

ავტოკეფალია და პრიმატის საკითხი

ვაჟა ვარდიძე

ჩვენ გვწამს ერთი, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია. ერთი ეკლესია, რომლის თავი და საფუძველი იესო ქრისტეა. ანუ ერთიანობის გარანტი და ერთიანობის წყარო არა მორწმუნეთა გადაწყვეტილება, არამედ თვით ღმერთის კეთილი ნებაა.

ნებისმიერი სახის საუბარი საპატრიარქოების, პრიმატის, სინოდურობის, ავტოკეფალიისა თუ კრებსითობის შესახებ, არის ერთი ეკლესიის, ერთიანობის განვრცობისა და განმტკიცების ფორმა და საშუალება. ნებისმიერი სახის ეკლესიოლოგიური მოწყობა, რომელიც ერთიანობას არ ემსახურება, თეოლოგიურ დასაბუთებას არ იმსახურებს.

ავტოკეფალია ეკლესიის თვითმართველობას განსაზღვრავს და ეს როგორც ადმინისტრაციულ, ისე რწმენის გადაცემის წესრიგს მოიცავს. რწმენის დოგმატური საკითხის განსაზღვრაში ავტოკეფალური ტრადიციის მიმდევარი ეკლესიები პირველი მსოფლიო კრებების გადაწყვეტილებებს ეყრდნობიან. ანუ ავტოკეფალიის უმთავრესი ფუნქცია ეკლესიის ადმინისტრაციული მოწყობის განსაზღვრაა, რამაც ეკლესიის მიერ ღვთის სიტყვის გადაცემისა და მსახურების ეფექტურობა უნდა უზრუნველყოს.

პრიმატის საკითხიც ეკლესიის ადმინისტრაციულ მოწყობასა და რწმენის განსაზღვრის ფორმას ეხება, ოღონდ იგი იმას კი არ იმეორებს, რაც სხვა მექანიზმებითაა მოცემული და გარანტირებული, – იქნება სინოდური და კრებითი თანაზიარება, პატრიარქალური წესრიგი თუ ავტოკეფალური გამორჩეულობა. პრიმატის საკითხის ლეგიტიმირება ეკლესიის არაორდინალურ გარემოებას ეხება (იქნება ეს ადმინისტრაციული თუ რწმენის დეფინირების საკითხი). წინააღმდეგ შემთხვევაში, საქმე გვექნებოდა სხვა ადმინისტრაციული გადაწყვეტის გამეორებასთან, მათი ზოგიერთი საკითხის გადაფარვასთან. ასეთი არაორდინალური გარემოება ეკლესიისთვის შეიძლება კრიზისული მდგომარეობა იყოს,

ან რწმენის სწავლების განსაზღვრის პრობლემა, რომელიც შეიძლება არსებობდეს ადგილობრივი ეკლესიებისა თუ სინოდური მმართველობის ჩიხურ სიტუაციებში.

ადმინისტრაციული თვალსაზრისით, პრიმატის მეორეული, არაორდინალური დატვირთვის გამო, მისი უმთავრესი ფუნქცია ძირითადად რწმენის ჭეშმარიტების განსაზღვრაში მდგომარეობს. პრიმატის ფუნქცია, უპირველესად, ეკლესიის რწმენის დოგმატურ და თეოლოგიურ საკითხებში პოულობს თავის დატვირთვას, რადგან ეკლესია, როგორც ერთი სხეული, ერთი რწმენით უნდა განისაზღვრებოდეს და ეს ერთი რწმენა ერთი ფუნდამენტური პრინციპითა და ავტორიტეტით უნდა იყოს დაფუძნებული და გარანტირებული. ერთი ავტორიტეტით, რადგან რწმენის ჭეშმარიტება არაა ადამიანების მიერ მოგონილი ან შეთანხმებული ჭეშმარიტება, არამედ უფლის მიერ მოცემული და გაცხადებულია. იგი არ მიიღება დემოკრატიულად, არამედ იერარქიულადაა განსაზღვრული. ამიტომ ეკლესია სტრუქტურულად ვეტიკალურად არის ორგანიზებული და არა ჰორიზონტალურად, ადამიანთა ინიციატივებიდან გამომდინარე. იგი თავის სწავლებაში არაა დემოკრატიული ინსტიტუტი, მას რწმენის ჭეშმარიტება ავტორიტეტულად მიეცემა. იგი, როგორც ასეთი, აღიარებული და გადაცემული უნდა იქნეს. ხოლო რაც შეეხება ამ ჭეშმარიტების ინსტიტუციურ ადმინისტრირებას, იგი ჰორიზონტალურია და გარკვეული ფუნქციები – დელეგირებული, შესაძლოა მისი ადმინისტრირების მრავალი მოდელი გამომუშავდეს. ადმინისტრაციული თვალსაზრისით, ეკლესიამ შეიძლება დემოკრატიული სისიტემის ელემენტები შემოიტანოს. მისთვის ადამიანური ცხოვრების მოწყობის ნებისმიერი ფორმა მისაღებია, თუკი იგი არ უარყოფს ან არ უპირისპირდება ადამიანის ღირსებასა და რწმენის თავისუფლებას. ამიტომაცაა, რომ მორწმუნეთათვის სახელმწიფო მოწყობის ნებისმიერი ფორმა მისაღებია, თუკი იგი ქრისტიანულ მრწამსთან წინააღმდეგობაში არ მოდის.

