

დავით თინიკაშვილი
ისტორიის დოქტორი
პროფესორი
კავკასიის უნივერსიტეტი

დამოკიდებულება რომის კათოლიკური მოძღვრებისა და მისი გავრცელების მიმართ მე-17-18 საუკუნეების ქართულ, ბერძნულ და რუსულ წყაროებში

როგორც ცნობილია, საქართველოში ევროპელი კათოლიკე მისიონერების მოღვაწეობას ინტენსიური ხასიათი მე-17 მე-18 საუკუნეებში მიეცა. შესაბამისად, ამ პერიოდის აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოში განსაკუთრებით აქტიურდება კათოლიკობის მიმართ სხვადასხვაგვარი დამოკიდებულებები. ვლინდება როგორც ლოიალობა ქართველი მართლმადიდებლებისა კათოლიკეებისადმი (ამის თაობაზე იხ. პუბლიკაცია: [თინიკაშვილი 2023, 44-53]), ისე მძაფრი წერილობითი კრიტიკა რომის კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრებისა, რომელიც წარმოდგენილია ბესარიონ ორბელიშვილის მიერ დაწერილ სისტემატურ ნაშრომში „გრდემლი“ (1724 წ.), რომელიც ამგვარი მიზანდასახულობის პირველი და უკანასკნელი ორიგინალური ქართულენოვანი ნაშრომია საქართველოს ისტორიის მანძილზე. მე-18 საუკუნეში შექმნილი ეს ტრაქტატი ისევე, როგორც მისი წარმოქმნის ისტორიული კონტექსტი, უკვე განვიხილე რამდენიმე პუბლიკაციით (ბესარიონის „გრდემლის“ შექმნის პოლიტიკური და საეკლესიო კონტექსტი განხილული მაქვს შემდეგ სტატიაში: (Tinikashvili 2021, 561-584). აღნიშნული ინგლისურენოვანი ნაშრომი, მოცულობით ორჯერ განვრცობილი, ქართულ ენაზე გამოქვეყნდა შემდეგი პუბლიკაციით: (თინიკაშვილი 2022, 7-79). თავად ტრაქტატში გადმოცემული საკითხების ანალიზი კი იხილეთ შემდეგ პუბლიკაციებში: (თინიკაშვილი 2022, 164-168); (თინიკაშვილი 2022, 48-56); (თინიკაშვილი 2023, 104-113).

საინტერესოა, ამავე პერიოდში, მართლმადიდებლების კათოლიკეებთან ურთიერთობის თვალსაზრისით, რა ვითარება იყო საქართველოს სამეზობლოში, უმთავრესად, რუსეთისა და ოსმალეთის იმპერიაში მცხოვრებ მართლმადიდებელთა შორის. სწორედ ამ მიზნით იქნება

მიმოხილული აღნიშნული ვითარება მოცემულ ეპოქაში, რათა, შეძლები-ბისდაგვარად, გამოირკვეს, რაიმე (ირიბი ან პირდაპირი) გავლენა ხომ არ ჰქონდა მას ბესარიონის „გრდემლის“ შექმნაზე?

რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესია

მაღალი ალბათობით, გარეჯის სკოლის თვალსაჩინო წარმომადგენელი, ბერი ბესარიონ ორბელიშვილი, საქმის კურსში უნდა ყოფილიყო რუსეთში მიმდინარე კულტურულ პროცესებთან დაკავშირებით. როგორც ვიცით, მას აქტიური მიმოწერა ჰქონდა რუსეთში მყოფ პირებთან. მაგ. 1705 წელს საქართველოში აღსაყდრებული დომენტი მანამდე რუსეთში ცხოვრობდა (ქიქოძე 1988, 15) და, ბუნებრივია, ბესარიონს დომენტის მეშვეობითაც ეცოდინებოდა რუსეთში არსებული ტენდენციები.

რუსულ საეკლესიო და საერო სივრცეში მიმდინარე ამგვარი დუღილის პროცესი საბოლოოდ სეკულარული საგანმანათლებლო და სამეცნიერო ინსტიტუტების დაარსებით დაგვირგვინდა. 1726 წელს რუსეთში მეცნიერებათა აკადემია ფუძნდება, 1731 წელს – კადეტთა კორპუსი, 1755 წელს – მოსკოვის უნივერსიტეტი, 1757 წელს – ხელოვნების აკადემია და 1783 წელს – ჰუმანიტარული აკადემია. თანდათან ამ სასწავლებლებში ინტელექტუალურმა ცხოვრებამ სეკულარული და ეკლესიისგან დამოუკიდებელი ხასიათი შეიძინა (Madariaga 1998, 265). რუსეთში „სეკულარული სკოლებისა და საერო ლიტერატურის აღმოცენება იმის ნიშანი იყო, რომ ეკლესია კულტურულ ცხოვრებაზე თავის უწინდელ მონოპოლიას კარგავდა. ნაწილობრივ, სწორედ ამ მონოპოლიის ბრალი იყო რუსეთის უწიგნურობა და ინტელექტუალური სტაგნაცია“ (Florinsky 1953, 309).

რუსეთში ეკლესიის გავლენისგან ინტელექტუალური ცხოვრების განთავისუფლება ხანგრძლივი პროცესი იყო, რომელიც, ცხადია, ბევრად ადრე უნდა დაწყებულიყო. მაგ. მე-16 საუკუნის დასაწყისის მოსკოვში უკვე არსებობდა რენესანსული ჰუმანიზმის გამოკვეთილი ნიშნები. ამ დროიდან ნელ-ნელა ჩნდებიან ასევე მასშტაბური მოაზროვნეები, რომლებიც ანტიკური (საეკლესიო შეფასებით, „წარმართული“) კულტურისადმი ინტერესს იჩენენ, აგრეთვე კრიტიკული აზროვნებისა და „ნაკლებად დოგმატური რწმენისადმი“ სიმპათიებს ავლენენ, რაც

სწორედ ბესარიონისთვის საძულველი „რენესანსული იტალიისთვის იყო დამახასიათებელი“ (Billington 1970, 89).

ასევე, რუსეთის ეკლესიაში, დასავლური აზროვნების გავლენით, მკვიდრდებოდა ერთგვარი ურთიერთ ანგარიშვალდებულების პრინციპი, რაც საპირისპირო იყო მონღოლთა მიერ რუსეთში დამკვიდრებული ცალმხრივი მორჩილების პრინციპთან: მოვალეობები ორმხრივი უნდა ყოფილიყო და ის არ უნდა დაყვანილიყო მხოლოდ დაქვემდებარების შესახებ მოწოდებამდე. ზემდგომის „ძალაუფლებასა და სიმდიდრეს უნდა ჰქონოდა პასუხისმგებლობაც, არა მხოლოდ მორჩილების მოთხოვნის უფლება“ (Freeze 2006, 300).

მნიშვნელოვანი იყო ასევე კალენდარული რეფორმაც: პეტრე დიდის ბრძანებით, ბიზანტიური წელთაღრიცხვის ნაცვლად, რომელიც სამყაროს შექმნიდან იწყებოდა, ევროპულ საქრისტიანოში არსებული კალენდარული სისტემა უნდა დანერგილიყო, რომელიც ქრისტეს შობიდან აითვლებოდა. შედეგად, 1700 წლიდან რუსეთში წელიწადი დაიწყო არა სექტემბრიდან, არამედ იანვრიდან. ესეც „მართლმადიდებელთა გრძნობების შეურაცხყოფად“ იქნა აღქმული (Hughes 2006, 67).

