ჯვარი

მართლმადიდებლობა და თანამედროვეობა

N5(15)2025

რედაქტორი

დეკანოზი გიორგი წეროძე

სარედაქციო საბჭო

თამარ გრძელიძე
ბექა მინდიაშვილი
ზურაბ ჯაში
არქიმანდრიტი ილია ჯინჯოლავა

ტექსტის რედაქტორი

თეა ქიტოშვილი

დიზაინი

ელენე მინდიაშვილი

© 2025, ყველა საავტორო უფლება დაცულია

იბეჭდება კონსტანტინოპოლის ქართული
სამრევლოს მხარდაჭერით

სარჩევი

5 ალდგომის ესქატოლოგიური განზომილება
არქიმანდრიტი ილია ჯინჯოლავა

7 მართლმადიდებელი ეკლესია და მესამე ათასწლეული
მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი

22 პერგამონის მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის სულიერი და ინტელექტუალური შეხედულებების ფორმირების წლები და თეოლოგიური ნააზრევის განვითარების ადრეული ეტაპი (1931-1965)
ეპისკოპოსი მაქსიმ ვასილიევიჩი

36 თეოლოგობა ოცდამეერთე საუკუნეში:
რეფლექსია მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის მემკვიდრეობაზე
იოანე ქრისავგისი

46 სალვთო ენერგიები თუ სალვთო პიროვნულობა:
ვლადიმირ ლოსკი და იოანე ზიზიულასი ტრანსცენდენტული და იმანენტური ღმერთის გააზრების შესახებ
არისტოტელე პაპანიკოლაუ

72 ეპილოგი: ესქატოლოგიის თავიდან მოაზრება
როუან უილიამსი

81 ესქატოლოგია და მომავალზე ორიენტირებული ჰერმენევტიკა თანამედროვე მართლმადიდებელ თეოლოგიაში:
მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის შემთხვევა
პანთელის კალაიძიდისი

106 პრიმატები და პრიმატი იოანე ზიზიულასის მიხედვით
რადუ ბორდიანუ

121 იოანე ზიზიულასის წიგნიდან ერთი და მრავალი:
სწავლება ღმერთის, ადამიანის, ეკლესიისა და სამყაროს შესახებ დღეს
პოლ მაკპარტლანი

130 რეცენზია
თამარ გრძელიძე

ყველასთვის სულ უფრო ცხადი ხდება, რომ ჩვენში რაც კი თავისუფლებასთან არის დაკავშირებული, უქმდება და იკრძალება. ასეა დიდი ხნის წინ ჩვენგან შეყვარებული ჟურნალ ,,ზღვარის'' (მართლმადიდებლობა და თანამედროვეობა)-ის შემთხვევაშიც. ამ ბოლო დროს ჟურნალის გამოცემისთვის განკუთვნილი სახსრები გაუქმდა, რამაც მის შემდგომ გამოცემას საფრთხე შეუქმნა. „ზღვარის“ არსებობის ისტორიაში იყო სხვადასხვა პერიოდი, მის დამფუძნებლებს ახსოვთ სრული ენთუზიაზმით მუშაობაც, მოულოდნელად გაჩენილი სპონსორებიცა და საკონკურსო პროგრამებში გამარჯვებით დამსახურებულად მოპოვებული დაფინანსებაც. თუმცა რაც ამ ჟურნალს სულ თან ახლავს და არ იცვლება, ეს არის თეოლოგიური აზრის ოკეანეში საუკეთესოთა შორის საუკეთესო ავტორების მოძიება და მათი ტექსტების თარგმნა. სარედაქციო საბჭო და ჟურნალის მესვეურები იმედით სავსენი ვართ, რომ ჟურნალის გამოცემის მხარდაჭერა განახლდება და ის გააგრძელებს მკითხველის გახარებას.

2025 წლის პირველი ნომრის ვერსიის შესახებ

ეს ნომერი გვსურს მივუძღვნათ თანამედროვეობის უდიდესი თეოლოგის, მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის ნააზრევს და ქართულენოვან მკითხველს უფრო ახლოს გავაცნოთ ჩვენი დროის ყველაზე გავლენიანი თეოლოგიური წიგნების ავტორი.

მიუხედავად სირთულეებისა, სარედაქციო საბჭოს წევრებმა უმოკლეს დროში მოიპოვეს იოანე ზიზიულასის ნააზრევის შესახებ დაწერილი ბოლო პერიოდის საუკეთესო სტატიების თარგმნის უფლება. ეს ავტორები არიან: რადუ ბორდიანუ - მართლმადიდებელი მღვდელი და თეოლოგიის პროფესორი პიტსბურგის დუკეინის უნივერსიტეტში, ეპისკოპოსი მაქსიმ ვასილიევიჩი - სერბეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის ეპისკოპოსი დასავლეთ ამერიკაში, პანთელის კალაიძიდისი - თეოლოგიის დოქტორი, ვოლოსის თეოლოგიური სკოლის დირექტორი, პოლ მაკპარტლანი - რომის კათოლიკე ეკლესიის მღვდელი, Mater Ecclesiae კოლეჯის რექტორი, თეოლოგიის პროფე-

სორი ტვიკენჰემის წმ. მერის უნივერსიტეტში, არისტოტელე პაპანიკოლაუ - თეოლოგიის პროფესორი ფორდემის უნივერსიტეტში (აშშ), მართლმადიდებლურ ქრისტიანობის კვლევის ცენტრის დამაარსებელი და დირექტორი (პროფესორ ჯორჯ დემაკოპულოსთან ერთად), როუან უილიამსი - კენტერბერის მთავარეპისკოპოსი (2002-2012), იოანე ქრისავგისი - მსოფლიო საპატრიარქოს მთავარდიაკვანი, ბოსტონის წმინდა ჯვრის თეოლოგიურ სასწავლებელში თეოლოგიის პროფესორი.

პირადი გამოცდილებიდან გაგიზიარებთ, რომ მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი არის ადამიანი, რომელმაც ჩემში გადაარჩინა ქრისტიანობა და ბიბლიური ღმერთის რწმენა. მასზე სწორედ ასე მივწერე ახალ მეგობარს, როცა ზიზიულასის ბოლო წიგნის ელექტრონული ვერსია გავუზიარე იმ იმედით, რომ ისიც, ბევრი ჩვენგანივით ყოფისაგან დაღლილი, ამ წიგნში იპოვიდა ნუგეშს. მჯერა, ამ ბოლო ნაშრომს, - „მომავლის ხსოვნა. ესქატოლოგიური ონტოლოგიისკენ"- შეუძლია ისე გადმოსცეს ცათა სასუფეველის სიმართლე, რომ ადამიანს ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომის სიხარული სრულად დაეუფლება და ახალი ძალებით აივსება. მიტროპოლიტი იოანე მკვდრეთით აღმდგარ ძე ღმერთს ქადაგებს, სწორედ ამიტომ ქრისტეს აღდგომის დღეები საუკეთესო დროა მისთვის მიძღვნილი ამ ნომრის გამოცემისთვის. უნდა გვახსოვდეს, რომ ღმერთი არ იწყება და არ მთავრდება ჯვარცმით, არამედ მკვდრეთით აღდგომით. მამა ღმერთი გველოდება ცათა სასუფეველში, რომელშიც სულიწმიდით განღმრთობილებს შეგვიძღვება განკაცებული ძე ღმერთი.

მჯერა, ერთგულ მკითხველს ამ და შემდგომი გამოცემებით არა მარტო გავახარებთ, არამედ სულიერ გზაზე მნიშვნელოვან და შეუცვლელ სარგებელს ვუბოძებთ.

სტატიების რედაქტირებისთვის განსაკუთრებული მადლობა თეა ქიტოშვილს.

დეკანოზი გიორგი წეროძე

აღდგომის ესქატოლოგიური განზომილება

არქიმანდრიტი ილია ჯინჯოლავა

ქრისტეს აღდგომა, ქრისტიანული რწმენის გულში არსებული საიდუმლო, არ განიხილება მხოლოდ წარსულში მომხდარ ფაქტად ან მორალურ დადასტურებად სიკვდილზე გამარჯვებისა. იგი ონტოლოგიურად გარდამტეხი მოვლენაა, რომელმაც შეცვალა არა მხოლოდ ადამიანის ბიოგრაფია, არამედ მთელი ყოფიერების კოსმიური სტრუქტურა. აღდგომა ნიშნავს მომავლის აქ და ახლა მოცემას — ესქატონის შემოსვლას აწმყოში, ისტორიის დაძლევას არა გაქცევით, არამედ მისი ღვთაებრივი ძალით ტრანსფორმირებით.

ადამიანის ბუნება დაცემის შემდეგ აღმოჩნდა დროისა და სიკვდილის მარწუხებში — როგორც სიცოცხლის წყაროსგან მოწყვეტილი ყოფიერება. ეს ონტოლოგიური გაუცხოება მაცხოვრის აღდგომით დაიძლია: ადამიანი კვლავ გახდა სიცოცხლის თანამოზიარე არა უბრალოდ ბუნებრივი სიკვდილის გადავადებით, არამედ ყოფიერების სრულიად განახლებული ფორმის საშუალებით. აღდგომა აღიმართება როგორც ახალი ცხოვრების გამოცხადება — არა მხოლოდ ინდივიდუალური ხსნის პირობა, არამედ ურთიერთობის, სიყვარულისა და მარადიულობის ჭეშმარიტება.

აღდგომის რეალობა მტკიცდება ეკლესიაში, ლიტურგიკულ სხეულში, სადაც მორწმუნენი მხოლოდ ქრისტიანულ ეთოსს არ იცავენ, არამედ თავად ხდებიან ამ ახალი სიცოცხლის მონაწილენი. ეკლესია, როგორც ზიარებით დაფუძნებული ერთობა, წარმოადგენს ესქატოლოგიური ბუნების მქონე რეალობას. აქ ყოფიერება განისაზღვრება მადლით და პიროვნული ზიარებით, და არა მხოლოდ ბუნებრივი ან ინდივიდუალური პარამეტრებით. ადამიანის სრულყოფა ხდება ურთიერთობაში და არა იზოლაციაში.

ეკლესიის ევქარისტიული ცხოვრება ამ ჭეშმარიტებას რეალურად წარმოსახავს ყოველი ლიტურგიისას: მორწმუნენი შეკრებილნი არიან არა წარსულის მოსაგონებლად, არამედ იმისთვის, რომ ჭეშმარიტად იზეიმონ მომავალი — იმ სასუფევლის რეალობა, რომელიც უკვე იწყება ღვთის ხალხში, თუმცა კვლავ ელოდება საბოლოო გამოცხადებას. ამიტომაც ითქმის, რომ „დრო ლიტურგიაში გარდაიქმნება“ — ის უკვე აღარ წარმოადგენს მხოლოდ თანმიმდევრობას ან ბიოლოგიური მოვლენების სიმრავლეს, არამედ იძენს ღვთისმსახურებით განწმენდილ და მადლით განათებულ მნიშვნელობას, ხდება განღმრთობილი განზომილება.

ამ პერსპექტივაში აღდგომის ესქატოლოგიური ძალა ნათლად იშლება: ადამიანის ცხოვრებას ენიჭება მიზანი, რომელიც სცდება ინდივიდუალურ ცხონებას. ადამიანი მოწოდებულია, გახდეს

„ახალი ქმნილება“ — არა უბრალოდ ღმერთის წინაშე მდგარი, არამედ ღმერთში არსებული. წმინდა მამათა სწავლებით, მადლით გარდაქმნილი ადამიანი მონაწილეობას იღებს იმ ბუნებაში, რომელიც თვით სიცოცხლისა და არსებობის საფუძველს წარმოადგენს. აქ აღარ დომინირებს ბუნებრივი თუ კანონიკური მმართველობა, არამედ ზიარებით აღბეჭდილი, სიყვარულზე დაფუძნებული ერთობა, რომელიც აღემატება დროის კანონზომიერებებს.

აღდგომის ესქატოლოგიურ სინამდვილეში მორწმუნეს არ ეძლევა მხოლოდ მომავალი ცხონების იმედი — მას გადმოეცემა თავად სიცოცხლის მადლი, რომელიც გარდაქმნის როგორც მის პირად, ასევე საყოველთაო გამოცდილებას. წმინდა იოანე ოქროპირი ხატოვნად ამბობს: „სიკვდილი დაიმარხა სიცოცხლის მიერ“, ხოლო ბასილი დიდი ადამიანის ხატებას განიხილავს, როგორც მადლით განახლებულ გზას ღვთის მსგავსებისაკენ.

ამრიგად, ქრისტეს აღდგომა არ წარმოადგენს მხოლოდ რწმენის საყრდენს — იგი თვითონ არის ყოფიერების ტრანსცენდენტური საფუძველი. იგი გვიცხადებს იმ რეალობას, რაც უკვე ბოძებულია და რასაც კვლავ ველით: მარადიული სიცოცხლის სისრულეს, რომელიც მხოლოდ ღმერთთან ერთობაში იძენს სრულყოფილებას. ეკლესია კი ამ გზის მატარებელია, მოწმე და გამოცხადება — როგორც ზიარებითი სხეული, როგორც საუკუნო ცხოვრებაში მონაწილე საზოგადოება.

მართლმადიდებლური ეკლესია და მესამე ათასწლეული

მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი

სიტყვა, წარმოთქმული 1999 წლის 4 დეკემბერს, ბალამანდის მონასტერში

მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის წინამდებარე სიტყვა 2003 წელს „ზღვარის" პირველსავე ნომერში გამოვაქვეყნეთ. მასში ის ძირითადი საკითხებია სისტემატიზებული, რომლებსაც მიტროპოლიტი იოანე, როგორც თეოლოგი, გამუდმებით უტრიალებდა; ეკლესიისა და თანამედროვეობის ურთიერთმიმართება დღეს კიდევ უფრო აქტუალური და მწვავეა. სწორედ ამიტომ გადავწყვიტეთ, დაზუსტებული და გადამუშავებული თარგმანი ხელახლა გამოგვექვეყნებინა

●

XX საუკუნე იწურება, მესამე ათასწლეულის მოახლოება კი ჩვენთვის, ქრისტიანებისთვის, დროის ჩვენეულ, პირობით აღქმას განეკუთვნება და ამიტომ რამე პრინციპულ მნიშვნელობას მოკლებულია. მთელი მსოფლიო საზეიმოდ ემზადება, მაგრამ ამან კალენდარული თარიღების მონაცვლეობასთან დაკავშირებით ჩვენი პოზიცია არ უნდა შეგვაცვლევინოს. ჩვენთვის დროის ეტაპები მხოლოდ ხსნის ისტორიის უდიდესი მოვლენებითაა განსაზღვრული, რომლებსაც საეკლესიო დღესასწაულისას ლიტურგიულად განვიცდით. თუმცა ქრისტიანი დროის პირობითმა ცვალებადობამ მაინც უნდა შეაყოვნოს, დააფიქროს და ეს მარტო თითოეულმა ჩვენგანმა კი არა, მთელმა ეკლესიამაც უნდა მოიმოქმედოს. ჟამთაცვლა ფიქრის, უფრო მეტიც, საკუთარი თავის გამოცდისა და კრიტიკული განსჯის საბაბია. სწორედ ასეთი სულისკვეთებით გთავაზობთ, განვიხილოთ ჩემი ზოგიერთი მოსაზრება იმის შესახებ, თუ როგორ ესმის ქრისტიანულ ეკლესიას მოწმობა და მსახურება ახალი ათასწლეულის დამდეგს.

როგორია მსოფლიო, რომელსაც მემკვიდრეობით გვიტოვებს XX საუკუნე და თითქმის უკვე გასრულებული ათასწლეული? რა პრობლემებსა და შესაძლებლობებს გამოაჩენს მომავალი? როგორი იქნე-

ბა უშუალოდ მართლმადიდებლური ეკლესიის დამოწმება მსოფლიოს წინაშე და როგორ წარმოგვიდგება იგი ახალ ათასწლეულში?

I

გადავავლოთ თვალი ორიათასწლიან ქრისტიანულ ისტორიას და სიხარული და იმედგაცრუება ერთდროულად დაგვეუფლება. რა გვანიჭებს სიხარულს, რა იწვევს კმაყოფილებას?

უპირველეს ყოვლისა, თავისთავად ცხად და კანონზომიერ მოვლენად ვერ მივიჩნევთ ფაქტს, რომ ეკლესია დღემდე არსებობს. ეკლესია მტრულ გარემოში იშვა და მარტო ადრეულ საუკუნეებში კი არა, ჩვენს დროშიც უმძიმეს დევნას განიცდიდა. ამის მიუხედავად იგი გადარჩა. „ვითარცა მოსიკუდიდნი, და აჰა ესერა ცხოველ ვართ“ (2 კორინთ. 6:9), - პავლე მოციქულის ამ სიტყვებით ეკლესიის ისტორიაც შეიძლება დახასიათდეს, უკიდურეს შემთხვევაში დღევანდელ დღემდე მაინც. როგორ არის ეს შესაძლებელი? რომელიმე რაციონალისტი, ბედნიერი შემთხვევითობით ან ხელსაყრელი ისტორიული გარემოებით ახსნიდა ამ ფაქტს. მაგრამ ჩვენ, მორწმუნენი, პასუხს მაცხოვრის სიტყვებში ვპოულობთ: ეკლესიას „ბჭენი ჯოჯოხეთისანი ვერ ერეოდიან“ (მათე 16:18). ასეა თუ ისე, საუკუნეთა განმავლობაში ეკლესიის სიცოცხლის გამო უფალს მადლობა უნდა შევწიროთ.

სასწაულია, რომ, არაერთი კულტურული გავლენის მიუხედავად, შემოგვრჩა ეკლესიის ძირითადი ტრადიციები და სტრუქტურები. ეკლესია წუთისოფელში მყოფობს, მაგრამ „არა ამა სოფლისაგანია“. რთულია ეკლესიასა და წუთისოფელს შორის საზღვრის გავლება. ეკლესიისთვის მუდამ საკვანძო პრობლემად დარჩება თავისთავადობის შენარჩუნება ისე, რომ მსოფლიოს არ გაერიყოს, გეტოდ არ იქცეს. მით უმეტეს, რომ ყველგან, სადაც კი ეკლესია დამკვიდრდა, ზეგავლენა მოახდინა კულტურაზეც. მარტოოდენ ბიზანტიასა და შუა საუკუნეების დასავლეთს, ანუ ქრისტიანული კულტურის კერებს, არ ვგულისხმობ. ნათქვამი ახალ დროსაც ეხება, როდესაც დასავლეთში, ჰუმანისტური კულტურის შექმნის პროცესში, ეკლესია, როგორც არაარსებითი ფაქტორი, ღიად და ოფიციალურად უგულებელყვეს. თანამედროვე საზოგადოების მორალურ და ჰუმანისტურ ფასეულობათა მნიშვნელოვანი ნაწილი არსობრივად სხვა არაფერია, თუ არა ზნეობრივი ქცევის ქრისტიანული პრინციპები. ეკლესია საზოგადოებრივ ცხოვრებას ისე არასოდეს გაუცხოებია, როგორც ამას ზოგიერთი განიზრახავდა.

მართლმადიდებლური ეკლესია ბევრი რამის გამო უნდა იყო ღვთის მადლიერი. ბიზანტიასა და რამდენიმე თანამედროვე სახელმწიფოს თუ არ ჩავთვლით, სადაც მოსახლეობის უმრავლესობა მართლმადიდებელია, ჩვენ პოლიტიკური ძალაუფლება არსად გვქონდა. მა-

გრამ, ხსენებულ შემთხვევებშიც, შეგნებულად ვავითარებდით მონაზვნობის ინსტიტუტს, რათა საკუთარი თავისთვის შეგვეხსენებინა, რომ ეკლესია „არა ამა სოფლისაგანია“. საერთოდ, მართლმადიდებლობის ისტორიაში ტანჯვა და დამცირება გაცილებით ხანგრძლივი იყო, ვიდრე დიდებისა და საერო ძალაუფლების პყრობის ჟამი. ეკლესიას შეუძლია იამაყოს, მაგრამ ეს განცდა საერო ძლიერების კი არა, მოწამეებისა და სულიერი მოსაგრეების გამო უნდა დაგვეუფლოს. ამისთვისაც მადლობას ვუძღვნით ღმერთს, რადგან, მოციქულის თქმით, ღვთის ძალა უძლურებაში ვლინდება.

მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ XX საუკუნისთვისაც უნდა აღუვლინოს უფალს მადლობა, რადგან ღვთისმეტყველებამ ხელახლა აღმოაჩინა თავისი, წმიდა მამებისეული ფესვები და თავიდან გააცნობიერა lex orandi-ს (ლოცვის კანონის), კერძოდ, წმინდა ევქარისტიის მნიშვნელობა. ამასთანავე, სამონაზვნო ტრადიციის შთამბეჭდავ აღორძინებას თან ახლდა მეუდაბნოე მამათა სულისკვეთების გაცოცხლება. და ყოველივე ეს ეკუმენურ კონტექსტში მრავალთა მონაპოვრად იქცა. ეკუმენურ მოძრაობაში თავად მართლმადიდებელთა ერთობ სუსტი მონაწილეობის მიუხედავად, მართლმადიდებლობის დამოწმება ძალზე მძლავრი იყო.

II

მეორე მხრივ, წარუმატებლობასა და იმედგაცრუებასთან დაკავშირებით, ვფიქრობ, ბევრი რამ განგვაწყობს წუხილისა და სინანულისათვის.

ჩვენ ვერ შევძელით მსოფლიოს ნამდვილი და ღრმა გაქრისტიანება. ქრისტიანული მისია ან ნაკლოვანი იყო, – ეს მართლმადიდებლებს გვეხება, – ანდა არსებითად არაქრისტიანული გახლდათ, რაც არაერთი დასავლური მისიონერული ძალისხმევისთვის იყო დამახასიათებელი. რამდენადაც სახარება გარკვეული დროისა და ეპოქების ნაციონალურსა და კულტურულ ღირებულებებს მივაჯაჭვეთ, ეკლესიის ნამდვილი ინკულტურაცია ვერ განხორციელდა. ხშირად მისიონერობის ნაცვლად, კულტურასთან ყოველგვარი კავშირის გარეშე, ადამიანს თავს ახვევდნენ ქრისტიანობას. უნდა ვაღიაროთ, რომ ქრისტიანობას ადამიანი ისე არ ჰყვარებია, როგორც ადამიანი შეიყვარა ღმერთმა და ეს უნდა მოვინანიოთ.

თვითონ ქრისტიანობაში ტრაგიკული განხეთქილება ჩამოვარდა. მეორე ათასწლეულში ქრისტიანთა შორის მანამდე არნახულმა სიძულვილმა და დაპირისპირებამ იჩინა თავი. თუმცა აქ დამნაშავის ძიება აზრს მოკლებულია. მეუდაბნოე მამები სხვათა ცოდვებისთვის მუდამ საკუთარი თავის გაკიცხვას გვასწავლიან. დღეს მართლმადიდებლებში განყოფის ცოდვის გამო დასავლეთის პასუხისმგებლობის ხაზგასმის ტენდენცია არსებობს. დასავლელ ძმებს ძველი მტრობის-

თვის თითქოს ანგარიშს სთხოვენ. ისტორია, რა თქმა უნდა, გვიდასტურებს აგრესიას, მართლმადიდებლებთან ურთიერთობაში რომ გამოავლინა დასავლეთმა, მაგრამ სქიზმის ტრაგიკული რეალობა, საკითხში ღრმად თუ ჩავიხედავთ, მართლმადიდებელთა უნიათობასთანაცაა დაკავშირებული, რაკი ჩვენ წინააღმდეგობის სული ვერ დავძლიეთ და პატიებითა და სიყვარულით ვერ ავმაღლდით მასზე. კონფესიური მოშურნეობა უფრო ძლიერი გამოდგა. ყოველივე ამის გამო, მეორე ათასწლეული საეკლესიო ისტორიის არცთუ წარმატებული ხანაა.

ჩვენი დიდი ნაკლია, რომ სახარება ეგზისტენციალური კატეგორიებით არ იქნა განმარტებული. ფუნდამენტალიზმმა, კონფესიონალიზმმა და კონსერვატიზმმა ბიბლია და დოგმატები ჩაკლა, მოამწყვდია თეორიებში, რომლებსაც თითქოს უფრო უნდა ვინარჩუნებდეთ, ვიდრე მათ ცხოვრებად და გამოცდილებად ვაქცევდეთ. გაიმიჯნა დოგმატი და ეთიკა, გაიმიჯნა lex orandi (ლოცვის კანონი) და lex credendi (რწმენის კანონი). ურთიერთგანსხვავებულ სფეროებად იქცა ღვთისმოშიშება და ღვთისმეტყველება. და ფაქტობრივად, რა გამოვიდა? რაც უფრო ღვთისმოშიშია ადამიანი, მით უფრო ნაკლებადაა ღვთისმეტყველი. მსგავსი დიქოტომიები დოგმატიკისა და კანონიკური სამართლის, საეკლესიო მმართველობისა და ეკლესიოლოგიის ურთიერთმიმართებაშიც წარმოიქმნა. ეპისკოპოსები ადმინისტრატორებად იქცნენ, მაგრამ იმავდროულად, თუკი თეოლოგებიც აღმოჩნდებიან, მათ ეს შეიძლება „სამსახურებრივ შეუთავსებლობად“ ჩაუთვალონ. ამ მიზეზების გამო ღვთისმეტყველება არა მარტო ყოველდღიურობას, არამედ საეკლესიო ცხოვრებასაც დაშორდა.

ეკლესიაში ნაციონალიზმმა, ხოლო ზოგიერთ შემთხვევაში, ეთნოფილეტიზმმა შემოაღწია. მართლმადიდებლებს ნაციონალიზმი განსაკუთრებით გვახასიათებს. ავტოკეფალიის იდეა ავტოკეფალიზმში, ანუ სახელმწიფო და ნაციონალური ინტერესების მომსახურებისათვის ეკლესიის გამოყენებაში გადაიზარდა. XX საუკუნეში მართლმადიდებლურ დიასპორასთან დაკავშირებული ვითარება ეკლესიოლოგიის პრინციპების ღია და უხეშ დარღვევად იქცა. ეჭვგარეშეა, ასეთი მდგომარეობა არც საამაყოა და არც სასიხარულო, მაგრამ, სამწუხაროდ, იგი ჩვენ მიერ, ვგონებ, ერთობ ოფიციალურ დონეზეა „ნაკურთხი“.

ეს არის ის, რაც მემკვიდრეობით გვერგო წარსულიდან, ეკლესიის ორიათასწლიანი ისტორიიდან. იგი, ერთი მხრივ, მადლიერების გრძნობას გვიღვიძებს, მეორე მხრივ კი სინანულის მიზეზს გვაძლევს. ახალი ათასწლეულის მიჯნაზე განსაკუთრებით სასარგებლო იქნება ამ ორმხრივი მემკვიდრეობის გაცნობიერება. პრობლემები, რომლებსაც ახალ ისტორიულ პერიოდში გადავეყრებით, ჩვენი წარსულის ხელახალ გააზრებას მოითხოვს.

III

რა გვესახება მესამე ათასწლეულში უმნიშვნელოვანეს პრობლემებად?

დღეს უკვე ყველანი ვიცნობთ თანამედროვე ამერიკელი პოლიტოლოგის გახმაურებულ თეორიას, რომელიც ახალ ათასწლეულს „ცივილიზაციათა ჯახის“ პერიოდად ახასიათებს. იმის მიუხედავად, იგი მართებულია თუ არა, ეკლესიისთვის ერთ-ერთი ძირითადი გამოწვევა იქნება (და, ვფიქრობ, მუდამ იყო კიდეც) ინკულტურაცია. რა უნდა იღონოს აქ ეკლესიამ? იმ დროს, როდესაც სახარება ბერძნებს ეუწყებოდა, იგი სემიტურისგან უბრალოდ განსხვავებულ კი არა, მასთან ღრმად დაპირისპირებულ კულტურას წააწყდა. ისტორიკოსები კამათობენ, იესო ქრისტეს დროინდელ იუდაიზმში რამდენად ღრმად შეაღწია ელინიზმმა. მაგრამ პატრისტიკული პერიოდის შესახებ არსებული გამოკვლევები ცხადყოფს, რომ ანტიკურ-ბერძნულ-რომაულ - სამყაროში სახარების ინკულტურაცია ერთობ რთული ამოცანა გახლდათ.

პრობლემა მარტოოდენ პოლითეიზმის ბიბლიური მონოთეიზმით შეცვლა როდი იყო, უფრო ძირეულ დაბრკოლებას, ბერძნული კულტურისთვის ნიშანდობლივი მსოფლხედველობა, ეთოსი და მენტალიტეტი წარმოადგენდა. I-II საუკუნეების ბერძენი ფილოსოფოსების - ცელსუსისა და ნეოპლატონიკოსების - რეაქციებით თუ ვიმსჯელებთ, ღვთის განკაცებისა და მკვდართა აღდგომის მომცველი ქრისტიანული ისტორიზმის აღქმა ბერძნულ გონს არ შეეძლო. კიდევ უფრო სიღრმისეულ შრეზე, პატრისტიკულ ხანაში, ქრისტიანობის ინკულტურაცია ბერძნულ მსოფლმხედველობას იმის გამო დაუპირისპირდა, რომ ეს უკანასკნელი უპირატესობას „მრავალს“ ანიჭებდა ანუ ცალკეულ და კონკრეტულ არსებათა დაკნინების წილ, „ერთი“, უნივერსუმის ერთიანობა, მისი ციკლური, მოწესრიგებული მოძრაობა იყო პრიორიტეტული, თანაც იმდენად, რომ მრავლობითობა დაცემასა და ბოროტებასთან იგივდებოდა. სხვაგვარად თუ ვიტყვით, სახარება, რომელსაც ისტორიისადმი პატივისცემა და მისი დასასრულის ესქატოლოგიური ხედვა მოჰქონდა, იმ კულტურის ნაწილი უნდა გამხდარიყო, ისტორიას რომ არ ენდობოდა და დასაბამს დასასრულზე - „ესქატონზე“ - უპირატესად მიიჩნევდა.

ამისდა მიუხედავად, ინკულტურაცია მაინც განხორციელდა. ოღონდ, მისი წარმატების თაობაზე მეცნიერთა შეხედულება დღემდე იყოფა: ნამდვილად შენარჩუნდა სახარების ერთგულება, თუ, როგორც ჰარნაკი ფიქრობს, „ხისტი ელინიზაცია“ მოხდა? მართლმადიდებლური პერსპექტივით, პატრისტიკულ ეპოქაში ინკულტურაცია სწორედ წარმატებული გახლდათ, რადგან სახარების სიწმინდე არ შებღალულა. ის, რაც პატრისტიკულ ხანაში მოხდა, მართლმადიდებლური თვალთახე-

დვით, ასლის გადასაღებ მოდელად თუ არა, ნიმუშად მაინც უნდა გამოგვადგეს, რომელსაც სადღეისოდ ბევრი რამ შეუძლია გვასწავლოს.

კერძოდ, რა უნდა გვასწავლოს?

უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელია აღინიშნოს, რომ იმდროინდელი ეკლესია აცნობიერებდა ბერძნული კულტურის სისუსტეს, ფაქტს, რომ მისი შესაძლებლობები ამოწურულია. ამან ეკლესიის მამებს, ბერძნებსა და ლათინებს, სახარების საფუძველზე, ანტიკური კულტურისადმი კრიტიკული პოზიციის დაკავებისა და ალტერნატივის შეთავაზების უფლება მისცა. მდგომარეობა, ახლა რომ ვიმყოფებით, იმჟამინდელისგან ამ მხრივ არ განსხვავდება, ოღონდ ეკლესია ვერ დაუპირისპირდებოდა კულტურას, რადგან მის შექმნაში გარკვეულწილად თვითონვე მონაწილეობდა. ყოველი შემთხვევისთვის, ეკლესიამ უნდა გაითვალისწინოს, რომ ჩვენ განმანათლებლობის მიერ ჩამოყალიბებული ისტორიული კულტურის დასასრულის მომსწრენი ვართ, ხოლო სახარება მისგან უნდა გავმიჯნოთ და წარვადგინოთ, როგორც ამ კულტურის ალტერნატივა. თუ ამას ვერ შევძლებთ, ჩვენს გარდამავალ დროში ადამიანს კითხვებზე სხვები უპასუხებენ. ვფიქრობ, ეს ჩანაცვლება უკვე დაწყებულია. პატრისტიკულ პერიოდში ეკლესია ღრმა და შინაარსობრივ დიალოგში შევიდა არსებულ კულტურასთან, რითაც სხვებს აღარ მისცა მასში მონაწილეობის საშუალება. აქედან შემდეგი დასკვნა შეგვიძლია გამოვიტანოთ: დღეს მარგინალიზების თავიდან ასარიდებლად ეკლესია დომინანტურ კულტურასთან დიალოგში უნდა ჩაებას და, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, - მისი სიღრმისეული წვდომით, - წამყვანი ადგილი მოიპოვოს.

ამასთანავე, ისიც იყო, რომ ეკლესიის მამებმა ელინისტური კულტურისადმი უბრალოდ კრიტიკული პოზიცია კი არ დაიკავეს, არამედ ამ კულტურაში ღრმად შეაღწიეს და შემოქმედებითად აითვისეს მისი წანამძღვრები. „ათვისება“ სხვადასხვა ფორმას ღებულობდა. მაგალითად, ღვთისმსახურების სფეროში ტრადიციული დღესასწაულები და არაერთი რიტუალი იქნა ქრისტიანიზებული. ფილოსოფიაში ლეგიტიმურად ცნეს ბერძნების მიერ დასმული ყველა საკითხი, პირველ რიგში, ონტოლოგიური პრობლემა, ფაქტობრივად, უცხო რომ იყო ბიბლიისა და სემიტური კულტურისთვის. ღვთისმეტყველებამ უყოყმანოდ ისესხა და აითვისა ფილოსოფიური ტერმინოლოგია. ბერძნულ ენას იქ გაუღეს კარი, სადაც ის მანამდე გავრცელებული არ იყო. იმავდროულად, დასავლეთში ლათინური ენა საეკლესიო ერთობის დამაბრკოლებელი არასოდეს გამხდარა.

და რაც მთავარია, ამ პროცესის ფონზე არ დაკნინებულა სახარება. აღდგომის ცენტრალურმა მნიშვნელობამ და ევქარისტიაში სასუფევლის იკონურმა გაგებამ, ასევე ქრისტიანული თემისა და მონაზვნობის, როგორც ანტისეკულარული ფორმების განსაკუთრებული ფუ-

ნქციით აღჭურვამ, ესქატოლოგიური ბიბლიური ორიენტაციის შენარჩუნებას შეუწყო ხელი.

სხვაგვარად თუ ვიტყვით, ინკულტურაცია ნიშნავს, რომ ჩვენ შეგვიძლია და კიდეც უნდა გამოვიყენოთ არსებული კულტურის ყველა ფორმა, ოღონდ იმის გათვალისწინებით, რომ მათი მეშვეობით ბიბლიური მსოფლხედვის ძირითადი ასპექტების წარმოჩენა გახდეს შესაძლებელი. ეკლესიამ უნდა განასხვაოს ის, რაც არსებითია, ის, რაც ნებისმიერ ფასად უნდა შენარჩუნდეს, იმისგან, რაც დასაშვებია, რომ შეიცვალოს. პატრისტიკული ეპოქის ისტორია გვეუბნება, რომ ეს არ გახლავთ ადვილი. ამიტომაც ღვთისმეტყველებას, ინკულტურაციის ნებისმიერ ფორმაში, გადამწყვეტი როლი ენიჭება. ღვთისმეტყველება შეთანხმებას უნდა ცდილობდეს იმაზე, თუ რა არის სახარების არსი, რომლის ერთგულება, განსხვავებული კულტურული იერსახით მისი გამოხატვის მიუხედავად, აუცილებელია. საღვთისმეტყველო ცნობიერებისა და მგრძნობელობის გარეშე ინ-კულტურაცია შეიძლება ერთობ სახიფათო რამედ იქცეს.

IV

ბევრი ვილაპარაკეთ ისტორიის შესახებ. რაც შეეხება სწავლებას, ამ დონეზე ღვთისმეტყველება ინკულტურაციას ქრისტოლოგიით უკავშირდება, რომელიც პნევმატოლოგიითაა განსაზღვრული. ინკულტურაცია არის მოთხოვნა, რომელსაც განკაცების შესახებ მოძღვრება წარმოშობს. ღმერთი, ქრისტეს სახით, მთლიანად იღებს და იზიარებს ადამიანური არსებობის პირობებს და ეკლესიას ავალდებულებს, მუდმივად გაუკვალოს გზა ნებისმიერ კულტურაში. ის ფაქტი, რომ ძე ღვთისა კონკრეტულ კულტურაში, კერძოდ, გარკვეული ისტორიული პერიოდის ებრაულ თუ იუდეურ გარემოში შემოვიდა, მეტისმეტად იოლად შეიძლება იქნას გაგებული ისე, თითქოს მან მხოლოდ ეს კულტურა აკურთხა და დაამტკიცა, სხვებს კი მისი მეშვეობით ერთგვარი მოქცევისკენ მოუწოდა. იმ ქრისტოლოგიამ, რომელიც პნევმატოლოგიით არ არის განპირობებული, მართლაც, მსგავს დასკვნამდე შეიძლება მიგვიყვანოს. მაგრამ პნევმატოლოგია მიანიშნებს ქრისტოლოგიაზე, რომელიც ესქატოლოგიურია და ამდენად, ინკლუზიურიც. ქრისტე სულში როდია ინდივიდუუმი, რომელიც აღიქმება თავის თავშივე როგორც ასეთი, არამედ მას აქვს სხეული. ის პირმშოა თანამოძმეთა შორის, რაც მას „კოსმიურ ქრისტედ“ და ყოველივეს anakephalaiosis-ად (შემკრებად) წარმოაჩენს. არ არსებობს რასა და კულტურა, რომელშიც ის შეიძლება უცხო იყოს. სულიწმიდის წყალობით, ქრისტეს ინკულტურაცია ყველგან და ყოველთვის არის შესაძლებელი. პნევმატოლოგიაზე გაკეთებულ ამ აქცენტს საერთო არაფერი აქვს იმ თანამედროვე შეხედულებასთან, რომლის

მიხედვითაც სულიწმიდა გარკვეულწილად ყველა კულტურაში მყოფობს.ქრისტოლოგიისგან მოწყვეტილი პნევმატოლოგია ისევე მცდარია, როგორც ქრისტოლოგია პნევმატოლოგიის გარეშე. წმინდა სული „ყოველგან არის“, „იქ სუნთქავს, სადაც ნებავს“ და, როგორც ლოცვის ტექსტი გვეუბნება, „ყოველსავე აღავსებს“, მაგრამ არასოდეს მოქმედებს ქრისტეს მიღმა და მისგან დამოუკიდებლად. ის ყოველივეს მიირქვამს ქრისტესგან და ქრისტეზე მიუთითებს. არ არსებობს „სულიწმიდის იკონომია“, ვიცით მხოლოდ იკონომია ძისა.

ინკულტურაცია ისტორიულად ცნობილი ფორმებისგან განსხვავებული გზებითაც რომ ხორციელდებოდეს, იგი უთუოდ ქრისტეს განკაცებასთან იქნება დაკავშირებული. სულიწმიდა ქრისტეს მიღმა და ქრისტეს გარეშე მოქმედ ღვთაებრივ ძალად აღქმული კი არა, განხილული უნდა იყოს როგორც სამების პირი, რომელიც ქრისტეს ინკლუზიურობას ანუ ესქატოლოგიურობას ანიჭებს. სულიწმიდის წიაღში ქრისტე აღარც ებრაელია, აღარც ბერძენი (ქრისტეში „არცა ჰურიაებაი არს, არცა ელინობაი“). იმავდროულად, გარკვეული თვალსაზრისით, რჩება კიდეც ასეთად. სულიწმიდა ნებისმიერ კულტურაში ხელახლა შესასვლელად გზას უკვალავს ქრისტეს, რათა კულტურის განწმედით, ანუ ნათლისმიერი გამოცდით (ნათლისა, რომელსაც საბოლოო მნიშვნელობა აქვს და ქრისტეშია გაცხადებული), შეიძლება ითქვას, სამსჯავროზე მიწვევითაც მიიღოს იგი. ეს კი ერთიანი ქრისტეს ნაირგვარი კულტურული გამოსახვის შესაძლებლობას იძლევა.

აქვე ვიტყვი, რომ კითხვას, არსებობს თუ არა ქრისტიანული კულტურა, ანუ ისეთი კულტურა, მთელ მსოფლიოში ქრისტეს სახელით რომ უნდა ვრცელდებოდეს, უარყოფითი პასუხი უნდა გაეცეს. საეკლესიო მისია გარკვეული კულტურის გავრცელებასთან, ხშირად კი თავს მოხვევასთან იყო გაიგივებული და ამან სახარება მეტისმეტად დააზარალა. იმას კი არ ვამბობ, რომ სახარების საქადაგებლად კულტურის ყველა ფორმა უგულებელვყოთ, არამედ იმას ვგულისხმობ, რომ ქრისტიანულმა მისიამ პატივი უნდა მიაგოს ადამიანის თავისუფლებას, გამოხატოს რწმენა მისთვის მისაღები სახით, თუ, რა თქმა უნდა, ფუნდამენტური პერსპექტივა ან მსოფლმხედველობა სახარების ერთგული დარჩება.

ამის გამოა, რომ ინკულტურაცია მოითხოვს გარჩევას, მოითხოვს იმ განსხვავების აქტს, რასაც სულიწმიდა საღვთისმეტყველო ცნობიერების, ორთოდოქსიის (ამ სიტყვის თავდაპირველი გაგებით) მეშვეობით გვთავაზობს. ამიტომაც ნებისმიერ ინკულტურაციაში ეკლესიის როლი სრულიად გამორჩეულია. ეკლესია მოწოდებულია, თვალი ადევნოს პროცესს და უზრუნველყოს, რომ ახალმა კულტურულმა ფორმამ კი არ დაამახინჯოს, არამედ ხორცი შეასხას ძირითად ეგზისტენციალურ ჭეშმარიტებებს, რომლებსაც სახარება აუწყებს მსო-

ფლიოს. კულტურა ხომ რთული ფენომენია და ყოველთვის როდი ხერხდება იმ მსოფლმხედველობისგან მისი გამოცალკევება, რომელსაც გამოხატავს.

ღვთისმეტყველებამ ეკლესიას ფუნდამენტური ორიენტირები უნდა დაუსახოს, რაც უფლებამოსილს გახდის მას, ყოველი კონკრეტული შემთხვევისას განსაჯოს, კულტურული ფორმებიდან რომელი შეესაბამება სახარებას და რომელი ქადაგებს „სხვა ევანგელეს“. ეკლესიამ არა მხოლოდ ეთიკური, არამედ საღვთისმეტყველო კრიტერიუმებიც უნდა მოიმარჯვოს, რადგან უკანასკნელი ხშირად კულტურული კრიტერიუმების იდენტურია. მაგალითად, წამოიჭრა საკითხი: აფრიკულ კულტურულ კონტექსტში წარმოადგენს თუ არა მაგია და მონოგამია ან, ამის საწინააღმდეგოდ, პოლიგამია, ეთიკურ პრობლემას და ეთანხმება თუ არა ეს სახარების არსს? საკითხი გადაწყდება, თუკი ვიცით სახარების არსი. ამ ცოდნას კი ეკლესიის საღვთისმეტყველო ცნობიერება გვაწვდის.

სწორედ ამიტომ, როცა ახალ ათასწლეულში ეკლესია ისევ ინკულტურაციის პრობლემის წინაშე დადგება, გამდამწყვეტ მნიშვნელობას შეიძენს ფუნდამენტური საკითხები – ყოფიერების შესაძლებლობები, რომლებსაც ქრისტე გვიცხადებს სულიწმიდის მეშვეობით.

V

ახალ ათასწლეულში ინკულტურაცია გარკვეულ გამოწვევებს გადააწყდება და ეკლესიამ ეს უნდა გაითვალისწინოს.

ჩვენ მიზანმიმართულად მივემართებით რელიგიურად პლურალური მსოფლიოსკენ. როგორი უნდა იყოს არაქრისტიანულ აღმსარებლობათა გამოწვევაზე ეკლესიის რეაგირება?

უპირველეს ყოვლისა, ქრისტიანობამ უნდა უკუაგდოს ადრინდელი აგრესიული სამისიონერო მეთოდები. ევანგელიზაცია შეუთავსებელია რამენაირ, თუნდაც ყველაზე დელიკატურ იძულებასთან.

მეორე: ღვთისმეტყველებას ხელახლა მოუწევს რელიგიური პლურალიზმისადმი თავისი დამოკიდებულების განსაზღვრა. ისტორიულად ამის თაობაზე სხვადასხვა შეხედულება და პრაქტიკული მიმართება არსებობდა. წარსულში დომინირებდა პოზიცია, რომელსაც შეიძლება ქრისტომონიზმი ეწოდოს. მასში მხოლოდ ქრისტიანთა ხსნა მოიაზრება. ამგვარი გაგება განსაკუთრებით „ბარტისეული მიდგომის“ მომხრე პროტესტანტებს ახასიათებდათ. დასავლეთში ეს თვალსაზრისი მრავალი მისიონერული მოძრაობის შთამაგონებელი გახდა. თუმცა მოგვიანებით პროტესტანტულსავე თეოლოგიაში იგი კითხვის ნიშნის ქვეშ აღმოჩნდა. დღეს ზოგიერთი პროტესტანტი ღვთისმეტყველი „კოსმიური ქრისტეს“ იდეას გვთავაზობს, ერთობ ფართოს საიმისოდ, რომ ტერმინი „ქრისტე“ ისეთ რელიგიებზეც გავრცელდეს, რო-

მლებიც, ცნობიერად თუ ქვეშეცნეულად, ქრისტესკენ ისწრაფვიან. მსგავსი გაშლილი ქრისტოლოგია განსაკუთრებით იმ პროტესტანტებთანაა აქტუალური, რომლებიც ცხოვრობენ ქვეყნებში, სადაც ქრისტიანები უმცირესობას წარმოადგენენ (მაგალითად, ინდოეთსა და იაპონიაში). ისინი თვლიან, რომ ტრადიციული, ვიწროქრისტიანული ხედვა მათი გარემო – პირობებისთვის შეუფერებელია.

კათოლიკური ღვთისმეტყველება ისტორიულად წმინდა კვიპრიანე კართაგენელის მიერ ფორმულირებული პრინციპიდან ამოდიოდა: exstra ecclesiam nulla salvus – ეკლესიის მიღმა არ არის ხსნა (ამ აზრს ორიგენესთანაც ვხვდებით). სიტყვაში „ეკლესია“ უწინ რომის კათოლიკე ეკლესიას გულისხმობდნენ. XX საუკუნეში, განსაკუთრებით ვატიკანის II კრების შემდეგ, საკითხისადმი მიდგომა რადიკალურად შეიცვალა, რასაც თანაზიარების სხვადასხვა ხარისხის შესახებ იდეამ შეუწყო ხელი. სადღეისოდ მიჩნეულია, რომ რომაული ეკლესიის წევრნი სრულად ურთიერთობენ ქრისტესთან, მის მიღმა მყოფნი კი მხოლოდ ნაწილობრივ არიან თანაზიარნი მისი სხეულისა. არაქრისტიანული რელიგიების მიმართ კათოლიკური ღვთისმეტყველება ღიაობის პოზიციას იკავებს – ესაა ღიაობა რელიგიური პლურალიზმის ფენომენის წინაშე. ცოტა ხნის წინ ამგვარი დამოკიდებულება ვატიკანის იმ საერთაშორისო კომისიის ანგარიშით გაცხადდა, რომელიც ქრისტიანობასა და სხვა რელიგიათა შორის ურთიერთობას მიეძღვნა. არის განსხვავებული თვალსაზრისიც: ზოგიერთი თეოლოგი (მაგალითად, პაპის გრიგოლის უნივერსიტეტის ყოფილი პროფესორი, ჟაკ დიუპუი) იმდენად შორს წავიდა, რომ რელიგიურ პლურალიზმს საღვთო განგებულების ნაწილად მოიაზრებს.

მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებას ამ საკითხზე თავისი აზრი ოფიციალურად არ გამოუთქვამს. ერთი მხრივ, არსებობს ხისტი პოზიცია, იმის მსგავსი, ადრე კათოლიკეებსა და პროტესტანტებს რომ ეკავათ, ხოლო მეორე მხრივ – „ღია“, რომელიც შეგვიძლია ორ კატეგორიად – პნევმატოლოგიურად და ესქატოლოგიურად დავყოთ.

პნევმატოლოგიური ხედვის მომხრენი ხსნის ისტორიაში ქრისტეს საქმესა და სულიწმიდის მოქმედებას ასხვავებენ. ეს გამოჯვნა რუსი ღვთისმეტყველის, ვლადიმერ ლოსკის „ორი იკონომიიდან“ მოდის, რომლის თანახმად, არსებობს როგორც ძის, ასევე სულიწმიდის იკონომია. წმიდა სულის მოქმედება ეკლესიითა და ქრისტიანობით არ არის შემოფარგლული და მთელ ქმნილებასა და კაცობრიობაზე ვრცელდება. ამდენად, სხვა რელიგიები სულიწმიდის მოქმედების არეალში არიან მოქცეულნი, თუმცა, შეიძლება ითქვას, ქრისტეს მიღმა რჩებიან.

ესქატოლოგიური პოზიცია სხვაგვარ არგუმენტს ეფუძნება. საშინელ სამსჯავრომდე კატეგორიულად ვერავინ იტყვის, ვინ არ ეკუთვნის ქრისტეს და ვინ არ გადარჩება. ეს დებულება მისი უარყოფითი ფორმითაა მნიშვნელოვანი. იგი აგნოსტიციზმს არ გულისხმობს და ქრი-

სტესა და ეკლესიის, როგორც ხსნისკენ მიმავალი უტყუარი გზის, თაობაზე ეჭვს არ შეიცავს. აგნოსტიციზმი და მერყეობა მხოლოდ იმას ეხება, ვისაც არა სწამს ქრისტე და მისი ეკლესიის გარეთაა. ამ თვალსაწიერში არაქრისტიანებისადმი პოზიტიური დამოკიდებულების შესაძლებლობა ჩნდება. ამასთანავე, იგი პნევმატოლოგიურ მიდგომაზე უფრო დამაჯერებელიცაა.

მართლაცდა, ყველაზე გონივრული იქნება, ეკლესიამ, რომელიც მყოფობს გაუგებრობებით აღსავსე ისტორიულ დროში, ღმერთს მიანდოს თითოეული ადამიანის საბოლოო ხვედრი. ეს ქრისტესა და ეკლესიის რელატივიზებას არ ნიშნავს. როგორც ვიცით, ეკლესია – სხეული ქრისტესი, ღმერთთან მისასვლელი ერთადერთი მართებული გზაა. იგი ადამიანს უფალთან ნამდვილი ურთიერთობის საშუალებას აძლევს. ამიტომ ქრისტიანებს არ შეგვიძლია განსხვავებულისა და უკეთესი გზის ჩვენება. მტკიცედ ვდგავართ ამ რწმენაზე, მაგრამ მხოლოდ უკანასკნელი სამსჯავრო გაგვიმხელს, ვინ გადარჩება თვით ქრისტიანთა შორისაც კი.

ასეთი დამოკიდებულება რელიგიური სინკრეტიზმისაგან განსხვავდება. სინკრეტიზმი ყველა რელიგიაში რაღაც პოზიტიურს, ღირებულს ხედავს და ერთობისთვის მათ შეკრებას მოითხოვს. შედეგად იქმნება ახალი მთელი – ერთგვარი ახალი რელიგია. აი, რას ნიშნავს სინკრეტიზმი. ხოლო არასინკრეტული თვალთახედვით, ნებისმიერ სარწმუნოებას სხვა რელიგიაში დადებითი ელემენტის აღიარება შეუძლია, ოღონდ მარტოოდენ თავისი რწმენის შესაბამისად უნდა განიხილოს და შეითვისოს იგი, და, რა თქმა უნდა, არა როგორც ახალი რელიგიის შემადგენელი ნაწილი.

ამას მესამე პუნქტთან, მესამე კითხვასთან მივყავართ: რა უნდა იღონოს ქრისტიანობამ თანამედროვე რელიგიური პლურალიზმის პირისპირ? იმის შემდეგ, რაც ბოლომდე გამოვრიცხავთ რომელიმე ახალი რელიგიის შექმნის იდეას, გამოვრიცხავთ რელიგიური პლურალიზმის რელიგიურ სინკრეტიზმად გარდაქმნის შესაძლებლობას, ქრისტიანობისთვის ერთადერთ სწორ და გონივრულ ნაბიჯად, იმ პრინციპის გათვალისწინებით, რომ არავინაა გასარიყი, სხვა აღმსარებლობებთან დიალოგის გამართვა რჩება. კონსტრუქციული დიალოგი განსხვავებულ რელიგიურ შეხედულებათა არსებობას გულისხმობს. ქრისტიანული ღვთისმეტყველება რელატივიზმისა და აგნოსტიციზმის გარეშე უნდა გაძლიერდეს და გაღრმავდეს. დიალოგი სულაც არ ნიშნავს ჭეშმარიტების განურჩევლობას, პირიქით, მას რწმენის სიმტკიცე (არა სიჯიუტე) და ღიაობასთან შერწყმული ერთგულება სჭირდება. დიალოგი ტოლერანტობაზე მეტია. იგი ეფუძნება იმის აღიარებას, რომ სხვას, ჩემგან განსხვავებულს, არა მარტო არსებობის უფლება (შემწყნარებლობა კი სწორედ აქ ჩერდება), არამედ რაღაც სათქმელიც აქვს ჩემთვის. ნათქვამი კი სერიოზულ მოსმენას, მოსმენილის საკუთარ

შეხედულებასთან შეჯერებასა და ამის მიხედვით განსჯას მოითხოვს.

მაგრამ ამ დიალოგის დროს რას მეტყვის სხვა? თანამოსაუბრეთა გარდა დიალოგს განსჯის საგანიც ქმნის. რა უნდა განვიხილოთ? პოლიტიკასა და ეთნიკურ კონფლიქტებში რელიგიის როლი? ადამიანთა გარკვეული ჯგუფისთვის, განსაკუთრებით პოლიტიკოსებისთვის, ამაზე საუბარი ეგებ საინტერესოა და სასარგებლო, მაგრამ მსგავსი დიალოგის კონსტრუქციულობა მაეჭვებს. ვფიქრობ, რელიგიური დიალოგისთვის სხვაგვარი დღის წესრიგია საჭირო. უნდა წამოვწიოთ ყველაზე მწვავე საკითხები - პრობლემები, რომლებსაც ახალი ათასწლეული დააყენებს კაცობრიობის წინაშე. რელიგიის არსება არ მიემართება „რელიგიას“ და კიდევ უფრო ნაკლებად - „რელიგიებს“, რელიგიის არსი ღმერთთან, ადამიანთან და სამყაროსთან ადამიანის ურთიერთობაა. რელიგიამ ჩვენი ეპოქის გამოწვევებს უნდა უპასუხოს.

VI

მესამე ათასწლეული, სხვა გამოწვევებთან ერთად, ტექნოლოგიებისა და გლობალიზაციის პრობლემებს მოიცავს. უკვე ყველამ ვიცით - მსოფლიო იკუმშება. გარკვეულწილად ეს დადებითი მოვლენაა, მაგრამ იმავდროულად სერიოზულ საფრთხესაც შეიცავს. ამ საკითხისადმი გულგრილნი ვერ დავრჩებით. გლობალიზაცია კარს მომდგარი ათასწლეულის უმნიშვნელოვანესი პრობლემა იქნება. როგორ მოვარიგოთ „ერთი“ და „მრავალი“? როგორ მივაღწიოთ უნივერსალურ ერთობას ლოკალური მრავალფეროვნების შენარჩუნებასთან ერთად? როგორ შევძლოთ, რომ განსხვავება არა მარტო დაშვებული და შეწყნარებული, არამედ კეთილდღეობის ხელშემწყობი ფაქტორიც იყოს? ამ საკითხებთან დაკავშირებით გარკვეული პოზიცია უნდა შევიმუშაოთ. უნდა ავხსნათ ჩვენი რწმენა და დასმულ შეკითხვებს გავცეთ პასუხი. საჭიროა მათ შესახებ მორწმუნეების ინფორმირება და, ამ მხრივ, საერთო ცნობიერების ჩამოყალიბებაში წვლილის შეტანა.

რა ვთქვათ ეკოლოგიაზე? შესაძლოა სწორედ ეკოლოგიაა თანამედროვე მსოფლიოს ყველაზე სერიოზული გამოწვევა. ყველა აღიარებს, რომ ეკოლოგიური ვითარების გამო პასუხისმგებლობის მნიშვნელოვანი წილი ქრისტიანობაზე მოდის. საბედნიეროდ, მასვე შეუძლია ამ კრიზისის მოგვარებაში არსებითი როლის შესრულებაც. ნელ-ნელა უკვე იწყებენ ამის გაცნობიერებას. ეკოლოგიის თემაზე დიალოგს თვით ეთნიკური და პოლიტიკური კონფლიქტების მხარეთა დაზავებაც შეუძლია. ეს რელიგიური პლურალიზმის ფაქტორის კონსტრუქციული გამოყენება იქნებოდა.

და ბოლოს, ჩვენ ვდგავართ სამეცნიერო გამოწვევათა წინაშე და

ამ მხრივ, ბიოლოგიის სფეროს განსაკუთრებით გამოვარჩევდი. ალბათ, ძნელია, მოიძებნოს ვინმე, ბიოლოგიისა და გენეტიკის უახლესი მიღწევებით რომ არ იყოს შეშფოთებული. გუშინ თვითმფრინავში გაზეთში წავიკითხე, მეცნიერებმა ქრომოსომების რუკის შექმნა შეძლეს და ამან თვით სიცოცხლით მანიპულირება გახადა შესაძლებელი. ამ სფეროში მიმდინარე პროცესებს შორიდან არ უნდა ვადევნოთ თვალი. ეს არის საკითხი, რომელსაც საღვთისმეტყველო გააზრება სჭირდება. მისმა სიახლემ ეგებ გაართულოს კიდეც თეოლოგიური აზრის სწორად წარმართვა, მაგრამ გულუბრყვილობა იქნებოდა, მხოლოდ კანონმდებლებისთვის მიგვენდო ბიოეთიკის პრობლემები. უნდა შეიქმნას საერთაშორისო საზოგადოებრივი აზრი. რელიგია კი ინფორმირებისა და აზრის შემუშავების უმნიშვნელოვანესი ფაქტორია. საღვთისმეტყველო დიალოგი უშედეგოდ ჩაივლის, თუკი მსგავსი პრობლემები მისი თემატიკის მიღმა აღმოჩნდება.

VII

რა უნდა მოიმოქმედოს მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ მესამე ათასწლეულის გამოწვევის წინაშე? როგორი უნდა იყოს მისი რეაქცია? რა შეიძლება იყოს მისი წვლილი? ნება მომეცით, ამ მნიშვნელოვან საკითხზე რამდენიმე მოსაზრება გაგიზიაროთ.

უპირველეს ყოვლისა, მართლმადიდებლურმა ღვთისმეტყველებამ საკუთარ ენას უნდა გადახედოს. ჩვენ მდიდარი დოგმატური ტრადიციის მემკვიდრენი ვართ. აუცილებელია მისი ერთგულება. მასში არაფერი უნდა შეიცვალოს. ახალი დოგმატები, როგორც ჩანს, არ დაგვჭირდება. მაგრამ დოგმატი არქეოლოგიურ რელიქტად არ უნდა იქცეს. ეჭვგარეშეა, ეგზისტენციალური კატეგორიებით მისი განმარტება აუცილებლობას წარმოადგენს. მაგალითად, რას ეუბნება თანამედროვე ადამიანს იმის მტკიცება, რომ ღმერთი არის სამება? უფრო გასაგები ხდება ამით დღევანდელი კულტურა, უნივერსალიზმითა თუ ინდივიდუალიზმით გამოწვეული პრობლემები? რას გულისხმობს ეკლესიოლოგია, კერძოდ, სწავლება ადგილობრივი კათოლიკე ეკლესიის შესახებ, მაშინ, როცა ვაწყდებით გლობალიზაციას, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, მსოფლიოს ინტერესის ცენტრშია მოხვედრილი? იმავეს ვიტყოდი ეკლესიის ნებისმიერ დოგმატზე, რადგან ვერ დაასახელებთ ერთ მათგანსაც, კაცობრიობის რეალურ პრობლემებთან რომ არ იყოს დაკავშირებული. მართლმადიდებლობამ ეთიკის კი არა, დოგმატის მეშვეობით უნდა გაიაზროს კულტურის საკითხები, ანუ ეგზისტენციალური ინტერპრეტაცია მისცეს დოგმატს.

მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ უფრო მეტად უნდა ისაზრდოოს თავისი ლიტურგიული, განსაკუთრებით - ევქარისტიული გამოცდი-

ლებით. ევქარისტია ერთ-ერთი კი არ არის სხვა საიდუმლოთა შორის, არამედ იგი უზენაესი შემოკრებაა (anakephalaiosis) მსოფლიოს ხსნის მთელი რეალობისა. თანამედროვე კულტურულ პრობლემებზე მსჯელობისას ლიტურგიკას უფრო ხშირად უნდა მივმართოთ. საამისოდ, პირველ რიგში, ყურადღება უნდა გამახვილდეს იმაზე, როგორ აღსრულდება ევქარისტია და სხვა მსახურებანი. ლიტურგია უბრალოდ რიტუალი როდია, ეს ღვთისმეტყველებაა; მას ღრმა ეგზისტენციალური მნიშვნელობა აქვს. მსოფლიოს რომ ეგზისტენციური გაგებით ღირებული რამ შევთავაზოთ, ლიტურგიული მსახურება თავის შინაგან საზრისს უნდა შეესატყვისებოდეს. და მეორე, ლიტურგიაც ეგზისტენციაური კატეგორიებით უნდა განიმარტოს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გვჭირდება ლიტურგიული დოგმატიკა ან დოგმატიკა, აღქმული და გამოხატული ლიტურგიულად. XXI საუკუნეში სწორედ ეს იქნება მსოფლიოსთვის მირთმეული ჩვენი გამორჩეული ძღვენი.

ლიტურგიის გარდა უნდა განვავითაროთ სამონაზვნო ცხოვრება, რომელიც მეუდაბნოე მამების სულისკვეთებით იქნება ნასაზრდოები. ახლა მართლმადიდებლური სამონასტრო ტრადიცია შთამბეჭდავი აღმავლობის გზაზე დგას. მაგრამ ძველი მამების სულს – თავის განკითხვის, სოფლის ცოდვათა ზიდვის ღვაწლს – ჩვენს დროში აგრესიული მოშურნეობა (ზილოტიზმი) ცვლის, რომელიც თვითონ ასკეზის საწინააღმდეგო მოვლენაა. არადა ნამდვილი სამონაზვნო სულისკვეთება სულ უფრო აუცილებელი ხდება უტილიტარიზმითა და თავის მართლების ვნებით – თანამედროვე კულტურის მანკიერებებით – დასნეულებული მსოფლიოსთვის.

ჩემო ქრისტესმიერო ძმებო და დებო,

მართლმადიდებლური ეკლესია მესამე ათასწლეულში პოლიტიკური და ეკონომიკური ძალაუფლების გარეშე შედის. მეტიც, საერო თვალთახედვით იგი იმდენად უმწეოა, რომ მისი გადარჩენა სათუოდ მიიჩნევა. ყველა მართლმადიდებლური ეკლესია პრობლემებითაა აღსავსე და ახალ ათასწლეულში ისინი კიდევ უფრო გაღრმავდება. მაგრამ მართლმადიდებლობის ძალა არ განიზომება საერო სიძლიერით. მისი ღონე დოგმატურსა და ლიტურგიულ გარდამოცემაშია. ოღონდ იგი რეალური იმ შემთხვევაში გახდება, თუკი გარდამოცემის ინტერპრეტაცია ეგზისტენციალურ მოთხოვნებს უპასუხებს. საკმარისი აღარ არის გარდამოცემის დაცვა. ჩვენი წინაპრები ამას კარგად ახერხებდნენ, მაგრამ ჩვენ მართლმადიდებლობა ეგზოტიკურ რელიგიად არ უნდა ვაქციოთ. დასავლეთში მას ასე აღიქვამს ქრისტიანთა დიდი ნაწილი. ამიტომ იგი ადამიანის მთავარი სადღეისო და სამომავლო ეგზისტენციალური საზრუნავის ფონზე უნდა განიმარტოს. ახალ ათასწლეულში თეოლოგია ეკლესიის არსებობის აუცილებელი პირობა იქნება. ამ თვალსაზრისით, მისი მნიშვნელობა ერთიორად გაიზრდება. სწორედ თეოლოგიაა მართლმადიდებლური ეკლესიის ძა-

ლა. მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება ნებისმიერ მხარესთან, ყოველგვარი შიშის გარეშე, დიალოგში უნდა ჩაებას. დიალოგი მისი ვალდებულებაა, მისი მნიშვნელობის, უნიკალობისა და აუცილებლობის დასამოწმებელი ერთადერთი საშუალება, ერთადერთი გზა, რომელიც მართლმადიდებლურ ეკლესიას თანამედროვე მსოფლიოში არ გადააქცევს გეტოდ.

ერთმა ცნობილმა ინგლისელმა ბიზანტოლოგმა თქვა, რომ XXI საუკუნე მართლმადიდებლობის ხანა იქნება. მაგრამ ეს ნათქვამი სატრაბახოდ არ გამოგვადგება - უფრო გამამხნევებელი სიტყვებია, რათა ღრმად გავაცნობიეროთ უდიდესი პასუხისმგებლობა, ჭეშმარიტების დასამოწმებლად რომ დააწვა ჩვენს უღონო მხრებს.

თარგმნა
ბექა მინდიაშვილმა

პერგამონის მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის სულიერი და ინტელექტუალური მეხედულებების ფორმირების წლები და თეოლოგიური ნააზრევის განვითარების ადრეული ეტაპი (1931-1965)

ეპისკოპოსი მაქსიმ ვასილიევიჩი

ეპისკოპოსი მაქსიმ ვასილიევიჩი - სერბეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის ეპისკოპოსი დასავლეთ ამერიკაში 2006 წლიდან, ჰოლი კროსის ბერძნული მართლმადიდებლური სკოლის პროფესორი (ბოსტონი), დააარსა ვებგვერდები Serbica Americana, Holy Icon, Poetics of the Icon, ერთ-ერთი ავტორი ყველაზე სრულყოფილი მართლმადიდებლური აპლიკაციისა, სერბეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის წარმომადგენელია „რწმენისა და საეკლესიო წყობის“ კომისიაში; პატრონობს მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის მემკვიდრეობას. მისი ნაშრომებიდან აღსანიშნავია „ისტორია, ჭეშმარიტება, სიწმინდე” (2011), „ღვთისმეტყველება როგორ საოცრება” (2018), „მშვენიერებით ცხონებული: დოსტოევსკი და ამერიკა” (2022). წინამდებარე სტატია ჟურნალის რედაქციას თავად ავტორმა შესთავაზა.

წინამდებარე სტატიაში დეტალურად განვიხილავ გარდაცვლილი მიტროტროპოლიტის, იოანე ზიზიულასის თეოლოგიური ნააზრევის ფორმირებისა და განვითარების ეტაპებს. მიტროპოლიტი იოანე თანამედროვე მართლმადიდებლური თეოლოგიის თვალსაჩინო წარმომადგენელია, რომლის ნაშრომებმაც ღრმა კვალი დატოვა ეკლესიოლოგიისა და პატრისტიკის კვლევის მიმართულებით. მისი თეოლოგიური მემკვიდრეობის მიმართ ღრმა პატივისცემითა და დაფასებით გავაანალიზებ იმ ძირითად გავლენებს, რომლებმაც განსაზღვრა მისი ინტელექტუალური და სულიერი მოგზაურობა. ეს მოგზაურობა დაიწყო ადრეული ცხოვრებიდან კოზანში - ქრისტიანი მოწამეების სისხლით მორწყულ მიწაზე - და გაგრძელდა მისი სამეცნიერო მოღვაწეობით საბერძნეთში, ამერიკის შეერთებულ შტატებსა და სხვა ქვეყნებში.

ქრონოლოგიური ჩარჩოს მიხედვით განვიხილავ, თუ როგორ გაამდიდრა ზიზიულასის ეკლესიის, პიროვნულობისა და თანაზიარების (communion) გაგება აღმოსავლურ და დასავლურ თეოლოგიურ ტრადიციებთან შეხვედრებმა. მისმა მკაცრმა აკადემიურმა მომზადებამ თესალონიკში, ათენსა და ჰარვარდში, ისევე როგორც მისმა კვლევებმა დამბართონ ოუკსში, საფუძველი ჩაუყარა მის ნოვატორულ ნაშრომებს ევქარისტიული ეკლესიოლოგიის შესახებ. გამორჩეული თეოლოგების, განსაკუთრებით მამა გიორგი ფლოროვსკის მენტორობამ, გადამწყვეტი როლი ითამაშა მისი ხედვის ჩამოყალიბებაში. ასევე მნიშვნელოვანი იყო მისი ადრეული ჩართულობა ეკუმენურ დიალოგსა და ისტორიული თეოლოგიის კვლევაში.

