

ქართველებისა და დასავლეთ ევროპელთა რელიგიურ-პოლიტიკური
ურთიერთობა XI-XIII საუკუნეებში

დოქტორანტი: დავით თინიკაშვილი

*სადისერტაციო ნაშრომი წარდგენილია ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის
მეცნიერებათა და ხელოვნების ფაკულტეტზე ისტორიის დოქტორის აკადემიური
ხარისხის მინიჭების მოთხოვნების შესაბამისად.*

სოციალურ და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და ხელოვნების
ინტერდისციპლინარული პროგრამა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ლევან გიგინეიშვილი, მედიევისტიკის დოქტორი,
ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

თბილისი 2015

განაცხადი

როგორც წარდგენილი სადისერტაციო ნაშრომის ავტორი ვაცხადებ, რომ ნაშრომი წარმოადგენს ჩემს ორიგინალურ ნამუშევარს და არ შეიცავს სხვა ავტორების მიერ აქამდე გამოქვეყნებულ, გამოსაქვეყნებლად მიღებულ ან დასაცავად წარდგენილ მასალებს, რომლებიც ნაშრომში არ არის მოხსენებული ან ციტირებული სათანადო წესების შესაბამისად.

დავით თინიკაშვილი

ივლისი 2015

აბსტრაქტი

ნაშრომი წარმოადგენს ისტორიული, რელიგიათმცოდნეობითი და წყაროთმცოდნეობითი ხასიათის ინტერდისციპლინარულ კვლევას ქართველებისა და დასავლეთ ევროპელების ურთიერთობების შესახებ შუა საუკუნეებში (XI-XIII სს.). გვსურს გავარკვიოთ, რამდენად თვითმყოფადი იყო ქართული იდენტობა გვიან შუა საუკუნეებში. სათანადო არგუმენტაციას მოკლებულია ქართულ ისტორიოგრაფიაში არსებული თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ საქართველო, როგორც ბიზანტიური ცივილიზაციის ნაწილი, იზიარებდა ხსენებული იმპერიის პოლიტიკურ და რელიგიურ კურსს, განსაკუთრებით, კონსტანტინეპოლის ანტი-ლათინურ პოზიციას დიდი განხეთქილების (სქიზმის) ეპოქაში. წინამდებარე კვლევა საკითხისადმი ამგვარი მიდგომის რადიკალურ რევიზიას წარმოადგენს.

ქართველების დამოკიდებულება ლათინებისადმი უფრო მეტად გახსნილი და კეთილგანწყობილი იყო, ვიდრე აღმოსავლეთის სხვა ქრისტიანებისა (პირველ რიგში, ვგულისხმობთ ბერძნებს). ამასთან კვლევისას ვცდილობთ მაქსიმალური ბალანსის დაცვას, რათა გადამეტებულად და არარეალისტურად არ წარმოვაჩინოთ აღნიშნული სიახლოვე და მჭიდრო მეგობრული ურთიერთობა. მაგალითად, არ ვიზიარებთ მოსაზრებებს ქართული სამხედრო ძალების პირველ ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მონაწილეობისა თუ ბალდუინ მეფის საქართველოში ყოფნის თაობაზე.

რომსა და ბიზანტიის დედაქალაქს შორის მომხდარი ე.წ. დიდი განხეთქილების (1054 წ.) შემდგომ საქართველოს ეკლესიას არ გაუწყვეტია კავშირი ლათინურ სამყაროსთან ერთმორწმუნე ბერძნების მსგავსად. უფრო მეტიც, ამ ეპოქაში ქართული მხრიდან არათუ კრიტიკული დამოკიდებულება არ ჩანს დასავლელი ქრისტიანებისადმი, არამედ სრულიად აშკარაა მათთან მჭიდრო მეგობრული ურთიერთობისკენ სწრაფვა არა მხოლოდ რელიგიური, არამედ სამხედრო-პოლიტიკური თვალსაზრისითაც.

შესაბამისად, წინამდებარე ნაშრომში ასევე შესწავლილია ჯვაროსნებსა და ქართველებს შორის არსებული ურთიერთობაც, რაც არასაკმარისად არის გამოკვლეული როგორც ქართულ, ისე დასავლურ მედიევისტულ კავშირებში. პუბლიკაციათა ავტორები, რომლებიც პირდაპირ თუ ირიბად ეხებიან ამ საკითხს, ძირითადად, ქართველი ისტორიკოსები არიან. სამწუხაროდ, მათი ნაშრომები შეიცავს სხვადასხვა

სახის ხარვეზს. შესაბამისად, ჩვენი მიზანია ფრანკი ჯვაროსნებისა და ქართველების ურთიერთობის მეტი ობიექტურობითა და სისტემატურობით შესწავლა ახალი ასპექტების წარმოჩენითა და მცდარი მოსაზრებების კრიტიკით.

ნაშრომში გამოყენებულია კვლევის კომპარატივისტული მიდგომა: მოცემული საუკუნეების ისტორიული რეალობის რეკონსტრუქციისას ვეყრდნობით ორივე მხარის წყაროებს (ქართული, ლათინური). გარდა ამისა, ვიყენებთ რელევანტურ სომხურ და ბიზანტიურ წერილობით წყაროებსაც, რომლებიც დამატებით სინათლეს ჰფენს რამდენიმე საკითხს.

ამრიგად, წინამდებარე სადოქტორო ნაშრომის სახით სამეცნიერო საზოგადოება მიიღებს მაქსიმალურად სანდო კვლევას დასავლეთ-ევროპელთა და ქართველების ურთიერთობების შესახებ გვიან შუა საუკუნეებში.

ძირითადი საძიებო სიტყვები: საქართველო, იბერია, დასავლეთ ევროპა, ფრანკები, ლათინები, ჯვაროსნები, რომი, პაპები, იერუსალიმი, ანტიოქია, ათონის მთა.

Abstract

The work represents historical research about relationship between Western Europeans and Georgians in high middle Ages (XI-XIII). The goal is to investigate an independent character of Georgian identity in this period. The viewpoint in Georgian historiography according to which Georgia as a part of Byzantine commonwealth shared the Empires political and religious course, especially anti-Latin position of Constantinople during a Great Schism, is not persuasive. Our work is a radical revision of this kind of approaches.

Attitude of Georgians towards Latins had more open and cordial character than those of other Christians in East (First of all, Greeks). Besides we try to keep a balance in order not to exaggerate these close and cordial relations. For instance we do not share views about participation of Georgian army in First Crusade and the visit of the king Baldwin in Georgia.

After so called great schism (1054) between Rome and the capital city of Byzantium - Constantinople, Georgian Orthodox church has not automatically ceased its contacts with Rome or revealed any sign of hostility regarding Western Christians like Greeks which she shared common faith with. There are clear signs of respect and benevolence towards Western Europeans including of planning military support for Crusaders.

The research also deals with relationship between Crusaders and Georgians which is insufficiently investigated in the medieval studies. Authors of the publications, directly or indirectly touch upon this question, are predominantly Georgian scholars. Unfortunately, many of these publications contain various shortcomings. Thus the aim of the present work is also to deal with the military relations between Latin crusaders and Georgians more systematically and objectively. Wrong views of Georgian historians are critically analyzed.

The comparative approach is used in the research: while reconstructing a historical picture we rely both Georgian as well as Latin sources. Relevant Armenian and Byzantine sources are also used in the work which pays especial attention to several questions.

Through the dissertation scholarly audience will receive maximally reliable historical picture of the relations between Franks and Georgians in XI-XIII centuries.

Key words: Georgia, Iberia, Western Europe, Latins, Franks, Crusades, David the Builder (king of Georgia), Rome, Pope, Jerusalem, Antioch, Mount Athos.

მადლობა

პირველ რიგში, მადლობას ვუხდით ჩემს აკადემიურ ხელმძღვანელს, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორს, ლევან გიგინეიშვილს იმ უაღრესად საინტერესო შენიშვნების, კრიტიკული მოსაზრებებისა და რჩევებისთვის, რომლებსაც ის დისერტაციაზე მუშაობისას მაძლევდა. ტექსტზე გაკეთებული მისი ყველა შენიშვნა და რჩევა აუცილებელი იყო ნაშრომის იმ სახით გაფორმებისთვის, როგორადაც ის ახლა გამოიყურება. გარდა ამისა, მასთან პროფესიულმა და პიროვნულმა ურთიერთობამ ბევრი რამ შემძინა.

დისერტაციის დასრულება შესაძლებელი გახდა გენტის უნივერსიტეტში (ბელგია), სადაც სადოქტორო სტიპენდიის ფარგლებში ვმუშაობდი ერთი აკადემიური წლის მანძილზე (2014-2015). მადლიერი ვარ პროფესორ პიტერ ვან ნუფელენისა თავაზიანი მასპინძლობისთვის და სხვა ევროპელ მედიევისტებთან დაკავშირებისთვის, რომლებიც წამყვან სპეციალისტებად ითვლებიან დასავლეთში, განსაკუთრებით, პროფესორი სტივენ ვანდერპუტენი (გენტი, ბელგია), პროფესორი ფილიპ ვან ტრიჩტი (გენტი, ბელგია), პროფესორი იოჰანეს ფრეისერ-კაპელერი (ვენა, ავსტრია) და სხვანი.

ზოგადად აღმოსავლურ-დასავლური საქრისტიანოს ურთიერთმიმართების ისტორიის კვლევა დოქტორანტურაში სწავლამდეც მომიწია. სამაგისტრო ნაშრომიც (2011 წ.) სწორედ ამ სფეროს განეკუთვნება, რომელიც ეხებოდა რომის კათოლიკური და აღმოსავლეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის განსხვავებულ დოქტრინალურ საკითხებს. 2011 წელს ჩვენმა თანამოაზრემ და მეგობარმა, შესანიშნავმა მოყვარულმა ისტორიკოსმა, იოანე კაზარიანმა გამოაქვეყნა მოკრძალებული სტატია რომისა და საქართველოს ურთიერთობის შესახებ. მას კრიტიკული რეცენზია მიუძღვნა ისტორიის დოქტორმა, დეკანოზმა ლევან მათეშვილმა (იხ.: orthodoxtheology.ge). რეცენზიის ტენდენციურობის გამო საჭიროდ მივიჩნიე მასზე კრიტიკული გამოხმაურება წერილით „ქართლის ეკლესიის დასავლური ორიენტაციის შესახებ“ (იხ.: azrebi.ge). როგორც მოსალოდნელი იყო, ამ წერილს მოჰყვა საკმაოდ ხანგრძლივი (ოთხთვიანი) პოლემიკა დეკანოზ ლევან მათეშვილთან. წინამდებარე დისერტაციაში

ვიყენებ მხოლოდ რამდენიმე პასაჟს ხსენებული პოლემიკური წერილებიდან. იოანე კაზარიანმა, პოლემიკის დროს მისი პოზიციის დაცვის გამო, შემდგომში, თავისივე ინიციატივით, ფასდაუდებელი დახმარება გამიწია დისერტაციაზე მუშაობისას, რაც გამოიხატებოდა ჩემთვის საინტერესო წყაროებზე მითითებაში. წინა წელს ჩვენ თანაავტორობითაც კი მოვამზადეთ სტატია ჯვაროსნებისა და ქართველების ურთიერთობის შესახებ.

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტურის სტანდარდატის მიხედვით, დოქტორანტს დისერტაციის ფარგლებში ორი საერთაშორისო პუბლიკაციის გამოქვეყნება მოეთხოვება. შესაბამისად, მადლიერი ვარ აგრეთვე იმ ოთხი ანონიმი უცხოელი რეცენზენტისა, რომელთა რჩევებმაც კუთვნილი როლი შეასრულა ტექსტის დახვეწაში. ესენი არიან: პიტერ ჰალფტერი (ტიუბინგენი, გერმანია), ბერნარ ფლუსენი (სორბონა, საფრანგეთი), ბერნადეტ მარტინ-იზარი (სორბონა, საფრანგეთი) და მარია-ანნა შევალიე (მონპელიე, საფრანგეთი). ბუნებრივია, მათი ვინაობა რეცენზიების მიღების შემდეგ გახდა ჩვენთვის ცნობილი.

მადლობა ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორს, ეკა ავალიანს იმ მითითებებისთვის, რომლებიც მან ტექსტის ზოგიერთი ნაწილის გაცნობის შემდეგ მომაწოდა.

მადლობა მინდა ვუთხრა ასევე თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორს, პროფესორ მარიამ ჩხარტიშვილს კოლეგიალობისა და პროფესიული კეთილგანწყობისთვის. მქონდა პატივი მონაწილეობა მიმეღო მის მიერ ორგანიზებულ ორ ისტორიოგრაფიულ კონფერენციაში (2012 წლის 26 აპრილსა და 2013 წლის 30 მაისს), სადაც ჩემს დისერტაციასთან დაკავშირებულ თემებზე დაწერილი მოხსენებებით წარვდექი. აღნიშნულ კონფერენციებზე მოხსენებების შემდგომ გამართული დისკუსიაც მნიშვნელოვნად დამეხმარა რამდენიმე იდეის დახვეწა-განვითარებაში.

ბოლოს, მადლიერი ვარ ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის თანამშრომლების, გულისხმიერებისა და ოპერატიული ადმინისტრაციული მომსახურებისთვის.

სარჩევი

თავი 1. შესავალი ----- 1

1. საკვლევი თემის მნიშვნელობა და აქტუალობა
2. სადოქტორო ნაშრომის მიზანი
3. ტერმინოლოგიური განმარტება
4. კვლევის მეთოდოლოგია
5. ლიტერატურის მიმოხილვა (საკვლევი საკითხის ისტორია)
 - 5.1. პირველწყაროები
 - 5.2. სამეცნიერო ნაშრომები

თავი 2. აღმოსავლურ-დასავლურ დაპირისპირებათა ზოგადი ფონი ----- 16

1. რომაულ-ბიზანტიური სქიზმები და დამაბულობანი (IX ს.-მდე)
2. ფოტიოსის ეპოქის სქიზმა (IX ს.)
 - 2.1. რომის პაპის ბრალდებები
 - 2.2. შემარიგებელი კრება (879-880 წ.)
3. დიდი განხეთქილება (XI ს.)
 - 3.1. კონფლიქტის საფუძველი
 - 3.2. ბულგარეთის საკითხი
4. ნაბიჯები შერიგებისკენ (XX სს.)
5. საეკლესიო კონფლიქტების მიზეზებისთვის
6. ბერძნულ-ლათინური ანტაგონიზმის შერბილებულად წარმოჩენის მცდელობა

თავი 3. საქართველო და რომი ----- 51

1. რომისგან „განყოფის“ თარიღის თაობაზე
2. კათოლიკე მისიონერები საქართველოში (XI-XIII სს.)
 - 2.1. რომი და აღმოსავლეთის ეკლესიების კანონიკური სტატუსი
3. დიპტიქი და პენტარქიის საკითხი
 - 3.1. საქართველოს ეკლესია და ანტიოქიის ლათინური საპატრიარქო
4. ლათინური „ნიშნები“ ქართულ იკონოგრაფიაში
5. ლათინები შუა საუკუნეების ქართულ რელიგიურ ლიტერატურაში

თავი 4. ქართველები და ფრანკები საქართველოს ფარგლებს მიღმა ----- 93

1. ქართველები და ფრანკები ანტიოქიაში
 - 1.1. კონსტანტინეპოლელი ბერძნები (პარალელი)
 - 1.2. ბალკანელი სლავები (პარალელი)
 - 1.3. სომხები და სირიელები (პარალელი)
 - 1.4. ანტიოქიელი ბერძნები (პარალელი)
2. ქართველები და ფრანკები იერუსალიმში
 - 2.1. ტამპლიერები და ქართველები
 - 2.2. ჰოსპიტალიერები და ქართველები
3. ათონის მთა
 - 3.1. ბერძნები, ლათინები და ქართველები ათონზე

- 3.2. ათონელი ბენედიქტელების რელიგიური იდენტობა
- 3.3. ათონის დარბევა 1274 წელს

თავი 5. გიორგი მთაწმინდელი და რომის ეკლესია ----- 145

- 1. შესავალი
- 2. რომის ეკლესიის „ერეტიკულობის“ თაობაზე
- 3. ლათინთა რიტუალური წეს-ჩვეულებანი
 - 3.1. უფუარი პურის წესი
 - 3.2. წყალგაურეველი ღვინის წესი
 - 3.3. „თვინიერ სამღვდელთა შესამოსლისა“
- 4. სხვა ინტერპრეტაციები

თავი 6. ჯვაროსნები და ქართველები ----- 179

- 1. შესავალი
- 2. დავით აღმაშენებელი და I ჯვაროსნული ლაშქრობა
- 3. ლეგენდარული მეფე-პრესვიტერი იოანე - დავით აღმაშენებელი?
- 4. საქართველო III და IV ჯვაროსნული ლაშქრობების დროს
- 5. საქართველო V და VI ჯვაროსნული ლაშქრობების დროს

დასკვნები ----- 210

ბიბლიოგრაფია ----- 220

თავი 1. შესავალი

1. საკვლევი თემის მნიშვნელობა და აქტუალობა

წინამდებარე ნაშრომში შესწავლილი და გაანალიზებული იქნება ქართველებისა და ევროპელების ისტორიული ურთიერთობების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პერიოდი, რომელიც თავსდება XI-XIII საუკუნეების ქრონოლოგიურ საზღვრებში. ამ ტიპის სამეცნიერო კვლევა მნიშვნელოვანია დღევანდელი ქართველი საზოგადოებისა და მისი კულტურული ორიენტაციების დასავლეთთან მიმართების შესწავლის საქმეში. ნაშრომი აგრეთვე თავის პოზიტიურ წვლილს შეიტანს საქართველოში რომის კათოლიკურ ეკლესიის წარმომადგენლებთან დიალოგში, რამდენადაც მისი ძირითადი თემა ქართველებისა და ლათინების ურთიერთობაა შუა საუკუნეებში.

დასავლეთთან ინტეგრაცია თანამედროვე საქართველოს საგარეო პოლიტიკის პრიორიტეტია. თემის აქტუალობიდან გამომდინარე ქართველთა და ევროპელთა ისტორიული ურთიერთობები კომპეტენტურ ანალიზს, სისტემურ შესწავლასა და რეინტერპრეტაციას მოითხოვს. არსებობს ბევრი მითი და დაუზუსტებელი წინასწარი აზრი ქართველებისა და დასავლეთ ევროპელების, ურთიერთობის შესახებ. ეს ნაშრომი ამ მითებისა და პოპულარული შეხედულებების გადასინჯვასა და უფრო ფხიზელი და შედარებით ობიექტური¹ სურათის დადგენას მოემსახურება.

ამრიგად, კვლევა ღირებული იქნება ჰუმანიტარულ და სოციალურ მეცნიერთა ფართო სპექტრისთვის, სახელდობრ, ყველა იმ მკვლევრისთვის, ვინც საქართველოს ისტორიის, საქართველოსა და ევროპას შორის ურთიერთობების, საერთაშორისო

¹ ე.წ. ობიექტური ისტორიული რეალობის დადგენის მცდელობა, ზოგი ავტორის აზრით, ხმამაღალი განაცხადია და წარმოადგენს მოძველებულ პოზიტივისტურ მიდგომას, რომელიც ანალების ფრანგულმა სკოლამ უარყო. მოძველებულად შეიძლება მივიჩნიოთ თავად „ანალების სკოლაც“, რომელმაც რამდენიმე თაობა გამოიცვალა. ფუძემდებლების ბევრი იდეა დღეს უარყოფილია, გარკვეული საკვანძო პარადიგმები კი, საყოველთაოდაა გაზიარებული, რაც უკვე აღარ ეკუთვნის მხოლოდ „ანალების სკოლას“. წინამდებარე კვლევაში ჩვენ არა პოზიტივისტური, არამედ კრიტიკული მიდგომა გვაქვს საკვლევი საკითხისადმი, ვცდილობთ რა ე.წ. სისტემის დეკონსტრუქციას. ამ დარგში ცნობილი სპეციალისტების ჰოდერის (I. Hodders), რენფრიუს (C. Renfrew) თეორიით, ინტერპრეტაცია მარადიული პროცესია ობიექტურ რეალობასთან მიახლოებისთვის. ანალების სკოლისგან განსხვავებული მიდგომა აქვთ ნარატივისტებს (ე.წ. *narrativist approaches*).

ურთიერთობების, დიპლომატიის ისტორიის, რელიგიათმცოდნეობის, მედიევისტის შესწავლითაა დაინტერესებული. კვლევის შედეგების საფუძველზე შესაძლებელია შემდგომში განხორციელდეს ისტორიული, რელიგიათმცოდნეობითი და წყაროთმცოდნეობითი კვლევები. ამრიგად, ნაშრომი დააინტერესებს არა მხოლოდ საუნივერსიტეტო და სამეცნიერო წრეებს, არამედ ამ საკითხით დაინტერესებულ ფართო აუდიტორიას.

2. სადოქტორო ნაშრომის მიზანი

კვლევის მიზანია ლათინების (რომის პაპების, საქართველოში წარმოგზავნილი მისიონერების და ახლო აღმოსავლეთში მყოფი ჯვაროსანი მეომრების) მიმართ ქართველთა დამოკიდებულების ხასიათის გამოვლენა. გვსურს გავარკვიოთ, თუ რამდენად თვითმყოფადი (კერძოდ, ბიზანტიისგან დამოუკიდებელი) იყო ქართული რელიგიური და პოლიტიკური იდენტობა XI-XIII საუკუნეებში. სათანადო არგუმენტაციას მოკლებულია ქართულ ისტორიოგრაფიაში გაბატონებული თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, საქართველო, როგორც ბიზანტიური ცივილიზაციის ნაწილი, იზიარებდა კონსტანტინეპოლის ანტი-ლათინურ პოზიციას, განსაკუთრებით დიდი განხეთქილების (სქიზმის) ეპოქაში².

წინამდებარე კვლევა საკითხისადმი ამგვარი მიდგომის რადიკალურ რევიზიას წარმოადგენს. რასაკვირველია, აქამდეც არსებობდნენ მსგავსი პოზიციის მქონე ავტორები (მაგალითად, ნ. პაპუაშვილი, მ. პაპაშვილი, ზ. კიკნაძე, ლ. პატარიძე და სხვ.), მაგრამ მათ ნაშრომებში ან მოცულობის სიმცირის (სტატიის ფორმატი) ან ფართო დროითი ინტერვალის გამო, არ განიხილება სიღრმისეულად ქართულ-ფრანკული ურთიერთობები. მაგალითად, მურმან პაპაშვილის წიგნში³, რომელიც საკმაოდ გაწონასწორებულ ნაშრომს წარმოადგენს, არც მეტი, არც ნაკლები, 14 საუკუნეა მიმოხილული.

² აღნიშნული თვალსაზრისი ყველაზე სრულად წარმოდგენილია ბოლო ხანს დაცულ დისერტაციაში გიორგი მაჭარაშვილის ავტორობით: დიდი სქიზმა და საქართველო. ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია. სამეცნიერო ხელმძღვანელი: პროფესორი მარიამ ჩხარტიშვილი. თბ., 2014.

³ პაპაშვილი, მურმან. *საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს.* თბ., 1995, 368გვ.

ნაშრომი მიზნად ისახავს არსებული ისტორიოგრაფიული მასალის სათანადო ინტერპრეტაციის საფუძველზე შეძლებისდაგვარად წარმოადგინოს ობიექტური სურათი ქართველებისა და ფრანკების ურთიერთობებში. არსებული წყაროების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ქართველების დამოკიდებულება ლათინებისადმი უფრო მეტად გახსნილი და კეთილგანწყობილი იყო, ვიდრე აღმოსავლეთის სხვა ქრისტიანებისა (პირველ რიგში, აქ ბერძნებს ვგულისხმობთ). ამასთან კვლევისას ვცდილობთ მაქსიმალური ობიექტურობით შევაფასოთ არსებული წყაროები და დავიცვათ ბალანსი, რათა გადამეტებულად და არარეალისტურად არ წარმოვაჩინოთ აღნიშნული სიახლოვე და მჭიდრო მეგობრული ურთიერთობები. მაგალითად, არ ვიზიარებთ მოსაზრებებს ქართული სამხედრო ძალების პირველ ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მონაწილეობისა თუ ბალდუინ მეფის საქართველოში ყოფნის თაობაზე. ეს ფაქტები არ დასტურდება ისტორიული წყაროებით.

ნაშრომის მიზანი არ არის იმის ჩვენება, რომ რომს განსაკუთრებულად პოზიტიური და ყველასგან გამორჩეული დამოკიდებულება ჰქონდა საქართველოსადმი, განსხვავებით სხვა აღმოსავლელი ქრისტიანებისგან. ამის დამტკიცება, ჩვენი აზრით, საკმაოდ რთული ამოცანაა. საქართველო ერთ ჩვეულებრივ რიგითი რეგიონი იყო აღმოსავლური საქრისტიანოს სივრცეში, რომელზეც თანაბრად ვრცელდებოდა რომის პაპთა ზოგადი საეკლესიო პოლიტიკა. ამ მხრივ, გაზვიადებულად გვეჩვენება ზოგიერთი ქართველი კათოლიკე ავტორის შეხედულებანი, მაგალითად, მ. თამარაშვილისა, რომლის მტკიცებითაც, ვინაიდან რომი არ უწოდებდა ქართველებს ერეტიკოსებს, ეს ქართველთა ერთგვარ „ფავორიტობას“, პრივილეგიურობას ნიშნავდა მის თვალში. ამ პოზიციის გასამყარებლად ეს არგუმენტი საკმაოდ სუსტად გვეჩვენება (ვრცლად იხ. კვლევის სათანადო ადგილი).

3. ტერმინოლოგიური განმარტება

ნაშრომში სიტყვები „ლათინი“ და „ფრანკი“ ხშირად ერთმანეთის ნაცვლად გამოიყენება. აღმოსავლეთში ლათინები, ძირითადად, იწოდებოდნენ ფრანკებად. მაგალითად, დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი ჯვაროსნებს „ფრანგებს“ უწოდებდა.

იმ დროისთვის დამკვიდრებული ტერმინ „ფრანგის“ ნაცვლად დღეს „ფრანკი“ გამოიყენება.

თავდაპირველად ფრანკები ეწოდებოდათ გერმანული ტომის წევრებს, რომელთაც ფრანკული იმპერია შექმნა V-X საუკუნეებში. ეს იმპერია მოიცავდა თანამედროვე საფრანგეთის, ბელგიის, ნიდერლანდების, გერმანიის და შვეიცარიის ტერიტორიებს. როგორც ცნობილია, კაროლინგთა დინასტია ფრანკთა იმპერიას მართავდა 800-888 წლებში⁴. კარლოს დიდი (*Charlemagne*) პაპმა ლეონ III-მ აკურთხა როგორც *Imperator Romanorum* (რომაელთა იმპერატორი). X-XI საუკუნეებიდან ფრანკთა იმპერიის საზღვრები ვრცელდება თითქმის მთელს დასავლეთ ევროპაზე, „რომის ჩათვლით“⁵. XI-XII საუკუნეებიდან ლათინური საქრისტიანოს გავლენის ქვეშ ექცევა აგრეთვე აღმოსავლეთ და ჩრდილოეთ ევროპაც (სკანდინავია)⁶. ლიტველთა უზარმაზარი სამეფო, რომელშიც შედიოდა თანამედროვე ბელორუსია და უკრაინის დიდი ნაწილი, 1386 წლიდან ხდება ქრისტიანული, კერძოდ, კათოლიკური⁷.

წინამდებარე ნაშრომში არა მხოლოდ დასავლეთ ევროპის (რომის პაპები, გერმანელი იმპერატორები), არამედ ასევე აღმოსავლეთის (ანტიოქია, იერუსალიმი, ათონი) ფრანკებსა და ქართველებს შორის ურთიერთობებსაც განვიხილავთ. შესაბამისად, ნაშრომის სათაურს განვსაზღვრავთ, როგორც „ქართველებისა და დასავლეთ ევროპელთა“ და არა „საქართველოსა და დასავლეთ-ევროპის“ ურთიერთობა.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „ფრანკსა“ და „ლათინს“ შორის განსაზღვრული განსხვავება შეიძლება არსებობდეს რიგ შემთხვევებში. კერძოდ, როგორც ისტორიული წყაროები აჩვენებს, სიტყვა „ლათინი“ გამოიყენებოდა აგრეთვე რელიგიური კუთვნილების აღსანიშნავად, მაგალითად, ამგვარი შესიტყვებით: „რწმენით ლათინი“. როგორც ჩანს, ეს გარკვეულწილად უნდა უკავშირდებოდეს იმ გარემოებას, რომ აღნიშნულ ეპოქაში სიტყვები „კათოლიკე“ და „მართლმადიდებელი“ არ გამოიყენებოდა კონფესიური მნიშვნელობით.

⁴ McKitterick, Rosamond. *The Frankish kingdoms under the Carolingians, 751-987*. Longman 1983, გვ. 123.

⁵ Nelson, Janet. *The Frankish world, 750-900*. Hambledon Press 1996, გვ. xiv.

⁶ Bartlett, Robert. *The Making of Europe: conquest, colonization and cultural change 950-1350*. Penguin books, 1994, გვ. 22.

⁷ O'Connor, Kevin. *The history of the Baltic states*. 2nd edition. Greenwood 2015, გვ. 29.

4. კვლევის მეთოდოლოგია

ნაშრომში ვიყენებთ კვლევის კომპარატივისტულ მიდგომას, რომელიც წყაროთმცოდნეობის ბაზას აფართოებს: მოცემული საუკუნეების ისტორიული რეალობის რეკონსტრუქციისას ვეყრდნობით ორივე მხარის წყაროებს (ქართული, ლათინური). გარდა ამისა, ვიყენებთ რელევანტურ სომხურ და ბიზანტიურ წერილობით წყაროებსაც, რომლებიც დამატებით სინათლეს ჰფენს რამდენიმე საკითხს.

წყაროთმცოდნეობით ნაწილში კრიტიკულად ვუდგებით ისეთი ჟანრის წერილობით ძეგლებს, რომლებსაც ვერ გაეცევა ამ თემაზე მომუშავე ვერცერთი ავტორი: ვგულისხმობთ ჰაგიოგრაფიული ხასიათის ნაწარმოებებს. მკვლევარმა განსაკუთრებული სიფრთხილით უნდა გამოიყენოს ისინი. მართალია, ასეთი სახის ძეგლები ზოგჯერ ნამდვილი ისტორიული მოვლენის შესახებაც მოგვითხრობს (მაგალითად, გიორგი ათონელის მიერ წარმოთქმული სიტყვა ბიზანტიის იმპერატორის წინაშე), მაგრამ არცთუ ისე იშვიათად მასში სახეზე გვაქვს გაზვიადებული ან უბრალოდ გამოგონილი ინფორმაცია. მაგალითად, ათონურ პატერიკში 1274 წლის ათონის მონასტრების დარბევაში დამნაშავენი რომის პაპის ბრძანებით გამოგზავნილი ლათინი ჯვაროსნები და „პაპისტები“ არიან დასახელებულნი⁸, რაც დიდი შეცდომაა ისტორიული ფაქტის კორექტულად გადმოცემის თვალსაზრისით. წყაროების მიხედვით, ამ დროისთვის ლათინი ჯვაროსნები საერთოდ არ ჩანან ათონის მთაზე. დარბევა განახორციელეს სრულიად სხვა დაჯგუფებებმა (იხ. კვლევის სათანადო ადგილი).

ამგვარი წერილობითი ძეგლები მიეკუთვნება სპეციფიკურ ჟანრს, რომლებიც მკაცრად ჩამოყალიბებული წესების მიხედვით იწერება. მათ უფრო მეტად იდეოლოგიური ხასიათი აქვს (ზოგჯერ კონფესიური უპირატესობის წარმოჩენასაც ისახავს მიზნად). ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებს მორწმუნეთა სულიერი აღზრდის დანიშნულება უფრო აქვს და ისინი მხოლოდ გამონაკლის შემთხვევაში შეიძლება

⁸ Повесть о нашествии папистов на Святую Гору, Афонский патерик, 1897, Ч. 2; იხ. ქართული თარგმანი: ამბავი პაპისტების თავდასხმისა წმინდა ათონის მთაზე (ათონური პატერიკი), კრებულში: სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, წიგნი 2, თბ., 1991, გვ. 314-331.

იქნეს გამოყენებული როგორც ისტორიული წყარო (ხშირად, მაგრამ არა ყოველთვის, სხვა წყაროებთან შეპირისპირების გზით).

5. ლიტერატურის მიმოხილვა (საკვლევი საკითხის ისტორია)

XI-XIII საუკუნეებში ქართველებისა და დასავლეთ ევროპელთა ურთიერთობის შესახებ მწირი ისტორიული წყაროები არსებობს. თუმცა ეს გარემოება არ წარმოადგენს გადაულახავ დაბრკოლებას უკვე არსებული მასალების საფუძველზე მეტ-ნაკლებად ადეკვატური ისტორიული სურათის წარმოდგენისას. ამასთან, მასალების სიმწირე ან სიუხვე არ განაპირობებს თემის აქტუალობას და არ შეიძლება იყოს გადამწყვეტი პირობა მოცემული თემის კვლევისთვის. ამის შესახებ ბრწყინვალედ მსჯელობდა თ. ზელდინი:

„წარმოსახვა ისევე მნიშვნელოვანია ისტორიკოსებისთვის, როგორც ახალი დოკუმენტები. ახალ დოკუმენტებს ადვილად შეუძლია, ორიგინალობის ილუზია შექმნას. გაცილებით უფრო ძნელია უკვე ცნობილი ფაქტების ახლებურად გააზრება. სადოქტორო დისერტაციის დრო მარადიული არ არის. მაშინ როცა ხელმისაწვდომი მასალის რაოდენობა წარმოდგენილი სისწრაფით იზრდება და მისი დამუშავება სულ უფრო შეუძლებელი ჩანს, ჯილდო ერგება მათ, ვინც გაანალიზებენ ამ მასალას, ვიდრე იმათ, ვინც უბრალოდ შემატებენ მის რაოდენობას. ამგვარად, ადამიანური თვისებები, თანაგრძნობის და მგრძნობელობის უნარი სულ უფრო მნიშვნელოვანი იქნება, ვინაიდან ისტორიკოსებისგან მოელოან უფრო წარსულის რეინტერპრეტაციას და რეკონსტრუირებას ვიდრე მის შესახებ ცოდნის გაზრდას“⁹.

თუმცა წინამდებარე კვლევაში, ბუნებრივია, წარმოდგენილია რამდენიმე ახალი წყაროც, მაგალითად, პაპ ინოკენტის წერილი, რომელიც სავარაუდოდ თამარ მეფისადმი იყო მიმართული (წერილში მეფის სახელი არ იხსენიება, *Patrologia Latina* CCXVI, Col. 433-434). ეს წერილი ქართველებისა და კათოლიკეების ურთიერთობის ისტორიის ცნობილი მკვლევრის, მ. თამარაშვილისთვისაც კი უცნობი იყო. ვიყენებთ

⁹ ზელდინი, თეოდორ. „პერსონალური ისტორია და ემოციების ისტორია“, გურჩიანი, ქ. (რედ.). ისტორიის შესახებ. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი 2010, გვ. 109.

ასევე ქართველი მედიევისტებისთვის აქამდე უცნობ წყაროს ჰოსპიტალიერთა და ქართველთა ურთიერთობაზე (Delaville le Roulx J. Inventaire de pièces de Terre Sainte de l'ordre de l'Hopital. P., 1895. P. 18, № 62). საინტერესოა, აგრეთვე 1130 წელს პარიზელი ჰიუგო სენ-ვიქტორელის (Hughes de Saint-Victor) ცნობა, რომელიც დაცულია მის მსოფლიო ტოპოგრაფიაში, რომელშიც გვაქვს ერთ-ერთი ადრეული ხსენება ქალაქ თბილისისა.

გარდა ამისა, ნაშრომში გამოვლენილია სხვადასხვა სახის ფაქტოლოგიური შეცდომები და ტენდენციური ინტერპრეტაციები. მაგალითად, დაუსაბუთებელია მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ჯვაროსნები და ქართველები არასდროს ყოფილან მოკავშირეები (ს. მარგიშვილი), რომ დავითის ჯარმა მონაწილეობა მიიღო იერუსალიმის აღებაში (შ. ბადრიძე, შ. მესხია, ბ. კოპალიანი), რომ ბალდუინი ფარულად ჩამოვიდა საქართველოში დავით აღმაშენებელთან (ი. ბატონიშვილი, შ. მესხია, ზ. თოიძე, ვ. გურული). გამოვლენილი გვაქვს ასევე საპირისპირო ხასიათის ტენდენციურობანიც, მაგალითად, მ. თამარაშვილის მიერ კონფლიქტური სიტუაციების წარმოჩენისგან თავის არიდება, კერძოდ, ათონის მთაზე განხორციელებული რეპრესიები. გადაფასებული გვაქვს ასევე ჩვენგან განსხვავებული პოზიციის მქონე ავტორთა (გიორგი მაჭარაშვილი, ტრისტან მაჭარაშვილი, მანანა ჯავახიშვილი და სხვ.) ნაშრომებში გამოთქმული ზოგიერთი მცდარი მოსაზრება.

ამრიგად, ჩვენს თემასთან დაკავშირებული ისტორიული ნაშრომები შეგვიძლია ხუთ ნაწილად დავყოთ: 1) ნაწილობრივ ტენდენციური; 2) მეტწილად არაკომპეტენტური; 3) მოძველებული; 4) კომპეტენტური, მაგრამ კონფესიური გავლენის ნიშნებით და 5) ობიექტური და კომპეტენტური, თუმცა XI-XIII საუკუნეების ზედაპირული მიმოხილვით (ვგულისხმობთ, მურმან პაპაშვილის წიგნს¹⁰ და ნუგზარ პაპუაშვილის სტატიას¹¹).

¹⁰ პაპაშვილი, მურმან. *საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს.* თბ., 1995, 368გვ.

¹¹ პაპუაშვილი, ნუგზარ. „*საქართველოსა და რომის სარწმუნოებრივი ურთიერთობანი: მითოსი და რეალობა*“, თინიკაშვილი, დავით (რედ.). აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა. თბ., 2009, გვ. 198-248.

5.1. პირველწყაროები

აღნიშნული ქრონიკები და მატიანეები წარმოადგენს იმ ნაშრომთა ნაწილს, რომელთაც გვერდს ვერ აუვლის ჯვაროსნული ლაშქრობებით და ზოგადად შუა საუკუნეების აღმოსავლური და დასავლური საქრისტიანოს ურთიერთობის ისტორიით დაინტერესებული მკვლევარი. აქ ვასახელებთ მხოლოდ იმ პირველწყაროებს, რომლებსაც წინამდებარე კვლევაში ვიყენებთ.

ანონიმური ლათინური ქრონიკა *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*. ტექსტის მკვლევართა ვარაუდით, ავტორი აპულიიდან (სამხრეთ იტალია) უნდა იყოს წარმოშობით. ქრონიკის ლათინური ტექსტი კრიტიკულად გამოიცა 1890 წელს ჰ. ჰეიგენმეიერის მიერ¹². ქრონიკა წარმოადგენს პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის ისტორიას დაწყებული 1095 წელს პაპ ურბანის მეორის მიერ მოწვეული საეკლესიო კრებიდან მოყოლებული. ტექსტი დაყოფილია ათ ნაწილად, რომელთაგან პირველი ცხრა დაწერილია ხსენებული ანონიმი ავტორის ანტიოქიაში ყოფნისას 1098 წლამდე. მეათე ნაწილი კი, რომელიც მოცულობით ყველაზე მოზრდილია, მოგვიანებით, იერუსალიმშია შეიქმნა. ამ მატიანეს ჯვაროსნული ლაშქრობების თითქმის ყველა მოგვიანო ავტორი ეყრდნობოდა, მაგალითად, ფულხერიუს შარტრელი, რაიმონდ აჟილერელი, გიომ (უილიამ) ტიროსელი და სხვები. *Gesta*-ს იყენებდნენ აგრეთვე ზოგადი (ანუ არა მხოლოდ ჯვაროსნული ლაშქრობების) ისტორიის ავტორებიც, მაგალითად, ორდერიკუს ვიტალისი, უილიამ მალმესბერი და სხვები.

ფულხერიუს კარნოტელის (იგივე ფუშე შარტრელის) *Historia Hierosolymitana*. ქრონიკის ავტორი კაპელანად მსახურობდა ბალდუინ I-ის ჯარში, რომელიც თავდაპირველად ედესის საგრაფოს მართავდა (1098-1100), მოგვიანებით კი იერუსალიმის სამეფოს პირველი ჯვაროსანი მეფე გახდა (1100-1118). როგორც ვიცით, ფულხერიუსი 1100 წლიდან 1127 წლამდე იერუსალიმში ცხოვრობდა. მისი ლათინურენოვანი ნაშრომი პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის ერთ-ერთ სრულ

¹² Anonymi *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*. Herausgegeben von Heinrich Hagenmeyer. Heidelberg 1890, ix, 574გვ. (ლათინური ტექსტი ხელმისაწვდომია:

<https://archive.org/details/anonymigesta00hagegoog>). ინგლისური თარგმანები იხ.: *Gesta Francorum et aliorum Hierosolomitanorum: The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem*. Edited and translated by Rosalind Hill. London: Nelson, 1962, XLV, 113გვ.; *Gesta Francorum et aliorum Hierosolomitanorum: The Deeds of the Franks and Other Jerusalem-bound Pilgrims: The Earliest Chronicle of the First Crusades*. Edited and translated by Nirmal Dass. Rowman & Littlefield, 2011, 154გვ.

ქრონიკად ითვლება, რომელიც თვითმხილველის მიერაა დაწერილი. ტექსტი ლათინურად გამოიცა 1913 წელს¹³. 1916 წელს კი ის ინგლისურად ითარგმნა Frances Ryta Rayan-ის მიერ¹⁴. ქრონიკა უმეტესწილად დამოუკიდებელ ნაშრომს წარმოადგენს, რადგან არ ეყრდნობა სხვა ავტორთა ნაწერებს გარდა ერთი შემთხვევისა: ვინაიდან ფულხერიუსი ბალდუინს არ ახლდა თან ედესაში, მისი თხრობა, რომელიც ამ პერიოდს ეხება, დიდწილად დამოკიდებულია სხვა ლათინ მემკვიდრეთა თხზულებებზე.

გიომ (უილიამ) ტიროსელის *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*¹⁵. შუა საუკუნეების ერთ-ერთი დიდი მემკვიდრე, პალესტინის მკვიდრი უილიამ ტიროსელი ჯვაროსნების ისტორიის წერას იწყებს 1170 წლიდან. ის იყენებდა როგორც ანონიმურ Gesta-ს, ისე ფულხერიუსისა და რაიმონდ აჟილერელის ნაშრომებს. უილიამი გვატყობინებს, რომ იბერიელები ასევე აფხაზების სახელით არიან ცნობილნი, რომლებიც ადვილად ამარცხებენ სპარსელებს. უილიამ ტიროსელის ცნობა ქართველების შესახებ ყველაზე ადრეულ წყაროდ არის მიჩნეული (1169-1173 წწ.).

უილიამ რუბრუკის (+1293) *Intinerarium*¹⁶. ფრანცისკანელი ბერი უილიამი XIII საუკუნის შუა ხანებში VII ჯვაროსნული ლაშქრობის მონაწილეა. ის მისიონერული მიზნით იმყოფებოდა მონღოლეთში, შესაბამისად, მის თხზულებაში ბევრი საინტერესო ცნობაა მონღოლების ყოფა-ცხოვრების შესახებ. რუბრუკისი ახსენებს ანისის მმართველს, ამირსპასალარ ზაქარია მხარგრძელს, რომელმაც 1255 წელს რუბრუკისის წინაშე რომის ეკლესიასთან შეერთების სურვილს გამოთქვამს, უწოდებდა რა საკუთარ თავს და თავის ქვეშევრდომებს „რომის ეკლესიის შვილებს“.

¹³ Fulcheri Carnotensis. *Historia Hierosolymitana (1095-1127)*. Ed. Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg, 1913 (ლათინური ტექსტი ხელმისაწვდომია:

<http://www.archive.org/stream/historiahierosol00foucuoft#page/n5/mode/2up> (17.04.2014).

¹⁴ Fulcher of Chartres. *A history of the expedition to Jerusalem, 1095-1127*. Translated from latin into English by Frances Rita Ryan. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969, xiv, 348გვ.

¹⁵ Willemi Tyrensis. *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*. I IntraText Edition CT. Copyright Ëulogos 2007 (აღნიშნული ლათინური ტექსტი ხელმისაწვდომია:

<http://www.intratext.com/X/LAT0901.HTM> (21.07.2014). ინგლისური თარგმანი იხ.: William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. trans. E.A. Babcock and A.C. Krey. 2 vols. New-York: Columbia University Press, 1943, ინგლისური ტექსტი ხელმისაწვდომია: <http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-index?c=acls;idno=heb06057> (21.07.2014).

¹⁶ *The journey of William of Rubruck to the eastern parts of the world, 1253-55, as narrated by himself, with two accounts of the earlier journey of John of Pian de Carpine*. Translated from the Latin, and edited with an introductory notice, by William Woodville Rockhill. Nendeln: Kraus Reprint, 1967, lvi, 304p.

ორდერიკუს ვიტალის *Historia Ecclesiastica*¹⁷. ინგლისელი ბენედიქტელი ბერის აღნიშნული ქრონიკა „ინფორმაციის უნიკალური წყაროა აღწერილი მოვლენების მონაწილეთა ხასიათის თუ სოციალური სტატუსის შესახებ. ასევე მეფის სამხედრო ნაწილების შემადგენლობის შესახებ, რომელთა მეთაურებსაც ის პირადად იცნობდა“¹⁸. ნაშრომი ეხება კაროლინგების იმპერიისა და პაპობის ისტორიას. პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის აღწერისას ეყრდნობა სხვა ავტორებსა, მაგალითად, ფულხერიუს შარტრელს. ორდერიკუსის ქრონიკაში იხსენიება მეფე დავითი და კილიკიის სომხეთის მმართველი, ტოროსი, რომლებიც ჯვაროსნულ-მუსლიმური ბრძოლების დროს, სავარაუდოდ, მონაწილეობას იღებდნენ ტყვეების გამოსყიდვის ორგანიზებაში.

ოლივერ პადერბორნელის *Historia Damiatina*¹⁹. ოლივერი ზოგჯერ იხსენიება, როგორც ოლივერ კიოლნელი (Cologne), რადგან სანამ პადერბორნის ეპისკოპოსად აკურთხებდნენ, კიოლნის საკათედრო ტაძარში მსახურობდა. ოლივერი საუბრობს მეფე ლაშა-გიორგის მონდომებაზე მეხუთე ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მონაწილეობასთან დაკავშირებით.

გოტიეს *Bella Antiochena*²⁰. გოტიე (იგივე ვალტერი) ანტიოქიის სამთავროს კანცლერი იყო, რომელმაც 1114-1122 წლების ანტიოქიის ისტორია დაწერა. ის ნაწილობრივ იყენებდა ფულხერიუსის ქრონიკასაც. მოგვითხრობს დავით აღმაშენებლის დროს გამართულ დიდგორის ბრძოლაში ჯვაროსანთა რაზმის მონაწილეობის შესახებ. სწორედ გოტიემ შემოგვინახა მეფე დავითის მიერ დიდგორის ბრძოლის წინ წარმოთქმული სიტყვები.

¹⁷ Orderic Vitalis. *The Ecclesiastical History*. Translated from Latin by M. Chibnall. Volume VI, Book XI. Oxford University Press, 1978, xxvii, 611გვ. (გამოცემაში პარალელურადაა მოცემული ტექსტის ლათინური ორიგინალი და ინგლისური თარგმანი).

¹⁸ Orderic Vitalis. *The Ecclesiastical History*, 1978, Introduction, გვ. XXIV.

¹⁹ Oliver of Paderborn. *Historia Damiatina*, Hoogeweg, H. (ed.). Schriften des kölnen Domscholasters, späteren Bischofs von Paderbon und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus. Tübingen, 1894, 539გვ. (ლათინური ტექსტი: <http://archive.org/details/dieschriften00hooggoog>). Oliver of Paderborn, The capture of Damietta, trans. J.J. Gavigan, Philadelphia 1948, reprinted in Christian society and the Crusades, 1198-1229, ed. E. Peters, Philadelphia 1971, 321გვ.

²⁰ Galterii, Cancellarii Antiocheni. *Bella Antiochena*. Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux. Academie royale des inscriptions. Paris, 1895, T. 5, გვ. 75-132. (ლათინური ტექსტი: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k51575h.r=Recueil+des+historiens+des+croisades+Historiens+occidentaux.la> ngFR

ანსელუსის წერილი ეპისკოპოს გალონისადმი²¹, სადაც მოცემულია ცნობები დავით აღმაშენებლის პირველი მეუღლის შესახებ, რაზეც ქართული წყაროები დუმან. ანსელუსი მოგვითხრობს მის მიერ ქართული დედათა მონასტრის დაარსების შესახებ იერუსალიმის ლათინი პატრიარქის, გიბელინის (ჟიბელინის) ნებართვით.

ჟაკ დე ვიტრის *Historia Hierosolymitana*²². დე ვიტრი ცნობილი ფრანგი თეოლოგი და კარდინალი იყო, რომელიც 1214 წელს აკრის ეპისკოპოსად იქნა დადგენილი. მეხუთე ჯვაროსნული ლაშქრობის დროს აქტიურად მონაწილეობდა დამიეტას აღებაში. ევროპაში ბრუნდება 1225 წელს. მოგვითხრობს პალესტინაში ქართველებისა და მუსლიმების ურთიერთობაზე.

ვინსენტ დე ბოვეს ენციკლოპედია *Speculum Maius*²³. XIII საუკუნეში შექმნილ ამ ერთგვარ კომპენდიუმში თავმოყრილია შუა საუკუნეებში დაგროვილი ცოდნა სხვადასხვა სფეროში. ნაშრომში ავტორი ქართველთა მეომრულ თვისებებზეც საუბრობს. მათზე ნათქვამია, რომ ბერძნული სარწმუნოება აქვთ. სინამდვილეში, დე ბოვეს ენციკლოპედიაში შესული ინფორმაციის ნაწილი (მათ შორის ქართველების შესახებ), როგორც გამოირკვა, რეალურად ეკუთვნის დომინიკელ ბერს, სიმონ დე სენ-კვენტინს, რომელიც თავად იმყოფებოდა საქართველოში.

დე ბუას წერილი ბეზანსონის არქიეპისკოპოსისადმი²⁴. ფრანგი რაინდი, დე ბუა ყურადღებას ამახვილებს ქართველების სამხედრო სიძლიერეზე, რომლებიც „ურწმუნო წარმართთა წინააღმდეგ“ წარმატებით იბრძვიან. დე ბუას იმედით, ქართველები (გეორგიანელები) „იერუსალიმის მიწის სახსნელად მოვლენ და მთელ

²¹ Anselmi Cantoris S. Sepulcri Epistola ad Ecclesiam Parisiensem, MPL, vol. 162, Col. 729-732. წერილის ქართული თარგმანი იხ.: იერუსალიმელი მეფსალმუნის ანსელუსის წერილი ეპისკოპოს გალონისადმი დავით აღმაშენებლის ნაქონი ჯვრის შეძენისა და პარიზში გაგზავნის შესახებ (1108წ.), მეტრეველი, როინ (რედ.). ქართული დიპლომატიის ისტორია (ქრესტომათია). თბ., 2004, გვ. 110-111.

²² Jacobi de Vitriaco. „*Historia Hierosolymitana*“. Gesta Dei per Francos, sive, Orientalium expeditionum et regni Francorum Hierosolomitani historia. Ed. J. Bongars. Hannoviae, 1611, T. 1. (ლათინური ტექსტი: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k51575h.r=Recueil+des+historiens+des+croisades+Historiens+occidentaux.la.ngFR> (21.05.2014). ქართული თარგმანი იხ.: აკრის ეპისკოპოს იაკობ დე ვიტრის ცნობა ქართველების ურთიერთობების შესახებ მუსლიმებთან და უფლებრივ პრივილეგიებზე წმინდა მიწაზე (XIII ს-ის პირველი მეოთხედი), კრებულში: ქართული დიპლომატიის ისტორია. თბ., 2004, გვ. 185-6.

²³ ვენსან (ვინსენტ) დე ბოვეს ცნობა საქართველოსა და ჯვაროსნების ურთიერთობის შესახებ (მე-13 საუკუნის პირველი მეოთხედი), ქართული დიპლომატიის ისტორია. თბ. 2004, გვ. 187.

²⁴ „ფრანგი რაინდის დე ბუას წერილი ბეზანსონის არქიეპისკოპოსის აძედე დე ტრემლესადმი (1211წ.)“, ქართული დიპლომატიის ისტორია. თბ., 2004, გვ. 184-5.

საწარმართოს დაიმორჩილებენ“. მისი თქმით, 16 წლის ლაშა-გიორგი უძლიერესი მეფეა.

ვიყენებთ ასევე ერთადერთ წყაროს²⁵, რომელშიც საუბარია ჰოსპიტალიერებისა და ქართველების ურთიერთობის შესახებ. კერძოდ, ვინმე საბა ქართველის მიერ ჰოსპიტალიერთა ორდენის წევრთათვის მირთმეული ძღვენის შესახებ. აღნიშნული დოკუმენტი, რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, არ ყოფილა ქართულ სამეცნიერო მიმოქცევაში (მადლობას ვუხდით იოანე კაზარიაძეს მისი მოწოდებისთვის).

ბერძნული პირველწყაროებიდან ჩვენი კვლევისთვის რელევანტურ ინფორმაციას შეიცავს ნიკიტა ხონიატის „ისტორია“²⁶ და ანა კომნენოსის „ალექსიადა“²⁷. სომხური პირველწყაროებიდან კი მათე ურჰაელის (იგივე მათე ედესელის) „ქრონოგრაფია“²⁸. გამოთქმულია ვარაუდი, რომ მათე ედესელი იცნობდა ფულხერიუს შარტრელის ქრონიკას.

5.2. სამეცნიერო ნაშრომები

რომისა და საქართველოს პოლიტიკური და რელიგიური ხასიათის ურთიერთობებს იკვლევდნენ ისეთი ავტორები, როგორებიც არიან: მიხეილ თამარაშვილი²⁹, მიხეილ თარხნიშვილი³⁰, ილია ტაბაღუა³¹, მურმან პაპაშვილი³², მანანა ჯავახიშვილი³³, შოთა

²⁵ Delaville le Roulx J. *Inventaire de pièces de Terre Sainte de l'ordre de l'Hopital*, ადაპი № 62, [extrait de la Revue de l'Orient Latin, t. III, pp. 36-106], Paris, 1895, გვ. 18 (ლათინური ორიგინალის ტექსტი: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k63655v/f3.image.r=.langFR>, შესაბამისი მონაკვეთის (გვ. 18) ლინკი: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k63655v/f23.image.r=.langFR> (15.04.2014).

²⁶ Nicetae Choniatae Historia, ed. Jan-Louis van Dieten, Corpus fontium historiae byzantinae, 11/1. Berlin: W. de Gruyter 1975, 145გვ.

²⁷ Anna Comnena (Komnene). *The Alexiad*. Edited and translated by E. A. Dawes. London: Routledge, Kegan, Paul, 1928, <http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/AnnaComnena-Alexiad00.asp> არსებობს ამ ძეგლის შესანიშნავი რუსული თარგმანიც აღჭურვილი საინტერესო კომენტარებით: Анна Комнина. Алексиада. Пер. с Греческого Я. Н. Любарского. СПб., Алетея, 1996, 704გვ.

²⁸ Պատմութիւն Մատթէոսի Ուռհայեցւոյ. Յերուսաղէմ, (=„და ფრანგთა ასი“, მათე ურჰაელის ქრონოგრაფია. იერუსალიმი). 1869. ინგლისური თარგმანი: Matthew of Edessa. *Armenia and the Crusades, tenth to twelfth centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa*. Trans. A. Dostourian. Lanham 1993, 375p.

²⁹ თამარაშვილი მ. *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის (XIII-XX სს.)*. თბ., 1902; მ.

თამარაშვილი. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*. თბ., 1995.

³⁰ თარხნიშვილი მ. *წერილები*. თბ., 1994, 543გვ.

³¹ ტაბაღუა, ილია. *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნთსაცავებში*. ტომი 1, თბ., 1984; ტომი 2, 1986; ტომი 3, 1987.

ბადრიძე³⁴, ბეჟან ჯავახია³⁵, ნუგზარ პაპუაშვილი³⁶, ზურაბ კიკნაძე³⁷, ლელა პატარიძე³⁸, ტრისტან მაჭარაშვილი³⁹, გიორგი მაჭარაშვილი⁴⁰, ალექსანდრე თვარაძე⁴¹. ამ უკანასკნელს გამოცემული აქვს ქართული დროშის, გერბის, მონეტების ისტორიისადმი მიძღვნილი წიგნი, რომელშიც ჩვენთვის საინტერესო მხოლოდ მესამე თავია⁴².

³² პაპაშვილი, მურმან. *საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს.* თბ., 1995, 368გვ.; პაპაშვილი, მურმან. „კათოლიკობა და ეკლესიათა უნიის საკითხი საქართველოში (XIII-XV ს-ის I ნახევარი)“, საქართველოს ურთიერთობა ევროპისა და ამერიკის ქვეყნებთან. ტ. 3, თბ., 1997, გვ. 244.

³³ ჯავახიშვილი, მანანა. *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ურთიერთობა რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან XI-XIV საუკუნეებში.* სადისერტაციო ნაშრომი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. თბ., 1997.

³⁴ ბადრიძე, შოთა. *საქართველოს ურთიერთობები ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპასთან (X-XIII სს.).* თბ., მეცნიერება 1984, 179გვ.

³⁵ ჯავახია, ბ. „ჯვაროსანთა ეპოქის ლათინური წყაროები საქართველოს შესახებ“, გივი ჟორდანია - 90. თბ., 2001, გვ. 230-236; ჯავახია, ბ. „V ჯვაროსნული ლაშქრობა და საქართველო პილიგრიმულ ლიტერატურაში“, საფაკულტეტო სამეცნიერო კონფერენცია II, შალვა ნუცუბიძე, 120, 2008; ჯავახია, ბ. „ცნობები საქართველოსა და ქართველების შესახებ შუა საუკუნეების დასავლეთევროპელ მოგზაურთა წიგნებში (ბენედიქტ პოლონელი, ჟან დე მანდევილი)“, საისტორიო კრებული: წელიწდეული. ტ. 1, 2011, გვ. 171-185; ჯავახია, ბ. „იერუსალიმის ბერძნული მართლმადიდებელი საპატრიარქოს არქივის დოკუმენტი იერუსალიმის ქართული კოლონიის შესახებ“, ნ. მახარაძე, მ. გიორგაძე (რედ.). ბიზანტინოლოგია საქართველოში - 2. ეძღვნება აკადემიკოს გრიგოლ წერეთლის ხსოვნას. ტ. 2, თბ., 2009, გვ. 969-979; ჯავახია, ბ. „XIII საუკუნის დომინიკანელი ბერი საქართველოს შესახებ“, შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები, VII, 2005, გვ. 62-68. 140. ჯავახია, ბეჟან. „ლიონის II საეკლესიო კრება და პირველი საეკლესიო უნია“, თბილისის სასულიერო აკადემია: სამეცნიერო შრომები, 2009, ტ. I, გვ. 131-142.

³⁶ პაპუაშვილი, ნუგზარ. „მართლმადიდებლები და კათოლიკეები საქართველოში“, სოლიდარობა #4 (31), 2009, გვ. 98-117. იგივე სტატიის შედარებით ვრცელი ვერსია ავტორმა გამოაქვეყნა ჩვენს კრებულშიც: პაპუაშვილი, ნუგზარ. „საქართველოსა და რომის სარწმუნოებრივი ურთიერთობანი: მითოსი და რეალობა“, თინიკაშვილი, დავით (რედ.). აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა. თბ., 2009, გვ. 198-248.

³⁷ კიკნაძე, ზურაბი. „ქართველი მეფეები და პატრიარქები რომთან ურთიერთობაში“, დიალოგი #1 (2), 2005, გვ. 36-45.

³⁸ პატარიძე, ლელა. „1054 წლის განხეთქილება და საქართველო“, დიალოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი, #1(2) 2005, გვ. 28-36.

³⁹ მაჭარაშვილი, ტრისტან. *ნარკვევები საქართველოსა და დასავლეთ ევროპის ქვეყნების ურთიერთობების ისტორიიდან (XI-XIV საუკუნეებში).* წიგნი 1, თბ., 2009, 186გვ.

⁴⁰ მაჭარაშვილი, გიორგი. *დიდი სქიზმა და საქართველო.* ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია. სამეცნიერო ხელმძღვანელი: პროფესორი მარიამ ჩხარტიშვილი. თბ., 2014, 283გვ. (კვლევის ტექსტი: 158გვ.).

⁴¹ თვარაძე, ა. „მეხუთე ჯვაროსნული ლაშქრობა და „მეფე დავითის რელიგიო“, 3, 2008, გვ. 92-132; თვარაძე, ა. „აღმოსავლეთის სურათი შუა საუკუნეთა გერმანულ რომანში: ვოლფრამ ფონ ეშენბახის „პარციფალი“, ცივილიზაციური მივხანა, 6, 2009, გვ. 7-27; 37. თვარაძე, ალექსანდრე. „ალექსანდრე III-ის 1177 წლის ეპისტოლე - პრესბიტერ იოანეს კომპლექსის დოკუმენტი“, კიკნაძე, ვ. (რედ.). ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები #9, 2009, გვ. 140-147.

⁴² თვარაძე, ა. *საქართველო და კავკასია ევროპულ წყაროებში: XII-XVI საუკუნეთა ისტორიოგრაფიული და კარტოგრაფიული მასალის საფუძველზე.* თბ., 2004, თავი 3: „დასავლეთევროპული ცნობები ქართველთა და საქართველოს შესახებ (XII-XVI სს.), გვ. 125-176.

კონკრეტულად ქართველებისა და ჯვაროსნების ურთიერთობებზე წერდნენ ზ. ავალიშვილი⁴³, ა. ნიკურაძე (A. Sanders-ის ფსევდონიმით)⁴⁴, შ. ბადრიძე⁴⁵, ი. ბერაძე⁴⁶, ვ. კოპალიანი⁴⁷ და ვახტანგ ჯობაძე⁴⁸, ვლ. კეკელია⁴⁹, მ. წურწუმია⁵⁰.

ჯვაროსნული ლაშქრობების ისტორიის შესახებ წერდა სტივენ რანსიმენი⁵¹, რომელიც გაკვრით ქართველებსაც ახსენებს. საქართველოს შესახებ ლათინურენოვანი წყაროები ნაწილობრივ წარმოდგენილია ანა დოროთეა დენ ბრინკენი ნაშრომში⁵². იოჰანეს ფალიშს ეკუთვნის სტატია იერუსალიმში მყოფი ქართველებისა და ბერძნების შესახებ ხსენებულ პერიოდში (XI-XIII სს.)⁵³. ანტიოქიისა და საქართველოს ურთიერთობის ამსახველი წყაროები კი პეტერ ჰალფტერმა⁵⁴ შეისწავლა. ანტიოქიისა

⁴³ ავალიშვილი, ზურაბ. *ჯვაროსანთა დროიდან: ოთხი საისტორიო ნარკვევი*. პარიზი 1929 (თბ., 1989).

⁴⁴ Sanders, A. *Kaukasien, Nordkaukasien, Aserbeidschan, Armenien, Georgien, geschichtlicher Umriss*. München: Hoheneichen-Verlag, 1942.

⁴⁵ ბადრიძე, შ. *საქართველო და ჯვაროსნები*. თბ., 1973, 37გვ.

⁴⁶ ბერაძე, ი. „საქართველოსთან ჯვაროსნების ურთიერთობის საკითხისათვის“, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის (თსუ) შრომები, ტ. 87, 1960, გვ. 283-301.

⁴⁷ კოპალიანი, ვახტანგ. „საქართველოს ურთიერთობები ჯვაროსნებთან და ბიზანტიასთან (XI-XII საუკუნეთა მიჯნა)“, თსუ შრომები, ტ. 125, თბ., 1968.

⁴⁸ Djobadze, Wachtang. *Materials for the study of Georgian monasteries in the Western environs of Antioch on the Orontes* [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 372; Subsidia 48]. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1976, viii, 114გვ.

⁴⁹ კეკელია, ვლადიმერ. „იაკობის მონასტრის საკითხი და ჯვაროსანთა ურთიერთობა ქართულ-სომხურ კოლონიებთან იერუსალიმის წმინდა მიწაზე მე-12 საუკუნეში“, ქართული დიპლომატია #11, 2004, გვ. 65-66; კეკელია, ვლ. „ქართულ სინოდიკონებში დაცულ ჯვაროსანთა მოსახსენებლების პროსოპოგრაფიული შესწავლის საკითხისათვის“, საისტორიო კრებული. წელიწდეული. თბ., 2011, გვ. 390-397; კეკელია, ვლ. „ქართველები უფლის საფლავზე სამი იერუსალიმური ხელნაწერის კოლოფონების მიხედვით (მე-14 ს.)“, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები #10-11, 2010-2011, გვ. 239-243.

⁵⁰ Tsurtssumia, Mamuka. „Commemorations of crusaders in the manuscripts of the monastery of the holy cross in Jerusalem“, *Journal of Medieval History* #38:3, 2012, გვ. 318-334.

⁵¹ იხ. მისი სამტომეული: Runciman, Steven. *A History of the Crusades: the first Crusade and the foundation of the kingdom of Jerusalem*. vol. I. Cambridge University Press 1995, 377გვ; Runciman, Steven. *A History of the Crusades: the kingdom of Jerusalem and the Frankish East, 1100-1187*. vol. II. Cambridge University Press 1995, 523გვ.; Runciman, Steven. *A History of the Crusades: the kingdom of Acre and the later Crusades*. vol. III. Cambridge University Press 1995, 529გვ.

⁵² Den Brincken, Anna-Dorothee. *Die „Nationes Christianorum Orientalium“ im Verstandnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. Bis in die Hälfte des 14. Jahrhunderts*. Kolner Historische Abhandlungen 22, Köln 1973.

⁵³ Pahlitzsch, Johannes. „Georgians and Greeks in Jerusalem, 1099-1310“, in K. Ciggaar, H. Teule (eds.). *East and West in the Crusader states: Context - Contacts - Confrontations III Acta of the congress held at Hernen Castle in September 2000*, Orientalia Lovaniensia Analecta 125, Leuven: Peeters Publishers, 2003, Vol. 3, გვ. 35-52.

⁵⁴ Halfter, Peter. „Von den Kreuzfahrerstaaten in das Konigreich Georgien“ in *Le Museon. Revue d'etudes orientales*, 121, 3-4 (2008), გვ. 403-437; Halfter, Peter. „Georgien und die Georgier in den Abendlandischen Geschichtsquellen des hohen mittelalters“, *Le Museon* 125, 3-4 (2012), გვ. 367-418; 279. Halfter, Peter. „Die Militarischen Triumphe der Georgier und ein wenig beachtetes erdbeben an der grenze armenisch-kilikien (C. ende august 1213)“, *Le Muséeon*, vol. 122, issue: 3-4, 2009, გვ. 423-447.

და საქართველოს უერთიერთობებს ეხება ასევე თავის დისერტაციაში კლაუს-პეტერ თოდტი⁵⁵. ბერნარდ ჰამილტონმა 2011 წელს გამოაქვეყნა მცირე სტატია ლათინებისა და ქართველების უერთიერთობაზე ჯვაროსნული ლაშქრობების დროს⁵⁶.

⁵⁵ Todt, Klaus-Peter, *Region und griechischorthodoxes Patriarchat von Antiochia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzuge, 969-1204*. Wiesbaden 2005.

⁵⁶ Hamilton, Bernard. "Latins and Georgians and the Crusader Kingdom", in *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, Vol. 23, No. 2, 2011, გვ. 117-124.

თავი 2

აღმოსავლურ-დასავლურ დაპირისპირებათა ზოგადი ფონი

1. რომაულ-ბიზანტიური სქიზმები და დამაბულობანი (IX ს.-მდე)

აღნიშნული თემის კვლევისას სრულიად ცხადი ხდება ტენდენცია, რომლითაც გამოირჩეოდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის საქრისტიანოს ორი მთავარი კათედრის (რომის და კონსტანტინეპოლის) ურთიერთობა, თუნდაც მხოლოდ პირველ ათასწლეულში, როდესაც დაპირისპირებისა და თვით განხეთქილების ფაქტებიც კი სულაც არ იყო უჩვეულო.

რომსა და კონსტანტინეპოლს შორის უთანხმოების გამომწვევი ერთ-ერთი მიზეზი იყო, მაგალითად, 381 წლის კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კრების მიერ საკუთარი საპატრიარქოს ნომერ პირველ კათედრად გამოცხადება აღმოსავლეთში. მისი ამგვარი სტატუსი შემდგომ ქალკედონის კრების 28-ე კანონმაც დაადასტურა, რამაც დიდი აღშფოთება გამოიწვია რომში. უფრო მეტიც, იმპერატორ იუსტინიანეს დროს კონსტანტინეპოლის საპატრიარქო შეეცადა თვით რომის პირველობაც კი უგულებელეყო. რომი ყოველთვის აპროტესტებდა კონსტანტინეპოლის პირველ იერარქთა მიერ “მსოფლიო პატრიარქის” ტიტულის მითვისებას.

ამ ორ ეკლესიას შორის დამაბუღი ურთიერთობები გრძელდებოდა აგრეთვე მონოთელიტობასთან, ხატმებრძოლობასთან და ე.წ. „სამ თავთან“ დაკავშირებული თეოლოგიური პოლემიკებისა თუ საეკლესიო-პოლიტიკური ბრძოლების დროს.

ამგვარ უთანხმოებათა, დამაბუღობათა თუ დაპირისპირებათა გარდა, რომსა და კონსტანტინეპოლს შორის „სრულფასოვან“ განხეთქილებებსაც (სქიზმებს) კი ჰქონია ადგილი. ისტორიულად პირველი ასეთი სქიზმა ჯერ კიდევ 482 წელს ფიქსირდება, როცა ბიზანტიის იმპერატორმა ზენონმა იმპერიაში მშვიდობის შენარჩუნების მიზნით დეკრეტი „ჰენოტიკონი“ გამოსცა, რომელიც კრძალავდა ყოველგვარ დისკუსიას მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის. რომის ეკლესიისთვის ეს აქტი ჭეშმარიტების გამორკვევისთვის ვეტოს დადებას ნიშნავდა, რამაც მისი მხრიდან

დიდი პროტესტი გამოიწვია. ამ ვითარებამ განაპირობა მათ შორის განხეთქილება, რომელიც 35 წელი გაგრძელდა (482-519 წწ.).

რომისა და კონსტანტინეპოლის ეკლესიებს შორის სხვა არანაკლებ მძიმე განხეთქილებებსაც ჰქონია ადგილი. მაგალითად, ალექსანდრე შმემანი (ეყრდნობა რა ისტორიკოს ი. დუშენის გამოთვლებს) V-დან VIII საუკუნემდე აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებს შორის მომხდარ ხუთ განხეთქილებაზე საუბრობს, საერთო ხანგრძლივობით 203 წელი⁵⁷. ამ განხეთქილებათა ზუსტ ხანგრძლივობებს კი ეკლესიის ისტორიკოსი ვასილი ბოლოტოვი აღწერს⁵⁸. ამავე თემაზე წერს ეკლესიის სხვა ისტორიკოსი ანატოლი კარტაშევიც⁵⁹, რომელიც ანალიზებს აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის მომხდარ ისტორიულ განხეთქილებებს და მათ შემდგომ მიღწეულ შერიგებებს.

პარადოქსია, თუკი მანამდე ბიზანტია-რომს შორის არსებული უთანხმოებები და განხეთქილებები უმეტესად დოგმატური საკითხებით იყო გამოწვეული, რომლებიც, ასე თუ ისე, ყოველთვის შერიგებით სრულდებოდა, იმავეს თქმა არ შეგვიძლია ე.წ. დიდი განხეთქილების (1054 წ.) შესახებ, რომელმაც საბოლოოდ დააშორა ერთმანეთს ორი ქრისტიანული სამყარო. ამას გარდა, მეიენდორფი შემდეგ განსხვავებასაც შენიშნავდა: კონფლიქტები აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის საუკუნეების განმავლობაში არსებობდა, მაგრამ „XI საუკუნემდე არსებობდა ორმხრივად აღიარებული პროცედურა სხვადასხვა სირთულის მოსაგვარებლად: საეკლესიო კრება. (...) ის კრიზისი, რომელიც ფოტიოსმა წარმოქმნა პაპი ნიკოლოზის წინააღმდეგ, მოგვარდა უკანასკნელ საეკლესიო კრებაზე (879-880 წწ.)“⁶⁰.

სანამ დიდი განხეთქილების განხილვაზე გადავიდოდეთ, აუცილებელია ვიცოდეთ ორიოდ საუკუნით ადრე მომხდარი სქიზმის ისტორია, რადგან ის მჭიდროდ უკავშირდება ე.წ. „დიდ სქიზმას“.

⁵⁷ Шмеман, Александр. *Исторический путь православия*. Киев, 2003, გვ. 89.

⁵⁸ Болотов, Василий. *Лекции по истории древней церкви*. т. 4, М., 2002, გვ. 322.

⁵⁹ Карташев, Анатолий. *„Соединение церквей в свете истории“*, Православие и экуменизм. М., 1999, გვ. 148-176.

⁶⁰ Meyendorff, John. *Byzantine Theology: historical trends and doctrinal themes*. Fordham University Press 1979, გვ. 101.

2. ფოტიოსის ეპოქის სქიზმა (IX ს.)

მოკლედ აღვწეროთ IX საუკუნეში განვითარებული მოვლენები, რამაც ორი ეკლესია სქიზმამდე მიიყვანა. ეს დაგვეხმარება XI საუკუნეში „დიდი განხეთქილების“ უკეთ გაგებაში. კონსტანტინეპოლის პატრიარქ ფოტიოსსა და მის თანამედროვე რომის პაპ ნიკოლოზს შორის დაპირისპირება იმით დაიწყო, რომ ამ უკანასკნელმა არ აღიარა ფოტიოსის პირველი პატრიარქობის კანონიერება. ამის საპასუხოდ ფოტიოსი „დასავლეთის ცდომილებებზე“ იწყებს საუბარს და საკუთარ ქალაქში მოწვეულ კრებაზე პაპ ნიკოლოზს ანათემაზე გადასცემს. რეაქციაც არ აყოვნებს: რომში ჩატარებულ კრებაზე ფოტიოსსაც იგივე განაჩენი გამოუტანეს.

ფრენსის დვორნიკი, რომელმაც მნიშვნელოვანი კვლევა მიუძღვნა ფოტიოსის დროინდელ სქიზმას, მიუთითებს, რომ ამ კონფლიქტში ბულგარეთის ახლადდაფუძნებულ ეკლესიაზე იურისდიქციული კონტროლის საკითხი „წამყვან (leading) როლს ასრულებდა“⁶¹. სარწმუნოებრივ-დოგმატურ საკითხებზე კამათის მეორად ხასიათზე მიუთითებს XVIII საუკუნის ავტორიც, ეპისკოპოსი ილია მინიატისი (+1714). ის წერს: „როდესაც საცდური გაძლიერდა და სულ მცირე შეცდომაშიც კი ერთმა მხარემ მეორის მხილება დაიწყო, მაშინ დავა დოგმატთა თაობაზედაც გაჩაღდა“⁶².

აღნიშნული სქიზმა დაიწყო ფოტიოსის პატრიარქად აღსაყდრების არალეგიტიმურობის საკითხით, რომელსაც კანონიკურ-იურიდიული შინაარსი და ხასიათი ჰქონდა. მოგვიანებით დაპირისპირება თეოლოგიურ, კერძოდ, ფილიოკვეს შესახებ დავაში გადაიზარდა. არც დიდი განხეთქილების დროს ეჭირა ფილიოკვეს დოგმატურ საკითხს „პირველხარისხოვანი ადგილი“, ის მხოლოდ შემდეგ გახდა მნიშვნელოვანი. სხვა განსხვავებები (კანონიკური, დისციპლინარული, ეთიკური) კი მანამდე, როგორც წესი, არ იწვევდა გაუგებრობებს, მით უმეტეს, დაპირისპირებას. საეკლესიო ისტორიის ცნობილი უკრაინელი სპეციალისტი, მიხეილ პოსნოვი საკმაოდ ობიექტურად განიხილავს რომაულ-ბიზანტიურ ურთიერთობებს ხსენებულ ეპოქაში. ის წერს:

⁶¹ Dvornik, Francis. *The Photian Schism: History and Legend*. Cambridge 1948 (reprinted 1970), გვ. 156

⁶² მინიატისი, ილია. *ლოდი საცდურისა*. წიგ. 1, პარ. 37, კრებულში „სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა“. ტ. 1, თბ., 1990, გვ. 220.

„ისეთი განსხვავებები დასავლეთის ეკლესიისა აღმოსავლეთისაგან, როგორებიცაა ევქარისტიის აღსრულება უფუარ პურზე, დიაკვნების პირდაპირ ეპისკოპოსებად კურთხევა, სამღვდელოების ცელიბატი, შაბათის მარხვა და სხვა, უკვე წამოჭრილი იყო VII საუკუნეში ტრულის კრებაზე - კანონები 3, 13. თუმცა არ არის მცირე მინიშნებაც კი იმაზე, რომ მსგავს „გადახრებს“ შეუძლიათ განხეთქილების გამოწვევა. აღნიშნული კრების მესამე კანონში რომის ეკლესია წმინდად იწოდება. შემდგომ პატრიარქ ფოტიოსის ეპისტოლეში რომის პაპ ნიკოლოზისადმი (861 წ.) ნათქვამია, რომ მსგავს განსხვავებებს „უწყინარი“ ხასიათი აქვს. რასაკვირველია, აღმოსავლეთის პატრიარქებისადმი მიმართულ წერილში (867 წ.) ფოტიოსი ყველა ამ „გადახრას“ ლათინელთა უდიდეს დანაშაულად წარმოაჩენს. თუმცა ეს ყველაფერი პოლემიკური, ტაქტიკური მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ და არა რწმენის სერიოზულ დამახინჯებად. როდესაც ფოტიოსი 879-880 წლებში პაპ იოანე VIII-ის ლეგატების მიერ აღდგენილ იქნა თავის წოდებაში, მას მტკიცედ დაავიწყდა და ვერაფრით გაიხსენა რომის ეკლესიის ეს „გადახრები“, თითქოს ისინი არც არსებობდა“⁶³.

მეიენდორფიც იმოწმებს ამ ეპისტოლიდან შესაბამის ადგილებს, სადაც ფოტიოსი საუბრობს მრავალფეროვნების კანონიერებაზე საეკლესიო კანონიკასა და წესჩვეულებებში. მაგალითად, შაბათის მარხვის, წვერის პარსვისა და სამღვდელოების ცელიბატის შესახებ იგი წერდა: „თუკი რწმენა დაურღვეველი, საყოველთაო (საკრებო) განჩინებები კი უსაფრთხოდ ნარჩუნდება, კეთილგონიერი ადამიანი პატივს სცემს სხვების კანონებსა და ჩვეულებებს: მისაღებია მათი დაცვა, თუმცა არც მათი დარღვევაა საძრახისი (PG 102:604D-605D)“⁶⁴. ნიკოლოზ სკაბალანოვიჩის მითითებით კი, ფოტიოსს ამ ეპისტოლეში საერთოდ არ უხსენებია ფილიოკვს საკითხი, „თუმცა, უეჭველია, მან შესანიშნავად იცოდა ლათინთა ამ ცდომილების შესახებ“⁶⁵. შეიძლება, ვიფიქროთ, რომ ფოტიოსის ამ კონკრეტული წერილის თემა არ იყო თეოლოგიურ ანუ რწმენის საკითხებზე კამათი და ამიტომაც არ ახსენებს მათ

⁶³ Поснов, Михаил. *История Христианской Церкви*. Брюссель, 1964, гл. 556-7.

⁶⁴ Мейендорф, Иоанн. *Византийское Богословие*. Минск, 2001, гл. 86.

⁶⁵ Скабаланович, Николай. *Византийское Государство и церковь в XI в.*, Книга 2, СПб., 2004, гл. 264.

ფოტიოსი, მაგრამ, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ფოტიოსი შეგნებულად ცვლიდა თავის „გზავნილებს“ აღნიშნულ თემებთან დაკავშირებით. ა. ლებედევი ფოტიოსის მიერ აღმოსავლეთის პატრიარქებისადმი მიმართულ ეპისტოლეში გადმოცემულ ანტიდასავლურ შეხედულებებს „მეტისმეტად მკაცრად და არცთუ ისე სამართლიანად“⁶⁶ აფასებს.

მართალია, ალექსანდრე შმემანი⁶⁷ პაპ ნიკოლოზსა და მის მემკვიდრეებს ადანაშაულებს ფოტიოსის წინაშე, თუმცა რამდენიმე გვერდის შემდეგ იგი აღნიშნავს, რომ ეკლესიათა განყოფაზე საუბრისას მხოლოდ არაკეთილსინდისიერი მიდგომით თუ შეძლებს ვინმე, მთელი ბრალი ერთ მხარეს დასდოს და სრულიად გაამართლოს მეორე.

2.1. რომის პაპის ბრალდებები

როდესაც 857 წელს პატრიარქი ეგნატე იმპერატორმა მიქაელ III-მ (რომელსაც ზედმეტ სახელად „ლოთს“ უწოდებდნენ) ძალით გადააყენა და მის ადგილას ფოტიოსი დასვა, ეს უკანასკნელი გარკვეული ხნის შემდეგ პაპ ნიკოლოზს ეპისტოლეს უგზავნის, რომელშიც თავის პატრიარქობას აუწყებს. ამ წერილს პაპი იღებს 860 წელს, ანუ მისი პატრიარქად დანიშვნიდან მთელი სამი წლის შემდეგ! ლებედევი აღნიშნავს, რომ ამ ეპისტოლეში ფოტიოსი რომის პაპისაგან მხოლოდ ლოცვას ითხოვდა და არა მის თანხმობას თავის პატრიარქობაზე, რადგან იგი არ აღიარებდა რომის საყდრის უპირატესობას⁶⁸. ფოტიოსის წერილის მიღების შემდეგ პაპი ეგნატესა და ფოტიოსის საქმის გამოსაკვლევად ორ ლეგატს აგზავნის. ამასთან რომის პაპი ორ წერილს წერს: ერთს იმპერატორ მიქაელ III-სადმი, მეორეს კი - ფოტიოსისადმი.

პაპ ნიკოლოზის ბრალდებები ფოტიოსის პატრიარქობის წინააღმდეგ შემდეგნაირად შეიძლება შეჯამდეს:

პირველი ბრალდება: პატრიარქი ეგნატე უდანაშაულოდ იქნა გადაყენებული.

⁶⁶ Лебедев, А. *Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках*. СПб., 2003, гв. 196.

⁶⁷ შმემანი, ალექსანდრე. „განყოფა“, ჟურნ. "დიალოგი" #1 (2), 2005, გვ. 55.

⁶⁸ Лебедев, А. *История разделения церквей в IX, X и XI веках*. СПб., 2004, гв. 40-41.

იმპერატორ მიქაელ III-ის ბიძა, კეისარი ბარდა, უმიზეზოდ ეყრება ცოლს და უკანონო კავშირს ამყარებს საკუთარ რძალთან, რის გამოც პატრიარქი ეგნატე მას გამუდმებით ამხელს, მაგრამ უნაყოფოდ. როდესაც პატრიარქმა მას ზიარებაზე უარი განუცხადა, ბარდამ პატრიარქის წინააღმდეგ ბრძოლა დაიწყო. ეგნატე ექვმიტანილ იქნა იმპერატორის წინააღმდეგ შეთქმულებაში. ამის შედეგად, იმპერატორმა მიქაელმა იგი ტახტიდან ჩამოაგდო და მის ადგილას ჯერ კიდევ ერისკაცი ფოტიოსი დაადგინა, რომელმაც დაჩქარებული წესით: ექვს დღეში გაიარა ყველა საფეხური ერისკაცობიდან პატრიარქობამდე. ამრიგად, ნათელია, რომ პატრიარქი ეგნატე ძალით გადააყენეს. შესაბამისად, ტენდენციურია დიმიტრი ოგიცკისა და მაქსიმ კოზლოვის მიდგომა ამ საკითხისადმი. მათი მტკიცებით, „ეგნატეს ესმოდა, რომ შექმნილი მდგომარეობიდან გამოსავალი არ იყო, ამიტომ გადადგომის განცხადებას ხელი მოაწერა და ახალი პატრიარქის ასარჩევად ლოცვა-კურთხევაც გაიღო“⁶⁹. ამას გარდა, ავტორები საკუთარ თავს ეწინააღმდეგებიან, როდესაც მომდევნო გვერდზე პატრიარქ ეგნატეს შესახებ აღნიშნავენ, რომ მას „თავის მდგომარეობასთან შერიგება არ სურდა“⁷⁰.

ეგნატეს გადაყენების ფაქტს ფრენსის დვორნიკი განიხილავს, რომელიც, მიუხედავად თავისი კათოლიკური აღმსარებლობისა, ფოტიოსისადმი კეთილგანწყობილ ავტორად ითვლება:

„ეგნატე არ გადაუყენებიათ ძალით. იგი გადადგა უარესი გართულებების (worse complications) თავიდან ასაცილებლად. მართალია, ის გადადგა ახალი რეჟიმის თხოვნით, მაგრამ ეს აქტი მართებულად და კანონიკურად იქნა მიჩნეული კონსტანტინეპოლის უმაღლესი სამღვდელოების წევრთა მიერ, ეგნატეს უერთგულები ეპისკოპოსების ჩათვლით. ეგნატემ თავის მომხრეებს მოუწოდა, შეგუებოდნენ შექმნილ ვითარებას და აერჩიათ ახალი პატრიარქი“⁷¹.

⁶⁹ ოგიცკი, დიმიტრი; კოზლოვი, მაქსიმე. *რომაული კათოლიციზმი*. თარგმნა გრიგოლ რუხაძემ. თბ.: საქ. საპატრიარქოს გამ-ბა, 2000, გვ. 34.

⁷⁰ ოგიცკი, დ.; კოზლოვი, მ. *რომაული კათოლიციზმი...* გვ. 35.

⁷¹ Dvornik, F. *The Photian Schism...* გვ. 48

აღნიშნული ვითარება საქართველოს ეკლესიის ისტორიიდან, კერძოდ, გრიგოლ ხანცთელის⁷² ცხოვრებიდან გვახსენებს შემთხვევას, როდესაც მირიან აზნაურის ძის, არსენის კათალიკოსად დადგენა არაკანონიერად იქნა მიჩნეული ქართლის ეპისკოპოსების მიერ. ისინი „მირეან, არსენის მამისათვის, ფრიად გულწყებულ (ანუ გაბრაზებულ) იყვნეს ამის მიზეზისათვის, რამეთუ თვინიერ განზრახვისა მათისა მძლავრ სამცხისა ერითა მე თვისი დაადგინა კათალიკოზად თანადგომითა და კურთხევითა მცირედთა ეპისკოპოსთაითა“⁷³. როგორც ჩანს, ისინი გულწრფელად უჭერდნენ (არა მოსყიდვით) მხარს არსენის კანდიდატურას. ამასთან არ უნდა დაგვავიწყდეს თავად სამცხის მოსახლეობაც ენერგიული მხარდაჭერაც, რომელიც დაჟინებით ითხოვდნა არსენის გაკათალიკოსებას (როგორც ცნობილია, ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში ეპისკოპოსებსა და კათალიკოსის არჩევნებში ხალხიც მონაწილეობდა). ეფრემი, რომელიც არსენზე მრავალი წლით ადრე იყო ეპისკოპოსად ნაკურთხი, აპროტესტებს ამ ფაქტს. ეფრემიც და არსენიც გრიგოლ ხანცთელის მოწაფეები იყვნენ. გრიგოლი აცნობიერებდა, რომ არსენი არაკანონიერად იყო დადგენილი, მაგრამ მისი გადაყენება ეკლესიისთვის საზიანოდ მიიჩნია. გრიგოლ ხანცთელი ეფრემს ურჩევს, რომ აღიაროს, საკუთარი სულიერი ძმის, არსენის კათალიკოსობა, რადგან ის ამისთვის სრულიად შესაფერისი კანდიდატი იყო. საბოლოოდ, ეფრემი ემორჩილება გრიგოლს შემდეგი სიტყვებით: „აწ ნებაი შენი იყავნ და ნუ ნებაი ჩემი“⁷⁴. თანხმობის მიღების შემდეგ გრიგოლი ეფრემს შემდეგი სიტყვებით მიმართავს (მეტი სიცხადისთვის მიზანშეწონილად მიგვაჩნია მათი დამოწმება თანამედროვე ქართულით): „...ღმერთს ჰქონდა ნაბრძანები არსენის კათალიკოსობა მისი სრულქმნილების გამო, მაგრამ მირიანმა, მისმა მამამ, სააუგო გახადა იგი უდროო აჩქარებულობით“⁷⁵. ამრიგად, ეს უთანხმოება საკმაოდ სწრაფად და უმტკივნეულოდ მოგვარდა.

⁷² გრიგოლ „ხანცთელი“. სწორედ ასე მოიხსენიება ეს წმიდანი ტექსტის სრულ აკადემიურ გამოცემაში, რომელიც შესულია ქართული ჰაგიოგრაფიის კორპუსში, იხ.: "ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლებში". ტომი 1, 1963.

⁷³ გიორგი მერჩულე. „წმინდა გიორგი ხანცთელის ცხოვრება“, თავი 42, ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები (ორიგინალური ტექსტები და ახალი ქართული თარგმანები), რედ.: ლევან აბაშიძე, სამ ტომად, ტ. 2. თბ., 2007, გვ. 504.

⁷⁴ გიორგი მერჩულე. *გიორგი ხანცთელის...* გვ. 508.

⁷⁵ გიორგი მერჩულე, *გიორგი ხანცთელის...* გვ. 509.

აღნიშნული ქართული მაგალითის ფონზე შეიძლება გვეფიქრა, რომ კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა ეგნატემაც გულწრფელად დალოცა ფოტიოსი და აღიარა მისი პატრიარქობა, მიუხედავად მასზე განხორციელებული ზეწოლისა. მაგრამ გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში ნახსენები საკმაოდ „მსუბუქი“ შემთხვევისგან განსხვავებით, ფოტიოსისა და ეგნატეს დაპირისპირება გაცილებით უფრო მძიმე და დრამატული იყო. ეგნატეს მოქმედებებში შეცვლილი ვითარებისადმი შეურიგებლობის ნიშნები აშკარაა. პირველი ასეთი ნათელი ნიშანი შემდეგია: ეგნატე არ ნებდება და იბრძვის ტახტის დასაბრუნებლად! ეს გარემოება არ გვაძლევს საშუალებას ვიფიქროთ, რომ ეგნატემ უსამართლობა მოითმინა უფრო „მაღალი იდეალებისთვის“. გარდა ამისა, თუნდაც რომ ეგნატე თავისი ნებით გადამდგარიყო, ეს „ნება“ განპირობებული და ჩამოყალიბებული იქნა იმ ვითარებით, რომელშიც იგი ძალადობრივად ჩააყენეს.

მეორე ბრალდება: როგორც ეგნატეს გადაყენება, ასევე ფოტიოსის დადგენა, მოხდა იმპერატორის სურვილით.

ეკლესიის ისტორიკოსი ა. ლებედევი რატომღაც არაფერს წერს იმის შესახებ, რომ ამით დარღვეულ იქნა მსოფლიო საეკლესიო კრებათა კანონები, რადგან საერო ხელისუფლის მიერ სასულიერო პირთა დადგენა და გადაყენება აკრძალულია I მსოფლიო კრების მეოთხე და მეშვიდე კანონებით. იგივეს ღაღადებს VII მსოფლიო კრების მესამე კანონი: „ყოველგვარი გამორჩევა ეპისკოპოსად, ან მღვდლად, ან დიაკვნად საერო მთავრების მიერ, გაუქმებულად ჩაითვალოს... ვინაიდან ეპისკოპოსად დასადგინებელი პირი გამორჩეულ უნდა იქნეს ეპისკოპოსის მიერ, როგორც ეს წმინდა მამებმა ნიკეის კანონით განაჩინეს“. ამიტომ სრულიად უსაფუძვლოა ლებედევის შემდეგი სიტყვები: „ფოტიოსის არჩევა პატრიარქად, თითქოსდა არაკანონიერი გზით, წარმოადგენდა რომის ეკლესიის ბრძოლის საბაზს ბიზანტიის ეკლესიის წინააღმდეგ“⁷⁶.

ფრენსის დვორნიკიც მიუთითებს, რომ ფოტიოსი კანონიერი წესით ანუ სინოდის მიერ იქნა არჩეული: „სინოდმა, ეგნატეს მომხრე და ეგნატეს მოწინააღმდეგე კანდიდატების გარდა, ნეიტრალური კანდიდატი, სახელმწიფო მდივანი ფოტიოსიც,

⁷⁶ Лебедев, А. *История разделения...* გვ. 38.

წარუდგინა საიმპერატორო კარს. სწორედ ის ადამიანი, რომელზეც თავიდანვე ფიქრობდნენ იმპერატორი და ბარდა⁷⁷. ვფიქრობთ, ამ ციტატის ბოლო სიტყვები უნებურად და თვალნათლივ ასაჩინოებს საქმის რეალურ არსს. კერძოდ, იმას, რომ ფოტიოსის არჩევა იმპერატორის ინტერესებში შედიოდა („თავიდანვე ფიქრობდნენ“). ამას გარდა, გაუგებარია, ზოგადად რატომ უნდა გამოვრიცხოთ იმპერატორის ზეწოლა თვით სინოდის წევრ ეპისკოპოსებზე, რაც ამ დროისთვის უკვე სრულიად ჩვეულებრივი მოვლენას წარმოადგენდა? უფრო მეტიც, ის ერთგვარ ტრადიციადაც კი იყო ჩამოყალიბებული ბიზანტიის დედაქალაქში. საკმარისია, მაგალითად, იმპერატორ იუსტინიანეს გახსენებაც, რომელმაც არა მხოლოდ კონსტანტინეპოლის იერარქია, არამედ პენტარქიის ხუთივე ეკლესიის პირველიერარქი (რომის პაპის ჩათვლით) აიძულა, „სამი თავი“ დაეგმოთ ე. წ. მეხუთე მსოფლიო კრებაზე (553 წ.). გარდა ამისა, დვორნიკი იქვე იმოწმებს იერუსალიმის პატრიარქის წარმომადგენლის სიტყვებს, რაც ასევე ჩვენთვის სასარგებლო დამატებით არგუმენტს წარმოადგენს: „არ უნდა დავგმოთ ის ეპისკოპოსები, რომლებსაც ვადანაშაულებთ ფოტიოსის კურთხევაში, რადგან ისინი იძულებულნი იყვნენ ამგვარად მოქცეულიყვნენ იმპერატორის ზეწოლის გამო (under imperial pressure)“⁷⁸.

მესამე ბრალდება: არც ეგნატეს გადაყენება საპატრიარქო ტახტიდან და არც ფოტიოსის დადგენა პატრიარქად არ შეუტყობინებიათ/შეუთანხმებიათ არც რომის და არც სხვა ეკლესიებთან.

ეს ლოგიკური იყო, რადგან იმპერატორი კარგად ხვდებოდა, რომის საყდარი მის თვითნებურ ქმედებებს არ დააკანონებდა. ამიტომ რომს საქმის კურსში აყენებენ ფოტიოსის პატრიარქად დანიშნიდან მხოლოდ სამი წლის შემდეგ - 860 წელს. ჰქონდა თუ არა რომს ამ ვითარებაზე რეაგირების უფლება? ამ კითხვას მხოლოდ დადებითი პასუხი სეიძლება ჰქონდეს, რადგან რომის ეკლესიის პირველობას (თანასწორთა შორის პირველი) აღმოსავლეთში აღიარებდნენ. ამას გარდა, ბიზანტიელებმა შესანიშნავად იცოდნენ, მაგალითად, სარდიკიის კრების (343 წ.) მესამე კანონი, რომლის მიხედვითაც „განკითხულ ეპისკოპოსს“ შეეძლო რომში

⁷⁷ Dvornik, F. *The Photian Schism...* გვ. 50.

⁷⁸ Dvornik, F. *The Photian Schism...* გვ. 51.

აპელირება (საქმის გასაჩივრება)⁷⁹. ოლივიე კლემანი ამ კანონთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ „სარდიკიის კრების ეს კანონი თანდათანობით აღიარა აღმოსავლეთმა. საბოლოოდ, იგი დამტკიცებულ იქნა კონსტანტინეპოლში ტრულის კრების მიერ (692 წ.)“⁸⁰.

*მეოთხე ბრალდება: ფოტიოსი პირდაპირ ერისკაცობიდან დაადგინეს პატრიარქად*⁸¹.

მართალია, ეს უკანასკნელი ბრალდება ადვილად შეიძლება მოხსნილ იქნას, რადგან ამგვარი წესი მხოლოდ დასავლეთის ეკლესიისთვის იყო უცხო, ხოლო აღმოსავლეთის ეკლესიის ისტორიაში ამის პრეცედენტები არსებობდა, მაგრამ რომის დანარჩენი ბრალდებები სავსებით სამართლიანი და აღმოსავლეთის ეკლესიის კანონებთან სრულ შესაბამისობაში იყო. ამრიგად, აქვე გვსურს აღვნიშნოთ, რომ არცთუ ისე საფუძვლიანია კ. უერის ცალსახა მოსაზრება, რომ „ეგნატესა და ფოტიოსს შორის არსებულ ბრძოლაში პაპი ნიკოლოზი შესანიშნავ შანსს ხედავდა მსოფლიო იურისდიქციაზე საკუთარი პრეტენზიების განმტკიცებისათვის“⁸². ფოტიოსთან დაპირისპირების დროს პაპ ნიკოლოზის „ძალაუფლებისმოყვარე პრეტენზიებზე“ საუბრობს ასევე პეტერბურგელი ბიზანტოლოგი, ი. სოკოლოვიც⁸³. მართალია, ზოგადად პაპებს შეიძლება ჰქონდათ ამგვარი პრეტენზიები და, რასაკვირველია, არ უარვეყოფთ, რომ ზოგიერთი პაპი ყველა მეთოდით ცდილობდა საკუთარი

⁷⁹ Runciman, Steven. *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XI and XII centuries*. Oxford: Clarendon Press, 1963, გვ. 13.

⁸⁰ Клеман, Оливье. *Рим. Взгляд со стороны*. М., 2006, გვ. 35.

⁸¹ სამწუხაროდ, ამ დაპირისპირების განხილვისას არც ერთ ამ ბრალდებაზე (გარდა უკანასკნელისა) არ საუბრობს თბილისის სასულიერო აკადემიის პედაგოგი, გვანცა კოპლატაძე. ავტორის ყველაზე უცნაური განცხადება შემდეგია: „ფოტიოსის სახელი დღემდე საძულველია ლათინებისთვის, რომელნიც ბერძნულ მართლმადიდებლობას ფოტიოსის ერესსაც კი უწოდებენ“ (გ. კოპლატაძე. ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია. თბ., საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2007, გვ. 620). ამგვარი სიტყვები მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ ავტორი არ იცნობს რომის კათოლიკური ეკლესიის ოფიციალურ პოზიციას აღმოსავლეთის ეკლესიებისადმი, რომელსაც იგი 1960-იანი წლებიდან (ვატ. II კრება) მოყოლებული დღემდე ერთგულად იცავს. რომი აღმოსავლეთის ეკლესიას უკვე „და-ეკლესიას“ უწოდებს და მისი საიდუმლოებების მადლმოსილებასაც აღიარებს (იხ. ვატიკანის მეორე კრების დეკრეტი Unitatis Redintegratio, პარაგ. 3). იმავე პრინციპს იცავდა პაპი იოანე-პავლე II-ც (იხ. მისი ენციკლიკები *Orientale Lumen* (1995), *Ut Unum Sint* (1995) და *Slavorum Apostoli* (1985), სადაც რომის პაპი აღმოსავლეთის ეკლესიას „და-ეკლესიად“ იხსენიებს. უფრო მეტიც, იგი აღნიშნავს, რომ „მზად არის, მის ხმას მოუსმინოს“. მიუხედავად ამჟამინდელი პაპის ბენედიქტე XVI-ის თეოლოგიური აზროვნების ზოგადი კონსერვატიზმისა, მანაც კი 2006 წელს, წმ. პეტრეს მოედანზე ქადაგებისას განაცხადა, რომ «რომისა და კონსტანტინეპოლის ეკლესიები და-ეკლესიები არიან» (იხ. ПКЦ и Вселенский Патриархат – Церкви-сестры, считает Папа Римский Бенедикт XVI, 17 июня 2006, <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=44294> (23.10.2006).

⁸² Уэр, Каллист. *Православная церковь*. М., ББИ, 2001, გვ. 60.

⁸³ Соколов, И. *Лекций по истории Греко-восточной церкви*. СПб., 2005, т. 1, გვ. 58.