ავტოკეფალია, ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით, გარკვეულ პრიმაციულ სტრუქტურასაც მოწმობს, რამეთუ საკუთარი თავის ფლობა, თვითგანსაზღვრულობა საკუთარი სხეულის ფარ-

გლებში ორგანიზებას მოითხოვს. არის რა ეკლესია ერთი, მას ერთი თავი სჭირდება, რომელიც მის იდენტობას (ანუ რწმენის არსს) განსაზღვრავს. ავტოკეფალია არ აყალიბებს ქრისტიანობის იდენტობას, არამედ ამ იდენტობის ნაციონალურ სახეს. ქრისტიანული იდენტობა უნივერსალურია, არ იფარგლება რომელიმე კულტურითა თუ ეთნოსით. თუმცა კულტურასა და ეთნოსში პოულობს თავის სრულ გამოხატულებას. ამიტომ, მნიშვნელოვანია, გაიმიჯნოს არსისა და მისი განხორციელების ფორმები, რწმენის სწავლებისა და მისი გააზრების შესაძლებლობები.

ავტოკეფალია და პრიმატის აღიარება არ გამორიცხავს ერთმანეთს, არამედ ისინი ერთმანეთს განამტკიცებენ. როგორც უკვე ზემოთ ითქვა, ეკლესიის ნებისმიერი სახის ორგანიზება, რომელიც ანგრევს ეკლესიის ერთობას (სინმინდეს, მოციქულებობრიობასა და კათოლიკობას) არსებობას არ იმსახურებს. ეკლესიის ეს ორი სტრუქტურული ფორმა ეკლესიის ერთიანობას უნდა აფუძნებდეს და რწმენის გადაცემისა და განხორციელების სამსახურში იდგეს.

საკითხი, თუ ვინ უნდა იყოს პრიმატი, თეოლოგიურ გადაწყვეტას მოითხოვს, რადგან იგი, როგორც ერთიანობის დაფუძნება, არაა ჭეშმარიტების მსგავსად ადამიანების გემოვნების საკითხი, არამედ ბიბლიურ საფუძვლებს საჭიროებს. ამ საკითხს კი მივყავართ პეტრეს ტახტის აღიარება/არაღიარებისაკენ, რომლის პრობლემურობა უკვე რამდენიმე ასწლეულია ეკლესიას ტვირთად აწევს. მასზე შეთანხმება პრობლემურია, რადგან ასწლეულობით გაგრძელებულმა ფაქტობრივმა მდგომარეობამ თავის დაღი დაასვა უკვე სხვადასხვა ეკლესიის იდენტობას. (მაგ., პროტესტანტების თემა). პრიმატის თემა, ავტოკეფალიისგან განსხვავებით, ადმინისტრაციულ ჩარჩოს სცდება. ამიტომ ეს საკითხი იმდენად დელიკატურია, რომ პრიმატის აღიარება-არაღიარება (ავტოკეფალიის აღიარება-არაღიარების მსგავსად) სხვადასხვა ეკლესიის იდენტობის პრობლემას ეხება. შესაბამისად, საკითხი არა მხოლოდ ეკლესიოლოგიური სახისაა, არამედ ემოციური და ისტორიული ნარსულითაც დამძიმებული. ამიტომ საკითხის განხილვა

მოითხოვს ყველა მხრიდან მეტ მგრძნობელობას, პრობლემის გადაჭრისადმის მზაობასა და სიღრმისეული წვდომის სურვილს.