მისი თეოლოგიური მიღწევების მიმართ ღრმა მადლიერებით, ეს სტატია ცდილობს გააშუქოს ზიზიულასის აზრო-

ვნების ინტელექტუალური და სულიერი ფესვები, მკაფიოდ წარმოაჩინოს მისი თეოლოგიური კვლევის სიღრმე და ეკლესიის ცოცხალი ტრადიციისადმი ურყევი ერთგულება. მისი ადრეული ნაშრომებისა და პირადი მოსაზრებების შესწავლის გზით მიზნად ვისახავ, პატივი მივაგო მის მემკვიდრეობას და წვლილი შევიტანო მისი განსაცვიფრებელი თეოლოგიური მიღწევების საფუძვლების გაგებაში.

დაბადება წამებულთა მიწაზე

იოანე ზიზიულასის აღზრდამ კოზანიში, ქრისტიან მოწამეთა სისხლით გაჟღენთილ მიწაზე, საფუძველი ჩაუყარა ეკლესიის მისეულ გაგებას. მან აქ საკუთარი თვალით იხილა ცოცხალი რწმენის ტრადიცია, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა. ამ გზით შეიცნო ეკლესია, როგორც ტანჯვისა და მოწამეობის გზით გამოწრთობილი თემი. თავისი დაბადების ადგილის შესახებ ამბობს: „კატაფიგიო მხოლოდ ადგილი კი არ არის, ეს უპირველესად არის გზა, ცხოვრების წესი. როგორც ადგილი, ეს არის ქალაქი პიერიის მშვენიერი მთების დასავლეთ ფერდობზე, აშენებული იმ ხალხის მიერ, ვისაც თავისუფლების სუფთა ჰაერით სუნთქვა სურდა მაშინ, როდესაც ჩვენი ერი ოსმალეთის ბატონობის ქვეშ იყო. იქ აშენდა დიდებულთა სახლები, მართლმადიდებლური ღვთისმოსაობის ტაძრები, ბერძნული განათლების სკოლა. ამ ადგილას ერთმანეთს ცვლიდნენ მშრომელი, ოჯახზე მზრუნველი და გონებით თავისუფალი ხალხის თაობები, ყოველთვის წელგამართულნი და ღირსეულნი.“

ამ ადრეულმა გამოცდილებამ მომავალ მიტროპოლიტს ჩაუნერგა მოწიწება ეკლესიის ისტორიული უწყვეტობისა და სახარების უწყვეტი ქადაგების მიმართ. „ჩემმა ბებიამ არ იცოდა ეკლესიის სწავლებები, როგორც ბევრმა უბრალო მორწმუნემ, მაგრამ ის ცხოვრობდა და ცხონდებოდა ეკლესიაში. მისთვის ეკლესია არ იყო იდეოლოგია, არამედ რაღაც განსხვავებული რამ, ეს იყო ეკლესიის სხეულში თანამონაწილეობა“.[1]

მოგვიანებით იოანე ხშირად უბრუნდებოდა თავისი ბავშვობის საყვარელ ადგილებს. იქ, ძველ მეგობრებთან ერთად, დასეირნობდა პიერიის მთების მომაჯადოებელი ტყის ბილიკებზე, რომლებიც მითებითა და ლეგენდებით იყო გაჟღენთილი.

დაწყებითი და საშუალო განათლების პერიოდიდან, ზიზიულასმა დიდი ინტერესი გამოავლინა ფილოსოფიური და თეოლოგიური საკითხებისადმი. იგი ეცნობოდა პლატონის, არისტოტელესა და სხვა კლასიკური მოაზროვნეების ნაშრომებს. ამით ის საფუძველს უყრიდა ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის ურთიერთობის შემდგომ კვლევას. ეს ადრეული ფიქრები ასევე განაპირობებდა მისი ცხოვრების მანძილზე გაღვივებულ ინტერესს პიროვნულობის არსისა და ადამიანური ყოფიერების ღრმა მნიშვნელობის თაობაზე.

1949 წელს იოანემ გადაწყვიტა, შეესწავლა თეოლოგია, რამაც თანდათან ბრწყინვალე პიროვნებად ჩამოაყალიბა, მრავალი უნივერსიტეტისა და საბოლოოდ, ათენის აკადემიის სიამაყედ. მეორე მსოფლიო ომის გამოცდილებამ განაპირობა მისი არჩევანი თეოლოგიური კვლევების სასარგებლოდ. „მეორე მსოფლიო ომისა და მისი შედეგების გამოცდილება ჩემ ქვეყანაში დაემთხვა ჩემს სწავლას გიმნაზიაში. სწორედ ამ გამოცდილებამ მიმიყვანა ეკლესიაში

ჩემი პოზიციის სერიოზულ გადაფასებამდე და საბოლოოდ თეოლოგიური სწავლების არჩევამდე. ამგვარად, 1949 წლის შემოდგომაზე ჩავირიცხე თესალონიკის უნივერსიტეტის თეოლოგიურ სკოლაში მკაცრი მისაღები გამოცდის საფუძველზე, რომელიც ჩავაბარე „წლის პირველი კანდიდატის“ წოდებით.”[2]

თეოლოგიური განათლების მიღება თესალონიკსა (1949–51) და ათენში (1952–55)

1949 წელს, მისაღები გამოცდის უმაღლესი ქულებით ჩაბარების შემდეგ, ზიზიულასი ჩაირიცხა თესალონიკის უნივერსიტეტის თეოლოგიურ ფაკულტეტზე და იყო წარჩინებული სტუდენტი. ასე ამბობდა: „ჩემი ოჯახი არ იყო თეოლოგიის შესწავლის მომხრე. საშუალო სკოლაში წარჩინებული მოსწავლე რომ ვიყავი, ჩემი ძმა ოცნებობდა ჩემს იურისტობაზე ან ექიმობაზე, მაგრამ მე გული თეოლოგიისკენ მიმიწევდა. ... თესალონიკში (1949–1951) სწავლისას ახლო ურთიერთობა მქონდა პროფესორ გერასიმოს კონიდარისთან, რომელიც ადრეული ეკლესიის ისტორიისადმი ჩემს მზარდ ინტერესს სათანადოდ პასუხობდა. მეორე კურსზე ყოფნისას მთხოვეს, დავხმარებოდი პროფესორ კონიდარისს მის პროექტში, რომლის მიზანიც იყო პირველი ეკლესიების მოწყობის შესწავლა. ჩემი ჩართულობა ამ პროექტში აღმოჩნდა გადამწყვეტი ფაქტორი, რომ ეკლესიის ისტორია ჩემს ვიწრო სპეციალობად ამერჩია[3].”

ორი კურსის დამთავრების შემდეგ იოანე ზიზიულასი გადავიდა ათენში, სადაც მისი ოჯახი გადასახლდა და სწავლა განაგრძო ათენის უნივერსიტეტის თეოლოგიის სკოლაში. თავად ზიზიულასი ამბობდა, რომ „ეკლესიის ისტორიის ტუტორიალი პროფესორ გერასიმოს კონიდარისის ხელმძღვანელობით სტუდენტებს იშვიათ შესაძლებლობას აძლევდა, გამოეყენებინათ ისტორიული მეთოდი და შეესწავლათ ძველი ისტორიული წყაროები.“[4] ზიზიულასი მუდამმადლიერი იყო პროფესორ კონიდარისის.

ათენში სწავლის პერიოდში იოანე რედაქტორობდა საბერძნეთის ეკლესიის ეგიდით გამოცემულ სტუდენტებზე ორიენტირებულ ყოველთვიურ ჟურნალს „ანასტასის“ (აღდგომა). „ანასტასის“ ჟურნალი შეიქმნა და გავრცელდა ათენში საბერძნეთის ეკლესიის სამოციქულო დიაკონიის თეოლოგიურ „ოიკოტროფიოში“ (საცხოვრებელ დაწესებულებაში) მცხოვრები თეოლოგიის სტუდენტების მიერ 1950-იანი წლების დასაწყისში, დაახლოებით 1953–1955 წლებში. ეს ჟურნალი წარმოადგენდა პლატფორმას, სადაც სტუდენტებს შეეძლოთ თეოლოგიური მოსაზრებების გამოხატვა, სამეცნიერო სტატიების გაზიარება და მონაწილეობა იმ დროის მართლმადიდებლურ თეოლოგიასა და საეკლესიო კონტექსტთან დაკავშირებულ დისკუსიებში. იოანეს წვლილი საყურადღებო იყო, როგორც სტატიების ავტორისა. 1954 წელს გამოქვეყნებული მისი პირველი სტატია „ო მონოს დრომოს“ (ერთადერთი გზა).

ათენში სწავლის წლები მის ცხოვრებაში განსაკუთრებული აქტივობის პერიოდია. ის გულმოდგინედ ჩაერთო ქრისტიანული ახალგაზრდული მოძრაობის საქმიანობაში, უძღვებოდა საკვირაო სკოლის გაკვეთილებს და ხელმძღვანელობდა სტუდენტურ ექსკურსიებს, სადაც დაიბადა ისეთი ურთიერთობები, რომლებიც საბოლოოდ სამუდამო მეგობრობად იქცა. ახალგაზრდა თეოლოგი-

ის სტუდენტს ყველასგან გამოარჩევდა განუზომელი ინტელექტუალური ცნობისმოყვარეობა.

იოანე სწავლის პროცესს გულმოდგინედ აღრიცხავდა რვეულში სახელწოდებით „სკეპსის“ (ფიქრები), სადაც ახალი აღთქმის წიგნებზე საზრიან კომენტარებს იწერდა. პირად დღიურში, 1956 წლის 29 აპრილს, გამოცხადების 22:17-ზე წერდა: „მოდი, ტკბილო, ვისაც ველი, შესაფერის დროს. ჩვენ მარტონი ვართ, სრულიად მარტონი; ვერ ხედავ? თუ ვცოცხლობთ და ფეხზე ვდგავართ, ეს იმიტომ, რომ ჩვენი სულიერი მზერა, რწმენის სინათლით გხედავს შენ ყოველი გამოჩენისას, განსაკუთრებით ზეციური „პურის გატეხვის“ დროს. მაგრამ, უფალო, როდემდე ვიცხოვრებთ აჩრდილებს შორის და მუდმივ ბრძოლაში? მძიმეა ჩვენი მარტოობა; მას შენს გარდა ვერაფერი ჩაანაცვლებს. დიახ, შენ მოხვედი, უფალო, და ჩვენ არ მიგიღეთ.“ [5]

ათენში ყოფნისას ის ცხოვრობდა „სამოციქულო დიაკონიის“ საერთო საცხოვრებელში. ღვთის იდუმალი განგება უძღვებოდა მის გზას. „ახალგაზრდობიდანვე მქონდა სურვილი, გავმხდარიყავი მღვდელი. თუმცა, როდესაც უნივერსიტეტში წავედი და სტიპენდია მივიღე, ჩემმა ოცნებამ უნივერსიტეტის პროფესორობისკენ გადაინაცვლა. მიუხედავად ამისა, მღვდლობისადმი ბავშვობის მისწრაფება სრულად არასდროს მიმიტოვებია. მინდა ვთქვა, რომ ღვთის ჩარევა ადამიანის ცხოვრებაში, მართლაც, მისტიკურია. სადაც არ უნდა წახვიდე, ბოლოს მაინც შენს ნამდვილ ადგილს დაუბრუნდები.”

იმავდროულად, მასში ღვივდებოდა თეოლოგიის უფრო ღრმად შესწავლის სურვილი, რასაც თან ახლდა საკითხთა არსში შეღწევის დაუოკებელი წყურვილი. ეს მზერა შთაგონებული იყო სიყვარულით აღსავსე ლტოლვითა და მოწიწებით სიცოცხლისა და სიკვდილის საიდუმლოს წინაშე. ეს საიდუმლო მოვარაყებული იყო ქრისტეს აღდგომის რწმენითა და ევქარისტიით, როგორც უკვდავების წამლით. ახალგაზრდობიდან სიცოცხლის ბოლომდე მან შეინარჩუნა ჩვევა, ყოველდღე წაეკითხა ერთი თავი წმინდა წერილიდან.

შეხვედრა დასავლეთთან

იოანე ზიზიულასის თეოლოგიურმა სწავლებამ თესალონიკსა და ათენში უზრუნველყო მართლმადიდებლური ტრადიციის მყარი საფუძველი. თუმცა, სწორედ დასავლური თეოლოგიური და ფილოსოფიური მიმდინარეობების გაცნობამ ჰარვარდის უნივერსიტეტში, გაუფართოვა ინტელექტუალური ჰორიზონტი. 1954-55 წლებში მან ერთი სემესტრი გაატარა ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოსთან არსებულ ბოსეს ეკუმენურ ინსტიტუტში, ჟენევის მახლობლად. აქ გაეცნო ეგზისტენციალისტი მოაზროვნეების, კიერკეგორისა და სარტრის ნაშრომებს, ასევე გიორგი ფლოროვსკის ნეოპატრისტიკულ თეოლოგიას. ეს იყო შეჯახება განსხვავებულ შეხედულებებთან, რამაც უბიძგა საკუთარი თეოლოგიური საფუძვლების გადააზრებისა და თანამედროვე ფილოსოფიურ აზროვნებაში მართლმადიდებლობის განსაკუთრებული როლის ხელახლა გააზრებისკენ.

ეს ექვსთვიანი პერიოდი, 24 წლის ასაკში, აღმოჩნდა გადამწყვეტი იოანეს თეოლოგიური მოგზაურობისა და ქრისტიანული ერთობისადმი მისი ერთგულების ჩამოყალიბებაში.[6] „იქ მქონდა შესაძლებლობა, გამოჩენილი უცხოელი

პროფესორების სწავლების წყალობით პირველად გავცნობოდი სხვა ქრისტიანული კონფესიების თეოლოგიას“.[7]

პირველი მოგზაურობა აშშ-ში: სწავლა ჰარვარდის უნივერსიტეტში (1955–57)

1955 წელს იოანე ამერიკაში გაემგზავრა, სადაც თითქმის ათი წელი დაჰყო, ორწლიანი სამხედრო სამსახურის გამოკლებით. ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს სტიპენდიით, ჰარვარდის უნივერსიტეტში თავიდან სწავლობდა 1955–1957 წლებში, შემდეგ კი 1960-დან 1964 წლამდე. ჯერ მაგისტრის ხარისხი მოიპოვა, ხოლო შემდეგ დაასრულა დოქტორანტურის კურსი. ჰარვარდში ზიზიულასი სწავლობდა ისეთ გამოჩენილ პროფესორებთან, როგორებიც იყვნენ პაულ ტილიკი, გიორგი ფლოროვსკი და კლასიკური ფილოლოგი ვერნერ იეგერი. ამ გიგანტებთან სწავლამ, ზიზიულასის თქმით, „ღრმა კვალი დატოვა მთელ ჩემს აზროვნებასა და აკადემიურ გზაზე.“ [8]

1956 წელს იოანე დ. ზიზიულასმა დაწერა ნაშრომი „მისტიციზმი და ლიტურგია ბერძნულ მართლმადიდებლურ აზროვნებაში“, პაულ ტილიკის სემინარისთვის „ქრისტიანი მისტიკოსები ეკლესიის ისტორიაში“. კურსის სილაბუსები, სადაც ჩამოთვლილია თემები და სტუდენტთა პრეზენტაციების განრიგი, არ გამოქვეყნებულა, ინახება პაულ ტილიკის არქივში ჰარვარდში. მეოცე საუკუნის რადიკალურმა პროტესტანტმა თეოლოგმა პაულ ტილიკმა სემინარზე მიიწვია რამდენიმე ცნობილი მეცნიერი, მათ შორის გიორგი ფლოროვსკი, ისეთ თემებზე სასაუბროდ, როგორებიცაა მართლმადიდებელი ეკლესია, ებრაული მისტიციზმი და სხვა.

ნაშრომის „მისტიკური კავშირი თეოლოგიურ აზროვნებასა და ლიტურგიულ პრაქტიკას შორის“ შესავალში ახალგაზრდა იოანე ზიზიულასი წერს, რომ ლიტურგიული პრაქტიკა მართლმადიდებლური აზროვნების სფეროა. „აღმოსავლეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის ტრადიციაში თეოლოგიური აზროვნება და ლიტურგიული ცხოვრება წარმოჩნდება როგორც ორგანული ერთიანობა; მათი დაშორება მათი სპეციფიკური ხასიათის დაკარგვას გაუტოლდებოდა. საოცარია, რომ მართლმადიდებლურ ეკლესიაში მთელი მსახურება თეოლოგიური აზროვნებითაა განმსჭვალული და მთელი თეოლოგია გამოხატულებას ლიტურგიის ფორმით პოულობს.“ [9]

ინგლისურ ენაზე შესრულებულ ამ პირველ ნაშრომში იოანე დ. ზიზიულასი იკვლევს თეოლოგიასა და ლიტურგიას შორის არსებულ შინაგან კავშირს ბერძნულ მართლმადიდებლურ აზროვნებაში, ხაზს უსვამს მათ საერთო მისტიკურ ბუნებას. ის განმარტავს, რომ როგორც თეოლოგია, ისე ლიტურგიული პრაქტიკა ღრმად მისტიკურია, ხელს უწყობს ღვთაებრივთან ერთობას და ხაზს უსვამს ევქარისტიის აუცილებლობას თეოლოგიური ჭეშმარიტებების გაგებაში.

ნაშრომი ამტკიცებს, რომ მისტიციზმი მართლმადიდებლურ თეოლოგიაში არის ქრისტოცენტრულიც და ეკლესიოლოგიურიც, რაც მიზნად ისახავს ეთიკური და ასკეტური ელემენტების ინტეგრაციას მისტიკურ ჩარჩოში. ლიტურგიული სიმბოლოები წარმოდგენილია როგორც რეალური და ისინი გვთავაზობენ საკრამენტულ გამოცდილებას, რომელიც აერთიანებს ბუნებრივ და ისტორიულ მოვლენებს. ხატი წარმოა-

დგენს ღვთაებრივი რეალობის მისტიკურ გამოხატულებას, ის აერთიანებს ღვთაებრივ, კოსმიურ და მხატვრულ ელემენტებს ლიტურგიულ გამოცდილებაში.

რაც შეეხება ზიზიულასზე ტილიკის გავლენას, იოანეს გვიანდელ ნაშრომებში ამის კვალი არ ჩანს. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი მისი ნაშრომი ეხმიანება ტილიკს, რომელმაც ღმერთი ჩვენი „უდიდესი ზრუნვის“ საგნად დასახა, ზიზიულასის თეოლოგია მნიშვნელოვნად განსხვავებულია. ტილიკი ზოგჯერ ღმერთს ადამიანის უმაღლეს მისწრაფებებთან აიგივებს, ზიზიულასი კი „ტრადიციონალისტად“ რჩება და ბოლომდე არ იზიარებს „უდიდესი ზრუნვის“ ჰერმენევტიკას. მისთვის ბიბლიური და თეოლოგიური განცხადებების პირველადი აზრი არა ადამიანის ეგზისტენციალური ზრუნვაა, არამედ ღვთის სიტყვა, რომელიც წინ უსწრებს ყველა ადამიანურ ზრუნვას. არსებითად, ზიზიულასის მიდგომა „უდიდესი ზრუნვის“ მიმართ წარმოადგენს არა ტილიკის ჰერმენევტიკის განვრცობას, არამედ უფრო „კონსერვატორულ“ ადაპტაციას მრწამსის მუხლისა „ჩვენთვის კაცთათვის და ჩვენი ხსნისათვის“.

სწავლის გაგრძელება აშშ-ში (1960–1964)

საბერძნეთში სამხედრო სამსახურის დასრულების შემდეგ (1957-59) იოანე ზიზიულასი ამერიკაში დაბრუნდა კვლევის გასაგრძელებლად ცნობილ დამბართონ ოუკსში. „ჰარვარდის უნივერსიტეტის სტიპენდიას დაემატა ჩრდილოეთ და სამხრეთ ამერიკის ბერძნული ეკლესიის მთავარეპისკოპოს იაკობის დახმარება, რომელმაც შესაძლებელი გახადა დაბრუნება აშშ-ში. ექვსი თვის შემდეგ ჩავაბარე წერითი და ზეპირი სადოქტორო გამოცდები და შევუდექი სადისერტაციო ნაშრომს“.[10]

ის აქტიურად ჩაება ორ განსხვავებულ კვლევით პროექტში, რაც ითვალისწინებდა ორ სადოქტორო დისერტაციას! ჰარვარდში, ცნობილი თეოლოგის გიორგი ფლოროვსკის ხელმძღვანელობით, ზიზიულასი დაეწაფა მაქსიმე აღმსარებლის ქრისტოლოგიას.

ფლოროვსკის ჩანაწერებში, რომლებიც დაცულია ენდრიუ ბლეინის არქივში, მოცემულია ინფორმაცია ჰარვარდის ღვთისმეტყველების სკოლის სტუდენტებისა და მიმდინარე დისერტაციების შესახებ 1959-1964 წლების პერიოდში. ამ ჩანაწერებში 1961 წლის ივლისში ზიზიულასი მოხსენიებულია, როგორც თეოლოგიის დოქტორანტი, რომელიც მუშაობს დისერტაციაზე ეკლესიის ისტორიის შესახებ. იგივე ინფორმაცია მეორდება 1963 წლის ოქტომბრის ჩანაწერშიც, რაც მიუთითებს, რომ ამ პერიოდში ზიზიულასი აგრძელებდა კვლევით საქმიანობას ჰარვარდში ფლოროვსკის ხელმძღვანელობით,[11] ამავდროულად, თანამშრომლობდა ა.გ. უილიამსთან, ეკლესიის ერთობის საკითხის თაობაზე ევქარისტიასა და ეპისკოპოსის პიროვნებაში.

„ამ დისერტაციებიდან პირველი ჩემი ორმხრივი ინტერესის შედეგია - როგორც ადრეული ეკლესიის ისტორიის, ასევე თანამედროვე ეკუმენური თეოლოგიის მიმართულებით. თემა ეხება ეკლესიის ერთიანობას წმინდა კვიპრიანეს პერიოდამდე; განსაკუთრებულ ყურადღებას ვაქცევ „კათოლიკობის“ ცნების მნიშვნელობასა და განვითარებას. ეს საკითხი უკვე წარდგენილი იყო ათენის უნივერსიტეტის თეოლოგიის ფაკუ-

ლტეტზე და მოწონებული მთავარი რეცენზენტის მიერ. ამჟამად იგი გამოსაქვეყნებლადაა გამზადებული და, უნივერსიტეტის წესდების თანახმად, საბოლოო დამტკიცებას მოელის მთელი ფაკულტეტისგან, რის შემდეგაც ხარისხი ოფიციალურად მომენიჭება.“ [12]

ადრეული შეხვედრები და მაქსიმე აღმსარებელთან კავშირის გაგრძელება (1960-იანი წლები)

უნდა აღინიშნოს, რომ იოანე ზიზიულასმა თავისი თეოლოგიური მოგზაურობა ჰარვარდში დაიწყო წმ. მაქსიმე აღმსარებლის თეოლოგიისა და ქრისტოლოგიის კვლევით — ეს იყო მისი პირველი და უკანასკნელი თეოლოგიური სიყვარული. მიუხედავად იმისა, რომ თავისი ნაშრომი არ გამოუქვეყნებია, ზიზიულასის მთელი თეოლოგიური გზა ღრმად იყო გამსჭვალული წმ. მაქსიმეს სწავლებით, რაც აღბეჭდილია კიდეც მისი გარდაცვალების შემდგომ გამოქვეყნებულ ნაშრომში - „მომავლის გახსენება: ესქატოლოგიური ონტოლოგიისკენ” (Remembering the Future: Toward an Eschatological Ontology, 2023). ამ ნაშრომში კარგად ჩანს მაქსიმეს გავლენა.

თავისი მთავარი დისერტაციისთვის მან აირჩია წმ. მაქსიმე აღმსარებლის ქრისტოლოგია. 1964 წელს, ზიზიულასი წერდა: „მეორე დისერტაცია წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის ქრისტოლოგიას ეძღვნება. ეს გახლავთ ჰარვარდში პროფესორ ფლოროვსკის შთაგონებითა და ხელმძღვანელობით ჩატარებული პატრისტიკული კვლევის შედეგი; ასევე, პროფესორების უილიამსისა და ანასტოსის დახმარებით. ვფიქრობ, რომ ნაშრომი ჰარვარდის თეოლოგიის ფაკულტეტზე წარსადგენად ამ სასწავლო წლის ბოლოსთვის მზად მექნება. ამ დროისთვის უკვე ნათარგმნია ბერძულად ნაშრომის ნაწილი, მაქსიმეს თეორია ‘ლოგოების’ შესახებ, და მალე გამოიცემა კიდეც.“[13]

მაქსიმე აღმსარებლის შესწავლისას, რომელსაც მან თავისი პირველი დისერტაცია მიუძღვნა ჰარვარდის უნივერსიტეტში, ზიზიულასმა მყისვე აღიარა, რომ მაქსიმეს თეოლოგია საკუთარი თეოლოგიური პროგრამის ჩარჩოდ ესახებოდა. მან ასევე აღმოაჩინა მაქსიმეს სხვა მკვლევრები, როგორიცაა პოლიკარპ შერვუდი და ჰანს ურს ფონ ბალთაზარი. ამ უკანასკნელმა თავის კლასიკურ გამოკვლევაში „კოსმიური ლიტურგია“ (1941, 1961) გამოავლინა მაქსიმესეული სამყაროს შემეცნების გამამთლიანებელი დინამიკა. მოგვიანებით ზიზიულასმა განაცხადა, რომ დაასრულა თავისი დისერტაცია წმ. მაქსიმე აღმსარებლის ქრისტოლოგიაზე, მაგრამ დასაცავად არ წარუდგენია. რა იყო ამის მიზეზი? მისივე სიტყვებით: „იმის გამო, რომ საბერძნეთში მართლმადიდებლურ თეოლოგიურ ფაკულტეტზე სწავლება შეუძლებელია, თუ სადოქტორო დისერტაცია და სადოქტორო ხარისხი მართლმადიდებლური თეოლოგიური ფაკულტეტის მიერ არ არის დამტკიცებული, იძულებული ვიყავი უპირატესობა მიმენიჭებინა და სადოქტორო ხარისხი მიმეღო ათენის უნივერსიტეტის მართლმადიდებლური თეოლოგიის ფაკულტეტიდან, რამაც განაპირობა ჩემი აკადემიური კარიერა საბერძნეთში.“ [14]

კვლევა დამბართონ ოუკსში (1960-1963)

1960-1963 წლებში ზიზიულასი იყო ჰარვარდის ფონდთან არსებული ბიზანტიის კვლევითი ცენტრის - დამბართონ ოუკსის - ასოცირებული წევრი, სადაც ის სამწლიანი პროგრამისთვის შეარჩი-

ეს. „ამ დროს კიდევ ერთი დიდი პატივი მერგო ჰარვარდის უნივერსიტეტისგან, ამირჩიეს დამბართონ ოუკსის უმცროს მეცნიერ-თანამშრომლად. დამბართონ ოუკსი ჰარვარდის უნივერსიტეტის ბიზანტიური კვლევების ცენტრია ვაშინგტონში. ეს პოზიცია, რომელიც თავდაპირველად 1960-61 წლისთვის იყო გათვალისწინებული, კიდევ ორი წლით გაგრძელდა, რაც ამ დაწესებულებაში მეცნიერ-თანამშრომლად ყოფნის მაქსიმალური ვადაა. დამბართონ ოუკსის ბიბლიოთეკის შესანიშნავი შესაძლებლობებითა და მისი პროფესორების დახმარებით, რომელთა შორის იყვნენ ფ. დვორნიკი (ბიზანტიური ისტორია), ე. კიტცინგერი (ბიზანტიური ხელოვნება) და მ. ანასტოსი (ბიზანტიური თეოლოგია), იქ ცხოვრების სამწლიანი პერიოდი მთლიანად მივუძღვენი ორი სადოქტორო დისერტაციის დასრულებას, ერთი ათენის და მეორე ჰარვარდის უნივერსიტეტისთვის“.[15]

დამბართონ ოუკსის მეცნიერ-თანამშრომლობა ასევე მოიცავდა ბიზანტიური კვლევების კონგრესებზე გამგზავრებას. მამა გიორგი ფლოროვსკისთვის გაგზავნილ წერილში 1961 წლის 15 სექტემბერს (ღია ბარათი ღვთისმშობლის გამოსახულებით ზადარიდან, მეცამეტე-მეთოთხმეტე საუკუნეები) ზიზიულასი წერს, რომ ის გაემგზავრა ბიზანტიური კვლევების საერთაშორისო კონგრესზე, რომელიც 1961 წლის 10-16 სექტემბერს ოჰრიდში გაიმართა. „ზაფხული ძალიან დატვირთული და ოდნავ პრობლემური იყო, რადგან ათი პროფესორი უნდა დამერწმუნებინა, რაც შეიძლება მალე წაეკითხათ ჩემი სადოქტორო დისერტაცია (სამწუხაროდ, ჯერჯერობით ვერც ერთთან ვერ მივაღწიე წარმატებას). ამასობაში, ვაგრძელებ წმინდა მაქსიმეს ნაშრომების კვლევას და ვიმედოვნებ, რომ მომავალ წელს მთლიანად ამ პროექტს დავუთმობ. ვგეგმავ დამბართონ ოუკსში დაბრუნებას შემოდგომაზე. სანამ იქ წავალ, მოკლე ხნით კემბრიჯში შევჩერდები თქვენს სანახავად. მოუთმენლად ველი თქვენთან შეხვედრას! აშშ-ში გამგზავრების ზუსტი დრო დამოკიდებული იქნება იმაზე, თუ როგორ განვითარდება ჩემს დისერტაციასთან დაკავშირებული პროცესი ათენში“.[16]

როგორც ჩანს, იოანე ორივე დისერტაციაზე ერთდროულად მუშაობდა. დამბართონ ოუკსის კვლევითი ბიბლიოთეკიდან ფლოროვსკისადმი მიწერილ წერილში, დათარიღებულია 1961 წლის 12 დეკემბრით, ოცდაათი წლის იოანე გამოთქვამს იმედს, რომ პროფესორ ფლოროვსკის „მოგზაურობამ ნიუ-დელიში ძალიან კარგად ჩაიარა“ და ამატებს: „ჩემი ნაშრომი წმინდა მაქსიმეზე წინ მიიწევს. მეტ-ნაკლებად დავასრულე კვლევა და დავიწყე ტექსტის წერა. ვიმედოვნებ, რომ უახლოეს მომავალში შევძლებ ამის თაობაზე დეტალური ინფორმაციის გამოგზავნას.“[17]

დამბართონ ოუკსის ისტორიის გაცნობისას წავაწყდი ინფორმაციას, რომელიც ნათელს ჰფენს 1960-იან წლებში იქ მიმდინარე აკადემიური ცხოვრების ზოგიერთ მხარეს. ალის-მერი ტალბოტი, ბიზანტიური კვლევების ყოფილი დირექტორი, სხვა საკითხებთან ერთად, ახსენებს დაუვიწყარ კოსტიუმირებულ წვეულებას 1962 წელს, როცა სხვადასხვა გამოჩენილი მეცნიერი ბიზანტიის ისტორიის ცნობილი ფიგურის როლში გამოვიდა. ღირსშესანიშნავი მონაწილეები იყვნენ პიტერ და ელექტრა მეგოები, რომლებიც იუსტინიანედ და თეოდორად გამოცხადდნენ; იოანე ზიზიულასი

ანდრონიკოს II-ის როლში იყო, პოლ ანდერვუდი კი თეოდორე მეტოქიტის როლში; გორდანა ბაბიჩი სერბ პრინცესას განასახიერებდა; ჟაკლინ ლაფონტენი ანიცია იულიანას; ხოლო კიტცინგერი და სხვები რავენის მოზაიკების ფიგურებს წარმოადგენდნენ.[18]

იოანემ თავისი დისერტაცია წმინდა მაქსიმე აღმსარებელზე დაასრულა დამბართონ ოუკსში. 1963 წლის 15 მაისის წერილში იოანე ფლოროვსკის წერს: „ძალიან გამიხარდა თქვენი ნახვა კემბრიჯში. მინდა გამოვხატო ღრმა მადლიერება თქვენი კეთილგანწყობისთვის, რომ კვლავ დამითმეთ დრო, ასევე დახმარებისა და რჩევის გაწევისთვის ჩემს პირად პრობლემებთან დაკავშირებით. იმედი მაქვს, რომ ამასობაში, თქვენ შესაძლებლობა მოგეცათ, გაცნობოდით ჩემი დისერტაციის კონცეფციას. ოფიციალურად კომიტეტისგან, ამ საკითხთან დაკავშირებით, ჯერ არაფერი მსმენია. 5 ივნისს, ღვთის ნებით, საბერძნეთში მივემგზავრები. რადგან ჩემი თვითმფრინავი ბოსტონიდან მიფრინავს, ვგეგმავ 3 და 4 ივნისი კემბრიჯში გავატარო. დიდი სურვილი მაქვს თქვენთან კვლავ შეხვედრის, თუ ეს შესაძლებელი იქნება ისე, რომ თქვენი განრიგი არ დავარღვიო.“[19]

ლექციები წმინდა ვლადიმერის აკადემიასა და ჰოლი კროსში (1963–64)

იმავდროულად, რუსულმა მართლმადიდებლურმა წმინდა ვლადიმერის სემინარიამ, რომელიც ნიუ-იორკის გარეუბანში მდებარეობს, ახალგაზრდა ღვთისმეტყველი იოანე ზიზიულასი მიიწვია ლექციების წასაკითხად პირველი სამი საუკუნის საეკლესიო ინსტიტუტების ისტორიის შესახებ. იქ იგი შეხვდა მამა იოანე მეიენდორფსა და მამა ალექსანდრე შმემანს – პარიზის წმინდა სერგის აკადემიის კურსდამთავრებულებსა და ნიკოლოზ აფანასიევის მოწაფეებს. „დამბართონ ოუკსში ყოფნის ბოლო წელს მიწვეული ვიყავი ლექტორად ნიუ-იორკის წმინდა ვლადიმერის მართლმადიდებლურ თეოლოგიურ სკოლაში, რათა წამეკითხა კურსი ადრეული ეკლესიის ისტორიაში სახელწოდებით „საეკლესიო სამართლის ისტორიული და ეკლესიოლოგიური საფუძვლები“ და სემინარი სადოქტორო პროგრამაში თემაზე „საეკლესიო სამართლის წყაროების შესწავლა“.”[20]

იოანე ზიზიულასის მოწვევის წერილი, ხელმოწერილი ცნობილი პროფესორის, მამა ალექსანდრე შმემანის მიერ, დათარიღებულია 1962 წლის 26 მარტით: „წმინდა ვლადიმერის მართლმადიდებლური თეოლოგიური სემინარიის პროფესორთა საბჭომ ერთხმად გამოთქვა სურვილი, შემოგთავაზოთ მოწვეული ლექტორობა 1962–1963 სასწავლო წლის განმავლობაში. ჩვენ იმედი გვაქვს, რომ თქვენ წაუკითხავთ კურსს ჩვენი ბაკალავრიატის სტუდენტებს ადრეული ქრისტიანული ინსტიტუტების ისტორიასა და განვითარებაზე, ასევე ჩაატარებთ სამაგისტრო კურსს ეკლესიოლოგიის სფეროში.”[21]

აღსანიშნავია, რომ ზიზიულასი ხშირად ციტირებს როგორც მეიენდორფს, ასევე შმემანს, მიუხედავად იმისა, რომ მან თავისი ეკლესიოლოგიური კვლევებით მათ წვლილს გადააჭარბა.

1963–64 წლებში იოანე ზიზიულასი მიიწვიეს ჰოლი კროსის სემინარიაში (ბოსტონი), ბერძნულ მართლმადიდებლურ სასწავლებელში, სადაც ასწავლიდა ახალ აღთქმასა და ადრეული

ეკლესიის ისტორიას. 1964 წელს იოანე ზიზიულასს შესთავაზეს თანამდებობა ბოსტონის უნივერსიტეტში, მაგრამ მან უარი თქვა ისევე, როგორც უარი თქვა, ეხელმძღვანელა ბერძნული ეკლესიის ეკლესიათაშორისი ურთიერთობების ოფისისთვის უკვე აღებული ვალდებულებების გამო.[22]

მიტროპოლიტ იოანეს არქივებში დაცულია საბუთი, რომ 1964 წელს ის დაინიშნა ადრეული ეკლესიის ისტორიის ასისტენტ-პროფესორად ბოსტონის უნივერსიტეტში (მასაჩუსეტსი) და დიუკის უნივერსიტეტში (ჩრდილოეთ კაროლინა). 1964 წლის 30 მარტს ჩრდილოეთ კაროლინაში მდებარე დიუკის უნივერსიტეტის რელიგიის დეპარტამენტმა მოწვევა გაუგზავნა იოანე ზიზიულასს, შეერთებოდა მათ პროფესურას. ეს მრავალრიცხოვანი სასწავლო მოწვევები პრესტიჟული საერთაშორისო ინსტიტუტებისგან ნათლად წარმოაჩენს იმ განსაკუთრებულ ნიჭს, რომლითაც ახალგაზრდა იოანე აკადემიურ წრეებში გამოირჩეოდა.

მადლობა მამა გიორგი ფლოროვსკის

ამერიკაში ყოფნამ იოანე ზიზიულასს საშუალება მისცა, ღრმა კავშირი დაემყარებინა დიასპორაში მყოფ წამყვან რუს თეოლოგ გიორგი ფლოროვსკისთან. „ახალგაზრდა კაცს მეოცნებებოდა მასთან სიახლოვე და მისგან სწავლა. როდესაც ჰარვარდის სტიპენდია მივიღე, რათა ფლოროვსკისთან მესწავლა, ჩემს ბედნიერებას საზღვარი არ ჰქონდა. ის ჰარვარდში ასწავლიდა 1956-დან 1964 წლებში, შემდეგ კი პრინსტონში გადავიდა (1964-1972) “. [23]

ფლოროვსკი იყო ზიზიულასის მენტორი და მისი კვლევის ხელმძღვანელი. აქ ვახსენებთ მათ ურთიერთობას, რომელმაც წარუშლელი კვალი დატოვა ახალგაზრდა ზიზიულასზე. „დალოცვილი ღვთის განგებით, რომ შვიდი წლის განმავლობაში მისი მოწაფე, ეკლესიის მამების აზროვნებას მამა გიორგის გონიერი ხელმძღვანელობით ვეზიარებოდი, მადლიერებით ვინახავ მის ხსოვნას”.[24]

ფლოროვსკისგან თეოლოგიური ცოდნით შთაგონებული ზიზიულასი შემოქმედებითად შეუდგა თეოლოგიის ძირითადი მიმართულებების გაშუქებას. „თანამედროვე სამყაროში თეოლოგიის მოწოდებაა, შემოქმედებითად განმარტოს წმინდა მამათა სწავლება, რათა ეკლესიის მამები იქცნენ „მაცოცხლებელ წყაროდ“, როგორც ეს მამა ფლოროვსკის სურდა, და არა - „პატივსაცემ რელიკვიად“.[25]

ზიზიულასისგან ასევე ვიგებთ მთავარ მიზეზებს, თუ რატომ გაათავისუფლეს მამა გიორგი ფლოროვსკი წმინდა ვლადიმერის თეოლოგიური აკადემიის რექტორის თანამდებობიდან. როდესაც ფლოროვსკი წმინდა ვლადიმერის თეოლოგიური სემინარიის რექტორად დაინიშნა, მისი პირველი მნიშვნელოვანი ინიციატივა იყო სასწავლო პროგრამაში ბერძნული ენის სავალდებულო შესწავლის შემოღება. ეს გადაწყვეტილება გამომდინარეობდა მისი ღრმა რწმენიდან, რომ მართლმადიდებლური თეოლოგიის სრულფასოვანი გააზრება შეუძლებელია ეკლესიის მამათა ნაშრომების ორიგინალურ ენაზე წაკითხვის გარეშე. თუმცა ამ რეფორმამ გამოიწვია მძაფრი წინააღმდეგობა როგორც სტუდენტების, ისე ადმინისტრაციის მხრიდან, ბერძნული ენის სირთულისა და, ამერიკულ საგანმანათლებლო კონტექსტში, მისი სწავლების პრაქტიკულად განხორციელების გამო. ეს დაპირისპირება, სხვა აკადემიურ და პერსონალურ კონფლიქტებთან ერთად, საბოლოოდ

გახდა ფლოროვსკის რექტორის თანამდებობიდან გათავისუფლების საფუძველი. (ფლოროვსკის განთავისუფლების სხვა მიზეზთა შორის იყო მისი მცდელობა, აემაღლებინა სემინარიის აკადემიური დონე, რომ ის ამერიკის სხვა უმაღლეს სასწავლებლებს გათანაბრებოდა. მას ბრალი წარუდგინეს, რომ ცდილობდა სემინარიის არა მხოლოდ „გაბერძნულებას“, არამედ „გაამერიკულებასაც“.) ყველა ამ პრობლემის უკან უფრო მნიშვნელოვანი საკითხი იდგა – უნდა ჩართულიყო თუ არა მართლმადიდებლობა თანამედროვე სამყაროში არსებულ კულტურულ გარემოსთან დიალოგში, თუ უნდა დარჩენილიყო რუსული ტრადიციის გამგრძელებლად უცხოეთში. მამა გიორგი ყოველთვის ესწრაფოდა, რომ მართლმადიდებლობას თანამედროვე სამყაროსთან გაემართა დიალოგი, და სწორედ ამ ხედვას მიუძღვნა მან მთელი თავისი ცხოვრება.

იოანეს დრო ამერიკაში იწურებოდა, რადგან ევროპული სამშობლოდან უკან დაბრუნების მოწოდება მოესმა. ბედის განგებამ ის კვლავ ოკეანის გაღმა გააბრუნა. მოწიფულობის ასაკი დადგა და ზიზიულასმაც ამერიკის კომფორტი მიატოვა, რათა ევროპაში დაბრუნებულიყო საკუთარი გზის გასაგრძელებლად. „უნდა წავიდე!“ – თქვა მან, ამოიოხრა, როცა ამერიკელმა მეგობრებმა – ფლოროვსკის ჩათვლით – დამწუხრებულებმა გააცილეს. „დროა დაბრუნდე,“ – ეძახდა ათენი, თითქოს შინისკენ ეწეოდა, ფესვებისკენ.

სადოქტორო დისერტაციის დაცვა ათენში (1965)

1965 წლის 26 მაისს, ოთხშაბათ დღეს, ახალგაზრდა თეოლოგ იოანე ზიზიულასის ცხოვრებაში გადამწყვეტი მომენტი დადგა. ათენის უნივერსიტეტის თეოლოგიის ფაკულტეტის სხდომათა დარბაზში დაძაბული განწყობა სუფევდა. ზიზიულასი კომისიის წინაშე წარსდგა, რათა საკუთარი ნაშრომი დაეცვა. მისი სადოქტორო ნაშრომი სახელწოდებით „ეკლესიის ერთობა საღვთო ზიარებასა და ეპისკოპოსში პირველი სამი საუკუნის განმავლობაში“, ადრეული ეკლესიის ისტორიის თამამ კვლევას წარმოადგენდა.

ათენის უნივერსიტეტში დაცულმა ამ დისერტაციამ მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა. ნაშრომმა დაადასტურა წმინდა ევქარისტიის ცენტრალური ადგილი ეკლესიის არსისა და წყობისთვის, რითაც უარყო გაზვიადებული წარმოდგენა ეკლესიის, როგორც ინსტიტუტისა ან იდეოლოგიის შესახებ. ზიზიულასის ისტორიულმა არგუმენტმა ეკლესიის ერთობაზე ახალი სუნთქვა შესძინა აღნიშნულ საკითხზე კვლევას წმინდა მამათა სწავლებაში.

სადოქტორო ნაშრომის გამოქვეყნების შემდეგაც, ზიზიულასი სიღრმისეულად იკვლევდა ეკლესიის ერთობის საკითხს. მისი ნაშრომების მიხედვით, ეპისკოპოსობის პრინციპებსა და ევქარისტიაში ერთდროულად გამოხატულიცაა და შემონახულიც ეკლესიის ერთობა. ამ საკითხებმა სამომავლოდ განსაზღვრა ზიზიულასის თეოლოგიური მიმართულება. თავდაპირველად, თავისი მასწავლებლის, პროფესორ გერასიმოს კონიდარისის გავლენით, ზიზიულასი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა ეპისკოპოსის როლს, როგორც ერთობის საფუძველს, ადრეულ ეკლესიაში. ეს შესანიშნავი თეოლოგიური ნაშრომი მალევე გახდა მართლმადიდებლური ეკლესიოლოგიის კლასიკური ნიმუში.

1967 წელს აბბა იუსტინი პოპოვიჩი, რომელსაც წაკითხული ჰქონდა ზიზიუ-

ლასის ზოგიერთი ნაშრომი, წერდა: „ახალგაზრდა ზიზიულასი ძალიან საინტერესო და ღრმა მოაზროვნეა: მას წმინდა მამების დონის შთაგონება და განსჯის უნარი აქვს. მას გააჩნია ერთგვარი სამოციქულო საფუარი, რომელიც შიგნიდან მოქმედებს. მისი სადისერტაციო ნაშრომი და სტატია წმინდა ევქარისტიაზე სავსეა მართლმადიდებლური სიბრძნით, ღვთაებრივი სიბრძნით. მას ამოძრავებს ქრისტეს თანდასწრების შეგრძნება და ღრმა ემოცია, სავსე უკვდავი სიყვარულით ქრისტეს მიმართ. და ეს ის საფუძველია, რომელზეც ახალგაზრდა კაცი, წმინდა მამების მსგავსად, ასკეტად ყალიბდება. თქვენ მომწერეთ მარტში, რომ ის ავად იყო, და 16 მარტიდან აქ ვლოცულობთ მისი გამოჯანმრთელებისთვის. როგორ არის ახლა? გადაეცით ჩემი გულწრფელი მოკითხვა. დაე, განაგრძოს სწრაფვა, რომ იყოს თავისი დიდი მასწავლებლის, მამა გიორგი ფლოროვსკის ღირსეული მოწაფე. ღმერთი მას დიდ ჯილდოს უმზადებს აქაც და მომავალ ცხოვრებაშიც“.[26]

იმავე წელს, როდესაც დისერტაცია დაიცვა, გამოქვეყნდა მისი პირველი ნაშრომები ისტორიულ თემებზე „რელიგიისა და ეთიკის ენციკლოპედიაში“ („თიატირის ეკლესია“, „იერუსალიმი“, „წმინდა ეგნატე I კონსტანტინოპოლის პატრიარქი 867-877“). ამავე ენციკლოპედიაში შევიდა მისი სტატია „თეარქია“.

ზიზიულასმა თავისი დისერტაციით აჩვენა, რომ ის სანდო ისტორიკოსია. თუმცა, რომელია, მისი აზრით, ის ჭეშმარიტი მოდელი, რომელსაც ეკლესია უნდა მიჰყვებოდეს? ახალი აღთქმის სამოციქულო პერიოდი თუ მის შემდგომი ხანა? პასუხმა, შეიძლება, ზოგიერთის გაკვირვება გამოიწვიოს.„ჩვენ პირველ სამ საუკუნესთან გვაერთიანებს ის, რომ ყველანი სამოციქულო პერიოდის შემდგომ ეპოქაში ვცხოვრობთ. ჩემი რწმენით, ახალი აღთქმის ეპოქასთან დაბრუნების მცდელობა ეკლესიისთვის შეცდომა იქნება. სამოციქულო პერიოდი უკვე წარსულს ჩაბარდა და მისი აღდგენა შეუძლებელია, რადგან მოციქულები, რომლებმაც პირადად იხილეს უფალი, აღარ არიან. ვერც პავლეს და ვერც პეტრეს ვერ ჩავანაცვლებთ. თუ ისტორიას შეუძლია დაგვეხმაროს, ეს დახმარება უფრო სამოციქულოს შემდგომ პერიოდში უნდა ვეძიოთ. მაგალითად, წმ. ეგნატეს გამოცდილება უფრო რელევანტურია, რადგან მას, ისევე როგორც დღევანდელ ეპისკოპოსებს, უფალთან პირდაპირი შეხება არ ჰქონია “.

ზიზიულასმა, თავისი ისტორიული კვლევების საფუძველზე, ჯერ კიდევ ახალგაზრდობაში დაინახა, რომ ეკლესიოლოგია მჭიდროდ უკავშირდება უფრო ფართო თეოლოგიურ საკითხებს, განსაკუთრებით ადამიანის ბუნებასა და მის როლს სამყაროში. 1960-იანი წლებიდან ის იწყებს იმ აზრის მტკიცებას, რომ ეკლესიოლოგია სცილდება ეკლესიის ფენომენის აკადემიურ შესწავლას და ადამიანის არსებობის ფუნდამენტურ საკითხებს ეხება.

დასკვნა

წინამდებარე სტატიაში გადმოცემულია მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის სულიერი და ინტელექტუალური შეხედულებების ფორმირების პერიოდები და თეოლოგიური ნააზრევის განვითარების ეტაპები, აღწერილია ის მთავარი გავლენები, რომლებმაც ჩამოაყალიბა მისი გამორჩეული ხედვა. ქრონოლოგიური მიდგომით, ჩვენ გავყევით მის გზას ბავშვობიდან კოზანიში, აკადემიური სწა-

ვლებიდან თესალონიკში, ათენსა და ჰარვარდში, და მისი კვლევიდან დამბარათონ ოუკსში - სადოქტორო დისერტაციის დაცვამდე ათენში 1965 წელს.

ეს პერიოდი (1931-1965) საფუძვლად დაედო მის მომავალ თეოლოგიურ კვლევას. ამ დროს ჩამოყალიბდა მართლმადიდებლურ ტრადიციაში ღრმად ფესვგადგმული, თანამედროვე აზროვნებასთან აქტიურ ურთიერთქმედებაში მყოფი მისი ხედვა. ეს იყო არა მხოლოდ ინტელექტუალური განვითარება, ამ წლებმა წინასწარ განსაზღვრეს მიტროპოლიტ იოანეს თეოლოგიური მემკვიდრეობის მთავარი თემები — პიროვნულობა, თანაზიარება და ესქატოლოგია.

ინგლისურიდან თარგმნა
მამა გიორგი წეროძემ

1 "Ἐκκλησία καὶ ἔσχατα", Ἔργα Α', Ἐκκλησιολογικὰ μελετήματα (Athens: Ἐκδ. Ἐν πλῷ, 2016), p.518.
2 John Demetrios Zizioulas C.V. (Cambridge, Mass., January, 1964), John Zizioulas Foundation Archives.
3 John Demetrios Zizioulas C.V. (Cambridge, Mass., January, 1964), John Zizioulas Foundation Archives.
4 Δύο ἀρχαῖαι παραδόσεις περὶ Ἀποστολικῆς Διαδοχῆς καὶ ἡ σημασία των, in Ἀντίδωρον Πνευματικόν: Τιμητικὸς Τόμος ἐπὶ τῇ πεντηκονταετηρεῖδι ἐπιστημονικῆς δράσεως καὶ τῇ τεσσαρακονταετηρεῖδι καθηγεσίας καὶ ἐκκλησιαστικῆς δράσεως Γερασίμου Κονιδάρη (Athens 1981), p. 684).
5 John Zizioulas Foundation Archives
6 Cf. Cf. Andrew Louth, Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present (London: SPCK, 2015), p. 216; Michel Stavrou, "Éloge du métropolite Jean (Zizioulas) de Pergame [Delivered at the Institut Saint-Serge by Professor Michel Stavrou on February 10, 2008 on the occasion of the awarding of the doctorate diploma in honoris causa theology], https://zizioulas.org/reception/as-others-saw-him/eloge-du-metropolite-jean-zizioulas-de-pergame; accessed June 2, 2024.
7 Μητροπολίτου Περγάμου Ἰωάννου Ζηζιούλα, Σταδιοδρομία καὶ ἔργον, Athens 1993, p. 13.
8 Σταδιοδρομία καὶ ἔργον, p. 14.
9 Typewriten text in the John Zizioulas Foundation Archives. To be published in the first volume of the OmegAlpha: Journal for the Study of John Zizioulas' Theology, Vol. 1, 2025.
10 John Demetrios Zizioulas C.V. (Cambridge, Mass., January, 1964), John Zizioulas Foundation Archives.
11 Matthew Baker, "Being, Interpretation, and the Last Things: Heidegger and Zizioulas in Dialogue", unpublished dissertation.
12 "John Demetrios Zizioulas C.V." (Cambridge, Mass., January, 1964), John Zizioulas Foundation Archives. Cf. G. Baillargeon, Perspectives orthodoxes, p. 29.
13 John Demetrios Zizioulas C.V. (Cambridge, Mass., January, 1964), John Zizioulas Foundation Archives.
14 The thought of this great Father of the Church has since decisively influenced my entire theological work (Σταδιοδρομία καὶ ἔργον, p. 14).
15 John Demetrios Zizioulas C.V. (Cambridge, Mass., January, 1964), John Zizioulas Foundation Archives.
16 Letter to Fr Georges Florovsky (September 15, 1961), John Zizioulas Foundation Archives.
17 Letter to Fr Georges Florovsky (December 12, 1961), John Zizioulas Foundation Archives
18 Cf. https://www.doaks.org/research/library-archives/dumbarton-oaks-archives/doaks-archives_img/from-the-archives-images/AR.PH.Misc.226.jpg.
19 Letter to Fr Georges Florovsky (May 15, 1963), John Zizioulas Foundation Archives.
20 John Demetrios Zizioulas C.V. (Cambridge, Mass., January, 1964), John Zizioulas Foundation Archives
21 "Letter of Fr. Alexander Schmemann to John Zizioulas" (March 26, 1962), John Zizioulas Foundation Archives.
22 Letter of Walter G. Muelder, Dean of Boston University to John Zizioulas, March 2, 1964. John Zizioulas Foundation Archives.
23 Private conversation with Bishop Maxim, 2022. John Zizioulas Foundation Archives.ь
24 The Diachronic Significance of Fr. Georges Florovsky's Theological Contribution, in eds. J. Chryssavgis and B. Galaher, The Living Christ: The Theological Legacy of Georges Florovsky (London: T&T Clark, 2021), p. 50.
25 Ibid. Kindle Edition.
26 Sveti Justin Ćelijski, Pismo 101, Pisma I, Manastir Ćelije, 2020, p. 210.

თეოლოგობა ოცდამეერთე საუკუნეში:
ჩეფლექსია მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის მემკვიდრეობაზე[1]

იოანე ქრისავგისი

იოანე ქრისავგისი - მსოფლიო საპატრიარქოს მთავარდიაკვანი, ბოსტონის წმინდა ჯვრის თეოლოგიურ სასწავლებელში თეოლოგიის პროფესორი და ჰაფინგტონის ეკუმენური ინსტიტუტის აღმასრულებელი დირექტორია. დაიბადა ავსტრალიაში, ცხოვრობს აშშ-ში.

1. შესავალი: ხატები და კერპები

ართლმადიდებელი ქრისტიანები განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობენ წმინდანთა კანონიზაციას. მათ უყვართ ხატების აღმართვა და მათთვის პატივის მიგება, თუმცა, ამავდროულად, ეჭვით ეკიდებიან კერპებს. სინამდვილეში, სწორედ ერთგვარი „კანონიზაციაა“, როდესაც ადამიანები აიდეალებენ ისეთ მეცნიერთა ნაშრომებს, როგორებიც არიან მამა გიორგი ფლოროვსკი და მამა იოანე რომანიდესი, ან აკერპებენ ასკეტებს, როგორებიც არიან ბერი პაისი ათონელი და ათენელი მამა პორფირიოსი. უნდა ვაღიარო, რომ ჩემზე განსაკუთრებული შთაბეჭდილება მოახდინა მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის ცნობილმა სტატიამ „ნიღბიდან პიროვნებამდე“[2], რომელსაც ათენის უნივერსიტეტის თეოლოგიური ფაკულტეტის ახალბედა სტუდენტმა ის პირველად წავიკითხე 1977 წელს.

წინამდებარე კრიტიკული რეფლექსიები, თავდაპირველად, წარმოადგენდა წინასიტყვაობას იოანე ზიზიულასისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო ესეების მოზრდილი კრებულისა „პიროვნება, ევქარისტია და ცათა სასუფეველი“[3]. .

2. თეოლოგიური გამოძიება თუ ინკვიზიცია?

თეოლოგები განიხილავენ, რამდენად სწორად განასხვავებს მიტროპოლიტი იოანე „პიროვნებასა“ და „ინდივიდს“. სვამენ კითხვებს: რას წარმოადგენს მისი სწავლება, სეკულარული ეგზისტენციალიზმის გადამუშავებას თუ პატრისტიკული პერსონალიზმის არასწორ ინტერპრეტაციას? იქნებ სულაც ფილოსოფიურ აზროვნებას პატრისტიკულ თეოლოგიად ნიღბავს?[4] აქვს თუ არა ადეკვატურად ნიუანსირებული პატრისტიკული ცნებები ან დაუდევრობას ხომ არ იჩენს პიროვნების შესახებ ფილოსოფიური პრინციპების მიმართ? [5]

ზოგიერთი მკვლევარი კამათობს, ეხება თუ არა მისი თეოლოგია აუცილებლობისა და თავისუფლების დიალექტიკას და თუ ასეა, რამდენად სწორად წარმოსახავს იგი ცოდვისა და ხსნის, სიკვდილისა და სიცოცხლის ურთიერთმიმართებას.

სხვები კამათობენ, არის თუ არა მი-

ტროპოლიტი იოანე დაკავებული აუცილებლობისა და თავისუფლების დიალექტიკით? აღიქვამს ის ამ დილემას მისი თანმდევი დიალექტიკის კონტექსტში ცოდვასა თუ სიკვდილსა და ხსნასა თუ სიცოცხლეს შორის?[6] „ბუნების“ ცნება დაკავშირებულია ხრწნადობასა და სიკვდილთან (როგორც ათანასე ალექსანდრიელთან) თუ ხატებასა და მსგავსებასთან (როგორც მაქსიმე აღმსარებელთან)? გულისხმობს თუ არა „მონარქიის“ და „არსის“ უპირატესობა „შეხვედრის ურთიერთშეთანხმებას“ (როგორც გრიგოლ ღვთისმეტყველთან) ან საზიარო ღვთაებრიობას (როგორც ბასილი დიდთან)? თუ „თავისუფლება“ და „სხვაობა“ რეალურად გულისხმობს ბუნების ტრანსცენდენციას და ონტოლოგიურ ურთიერთმიმღებლობას ჰიპოსტასის/პიროვნების მეშვეობით (როგორც თავად ზიზიულასი გვთავაზობს)? [7]

მართლაც, ხალხს აინტერესებდა, იყო თუ არა მისი ეკუმენური ორიენტაცია საბოლოო მსაზღვრელი მისი ეკლესიოლოგიური აზროვნებისა? სინამდვილეში კი პირიქითაა. მიტროპოლიტმა იოანემ „მნიშვნელოვანი კვალი დატოვა“ ეკუმენურ დისკუსიაზე, ისევე, როგორც მრავალი ეკლესიის ლექსიკასა და დებულებებზე, როდესაც ცდილობდნენ განემარტათ საკუთარი თვითშეგნება და ხელდასხმული მსახურება“ [8], შეიძლება კი ითქვას, რომ ზიზიულასი იმდენად დაბნეულია თეოლოგიის ფილოსოფიასთან ან სამებისა თუ ეკლესიის თანაზიარებასთან დაკავშირებით, რომ მისთვის გაუგებარია, როგორ გადაიკვეთება ეს ორი, ხოლო საბოლოოდ კი გადაუხვევს ჭეშმარიტების კანონს? [9]

უფრო მეტიც, შეიძლება თუ არა მიტროპოლიტ იოანეს ეკლესიოლოგია ასახავდეს მიუწვდომელი იდეალისაკენ სწრაფვას ეკლესიის რეალური პრაქტიკის ხარჯზე?[10] ან, სავარაუდოდ, ხომ არ ავლენს იგი სახიფათო განსხვავებას „ფაქტობრივ საეკლესიო პოლიტიკასა“ და უბრალოდ „კანონიკურ ერთობას“ შორის, გამოააშკარავებს სქოლასტიკას, რომელიც ეკლესიოლოგიის ფუნდამენტური პრინციპებისგან გაუცხოებული თუ არა, დაშორებული მაინც არის? [11]

როგორც ერთი მართლმადიდებელი ავტორი მართებულად ამტკიცებს:

> არსებობენ აღმოსავლელი ქრისტიანები, რომელთაც, რომაული კათოლიციზმისთვის წინააღმდეგობის გაწევის გარეშე, არ შეუძლიათ განსაზღვრონ, რა არის მართლმადიდებლობა, და მათ შორის არიან ცოტანი, თუმცა ყურადსაღები რაოდენობის თეოლოგები, რომლებსაც (ზოგჯერ მეეჭვება) თავიანთი მართლმადიდებლობის დასასაბუთებლად, არაფერი გააჩნიათ, გარდა ღრმა სიძულვილის, შეშლილი ტერორისა და რომის [ეკლესიის] ენციკლოპედიური უცოდინარობისა. მათთვის არანაირი შეზღუდვა არ არსებობს იმ ბრალდებებზე, რომლებიც რომის წინააღმდეგ გამოიყენება, და მისატევებლად არც რომის მიერ გამოხატული გულწრფელი სინანულია საკმარისი.[12]

მიტროპოლიტი იოანე აშკარად არ შეესაბამება ასეთ აღწერას.[13] მან კარგად იცის, რომ მართლმადიდებლობას არ შეუძლია საკუთარი თავის განსაზღვრა ისეთი გარე „მტრების“ წინააღმდეგ, როგორიც არის საეკლესიო ერესი, რაციონალისტური დასავლეთი, უცხო ოკუ-

პანტი, იმიგრანტი ლტოლვილი და ა.შ. ის არ შეიძლება გაიგივდეს თვითდადასტურების რაიმე კომპლექსთან და არც თვითკრიტიკის რაიმე კრიტერიუმით მიუღებლობასთან. უდავოდ, ეს არის ერთ-ერთი მიზეზი, რომ ზიზიულასს პატივს მიაგებს დასავლელი თეოლოგების ფართო წრე, განსაკუთრებით კი იმიტომ, რომ ის თავადაც კრიტიკულად, მაგრამ პატივისცემით არის განწყობილი დასავლური ღვთისმეტყველებისადმი. მის ნაწერებში „აშკარაა დენომინატიური ქედმაღლობისა და საზიზღარი გამარტივების არარსებობა“.[14]

3. თეოლოგია და ესქატოლოგია: დაძაბულობა და დიალოგი

მსურს გამოვყო პერგამონის მიტროპოლიტ იოანეს თეოლოგიის სამი მახასიათებელი (და რა თქმა უნდა, თავად მიტროპოლიტ იოანეს თეოლოგია):

- ეკლესიას არიგებს სამყაროსთან;
- უმკლავდება შინაგან დაძაბულობას
- სრულიად დამოკიდებულია ევქარისტიაზე.

ა) ეკლესიისა და სამყაროს შერიგება

მიტროპოლიტ იოანეს განზრახვა ცასა და დედამიწას შორის კავშირის – უფრო მეტიც, მათ შორის არსებული დაძაბულობის ჰარმონიზაციის – თაობაზე გულისხმობს თანაზომიერ მზაობას, ისევე, როგორც ღიაობას, მიესალმოს და გარდაქმნას „ყოველივე შექმნილი, ცაში და დედამიწაზე, ხილული და უხილავი“ (კოლ. 1.16): მთელი საზოგადოება, მთელი ეკლესია და მთელი ქმნილება.

“პიროვნების, ევქარისტიისა და ცათა სამეფოს” დასკვნით თავში მიტროპოლიტი იოანე გვთავაზობს პირდაპირ ჩართულობას სამყაროსთან. მისი აზრით, „დღეს მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების წინაშე მდგარი დიდი პრობლემა არის პოზიტიური წინადადებების არარსებობა“[15] თანამედროვე გამოწვევების საპასუხოდ. მისი რწმენით, ეკლესიის კათოლიკობა უფრო ფართოა, ვიდრე კოსმოსის სიგანე: აქედან გამომდინარეობს სექსუალურობისა და სიკვდილის, ინდივიდუალიზმისა და პოსტმოდერნიზმის, ასევე ასკეტიზმისა და ეკოლოგიის, თუნდაც ეკონომიკისა და პოლიტიკის[16] შესახებ მსჯელობა იოანე ზიზიულასის ნაშრომებში.

პირდაპირ და უხეშად რომ ვთქვათ, მიტროპოლიტ იოანეს არ ეშინია „ხელების გასვრის“. ის ცდილობს, თეოლოგია დააკავშიროს ეკოლოგიასთან: ბუნების დაბინძურებასა და ბიომრავალფეროვნების განადგურებასთან. ის ხედავს რელიგიასა და მეცნიერებას შორის კონსტრუქციული საუბრის აუცილებლობას, პოლიტიკური კონსერვატორების მხრიდან წინააღმდეგობის გაწევის ფონზე, განსაკუთრებით შეერთებულ შტატებში, სადაც ეკოლოგიას, მის მიმართ ზღვარგადასული შიშით, განიხილავენ „თანამედროვეობის სხვა ბოროტებებთან“ ერთად, როგორიცაა, მაგალითად, ლიბერალიზმი და კომუნიზმი![17]

ის ცდილობს – დიდი ძალისხმევის ფასად – თავისი ეკლესიოლოგია მოარგოს საეკლესიო ერთობას, როგორც ეკუმენური შერიგების, ასევე საერთო მართლმადიდებლური ურთიერთობის მიზნით. რა თქმა უნდა, სხვა ქრისტიანულ აღმსარებლობებთან მიმართების კუთხით, „აღმოსავლეთის ზოგიერთი ეკლესია სიფრთხილით ეკიდება დასავლურ გავლენას და კრიტიკულად განიხილავს იმათ,

ვინც ამგვარ ეკუმენიზმში მონაწილეობს. მაგრამ [მიტროპოლიტი] იოანე გვეუბნება, რომ ყოველი ეკუმენური ქმედება უნდა ემყარებოდეს ჭეშმარიტებას და ამგვარად უნდა მოისმინოს ღვთის განაჩენი სინანულითა და შერიგების იმედით... სჯერა, რომ ყველა ეკუმენური მცდელობა ურთიერთგამამდიდრებელია და ამგვარი მცდელობებისთვის მადლიერებას გამოხატავს დასავლეთის ეკლესიების მიმართ.“[18]

იგივე ითქმის მის მდგრადობასა და გამძლეობაზე მართლმადიდებლური ერთობის მიმართ. ეს იყო მისი გულწრფელი იმედი წმინდა და დიდი კრების თაობაზე, რომელსაც იგი ყოველთვის ამბიციურად, თუმცა რეალისტურად უყურებდა. კრეტაზე კრების მოწვევამდე ორი წლით ადრე მიცემულ ინტერვიუში მიტროპოლიტმა იოანემ აღიარა, მიუხედავად იმისა, რომ ოპტიმალური მისწრაფება იყო ეკუმენური ურთიერთობების მნიშვნელობის აღნიშვნა და მართლმადიდებლური ურთიერთობების ხელშეუხებლობა, რეალური მოლოდინი საკმაოდ განსხვავებული და შეზღუდული იყო. საუკეთესო შემთხვევაში, ის ფიქრობდა, რომ „შეიძლება იყოს შესაფერისი დრო წინგადადგმული ნაბიჯების შესაფასებლად. მაგრამ ამაზე მეტის მოლოდინი არ გვაქვს. აქცენტი ძირითადად გაკეთდება მართლმადიდებლურ სამყაროში არსებულ პრობლემებზე“.[19]

ბ) შინაგან დაძაბულობასთან გამკლავება

მიტროპოლიტ იოანეს თეოლოგიური წერილების ვრცელი შეფასება მიუთითებს იმ შემოქმედებით დაძაბულობებზე, რაც მის სისტემურ აზროვნებაში იკვეთება. როგორც ერთ-ერთი მისი გარდაცვლილი კოლეგა აღნიშნავს:

> იოანე ზიზიულასის, როგორც თეოლოგის, სიდიადე სწორედ იმ დაძაბულობებში ვლინდება, რომლებიც მის ნაშრომებში იჩენს თავს. იგი ერთგულებას ინარჩუნებს საეკლესიო ტრადიციის მიმართ, თუმცა, ამავე დროს, დასაშვებად მიაჩნია მისი სისუსტეები გამოაშკარავება.[20]

იგივე თეოლოგი ასევე აღნიშნავს:

> საინტერესო მოაზროვნეს სწორედ ის ახასიათებს, რომ იგი ჩვეულებრივსა და მისაღებზე ოდნავ შორს ან სიღრმეში იყურება; მოვლენებს ოდნავ წინ უსწრებს. იოანე ზიზიულასიც სწორედ ასეთია.[21]

ესაა ზუსტად ის, რაც მიტროპოლიტ იოანესთვის პატრისტიკული ტრადიციის განახლებასა და სინთეზს ნიშნავს და მიუთითებს, რომ არ შეიძლება არსებობდეს განსხვავება ეკლესიასა და ზიარებას შორის, შეუსაბამობა თეოლოგიასა და ლიტურგიას შორის, შეუზღუდავი დაშორება „ერთ ადგილზე“ შეკრებასა და „უკანასკნელი ამბების“ მოლოდინს შორის, არც განსხვავება ანამნეზისსა (როგორც წარსულის გახსენებას) და ანაკეფალაიოზისს (როგორც მომავლის აღსრულებას) შორის.[22]

ამიტომაც იგი ურყევად ამტკიცებს და შეუვალად მოითხოვს, რომ იზოლაცია და ინდივიდუალიზმი აუცილებლად უნდა მოიხსნას შერიგებასა და ზიარებაში; რომ ღმერთსა (თეოლოგია) და ეკლესიას (ეკლესიოლოგია) შორის არსებობს ღრმა კავშირი – უფრო მეტიც, ერთ-

მანეთს ირეკლავს; რომ ღვთაებრივი ურთიერთობებით გამოვლენილი თავისუფლება და მრავალფეროვნება განსაზღვრავს ადამიანის ურთიერთობებში განცდილ თავისუფლებასა და მრავალფეროვნებას; და რომ მოყვარული შემოქმედის უსაზღვრო თავისუფლება გულისხმობს სიყვარულით შექმნილი სამყაროს საბოლოო თავისუფლებას.