ძალაუფლების განვრცობა-გაფართოებას, მათ შორის შეთხზული დოკუმენტებითაც კი (იქნებოდა ეს *Donatio Constantini* თუ ცრუ-ისიდორეს დეკრეტალები), მაგრამ კონკრეტულად ამ შემთხვევაში რომის პოზიცია სრულიად სამართლიანი და კანონიკურად დასაბუთებული იყო. ამრიგად, პაპ ნიკოლოზის (+867) მიერ გამოთქმული ამ პრეტენზიების საფუძველზე იქნა დაგმოვილი ფოტიოსის პატრიარქობა 869-70 წლების კრებაზე.

ამრიგად, ფოტიოსის პირველი პატრიარქობის არაკანონიერების მიმართ რომის პრეტენზიები ბუნებრივი, ლოგიკური და სამართლიანი იყო. მაგრამ თავად ფოტიოსს, ალბათ, ნაკლებად შეეძლო საკუთარი მდგომარეობის შეცვლა, რადგან აშკარად იმპერატორის ზეწოლის პირობებში უწევდა მოღვაწეობა. მაგალითად, „ფოტიოსი თავის ერთ-ერთ წერილში ბარდას მიმართ მწვავედ გამოხატავდა თავის უკმაყოფილებას საერო ხელისუფლების სისასტიკის გამო მოწინააღმდეგეთა მიმართ (PG 102:62)“⁸⁴. იმპერატორის ტოტალურ გავლენაზე მოწმობს თავად ეგნატეს გადაყენებისა და ფოტიოსის დანიშვნის ფაქტები (თვით ეგნატეს დანიშვნაც დედოფალ თეოდორას სურვილით მოხდა). ფოტიოსი თავისი მეორე პატრიარქობის პერიოდში კვლავ იმპერატორის, ამჟამად ლეონ VI-ის მიერ იქნა გადაყენებული, მის ნაცვლად კი საპატრიარქო ტახტზე იმპერატორმა თავისი 16 წლის ძმა, სტეფანე დაადგინა, რაც, ბუნებრივია, ყველანაირი საეკლესიო კანონის დარღვევა იყო.

867 წელს, ახალმა იმპერატორმა, ვასილი მაკედონელმა, ფოტიოსი გადააყენა (10 წლის პატრიარქობის შემდეგ) და ტახტზე კვლავ ეგნატე დაბრუნდა. 869 წლის კრებაზე ფოტიოსს უკვე აღარ ჰქონდა პატრიარქის ტიტული.

2.2. შემარიგებელი კრება (879-880 წ.)

877 წელს პატრიარქი ეგნატე გარდაიცვალა. საჭირო იყო ახალი პატრიარქის არჩევა. ამისათვის 879 წელს კონსტანტინეპოლში მოწვეულ იქნა საეკლესიო კრება, რომელიც დასრულდა 880 წლის 13 მარტს. მას ესწრებოდნენ როგორც აღმოსავლეთის პატრიარქთა წარმომადგენლები, ასევე რომის პაპ იოანე VIII-ს ლეგატები: კარდინალი პეტრე, ეპისკოპოსები პავლე და ევგენი. კრებაზე პატრიარქობის კანდიდატი

⁸⁴ Dvornik, F. *The Photian Schism...* გვ. 60.

ფოტიოსი უკვე კეთილგანწყობას ავლენდა რომის წარმომადგენლების მიმართ. რამდენიმე სხდომის შემდგომ ის კრებამ პატრიარქად დაამტკიცა.

მართლაც, 879 წელს ვითარება განსხვავებული იყო: პატრიარქი ეგნატე გარდაიცვალა, ეს იმას ნიშნავდა, რომ საპატრიარქო ტახტზე აღსაყდრება შეეძლო როგორც ფოტიოსს, ისე სხვა ნებისმიერ კანდიდატს. ამჯერად არც იმპერატორის აშკარა თვითნებობას ჰქონდა ადგილი. მოწვეული იყო საეკლესიო კრება, რომელზეც სხვა ეკლესიათა წარმომადგენლებთან ერთად ესწრებოდნენ რომის პაპის ლეგატებიც. ყოველივე კანონიერად და შესაბამისი წესის დაცვით იქნა აღსრულებული.

ამრიგად, კონსტანტინეპოლის 879-80 წლების კრება წარმატებული იყო მხოლოდ საეკლესიო პოლიტიკის თვალსაზრისით, რადგან მიღწეულ იქნა შეთანხმება ფოტიოსის პატრიარქობის კანონიერების საკითხზე. თუმცა ამ კრების ნაკლი ის იყო, რომ წმინდად თეოლოგიური ხასიათის განსხვავებები, რაც იმ დროისთვის არსებობდა აღმოსავლურ და დასავლურ საქრისტიანოებს შორის, მხოლოდ ფორმალურად და მშრალად იყო ნახსენები. სტივენ რანსიმენის სიტყვით, ამ კრებაზე „არცერთი ძველი სადავო საკითხი და პრობლემა არ იქნა მოგვარებული. ამას გარდა, ფოტიოსმა ახალი საკითხიც წამოაყენა: დასავლელ ქრისტიანთა რაოდენობის ზრდა, რომლებიც რწმენის სიმბოლოს დამატებას იზიარებდნენ, რასაც ფოტიოსი გამოხატავდა“⁸⁵.

საინტერესოა ამავე საუკუნის უდიდესი წმინდანების - კირილესა და მეთოდეს პოზიცია ხსენებული დაპირისპირების დროს. მათ, მიუხედავად იმისა, რომ ფოტიოსის მოწაფეები იყვნენ, აშკარად რომის საყდარს დაუჭირეს მხარი. მაგალითად, ა. ლებედევისგან⁸⁶ განსხვავებით, მ. პოსნოვი, შესაბამის წყაროებზე დაყრდნობით, შემდეგს წერს:

„როდესაც ფოტიოსი იწვევს კრებას, რომელზეც ანათემაზე გადასცემს პაპს, ამ დროს წმინდა მეთოდე და კირილე, გერმანელ სასულიერო პირთაგან შევიწროვებულნი, მიემართებიან რომის პაპთან, საჩუქრად მიაქვთ რა მასთან კლიმენტი რომაელის წმინდა ნაწილები. ძმები რომში

⁸⁵ Runciman, S. *The Eastern Schism...* გვ. 27.

⁸⁶ მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიკოსი ლებედევი საკმაოდ ტენდენციურია ფოტიოსის მიმართ, მოგვიანებით პატრიარქ მიქაელ კერულარიოსის ქცევის შესახებ ის საკმაოდ ჯანსაღ შეფასებას გამოთქვამს (იხ. ქვემოთ).

საკმაო ხანს რჩებიან (...) მაგრამ იქნებ წმინდა კირილესა და მეთოდეს არაფერი ჰქონდათ გაგებული პაპ ნიკოლოზის წინააღმდეგ ფოტიოსის ბრძოლის შესახებ? შესაძლებელია კი ეს? უნდა ვიფიქროთ, რომ ისინი არ იწონებდნენ ამ ბრძოლას, ყოველ შემთხვევაში, არ ანიჭებდნენ მას დიდ მნიშვნელობას, როგორც უფრო პირადულ მოვლენას, ამიტომ არ მიაჩნდათ აუცილებლად, ფოტიოსის თვალებით ეყურებინათ პაპისთვის და საერთოდ რომის ეკლესიისთვის”⁸⁷.

ძმებ კირილე და მეთოდეს ცხოვრების მკვლევრის, მიქაელ ლეკოს მითითებით, „თუმცა კირილე ერთხანს ფოტიოსის მოწაფე იყო“, წმინდა ძმებმა ამ მოვლენების დროს აშკარად რომის ეკლესიას დაუჭირეს მხარი, რის გამოც „ეკლესიის ლიდერებმა კონსტანტინეპოლში გარკვეული უკმაყოფილებაც კი გამოთქვეს კირილესა და მეთოდეს მიმართ, რომ ისინი მიემხრნენ (aligning) რომის საპატრიარქოს. დღესაც კი სლავთა განმანათლებელნი წმინდანთა დასს არ განეკუთვნებიან საბერძნეთის ეკლესიის კალენდარში“⁸⁸.

ფოტიოსისადმი კეთილგანწყობილი ფრენსის დვორნიკიც კი შემდეგნაირად აფასებს კონსტანტინეპოლის პატრიარქს, რომელმაც 866-7 წლებში პაპი ნიკოლოზი ანათემას გადასცა: „ფოტიოსის ეს სასოწარკვეთილი ქცევა იყო ნაადრევი, წინდაუხედავი (inconsiderate) და მოუფიქრებელი (thoughtless); იგი შეცდა, როდესაც უარი თქვა გარკვეული დროით მოთმინების შეანარჩუნებაზე, როცა ღვთის განგება მოვლენების უკეთესობისაკენ წარმართვით არის დაკავებული“⁸⁹. ისტორიკოსი მიუთითებს, რომ პაპ ნიკოლოზის გარდაცვალების (867 წ.) შემდეგ, მისმა მემკვიდრემ, ადრიანე II-მ კარდინალურად შეცვალა რომის „ორიენტალური პოლიტიკა“, ასახელებს რა ამ სასიკეთო ცვლილების ნიშნებს.

ბოლოს უნდა აღინიშნოს შემდეგი მნიშვნელოვანი ფაქტიც: 876 წელს ფოტიოსი და ეგნატე შერიგდნენ, ითხოვეს რა პატიება ერთმანეთისთვის მიყენებულ წყენისა და

⁸⁷ Поснов, М. *История...* გვ. 563-66.

⁸⁸ Lacko, Michael. *Saints Cyril and Methodius*. Rome, 1969, გვ. 109-110. შესაძლოა, იმ დროისთვის, როდესაც ავტორი ამ წიგნს წერდა, ვითარება მართლაც ასეთი იყო, თუმცა დღეისათვის წმინდა მეთოდე და კირილე იხსენიებიან ბერძნულ საეკლესიო კალენდარში.

⁸⁹ Dvornik, F. *The Photian Schism...* გვ. 130.

შეურაცხყოფისთვის⁹⁰. 877 წლის 23 ოქტომბერს ეგნატე გარდაიცვალა. მოგვიანებით ორივე მათგანი ეკლესიაში წმინდანად შეირაცხა.

3. დიდი განხეთქილება

3.1. კონფლიქტის საფუძველი

1054 წლის განხეთქილება არ იყო მოულოდნელი მოვლენა, რომელსაც მანამდე არავითარი საფუძველი არ გააჩნდა. ის რეალურად საუკუნეების განმავლობაში მწიფდებოდა⁹¹. ამ კონკრეტულ სქიზმას, რომელიც საბედისწერო აღმოჩნდა, შემდეგმა გარემოებამ მისცა ბიძგი: სამხრეთ იტალიაში, კონსტანტინეპოლის დაქვემდებარებაში არსებულ ეკლესია-მონასტრებში ლათინურმა საეკლესიო წესებმა იწყო გავრცელება. ამის საპასუხოდ პატრიარქმა მიქაელ კერულარიოსმა კონსტანტინეპოლში არსებულ ლათინურ ეკლესიებს ბერძნული საღვთისმსახურო წესების აღსრულება მოსთხოვა. უარის მიღების შემდეგ კი მათი დახურვის ბრძანება გასცა.

პატრიარქი მიქაელი და მისი თანამოაზრენი კატეგორიულად წინააღმდეგნი იყვნენ ევქარისტიაში უფუარი პურის გამოყენების ლათინური პრაქტიკისა. გაჩაღდა პოლემიკა. სტუდიის მონასტრის ბერს, ნიკიტა სტიტატსა და ეპისკოპოს ლეონ ოქრიდელს ევალებათ ანტილათინური ტრაქტატების წერა. თუმცა ცნობილია, რომ შემდგომში ნიკიტამ “დაწვა თავისი პოლემიკური თხზულება”⁹². როგორც სტივენ რანსიმენი წერს, იმპერატორმა „აიძულა ნიკიტა საკუთარი ტრაქტატი უარეყო და ლეგატების წინაშე პირადად მისულიყო და ბოდში მოეხადა“⁹³. ბუნებრივია, იმპერატორი პოლიტიკური მოტივებიდან გამომდინარე რომთან დაპირისპირების წინააღმდეგი იყო. მეორე დღეს ბერი ნიკიტა პაპის ლეგატებთან მიდის, მათგან „ისმენს ყველა იმ საკითხის ახსნა-განმარტებას, რომელთა შესახებაც თავის ნაშრომში

⁹⁰ Dvornik, F. *The Photian Schism...* გვ. 167.

⁹¹ Бармин, А. *Полемика и схизма: История греко-латинских споров IX-XII вв.* М., 2006, გვ. 23.

⁹² Бусыгина, М. А. *Догматическое содержание полемики об опресноках.* Патрология, философия, герменевтика. Труды Высшей религиозно-философской школы. Т. 1, СПб., 1992, გვ. 24.

⁹³ Runciman, S. *The Eastern Schism...* გვ. 47.

წერდა. კიდევ ერთხელ გმობს თავის ნაწერს, რის შემდეგაც იგი ლეგატების მიერ მიღებულ იქნა საეკლესიო ერთობაში“⁹⁴.

პაპის ლეგატების გამგზავრების შემდეგ პატრიარქი მიქაელ კერულარიოსი ანტიოქიის პატრიარქს წერს საკმაოდ „ტენდენციურ წერილს“, რომელშიც მოვლენათა განვითარების საკუთარ ვერსიას წარმოადგინა. მას სურდა ეჩვენებინა, რომ თითქოს პაპის წარმომადგენლებმა არა მხოლოდ კონსტანტინეპოლის ეკლესიას მიაყენეს შეურაცხყოფა, არამედ „მთელი მართლმადიდებლური ეკლესია განკვეთეს“ (“the whole Orthodox church had been excommunicated”)⁹⁵, გულისხმობდა რა, ბუნებრივია, ანტიოქიის ეკლესიასაც. ა. ლებედევი კი პატრიარქ მიქაელის ანტილათინურ ბრალდებებზე შემდეგს აღნიშნავდა:

„თუნდაც რომ მრავალი ამ ბრალდებათაგან სამართლიანი ყოფილიყო, რისი თქმაც არანაირად არ შეიძლება, ამ შემთხვევაშიც კი ქრისტიანული სულის თანახმად მას გაგებითა და დუმილით უნდა აევიღო გვერდი მათთვის; მაგრამ ამას ვერ დაუშვებდა კერულარიოსი. მან ასო აიყვანა დოგმატის დონემდე; საკითხები, რომლებიც ყურადღების ღირსიც არ იყო, უდიდეს დანაშაულად წარმოაჩინა; მნიშვნელოვანი აურია უმნიშვნელოში“⁹⁶.

ავტორი იქვე მიუთითებს ამავე საუკუნის რამდენიმე ცნობილ მოღვაწეზე (ანტიოქიის პატრიარქი პეტრე, არქიეპისკოპოსი თეოფილაქტე ბულგარელი, ქართველი ბერი, გიორგი მთაწმინდელი), რომელთათვისაც მიუღებელი იყო კერულარიოსის ინტრიგები.

თეოფილაქტე ბულგარელი ნამდვილად იყო გამონაკლისი ფიგურა დიდი განხეთქილების ეპოქაში. როგორც რანსიმენი მიუთითებს, ის „ერთ-ერთი ყველაზე გამორჩეული სწავლული“ იყო. თეოფილაქტე 1090 წელს კონსტანტინეპოლელი დიაკონის, ნიკოლოზის ანტილათინური წერილის გაცნობის შემდეგ „მოკირებული“ დარჩა. წერილის ადრესატი იყო ბულგარეთის ეკლესიის ხელმძღვანელი - ოქრიდის არქიეპისკოპოსი. ამ დროისთვის კი ეს თანამდებობა თეოფილაქტეს ეკავა. მან

⁹⁴ Скабаланович, Н. *Византийское...* გვ. 314.

⁹⁵ Runciman, S. *The Eastern Schism...* გვ. 52.

⁹⁶ Лебедев, А. *Очерки ввурренной...* გვ. 198.

ვრცელი საპასუხო წერილი დაწერა, სადაც მიმოიხილა ყველა „ლათინური ცდომილება“, რომლებსაც თავად უმნიშვნელოდ თვლიდა, იქნებოდა ეს ჯვრისწერისა და ნათლობის განსხვავებული წესი, ლათინთა მიერ უწმინდური ცხოველის (ძველი ალექსის განსაზღვრებით) ხორცის ჭამა. მას „სასაცილოდ მიაჩნდა“ მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც ლათინი სამღვდელოება წვერის პარსვის, ოქროს ბეჭდისა და სხვადასხვა ფერის სამოსელის ტარების გამო ეკლესიიდან განკვეთას იმსახურებდა. ბერძენთა მიერ ლათინების მსგავს ცდომილებებზე (რომელთაც ისინი ხშირად ერესებსაც უწოდებდნენ) თ. კოლბაბა შენიშნავდა: „მრავალი ამ განსხვავებათაგან უფრო მეტად ეთნიკურ (ethnic) ხასიათს ატარებდა, ვიდრე რელიგიურს“⁹⁷.

რაც შეეხებოდა სხვა რიტუალურ განსხვავებებს:

„უფუარ პურთან დაკავშირებით არანაირი აკრძალვა არ არსებობდა არც წმინდა წერილში და არც შვიდ მსოფლიო კრებათა კანონებში. თეოფილაქტეს აზრით, უფრო შესაფერისი იყო საფუარიანი პურის გამოყენება, მაგრამ მას ლოკალურ ტრადიციად თვლიდა და არა საღვთო განაწესად. ასევე შაბათის მარხვის პრაქტიკა, თეოფილაქტეს აზრით, არ იყო მხარდაჭერილი მოციქულთა და საეკლესიო მამების მიერ, თუმცა ის არც არავის ჰქონდა დაგმოხილი, როგორც არაკანონიერი. ის მიუთითებდა, რომ ასეთი მიდგომით საკუთარ თანამემამულეთა შორის გავრცელებული ზოგიერთი წეს-ჩვეულებაც კი შეიძლებოდა ეჭვის ქვეშ დაეყენებინათ; თეოფილაქტე მისთვის დამახასიათებელი მკაცრი მჭერმეტყველებით კიცხავდა იმ შეზღუდული და ახირებული (narrow and fault-finding) დამოკიდებულების შესახებ, რომელსაც ბიზანტიელები ხშირად ამჟღავნებდნენ“⁹⁸.

„ფილიოკვე“ კი, თეოფილაქტეს აზრით, „არასწორი თეოლოგიური“ დანამატი იყო მრწამსზე, „თუმცა ის სკრუპულოზურად განმარტავდა, რომ წარმოადგენილი არგუმენტები მხოლოდ მის პირად პოზიციას წარმოადგენდა“. მისი მითითებით, აქ მთავარი პრობლემა ლათინური ენის თეოლოგიური ტერმინოლოგიის სიღარიბეს

⁹⁷ Kolbaba, Tia. *The Byzantine Lists: Errors of the Latins*. University of Illinois 2000, გვ. 1.

⁹⁸ Runciman, S. *The Eastern schism...* გვ. 73.

უკავშირდებოდა, რადგან მხოლოდ ერთ ლათინურ სიტყვას *procedere* ბერძნულ თეოლოგიურ ენაში ოთხი ეკვივალენტი ჰქონდა⁹⁹.

ამ დროისათვის უკვე პაპის სახელს აღარ იხსენიებდნენ კონსტანტინეპოლის ეკლესიის დიპტიქში. ბერძნული წყაროებიდან ირკვევა, რომ ეს ვითარება შეიძლება უკავშირდებოდეს ე. წ. „ორი სერგის სქიზმას“, ანუ იმ პერიოდს, როცა შესაბამისი ეკლესიების მწყემსმთავრებს ერთი და იგივე სახელი ჰქონდათ: პაპი სერგი IV (1009-1012) და პატრიარქი სერგი (1001-1019). პირველმა მათგანმა მიიღო მრწამსის დამატება (ფორმულა „და ძისაგან“), მეორემ კი შეწყვიტა პაპის სახელის მოხსენიება ლიტურგიისას, რადგან აღნიშნული დამატება ერესად მიიჩნია.

ვითარების გასარკვევად რომის პაპი კონსტანტინეპოლში აგზავნის სამ ლეგატს: კარდინალი ჰუმბერტი, რომის ეკლესიის კანცლერი ფრიდრიხი (მომავალი პაპი სტეფანე IX, 1057-1058) და არქიეპისკოპოსი პეტრე ამაღლიტელი¹⁰⁰. დელეგაციის მეთაურად შერჩეულ იქნა კარდინალი ჰუმბერტი (შესაძლოა, იმიტომ, რომ მან კარგად იცოდა ბერძნული, რაც იმხანად იშვიათობა იყო დასავლეთში). ეს არჩევანი არ იყო წარმატებული, რადგან ჰუმბერტი გამოირჩეოდა შეუპოვარი და კონფრონტაციული ხასიათით (თუმცა არც პატრიარქ მიქაელ კერულარიოსს ახასიათებდა დიპლომატია და საკმარისი კონსტრუქციულობა).

რომის პაპმა ხსენებულ ლეგატებს სამი წერილი გამოატანა: (1) იმპერატორ კონსტანტინე მონომახისადმი; (2) პატრიარქ მიქაელ კერულარიოსისადმი; (3) საპასუხო წერილი ბულგარეთის არქიეპისკოპოს ლეონ ოქრიდელის ეპისტოლეზე, რომელიც მიმართული იყო იოანე ტრანიელისადმი. მეოთხე წერილი პაპმა ანტიოქიის პატრიარქ პეტრეს გაუგზავნა.

ცნობილია, რომ ჰუმბერტმა საფუძვლიანად გადაამუშავა პაპის წერილი ლეონ ოქრიდელისადმი, ფიქრობდა რა, რომ იგი სათანადოდ ვერ პასუხობდა პოლემიკურ მოთხოვნებს. ლეგატების კონსტანტინეპოლში ყოფნისას დაწერილია ასევე ნაშრომი - „პასუხი ნიკიტა სტიტატის წიგნზე“, რომლის ავტორადაც ისტორიკოსთა უმრავლესობა ჰუმბერტს ასახელებს. ოლივიე კლემანი კი ზოგადად აღნიშნავს, რომ

⁹⁹ Runciman, S. *The Eastern schism...* გვ. 73.

¹⁰⁰ Сутнер Э. *Христианство востока и запада*. М., ББИ, 2004, გვ. 71.

„ეს წერილები, რამდენადაც პაპი ამ დროს ნორმანთა ტყვეობაში იმყოფებოდა, დაწერილი იყო ჰუმბერტის მიერ“¹⁰¹. კერულარიოსს ეჭვი შეეპარა ამ წერილების ავთენტურობაში, რადგან პაპი ლეონ IX ცნობილი იყო თავისი მშვიდობისმოყვარე ხასიათით.

კარდინალ ჰუმბერტის შედგენილი იყო აგრეთვე განკვეთის (ექსკომუნიკაციის) აქტი, რომელიც მან წმინდა სოფიის ტაძრის საკურთხეველში დატოვა 1054 წლის 16 ივლისს. ჰუმბერტი თავის თანამოძმეებთან ერთად სასწრაფოდ მიემგზავრება კონსტანტინეპოლიდან. პასუხად კერულარიოსმა 1054 წლის 20 ივლისს მოიწვია კრება და მასზე გამოიტანა განჩინება კარდინალი ჰუმბერტისა და მისი თანამოაზრეების ანათემაზე გადაცემისა და ეკლესიიდან განკვეთის შესახებ.

3.2. ბულგარეთის საკითხი

ბულგარეთის ეკლესიის იურისდიქცია ერთ-ერთი მთავარი საკითხი იყო, როგორც ფოტიოსის, ისე დიდი განხეთქილების დროს. ერთი მხრივ, ბიზანტიას და, მეორე მხრივ, დასავლეთს, განსაკუთრებით გერმანელ საეკლესიო მოღვაწეებს, დიდი მისიონერული წარმატებები ჰქონდათ სლავთა შორის. მალე ეს ორი მისიონერული ტალღა ერთმანეთს შეხვდა. როდესაც ბერძნებმა და გერმანელებმა შეამჩნიეს, რომ ერთ ქვეყანაში მოქმედებდნენ, კონფლიქტი გარდაუვალი აღმოჩნდა. ამ ლოკალური პოლემიკის დროს ბუნებრივად წამოიჭრა ფილიოკვეს საკითხი, მაგრამ დაპირისპირების ძირითადი მიზეზი მაინც ბულგარეთის ეკლესიაზე იურისდიქციის თემა იყო.

თავდაპირველად ბულგარეთის მეფე გერმანელი მისიონერებისაგან, ანუ დასავლეთისაგან, ითხოვდა ნათლობას, მაგრამ როგორც კ. უერი აღნიშნავს, მან „ბიზანტიური შემოსევის მუქარის შედეგად პოლიტიკა შეცვალა“ და 865 წელს ბიზანტიელი სამღვდელოებისგან მიიღო ნათლობა¹⁰². ცოტა უფრო ვრცლად, იმავეს მოგვითხრობს ეპისკოპოსი ილია მინიატისი:

¹⁰¹ Клеман. О. *Беседы с Патриархом Афинагором*. Брюссель, 1993, გვ. 468.

¹⁰² Уэр, Каллист. *Православная церковь*. М., ББИ, 2001, გვ. 75.

„ბულგარელები ბიზანტიის იმპერიისთვის საშიში ხალხი იყო, რომელიც თავისი ხშირი შემოსევებით დიდ ზიანს აყენებდა მას. იმპერატორმა მიქაელმა და ბარდა კეისარმა ხელსაყრელი შემთხვევით ისარგებლეს და როდესაც მთელ ბულგარეთში მოუსავლიანობის გამო დიდი შიმშილი მძვინვარებდა, მათ წინააღმდეგ უზარმაზარი ლაშქრით დაიძრნენ და ზღვიდან თუ ხმელეთიდან ალყაში მოაქციეს. თავიანთი მეფის, ვოგორის თანხმობით ბულგარელებმა გადაწყვიტეს, უბრძოლველად დანებებულიყვნენ, ქრისტიანობა მიეღოთ და თავისი სამეფო ბიზანტიის იმპერატორისთვის, ხოლო ეკლესია კონსტანტინეპოლის პატრიარქისათვის დაექვემდებარებინათ“¹⁰³.

ცოტა ქვემოთ მინიატისი წერს, რომ ბულგარელებს ბიზანტიელებმა „პირველებმა აუხილეს თვალი სახარებით“ (პარ. 21), არაფერს გვამცნობს რა, მანამდე გერმანელი მისიონერების მიერ გაწეულ ღვაწლზე.

869-870 წლების საეკლესიო კრებამ იმპერატორისაგან მოითხოვა, განესაზღვრა ბულგარეთის ეკლესიის სტატუსი. მიღებულ იქნა გადაწყვეტილება კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოსადმი მისი დაქვემდებარების შესახებ.

4. ნაბიჯები შერიგებისკენ (XX ს.)

XI საუკუნეში რომისა და კონსტანტინეპოლის ეკლესიების მხრიდან წარმოთქმული ურთიერთანათემები ამავე ეკლესიების პირველიერარქების მიერ 1965 წლის 7 დეკემბერს გაუქმდა. ეს არის უმნიშვნელოვანესი მოვლენა და მისი აღნიშვნა აუცილებლად მიგვაჩნია ამ თემაზე მსჯელობისას.

ვატიკანის მეორე კრების (1962-65 წწ.) დასასრულს გამოქვეყნდა პაპ პავლე VI-სა და მსოფლიო პატრიარქ ათენაგორას ერთობლივი განცხადება ეკლესიის ხსოვნიდან 1054 წლის ანათემების წარბოცვის შესახებ, სადაც ნათქვამია, რომ ისინი „სწუხან შეურაცხყოფელი სიტყვების, დაუსაბუთებელი ბრალდებების და დასაგმობი

¹⁰³ მინიატისი, ილია. *ლოდი საცდურისა*. წიგნი 1, პარ. 20.

ქმედებების გამო, რომელთაც ადგილი ჰქონდა, როგორც ერთი, ასევე მეორე მხრიდან და რომლებიც იმ ეპოქის სავალალო მოვლენებს თან ახლდა¹⁰⁴.

1975 წლის 14 დეკემბერს ვატიკანში დიდი ზეიმით აღინიშნა ამ ფაქტის ათი წლისთავი. სიქსტის კაპელაში პაპმა პავლე VI-მ ეკუმენური სიტყვა წარმოთქვა, ქალკედონის მიტროპოლიტ მელიტონთან მივიდა, დაიჩოქა და წაღებზე ეამბორა. ასევე 1987 წლის 6 დეკემბერს, რომში, წმინდა პეტრეს ტაძარში პაპმა იოანე-პავლე II-მ და მსოფლიო პატრიარქმა დიმიტრიოსმა ერთხმად წარმოთქვეს ლოცვები და რწმენის სიმბოლო.

ბუნებრივია, რომ რომაულ-ბიზანტიურ დაპირისპირებაში არ შეიძლება მხოლოდ ერთი რომელიმე მხარის დადანაშაულება. ამას კარგად აცნობიერებდა, მაგალითად, რომის პაპი იოანე-პავლე II. იგი თავის ცნობილ ენციკლიკაში *Ut Unum Sint* საუბრობს რა იმის შესახებ, რომ არ შეიძლება საკუთარი პასუხისმგებლობის სხვაზე გადაცემა და რომ ქრისტიანული ერთობის დარღვევაში ორივე მხარე დამნაშავეა, შემდეგ სიტყვებს ამბობს: „კათოლიკურმა ეკლესიამ არ უნდა დაივიწყოს, რომ მის წიაღში არიან ისეთებიც, რომლებიც ამახინჯებენ ღვთის განგებას“¹⁰⁵.

1204 წელს კონსტანტინეპოლი დარბევა-გადარცვის, ასევე ინკვიზიციის, ყმაწვილთა კასტრაციის და სხვა მსგავს მოვლენათა გამო იოანე-პავლე II-მ 2000 წლის 12 მარტს კათოლიკური ეკლესიის სახელით საჯარო სინანული გამოთქვა. პაპმა ბენედიქტე XVI-მ ჯერ კიდევ კარდინალობის დროს აღიარა ინკვიზიციის შეცდომები. მისი აზრით, „ეკლესიამ კი არ უნდა შექმნას წამებულნი, არამედ თავად უნდა იყოს მარტვილი“¹⁰⁶.

ამ კონტექსტში აგრეთვე აღსანიშნავია, რომ 2004 წლის ნოემბერში იოანე-პავლე II-ის მიერ ვატიკანში მსოფლიო პატრიარქ ბართლომეოსისადმი იოანე ოქროპირისა და გრიგოლ ღვთისმეტყველის წმინდა ნაწილების საზეიმო გადაცემა, რომლებიც 1204 წელს კონსტანტინეპოლის გაძარცვისას იქნა გატაცებული. ასევე პაპმა რუსეთის პატრიარქ ალექსი II-ს დაუბრუნა ყაზანის ღვთისმშობლის ხატი.

¹⁰⁴ პაპ პავლე VI-სა და პატრიარქ ათენაგორა I-ის ერთობლივი განცხადება ეკლესიის ხსოვნიდან და წიაღიდან 1054 წლის ანათემების წარბოცვის გადაწყვეტილებების შესახებ, დიალოგი #1, 2004, გვ. 48.

¹⁰⁵ იოანე-პავლე II. ენციკლიკა *Ut Unum Sint*, პარ. 11.

¹⁰⁶ კამილერი, რინო. *ინკვიზიციის ქეშმარიტი ისტორია*. იტალიურიდან თარგმნა ვ. დოლიძემ. თბ., 2005, გვ. 152.

5. საეკლესიო კონფლიქტების მიზეზებისთვის

ეკლესიათა შორის მომხდარ განხეთქილებებს, ისტორიკოსთა ნაწილის აზრით, უმეტესწილად განაპირობებდა გადაჭარბებული ამბიციები, ამპარტავნება, ძალაუფლებისკენ ლტოლვა. მაგრამ საეკლესიო კონფლიქტების მიზეზების ძებნა სხვაგანაც შეიძლება, მაგალითად, გაუგებრობაში, თუნდაც ენობრივი, ტერმინოლოგიური თვალსაზრისით.

აღმოსავლეთში წარმოქმნილი მრავალი ერესის წინააღმდეგ მიმდინარე თეოლოგიური პოლემიკების შედეგად, ბერძნული ენა ძალზე განვითარდა და დაიხვეწა. ბუნებრივი საჭიროება იყო ახალი, უფრო ზუსტი ტერმინების შემოღებისა, რათა მკაფიოდ და არაორაზროვნად გამოთქმულიყო ესა თუ ის დოგმატური ფორმულა. ლათინურენოვან დასავლეთში კი თეოლოგიური პოლემიკების ტემპერატურა არასოდეს ყოფილა ასეთი მაღალი. შესაბამისად, აქ საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია არ გამოირჩეოდა დიდი სინატიფითა და დახვეწილობით, როგორც ბერძნულ სამყაროში. ლათინური ენა უფრო „ხისტი და არაელასტიური იყო“¹⁰⁷. მეორეს მხრივ, ბერძნულ ენაშიც არ მოიძებნებოდა ზოგიერთი ლათინური სიტყვის ეკვივალენტი, მაგალითად, ტერმინების: *infallibilitas* და *vicarius*¹⁰⁸, რომელთაც პირველადი მნიშვნელობა ჰქონდათ პრიმატთან დაკავშირებული რომაული პრეტენზიების ადეკვატური გაგებისთვის. როგორც ჯონ ერიქსონი შენიშნავს, „1054 წლის ლათინები გამოირჩეოდნენ ბერძნული ენისა და საერთოდ ბერძნული თეოლოგიური ტრადიციის ძალზე მწირი ცოდნით, ბერძნები კი მეტისმეტად იყვნენ დაკავებულნი იმდროინდელ სომეხ და ებრაელ თეოლოგებთან პოლემიკით იმისათვის, რომ სათანადოდ შეეფასებინათ ლათინთა პოზიციები“¹⁰⁹. ენობრივ გაუგებრობათა კონკრეტული მაგალითებისა და ზოგადად აღმოსავლურ-დასავლური თეოლოგიური მეთოდების გაცნობა შესაძლებელია ჯონ მეიენდორფის¹¹⁰, ჯონ

¹⁰⁷ Runciman, S. *The Eastern Schism...* გვ. 8.

¹⁰⁸ Nichols, Aidan. *Rome and the Eastern Churches*. Ignatius Press, (2nd ed.), 2010, გვ. 153.

¹⁰⁹ Erickson, John. *The Challenge of our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*. New-York, St. Vladimir's Seminary (SVS) Press 1991, გვ. 149.

¹¹⁰ Meyendorff, John. *Byzantine Theology: historical trends and doctrinal themes*. Fordham University Press 1979, გვ. 182 (რუსულ თარგმანში: Мейендорф, И. Византийское Богословие. Минск, 2001, гв. 68).

ერიქსონის¹¹¹, აიდან ნიკოლსის¹¹², ვასილი კრივოშეინის¹¹³, სტივენ რანსიმენის¹¹⁴ და სხვათა ნაშრომებში.

ყველაზე ხშირად კი საეკლესიო კონფლიქტებს, სამწუხაროდ, განაპირობებდა ძალაუფლებისკენ სწრაფვა და არა მხოლოდ პიროვნული ხასიათის დაპირისპირებანი ან თეოლოგიური ხასიათის გაუგებრობა. მაგალითად, ისტორიკოსი მიხეილ პოსნოვი იმოწმებს რვა ისტორიკოსს, რომლებიც ე.წ. ეკლესიათა განყოფის ანუ დიდი სქიზმის მთავარ მიზეზად „ძალაუფლებისათვის ბრძოლას ასახელებენ“¹¹⁵.

ამ მხრივ, საინტერესოა, მაგალითად, აღმოსავლური ქრისტიანობის შვედი მკვლევრის, სამუელ რუბენსონის მოსაზრებაც, რომლის თანახმად, არც ორიგენეს ანათემირებას ჰქონდა თეოლოგიური საფუძველი და არც მელეტის სქიზმა უკავშირდებოდა რაიმე თეოლოგიურ საკითხს. „როგორც ჩანს, არიანული პაექრობაც კი წარმოიშვა არა იმდენად დოგმატიკიდან (Dogmatics), არამედ უფრო ლიდერობასთან (Leadership) და ავტორიტეტის (Authority) საკითხთან დაკავშირებული უთანხმოებიდან“¹¹⁶.

ამრიგად, როგორც ჩანს, დიდი სქიზმის დროსაც, წეს-ჩვეულებით თუ დოგმატურ საკითხებთან დაკავშირებული ბრძოლების უკან ძალაუფლებისკენ სწრაფვისა და თვითდამკვიდრების წყურვილს ნამდვილად არ ეჭირა უმნიშვნელო ადგილი და ეს არც არის გასაკვირი.

5. ბერძნულ-ლათინური ანტაგონიზმის შერბილებულად წარმოჩენის მცდელობა

მიუხედავად ზემოთ აღწერილი საკმაოდ დრამატული ვითარებისა როგორც IX, ისე XI საუკუნეებში, ზოგიერთი ავტორი მაინც ცდილობს, ასე ვთქვათ, შემსუბუქებულად და შელამაზებულად წარმოაჩინოს ლათინებისა და ბერძნების საუკუნოვანი

¹¹¹ Erickson, John. *The Challenge of our Past...* გვ. 149-150.

¹¹² Nichols, Aidan. *Rome and the Eastern...* გვ. 153-159.

¹¹³ Кривошеин, Василий. „Экклесиология св. Василия Великого“, Страницы №3:3, 1998, გვ. 357.

¹¹⁴ Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of Turkish Conquest to the Greek War of Independence*. Cambridge University Press, 1985, გვ. 102 (Рансимэн, Стивен. *Великая церковь в пленении*. СПб., 2006, გვ. 106).

¹¹⁵ Поснов, М. *История...* გვ. 559.

¹¹⁶ Rubenson, Samuel. *The Letters of St. Antony: Origenist theology, monastic tradition and the making of a Saint*. Sweden: Lund University Press, 1990, გვ. 115.

დაპირისპირება თუ ურთიერთგაუცხოება, რომელიც, შეიძლება ითქვას, რომ დასრულდა დიდი განხეთქილების დროს. მაგალითად, ამერიკელი ისტორიკოსის, ჯორჯ დენისის აზრით, 1054 წელს რომისა და კონსტანტინეპოლის ეკლესიების პრელატებს შორის კონფრონტაციას არ მოჰყოლია საეკლესიო სქიზმა:

“XII საუკუნის შუა ხანებამდე ჯერ კიდევ იყო ერთობა, შესაძლოა სუსტი, მაგრამ განხეთქილება ნამდვილად არ ყოფილა. XIII საუკუნის პირველ ათწლეულებში ეს გაუცხოება სრულ სახეს იძენს და აქ უკვე კორექტულია სქიზმაზე საუბარი. ამ დროს როგორც ლათინებს, ისე ბერძნებს საკუთარი ეპისკოპოსი ჰყავთ, მაგალითად, კონსტანტინეპოლში, პეტრასა და ათენში”¹¹⁷.

ამ მოსაზრების გასამყარებლად, ჯ. დენისი რამდენიმე ფაქტზე მიუთითებს: 1054 წლიდან ათიოდე წელიწადში „იბერიელმა ბერმა გიორგიმ“ (ანუ წმინდა გიორგი მთაწმინდელმა) იმპერატორი კონსტანტინე დუკასი დაარწმუნა, რომ ლათინები პეტრე მოციქულის და ასევე თავად ქრისტეს მსგავსად იყენებენ უფუარ პურს ლიტურგიის აღსრულებისას¹¹⁸; 1089 წელს პაპი ურბან II და ბიზანტიელი იმპერატორი ალექსი კომნენოსი ცდილობდნენ „კეთილგანწყობილი ურთიერთობის აღდგენას (restore good relations)”¹¹⁹; 1095 წელს პაპ ურბანი მოუწოდებს დასავლელ ქრისტიანებს აღმოსავლელი ქრისტიანების დასახმარებლად ჯვაროსნული ლაშქრობების სახით¹²⁰.

საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა მოკლებულია დამაჯერებლობას. გიორგი მთაწმინდელი ქართული და არა ბიზანტიური სივრცის წარმომადგენელი იყო და მისი დამოკიდებულება რადიკალურად განსხვავდებოდა ბერძნების ანტილათინური პოზიციისგან (ვრცლად იხ. თავი „გიორგი მთაწმინდელი და რომის ეკლესია“). რაც შეეხება პაპი ურბან II-ისა და ალექსი კომნენოსის მიერ „კეთილგანწყობილი

¹¹⁷ Dennis, George. *Schism, union and the Crusades*, in: Goss, V. (ed.). *The meeting of two worlds: cultural exchange between East and West during the period of the Crusades*. Kalamazoo: Western Michigan University, Medieval institute, 1986, გვ. 182.

¹¹⁸ Dennis, G. *Schism, union...* გვ. 182. (ჯ. დენისი ეყრდნობა გიორგის ცხოვრების ლათინურ თარგმანს, რომელიც ბელგიელმა ქართველოლოგმა, პაულ პეტერსმა განახორციელა: *Histoires monastiques georgiennes*, *Analecta Bollandiana*, #36-37, 1917-1919, გვ. 77-159).

¹¹⁹ Dennis, G. *Schism, union...* გვ. 182.

¹²⁰ Dennis, G. *Schism, union...* გვ. 183.

ურთიერთობის აღდგენის“ მცდელობას: სწორედ ეს გარემოება ცალსახად მიუთითებს, რომ ლათინებსა და ბიზანტიელებს შორის გაუცხოება და დაპირისპირება უკვე შემდგარი ფაქტი იყო, რაც ნიშნავს კიდევ განხეთქილებას, განყოფას ორ მხარეს შორის. ამას გარდა, კარგად არის ცნობილი ალექსი კომნენოსის საკმაოდ მტრული დამოკიდებულება ლათინებისადმი, განსაკუთრებით ჯვაროსნებისადმი. მაგალითად, როდესაც 1097 წლისთვის იერუსალიმისკენ მიმავალ ჯვაროსნებს კონსტანტინეპოლი უნდა გაეცლოთ, იმპერატორმა ალექსი ისინი არათუ მოკავშირეებად მიიჩნია და დახმარების ხელი გაუწოდა, არამედ, როგორც ლათინი მემკვიდრე წერს, მათი დახოცვა გადაწყვიტა¹²¹. მკვლევართა მითითებით, ალექსი კომნენოსის ურთიერთობა რომის პაპთან „პრაგმატული მანიპულაციებით“¹²² ხასიათდებოდა (ლათინებისადმი ალექსი კომნენოსის დამოკიდებულების შესახებ ვრცლად იხ. მეხუთე თავი ლათინებისა და ქართველების ურთიერთობაზე საქართველოს მიღმა).

პაპ ურბანის მიერ 1095 წელს, იერუსალიმის განთავისუფლების მიზნით, ჯვაროსნული ლაშქრობების წამოწყება კი ნამდვილად არ გულისხმობს რომისა და კონსტანტინეპოლის ეკლესიებს შორის განხეთქილებისა და დაპირისპირების არარსებობას. ამ ორ ეკლესიას შორის განხეთქილებაზე მსჯელობისას მსგავსი „არგუმენტის“ მოყვანა არასერიოზულია.

ავტორის აზრით, საეკლესიო განხეთქილებაზე მხოლოდ მაშინ შეიძლება საუბარი, როდესაც ერთ ქალაქში თითოეულ რელიგიურ ჯგუფს ცალკე ეპისკოპოსი ჰყავს. მაგრამ ეს შეიძლება ერთ-ერთი ნიშანი (სიმპტომი) იყოს განხეთქილებისა. ამასთან საკმაოდ დაგვიანებული სიმპტომი! როგორც ჩანს, ავტორს (დენისს) ეს ხელს აძლევს: მის სტატიაში აშკარად იგრძნობა, რომ მიზანი ამ ორი ეკლესიის ურთიერთობის რაც შეიძლება უმტკივნეულო და პოზიტიური სახით წარმოჩენაა. მაგრამ ამ შემთხვევაში ისტორიის რეალური სურათი ძლიერ ბუნდოვანდება. შესაძლოა, რომელიმე ქვეყანაში რომელიმე ეკლესიას (ვთქვათ, რელიგიურ უმცირესობას), სხვადასხვა მიზეზით, არ ჰყავდეს საკუთარი ეპისკოპოსი, მაგრამ ყველასთვის ცხადი იყოს, რომ

¹²¹ Gesta Francorum et aliorum Hierosolomitano... 1962, გვ. 6. (ციტატის ლათინური ორიგინალისთვის: <http://www.archive.org/stream/historiahierosol00foucuoft#page/264/mode/2up> (24.03.2014)).

¹²² Asbridge, Thomas. *The first Crusade*. London: Free Press 2005, გვ. 100.

ხსენებული რელიგიური თემა არ ეკუთვნოდა უმრავლესობას და არც თავად ეს თემა მოიაზრებდეს თავს მის ნაწილად. ამრიგად, მოცემულ საკითხზე უფრო დამაჯერებლად გვეჩვენება ს. რანსიმენის მიერ ჯ. დენისამდე ორი ათეული წლით ადრე გამოთქმული შეხედულება, რომლის თანახმადაც, რომსა და კონსტანტინეპოლს შორის “სქიზმის მდგომარეობა მხოლოდ მაშინ გახდა რეალური, როდესაც თითოეული ეკლესიის რიგითი წევრი (average member) გრძნობდა ამას ამგვარად”¹²³.

ამ თემაზე მსჯელობისას მოგვიწევს დიპტიქის საკითხსაც შევხვით. ეკლესიის ისტორიაში სათანადოდ გათვითცნობიერებული მკვლევრისთვის დღეს უკვე ცხადია, რომ დიპტიქში მოხსენება-არმოხსენების თემა არანაირ კავშირში არ არის სქიზმის საკითხთან. მაგალითად, ს. რანსიმენის აზრით, იყო შემთხვევები, როდესაც ამა თუ იმ კათედრის პირველი იერარქის სახელი დროებით გამორიცხული იყო დიპტიქიდან მისი არჩევის არაკანონიკურად მიჩნევის ან საეჭვო თეოლოგიური შეხედულებების გამო. ასევე არსებობდა საკმაოდ ხანგრძლივი დროის მონაკვეთები (მაგალითად, არაბული ექსპანსიის ეპოქა), როდესაც აღმოსავლეთის საპატრიარქოები მოკლებულნი იყვნენ ერთმანეთთან ურთიერთობას. შესაბამისად, დიპტიქებიც ნაკლები იყო სათანადო ინფორმაციის არქონის გამო. ამრიგად, „დიპტიქში მოუხსენიებლობა აუცილებლად არ ნიშნავდა სქიზმას“¹²⁴. კ. უერის აზრით, ის ფაქტი, რომ 1009 წლის შემდეგ რომის პაპის სახელი არ გვაქვს კონსტანტინეპოლის დიპტიქში, არაფერს ნიშნავს. ეს, მისი აზრით, საკითხის მხოლოდ ტექნიკური მხარეა და „არ იქნებოდა მართებული ამ ტექნიკური მომენტის გაზვიადება. დიპტიქები ხშირად იყო არასრული...“¹²⁵ გაბრიელე ბრაგანტინი კი შენიშნავს, რომ თუ მართებულია სქიზმის განსაზღვრა დიპტიქში რომის პაპის მოუხსენიებლობით, მაშინ „[1054 წლის] განხეთქილების თარიღი თითქმის ნახევარი საუკუნით ადრე უნდა გადავწიოთ, თუმცა ეკლესიის მეთაურის სახელის გამორიცხვა დიპტიქიდან ავტომატურად არ ნიშნავდა ეკლესიათა შორის განხეთქილებას“¹²⁶.

¹²³ Runciman, S. *The Eastern Schism...* გვ. 4.

¹²⁴ Runciman, S. *The Eastern Schism...* გვ. 3.

¹²⁵ უერი, კალისტოსი. „დიდი სქიზმა“, თინიკაშვილი, დ. (რედ.). აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა. თბ., ს.-ს. ორბელიანის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა უნივერსიტეტი 2009, გვ. 29.

¹²⁶ ბრაგანტინი, გაბრიელე. „იყო კი სქიზმა?“, დიალოგი #1 (2) 2005, გვ. 75.

ბუნებრივია, აღნიშნულ მიდგომას ვიზიარებთ, მაგრამ ეს საკითხის მხოლოდ ერთი მხარეა. თუკი დიპტიქში მოუხსენიებლობა არის შეგნებული აქტი (მისგან რომელიმე პატრიარქის/პაპის გამორიცხვა) და არა ობიექტურად განპირობებული ვითარება, რომელიც ერთგვარი ინერციით, გაუგებრობით ან ინფორმაციის არქონის შედეგად იქმნება, მაშინ ამ გარემოებას ვეღარ მივიჩნევთ „ტექნიკურ მომენტად“. ამიტომ ფრიად საყურადღებოდ მიგვაჩნია, მაგალითად, მ. თამარაშვილის მოსაზრება, რომელიც შემდეგს წერდა: “ბერძნებმა პაპების სახელები გამოყოფისთანავე ამოშალეს თავიანთი დიპტიქიდან, მაშინ როცა ქართველებმა XII საუკუნის დასასრულამდე გააგრძელეს პაპების დასახელება ხუთი პატრიარქის ჩამოთვლისას”¹²⁷. თამარაშვილის მოსაზრებას შევავსებდით შემდეგი მაგალითით: როდესაც XI საუკუნეში არსენ იყალთოელი ბერძნულ თეოლოგიურ ტრაქტატს თარგმნიდა, რომელშიც რომის პაპის სახელი ამოშლილი იყო დანარჩენი ოთხი პატრიარქის გვერდით, არსენი შეგნებულად უმატებს პაპის სახელს თავის ქართულ თარგმანში¹²⁸. ამგვარ მოქმედებებს კი უკვე ნამდვილად აქვს თავისი მნიშვნელობა, რადგან დიპტიქიდან რომის პაპის შეგნებული გამორიცხვა ან მისი დამატება თავის თავში აშკარად გულისხმობს ნეგატიურ თუ პოზიტიურ დამოკიდებულებას.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჯ. დენისის აზრით, რელიგიური ჯგუფები ერთმანეთისგან გაყოფილად მხოლოდ მაშინ შეიძლება მოვიაზროთ, თუკი თითოეული მხარე საკუთარ ეპისკოპოსს ითხოვს მოცემულ რეგიონში (ამ საკითხზე ჩვენი კომენტარი იხ. ზემოთ). ავტორი საეკლესიო სქიზმის მეორე ნიშანზეც მიუთითებს. ეს ნიშანია, როდესაც თეოლოგიური სხვაობების განსახილველად იკრიბებიან ორივე ეკლესიიდან: “მხოლოდ 1234 წელს, როდესაც ბერძნული და ლათინური იერარქიის წარმომადგენლები შეხვდნენ ერთმანეთს ნიმფაიონში (Nymphaion) მათ შორის არსებულ რელიგიურ სხვაობებზე სამსჯელოდ, აქ უკვე აშკარა იყო, რომ ისინი წარმოადგენდნენ ორ ერთმანეთისგან განცალკევებულ ეკლესიას”¹²⁹. მაგრამ ამგვარი თეოლოგიური დიალოგი 1234 წლამდე ბევრად ადრე შედგა. სტივენ რანსიმენის მითითებით, 1113-1114 წლების მიჯნაზე „მილანის

¹²⁷ თამარაშვილი, მიხეილ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*. თბ., 1995, გვ. 483.

¹²⁸ Рапава, М. В. „Полемические сочинения против армянского монофизитства в древнегрузинской письменности“, Вестник ПСТГУ (Православный свято-тихоновский гуманитарный университет), Вып. 1:3 (23), 2008, გვ. 19.

¹²⁹ Dennis, G. *Schism, union...* გვ. 184.

არქიეპისკოპოსი, პეტრე ქრისოლანი კონსტანტინეპოლში ჩადის, სადაც მიწვეული იყო ბერძენ თეოლოგებთან დისკუსიისთვის (იმპერატორის თანდასწრებით) სულიწმინდის გამომავლობისა და უფუარი პურის გამოყენების საკითხების შესახებ¹³⁰.

მაინც რომელი კრიტერიუმი შეიძლება იყოს ყველაზე სანდო სქიზმის განსაზღვრისას? დიპტიქში მოუხსენიებლობა, საკუთარი ეპისკოპოსის ყოლა, განსხვავებული თეოლოგიური საკითხების განსახილველად შეკრების ფაქტი თუ ევქარისტიული კავშირის არქონა? ორი რელიგიური ჯგუფის მიერ საკუთარი ეპისკოპოსების ყოლა ან მათ შორის თეოლოგიურ განსხვავებებზე მსჯელობის დაწყება შეიძლება საკმაოდ დაგვიანებული ნიშნები იყოს სქიზმისა. ჩვენი აზრით, უფრო მეტად რეალისტური და დროული ნიშანი სქიზმისა დიპტიქში განხორციელებული შეგნებული ცვლილებაა, რაზეც ზემოთ ვისაუბრეთ. აქვე გასათვალისწინებელია კიდევ ერთი გარემოება: ტრადიციულად სქიზმის შესახებ საუბრობდნენ იმ შემთხვევებისას, როდესაც ორი ეკლესიის იერარქიასა და მრევლს შორის ევქარისტიული კავშირი წყდებოდა როგორც კანონიკურ-დისციპლინარული, ისე დოქტრინალურ-დოგმატურ საკითხებთან დაკავშირებული უთანხმოების გამო. ასე რომ, სწორედ დიდი განხეთქილების დროიდან (1054 წ.) და არა მოგვიანო პერიოდში, ყველა ეს ნიშანი არსებობდა - ბერძნებმა დიპტიქიდან ამოშალეს პაპის სახელი, რის შედეგადაც, ბუნებრივია ევქარისტიული კავშირიც ავტომატურად შეწყდა მათ შორის. აქ ასევე უნდა გავითვალისწინოთ რანსიმენის მითითებაც, რომლის მიხედვითაც განხეთქილება სახეზეა, როცა თავად ხალხის (მრევლი, სამღვდელოება) განწყობაა შესაბამისი. ბერძენი ხალხის განწყობა კი ნამდვილად იყო რადიკალურად ანტილათინური და ბერძნულ-ლათინური ანტაგონიზმი 1054 წლამდე ბევრად ადრე დაიწყო. როგორც დ. ნიკოლი წერს, იმპერატორთა პროლათინური პოლიტიკა „უკიდურესად არაპოპულარული“¹³¹ იყო ბიზანტიაში. რანსიმენის აზრითაც, მძაფრად ანტილათინური განწყობა არსებობდა ბერძენ მოსახლეობაში (populace), რომელიც დედაქალაქში „დემონსტრაციებსა და

¹³⁰ Runciman, S. *The Eastern Schism...* გვ. 108.

¹³¹ Nicol, Donald. *„Mixed marriages in Byzantium in the thirteenth centuries“*, Donald, Nicol. *Byzantium: its ecclesiastical history and relations with the western world (collected studies)*. London: Variorum reprints, 1972, გვ. 162.

ამბოხებებსაც“ (demonstration and riots)¹³² კი აწყობდა შესაბამისი მოთხოვნებით. ასევე „ბიზანტიელ კლერიკოსთა (churchmen) უმეტესი ნაწილი აშკარად მტრულ (openly hostile) დამოკიდებულებას ავლენდა რომისადმი“¹³³. ამას გარდა, ჯ. დენისის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ბერძნებსა და ლათინებს შორის განხეთქილება რეალურად მოხდა არა XI საუკუნეში, არამედ მოგვიანებით, არადამაჯერებლად გვეჩვენება იმის გათვალისწინებით, რომ თავად ბერძენთა თვითშეგნებაც განსხვავებული იყო: “XIV საუკუნეში ბერძნებს სჯეროდათ, რომ სქიზმა კერულარიოსის დროს იყო მომხდარი“¹³⁴.

რაც შეეხება სხვა ნიშანს, რომელიც განხეთქილების რეალობაზე მეტყველებს, კერძოდ, თეოლოგიურ განსხვავებების განხილვისთვის შეკრებას, ის, როგორც აღვნიშნეთ, განხეთქილების საკმაოდ დაგვიანებული სიმპტომს წარმოადგენდა. ამრიგად, დაუსაბუთებლად მიგვაჩნია ჯ. დენისის მოსაზრება, რომლის თანახმად “XII საუკუნის შუა ხანებამდე ჯერ კიდევ იყო ერთობა, შესაძლოა სუსტი, მაგრამ განხეთქილება ნამდვილად არ ყოფილა. XIII საუკუნის პირველ ათწლეულებში ეს გაუცხოება სრულ სახეს იძენს“.

სამწუხაროდ, ხშირად ვერ ცნობიერდება თუ რამდენად მძიმე იყო ამ ორ ცივილიზაციას შორის დაპირისპირება. მაგალითად, ცნობილი ბერძენი მემკთიანე ნიკიტა ხონიატი, რომელიც ბიზანტიის სამეფო კარზეც მსახურობდა, ლათინებს, არც მეტი, არც ნაკლები, „ანტიქრისტეს წინამორბედებს“ უწოდებდა. ბერძნებსა და ლათინებს შორის სხვაობაზე კი შემდეგს აღნიშნავდა: “ჩვენსა და მათ შორის უფართოვესი უფსკრულია. ერთი აზრიც კი არ გაგვაჩნია საერთო. სრულიად დაპირისპირებული მხარეები ვართ“¹³⁵. ბერძენისთვის ასევე უდიდეს შეურაცხყოფას წარმოადგენდა, თუკი მას ვინმე ლათინს შეადარებდა. მაგალითად, როდესაც ლიონის კრებიდან (1274) ბიზანტიის საიმპერატორო კარის ერთი წარმომადგენელი ბრუნდებოდა, ბერძენები მას დაცინვით მიმართავდნენ შემდეგი სიტყვებით: „ფრანკს

¹³² Runciman, S. *The Eastern Schism...* გვ. 49.

¹³³ Runciman, S. *The Eastern Schism...* გვ. 118.

¹³⁴ Runciman, S. *The Eastern Schism...* გვ. 51.

¹³⁵ Nicetae Choniatae. *Historia*, ed. Jan-Louis van Dieten, *Corpus fontium historiae byzantinae*, 11/1. Berlin: W. de Gruyter 1975, გვ. 301.

დამსგავსებულხარ¹³⁶. არც ეკლესიის იერარქებს ჰქონდათ განსხვავებული დამოკიდებულება ლათინებისადმი. მაგალითად, კონსტანტინეპოლელი პატრიარქი, ნიკიტა მუნტანესი (Nicetas Muntanes, 1186-1189) სოფიის ტაძრიდან საკუთარ თანამემამულეებს მოუწოდებდა: “თუ ბერძენი ასობით ლათინელ პილიგრიმს მოკლავს, მაშინ მიიღებს თავისი ცოდვების შენდობას, თუნდაც რომ ამ დროს ათი ბერძენიც შემოაკვდეს”¹³⁷. ჯვაროსნობის ისტორიის ბრიტანელი მკვლევარი თომას ესბრიჯი ბიზანტიელი ბერძნების შესახებ ზოგადად აღნიშნავს, რომ მათ საკუთარი თავი „რომაული ცივილიზაციის კულტურულ მემკვიდრეებად მიაჩნდათ, თვლიდნენ რა ლათინებს ველურ ტომებზე ოდნავ უკეთეს ხალხად... დასავლეთთან ურთიერთობაში ბიზანტიელებს კარგად გათვლილი და ამაყი პოზიცია ეჭირათ და არც არასოდეს (never) თვლიდნენ მათ თანასწორ მეზობლად”¹³⁸.

ამრიგად, შესაძლებელია იმის თქმა, რომ ბოლო სქიზმა რომსა და კონსტანტინეპოლს შორის მოხდა 1054 წელს, თუმცა დამაბულობანი, უთანხმოებანი და სხვა სქიზმები მანამდეც ხდებოდა ამ ორ საპატრიარქოს შორის. შედარებისთვის: ანტიოქიის კათედრა რომთან სქიზმაში მოიაზრება თითქმის ნახევარი საუკუნის შემდგომ. როგორც რანსიმენი წერს, „ჩვენ გადაჭრით (definitely) შეგვიძლია იმის თქმა, რომ ანტიოქიის ეკლესიაში [რომთან] სქიზმა იწყება 1100 წლიდან”¹³⁹. ამ დროიდან ანუ ჯვაროსნების მიერ მართლმადიდებელი პატრიარქის იოანე ოქსიტელის განდევნის შემდგომ დასაბამი დაედო ერთმანეთთან მოქიშპე ორ პარალელურ იერარქიას. რაც შეეხება იერუსალიმის საპატრიარქოს პოზიციას დიდი განხეთქილების ეპოქაში. როგორც ჩანს, ამ კათედრის პირველიერარქები მჭიდრო კავშირში არიან კონსტანტინეპოლთან და იზიარებენ იქ არსებულ ანტირომაულ დამოკიდებულებებს: ვიცით, რომ იერუსალიმის პატრიარქი იოანე 1157 წლის კონსტანტინეპოლის კრებას ესწრება, რომლის შემდეგაც, 1160 წლისთვის ანტილათინურ პაფლეტს წერს¹⁴⁰.

¹³⁶ Geanakoplos, D. J. *Emperor Michael Palaeologus and the West: 1258-1282*. Cambridge University Press 1959, გვ. 271.

¹³⁷ Лебедев, А. П. *Исторические Очерки Состояния Византийской Церкви от конца XI до середины XV века*. СПб., 2003, გვ. 27.

¹³⁸ Asbridge, Thomas. *The First Crusade*. London 2005, გვ. 99

¹³⁹ Runciman, S. *The Eastern Schism...* გვ. 97.

¹⁴⁰ Runciman, S. *The Eastern schism...* გვ. 90-1.

მივუბრუნდეთ ჯ. დენისის თვალსაზრისის სხვა ასპექტებს. გაუგებარია ასევე 1095 წელს პაპ ურბან II-ის მიერ დასავლელი ქრისტიანებისადმი მოწოდება იერუსალიმის სიწმინდეების განთავისუფლებისთვის ანუ ჯვაროსნული ლაშქრობების წამოწყება რატომ უნდა ნიშნავდეს კონსტანტინეპოლის ეკლესიისადმი გამოხატულ კეთილგანწყობას? მით უმეტეს, რომ პირველივე ჯვაროსნული ლაშქრობისას როგორც იმპერატორმა ალექსი კომნენოსმა, ისე კონსტანტინეპოლის ბერძენმა მოსახლეობამ, არც მეტი, არც ნაკლები, ზურგი აქცია ლათინ ჯვაროსნებს, რის გამოც მთელი კათოლიკური სამყარო მათ მოღალატეობაში ადანაშაულებდა. ამ მხრივ, არც მეოთხე ჯვაროსნული ლაშქრობაა დასავიწყებელი, როცა 1204 წელს, კონსტანტინეპოლი იქნა დარბეული და უმოწყალოდ გაძარცვული.

ვფიქრობთ, შეუძლებელია ასეთ ვითარებაში რაიმეგვარ კეთილმეგობრულ ან თუნდაც ნეიტრალურ ურთიერთობაზე საუბარი ბერძნებსა და ლათინებს შორის. ჯ. დენისის აზრით, ჯვაროსნების მიერ კონსტანტინეპოლში გამოვლენილი ძალადობა, „ეფუძნებოდა კულტურულ, ეთნიკურ და სხვა სახის განსხვავებებს, მაგრამ არა თეოლოგიურ სხვაობებს. ორივე მხარე ერთმანეთის რელიგიურ გამოხატულებასა და პრაქტიკას, შესაძლოა, უცნაურად (odd) ან არასრულყოფილად (imperfect) აღიქვამდა, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში ყალბად (false). თუკი ისინი აღმოსავლეთში ბერძნულ ქალაქებს ძარცვავდნენ და წვავდნენ, ამას არავითარი კავშირი არ ჰქონდა სულიწმინდის გამომავლობასა და პაპის პრიმატის საკითხთან“¹⁴¹. მსგავსი მსჯელობა ტენდენციურად გვეჩვენება, რადგან ბერძნებისა და ლათინების დაპირისპირების დროს არასწორია მხოლოდ თეოლოგიურ ასპექტზე ყურადღების გამახვილება. ამ მძიმე და ურთულეს პროცესში არანაკლებად „მუშაობდა“ პოლიტიკური, კულტურული, ენობრივი, სოციალურ-ეკონომიკური და ფსიქოლოგიური ფაქტორები. თუნდაც რომ მხოლოდ თეოლოგიის ანუ დოქტრინალური და რიტუალური წესების ვიწრო თემით შემოვიფარგლოთ, ობიექტური მკვლევარისთვის სრულიად ნათელია, რომ ამ სფეროშიც სწორედ სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა მიმდინარეობდა. გარდა ამისა, შუა საუკუნეებში შეუძლებელი იყო რელიგიისა და ცხოვრების სხვა ასპექტების ერთმანეთისგან გამიჯვნა, რის გამოც ხშირად განსხვავებული რელიგიური იდენტობა განაპირობებდა ზოგად ადამიანურ აგრესიას.

¹⁴¹ Dennis, G. *Schism, union...* გვ. 183.

ჯ. დენისი ახსენებს ორიოდ ისტორიულ ფიგურას, როგორც ლათინური, ისე ბერძნულ მხარეს, რომლებიც პოზიტიურ დამოკიდებულებით გამოირჩეოდნენ:

„1098 წლის ოქტომბერში ბარში გამართულ საეკლესიო კრებაზე პაპმა ურბან II-მ ანსელმ კენტერბერიელს სთხოვა სულიწმინდის გამომავლობის შესახებ სწავლების ლათინური ვერსიის დაცვა. საკითხზე მისი მსჯელობა იყო პოზიტიური მშვიდი, ყოველგვარი მტრული განწყობის გარეშე (...) იმავე დროს, თეოფილაქტე, ბულგარეთის ბერძენი არქიეპისკოპოსი ამგვარად პასუხობს მეგობარს, რომელმაც მას ლათინთა შეცდომების გაბათილება სთხოვა: ‘არ მგონია, რომ მათი შეცდომები იმდენი და ისეთი ბუნების იყოს, რომელიც ეკლესიის გაყოფას იწვევს, განსაკუთრებით თუკი რომელიმე მათგანი არ შეეხება რწმენის მთავარ პუნქტებს’ (PG 126, c. 221-49). ის ზომიერად (temperate) აკრიტიკებს ფილიოკვესა და ლათინურ ლიტურგიულ თავისებურებებს...“¹⁴²

ბუნებრივია, ნებისმიერ დროს, ნებისმიერ ადგილას და ნებისმიერი სახის დაპირისპირებისას აუცილებლად არსებობდნენ და ყოველთვის იარსებებენ ადამიანები, რომლებსაც უმრავლესობისაგან განსხვავებული პოზიცია შეიძლება ჰქონდეთ. მით უმეტეს, როდესაც საუბარია ისეთ ვრცელ გეოგრაფიულ არეალზე, როგორიცაა ბიზანტიის იმპერია და ლათინური დასავლეთი (ჩრდილოეთ ევროპის ჩათვლით). ამიტომ სრულიად ლოგიკურია, რომ როგორც დიდ განხეთქილებამდე, ისე მის შემდგომ არსებობდნენ ცალკეული გამონაკლისი ნათელი ფიგურები, რომლებიც გამოირჩეოდნენ უფრო შემწყნარებლური დამოკიდებულებით. ასეთ მოღვაწეებს, ბუნებრივია, ჩვენც ვახსენებთ წინამდებარე კვლევაში, თუმცა მათ არანაირად არ შეეძლოთ ზოგად ვითარებაზე გავლენის მოხდენა. ამიტომ ნაძალადევია ზოგადად ბერძნულ-ლათინური დაპირისპირების ნაკლები სიმძიმის ჩვენება ამგვარი გამონაკლისების საფუძველზე. ისინი უიმედოდ ღრმა უმცირესობას წარმოადგენდნენ.

¹⁴² Dennis, G. *Schism, union...* გვ. 183.

როგორც ჯ. დენისი მიუთითებს, XII საუკუნეში სულ უფრო ინტენსიური ხდება ბერძნებსა და ლათინებს შორის ურთიერთობა, თუმცა ის ნეგატიურ ხასიათს იძენდა. მაგალითად,

„კონსტანტინეპოლში იტალიელი ვაჭრების მზარდი რაოდენობით გამოწვეულმა დაძაბულობამ კულმინაციას მიაღწია 1182 წელს, როდესაც მოეწყო ანტი-ლათინური ჯანყი. შურისძიების მიზნით 1185 წელს თესალონიკი და 1204 წელს კონსტანტინეპოლი სასტიკად იქნა აოხრებული და გაძარცვული. მაგრამ ანტიპათია, სიძულვილი, ხოცვა-ჟლეტვაც (massacre) კი არ ნიშნავს სქიზმას“¹⁴³.

აქ მთავარი ლათინებსა და ბერძნებს შორის არსებული სწორედ ამგვარი „სასტიკი“ (brutal) განწყობაა, რაც შემდეგ განაპირობებს ყველა „სიკეთეს“: საეკლესიო სქიზმას, სამხედრო დაპირისპირებებს, კულტურულ კონფლიქტს თუ ეკონომიკურ გართულებებს.

ჯ. დენისი თავისი თვალსაზრისის უფრო გასამყარებლად განსაკუთრებულად ახსენებს შერეულ ქორწინებებს ლათინებსა და ბერძნებს შორის, ეყრდნობა რა ბიზანტინისტ დონალდ ნიკოლის სტატიას ამ თემაზე¹⁴⁴. მაგრამ თუ ხსენებულ სტატიას ყურადღებით გავეცნობით, შერეული ქორწინებების პრაქტიკასთან დაკავშირებით ვითარება სხვაგვარი იყო მთლიანობაში.

დონალდ ნიკოლი თავის სტატიას შემდეგი სიტყვებით იწყებს: „ეკლესია ყოველთვის ითხოვდა, რომ ქორწინებისას ორივე პარტნიორი ყოფილიყო არა მხოლოდ ქრისტიანი, არამედ იგივე მრწამსისა და დოგმის მიმდევარი“¹⁴⁵. ბოლო სიტყვებით, რასაკვირველია, აღინიშნება ქრისტიანობის შიგნით არსებული კონფესიური ანუ დენომინაციური განსხვავება. შემდეგ ავტორი ახსენებს ქალკედონის მსოფლიო საეკლესიო კრების კანონს, რომლის მიხედვითაც ორთოდოქს ქრისტიანებს ეკრძალებოდათ ერეტიკოს ქრისტიანებთან ქორწინება და თუ ამგვარი რამ მაინც მოხდებოდა, ქორწინება გაუქმებულად უნდა ჩათვლილიყო. აღნიშნული კანონი

¹⁴³ Dennis, G. *Schism, union...* გვ. 184.

¹⁴⁴ Dennis, G. *Schism, union...* გვ. 184.

¹⁴⁵ Nicol, Donald. *“Mixed marriages in Byzantium in the thirteenth centuries”*, Donald, Nicol. *Byzantium: its ecclesiastical history and relations with the western world*. London: Variorum reprints, 1972, გვ. 160.

განმეორებით იქნა მიღებული ანუ დადასტურებული რამდენიმე საუკუნის შემდგომ, ტრულის საეკლესიო კრებაზე. ავტორი ასევე ახსენებს ჩვენთვის საინტერესო ეპოქაში, კერძოდ, XII საუკუნეში მოღვაწე გავლენიან ბიზანტიელ კანონისტს, თეოდორე ბალსამონს, რომლის კანონშემოქმედება, შეიძლება ითქვას, რომ აღმოსავლური საქრისტიანოსთვის ერთგვარ სტანდარტად ითვლებოდა მოცემულ ეპოქაში. ბალსამონი უფრო მკაცრ დამოკიდებულებას იჩენს. ის ეკლესიიდან განკვეთასაც კი ადგენს ამგვარ ქორწინებაში მონაწილე პირთათვის. რამდენიმე ფურცლის შემდგომ დ. ნიკოლი მიუთითებს ასევე XIII საუკუნის ბიზანტიელ კანონისტთა შორის „ყველაზე განათლებულ“ დემეტრიოს ხომატიანოსს, ოხრიდის არქიეპისკოპოსს, რომელიც ბერძნების სახელით აქტიურად გამოდიოდა ლათინთა წინააღმდეგ. მისი აზრით, „არანაირი სიკეთე არ მოჰყვებოდა ბერძენთა და ლათინთა ქორწინებებს“¹⁴⁶.

ამასთან უნდა გავითვალისწინოთ ის გარემოებაც, რომ ამგვარი შერეული ქორწინებები პოპულარული იყო საერო ხელისუფალთა შორის, რაზეც უარყოფითი დამოკიდებულება ჰქონდა ეკლესიას. დ. ნიკოლიც სამართლიანად ასახელებს ამ იმპერატორებს: „XII საუკუნეში კომნენოსთა დინასტიის წარმომადგენელი ხუთი იმპერატორიდან ოთხს - იოანე II, მანუელ I, ალექსი II და ანდრონიკოსი, - ლათინი ცოლები ჰყავდათ“¹⁴⁷. იქვე აღნიშნულია, რომ იმპერატორ მანუელის „ლათინოფილური პოლიტიკა უკიდურესად არაპოპულარული“ იყო ბიზანტიაში.

1204 წელს კონსტანტინეპოლის დაპყრობის შემდეგ ვითარება უფრო უარესდება. რელიგიური ანტიპათია უფრო ძლიერდება ლათინებისადმი, თუმცა მმართველი კლასის წარმომადგენლები ამ მხრივ ინდიფერენტულები არიან და კვლავ ცდილობენ იტალიელებთან დაქორწინებას. ეს კი აშკარად გადახრად, დევიაციად ითვლებოდა ბიზანტიელთა თვალში.

ამრიგად, ბერძენთა მიერ ლათინებთან ქორწინება არანაირად არ ნიშნავდა მათი რელიგიური იდენტობისადმი სიმპათიას ან ლოიალობას. შეიძლება ითქვას, რომ, პირიქით, ამგვარი ქორწინებები ერთგვარ პროზელიტურ ხასიათსაც კი ატარებდა, რადგან ლათინი პარტნიორი „დაჩაგრულ“ მდგომარეობაში რჩებოდა. შესანიშნავ ბიზანტოლოგს არც ეს ასპექტი რჩება ყურადღების მიღმა. კერძოდ ის წერს: „ბერძნებს

¹⁴⁶ Nicol, D. *Mixed marriages...* გვ. 167.

¹⁴⁷ Nicol, D. *Mixed marriages...* გვ. 162.

მიაჩნდათ, რომ შერეული ქორწინებისას ორთოდოქს პარტნიორს აუცილებლად უნდა შეენარჩუნებინა ბერძნული წესი და მრწამსი. ამას გარდა, მათი შვილებიც ორთოდოქსული რწმენით უნდა აღზრდილიყვნენ¹⁴⁸.

შერეული ქორწინებები რეალურად არა მხოლოდ დახვეწილ რელიგიურ შეტევას წარმოადგენდა, არამედ ასევე პოლიტიკურსაც. ამას კარგად აცნობიერებდა, როგორც ლათინური, ისე ბერძნული მხარე. მაგალითად, 1204 წელს ლათინთა მიერ ბიზანტიის დედაქალაქის დაპყრობის შემდეგ ბიზანტიის იმპერატორები ცდილობდნენ „საკუთარ დამპყრობლებთან შერეული ქორწინებებით“¹⁴⁹ დაემყარებინათ კავშირი, ფიქრობდნენ რა, რომ ეს ერთ-ერთი წარმატებული ხერხი იქნებოდა ძალაუფლების დაბრუნებისა.

თავის დასასრულს საჭიროა აღინიშნოს, რომ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის საქრისტიანოების გაუცხოებაში, რასაკვირველია, შეუძლებელია რომელიმე მხარის გამართლება და მეორის დადანაშაულება. ამ დაპირისპირებაში დამნაშავენი თანაბრად იყვნენ როგორც ბერძნები, ისე ლათინები. დიდი სქიზმა ორივე მხარისთვის მოუშუშებელი ჭრილობაა. როგორც ჯონ ერიქსონი შენიშნავს, „ალბათ, მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ არც კათოლიკურ და არც მართლმადიდებლურ ეკლესიებს არ მოუხდენიათ თავისი შესაბამისი გმირების კანონიზაცია“¹⁵⁰. ლათინებს შეეძლოთ მრავალი პრეტენზიის გამოთქმა ბიზანტიელთა წინააღმდეგ. მაგალითად, როგორც მართლმადიდებელი თეოლოგი, კალისტოს უერი წერს, „მართლმადიდებლებმა უნდა განიკიცხონ თავი მედიდურობისა და ქედმაღლობისთვის, რითაც ისინი ბიზანტიურ ეპოქაში უყურებდნენ დასავლელ ქრისტიანებს. მათ უნდა განიკიცხონ თავი ისეთი ინციდენტებისთვის, როგორიც იყო 1182 წლის ბუნტი, როცა კონსტანტინეპოლში მცხოვრები ლათინები გათელილ იქნენ ბიზანტიელების მიერ (თუმცა, ბიზანტიური მხარის არც ერთი ბოროტმოქმედება არ შეიძლება შევადაროთ 1204 წლის ძარცვას)“¹⁵¹. მაგრამ ბერძნებსაც ბევრი მიზეზი ჰქონდათ ლათინების სიძულვილისთვის: ჯვაროსნული ლაშქრობები, რომელთაც

¹⁴⁸ Nicol, D. *Mixed marriages...* გვ. 166.

¹⁴⁹ Nicol, D. *Mixed marriages...* გვ. 171.

¹⁵⁰ Erickson, John. *The Challenge of our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*. New-York, St. Vladimir's Seminary (SVS) Press 1991, გვ. 149-150.

¹⁵¹ უერი, კალისტოსი. „დიდი სქიზმა“, თინიკაშვილი, დ. (რედ.). აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა. თბ., 2009, გვ. 34.

თან სდევდა სამწუხარო ექსცესები; იტალიელ ვაჭართა წარმატებული კონკურენცია ბერძენთა შორის¹⁵². რომის პაპთა ჰეგემონისტური მიდრეკილებები; ერთობის მიღწევის უშედეგო მცდელობები და განსაკუთრებით, ფლორენციის კრების წარუმატებლობა¹⁵³; ბერძნების შთაბეჭდილება, რომ თურქული საფრთხის წინაშე ისინი დასავლეთმა მიატოვა; კულტურული პროცესები დასავლეთში, რამაც შვა ახალი სქოლასტიკური თეოლოგია¹⁵⁴ და სხვა.

¹⁵² Runciman, S. *The Eastern Schism...* გვ. 103.

¹⁵³ ავალიშვილი, რუსუდან. „ფერარა-ფლორენციის კრება: მზერა აღმოსავლეთიდან“, თინიკაშვილი, დ. (რედ.). აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა. თბ., 2009, გვ. 174-197.

¹⁵⁴ Meyendorff, John. *Byzantine Theology: historical trends and doctrinal themes*. Fordham University Press 1979, გვ. 154.

საქართველო და რომი

1. რომისგან „განყოფის“ თარიღის თაობაზე

საქართველოს ეკლესიის გამოყოფას რომის ეკლესიისგან შეგნებულად არ ვუწოდებთ „სქიზმას“, რადგან გამოყოფა, რომელიც გარკვეულ ნებელობით აქტზე მიუთითებს, რეალურად არ მომხდარა ამ ორ ეკლესიას შორის. ყველაზე მართებული იქნებოდა ეს მოვლენა ნეიტრალური ტერმინით „დაშორებით“ აღგვენიშნა. აუცილებელია ყურადღება მიექცეს იმ გარემოებას, რომ მიუხედავად 1054 წელს კონსტანტინეპოლსა და რომს შორის მომხდარი განხეთქილებისა, XIII საუკუნის 30-იან წლებამდე საქართველოს ეკლესია რომის ეკლესიისგან გამიჯნულად არ მიიჩნეოდა არცერთი მხარის (რომი, საქართველო) მიერ. უფრო მეტიც, მათ შორის ექვარისტიულ-ლოცვითი კავშირიც არსებობდა. ამის ნათელ მოწმობას წარმოადგენს ჯვრის მონასტრის ხელნაწერები, აგრეთვე მეფე რუსუდანისა და ამირსპასალარ ივანე მხარგრძელის მიერ რომის პაპ ჰონორიუს III-სადმი გაგზავნილი წერილები, რომლებშიც პაპი ჯერ კიდევ იხსენიება, როგორც მეთაური და მამა ყოველი ქრისტიანისა. ანალოგიური ვითარება გვაქვს დემეტრე პირველისა და თამარ მეფის დროინდელ დოკუმენტებში, რომლებშიც იხსენიება ხუთი პატრიარქი, მათ შორის რომის პაპიც¹⁵⁵.

მხოლოდ პაპ გრიგოლ IX-ის მიერ მეფე რუსუდანისადმი გამოგზავნილ წერილში ჩანს, რომ ქართული ეკლესია რომის ეკლესიისგან დაშორებულად აღიქმება. რუსუდანი თავის წერილში, რომელიც ჩვენამდე შემორჩენილი არაა, სამხედრო დახმარებას სთხოვს პაპს მონღოლთა წინააღმდეგ. ეს ჩანს პაპის საპასუხო წერილიდან, რომელიც 1240 წლით თარიღდება.

რომის პაპი გრიგოლ IX რუსუდან დედოფალს წერდა:

¹⁵⁵ თამარაშვილი, მ. *ისტორია კათოლიკობისა...* გვ. 5-28.

„ამრიგად, შვილნო ჩვენო, ნუ გაგიკვირდებათ თუ რომის ეკლესიის მხედრობა არ მოვა ხსენებული თათრების წინააღმდეგ თქვენს დასახმარებლად, ვინაიდან ამის საშუალება არ მოგვცეს ბიწიერმა სარკინოზებმა, რომლებიც თქვენსა და ჩვენს შორის იმყოფებიან და რომელთა განდევნასაც ვცდილობთ ხსენებული სირიიდან. ამასთანავე ტერიტორიული სივრცე, რომელიც ჩვენს შორისაა, რომელმაც ჩვენამდე ძლივს გამოატარა თქვენი ამბები, საშუალებას არ გვაძლევს, თქვენს დასახმარებლად მოვიდეთ...“¹⁵⁶

რომის პაპი საქართველოში მხოლოდ მისიონერების გამოგზავნას ახერხებს, რომლებიც რუსუდანმა დიდი პატივით მიიღო, შესთავაზა რა მათ ფართო ასპარეზი სამოღვაწეოდ. როგორც თამარაშვილი წერს, „[ქართველებმა] მისიონერები კარგად მიიღეს, რადგან 1240 წელს დომინიკანელებმა საქართველოში პირველი მონასტერი დააარსეს, როგორც თავიანთი მისიის ცენტრი“¹⁵⁷. სწორედ იაკობ დე რუსანო რომში დაბრუნების შემდეგ მოახსენებს პაპს, რომ რუსუდანმა „ღირსეულად მიიღო მისიონერები“¹⁵⁸. სრულიად უმართებულოდ გვეჩვენება ამ გარემოებასთან დაკავშირებით, მაგალითად, ისტორიკოს დ. გვრიტიშვილის მიერ გამოთქმული შემდეგი კრიტიკული შენიშვნა: „როგორც ვხედავთ, გაჭირვებაში მყოფ თანამორწმუნე ქართველებს რომის პაპმა დიდი სამხედრო შენაერთების მაგიერ მოქადაგეთა წესის რვა ძმა გამოუგზავნა“¹⁵⁹. ამ მოსაზრებაში აშკარად იგრძნობა თითქოს რომის პაპს თავიდანვე ჰქონდა გადაწყვეტილი საქართველოსთვის სამხედრო დახმარებაზე უარის თქმა და მხოლოდ თავისი მისიონერების გამოგზავნაზე იყო თანახმა. პაპის ინტენციების ამ სახით აღქმაში ლოგიკური წინააღმდეგობა გვაქვს: რატომ არ უნდა ყოფილიყო პაპის სურვილი მონღოლთა წინააღმდეგ ქართველების ბრძოლის უნარიანობის გაზრდა? განა არაქრისტიანი მონღოლების მიერ დაპყრობილ და გაჩანაგებულ საქართველოში უფრო ადვილი

¹⁵⁶ ტაბალუა, ილია. *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნთსაცავებში*. ტომი 1, თბ., 1984, გვ. 189.

¹⁵⁷ თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან...* გვ. 488.

¹⁵⁸ პაპაშვილი, მურმან. „კათოლიკობა და ეკლესიათა უნიის საკითხი საქართველოში (XIII-XV ს-ის I ნახევარი)“, საქართველოს ურთიერთობა ევროპისა და ამერიკის ქვეყნებთან. ტ. 3, თბ., 1997, გვ. 244.

¹⁵⁹ გვრიტიშვილი, დავით. *ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან (XII-XIV სს.)*. თბ., „საბჭოთა საქართველო“ 1962, გვ. 185.

იქნებოდა კათოლიკე მისიონერების მოღვაწეობა, თუნდაც რომ პაპს მხოლოდ საქართველოს „გაკათოლიკება“ ჰქონოდა მიზნად დასახული?

რუსუდანის მიერ პაპ ჰონორიუს III-სადმი გაგზავნილ წერილში არ ჩანს რომის ეკლესიისგან საქართველოს ეკლესიის გამიჯნულობა. წერილი თარიღდება 1223 წლის 11 აპრილით¹⁶⁰. მაგრამ პაპ გრიგოლ IX-სადმი გაგზავნილ წერილში (რომელსაც პაპმა 1240 წელს უპასუხა) უკვე საცნაურია ამ ორი ეკლესიის ერთმანეთისგან გამოყოფილობა. რუსუდანი პაპს სამხედრო დახმარებას თხოვს. ამავე წერილში რუსუდანი საუბრობს რომის ეკლესიასთან გაერთიანების შესაძლებლობაზე¹⁶¹. როგორც ლელა პატარიძე მახვილგონივრულად შენიშნავს, „რომის ეკლესიასთან შეერთება ხსენებული ეპისტოლეს კონტექსტში არ ნიშნავს იმას, რომ საქართველოს ეკლესიას ოდესმე დაუგმია რომის ეკლესია ან მისი რომელიმე მეთაური. ასეთ შემთხვევაში საუბარი იქნებოდა არა ეკლესიების შეერთებაზე, არამედ არსებული ანათემების მოხსნაზე“¹⁶². აღფრთოვანებას იწვევს ლ. პატარიძის მიერ გამოთქმული აღნიშნული შეხედულება მისი თეოლოგიური სიზუსტის გამო.

მ. თამარაშვილი აზრით, რომის და საქართველოს ეკლესიათა ერთიანობა ჯერ კიდევ არსებობდა 1230 წლამდე, რის შემდგომაც ეს ორი ეკლესია გაყოფილად მოიაზრება¹⁶³. ეს მოსაზრება მნიშვნელოვანწილად ეფუძნება საქართველოში ლათინი მისიონერების პირველ შემოსვლას: 1233 წელს პაპი გრიგოლ IX აგზავნის საქართველოში ფრანცისკანელ ბერებს იაკობ დე რუსანოს ხელმძღვანელობით. ოდნავ მოგვიანებით, 1240 წელს საქართველოში დომინიკელებიც ჩამოდიან¹⁶⁴. შემდგომ საუკუნეში, 1329 წელს კი თბილისში არსდება კათოლიკეთა საეპისკოპო, სადაც პირველი კათოლიკე ეპისკოპოსი, იოანე ფლორენციელი ინიშნება. სავარაუდოდ, სწორედ XIV საუკუნიდან იზრდება ქართველი კათოლიკეების რიცხვი. აქ უნდა მივუთითოთ ზაქარია ჭიჭინაძის მცდარ მოსაზრებაზე, რომელიც შემდეგს წერდა: „ისტორიულად დამტკიცებულია, რომ საქართველოში პირველად დავით აღმაშენებლის დროს

¹⁶⁰ თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან...* გვ. 484.

¹⁶¹ პაპაშვილი, მურმან. *საქართველო-რომის ურთიერთობა*. თბ., 1995, გვ. 82.

¹⁶² პატარიძე, ლელა. „1054 წლის განხეთქილება და საქართველო“, *დიალოგი* #1 (2) 2005, გვ. 31.

¹⁶³ თამარაშვილი მ. *ისტორია კათოლიკობისა...* გვ. 13.

¹⁶⁴ თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან...* გვ. 488

მოვიდენ რომიდგან ლათინის წესს-რიგის პატრები. მცირე ხნის შემდეგ ამ პატრების შესახებ დავით აღმაშენებელს და რომის პაპს შორის მიწერ-მოწერაც გაიმართა“¹⁶⁵.

მ. თარხნიშვილი რომისგან საქართველოს ეკლესიის გამიჯვნის თარიღად 1240 წელს ასახელებს, რის შემდგომაც, მისი მითითებით, რომი აქტიურად აგზავნის მისიონერებს საქართველოში:

„1224 წელს პაპმა ჰონორიუს III-მ შეაქო ქართველი დედოფლის რუსუდანის ერთგულება რომის ეკლესიისადმი და მას სრული თავისუფლება მისცა. იგივე ითქმის 1233 წელს გრიგოლ IX-ის მიერ იმავე დედოფლისადმი მიწერილ გულთბილ წერილზე. 1240 წელს კი შეიქმნა ახალი სიტუაცია: ამ წელს ქართული ეკლესია რომისაგან განცალკევებულად გვევლინება. კავშირის გაწყვეტის მიზეზი ჩვენთვის უცნობია, რადგან დოკუმენტური მასალა ხელთ არა გვაქვს. განცალკევების მერე მალე დაიწყო ლათინთა მისიონების ჩამოსვლა: ფრანცისკელები არიან პირველები, რომლებიც უკვე 1230 წელს იმყოფებიან საქართველოში. შემდეგ ქვეყანაში დომინიკელებიც ჩამოდიან. ისინი ისე ღვთივკურთხეულად მოღვაწეობდნენ, რომ 1328 წელს თურქების მიერ დარბეული საეპისკოპოსო რეზიდენცია სმირნიდან თბილისში გადმოიტანეს. ამ რეზიდენციის თოთხმეტი მფლობელის სახელია ჩვენთვის ცნობილი, მათ შორისაა ორი გერმანელი ფრანცისკელი: ალბერტ ენგელი და იოჰან შნაიდერი დორტმუნდიდან“¹⁶⁶.

ამ მნიშვნელოვანი კათედრის სმირნიდან თბილისში გადმოტანის მოტივთან დაკავშირებით, რომის პაპი იოანე XXII წერდა:

„შემდგომ ბევრი რჩევისა და გამოძიებისა დავრწმუნდით ჩვენ და ჩვენი ძმები კარდინალები, რომ ტფილისი, ქართველთა სამეფოს შუაგული ადგილი, საუკეთესო, მეტად შესანიშნავი, ერთ სავსე, მარჯვე და სიმდიდრით უხვი ქალაქია. გავლილ დროებში უფროსთა ნებით

¹⁶⁵ ჭიჭინაძე, ზ. *კათოლიკთა ეკლესია საქართველოში*. ტფილისი 1903, გვ. 45.

¹⁶⁶ თარხნიშვილი, მ. „*ქრისტიანობა საქართველოში*“, იხ.: თარხნიშვილი, მ. წერილები. თბ., 1994, გვ. 43.

წასულმა დომინიკიანებმა, მოღვაწეობით და დაუცხრომლის შრომით, თუ ამ ქალაქისა და თუ მის გარეშე ადგილების მცხოვრებთა უმეტესი ნაწილი მოაქციეს კათოლიკე სარწმუნოებაზე; აწ მათ სწამს და აღიარებენ ყოველსავე იმას, რაცა სწამს, აღიარებს და ასწავლის რომის ეკლესია“¹⁶⁷.

ამგვარი წარმოდგენა ჰქონდა რომის პაპს ამ პერიოდის საქართველოზე. შესაძლოა, მას ცოტა გაზვიადებული ინფორმაცია ჰქონდა მისიონერებისგან ქართველების უმეტესობის კათოლიკობაზე მოქცევასთან დაკავშირებით, მაგრამ დასავლელ ქრისტიანთა ზოგად კმაყოფილებას ქართველების მიმართ ნამდვილად ჰქონდა საფუძველი და ეს სხვა წყაროებითაც დასტურდება (მისიონერების განსხვავებულ დამოკიდებულებაზე ბერძნებისა და სომხებისადმი იხ. წინამდებარე კვლევის სათანადო ადგილები). აღსანიშნავია, რომ თბილისის გარდა, სადაც 1328 წელს იქნა გადმოტანილი სმირნის კათედრა, „კათოლიკური საეპისკოპოსო არსებობდა სოხუმშიც“¹⁶⁸, რომელსაც კათოლიკე ეპისკოპოსი პეტრე ჰერალდი მართავდა.

რომის ეკლესიისგან საქართველოს ეკლესიის გამოყოფის შესახებ თამარაშვილის თვალსაზრისის შესახებ პროფ. მანანა ჯავახიშვილი თავის დისერტაციაში წერდა:

„დავუბრუნდეთ მ. თამარაშვილის ნაშრომის პირველ თავს, სადაც იგი ამტკიცებს ქართული ეკლესიის კათოლიკურ სამყაროსთან გაუთიშველობას. 1240 წლის წერილში, რომელიც პაპმა გრიგოლ IX-მ რუსუდან დედოფალს და დავით ნარინს მისწერა, ვკითხულობთ: „შეუერთდით მას და რომის ეკლესიას და სწუხდეთ, რომ აქამდე დაგიგვიანდათ“ (თამარაშვილი, გვ. 16). დასაფიქრებელია, რომელ დაგვიანებაზე წერს რომის პაპი. როგორც ავტორი აღნიშნავს, ადგილი ჰქონდა გაყრას სულ მცირე დროით, ხოლო შემდეგ ერთობა კვლავ აღდგენილ იქნა. ქართული ეკლესია 1054 წელსვე რომ არ გათიშვოდა რომისას, მაშინ პაპი არ დაიჩივლებდა დაგვიანებაზე, რუსუდანმა კი

¹⁶⁷ პაპი იოანე XXII-ის წერილი სმირნის საეპისკოპოსო კათედრის თბილისში გადმოტანის შესახებ (1329 წ.), ქართული დიპლომატიის ისტორია (ქრესტომათია). თბ., 2004, გვ. 217.

¹⁶⁸ კიკნაძე, ვაჟა. „ლათინური წყარო XIV საუკუნის საქართველოს შესახებ“, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის (თსუ) შრომები, #243, 1983, გვ. 97.

მხოლოდ XIII საუკუნის 40-იან წლებში სთხოვა რომს შეერთება და ისიც, დახმარების სანაცვლოდ. ამდენად კათოლიკე პატრის დასკვნა ტენდენციურია¹⁶⁹.

რასაკვირველია, კათოლიკე მღვდლის, მამა მიხეილ თამარაშვილის ნაშრომი აშკარა კონფესიურ ნიშნებს ატარებს. ამიტომ ნამდვილად არ წარმოადგენს სირთულეს მის მსჯელობებში მსგავსი ტენდენციურობების გამოვლენა. მისი მიზანი იყო რომისა და საქართველოს ეკლესიების ერთიანობის ჩვენება ყველა შესაძლო (დამაჯერებელი თუ ნაკლებ დამაჯერებელი) არგუმენტით. ამისგან განსხვავებით, არასწორი მოსაზრებების კრიტიკისას გამოცდილი მკვლევარი ყოველთვის უნდა ინარჩუნებდეს წონასწორობას. სამწუხაროდ, ავტორი თამარაშვილის კრიტიკისას მეორე უკიდურესობისკენ ინაცვლებს, როდესაც აცხადებს, რომ „ქართული ეკლესია 1054 წელსვე გაეთიშა რომს“¹⁷⁰. ცალსახად და გადაჭრით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამის დამადასტურებელი არანაირი ისტორიული წყარო არ არსებობს. წარმოდგენილი ინტერპრეტაცია და მსგავსი ქვეტექსტების მეზნა რომის პაპის სიტყვებში ხელოვნურია. როგორც მ. თამარაშვილის, ისე მ. ჯავახიშვილის საპირისპიროდ უნდა ითქვას, რომ 1054 წლიდან 1230-იან წლებამდე საქართველოს ეკლესიას ვერც რომის ეკლესიის ნაწილად ანუ მისადმი დაქვემდებარებულად და ვერც მისგან გამიჯნულად ანუ განხეთქილებაში მყოფად მივიჩნევთ. მით უმეტეს ვერ მოვიაზრებთ ქართულ ეკლესიას რომთან სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში ჩაბმულს კონსტანტინეპოლის ეკლესიის მსგავსად. შესაბამისად, ამ საკითხზე კამათი სრულიად უნაყოფოა.

მსჯელობა შესაძლებელია მხოლოდ შემდეგ საკითხზე (შესაბამისი არგუმენტებისა და ფაქტების წარმოდგენით, რისი საშუალებაც ნამდვილად არსებობს განსხვავებით პირველი საკითხისგან): როგორი დამოკიდებულება და განწყობა ჰქონდა ქართულ ეკლესიას რომის ეკლესიისადმი სამეზობლოში არსებულ სხვა ქრისტიანულ

¹⁶⁹ ჯავახიშვილი, მ. *საქართ. მართლმ. ეკლ. ურთ. რომის... გვ.* 101-102.

¹⁷⁰ ლელა პატარიძე თავის ბრწყინვალე სტატიაში არ იზიარებს მანანა ჯავახიშვილის ამ შეხედულებას, რომელსაც ასე გადმოგვცემს: „მ. ჯავახიშვილი ძირითადად ქართული სამონასტრო ტიპიკონების ანალიზის საფუძველზე მსჯელობს საქართველოში ბიზანტიური საეკლესიო ტრადიციის გაბატონებულ ადგილზე და ამიტომ მიიჩნევს, რომ საქართველოს ეკლესია კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოსთან ერთად ავტომატურად გაეთიშა რომის საეპისკოპოსოს“ (პატარიძე, ლელა. „1054 წლის განხეთქილება და საქართველო“, დიალოგი #1 (2) 2005, გვ. 28-9).

ეკლესიებთან შედარებით? XIII საუკუნის პირველ ნახევარში უბრალოდ ისტორიულმა გარემოებებმა განაპირობა რომთან შეერთება-არშეერთების საკითხის წამოჭრა, რაც სრულებით არ ნიშნავს არც რომის ეკლესიის წიაღში არსებობას და არც მისგან გამიჯნულობას რაიმე შეგნებული დაპირისპირებით.

რაც შეეხება სიტყვა „დაგვიანებას“, რომელსაც პაპი იყენებს ზემოთ ხსენებულ წერილში: გაუგებარია, რატომ შეიძლება ის მიგვანიშნებდეს მაინცდამაინც 1054 წელს რომისგან საქართველოს გამოყოფაზე და რატომ არ შეიძლება ეს უბრალოდ იმას ნიშნავდეს, რომ რომის პაპის აზრით, სასურველი იქნებოდა ქართველებს „აქამდე“ მოეხერხებინათ, ასე ვთქვათ, ინერციული მდგომარეობიდან რომის ეკლესიისადმი პირდაპირი ანუ სტრუქტურული დაქვემდებარებაში გადასვლა?

როგორც აღინიშნა, 1230-იანი წლების შემდგომ, რომი ქართველებს საეკლესიო ერთობის აღდგენისკენ მოუწოდებს. 1245 წლის 15 ივლისს პაპი ინოკენტი IV (1243-1254) ქართველთა კათალიკოსს წერილს უგზავნის, რათა ეს უკანასკნელი დაბრუნებოდა ერთიან ეკლესიას¹⁷¹. 1289 წლის 11 ივლისს პაპი ნიკოლოზ IV დემეტრე მეფეს წერს ეკლესიათა გაერთიანების შესახებ¹⁷². იგივე პაპი 1289 წლის 7 ივლისს ქართველ კათალიკოსს აბრაამსაც წერს ასევე ეკლესიათა გაერთიანების შესახებ¹⁷³. პონტიფიკოსი ასევე წერდა დემეტრე II-ს, დავით VI ნარინს, პატრიარქსა და სხვა იერარქებს.

პაპის წერილი დემეტრესადმი თარიღდება 1289 წლის 11 ივლისით¹⁷⁴. კათალიკოს აბრაამისა (1280-1310) და სხვა იერარქებისადმი პაპი ნიკოლოზი უფრო ვრცელ წერილს წერს. პაპი მოუწოდებს მათ გადალახონ ყველა დაბრკოლება, რომლებიც შეიძლება ხელს უწყობდეს გამიჯნულობასა და იზოლაციაში ყოფნას და დროულად დაუბრუნდნენ რომის ეკლესიას. ეს წერილი საქართველოში მოიტანა ბერმა იოანე მონტეკორვინელმა, რომელიც მანამდე ნამყოფი იყო საქართველოში და, შესაბამისად, იცნობდა ქართველთა მდგომარეობას.

¹⁷¹ ტაბალუა, ი. *საქართველო ევროპის...* ტ. 1, გვ. 88.

¹⁷² თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან...* გვ. 489-490.

¹⁷³ თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან...* გვ. 490-491.

¹⁷⁴ თამარაშვილი, მ. *ისტორია კათოლიკობისა...* გვ. 19.

გარკვეული ხნის შემდეგ პაპი ნიკოლოზი ქართველ მეფეებსაც წერს ჯვაროსნებისთვის სამხედრო ძალით დახმარების თხოვნით. წერილი დათარიღებულია 1291 წლის 1 სექტემბრით, როდესაც ახლო აღმოსავლეთში ჯვაროსანთა უკანასკნელი დასაყრდენი - აკრა დაეცა¹⁷⁵. ქართველებს ამ დროს არ შეეძლოთ ჯვაროსნებისთვის დახმარების გაწევა, რადგან დემეტრე უკვე გარდაცვლილია, დავით ნარინი კი მონღოლთა ბატონობისგან განთავისუფლებისთვის იბრძვის.