ბესარიონისთვის განსაკუთრებით აღმაშფოთებელი იქნებოდა მე-17 მე-18 საუკუნეებში მნიშვნელოვანი ლათინური გავლენა რუსულ თეოლოგიურ განათლებაზე, რომელიც „ბევრად მეტად დასავლური შინაარსისა იყო, ვიდრე ოდესმე. ლათინურმა ენამ სამუდამოდ ჩაანაცვლა ბერძნული... რუსეთმა თავისი რელიგიური სკოლების მეშვეობით კიდევ უფრო მეტი სიმპათია გამოავლინა სეკულარული სწავლებისა და სქოლასტიკური თეოლოგიისადმი“ (Billington 1970, 166). მე-17 საუკუნეში რუსეთის მართლმადიდებელმა ეკლესიამ, კათოლიკეების მსგავსად, დიდ საფრთხედ მიიჩნია რეფორმაციის წარმოქმნა, რისი ერთ-ერთი გამოვლინება იყო ევქარისტიული ტრანსუბსტანციის შესახებ კათოლიკური სწავლების შეწყნარება, რაც პროტესტანტული ერესის წინააღმდეგ ერთადერთ სწორ მოძღვრებად იქნა მიჩნეული. ზოგადად, ამ ეპოქის რუსულ სინამდვილეში შექმნილი ზოგიერთი დოგმატური თხზულება ჭარბად ირეკლავდა ლათინური თეოლოგიისთვის დამახასიათებელ ტერმინებს, დიალექტიკურ მეთოდსა და სქოლასტიკურ კაზუსტიკას. ამ ვითარებას მოწმობს პეტრე მოგილასა (Expositio Fidei, 1640) და სიმეონ პოლოცკის (Венец веры католической,

1670) კატეხიზმოები (Billington 1970, 167). ერთმორწმუნე რუსეთში კათოლიკური გავლენის ამგვარი მოჭარბება საგანგაშო სიგნალი უნდა ყოფილიყო ბესარიონისთვის.

საინტერესოა, რომ აღნიშნულ ეპოქაში რუსეთში ასევე ანტიკათოლიკური რეაქციებიც მჟღავნდება, რაც თანდათან იმდენად ძლიერდებოდა, რომ 1621 წელს საეკლესიო კრებასაც კი იწვევენ, რომელზეც მართლმადიდებლობის დაცვა სწორედ კათოლიკური გავლენის წინააღმდეგ ბრძოლით დაიგეგმა. ამისთვის შეიმუშავეს მთელი პროგრამა, წამოიწყეს ანტი-უნიატური პოლემიკური ნაშრომების წერა და გავრცელება (Поспеловский 1996, 114). (აქვე, შედარებისთვის უნდა ითქვას, რომ თუკი მე-17 საუკუნის რუსეთში ამგვარი მასშტაბური ანტილათინური კამპანია დაიწყო, ამავე საუკუნეში ბერძენ მართლმადიდებლებსა და ლათინ კათოლიკეებს შორის საოცრად მეგობრული ურთიერთობები არსებობდა ოსმალეთის იმპერიაში (Ware 1972, 263-264), სადაც ხელისუფლება ყველანაირად ცდილობდა, არ დაეშვა ევროპელ კათოლიკეებთან ბერძენების მეგობრობა).

მე-17 საუკუნეში რუსებმა ლათინური თეოლოგიის შესწავლა დაიწყეს, რათა ამ ცოდნით უმთავრესად პოლონელ კათოლიკეებს დაპირისპირებოდნენ. ამ დროს ხშირად თავადაც იყენებდნენ სქოლასტიკური თეოლოგიისთვის დამახასიათებელ მეთოდებსა და იდეებს. მეორეს მხრივ, მე-17 საუკუნის მეორე ნახევარში მოსკოვში, პეტერბურგსა და ხარკოვში დაარსებული სასულიერო აკადემიებისთვის სრულიად უცხო იყო დასავლური სქოლასტიკა და „თავისუფალი ფილოსოფიური რეფლექსია (speculation)“ (Copleston 1986, 15).

რუსულ სინამდვილეში არსებული ზოგადი ვითარების მიხედვით, რასაც, ცხადია, იშვიათი გამონაკლისებიც ჰქონდა, „დასავლური რაციონალიზმი ნდობას არ იმსახურებდა, როგორც მართლმადიდებლური სულითმცოდნეობის მიუღებელი“ (Copleston 1986, 16). რუსულ სინამდვილეში შექმნილ ანტიკათოლიკურ ტექსტებს შორისაც მოიძებნება „გრდემლის“ მსგავსი იდეოლოგიური და ტენდენციური ნაშრომები (რუსული ანტილათინური ნაშრომების მიმოხილვისთვის იხ.: Павлов, 1878; Попов, 1875). ამ მხრივ, შეიძლებოდა დასახელებულიყო ღირსი თეოდოსი პეჩორელის ცნობილი ანტიკათოლიკური წერილიც (Алфеев 2017, 121). დასავლეთის პირველი სრული თეოლოგიური კრიტიკა, ვან დენ ბერკენის

მითითებით, მე-17 საუკუნის დასაწყისში პოეტური ფორმით დაწერილ ნაშრომში იყო გადმოცემული ივან ხვოროსტინინის ავტორობით (Bercken 1999, 161). ასევე ცნობილია, თუ როგორ დაგმო საჯაროდ რუსმა პატრიარქმა ფილარეტმა 1620 წელს ე.წ. უნიატები (Skinner 2009, 90).

ამრიგად, მე-17-18 საუკუნეების რუსულ სინამდვილეში საკმაოდ ძლიერი იყო ანტიკათოლიკური განწყობები, რაც არა მხოლოდ კონკრეტული თეოლოგიური ნაშრომების გავრცელებით გამოიხატა, არამედ თვით 1621 წლის საეკლესიო კრების სახითაც გამოვლინდა. თუმცა იმავდროულად არსებობდა, ასე ვთქვათ, პრო-კათოლიკური შინაარსის ნაშრომებიც (მოგილასა და პოლოცკის ავტორობით), რაც, უმთავრესად, პროტესტანტული გავლენის წინააღმდეგ იყო მიმართული და სულაც არ გულისხმობდა კათოლიკობისადმი რუსულ სიმპათიებს.

ბერძნული მართლმადიდებელი ეკლესია

1453 წელს თურქების მიერ კონსტანტინეპოლის აღების შემდეგ დასავლური საქრისტიანო შიშობდა, რომ სულთან მაჰმედ მეორეს შეეძლო ბიზანტიის სახელმწიფოებრიობასთან ერთად მართლმადიდებელი ეკლესიაც მოესპო. მაგრამ სულთანს თავისი მიზნები ჰქონდა. ეკლესიის მაღალი იერარქიის სრული დაქვემდებარების შემდეგ ეს ინსტიტუცია ევროპული კათოლიკობისადმი აუცილებლად მტრულად განწყობილი ძალა უნდა ყოფილიყო (Frazee 1983, 1). ამრიგად, მუსლიმთა მხრიდან, ბერძენი მართლმადიდებლების სარწმუნოებრივ საქმეებში ჩაურევლობას (ე.წ. მილეთის სისტემას) თავისი ფასი ჰქონდა.