მართლაც, ეთიკის განხილვა არასოდეს შეიძლება უბრალოდ დავიყვანოთ სათნოებებსა და მანკიერებებს შორის გარჩევამდე ან წარმატებასა და მარცხს შორის განსხვავებამდე. პირიქით, იგი ყოველთვის უნდა გამოხატავდეს ონტოლოგიური პიროვნულობის წმინდა საიდუმლოსა და ინდივიდუალური თავისუფლების ფუნდამენტურ პატივისცემას.

გ) ყველაფერი ევქარისტიაა

მიტროპოლიტ იოანესთვის ზიარების საიდუმლო ყოველივეს მოიცავს და ყოველივე დამოკიდებულია ზიარების საიდუმლოზე. ეს არის მსახურება, რომელიც ადგენს და განსაზღვრავს მოძღვრებას. ადრეული ეკლესიის მღვდელმთავრები:

> ღმერთის არსებობას ეკლესიური საზოგადოების, ეკლესიური ყოფიერების გამოცდილებით უახლოვდებოდნენ. ამ გამოცდილებამ გამოამჟღავნა ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ჭეშმარიტება: ღვთის არსი შეიძლებოდა მხოლოდ პიროვნულ ურთიერთობებსა და პიროვნულ სიყვარულში გამოცხადებულიყო. ყოფიერება ნიშნავს სიცოცხლეს, ხოლო სიცოცხლე – ზიარებას. ამ ონტოლოგიამ, რომელიც ეკლესიის ევქარისტიული გამოცდილებიდან აღმოცენდა, მეგზურობა გაუწია ეკლესიის მამებს ღმერთის არსებობის მოძღვრების ჩამოყალიბების გზაზე.[23]

ხშირად ვფიქრობ, რომ თუ მიტროპოლიტ იოანეს თეოლოგიაში რაიმე ასიმეტრიის ეჭვი კვლავაც რჩება, ეს უფრო იმიტომ ხდება, რომ დანარჩენმა თეოლოგიურმა სამყარომ ჯერ ვერ შეძლო შესაბამისი განვითარება. ამის ერთ-ერთი მიზეზი შეიძლება ის იყოს, რომ მისი აზროვნების კრიტიკული შეფასება ხშირად ინსტიტუციური ნაციონალიზმის მაცდუნებელ ძალას ემორჩილება ან ინტელექტუალური იზოლაციონიზმის „სპილოს ძვლის კოშკშია“ გამოკეტილი. მიტროპოლიტი იოანე ორივე ამ ცდუნებას თავს არიდებს და ევქარისტიის სიღრმეს სწვდება, როგორც „საბოლოო საიდუმლოს“ (ნიკოლოზ კაბასილასის სიტყვებით) და როგორც „კოსმოსურ ლიტურგიას“ (მაქსიმე აღმსარებლის ფორმულირებით). ამგვარად, მიტროპოლიტ იოანეს ეკლესიის მისიის ფართო ხედვა, რომელიც ევქარისტიის საიდუმლოში ხორციელდება, დაფუძნებულია ქმნილების ესქატოლოგიურ პერსპექტივაზე.[24]

რა თქმა უნდა, არსებობს სხვა ტრადიციული და ავტორიტეტული გზებიც, რომლებიც ნაციონალიზმისა და ინტელექტუალიზმის მაცდუნებელი ძალისგან თავის არიდების საშუალებას იძლევა. თუმცა ყველა მათგანი განუყოფლად უკავშირდება სამყაროს ესქატოლოგიურ პერსპექტივას. ჩემს პირად ცხოვრებასა და შემეცნებაში, მაგალითად, სწორედ ეგვიპტისა და პალესტინის უდაბნოში მცხოვრები მეგობრები დამეხმარნენ, რომ ესქატოლოგიის არსი აღმო-

მეჩინა. მათ ადამიანის არსებობის უხილავი საზღვრების გამოძიებით გამოიკვლიეს ის უცნობი სივრცეები, სადაც მიწა ზეცას ერწყმის. მონაზვნობა შეიძლება გამართლდეს, მხოლოდ როგორც ესქატოლოგიური ყოფნა ამ სამყაროში – როცა იგი ყოველდღიურობის ჩვეულებრივ გამოცდილებაში ამკვიდრებს საუკუნო სასუფევლის უჩვეულო ხატს. ამ მხრივ, მიტროპოლიტი იოანე ასევე აღიარებს და დიდ პატივს სცემს მონაზვნობის წვლილს ეკლესიის თეოლოგიაში.

მომდევნო პირადი გამოცდილება, რომელშიც იმავე ცდუნებებთან ბრძოლა „შევძელი“ ან „გავაკონტექსტურე“ ზიარების თეოლოგიის გზით, იყო საკუთარი სიკვდილის რეალობის წინაშე დგომა, რაც ჩემი შვილის ფიზიკური შეზღუდულობის მეშვეობით გამოვიარე. სწორედ აქ შევიმეცნე თავისუფლებასა და აუცილებლობას, აგრეთვე ცოდვასა და სიკვდილს შორის კავშირი. ტერმინი „ესქატოლოგია“ ჩემთვის აღარ ნიშნავდა „სამყაროებს მიღმა“ სივრცეს; ის აღარ იყო მხოლოდ მომავლის მოვლენებზე ორიენტირებული, რადგან ახლა მე მთელი სიმძიმით ვეჯახებოდი ჩვილის სისუსტეს, რომელიც ასე კომპლექსურად იყო დაკავშირებული უკანასკნელ ამბებთან. შედეგად, გაბათილდა ტყუილი, რომ ღმერთი და სამოთხე სხვაგანაა.

მიტროპოლიტ იოანესთვის ღმერთთან პიროვნული შეხვედრა და ზიარება ევქარისტიის საიდუმლოშია. ესქატოლოგიური პერსპექტივიდან ჭვრეტისას ევქარისტიის სინათლე მოიცავს და ანათებს ყველანაირ სიბნელეს, დილემასა და სირთულეს, იქნება ეს ბიზანტიის ქალაქის დიდებულ საკათედრო ტაძარში აღსრულებული ღვთისმსახურება თუ რომელიღაც მივიწყებული სოფლის ყველაზე პატარა სალოცავში, ევქარისტული მსახურება საბოლოოდ ყოველგვარი პიროვნული ისტორიის, მთელი ისტორიისა და მთელი სამყაროს კონცენტრაციაა ლიტურგიულ ენაზე. ჩვეულებრივ, ამას „თანამწირველობას“ ვეძახით. ამასთან დაკავშირებით ზიარების საიდუმლოს მეხუთე ლოცვა გვახსენდება, რომელსაც, ჩვეულებრივ, აღიქვამენ, როგორც წარსულის გამოსწორების აქტს ან სიკვდილის წინა საბოლოო რიტუალს, თუმცა იგი სინამდვილეში გარდაქმნის წყარო და სიცოცხლის საიდუმლოა.

როგორც ზიზიულასი წერს წიგნის *პიროვნება, ევქარისტია და სასუფეველი* დასკვნით თავში:

> „ევქარისტიული მიდგომა მხოლოდ დეტალი არ არის. არ არსებობს არაფერი უფრო „კათოლიკური“, ვიდრე ღვთაებრივი ევქარისტია... ევქარისტიული თეოლოგია ამოუწურავი დინამიკითაა გამსჭვალული.“[25]

ყველაფერი — დაწყებული ურთიერთობებით, როგორც წმინდა სამების პიროვნებებს შორის, ასევე რელიგიებსა და ეკლესიებს შორის, აგრეთვე ადამიანებს შორის პატივისცემა და სამყაროს უკანასკნელი მტვრის ნაწილაკის მიმართ პატივისცემაც — მნიშვნელობას იძენს და ინარჩუნებს ესქატოლოგიურ პერსპექტივაში, რომელიც ევქარისტიულ თანაზიარებას ეფუძნება. სწორედ ამიტომ, არ იქნებოდა გადაჭარბებული, თუ ვიტყვით, რომ მიტროპოლიტ იოანეს ფაქტობრივად ერთი რამ აქვს სათქმელი: კერძოდ, რომ „ევქარისტია ქმნის ეკლესიას“. თუმცა, ის ერთი რამ მოიცავს ყველაფერს;

ის ერთი რამ აძლევს აზრს ყველაფერს; და ის ერთი რამ ხდის ყველაფერს გამჭვირვალეს. ნიკოლოზ კაბასილასის სიტყვებით, ევქარისტიის საიდუმლო იყო „უკანასკნელი საიდუმლო“, რომელსაც ვერც ვერაფერი დაემატება, ვერც გადალახავს.[26] მრავალი თვალსაზრისით, ეს არის „ერთადერთი, რაც საჭიროა“ (ლუკა 10.42).

4. „მუდმივად სასწორზე დგომა“

როგორც ადრე აღინიშნა, მართლმადიდებელი თეოლოგები და მოაზროვნეები, აგრეთვე მორწმუნეები და ტრადიციონალისტები, ყოველთვის ამჯობინებდნენ გარკვეული სულიერი ლიდერების ან საღვთისმეტყველო გზამკვლევების იდეალიზაციას. ყოველივე ამის მიუხედავად, პატრისტიკულ ლიტერატურაში არსებობს ღვთისმეტყველის სხვადასხვა განმარტება: ევაგრიუს პონტოელი ღვთისმეტყველებას აიგივებს „მლოცველ ადამიანთან“; იოანე კლემაქსი ღვთისმეტყველებას აკავშირებს „სიწმინდის მწვერვალთან“; ხოლო სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი, ღვთისმეტყველებას ასოცირებს „შუქის გამოცდილებასთან“. მიუხედავად იმისა, თუ როგორ უყურებს ტრადიცია ღვთისმეტყველებასა და ღვთისმეტყველებასთან დაკავშირებულ პროცესებს, იგი არასდროსაა აბსტრაქტული თეორია ან მეტაფიზიკური სპეკულაცია, არამედ ყოველთვის ეკლესიის მოვლენა და სამყაროსთან შეხვედრაა.

თუმცა ეს ნიშნავს, რომ ღვთისმეტყველებაში არსებობს გარკვეული თავისუფლება და ძიების შესაძლებლობა. ეკლესიის მამების მიმართ კრიტიკის მიუღებლობა არ განსხვავდება კონსერვატიზმისგან, რომელსაც ეშინია მამების სწავლებისგან ნებისმიერი გადახრის. აქედან გამომდინარე, გრიგოლ ღვთისმეტყველისეული განსაზღვრება ქრისტიანული ცხოვრების, როგორც „მუდმივად სასწორზე დგომა“, ძალიან მნიშვნელოვანია. ღვთისმეტყველება ნიშნავს მუდმივად „თოკზე სიარულს“, მუდმივად დაუცველობას კონსტრუქციული კრიტიკის მიმართ. იგი არასოდეს განისაზღვრება კომფორტით, რომელიც წარსულში არსებულ სწავლებებშია, არამედ ყოველთვის განისაზღვრება წინდახედული საუბრით. სწორედ ასე მესმის მამა გიორგი ფლოროვსკის „ნეოპატრისტიკული სინთეზი“, იგივე ვრცელდება ღვთისმეტყველის მიზანზე, ეპისკოპოსის მსახურებასა და ქრისტიანის მოწოდებაზე. არ არსებობს კომფორტული გზა ღვთისმეტყველისთვის, ეპისკოპოსის ტახტზე ან ქრისტეს ჯვარზე ასასვლელად.

ამ გადმოსახედიდან მიტროპოლიტი იოანე განაგრძობს თავისი პიროვნული ონტოლოგიისა და ევქარისტიული ღვთისმეტყველების გამოყენებას, რათა შეიმუშაოს თავისი ეკლესიოლოგია და ესქატოლოგია, საეპისკოპოსო სინოდალობა და სამღვდელო მსოფლმხედველობა. ძნელია, დაადანაშაულო იგი თავისი საღვთისმეტყველო სისტემის მთლიანობაში. იმავდროულად, რთულია დავიცვათ კრიტიკოსები, რომლებიც ზიზიულასისგან მოითხოვენ მეტს, ვიდრე საკუთარი თავისგან. ჭეშმარიტად, მიტროპოლიტი პირველია, ვინც აკადემიური თეოლოგიისთვის დამახასიათებელ სახიფათო ინტელექტუალიზმს თვითკრიტიკულად მიუდგა.[27]

მას ღრმად აქვს გაცნობიერებული წონასწორობის დაცვა — გარდა ამისა, საუბრობს ჩვეულებრივ სინთეზზე, რომელიც უწყვეტად და მატების პრინცი-

პით უნდა შენარჩუნდეს მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველებისა და ეკლესიის ინსტიტუციურ და სულიერ განზომილებებს შორის. ასე რომ, მისი გულწრფელი პატივისცემა ასკეტური ტრადიციის მიმართ იზომება მხოლოდ დღევანდელობის მიერ ასკეტური ტრადიციის დამახინჯების კრიტიკის ფონზე.

5. დასკვნა: ინკარნაციული თეოლოგია

დავასრულებ მიტროპოლიტ იოანეს სიტყვებით მისი მემკვიდრეობისადმი მიძღვნილი წიგნიდან, რომელიც ასევე წინამდებარე სტატიის შთაგონების წყარო და სტიმულია. იგი აღწერს მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველების განსაკუთრებულ გამოწვევას და მოწოდებას ჩვენს ეპოქაში:

> „ოცდამეერთე საუკუნეში მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველება მოწოდებულია, ესაუბროს გარე სამყაროს; სხვაგვარად იგი შემცირდება „გეტომდე“ და დაემუქრება ის, რაც ყველა „სექტას“ ისტორიაში. მიუხედავად იმისა, რომ ფრაზა „კონტექსტური ღვთისმეტყველება“ შეიძლება უცხოდ მოგვეჩვენოს, მისი ძირითადი მნიშვნელობა ყოველთვის აქტუალურია. ღვთისმეტყველება, რომელიც არ ითვალისწინებს მის გარშემო არსებულს, სიკვდილის განაჩენს გამოუტანს მამებისგან მიღებულ მემკვიდრეობას, ... მართლმადიდებლურიი ღვთისმეტყველება მოწოდებულია, დაამოწმოს არა იმდენად პოლემიკური, არამედ „განკაცების“ მისიის პერსპექტივიდან, თანაარსებობის მაგალითზე, როდესაც განსახიერებული სიტყვა თანამედროვე სამყაროს „შიგნიდან“ ელაპარაკებოდა, მის ჭვრებს ზიდავდა და მისი ტკივილის გაგებას ესწრაფოდა.[28]

აქ წარმოდგენილია მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების ბუნების ახლებური სურათი - პატრისტიკული ტრადიციის მიმართ სრულიად უღალატო - რომელიც ჩემთვის სავსებით მისაღებია.

ინგლისურიდან თარგმნა
ილია ჯინჯოლავამ

1 ავტორთან შეთანხმებით სტატია ითარგმნა მცირედი შემოკლებით.

2 ინგლისური ვერსია: "From Mask to Person: The Contribution of Patristic Theology to the Concept of the Person," in Being as Communion: Studies in Personhood and the Church (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985).

3 იხ: Pantelis Kalaitzidis and Nikolaos Asproulis (editors), Person, Eucharist, and Kingdom of Heaven: Orthodox and Ecumenical Pespectives. Essays in Honor of Metropolitan John [Zizioulas] of Pergamon (Volos: Dimitrias Editions, 2016), 356 pages. [ბერძნულად]

4 იხ: Aristotle Papanikolaou, "Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu," Modern Theology 20,4 (October 2004), 601-607.

5 ზიზიულასის ყველაზე მკაცრი კრიტიკა მოდის ნ. ლუდოვიკოსისგან, იხ: N. Loudovikos, Heythrop Journal. For a response to Loudovikos, see Alexis Torrance, "Personhood and Patristics in Orthodox Theology: Reassessing the Debate," The Heythrop Journal LII (2011), 700-707. ზიზიულასის განსხვავებული შეფასებისთვის იხ: N. Russell, The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradtion (Oxford: Oxford University Press, 2006), 318. In Person, Eucharist, and the Kingdom of Heaven, the chapter by Demetrios Bathrellos (109ff), რომელიც ნაკლებად აკრიტიკებს კონკრეტულად ზიზიულასს, ვიდრე ზოგადად ეკლესიას. ეს გარკვეულწილად განსხვავდება უფრო პირდაპირი კრიტიკისგან, რომელიც განვითარდა ბათრელოს მიერ. იხ. Douglas Knight (editor), The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church (London: Ashgate, 2007), 133-145, ასევე ნიკოლოზ ლუდოვიკოსის (Nicholas Loudovikos) იმავე წიგნში (125-132).

6 იხ: Douglas Farrow, in Knight, Theology of John Zizioulas, 109-123.

7 Loudovikos, Heythrop Journal, 5-8. For the development of these concepts in Metropolitan John's thought, see John D. Zizioulas, Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church, edited by Paul McPartlan (Edinburgh: T&T Clark, 2006).

8 Rowan Williams, foreword to John Zizioulas, Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church (London: Bloomsbury-T&T Clark, 2007), xi.

9 John Behr, The Nicene Faith (Crestwood NY: St Vladimir's Seminary Press, 2001), 35-41; "The Trinitarian Being of the Church," St. Vladimir's Theological Quarterly 48 (2003), 67-88, esp. at 67-68; and "Faithfulness and Creativity," in John Behr, Andrew Louth, and Dimitri Conomos, Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West (Crestwood NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2003), 159-177, esp. at 176. ყოვლისმომცველი პასუხისთვის იხ: Alan Brown, "On the Criticism of Being as Comunion in Anglophone Orthodox Theology," in Knight, Theology of John Zizioulas, 35-78.

10 Demetrios Bathrellos, "Church, Eucharist, Bishop: The Early Church in the Ecclesiology of John Zizioulas," in Knight, Theology of John Zizioulas, 133-145. მართლაც, ჩვენ გვმართებს გავიხსენოთ, რომ ევქარისტიის გამოსახულებასა და ინტერპრეტაციაში „იდეალი" დიდწილად „რეალურია". იხილეთ მიტროპოლიტ იოანეს სტატია "Symbolism and Realism in Orthodox Worship," Synaxis 71 (1999), 6-21. [In Greek] Also see the chapter by Bishop Ignatios Mindić in Person, Eucharist, and the Kingdom of Heaven (90ff).

11 Andrew Louth, in Knight, Theology of John Zizioulas, 222-223. See also the review by Andrew Louth, "John D. Zizioulas, Eucharist, Bishop, Church: the Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries," The Ecumenical Review 56, 1 (January, 2004), 147.

12 David Bentley Hart, "The Myth of Schism": See http://fatherdavidbirdosb.blogspot.com/2012/05/myth-of-schism-by-david-bentley-hart.html. Accessed April 16, 2017.

13 მისი ინტელექტუალური და პირადი მიახლოება ისეთ ცნობილ ინტელექტუალთან, როგორიცაა ვალტერ კარდინალ კასპერი, აჩვენებს, თუ როგორ შეუძლია ორ თეოლოგსა და საეკლესიო ლიდერს, მოახდინონ გავლენა როგორც თავის, ასევე ერთმანეთის ეკლესიებზე.

14 Lars Erik Rikheim, "Johannes Zizioulas," in Staale Johannes Kristiansen and Svein Rise (editors), Key Theological Thinkers: From Modern to Postmodern (London and New York: Routledge, 2013), 435-447. [Here at 435]

15 Person, Eucharist, and the Kingdom of Heaven, 329. Emphasis by Metropolitan John. ნათელი მაგალითი იმისა, რაც უდავოდ

უფრო ნეგატიური პასუხია თანამედროვე გამოწვევებზე, შეიძლება მოიძებნოს "The Basis of the Social Concept" articulated and adopted by the Orthodox Church of Russia in the late 1990s. See https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/

16 იხ: Haralambos Ventis in Person, Eucha rist, and the Kingdom of Heaven, where Ventis describes the way in which Zizioulas' catholic and eucharistic theology informs contemporary political and social philosophy (271ff).

17 იხ: Father Michael Butler (an Orthodox clergyman!) and Andrew Morriss (an Orthodox layman!), Creation and the Heart of Man: An Orthodox Christian Perspective on Environmentalism (Grand Rapids, MI: Acton Institute/Amazon Digital Services, 2013), 5f. მიტროპოლიტ იოანეს ეკოლოგიური თეოლოგიის მიმოხილვისთვის იხ: Person, Eucharist, and the Kingdom of Heaven, see the chapter by Aikaterini Tsalambouni (241ff).

18 Douglas Knight, introduction to John Zizioulas: Lectures in Christian Dogmatics (London: Bloomsbury/T&T Clark, 2009), xxii-xxiii. მიტროპოლიტ იოანეს ეკუმენური გახსნილობა და გამბედაობა ასევე აშკარა იყო 2009 წელს საბერძნეთის ეკლესიის ყველა მიტროპოლიტისადმი მიწერილ წერილში, რომელშიც მან მტკივნეულად განმარტა რომთან დიალოგის მნიშვნელობა და გონივრულად გააქარწყლა გაუგებრობა.

19 Interview with Gianni Valente in the Italian newspaper La Stampa, 2014. See http://vaticaninsider.lastampa.it/index.php?id=45&L=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=37945&cHash=-494239cabd. Accessed April 17, 2017. On the ecclesiology of Metropolitan John, see the chapter by Metropolitan Maximos of Selyvria in Person, Eucharist, and the Kingdom of Heaven (97ff).

20 Colin Gunton, in Knight, Theology of John Zizioulas, 107.

21 Colin Gunton, in Knight, Theology of John Zizioulas, 97.

22 იხ: Metropolitan John's chapter on "Apostolic Continuity and Succession" in Being as Communion, 177f. See also the concluding chapter by Metropolitan John in Person, Eucharist, and the Kingdom of Heaven (332).

23 იხ: John D. Zizioulas, Being as Communion: Studies in Personhood and the Church (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 16-17.

24 იხ: John D. Zizioulas: The Eucharistic Com munion and the World, edited by Luke Ben Tallon (Edinburgh: T&T Clark, 2011).

25 იხ: Person, Eucharist, and the Kingdom of Heaven, 336-337.

26 The Life in Christ IV.2, trans. Carmino J. deCatanzaro, intro. Boris Bobrinskoy (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), 115-116.

27 იხ: Konstantinos Agoras in Person, Eucharist, and the Kingdom of Heaven (59-72, especially 70f).

28 See Person, Eucharist, and the Kingdom of Heaven, 332.

სალვთო ენერგიები თუ სალვთო პიროვნულობა:

ვლადიმირ ლოსკი და იოანე ზიზიულასი ტრანსცენდენტური და იმანენტური ღმერთის გააზრების შესახებ

არისტოტელე პაპანიკოლაუ[1]

არისტოტელე პაპანიკოლაუ - თეოლოგიის პროფესორი ფორდემის უნივერსიტეტში (აშშ), მართლმადიდებლური ქრისტიანობის კვლევის ცენტრის დამაარსებელი და დირექტორი (პროფესორ ჯორჯ დემაკოპულოსთან ერთად). მეოცე საუკუნის მართლმადიდებლური თეოლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო მკვლევარი. მისი ნაშრომებიდან აღსანიშნავია "მისტიკური, როგორც პოლიტიკური: დემოკრატია და არარადიკალური მართლმადიდებლობა" (2012), "ღმერთთან ერთად ყოფნა: სამება, აპოფატიკა და საღვთო-ადამიანური თანაზიარება" (2006).

შესავალი

თანამედროვე მართლმადიდებლური ქრისტიანული ღვთისმეტყველება, და შესაძლოა ზოგადად აღმოსავლური ქრისტიანული ღვთისმეტყველება, თითქმის გაიგივდა „განღმრთობის" ანუ თეოზისის სოტერიოლოგიურ და მისტიკურ ცნებასთან. მაგრამ თეოზისზე ვერ ვიფიქრებთ „ენერგიების" მართლმადიდებლური ქრისტიანული გაგების გარეშე. განღმრთობისთვის ღმერთის ენერგიების რეალურობის - ღმერთის ენერგიები არის ჭეშმარიტად ღმერთი - ცენტრალურ მნიშვნელობას ადასტურებს თითქმის ყველა მართლმადიდებელი ქრისტიანი ღვთისმეტყველი. ეს ღვთისმეტყველები ასევე დასძენენ, რომ ღმერთის „ენერგიების" კონცეფცია წარმოადგენს ბერძნული პატრისტიკული ტრადიციის განმარტების გასაღებს. ბერძენი მამები თავიდანვე ამტკიცებდნენ განსხვავებას ღმერთის შეუცნობელ არსსა და ღმერთის ენერგიებს შორის; ამ უკანასკნელის მეშვეობით შესაძლებელი იყო ღმერთთან თანაზიარება. საუკუნეების განმავლობაში ხდებოდა ამ დაყოფის დაზუსტება, რამაც თავის მწვერვალს მიაღწია უკანასკნელ დიდ ბიზანტიელ ღვთისმეტყველთან, გრიგოლ პალამასთან. მართლმადიდებლური ქრისტიანული ტრადიციის გულში არის ღმერთის იდენტური საღვთო ენერგიების მეშვეობით განღმრთობის გაგება, რაც მას განასხვავებს სხვა ქრისტიანული ტრადიციებისგან. რუსმა ემიგრანტმა ღვთისმეტყველმა, ვლადიმირ ლოსკიმ, არცთუ მცირე როლი ითამაშა ამ ნარატივის შექმნაში. მან დაიწყო დიონისე არეოპაგელის შესახებ ადრეული ნაშრომებით, განსაკუთრებით კი ფართო მკითხველისთვის კარგად ცნობილი „აღმოსავლური ეკლესიის მისტიკური ღვთის-

მეტყველებით“, რომელიც პირველად 1944 წელს გამოიცა.

თუმცა, არის ერთი თანამედროვე მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველი, რომელიც არ შეუერთდა კოლეგის კონსენსუსს განღმრთობის მართლმადიდებლური გაგებისთვის „ენერგიების“ კონცეფციის ცენტრალური მნიშვნელობის შესახებ. იოანე ზიზიულასისთვის განღმრთობა არის არა ღმერთის „ენერგიებში“ ზიარება, არამედ ქრისტეს ჰიპოსტასში. თუმცა „ენერგიების“ ცნება არის სასარგებლო და საჭირო ღმერთსა და ქმნილებას შორის უფრო ზოგადი ურთიერთობის გასაგებად, ქრისტეში გადარჩენა ანუ განღმრთობა შეიძლება გამოიხატოს მხოლოდ ჰიპოსტასის ანუ, როგორც ზიზიულასი ამბობს, პიროვნების კატეგორიის მეშვეობით.

ეს სტატია გამოიკვლევს განსხვავებებს გამოხსნის ანუ განღმრთობის შესახებ იოანე ზიზიულასისა და ვლადიმირ ლოსკის შეხედულებებს შორის. მიუხედავად იმის, რომ ზიზიულასი შეიძლება შევადაროთ ბევრ მართლმადიდებელ ღვთისმეტყველს, რომელიც ლოსკისთან ერთად ამტკიცებს ღმერთის „ენერგიების“ კონცეფციის ცენტრალულ მნიშვნელობას, ლოსკიზე ყურადღების გამახვილება განპირობებულია იმით, რომ თვითონ ზიზიულასი მიაწერს ლოსკის თანამედროვე მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების ჩამოყალიბებაზე გავლენის მოხდენას. ზიზიულასის მცდელობები, რომ გავიგოთ გამოხსნა პიროვნულობის ონტოლოგიით, ნაწილობრივ განვითარდა აპოფატურობაზე და მასთან დაკავშირებული ღმერთის ენერგიების ცნებაზე ლოსკის მიერ გაკეთებული აქცენტის საპირისპიროდ. ამ სტატიის პირველი ორი ნაწილი ეცდება, გამჭვირვალე გახადოს ლოსკისა და ზიზიულასის ღვთისმეტყველებების მიღმა არსებული ლოგიკა. სტატიის ბოლო ნაწილი ეცდება, ახსნას განსხვავებები და შეაფასოს მათი ღვთისმეტყველებები თითოეული მათგანის შინაგანი კოჰერენტულობის საფუძველზე.

ამ დებატების შედეგები გადის ზიზიულასის პიროვნულობის ონტოლოგიით მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაში გამოწვეული პარადიგმის ცვლილების მიღმა. რამდენადაც განღმრთობის მართლმადიდებლური გაგება ცდილობს გადმოსცეს სამერთიან ღმერთთან რეალური თანაზიარება, ლოსკისა და ზიზიულასს შორის დებატები ეხება იმას, თუ ადეკვატურად როგორ გავიაზროთ ღმერთი, როგორც იმანენტური და ტრანსცენდენტური. ამ გაგებით, მისი მნიშვნელობა მოიცავს სამების ღვთისმეტყველების ახლანდელ დისკუსიებს.

ვლადიმირ ლოსკი: აპოფატურობა და ღმერთის „ენერგიები“

ვლადიმირ ლოსკისთვის ღვთისმეტყველება იწყება ღმერთის გამოცხადებით. ეს გამოცხადება არ არის უბრალოდ ის, რასაც ღმერთი იძლევა შესაქმის აქტში, არამედ მისთვის ეს არის იესო ქრისტეს განკაცება. განკაცება გვიცხადებს, თუ ვინ არის ღმერთი, ანუ ღმერთი, როგორც სამება, და ის, როგორც ასეთი, „ქმნის მთელი ქრისტიანული ღვთისმეტყველების საფუძველს; ის ნამდვილად არის ღვთისმეტყველება ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, როგორც ეს სიტყვა ესმოდათ ბერძენ მამებს, რომელთათვისაც ღვთისმეტყველება ზოგადად ნიშნავდა ეკლესიისთვის სამების საიდუმლოს გამოცხადებას.“[2] განკაცება გვიცხადებს ღმერთ-სამებას, როგორც „დასაბამიერ ფაქტს“,[3] ანუ სიტყვას და უწყე-

ბას ღმერთის ყოფიერების შესახებ. როგორც ასეთი, ის „ღვთისმეტყველებას შესაძლებელს“ ხდის.[4]

თუმცა, განკაცება უფრო მეტს გვაძლევს, ვიდრე უბრალოდ გვიზიარებს კონკრეტულ „ფაქტს“ ან ღმერთის შესახებ გარკვეულ ინფორმაციას. როგორც ღმერთსა და ადამიანს შორის თანაზიარების მოვლენა, ის შესაძლებელს ხდის ადამიანის ამაღლებას ცოცხალ ღმერთთან შეერთებისკენ. ღვთისმეტყველების, ღმერთის ცოდნის, ჭეშმარიტი მიზანი არის არა აბსტრაქტული იდეები, არამედ პიროვნულ ღმერთთან შეხვედრა მისტიკურ ერთობაში. განკაცება შესაძლებელს ხდის ღმერთის ცოდნას არა როგორც ინტელექტუალურ ცოდნას, არამედ როგორც „მისტიკურ გამოცდილებას“, რომელიც გადის აზროვნების მიღმა. თუმცა განკაცება შეიძლება გვიცხადებდეს სამებას, როგორც „დასაბამიერ ფაქტს“, „სამების საიდუმლოს სრულყოფილი ცოდნა მიიღწევა ღმერთთან სრულყოფილ ერთობაში და ადამიანური ქმნილების განღმრთობის მოპოვებაში.“[5]

როგორც ღმერთ-კაცობრივი თანაზიარების მოვლენა, განკაცება გვიცხადებს არამხოლოდ იმას, რომ ღმერთი არის სამება, როგორც „თავდაპირველი ფაქტი“, არამედ იმას, რომ ღმერთი არის ტრანსცენდენტურიც და იმანენტურიც. განკაცება არის ნამდვილი თანაზიარების მოვლენა, ისეთი, რომ ადამიანის შექმნილი ბუნება განიღმრთობა ქრისტეში ღმერთის სიცოცხლესთან წილმქონეობით. ეს წილმქონეობა ხორციელდება ღმერთის ენერგიებში, რომლებიც უნდა განვასხვაოთ ღმერთის არსისგან. ეს უკანასკნელი წარმოადგენს ღმერთის ტრანსცენდენტურობას, შექმნილ არსებობასთან მიმართებაში ღმერთის რადიკალურ სხვადყოფნას. ღმერთის არსი ონტოლოგიურად განსხვავდება შექმნილი არსისგან, და მხოლოდ გამოცხადებით შეიცნობა, რომ ღმერთის ტრანსცენდენტურობა არის ონტოლოგიურად სხვა. „რადგან გამოცხადების გარეთ არაფერია ცნობილი შექმნილსა და შეუქმნელს შორის განსხვავების შესახებ, არარადან შექმნისა და იმ უფსკრულის შესახებ, რომელიც უნდა გადაილახოს.“[6] განკაცება გვიცხადებს განსხვავებას ყოფიერების მიღმა მყოფი ღმერთის შეუქმნელ, შეუცნობელ არსსა და ყოფიერების იდენტურ შექმნილ არსს შორის.

ამგვარად, აღმოსავლურ მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაში კარგად ცნობილი განსხვავება არსსა და ენერგიებს შორის არის ღმერთის ტრანსცენდენტურობისა და იმანენტურობის გამოხატვა გამოცხადებაში. ენერგიები არის ხიდი, გადებული შეუქმნელ ღმერთსა და ღმერთის ქმნილებას შორის არსებულ გადაულახავ უფსკრულზე. „ქრისტიანულ გამოცხადებაში ტრანსცენდენტური ღმერთი ხდება იმანენტური სამყაროში, მაგრამ სწორედ მისი განგებულების იმანენტურობაში ... ის საკუთარ თავს გვიცხადებს, როგორც ტრანსცენდენტურს და ყველა შექმნილი არსისგან ონტოლოგიურად დამოუკიდებელს.“[7] შექმნილი არსისგან განსხვავებული ღმერთი შეუცნობელია იმ აზროვნებისთვის, რომელიც განუყოფლად არის დაკავშირებული ყოფიერებასთან. მაგრამ ასეთი ღმერთი შეიცნობა ღმერთის ენერგიებთან თანაზიარებითა და ერთობით.

რატომ მიიჩნევს ლოსკი აუცილებლად, რომ დაამტკიცოს ღმერთის არსის შეუცნობლობა, ყოფიერების მიღმიერი ღმერთი, რათა გამოთქვას ღმერთის ტრანსცენდენტურობა? ლოსკისთვის არსი/ენერგიების დაყოფა არის თავისუფლებასა და სიყვარულში ცოცხალ ღმერთთან პი-

როვნული თანაზიარების ნამდვილობის დამტკიცების ერთადერთი გზა ღმერთის შეუცნობელი არსის ცნება ამტკიცებს როგორც შექმნილი არსებობისგან ღმერთის თავისუფლებას, ასევე შექმნილი არსის მთლიანობას. ის ასევე გამოხატავს ღმერთსა და ადამიანს შორის თანაზიარებას, დაფუძნებულს თავისუფლებაზე და არა აუცილებლობაზე.

ღმერთის შეუცნობელი არსის იდეა გვიცავს ღმერთის მონისტური კონცეფციისგან, რომელიც იაზრებს ღმერთის ურთიერთობას სამყაროსთან, როგორც აუცილებლობით ნაკარნახევს. ლოსკი ხშირად იმოწმებს პლოტინეს და რუსი ღვთისმეტყველის, სერგი ბულგაკოვის სოფიოლოგიას, როგორც ღმერთის შესახებ მონისტური იდეის მაგალითებს.[8]

ლოსკის თანახმად, მონიზმის აჩრდილი დაქრის თომა აქვინელის და სქოლასტიკური ღვთისმეტყველების თავზეც. ლოსკის ესმის, რომ აკვინელისთვის არ არსებობს ღმერთსა და სამყაროს შორის აუცილებელი კავშირი, როგორც ფიქრობენ პლოტინე და ბულგაკოვი. ბულგაკოვისა და პლოტინეს მსგავსად, ლოსკის შეფასებით, აკვინელი სცოდავს ღმერთის საკითხისადმი რაციონალური მიდგომით. ღვთისმეტყველებისადმი ასეთი რაციონალისტური მიდგომა ცდილობს ღმერთის შეცნობას აბსტრაქტული კონცეფციების მეშვეობით. ამ თომისტური მიდგომის ფუნდამენტური შეცდომა არის ღმერთის შესახებ ცოდნის შექმნილ გონებასთან დაკავშირებაში.[9] ლოსკი ხედავს, რომ დასავლელი მოაზროვნეები ღმერთთან ერთობის ადგილის იზოლირებას ახდენენ გონებაში, რითაც არსებითად აგრძელებენ ისეთი პატრისტიკული ხანის მოაზროვნეების შეცდომის გაგრძელებას, როგორებიც არიან კლიმენტი ალექსანდრიელი, ორიგენე და ევაგრე.[10] ლოსკის თანახმად, საბოლოო შედეგი არის არა პიროვნულ, ცოცხალ ღმერთთან შეხვედრა, არამედ ღმერთის ყოფიერების შეზღუდული, კონცეპტუალური ცოდნა.

ლოსკისთვის ასეთი მიდგომის საფრთხე სრულად არის გამოხატული აკვინელისა და სქოლასტიკოსი ღვთისმეტყველების მიერ სამების გააზრებაში, განსაკუთრებით, „ფილიოკვეს“ მათეულ გაგებაში. როუან უილიამსისთვის, „რა თქმა უნდა, ფილიოკვეზე ლოსკის შეტევა არის დასავლური ღვთისმეტყველების წინააღმდეგ მისი პოლემიკის ყველაზე გამოკვეთილი მახასიათებელი“.[11] ეს ასევე არის ის პოზიცია, რის გამოც ის მიიღებს ყველაზე მეტ კრიტიკას მართლმადიდებლებისგანაც და არამართლმადიდებლებისგანაც.[12] ეჭვგარეშეა, რომ ლოსკი მიიჩნევს ფილიოკვეს პრობლემას სერიოზულ ნდაბრკოლებად აღმოსავლეთ-დასავლეთის ერთობისათვის. მაგრამ ის არ ხედავს ფილიოკვეს, როგორც „ყველაზე გადამწყვეტი მნიშვნელობის პრობლემას აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის“.[13] ლოსკისთვის მთავარი პრობლემა არის საღვთისმეტყველო მეთოდების განსხვავებაში, და ფილიოკვე არის ყველაზე ნათელი მაგალითი იმისა, თუ როგორ შეუძლია მცდარ მეთოდს, მიგვიყვანოს სულიწმიდის პიროვნულობისა და დამოუკიდებლობისთვის საფრთხის შემცველ მოძღვრებამდე, რომელიც საბოლოო ჯამში, კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს განღმრთობის შესაძლებლობას.[14] როგორც თვითონ როუან უილიამსიც აღიარებს, „ლოსკის უსამართლობა და უზუსტობა დასავლეთის კონკრეტული საკითხების კრიტიკაში არ არის მთავარი. დასავლური ინტელექტუალიზმისა და ფილოსოფიისადმი დაქვემდებარების შესახებ ჩივილი უცვლელი რჩება. ეს წამო-

ჭრის მთელ საკითხს მოპაექრე კონცეფციების შესახებ, თუ ზუსტად როგორ შეიცნობა ღმერთი, და როგორ არის გაშუალებული მისი მოქმედება სამყაროში შექმნილ სუბიექტებთან მიმართებაში“.[15]

ფილიოკვეს გარშემო დავა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის არსებითად არის დებატები ყველაზე ადეკვატური გამოხატვის შესახებ, რათა განიმარტოს სამების პირთა შორის ურთიერთობები და განსაკუთრებით სულიწმინდას პიროვნება. ლოსკისთვის ყველაზე ადეკვატური გამოხატულება არის „საწყისთან ურთიერთობები“, სადაც მამა ღმერთი არის ძისა და სულიწმიდის საწყისი, მაშინ, როცა დასავლეთისთვის ეს არის „შეპირისპირების ურთიერთმიმართება“, „რის მიხედვითაც სულიწმიდა გამოვალს მამისგან და ძისგან, როგორც მობერვის ერთი საწყისისგან“.[16] დასავლეთის შეცდომა არის ერთი არსის პერსპექტივიდან სამებაში არსებული განსხვავებების გაგების მცდელობა. ის არსებითად ეთანხმება მამა თეოდორ დე რენონს, რომელიც წერს, რომ „დასავლური ფილოსოფია ჯერ მოიაზრებს ბუნებას თავისთავადობაში და შემდეგ გადადის პიროვნებაზე; ბერძნული ფილოსოფია კი ჯერ გაიაზრებს პიროვნებას და შემდეგ მისი გავლით გადადის ბუნების ძიებაზე.“[17] ეს არის იმის გაგების მცდელობა, თუ მარტივი, ერთიანი არსი როგორ შეიძლება იყოს განსხვავებების შემცველი, რაც მიუძღვის დასავლეთს იმის მტკიცებამდე, რომ სულიწმიდა გამოდის მამისგან და ძისგან.

ლოსკი ჩამოთვლის ერთ არსში განსხვავებების გაგებისადმი ამგვარი მიდგომის სამ პრობლემას. პირველი არის ის, რომ „ურთიერთობები არის საფუძველი ჰიპოსტასების, რომლებიც საკუთარ თავს განსაზღვრავენ ერთმანეთთან შეპირისპირებით, პირველი მეორეს მიმართ, და ეს ორი ერთად მესამეს მიმართ“.[18] „შეპირისპირებულთა ურთიერთობას“ აქ ლოსკისთვის შემოაქვს დამოკიდებულება და აუცილებლობა ღმერთში, განსაკუთრებით ჰიპოსტასებს შორის განსხვავებების თვალსაზრისით. შემდეგ ლოსკი განმარტავს, რომ „ურთიერთობები მხოლოდ გამოხატავს სამი ჰიპოსტასის აბსოლუტურ განსხვავებას; ისინი არ არის მათი საფუძველი სამი ჰიპოსტასის აბსოლუტური განსხვავება განსაზღვრავს მათი ურთიერთობების განსხვავებულობას და არა პირიქით.“[19] ჰიპოსტასების განსხვავებულობა არის „დასაბამიერი ფაქტი“, რომელიც არ არის დამოკიდებული მათ ურთიერთშეპირისპირებულობაზე. ლოსკისთვის მეორე პრობლემა არის სამების დეპერსონალიზაცია. რამდენადაც სულიწმიდა გამოდის მამისგან და ძისგან, „ეს ორი პიროვნება წარმოადგენს უპიროვნო ერთობას, რომლითაც ისინი დასაბამს აძლევენ მომდევნო ურთიერთობას შეპირისპირებაში“.[20] მესამე პრობლემა არის პირველი ორის შეჯამება. ის ეხება ჰიპოსტასებზე არსის უპირატესობას. „შეპირისპირებულთა ურთიერთობები“ აჩვენებს, რომ „ზოგადად სამების პირთა საწყისი არის უპიროვნო, რადგან მას აქვს რეალური საფუძველი ერთ არსში, რომელიც დიფერენცირებულია შიდა ურთიერთობებით. სამების ზოგადი ხასიათი შეიძლება აღიწეროს როგორც ბუნებითი ერთობის პირველადობა პიროვნულ სამებასთან მიმართებაში, როგორც არსის ონტოლოგიური პირველადობა ჰიპოსტასებთან მიმართებაში.“[21] გამოსავალი არ არის საღვთო არსთან მიმართებაში ჰიპოსტასებისთვის პირველადობის მინიჭება.[22] სამების ღვთისმეტყველებაში ანტინომია ერთობასა და განსხვავებას შო-

რის, გამოხატული პიროვნებასა და ბუნებას შორის არსებული დაპირისპირებით, უნდა შენარჩუნდეს. ეს მიიღწევა „საწყისთან ურთიერთობებით“, რომელიც გამოკვეთს მამა ღმერთის ერთსაწყისიანობას. მამის პიროვნებაში ერთობა და განსხვავებულობა ერთდროულად არის წარმოდგენილი.[23] უპირველეს ყოვლისა, ეს არის ანტინომიური ხასიათი, რაც განასხვავებს სამებისადმი მართლმადიდებლურ მიდგომას დასავლურისგან. ამ მიდგომებს შორის განსხვავებას ლოსკი ვრცლად განმარტავს, რაც სრულად უნდა მოვიყვანოთ:

„ფილიოკვისტური ტრიადოლოგიის დადებითი მიდგომა იწვევს სამების დოგმატის გარკვეულ რაციონალიზაციას, რამდენადაც ის აუქმებს ფუნდამენტურ ანტინომიას არსსა და ჰიპოსტასებს შორის. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ღვთისმეტყველების მწვერვალები გაუდაბურდა, რათა დაშვებულიყვნენ რელიგიური ფილოსოფიის დონეზე. მეორე მხრივ, აპოფატური მიდგომა, რომელიც ღმერთში არსებული აბსოლუტური იდენტობისა და არანაკლებ აბსოლუტური განსხვავების პირისპირ გვაყენებს, არ ფარავს ანტინომიას, არამედ მას ჯეროვნად გამოხატავს, რათა სამების საიდუმლომ შეგვაძლებინოს ფილოსოფიური აზროვნების მიღმა გასვლა და ჭეშმარიტებამ გაგვათავისუფლოს ადამიანური შეზღუდულობისგან, ჩვენი ცნობიერების შეცვლით. თუკი პირველი მიდგომა რწმენისადმი ეძებს შეცნობას, რათა გამოცხადება ფილოსოფიის სფეროში გადაიყვანოს, მეორე მიდგომისას შეცნობა ეძებს რწმენის რეალობას, რათა გარდაიქმნას იმით, რომ გახდეს უფრო და უფრო ღია გამოცხადების საიდუმლოს მიმართ“.[24]

ამრიგად, „ფილიოკვეს დოგმატის მეშვეობით ფილოსოფოსთა და ბრძენთა ღმერთი შემოდის ცოცხალი ღმერთის გულში“.[25] ამ შემოყვანის ფატალური შედეგები აბრკოლებს ღმერთთან სრულყოფილ თანაზიარებას. რადგან ლოსკისთვის მოძღვრება ადამიანს მიუძღვის ღმერთთან ურთიერთობის გამოცდილების მიღებისკენ, რაც ნიშნავს მოძღვრებით ცხოვრებას, მცდარ თეოლოგიურ მეთოდზე დაფუძნებული ღვთისმეტყველება კი ადამიანს მცდარ გზაზე აყენებს. უფრო მნიშვნელოვანია, რომ ტრინიტარულ განსხვავებულობაზე მეტად ღმერთის არსისთვის უპირატესობის მიმნიჭებელი სუბსტანციის ღვთისმეტყველების მიხედვით შექმნილი კონცეფცია ღმერთის შესახებ ვერ იაზრებს ნამდვილ თანაზიარებას ღმერთსა და ადამიანს შორის. ის მხოლოდ მიდის ღმერთის შესახებ იდეამდე, რომელშიც არ არის რეალური თანაზიარების შესაძლებლობა.

ამიტომ ლოსკისთვის ღვთისმეტყველება არ ხსნის წინააღმდეგობას ფილოსოფიურ მსჯელობაში. თუ საბოლოო ჯამში, ღვთისმეტყველება ცდილობს იმანენტური და ტრანსცენდენტური ღმერთის გამოხატვას, და ის წარმოადგენს პირობას ორ ონტოლოგიურად განსხვავებულ სინამდვილეს შორის თანაზიარების შესაძლებლობის შესაქმნელად, მაშინ ის უნდა იყოს როგორც ფორმით, ასევე შინაარსით ანტინომიური. ლოსკის მიხედვით, „ამ ანტინომიური ღვთისმეტყველების მიზანი არის არა კონცეფციების სისტემის გამოჭედვა, არამედ საღვთო საიდუმლოთა ჭვრეტაში ადამიანის სულის მსახურება. ორ ჭეშმარიტ დებულებას შორის ნებისმიერი სახის ანტინომიური დაპირისპირება გზას უხსნის დოგმას, ანუ რეალურ განსხვავებას. თუმცა ის არის გამოუთქმელი და შეუცნობელი, რომელიც არ შეიძლება ეფუძნებოდეს რო-

მელიმე კონცეფციას ან გამომდინარეობდეს აზროვნების პროცესისგან, რადგან ის არის რელიგიური ხასიათის რეალობის გამოხატულება“.[26]

არსი/ენერგიების დაყოფის არაკოჰერენტულობის წინაშე მდგარი გამოწვევებისადმი ლოსკისეული დამოკიდებულება წარმოაჩენს „ანტინომიური ღვთისმეტყველების“ მნიშვნელობას. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ლოსკისეული ინტერპრეტაცია აჩენს აშკარა კითხვას, რომ თუ ღმერთის ენერგიები არის მარადიული და შეიცავს ღმერთის სრულ მყოფობას მათში, მაშინ როგორ არ არის სამყაროს შექმნა აუცილებლობით გამოწვეული ან თავისთავად ღვთაებრივი? ლოსკი ამტკიცებს, რომ ასეთი სახის შეკითხვა გამომდინარეობს ლოგიკური კონსისტენტულობისკენ ფილოსოფიური სწრაფვიდან, რაც ვერ ეთანადება განკაცების ანტინომიურ ხასიათს. განკაცებიდან გამომდინარე სოტერიოლოგიური პრინციპის შესანარჩუნებლად უნდა დამტკიცდეს ღმერთი, როგორც ერთსა და იმავე დროს შეცნობადი და შეუცნობელი. განკაცება მოითხოვს „ანტინომიურ ღვთისმეტყველებას, რომელიც იქმნება წინააღმდეგობრივი, მაგრამ თანაბრად ჭეშმარიტი დებულებების დაპირისპირებით“.[27] სხვა სიტყვებით, „დიალექტიკა, რომელიც მართავს უარყოფებისა და მტკიცებულებების თამაშს“, განისაზღვრება, როგორც „არადაპირისპირებულ დაპირისპირებათა ინტელექტუალური დისციპლინა – დისციპლინა, რომელიც ახასიათებს ყველა მსჯელობას ჭეშმარიტი ტრანსცენდენტურობის შესახებ, ტრანსცენდენტურობა, რომელიც არაქრისტიანთათვის წარმოუდგენელია“.[28] ღმერთის იმანენტურობა და ტრანსცენდენტურობა არის ანტინომიური ჭეშმარიტება, რომელიც შეიცნობა რწმენით ისე, როგორც ამას ვერ შეძლებს გონება.[29] ღმერთის მოქმედებები ხდის ღმერთს შეცნობადს, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს მოქმედებები არის სრული ღმერთი. და მაინც, ეს მოქმედებები არ აქცევენ ქმნილებას ღმერთად, რადგან არსებობს ღმერთის ენერგიებში ზიარების ხარისხები. გამოხსნის მიზანი და განკაცების დანიშნულება არის ამ ენერგიებში ადამიანის ზიარების ხარისხის გაზრდა, რათა უფრო ღრმად შეიყვანოს ღმერთის საიდუმლოში. ღმერთის ყოფიერებაში ადამიანის ზიარების საიდუმლოს დასაცავად, „იძულებული ვართ, დავადგინოთ ეს განსხვავებები ... რომ დავიცვათ ანტინომია, რომ არ დავუშვათ ადამიანის სულის შეცდომაში შეყვანა, რაც მოხდება ანტინომიის დარღვევით და საღვთო საიდუმლოებათა ჭვრეტიდან რაციონალიზმის ბანალურობაში დაცემით, ცოცხალი გამოცდილების კონცეფციებით ჩანაცვლებით. ამის საპირისპიროდ, ანტინომია სულს აღამაღლებს კონცეფციების საუფლოდან გამოცხადების კონკრეტულ შინაარსამდე“,[30] ანუ წმინდა სამებამდე. ამიტომ, არსი/ენერგიების დაყოფის მართლმადიდებლურ გაგებაში არსებული ლოგიკური არაკონსისტენტულობა შემთხვევითი არ არის. ის იცავს მისტიკური გამოცდილების ნამდვილობას და არ უშვებს რაციონალისტურ თავდაჯერებულობაში დაცემას, რაც ხელს შეუშლიდა ღმერთთან ექსტატური ერთობის მიღწევას.

შეჯამების სახით რომ ვთქვათ, ლოსკისთვის არსი–ენერგიების დაყოფა ფესვგადგმულია განკაცების ღმერთ–ადამიანური ურთიერთობის რეალობაში. ღმერთის ზეარსულობა გამოხატავს მის ტრანსცენდენტურობას, და, ამრიგად, თავისუფლებას შექმნილ რეალობასთან მიმა-

რთებაში და ასევე ღმერთის შესახებ რაციონალისტურ კონცეფციებთან მიმართებაში. ღმერთის იმანენტურობა გამოხატულია ენერგიების კონცეფციის მეშვეობით. ლოსკის თანახმად, არსი-ენერგიების და პიროვნება-ბუნების ანტინომიური ხასიათი არის განზრახ ნაგულისხმები, რათა გამოხატოს ანტინომიური ღმერთი, რომელიც არის იმანენტური და ტრანსცენდენტური და გონების მიღმა. ის ასევე თავს არიდებს თავდაჯერებულობას და ემსახურება ღმერთთან პიროვნული, ექსტატური ერთობის მიღწევას. მაგრამ იყო თუ არა ენერგიების კონცეფცია ყოველთვის დომინანტური სოტერიოლოგიური კატეგორია აღმოსავლურ ქრისტიანულ ტრადიციაში? ახლა მივუბრუნდეთ იოანე ზიზიულასის ღვთისმეტყველებას ალტერნატიული ინტერპრეტაციისათვის.

იოანე ზიზიულასი: ონტოლოგია და თანაზიარება

1965 წელს გამოცემული ზიზიულასის პირველი წიგნი[31] ნაწილობრივ ცდილობს დაადგინოს ევქარისტიის ცენტრალური ადგილი ადრეულ ქრისტიანულ სულიერებაში.[32] ადრეული ხანის ქრისტიანებს ჰქონდათ „ევქარისტიული ცნობიერება“,[33] რომელმაც გამოძერწა იესო ქრისტეს ღმერთის მათეული გაგება და, თავის მხრივ, მათი თვითშემეცნება. ეს ევქარისტიული სულიერება გაცხადებულია ევქარისტიული მოვლენის, როგორც ისტორიაში ღმერთის მყოფობის, ადრექრისტიანულ გაგებაში. ზიზიულასი ასაბუთებს, რომ სულიერების ევქარისტიასთან იდენტიფიკაცია სათავეს იღებს ადრექრისტიანულ წყაროებში, რომლებშიც ჭეშმარიტება შეიმეცნება ესქატოლოგიურად და ევქარისტიული მოვლენა არის ბოლო ჟამის მოვლენა.

ზიზიულასის თანახმად, ისტორიაში ბოლო ჟამის წინამოსწავებითი მყოფობის სივრცე არის ევქარისტია. ევქარისტიის ბოლო ჟამთან გაიგივება აყალიბებდა ადრეული ქრისტიანების ევქარისტიულ ცნობიერებას. ევქარისტია არ არის ბოლო ჟამი, არამედ ბოლო ჟამის ისტორიაში მყოფობა ცხადდება ევქარისტიის მოვლენაში. ევქარისტიაში ადამიანმა „იცის“ ჭეშმარიტება, ანუ ღმერთი, რამდენადაც ის ითავისებს ღმერთის მყოფობის გვარს. ქრისტიანობის დასაბამიდანვე ცხადია ეს ევქარისტიული სულიერება, რომელიც აიგივებს ევქარისტიას ბოლო ჟამთან.

ევქარისტიის ესქატოლოგიურ იდენტობას ადრექრისტიანულ სულიერებაში საფუძვლად უდევს ქრისტოლოგია. ზიზიულასის მიხედვით, ეკლესია, როგორც ქრისტეს სხეული, არ ნიშნავს უბრალო მორალურ იდენტობას. ქრისტეს სხეული არ ყალიბდება ქრისტეს სახელით შემოკრებილი ადამიანებით, რომლებიც ერთად მუშაობენ, როგორც სხეულის სხვადასხვა ასოები. ზიზიულასისთვის ეკლესია არის ქრისტეს სხეული ონტოლოგიური მნიშვნელობით. ეს არის მკვდრეთით აღმდგარი ქრისტეს ნამდვილი, ესქატოლოგიური სხეული.

კავშირი ქრისტეს აღმდგარ სხეულსა და ევქარისტიას შორის შესაძლებელია მხოლოდ სულიწმიდის მეშვეობით. ღმერთის „გამოცდილება“ ფესვგადგმულია ევქარისტიაში „პნევმატოლოგიურად განპირობებული ქრისტოლოგიის მეშვეობით. ზიზიულასისთვის ამგვარი ქრისტოლოგია ქმნის შინაგან ერთობას ეკლესიოლოგიას, ქრისტოლოგიასა და პნევმატოლოგიას“ შორის.

თუმცა პნევმატოლოგია მის ყველა ნაშრომშია წარმოდგენილი, ორი მნიშვნე-

ლოვანი სტატია ნათლად გადმოსცემს ზიზიულასის პნევმატოლოგიას: „ორი სახის პნევმატოლოგიის ეკლესიოლოგიური მნიშვნელობები“ და „ქრისტე, სული და ეკლესია“.[34] პირველ მათგანში, ზიზიულასი განასხვავებს ადრეული ეკლესიის „ორ სახეს“: მისიონერულ-ისტორიულსა და ევქარისტიულ-ესქატოლოგიურ.[35] უფრო მეტიც, ორივე სახე გულისხმობს გარკვეული ტიპის ქრისტოლოგიას და ეკლესიოლოგიას. მისიონერულ-ისტორიულ სახეში სულიწმიდა ისტორიაში წარიგზავნება ძის მიერ. ქრისტოლოგია ხდება „პნევმატოლოგიის წყარო“, რომელიც ზიზიულასისთვის არის „ქრისტოლოგიით განპირობებული“ პნევმატოლოგია.[36] ამ ტიპის ქრისტოლოგიურად განპირობებულ პნევმატოლოგიაში ეკლესია განსაზღვრულია მისიონერული საქმიანობით. ეკლესიის მთავარი მიზანია მისი გაშლილობის განვრცობა.

მეორე ტიპის პნევმატოლოგია, ხშირად უგულებელყოფილი ადრექრისტიანული ტექსტების ეგზეგეტების მიერ, არის ევქარისტიულ-ესქატოლოგიური ტიპის. ქრისტეს მიმდევრობის ან ქრისტეს მიერ წარგზავნის ნაცვლად, სულიწმიდა ახორციელებს ქრისტეს აღდგომას.[37] პირველი ტიპის საპირისპიროდ, ამ ტიპის პნევმატოლოგიაში „პნევმატოლოგია არის ქრისტოლოგიის წყარო“ და ამგვარად მივყავართ „პნევმატოლოგიით განპირობებულ ქრისტოლოგიამდე“.[38]

პნევამტოლოგიურად განპირობებული ქრისტოლოგიიდან ეკლესიოლოგიისთვის გამომდინარეობს რამდენიმე დასკვნა. პირველი, რადგან სულიწმინდა ახორციელებს ქრისტეს ისტორიაში, სულიწმინდის თანაზიარებით ჩამოყალიბებული კრებული ხატისებრად ახორციელებს ქრისტეს მყოფობას. მისიონერულ-ისტორიული მიდგომისგან განსხვავებით აქ არ არსებობს მანძილი ქრისტეს თავსა და სხეულს შორის, მათ შორის ისეთი იდენტობაა, რომ ქრისტე ყოველთვის მკვიდრობს „თავის ეკლესიასთან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მარტივად, როგორც მისი ეკლესია“.[39] სულიწმიდის მოქმედება უზრუნველყოფს ეკლესიის ქრისტესთან იდენტობას. სხვა სიტყვებით, „ეკლესიის ‚მე‘ არის ქრისტე“.[40] ეს არ ნიშნავს ეკლესიის ცოდვილობის უარყოფას ისტორიის განმავლობაში, არამედ მხოლოდ მისი სიწმინდის, როგორც ისტორიაში ქრისტეს მყოფობის უპირატესობის განმტკიცებას.[41]

რამდენადაც სულიწმიდა აფუძნებს ევქარისტიულ შეკრებას, როგორც ქრისტეს სხეულს, ზიზიულასისთვის სულიწმიდის ესქატოლოგიური როლი ყოველთვის უნდა გაგებულ იქნას, როგორც თანაზიარების მოვლენა. მაშინ გამოდის, რომ პნევმატოლოგიის ორი ფუნდამენტური ასპექტი არის „ესქატოლოგია და თანაზიარება“,[42] რადგან სულიწმიდა ისე არ არის ისტორიასთან დაკავშირებული, როგორც ძე.[43] ზიზიულასის მიხედვით, „მხოლოდ ძე ხდება ისტორია“.[44] სულიწმინდას კი სასუფეველი შემოაქვს ისტორიაში და ამ გაგებით ის არ ხდება ისტორია, არამედ სრულყოფს მას.[45] სულიწმიდა არა უბრალოდ მიგვიძღვის სასუფევლისკენ, არამედ ის მას ამკვიდრებს აწმყოში. ეკლესია, როგორც ევქარისტიული შეკრება („სინაქსისი“,) აღვსილია სულიწმიდის მყოფობით, რაც არის ყველას ერთობლივი ესქატოლოგიური მკვიდრობა ქრისტეში.

პნევმატოლოგიის „თანაზიარებითი“ ასპექტი ისაა, რომ ის აყალიბებს ამ „ყველას ესქატოლოგიურ ერთობას ქრისტეში“. ზიზიულასი ამგვარად გამოკვეთს ამ ასპექტს: „საღვთო განგებულებაში სულიწმიდის ჩართულობის გამო, ქრისტე არის

არა მხოლოდ ერთი ინდივიდი, არა, ერთი‘, არამედ ‚მრავალი‘. ქრისტეს ეს ‚კრებსითი პიროვნულობა‘ წარმოუდგენელია პნევმატოლოგიის გარეშე.“[46] ამგვარად, „პნევმატოლოგია სძენს ქრისტოლოგიას თანაზიარების განზომილებას. და პნევმატოლოგიის ამ ფუნქციის გამო შესაძლებელია ვისაუბროთ ქრისტეზე, როგორც სხეულის მქონეზე, ანუ საუბარია ეკლესიოლოგიაზე, ეკლესიაზე, როგორც ქრისტეს სხეულზე.“[47] აღსანიშნავია, რომ აქ პნევმატოლოგიის ესქატოლოგიური და თანაზიარებითი ასპექტები არ არის განცალკევებული მომენტები, არამედ ქრისტოლოგიისა და პნევმატოლოგიის თანამდევი. პნევმატოლოგიაში ესქატოლოგია არის თანაზიარებითი და თანაზიარება, როგორც „ერთისა“ და „მრავლის“ ნამდვილი ერთობა, არის ესქატოლოგიური.

შეჯამების სახით უნდა ითქვას, რომ სულიწმიდის ესქატოლოგიურ-თანაზიარებითი როლი ქმნის საღვთისმეტყველო საფუძველს ზიზიულასის მიერ ევქარისტიის ბოლო ჟამთან გაიგივებისთვის. ეს გაიგივება აკონსტიტუირებს ევქარისტიას, როგორც ღმერთის ჩვენთან თანამყოფობის სივრცეს და შესაბამისად, როგორც საღვთისმეტყველო ცოდნის წყაროს. ეს არ ნიშნავს, რომ სულიწმიდა არ მოქმედებდა ქმნილებაში ქრისტეს შობამდე, მაგრამ „ქრისტეს მოვლენის“ შემდეგ, ზიზიულასის ჩემეული წაკითხვით, სულიწმინდა ახლებურად მოქმედებს. ახლა სულიწმიდის მოქმედება დაკავშირებულია ქრისტეს აღდგომასთან და მის ნაყოფებს გვინაწილებს. აქ არის ასევე აღდგომის სპეციფიკური გაგება, რომელიც გარკვეულ იერს სძენს პნევამტოლოგიას, რომელიც თავის უმარტივეს გამოხატულებაში არის ღმერთის და ადამიანის ერთობა ქრისტეში და პირველი მათგანის მიერ მეორეს კურთხევა. მკვდრეთით აღმდგარი ქრისტე არის „კრებსითი პიროვნება“, რომელიც საკუთარ პიროვნებაში თავს უყრის მთელ ქმნილებას. სულიწმიდის „ახალი“ მოქმედება ჩვენთან ამკვიდრებს აღმდგარ ქრისტეს, და ეს არ ხდება უბრალოდ ყველგან, არამედ, საგანგებოდ, ევქარისტიული მსახურების საკრებულოში, სადაც ადამიანები შეკრებილი არიან ღვთის სადიდებლად და მას სამყაროს კურთხევისთვის უძღვნიან. ხალხის ამ ქმედებაში, ამ ლიტურგიაში, სულიწმიდა შემოიჭრება ისტორიაში და აფუძნებს ეკლესიას, როგორც ქრისტეს სხეულს, ანუ როგორც სამების სიცოცხლის ესქატოლოგიურ აქ მყოფობას.

ზიზიულასისთვის ადრექრისტიანული ევქარისტიული ცნობიერება, რომელიც მდგომარეობდა ევქარისტიის, როგორც სულიწმიდის მეშვეობით ქრისტეს სხეულთან თანაზიარების გაგებაში, გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენს გვიანდელ პატრისტიკულ „ონტოლოგიურ რევოლუციაში“, ანუ თანაზიარების ონტოლოგიის განვითარებაში. ამგვარი ონტოლოგიის მიმართულებით გადადგმული პირველი ნაბიჯები მოჩანს ეგნატე ანტიოქიელისა და ირინეოს ლიონელის ნაწერებში, რომლებიც, ზიზიულასის აზრით, აიგივებენ ჭეშმარიტებას სიცოცხლესთან. ეგნატე და ირინეოსი ჭეშმარიტების სიცოცხლესთან გაიგივებამდე მიიყვანა არა რაიმე სახის ინტელექტუალურმა მოძრაობამ, არამედ ევქარისტიულ კრებულში გაზიარებულმა გამოცდილებამ.[48] ეგნატეს მსგავსად, ევქარისტია ცენტრალურ ადგილს იკავებს ირინეოსის აზროვნებაში და „ეჭვგარეშეა, რომ ამან მოახდინა გავლენა უხრწნელების შესახებ მისეულ კონცეფციაზე, შესაბამისი ონტოლოგიური დასკვნებით“.[49]

წმინდა მამები, რომლებიც წარმოაჩენენ ამ ევქარისტიულ გაიგივებას ჭეშმარიტებისა სიცოცხლესთან ღმერთსა და სამყაროს შორის ურთიერთობასა და ღმერთის შინაგან ცხოვრებაზე განსაკუთრებული ყურადღების გამახვილებით, არიან ათანასე დიდი და კაბადოკიელები. ზიზიულასის მიხედვით, ათანასეს მიერ ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში შეტანილი მთავარი წვლილი მდგომარეობს იმ იდეის განვითარებაში, რომ „თანაზიარება მიეკუთვნება არა ნებელობისა და მოქმედების დონეს, არამედ სუბსტანციის დონეს. ამგვარად ის ყალიბდება ონტოლოგიურ კატეგორიად.“[50]ონტოლოგიურში ათანასე გულისხმობს იმას, რომ თანაზიარება არ დაერთვის ღმერთის არსს, როგორც რამ წარმავალი, არამედ თვითონ არის ღმერთის არსი და როგორც ასეთი, არის მარადიული „არსი“ ანუ რეალობა. ათანასეს განსაზღვრება ატარებს ღრმა კოსმოლოგიურ მნიშვნელობას. ზიზიულასის მიხედვით, ათანასე დიდწილად პასუხისმგებელია ბერძნული ონტოლოგიისთვის პირველი მუხტის მიცემისთვის, შემდეგი წამოვიდა კაბადოკიელებისგან.[51] ეს მუხტი იყო ღმერთის სამყაროსგან აბსოლუტური თავისუფლების ბიბლიური პრინციპის გატარება და ამავე დროს ონტოლოგიისადმი ბერძნების ინტერესის გაზიარება.

ამ იდეების განვითარებას ხელი შეუწყო „თანაზიარების იდეამ, რომელმაც შეიძინა ონტოლოგიური მნიშვნელობა ყოფიერებისადმი ევქარისტიული მიდგომით“.[52] თუმცა, ათანასემ გარკვეული კითხვები პასუხგაუცემელი დატოვა, როგორიცაა ღმერთის ცხოვრებისა და მასა და სამყაროს შორის ურთიერთობის კონტექსტებში თავისუფლებისა და თანაზიარების პრობლემა. მოგვიანებით ქრისტიანმა მოაზროვნეებმა, განსაკუთრებით კაბადოკიელებმა, თავის თავზე აიღეს ამ პრობლემის გადაჭრა.