პირველი და მეორე ათასწლეულის ეკლესიური პრაქტიკა პრიმატთან მიმართებით ერთმანეთისაგან განსხვავდება. ორივე ტრადიცია როგორც მართლმადიდებელი, ისე კათოლიკე ეკლესიისათვის განმსაზღვრელია. შესაბამისად, უკან დაბრუნება და რაღაც სანყისი პრაქტიკის აღება პრიმატის გამოყენებისა და ავტოკეფალების აღიარების შესახებ არა მხოლოდ შეუძლებელია შემდგომი ისტორიული გამოცდილების გამო, არამედ სასურველიც არაა, რადგან ეკლესიის, როგორც ცოცხალი ორგანიზმის, ანაქრონული ან ზეისტორიული თუ სტატიკური კატეგორიებით განხილვა და გააზრება შეუძლებელია. ასეთი ხედვა არა მარტო ინკარნაციის იდეისა და ისტორიული დროის დაუფასებლობას ნიშნავს, არამედ ეკლესიის თავისუფლების სრულ შეზღუდვას, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ეკლესიამ იპოვოს თავისი განვრცობისა და თვითრეალიზაციის ახალი ფორმები. თუმცა ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებას, რომ პრიმატისა და ავტოკეფალიის პრობლემა ორივე ათასწლეულის გამოცდილების გათვალისწინებით გადაწყდეს. პაპისა და პატრიარქის ავტორიტეტის აღიარება ურთიერთშემავსებელი, შეთავსებადია. მეტიც, პაპის უფლებამოსილება ეპისკოპოსთა სამწყსო უფლებამოსილებას კი არ უპირისპირდება, პირიქით, იცავს და ამტკიცებს მას. აქედან გამომდინარეობს, რომ პაპის უფლებამოსილება შეზღუდულია ადგილობრივი პატრიარქებისა თუ ეპისკოპოსთა პრიმატის სასარგებლოდ. ეს შეზღუდვა ეხება დისციპლინურ საკითხებს, ადგილობრივი ეკლესიის ადმინისტრაციულ განკარგვასა და იურისდიქციულ წესრიგს, გარდა იმ გასანგებო და კრიტიკული სიტუაციებისა, როდესაც ადგილობრივი ეკლესია პატრიარქალურ-სინოდური წესრიგით ვეღარ წყვეტს პრობლემას და გამოუვალ მდგომარეობაში აღმოჩნდება. ასეთ სიტუაციაში პაპი ერევა როგორც არბიტრი, რომელსაც ძალუძს სხვა ადგილობრივი ეკლესიები მოიხმოს პრობლემის გადასაჭრელად ან უშუალოდ თვითონ ჩაერიოს, რათა ადგილობრივ ეკლესიებს მოქმედების შესაძლებლობა გაუხსნას, რამეთუ პეტრესეული

მსახურების საკრამენტული ფუნქცია სწორედაც რომ უმთავრესად ეკლესიის ერთიანობისთვის მსახურებაა. ამ ერთიანობის განსამტკიცებლად პაპს რწმენის საკითხების გადანყვეტაში პრიორიტეტი ენიჭება. მხოლოდ მას ძალუძს მოიწვიოს საყოველთაო საეკლესიო კრება და მხოლოდ მისი ვერდიქტითაა შესაძლებელი გამოიცეს მსოფლიო კრების გადანყვეტილებები.

საკითხის ასეთი გამიჯვნა, ერთი მხრივ, თეოლოგიური (რწმენის სწავლების, უფლის გამოცხადებისა და მისი მიღების) დისკურსი და მეორე მხრივ, ეკლესიის ადმინისტრაციულიურისდიქციული განკარგვა, ხელს შეუწყობს ეკლესიათა შორის დიალოგს და ურთიერთნდობის გაძლიერებას. თუმცა პრიმატის საკითხის ასეთ გადანყვეტამდე ჯერ კიდევ დიდი გზაა გასავლელი, რადგან ეკლესიებს შორის გაუცხოება და უნდობლობა იმდენად დიდია და საკუთარი იდენტობის ლოკალური გამოცდილება ისე ღრმად არის გამჯდარი, რომ ახლის მიღება და წარსულის სიმძიმის გადალახვა საკუთარ თავზე უარის თქმის ტოლფასად აღიქმება. ეკლესიების ყველა მხრიდან მოქცევისა და პატიებისადმი მზაობის გარეშე, პრიმატისა და ავტოკეფალიის საკითხი ვერასდროს გადანყდება. პოზიციათა შეჯერებისას კი ერთის მიერ მეორის დაყოლიებაზე კი არაა საუბარი, არამედ შემხვედრი ძიებით ეკლესიის ერთიანობის ამოცნობასა და ეკლესიური მისიის რეალიზებაზე.