მიუხედავად გავრცელებული შეხედულებისა, რომ XIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან ქართველებსა და ფრანკებს შორის აღარ იყო საეკლესიო ერთობა (რადგან ჩნდება პაპის მოწოდებანი გაერთიანების თაობაზე), რომის პაპები ტრადიციისამებრ კვლავ იხსენიებიან ქართულ საეკლესიო დოკუმენტებში, უპირველეს ყოვლისა, ქართულ დიპტიქში. პოლიტიკურ ურთიერთობებს რაც შეეხება, შეიძლება დარწმუნებით ითქვას, რომ ქართულ-ჯვაროსნულ ურთიერთობას XII საუკუნეში მხოლოდ ეპიზოდური ხასიათი ჰქონდა, მაგრამ XIII საუკუნის პირველ მეოთხედში ამგვარ კონტაქტები, ასე ვთქვათ, სახელმწიფოთაშორისი ურთიერთობის დონეზე ადის.

2. კათოლიკე მისიონერები საქართველოში (XI-XIII სს.)

მ. თამარაშვილის მოსაზრებით, რომის მიერ საქართველოში მისიონერების გამოგზავნა არ ნიშნავდა ქართველების ქრისტიანული რწმენის დოქტრინალურ სისწორეში ეჭვის შეტანას და მის მიჩნევას ერეტიკულად:

„რომის ეკლესია მას [საქართველოს ეკლესიას, დ.თ.] არ უწოდებს ერეტიკად-მწვალებლად, როგორც სხვა ტომთა ეკლესიებს უწოდებს, არამედ უხმობს მართო გაყრილად. წინედ ხომ ლათინის და საქართველოს ეკლესიის სარწმუნოება ერთმანეთის თანახმა იყო, როგორც ამას მოწმობდა წმინდა გიორგი მთაწმინდელი... საქართველოს

¹⁷⁵ აკრის დაცემის შესახებ იხ. ნაშრომი: Nicolle, David. *Bloody Sunset of the Crusader states. Acre 1291*, Osprey Publishing Limited, 2005.

რომასთან შესაერთებლად სხვა არაფერი მოეთხოვებოდა, მისგარდა, რომ პაპი ეცნო მსოფლიო ეკლესიის თავად¹⁷⁶.

თავის სხვა ნაშრომში თამარაშვილი, პირველწყაროებზე მითითებით, აღნიშნავს, რომ დღიდან საქართველოში შემოსვლისა, კათოლიკე მისიონერებისთვის ჩვენი ქვეყანა ერთგვარი ბაზასაც კი წარმოადგენდა, საიდანაც სხვადასხვა არაქრისტიანულ ქვეყნებში მიემგზავრებოდნენ რწმენის გასავრცელებლად: „[ქართველებმა] მისიონერები კარგად მიიღეს, რადგან 1240 წელს დომინიკანელებმა საქართველოში პირველი მონასტერი დააარსეს, როგორც თავიანთი მისიის ცენტრი, საიდანაც ისინი მიდიოდნენ ურჯულო ქვეყნებში სახარების საქადაგოდ“¹⁷⁷. როგორც ასევე დ. ნინიძე მიუთითებს, თბილისში დაარსებული ეს მონასტერი „იმ დროისათვის დომინიკელებისათვის მთელ აღმოსავლეთ მიწაზე ყველაზე უფრო მყარი და მოწინავე ადგილი იყო“¹⁷⁸. რემონ ჟანენის აზრით, რომის პაპ გრიგოლ IX-ის მიერ საქართველოს „მეფისადმი გაგზავნილი წერილიდან (1233 წლის აპრილი) ვიგებთ, რომ იგი ამ მოციქულებს გზავნის არა იმისათვის, რომ ქართველები დაუბრუნოს ერთიან ეკლესიას, რომლისგანაც ისინი, ალბათ, ჯერ კიდევ არ არიან საბოლოოდ განდგომილნი, არამედ იმისათვის, რომ მეზობელი ტერიტორიების ურწმუნო მოსახლეობა ქრისტიანული სარწმუნოებისაკენ მოაქციოს (Archives Vaticanes, “reg. Vat.”, 17, ფურც. 6)¹⁷⁹.

1224 წლის 12 მაისს რომის პაპი ჰონორიუს III რუსუდან დედოფალს შემდეგს წერს:

„შენ და შენი სამეფოს ქრისტიანებს გულითადი თვალთ გიყურებთ და გვიყვარხართ რწმენისათვის, რომელიც თქვენ უფალ იესო ქრისტესადმი გაქვთ. მის მიმართ თქვენი რწმენა მით უფრო მისაღებია, რამდენადაც თქვენ ამ რწმენას იცავთ ურჯულო ხალხთა გარემოცვაში. ამ ურჯულო ხალხთა შორის თქვენ ანათებთ, როგორც ღამპარი სიბნელეში და

¹⁷⁶ თამარაშვილი, მ. *ისტორია კათოლიკობისა...* გვ. 54-5.

¹⁷⁷ თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან...* გვ. 488.

¹⁷⁸ ნინიძე, დავით. „თბილისის დომინიკელთა მონასტრის ისტორიისათვის (ვინ იყო გვიხარდ კრემონელი?)“, შოთა მესხია 90: საიუბილეო კრ. მიმდევნილი შოთა მესხიას დაბადების 90 წლისთავისადმი. თბ., 2006, გვ. 226.

¹⁷⁹ ჟანენი, რემონ. „საქართველო“ (სტატია ამოღებული კათოლიკური ღვთისმეტყველების ფრანგულენოვანი ენციკლოპედიიდან, ტ. 6, ნაწ. 1, პარიზი, 1924). ფრანგულიდან თარგმნა მზია მგალობლიშვილმა. თბ., ნეკერი 1996, გვ. 75.

იტანჯებით ისე როგორც შრომანი ეკლებში, რისთვისაც დაჯილდოებული იქნებით, მიაღწევთ რა სასურველ მიზანს. ეს იქნება თქვენი სულების ხსნა“¹⁸⁰.

იგივე დამოკიდებულებაა გამოვლენილი სხვა პაპის, გრიგოლ მეცხრის 1234 წლის 16 აპრილის წერილში, რომელშიც ის ქართველ მეფეს შემდეგი სიტყვებით მიმართავს: „...შენ ღირსეულად მიგიღია ამ ორდენის ბერები; როგორც ჩვენ გვწამს, გაიგე და ყურადღება მიაქციე იმას, რომ ვინც დღეს იცავს პატრებს ერეტიკოსთა უმართლო შეურაცხყოფისაგან, კათოლიკურ ეკლესიას შეამკობს კიდევ უფრო ცხადი მშვენიერებით...“¹⁸¹

როგორც ამ წერილიდან იკვეთება, ლათინთა და ქართველთა რწმენა ერთ სიბრტყეზეა დაყენებული, რომელიც დაცული უნდა იქნეს ურჯულოთა თავდასხმებისგან. ამ მხრივ, მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ ლათინი მისიონერები და ქართველები „სამოღვაწეოდ უცხოეთშიც (მაგალითად, ინდოეთში) მიემგზავრებოდა“¹⁸². ქართველ კათოლიკეთაგან პირველი მოწამე სწორედ ინდოეთში აღესრულა XIV საუკუნეში. ეს იყო დიმიტრი თბილელი, რომელსაც კათოლიკობა 1320 (ან 1321) წელს ჰქონია მიღებული¹⁸³. არსებობს მოსაზრება, რომ დიმიტრი ეროვნებით სომეხი იყო, თუმცა ამას არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს ამ კონტექსტში. ამრიგად, ლათინებისა და ქართველების ერთობლივი მისიონერობა მნიშვნელოვანი ფაქტორია, როდესაც ამ ორი ხალხის მჭიდრო ურთიერთობებზე ვმსჯელობთ.

ქართველთა მიმართ ლათინების დამოკიდებულების საკითხზე უაღრესად საინტერესოა გერმანელი მკვლევარის, ანა დოროთეა დენ ბრინკენის დაკვირვება: „თუ ერთმანეთის გვერდზე დავაყენებთ ლათინთა მიერ ბიზანტიელების და ქართველების შედარებას, განსხვავებანი განმაცვიფრებელია. ორივენი იყვნენ ქალკედონელები, სქიზმატიკოსები და მიუდგომელი პოზიციიდან ერთი რიგის ერეტიკოსები. მაგრამ ნებისმიერ ლათინთან ქართველები უაღრესად დიდი

¹⁸⁰ ტაბაღუა, ი. *საქართველო ევროპის...* ტ. 1, 180; ამ წერილის თამარაშვილისეული თარგმანი იხ.: თამარაშვილი, მ. ქართული ეკლესია დასაბამიდან... გვ. 476-7.

¹⁸¹ ტაბაღუა, ი. *საქართველო ევროპის...* ტ. 1, გვ. 185.

¹⁸² ტაბაღუა, ი. *საქართველო ევროპის...* ტ. 1, გვ. 93.

¹⁸³ პაპუაშვილი, ნუგზარ. *“საქართველოსა და რომის სარწმუნოებრივი ურთიერთობები: მითოსი და რეალობა“*, თინიკაშვილი, დ. (რედ.). აღმოსავლურ-დასავლურ ქრისტიანობა. სტატიათა კრებული. თბ., 2009, გვ. 221.

პატივისცემით სარგებლობენ...“¹⁸⁴ ანალოგიურ შეფასებას გამოთქვამს თავის სტატიაში მედიევისტი, ბეჟან ჯავახიაც: „ლათინურ წყაროებში ავტორები ძირითადად კრიტიკის თვალთ უყურებენ ბიზანტიის ეკლესიას, ეს დამოკიდებულება თითქმის არსად მჟღავნდება ქართველების მიმართ, მიუხედავად იმისა, რომ მათთვის ცნობილია ქართული და ბერძნული ეკლესიების ერთიანობა“¹⁸⁵. საინტერესოა ასევე იტალიელი მოგზაურის, პიეტრო დელა ვალეს სიტყვები, რომელიც კარგად იცნობდა ქართველებს: „ქართველები რწმენის თვალსაზრისით აღმოსავლეთის ყველა ერზე უფრო ახლოს არიან ჩვენთან (...) არ არიან ბერძნებივით ჯიუტები, არც ქედმაღალნი (...) გარდა ამისა, ბერძნებისაგან განსხვავებით, ქართველები ჩვენთან ურთიერთობისას პრეტენზიას არ აცხადებენ პირველობაზე, არც მოსკოველების მსგავსი მტრობა აქვთ რომის ეკლესიისადმი, პირიქით, უდიდესი ღვთისმოსავლობით არიან განმსჭვალულნი რომისა და წმინდა პეტრეს მიმართ“¹⁸⁶. მ. თამარაშვილი კი ამ თემაზე შემდეგს აღნიშნავდა: „ყველა დროის მისიონერთა ერთსულოვანი აღიარებით, ყველაზე უფრო გააფთრებული და შეურიგებელი მტრები, რომლებიც ოდესმე ჰყოლია საქართველოში კათოლიკურ რელიგიას, სომხები იყვნენ. მართალია, ზოგჯერ ქართველებიც სდევნიდნენ მას, მაგრამ მეტად იშვიათად, ისიც მხოლოდ ბერძნებისა და განსაკუთრებით სომხების შეგულიანებით. უფრო ხშირად ქართველები იცავდნენ კათოლიკეებს სომხებისგან, რასაც ქვემოთ დამოწმებული საბუთები ამტკიცებს“¹⁸⁷. სხვა ადგილას თამარაშვილი რუსების შესახებაც წერს: „რუსეთის მთავრობა საქართველოში დაფუძნების დროიდან გამუდმებით ემებდა გზებს მისიონერების თავიდან მოსაშორებლად. იგი ვერ იტანდა თავის იმპერიაში უცხო სასულიერო პირების ყოფნას, მათ პირდაპირ კავშირს რომთან...“¹⁸⁸

¹⁸⁴ Anna-Dorothee von den Brincken. *Die "Nationes Christianorum Orientalium" im Verstandnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. Bis in die Halfte des 14. Jahrhunderts* (=Kolner Historische Abhandlungen 22), Koln 1973, გვ. 125; ციტირ: თვარაძე, ა. *საქართველო და კავკასია ევროპულ წყაროებში: XII-XVI საუკუნეთა ისტორიოგრაფიული და კარტოგრაფიული მასალის საფუძველზე*. თბ., 2004, გვ. 136.

¹⁸⁵ ჯავახია, ბეჟან. „ჯვაროსანთა ეპოქის ლათინური წყაროები საქართველოს შესახებ“, გივი ჟორდანიას - 90, თბ., 2001, გვ. 235.

¹⁸⁶ Pietro Della Valle, *Viaggi Bologna*, 1677, ტ. 2, გვ. 204-6, ციტირ: თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*. თბ., 1995, გვ. 171.

¹⁸⁷ თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*. თბ., 1995, გვ. 664.

¹⁸⁸ თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*. თბ., 1995, გვ. 716.

აქ უნდა დავიმოწმოთ სოსო მარგიშვილი საპირისპირო მოსაზრება აღნიშნულ თემაზე. ის წერს: „ქართულ და ბერძნულ ეკლესიებს, განსხვავებით მონოფიზიტურის ან ნესტორიანულისა, ლათინები ერეტიკულად არ მიიჩნევდნენ, მაგრამ ეს არ ნიშნავდა ჯვაროსანთა პოლიტიკურ მოკავშირეობას საქართველოს სამეფოსთან, რადგან ჯვაროსნები მათთვის ერეტიკულ კონფესიებთანაც ისეთივე ნორმალური ურთიერთობის შენარჩუნებას ცდილობდნენ, როგორც ქართულ-ბერძნულთან“¹⁸⁹.

სამწუხაროა, რომ ს. მარგიშვილი არ ახდენს საქართველოს ისტორიის ეპოქების დიფერენცირებას, ზოგადად აცხადებს რა, რომ ქართველები და ჯვაროსნები არასოდეს ყოფილან ერთმანეთის მოკავშირეები (სწორედ ამ იდეის მტკიცება წარმოადგენს მისი მონოგრაფიის ერთ-ერთ მთავარ მიზანს). როგორც ჯვაროსნებისა და ქართველების ურთიერთობის შესახებ თავში ვაჩვენებთ, დავით აღმაშენებლის დროს, შესაძლოა, მართლაც არ არსებობდა ასეთი მაღალი დონის (მოკავშირეობა) ურთიერთობა ჯვაროსნებთან (აქ არც თამარისა და სალადინის მშვიდობიანი ურთიერთობა უნდა მიეცეს დავიწყებას), მაგრამ ლაშა-გიორგისა და რუსუდანის დროს საქართველო ნამდვილად იყო ჯვაროსნების მოკავშირე მუსლიმური სამყაროს წინააღმდეგ. ამასთან შუა საუკუნეებში არ არსებობდა ასეთი მკაფიო ტერმინოლოგიური განსხვავება (ერეტიკული, სქიზმატური) რელიგიურ ჯგუფთა სტატუსებს შორის (ვრცლად იხ. მომდევნო ქვეთავი).

ჯვაროსნულ ლაშქრობებში საქართველოს მონაწილეობის სურვილთან დაკავშირებით დაახლოებით იგივე მოსაზრებას გამოთქვამს მანანა ჯავახიშვილი: „ქართველთა სურვილი წმინდა მიწების განთავისუფლებისა კათოლიკური სარწმუნოების ერთგულებაზე არ უნდა მიგვითითებდეს“¹⁹⁰. ოდნავ ქვემოთ ის კვლავ იმეორებს: „ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მონაწილეობის მიღების სურვილი კათოლიკური სარწმუნოების აღმსარებლობას სულაც არ ნიშნავს“¹⁹¹. ბუნებრივია, ეს ამას არ ნიშნავს და ამის ასე ცალსახა მტკიცებას არცერთი მიუკერძოებელი მკვლევარი არ დაიწყებს.

¹⁸⁹ მარგიშვილი, სოსო. *მითები და რეალობა დავით აღმაშენებლის მეფობის შესახებ*. თბ., 2006, გვ. 263.

¹⁹⁰ ჯავახიშვილი, მანანა. *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ურთიერთობა რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან XI-XIV საუკუნეებში*. სადისერტაციო ნაშრომი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. თბ., 1997, გვ. 49.

¹⁹¹ ჯავახიშვილი, მ. *საქრთ. მართლმ. ეკლ. ურთ. რომის...* გვ. 51.

სხვადასხვა საშუალებით ჯვაროსნულ ლაშქრობებში მონაწილეობა ან მისი მხარდაჭერა შეიძლება სულაც არ იყოს დაკავშირებული კონფესიურ სიმპათია-ანტიპათიასთან, თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ასეთ დროს ამგვარი კავშირი უფრო მეტად მოსალოდნელი და ბუნებრივია, ვიდრე არა. ამ კუთხით საინტერესო ვითარება გვაქვს, მაგალითად, დასავლეთ საქართველოში, სადაც ქართველი მთავარი მამია დადიანი არა მხოლოდ ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მონაწილეობის, არამედ თვით „კათოლიკური“ რწმენის მიღების სურვილსაც გამოთქვამს. ბოლო ხანს, ისტორიკოსმა ვაჟა კიკნაძემ XIV საუკუნის ლათინური წყარო გამოაქვეყნა, სადაც სოხუმში არსებულ კათოლიკურ კათედრაზე და მის ეპისკოპოსზე - პეტრე ჰერალდზეა საუბარი:

„(დასავლეთ საქართველოში, დ.თ.) მიმდინარეობდა მოლაპარაკება კათოლიკური და ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის გაერთიანების შესახებაც. პეტრე ჰერალდი ერთგან აღნიშნავს, რომ ამგვარ გაერთიანებაზე თანახმა ყოფილა იმ ქვეყნის მბრძანებელი (ჩანს, მამია დადიანი), რომელიც იმის წინააღმდეგ იყო არ ყოფილა, თვითონ მიეღო კათოლიკობა. ამასთან იგი მომზადებული მდგარა ჯვაროსნულ ლაშქრობაში დასავლეთ ქრისტიანებთან ერთად გასალაშქრებლად“¹⁹².

აქ შეიძლება წარმოიშვას ერთი დილეტანტური შეკითხვა: თუ რომსა და საქართველოს შორის თეოლოგიური ურთიერთგაგება და ორმხრივი სიმპათიები არსებობდა, მაშ რა მიზნით აგზავნიდნენ მისიონერებს რომის პაპები საქართველოში? განა ეს ფაქტი თავისთავად არ ნიშნავს, რომ ოფიციალურ რომს საქართველო „ჭეშმარიტ რწმენაზე“ მოსაქცევ ქვეყნად ესახებოდა? მისიონერების წარგზავნის რომაულ საეკლესიო პოლიტიკასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ პაპი მისიონერებს ევროპის კათოლიკურ (ანუ ერთმორწმუნე) ქვეყნებშიც აგზავნიდა, რომელთა მიზანი სახარების ქადაგება და ხალხში რწმენის განმტკიცება იყო...

ტრისტან მაჭარაშვილი ახსენებს რა 1054 წლის განხეთქილებას, აღნიშნავს, რომ რომსა და საქართველოს შორის „გაუცხოვება გამომჟღავნდა მოგვიანებით, როდესაც

¹⁹² კიკნაძე, ვაჟა. „ლათინური წყარო XIV საუკუნის საქართველოს შესახებ“, თსუ შრომები, #243, 1983, გვ. 99-100.

საქართველოში ჩამოვიდნენ კათოლიკე მისიონერები და დაიწყეს ქართველთათვის მიუღებელი, ხოლო კათოლიკური ეკლესიისთვის მისაღები სწავლების ქადაგება¹⁹³. მაგრამ ამ პერიოდის არცერთ წყაროში არ ჩანს ქართველების (საერო ან საეკლესიო სფეროდან) აშკარა პროტესტი, თუნდაც შეფარული უკმაყოფილება კათოლიკე მისიონერების საქართველოში მოღვაწეობის გამო. პირიქით, გვაქვს ცნობები, რომ ქართული სამეფო კარი პატივისცემით იღებს დასავლელ მისიონერებს და მფარველობენ კიდევ მათ საჭიროების შემთხვევაში. ამ მხრივ, გამოკვეთილი მონარქები იყვნენ რუსუდან დედოფალი და თეიმურაზ მეფე. აქ, ალბათ, არც ის უნდა მიეცეს დავიწყებას, რომ გარდა იმ ქართველი საეკლესიო პირებისა (გიორგი მთაწმინდელი და ზოგადად ათონელი მამები, ასევე ანტიოქიისა და იერუსალიმის ქართველი ბერები), რომლებიც ბერძნებისგან განსხვავებით, აშკარად ლოიალურნი იყვნენ ლათინების მიმართ, გვყავდა რომის ეკლესიასთან გაერთიანების მომხრე პირველიერარქებიც, მაგალითად, კათალიკოსი ზაქარია ჯორჯაძე (მეფე თეიმურაზის თანამედროვე), კათალიკოსი მალაქია, იმერეთის, გურიის, სამეგრელოსა და აფხაზეთის არქიეპისკოპოსი (1625-1639), კათალიკოსი დომენტი II (XVII ს. II ნახევარი), კათალიკოსი გრიგოლი (1695-1742) და სხვ. ჩვენთვის ცნობილია ასევე ქართველი სასულიერო პირები, რომლებსაც კათოლიკური აღმსარებლობა ჰქონდათ მიღებული: ნიკიფორე ირბახი, იგივე ნიკიფორე ირუბაქიძე-ჩოლოყაშვილი (1585-1658), აფხაზეთის კათალიკოსი, ეპისკოპოსი ექვთიმე რატიშვილი, რომელმაც 1687 წელს მიიღო კათოლიკობა, ანტონ პირველი კათალიკოსი (1720-1788), სულხან-საბა ორბელიანი და სხვა¹⁹⁴. აქვე აღსანიშნავია, რომ XIII საუკუნეში დომინიკელი მისიონერების მოღვაწეობა იმდენად წარმატებული იყო, რომ ისინი საქართველოში მონასტერსაც კი აარსებენ.

ასე რომ, საქართველოში კათოლიკე მისიონერების შემოსვლის (XIII ს.) შემდგომ ნამდვილად არ გამომჟღავნებულა გაუცხოება ლათინებისადმი. ანტიკათოლიკური განწყობა მხოლოდ XVIII საუკუნეში ფიქსირდება საქართველოში, რომელიც

¹⁹³ მაჭარაშვილი, ტრისტან. *ნარკვევები საქართველოსა და დასავლეთ ევროპის ქვეყნების ურთიერთობების ისტორიიდან (მე-11-14 საუკუნეებში)*. წიგნი 1, თბ., 2009, გვ. 143.

¹⁹⁴ თინიკაშვილი, დავით. „*მეოთხე პასუხის პასუხი ისტორიის დოქტორს*“, 23 იანვარი 2012, <http://azrebi.ge/index.php?pid=1347> (23.11.2014).

დაკავშირებულია კათალიკოს ბესარიონ ორბელიშვილ-ბარათაშვილის და ზაქარია გაბაშვილის სახელებთან (იხ. ქვემოთ).

რუსუდანის მიერ რომის პაპისთვის მიწერილ წერილში ეკლესიათა გაერთიანების თაობაზე გამოთქმულ სურვილთან დაკავშირებით, ტრისტან მაჭარაშვილი აღნიშნავს, რომ ეს მხოლოდ პოლიტიკური დახმარების სანაცვლოდ სურდა ქართველ მონარქს, „რაც სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ საქართველოს ეკლესია და მრევლი მზად იყო რომთან შესაერთებლად“¹⁹⁵.

საინტერესოა, მირიან მეფის დროს (IV ს.) თუ იყვნენ მზად წარმართი ქართველები ქრისტიანობის მისაღებად? მაშინ თუ გაითვალისწინა ხალხის აზრი და განწყობა სამეფო ხელისუფლებამ? ამ კითხვაზე პასუხი ნათელია. მაშინ რატომ არ ვსვამთ ანალოგიურ კითხვას მირიან მეფის რელიგიურ პოლიტიკასთან დაკავშირებით? ამრიგად, ამგვარი შერჩევითი მიდგომა ეპოქებისადმი ობიექტურობას მოკლებულია. როგორც ვიცით, დავით აღმაშენებლის დროიდან ეკლესია ფაქტიურად საერო ხელისუფლების ცენტრალიზებულ მმართველობას ექვემდებარებოდა. გარდა ამისა, ამ საკითხზე მსჯელობისას მთავარი მაინც ის გარემოებაა, რომ რუსუდანის დროს და შემდგომაც არ ჩანს ანტიდასავლურ განწყობათა რაიმე ნიშანი ქართველთა შორის და ეს მაშინ, როცა ამავე ეპოქის ბერძნული სამყარო გაჯერებულია რომის ეკლესიის წინააღმდეგ მიმართული კონკრეტული ტრაქტატებით თუ ზოგადი ანტილათინური სულისკვეთებით. დასავლეთ ევროპული სამყაროს წარმომადგენლებისადმი კეთილმეგობრული დამოკიდებულების მაგალითები კი საკმაოდ გვაქვს როგორც საქართველოში, ისე მის ფარგლებს მიღმა. მაგალითად, რომისა და საქართველოს ეკლესიის გაყოფის სავარაუდო პერიოდად მიჩნეული, XIII საუკუნის შუა ხანების შემდგომაც შეიმჩნევა ქართველების მეგობრული დამოკიდებულება ლათინებისადმი. მაგალითად, იერუსალიმში გილელმუს ბალდენსელელის ცნობით (1336 წ.), „ქართველმა ბერებმა ვილჰელმ ბალდენსელელი ძალზე სტუმართმოყვრულად მიიღეს“¹⁹⁶.

¹⁹⁵ მაჭარაშვილი, ტრ. *ნარკვევები საქართველოსა და დასავლეთ ევროპის...* გვ. 145.

¹⁹⁶ ფერაძე, გრ. *უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები...* გვ. 37; ამ ცნობასთან დაკავშირებით იქვე სქოლიოში ფერაძე შემდეგს წერს: „თუმცა იგი უაღრესად ფანატიკური (და არც ერთადერთი) კათოლიკეა“.

ტ. მაჭარაშვილი ამ შეხედულებას, სხვა ადგილას, შემდეგი ფორმულირებით გამოთქვამს: „საქართველოს ხელისუფლება პოლიტიკური მოსაზრებებით თანხმობას უცხადებდა რომის ეკლესიას შეერთებაზე, ხოლო საქართველოს საეკლესიო წრეები კი დოგმატური განსხვავებების გამო უარს ამბობდნენ მასზე“¹⁹⁷. თუმცა ავტორი არცერთი წყაროს არ ასახელებს, სადაც საუბარია იმის შესახებ, რომ ქართული საეკლესიო წრეები ასე პირდაპირ, „დოგმატური განსხვავებების გამო“, უარს ამბობდნენ რომის ეკლესიასთან გაერთიანებაზე. სამაგიეროდ, გვაქვს ცხადი ცნობები გიორგი მთაწმინდელის აშკარად პროლატინური განწყობის შესახებ, მათ შორის, დოგმატურ (ფილიოკვე) საკითხთან დაკავშირებით (ვრცლად იხ. თავი „გიორგი მთაწმინდელი და რომის ეკლესია“). უფრო დამაჯერებლად მიგვაჩნია პროფესორ ზურაბ კიკნაძის დაკვირვება, რომელიც, მაგალითად, რუსუდან დედოფლის წერილთან დაკავშირებით წერს:

„მართალია, ეს წერილი საქართველოსთვის მძიმე პირობებში იწერებოდა, მაინც უნდა ვიფიქროთ, რომ საქართველოს მეფის დამოუკიდებელი პოზიცია რომის პაპის მიმართ მხოლოდ შეჭირვებული მდგომარეობით არ უნდა ყოფილიყო განპირობებული. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ის ენა, რომლითაც დაწერილია წერილი, ძველი, სქიზმამდელი ტრადიციის გაგრძელებაა ახალ ვითარებაში. უნდა ვიფიქროთ, ურჯულოთა გარემოცვაში მყოფი ქვეყნისთვის ერთადერთი მფარველი და ქრისტიანობის გადარჩენის გარანტი რომის ეკლესია იყო...“¹⁹⁸

მანანა ჯავახიშვილის დისერტაციის მნიშვნელოვანი კრიტიკული ნაწილი მიმართულია მ. თამარაშვილის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისის წინააღმდეგ, რომლის მიხედვითაც, საქართველო რომის ეკლესიას გამოეყო არა 1054 წელს, როდესაც დიდი განხეთქილება მოხდა რომსა და კონსტანტინეპოლს შორის, არამედ 1230 წლისთვის. შესაძლოა, მ. თამარაშვილის ზოგიერთი მიდგომა ნაწილობრივ შეიძლება მართლაც ტენდენციური იყოს, მაგრამ ამ „ტენდენციურობის“ მ. ჯავახიშვილისეული კრიტიკა არანაკლებ ტენდენციურია. მაგალითად, მას შეიძლება

¹⁹⁷ მაჭარაშვილი, ტრ. *ნარკვევები საქართველოსა და დასავლეთ ევროპის...* გვ. 147.

¹⁹⁸ კიკნაძე, ზურაბ. „ქართველი მეფეები და პატრიარქები რომთან ურთიერთობაში“, დიალოგი #1 (2) 2005, გვ. 37.

დავეთანხმეთ თამარაშვილის წინააღმდეგ გამოთქმულ მოსაზრებაში, რომ როგორი პატივისცემითა და მოწიწებითაც ქართველი მონარქები მიმართავდნენ რომის პაპს, ანალოგიურად იქცეოდნენ „სხვა ქვეყნების წარმომადგენლებიც. ამას მოითხოვდა დიპლომატიური ეტიკეტი“¹⁹⁹ და ეს მაინცდამაინც პაპის პირველობის აღიარებას არ ნიშნავდა. მაგრამ საქართველოში მისიონერების გამოგზავნის საკითხზე მისეული მსჯელობა საკმაოდ სუსტი და არადამაჯერებელია. პაპ გრიგოლ IX-ის წერილთან (1233 წ.) დაკავშირებით, რომელშიც რომის პირველი იერარქი ქართველი მეფისადმი კმაყოფილებას გამოხატავს, რომელიც საკუთარ ქვეყანაში კათოლიკე პატრებს იცავდა „ერეტიკოსთა უმართლო შეურაცხყოფისაგან“, ქ-ნი მანანა წერს:

„ე. ი. საქართველოს მეფე იცავდა კათოლიკე ბერებს „ერეტიკოსთაგან“ უსამართლო შეურაცხყოფისაგან; თუ საქართველო კათოლიკური ქვეყანა იყო, შესაბამისად, მისიონერებს, თუ ისინი ჩვენი ქვეყნის სხვა რჯულის ხალხის მოსანათლად იყვნენ გამოგზავნილი, პატივისცემით მოეკიდებოდნენ და მათ არავითარი დაცვა არ დასჭირდებოდათ. ამ წერილიდან აშკარად ჩანს, რომ საქართველოში მისიონერები უკვე მოღვაწეობდნენ. ძნელი წარმოსადგენია, რომ ახლადჩამოყალიბებულ კათოლიკურ ეკლესიას თავისი ბერები გამოეგზავნა კათოლიკურ ქვეყანაში აქ მცხოვრები სხვა ურწმუნოების მოსანათლად. თავდაპირველად რომი თავის მისიონერებს სწორედ არაქრისტიანულ ქვეყნებში გზავნიდა“²⁰⁰.

მოცემულ პასაჟი ჩვენს რამდენიმე აუცილებელ შეკითხვასა და კონტრარგუმენტს წარმოშობს, რაც მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ მსჯელობა გაუგებარია, უფრო მეტიც, რჩება შთაბეჭდილება, რომ ავტორმა თავად ვერ გაიგო პაპის წერილი და მისი ბუნებრივი კონტექსტი: 1) ციტატა: „თუ საქართველო კათოლიკური ქვეყანა იყო, შესაბამისად, მისიონერებს, თუ ისინი ჩვენი ქვეყნის სხვა რჯულის ხალხის მოსანათლად იყვნენ გამოგზავნილი, პატივისცემით მოეკიდებოდნენ“. ვინ მოეკიდებოდა პატივისცემით? კათოლიკეები ან კათოლიკეებისადმი ლოიალურად განწყობილი ადგილობრივი მოსახლეობა? რასაკვირველია. მაგრამ პონტიფიკოსის

¹⁹⁹ ჯავახიშვილი, მ. *საქართ. მართლმ. ეკლ. ურთ. რომის...* გვ. 48.

²⁰⁰ ჯავახიშვილი, მ. *საქართ. მართლმ. ეკლ. ურთ. რომის...* გვ. 55-56.

წერილში სავსებით ნათლად წერია „ერეტიკოსთა შეურაცხყოფისგან“ ანუ ე. წ. სხვა რჯულის ხალხის მიერ, რომელიც საქართველოში უმცირესობას წარმოადგენდნენ; 2) ციტატა: „ძნელი წარმოსადგენია, რომ ახლადჩამოყალიბებულ კათოლიკურ ეკლესიას თავისი ბერები გამოეგზავნა კათოლიკურ ქვეყანაში აქ მცხოვრები სხვა ურწმუნოების მოსანათლად“. კვლავ თეოლოგიური ლაფსუსი²⁰¹: რას ნიშნავს „ახლადჩამოყალიბებული კათოლიკური ეკლესია“? ან რატომ არის ძნელად წარმოსადგენი კათოლიკე მისიონერების მიერ კათოლიკურ ქვეყანაში სხვა სარწმუნოების ადამიანების მოქცევა? ან რატომ უნდა ყოფილიყო საქართველო კათოლიკური ქვეყანა (როგორც ამას ავტორი ვარაუდობს ანუ უშვებს) იმისათვის, რომ რომ რომის პაპს მისიონერები წარმოეგზავნა? 3) ციტატა: „თავდაპირველად რომი თავის მისიონერებს სწორედ არაქრისტიანულ ქვეყნებში გზავნიდა“. ეს ნამდვილად არ იყო ასე. როგორც ზემოთ ვწერთ, რომი საკუთარ მისიონერებს თვით კათოლიკურ ქვეყნებშიც გზავნიდა სახარების საქადაგებლად და რწმენის ხალხში განსამტკიცებლად. ამასთან, ხომ არ სურს ავტორს ამ სიტყვებით იმის თქმა, რომ რომს საქართველო არაქრისტიანულ ქვეყანად მიაჩნდა?

ვინაიდან საქართველოში მისიონერების წარმოგზავნასთან და ზოგადად რომის დამოკიდებულების შესახებ აღმოსავლეთის ეკლესიებისადმი ხშირად არცთუისე კორექტული მოსაზრებები გამოითქმება გვსურს მოკლედ შევეხოთ ამ საკითხს. როგორც ზემოთ ვნახეთ, საქართველოში მისიონერების წარმოგზავნასთან დაკავშირებით თამარაშვილი აღნიშნავს, რომ რომი საქართველოს არ მიიჩნევდა „ერეტიკად-მწვალებლად“. ასევე ს. მარგიშვილის ნაშრომიდან ზემოთ დამოწმებული მისი მოსაზრების თანახმად, „ქართულ და ბერძნულ ეკლესიებს, განსხვავებით მონოფიზიტურის ან ნესტორიანულისა, ლათინები ერეტიკულად არ მიიჩნევდნენ“. ხსენებული მოსაზრებანი საჭიროებს თეოლოგიური ხასიათის კორექციას, რადგან შუა საუკუნეებში ამგვარი დიფერენცირებული კანონიკური მიდგომა (ერეტიკული, სქიზმატური) არ არსებობდა. შესაბამისად, ეს თემა გვსურს განვიხილოთ შემდეგ ქვეთავში.

²⁰¹ ზოგადად სასურველი იქნებოდა მსგავს თემებზე დისერტაციებს განსაზღვრული თეოლოგიური მომზადების პირები წერდნენ.

2.1. რომი და აღმოსავლეთის ეკლესიების კანონიკური სტატუსი

პირველი სრული მსჯელობა, რომელიც გამოხატავდა ქრისტიანული ევროპის დამოკიდებულებას აღმოსავლელი სქიზმატი ქრისტიანებისადმი და ურწმუნოებისადმი (infidel), რომლებიც როგორც ევროპის ტერიტორიაზე, ისე მის ფარგლებს მიღმა ცხოვრობდნენ, გადმოსცა პაპმა ინოკენტი IV-მ († 1254), რომელიც მოცემულია კენტერბერიის მთავარეპისკოპოსადმი გაგზავნილი წერილის *Quod super his*-ის კომენტარში. პაპ ინოკენტი IV-ის ტერმინით *infidel* (ურწმუნო) სამ ძირითად ჯგუფს მოიაზრებდა. ესენი იყვნენ „სარაცინები ანუ მუსლიმები; პრუსიელები, ლიტველები და ჩრდილო-აღმოსავლეთ ევროპის სხვა ურწმუნოები; ასევე თათრები (Tartars) ანუ მონღოლები“²⁰². აღნიშნულ თემაზე მსჯელობას XII საუკუნის შემდგომ რომის პაპებთან აღარ ვხვდებით. როგორც მკვლევარნი ვარაუდობენ, ამის მიზეზი შეიძლება ის იყოს, რომ არაევროპელ ხალხებთან ურთიერთობის ინიციატივა თანდათან საერო მმართველების ხელში გადადიოდა.

1235 წელს პაპმა გრიგოლ IX-მ გამოსცა მისიონერული ბულა *Cum hora undecima*, რომელშიც აღმოსავლეთის სქიზმატიკოსთა და წარმართთა შორის ფრანცისკანელების მისიაზე იყო საუბარი. როგორც ჩანს, პაპი „ფრანცისკანელებს უფრო ენერგიულ მისიონერებად განიხილავდა, რომელთაც შეეძლოთ პაპის გეგმის განხორციელება წარმართებისა და სქიზმატი ერების (schismatic nations) მოქცევით“²⁰³. ათი წლის შემდგომ (1245) მისმა მემკვიდრემ, პაპმა ინოკენტი IV-მ ხელახლა გამოაქვეყნა ის მცირე ცვლილებებით. ბულაში ჩამოთვლილია თვრამეტი ხალხი, რომელთა შორისაც იქნენ გაგზავნილნი მისიონერები. ამ სიაში არაბი მუსლიმების (სარაცინების) და წარმართების გარდა დასახელებულნი არიან „აღმოსავლეთის ქრისტიანი სქიზმატიკოსები (schismatics), ბერძნები, ბულგარელები, ქართველები და სომხები. როგორც ჩანს, ამ წერილში ინოკენტის პერსონალური ინტერესიც იქნა ასახული, სადაც აგრეთვე იხსენიებიან ნესტორიანელები, ალანები და ინდოეთში

²⁰² Muldoon, James. *Popes, lawyers, and infidels: the church and the non-christian world 1250-1550*. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania press, 1979, გვ. 29.

²⁰³ Curta, Florin. (Ed.). *The other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars and Cumans*. Brill Academic Pub 2008, გვ. 436.

მცხოვრები ხალხი, რომელშიც, ალბათ, მალაბარას სანაპიროზე დასახლებული ნესტორიანელები იგულისხმებიან²⁰⁴.

აღნიშნული მისიონერული ბულა შემდგომში რამდენიმეჯერ გამოიცა, მათ შორის პაპ ევგენიუს IV-ის (1433 წ.) და პაპ ნიკოლოზ V-ის (1452 წ.) მიერ. ზოგადად რომის მისიონერული პოლიტიკის საფუძველს წარმოადგენდა ყოველთა ქრისტიანთა მამად მიჩნეულ რომის პაპთა მტკიცე შეგნება, რომ სწორედ თავად იყვნენ პასუხისმგებელნი არა მხოლოდ საქრისტიანოს, არამედ მის მიღმა მყოფი ყოველი ადამიანის სულზე. ამასთან ცნობიერდებოდა ის გარემოებაც, რომ ქრისტიანული რწმენა უნდა გავრცელებულიყო არა ცეცხლითა და მახვილით, არამედ ქადაგებით, სიტყვით. მაგალითად, პაპი ინოკენტი IV, რომელიც ხსენებული მისიონერული პოლიტიკის ერთ-ერთი ფუძემდებელი და ენერგიული მხარდამჭერი იყო, დაუშვებლად მიიჩნევდა „ადამიანთა იძულებას გამხდარიყვნენ ქრისტიანები“²⁰⁵.

როგორც ჩანს, ოფიციალური რომი აღმოსავლეთის ქრისტიანებს არ უწოდებდა ერეტიკოსებს. მაგალითად, რომის პაპი ინოკენტი III „აღმოსავლელ ქრისტიანებს მიიჩნევდა უკიდურეს სქიზმატიკოსებად და დაუმორჩილებლებად, თუმცა არა ერეტიკოსებად“²⁰⁶. უფრო მეტიც, ის აღიარებდა „ორიენტალური ეკლესიების ეპისკოპოსების, მღვდლების და დიაკვნების ხელდასხმის მადლმოსილებას“²⁰⁷. აგრეთვე ჯვაროსნული ლაშქრობის წამომწყები პაპი ურბან II „აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიების ჰარმონიული ურთიერთობებისკენ მიისწრაფვოდა“²⁰⁸. თუმცა მისი მემკვიდრე, პაპი პასკალი უკვე აღარ იზიარებდა თავისი წინამორბედის „ეკუმენურ ხედვას“²⁰⁹.

ამისგან განსხვავებით, ხშირად ფრანკი მემკვიდრეები, პილიგრიმები და ჯვაროსანი მეომრები, ხელაღებით იხსენიებდნენ მათ ერეტიკოსებად. მაგალითად, ლათინი

²⁰⁴ Muldoon, J. *Popes, lawyers, and infidels...* გვ. 37.

²⁰⁵ Muldoon, J. *Popes, lawyers, and infidels...* გვ. 45.

²⁰⁶ Hagedorn, G. „*Papst Innozenz III. und Byzanz am Vorabend des Vierten Kreuzzugs (1198-1203)*“, Ostkirchliche Studien 23 (1974), S. 134, ციტ.: Пападакис, А.; Мейендорф, И. *Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071-1453*. М., 2010, გვ. 289, შენიშვ. #5.

²⁰⁷ Gill, Joseph. „*Innocent III and the Greeks: Aggressor or Apostle?*“, Gill, Joseph. *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)*. London: Variorum 1979, გვ. 99.

²⁰⁸ Hamilton, Bernard. „*The Latin Church in the Crusader states*“, Ryan, J. (ed.). *The spiritual expansion of Medieval Latin Christendom: The Asian missions*. Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate 2013, გვ. 16.

²⁰⁹ Hamilton, B. *The Latin Church...* გვ. 16.

მემატიანე ფულხერიუს შარტრელი წერდა: “ჩვენ დავიმორჩილეთ თურქები და წარმართები; მაგრამ ვერ შევძელით ერეტიკოსების (haereticos), ბერძნებისა (Graecos) და სომხების (Armenos), სირიელებისა (Syros) და იაკობიტების (Jacobitas) დამარცხება”²¹⁰. ამ ჟანრის ტექსტებს, კერძოდ ლათინ მოგზაურთა ჩანაწერებს, გრიგოლ ფერაძე შემდეგნაირად ახასიათებდა: „პილიგრიმული ლიტერატურის ავტორები, მცირე გამოჩენის გარდა, საკმაოდ გაუნათლებელი და უმეტესწილად ძალზე თავგამოდებული კათოლიკეები იყვნენ. ასეთ ადამიანებს ქართველები ყველაზე ცუდ მწვალებლებად მიაჩნდათ...”²¹¹

რაც შეეხება, ამ თვალსაზრისით, ბერძნების დამოკიდებულებას ლათინებისადმი, აქ არავითარი დიფერენცირება არ გვაქვს: რომის ეკლესიის წევრი ერეტიკოსებად მოიხსენიებიან როგორც ჩვეულებრივი ბერძნების, ისე მაღალი საეკლესიო იერარქიის წარმომადგენლების მხრიდან. მაგალითად, ქალაქ პეტრაში არსებული იოანე ნათლისმცემლის სახელობის მონასტრის ბერებისადმი გაგზავნილ წერილში ბერძენი პატრიარქი გერმანე „უღმერთო ლათინების ერესზე“²¹² საუბრობს. მისი აზრით, რომაელებს აქვთ არა ერთი, არამედ მრავალი ერესი.

ამრიგად, რომის პაპები ამ ეპოქაში ნაკლებად იყენებენ (თუ საერთოდ იყენებენ) ზედწოდებას „ერეტიკოსი“ აღმოსავლეთის ეკლესიებისადმი. ამიტომ მ. თამარაშვილის აზრი იმასთან დაკავშირებით, რომ რომი ქართველებს არ უწოდებდა „ერეტიკად-მწვალებლად“²¹³, ალბათ, არ გამოდგება იმის არგუმენტად, რომ რომს საქართველოსთან განსაკუთრებულად და გამორჩეულად პოზიტიური დამოკიდებულება ჰქონდა მხოლოდ (ან უპირატესად) სარწმუნოებრივი სწავლების გამო. ამ თვალსაზრისით, ბერძნული და ქართული თეოლოგიები იდენტური იყო. თუკი რომის პაპები ოფიციალურ წერილებში მხოლოდ სქიზმატურობაზე და არა ერეტიკულობაზე საუბრობდნენ, ეს შეიძლება ერთგვარ პოლიტიკურ-დიპლომატიურ კონიუნქტურას და ეტიკეტს მივაწეროთ, რაც აუცილებლად და სინქრონულად არ მიჰყვებოდა ხოლმე თეოლოგიურ დოგმებს. მაგრამ ამ გარემოების მიზეზი უფრო

²¹⁰ Fulcher of Chartres. *A history of the expedition to Jerusalem...* Book I, Chapter XXIV, par. 14 გვ. 111.

²¹¹ ფერაძე, გრ. *უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები...* გვ. 71.

²¹² Gill, J. “*An unpublished letter of Germanus, patriarch of Constantinople*”, Gill, J. Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453). London: Variorum 1979, გვ. 143.

²¹³ თამარაშვილი, მ. *ისტორია კათოლიკობისა...* გვ. 54-5.

სხვა რამ გვგონია, კერძოდ ის, რომ შუა საუკუნეებში მაინცდამაინც მკაფიოდ არ განირჩეოდა ერთმანეთისგან ერესი და სქიზმა.

ძველ ბერძნულში სიტყვა *Hairesis* ნიშნავდა „არჩევას“, *Schisma* კი „გაყოფას, განხეთქილებას“. ქრისტიანობის ადრეულ საუკუნეებში (ახალი აღთქმის ტექსტის) ჩათვლით არ იყო ცხადი და გასაგები მათ შორის სხვაობა. ისინი ხშირად ერთმანეთის ნაცვლად გამოიყენებოდა. მხოლოდ იბერიელი (ესპანელი) ეპისკოპოსის, ისიდორე სევილიელის დროს († 636) შეიმჩნევა „საკმაოდ ბუნდოვანი“²¹⁴ განსხვავება ტერმინებს შორის. თუმცა ისინი ხშირად გამოიყენება ერთმანეთის ნაცვლად ან ერთად, როგორც თანაფარდი მნიშვნელობის ტერმინები. ცენტრალური შუა საუკუნეების ლათინურ დასავლეთში სიტყვა „ერესი“ გამოიყენება საღვთო წესრიგის ყველანაირი დარღვევის აღსანიშნავად, ქურდობიდან დაწყებული საეკლესიო განხეთქილების ჩათვლით. ამრიგად ტერმინს არ გააჩნდა ზუსტად განსაზღვრული მნიშვნელობა. ეს გასაგებიცაა: ამ დროს საეკლესიო სამართალი ჯერ კიდევ არ არის საკმარისად განვითარებული და სისტემატიზებული. აღმოსავლეთის ეკლესიების რომისგან გამიჯნულობა კი უპირატესად უკავშირდებოდა ავტორიტეტის პრობლემას²¹⁵.

ამრიგად, თუ რომის პაპი ინოკენტი აღმოსავლეთის ქრისტიანებს უწოდებდა სქიზმატიკოსებს და არა ერეტიკოსებს, სრულიად არ არის აუცილებელი, რომ ის ტერმინოლოგიურად დახვეწილი თეოლოგიური პრინციპების მიხედვით წერდა თავის წერილს. მაგალითად, ფოტიოსის დროსაც რომი ორივე ტერმინს იყენებს: ბერძნებს უწოდებს როგორც სქიზმატიკოსებს, ისე ერეტიკოსებს, „თუმცა ამ დროისთვის დოქტრინალური საკითხები არ იყო წამოჭრილი“²¹⁶. (მართალია, ამ დროს, ფილიოკვე თითქოს ჩანს დისკუსიის საგნად, მაგრამ ფოტიოსი საბოლოოდ ახერხებს რომთან შერიგებას 880 წლის კონსტანტინეპოლის კრებაზე). იგივე ვითარება გრძელდება მომდევნო საუკუნეებში. მართალია, ზოგჯერ ცნობიერდებოდა

²¹⁴ Ames, Christine. *Medieval Heresies: Christianity, Judaism, and Islam*. Cambridge University 2015, გვ. 6.

²¹⁵ ვრცლად ამ თემაზე იხ.: Goetz, Hans-Werner. „Wandel des Häresiebegriffs im Zeitalter der Kirchenreform?: Eine Betrachtung der Streitschriften Humberts von Silva Candida und Gottfrieds von Vendôme“, in: Bade, N. (Ed.). *Von Sarazenen und Juden, Heiden und Häretikern: die christlich-abendländischen Vorstellungen von Andersgläubigen im Früh- und Hochmittelalter in vergleichender Perspektive*, Bochum: Winkler, Dieter 2013, S. 131-152. (ამ კონკრეტული წყაროს მითითებისთვის მადლობას ვუხდის გენტის უნივერსიტეტის (ბელგია) მედიევისტიკის პროფესორს, სტივენ ვანდერპუტენს).

²¹⁶ Russell, Jeffrey B. *Dissent and reform in the early middle Ages*. University of California Press 1965, გვ. 135.

კიდევ, რომ ეს ორი ტერმინი რეალურად არ იყო ერთიდაიგივე, მაგრამ ხშირად „სქიზმის ერესად მოხსენიება პოლემიკური ხერხი იყო, რათა მოცემული სქიზმა რაც შეიძლება შავ ფერებში წარმოესახათ“²¹⁷.

3. დიპტიქი და პენტარქიის საკითხი

კონსტანტინეპოლის ეკლესიის დიპტიქში პაპის მოხსენიებასთან დაკავშირებული პრობლემა გაჩნდა 1054 წლამდე კარგა ხნით ადრე. ის წარმოიქმნა მას შემდეგ, რაც მიჩნეულ იქნა, რომ ლათინებმა არასწორი დოგმატური ფორმულა „და მისაგან“ (Filioque) ჩაამატეს რწმენის სიმბოლოში, რაც მიუღებელი იყო კონსტანტინეპოლის ეკლესიისთვის. ამ კონკრეტულ საკითხზე უთანხმოება ჯერ კიდევ IX საუკუნეში წარმოიშვა ფოტიოსის პატრიარქობის დროს. როდის იქნა დაშვებული თავად რომში მრწამსის გამოყენება აღნიშნული ჩამატებით, ზუსტად ცნობილი არ არის. თავად ფრანკი ავტორების აზრით, ეს უნდა მომხდარიყო არა უადრეს 1014 წლისა. ამ დროიდან დასავლეთის ეკლესიაში უკვე საბოლოოდ და ოფიციალურად არსებობს სწავლება ფილიოკვეს შესახებ. ეს დაკავშირებული იყო გერმანელი იმპერატორის ჰენრი II-ის სახელთან, რომელმაც მიაღწია და პაპ ბენედიქტე VIII-ს რომის ეკლესიის რწმენის სიმბოლოში შეატანინა. სწორედ ამ ჩამატებით იგალობებოდა მრწამსი თავად ჰენრის მეფედ კურთხევის დროს 1014 წელს²¹⁸. შესაძლებელია, რომ კონსტანტინეპოლის პატრიარქი სერგი II (1001-1019 წწ.) რომისგან ითხოვდა რწმენის სიმბოლოს უნიფიკაციას, ანტიოქიის პატრიარქ პეტრე III-ს მოწმობით 1009 წელს პაპის სახელი იხსენიებოდა კონსტანტინეპოლის ეკლესიის ლიტურგიისას, მაგრამ ამ თარიღის შემდგომ კონსტანტინეპოლის ეკლესიაში რომის პირველი იერარქის მოხსენიების არავითარი ცნობა არ არსებობს. მხოლოდ 1054 წლის შემდგომ ბიზანტიის იმპერატორის, ალექსი I კომნენოსის მმართველობის დროს, 1089 წელს იყო მცდელობა პაპის სახელის შეტანისა დიპტიქში.

²¹⁷ Russell, J. B. *Dissent and reform...* გვ. 136.

²¹⁸ Пападакис, А.; Мейендорф, И. *Христианский Восток и возвышение папства. Церковь в 1071-1453 гг.* М. 2010, გვ. 46.

კონსტანტინეპოლის ეკლესიის იერარქიამ ალექსი კომნენოსის თხოვნით დადებითად გადაწყვიტა პაპის სახელის დიპტიქში შეტანის საკითხი²¹⁹, მაგრამ რეალურად და საბოლოოდ პაპის სახელი მაინც არ იქნა შეტანილი ხსენებულ საღვთისმსახურო დოკუმენტში²²⁰. კონსტანტინეპოლში პაპს არ იხსენიებენ არც XII საუკუნეში, რაზეც მოწმობს ანტიოქიაში (დევნილობაში) მცხოვრები ცნობილი კანონისტი და კონსტანტინეპოლის პატრიარქი თეოდორე IV ბალსამონი (1193-1199), რომელიც აღნიშნავს, რომ რამდენადაც ლათინები გამოეყვნენ მსოფლიო ეკლესიის სისავსეს, შესაბამისად რომის პაპი აღარ იხსენიება დიპტიქში აღმოსავლეთის პატრიარქებთან ერთად. შემდგომში, როცა 1204 წელს ლათინებმა კონსტანტინეპოლი დაიპყრეს, ბერძნებსა და ლათინებს შორის ურთიერთობა საბოლოოდ და შეუქცევად გაუარესდა. ამის შემდგომ, ბუნებრივი იყო, რომ პაპის სახელის დაბრუნებაზე საუბარი არც არასოდეს იქნებოდა მოსალოდნელი, მიუხედავად იმისა, რომ იმჟამინდელი პაპი ინოკენტი III მკაცრად „გმობდა“²²¹ ჯვაროსნების სისასტიკეს კონსტანტინეპოლის აღებისას.

განვიხილავთ რა, ერთის მხრივ, რომსა და კონსტანტინეპოლს და, მეორეს მხრივ, რომსა და საქართველოს შორის არსებულ ურთიერთობას, შეუძლებელია არ შევამჩნიოთ, რომ ის, უმეტესწილად, ურთიერთსაპირისპირო გზით განვითარდა. ეს კარგად ჩანს როგორც ისტორიული წყაროებიდან, ისე საეკლესიო დოკუმენტებიდან, რომლებიც არაორაზროვნად მოწმობენ იმის შესახებ, რომ რომის პაპის ავტორიტეტი ქართულ საერო და საეკლესიო წრეებში (არა მხოლოდ საქართველოში, არამედ მის საზღვრებს გარეთ არსებულ ქართულ რელიგიურ ცენტრებშიც: ათონზე, იერუსალიმსა და ანტიოქიაში) საკმაოდ პატივდებული იყო²²², განსხვავებით

²¹⁹ Holtzmann, Walther. „Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II im Jahre 1089“, Byzantinische Zeitschrift, Volume 28, Issue 1, 1928, გვ. 38–67.

²²⁰ Пападакис, А. *Христианский Восток...* გვ. 115.

²²¹ Пападакис, А. *Христианский Восток...* გვ. 291.

²²² ჯერ კიდევ VII საუკუნის დასაწყისში, რომის პაპის ავტორიტეტისადმი ქართველი კათალიკოსის, კირიონის გამორჩეულ დამოკიდებულება შეინიშნება, რომელიც თავისი წერილით სწორედ პაპს ეკითხება აზრს იმის შესახებ, თუ როგორი წესით უნდა მიეღო ნესტორიანელები საკუთარ ეკლესიაში (იხ. ლაღანიძე, მერაბ. „მიმოწერა რომსა და მცხეთას შორის ნათლისღების შესახებ“, დიალოგი #2, 2005, გვ. 64–70). თუმცა ე. მამისთვალიშვილის აზრით, ეს ეპისტოლე რომთან „მჭიდრო“ კავშირის საჩვენებლად ვერ გამოგვადგება, რადგან „წერილიდან ვიგებთ, რომ კათალიკოს კირიონის წარგზავნილი ჯერ იერუსალიმში ყოფილა, საიდანაც რომს გაემგზავრა“ (მამისთვალიშვილი, ელდარ. „საქართველო-რომის ეკლესიების ურთიერთობა დიდ განხეთქილებამდე (1054წ.)“, კიკნაძე, ვაჟა (რედ.). ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები. #10-11, 2010-2011, გვ. 83-89).

კონსტანტინეპოლის ეკლესიის იერარქიისა და ამავე ქალაქის ჩვეულებრივი მოსახლეობის დამოკიდებულებისგან, სადაც მძაფრად ანტილათინური განწყობა არსებობდა არა მხოლოდ კლერიკოსთა შორის, არამედ ჩვეულებრივ ბერძენ მოსახლეობაში (populace), რომელიც დედაქალაქში „დემონსტრაციებსა და ამბოხებებსაც“ (demonstration and riots)²²³ კი აწყობდა შესაბამისი მოთხოვნებით.

მეფე დემეტრე I-ის, თამარისა და რუსუდანის მმართველობის დროინდელ საეკლესიო დოკუმენტებში იხსენიება ხუთი პატრიარქი ანუ პენტარქიის მეთაურები, რომელთა შორისაც, ბუნებრივია, რომის პაპიც არის. როგორც თამარაშვილი მიუთითებს, ასეთი წარწერები და გუჯრებია, მაგალითად, იშხნის ეკლესიის ერთ უთარილო ძეგლში. ეგნატე იშხნელი ეპისკოპოსი აწესებს ყველიერის პარასკევს ერთ აღაპს მეფე დემეტრე I-ის († 1155) და მისი შვილების დავითისა და გიორგის სადღეგრძელოდ მსოფლიო კრებებისა და ხუთი პატრიარქის სახელით წყევლის მათ, „ვინც ამ აღაპს მოშლის“. ხუთი პატრიარქი იხსენიება სხვა დროის ქართულ საეკლესიო დოკუმენტებშიც, მაგალითად:

„გელათის მონასტრის საბუთები, თამარ მეფის მიერ 1189 წელს ხელმოწერილი სიგელი ცხირეთ-ცხავერისა; ასევე გველდესისა და გავაზკოტმანისა, არსენ კათალიკოზის ბერად შესვლის დროს დაწერილი 1227-1240 წლებში; რკონის მონასტრის სიგელი, 1259 წელს დაწერილი და მეჭურჭლეთუხუცესის კახა თორელი ერისთავისადმი მიცემული, სადაც ორგზის დასახელებულია ხუთი პატრიარქი და სადაც ნიკოლოზ II (1240-1280) საქართველოს კათალიკოსი თავის თავს უწოდებს მეექვსე პატრიარქად; შიო-მღვიმელის სიგელი, 1250-1260 წლებში დაწერილი და შიო-მღვიმის მონაზონებისაგან ზოსიმესადმი მიცემული, სადაც მოხსენიებულია ექვსი კრება, ხუთი პატრიარქი და მათ შემდგომ საქართველოს კათალიკოზნი“.²²⁴

მ. თამარაშვილი, დარწმუნებულია, რომ „ამ გუჯრების დაწერამდე (XII და XIII საუკუნემდე) საქართველოს ეკლესია რომის ეკლესიისაგან გაყრილი რომ ყოფილ

²²³ Runciman, Steven. *The Eastern Schism...* 1963, გვ. 49.

²²⁴ თამარაშვილი, მ. *ისტორია კათალიკოზისა...* გვ. 5-7; ანალოგიური ანდერძები და სიგელები იხ. ასევე კრებულში: ენუქიძე, თ. და სხვები (შემდგ.). *ქართული ისტორიული საბუთები (IX-XIII სს.)*. თბ., 1984.

იყო, მაშინ საქართველოს კათალიკოსნი, ეპისკოპოსნი და ერი საქართველოსი პატრიარქებს ხუთს კი არ დაასახელებდენ, არამედ ოთხს, და მათი რიცხვიდგან გამოსტოვებდენ რომის პაპსა, როგორათაც ჰქმნეს ბერძნებმა...“²²⁵

განიხილავს რა აღნიშნულ საკითხს თავის დისერტაციაში, მანანა ჯავახიშვილი შენიშნავს, რომ მ. თამარაშვილის ეს მოსაზრება არასწორია, რადგან პაპის დიპტიქში მოხსენიების ფაქტი ვერ გამოდგება იმის დასამტკიცებლად, რომ რომისა და საქართველოს ეკლესიებს შორის ერთობა იყო. იგი უთითებს XVII საუკუნის ქართულ საეკლესიო დოკუმენტებზე, რომლებშიც აგრეთვე ხუთი პატრიარქი (პაპის ჩათვლით) იხსენიება:

„ქართულ ისტორიულ საბუთებში ოთხი პატრიარქის მოხსენიება XVII საუკუნიდან იწყება. თუ ხუთი პატრიარქის მომენტს არგუმენტად ჩავთვლით ქართული ეკლესიის რომისგან გამოყოფის საკითხში, გამოდის, რომ ჩვენი ეკლესია მართლმადიდებლური XVII საუკუნიდან გახდა. მ. თამარაშვილის აზრით, დოკუმენტები, რომლებშიც ხუთი პატრიარქია დასახელებული იმას მეტყველებს, რომ ქართული ეკლესია გათიშული არ არის რომის კათოლიკური ეკლესიისგან. მეცნიერი ქართული ეკლესიის გამოყოფას XIII საუკუნის 30-იანი წლების შემდგომ ვარაუდობს. მაშინ რა ვუყოთ იმ ფაქტს, რომ ხუთი პატრიარქი არა მარტო XII-XIII საუკუნეების, არამედ მომდევნო პერიოდის დოკუმენტებსიც გვხვდება? აქედან კი აშკარად გამომდინარეობს, რომ ხუთი პატრიარქის ხსენება სულაც არ ნიშნავს რომის ეკლესიასთან ერთიანობას. ქართული ისტორიული დოკუმენტების ეს ჩვენება ამის დასამტკიცებლად არ გამოდგება“²²⁶.

მ. ჯავახიშვილის მოსაზრებას, ძირითადად, ვიზიარებთ, მაგრამ ერთი აუცილებელი შესწორებით. რასაკვირველია, თამარაშვილი აჭარბებს, როცა პენტარქიაში პაპის მოხსენების ფაქტზე მითითებით ცდილობს დაამტკიცოს ქართული ეკლესიის

²²⁵ თამარაშვილი, მ. *ისტორია კათოლიკობისა...* გვ. 7-8.

²²⁶ ჯავახიშვილი, მანანა. *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ურთიერთობა რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან XI-XIV საუკუნეებში*. სადისერტაციო ნაშრომი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. თბ., 1997, გვ. 46.

რომთან ერთობაში ყოფნა, მაგრამ თამარაშვილის კრიტიკისას ქ-ნი მანანას უშვებს შეცდომას, რომელიც შემდეგ ლოგიკურ დაშვებას აკეთებს: „თუ ხუთი პატრიარქის მომენტს არგუმენტად ჩავთვლით ქართული ეკლესიის რომისგან გამოყოფის საკითხში, გამოდის, რომ ჩვენი ეკლესია მართლმადიდებლური XVII საუკუნიდან გახდა“ ანუ რომის ეკლესიისგან გამიჯნულად ამ საუკუნიდან ითვლებოდა. თავი რომ დავანებოთ თეოლოგიური თვალსაზრისით ფრიად წარუმატებელ ფორმულირებას („ჩვენი ეკლესია მართლმადიდებლური გახდა“), აქ ავტორს აუცილებლად უნდა აღენიშნა, რომ პენტარქიის არგუმენტი ანუ პაპის დიპტიქში მოხსენიება არც იმის დასტურად გამოდგება, რომ საქართველოს ეკლესია რომთან გაერთიანებული იყო და არც იმის საჩვენებლად, რომ ის რომთან განხეთქილებაში იყო. ქართველების მიერ დიპტიქში პაპის სახელის მოხსენიება მხოლოდ პატივისცემისა და კეთილგანწყობის გამოხატულებად უნდა მივიჩნიოთ რომის ეკლესიისადმი, რაც არა მხოლოდ პაპის მოხსენიებით გამოიხატებოდა. სწორედ ეს მიჯნავდა საქართველოს ბიზანტიური ანტილათინიზმისგან.

მაგრამ დიპტიქში პაპის მოხსენიების საკითხი სხვა მხრივ შეიძლება აღმოჩნდეს მნიშვნელოვანი, რაზეც ასევე სასურველი იქნებოდა ზემოთ ხსენებულ დისერტაციაში ყოფილიყო საუბარი, რადგან მისი ძირითადი თემა სწორედ რომის ეკლესიასთან ქართველების ურთიერთობაა იმავე ეპოქაში, რომელსაც ჩვენ წინამდებარე დისერტაციაში განვიხილავთ. დიპტიქი, შეიძლება, ერთგვარი ლაკმუსის ქაღალდის როლს ასრულებდეს იმის გამოსავლენად, თუ რა დამოკიდებულება აქვს მოცემულ ეკლესიას ან რელიგიურ თემს რომის პაპისადმი, რომლის სახელიც უმნიშვნელოვანეს საეკლესიო-პოლიტიკურ დოკუმენტში (დიპტიქში) შეტანის ღირსად მიაჩნია ან არ მიაჩნია. ამ მხრივ, საინტერესო ვითარების მოწმენი ვართ ქართული ეკლესიის ისტორიაში.

იყალთოს აკადემიის დამაარსებლის, წმინდა არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონში“ შესულია ბერძნულიდან თარგმნილი ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი „30 თავი სომხური ერესის შესახებ“. იქ, სადაც ამ ტექსტის ორიგინალში²²⁷ იხსენიება მსოფლიო ეკლესიის მხოლოდ ოთხი მეთაური (კონსტანტინეპოლის, ალექსანდრიის,

²²⁷ ამ ტრაქტატს ორიგინალში ეწოდება Oratio II, რომელსაც არსენ იყალთოელმა ქართულად თარგმნისას უწოდა „30 თავი სომხური ერესის შესახებ“ (Рапава, М. *Пolemические сочинен...* გვ. 23).

ანტიოქიისა და იერუსალიმის ეკლესიების), არსენის მიერ შესრულებულ ქართულ თარგმანში საუბარია პენტარქიაზე ანუ ქართველმა მთარგმნელმა სრულიად შეგნებულად დაუმატა რომის პაპის სახელი დანარჩენი ოთხი პატრიარქის სახელს²²⁸. ეს საკმაოდ გაბედული ნაბიჯი იყო არსენის მხრიდან, რადგან ის შესაძლოა, ვინმეს დაედანაშაულებინა ბერძნული დედნის დამახინჯებაში და ასევე ერთმორწმუნე ბერძნების უპატივცემულობაში. ამასთან გასათვალისწინებელია, რომ ის მხოლოდ რომის პაპთან დაკავშირებით იჩენს აშკარა „დაუმორჩილებლობას“ ბერძნული ორიგინალისადმი, რადგან არსენ იყალთოელის ყველა სხვა თარგმანი დოგმატიკონში „ზედმიწვევითი სიზუსტით იმეორებს თავიანთ ბერძნულ დედნებს“²²⁹. ამის შესახებ არსენი თავადაც აღნიშნავდა „დოგმატიკონის“ წინასიტყვაობაში: „უნაკლულოდ ძალისაებრ ჩემისა შემიწამებია და არცა რა ბერძნულისაგან დამიგდია და არცა რა ზეპირითა დამირთავს“²³⁰. თუმცა აშკარაა, რომ რომის პაპთან დაკავშირებით მას ხსენებული ცვლილება შეაქვს.

დარწმუნებით შეგვიძლია იმაზე საუბარი, რომ რომის ეკლესიისადმი არსენ იყალთოელისა და ბერძნების დამოკიდებულება განსხვავებული იყო, რადგან, როგორც ირკვევა, პაპის სახელთან დაკავშირებული არსენისეული მოქმედება არ ყოფილა ერთჯერადი, გაუცნობიერებელი აქტი. ის იგივეს იმეორებს თავის „დოგმატიკონში“ შეტანილი სხვა ტრაქტატის თარგმნისას:

„ნიკიტა სტიტატის თხზულების მე-5 სტატიის სათაურში ბერძნულ ორიგინალში პოლემიკის ობიექტად სომხებთან ერთად მოხსენიებულნი არიან ლათინები: Ἀρμενίαν καὶ Λατίναν. ასევე ტექსტის დასაწყისში ბერძნულში მიმართვაა როგორც სომხების, ისე ფრანგების (ანუ ლათინების მიმართ). რა სურათია არსენის ქართულ თარგმანში? იქ არც სათაურში, არც ტექსტში ლათინებისა და ფრანგების ხსენება არ არის (...) უცხოელი მკვლევრის, ჰერგენროტერის მიერ გამოქვეყნებულ ბერძნულ

²²⁸ Рапава, М. В. „Полемические сочинения против армянского монофизитства в древнегрузинской письменности“, Вестник ПСТГУ (Православный свято-тихоновский гуманитарный университет), Вып. 1:3 (23), 2008, გვ. 19.

²²⁹ Buttier, „Le Dogmatikon d'Arsen d'Iqalto et ses modeles Grecs“, Le Museon, 114, fasc. 1-2, Louvain-La-Neuve, 2001, გვ. 217-226, ციტირ: ჩიკვატია, ნანა. „არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონის“ შედგენილობა ხელნაწერი კრებულების მიხედვით“, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი #1, 2004, გვ. 26.

²³⁰ იხ. „დოგმატიკონის“ ხელნაწერი: S1463, 39v, ციტირ: ჩიკვატია, ნანა. „არსენ იყალთოელის...“, გვ. 26.

ტექსტში ყველა ვარიანტში იკითხება ლათინები. ამიტომ, უფრო საფიქრებელია, რომ ლათინების უხსენებლობა არსენ იყალთოელის ინიციატივას მივაწეროთ. ქართველი მოღვაწისთვის, როგორც ჩანს, პრობლემატური (აქტუალური, მიმზიდველი, დ.თ.) არ არის ლათინების კრიტიკა, ან იმიტომ, რომ მისი და მისი ქვეყნის თვალსაწიერიდან ლათინები შორს არიან, ან იმიტომ, რომ იგი იზიარებს ლათინთა მიმართ ტოლერანტულ განწყობილებას, რაც არაერთხელ გამჟღავნებულა ქართულ მწერლობაში. ყოველ შემთხვევაში, ნიკიტა სტიტატის თხზულების ქართული თარგმანის ეს თავისებურება უდაოდ გასათვალისწინებელია ქართული კულტურულ-სააზროვნო ორიენტაციებისა და ქართული საზოგადოების დასავლეთთან მიმართების შესწავლისა და კვლევის საქმეში²³¹.

ამრიგად, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ არსენის მიერ განხორციელებულ ქართულ თარგმანებში ასახულია XI-XII საუკუნეების ქართული რელიგიური განწყობა თუ სულისკვეთება, რომელიც შესამჩნევად სხვაობს ამ დროის ბერძნული ქრისტიანული სამყაროსგან.

3.1. საქართველოს ეკლესია და ანტიოქიის ლათინური საპატრიარქო

საინტერესოა დომინიკელი ბერის, სიმონ დე სენ კვენტინის ცნობა (რომელიც ვინსენტ დე ბოვეს მეშვეობით არის ჩვენამდე მოღწეული) ანტიოქიის საპატრიარქოზე საქართველოს ეკლესიის დაქვემდებარების შესახებ. ეს ცნობა განეკუთვნება დაახლ. 1247 წელს. თავის ენციკლოპედიურ ნაშრომში სახელწოდებით „დიდი სარკე“, 96-ე თავში ქართველთა შესახებ, ვკითხულობთ:

„ეს მიწა, საქართველო, ისევე როგორც სომხეთი და კაბადოკია ანუ თურქეთი, ანტიოქიის პატრიარქის დაქვემდებარებაშია. ერთხელ თურქეთში ისეთი ომი ატყდა, რომ ქართველებს არ შეეძლოთ

²³¹ რაფაეა, მაია. „ძველი-ქართული დოგმატიკურ-პოლემიკური მწერლობა“, მახარაძე, ნელი, დოლიძე, თინა (რედ.). ბიზანტინოლოგია საქართველოში. ეძღვნება აკადემიკოს ს. ყაუხჩიშვილის ხსოვნას, თბ., 2007, გვ. 412-3.

ანტიოქიამდე მიღწევა თურქეთის გავლით ხელდასხმის ანუ კონფირმაციისა და სხვა ნებართვებისთვის, რომელსაც უშუალოდ ანტიოქიის პატრიარქისგან იღებდნენ. თათბირის შემდგომ გადაწყვეტეს საზღვაო გზით, კონსტანტინეპოლის გავლით გაეგზავნათ საკუთარი წარმომადგენლები ანტიოქიაში იმისათვის, რომ ანტიოქიის პატრიარქს მათთვის კათალიკოსი ანუ კათოლიკე ეპისკოპოსი დაედგინა, რომელიც მათი პატრიარქი იქნებოდა. [ანტიოქიის] პატრიარქმა მათ გამოუგზავნა მირონი მცირე ჭურჭლით, რათა ყოველ შვიდ წელიწადში მისგან ეცხოთ საკუთარი კათალიკოსისთვის ყველა ეპისკოპოსის თანდასწრებით. ამ მირონისთვის კი დროთა განმავლობაში ახალი ზეთისგან დამზადებული მირონი დაემატებინათ. ასე იქცევინა ისინი [ქართველები] ჩვენს დროშიც. ანტიოქიიდან გამოგზავნილი მირონი, როგორც ამბობენ, დღემდე არ დამთავრებულა. ამ მირონთან ერთად ანტიოქიის პატრიარქმა სიგელ-გუჯარიც გამოატანა ერთ-ერთ არქიეპისკოპოსს, რომელშიც ნათქვამი იყო, რომ როცა ისინი ერთობლივად აირჩევდნენ კანონიკოსს, ამ არქიეპისკოპოსს მისი კათალიკოსად ხელდასხმის (კონფირმაციის) უფლება ჰქონდა. ასეც აღესრულა ეს ყველაფერი. მაღლიერმა ქართველებმა ანტიოქიის პატრიარქს ასი სოფელი აჩუქეს²³².

დღეისათვის უკვე გამორკვეულია (იხ. აქვე მითითებული დ. ნინიძისა და ბ. ჯავახიას სტატიები), რომ დომინიკელი ბერის, ვინსენტ დე ბოვეს ენციკლოპედიურ ნაშრომში „დიდი სარკე“ შესული მასალა, სადაც ეს ცნობაც გვაქვს, სინამდვილეში ეკუთვნის სიმონ დე სენ-კვენტინის - რომის პაპის მიერ მონღოლებთან ასცელინის მეთაურობით გამოგზავნილი ელჩობის ერთ-ერთ წევრს, რომელმაც დაწერა ნაშრომი „თათართა ისტორია“. ეს იყო მეორე ელჩობა, რომელსაც დომინიკელი ბერი, ასცელინი ხელმძღვანელობდა (პირველი ელჩობა მონღოლებთან პაპმა ინოკენტი მეოთხემ იოან დე პლანო კარპინის მეთაურობით გაგზავნა). სიმონი “ერთადერთი დასავლეთ ევროპელი

²³² Горелов, Н. (Сост.). *Книга странствий*. Пер. с Латыни и старофранцузского Н. Горелова. СПб, 2006, გვ. 109-110 (კრებულში თავმოყრილია შუა საუკუნეების სამოგზაურო ხასიათის ტექსტები).

ავტორია დღემდე ჩვენთვის ცნობილი, რომელიც XIII საუკუნეში თვითონ იმყოფებოდა საქართველოში²³³. სიმონი საქართველოს შესახებ წერისას, უმეტესწილად, ეყრდნობოდა თბილისში მყოფ დომინიკელ ბერებს (Dominican friars at Tiflis) და გვიდო კრემონელს (Guichardus of Cremona), რომელიც ასცელინის ელჩობას ახლდა ხუთი თვის მანძილზე²³⁴. ეს ნაშრომი სრული სახით არ არის მოღწეული. მისი ზოგიერთი ნაწილი თავის ენციკლოპედიაში შეუტანია ვინსენტ დე ბოვეს²³⁵. როგორც ჩანს, არა მხოლოდ გორელოვი, არამედ ასევე „მ. თამარაშვილი ასცელინის ელჩობასთან დაკავშირებულ ცნობებს, რომელიც სიმონ დე სენ კვენტინს ეკუთვნის, ვინსენტ დე ბოვეს მიაწერს“²³⁶. ამრიგად, ხსენებულ ცნობას (XIII ს-ის შუა წლები) დ. ნინიძისეულ თარგმანში ამგვარი სახე აქვს:

„ეს ქვეყანა, ე.ი. საქართველო, ძველთაგანვე ანტიოქიის საპატრიარქოს ექვემდებარებოდა სომხეთთან და კაპადოკიასთან, ანუ თურქეთთან, ერთად. მოხდა ისე, რომ თურქეთში ომის გამო ქართველებმა პატრიარქთან, ანტიოქიაში თურქეთის გავლით მისვლა ვერ მოახერხეს, რათა იგი მოენახულებინათ რწმენის განმტკიცებისა და სხვა საქმეების გამო. მაშინ ითათბირეს და კონსტანტინეპოლის ზღვით ანტიოქიაში ელჩობა გააგზავნეს, რათა მათ პატრიარქისათვის ერთი კათოლიკე, საყოველთაო ეპისკოპოსის გამოგზავნა ეთხოვათ, ვინც მათთან პატრიარქის ადგილს დაიჭერდა. პატრიარქმა მათ ამპულით მირონი გაუგზავნა და დაარიგა, რომ მეშვიდე წელს ამ კათოლიკე მირონისათვის ახალი ზეთი დაემატებინათ, ამგვარად დაემზადებინათ და ეს ყველა ეპისკოპოსის თანდასწრებით მოეხდინათ. ანტიოქიიდან გამოგზავნილი მირონი მართლაც ასე დაამზადეს და მას დღემდე ინახავენ. პატრიარქმა მირონთან ერთად ერთ არქიეპისკოპოსს წერილი გაუგზავნა, სადაც

²³³ ჯავახია, ბექან. „XIII საუკუნის დამდეგის დომინიკანელი ბერი საქართველოს შესახებ“, შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები #7, 2005, გვ. 65.

²³⁴ Guzman, Gregory. „Simon of Saint-Quentin and the Dominican mission to the Mongol Baiju: A reappraisal“, Ryan, J. (ed.). The spiritual expansion of Medieval Latin Christendom: The Asian missions. Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate 2013, გვ. 99.

²³⁵ ნინიძე, დავით. „სიმონ დე სენ-კვენტინის ცნობები საქართველოს შესახებ (ასცელინის ელჩობა)“, ქართული დიპლომატია #11, 2004, გვ. 457.

²³⁶ ნინიძე, დ. სიმონ დე სენ-კვენტინის... გვ. 457.

ეწერა, რომ ვისაც ისინი აირჩევდნენ, მას კათალიკოსის კანონიკური უფლება ეძლეოდა. ეს ასეც მოხდა. მადლიერმა ქართველებმა პატრიარქს ასი კასალია უძღვნეს²³⁷.

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიასთან დაკავშირებით არსებობს სხვადასხვა ცნობები. ლევან ტყემელაშვილი უშუალოდ ავტოკეფალიის საკითხისადმი მიძღვნილ დისერტაციაში აღნიშნავს, რომ საქართველოს ეკლესიამ „ანტიოქიის პატრიარქ თეოფილაქტეს († 750) მმართველობის პერიოდში მოიპოვა სრული ავტოკეფალია“²³⁸. თუმცა აღნიშნავს, რომ „გაუგებარია, რატომ გახდა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია საეჭვო მე-11 საუკუნეში და, შესაბამისად, მეცნიერთა აზრი ამასთან დაკავშირებით კვლავ განსხვავებულია“²³⁹. ავტორი ამ ვითარებას ბიზანტია-საქართველოს შორის არსებულ ჭიდილსა და ბერძნულ-ქართულ დაპირისპირებას უკავშირებს. ამ კონტექსტში საინტერესოა ბიზანტიელი კანონისტის, თეოდორე ბალსამონის († 1203) ცნობაც, რომლის მიხედვითაც, იბერიის ეკლესიამ ავტოკეფალია მიიღო ანტიოქიის პატრიარქ პეტრე III-ს († 1051) დროს და არა VIII საუკუნეში. ბალსამონის ცნობას იმეორებს XIV საუკუნის ავტორი მათე ბლასტაროსიც²⁴⁰. თავად ტყემელაშვილის აზრით, ბალსამონის უწყება უნდა გავიგოთ, როგორც ქართველებისთვის უკვე მინიჭებული ავტოკეფალიის დამოწმების (დადასტურების) და არა მინიჭების შესახებ უწყება²⁴¹, რადგან „681 წლის მეექვსე მსოფლიო კრებამ მცხეთის კათალიკოსი აიყვანა იმავე პატივსა და ღირსებაში, რომელშიც მსოფლიოს სხვა მართლმადიდებელი პატრიარქები იმყოფებოდნენ. ამავე დროს მცხეთაში დაიწყო წმინდა მირონის კურთხევა“²⁴².

²³⁷ ნინიძე, დ. *სიმონ დე სენ-კვენტინის ცნობები...* გვ. 477; ნინიძე, დ. *ახალი ცნობა „ქართველთა მირონისა“ და საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის ისტორიისთვის*, ქართული დიპლომატია #10, 2003, გვ. 593; ნინიძე, დ. *„ქართველთა მირონისა“ და ავტოკეფალიის საკითხისთვის (ასცელინის ნაკვალევზე)*. თბ., 2005, გვ. 27-28.

²³⁸ ტყემელაშვილი, ლევან. *საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის ისტორიის ძირითადი საკითხები*. ისტორიის (აკადემიური) დოქტორის კვალიფიკაციის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია. ქუთაისი 2012, გვ. 91.

²³⁹ ტყემელაშვილი, ლ. *საქართ. ეკლ. ავტოკეფალიის...* გვ. 91.

²⁴⁰ ბალსამონი თეოდორე. წიგნი გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. 8, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა. თბ., 1970, გვ. 119.

²⁴¹ ტყემელაშვილი, ლ. *საქართ. ეკლ. ავტოკეფალიის...* გვ. 106.

²⁴² ტყემელაშვილი, ლ. *საქართ. ეკლ. ავტოკეფალიის...* გვ. 250.

მირონის მომზადების უფლების შესახებაც სხვადასხვა ცნობები არსებობს: გიორგი მერჩულეს ცნობით, აწყურის ეპისკოპოსის, ეფრემ მაწყვერელის († 885) მცდელობით, ქართველებმა იერუსალიმის პატრიარქ სერგის († 859) თანხმობით მიიღეს მირონის კურთხევის უფლება²⁴³. ეფრემ მცირის ცნობით კი, ქართველებმა მირონის ხარშვის უფლება ქალკედონის კრების (451 წ.) შემდეგ მიიღეს: “აქა დაგვშთა სამიებელი მრავალთაჲ, თუ ოდეს მიიღეს ქართველთაჲ კურთხევაჲ მირონისაჲ და ამისდა ცნობად... ვპოე საზოგადოდ ყოველთათჳს, ვითარმედ ქალკიდონისა კრებასა ესმა, რომ სიძვირისათჳს ფასით ჰყიდდეს მიჰრონსა, ამისთჳს ბრძანეს წმიდათა მამათა, რათა არა ხოლო ანტიოქიას, არამედ სხუათაცა ეკლესიათა შინა წმიდა იქმნებოდეს მიჰრონი”²⁴⁴. თამარ გრძელიძის აზრით, ანტიოქიიდან მირონი IX საუკუნემდე მოჰქონდათ. XI საუკუნეში კი „მცხეთის კათალიკოსმა თავისი იურისდიქცია განავრცო დასავლეთ საქართველოზე. ამ დროიდან საქართველოს ავტოკეფალური ეკლესიის მეთაური არის კათალიკოს-პატრიარქი სრულიად საქართველოსი და ეკლესია სრულიად დამოუკიდებელია (fully independent) თავის საშინაო და საგარეო საქმეებში”²⁴⁵. მანამდე ანალოგიურ შეხედულებას გამოთქვამდა ლ. მენაბდეც: „მართალია, სომხურ ეკლესიასთან დაშორების შემდეგ ქართლის ეკლესია VII საუკუნეში დაექვემდებარა ანტიოქიის საპატრიარქოს, მაგრამ ეს დამოკიდებულება თავიდანვე ნომინალური ხასიათისა იყო, ხოლო XI საუკუნეში, როდესაც საქართველო საბოლოოდ გაძლიერდა, საბოლოოდ შეწყდა”²⁴⁶. ამ მოსაზრების წყაროდ კი მენაბდე, თავის მხრივ, უთითებდა კ. კეკელიძეს, მ. ჯანაშვილსა და კ. ცინცაძეს.

გვაქვს აგრეთვე XI საუკუნის ავტორის, ნიკონ შავმთელის ცნობა, რომლის მიხედვითაც ქართველებს VIII საუკუნის შემდგომაც მოჰქონდათ მირონი ანტიოქიიდან, რაც ერთ-ერთი მთავარი ნიშანია არა-ავტოკეფალური ეკლესიისა. ამას გარდა, ნიკონის სიტყვით, „ივერიაში იხსენიებენ მხოლოდ ანტიოქიის პატრიარქს, რომელიც ეგზარქოსს გზავნის მათთან [კათალიკოსების] არჩევნებზე

²⁴³ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები ტ. 1, 1964, გვ. 290

²⁴⁴ ჭელიძე, წეითი. *მირონის კურთხევის დაწესება საქართველოში*, <http://www.ambioni.ge/mironis-kurtxevis-daweseba-saqartvelosi> (05.07.2015)

²⁴⁵ Grdzelidze, Tamara. „*Georgia, Patriarchal Orthodox Church of*“, The Encyclopedia of Eastern Orthodox Church. Edited by J. A. McGuckin, Blackwell Publishing Ltd. 2011, გვ. 273.

²⁴⁶ მენაბდე, ლ. *ძველი ქართული მწერლობის კერები*. ტ. 2, თბ., 1980, გვ. 11.

დასაკვირვებლად და იმისათვის, რომ ივერიელები დაცულ იქნენ სარწმუნოებრივ გადაცდომათაგან²⁴⁷.

ერთი სიტყვით, ვითარება საკმაოდ ბუნდოვანია. რთულ ამოცანას წარმოადგენს იმის დადგენა, თუ როდის მოიპოვა ქართულმა ეკლესიამ ავტოკეფალია ანტიოქიისგან: მე-VIII საუკუნეში (თეოფილაქტე ანტიოქიელის დროს) თუ XI საუკუნეში (პეტრე III ანტიოქიელის დროს)? გაურკვეველია ასევე ავტოკეფალური ეკლესიის მთავარი ნიშნის, მირონის დამზადების უფლების მოპოვების დროც: V საუკუნე (ეფრემ მცირის ცნობა) თუ IX საუკუნე (ეფრემ მაწყვერელის დროს)? როგორც ჩანს, ადგილი ჰქონდა ე.წ. „წყვეტებს“ ავტოკეფალიისა და მირონის დამზადების უფლების მოპოვების თვალსაზრისით ან შესაძლოა მართებული იყოს საუბარი საეკლესიო დამოუკიდებლობის მეტ-ნაკლები ხარისხის შესახებ სხვადასხვა ეპოქების მიხედვით. როგორც ბ. ლომინაძე სამართლიანად შენიშნავდა, „მას შემდეგ, რაც ქართულმა ეკლესიამ მეხუთე საუკუნეში ავტოკეფალია მიიღო, ანტიოქიის ტახტს არაერთხელ უცდია ისევ მოექცია ის თავის უფლებაში“²⁴⁸.

ამრიგად, არ არის გამორიცხული, რომ სიმონ დე სენ-კვენტინი ქართველი კათალიკოსის ლათინურ ანტიოქიაზე დაქვემდებარებაზე საუბრობდეს XIII საუკუნის შუა ხანებში. როგორც ცნობილია, ანტიოქიის პატრიარქები 1100 წლიდან 1268 წლამდე (ანტიოქიის დაცემა) ლათინები იყვნენ. აღნიშნული მოსაზრება სავსებით ანგარიშგასაწევია, თუ მხედველობაში მივიღებთ ქართველების კეთილგანწყობილ ურთიერთობა ლათინური სამყაროს წარმომადგენლებისადმი, რასაც ინტენსიურად განვიხილავთ წინამდებარე კვლევაში.

XIII-XIV საუკუნეებში ქართული ეკლესიის ანტიოქიის საპატრიარქოზე დაქვემდებარებულობას ადასტურებს აგრეთვე ამავე პერიოდის ერთი ბერძნული წყაროც. ეს არის ოქმი ანტიოქიის პატრიარქის, პახუმის არჩევის შესახებ, რომელიც თარიღდება 1364 და 1367 წლებით (დოკუმენტს ორი თარიღი აქვს). ოქმს ხელს აწერს

²⁴⁷ Герд Л.А. „Армяне и грузины в антиохийских монастырях XI в. (по «Тактикону» Никона Черногорца)“, Русь и южные славяне. Сборник статей к 100-летию со дня рождения В.А. Мошина. СПб., 1998, გვ. 203.

²⁴⁸ ლომინაძე, ბ. „საქართველოს საპატრიარქო და მისი ავტოკეფალია“, რელიგია #1-2, 1992, გვ. 110.

აგრეთვე ვინმე „გერმანე, რომაგირისისა და საქართველოს კათალიკოსი“²⁴⁹. ჟან რიშარის აზრით²⁵⁰, როგორც ჩანს, ანტიოქიის საპატრიარქოსადმი ქართული საკათალიკოსოს დაქვემდებარებულობა XIV საუკუნეშიც გრძელდებოდა, თუმცა ანტიოქიის კათედრაზე ლათინი პატრიარქები 1268 წლამდე იყვნენ, რადგან ამ წლიდან ანტიოქიის საგრაფოს დაცემის შემდეგ ლათინთა არსებობა ანტიოქიაში სუსტდება²⁵¹.

აღსანიშნავია, რომ XIII საუკუნის შუა წლებში საქართველოს ეკლესიის ანისის მიტროპოლიაში არსებობდა ტენდენცია უშუალოდ რომის პაპის დაქვემდებარებაში გადასვლისა (ანუ ანტიოქიის იურისდიქციისგან განთავისუფლებისა). ამ იდეის ავტორი იყო თავად ანისის მმართველი - ქალკედონური აღმსარებლობის ამირსპასალარი, ზაქარია მხარგრძელი, რომელსაც რუბრუკისი შაჰინშაჰ მხარგრძელად მოიხსენიებს, თუმცა შაჰინშაჰი, როგორც ცნობილია, ზაქარიას ტიტული იყო და არა საკუთარი სახელი²⁵². 1255 წელს ზაქარია მხარგრძელმა მეფე ლუდოვიკო IX-ის წარმოგზავნილი ლათინი ბერის, უილიამ რუბრუკისის წინაშე რომის ეკლესიასთან შეერთების სურვილი გამოთქვა, უწოდებდა რა საკუთარ თავს და თავის ქვეშევრდომებს „რომის ეკლესიის შვილებს“, ის მზად იყო პაპის ძალაუფლებისთვის დაექვემდებარებინა მთელი მისი სამფლობელო. ფლამანელი ფრანცისკანელი ბერი, უილიამ რუბრუკისი (Willem van Ruysbroeck, 1210-1270) წერს:

„შაჰინშაჰმა სადილზე მიმიწვია. მან, ისევე როგორც მისმა ცოლმა და შვილმა, ზაქარიამ დიდი თავაზიანობა გამოიჩინა ჩემს მიმართ (...) მათ მომახსენეს, რომ რომის ეკლესიის შვილებად მიიჩნევენ თავს და თუკი რომის პაპი მათ სათანადო დახმარებას აღმოუჩენდა, მაშინ შეძლებდნენ

²⁴⁹ Miklosich F., Mueller J. *Acta et Diplomata graeca medii aevi*. Vindobonae, 1860. T. 1, გვ. 465. (წყაროს მითითებისთვის განსაკუთრებულ მადლობას ვუხდით იოანე კაზარიანს).

²⁵⁰ Mayeur J.-M. et al. (ed.). *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. Paris, 1993. T. 6, გვ. 222, 234-235.

²⁵¹ ანტიოქიაში ბერძენი პატრიარქის ლათინი პატრიარქის ჩანაცვლების შესახებ იხ.: Yewdale, R.B. Bohemund the First. New-York 1917, გვ. 127-131.

²⁵² დარჩიაშვილი, შანშე. „ქართული და სომხური წყაროების ცნობები ზაქარია მხარგრძელის მიერ 'შაჰინშაჰის' ტიტულის მიღების ქრონოლოგიასთან დაკავშირებით“, გვ. 121-128 (სტატიის ელ-ვერსია: <http://sangu.ge/images/shdarchiashvili.pdf> (22.06.2015)).

მეზობლად მცხოვრები მოსახლეობის [რომის] ეკლესიისადმი დაქვემდებარებასაც²⁵³.

უილიამ რუბრუკისი შაჰინშაჰს უწოდებს „ერთ დროს ძლევამოსილ ქართველ თავადს (Curgian²⁵⁴ prince). ის ამჟამად თათრების (Tartars) მოხარკეა, რომელთაც ყველა მისი საფორტიფიკაციო ნაგებობანი შემუსრეს“²⁵⁵.

მართალია, ამ სურვილის საქმით განხორციელება ვერ მოხერხდა, მაგრამ აქ მთავარია თავად ამ იდეის არსებობა საქართველოში. ამ კონტექსტში მნიშვნელოვანია, რომ 1223-1224 წლებში ივანე მხარგრძელი პაპ ჰონორიუს III-ს სწერს წერილს, რომელშიც ნათქვამია: „ჩემი ძმისწული შანშე, ბატონი თხუთმეტის დიდის ქალაქისა, უმდაბლესად თავს გიკრავსთ და ითხოვს თქვენს კურთხევას“²⁵⁶.

4. ლათინური „ნიშნები“ ქართულ იკონოგრაფიაში

დასავლური ქრისტიანობისადმი, კერძოდ, რომის ეკლესიისადმი ლოიალურ დამოკიდებულებასთან დაკავშირებით საქართველოს ეკლესიაში არსებობდა სხვა სახის მოწმობაც. ვგულისხმობთ ფრესკულ გამოსახულებებს. მაგალითად, XIII საუკუნის ახტალის მონასტრის ფრესკა. ამ დროისთვის სომხეთის ის ტერიტორია, სადაც ახტალის მონასტერი მდებარეობდა, მცხეთის საეკლესიო იურისდიქციაში იყო, შესაბამისად, ამ მონასტერში ქართველებთან ერთად სომეხი ქალკედონელი ბერები მოღვაწეობდნენ. მონასტრის ქტიტორი იყო ქართველი ამირსპასალარი - ივანე მხარგრძელი, რომელსაც, როგორც აღინიშნა, მიმოწერა (1223-1224) ჰქონდა რომის პაპ ჰონორიუს III-სთან (1216-1227) ჯვაროსნებისთვის ქართული ჯარის მიხმარების საკითხზე²⁵⁷.

²⁵³ *The journey of William of Rubruck to the eastern parts of the world, 1253-55, as narrated by himself, with two accounts of the earlier journey of John of Pian de Carpine. Translated from the Latin, and edited with an introductory notice, by William Woodville Rockhill. Nendeln: Kraus Reprint, 1967, გვ. 272.*

²⁵⁴ რუბრუკისის აზრით, ქართველებს (Georgians) მდინარე Cur-ის მიხედვით ეწოდებათ დამატებითი სახელი: Curge (იხ. *The journey of William Rubruck...* გვ. 264).

²⁵⁵ *The journey of William of Rubruck...* გვ. 271.

²⁵⁶ თამარაშვილი, მ. *ისტორია კათოლიკობისა...* გვ. 9, 12.

²⁵⁷ თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან...* გვ. 475.

ახტალის მონასტრის მთავარი ტაძრის ფრესკულ ნამუშევრებში სხვა წმინდანთა შორის გვხვდება ასევე ლათინი წმინდა მოღვაწეებიც. საინტერესო ის არის, რომ მათ საპატიო ადგილი აქვთ გამოყოფილი: საკურთხეველი. მსგავსი რამ არ არსებობდა ბიზანტიურ ფრესკულ გამოსახულებებში:

„საკურთხევლის აფსიდაში მნიშვნელოვანი ადგილები აქვთ გამოყოფილი ლათინური ეკლესიის იერარქებს. პირველი და მეორე რეგისტრის ცენტრში წარმოდგენილნი არიან რომის პაპები - სილვესტრი და კლიმენტი. ამ წმინდანების გამოსახულებანი, რომელთაც კანონიზირებული სტატუსი აქვთ როგორც ლათინურ, ისე ბერძნულ ეკლესიებში, პერიოდულად გვხვდება ბიზანტიურ იკონოგრაფიულ პროგრამებშიც. მაგრამ ნიშანდობლივია მათი ადგილმდებარეობა არცთუ ისე საპატიო ადგილას. [ახტალაში], მაგალითად, ვხვდებით წმინდა ამბროსი მედიოლანელის გამოსახულებას, რომელიც არ გამოისახებოდა ბიზანტიის ეკლესიების საკურთხევლის აფსიდაში. ამას გარდა, სამხრეთ კედელზე გამოსახულ მესვეტეთა რიგში გვაქვს ლათინური ბერმონაზვნობის ფუძემდებლის, ბენედიქტე ნურსიელის გამოსახულება, რაც ძალზედ დიდ იშვიათობას წარმოადგენდა აღმოსავლეთში“²⁵⁸.

„რომაული თემის“ ამგვარი გამოყოფა-ხაზგასმა რომის პაპებისა და სხვა ლათინი წმინდანების იკონოგრაფიული გამოსახულებებით რომისგან საკმაოდ მოშორებულ რეგიონში - კავკასიაში, მეტყველებს იმაზე, რომ ქართული ეკლესია საეკლესიო ხელოვნების სფეროშიც საკმაოდ ტოლერანტული და გახსნილი იყო რომის ეკლესიისადმი, ვერ ხედავდა რა რაიმე მნიშვნელოვან მიუღებელ განსხვავებას ქრისტიანობის საკუთარ და ლათინურ ვარიანტებს შორის - როგორც დოგმატური, ისე ტრადიციული და წეს-ჩვეულებითი თვალსაზრისით (იკონოგრაფიის ჩათვლით). ამას მოწმობს წმინდა გიორგი მთაწმინდელის ცნობილი სიტყვაც, წარმოთქმული კონსტანტინე დუკას წინაშე. უფრო მეტიც, ამ პერიოდში საქართველოში პოპულარული იყო იდეა რომის ეკლესიასთან შეერთების თაობაზე. მაგალითად, ეს

²⁵⁸ Лидов, А.Н. „Искусство армян-халкедонитов“, Историко-филологический журнал № 1, 1990, გვ. 82.

იდეა ახლობელი იყო ახტალის მონასტრის ქტიტორისთვის - იოანე მხარგრძელისთვისაც, რომელიც მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა რომის პაპსა და საქართველოს სამეფოს მოლაპარაკებაში აღნიშნულ საკითხზე.

უნდა აღინიშნოს, რომ მხოლოდ საქართველოს ეკლესიის კანონიკურ ტერიტორიაზე როდი გვაქვს მსგავსი „პროლატინური“ ნიშნები. ლათინი წმინდანების გამოსახულებები საზღვარგარეთის ქართულ რელიგიურ ცენტრებშიც შეინიშნება XII საუკუნეში:

„იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის ერთ-ერთ სვეტზე გამოუსახავთ წმ. სებასტიანე, რომლის შიშველი სხეულიც გამსჭვალულია ისრებით. წმინდა სებასტიანე ითვლებოდა ქ. რომის მფარველად, ამიტომ მისი სახე ფართოდ იყო გავრცელებული განსაკუთრებით აღორძინების ხანის იტალიურ ხელოვნებაში. რაც შეეხება ქართულ და საერთოდ მართლმადიდებლურ ეკლესიას, ეს უკანასკნელი თავის ხელოვნებაში ერიდებოდა და გვერდს უვლიდა ხოლმე წმ. სებასტიანეს გამოსახვას, მაგრამ, როგორც ჩანს, ჯვაროსანთა ეპოქაში შექმნილმა ვითარებამ დაარღვია ეს ტრადიცია, ისე რომ ქართული სავანის გამგებელთა ნება-სურვილით ჯვრის მონასტრის კედლებზე დახატულ იქნა ჯვაროსანი რაინდების საყვარელი წმინდანის სახე, ჯვაროსნებისა, რომლებიც მაშინდელ ქართველებს სამართლიანად მიაჩნდათ თავიანთ მოკავშირედ XII საუკუნის ახლო აღმოსავლეთის პოლიტიკურ არენაზე“²⁵⁹.

²⁵⁹ ბადრიძე, შ. *საქართველო. ურთიერთობები ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპასთან*. თბ., 1984, გვ. 129.