ოსმალთა იმპერიაში მყოფ კათოლიკეთა შესახებ კი უნდა ითქვას: მართალია, მათ აკრძალული ჰქონდათ ახალი ტაძრების აგება, მაგრამ იმპერიაში მცხოვრებ კათოლიკე დიპლომატებსა და ვაჭრებს ღვთისმსახურების ჩატარების ნება ეძლეოდათ (Frazee 1983, 68). დროთა განმავლობაში კი ოსმალებისთვის ნათელი გახდა, რომ აღმოსავლელ ქრისტიანთა შორის კათოლიკე მისიონერების მოღვაწეობა ხშირად პროზელიტიზმსაც გულისხმობდა. საბოლოო ჯამში, ევროპიდან მოსული ბერების მხრიდან პროზელიტიზმის საფრთხეს თანაბრად გრძნობდნენ როგორც ბერძნები, ისე მუსლიმები. მე-17 საუკუნის მეორე ნახევრიდან ზოგიერთმა ცნობილმა იეზუიტმა მისიონერმა მუსლიმებთან თეოლოგიური დებატებიც წამოიწყო. ეს ერთგვარი სიახლე

იყო წინა საუკუნეებთან შედარებით. მაშინ მიიჩნეოდა, რომ მუსლიმებთან პოლემიკა ან უნაყოფო იყო, ან საფრთხეს შეუქმნიდა კათოლიკური მისიების ფუნქციონირებას მუსლიმურ სამფლობელოებში (Heyberger 2012, 499). მუსლიმებთან დაკავშირებით, საქმეს ამძიმებდა შემდეგი თავისებურება: რაც არ უნდა კულტურულად და თავაზიანად ეწარმოებინათ განათლებულ მისიონერებს მათთან თეოლოგიური დიალოგი, ეს გარდაუვლად გულისხმობდა მუჰამედის პროფეტული დანიშნულების უარყოფას, მის ცხოვრებაში სასწაულების არარსებობის ხაზგასმას, დაპყრობითი მუსლიმური ომების კრიტიკას და სხვა (Heyberger 2012, 506). ასევე, როგორც ჩანს, ძნელი იყო იმ უხერხული დამოკიდებულების სრული დაფარვაც, როცა მუსლიმ მოპაექრებთან შედარებით ლათინი მისიონერები საკუთარ ინტელექტუალურ უპირატესობას ცხადად გრძნობდნენ (Heyberger 2012, 503).

მე-17 საუკუნეში ბერძენი მართლმადიდებლები ძალიან უახლოვდებიან ლათინ მისიონერებს, უპირველესად, საგანმანათლებლო სფეროში. მიუხედავად იმისა, რომ ოსმალური იმპერიის ხელისუფლება ცდილობდა, ხელი შეეშალა ბერძნული ქრისტიანული კულტურული და საგანმანათლებლო ცენტრების შექმნისთვის, მე-17 საუკუნის მიწურულამდე ათონის მთაზე მაინც შესაძლებელი იყო მაღალი სტანდარტის თეოლოგიური განათლების მიღება, სადაც მოგვიანებით „ბერები ობსკურანტები ხდებიან“ (Runciman 1993, 8). ცნობილია, თუ როგორ დაიხურა იქაური ბერების პროტესტის გამო პატრიარქ კირილე კარაკალოსის მიერ 1753 წელს ათონის მთაზე დაარსებული აკადემია, რაც, ჩანაფიქრის მიხედვით, ევროპული კულტურისადმი ღიაობით უნდა ყოფილიყო გამორჩეული.

ყოველივე ამის გამო მე-17 საუკუნეში ბერძნები, ძირითადად, ევროპაში იღებენ თეოლოგიურ განათლებას. ამიტომ მათთვის ჩვეული შეიქნა ლათინური თეოლოგიური კატეგორიებისა და ტერმინოლოგიის გამოყენება, რაც იმას გულისხმობდა, რომ, როგორც წესი, მათი აზროვნება მხოლოდ ფორმით და არა არსით იყო კათოლიკური (Ware 2013, 6-7). მაგრამ ამ წესს თავისი გამონაკლისებიც ჰქონდა. მაგ. პეტრე მოგილასა და ნიკოლას ბულგარისის სახით. ეს უკანასკნელი თავის „წმინდა კატეხიზმოში“, რომელიც მე-17 საუკუნის ბერძნულ სამართლმადიდებლოში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა, გაბედულად იყენებდა

როგორც ზოგადად ლათინურ თეოლოგიურ მიდგომებს, ისევე საკუთრივ კათოლიკურ იდეებს (Ware 2013, 14).

ითვლება, რომ პეტრე მოგილასა და დოსითეოს იერუსალიმელის კათოლიკური ყაიდის სიმბოლური წიგნები კირილე ლუკარისის პროტესტანტულ ნაშრომზე საწინააღმდეგო რეაქცია იყო (Ware 2013, 8ff)]. (აქვე უნდა ითქვას, რომ დოსითეოზის წიგნზე შედარებით ნაკლებად იგრძნობოდა ლათინური გავლენა). ბერძენი პატრიარქი კირილე ლუკარისიც თავიდან კათოლიკურ დოგმებს იზიარებდა. მაგრამ შემდეგ, 1620 წლიდან, უკვე კალვინიზმის თავგადადებული მიმდევარია. ლუკარისი თავის „აღსარებაში“ (1629 წ.) აშკარად იზიარებდა პრედესტინაციის იდეას, უარყოფდა ხატების თაყვანისცემას და ტრანსუბსტანციის კათოლიკურ სწავლებას.

პეტრე მოგილა არა მხოლოდ ფორმით (ტერმინოლოგია, მეტოდოლოგია) თეოლოგიზირებდა ლათინურ სტილში, არამედ ის არაორაზროვნად იზიარებდა ცნობილ კათოლიკურ დოგმატებს. მაგ. თავის „მართლმადიდებლურ აღსარებაში“ (1640 წ.) ის აღიარებს განსაწმენდელის არსებობას, მაგრამ უშუალოდ ცეცხლით განწმენდაზე არ საუბრობს (Ware 2013, 11-12). მოგილა აგრეთვე იზიარებდა ტრანსუბსტანციისა და სხვა კათოლიკურ იდეებს. ამიტომაც, მისი „აღსარება“ შესასწორებლად გადაეცა მელეტიოს სირიგოსს, რომლის მიერ მოდიფიცირებული ვერსია შემდგომ იასის საეკლესიო კრებამ (1642 წ.) და აღმოსავლეთის ოთხმა პატრიარქმა (1643 წ.) დაამტკიცა (Ware 2005, 7072). აღსანიშნავია, რომ მელეტიოსი თავადაც ნაწილობრივ კათოლიკურად მოაზროვნე იყო, რის გამოც მან „მრავალი დასავლური ელემენტის წაშლა ვერ შეძლო ამ მართლმადიდებლურ აღსარებებში“ (Ware 2013, 12). მართალია, მან ტექსტში გაანეიტრალა განსაწმენდელის შესახებ სწავლება, მაგრამ შეინარჩუნა ტერმინი „ტრანსუბსტანცია“, ასევე ადამის ცოდვისა და სხვა საკითხების შესახებ კათოლიკური შეხედულებები (იასის კრების მიერ შეტანილი ცვლილებებით უკმაყოფილო მოგილამ 1645 წელს „მცირე კატეხიზმო“ გამოსცა, რომელსაც ასევე ეტყობოდა ლათინური თეოლოგიის კვალი). უცნაურია, მაგრამ, როგორც ჩანს, იასის კრების მამებისთვის ამ იდეების შეწყნარება არ იყო პრობლემა ან ისინი ვერ შეამჩნიეს.

ამგვარი იყო მე-17 საუკუნეში არსებული მთავარი ტენდენციები კათოლიკური, პროტესტანტული და მართლმადიდებლური იდეების ჭიდილის თვალსაზრისით, რის შედეგადაც „გარეგნულად მოლათინო პარტიამ გაიმარჯვა“ (Ware 2013, 14-15), რადგან კრებითად დაგმეს ლუკარისის პროტესტანტული ნაშრომი და მოიწონეს მოგილასა და დოსითეოსის წიგნები. მაგრამ, ბუნებრივია, ამ საკვანძო და გარდამტეხი მოვლენის შემდგომაც მიმდინარეობდა შიდა დისპუტები სხვადასხვა კათოლიკურ იდეასთან დაკავშირებით.