ზიზიულასი ასაბუთებს, რომ კაბადოკიელები პასუხისმგებელი არიან საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიურ აზროვნებაში, არც მეტი არც ნაკლები, „ონტოლოგიურ რევოლუციაზე“. რევოლუცია მდგომარეობს მიმართებითი ონტოლოგიის ცნების შემოტანაში და ასევე ყოფიერების პიროვნულობასთან, თანაზიარებასთან, სხვადყოფნასა და ინდივიდუალობასთან გაიგივებაში, ნაცვლად იმისა, რომ ეს უკანასკნელნი ყოფიერების დამატებად განეხილათ. კაბადოკიელთა, განსაკუთრებით ბასილი დიდის, ნამდვილი რევოლუცია იყო „პირის“ „ჰიპოსტასთან“ გაიგივება.[53] ეს იდენტიფიკაცია ბასილის მიერ „არსზე“ უფრო მეტად „თანაზიარებისთვის“, როგორც ღმერთის ერთობის გამომხატველი კატეგორიისთვის, უპირატესობის მინიჭების ლოგიკური შედეგია. მართალია, ზიზიულასი ამას ღიად არ აღნიშნავს, მისი ინტერპრეტაცია გვაფიქრებინებს, რომ „პირის“ და „ჰიპოსტასის“ ერთმანეთთან გაიგივება ეთანხმება ბასილის მერყეობას, გამოიყენოს არსის გამომხატველი კატეგორიები ღმერთთან მიმართებაში. თუ ბასილი თავს არიდებდა „არსის“ და „ერთარსის“ გამოყენებას საბელიანიზმის ან სამღმერთიანობის შიშით, მაშინ „ჰიპოსტასი“, როგორც არსისეული კატეგორია, არაადეკვატურია სამი პირის გამოხატვისთვის იმავე მიზეზებით. ჰიპოსტასთან დაკავშირებით მეორე პრობლემა არის ის, რომ ის არ გამოხატავს ღმერთის მიმართებით ანუ სამი პირის თანაზიარებით განზომილებას. სათანადო ქრისტიანულმა საღვთისმეტყველო კატეგორიამ რამენაირად უნდა გამოხატოს პიროვნული განსხვავება და ამავე დროს, გამოკვეთოს ურთიერთობები მამას, ძესა

და სულიწმიდას შორის, და ასევე მათი ტრანსცენდენტურობა სამყაროსთან მიმართებაში.

ტერმინ „პროსოპონს“ (ბერძ. „პირს“) ექნებოდა კონკრეტული ყოფიერების მიმართებითი განზომილების გამოხატვის პოტენციალი, თუ ის იქნებოდა ონტოლოგიური კატეგორია. თუმცა, ზიზიულასის მიხედვით, ბერძნულ-რომაულ აზროვნებაში ეს ტერმინი გამოიყენებოდა არაონტოლოგიური მნიშვნელობით. „პირი“ არაფერ რეალურს არ აღნიშნავდა თეატრში ან საზოგადოებაში. პიროვნება იყო მიმართების გამომხატველი ტერმინი, მაგრამ მას არ გააჩნდა ონტოლოგიური სტატუსი და ამგვარად, ის შესაძლოა გაგებულიყო საბელიანური მნიშვნელობით.[54] პიროვნების მიმართებითი განზომილება როგორმე უნდა შეკავშირებოდა ჰიპოსტასის ონტოლოგიურ ხასიათს და სწორედ ესაა ზიზიულასის დასაბუთებით, ბასილის გენიალურობა.[55]

ონტოლოგიური რევოლუცია, რაზეც ზიზიულასი საუბრობს, არის სწორედ ეს იდენტიფიკაცია „პირისა“ „ჰიპოსტასთან“, თანამდევი შედეგებით. ბასილისთვის ეს გაიგივება იყო ყველაზე შესაფერისი გზა როგორც მამის, ძისა და სულიწმიდის განსხვავებულობის, ასევე მათი განუყოფელი ერთობის ანუ თანაზიარების გამოსახატად. როგორც პიროვნებები სამი არის რეალური ონტოლოგიური არსებები, ანუ ჰიპოსტასები და იმყოფებიან ერთმანეთთან ურთიერთობაში. „პირის“ „ჰიპოსტასთან“ გაიგივება სამებას იცავს საბელიანური ან სამღმერთიანული ინტერპრეტაციებისგან. ის ამტკიცებს ღმერთის არსებობას, რომელიც არის სამი და ერთი, ისეთი რამ, რასაც ითხოვს მსახურების გამოცდილება - ევქარისტია , როგორც ქრისტეს სხეულის მოვლენა. ამ კატეგორიების გაიგივებას მივყავართ პიროვნულობის ონტოლოგიამდე, ანუ მიმართებით ონტოლოგიამდე, რომელიც, ზიზიულასის მტკიცებით, არის ქრისტეს სხეულის გამოცდილების ბერძენ მამათა მიერ ინტერპრეტაციის უნიკალური მიღწევა. საკმარისი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ამ გაიგივებით პირველად გვიან ანტიკურ ხანაში შესაძლებელი გახდა სხვადყოფნის, განსხვავების, თანაზიარების და ურთიერთმიმართების ონტოლოგიურ რეალობებად გააზრება. თავისუფლების, სიყვარულის და ღმერთი-სამყაროს ურთიერთობებმა ასევე შეიძინა ახალი მნიშვნელობა. ზიზიულასს სურს ხაზი გაუსვას, რომ ეს განაზრებები პირველად მოგვეცა ბერძენი მამების მცდელობებით, გამოეხატათ მათი სამებისეული რწმენა ევქარისტიის კრებსითი მსახურების საფუძველზე. როგორც ქვემოთ ვიხილავთ, ეს მცდელობა ასევე პასუხს გვცემს ყველაზე ფუნდამენტურ და მარადიულ ეგზისტენციალურ კითხვებზე.

გარდა ამისა, კაბადოკიელები განამტკიცებენ მიმართებით ონტოლოგიას მამის, როგორც სამებისეული ყოფიერების მიზეზის აქცენტირებით, ანუ სამებისეულ ყოფიერებაში მამის მონარქიის, ერთსაწყისიანობის წარმოჩენით. მამის მონარქიის პრინციპის ანალიზი ასევე ნათელს ჰფენს პიროვნულობის სამებისეული ონტოლოგიის არსებით თვისებებს. მამის, როგორც მიზეზის, პოსტულირება არის ბერძნულ აზროვნებაში შეტანილი მეორე ცვლილება,[56] ანუ პიროვნების ონტოლოგიის მეორე წინამძღვარი.[57] ზიზიულასის მიხედვით, ეს მტკიცებულება განსაკუთრებით ჩანს გრიგოლ ღვთისმეტყველში და ეთანხმება ბასილის მიერ ღმერთთან დაკავშირებით ჰიპოსტასსა და არსზე მეტად თანაზიარებასა და პირისთვის უპირატესობის მინიჭე-

ბას.[58] მამა, როგორც მიზეზი, განამტკიცებს მიმართებით ონტოლოგიას ორი თვალსაზრისით: ერთი, ის აკავშირებს ღმერთის ერთობას მამის პიროვნებასთან და არა საღვთო არსთან. ბერძენ მამებთან ღმერთის ერთი საწყისი გაიგივებული იყო მამასთან. ზიზიულასის თანახმად, „ერთი ღმერთი არის მამა და არა ერთი სუბსტანცია, როგორც ავგუსტინე და შუასაუკუნეების სქოლასტიკა იტყოდა“.[59] ერთსაწყისიანობის ეს გაგება ნიშნავს, რომ ღმერთი არის მამის გამო, რაც წარმოაჩენს კაბადოკიელებისთვის პიროვნული კატეგორიების პრიორიტეტს არსისმიერ კატეგორიებთან შედარებით.[60] მეორე, ღმერთის სამებისეული არსებობა, არის მამის პიროვნების, თავისუფლებისა და სიყვარულის შედეგი, და არა არსის აუცილებლობა.[61] ღმერთის უზენაესი სახელის ძიებას, როგორიც არის სიკეთე ან არსი, საღვთო არსის სამებისეული რაგვარობის გაგების მცდელობას, ზიზიულასი განმარტავს, როგორც ღმერთის არსებობის არსის დეტერმინიზმისთვის დაქვემდებარებას. კაბადოკიელთა მიერ „მიზეზისთვის“ უპირატესობის მინიჭება „წყაროსთან“ შედარებით მიუთითებს პიროვნული ონტოლოგიის პრიორიტეტს სუბსტანციურთან შედარებით. „თუკი, წყარო‘ შეიძლება გაგებულ იქნას სუბსტანციურად ან ნატურალისტურად, მიზეზი‘ ატარებს პიროვნული ინიციატივის ... თავისუფლების კონოტაციებს.“[62] სამებისეული არსებობის მიზეზის მამის პიროვნებისთვის მიკუთვნება ნიშნავს ამგვარი არსებობის თავისუფლებასა და სიყვარულზე დაფუძნებას. ზიზიულასი არ ლაპარაკობს თავისუფლებასა და სიყვარულზე სამაყროსთან მიმართებაში, არამედ ღმერთის შინაგან არსებობაში. როგორც ზიზიულასი პირდაპირ აღნიშნავს, „ღმერთი, როგორც მამა და არა როგორც არსი, გამუდმებით განამტკიცებს საკუთარ თავისუფალ ნებას, რომ იარსებოს თავისი „არსის“ მეშვეობით. და სწორედ მისი სამებისეული არსებობა აკონსტიტუირებს ამ მტკიცებულებას: მამა სიყვარულით – ანუ თავისუფლად – შობს ძეს და გამოავლენს სულიწმიდას.“[63] ამგვარად შემოიტანეს კაბადოკიელებმა „თავისუფლება ონტოლოგიაში, რაც ბერძნულ ფილოსოფიას მანამდე არასოდეს გაუკეთებია“.[64] და მათ ეს გააკეთეს ღმერთის არსებობის მამის პიროვნული აბსოლუტური თავისუფლების შედეგად გამოცხადებით.

ზიზიულასის მიხედვით, მამის ერთსაწყისიანობის დამტკიცება მნიშვნელოვანია სოტერიოლოგიური თვალსაზრისით. თუმცა ზოგიერთი ამას განმარტავს ღმერთის ყოფიერებაში გარკვეული თვითნებობის შემოტანად, მამის ერთსაწყისიანობის დამტკიცების ზიზიულასისეული ლოგიკა მარტივია და ნათელს ხდის ღმერთ-ადამიანური თანაზიარებისთვის „პიროვნების“ ცნების ცენტრალურ მნიშვნელობას. თუკი ევქარისტიული გამოცდილება გვიცხადებს გამოხსნას, როგორც თანაზიარებას ღმერთთან, მასთან, ვინც გვანიჭებს მარადიულ ცხოვრებას, მაშინ ეს გამოხსნა არის პიროვნული იმ გაგებით, რომ ის არის თავისუფლება მოცემული შექმნილი ბუნებისგან, რაც არის სიკვდილის რეალობა. აქ ცხადი ხდება ღრმა ეგზისტენციალური ინტერესები, რომლებიც საფუძვლად უდევს ზიზიულასის ღვთისმეტყველებას. გამოხსნა განისაზღვრება, როგორც თავისუფლება მოცემულობისაგან.[65] ეს მოცემულობა ქმნილებებისთვის არის თვითონ შექმნილი ბუნება და სიკვდილის აუცილებლობა. ღმერთთან თანაზიარებაში ადამიანი გადალახავს ამ მოცემულობას და განამტკიცებს საკუთარ განუმეორებელ

იდენტობას სამებასთან სიყვარულის მარადიულ ურთიერთობაში. მაგრამ თუ თვითონ ღმერთის არსებობა არ არის თავისუფლების შედეგი, მაშინ, როგორც ზიზიულასი ასაბუთებს, ღმერთს არ შეუძლია იმის მოცემა, რაც თვითონ არ გააჩნია.[66] თავისუფლება არის სიყვარულის წინაპირობა, სხვასთან ურთიერთობის ძალდაუტანებელი თანაზიარების შესაძლებლობა. თუმცა ზიზიულასი აფუძნებს პიროვნულობის ონტოლოგიას ღმერთის ყოფიერებაში, და თუმცა ღმერთის სამებისეული არსებობა საზრისს სძენს „პიროვნებას“, სიკვდილისგან პიროვნების გამოხსნისთვის ღმერთის არსებობაში აბსოლუტური პიროვნული თავისუფლების „აუცილებლობა“ გვიცხადებს, თუ რა ხარისხით აყალიბებს მის ღვთისმეტყველებას ეგზისტენციალური საკითხები.

„პიროვნების“ კონცეფციის ცენტრალური მნიშვნელობა ღმერთ-ადამიანური თანაზიარების გამოსახატად ასევე ჩანს ქალკედონური ღვთისმეტყველების ზიზიულასისეულ გაგებაში. ქალკედონურ ფორმულას - „ორი ბუნება ერთ პიროვნებაში“ - ის კითხულობს პიროვნების, როგორც ჰიპოსტასურის (უნიკალურის) და ექსტატურის (თავისუფალის) სამებისეული გაგების სათვალით. ზიზიულასისთვის, „ქრისტოლოგიაში გადამწყვეტ მნიშვნელობას ატარებს არა communicatio idiomatum[67] არამედ ჰიპოსტასური ერთობა“.[68] განკაცება არ არის მოვლენა, რომლის დროსაც საღვთო ენერგიები სრულად ენიჭება ადამიანურ ბუნებას; ეს არის მოვლენა, რომლის დროსაც თვითონ ადამიანის ბუნება მყოფობს, არის, ქრისტეს პიროვნებაში. „ის, რაც ქრისტეში ადამიანს პიროვნული იდენტობის მოპოვებას შეაძლებინებს, არის ის, რომ ქრისტეში ბუნებანი არიან, რადგან ისინი არიან ინდივიდუალიზებული ერთ პიროვნებაში.“[69] რასაც ქრისტე იძლევა ადამიანის გადასარჩენად, არის არა საღვთო ენერგიები, არამედ მისი საკუთარი ჰიპოსტასი.

„პიროვნების ამ ონტოლოგიის შესათვისებლად ადამიანისთვის აუცილებელია საკუთარ ბუნებასთან მიმართებაში თავისუფლების მოპოვება. თუკი ბიოლოგიური შობა გვაძლევს ბუნებაზე ონტოლოგიურად დამოკიდებულ ჰიპოსტასს, ეს მიუთითებს იმაზე, რომ საჭიროა, ახალი შობა‘ პიროვნულობის ონტოლოგიის გამოცდილების მისაღებად. ეს ‚ახალი შობა‘, რაც არის ნათლობის არსი, სხვა არაფერია, თუ არა ბუნების თვისებებისგან დამოუკიდებელი იდენტობის შეთვისება, რომელიც ბუნებას თავისუფლად აღამაღლებს მამა-ძის ურთიერთობის იდენტურ ჰიპოსტასურ არსებობამდე.“[70]

ამრიგად, ქრისტეში ერთობის მნიშვნელობა არის არა საღვთო ენერგიების მინიჭება, არამედ მამასთან ძის იდენტური ურთიერთობის მეშვეობით ადამიანის ჰიპოსტასის გარდაქმნის შედეგად ღვთის „ძედ“ გახდომა. ქრისტეში არის „ერთი“ და „მრავალი“, რომელშიც ჩვენი ჰიპოსტასები არ ერწყმის ერთმანეთს ან შთაინთქმება ერთის მიერ მეორე, არამედ განიცდის ფერიცვალებას, ანუ კონსტიტუირდება ქრისტეს მამასთან ურთიერთობაში. სწორედ ამ ურთიერთობაში ხდება ადამიანი პიროვნება, ანუ იწყებს მარადიულ არსებობას, როგორც უნიკალური და განუმეორებელი არსება.

ამ ნაბიჯის მნიშვნელობა არის ორმაგი. ერთი მხრივ, ზიზიულასი უპირისპირდება მათ, ვინც უარყოფს „პიროვნების“ კონცეფციის გამოყენებას სამების ღვთისმეტყველებაში იმ საბაბით, რომ ის არ არის ყველაზე ადეკვატური

კოცენფცია არა მხოლოდ მამას, ძესა და სულიწმიდას შორის განსხვავებების, არამედ ასევე ძის პიროვნების მეშვეობით თანაზიარების გამოსახატად. მეორე მხრივ, ის განსაკუთრებით მიმართულია მართლმადიდებლური ტრადიციისკენ, თუმცა მისით გამოწვეული რეზონანსი იგრძნობა ღმერთსა და ადამიანს შორის ურთიერთობების უფრო ფართო მსჯელობებში. პიროვნულობის სამებისეული ონტოლოგიით ზიზიულასი მსჯელობს „ენერგიების“ სოტერიოლოგიურ კონცეფციად გამოყენების წინააღმდეგ. მსჯელობის ეს ხაზი განსაკუთრებით ცხადი ხდება, როდესაც ის განიხილავს ქრისტეში ღმერთ-ადამიანის თანაზიარების ლოსკისეულ გაგებას.[71] ლოსკისთვის პიროვნების გამოხსნა გულისხმობს ღმერთის ენერგიების პიროვნულ მიღებას. ეკლესიის კონტექსტში, პიროვნება იღებს ადამიანის განღმრთობილ ბუნებას ქრისტეში ნათლობისას. ქრისტეს სხეულთან, ეკლესიასთან, შეერთებით ადამიანი ეზიარება ქრისტეს ღვაწლს, როდესაც ის იღებს განღმრთობილ ადამიანურ ბუნებას. თუმცა, ამ განღმრთობილი ადამიანის მიღება არის გამოხსნის პროცესის მხოლოდ ნაწილი. ქრისტეს სხეულთან შეერთებისას ადამიანს შეუძლია, აქვს უნარი, გაიზარდოს სრულყოფაში. ეს სრულყოფა არის ღმერთის ენერგიებით ფორმირებულ პიროვნებად ჩამოყალიბების პროცესი. პიროვნება არის მიზანი, საშუალებები კი არის ღმერთის ენერგიები, მონიჭებული სულიწმიდის პიროვნების მიერ. ადამიანი უფრო სრულად ითვისებს სამყაროში არსებულ საღვთო ენერგიებს პიროვნული ყოფის წიაღ, რაც შესაძლებელი ხდება ღვთის განგებულებით. ლოსკისთვის პიროვნული ყოფა, საბოლოო ჯამში, აირეკლავს ქრისტეს პიროვნულობას: როგორც ქრისტე ფლობს საღვთო და ადამიანურ ბუნებებს, ასევე განღმრთობილი ადამიანი ფლობს განღმრთობილ ადამიანურ ბუნებას და საღვთო ენერგიებს. გამოხსნის ეს პროცესი გასაგებს ხდის ლოსკისთვის ქალკედონური ქრისტოლოგიის მნიშვნელობას. მისთვის ადამიანური ბუნება უერთდება საღვთოს ქრისტეს პიროვნებაში, რათა ის განიღმრთოს. შემდეგ ეს ადამიანური ბუნება ეძლევა კაცობრიობას ეკლესიაში.

აქ მთავარია, თუ როგორ ხდება ღმერთ-ადამიანის ურთიერთობის კონცეპტუალიზება. ლოსკიც და ზიზიულასიც უარყოფენ საღვთო არსის გამოყენებას ამგვარ კონცეპტუალიზებაში, რადგან ეს გამოიწვევდა პანთეიზმს. მაგრამ ლოსკი ასევე უარყოფდა ჰიპოსტასის გამოყენებას, რაც გამოხატავს ექსკლუზიური ხასიათის განსხვავებას ღმერთის ყოფიერებაში. უფრო მეტიც, თვითონ ჰიპოსტასური ერთობა, საღვთო და ადამიანურ ბუნებათა, არის „მხოლოდ ძისთვის დამახასიათებელი, რომელშიც ღმერთი ხდება ადამიანი სამების მეორე ჰიპოსტასად არსებობაზე უარის თქმის გარეშე.“ ის აგრძელებს: „თუმცა ჩვენ ვეზიარებით ქრისტეს ადამიანურ ბუნებას და მასში ვიღებთ ღვთის ძის სახელს, ჩვენ თვითონ არ ვხდებით ძის ჰიპოსტასი მისი განკაცების ფაქტის გამო. ამიტომ, ჩვენ არ ძალგვიძს ვეზიაროთ წმინდა სამების არსს ან ჰიპოსტასს.“[72] ლოსკის მიხედვით, ღმერთ-ადამიანის თანაზიარება ითხოვს სხვა სახის განსხვავებას ღმერთის ყოფიერებაში. „ეს არის განსხვავება, ერთი მხრივ, ღმერთის არსს, ანუ მის ბუნებას, რომელიც მიუწვდომელი, შეუცნობელი და უზიარებელია, და, მეორე მხრივ, ღმერთის მოქმედებებს, ძალებს ანუ ენერგიებს შორის, რომლებიც ეკუთვნის ღმერთის

არსს და არის მისგან განუყოფელი და რომელთა მეშვეობით ღმერთი გამოდის საკუთარი თავის გარეთ, გვიცხადებს საკუთარ თავს, გვიზიარებს და გვიძღვნის მას.“[73] ამრიგად, ზიზიულასი ჩანს, რომ შორდება იმას, რაც ზოგიერთისთვის არის გამოკვეთილად „აღმოსავლური მართლმადიდებლობა“, ღმერთსა და ადამიანს შორის რეალისტური ურთიერთობების გამომხატველი „ენერგიების“ კონცეფციის ცენტრალურ მნიშვნელობას. მომდევნო ნაწილში განვიხილავ ლოსკისგან მისი განსხვავების მიზეზებს და ვეცდები შევაფასო მათი ღვთისმეტყველებების ადეკვატურობა კოჰერენტულობის კრიტერიუმის საფუძველზე.

ონტოლოგია აპოფატურობის პირისპირ

მთავარი განსხვავება ზიზიულასსა და ლოსკის შორის მდგომარეობს აპოფატიზმის ანუ უკუთქმითი ღვთისმეტყველების მიმართ მათ დამოკიდებულებაში. როგორც ვნახეთ, ლოსკისთვის აპოფატურობა ეფუძნება განკაცებას და არის ღმერთის ტრანსცენდენტურობისა და იმანენტურობის გამოხატვის ერთადერთი ადეკვატური საშუალება. აპოფატურობა არის სამების გაგების ერთადერთი გზა. ამიტომ ლოსკი ზიზიულასს ჰკითხავდა, თუ როგორ იყო შესაძლებელი პიროვნების სამებისეულ ონტოლოგიაზე საუბარი. ზიზიულასი ნაკლებ როლს ანიჭებს აპოფატურ ღვთისმეტყველებას სამების ონტოლოგიაში, როდესაც ის მას იაზრებს, როგორც ტრანსცენდეტურს და იმანენტურს. შეიძლება ითქვას, რომ ეს დებატები ტრიალებს კარლ რანერის ცნობილი აქსიომის გარშემო: „განგებულებაში გაცხადებული სამება არის თავისთავადობაში არსებული სამება და პირიქით“. ლოსკი უარყოფდა ამგვარ გაიგივებას და ემხრობოდა განგებულებისა და ღმერთის შიდა ცხოვრების ერთმანეთისგან გამიჯვნას, როგორც ამას მოითხოვს ღმერთისადმი აპოფატური მიდგომა. ზიზიულასი იზიარებდა ამ აქსიომას გარკვეული დათქმით, მაგრამ რის საფუძველზე?

უნდა გვახსოვდეს, რომ თვითონ ზიზიულასი არ უარყოფს აპოფატურობის მნიშვნელობას ღვთისმეტყველებისთვის, მაგრამ აღიარებს ონტოლოგიის უპირატესობას აპოფატურობაზე.[74] ზიზიულასის მიერ შეტანილი წვლილი არის სამებაზე ფიქრისას აპოფატურობასა და ონტოლოგიას შორის კავშირის დამყარება. ამ თვალსაზრისით, მისი მსჯელობა არ არის ლოსკის შეხედულების უარყოფა, არამედ მისი სრულყოფა. მართალია, ზიზიულასი ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ მისი მსჯელობა რადიკალურად ემიჯნება ლოსკისას, ის აკრიტიკებს ლოსკის ღვთისმეტყველების სხვადასხვა ასპექტებს, როგორებიცაა ფილიოკვეს გაგება[75] და მისი პნევამტოლოგია.[76] მაგრამ რადიკალური გამიჯვნის შთაბეჭდილება განსაკუთრებით იგრძნობა ლოსკის აპოფატურობის და სამების ღვთისმეტყველებისთვის მისგან გამომდინარე დასკვნების მკაცრი კრიტიკასას. ამ კრიტიკის განხილვისას ნათელი გახდება, რომ აპოფატურობაზე მეტად ონტოლოგიისთვის უპირატესობის მინიჭება მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაში წარმოადგენს არა იმდენად გამიჯვნას, არამედ ლოსკის განაზრებების სრულყოფას, რამდენადაც ლოსკის გვიანდელ ნაწერებში ჩანს მისი ინტერესი პიროვნების ონტოლოგიური ხასიათის დამტკიცებისადმი. თუმცა ზიზიულასის საღვთისმეტყველო პოზიცია უფრო ადეკვატურია, ლოსკის მისეული კრიტიკა

ხშირად უსამართლოა.

ბერძენი ღვთისმეტყველების, იოანე პანაგოპულოსის და საბა აგურიდესის ზოგიერთ კრიტიკაზე[77] პასუხის გაცემისას ზიზიულასი უკმაყოფილებას გამოთქვამს „ონტოლოგიისადმი ალერგიის“ გამო.[78] ის გრძნობს, რომ ონტოლოგიისადმი ეს ანტიპათია გამოწვეულია ვლადიმირ ლოსკის გავლენით, რომელსაც ის უწოდებს „კრებითობის მისტიკის სლავოფილური ტრადიციის ტიპურ წარმომადგენელს“.[79] ზიზიულასის ფიქრობს, რომ ლოსკიმ წინ წამოსწია აპოფატურობის „ბერძნული პატრისტიკული ტრადიციისთვის უცხო“ გაგება.[80] აპოფატურობის მისეული გაგება უფრო ახლოს დგას ნეოპლატონიზმთან, ვიდრე ბერძნულ პატრისტიკულ ღვთისმეტყველებასთან, რომელსაც ზიზიულასი მიიჩნევს სამებასთან ევქარისტიულ თანაზიარებაში ფესვგადგმულს.[81] ლოსკისეული აპოფატიზმის ყველაზე დიდ საშიშროებას ზიზიულასი ხედავს იმაში, რომ მას აუცილებლად მივყავართ „მისტიკური ტრინიტარიზმისკენ“, რომელშიც სამების პირთა განსხვავებები გამქრალია. ამის საბუთად ზიზიულასი მოიხმობს ციტატას ლოსკის „აღმოსავლეთ ეკლესიის მისტიკური ღვთისმეტყველებიდან“:

„მიზანი, რომლისკენაც მივყავართ აპოფატურ ღვთისმეტყველებას ... არის უსასრულობისკენ ამაღლების საკითხი; ეს უსასრულო მიზანი არ არის ბუნება ან არსი, ეს არც პიროვნებაა; ეს არის ისეთი რამ, რაც გადის ბუნებისა და პიროვნების ცნებების მიღმა: ეს არის სამება.“[82]

ზიზიულასი მოიხმობს ამ ადგილს, როგორც იმის მტკიცებულებას, რომ ლოსკის მიერ აპოფატიზმისთვის მინიჭებული უპირატესობა ასუსტებს, თუ არ აუქმებს, სამების მოძღვრებას. აპოფატურობის ამგვარ გაგებას გულისხმობს ზიზიულასი, როდესაც ის ასაბუთებს ონტოლოგიის უპირატესობას მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაში.

ზიზიულასის ონტოლოგიის გაანალიზებამდე ცოტა რამ უნდა ითქვას ზიზიულასის მიერ ლოსკის წაკითხვაზე, რომელიც თავიდანვე დაუსრულებლად უნდა ჩაითვალოს. თუმცა, როგორც აღვნიშნე, აპოფატურობა ცენტრალურ ადგილს იკავებს ლოსკის ღვთისმეტყველებაში, ზიზიულასი მაინც უგულებელყოფს ან უბრალოდ არ იცნობს ლოსკის პოზიციას, რომ „უკუთქმითი ღვთისმეტყველება არასოდეს მიდის პიროვნებების უარყოფამდე.“ [83] სინამდვილეში, მოგვიანებით ლოსკი განმარტავს, რომ კაბადოკიელებისთვის აპოფატიზმი იყო იარაღი სამების კონცეფციების ფილოსოფიური შინაარსებისგან დეკონცეპტუალიზებისთვის, რათა მათთვის მიეკუთვნებინათ „პიროვნული ღმერთის იდუმალება თავისი ტრანსცენდენტური ბუნებით“.[84] აშკარაა, ლოსკის მიერ აპოფატურობაზე ყურადღების გამახვილება არ გულისხმობდა სამების პირთა განსხვავებულობის წაშლას. ირონიაა, რომ ლოსკი აპოფატურობას მიიჩნევდა პიროვნული განსხვავებულობის დაცვის ერთადერთ გზად,[85] რამდენადაც ის წარმოადგენდა თომისტური რაციონალიზმისა და რუსული სოფიოლოგიის ერთადერთ ალტერნატივას (ეს უკანასკნელი, ლოსკის მიხედვით, ფაქტობრივად აუქმებდა ღმერთის მიუწვდომლობას).

მაშინ საიდან წარმოიშვა ზიზიულასის მხრიდან ლოსკის ასეთი დიდი გაუგებრობა? ეს არ არის, ზოგიერთის მტკიცებით[86], გამოწვეული იმით, რომ ზიზიულასი უბრალოდ პასუხობს მისი კრიტიკოსების მიერ ლოსკის აპოფატურობის არამართებულ გაგებას, რასაც ახასიათებს ლოსკისთვის უცხო რადიკალიზა-

ცია. ზიზიულასი აშკარად იცნობდა ლოსკის ნაშრომებს იმდენად, რომ მას შეეძლო საკუთარი შეფასებების გაკეთება. უფრო მეტიც, თუმცა ის ახსენებს ლოსკის გავლენას მის კრიტიკოსებზე, ზიზიულასი პასუხობს კონკრეტულ პასაჟებს ლოსკისეული კორპუსიდან. ის ფაქტი, რომ ლოსკის აპოფატურობის კრიტიკას ის ამყარებს „აღმოსავლეთის ეკლესიის მისტიკურ ღვთისმეტყველებაზე“, კარგად წარმოგვიჩენს ზიზიულასის რეაქციის ხასიათს. სწორედ ლოსკის ამ ადრეულ ნაშრომში არის მისი პიროვნების ღვთისმეტყველება ყველაზე სუსტად განვითარებული. თავის გვიანდელ ნაშრომში[87] ლოსკი უფრო მეტად ასაბუთებს, პიროვნების როგორც ჰიპოსტატური და ექსტატური კატეგორიის ონტოლოგიურ შინაარსს. ეს დასაბუთება საოცრად ჰგავს პიროვნების ზიზიულასისეულ გაგებას, დაფუძნებულს სამების ღვთისმეტყველებაზე ისე, რომ ის უარყოფს სამების ღვთისმეტყველების აპოფატურ საფუძველს.[88] მართალია, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ზიზიულასი იცნობს ლოსკის გვიანდელ ნაშრომს, ის არ ითვალისწინებს მისი შეხედულებების ამ განვითარებას. ამ პროგრესის გათვალისწინებით კი შეუძლებელია იმის მტკიცება, რომ ლოსკი აყალიბებდა „მისტიკურ ტრინიტარიზმს“, როგორც ამას ზიზიულასი ამტკიცებს. უფრო მართებული შეფასება არის ის, რომ ლოსკის აზროვნებას ახასიათებს გადაუჭრელი დაძაბულობა რედუქციული რაციონალიზმის წინააღმდეგ აპოფატურობის გამოყენებასა და პიროვნების ღვთისმტყველებაში ნაგულისხმევ პიროვნების ონტოლოგიას შორის. ამ თვალსაზრისით, ზიზიულასს შეეძლო ემტკიცებინა, რომ აპოფატურობისთვის მინიჭებული უპირატესობა საფრთხეს უქმნის ონტოლოგიას, რომელიც აუცილებელია ღმერთის როგორც სამების გადმოსაცემად. რადიკალური წყვეტის ნაცვლად, ზიზიულასი წარმატებას აღწევს ლოსკის ღვთისმეტყველების მეორე ნახევრისთვის, რაც არის პიროვნების ონტოლოგია, მყარი საფუძვლის შექმნაში. ამისთვის მან უნდა შეამციროს აპოფატურობის მნიშვნელობა. მაგრამ ის ამას აკეთებს არა რაციონალიზმისკენ დაბრუნებით, რისიც ეშინოდა ლოსკის. ზიზიულასი გადის აპოფატურობისა და რაციონალიზმის დიალექტიკის მიღმა და ღვთის-მეტყველებას აფუძნებს ღმერთის ლიტურგიულ გამოცდილებაზე.

ლოსკის აპოფატურობის მთავარი არგუმენტი არის ზიზიულასის მტკიცება, რომ ქმნილების შეუქმნელთან თანაზიარება ქრისტეში და მისი გაცხადება ევქარისტიაში არის იმანენტური სამების, ანუ თავისთავადობაში მყოფი ღმერთის გამოცდილება. ამ მტკიცებულების გადმოსაცემად, მთავარი განსხვავება არის არა არსსა და ენერგიას შორის, არამედ ღმერთის არსებობასა და მისი არსებობის გვარს შორის. გასაკვირი არაა, რომ ზიზიულასი ამ დაყოფას მიაკუთვნებს კაბადოკიელებს.

ღმერთის, როგორც სამების გადმოცემის მცდელობისას, ბერძენ მამებს, განსაკუთრებით კაბადოკიელებს, ღმერთის არსებობაში შეაქვთ სამსახოვანი განსხვავება. პირველად ისინი ამტკიცებდნენ, რომ ღმერთი არსებობდა, რაც ბერძენი მამებისთვის განიჭვრიტება არა მხოლოდ ქრისტეში ღმერთის გამოცდილებით, არამედ ქმნილების წიაღ. დანარჩენი ორი სახეობა ეხება უშუალოდ ღმერთის სამებისეულ არსებობას. ბერძნულ პატრისტიკულ ღვთისმეტყველებაში არსი აღნიშნავს იმას, რაც საერთოა სამების სამი პირისთვის. ზიზიულასის მიხედვით, ღმერთის არსი მიემართება იმას, რაც

არის ღმერთის არსებობა.[89] ღმერთში არსებული პიროვნული განსხვავებები, როგორც ვაჩვენე, გადმოიცემა პიროვნების კატეგორიის მეშვეობით. ზიზიულასის მტკიცებით, ღმერთის სამებისეული არსებობა, როგორც პიროვნებების არსებობა აღნიშნავს იმას, თუ როგორ არსებობს ღმერთი, ანუ მისი არსებობის გვარს.[90] ის ასაბუთებს, რომ კაბადოკიელებისთვის ღმერთის არსებობის რაობა, ანუ ღმერთის არსი, არის სრულებით ტრანსცენდენტური და შეუცნობელი, რომლის შესახებაც „ღვთისმეტყველებას არაფრის თქმა ძალუძს“.[91] აპოფატურობა მიემართება ღმერთის არსს, რადგან ღმერთის არსი შეუცნობელია. მაგრამ ეს არ განივრცობა ღმერთის სამებისეულ არსებობაზე. თუკი ღვთისმეტყველებას არაფრის თქმა ძალუძს ღმერთის არსზე, მან აუცილებლად უნდა ისაუბროს ღმერთის არსებობის რაგვარობაზე, ანუ მის პიროვნულ არსებობაზე, რადგან ეს პიროვნული არსებობა გაცხადებულია და ამდენად, გამოცდილებითად შეცნობადია.[92] ღმერთის პიროვნული არსებობა, სამება, „გვიახლოვდება და შეიცნობა ... მხოლოდ როგორც პიროვნება“.[93] ზიზიულასი დასძენს, რომ მართლმადიდებლურ ლიტურგიულ კონტექსტში, ადამიანი ლოცულობს არა ღმერთის არსის ან ენერგიების მიმართ, არამედ პიროვნების მიმართ. ღმერთის არსებობის რაგვარობა შეცნობადია, რადგან ის მოცემულია გამოცდილებაში. ზიზიულასისთვის აქედან გამომდინარეობს დებულება, რომ ეს ცოდნა შესაძლებელს ხდის თეოლოგიურ ონტოლოგიას, რომელშიც ღმერთში არსებული პიროვნული განსხვავებები ატარებს აბსოლუტურ ხასიათს. სამებისეული კატეგორიები უბრალოდ არ გამოიყენება ღმერთის სამობრიობის აღსანიშნავად, არამედ გამოხატავს თვით ღმერთის ყოფიერებაში ფესვგადგმულ ონტოლოგიას და მასში არსებული სხვადასხვაობისა და კერძო არსებობის ონტოლოგიურ უპირატესობას.

ღმერთის არსებობის რაგვარობის გაიგივება მის სამებისეულ არსებობასთან საშუალებას აძლევს ზიზიულასს, რომ დაასაბუთოს სამებისეული ონტოლოგიის პირველადობა აპოფატურობასთან შედარებით მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაში. ის არ ასაბუთებს ამ პირველადობას უბრალოდ ღმერთის არსებობაზე დაყრდნობით.[94] თუმცა შეცდომა არ იქნებოდა იმის თქმა, რომ ღმერთის ონტოლოგია შესაძლებელია ღმერთის არსებობის დამტკიცების საფუძველზე, ზიზიულასი არ ასაბუთებს ასეთი ონტოლოგიის პირველადობას. ის დაასაბუთებდა, რომ ასეთი ონტოლოგია შესაძლებელია ქრისტეში ღმერთის გამოცხადებაზე დაყრდნობის გარეშე. ეს არა მხოლოდ განსხვავებული იქნებოდა პიროვნულობის სამების ონტოლოგიისგან, არამედ მას გამორიცხავდა კიდეც, რადგან ის მხოლოდ ქრისტეს გამოცხადებაში შეიცნობა. უფრო მეტიც, ღმერთის არსებობის რაგვარობის სამებასთან აუცილებელი იდენტიფიკაციის გარეშე, და აქედან გამომდინარე, არგუმენტის გარეშე, რომ ღმერთის რაგვარობა მოცემულია გამოცდილებაში, და შესაბამისად, შეცნობადია, ღმერთის გამოცხადება უბრალოდ დაამტკიცებდა, რომ ღმერთი არის სამება. ის ვერ შექმნიდა პიროვნების სამებისეული ონტოლოგიის საფუძველს, რომელიც გულისხმობს ცოდნას იმისა, თუ როგორ არსებობს ღმერთი, როგორც სამება და ამგვარად მოცემულია სამების არსებობის გვარის გამოცდილება. პიროვნების სამებისეული ონტოლოგიის აუცილებლობის გასამართლებლად ზიზიულასი ეყრდნობა რა იმას, რომ ღმერთი

არსებობს, არამედ იმას, თუ როგორ არსებობს ის, რომელიც გამოცდილებით შეიცნობა ქრისტეს სხეულში.

ლოსკი არსად ახდენს ზიზიულასის აზროვნებისთვის დამახასიათებელ სამნაწილედ დაყოფას, თუმცა ის საუბრობს ღმერთის მყოფობის გვარზე, რასაც ზიზიულასი აიგივებს ღმერთის არსებობის რაგვარობასთან. მაგრამ ის არ არის თანმიმდევრული ამ კატეგორიის გამოყენებაში. ზოგჯერ ის იყენებს მას, როცა ეხება ღმერთის ენერგიებს, ზოგჯერ კი ღმერთის სამებისეული არსებობის შესახებ მსჯელობისას.[95] ეს არათანმიმდევრულობა წარმოგვიჩენს, რომ მას არა აქვს იგივე მნიშვნელობა ლოსკის ღვთისმეტყველებისთვის, რაც მას აქვს ზიზიულასისთვის. ეს ასევე აჩვენებს ზიზიულასის მიერ ამ პატრისტიკული კატეგორიის ლოსკისგან განსხვავებულ ინტერპრეტაციას.

ლოსკისა და ზიზიულასს შორის გადამწყვეტი განსხვავება ისაა, რომ ამ უკანასკნელისთვის ღმერთი შეცნობადია მის შინაგან ყოფიერებაში ანუ ღვთისმეტყველებაში, თუმცა არა ამოწურულად. ეს ცოდნა აყალიბებს წინაპირობას პიროვნების სამებისეული ონტოლოგიის საღვთისმეტყველო გადმოცემისთვის.[96] ეპისტემოლოგიური განსხვავება კიდევ უფრო თვალსაჩინოა აპოფატურობისა და არსი/ენერგიების დაყოფისადმი ზიზიულასის მიდგომაში. აპოფატურობა აღარ არის ღმერთზე საუბრისას ფუნდამენტური მას შემდეგ, რაც პიროვნება ჩაანაცვლებს ენერგიებს, როგორც დომინანტურ სოტერიოლოგიურ კონცეფციას.[97] საღვთო ენერგიების კონცეფცია არ არის ზიზიულასის სოტერიოლოგიისთვის ცენტრალური, როგორც ეს არის ლოსკისთვის. ზიზიულასი აკეთებს ორ დათქმას ამ პატრისტიკულ კონფეციასთან დაკავშირებით, რაც ლოსკისთან არ გვხვდება. პირველი: ზიზიულასი გამოკვეთილად ამტკიცებს, რომ ენერგიები არასოდეს არის უპიროვნო.[98] ღმერთის ენერგიები ეძლევა ქმნილებას მხოლოდ სამების პირთა მიერ. ეს აქცენტი ენერგიების პიროვნულ ხასიათზე მიუთითებს პიროვნულობისა და თანაზიარების ონტოლოგიის პირველადობაზე ზიზიულასის აზროვნებაში. მეორე, გამოხსნა ზიზიულასისთვის არ ნიშნავს საღვთო ენერგიებში ზიარების გაზრდას, არამედ ქმნილების გარდაქმნას ჭეშმარიტ პიროვნებად ქრისტეს პიროვნებაში.[99] აქ მნიშვნელოვანია ის, რომ პიროვნებისა და თანაზიარების ონტოლოგია აყალიბებს ღმერთსა და სამყაროს შორის ურთიერთობის საფუძველს, და რაც კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, აღმოსავლურ პატრისტიკულ ცნებას ენერგიების შესახებ. ზიზიულასის ამგვარ ონტოლოგიაში „ენერგიების“ როლი უფრო მოკრძალებულია, ვიდრე ლოსკის ღვთისმეტყველებაში.

ლოსკისა და ზიზიულასს შორის ამ არსებითი განსხვავების გათვალისწინებით, რომელი მათგანის აზროვნება ჩაითვლება უფრო ადეკვატურად და რის საფუძველზე? იმის მიუხედავად, რომ ყველა თეოლოგია ხდება კრიტიკის საგანი, ლოსკისა და ზიზიულასის თეოლოგიები შეიძლება ერთმანეთთან შედარებით შეფასდეს მათი საერთო ინტერესის, ღმერთ-ადამიანის ურთიერთობის საფუძველზე. ამ კრიტერიუმით ლოსკის ღვთისმეტყველება განიცდის შიდა არაკოჰერენტულობას. აპოფატურობა თავისთავად ვერ გამოხატავს ღმერთ-ადამიანის ურთიერთობას, როგორც ლოსკი ასაბუთებს, და საბოლოო ჯამში, დაიყვანება არსის ონტოლოგიაზე, რასაც ლოსკი დაჟინებით მიაწერდა „დასავლურ რაციონალიზმს“.

ვცადე, მეჩვენებინა, რომ აქ არის დაძაბულობა ლოსკის ღვთისმეტყველებაში აპოფატურობაზე აქცენტსა და პიროვნების ცნებას შორის, რომლის ზოგადი ხასიათი საოცრად ჰგავს ზიზიულასის ცნებას. ზოგან ლოსკი ამტკიცებს, რომ პიროვნებისა და ბუნების კატეგორიები გამოხატავს სამების ცხოვრების ერთობასა და სიმრავლეს, რაც სხვა არაფერია თუ არა სამების ყოფიერება. ისინი უბრალოდ გამოხატავს, რომ ღმერთი არის სამება. აქ აპოფატურობა გადაფარავს სამებისეულ კატეგორიებს.

მაგრამ ჩანს, რომ ლოსკი უარს ამბობს აპოფატიზმის მბრწყინავ წყვდიადზე, როდესაც ის იწყებს პიროვნებაზე, როგორც ექსტაზზე, თავისუფლებასა და სიყვარულზე საუბარს. ის შინაარსს სძენს პიროვნების კატეგორიას იმგვარად, რომ პიროვნება მეტად აღარ გამოხატავს სამებისეულ განსხვავებებს, არამედ იმას, თუ როგორ არსებობს მამა, ძე და სულიწმინდა, როგორც პიროვნებები. ეს შინაარსი კიდევ უფრო ნათელია მის მსჯელობაში მამის ერთსაწყისიანობაზე. საბოლოო ჯამში, ის გამოხატავს ღმერთის სამებისეულ ყოფას, ანუ იმას, თუ როგორ არის ღმერთი სამება.

ლოსკის პრობლემა არის ის, რომ მას არ გააჩნია ღვთისმეტყველების აპოფატურობასთან დამაკავშირებელი კონცეპტუალური აპარატი. ეს გამოწვეულია თავის საღვთისმეტყველო მეთოდში აპოფატურობისთვის უპირატესობის მინიჭებით. როგორც ჩანს, სამებისეული პერსონალიზმი საჭიროებს ეპისტემოლოგიურ საფუძველს. მაგრამ ლოსკის მიხედვით ღმერთის შინაგანი ყოფიერება შეუცნობელია. ჩვენ შეგვიძლია ვისაუბროთ ღმერთის განგებულების შესახებ, მაგრამ განგებულებაში ღმერთი გვანიჭებს მხოლოდ თავის ენერგიებს და არა სამების პიროვნებებს, თუმცა პიროვნებები არიან ამ ენერგიების გადამტანები. უფრო მეტიც, ენერგიებს გადააქვთ ღმერთის ის თვისებები, რომლებიც, საღვთო სახელთა თანახმად, ეკუთვნის ღმერთის ზეარსს. ღვთისმეტყველებას ძალუძს, თქვას, რომ ღმერთი არის კეთილი, საღვთო და ა.შ. მაგრამ ეს სახელები არის ოდენ მკრთალი ანარეკლი ღმერთის ჭეშმარიტი არსის. ღვთისმეტყველებას მხოლოდ იმის თქმა შეუძლია, რომ ღმერთი არის სამება, მაგრამ არა იმის, თუ როგორ არის ის სამება. ლოსკი მსჯელობს სამების არსებობის რაგვარობაზე და ცდილობს ანალოგიის პოვნას საღვთო და ადამიანურ პიროვნულობას შორის. მაგრამ აპოფატურობა ხელს უშლის საღვთო პიროვნულობის შესახებ ცოდნის მოპოვებაში. მიუხედავად იმისა, რომ ის იხრება პიროვნების სამებისეული ონტოლოგიისკენ, რომლის მიხედვითაც იყო სამების პირი, ნიშნავს არსებობდე, როგორც თავისუფლება და სიყვარული, ლოსკის აპოფატური დაყოფა ღვთისმეტყველებასა და განგებულებას შორის პიროვნების სამებისეულ გაგებას ტოვებს უსაფუძვლოდ. საიდან უნდა ვიცოდეთ, რომ ღმერთი, როგორც სამების პიროვნებები, არსებობენ როგორც თავისუფლება და სიყვარული, თუკი ღმერთი თავისთავადობაში დაფარულია ზეარსის აპოფატურობით? ამრიგად, ლოსკის მტკიცება პიროვნების საღვთისმეტყველო ცნების ცენტრალურობის შესახებ კნინდება მის სწავლებაში აპოფატურობისთვის უპირატესობის მინიჭებით.[100] თუ მას სურს პიროვნების ცნების განსაზღვრა, როგორც უნიკალურობის, თავისუფლებისა და ექსტატური სიყვარულის, მაშინ აპოფატურობას უნდა ჰქონდეს უფრო შეზღუდული როლი მის საღვთისმეტყველო სქემაში, და ხიდი

უნდა გაიდოს ღვთისმეტყველებასა და განგებულებას შორის. სამების მოძღვრებაზე დაფუძნებულმა პიროვნების ღვთისმეტყველებამ უნდა განმარტოს, თუ როგორ არის შეცნობადი სამების, როგორც პიროვნებათა თანაზიარება, ანუ ის მოითხოვს ღვთისმეტყველების ცოდნას განგებულების საფუძველზე. მაგრამ ღმერთის შესახებ ნებისმიერი ხარისხის საღვთისმეტყველო ცოდნა ნიშნავს აპოფატურობიდან, როგორც ღვთისმეტყველების ეპისტემოლოგიური საფუძვლიდან უკან დახევას. ამიტომ შეიძლება ვიკითხოთ, მივყავართ თუ არა აპოფატურობას ადეკვატურ სამებისეულ ღვთისმეტყველებამდე. თუმცა, ზიზიულასივით ისე შორსაც ვერ წავალთ, რომ ვთქვათ, თითქოს ლოსკის აპოფატურობა აუქმებს სამებისეულ განსხვავებებს, რადგან აპოფატურობა აუცილებლად არ გამორიცხავს ღმერთის, როგორც სამების შესახებ მოძღვრებას.

აქ ასევე იბადება კითხვა, არის თუ არა ლოსკის აპოფატურობა მიდრეკილი ღმერთის ზეარსის სამებისეულ პიროვნებებზე უპირატესობის მინიჭებისკენ და თუ არარსებობა-არსებობის ეს განსხვავება განსაზღვრავს ღვთისმეტყველების სხვა ასპექტებს და არა სამების ღვთისმეტყველებას. ასეთი პრიორიტიზება შეიძლება შეიმჩნეოდეს ლოსკის სოტერიოლოგიაში, სადაც პირველადი სოტერიოლოგიური კონცეფცია არის უფრო ღმერთის ენერგიები, ვიდრე სამების პიროვნებები. ამ გაგებით, მომდინარეობს თუ არა გამოხსნა ღმერთის ზეარსიდან, მიუხედავად იმისა, თუ როგორ ცდილობს ლოსკი ენერგიების სამების პიროვნებებთან დაკავშირებას? ლოსკის მოძღვრებაში შემოდის არეულობა, როდესაც ის ცდილობს ერთსა და იმავე დროს გაამყაროს ღმერთის იმანენტურობა და ტრანსცენდენტურობა არსი/ენერგიების დაყოფისა და სამებაში მამის ერთსაწყისიანობის საფუძველზე. იმის მტკიცება, რომ ადამიანს არ შეუძლია ღმერთის შინაგან ყოფაზე ანუ ღვთისმეტყველებაზე საუბარი, მისი აპოფატური დაფარულობის გამო, უნებურად გულისხმობს ღმერთზე საუბრისას არსის ენის გამოყენებას. ლოსკი დასავლეთს იმის გამო აკრიტიკებს, რომ ის ცდილობს სამების გაგებას არსის მეტაფიზიკის საფუძველზე და ამით აუქმებს სამებაში პირთა განსხვავებებს. მაგრამ თვითონ ლოსკი აგრძელებს, აქციოს არსი, უფრო სწორად, ზეარსი ღმერთზე საუბრის უპირატეს საგნად იმის მტკიცებით, რომ ადამიანს არ ძალუძს ღმერთზე, როგორ სამებაზე საუბარი მისი, როგორც „დასაბამიერი ფაქტის“ გამოხატვის გარეშე.

ლოსკის მცდელობა, საღვთო ენერგიებში ადამიანის პიროვნული ზრდის ანალოგი იპოვოს ქრისტოლოგიასთან, ასევე წარმოაჩენს მის პირველადობას. ის განმარტავს, რომ როგორც ორი ბუნება არის შეერთებული ქრისტეს პიროვნებაში, ასევე განღმრთობაში წარმატებული ადამიანის პიროვნებაში ადამიანის ბუნება და საღვთო ენერგიები არის შეერთებული. თუმცა, ეს ანალოგია იშლება იმ გაგებით, რომ ქრისტეში არსებული საღვთო ბუნება განსხვავდება ადამიანში არსებული საღვთო ენერგიებისგან. გარდა ამისა, ქრისტეში არ არის პიროვნული ზრდა. უფრო მეტიც, გასაკვირია, თუ როგორ უთავსდება ეს ანალოგია მეორე სახის ანალოგიას, განღმრთობილი პიროვნებისა საღვთო პიროვნებასთან, როგორც ბუნებისგან თავისუფლებასთან. და ბოლოს, ამას უკავშირდება კითხვა გამოხსნის შესახებ, რადგან ლოსკი იაზრებს გამოხსნას, როგორც ზიარებას სამების პიროვნულ

არსებობასთან. თუმცა საღვთო პირნი გვაზიარებენ საღვთო ენერგიებს, საკითხავია, თუ როგორ არის საღვთო ენერგიებში ზიარება ნაკლები, ვიდრე ზიარება სამების პიროვნულ არსებობასთან იმის გათვალისწინებით, რომ საღვთო პირნი არიან უფრო მეტი, ვიდრე საღვთო ენერგიები.

ზიზიულასის მსჯელობის ადეკვატურობა სცილდება უბრალოდ სამების შესახებ მოძღვრების გამოხსნის მოძღვრებად განმარტებას, ანუ, რომ განღმრთობა ატარებს ტრინიტარულ ხასიათს ქრისტეს პიროვნებასთან ერთობის მეშვეობით, რისი გაკეთებაც შეუძლებელია ლოსკის მსჯელობის მიხედვით. ის ასევე ახდენს დაყოფას, რაც საჭიროა ქრისტეში ღმერთ-ადამიანის თანაზიარების კონცეფტუალიზაციისთვის. ლოსკი, და ზიზიულასი, თანხმდება, რომ „არსის“ ენა ვერ გამოხატავს ადეკვატურად ღმერთ-ადამიანის თანაზიარებას. მას ან პანთეიზმისკენ მივყავართ ან, საბოლოო ჯამში, ისეთ ღმერთამდე, რომელსაც არ აქვს რეალური ურთიერთობის უნარი. ლოსკისთვის პასუხი არის ღმერთის ენერგიების ღმერთთან იდენტიფიკაციაში. მაგრამ, როგორც ვასაბუთებდი, ეს არ აძლევს მას საშუალებას, თავი აარიდოს არსის გამომხატველ ენას ისე, როგორც ის ამას ცდილობს, და ამდენად უნებურად ძირს უთხრის საკუთარ მცდელობებს, რომ განამტკიცოს ღმერთ-ადამიანის თანაზიარება.

ზიზიულასისთვის ღმერთ-ადამიანის თანაზიარების რეალურობა ითხოვს სხვა დაყოფასაც, გარდა ღმერთის არსისა და ენერგიებისა. ეს დაყოფა მოცემულია კაბადოკიელთა მიერ ტერმინ „ჰიპოსტასის“ გადამუშავებით. ზიზიულასის მიერ ბერძენი მამების ინტერეპრეტაციის მრავალი კრიტიკის მიუხედავად,[101] მრავლის მთქმელია ზიზიულასის განაცხადი, რომ ჰიპოსტასი ქრისტოლოგიაშიც და სამების შესახებ მოძღვრებაშიც უფრო მეტს ნიშნავს, ვიდრე ღმერთში არსებულ განსხვავებებს ან საღვთო და ადამიანურ ბუნებათა დამაკავშირებელ საშუალებას. ჰიპოსტასი არის ის, რაშიც და რისი მეშვეობითაც ხორციელდება ღმერთ-ადამიანის თანაზიარება. ის ასევე გამოხატავს არა მხოლოდ იმ კონცეფციას, თუ როგორ არის ეს თანაზიარება ქრისტეში შესაძლებელი, არამედ იმას, თუ როგორ არის ეს საერთოდ შესაძლებელი. ამ გაგებით, ზიზიულასის „ონტოლოგია“ შეიძლება განიმარტოს, როგორც ბერძენ მამათა ლოგიკასთან თანხვედრაში მყოფი, თუნდაც ამ უკანასკნელთ ასე ღიად ეს არ გამოუთქვამთ. ათანასესთვის არიოზის წინააღმდეგ იმის მტკიცებას, რომ ქრისტე ღმერთია, ჰქონდა შემდეგი საფუძველი: ტრანსცენდენტური და იმანენტური ღმერთისთვის ქმნილების გამოხსნა და ადამიანის თავისუფლების დაცვა საჭიროებს შუამავალს, რომელიც არის სრული ღმერთი და სრული ადამიანი.[102] თუ ეს ასეა, მაშინ ჰიპოსტასი უბრალოდ კი არ მიუთითებს ღმერთში არსებულ განსხვავებებზე ან ფილოსოფიურ მეთოდზე, თუ როგორ არის ღმერთი ერთი და სამი მისი სიმარტივის დაურღვევლად. ტერმინ ჰიპოსტასის გადამუშავებას საფუძვლად უდევს ქრისტეში, როგორც სრულ ღმერთსა და ადამიანში, ღმერთ-ადამიანური თანაზიარების რეალიზმი. ამ გაგებით, ზიზიულასი სწორია, როცა ფიქრობს, რომ ჰიპოსტასი არის კატეგორია, რომლის მეშვეობითაც გაიაზრება ღმერთ-ადამიანის თანაზიარება, განსაკუთრებით თუ ეს თანაზიარება არის სამებისეული, ანუ ქრისტეში. ჰიპოსტასის ენა იძლევა ამ ღმერთ-ადამიანური თანაზიარების რეალიზმის კონცეპტუალიზაციის საშუალებას იმგვარად, რომ საჭირო არ არის არსის ან ზეარსის ენის გამოყენება.

ზიზიულასის საღვთისმეტყველო სინ-

თეზი უფრო კოჰერენტულია, ვიდრე ლოსკის, იმით, რომ ის აყალიბებს საღვთისმეტყველო არგუმენტს სამებისთვის, რაც აუცილებელია, თუ ვამტკიცებთ ღმერთის, როგორც სამების არსებობას და თვითონ გამოხსნის ტრინიტარულ ხასიათს. მას ძალუძს ეპისტემოლოგიურად დააფუძნოს მისი სამებისეული ონტოლოგია სამების პიროვნული არსებობის ევქარისტიულ გამოცდილებაზე. ზიზიულასი ასევე აჩვენებს, თუ რატომ უნდა სწამდეთ ქრისტიანებს სამება-ღმერთი, ანუ ახსნას კავშირი სამებასა და განღმრთობას შორის. უფრო არსებითად, ზიზიულასს შემოაქვს ლოსკისთან არარსებული განსხვავება, რათა მოახდინოს ღმერთ-ადამიანის თანაზიარების კონცეპტუალიზაცია. თუმცა ზიზიულასის მსგავსად, ლოსკი ავითარებს პიროვნების სამებისეულ ღვთისმეტყველებას, მისი აპოფატიზმი საკმარისად ვერ აფუძნებს ამგვარ ონტოლოგიას. ეს ასევე გავლენას ახდენს სხვა დოგმების შესახებ მისეულ წარმოდგენაზე იმგვარად, რომ ადვილად არ უთავსდება პიროვნების მისეულ სამების ღვთისმეტყველებას, რითაც განამტკიცებს იმას, რისიც ყველაზე მეტად ეშინოდა ლოსკის – არსის ონტოლოგიას.

ინგლისურიდან თარგმნა
ზურაბ ჯაშმა

1 დაიბეჭდა სამეცნიერო ჟურნალში: Modern Theology 19:3 (July 2003): 357-385.
2 The Mystical Theology of the Eastern Church (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), p. 31.
3 Ibid., 64.
4 „Apophasis and Trinitarian Theology" in In the Image and Likeness of God, eds. John H. Erickson and Thomas F. Bird (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), p. 14.
5 The Mystical Theology, p. 67.
6 Ibid., p. 31.
7 „Apophasis and Trinitarian Theology", pp. 14–15.
8 პლოტინეს ამგვარი გაგება გაკრიტიკებულ იქნა შემდეგ ნაშრომში: Bernard McGinn, The Foundations of Mysticism, Vol. 1 (The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism) (New York, NY: Crossroad, 1991), pp. 53–55. ლოსკის ბულგაკოვთან და სოფიოლოგებთან დამოკიდებულების შესახებ იხ. Rowan Williams, The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique (Ph.D. dissertation, Oxford University, 1975), pp. 1–63.
9 V. Lossky, „La Notion des 'Analogies' chez Denys Le Pseudo-Aréopagite", Archives d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age 5 (1931).
10 V. Lossky, The Vision of God, trans. Asheleigh Moorhouse (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1983).
11 The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky, p. 129.
12 Ibid, 129-156.
13 იხ. See Clément, Orient-Occident: Deux Passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov (Genève: Éditions Labor et Fides, 1985), p. 61, note 175.
14 იხ. „The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine" in In the Image and Likeness, p. 80
15 The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky, p. 156.
16 „The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine", p. 76.
17 The Mystical Theology, pp. 57–58.
18 "The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine", p. 77.
19 Ibid., p. 79.
20 Ibid., p. 77.
21 „The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine", p. 77.
22 Ibid., p. 93.
23 Ibid., p. 81.
24 Ibid., p. 80.
25 Ibid., p. 88.
26 „The Theology of Light in the Thought of Gregory Palamas" in In the Image and Likeness, p. 52.
27 Ibid., p. 51.
28 „Apophasis and Trinitarian Theology", p. 26

29 Orthodox Theology: An Introduction, trans. Ian and Ihita Kesarcodi-Watson (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1978), pp. 38–39.
30 „The Theology of Light", p. 52.
31 Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries, trans. Elizabeth Theokritoff (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2001).
32 „The Early Christian Community" in Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century, eds. Bernard McGinn and John Meyendorff in collaboration with Jean Leclerq (New York, NY: Crossroad, 1985), pp. 23–43.
33 Being as Communion, (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), p. 146.
34 მესამე თავი ნაშრომში: Being as Communion.
35 „Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie", Communio Sanctorum: Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen (Geneve: Labor et Fides, 1981), pp. 141–154.
36 Ibid., p. 141.
37 Ibid., p. 142.
38 Ibid., pp. 142–143.
39 Ibid., p. 144.
40 Ibid.
41 Ibid.
42 Being as Communion, p. 131.
43 Being as Communion, p. 130.
44 Ibid.
45 Ibid.
46 Ibid.
47 Ibid.
48 Ibid.
49 Ibid., p. 81.
50 Ibid., p. 86.
51 Ibid., p. 39.
52 Ibid., pp. 85–86.
53 Ibid., p. 36
54 საბელიანიზმი იყო მესამე საუკუნის მწვალებლობა, რომელიც წმინდა სამების სამ პირს არ ანიჭებდა რეალურ ონტოლოგიურ მნიშვნელობას, არამედ უბრალოდ მიიჩნევდა ერთი ღმერთის გამოცხადების სამ განსხვავებულ ფორმად, - ზ.ჯ.
55 „The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective" in Credo in Spiritum Sanctum, ed. J.S. Martins (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1983), p. 38, note 18.
56 Being as Communion, p. 40.
57 „On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood" in Persons, Divine and Human, eds. Christoph Schwöbel and Colin E. Gunton (Edinburgh: T & T. Clark, 1991), pp. 37–43.
58 „The Teachings of the 2nd Ecumenical Council in Historical and Ecumenical Perspective", p.37
59 „The Doctrine of the Holy Trinity: the significance of the Cappadocian contribution" in Trinitarian Theology Today: Essays in Divine Being and Act, ed. Christoph Schwöbel (Edinburgh: T & T Clark, 1995), p. 52.
60 „The Doctrine of God the Trinity Today", pp. 24–25.
61 იხ. "The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective," p. 37
62 Ibid.
63 Being as Communion, p. 41.
64 „The Doctrine of the Holy Trinity", p. 51.
65 „Preserving God's Creation: Lecture Three", King's Theological Review Vol. 13 (1990), p. 2.
66 Being as Communion, p. 43.
67 ლათ. „თვისებათა ურთიერთგაცვლა" - იგულისხმება ქრისტეში საღვთო და ადამიანურ თვისებათა ურთიერთგაცვლა, ზ.ჯ.
68 „On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood", p. 43.
69 Ibid.
70 Ibid.
71 იხ. The Mystical Theology, esp. pp. 174–195.
72 Ibid., p. 70.
73 Ibid.
74 „The Doctrine of God as Trinity", pp. 23–24
75 „The Doctrine of God the Trinity Today", p. 20.
76 Being as Communion, p. 125.
77 იხ. John Panagopoulos, "Ontology or Theology of Person?" (in Greek), Synaxis Vol. 13–14 (1985), pp. 63–79; 35–47; და Savas Agourides, „Can the persons of the Trinity form the basis for personalistic understandings of the human being?" (in Greek), Synaxis Vol. 33 (1990), pp. 67–78.
78 „The Being of God and The Being of Man" (in Greek), Synaxis Vol. 37 (1991), p. 22.
79 Ibid.
80 Ibid., p. 21.

81 Ibid., pp. 21–22.
82 The Mystical Theology of the Eastern Church, p. 44.
83 შდრ. The Mystical Theology, p. 44
84 „Apophasis and Trinitarian Theology", p. 24.
85 იხ. „The Being of God and the Being of Man", p. 32.
86 Michel Stavrou, L'Approche Théologique de La Personne chez Vladimir Lossky et Jean Zizioulas: á L'Image et á La Ressemblance de Dieu, (PhD. dissertation, Paris: Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, April 1996), p. 170
87 Orthodox Theology, pp. 27–49.
88 პირად საუბარში ქრისტოს იანარასთან, რომელმაცგანავითარა ლოსკის და ზიზიულასის მსგავსი პიროვნების ღვთისმეტყველება, აღიარა, რომ მისი აზროვნების საწყისი წერტილი იყო ლოსკის პიროვნების ღვთისმეტყველება. ზიზიულასმაც აღიარა პირად საუბარში იანარასის გავლენა მისი პიროვნების ონტოლოგიაზე. როდესაც ვივარაუდე, რომ შესაძლოა, ლოსკიმ მასზე ირიბი გავლენა მოახდინა, ზიზიულასმა აღიარა, რომ შესაძლოა მცირედით, მაგრამ მათი ღვთისმეტყველებები არსებითად განსხვავდებოდნენ.
89 „The Being of God and the Being of Man", p. 23
90 Ibid.
91 Ibid., p. 24
92 Ibid.
93 Ibid.
94 იხ. Michel Stavrou L'Approche Théologique de La Personne chez Vladimir Lossky et Jean Zizioulas, pp. 173–179.
95 პირველისთვის იხ. The Mystical Theology, p. 73. მეორესთვის იხ. „The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Thought", p. 79.
96 იხ. „The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective", p. 39.
97 „Ontology or Theology of the Person?", p. 46.
98 „The Being of God and the Being of Man", p. 26.
99 იხ. „The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective", p. 51.
100 იხ. Olivier Clément, Orient-Occident: Deux Passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov [Genève: Éditions Labor et Fides, 1985], p. 33.
101 იხ. Modern Theology Vol. 18 no 4 (October, 2002).
102 იხ. Khaled Anatolios, Athanasius: The coherency of his thought (London and New York: Routledge, 1998).

ეპილოგი: ესქატოლოგიის თავიდან მოაზრება

როუან უილიამსი

როუან უილიამსი - კენტერბერის მთავარეპისკოპოსი (2002-2012), აღმოსავლური ქრისტიანული თეოლოგიის ექსპერტი, თანამედროვეობის ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო მოაზროვნეა. დაიბადა 1950 წელს. ჟურნალის რედაქციას თავად როუან უილიამსმა შესთავაზა იოანე ზიზიულასის თეოლოგიის შესახებ თავი წიგნიდან „გავიხედოთ აღმოსავლეთისკენ ზამთარში: თანამედროვე აზროვნება და აღმოსავლური ქრისტიანული ტრადიცია".[1]

წიგნის შესავალში ვკითხულობთ: „რეალობა, რომლის არსში წვდომაც საზოგადოებისგან მადლისთვის საპასუხო ქმედებას მოელის, როგორც წესი, წარმოშობს კითხვებს ადამიანურ ურთიერთობებში ძალაუფლების, სამართლიანობისა და სოციალური სიკეთის კონკრეტული მოდელების თაობაზე... სიყვარულის იმპერატივი მოითხოვს საგულდაგულო და თავდავიწყებამდე მისულ ყურადღებას იმ კონკრეტული გარემოებების მიმართ, რომელთა წინაშეც ყოველწუთიერად აღმოვჩნდებით" (გვ. 4-5; 7).