5. ლათინები შუა საუკუნეების ქართულ ლიტერატურაში

ზოგადად ფრანკებისადმი ქართველების პოზიტიურ დამოკიდებულებაზე მსჯელობისას არანაკლები მნიშვნელობისაა ის გარემოებაც, რომ ძველ ქართული მწერლობაში XVIII საუკუნემდე (არც საქართველოში და არც მის ფარგლებს მიღმა) არასოდეს დაწერილა ანტი-ლათინური თხზულება²⁶⁰. შუა საუკუნეების ქართული მწერლობა ერთადერთ ნათარგმნ ძეგლს იცნობს ამ მიმართულებით. ეს არის მიტროპოლიტ ევსტრათი ნიკიელის († 1117) ტრაქტატი სახელწოდებით „მოსახსენებელი შემოკლებული თუ ოდეს ჰრომნი და ეკლესია მათი და რაისათვის საღმრთოთა აღმოსავლისა ეკლესიათაგან განიჭრნენ“²⁶¹, რომელიც, როგორც კ. კეკელიძე მიუთითებს, „შემდეგ დროში“²⁶² ანუ მოგვიანებით შეუტანიათ არსენ იყალთოელის (ვაჩესძის) „დოგმატიკონში“. ასევე ე. გაბიძაშვილის მითითებით, ევსტატის თხზულება „არ არის არსენ იყალთოელის თარგმანების თანადროული S1463, XII-XIII)“²⁶³. ამასთან, ხსენებულ ნათარგმნ ანტილათინურ თხზულებას „დოგმატიკონის“ მხოლოდ ზოგიერთი ხელნაწერი შეიცავს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ამ კონკრეტულმა ტექსტმა ფართო გავრცელება ვერ ჰპოვა ქართველთა შორის. შესაბამისად, ამ ერთადერთი მომცრო ტრაქტატის შემცველი რამდენიმე ხელნაწერის გათვალისწინებით, არასწორი იქნებოდა იმის თქმა, რომ ქართველთა შორის არსებობდა ანტილათინური განწყობა. აქ არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ტრაქტატი ბერძნულიდანაა ნათარგმნი და არ არის ქართველის მიერ დაწერილი. ამასთან უნდა აღინიშნოს, რომ ხსენებული ტრაქტატი, როგორც ეს ალ. ალექსიძის მიერ განხორციელებული ფილოლოგიური ანალიზით²⁶⁴ დადგინდა, არ ეკუთვნის ცნობილ ანტილათინ ბერძენ იერარქს, ევსტრათი ნიკიელს. ტექსტი რეალურად კომპილაციას წარმოადგენს, რომელიც შედგენილია ფოტიოს პატრიარქის, ანტიოქიის პატრიარქ პეტრე მესამის, თეოფილაქტე ბულგარელის ნაწერებიდან. ჩვენთვის კი უკვე

²⁶⁰ რაფაეა, მ. *ძველი-ქართული დოგმატიკურ-პოლემიკური...* გვ. 403-415.

²⁶¹ ევსტრათი ნიკიელი. „ყოვლად ბრძნისა ევსტრათი ნიკიელ მიტროპოლიტისაი მოსახსენებელი შემოკლებული 'თუ ოდეს ჰრომნი და ეკლესია მათი რაისათვის საღმრთოთა აღმოსავლისა ეკლესიათაგან განიჭრნენ'“ (ხელნაწერიდან გადმოიტანა ზაზა სესიაშვილმა), კრებულში: სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, წიგნი 3, თბ., 1991, გვ. 367-378.

²⁶² კეკელიძე, კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. თბ., 1980, გვ. 486.

²⁶³ გაბიძაშვილი, ე. *ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები: ბიბლიოგრაფია. ტომი VI: კანონიკა, დოგმატიკა-პოლემიკა*. თბ., არტანუჯი 2012, გვ. 180.

²⁶⁴ ალექსიძე, ალ. „ქართულ ენაზე მოღწეული ანტილათინური პოლემიკური თხზულება (ევსტრათი ნიკიელის ტრაქტატი)“, თსუ შრომები 162, თბ., 1975, გვ. 111-123.

ცნობილია, თუ როგორი შემრიგებლური და ლიბერალური პოზიცია ჰქონდათ მათ დიდი განხეთქილების დროს, განსხვავებით კონსტანტინეპოლის პატრიარქ მიქაელ კერულარიოსისგან. აქ, პირველ რიგში, ვგულისხმობთ, თეოფილაქტე ბულგარელსა და პეტრე ანტიოქიელს, თუმცა ფოტიოს პატრიარქმაც შეძლო თავის დროზე ლათინებთან შერიგება დროებითი განხეთქილების შემდეგ.

არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონში“ შეტანილია ცნობილი ანტი-ლათინი პოლემიკოსის, ნიკიტა სტიტატის († 1090) ეპისტოლეებიც²⁶⁵. საინტერესოა, რომ ნიკიტას ხუთივე პოლემიკური თხზულება, რომელიც თავის „დოგმატიკონში“ შეუტანია არსენს²⁶⁶, მიმართულია მხოლოდ მონოფიზიტური ერესის წინააღმდეგ. ერთი წერილიც კი არ იქნა შერჩეული ნიკიტას ანტილათინური თხზულებებიდან ქართული „დოგმატიკონისთვის“. კონსტანტინეპოლში ნიკიტა სტიტატის სახელი, პირველ რიგში, სწორედ ლათინთა წინააღმდეგ უკომპრომისო ბრძოლასთან იყო დაკავშირებული. არსენ იყალთოელი († 1127) ნიკიტაზე ოდნავ მოგვიანებით მოღვაწეობდა. დოგმატიკონზე მუშაობა არსენს დაუწყო 1042 წელს, მაგრამ ეს კრებული მის მიერ საბოლოოდ შედგენილია და „გადმოთარგმნილია არაუადრეს 1083 წლისა“²⁶⁷ მანგანას აკადემიაში ანუ კონსტანტინეპოლში. კრებულზე მუშაობა მან შემდგომ საქართველოში, შიო მღვიმის მონასტერში დაასრულა.

ამიტომ შეუძლებელია არსენს არ სცოდნოდა კონსტანტინეპოლის ანტილათინური ბრძოლების შესახებ, რომლის მიმართაც, როგორც ვხედავთ, ის (გიორგი მთაწმინდელის მსგავსად) არ მიიჩნევს საჭიროდ მხარი აუბას ერთმორწმუნე ბერძნებს ან ქართველები შეაიარაღოს თავისი „დოგმატიკონის“ საშუალებით ლათინური ცდომილებების პოტენციური საშიშროების წინააღმდეგ.

ამრიგად, არსენმა არ მიიჩნია საჭიროდ ნიკიტას ანტილათინური ნაწერების შეტანა თავის კრებულში, რომელიც ფუნდამენტური ნაშრომია ქართული თეოლოგიური ლიტერატურის ისტორიაში: „დოგმატიკონი“ შეიძლება შეფასდეს, როგორც

²⁶⁵ ნიკიტა სტიტატს ლათინურად Nicetas pectoratus-ს უწოდებდნენ.

²⁶⁶ არსენ იყალთოელი. *დოგმატიკონი - II: ნიკიტა სტიტატი. თხზულებანი*. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო მაია რაფავამ. თბ., 2013, გვ. 19-28. 260. Rapava, Maia. „Georgian translations of Nicetas Stethatos' epistles (according to Arsen Iqaltoeli's Dogmatikon)“, in: Nutsubidze, T., Horn, C., Lourie, B. (Eds.). *Georgian Christian thought and its cultural context. Memorial volume for the 125th anniversary of Shalva Nutsubidze (1888-1969)*. Leiden-Boston: Brill 2014, გვ. 244-282.

²⁶⁷ კეკელიძე, კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. ტ. 1, 1980, გვ. 280.

‘აფეთქება’ (ი. ლოტმანი), რომელმაც... საფუძველი ჩაუყარა ახალ ჰუმანისტურ მიმართულებას, რაც შემდეგ რენესანსის სახით ჩამოყალიბდა ქართულ სინამდვილეში²⁶⁸.

ანალოგიური მიდგომა ჰქონდა არსენს სხვა მსგავსი ავტორების მიმართაც. მაგალითად, მან თავის დოგმატიკონში (რომელიც 78 თხზულებას მოიცავს!) არც იერუსალიმის პატრიარქი თომა წარმოადგინა მისი ანტი-ლათინური შინაარსის მქონე რომელიმე წერილით. როგორც ანტიკათოლიკურად განწყობილი თანამედროვე ქართველი ავტორები შენიშნავენ, „თომა იერუსალიმელი არის პირველი აღმოსავლელი პატრიარქი, რომელმაც თავის სინოდთან ერთად დაგმო ლათინური დოგმატი სულიწმინდის მისაგანაც გამომავლობის შესახებ. და ეს გაცილებით ადრე მოხდა (IX საუკუნის დასაწყისში), ვიდრე ამას კონსტანტინეპოლის პატრიარქები გააკეთებდნენ“²⁶⁹.

ამრიგად, „'დოგმატიკონი' ნათელი დადასტურებაა იმისა, თუ რა მსოფლმხედველობრივ-სარწმუნოებრივი საკითხებით იყო დაინტერესებული მაშინდელი ქართული საზოგადოება, როგორი პოლემიკური სიტყვისგებითი თხზულებების თარგმნას მოითხოვდა ქართული ეკლესია. ეს იყო, ძირითადად, სომხური მონოფიზიტობის, ებრაელთა და მაჰმადიანთა წინააღმდეგ მიმართული თხზულებები“²⁷⁰.

ორიგინალური ქართული ანტილათინური თხზულება პირველად იწერება მხოლოდ XVIII საუკუნეში, კათალიკოს ბესარიონ ორბელიშვილ-ბარათაშვილის (1725-1735 წწ.) მიერ, რომლის სახელწოდებაა „გრდემლი“²⁷¹. ეს არის ვრცელი დოგმატურ-პოლემიკური თხზულება, რომელიც მთლიანად კათოლიკობის კრიტიკას ეძღვნება. სწორედ ამ პერიოდიდან იწყება ქართულ ეკლესიაში ანტიკათოლიკური მოძრაობა,

²⁶⁸ არსენ იყალთოელი. *დოგმატიკონი - II: ნიკიტა სტიტატი...* გვ. 8.

²⁶⁹ მაჭარაშვილი, გიორგი. *„ცხოვრება და ღვაწლი წმინდისა თომა იერუსალიმელ პატრიარქისა“*, ბიზანტინოლოგია საქართველოში - 4. თბ., 2013, გვ. 106; მაჭარაშვილი, გიორგი. *დიდი სქიზმა და საქართველო*. დისერტაცია, თბ., 2014, გვ. 98.

²⁷⁰ ჩიკვატია, ნანა. *„დოგმატიკონის' ნუსხათა ტიპოლოგიზაციისთვის“*, მახარაძე, ნ., სულავა, ნ. (რედ.). ბიზანტინოლოგია საქართველოში - 3. ტომი 2, თბ., 2011, გვ. 695.

²⁷¹ იხ. სტატია: მ. ქავთარია. *„ბესარიონ ორბელიშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა“*, ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, ტომი 1 (1959 წ.).

რომელსაც შემდეგ შეუერთდა ცნობილი ზაქარია გაბაშვილიც. ძეგლი პირველად 2013 წელს გამოიცა²⁷².

²⁷² ზესარიონ კათალიკოსი (ბარათაშვილ-ორბელიშვილი). გრდემლი: სიტყვისგებაი ლათინთა მიმართ ჩვენ მართლმადიდებელთა მიერ თუ რაი არს ჩუენგან მათი განყოფილება. ტექსტი ხელნაწერ S-3269-ის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა და შესავალი დაურთო ზაზა მამულაშვილმა. თბ., 2013, 368გვ.

ქართველები და ფრანკები საქართველოს ფარგლებს მიღმა

1. ქართველები და ფრანკები ანტიოქიაში

XI-XIII საუკუნეების წყაროები მოწმობენ არა მხოლოდ საქართველოს ეკლესიის ურთიერთობაზე რომის საყდართან, არამედ აგრეთვე საზღვარგარეთის ქართულ მონასტრებში მოღვაწე ქართველ სასულიერო პირთა ყოფითი და რელიგიური ხასიათის კავშირებზე მოცემულ რეგიონში მყოფ ფრანკებთან.

ანტიოქიასთან ახლოს მდებარე ორი მონასტერი - კალიპოსი (წმ. სვიმეონის ლავრის მეზობლად) და შავ მთაზე არსებული კასტანა²⁷³, ქართული საგანმანათლებლო და კულტურული ცენტრების სახელწოდებები იყო. შავ მთაზე ქართული ბერმონაზვნობის გაძლიერება დაკავშირებულია ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის, წმინდა ეფრემ მცირის († 1101) სახელთან. შავ მთაზე კასტანას გარდა სხვა ქართული მონასტრებიც არსებობდა. მაგალითად, კ. კეკელიძე შავი მთის რვა ქართულ მონასტერს ასახელებს: სვიმეონწმინდას, თუალთას, კასტანას, ლერწმისხევს, კალიპოსს, ბარლაამის, ეზრასა და ალექსანდრიის მონასტრებს²⁷⁴. მ. თარხნიშვილმა ამ ჩამონათვალს დაუმატა წმინდა თომას და წმინდა გიორგის მონასტრები სელევკიაში²⁷⁵. თუმცა ქართული მონასტრების ზუსტი რაოდენობა აღნიშნულ მთაზე საბოლოოდ დადგენილი არ არის. შავი მთის ყველა მართლმადიდებლური მონასტერი ემორჩილება ანტიოქიის საპატრიარქოს, რომელიც, თავის მხრივ, 1100 წელს ჯვაროსნების აქ მოსვლის შემდგომ, ექვემდებარებოდა ლათინებს.

გვაქვს ცნობები, რომ ანტიოქიაში მოწყობილი ალყის დროს (1098 წ.), ჯვაროსან მეომრებს შავი მთის ქართველი ბერები უგზავნიან სურსათ-სანოვაგეს, რასაც

²⁷³ Djobadze, Wachtang. *Materials for the study of Georgian monasteries in the Western environs of Antioch on the Orontes* [=Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 372; Subsidia 48]. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1976, გვ. 103.

²⁷⁴ კეკელიძე, კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის...* გვ. 101-102.

²⁷⁵ თარხნიშვილი, მ. *წერილები*. თბ., 1994, გვ. 250-251.

ბრიტანელი ისტორიკოსი, ბერნარდ ჰამილტონიც აღნიშნავს თავის სტატიაში²⁷⁶. ფრანკი ჯვაროსნების მხარდაჭერის თვალსაზრისით, საინტერესო იქნებოდა ქართველების შედარება სხვა აღმოსავლელ ქრისტიანებთანაც, რასაც, სამწუხაროდ, ჩვენს მიერ ზემოთ ხსენებული ბერნარდ ჰამილტონი აღარ უთმობს ყურადღებას. მაგრამ წინამდებარე კვლევის ერთ-ერთი მიზანი სწორედ ამგვარი კომპარატიული ასპექტების წარმოჩენაც არის, რასაც ქვემოთ შევეცდებით.

1.1. კონსტანტინეპოლელი ბერძნები (პარალელი)

1096-1097 წლებში პალესტინისკენ მიმავალ ჯვაროსნებს კონსტანტინეპოლის გავლა უწევდათ. მათ დიდი იმედი ჰქონდათ, რომ ბერძნები ქრისტესმიერ ძმებად თუ არა, მოკავშირეებად მაინც აღიქვამდნენ ამ დიადი მისიის შესრულებისას (წმინდა მიწის განთავისუფლება), რაც საერთო ქრისტიანულ საქმედ უნდა მიჩნეულიყო. ამიტომ ლათინები სურსათ-სანოვავის უმნიშვნელოვანეს საკითხთან დაკავშირებით დარწმუნებულნი იყვნენ, რომ ისინი მომარაგებულნი იქნებოდნენ უფასოდ ან შეღავათიან ფასად მაინც. ამის ნაცვლად, ბერძნები ყველანაირად ცდილობდნენ მათთვის საკუთარი რესურსების არგაზიარებას, „სთავაზობდნენ რა მხოლოდ შეზღუდული რაოდენობის საზრდოს ძვირ, მეტისმეტ (exorbitant) ფასად“²⁷⁷. ამგვარი ვითარება ბუნებრივია ჯვაროსნების მხრიდან ქურდობასა და სხვა „დესტრუქციულ ქცევებსაც“ გამოიწვევდა, რის გამოც კონსტანტინეპოლის მოსახლეობა „შეძრწუნებული (horrified) იყო“²⁷⁸.

პირველწყაროების მიხედვით, იმპერატორ ალექსი კომნენოსს (1048-1118) საკმაოდ ნეგატიური დამოკიდებულება ჰქონდა ჯვაროსნებისადმი. მაგალითად, Gesta Francorum-ის ავტორი აღნიშნავს, რომ როდესაც გოტფრიდ ბულიონი, რომელიც პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის დროს ლოტარინგიიდან და გერმანიიდან წამოსულ ჯვაროსანთა კონტიგენტს ხელმძღვანელობდა, კონსტანტინეპოლს მიადგა (1097 წ.), იმპერატორმა ალექსიმ, არც მეტი, არც ნაკლები, მათი დახოცვა

²⁷⁶ Hamilton, Bernard. *“Latins and Georgians and the Crusader Kingdom”*, in *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, Vol. 23, No. 2, 2011, გვ. 119.

²⁷⁷ Asbridge, Thomas. *The first Crusade: A new history*. The Free Press 2005, გვ. 103.

²⁷⁸ Runciman, Steven. *The Eastern Schism...* 1963, გვ. 104.

გადაწყვიტა²⁷⁹. იმპერატორი ამ გადაწყვეტილების პრაქტიკულ განხორციელებასაც შეეცადა. ცნობილია ალექსის ქალიშვილის, ანა კომნენოსის ქმრის, ნიკიფორე ბრიენიოსის მიერ ჯვაროსნების წინააღმდეგ ბრძოლა კონსტანტინეპოლთან. არც ამ ეპოქის სხვა მემკვიდრე, მათე ედესელი ერიდება ალექსის „მუხანათური“ ქცევების შესახებ საუბარს. ის წერს, რომ ბერძენმა იმპერატორმა საკუთარ მეომრებს (რომლებიც ფრანკთა ლაშქარს ახლდნენ) უბრძანა, რომ ჯვაროსნები,

„უდაბური ტერიტორიების გავლით წაეყვანათ [წმინდა მიწისკენ]. თხუთმეტი დღის მანძილზე ფრანკებს მოუწიათ მშრალი და უნაყოფო ადგილების გავლა, სადაც უდაბნოსა და ვიწრო კლდიანი ადგილების მეტს ვერაფერს ხედავდნენ. ამ ტერიტორიებზე წყალი იყო ძალზედ მარილიანი და თეთრი ფერის, როგორც კირიანი წყალი. იმპერატორი ალექსი ისე შორს წავიდა, რომ პურში კირს ურევდა და ფრანკებს აძლევდა საკვებად. ღვთის თვალში ეს საშინელი დანაშაული იყო“²⁸⁰.

სტივენ რანსიმენი თავის ფუნდამენტურ კვლევაში ჯვაროსნობის ისტორიის შესახებ იმოწმებს ალექსი კომნენოსის ქალიშვილის, ანა კომნენოსის ჩივილს იმასთან დაკავშირებით, რომ მაშინ, როცა მისი თანამემამულენი „ომის თავიდან აცილებას ცდილობდნენ წმინდა დღეებში, დასავლელმა მეომრებმა, რომელთა შორის სასულიერო პირებიც იყვნენ, სწორედ ამ დროს შეუტეს კონსტანტინეპოლს“²⁸¹. ეს, ბუნებრივია, უცხო სანახაობა იქნებოდა ზოგადად აღმოსავლეთის ქრისტიანთათვის, არა მხოლოდ ბიზანტიელი ბერძნებისთვის. რანსიმენი თავის სხვა ნაშრომში აღნიშნავს, რომ ჯვაროსან მეომართა შორის შეიარაღებული სასულიერო პირების ხილვით უბრალო ბიზანტიელებიც „შეძრწუნებულნი იყვნენ (deeply shocked)“²⁸².

²⁷⁹ Gesta Francorum et aliorum Hierosolomitano... 1962, გვ. 6. (ციტატის ლათინური ორიგინალისთვის: <http://www.archive.org/stream/historiahierosol00foucuoft#page/264/mode/2up> (24.03.2014)).

²⁸⁰ Matthew of Edessa. *Armenia and the Crusades, tenth to twelfth centuries The Chronicle of Matthew of Edessa*. Trans. A. Dostourian. Lanham 1993 (ნაწ. 3, პარაგ. 5) გვ. 186.

²⁸¹ Runciman, Steven. *A history of the Crusades*. Vol. 1: The First Crusade and the foundation of the Kingdom of Jerusalem. Cambridge University Press 1951, გვ. 87.

²⁸² Runciman, Steven. *The Eastern Schism...* 1963, გვ. 105.

როგორც ალბერტ აახენელი²⁸³ წერს, ალექსი კომნენოსი საკმაოდ ქედმაღლურ დამოკიდებულებას ავლენდა ჯვაროსანთა მეთაურებისადმი, როდესაც ეს უკანასკნელნი მასთან აუდიენციაზე იქნენ გამოძახებულნი. ლათინებს იმედი ჰქონდათ ქრისტიანი იმპერატორის დახმარებისა, რომელიც რეალურად სულაც არ აპირებდა წმინდა მიწის განთავისუფლებისთვის ბრძოლაში უშუალო მონაწილეობის მიღებას. ამის ნაცვლად ის, როგორც ცნობილია, ჯვაროსანთა მეთაურებს ფიცს ადებინებს, რომ „ნებისმიერ ტერიტორიას, რომელსაც ისინი მცირე აზიასა და ასევე მის ფარგლებს მიღმა დაიპყრობდნენ, უნდა გადაეცათ ბიზანტიისთვის“²⁸⁴. იმპერატორი ალექსი, მართალია, ჯვაროსნებს ჰპირდება დახმარებას, მაგრამ ანტიოქიის აღებისთვის წარმოებულ საკმაოდ მძიმე ბრძოლებში, მან, ფაქტიურად, ზურგი აქცია ფრანკებს. ამ ფაქტთან დაკავშირებით ცნობილია ლათინი სარდლის, ბოჰემუნდის კრიტიკულ წერილი იმპერატორ ალექსი კომნენოსისადმი, სადაც ის აღშფოთებული აღნიშნავს: „გვპირდებოდი, რომ მრავალრიცხოვან ჯარს მოგვაშველებდი, მაგრამ სინამდვილეში არასოდეს ფიქრობდი საქმით განგებორციელებინა საკუთარი დაპირება“²⁸⁵. ზოგადად დასავლელი მემკვიდრეები ერთხმად ადანაშაულებენ ალექსი კომნენოსს სიტყვის გატეხვაში. მართალია, ჯვაროსანთა ჯარს თან ახლდა მცირე ბიზანტიური რაზმი ტატიკიუსის მეთაურობით, მაგრამ ბოჰემუნდი იმავე წერილში წერს, რომ ის ბრძოლის ველიდან გაიქცა, მიატოვა რა ჯვაროსნები ურთულეს ვითარებაში. რასაკვირველია, ანა კომნენოსი ყველანაირად ცდილობს მამის გამართლებას. მისი აზრით, მზაკვარმა ლათინებმა ფიცი დაარღვიეს, რადგან არ აპირებდნენ ანტიოქიისა და ლაოდიკიის გადაცემას ბიზანტიის იმპერატორისთვის.

როგორც ჩანს, ალექსი კომნენოსს ნაკლებად ადარდებდა იერუსალიმის დახსნა მუსლიმთაგან. თომას ესბრიჯის აზრით, იმპერატორი არც მაშინ იყო გულწრფელი, როდესაც ის, აწარმოებდა რა „პრაგმატულ მანიპულაციებს“²⁸⁶, 1090-იანი წლების შუა

²⁸³ Albert of Aachen (Albert of Aix-la-Chapelle). *Historia Hierosolymitana*, Recueil des historiens des croisades (R.H.C.). Paris, 1866, Occ. II, 16, ციტ.: Asbridge, T. *The first Crusade...* გვ. 111.

²⁸⁴ Asbridge, T. *The first Crusade...* გვ. 111.

²⁸⁵ Anna Comnena (Komnene). *The Alexiad*. Edited and translated by E. A. Dawes. London: Routledge, Kegan, Paul, 1928, წიგნი 11, თავი 9, გვ. 290 (გამოცემის სრული ტექსტი ხელმისაწვდომია: <http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/AnnaComnena-Alexiad00.asp> (16.04.2015))

²⁸⁶ Asbridge, T. *The first Crusade...* გვ. 100.

ხანებში რომის პაპ ურბანს მიმართავდა სამხედრო დახმარების თხოვნით. ჯარის გამოყენება მას ბიზანტიის იმპერიის საზღვრებთან მომდგარ მუსლიმთა წინააღმდეგ სურდა.

როგორც მოცემული ეპოქის მკვლევარნი აღნიშნავენ, ბიზანტიელთა მხრიდან ჯვაროსნების არდახმარებამ სურსათ-სანოვავით თუ სამხედრო ძალით, “აღაშფოთა (perturbed) მთელი კათოლიკური სამყარო. ჯვაროსნების წარუმატებლობაში სწორედ ბერძნები დაადანაშაულეს (...) ეთნიკური და კულტურული უფსკრული უფრო დიდი აღმოჩნდა, ვიდრე რელიგიური დოქტრინის მსგავსება. საბოლოოდ, სისხლიც დაიღვარა. 1182 წელს საზღვაო ქალაქების ბერძნულმა მოსახლეობამ იტალიელი ვაჭრების უმოწყალო ხოცვა (merciless slaughter) მოაწყო”²⁸⁷. აქვე საინტერესო უნდა იყოს იმის აღნიშვნაც, რომ ბიზანტიელები ლათინთა წინააღმდეგ ბრძოლის დროს, კონსტანტინეპოლის დაპყრობის შემდგომ, თურქულ სამხედრო ძალასაც იყენებდნენ (თუმცა ბიზანტიურ ჯარში ამ დროს თურქი მეომრები არ იყო ბევრი). ასევე, როგორც ბართუსისი აღნიშნავს, “ბერძენი ჯარისკაცებისთვის არც სელჩუკი სულთნების ჯარში მსახურება იყო უცხო ხილი მცირე აზიის ტერიტორიაზე”²⁸⁸. ამასთან ავტორი იქვე მიუთითებს, რომ ზოგჯერ ფრანკებიც იბრძოდნენ სულთანის ჯარში, ოღონდ მონღოლების და არა ქრისტიანთა წინააღმდეგ.

ბიზანტიურ-რომაულ დამაბულ ურთიერთობებში იყო პერიოდები, როდესაც რომი იმდენად აღაშფოთებული იყო ბიზანტიის საიმპერატორო კარის მიერ ჯვაროსნული ექსპედიციის “ბლოკირებით” (როგორც ამას დასავლეთი აღიქვამდა), რომ თავად ბიზანტიის წინააღმდეგაც კი გეგმავდა ჯვაროსნულ ლაშქრობას. მაგალითად, პაპ ურბანის მემკვიდრე პაპი პასკალ II სრულ მხარდაჭერას უცხადებდა ამ საქმეში ჯვაროსანთა სარდალ ბოჰემუნდს²⁸⁹.

²⁸⁷ Gumilev, L. N. *Searches for an imagery kingdom: The legend of the kingdom of prester John*. Translated by R.E.F. Smith. Cambridge University Press 1987, გვ. 170.

²⁸⁸ Bartusis, Mark C. *The late Byzantine army: arms and society, 1204-1453*. Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1997, გვ. 51.

²⁸⁹ Runciman, S. *The Eastern Schism...* 1963, გვ. 94.

1.2. ბალკანელი სლავები (პარალელი)

გვაქვს ცნობები იმის შესახებ, თუ როგორ მიუღებლობას აწყდებოდნენ ჯვაროსნები აგრეთვე ბალკანელი სლავების მხრიდან: „ჯვაროსნები ხშირად იძულებულნი იყვნენ ძალა გამოეყენებინათ, რადგან ადგილობრივ სლავ მოსახლეობას არ სურდა ჯვაროსნების მომარაგება საკვებით“²⁹⁰. ჯვაროსნები კონფლიქტურ დამოკიდებულებაში იყვნენ „არა მხოლოდ უნგრელ მოსახლეობასთან, არამედ ასევე სერბებთან და ბულგარელებთანაც“²⁹¹. ადგილობრივი მოსახლეობა ჯვაროსნებს „ყალბ ქრისტიანებს“ უწოდებდა. ავტორი მიუთითებს ასევე გამონაკლის შემთხვევაზეც, როდესაც ერთი ბულგარელი შეუერთდა ჯვაროსნებს, რომელიც ლაშქრობაში მონაწილეობის გარდა ცდილობდა ბიზანტიის სამეფო კარსა და ჯვაროსნებს შორის მედიატორის ფუნქციის შესრულებას. თუმცა მთლიანობაში, ბულგარელებს არ გააჩნდათ „მეგობრული ურთიერთობები (amicable relations)“ ჯვაროსნებთან. მეორეს მხრივ, ჯვაროსნების მოქმედებებიც არ იყო უნაკლო. როგორც რანსიმენი წერს, „ტოლერანტი თეოფილაქტე ბულგარელიც კი, რომლის ეპარქიის გავლაც მრავალ ჯვაროსანს უწევდა, ბარბაროსულ დაპყრობებს ადარებდა მათ მსვლელობას, თუმცა აღნიშნავდა, რომ ის და მისი სამწყსო მზად იყო მოთმინებით აეტანა აღნიშნულ პროცესთან დაკავშირებული ყველა უხერხულობა“²⁹².

იყო მცდელობები ჯვაროსანი მეომრების საკუთარი ვიწრო ნაციონალური ინტერესებისთვის გამოყენებისა. გერმანელ იმპერატორს ფრიდრიხ I წითურწვერას (Frederick I Barbarossa, 1123-1190), რომელიც მესამე ჯვაროსნულ ლაშქრობას ხელმძღვანელობდა, 1189 წელს ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე მოუწია გავლა. ამჯერად ისინი „ჯვაროსნებს შეხვდნენ როგორც ბუნებრივ მოკავშირეებს ბიზანტიის იმპერიის წინააღმდეგ“²⁹³. მაგრამ ფრიდრიხს 1188 წელს მშვიდობის ხელშეკრულება ჰქონდა დადებული კონსტანტინეპოლთან. იმპერატორ ფრიდრიხის წინაშე ძღვენით გამოცხადებულმა სერბებმა „თავაზიანი უარი (tactfully rejected)“ მიიღეს. მას შემდეგ, რაც ჯვაროსნებმა კონსტანტინეპოლი აიღეს 1204 წელს, ბულგარეთის მეფე კალო-

²⁹⁰ Dujcev, Ivan. *“The Balkan Slavs and the West during the period of the Crusades”*, in: Goss, V. (ed.). *The meeting of two worlds: cultural exchange between East and West during the period of the Crusades*. Kalamazoo: Western Michigan University, Medieval institute, 1986, გვ. 411.

²⁹¹ Dujcev, I. *The Balkan Slavs...* გვ. 411.

²⁹² Runciman, S. *The Eastern Schism...* გვ. 104.

²⁹³ Dujcev, I. *The Balkan Slavs...* გვ. 413.

იოანემ (Kalojan, 1197-1207) კეთილმეგობრული ურთიერთობა შესთავაზა მათ, მაგრამ „ბულგარელი მეფის შეთავაზება უარყოფილ იქნა. ჯვაროსნებთან ურთიერთობა გაუარესდა“²⁹⁴. საბოლოოდ, ბულგარელები ჯვაროსნების წინააღმდეგ იწყებენ ბრძოლას: 1205 წლის 14 აპრილს ადრიანოპოლის ბრძოლისას ჯვაროსანთა რაზმი სასტიკად იქნა დამარცხებული. თავად იმპერატორი ბალდუინ ფლამანელიც კი იქნა დატყვევებული, რომელიც მაღალი ალბათობით ტყვეობაშივე გარდაიცვალა. ჯვაროსნებისადმი მტრული დამოკიდებულება არც მისი ძმის, ჰენრი ფლამანელის დროს შეცვლილა. ბულგარელებმა მოკლეს ასევე თესალონიკის ლათინი მეფე, ბონიფაციუს მონტფერელი. ჯვაროსნების წინააღმდეგ ამგვარმა უმოწყალო შეტევებმა ბულგარელთა მხრიდან სერიოზულად დაასუსტა კონსტანტინეპოლის ლათინური იმპერია. ამრიგად, აქ ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ ქართველებისგან განსხვავებით, სერბებს, ბულგარელებსა და უნგრელებს ჯვაროსნებთან მოკავშირეობა სურდათ არა იერუსალიმის განთავისუფლებისთვის, არამედ ბიზანტიის წინააღმდეგ.

ამის თქმის საფუძველს არა მხოლოდ ის გვძლევს, რომ ლაშა-გიორგი მზად იყო თავად მიეღო მონაწილეობა საკუთარი 40,000-იანი ჯარით ჯვაროსნულ ლაშქრობაში, რისთვისაც მან პრაქტიკული ნაბიჯიც გადადგა: 1219 წელს დამიეტაში გაგზავნა თავისი ელჩები ჯვაროსნების ლიდერებთან მოსალაპარაკებლად. ამ მხრივ, ლაშა-გიორგის დიდ მონდომებაზე აღფრთოვანებით საუბრობს მოვლენათა უშუალო მონაწილე, ოლივერ პადერბორნელი²⁹⁵. ხსენებული ფრანკი ავტორი “წერს, რომ ქართველები აპირებდნენ შეეტიათ დამასკოსთვის ან მუსლიმთა სხვა რომელიმე სამფლობელოსთვის. აიუბიანთა დამასკო, რა თქმა უნდა, შორეული პერსპექტივა იყო, მაგრამ სავსებით რეალური ჩანდა შეტევა საქართველოს მოსაზღვრე ალ-აშრაფის სამფლობელოზე ვანის ტბის რაიონში“²⁹⁶. მართალია, ქართველებს არ მიუღიათ უშუალო მონაწილეობა ჯვაროსნების მიერ დამიეტის აღებაში, მაგრამ ისინი, გარდა იმისა, რომ პარალელურად მუსლიმთა სხვა სიმაგრეების წინააღმდეგ ბრძოლას ცდილობენ, ასე ვთქვათ, ირიბად (მორალურად) ეხმარებიან ჯვაროსნებს:

²⁹⁴ Dujcev, I. *The Balkan Slavs...* გვ. 415.

²⁹⁵ Oliver of Paderborn. *Historia Damiatina*, Hoogeweg, H. (ed.). *Schriften des kölnen Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina* Oliverus. Tübingen, 1894, გვ. 232-233.

²⁹⁶ ჯაფარიძე, გოჩა. „აჯა'იბ ად-დუნია“ აიუბიანთა სახელმწიფოსა და საქართველოს დიპლომატიური ურთიერთობების ერთი ეპიზოდის შესახებ“, ჯაფარიძე, გოჩა. ძიებანი: საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთის ისტორიაში. ტ. 1, თბ., 2012, გვ. 221.

„ქართველებმა სულიერად იმდენად გაამხნევეს ჯვაროსნები, რომ მათ დამასკოც კი გაანთავისუფლეს“²⁹⁷.

ამ საკითხზე მსჯელობისას საინტერესოა ასევე ისიც, რომ ქართველები მომდევნო საუკუნეებშიც ზრუნავენ საკუთარი ქვეყნის გარეთ ქრისტიანული სიწმინდეების განთავისუფლებაზე: მაგალითად, 1587 წელს ქართლის მეფე სიმონ I რომის პაპ სიქსტუს V წერილს უგზავნიდა, რომელშიც მათ მოუწოდებს ჯერ კონსტანტინეპოლის და შემდგომ იერუსალიმის განთავისუფლებას თურქთაგან²⁹⁸. ასევე ცნობილია 1495 წელს ქართლის მეფე კონსტანტინეს მიერ ესპანეთის დედოფალ იზაბელასთვის²⁹⁹ იგივე შინაარსის წერილის გაგზავნის ფაქტი. ამრიგად, ვფიქრობთ აქ აუცილებლად უნდა მიექცეს ყურადღება ამ სახის ფარულ თუ აშკარა განსხვავებას ერთის მხრივ, ქართველებსა და, მეორეს მხრივ, წინამდებარე კვლევაში დასახელებულ ხალხებს შორის (ბერძნები, სლავები, სომხები, სირიელები).

უნდა აღინიშნოს, რომ ფრანკებისადმი განსხვავებული დამოკიდებულება ჰქონდათ ხორვატებს. მათ აშკარად პრო-დასავლური პოზიცია დაიჭირეს, ყოველ შემთხვევაში მეფე ბელა III-ის მმართველობის დროს (1173-1196), რომელმაც მჭიდრო კავშირები დაამყარა საფრანგეთთან. ცნობილია, რომ მან „1189 წელს ენთუზიაზმით დაუჭირა მხარი მესამე ჯვაროსნულ ლაშქრობას“³⁰⁰. მეფე ბელა III-ის მემკვიდრე, მეფე ემერიკიც (1196-1204) კეთილგანწყობას იჩენდა, მაგალითად, ტამპლიერებისადმი, რომელთაც მიწები და ციხენაგებობებიც კი გადასცა³⁰¹.

სლავებისგან განსხვავებით, იმპერატორ ფრიდრიხისა და ბულგარეთის პეტრიწონის ქართული მონასტრის წინამძღვარს შორის საკმაოდ მეგობრული ურთიერთობა დამყარდა. როგორც პ. ჰალფტერი აღნიშნავს, ფრიდრიხი დიდი პატივით მოეპყრო ქართველ ბერს და ის თავის ერთ-ერთ მრჩეველადაც კი დაუდგენია³⁰². ამას გარდა,

²⁹⁷ ტაბაღუა, ი. *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში*. წიგნი 1, 1984, გვ. 76.

²⁹⁸ პაპაშვილი, მ. *საქართველო-რომის ურთიერთობა (VI-XX სს.)*. თბ., 1995, გვ. 117.

²⁹⁹ კიკნაძე, ზ. „*ქართველი მეფეები და პატრიარქები რომთან ურთიერთობაში*“, დიალოგი #1 2005, გვ. 40.

³⁰⁰ Dobronic, Lelja. „*The military orders in Croatia*“, in: Goss, V. (ed.). *The meeting of two worlds: cultural exchange between East and West during the period of the Crusades*. Kalamazoo: Western Michigan University, Medieval institute, 1986, გვ. 432.

³⁰¹ Dobronic, L. *The military orders in Croatia*, გვ. 432.

³⁰² Halfter, P. „*Georgien und die Georgier in den abendländischen Geschichtsquellen des hohen Mittelalters*“, Le Muséon, 125 (2012), გვ. 381-383.

ცნობილია, რომ ფრიდრიხმა ორჯერ გამოგზავნა თავისი ელჩობა საქართველოში საკუთარი ვაჟისთვის თამარის ხელის სათხოვნელად და წმინდა მიწის განთავისუფლებისთვის ქართველებთან მოლაპარაკების მიზნით³⁰³. ფრიდრიხის გერმანული ჯარი ბრძოლით იპყრობს ბულგარეთის ქალაქს, ფილიპოპოლისსა და პეტრიწონის ციხეს, თუმცა როგორც ავსტრიელი მემკვიდრე, მოვლენათა უშუალო მონაწილე, ანსბერტი წერს, ფრიდრიხი „მეგობრულად, დინჯად და კარგა ხანს პატივისცემით ესაუბრა“³⁰⁴ პეტრიწონის მონასტრის წინამძღვარს, წარმოშობით იბერიელს. საინტერესოა, რომ გერმანელი იმპერატორი არცერთი სხვა მონასტრის წინამძღვარს არ შეხვედრია და არც ასეთი მეგობრული საუბარი ჰქონია. ბულგარეთში კი სხვადასხვა ხალხთა მრავალი მონასტერი არსებობდა. როგორც ისტორიკოსი შოთა ბადრიძე სავსებით მართებულად მიუთითებს, „ამ დროს კონსტანტინეპოლის საერთაშორისო ინტერესები თანაბრად ეწინააღმდეგებოდნენ როგორც გერმანული მონარქიის, ასევე საქართველოს საგარეო-პოლიტიკურ ინტერესებს. ყოველივე ეს კი ხელს უწყობდა ქართველთა და გერმანელთა ანტიბიზანტიურ სოლიდარობას“³⁰⁵.

უკიდურესად ტენდენციურია გიორგი მაჭარაშვილი, რომელიც თავის დისერტაციაში ამ უმნიშვნელოვანეს მოვლენას შემდეგნაირად წარმოსახავს: „1189 წელს ჯვაროსნები თავს დაესხნენ პეტრიწონის ქართველთა მონასტერს, ხოლო მისი წინამძღვარი დატუსაღებული მიჰგვარეს მესამე ჯვაროსნული ლაშქრობის მეთაურს, იმპერატორ ფრიდრიხ II ბარბაროსას. იგი ესაუბრა პეტრიწონის წინამძღვარს და მშვიდობით გაუშვა [Кисьов 1983: 41]. როგორც ცნობილია, ფრიდრიხი ამ დროს კონსტანტინეპოლზე თავდასხმას გეგმავდა. პეტრიწონის ქართველ წინამძღვართან „ტკბილი საუბარი“, როგორც ჩანს, ბერძნების მოკავშირეების ანუ მისი პოტენციური მოწინააღმდეგე ქართველების შესახებ ცნობების შეკრებას ისახავდა მიზნად“³⁰⁶.

ამ მცირე პასაჟში რამდენიმე შეცდომაა, რადგან როგორც ზემოთ შესაბამისი წყაროების საფუძველზე გამოვარკვით:

³⁰³ ჟორდანი, გივი. „ვინ იყვნენ 'მეფენი ჰრომთანი'?“, ლიტერატურული საქართველო, #24, 11 ივნისი, 1976, გვ. 4.

³⁰⁴ ჟორდანი, გ. ვინ იყვნენ... გვ. 4.

³⁰⁵ ბადრიძე, შ. საქრთვ. ურთიერთობები ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპასთან. თბ., 1984, გვ. 134.

³⁰⁶ მაჭარაშვილი, გიორგი. დიდი სქიზმა და საქართველო. დისერტაცია... გვ. 140.

- 1) იმპერატორი ფრიდრიხის ჯარი არ „დასხმია თავს“ პეტრიწონის ქართულ მონასტერს, რადგან სავსებით ცხადია, რომ ის კეთილგანწყობილია ქართული მონასტრისა და მისი წარმომადგენლისადმი, საუბრობს რა მასთან „მეგობრულად“. ამასთან ფრიდრიხი ორჯერ აგზავნის ელჩობას საქართველოში დახმარების სათხოვნელად. ამრიგად სრულიად ალოგიკურია ამ კონტექსტში გ. მაჭარაშვილის მოსაზრება!
- 2) აღნიშნულ იმპერატორს ეწოდებოდა ფრიდრიხ I და არა ფრიდრიხ II.
- 3) ქართველები ბერძნების მოკავშირეები ნამდვილად არ იყვნენ!

ამრიგად, საქმე გვაქვს მხოლოდ ავტორისეულ დაუსაბუთებელ ვარაუდებთან (წყაროების დამოწმების გარეშე), რომელთაც სრულიად ფანტასტიური ხასიათი აქვს.

1.3. სომხები და სირიელები (პარალელი)

ლათინური ქრონიკის *Gesta Francorum*-ის ავტორის თანახმად, სომხები და სირიელები თურქების სასარგებლოდ მოქმედებდნენ. მისი მითითებით, ჯვაროსნების მიერ ანტიოქიის აღებისას მოწყობილი ერთ-ერთი ალყის დროს,

„ქალაქში მცხოვრები სომხები და სირიელები გამოიქცნენ და თითქოს ჩვენს მხარეზე გადმოვიდნენ, ყოველდღე იმყოფებოდნენ რა ჩვენს ბანაკში, თუმცა მათი ცოლები ქალაქში დარჩნენ. მათ მზაკვრულად შეისწავლეს ჩვენი მდგომარეობა, ესმოდათ რა ყველაფერი, რასაც ვლაპარაკობდით და შემდეგ ქალაქში მყოფთ შეატყობინეს ყოველივე. მას შემდეგ, რაც თურქებმა ამგვარად შეიტყვეს ჩვენს შესახებ, თანდათან იწყეს ქალაქიდან გამოსვლა და ჩვენი შევიწროვება (ლათ. *coangustare*)...“

[ლათ.: „*Hermenii et Suriani qui erant intus in urbe exeuntes et ostendentes se fugere, cotidie erant nobiscum, sed eorum uxores in ciuitate. Illi uero ingeniose inuestigabant nostrum esse nostramque qualitatem, referebantque omnia his qui erant in urbe inclusi. Postquam uero Turci fuerunt edocti de*

nostra essentia, coeperunt paulatim de urbe exire, nostros peregrinos undique coangustare...”³⁰⁷.

ლათინი მემატთანე ამას წერს თავისი ქრონიკის მეხუთე წიგნში, ხოლო მერვე წიგნში, რომლის პირველივე სტრიქონებში აღნიშნავს, რომ გარკვეული ბრძოლების შემდეგ თურქებისთვის ყველა გზა მოჭრილი ან ბლოკირებული იყო, მიუთითებს, რომ ზემოთ ხსენებული სომხები და სირიელები მაინც თურქ მეომრებს ამარაგებდნენ სურსათ-სანოვაგით³⁰⁸.

იგივეს მოწმობს სხვა ლათინი მემატთანე, ფულხერიუს შარტრელიც. ამ მხრივ, ის მხოლოდ სომხებზე საუბრობს. ანტიოქიაში თურქების წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებ თხრობისას ფულხერიუსი აღნიშნავს, რომ „ისინი [სომხები] ჩვენს [ჯვაროსნების] საზიანოდ მოქმედებდნენ”³⁰⁹.

მართალია, რუბენიდების დროს ჯვაროსნები ეხმარებიან სომხებს ბიზანტიელებისა და სელჩუკების კილიკიიდან განდევნაში, მაგრამ იყო შემთხვევები, როდესაც სომხეთი საჭიროების მიხედვით, მეზობელ მუსლიმურ სამხედრო ძალასაც იყენებდა ჯვაროსნების წინააღმდეგ ბრძოლაში, მაგალითად, XII საუკუნეში³¹⁰. ასევე ცნობილია თუ როგორ უწოდებდა ჯვაროსნებს სომეხი კათალიკოს, ნარსეს შნორალი „ურჯულო აგარიანებს“ და „ცრუქრისტიანებს“³¹¹. ლათინებისა და სომხების დამაბულ ურთიერთობებში რელიგიური ფაქტორიც თავის როლს ასრულებდა. ცნობილია, რომ ქალკედონიტი ლათინები უფრო მეტ უნდობლობასა და გაუცხოებას გრძნობდნენ მონოფიზიტებისადმი, ვიდრე აღმოსავლეთის ქალკედონიტი ქრისტიანებისადმი. აქ, რასაკვირველია, პირველ რიგში ქართველებს ვგულისხმობთ. მართალია, იერუსალიმის სამეფოში სომხებიც ექვემდებარებიან ლათინ პატრიარქს, მაგრამ ამგვარი დაქვემდებარების განსხვავებულ ხასიათზე მიუთითებს დენის პრინგლი,

³⁰⁷ Gesta Francorum et aliorum Hierosolomitana: The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem. Edited by Rosalind Hill. London: Nelson, 1962, გვ. 29. (მატიანის ლათინური ორიგინალი ხელმისაწვდომია: <https://archive.org/details/anonymigesta00hagegoog> (26.05.2014)).

³⁰⁸ Gesta Francorum et aliorum Hierosolomitana... 1962, გვ. 43.

³⁰⁹ Fulcher of Chartres. A history of the expedition to Jerusalem, 1095-1127. Translated from Latin into English by Frances Rita Ryan. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969, Book I, Chapter XVI, par. 9, გვ. 98. (მატიანის ლათინური ორიგინალი ხელმისაწვდომია:

<http://www.archive.org/stream/historiahierosol00foucuoft#page/n5/mode/2up> (24.03.2014)).

³¹⁰ Сукиясян, Алексей. История Киликийского Армянского Государства (XI-XIV). Митк., 1969, гв. 28-9.

³¹¹ Сукиясян, А. История Киликийского... гв. 34.

რომლის მტკიცებითაც, იერუსალიმის სომეხთა ეპისკოპოსი თავისი რელიგიური თემით “პრაქტიკულად სომეხთა კათალიკოსის მიერ იმართებოდა. ასევე მათი ეკლესიაც 1198 წლიდან XIV საუკუნემდე ნომინალურად (nominally) იყო რომთან გაერთიანებული (united)”³¹². დ. პრინგლის მოსაზრება რომისა და სომეხთა ეკლესიის გაერთიანების (თუნდაც ფორმალურის) შესახებ კორექციას საჭიროებს: 1198 წელს რომთან გაერთიანება ეხებოდა სომხურ ეკლესიის მცირე ნაწილს, რომელიც დღეს სომეხ კათოლიკეთა სახელს ატარებს. აღნიშნული სომხური უნიის დროს მოხდა სერიოზული განხეთქილება სომეხთა დომინანტ (მონოფიზიტურ) ეკლესიასთან, რის შემდეგაც უნიატ სომეხებს სათავეში ჩაუდგა არქიეპისკოპოსი. ამრიგად, არასწორი იქნებოდა იმის თქმა, რომ სომეხთა ეკლესია, როგორც ასეთი, რომის ეკლესიასთან იყო გაერთიანებული. ცნობილია, რომ ფრანკებმა არაერთხელ დაპატიჟეს მონოფიზიტი სომეხი კათალიკოსი თავის კრებაზე, მაგრამ ეს უკანასკნელი არ დათანხმდა არანაირ ქალკედონური დოგმატის აღიარებას. ამრიგად, ლათინებსა და სომხურ ეკლესიას შორის არ არსებობდა არავითარი რელიგიური კავშირი. ამის შესაძლებლობაც კი გამორიცხული იყო, პირველ რიგში, მნიშვნელოვანი სარწმუნოებრივი განსხვავების და ასევე ჯვაროსნებთან დამაბული ურთიერთობის გამო.

მოგვეპოვება ასევე ცნობები სომხური ეკლესიის იმ თეოლოგებზე, რომლებიც ამბივალენტურ და ზოგჯერ აშკარად კრიტიკულ დამოკიდებულებასაც იჩენდნენ ლათინებისადმი. მაგალითად, მხითარ გოშის შემოქმედების მკვლევარი წერს:

"როდესაც მხითარ გოში რომაელებთან პოულობს ისეთ წესს, რომელიც სომეხებსაც აქვთ და ეს მისთვის შეიძლება საბუთად გამოდგეს ქართველებთან და ბერძნებთან კამათში, მაშინ ის რომაელებს სიმპათიით მოიხსენიებს; ხოლო როდესაც ასეთი რამ არ ხდება, დაუნდობლად აკრიტიკებს მათ"³¹³.

³¹² Pringle, Denys. *Churches, castles and landscape in the Frankish East*. Farnham: Ashgate 2013, Article No. II, გვ. 163.

³¹³ მხითარ გოში. *ტრაქტატი ქართველთათვის*. სომხურიდან თარგმნა და გამოკვლევები დაურთო ნათია ჩანტლაძემ. თბ., არტანუჯი 2012, გვ. 81.

სომეხთა კათალიკოსის მიერ იერუსალიმის სომეხთა თემის პრაქტიკულ მართვას შესაძლოა ის გარემოებაც აადვილებდა, რომ თემს სათავეში სომეხი ეპისკოპოსი ჰყავდა. ჯვაროსნული ლაშქრობების ეპოქაში ქართველებს არც იერუსალიმში და არც ანტიოქიაში არ ჰყავდათ საკუთარი ეპისკოპოსი, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ისინი უშუალოდ იერუსალიმის და ანტიოქიის ლათინ პატრიარქებს ექვემდებარებიან. მხოლოდ იერუსალიმში ჰყავდათ ქართველებს ეპისკოპოსი, როგორც ჩანს, ჯვაროსნულ ლაშქრობებამდე. როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, ანსელუსის ცნობის მიხედვით, დავით აღმაშენებლის სომეხმა მეუღლემ ქართველ მონაზონთა კონგრეგაცია დააფუძნა იერუსალიმში ლათინი პატრიარქის გიბელინის დაქვემდებარებაში. ამასთან, როგორც ზემოთ აღვნიშნა, სარწმუნოებრივი განსხვავებაც მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა (ლათინების ქალკედონიტობასა და სომეხების მონოფიზიტობასთან დაკავშირებით). მართალია, არსებობდნენ ქალკედონიტი სომეხებიც, მაგრამ მათ მტრული დამოკიდებულება ჰქონდათ სომეხთა (მონოფიზიტ) კათალიკოსთან. ამასთან ქართველებისა და სომეხების განსხვავებულ დამოკიდებულებაზე საუბრისას კიდევ ერთ მნიშვნელოვანი ფაქტორიც არსებობდა: როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ამ პერიოდში თვით მცხეთის კათალიკოსი ინიშნებოდა ანტიოქიის ლათინი პატრიარქის მიერ. ამრიგად, როგორც ჩანს, ყოველივე ამან განაპირობა ის პრივილეგირებული მდგომარეობა იერუსალიმის ლათინთა სამეფოში, რომელზეც საუბრობდნენ ელენე მეტრეველი და გრიგოლ ფერაძე (იხ. მათი პუბლიკაციებიდან შესაბამისი ციტირებანი წინამდებარე კვლევაში).

1.4. ანტიოქიელი ბერძნები (პარალელი)

ანტიოქიის ბერძენ და ქართველ ბერებსაც განსხვავებული დამოკიდებულება ჰქონდათ ფრანკებისადმი, მოწმობს ასევე ბერძენი ნიკონ შავმთელის შემთხვევაც (ეს ის ნიკონია ერეტიკოსობასთან დაკავშირებით ბერძენთა მიერ წამოყენებული უსამართლო ბრალდებებისგან რომ დაიცვა ქართველები და ქალკედონიტი სომეხები³¹⁴), რომელიც აშკარად ანტი-ლათინური სულისკვეთების გამოირჩეოდა. მას დაწერილი აქვს ნაშრომები, სადაც გარკვეულ ადგილს ჯვაროსნების მხილებასაც

³¹⁴ Марр, Н. „*Аркауи, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкидонитах*“, Византийский Временник Т. 12, СПб., 1906, გვ. 33.

უთმობდა³¹⁵. ანტიოქიის ქართველების შემთხვევაში მსგავსი ცნობები არ მოგვეპოვება.

ანტიოქიის ქართული ბერმონაზვნური ცენტრები ოფიციალური რომისა და საქართველოს საერო ხელისუფლების დამაკავშირებელ ცენტრებსაც წარმოადგენდა. როდესაც XIII საუკუნის დასაწყისში (1209 წლის შემდეგ) პაპმა ინოკენტი III-მ³¹⁶ საქართველოში თხოვნის წერილი გამოგზავნა ქართველთა მიერ ჯვაროსნების დახმარებასთან დაკავშირებით, ეს წერილი პაპმა სწორედ ანტიოქიაში გაგზავნა, რათა იქ მყოფი ქართველების გავლით დოკუმენტი ადრესატამდე მისულიყო³¹⁷.

ამ დროს და შემდგომ პერიოდშიც ანტიოქიელი ქართველები ფრანკების დაქვემდებარებაში არიან. ცნობილია, რომ XIII საუკუნის პირველ ნახევარში ანტიოქიაში მყოფ ბერძენ, სომეხ და ქართველ მართლმადიდებელ ბერთა შორის გაჩნდნენ მეამბოხე ჯგუფები, რომლებიც ანტიოქიის ლათინური საპატრიარქოს დაქვემდებარებიდან გამოსვლა განიზრახეს. პაპი ჰონორიუს III აღნიშნულ ბერებს ეპისტოლით მიმართავს, რომლის სათაური იყო „ქალაქ ანტიოქიისა და მისი ეპარქიის ბერძენ, სომეხ და ქართველ მოძღვრებსა და სამღვდელო პირებს“. ამ წერილით პაპი „მოუწოდებდა ამბოხის მოსურნეთ კვლავ დამორჩილებოდნენ ანტიოქიის ეკლესიას“³¹⁸. წერილი დაწერილია ლატერანში და დათარიღებულია 1239 წლით.

ლათინურ იურისდიქციაში არიან ქართველები ახლო აღმოსავლეთის სხვა რეგიონებშიც. მაგალითად, არსებობს პილიგრიმი ბროკარდუსის 1283 წლის მოწმობა, რომელსაც თამარაშვილი ციტირებს პირველწყაროზე მითითებით. ამ ცნობის

³¹⁵ Герд Л.А. „Армяне и грузины в антиохийских монастырях XI в. (по «Тактикону» Никона Черногорца)“ Русь и южные славяне. Сборник статей к 100-летию со дня рождения В.А. Мошина. СПб., 1998, გვ. 198.

³¹⁶ უნდა აღინიშნოს, რომ მ. თამარაშვილისთვის ქართველი მეფეებისადმი მიმართული რომის პაპებთან ყველა წერილი ცნობილი არ იყო, მაგალითად, ხსენებული ინოკენტი პაპის წერილი თამარ მეფისადმი (იხ. Patrologia Latina CCXVI. Col. 433-434).

³¹⁷ დობორჯგინიძე, ნინო. „ძველი ქართული ფილოლოგიის საკითხები (ანტიოქიის სამეფოს როლი XI-XIII საუკუნეების პოლიტიკურ და კულტურულურ-საგანმანათლებლო პროცესებში)“, ენათმეცნიერების საკითხები, I-II. თბ., 2009, გვ. 190.

³¹⁸ Laterani VI kalendas Julii, Anno XII. Archives Vaticanes Reg. 19, ფურც. 40, #199, ციტირ: თამარაშვილი, მ. ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე. თბ., 1995, გვ. 365.

მიხედვით ლიბანში მცხოვრები ქართველებიც „რომაული ეკლესიის მორჩილნი არიან“³¹⁹.

2. ქართველები და ფრანკები იერუსალიმში

დავით აღმაშენებელი დიდ ყურადღებას უთმობდა იერუსალიმში არსებულ უფლის საფლავის ტაძარს, სადაც, სხვებს შორის, ქართველი ბერებიც მოღვაწეობდნენ³²⁰. მისმა უახლოესმა თანამოღვაწეებმა, იოანე საფარელმა, ქართველმა კათალიკოსმა და არსენ იყალთოელმა, მეფის სულიერმა მოძღვარმა, 1103-1105 წლებში აღადგინეს ცნობილი ჯვრის მონასტერი³²¹, რომელიც წმინდა მიწაზე ქართულ რელიგიურ ცენტრს წარმოადგენდა. როგორც ცნობილია, ჯვრის მონასტერი 1025-1058 წლებში მონაზონმა გიორგი-პროხორემ ააგო, რომელიც წარმოშობით შავშეთიდან იყო. ამ საქმეში მას დიდ მატერიალურ დახმარებას უწევდა მეფე ბაგრატ IV. ამ საკითხზე განსხვავებული მოსაზრება აქვს ცნობილ მედიევისტს, დენის პრინგლის. მისი აზრით, ჯვრის მონასტერი თავდაპირველად ბერძნებმა ააგეს და მხოლოდ შემდეგ გადაეცათ ის ქართველებს³²². 2008 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში ისტორიკოსი ელდარ მამისთვალიშვილი ამტკიცებდა, რომ პიროვნება ორმაგი სახელით, გიორგი-პროხორე, არ არსებობდა. ეს ორი სხვადასხვა ადამიანის სახელია, რომლებიც ერთდროულად მოღვაწეობდნენ მონასტერში და თანმიმდევრობით იყვნენ მისი წინამძღვრები³²³. თავის ბოლო, 2014 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში კი, ე. მამისთვალიშვილი წერს: „ქართულ საისტორიო ლიტერატურაში მიღებულია და ევროპელმა მკვლევარებმაც გაიზიარეს, რომ ჯვრის მონასტერი XI საუკუნეში დააარსა შავშეთელმა საეკლესიო მოღვაწემ გიორგი-პროხორემ. მე კი, იმავე, საყოველთაოდ ცნობილ მასალაზე დაკვირვებით, იმ დასკვნამდე მივედი, რომ ჯვრის მონასტერი XI საუკუნის დასაწყისში ისევ არსებობდა, შეიძლება ძლიერ დაკნინებული და

³¹⁹ Brocardus, Descriptio Terrae Sanctae, ნაწ. I, თავი 3, პარაგ. 5, ფურც. 5, ციტირ: თამარაშვილი, მ. ქართული ეკლესია დასაბამიდან... გვ. 364.

³²⁰ ქართლის ცხოვრება. თბ., 1955, ტ. 1, გვ. 353.

³²¹ გაბიძაშვილი, ენრიკო. „იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის ქართველი მოღვაწეები“, გაბიძაშვილი, ე. შრომები. ტომი II. თბ., 2010, გვ. 57-69.

³²² თომაძე, ნინო. „დენის პრინგლი - ჯვაროსნული არქიტექტურის მკვლევარი“, საისტორიო აღმანახი „კლიო“ #20, 2003, გვ. 43-58.

³²³ მამისთვალიშვილი, ელდარ. „გიორგი-პროხორე თუ გიორგი და პროხორე (იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის ისტორიიდან)“, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები #8, 2008, გვ. 88-95.

საჭიროებდა გადაუდებელ რესტავრაცია-რეკონსტრუქციას³²⁴. ავტორის მტკიცებით, პროხოვრე სხვა ქართველი ბერის, პეტრე იბერის მიერ დაარსებული ჯვრის მონასტრის „აღმდგენელი იყო და არა დამაარსებელი“³²⁵.

აქვე უნდა აღინიშნოს პალესტინაში შეჰანის უდაბნოს შესახებ, რომელიც ასევე ქართველებს ეკუთვნოდათ. ამ უდაბნოში (უფრო სწორედ, მთაზე) სავანე დააარსა ყოფილმა ტფილელმა ეპისკოპოსმა, ვინმე გაბრიელმა, რომელიც მანამდე იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში ცხოვრობდა გიორგი-პროხოვრეს დროს. ის მოგვიანებით, თანამოღვაწეებთან ერთად შეჰანის მთაზე გადადის და იქ აარსებს სავანეს, რომელიც იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მხარდაჭერითაც სარგებლობდა. აქვე იყო გაჩაღებული აქტიური მწიგნობრული საქმიანობაც. სავანე XIII საუკუნის დასაწყისამდე არსებობდა³²⁶.

დავითის სიკვდილის შემდეგ ეს საქმე მისმა ოჯახმა განაგრძო იერუსალიმის მონასტრებისადმი უხვი შესაწირავების გაღებით. ამ მხრივ, აუცილებლად უნდა ვახსენოთ დავითის პირველი ცოლი, რომელიც სომხური ეროვნების, თუმცა ქალკედონური აღმსარებლობისა იყო. მისი სახელი ჩვენამდე არ არის შემორჩენილი. ამ დროის სომეხი ისტორიკოსი, მათე ედესელი მხოლოდ მოკლედ აღნიშნავდა, რომ „დავით მეფეს ჰყავდა კანონიერი შვილი დემეტრე, რომელიც სომეხი ქალისგან იშვა“³²⁷. ქართულ წყაროებში მხოლოდ დავითის მეორე ცოლზე - გურანდუხტზე გვაქვს მითითება, არაფერს გვატყობინებენ რა დავითის პირველი ცოლის ბედთან დაკავშირებით. მაგრამ არსებობს ლათინური წყარო, სადაც მის შესახებ გარკვეული ინფორმაციაა მოცემული. ეს არის უფლის საფლავის ტაძრის პრესვიტერის, ანსელუსის წერილი პარიზის ეპისკოპოსისადმი - გალონისადმი და არქიდიაკონ

³²⁴ მამისთვალისშვილი, ელდარ. *იერუსალიმის წმინდა ჯვრის მონასტერი*. (მეორე გადამუშავებული და შეესწავლილი გამოცემა). თბ., გამომცემლობა „საარი“, 2014, გვ. 97.

³²⁵ მამისთვალისშვილი, ე. *იერუსალიმის წმინდა ჯვრის მონასტერი*, გვ. 97, სქოლიო.

³²⁶ მეტრეველი, ელენე. „შეჰანის უდაბნო – XI საუკუნის უცნობი ქართული სკრიპტორიუმი პალესტინაში“, მრავალთავი #5, 1975, გვ. 22-44.

³²⁷ Matthew of Edessa. *Armenia and the Crusades, tenth to twelfth centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa*. Trans. A. Dostourian. Lanham 1993, ნაწ. 3, პარაგ. 94, გვ. 231. მეფე დავითის პირველი ცოლის შესახებ ცნობა შეგიძლიათ იხ. ასევე ლიანა დავლიანიძის მიერ მათე ედესელის სომხური ტექსტის ფრაგმენტის ქართულ თარგმანშიც: დავლიანიძე, ლ. „მათე ურჰაელის ცნობები დავით აღმაშენებლის შესახებ“, საქართველო რუსთაველის ხანაში. თბ., 1966, გვ. 248: „ჰყავდა აგრეთვე მეფე დავითის ერთი ღვიძლი შვილი სომხის ქალისგან, რომელსაც სახელად ერქვა დემეტრე, ხოლო მეფის ძმას უწოდებდნენ თოტორმეს“.

სტეფანესადმი³²⁸. ანსელუსი ყვება იმის შესახებ, რომ დავითის ცოლი, აღიკვეცა რა მონაზვნად, იერუსალიმში სამუდამოდ დარჩენის მიზნით ჩავიდა. მან საქართველოდან ჩამოტანილი მრავალი ოქრო „წმინდა ქალაქში მყოფ სხვადასხვა კონგრეგაციებს, ლატაკებს და მწირებს დაურიგა“. ამის შემდეგ ის იერუსალიმის ლათინი პატრიარქის, გიბელენ (ჟიბელენ) არლიელის დახმარებით იერუსალიმში გეორგიანთა (ქართველთა) კონგრეგაციას აყალიბებს. როგორ ჩანს, დენის პრინგლი სწორედ ამ დედათა მონასტერს გულისხმობს, რომელიც თავად იერუსალიმში იყო განთავსებული: „ქართველი ბერებს ჰქონდათ დაკავებული ჯვრის მონასტერი იერუსალიმთან ახლოს (near Jerusalem), ხოლო თავად ქალაქში (in the city itself) იყო აგრეთვე ქართველ მონაზონთა სახლი (house)“³²⁹. შემდგომ დავითის ხსენებული ცოლი, მონაზონთა თხოვნითა და თავად ლათინი პატრიარქის ნებართვით, ამ კონგრეგაციის მმართველი ანუ, წყაროს მიხედვით, აბატისა გახდა.

იერუსალიმში არსებობდა აგრეთვე სხვა ქართული დედათა მონასტრებიც: დერთუფა და დერტავი, რომლებიც ფუძნდება XI საუკუნის 40-იანი წლებიდან. როგორც ისტორიკოსი გოჩა ჯაფარიძე წერს, „ქართველებს ისინი არ დაუკარგავთ ლათინთა ბატონობის დროს (1099-1187 წწ.) და მათ არც სალაჰ ად-დინის რეპრესიები შეხებია იერუსალიმის აღების შემდეგ“³³⁰.

ჩვენთვის საინტერესო ინფორმაცია აქვს მოცემული გრიგოლ ფერაძეს თავის „უცხოელ პილიგრიმთა ცნობებშიც“. ავტორის მითითებით, „ლათინთა გამგებლობის დროს იერუსალიმის ქართულ მონასტრებს აყვავების ხანა ედგა. ლათინ მმართველებს არა ჰქონდათ საბაზი ურთიერთობები გაეფუჭებინათ ისეთ ძლიერ მოკავშირეებთან, როგორებიც ქართველები იყვნენ“³³¹. ამავე ნაშრომში, სხვა ადგილას, იგი შემდეგ ფაქტზე მოგვითხრობს:

³²⁸ Anselli Cantoris S. *Sepulcri Epistola ad Ecclesiam Parisiensem*, MPL, T. 162, Col. 729-732.

³²⁹ Pringle, Denys. *Churches, castles and landscape in the Frankish East*. Farnham: Ashgate 2013, Article No. II, გვ. 173.

³³⁰ ჯაფარიძე, გოჩა. „დერთუფა და დერტავი: ქართველ დედათა მონასტრები იერუსალიმში“, ჩიტუნაშვილი, დ. (რედ.). კავკასია: აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის. თბ., ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი 2012, გვ. 535.

³³¹ ფერაძე, გრიგოლ. *უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები პალესტინის ქართველი ბერებისა და ქართული მონასტრების შესახებ*. თბ., „კანდელი“, 1995, გვ. 86.

„პალესტინაში ჯვაროსანთა ჭეშმარიტი მემკვიდრეები ქართველები იყვნენ. 1180 წელს, როცა იერუსალიმი ჯერ კიდევ ლათინებს ეკუთვნოდა, იერუსალიმის ლათინი პატრიარქისგან, ჟაკ დე ვიტრისგან ვიგებთ, რომ დამიეტასთან ლათინთა გამარჯვების შემდეგ დამასკოს გამგებელმა კორადინმა განიზრახა იერუსალიმის კედლის დანგრევა ქართველთა ნებართვის გარეშე, რისთვისაც ის ქართველებმა სასტიკად დასაჯეს. ეს ნათლად მეტყველებს, რომ ქართველები ლათინთა მმართველობის დროსაც კი გარკვეულწილად მფარველობდნენ იერუსალიმს“³³².

ამ კონტექსტში საინტერესოა ჟაკ (იაკობ) დე ვიტრის ცნობა ქართველების შესახებ: „როცა უფლის საფლავის მოსანახულებლად მიეშურებიან, არავითარ ბაჟს არ იხდიან, წმინდა ქალაქს გაშლილი დროშებით უახლოვდებიან. სარკინოზებს ვერ წარმოუდგენიათ დააბრკოლონ ისინი, თუ ვთქვათ, სამშობლოში დაბრუნებისას სხვა მეზობელ სარკინოზებს ბაჟს არ გადაუხდიან“³³³.

ამრიგად სრულიად ლოგიკურია ელენე მეტრეველის სიტყვები, რომ „იერუსალიმის ლათინთა სამეფოს არსებობის მანძილზე ქართველები გარკვეული პრივილეგიებით სარგებლობდნენ“³³⁴. გრიგოლ ფერაძე კი მიუთითებს, რომ იერუსალიმში ქართველები ლათინებთან ერთად „მეგობრულად ცხოვრობდნენ“ რამდენიმე მონასტერში. მაგალითად, კალამონის მონასტერსა³³⁵ და წმინდა გერასიმეს სახელობის მონასტერში³³⁶. ნ. პაპუაშვილის აზრით კი, ამგვარი პრივილეგირებული მდგომარეობა განპირობებული იყო შემდეგი მიზეზით: ლათინ ჯვაროსნებს ქართველთა „სავანეები უცხო სარწმუნოების ეკლესიებად არ გაუაზრებიათ“³³⁷.

³³² ფერაძე, გრ. *უცხოელ პილიგრიმთა...* გვ. 87.

³³³ „აკრის ეპისკოპოსის იაკობ დე ვიტრის ცნობა ქართველების ურთიერთობის შესახებ მუსლიმებთან და მათ უფლებრივ პრივილეგიებზე წმინდა მიწაზე (XIII საუკუნის პირველი მეოთხედი)“, მეტრეველი, როინ (რედ.). ქართული დიპლომატიის ისტორია. თბ., 2004, გვ. 185-6.

³³⁴ მეტრეველი, ელ. *მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისთვის (XI-XVIII სს.)*. თბ., 1962, გვ. 56.

³³⁵ ფერაძე, გრ. *უცხოელ პილიგრიმთა...* გვ. 77.

³³⁶ ფერაძე, გრ. *უცხოელ პილიგრიმთა...* გვ. 112. (ამ ცნობის წყაროდ ფერაძე შემდეგ ნაშრომს ასახელებს: *The Latin Kingdom of Jerusalem, 1099-1291* (ed. by Conder, C. R., London 1897).

³³⁷ პაპუაშვილი, ნ. „საქართველოსა და რომის სარწმუნოებრივი ურთიერთობები: მითოსი და რეალობა“, თინიკაშვილი, დ. (რედ.). *ადმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა*. თბ., 2009, გვ. 216.

პალესტინაში ლათინი ღვთისმსახურებისადმი ქართველი და ბერძენი ბერების განსხვავებულ დამოკიდებულებასთან დაკავშირებით „ვგებულობთ აგრეთვე, რომ ქართველები ნებას რთავდნენ სხვებს (თვით ლათინებსაც) წირვა შეესრულებინათ მათ საკუთრებულთან, რომ პატივს მიაგებდნენ ლათინ მეფეთა საფლავებს...“³³⁸ ამის საპირისპიროდ, ერთი პილიგრიმის ცნობის მიხედვით, „ლათინთა მეფეების საფლავები მაჰმადიანებს არ დაუნგრევიათ, ხოლო როცა ეს საფლავები ბერძნების ხელში აღმოჩნდა, მათ ისინი მიწასთან გაასწორეს“. სანაცვლოდ, ფრანკებიც ხელშეუხებელს ტოვებენ ქართველთა საკუთრებას:

„საქართველოსა და ჯვაროსნების ურთიერთობას მეტად საინტერესოდ გამოხატავს ამ უკანასკნელთა დამოკიდებულება იერუსალიმის ქართული ჯვრის მონასტრისადმი. ჯვაროსნების მიერ 1099 წელს იერუსალიმის აღების შემდეგ დაარსდა დასავლეთევროპული ტიპის მსხვილი სამხედრო-ფეოდალური სახელმწიფო, რომელსაც იერუსალიმის სამეფო ეწოდებოდა. ამ დროიდან მოკიდებული, სამეფოს ტერიტორიაზე მდებარე მართლმადიდებლური ტაძრები ლათინებმა დაისაკუთრეს, მაგრამ ქართველთა ჯვრის მონასტერს ხელი არ ახლეს. ჯვაროსანთა ეს მოქმედება განაპირობა იმ სამხედრო-პოლიტიკურმა ურთიერთობამ, რომელიც ქართველებსა და ჯვაროსნებს შორის იყო“³³⁹.

“ხელის არ ხლებაში“, როგორც ჩანს, უნდა იგულისხმებოდეს ქართული ჯვრის მონასტრისთვის გარკვეული თავისუფლების მინიჭება და მათთვის შიდა საქმეებში ჩაურევლობის გარანტიის მიცემა (ისევე, როგორც ამას მუსლიმური სამყარო აკეთებდა ახლო აღმოსავლეთის ქრისტიანულ ეკლესიებთან მიმართებაში). ფორმალურად კი, რასაკვირველია, თითქმის ყველა ქრისტიანული თემი ლათინთა იურისდიქციას ექვემდებარებოდა, თუმცა, როგორც მენაბდე წერს, ქართველთა ჯვრის მონასტერი არ იყო ლათინური საპატრიარქოს იურისდიქციაში³⁴⁰. მაგრამ აქ მთავარია არა იურისდიქციული (ისიც ფორმალური) დაქვემდებარების ფაქტი, არამედ იმ ურთიერთობის ხასიათი, რაც ამ ორ ხალხს შორის არსებობდა მოცემულ

³³⁸ ფერაძე, გრ. *უცხოელ პილიგრიმთა...* გვ. 124.

³³⁹ მეტრეველი, ელ. *მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისთვის (XI-XVII სს.)*. თბ., 1962, გვ. 56.

³⁴⁰ მენაბდე, ლ. *ძველი ქართული მწერლობის კერები*. თბ., 1980 ტ. 2, გვ. 91.

რეგიონში. როგორც ბ. ჰამილტონი აღნიშნავს, ფრანკებს და ქართველებს „კეთილგანწყობილი (cordial)“ ურთიერთობა ჰქონდათ. ალბათ, ამ მიზეზით „ლათინური იერარქია არც კი ცდილობდა მათ შიდა საქმეებში ჩარევას“³⁴¹. ეს მაშინ, როდესაც ზოგადი ფონი, როგორც საყოველთაოდ ცნობილია, უფრო მეტად მტრული იყო ფრანკებსა და იერუსალიმის სამეფოში მცხოვრებ სხვა ქრისტიანებს შორის³⁴². ჩვეულებრივი მოვლენა იყო ადგილობრივი ეკლესიების საკმაოდ უხეში ლათინიზაცია. მაგალითად, კუნძულ კრეტაზე, რომელიც ასევე ფრანკების ხელში იყო, ბერძენი „მღვდლები და ბერები მკაცრი კონტროლის ქვეშ იყვნენ“³⁴³. ლათინების მიერ აკრძალული იყო, როგორც ბერძნების გასვლა კრეტიდან, ისე „ბერძენი ეპისკოპოსების შემოსვლა კრეტის ტერიტორიაზე“³⁴⁴. როგორც ცნობილია, ამ დროისთვის ბერძნებს საკუთარი პატრიარქი ჰყავდათ ნიკეაში და სწორედ მას მიმართავდნენ მომავალი ეპისკოპოსებისა და მღვდლების ხელდასახმისთვის.

მსგავს კონტროლს და ზეწოლას ჩვენ ვერ ვხედავთ ქართულ მონასტრებზე. როგორც ჩანს, ქართველებისადმი ამგვარი პოზიტიური დამოკიდებულების მთავარი საფუძველი მაინც ის გარემოება უნდა ყოფილიყო, რომ ჯვაროსნები მათ ერთგულ მოკავშირეებად თვლიდნენ, განსხვავებით, მაგალითად, სომხებისგან (იხ. ზემოთ).

იერუსალიმში ფრანკებსა და ქართველებს შორის არსებული ურთიერთობის ფონზე კვლავ შესამჩნევია ბერძნების მტრული დამოკიდებულება ქართველებისადმი (ათონური რეალობის მსგავსად):

„იერუსალიმში საპატრიარქოს ორგანიზაცია ბერძნებს ჩაუვარდა ხელში. ბუნებრივია, მათ არ უნდოდათ იქ სხვა მართლმადიდებლებს ჰქონოდა გავლენა, რომლებიც მეტოქეობას გაუწევდნენ. ამიტომ უკანონოდ შეეცადნენ მონასტრები ძალით წაერთმიათ ქართველებისთვის. თავად საქართველოს (დასუსტებული, დ.თ.) პოლიტიკური მდგომარეობა და ვითარება, ბუნებრივია, ხელს უწყობდა ბერძნებს. ასე დაიწყო დიდი და

³⁴¹ Hamilton, Bernard. *“Latins and Georgians and the Crusader Kingdom”*, Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean, Vol. 23, No. 2, 2011, გვ. 119.

³⁴² Jotischky, Andrew. *The perfection of solitude: hermits and monks in the Crusader States*. Penn State University 1995, გვ. 66.

³⁴³ Gill, Joseph. *“Pope Urban V (1362-1370) and the Greeks of Crete”*, Gill, Joseph. Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453). London: Variorum 1979, გვ. 463.

³⁴⁴ Gill, J. *Pope Urban V (1362-1370) and the Greeks...* გვ. 466.

ტრაგიკული ბრძოლა, რომელიც XIX ს-ის შუა ხანებამდე გაგრძელდა. ქართველთა მნიშვნელოვანი და მდიდარი რელიგიური დაწესებულებანი თანდათანობით კნინდებიან და თავიანთი მეტოქეებითა და მიწებითურთ ერთმანეთის მიყოლებით ექცევიან ბერძნების ხელთ. ამ ამოცანის გასაადვილებლად (და უფრო სავარაუდოა, თავის გასამართლებლად) ბერძნებმა ქართველ ბერებს საზიზღარი დანაშაულებანი დააბრალეს³⁴⁵.

2.1. ტამპლიერები და ქართველები

ანტიოქიის ქართული მონაზვნური ცენტრების მსგავსად იერუსალიმში არსებული ქართული მონასტრებიც ამ პერიოდის იერუსალიმის ლათინური საპატრიარქოს კანონიკურ დაქვემდებარებაში იყო. გარდა იმ ცნობებისა, რომლის მიხედვითაც დავით აღმაშენებლის მეუღლემ იერუსალიმში დედათა მონასტერი დააარსა და რომელიც იერუსალიმის ლათინ პატრიარქს ექვემდებარებოდა, ჩვენამდე მოღწეულია აგრეთვე დოკუმენტი, რომელიც მოწმობს ლათინებისა და იმ ქართველ ბერების რელიგიურ ურთიერთობაზე, რომლებიც იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში მკვიდრობდნენ, - ეს არის XII საუკუნის ქართული ხელნაწერი „გოლგოთას სვინაქსარი“, აღმოჩენილი ბერ ლავრენტის (ოკრიბელი) მიერ 1808 წელს იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში³⁴⁶. ხელნაწერი ამჟამად ინახება ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში, შიფრიტ H-1661.

ხელნაწერის 001r და 001v გვერდებზე მოხსენიებულნი არიან ცნობილი ტამპლიერები, რომლებიც, როგორც ჩანს, ჯვრის მონასტრის კეთილისმყოფელები იყვნენ. ტამპლიერები ხელნაწერში „ძმებად“ იწოდებიან. ეს დოკუმენტი ნათლად

³⁴⁵ ფერაძე, გრიგოლ. *უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები პალესტინის ქართველი ბერებისა და ქართული მონასტრების შესახებ*. თბ., 1995, გვ. 90.

³⁴⁶ თოიძე, ზინაიდა. „ტამპლიერების ორდენის დამოკიდებულობა საქართველოსთან“, საისტორიო აღმანახი „კლიო“ № 27, 2005, გვ. 165; მეტრეველი, ელ. „იერუსალიმის ერთი ხელნაწერი (მეცნიერული აღწერილობის ცდა)“, აკადემიკოს ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. 15-B, თბ., 1948, გვ. 37-48; ელენე მეტრეველი პირველი ქართველი მკვლევარია, რომელმაც ამ ხელნაწერში დაცული მოსახსენებლები მაქსიმალური სიზუსტით შეისწავლა. აღნიშნული თემაზე წერდა ასევე 2010 წელს თავის მომცრო სტატიაში ჩვენი კოლეგა და მეგობარი იოანე კაზარიანი (იხ.: Крестовосцы и Грузия (XII-XIII вв.), 4 апреля 2010, <http://deusvult.ru/66-krestonostsy-i-gruziya.html> (25.12.2010). ორი წლის შემდეგ ამავე თემაზე მამუკა წურჭუმიაც აქვეყნებს თავის სტატიას, იხ.: Tsurtsumia, Mamuka. „Commemorations of crusaders in the manuscripts of the monastery of the holy cross in Jerusalem“, Journal of Medieval History #38:3, 2012, გვ. 318-334.

მოწმობს ქართველ ბერებსა და ტამპლიერთა ორდენის წევრებს შორის არსებულ არა მხოლოდ მეგობრულ, კეთილგანწყობილ დამოკიდებულებაზე, არამედ ასევე წმინდად რელიგიური სახის ურთიერთობაზეც. ამით ცხადი ხდება, რომ განსხვავებული რწმენის მქონეთა (ლათინებს სწორედ ამგვარად აღიქვამდნენ აღმოსავლურ საქრისტიანოში) ლოცვაში მოხსენიება არ მიიჩნეოდა არანაირ პრობლემად. უნდა აღინიშნოს, რომ ჯვაროსნები შესაწირავებს სხვა აღმოსავლურ ქრისტიანულ ეკლესიებსაც სწირავდნენ ლოცვებში მოსახსენებლად³⁴⁷. აქ საინტერესოა ჯვაროსნების ზოგადი ინდიფერენტული დამოკიდებულება სხვადასხვა რელიგიური ჯგუფებისადმი. როგორც რ. ჰილი აღნიშნავს:

„ნებისმიერმა პირმა, ვინც სწავლობს ჯვაროსნების დროინდელ დასავლელ მემკვიდრეთა ქრონიკებს, უნდა შეამჩნიოს ერთი საკმაოდ საინტერესო ფაქტი. თითქმის გამონაკლისის გარეშე ხსენებული თხზულებანი გვიჩვენებს ჯვაროსანთა მხრიდან სრულ (complete) დაუინტერესებლობას ქრისტიანული ეკლესიის სხვადასხვა განშტოებების (branch) დოქტრინისა და რელიგიური პრაქტიკის მიმართ, რომის ეკლესიის გარდა. სირიაში ნესტორიანელესა და იაკობიტელებთან შეხვედრას ჯვაროსნებში არ გამოუწვევია არც გაკვირვება, არც რაიმე ინტერესი. არ არსებობს აგრეთვე რაიმე ნიშანი, რომელიც გვაფიქრებინებდა, რომ ჯვაროსნები მათ, ბერძენ მართლმადიდებლებთან შედარებით, უფრო მეტად მცდარი სარწმუნოებრივი შეხედულებების მქონეებად თვლიდნენ“³⁴⁸.

ხელნაწერი გადაწერილ იქნა ვინმე გიორგი დოდისის მიერ, რომელიც, როგორც ჩანს, ქართულის მცოდნე ბერძენი ბერი გახლდათ. როგორც თავად მოსახსენებლიდან ირკვევა ხელნაწერი გადაწერილია 1155 წელს. ლათინთა მოსახსენებლების რაოდენობა ხელნაწერის ორივე გვერდზე სულ ოცია. ზოგიერთ მათგანში

³⁴⁷ Riley-Smith, Jonathan. *First Crusade and the idea of Crusading*. London, N.Y., Continuum 1986, გვ. 128.

³⁴⁸ Hill, Rosalind. *“Pure air and portentous heresy”*, Baker, D. (Ed.). *The Orthodox Church and the West*. Oxford: Blackwell 1976, გვ. 135. (სხვათა შორის, რ. ჰილმა ჯვაროსნული ისტორიის ერთ-ერთი ლათინური ქრონიკა *Gesta Francorum et aliorum Hierosolomitanoorum* ინგლისურად თარგმნა და გამოსცა, იხ.: *The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem*. Edited by Rosalind Hill. London: Nelson, 1962, XLV, 113გვ.).

მოხსენიებულ პირთა იდენტიფიცირება ხერხდება. მაგალითისთვის წარმოვადგენთ სამ მოსახსენებელს.

№1 მოსახსენებელში ვკითხულობთ: „...სირ უგ და ყ'ნი [მოყვარენი მისნი]“. როგორც ჩანს, აქ მოხსენიებული პირი გახლავთ სირ ჰუგო დე ბესანი (Hugh of Bessan) - პროვანსის (საფრანგეთი) პრეცეპტორი³⁴⁹ 1134-1143 წლებში, რომელიც 1150 წელს ახლო აღმოსავლეთის ქალაქ აკრაში იქნა გადაყვანილი.

№3 მოსახსენებელში ნახსენებია: „ჯ'რო პ'ტსნო შეიწყალე ძმაჲ ჩ'ნი ჯოფრე ფაუსათ“. აქ იგულისხმება ჟოფრუა დე ფუშე (Geoffrey Fulcher), წარმოშობით ფრანგი და ტამპლიერთა ორდენის გამოჩენილი წევრი, ნიჭიერი დიპლომატი, პრეცეპტორი 1164 წელს³⁵⁰.

№6 მოსახსენებელი: „ქ. ჯ'ო განმაცხოველებელო ადიდე და შ'ე ე. ე., ფილიპე, ელისაბედ და ელენე, სტეფანე და მ'მა ელისაბედისი ოდი და დედაჲ მახილა და პაპი ფილიპესი გ'ი“. აქ იხსენიება ფილიპე დე მიი, სხვაგვარად ფილიპე ნაბლუსელი (Philip of Nablus), ტამპლიერთა ორდენის მომავალი მაგისტრი (ანუ ხელმძღვანელი); მისი მეუღლე ელისაბედი, მათი ქალიშვილი ელენე და ამ არისტოკრატიულ ოჯახთან დაახლოებული პირები. როდესაც ეს მოსახსენებელი იწერებოდა, ფილიპე შესაძლოა ტამპლიერთა ორდენის თანამომძე³⁵¹ იყო. დაქვრივების შემდგომ კი ორდენში გაწევრიანდა და მისი მაგისტრი გახდა. მ. ბარბერი, რომელმაც იერუსალიმის სამეფოში ფილიპეს კარიერა გამოიკვლია და აღწერა, აღნიშნავს, რომ ამ ორდენში გაწევრიანებამდე ჩვენთვის არაფერია ცნობილი ტამპლიერებთან ფილიპეს კავშირის შესახებ³⁵². როგორც ჩანს, ქართველები იხსენიებდნენ არა მხოლოდ კათოლიკური ორდენების რიგით თუ წამყვან წევრებს, არამედ სხვა ლათინებსაც. თუ რა მიზეზით იხსენიებდნენ ქართველები ლათინებს, ამის შესახებ თავად ელენე მეტრეველი გამოთქვამს სრულიად ბუნებრივ ვარაუდს, რომ ორდენის წევრები, როგორც ჩანს, უხვ შესაწირავებს გასცემდნენ ქართველთა მონასტრისთვის, რის პასუხადაც

³⁴⁹ პრეცეპტორად იწოდებოდა ხელმძღვანელი პრეცეპტორიუმისა, რომელიც ნიშნავს შტაბ-ბინას ორდენისა გარკვეულ გეოგრაფიულ არეალში.

³⁵⁰ Burgdorf, J. *The Central Convent of Hospitallers and Templars: History, Organization, and Personnel (1099/1120-1310)*. Leiden; Boston, 2008, გვ. 532-533.

³⁵¹ არსებობდნენ ორდენის ძმები და თანამომძეები, რომლებიც ორდენის წევრებად არ ითვლებოდნენ.

³⁵² Barber, Malcolm. „The career of Philip of Nablus in the kingdom of Jerusalem“ In: Edbury, P., Phillips, J. (eds.). *The experience of crusading: defining the crusader kingdom*. Cambridge University, 2003, გვ. 60-75.

ქართველი ბერები მათ, არც მეტი არც ნაკლები, - ლიტურგიულ ლოცვებში (არა უბრალოდ სინოდიკონების მოსახსენებლებში) იხსენიებენ, რადგან გოლგოთას სვინაქსარი და ასევე იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში აღმოჩენილი სახარება, საღვთისმსახურო წიგნებია.

ამრიგად, XII საუკუნის ქართული ხელნაწერის წყალობით, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ, ჩვენ ხელთ გვაქვს ყველაზე ადრეული ცნობა ტამპლიერებთან შესაძლო კავშირში მყოფი ფილიპეს შესახებ (როგორც თანამოდმისა) ჯერ კიდევ იმ პერიოდში, როცა მას ოჯახი ჰყავდა (ეს გარემოება მ. ბარბერიისთვის უცნობია). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ხსენებულ ხელნაწერში იხსენიებიან არა მხოლოდ ტამპლიერები, არამედ სხვა ჯვაროსნებიც.

„გოლგოთას სვინაქსარი“ არ წარმოადგენს ერთადერთ დოკუმენტს, რომელიც წმინდა მიწაზე ქართველებისა და ტამპლიერების ახლო ურთიერთობაზე მოწმობს. მაგალითად, ლევან მენაბდეს მოჰყავს 1155-1187 წლებით დათარიღებული ორი მოსახსენებელი ქართული სახარებიდან, რომელშიც იხსენიებიან ლათინები, რომლებიც, სავარაუდოდ არ იყვნენ ტამპლიერები. დღესდღეობით ეს სახარება ინახება პარიზში, მაგრამ აღმოჩენილ იქნა აგრეთვე იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში³⁵³: „ქრისტე ღმერთო, შეიწყალე ძმად ჩუენი პიერ მარტინე, პიერ გონსალ“ და „უფალო ღმერთო, შეიწყალე ძმანი ჩუენნი კონდოფრე და კოსტანტინე და ბოტიერ“. არსებობს ცნობები ვინმე პედრო (პიერ) მარტინესზე, რომელიც ნავარის (ქალაქი ესპანეთში) მაგისტრი იყო 1151-1159 წლებში, მაგრამ იმყოფებოდა თუ არა ის წმინდა მიწაზე, ცნობილი არ არის³⁵⁴.

ამავე პარიზულ ხელნაწერზე წერს ელენე მეტრეველიც³⁵⁵. იგი ამ ხელნაწერს XII საუკუნის შუა წლებით ათარიღებს და აღნიშნავს, რომ ხელნაწერში ნახსენები პირები არიან ევროპელები - ფრანგები და იტალიელები, ანალიზებს რა მათ სახელებს, რომელთა შორისაც იყვნენ როგორც ევროპელი პილიგრიმები, ისე „ჯვაროსნები,

³⁵³ მენაბდე, ლ. *ძველი ქართული მწერლობის კერები*. თბ., 1980, ტ. 2, გვ. 94-95.

³⁵⁴ García Larragueta S. A. *El Temple en Navarra*, AEM. 1981. Vol. 11, გვ. 655-656.

³⁵⁵ მეტრეველი, ელ. „*ჯვრის მონასტრის კიდევ ერთი ქართული ხელნაწერი ჯვაროსანთა მოსახსენებლებით*“, მეტრეველი, ელ. *ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი*. ნაკვეთი 1, თბ., „არტანუჯი“ 2007, გვ. 277.

რომლებიც იერუსალიმის ლათინთა სამეფოს დასაყრდენს წარმოადგენდნენ³⁵⁶. თუმცა ელენე მეტრეველი ცდება, როდესაც მიუთითებს, რომ „ჯვრის მონასტრის მეორე ხელნაწერშიც დადასტურდა ჯვაროსანთა ტამპლიერთა ანუ ტაძრელთა ორდენის წევრთა მოსახსენებლები“³⁵⁷. ტამპლიერები არ იყვნენ ჯვაროსნები, როგორც ასეთი, არამედ წარმოადგენდნენ ცალკე ინსტიტუტს, როგორც ეს ბრწყინვალედ აჩვენა თავის ნაშრომში ა. ლუტრელმა³⁵⁸.

ამ ხელნაწერების უნიკალურობა ჯერ სათანადოდ არც არის შეფასებული. გოლგოთის სვინაქსარის წყალობით, ჩვენ გვაქვს საიმედო წყარო, რომელიც მოწმობს ქართველებსა და წმინდა მიწაზე მცხოვრებ ლათინებს შორის არსებულ მჭიდრო ურთიერთობაზე, ისევე როგორც ლათინთა რაინდული ორდენების წევრებთან. ეს წყარო ღირებულია იმიტაც, რომ მან ჩვენს დრომდე შემოინახა ტამპლიერთა ორდენის ძმების უნიკალური მოსახსენებელი, რისი საშუალებითაც ჩვენი ცოდნა ტამპლიერთა შესახებ მნიშვნელოვნად ივსება³⁵⁹. კერძოდ, ეს ახალი ცნობებია: 1. ცნობები ფილიპესა და მისი ადრეული კავშირის შესახებ ორდენთან (როგორც თანამოძმისა); 2. ქართველებს არა მხოლოდ მჭიდრო ყოფითი კავშირები ჰქონდათ მათთან, არამედ ასევე რელიგიური სახის ურთიერთობაც (ლიტურგიაზე მოხსენიება); 3. ქართველებს ტამპლიერებთან ურთიერთობა ჰქონდათ არა მხოლოდ ჯვრის მონასტერში, არამედ უფლის საფლავის ტაძარშიც (გოლგოთა), სადაც ქართველებს თავისი წარმომადგენლები ჰყავდათ.

სხვათა შორის, XIV საუკუნეში ფრანცისკანელებსა და ქართველებს შორის მცირე დამაბულობა წარმოიშვება გოლგოთასთან დაკავშირებით. ფრანცისკანელების მიერ გოლგოთის ფლობასთან დაკავშირებული სათანადო საბუთის წარდგენის შემდეგ, მუსლიმმა მართველმა მათ დაუმტკიცა (დაუკანონა) ეს ადგილი. როგორც აღვნიშნეთ, ამ დროისთვის ეს ადგილი ქართველების საკუთრებაში არ ყოფილა. ქართველებს იქ მხოლოდ წარმომადგენლები ჰყავდათ. თუმცა, ჩვენამდე მოღწეულია ფაქტი, როდესაც საკუთრებასთან დაკავშირებულ საკითხებში ქართველები დაიჩაგრნენ. მაგალითად, ჩვენი უფროსი კოლეგა, მედიევისტი ბეჟან ჯავახია თავის ერთ

³⁵⁶ მეტრეველი, ელ. *ჯვრის მონასტრის კიდეც ერთი...* გვ. 280.

³⁵⁷ მეტრეველი, ელ. *ჯვრის მონასტრის კიდეც ერთი...* გვ. 281.

³⁵⁸ Luttrell, Anthony. „*The Military Orders: Further Definitions*“, *Sacra Militia*, I, 2000, გვ. 7.

³⁵⁹ მეტრეველი, ელ. „*იერუსალიმის ერთი ხელნაწერი*“, სსმ მოამბე. ტ. 15-B, 1948, გვ. 47-48.

სტატიაში³⁶⁰ მიუთითებს ბალდუინ IV-ის მიერ ქართველთა ჯვრის მონასტრისთვის ზვრების (სავენახე მიწის) ჩამორთმევის შესახებ 1178 წელს (ამ ცნობის წყაროდ ის შემდეგ გამოცემებს ასახელებს: А. Попов. Иерусалимская Патриархия эпохи крестоносцев. Ч. II, СПб., 1903, 187; ზ. ავალიშვილი. ჯვაროსანთა დროიდან. თბ., 1978, 154; ე. მამისტვალიშვილი. „ქრისტეს ჯვარი“, ქართული დიპლომატია #9, 2002, 96). თუმცა 1178-1184 წლებში ნიკოლოზ გულაბერიძეს იერუსალიმში ყოფნისას „გამოუსყიდია მონასტრის ვენახი“³⁶¹.

სპეციფიკური მიზანდასახულობით მიუთითებს, მაგალითად, ამგვარ ფაქტზე, გიორგი მაჭარაშვილი თავის დისერტაციაში. ის ახსენებს XI საუკუნის მიწურულს იერუსალიმის აღების შემდეგ ჯვაროსნების მიერ ქრისტეს საფლავის ტაძრის დაკავებას, რაც, სამწუხაროდ, გულისხმობდა ყველა დანარჩენი ჯგუფის განდევნას აღნიშნული ადგილიდან, მათ შორის ქართველებისაც. ავტორი იქვე ნიშნის მოგებით კითხულობს: „რანაირად შეიძლებოდა ასეთი რამ მომხდარიყო? თუკი ამ დროს ქართველები რომთან იმყოფებოდნენ ეკლესიურ ერთობაში, მაშინ, წესით, ჯვაროსნებს მათთან ერთად უნდა დაეწყოთ წირვა-ლოცვა და სხვა აღმოსავლელი ერეტიკოსებივით არ უნდა გამოედევნათ ისინი გოლგოთიდან“³⁶².

არასერიოზულია მსგავსი ფაქტების საფუძველზე გ. მაჭარაშვილის მტკიცება საქართველოს ეკლესიის რომთან განხეთქილებაში ყოფნის შესახებ. საქმე ისაა, რომ ჯვაროსანი მეომრები სრულიად ინდიფერენტულები იყვნენ ამა თუ იმ ჯგუფის რელიგიური იდენტობის მიმართ და ზოგადად რელიგიური სახის ურთიერთობებისადმი, განსხვავებით რომის ეკლესიის საეკლესიო წარმომადგენლებისგან. მაგალითად: ანალოგიური რელიგიური აგრესია გამოავლინეს ჯვაროსნებმა ანტიოქიის აღების დროსაც. სანამ პაპის ლეგატი, ეპისკოპოსი ადემარი ცოცხალი იყო (ის ჯვაროსნებს ახლდა ანტიოქიის აღებისას), ისინი ვერ ბედავდნენ ამგვარად მოქცევას. ადემარი პაპ ურბანის „ინსტრუქციებისა და ასევე პირადი სიმპათიების თანახმად მოქმედებდა, ენერგიულად მიისწრაფვოდა

³⁶⁰ ჯავახია, ბეჟან. „იერუსალიმის ბერძნული მართლმადიდებელი საპატრიარქოს არქივის დოკუმენტი იერუსალიმის ქართული კოლონიის შესახებ“, ნ. მახარაძე, მ. გიორგაძე (რედ.). ბიზანტინოლოგია საქართველოში - 2. ეძღვნება აკადემიკოს გრიგოლ წერეთლის ხსოვნას. ტ. 2, თბ., 2009, გვ. 974.

³⁶¹ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტომი 3, თავი 6, პარაგ. 1, თბ., 1979, გვ. 294.

³⁶² მაჭარაშვილი, გიორგი. დიდი სქიზმა და საქართველო. დისერტაცია... გვ. 6.

(eagerly sought) აღმოსავლურ ეკლესიებთან თანამშრომლობისკენ³⁶³. ფრიად საყურადღებოა, რომ ის არა მხოლოდ აღიარებს ანტიოქიის მართლმადიდებელ პატრიარქს, იოანე ოქსიტელს თავის წოდებაში, არამედ სწორედ მას სთხოვს ეპისკოპოსად აკურთხოს აღმსარებლობით ლათინი კანდიდატი, ვინმე პიერ ნარბონიელი (1098 წ.), ჯვაროსნების მიერ ახლად აღებული სირიული მუსლიმური ქალაქ ალბარისტვის. იქვე სტივენ რანსიმენი, ლათინი ავტორის, ალბერტ აახენელის პირველწყაროზე დაყრდნობით, აღნიშნავს, რომ ამ დროს აგრეთვე ერთობლივად მიმდინარეობდა ლათინთა და ბერძენთა ღვთისმსახურება (გ. მაჭარაშვილის არააკადემიური გამოთქმით: წირვა-ლოცვა).