ავტოკეფალია, თავის მხრივ, აუცილებელია არა მხოლოდ რწმენის იდენტობის კულტურული სახის განსასაზღვრად, არამედ, აგრეთვე, ეკლესიის სინოდური სტრუქტურის გასამყარებლად, რომელიც საყოველთაო ეკლესიას სჭირდება. საყოველთაო ეკლესია არ დგას მხოლოდ პრიმატზე, იგი სინოდური სტრუქტურითაცაა გარანტირებული, რომელიც, თავის მხრივ, ავტოკეფალური ეკლესიებითაც უნდა იკვრებოდეს, რადგან, თუკი სინოდური სტრუქტურის წევრებს თვითგანსაზღვრის უნარი არ გააჩნიათ, მაშინ ასეთი სინოდალურობა ფიქციაა, ვინაიდან იგი თავისუფალ და დამოუკიდებელ ერთეულებს კი არ კრავს, არამედ დამყოლ მასად მოიაზრებს. შესაბამისად, ეკლესიის არსის

რეალიზებისას საუბარი უნდა იყოს პრიმაციალურობისა და სინოდალურობის დიალექტიკაზე.

საყოველთაო ეკლესია არაა ცალკეული ეკლესიების ჯამი, ნაწილთა ერთობა, არამედ თითოეული ადგილობრივი ეკლესია უკვე საყოველთაოა თავისი ბუნებით, იგი კათოლიკეა. ახალი აღთქმა, ისევე როგორც ეკლესიის მამები, სიტყვას „ეკლესიას“ იყენებენ როგორც თითოეული სამრევლოს, ისე მთლიანი, საყოველთაო საეკლესიო ერთობის აღსანიშნავად. III-IV საუკუნეებიდან ეკლესიაში თავს იჩენს სინოდური სტრუქტურა, რომელიც რჩევისა და დახმარების განევის მიზნით მოიწვევოდა. სიტყვა „სინოდი“, თავისი პირველადი მნიშვნელობით, მოიაზრებს როგორც შეკრებას, ერთობლივ გზაზე შედგომას. ამიტომ ეკლესიის კოლეგიური და სინოდური სტრუქტურა ფორმალურ თავყრილობასა და ორგანიზების ფორმას არ ნიშნავს. ეს არაა უბრალოდ ძალაუფლების გადანაწილების მექანიზმი, არამედ ერთობლივი მსვლელობისა და მსხემსი ეკლესიის გამოხატულება, რომელიც თანაზიარებით წარმოდგება.

ყოველ სინოდს თავისი თავი, პრიმატი/პატრიარქი ჰყავს, რომელიც წინამძღვრულ ფუნქციას იღებს და სინოდური გადაწყვეტილებებით მტკიცდება, რამეთუ ეკლესიის წინამძღოლობა შესაძლებელია მხოლოდ ნდობით აღსავსე თანამშრომლობით პრიმატსა და სინოდს შორის. პეტრესეული მსახურების უმთავრესი ფუნქცია სინოდური პრინციპის გაძლიერებაა, რომელიც ადგილობრივ ეკლესიებს შორის ერთიანობის გააზრების გარდა, საერთო ნიშნულის განსაზღვრითაც იკვეთება. პრიმატის დამოკიდებულება სინოდისადმი არაა ნაწილის მთლიანისადმი დამოკიდებულება, არამედ გულისხმობს მთლიანს მთლიანში, რაც იმას ნიშნავს, რომ სინოდი პრიმატს და პრიმატი სინოდს თავისი ხდომის ახალ საფეხურს მოასწავებს. სინოდი არ ათავისუფლებს რომელიმე ეპისკოპოს პასუხისმგებლობიდან და არც ზღუდავს მას, არამედ დამხმარე როლს თამაშობს. ამიტომ სინოდის მიზანი პრიმატის/პატრიარქის ეფექტურობაა.