ცვლილებაზე დაფიქრებისას ან მისი ლიტურგიკული თუ თანაგრძნობისა და დამოწმების სახით განხორციელებისას ჩვენი ქმედება ესქატოლოგიურ მნიშვნელობას იძენს; ამ დროს თამაშდება ის, რაც დაპირების მიხედვით, ჩვენი, როგორც ამქვეყნიური ქმნილებების, საბოლოო მიზანი უნდა იყოს. ეკლესიის არსებობა და საქმიანობა არ წარმოადგენს შორეული თუ აღმაფრთოვანებელი წარსულის გახსენებას ან აბსტრაქტული სწავლებისა თუ ეთიკური სისტემის გადმოცემას. თანამედროვე მართლმადიდებელ თეოლოგებს შორის მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის ეკლესიოლოგიური კვლევა გამოირჩევა ეკლესიისა და აკადემიური წრის განუხრელი წახალისებით; ის მუდმივად უბრუნდება სწორედ ესქატოლოგიას, რომელსაც ახალი წიაღსვლებით წარმოაჩენს, განსაკუთრებით ევქარისტიული კონტექსტის ესქატოლოგიური მნიშვნელობის კუთხით.[2] ევქარისტიული ღვთისმეტყველების ამ კუთხით გამოკვეთა სხვების საკვლევი თემა წარსულშიც იყო და მომავალშიც იქნება.[3] ჩემი მიზანია, მხოლოდ რამდენიმე დაკვირვება შემოგთავაზოთ ესქატოლოგიის „გრამატიკაზე" - რატომ ენიჭება ესქატოლოგიას წამყვანი როლი ქრისტიანულ თეოლოგიაში, რაც, ზიზიულასისეული ლოგიკის მიხედვით, შინაარსს სძენს ევქარისტიულ სწავლებასა და პრაქტიკას.

ესქატონის უპირველესი მახასიათებელი, ნებისმიერი თეოლოგიის ფარგლებში, მიუთითებს მის განუმეორებელ, აღუწერელ გარემოებაზე. ის, რაც ესქატოლოგიურია, არ მომხდარა; ის არც ობიექტია, არც მოვლენაა (ამ სიტყვის ჩვეულებრივი გაგებით ანუ არც მომხდარა და მომავალშიც მოსალოდნელია, რომ არ მოხდება) და არც პროცესია. ამ მხრივ, რასაც მე ესქატოლოგიის გრამატიკას ვუწოდებ, პირდაპირ მიესადაგება „ღმერთის" გრამატიკას ან ღვთაებრიობას იესოში. ღმერთის ქმედება არასდროსაა შემოწმებას დაქვემდებარებული პროცესი ან ობიექტი; ხოლო ჩვენ,

რამდენადაც არ უნდა მიგვაჩნდეს გარკვეული მოვლენა ისტორიაში განხორციელებულ საღვთო ქმედებად, ეს უკანასკნელი ღმერთთან მიმართებაში, და არა ჩვენთან, ვერ იქნება ღვთის სიცოცხლესთან დაკავშირებული ერთი ეპიზოდი ან ამბავი. მსგავსი ნარატივი არ არსებობს, არსებობს ნარატივი მხოლოდ იმის შესახებ, თუ ისტორიულად როგორი ზეგავლენა იქონია ღმერთმა ადამიანურ ნარატივზე. ამიტომაა, რომ იესოს ღვთაებრივი ბუნება გარკვეულ ეპიზოდებთან თუ უნარებთან გაიგივებული ელემენტი კი არ არის (დუალისტური ანუ „ანტიოქიური“ ქრისტოლოგიისთვის დამახასიათებელი შეცდომა), არამედ იესოში, მარტივად, ღვთის ნარატივი იესოს ნარატივია. ეს არაა ორი წევრის ურთიერთობით გამოწვეული დრამა.[4]

შესაბამისად – ხაზი უნდა გაესვას – არსებობს განცდა, რომ, ნარატივს მიღმაა ის, რასაც თეოლოგიურად მადლს ვუწოდებთ. ცნობილი დებატი იმის თაობაზე, თუ რამდენად (ან თუ საერთოდ) ვასხვავებთ „შექმნილისა“ და „შეუქმნელის“ მადლს, ხშირად მიჩნეულია, როგორც მთავარი განმასხვავებელი ნიშანი აღმოსავლურ და დასავლურ მიდგომებს შორის; სინამდვილეში კი, ის შეიძლება ახლებურად მოვიაზროთ, თუ იმის აღიარებით დავიწყებდით, რომ დაუშვებელია მადლის ნარატივად ქცევა, რადგან მადლი არის მოქმედი ღმერთის მიერ განხორციელებული ღვთიური მახასიათებლის მოდუსი (სხვისთვის გამიზნული თავდავიწყებული თვითმინიჭება); მოვლენისა თუ პროცესის თვალსაზრისით (მადლმინიჭებულობა, მადლში მატება და სხვა), საქმე გვაქვს მადლით აღბეჭდილ სამყაროსთან, რომელიც ურთიერთობის შედეგად გარდაიქმნა და ახალი იერსახე შეიძინა; ეს კი მნიშვნელოვნად განსხვავდება მადლის ერთი „საფეხურიდან“ მეორის წარმოქმნისგან, როდესაც შესაძლებელი იქნებოდა ამ პროცესის დანაწევრება და გაანალიზება (როგორც ამას სქოლასტიციზმის ზოგიერთი გაცვეთილი ვერსია გვთავაზობს).

ამ ყოველივეს ფონზე ესქატოლოგია წარმოადგენს ისტორიული რეალობისა და ღვთიური აქტივობის იმ თანხვედრას, რომლის მიღმა სხვა პერსპექტივა არ არსებობს. ესაა იმგვარი სამყაროს მოსვლა-დამკვიდრება, სადაც ღმერთის აქტივობა ისეთივე მყისიერი და საყოველთაოა, როგორც ეს განკაცებულ იესოშია (თუმცა განსხვავებული მოდუსით): ესაა ვითარება, რომელშიც ჩვენთვის ცნობილი მატერიალური სამყარო შეუქცევადად გამჭვირვალე ხდება ღმერთის მარადიული აქტივობის მიმართ, როდესაც ღმერთი ყველგანაა, პავლეს ეპისტოლეს მიხედვით.[5] აშკარაა, რომ ის მოიცავს როგორც განკითხვას, ასევე გამოცხადებას, ან უფრო გამოცხადებას, რომელიც განკითხვით გამოიცადა; მთავარი აქ ისაა, რომ ესქატოლოგიური კონსუმაცია წარმოადგენს, საღვთო აქტის მიერ, შესაქმის საბოლოო და ყოველმხრივ „გაჯერებულობას“, შესაქმის განადგურების ან მისი შემოქმედში დანთქმის/გაუჩინარების გარეშე (ეს უკანასკნელი გაუტოლდებოდა განადგურებას).[6] ამის ქრისტოლოგიური ლოგიკა ცხადი უნდა იყოს. ამ კონტექსტში, ცვლილებისა თუ ზრდის რა ფორმაც არ უნდა წარმოვიდგინოთ, ის, როგორც წესი, ჩვენივე ენის ფარგლებში იქნება მოქცეული. ჩვენ სათანადოდ ვერ ავხსნით ქმნილებას, რომელსაც ღვთიური აქტივობა თავის ‘ყოფაში’ აერთიანებს, რადგან ესაა ყველაზე მეტი, რაც ღმერთის აქტივობის შესახებ შეგვიძლია ვთქვათ;

ასევე, არ შეგვიძლია მას მოვარგოთ ჩვენთვის ჩვეული საუბარი პროცესსა თუ მოვლენაზე. ეს არ წარმოადგენს „ისტორიის ფურცელს“, ნარატივს. ის, რაც ესქატოლოგიაზე ფიქრის ნედლ მასალას გვაწვდის, უნდა იყოს ნებისმიერი რამ, რაც საშუალებას გვაძლევს, დროში წარმოვიდგინოთ საღვთო აქტით მატერიალური სამყაროს გაჯერება და ინტერაქცია, მიუხედავად იმისა, თუ რა გზით აღწევს ჩვენამდე ეს ინტენსიური და მიმართებითი აქტი, რომელსაც უცვლელად შევიმეცნებთ. ესქატოლოგიასთან მიმართებით დოქტრინულ საკითხებზე ფიქრი სხვა არაფერია, თუ არა ფიქრი იმაზე, რამდენად მოითხოვს ღვთისმეტყველების სხვადასხვა სფერო მატერიალური სამყაროს გაიგივებას ჩვენსავე გამოცდილებასთან, რათა ჩვენ ღვთიურისა და შექმნილის ამ საბოლოო თანხვედრისკენ მიგვმართოს, ან უფრო ზუსტად, არა უბრალოდ თანხვედრისკენ, არამედ იმ შესაძლებლობის გამოვლენისკენ, რომელიც ინტენსიურ, უსასრულო აქტს ამქვეყნიური პროცესების მომენტთან აკავშირებს; ეს არაა „დროის მიღმურობა“ (რადგან მსგავსი ფორმულირება ვერ ასახავს შეხვედრის მომენტს), არამედ [ღვთიური] აქტივობისა და [ადამიანთან] ურთიერთობის ის სიღრმისეული გაცნობიერებაა, რომელსაც ვეღარაფერს მიამატებ.

II

იოანე ზიზიულასი, ცხადია, არც არის არც პირველი და არც ერთადერთი თეოლოგია, რომელიც ევქარისტიის ესქატოლოგიურ კონტექსტზე გაამახვილა ყურადღება.[7] ინგლისურენოვან სამყაროში გრეგორი დიქსის ცნობილი მონოგრაფიის ლიტურგიის იერსახე მაგალითს თუ გავითვალისწინებთ (უნდა ითქვას, რომ წიგნის ისტორიული მხარე უფრო იმპრესიონისტულად გამოიყურება), დავინახავთ, რომ ესქატოლოგიისკენ მიმართულ [ევქარისტიულ] მსახურებას აქ მზერა წარსულისკენ უჭირავს, კონსუმირებულ მომავალს კი არ ელოდება, კვლავ და კვლავ უბრუნდება წარსულში ხსნას.[8] დიქსის მრავლისმთქმელი პოზიცია, რომ ქრისტე მხოლოდ ერთხელაა „მომავალი“, მამისკენ ძის მოძრაობა მხოლოდ ერთჯერადია, რომელსაც ჩვენ დროის სხვადასხვა მომენტში ვაცნობიერებთ – განკაცების, ამაღლების, მეორედ მოსვლის დროს[9] – გზას უხსნის ევქარისტიული ქმედების, როგორც მომენტის გაგებას, როდესაც ერთჯერადი ზედროული „მოსვლა“ ისტორიული მოვლენა გახდა, ხოლო ეკლესიის უწყვეტი ისტორია ამ ერთჯერადი მოვლენით, ძისგან მამისთვის ბოძებული ძღვენით შეკრული ნარატივია. მაგრამ ზიზიულასისთვის ევქარისტიის გაგება ორმაგია: ის ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ესქატოლოგიური მოვლენის თეოლოგიური ცოდნა მხოლოდ მასში მონაწილეობის გზით მოიპოვება (ამ თვალსაზრისით, მთელი თეოლოგიური ცოდნა ესქატოლოგიურია; ის ეფუძნება ღვთის აქტის მიმართ სამყაროს გახსნილობის/ღიაობის ობის აღქმას); გარდა ამისა, ის მარტივად ხსნის, რასაც დიქსი ვერ ახერხებს, რომ ევქარისტიის მოვლენა იდეალური ურთიერთობაა, უწყვეტი თანაზიარებაა [koinonia]: ზიზიულასისთვის ნიშანდობლივ პატრისტიკულ ფრაზას რომ დავესესხოთ, ევქარისტიის მსახურებისას ეპისკოპოსი მოუწოდებს „ყველას ყველგან“, epi to auto.[10] სწორედ აღნიშნულ მოვლენაში არიან წარმოდგენილი ადამიანები, ამქვეყნიური უსულო მატერია და განკაცებული ძის სული მთელი სისავსით ურთი-

ერთთან და ურთიერთში. ეს თანაარსებობა ნიშნავს, რომ ადამიანური ისტორიის შუაგულში ვლინდება [ღვთაებრივის] ყოვლისმომცველი არსებობა, რასაც თანხვდება ჩვენ მიერ ამის ესქატოლოგიურად აღიარება.

ევქარისტია, რასაკვირველია, არის ის, რაც არსებითად იესოს ვნებისა და აღდგომის მოვლენას წარმოადგენს (დიქსის მიერ მოაზრებული იოანე მახარებლის სიტყვებით, ერთჯერადი მოვლენა, როგორც ასეთი, „მიტოვებულის სიკვდილით მამასთან ასვლაა“). ამგვარად, ევქარისტიის ფარგლებში (i) აღდგომის მოვლენა, რომელიც ძის მამისკენ სვლას ასახავს, საყოველთაოდ გაზიარებული აქტივობა და დისკურსია; (ii) ეს გაზიარება, სიტყვითა და საზრდოთი საზიარო „მედიუმის გაცვლა“ ხდება მაშინ, როდესაც პიროვნებები, სულიწმიდის აქტივობით, ადამიანის მიერ აღვლენილი მსახურების მოწოდებაზე საკუთარი ნებით იკრიბებიან; (iii) საიდუმლოს ხელშესახები მხარეა მატერიალური საგნების მთლიანად განკაცებული სიტყვისთვის მიბარება. რადგან ყველა ეს საგანი საიდუმლო აქტის მონაწილე ხდება, ამ აქტივობის ბუნება „ესქატოლოგიურია“: ეს ის კონდიციაა, რომელსაც ვეღარაფერს მიამატებ. ისტორიაში მომხდარი ფაქტის ესქატოლოგიური მნიშვნელობის აღიარება შესაძლებლობას გვაძლევს, ქრისტიანული პრაქტიკის სხვა მოვლენებიც იმგვარადვე მოვიაზროთ იმავე სამი ელემენტის მოშველიებით. ახლა ყურადღებას დავუთმობთ ორ ქრისტიანულ პრაქტიკას, რომელთა გააზრება შესაძლებელია ევქარისტიის ესქატოლოგიური პარადიგმის მიხედვით; სასურველი იქნება, სხვა კონტექსტშიც მოვიძიოთ ქრისტოლოგიურ/ევქარისტიულინიშნები.

III

პირველ პრაქტიკად განვიხილოთ წმინდა წერილის კითხვა: რადგან ხშირად ჩვენი წარმოდგენა იმაზე, თუ რა დატვირთა აქვს მას ეკლესიაში, ძალიან ინდივიდუალურია, თავად მკითხველის ტექსტთან დამოკიდებულებაზე რომ აღარაფერი ვთქვათ; ბიბლიის საკითხავებში ესქატოლოგიური მომენტები ადვილად გამოგვეპარება ხოლმე. წმინდა წერილი ხმამაღლა საკითხავი ტექსტია, გამოცხადებაა: ის შეკრებილი ხალხის წიაღში უნდა იკითხებოდეს (წარმოიდგინეთ ხმამაღლა წაკითხვა ეზრას თორასი ან წმინდა პავლეს ღია სწავლებისა კოლოსელთა მიმართ 4:16; პავლეს ყველა წერილი ხმამაღალი რიტორიკული კითხვისთვისაა გამიზნული). ღვთის ქმედება გადმოცემულია ადამიანური სიტყვებით, რომლებიც მორწმუნეებს საერთო რწმენისა და დამოწმებისკენ მოუწოდებს და ახალი შესაქმის საზიარო დისკურსს წარმოადგენს. ამდენად, ეკლესიაში წაკითხულ წმინდა წერილს თან სდევს აღდგომისეული ტრანსფორმაციის გაგება და ენერგია: გარკვეულწილად, წმინდა წერილის ყველა საკითხავი აღდგომაზეა, რადგან ის ქრისტეს ცოცხალი კომუნიკაციაა, რომელზეც ამქვეყნიურ სამყაროსთან ღმერთის ურთიერთობაა დაშენებული. წმინდა წერილი ავლენს ძის მოძრაობას მამისკენ: ერთ ნარატივში ქრისტეს მიწიერი ცხოვრების მოვლენებში თავმოყრილი კაცობრიობის ისტორია აღდგომისკენ მიიწევს, სიკვდილიდან სიცოცხლისკენ, ადამის თესლის განახლებით ჯვარცმულ და აღმდგარ ქრისტეში. ხოლო წმინდა წერილი წარმოაჩენს ზოგად სურათსა და დისკურსს: ამ ნარატივებისა და ხატების მიხედვით უნდა გარდავსახოთ ჩვენი ადამიანური ენა იმდენად, რომ ამ საზიარო ენის

მეშვეობით დავსახოთ საერთო მიზანი და ქმედება. შეკრებილთა შორის წმინდა წერილის კითხვით განპირობებული ცოცხალი ერთობა „ქარიზმატული“ რეალობაა, თანაზიარების შემოქმედი სულიწმიდისგან მომდინარე პასუხია. თუ ვინმე ვარაუდობს, რომ ლინგვისტური გაზიარება არამატერიალური იდეებისა თუ იდეალების გაზიარებაა, აუცილებლად უნდა გავიხსენოთ, რომ ენა - სიტყვები და ჟესტები - მატერიალური ტრანსაქციაა, სხეულების კომუნიკაციაა. თუ ევქარისტიაში პური და ღვინო ღვთის სიტყვის განკარგულებაშია, ანალოგიურად, წმინდა წერილის ქარიზმატულად წარმოთქმული სიტყვებიც ქრისტეს ხელთაა, მისი თანამედროვეა და მისით გამსჭვალული. წმინდა წერილის შთაგონების თაობაზე კამათი, როგორც წესი, ზარალდება იმის წილ, რომ წმინდა წერილის გზავნილში ვერ შეიმეცნება მთავარი მახასიათებელი, ესქატოლოგია: წმინდა წერილის უკან შთაგონების აღიარება არ ნიშნავს ტექსტების ზებუნებრივად თვითკმარ ხასიათს; მათი კითხვისას, სულიწმიდა მომავლიდან უხმობს მორწმუნეებს ღმერთთან შერიგებისკენ და ქრისტეს წიაღში ღმერთთან თანაზიარებისკენ. თუ ევქარისტიაში - ან თუნდაც synaxis, შეკრების, ლოცვის დროს - წმინდა წერილის საჯარო ანუ ლიტურგიკულ გაჟღერებას დავაკვირდებით, სავარაუდოდ, მრევლზე სულიწმიდის გზავნილის ზემოქმედება მოგვაგონებს სიტყვას „შთაგონება“. ბიბლიის ინდივიდუალური შესწავლა ამას მოკლებულია: წმინდა წერილის პრივატულად წაკითხვისას, პერსონალური ლოცვისა თუ სწავლის დროს თითქოს მორწმუნე უხილავი კრებულის თანხლებით კითხულობდეს, სხვების თანდასწრებით, მიუხედავად იმისა, გაცნობიერებული აქვს თუ არა. სულიწმიდის შთაგონებით კითხვა უკანასკნელი დღისთვის დამახასიათებელ ქარიზმატულ გარემოში ხორციელდება, როგორიცაა ევქარისტიული კრება, სადაც ღმერთი და სამყარო თანხვდება.

ასევე, შეიძლება ითქვას, რომ ეკლესიაში ლოცვით და სიწმინდით ცხოვრება ყველაზე თანმიმდევრული და სარწმუნოა, როცა ის ესქატოლოგიურია.[11] ქრისტიანული აღმოსავლეთისა და ქრისტიანული დასავლეთის ცნობილი მასწავლებლები გვიხსნიან, რომ ჭვრეტა გულისხმობს აღდგომის მოვლენის გათამაშებას, ზრდის პროცესს, რომელშიც ჯვრისა და აღდგომის იერსახე მორწმუნის ცხოვრებაზეა აღბეჭდილი. დანაკარგისა თუ წყვდიადის მთელი ძალითა და სიმძაფრით განცდა შეიძლება მოჰყვეს სახლში დაბრუნებას, თანაზიარებაში ცხოვრებას, ძის მამასთან სიახლოვეს. მჭვრეტელობითის სხეულებრივობა ხდება შერიგების ადგილი, სადაც (წმ სერაფიმე საროველის სახელით ცნობილი სიტყვებით), მჭვრეტელი წმინდანის სიახლოვეში, უთვალავი [ადამიანი] პოულობს საკუთარ ხსნას. მიტროპოლიტი ანტონი ბლუმი იტყოდა, მჭვრეტელი მოძღვარი სულიერი მოთხოვნების მქონე ადამიანისთვის საზრდოაო, ის საკუთარ სულს სხვებისთვის საბაზრო მოედნად აქცევსო. სხვა სიტყვებით, ჭვრეტა თანაზიარების საშუალება ხდება; ამქვეყნიური რეალობა, რომელიც ღმერთის მარადიული აქტივობის სიახლოვეში ყოფნის საშუალებას გვაძლევს, ასევე იმ აქტივობასთან სხვა ადამიანების სიახლოვისა რეალურ ცხოვრებაში. ამდენად, ნებისმიერი ქრისტიანის ლოცვა ღიაა ღვთის აქტის მიმართ ქრისტეში, როგორც ნიშანი უკანასკნელი დღისა და მისთვის წინასწარ გემოს გასინჯვა: ეს კი ნიშანია იმისა, თუ რა ხდება სამყაროს მატერია-

ლურობის ქრისტესთვის გადაბარებისას. ამ შემთხვევაში, ესაა პიროვნების, მლოცველი ქრისტიანის სხეულებრივობა, რომელიც მას ეძლევა როგორც განსახიერება ღვთის ადამიანურ ბუნებასთან თანხვდომისა. ნიშანდობლივია აღმოსავლური გაგება, რომ წმინდანის სხეულში საღვთო ენერგიის არსებობა (ასევე, წმინდანის იკონოგრაფიაშიც) არ წარმოადგენს მატერიალურისთვის ზებუნებრივი ძალის უბრალო მინიჭებას (როგორც ბიბლიური შთაგონება არ წარმოადგენს სწავლებას მატერიალურ ტექსტზე ზებუნებრივის გადაცემის თაობაზე): წმინდანის მუშაკობა წარმოადგენს ტრინიტარულ ცხოვრებასთან თანხვდომას, სიცოცხლეს თანაზიარებაში, სპეციფიკური ადამიანური 'ლოკაციით' ისე, რომ ეს სიცოცხლე ხდება შეწირული და ხელმისაწვდომი სხვა ადამიანებისთვის.

ასე რომ, სამების საიდუმლოში ღრმად შესული ადამიანი, ჭვრეტითი ლოცვითა თუ შეწირვის აქტითა და ტანჯვით (მაგალითად, მოწამე), უბრალოდ ინდივიდუალურ ტრანსფორმაციას კი არ განიცდის, არამედ ხდება ის, სადაც ეკლესია 'საკუთარ თავს უბრუნდება'. ეს კი გარკვეულ ნათელს ჰფენს სულიერი მოძღვრების დაჟინებულ მტკიცებას, რომ მარტოდმყოფის ჭვრეტითი ცხოვრება არა მხოლოდ მთელი ეკლესიისთვის მირთმეული ძღვენია, არამედ, რეალურად, საკუთარ თავში თანაზიარების უფრო ღრმა შრეების რეალიზაციაა, რაც უნდა გვესმოდეს არა როგორც თანაზიარებიდან პირის გაბრუნება, არამედ, პირიქით, კიდევ უფრო ღრმად შესვლა მასში. ეს კი იმავე მნიშვნელობითაა ესქატოლოგიური საიდუმლო, როგორც ევქარისტია თუ წმინდა წერილის კითხვა. ვინც სამონასტრო ცხოვრების ესქატოლოგიურ ბუნებაზე საუბრობს, ესმის საკითხი. ესაა სიცოცხლე, რომელშიც ღმერთის აქტივობის მიმართ ღიაობა, როგორც ეს აღდგომის საიდუმლოშია გამოვლენილი, ეკლესიასა და სამყაროს საკრამენტული ფორმით მიეწოდება; ხოლო სულიწმიდის მადლით, ღმერთსა და შესაქმეს შორის ევქარისტიული თანხვდომის შესაძლებლობას აანონსებს. ამგვარი სიცოცხლე ესქატოლოგიური მოლოდინის მატარებელია. მონაზვნად აღკვეცილი პირიც კი ვერ იქნება ხორცშესხმული სიწმინდე, რადგან მნიშვნელოვანია, რომ თავად სიცოცხლე ავლენდეს უკანასკნელი დღის მოლოდინს. ამგვარი ცხოვრება ფიცს დებს მომავლის, სიმდიდრის დაგროვებისა და ინდივიდუალური თავისუფლების თაობაზე, რომ დაუქორწინებლობის, უპოვრობისა და მორჩილების აღთქმის გზით სულიერი ავტორიტეტისკენ ისწრაფვის, უკან მოიტოვებს ადამიანური შიშისა და თავდაცვის ჩვეულ სისუსტეს. სწორედ აქედან მომდინარეობს სამონასტრო ცხოვრების „ანგელოზურ" წესად მონათვლის ტრადიცია; მონაზვნები სხვებზე ნაკლებად კი არ არიან სხეულით შემოსილები, როგორც შეცდომით ჰგონიათ ხოლმე, არამედ ისინი მტკიცედ დგანან თავიანთ პოზიციაზე, არ ცდილობენ მომავლის გაკონტროლებას ან ფლობას. ის [ცხოვრება] „ანგელოზურია", რადგან თავისი არსით ლიტურგიკულია: ცხოვრობს ღვთისმსახურებით, ეწევა ინტენსიურ და შემოქმედებით საღვთისმსახურო შრომას „ახლა".

საყურადღებოა, რომ აქედან გამომდინარე, საღვთისმსახურო თანაზიარებაში, წმინდა წერილის მედიტაციასა და წრფელ ლოცვაში მეტი სიღრმის ძიებით ყველა მონათლული მონაწილეობს ესქატოლოგიურ ქმედებაში. აღნიშნული აქტივობები არ ემსახურება საკუთარი თავის გადასწრებას; ეს ქარიზმატული მოვლე-

ნებია, უსაზღვრო თანაზიარებასთან პირისპირ დგომაა, რაც წარმოადგენს ღმერთის სიცოცხლეს აქტივობაში [life-in-act]. მათ შესახებ შეიძლება ითქვას, და ხშირად ასეც ხდება, რომ წმინდა წერილის შესწავლა და ჭვრეტითი ლოცვა მადლთან თუ სიწმინდესთან შეზრდის ინსტრუმენტებია; თუმცა, ნებისმიერი ასეთი ნათქვამი თეოლოგიურად მომზადებულ მსმენელს მოითხოვს. ევქარისტია, წმინდა წერილი და ლოცვითი ცხოვრება უკვე არის მაჩვენებელი ჩვენი სიწმინდეში ან სასუფეველში მკვიდრობისა და არ არის შორეული ან განსხვავებული მიზნის მისაღწევი გზა. თუ ვიტყვით, რომ ამ გზას სამომავლო წმინდანობისთვის ვირჩევთ, იგივე იქნება, რომ ვთქვათ, მუსიკას ვასრულებთ, რათა მუსიკალურები ვიყოთ. გარდა ამისა, ევქარისტიული არსებები რომ ვიყოთ, აუცილებელია წმინდა წერილთან ქარიზმატული შეხვედრა; ბიბლიის წასაკითხად აუცილებელია, რომ ევქარისტიული არსებები ვიყოთ; წმინდა წერილის ტექსტების გადმოსაცემად აუცილებელია ჭვრეტა; ხოლო ჭვრეტისთვის აუცილებელია ევქარისტიასა და წმინდა წერილში მონაწილეობა. ამ ყოველივეს ესქატოლოგიური ჩარჩო საშუალებას გვაძლევს, დავინახოთ ჩვენი მოწაფეობის თანმიმდევრულობა, როგორც უკანასკნელისკენ/ესქატონისკენ მიმართული ცხოვრება.

IV

შეჯამების სახით უნდა ითქვას, რომ ევქარისტიის ესქატოლოგიურ გაგება, რასაც ზიზიულასმა დიდად შეუწყო ხელი, გვიბიძგებს სხვა მოვლენების თეოლოგიზაციისკენ. ჩვენ შეგვიძლია მსჯელობა გავაფართოოთ იმის ხარჯზე, რომ ვიმსჯელოთ, რა სახე ექნებოდა ქრისტიანულ ეთიკას მსგავსი ესქატოლოგიური ხედვის კონტექსტში: ქრისტიანული სათნოება, იმის ნაცვლად, რომ იყოს უბრალოდ ქრისტეს ან წმინდანების იმიტაცია ან საღვთო დარიგებების მიმართ მორჩილება, ხდება მოლოდინით გათვალისწინებულის მანიფესტაცია - ევქარისტიული შერიგება და გამჭვირვალობა, რომელშიც ჩანერგილი ქრისტეს მიბაძვა ეფუძნება სულიწმიდის მიმართ ღიაობასა და ჩვენ მორჩილებას ანუ ევქარისტიული ურთიერთობისკენ მოწოდებაზე (ღმერთთან, ურთიერთთან და მატერიალურ სამყაროსთან) დათანხმებას. სხვა ცნობილი მართლმადიდებელი თეოლოგების მსგავსად, როგორიცაა ქრისტოს იანარასი და ოლივიე კლემანი[12], ზიზიულასმა საფუძველი ჩაუყარა ქრისტიანული ეთიკის სერიოზულ და შორსმიმავალ რეკონსტრუქციას ეკლესიოლოგიასა და საკრამენტულ ცხოვრებასთან მიმართებით. ამჯერად მეტის თქმის საშუალება არ მაქვს; ჩემი მიზანი იყო, გამომეკვეთა გზები, რომლითაც ზიზიულასის ევქარისტიული თეოლოგია აორგანიზებს ჩვენს რეფლექსიას სხვა თემებზე და გვიჩვენებს, რამდენად მნიშვნელოვანია ქრისტიანული თეოლოგიისთვის ესქატოლოგიური პერსპექტივა. რამდენადაც შეცდომა იქნება იმის თქმა, რომ მხოლოდ ესქატოლოგიაა რეალიზებული ესქატოლოგია (როგორც ზოგიერთი მეოცე საუკუნის ევროპელი მოაზროვნე ფიქრობს), იმდენად აუცილებელია ვიცოდეთ, რომ ესქატოლოგიაზე თეოლოგიური რეფლექსიის ერთადერთი გზა საიდუმლოსა და სიწმინდის გამოცხადებით ბუნებაზე გადის. უკანასკნელ დღეზე შეიძლება არსებობდეს ერთადერთი დისკურსი - რადგან, როგორც უკვე აღინიშნა, შეუძლებელია ნარატივით მისი დახასიათება ან აღწერა - რომელიც

ცდილობს გამოავლინოს ევქარისტიული პრაქტიკის გზები (მათ შორის ლოცვითი ცხოვრებითა და წმინდა წერილით ფორმირებული მოწაფეობა), რაც წარმოადგენს ღმერთის აქტისა და შექმნილის უკიდურეს თანხვდომას; ამას კი აზრი ეძლევა მხოლოდ მაშინ, თუ ჩვენ მიერ აღდგომის მოვლენის აღიარებაში ის [თანხვდომა] თანმიმდევრულადაა ჩანერგილი, როგორც ამ თანხვდომის მნიშვნელოვანი მომენტი კაცობრიობის ისტორიაში.

ქრისტიანების რწმენით, ქრისტეში – განსაკუთრებით ჯვართან და აღდგომასთან დაკავშირებულ მოვლენებში, რომლებიც ქრისტეს პიროვნებაში ღვთაებრივსა და ადამიანურს სრულად წარმოაჩენს – გამოვლინდა უკანასკნელი დღე [ესქატონი], რომელმაც მთელ ისტორიას მოუყარა თავი. სულიწმიდის აქტივობით ჩვენ უწყვეტად ვრჩებით ქრისტეში გამოვლენილი უკანასკნელი დღის „თანამედროვეები“ და საკუთარ იდენტობას აღდგომის მისტერიაში ვაფუძნებთ. როდესაც ქრისტიანები ქრისტეს მოწოდებით იკრიბებიან, სულიწმიდის ჩაგონებით უფლის ლოცვას აღავლენენ, ჯვარცმული და განდიდებული ქრისტეს საიდუმლო ნაწილებს მიიღებენ, ისინი საუკუნეთა დასასრულთან ან მის მიღმა აღმოჩნდებიან: „ანი და ჰოე, რომელსაც ყოველი ერი განკითხვის დროს თავს უხრის, ახლა ჩვენთანაა“.[13] იმ ადგილთან არათანაბარზომიერი და სწრაფი სწავლითა თუ ბრძოლით შეგუების პროცესში, ისინი, ჭეშმარიტად, ესქატონის ნიშნების, განსჯისა და სასოების მატარებელნი ხდებიან. ამ თვალსაზრისით, ეკლესია არც სუსტის დამცველია ან წარსულს ემუქრება, და არც უტოპიურ მომავალს წინასწარმეტყველებს, არამედ დაამოწმებს შერიგების შესაძლებლობას, რაც შესაქმის ყველა ქმნილებას შეეხება. თუ ეკლესია აცნობიერებს ესქატოლოგიური ძღვენის მნიშვნელობას, თავისი პრიორიტეტებიც უწყის. მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის თეოლოგიამ ეკლესიას, სხვა ბევრ სიკეთესთან ერთად, ეს ხედვაც ახალი ენერგიითა და სიღრმით უბოძა, რაც თანაბარი გამოწვევა აღმოჩნდა ქრისტეს სხეულის წარმოსადგენად როგორც ზარმაცი ტრადიციონალისტებისთვის, ასევე ზარმაცი ლიბერალებისთვის. მიტროპოლიტმა იოანემ ორიოდე ჯერ თავად ნათლად ჩამოაყალიბა წიგნში ყოფიერება, როგორც თანაზიარება, რომ „სულიწმიდა თავისი ქმედებით, ტრანსფორმაციითა და გარდაქმნით წინ აღუდგება ისტორიის პროცესს“; ხოლო ეკლესიამ „უნდა, ერთი მხრივ, გადმოგვცეს ისტორია, მეორე მხრივ კი ის ესქატონის ფონზე განსაჯოს“.[14] ესქატოლოგიის ამ შუქში გადააზრება მყისვე სიხარულით გვაკავშირებს სახარების უმთავრეს საკითხებთან.

ინგლისურიდან თარგმნა
თამარ გრძელიძემ

1 Rowan Williams, Looking East in Winter, Contemporary Thought and the Eastern Christian Tradition (Bloomsbury Continuum, Bloomsbury Publishing Plc, 2021) გვ. 243-254

2 იხილეთ John Zizioulas, Being as Communion (London, Darton, Longman and Todd 1985), 2.IV, 3.II, 5.I-II.

3 Paul McPartlan, The Eucharisti Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue (Edinburgh, T&T Clark, 1993) ამ მიმართულებით ძალიან მნიშვნელოვანი გამოკვლევაა; კერძოდ, აღნიშნული საკითხის თაობაზე იხილეთ მეოთხე-მეთერთმეტე თავები.

4 ანთროპოლოგიისა და ქრისტიანული იმედის გაგებაზე, ქალკედონური ქრისტოლოგიის გავლენის თაობაზე იხილეთ მეშვიდე თავი ზიზიულასის წიგნში „თანაზიარება და სხვადყოფნა: შემდგომი ნარკვევები პიროვნულობისა და ეკლესიის შესახებ", ინგლისურიდან თარგმნეს თამარ გოგუაძემ და ზურაბ ჯაშმა, პროექტის ხელმძღვანელი დეკანოზი გიორგი წეროძე (სეზან ფაბლიშინგი, 2021)

5 1 კორინთელთა 15:28.

6 Zizioulas, Communion and Otherness, pp259-63

7 იმავე თემაზე იხილეთ Alexander Schmemann, The Eucharist: Sacrament of the Kingdom (Crestwood, NY, St Vladimir's Seminary Press, 1987), მეორე და მეთერთმეტე თავები.

8 Gregory Dix, The Shape of the Liturgy (London A&C Black, 1945) იხილეთ მეცხრე თავი, სადაც 266-ე გვერდზე ევქარისტიის შესახებ წერია, რომ ის „ეკლესიის დამაკავშირებელია ერთჯერად ესქატონთან, ღვთის სასუფეველთან დროის მიღმა".

9 იქვე, გვ. 247-55, 262-3.

10 იხილეთ 143-ე გვერდზე მეორე სქოლიო „წიგნში ყოფიერება, როგორც თანაზიარება" [Being as Communion].

11 იხილეთ მერვე თავი წიგნში „თანაზიარება და სხვადყოფნა".

12 Christos Yannaras, The Freedom of Morality (Crestwood, St Vladimir's Seminary Press 1984); Olivie Clement (avec Stan Rougier), La revolte de l'esprit (Paris, Stock 1979); ასევე იხილეთ სომხური წარმოშობის ამერიკელი თეოლოგის ნაშრომი Vigen Guroian, Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics (Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press 1987); Ethics After Christendom: Toward an Ecclesial Christian Ethic (Grand Rapids, MI, Eerdmans 1994); Aristotle Papanikolaou, The Mystical as Political (Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press 2012) განსაკუთრებით მეორე, მესამე და მეოთხე თავები.

13 ინგლისური ჰიმნის ბოლო სტროფიდან, The English Hymnal, n. 307.

14 Being as Communion, გვ. 180, 181.

ესქატოლოგია და მომავალზე ორიენტირებული ჰერმენევტიკა თანამედროვე მართლმადიდებლურ თეოლოგიაში: მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის შემთხვევა[1]

პანთელის კალაიძიდისი

პანთელის კალაიძიდისი თეოლოგიის დოქტორი, ვოლოსის თეოლოგიური სკოლის დირექტორი, მეოცე საუკუნის მართლმადიდებლური თეოლოგიისა და პოლიტიკური თეოლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ავტორია. წინამდებარე სტატია ჟურნალისთვის მოგვაწოდა ავტორმა.

1. შესავალი შენიშვნა

ესქატოლოგია და მომავალზე ორიენტირებული ჰერმენევტიკა ქმნიან ქრისტიანული აღმოსავლეთისა და დასავლეთის თეოლოგიურ ტრადიციებს შორის ნაყოფიერი ურთიერთობისა და გაცვლის მეტად სახასიათო მაგალითს, რომელსაც სათავე დაედო XX საუკუნეში დაწყებული ეკუმენური დიალოგის ფარგლებში და მას შემდეგ გამოიყენება მრავალგვარ ფორმატსა და ვითარებაში. მართალია, ესქატოლოგიური ხედვა თან დევს აღმოსავლური მართლმადიდებლური ეკლესიის სულიერ ცხოვრებას,[2] განსაკუთრებით კი, მისთვის დამახასიათებელ ღვთისმსახურებასა და ლიტურგიკულ პრაქტიკას, მაგრამ გერმანული პროტესტანტიზმის უაღრესად მნიშვნელოვანი წვლილის გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელი იქნება გავიგოთ, თანამედროვე მართლმადიდებელ თეოლოგებს შორის, ესქატოლოგიისადმი ეს განახლებული ინტერესი. სინამდვილეში, იოჰანეს ვაისის „თანმიმდევრული ესქატოლოგიის“ იდეამ, რომელიც მან თავის კლასიკურ შრომებში განავითარა,[3] განაპირობა მოსაზრება, რომ ქრისტიანობის არსი მოახლოებული ღვთის სასუფევლის მოლოდინში მდგომარეობს და არა სახარებიდან მომდინარე გარკვეული ეთიკური პრინციპების აღმსარებლობასა და აღსრულებაში. ეს იყო მინიშნება, რომ თეოლოგიაში ესქატოლოგიური შემობრუნება დაიწყო. იმავე ტრადიციას მიჰყვა ალბერტ შვეიცერის ნაშრომებიც,[4] ხოლო ესქატოლოგიის სხვა მრავალფეროვანი და წინააღმდეგობრივი „სკოლები“ - მაგალითად, ჩარლზ ჰაროლდ დოდის „რეალიზებული ესქატოლოგია“,[5] რუდოლფ ბულტმანის „ინტერნალიზირებული ეგზისტენციალური ესქატოლოგია“[6] და ოსკარ კულმანის მიერ პოპულარიზებული „ხსნის ისტორიის“ ესქატოლოგია[7] - მაშინაც კი, როცა ვაისს უპირისპირდებოდნენ, დიდწილად, მისი თეოლოგიის ფარგლებში რჩებოდნენ; რადგან ისინი არ ცდილობდნენ მისი საფუძველმდებარე წანამძღვრის გადახედვას, რომელიც ზოგადად ესქატოლოგიური აზროვნების საკვანძო წანამძღვარიცაა, რომ ეკლესიის იდენტობა ესქატოლოგიურია და რომ ქრისტიანობის არსი ღვთის სასუფევლის მოლოდინშია. ამ კონტექსტში, ჩვენთვის მეტად აქტუალურია, რომ მიტროპოლიტი იოანე

ზიზიულასი, განსაკუთრებით აფასებს ვაისის გადამწყვეტ წვლილს ქრისტიანობის ესქატოლოგიური იდენტობის ხელახალი აღმოჩენის საქმეში და ამბობს: „ესქატოლოგიის ისტორია იყოფა ორ – ვაისამდელ და ვაისის შემდგომ – პერიოდად“.[8]

ზემოაღნიშნული შესავალი შენიშვნების გათვალისწინებით, საჭიროა ვიკითხოთ, თუ რა დოზით არის მართლმადიდებლური თეოლოგია ესქატოლოგიური (და ამდენად, აღმოსავლელი მამების ტრადიციის ერთგული), თუკი ის, ეკუმენური სამყაროსგან „შეუბილწავი“, მიბმული რჩება პროვინციულ, კონფესიურ თვითკმარობაზე, როგორც ამას ზოგიერთი ულტრაორთოდოქსი ითხოვს. მართლმადიდებლებისთვის ესქატოლოგიის საკითხი ცხადყოფს, თუ რამდენად ნაყოფიერი შეიძლება იყოს „სხვებთან“ შეხვედრა და დიალოგი. განა სხვა რა გზით შეგვიძლია ჩვენი ტრადიციების საუნჯე შევთავაზოთ „სხვებს“ ან სხვა რა გზით შეგვიძლია მათი ანდა თუნდაც საკუთრივ ჩვენი ტრადიცია გავიგოთ?[9]

რუსული დიასპორის წარმომადგენელი დიდი მართლმადიდებელი თეოლოგი მამა გიორგი ფლოროვსკი (1893–1979 წწ.), „ინაუგურირებული ესქატოლოგიის“ მისეული იდეით, ერთ-ერთი პირველია აღმოსავლელ მართლმადიდებელ თეოლოგთა შორის, ვინც დასავლურ პროტესტანტულ თეოლოგიასთან (მაგ., ბრუნერი, კულმანი) ნაყოფიერი შეხვედრისა და გაცვლის კონტექსტში, თამამად აღნიშნა ესქატოლოგიის მნიშვნელობა და ორგანულად ჩართო ის თავის თეოლოგიურ ხედვაში, რითაც, ამავდროულად, ყველას შეახსენა მამების თეოლოგიის ესქატოლოგიური ხედვა და ხაზი გაუსვა ისტორიის ესქატოლოგიურ მსვლელობას.[10] იგივე შეიძლება ითქვას რუსული დიასპორის ორ გამორჩეულ თეოლოგზე – მამა ალექსანდრე შმემანსა (1921–1983 წწ.)[11] და იოანე მეიენდორფზე (1926–1992 წწ.),[12] ასევე, ოლივერ კლემენტზე, მართლმადიდებლად მოქცეულ ფრანგზე, რომელიც ფართოდაა აღიარებული „დასავლური მართლმადიდებლობის მამად“.[13] გარდა ამისა, ბერძენი თეოლოგი ნიკოს ნისიოტისი (1924–1986 წწ.) მართლმადიდებლობის ეკუმენური სპიკერი და სულიწმინდის თეოლოგი, თავის ტექსტებში განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდა პნევმატოლოგიასა და ესქატოლოგიას შორის არსებულ ურთიერთობასა და ისტორიის ესქატოლოგიურ ღიაობაზე, ამავდროულად კი, მუდამ ხაზს უსვამდა თეოლოგიის მომავლის განზომილების მნიშვნელობას და სულაც პირველადობას.[14] მაგრამ ამ თეოლოგთაგან არცერთი – და არც სხვა მართლმადიდებელი თეოლოგები პერგამოს მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასამდე – რამდენადაც ვიცი, არ იყენებდა მომავალზე ორიენტირებულ ჰერმენევტიკას თავის თეოლოგიურ შემოქმედებაში, ალბათ, თუ არ ჩავთვლით სავა აგურიდისს (1921–2009 წწ.) – სალონიკის უნივერსიტეტის თეოლოგიის ფაკულტეტის პროფესორს (1956–1968 წწ.), რომელიც მოგვიანებით ასწავლიდა ათენის უნივერსიტეტში (1968–1985 წწ.), იყო ბოსტონის წმინდა ჯვრის კოლეჯის საპატიო დოქტორი (2003 წ.), დამფუძნებელი და პირველი დირექტორი „ბიბლიური კვლევების ბიულეტენისა“ (Deltion Bibli-kon Meleton), რომელიც დღემდე ფართოდ ცნობილი ბიბლიური კვლევების ჟურნალია მართლმადიდებლურ სამყაროში. იგი ყურადღებას ამახვილებდა არა მხოლოდ ესქატოლოგიაზე და მის მჭიდრო კავშირზე პნევმატოლოგიასთან, არამედ, როგორც ჩანს, ერთგვარი ჩანასახოვანი ფორმით, აანონსებდა მომავალზე

ორიენტირებულ ჰერმენევტიკასაც.[15] აგურიდისი პირველი თეოლოგი იყო, ვინც ბერძნულენოვან სამყაროში ესქატოლოგიის შესახებ დისკუსია შეიტანა. განსვენებული სავა აგურიდისი პირველი იყო არა მხოლოდ ბერძნულ, არამედ, ზოგადად მართლმადიდებელ სამყაროშიც, ვინც გახსნა დისკუსია ესქატოლოგიის შესახებ. იგი თავის თეოლოგიას ბიბლიურ, ლიტურგიკულ და პატრისტიკულ ტრადიციაზე აფუძნებდა და მას ამდიდრებდა რუსული დიასპორის თვალსაჩინო თეოლოგების, მაგალითად, ფლოროვსკის ინტერპრეტაციებით და შემოქმედებითად უდგებოდა დასავლეთელი თეოლოგების, განსაკუთრებით კი XX საუკუნის პროტესტანტული თეოლოგიის მიერ წამოჭრილ გამოწვევებს. მართალია, მას თავის შემოქმედებაში არ ჩამოუყალიბებია სისტემური და მწყობრი მომავალზე ორიენტირებული ჰერმენევტიკა, მაგრამ მისი აზროვნებისათვის დამახასიათებელი ღიაობა და მომავალზე ორიენტაცია, საშუალებას გვაძლევს, მის ნაწერებში ამოვიკითხოთ მომავალზე ორიენტირებული თეოლოგიის გარკვეული წანამძღვრები.[16] აგურიდისის მიხედვით, ესქატოლოგია - რომლის ებრაულ ძირებზეც იგი არაერთგზის მიუთითებს თავის მრავალ კვლევაში - დაკავშირებულია ღვთის სასუფევლის ქადაგებასთან, რომლის თარგიც მომართულია მომავალზე, მომავალ და სახეცვლილ ღვთის ახალ სამყაროზე. ამ საუფლოს აქვს როგორც მორალური და სოციალური, ასევე, კოსმოლოგიური მნიშვნელობები და განზომილებები, ხოლო აწმყოსა და მომავალს - „უკვე“-სა და „ჯერ არ“-ს შორის - დიალექტიკა, ხსნის არსებობის ახალ და ამაღელვებელ გზას ქრისტიანთათვის, რომლებიც „შორის“-ა და „თითქოს“-ის სინამდვილეში ცხოვრობენ, ერთ ფეხით აწმყოში დგანან, მეორეთი კი „თითქოს“ უკვე მოწეული ესქატოლოგიური საუფლოს მომავალში არიან.[17] თავად აგურიდისი ადამიანთა ქრისტიანულ პერსპექტივას ასე განმარტავდა:

> „ადამიანი ცხოვრობს ისტორიაში და დგას ისტორიაზე მაღლაც, როგორც ესქატოლოგიური არსება, როგორც ღმერთის ახალი ქრისტესმიერი ქმნილება, როგორც სულიერი სუბსტანცია/ჰიპოსტასი თავისუფალი მორალური არსებობით, ხოლო მისი არსებობის აწმყო არ არის განპირობებული ბუნებრივი ელემენტებით ან წარსულითა და აწმყოთი, არამედ, როცა საქმე ცხოვრების მიზნებსა და იდეალებს ეხება, ის უმთავრესად და უპირველესად განპირობებულია მომავლით, რომელიც ადამიანური გამოცდილებით როდი არის შეზღუდული, არამედ არსებობს ღმერთის მიერ ჩენილი სიცოცხლის ფარგლებში. მომავლის აწმყოში შესვლა, ეს „წინდი“ (arrabon) მომავლის სიკეთით გახარებისა, მომავლის ეონის (aeon) იდეალების წყალობით, იწვევს მთელი ადამიანური მდგომარეობის გარდაქმნას, ამავდროულად კი, ის გულისხმობს ადამიანში არსებულ სერიოზულ კრიზისსაც, სულიერ ღელვას, წარსულისა და აწმყოს გმობას და, სულიერ და მორალურ აღორძინებას. როდესაც წარსულს ვუბრუნდებით, აწმყოს კარიბჭე მომავლისთვის იხსნება, ჩნდება ახალი სამყარო და ახალი კაცთა მოდგომა. ღმერთს ადამიანი იმისთვის როდი

შეუქმნია, რომ ყოფილიყო ისეთი, როგორიც იყო ადრე ან არის ახლა. ის თავისუფლებისთვის იყო გამზადებული, სულიერი და მორალური თავისუფლებისთვის, შიშისა და საჭიროებებისგან თავისუფლებისთვის, მაგრამ ასევე ბუნებისგან თავისუფლებისთვის, ხრწნის დასაძლევად, პირველ რიგში, სწორედ ასეთი თავისუფლებაა მომავლისთვის სასიკეთო. ამდენად, ქრისტიანობის ძირითად ხასიათს აყალიბებს მომავლის შემოსვლა აწმყოს სინამდვილეში. სამყაროს ამჟამინდელი მდგომარეობის დასრულებაზე ზრუნვა, ჭეშმარიტებითა და სიყვარულით აღსავსე ახალი სამყაროს დასაწყისი, მომავლის ღირებულებებით აწმყოს ბოროტ ძალებთან ბრძოლა აყალიბებს ქრისტიანული ცხოვრების შეუქცევად ელემენტებს.“[18]

აგურიდისის ესქატოლოგიური მიდგომის საფუძველმდებარე ელემენტი შეიძლება შევაჯამოთ ესქატოლოგიის დინამიური გაგებით, სადაც ქრისტიანობა და მთლიანად სახარება დანახულია ღვთის მომავალი სასუფევლის შუქზე, ამ ხედვის თანმხლები მორალური, სოციალური და პოლიტიკური შედეგით, განსაკუთრებით მაშინ, როცა საქმე ჰორიზონტალურ ესქატოლოგიას ეხება. და ბოლოს, უწინარეს ყოვლისა, მომავლის, როგორიც თეოლოგიური ცნების გაჩენა ეკლესიური ცხოვრების მიზიდულების ცენტრს ცვლის წარსულის სინამდვილიდან მომავლის მარად ღია პერსპექტივისკენ, იმ პერსპექტივისკენ, რომელიც საზრდოობს სულიწმიდის მაცოცხლებელი მოქმედებით.

2. ესქატოლოგიისა და მომავალზე ორიენტირებული ჰერმენევტიკის მნიშვნელოვნება მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის შემოქმედებაში

კონსტანტინოპოლის მსოფლიო საპატრიარქოს პერგამონის მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის (1931-2023 წწ.) შემთხვევა განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს, რამდენადაც ის წარმოადგენს მომავლისა და ესქატოლოგიური ჰერმენევტიკის ნორმატივიზმის მეტად სახასიათო მაგალითს.[19] ზიზიულასი ასწავლიდა ედინბურგის, გლაზგოს, ქინგს კოლეჯის და სალონიკის უნივერსიტეტებში, იყო მრავალი უნივერსიტეტის მიწვეული პროფესორი და საპატიო დოქტორი, ათენის აკადემიის წევრი და თეოლოგიური და ეკუმენური დიალოგების მრავალი კომიტეტის წევრი. ბოლო დრომდე კი იყო აღმოსავლელ მართლმადიდებლებსა და რომის კათოლიკურ ეკლესიას შორის თეოლოგიური დიალოგის ერთობლივი საერთაშორისო კომისიის თანათავმჯდომარე. მისი შემოქმედება საფუძველმდებარე იყო არა მხოლოდ მისი თაობისა და თანამედროვე ბერძნული თეოლოგიისათვის, არამედ XX საუკუნის ბოლო პერიოდის მთელი მართლმადიდებელი თეოლოგიისათვის და დასავლელი თეოლოგების სულ უფრო მზარდი რიცხვისთვისაც. ზიზიულასი, სრულიად სამართლიანად, ფართოდ აღიარეს თანამედროვე მართლმადიდებლური ქრისტიანულ თეოლოგიაში პიროვნებისა და ევქარისტიის თეოლოგიის გამორჩეულ ფიგურად, მაგრამ იგი არანაკლებ არის ესქატონის თეოლოგიც, რადგანაც ესქატოლოგია და ღვთის სასუფეველი მისი თეოლოგიური სინთეზისთვის გადამწყვეტი იყო, ამა-

ვდროულად, იგი, თავის თეოლოგიური პროგრამაში, 90-იანი წლებიდან მოყოლებული, ფართოდ იყენებდა მომავალზე ორიენტირებულ ჰერმენევტიკასაც.

თავისი მენტორის, განსვენებული მამა გიორგი ფლოროვსკის (1893-1979 წწ. ალბათ XX საუკუნის ყველაზე დიდი მართლმადიდებელი თეოლოგი და ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს ერთ-ერთ დამფუძნებელი) თეოლოგიური ხედვის კვალდაკვალ, იგი გულმოდგინედ ეკიდებოდა ეკუმენური თეოლოგიური დისკუსიის შემოქმედებით განვითარებებს, ზიზიულასმა თავიდანვე (1960-იანი წლების ბოლოდან) საგანგებო მნიშვნელობა და პრიორიტეტი მიანიჭა ესქატოლოგიურ „მსოფლხედვას“,[20] რამაც გადამწყვეტი როლი შეასრულა მის შემოქმედებაში. გავბედავთ და ვიტყვით, რომ მისი ბედისწერა იყო, გამხდარიყო მართლმადიდებელი თეოლოგი, რამდენადაც იგი ჩამოყალიბებულად ფოკუსირებული იყო ქრისტიანული თეოლოგიის ყველა ასპექტის ესქატონის მნიშვნელობაზე.[21]

ესქატოლოგიას ზიზიულასმა შვიდი მიზნობრივი ნაშრომი და რამდენიმე მოხსენება მიუძღვნა, აქვე, ასევე უნდა აღინიშნოს მისი ახალი და იმედისმომცემი წიგნი, გამომწვევი სათაურით „მომავლის გახსნება“. მის სტატიებსა და ლექციებს შორის, რომლებიც უშუალოდ ესქატოლოგიას ეხება, უნდა აღინიშნოს შემდეგი: „ესქატოლოგიური პერსპექტივის ცვლილება“ (1984 წ.),[22] „ესქატოლოგია და ისტორია“ (1985 წ.),[23] „ესქატოლოგიური ონტოლოგიისკენ“ (ჯერაც გამოუქვეყნებელი მოხსენება, რომელიც წაიკითხა ლონდონის ქინგს კოლეჯში 1999 წელს), „ესქატოლოგია და საზოგადოება“ (2000 წ.),[24] „ეკლესია და ესქატონი“ (2003 წ.),[25]„ესქატოლოგია და არსებობა: ონტოლოგიური მიდგომა ესქატონის პრობლემისადმი“ (2012 წ.).[26] ამ სტატიებთან ერთად, რომლებიც მკაფიოდ განხილავენ ესქატოლოგიას, უნდა აღვნიშნოთ ზიზიულასის ზოგიერთი სხვა ნაშრომიც, მაგალითად, როგორიცაა „ქრისტე, სული და ეკლესია“ (პირველად გამოიცა 1981 წ.),[27] „საეკლესიო დებულებები ორი სახის პნევმატოლოგიის შესახებ“ (პირველად გამოიცა 1982 წ.)[28] ანდა „ადრეული ქრისტიანული თემი“.[29] მთლიანობაში მისი საღვთისმეტყველო პროგრამის სამი საფუძველმდებარე ღერძი, სახელდობრ კი, პიროვნება, ევქარისტია და ღვთის სასუფეველი, განუყოფლად არის შეკავშირებული მის სიღრმისეულ გამოკვლევაში „ევქარისტია და ღვთის სასუფეველი“, რომელიც თავდაპირველად ბერძნულად გამოიცა (1994 წ.) და მოგვიანებით ითარგმნა ინგლისურად (1995 წ.).[30] ყველა ამ გამოკვლევაში ბიბლიასა (პავლენი და იოანე) და ბერძენ მამებზე, განსაკუთრებით კი მაქსიმე აღმსარებელზე (VII) დაყრდნობით ისევე როგორც, ესქატოლოგიური პერსპექტივის სხვადასხვა თანამედროვე ინტერპრეტატორების (იოჰან ვაისიდან[31] ვოლფარტ პანენბერგამდე)[32] მოშველიებით, ზიზიულასი აყალიბებს ესქატოლოგიურ ხედვას, რომელიც, ერთი მხრივ, უნიკალურია მისი მართლმადიდებლური ხასიათის გამო, მეორე მხრივ კი, შინაარსობრივად საკმაოდ მყარია, ის მტკიცედ არის დაფუძნებული ონტოლოგიაზე (მაგ., „ყოფნაზე“, მაგრამ უმთავრესად „მარად ყოფნაზე“), რომელიც პროლეპტიკურად და მომენტალურად განიცდება ევქარისტიაში და ხორციელდება პიროვნულობაში, როგორც ისტორიაში ტრინიტარული ცხოვრების წესი ისტორიული გამოვლენა. თუ მოგვეჩვენება, რომ ესქატონის შუქზე სამყაროსა და ისტორიული სინამდვილის წაკითხვის

საჭიროებაზე საუბრისას ზოგჯერ აჭარბებს, უნდა გვახსოვდეს, რომ ამას აკეთებს არა შექმნილი წესრიგის უარყოფის ან უკუგდების მიზნით, არამედ სიკვდილისაგან განწმენდის, შესაქმისა და ისტორიის კურთხევისაკენ მოწოდებისთვის.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მის გამოკვლევაში „ესქატოლოგიური პერსპექტივის ცვლილება“, ქრისტიანულ თეოლოგიაში ესქატოლოგიის აღდგენის პროცესში ზიზიულასი მკვეთრად განასხვავებს ვაისამდელ და ვაისის შემდგომ პერიოდებს,[33] ხოლო ნაშრომში „ესქატოლოგია და ისტორია“ იგი ქმედებისა და სიმბოლოს ჭრილში განიხილავს ამ დიალექტიკური ურთიერთობის განსხვავებულ დასავლურ და აღმოსავლურ გაგებებს. თავის გვიანდელ კვლევებში (მაგ., „ესქატოლოგიური ონტოლოგიისაკენ“) ზიზიულასი შეეცადა, გაეშუქებინა ესქატოლოგიის ონტოლოგიური საფუძველი და მისი ეგზისტენციალური/სოტერიოლოგიური განზომილება, რამდენადაც ესქატოლოგია ეხება სწორედ შესაქმის და ისტორიის გამოხსნას სიკვდილისგან, რომელიც ემუქრება, და საბოლოოდ, აუქმებს მის არსებობას არა იმდენად ეთიკურად, რამდენადაც ონტოლოგიურად.

3. იოანე ზიზიულასის ესქატოლოგიის საფუძვლები

ზიზიულასის თანახმად, ესქატოლოგიური პერსპექტივის საფუძველმდებარე თეოლოგიური ასპექტები, როგორც ეს ლიტურგიკულად განიცდება ეკლესიაში და კონცეპტუალურად ყალიბდება ბერძენ მამებთან, არის შემდეგი სამი სახის: პირველი, ამ ესქატოლოგიური მსოფლხედვის კონტექსტი, სახელდობრ კი, ევქარისტია,[34] სადაც წარმოისახება და იწინასწარმეტყველება მომავალი ღვთის საუფლო, თუნდაც პროლეპტიკურად; მეორე, ამ მიდგომის ონტოლოგიური საფუძველი, რამდენადაც ყოველივე მჭიდრო ურთიერთკავშირშია მთელი შესაქმის ყოფნასთან, „მარადიულ ყოფნასთან“ და კარგად ყოფნასთან;[35] მესამე და ბოლო, ეგზისტენციალური/სოტერიოლოგიური განზომილება, რაც ამ ყოველივეს აქტუალურს გახდიდა ადამიანებისთვის ნებისმიერ ეპოქაში, განსაკუთრებით კი ჩვენს პოსტმოდერნულ ვითარებაში.[36] ზიზიულასი მიიჩნევდა, რომ ევქარისტია, როგორც ეკლესიის იდენტობის დნმ-ი[37], გამოსახავს ღვთის მომავალი სასუფევლის ხატს, ესქატონის სურათს. იგი უფრო შორსაც მიდის და ამტკიცებს, რომ ევქარისტიის არსებობა და ჭეშმარიტება სასუფევლიდან მომდინარეობს, ხოლო ლიტურგიკა ასრულებს ენის ფუნქციას, რომლითაც ეკლესია გამოხატავს ამ გამოცდილებას.[38] ამ მხრივ, სერიოზულად უნდა მოვეკიდოთ ხატის ცნების მისეულ ორიგინალურ გაგებას, რომელიც აუცილებელი მინიშნებაა, თუ როგორ ზემოქმედებს ისტორიაზე მომავლის ეონი (eon), ესქატოლოგიური სინამდვილე სასუფევლის გემოს გასინჯვის გზით.[39]

ზიზიულასის მიერ შემოთავაზებული ევქარისტიის ეს ინტერპრეტაცია (შდრ.: მისი „სიმბოლიზმი და რეალიზმი მართლმადიდებელ თაყვანისცემაში“, 1999 წ.),[40] პრაქტიკაში გავრცელებული პროტოლოგიური და მემორიალური მიდგომისაგან განსხვავებით, „საერო პირის ენით“ იმას ნიშნავს, რომ ეკლესიის იდენტობა წარსულში კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ მომავალში, ესქატონში.[41] ამ პერსპექტივით, თეოლოგიას შეუძლია აირიდოს აბსოლუტიზირებული პროტოლოგიის ხაფანგი, ე.ი. იმგვარი ფიქრის ტენდენცია, რომ ყოველივე, რაც ნამდვილი და ავთენტუ-

რია, უნდა ეკუთვნოდეს დასაბამს - მარადიული, ისტორიული გაქცევა შორეულ იდეალურ წარსულში - და რომ ხსნა სპეტაკ თავდაპირველ მდგომარეობაში დაბრუნებაში არის. ეს ხედვა, რომელიც თავად ზიზიულასის მიხედვით ჩვეულებრივი შენიღბული პლატონიზმია, მუდმივად იყო ცდუნება თეოლოგიისათვის მთელი ისტორიის მანძილზე.[42]

ამავდროულად, ესქატოლოგია რჩება სამყაროში, ის არ ათავისუფლებს მას შესაქმის მატერიალური განზომილებისაგან, არამედ ცდილობს, შესაქმის მთლიანობა ევქარისტიის დედაარსში ჩართოს, ამით ის ონტოლოგიურად შეუბილწავი გახადოს და მიანიჭოს მას, თუნდაც პროლეპტიკურად და მომენტალურად, მარადიული ყოფნა და არა უბრალოდ კარგად ყოფნა, რაც მატერიალურობის უტილიტარული და ეფემერული გამოყენებაა და მას ზღუდავს ამ სამყაროთი, ტვირთვას გამანადგურებელი თვითრეფერენციალურობით.[43] გარდა ამისა, ზიზიულასის გაგებით, ევქარისტია შეიძლება წარმოადგენდეს უსაფრთხოების სარქველს ისტორიისა და ესქატოლოგიის დიალექტიკურ ურთიერთობაში, თუ ის სწორად იქნება გაგებული. ეს იმიტომ, რომ ევქარისტია არ არის მხოლოდ ისტორიული მითითება და ღვთაებრივი ეკონომიის წარსული მოვლენების ხსოვნა, არამედ, და უფრო მეტიც, ის მომავლის გახსენებაა, ესქატოლოგიური საუფლოს ხატია, როგორც ეს აღწერილია ახალი აღთქმის ყველაზე ევქარისტიულ წიგნში – „გამოცხადებაში“, სადაც ქრისტე ესქატოლოგიური ნადიმის შუაგულში დგას, მოციქულებითა და ღვთის ესქატოლოგიური ხალხით გარშემორტყმული.[44]

ყოველივე ზემოთქმული ვერ განხორციელდებოდა პნევმატოლოგიურად განპირობებული ქრისტოლოგიის კონტექტის მიღმა, რომელიც განსაზღვრავს ზიზიულასის ესქატოლოგიასა და ეკლესიოლოგიას. იგი მართებულად აღნიშნავს, რომ: „სულიწმიდაა, რომელიც აღადგენს მას [ანუ ძეს] მკვდრეთით. სულიწმიდა ისტორიის მიღმაა, და როდესაც იგი მოქმედებს ისტორიაში, ამას აკეთებს იმისათვის, რომ ისტორიაში მოიწიოს ბოლო ჟამი - ესქატონი. ამგვარად, პნევმატოლოგიის პირველი ფუნდამენტური თავისებურება მისი ესქატოლოგიური ხასიათია.“ სულიწმიდა ქრისტეს აქცევს ესქატოლოგიურ არსებად, ‘უკანასკნელ ადამად’.“[45] სწორედ ამ მიზეზით და იმ გადამწყვეტი როლის გამო, რომელსაც სულიწმიდა ასრულებს ქრისტეს მოვლენაში და ქრისტეს „კორპორატიულ პიროვნებაში“, და შესაბამისად – ზიარებისა (κοινωνία) და ქრისტეს სხეულის ცნებაში, ზიზიულასი მიიჩნევს, რომ ესქატოლოგია და ზიარება, როგორც პნევმატოლოგიის ძირითადი ასპექტები, განსაზღვრავენ თავად ეკლესიის ონტოლოგიას და ისინი ეკლესიოლოგიის დამფუძნებელი ელემენტებია. მისი შეხედულებით, „სულიწმიდა ეკელესიას კი არ ‘აცოცხლებს’, რომელიც უკვე როგორღაც არსებობს, არამედ, სულიწმიდა ეკლესიას არსებობას ანიჭებს. პნევმატოლოგია არ უკავშირდება ეკლესიის კარგად ყოფნას, არამედ მის ყოფნას, როგორც ასეთს. აქ საქმე დინამიკაში როდი არის, რომელიც ეკლესიის არსს ემატება, არამედ თავად ეკლესიის არსშია. ეკლესია სწორედ ესქატოლოგიისა და ზიარების მეშვეობით ყალიბდება.“[46]

4. მომავალზე ორიენტირებული ჰერმენევტიკა და მისი მნიშვნელობები

ზიზიულასის ნაშრომების განხილვისას შეიძლება არაპირდაპირ განისაზღვროს

კიდევ ერთი ღერძი, რომელიც სიღრმისეულად უკავშირდება ესქატოლოგიას ე.ი. მომავალზე ორიენტირებულ ჰერმენევტიკას, მომავალზე ორიენტირებულ პერსპექტივას, რომელსაც მნიშვნელოვანი გავლენა აქვს ეკლესიის ცხოვრებასთან, თვითგაგებასთან და მის გარემომცველ რეალობასთან დაკავშირებულ მრავალ საკითხზე. ქვემოთ მე ყურადღებას გავამახვილებ მხოლოდ რამდენიმე საკვანძო საკითხზე, რათა შესაძლებელი იყოს შეფასდეს ზიზიულასის წვლილის მნიშვნელობა და უნიკალურობა თეოლოგიურ ესქატოლოგიაში, ან სულაც ნათელი მოეფინოს მის შესაძლო ორმაგ ინტერპრეტაციებსა და სხვა ჯერაც პასუხგაუცემელ შეკითხვებს.