1098 წლის აგვისტოში პაპის ლეგატის, ეპისკოპოს ადემარის გარდაცვალებით, ანტიოქიაში მყოფ ლათინებს, ჰამილტონის მითითებით, გამოაკლდათ „ჯვაროსანთა ერთადერთი ლიდერი, რომელიც მართლმადიდებელი ეკლესიების უფლებების დაცვისკენ მიისწრაფვოდა“³⁶⁴. ამის შემდგომ, ჯვაროსნები მართლმადიდებელი პატრიარქის წინააღმდეგ ბრძოლას იწყებენ. მას ანტიოქიის ბიზანტიისთვის გადაცემის მიზნით ჯვაროსნების წინააღმდეგ ჯანყის ორგანიზების მცდელობაში ადანაშაულებენ. 1100 წლისთვის იოანე ოქსიტელი იძულებულია კონსტანტინეპოლს შეაფაროს თავი, სადაც ლიტურგიაში საფუარიანი პურის გამოყენების ლათინური წესის წინააღმდეგ ტრაქტატის წერას იწყებს³⁶⁵. სწორედ 1100 წლიდან ადგენენ ჯვაროსნები ანტიოქიაში ლათინ პატრიარქს, რითაც იქმნება ორი პარალელური, ბერძნული და ლათინური იერარქია. როგორც ს. რანსიმენი აცხადებს, „ეს ანტიოქური სქიზმა ხდება მთავარი მიზეზი (prime cause) ზოგადი სქიზმისა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებს შორის“³⁶⁶.

ამრიგად, აუცილებელია მხედველობაში იქნეს მიღებული ეს ძალიან მნიშვნელოვანი განსხვავება, ერთის მხრივ, ჯვაროსნების და, მეორეს მხრივ, რომის პაპის ან მისი ოფიციალური წარმომადგენლების, ლეგატების დამოკიდებულებაში აღმოსავლელი ქრისტიანებისადმი. ჯვაროსანი მეომრები ხშირად უბირი, გაუნათლებელი და

³⁶³ Runciman, Steven. *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the XI and XII centuries*. Oxford: Clarendon Press, 1963, გვ. 85.

³⁶⁴ Hamilton, Bernard. *“The Latin Church in the Crusader states”*, Ryan, J. (ed.). *The spiritual expansion of Medieval Latin Christendom: The Asian missions*. Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate 2013, გვ. 15.

³⁶⁵ Runciman, S. *The Eastern Schism...* გვ. 108.

³⁶⁶ Runciman, S. *The Eastern Schism...* გვ. 92.

რელიგიურად სრულიად არასენსიტიური ადამიანებისგან შედგებოდა, რომლებიც მთლიანობაში საკმაოდ ბრუტალურ ძალას წარმოადგენდა, რაზეც პერმანენტულად მიუთითებენ ჯვაროსნობის ისტორიის მკვლევარნი. არც მათი სარდლები და მეთაურები გამოირჩეოდნენ დიდი რელიგიური მგრძნობელობით და ამ მხრივ, სრულიად არაფერს ნიშნავს ჯვაროსანთა სახელების მოხსენიება ამა თუ იმ ქრისტიანული ჯგუფის ლოცვებში. როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, ჯვაროსნები სრულიად ინდიფერენტულები იყვნენ „ქრისტიანული ეკლესიის სხვადასხვა განშტოებების დოქტრინისა და რელიგიური პრაქტიკის მიმართ... არ არსებობს აგრეთვე რაიმე ნიშანი, რომელიც გვაფიქრებინებდა, რომ ჯვაროსნები მათ [ნესტორიანელებს, იაკობიტებს], ბერძენ მართლმადიდებლებთან შედარებით, უფრო მეტად მცდარი სარწმუნოებრივი შეხედულებების მქონეებად თვლიდნენ“³⁶⁷. ფრანკ ჯვაროსნებს აინტერესებდათ მხოლოდ სამხედრო საქმე, ნაგებობები, ვაჭრობა, მაგრამ არა რელიგიური განსხვავებები:

„ფრანკები დიდ ინტერესს ავლენდნენ ცხოვრების სხვადასხვა ასპექტების მიმართ საბერძნეთსა და ახლო აღმოსავლეთში - იქნებოდა ეს ციხესიმაგრეები თუ ბრძოლის მეთოდები, ნაგებობები, ვაჭრობა თუ აგრარული კულტურა. მაგრამ ლოკალური რელიგიის მიმართ ისინი არავითარ ინტერესს არ იჩენდნენ (In local religion they showed no interest at all). როგორც ჩანს, მათთვის ყველა, ვინც პაპის ავტორიტეტს არ აღიარებდა, ერთი იყო, იქნებოდნენ ისინი მართლმადიდებლები, იაკობიტები, ნესტორიანელები, იუდეველები და, ზოგჯერ საკმაოდ მეგობრულად განწყობილი, მუსლიმებიც კი“³⁶⁸.

³⁶⁷ Hill, Rosalind. *“Pure air and portentous heresy”*, Baker, D. (Ed.). *The Orthodox Church and the West*. Oxford: Blackwell 1976, გვ. 135. (სხვათა შორის, რ. ჰილმა ჯვაროსნული ისტორიის ერთ-ერთი ლათინური ქრონიკა *Gesta Francorum et aliorum Hierosolomitanoorum* ინგლისურად თარგმნა და გამოსცა, იხ.: *The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem*. Edited by Rosalind Hill. London: Nelson, 1962, XLV, 113p.).

³⁶⁸ Hill, R. *Pure air...* გვ. 136.

ამ მხრივ, ჯვაროსნები იმ პილიგრიმებს ჰგავდნენ, რომლებიც „საკმაოდ გაუნათლებელი და უმეტესწილად ძალზე თავგამოდებული კათოლიკები იყვნენ“³⁶⁹. შესაბამისად, საკუთარ ჩანაწერებში ხელალებით ყველას ერეტიკოსად იხსენიებენ.

ამრიგად, ვფიქრობთ, ყოველთვის სწორი არ უნდა იყოს ტოლობის ნიშნის დასმა ოფიციალური რომის პოზიციასა და ჯვაროსნების დაუოკებელ ქმედებებს შორის. როცა 1204 წელს ჯვაროსნებმა კონსტანტინეპოლი გაძარცვეს და ააოხრეს, პაპი ინოკენტი ამას აშკარად გამოხატავდა. განიხილავს რა ამ მოვლენას, ჯ. ჯილი აღნიშნავს, პაპს არ შეეძლო ჯვაროსნების შეჩერება, რადგან მათ უარყვეს მისი ლეგატი კაპუანო³⁷⁰. ა. პაპადაკისისა და ი. მეიენდორფის მითითებით, „ეს ისტორიულად სანდო ფაქტი (ინოკენტის მიერ ჯვაროსნული სისასტიკის დაგმობა, დ.თ.) წონიან არგუმენტს წარმოადგენს მათ წინააღმდეგ, რომლებიც ამ პაპს ამ კუთხით ჯვაროსნების მხარდაჭერაზე საუბრობენ“³⁷¹. იგივეს წერს, ქართველი ისტორიკოსი, ალ. ალექსიძეც, რომელიც აღნიშნავს, რომ, ბიზანტიის მიწაზე ზოგჯერ ლათინი ჯვაროსნების მიერ გამოვლენილ სისასტიკეს „მწარედ აღიარებდა და გამოხატავდა თვით რომის პაპი [ინოკენტი III]“³⁷². არც 1272 წელს ათონის მთაზე განხორციელებული დარბევა იყო ოფიციალური რომის დავალებით განხორციელებული აქტი (ვრცლად ამის შესახებ იხ. ათონთან დაკავშირებულ ქვეთავში)³⁷³. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ

³⁶⁹ ფერაძე, გრ. *უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები...* გვ. 71.

³⁷⁰ Gill, Joseph. *“Franks, Venetians and Pope Innocent III (1201-1203)”*, Gill, Joseph. Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453). London: Variorum 1979, გვ. 104.

³⁷¹ Пападакис, А./Мейендорф, И. Христианский Восток... გვ. 291.

³⁷² ალექსიძე, ალ. *ათონი ათასწლოვანი*. თბ., 1982, გვ. 24.

³⁷³ ზოგადად გიორგი მაჭარაშვილის ხსენებული დისერტაციის აკვიატებულ მიზანს წარმოადგენს იმის დამტკიცება, რომ საქართველო რომს გამოეყო 1054 წლიდანვე, ისევე როგორც კონსტანტინეპოლი. ამ შეხედულების დასადასტურებლად ნაშრომში მოცემული გვაქვს ფაქტების დამახინჯების, მცდარი ინტერპრეტაციის თუ მახინჯი ლოგიკური კონსტრუქციებისა უამრავი მაგალითი, რომლებიც ნამდვილად არ მიგვაჩნია იმდენად ღირებულად, რომ წინამდებარე დისერტაციის ფარგლებში დაწვრილებით განვიხილოთ. მათ, ალბათ, მომავალში ცალკე ვრცელ სტატიას მივუძღვნით. ხსენებულ ნაშრომში გ. მაჭარაშვილი ლამის ყველა მეცნიერს ახსენებს, ვისაც კი ოდესმე რამე დაუწერია აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანული სამყაროების ურთიერთობაზე, არ იფარგლება რა არანაირი დროითი ინტერვალით ლიტერატურის მიმოხილვის ჩათვლით. თუმცა მის მიერვე განსაზღვრულ სათაურშივეა განცხადებული, რომ ნაშრომი (რომელიც სადოქტორო დისერტაციას ანუ რეალურად მონოგრაფიას წარმოადგენს და არა ზოგად სახელმძღვანელოს ან რაიმე მიმოხილვით პუბლიკაციას), ფოკუსირებული უნდა იყოს ერთ კონკრეტულ საკითხზე: დიდი სქიზმისადმი (1054 წ.) საქართველოს დამოკიდებულებასა და შესაბამის გავლენაზე. გასაგებია, რომ ზოგადი ფონის აღწერა სასურველია, მაგრამ მხოლოდ შესაბამისი დოზით. ასევე ეს ფონი უშუალოდ უნდა უკავშირდებოდეს მთავარ თემას. ამის ნაცვლად გვაქვს უაზროდ გაწედილი საუბრები ისეთ თემებზე, რომლებიც ერთმანეთისგან ძალზედ დაშორებულ საუკუნეებს ეკუთვნის. ავტორი სრულიად ზედმეტ და არასაჭირო წიაღსვლებს გვთავაზობს მაშინაც კი, როდესაც ის „ქართულ თემაზე“ იწყებს საუბარს.

ზოგადად, რასაკვირველია, ოფიციალური რომისთვის მისაღები იყო ბიზანტიის მოქცევა საკუთარი გავლენის ქვეშ, თუმცა კვლავ აღვნიშნავთ, რომ ხშირად რომის პაპთა და ჯვაროსანთა მიდგომები განსხვავდებოდა პრაქტიკული მოქმედებების დროს. ამის ნათელი მაგალითია ანტიოქიის კათედრიდან მართლმადიდებელი პატრიარქის, იოანე ოქსიტელის განდევნა ჯვაროსნების მიერ, რომელსაც მანამდე პაპის ლეგატი ადემარი მფარველობდა. სხვათა შორის, დამიეტის აღებისას ჯვაროსნების „თავაშვებულობასა (licentiousness) და ამორალობას (immorality)“³⁷⁴ წმინდა ფრანცისკ ასიზელიც გმობდა. თუმცა, ზოგადად, ეგვიპტელებისა და ჯვაროსნების ბრძოლის დროს ფრანცისკი, რასაკვირველია, ამ უკანასკნელთა მხარეს მოიაზრებოდა, ეწეოდა რა მოძღვრულ მსახურებას ჯვაროსან მეომართა შორის.

აქ საინტერესო შემდეგი გარემოებაა: მიუხედავად იმისა, რომ ჯვაროსნები ასეთი განურჩეველი და სასტიკი მოქმედებებით გამოირჩეოდნენ, მათ ქართულ ჯვრის მონასტერს, რომელიც თავისი სიმდიდრით გამოირჩეოდა, ხელი არ ახლეს. არც გოტფრიდს და არც ბალდუინ I-ს არ უცდია მონასტრის დაპყრობა და იქიდან ქართველების განდევნა. ეს მხოლოდ იმ გარემოებით შეიძლება აიხსნას, რომ ქართველებს და ჯვაროსნებს ერთმანეთი მოკავშირეებად მიაჩნდათ. აქედან გამომდინარე ქართველები გარკვეული პრივილეგიებით სარგებლობდნენ³⁷⁵.

2.2. ჰოსპიტალიერები და ქართველები

ბ. ჰამილტონის მითითებით, იერუსალიმში ქართველებსა და ფრანკებს შორის „კეთილგანწყობილი (cordial)“ ურთიერთობა არსებობდა. ქართველები ლათინური

მაგალითად, 56-61 გვერდებზე დაწვრილებით განიხილავს მეცხრე საუკუნეში მოღვაწე ილარიონ ქართველის ცხოვრებას იმის დასამტკიცებლად, რომ ილარიონი რომში არ ჩასულა „ლათინთა დოგმატის“ მხარდასაჭერად. სრულიად გაუგებარია, რა საჭიროა ასეთი გაწელილი მსჯელობებით ამ მოსაზრების ასე დაჟინებით და ისტერიულად უარყოფა, რის თქმასაც არცერთი რესპექტაბელური მკვლევარი არასოდეს შეეცდებოდა, მურმან პაპაშვილის და ნუგზარ პაპუაშვილის ჩათვლით, რომელთაც ბატონი გიორგი მაჭარაშვილი თავისი თვალსაზრისის ოპონენტებად მიიჩნევს. ამასთან დისერტაციის ენა ხშირად სრულიად არააკადემიურია. მაგალითად, ბატონი მაჭარაშვილის მეცნიერულ არგუმენტაცია ხშირად გაჯერებულია რელიგიური ჭეშმარიტებებით. მაგალითად, დისერტაციის მეხუთე გვერდზე წერს: „სქიზმატობა იმდენად მძიმე ცოდვაა, რომ მისი ჩამოხანჯა მოწამეობრივი სისხლითაც არ ხდება“ (გვ. 5).

³⁷⁴ Siberry, Elizabeth. *“Missionaries and Crusaders, 1095-1274: Opponents or Allies?”*, Ryan, J. (ed.). The spiritual expansion of Medieval Latin Christendom: The Asian missions. Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate 2013, გვ. 35.

³⁷⁵ მეტრეველი, ელ. *მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის (XI-XVII სს.)*. თბ., 1962, გვ. 55.

საპატრიარქოს დაქვემდებარებაში იყვნენ, თუმცა ლათინები მათ შიდა საქმეებში არ ერეოდნენ და ამით გარკვეული თავისუფლება ჰქონდათ მინიჭებული³⁷⁶. არსებობს ცნობები, რომ ჯერ კიდევ 1220 წელს დასავლელ ავტორებს ქართველები კათოლიკებად მიაჩნდათ³⁷⁷. ასევე ალბერტის ცნობის მიხედვით, რომელსაც დენ ბრინკენი ციტირებს, რომის პაპის ლეგატმა პელაგიუსმა (პელაგიუსი ფაქტიურად ხელმძღვანელობდა მეხუთე ჯვაროსნულ ლაშქრობას ეგვიპტეში) ელჩები გაგზავნა ქართველთა ქვეყანაში, რადგან „ეს ქართველები არიან ძლიერი კათოლიკენი და მაგრად შეიარაღებულნი“³⁷⁸.

ტამპლიერებისა და ჰოსპიტალიერების ორდენები წმინდა მიწაზე ყველაზე დიდი ლათინური სამხედრო-მონაზვნური გაერთიანებები იყო. ქართველი მეცნიერის, ელენე მეტრეველის წყალობით³⁷⁹, ჯერ კიდევ XX საუკუნის შუა წლებიდან გახდა ცნობილი ტამპლიერთა ორდენის წევრებთან ქართველების ურთიერთობა. მაგრამ, რამდენადაც ჩვენთვის არის ცნობილი, ქართველების კავშირის შესახებ ჰოსპიტალიერთა ორდენის წევრებთან არაფერს წერენ ქართველი ისტორიკოსები. თუმცა არსებობს ერთი ლათინური დოკუმენტი, რომელიც ამგვარ კავშირზე მიუთითებს. ეს არის ძღვენი:

„უთარილო [დაახლ. 1160 წ.] - ძღვენი [ჰოსპიტალიერთა ორდენს],
მორთმეული საბა ქართველის (Saba Georgien) შვილების, იოსებისა და
იოანეს მიერ, დასახლება, რომელსაც არაბულ ენაზე ეწოდება „ჰარა“.
მდებარეობს წმ. მოსეს მთასთან არსებულ ვაკიან ადგილას (არაბულად

³⁷⁶ ჰამილტონი წერს: „Relations between the Latins and Georgians were therefore cordial, and the Georgian monasteries were granted practical autonomy. The Latin hierarchy made no attempt to interfere in their affairs even though technically the Georgian communities were under the authority of the Latin Patriarchs of Antioch and Jerusalem” (Hamilton, Bernard. *“Latins and Georgians and the Crusader Kingdom”, Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, Vol. 23, No. 2, 2011, გვ. 119).

³⁷⁷ Pertz, Monumenta Germaniae historica, T. XXIII. Col. 911, ციტირ: მ. თამარაშვილი. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან...* გვ. 483.

³⁷⁸ Anna-Dorothee von den Brincken. *Die “Nationes Christianorum Orientalium” im Verstandnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. Bis in die Halfte des 14. Jahrhunderts* (=Kolner Historische Abhandlungen 22), Koln 1973, 113-114; ასევე: Richard Hennig. *Terrae Incognitae. Eine Zusammenstellung und kritische Bewertung der wichtigsten vorcolumbischen Entdeckungsreisen an Hand der daruber vorliegenden Originalberichte*, Bd. 3, Leiden 1953, გვ. 15, ციტირ: თვარაძე, ა. *საქართველო და კავკასია ევროპულ წყაროებში: XII-XVI საუკუნეთა ისტორიოგრაფიული და კარტოგრაფიული მასალის საფუძველზე*. თბ., 2004, გვ. 143.

³⁷⁹ მეტრეველი, ელ. „*იერუსალიმის ერთი ხელნაწერი*“, სმ მოამბე. ტ. 15-B, 1948.

ეწოდება „ჯეჰამ“), რომელიც მათ მამას აჩუქა ბალდუინ II-მ, იერუსალიმის მეფემ“³⁸⁰.

ჩვენთვის არ არის ცნობილი ვინ იყვნენ საბა ქართველი და მისი შვილნი, იოსები და იოანე. მაგრამ ნათელია, რომ ხსენებული საბა არ იყო უბრალო ადამიანი ახლო აღმოსავლეთის რეგიონში, იმყოფებოდა რა იერუსალიმის სამეფოს ტერიტორიაზე. მეფე ბალდუინ II-მ (1118-1131 წწ.) იოანესა და იოსების მამას - საბას მისცა ეს დასახლება. შვილებმა კი მოგვიანებით ეს დასახლება შესწირეს ჰოსპიტალიერთა ორდენს³⁸¹.

ამ დოკუმენტთან დაკავშირებით მიხეილ თამარაშვილის მოსაზრება³⁸² მცდარად უნდა მივიჩნიოთ. ის წერდა:

“მომდევნო საუკუნეებში ჩვენ კვლავ ვხედავთ სირიაში დაფუძნებულ ქართველებს. სირიის აღაპების წიგნში, 1160 წლის გასწვრივ ვკითხულობთ: „საბა ქართველის ძეთა, იოსებ და იოანეს მიერ „კასსალ“-ის, არაბულ ენაზე „პარად“-ად წოდებულის შეწირულება, რომელიც მდებარეობს წმინდა მოსეს მთის ძირას (არაბულად „ჟეჰამ“), რომელიც მათ მამას იერუსალიმის მეფემ, სახელად მოდუენ მეორემ უბოძა“ (Revue de l'Orient Latin 1895, vol. 3, p. 53)”³⁸³.

თამარაშვილის აზრით, იოსები და იოანე ამ დასახლების მფლობელები იყვნენ, რომელიც თითქოს სირიაში მდებარეობდა, თუმცა ცნობილია, რომ მოსე წინასწარმეტყველის მთა ქალაქ მადაბადან შვიდ კილომეტრშია, იერუსალიმიდან

³⁸⁰ Delaville le Roulx J. *Inventaire de pièces de Terre Sainte de l'ordre de l'Hopital*, აღაპი № 62, [extrait de la Revue de l'Orient Latin, t. III, pp. 36-106], Paris, 1895, გვ. 18 (ლათინური ორიგინალის ტექსტი: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k63655v/f3.image.r=.langFR>, შესაბამისი მონაკვეთი (გვ. 18): <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k63655v/f23.image.r=.langFR> (15.04.2014). (მადლობა ი. კაზარიანს წყაროს მოწოდებისთვის).

³⁸¹ შესაძლებელია ასევე, რომ საბა ქართველის შვილები - იოსები და იოანე გაბრიელის შვილიშვილები იყვნენ, რომელმაც XI საუკუნეში შეჰანის მონასტერი ააგო. ეს ნახსენებია XII საუკუნის ჯვრის მონასტრის სახარებაში, რომელიც ამჟამად პარიზში ინახება (ParGeo.28), ამ ხელნაწერის 246r-246v გვერდებზე მოთავსებულია მოსახსენებლები, ერთ-ერთ მათგანში მოხსენებულნი არიან „ქ[რისტე ღმერთო] დაიცვენ და შეიწყ[აღენ] ძმ[ა]ნი ჩ[უ]ენნი ი[ო]ს[ებ] და ი[ო]ან[ე], გ[ა]ბრ[იელ] [შ]ეჰანის მ[ა]შენებლისა შვილის შვილნი. და ღირს ყვენ ჩ[უ]ენ ჯ[უ]არ[ე]ლთა ძმ[ო]ბ[ა]სა და შეჰანისსა“ (მეტრეველი, ელ. „ჯვრის მონასტრის კიდევ ერთი ქართული ხელნაწერი ჯვაროსანთა მოსახსენებლებით“, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი. ნაწ. 1. თბ., 2007, გვ. 278).

³⁸² თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან...* გვ. 364.

³⁸³ თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან...* 364.

ჩრდილო-აღმოსავლეთით. მ. თამარაშვილისთვის უცნობი იყო, რომ ეს დოკუმენტი წარმოდგენდა ძღვენს, რადგან ის „აღაპად“ მოიხსენიებს მას. აქედან გამომდინარე ცხადი ხდება, რომ ქართველებთან ჰოსპიტალიერთა ორდენის კავშირის შესახებ მისთვის არ იყო ცნობილი. როგორც ჩანს, თამარაშვილი სრულიად სხვა დოკუმენტს იყენებდა, როცა ამ საკითხზე წერდა. მას ასევე მიაჩნია, რომ იოსები და იოანე ფლობდნენ მონასტერს, თუმცა ხსენებულ „ძღვენში“ აღნიშნულია, რომ ეს არის დასახლება ციხესიმაგრით, კოშკების გარეშე, რომელიც, როგორც წესი, სოფლის დასახლებას წარმოადგენს. ამიტომ, ლოგიკურია, რომ ხსენებული ქართველები იყვნენ ამ დასახლების მფლობელები არა სირიაში, არამედ იერუსალიმთან ახლოს, რამდენადაც ეს მიწები იერუსალიმის სამეფოს და არა ანტიოქიის საგრაფოს კანონიკურ ტერიტორიაზე იყო. სწორედ ამიტომ დასახლება გადაეცემა საბას იერუსალიმის მეფე ბალდუინის მიერ.

3. ათონის მთა

3.1. ბერძნები, ლათინები და ქართველები ათონზე

ათონის მთაზე ქართველებსა და ლათინებს შორის არსებული საკმაოდ პოზიტიური ურთიერთობა გიორგი მთაწმინდელამდე³⁸⁴ იკვეთება: „ჯერ კიდევ იოვანე იბერის დროს ლეონი ხშირად მოდიოდა ხოლმე მონასტერში, სულიერი მეგობრობა აკავშირებდა ქართველ მღვდელ გაბრიელთან. მართალია, ერთმანეთის ენა არ ესმოდათ, მაგრამ „ცხოვრების“ თანახმად, ისინი ერთად ლოცულობდნენ და „უბნობდიან სიტყუათა საღრმთოთა“³⁸⁵. ასევე, როგორც „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებიდან“ ვგებულობთ, ქართველ ბერებს დიდი დახმარება გაუწევიათ რომიდან ათონზე მოსული ლათინებისთვის, რომლებიც ჯერ საკუთარ ლავრაში შეუფარებიათ, შემდეგ კი მათთვის ქართველებს „უყიდიათ ადგილი და დახმარებიან მონასტრის მშენებლობაში“³⁸⁶.

გიორგი მაჭარაშვილი ამასთან დაკავშირებით წერს, რომ ეს რომაელი ბერები იყვნენ არა სარწმუნოებით ლათინები ანუ კათოლიკეები, არამედ მართლმადიდებლები, „წინააღმდეგ შემთხვევაში ქართველები ვერ დაეხმარებოდნენ მათ მონასტრის მშენებლობაში. რადგან ათონის მთაზე მოღვაწე ქართველებს უბრალოდ არ შეეძლოთ ადგილობრივი ბერძნული იერარქიის ნებართვის გარეშე ვინმესთვის, მით უმეტეს, ბერძნების მოწინააღმდეგე კათოლიკეებისთვის, დახმარება აღმოეჩინათ და მონასტრის ასაშენებლად მიწა შეეძინათ“³⁸⁷.

ამკარაა, რომ ავტორი ზედაპირულად იცნობს ათონელი ქართველების ურთიერთობას ბერძნებისადმი. ის არ უთითებს არანაირ წყაროს, რომელიც ამ მოსაზრებას დაადასტურებდა. ამის საპირისპიროდ, მაგალითად, ივანე ჯავახიშვილი თავის „ქართველი ერის ისტორიაში“ ცალსახად წერს, თუ როგორი ანტიპათია

³⁸⁴ რომის ეკლესიისადმი თავად გიორგი მთაწმინდელის უაღესად მნიშვნელოვანი დამოკიდებულების შესახებ ვრცლად იხილეთ წინამდებარე დისერტაციაში ცალკე გატანილი თავი: „გიორგი მთაწმინდელი და რომის ეკლესია“.

³⁸⁵ ლეფორი, ჟ. და სხვები (რედ.). *ივირონის აქტები*, ტომი 1, დაარსებიდან XI საუკუნის შუა წლებამდე. დიპლომატიკური გამოცემა. ჟაკ ლეფორი, ნიკოლაოს იკონომიდისი, დენიზ პაპახრისანთუ ელენე მეტრეველის თანაავტორობით. ფრანგულიდან თარგმნა ცისანა ბიბილეიშვილმა. რედ.: თამილა მგალობლიშვილი. თბ., 2008, გვ. 47.

³⁸⁶ ალექსიძე, ალ. *ათონი ათასწლოვანი*. თბ., 1982, გვ. 20.

³⁸⁷ მაჭარაშვილი, გიორგი. *დიდი სქიზმა და საქართველო*. დისერტაცია... გვ. 63.

არსებობდა ათონზე ერთმორწმუნე ქართველებსა და ბერძნებს შორის. ბერძნების სიძულვილი და მათთან დაპირისპირება იმდენად ძლიერი იყო ქართველთა შორის, რომ „ათონის ქართველთა მონასტერში ისევე, როგორც პეტრიწონის ქართველთა სავანეში, სამონასტრო წესდებაში საგანგაშო მუხლიც კი იყო, რომ არცერთი ბერძენი მონასტერში წევრად მიღებული არ ყოფილიყო“³⁸⁸. უფრო მეტიც, იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაზე დაყრდნობით ივ. ჯავახიშვილი იმ გარემოებაზეც მიუთითებს, რომ ათონელ ქართველთა შორის: „ბერძენთა სიყვარულიც“ კი გმობილი იყო, და ვინც თუნდაც ‘სიყვარულისა’ გამო ბერძნებს მიწას გასცემდა, ისიც კი ‘წყეულ და შეჩვენებულ’ უნდა ყოფილიყო. რაკი სხვა გზა აღარ იყო თავდაცვისათვის, ქართველ ბერებს უცხოეთში ამ საშუალებისთვის უნდა მიემართნათ“³⁸⁹. სხვათა შორის, როდესაც ბულგარეთში პეტრიწონის ქართული მონასტერი დააფუძნა გრიგოლ ბაკურიანისძემ, წესდების 23-ე თავში სასტიკად კრძალავდა ბერძენი ბერების მიღებას³⁹⁰.

ბერძნებისგან თავდაცვა ათონელ ქართველებს ნამდვილად სჭირდებოდათ. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ „გამძვინვარებულმა ხარბმა ბერძენმა ბერებმა... რამდენჯერმე დააწიოკეს ქართველები და მონასტერი უსირცხვილოდ სამჯერ ზედიზედ გაქურდეს და გაანადგურეს“³⁹¹.

არც ანტიოქიაში ჰქონდათ ქართველებს მშვიდობიანი ურთიერთობა ერთმორწმუნე ბერძნებთან. აქ წმინდა გიორგი მთაწმინდელს ორჯერ მოუხდა მათთან „შეჯახება“³⁹². თავდაპირველად ბერძნები ანტიოქიის პატრიარქისგან ითხოვენ „უცხო თესლის“ და აგრეთვე „მწვალებელი“ (ანუ ერეტიკოსი) ქართველების განდევნას. თუმცა გიორგი მთაწმინდელთან საუბრის შემდეგ პატრიარქი ბერძენი ბერების ბრალდებას უსამართლოდ მიიჩნევს. ამის შემდეგ ბერძნები სხვა ბრალდებით გამოდიან ქართველების წინააღმდეგ, რომელიც ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის კანონიერებას უკავშირდებოდა. წმინდა გიორგიმ ამჯერადაც ბრწყინვალედ დაიცვა

³⁸⁸ ჯავახიშვილი, ივ. *ქართველი ერის ისტორია*. ტ. 2, თბ., „პალიტრა L“ 2012, გვ. 325.

³⁸⁹ ჯავახიშვილი, ივ. *ქართველი ერის ისტორია...* ტ. 2, 2012, გვ. 168.

³⁹⁰ კანდელაკი, ბორის. *პეტრიწონის სავანე ბულგარეთში*. თბ., 1975, გვ. 12.

³⁹¹ ჯავახიშვილი, ივ. *„გიორგი მთაწმინდელი“*; ჯავახიშვილი, ივ. *თხზულებანი თორმეტ ტომად*. ტ. 8, თბ., 1977, გვ. 143.

³⁹² სურგულაძე, ა. *ქართული კულტურის ისტორიის ნარკვევები*. წიგნი 1, თბ., 1989, გვ. 173.

საკუთარი პოზიცია, რის შემდეგაც ანტიოქიის პატრიარქმა ბერძნებს აუკრძალა ქართველების წინააღმდეგ ბრალდებების გამოთქმა.

ქართველი ათონელები არც ლათინურ ქრისტიანობას უარყოფდნენ ისე, როგორც ამას ბერძნები აკეთებდნენ. ათონზე მყოფ ლათინებთან ქართველ ბერებს მეგობრული ურთიერთობა აკავშირებდათ, ასე ვთქვათ, არა მხოლოდ ყოფით დონეზე, იქნებოდა ეს სულიერი საუბრები, თუ სამეურნეო საქმეებში დახმარება (რაც ასევე კატეგორიულად მიუღებელი იყო, ბუნებრივია, ბერძენი ბერებისთვის), არამედ მათთვის სავსებით მისაღები და სრულიად უმტკივნეულო აღმოჩნდა ლათინურ საეკლესიო იურისდიქციაში შესვლა: 1204 წლის ცნობილი მოვლენების (ჯვაროსნების მიერ კონსტანტინეპოლის აღება) შემდგომ პერიოდში ათონის მთაც ბუნებრივად ლათინთა მიერ კონტროლირებდ ტერიტორიაზე აღმოჩნდა, რადგან ათონი კონსტანტინეპოლს ემორჩილებოდა მანამდეც. ივირონის მონასტრის ქართველი ბერები არავითარ წინააღმდეგობას არ უწევნ ლათინებს, განსხვავებით ათონის ბერძენი ბერებისგან. აქ შესაძლებელია ასევე პარალელის გავლება კვიპროსის ბერძენ სამღვდელოებასთან, რომელნიც ნიკეაში მყოფ მართლმადიდებელ პატრიარქ გერმანეს³⁹³ ატყობინებენ კუნძულზე ლათინთა ყოველმხრივი დომინირების შესახებ. პატრიარქი თავის პირველ წერილში კვიპროსელ ბერძნებს კატეგორიულად უკრძალავდა „რომის საყდრისადმი დამორჩილებას“, მეორე წერილში კი ლათინ სამღვდელოებასთან „ყოველგვარი კონტაქტის“³⁹⁴ გაწყვეტისკენ მოუწოდებს. ბერძნები ან რადიკალურ დაპირისპირებას ავლენდნენ ლათინების მიმართ ან საერთოდ ტოვებდნენ კუნძულს, განსაკუთრებით „მიწების მფლობელნი“³⁹⁵. ვითარება ისე დაიძაბა, რომ ლათინი არქიეპისკოპოსი ჰიუ დე ფაგიანო 1251 წელს ბზოზის დღესასწაულზე ნიქოზიის ეკლესიიდან საჯაროდ კითხულობს განკვეთის შესახებ განჩინებას, რომლის თანახმადაც „განკვეთილ არიან ისინი, ვინც აცხადებს რომ რომის ეკლესია არ არის ყველა ეკლესიის მეთაური და არ ემორჩილება მას“³⁹⁶. ამის შემდეგ, ცნობილია, რომ პაპი ინოკენტი საკუთარ ლეგატს მოუწოდებს

³⁹³ გერმანე 1222 წელს ნიკეაში იქნა არჩეული კონსტანტინეპოლის პატრიარქად.

³⁹⁴ Gill, Joseph. *“An unpublished letter of Germanus, patriarch of Constantinople”*, Gill, J. Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453). London: Variorum 1979, გვ. 138.

³⁹⁵ Gill, J. *“Tribulations of the Greek Church in Cyprus, 1196-1280”*, Gill, J. Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453). London: Variorum 1979, გვ. 74.

³⁹⁶ Gill, J. *Tribulations of the Greek...* გვ. 84.

დაამოშმინოს „ადგილობრივი ლათინი ეპისკოპოსი და მისი მხარდამჭერები, რათა მათ შეწყვიტონ ბერძენ ეპისკოპოსებზე ძალადობა“³⁹⁷. სამწუხაროდ, ჟან რიშარი, განიხილავს რა კვიპროსის ვითარებას, საერთოდ არ საუბრობს ამ მწვავე დაპირისპირებაზე. ის მხოლოდ აღნიშნავს, რომ ამ პერიოდში „კვიპროსზე, მიუხედავად მარცვის ფაქტებისა, ბერძნული მონასტრები მრავლად იყო, რომლებსაც აყვავების ხანა ედგათ“³⁹⁸.

საინტერესოა ასევე პარალელის გავლება ვენეციაში მცხოვრები ბერძნების მდგომარეობასთან. 1330 წელს ვენეციელი მარინო სანუდო გვატყობინებს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ეს რეგიონი ფრანკთა მმართველობის ქვეშ არის და რომის ეკლესიას ექვემდებარება, თითქმის მთელი მოსახლეობა ბერძნებისგან შედგება, რომელნიც ამ სექტის [ანუ აღმოსავლური მართლმ. ეკლესიის] მიმდევრები არიან და მათი გულები ყოველივე ბერძნულს არის შემსჭვალული და როცა ამის თავისუფლად გამოხატვის საშუალება ეძლევათ, ამას აკეთებენ კიდეც“³⁹⁹. როგორც ვხედავთ, სხვადასხვა გეოგრაფიულ არეალში ლათინურ გარემოცვაში მყოფი ბერძნები გარესამყაროსთან კომუნიკაციის, დიალოგის თუ თანამშრომლობის არავითარ სურვილს არ ამჟღავნებენ, ცხოვრობენ რა მაქსიმალურად იზოლირებულად, ერთგვარ გეტოში.

დავუბრუნდეთ ათონის მთას. ქართველები პირველები იყვნენ ათონის მთაზე, რომელთაც 1206 წელს აღიარეს რომის პაპი და მისი იურისდიქცია საკუთარ მონასტერზე⁴⁰⁰. ქართველი ბერები ამის შემდგომ ლიტურგიასაც კი ლათინური

³⁹⁷ Gill, J. *Tribulations of the Greek...* გვ. 85.

³⁹⁸ Richard, Jean, *“The establishment of the Latin Church in the empire of Constantinople, 1204-1227”*, Arbel, B. (ed.). *Latins and Greeks in the eastern Mediterranean*, 1989, გვ. 55.

³⁹⁹ Jacoby, David. *„After the fourth crusade: The Latin empire of Constantinople and the Frankish states“*, Shepard, Jonathan (ed.). *The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500-1492*. Cambridge University Press 2008, გვ. 778.

⁴⁰⁰ Chomatianos, ed. J.B. Pitra, *Analecta sacra et classica, Spicilegio Solesmensi parata*, VI, Paris-Rome, 1891, col. 245-250, ციტ.: თარხნიშვილი, მ. წერილები, თბ., 1994, გვ. 43. (თარიღთან დაკავშირებით თარხნიშვილის ტექსტის გამომცემელს ამ გვერდზე მექანიკური შეცდომა აქვს დაშვებული, რადგან ვკითხულობთ: „1214 წელს, მას შემდეგ, რაც კონსტანტინეპოლი ჯვაროსნებმა დაიპყრეს, ივირონის მკვიდრნი ათონის მთაზე პაპს დაექვემდებარნენ“. როგორც ცნობილია, ჯვაროსნებმა კონსტანტინეპოლი 1204 წელს დაიპყრეს და არა 1214 წელს). 1206 წელს ქართველების მიერ პაპის ძალაუფლების აღიარების შესახებ საუბრობს აგრეთვე ივირონის აქტების გამომცემელი, ჟაკ ლეფორი, რომელიც წერს: „[ივირონში] სადაც ბერძნებსა და ქართველებს შორის ფარული შუღლი არსებობდა, ქართველები შეეცადნენ რომიდან მიღებული მხარდაჭერით ესარგებლათ და ბერძნებზე თავიანთი უპირატესობა გაეძლიერებინათ“ (ლეფორი, ჟ. ივირონის აქტები. ტომი 3 (1204-1328წწ.), თბ., 2008, გვ.

ტრადიციის თანახმად აღასრულებენ. როგორც ცნობილია, რომის ეკლესია ე.წ. უნიატურ ეკლესიებს მხოლოდ რომის პაპის პრიმატის აღიარებას სთხოვდა, სრულ თავისუფლებას აძლევდა რა იმავდროულად საკუთარი აღმოსავლური რელიგიური ტრადიციების (კანონიკური, დისციპლინარული) და რიტუალური წეს-ჩვეულებების დაცვაში. მაგრამ, როგორც ჩანს, ქართველები პრობლემას ვერ ხედავდნენ ლათინური წესის მიხედვით მომზადებული პურით ლიტურგიის აღსრულებაში და როგორც მ. თარხნიშვილიც მიუთითებს, „1205-10 წლებში ათონის მთის ქართველი ბერები *azymis*-ის (ანუ უფუარი პურით, დ.თ.) ლიტურგიის ჩატარებაშიც კი ექვემდებარებიან ლათინებს“⁴⁰¹. რასაკვირველია, ამ დროის ქართველ ათონელ ბერებს კარგად ეცოდინებოდათ წმინდა გიორგი მთაწმინდელის ლოიალური დამოკიდებულების შესახებ არა მხოლოდ ამ ლათინური ტრადიციისადმი. ამასთან, რასაკვირველია, თავის როლს თამაშობდა ისიც, რომ საქართველოს ეკლესიას არ ჰქონდა რომთან კავშირი გაწყვეტილი, კონსტანტინეპოლისგან განსხვავებით. ამასთან, შესაძლოა, ათონელი ქართველები ასევე საქმის კურსში იყვნენ ანტიოქიის ლათინური

4). ლეფორიც იგივე წყაროს, კერძოდ, მე-13 საუკუნეში მოღვაწე დიმიტრიოს ხომატიანოსის წერილს ეყრდნობა, რომელშიც ივირონის მდგომარეობაა განხილული (Chomatianos, ed. J.B. Pitra, *Analecta sacra et classica*, Spicilegio Solesmensi parata, VI, Paris-Rome, 1891, col. 245-250). ქართველთა ქცევით აღშფოთებული დიმიტრიოს ხომატიანოსი, რომელიც ოხრიდის არქიეპისკოპოსი იყო, წერდა, რომ „ქართველები სამარცხვინოდ დაემორჩილნენ“ ლათინებს, რომ ისინი „თესალონიკში მყოფ პაპის კარდინალს ეახლნენ, პაპის ნებას დაჰყვნენ და ლათინური წესი აღიარეს“. ამის შემდეგ ბერძენი ბერები ეკითხებიან ოხრიდის არქიეპისკოპოსს, თუ როგორი ურთიერთობა უნდა ჰქონოდათ ქართველ ბერებთან. ხომატიანოსის პასუხის მიხედვით, ბერძენებს არავითარი კავშირი არ უნდა ჰქონოდათ ქართველებთან, რომლებმაც „ლათინების ყველა დოგმა მიიღეს“ (ლეფორი, ჟ. ივირონის აქტები, ტ. 3, გვ. 5). ჟაკ ლეფორის დასკვნით, „ქართველების ლათინთა დაქვემდებარებაში მოქცევა დაახლ. 1206 წლით უნდა დათარიღდეს“ (ლეფორი, ჟ. ივირონის აქტები, ტ. 3, გვ. 6). ლ. მენაბდე 1206 წელს ამ დაქვემდებარების შესახებ არაფერს აღნიშნავს. ის მხოლოდ მოგვიანებით ლათინების მიერ განხორციელებულ დარბევაზე წერს: „1259 წელს ათონის ნახევარკუნძული, კერძოდ, იქაური მონასტრები დაარბიეს ჯვაროსნებმა (ის აქ შემდეგ წყაროებს უთითებს: Успенский, П., Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 году. I, 2 გვ. 319; Калиновский, А. Где правда? გვ. 13-14). მომხდურ მტერს ვერც ქართული სავანე გადაურჩა (...) მეცამეტე საუკუნის 80-იან წლებში ათონი კიდევ ერთხელ დაარბიეს ლათინებმა, რომელთაც ბერებს კათოლიკობის მიღება და რომის პაპის უზენაესობის აღიარება მოსთხოვეს. ათონელები არ დაეთანხმნენ მოძალადეთა წინადადებას, რის გამოც სასტიკად დაისაჯნენ: ქართველები იტალიაში წაიყვანეს, სხვები კი ზღვაში დაახრჩვეს (Успенский, П., Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 году. II, 2 გვ. 260; История Афона III, 2 (1), გვ. 111; კ. კეკელიძე, მიტაცება, გვ. 77). ამ ძალადობას მიხეილ VIII პალეოლოგოსის ზეობის ბოლო წლებით ათარიღებენ - ე. ი. იმ პერიოდით, როდესაც იმპერატორი მტკიცედ იყო დაკავშირებული რომის პაპთან და სხვებსაც აძლევდა კათოლიკობის ცნობას“ (მენაბდე, ლ. ძველი ქართული მწერლობის კერები. ტომი 2, თბ., 1980, გვ. 222). შემდგომ მენაბდე საუბრობს მე-14 საუკუნეში განხორციელებულ ათონის დარბევებზე თურქების, კატალონიელების და არაბების მიერ. წერს, რომ „არაბმა პირატებმა უმოწყალოდ გაძარცვეს ქართული სავანე“ (გვ. 223).

⁴⁰¹ თარხნიშვილი, მ. *წერილები*. თბ., 1994, გვ. 232 (წერილი „საქართველო“).

საპატრიარქოსადმი მცხეთის საკათალიკოსოს დაქვემდებარების შესახებ ამ პერიოდში.

ივირონის ქართული მონასტრის ამგვარი აშკარად პროლატინური საეკლესიო პოლიტიკა იმდენად მიუღებელი აღმოჩნდა ათონელი ბერძენი ბერებისთვის, რომ ისინი ერთმორწმუნე ქართველებთან ევქარისტიულ კავშირს წყვეტენ⁴⁰². ის, რომ ივირონი პირველი ათონური მონასტერი იყო, რომელმაც 1206 წელს რომის პაპის პრიმატი აღიარა, ამას არაქართული წყაროებიც ადასტურებენ⁴⁰³.

როდესაც ქართველების მიერ ბერძნული მართლმადიდებლობის ეტალონად აღებაზე ვსაუბრობთ, ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ მათი მხრიდან ბერძნულ სარწმუნოებასა და საეკლესიო წესებზე (და არა ზოგადად მართლმადიდებლობაზე) სწორება რეალურად იძულებით ნაბიჯს წარმოადგენდა. აქ კვლავ სახელოვან ივანე ჯავახიშვილს უნდა მოვუსმინოთ:

„ბერძნები ზოგჯერ ქართველებს მწვალებლებადაც კი სთვლიდნენ. ამ გარემოებამ უცხოეთში მცხოვრები ქართველი ბერებიცა და ქართველი სამღვდელოებაც აიძულა გადაესინჯათ ყველა თავიანთი საეკლესიო წიგნები და წესები, შეედარებინათ ბერძნულ იმდროინდელ სამღვდელმსახურო წიგნებთან და წესებთან, რომელნიც მაშინ, თუმცა კი უსაფუძვლოდ, მაგრამ მაინც ერთადერთ სიმართლის წყაროდ მიაჩნდათ; ამ მიმართულებამ საქართველოს ძველი საეკლესიო წესები დაარღვია, შესცვალა და ბერძნული გააბატონა... ეს გახლდათ უძველესი საეკლესიო ცენზურა; მკაცრი, ულმოხელი მართლმადიდებლობა გაბატონდა“⁴⁰⁴.

ამავე საკითხზე ელენე მეტრეველი შემდეგს აღნიშნავდა:

⁴⁰² თარხნიშვილი, მ. *წერილები*, თბ., 1994, გვ. 43. (მ. თარხნიშვილი ამ მიზეზით ბერძნების მიერ ქართველებთან კავშირის გაწყვეტის დამადასტურებელ წყაროებად შემდეგ ნაშრომებს ასახელებს: H. Goussen. *Über die ältesten Beziehungen der Georgischen Kirche zur Römischen*, in: *Ex Oriente* (1927), 129-30. Cfr. P. Peeters. *Histoires monastiques géorgiennes*, in: *Analecta Bollandiana*, vol. 36-37).

⁴⁰³ Арсений, Архимандрит. *Летопись Церковных событий и гражданских, поясняющих Церковные, от Рождества Христова до 1879 года*. СПб, 1880, გვ. 454-456.

⁴⁰⁴ ჯავახიშვილი, ივ. *ქართველი ერის...* ტ. 2, 2012, 174-5.

„ათონის ბერძნულმა საკრებულომ ივირონის ქართულ საკრებულოს უმძიმესი ბრალდება წაუყენა - ერეტიკოსობა, რითაც მას აუჯანყა ათონის ბერძენი ბერ-მონაზვნები და ბერძნული მონასტრები. ბუნებრივია, ეს მძიმე ბრალდება ვრცელდებოდა ივირონის ქართველ მაშენებლებზეც, პირველ ქართველ ათონელებზე - იოვანე ქართველსა და ეფთვიმეზე. ბუნებრივია, ისიც, რომ ამ აქციას მოჰყვებოდა საპირისპირო რეაქცია არა მარტო ივირონის საკრებულოში, არამედ ბიზანტიაში მოღვაწე ქართველთა ფართო წრეში, პირველ რიგში კი, ეფთვიმეს თანამოღვაწეთა და თანამდგომთა შორის, „სამახსოვრო წიგნის“ შემქმნელთა მეორე გუნდის პროდუქციაში“⁴⁰⁵.

ამრიგად, სრულიად აცდენილია იტორიულ რეალობას ხსენებული განაცხადი: „ათონის მთაზე მოღვაწე ქართველებს უბრალოდ არ შეეძლოთ ადგილობრივი ბერძნული იერარქიის ნებართვის გარეშე ვინმესთვის, მით უმეტეს, ბერძნების მოწინააღმდეგე კათოლიკეებისთვის, დახმარება აღმოეჩინათ და მონასტრის ასაშენებლად მიწა შეეძინათ“. როგორც ზემოთ ვნახეთ, ქართველ ბერებს ნამდვილად არ მიაჩნდათ აუცილებლად ადგილობრივი ბერძნების მსგავსი „ნებართვები“, რადგან მათთან რადიკალურ დაპირისპირებაში იმყოფებოდნენ. ეს დაპირისპირება და სიძულვილი იმდენად ძლიერი იყო, რომ ათონელი ქართველი ბერები, როგორც ცნობილია, ლათინურ ესპანეთში გადასახლებასაც კი ფიქრობდნენ.

ამ კონტექსტში ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს შემდეგი ფაქტიც: შემორჩენილია ექვთიმე მთაწმინდელის წერილი, სადაც სრული ლოიალობაა გამოვლენილი წმინდა პეტრეს ჟამისწირვის (ლიტურგიის) აღსრულების საკითხის მიმართ, რომელიც დასავლური რიტის (წესის) ლიტურგიას წარმოადგენდა: „დიდი მარხვის დროს იოანე ოქროპირისა და ბასილი დიდის ლიტურგიები აღესრულება. მაგრამ თუ ვინმეს სურს წმინდა იაკობის და წმინდა პეტრეს ლიტურგიების ჩატარება, ამის გაკეთებას არ მივიჩნევთ უმართებულოდ“⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ მეტრეველი, ელ. *ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან*. თბ., 1996, გვ. 134.

⁴⁰⁶ Grdzelidze, Tamara. „*Georgia, Patriarchal Orthodox Church of*“, *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Church*. Edited by John Anthony McGuckin, Blackwell Publishing 2011, გვ. 270. (დაინტერესებული

ზოგადად უნდა აღინიშნოს, რომ ექვთიმე მთაწმინდელი ცნობილი იყო თავისი მკვეთრი და უხეში ლექსიკით, როდესაც მწვალებელთა შესახებ წერდა. მაგალითად, ექვთიმეს ფუნდამენტური ნაშრომის „წინამძღუარის“ განხილვისას ნ. ჩიკვატია და თ. ჭყონია მიუთითებენ, რომ მწვალებელთა მიმართ გამოყენებული „ზომაგადასული გამკიცხავი მიმართვები“ და „მაგინებელი ტონი მთარგმნელის [ექვთიმეს] მიერ ბევრად გაძლიერებულია, ვიდრე ეს წყაროდ გამოყენებულ დედნებში დასტურდება. „ბოროტო თავო და ეშმაკისა ნაწილო“, „უძლური და მყრალი ვეშაპი“, „ღორი ქალდეველი ნესტორ“, „დასთესა გესლი და მწვირე თვისისა სიმყრალისაი“, „ბუდე გუელთა და ღრიაკალთაი“. ეს სიტყვები ეფთვიმეს მიერ არის ჩამატებული ორიგინალის ტექსტში“⁴⁰⁷.

ალბათ, არც ეს გარემოება უნდა იყოს უმნიშვნელო, რომ ექვთიმე მთაწმინდელი მსგავსი ეპითეტებით არ იხსენიებს ლათინებს. არსენ იყალთოელის მსგავსად, ექვთიმე ათონელსაც არ შეაქვს არცერთი ანტილათინური ტექსტი თავის მთავარ ნაშრომში „წინამძღუარი“. ის ერთ სიტყვას არ ამბობს ლათინების წინააღმდეგ იმ ნაწილში, სადაც ერესებისა და ცდომილებების შესახებ საუბრობს. მართალია, წმინდა ექვთიმე 1028 წელს გარდაიცვალა და ვერ მოესწრო 1054 წლის განხეთქილებას, მაგრამ მას აუცილებლად ეცოდინებოდა ბერძნების ლათინებთან დაპირისპირების საუკუნოვანი ტრადიცია, თუნდაც ფოტიოსის დროინდელი ცნობილი განხეთქილება რომთან და კონსტანტინეპოლში უხვად შექმნილი ბერძნულენოვანი ანტილათინური ლიტერატურიდან სათანადო ნიმუშები. ბოლოს და ბოლოს, ისიც ხომ ათონის მთაზე მოღვაწეობდა, სადაც არანაკლები ანტილათინური სენტიმენტები არსებობდა ბერძენ ბერებს შორის.

მკითხველისთვის ვუთითებთ პირველწყაროს, რაც თ. გრძელიძის ხსენებულ სტატიაში არ არის მოცემული: ექვთიმე ათონელი წმინდა პეტრეს ლიტურგიის დასაშვებობაზე საუბრობს „კითხვა-მიგებაში“, რომელიც გამოქვეყნებულია სამართლის ძეგლების (დოლიძის რედაქციით) მესამე ტომში, წიგნის დასაწყისშივე).

⁴⁰⁷ ეფთვიმე მთაწმინდელი. *წინამძღუარი (სარწმუნოებისათვის)*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს თორნიკე ჭყონიამ და ნანა ჩიკვატიამ. გამოკვლევა, ლექსიკონი და სამიუზეო დაურთო ნ. ჩიკვატიამ. თბ., არტანუჯი 2007, გვ. 114.

3.2. ათონელი ბენედიქტელების რელიგიური იდენტობა

ცალკე განსახილველი თემაა ათონის ბენედიქტური მონასტრის ბერთა თეოლოგიური მსოფლმხედველობის წარმომავლობა. „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ:

„ვიდრე იოანე ცოცხალი იყო, რომის ქვეყნიდან მოვიდა ერთი მონაზონი, სათნოებით განთქმული კაცი, მმა ვენევენტოს დუკისა⁴⁰⁸, წარჩინებული, რომლის სათნოებაზეც რომმა და საბერძნეთმა კარგად იცოდა. ეს კაცი თავის ექვს მოწაფესთან ერთად მოვიდა მთაწმინდაზე სალოცავად. ჩვენმა მამებმა მადლით შემკობილი მისი სახე რომ იხილეს, ისე მოიკითხეს, როგორც ნათესავი და ნაცნობი (მველქართ. „ვითარცა თვისი და მეცნიერი“), სიხარულით მიიღეს, აქ დარჩენას ევედრებოდნენ და ეუბნებოდნენ: ‘ჩვენც უცხონი ვართ და შენც უცხო ხარ’. ძალით დაარწმუნეს, რომ ერთ მონასტერში ყოფნას დასთანხმებოდა“⁴⁰⁹.

რამდენიმე წლის წინ ჩვენთან პოლემიკაში ისტორიის დოქტორი, დეკანოზი ლევან მათეშვილი საკმაოდ უცნაური არგუმენტით ცდილობდა დაემტკიცებინა, რომ ათონზე მცხოვრები ბენედიქტელი ბერები „მართლმადიდებლური რწმენის“ მიმდევრები იყვნენ:

„გიორგი ათონელი თავის თხზულებაში საგანგებოდ აღნიშნავს კიდევ, რომ ათონელ ბენედიქტელთა სათნოებებს საბერძნეთის ეკლესია აღიარებდა (უმთავრესი და უპირველესი სათნოება ხომ ჭეშმარიტი სარწმუნოების აღმსარებლობაში გამოიხატება). მაშასადამე,

⁴⁰⁸ ანუ ბერი ლეონი სამხრეთ იტალიის ბენევენტოს პროვინციის ჰერცოგის (დუკის), პანდულფის მმა იყო (დ.თ.)

⁴⁰⁹ გიორგი მთაწმინდელი. „ცხოვრება იოანესი და ექვთიმესი“ (პარაგ. 14), ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები სამ ტომად. ორიგინალური ტექსტები და ახალი ქართული თარგმანები. ტომი 3, თბ., 2008, გვ. 365-7.

საბერძნეთში მათ იცნობდნენ, როგორც ნამდვილ მართლმადიდებელ ქრისტიანებს“⁴¹⁰.

გაუგებარია, რატომ გამომდინარეობს ბენედიქტელთა სათნოებების აღიარებიდან ის გარემოება, რომ ისინი აუცილებლად დენომინაციურად მართლმადიდებლები უნდა ყოფილიყვნენ და არა ლათინები (კათოლიკები)? რატომ უნდა დავსვათ ტოლობის ნიშანი პრაქტიკულ სათნოებებსა და რელიგიურ სწავლებას ანუ დოქტრინას შორის? განა შეუძლებელია სარწმუნოებით ლათინი ბერი რელიგიური სათნოებებით (მარხვით, ლოცვით...) და ზოგადად ზნეობრივი სიწმინდით გამოირჩეოდეს?⁴¹¹ მაგალითად, თამარის ისტორიკოსი, რომელიც დიოფიზიტი იყო, მონოფიზიტ ზაქარია მხარგრძელზე აღნიშნავდა, რომ ის გარდაიცვალა შემკული მრავალი სათნოებითა.

მართლაც, ვინ იყვნენ ათონის მთაზე მცხოვრები ლათინი ბერები და როგორ აღმოჩნდნენ იქ? ზოგადად ბენედიქტელი ბერები VI საუკუნეში მოღვაწე წმინდა ბენედიქტე ნურსიელის სამონასტრო წესდების (Regula Benedicti) მიხედვით ცხოვრობდნენ, რომლებიც, ბუნებრივია, რომის პაპს ექვემდებარებოდნენ. ბენედიქტური ტიპიკონი იმდენად პოპულარული და გავრცელებული იყო ლათინთა შორის, რომ წმინდა ბენედიქტეს დასავლური მონასტრული ცხოვრების ფუძემდებლადაც კი მიიჩნევდნენ. ათონის მთაზე ბენედიქტელები დაახლ. 980-იანი წლების მიწურულს აფუძნებენ მარიამ ღვთისმშობლის სახელობის ამაღლიტთა მონასტერს. „ამაღლი“ სამხრეთ იტალიაში ზღვის სანაპიროზე მდებარე ქალაქის სახელწოდება იყო, საიდანაც იყვნენ აღნიშნული ბენედიქტელი ბერები. სხვათა შორის, ამაღლიტელთა მიერ იქნა დაარსებული 1014-1023 წლებს შორის წმინდა მარიამის ლათინური სააბატო იერუსალიმშიც⁴¹². ათონზე ბენედიქტური სააბატოს დაფუძნებამდე კი ხსენებული ლათინი ბერები ათანასე ათონელის დიდ ლავრაში

⁴¹⁰ მათეშვილი, ლევან. „რეცენზიის რეცენზიის რეცენზია ანუ პასუხი (დავით თინიკაშვილის)“, 28 ოქტომბერი, 2011, გვ. 7, გამოქვეყნდა პავლე მოციქულის სახელობის მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების ცენტრის ვებ-გვერდზე: <http://www.orthodoxtheology.ge/რეცენზიის-რეცენზიის-რეცე/> (29.10.2011).

⁴¹¹ თინიკაშვილი, დავით. „მეორე პასუხის“ პასუხი ისტორიის დოქტორს (ანუ როგორ იშიფრება კაზუისტური კვანძები), 20 ნოემბერი 2011, წერილი გამოქვეყნებულია ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის მიერ შექმნილ შემდეგ ვებ-გვერდზე: <http://azrebi.ge/index.php?pid=1332>

⁴¹² Jotischky, Andrew. *The perfection of the solitude: hermits and monks in the crusader states*. Pennsylvania State University Press 1995, გვ. 53.

ცხოვრობდნენ. როგორც, ბონსალი შენიშნავს, „ძალზედ საინტერესოა ბენედიქტელი ბერების მეგობრობა წმინდა ათანასესთან, რადგან ამ უკანასკნელის მიერ შედგენილ სამონასტრო ტიპიკონში მრავალი ნიშანია (many signs), რომელიც მიუთითებს წმინდა ბენედიქტეს სამონასტრო წესდების აშკარა გავლენაზე“⁴¹³.

ზოგადად, ბერძენი ბერები ათანასეს „ინოვატორად“⁴¹⁴ თვლიდნენ, რადგან დიდი ლავრის დაარსებით მან სრულიად ახალ ეტაპს დაუდო დასაბამი ათონის ისტორიაში. სწორედ ათანასეს სახელს უკავშირდება ამ დროიდან ბერების რაოდენობის სწრაფი ზრდა წმინდა მთაზე, რომელთა „რეკრუტირებასაც“ ის საქრისტიანოს სხვადასხვა რეგიონებიდან ცდილობს. ათანასე სამონასტრო წესდების რეფორმირებასაც შეეცადა. ყოველივე ამის გამო მას ბერძენი ბერები უჯანყდებიან. მათი აზრით, ათანასე „ძირს უთხრიდა უძველეს წეს-ჩვეულებებს“⁴¹⁵. პუბლიკაციის ავტორი, რომელიც საკმარისი სიღრმით განიხილავს ათანასეს ცხოვრებას, მის თეოლოგიურ მსოფლმხედველობასა და ხსენებულ რეფორმას, სამართლიანად აღნიშნავს: „ათანასე ნამდვილად იყო ინოვატორი, თუმცა ისეთი ინოვატორი, რომელიც საკუთარი ტრადიციის ფარგლებში რჩებოდა“⁴¹⁶.

სხვათა შორის, არსებობს ვარაუდი, რომ ეს დიდი მოღვაწე წარმოშობით (დედით) ქართველი იყო. ამასთან, ჩვენ დანამდვილებით (და არა ვარაუდით) ვიცით, რომ ათანასე ათონელი უდიდეს ნდობას უცხადებდა სწორედ ქართველებს:

„განსაკუთრებით ეამაყებოდათ ქართველებს ის არაორდინარული ფაქტი, რომ ათანასეს გარდაცვალების შემდეგ, მისი ანდერძის თანახმად, უძველესი, უდიდესი და ყველაზე გავლენიანი სამეფო მონასტრის - ათონის ლავრის ეპიტროპებად ერთმანეთის მომდევნოდ უნდა განწესებულიყო სამი დიდი ქართველი: იოვანე ბერი, ეფთვიმე და გიორგი პირველი (ვარაზვაჩე) - ივირონის მესამე წინამძღვარი. ამით ათანასე ლავრელმა დაამტკიცა თავისი დიდი ნდობა და პატივისცემა

⁴¹³ Bonsall, L. „*The Benedictine Monastery of St Mary on Mount Athos*“, *Eastern Churches Review* #2:3, 1969, გვ. 264.

⁴¹⁴ Ware, Kallistos. „*St. Athanasios the Athonite: traditionalist or innovator?*“, Bryer, A.; Cunningham, M. (Eds.). *Mount Athos and Byzantine monasticism. Variorum*: Ashgate 1996, გვ. 6.

⁴¹⁵ Ware, K. *St. Athanasios the Athonite...* გვ. 5.

⁴¹⁶ Ware, K. *St. Athanasios the Athonite...* გვ. 16.

ქართველი თანამოღვაწეებისადმი და სრული უნდობლობა გამოუცხადა
არა მარტო ლავრის ბერძენ ბერებს, არამედ საერთოდ ათონის
მმართველობას”⁴¹⁷.

მივუბრუნდეთ ათონის ბენედიქტელ ბერებს. ცნობილია, რომ მათ მონასტერს
ხშირად სტუმრობდნენ რომის ეკლესიის სასულიერო პირები, მაგალითად, „აბატი
იოანე III (მონტე კასინოს სააბატოდან), რომელიც იქ ცხოვრობდა აბატი იოანე
ამალფიტელის დროს (993 წ.)”⁴¹⁸. ეს აშკარად ლათინური ყაიდის მონასტერი ათონზე
დიდი განხეთქილების (1054 წ.) შემდგომაც არსებობდა, კერძოდ, 1287 წლამდე.
შესაძლოა, ამ მხრივ, გავლენიანი ათანასე ათონელის მფარველობა მნიშვნელოვან
როლს თამაშობდა. ბენედიქტელი ბერები ქართველების აქტიური მხარდაჭერითაც
სარგებლობდნენ (მიწის შეძენასა და მონასტრის აგებაში დახმარება). როგორც
გიორგი მთაწმინდელი აღნიშნავს, ქართველებს იმდენად ძლიერი სიყვარული
ჰქონიათ ამ ლათინი ბერებისადმი, რომ საკუთარ მონასტერში სამუდამო დარჩენასაც
სთავაზობდნენ, როგორც „უცხოებს“ ბერძნების გარემოცვაში. ეს უკანასკნელნი,
მართალია, ქართველთა ერთმორწმუნენი იყვნენ ფორმალურად, თუმცა ეს გარემოება
ბერძნებისა და ქართველების ურთიერთობაზე დადებით გავლენას ვერ ახდენდა.
უფრო მეტიც, ბერძნები ქართველებს ერეტიკოსობაშიც კი ადანაშაულებდნენ,
როგორც ათონზე, ისე ანტიოქიაში. ამიტომ, ბუნებრივია, იხოლაციონისტურად
განწყობილი ათონელი ბერძენი ბერები ბენედიქტელებსაც უქმნიდნენ პრობლემებს.
ამისთვის, ხომ მათ ორი მიზეზი ჰქონდათ: 1) ისინი ლათინური სამყაროდან მოსული
„უცხო“ ბერები იყვნენ მათ ძირძველ ბერძნულ მიწაზე, განსაკუთრებით 1054 წლის
შემდეგ; 2) „ერეტიკოს“ ქართველებს მათთან საეჭვოდ კეთილმეგობრული
ურთიერთობა ჰქონდათ.

⁴¹⁷ მეტრეველი, ე. *ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან*. თბ., 1996, გვ. 140, ამავე გვერდის სქოლიოში ელ. მეტრეველი წერს: ეს „მძიმე შეცდომა“ ათანასეს არ აპატიეს არც მისმა თანამოღვაწეებმა და არც მომდევნო თაობებმა, რაც აისახა ათანასეს „ცხოვრების“ ორ ბერძნულ რედაქციაში, სადაც სრულიად იგნორირებულია იოვანე ქართველი და ის ურთიერთობა, რომელიც არსებობდა ქართველებსა და ათანასეს ლავრის საკრებულოს შორის ათანასეს სიცოცხლეში და, პირველ რიგში, თვით ათანასე ლავრელსა და იოვანე ქართველს შორის. ამასთან დაკავშირებით იხ.: J. Noret. „La vie la plus ancienne d'Athanase l'Athonite confrontee a d'autres vies de saint“, *Analecta Bolandiana*, t. 103, fasc. 3-4. Bruxelles, 1985, 243-250).

⁴¹⁸ Lebedev, Alexander. *The Western Orthodox Heritage*, English translation by Fr. David Abramtsov and Fr. Peter Krochta 1936, <https://orthodoxwesternrite.wordpress.com/history/> (17.05.2015).

ქართველების წინააღმდეგ ბერძნების აქტიური ბრალდებების გამო მათ გაუნათლებლობასა და ბარბაროსობასთან დაკავშირებით, ივირონის ქართველთა მონასტერი აქტიურ ლიტერატურულ საქმიანობას იწყებს, რის შედეგადაც, ის საბოლოოდ, ერთ-ერთ წამყვან საგანმანათლებლო ცენტრად იქცევა. ელ. მეტრეველი ერთგან ამის თაობაზეც წერდა:

„ბერძენთა დიდკაცურ და ამპარტავნულ დამოკიდებულებაზე „უცხოთა“ ანუ არაბერძენთა⁴¹⁹ („ბარბაროზთა“) მიმართ საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას გიორგი მცირეც „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებაში“: „...რომელნი-ესე ბარბაროზ წოდებულ ვიყვნით ელენთა მიერ უსწავლელობისათვის და უმეცრებისა ჩუენისა...“⁴²⁰

როგორც ლ. მენაბდე მიუთითებს, ათონზე გაჩაღებული ინტენსიური ინტელექტუალური შრომის შედეგად ქართველებმა,

„ბიზანტიელთა დაცინვას თავი დააღწიეს და კმაყოფილებაც კი იგრძნეს ბიზანტიელების დონემდე ამაღლებისა და ქედმაღალ პირებთან გატოლების გამო. ამიტომაც ისინი მაღლიერების გრძნობით წერდნენ ექვთიმე ათონელზე: „ნაკლულევანებაი ენისაი ჩუენისაი აღავსო და რომელნი-ესე ბარბაროზ წოდებულ ვიყვნით ელენთა მიერ უსწავლელობისათვის და უმეცრებისა ჩუენისა, მათ თანავე აღგურაცხა სიბრძნითა თვისითა“⁴²¹.

როგორც ჩანს, ამ ლიტერატურული მოღვაწეობის თვალსაზრისითაც არსებობდა კავშირი ივირონს ათონის ამაღლიტელთა სააბატოსთან. მაგალითად, როდესაც ქართველებმა „ვალაამისა და იოდასაფის“ ცხოვრება (ბუდას ცხოვრების ქრისტიანიზირებული ვერსია) ძველი ქართულიდან ძველბერძნულად თარგმნეს,

⁴¹⁹ აქ უნდა მივუთითოთ გ. მაჭარაშვილის კიდევ ერთ შეცდომაზე. როდესაც მას გიორგი მთაწმინდელისადმი მიმართულ ანტიოქიის პატრიარქის სიტყვები მოჰყავს („ყოვლითა სწავლულებითა სრულიად ბერძენი ხარ“), აღნიშნავს, რომ ეს სწორედ გიორგის მართლმადიდებლურ ანუ ბერძნულ რწმენას ნიშნავდა (იხ. მისი დისერტაცია „დიდი სქიზმა და საქართველო“, 2014, გვ. 73). სინამდვილეში „ბერძნობა“ ანუ „ელინობა“ ნიშნავდა უბრალოდ განათლებულობას და არა კონფესიურ კუთვნილებას!

⁴²⁰ მეტრეველი, ელ. *ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან*. თბ., 1996, გვ. 135.

⁴²¹ მენაბდე, ლ. *ძველი ქართული მწერლობის კერები*. ტ. 2, თბ., 1980, გვ. 170.

შემდეგ ის სწორედ ხსენებულმა ბენედიქტელმა ბერებმა თარგმნეს ლათინურ ენაზე⁴²², რის შემდგომაც ის მთელს ქრისტიანულ დასავლეთში ვრცელდება. სამწუხაროდ, არ მოგვეპოვება ცნობები ქართველების მიერ უშუალოდ რომელიმე ლათინური ტექსტის თარგმნის შესახებ ქართულ ენაზე. ამის მიზეზი, ალბათ, ის უნდა იყოს, რომ ქართველები (სავარაუდოდ) ვერ ფლობდნენ ლათინურ ენას⁴²³. მაგრამ დანამდვილებით ვიცით, რომ გიორგი მთაწმინდელმა ბერძნულიდან თარგმნა „ჰრომთა წიგნი“ ანუ ათანასე ალექსანდრიელის რწმენის სიმბოლო, რომელიც ფილიოკვურ შეხედულებას შეიცავს (დაწვრ. იხ. თავი „გიორგი მთაწმინდელი და რომის ეკლესია“). ასევე ცნობილია, რომ ექვთიმე ათონელმა რომის პაპ გრიგოლ დიდის „დიოლოგონი“⁴²⁴ და იოანე კასიანეს წერილები⁴²⁵ თარგმნა ქართულ ენაზე. მეორეს მხრივ, ათონის ამაღფიტთა მონასტერში აღმოჩენილია ასევე „რამდენიმე ჰაგიოგრაფიული ძეგლის ლათინური ვერსიები“⁴²⁶. ამრიგად, ხსენებულ ბენედიქტელ ბერებს დიდი დამსახურება მიუძღვით ლათინური ქრისტიანული სამყაროსთვის აღმოსავლელი წმინდანების ცხოვრებათა გაცნობის საქმეში⁴²⁷. ასევე ფრიად საყურადღებოა, რომ XIII საუკუნის საბერძნეთში მცხოვრებმა დომინიკელმა ბერმა, ბონაქორს ბოლონიელმა († 1275) თავის მიერ შედგენილ კრებულში *Thesaurus fidei* (რომელიც პირველად გამოქვეყნდა გ. ჰოფმანის მიერ *Fontes Ambrosiani* XXVII, 1951) შესულია გიორგი მთაწმინდელის მიერ კონსტანტინეპოლში წარმოთქმული სიტყვის ბერძნული და ლათინური თარგმანები. ელგუჯა ხინთიბიძის აზრით, ხსენებული ექსცერპტი ითარგმნა ან უშუალოდ ბონაქორსის მიერ ან მისი თხოვნით, ქართულიდან ბერძნულად და შემდეგ ლათინურად. ეს უნდა მომხდარიყო ათონის

⁴²² Bonsall, L. *The Benedictine Monastery of St Mary on Mount Athos...* გვ. 265.

⁴²³ ეს ჩანს, ლათინი და ქართველი ბერების, ლეონისა და გაბრიელის შეხვედრებიდან, რომლებმაც, როგორც გვაუწყებენ, მიუხედავად იმისა, რომ ერთმანეთის ენა არ იცოდნენ, შესანიშნავად უგებდნენ ერთმანეთს, რასაც სასწაულებრივი ხასიათი ჰქონდა ძეგლის ავტორის აზრით (აბულაძე, ი. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ტ. 2, თბ., 1967, გვ. 66). მომდევნო საუკუნეებშიც, მაგალითად, ფერარა-ფლორენციის კრებაზე ქართველები რთულ მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ.

⁴²⁴ Keller, Aidan. *Amalfion: Western rite monastery of Mount Athos*. St. Hilarion Press 1994-2002, გვ. 4, შენიშვ. #2 (წიგნის ელ-ვერსია ხელმისაწვდომია მხოლოდ შემდეგ ვებ-გვერდზე: <http://pdf.thepdfportal.net/PDFFiles/128384.pdf> (23.05.2015))

⁴²⁵ ჯავახია, ბექან. *მარადიული რომი: „სხვა რომი“ რომის შემდეგ*. თბ., 2009, გვ. 128.

⁴²⁶ Bonsall, L. *The Benedictine Monastery...* გვ. 266.

⁴²⁷ Keller, A. *Amalfion...* გვ. 11.

მთაზე დომინიკელი ბერის ვიზიტის დროს ათონის ბენედიქტელთა (ამალფიტელთა) მონასტრის ბერებთან⁴²⁸.

როგორც ვხედავთ ლიტერატურული თანამშრომლობა ორმხრივი იყო. აღნიშნულ გარემოებათა გათვალისწინებით, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ათონელი ქართველებისთვის იმ დროის ლათინური თეოლოგია მეტ-ნაკლებად უნდა ყოფილიყო ცნობილი (ძირითად შტრიხებში მაინც).

ბუნებრივია, ბენედიქტელი ბერები, როგორც დასავლური რიტის (წესის) ქრისტიანები, ღვთისმსახურებაში ლათინურ წესებს იცავდნენ, ეს კი გულისხმობდა ასევე უფუარი პურის გამოყენებასაც ლიტურგიის დროს, რაც ქართველებისთვისაც სავსებით მისაღები იყო. რასაკვირველია, ამ ლათინ ბერთა ტრინიტარული თეოლოგიის განუყოფელი ნაწილი იქნებოდა ფილიოკვეც. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ამალფიტელ ბენედიქტელ ბერებს ათონის გარდა, ანტიოქიასა და იერუსალიმშიც ჰქონდათ მონასტრები დაარსებული. გ. მაჭარაშვილი თავის დისერტაციაში ათჯერ მაინც ახსენებს იმ ფაქტს, როდესაც 808 წელს ბერძნებმა იერუსალიმის ზეთისხილის მთიდან გამოდევნეს ბენედიქტელი ბერები მრწამსის ფილიოკვესთან ერთად წარმოთქმის გამო⁴²⁹. ეს ცნობილი ფაქტი ავტორის თვალსაზრისით (ათონელი ბენედიქტელების მართლმადიდებლობის შესახებ) წინააღმდეგ „მუშაობს“, რადგან ის ვერ ასახუთებს, რომ ელეონისა და ათონის მთაზე მოღვაწე ამალფიტელ ბენედიქტელ ბერებს განსხვავებული თეოლოგიური შეხედულებები ჰქონდათ ფილიოკვესთან დაკავშირებით. ამრიგად, აკვიატებულია აზრი იმის შესახებ, რომ ათონელი ბენედიქტელები რწმენით მართლმადიდებლები იყვნენ.

ათონის მთაზე ქართველი ბერების კეთილგანწყობილ დამოკიდებულებას კონკრეტულად ამ ბენედიქტურ სააბატოსთან ვერ მივიჩნევთ გამონაკლისად და სხვა ლათინური მონასტრების აღმოჩენა ათონზე დღეს უკვე უიმედო მცდელობად

⁴²⁸ Khintibidze, Elguja. *“The speech of a Georgian holy father at the Byzantine imperial court from a hagiographical work in a thirteenth-century Latin collection”*, Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London, 21-26 August 2006, Volume III, Ashgate, გვ. 174

https://www.academia.edu/13476830/The_Speech_of_a_Georgian_Holy_father_at_the_Byzantine_imperial_court_from_a_hagiographical_work_in_a_thirteenth-century_Latin_Collection (23.06.2015).

⁴²⁹ მაჭარაშვილი, გიორგი. *დიდი სქიზმა და საქართველო*. დისერტაცია... გვ. 35.

მიიჩნევა, რადგან ამაღლიტელთა სავანე ათონზე ერთადერთი ლათინური სააბატო იყო:

„ცოტა ხნის წინ გამოთქმული ვარაუდი, რომლის თანახმადაც ამაღლიტელთა მონასტრის გარდა მე-10 საუკუნის მიწურულში სხვა ლათინური მონასტერიც არსებობდა ათონზე, კერძოდ ის, რომელიც მოხსენიებულია „იოვანესა და ეფთვიმეს ცხორებაში“ და რომლის წინამძღვარიც ჩვენი იოანე უნდა ყოფილიყო, ვფიქრობთ, მიუღებელია. „ცხორებაში“ მითითებული ლათინთა მონასტერი იმავე წყაროს მიხედვით X საუკუნის შუა წლებშიც არსებობდა (იხ. შესავალი გვ. 46-37) და XI საუკუნის ბერძნულ საბუთთაგან, რომელთა რაოდენობაც მნიშვნელოვანია, არცერთი არ მიუთითებს სხვა ლათინურ მონასტერს ამაღლიტელთას გარდა“⁴³⁰.

3.3. ათონის დარბევა 1274 წელს

ანტილათინურად განწყობილი ავტორები ხშირად უთითებენ 1274 წელს ლათინი ჯვაროსნების მიერ ათონის და ივერონის მონასტრის ბერთა დახოცვის ფაქტზე. აქ აღარ შევჩერდებით იმის განხილვაზე, თუ როგორ ცდილობდა ხსენებული ფაქტის თავის სასარგებლო არგუმენტად გამოყენებაზე ისტორიის დოქტორი, ლ. მათეშვილი, არასწორად და არაკურატულად უთითებდა რა ობოლენსკის ავტორობით გამოქვეყნებულ წიგნს, რომელშიც თითქოსდა მსგავსი რამ ეწერა (ამ საკითხზე ჩვენი ცხრა პუნქტიანი განხილვა იხ. საპასუხო წერილში⁴³¹).

ამ ისტორიული მოვლენის წყაროდ, როგორც წესი, უთითებენ ათონურ პატერიკს, რომელშიც მოთხრობილია ამბავი იმის შესახებ, თუ როგორ დაარბიეს 1274 წელს

⁴³⁰ ლეფორი, ჟ. და სხვები (რედ.). ივერონის აქტები, ტომი 1, გვ. 166.

⁴³¹ თინიკაშვილი, დავით. „მესამე პასუხის პასუხი ისტორიის დოქტორს“, 27.12.2011, გამოქვეყნდა ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის მიერ შექმნილ ვებ-გვერდზე: <http://azrebi.ge/index.php?pid=1340>

რომის პაპის ბრძანებით გამოგზავნილმა ლათინმა ჯვაროსნებმა ანუ „პაპისტებმა“ ათონის მონასტრები⁴³².

სანამ უშუალოდ ამ ფაქტთან დაკავშირებულ ისტორიულ განხილვაზე გადავალთ, უნდა აღინიშნოს, რომ მკვლევარმა განსაკუთრებული სიფრთხილით უნდა გამოიყენოს ისეთი ჟანრის ლიტერატურული ნაწარმოებები, როგორიცაა პატერიკი ანუ წმინდანთა ცხოვრებანი, რაც ჰაგიოგრაფიას განეკუთვნება. მართალია, ასეთი სახის წერილობითი ძეგლი ზოგჯერ ნამდვილი ისტორიული მოვლენების შესახებაც მოგვითხრობს (მაგ., გიორგი ათონელის მიერ წარმოთქმული სიტყვა ბიზანტიის იმპერატორის წინაშე), მაგრამ არცთუ ისე იშვიათად მასში მოცემულია გაზვიადებული ან უბრალოდ გამოგონილი ინფორმაცია. ასეთი სახის წერილობითი ძეგლები მიეკუთვნება სპეციფიკურ ჟანრს, რომლებიც მკაცრად ჩამოყალიბებული წესების მიხედვით იწერება. მათ უფრო მეტად იდეოლოგიური ხასიათი აქვთ და ზოგჯერ კონფესიური უპირატესობის წარმოჩენასაც ისახავს მიზნად. ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებს მორწმუნეთა სულიერი აღზრდის დანიშნულება უფრო აქვს და ისინი მხოლოდ გამონაკლის შემთხვევაში შეიძლება იქნეს გამოყენებული როგორც ისტორიული წყარო (სხვა წყაროებთან შეპირისპირების გზით).

განაცხადი იმის თაობაზე, რომ 1274 წელს ლათინმა ჯვაროსნებმა ამოხოცეს ათონელი ბერები, წარმოადგენს ანაქრონიზმს, რადგან არც ბიზანტიურ და არც ლათინურ წყაროებში ჯვაროსნები ათონის მთაზე აღარ ჩანან 1230 წლის შემდეგ. რასაკვირველია, ეს არ ნიშნავს, რომ ამგვარ ბარბაროსობას ადგილი არ ჰქონია ათონზე და ეკლესიაც სამართლიანად იხსენიებს ათონზე დაღუპულებს, როგორც მოწამეებს, მაგრამ მეცნიერული კეთილსინდისიერება გვაკლავს და გვთხოვს რომ ეს დანაშაული არ მივაწეროთ ლათინ ჯვაროსნებს. თავდამსხმელები, სავარაუდოდ, უნდა ყოფილიყვნენ ან აგიბელინები, დასავლელი იმპერატორის წარმომადგენლები ან ალმუგავარები, რომლებიც იყვნენ ჯარისკაცები წარმოშობით კატალონიიდან. სხვათა შორის, სწორედ ალმუგავარები დაესხნენ თავს ათონს 1306-7 წლებშიც, დაარბიეს ეკლესია-მონასტრები და ამოხოცეს ბერები. ლ. მენაბდის მითითებით,

⁴³² იხ.: „Повесть о нашествии папистов на Святую Гору“, Афонский патерик, М., (1897), 2002, Ч. 2. 1. იხ. ქართული თარგმანი: ამბავი პაპისტების თავდასხმისა წმინდა ათონის მთაზე (ათონური პატერიკი), კრებულში: სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, წიგნი 2, თბ., 1991, გვ. 314-331.

ათონს ხშირად არბევდნენ თურქები, კატალონიელები, არაბები. მისი აზრით, ათონის ქართული მონასტერი გამარცხეს „არაბმა მეკობრეებმა“⁴³³.

ათონის დარბევაში მით უმეტეს ვერ დავადანაშაულებთ რომის პაპს. მაგალითად, ისტორიკოსი დ. ობოლენსკი წერს იმის შესახებ, თუ როგორ ძარცვავდა ათონურ მონასტრებს 1206 წლიდან 1213 წლამდე ლათინი ეპისკოპოსი სევასტოსი, ფრანკი ბარონების მეშვეობით. ის ასევე ბერებსაც აწამებდა თითქოსდა გადამალული განძის მოპოვების მიზნით. ამ ბარბაროსობის შეტყობისთანავე პაპმა ინოკენტი III-მ და კონსტანტინეპოლის ლათინმა იმპერატორმა, ჰენრიმ დასაჯეს⁴³⁴ ეს ეპისკოპოსი!⁴³⁵

ამასთან მხედველობაში უნდა მივიღოთ შემდეგი გარემოება: ისტორიულ წყაროებს რომ თავი დავანებოთ, სრულიად ლოგიკურია, რომ ოფიციალური რომის ინტერესებში ვერ იქნებოდა ათონური მონასტრების (მათ შორის ივირონის) დარბევა და იქ ბერების დახოცვა, რადგან ამას ძალზედ ნეგატიური გავლენა ექნებოდა ქართველებისა და ლათინების თანამშრომლობაზე ჯვაროსნულ ლაშქრობების დროს. 1209 წლის შემდეგ სწორედ პაპი ინოკენტი III თხოვს ქართველებს ჯვაროსნების დახმარებას⁴³⁶. ამასთან, როგორც ზემოთ აღინიშნა, პაპი ინოკენტი III მკაცრად გმობდა აღმოსავლელი ქრისტიანებისადმი გამოვლენილ მსგავს ვანდალიზმს, მაგალითად, 1204 წელს ჯვაროსნების მიერ კონსტანტინეპოლის დარბევა-აოხრებას⁴³⁷.

კიდევ ერთი დაზუსტება: დარბევის დროს, როგორც ცნობილია, ათონელი ბერები ორ ნაწილად გაყვეს, ქართველები იტალიაში გადაასახლეს, ხოლო ბერძნები მართლაც

⁴³³ მენაბდე, ლ. *ქართული კულტურის კერა ათონზე*. თბ., 1982, გვ. 19.

⁴³⁴ ჟაკ ლეფორი წერს, რომ ხსენებული ეპისკოპოსი „უფლებების გადაჭარბების გამო გადააყენეს“. ლეფორი: „[ათონის] ლავრამ და სხვა მონასტრებმა ხელყოფა განიცადეს იმ პირისგან (სავარაუდოდ „სამარიისა“ და „სებასტიის“ ლათინი ეპისკოპოსისგან, იხ. სქოლიო), რომელიც პაპმა ღვთისა და ეკლესიის მტრად გამოაცხადა, რომელმაც „საერო ხელისუფალთა“ დახმარებით ათონზე „ციხე-სიმაგრე“ ააგო, ძარცვავდა მონასტრებს და აწამებდა ბერებს, სანამ იმპერატორმა ანრიმ მისი ქმედება არ აღკვეთა“ (ლეფორი, ჟ. ივირონის აქტები, ტ. 3, გვ. 6). ამის შემდგომ ათონელებმა პაპ ინოკენტის მფარველობის დადასტურება მიიღეს.

⁴³⁵ Оболенский Д. *Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов* М.: Янус-К, 1998, გვ. 500. (რამდენადაც უცნაური არ უნდა იყოს, სწორედ ობოლენსკის ამ წიგნის 500-ე გვერდს მიგვითითებდა ლ. მათეშვილი პოლემიკისას, როგორც წყაროს ჯვაროსნების მიერ ათონზე განხორციელებული დარბევისა).

⁴³⁶ დობოჯგინიძე, ნინო. *ძველი ქართული ფილოლოგიის საკითხები (ანტიოქიის სამეფოს როლი XI-XIII საუკუნეების პოლიტიკურ და კულტურულ-საგანმანათლებლო პროცესებში)*, ენათმეცნიერების საკითხები, I-II. თბ., 2009, გვ. 190.

⁴³⁷ Пападакис, А./Мейендорф, И. *Христианский Восток...* გვ. 291.

ზღვაში დაახრჩვეს⁴³⁸. საინტერესოა, რა გახდა ამგვარი დიფერენცირების საფუძველი? გამორიცხული არ არის, რომ ლათინმა დამპყრობელმა იცოდა ქართველების მიერ 1206 წელს პაპის იურისდიქციის აღიარების შესახებ, რის გამოც ბერძნებმა მათთან ყოველგვარი კავშირი გაწყვიტეს (იხ. ზემოთ). სავარაუდოდ, სწორედ ამის გამო ქართველ ბერებს შედარებით „მსუბუქი“ სასჯელი შეამთხვიეს. თუმცა აქ კიდევ ერთხელ უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ბარბაროსული აქტი არ იყო ოფიციალური რომის მიერ სანქცირებული, ისევე როგორც 1204 წლის კონსტანტინეპოლის ძარცვა-აოხრება (ამის შესახებ იხ. სათანადო ადგილი).

⁴³⁸ კეკელიძე, კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. 3, თბ., 1955, გვ. 76-77.

გიორგი მთაწმინდელი და რომის ეკლესია

„საქართველო აღნიშნულ ეპოქაში [X-XI სს.] არ იზიარებდა საბერძნეთის რიგორისტულ შეხედულებას რომაელთა ეკლესიის შესახებ, აქ იმთავითვე ბატონობდა მეორე მიმართულება - ლიბერალურ-სპირიტუალური, რომლის მკვეთრად გამომხატველია გიორგი მთაწმინდელი“

კორნელი კეკელიძე⁴³⁹.

1. შესავალი

საქართველოს ეკლესიის ისტორიაში წმინდა გიორგი მთაწმინდელი უმნიშვნელოვანესი ფიგურაა. მან უზარმაზარი გავლენა იქონია ქართული ეკლესიის განვითარებაზე. წმინდა გიორგი მთაწმინდელის მიერ თარგმნილი ახალი აღთქმა დღემდე კანონიკურ ტექსტს წარმოადგენს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ღვთისმსახურებაში. მის სახელს უკავშირდება ინტენსიური სალიტერატურო მოღვაწეობა თუ შიდა საეკლესიო რეფორმებიც.

წინამდებარე თავში განვიხილავთ წმინდა გიორგის დამოკიდებულებას რომის ეკლესიისადმი, რის შესახებაც მწირი ინფორმაციაა მოცემული მის ბიოგრაფიაში. თუმცა რა ცნობებიც ხელთ გვაქვს, საკმაოდ ნათლად მიუთითებს მის სრულიად არაკრიტიკულ (რომ არ ვთქვათ, კეთილგანწყობილ) დამოკიდებულებაზე რომის ეკლესიის დოქტრინისა და საეკლესიო პრაქტიკისადმი.

მიუხედავად ამისა, სამწუხაროდ, თანამედროვე ქართველ ავტორთა შორის მკვიდრდება ტენდენცია, რომლის მიხედვითაც გიორგი მთაწმინდელის მიერ ბიზანტიის იმპერატორის წინაშე წარმოთქმულ სიტყვაში ანტილათინური პოზიცია და სულისკვეთება უნდა ამოვიკითხოთ. შესაბამისად, ადგილი აქვს ამ მოღვაწის მიერ გამოთქმული შეხედულებების სრულიად არასწორ და ტენდენციურ ინტერპრეტაციებს; ასევე მის ბიოგრაფიაში აღნიშნული “სიტყვის” მოგვიანო ჩამატებად (ინტერპოლაციად) წარმოჩენის მცდელობას.

⁴³⁹ კეკელიძე, კორნელი. „ნაწყვეტი ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან: ცხოვრება ილარიონ ქართველისა [სამი რედაქცია მისი ცხოვრებისა]“, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. 4, თბ., 1957, გვ. 139.

ქვემოთ განვიხილავთ ისტორიის დოქტორ, გიორგი მაჭარაშვილის (თსუ)⁴⁴⁰, ისტორიის დოქტორ, დეკანოზ ლევან მათეშვილის (საპატრიარქოს ეროვნული უნივერსიტეტი)⁴⁴¹, ეკლესიის ისტორიკოსის, მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის⁴⁴², გვანცა კოპლატაძისა და გრიგოლ რუხაძის (სასულიერო აკადემია)⁴⁴³, დეკანოზ ირაკლი დუმბაძის⁴⁴⁴ და თეა პაიჭაძის⁴⁴⁵ მიერ გამოქვეყნებულ პუბლიკაციებში გამოთქმულ შეხედულებებს.

2. რომის ეკლესიის „ერეტიკულობის“ თაობაზე

პირველ რიგში, რომის ეკლესიის დოქტრინალურ სიწმინდესთან გიორგი ათონელის პოზიციის განხილვით დავიწყებთ, შემდეგ კი ლათინთა და, ზოგადად, განსხვავებულ (მათ შორის ბიზანტიურისა და ქართულის) რიტუალურ წესებთან დაკავშირებით მის დამოკიდებულებასაც წარმოვაჩენთ. აღნიშნულ საკითხებზე გიორგი ათონელის დამოკიდებულება კარგად ჩანს გიორგი მცირის მიერ დაწერილ გიორგი მთაწმინდელის „ცხოვრებაში“, რომელიც, ცნობილი ქართველი მეცნიერის, ელენე მეტრეველის შეფასებით, „არის ქართული პროზის ერთი უბრწყინვალესი ნიმუში, რომელიც აგიოგრაფიული ძეგლის ტრაფარეტულ ჩარჩოებში ვერაფრით ვერ თავსდება, ვინაიდან ავტორის მიზანია დახატოს არა წმინდანის სახე, არამედ სახე დიდი მასშტაბის სახელმწიფო და ეროვნული მოღვაწისა“⁴⁴⁶. ივანე ჯავახიშვილი კი

⁴⁴⁰ მაჭარაშვილი, გიორგი. *წმინდა გიორგი ათონელი და კათოლიციზმი*. თბ., 2007, გვ. 5. (ავტორის ეს ნაშრომი ნაწილობრივ გაკრიტიკებული მაქვს 2012 წლის 26 აპრილს თსუ-ს ქართველოლოგიურ კონფერენციაზე წაკითხულ მოხსენებაში: „წმ. გიორგი და ექვთიმე ათონელების ლათინებისადმი დამოკიდებულების შესახებ“ (7გვ.), საიდანაც წინამდებარე სტატიაში გადმომაქვს მხოლოდ შესაბამისი ადგილები).

⁴⁴¹ წინამდებარე სტატიაში ვიხსენიებ ისტორიის დოქტორის, დეკანოზ ლევან მათეშვილის ზოგიერთ იმ შეხედულებას, რომლებიც მან ჩემთან პოლემიკის დროს გამოთქვა. შესაბამისად, მის წინააღმდეგ დაწერილი ხუთი პოლემიკური წერილიდან მხოლოდ იმ რამდენიმე ადგილს ვცტირებ, რომლებიც უშუალოდ გიორგი მთაწმინდელს ეხება (პოლემიკა ეხებოდა ზოგადად საქართველოს ეკლესიის დასავლურ ორიენტაციას შუა საუკუნეებში).

⁴⁴² ჯაფარიძე, ანანია, მიტროპოლიტი. „*საქართველოს ეკლესიის სამოციქულო მემკვიდრეობის დასაცავად*“, მისივე ბროშურიდან: პოლემიკა კათოლიკებთან. თბ., 2002, გვ. 5-12.

⁴⁴³ კოპლატაძე, გვანცა; რუხაძე, გრიგოლ. „*ლათინთა საკითხი გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებაში*“, მადლი, საქართველოს საპატრიარქოს პერიოდული გამოცემა #6-7 (121-122), 1997, გვ. 15-16.

⁴⁴⁴ დუმბაძე, ირაკლი, მღვდელი. „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების ერთი ეპიზოდის განმარტებისათვის“, „*ბურჯი ეროვნებისა*“ #8-9, 2000, გვ. 8-10.

⁴⁴⁵ პაიჭაძე, თეა. „*გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებაში ჩამატებული ერთი ეპიზოდის შესახებ*“, მრევლი #9, 1999, გვ. 4.

⁴⁴⁶ მეტრეველი, ელენე. „*ქართული კულტურის დიდი კერა*“, მეტრეველი, ელენე. ფილოლოგიურ-ისტორიული მივლიანი, ნაკვეთი 1, თბ., არტანუჯი, 2007, გვ. 39.

თავად გიორგი მთაწმინდელის დამსახურებად თვლიდა „საისტორიო თხზულებათა მეთოდოლოგიური მხარის“ იმგვარად განვითარებას, რომ „თანამედროვე მკაცრ სამეცნიერო მოთხოვნილებასაც კი თითქმის დააკმაყოფილებდა“⁴⁴⁷, რადგან „თვითოეული მისი ცნობა დამყარებულია მართლაც უტყუარ საბუთებზე“⁴⁴⁸. თავის სხვა ნაშრომში ივ. ჯავახიშვილი ამ ძეგლის შესახებ წერს: „გიორგი ხუცესმონაზონის (მცირის, დ.თ.) თხზულება ძვირფასი და შინაარსიანი, ამასთანავე სრულებით სანდო საისტორიო წყაროა“⁴⁴⁹.

სანამ გიორგი მთაწმინდელის ლათინებისადმი დამოკიდებულების განხილვაზე გადავალთ, სრულად მოგვყავს გიორგი ათონელის მიერ კონსტანტინეპოლში იმპერატორ კონსტანტინე დუკას წინაშე წარმოთქმული სიტყვა. გიორგის „ცხოვრებაში“⁴⁵⁰ ეს პასაჟი იმპერატორის შემდეგი შეკითხვით იწყება:

“პატიოსანო მამაო, მე კაცი ვარ სამკედრო საქმეთა შინა აღზრდილი და ვერ წულილად მეცნიერ ვარ ყოველსა. ხოლო აწ, ვინადთგან კუერთხი მეფობისაჲ მე მიპყრიეს, მნებავს, რადთა ყოველსა მეცნიერ ვიყო ბერძენთა და ჰრომთასა; რამეთუ, პირველ ყოვლისა მართლმადიდებლობაჲ იძიების მეფეთაგან, მაუწყე, ვითარ არს ესე, რომელ ჩუენ და თქუენ მფუანითა ვწირავთ და ზედაშესა წყალსა ურთავთ, ხოლო ჰრომნი ჯმეადითა და ურწყოდთა წირვენ? ფრიად უცხო მიჩნს ესე საქმე და ურთიერთარს წინააღმდეგომ, ანუ რაჲ არს ძალი

⁴⁴⁷ ჯავახიშვილი, ივანე. *„გიორგი მთაწმინდელი“*, ჯავახიშვილი, ივ. თხზულებანი თორმეტ ტომად. ტ. 8, თბ., 1977, გვ. 147.

⁴⁴⁸ ჯავახიშვილი, ივანე. *გიორგი მთაწმინდელი...* გვ. 148.

⁴⁴⁹ ჯავახიშვილი, ივანე. *ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა*. ტ. 8, თბ., 1977, გვ. 157.

⁴⁵⁰ გიორგი მცირე. *„ცხოვრებაჲ გიორგი მთაწმინდელისაჲ“*, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ილია აბულაძის რედ. ტ., 2, თბ., 1967. („ძეგლებში“ გამოქვეყნებული გიორგის „ცხოვრება“ პირველი კრიტიკული გამოცემა. „ტექსტის დასადგენად გამოყენებულ იქნა 11 ხელნაწერი. ამ გამოცემაში წინა გამოცემების მრავალი შეცდომა გასწორდა“, მეტრეველი, ელენე. *ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან*. თბ., 1996, გვ. 204). ძეგლის ინგლისური თარგმანი გამოქვეყნებულია კრებულში: *Georgian Monks on Mount Athos: Two Eleventh-Century Lives of the Hegoumenoi of Iviron*. Translation, notes & introduction by Tamara Grdzeldze. London: Bennett & Bloom 2009, გვ. 39-40; გიორგი მთაწმინდელის „ცხოვრება“ ლათინურ თარგმანშიც არსებობს, რომელიც შესრულებულია ბელგიელი ქართველოლოგის, პაულ პეტერსის მიერ (P. Peeters, *„Histoires monastiques géorgiennes“*, *Analecta Bollandiana*, 36-37 (1917-1919), გვ. 69-159). ასევე საბერძნეთში მცხოვრებმა დომინიკელმა ბერმა, ბონაქორს ბოლონიელმა († 1275) კრებულში *Thesaurus fidei* (რომელიც პირველად გამოქვეყნდა გ. ჰოფმანის მიერ *Fontes Ambrosiani XXVII*, 1951) შეიტანა გიორგი მთაწმინდელის მიერ კონსტანტინეპოლში წარმოთქმული სიტყვის ბერძნული და ლათინური თარგმანები.

პურის-ცომისა და მარილისაჲ, რომელ ურთავთ ცომსა, ანუ წყალი, რომელ ურთავთ ზედაშესა? განგვიმარტე და გულისწმა-გჳყავ, წმიდაო მამაო! ხოლო ნეტარმან მიუგო, ვითარმედ: “ჴ მეფეო, ვინადთგან ბერძენთა შორის მრავალი წვალებაჲ შემოვიდა პირველ და მრავალგზის მიდრკეს, ამისთჳსცა მსგავსად თქუენსა ღმრთის-მსახურთა მეფეთა წმიდანი კრებანი შემოკრიბნეს და წულილად გამოიძიეს განგებულებისათჳს ქრისტეს ღმრთისა ჩუენისა და კორციელად გამოჩინებისათჳს მისისა. და საუფლოთა მათთჳს კორცთა გამოძიებაჲ იქმნა, და დააწესეს, რაჲთა მოვიღებდეთ ცომსა სახედ კორცთა ქრისტესთა, ხოლო პურის-ცომსა სახედ სულისა გონიერისა და მარილსა სახედ გონებისა, წინააღმდეგომად წვალებასა უშჯულომსა აპოლინარიისსა, რომელი-იგი კორცთა მათ ქრისტესთა საუფლოთა უსულოდ და უგონებოდ იტყოდა უგუნური იგი და უსულოდ. ხოლო ღჳნოსა თანა წყალსა ურთავთ სახედ სისხლისა და წყლისა, რომელი გარდამოჳდა გვერდსა მჳსნელისასა, ვითარცა იტყჳს იოვანე ოქროპირი. ესე არს განმარტებაჲ და მიზეზი ამათ საქმეთაჲ. ხოლო ჰრომთა ვინადთგან ერთგზის იცნეს ღმერთი, არღარა ოდეს მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალებაჲ შემოსრულ არს მათ შორის. და ვითარცა-იგი მაშინ თავმან მოციქულთამან პეტრე შეწირა უსისხლოდ იგი მსხუერპლი და, უმეტესად-ღა, ვითარცა თჳთ თავადმან უფალმან მისცა მოწაფეთა ღამესა მას სერობისასა, ეგრეთ აღასრულებენ იგინი და არარაჲ არს ამას შინა განყოფილებაჲ, ოდენ სარწმუნოებაჲ მართალი იყოს. ხოლო მთავართა მათ ჰრომთა დიდად განიხარნეს, რამეთუ კვალადცა ყოფილ იყო ამის პირისათჳს ძიებაჲ მათ შორის და უსწავლელობითა ვერ სიტყჳა ეგო მეფისადა. და ეტყოდეს წმიდასა: წარგიყვანოთო წინაშე წმიდისა პაპადსა“⁴⁵¹.