მე-17 საუკუნის ბერძნულენოვან საქრისტიანოში საოცრად მეგობრული ურთიერთობები არსებობდა ლათინებსა და ბერძნებს შორის, რაც არა მარტო რელიგიურ, არამედ ყოფით ურთიერთობებშიც ვლინდებოდა, მაგ. შერეული ქორწინებების სახით. ეს ეპოქა მართლმადიდებელ და კათოლიკე ქრისტიანთა ერთობლივი რელიგიური მსახურების საოცარ მაგალითებსაც იცნობს. მაგ. „კათოლიკე მისიონერები მართლმადიდებელ იერარქთა მხარდაჭერით მართლმადიდებლურ ტაძრებში ქადაგებდნენ და აღსარებას იბარებდნენ მართლმადიდებელ მორწმუნეთაგან; რომის კათოლიკე მღვდლები ასევე წმინდა ზიარებასაც აძლევდნენ მართლმადიდებლებს“ (Ware 2013, 17). როგორც ვხედავთ, საეკლესიო საიდუმლოებებში ურთიერთმონაწილეობაც კი (*communicatio in sacris*) პრობლემა არ იყო. ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა ის, რომ სწორედ „მე-17 საუკუნე ამგვარი ფაქტების განსაკუთრებული სიუხვით გამოირჩეოდა“ (Ware 1972, 260). ასევე არანაკლებ მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნაც, რომ არა მარტო ბერძნული საეკლესიო იერარქია, არამედ რიგითი ბერძნებიც გამორჩეული ენთუზიაზმით იღებდნენ ლათინ მისიონერებს.

რა მიზეზები განაპირობებდა ამგვარ მეგობრობას? მე-17 საუკუნის ბერძნებსა და ლათინებს შორის ასეთი კეთილმეგობრული ურთიერთდამოკიდებულება ნამდვილად უჩვეულოდ მოჩანს, რადგან წარსულში მათ უმეტესწილად მტრული ურთიერთობა ჰქონდათ. ეს

¹ *communicatio in sacris* – ტექნიკური სიტყვათშეთანხმებაა, რაც ნიშნავს სხვადასხვა კონფესიის ქრისტიანთა ერთობლივ ლოცვას და ასევე საკრამენტებში (ევქარისტია, აღსარება, ხელთდასხმა და სხვა) ურთიერთმონაწილეობას.

მტრობა მკვეთრად გამოიხატა 1484 წლის კონსტანტინეპოლის საერთო მართლმადიდებლურ კრებაზე. აქ ოთხმა აღმოსავლელმა პატრიარქმა განაჩინა, რომ ბერძნები, რომლებიც „იძულებულნი იყვნენ“ (Runciman 1968, 228) რომის უზენაესობა ეცნოთ, ეკლესიას უნდა დაბრუნებოდნენ არა ხელმეორე ნათლობით, არამედ უფრო მსუბუქი წესით – ოდენ მირონცხების რიტუალით, მაგრამ მხოლოდ მას შემდეგ, რაც „ლათინთა სამარცხვინო და უცხო დოგმებს“ (Ware 1972, 262) დაგმობდნენ. ასე რომ, ეს გადაწყვეტილება იმდენადვეა შემწყნარებლური „შემცდარი“ ბერძნებისადმი, რამდენადაც შეუწყნარებელი კათოლიკური დოქტრინისადმი. ამრიგად, მეთხუთმეტე საუკუნეში ჯერ კიდევ ძლიერია ანტი-ლათინური შემაერთება.

ბერძნულ-ლათინური ურთიერთობები დათბობას იწყებს მე-16 საუკუნეში, რაშიც თავისი წვლილი შეიტანეს სამშობლოში დაბრუნებულმა ბერძენმა სტუდენტებმა, რომელთაც იტალიაში მიიღეს განათლება და ნახეს, თუ „როგორ კეთილად იღებდნენ კათოლიკურ წრეებში, თუ [ეს ბერძენი სტუდენტები] ტაქტიანად იქცეოდნენ“ (Runciman 1968, 228-229). გარდა ამისა, თვით ბერძენთა შორისაც ასევე წარმატებით მოღვაწეობენ იეზუიტი მისიონერები. ასეთმა დაახლოებამ შესაბამისი შედეგიც გამოიღო. კერძოდ, ამავე საუკუნეში ჩნდებიან რომთან გაერთიანების მოსურნე ბერძენი პატრიარქები, მაგ. მიტროფანე, რომელიც 1572 წელს სწორედ ამის გამო გადააყენეს ოპოზიციურად განწყობილმა ეპისკოპოსებმა (Runciman 1968, 230).

ამგვარი კეთილგანწყობისა და ურთიერთმხარდაჭერის მიზეზების გამოკვეთისას, ალბათ, პირველ რიგში, გასათვალისწინებელია თურქული მტრული გარემო, რომელშიც ერთად იმყოფებიან ბერძნები და ლათინები. საერთო მუსლიმური ულლის ქვეშ მყოფი ქრისტიანები უფრო მეტად აცნობიერებენ და აფასებენ თავიანთ „საერთო მემკვიდრეობას“ (Ware 1972, 262) და, შესაბამისად, ერთმანეთსაც.

მხედველობაშია მისაღები ამ პერიოდის ბერძნულ სამყაროში შექმნილი სპეციფიური ვითარებაც. კერძოდ, თურქული ოკუპაციით შევიწროვებული ბერძნები განათლებული სასულიერო კადრების სერიოზულ დეფიციტს განიცდიდნენ, რადგან, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, სულთანი ყველანაირად ცდილობდა, ხელი შეეშალა ბერძნული საგან-

მანათლებლო ცენტრების წარმოქმნისთვის (Runciman 1993, 7). ამის გამო ბერძენი „სამღვდელოება უმეტესად უბირი და გაუნათლებელი იყო; ლათინი მისიონერები კი – გაცილებით კარგად მომზადებულნი სწავლებისა და სულიერი ხელმძღვანელობისთვის“ (Ware 2013, 21).

ამგვარად შეიქმნა მე-17 საუკუნეში იმგვარი გამორჩეული ვითარება, რომლის შესახებაც ზემოთ იყო საუბარი. სამწუხაროდ, მე-18 საუკუნე ბერძნებისა და ლათინების ურთიერთგაუცხოვებით აღიბეჭდა, რასაც ასევე ჰქონდა თავისი მიზეზები. ბუნებრივია, თურქებს არასდროს მოეწონებოდათ ასეთი მჭიდრო კავშირი მათ დაქვემდებარებაში მყოფ ბერძენ და ევროპიდან მოსულ ლათინ ქრისტიანებს შორის. მუსლიმთა ინტერესში შედიოდა განუწყვეტელი მტრობის შენარჩუნება სხვადასხვა ტრადიციის ქრისტიანთა შორის. ამიტომაც ყველაფერს აკეთებდნენ ამ მიზნის მისაღწევად. მაგ. ცნობილია, თუ როგორ აქეზებდნენ ბერძნებს, ხელში ჩაეგდოთ ლათინთა ტაძრები, რაც საუკეთესო გრძნობებს როდი აღძრავდა ლათინებში.