პრიმატისა და სინოდურობის ურთიერთდამოკიდებულებაში აისახება, აგრეთვე, ადგილობრივი და უნივერსალური ეკლესიის

ურთერთდამოკიდებულება, სადაც ზნეობრივ-სულიერი პრიორიტეტი არცერთს გააჩნია, არამედ თანადროულობა და ურთიერთგანსჯოლა იჩენს თავს. ამ დინამიზმში იკვეთება ხსენებული დიალექტიკა პრიმატსა და სინოდურობას შორის. პრიმატი არ განსაზღვრავს პირველობას რიგითობისა და სულიერი რანგის თვალსაზრისით, არამედ სულიერი ორგანიზების პრინციპს, ღირებულებათა იერარქიასა და მჭვრეტელობით ფუნქციონირებას, რომელშიც სინოდურობა, როგორც ასეთი, შეიძლება შედგეს. ამიტომ მათ შორის ურთიერთდამოკიდებულება ურთიერთგანმტკიცებაში მდგომარეობს და შესაბამისად, თითოეულის მთლიანობაში მოყვანას გულისხმობს. *პერიქორეზის* მაგალითი მათ მიმართაც შეიძლება იქნეს გამოყენებული. სინოდურობისა და პრიმაციალურობის ურთიერთშეზრდა უნიკალურია და არცერთი ორგანიზაციის სამყაროსეულ სტრუქტურაშია მოცემული. *პერიქორეზის* ბუნებიდან გამოდინარე, დიალექტიკის სრული გათვლა შეუძლებელია, რადგან იგი არ ვითარდება სამპოლუსიანი თეზანტიტეზა-სინთეზის ლოგიკით, არამედ მათ შორის წრფივი დამოკიდებულებაა და მუდმივ ბალანსირებას მოითხოვს, რაც, უპირველესად, მდგომარეობს არა ურთიერთშეზღუდვაში, არამედ ურთიერთხელშეწყობაში, რამეთუ ბალანსირების აზრი არა დაბლოკვა, არამედ ქმედითუნარიანობა. ეფექტური მსახურება და ავთენტური მოწმობა შესაძლებელია მხოლოდ სრულ ჰარმონიაში. ბალანსი, თუ მაინცდამაინც ნეგატიურად უნდა განისაზღვროს, სულიწმიდის მოქმედების სასარგებლოდ, ეკლესიის მიერ აბსოლუტური უფლებამოსილების შეზღუდვაშია. ეკლესია არაა მხოლოდ ადამიანური ინსტიტუტია, არამედ მასში მოქმედებს კიდევ სულიწმიდა და მისი სამოქმედო არეალი იხსნება სწორედ ეკლესიის სტრუქტურულ ფორმაში, რის გამოც ეკლესიას ადამიანური და ღვთიური ბუნება აქვს. სულიწმიდის ეს სტრუქტურული მყოფობა ეკლესიაში არ გულისხმობს მისი თავისუფლების დეტერმინირებას, არამედ მოწმობს იესოს მიერ ეკლესიაში სულიწმიდის დათქმის სინამდვილეს. ინსტიტუციურად იგი ვლინდება სწორედ პრიმატისა და სინოდურობის მიერ განვითარებულ ურთიერთობებში, როგორც ვერტიკალურად ხილული გამოვლი-

ნება; ხოლო ჰორიზონტალური კუთხით – პიროვნულად, თითოეული მორწმუნის ქარიზმაში. სულიწმიდა ხსენებული დიალექტიკის შემადგენელი ნაწილია, თუმცა არა (ჰეგელისეული გაგებით) სამსაფეხურობრივი სახით, არამედ როგორც თეზისა და სინთეზის ერთდროული მყოფობა. თუ არა ეკლესიის ასეთი ღია და შემოქმედებითი სრტუქტურული ხასიათი (ჯვრისეული სახით), მისი ღვთიური ბუნება სპეკულაცია იქნებოდა. სულიწმიდა მოქმედებს ეკლესიაში და ეკლესიით, მისი საქმე კი მისი წევრების საეკლესიო გადაწყვეტასა და ხდომილებაში ხორციელდება. ამ ქმედებაში თანაზიარება ნიშნავს სულიწმიდის საქმეში თანაზიარებას. ეს კი თანაზიარების საკრამენტულ განხორციელებასაც ნიშნავს, რაც თანაზიარების (*communio*) ეკლესიოლოგიაში უნდა იქნეს გამოხატული.