რომის ეკლესიაში მწვალებლობის (ერესის) არ არსებობის შესახებ, რაზეც გიორგი ათონელი მიუთითებს, მაგალითად, თ. პაიჭაძე შემდეგს წერს: “წარმოუდგენელია ასეთ მწიგნობარ ბერს არ სმენოდა მეცამეტე მოციქულად სახელდებული ათანასე

⁴⁵¹ გიორგი მცირე. „ცხოვრებაჲ გიორგი მთაწმინდელისაჲ“, ძეგლები. ტ. 2, თბ., 1967, გვ. 178-9.

დიდის, ალექსანდრიის მთავარეპისკოპოსის შესახებ და არ სცოდნოდა, თუ რა ამბები დაატრიალეს არიოზმა და მისმა მიმდევრებმა IV საუკუნეში რომის ეკლესიაში”⁴⁵².

სამწუხაროდ, ავტორი არ განავრცობს თუ რას გულისხმობს “ამბების დატრიალებაში”. თუ აქ ის იგულისხმება, რომ ამ ერესმა შეაღწია რომის ეკლესიაში იმ გაგებით, რომ მისი იერარქები აღიარებდნენ არიანულ აღმსარებლობას, როგორც ეს ბიზანტიაში მოხდა, ეს, რბილად რომ ვთქვათ, არ შეესაბამება ისტორიულ სინამდვილეს. მაგრამ თუ ავტორს იმის თქმა სურს, რომ არიანული რწმენის ადამიანები დასავლეთში ეკლესია-მონასტრებს მარცვავდნენ და ბერმონაზვნებს დევნიდნენ, ეს სრული სიმართლეა. მაგრამ მისი პოზიციისა და კონტექსტის გათვალისწინებით, ლოგიკურად უნდა ვივარაუდოთ, რომ ის სწორედაც პირველი თვალსაზრისის მომხრეა.

ცნობილი პატროლოგი ა. სიდოროვი პირველწყაროებზე დაყრდნობით იტალიის იმჟამინდელ მდგომარეობაზე წერს, თუ როგორ “მარცვავდნენ [ლანგობარდი] არიანელები ეკლესიებს, ხოლო მღვდლებს, განსაკუთრებით ბერებს, ტყეში დევნიდნენ”⁴⁵³. არიანელთა მიერ რომის ეკლესიის სარწმუნოებრივ შებღალვასთან დაკავშირებით ეკლესიის ისტორიკოსი, მ. პოსნოვი შემდეგს წერს: “ეპისკოპოსმა (ანუ პაპმა, დ.თ.) იულიუს რომაელმა მეგობრული ყურადღება მიაპყრო აღმოსავლელ დევნილებს - ათანასეს (ალექსანდრიელს, დ.თ.), მარკელს და პავლეს. რომის საეკლესიო კრებამ 340 წლის შემოდგომაზე გადამწყვეტი პროტესტი გამოთქვა მათთვის კათედრების ჩამორთმევის თაობაზე”⁴⁵⁴. ეკლესიის სხვა ისტორიკოს ა. კარტაშევის თქმით კი, მაშინ როცა იმპერატორი კონსტანტინე ფიქრობდა, რომ თავის იმპერიაში არიანული პაექრობები მსოფლიო კრებით ჩააწყნარა, ამ დროს “დასავლეთში არც არიანული საწამლავი იგრძნობოდა და არც ნიკეური შხამსაწინააღმდეგო ქმედებები”⁴⁵⁵. ასევე აღსანიშნავია, რომ არიანელთა წინააღმდეგ რომის ეკლესიის მიერ მოწვეულ 340 წლის საეკლესიო კრების გარდა, რაზეც პოსნოვი

⁴⁵² პაიჭაძე, თეა. *გიორგი მთაწმინდელის...* გვ. 4.

⁴⁵³ Сидоров, А. *Жизнь и Труды св. Григория Двоеслова*. М., 1999, გვ. 3.

⁴⁵⁴ Поснов, М. *История Христианской Церкви*. Брюссель. 1964, გვ. 352.

⁴⁵⁵ Карташев, А. *Вселенские Соборы*. Клин, 2004, გვ. 45.

საუბრობს, კარტაშევი მიუთითებს ასევე 381 წელს წმინდა ამბროსი მედიოლანელის მიერ არიანელთა წინააღმდეგ მოწვეულ საეკლესიო კრებაზე⁴⁵⁶.

ამავე პერიოდში აღმოსავლეთში სრულიად საწინააღმდეგო მდგომარეობაა. მართალია იმპერატორის მიერ მოწვეულმა 325 წლის ნიკეის კრებამ დაგმო არიანული ერესი, მაგრამ რეალურად აღმოსავლეთში არიოზის სწავლება ვერ დამარცხდა, რადგან იმპერატორ კონსტანტინეს უფრო მეტად იმპერიის სიმშვიდე (Pax Romana) აინტერესებდა, ვიდრე არიანელთა რეალური და საბოლოო დამარცხება. ეს გამოვლინდა 335 წელსაც როდესაც იერუსალიმთან ახლოს, ტირის საეკლესიო კრებაზე განსჯილი ათანასე დიდი იმპერატორმა დასავლეთში, ქალაქ ტირში გადაასახლა, სადაც მან რამდენიმე წელი დაჰყო. აქ ათანასეს აქტიურად იცავდნენ ლათინები.

არც შემდგომ პერიოდშიც განელეზულა არიანელთა ბატონობა ბიზანტიის ეკლესიის კათედრებზე (კონსტანტინეპოლი, ალექსანდრია, ანტიოქია, იერუსალიმი). ცნობილია, თუ როგორ სწუხდა წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი მეორე მსოფლიო კრების (381 წ.) წინ, რომ კონსტანტინეპოლში თითქმის ყველა არიანელი იყო. ასევე ათანასეს დროს ალექსანდრიის ეკლესიაში მთელი იერარქია არიანული იყო. წმინდა კირილე იერუსალიმელის განდევნის შემდგომ იერუსალიმის ეკლესიაშიც არიანული იერარქია იმკვიდრებს ადგილს. ხოლო საკმარისია ანტიოქიის ეკლესიის არიანელ პატრიარქთა სიას გადავხედოთ, რომ ამ საერთოაღმოსავლური ვითარების ფონზე რომის ეკლესია სრულიად უმანკო ჩვილად მოგვეჩვენოს.

ამრიგად, გამოთქმა “რა ამბები დაატრიალეს არიანელებმა”, ბიზანტიური რელიგიური სინამდვილის მიმართ უფრო სამართლიანი იქნებოდა, ვიდრე რომის ეკლესიისადმი. უფრო მეტიც, ეს უკანასკნელი არა მხოლოდ თავისუფალი იყო არიანული ერესისგან, არამედ სწორედ ის (რომის ეკლესია) განსაზღვრავდა ამ დროს, თუ ვინ იყო აღმოსავლეთში ორთოდოქსი და ვინ არიანელი! ამას მოწმობს იგივე კარტაშევის სიტყვები, რომლებსაც ის თავის სხვა ნაშრომში გამოთქვამს:

„არიანულ ეპოქაში აღმოსავლურმა ეპისკოპატმა ანტიოქიელთა
მეთაურობით გადაუხვია ნიკეის ორთოდოქსიისგან, რომელსაც

⁴⁵⁶ Карташев, А. *Вселенские...* გვ. 182.

მკაცრად იცავდნენ დასავლეთის ეკლესიები რომის ხელმძღვანელობით (...) შემდგომი ოთხი ათწლეულის განმავლობაში (ანუ IV საუკუნის მეორე ნახევარში, დ.თ.) აღმოსავლეთის ეკლესია შინაგანად ჯანსაღდებოდა არიანული შხამისგან. ის წმინდა ბასილი დიდის ინიციატივით დიდხანს ცდილობდა რომისა და დასავლეთის დარწმუნებას, რომ დროა მათ მშვიდობა და ერთობა აღადგინონ აღმოსავლური ეპისკოპატის მართლმადიდებლურ ნაწილთან. რომში 64 აღმოსავლელი ეპისკოპოსის მხრიდან პირველი შეთანხმება და ხელმოწერა ნიკეის რწმენის სიმბოლოზე შედგა 364 წელს. მაგრამ დაახლოება ფაქტობრივად მაინც არ მომხდარა. რომში 378 წლის კრებაზე პეტრე ალექსანდრიელის მეშვეობით ანტიოქიელები ჯერ კიდევ თავს იწონებდნენ არიანელობით. მხოლოდ 379 წელს რომმა აღიარა, რომ მელეტი ანტიოქიელის გარშემო 146 აღმოსავლელი ეპისკოპოსი წარმოადგენდა მართლმადიდებლურ ბირთვს, თუმცა ბევრ მათგანს ხელდასხმა არიანელებისგან ჰქონდა მიღებული⁴⁵⁷.

რაც შეეხება პაპი ლიბერიუსის არიანელობის საკითხს, რომელზეც ხშირად აპელირებენ მსგავსი ავტორები: 355 წელს მილანში იმპერატორმა კონსტანციმ მუქარითა და ძალადობით აიძულა ეპისკოპოსები ხელი მოეწერათ იმ გადაწყვეტილებისთვის, რომელიც წმინდა ათანასეს გმობდა, როგორც ერეტიკოსს. მხოლოდ ხუთმა ეპისკოპოსმა განაცხადა უარი, მათ შორის იყო პაპი ლიბერიუსიც. ამის გამო პაპი გადაასახლეს თრაკიაში (356 წ.). ორი წლის შემდგომ იგი გადმოჰყავთ სირმიუმში, სადაც არიანული კრება მიმდინარეობდა. აქ სიკვდილის მუქარით პაპს არიანულ მრწამსზე მოაწერინეს ხელი. სწორედ ამ მიზეზით თვლის ზოგიერთი ავტორი პაპ ლიბერიუსს არიანელად.

მაგრამ აქ უნდა აღინიშნოს ერთი ძალზედ მარტივი საღვთისმეტყველო ჭეშმარიტება, რომლის მიხედვითაც ერეტიკოსად შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ ის ადამიანი, რომელიც ერეტიკულ სწავლებას ჯერ ნებაყოფლობით იღებს, შემდგომ კი მას იცავს, ხშირად დაჟინებით. ამის საწინააღმდეგოდ, ისტორიულად ცნობილია, რომ პაპი

⁴⁵⁷ Карташев, А. „Соединение Церквей в Свете Истории“, Карманов, Е. А. (Сост.). Православие и Экуменизм: Документы и материалы 1902-1998. М., 1999, გვ. 150.

ლიბერიუსი იყო არიანელთა აქტიური მოწინააღმდეგე. მოვუსმინოთ თავად აღმოსავლელ საეკლესიო მამებს. მაგალითად, წმინდა ათანასე დიდი პაპი ლიბერიუსის შესახებ შემდეგს აღნიშნავს:

„ჯერ კიდევ დასაბამიდან ცდილობდნენ ისინი გაეხრწნათ რომის ეკლესიაც, სურდათ რა მასშიც შეეტანათ ბიწიერება. ლიბერიუსი, ორი წლის შევიწროვებისა და დევნის შემდეგ, ძალებისგან დაცლილს, სიკვდილის მუქარით მოაწერინეს ხელი (კრების არიანულ გადაწყვეტილებაზე, დ.თ.). მაგრამ სწორედ ამით დასტურდება როგორც მათი ძალადობა, ასევე ლიბერიუსის სიძულვილი ერესისადმი“⁴⁵⁸.

სხვა ძველი ავტორი, ნეტარი თეოდორიტე კვირელიც ანტიარიანელად წარმოგვიდგენს პაპ ლიბერიუსს. მას მოჰყავს იმპერატორსა და პაპ ლიბერიუსს შორის გამართული დიალოგი, სადაც “ამა ქვეყნის ძლიერი” რომის პაპს გადასახლებით ემუქრება თუ იგი არ აღიარებდა არიანულ მრწამსს, რაზეც რომის პაპი ამგვარად პასუხობს: “სამი დღის ვადა აზრს ვერ შემიცვლის. ამიტომ, სადაც გსურს, იქ გადამსახლე”⁴⁵⁹.

ვფიქრობ, წარმოდგენილი წყაროები სრულიად საკმარისია არიანული ერესის მიმართ პაპი ლიბერიუსის და ასევე ზოგადად რომის ეკლესიის დამოკიდებულების გამოსარკვევად.

უნდა აღინიშნოს, რომ სხვა გავრცელებული ერესების მიმართაც რომის პაპებს შესაშური ორთოდოქსული პოზიციები ეკავათ. ასე მაგალითად:

- ✓ პაპმა ანიკიტემ (+166) ეკლესიიდან განკვეთა მცირე აზიაში მოღვაწე მარკიონი და ეგვიპტეში გნოსტიკოსთა სკოლის დამაარსებელი ვალენტი.
- ✓ პაპმა ზეფერინმა (+217) საჯაროდ დაგმო მონტანიზმი. იგივეს აკეთებს პაპი ვიქტორიც (+199).

⁴⁵⁸ Athanasius, Bishop of Alexandria. *A History of the Arians*. Par. 41: “Lapse of Liberius”, Christian classics ethereal library: http://ccel.org/fathers2/NPNF2-04/Npnf2-04-51.htm#P4861_1933128 (22.04.2011).

⁴⁵⁹ თეოდორიტე კვირელი. *საეკლესიო ისტორია*. წიგნი II, თავი XIII. ძველბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ზურაბ ჯაშმა. თბ., “ახალი ივირონი”, 2008, გვ. 117.

- ✓ პაპი ფელიქსი დაახლ. 269 წელს ეპისტოლეს წერს ალექსანდრიელ ეპისკოპოს მაქსიმეს და მის მრევლს მაცხოვრის განკაცების დოგმატთან დაკავშირებით პავლე სამოსატელის ცრუ-სწავლების შესახებ აფრთხილებს. საუკუნენახევრის შემდგომ სწორედ ამ ეპისტოლეს ეყრდნობა წმინდა კირილე ალექსანდრიელი მესამე მსოფლიო კრებაზე.
- ✓ პაპი ბონიფაციუსი (+422) და ცელესტინი (+424) მიმოწერას აწარმოებდნენ ნეტარ ავგუსტინესთან პელაგიანური ერესის საბოლოო აღმოფხვრასთან დაკავშირებით.
- ✓ ცნობილია ასევე პაპი ცელესტინის მიმოწერა წმინდა კირილე ალექსანდრიელთან ნესტორის ერესთან დაკავშირებით. პაპმა მოიწერა, რომ ნესტორმა ათი დღის ვადაში წერილობითად და საჯაროდ უნდა უარყოს თავისი შეხედულებები, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი “განიკვეთებოდა კათოლიკე ეკლესიისგან”. როდესაც ალექსანდრიის მონოფიზიტმა პატრიარქმა დიოსკორემ 449 წელს ეფესოში საეკლესიო კრება მოიწვია (ე.წ. “ავაზაკთა კრება”), მან კონსტანტინეპოლის მონოფიზიტი არქიმანდრიტის, ევტიქის ყველა მოწინააღმდეგე დაგმო. როგორც კი ლეგატებმა რომის პაპს, ლეონ დიდს (+461) აუწყეს ამის შესახებ, მან სასწრაფოდ მოიწვია კრება, დიოსკორე და ევტიქი ეკლესიიდან განკვეთა და “ავაზაკთა კრების” ყველა დადგენილება ბათილად გამოაცხადა, რომელიც საგანგებო ეპისტოლით აცნობა კონსტანტინეპოლს. ამის პასუხად აღმოსავლელებმა 451 წელს ქალკედონში მეოთხე მსოფლიო კრება მოიწვიეს, რომელზეც დაგმეს პატრიარქი დიოსკორე და არქიმანდრიტი ევტიქი. სწორედ პაპ ლეონის ეპისტოლე დაედო საფუძვლად მეოთხე მსოფ. კრების განჩინებას, რომლის მიხედვითაც იგმობოდა როგორც ქრისტეში ორი პიროვნების რწმენა (ე. წ. ნესტორიანობა), ასევე ქრისტეს ერთბუნებოვნობა (მონოფიზიტობა). აღნიშნულმა კრებამ პაპი ლეონ დიდის წერილი სულიწმინდის ხმად მიიჩნია.
- ✓ პაპ აგათონის (+681) წერილმა მეექვსე მსოფლიო კრებაზე გადამწყვეტი როლი ითამაშა. ჯერ პაპი გელასი, ხოლო შემდგომ პაპი მარტინი, მაქსიმე აღმსარებელი და იერუსალიმის პატრიარქი სოფრონი ერთობლივად ებრძოდნენ მონოთელიტურ ერესს. პაპმა თეოდორემ 648 წელს კონსტანტინეპოლის პატრიარქი პიროსი (639-641) მონოთელიტობისთვის განკვეთა. მართალია,

მანამდე პატრიარქმა პიროსმა პაპთან ყოფნის დროს განაცხადა, რომ ორთოდოქსულ რწმენას დაუბრუნდებოდა, მაგრამ დაბრუნების შემდგომ პირობა დაარღვია.

- ✓ იმ დროს, როცა ბიზანტიის ეკლესიაში ნახევარი საუკუნე ხატმბრძოლობის ერესი ბატონობდა, ამავე პერიოდში და შემდგომაც რომის ეკლესიას საწინააღმდეგო პოზიცია ეკავა: 729 წელს კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა ანასტასიმ თავის მრგვლივმოსავლელი ეპისტოლით ბიზანტიის ეკლესიაში ხატმბრძოლური სწავლება დააკანონა, რის გამოც იგი რომის პაპმა გრიგოლ II-მ განკვეთა. ერეტიკული ბიზანტიისადმი მომდევნო პაპებსაც იგივე პოზიცია ეჭირათ, მიუხედავად მათდამი მიმართული დაუფარავი მუქარებისა ბიზანტიის იმპერატორთა მხრიდან. ბიზანტიაში მოწვეულ იქნა ე.წ. “მსოფლიო” კრება 754 წელს, რომელზეც კვლავ დაგმოვილ იქნა ხატთაყვანისმცემლობა.

ხსენებულ ავტორთა მიერ ნამალადევი ინტერპრეტაცია ეძლევა აგრეთვე გიორგი მთაწმინდელის შემდეგ სიტყვებს: „...არარაჲ არს ამას შინა განყოფილებაჲ, ოდენ სარწმუნოებაჲ მართალი იყოს“. ამ ფრაზასთან დაკავშირებით გიორგი მაჭარაშვილი წერს: „ევექარისტის აღსრულებასთან დაკავშირებული საწესჩვეულებო განსხვავებები არ უნდა გააზრებულყო, როგორც სარწმუნოებრივი გაუცხოება ან ერესი, ოდენ სარწმუნოების სიმბოლო მართალი (ესე იგი ფილიოკვედაურთველი) ყოფილიყო“⁴⁶⁰.

„სარწმუნოებისა“ და „რწმენის სიმბოლოს“ (ანუ მრწამსის) იდენტურობასთან დაკავშირებით ჩვენთან ბოლო ხანს გამართულ პოლემიკაში იგივე გაიმეორა, ისტორიის დოქტორმა, დეკანოზმა ლევან მათეშვილმა:

„...მართალია, კონსტანტინე დუკას ღირსი მამისთვის განხეთქილების დოგმატური მიზეზის შესახებ არ უკითხავს (მან მხოლოდ საკამათო ლიტურგიკული პრაქტიკის განმარტება ითხოვა), მაგრამ გიორგი ათონელმა ფილიოკვეს თაობაზეც მიუგო... მან ცალსახად აღნიშნა რომაელთა შორის გავრცელებული მრწამსისეული სიახლის უმართებულობის შესახებ. ეს ჩანს მისი სიტყვებიდან: ‘ოდენ სარწმუნოებაჲ მართალი იყოს’. რადგან, სარწმუნოების სიმბოლოს

⁴⁶⁰ მაჭარაშვილი, გიორგი. *წმინდა გიორგი ათონელი და კათოლიციზმი*. თბ., 2007, გვ. 5.

გამომხატველი ყველაზე გავრცელებული თეოლოგიური ტერმინი იმ ეპოქის საქართველოში სწორედ 'სარწმუნოება' იყო⁴⁶¹.

ქართველი ბერის სიტყვების ამგვარი მნიშვნელობით წარმოდგენა ხელოვნურია და სრულიად დაუსაბუთებელი, რადგან:

პირველი: გიორგი ათონელის მიერ გამოყენებული გამოთქმა „სარწმუნოება“ არ გულისხმობს მხოლოდ თორმეტ მუხლიან მრწამსს ანუ რწმენის სიმბოლოს, არამედ ზოგადად ეკლესიის სარწმუნოებრივ მოძღვრებას.

მეორე: ნათელია, რომ გიორგი მთაწმინდელი გამოთქმაში „ოდენ სარწმუნოებაი მართალი იყოს“ არანაირად არ გულისხმობს პირობას თუ ერთგვარ დათქმას, რომ თუკი სარწმუნოება მართებული ანუ ფილიოკვეგაურეველი იქნება, მაშინ წესჩვეულებითი განსხვავებები მისაღებია, რადგან იგი (წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის მსგავსად⁴⁶²) ფილიოკვეგურ შეხედულებას ნამდვილად არ მიიჩნევდა აღმოსავლურ ტრინიტარულ თეოლოგიასთან შეუთავსებლად. ამას მოწმობს თუნდაც გიორგი მთაწმინდელის მიერ ნათარგმნი ათანასე ალექსანდრიელის რწმენის სიმბოლოც, რომელიც დასავლელი ქრისტიანების მიერ ბერძნულ ენაზე შედგენილ ე. წ. „პრომთა წიგნს“ წარმოადგენდა. შეიცავს ფორმულას „და მისაგან“. ათანასეს მრწამსის მეოცე მუხლში სრულიად ცხადი ფორმულირება გვაქვს: „სული წმიდაი - მამისაგან და მისა“⁴⁶³. აღნიშნული ძეგლის ძველი ქართული ტექსტის გამომცემლის, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორის, ექვთიმე კოჭლამაზაშვილის სრულიად ლოგიკური კომენტარი, რომელსაც იგი ფილიოქვეს საკითხზე გამოთქვამს, შემდეგია:

„თუ მთარგმნელს რომის ეკლესიის ცდომილების წარმოჩენა სურდა, რომელიმე დასავლელი ავტორის ანალოგიური თხზულება უნდა

⁴⁶¹ მათეშვილი, ლევან, დეკანოზი. *რეცენზიის რეცენზიის რეცენზია ანუ პასუხი*, 28 ოქტომბერი, 2011, გვ. 9, გამოქვეყნდა პავლე მოციქულის სახელობის მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების ცენტრის ვებ-გვერდზე: <http://www.orthodoxtheology.ge/რეცენზიის-რეცენზიის-რეცენზია/> (29.10.2011).

⁴⁶² ამ თემაზე ვრცლად იხ. ჩვენი პუბლიკაცია: თინიკაშვილი, დავით. „*Filioque - მოხსნილი პრობლემა*“, თინიკაშვილი, დავით (რედ.). აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა. სტატიათა კრებული. თბ., სულხან-საბას ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა უნივერსიტეტი 2009, გვ. 134-154.

⁴⁶³ კოჭლამაზაშვილი, ექვთიმე, დამბაშიძე, ანა. „ათანასე ალექსანდრიელის 'სიმბოლოს' ძველი ქართული თარგმანი“, მრავალთავი #18, 1999, გვ. 157.

ეთარგმნა და ხაზი გაესვა აღმოსავლურ და დასავლურ მრწამსთა შორის სხვადასხვაობისთვის“⁴⁶⁴.

ე. კოჭლამაზაშვილი თავის სხვა ნაშრომში ამ საკითხზე შემდეგს წერს:

“აღმოსავლური ტრადიციისთვის უცხო ფორმულა მთარგმნელს უდრტვინველად გადმოაქვს ქართულ თარგმანში. ეს ფაქტი გიორგი მთაწმინდელის მთარგმნელობითი პრინციპების დახასიათებისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა, რადგანაც მას მოღვაწეობა მოუხდა ამ ფორმულის ირგვლივ გამართული მწვავე დოგმატური კამათების ეპიცენტრში, რაც მის ბიოგრაფიაში დაწვრილებითაა მოთხრობილი”⁴⁶⁵.

მესამე: თუ ვიფიქრებთ, რომ გიორგი ათონელი არ იზიარებდა მის მიერვე ნათარგმნი ძეგლის შინაარსს, მაშინ გაუგებარი რჩება შემდეგი საკითხი: რატომ ეწეოდა იგი იმგვარი დოგმატური ძეგლის პოპულარიზაციას (თარგმანის მეშვეობით), რომლის შეხედულებებსაც არ იზიარებდა? გიორგი მთაწმინდელს საკუთარი კომენტარი მაინც უნდა დაერთო სათანადო ადგილას იმის შესახებ, რომ ამ ფორმულას არც თავად და არც აღმოსავლეთის ეკლესია არ შეიწყნარებს. მაგალითად, როდესაც მისი თანამოაზრე და სულიერი თანამოსაგრე, საქართველოს ეკლესიისთვის არანაკლები ავტორიტეტის მქონე საეკლესიო მოღვაწე, წმინდა ექვთიმე მთაწმინდელი რომელიმე ძეგლს თარგმნიდა ქართულ ენაზე, აუცილებლად მიიჩნევდა, მისი აზრით, მიუღებელი დოგმატური შეხედულებების ამოღებას ან გადაკეთებას სათარგმნი ძეგლიდან⁴⁶⁶.

მეოთხე: გიორგი ათონელი იყენებს სიტყვა „წვალებას“. იგი აცხადებს, რომ „წვალება“ არ შემოსულა რომის ეკლესიაში. ძველი ქართული სიტყვა „წვალება“ ერესს ნიშნავს. ამრიგად, თუ გიორგი ათონელი ფილიოკვეს ერესად მიიჩნევდა, მაშინ ის რომის

⁴⁶⁴ კოჭლამაზაშვილი, ექვთიმე, დამბაშიძე, ანა. *ათანასე ალექსანდრიელის...* გვ. 161.

⁴⁶⁵ კოჭლამაზაშვილი, ექვთიმე. „გრიგოლ ნოსელის ‘დიდი კატექეტიკური სიტყვის’ ძველი ქართული თარგმანი“, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი #1, 2008, გვ. 70.

⁴⁶⁶ ექვთიმე მთაწმინდელისთვის დამახასიათებელი ამგვარი მთარგმნელობითი მეთოდისა და ჩასწორებულ-გადაკეთებული ერთ-ერთი ძეგლის შესახებ იხილეთ ზემოთ დასახელებული პუბლიკაცია: კოჭლამაზაშვილი, ექვთიმე. „გრიგოლ ნოსელის ‘დიდი კატექეტიკური სიტყვის’ ძველი ქართული თარგმანი“, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი #1, 2008, გვ. 55-95.

ეკლესიის არაერეტიკულობაზე ასე ღიად და ცალსახად არავითარ შემთხვევაში არ მიუთითებდა.

გ. მაჭარაშვილი ათანასესეული რწმენის სიმბოლოს თარგმანზეც მსჯელობს და აცხადებს, რომ გიორგი ათონელმა ამ თარგმანს თან დაურთო ანდერძი, რომელიც გარკვეულ გარემოებებზე უნდა მიგვითითებდეს:

„ღირსი მამის ანდერძი... მიზნად ისახავს ორ რამეს - პირველი: მკითხველს დაუსახელოს წყარო, საიდანაც მოხდა წმ. ათანასეს „მართლისა სარწმუნოების აღსარების“ ქართულად თარგმნა (როგორც ჩანს, ესაა ბერძნულენოვანი „ჰრომთა წიგნი“) და მეორე: წყაროს დასახელების კვალობაზე მიუთითოს, რომ პასუხისმგებლობა მისი ტექსტის სისწორის შესახებ სწორედ ამ „ჰრომთა წიგნის“ შემდგენელს (თუ შემდგენლებს) ეკისრება“⁴⁶⁷.

აქ გაუგებარია, რატომ უნდა ვიფიქროთ სწორედ ამგვარად? მით უმეტეს, რომ ავტორი ვერ უთითებს ამ მოსაზრების მხარდამჭერ რომელიმე გარემოებაზე. გიორგი ათონელი ამ მინაწერში არაფერს ამბობს იმის შესახებ, რომ ასეთი ფორმულა მხოლოდ რომაულია/ლათინურია, რომელსაც აღმოსავლეთი არ იზიარებს. ხსენებულ ანდერძ-მინაწერში ამის შესახებ არც პირდაპირ და არც მინიშნებით არაფერია ნათქვამი. თუკი ქართველი ათონელები უცხოენოვანი ძეგლების ქართულად თარგმნისას დიდი მონდომებით ურთავდნენ სხვადასხვა მიზანდასახულობის შენიშვნებს ან საერთოდ ცვლიდნენ (ამოღება, ჩამატება, გადაკეთება) მათი აზრით მიუღებელ სიტყვებსა და საკმაოდ დიდი მოცულობის პასაჟებსაც კი, მაშინ ამგვარი მითითება-შენიშვნა პირველ რიგში უნდა გაეკეთებინა წმინდა გიორგის, როცა საქმე ეხება ისეთ მნიშვნელოვან საკითხს, როგორიცაა დოგმატური ცდომილება! თუ ძეგლი ერესს შეიცავდა, რატომ დუმდა ათონელი ბერი ამის შესახებ და რატომ ავრცელებდა მას ტექსტის ქართულად თარგმნით? ეს ის კითხვებია, რომელზეც არანაირი პასუხები არ გვაქვს გ. მაჭარაშვილის ნაშრომში.

ავტორი წერს: „გიორგი ათონელმა „ფრიადითა გამოწულილვითა და გამოძიებითა“ ქართული საეკლესიო წიგნები „ბერძულსა შეაწამნა და ყოვლისა

⁴⁶⁷ მაჭარაშვილი, გ. გიორგი ათონელი... გვ. 11-12.

ნაკლულევანებისაგან განასრულნა და სიტყუადუხჭირობისა და ვერაგობისაგან განაშუენა“, ასეთ დროს, მას წმიდა ათანასეს სიმბოლოს ტექსტი ბერძნულ დედანთან „შეუწამებელი“ დარჩა⁴⁶⁸.

საინტერესოა, რატომ დარჩა წმინდა მამას ის „შეუწამებელი“? საჭიროდ არ ჩათვალა? დრო აღარ ჰქონდა? თუ რა მიზეზი შეიძლებოდა არსებულიყო ამისთვის? ავტორი არავითარ ვარაუდს არ გვთავაზობს ამ შემთხვევაშიც. თუმცა ძალიან ხშირად იგი არ ერიდება სხვა მომიჯნავე საკითხებზე სწორედ ასეთი თამამი და იმავდროულად დაუსაბუთებელი ვარაუდების გამოთქმას. ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ ვითარება იმდენად ცხადია, რომ არავითარი ვარაუდის გამოთქმის საჭიროება არ არსებობს. ეს სიცხადე კი სწორედ ჩვენს სასარგებლოდ მეტყველებს: ათონელმა ბერმა არ ჩათვალა საჭიროდ ათანასეს სიმბოლოს „შეწამება“ სხვა ბერძნულ ტექსტებთან მასში ფილიოკვური შეხედულების ამოღების მიზნით.

თეოლოგიური ცოდნის მწვავე დეფიციტზე მიუთითებს ასევე ამავე ავტორის მიერ გიორგი მთაწმინდელის პოზიციისთვის „იკონომიური“ სტატუსის მინიჭება: „ამგვარად, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის გამოცხადება კათოლიციზმის მხარდამჭერად იმის გამო, რომ გიორგი ათონელმა ერთგვარი იკონომიური გამონათქვამი იხმარა რომის ოფიციალური ეკლესიის მიმართ... უბრალო გაუგებრობის შედეგია და მეტი არაფერი“⁴⁶⁹.

„იკონომია“ ნიშნავს ერთგვარ დათმობაზე წასვლას გონივრული მიზეზით. ეკლესიის ისტორიაში არ ყოფილა არცერთი შემთხვევა, როდესაც დოგმატურ საკითხებთან დაკავშირებით რაიმე სახის დათმობაზე წასულიყო რომელიმე საეკლესიო მამა. იკონომიას ეკლესია მიმართავს მხოლოდ მორალურ და კანონიკურ საკითხებთან დაკავშირებით⁴⁷⁰.

⁴⁶⁸ მაჭარაშვილი, გ. გიორგი ათონელი... გვ. 12.

⁴⁶⁹ მაჭარაშვილი, გ. გიორგი ათონელი... გვ. 7.

⁴⁷⁰ ტერმინი „იკონომიის“ ანტონიმია „აკრიზია“, რომელიც ნიშნავს კანონის ზუსტ დაცვას. იკონომია კი აკრიზიისაგან განთავისუფლებას ან მის შერბილებას გულისხმობს (ვრცლად იხ. ზუმისი, პ. კანონიკური სამართალი. ბერძნულიდან თარგმნა ირინე გარაყანიძემ. თბ., 2007, გვ. 40-52).

3. ლათინთა რიტუალური წეს-ჩვეულებანი

3.1. უფუარი პურის წესი

საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში დასავლეთის საქრისტიანოში ერთმანეთის პარალელურად მშვიდობიანად თანაარსებობდა ევქარისტიის აღსრულების ორი განსხვავებული ტრადიცია⁴⁷¹. როგორც ჩანს, დაახლ. X საუკუნემდე აღმოსავლეთის ეკლესიებისთვის დასავლეთის ეს რიტუალური განსხვავება ან არ იყო შესამჩნევი ან არ აღიქმებოდა მიუღებელ საეკლესიო ტრადიციად, ყოველ შემთხვევაში, როგორც ბიზანტოლოგი ნიკოლოზ სკაბალანოვიჩი მიუთითებს, ფოტიოს პატრიარქი ამ განსხვავებაზე არაფერს ამბობდა, რადგან ევქარისტიაში ხმადის გამოყენება ამ დრომდე “ჯერ კიდევ არ იყო დასავლეთში (ფართოდ, დ.თ.) გავრცელებული”⁴⁷². ინგლისელი ბიზანტოლოგი, სტივენ რანსიმენიცი ამ აზრს იზიარებს: “როგორც ჩანს, უფუარი პურის გამოყენებამ დასავლეთში საყოველთაო გავრცელება ჰპოვა მხოლოდ IX საუკუნიდან”⁴⁷³.

რაც შეეხება აღმოსავლეთს: აქ იმთავითვე დამკვიდრდა გაფუებული პურის პრაქტიკა. მიუხედავად ამისა, პირველ ათასწლეულში ამ საკითხთან დაკავშირებით დასავლეთთან პოლემიკას არასოდეს ჰქონია ადგილი. საინტერესოა, რომ XI საუკუნეში რომის დაგმობა კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა მიქაელ კერულარიოსმა (1043-58) სწორედ ლათინთა მიერ ევქარისტიაში ხმადის გამოყენების კრიტიკით დაიწყო⁴⁷⁴. მაგრამ ამგვარ შეხედულებას აღმოსავლეთში კატეგორიული მხარდაჭერა არ მიუღია: ამის ყველაზე ნათელი მაგალითია ანტიოქიის პატრიარქ პეტრეს მიერ კერულარიოსისადმი მიმართული საყვედურიც, რომელიც მას წეს-ჩვეულებითი

⁴⁷¹ Табак, Ю. *Православие и Католичество*. СПб., 2002, гл. 36.

⁴⁷² Скабаланович, Н. *Византийское Государство и Церковь в XI в.*, Книга 2, СПб., 2004, гл. 268.

⁴⁷³ Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of Turkish Conquest to the Greek War of Independence*. Cambridge University Press, 1985, гл. 89.

⁴⁷⁴ კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა მიქაელ კერულარიოსმა ანტირომაული პოლემიკის წამოწყებისას ერთ-ერთი მონასტრის ბერს, ნიკიტა სტიფატს ლათინთა საწინააღმდეგო თხზულების დაწერა დაავალა, რომელშიც ძირითადი ადგილი სწორედ ამ საკითხსაც უნდა დათმობოდა. თუმცა ამ ნაშრომთან დაკავშირებით ნიკიტა სტიფატის მემკვიდრეობის მკვლევარი, ნიკოლოზ კიმი შენიშნავს: “წმ. ნიკიტას ეს თხზულება არ გამოირჩევა განსაკუთრებული ღირსეულობით. ავტორი არ არის საკმარისად გონიერი, საკმარისად განსწავლული; წმინდა წერილზე დაფუძნებული მისი დასკვნები სუსტია, მის მიერ საეკლესიო მწერალთაგან დამოწმებული ციტატები ძალზედ ღარიბია” (Николай Ким. Никита Стифат и его Полемика с Латинянами, <http://onkim.orthodoxy.ru/myworks/polemika.htm> (22.05.2011)).

სხვაობების გამო დასავლეთთან კონფლიქტის დაუშვებლობაზე მიუთითებდა (მიუხედავად იმისა, რომ პირადად პატრიარქი პეტრე გაფუებული პურის გამოყენების მომხრე იყო). კამათი პერიოდულ განახლებას განიცდიდა XV საუკუნემდე, სანამ ფლორენციის კრებამ არ დაადგინა ექვარისტიკაში როგორც გაფუებული, ასევე უფუარი პურის გამოყენების ლეგიტიმურობა.

XI საუკუნეში რომსა და კონსტანტინეპოლს შორის წარმოქმნილი პოლემიკის ამ, უცნაურია, მაგრამ ძირითად საკითხთან დაკავშირებით, ცნობილია ასევე წმინდა გიორგი მთაწმინდელის დამოკიდებულება, რომელიც გამოვლენილია ჩვენს მიერ ზემოთ სრულად ციტირებულ მის „სიტყვაში“. ქართველი ბერი ამ საკითხზეც საკმაოდ გაბედულად მსჯელობს იმ დროის (1054 წლიდან სულ რაღაც თერთმეტი წლის თავზე) და ადგილის გათვალისწინებით, სადაც ის იმჟამად იმყოფებოდა (კონსტანტინეპოლი ანუ ეპიცენტრი).

ხსენებული ავტორი (თ. პაიჭაძე) ამგვარ ექვარისტიკულ განსხვავებასთან დაკავშირებით შემდეგ კითხვას სვამს: “შეიძლებაოდა გიორგი მთაწმინდელს თვით მაცხოვრის მიერ დადგენილ წესში რაიმე ცვლილების შეტანა არ ჩაეთვალა “მიდრეკად და წვალებად”?⁴⁷⁵ მაცხოვრის მიერ დადგენილ წესში ავტორი საფუარიანი პურით ზიარების საიდუმლოს აღსრულების წესს გულისხმობს. გაურკვეველია რის საფუძველზე ფიქრობს ავტორი, რომ ქრისტემ არა უბრალოდ გამოიყენა, არამედ “დაადგინა” კიდევ ქრისტიანთა მომავალი თაობებისთვის ამგვარი წესი? იმ შემთხვევაშიც კი თუკი დანამდვილებით გვეცოდინებოდა, რომ მაცხოვრის მიერ სერობაზე გამოყენებული პური საფუარიანი იყო, ეს სრულიად არ ნიშნავს ავტომატურად, რომ ქრისტემ მხოლოდ ასეთი პურით ექვარისტიკის აღსრულება “დაადგინა”. ამგვარი მნიშვნელობა არც იმპლიციტურად და არც ექსპლიციტურად არ შეიმჩნევა სახარების ტექსტში. შეიძლება მხოლოდ ის ითქვას, რომ იესო ქრისტემ თვით ექვარისტიკის აღსრულების წესი დაადგინა და არა ის, თუ როგორი შემადგენლობის, რა ზომის ან რა წონის პურით უნდა იყოს გამოყენებული ექვარისტიკისას. არაფერი გვიშლის ხელს ვივარაუდოთ, რომ ქრისტემ სწორედ ისეთ პურზე აღასრულა საიდუმლო სერობა, რაც ხელმისაწვდომი იყო იმ დღეს და იმ

⁴⁷⁵ პაიჭაძე, თ. *გიორგი მთაწმინდელის...* გვ. 4.

გარემოში. სამწუხაროდ, XIX საუკუნის დოგმატიკის სახელმძღვანელოებში სწორედ ასეთ წვრილმანებს ექცევა აღმატებული ყურადღება, რომ ევქარისტისთვის “პური უნდა იყოს ხორბლის (...) სუფთა (...) გაფუებული და არა უფუარი, რომელსაც ჩვეულებრივ იყენებენ ლათინები ევქარისტისთვის (...) უდავოა, რომ მაცხოვარმა ეს საიდუმლო დაადგინა “პასექის დღესასწაულის წინ” (იოანე 13:1), მაშასადამე, ისეთ დროს, როცა იუდეველთა სახლებში ჯერ კიდევ გაფუებული და არა უფუარი პური გამოიყენებოდა...”⁴⁷⁶ თუმცა ნაშრომში არავითარი ისტორიული წყარო არ არის დამოწმებული, რომელიც ამ “უდავობას” დაადასტურებდა.

ბიბლიის ცნობილი ეგზეგეტის, პროფ. ა. ლოპუხინის დასკვნით, ევქარისტიული პურის შემადგენლობა ადრეულ ეკლესიაში არ ითვლებოდა მნიშვნელოვან საკითხად. აღნიშნულ თემაზე საკმაოდ ვრცელი მსჯელობის შემდგომ (სიტყვა “არტოსის” ეტიმოლოგიური კვლევის ჩათვლით) მეცნიერი მათეს სახარების 26-ე თავის 26-ე მუხლის განმარტებისას წერს: “...არსებული მონაცემების მიხედვით ამ საიდუმლოში უფუარი, თუ საფუარიანი პურის გამოყენებასთან დაკავშირებით, ცხადი ხდება, რომ ქრისტიანული ეკლესიის ადრეულ პერიოდში, ეს უმნიშვნელო საკითხად ითვლებოდა”⁴⁷⁷. თეოლოგი ჯორჯ ექუარო სპეციალურად ამ საკითხისადმი მიძღვნილ თავის სტატიაში აღნიშნავს, რომ ჩვენ არ ვიცით როგორი პური გამოიყენა ქრისტემ⁴⁷⁸. მართლმადიდებელი თეოლოგი, ეპისკოპოსი კასიანე ბეზობრაზოვი დარწმუნებულია, რომ საიდუმლო სერობა საპასექო ხასიათს ატარებდა, ანუ სერობაზე გამოყენებული იყო არაგაფუებული პური - ხმიადი. სტივენ რანსიმენი მიუთითებს, რომ ლათინებისთვის,

“უფუარი პურის გამოყენების სათანადო მოწმობას წარმოადგენდა ის ფაქტი, რომ თავად ქრისტემ გამოიყენა იგი (ხმიადი, დ.თ.) საიდუმლო სერობაზე. ბერძნები ეთანხმებოდნენ ამ შეხედულებას, მაგრამ მათი მტკიცებით, ძველი აღთქმის რჯული გაუქმდა ქრისტეს ჯვარცმისა და

⁴⁷⁶ Макарий Московский, Митрополит. *Руководство к Изучению Догматического Богословия*. М., 1898, გვ. 264-5.

⁴⁷⁷ Лопухин, А. П. *Толковая Библия...* М., 2003, გვ. 125.

⁴⁷⁸ Aquaro, George. *Leavened versus Unleavened Bread: What's the difference?* 2001, p. 6 of 7, <http://www.prophora.org/page27.html> (23.08.2010).

სულთმოფენობის შემდეგ. საფუარი სულიწმინდის მყოფობას განასახიერებს”⁴⁷⁹.

ე. ი. ბერძნები ეთანხმებოდნენ იმ მოსაზრებას, რომ ქრისტეს მიერ გამოყენებული პური უფუარი იყო, თუმცა ამგვარი წესის უმართებულობის დამტკიცებას სხვაგვარი მოტივით ცდილობდნენ. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ წმინდა იოანე ოქროპირი თავის 82-ე საუბარში (პირველი პარაგრაფი) საუბარში მათეს სახარების განმარტებისას საკმაოდ არაერთმნიშვნელოვნად აღნიშნავს, რომ ქრისტემ პასექის დროს აღასრულა ევქარისტის საიდუმლო: “რისთვის აღასრულა ქრისტემ ეს საიდუმლო პასექის დროს? ეს იმიტომ, რომ ყოველივესგან შევიცნოთ, რომ ის არის ძველი აღთქმის კანონმდებელი”⁴⁸⁰. რამდენიმე სტრიქონით ქვემოთ კი ამბობს, რომ ამით ქრისტე “აუქმებს იუდეველთა ყველაზე მთავარ დღესასწაულს”.

ამრიგად, სრულიად მცდარია ავტორის მტკიცება, რომ მაცხოვარმა მხოლოდ გაფუებული პურით ევქარისტის აღსრულება “დაადგინა”. ქრისტე ყოველგვარი შერჩევის გარეშე იყენებს მის გარშემო ყოველდღიურ ხმარებაში არსებულ პურს, ყოველგვარი მითითების გარეშე, რომ ეს რიტუალი მხოლოდ ასეთი და არა სხვაგვარი პურით უნდა აღსრულდეს.

ამ კუთხით საინტერესოა თავად ისტორიული ფაქტებიც. ადრეულ ეკლესიებში საღვთისმსახურო პრაქტიკა ძალზედ მრავალფეროვანი და სხვადასხვაგვარი იყო. იმის შესახებ, რომ ღვთისმსახურება მოციქულთა დროიდან მოყოლებული ყველა ადგილას ერთი წესით არ აღესრულებოდა, მოწმობს ლიტურგიის ისტორიის მკვლევარი, პროფ. ი. დმიტრიევსკიც:

“ადრეული ღვთისმსახურებისა და სხვადასხვა წეს-ჩვეულებების მრავალფეროვნებასთან დაკავშირებით ჩვენ გვაქვს ისტორიკოს სოკრატეს მოწმობა (სოკრატე. ეკლესიის ისტორია 5:22). იგი საუბრობს სხვადასხვა ეკლესიაში განსხვავებული საღვთისმსახურო პრაქტიკის შესახებ მოყოლებული მოციქულთა დროიდან, რომელთა შესახებაც

⁴⁷⁹ Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity...* გვ. 89-90.

⁴⁸⁰ Иоанн Златоуст. „Толкование на Матфея“, Творения Св. Иоанна Златоуста. Том 7, книга 2. СПб., 2012 (Беседа 82:1). გამოცემის ელ-ვერსია ხელმისაწვდომია ასევე ვებ-გვერდზე: http://www.golden-ship.ru/_ld/12/1283_7-2.htm

იქვე ამბობს, რომ მათ (მოციქულებმა, დ.თ.) “ამგვარი დადგენილებები თითოეულის ნებასა და კეთილგონიერებას მიანდეს” (...) მაგრამ რამდენადაც მრავალფეროვანი არ უნდა ყოფილიყო ძველი ეკლესიების ღვთისმსახურება, ეს არ უშლიდა ხელს მათი “რწმენის ერთიანობას” (...) ვინაიდან როგორც წმ. გრიგოლ დიოლოგოსი აცხადებდა “ეკლესიაში საერთო რწმენის არსებობისთვის წეს-ჩვეულებათა მრავალფეროვნება არ არის ზიანის მომტანი” (21-ე წერილი ლეანდრესადმი)”⁴⁸¹.

მ. პოსნოვიც მიუთითებს, რომ ადრეულ ეკლესიაში ლიტურგიული დღეებიც კი სხვადასხვა იყო. ოთხშაბათს და პარასკევს ანუ სამარხვო დღეებში, რომში და ალექსანდრიაში არ აღესრულებოდა ლიტურგია (შდრ. სოზომენე, ეკლესიის ისტორია, 7:19). მაგრამ კართაგენის ეკლესიასა (იხ. ტერტულიანე, სიტყვა 14) და აღმოსავლეთში ასეთი აკრძალვა არ არსებობდა⁴⁸².

ალექსანდრიისა და იერუსალიმის ეკლესიებში რომ ევქარისტიას უფუარი პურიტ აღასრულებდნენ, ამის შესახებ თავად კონსტანტინეპოლის პატრიარქ მიქაელ კერულარიოსისგან ვგებულობთ. იგი ანტიოქიის პატრიარქს, პეტრეს შემდეგს წერდა: “ჩემამდე მოვიდა ხმები, რომ ალექსანდრიისა და იერუსალიმის პატრიარქები რომის პაპის სწავლებას მისდევენ და არა მხოლოდ იწყნარებენ იმ ადამიანებს, რომლებიც ხმიადს იყენებენ, არამედ ზოგჯერ თავადაც ხმიადით აღასრულებენ ღვთაებრივ საიდუმლოს...”⁴⁸³

როგორც ვხედავთ, იმ დროს, როცა ალექსანდრიისა და იერუსალიმის ეკლესიები ვერავითარ დარღვევას ვერ ხედავდნენ ამ ტრადიციაში, ანტირომაულად განწყობილი მიქაელ კერულარიოსისთვის იგი უდიდეს დანაშაულს წარმოადგენს. ამრიგად, პატრიარქ კერულარიოსამდე, უფრო ზუსტად კი ფოტიოს პატრიარქამდე,

„არც ერთ მხარეს არ მოუვიდოდა აზრად (არც ყოფილა ასეთი შემთხვევა), რომ ემტკიცებინათ ერთმანეთისთვის საფუარ-უფუარობის, ან სხვა ლიტურგიული მომენტის მცდარობა-ჭეშმარიტება. ყველა

⁴⁸¹ Дмитриевский, И. *Историческое, Догматич. и Таинственное Изяснение к Литургии*. М., 1850, გვ. 24-5.

⁴⁸² Поснов, М. *История Христианской Церкви*. Ч. 1, Гл. 5, “Священные дни и времена I-III вв.”. Брюссель, 1964, გვ. 145.

⁴⁸³ Дворкин, А. *Очерки по Истории Вселенской Православной Церкви*. Нижний Новгород, 2003, გვ. 562.

ეკლესია თავის ტრადიციას მისდევდა და ყოველი ტრადიცია ჭეშმარიტებას შეიცავდა, რადგან გამოხატავდა ქრისტიანობის სულს და არა ასოს, თუ მხოლოდენ სიტყვას⁴⁸⁴.

ხმადის სრულიად ახალ მნიშვნელობაზეც მიუთითებს თ. პაიჭაძე: „...რადღა სარწმუნოების სიმართლეა საუბარი, როდესაც ქრისტე, როგორც მესია, უარყოფილია ხმიადით ზიარებაში“. მაგრამ ხმიადის ამგვარ მნიშვნელობაზე არსად, არც ეკლესიის მამათა ნაშრომებში და არც საეკლესიო კრებათა კანონებში საუბარი არ არის. წმინდა მამები საფუარს მხოლოდ “ძველი ადამიანის” სიმბოლოდ წარმოგვიდგენდნენ. მაგალითად, ეგნატე ანტიოქიელი წერს: “განუდექი ბოროტ, ძველ, მჟავე საფუარს და მიიღე ახალი საფუარი...”⁴⁸⁵ იუსტინე ფილოსოფოსი: “ეს არის სიმბოლური მნიშვნელობა უფუარი პურისა, რომ აღარ სჩადიოდე ძველი საფუარის ძველ საქმეებს (...) ღმერთი მცნებად უდებს მათ ახალი საფუარის მიღებას, ანუ სხვა საქმეების დაწყებას და არა ბოროტი, ძველი საქმეებისადმი მიბრუნებას”⁴⁸⁶. იოანე ოქროპირის თქმით, “მართალ ადამიანს საფუარის ძალა აქვს”, რომელსაც ბოროტი ადამიანებისთვის თავისი მოქმედების, ქცევის გადადების უნარი აქვს, რადგან მოციქულებიც არ იყვნენ ბევრნი (ცომაში არსებული საფუარის მსგავსად), მაგრამ მთელი ქვეყანა ღვთისაკენ მოაქციეს⁴⁸⁷.

არც რომელიმე საეკლესიო კანონი მიუთითებს იმ მნიშვნელობაზე, რომელზეც ხსენებული ავტორი საუბრობს. არსებობს მხოლოდ მეექვსე მსოფლიო კრების მე-11 კანონი, რომელშიც ხმიადი შემდეგ კონტექსტშია ნახსენები: „არავინ, არც სამღვდელთაგან და არც საეროთაგან, ამიერიდან არ უნდა ჭამოს იუდეველთა მიერ მოცემული ხმიადი, არც უნდა მეგობრობდეს მათთან, არც ავადმყოფობისას მოუხმობდეს მათ, არც მკურნალობას უნდა იღებდეს მათგან და არც აბანოში უნდა შედიოდეს მათთან ერთად. ვინც ამას ჩაიდენს, დაე განიკვეთოს“. ამ კანონის განმარტებაში XII საუკუნის ცნობილი კანონისტი, ბალსამონი აღნიშნავს:

⁴⁸⁴ ზურაბ კიკნაძე. „ეკლავ დაბრუნების თუ გადასვლის თაობაზე. პასუხი მერაბ ღაღანიძეს“, დიალოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი, #1, 2005, გვ. 26.

⁴⁸⁵ St. Ignatius. Magnesions 10, G. Aquaro. Leavened versus Unleavened Bread: What's the difference? 2001, გვ. 5, <http://www.prosphora.org/page27.html> (22.04.2007).

⁴⁸⁶ St. Justin Martyr. Dialog with Trypho. Ch. 14, G. Aquaro. Leavened... გვ. 5

⁴⁸⁷ St. John Chrysostom. Homily 3 - On Demons, Sect. 2, G. Aquaro. Leavened... გვ. 5

„იკრძალება არა ხმადის ჭამა, არამედ ხმიადით დღესასწაულობა იუდეველთა წესის მიხედვით (...) დააკვირდით ამ კანონს ლათინებთან მიმართებაში, რომლებიც ხმიადით დღესასწაულობენ და ასევე მათთან კავშირში, რომლებიც იუდეველებთან და ერეტიკოსებთან მკურნალობენ, რადგან ყველა ასეთისთვის განკუთვნილია განკვეთა“⁴⁸⁸.

ძნელია გაიზიარო ამ კანონის ბალსამონისეული კომენტარი, რადგან თვით კანონში ერთი სიტყვაც არ არის ნათქვამი ლათინთა ამ წესის შესახებ. კანონის მთელი შინაარსი კონცეპტირებულია მხოლოდ იუდეველთაგან აბსოლუტური იზოლაციის საჭიროებაზე არა მხოლოდ რელიგიურ, არამედ ყოფით, ცხოვრებისეულ ურთიერთობებშიც კი (მეგობრობა, მკურნალობა, საერთო აბანოთი სარგებლობა). მხოლოდ ამ კონტექსტშია ნათქვამი, რომ “იუდეველთა მიერ მოცემული ხმიადიც” არ უნდა ვჭამოთ.

აქ შეიძლება წარმოიშვას მოსაზრება, რომ ამ დროს დასავლეთის ეკლესიაში არ გამოიყენებოდა ხმიადი ევქარისტიაში და, შესაბამისად, კრების მამებიც ამიტომ არ საუბრობენ ამ ლათინური წესის შესახებ. მაგრამ, როგორც ზემოთ დამოწმებული ისტორიკოსები გვაუწყებენ, მეექვსე მსოფლიო კრების დროს (680-1 წწ.) ესპანეთში და ასევე დასავლეთის სხვა რეგიონებში უკვე არსებობდა ევქარისტიაში უფუარი პურის გამოყენების პრაქტიკა (გაფუებული პურის გამოყენების წესის პარალელურად). მაშინ საინტერესოა, რატომ არაფერს ამბობენ ტრულის კრების მამები ამ რიტუალური, წეს-ჩვეულებითი “ცდომილების” შესახებ? საეკლესიო ისტორიკოსი მ. პოსნოვი მიუთითებს, რომ ისეთი განსხვავებები,

„როგორებიცაა ევქარისტის აღსრულება უფუარ პურზე, დიაკვნების ეპისკოპოსად კურთხევა, სამღვდელოების ცელიბატი, შაბათის მარხვა და სხვა, უკვე წამოჭრილი იყო მეშვიდე საუკუნეში ტრულის კრებაზე – კანონები 3, 13. თუმცა არ არის მცირე მინიშნებაც კი იმაზე, რომ მსგავს “გადახრებს” შეუძლიათ განხეთქილების გამოწვევა. სხვათა შორის,

⁴⁸⁸ Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., Паломник, 2000, гл. 317.

აღნიშნული კრების მესამე კანონში რომის ეკლესია წმინდად იწოდება⁴⁸⁹.

როგორც აღინიშნა, ბალსამონის ანტილათინური განწყობა არ შეინიშნება თავად კრების კანონში. თუმცა ხსენებული კანონისტის საქციელი გასაგებია და ძალზედ მარტივი ასახსნელიც: ის თავისი ეპოქის შვილი იყო და სრულად იზიარებდა მისი დროის (XII ს.) და გარემოცვის (კონსტანტინეპოლი) ანტირომაულ სულისკვეთებას. ცნობილია, რომ იგი ანტიოქიის პატრიარქად დაადგინეს, მაგრამ მას არ დაუტოვებია კონსტანტინეპოლი, რადგან ანტიოქია ამ დროს ლათინ ჯვაროსნებს ჰქონდათ დაპყრობილი. ამრიგად, ეს გარემოებაც არ იქნებოდა უმნიშვნელო დასავლური საქრისტიანოს მიმართ მისი კონფრონტაციული განწყობის გაღვივების თვალსაზრისით.

ამრიგად, ეკლესიის სწავლებაში არ გვაქვს არავითარი მითითება, რომ ხშირად იზიარებისას უარიყოფება “ქრისტე, როგორც მესია”. ასევე არც ის არის სადმე ნათქვამი, რომ ევქარისტიაში ხშიადის გამოყენება საეკლესიო პრაქტიკის ნორმიდან გადახვევას წარმოადგენს, რომ არაფერი ვთქვათ მის ერეტიკულ ხასიათზე, რის წარმოჩენასაც ამას თავის დროზე პატრიარქი მიქაელ კერულარიოსი და მისი მომხრეები ცდილობდნენ.

გადავიდეთ მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის მოსაზრების განხილვაზე (რომელიც ავტორია რამდენიმე ტომიანი მონოგრაფიისა საქართველოს ეკლესიის ისტორიაში). იგი თავის ერთ-ერთ პოლემიკურ ნარკვევში გიორგი ათონელის “ცხოვრების” ამ ეპიზოდსა და ევქარისტიის აღმოსავლური (გაფუებული პურის) წესით აღსრულების აუცილებელ მნიშვნელობაზე მსჯელობს, რის შემდეგაც ასე აგრძელებს:

„ლათინური ეკლესია კი ამ პრაქტიკას არ იყენებდა. მაშასადამე, მსოფლიო კრებათა მიერ დადგენილ წესს არ აღიარებდა! უფრო მეტიც, იგი ასეთი პრაქტიკით მისდევდა აპოლინარის სწავლებას, რომელიც გიორგი მთაწმინდელის სიტყვით იყო “უგუნური და უსჯულო”. ეს,

⁴⁸⁹ Поснов, М. *История...* გვ. 556-7

ცხადია, არაა ლათინური ეკლესიის ქება, მაგრამ გიორგი მთაწმინდელმა მისი პირდაპირი მაგება გასაგები მიზეზების გამო არ ინება⁴⁹⁰.

აღნიშნული შეხედულება შეიცავს სამ შეცდომას:

1. როგორც უკვე გავარკვეეთ, არცერთი მსოფლიო კრება არ მიუთითებს, რომ უფუარი პურის გამოყენება კანონიკურ დარღვევას წარმოადგენს;
2. უსაფუძვლოა იმის მტკიცება, რომ რომის კათოლიკური ეკლესია აპოლინარის სწავლებას იზიარებს იმ მოტივით, რომ იგი ლიტურგიის აღსრულებისას გაფუებულ პურს არ იყენებს: იმისათვის, რომ კათოლიკური ეკლესიის ქრისტოლოგიური სწავლების უნაკლობაში დავრწმუნდეთ, ამისათვის მის მაგისტერიუმს უნდა გავეცნოთ;
3. უსაფუძვლოა იმის მტკიცება, რომ გიორგი მთაწმინდელი არაპირდაპირ “ამაგებდა” რომის ეკლესიას. მისი სიტყვების მიხედვით, აღმოსავლეთში ევქარისტის საფუარიანი პურით აღსრულების ტრადიცია აპოლინარის სწავლების საწინააღმდეგოდ იქნა შემოღებული. აპოლინარის სწავლებით, ქრისტემ მხოლოდ სხეული მიიღო მარიამისგან ადამიანური სულისა და გონების გარეშე (როგორც ცნობილია, ცომი, საფუარი და მარილი სიმბოლურად განასახიერებს ქრისტეს სხეულს, სულსა და გონებას). ასეთი საწინააღმდეგო რეაქციის საჭიროება არ ყოფილა დასავლეთში. აღნიშნული საკითხი მხოლოდ ტრადიციების სფეროს განეკუთვნება, რომელიც ვერ გამოდგება რომელიმე ეკლესიის აუგად მოხსენიების და მით უმეტეს დაგმობის მიზეზად. წმ. გიორგი მთაწმინდელიც ხომ ზუსტად ამ სიტყვებით ამთავრებს თავის პასუხს: “...და არარაი არს ამას შინა განყოფილებაი, ოდენ სარწმუნოებაი მართალი იყოს” (მიტროპოლიტი ანანია რატომღაც ამ სიტყვებს არსად იმოწმებს თავის ნარკვევში).

⁴⁹⁰ ჯაფარიძე, ანანია. „საქართველოს ეკლესიის სამოციქულო მემკვიდრეობის დასაცავად“, მისივე ბროშურა: პოლემიკა კათოლიკებთან. თბ., 2002, გვ. 9-10.

3.2. წყალგაურეველი ღვინის წესი

რაც შეეხება ევქარისტის აღსრულების პრაქტიკასთან დაკავშირებულ მეორე დასავლურ წეს-ჩვეულებას, წყალგაურეველი ღვინით ევქარისტის აღსრულებას, ამის შესახებ კი ნამდვილად არსებობს მეექვსე მსოფლიო კრების 32-ე კანონი, რომლის მიხედვითაც უნდა განიკვეთონ ის სასულიერო პირები, რომლებიც ამგვარად აღასრულებენ ლიტურგიას. თუმცა საინტერესოა იგივე ბალსამონის კომენტარი ამ კანონზე, რომელიც წერს, რომ თავიდან “ივერიელი (ქართველი, დ.თ.) მღვდლებიც არ ურევდნენ წყალს ბარძიმში, არიან რა ამასთანავე უმართლმადიდებელესნი”⁴⁹¹, რის შემდეგაც აგრძელებს, რომ ამის შემდეგ მათაც დაუდგინეს წყლის გარევის წესი ბარძიმში, თუმცა ბალსამონი აღარ საუბრობს იმის შესახებ, “გამოსწორდნენ” თუ არა ქართველი სასულიერო პირები ამ მხრივ. როგორც ვხედავთ, ადრე ამ წესს არც ჩვენი, საქართველოს (იბერიის) მართლმადიდებელი ეკლესია ასრულებდა, თუმცა იგივე ბალსამონი დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებდა ამ დარღვევას, რადგან ის ამ წესის დამრღვევებს მართლმადიდებლობის აღმატებულ ხარისხს განუკუთვნებს.

დღეს რომის კათოლიკური ეკლესიის ღვთისმსახურნი ევქარისტის აღსრულებისას ღვინოში წყალსაც ურევენ, რასაც თავისი სიმბოლიკა აქვს (ქრისტეს გვერდიდან გადმოღვრილი სისხლი და წყალი; ღვთაებრიობის მიერ კაცობრივი ბუნების მიღება), ლოცვის სიტყვები კი ამ დროს ასეთია: *per huius aquae et vini mysterium ejus efficiamur divinitatis consortes, qui humanitati nostrae dignatus est particeps* (წყლისა და ღვინისა ამის შეერთებისა საიდუმლოთი, დაე, მონაწილენი ვიქმნეთ ღმრთაებრიობისა მისისა, რომელმაც მოგვმადლა თანაზიარი გამხდარიყო კაცობრიობისა ჩვენისა). ეს ხდება ღვინის ბარძიმში ჩასხმისას, ე. წ. ძღვენთა მომზადებისას, ძღვენთა კურთხევამდე (კონსეკრაციამდე).

იმის დასასაბუთებლად, რომ ბიზანტიელი იმპერატორის წინაშე წარმოთქმული სიტყვა გიორგი ათონელის ცხოვრებაში მოგვიანო ჩამატებას წაროადგენს, თ. პაიჭაძე შემდეგს გვატყობინებს:

⁴⁹¹ Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. Пер. с греч. М., Паломник, 2000, გვ. 322 (კრებულში კანონები წარმოდგენილია ძველბერძნული და სლავური პარალელური ტექსტებით).

„იმის უტყუარ დასტურად, რომ ეს ადგილი რამდენიმე საუკუნის შემდეგ ჩაამატეს წმ. მამის ცხოვრებაში, ერთი პატარა ფაქტითაც შეგვიძლია დავამტკიცოთ. მეფე კონსტანტინე დუკიწი ვერანაირად ვერ დაუსვამდა გიორგი მთაწმინდელს ასეთ კითხვას “რატომ წირავენო ჰრომნი ხმეადითა და ურწყოითა?” რადგან გიორგი მთაწმინდელი აღესრულა XI საუკუნეში, ხოლო რომის კათოლიკურმა ეკლესიამ მხოლოდ XV საუკუნიდან აკრძალა ერისკაცთათვის ქრისტეს სისხლით ზიარება! მანამდე ისინი პურითა და ღვინით ეზიარებოდნენ”⁴⁹².

ამგვარი მოსაზრება სულ მცირე ორ შეცდომას შეიცავს:

- 1) ავტორი ერთმანეთისგან ვერ ანსხვავებს ორ სხვადასხვა რიტუალურ წესს: წყალგაურეველი (ძვ. ქართულად “ურწყოი”) ღვინით ევქარისტის აღსრულებას და ერისკაცთათვის ქრისტეს სისხლით ზიარების აკრძალვის წესს.
- 2) დასახელებული თარიღიც არასწორია. X-XI საუკუნეებამდე დასავლეთში ზიარების ორივე ფორმა (ორი სახით და ერთი სახით) ერთმანეთის პარალელურად არსებობდა. მხოლოდ ამის შემდეგ იყო ერისკაცთათვის ერთი სახით ანუ მხოლოდ პურით ზიარების დაკანონების მცდელობები. თუმცა, როგორც ამას კათოლიკე თეოლოგი, გაბრიელე ბრაგანტინიცი მიუთითებს, “ტრიდენტის კრება (1545-1563) სრულიადაც არ კრძალავს საერო პირთა უფლის სისხლით ზიარებას. ამას მოწმობს გერმანიის სხვადასხვა ეპარქია, სადაც მორწმუნეებს შეუძლიათ უფლის სისხლსაც ეზიარონ”⁴⁹³.

ავტორი აგრეთვე ამჟღავნებს ძველი ქართული ენის ელემენტარულ უცოდინრობას. იგი მთაწმინდელის შემდეგ სიტყვებს იმოწმებს: “და დააწესეს, რათა მოვიღებდით ცომსა სახედ ხორცთა ქრისტესთა, ხოლო პურის ცომსა – სახედ სულისა გონიერისა და მარილისა – სახედ გონებისა, წინააღმდეგომად წვალეზასა უშჯულოსა აპოლინარიასა”, რის შემდეგაც ამგვარ კომენტარს გვთავაზობს: “არ შევუდგებით ამ გაუგებარი და უცნაური განმარტების გამოძიებას, უბრალოდ ავღნიშნავთ, რომ საფუარის მნიშვნელობაზე წმ. მამა რატომღაც არ საუბრობს. აქვე იბადება კითხვა, თუ

⁴⁹² პაიჭაძე, თ. *გიორგი მთაწმინდელის...* გვ. 4.

⁴⁹³ ბრაგანტინი, გ. „ევქარისტია დასავლეთის ეკლესიაში“, დიალოგი #2 (5), 2006, გვ. 51.

ცომი სახეა ხორცისა და პურის ცომი კი - სულისა გონიერისა, მაშინ გამოდის, რომ სეფისკვერს აცხოვენ პურის ცომს დამატებული კიდეც რაღაც ცომი, რისი, არ ვიცით”⁴⁹⁴.

აშკარაა, რომ ავტორმა არ იცის ამ ძველქართული სიტყვის (“ცომი”) მნიშვნელობა, რომელიც ნიშნავს “საფუარს”⁴⁹⁵. ასევე მაგალითად, გალატელთა ეპისტოლის 5:9 მუხლის ძველ და ახალ ქართული თარგმანებში ერთმანეთის ეკვივალენტი ტერმინებია “ცომი” და “საფუარი”.

3.3. “თვნიერ სამღვდელოაჲსა შესამოსლისა”

ასეთ თემაზე მსჯელობისას აღსანიშნავია ასევე გიორგი მთაწმინდელის საკმაოდ თავისუფალი დამოკიდებულება “უჩვეულო” რიტუალური წესების მიმართ. “ცხოვრების” მე-17 თავში მოთხრობილია სვიმეონწმინდის ლავრის ბერების შესახებ, რომლებიც “შურითა საეშმაკოითა აღიდრნეს ჩვენ ქართველთა ზედა და ენება, რათამცა ნათესავი ჩვენი ძირითურთ აღმოგვხურეს სვმეონწმიდით” და რომლებმაც ამ მიზნით განიზრახეს, რომ ჩვენ სარწმუნოებას “ბიწი რაჲმე დასწამონ”. სხვათა შორის, როცა ანტიოქიაში შავი მთის ბერძენი ბერები ქართველებსა და ქალკედონიტ სომხებს ერეტიკოსობაში ადანაშაულებდნენ, ამის შესახებ წერს XI საუკუნის ცნობილი ავტორი, ნიკონ შავმთელიც (Nikon of the Black Mountain), რომელმაც საკმაოდ წარმატებით დაიცვა ისინი ბერძენი ბერების თავდასხმებისგან. მან პატრიარქსაც კი მისწერა წერილი ამის შესახებ⁴⁹⁶.

გ. მთაწმინდელის „ცხოვრების“ მიხედვით, ბერძენი ბერები მიდიან პატრიარქ თეოდოსისთან, რომელსაც აუწყებენ, რომ ლავრაში არსებულ ქართველებს გაუგებარი სარწმუნოება აქვთ და რომ მათი ხუცესი არ წირავდა ჟამს (ანუ არ აღასრულებდა

⁴⁹⁴ პაიჭაძე, თ. გიორგი მთაწმინდელის... გვ. 4.

⁴⁹⁵ აბულაძე, ი. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბ., 1973, გვ. 519; იხ. ასევე: სარჯველაძე, ზურაბ. ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა. თბ., 2001, გვ. 262.

⁴⁹⁶ Марр, Н. „Аркауи, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкидонитах“, Византийский Временник Т. 12, СПб., 1906, гв. 33; ამ თემაზე არსებობს აგრეთვე შემდეგი საინტერესო პუბლიკაციაც: Герд Л. А. „Армяне и грузины в антиохийских монастырях XI в. (по «Тактикону» Никона Черногорца)“, Русь и южные славяне. Сборник статей к 100-летию со дня рождения В.А. Мошина. СПб., 1998, гв. 198-203. (აღნიშნული ცნობების მოწოდებისთვის მადლობა იოანე კაზარიანს).

ლიტურგიას). მათ მიერ ქართველი სამღვდელოებისათვის ჟამისწირვის აკრძალვის მიზეზი კი შემდეგი ყოფილა:

„რომელსამე ჟამსა სოფლური ვინმე ჯუცესი ახლად ჩამოსრული წმინდისა სვიმეონის სვეტსა ზედა გასრულ იყო ჟამისწირვად ქალამნითა და საბეჭურიტა თვნიერ სამღვდელოდსა შესამოსლისა, ვითარცა იყო წესი პირველად ჩვენი. და ამისთვის არა უტეობდეს ქართველსა ჯუცესსა ჟამის წირვად, არამედ განეწესა, რათა მათ თანა ეზიარებოდინ. და ნუვინ ჰგონებს, თუმცა სხვადა რაიმე მიზეზი ყოფილიყო“.

როდესაც თეოდოსი პატრიარქმა ქართველთაგან რომელიმე განსწავლული ბერის მოყვანა ბრძანა, მათ, როგორც მემკვიდრე წერს, “უნდა თუ არა, აღიარეს, ვითარმედ: ჰე, არს ერთი ვინმე მონაზონი დრამატიკოსი და ბერძულთა წიგნთა ქართულად თარგმნის”. როდესაც გიორგი მთაწმინდელი პატრიარქის წინაშე წარადგინეს, ამ უკანასკნელმა იმის შესახებ ჰკითხა, არსებობდა თუ არა რაიმე ნაკლულოვანება “მართლისა სარწმუნოებისა მათ თანა”. გიორგი მთაწმინდელმა კი “იწყო წარმოთქმად მართლისა სარწმუნოებისა ესრეთ, რომელ განკვრვანა მსმენელნი, რამეთუ სული წმინდა იტყოდა პირით მისით”. მას შემდეგ, რაც პატრიარქი ქართველთა უდანაშაულობაში დარწმუნდა, მაშინ “ცუდის მზრახთა მათ და ამაოთა კაცთა სვიმეონწმინდელთა ფრიად შეჰრისხნა და კანონთა ქუეშე საეკლესიოთა შეყარნა”, რის შემდეგაც ქართველ ბერებს ლიტურგიის აღსრულების ნება მიეცათ და ლოგიკურია, რომ ისევ “თვნიერ სამღვდელოდსა შესამოსლისა, ვითარცა იყო წესი პირველად ჩვენი”⁴⁹⁷.

როგორც ვხედავთ, ქართველ ბერებს მათთვის დამახასიათებელი ტრადიციის გამო აუკრძალეს წირვის ჩატარება, თუმცა გიორგი მთაწმინდელი ვერავითარ დარღვევას ვერ ხედავდა ამ ტრადიციაში, ისევე როგორც უფუარი პურით წირვის აღსრულების წესში, რადგან როგორც ის აცხადებს, “არარაი არს ამას შინა (ანუ ტრადიციულ-რიტუალური განსხვავებებში, დ.თ.) განყოფილებაი, ოდენ სარწმუნოებაი (ანუ

⁴⁹⁷ გიორგი მცირე. *ცხოვრება... ძეგლები*. ტ. 2, გვ. 150-1.

ზოგადად დოქტრინა და არა ნიკეის რწმენის სიმბოლო ფილიოკვეს გარეშე, დ.თ.) მართალი იყოს”.

4. სხვა ინტერპრეტაციები

არსებობს აგრეთვე გიორგი მთაწმინდელის ზე-კონფესიური პოზიციის სხვაგვარი შეფასებების მცდელობებიც. კერძოდ, საქმე გვაქვს ისეთ ინტერპრეტაციასთანაც, რომლის მიხედვითაც გიორგი ათონელმა შესაძლოა არ იცოდა 1054 წლის დიდი განხეთქილების შესახებ რომის ეკლესიასთან. მაგალითად, პროფესორების გვანცა კოპლატაძისა და გრიგოლ რუხაძის აზრით,

“1065 წელს გიორგი მთაწმინდელს არავითარი საფუძველი არ ჰქონდა უარყოფითი დამოკიდებულება გამოეხატა რომის ოფიციალური ეკლესიისა და მისი მეთაურების მიმართ, რომელთაც მანამდე ერესების წინააღმდეგ ბრძოლაში თითქმის ყოველთვის მტკიცე პოზიცია ეკავათ, ხოლო ხშირად განსაკუთრებული დამსახურებაც კი მიუძღოდათ (...) ამ დროისათვის ლათინთა დარღვევები საყოველთაოდ გახმაურებული არ იყო და ჯერ კიდევ საფუძველიან განმარტებებს საჭიროებდა”⁴⁹⁸.

ამგვარი შეხედულება საკმაოდ არადამაჯერებელია, რადგან 1054 წლის განხეთქილება არ ყოფილა სპონტანური მოვლენა, არამედ წარმოადგენდა ლოგიკურ დასასრულს იმ ხანგრძლივი ურთიერთდაპირისპირებებისა, რომელიც რომისა და კონსტანტინეპოლის იერარქთა შორის საუკუნეების განმავლობაში არსებობდა (როგორც აიდან ნიკოლსი მიუთითებს, IV საუკუნიდან⁴⁹⁹). სულაც არ იყო საჭირო გარკვეული დროის გასვლა, რომ ამ ორ ეკლესიას შორის არსებული ხანგრძლივი დამაბულობა ან თუნდაც ეს კონკრეტული ურთიერთგანკვეთის ფაქტი და ასევე ე.წ. ლათინთა დარღვევები „გახმაურებულიყო“. მათ შესახებ ხომ ჯერ კიდევ ორი საუკუნით ადრე კონსტანტინეპოლელი პატრიარქი ფოტიოსი საუბრობდა?

⁴⁹⁸ კოპლატაძე, გ.; რუხაძე, გ. „ლათინთა საკითხი გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებაში“, მაღლი #6-7 1997 გვ. 15.

⁴⁹⁹ Nichols, Aidan. *Rome and the Eastern Churches*. (2nd ed.). Ignatius Press, 2010, გვ. 280.

გიორგი მთაწმინდელი სწორედ ამ მოვლენების ცენტრში, - კონსტანტინეპოლში, - იმყოფებოდა და როგორც მის მიერ გამოხატული დამოკიდებულებიდან ვგებულობთ, მისთვის ეს ამბიციური შეხლა-შემოხლები კონკრეტულ იერარქთა შორის პიროვნულ დაპირისპირებაზე მეტ მნიშვნელობას არ ატარებდა. სხვა შემთხვევაში ის აუცილებლად წარმოთქვამდა ანტირომაული პათოსით აღსავსე სიტყვას კონსტანტინეპოლში მყოფი იმპერატორის წინაშე. თუმცა მისი სიტყვა აშკარად პროლატინური სულისკვეთების იყო და ეს სრულიად ნათელია მისი სიტყვის არაწინასწარგანწყობილი მკითხველებისთვის. სწორედ ამიტომ აღნიშნავს გიორგის „ცხოვრების“ ავტორი და მისი თანამოღვაწე, გიორგი მცირე, რომ წარმოთქმული სიტყვის მოსმენის შემდეგ იმპერატორის კარზე მყოფმა ლათინებმა სიხარული გამოხატეს ამგვარად მოაზროვნე ქართველი ბერის მიმართ: „...ხოლო მთავართა მათ ჰრომთა დიდად განიხარნეს... და ეტყოდეს წმიდასა: წარგიყვანოთო წინაშე წმიდისა პაპადსა“⁵⁰⁰. ამრიგად, თუკი გიორგი მთაწმინდელი პატრიარქ კერულარიოსის (1043-58) მომხრეთა რიგში მოიაზრებდა საკუთარ თავს, მაშინ მის სიტყვებში აუცილებლად უნდა გამომჟღავნებულიყო, თუ აშკარა აგრესია არა, შეფარული უკმაყოფილება მაინც “მწვალებელი რომის” მიმართ, მით უმეტეს, რომ 1054 წლის ტრაგიკული ფაქტიდან მხოლოდ 11 წელი იყო გასული. უფრო მეტიც, გიორგი პირველად არ იმყოფებოდა კონსტანტინეპოლში 1065 წელს, როდესაც მან აღნიშნული პროლატინური სიტყვა წარმოთქვა. ცნობილია, რომ ის მანამდეც “1054 წელს საქართველოს მეფე ბაგრატ IV-სთან ერთად კონსტანტინეპოლში იმყოფებოდა”⁵⁰¹ ათონზე ქართველი ბერების შევიწროვებისა და ავტოკეფალიის საკითხებზე მოსალაპარაკებლად. წმინდა გიორგი თავად პატრიარქ მიქაელ კერულარიოსს უნდა შეხვედროდა, რადგან ამ დროს სწორედ ეს პატრიარქი მართავდა კონსტანტინეპოლის ეკლესიას.

გიორგი მთაწმინდელის ამ საქციელის რამდენადმე განსხვავებულ შეფასებას გვთავაზობს სასულიერო აკადემიის კუსდამთავრებული, დეკანოზი ირაკლი დუმბაძე: „იმ პერიოდში, როდესაც გიორგი მთაწმინდელი კონსტანტინე დუკას შეხვდა, ურთიერთობა დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის არ იყო მთლიანად

⁵⁰⁰ გიორგი მცირე. „ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა“, ძეგლები. ტ. 2, თბ., 1967, გვ. 180.

⁵⁰¹ პატარიძე, ლელა. „1054 წლის განხეთქილება და საქართველო“, დიალოგი #1-2, 2005, გვ. 32.

გაწყვეტილი. ჯერ კიდევ არ იყო გადაწურული იმედი შერიგებისა, ამიტომ წმ. მამა ფრთხილად ეკიდება აღნიშნულ საკითხს...⁵⁰².

ავტორის ამგვარი შეფასება გულისხმობს შემდეგს: წმ. გიორგის ამგვარი ღმობიერი დამოკიდებულება არ იყო მისი რეალური პოზიცია, არამედ მას დროებითი ხასიათი ჰქონდა და განპირობებული იყო სპეციფიკური ვითარებით. სხვა სიტყვებით და უფრო კონკრეტულად თუ ვიტყვით, თუ შერიგების იმედი არსებობს, მაშინ შესაძლებელია საფუარიანი პურის “ერთადერთი” (როგორც ეს მიჩნეულია ოპონენტთა მიერ) ჭეშმარიტი წესის სხვა წესით ჩანაცვლება. ამ ლოგიკას, ალბათ, არ გაიზიარებენ ულტრა-კონსერვატულად განწყობილი მართლმადიდებელი თეოლოგები: თუკი საფუარიანი პურით ევქარისტის აღსრულება ერთადერთი სწორი ტრადიციაა, მაშინ დაუშვებელია ვინმესთან შერიგების მოტივით მასზე უარის თქმა, ან იმის დაშვება, რომ მხოლოდ შემორიგებულმა მხარემ შეინარჩუნოს სხვა (ე.ი. “მცდარი”) ტრადიცია. ამგვარ მიდგომას ვერც ჩვენ დავეთანხმებით, ოღონდ სხვა მოტივაციით: საფუარიანი პურით ევქარისტის აღსრულება წმ. გიორგი ათონელისთვის არ წარმოადგენდა ერთადერთ ჭეშმარიტ წესს. სწორედ ამიტომ უშვებდა იგი არჩევანის თავისუფლებას ამ საკითხში და არა იმიტომ, რომ შერიგების შესაძლებლობის არსებობის გამო თმობდა, “ერთადერთ” სწორ და მისაღებ ტრადიციას.

საინტერესოა, რომ გიორგი მთაწმინდელი აღმოსავლეთში შემოღებულ საფუარიანი პურის გამოყენების წესზე საუბრობს როგორც აპოლინარის ერესის საწინააღმდეგო რეაქციაზე⁵⁰³. იგი სულაც არ მიუთითებს, რომ ქრისტემ გაფუებული პური გამოიყენა საიდუმლო სერობაზე, რომლის ერთგულნიც “დარჩნენ” აღმოსავლელი ქრისტიანები. გიორგი ათონელის თქმით, როგორც პეტრე მოციქულმა შეწირა მსხვერპლი, უფრო მეტიც (ძველქრთ. “უმეტესადღა”), როგორც თავად უფალმა აღასრულა საიდუმლო

⁵⁰² დუმბაძე, ი. „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების ერთი ეპიზოდის განმარტებისათვის“, ჟურნ.

“ბურჯი ეროვნებისა” #8-9, 2000, გვ. 19.

⁵⁰³ პროფესორ, ვ. ასმუსის მითითებით, წმ. ათანასე ალექსანდრიელიც ევქარისტიული პურის ამგვარ შემადგენლობას სწორედ აპოლინარის სწავლების საწინააღმდეგო მნიშვნელობით გადმოსცემს (Валентин Асмус. „Евхаристия“, 15 март 2006, გვ. 9, www.patriarchia.ru/db/text/97468.html (21.03.2012)). როგორც ბიზანტოლოგი იოანე მეიენდორფიც აღნიშნავს, “შუასაუკუნეების მანძილზე და შემდგომშიც, ბერძნულ და სლავურ სამყაროში ლათინები მიაჩნდათ “აპოლინარის ერესში” ჩავარდნილებად” (Мейендорф, И. *Византийское Богословие*. Минск, 2001, გვ. 138).

სერობა, “ეგრეთ აღასრულებენ იგინი”, ანუ რომაელნი. ხომ არ გულისხმობდა გიორგი მთაწმინდელი, რომ თავად ქრისტემ ხმიადით აღასრულა სერობის საიდუმლო? მაგალითად, აღმოსავლური ქრისტიანობის მკვლევარი, ამერიკის კათოლიკური უნივერსიტეტის ემერიტუს პროფესორი ჯორჯ დენისი თავის სტატიაში აღნიშნავს, რომ 1054 წლიდან ათიოდე წელიწადში „იბერიელმა ბერმა გიორგიმ“ იმპერატორი კონსტანტინე დუკასი დაარწმუნა, რომ ლათინები პეტრე მოციქულის და ასევე თავად ქრისტეს მსგავსად იყენებენ უფუარ პურს ლიტურგიის აღსრულებისას⁵⁰⁴.

ამაზე ნათელი მსჯელობა, ალბათ, წარმოუდგენელია. გიორგი მთაწმინდელი ცალსახად ამბობს, რომ რომაელები ისე სწირავენ უსისხლო მსხვერპლს, როგორც თავად ქრისტემ აღასრულა საიდუმლო სერობაო (ანუ უსაფუარო პურით). საბოლოოდ კი, ხომ არ გამოდის, რომ ლათინებს სხვაგვარად, თუმცა სრულიად ლეგიტიმურად აქვთ შემონახული ეკლესიის აღსრულების ეს წესი, განსხვავებით მართლმადიდებლებისგან?

ამრიგად, დასავლეთში აპოლინარის ერესის არ არსებობის გამო ზიარების წესი არ საჭიროებდა განსაკუთრებული თეოლოგიური შინაარსის სიმბოლურ დატვირთვას, რამაც აღმოსავლეთში ამ წესთან დაკავშირებული „სამოძღვრო პრაქტიკის“⁵⁰⁵ განსხვავებული სახით განვითარება გამოიწვია.

ისტორიის დოქტორი, დეკანოზი ლევან მათეშვილიც ამახვილებს ყურადღებას ამ ასპექტზე და შემდეგს აცხადებს: „თუკი მხედველობაში მივიღებთ იმ ფაქტს, რომ პირველმა რომთან ურთიერთობა გაწყვიტა კონსტანტინეპოლმა და, შესაბამისად, გიორგი მთაწმინდელი სწორედ კონსტანტინეპოლის იურისდიქციის ქვეშ იმყოფება, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ათონელი ბერი უწუნებს ლათინებს სარწმუნოებას!“⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ Dennis, George. *“Schism, union and the Crusades”*, Goss, Vladimir (ed.). The meeting of two worlds: cultural exchange between East and West during the period of the Crusades. Kalamazoo: Western Michigan University, Medieval institute, 1986, გვ. 182. ჯ. დენისი ეყრდნობა გიორგის ცხოვრების ლათინურ თარგმანს, რომელიც ბელგიელმა ქართველოლოგმა, პაულ პეტერსმა განახორციელა: *“Histoires monastiques georgiennes”*, *Analecta Bollandiana*, #36-37, 1917-19, გვ. 69-159.

⁵⁰⁵ პაპუაშვილი, ნუგზარ. *„საქართველოსა და რომის სარწმუნოებრივი ურთიერთობები: მითოსი და რეალობა“*, თინიკაშვილი, დ. აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა. თბ., 2009, გვ. 215.

⁵⁰⁶ მათეშვილი, ლ. *მეორე პასუხი დავით თინიკაშვილს*, 11 ნოემბერი, 2011, გვ. 6, <http://www.orthodoxtheology.ge/მეორე-პასუხი-დავით-თინიკაშვილს/> (12.10.2011).

გაუგებარია, რატომ უნდა ვივარაუდოთ სწორედ ამგვარად? გიორგი მთაწმინდელის სიტყვებში უფრო მეტი მტკიცებულებებია სწორედ მის „გახსნილ“ პოზიციაზე. წმინდა მამა, მიუხედავად იმ მომენტში კონსტანტინეპოლელთა გარემოცვაში ყოფნისა, მაინც გაბედულად აცხადებს, რომ რომის ეკლესიაში არასოდეს არ შესულა ერესი! დაუჯერებელია, რომ წმ. გიორგის ფილიოკვეს შესახებ არაფერი სცოდნოდა, როდესაც ის, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ზუსტად ბიზანტიის ანტირომაული ისტერიით შეპყრობილ დედაქალაქში იმყოფება. აღარაფერს ვამბობთ უკვე ქართველი ბერის მიერ ამგვარად გამოხატულ ლოიალურ დამოკიდებულებაზე ლათინურ საეკლესიო წეს-ჩვეულებებისადმი. ყურადღებამისაქცევია ის გარემოებაც, რომ იმპერატორი მას იმგვარად უსვამს შეკითხვას, რომ ამგვარად ანტილათინური პათოსით განმსჭვალულ პასუხს მოელის ქართველი ბერისგან, თუმცა ეს უკანასკნელი გაბედულად გამოთქვამს საპირისპირო შინაარსისა და სულისკვეთების მქონე შეხედულებებს. აღსანიშნავია, რომ ასეთი ხასიათი (სიმამაცე, უშიშრობა) სულაც არ იყო უჩვეულო გიორგი მთაწმინდელისთვის, რომელიც მას მანამდეც არაერთხელ გამოვლენილა (მაგალითად, როდესაც ის საქართველოში ყოფნისას ერთ-ერთ ეპისკოპოსს კიცხავს).

ამრიგად, გაუგებარია, რატომ ცდილობს დოქტორი ლ. მათეშვილი ამგვარად წარმოგვიდგინოს გიორგი მთაწმინდელის აზროვნება და სულისკვეთება? განა რომელიმე ეკლესიის იურისდიქციაში ყოფნა აუცილებლად უნდა გულისხმობდეს, რომ მისი ყველა წევრი მოცემული საეკლესიო ხელისუფლების პოლიტიკას იზიარებდეს და ახმოვანებდეს (მით უმეტეს, როცა საქმე გვაქვს მის განათლებულ, მოაზროვნე და გაბედულ წარმომადგენლზე)?

კონკრეტული ეკლესიის წევრობა ან მის პირველიერარქთან მეგობრული დამოკიდებულება სრულიად არ გულისხმობს, რომ მოცემულ პირ(ებ)ს იგივე პოზიცია ჰქონდეს, რაც მის ზემდგომ ან მეგობარ იერარქს. ამის ცხადი მაგალითია მიქაელ კერულარიოსის თანამედროვე პატრიარქი პეტრე, ანტიოქიის კათედრის პირველი იერარქი, რომელიც მიქაელს კიცხავდა კიდევ იმის გამო, რომ „მან ასო აიყვანა დოგმატის დონემდე; საკითხები, რომლებიც ყურადღების ღირსიც არ იყო,

უდიდეს დანაშაულად წარმოაჩინა; მნიშვნელოვანი აურია უმნიშვნელოში⁵⁰⁷. სხვათა შორის, თანამედროვე ფრანგი ავტორი, სორბონას უნივერსიტეტის პროფესორი, ბერნადეტ მარტინ-იზარიც მიუთითებს თავის სტატიაში გიორგი მთაწმინდელისა და პეტრე ანტიოქიელის პოზიციათა თანხვედრაზე ლათინების საკითხთან დაკავშირებით⁵⁰⁸.

სხვა არანაკლებ მნიშვნელოვანი მაგალითი ამავე თვალსაზრისით არის შემდეგი ფაქტი: ძმები, წმ. კირილე და მეთოდეც ფოტიოსის მოწაფეები იყვნენ, მაგრამ, როგორც მათი ცხოვრების მკვლევარი, მიქაელ ლეკო წერს, დაპირისპირების დროს ძმებმა აშკარად პრო-რომაული პოზიცია დაიჭირეს, რის გამოც „კონსტანტინეპოლის ეკლესიის მესვეურებმა გარკვეული უკმაყოფილებაც კი გამოთქვეს კირილესა და მეთოდეს მიმართ, რომ მათ საკუთარი თავი რომის საპატრიარქოს მიუმხრეს“⁵⁰⁹.

დასასრულ გვსურს აღვნიშნოთ, რომ, საბედნიეროდ, გიორგი მთაწმინდელის ამგვარ ზე-კონფესიურ მოღვაწედ წარმოდგენის საქმეში არ გახლავართ მარტონი. ამ მოღვაწის შესახებ მსგავსი ხედვა აქვს გამოთქმული აგრეთვე თეოლოგიის დოქტორს (ოქსფორდის უნივერსიტეტიდან), ქალბატონ თამარ გრძელიძეს, რომელიც კონკრეტულად ქართველი ათონელების ცხოვრებასა და მოღვაწეობას განიხილავს. გიორგი მთაწმინდელის მიერ იმპერატორის წინაშე წარმოთქმულ სიტყვასთან დაკავშირებით ის წერს: „გიორგის მიერ გამოთქმული ხედვა მიუღებელი იქნებოდა პატრიარქ კერულარიოსისთვის და მისგან სერიოზულ გაკიცხვასაც დაიმსახურებდა“⁵¹⁰. ავტორი იქვე ზოგად კონტექსტზეც მიუთითებს და შენიშნავს, რომ სხვა აღმოსავლელი პატრიარქები „არ ეთანხმებოდნენ თავისი კონსტანტინეპოლელი კოლეგის პოლიტიკას. დისკუსირებადი სხვაობები არ წარმოადგენდა მნიშვნელოვან საკითხებს ანტიოქიელი პატრიარქის, პეტრე III-სთვის და არქიეპისკოპოს თეოფილაქტე ბულგარელისთვის“⁵¹¹.

⁵⁰⁷ Лебедев, А. *Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках*. СПб., 2003, გვ. 198.

⁵⁰⁸ Bernadette Martin-Hisard, *“La Vie de Georges l’Hagiorite (1009/1010-29 juin 1065). Introduction, traduction du texte géorgien, notes et éclaircissements”*, *Revue des études byzantines* 64-65 (2006-2007) გვ. 187.

⁵⁰⁹ Lacko, Michael. *Saints Cyril and Methodius*. Rome, 1969, გვ. 109-110.

⁵¹⁰ Grdzelidze, Tamara (Translation, notes & introduction). *Georgian Monks on Mount Athos: Two Eleventh-Century Lives of the Hegoumenoi of Iviron*. London: Bennett & Bloom 2009, გვ. 40.

⁵¹¹ Grdzelidze, T. *Georgian Monks...* გვ. 42.

საქართველოს ეკლესიისთვის ამ უმნიშვნელოვანესი ისტორიული მოღვაწის, წმინდა გიორგი მთაწმინდელის მოღვაწეობის შესახებ დაინტერესებულ მკითხველს განსაკუთრებულ რეკომენდაციას ვუწევთ ბოლო ხანს გამოქვეყნებულ ორ სტატიას ნუგზარ პაპუაშვილისა⁵¹² და ზურაბ ჯაშის⁵¹³ ავტორობით.

⁵¹² პაპუაშვილი, ნუგზარ. „გიორგი მთაწმინდელი - ეკლესიოლოგი, კულტურტრეგერი და რეფორმატორი“, სოლიდარობა #4 (37), 2010, გვ. 85-96.

⁵¹³ ჯაში, ზურაბ. „წმინდა გიორგი მთაწმინდელი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გზაგასაყარზე“, თინიკაშვილი, დ. (რედ.). აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა. თბ., სულხან-საბა ორბელიანის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა უნივერსიტეტი 2009, გვ. 121-133.

ქართველები და ჯვაროსნები⁵¹⁴

1. შესავალი

ქართველების (იბერიელების⁵¹⁵) შესახებ ერთ-ერთი პირველი ხსენება შუა საუკუნეების ლათინურ წყაროებში მოცემულია XII საუკუნის ეპისტოლეში, რომელიც იერუსალიმელმა ანსელუსმა პარიზის ეპისკოპოს გალონს გაუგზავნა⁵¹⁶. მაგრამ მთავარი როლი ქართველების შესახებ ინფორმაციის გავრცელებაში ითამაშა იაკობ (ჟაკ) დე ვიტრიმ (Jacob de Vitriaco) (+1240), რომელიც მეხუთე ჯვაროსნული ლაშქრობის დროს აკრის ეპისკოპოსი იყო. ამ დროიდან ქართველები ყველაზე მეტად ხდებიან ცნობილი ლათინური საზოგადოებისთვის. ქართველები დახასიათებულნი არიან როგორც მაღალი ზნეობრივი თვისებების მატარებელი ხალხი: კეთილმოშიში ქრისტიანები და მამაცი მეომრები, რომლებიც შიშის ზარს სცემენ მუსლიმებს:

„აღმოსავლეთის მხარეში ძალზე მეომარი სხვა ქრისტიანი ხალხიც ცხოვრობს, ბრძოლაში გამობრძმედილი, მამაცი, ძლიერი, უზარმაზარი ლაშქრის პატრონი. სარკინოზებისათვის ძალიან სამიშნი არიან,

⁵¹⁴ ამ თავთან დაკავშირებით განსაკუთრებულ მადლიერებას გამოვხატავ ჩემი მეგობრის, იოანე კაზარიანის მიმართ, რომელიც შესანიშნავი მოყვარული ისტორიკოსია. მისი დახმარების გარეშე აღნიშნული ქვეთავი ვერ შედგებოდა იმ სახით, როგორცადაც ის ახლა გამოიყურება. ამ თემაზე ჩვენ თანავტორობითაც გამოვაქვეყნეთ სტატია.

⁵¹⁵ ამ პერიოდისთვის სიტყვები „იბერია“ და „საქართველო“ სინონიმებია (იხ. მაგ.: Skylitzae, Joannis. *Synopsis historiarum*, ed. I. Thurn, Berlin, 1973. გვ. 339, 74-80; 340, 1). მაგალითად, როდესაც იმპერატორი ბასილიუსი საქართველოში ჩამოვიდა, ეს იყო არა აღმოსავლეთ საქართველო, არამედ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო, რომელიც სკილიცას მიერ „იბერიად“ იწოდება. ამას გარდა, დავითისა და თამარის მეფობის ხანაში საქართველო ერთიანი სამეფო იყო, რომელსაც ლათინები „იბერიას“ უწოდებდნენ XII-XIII საუკუნეებში. მაგალითად, ჯვაროსანი დე ბუა წერს: „quodde Hiberia quidam Christiani“ („ქრისტიანები იბერიიდან“). ამ ქვეყნის მონარქად კი თამარს ასახელებს. ამრიგად, იბერია ამ დროისთვის ნიშნავს გაერთიანებულ საქართველოს (*Histoire littéraire de la France, ouvrage commence par des religieux Benedictions de la Congregation de Saint-Maur et continue par des Membres de l'Institut (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres). T. XXI. Suite du treizieme siecle depuis l'annee 1296, supplements. A Paris, 1847*). ჩვენთვის აგრეთვე კარგად არის ცნობილი, რომ სიტყვა „იბერია“-ს მანამდეც იყენებდნენ, კერძოდ, როგორც ბერძნულ, ისე ლათინურ ენებზე შექმნილ კლასიკურ წყაროებში, თუმცა ჩვენ ახლა მე-11-13 საუკუნეების წყაროებზე ვსაუბრობთ.

⁵¹⁶ Anselmi Cantoris S. *Sepulcri Epistola ad Ecclesiam Parisiensem*, MPL, vol. 162, Col. 729-732. წერილის ქართული თარგმანი იხ.: *იერუსალიმელი მეფსალმუნის ანსელუსის წერილი ეპისკოპოს გალონისადმი დავით აღმაშენებლის ნაქონი ჯვრის შეძენისა და პარიზში გაგზავნის შესახებ (1108წ.)*, მეტრეველი, როინ (რედ.). ქართული დიპლომატიის ისტორია (ქრესტომათია). თბ., 2004, გვ. 110-111.

სპარსელების, მიდიელებისა და ასირიელებისთვისაც, რომელთა შორის ცხოვრობენ; ყოველი მხრიდან ურწმუნოებით გარშემორტყმულნი, ძალიან ხშირად სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლებში ჩაბმულან მათთან. ამ ხალხებს გეორგიანებს უწოდებენ⁵¹⁷.