საერთო ჯამში, თავისი უარყოფითი როლი შეასრულა იმ ფარულმა გაღიზიანებამაც, რომელიც თავად ბერძენთა უმეტესობას მაინც ჰქონდა გულის სიღრმეში, თუმცა ცდილობდნენ, გარეგნულად არ გამოეყვანათ (Ware 1972, 267). ეს რესენტიმენტი „ლათინთა უპირატესობის“ (Frazee 1983, 39) გარდაუვალ აღიარებას უკავშირდებოდა. ასევე შესაძინვე იყო ლათინი მისიონერების ერთგვარი „ორმაგი სტანდარტი“: იქ, სადაც ნაკლები ძალაუფლება ჰქონდათ, ადგილობრივ რელიგიურ-კულტურულ ლანდშაფტთან ადაპტაცია დასაშვებად მიაჩნდათ, მაგრამ გაბატონებულ მდგომარეობაში (მაგ. წმინდა ადგილებში² მოღვაწე ფრანცისკანელები) სრულ „ლათინიზაციას“ ცდილობდნენ (Santus 2020, 105). თურქებმა ბერძენთა ეს უკმაყოფილება წარმატებით გამოიყენეს ლათინთა წინააღმდეგ.

ამ გაუცხოებაში თავისი წვლილი შეიტანეს კონსტანტინეპოლის პროტესტანტულმა ელიზებებმაც და ახლო აღმოსავლეთში მოღვაწე

² „წმინდა ადგილებად“ (ლათ. *terra sancta*, *loca sancta*, ძველქართულად „წმიდაი ქუეყანაი“) ტრადიციულად მოიხსენიება იერუსალიმი და ზოგადად პალესტინა. ამჟამად უფრო გავრცელებულია ტერმინი „წმინდა მიწა“, რაც *terra sancta*-ს, იგივე *loca sancta*-ს არასწორი თარგმანია. *Terra* არის არა „მიწა“ (ე.ი. გარკვეული ნივთიერება, რომელშიც შეიძლება მცენარე აღმოცენდეს), არამედ ადგილი, ტერიტორია, ხმელეთი. იერუსალიმი რეალურად კლდოვან ადგილზეა აგებული.

ცალკეულმა პროტესტანტებმა, რომლებიც „ყოველთვის მზად იყვნენ, ხელი შეეწყოთ ურთიერთობის გაფუჭებისთვის მართლმადიდებლობასა და რომს შორის“ (Ware 2013, 23).

ბერძნულ-ლათინური ურთიერთობის გაუარესება არა მხოლოდ პოლიტიკურმა ფაქტორებმა და პიროვნულმა სისუსტეებმა განაპირობეს, არამედ აგრეთვე წმინდად საეკლესიო გარემოებამაც, რომელიც აღმოსავლურ და დასავლურ საქრისტიანოებს შორის წარმოიშვა. საქმე იმაშია, რომ 1729 წელს რომი იძულებული გახდა, აღმოსავლეთის ეკლესიათა საკრამენტები საღვთო მადლის არმქონედ გამოეცხადებინა, რადგან ვერ ჩააწყნარა კათოლიკე მისიონერთა შორის წარმოქმნილი დავა (Сутнер 2004, 194-200)³. მანამდე საკრამენტული ურთიერთობა არა მხოლოდ თეოლოგიური, არამედ ოსმალთა ხელისუფლების მიერ დამკვიდრებული წესრიგის თვალსაზრისითაც გონივრულად მიიჩნეოდა (Santus 2020, 101)⁴. რომთან უნიაში შესულ ფარულ თუ ღია კათოლიკეებს თავისუფლად შეეძლოთ „ერეტიკოსებისა და სქიზმატიკოსების“ საიდუმლოებებში მონაწილეობა (Heyberger 1994, 388). 1729 წელს რომის ამგვარ გამაუცხოებელ გადაწყვეტილებაზე რეაქციად ითვლება 1755 წელს კონსტანტინეპოლის კრებაზე ოთხი ბერძენი პატრიარქის

³ დავა ეხებოდა შემდეგ საკითხს: რამდენად მართებული იყო აღმოსავლეთის კათოლიკური ეკლესიების წევრების (ე.წ. უნიატების) მიერ „სქიზმატი“ ანუ რომთან ერთობაში არმყოფ ქრისტიანთა „საკრამენტების“ მადლმოსილების აღიარება? ხომ არ არსებობდა საშიშროება, რომ უნიატი კათოლიკეები ამის გამო ვერ დაინახავდნენ მნიშვნელოვან განსხვავებას კათოლიკურ და არაკათოლიკურ ეკლესიებს შორის და პირველის „უპირატესობასთან“ დაკავშირებით გარკვეული ეჭვები გაუჩნდებოდათ, რასაც, შესაძლოა, მათი არაკათოლიკურ ეკლესიებში დაბრუნება გამოეწვია. ვინაიდან ოფიციალურმა რომმა ვერ მოარიგა ერთმანეთში მისიონერები, ამიტომ იგი იძულებული შეიქნა, ამგვარი გამაუცხოებელი გადაწყვეტილება მიეღო 1729 წელს. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამის შემდგომაც რომს მაინც დასაშვებად მიაჩნდა საკრამენტული ურთიერთობები გარკვეულ ვითარებებში. ერნსტ ზუტნერის სიტყვით, რომის კურიის და არა თავად პაპის მიერ მიღებულმა ამ გადაწყვეტილებამ უფრო „საფუძვლიანად გაყო“ ბერძნული და ლათინური ეკლესიები ერთმანეთისგან, ვიდრე თვით 1054 წლის „დიდმა განხეთქილებამ“ [Сутнер, 2004, 194-200]. ამ საკითხზე უფრო სიღრმისეული განხილვებისთვის იხ. შემდეგი ნაშრომები: [Windler 2018, 205-234]; [Santus, 2014, 325-340]; [De Vries, 1965, 18-40].

⁴ ავტორი ჩამოთვლის როგორც რელიგიური, ისე სოციალური და პოლიტიკური ხასიათის მიზეზებს *communicatio in sacris*-ს პრაქტიკისა.

მიერ მიღებული დადგენილება (Сутнер 2004, 200-201) ლათინთა საკრამენტების ასევე უმაღლოდ გამოცხადების შესახებ.

სხვა მნიშვნელოვანი რელიგიური გარემოება, რომელმაც ხელი შეუწყო ამ ურთიერთობის დამძიმებას, უკავშირდებოდა პროზელიტიზმს. მართალია, ბერძნული საეკლესიო ხელისუფლება ლათინი სამღვდელოების განათლებას თავისი მიზნებისთვის პრაგმატულად იყენებდა, მაგრამ ბერძნების კათოლიკობაზე გადასვლა მიუღებელი იყო. ამ თვალსაზრისით, ვითარება არ იყო ბერძნებისთვის მოსაწონი, რადგან განსწავლულ ლათინ მისიონერებთან ახლო ურთიერთობა „გარდაუვლად იწვევდა მოქცევას რომის კათოლიკურ რწმენაზე“ (Ware 2013, 24). მისიონერების მოღვაწეობა განსაკუთრებით ნაყოფიერი აღმოჩნდა სირიასა და ლიბანში, სადაც საიდუმლოდ მრავალმა აღიარა კათოლიკობა, ანტიოქიის რამდენიმე პატრიარქის ჩათვლით (Ware 1972, 274-275). ამან სერიოზული შიდა დაპირისპირება წარმოშვა ანტიოქიის საპატრიარქოში 1729 წლიდან მოყოლებული. ამრიგად, თანდათან გაცნობიერდა, თუ როგორი „საშიში“ იყო კათოლიკე ბერებთან მჭიდრო ურთიერთობა.