ა) ტრადიციის ახალი გაგება: ესქატოლოგიის პერსპექტივიდან ეკლესიის ტრადიცია ახალ მნიშვნელობას იძენს – ოპტიმისტურ და იმედით სავსე ხედვას. ტრადიცია აღარ იგივდება წარსულ ჩვევებთან, წეს-ჩვეულებებთან და ტრადიციებთან, არამედ პიროვნებასთან – იესო ქრისტესთან, დიდების უფალთან, რომელიც მოდის. ტრადიცია არ უკავშირდება მხოლოდ წარსულს, ან სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის არ არის შეზღუდული წარსულის მოდელებით. როგორ უჩვეულოდაც არ უნდა ჟღერდეს ეს, ავთენტურ ეკლესიურ პერსპექტივაში ტრადიცია მომავლისკენ არის მიმართული. იგი პრინციპულად და პირველ რიგში მომდინარეობს ღვთის სასუფევლის მომავლიდან, იმისგან, ვინც უნდა მოვიდეს. ამრიგად, ტრადიციის ესქატოლოგიური გაგება გვევლინება რწმენის განსაზღვრების შესატყვისად, როგორც ეს ნათქვამია ებრაელთა მიმართ წერილში: „ხოლო რწმენა არის უეჭველობა იმისა, რასაც მოველით, და წვდომა უხილავისა“ (ებრ. 11:1).[47] ან კიდევ, ის ესქატოლოგიურ „მომავლის ხსოვნას“ ეთანადება, როგორც ეს მართლმადიდებლური საღმრთო ლიტურგიის ანაფორას ლოცვაში ითქმის: „ვიხსენებთ უფლისა ჩვენისა მცნებას და ყოველივეს, რაც ჩვენთვის აღსრულდა: ჯვარი, საფლავი, მესამე დღეს აღდგომა, ზეცად ამაღლება, დაჯდომა მარჯვენით მამისა, მეორე და დიდებით მოსვლა“.[48] და ეს იმიტომ, რომ არეოპაგიტულ წერილებზე დართული სქოლიოს მიხედვით, რომლებიც წმინდა მაქსიმე აღმსარებელს მიეწერება,[49] საღმრთო ლიტურგია არ წარმოადგენს არც რაიმე მარადიულ ზეციურ არქეტიპს და არც იდეათა სფეროში არსებულ რეალობას, არამედ ესქატოლოგიურ საუფლოს, რომელიც უნდა მოვიდეს – მომავლის რეალობას, სადაც უნდა აღსრულდეს საგანთა და სიმბოლოთა ჭეშმარიტება:

> „ვინაიდან იმ საგნებს უწოდებენ მიზეზებს, რომლებიც მათი არსებობის მიზეზს სხვა არაფერს არ უმადლიან. შედეგებიდან მიზეზებამდე, ე.ი. აღქმადი სიმბოლოებიდან ნოეტურამდე და სულიერამდე; რაც ნიშნავს სვლას ნაკლებ სრულყოფილიდან უფრო სრულყოფილისკენ, მაგალითად, სახიდან ხატისკენ და ხატიდან ჭეშმარიტებისკენ. რადგან ძველი აღთქმისეული მდგომარეობა მხოლოდ ჩრდილია, ახალი აღთქმისეული – ხატი, ხოლო ჭეშმარიტება იმ მომავალ მდგომარეობაშია, რომელიც უნდა მოვიდეს.“[50]

ზიზიულასის აღქმით, ეს ტექსტი მნიშვნელოვანი არის არა მხოლოდ საღმრთო ლიტურგიის ესქატოლოგიური გაგებისთვის, არამედ, ასევე, ესქატოლოგიური და, შესაბამისად, „მომავლის“ და რეტრო-

აქტიური (ანუ უკუქმედებითი) მიზეზობრიობის კონცეფციისთვის. ეს ინტერპრეტაცია ეჭვქვეშ აყენებს ტრადიციულ პლატონურ, არისტოტელურ და შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ წარმოდგენებს მიზეზობრიობის შესახებ. პლატონური, არისტოტელური და შემდგომი შუა საუკუნეების ტრადიციის მსგავსად, წმ. მაქსიმე აღიარებს, რომ „მიზეზი“ ეწოდება იმ საგნებს, რომლებიც თავიანთი არსებობის მიზეზს არაფერს უმადლიან. თუმცა, ამ ტრადიციისგან იგი ყველა სხვა თვალსაზრისით მკვეთრად განსხვავდება. ანტიკური და შუა საუკუნეების ფილოსოფიისა და უბრალოდ საღი აზრის თანახმად, მიზეზი ლოგიკურად და ქრონოლოგიურად წინ უსწრებს მის შედეგად წარმოქმნილ მოვლენას. მაგრამ წმ. მაქსიმესთვის, როგორც ამას მიტროპოლიტი იოანე განმარტავს, საქმე შემდეგნაირადაა:

> რაც უფრო უკან ვბრუნდებით დროში, მით უფრო ვშორდებით არქეტიპს, ანუ მიზეზს: ძველი აღთქმა არის „ჩრდილი“, ახალი აღთქმა – „ხატი“, ხოლო „ის, რაც უნდა მოვიდეს“ – ჭეშმარიტება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, არქეტიპი, ის მიზეზი, რაც „სინაქსისში აღსრულდება“, მომავალშია. ევქარისტია არის იმ საუფლოს შედეგი, რომელიც უნდა მოვიდეს. სწორედ ეს მომავალი საუფლო, როგორც მომავალი მოვლენა (რომელიც უნდა მოვიდეს), არის ევქარისტიის მიზეზი და მას თავის ნამდვილ არსებობას ანიჭებს.[51]

მაშასადამე, მომავალი არის მიზეზი და არა შედეგი წარსულისა, რადგან როგორც მიტროპოლიტი იოანე აღნიშნავს: სამყარო შეიქმნა ესქატოლოგიური ქრისტესთვის, რომელიც მოვა ესქატონისას, როგორც შექმნილისა და შეუქმნელის ერთობა. ეკლესია ამ გამოცდილებას გაივლის, როგორც წმ. მაქსიმე ამბობს, წმინდა ევქარისტიაში: ის, რაც იქნება ესქატონში, უკვე ხდება რეალურად, მომავალი ხდება აწმყოს მიზეზი. წმინდა ევქარისტიაში ჩვენ ვმოგზაურობთ დროში: მომავლიდან აწმყოსა და წარსულისკენ. ამგვარად, ეკლესია არ არის ის, რაც არის ახლა ან რაც იყო წარსულში, არამედ ის, რაც იქნება მომავალში.[52]

ამ პერსპექტივიდან განსახიერებული ტრადიცია არ არის წარსულის ნოსტალგიური გამეორება ან მისი უკრიტიკოდ მიღება, არამედ შემოქმედებითი უწყვეტობა სულიწმიდაში და ღიაობა მომავლისადმი, ეგზომ ნანატრი ღვთის სასუფევლის ახალი სამყაროსადმი.[53]

ბ) ეს ახალი ესქატოლოგიური „ხედვა“, რომელიც ფესვგადგმულია ეკლესიის ბიბლიურ, პატრისტიკულ და ლიტურგიკულ ტრადიციაში და რომელიც ზიზიულასის მიერ ყოვლისმომცველი სახით არის ჩამოყალიბებული, დღეს მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს თეოლოგიაზე და მის დამოწმებაზე პლურალისტურ სამყაროში. ზიზიულასის თეოლოგიის ესქატოლოგიური ორიენტაცია განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს იმ მხრივ, თუ როგორ შეიძლება ქრისტიანულმა თეოლოგიამ უპასუხოს სხვადასხვა გამოწვევას, როგორიცაა გენდერი და ანთროპოლოგია, პოლიტიკა, ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობა, სეკულარიზაცია და მოდერნულობა/პოსტმოდერნულობა, ეკოლოგიური კრიზისი, აპოკალიპტურობა და სხვა. ამავე დროს, ეს მის შემოქმედებას იცავს იმ „ვირუსის“ ზოგიერთი სიმპ-

ტომისგან, რომელიც დღემდე აწუხებს თანამედროვე მართლმადიდებლურ თეოლოგიას, თუნდაც მისი ყველაზე სერიოზული ფორმებით, როგორიცაა: 1) წარსულის იდეალიზაცია, მიჯაჭვულობა აგრარული ან ტრადიციული/პატრიარქალური საზოგადოების მოდელზე; 2) ეკლესიური ინდივიდუალიზმი, ანუ ეკლესიური პროვინციალიზმი ან თუნდაც ეკლესიური ნაციონალიზმი; და 3) ანტიდასავლურობა და ანტილიბერალიზმი, რომელიც დღეს აღმოსავლურ მართლმადიდებლურ კონტექსტში ძირითადად ანტიევროპეიზმის სინონიმადაა ქცეული. ზიზიულასი სხვადასხვა გზით ეწევა კრიტიკულ დიალოგს სეკულარიზაციასთან და მოდერნულობასთან – პიროვნულობის თეოლოგია, რომლის ერთ-ერთ მთავარ ინიციატორადაც იგი მიიჩნევა (ყოველ შემთხვევაში, როგორც ეს თავად ზიზიულასს ესმის), სხვა არაფერია, თუ არა მცდელობა, კონსტრუქციული პასუხი გაეცეს მოდერნულობის/პოსტმოდერნულობის გამოწვევებს.[54] ზიზიულასი აკრიტიკებს ეკლესიის სეკულარიზაციას (ანუ საერო სულის შეღწევას ეკლესიაში) და, შესაბამისად, პლურალისტური საზოგადოების კონტექსტში, იგი სულაც არ ოცნებობს „იდეალური“ ბიზანტიური „სიმფონიის“ მოდელის დაბრუნებაზე.[55] როგორც თავად ზიზიულასი აღნიშნავს:

> „მართლმადიდებლური ეკლესია, განსაკუთრებით ბიზანტიის დაცემის შემდეგ, იმ საფრთხის წინაშე იდგა, რომ ეკლესია საერო სამყაროში აღრეულიყო. ამ პერიოდში მართლმადიდებლური ეკლესიის ეპისკოპოსები ირგებდნენ წმინდად საერო – და ზოგჯერ პოლიტიკურ – როლებს, როგორიც იყო ეთნარქობა და ხალხის (ნაციონალური) განთავისუფლებისთვის ბრძოლის ხელმძღვანელობა. შედეგად, დღეს ისეთ ქვეყანაში, როგორიცაა საბერძნეთი, ეპისკოპოსი აღიქმება ოფიციალურ პირთან გაიგივებულად, იმდენად, რომ როგორც კი მთავრობა გაატარებს ისეთ ცვლილებას, რომელიც სასულიერო პირებს შეავიწროვებს ან წაართმევს მათ საერო უფლებამოსილებას, მაშინვე ჩნდება რეაქცია, რომელიც ღრმა თეოლოგიურ დაბნეულობას ამხელს. ეს მაგალითი ცხადყოფს, რამდენად მნიშვნელოვანია მართლმადიდებლობისთვის დღეს საკუთარი თეოლოგიური კრიტერიუმების განვითარება, რათა განასხვაოს, რა არის კავშირში ეკლესიის, როგორც ესქატოლოგიური თემის სტრუქტურასთან და რა – ეკლესიის, როგორც სამყაროს ნაწილად მყოფი საზოგადოების სტრუქტურასთან“.[56]

გ) ქალთა ხელდასხმა: შესაძლოა ნაკლებად იყოს ცნობილი, რომ ქალთა ხელდასხმის მწვავე საკითხთან დაკავშირებით, რომელიც მართლმადიდებლურ ეკლესიასა და ძველ კათოლიკეებს, ანგლიკანებსა და ძირითადად პროტესტანტულ ეკლესიებს შორის ეკუმენურ ურთიერთობებში სერიოზული უთანხმოების წყაროა, ზიზიულასმა ზომიერი პოზიცია დაიკავა და ეს საკითხი მთლიანად ღიად დატოვა, გადაიტანა რა ის ესქატოლოგიის სფეროში. მიუხედავად მართლმადიდებლურ ეკლესიაში გაბატონებული უარყოფითი დამოკიდებულებისა, ბოლო წლებში სულ უფრო მეტად მყარდება აზრი (თუნდაც გამოჩენილ მართლმადიდებელ იერარქებსა და თეოლოგებს შორის), რომ „ტრადიციის“ კრიტერიუმის

გარდა, არ არსებობს სხვა სერიოზული თეოლოგიური მიზეზი, რომელიც ქალთა ხელდასხმას უშლის ხელს.[57] ჯერ კიდევ 1968 წელს, მსოფლიო ეკლესიათა საბჭოს შეხვედრაზე, მაშინ ჯერაც ერისკაცმა ზიზიულასმა აღნიშნა, რომ „ქალთა ხელდასხმის საკითხის შესახებ მართლმადიდებელი თეოლოგები ვერ იპოვიან რაიმე საპირისპირო თეოლოგიურ საფუძველს. მიუხედავად ამისა, ეს საკითხი იმდენად მჭიდროდ არის დაკავშირებული მართლმადიდებელთა ტრადიციასთან, რომ მათი უმრავლესობისთვის რთული იქნება ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე მხარი დაუჭირონ აღნიშნული დოკუმენტის შედარებით ენთუზიასტურ განცხადებებს“.[58] კიდევ უფრო მნიშვნელოვნია, რომ ზიზიულასის თეოლოგიით შთაგონებული ოფიციალური ანგლიკანურ-მართლმადიდებლური დიალოგის მონაწილეები ინტერესდებოდნენ, შეიძლებოდა თუ არა ისტორიული საფუძვლებით გამართლებული წინააღმდეგობები ქალთა ხელდასხმის მიმართ, ასევე, დასაბუთებულიყო ესქატოლოგიური პერსპექტივიდანაც.

დ) ეს ესქატოლოგიური ონტოლოგია და ანთროპოლოგია, რომელიც ზიზიულასის თეოლოგიაშია მოაზრებული, შესაძლოა სერიოზულ გავლენას ახდენდეს გენდერისა და ჰომოსექსუალობის მწვავე საკითხის გარშემო მიმდინარე დისკუსიაზე. ზიზიულასი ამ მგრძნობიარე თემას პირდაპირ არ ეხება. თუმცა, ის რელატივიზებას უწევს რეპროდუქციულ ურთიერთობებს (იმდენად, რამდენადაც ისინიც მოკვდავნი არიან), ისევე როგორც ბუნებრივ/ბიოლოგიურ და გენდერულ მახასიათებლებს, პიროვნული იდენტობის სასარგებლოდ, რომელიც დაფუძნებულია ჩვენს ურთიერთობაზე იესო ქრისტესთან, რაც უმეტესწილად ევქარისტიაში განიცდება. გარდა ამისა, რადიკალური სხვადყოფნისადმი[59] (ანუ აუცილებლობასა და თავისუფლებას, ან ბუნებასა და პიროვნებას შორის ხშირად საკამათო დიალექტიკისადმი) მისი დადებით დამოკიდებულება ზოგიერთს უბიძგებს, ზიზიულასს მიაწეროს გენდერის უფრო მოქნილი გაგება და მამაკაცური ან ქალური იდენტობის შეზღუდვათა გადალახვა, რის შედეგადაც ჩნდება მოსაზრება, რომ მისი თეოლოგია შესაძლოა, გახსნილი იყოს ჰომოსექსუალური ურთიერთობების დადებითი აღქმისთვის, რაც დღევანდელ სამყაროში ეკლესიის სამწყემსო საქმისთვის მეტად აქტუალური საკითხია.[60]

ე) ქრისტიანული ეთიკა, ან ეკლესიური ეთოსი ესქატოლოგიურ პერსპექტივაში: ამ მომავალზე ორიენტირებული ჰერმენევტიკის კონტექსტში მომავალი გვათავისუფლებს წარსულის ტირანიისგან, რამდენადაც ესქატოლოგიური გაგებით, ჩვენ მომავალიდან წარსულისკენ ვმოგზაურობთ, რაც ეთიკის სფეროში რევოლუციური და ფუნდამენტური მნიშვნელობის ცვლილებებს იწვევს. 2001 წლის თებერვალში, ვოლოსის თეოლოგიური კვლევების აკადემიაში გამოსვლისას (რომელიც პირველად 2003 წელს ბერძნულად გამოქვეყნდა), ზიზიულასმა ისაუბრა ეკლესიისთვის ესქატოლოგიური ეთოსის მნიშვნელობაზე. მან დაასკვნა, რომ „ეკლესია არ არის ის, რაც არის ან რაც იყო, არამედ ის, რაც იქნება [ესქატონში]“,[61] ისე, როგორც ცოდვილი „არ განისაზღვრება ონტოლოგიურად იმით, რაც იყო, არამედ იმით, რაც იქნება [ესქატონში]“.[62] ამის გამო, ჩვენი თეოლოგის თანახმად, „ეკლესიის სეკულარიზაცია არ გულისხმობს მხოლოდ ინსტიტუციურ საკითხებს (როგორიცაა ეკლესიისა და სახელმწიფოს, ან

ეკლესიისა და საზოგადოების ურთიერთობა), არამედ ეთიკურ პრობლემებსაც. [...] ეკლესიამ არ უნდა აითვისოს საზოგადოების დამოკიდებულება ეთიკურ საკითხებთან მიმართებით; პირიქით, მან უნდა გაავრცელოს საზოგადოებაში მიტევებისა და სიყვარულის სული, რომელიც ადამიანს წარსულისგან ათავისუფლებს. მიუტევებლობის ეკლესია სეკულარიზებული ეკლესიაა, რადგან მიტევების სურვილის არარსებობა ამ საერო სამყაროსა და მისი ეთიკის მახასიათებელია.“[63]

5. მიმდინარე საკითხები და კრიტიკული შენიშვნები ზიზიულასის ესქატოლოგიურ ორიენტაციასთან დაკავშირებით

რაც უკვე განვიხილე, ესქატოლოგიური თეოლოგიისა და მომავლისკენ მიმართული ჰერმენევტიკის დადებითი რეცეფცია და მისი მნიშვნელობის აღიარებაა. თუმცა, მთელი დისკუსიის შემდგომი გამდიდრების მიზნით, საჭიროა ყურადღება გავამახვილოთ ზიზიულასის ესქატოლოგიური პერსპექტივის სხვადასხვა ასპექტზე, რომლებიც გარკვეულ კრიტიკულ კითხვებს ბადებს. ლაკონურობის მიზნით, მხოლოდ ორ შემთხვევაზე გავამახვილებ ყურადღებას, სადაც დამატებითი განმარტება ან გაღრმავება შეიძლება იყოს საჭირო.

ა) უდაოდ, ზიზიულასი ყველაზე მეტად წარმოადგენს და, შეიძლება ითქვას, ერთგულად გამოხატვას „მამებთან დაბრუნების“ და „ნეოპატრისტიკული სინთეზის“ ცნობილ იდეებს,[64] დღევანდელ მართლმადიდებლობაში კვლავაც გაბატონებულ თეოლოგიურ ტენდენციას, რომელიც მისმა მენტორმა მამა გიორგი ფლოროვსკიმ წამოიწყო. მიუხედავად იმისა, რომ იგი ძალიან კრიტიკულია იმასთან დაკავშირებით, თუ როგორ იყო გაგებული და განხორციელებული ეს „მამებთან დაბრუნება“ მართლმადიდებელი თეოლოგების უმრავლესობაში, ისევე როგორც „ტრადიციის ფუნდამენტალიზმისდამი“, რომელიც მრავალ შემთხვევასა ან კონტექსტში განვითარდა, მას არ სურს დაშორდეს (ან გადახედოს) ფლოროვსკის ამ თეზისს, რომელიც ფლოროვსკიმ წარმოადგინა მოხსენებაში პირველ მართლმადიდებლურ თეოლოგიურ კონგრესზე, 1936 წელს ათენში. რადგანაც მართლმადიდებელ თეოლოგიას სჭირდება „მამებთან დაბრუნება“ და გათავისუფლება დასავლური თეოლოგიის „ბაბილონური ტყვეობიდან“, როგორც ენის, ასევე, წანამძღვრებისა და მეთოდის თვალსაზრისით.[65] ასევე, იგი მკაფიოდ არ დისტანცირდება ფლოროვსკის „ქრისტიანული ელენიზმის“ იდეისგან (პატრისტიკული სინთეზი, რომელიც ეკლესიის ადრეულ ისტორიაში ქრისტიანული თეოლოგიისა და ბერძნული ონტოლოგიური ფილოსოფიის ურთიერთობის შედეგია), როგორც „ქრისტიანული არსებობის მარადიული კატეგორიისგან“,[66] რომელიც ეკლესიისთვის „უფრო მეტია, ვიდრე გარდამავალი ეტაპი“[67] (და მთლიანად დაკავშირებულია ელინიზმთან, პატრისტიკასთან და საყოველთოაბასთან[68]). მიუხედავად იმისა, ჩვენი თეოლოგი, როგორც მე ვიცი, არსად იმ ნაშრომებში - რომლებშიც ხშირად უბრუნდება ელინიზმისა და ქრისტიანობის შეხვედრის საკითხს - არ იყენებს ფლოროვსკის ტქნიკურ ტერმინ „ქრისტიანულ ელინიზმს“, როგორც „ქრისტიანული არსებობის მარადიულ კატეგორიას“.[69]

ზიზიულასის მომავალზე ორიენტირებული ჰერმენევტიკისა და მისი ესქატოლოგიური ხედვის შესაბამისად, მჭიდრო კა-

ვშირი არსებობს, ერთი მხრივ, „მამებთან დაბრუნებასა“ და, მეორე მხრივ, ფლოროვსკის „ქრისტიანული ელინიზმის“ იდეას შორის – სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პატრისტიკული პარადიგმისადმი ასეთი მიჯაჭვულობა, რომელიც თეოლოგიას გარშემომყოფ ელინისტურ სამყაროსთან აკავშირებს – მართლმადიდებლურ თეოლოგიას ხელს უშლის ახალი პარადიგმისა თუ სინთეზის შექმნაში. ამის მაგალითია მცდელობა, რომელიც კიდევ ერთ დიდ აღმოსავლელ მართლმადიდებელ თეოლოგს, განსვენებულ მამა სერგი ბულგაკოვს, ჰქონდა. ეს მაგალითი შესაძლოა კრიტიკულ შეკითხვებს წარმოქმნიდეს იმის შესახებ, თუ რამდენად შეიძლება ბერძნული ფილოსოფია ან ზოგადად, ონტოლოგია კვლავ მივიჩნიოთ ექსკლუზიურ საშუალებად და ენად სახარების სათანადოდ დამოწმებისათვის პოსტმოდერნული ეპოქის კონტექსტში. პრინციპში, ზიზიულასი არ გამორიცხავს ახალი თეოლოგიური სინთეზის შესაძლებლობას, რომელიც დაფუძნებული იქნება თანამედროვე ფილოსოფიიდან ან აზროვნებიდან აღებულ ცნებებსა და კატეგორიებზე; თუმცა, ამ ახალმა სინთეზმა აუცილებლად უნდა შეინარჩუნოს თეოლოგიის ონტოლოგიური ხასიათი. თუ ფლოროვსკი ხაზგასმით აღნიშნავდა „ქრისტიანული ელინიზმის“ მუდმივობასა და დიაქრონულ მნიშვნელობას, რათა შეენარჩუნებინა თეოლოგიისა და ქრისტიანული რწმენის ისტორიულობა და რაციონალურობა, ზიზიულასი, თავის მხრივ, ესწრაფვის რა თეოლოგიაში ონტოლოგიური ელემენტისა და ენის შენარჩუნებას, საბოლოოდ, მსგავს დასკვნამდე მიდის.

ჩემი გაგებით, ესქატოლოგიაზე ორიენტირებული თეოლოგია და მომავალზე ორიენტირებულ ჰერმენევტიკა უნდა მიგვიძღოდნენ სრულიად განსხვავებული დამოკიდებულებისკენ ამ მნიშვნელოვან საკითხთან მიმართებით, რაც, ამავე დროს, ხელს შეუწყობს აღმოსავლური მართლმადიდებლობის გათავისუფლებას მისი ერთ-ერთი მთავარი ფიქსაციისგან: თანამედროვე მართლმადიდებელი თეოლოგების, სასულიერო პირებისა და ზოგიერთი მისიონერის თეოლოგიასა და ქადაგებებში ვლინდება ონტოლოგიური ენის თითქმის ექსკლუზიური გამოყენება. მაშინაც კი, როდესაც ისინი გლობალური სამხრეთის ქვეყნებიდან არიან, სადაც ხალხისა და ენების უმეტესობა არ არის ჩვეული „ყოფიერების“ ცნების ან თუნდაც ზმნა „ყოფნის“ გამოყენებას. ქრისტიანული თეოლოგიის მიერ ონტოლოგიური ენის მიღება უდიდესი მიღწევა იყო, რომელიც ძირითადად ეკლესიის დიდი მამების, განსაკუთრებით კი მეოთხე საუკუნის კაპადოკიელი მამების ძალისხმევით განხორციელდა. ქრისტიანობისა და ელინიზმის შეხვედრისა და ელინისტური ფილოსოფიური კატეგორიების გაქრისტიანების პროცესში ისინი პიონერები იყვნენ. თუმცა, არ უნდა დავივიწყოთ წინა პერიოდის მამების – განსაკუთრებით აპოლოგეტებისა და ირინეოს ლიონელის – მნიშვნელოვანი წვლილი. სინამდვილეში, აღმოსავლური მართლმადიდებლობა მთლიანობაში, იქნება ეს ბერძნულენოვანი თუ არაბერძნულენოვანი, ვერ გაწყვეტს ელინისტურ სამყაროსა და მის აზროვნების მოდელთან მჭიდრო კავშირს.

ქრისტიანობასა და ელინიზმს ურთიერთობის შედეგად მიღებული უზარმაზარი მიღწევების უარყოფისა თუ უგულებელყოფის გარეშე – განსაკუთრებით კი, ეკლესიის რწმენის ჩამომყალიბებელი მსოფლიო კრებების კლასიკური და უზადო დოგმატური ფორმულირებების გა-

თვალისწინებით – მართლმადიდებლობამ უნდა აღიდგინოს და თავიდან აღმოაჩინოს თავისი ბიბლიური ფესვები და მისი არაფილოსოფიური საუნჯეები, როგორიცაა, მაგალითად, ორიენტალური მართლმადიდებელი ეკლესიების ტრადიციებში დაცული ცოდნა. ეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია არადასავლელი ხალხებისთვის, მათ შორის გლობალური სამხრეთის ხალხებისთვის. ეს არ ნიშნავს ქრისტიანული რწმენის ხელახალ იუდაიზაციას, ან ტრადიციული – და მრავალი ადამიანისთვის საბოლოო და მარადიული – საეკლესიო მრწამსის განმარტებებისა და ფორმულირებების გააზიურებას თუ გააფრიკულებას. არამედ, მეტწილად, ეს გულისხმობს, რომ საჭიროა პასუხი გაეცეს მართლმადიდებლური რწმენის, სწავლებისა და პრაქტიკის კონტექსტუალიზაციისა და ინკულტურაციის თეოლოგიურად ლეგიტიმურ მოთხოვნას. ეს ის პროცესია, რომელსაც მართლმადიდებლობა ისტორიულად ახორციელებდა, თუმცა, როგორც ჩანს, დღეს სწრაფად ცვალებად გლობალურ სამყაროში ამის კვლავ კეთების შიში გაჩნდა.[70]

ბ) თუ ევქარისტია, როგორც ზიზიულასი არაერთგზის ამტკიცებს, უპირველეს ყოვლისა, არის მომავლის გახსენება, ესქატოლოგიური საუფლოს ხატი, მაშინ რა უნდა ითქვას ამ მომავალი რეალობის სოციალური შედეგების შესახებ, რომელიც გამოისახება და პროლეპტიკურად განიცდება ევქარისტიაში? აქვს თუ არა ამ მომავალს გავლენა ეკლესიური საზოგადოების, ისევე როგორც გარემომცველი სამყაროს უფრო ფართო საზოგადოების ამჟამინდელ სოციალურ ცხოვრებაზე? ხდება თუ არა მომავალი აწმყოს „მიზეზი“ სოციალურ სფეროში და, შესაბამისად, ნაწილობრივ მაინც თუ განსაზღვრავს მას? სხვაგვარად რომ ვთქვათ, არის თუ არა ზიზიულასის ესქატოლოგიურ ხედვაში მინიშნება იმაზე, რასაც უწოდებენ „ლიტურგიას ლიტურგიის შემდეგ“? დაბოლოს, სცდება ევქარისტია ლიტურგიულ კონტექსტს და გარდაიქმნება ის სოციალურ პრაქტიკად? ანუ, არის თუ არა ევქარისტია ალფა და ომეგა, ქრისტიანობის ისტორიასთან ურთიერთობის დასაწყისი და დასასრული?

რამდენადაც ვიცი, სოციალური პრაქტიკა და რადიკალური პოლიტიკური საქმიანობა ღარიბების, გარიყულებისა და ისტორიის მსხვერპლთა დაცვისთვის ის ელემენტია, რომელიც ზიზიულასის თეოლოგიურ სინთეზს ან საერთოდ არ აქვს, ანდა, ყოველ შემთხვევაში, იქ ეს მკაფიოდ არ არის ჩამოყალიბებული. გამონაკლისს წარმოადგენს მისი მძლავრი ეკოთეოლოგია,[71] რომელიც ჯერ კიდევ მის ადრეულ ნაშრომებში ჩამოყალიბდა და მოგვიანებით კიდევ უფრო დაიხვეწა. ეს ეკოთეოლოგია, რომელიც, ფაქტობრივად, ევქარისტიის კოსმოსური განზომილებებიდან და მისი შედეგებიდან გამომდინარეობს, არის ერთერთი ძირითადი თემა ზიზიულასის აზროვნებაში. თუმცა, ზიზიულასს არ განუვითარებია, ან, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, არ უმუშავია ყოვლისმომცველი პოლიტიკური თეოლოგიისა თუ პოლიტიკური ესქატოლოგიის მიმართულებით,[72] მაგალითად, როგორც ეს გააკეთა ცნობილმა გერმანელმა პროტესტანტმა თეოლოგმა, იურგენ მოლტმანმა. და ეს იმით არის განპირობებული, რომ ზიზიულასი (ისევე როგორც სხვა აღმოსავლელი თეოლოგები) შიშობს, რომ „პოლიტიკური ესქატოლოგიის“ ან გათავისუფლების თეოლოგიის მეშვეობით ისტორიის შეცვლის ნებისმიერი მცდელობა

იმის მომასწავებელია, რომ ისტორიაში ესქატონს მოიწევს და განახორციელებს უკვე არა ღმერთი, არამედ ადამიანი.[73] სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ზიზიულასისთვის პრობლემური და საკამათოა დასავლური ქრისტიანობისათვის დამახასიათებელი გადაჭარბებული და ცალმხრივი ურთიერთობა ისტორიასთან. მიუხედავად იმისა, რომ თვითონაც აცნობიერებს აღმოსავლური მართლმადიდებლურმა პრობლემურ და ნაკლოვან ურთიერთობას ისტორიასა და ისტორიულ პრაქტიკასთან.[74] ამასთან ერთად, ზიზიულასის შემოქმედებაში შეიძლება, გარკვეულწილად, გამოიკვეთოს ისეთი პოლიტიკური თეოლოგიის კონტურები, რომლებიც თანამედროვე მართლმადიდებელმა პოლიტიკურმა თეოლოგიამ გამოიყენა მისი შედარებით სისტემური მცდელობისას და, რომლებიც პირდაპირ ან არაპირდაპირ ზიზიულასის შემოქმედებითაა შთაგონებული. პირველი მათგანია ბერძენ-ამერიკელი მართლმადიდებელი თეოლოგის, არისტოტელე პაპანიკოლაუს, საეტაპო ნაშრომი „მისტიკური, როგორც პოლიტიკური: დემოკრატია და არარადიკალური მართლმადიდებლობა“[75] და ჩემი წიგნი „მართლმადიდებლობა და პოლიტიკური თეოლოგია“.[76] ამერიკული პერსპექტივიდან პაპანიკოლაუ აყალიბებს მართლმადიდებლური პოლიტიკური თეოლოგიის დღის წესრიგს, ახდენს რა მართლმადიდებლური ტრადიციის ცენტრალური ღერძის – საღვთო-ადამიანური ზიარების (theosis) – პოლიტიკური შედეგების წარმოჩენას. ის უპირველესად ევქარისტიაში განიცდება და პიროვნულობაში ვლინდება. პაპანიკოლაუ განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს კულტურული მემარცხენეობის (ლიბერალური დემოკრატია, საერთო კეთილდღეობა, ადამიანის უფლებები, პოლიტიკური პატიება და სხვა) საკითხებზე. ჩემი ნაშრომი უფრო კონცენტრირებულია ევროპულ პერსპექტივაზე და ძირითადად სოციალურ-პოლიტიკური მემარცხენეობის საკითხებზეა ორიენტირებული, მასში ვეცადე წარმომედგინა მართლმადიდებლური პოლიტიკური თეოლოგიის საფუძვლები შემდეგი საკვანძო შეკითხვის ირგვლივ: რატომ არ განავითარა მართლმადიდებლობამ პოლიტიკური თეოლოგია ამ ცნების განმათავისუფლებელი და რადიკალური გაგებით? ჩემს წიგნში შევკრიბე მართლმადიდებლური მიდგომის ელემენტები და პრინციპები პოლიტიკური საკითხებისადმი, რომლებიც ძირითადად ეფუძნება ეკლესიის ესქატოლოგიურ გაგებასა და მის ევქარისტიულ სტრუქტურას, ბიბლიურ ტექსტებსა და პატრისტიკულ ტრადიციას, ასევე თანამედროვე აღმოსავლელი მართლმადიდებელი თეოლოგების, განსაკუთრებით რუსული დიასპორის წარმომადგენლების მნიშვნელოვან წვლილს. ამავდროულად, განვიხილე გვიანი მოდერნიზმის სეკულარულ და პლურალისტურ საზოგადოებებში ეკლესიისა და თეოლოგიის საჯარო როლის ლეგიტიმურობის მწვავე საკითხი.

ამ პერსპექტივიდან შეიძლება ითქვას, რომ ვერც პაპანიკოლაუ და ვერც მე ვერ შევძლებდით, წარმოგვედგინა მართლმადიდებლური პოლიტიკური თეოლოგიის კონცეფციის პირველი მონახაზი (რამაც გადამწყვეტი წვლილი შეიტანა ამ საკითხის შესახებ საერთო დისკუსიაში), რომ არ ყოფილიყო ზიზიულასის შემოქმედება, რომელმაც საამისო საფუძველი შექმნა და არსებული რეალობის ღია, პოზიტიური გაგების შესაძლებლობას ქმნიდა, მზაობით გამოესყიდა ყოველივე, რაც უარყოფს ან აუფასურებს მის საღვთო წარმოშობას.[77]

6. დასკვნის მაგიერ

თუ ზიზიულასის მიხედვით, „ესქატოლოგიის ისტორია იყოფა ვაისამდელ და ვაისის შემდგომ პერიოდებად“, ვფიქრობ, მართებული იქნება თუკი ვიტყვით, რომ მართლმადიდებლურ თეოლოგიაში ესქატოლოგიის ისტორია, თავის მხრივ, შეიძლება გაიყოს ზიზიულასამდელ და ზიზიულასის შემდგომ პერიოდებად, მისი შემოქმედებითი და ორიგინალური თეოლოგიური სინთეზის და მისი აზროვნების გავლენის წყალობით, მთელ მართლმადიდებლურ სამყაროში და მის საზღვრებს გარეთაც. მისი ესქატოლოგიური ონტოლოგია და მომავალზე ორიენტირებული ჰერმენევტიკა, რომელსაც იგი ნამდვილად ახორციელებდა, ქმნიან სასარგებლო შეხვედრისა და გაცვლის სურათს ქრისტიანული აღმოსავლეთის და დასავლეთის თეოლოგიურ ტრადიციებს შორის, ამასთან ერთად, ისინი ძველ ფორმებსა და სქემებზე ცალმხრივი ბმისგან ათავისუფლებენ ქრისტიანულ თეოლოგიას. ამ თვალსაზრისით, ზიზიულასის ესქატოლოგიური თეოლოგია ძალიან მნიშვნელოვანი და აქტუალური შეიძლება იყოს, როგორც მართლმადიდებლებისთვის, ასევე სხვა ტრადიციების ქრისტიანებისთვის, რელიგიური და სეკულარული ადამიანებისთვისაც, რამდენადაც ის უზრუნველყოფს ეკუმენურ დიალოგს იმ საშუალებებითა და დინამიზმით, რომელსაც შეუძლია პასუხი გასცეს იმ ახალ გამოწვევებს, სწრაფად ცვალებადი სამყარო რომ უმზადებს ეკლესიებს ცხადი ხედვითა და ერთგულებით ღვთის მომავალი სასუფევლისა, რომელიც საბოლოოდ თვით სინამდვილის ჭეშმარიტებასაც განსჯის.

ინგლისურიდან თარგმნა გიორგი ხუროშვილმა

1 სტატია გამოქვეყნდა კრებულში The Spirit, Hermeneutics, and Dialogues, Ed., by R. Bieringer, P. Mey, M. M.S. Ibita, D. Pollefeyt; Peeters, Leuven - Paris - Bristol, CT, 2019, გვ. 155-180

2 XX საუკუნის მართლმადიდებლურ თეოლოგიაში ესქატოლოგიის რეცეფციის მიმოხილვისათვის, შდრ.: Marios Begzos, „L'eschatologie dans l'orthodoxie du XXe siècle," in Temps et eschatologie: Données bibliques et problématiques contemporaines, ed. Jean-Louis Leuba, Académie internationale des sciences religieuses (Paris: Cerf, 1994), 310-328; Georgios Vlantis, „In Erwartung des künftigen Âons: Aspekte orthodoxer Eschatologie," Okumenische Rundschau 56 (2007): 170-182 (ეს ბოლო ნაშრომი ასევე ეხება ესქატოლოგიის შესახებ თანამედროვე მართლმადიდებლობაში კვლავ მიმდინარე დისკუსიას).

3 იხ.: Johannes Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892); id., Die Idee des Reiches Gottes in der Théologie (Giessen: J. Ricker, 1901).

4 იხ.: Albert Schweitzer, The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiah- ship and Passion, trans. W. Lowrie (London: Adam & Charles Black, 1956); id., The Quest for the Historical Jesus (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1998); ასევე, „Die Idee des Reiches Gottes im Verlaufe der Umbildung des eschatologischen Glaubens in den uneschatologischen," Schweizerische Theologische Umschau 23, nos. 1-2 (1953): 2-20.

5 იხ.: C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and Its Development: Three Lectures with an Appendix on Eschatology and History (London: George Allen & Unwin, 1936); ასევე, „The Kingdom of God Has Come," Expository Times 40 (1936): 138-142; ასევე, „The Kingdom of God and History," in Church, Community and State, vol. III (London: George Allen &c Unwin, 1938), 11-36; id., The Coming of Christ (Cambridge: Cambridge University - Press, 1951); id., The Interpretation of the Fourth Gospel (Cambridge: Cambridge University Press, 1953).

6 იხ.: Rudolf Bultmann, „Die Eschatologie des Johannesevangeliums," in Glauben und Verstehen, Erster Band (Tübingen: Mohr, 1954), 134-152; id., Theology of the New Testament, trans. K. Grobel, vols. I-II (London: SCM, 1952, 1955); id., The Presence of Eternity: History and Eschatology, The 1955 Gifford Lectures (New York, NY: Harper), 1957.

7 იხ.: Oscar Cullmann, Salvation in History, trans. Sidney G. Sowers et al. (New York, NY: Harper & Row, 1967); id., Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History, Revised edition (1962) with a new introductory chapter, trans. from the German by Floyd V. Filson (London: SGM, 1962); id., Le retour du Christ, espérance de l'Eglise selon le Nouveau Testament, trans. André Dumas (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1948).

8 იხ.: John D. Zizioulas, „Déplacement de la perspective eschatologique," in La chrétienté en débat (Colloque de Bologne, n-ry mai 198f), ed. G. Alberigo et al. (Paris: Cerf, 1984), 89-100, at 89. Reprinted in Métropolite Jean (Zizioulas) de Pergame, L'Église et ses institutions, ed. Grigorios Papathomas et Hyacinthe Destivelle (Paris: Cerf, 2011), 459-473, at 459.

9 დიდი მართლმადიდებელი, ლიტურგიკის სწავლული მამა ალექსანდრე შმემანი, იოჰანეს ვაისის ხსენების გარეშე (რამდენადაც, სავარაუდოდ, მას უფრო ფართო მკითხველზე ჰქონდა გათვლა), თავის მხრივ, ამბობს: „სახარებების ერთხელ წაკითხვაც კი კმარა, რათა დავრწმუნდეთ, რომ ღვთის სასუფევლის შესახებ მოძღვრება ქრისტეს ქადაგებისა და სწავლების გულია. ქრისტე სასუფევლის სახარების საქადაგებლად მოვიდა". იხ.: Alexander Schmemann, Our Father, trans. Alexis Vinogradov (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2002), 36.

10 იხ.: Georges Florovsky, „The Last Things and the Last Events," in id., Creation and Redemption, Collected Works of Georges Florovsky 3 (Belmont, MA: Nordland, 1976), 243-265; id., „The Patristic Age and Eschatology: An Introduction," in id., Aspects of Church History, Collected Works of Georges Florovsky 4 (Belmont, MA: Nordland, 1975), 63-78. შდრ.: id., „Antinomies of Christian fiistory: Empire and Desert," და „Christianity and Civilization," in id., Christianity and Culture, Collected Works of Georges Florovsky 2 (Belmont, MA: Nordland, 1974), 67-100,121-142. შდრ.: ასევე Nikolaos Asproulis, „Creation, History, Eschata in Contemporary Orthodox Theological Hermeneutic: From Georges Florovsky to John Zizioulas," PhD diss.,

Hellenic Open University, Patras, Greece, 2016, 239–257, 272–286 [in Greek].

11 იხ.: მაგ., Alexander Schmemann, „Liturgy and Eschatology," in id., Liturgy and Tradition, ed. Thomas Fisch (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1990), 89–100; id., The Eucharist: Sacrament of the Kingdom (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2003).

12 იხ.: მაგ., John Meyendorff, „Does Christian Tradition Have a Future?" St. Vladimir's Theological Quarterly 26 (1982): 139–154.

13 იხ.: Olivier Clément, Trarisfigurer le temps: Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1959).

14 იხ.: მაგ., Nikos Nissiotis, „The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology," in The Orthodox Ethos: Essays in Honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, ed. A. J. Philippou (Oxford: Holywell Press, 1963), 32–69, განსაკუთრებით: 65–69; ასევე, „Our History: A Limitation or a Creative Power?," Student World x (1965): 33–43, especially 39–43; id., „Pneuma- tological Christology as a Presupposition of Ecclesiology," in Oecumenica 1967, ed. F. W. Kantzenbach and V. Vajta (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1967), 235–252, ძირითადად: 247–250; id., „Some Thoughts on Orthodoxy," in Lambeth Essays on Unity: Essays Written for the Lambeth Conference, ed. Michael Ramsey (London: SPCK, 1969), 365–388, განსაკუთრებით: 379–380, 386–388; ასევე, „Orthodox Theological Education: Reality and Perspectives," Academic Yearbook of the Faculty of Theology, Athens University 23 (1976): 507–530. ამ ბოლო ნაშრომის ერთ ქვეთავში, სათაურით „მომავალზე ორიენტირებული თეოლოგიის ესქატოლოგიური განზომილება" (გვ. 522–523), ნისიოტისი აკრიტიკებდა ზოგიერთი ქრისტიანი თეოლოგის – განსაკუთრებით კი მართლმადიდებელი თეოლოგების – წარსულთან გადაჭარბებულ მიჯაჭვულობას და, ამავდროულად, მიუთითებდა თეოლოგიური პერსპექტივისთვის მომავლის მნიშვნელობაზე შემდეგი სიტყვებით: „თეოლოგია საზრდოობს და ძლიერდება წარსულით, მაგრამ ის ორიენტირებულია მომავალზე. ჩვენ, თეოლოგები, ვარსებობთ წარსულის სიბრძნით, მაგრამ მომავლის გულისთვის. ამ მხრივ, მთლიანობაში, თეოლოგია დიდად კმაყოფილია თანამედროვე თეოლოგიურ აზროვნებაში ესქატოლოგიის მნიშვნელობის ახლიდან აღმოჩენით. ესქატოლოგია არ გულისხმობს სიკვდილის შემდგომ ქრისტიანთა სულების მეტაისტორიული მდგომარეობის შესახებ სწავლებას, არამედ აღსასრულის მარად აწმყო სინამდვილეს, როგორც ჟამის დასასრულს და ისტორიის აღსრულებას ღვთის გამომხსნელი სამსჯავროთი. სწორედ ესქატოლოგია ახორციელებს ზეწოლას ჩვენს აწმყოზე და კაცობრიობის საბოლოო დანიშნულებაზე მითითებით ღრმა საზრისს აძლევს სიცოცხლეს აქ და ახლა. ამრიგად, ამ ორმაგი გაგებით, ეს არის სიცოცხლის შეფასება დასასრულის პერსპექტივიდან. ესქატოლოგიური თეოლოგიის ამ ასპექტმა თანამედროვე თეოლოგიას შესთავაზა საფუძველი მისი მანდატის განხორციელებისა, იმუშაოს, როგორც მომავალზე ორიენტირებულმა აზროვნებამ. მიუხედავად მომავლისადმი მინიჭებული მნიშვნელობისა და სულაც „მომავალზე ორიენტირებულ თეოლოგიაზე" მითითებისა, ნისიოტისის თეოლოგიური პერსპექტივა მაინც უფრო კლასიკურია, რადგან ის, ძირითადად, წარსულიდან მომავლისკენ არის მიმართული და არა პირიქით, როგორც ეს მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის მომავალზე ორიენტირებული ჰერმენევტიკის შემთხვევაშია.

15 იხ., აგურიდისთან: Marios Begzos, „L'eschatologie dans l'orthodoxie du XXe siècle," in Temps et eschatologie, 324; Theodore G. Stylianopoulos, ed., Sacred Text and Interpretation: Perspectives in Orthodox Biblical Studies. Papers in Honour of Professor Savas Agourides (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2006). იგივე ტექსტები გამოქვეყნებულია ბერძნულად: The Greek Orthodox Theological Review 47, nos. 1-4 (2002). აგურიდისი შესახებ ასევე იხ.:, Petros Vassiliadis, ed., Christ and History: A Scholarly Symposium in Honour of Professor Savas Agourides (Thessaloniki: Paratirites, 1993 [in Greek]); Bulletin of Biblical Studies (Deltion Biblikon Meleton) 21-22 (2002–2003): Special Issue in Honour of Professor Savas Agourides [სტატიების უმეტესობა ბერძნულადაა].

16 როგორც ჩანს, ესქატოლოგიით დაინტერესება უკვე საკვანძო როლს თამაშობდა მის შემოქმედებაში ჰაბილიტაციაზე მუშაობის პერიოდიდან, რომელიც გამოქვეყნდა 1955 წელს

სათაურით: „ენოქი: ესქატოლოგიური მოძღვრების ხასიათი ენოქის წიგნის მიხედვით. ახალი აღთქმის ეპოქაში ებრაული ესქატოლოგიის კვლევისთვის“. თეოლოგიის ფაკულტეტი, ათენის კაპოდისტრიას სახელობის ეროვნული უნივერსიტეტი, 1955 წ. (ბერძნულად). ხოლო, მოგვიანებით, 1964 წელს, თესალონიკის უნივერსიტეტის თეოლოგიის ფაკულტეტის პროფესორობისას მან გამოსცა ნაშრომი სათაურით: „დრო და მარადისობა: ესქატოლოგია და მისტიციზმი წმ. იოანე მახარებლის თეოლოგიური მოძღვრების მიხედვით (სალონიკი, პაურნარასის გამომცემლობა, 1964 წ.). აგურიდისს არც ამის შემდეგ შეუწყვეტია სტატიებისა და ესეების გამოქვეყნება, რომლებიც პირდაპირ თუ ირიბად ეხებოდა ესქატოლოგიას, რამდენადაც ის მისი აზროვნების საკვანძო საგნად იქცა (მაგ., იხ.: „ესქატოლოგია“ და „ბიბილური ესქატოლოგიის ორგანული მთლიანობა“, გამოცემაში ბიბლიური კვლევები II, სალონიკი, პაურნარასი, 1971 წ. გვ. 83-96 და 97-106, [ბერძნულად]). ამას იგი აგრძელებდა თავის გვიანდელ ნაშრომებშიც, როგორიცაა შემდეგი მოკლე მაგრამ შინაარსობრივად დატვირთული ესსე, იხ.: “The Hope of an Orthodox Christian: Present Promise and Future Fulfillment (a simple catechetical lesson)” trans. Peter A. Chamberas, ed. Liadain Sherrard, in Synaxis: An Anthology of the Most Significant Orthodox Theology in Greece Appearing in the Journal Σύναξη from 1982 to 2002. Vol. 3: Ecclesiology and Pastoral Care (Montreal: Alexander Press, 2006), 23-28.

17 შდრ.: 1 კორ.: 7

18 იხ.: Agourides, Time and Eternity: Eschatology and Mysticism, 3-4 [in Greek].

19 მომავლისა და ესქატოლოგიური ჰერმენევტიკის ნორმატივიზმის განხილვისთვის, უმთავრესად, იხ.: Reimund Bieringer and Mary Elsbernd, eds., Normativity of the Future: Reading Biblical and Other Authoritative Texts in an Eschatological Perspective, Annua Nuntia Lovaniensa 61 (Leuven: Peeters, 2010). ინგლისურ ენაზე ზიზიულასის თეოლოგიის ბრწყინვალე მიმოხილვისთვის იხილეთ უკვე კლასიკად ქცეული: Paul McPartlan, The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue (Edinburgh: T&T Clark, 1993). ასევე, იხ.: Aristotle Papanikolaou, Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006) და კრებული: Douglas H. Knight, ed., The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church (Aldershot: Ashgate, 2007). შდრ.: Pantelis Kalaitzidis and Nikolaos Asproulis, eds., Personhood, Eucharist, and the Kingdom of God in Orthodox and Ecumenical Perspective: Synaxis Efcharistias in Honor of Metropolitan John D. Zizioulas of Pergamon (Volos: Ekdotike Demetriados, 2016 [in Greek]). ზიზიულასის თეოლოგიის სიღრმისეული განხილვისთვის და გიორგი ფლოროვსკის თეოლოგიასთან შედარებისთვის, შდრ.: Asproulis, „Creation, Plistory, Eschata in Contemporary Orthodox Theological Hermeneutic”; Nikolaos Asproulis, „John Zizioulas,” in Orthodox Handbook on Ecumenism: Recourses for Theological Education, ed. Pantelis Kalaitzidis, Cyril Hovorun et al. (Volos, Greece: Volos Academy Publications, in cooperation with WCC Publications and Regnum Books International Oxford, 2014), 254- 257. ზიზიულასის შემოქმედებაში ესქატოლოგიური პერსპექტივისთვის, შდრ.: Douglas Knight, „John Zizioulas on the Eschatology of the Person,” in The Future as God’s Gift: Explorations in Christian Eschatology, ed. David Fergusson and Marcel Sarot (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 189-198; Douglas Knight, „John Zizioulas on Eschatology and Persons,” in Phenomenology and Eschatology : Not Yet in the Now, ed. Neal DeRoo and John Panteleimon Manoussakis (Farnham: Ashgate, 2009), 91-100; Robert Turner, “Eschatology and Truth,” in The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church, 15-34; John Panteleimon Manoussakis, „The Anarchic Principle of Christian Eschatology in the Eucharistic Tradition of the Eastern Church,” Harvard Theological Review 100, no. 1 (2007): 29-46. ხოლო ზიზიულასის ნაშრომების და მათ შესახებ მეორადი ლიტერატურის ძალზედ ვრცელი სიისთვის იხ.: Nikolaos Asproulis, „Bibliography,” in Metropolitan John D. Zizioulas, Ecclesiological Studies, ed. Stavros Yangazoglou, Collected Works 1 (Athens: Do mos, 2016), 31-78 [in Greek].

20 განსაკუთრებით იხ.: Déplacement de la perspective eschatologique, 89-100; reprinted in LEglise et ses institutions, 459-473.

21 მის წიგნში Remembering the Future: Towards an Eschatological Ontology (London: T&T Clark, 2009), ზიზიულასი უმიზნებს სწორედ დოგმატურ თეოლოგიურ სინთეზს

ესქატოლოგიური პერსპექტივიდან (ეს შენიშვნა მიტროპოლიტ იოანესთან პირად საუბარს ეფუძნება).

22 სრული მითითებისთვის იხ.: მე-7 სქოლიო.

23 იხ.: John D. Zizioulas, „Eschatology and History," in Cultures in Dialogue: Documents from a Symposium in Honor of Philip A. Potter, ed. Thomas Wieser (Geneva: WCC, 1985), 30-39, and id., „Eschatology and History," in Whither Ecumenism? A Dialogue in the Transit Lounge of the Ecumeitical Movement, ed. Thomas Wieser (Geneva: WCC, 1986), 62-71, 72

24 იხ.: John D. Zizioulas, „Eschatologie et Société," Irénikon 73, nos. 3-4 (2000): 278-297; reprinted in L'Eglise et ses institutions, 475-493.

25 იხ.: John D. Zizioulas, „The Church and the Eschaton," in Church and Eschatology, ed. Pantelis Kalaitzidis (Volos: Ekdotike Demetriados, 22θϊ4), 27-45 [in Greek],

26 იხ.: Synaxi issue 121 (2012): 43-72 [in Greek],

27 იხ.: John D. Zizioulas, Being as Communion: Studies in Personhood and the Church (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 123-142.

28 იხ.: John D. Zizioulas, „Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie," in Communie Sanctorum: Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen (Geneva: Labor et Fides, 1982), 141-154; reprinted in L'Eglise et ses institutions, 29-47.

29 იხ.: John D. Zizioulas, "The Early Christian Community," in Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century, ed. Bernard McGinn and John Meyendorff (New York, NY: Crossroad, 1985), 23-43, mainly 23-26, 28-31; reprinted in John D. Zizioulas, The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today, ed. Gregory Edwards (Los Angeles, CA: Sebastian Press, 2010), 147-169, especially 147-150, 153-155.

30 იხ.: John D. Zizioulas, „Eucharist and the Kingdom of God," paits I-III. English translation in Sourozh 58 (November 1994): 1-12; 59 (February 1995): 22-38; 60 (May 1995): 32-46. ზიზიულასის ეს სამნაწილიანი გამოკვლევა ხელახლა გამოქვეყნდა მეორე თავის სახით ნაშრომში: John D. Zizioulas, The Eucharistic Communion and the World, ed. Luke Ben Talion (London: T&T Clark, 2011), 39-82.

31 შდრ.: Zizioulas, „Déplacement de la perspective eschatologique," 89-100.

32 თუკი ზიზიულასი ცხადად აღიარებს ვაისის შემოქმედების წვლილს ქრისტიანულ თეოლოგიაში ესქატოლოგიის მნიშვნელოვნების ხაზგასმის შესახებ, ეს ასე არ არის ესქატოლოგიურ პერსპექტივაში პანენბერგის წვლილის შემთხვევაში, განსაკუთრებით კი მისეული ესქატოლოგიური ონტოლოგიის რეტროაქტიური მიზეზობრიობის ჩამოყალიბების მხრივ, რაც გულისხმობს მომავლის მიზეზობრივ პრიორიტეტს აწმყოსა და წარსულთან მიმართებით და ესქატოლოგიის მომლოდინეობით და პროლეპტიკურ ხასიათს. პანენბერგის შემოქმედებაში ესქატოლოგიის მნიშვნელობისა და დასაწყისთან მიმართებით დასასრულის პრიორიტეტულობის შესახებ იხ.: Christiaan Mostert, God and the Future: Wolf- hart Pannenberg's Eschatological Doctrine of God (London/New York, NY: T&T Clark, 2002). ასევე, შდრ.: Robert John Russell, Time in Eternity: Pannenberg, Physics, and Eschatology in Creative Mutual Interaction (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2012), 117-122; Christoph Schwôbel, „History and Eschatology: Wolfhart Pannenberg," in The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century, vol. I, ed. David F. Ford (Oxford: Blackwell, 1989), 258-292.

33 იხ.: Zizioulas, „Déplacement de la perspective eschatologique," 89; reprinted in L'Eglise et ses institutions, 459.

34 იხ.: Zizioulas, „Eucharist and the Kingdom of God," parts I-III.

35 ესქატოლოგიისა და ონტოლოგიის თამამი ურთიერთმიმართებისთვის, იხ.: John D. Zizioulas' „Towards an Eschatological Ontology" (unpublished paper delivered at King's College, London, 1999) and John D. Zizioulas, „The End Is Where We Start From': Reflections on Eschatological Ontology," in Game Over? Reconsidering Eschatology, ed. Christophe Chalamet, Andreas Dettwiler, Mariel Mazzocco, and Ghislain Waterlot (Berlin/Boston, MA: De Gruyter, 2017), 259-278. Cf. also John D. Zizioulas, „Eschatology and Existence: An Ontological Approach to the Problem of the Eschaton," Synaxi 121 (2012): 43-72 [in Greek].

36 იხ.: Zizioulas, „Eschatology and Existence," 43-72 [in Greek].

37 იხ.: Zizioulas, „The Church and the Eschaton."

38 იხ.: Zizioulas, „Eucharist and the Kingdom of God," part I and II.

39 მისი ინტერპრეტაციისთვის, იხ.: Zizioulas, “Eschatology and History.”

40 იხ.: John D. Zizioulas, “Symbolism and Realism in Orthodox Worship,” trans. Elizabeth Theokritoff, Sourozh 79 (2000): 2-17, and in Synaxis: An Anthology of the Most Significant Orthodox Theology in Greece Appearing in the Journal Σύναξη from ip82 to 2002. Vol. 1: Anthropology - Environment - Creation (Montreal: Alexander Press, 2006), 251-264.

41 აგრეთვე, იხ.: „The Church and the Es chaton”, სადაც იგი განმარტავს და ადარებს ეკლესიის იდენტობის განსაზღვრის სხვადასხვა პერსპექტივაბს (მაგ., რწმენის აღმსარებლობის, ეთიკის, მისიის, მოძღვრების, და ა.შ. თვალსაზრისებიდან).

42 ამ საკითხის საფუძვლიანი ანალიზისთვის იხილეთ მისი მეტად საინტერესო, გამომწვევი და ჯერაც გამოუქვეყნებელი ნაშრომი: “Towards an Eschatological Ontology.”

43 იხ.: Zizioulas, „La vision eucharistique du monde et l’homme contemporain,” Contacts 57 (1967): 83-92, and in English as „The Eucharistie Vision of the World,” in The Eucharistie Communion and the World, 123-131.

44 იხ.: Rev 4:4. შდრ.: Zizioulas’ „Biblical Aspects of the Eucharist,” The Eucharistic Communion and the World, 1-38, განსაკუთრებით, 30.

45 იხ.: Zizioulas, Being as Communion, 130.

46 იხ.: Zizioulas, Being as Communion, 132. Cf. Métropolite Jean (Zizioulas) de Pergame, “Implications ecclésiologiques,” in L’Eglise et ses institutions, 31-35, 46.

47 შდრ.: რომ. 8:24. შდრ.: ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეს მე-11 თავის მთლიანი კონტექსტი.

48 იხ.: The Greek Orthodox Archdiocese of Thyateira and Great Britain, The Divine Liturgy of Our Father among the Saints John Chrysostom (Oxford: Oxford University Press, 1995), 33.

49 თუმცა, თანამედროვე მეცნიერება ამ პასაჟს მიაწერს იოანე სკითოპოლისელს. ამ საკითხის შესახებ, იხ.: Paul Rorem and John C. Lamoreaux, John of Skythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite (Oxford: Oxford University Press, 1998), 174.

50 იხ.: Maximus the Confessor (John of Skythopolis), Scholia on On the Church Hierarchy, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca 4 (Paris: Petit-Montrouge, 1857), 137CD.

51 იხ.: Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, „The Eucharist and the Kingdom of God,” part 1, Sourozh 58 (1995): 6-7. შდრ.: Zizioulas, „Symbolism and Realism in Orthodox Worship,” Sourozh 79 (2000): 8-10.

52 იხ.: Zizioulas, „The Church and the Es chaton,” 42. Knight, “John Zizioulas on the Eschatology of the Person,” 193, ზიზიულასის რეტროაქტიური ან უკუქმედებითი მიზეზის იდეის კომენტირებისას მართებულად აღინიშნა, რომ „რადგან დასასრული საბოლოოდ ადგენს ისტორიის ჭეშმარიტებას, მხოლოდ ის მოვლენები, რომლებიც დასასრულისკენ მიგვიძღვიან, ფლობენ ჭეშმარიტ არსებას, როგორც ასეთს. ამიტომ, გამოცხადების ისტორიული მოვლენები ჭეშმარიტი და რეალურია, რადგან ისინი მიგვიძღვიან იმ დასასრულისკენ, რომლისგანაც წარმოიქმნენ. არც ჯვარს აქვს საკუთარი მნიშვნელობა; სწორედ აღდგომა აქცევს ჯვარს იმად, რაც ის არის. [...] დასასრულია განმსაზღვრელი და არა დასაბამი. დასაბამი მისგან მოდის, ვინც დასასრულშია და ვისგანაც ყოველი დასაბამი და დასასრული იღებს თავის მიმართულებას“. ზიზიულასის მიერ შემოთავაზებული იმავე ჰერმენევტიკული პრინციპის მიხედვით, იოანე პანტელეიმონ მანოუსაკისი (იხ.: “The Promise of the New and the Tyranny of the Same,” in Phenomenology and Eschatology, 70) აღნიშნავს, რომ: „დასაბამი ფუნქციონირებს როგორც მიზეზი იმისა, რასაც, შესაბამისად, აქვს დასაბამი – მაგრამ განა მიზეზი შედეგს არ უნდა უსწრებდეს? თეოლოგიისთვის ასე არ არის. მიზეზის ქრონოლოგიური და ონტოლოგიური უპირატესობა ეჭვის ქვეშ დგება რამდენიმე მოვლენით, როგორიცაა შესაქმე, განკაცება, ჯვარცმა და აღდგომა. ეს მოვლენები არ შეესაბამება ჩვენს მიერ ზემოაღწერილი, პროტოლოგიური პარადიგმის მიზეზობრიობას, მაგალითად, რა იქნებოდა ჯვარცმის ‘მიზეზი’? აქვს თუ არა ჯვარს რაიმე საზრისი, თუ მას უბრალოდ შევხედავთ, როგორც იესოს ცხოვრებამდელი მოვლენების შედეგს? ჩვენ ვიტყოდით, რომ ჯვარი ხდება ჯვარი მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის აღიქმება მომავლიდან, ანუ აღდგომის პერსპექტივიდან. თეოლოგიურად, მაშინ, სწორედ აღდგომაა ჯვარცმის ‘მიზეზი’.“ როგორც 31-ე სქოლიოში უკვე ვახსენე, დამატებით განხილვასა და კვლევას საჭიროებს საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორაა დაკავშირებული ზიზიულასის ნაშრომში მომავლის მიზეზობრივი უპირატესობა რეტროაქტიურ მიზეზობრიობასთან და პანენბერგის

თეოლოგიური სინთეზში განვითარებულ წინასწარი და პროლეპტიკური ესქატოლოგიის ხასიათთან. თუმცა, ერთი მხრივ, შეიძლება ითქვას, რომ ზიზიულასი, ძველი ეკლესიის პატრისტიკის (განსაკუთრებით, წმ. მაქსიმე აღმსარებელი) და ლიტურგიკის (წმინდა ევქარისტიისა და პნევმატოლოგიის როლი) შემოქმედებით გააზრებით, ცდილობდა რა კლასიკური პროტოლოგიური აზროვნების ჩიხებს გასცდენოდა, პანანბერგის მსგავს დასკვნამდე მივიდა.

53 ამ იდეას კიდევ უფრო ვავითარებ შემდეგ ნაშრომში, იხ.: Pantelis Kalaitzidis, „The Eschatological Understanding of Tradition in Contemporary Orthodox Theology and Its Relevance for Today's Issues," in The Shaping of Tradition: Context and Normativity, ed. Colby Dickinson et al. (Leuven: Peeters, 2013) 297–312.

54 შდრ.: Theophilos Ambatzidis, „Theology of the Person and Modern Individuality," in Orthodoxy and Modernity, Winter Program Volos Academy 2001–2002, ed. Pantelis Kalaitzidis and Nikos Ntontos (Athens: Indiktos Publications, 2007), 211–262 [in Greek]. მაგალითად, პიროვნებისა და პოსტმოდერნული ინდივიდის ზიზიულასისეული განხილვა მის ნაშრომში, „სხვად ყოფნის შესახებ: სხვადყოფნის ონტოლოგიისკენ" შდრ.: John D. Zizioulas, Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church, ed. Paul McPartlan (London: T&T Clark, 2006), 44–55.

55 მაგ., შდრ.: John D. Zizioulas, „The European Spirit and Greek Orthodoxy," Eythyni 163 (1985): 329–333; 167 (1985): 569–573 [in Greek]; ასევე, „Witness and Diakonia of the Orthodox Woman in the United Europe," in John D. Zizioulas, Orthodoxy and Contemporary World (Nicosia: Studies Center, Holy Monastery of Kykkou, 2006) 35–57, especially 35–47 [in Greek]; ასევე, "Cultural Identities and Globalization," in Cultural „Identities"and „Globalization": Conference Papers, ed. Laokratis Vassis (Athens: Society of Education and Culture "Entelechia," 2003), 25–33 [in Greek]. ასევე, შდრ.: Pantelis Kalaitzidis, „Academic Laudatio for the Most Reverend Metropolitan of Pergamon John D. Zizioulas," in Personhood, Eucharist, and the Kingdom of God in Orthodox and Ecumenical Perspective, 303–325 [in Greek].

56 იხ.: Zizioulas, „Déplacement de la perspective eschatologique," 99; reprinted in L'Eglise et ses institutions, 471.

57 მაგალითისთვის, იხილეთ შემდეგი პუბლიკაციები: Elisabeth Behr-Sigel, "L'ordination des femmes: un problème oecuménique: Développements récents dans la sphère de l'Église orthodoxe," Contacts 150 (1990): 101–127; Konstantinos Yiokarinis, The Priesthood of Women in the Framework of Ecumenical Movement (Katerini: Epektasi Publications, 1995 [in Greek]); Elisabeth Behr-Sigel and Kallistos Ware, The Ordination of Women in the Orthodox Church (Geneva: WCC, 2000); Anthony Bloom, „Preface to the English Edition," in Elisabeth Behr-Sigel, The Ministry of Women in the Church, trans. by Steven Bigham (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1999), xiv; Nikos Matsoukas, „Women's Priesthood as a Theological and Ecumenical Problem," in One, Holy, Catholic and Apostolic: Ecumenical Reflections on the Church, ed. Tamara Grdzelidze (Geneva: WCC, 2005), 218–223.

58 იხ.: John D. Zizioulas, „Comments on the Study Paper of the Faith and Order Commission on 'The Meaning of Ordination'," Study Encounter 4 (1968): 192–194, განსაკუთრებით, 193.

59 იხ.: Zizioulas, Communion and Otherness, 13–98 („On Being Other: Towards an Ontology of Otherness"). ასევე, შდრ.: მის „პროგრამულ" ნაშრომს: John D. Zizioulas „Communion and Otherness," St. Vladimir's Theological Quarterly 38, no. 4 (1993): 347–361, ხელახლა გამოიცა, როგორც მისი იმავე სახელწოდების წიგნის შესავალი.

60 მაგ., იხ.: David Edwin Eagle, „Homosexuality and the Church: Challenging Essentialist Definitions of Gender through the Work of Karl Barth, Eugene Rogers, and John Zizioulas," PhD diss, Duke University, North Carolina, 2009; David Eagle, „Pneumatological Ecclesiology and Same-sex Marriage: A Non-essentialist Approach Using the Work of Eugene Rogers and John Zizioulas," The Conrad Grebel Review 28, no. I (2010): 43–68; Philip Abrahamson, „Trends in Eastern Orthodox Theological Anthropology: Towards a Theology of Sexuality," Facta Universitatis. Series: Philosophy, Sociology, Psychology and History 15, no 2 (2016): 93–102. შდრ.: Matt Elder, „A Queer Ontology of Personhood: John Zizioulas and Queer Theology," MA thesis, Tyndale University College, To-

ronto, Ontario, 2013. იუჯინ როჯერსი აცხადებს, რომ სხვებს შორის, ზიზიულასთანაც აღმოაჩინა ჰომოსექსუალიზმის პოზიტიური თეოლოგიური შეფასების მნიშვნელოვანი ელემენტები (მაგ., შდრ.: Rogers' works, Sexuality and the Christian Body [Oxford: Blackwell, 1999], 73, n. 11; p. 211, n. 74; p. 256, n. 21, and Rogers, „Sanctification, Homosexuality, and God's Triune Life," in Theology and Sexuality: Classic and Contem- porary Readings, ed. Eugene F. Rogers, Jr. [Oxford: Blackwell, 2002], 217-246, 243, n. 17), და აღმოსავლელი მართლმადიდებელი თეოლოგების სხვა ნაშრომები (განსაკუთრებით, იხ.: Evdokimov's The Sacrament of Love: The Nuptial Mystery in the Light of the Orthodox Tradition [Crest- wood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985], რომელიც ალბათ ყველაზე მეტად ციტირებადი ნაშრომია როჯერსის არგუმენტის სასარგებლოდ (პირნსტონში, 2012-2013 წლების შემოდგომის სემესტრში როჯერსთან გამართულ პირად საუბარზე დაყრდნობით). ზიზიულასთან გენდერისა და სექსუალობის შესახებ, ასევე, იხილეთ უფრო ტრადიციული მიდგომა, რომელიც ეკუთვნის დასავლეთ ამერიკის სერბული ეკლესიის ეპისკოპოს მაქსიმ ვასილევიჩს: „A Prolegomenon to a Study on Gender and Otherness: With Particular Reference to the Theology of John Zizioulas," Philotheos 11 (20.11): 261-269.

61 იხ.: Zizioulas, "The Church and the Eschaton,"

42 [in Greek].

62 იხ.: იქვე, 43.

63 იხ.: იქვე, 43-44.