არსებობს ვინსენტ დე ბოვეს უწყებაც, რომელშიც ავტორი ქართველთა სამხედრო მამაცობაზე საუბრობს და ასევე იმაზე, რომ ისინი ქრისტიანობის ბერძნული წესის მიმდევრები არიან⁵¹⁸. თუმცა ქართველების შესახებ ყველაზე ადრეულ წყაროდ, ალბათ, ლათინი ავტორის, გიიომ/უილიამ ტიროსელის (ლათ. Guilelmus de Tyro, ინგლ. William of Tyre 1130-1190) ცნობა უნდა მივიჩნიოთ. უაღრესად განათლებული და ჯვაროსნული ომების ერთ-ერთ საუკეთესო ისტორიკოსად მიჩნეული გიიომი 1174 წელს მეფე ბალდუინმა იერუსალიმის სამეფოს კანცლერად დანიშნა. უილიამი იერუსალიმის პატრიარქობის ერთ-ერთი კანდიდატიც ყოფილა, რომელიც გარდაიცვალა 1186 წელს იერუსალიმში. მის მიერ დაწერილი ქრონიკის სავარაუდო სათაური იყო „ზღვისგაღმა ქვეყნების ამბავთა ისტორია“ (Historia rerum in partibus transmarinis gestarum) ან „საღვთო ომის ისტორია (Historia belli sacri). ქართველების შესახებ ცნობა მოთავსებულია ნაშრომის მე-11 წიგნში. 1-11 თავები კი დაიწერა 1169-1173 წლებში. ლათინი უილიამი წუხილს გამოხატავს იმის შესახებ, თუ რაოდენ ზიანს აყენებდნენ სპარსელები ჯვაროსნებს, თუმცა იქვე აღნიშნავს, რომ ღმერთმა მათ შემწე აღმოუჩინა ქართველების (იბერების) სახით:

„...ადრე იბერებს თვითონ ეშინოდათ ამ ხალხის და ერიდებოდნენ მათ, ეხლა კი ისინი ბევრად აღემატებიან სპარსელებს ძალითა და სამხედრო გამოცდილებით. ამგვარად, სპარსელები, რომლებიც დიდი ხნის განმავლობაში თვით შორეულ სამეფოებსაც კი შიშის ზარს სცემდნენ, ეხლა უკვე იმითაც კმაყოფილნი არიან, თავიანთი სამფლობელოების ფარგლებში

⁵¹⁷ Jacobi de Vitriaco. "Historia Hierosolymitana". Gesta Dei per Francos, sive, Orientalium expeditionum et regni Francorum Hierosolomitani historia. Ed. J. Bongars. Hannoviae, 1611, T. 1.
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k51575h.r=Recueil+des+historiens+des+croisades+Historiens+occidentaux.la>
ngFR ქართული თარგმანი იხ.: „აკრის ეპისკოპოს იაკობ დე ვიტრის ცნობა ქართველების ურთიერთობების შესახებ მუსლიმებთან და უფლებრივ პრივილეგიებზე წმინდა მიწაზე (XIII ს-ის პირველი მეოთხედი)“, ქართული დიპლომატიის ისტორია. თბ., 2004, გვ. 185-6.

⁵¹⁸ ვენსან (ვინსენტ) დე ბოვეს ცნობა საქართველოსა და ჯვაროსნების ურთიერთობის შესახებ (მე-13 საუკუნის პირველი მეოთხედი), ქართული დიპლომატიის ისტორია (ქრესტომათია). თბ. 2004, გვ. 187.

დროებითი მშვიდობა მაინც თუ ექნებათ. იბერიის სამეფო მდებარეობს ჩრდილოეთში. ის აგრეთვე აფხაზეთის სახელით არის ცნობილი. ისინი სპარსელების მეზობლები არიან. მისი მცხოვრებლები გამოირჩევიან მაღალი აღნაგობით, უაღრესი სიძლიერით და თავიანთი მხედრული თვისებებით. ხშირი ომებით და განუწყვეტელი თავდასხმებით მათ გატეხეს სპარსელთა ძალები“⁵¹⁹.

ანალოგიურ კონტექსტში ახსენებს ქართველებს ასევე მონღოლეთში წარგზავნილი რომის პაპის ერთ-ერთი ელჩი, ჯიოვანი კარპინი (Giovanni da Pian del Carpine, 1182-1253), რომელიც წერს, რომ ქართველები თათართა შორის ცხოვრობენ და დიდი პატივისცემით სარგებლობენ მათი (თათართა) მხრიდან, რადგან საკმაოდ ძლიერი მეომარი ხალხია. უილიამის მითითებით, ქართველებს გეორგიანები ეწოდებათ, რადგან მიაჩნიათ, რომ თავად წმინდა გიორგი ეხმარება მათ ბრძოლების დროს. ამიტომ ისინი წმინდა გიორგის „ყველა წმინდანზე მეტ პატივს მიაგებენ“⁵²⁰. XIII საუკუნის სხვა ავტორი, ფრანცისკანელი ბერი, ბენედიქტე პოლონელი, რომელიც მონღოლებთან ყაენის კარზე პირადად შეხვდა ქართველებს, აღნიშნავს, რომ მონღოლები მათ „გეორგიანელებს უწოდებდნენ, რადგანაც ისინი ბრძოლის დროს წმინდა გიორგის მოუხმობდნენ, მას თავიანთ მფარველად მიიჩნევდნენ და ყველა წმინდანზე მეტად აღიარებდნენ“⁵²¹. თუმცა თანამედროვე მკვლევარს, დენის პრინგლის ნაშრომში ამ საკითხზე აღნიშნულია, რომ ქართველებს გეორგიანელები „ეწოდებათ არა მათი თაყვანისცემისთვის წმინდა გიორგისადმი, არამედ იმის გამო, რომ ისინი ქართველთა (გეორგიანთა) სამეფოდან არიან (The Georgians, so called not

⁵¹⁹ თვარამე, ალექსანდრე. „იბერები გიიომ ტიროსელის ქრონიკაში“, საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები [Studies in Medieval History of Georgia] #9, თბ., არტანუჯი 2008, გვ. 185. (წყაროს ინგლისური თარგმანი იხ.: William Archbishop of Tyre. A History of Deeds done beyond the sea. Vol. 1. Transl. E. A. Babcock / Ed. A. C. Krey. New-York: Columbia University Press 1943, გვ. 489-490).

⁵²⁰ *The journey of William of Rubruck to the eastern parts of the world, 1253-55*, as narrated by himself, with two accounts of the earlier journey of John of Pian de Carpine. Translated from the Latin, and edited with an introductory notice, by William Woodville Rockhill. Nendeln: Kraus Reprint, 1967, გვ. 39.

⁵²¹ ჯავახია, ბეჟან. „ცნობები საქართველოსა და ქართველების შესახებ შუა საუკუნეების დასავლეთევროპულ მოგზაურთა წიგნებში (ბენედიქტე პოლონელი, ჟან დე მანდევილი)“, საისტორიო კრებული (წელიწდეული). თბ., 2011, გვ. 175.

because of their devotion to Saint George but because they came from the kingdom of Georgia”)⁵²².

გვაქვს ასევე ფრანგი რაინდის, დე ბუას ცნობა ქართველების სამხედრო სიძლიერეზე, რომელიც, შესაძლოა, ოდნავ გადაჭარბებული პათოსით გამოირჩევა: „ივერიითგან ვინმე ქრისტიანენი, გიორგენებად წოდებულნი, ურიცხვი მხედრობითა და ქვეითი ჯარით ღვთის აღმაფრთოვანებელი დახმარებით ძალათა ფრიად აღჭურვილით, ურწმუნო წარმართთა წინააღმდეგ სწრაფად აღდგნენ და, აიღეს რა უკვე 300 ციხე და 9 დიდი ქალაქი, მაგარნი დაიპყრეს, ხოლო სუსტნი ნაცარტუტდ აქციეს (...) კერძოდ რაღა მოგახსენოთ? ზემო აღნიშნული წმინდა იერუსალიმის მიწის სახსნელად მოვლენ და მთელ საწარმართოს დაიმორჩილებენ. მეფე მათი (ლაშა-გიორგი, რედ.) წარჩინებული, 16 წლისაა, ალექსანდრეს (მაკედონელი, დ.თ.) ბადალი ძალით და სიკეთით, თუმცა არა სარწმუნოებით“⁵²³.

ქართველთა მამაცობასთან დაკავშირებით გერმანელი მკვლევრის, ანა ბრინკენის ნაშრომზე დაყრდნობით გ. ჯაფარიძე წერს: „საინტერესოა გერმანელი პილიგრიმის თიტმარის ცნობა. მას 1217 წელს ქართველი ბერის ანაფორა აურჩევია, რათა შეძლებისდაგვარად მშვიდად დაეტოვებინა ქ. აკრა და მოხვედრილიყო სინას მთაზე - წმ. ეკატერინეს მონასტერში, სადაც მრავალი ქართველი იყო. მან დაიტოვა გრძელი წვერ-ულვაში, რაც იძლეოდა უშიშროების გარანტიას და აიხსნებოდა მაჰმადიანთა შიშით ქართველთა საბრძოლო თვისებების წინაშე“⁵²⁴.

2. დავით აღმაშენებელი და I ჯვაროსნული ლაშქრობა

საქართველოს სამეფოს აღორძინება და გაძლიერება დაკავშირებულია მეფე დავით მეოთხე აღმაშენებლის სახელთან, რომელიც ნიჭიერი სტრატეგი და პოლიტიკური

⁵²² Pringle, Denys. *Churches, castles and landscape in the Frankish East*. Farnham: Ashgate 2013, Article No. II, გვ. 163.

⁵²³ „ფრანგი რაინდის დე ბუას წერილი ბეზანსონის არქიეპისკოპოსის ამედე დე ტრემლესადმი (1211წ.)“, ქართული დიპლომატიის ისტორია (ქრესტომათია). თბ., 2004, გვ. 184-5. (რედ. შენიშვნა: დე ბუას წერილის დედანი ინახება პარიზის სახელმწიფო ბიბლიოთეკაში. პუბლიკაცია იხ. ზ. ავალიშვილი. *ჯვაროსანთა დროიდან*. თბ., 1989).

⁵²⁴ ჯაფარიძე, გოჩა. „საქართველო XII-XIV საუკუნეების ევროპელთა თვალით“, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“ #32, 1976, გვ. 4.

მმართველი იყო⁵²⁵. დავითის მმართველობამ შთამაგონებელი ტერიტორიული ცვლილებები გამოიწვია ამიერკავკასიის პოლიტიკურ რუკაზე. ახალგაზრდა დავითმა ხელისუფლება იმ პერიოდში ჩაიბარა, როდესაც ქვეყანას მძიმე ხანა ედგა. საქართველოს სამეფოს რეგიონები ცალკეული ქართველი მთავრების მიერ კონტროლირდებოდა, რომელთაც ქუთაისში არსებული ერთი პოლიტიკური ცენტრის ქვეშ გაერთიანება არ სურდათ. სამეფოს ყოფილ დედაქალაქ თბილისში კი მუსლიმი ემირი ბატონობდა. იმავდროულად თურქ-სელჩუკები გამანადგურებელ თავდასხმებს აწარმოებდნენ საქართველოს სამხრეთ ტერიტორიებზე.

დავითს კარგად ესმოდა, რომ თურქ-სელჩუკებისთვის ღირსეული წინააღმდეგობის გასაწევად აუცილებელი იყო ქვეყნის გაერთიანება. კლარჯეთის საერისთავოსა და ქვეყნის ზოგიერთი სხვა რეგიონის შემოერთების შემდეგ⁵²⁶, 1099 წელს მან სელჩუკებს შეუწყვიტა ხარკის გადახდა, რითიც საბაზი მისცა ომის წამოწყებას, რომლისთვისაც ქართველები უკვე მზად იყვნენ. ამ დროისთვის დავითს უკვე მოესწრო არმიის რეორგანიზება და მისი ბრძოლისუნარიანობის ამაღლება.

თუმცა მთავარი ფაქტორი, რამაც ხელი შეუწყო დავითს სელჩუკების წინააღმდეგ წარმატებულ ბრძოლაში, იყო ახლო აღმოსავლეთში პოლიტიკური ვითარების შეცვლა არა მუსლიმების სასარგებლოდ: ერთის მხრივ, საქართველოს მდგომარეობაზე დადებითად იმოქმედა სელჩუკთა იმპერიის სულთნის, მალიკ შაჰის სიკვდილი (დედაქალაქით ისპაჰანში, ირანი), რის შემდგომაც მის მემკვიდრეებს შორის ძალაუფლებისთვის ბრძოლა გაიმართა, რამაც სელჩუკთა იმპერიის დასუსტება გამოიწვია. მეორეს მხრივ, ქართველებისთვის სასარგებლოდ მოქმედებდა ასევე ლათინების მიერ ორგანიზებული პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობა ახლო აღმოსავლეთის მუსლიმური სამყაროს წინააღმდეგ. მეფე დავითმა ჭკვიანურად გამოიყენა ეს ფაქტორები და წარმატებით შეუდგა სელჩუკთა ბატონობისგან განთავისუფლების საქმეს. მან არა მხოლოდ გაანთავისუფლა ქვეყანა სელჩუკთა ბატონობისგან, არამედ დაპყრობითი ომებიც კი დაიწყო. დავითის ისტორიკოსი სწორედ პირველ ჯვაროსნულ ლაშქრობას უკავშირებს საქართველოს გაძლიერებას:

⁵²⁵ *ქართლის ცხოვრება*. სიმონ ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბილისი, 1955. ტ. 1, გვ. 318–364.

⁵²⁶ *ქართლის ცხოვრება...* ტ. 1, გვ. 318–337.

„გამოვიდეს ფრანგნი, აღიღეს იერუსალემი და ანტიოქია, და შეწევნითა ღმრთისათა მოეშენა ქვეყანა ქართლისა, განძლიერდა დავით და განამრავლნა სპანი. და არღარა მისცა სულთანსა ხარაჯა, და თურქნი ვერღარა დაიზამთრებდეს ქართლს“⁵²⁷.

ლათინების მიერ იერუსალიმში ჯვაროსნული სამეფოს, ანტიოქიის, ტრიპოლისისა და ედესის საგრაფოების⁵²⁸ შექმნამ რეგიონში სელჩუკების როლზე ნეგატიურად იმოქმედა. 1118 წელს დავით მეფემ ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი სამხედრო რეფორმა განახორციელა. მან საქართველოში გადმოასახლა ყივჩაღები (დაახლ. 40-45 ათასი ოჯახი) საკუთარ ბელადთან - ათრაქ შარუკანთან ერთად, რომლის ქალიშვილთან - გურანდუხტთან დავითი მეორე ქორწინებაში იმყოფებოდა⁵²⁹. ამრიგად, ქართულ ჯარს ახალი და საკმაოდ მნიშვნელოვანი ძალა მიემატა თურქ-სელჩუკთა წინააღმდეგ.

ამიერკავკასიის მნიშვნელოვანი რეგიონების დამორჩილების შემდგომ, 1120 წელს დავითმა მუსლიმთა წინააღმდეგ მიზანმიმართული შეტევები დაიწყო. ქართველთა სამხედრო წარმატებებს თავისი ლოგიკური დასასრული ჰქონდა: დიდგორის ბრძოლა, რომელიც 1121 წლის 12 აგვისტოს შედგა⁵³⁰. დავითის მიერ დამარცხებულმა შირვანის სელჩუკებმა დახმარებისთვის სპარსეთში, სელჩუკთა სულთანს მიმართეს, რომელიც დავითის წინააღმდეგ ჯარის მობილიზებას შეუდგა. ქართველთა წინააღმდეგ სამხედრო კამპანიას მეთაურობდა ნეჯმ-ალ-დინ ილ-ღაზი, მარდინის მმართველი. ბრძოლა გაიმართა დიდგორის ვიწრობაზე, სადაც მუსლიმებმა ვერ შეძლეს თავისი რიცხოვრივი უპირატესობის გამოყენება. ამრიგად, დავითის ეფექტური სამხედრო ტაქტიკის წყალობით მათ მწარე მარცხი განიცადეს.

დიდგორის ბრძოლაზე მოპოვებული გამარჯვება ჯვაროსნებისთვისაც სასარგებლო იყო, რადგან ისინი სერიოზულ ზეწოლას განიცდიდნენ ილ-ღაზის ჯარისგან. როგორც ამას თანამედროვე ქართული ისტორიოგრაფია მიიჩნევს (ზოგიერთ

⁵²⁷ ქართლის ცხოვრება, ტ. 1, 325-6.

⁵²⁸ ამრიგად, მცირე შეცდომასთან გვაქვს საქმე ნარკვევების მესამე ტომში, სადაც ედესისა და ანტიოქიის საგრაფოები (ჯვაროსნულ) სახელმწიფოებად მოიხსენიება. იხ.: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ. 3, 1979, თავი 3, პარაგ. 2: „თურქ-სელჩუკების განდევნა...“, გვ. 171.

⁵²⁹ ქართლის ცხოვრება... ტ. 1, გვ. 337.

⁵³⁰ ქართლის ცხოვრება... ტ. 1, გვ. 340.

ლათინურ წყაროზე დაყრდნობით), დიდგორთან ქართველთა მხარეს იბრძოდნენ ჯვაროსნები⁵³¹. ლათინური საგრაფოების მთავარი მტრის დასუსტებით ერთგვარი შვება მიეცათ იერუსალიმის მეფის ბალდუინ II-ის ჯვაროსნებს, რომლებმაც შეტევითი ბრძოლები წამოიწყეს ალექსოსა და დამასკოზე, რადგან ჩრდილოეთ სირიაში მუსლიმები სერიოზულად უტევდნენ ჯვაროსნებს დიდგორის ბრძოლამდე. ამ დროისთვის ჩრდილოეთით არსებული ლათინური საგრაფოებისთვის მნიშვნელოვან საფრთხეს წარმოადგენდნენ ანატოლიელი თურქები ანუ ართუქიდები და მოსულის სულთნის ჯარი, რომლებიც ხშირად უტევდნენ ედესისა და ანტიოქიის საგრაფოებს. ანტიოქიის რეგენტის, ტანკრედის სიკვდილის შემდგომ (1112 წ.), რომელიც მუსლიმების წინააღმდეგ აწარმოებდა ბრძოლებს, ძალაუფლება ხელში აიღო როჟე დე პრინჩიპატომ (Roger of Salerno). მან განაგრძო ტანკრედის საგარეო პოლიტიკა. 1115 წელს როჟემ უკუაგდო სულთან მუჰამედის ჯარი, რომელიც შემდგომ დაამარცხა კიდეც თელ-დანისთან ანუ სარმინთან (სირია) (1115 წლის 14 სექტემბერი). ალექსოს ათაბეგის, ლულუს დაღუპვის შემდეგ, როჟემ გააძლიერა ქალაქზე ზეწოლა. შედეგად ალექსოს მოსახლეობამ დასახმარებლად მიმართა

⁵³¹ ბოლო ხანს, ქართველ ავტორთაგან, სოსო მარგიშვილმა ექვის ქვეშ დააყენა ეს მოსაზრება. მისი აზრით, მათე ურჰაელისა და ვალტერ გოტიეს მიერ ნახსენებ „ფრანგებში“ სულაც არ იგულისხმებიან ჯვაროსნები (იხ. მისი მონოგრაფია: მარგიშვილი, სოსო. მითები და რეალობა დავით აღმაშენებლის მეფობის შესახებ. თბ., 2006, გვ. 110). „ფრანკი“ ზოგადად დასავლეთ ევროპელ მეომარს ნიშნავდა და ისინი, მაგალითად, ალ-ჰუსაინის ცნობით, საქართველოს არმიის შემადგენლობაში ჯერ კიდევ 1068 წელს ბაგრატ მეოთხესა და ალფ-არსლანის ომების დროს იბრძოდნენ (გვ. 112). „ფრანკი“ მოქირავნეები ხშირად მუსლიმთა სამსახურშიც ჩნდებოდნენ, უფრო მეტიც, ავტორის მითითებით, „ნიკეის იმპერიის არმიაში საკმაოდ ბევრი იყო მოქირავნი „ფრანკი“, რომელთა მეშვეობითაც ნიკეის იმპერატორები უპირისპირდებოდნენ „ფრანკ“ ჯვაროსნებს“ (გვ. 112). ავტორი ასევე უთითებს იმ გარემოებაზე, რომ 1121 წლისთვის ჯვაროსნებს არ შეეძლოთ გამოეგზავნათ საკუთარი მეომრები, რადგან ისინი ამ დროს მძიმე მდგომარეობაში იყვნენ (ვრცლად, იხ.: გვ. 113). ჩვენ ვერ გავიზიარებთ მარგიშვილის პოზიციას, რადგან (1) ამ დროისთვის (XII საუკუნე) ყველა ლათინი იწოდება ფრანკად; (2) ტერმინი „ჯვაროსანი“ არ არსებობდა არც ლათინურ და არც არალათინურ წყაროებში; XII საუკუნეში ტერმინი „ჯვაროსანი“ (სომხურად: խաչակիր - "ხაჩაკირ") არ არსებობდა არც სომხურ, არც ქართულ და არც ლათინურ წყაროებში. XIII საუკუნეში სომხურ წყაროებში ჩნდება ტერმინი խաչագետս - "ხაჩაგეტს", რაც ნიშნავს „სამოსელოზე ჯვარგამოსახულნი“. მათე ედესელის და გოტიეს მსგავსად სიტყვა „ჯვაროსანს“ არ იყენებდა დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსიც, რომელიც ფრანგებად იხსენიებს ჯვაროსნებს, როცა წერდა, რომ მათ (ფრანგებმა) „აღიღეს იერუსალემი და ანტიოქია...“ (იხ. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 325-6). აქვე ჩვენს ფილოლოგიურ განხილვას დავუმატებდით დავით მეფის შესახებ დაწერილი მონოგრაფიის ავტორის, რ. მეტრეველის მოსაზრებას, რომელიც გაკვრით აღნიშნავს, რომ ჯვაროსნებს ფრანგებს უწოდებდნენ „იმ დროს არა მხოლოდ საქართველოში, არამედ მთელს მახლობელ აღმოსავლეთში“ (მეტრეველი, როინ. დავით IV აღმაშენებელი. თბ., 1986, გვ. 292). მ. ბროსეს აზრით კი, მათე ედესელის მიერ ნახსენები „ფრანგები“ ვარანგები იყვნენ (Brosset, M. Histoire de la Georgie, I, 1849, გვ. 229).

მარდინის მმართველს, ნაჯმ ად-დინ ილღაზ ართუქას (დაახლ. 1062-1122), რომელიც დაეუფლა ქალაქს.

ახლო აღმოსავლეთში სამხედრო ჰეგემონია ართუქიდების⁵³² ხელში გადადიოდა, რომლებიც მაღალი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ მუსლიმებს შორის შემდგომმა მოვლენებმა ქრისტიანთა შიშები გაამართლა. 1119 წლის ზაფხულში ილ-ღაზიმ ანტიოქიის საგრაფოს შეუტია. გრაფი როჟე არ დალოდებია დახმარებას იერუსალიმიდან და ტრიპოლიდან. ის მაშინვე გაემართა ილ-ღაზისთან საბრძოლველად. 1119 წლის 28 ივნისს ანტიოქიის ჯარი (700 ცხენოსანი რაინდი და 3,000 ქვეითი) სასტიკად დამარცხდა თურქმენების მიერ ბალატთან ბრძოლაში (ან როგორც თავად ჯვაროსნები უწოდებდნენ, სისხლიან ველზე). თავად გრაფი მოკლულ იქნა, მისი მეომრების უმრავლესობა ან დაიღუპა ან ტყვედ ჩავარდა⁵³³. ასეთმა გამანადგურებელმა დამარცხებამ ძლიერ შეაშფოთა ლათინები და ანტიოქიის მოსახლეობამ დახმარებისთვის იერუსალიმის მეფეს - ბალდუინ II-ს მიმართა, რომელიც ანტიოქიის საგრაფოს რეგენტი გახდა (იერუსალიმის მეფობის პარალელურად). 1120 წლის დასაწყისში ილ-ღაზის ჯარი აზაზთან ჩნდება, შემდეგ ანტიოქიასთან. სიტუაცია კვლავ არასტაბილური რჩებოდა. მხარეებმა 1121 წლის დასაწყისში დროებითი ზავი დადეს. 1121 წლის გაზაფხულზე კი ბალდუინი ედესიდან გამოგზავნილი ჯარის დახმარებით შეტევაზე გადავიდა. შედეგად ილ-ღაზი იძულებული შეიქნა სამშვიდობო ხელშეკრულება დაედო ფრანკებთან (სავარაუდოდ, 1121 წლის ივნის/ივლისში). თუმცა ამის შემდეგაც ეპიზოდური სამხედრო ოპერაციები მაინც გრძელდებოდა (ფრანკები ამ დროს თავდამსხმელთა როლში გამოდიოდნენ). ნათელი იყო, რომ მუსლიმებს ანტიოქიის დაპყრობის შანსიც კი აღარ ჰქონდათ. ფრანკებმა მოახერხეს განცდილი მარცხის მოწელება და ძალების ხელახალი მოკრება⁵³⁴.

⁵³² ართუქიდები - თურქული დინასტია, რომელიც მე-12-15 სს-ებში მართავდა დასავლეთ სომხეთს, ჩრდილოეთ სირიასა და ჩრდილოეთ ერაყს. დინასტიის დამაარსებლად ითვლება ართუქ იბნ ზკსები, რომელიც გარდაიცვალა 1091 წელს, რის შემდგომაც მისი მემკვიდრეობა გაინაწილეს შვილებმა - ილ-ღაზიმ და სოქმენიმ.

⁵³³ Asbridge, Thomas. „The significance and causes of the battle of the field of blood“, Journal of Medieval History, Vol. 23:4, 1997, გვ. 301-316.

⁵³⁴ Asbridge, T. *The Creation of the Principality of Antioch, 1098-1130*. Woodbridge, 2000, გვ. 69-83.

როგორც ჩანს, თავად ემირი ილ-ღაზი გეგმავდა საქართველოსკენ წამოსვლას. ამიტომაც გეგმავდა ის დროებითი ზავის დადებას იერუსალიმის ლათინ მეფესთან. ზუსტად ამ დროს დავით მეფე აქტიურად აფართოებს საქართველოს სამეფოს საზღვრებს, შეავიწროვა რა სელჩუკები ყველა მიმართულებით სამხრეთის საზღვრებისკენ, რამაც გამოიწვია ილ-ღაზის საპასუხო რეაქცია. ილ-ღაზის ორი მიზანი ჰქონდა დასახული: ჯერ საქართველოს დამორჩილება, შემდეგ კი ჯვაროსნებისთვის ანტიოქიისა და იერუსალიმის წართმევა, რის შესახებაც წერს ანტიოქიელი კანცლერი გოტიე⁵³⁵, მიმდინარე მოვლენების თანამედროვე. ილ-ღაზის უპირველესად საკუთარი რეპუტაციის აღდგენა სურდა, რომელიც მნიშვნელოვნად დაზიანდა 1119-1121 წლებში განცდილი სამხედრო წარუმატებლობის შედეგად.

ბუნებრივია, ანტიოქიაში მყოფ ქართველებსა და ფრანკებს ეცოდინებოდათ ამ მოსალოდნელი ლაშქრობის შესახებ საქართველოს წინააღმდეგ. ამას ადასტურებს ანტიოქიელი გოტიეს ინფორმირებულობაც დაგეგმილი ლაშქრობის შესახებ. როგორც ჩანს, სწორედ ამ გარემოებამ აიძულა ფრანკები საკუთარი მეომრები გამოეგზავნათ საქართველოში, რომლებიც ქართველებს დაეხმარებოდნენ მუსლიმების წინააღმდეგ მოსალოდნელ ბრძოლაში. ამ მეომართა რაოდენობა სხვადასხვა წყაროებში განსხვავებულია. დიდგორის ბრძოლაში მონაწილე ფრანკების (ჯვაროსნების) შესახებ ორი წყარო გვაუწყებს: XII საუკუნის პირველი ნახევრის სომეხი მემატიანე, მათე ურჰაელი (იგივე მათე ედესელი) 100 ფრანკის შესახებ საუბრობს⁵³⁶. კანცლერი გოტიე კი 200 ფრანკი მეომრის შესახებ გვატყობინებს, რომლებიც დავით მეფეს დამრტყმელ ძალად გამოუყენებია, განალაგა რა ისინი საკუთარი ჯარის წინა რიგებში⁵³⁷. სხვა ინფორმაცია ამ ჯვაროსანი მეომრების შესახებ

⁵³⁵ Galterii Cancellarii. *Bella Antiochena*, hg. von H. Hagenmeyer. Innsbruck, 1896, გვ. 113. (გოტიეს ეს ცნობა იხ. ასევე ქართულ ენაზე: „ანტიოქიის სამთავროს კანცლერი გოტიე დიდგორის ბრძოლის შესახებ (1121წ.)“, ქართული დიპლომატიის ისტორია (ქრესტომათია). თბ. 2004, გვ. 155).

⁵³⁶ «ს ჭჳიასსჳ ჴაჳჩიჳ», იხ.: Պատմութիւն Մատթէոսի Ուռհայեցւոյ. Յերուսաղէմ, (=„და ფრანგთა ასი“, მათე ურჰაელის ქრონოგრაფია. იერუსალიმი). 1869, გვ. 438. მიუხედავად იმისა, რომ მათე ედესელი გარკვევით წერს 100 ფრანკის შესახებ, ი. ბერაძე, ეყრდნობა რა ამავე მათე ედესელს, 1,000 ფრანკი მეომრის შესახებ წერს (ბერაძე, ი. „საქართველოსთან ჯვაროსნების ურთიერთობის საკითხისათვის“, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის (თსუ) შრომები, ტ. 87, 1960, გვ. 292).

⁵³⁷ Galterii Cancellarii. *Bella Antiochena*, გვ. 113-114. კანცლერი გოტიე დიდგორის ბრძოლაში გადამწყვეტ როლს ჯვაროსან მეომრებს მიაკუთვნებს: „ორასი ფრანგის მეომარი რომ ჰყავდა, მოწინავეში დააყენა, პირველ დაკვრათა მისაცემად (...) პირველ შეტაკებისთანავე ბრმავდებოდა [დავითის მტრები, დ.თ.] და ფრანგთა მიერ გაქცეულნი იფანტებოდა“ („ანტიოქიის სამთავროს კანცლერი გოტიე დიდგორის ბრძოლის შესახებ (1122წ.)“, ქართული დიპლომატიის ისტორია

ჩვენამდე მოღწეული არ არის⁵³⁸. ძნელია იმის დაზუსტებით თქმა, თუ ვინ იყვნენ ისინი, იერუსალიმის მეფის ბალდუინ II-ის (რომელიც იმავდროულად ანტიოქიასაც მართავდა 1119-1123, 1124-1126 წლებში) წარმოგზავნილნი, თუ უბრალოდ დაქირავებული მეომრები. შესაძლებელია იმის თქმა, რომ ისინი უფრო მეტად ქართველების მოკავშირენი იყვნენ, ვიდრე უბრალოდ დაქირავებულნი, რომელთათვისაც სულ ერთია ვის წინააღმდეგ იბრძვიან. საკმაოდ მნიშვნელოვანი გარემოება გახლავთ ის, რომ ორივე მხარეს (ჯვაროსნებს და ქართველებს) ჰყავდათ საერთო მტერი - თურქ-სელჩუკები. ის, რომ ეს მეომრები შეიძლება ყოფილიყვნენ ჯვაროსნების მიერ შეგნებულად გამოგზავნილნი ქართველების დასახმარებლად, მოწმობს სხვა გარემოებაც, რაზეც ჩვენი უფროსი კოლეგა, პროფესორი ნინო დობორჯგინიძე თავის ერთ ნაშრომში გაკვრით მიუთითებს: „ეს დახმარება ჯვაროსანთა მხრიდან იყო მაღლიერების გამოხატვა დავითის მიმართ, რომელმაც მათი საერთო მტერი, სელჩუკთა სულთანი დაამარცხა სამშვილდის ბრძოლაში და ამით როგორც სირიის ჩრდილოეთით მდებარე ანტიოქიის სამთავროს, ისე ლათინთა იერუსალიმურ სამეფოსაც ამოსუნთქვის საშუალება მიეცა“⁵³⁹.

რაც შეეხება იმას, თუ რა გზით შეიძლება შემოსულიყვნენ ჯვაროსნები საქართველოში: ეს, ალბათ, უნდა მომხდარიყო კონსტანტინეპოლის გავლით ან ფოთის მეშვეობით, რადგან ანტიოქიის საგრაფოსა და საქართველოს შორის არსებული პირდაპირი გზა თურქ-სელჩუკებს ეკავათ. ნაკლებ სავარაუდოა, რომ ისინი ტაო-კლარჯეთიდან შემოსულიყვნენ, რადგან მისი მომიჯნავე სომხეთის მთიანეთი თურქებს ეკავათ.

(*ქრესტომათია*). თბ. 2004, 156). ეს არც არის გასაკვირი, რადგან ჯვაროსნებს „სელჩუკებთან ბრძოლის დიდი გამოცდილება ჰქონდათ“ (ნარკვევები, ტ. 3, თავი 3, პარაგ. 2: „თურქ-სელჩუკების განდევნა...“, თბ., 1979, გვ. 175-6).

⁵³⁸ თსუ-ში გამართულ კონფერენციაზე („წყაროთმცოდნეობითი და ისტორიოგრაფიული კვლევები“, 30 აპრილი 2013) ჩემი მოხსენების („იყვნენ თუ არა ჯვაროსნები და ქართველები პოლიტიკური მოკავშირეები“) შემდეგ გამართული დისკუსიისას ერთ-ერთმა მონაწილემ, ბატონმა მამუკა წურჭუმიამ კრიტიკული შენიშვნა გამოთქვა და აღნიშნა, რომ დიდგორის ბრძოლაში ფრანკების მონაწილეობის შესახებ მესამე წყაროც არსებობს სუმბატ სპარაპეტის ავტორობით. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ეს სომეხი ავტორი (სომხ. Սմբատ Տպարապետ; ინგლ. Sempad the Constable), ჯერ ერთი, მათე ედესელისგან იღებს ამ ინფორმაციას და მეორეც, ის XIII საუკუნის ავტორია და არა დიდგორის ბრძოლის (1121 წ.) თანამედროვე, როგორც მათე.

⁵³⁹ დობორჯგინიძე, ნინო. „ანტიოქიის სამეფოს როლი XI-XIII საუკუნეების საქართველოს პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში“, დობორჯგინიძე, ნინო. ლინგვისტურ-ჰერმენევტიკული მეტატექსტები: პრაქტიკული გრამატიკა და ჰერმენევტიკა X-XIII საუკუნეების ქართულ წყაროებში. თბ., ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი 2012, გვ. 19.

ამრიგად, ჯვაროსანი რაინდების მონაწილეობა დიდგორის ბრძოლაში ქართველებსა და ლათინებს შორის დამყარებულ ურთიერთობაზე მიუთითებს ჯერ კიდევ დავით აღმაშენებლის ეპოქაში. მაგრამ ეს ურთიერთობა უნდა დავინახოთ იმგვარად, როგორც ეს იყო რეალურად, ყოველგვარი შელამაზებისა და გაზვიადების გარეშე. ვგულისხმობთ ქართველი ისტორიკოსების მცდელობას დამატებით წარმოაჩინონ გარკვეული გარემოებები, რომლის მიზანი ქართველებსა და ჯვაროსნებს შორის უფრო მეტი სიახლოვის წარმოჩენაა. იმ ეპოქის ქართულ და არაქართულენოვან მედიევალურ წყაროებში მინიშნებაც კი არ არსებობს დავით აღმაშენებელსა და ბალდუინ II-ს შორის არსებულ ახლო ურთიერთობებზე. მოგვეპოვება მხოლოდ შემდეგი ცნობა: XII საუკუნის ნორმანელი მემატიანის, ორდერიკუს ვიტალის ქრონიკაში იხსენიება ქართველი მეფე დავითი (ლათ. Dauid Georgiensis) და კილიკიის სომხეთის მმართველი, ტოროსი (ლათ. Turolidi)⁵⁴⁰. ამ ორ ისტორიულ ფიგურასთან დაკავშირებით ორდერიკის ქრონიკის ლათინური ტექსტის მთარგმნელი იქვე სქოლიოში ფრთხილ ვარაუდს გამოთქვამს, რომ მეფე დავითი და ტოროსი, “შესაძლოა, მონაწილეობას იღებდნენ ტყვეების გამოსყიდვის ან გაცვლის ორგანიზებაში”⁵⁴¹.

აქ საჭიროა მივუთითოთ ორ ასეთ მცდარ შეხედულებაზე:

პირველი მცდარი მოსაზრება: ქართველი მკვლევარების ვარაუდით, ქართველები პირველ ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მონაწილეობდნენ. ამ მოსაზრებას ისინი აფუძნებენ ერთ-ერთ ალეგორიულ⁵⁴² პასაჟზე XII-XIII საუკუნეების მიჯნის ანონიმური ქრონიკიდან, რომლის პირობითი სახელწოდებაცაა „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ (როგორც ცნობილია ამ თხზულებაში აღწერილია ქართველი მეფეების - გიორგი III-ის (1154-1184), თამარისა (1184-1213) და მისი მეუღლის დავით

⁵⁴⁰ Orderic Vitalis. *The Ecclesiastical History*. Translated from Latin by M. Chibnall. Volume VI, Book XI. New York: Oxford University Press, 1978, გვ. 123.

⁵⁴¹ აღნიშნულ შენიშვნას სიტყვასიტყვით ამგვარი სახე აქვს: “They may have been involved in arrangements for ransoming or exchanging prisoners” (გვ. 123).

⁵⁴² ამ ნაშრომის ზოგიერთი მონაკვეთის ალეგორიული ხასიათის გარდა, კ. კეკელიძე მის ტენდენციურობაზეც მიუთითებს: „ხასიათი და ღირებულება თხზულებისა, როგორც საისტორიო ნაწარმოებისა, ნათლად ჩანს მისი სახელწოდებიდან - „აზმანი“, რაც ქებას, ხოტბას, პანეგირიკს ნიშნავს... მართლაც, თხზულება ნამდვილი ხოტბაა თამარისა და მისი მეფობისა, ამიტომ ის არაა დაზღვეული ტენდენციურობისაგან...“ (კეკელიძე, კ.; ბარამიძე, ა. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. თბ., 1987, გვ. 142).

სოსლანის მოღვაწეობა), სადაც ვკითხულობთ: „...ვითარ ლაშქარნი ახლისა დავითისანი წყობათა დავითისა, იერუსალიმს ერთობდეს“⁵⁴³. ე. ი. დავით აღმაშენებლის მოლაშქრეები იერუსალიმში დავით წინასწარმეტყველის რაზმებთან გაერთიანებულნი იყვნენო. საუბარია 1099 წელს ჯვაროსნების მიერ იერუსალიმის აღებაზე. კორნელი კეკელიძის აზრით, დავით წინასწარმეტყველის რაზმში იგულისხმებიან ჯვაროსნები, რომელთანაც გაერთიანებული იყო „ახალი დავითის“ ანუ დავით აღმაშენებლის ჯარიც. პირველწყაროებზე ყოველგვარი მითითების გარეშე, ამ გაერთიანებულ ბრძოლაზე მიანიშნებენ XIX საუკუნის ისტორიკოსები: იოანე ბატონიშვილი (ბაგრატიონი), პლატონ იოსელიანი და ნიკოლოზ ურბნელი. ვახტანგ კოპალიანი, შოთა ბადრიძე და როინ მეტრეველი სოლიდარულნი არიან კ. კეკელიძის თვალსაზრისთან. შოთა მესხიას კი საერთოდ მიაჩნია, რომ მეფე დავითი პირადად იღებდა მონაწილეობას იერუსალიმის აღებაში⁵⁴⁴. მ. თამარაშვილი კი ცოტა უფრო მეტი სიფრთხილით წერს ამ საკითხზე. ის აღნიშნავს, რომ „დავითმა შეძლო ჯვაროსნებისათვის დახმარების გაწევა წმინდა საფლავის გამოსახსნელად გამართულ ბრძოლაში“⁵⁴⁵.

სრული საფუძველი გვაქვს ექვსი ქვეშ დავაყენოთ ამგვარი თვალსაზრისი, რადგან, (1) თავად დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, რომელმაც საკმაოდ კარგად აღწერა მეფის მოღვაწეობა, არაფერს წერს ამ უნიშვნელოვანესი მოვლენის შესახებ. მასთან გვაქვს ჯვაროსნების ლაშქრობის აღწერა ახლო აღმოსავლეთში, თუმცა ის არცერთ სიტყვას არ ამბობს დავითის მიერ ჯვაროსნებისთვის გაწეულ დახმარებაზე; (2) ამ საკითხზე დუმან მრავალრიცხოვანი ლათინური ქრონიკები; (3) მოგვიანო ქართველი ისტორიკოსები არაფერს არ ეყრდნობიან, როცა ამ საკითხზე წერენ ანუ ეს მხოლოდ მათ კერძო აზრად უნდა მივიჩნიოთ.

იერუსალიმის აღებაში ქართველების მონაწილეობის თვალსაზრისს იცავს ასევე ვლადიმერ კეკელია. თამარის ისტორიკოსის ხსენებული ცნობის გარდა („ისტორიანი და აზმანიდან“), ის დამატებით იმოწმებს შემდეგ ორ წყაროს: 1) ასურული ქრონიკის ავტორს, აბულ-ფარაჯის (არ ასახელებს უშუალოდ აბულ-ფარაჯის ნაშრომს. ამ

⁵⁴³ *ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი*. კ. კეკელიძის გამოცემა 1954, თავი XXXIV, გვ. 60.

⁵⁴⁴ მესხია, შ. *საისტორიო ძიებანი*. ტ. 3, თბ., 1986, გვ. 70; მესხია, შ. *ძლევაი საკვირველი*. თბ. 1972, გვ. 80.

⁵⁴⁵ თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*. თბ., 1995, გვ. 103.

შეხედულების წყაროდ მხოლოდ ქართველი ავტორის მეორად ნაშრომს იმოწმებს: როინ მეტრეველი. *დავით აღმაშენებელი*. თბ., 1990, გვ. 295. თუმცა როდესაც გადავამოწმეთ რ. მეტრეველის ეს წიგნი, არც მასში აღმოჩნდა პირველწყაროზე მითითება: ნახსენებია მხოლოდ აბულ-ფარაჯის სახელი). 2) ბალდუინ I-ის (1100-1118) კაპელანს, ფულხერიუს შარტრელს (1059-1128), რომელიც, კეკელიას მითითებით, ლაშქრობაში მონაწილე ოცამდე ეთნიკური ჯგუფის ჩამოთვლისას ახსენებს იბერებსაც (Fulcherii Carnotensis. *Historia Iherosolymitana – Recueil des historiens des croisades*. T. III, Paris 1866, გვ. 337-338)⁵⁴⁶.

განვიხილოთ კეკელიას მიერ მითითებული წყაროები. პირველ რიგში, მივმართოთ ფულხერიუს კარნოტელის (იგივე ფუშე შარტრელი) ლათინურენოვან ქრონიკას, რომელსაც ის იმოწმებს, კერძოდ, მე-13 თავს სახელწოდებით *De Indigentia Christianorum* („ქრისტიანთა გასაჭირი“, ინგლ. *The Destitution of the Christians*). ფულხერიუსი ახსენებს 19 (და არა 20) ეთნიკურ ჯგუფს. იბერები (Iberi) მოხსენიებულნი არიან იტალიის ერთ-ერთი რეგიონში მოსახლე აპულიელებსა (Apuli) და ბრეტონელებს (Britones) შორის. ეს უკანასკნელნი კი საფრანგეთის ჩრდილო-აღმოსავლეთით მკვიდრობდნენ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი ევროპელი ესპანელები (პირინეის იბერები, Pyrenees Iberians) არიან და არა ქართველები. სხვათა შორის, ბერძნები და სომხები ერთად არიან ნახსენები ჩამონათვალის ბოლოს⁵⁴⁷. გარდა ამისა, აუცილებლად უნდა იქნეს გათვალისწინებული ინგლისურენოვან გამოცემაში გაკეთებული სქოლიო, სადაც მთარგმნელი მიუთითებს, რომ „ამ სახელთა ჩამონათვალს ერთგვარი რიტორიკული ხასიათი აქვს და ის უფრო ფულხერიუსის მიერ გეოგრაფიის ცოდნაზე მოწმობს“⁵⁴⁸. სხვა სიტყვებით, ბუკვალურად არ უნდა გავიგოთ ამ ჩამონათვალში ხსენებული ხალხთა მყოფობა ანტიოქიაში (და არა იერუსალიმში). სანამ ჩამონათვალს შეუდგება, ფულხერიუსი ერთგვარი აღფრთოვანებით აღნიშნავს, რომ ერთ ჯარში უამრავ ენაზე

⁵⁴⁶ კეკელია, ვლადიმერ. „*იაკობის მონასტრის საკითხი და ჯვაროსანთა ურთიერთობა ქართულ-სომხურ კოლონიებთან იერუსალიმის წმინდა მიწაზე მე-12 საუკუნეში*“, ქართული დიპლომატია #11, 2004, გვ. 65-66.

⁵⁴⁷ Fulcherii Carnotensis. *Historia Iherosolymitana – Recueil des historiens des croisades*. T. III, Paris 1866, გვ. 337-338 (კეკელიას მიერ დამოწმებული აღნიშნული ლათინური ტექსტი ხელმისაწვდომია ვებ-გვერდზე: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k51573t/f4.image.r=Fulcherii%20Carnotensis%20.langEN>

⁵⁴⁸ Fulcher of Chartres. *A history of the expedition to Jerusalem, 1095-1127*. Translated from Latin into English by Frances Rita Ryan. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969, გვ. 88.

მეტყველებდნენ და ლამის დედამიწის ყველა ერს ასახელებს. თუმცა აქ ჩვენი მთავარი არგუმენტი მაინც ის გახლავთ, რომ მის მიერ ნახსენები იბერიელები არანაირად არ არიან ქართველები, როგორც ეს ზემოთ დავასაბუთეთ. ამრიგად, ვ. კეკელია საკმაოდ უხეშ შეცდომას უშვებს, როდესაც ამ წყაროს საკუთარი შეხედულების განსამტკიცებლად იშველიებს.

რაც შეეხება აბულ-ფარაჯის ნაშრომს: მასთან არსად გვაქვს ასეთი შეხედულება, რომ ქართველები მონაწილეობდნენ იერუსალიმის აღებაში პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის დროს⁵⁴⁹. აბულ-ფარაჯი ქართველების შესახებ საუბრობს მხოლოდ დიდგორის ბრძოლასთან კავშირში, რის შემდგომაც ის აღარ ახსენებს ქართველებს პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის კონტექსტში ანუ 1099-დან 1137 წლამდე⁵⁵⁰.

მსგავს მოსაზრებას გამოთქვამდა ისტორიკოსი მურმან პაპაშვილი თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში „საქართველო-რომის ურთიერთობა“. ის გადაჭრით წერდა: „დამტკიცებულია, რომ დავით აღმაშენებლის ლაშქარი ჯვაროსნებთან ერთად იბრძოდა იერუსალიმისთვის“⁵⁵¹. ამ მოსაზრების წყაროდ ის მხოლოდ როინ მეტრეველის შემდეგ ნაშრომს უთითებს: მეტრეველი, რ. დავით IV აღმაშენებელი. თბ., 1990, გვ. 295. როინ მეტრეველი კი, თავის მხრივ, იგივე ცნობებზე უთითებს, რომლებიც ზემოთ გვაქვს განხილული: 1) კეკელიძის მოსაზრება, რომ დავით წინასწარმეტყველის რაზმებში ჯვაროსნები იგულისხმებიან; 2) აბულ-ფარაჯის სიტყვების დამოწმება აბულ-ფარაჯის ნაშრომის მიუთითებლად; 3) ცნობა იოანე ბატონიშვილის „კალმასობიდან“.

აბულ-ფარაჯთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ ის, შესაძლოა, საერთოდ ვერ ახერხებდა ქართველების სათანადო იდენტიფიკაციას. მაგალითად, XVII საუკუნის

⁵⁴⁹ Aboul-Faradj (=Bar Hebraeus). *Chronography*. Translated from Syriac by E. A. Wallis Budge (London, 1932). (ინგლისური თარგმანის სრული ტექსტი ხელმისაწვდომია ვებ-გვერდზე: <http://rbedrosian.com/BH/bh31.htm> (22.10.2013).

⁵⁵⁰ აბულ-ფარაჯთან ვკითხულობთ შემდეგს: “And in the year [284] fourteen hundred and thirty-three [of the Greeks] (A.D. 1122), the Sultan Mahmud sent a great army to the country of the Iberians, and when the Turks went in the king of the Iberians shut the fortifications and destroyed many of them. And Joscelyn the Frank took the country of Gubos. And in the year five hundred and sixteen of the Arabs (A.D. 1122), 'Ilgazi, the son of 'Artuk, died. And Joscelin, his wife having died, took a second wife, the daughter of Roger, the lord of Antioch, and he wished to take her to Edessa. Balak, however, laid an ambush for her, and he took her and carried her to Bula. Michael, the Armenian, being defeated by the Turks, gave Gargar to king Bo'dwin, and took a town in his country” (Aboul-Faradj. *Chronography*... <http://rbedrosian.com/BH/bh33.htm> (22.10.2013).

⁵⁵¹ პაპაშვილი, მურმან. *საქართველო-რომის ურთიერთობა (VI-XX სს.)*. თბ., 1995, გვ. 74.

ფრანგი ორიენტალისტი, ბარტელები დ'ერბელო დე მოლენვილი (D'Herbelot de Molainville), რომელიც ბრწყინვალედ ფლობდა ებრაულ, სირიულ, არაბულ, სპარსულ, თურქულ ენებს და რომელმაც შექმნა ფუნდამენტური ნაშრომი „აღმოსავლური ბიბლიოთეკა ანუ უნივერსალური ლექსიკონი„ (Bibliothèque Orientale ou dictionnaire Universel. Paris 1697), წერს: „აბულ-ფარაჯს სურს, რომ გურჯები, ანუ ქართველები ხაზარები იყვნენ, მაგრამ ეს ხომ ორი ძალზე განსხვავებული ნაციაა. ხაზარები ცხოვრობენ კასპიის ზღვის ჩრდილოეთით და ემიჯნებიან აღმოსავლეთ თურქებს, ანუ თათრებს. არაბული ნუსხის მიხედვით მათი ქვეყნის დედაქალაქია ბალანჯარი, ხოლო ქართველების სამეფო ქალაქი ტფილისია“⁵⁵².

მეორე მცდარი მოსაზრება. ზოგიერთი ქართველი ისტორიკოსი, ეყრდნობა რა იოანე ბატონიშვილის ცნობას⁵⁵³, მიუთითებენ ბალდუინ II-ის ფარულ (იდუმალ) ჩამოსვლაზე საქართველოში დიდგორის ბრძოლის წინ (1121 წ.). ხსენებულ მეცნიერთა შორის არიან შ. მესხია, მ. ვაჩნაძე, ვ. გურული, ზ. თოიძე და სხვები. მაგალითად, თ. ნატროშვილი წერდა: „არაფერია გასაოცარი და საეჭვო იმაში, რომ იერუსალიმის მეფე დახმარების სათხოვნელად ჩამოსულიყო საქართველოში 1119 წლის დამლევს“, ამ მოსაზრების საფუძვლად მას შემდეგი გარემოება მიაჩნია: ამ დროისთვის „საქართველო უკვე სერიოზულ ძალას წარმოადგენდა“⁵⁵⁴.

ვერც ამ მოსაზრებას გავიზიარებთ, რადგან (1) ის ეფუძნება გვიანდელი, კერძოდ, XVIII-XIX საუკუნის ავტორის შეხედულებას, მაშინ როცა შუა საუკუნეების ავტორებთან სრული დუმილია ამ საკითხზე; (2) მეფე ბალდუინ II იმ მომენტისთვის აქტიურ ბრძოლებს აწარმოებდა სელჩუკების წინააღმდეგ. ამიტომ ის ვერ შეძლებდა რამდენიმე თვით დაეტოვებინა საკუთარი სამეფო შორეულ საქართველოში პერსონალური ვიზიტისთვის; (3) საქართველოსა და აღმოსავლეთის ლათინურ სახელმწიფოებს შორის არსებული ტერიტორია თურქ-სელჩუკების კონტროლის ქვეშ იყო; (4) ჩრდილოეთის მიმართულებით უკიდურესი წერტილი, სადაც ბალდუინ II დიდგორის ბრძოლამდე იყო ნამყოფი, ედესის საგრაფოა.

⁵⁵² იამანიძე, მანანა. *საქართველო ფრანგულ მოგზაურულ ლიტერატურაში (XIII-XVIII სს.)*. თბ., 2006, გვ. 122.

⁵⁵³ მესხია, შ. *საისტორიო ძიებანი*. ტ. 3, თბ., 1986, გვ. 68-69; მისივე, *დიდგორის ბრძოლა*. 1974, გვ. 61.

⁵⁵⁴ ნატროშვილი, თამაზ. *მაშრიყით მდრიბამდე*. თბ., „ნაკადული“ 1991, გვ. 22.

მიუხედავად ამისა, არ მიგვაჩნია მართებულად მოსაზრების უარყოფა, რომლის თანახმადაც დავით აღმაშენებელსა და მეფე ბალდუინ I-ს შორის მეგობრული დამოკიდებულება არსებობდა. მაგალითად, არსებობს ამის დამადასტურებელი ლათინური დოკუმენტი - პანეგირიკი ბალდუინ პირველისადმი, რომელშიც პანეგირისტი მეფე დავითის მიერ ბალდუინისადმი გაგზავნილი საჩუქრების (ინსიგნიები?) შესახებ მოწმობს⁵⁵⁵. აღნიშნული ინსიგნიები⁵⁵⁶ უნდა მივიჩნიოთ საჩუქრებად და ხსენებული ლათინური უწყება იმ აზრით უნდა იქნეს გაგებული, რომ ორ მონარქს შორის კეთილგანწყობილი და მეგობრული ურთიერთობა არსებობდა, რომლებიც საჩუქრებს უგზავნიდნენ ერთმანეთს, როგორც მეგობრობის დასტური. ჩვენი უფროსი კოლეგის, დოქტორ პიტერ ჰალფტერის აზრით, ინსიგნიას მხოლოდ იმ შემთხვევაში ექნებოდა სუბორდინაციის მნიშვნელობა, თუკი ის (სავარაუდოდ ეს უნდა ყოფილიყო გვირგვინი ან დროშა) ბალდუინისგან იქნებოდა გამოგზავნილი.

დიდგორის ბრძოლა ქართულ-მუსლიმური დაპირისპირების კულმინაციას წარმოადგენდა, რასაც მოჰყვა თბილისის განთავისუფლებაც 1122 წელს⁵⁵⁷. მალე დავითმა თავისი სამეფოს დედაქალაქი თბილისში გადმოიტანა. თურქ-სელჩუკების წინააღმდეგ ქართველების წარმატებული ბრძოლის შესახებ საკმაოდ მალე შეიტყვეს დასავლეთშიც⁵⁵⁸. უკვე 1130-1135 წლებში ცნობილი სწავლული, ჰიუგო სენ-ვიქტორელი (Hughes de Saint-Victor), როდესაც მსოფლიო ტოპოგრაფიის შესახებ ლექციებს კითხულობდა პარიზში, კავკასიის ტერიტორიაზე ახსენებდა Toflit-საც,

⁵⁵⁵ Röhricht, Rheinhold. Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100-1291). Innsbruck: Verlag der Wagnerschen Universitäts-Buchhandlung, 1898, გვ. 120. Anm. 3. (ეს წყარო მ. თამარაშვილისთვის უცნობი იყო). მითითება იმის შესახებ, რომ დავითმა ინსიგნიები გაუგზავნა ბალდუინს, შემდეგ პირველწყაროში გვაქვს: “Gesta Francorum expugnantium Iherusalem”, Recueil des historiens des croisades (R.H.C.). Vol. 3. Paris, 1866, გვ. 542 (ტექსტი ხელმისაწვდომია ვებ-გვერდზე: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k51573t/f613.image.r=.langEN> (23.08.2013); საუბარია პანეგირიკზე ბალდუინისადმი, გოტფრუას ძმისადმი და მისი მიღწევებისადმი. მასში ნათქვამია შემდეგი ფრაზა:

„რომელსაც დავით სომეხი, აფხაზეთის მეფე (*David Armenus, rex Aveziae*) ხშირად უგზავნიდა ინსიგნიებს“ (სამკაულები?) რ. რერიხტი (Röhricht, R., s. 120), როგორც ჩანს, სწორად განმარტავს - დავითი „(მო)იკითხავდა მას (ბალდუინს) ძღვენი [*Geschenke*, ძღვენი, საჩუქარი]“. Gesta Francorum-ის ლათინ ავტორს აქ ნახსენები დავით მეფე სომეხად მიაჩნია, მაგრამ იმავედროულად უწოდებს აფხაზთა მეფეს. საქართველოს ამ ნაწილის მეფე კი ის ნამდვილად იყო.

⁵⁵⁶ ინსიგნიები - უმაღლესი ხელისუფლების (მეფის, უმაღლესი მაგისტრატის, იმპერატორის) ნიშნები: პორფირის სამოსი, მაღალყელიანი წითელი ფეხსაცმელი, სპილოს ძვლის ტახტი, კვერთხი და სხვ.

⁵⁵⁷ ბერაძე, ი. „საქართველოსთან ჯვაროსნების ურთიერთობის საკითხისათვის“, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის (თსუ) შრომები, ტ. 87, 1960, გვ. 289.

⁵⁵⁸ ბადრიძე, შ. *საქართველო და ჯვაროსნები*. თბილისი, 1973, გვ. 20-21.

რომელიც, ორი აზრი არ არის, სწორედ თბილისს ნიშნავს⁵⁵⁹. 1121-1122 წლების წარმატებული ბრძოლების შემდეგ ლათინები საქართველოში ჯვაროსნების ძლიერ მოკავშირეს ხედავენ⁵⁶⁰. სიკვდილამდე ერთი წლით ადრე (1125წ.) დავითი სომხეთის დედაქალაქს - ანისსაც ანთავისუფლებს მახლობელი ტერიტორიებთან ერთად.

დავითის შვილი, დემეტრე აღარ აწარმოებდა დაპყრობით ომებს. ის ცდილობდა შეენარჩუნებინა მამის მემკვიდრეობა. დასავლელი ავტორებისთვის „ქართველები კვლავ ფრანკების მნიშვნელოვანი მოკავშირეები იყვნენ. მემატთანე რიჩარდ პოიტერელი, როდესაც 1172-1174 წლებში თავის ნაშრომს წერდა, ქართველთა მეფეს (*rex de Avesguia*) უწოდებდა ერთ-ერთ აღმოსავლელ ქრისტიან მონარქს, რომელმაც დიდი ზიანი მიაყენა ახლო აღმოსავლეთში მყოფ მუსლიმურ გაერთიანებას“⁵⁶¹. ასევე ქართველ მეფეებთან რომის პაპთა შემდგომდროინდელი კონტაქტებიც ადასტურებს, რომ დასავლელი ქრისტიანები ქართველებს ჯვაროსნების მოკავშირეებად განიხილავდნენ. ამრიგად, მცდარია ს. მარგიშვილის ცალსახა მტკიცება, რომ ჯვაროსნების მხრიდან ქართველები არასოდეს (არც დავით აღმაშენებლის, არც თამარისა და რუსუდანის დროს) აღიქმებოდნენ მოკავშირეებად მუსლიმთა წინააღმდეგ ბრძოლაში⁵⁶².

მეორე ჯვაროსნული ლაშქრობის დროს ქართველებსა და ჯვაროსნებს შორის რაიმეგვარი კონტაქტი შესამჩნევია არ არის.

⁵⁵⁹ La Descriptio Mappae Mundi de Hugues de Saint-Victor, ed. P. Gautier-Dalche. Paris, 1988, გვ. 56, სტატიაში: Hamilton, Bernard. „*Latins and Georgians and the Crusader Kingdom*“, Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean, Vol. 23, No. 2, 2011, გვ. 120.

⁵⁶⁰ Hamilton, B. *Latins and Georgians...* გვ. 120, 121. რომის პაპების შემდგომდროინდელი კონტაქტები საქართველოს მეფეებთან ადასტურებს ამ გარემოებას, რომ დასავლელ ქრისტიანებს საქართველოს დახმარების იმედი ჰქონდათ ჯვაროსნულ ლაშქრობებში. ამრიგად, გადაჭარბებულია ს. მარგიშვილის დაჟინებული მცდელობა იმის წარმოჩენისას, რომ საქართველო არასოდეს (არც დავითის, არც თამარის და არც რუსუდანის დროს) არ განიხილებოდა ლათინი ჯვაროსნების მოკავშირედ ჯვაროსნული ლაშქრობების დროს (იხ.: მარგიშვილი. ს. მითები და რეალობა დავით აღმაშენებლის მეფობის შესახებ. თბ., 2006, გვ. 104-114).

⁵⁶¹ Richard of Poitou. *Chronica*, ed. G. Waitz [Monumenta Germaniae Historica Scriptores. Vol. XXVI], Hanover: Hahnsche Buchhandlung, 1882, გვ. 84, ციტ.: Hamilton, B. „*Latins and Georgians...*“ გვ. 121.

⁵⁶² მარგიშვილი, ს. *მითები და რეალობა...* გვ. 104-114.

3. ლეგენდარული მეფე-პრესვიტერი იოანე - დავით აღმაშენებელი?

შ. ბადრიძის⁵⁶³ და ზ. ავალიშვილის⁵⁶⁴ მითითებით, აღმოსავლელი მეფე-პრესვიტერის იოანეს შესახებ ლეგენდას ჯვაროსნები დავით აღმაშენებელს უკავშირებდნენ და რომ მათ დიდი ხნის განმავლობაში ჰქონდათ ამ აღმოსავლელი ქრისტიანი მეფის დახმარების იმედი. როგორ უცნაურადაც არ უნდა გვეჩვენებოდეს, ხსენებული ისტორიკოსები არც პირდაპირ და არც ირიბად არ უარყოფენ ამ მოსაზრებას, რომელიც მათ სავსებით დასაშვებად მიაჩნიათ. მაგ., ზ. ავალიშვილი, მიუხედავად იმისა, რომ იოანე-ხუცესის და დავით აღმაშენებლის ერთმანეთთან გაიგივებას „ზღაპრულ იგივეობად“⁵⁶⁵ იხსენიებს, მხოლოდ ამ ზოგადი განცხადებით იფარგლება და აღარ ასაბუთებს, თუ რატომ არ შეიძლებოდა ეს ლეგენდარული ფიგურა დავით მეფე ყოფილიყო. სხვა ქართველი ავტორი, მედიევისტი ალექსანდრე თვარაძე აღნიშნავს, რომ „პრესვიტერ იოანეს კოპლექსის ჩამოყალიბებისათვის (1145 წელს, 1165 წელს, ნაწილობრივ 1177 და 1219-1221 წლებშიც) ძალიან მნიშვნელოვანი, გარკვეულწილად მთავარი როლიც კი შეასრულეს ევროპაში საქართველოს სამეფოდან ჩასულმა ცნობებმა“⁵⁶⁶. ისტორიკოსი როინ მეტრეველი კი ამ საკითხზე ცალსახად წერს: „დღეს ლიტერატურაში სადავო აღარ არის, რომ იოანე მეფე-ხუცესი დავით აღმაშენებელია“⁵⁶⁷. მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე იმის გარკვევასაც კი ცდილობს, თუ რატომ უწოდებდნენ დავით აღმაშენებელს იოანეს. მისი აზრით, ამის მიზეზი შეიძლება ის იყოს, რომ მეფე დავითის დროინდელ კათალიკოსს საქართველოში იოანე ერქვა და ხალხმა მეფესთან გააიგივა ეს სახელი⁵⁶⁸.

ზემოთ ხსენებული ისტორიკოსი, შოთა ბადრიძე თავის მეორე ნაშრომში უფრო ვრცლად ცდილობს დაამტკიცოს, რომ გერმანელი მემატიანის (1114-1158) ოტო ფრაიზინგელის ქრონიკის (Ottonis Frisingensis Chronica, Libro octo, Basiliae, 1659, L. 7. T. 33, გვ. 146-147) მეშვეობით გავრცელებულ ამ თქმულებაში ნახსენები „ქრისტიანი

⁵⁶³ ბადრიძე, შ. *საქართველო და ჯვაროსნები*. თბ., 1973, გვ. 23-24.

⁵⁶⁴ ავალიშვილი, ზურაბ. *ჯვაროსანთა დროიდან*. პარიზი 1929 (რეპრ.: თბ., 1989), გვ. 96.

⁵⁶⁵ ავალიშვილი, ზ. *ჯვაროსანთა...* გვ. 108

⁵⁶⁶ თვარაძე, ა. „აღმოსავლეთის სურათი შუა საუკუნეთა გერმანულ რომანში: კოლფრამ ფონ ეშენბახის „პარციფალი“, ცივილიზაციური მივანი, 6, 2009, გვ. 9.

⁵⁶⁷ მეტრეველი, რ. *დავით IV აღმაშენებელი*. თბ., 1986, გვ. 316.

⁵⁶⁸ ჯაფარიძე, ანანია. *საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია*. ტ. III (XII-XVI სს.), თბ., 2012, გვ. 146.

ხელმწიფე მეტად წააგავს დავით აღმაშენებლის ისტორიულ ტიპს⁵⁶⁹. ამ თვალსაზრისის დასაცავად განვითარებულ მის მსჯელობაში სამი „არგუმენტის“ გამოყოფა შეიძლება კომპრესირებულად:

1. დავით მეფე ძლიერი მონარქი იყო, როგორც ქვეყნის შიდა, ისე საგარეო ასპარეზზე, რადგან მან ა) წარმატებით დაიმორჩილა ურჩი დიდგვაროვანი ფეოდალები; ბ) საერო ხელისუფლებას დაუქვემდებარა ეკლესია; გ) 1121 წელს დიდგორის ბრძოლაში სასტიკად დაამარცხა თურქ-სელჩუკები. შესაბამისად, შ. ბადრიძის აზრით, ბუნებრივი იყო, რომ სწორედ ასეთი ძლიერი მეფე მიეჩნიათ ჯვაროსნებს იოანე-პრესვიტერად, რომლის იმედიც მათ ჰქონდათ მუსლიმების წინააღმდეგ. აქ ხაზი უნდა გავუსვათ იმ გარემოებას, რომ იოანე-პრესვიტერი ჯვაროსანთა შეგნებაში აღქმული იყო როგორც უმნიშვნელოვანესი ძალა მუსლიმური სამყაროს წინააღმდეგ. ამიტომ ეს არგუმენტი საკმაოდ სუსტია, რადგან გაუგებარია, რატომ უნდა დაემყარებინათ ჯვაროსნებს ასეთი იმედები ისეთი პატარა ქვეყნის მეფეზე (რაც არ უნდა მამაცი ყოფილიყო ეს მეფე), როგორიც საქართველოს სამეფო იყო?
2. ბადრიძის მეორე არგუმენტის მიხედვით, „XIII საუკუნის პირველ მეოთხედში... ზოგიერთ წყაროში ქრისტიანი ხელმწიფე უკვე რამდენჯერმე იქნა დაკავშირებული ვინმე დავით მეფესთან“⁵⁷⁰. ჩვენი აზრით, ეს საერთოდ არაფერს ნიშნავს...
3. და ბოლოს, იმ გარემოებასთან დაკავშირებით, რომ ლეგენდაში მეფე-ხუცესი იოანე ნესტორიან ქრისტიანადაა მოხსენიებული, ბადრიძე მიუთითებს, რომ საქართველოში ნესტორიანიზმი V საუკუნიდან იკიდებს ფეხს, თუმცა იქვე აღნიშნავს, რომ VII საუკუნეში კირიონ კათალიკოსი საგანგებო ბრძოლას აწარმოებდა ნესტორიანთა წინააღმდეგ. ავტორი აგრეთვე აღნიშნავს, რომ XI საუკუნეში „ბიზანტიის მესვეურები ნესტორიანებად მიიჩნევდნენ იბერებს“⁵⁷¹. მოკლედ, აშკარაა ავტორის სურვილი დაგვანახოს, რომ „იოვანე ხუცესის

⁵⁶⁹ ბადრიძე, შ. *საქართველოს ურთიერთობები ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპასთან (10-13 სს.)*. თბ., მეცნიერება 1984, გვ. 169.

⁵⁷⁰ ბადრიძე, შ. *საქართველოს...* გვ. 171.

⁵⁷¹ ბადრიძე, შ. *საქართველოს...* გვ. 174.

ამოხსნა დავით აღმაშენებლით, არსებითად სწორია⁵⁷². ჩვენის მხრივ, აღნიშნავთ, რომ საქართველოს ეკლესიის ნესტორიანობის შესახებ წარმოდგენა არ ყოფილა ფართოდ აღიარებული შუა საუკუნეებში, მით უმეტეს, XI-XIII საუკუნეებში. არაფერს ვამბობთ იმაზე, რომ რეალურად საქართველოს საეკლესიო და საერო ხელისუფლება არც არასოდეს ყოფილა ნესტორიანული აღმსარებლობის.

1221 წელს პაპ ჰონორიუსისადმი მიწერილ წერილში აკრის ეპისკოპოსი ჟაკ დე ვიტრიც საუბრობდა ლეგენდარული მეფე დავითის შესახებ, რომელსაც „ხალხი პრესვიტერ იოანეს უწოდებს“. ჟაკ დე ვიტრი პათეტიკურად აღნიშნავდა, რომ ის ისრაელის მეფის, დავით წინასწარმეტყველის დარი მონარქი იყო⁵⁷³.

აღნიშნული ლეგენდის შესახებ დასავლელი ავტორები ა. პაპადაკისი და ი. მეიენდორფი შემდეგს აღნიშნავენ: ეთიოპიური დინასტიის - სოლომონიდების ხანგრძლივმა მმართველობამ (1270-1527), რომელსაც დასაბამი ეკუთვნო ამლაკმა (1270-1283) დაუდო, მნიშვნელოვანი კვალი დატოვა როგორც ეთიოპიის ეკლესიის ისტორიაში, ისე სახელმწიფო პოლიტიკაში. რასაკვირველია, მუსლიმებზე სოლომონიდთა უმდიერესი მონარქიის გამარჯვებებმა დასავლელთა შეგნებაში ეთიოპიის მმართველისა და ლეგენდარული ძლევა მოსილი და მდიდარი აღმოსავლელი ქრისტიანი მონარქის ერთმანეთთან დაკავშირებაზე თავისი გავლენა იქონია. ეს მითი პირველად XII საუკუნის ბოლოს, აზიაში წარმოიშვა, თუმცა ის საბოლოოდ დაუკავშირდა კონკრეტულად ეთიოპიას (აბისინიას)⁵⁷⁴.

საინტერესოა, რომ ა. პაპადაკისი და ი. მეიენდორფი, - იჩენენ რა ობიექტურობას, - იმ ვერსიასაც ასახელებენ, რომელიც იოანე-პრესვიტერს დავით აღმაშენებელთან აიგივებს, ახსენებენ რა ასევე ამ უკანასკნელის სამხედრო წარმატებებს⁵⁷⁵. თუმცა ორივე ავტორი უპირატესობას იმ ვერსიას ანიჭებენ, რომელიც ამ ლეგენდარული მეფის სახელს ეთიოპიის იმპერატორთან აკავშირებს და ეს სავსებით გასაგებია,

⁵⁷² ზადრიძე, შ. *საქართველოს...* გვ. 165.

⁵⁷³ Spicilegium sive Collectio veterum aliquot scriptorium, qui in Galliae bibliothecis delituerant, Paris 1723, iii, 591f, ციტ.: Gumilev, L. N. *Searches for an imagery kingdom: The legend of the kingdom of prester John*. Translated by R.E.F. Smith. Cambridge University Press 1987, გვ. 167.

⁵⁷⁴ Пападакис А.; Мейендорф, И. *Христианский Восток и возвышение папства. Церкви в 1071-1453 гг.* М., 2010, гв. 194.

⁵⁷⁵ Пападакис, А. *Христианский Восток...* гв. 204.

რადგან (1) დავით აღმაშენებლის დროს ჯვაროსნები არცთუ ისე ძალიან საჭიროებდნენ დახმარებას (ლათინებს ამ დროს დაპყრობილი ჰქონდათ აღმოსავლეთის მთავარი ქალაქები: იერუსალიმი, ანტიოქია, ედესა...); (2) როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დავით მეფე ძალიან პატარა სამეფოს მეფე იყო ეთიოპიის სამეფოსთან შედარებით. ამიტომ პატარა საქართველოში ჯვაროსნები ვერ დაინახავდნენ ისეთ სერიოზულ სამხედრო ძალას, რომლის იმედიც შეიძლებოდა ჰქონოდათ უიმედოდ დასუსტებულ ჯვაროსნებს (ეს ლეგენდა სწორედ მაშინ ხდება აქტიური დასავლეთში, როდესაც ჯვაროსნებს სულ უფრო ავიწროვებდნენ მახლობელ აღმოსავლეთში). ბოლო ხანს, მარია-ლაურა დერატმა გამოთქვა შეხედულება, რომლის მიხედვითაც აღნიშნული ეთიოპიელი მეფე, რომელსაც ხშირად მეფე-პრესვიტერ იოანესთან აიგივებდნენ, იყო იმპერატორი სახელწოდებით იემრეჰანა ხრესტოს, რომელიც სოლომონიდების დინასტიამდე მართავდა თავის იმპერიას⁵⁷⁶.

პირველი რომის პაპი, რომელმაც საქართველოს სამხედრო დახმარების შესახებ თხოვნით მიმართა, იყო ინოკენტი III (1198-1216). მაშინ როდესაც სოლომონიდთა დინასტიის სამხედრო-პოლიტიკური სიძლიერის დროს ჯვაროსნებს დაკარგული ჰქონდათ დაპყრობილი ტერიტორიები ახლო აღმოსავლეთში. 1291 წელს კი დაეცა ჯვაროსნების ბოლო საყრდენი პუნქტი - აკრა. ამიტომ სწორედ ამ დროს სჭირდებოდათ მათ დახმარება.

4. საქართველო III და IV ჯვაროსნული ლაშქრობების დროს

უნდა აღინიშნოს, რომ მესამე ჯვაროსნულ ლაშქრობამდე, ქართული ისტორიული წყაროების მიხედვით, ფრანკებსა და ქართველებს შორის არსებული მცირე კონტაქტები შეინიშნება, კერძოდ, მეფე გიორგი III-ის (1156-1184) მეფობის დროს, რომელიც თამარ მეფის მამა გახლდათ. იმყოფებოდა რა სამხედრო-პოლიტიკური ძალაუფლების მწვერვალზე, მეფე გიორგი სასურველი მოკავშირე იყო აღმოსავლეთის მონარქებისა და მმართველთათვის, ასევე ჯვაროსნებისთვის. ამ

⁵⁷⁶ Derat, Marie-Laure. "King and priest and Prester John: analysis of the Life of a 12th century Ethiopian king, Yemrehanna Krestos", in: Annales d'Éthiopie 27, 2012, გვ. 323-326.

უკანასკნელთ საკმაოდ სუსტი პოზიციები ეკავათ იერუსალიმში, რადგან სალაჰ ად-დინს მათთვის ეს ქალაქი 1187 წლიდან ჩამორთმეული ჰქონდა. XIII საუკუნის ქართული ქრონიკა მრავალ აღმოსავლელ მონარქს ახსენებს, რომლებიც საჩუქრებს უგზავნიდნენ მეფე გიორგი III-ს მასთან დამეგობრების მიზნით. მათ შორის, დასახელებულნი არიან (ბერძენი მეფეების შემდგომ) ლათინი მეფეებიც:

«[მეფე გიორგის] სძლუნობდეს და სძმობდეს მეფენი ბერძენთანი, იერუსალიმს ალამანთა და ჰრომთანი და ჰინდოთანი და ხონელნი, და ეგრეთვე სულთანნი ხუარასნისა, ბაბილოვნისა, შამისა, ეგვიპტისა და იკონიისანი ჰმონებდეს, და შემდგომნი ამათნი: სკვითნი, ხაზარნი, ალანნი, ხუარაშოანი ხუარაზმშა, და ბერეთელნი, აბაშნი, არაბნი, მიდნი, ელამიტელნი და შუამდინარელნი, და ყოვლნი ენანი და ნათესავნი მაშრიყით მადრიბამდე»⁵⁷⁷.

ალამანელ ანუ გერმანელ და ჰრომთა მეფეებში („*იერუსალიმს ალამანთა და ჰრომთანი*“) იგულისხმებიან იერუსალიმის ლათინი მეფეები ბალდუინ III (1143-1162), ამორი I (1162-1173) და ბალდუინ IV (1173-1184), რომლებიც მეფე გიორგის დროს მართავდნენ იერუსალიმს.

ეს ყოველივე კი ნათლად მოწმობს, რომ უკვე მესამე ჯვაროსნული ლაშქრობის დაწყებამდე არსებობდა დიპლომატიური კავშირები ლათინებსა და ქართველებს შორის. ამგვარი დიპლომატიურ-პოლიტიკური კავშირების გაუმჯობესება შესაძლებელი იყო მათ შორის საქორწინო ურთიერთობითაც, მაგალითად, თამარ მეფესა და ანტიოქიის პრინცის, ბოემუნდ III-ის (1160-1201) ერთ-ერთ უმცროს ვაჟს შორის⁵⁷⁸, რომელიც, ქართული მატიანეს მიხედვით, განსაკუთრებით ზრუნავდა თამარის ხელის თხოვნისთვის რუს ქმართან განქორწინების შემდეგ. მთხოვნელთა შორის, რომელნიც თამარის კეთილგანწყობის მოპოვებას ცდილობდნენ, ქართული წყარო ასახელებს ბიზანტიის იმპერატორის, მანუელისა და ანტიოქიის ლათინი პრინცის ვაჟებს:

⁵⁷⁷ „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, ქართლის ცხოვრება. თბ., 2008, გვ. 398; იხ. ამ ისტორიული თხზულების თარგმანი გერმანულ ენაზე: Chroniken der georgischen Königin Tamar, Aus dem Georgischen von Surab Sardshweladse und Heinz Fähnrich, Aachen, 2004, გვ. 27.

⁵⁷⁸ Halfter, P. „Von den Kreuzfahrerstaaten in das Königreich Jerusalem“, Le Muséon, 121, 2008, გვ. 420.

„რამეთუ ბერძენთა მეფისა მანოელისა შვილი უხუცესი იყო გაჭრითა და გახელებითა, არათუმცა ანდრონიკეს, ჟამსა მისისა მეფობისასა და მისგან ბერძენთა ამოწყვედისასა, შეეპყრა და განეპატიჟა იგი მოყმე პოლიკარპოს. მსგავსი ასურასტანისა და შუამდინარისა ანტიოქელისა მეფისა შვილი იყო: უკუეთუმცა ჰქონებოდა გზა მრავალგუართა ბარბაროზთა შუაყოფისაგან, წამსაცა შინა აქა პოვნილ იყო“⁵⁷⁹.

1185 წელს თამარ მეფის ქორწინება გიორგი რუსზე თამარის ხელისუფლების მოწინააღმდეგეთა (მეჭურჭლეთუხუცესი აბულასანი, მსახურთუხუცესი ვარდან დადიანი და სხვები) გამარჯვება იყო, რადგან „ამ ჯგუფმა მოახერხა თამარის ქმრად თავისი სასურველი კანდიდატი გამოენახა და უმაღლეს საერო და საეკლესიო წრეებზე გავლენის მოხდენის შედეგად დაეყოლიებინათ თამარი დაქორწინებულიყო და საქმროც თვითონვე შეარჩია“⁵⁸⁰. მოგვიანებით თამარის მომხრეები განდევნიან გიორგი რუსს საქართველოდან. ასე რომ, ამ მოვლენას ვერანაირად ვერ მივიჩნევთ ლეგიტიმური ქართული ხელისუფლების მხრიდან რუსეთთან კავშირის დამყარების სურვილის გამოვლინებად. თამარ მეფე საბოლოოდ დავით-სოსლანს მიჰყვება, რომელიც, სავარაუდოდ, ასევე ბაგრატიონთა დინასტიას განეკუთვნებოდა.

ამრიგად, მესამე და მეოთხე ჯვაროსნული ლაშქრობების დროს საქართველოს მართავდა თამარ მეფე - ცნობილი მონარქი, რომლის სახელს ასევე უკავშირდება ქვეყნის აღორძინება. გარკვეული კონტაქტები ქართველებსა და ჯვაროსნებს შორის მეოთხე ჯვაროსნული ლაშქრობის დროსაც შეინიშნება. ეს ის პერიოდია, როდესაც ჯვაროსნებმა კონსტანტინეპოლი დაიპყრეს (1204). თუმცა ამ პერიოდში ქართველებსა და ჯვაროსნებს შორის არსებულ პირდაპირ პოლიტიკურ კავშირზე საუბარი არ შეიძლება.

ბიზანტიის დედაქალაქის დაცემამდე, როგორც ჩანს, ქართველებმა იცოდნენ იმ არასტაბილური და არასასიამოვნო ურთიერთობის შესახებ, რაც ბიზანტიელებსა და ლათინ ჯვაროსნებს შორის არსებობდა და რომელიც სულ უფრო მძაფრდებოდა. სწორედ ამ დროს ქართველები შეიჭრნენ ბიზანტიის პონტოს ტერიტორიაზე და

⁵⁷⁹ „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, ქართლის ცხოვრება. თბ., 2008, გვ. 416.

⁵⁸⁰ ციცაძე, ი. ძიებანი რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (X-XV საუკუნეები). თბ., 1956, გვ. 67-80.

დაიპყრეს ლაზიკა, ტრაპიზონი, ჭანეთი, სამისონი, სინოპი, კოტიორა და მიაღწიეს ერაკლიამდის. თამარ მეფემ ეს მიწები გადასცა ბერძენ უფლისწულს, ალექსი კომნენოსს, რომელიც „დედის მხრით ქართველ მეფეთა ბაგრატიონიანთა მონათესავე და საქართველოში ნამყოფი იყო“⁵⁸¹. ასე შეიქმნა ტრაპიზონის იმპერია. თამარ მეფის ამ სამხედრო აგრესიის მიზეზზე ივანე ჯავახიშვილი წერს:

„უცხოეთითგან ჩამოსულ ქართული სავანეების წარმომადგენლებს თამარ მეფემ 1204 წელს დიდი ქონებრივი შეწირულობა გადასცა, მაგრამ უკან დაბრუნებისას ამ მონასტრების წარმომადგენლებს ბიზანტიის კეისარმა ეს ფული ჩამოართვა და დაისაკუთრა. ასეთი გაუგონარი საქციელისა და კადნიერების დასასჯელად, თამარმა საქართველოს მხედრობა წარგზავნა და ბიზანტიის სახელმწიფოს იმ სანაპიროს შეუსია, რომელიც საქართველოს მოსაზღვრე იყო და რომელშიც ქართველთა მონათესავე ლაზებისა და ჭანების ტომები ცხოვრობდნენ“⁵⁸².

ქართველების ამ სამხედრო აქციას ჯავახიშვილი არ უკავშირებს ამავე წელს ჯვაროსნების მიერ ბიზანტიის დედაქალაქის წინააღმდეგ განხორციელებულ შეტევას. ამრიგად, არ მოგვეპოვება პირდაპირი ცნობები ქართველებისა და ჯვაროსნების მოკავშირეობის შესახებ აღნიშნულ პერიოდში, მაგრამ მათ აშკარად აერთიანებდათ საერთო ანტი-ბიზანტიური განწყობა. საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ ქართველებმა ბიზანტიას ტრაპიზონის იმპერიის ტერიტორია წაართვეს ჯვაროსნების მიერ კონსტანტინეპოლის აღების მეორე დღეს - 1204 წლის 14 აპრილს. ჯერ კიდევ 1203 წლის ივლისში, როდესაც ჯვაროსნებმა პირველად აიღეს კონსტანტინეპოლი, თამარ მეფე ამის შემდეგ იწყებს სამხედრო მოქმედებებისთვის მზადებას⁵⁸³.

როგორც ვ. ასათიანი წერს, „ბიზანტიამ მრავალჯერ სცადა საქართველოს მიწა-წყლის დაპყრობა, მაგრამ უკანასკნელი დამოუკიდებლობას არ თმობდა, იმპერიის აგრესიას

⁵⁸¹ ჯავახიშვილი, ივ. *ქართველი ერის ისტორია*, ტომი 2, თბ., „პალიტრა L“, 2012, გვ. 365.

⁵⁸² ჯავახიშვილი, ივ. *ქართველი ერის... ტ. 2*, გვ. 364.

⁵⁸³ ბატიაშვილი (დარუჯანაშვილი), ზურაბ. *ტრაპიზონის იმპერიის დაარსება*. თბ., არტანუჯი 2012, გვ. 95.

წინააღმდეგობას უწევდა”⁵⁸⁴. იგივე ვითარება იყო ქართულ და ბიზანტიურ პოლიტიკურ ურთიერთობებში ჩვენს მიერ განხილვად ეპოქაშიც. ჯ. სამუშიას მითითებით, „XI საუკუნის 30-იან წლებში არც საქართველოს სამეფო კარი ერიდებოდა ბიზანტიასთან დაპირისპირებას. სკილიცე-კედერნეს და იოანე ზონარას მოეპოვებათ რამდენიმე საინტერესო ცნობა, რომელიც ამგვარი განცხადების უფლებას გვაძლევს”⁵⁸⁵. მესამე ჯვაროსნული ლაშქრობის ხელმძღვანელის, გერმანელი იმპერატორის ფრიდრიხ ბარბაროსას და ბულგარეთის პეტრიწონის ქართული მონასტრის წინამძღვარს შორის შემდგარი ხანგრძლივი მეგობრული საუბარი, შოთა ბადრიძეს „ქართველთა და გერმანელთა ანტიბიზანტიურ სოლიდარობის”⁵⁸⁶ შესახებ საუბრის საფუძველსაც კი აძლევს, რაც სრულიად ლოგიკურად გვეჩვენება. ამრიგად, სავსებით სამართლიანად მიუთითებს ტრისტან მაჭარაშვილი, რომ “საუკუნეების განმავლობაში ბიზანტია ცდილობდა საქართველოს დასუსტებას, უხეშად ერეოდა მის საშინაო საქმეებში, მხარს უჭერდა ქვეყნის ერთიანობის მოწინააღმდეგე ფეოდალებს, მათ ხშირად ფულითა და ლაშქრით ეხმარებოდა. ასეთი ურთიერთობის ფონზე საქართველოც, როცა შეეძლო ანალოგიურად პასუხობდა. ხშირად იფარებდა ბიზანტიიდან დევნილ დიდებულებს და მომხრე იყო ბიზანტიის დასუსტებისა”⁵⁸⁷.

მიუხედავად იმისა, რომ ჯვაროსნები და ქართველები ერთ მხარეზე იყვნენ ბიზანტიასთან დაპირისპირების დროს, არ არსებობს პირდაპირი მოწმობები, რომ ისინი ამ კონკრეტულ შემთხვევაში მოკავშირეები იყვნენ და ერთმანეთს უთანხმებდნენ საკუთარ მოქმედებებს, როცა ბიზანტიის ტერიტორიაზე შეიჭრნენ.

ქართული სამეფოს საზღვრები პერმანენტულად ფართოვდება. ბერნარდ ჰამილტონის აზრით, 1209 წელს თამარის მიერ ყარსის შემოერთებიდან „ორი წლის შემდგომ პაპი ინოკენტ III [1198-1216] მიმართავს მას [her, დ.თ.] ჯვაროსნებისთვის

⁵⁸⁴ ასათიანი, ვ. *ბიზანტიური ცივილიზაცია*. თბ., 2006, გვ. 260.

⁵⁸⁵ სამუშია, ჯაბა. „XI საუკუნის საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობის ისტორიიდან“, ქართული დიპლომატია #9, 2002, გვ. 661.

⁵⁸⁶ ბადრიძე, შ. *საქართველოს ურთიერთ. ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპასთან*. თბ., 1984, გვ. 134.

⁵⁸⁷ მაჭარაშვილი, ტრისტან. *ნარკვევები საქართველოსა და დასავლეთ ევროპის ქვეყნების ურთიერთობების ისტორიიდან (XI-XIV სს.)*. წიგნი I. თბ., 2009, გვ. 86.

სამხედრო დახმარების თხოვნით”⁵⁸⁸. აქ ჰამილტონი მცირე კორექტირებას საჭიროებს. თამარ მეფე გარდაიცვალა 1207 წელს. ეს თარიღი 2009 წელს ც. ღვაბერიძემ ქართული, სომხური და არაბული წერილობითი წყაროების საფუძველზე დაადგინა⁵⁸⁹. როგორც ჩანს, ბერნარდ ჰამილტონისთვის, რომელიც სტატიას 2011 წელს წერდა, ეს უცნობი იყო. ამ საკითხზე უფრო მართებულად წერს პიტერ ჰალფტერი, რომლის აზრით, პაპმა ინოკენტი III-მ წერილი მისწერა არა თამარს, არამედ მის შვილს - ახალგაზრდა ლაშა-გიორგის⁵⁹⁰, რადგან შუა საუკუნეებში 16 წლის ვაჟი უკვე ზრდასრულად ითვლებოდა.

პაპ ინოკენტის ანტიოქიის ლათინი პატრიარქის წარმომადგენლები ატყობინებენ გიორგი IV-ის მიერ შემუშავებული გეგმის შესახებ, რომლის მიზანი იყო ჯვაროსნების დახმარება. როგორც ჩანს, ანტიოქიის ლათინმა პატრიარქმა ამის შესახებ იმ ქართველი ბერებისგან შეიტყო, რომლებიც ანტიოქიის საგრაფოს ტერიტორიაზე არსებულ ქართულ მონასტრებში ცხოვრობდნენ. შედეგად რომის პაპი ქართველ მონარქს ანტიოქიის ლათინი პატრიარქის მეშვეობით უგზავნის წერილს. აღსანიშნავია, რომ სწორედ ანტიოქიის ლათინი პატრიარქის იურისდიქციაში იყო, როგორც ანტიოქიის ტერიტორიაზე არსებული ქართული მონასტრები, ისე მცხეთის კათედრაც ამ პერიოდში (უფრო კონკრეტულად 1239 წლამდე)⁵⁹¹.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მესამე ჯვაროსნული ლაშქრობის დროს, კერძოდ, 1189 წელს, იმპერატორი ფრიდრიხ I (Frederick I Barbarossa, 1122-1190) წმინდა მიწისკენ გზად მიმავალი ბიზანტიურ ბულგარეთში გაიცნობს პეტრიწონის მონასტრის ქართველ წინამძღვარს. მიუხედავად ორთოდოქსი კლერიკოსებისადმი დაექვებუღი და სიძულვილნარევი დამოკიდებულებისა, ფრიდრიხი დიდი პატივით მოეპყრო ქართველ ბერს და ის თავის ერთ-ერთ მრჩეველადც კი დაუდგენია⁵⁹².

⁵⁸⁸ Innocent III, *Regesta*, ann. XIV, PL, vol. 216, col. 434, Hamilton, B. “*Latins and Georgians and the Crusader Kingdom*”, in *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, Vol. 23, No. 2, 2011, გვ. 122.

⁵⁸⁹ ღვაბერიძე, ც. „როდის გარდაიცვალა მეფე თამარი?“, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები #9, 2009, გვ. 97-104.

⁵⁹⁰ Halfter, P. “*Von den Kreuzfahrerstaaten in das Königreich Jerusalem*”, Le Muséon, 121 (2008), გვ. 403-436, esp. გვ. 404.

⁵⁹¹ Laterani VI kalendas Julii, Anno XII. Archives Vaticanes Reg. 19, ფურც. 40, #199, ციტ.: თამარაშვილი, მ. ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე. თბ., 1995, გვ. 365.

⁵⁹² Halfter, P. “*Georgien und die Georgier in den abendländischen Geschichtsquellen des hohen Mittelalters*”, Le Muséon, 125 (2012), გვ. 381-383.

5. საქართველო V და VI ჯვაროსნული ლაშქრობების დროს

V ჯვაროსნული ლაშქრობის პერიოდში ლაშა-გიორგი მეფობს საქართველოში. გიორგის მეორე სახელიც ჰქონდა - ლაშა, რის გამოც ისტორიაში ის შესულია, როგორც ლაშა-გიორგი.

ამ დროისთვის რომის პაპის ლეგატი, კარდინალი პელაგიუსი საქართველოდან იღებს ცნობას, რომ ქართველები მზად არიან დახმარება გაუწიონ ჯვაროსნებს. პელაგიუსმა დაუყოვნებლივ უპასუხა ლაშა-გიორგის.

ლაშა-გიორგიმ 1219 წელს დამიეტაში გაგზავნა თავისი ელჩები ჯვაროსნების ლიდერებთან მოსალაპარაკებლად. ამ მხრივ, ლაშა-გიორგის დიდ მონდომებაზე აღფრთოვანებით საუბრობს მოვლენათა უშუალო მონაწილე, ოლივერ პადერბორნელი⁵⁹³. დამიეტაში მყოფი პელაგიუსი პაპის სახელით ითხოვს ჯვაროსნების დახმარებას⁵⁹⁴. მოვლენათა უშუალო მონაწილის, ლათინი ავტორის, ოლივერ პადერბორნელის⁵⁹⁵ მოწმობით, ლაშა-გიორგის ჯვაროსნების დახმარების დიდი სურვილი ჰქონდა⁵⁹⁶. მაგრამ ეს სურვილი ვერ განხორციელდა: საქართველოში მონღოლები შემოიჭრნენ. „...როგორც რუსუდან მეფისა და ივანე ათაბაგის მიერ რომის პაპისათვის 1223 წელს გაგზავნილი წერილებიდან ირკვევა, გიორგი მონღოლთა შემოსევების წინ ჯვაროსანთა ომში მონაწილეობისა და „წმინდა ადგილების დასახსნელად ლაშქრობისათვის ემზადებოდა. სწორედ ამ დროს მოადგნენ მონღოლები საქართველოს“⁵⁹⁷. მონღოლთა პირველი შემოსვლა საქართველოში დაფიქსირებულია 1120-1121 წლებში⁵⁹⁸, რომელიც დიდი ზიანის მომტანი არ ყოფილა. საქართველოში მონღოლთა პირველ სასტიკ შემოჭრას კი

⁵⁹³ Oliver of Paderborn. *Historia Damiatina*, Hoogeweg, H. Schriften des kölnen Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus. Tübingen, 1894, გვ. 232-233.

⁵⁹⁴ მ. თამარაშვილი. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*. თბ., 1995, გვ. 474.

⁵⁹⁵ ოლივერ პადერბორნელი ზოგჯერ იხსენიება, როგორც ოლივერ კიოლნელი (Cologne), რადგან სანამ პადერბორნის ეპისკოპოსად აკურთხებდნენ, კიოლნის საკათედრო ტაძარში მსახურობდა და იმავე კათედრალის სკოლაში ასწავლიდა. მოგვიანებით ის საბინას კარდინალი ხდება.

⁵⁹⁶ Oliver of Paderborn. *Historia Damiatina*, Hoogeweg, H. Schriften des kölnen Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus. Tübingen, 1894, გვ. 232-233.

⁵⁹⁷ კიკნაძე, რ. „მონღოლები და მათი დაპყრობითი ომები“, ნარკვევები, ტომი 3, თავი 8, პარაგ. 1, თბ., 1979, გვ. 399.

⁵⁹⁸ თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან...* გვ. 479.

ადგილი ჰქონდა 1220 წელს⁵⁹⁹. ლაშა-გიორგი სწორედ მათთან ბრძოლაში მიღებული ჭრილობის შედეგად 1223 წელს⁶⁰⁰ გარდაიცვალა.

ამრიგად, ნათელია, რომ ლაშა-გიორგის ჯვაროსნების დახმარების დიდი სურვილი ჰქონდა და ეს სურვილი მან დამიეტაშიც საკუთარი ელჩების გაგზავნითაც დაადასტურა. თუმცა მან, როგორც ვხედავთ, ობიექტური მიზეზებით ვერ შეძლო ამის გაკეთება, რის შესახებაც სინანულით საუბრობს ლაშა-გიორგის და რუსუდანი პაპ ჰონორიუს მესამისადმი 1223 წელს მიწერილ თავის წერილში (იხ. ქვემოთ). ასევე, როგორც ზემოთ, ვნახეთ, ლაშქრობის უშუალო მონაწილე, ოლივერ პადერბორნელიც საუბრობს ლაშა-გიორგის ამ განზრახვაზე⁶⁰¹.

სამწუხაროდ, ბოლო ხანს გამოცემულ საკუთარ მონოგრაფიაში ს. მარგიშვილი ცდილობს საწინააღმდეგო დაამტკიცოს და აჩვენოს, რომ ლაშა-გიორგის „ჯვაროსნების დასახმარებლად არმია არ გაუგზავნია..., როდესაც მეხუთე ჯვაროსნული ლაშქრობის ლიდერი, კარდინალი პელაგიუსი მათ დიდი იმედით ელოდებოდა“⁶⁰². ავტორის მითითებით, არ არის გამორიცხული, რომ ეს ყველაფერი „იდეოლოგიური ტრაფარეტი“ იყო და რეალურად ლაშა-გიორგის არ ჰქონია ჯვაროსნების დახმარების სურვილი. თუმცა ეს მოსაზრება ტენდენციურად უნდა მივიჩნიოთ.

VI ჯვაროსნული ლაშქრობა პაპმა ჰონორიუს მესამემ 1223 წელს გამოაცხადა. იმპერატორი ფრიდრიხ ბრწყინვალე (Friedrich II Hohenstaufen, 1194-250) 1225 წელს

⁵⁹⁹ Vincent de Beauvais. *Speculum historiae*, Venise 1624, vol. 2, chap. 95, 1265, ციტ.: თამარაშვილი, მ.

ქართული ეკლესია დასაბამიდან... გვ. 479.

⁶⁰⁰ ჯაფარიძე, გოჩა. „აჟა'იბ ად-დუნია“ *აიუბიანთა სახელმწიფოსა და საქართველოს დიპლომატიური ურთიერთობების ერთი ეპიზოდის შესახებ*, ჯაფარიძე, გოჩა. მივხან: საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთის ისტორიაში. ტ. 1, თბ., 2012, გვ. 231.

⁶⁰¹ XIII საუკუნის პირველი მეოთხედის ერთი ლათინური წყარო გვაუწყებს: «თამარ მეფეს იერუსალიმში დამკვიდრების აღთქმა ჰქონდა დადებული. ამის გამო მისმა შვილმა, ლაშა-გიორგიმ მისი ცხედარი ნარჩევ ჯართან ერთად წაიღო იერუსალიმში, რომ გარდაცვალების შემდგომ მაინც აესრულებინა დედის სურვილი. ამასთან მას მუსლიმების განადგურების სურვილიც ჰქონდა» (*Histoire litteraire de la France, ouvrage commence par des religieux Benedictions de la Congregation de Saint-Maur et continue par des Membres de l'Institut (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*. T. XXI. Suite du treizieme siecle depuis l'annee 1296, supplements. A Paris, 1847). ამ წერილში, რომლის ავტორია დე ბუა (G. de Boys) მცდარი მონაცემებია, რადგან სხვა წყაროების მონაცემებით ლაშა-გიორგიმ ვერ შეძლო ახლო აღმოსავლეთში გამგზავრება-გალაშქრება ჯვაროსნების დასახმარებლად. მეორეს მხრივ, ეს წერილი კიდევ ერთ ირიბ მოწმობას წარმოადგენს, რომ ქართველ მონარქს ჯვაროსნების დახმარების დიდი სურვილი ჰქონდა.

⁶⁰² მარგიშვილი, ს. *მითები და რეალობა დავით აღმაშენებლის მეფობის შესახებ*. თბ., 2006, გვ. 272.

სალამქროდ ემზადებოდა. თუმცა მან პაპისვე ნებართვით წმინდა მიწაზე გამგზავრება 1227 წლამდე გადადო. ამ დროისთვის საქართველოს ლაშა-გიორგის და - რუსუდანი მართავს. 1223-1224 წლებისთვის რუსუდანი ქალაქ ანისის ქალკედლონიტ ეპისკოპოსს დავითს რომში აგზავნის წერილით, რომელშიც პაპს ბოდიშს უხდის, რომ მისმა ძმამ ვერ შეძლო⁶⁰³ დახმარების აღმოჩენა. რუსუდანი პაპ ჰონორიუსს მესამეს წერდა:

„დამიეტში მყოფის თქვენის ელჩისგან მივიღეთ თქვენი დიდებული რჩევა და ბრძანება, რომე ჩემი ძმა წასულიყო ქრისტიანების შესაწევნელად. ისიც ამ ზრახვასა და წასვლის მზადებაში იყო, როდესაც ბოროტნი თათარნი შემოვიდნენ ჩვენს ქვეყანაში. ეს იქნება თქვენც შეიტყეთ, დიდი უბედურება მიაყენეს ჩვენს ერსა და დაგვიხოცეს ექვსი ათასი კაცი...“⁶⁰⁴

ეპისკოპოს დავითს ამ წერილთან ერთად მეორე წერილიც გაატანეს, რომლის ავტორიც ამირსპასალარი (მხედართმთავარი) ივანე მხარგრძელი იყო. ეს უკანასკნელიც გამოხატავდა მწუხარებას მონღოლთა პირველი შემოჭრით განპირობებული დაბრკოლების გამო, თუმცა იქვე აღნიშნავდა:

„აწ გაუწყებთ, რომ თქვენს ბრძანებას ველით და მზათ გახლავართ მთელის ჩვენის ძალით წავიდეთ ქრისტიანების შესაწევნელად. მე თვით მზად ვარ წმინდა ადგილების დასახსნელად წავიდე ორმოცი ათასი მეომრით, სადაც თქვენ ისურვებთ. მზგავსადვე გაუწყებთ, რომ როგორც მე, ეგრეთვე ჩვენის ქვეყნის ყველა მთავრებმა მიიღეს ჯვაროსნობა“⁶⁰⁵.