სხვა აღმოსავლური ქრისტიანული ეკლესიები

ამ ქვეთავში, ბუნებრივია, ვერ იქნება მიმოხილული კათოლიკეების ურთიერთობა ყველა აღმოსავლურ ქრისტიანულ თემთან. მხოლოდ იმ ორიოდ შესაბამისი მაგალითისა და ფაქტორის მითითებით შემოვიფარგლები, რომლებიც ზოგად მდგომარეობას აირეკლავს.

1630-იანი წლებიდან ალექსანდრიაში, მოსულსა და ბაღდადში კათოლიკე მისიონერებს თავიანთი ცენტრები ჰქონდათ გახსნილი. ხმელთაშუა ზღვის აღმოსავლეთით მდებარე ქვეყნებშიც კათოლიკური მისიების ოქროს ხანა მე-17 საუკუნის დასაწყისიდან დაიწყო (Frazee 1983, 87). ცხადია, ეს არ ნიშნავს, რომ ადგილობრივთა და ლათინ ბერთა ურთიერთობა იდეალური იყო, რაც აისახა კიდევ, მაგ. ფრანგი კონსულისადმი მიმართულ წერილში (1710 წლის 20 ივნისს), რომელშიც ალექსანდრიაში მცხოვრები სომხები, ბერძნები, სირიელები და მარონიტები უკმაყოფილებას გამოხატავენ კათოლიკეების მიმართ (Santus 2019, 154). ასევე 1757 წელს სომეხი კათოლიკე პატრიარქი რომში Propaganda Fide-ს წინაშე ჩივის, რომ კათოლიკე ბერები ცდილობენ, საკუთარი

მრევლის ქალი წევრები დასავლელი მონაზვნებისთვის ჩვეულ სამოსელში გამოეწყოთ, რაც აღმოსავლეთში გამოცეხას იწვევდა ახლადშემოღებულობის გამო. ამიტომაც, მათ „თურქები დასცინოდნენ და ჯვარსაც შეურაცხყოფდნენ“ (Heyberger 2020, 200).

ოსმალთა იმპერიის ხელისუფლება ვრცელდებოდა ერაყმც, სადაც არსებობდა ნესტორიანული ქრისტიანული საკრებულო – „აღმოსავლეთის ეკლესიის“ სახელით. როგორც ცნობილია, ამ ეკლესიის ნაწილი, ქალდეური თემის სახით, რომთან უნიაში შევიდა მე-18 საუკუნის მეორე ნახევარში⁵ ისევე, როგორც მანამდე და შემდგომ აღმოსავლური საქრისტიანოს ზოგიერთი სხვა ეკლესია, მაგ. მარონიტული, რომლის წევრებსაც მართლმადიდებლები ისე ცუდად ეპყრობოდნენ, რომ ისინი რომის პაპსაც კი სწერდნენ ამის შესახებ: „შენი მხარდაჭერის გამო ჩვენ ძლიერ ვიტანჯებით“ (Frazee 1983, 142).

როგორც ჩანს, მე-17 საუკუნეში აღმოსავლეთის ეკლესიაში კათოლიკობაზე მოქცევა მნიშვნელოვანი რისკის შემცველი იყო. ამას მოწმობს ლათინოფილი (სავარაუდოდ, ფარული კათოლიკე) ნესტორიანელი მღვდლის, ელია ბაბილონელის სახასიათო ისტორია (Ghobrial 2014, 51-93). ოსმალთა ჩინოვნიკების შიშით, პატრიარქი რომთან ოფიციალურ მიმოწერაზე კი უარს აცხადებდა, რადგან, არსებული მოლოდინის მიხედვით, ოსმალები აუცილებლად დაეჭვდებოდნენ, რომ ადგილობრივი ქრისტიანები ევროპის სასარგებლოდ ჯაშუშობის ფარულ გარიგებაში შევიდნენ. აღნიშნული პატრიარქი აცხადებდა, რომ სწორედ ამ მიზეზით ცოტა ხნის წინათ ოსმალებმა სიკვდილით დასაჯეს კონსტანტინეპოლის პატრიარქი! ამიტომ სულაც არ იყო გასაკვირი, რომ პატრიარქმა თავისი მღვდელი (რომელიც მისი ნათესავიც იყო) ელია ანათემაზე გადასცა „გაფრანკებისთვის“ (Ghobrial 2014, 81). ამიტომ, ელია იძულებული გახდა, ბაღდადი დაეტოვებინა და აღარასოდეს დაბრუნებულა ახლო აღმოსავლეთში. ძნელია ითქვას, ქვეყნიდან ელიას განდევნის მიზეზი მხოლოდ მისი „გაკათოლიკება“ იყო, თუ სხვა ფაქტორებმაც ითამაშეს თავისი როლი.

⁵ ე.წ. ქალდეური თემი მე-17 საუკუნეშიც ცდილობდა რომთან უნიაში შესვლას, მაგრამ ნესტორის მოძღვრების მიმდევრობის გამო, რომი აყოვნებდა საკუთარ დაქვემდებარებაში მათ მიღებას. მხოლოდ მე-18 საუკუნის მეორე ნახევარში გახდა შესაძლებელი მათთან უნიის გაფორმება, რადგან შესაძლებლად მიიჩნიეს მარიამ ღვთისმშობელზე ნესტორიანული აზრის გადახედვა, იხ.: [Frazee, 1983, 211].

ბუნებრივია, ოსმალები მაქსიმალურად ცდილობდნენ, ხელი შეეშალათ აღმოსავლელი ქრისტიანების კათოლიკეებთან ახლო ურთიერთობისთვის და ასევე თავად ცდილობდნენ კათოლიკეების შევიწროვებას, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, აღმოსავლეთში კათოლიკე მისიონერები ზოგჯერ გამოკვეთილ წარმატებასაც აღწევდნენ. ვინაიდან ოსმალთა ინტერესებში შედიოდა „საკუთარი ფრანგი მოკავშირეების კმაყოფილებისათვის ზრუნვა“ (Frazee 1983, 213), ამიტომ ისინი სრულად არ კრძალავდნენ აღმოსავლური ქრისტიანული ეკლესიების წარმომადგენელთა და ლათინი ბერების ურთიერთკავშირს. ამიტომ, როგორც ამ ეპოქისა და რეგიონის მკვლევარნი შენიშნავენ, „სირიისა და ერაყის ოსმალურმა ოკუპაციამ“ (Frazee 1983, 57-58) მაინც ვერ შეაჩერა დასავლური კათოლიკური გავლენის გავრცელება.

ბოლოსიტყვა

ამგვარი იყო მე-17 მე-18 საუკუნეებში აღმოსავლურ საქრისტიანოში კათოლიკეებთან ურთიერთობის ზოგადი სურათი. არ ვიცით, ქართველ ბესარიონს რა მოცულობის ცოდნა ჰქონდა ზემოთ აღწერილი გარემოებების შესახებ. თუკი მან იცოდა ოსმალეთის იმპერიაში მცხოვრებ მართლმადიდებელ ბერძენთა შორის არსებული მდგომარეობა, ძლიერი კათოლიკური გავლენების თვალსაზრისით, რაც ზოგჯერ რუსეთშიც იჩენდა ხოლმე თავს, ესეც დამაფიქრებელი იქნებოდა მისთვის. ამრიგად, ბესარიონ ორბელიშვილს შეეძლო, ქართული მართლმადიდებლობისთვის საფრთხედ მიეჩნია მეზობელ ქვეყნებში შექმნილი ვითარება. ამიტომ მან, სავარაუდოდ, ამ მიზეზითაც, აუცილებლად ჩათვალა საზღვარგარეთიდან შემოსული რელიგიურ მოღვაწეთა რწმენის პოსტულატების კრიტიკა, ნაკლებად ეხება რა მათ პრაქტიკულ, საერო ხასიათის საქმიანობას (მედიცინის, პედაგოგიკის, ხელოვნების, ინჟინერიისა და სხვა სფეროებში), რაც სასარგებლო იყო ქართული საზოგადოებისთვის.