64 იხ.: John D. Zizioulas, „The Timeliness and Timelessness of Neo-Patristic Synthesis," in Neo-Patristic Synthesis or Post-Patristic Theology: Can Orthodox Theology Be Contextual:', ed. Pantelis Kalaitzidis and Nikolaos Asproulis (Volos: Ekdotike Demetriados, 2018), 136-150 [in Greek; English translation under preparation],

65 ეს მოხსენება თავდაპირველად გერმანულ ენაზე იქნა წარდგენილი შემდეგ კონფერენციაზე: Georges Florovsky, "Westliche Einfliisse in der russischen Théologie," in Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 novembre-6décembre 1936, ed. Hamilcar S. Alivizatos (Athens: Pyrsos, 1939), 212-231. English translation (by Thomas Bird and Richard Haugh): „Western Influences in Russian Theology," in Florovsky, Aspects of Church History, 157-182.

66 იხ.: Georges Florovsky, „Ways of Russian Theology," in Florovsky, Aspects of Church History, 195. შდრ.: Georges Florovsky, Ways of Russian Theology, Collected Works of Georges Florovsky 6 (Belmont, MA: Nordland, 1987), 297.

67 იხ.: Florovsky, "Ways of Russian Theology," 195. შდრ.: Florovsky, Ways of Russian Theolology, 297.

68 „ერთი მხრივ, თვითონ ეკლესია ელინისტურია, ელინისტური ფორმაციაა – სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ელინიზმი ქრისტიანული არსებობის მუდმივი კატეგორიაა. [...] მოდით, უფრო მეტად ბერძნები ვიყოთ, რათა ვიყოთ ჭეშმარიტი კათოლიკეები და ჭეშმარიტი მართლმადიდებლები", იხ.: Georges Florovsky, „Patristics and Modern Theology," in Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 238-243, 241-242. შდრ.: Georges Florovsky, „The Christian Hellenism," Orthodox Observer 442 (1957): 9-10, მე-10-ე გვერდზე: „მოდით, უფრო მეტად ვიყოთ 'ელინები', რათა გავხდეთ ჭეშმარიტი ქრისტიანები." ფლოროვსკის ამ იდეების ამომწურავი ანალიზი და კრიტიკა შეგიძლიათ იხილოთ ჩემს სადოქტორო დისერტაციაში. Pantelis Kalaitzidis, Greekness and Anti-westernism in the Greek Theological Generation of the do's (Thessaloniki: School of Theology, Aristotle University of Thessaloniki, 2008), განსაკუთრებით, 173-205 [in Greek], შდრ.: Pantelis Kalaitzidis, "Fr. Georges Florovsky's 'Christian Hellenism' and the Greek Theologians of the Generation of'60s," Theologia (Athens), vol. 81. 4 (2010): 247-288 [in Greek].

69 ამ თემაზე ზიზიულასის ყველაზე წარმომადგენლობით ნაშრომად კვლავ რჩება 1976 წლის ვრცელი სტატია ბერძნულ ენაზე სახელწოდებით „ელინიზმი და ქრისტიანობა: ორი სამყაროს შეხვედრა," რომელიც ინგლისურად წიგნის სახით იბეჭდება, მთარგმნელი – მამა გრეგორი ედვარდსი, რედაქტორი და წინასიტყვაობის ავტორი – ნიკოლაოს ასპროულისი, სერიაში: „Doxa & Praxis: Exploring Orthodox Theology" (Geneva: WCC). ელინიზმისა და ქრისტიანობის ურთიერთობის საკითხი, ისევე როგორც, ამასთან დაკავშირებული ონტოლოგიისა და თეოლოგიის პრობლემა არის ის ძირითადი ჩარჩო, რომელშიც მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი

ავითარებს თავისი პროგრამის ძირითად მიმართულებებს. ამ კუთხით, სხვათა შორის, შეიძლება გავითვალისწინოთ, მისი კლასიკური ნაშრომის „არსებობა, როგორც თანაზიარება“ (Being as Communion) პირველი ორი თავი – „პიროვნება და ყოფიერება“ და „ჭეშმარიტება, როგორც თანაზიარება,“ გვ. 27-65, 67-122, და მისი ნაშრომი “The Contribution of Cappadocia to Christian Thought,” in Sinassos in Cappadocia, ed. Froso Pimenides and Stelios Roidis (Athens: Agra Publications, 1986), 23-37. ფლოროვსკის „ქრისტიანული ელინიზმის“ ზიზიულასისეული აღწერისათვის, იხ.: Pantelis Kalaitzidis, “Orthodoxy and Hellenism in Contemporary Greece,” St Vladimir’s Theological Quarterly 54 (2010): 365-420, especially 388-393.

70 უფრო მეტისთვის, იხ.: Pantelis Kalaitzidis, “New Wine into Old Wineskins?: Orthodox Theology of Mission Facing the Challenges of a Global World,” in Theological Education and Theology of Life: Transformative Christian Leadership in the 21st Century. A Festschrift for Dietrich Werner, ed. Atola Longkumer, Po Ho Huang, and Uta Andrée (Oxford: Regnum Books International, 2016), 119-147.

71 მისი ეკო-თეოლოგიური პერსპექტივისთვის, მაგ., იხ.: Zizioulas, “La vision eucharistique du monde et l’homme contemporain,” 83-92; John D. Zizioulas, “Preserving God’s Creation: Three Lectures on Theology and Ecology,” King’s Theological Review 12 (1989): 1-5, 41-45; 13 (1990): 1-5; ასევე, “Ecological Asceticism: A Cultural Revolution,” Our Planet 7, no. 6 (1996): 7-8; ასევე, “Man the Priest of Creation,” in Living Orthodoxy in the Modern World, ed. Andrew Walker and Costa Carras (London: SPCK, 1996), 178-188; ასევე, “Towards an Environmental Ethic,” in The Adriatic Sea, a Sea at Risk, a Unity of Purpose, ed. N. Ascherson and An Marshall (Athens: Religion, Science and the Environment, Text Publications, 2003), 93-101. როგორც წინა გვერდებზეა აღნიშნული ამ სტატიათაგან ზოგი გამოცემულია წიგნში: The Eucharistic Communion and the World. ზიზიულასის ეკოლოგიური თეოლოგიის შესახებ, ასევე, იხ.: Jaroslav Z. Skira, “The Ecological Bishop: John Zizioulas’ Theology of Creation,” Toronto Journal of Theology 19, no. 2 (2003): 199-214; Christine Gschwandtner, “Creativity as Call to Care for Creation? John Zizioulas and Jean-Louis Chrétien,” in Being-in-creation: Human Responsibility in an Endangered World, ed. Brian Treanor et al. (New York, NY: Fordham University Press, 2016), 100-1x2; Aikaterini Tsalambouni, “The Ecological Dimension of the Theology of Metropolitan John Zizioulas of Pergamon,” in Personhood, Eucharist, and the Kingdom of God in Orthodox and Ecumenical Perspective, 241-257 [in Greek]; Idara Out, “The Eco-theologies of Thomas Berry and John Zizioulas: Intimations for Ecological Justice,” MA thesis, Faculty of Theology of Regis College and the Theological Department of the Toronto School of Theology, 2012. მართლმადიდებლური ეკოთეოლოგიის უახლესი მონახაზისთვის, რომელიც ზიზიულასის ხედვას ეფუძნება, იხ.: Nikolaos Asproulis, “Creation, History and the Church: Towards an Orthodox Eco-theology and Social Ethics,” in Eco- Theology, Climate Justice and Food Security: Theological Education and Christian Leadership Development, ed. D. Werner and Elisabeth Jegliztka (Geneva: Globethics.net, 2016), 187-208.

72 თუმცა, თავის ერთ-ერთ ბოლო მოხსენებაში (რომელიც მან მიუნხენის უნივერსიტეტის მიერ საპატიო დოქტორის წოდების მინიჭებისას 2015 წლის ნოემბერში წაიკითხა), მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი ამტკიცებს, რომ „თეოლოგიის დღის წესრიგს ისტორია განსაზღვრავს. ეკლესიის მამებმა ეს კარგად იცოდნენ და მუდმივ დიალოგში იყვნენ თავიანთ ეპოქასთან. სამწუხაროდ, აკადემიური თეოლოგია ზოგჯერ ამას ივიწყებდა.“ იხ.: Metropolitan Ioan- nis Zizioulas, “The Task of Orthodox Theology in Today’s Europe,” Orthodoxes Forum 29, no. 2 (2015): 259-263, განსაკუთრებით, 262.

73 იხ.: Zizioulas, “Eschatologie et société,” 291; reprinted in L’Eglise et ses institutions, 489.

74 შდრ.: იქვე, 291, მეორე გამოცემა, 488-489: „ერთ დღეს ვისერ’ტ ჰუფტმა განაცხადა, მართლმადიდებლობის პრობლემაა, რომ ის სათანადო სერიოზულობით არ ეკიდება ისტორიას, მაშინ როდესაც დასავლეთი ისტორიას ძალიან სერიოზულად ეკიდება. შესაძლოა, საჭირო იყოს სამართლიანი ბალანსის დაცვა. ყოველ შემთხვევაში, მართლმადიდებლები, ესქატოლოგიის მიმართ მათი დამოკიდებულებიდან გამომდინარე, თავის დასავლელ ძმებს ყოველთვის აფრთხილებენ ისტორიაში გადამეტებული ჩართულობის თაობაზე. შესაძლოა, მართლმადიდებელი თეოლოგისთვის საკითხი კიდევ უფრო გამძაფრდეს მოლტმანისეული

ექსატოლოგიებისა და, გარკვეულწილად, განთავისუფლების თეოლოგიის ფონზე. თუ ქრისტეს აღდგომა მართავს ისტორიის შესაცვლელად გამიზნულ პოლიტიკურ აქტივობას, ისტორიაში ესქატონი, არსებითად, ადამიანს მოაქვს." ზიზიულასის ისტორიის გაგებას აკრიტიკებს პავლო სმიცნიუკი თავის ბოლო ნაშრომში „სული, მისია და პოლიტიკა: მართლმადიდებლური პნევმატოლოგიის პრაქტიკული შედეგები" (მოხსენება კონფერენციაზე „სულიწმიდას თეოლოგია: პიროვნული გამოცდილება და ქარიზმატული მოძრაობები თანამედროვე ეკლესიებში", სიბიუ, რუმინეთი, 2014 წლის 12–15 ნოემბერი, გამოუქვეყნებელი; ავტორის ნებართვით). ამ ახალგაზრდა მკვლევრის თანახმად, მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის მიერ მკაფიოდ გამოკვეთილმა ისტორიული და ესქატოლოგიური ტიპის პნევმატოლოგიებს შორის მკვეთრმა განსხვავებამ, რომელიც მიღებულია მართლმადიდებელ თეოლოგებში, გავლენა მოახდინა მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორიულ ჩართულობაზე, მის სოციალურ და პოლიტიკურ მოწმობაზე, რაც, ხშირად, მას ისტორიისგან გაქცევისკენ უბიძგებს. ესქატოლოგიური პნევმატოლოგიისადმი მკაფიო უპირატესობის მინიჭებით, სულიწმიდა გაიაზრება, როგორც ეკლესიის ლიტურგიკულ საზოგადოებად და სასუფევლის სტატიკურ ხატად ჩამომყალიბებელი, რაც ისტორიულ პნევმატოლოგიის გვერდზე გაწევასაც იწვევს; ამით ხაზი ესმება სულიწმიდის შეწევნას ეკლესიისთვის, რათა ის სასუფევლისაკენ მავალ მხურვალე მომლოცველად იქცეს, მართლმადიდებელმა თეოლოგიამ, როგორც ჩანს, თანდათან ჩამოაფასა მისიის (სამყაროს საჭიროებებისა და გამოწვევებისადმი ეკლესიის ღიაობა) და ისტორიის მნიშვნელობა. ეს პერსპექტივა, სამწუხაროდ, გადაჭარბებულ აქცენტს აკეთებს მეტაისტორიულ ესქატოლოგიაზე, როგორც ეკლესიის ბუნების გააზრების ერთადერთ გზაზე.

75 იხ.: Aristotle Papanikolaou, The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2012).

76 იხ.: Pantelis Kalaitzidis, Orthodoxy and Political Theology (Geneva: WCC, 2012). ამ ორი ნაშრომის კრიტიკული შედარებისთვის, იხ.: Nikolaos Asproulis, "Pneumatology and Politics: The Role of the Holy Spirit in the Articulation of an Orthodox Political Theology," Review of Ecumenical Studies 7, no. 2 (2015): 184–197.

77 იგივე ითქმის ბერძენ ბიბლიის მკვლევარ პეტროს ვასილიადისზეც (სალონიკის არისტოტელეს უნივერსიტეტი). შეუძლებელია მართლმადიდებლობის პოლიტიკური მნიშვნელობის გამოკვეთის მისეული მცდელობის გააზრება, ზიზიულასის თეოლოგიის ძირითად ელემენტების გათვალისწინების გარეშე, როგორიცაა მკვეთრი აქცენტი ესქატოლოგიასა და ეკლესიის ევქარისტიული წყობაზე. ეს თემები ვასილიადისმა თავის ნაშრომებში კიდევ უფრო განავითარა და გაამკვეთრა, იხ.: Pantelis Kalaitzidis, „Eschatology in the Work of Petros Vassiliadis and Its Relevance for Political Theology," in The Ecumenical Dialogue in the 2ï* Century: Festschiift to Emeritus Professor Petros Vassiliadis, ed. Ioannis Petrou, Stylianos Tsompa- nidis, and Moschos Gkoutsioudis (Thessaloniki: Vanias Publications, 2013), 381–426 [in Greek].

პრიმატები და პრიმატი იოანე ზიზიულასის მიხედვით

რადუ ბორჩიანუ

რადუ ბორდიანუ მართლმადიდებელი მღვდელი და თეოლოგიის პროფესორია პიტსბურგის დუკეინის უნივერსიტეტში. ის იკვლევს ეკუმენურ ეკლესიოლოგიას. ავტორია წიგნებისა „დიმიტრუ სტანილოე: ეკუმენური ეკლესიოლოგია" (2011) და „ღვთის სასუფევლის ხატი: მართლმადიდებელი ეკლესიოლოგია" (2023). ჩრდილოეთ ამერიკის მართლმადიდებლურ -კათოლიკური თეოლოგიური კომისიის წევრია. ავტორის მიერ ჟურნალის რედაქციისთვის შეთავაზებულია სტატია „პრიმატები და პრიმატი იოანე ზიზიულასის მიხედვით"[1].

ამიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის შეფასებით, პრიმატის საკითხი დღეს ყველაზე მნიშვნელოვანი ეკუმენური საკითხია, ხოლო წარსულში მართლმადიდებელ და კათოლიკე ეკლესიებს შორის გაუცხოების მთავარი მიზეზი.[2]

იმის ნაცვლად, რომ პრიმატის საკითხი ისტორიულ ჭრილში განეხილა, რამაც წარსულში, ეკუმენური საუბრების დროს, შედეგი ვერ გამოიღო, ზიზიულასმა თავიდანვე თეოლოგიურ მეთოდს მიმართა. 1997 წელს, როდესაც ეს გზა აირჩია, საერთაშორისო დიალოგი მართლმადიდებლებსა და კათოლიკეებს შორის ჯერ კიდევ ძველ მეთოდს მისდევდა.[3] თუმცა დღეს, მართლმადიდებელთა და კათოლიკეთა საერთაშორისო კომისია (რომლის თანათავმჯდომარე ზიზიულასი იყო 2005 – 2016 წლებში) ისტორიულ პერსპექტივას ნაწილობრივ შეცვლილი სახით ითვალისწინებს. ვეთანხმები იმ აზრს, რომ ისტორიული მეთოდი საუკეთესო არ არის, როგორც ეს უკანასკნელი წლების შეხვედრებმა აჩვენა, რომ სულ უფრო რთულდება საერთო აზრის შემუშავება პირველი ათასწლეულის თაობაზე. მეტიც, ამ მოდელმა ვერ მოახერხა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის სქიზმის თავიდან აცილება, ამიტომ მისი გამეორება სასურველ შედეგს ვერ მოიტანს. მიუხედავად ამისა, ისტორიული მეთოდის სრული უგულებელყოფა არ გამოვა, თავად ზიზიულასი ბევრ არგუმენტს ისტორიული წინაპირობით ამყარებს. იმისათვის, რომ გავიგოთ, საით მიჰყავს ჩვენი ეკლესია სულიწმიდას, უნდა ვიცოდეთ, საიდან მოვედით და ჩვენს ისტორიულ წარსულში დადებითი ელემენტები მოვიძიოთ, ყური დავუგდოთ ღვთის ხმას, როდესაც ის თანაზიარებისკენ მიგვიძღვის.

თეოლოგიურად და ისტორიულად ზიზიულასი პრიმატს, თუ პრიმატებს, სხვადასხვა დონეზე ხედავს: ადგილობრივ, ევქარისტიულ; რეგიონულ ანუ სამიტროპოლიტო სტრუქტურაში; ნაციონალურ ანუ ავტოკეფალურ ეკლესიებში და კათოლიკე ეკლესიის საეპისკოპოსო კონფერენციებში; ხოლო უნივერსალურად ეკუმენურ კრებებსა და პაპის სტატუსში. სწორედ პრიმატის ეს მრავალგვარი გამოხატულება დაედო საფუძვლად წინა-

მდებარე სტატიას, თუმცა პირველ ორს ძალიან მოკლედ შევეხები.

ადგილობრივი და რეგიონული დონეები: ევქარისტია და სამიტროპოლიტო კრებები

ზიზიულასის მიხედვით, კრებითობის ფესვები ბიბლიაშია და ის ევქარისტიული შეკრების ანარეკლია ადრეულ ეკლესიაში. ეკლესიის დაარსებიდან არსებობდა იმის აუცილებლობა, რომ გამოსავალი მოეძებნათ შეკრებილთა შორის გაჩენილი უთანხმოებისთვის. კრებითობა თავდაპირველად მოიაზრებდა ევქარისტიის ერთობით აღსრულებას, როგორც ამას გვამცნობს პავლეს მოწოდება იერუსალიმის კრებისადმი მის პირველ ეპისტოლეში კორინთელთა მიმართ. შემდგომ პერიოდში კრებების ჩატარება იმავე მიზეზით ხდებოდა, თუმცა გართულებული იყო იმ ფაქტით, რომ ეპისკოპოსის მიერ განკვეთილ პირს სხვა ეპისკოპოსი ვერ შეიწყნარებდა. ამას კი მოჰყვა რეგიონული კრებების ჩატარების აუცილებლობა, სადაც ეპისკოპოსები დროდადრო შეიკრიბებოდნენ ხოლმე განკვეთისა თუ სხვა პოტენციური ძალადობის თავიდან ასაცილებლად.[4]

ეს ისტორიული კონტექსტი მნიშვნელოვან თეოლოგიურ და პრაქტიკულ საკითხებზე დაგვაფიქრებს ადგილობრივი ეკლესიის სისავსის თაობაზე და კრებასთან ამ უკანასკნელის დამოკიდებულებაზე. ზიზიულასი წერს: „ერთი ეპისკოპოსის ძალაუფლება, მისივე ეკლესიის წევრისთვის, აღარ წარმოადგენდა უმაღლეს ავტორიტეტს ეკლესიის სტატუსის თაობაზე. [მეოთხე საუკუნისთვის] ადგილობრივი ეკლესიის კათოლიკობა და სისავსე აღარ წარმოადგენდა კრების საფუძველს. მუდმივი კრებების შექმნა პროვინციებში, წელიწადში ორჯერ შეკრებისა და განკვეთილი ქრისტიანების საქმის განხილვის მანდატით, არ ნიშნავდა უბრალოდ სხვა ტიპის შეკრებას, არამედ წარმოადგენდა ახალ ეკლესიოლოგიურ კონცეპტს, რომელიც ებმოდა 'უნივერსალურ' ეკლესიურ ორგანიზაციას, სადაც ცალკეული ეკლესიების ერთად ყოფნა ურთიერთშემავსებლად იყო გაგებული."[5]

ზიზიულასი კრების ავტორიტეტს ყოველთვის აფასებს, როგორც ქარიზმატულს და არა სამართლებრივს,[6] თუმცა ამ კონტექსტში წამოჭრილი თეოლოგიური საკითხის განხილვა სჯობს უნივერსალურ პრიმატთან და ამ უკანასკნელის ადგილობრივ ეკლესიასთან კავშირში. აქ საკმარისია იმის აღნიშვნა, რომ კრებითობის შემდგომი განვითარება უკავშირდება მწვალებლობის გამრავლებას და, ეკლესიის მხრივ, საეკლესიო სწავლებით იმპერიის ერთიანობის შენარჩუნებაზე რეფლექსიის აუცილებლობას.[7] ასე რომ, კრებითობის ევქარისტიულ ფოკუსს ადრევე მიემატა დოქტრინული და პოლიტიკური ასპექტი.

ეროვნული დონე: ავტოკეფალია და საეპისკოპოსო კონფერენციები

მეოცე საუკუნის პირველ ნახევარში, ვატიკანის მეორე მსოფლიო კრების წინა პერიოდში, მართლმადიდებელი თეოლოგები, განსაკუთრებით სლავოფილური წარმოშობისა, დაეხმარნენ კათოლიკე თეოლოგებს, რომ გაბატონებულ ქრისტომონისტურ ეკლესიოლოგიას დაშორებოდნენ. იყო კი პნევმონისტური ეკლესიოლოგია მისი პასუხი?[8] გიორგი ფლოროვსკი მოუწოდებდა სიფრთხილისკენ, სულიწმიდის ქმედებაზე

გადაჭარბებულმა ყურადღებამ არარელევანტური არ გახადოს ეკლესიის სტრუქტურაო.[9] სადოქტორო დისერტაციის ხელმძღვანელის გავლენით ზიზიულასი საეკლესიო სტრუქტურასა და ინსტიტუციაში განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა განკაცებასა და ესქატოლოგიურ განზომილებას.[10] მაგალითად, 1976 წელს ზიზიულასმა მკაცრად გააკრიტიკა პნევმატოლოგიური ეკლესიოლოგია, მისი საზიანო გავლენა ხილული ეკლესიის არასათანადოდ აქცენტირების გამო.[11] ის ქრი-4სტოლოგიაზე დაყრდნობით იცავდა ხილული ერთობის აუცილებლობას მართლმადიდებლობაში. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ დროთა განმავლობაში ზიზიულასის პოზიცია ეკლესიაში ქრისტესა და სულიწმიდის არსებობის თაობაზე უფრო დაბალანსებული გახდა; ის განერიდა ფლოროვსკის ქრისტოცენტრულ გავლენას. მაგრამ ზიზიულასს არასდროს უარუყვია მართლმადიდებლობაში ხილული ერთობის აუცილებლობა. პირიქით, ეკლესიის ქრისტოლოგიურ-პნევმატოლოგიურ განზომილებას ზიზიულასმა მიამატა პერსონალისტური ხედვა, რომლის მიხედვითაც ადამიანი სრულად მხოლოდ თანაზიარებაში არსებობს. ავტოკეფალიის სისტემის ანალიზისას, ზიზიულასი წერს: „მრავალს თვითგამოვლენისთვის ყოველთვის სჭირდება ერთი. ერთისა და მრავლის ამ საიდუმლოს ღრმად აქვს ფესვი გადგმული ეკლესიის თეოლოგიაში, მის ქრისტოლოგიურ (ერთი) და პნევმატოლოგიურ (მრავალი) ბუნებაში. ინსტიტუციურად ეს გულისხმობს პრიმატის მსახურებას, რაც ყველა სახის კრებითობისთვისაა არსებითი. თანაზიარების ეკლესიოლოგიას, რომელიც მრავალს თავისთავადობის უფლებას ანიჭებს, იმ შემთხვევაში, თუ ის არ ეფუძნება „ერთის“ მსახურებას, საშიშროება ელის, რომ გახდეს პნევმატომონისტური, როგორც ეს ხდება პირამიდული ეკლესიოლოგიის პირობებში, როდესაც იერარქიული სტრუქტურა ავლენს ქრისტოცენტრულ ტენდენციას და ამცირებს სულიწმიდის გადამწყვეტ როლს ეკლესიის სტრუქტურასა და ცხოვრებაში. ...ეკლესია, რომელსაც არ შეუძლია ერთი პირით საუბარი, ვერ იქნება ქრისტეს სხეულის ხატი. მართლმადიდებლური ავტოკეფალიის სისტემას ჭირდება, და აქვს კიდევაც, ფუნქციონერობისთვის აუცილებელი პრიმატის ფორმა. ...თეოლოგია, რომელიც ამართლებს ან თუნდაც ...საჭიროებს ეპისკოპოსის მსახურებას ადგილობრივი ეკლესიის დონეზე, ასევე აცხადებს პრიმატის საჭიროებას როგორც რეგიონულ, ასევე უნივერსალურ დონეზე.“[12]

ზიზიულასი აქ ვლადიმერ ლოსკისეულ პარამეტრებს მიჰყვება, სახელდობრ, რომ ქრისტე აერთიანებს ეკლესიის წევრებს, ხოლო სულიწმიდა მათ ამრავალფეროვნებს.[13] მოგვიანებით ზიზიულასი ამ სქემიდან გადაუხვევს იმის მტკიცებით, რომ „სულიწმიდა არა მხოლოდ ამრავალფეროვნებს, არამედ აერთიანებს (1 კორინთელთა 12:13; ეფესელთა 4:4), ხოლო ქრისტე აერთიანებს არა ბუნებით, არამედ ჰიპოსტატურად, ანუ პიროვნულობის გზით.“[14] ამას გარდა, ის ფლოროვსკის გავლენის ქვეშაა, როდესაც პნევმატომონისტურ ეკლესიოლოგიას აკრიტიკებს, რასაც აბალანსებს უკიდურესი ქრისტომონისტური პოზიციის კრიტიკით. ზიზიულასი დაბალანსებული სამების ეკლესიოლოგიისკენ მოუწოდებს. თანაზიარების ეკლესიოლოგიაში ის პრიმატის აუცილებლობას ხედავს როგორც ეროვნულ, ასევე უნივერსალურ დონეებზე.

უნივერსალურ პრიმატზე მომდევნო თავ-

ში ვისაუბრებ. მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ ერთი რეგიონის ეპისკოპოსებს შორის ერთი პრიმატია. ზიზიულასი ერთ ადგილას წერს, რომ მიტროპოლიტის და შემდეგ ეროვნული სინოდის ჩამოყალიბებამ, პრაქტიკულად, სათავე დაუდო არა ერთ, არამედ ბევრ პრიმატს, რადგან ამ ყველა რეგიონულ სინოდს თავისი პრიმატი ჰყავს.[15] დღეს მართლმადიდებელი ეკლესია ორგანიზებულია როგორც ავტოკეფალიურ ეკლესიათა ერთობა, ანუ წარმოადგენს დეცენტრალიზებულ სისტემას, სადაც ავტოკეფალიაზე მაღლა არანაირი ავტორიტეტი არ არსებობს. უნივერსალურ დონეზე ზემოდან ქვემოთ გადაწყვეტილებების თავზე მოხვევა არ ხდება, „საბოლოო გადაწყვეტილება ადგილობრივი ეკლესიების საერთო შეთანხმებაა, რასაც იმდენი დრო ეთმობა, რამდენსაც მოლაპარაკება მოითხოვს ერთსულოვანი თუ არა, კონსენსუსით მიღებული შეთანხმების მისაღწევად.“[16]

თავისუფლება და ერთობა

მაშინ, როდესაც ავტოკეფალია თითოეულ ეროვნულ ეკლესიას თავისუფლებას ანიჭებს, გლობალურად ერთობის მიღწევის თვალსაზრისით ის მუდმივად გამოწვევის წინაშეა. მიმაჩნია, რომ ეპისკოპოსების თანასწორობისა და ადგილობრივი ეკლესიის სისავსის გაგებაში მართლმადიდებლობას მნიშვნელოვანი წვლილი შეაქვს; მიუხედავად ამისა, აუცილებელია, რომ უნივერსალური პრიმატის ცნებას მეტი მნიშვნელობა შესძინოს. ამისათვის საინტერესო იქნება, დავაკვირდეთ ავტოკეფალიური ეკლესიების პრიმატებს, რა დონის ავტორიტეტს ფლობენ ისინი. აქ რელევანტურია ზიზიულასის შენიშვნა: „პირველი, შეცდომაა მართლმადიდებელი ეკლესიის სინოდთან შედარებით პატრიარქის ავტორიტეტის გაგება, როგორც პატივის პრიმატი; ამას ხშირად ამბობენ მართლმადიდებელი თეოლოგები. ცხადია, პრიმატზე გაცილებით მეტის თქმა შეიძლება, ვიდრე არის უბრალოდ ‘პატივი’. პატრიარქს შეუძლია მოიწვიოს სინოდი და განსაზღვროს მისი დღის წესრიგი. მისი მონაწილეობა შეუცვლელი/sine qua non პირობაა ნებისმიერი კანონიკური მსჯელობის წარსამართავად, როგორიცაა ეპისკოპოსის გამორჩევა და სხვა. ეს კი ნიშნავს, რომ სინოდი ვერ იფუნქციონირებს წინამძღოლის/თავის გარეშე; მრავალი ერთის გარეშე წარმოუდგენელია. აქედან გამომდინარე, პირველი სინოდს მხოლოდ პატივს კი არ მიაგებს, თეოლოგიურ სტატუსს ანიჭებს. მოციქულთა 34-ე კანონი, ამ თვალსაზრისით, საფუძვლად უდევს მართლმადიდებლურ ეკლესიოლოგიას. კანონი ემყარება პრინციპს, რომ ეპისკოპოსებს არ შეუძლიათ რაიმეს გაკეთება წინამძღოლის (protos) გარეშე, ისევე როგორც წინამძღოლს არ შეუძლია რაიმეს გაკეთება დანარჩენი ეპისკოპოსების გარეშე. ...მეორეც, უდიდესი მნიშვნელობა აქვს, რომ ეს პირველობა ეძლევა ეპისკოპოსს, ადგილობრივი ეკლესიის წინამძღოლს. მართლმადიდებლური სჯულის კანონით, რეგიონის პრიმატი მიბმულია ეპარქიასთან და არა ინდივიდებთან.“[17]

აქვე ორი შენიშვნაა გასაკეთებელი. პირველი, ავტოკეფალიურ ეკლესიაში პრიმატი ემსახურება ერთობას, ხოლო მართლმადიდებლები მზად უნდა იყვნენ იმისთვის, რომ თუნდაც ამ დონის ავტორიტეტი მიანიჭონ უნივერსალურ დონეზე რომის ეპისკოპოსს. პაპი მზად უნდა იყოს, რომ იმსახუროს სხვა პრიმატებთან თანამშრომლობით, მიუხედავად იმისა,

რომ Lumen Gentium 22-ში ვკითხულობთ: „რომის პონტიფექსი, თავისი პოზიციის მიხედვით, ქრისტეს მღვდელია და მთელი ეკლესიის მოძღვარი; მას აქვს სრული უმაღლესი და უნივერსალური ძალაუფლება მთელ ეკლესიაზე, რომელსაც მუდამ დაუბრკოლებლად იყენებს.“

ვატიკანის მეორე კრება, როგორც ჩანს, ეპისკოპოსთა სინოდალურობას პაპის მიხედვით განსაზღვრავს, მაგრამ პაპის ავტორიტეტი ეპისკოპოსებზე არაა დამოკიდებული.

მეორეც, ზიზიულასი ამტკიცებს, რომ ეპისკოპოსი ავტორიტეტს ფლობს არა როგორ ინდივიდი, არამედ როგორც ადგილობრივი ეკლესიის წინამძღოლი. ამით ზიზიულასი ხსნის იმ ფაქტს, რომ ხელდასხმა უნდა გვესმოდეს არა როგორც ონტოლოგიური ან ფუნქციური ცვლილება, არამედ მიმართებითი. აქედან გამომდინარე, ეპისკოპოსის თავის თემთან და ეპისკოპოსებთან მიბმულობა შეუძლებელი იქნებოდა აბსტრაქტული ხელდასხმის პირობებში.[18] ზიზიულასის პოზიცია მნიშვნელოვანია, რადგან ის გულისხმობს პრიმატის ავტორიტეტის დაძალების გარეშე გაზიარებას სხვა ეპისკოპოსებისა და მათი თემების მიერ, რაც აუცილებელია მისი ობიექტური და დამოუკიდებელი აღიარებისთვის რეგიონულ თუ უნივერსალურ დონეზე. სხვა სიტყვებით, პრიმატი საკუთარ ავტორიტეტს სხვებს თავს ვერ მოახვევს, რადგან მისი მსახურება სხვა ეპისკოპოსებთან და მათ თემებთან ურთიერთობას ემყარება. მისი იურისდიქცია ერთ ეპარქიას მოიცავს, მაგრამ მისი ავტორიტეტი ვრცელდება იმ ეპისკოპოსთა იურისდიქციაზეც, რომლებიც მას საკუთარი ნებით პრიმატად აღიარებენ.

როდესაც მსჯელობა თეორიული შენიშვნებიდან პრაქტიკულ მხარეს გადაინაცვლებს, რამდენიმე პრობლემა გამოჩნდება. უნივერსალურ დონეზე, მართლმადიდებლობას არ გააჩნია პრიმატი. კონსტანტინოპოლის მთავარეპისკოპოსის პოზიციაზე შევჩერდები მომდევნო გვერდებზე და ცხადი გახდება, რომ მისი წოდება „მსოფლიო პატრიარქი“ არ ნიშნავს პირდაპირი მნიშვნელობით მთელი მსოფლიოს (oikoumene) პატრიარქს, ან იურისდიქციულად აღმოსავლეთისას. მას არ გააჩნია უნივერსალური პრიმატის ავტორიტეტი. ადგილობრივ ეკლესიებში მართლმადიდებლობას გამკლავება უწევს ეთნოფილეტიზმსა და ავტოკეფალიასთან.

ავტოკეფალია და დიასპორა

ზიზიულასი მეტად კრიტიკულია ავტოკეფალიაზე დაფუძნებული ეროვნული იდენტობის პრაქტიკული განხორციელების მიმართ. ის წერს „ეკლესიის ნაციონალიზმით, და ზოგჯერ ეთნოფილეტიზმით, ინფილტრაციის“ შესახებ. „ავტოკეფალიის იდეა იქცა ავტოკეფალიზმად, რაც ეკლესიას ეროვნული თუ ფილეტიზმის ინტერესების ინსტრუმენტად აქცევს.“ [19] ზიზიულასი ავტოკეფალიის ეკლესიოლოგიურ მხარეს უფრო ღრმად არ იკვლევს (გარდა იმისა, რაც უკვე აღინიშნა); როგორც ნიკოლოზ ლოსკი შენიშნავს, თუ წარსულში მართლმადიდებელი თეოლოგები უარყოფდნენ პრიმატის ცნებას, მისი რომთან ასოციაციის გამო, ახლა პრიმატის ცნება დაუბრუნდა ‘ავტოკეფალური’ ეკლესიოლოგიის სფეროს. ავტოკეფალურ ეკლესიებში პრიმატის ფუნქციაა, „იყოს ერთგვარი ‘სუპერ-ეპისკოპოსი’, რომელსაც მეტი ავტორიტეტი აქვს, ვიდრე რომელიმე მის თანამოძმე ეპისკოპოსს, პრინციპში, ძალაუფლება აქვს ადგილობრივი ეკლესიის სხვა ეპისკოპოსებზე.

ასეთი ‘გამრავლებული პაპიზმი’ ეკლესიის ისტორიისა და სჯულისკანონის უცოდინარობის შედეგია.“[20]

ზიზიულასისთვის დამახასიათებელი ტერმინოლოგიის გამოყენებით, ნიკოლოზ ლოსკი ნამდვილად კრიტიკულია ავტოკეფალიის ავტოკეფალიზმად ქცევის მიმართ. ის ხაზს უსვამს, აგრეთვე, ეპისკოპოსებს შორის უთანასწორობას, როდესაც პრიმატები პაპებივით იქცევიან თავიანთი იურისდიქციის ფარგლებში, სადაც ეპისკოპოსები ტრადიციულად თანასწორნი არიან. ამ კონტექსტში თქმა იმისა, რომ პრიმატის „ძალაუფლება სხვებზე ვრცელდება“, გვახსენებს აფანასიევის ნააზრევს ევქარისტიულ ეკლესიოლოგიაზე. ის წერდა, რომ მართლმადიდებელი ეკლესიის სტრუქტურა უნივერსალისტური ეკლესიოლოგიის ჩრდილქვეშაა: „განსაზღვრება ‘კათოლიკე’ (ევქარისტიულ ეკლესიოლოგიაში), რომელიც მიეკუთვნება საეპისკოპოსო ეკლესიას, ახლა გამხდარა ავტოკეფალური ეკლესიის კუთვნილება - ნახევრად პოლიტიკური და ნახევრად ეკლესიური მოცემულობა. ბუნებრივია, რომ საეპისკოპოსო ეკლესია კარგავს კათოლიკეობას და ხდება ავტოკეფალური ეკლესიის ნაწილი. თანამედროვე მართლმადიდებელი თეოლოგია მხოლოდ ამ უკანასკნელს უკავშირებს თავისუფლებისა და ავტონომიურობის შესაძლებლობას. მართლმადიდებელი თეოლოგია ჭეშმარიტად უარყოფს პრიმატის იდეას უნივერსალურ დონეზე, მაგრამ აღიარებს ნაწილობრივ პრიმატს ყოველი ავტოკეფალური ეკლესიის წიაღში, პირველობას, რომელიც ეკლესიის წინამძღოლს ეკუთვნის. ამ შემთხვევაში ჩვენ გვაფიქრებს პირველობა და არა უპირატესობა, რადგან პირველობას უკავშირდება ადგილობრივი ეკლესიის სისავსე ეკლესიური არსით. ავტოკეფალური ეკლესიები დაყოფილი და განცალკევებულია, რადგან გამაერთიანებელი დირექტივა ბიზანტიის დაცემის შემდეგ განელებულია. მეორე მსოფლიო კრების შემდეგ კონსტანტინოპოლი ცდილობს მოიპოვოს პანორთოდოქსული პირველობა, მაგრამ ყველა მისი მცდელობა უშედეგოდ სრულდება. ...მოდერნისტულ ეპოქაში მართლმადიდებელი ეკლესიის ერთობა აბსტრაქტული იდეალი გახდა, ის ეკლესიის რეალურ ცხოვრებაში ვერ ვლინდება.“[21]

აფანასიევის სიტყვებს განმარტება აღარ სჭირდება. პირველობის შეფასების შემდეგ ადგილობრივ თუ უნივერსალურ დონეზე, დროა, ზიზიულასს მივუბრუნდეთ.

უნივერსალური დონე: მსოფლიო კრებები და პაპი

ზიზიულასი მიიჩნევს, რომ მართლმადიდებელ და რომის კათოლიკურ ეკლესიებს ავტორიტეტის განსხვავებული მოდელები აქვთ, რაც მათ ეკლესიოლოგიებს ფუნდამენტურად განასხვავებს. კათოლიციზმს კრებითობისა და ავტორიტეტის სამი გაგება აქვს: ადგილობრივი, რეგიონული (საეპისკოპოსო კონფერენციები) და უნივერსალური (პაპი).[22] დღევანდელ მართლმადიდებლობაში კრებითობის მხოლოდ ორი სახე არსებობს: ადგილობრივი და რეგიონული. ავტოკეფალიის ბუნებიდან გამომდინარე, რეგიონულ სინოდებს ხელმძღვანელობენ შესაბამისი ეკლესიების პრიმატები. მაშინაც კი, როდესაც პრიმატები პანორთოდოქსულ კონფერენციებზე იკრიბებიან, ისინი დამოუკიდებლები რჩებიან, რეგიონული, მაგრამ არა უნივერსალური ქოლგის ქვეშ. იგივე ითქმის მსო-

ფლიო კრებებზე, რადგან ისინი არ წარმოადგენს მუდმივ ინსტიტუტს.[23] დავამატებდი, რომ ზოგიერთი კრება (მაგალითად, მეორე) მოწვეული იყო როგორც რეგიონული და არა როგორც მსოფლიო. ზიზიულასი განაგრძობს: "ნუთუ ეს იმას ნიშნავს, რომ მართლმადიდებელი ეკლესიოლოგია არ იძლევა სინოდალურობის სამსაფეხუროვან ან სამნაწილიან ცნებად გაგების შესაძლებლობას და მას მხოლოდ ორ, ადგილობრივ და რეგიონულ საფეხურად წარმოადგენს? ზოგიერთი მართლმადიდებელი ასე ფიქრობს,

...პირადად მე ვფიქრობ, რომ ერთიან ეკლესიაში პრიმატის საკითხი ავტომატურად წამოიჭრება, რადგან ადგილობრივ ეკლესიათა ერთობა ვერ იარსებებს გარკვეული სახის უნივერსალური პირველობის გარეშე. თუმცა, მართლმადიდებლობის გადმოსახედიდან, იმის თქმა, რა სახის ურთიერთობები უნდა იყოს რეგიონულ და უნივერსალურ კრებებს შორის, ძნელი იქნება მანამდე, სანამ უნივერსალური კრება არ შედგება. ამიტომ, მართლმადიდებლებისთვის სინოდალურობის სამსაფეხუროვანი ცნება ჯერ კიდევ მხოლოდ თეორიული და ჰიპოთეზურია იმისთვის, რომ იგი კონსტრუქციულად იქნას გამოყენებული."[24]

თუ ამ შემთხვევაში ზიზიულასი უნივერსალური პრიმატის აუცილებლობის ძიების პროცესშია, ექვსი წლის შემდეგ ის აშკარად სამი დონის ავტორიტეტს ემხრობა: "შესაძლებელია, რომ თანაზიარების ეკლესიოლოგიის მიხედვით, ეკლესიაში არსებობდეს ერთობა ადგილობრივ, რეგიონულ და უნივერსალურ დონეზე არარსებული პრიმატის გარეშე? ჩემი აზრით, შეუძლებელია. ქრისტიანები, ინდივიდები თუ ადგილობრივი ეკლესიები, ერთი ხმით საუბარს პრიმატის მეშვეობით ახერხებენ. პრიმატი უნდა იყოს თემის წევრი, არა თვითგამოცხადებულის, არამედ ჭეშმარიტი მიმართებითობის მსახური. ასეთი მსახურება რეალური ხდება სხვა ადგილობრივი ეკლესიების პრიმატებთან კავშირით და მათი კონსენსუსის გამოხატულებაა. მსგავსი პირველობა ეკლესიოლოგიურ თანაზიარებაში სასურველიცაა და უვნებელიც."[25]

ზიზიულასის შენიშვნები უნივერსალურ პრიმატსა და ადგილობრივ ეკლესიებს შორის ურთიერთობის თაობაზე და რომ პრიმატი მიმართებითი მსახურებაა, განხილულია მომდევნო თავში.

ავტორიტეტი უნდა იყოს მიმართებითი

უნივერსალურ პრიმატსა და ეკლესიის კრებით ბუნებას შორის ურთიერთობას ზიზიულასი რამდენიმე კუთხით განიხილავს. პირველი, ისტორიული, რომ არსებობს ყალბი დაპირისპირება ეკლესიოლოგიის ორ ასპექტს შორის. წარმოდგენა, თითქოს პრიმატსა და კრებითობას შორის შეუთავსებლობა არსებობდეს, მომდინარეობს პაპის როლის გაზვიადებიდან ვატიკანის პირველი კრების წინა და მომდევნო პერიოდში; ზოგიერთი „კრებითობის" მომხრე თეოლოგი ხაზს უსვამდა კრების უმაღლეს ავტორიტეტს ეკლესიაში, რითაც პაპის ავტორიტეტი უნდა შემცირებულიყო. Konziliarismus-ის მიმდინარეობის გავლენის ქვეშ, ბევრი მართლმადიდებელი თეოლოგიც მოექცა; ისინი სინოდალურობას პაპის პრიმატის ალტერნატივად მიიჩნევდნენ.[26] ზიზიულასი წერს: „საზოგადოდ აღიარებულია, რომ მართლმადიდებლების კრებები უტოლდება რომის კათოლიკეების პაპს, მაგრამ კრება ადგილობრივ ეკლესიებზე მაღლა

არ დგას. არცერთ კრებას არ აქვს უფლება ჩაერიოს რომელიმე ადგილობრივი ეკლესიის შიდა საქმიანობაში.“[27]

უფრო მეტიც, ის მიუთითებს, რომ მსოფლიო კრებების გადაწყვეტილებების ავტორიტეტს მათი ინსტიტუცია კი არ განსაზღვრავს, არამედ მათი კრებითი ხასიათი; გადაწყვეტილებების ავტორიტეტულად აღიარებას წინ უძღვის „მათი გამოცდა თემების მიერ. როგორც სხვა ყველაფერი თანაზიარების ეკლესიოლოგიაში, ავტორიტეტიც მიმართებითი უნდა იყოს.“[28] ზიზიულასის ეს განცხადება, რომ ავტორიტეტი მიმართებითია, ეხმაურება მის მიერ ონტოლოგიურ-ფუნქციონალური მიდგომის უარყოფას, როგორც ეს უკვე ითქვა. ის, ალბათ, ასე იტყოდა, რომ მსოფლიო კრებები ავტორიტეტულია არა ონტოლოგიურად, როგორც ზოგიერთ მართლმადიდებელ და კათოლიკე თეოლოგს ჰგონია, არამედ მიმართებითად.

მეორე, ეკლესიოლოგიური პერსპექტივით, ზიზიულასი ამტკიცებს, რომ ეკლესიის ადგილობრივსა და უნივერსალურ ასპექტებს შორის გარკვეული ბალანსია, განსაკუთრებით ეპისკოპოსის წინამძღოლობით აღვლენილი ევქარისტიის კონტექსტში.[29] ახლა იმის დრო არ არის, რომ ვამტკიცოთ, რამდენად წარმატებული იყო ზიზიულასი ადგილობრივსა და უნივერსალურს შორის ბალანსის დაცვაში, არამედ ვაჩვენოთ ამ თეზისის ეკუმენური მნიშვნელობა.

თუ ეპისკოპოსებსა და პაპს შორის ურთიერთობის თაობაზე ვატიკანის მეორე კრების ბუნდოვანებასა და ეროვნულ დონეზე ეპისკოპოსთა კონფერენციებს[30] გავიხსენებთ, ზიზიულასი რიტორიკულ შეკითხვას სვამს, ვატიკანის მეორე კრება ხომ არ მისდევდა ერთდროულად ორ ეკლესიოლოგიას, უნივერსალისტურსა და ადგილობრივს?[31] სხვაგან ზიზიულასი მკაფიოდ ამბობს, რომ მისდევდა,[32] ამასთანავე, ცოტა ხნის მერე ისიც თქვა, რომ კათოლიკური თეოლოგია უპირატესობას ანიჭებს არსს პიროვნებასთან შედარებით, უნივერსალურს ადგილობრივთან, და პრიმატს ეპისკოპოსთა კრებასთან შედარებით.[33] მართალია, აქ სახეზეა დაძაბულობა პრიმატსა და კრებითობას შორის, მაგრამ წესით, ასე არ უნდა იყოს. ამ ორს შორის არ არსებობს შინაგანი შეუთავსებლობა. ზიზიულასი ამტკიცებს, რომ „ყველა ეპისკოპოსს აქვს უფლება და მოვალეობა, რომ კრებაში მონაწილეობა მიიღოს სხვა ეპისკოპოსებთან ერთად თანაბარი პირობებით“, ასე რომ, პაპი ვერ იდგება კრებაზე მაღლა, რადგან მასში მონაწილეობს სხვა ეპისკოპოსთა მსგავსად. არ ხდება კრების მიერ მიღებული გადაწყვეტილების თავს მოხვევა ადგილობრივი ეკლესიისთვის. კრებითი გადაწყვეტილებების დანერგვა ხორციელდება ადგილობრივი ეკლესიის მიერ მათი ავტორიტეტის აღიარებით. „ასევე, ადგილობრივი ეკლესია ვერ უგულებელყოფს, რომ კრების გადაწყვეტილებებს გავლენა აქვს სხვა ეკლესიებზე, თითქოს ის იყოს ‘კათოლიკე’ ეკლესია სხვა ეკლესიებთან ურთიერთობებისა და თანაზიარების გარეშე. ადგილობრივი ეკლესიის კათოლიკობა ვერ გახდება თვითკმარი.“[34]

ამდენად, ზიზიულასი ამტკიცებს თანაზიარების თეოლოგიას ეკლესიის ადგილობრივ და უნივერსალურ ასპექტებს შორის, მიუხედავად იმისა, არის თუ არა ეს უკანასკნელი გამოხატული მსოფლიო კრებით ან პაპის სტატუსით. ხოლო ზიზიულასის ადრეულ ნაწერებში გამოვლენილი დაძაბულობა, რაც ადგილობრივი ეკლესიის (ეპარქიის) სისავსის გამოწვევაა, გადაუჭრელი რჩება.

მესამე, ზიზიულასს სხვა დაძაბულობისთვისაც უნდა მიეხედა. ერთი მხრივ, ეპისკოპოსის ავტორიტეტი მხოლოდ ეპარქიის ფარგლებში მოქმედებს.[35] მეორე მხრივ, კრების მონაწილე ეპისკოპოსებისა და პაპის ავტორიტეტი ერთიან ეკლესიაში სცილდება მათ უშუალო იურისდიქციას. ამიტომაც, ეპისკოპოსის კურთხევა მიმდებარე ტერიტორიის რამდენიმე სხვა ეპისკოპოსის მიერ, მისი მოვალეობა, გახდეს სინოდის წევრი, აფიქრებინებს ზიზიულასს, რომ „ეპისკოპოსობა მსახურებაა როგორც ადგილობრივ, ასევე უნივერსალურ დონეზე.“[36]

კრებითობის ამ პრინციპისა და მოციქულთა 34-ე კანონის მიხედვით, ზიზიულასი ასკვნის, რომ პაპი უნდა მოქმედებდეს სხვა ეპისკოპოსებთან ერთად და პატივს მიაგებდეს ადგილობრივი ეკლესიის სისავსეს. ამასთანავე, პაპის მორალური და კანონიკური ავტორიტეტი მას უფლებას ანიჭებს, მოიწვიოს კრებები და, როგორც მთელი ეკლესიის რუპორმა, გააჟღეროს ეკლესიის საერთო ხმა, საკრამენტულ ერთობაში მყოფი ეპისკოპოსების სათქმელი. თუმცა, პაპის ავტორიტეტის თაობაზე მთელი ამ დისკუსიის განმავლობაში, უნდა გვახსოვდეს, რომ იგი ავტორიტეტის მატარებელია არა პიროვნულად, არამედ როგორც წარმომადგენელი იმ ადგილობრივი ეკლესიისა, რომელიც პირველია სხვა ეკლესიებს შორის.[37] კვლავაც, ზიზიულასისეული ხელდასხმის მიმართებითი თეოლოგია მნიშვნელოვანია ეპისკოპოსსა და ადგილობრივ ეკლესიას შორის შინაგანი ურთიერთობის დასადგენად მაშინაც, თუ ადგილობრივ ეკლესიას აქვს უნივერსალური პირველობა.[38]

კონკრეტულად როგორ უნდა მიესადაგოს ეს პრინციპები ერთიან ეკლესიას, რომელშიც პაპის პრიმატი პერმანენტულია? ზიზიულასი რამდენიმე ღირებულ წინადადებას გვთავაზობს აღმოსავლეთის მსოფლიო პატრიარქის მაგალითზე.

ბიზანტიური პრიმატი

რაც შეეხება პაპის პრიმატისა და მსოფლიო პატრიარქის სტატუსს შორის დამოკიდებულებას, ზიზიულასი მერყეობს ორ პოზიციას შორის: - პაპს არ შეიძლება ჰქონდეს უნივერსალური ავტორიტეტი, მაგრამ უნდა ჰქონდეს ისეთივე როლი დასავლეთში, როგორიც აღმოსავლეთში აქვს მსოფლიო პატრიარქს; - დასავლეთში პაპის პრიმატის უნივერსალურობა ისეთივე უნდა იყოს, როგორიც მსოფლიო პატრიარქის პრიმატია აღმოსავლეთში. (ამ ორს შორის მიჭირს ქრონოლოგიის დადგენა, რომელი უსწრებს მომდევნოს.) დღევანდელი ჩიხიდან გამოსავლელად ზიზიულასი გვთავაზობს: „რომის ეპისკოპოსის პრიმატის გაგებას ბიზანტიური პენტარქიის ტრადიციული გაგებით. ეს გაუტოლდებოდა რომის ეპისკოპოსის პრიმატს მხოლოდ დასავლეთში; ის დასავლეთის პატრიარქია და მისი პრიმატი სხვაგან არ უნდა ვრცელდებოდეს. ეს კი სრულიად დამაკმაყოფილებელი იქნებოდა მართლმადიდებლებისთვის, რადგან ბიზანტიურ პენტარქიასთან მიბრუნებას მოასწავებდა, რასაც რომმა, უნივერსალური იურისდიქციის აღიარების გამო, ზურგი აქცია. ...პრიმატი არ უნდა იყოს იურისდიქციული პირველობა. იურისდიქციული პრაქტიკა გულისხმობს ადგილობრივი ეკლესიის საქმეებში ჩარევას, რაც ნიშნავს მისი კათოლიკობის და ეკლესიური სიმრთელის უარყოფას ან განადგურებას. ...პრიმატი უნდა ხორციელდებოდეს სინოდალურ კონტექსტში. ...[რომის ეპისკოპოსი] იქნებოდა ყველა ეკლესიის თავი და მთელი ეკლესიის

წარმომადგენელი, თუ გადაწყვეტილებები კონსენსუსის გზით მიიღება“.[39]

ამდენად, ერთი მხრივ, ზიზიულასს მხედველობაში აქვს ავტორიტეტის ორსაფეხუროვანი სისტემა, რომელიც უკვე არსებობს მართლმადიდებელ ეკლესიაში, სისტემა, რომელიც გააიოლებდა ამ მოდელის შემოღებას აღმოსავლეთში. ამგვარ სინოდალურ კონტექსტში ადგილობრივი ეკლესიის მთლიანობა დაცული აღმოჩნდებოდა. თუმცა, პრაქტიკულად, ზიზიულასის წინადადება ვერ მოიტანს იმ დონის ერთობას, რომელსაც ქრისტიანები დღეს ეძიებენ. ამასთანავე, ზიზიულასი მწუხარებით აღნიშნავს პაპის მიერ „დასავლეთის პატრიარქის“[40] წოდებაზე უარის ვერთქმას, რაც კიდევ უფრო ართულებს მისი წინადადების პრაქტიკულად განხორციელებას და პაპის უნივერსალურ იურისდიქციას კვერს უკრავს. მეორე მხრივ, ზიზიულასი აღნიშნავს უნივერსალური ავტორიტეტის საჭიროებას (ამ გზით კი უბრუნდება ავტორიტეტის სამსაფეხუროვან სისტემას), რომლის მიხედვით, რომის ეპისკოპოსი მთელი ეკლესიის სახელით უნდა მოქმედებდეს, ეკლესიის კონსენსუსს გამოხატავდეს. მოგვიანებით ზიზიულასი ამას კიდევ უფრო მკაფიოდ ჩამოაყალიბებს: „მიმღებლობა არ ამოიწურება ადგილობრივი ეკლესიით, პირიქით, უნივერსალურიც უნდა იყოს. ჩვენ გვჭირდება მსახურების უნივერსალური მიმღებლობა, რომელიც ამ მოთხოვნებს დააკმაყოფილებს. ესაა ეპისკოპოსის მსახურება, რომელსაც ადგილობრივი ეკლესიის თავი ახორციელებს, რაც ადასტურებს, რომ უნივერსალური კათოლიკობა ადგილობრივი ეკლესიის კათოლიკობას არც თავს არიდებს და არც ეწინააღმდეგება. მორწმუნეთა კონსენსუსის მიღწევა საჭიროა მიმღებლობის ყველა ეტაპზე, რაც ადგილობრივი ეპისკოპოსის მეშვეობით უნდა განხორციელდეს.“[41]

უნდა არსებობდეს ერთიანი ეკლესიის წარმომადგენელი, რომელიც დაემორჩილება მიმღებლობას და სათქმელს მხოლოდ მაშინ იტყვის, როცა დარწმუნდება, რომ სწავლება მიღებულია ადგილობრივ დონეზე. ამ შემთხვევაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება მორწმუნეთა როლს. ზიზიულასი მიუთითებს უნივერსალურ კონსენსუსამდე მისასვლელ გზაზე, რომელიც ადგილობრივი ეკლესიების სრულ ჩართულობას გულისხმობს. ადგილობრივი ეკლესიებისთვის დამახასიათებელი იდუმალი იდენტობა გახდება უნივერსალური ერთობა „არა ნაწილების ურთიერთშევსების ან დემოკრატიული ‘უმრავლესობის’ გზით, არამედ ადგილობრივი ეკლესიების თანხვედრით ერთსა და იმავე ადგილას, ანუ იესო ქრისტეს გონში [gnome].“[42]

ზიზიულასის მეორე შეთავაზება დასაშვებად მიიჩნევს პაპის უნივერსალურ ავტორიტეტს, როგორც ეს მსოფლიო პატრიარქის მოდელის მიხედვითაა აღმოსავლეთში. რაც შეეხება ავტოკეფალური ეკლესიების პრიმატებს, მისი ავტორიტეტი მათთვის მეტს ნიშნავს, ვიდრე ‘პატივის პრიმატი,’[43] მაგრამ ის არ უნდა აგვერიოს უნივერსალურ იურისდიქციაში: „კონსტანტინოპოლის პატრიარქი ვერ ჩაერევა სხვა პატრიარქების საქმეში, მაგრამ პასუხისმგებელია მათ კანონიკური წესრიგზე განსაკუთრებული გარემოებების შემთხვევაში, ხოლო ჩარევით ჩაერევა მაშინ, თუ მოითხოვენ მის დახმარებას. ასევე, მისი პასუხისმგებლობაა კრებების მოწვევა, როდესაც საკითხი ეხება ყველა მართლმადიდებელ ეკლესიას, ცხადია, ყველას თანხმობით.“[44]

ზიზიულასის თვალსაზრისი, აღმოსავლეთის პრიმატის, კონსტანტინოპოლის პა-

ტრიარქის მიერ ყველა მართლმადიდებელი ეკლესიის მონაწილეობით კრების მოწვევის თაობაზე უფრო საკამათოა. საერთო მართლმადიდებელი კრება მზადდებოდა ათეული წლების განმავლობაში, მაგრამ პატრიარქმა წარმატებული შედეგი ვერ მიიღო, ძირითადად, მისი შეზღუდული ავტორიტეტის გამო ავტოკეფალიის ფარგლებში. ცხადია, პაპს, ამ მხრივ, მეტი ავტორიტეტი ექნებოდა და კანონიკური დარღვევის შემთხვევაშიც ჩაერეოდა, როგორც ამას ზიზიულასი აღნიშნავს. ასევე, დიასპორის შემთხვევაშიც იურისდიქციები გადაფარავდა ერთმანეთს. მსოფლიო საპატრიარქოს უპირატესობა დღეს ამ რთულ გამოწვევას თავს ვერ ართმევს, ამდენად, ერთობის სახელით უნივერსალური მსახურების განსახორციელებლად მეტი ავტორიტეტია საჭირო. ამ მტკიცებულების შებრუნებული ვერსია მართლმადიდებლებისთვის უცნაური იქნება, ამიტომ შეკითხვას ასე ჩამოვაყალიბებ: შესაძლებელია ერთობა უნივერსალური ავტორიტეტის გარეშე? არიან თუ არა მართლმადიდებლები ერთიანნი საყოველთაო მართლმადიდებლური ავტორიტეტის გარეშე? თუ იმდენ ყურადღებას უთმობენ გაყოფილ ეკლესიაში პაპსა და მსოფლიო პატრიარქს შორის განსხვავებას, რომ არ დაფიქრებულან, შესაძლებელია თუ არა, რომ მსოფლიო პატრიარქს აღმოსავლეთში ისეთივე ავტორიტეტი სჭირდებოდეს, როგორიც, საბოლოოდ პაპს უნდა ჰქონდეს ერთიან ეკლესიაში? ამაზე პასუხის გასაცემად მზად არ ვარ.

საითკენ მიემართება მართლმადიდებელთა და კათოლიკეთა დიალოგი პრიმატის თაობაზე? არავინ უწყის, თუმცა ჩვენი მსჯელობა ამ საკითხზე უკვე იმედის მომცემია. თუმცა, მსგავსი მსჯელობის მიმართ კეთილგანწყობილი დამოკიდებულება ძნელად მოიძებნება. მართლმადიდებელთა მხრიდან მე უფრო ძლიერ ანტიკათოლიკურ განწყობას ვხედავ, გადამეტებულ სიფრთხილეს პაპის ნებისმიერი ქმედების მიმართ (სწავლებაზე რომ აღარაფერი ვთქვა), როდესაც ის ლიდერის როლშია. პრაქტიკულად, ბევრი მართლმადიდებელი მას ისეთ პატივს არ მიაგებს, როგორსაც თავიანთი ავტოკეფალიური ეკლესიების წინამძღოლებს მიაგებენ. რაც შეეხება კათოლიკეებს, სჯობს, ზიზიულასს მოვუსმინოთ. როდესაც მას ჰკითხეს, რამდენად ჰგავს კათოლიკეთა ხედვა „რატცინგერის ცნობილ ფორმულას“ (რომელიც 1976 წელს გრაცში ლექციის წაკითხვისას ჩამოაყალიბა: „რაც შეეხება სწავლებას პრიმატის თაობაზე, რომი აღმოსავლეთისგან ვერ მოითხოვს იმაზე მეტს, რაც პირველ ათასწლეულში იყო“), მან უპასუხა: „ვფიქრობ, ამ კონკრეტულ მომენტში, რომი ამ ფორმულას არ ითვალისწინებს. მართლმადიდებლებთან შეხვედრის დროს კათოლიკეები ერთობის პირველი ათასწლეულის გამოცდილებას გვერდს უვლიან, რაც, რასაკვირველია, გულდასაწყვეტია. მაგრამ ახლა ერთობისკენ სავალი გზა სხვა ტერიტორიაზე უნდა ვეძიოთ, რომელიც თანაზიარების თეოლოგიასთან, ეკლესიოლოგიასთან მიგვიყვანს.“[45]

ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს ზიზიულასი იბრძვის ისტორიულ და თეოლოგიურ მიდგომებს შორის არჩევანის გასაკეთებლად, მაგრამ უფრო და უფრო იხრება თეოლოგიური მეთოდოლოგიისკენ, რომელიც მართლმადიდებელ-კათოლიკეთა საერთო ისტორიის ანალიზს ეფუძნება. პირველ ათასწლეულზე კონცენტრირებულ საერთაშორისო დიალოგს გაუჭირდა საზიარო დასკვნის გამოტანა. იმედია, ეს ჩიხი დაიძლევა და

სამომავლოდ ერთიანი ეკლესიისთვის სიცოცხლისუნარიანი გამოსავალი მოინახება.

დასკვნის სახით

როგორც ამ მოკლე კვლევამ აჩვენა, ზიზიულასისეული გაგება ადგილობრივი, რეგიონული, უნივერსალური პრიმატების თაობაზე ბუნდოვანია. ამ შემთხვევაში გზამკვლევად უფრო მისი თეოლოგია გამოდგება, რომელიც მნიშვნელოვან საკითხებამდე მიგვიყვანს. უნდა ითქვას, რომ ზიზიულასი კითხვის ნიშნების ნაცვლად წერტილს სვამს. დროთა განმავლობაში ჩამოყალიბებული მისი პოზიცია ზოგჯერ არათანმიმდევრული გვეჩვენება. მიუხედავად ამისა, რასაკვირველია, კრიტიკას არ იმსახურებს მისი გამბედაობა, რომ მსგავს საკითხებს შეეჯიდოს მაშინ, როდესაც არავის აქვს საბოლოო პასუხი. შეიძლება ითქვას, რომ მისი არათანმიმდევრულობა პარადოქსულია, რადგან ორივე დასაბუთება, ცალცალკე აღებული, მისაღებია, რაც მეტი რეფლექსიის აუცილებლობას მოასწავებს. ამ მხრივ, ორ საკითხს გამოვყოფდი: პირველი, თუ ეპისკოპოსს, ეკლესიასა და ევქარისტიას შორის ურთიერთობა ისეთი მტკიცეა, როგორც ამას ზიზიულასი ამბობს, მაშინ რას წარმოადგენს უნივერსალური პრიმატის ეკლესიოლოგიური და ლიტურგიკული მნიშვნელობა? რას წარმოადგენს უნივერსალური პრიმატის ევქარისტიული მიმართება მთელ ქრისტიანულ სამყაროსთან?

მეორე, აფანასიევის ევქარისტიული ეკლესიოლოგიის კრიტიკისას, მართლმადიდებელი თეოლოგები ხაზს უსვამენ ადგილობრივ ეკლესიებს შორის ერთობის აუცილებლობას და არა განცალკევებას.[46] და მაინც, ზიზიულასისთვის პრობლემურია ადგილობრივი ეკლესიის სისავსე მაშინ, როდესაც ეკლესიის რეგიონული, ეროვნული თუ უნივერსალური სტრუქტურა ავტორიტეტის პრეტენზიას აცხადებს. ადგილობრივი და უნივერსალური ავტორიტეტის დაპირისპირების დროს, რომელს ენიჭება უპირატესობა? თუ ადგილობრივს, მაშინ უნივერსალურის ავტორიტეტია გაუქმებული. თუ უნივერსალურს, მაშინ ადგილობრივის სისავსე კითხვის ნიშნის ქვეშაა. უდავოდ, სამომავლოდ, ამ ორი ალტერნატივის თაობაზე მეტი ნიუანსის მოძიების საშუალება მოგვეცემა, ხოლო პრიმატისა და პრიმატების თაობაზე საერთო გაგების ჩამოყალიბებას ხელს შეუწყობს ზიზიულასის თანაზიარების თეოლოგია.

ინგლისურიდან თარგმნა
თამარ გრძელიძემ

1 “Primacies and Primacy According to John Zizioulas”, St.Vladimir’s Theological Quarterly 58:1 (2014) 5-24.

2 John D. Zizioulas, “Primacy in the Church: An Orthodox Approach,” in Petrine Ministry and the Unity of the Church: “Toward a Patient and Fraternal Dialogue”: A Symposium Celebrating the 100th Anniversary of the Foundation of the Society of the Atonement, Rome, December 4–6, 1997, ed. James F. Puglisi (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), 116.

3 Zizioulas, “Primacy in the Church,” 116–17. ზიზიულასის მიერ ისტორიულის ნაცვლად თეოლოგიური მეთოდისთვის უპირატესობის მინიჭება ასახავს ევქარისტიულ-ესქატოლოგიური პნევმატოლოგიის მიმართ მის დამოკიდებულებას; ამ უკანასკნელმა ჩაანაცვლა მისიონერულ-ისტორიული პნევმატოლოგია. ამ საკითხზე იხილეთ John D. Zizioulas, “Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie,” in Communio Sanctorum: Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen, ed. Boris Bobrinskoy & Yves Congar (Geneva: Labor et Fides, 1982), 141–42.

4 John D. Zizioulas, “Th e Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council,” Councils and the Ecumenical Movement, ed. Faith and Order Secretariat (Geneva: WCC, 1968), 36–38.

5 Ibid., 45–46. აფანასიევიც, მსგავსად, წერს, რომ მსოფლიო კრება გულისხმობს პრიმატს, რომელიც არ აღიარებს ადგილობრივი ეკლესიის სისავსეს და ემყარება სამართლებრივ პრინციპს, რაც კვიპრიანეს „უნივერსალისტურ“ ეკლესიოლოგიაში მთელის ნაწილია. თუმცა, როგორც ქარიზმატული მოვლენა, მიუთითებს უნივერსალური პრიმატის აუცილებლობაზე და წარმოადგენს ინსტიტუციას (რამდენადაც ცვალებადი არ უნდა იყოს), რომელიც პატივს მიაგებს ადგილობრივი ეკლესიის სისავსეს. Nicolas Afanassieff , “The Church Which Presides in Love,” The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church, ed. John Meyendorff (Crestwood, NY: SVS Press, 1992), 98–103. აქვე მივამატებდი, რომ ობიექტურადაც და ემპირიულადაც რთულია გამყოფი ხაზის გავლება კრების ქარიზმატულსა და სამართლებრივ მიდგომებს შორის. შესაძლოა, უმჯობესი იყოს, სინოდალურობა განვიხილოთ ქარიზმატულად, დავეთანხმოთ დიმიტრი სტანილოეს, როდესაც ის სინოდის/კრების ავტორიტეტს აღიარებს ადგილობრივი ეკლესიის სისავსესთან დაპირისპირების გარეშე: „მხოლოდ სინოდს აქვს იურისდიქცია ეპისკოპოსზე ... მაგრამ სინოდის იურისდიქცია არ ეწინააღმდეგება ეპისკოპოსთა შორის არსებულ კოლეგიალურ ურთიერთობებს; ესაა გარკვეულწილად სპეციფიკური ხასიათის იურისდიქცია, რადგან [სინოდის] ავტორიტეტი დადგენილია მისი წევრების თავისუფალი თანხმობით. ...მხოლოდ ზოგიერთი დასჯილი ეპისკოპოსის თანხმობა არაა საჭირო, რადგან ეს სადამსჯელო მოქმედებები სხვა არაფერია, თუ არა იმის აღიარება, რომ ამ ეპისკოპოსებმა საკუთარი თავი საერთო სიყვარულისგან გარიყეს.“ Dumitru Staniloae, “Slujirile bisericesti si atributiile lor [Ecclesial Ministries and their Attributions],” Ortodoxia 22.3 (1970): 463.