პაპმა ორივე წერილს უპასუხა. რუსუდანისადმი მიმართულ წერილში პაპი აღნიშნავს, რომ ყველა ვინც ამ „წმინდა საქმეში“ მიიღებს მონაწილეობას და პირდაპირ ან ირიბად ხელს შეუწყობს ჯვაროსნებს, ცოდვათა მიტევება და ყველა ის პრივილეგია გადაეცემათ, რომელიც 1215 წლის ლატერანის მეოთხე კრებამ მიანიჭა

⁶⁰³ ამრიგად, ზ. ჭიჭინაძე აშკარად ცდება, როდესაც წერს, რომ რუსუდან მეფის დროს „ქართველნი პაპის თხოვნით, მონაწილეობას იღებენ ჯვაროსანთ ომში, ქართველნი ევროპის ლაშქართან ერთად ომობენ. ბრძოლის შემდეგ საქართველოში ბრუნდებიან“ (ჭიჭინაძე, ზაქარია. კათოლიკთა ეკკლესია საქართველოში. ტფილისი 1903, გვ. 45).

⁶⁰⁴ თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან...* გვ. 474-5 (წერილის ლათინური ტექსტისთვის ავტორი შემდეგს წყაროს უთითებს: Raynaldi, vol. 1, 1224 წ., No 17-18, გვ. 534).

⁶⁰⁵ თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან...* 476 (წერილის ლათინურ ტექსტისთვის ავტორი შემდეგს წყაროს უთითებს: Raynaldi, vol. 1, 1224 წ., No 19-20, გვ. 535).

ჯვაროსნებს. მხედართმთავარ ივანესადმი გამოგზავნილ პასუხში კი პაპი უწონებს მას მზაობას წმინდა მიწის განთავისუფლებისთვის.

თუმცა ჯვაროსნული ლაშქრობა შეეცვნა. ფრიდრიხმა მხოლოდ 1227 წლის აგვისტოში მოახერხა აღმოსავლეთამდე მოსვლა. ამ დროისთვის ჯალალ-ედ-დინის ლაშქარი უკვე იყო საქართველოში შემოჭრილი. აღმოსავლეთ საქართველოში მონღოლებთან მარცხის შემდეგ ივანე მხარგრძელის ხელმძღვანელობით სამეფო ტახტი ქუთაისში გადადის (დასავლეთ საქართველოში მონღოლებმა ვერ შეძლეს შეჭრა). ჯალალ ედ-დინმა, დაიპყრო რა თბილისი 1226 წელს, საკმაოდ სასტიკი აღმოჩნდა ქართველი ქრისტიანებისადმი. 1227 წელს თბილისში რამდენიმე ათასი ადამიანი სიკვდილით დასაჯეს იმისათვის, რომ მათ უარი თქვენს მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის ხატების შეურაცხყოფაზე.

1236 წელს მონღოლები კვლავ შემოიჭრნენ საქართველოში და უფრო მეტი სისასტიკით დაიწყეს მოსახლეობის ჟლეტვა (ქალებისა და ბავშვების ჩათვლით). სწორედ, ასეთი გაუსაძლისი ვითარების შემდგომ წერს დედოფალი რუსუდანი ხელმეორედ წერილს - ამჯერად, პაპ გრიგოლ მეცხრეს. რუსუდანის ეს მეორე წერილი ჩვენამდე არ შემორჩენილა, მაგრამ პაპის პასუხიდან ჩანს, რომ რუსუდანი მას მონღოლთა წინააღმდეგ სამხედრო დახმარების გამოგზავნას სთხოვს. პაპი თავის საპასუხო წერილში, რომელიც 1240 წლით თარიღდება, აღნიშნავდა, რომ მისი არმიაც მძიმე ვითარებაშია, რადგან „სარკინოზნი, რომლებსაც სირიაში ვეომებით, არ გამოუშვებენ მანდეთ ჩვენს მხედრობას“⁶⁰⁶.

1240 წლისთვის მონღოლებს უკვე ტოტალურად ჰქონდათ დაპყრობილი აღმოსავლეთ საქართველო, მათთან მეფე რუსუდანმა 1242 წელს ზავი გააფორმა. მან ხანის ვასალობა აღიარა და ხარკის გადახდის ვალდებულება აიღო.

ყოველივე ზემოთ თქმულის საფუძველზე რთული ხდება, ერთის მხრივ, იმ მოსაზრების გაზიარება, რომ საქართველო ჯვაროსნების პოლიტიკური მოკავშირე არასოდეს ყოფილა (როგორც ამას, მაგ., ს. მარგიშვილი წერს თავის უაღრესად კრიტიკულ ნაშრომში⁶⁰⁷) და რომ ამის მხურვალე სურვილი მაინცდამაინც არ ჰქონიათ

⁶⁰⁶ თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან...* გვ. 486

⁶⁰⁷ მარგიშვილი, ს. *მითები და რეალობა...* გვ. 263

ქართველ მეფეებს. მეორეს მხრივ კი, ასევე დაუსაბუთებლად გვეჩვენება ქართველ მეცნიერთა (შ. მესხია, შ. ბადრიძე, ი. ბატონიშვილი, ზ. თოიძე და სხვები) მიერ გამოთქმული შეხედულებანი, რომელთა თანახმად, ჯვაროსნებსა და ქართველებს განსაკუთრებით მჭიდრო კავშირი ჰქონდათ მეფე დავით აღმაშენებლის დროს, რაც თითქოსდა გამოიხატებოდა დავითის ჯარისა და ჯვაროსნების ერთობლივ ლაშქრობაში წმინდა მიწის გასანთავისუფლებლად, რომ არაფერი ვთქვათ ბალდუინის საქართველოში ჩამოსვლის შესახებ. არარეალურია ასევე ჯვაროსანთა შორის გავრცელებული თქმულების იდეალური მოკავშირის - მეფე-პრესვიტერ იოანესა და ქართველი მეფის დავით აღმაშენებლის გაიგივება.

ამრიგად, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ დავით აღმაშენებლის დროს ქართველებისა და ლათინი ჯვაროსნების ურთიერთობებს სპორადული და არასისტემური მოკავშირეობითი ხასიათი ჰქონდა, მაგრამ ოდნავ მოგვიანებით - თამარის, ლაშა-გიორგის და რუსუდანის დროს ეს ურთიერთობა თანმიმდევრულ პოლიტიკურ სახეს იძენს.

ჯვაროსნებთან მოკავშირეობის მხურვალე სურვილს ქართველები მომდევნო საუკუნეებშიც გამოხატავდნენ. მაგ., 1459 წელს საქართველოში ჩამოდის პაპის ელჩი ლუდოვიკო ბოლონიელი, რომელიც ქართველებს წმინდა მიწის მუსლიმებისგან განთავისუფლების გეგმას აცნობს. „მტრის წინააღმდეგ საერთო მიზანმა ქართველი მეფე-მთავრები შეაკავშირა და მათ უფრო ფართო გეგმაც წარმოადგინეს...“⁶⁰⁸ ამ მიზნისთვის ქართველები მზად იყვნენ შემდეგი რაოდენობის სამხედრო ძალები გამოეყვანათ: თავად გიორგი მეფეს - 40,000 ცხენოსანი, სამეგრელო-აფხაზეთის მთავარ ბედიანს - დაახლ. 10,000, ყვარყვარე სამცხის მთავარს - 20,000, გურიის მთავარს მამიას და ანაკოფიის ერისთავს კი თავ-თავიანთი ჯარი⁶⁰⁹.

⁶⁰⁸ ნარკვევები, ტ. 3, თავი 9, პარაგ. 3: „ანტიოსმალური კოალიციის...“. თბ., 1979, გვ. 559.

⁶⁰⁹ ნარკვევები... გვ. 559.

დასკვნები

სადოქტორო ნაშრომის ფარგლებში განხორციელებული კვლევის შედეგად მივიღეთ შემდეგი დასკვნები:

1. რუსუდან დედოფლის მიერ რომის პაპისადმი გაგზავნილ წერილში გამოთქმული თხოვნა ეკლესიათა გაერთიანების შესახებ (ასევე პაპის ანალოგიური მოწოდება რუსუდანისადმი) არ გულისხმობს საქართველოსა და რომის ეკლესიებს შორის მანამდე მომხდარ განხეთქილებას. შესაბამისად, მეტ არგუმენტირებას მოითხოვს (ობიექტური რეალობის მოდელირებისთვის) ხსენებული მიმოწერის მანანა ჯავახიშვილისეული ინტერპრეტაცია, რომლის თანახმადაც „ქართული ეკლესია 1054 წელსვე გაეთიშა რომს“.

2. გადახედვას საჭიროებს გავრცელებული მოსაზრება, რომლის თანახმადაც ქართველ მონარქებს კატეგორიულად არ სურდათ რომის ეკლესიასთან გაერთიანება და რომ ისინი იძულებულნი იყვნენ რომისთვის საეკლესიო უნია შეეთავაზებინათ. ამასთან თითქოს ქართველი ხალხიც წინააღმდეგი იყო რომთან გაერთიანებისა ე.წ. დოგმატური განსხვავებების გამო (ტ. მაჭარაშვილი). მაგრამ ამის დამადასტურებელი ისტორიული წყაროები არ მოგვეპოვება. შესაბამისად, უფრო მართებულია მოსაზრება, რომ „ის ენა, რომლითაც დაწერილია წერილი, ძველი, სქიზმამდელი ტრადიციის გაგრძელებაა ახალ ვითარებაში“ (ზ. კიკნაძე).

3. რომის პაპი ობიექტური მიზეზით ვერ ახერხებს სამხედრო ძალის გამოგზავნას საქართველოში. ფაქტების არ არსებობის გამო სათანადო დამაჯერებლობას მოკლებულია და სპეკულაციურია მსჯელობა იმის შესახებ, რომ რომი რეალურად არც აპირებდა საქართველოს დახმარებას „ურჯულო“ მტრების წინააღმდეგ, რადგან ჯვაროსანთა მოკავშირის, ქრისტიანული საქართველოს ბრძოლისუნარიანობის გაზრდა მუსლიმთა წინააღმდეგ რომის ბუნებრივ ინტერესს წარმოადგენდა. ამ კუთხით მნიშვნელოვან ფაქტს წარმოადგენს დიდგორის ომში ჯვაროსნების მონაწილეობა ქართველთა მხარეს.

4. რომაულ-ქართული ურთიერთობების მნიშვნელოვანი ინდიკატორია რუსუდანის მიერ რომიდან გამოგზავნილი მისიონერების პატივით მიღება მიუხედავად იმისა,

რომ მან ვერ მიიღო სამხედრო დახმარება. ეს კიდევ ერთხელ აზუსტებს პოზიციას, რომ ქართველი მონარქის რელიგიური განწყობა რომის ეკლესიისადმი არ იცვლებოდა პაპისგან სამხედრო თანადგომის მიღება-არმილების მიხედვით.

5. ქართული სამეფო კარის ხელშეწყობით ლათინი მისიონერები წარმატებულად მოღვაწეობენ საქართველოში. ამას ადასტურებს ფაქტები და თავად ლათინთა შთაბეჭდილებანი:

ფაქტები (ძირითადი):

ა) დომინიკელი ბერები 1240 წელს პირველ მონასტერს აფუძნებენ საქართველოში, რომელიც „მთელ აღმოსავლეთ მიწაზე“ ყველაზე საიმედო და მტკიცე დასაყრდენი იყო ლათინი მისიონერებისთვის. ის ერთგვარ სამისიონერო ცენტრსაც წარმოადგენდა აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში ქრისტიანული რწმენის გასავრცელებლად;

ბ) ლათინებთან ერთად ქართველი კათოლიკენიც მისიონერობენ აღმოსავლეთის ქვეყნებში. მაგალითად, გვაქვს ცნობები XIV საუკუნეში დიმიტრი თბილელის მოწამეობრივად აღსრულების შესახებ ინდოეთში;

გ) სმირნაში შექმნილი სირთულეების გამო რომის ეკლესიას თავისი კათედრა 1328 წელს სწორედ თბილისში გადმოაქვს;

დ) XIV საუკუნეშივე ლათინთა საეპისკოპოსო არსდება სოხუმშიც, რომელსაც კათოლიკე ეპისკოპოსი პეტრე ჰერალდი მართავს.

ლათინთა შთაბეჭდილება:

ა) ქართველები „აღმოსავლეთის ყველა ერზე უფრო ახლოს“ იყვნენ ლათინებთან, განსხვავებით ბერძნებისგან და რუსებისგან (პიეტრო დელა ვალე);

ბ) ყველა დროის მისიონერთა ერთსულოვანი აღიარებით, ლათინი მისიონერების ყველაზე დიდი მტრები საქართველოში იყვნენ ბერძნები, სომხები და რუსები (მ. თამარაშვილი);

გ) ბერძნებისგან განსხვავებით, ქართველები ლათინთა თვალში „უაღრესად დიდი პატივისცემით სარგებლობენ“ (ანა დოროთეა დენ ბრინკენი);

დ) მიუხედავად ქართული და ბერძნული ეკლესიების ერთიანობისა, ლათინები „კრიტიკის თვალთ უყურებდნენ“ ბიზანტიის, მაგრამ არა ქართულ ეკლესიას (ბ. ჯავახია).

6. სათანადო მტკიცებულებას მოკლებულია ასევე ტრისტან მაჭარაშვილის მოსაზრება, რომ „გაუცხოვება გამომჟღავნდა მოგვიანებით (ე.ი. არა 1054 წლის სიახლოვეს, არამედ შემდგომ საუკუნეებში, დ.თ), როდესაც საქართველოში ჩამოვიდნენ კათოლიკე მისიონერები და დაიწყეს ქართველთათვის მიუღებელი, ხოლო კათოლიკური ეკლესიისთვის მისაღები სწავლების ქადაგება“. ამის დამადასტურებელი არცერთი წყარო არ არსებობს. შესაბამისად, ის დაუსაბუთებელ ვარაუდს წარმოადგენს. აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ სწორედ მოგვიანო ხანაში მოღვაწეობდნენ როგორც რომის ეკლესიასთან გაერთიანების (უნიის) მომხრე ქართველი კათალიკოსები: ზაქარია, მალაქია, დომენტი II, გრიგოლი და სხვები, ასევე ცნობილი ქართველებიც, რომელთაც კათოლიკური რწმენა მიიღეს: ნიკიფორე ირბახი, ეპისკოპოსი ექვთიმე რატიშვილი, ანტონ პირველი კათალიკოსი, სულხან-საბა ორბელიანი და სხვები. საქართველოში ანტიკათოლიკური განწყობა მხოლოდ XVIII საუკუნეში დასტურდება, რომელიც დაკავშირებულია კათალიკოს ბესარიონ ორბელიშვილ-ბარათაშვილის და ზაქარია გაბაშვილის სახელებთან.

7. დიპტიქში პაპის მოხსენიების საკითხი არ გამოდგება არც რომთან გაერთიანების და არც მასთან განხეთქილებაში ყოფნის დასამტკიცებლად. ქართველთა მიერ დიპტიქში პაპის სახელის მოხსენიება მხოლოდ პატივისცემისა და კეთილგანწყობის გამოხატულებად უნდა მივიჩნიოთ რომის ეკლესიისადმი, რაც არა მხოლოდ პაპის მოხსენიებით გამოიხატებოდა. სწორედ ეს მიჯნავდა საქართველოს ბიზანტიური ანტილათინიზმისგან. ამასთან დიპტიქთან „შეგნებული დამოკიდებულება“, ჩვენი აზრით, ბევრის მეტყველია. მაგალითად, არსენ იყალთოელი ბერძნულენოვანი ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატის თარგმნისას, რომელშიც მხოლოდ ოთხი პატრიარქი იხსენიებოდა (რადგან რომის პაპის სახელი ამოშლილი იყო ბერძნების მიერ), უმატებს პაპის სახელს, რითაც ის სათანადო პატივს უბრუნებს რომის პირველიერარქს.

8. ჩვენს მიერ შესწავლილ ეპოქაში ოფიციალური რომი მკაფიოდ არ განარჩევდა ერთმანეთისგან აღმოსავლეთის ეკლესიებს კანონიკური სტატუსის მიხედვით.

აღმოსავლეთის ქრისტიანები, როგორც წესი, მოიხსენიებოდნენ სქიზმატებად და არა ერეტიკოსებად. ამ დროის კანონიკურ სამართალში არ იყო მკაცრად განსაზღვრული და დიფერენცირებული ამ ორი ტერმინის მნიშვნელობა. ამრიგად, მ. თამარაშვილის მითითება, რომ რომის პაპი თავის ეპისტოლეში არ უწოდებდა ქართველებს „ერეტიკად-მწვალებლად“, არ უნდა გულისხმობდეს ქართველებისთვის უპირატესობის მინიჭებას სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით, რადგან ამის მიზეზი გარდა ტერმინოლოგიური დაუდგენლობისა შეიძლება ყოფილიყო საეკლესიო-დიპლომატიური ეტიკეტიც.

9. სიმონ დე სენ-კვენტინის ცნობით (XIII საუკუნის შუა ხანები), საქართველოს საკათალიკოსოს მჭიდრო კავშირები აქვს ანტიოქიის ლათინურ საპატრიარქოსთან, რომელსაც, შესაძლოა, ექვემდებარებოდა კიდევ გარკვეული ხნით, რომელიც ემთხვეოდა ლათინების რელიგიურ-პოლიტიკურ მმართველობას ანტიოქიაში. ცნობის მიხედვით, ანტიოქიის პატრიარქი მონაწილეობას იღებდა ქართველი კათალიკოსის დადგენაში. მოგვეპოვება ასევე ბერძნულენოვანი ცნობა, რომლის მიხედვითაც XIV საუკუნეში ქართველი კათალიკოსი ხელს აწერს ოქმს ანტიოქიის პატრიარქის არჩევის შესახებ. ამავე პერიოდში (XIII საუკუნის შუა წლები) თამარ მეფის მიერ 1199 წელს დაპყრობილი ანისის მმართველი, ზაქარია მხარგრძელი ლათინი მისიონერის, უილიამ რუბრუკისის წინაშე უშუალოდ რომის ეკლესიასთან შეერთების სურვილს გამოთქვამს. ის საკუთარ თავს და ქვეშევრდომებს „რომის ეკლესიის შვილებს“ უწოდებს.

10. ბერძნულენოვანი ლიტერატურული სივრცისგან განსხვავებით, ქართულ საეკლესიო ლიტერატურაში არასოდეს შექმნილა ლათინთა წინააღმდეგ მიმართული ორიგინალური თეოლოგიური ნაშრომი, რომელიც საერთო დიაქრონულ პერიოდს მოიცავს. მოგვეპოვება მხოლოდ ევსტრათი ნიკიელის სახელით შედგენილი თხზულების ქართული თარგმანი, რომელიც შესულია არსენ იყალთოელის დოგმატიკონში. მაგრამ დასაზუსტებელია შემდეგი ასპექტები:

ა) ის წარმოადგენს თარგმანს ბერძნულიდან და არა ორიგინალურ ქართულ ძეგლს;

ბ) ხსენებული ძეგლი არ შეუტანია არსენ იყალთოელს თავის „დოგმატიკონში“. ის მოგვიანებით ჩართეს ამ კრებულში;

გ) ფილოლოგიური ანალიზი ცხადჰყოფს, რომ ეს ტექსტი რეალურად წარმოადგენს კომპილაციას. მასში შემადგენელი ნაწილები კი, ძირითადად, ეკუთვნის ანტიოქიის პატრიარქ პეტრე III-ს და თეოფილაქტე ბულგარელს. აღნიშნულ პირებს კი, როგორც ვნახეთ, საკმაოდ ლიბერალური პოზიცია ეჭირათ ბერძნულ-ლათინური დაპირისპირების დროს. როგორც ჩანს, ქართველები ამ ერთადერთ ანტილათინურ ტრაქტატსაც კი შეგნებულად არჩევენ, რადგან მასში წარმოდგენილია შედარებით შემწყნარებლური დამოკიდებულების მქონე მოღვაწეთა ნაწერები.

გარდა იმისა, რომ ხელნაწერთა საფუძველზე დანამდვილებით არის ცნობილი აღნიშნული ანტილათინური ნათარგმნი ძეგლის „დოგმატიკონში“ მოგვიანო ჩამატების შესახებ, კარგად არის ცნობილი თავად არსენის დამოკიდებულებაც ამ საკითხისადმი: ცნობილი ბერძენი ანტილათინის, ნიკიტა სტიტატის თხზულების თარგმნისას, რომელშიც გაკრიტიკებული იყვნენ მონოფიზიტი სომხები და ლათინები, არსენი უგულვებელყოფს ტექსტის იმ ნაწილს, სადაც ლათინური ცდომილებებია განხილული! როგორც ჩანს, დიდი ქართველი მოაზროვნე, დავით აღმაშენებლის სულიერი მოძღვარი, წმინდა არსენ იყალთოელი, წმინდა გიორგი მთაწმინდელის დარად, იზიარებდა ლათინთა მიმართ ტოლერანტულ განწყობილებას, ან არ თვლიდა ყურადღების ღირსად ლათინთა კრიტიკას. სხვა სიტყვებით: არსენი არ უბავდა მხარს ერთმორწმუნე ბერძნებს ამ საქმეში.

არსენ იყალთოელის მსგავსად, ექვთიმე ათონელსაც არ შეაქვს არცერთი ანტილათინური ტრაქტატი თავის ფუნდამენტურ კრებულში „წინამძღუარი“, რომელშიც მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა სხვადასხვა ერესებისა და ცდომილებების განხილვას.

11. ლათინებსა და ქართველებს შორის არსებობდა ლიტერატურული თანამშრომლობაც. გიორგი მთაწმინდელი თარგმნის აშკარად დასავლური წარმოშობის თეოლოგიურ ტექსტს, რომელსაც ის „ჰრომთა წიგნს“ უწოდებს. ეს იყო ათანასე ალექსანდრიელის სახელით ცნობილი რწმენის სიმბოლო, რომელიც ფილიოკვურ შეხედულებას შეიცავს! ექვთიმე ათონელი ქართულად თარგმნის რომის პაპ გრიგოლ დიდის „დიოლოგონს“. მეორეს მხრივ, ცნობილია, რომ ათონელი ბენედიქტელები ექვთიმეს მიერ ქართულიდან ბერძნულად ნათარგმნ „ვალაამისა და

იოდასაფის“ ცხოვრებას ლათინურ ენაზე თარგმნიან, რის შემდეგაც ის მთელს დასავლეთში ვრცელდება. ბენედიქტელებმა თარგმნეს აგრეთვე რამდენიმე ჰაგიოგრაფიული ტექსტი ლათინურ ენაზე. სავარაუდოდ, გიორგი მთაწმინდელის მიერ კონსტანტინეპოლში წარმოთქმული სიტყვა ბენედიქტელების ნათარგმნი უნდა იყოს, რომელიც შემდგომ საბერძნეთში მცხოვრებმა დომინიკელმა ბერმა, ბონაქორს ბოლონიელმა (+1275) შეიტანა თავის კრებულში *Thesaurus fidei*.

12. დასავლეთის ლათინური სამყაროსადმი „გახსნილობის“ ნიშნები ასახულია ქართულ საეკლესიო ხელოვნებაშიც. ამის ცხადი დასტურია როგორც საქართველოს ტერიტორიაზე არსებული საეკლესიო ნაგებობების (მაგალითად, ახტალის მონასტერი), ისე მის ფარგლებს მიღმა აგებული სავანეების (მაგალითად, იერუსალიმის ჯვრის მონასტერი) ფრესკული გამოსახულებები.

13. ქართველთა შორის ჯვაროსნების წინააღმდეგ მიმართული არცერთი ნაბიჯი, სურვილი თუ განწყობა არ ფიქსირდება, როგორც ეს იყო ბერძნების, ბალკანელი სლავების, სომხებისა და სირიელების შემთხვევაში. მაგალითად, ბიზანტიის იმპერატორი ალექსი კომნენოსი აშკარად ცდილობს ჯვაროსნული ლაშქრობის არათუ ხელშეწყობას, არამედ მის აშკარა დასუსტებას (მათე ედესელის ცნობა). ამასთან, ის ჯვაროსნებს ფიცს ადებინებს, რომ თუ რომელიმე ტერიტორიებს დაიპყრობდნენ ახლო აღმოსავლეთში, ისინი ბიზანტიისთვის უნდა გადაეცათ.

ბალკანელ სლავებს ანგარებიანი დამოკიდებულება ჰქონდათ ჯვაროსნებისადმი, რომელთა გამოყენებაც სურდათ ბიზანტიის წინააღმდეგ. მათ შორის იერუსალიმის განთავისუფლებისთვის ზრუნვა ან საერთოდ არ ვლინდება, ან ის მეორად ხასიათს ატარებს. ბალკანელთა შორის გამონაკლისს წარმოადგენდნენ ხორვატები, რომელთაც აშკარად პრო-დასავლური პოზიცია დაიკავეს, კერძოდ, მეფე ბელა III-ის მმართველობის დროს (1173-1196), რომელიც მესამე ჯვაროსნული ლაშქრობის გამოკვეთილი მხარდამჭერი იყო. მსგავსი პოლიტიკა ჰქონდა ბელა III-ის მემკვიდრეს, მეფე ემერიკს (1196-1204).

მოგვეპოება ცნობები სომხებისა და სირიელების მხრიდან თურქების სასარგებლო ქმედებანი (ჯვაროსანთა მიერ ანტიოქიის აღების დროს). აგრეთვე სომეხი კათალიკოსის მიერ ჯვაროსნების „ურჯულო აგარიანებად“ მოხსენიების შესახებ.

ყოველივე ამის საპირწონედ, ქართული მხარე მკაფიოდ და ერთმნიშვნელოვნად გამოთქვამს (ყოველგვარი დათქმების გარეშე) ჯვაროსნების დახმარების სურვილს. ლაშა-გიორგი მზად იყო თავად მიეღო მონაწილეობა 40,000-იანი ჯარით ჯვაროსნულ ლაშქრობაში, რისთვისაც მან პრაქტიკული ნაბიჯიც გადადგა: 1219 წელს დამიეტაში გაგზავნა თავისი ელჩები ჯვაროსნების ლიდერებთან მოსალაპარაკებლად. ამ მხრივ, ლაშა-გიორგის დიდ მონდომებაზე აღფრთოვანებით საუბრობს მოვლენათა უშუალო მონაწილე, ლათინი ავტორი, ოლივერ პადერბორნელი.

გვაქვს ცნობები იმის შესახებ, რომ კონსტანტინეპოლელი ბერძნები, ბალკანელი სლავები, ანტიოქიელი სომხები და სირიელები, ქართველებისგან განსხვავებით, არც სურსათ-სანოვავით ეხმარებიან ჯვაროსნებს, რაც სერიოზული შეშფოთების მიზეზი ხდება ფრანკ მეომრებს შორის.

14. გერმანელი იმპერატორი, მესამე ჯვაროსნული ლაშქრობის ხელმძღვანელი, ფრიდრიხ ბარბაროსა არ დასხმია თავს და არ შეუვიწროვებია ბულგარეთის პეტრიწონის ქართული სავანე, როგორც ამის დამტკიცებას ცდილობს გ. მაჭარაშვილი. ისტორიული წყაროების მიხედვით, ფრიდრიხი მეგობრულად ესაუბრება მონასტრის ქართველ წინამძღვარს. ეს ბუნებრივია, რადგან ამ დროს გერმანელებს და ქართველებს „ანტიბიზანტიური სოლიდარობა“ აერთიანებდათ. ამას გარდა, ცნობილია, ფრიდრიხი ორჯერ აგზავნის საქართველოში ელჩობას კეთილგანწყობისა და მხარდაჭერის მოსაპოვებლად. ამ მოცემულობის ფონზე ალოგიკურია მოსაზრება ფრიდრიხის მხრიდან ქართველთა წინააღმდეგ აგრესიის გამოვლენის შესახებ.

15. დავითის ისტორიკოსი სწორედ პირველ ჯვაროსნულ ლაშქრობას უკავშირებს საქართველოს გაძლიერებას: „გამოვიდეს ფრანგნი, აღიღეს იერუსალემი და ანტიოქია, და შეწევნითა ღმრთისათა მოეშენა ქვეყანა ქართლისა, განძლიერდა დავით...“ და, როგორც ეპოქის თვითმხილველი, ძალზე საყურადღებო პოლიტიკურ შეფასებას აკეთებს ჯვაროსნებთან მიმართებაში.

16. დიდგორის ბრძოლაში მონაწილე ჯვაროსნები ქართველების მოკავშირეებად უნდა მივიჩნიოთ, ვიდრე უბრალოდ დაქირავებულ მეზრძოლებად, რომელთათვისაც სულ ერთია ვის წინააღმდეგ იბრძვიან, რადგან ქართველებს და ფრანკებს საერთო

მტერი ჰყავდათ. ლოგიკურია მოსაზრება, რომ ეს იყო ერთგვარი მადლიერების გამოხატვა ჯვაროსანთა მხრიდან მანამდე მეფე დავითის მიერ სამშვილდეში სელჯუკების დამარცხებისთვის, რამაც ხელი შეუწყო ჯვაროსნების გაძლიერებას.

17. მცდარია მოსაზრება ქართველების პირველ ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მონაწილეობის შესახებ.

18. მცდარია მოსაზრება იერუსალიმის მეფის, ბალდუინ I-ის საქართველოში მყოფობის შესახებ 1119 წელს. თუმცა გვაქვს ლათინური მატეანის ცნობა, რომ დავით აღმაშენებელი ხშირად უგზავნიდა საჩუქრებს (ინსიგნიებს) მეფე ბალდუინს.

19. მეფე-პრესვიტერ იოანესა და დავითის იგივეობაზე საუბარი მხოლოდ მოარულ ლეგენდად შეიძლება განვიხილოთ. შესაბამისად, მიუღებელია რიონ მეტრეველის, შოთა ბადრიძისა და სხვა ქართველ ისტორიკოსთა მოსაზრება ამგვარი იგივეობის შესახებ.

20. ფრანკ ჯვაროსნებსა და ქართველებს აერთიანებდათ საერთო ანტიბიზანტიური განწყობა. ამის ნათელი მაგალითია 1204 წელს ჯვაროსნების მიერ კონსტანტინეპოლის აღების შემდეგ ქართველების შეტევა ბიზანტიის წინააღმდეგ, რის შედეგადაც დაპყრობილ იქნა მოზრდილი ტერიტორია, სადაც ქართველი მონარქი აარსებს ტრაპიზონის იმპერიას.

21. გიორგი მთაწმინდელის მიერ ბიზანტიის იმპერატორის, კონსტანტინე დუკას წინაშე წარმოთქმული სიტყვა, იმ დროს არსებული კონტექსტის გათვალისწინებით, აშკარად პროლატინური შინაარსით გამოირჩევა. ამასთან გიორგიმ შესანიშნავად იცოდა რომისა და კონსტანტინეპოლის მწვავე დაპირისპირების შესახებ, რადგან ის, სულ მცირე, ორჯერ იმყოფებოდა კონსტანტინეპოლში: 1054 წელს და 1065 წელს.

22. ქართველები მომდევნო საუკუნეებშიც ზრუნავენ საკუთარი ქვეყნის გარეთ ქრისტიანული სიწმინდეების განთავისუფლებაზე: 1587 წელს ქართლის მეფე სიმონ I რომის პაპ სიქსტუს V წერილს უგზავნის, რომელშიც მათ მოუწოდებს ჯერ კონსტანტინეპოლის და შემდგომ იერუსალიმის განთავისუფლებას თურქთაგან. 1495 წელს იგივეს მოუწოდებს ქართლის მეფე კონსტანტინე ესპანეთის დედოფალ იზაბელას.

23. დავით აღმაშენებლის პირველი მეუღლე იერუსალიმში ქართულ დედათა მონასტერს აყალიბებს, რომელიც ლათინი პატრიარქის, ჟიბელენის დაქვემდებარებაშია. ქართველი და ლათინი ბერები „მეგობრულად ცხოვრობენ“ (მაგალითად, კალამონისა და წმინდა გერასიმეს მონასტრებში). ამას გარდა, ზოგადად იერუსალიმის სამეფოში, სადაც ჯვაროსნების ტოტალურ კონტროლსა და უხემ ზეწოლას განიცდიდა სხვადასხვა ქრისტიანული თემი, ქართველი ბერები, როგორც მათი მტკიცე და ერთგული მოკავშირენი, პრივილეგიებით სარგებლობენ (აქ გამოწვეულია გოლგოთის ექსცესი), რაც გამოიხატებოდა მათ შიდა მმართველობაში ჩაურევლობითა და მათი საეკლესიო ქონების ხელშეუხებლობით. ქართველები ასევე პატივს მიაგებენ ლათინი მეფეების საფლავებს, განსხვავებით ბერძნებისგან, რომლებიც შეურაცხყოფდნენ მათ. ჯვაროსნები უხვ შესაწირავებს იღებენ ქართული მონასტრებისთვის, სანაცვლოდ ქართველი ბერები მათ ლოცვებში იხსენიებენ (იხ. მაგ., „გოლგოთას სვინაქსარი“).

24. ქართველ ბერებს ურთიერთობა ჰქონდათ არა მხოლოდ ტამპლიერთა ორდენის წევრებთან, არამედ ასევე ჰოსპიტალიერებთანაც, რომელთაც საბა ქართველის შვილებმა მთელი დასახლება გადასცეს ძღვენის სახით.

25. ათონის მთაზე ქართველებს მჭიდრო ურთიერთობა აკავშირებთ ბენედიქტელ ბერებთან არა მხოლოდ ყოფით დონეზე (მონასტრის აგებაში დახმარება): ივირონის მონასტრის ბერები პირველები იყვნენ ათონზე, რომლებიც 1206 წელს რომის პაპის იურისდიქციას აღიარებენ, რაც არაქართული წყაროებითაც დასტურდება. უფრო მეტიც, ქართველები ღვთისმსახურებაშიც ლათინური წესების აღსრულებას იწყებენ, რაც, როგორც ცნობილია, არ მოეთხოვებოდათ ე.წ. უნიატურ რელიგიურ თემებს. ყოველივე ამის გამო ბერძნები ევქარისტიულ კავშირს წყვეტენ ქართველებთან, რომელთაც მუდმივად დასცინოდნენ და ერეტიკოსობასაც სწამებდნენ.

26. ათონზე მცხოვრები ბენედიქტელი (ამალფიტელი) ბერები იყვნენ რწმენით ლათინები ანუ კათოლიკეები და არა მართლმადიდებლები. ისინი ფილიოკვს აღიარებდნენ ისევე, როგორც იერუსალიმთან, ელეონის მთაზე მცხოვრები ბენედიქტელი (ამალფიტელი) ბერები.

27. 1274 წელს ივირონის მონასტრის ბერები ლათინ ჯვაროსნებს არ ამოუხოცავთ, რადგან ამ დროისთვის ჯვაროსნები საერთოდ არ ჩანან ათონის მთაზე. უფრო მეტიც, ქართველი ბერები არც არავის დაუხოცავს: ოკუპაციის დროს ათონელი ბერები ორ ნაწილად გაყვეს, ქართველები იტალიაში გადაასახლეს, ხოლო ბერძნები ზღვაში დააღრჩვეს.

ამგვარია ჩვენი კვლევის შედეგად მიღებული შედეგები დებულებების სახით, რომლებიც წარმოდგენილია მიზეზ-შედეგობრივი სისტემის ფორმით. როგორც წინამდებარე ნაშრომის შესავალში აღვნიშნეთ, ისტორიული წყაროების სიმწირე და ფრაგმენტულობა გარკვეულ დაბრკოლებას გვიქმნის XI-XIII საუკუნეებში ქართველებსა და ფრანკებს შორის არსებული ურთიერთობის სრული რეალობის მოდელირებაში, თუმცა არსებული წყაროების ინტერპრეტაცია და ანალიზი საკმარის საფუძველს გვაძლევს ზემოთწარმოდგენილი დასკვნებისთვის. სამომავლოდ, ახალი წყაროების გამოვლენის ფონზე, სავარაუდოდ, მოვახდენთ რიგი საკითხების დაზუსტებას. მაგალითად, საქართველოს ეკლესიის ანტიოქიაზე დაქვემდებარების ზუსტ ხანგრძლივობებს, მათ შორის ლათინურ პერიოდში (1100-1268 წლები).

ბიბლიოგრაფია

პირველწყაროები

1. „აკრის ეპისკოპოს იაკობ დე ვიტრის ცნობა ქართველების ურთიერთობების შესახებ მუსლიმებთან და უფლებრივ პრივილეგიებზე წმინდა მიწაზე (მე-13 ს-ის პირველი მეოთხედი)“, მეტრეველი, როინ (რედ.). ქართული დიპლომატიის ისტორია (ქრესტომათია). თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა 2004, გვ. 185-6.
2. არსენ იყალთოელი. დოგმატიკონი - II: ნიკიტა სტიტატი. თხზულებანი. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო მაია რაფავამ. თბ., 2013.
3. ალექსიძე, ალექსანდრე. „ქართულ ენაზე მოღწეული ანტილათინური პოლემიკური თხზულება (ეკსტრატი ნიკიელის ტრაქტატი)“, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის (თსუ) შრომები 162, თბ., 1975, გვ. 111-123.
4. ამბავი პაპისტების თავდასხმისა წმინდა ათონის მთაზე (ათონური პატერიკი), კრებულში: სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, წიგნი 2, თბ., 1991, გვ. 314-331.
5. „ანტიოქიის სამთავროს კანცლერი გოტიე დიდგორის ბრძოლის შესახებ (1121წ.)“, მეტრეველი, როინ (რედ.). ქართული დიპლომატიის ისტორია (ქრესტომათია). თბ., 2004, გვ. 155.
6. არსენ იყალთოელი. დოგმატიკონი - II: ნიკიტა სტიტატი. თხზულებანი. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო მაია რაფავამ. თბ., 2013, 505გვ.
7. ბალსამონი თეოდორე. წიგნი გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. 8, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა. თბ., 1970, გვ. 119.
8. ბესარიონ კათალიკოსი (ბარათაშვილ-ორბელიშვილი). გრდემლი:
სიტყვისგებაი ლათინთა მიმართ ჩვენ მართლმადიდებელთა მიერ თუ რაი არს ჩუენგან მათი განყოფილება. ტექსტი ხელნაწერ S-3269-ის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა და შესავალი დაურთო ზაზა მამულაშვილმა. თბ., 2013, 368გვ.

9. გაბიძაშვილი, ენრიკო (რედ.). *დიდი სჯულისკანონი*. ენრიკო გაბიძაშვილისა და ავტორთა კოლექტივის გამოცემა. თბ., 1975.
10. გეორგიკა: *ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ*. ტექსტები გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ა. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. თბ., 1961.
11. გიორგი მერჩულე. „წმინდა გიორგი ხანცთელის ცხოვრება“, ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები (ორიგინალური ტექსტები და ახალი ქართული თარგმანები), რედ.: ლევან აბაშიძე, სამ ტომად, ტ. 2. თბ., 2007.
12. გიორგი მცირე. „გიორგი ათონელის ცხოვრება“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. 2, თბ., 1967.
13. გიორგი მცირე. *ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა*. ივ. ლოლაშვილის გამოცემა. თბ., 1994.
14. გიორგი მთაწმინდელი. „ცხოვრება იოანესი და ექვთიმეს“, ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები სამ ტომად. ორიგინალური ტექსტები და ახალი ქართული თარგმანები. ტომი 3, თბ., 2008, გვ. 365-7.
15. გიორგი ათონელი. „იოანეს და ექვთიმეს ცხოვრება“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. 2, თბ., 1967.
16. დოლიძე, ს. (რედ.). *ქართული სამართლის ძეგლები*. ტ. 1, 1963, ტ. 2, 1966.
17. ევსტრატი ნიკიელი. „ყოვლად ბრძნისა ევსტრატი ნიკიელ მიტროპოლიტისაი მოსახსენებელი შემოკლებული 'თუ ოდეს ჰრომნი და ეკლესიაი მათი რაისათვის საღმრთოთა აღმოსავლისა ეკლესიათაგან განიჭრნენ“ (ხელნაწერიდან გადმოიტანა ზაზა სესიაშვილმა), კრებულში: სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, წიგნი 3, თბ., 1991, გვ. 367-378.
18. ენუქიძე, თ. და სხვები (შემდგ.). *ქართული ისტორიული საბუთები (მე-9-13 სს.)*. თბ., 1984.
19. ეფთვიძე მთაწმინდელი. *წინამძუარი (სარწმუნოებისათვის)*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს თორნიკე ჭყონიამ და ნანა ჩიკვატიამ. გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნ. ჩიკვატიამ. თბ., „არტანუჯი“ 2007, 360გვ.

20. ეფრემ მცირე. *უწყებაი მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიქსენების*. ტექსტი გამოსცა, შესავალი და ლექსიკონ-სადიებლები დაურთო თ. ბრეგაძემ. თბ., 1959.
21. „ვენსან (ვინსენტ) დე ბოვეს ცნობა საქართველოსა და ჯვაროსნების ურთიერთობის შესახებ (მე-13 საუკუნის პირველი მეოთხედი)“, მეტრეველი, როინ (რედ.). ქართული დიპლომატიის ისტორია (ქრესტომათია). თბ. 2004, გვ. 186-187.
22. თეოდორიტე კვირელი. *საეკლესიო ისტორია*. ძველბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ზურაბ ჯაშმა. თბ., „ახალი ივირონი“, 2008.
23. „იერუსალიმელი მეფსალმუნის ანსელუსის წერილი ეპისკოპოს გალონისადმი დავით აღმაშენებლის ნაქონი ჯვრის შეძენისა და პარიზში გაგზავნის შესახებ (1108წ.)“, მეტრეველი, როინ (რედ.). ქართული დიპლომატიის ისტორია (ქრესტომათია). თბ., 2004, გვ. 110-111.
24. ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი. კ. კეკელიძის გამოცემა. თბ., 1954.
25. კაკაბაძე, ს. *წერილები და მასალები საქართველოს ისტორიისთვის*. ტ. 1, 1914.
26. კიკნაძე, ვაჟა. „ლათინური წყარო მე-14 ს-ის საქართველოს შესახებ“, თბილისის უნივერსიტეტის (თსუ) შრომები ტ. 243, თბ., 1983, გვ. 95-104.
27. მინიატისი, ილია. „ლოდი საცდურისა: ანუ აღმოსავლეთისაგან დასავლეთის ეკლესიის გამოყოფის დასაწყისის მიზეზებისა და მათ შორის უთანხმოებათა შესახებ“, წიგნი 1, სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა. ტომი 1, თბ., 1990, გვ. 177-236.
28. მხითარ გოში. *ტრაქტატი ქართველთათვის*. სომხურიდან თარგმნა და გამოკვლევები დაურთო ნათია ჩანტლაძემ. თბ., არტანუჯი 2012, 153გვ.
29. „ფრანგი რაინდის დე ბუას წერილი ბეზანსონის არქიეპისკოპოსის ამედე დე ტრემლესადმი (1211წ.)“, მეტრეველი, როინ (რედ.). ქართული დიპლომატიის ისტორია (ქრესტომათია). თბ., 2004, გვ. 184-5.
30. ყაუხჩიშვილი, სიმონ (რედ.). *ქართლის ცხოვრება*. თბ., 1955, ტ. I, II.
31. Иоанн Златоуст. „Толкование на Матфея“, Творения Св. Иоанна Златоуста. Том 7, книга 2. СПб., 2012.

32. Горелов, Н. (Сост.). *Книга странствий*. Пер. с Латыни и старофранцузского Н. Горелова. СПб, 2006, 319გვ. (კრებულში თავმოყრილია შუა საუკუნეების სამოგზაურო ხასიათის ტექსტების თარგმანები).
33. *Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями*. М., Паломник, 2000 (კრებულში კანონები წარმოდგენილია ძველბერძნული და სლავური პარალელური ტექსტებით).
34. Aboul-Faradj (=Bar Hebraeus). *Chronography*. Translated from Syriac by E. A. Wallis Budge. London, 1932. (ტექსტი ხელმისაწვდომია: <http://rbedrosian.com/BH/bh31.htm>).
35. Albert of Aachen (Albert of Aix-la-Chapelle). *Historia Hierosolymitana*, Recueil des historiens des croisades (R.H.C.). Paris, 1866, Occ. II, 16
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k515745.r=.langEN>
36. Anna Comnena (Komnene). *The Alexiad*. Edited and translated by E. A. Dawes. London: Routledge, Kegan, Paul, 1928,
<http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/AnnaComnena-Alexiad00.asp>
37. Anonymi gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum. Herausgegeben von Heinrich Hagenmeyer. Heidelberg 1890, ix, 574p. (ლათინური ტექსტი ხელმისაწვდომია: <https://archive.org/details/anonymigestaфра00hagegoog>
38. Anonymous. *The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem (=Gesta Francorum)*. Edited by Rosalind Hill. London: Nelson, 1962, XLV, 113p.
39. Anonymous. *The Deeds of the Franks and Other Jerusalem-bound Pilgrims: The Earliest Chronicle of the First Crusades (=Gesta Francorum)*. Edited and translated by Nirmal Dass. Rowman & Littlefield, 2011, 154p.
40. Athanasius, Bishop of Alexandria. *A History of the Arians*. Par. 41: “Lapse of Liberius”, Christian classics ethereal library: http://ccel.org/fathers2/NPNF2-04/Npnf2-04-51.htm#P4861_1933128 (22.04.2011).
41. Fulcheri Carnotensis. *Historia Hierosolymitana*, 1095-1127. Ed. Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg, 1913 (ლათინური ტექსტი ხელმისაწვდომია: <http://www.archive.org/stream/historiahierosol00foucuoft#page/n5/mode/2up>

42. Fulcher of Chartres. A history of the expedition to Jerusalem, 1095-1127. Translated from Latin into English by Frances Rita Ryan. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969, xiv, 348p.
43. Delaville le Roulx J. *Inventaire de pièces de Terre Sainte de l'ordre de l'Hopital*. P., 1895. P. 18, №62.
44. Galterii, Cancellarii Antiocheni. *Bella Antiochena*. Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux. Academie royale des inscriptions et des belles-lettres. Paris, 1895, T. 5, p. 75-132. (ლათინური ტექსტი ხელმისაწვდომია: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k51575h.r=Recueil+des+historiens+des+croisades+Historiens+occidentaux.langFR>)
45. Jacobi de Vitriaco. "*Historia Hierosolymitana*". Gesta Dei per Francos, sive, Orientalium expeditionum et regni Francorum Hierosolomitani historia. Ed. J. Bongars. Hannoviae, 1611, T. 1. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k51575h.r=Recueil+des+historiens+des+croisades+Historiens+occidentaux.langFR>
46. Matthew of Edessa. *Armenia and the Crusades, tenth to twelfth centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa*. Trans. A. Dostourian. Lanham 1993, 375p.
47. Oliver of Paderborn. "*Historia Damiatina*", in: Hoogeweg, H. (ed.). *Schriften des kölnen Domscholasters, späteren Bischofs von Paderbon und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus*. Tübingen, 1894, 539p. (ლათინური ტექსტი ხელმისაწვდომია: <http://archive.org/details/dieschriftendes00hooggoog>)
48. Orderic Vitalis. *The Ecclesiastical History*. Translated from Latin by M. Chibnall. Volume VI, Book XI. Oxford University Press, 1978, xxvii, 611p.
49. Nicetae Choniatae Historia, ed. Jan-Louis van Dieten, Corpus fontium historiae byzantinae, 11/1. Berlin: W. de Gruyter 1975, 145გვ.
50. Skylitzae, Joannis. *Synopsis historiarum*, ed. I. Thurn, Berlin, 1973.
51. The journey of William of Rubruck to the eastern parts of the world, 1253-55, as narrated by himself, with two accounts of the earlier journey of John of Pian de Carpine. Translated from the Latin, and edited with an introductory notice, by William Woodville Rockhill. Nendeln: Kraus Reprint, 1967, lvi, 304p.

52. Willemi Tyrensis (Guilelmus de Tyro). Historia rerum in partibus transmarinis gestarum. I IntraText Edition CT. Copyright Eulogos 2007 (აღნიშნული ლათინური ტექსტი ხელმისაწვდომია: <http://www.intratext.com/X/LAT0901.HTM>)
53. William of Tyre. A History of Deeds Done Beyond the Sea, trans. E.A. Babcock and A.C. Krey. Columbia University Press, 1943 (ინგლისური ტექსტი ხელმისაწვდომია: <http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=acls;idno=heb06057>)
54. Պատմութիւն Մատթէոսի Ուռհայեցոյ. Յերուսաղէմ, (=„და ფრანგთა ასი“, მათე ურჰაელის ქრონოგრაფია. იერუსალიმი). 1869, გვ. 438.

სამეცნიერო ლიტერატურა

55. ავალიშვილი, ზურაბ. *ჯვაროსანთა დროიდან: ოთხი საისტორიო ნარკვევი*. პარიზი 1929 (რეპრ: თბ., 1989).
56. ავალიშვილი, რუსუდან. „*ფერარა-ფლორენციის კრება: მზერა აღმოსავლეთიდან*“, თინიკაშვილი, დ. (რედ.). აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა. თბ., 2009, გვ. 174-197.
57. აბულაძე, ი. *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი*. თბ., 1973.
58. ალექსიძე, ალ. *ათონი ათასწლოვანი*. თბ., 1982.
59. ანჩაბაძე, ზ., გუჩუა, ვ. (ტომის რედ.). *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*. ტ. 3: „საქართველო XI-XV საუკუნეებში“. თბ., 1979, 653გვ.
60. ასათიანი, ვ. *ბიზანტიური ცივილიზაცია*. თბ., 2006.
61. ბადრიძე, შოთა. *საქართველოს ურთიერთობები ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპასთან (X-XIII სს.)*. თბ., „მეცნიერება“ 1984, 179გვ.
62. ბადრიძე, შოთა. *საქართველო და ჯვაროსნები*. თბ., 1973, 37გვ.
63. ბატიაშვილი (დარუჯანაშვილი), ზურაბ. *ტრაპიზონის იმპერიის დაარსება*. თბ., არტანუჯი 2012, 177გვ.

64. ბერაძე, ი. „საქართველოსთან ჯვაროსნების ურთიერთობის საკითხისათვის“, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის (თსუ) შრომები, ტ. 87, 1960, გვ. 283-301.
65. ბრაგანტინი, გაბრიელე. „ევქარისტია დასავლეთის ეკლესიაში“, დიალოგი #2 (5), 2006, გვ. 50-65.
66. ბრაგანტინი, გაბრიელე. „იყო კი სქიზმა?“, დიალოგი #1 (2) 2005, გვ. 64-82.
67. გაბაშვილი, ტიმოთე. *მიმოსვლა*. თბ., 1956.
68. გაბიძაშვილი, ენრიკო. *ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები: ბიბლიოგრაფია. ტომი VI: კანონიკა, დოგმატიკა-პოლემიკა*. თბ., არტანუჯი 2012, 334გვ.
69. გაბიძაშვილი, ენრიკო. „იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის ქართველი მოღვაწეები“, გაბიძაშვილი, ე. შრომები. ტომი II. თბ., 2010, გვ. 57-69.
70. გაბიძაშვილი, ენრიკო და სხვები (შემდგ.). *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი*. თბ., 2007.
71. გვრიტიშვილი, დავით. *ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან (XII-XIVსს.)*. თბ., „საბჭოთა საქართველო“ 1962, გვ. 185.
72. გიორგი მერჩულე. „წმინდა გიორგი ხანცთელის ცხოვრება“, ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები (ორიგინალური ტექსტები და ახალი ქართული თარგმანები), რედ.: ლევან აბაშიძე, სამ ტომად, ტ. 2. თბ., 2007.
73. დარჩიაშვილი, შანშე. „ქართული და სომხური წყაროების ცნობები ზაქარია მხარგრძელის მიერ 'შაჰანშაჰის' ტიტულის მიღების ქრონოლოგიასთან დაკავშირებით“, გვ. 121-128 (სტატიის ელ-ვერსია: <http://sangu.ge/images/shdarchiashvili.pdf> (22.06.2015)).
74. დობორჯგინიძე, ნინო. „ძველი ქართული ფილოლოგიის საკითხები (ანტიოქიის სამეფოს როლი XI-XIII საუკუნეების პოლიტიკურ და კულტურულ-საგანმანათლებლო პროცესებში)“, ენათმეცნიერების საკითხები, I-II. თბ., 2009, გვ. 190.
75. დობორჯგინიძე, ნინო. „ანტიოქიის სამეფოს როლი მე-11-13 საუკუნეების საქართველოს პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში“, ქვეთავი წიგნიდან: დობორჯგინიძე, ნინო. *ლინგვისტურ-ჰერმენევტიკული მეტატექსტები*:

- პრაქტიკული გრამატიკა და ჰერმენევტიკა მე-10-13 საუკუნეების ქართულ წყაროებში. თბ., ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი 2012, გვ. 15-25.
76. დონდუა, ვარლამ. საისტორიო ძიებანი 2. თბ., 1973.
77. დუმბაძე, ირაკლი. „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების ერთი ეპიზოდის განმარტებისათვის“, ბურჯი ეროვნებისა #8-9, 2000, გვ. 16-17.
78. ზელდინი, თეოდორ. „პერსონალური ისტორია და ემოციების ისტორია“, გურჩიანი, ქ. (რედ.). ისტორიის შესახებ. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი 2010, გვ. 103-122.
79. თამარაშვილი, მ. *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*. ტფ. 1902.
80. თამარაშვილი, მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*. თბ., 1995.
81. თარხნიშვილი, მ. *წერილები*. თბ., 1994, 543გვ.
82. თვარაძე, ალექსანდრე. „აღმოსავლეთის სურათი შუა საუკუნეთა გერმანულ რომანში: ვოლფრამ ფონ ეშენბახის „პარციფალი“, ცივილიზაციური ძიებანი, 6, 2009, გვ. 8-15.
83. თვარაძე, ალექსანდრე. „მეხუთე ჯვაროსნული ლაშქრობა და „მეფე დავითის რელაციო“, 3, 2008, გვ. 92-132.
84. თვარაძე, ალექსანდრე. „იბერები გიიომ ტიროსელის ქრონიკაში“, საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები [Studies in Medieval History of Georgia] #9, 2008, გვ. 183-185.
85. თვარაძე, ალექსანდრე. „ალექსანდრე III-ის 1177 წლის ეპისტოლე - პრესბიტერ იოანეს კომპლექსის დოკუმენტი“, კიკნაძე, ვ. (რედ.). ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები #9, 2009, გვ. 140-147.
86. თვარაძე, ალექსანდრე. *საქართველო და კავკასია ევროპულ წყაროებში: XII-XVI საუკუნეთა ისტორიოგრაფიული და კარტოგრაფიული მასალის საფუძველზე*. თბ., 2004, თავი 3: „დასავლეთევროპული ცნობები ქართველთა და საქართველოს შესახებ (XII-XVI სს.)“, გვ. 125-176.
87. თინიკაშვილი, დავით. „წმინდა გიორგი და ექვთიმე ათონელების ლათინებისადმი დამოკიდებულების შესახებ“ (თეზისები), ქართველოლოგიური კვლევები: ძირითადი ტენდენციები და თანამედროვე პრობლემები. ახალგაზრდა მკვლევართა ეროვნული ინტერდისციპლინარული

სამეცნიერო კონფერენცია, 26-27 აპრილი, 2012. თბ., „უნივერსალი“ 2012, გვ. 50-51.

88. თინიკაშვილი, დავით. „გიორგი მთაწმინდელი და რომის ეკლესია“, კადმოსი #5, 2013, გვ. 22-42.
89. თინიკაშვილი, დავით; კაზარიანი, იოანე. „ჯვაროსნები და საქართველო: კრიტიკული მიდგომის მცდელობა ქართული ისტორიოგრაფიისადმი“, კადმოსი #6, 2014.
90. თინიკაშვილი, დავით. „*Filioque* - მოხსნილი პრობლემა“, აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა. თბ., სულხან-საბა ორბელიანის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა უნივერსიტეტი 2009, გვ. 134-154.
91. თინიკაშვილი, დავით. „ქართლის ეკლესიის დასავლური ორიენტაციის შესახებ“ (კრიტიკული გამოხმაურება ისტორიის დოქტორის, ლ. მათეშვილის რეცენზიაზე), 03.10.2011, გამოქვეყნდა ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის მიერ შექმნილ ვებ-გვერდზე: <http://azrebi.ge/index.php?pid=1322>
92. თინიკაშვილი, დავით. „პასუხის პასუხი ისტორიის დოქტორს“, 04.11.2011, გამოქვეყნდა ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის მიერ შექმნილ ვებ-გვერდზე: <http://azrebi.ge/index.php?pid=1326>
93. თინიკაშვილი, დავით. „მეორე პასუხის“ პასუხი ისტორიის დოქტორს (ანუ როგორ იშიფრება კაზუისტური კვანძები), 20 ნოემბერი 2011, წერილი გამოქვეყნებულია ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის მიერ შექმნილ შემდეგ ვებ-გვერდზე: <http://azrebi.ge/index.php?pid=1332>
94. თინიკაშვილი, დავით. „მესამე პასუხის პასუხი ისტორიის დოქტორს“, 27.12.2011, გამოქვეყნდა ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის მიერ შექმნილ ვებ-გვერდზე: <http://azrebi.ge/index.php?pid=1340>
95. თინიკაშვილი, დავით. „'მეოთხე პასუხის' პასუხი ისტორიის დოქტორს“, 23 იანვარი 2012, <http://azrebi.ge/index.php?pid=1347> (23.11.2014).
96. თინიკაშვილი, დავით. „წმ. გიორგი და ექვთიმე ათონელების ლათინებისადმი დამოკიდებულების შესახებ“, ქართველოლოგიური კვლევები: ძირითადი ტენდენციები და თანამედროვე პრობლემები (თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტისა და

ქართველოლოგიური კვლევების ინსტიტუტის მიერ გამართული ახალგაზრდა მკვლევართა ეროვნული ინტერდისციპლინური სამეცნიერო კონფერენცია 26-27 აპრილი, 2012, თბილისი, საქართველო, თეზისები, თბ., 2012 წ., გვ. 50-51.

ელ. ვერსია: <http://georgianstudies.ge/docs/tezisebi.pdf>

97. თოიძე, ზინაიდა. „ტამპლიერების ორდენის დამოკიდებულობა საქართველოსთან“, დაუშვლილი, აღ. (რედ.). საისტორიო აღმანახი „კლიო“ № 27, 2005, გვ. 165-175.
98. თომაძე, ნინო. „დენის პრინგლი - ჯვაროსნული არქიტექტურის მკვლევარი“, საისტორიო აღმანახი „კლიო“ #20, 2003, გვ. 43-58.
99. იამანიძე, მანანა. *საქართველო ფრანგულ მოგზაურულ ლიტერატურაში (XIII-XVIII სს.)*. თბ., 2006, 270გვ.
100. კამილერი, რინო. *ინკვიზიციის ჭეშმარიტი ისტორია*. იტალიურიდან თარგმნა ვ. დოლიძემ. თბ., 2005.
101. კანდელაკი, ბორის. *პეტრიწონის სავანე ბულგარეთში*. თბ., 1975.
102. კეკელია, ვლადიმერ. „იაკობის მონასტრის საკითხი და ჯვაროსანთა ურთიერთობა ქართულ-სომხურ კოლონიებთან იერუსალიმის წმინდა მიწაზე მე-12 საუკუნეში“, ქართული დიპლომატია #11, 2004, გვ. 65-66.
103. კეკელია, ვლადიმერ. „ქართველები უფლის საფლავზე სამი იერუსალიმური ხელნაწერის კოლოფონების მიხედვით (მე-14 ს.)“, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები #10-11, 2010-2011, გვ. 239-243.
104. კეკელია, ვლადიმერ. „ქართულ სინოდიკონებში დაცულ ჯვაროსანთა მოსახსენებლების პროსოპოგრაფიული შესწავლის საკითხისათვის“, საისტორიო კრებული. წელიწდეული. თბ., 2011, გვ. 390-397 (გამოხმაურება წურწუმის სტატიაზე, რომელიც ჟურნ. „ქართველოლოგიაში“ გამოქვეყნდა #6, 2010. ამავე საისტორიო კრებულში გამოქვეყნებულია წურწუმის პასუხიც: წურწუმია, მამუკა. H1661 სვინაქსარის შესახებ, გვ. 398-408).
105. კეკელია, ვლადიმერ. „იაკობის მონასტრის საკითხი და ჯვაროსანთა ურთიერთობა ქართულ-სომხურ კოლონიებთან იერუსალიმის წმ. მიწაზე მე-12 საუკუნეში“, მეტრეველი, როინ (რედ.). ქართული დიპლომატია #11, თბ., 2004, გვ. 62-88.

106. კეკელიძე, კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. თბ., 1980.
107. კეკელიძე, კორნელი. „ქართული ეკლესიის იერუსალიმური წარმოშობისათვის“, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. ტ. 4, თბ., 1957, გვ. 358-363.
108. კეკელიძე, კორნელი. „ნაწყვეტი ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან: ცხოვრება ილარიონ ქართველისა [სამი რედაქცია მისი ცხოვრებისა]“, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. ტ. 4, თბ., 1957, გვ. 134-158.
109. კეკელიძე, კორნელი; ბარამიძე, ალექსანდრე. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, თბ., 1987.
110. კიკნაძე, ზურაბი. „ქართველი მეფეები და პატრიარქები რომთან ურთიერთობაში“, *დიალოგი* #1 (2), 2005, გვ. 36-45.
111. კიკნაძე, რ. „მონღოლები და მათი დაპყრობითი ომები“, *ნარკვევები*, ტომი 3, თავი 8, პარაგ. 1, თბ., 1979, გვ. 395-420.
112. კოპალიანი, ვახტანგ. „საქართველოს ურთიერთობები ჯვაროსნებთან და ბიზანტიასთან (მე-11-12 საუკუნეთა მიჯნა)“, *თსუ შრომები*, ტ. 125, თბ., 1968.
113. კოპლატაძე, გვანცა და რუხაძე, გრიგოლ. „ლათინთა საკითხი გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებაში“, *მადლი: საქართველოს საპატრიარქოს პერიოდული გამოცემა* #6-7 (121-122), 1 ივლისი, 1997, გვ. 14-15.
114. კოპლატაძე, გვანცა. *ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია*. თბ., საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2007.
115. კოჭლამაზაშვილი, ექვთიმე. „გრიგოლ ნოსელის ‘დიდი კატეხეტიური სიტყვის’ ძველი ქართული თარგმანი“, *ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი* #1, 2008, გვ. 55-95.
116. კოჭლამაზაშვილი, ექვთიმე; ღამბაშიძე, ა. „ათანასე ალექსანდრიელის ‘სიმბოლოს’ ძველი ქართული თარგმანი“, *მრავალთავი* #18, 1999, გვ. 150-178.
117. ლეფორი, ჟ. (Lefort, Jacques) და სხვები (რედ.). *ივირონის აქტები*. ტომი 1, დაარსებიდან მე-11 საუკუნის შუა წლებამდე. დიპლომატიკური გამოცემა. ჟაკ ლეფორი, ნიკოლას იკონომიდისი, დენიზ პაპახრისანთუ ელენე

- მეტრეველის თანაავტორობით. ფრანგულიდან თარგმნა ცისანა ბიბილეიშვილმა. რედ.: თამილა მგალობლიშვილი. თბ., 2008.
118. ლოლაშვილი, ივანე. *არსენ იყალთოელი: ცხოვრება და მოღვაწეობა*. თბ., 1978, 162გვ.
 119. ლომინაძე, ბ. „საქართველოს საპატრიარქო და მისი ავტოკეფალია“, რელიგია #1-2, 1992, გვ. 86-118.
 120. მათეშვილი, ლევან, დეკანოზი. *რეცენზიის რეცენზიის რეცენზია ანუ პასუხი*, 28 ოქტომბერი, 2011, გვ. 9, გამოქვეყნდა პავლე მოციქულის სახელობის მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების ცენტრის ვებ-გვერდზე: <http://www.orthodoxtheology.ge/რეცენზიის-რეცენზიის-რეცენ/> (29.10.2011).
 121. მათეშვილი, ლევან. *მეორე პასუხი დავით თინიკაშვილს*, 11 ნოემბერი 2011, პავლე მოც. სახ. ცენტრი: [orthodoxtheology.ge/მეორე-პასუხი-დავით-თინიკაშვილს/](http://www.orthodoxtheology.ge/მეორე-პასუხი-დავით-თინიკაშვილს/) (12.11.2011).
 122. მათეშვილი, ლევან. *მესამე პასუხი დავით თინიკაშვილს*, 9 დეკემბერი 2011, პავლე მოც. სახ. ცენტრი: [orthodoxtheology.ge/მესამე-პასუხი-დავით-თინიკაშვილს/](http://www.orthodoxtheology.ge/მესამე-პასუხი-დავით-თინიკაშვილს/) (10.12.2011).
 123. მათეშვილი, ლევან. *მეოთხე პასუხი დავით თინიკაშვილს - forever*, 6 იანვარი 2012, პავლე მოც. სახ. ცენტრი: [orthodoxtheology.ge/მეოთხე-პასუხი-დავით-თინიკაშვილს-forever/](http://www.orthodoxtheology.ge/მეოთხე-პასუხი-დავით-თინიკაშვილს-forever/) (07.01.2012).
 124. მამისთვალიშვილი, ელდარ. *ქართველები და ბიბლიური სამყარო*. თბ., 1998.
 125. მამისთვალიშვილი, ელდარ. „საქართველო-რომის ეკლესიების ურთიერთობა დიდ განხეთქილებამდე (1054წ.)“, კიკნაძე, ვაჟა (რედ.). ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები. #10-11, 2010-2011, გვ. 83-89.
 126. მამისთვალიშვილი, ელდარ. *იერუსალიმის წმინდა ჯვრის მონასტერი. (მეორე გადამუშავებული და შევსებული გამოცემა)*. თბ., 2014.
 127. მამისთვალიშვილი, ელდარ. „გიორგი-პროხორე თუ გიორგი და პროხორე (იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის ისტორიიდან)“, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები #8, 2008, გვ. 88-95.

128. მაჭარაშვილი, გიორგი. *დიდი სქიზმა და საქართველო*. ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია. სამეცნიერო ხელმძღვანელი: პროფესორი მარიამ ჩხარტიშვილი. თბ., 2014, 283გვ. (კვლევის ტექსტი: გვ. 1-158; ბიბლიოგრაფია და დანართები: გვ. 159-283).
129. მაჭარაშვილი, გიორგი. „*ცხოვრება და ღვაწლი წმინდისა თომა იერუსალიმელ პატრიარქისა*“, ბიზანტინოლოგია საქართველოში – 4. თბ., 2013, გვ. 105–106.
130. მაჭარაშვილი, ტრისტან. *ნარკვევები საქართველოსა და დასავლეთ ევროპის ქვეყნების ურთიერთობების ისტორიიდან (XI-XIV საუკუნეებში)*. წიგნი 1, თბ., 2009, 186გვ.
131. მარგიშვილი, სოსო. *მითები და რეალობა დავით აღმაშენებლის მეფობის შესახებ*. თბ., 2006.
132. მენაბდე, ლ. *ქართული კულტურის კერა ათონზე*. თბ., 1982.
133. მენაბდე, ლ. *ძველი ქართული მწერლობის კერები*. ტ. 1, თბ., 1962; ტ. 2, თბ., 1980.
134. მესხია, შოთა. *ძლევაი საკვირველი: დიდგორის ბრძოლა და თბილისის შემოერთება*. თბ., მეცნიერება, 1972, 162გვ.
135. მესხია, შოთა. *დიდგორის ბრძოლა*. თბ. 1974.
136. მესხია, შოთა. „*ჯვაროსნები და საქართველო*“. წიგნში: მესხია, შოთა. საისტორიო ძიებანი. სამ ტომად. ტომი 3, თბ., მეცნიერება 1986, გვ. 65–66.
137. მეტრეველი, ელენე. *ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან*. თბ., გამომცემლობა „ნეკერი“ 1996, 317გვ.
138. მეტრეველი, ელენე. *ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი*. თბ., 1998, 447გვ.
139. მეტრეველი, ელენე. „*ქართული კულტურის დიდი კერა*“, მეტრეველი, ელენე. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, ნაკვეთი 1, თბ., არტანუჯი, 2007.
140. მეტრეველი, ელენე. „*იერუსალიმის ერთი ხელნაწერი*“, აკადემიკოს ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე. ტ. 15-B.

- თბ., 1948, გვ. 37-48. (ეს სტატია შესულია ასევე კრებულში: ელენე მეტრეველი. *ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი*. ნაკვეთი 1, თბ., არტანუჯი, 2007).
141. მეტრეველი, ელენე. „*ჯვრის მონასტრის კიდევ ერთი ქართული ხელნაწერი ჯვაროსანთა მოსახსენებლებით*“, კრებულში: ელენე მეტრეველი. *ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი*. ნაკვეთი 1, თბ., არტანუჯი, 2007, გვ. 277-281.
 142. მეტრეველი, ელენე. *მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის (XI-XVII სს.)*. თბ., 1962, 194გვ.
 143. მეტრეველი, ელენე. „*შეჰანის უდაბნო – XI საუკუნის უცნობი ქართული სკრიპტორიუმი პალესტინაში*“, მრავალთავი #5, 1975, გვ. 22-44.
 144. მეტრეველი, როინ. *დავით აღმაშენებელი*. თბ., 1986, 363გვ.
 145. მეტრეველი, როინ. *ჯვაროსნული ომები და საქართველოს სამეფო*. თბ., 2012.
 146. მეტრეველი, როინ (რედ.). *ქართული დიპლომატიის ისტორია (ქრესტომათია)*. თბ., თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა 2004.
 147. მინიატისი, ილია. *ლოდი საცდურისა*. წიგ. 1, პარ. 37, კრებულში „სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა“. ტ. 1, თბ., 1990, გვ. 220.
 148. ნატროშვილი, თამაზ. *მაშრიკით მადრიბამდე*. თბ., „ნაკადული“ 1991
 149. ნინიძე, დავით. „*თბილისის დომინიკელთა მონასტრის ისტორიისათვის (ვინ იყო გვიხარდ კრემონელი?)*“, შოთა მესხია 90: საიუბილეო კრ. მიძღვნილი შოთა მესხიას დაბადების 90 წლისთავისადმი. თბ., 2006, გვ. 224-236.
 150. ნინიძე, დავით. „*სიმონ დე სენ-კვენტინის ცნობები საქართველოს შესახებ (ასცელინის ელჩობა)*“, მეტრეველი, როინ (რედ.). ქართული დიპლომატია #11, თბ., 2004, გვ. 456-486.
 151. ნინიძე, დავით. „*ახალი ცნობა 'ქართველთა მირონისა' და საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის ისტორიისათვის (სიმონ დე სენ-კვენტინი)*“, მეტრეველი, როინ (რედ.). ქართული დიპლომატია. წელიწდეული #10, 2003, გვ. 592-595.
 152. ნინიძე, დ. „*ქართველთა მირონისა*“ და ავტოკეფალიის საკითხისთვის (ასცელინის ნაკვალევზე). თბ., 2005, 31გვ.

153. ოგიცკი, დიმიტრი; კოზლოვი, მაქსიმ. *რომაული კათოლიციზმი*.
თარგმნა გრიგოლ რუხაძემ. თბ.: საქ. საპატრიარქოს გამ-ბა, 2000.
154. პაიჭაძე, თეა. *“გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებაში ჩამატებული ერთი ეპიზოდის შესახებ”*, გაზ. „მრევლი“ #9, 1999, გვ. 4.
155. პაპ პავლე VI-სა და პატრიარქ ათენაგორა I-ის ერთობლივი განცხადება ეკლესიის ხსოვნიდან და წიაღიდან 1054 წლის ანათემების წარხოცვის გადაწყვეტილებების შესახებ, დიალოგი #1, 2004, გვ. 48.
156. პაპი იოანე XXII-ის წერილი სმირნის საეპისკოპოსო კათედრის თბილისში გადმოტანის შესახებ (1329 წ.), ქართული დიპლომატიის ისტორია (ქრესტომათია). თბ., 2004, გვ. 217.
157. პაპაშვილი, მურმან. *საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს*. თბ., 1995, 368გვ.
158. პაპაშვილი, მურმან. „კათოლიკობა და ეკლესიათა უნიის საკითხი საქართველოში XIII-XV ს-ის I ნახევარი“, საქართველოს ურთიერთობა ევროპისა და ამერიკის ქვეყნებთან. ტ. 3, თბ., 1997, გვ. 244-252.
159. პაპუაშვილი, ნუგზარ. „მართლმადიდებლები და კათოლიკები საქართველოში“, სოლიდარობა #4 (31), 2009, გვ. 98-117. იგივე სტატიის შედარებით ვრცელი ვერსია ამავე ავტორმა გამოაქვეყნა ჩვენს კრებულში: პაპუაშვილი, ნუგზარ. „საქართველოსა და რომის სარწმუნოებრივი ურთიერთობანი: მითოსი და რეალობა“, თინიკაშვილი, დავით (რედ.). აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა. თბ., 2009, გვ. 198-248.
160. პაპუაშვილი, ნუგზარ. „გიორგი მთაწმინდელი - ეკლესიოლოგი, კულტურტრეგერი და რეფორმატორი“, სოლიდარობა #4 (37), 2010, გვ. 85-96.
161. პატარიძე, ლელა. „1054 წლის განხეთქილება და საქართველო“, დიალოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი, #1(2) 2005, გვ. 28-36.
162. ჟანენი, რემონ. „საქართველო“ (სტატია ამოღებული კათოლიკური ღვთისმეტყველების ფრანგულენოვანი ენციკლოპედიიდან, ტ. 6, ნაწ. 1. პარიზი, 1924). ფრანგულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო მზია მგალობლიშვილმა. თბ.: ნეკერი, 1996, 168გვ.

163. ჟორდანია, გივი. „ვინ იყვნენ ‘მეფენი ჰრომთანი’?“, ლიტერატურული საქართველო, #24, 11 ივნისი, 1976, გვ. 4.
164. რაფავა, მაია. „ძველი ქართული დოგმატიკურ-პოლემიკური მწერლობა“, მახარაძე, ნელი, დოლიძე, თინა (რედ.). ბიზანტინოლოგია საქართველოში. ეძღვნება აკადემიკოს ს. ყაუხჩიშვილის ხსოვნას, თბ., 2007, გვ. 403-415.
165. სამუშია, ჯაბა. „მე-11 საუკუნის საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობის ისტორიიდან“, ქართული დიპლომატია #9, 2002, გვ. 661.
166. სამუშია, ჯაბა. „ქართული წყაროები ბიზანტია-საქართველოს ურთიერთობის შესახებ (გიორგი მცირის «ცხოვრება გ. მთაწმინდელისა»)“, კრებულში: მეტრეველი, როინ (რედ.). ქართული დიპლომატია. წელიწდეული - 12. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2005, გვ. 394-414.
167. სოხაძე, ნათელა. გრიგოლ დიდის „დიოლოღონი“. თბ., 2002.
168. სურგულაძე, აკაკი. ქართული კულტურის ისტორიის ნარკვევები. წ. 1, თბ., 1989, 509 გვ.
169. ტაბაღუა, ილია. საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნთსაცავებში. ტომი 1, თბ., 1984; ტომი 2, 1986; ტომი 3, 1987.
170. ტყემელაშვილი, ლევან. საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის ისტორიის ძირითადი საკითხები. ისტორიის (აკადემიური) დოქტორის კვალიფიკაციის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია. ქუთაისი 2012.
171. უერი, კალისტოსი. „დიდი სქიზმა“, თინიკაშვილი, დ. (რედ.) აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა. თბ., სულხან-საბა ორბელიანის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა უნივერსიტეტი, 2009, გვ. 21-45.
172. ფერაძე, გრიგოლ. უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები პალესტინის ქართველი ბერებისა და ქართული მონასტრების შესახებ. თბ., 1995.
173. ფლოროვსკი, გიორგი. „ბერძნული და ლათინური აზრი ეკლესიის ადრეულ ეპოქაში“, დიალოგი #1, 2004, გვ. 148-162.
174. ღაღანიძე, მერაბ. „მიმოწერა რომსა და მცხეთას შორის ნათლისღების შესახებ“, დიალოგი #2 93), 2005, გვ. 64-70.
175. ღვაბერიძე, ც. „როდის გარდაიცვალა მეფე თამარი?“, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები #9, 2009, გვ. 97-104.

176. შმემანი, ალექსანდრე. „განყოფა“; დიალოგი #1 (2), 2005, გვ. 50-65.
177. ჩიკვატია, ნანა. „არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონის“ შედგენილობა ხელნაწერი კრებულების მიხედვით“; გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი #1, 2004.
178. ჩიკვატია, ნანა. „'დოგმატიკონის' ხელნაწერი კრებულები“; მრავალთავი #20, 2003, გვ. 82-83.
179. ჩიკვატია, ნანა. „ექვთიმე ათონელი ერესების წინააღმდეგ (‘წინამძღვარში’ დაცული 14 შეჩვენება)“; მრავალთავი: ფილოლოგიური და ისტორიული ძიებანი #18, 1999, გვ. 140-152.
180. ჩიკვატია, ნანა. „ელნური სიბრძნე და ერეტიკოსთა სწავლება ეფთვიმე მთაწმინდელის „წინამძღვარში““; მრავალთავი: ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი #22, 2007, გვ. 84-92.
181. ჩიკვატია, ნანა. „'დოგმატიკონის' ნუსხათა ტიპოლოგიზაციისთვის“; მახარაძე, ნ., სულავა, ნ. (რედ.). ბიზანტინოლოგია საქართველოში – 3. ტომი 2, თბ., 2011, გვ. 695-703.
182. ცინცაძე, ი. ძიებანი რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (X-XV საუკუნეები). თბ., 1956, გვ. 67-80.
183. ჭიჭინაძე, ზ. კათოლიკთა ეკკლესია საქართველოში. ტფილისი 1903.
184. ჯავახია, ბექან. „ჯვაროსანთა ეპოქის ლათინური წყაროები საქართველოს შესახებ“; გივი ჟორდანიას - 90, თბილისი 2001, გვ. 230-236.
185. ჯავახია, ბექან. „V ჯვაროსნული ლაშქრობა და საქართველო პილიგრიმულ ლიტერატურაში“; საფაკულტეტო სამეცნიერო კონფერენცია II, შალვა ნუცუბიძე, 120, 2008.
186. ჯავახია, ბექან. „ცნობები საქართველოსა და ქართველების შესახებ შუა საუკუნეების დასავლეთევროპელ მოგზაურთა წიგნებში (ბენედიქტ პოლონელი, ჟან დე მანდევილე)“; საისტორიო კრებული: წელიწადეული. ტ. 1, 2011, 171-185.
187. ჯავახია, ბექან. „ჟან დე მანდევილეს მოგზაურობა აღმოსავლეთში და ცნობები საქართველოს შესახებ“; კრებულში: კანდელაკი, დ (რედ.).

საერთაშორისო კონფერენციის „ჰაინრიხ თეოდორ ველეს მოგზაურობა“
საქართველოში. თბ., „უნივერსალი“ 2009, გვ. 95–101.

188. ჯავახია, ბექან. *„იერუსალიმის ბერძნული მართლმადიდებელი საპატრიარქოს არქივის დოკუმენტი იერუსალიმის ქართული კოლონიის შესახებ“*, ნ. მახარაძე, მ. გიორგაძე (რედ.). ბიზანტინოლოგია საქართველოში - 2. ეძღვნება აკადემიკოს გრიგოლ წერეთლის ხსოვნას. ტ. 2, თბ., 2009, გვ. 969-979.
189. ჯავახია, ბექან. *„XIII საუკუნის დომინიკანელი ბერი საქართველოს შესახებ“*, შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები #7, 2005, გვ. 62-68.
190. ჯავახია, ბექან. *„ლიონის II საეკლესიო კრება და პირველი საეკლესიო უნია“*, თბილისის სასულიერო აკადემია: სამეცნიერო შრომები, 2009, ტ. I, გვ. 131-142.
191. ჯავახია, ბექან. *მარადიული რომი: „სხვა რომი“ რომის შემდეგ*. თბ., 2009, 273გვ.
192. ჯავახია, ბექანი. *ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებისაკენ*. თბ., 2005.
193. ჯავახიშვილი, ივანე. *ქართველი ერის ისტორია*. ტ. 2, თბ., „პალიტრა L“ 2012.
194. ჯავახიშვილი, ივანე. *„გიორგი მთაწმინდელი“*, ჯავახიშვილი, ივ. თხზულებანი თორმეტ ტომად. ტ. 8, თბ., 1977.
195. ჯავახიშვილი, მანანა. *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ურთიერთობა რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან XI-XIV საუკუნეებში*. სადისერტაციო ნაშრომი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. თბ., 1997.
196. ჯაფარიძე, ანანია. *საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია*. ტ. III (XII-XVI სს.), თბ., 2012, 328გვ.
197. ჯაფარიძე, ანანია, მიტროპოლიტი. *„საქართველოს ეკლესიის სამოციქულო მემკვიდრეობის დასაცავად“*, მისივე ბროშურიდან: პოლემიკა კათოლიკებთან. თბ., 2002, გვ. 5-12.
198. ჯაფარიძე, გოჩა. *„აჟა'იბ ად-დუნია“ აიუბიანთა სახელმწიფოსა და საქართველოს დიპლომატიური ურთიერთობების ერთი ეპიზოდის შესახებ*,

- ჯაფარიძე, გოჩა. ძიებანი: საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთის ისტორიაში. ტ. 1, თბ., 2012, გვ. 221.
199. ჯაფარიძე, გოჩა. „დერთუფა და დერტავი: ქართველ დედათა მონასტრები იერუსალიმში“, ჩიტუნაშვილი, დ. (რედ.). კავკასია: აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის. თბ., ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი 2012, გვ. 526-536.
 200. ჯაფარიძე, გოჩა. „საქართველო XII-XIV საუკუნეების ევროპელთა თვალით“, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“ #32, 1976.
 201. ჯაში, ზურაბ. „წმინდა გიორგი მთაწმინდელი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გზაგასაყარზე“, თინიკაშვილი, დავით. (რედ.). აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა. თბ., 2009, გვ. 121-133.
 202. Альфеев, И. „Ферраро-Флорентийский Собор и Спор о Филиокве“, Церков и Время #1, 2007.
 203. Арсений, Архимандрит. *Летопись Церковных событий и гражданских, поясняющих Церковныя, от Рождества Христова до 1879 года*. СПб., 1880.
 204. Асмус, Валентин. *Евхаристия*, 15 март 2006, www.patriarchia.ru/db/text/97468.html (22.05.2013).
 205. Бармин, А. *Полемика и схизма: История греко-латинских споров IX-XII вв.* М., 2006.
 206. Болотов, Василий. *Лекции по истории древней церкви*. т. 4, М., 2002.
 207. Бусыгина, М. А. *Догматическое содержание полемики об опресноках*. Патрология, философия, герменевтика. Труды Высшей религиозно-философской школы. Т. 1, СПб., 1992.
 208. Герд Л.А. „Армяне и грузины в антиохийских монастырях XI в. (по «Тактикону» Никона Черногорца)“, Русь и южные славяне. Сборник статей к 100-летию со дня рождения В.А. Мошина. СПб., 1998, гв. 200-232.
 209. Горелов, Николай. *Царствие Небесное: Легенды Крестоносцев в XII-XIV веков*. СПб., 2006.
 210. Горелов, Н. (Сост.). *Книга странствий*. Пер. с Латыни и старофранцузского Н. Горелова. СПб, 2006.

211. Дворкин, А. *Очерки по Истории Вселенской Православной Церкви*. Нижний Новгород, 2003.
212. Дмитриевский, И. *Историческое, Догматическое и Таинственное Изяснение к Литургии*. М., 1850.
213. Карташев, А. *Вселенские Соборы*. Клин, 2004.
214. Карташев, А. "Соединение Церкви в Свете Историй", Православие и Экуменизм. М., 1999, 83. 148-176.
215. Ким, Николай. *Никита Стифат и его Полемика с Латинянами*, <http://onkim.orthodoxy.ru/myworks/polemika.htm> (22.05.2011).
216. Клеман, Оливье. *Рим: Взгляд со стороны*. М., 2006.
217. Клеман, О. *Беседы с Патриархом Афинагором*. Брюссель, 1993.
218. Кривошеин, Василий. „Экклесиология св. Василия Великого“, Страницы №3:3, 1998, 83. 350-376.
219. Лебедев, А. *История Разделения Церквей в IX, X и XI веках*. СПб., 2004.
220. Лебедев, А. *Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках*. СПб., 2003.
221. Лебедев, А. П. *Исторические Очерки Состояния Византийской Церкви от конца XI до середины XV века*. СПб., 2003.
222. Лидов, А.Н. „Искусство армян-халкедонитов“, Историко-филологический журнал № 1, 1990, 83. 80-92.
223. Марр, Н. „Аркауи, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкидонитах“, Византийский Временник Т. 12, СПб., 1906.
224. Мейендорф, Иоанн. *Византийское Богословие*. Минск, 2001.
225. Мейендорф И. *Единство Империи и Разделения Христиан*. М., 2003.
226. Оболенский, Д. *Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов*. М., 1998.
227. Пападакис, А.; Мейендорф, И. *Христианский Восток и Возвышение Папства. Церковь в 1071-1453 годах*. Москва, 2010.
228. Поснов, Михаил. *История Христианской Церкви*. Брюссель, 1964.
229. Рансимэн С. *Великая Церковь в Пленении*. СПб., 2006.

230. Рапава, М. В. „Полемические сочинения против армянского монофизитства в древнегрузинской письменности“, Вестник ПСТГУ (Православный свято-тихоновский гуманитарный университет), Вып. 1:3 (23), 2008, 83. 15-28.
231. Ришар, Ж. *Латино-Иерусалимское королевство*. СПб., 2002.
232. Сидоров, А. *Жизнь и Труды св. Григория Двоеслова*. М., 1999.
233. Скабаланович, Н. *Византийское Государство и Церковь в XI в.* Книга 2, СПб., 2004.
234. Соколов, И. *Лекций по истории Греко-восточной церкви*. СПб., 2005.
235. Сукиясян, Алексей. *История Киликийского Армянского Государства (XI-XIV)*. Митк., 1969.
236. Суттнер Э. *Христианство востока и запада*. М., ББИ, 2004.
237. Табак, Ю. *Православие и Католичество*. СПб., 2002.
238. Талал, Хасан Бил. „Христианство в Арабском мире“, Страницы №3, 2002, 395-412.
239. Тышкевич, Станислав. *Единство церкви и Византия*. Брюссель: Жизнь с Богом, 1951.
240. Уэр, Каллист. *Православная церковь*. М., ББИ, 2001.
241. Шеррард, Ф. *Греческий Восток и Латинский Запад*. М., 2006, 30483.
242. Шмеман, Александр. *Исторический путь православия*. Киев, 2003.
243. Ames, Christine. *Medieval Heresies: Christianity, Judaism, and Islam*. Cambridge University 2015.
244. Aquaro, George. *Leavened versus Unleavened Bread: What's the difference?* 2001, p. 6 of 7 // <http://www.prosphora.org/page27.html>
245. Arbel, Benjamin & Hamilton, Bernard. (eds.). *Latins and Greeks in the eastern Mediterranean after 1204*. London: Cass 1989, 245p.
246. Armstrong, Karen. *Fields of blood: religion and the history of violence*. London: The Bodley head 2014, 499p.
247. Asbridge, T. S. *The Creation of the Principality of Antioch, 1098-1130*. Woodbridge, 2000.

248. Asbridge, Thomas. *"The Significance and Causes of the Battle of the Field of Blood"*, Journal of Medieval History. Vol. 23:4, 1997, 83. 301-316.
249. Asbridge, Thomas. *The first Crusade: A new history*. London: Free Press 2005, 40883.
250. Bachrach, David. *Religion and the conduct of war*. Woodbridge: Boydell press, 2003, 216p.
251. Barber, Malcolm. „*The career of Philip of Nablus in the kingdom of Jerusalem*“, in: Edbury, P., Phillips, J. (eds.). *The experience of crusading: defining the crusader kingdom*. Cambridge University Press, 2003, 83. 60-75.
252. Bartusis, Mark C. *The late Byzantine army: arms and society, 1204-1453*. Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1997.
253. Bonsall, Leo. *"The Benedictine Monastery of St Mary on Mount Athos"*, Eastern Churches Review #2:3, 1969, 83. 262-7.
254. Brand, Charles. *Byzantium confronts the West, 1180-1204*. Harvard University Press 1968.
255. Bryer, Anthony. *"Cultural relations between East and West in the twelve century"*, Baker, Derek (ed.). *Relations between East and West in the Middle Ages*. Edinburgh University Press, 1973, p. 77-94.
256. Burgtorf, J. *The Central Convent of Hospitallers and Templars: History, Organization, and Personnel (1099/1120-1310)*. Leiden; Boston, 2008, 83. 532-533.
257. Buttier, *"Le Dogmatikon d'Arsen d'Iqalto et ses modeles Grecs"*, Le Museon, 114, fasc. 1-2, Louvain-La-Neuve, 2001.
258. Curta, Florin. (Ed.). *The other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars and Cumans*. Brill Academic Pub 2008, 492p.
259. Dennis, George. *"Schism, union and the Crusades"*, Goss, V. (ed.). *The meeting of two worlds: cultural exchange between East and West during the period of the Crusades*. Kalamazoo: Western Michigan University, Medieval institute, 1986, 83. 180-195.

260. Den Brincken, Anna-Dorothee. *Die "Nationes Christianorum Orientalium" im Verstandnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. Bis in die Halfte des 14. Jahrhunderts.* Kolner Historische Abhandlungen 22, Koln 1973.
261. Derat, Marie-Laure. "King and priest and Prester John: analysis of the Life of a 12th century Ethiopian king, Yemrehanna Krestos", *Annales d'Éthiopie* 27, 2012, 83. 323-326.
262. Djobadze, Wachtang. *Materials for the study of Georgian monasteries in the western environs of Antioch on the Orontes.* Peeters 1976, viii, 11483.
263. Dobronic, Lelja. "The military orders in Croatia", Goss, V. (ed.). *The meeting of two worlds: cultural exchange between East and West during the period of the Crusades.* Kalamazoo: Western Michigan University, Medieval institute, 1986, 83. 432.
264. Dvornik, Francis. *The Photian Schism. History and Legend.* Cambridge University Press 1948 (Repr. 1970).
265. Dujcev, Ivan. "The Balkan Slavs and the West during the period of the Crusades", Goss, V. (ed.). *The meeting of two worlds: cultural exchange between East and West during the period of the Crusades.* Kalamazoo: Western Michigan University, Medieval institute, 1986, 83. 411.
266. Erickson, John. *The Challenge of our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History.* New-York, SVS Press 1991.
267. Geanakoplos, Deno John. *Emperor Michael Palaeologus and the west: 1258-1282.* Harward University Press 1959, 434p.
268. Gill, Joseph. *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453).* London 1979, 36083.
269. Grdzeldze, Tamara. „Georgia, Patriarchal Orthodox Church of“, *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Church.* Edited by J. A. McGuckin, Blackwell Publishing Ltd. 2011, 83. 270-285.
270. Grdzeldze, Tamara (Translation, notes & introduction). *Georgian Monks on Mount Athos: Two Eleventh-Century Lives of the Hegoumenoi of Iviron.* London: Bennett & Bloom 2009.

271. Gumilev, L. N. *Searches for an Imaginary kingdom: The legend of the kingdom of Prester John*. Translated by R.E.F. Smith. Cambridge University Press 1987, 403ᄃ.
272. Guzman, Gregory. *"Simon of Saint-Quentin and the Dominican mission to the Mongol Baiju: A reappraisal"*, Ryan, J. (ed.). *The spiritual expansion of Medieval Latin Christendom: The Asian missions*. Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate 2013, ᄃ. 85-102.
273. Gill, Joseph. *"Innocent III and the Greeks: Aggressor or Apostle?"*, Gill, Joseph. *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)*. London: Variorum 1979, ᄃ. 97-107.
274. Gill, Joseph. *"Franks, Venetians and Pope Innocent III (1201-1203)"*, Gill, Joseph. *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)*. London: Variorum 1979, ᄃ. 85-106.
275. Gill, Joseph. *"Pope Urban V (1362-1370) and the Greeks of Crete"*, Gill, Joseph. *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)*. London: Variorum 1979, ᄃ. 461-468.
276. Gill, Joseph. *"An unpublished letter of Germanus, patriarch of Constantinople"*, Gill, J. *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)*. London: Variorum 1979, ᄃ. 138-151.
277. Gill, Joseph. *"Tribulations of the Greek Church in Cyprus, 1196-1280"*, Gill, J. *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)*. London: Variorum 1979, ᄃ. 73-93.
278. Grdzeldze, Tamara (Translation, notes and introduction). *Georgian Monks on Mount Athos: Two Eleventh-Century Lives of the Hegoumenoi of Iviron*. London, Bennett and Bloom, 2009.
279. Halfter, Peter. *"Die Militarischen Triumphe der Georgier und ein wenig beachtetes erdbeben an der grenze armenisch-kilikien (C. ende august 1213)"*, Le Muséon, vol. 122, issue: 3-4, 2009, p. 423-447.
280. Halfter, Peter. *"Von den Kreuzfahrerstaaten in das Königreich Jerusalem"*, Le Muséon, 121, 2008, 412-423.

281. Halfter, Peter. *“Georgien und Georgier in den abendländischen Geschichtsquellen des Hohen Mittelalters”*, Le Muséon, vol.: 125, issue: 3-4, 2012, გვ. 367-419.
282. Hamilton, Bernard. *“The Latin Church in the Crusader states”*, Ryan, J. (ed.). The spiritual expansion of Medieval Latin Christendom: The Asian missions. Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate 2013, გვ. 13-32.
283. Hamilton, Bernard. *“Latins and Georgians and the Crusader Kingdom”*, *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, Vol. 23, No. 2, 2011, p. 117-124.
284. Hill, Rosalind. *“Pure air and portentous heresy”*, Baker, D. (Ed.). The Orthodox Church and the West. Oxford: Blackwell 1976, გვ. 130-146.
285. Hillenbrand, C. *“The Career of Najm al-Din Il-Ghazi”*, *Der Islam*. 1981. Bd. 58. S. 250-292.
286. Holtzmann, Walther. *„Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II im Jahre 1089“*, *Byzantinische Zeitschrift*, Volume 28, Issue 1, 1928, გვ. 38-67.
287. Jacoby, David. *„After the fourth crusade: The Latin empire of Constantinople and the Frankish states“*, Shepard, Jonathan (ed.). The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500-1492. Cambridge University Press 2008, გვ. 760-785.
288. Jotischky, Andrew. *The perfection of solitude: hermits and monks in the Crusader States*. Penn State University 1995.
289. Keller, Aidan. *Amalfion: Western rite monastery of Mount Athos*. St. Hilarion Press 1994-2002, წიგნის ელ-ვერსია ხელმისაწვდომია მხოლოდ შემდეგ ვებ-გვერდზე: <http://pdf.thepdfportal.net/PDFFiles/128384.pdf> (23.05.2015)
290. Khintibidze, Elguja. *“The speech of a Georgian holy father at the Byzantine imperial court from a hagiographical work in a thirteenth-century Latin collection”*, Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London, 21-26 August 2006, Volume III, Ashgate, https://www.academia.edu/13476830/The_Speech_of_a_Georgian_Holy_father_at_the_Byzantine_imperial_court_from_a_hagiographical_work_in_a_thirteenth-century_Latin_Collection (23.06.2015).

291. Kolbaba, Tia. *The Byzantine Lists: Errors of the Latins*. University of Illinois 2000.
292. Lacko, Michael. *Saints Cyril and Methodius*. Rome, 1969.
293. Lebedev, Alexander. *The Western Orthodox Heritage*, English translation by Fr. David Abramtsov and Fr. Peter Krochta 1936,
<https://orthodoxwesternrite.wordpress.com/history/> (17.05.2015).
294. Luttrell, Anthony. „*The Military Orders: Further Definitions*“, Sacra Militia, I, 2000.
295. Mannion G., Mudge L. (Ed.). *The Routledge Companion to the Christian Church*, 2008.
296. Martin-Hisard, Bernadette, “*La Vie de Georges l’Hagiorite (1009/1010-29 juin 1065). Introduction, traduction du texte géorgien, notes et éclaircissements*”, *Revue des études byzantines* 64-65 (2006-2007) 83. 180-195.
297. Mayeur J.-M. (ed.). *Histoire du Christianisme des origins à nos jours*. Paris, 1993. T. 6.
298. Meyendorff, John. *Byzantine Theology: historical trends and doctrinal themes*. Fordham University Press 1979.
299. Meyendorff, John. *Imperial unity and Christian divisions: The church 450-680 AD*. New-York: SVS Press, 1989, 402p.
300. Mikloshich F., Mueller J. *Acta et Diplomata graeca medii aevi*. Vindobonae, 1860. T. 1, 48583.
301. Muldoon, James. *Popes, lawyers, and infidels: the church and the non-christian world 1250-1550*. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania press, 1979, XI, 212p.
302. Nichols, Aidan. *Rome and the Eastern Churches*. Ignatius Press, (2nd ed.), 2010, 40783.
303. Nicholson, Helen. “*Introduction: definition and scope*”, in: Nicholson, Helen (Ed.). *Palgrave Advances in the Crusades*. Palgrave Macmillan 2005, 308p.

304. Nicol, Donald. "*Mixed marriages in Byzantium in the thirteenth centuries*", Donald, Nicol. *Byzantium: its ecclesiastical history and relations with the western world* (collected studies). London: Variorum reprints, 1972, 83. 156-170.
305. Nicol, Donald. M. *The Crusades and the unity of Christendom*. London: William's trust, 1986, 20p.
306. Nicolle, David. *Bloody Sunset of the Crusader states. Acre 1291*, Osprey Publishing Limited, 2005.
307. Pahlitzsch, Johannes. "*Georgians and Greeks in Jerusalem (1099-1310)*", K. Ciggaar, H. Teule (eds.). *East and West in the Crusader states: Context - Contacts – Confrontations III Acta of the congress held at Hernen Castle in September 2000* (=Orientalia Lovaniensia Analecta 125). Leuven: Peeters Publishers, 2003, Vol. 3, 83. 35-52.
308. Pringle, Denys. *Churches, castles and landscape in the Frankish East*. Farnham: Ashgate 2013, xii, p. 350.
309. Rapava, Maia. "*Georgian translations of Nicetas Sthetatos' epistles (according to Arsen Iqaltoeli's Dogmatikon)*", in: Nutsunidze, T., Horn, C., Lourie, B. (Eds.). *Georgian Christian thought and its cultural context. Memorial volume for the 125th anniversary of Shalva Nutsunidze (1888-1969)*. Leiden-Boston: Brill 2014, 83. 244-282.
310. Richard, Jean, "*The establishment of the Latin Church in the empire of Constantinople, 1204-1227*", Arbel, B. (ed.). *Latins and Greeks in the eastern Mediterranean*, 1989, 83. 55.
311. Riley-Smith, Jonathan. *First Crusade and the idea of Crusading*. London - N.Y., Continuum 1986, 227p.
312. Riley-Smith, Jonathan. *What were the crusades?* London: Macmillan, 1978, 92p.
313. Röhrich, Rheinhold. *Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100-1291)*. Innsbruck: Verlag der Wagnerschen Universitäts-Buchhandlung, 1898. S. 120. Anm. 3. <http://archive.org/details/geschichtedes00rh> (23.01.2014).

314. Rubenson, Samuel. *The Letters of St. Antony: Origenist theology, monastic tradition and the making of a Saint*. Sweden: Lund University Press, 1990.
315. Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of Turkish Conquest to the Greek War of Independence*. Cambridge University Press, 1985.
316. Runciman, Steven. *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XI and XII centuries*. Oxford: Clarendon Press, 1963, 189p.
317. Runciman, Steven. *A history of the Crusades*. Vol. 1: The First Crusade and the foundation of the Kingdom of Jerusalem. Cambridge University Press 1951, 377ᄁ.
318. Russell, Frederick. *The just war in the middle Ages*. London: Cambridge university press, 1975, XI, 332ᄁ.
319. Russell, Jeffrey B. *Dissent and reform in the early middle Ages*. University of California Press 1965.
320. Siberry, Elizabeth. "Missionaries and Crusaders, 1095-1274: Opponents or Allies?", Ryan, J. (ed.). *The spiritual expansion of Medieval Latin Christendom: The Asian missions*. Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate 2013, ᄁ. 33-40.
321. Süssheim K. "Ilghazi", in: *Encyclopaedia of Islam*. Leiden; L., 1986. Vol. III. ᄁ. 1118-1119.
322. Tsursumia, Mamuka. "Commemorations of crusaders in the manuscripts of the monastery of the holy cross in Jerusalem", *Journal of Medieval History* #38:3, 2012, ᄁ. 318-334.
323. Todt, Klaus-Peter, *Region und griechischorthodoxes Patriarchat von Antiochia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzuge, 969-1204*. Wiesbaden 2005.
324. Yewdale, R.B. *Bohemund the First*. New-York 1917, 342ᄁ.
325. Ware, Kallistos. „St. Athanasios the Athonite: traditionalist or innovator?“, Bryer, A.; Cunningham, M. (Eds.). *Mount Athos and Byzantine monasticism*. Variorum: Ashgate 1996, ᄁ. 4-18.
326. Whittow, Mark. *The Making of Byzantium, 600-1025*. University of California Press 1996, 477p.