არაა გამორიცხული, რომ ბესარიონ ორბელიშვილს კარგად სცოდნოდა როგორც რუსული, ისე ბერძნული სარწმუნოებრივი ვითარება მე-17 საუკუნეში. სავარაუდოდ, მისთვის მისაბაძი და მოსაწონი იქნებოდა ხსენებულ საუკუნეში რუსული გალაშქრებანი კათოლიკური გავლენების წინააღმდეგ სხვადასხვა სახის თხზულებებითა და თვით

საეკლესიო კრებითაც. ხოლო ამავე საუკუნის ბერძნულ-ლათინური მჭიდრო მეგობრული ურთიერთობები, რომლებმაც არა მხოლოდ სა-ერო, არამედ რელიგიური სფეროებიც მოიცვა, საშიში სიგნალი იქნე-ბოდა საქართველოში მართლმადიდებლური იდენტობის დაცვის საჭიროების თვალსაზრისით. განსაკუთრებით საგანგაშო მისთვის კა-თოლიკობაზე მოქცევის გახშირებული შემთხვევები უნდა ყოფილიყო მე-17 საუკუნის ბერძნულ მართლმადიდებლურ გარემოში, რასაც თა-ვისი ანარეკლი საქართველოშიც ჰქონდა.

გამოყენებული ლიტერატურა

- თინიკაშვილი, დავით. 2023. ადგილობრივთა აღქმა ევროპელი კათო-ლიკე მისიონერების მიერ საქართველოში (XVII-XVIII საუკუნეები). ქარ-თული წყაროთმცოდნეობა 25.
Tinik'ashvili, davit. 2023. adgilobrivta aghkma evrop'eli k'atolik'e misionerebis mier sakartveloshi (XVII-XVIII sauk'uneebi). kartuli ts'q'arotmtsodneoba 25.
- თინიკაშვილი, დავით. 2022. ისტორიული კონტექსტი ანტიკათოლიკური დოგმატური თხზულების – გრდემლის წარმოქმნისა. ქრისტიანულ-არ-ქეოლოგიური ძიებანი 15.
Tinik'ashvili, davit. 2022. ist'oriuli k'ont'ekst'i ant'ik'atolik'uri dogmat'uri tkhzulebis – grdemlis ts'armokmnisa. krist'ianul-arkeologiuri dziebani 15.
- თინიკაშვილი, დავით. 2022. კათალიკოს-პატრიარქ ბესარიონის (1724-1737) ანტიკათოლიკური ტრაქტატის 'გრდემლის' კრიტიკული განხილ-ვისთვის პაპის პრიმატის საკითხზე. კრებულში: კათოლიკური მემკვი-დრეობა საქართველოში: 3-4. მესამე საერთაშორისო სიმპოზიუმი, 4-5 ივნისი 2019. მეოთხე საერთაშორისო სიმპოზიუმი, 8-9 ივნისი 2021. მასა-ლები. რედაქტორი მერაბ ღაღანიძე. თბილისი: სულხან-საბა ორბელია-ნის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
Tinik'ashvili, davit. 2022. K'atalik'os-p'at'riark besarionis (1724-1737) ant'ik'atolik'uri t'rakt'at'is 'grdemlis' k'rit'ik'uli gankhivistvis p'ap'is p'ri-mat'is sak'itkheze. Ts'ignshi k'atolik'uri memk'vidreoba sakartveloshi: 3-4. Mesame saertashoriso simp'oziumi, 4-5 ivnisi 2019. Meotkhe saertashoriso simp'oziumi, 8-9 ivnisi 2021. Masalebi. Redakt'ori merab ghaghanidze. Tbilisi: sulkhan-saba orbelianis universit'et'is gamomtsemloba.
- თინიკაშვილი, დავით. 2022. კათალიკოს-პატრიარქ ბესარიონის (1724-1737) ანტიკათოლიკური ტრაქტატის 'გრდემლის' კრიტიკული განხილ-ვისთვის განსაწმენდელის საკითხზე. კრებულში: კათოლიკური მემ-კვიდრეობა საქართველოში: 3-4. მესამე საერთაშორისო სიმპოზიუმი, 4-5 ივნისი 2019. მეოთხე საერთაშორისო სიმპოზიუმი, 8-9 ივნისი 2021.

მასალები. რედაქტორი მერაბ ლაღანიძე. თბ., სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

Tinik'ashvili, davit. 2022. K'atalik'os-p'at'riark besarionis (1724-1737) ant'ik'atolik'uri t'rakt'at'is 'grdemlis' k'rit'ik'uli gankhilstvis gansats'mendelis sak'itkhe. K'rebulshi: k'atolik'uri memk'vidreoba sakartveloshi: 3-4 Mesame saertashoriso simp'oziumi, 4-5 ivnisi 2019. Meotkhe saertashoriso simp'oziumi, 8-9 ivnisi 2021. Masalebi. Redakt'ori merab ghaghanidze. Tb., sulkhan-saba orbelianis universit'et'is gamomtsemloba.

- თინიკაშვილი, დავით. 2023. კათალიკოს-პატრიარქ ბესარიონის (1724-1737) ანტი-კათოლიკური ტრაქტატის 'გრდემლის' კრიტიკული განხილვისთვის სხვადასხვა არადოგმატურ საკითხთან დაკავშირებით. კრებულში: კათოლიკური მემკვიდრეობა საქართველოში – 5. მეხუთე საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები, 7-8 ივნისი 2022. რედაქტორი მერაბ ლაღანიძე. თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

Tinik'ashvili, davit. 2023. K'atalik'os-p'at'riark besarionis (1724-1737) ant'ik'atolik'uri t'rakt'at'is 'grdemlis' k'rit'ik'uli gankhilstvis skhvadaskhva aradogmat'ur sak'itkhtan dak'avshirebit. K'rebulshi: k'atolik'uri memk'vidreoba sakartveloshi – 5. Mekhute saertashoriso simp'oziumis masalebi, 7-8 ivnisi 2022. Redakt'ori merab ghaghanidze. Tbilisi: sulkhan-saba orbelianis universit'et'is gamomtsemloba.

- ქიქოძე, მანანა. 1988. ვახტანგ VI-ის სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა (პოლიტიკურ-ეკონომიკური და სოციალურ-კულტურული საქმიანობა). თბილისი: მეცნიერება.

Kikodze, manana. 1988. Vakht'ang VI-is sakhelmts'ipoebrivi moghvats'eo-ba (p'olit'ik'ur-ek'onomik'uri da sotsialur-k'ult'uruli sakmianoba). Tbilisi: metsniereba.

- Bercken, William Peter van den. 1999. Holy Russia and Christian Europe: East and West in the Religious Ideology of Russia. Translated by John Bowden. London: SCM Press.
- Billington, James. 1970. The Icon and The Axe: An Interpretive History of Russian Culture. New York: Vintage.
- Copleston, Frederick. 1986. Philosophy in Russia: from Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame, Search Press, University of Notre Dame.
- De Vries, Wilhelm. 1965. Communicatio in Sacris: An Historical Study of the Problem of Liturgical Services in Common with Eastern Christians Separated from Rome. Concilium 4.
- Florinsky, Michael. 1953. Russia: A History and An Interpretation. In two vols. Vol. I. New York: Macmillan Company.