6 John D. Zizioulas, Being as Communion: Studies in Personhood and the Church, Contemporary Greek Theologians, no. 4 (Crestwood, NY: SVS Press, 1985), 242.

7 Zizioulas, “The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council,” 43–44.

8 ამ თვალსაზრისით, ზიზიულასი დარდობს: „დასავლეთის ქრისტომონისტურ ტენდენციებს ეკლესიოლოგიაში მართლმადიდებელმა თეოლოგებმა უპასუხეს პნევმატომონისტური ტენდენციით; ჩვენ დავხელოვნდით პნევმატოლოგიაში, თუმცა, სინამდვილეში, ვთავაზობთ პნევმატოლოგიისა და ქრისტოლოგიის სინთეზს.“ John D. Zizioulas, “The Pneumatological Dimension of the Church,” Communio1 (1974): 143–44. ასვე, Zizioulas, Being as Communion, 110–11, 123

9 Georges Florovsky, “Th e Church: Her Nature and Task,” Bible, Church, Tradition, Collected Works 1, Collected Works of Georges Florovsky, Emeritus Professor of Eastern Church History, Harvard University (Belmont, MA: Nordland,1972), 67–68

10 Zizioulas, Being as Communion, 184ff . უფრო მეტი ამ საკითხზე, ზიზიულასის პოზიციის შედარება აფანასიევთან იხილეთ Eamon McManus, “Aspects of Primacy according to

two Orthodox theologians," One in Christ 36.3 (2000): 249

11 John D. Zizioulas, "First Comment," in Procès-verbaux du deuxième congrès de théologie orthodoxe à Athènes, 19–29 Août 1976, ed. Savas Agourides (Athens, 1978), 142. ასევე, Zizioulas, "The Pneumatological Dimension of the Church," 142–58

12 John D. Zizioulas, "[The Nature of the Unity We Seek] Th e Response of the Orthodox Observer," One in Christ 24.4 (1988): 344–45. შემდგომი ანალიზისთვის ერთისა და მრავლის ურთიერთმიმართებაზე ქრისტეში და ეკლესიაში იხილეთ John D. Zizioulas, "The Mystery of the Church in Orthodox Tradition," One in Christ 24.4 (1988): 297–99.

13 Vladimir Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, tr. Fellowship of St Alban and St Sergius (Crestwood, NY: SVS Press, 2002), 166–67.

14 John D. Zizioulas, Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church, ed. Paul McPartlan (New York: T&T Clark—Continuum, 2006). აქვე ის მიუთითებს Being as Communion, 124–25. მე ვერ ვიტყოდი, რომ ზიზიულასმა მონახა იდეალური ბალანსი ეკლესიოლოგიურ ქრისტოლოგიასა და პნევატოლოგიას შორის, მაგრამ აქ ამაზე არ ვისაუბრებ. იხილეთ Calinic (Kevin M.) Berger, "Does the Eucharist Make the Church? An Eccle-siological Comparison of Staniloae and Zizioulas," SVTQ 51.1 (2007): 49–50.

15 John D. Zizioulas, Lectures in Christian Dogmatics, ed. Douglas H. Knight (New York: T&T Clark, 2008),144.

16 Zizioulas, "The Nature of the Unity We Seek. The Response of the Orthodox Observer," 344.

17 John D. Zizioulas, "Th e Institution of Episcopal Conferences: An Orthodox Reflection," The Jurist 48 (1988): 380.

18 John D. Zizioulas, "Ordination et Communion," Istina 16 (1971): 8–9. ასევე, Zizioulas, Being as Communion, 220–23.

19 John D. Zizioulas, "Th e Orthodox Church and the Th ird Millenium," Sourozh 81, August (2000): 22–23.

20 Nicholas Lossky, "Conciliarity-Primacy in a Russian Orthodox Perspective," Petrine Ministry and the Unity of the Church: "Toward a Patient and Fraternal Dialogue": A Symposium Celebrating the 100th Anniversary of the Foundation of the Society of the Atonement, Rome, December 4–6, 1997, ed. James F. Puglisi (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), 129–30.

21 Afanassieff , "Th e Church Which Presides in Love," 142–43.

22 ჩემი აზრით, კათოლიკურმა თეოლოგიამ უნდა განსაზღვროს რომაული კურიის როლი ისე, რომ მას არ მიეწეროს ავტორიტეტის მეოთხე დონე.

23 Zizioulas, "The Institution of Episcopal Conferences: An Orthodox Refl ection," 381.

24 Ibid.

25 John D. Zizioulas, "Th e Church as Communion," SVTQ 38:1 (1994): 12.

26 Zizioulas, "Primacy in the Church," 120. ასევე, Lossky, "Conciliarity-Primacy in a Russian Orthodox Perspective," 128–34.

27 Zizioulas, Lectures in Christian Dogmatics, 142.

28 Zizioulas, "Th e Church as Communion," 12.

29 Zizioulas, Communion and Otherness, 38. იხილეთ მისი კამათი აფანასიევთან და მეიენდორფთან იმის თაობაზე, რომ ადგილობრივ ეკლესიას უპირატესობა აქვს უნივერსალურთან შედარებით; ის ამბობს, რომ ეს ორი თანხვედრაშია. "Primacy in the Church," 119.

30 გარკვეული პერიოდის შემდეგ, ეროვნულ საეპისკოპოსო კონფერენციებს მიენიჭა დოქტრინული ავტორიტეტი. მათი დასკვნები იმდენად ავტორიტეტულია, რომ შესაძლოა ოფიციალურად იყოს გამოცხადებული ეპისკოპოსის ან პაპის მიერ.

31 Zizioulas, "Th e Institution of Episcopal Con ferences: An Orthodox Refl ection," 379.

32 Zizioulas, Lectures in Christian Dogmatics, 142.

33 Ibid, 141. Zizioulas, Communion and Otherness, 38. სქოლიოში ზიზიულასი მიუთითებს უოლტერ კასპერისა და იოზეფ რატცინგერის კამათზე ამ საკითხთან დაკავშირებით, თუმცა არ ითვალისწინებს კასპერის პოზიციას, რომელიც განსხვავდება რატცინგერისგან. Walter Kasper, "On the Church: A Friendly Reply to Cardinal Ratzinger," America 184, no. 14 (2001): 8–14. Joseph Ratzinger, "The Local Church and the Universal Church: A Response to Walter Kasper," America 185:16 (2001): 7–11.

34 Zizioulas, "Primacy in the Church," 120.

35 John D. Zizioulas, Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Th ree Centuries, tr. Elizabeth Th eokritoff (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2001), 263.

36 Zizioulas, "Primacy in the Church," 119–20.

37 John D. Zizioulas, “When we speak of the primacy ... (Interview with Gianni Valente),” 30 Days, no. 6 (2003). საოცარი მსგავსება შეინიშნება ზიზიულასისა და ჟან-მარი ტიარის ნააზრევს შორის. ამასთან დაკავშირებით იხილეთ: Emmanuel Clapsis, “Communion Ecclesiology and the Primacy of the Bishop of Rome,” Legacy of Achievement: Metropolitan Metodios of Boston. Festal Volume on the 25th Anniversay of his Consecration to the Episcopate 1982–2007, ed. George D. Dragas (Palmyra, VA: Newrome Press, 2008), 335–50.

38 საინტერესოა თვალის მიდევნება ზიზიულასის გავლენებისა, განსაკუთრებით, როდესაც ეს უკანასკნელი აფანასიევიზმად იქცევა. რუსი თეოლოგი წერდა: უნივერსალური ეკლესიოლოგიის მაგალითზე, პრიმატი მიეკუთვნება ერთ-ერთ ეპისკოპოსს, უნივერსალური ეკლესიის თავს; მაგრამ ევქარისტიული ეკლესიოლოგიის მიხედვით, პრიორიტეტი მიეკუთვნება ერთ ადგილობრივ ეკლესიას და მის ეპისკოპოსს. პრიორიტეტი ეპისკოპოსს პერსონალურად არ ეკუთვნის; ის მხოლოდ ადგილობრივი ეკლესიის მეშვეობით ეკუთვნის.” Afanassieff , “Th e Church Which Presides in Love,” 141.

39 Zizioulas, “Primacy in the Church,” 123–25.

40 John D. Zizioulas, “An Eye for the Other (Interview with Th eo Hobson),” The Tablet 261, no. 8705 (2007): 6.

41 Zizioulas, Lectures in Christian Dogmatics, 163. See more on reception in John D. Zizioulas, “Th e Th eological Problem of ‘Reception,’” One in Christ 21.3 (1985): 187–93.

42 Zizioulas, Eucharist, Bishop, Church, 153. 159-ე გვერდზე ზიზიულასი აყალიბებს იესო ქრისტეს გონის განმსაზღვრელ სამ კრიტერიუმს: „ევქარისტიაში საიდუმლოდ წარმოდგენილია თითოეული ეკლესიის ვერტიკალური ურთიერთობა ერთ და მთლიან ქრისტესთან მაშინ, როდესაც ამ ევქარისტიას ხილულად უძღვება ‘ეკლესიის ქარიზმის’ მატარებელი ეპისკოპოსი; ისტორიული შენიშვნა წარსულის თაობაზე და თითოეული ეკლესიის სრული გაერთმნიშვნელიანება პირვანდელ სამოციქულო ეკლესიასთან; ეკლესიის განედობრივი გავრცობა ისე, რომ იყოს დედამიწაზე არსებული ყველა ეკლესიის თანაზიარი, თუ პირველი ორი პირობა მათთვისაც მისაღებია.“ ეს შენიშვნა ეწინააღმდეგება Lumen Gentium 25-ს, სადაც, პაპის უცოდველობის ეკლესიის უცოდველობასთან კავშირის აღიარებასთან ერთად, პაპის განცხადებების უცოდველობას მიმღებლობით არ განაპირობებს: „მისი განმარტებები, მართლაც, შეუცვლელია თავისი ბუნებით და არა ეკლესიის თანხმობის მიზეზით. ...ისინი არ საჭიროებენ სხვათა დასტურს და არც ტრიბუნალს მიმართავენ. ...პაპი უნივერსალური ეკლესიის უზენაესი მასწავლებელია; მასში ეკლესიის უცოდველობის ქარიზმა უჩვეულო სახით არსებობს.“

43 Zizioulas, “Primacy in the Church,” 123.

44 Ibid., 122. ასევე, Zizioulas, Lectures in Christian Dogmatics, 144–45.

45 Zizioulas, “When we speak of the primacy ... (Interview with Gianni Valente).”

46 Radu Bordeianu, “Orthodox-Catholic Dialogue: Retrieving Afanassieff ’s Eucharistic Ecclesiology aft er Zizioulas and Staniloae,” Journal of Ecumenical Studies 44.2 (2009): 247–54.

იოანე ზიზიულასის წიგნიდან ერთი და მრავალი: სწავლება ღმერთის, ადამიანის, ეკლესიისა და სამყაროს შესახებ დღეს

პოლ მაკპარტლანი

პოლ მაკპარტლანი – რომის კათოლიკე ეკლესიის მღვდელი, Mater Ecclesiae კოლეჯის რექტორი, თეოლოგიის პროფესორია ტვიკენჰემის წმ. მერის უნივერსიტეტში. ავტორია წიგნისა „ევქარისტია ქმნის ეკლესიას: ჰენრი დე ლუბაკისა და იოანე ზიზიულასის დიალოგი“ (1993), ხოლო მისი რედაქტორობითაა გამოცემული „იოანე ზიზიულასი, თანაზიარება და სხვადყოფნა: სწავლება პიროვნულობისა და ეკლესიის შესახებ“ (2006). 2005 წლიდან რომის კათოლიკე ეკლესიასა და მართლმადიდებლურ ეკლესიას შორის არსებული საერთაშორისო თეოლოგიური კომისიის წევრია. ავტორის მიერ ჟურნალის რედაქციისთვის შეთავაზებულია შესავალი იოანე ზიზიულასის წიგნიდან „ერთი და მრავალი: სწავლება ღმერთის, ადამიანის, ეკლესიისა და სამყაროს შესახებ დღეს”[1]

„ეკლესია არ არის უბრალოდ ინსტიტუცია, ის ‘არსებობის მოდუსია’, ყოფიერების გზაა.“[2] როდესაც ეს სიტყვები 1984 წელს პირველად წავიკითხე, მოვინუსხე და მინდოდა, მეტი მცოდნოდა იმ თეოლოგიურ ხედვაზე, რომელსაც ის ეფუძნებოდა. იმ დროს ზიზიულასი, როგორც მოწვეული პროფესორი, ლექციებს კითხულობდა რომში გრიგოლის სახელობის პაპის უნივერსიტეტში [Gregoriana]. მე გამიმართლა, რომ შემეძლო მის ლექციებს დავსწრებოდი. ეს კურსი საუკეთესო საშუალება აღმოჩნდა მისი თეოლოგიური ხედვისა და კვლევის გასაცნობად. გრეგორიანას სხვა კურსებისგან განსხვავებით, რომლებიც თეოლოგიის ერთ მიმართულებას ეხებოდა, აქ თავმოყრილი იყო ძირითადი თეოლოგიური მიმართულებები სათაურით: „მოძღვრება სულიწმიდის შესახებ ქრისტოლოგიასა და ეკლესიოლოგიაში“. სათაურშივე ჩანდა საოცარი სინთეზი, რომელმაც ბევრი სტუდენტი მიიზიდა. ეს სინთეზი კარგადაა გამოხატული, ასევე, ზიზიულასის წიგნის ყოფიერება როგორც თანაზიარება პირველ გვერდზე. მეორე წინადადება გვამცნობს: „ეკლესიის საიდუმლო, თუნდაც მის ინსტიტუციურ ჭრილში, სერიოზულადაა მიბმული ადამიანის ყოფიერებასთან, სამყაროს ყოფიერებასთან, ღმერთის ყოფიერებასთან.“[3] ზიზიულასისთვის ეს განსხვავებული რეალობები ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირშია.[4]

1980 წელს დაიწყო საერთაშორისო კათოლიკურ-მართლმადიდებლური დიალოგი, რომლის ერთ-ერთი მთავარი არქიტექტორი გახლდათ ზიზიულასი. დიალოგის ფარგლებში მიაღწიეს შეთანხმებას, ორმხრივ მხარდაჭერილ დოკუმენტს: ეკლესიის საიდუმლო და ევქარისტია წმინდა სამების საიდუმლოს ფონზე (1982), რომელიც გამამთლიანებელი ხედვით გამოირჩევა. საიდუმლოთა შორის კავშირი ნამდვილად წარმოადგენს ზიზიულასის შემოქმედების ცე-

ნტრალურ ღერძს, რაც მის ფართო სპექტრის ინტერესსა და ნაწერებს გასაოცარ მთლიანობასა და თანმიმდევრულობას სძენს. როგორც კარგად ცნობილი ანგლიკანი მეცნიერი და ეკუმენისტი ჰენრი ჩადვიკი იტყოდა, „ის ნამდვილი ღვთისმეტყველია“.

ზიზიულასის ნიჭმა მალევე ჰპოვა აღიარება სერბი თეოლოგის, იუსტინე პოპოვიჩის მიერ, რომელმაც მას უწოდა „ახალგაზრდა, ქრისტესმაძიებელი ღვთისმეტყველი“, „ერთ-ერთი ყველაზე ღრმად მოაზროვნე ახალგაზრდა, ვინც შემხვედრია“.[5] ახლა კი ზიზიულასი გვერდში უდგას მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების ისეთ კორიფეებს, როგორებიც არიან გიორგი ფლოროვსკი, ვლადიმერ ლოსკი, იოანე მაიენდორფი, ალექსანდრე შმემანი, ათანასე იევტიჩი, დიმიტრი სტანილოე. ზიზიულასის ორი ყველაზე გავლენიანი ნაშრომია ყოფიერება როგორც თანაზიარება (1985) და მისი შემავსებელ-დამაბალანსებელი თანაზიარება და სხვადყოფნა (2006), ისევე, როგორც სხვა წიგნები[6] და სხვადასხვა გამოცემაში გაბნეული, ზოგჯერ ძნელად მოსაპოვებელი სტატიები. წინამდებარე კრებული აერთიანებს ოცდაათამდე ასეთ ტექსტს, რომელთა მნიშვნელობამ და მათ მიმართ ინტერესმა განაპირობა ამ წიგნის გამოცემა.

მეოცე საუკუნის ეკლესიოლოგიური განახლების მოთავე და ეკუმენისტი ივ კონგარი რომის კათოლიკე ეკლესიიდან ასე ახასიათებს ზიზიულასს: „ჩვენი დროის ერთ-ერთი ყველაზე თვითმყოფადი და ინტელექტუალური ღვთისმეტყველი“.[7] კონგარს კარგად ესმოდა, რომ ეკლესიოლოგიური განახლება აუცილებელი იყო ეკუმენიზმისთვის. თავის საეტაპო ნაშრომში გაყოფილი ქრისტიანები (1937) ის განახლებას ხედავდა, როგორც ეკლესიის ცხოვრების საფუძვლებთან დაბრუნებას სამების საიდუმლოს გზით, რაც იმხანად ინსტიტუციური ეკლესიოლოგიიდან რადიკალურ შემობრუნებას წარმოადგენდა. შემდგომ კონგარმა თავისი ხედვა განავრცო სამების ეკლესიაზე, ეკლესიასა და საზოგადოებაზე და ქრისტეს ეკლესიაზე; ეს უკანასკნელი – როგორც საშუამავლო იდეა იმ ორს შორის. ზიზიულასის ეკლესიოლოგიას ფესვები სამების საიდუმლოში აქვს გადგმული; კაბადოკიელი მამების ტექსტების აქტიური წაკითხვით ის მივიდა ეკლესიის, როგორც თანაზიარების გაგებამდე, რასაც უდიდესი ეკუმენური გავლენა ჰქონდა.[8] [...]

ზიზიულასის თეოლოგიური სინთეზისთვის დამახასიათებელია სამი მიმართულება. უპირველესად, სამების თეოლოგია, „ერთისა და მრავლის“ თემა. აქ ის არ გულისხმობს მხოლოდ ერთ ღმერთს სამ პიროვნებაში ან იმ მნიშვნელოვან ფაქტს, რომ „მთელი და სხვადასხვა თავად ღმერთის არსში იყრის თავს“;[9] არამედ გულისხმობს მამას, ერთ პიროვნებას, სამების მიზეზსა და წყაროს.[10] ამგვარად, თანაზიარებას აქვს ცენტრი და გარკვეული ფორმა. ერთი და მრავალი ურთიერთდამფუძნებელია: სულიწმიდა და ძე მამის გარეშე არ არსებობენ, მაგრამ ასევე არ არსებობს მამა ძისა და სულიწმიდის გარეშე. ურთიერთობის ეს მოდელი, რომელიც საღვთო ცხოვრებაში მონაწილეობს, ვლინდება ეკლესიაში.[11] ერთი და მრავალი ნამდვილად „ქრისტოლოგიისა და პნევმატოლოგიის საიდუმლოა, ეკლესიის საიდუმლო და ამასთანავე, ევქარისტიის“.[12] თავად ქრისტე, ვის ღვთიურ ცხოვრებაშიც მონაწილეობს ეკლესია, დადგენილია, როგორც სულიწმიდის მიერ „სხეულებრივი პიროვნება“: არ არსებობს ეკლესია ქრისტეს გარეშე, მაგრამ პარადოქსულად, არც ქრის-

ტე არსებობს ეკლესიის გარეშე: „ქრისტოლოგია წარმოუდგენელია ეკლესიოლოგიის გარეშე“, აქ „ყველაზე მნიშვნელოვანია ქრისტეს იდენტობა“.[13] ზიზიულასი ამბობს, რომ ეკლესია „ნაწილია იმ განსაზღვრებისა, თუ ვინ არის ქრისტე“[14] და შენიშნავს, თუ რამდენად კომპლექსურია ეს აზრი: „ქრისტეს დეინდივიდუალიზაცია ქრისტეში დაბრკოლებაა ეკუმენიზმის ფარგლებში მიმდინარე ეკლესიოლოგიური დისკუსიებისთვის“.[15]

გარდა ამისა, ეკლესიოლოგიასთან მიმართებით ზიზიულასი ამბობს, რომ ეკლესია საკუთარ თავს ჭეშმარიტად წარმოადგენს ევქარისტიული მსახურებისას. ეკლესია არ აღემატება ევქარისტიას, პირიქით, „ეკლესია წარმოადგენს ევქარისტიას ისე, რომ თავად მისითაა წარმოდგენილი. ... ეკლესია და ევქარისტია ერთმანეთისგან დამოუკიდებელია, მაგრამ ეს ორი თანხვდება და გარკვეულწილად იდენტური ხდება“.[16] ამ მხრივ, მართლმადიდებლურ და კათოლიკურ სწავლებებს შორის შეინიშნება სერიოზული რეზონანსი, განსაკუთრებით ჰენრი დე ლუბაკის[17], იოზეფ რატცინგერისა[18] და ჟან ტიარის[19] შრომებში; ზიზიულასი გასაოცარ მსგავსებას პროტესტანტულ თეოლოგიასთანაც ხედავს.[20] ევქარისტიასა და ეკლესიას შორის ურთიერთობისთვის მინიჭებულ ამ მნიშვნელობას ესქატოლოგიური ხასიათი აქვს. ეკლესია, რომელიც ქრისტეს განსაზღვრების ნაწილია, „სასუფეველში ქრისტეს თანმხლებ წმინდანთა ესქატოლოგიური წრეა“,[21] ხოლო ევქარისტიის მსახურება ამქვეყნიურ ეკლესიას სასუფევლის ხატად ხდის: „ეკლესია არის ის, რაც, კვლავ და კვლავ გახდომით, მომავალში იქნება“.[22] წინამდებარე ნაშრომში მოცემულია ზიზიულასის კვლევა ესქატოლოგიის გაგებისა და ლიტურგიის საკულტო ხასიათის შესახებ.[23]

ზიზიულასის მიერ ევქარისტიაზე დასმული ეს აქცენტი კრიტიკის საგანიც გამხდარა, თითქოსდა ნათლობის საიდუმლოს არაადეკვატური შეფასების გამო. მაგალითად, ჯონ ერიკსონი უპირატესობას ანიჭებს ნათლობის ეკლესიოლოგიას და ამტკიცებს, რომ „ეკლესია ევქარისტიული ორგანიზმია, თუმცა ასეთი მხოლოდ იმიტომაა, რომ ის ნათლობის ორგანიზმია“ და აღნიშნავს, რომ ნათლობის მეტი სისრულით შესწავლა „გარკვეულწილად შეავსებდა და ჩაასწორებდა ევქარისტიულ ეკლესიოლოგიას“.[24] რადგან ნათლობა და ევქარისტია უფლის საიდუმლოებებია, მის მიერ დაწესებული და განხორციელებული (იხ. მათე 28:19; მარკოზი 16:15-16; ლუკა 22:19; 1 კორინთელთა 11: 24-25), აუცილებელია მათ შორის ქიშპობისთვის თავის არიდება და პირიქით, ურთიერთშეთავსების გზების ძიება. თავის წერილში „ზოგიერთი მოსაზრება ნათლობის, კონფირმაციისა და ევქარისტიის შესახებ“, ზიზიულასი ხაზს უსვამს, რომ „ამ სამ საიდუმლოს შორის არსებითი ერთობაა და მათი დანახვის ნებისმიერი მცდელობა ამ ერთობის გათვალისწინების გარეშე სერიოზულ თეოლოგიურ და ისტორიულ პრობლემებს გამოიწვევს“.[25] სხვაგან ის კვლავ აზუსტებს, რომ ნათლობა „ახლის დაბადებაა“ და უბიძგებს „არსებობის ახალი მოდუსისკენ, თავიდან დაბადებისკენ. ...შესაბამისად, ახალი ‘ჰიპოსტასისკენ’“, რასაც ის „საეკლესიო ჰიპოსტასს“ უწოდებს, ეკლესიის [სხეულის] ნაწილად მოაზრებას; ხოლო ძველი „ბიოლოგიური ჰიპოსტასი“, რომელიც დაბადებიდან გვაქვს, კვლავაც არსებობს და სამომავლოდ მას ფიზიკური სიკვდილი ელის. იმ მომენტამდე ჩვენ ვცხოვრობთ ჩვენი ეკლესიური ჰიპოსტასის მიხედვით, როგორც ღვთის სასუფევლის მოქალაქეები,

ევქარისტიაში, რომელიც არა მხოლოდ ერთ ადგილას შეკრებაა, არამედ ასევეა „მოძრაობა“ და „პროგრესი“ სასუფევლის ესქატოლოგიური განხორციელებისკენ. ეკლესიური ჰიპოსტასის მიხედვით, ჩვენ ვცოცხლობთ აქედან მომავალში, ხოლო ამ სიცოცხლის შესაფერისი ადგილია ევქარისტია: „ევქარისტია გამსჭვალულია 'უკვე, მაგრამ ჯერ არა' დიალექტიკით“.[26]

ამ აღწერის მიხედვით, ძნელი არაა დავინახოთ ნათლობის ბუნება, რომ იგი აუცილებელი პირობაა ევქარისტიაში მონაწილეობისთვის, თუმცა, ამასთანავე, გამოხატავს ზიზიულასის რწმენას, რომ ნათლობა სასუფევლის მოქალაქეობას ანიჭებს ისე, რომ მონათლული რჩება ამქვეყნად, ევქარისტიაში კი მორწმუნე [უფლის] სახლში აღმოჩნდება. როგორც ის ერთ თავის წერილში ამბობს, ნათლობის თავისთავად შემეცნება ქრისტიანულ ცხოვრებას ზედმეტად გააისტორიულებდა; აუცილებელი ესქატოლოგიური და პნევმატოლოგიური მომენტები თან მოაქვს ნათლობის რეალიზაციას, რაც, პრინციპში, „გულისხმობს სულთმოფენილ თემს, რომელშიც მოხდება ნათლობა“. ნათლობა მონათლულს „ამ თემში, ...ქრისტეს სხეულში, ეკლესიაში აწევრიანებს“[27] და ის ბუნებრივად ერწყმის მორწმუნეთა კრებას, synaxis, კერძოდ, ევქარისტიას.[28] ამ ორ აქტივობას შორის კონფირმაცია განიხილება, როგორც მონათლულისთვის კრებაში შესაფერისი ადგილის მიკუთვნება, შესაფერისი taxis ან ordo[29] „ღვთის სამეფო ხალხის“ შესაბამისად; ამიტომ ესაა ხელდასხმა.[30] უფრო მეტიც, ადრეულ ეკლესიაში ყველა სახის ხელდასხმა ევქარისტიის ფარგლებში იმართებოდა. ხელდასხმა ხდება ეკლესიაში და არა მის გარეთ ან ზემოთ, მაშასადამე, ევქარისტიაში, რომელიც „ეკლესიის ერთადერთი აქტივობაა, თავისი ბუნებით მთელ თემს რომ მიეკუთვნება“, და ეპისკოპოსის, როგორც მთელი ევქარისტიული შეკრების მეთაურის, ძალმოსილებით აღსრულდება.[31] კონფირმაციის თაობაზე აქ ჩამოყალიბებული მოსაზრებები, ისევე, როგორც ეკუმენური მოძრაობის ფარგლებში გამართული დებატები ხელდასხმასა და მსახურებაზე, წინამდებარე კრებულის რამდენიმე წერილშია გაბნეული.[32]

ზიზიულასის ამ მოსაზრებების ძირითადი წყაროა ჰიპოლიტეს სახელით ცნობილი სამოციქულო ტრადიცია,[33] რომელიც მხოლოდ მეოცე საუკუნეში იქნა აღმოჩენილი და, შესაბამისად, დიდი გავლენა იქონია ლიტურგიკულ განახლებაზე სხვადასხვა ქრისტიანულ ტრადიციაში. ვატიკანის მეორე კრებამ განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმო იმის მტკიცებას, რომ ეპისკოპოსად კურთხევა, ნამდვილად, მაღალსამღვდელოების მსახურებაში ხელდასხმაა.[34] ამიტომ, ადგილობრივ ეკლესიაში ევქარისტიას, უპირველეს ყოვლისა, ეპისკოპოსი უძღვება,[35] ხოლო მრევლი, მღვდლები და [მსახურებაში მონაწილე] სხვა პირები ეპისკოპოსის გარშემო იყრიან თავს, რადგან ღვთისმსახურება „ეკლესიის მთავარი გამოვლინებაა“.[36] გასაოცარია, რომ ვატიკანის მეორე კრებაზე, ევქარისტიული ეკლესიოლოგიის განახლების ყველაზე მნიშვნელოვან ადგილებში იმოწმებდნენ ეგნატე ღმერთშემოსილს;[37] თავისთავად ეს ფაქტი ზიზიულასისთვის მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა, რამაც, გარკვეულწილად, ხელი შეუწყო კათოლიკურ-მართლმადიდებლური დიალოგის განვითარებას. განსაკუთრებულ აღნიშვნას იმსახურებს ის ფაქტი, რომ ვატიკანის მეორე კრების დოკუმენტებში, ეპისკოპოსობის[38] ამგვარ გაგებას მყისვე მოსდევს სწავლება საეპისკოპოსო კოლეგიალო-

ბაზე, რაც მიუთითებს ევქარისტიულ ერთობაზე, რომელშიც მონაწილეობს ყველა: სხვადასხვა ადგილობრივი ეკლესია თავისი წინამძღოლით; ეს კი თავისთავად კოლეგიალურად აერთიანებს ეპისკოპოსებს, რაც მოციქულთა ერთობის გაგრძელებაა რომის პონტიფის მეთაურობით.[39] ამ შემთხვევაში, ევქარისტია ეკლესიის ინსტიტუციურ მხარეს გარკვეულ სტრუქტურას სძენს, რომლის მიხედვითაც პრიმატის მნიშვნელობა შევსებულია კოლეგიალობით ან კრებითობით.

ეკლესიის მსახურების განახლებული ევქარისტიული გაგება, განსაკუთრებით ეპისკოპოსის თაობაზე, დღეს ხელს უწყობს ეკუმენურ დიალოგში დაახლოებას; ზიზიულასის აზრით, მეოთხე საუკუნიდან მოყოლებულმა მიმართულებამ, როდესაც ეპისკოპოსის ფუნქცია მეტწილად მმართველობითი გახდა და დაშორდა ევქარისტიას, საბოლოოდ რეფორმატორები მიიყვანა ეპისკოპოსობის, როგორც „გადმონაშთის“, გაუქმებამდე. ამან კი, თავის მხრივ, დასაბამი მისცა იმ პრობლემებს, რომელთაც „თეოლოგიაში დღესაც ვართ შეჭიდებული,“[40] კერძოდ, ზოგიერთ ქრისტიანულ ტრადიციაში ეპისკოპოსობა შენარჩუნებულია, ხოლო ზოგიერთში – არა, და ზოგჯერ იქ, სადაც შენარჩუნებულია, სახეცვლილია, რაც ართულებს იმის გაგებას, თუ ზუსტად რას წარმოადგენს ეპისკოპოსის მსახურება. ეკუმენური თვალთახედვა ამ საკითხზე არც თუ ისე შორსაა ზიზიულასის ხედვისგან.

რაც შეეხება ეკუმენიზმს, მუდმივი გამოწვევის საკითხია ის, თუ როგორი სახე შეიძლება ჰქონდეს ქრისტიანულ ერთობას. ზიზიულასი აქ ძალიან მკაფიოდ აყალიბებს თავის შეხედულებას, რომ ერთობა უნდა იყოს ხილული, ევქარისტიული და მისდევდეს ერთისა და მრავლის მოდელს, რომელსაც თავად ღმერთის მიერ ნასაზრდოები ევქარისტია ეკლესიას უწილადებს. კათოლიკურ-მართლმადიდებლური პირველი საერთაშორისო დიალოგის მიერ მიღწეულ შეთანხმებაში ვკითხულობთ: „ეკლესია საკუთარ მოდელს, სათავესა და მიზანს ეძიებს ღვთის საიდუმლოში – ერთი სამ პიროვნებაში. უფრო მეტიც, სამების საიდუმლოს შუქში ევქარისტიის გაგება წარმოადგენს მთელი ეკლესიის ცხოვრების კრიტერიუმს. ინსტიტუციური ელემენტი სხვა არაფერია, თუ არა საიდუმლოს რეალობის ხილული ანარეკლი“.[41] ზიზიულასი აღნიშნავს, მიუხედავად იმისა, რომ „მოვლენა“ და „ინსტიტუცია“ ეკლესიის ორი საკვანძო და ძალიან განსხვავებული განზომილების გამომხატველია, პროტესტანტულისა და კათოლიკურის, ის დაბეჯითებით აღიარებს, რომ ეკლესია არის ორივე – მოვლენაც და ინსტიტუციაც;[42] „თანაარსებობა და მრევლი იდენტურია“.[43]

ეკუმენური თვალთახედვიდან, შესაძლოა, ეკლესიის ინსტიტუციური მხარის ყველაზე მნიშვნელოვანი მომენტი იყოს ზიზიულასის მტკიცება, რომ პრიმატის იდეა ეკლესიისთვის თანდაყოლილი, არსებითია და სრულ შესაბამისობაშია კრებითობასთან ანუ სინოდალურობასთან. წინამდებარე ნაშრომში რამდენიმე ტექსტი სწორედ ამ საკითხს ეხება, კრებითობის ღვთისმეტყველებას და მის განვითარებას,[44] და „ერთისა და მრავლის იდეის აუცილებლობას, რომელიც განუყოფელია სწავლებისა როგორც ეკლესიის, ასევე პრიმატის შესახებ“.[45] ზიზიულასისთვის ლოგიკურია, რომ უნივერსალური პრიმატიც სინოდალურობისა და თანაზიარების აუცილებელ სტრუქტურაში მოვიაზროთ.[46] ზიზიულასისთვის პრიმატი არ წარმოადგენს იურისდიქციულ პრიმატს,[47] არამედ „პატივის პრიმატს“.[48]

მიუხედავად ამისა, ის გვარწმუნებს, რომ მართებულად გაგებული და განხორციელებული პრიმატი „თანაზიარების ეკლესიოლოგიისთვის სასურველიცაა და უვნებელიც“.[49]

1993 წელს სანტიაგო დე კომპოსტელაში რწმენისა და საეკლესიო წყობის მეხუთე მსოფლიო კონფერენციაზე წარმოთქმული მოხსენება გამოირჩეოდა სიახლითა და სიღრმით. ზიზიულასმა საჯაროდ გულწრფელად გააჟღერა ყველაზე წინააღმდეგობრივი ეკუმენური საკითხები, რომლებიც მართლმადიდებლებისა და კათოლიკეების ურთიერთობასაც შეეხო,[50] და შეკრებილთ მათი მნიშვნელობის თავიდან შეფასებისკენ მოუწოდა. კომპოსტელაში მიმდინარე მსჯელობა მადლიერებით აღნიშნა პაპმა იოანე პავლე მეორემ თავის ენციკლიკაში ეკუმენიზმზე - რათა ყველანი ერთ იყოთ/ Ut Unum Sint (1995)[51] და თავადაც მოუწოდა ეკლესიების მეთაურებსა და თეოლოგებს, რომ, პაპის მსახურების ბუნებისა და პრაქტიკული განხორციელების თაობაზე, „მასთან თავშეკავებულ და მეგობრულ დიალოგში მიეღოთ მონაწილეობა“.[52] ამას კი მოჰყვა რამდენიმე თეოლოგიური სიმპოზიუმი, ორ მათგანზე ზიზიულასი მთავარი მომხსენებელი გახლდათ.[53] მაშინ ითქვა, რომ სათანადო პირობების შემთხვევაში, „ერთიან ეკლესიაში, უნივერსალური პრიმატი ...ეკლესიისთვის არა მხოლოდ ‘სასარგებლოა’, არამედ ეკლესიოლოგიურად აუცილებელიც“.[54]

ამგვარი შემართება ეკუმენური წყალობაა. ზიზიულასი უშიშრად იცავდა ბაზისურ თეოლოგიურ პრინციპებს, როგორიცაა ეკლესიოლოგიის მოაზრება სამების თეოლოგიის ფარგლებში[55] და ყველა ტრადიციის ქრისტიანებს მოუწოდებდა, დასკვნები ამ პრინციპების მიხედვით გამოეტანათ: „ჩვენ იმდენად მივაგებთ პატივს თუ ვეთაყვანებით ჩვენს კონფესიურ იდენტობებს, რომ სრული და სავსე „იდენტობის“ ხედვასთან შედარებით პრიორიტეტს ვანიჭებთ „შერიგებულ მრავალფეროვნებას“. „ესაა დღევანდელი ეკუმენური მოძრაობის დაავადება“.[56] მისი თეოლოგიური ნაშრომები ამ დაავადების მძლავრი ანტიდოტია, ხოლო მთელი ეკლესია კი ბენეფიციარი. ძველი პრობლემების თაობაზე მისმა დაკვირვებებმა მოიტანა ახალი ხედვები და მრავალ ქრისტიანს დიალოგის უცნობი გზები დაუსახა.

ზიზიულასი დიდი ავტორიტეტით საუბრობს ეკუმენიზმზე როგორც, წლების განმავლობაში ორმხრივ და მრავალმხრივ დიალოგებში მონაწილე, ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოში რწმენისა და საეკლესიო წყობის კონტექსტში თუ უამრავ სხვა კონფერენციაში, კონსულტაციასა და დიალოგში. რეფლექსია ამ ფართო სპექტრის გამოცდილებაზე წინამდებარე კრებულის ბოლო ნაწილშია წარმოდგენილი, სადაც აშკარაა, რომ ზიზიულასის ბაზისური საღვთისმეტყველო პრინციპების სათავე მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაშია;[57] წიგნის ამ ნაწილში, როგორც სხვაგანაც, ჩანს, რომ მისგან მოელოდნენ მართლმადიდელური პოზიციიდან შეფასებას და რეფლექსიას. ის აღწერს მართლმადიდებლურ ინიციატივებს, რომელთაც ხელი შეუწყვეს თანამედროვე ეკუმენური მოძრაობის დაბადებას მეოცე საუკუნის დასაწყისში, განმარტავს, რამ განაპირობა ამ მოძრაობის მიმართ მართლმადიდებლების ერთგულება, მიუხედავად ბევრი წინააღმდეგობისა მთელი ამ დროის განმავლობაში.[58] ის რეფლექსირებს ეკუმენიზმის სხვადასხვა მხარეზე,[59] განსაკუთრებით რწმენისა და საეკლესიო წყობის მომავალზე და იმედოვნებს, რომ

ახალი თაობის თეოლოგები საკითხს წინა თაობაზე „უფრო გაბედულად და შემოქმედებითად“ მიუდგებიან.[60]

მისი ნაწერები და ხედვა სიცოცხლის-უნარიანობითა და ენერგიით გამოირჩევა, რაც გამოკვეთილად უკავშირდება იმ ტრადიციას, საიდანაც მოდის: „მე მივეკუთვნები ტრადიციას, რომელიც ბერძენმა საეკლესიო მამებმა ჩამოაყალიბეს და არ შემიძლია უგულებელვყო ის ფაქტი, რომ იმ მამებმა უდიდესი გავლენა იქონიეს თავისი დროის კულტურაზე.“ ტრადიციის მიმართ ერთგულების შენარჩუნების მიზნით, „მზად უნდა ვიყოთ თეოლოგიის საზღვრების გასახსნელად სხვა მეცნიერებებისა და კულტურისთვის. ...იმ დროს, როდესაც მეცნიერების ყველა დარგი ხვდება, რომ დახურულ სივრცეში მოქმედება შეუძლებელია, თეოლოგია ვერ დარჩება ინდიფერენტული არათეოლოგიური სამყაროდან მომდინარე გამოწვევების მიმართ.“ ზიზიულასმა არა მხოლოდ გამოკვეთა ეს ამოცანა, არამედ თავად მონახა მასზე გარდაუვალი პასუხების გაცემის გზები. მისი აზრით, ამ მხრივ, განსაკუთრებული როლი ენიჭება koinonia-ს, ისევე როგორც ევქარისტიას, რომელსაც, მაგალითად, „ეკოლოგიურ პრობლემასთან დასაპირისპირებლად, უეჭველად, შეუძლია უზრუნველყოს აგრერიგად საჭირო ეთოსი“.[61] ეკლესიის ისტორიაზე გულისხმიერი დაკვირვების, ევანგელიზაციისა და ინკულტურიზაციის მოთხოვნების ფონზე ის გვთავაზობს ბერძენი მამების გამოცდილებას, რომელთაც „ელინისტური კულტურის მიმართ ჩვეულებრივ კრიტიკას მის წანამძღვრებთან შემოქმედებითი შეჯიდება დაუპირისპირეს. ...ფილოსოფიის გადმოსახედიდან, ბერძნული გონის მიერ წამოჭრილი ყველა კითხვა ლეგიტიმურად იქნა აღიარებული.“[62] „რელიგია არ არის რელიგიაზე“, „და კიდევ უფრო ნაკლებად რელიგიებზე. რელიგია არის ადამიანზე და მათ ურთიერთობაზე ღმერთთან, ურთიერთთან, შესაქმესთან. რელიგიებმა თვალი უნდა გაუსწორონ დღევანდელი დღის გამოწვევებს.“[63]

მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის ღირსშესანიშნავი წვლილი, იქნება ეს თეოლოგია, ეკუმენიზმი თუ ჩვენი დროის გამოწვევები, მთელი სისავსითაა წარმოდგენილი წინამდებარე კრებულში. ზიზიულასის განუმეორებელ წვლილზეც შეიძლება გავრცელდეს მისივე განმარტება იმაზე, თუ რატომ რჩებიან მართლმადიდებლები ეკუმენურ მოძრაობაში: „რათა ყველას გაახსენონ ტრადიციის მნიშვნელობაც და შემოქმედებითად მისითავიდანმოაზრებისაუცილებლობაც“.[64]

ინგლისურიდან თარგმნა
თამარ გრძელიძემ

1 John D. Zizioulas, The One and the Many: Studies on God, Man, the Church and the World Today, ed. Fr. Gregory Edwards (Alhambra CA: Sebastian Press, 2010), pp.xiii-xxiii.
2 John D. Zizioulas, Being as Communion: Studies in Personhood and the Church (London: Darton, Longman & Todd, 1985), p.15; cf. L'être ecclésial (Genève: Labor et Fides, 1981), p.11.
3 Zizioulas, Being as Communion, p.15.
4 ამავე საკითხზე იხილეთ წინამდებარე წიგნში გვ. 17-40.
5 Bishop Athanasius Yevtich, Zablude raskolnika, tzv. 'starokalendaraca' (Vrnjci-Trebinje, 2004), p.11.
6 John D. Zizioulas, Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries, trans. Elizabeth Theokritoff (Brookline MA: Holy Cross Orthodox Press, 2001); John D. Zizioulas, Lectures in Christian Dogmatics, ed. Douglas Knight (London: T & T Clark, 2008)
7 Yves Congar, "Bulletin d'ecclésiologie", Revue des sciences philosophiques et théologiques 66 (1982), pp.87-119, 88.
8 ივ კონგარი აღნიშნავდა: „ეს თვითმყოფადობა და სიღრმე ცოცხალი ეკლესიის თაობაზე ბერძნული პატრისტიკული ტრადიციის დაკვირვებული და თანმიმდევრული კითხვიდან მომდინარეობს". „Bulletin d'ecclésiologie", 88
9 წინამდებარე ნაშრომში გვ. 336.
10 Ibid, გვ.41-45; 22.
11 Ibid, გვ. 268.
12 Ibid, გვ. 72.
13 Ibid, გვ. 136-146.
14 Ibid, გვ. 61-74. იმიტომ, რომ ქრისტე სხეულებრივი, კორპორატიული პიროვნებაა (მთარგმნელის შენიშვნა).
15 Ibid, გვ. 142. ანუ როგორც ეკლესია, ქრისტე კორპორატიულია, მაგრამ ასევე პიროვნული (მთარგმნელის შენიშვნა).
16 Ibid, გვ. 68.
17 იხილეთ Paul McPartlan, The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue, second ed. (Fairfax VA: Eastern Christian Publications, 2006)
18 Joseph Ratzinger, Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology, trans. Sr Mary Frances McCarthy SND (San Francisco: Ignatius Press, 1987) 53.
19 J. M. R. Tillard, Flesh of the Church, Flesh of Christ: At the Source of the Ecclesiology of Communion, trans. Madeleine Beaumont (Collegeville MN: Liturgical Press, 2001)
20 წინამდებარე ნაშრომი, გვ. 67.
21 Ibid, გვ. 68.
22 Ibid, გვ. 144.
23 Ibid, გვ. 126-135.
24 John H. Erickson, "The Local Churches and Catholicity: An Orthodox Perspective", The Jurist 52 (1992), 490-508, 505-506
25 წინამდებარე ნაშრომი, გვ. 91-100; 93.
26 ყოფიერება როგორც თანაზიარება, გვ. 55-62.
27 წინამდებარე ნაშრომი, გვ. 94-95.
28 Ibid, გვ. 99.
29 taxis ან ordo ქართულად ითარგმნება როგორც რეესტრი, წყობა.
30 Ibid, გვ. 99.
31 Ibid, გვ. 100; 310 გვერდზე: „ევქარისტიის სტრუქტურა ავტომატურად ხდება ეკლესიის სტრუქტურა და ევქარისტიის აღსრულებისთვის საჭირო მსახურებები ხდება ეკლესიის მთავარი მსახურებები."
32 Ibid, გვ. 177-189; 236-253.
33 Ibid, გვ. 98-99; 241: „ჩემი აზრით, ეპისკოპოსობის თეოლოგიის ჩამოყალიბებაში უდიდესია ჰიპოლიტეს წვლილი, რადგან მთელი შემდგომი საეკლესიო ისტორია დამოკიდებულია ჰიპოლიტეს სინთეზზე."
34 ვატიკანის მეორე კრება, ეკლესიის დოგმატური სწავლება, Lumen Gentium, (1964) 21.
35 Lumen Gentium, 26.
36 ვატიკანის მეორე კრება, დოკუმენტი წმინდა ლიტურგიაზე, Sacrosanctum Concilium (1963), 41.
37 ყოფიერება, როგორც თანაზიარება/ Being as Communion, თავი მეოთხე, 'ევქარისტია და კათოლიკეობა', გვ. 143-169. წინამდებარე კრებულში, პავლე მოციქულის მერე, ეგნატე ყველაზე ხშირად ნახსენები ავტორია; ზიზიულასი აღნიშნავს, რომ ეკლესიის მართლმადიდებლური გაგებისთვის, ეგნატეს მოდელი 'არსებითია'. გვ. 312.
38 Lumen Gentium, 21.
39 Lumen Gentium, 22.
40 წინამდებარე ნაშრომი, გვ. 221-235, 231. 313.
41 The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity, II, 1.

42 წინამდებარე ნაშრომი, გვ. 136-137.
43 Ibid, გვ. 214-220, 217.
44 Ibid, გვ. 190-213.
45 Ibid, გვ.268.
46 Ibid, გვ. 267-273.
47 Ibid, გვ. 272.
48 Ibid, გვ. 277.
49 Ibid, გვ. 49-60, 56.
50 Ibid, გვ. 263.
51 Ut Unum Sint (1995) 89.
52 Ut Unum Sint, 96.
53 წინამდებარე ნაშრომში იხილეთ „პრიმატი ეკლესიაში მართლმადიდებლური გადმოსახედიდან", გვ. 262-273. ასევე, „ბოლოდროინდელი დისკუსიები პრიმატის გარშემო მართლმადიდებლურ ეკლესიაში", გვ. 274-287.
54 Ibid, გვ. 273.
55 Ibid, გვ. 137-139; 324-327; 335-341.
56 Ibid, გვ. 137.
57 მართლმადიდებლური ეკლესიოლოგია და ეკუმენური მოძრაობა, Ibid, გვ. 309-320, 324–327.
58 მართლმადიდებლების თვითშემეცნება და მათი მონაწილეობა ეკუმენურ მოძრაობაში, Ibid, გვ. 321-332.
59 მართლმადიდებლის რეფლექსია პროზელიტიზმზე, Ibid, გვ. 118-125.
60 რწმენა და საეკლესიო წყობა გუშინ, დღეს და ხვალ, Ibid, გვ. 379-387, 387.
61 Ibid, გვ. 383.
62 მართლმადიდებელი ეკლესია და მესამე ათასწლეული, Ibid, გვ. 388-401, 393.
63 Ibid, გვ. 398.
64 Ibid, გვ. 325.

რეცენზია

თამარ გრძელიძე

იოანე ზიზიულასი, „მომავლის გახსენება, ესქატოლოგიური ონტოლოგიისკენ,“ პაპი ფრანცისკეს წინასიტყვაობით, გამოცემულია ეპისკოპოს მაქსიმ ვასილევიჩის მიერ (ალჰამბრა, კალიფორნია: წმ. სებასტიანის მართლმადიდებლური გამომცემლობა, 2023) თანამედროვე ქრისტიანული აზროვნების სერიიდან, 81.[1]

ვადამეტებული არ იქნება იმის მტკიცება, რომ დღეს ეკლესიოლოგიური კვლევა მჭიდროდაა დაკავშირებული სინოდალურობის და პრიმატის თეოლოგიურ, ეთიკურ, მისიოლოგიურ და ეკუმენურ კვლევასთან. თავის უამრავ ნაშრომში იოანე ზიზიულასი (1931-2023) იკვლევს ეკლესიური ყოფიერების საფუძვლებს, რომელთა შორის სინოდალურობა და პრიმატი აუცილებელი ატრიბუტებია.

მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასის წიგნი მომავლის გახსენება, ესქატოლოგიური ონტოლოგიისკენ, რომელიც მისი გარდაცვალების შემდეგ გამოქვეყნდა, აღნიშნული კვლევისთვის დროული აღმოჩნდა. წიგნი გვიბიძგებს, ეკლესიიდან, სინოდალურობის რეალობიდან მზერა მომავლისკენ მივმართოთ, უკანასკნელი დღეებისკენ, ესქატონისკენ. ამ უკანასკნელს, ზიზიულასის მიხედვით, ღრმა-აზროვანი გავლენა აქვს იმაზე, თუ ვინ ვართ ჩვენ როგორც პიროვნებები.

ზიზიულასი სადისკუსიო თემებს კონცეპტუალურად განავრცობს, მაგალითად, ეთიკის ნაცვლად საუბრობს ეთოსზე. ან ესქატოლოგიაზე საუბრობს როგორც ორიენტაციაზე და არა სწავლებაზე: ესქატოლოგიის ცნება ‘არ მიუთითებს მხოლოდ მომავალზე; მას გავლენა აქვს ჩვენ წარსულზეც და აწმყოზეც’.[2] მეოცე საუკუნის სხვა მართლმადიდებელი თეოლოგებიც, მაგალითად გიორგი ფლოროვსკი და ალექსანდრე შმემანი, მიიჩნევდნენ, რომ ესქატოლოგია ქრისტიანული თეოლოგიის საფუძველია: ‘ქრისტიანული აზროვნება ესქატოლოგიურია შიგნიდან’, წერს ფლოროვსკი. ფლოროვსკიმ და შმემანმა დოგმატური თეოლოგიის ახალი ხედვა შეგვთავაზეს, რომელიც ‘ეკლესიის ლიტურგიული გამოცდილებიდან იღებს სათავეს და ესქატოლოგიას ცენტრალური როლი ენიჭება’, აღმდგარი ქრისტეს რწმენა ესქატოლოგიურ ჭრილში განიმარტება.

ქრისტეში საბოლოო თავის მოყრის/შეჯამების მოლოდინი პეტრე მოციქულის მეორე წერილის დროს უკვე განქარვებულია; ავტორი შეშფოთებულიაო, ამბობს ზიზიულასი, რომ პარუსია, მეორედ მოსვლა, იგვიანებდა. ამ განწყობამ ესქატოლოგია ისტორიის ბოლოსკენ გადაისროლა. (ამავე დროს, ეკლესიამ მონახა გზები, რომ ამქვეყნად დაბინავებულიყო და სოციალურ თუ საერო ავტორიტეტებს მორგებოდა.) შესაბამისად, ისტორიის ბოლოში დანახული ესქატოლოგია მართლმადიდებლური ეკლესიის კატეხიზმოს ბოლოში განთავსდა. ზიზიულასი მოკლედ გადმოსცემს ესქატოლოგიის თავიდან აღმოცენებას ქრისტიანული სწავლების შუაგულში და მიუთითებს ისეთ წამყვან ფიგურებზე, როგორიცაა იოჰანეს უაისი (გარდ. 1914), ალბერტ შვა-

იცერი (გარდ. 1965), ვოლფარტ პანნენბერგი (გარდ. 2014) და სხვები. პანნენბერგმა, ესქატოლოგიური ონტოლოგიის საფუძველზე, განავითარა სრულყოფილი სისტემატური თეოლოგია.

ისტორია, წმინდა ჯვარი, აღდგომა, აწმყოს და წარსულის ლიტურგიკული ანამნესისი/გახსენება ზიზიულასის სწავლებაში დამაჯერებლადაა დაკავშირებული უკანასკნელ დღეებთან, ესქატონთან, რომლის მეშვეობითაც მომავლის გახსენება ონტოლოგიური ფაქტი ხდება.

პავლე მოციქულის წერილებში ანამნესისი ესქატოლოგიურადაა გაგებული, ღმერთის გახსენება გვეუბნება რაღაცას აქ და ახლა, და ამ რეალობას ეგზისტენციალურ მნიშვნელობას ანიჭებს (1 კორინთ. 11:26). ღმერთის გახსენებას ყოველთვის ონტოლოგიური მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ წარსულის გახსენებას თავისთავად ონტოლოგიური მნიშვნელობა არ ენიჭება. ევქარისტიისას ქრისტეს სიკვდილის ანამნესისი მის აღდგომაში იზეიმება: წარსულის მოვლენები მომავალში მოიაზრება. ამდენად, ისტორიული მოვლენები აწმყოში მხოლოდ მაშინაა ანგარიშგასაწევი, თუ ისინი გაგებული და განცდილია მომავლის, საბოლოო მოვლენის პრიზმაში. ესქატოლოგია და ისტორია ერთმანეთის ალტერნატივას კი არ წარმოადგენს, არამედ ისინი ერთიანდება ერთ მოვლენაში – ევქარისტიაში. ესქატოლოგიური დრო არც მარადისობაში დაფვლაა, არც მარადიულის ვერტიკალური, მისტიკური შესვლა აწმყოში, არამედ ‘ახლა’ ხდება ამ აწმყოს მომავლის განცდა.

ფილოსოფიაში მომავალი გაიგივებულია სიკვდილთან, ხოლო ქრისტიანული რწმენის მიხედვით, მომავალი სიკვდილის გაუქმებაა. ევქარისტიაში მომავლის გახსენება წარსულის შემეცნებისა და გათავისების ჰერმენევტიკული იარაღია. ჰერმენევტიკას ზიზიულასი ჰანს-გეორგ გადამერისეული (1900–2002) სიტყვებით განმარტავს: „წარსულის ჰორიზონტის მომავლის ჰორიზონტთან ამ შერწყმაში წარსული იძენს თავის ჭეშმარიტ მნიშვნელობას, ჰერმენევტიკულობას“.

საეკლესიო გამოცდილება სახარების გამოცხადების ჰერმენევტიკული ჰორიზონტია გარკვეულ დროსა და სივრცეში. დროთა (ანუ გამოცდილებათა, განმარტებათა) შერწყმა ამ კონკრეტულ გამოცდილებას ხდის უნიკალურს, ყველა სხვა გამოცდილებისგან განსხვავებულს და სახარების შემეცნების საფუძველი ხდება – სასუფეველი ისტორიაში შემოჰყავს. „ამდენად, უკანასკნელის მეშვეობით შეგვიძლია შევიმეცნოთ დასაბამი და წარსული: ესქატოლოგია განმარტავს ისტორიას. მსჯელობის ამ მომენტამდე თეოლოგია და ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა ერთმანეთს ემთხვევა.“(32) სასუფეველთან ურთიერთობით ისტორია იძენს ონტოლოგიურ სტატუსს, ხოლო ეკლესია ესქატოლოგიური ჰერმენევტიკის ადგილია. თანაზიარებაში, ქრისტეს სხეულში გაერთიანებით, მორწმუნეს სიწმინდე მოეფინება და მარადიული სიცოცხლე მიენიჭება არა როგორც მხოლოდ მორალური მახასიათებელი და ღირებულება, არამედ როგორც ჭეშმარიტი ყოფიერება.

ქრისტეს ჯვარში ონტოლოგიური პრინციპია გამოცხადებული, რაც ადამიანებს ეგზისტენციალურად აკავშირებს და ურთიერთმემკვიდრეებად ხდის. ‘კენოტური’ სიყვარულის ეს უმაღლესი მსხვერპლშეწირვითი ფორმა ქრისტეს ჯვარს ეფუძნება. აქ ზიზიულასს მსჯელობაში შემოაქვს ლიტურგიკული დრო, მისი გავლენა ჩვეულებრივ დროზე. ლიტურგიაში მოძრაობა ესქატონისკენაა მიმართული, მარადიული სიცოცხლისკენ, ‘უკუნით უკუნი-

სობისკენ’. აქ დრო გარდაიქმნება კაიროსად, ესქატოლოგიური მნიშვნელობით გაჯერებულ მომენტად. ისტორიაში ესქატონის შემოსვლით, „მომავლის შემოჭრით ამ კონკრეტულ მომენტში, რომელიც გარდაიქმნება კაიროსად და თავის შინაარსს ესქატოლოგიურ ჭეშმარიტებაში ეძიებს“, ლიტურგია გამოსყიდული დროის საუკეთესო გამოვლინებაა. (269)

ზიზიულასი ესქატოლოგიის ცენტრალურობას აკავშირებს პნევმატოლოგიასთან (საქმე 2:18): ესქატონი ისტორიაში შემოყავს სულიწმიდას. აღსანიშნავია, რომ ესქატონი გავლენას ახდენს არა შესაქმის ყოფიერებაზე, არამედ მის კეთილყოფიერებაზე, თეოზისზე. ესქატონის შესაქმე აღემატება მის საწყისს მგდომარეობას. ზიზიულასის რჩევით, სწავლებას შესაქმის შესახებ უნდა მიესადაგოს ლიტურგიკული დროისა და ქრისტოლოგიისთვის ნიშანდობლივი ჰერმენევტიკული პრინციპი, დროის შექცევადობა.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ესქატოლოგიური ჰერმენევტიკის ანთროპოლოგიური მნიშვნელობა: „სამართლიანი შეფასება იმისა, თუ რას წარმოადგენს ადამიანი, შესაძლებელია მხოლოდ მისი ბოლოდან/ტელოსიდან შეფასებით, იმის მიხედვით, თუ რისკენ ისწრაფვის იგი და არა იმით, თუ რას წარმოადგენს“.(21) აღმდგარი ქრისტეს პიროვნება იძლევა იმის გაგების საშუალებას, თუ რას ნიშნავს იყო ნამდვილი ადამიანი. ქრისტე არის ის, ვინც მოემართება, ho erxomenos. ონტოლოგიური შინაარსი შემოდის ისტორიაში მომავლის შემოყვანით. ეს არ გულისხმობს, რომ ისტორია მომავლის მოლოდინშია; პირიქით, რომ გავლენა მოდის მიღმიერიდან, ‘სიკვდილისგან თავისუფალი ყოფიერებიდან’. ადამიანი პიროვნებად იქმნება ქრისტეს მიერ, რომელიც არის erxomenos. ესქატოლოგიური სრულყოფილების შესანარჩუნებლად არსებითია თავისუფლების მნიშვნელობა.

ზიზიულასი მიდრეკილია პასუხი გასცეს შეკითხვას: „რას უნდა ნიშნავდეს, რომ ონტოლოგიურად შესაქმის საბოლოო მიზანდასახულება აღემატება მის დასაბამს?“(116) პასუხის მოძიება შესაძლებელია ირინეოს ლიონელისა და მაქსიმე აღმსარებლის ტრადიციაში, რომლის მიხედვით, ადამიანის შექმნას თავისი მიზანმიმართულება აქვს. როგორც მაქსიმე იტყოდა, საბოლოო მიზანი ისე აღემატება შესაქმის დასაბამს, როგორც ყოფიერებას კეთილყოფიერება, ხოლო ამ უკანასკნელს სამუდამო ყოფიერება. ეს მიზანდასახულება მთელ შესაქმეზე ვრცელდება. შესაქმე ჭეშმარიტი ყოფიერებაა მაშინ, როდესაც ‘ყოფიერება’ მომავლის ‘კეთილყოფიერებას’ იძენს. ზიზიულასის ლოგიკას თუ მივყვებით, განღმრთობა ვერ იქნებოდა ღვთის ძღვენი, ის რომ ბუნებრივი მოვლენა იყოს. სინამდვილეში, შესაქმე მოკვდავია. ამიტომაც, აუცილებელია მისი უქმნელ ღმერთთან თანაზიარებაში შესვლა და ამ გზით გადარჩენა. მომდევნო გამოწვევაა იმის ახსნა, თუ რა როლი ენიჭება შესაქმეში logoi-ს, მაქსიმეს სიტყვებით, „ღმერთში წინასწარ მტკიცედ ჩანერგილებს, რომელთა მიხედვით ყველაფერი შეიქმნა და მყოფობს.“(125) Logoi ‘უზრუნველყოფს სხვადყოფნას და სიმრავლეს’ არა მხოლოდ შექმნილი არსებების, არამედ, სამუდამო ყოფიერებისასაც.(125) შესაქმის logoi, შემეცნებული როგორც საღვთო სურვილები და იდეები, მიმართულია ‘შესაქმის მიზანდასახულობისკენ, ესქატოლოგიური მომავლისკენ’. (126)

პროტოლოგიისა და ესქატოლოგიის დაპირისპირებაში, ზიზიულასი აცხადებს, რომ ხშირად დაცემა პროტოლოგიუ-

რადაა წარმოდგენილი. თუმცა, ღმერთის შესაქმე თავიდანვე სრულყოფილი არ ყოფილა; ის სრულყოფილი მხოლოდ ღვთის განზრახვით გახდებოდა. ახალ ადამს, რომელიც ასევე უკანასკნელი, ესქატოლოგიური ადამია, ადამიანის მეგზურობით შეუძლია, რომ შესაქმე ესქატოლოგიური მიზანდასახულებისკენ მიმართოს.

ადამიანებმა, არასწორი არჩევანისა და ღმერთისგან განდგომის გამო, მემკვიდრეობით მიიღეს მოკვდაობა; მთელი შესაქმე მიმართულია იქითკენ, 'რომ მემკვიდრეობით მიღებული მოკვდაობა გადალახოს'. (191) აღმოსავლეთისთვის მიუღებელია დაცემის შედეგად ბრალეულობის მემკვიდრეობით გადაცემა; აღმოსავლურ ტრადიციას მიაჩნია, რომ მემკვიდრეობით გადაეცემა სიკვდილი და მოკვდაობა.

ზიზიულასი აკრიტიკებს დროის დასავლურ ევროპულ ინტელექტუალურ ხედვას, რომელიც ავგუსტინეს „აღსარებებს" ეფუძნება, რადგან ის ბიბლიურ-პატრისტიკული ხედვიდან გადახვევად მიაჩნია. 'ეგზისტენციალური' ნიშნავს 'ონტოლოგიურს' ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით, რაც არსებობის ყველა ფორმას ეხება. (254-5)

სიყვარულის ონტოლოგიაზე საუბრისას ზიზიულასი ახსენებს მადლის ონტოლოგიას. როდესაც ადამიანი ეძიებს საღვთო მადლს, ის აღიარებს ღმერთის ჩარევას ამქვეყნიური კავშირების ლოგიკაში. ყველაზე მთავარი აქ ონტოლოგიაში თავისუფლების შემოტანაა, რომელიც მიზეზსა და შედეგს შორის შემოიჭრება და ბუნებრივ მიზეზობრიობას პერსონალურად გარდაქმნის.

მიტროპოლიტმა იოანე ზიზიულასმა დაგვიტოვა აღმოსავლური ქრისტიანული თეოლოგიის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ინტერპრეტაცია, რომელიც თეოლოგებისთვის, კონფესიური ჩარჩოების მიღმაც, საინტერესოა.

---

1 ჟურნალ Mission Studies/Brill, 2025 წლის გაზაფხულის ნომერში გამოქვეყნებული რეცენზიის თარგმანი, შესრულებულია ავტორის მიერ.
John Zizioulas, Remembering the Future,Toward an Eshcatological Ontology, Foreword by Pope Francis, Edited by Bishop Maxim Vasiljevic', Alhambra CA: St. Sebastian Orthodox Press, 2023, Contemporary Christian Thought Series, number 81.

2 George Florovsky, "Eschatology in the Patristic Age", The Patristic Witness of George Florovsky: Essential Theological Writings, eds. B.Gallaher and P. Ladouceur (London: T&T Clark, 2019) 311

THE FUTURE OF ZGHVARI AND A TRIBUTE TO METROPOLITAN JOHN ZIZIOULAS

Archpriest Giorgi Tserodze

It is increasingly clear that freedoms in our society are being eroded and suppressed, and our beloved journal Zghvari (Orthodoxy and Modernity) is no exception. Cherished by readers for many years, Zghvari now faces a serious threat to its existence due to the sudden withdrawal of funding for its publication.

Throughout its history, Zghvari has navigated various challenges. Its founders recall moments of working with pure enthusiasm, the unexpected arrival of sponsors, and hard-earned funding secured through competitive programs. Yet, one thing has remained constant: the journal's steadfast commitment to seeking out the finest theological minds and sharing their works through translation. The editorial board and leadership remain hopeful that support will be restored, enabling Zghvari to continue inspiring its readers.

ON THE FIRST ISSUE OF 2025

This issue is dedicated to one of the greatest theologians of our time, Metropolitan John Zizioulas, with the goal of introducing the Georgian-speaking audience to the author of some of the most influential theological works of our era. Despite numerous obstacles, the editorial board secured the rights to translate a selection of outstanding recent articles on Zizioulas' thought in record time. These articles are authored by:

- Radu Bordeianu, an Orthodox priest and professor of theology at Duquesne University in Pittsburgh;
- Bishop Maxim VasiljevIĆ, Bishop of the Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church;
- Pantelis Kalaitzidis, Doctor of Theology and Director of the Volos Theological Academy;

- Paul McPartlan, a Roman Catholic priest, rector of Mater Ecclesiae College, and professor of theology at St. Mary's University, Twickenham;
- Aristotle Papanikolaou, professor of theology at Fordham University (USA), co-founder and director of the Orthodox Christian Studies Center (alongside Professor George Demacopoulos);
- Rowan Williams, Archbishop of Canterbury (2002–2012);
- John Chryssavgis, Archdeacon of the Ecumenical Patriarchate and professor of theology at Holy Cross Greek Orthodox School of Theology in Boston.

Special thanks go to Thea Kitoshvili for her exceptional work in editing these articles.

On a personal note, I want to share that Metropolitan John Zizioulas rekindled my faith in Christianity and the God of the Bible. I recently shared this sentiment with a friend, along with an electronic copy of Zizioulas' latest book, hoping it might offer them the same comfort it has brought to many of us who feel weary of life's burdens. I am convinced that his final work, The Memory of the Future: Toward an Eschatological Ontology, conveys the truth of the Kingdom of Heaven with such power that the joy of Christ's resurrection envelops the reader, filling them with renewed strength. Zizioulas proclaims the risen Son of God, making the season of Christ's resurrection the most fitting time to dedicate an issue to him. We must remember that God's story neither begins nor ends with the crucifixion but with the resurrection from the dead. In the Kingdom of Heaven, the Father awaits us, where the incarnate Son, through the Holy Spirit, guides us toward divinization.

I am confident that this issue, and those to come, will not only delight our loyal readers but also provide profound and essential spiritual nourishment for their journey.

ზ ღ ვ ა რ ი

მართლმადიდებლობა და თანამედროვეობა

THE VERGE

The theological journal Zghvari (Verge) - Orthodoxy and Modernity was founded in 2002, although its publication was suspended for an extended period. Since 2022, the journal has been renewed and is now published quarterly - once every three months.

The journal's concept is based on the belief that an Orthodox theology and ethics that is open, oriented towards dialogue with modernity and the outside world, and grounded in Gospel teachings is organically connected to the concepts of human personality, freedom, equality before God, mutual respect, and the development of a society based on the principle of Christian ministry.

Therefore, the journal publishes articles by both classical and contemporary Georgian and foreign Orthodox authors whose theological-educational efforts are directed towards presenting Orthodoxy beyond political-ideological contexts, as a teaching that proclaims the possibility of the meeting between God and man, love and goodness, and social service provided for human beings.

Zghvari is distributed free of charge in bookstores and to interested groups. The release of each new issue is announced through various social networks. Readers can also access audio versions of every article published in the journal. Additionally, a public discussion is held around the main theme of each new issue of Zghvari.

The editor-in-chief of the journal is Archpriest Giorgi Tserodze of the Orthodox Church, while the editorial board includes: Fr. Ilia Jinjolava, Archimandrite of the Ecumenical Throne (PhD in Theology); Dr. Tamara Grdzelidze, Professor of Religious Studies and Theology at Ilia State University, Tbilisi; Dr. Zurab Jashi (Leipzig); and Beka Mindiashvili, Associate Professor at Ilia State University.