- Frazee, Charles. 1983. *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freeze, Gregory. 2006. *Russian Orthodoxy: Church, people and politics in Imperial Russia*. The Cambridge History of Russia, Vol. II: Imperial Russia, 1689-1917. Edited by Domenic Lieven. Cambridge: CUP.
- Ghobrial, John-Paul. 2014. *The Secret Life of Elias of Babylon and the Uses of Global Microhistory, Past and Present*. Vol. 222:1.
- Heyberger, Bernard. 1994. *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, CVIIe- XVIIIe siècles)*. Rome: École française de Rome.
- Heyberger, Bernard. 2020. *Missionaries and Women: Domestic Catholicism in the Middle East*, *Catholic Missionaries in Early Modern Asia: Patterns of Localization*. Edited by Nadine Amsler, Andreea Badea, Bernard Heyberger and Christian Windler. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Heyberger, Bernard. 2012. *Polemic Dialogues between Christians and Muslims in the Seventeenth Century*. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55:2-3.
- Hughes, Lindsey. 2006. *Russian Culture in the eighteenth century*. The Cambridge History of Russia, Vol. II: Imperial Russia, 1689-1917. Edited by Domenic Lieven. Cambridge: CUP.
- Madariaga, Isabel de. 1998. *Politics and Culture in Eighteenth-century Russia: Collected Essays*. London: Longman.
- Runciman, Steven. 1968. *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*. London: Cambridge University Press.
- Runciman, Steven. 1993. „Rum Milleti’: The Orthodox Communities Under the Ottoman Sultans”, *The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople*. Edited by John Yiannias. Charlottesville; London: University Press of Virginia.
- Skinner, Barbara. 2009. *The Western Front of the Eastern Church: Uniate and Orthodox Conflict in 18th Century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia*. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press.
- Santus, Cesare. 2020. *Conflicting Views: Catholic missionaries in Ottoman cities between accommodation and Latinization*. *Catholic Missionaries in Early Modern Asia: Patterns of Localization*. Edited by Nadine Amsler, Andreea Badea, Bernard Heyberger and Christian Windler. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Santus, Cesare. 2019. *Trasgressioni necessarie: „Communicatio in sacris”, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII-XVIII secolo)*. Rome: École française de Rome.

- Santus, Cesare. 2014. La communicatio in sacris con gli 'scismatici' orientali in età moderna", *Mélanges de l'École française de Rome-Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* 126, no. 2.
- Tinikashvili, David. 2021. An Anti-Catholic Georgian Theological Treatise (18th c.) in the Context of Georgian-European Relations. *Catholic Historical Review*, vol. 107, No. 4.
- Ware, Kallistos. 1972. Orthodox and Catholics in the Seventeenth Century: Schism or Intercommunion? "Schism, Heresy and Religious Protest. Papers read at the Tenth Summer Meeting and the Eleventh Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Edited by Derek Baker. Oxford: Blackwell.
- Ware, Kallistos. 2013. *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule*. Eugene, OR: Wipf & Stock
- Ware, Kallistos. 2005. *Petr Moghila*", *Encyclopedia of Religion*. Edited by Lindsay Jones. 2nd ed., 15 vols. Detroit, MI: Thomson Gale.
- Windler, Christian. 2018. Ambiguous Belongings: How Catholic Missionaries in Persia and the Roman Curia Dealt with Communicatio in Sacris", in: *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*. Edited by Ronnie Po-chia Hsia. Leiden: Brill.
- Алфеев, Иларион. 2017. Церковь в Истории: Православная Церковь от Иисуса Христа до наших дней. 2-е изд. М., Издательство Московской Патриархии „Познание”.
Alfeev, Ilarion. 2017. *Cerkov' v Istorii: Pravoslavnaâ Cerkovi ot Iisusa Hrista do naših dnei*. 2-e izd. M., Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarii „Poznanie”.
- Павлов, Алексей. 1878. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. С-Пб: Типография Императорской академии наук.
Pavlov, Aleksei. 1878. *Kritičeskie opyty po istorii drevnejšej greko-russkoj polemiki protiv latinân*. S-Pb: Tipografiâ Imperatorskoj akademii nauk.
- Попов, Андрей. 1875. Историко-Литературный Обзор Древне-Русских Polemических Сочинений Против Латинян (XI-XV вв.). М.
Popov, Andrej. 1875. *Istoriko-Literaturnyj Obzor Drevne-Russkih Polemičeskikh Sočinenij Protiv Latinân (XI-XV vv.)*. M.
- Поспеловский, Дмитрий. 1996. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., ББИ.
Pospelovskij, Dmitrij. 1996. *Pravoslavnaâ Cerkov' v istorii Rusi, Rossii i SSSR*. M., BBI.
- Суттнер, Эрнст. 2004. Христианство Востока и Запада: В Поисках Зримого Проявления Единства. Пер. с Нем. М., ББИ.
Suttner, Ernst. 2004. *Hristianstvo Vostoka i Zapada: V Poiskah Zrimogo Proiaivlenia Edinstva*. Per. s Nem. M., BBI.

David Tinikashvili
Doctor of History
Professor
Caucasus University

Georgian, Greek, and Russian Sources (17th–18th Centuries) on Perceptions of Roman Catholic Teachings and their Dissemination

This article examines Catholic missionary activities and the responses they provoked in Georgia, Russia, and the Ottoman Empire during the 17th and 18th centuries, analyzing the effects on local Orthodox churches resulting from varying attitudes toward Catholic influence in these regions.

In Russia, both ecclesiastical and governmental authorities regarded Catholicism as a significant threat. The Orthodox Church progressively lost its cultural dominance in education, particularly following Peter the Great's secularizing reforms. The growing influence of Western education introduced Latin vocabulary and concepts into Russian theology. The Russian Church intensified its anti-Catholic stance, culminating in the 1621 Church Council, which sought to protect Orthodoxy from Catholic influence. Despite prevailing anti-Catholic sentiment, several Russian theologians adopted Catholic doctrines to combat Protestantism, illustrating a complex relationship with Western intellectual traditions.

In the Ottoman Empire, the Greek Orthodox Church exhibited a more accommodating stance toward Catholicism. Despite constraints imposed by Muslim authorities, Greek Orthodox clergy maintained strong connections with Latin Catholics, particularly in education. During the 17th century, numerous Greek Orthodox theologians studied in Europe, resulting in the integration of Latin theological concepts into Orthodox doctrine. Scholars such as Peter Mogila incorporated Catholic elements into Orthodox theology, especially in resistance to Protestant influence.

In the 17th century, the relationship between Greeks and Latin Catholics was notably harmonious, evidenced by interfaith marriages and instances of Catholic clergy officiating in Orthodox churches. Catholic priests were permitted to hear confessions and administer the Eucharist to Orthodox believers. By the 18th century, these relations deteriorated due to Ottoman political pres-

sure, concerns regarding Catholic proselytism, and Pope Benedict XIII's 1729 decree declaring Orthodox sacraments invalid.

Catholic missionary efforts proved particularly influential among various Eastern Christian populations. In Syria and Iraq, Catholic influence expanded from the 1630s, resulting in conflicts among local Christian factions. Some Orthodox and Nestorian communities harbored concerns about Catholic missionary proselytizing efforts, while others secretly embraced Catholicism. The Chaldean Church established communion with Rome in the latter half of the 18th century, following the earlier precedent set by the Maronites.

Overall, attitudes toward Catholic influence varied significantly by region. Russia developed a hostile stance, strengthening its anti-Catholic policies. Greek Orthodox populations under the Ottoman Empire experienced markedly closer relations with Catholics in the 17th century; however, this dynamic shifted in the 18th century. Among numerous Eastern Churches, Catholic influence was primarily shaped by Ottoman governmental objectives and missionary activities, creating a complex mosaic of religious interaction and resistance across the Orthodox world.