

საქართველოში რომის კათოლიკე ეკლესიასთან არსებული
კულტურისა და საეკლესიო ერთიანობის კომისია
სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი

Comission for Culture and Church Unity
at the Roman Catholic Church in Georgia
Sulkhan-Saba Orbeliani University

**Catholic Heritage
in Georgia
8**

**The 8th International Symposium
(June 17-18, 2025)**

Proceedings

**Tbilisi
Sulkhan-Saba Orbeliani University Press
2026**

**კათოლიკური მემკვიდრეობა
საქართველოში
8**

**მე-8 საერთაშორისო სიმპოზიუმი
(17-18 ივნისი, 2025)**

მასალები

**თბილისი
სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
2026**

რედაქტორები:

მანანა ანდრიაძე
ვაჟა ვარდიძე

სამეცნიერო კომიტეტი:

ნუგზარ ბარდაველიძე
(საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი)
მ. გაბრიელე ბრაგანტინი
(სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი)
ვაჟა ვარდიძე
(სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი)
მერაბ ლალანიძე
(საქართველოს უნივერსიტეტი)

საორგანიზაციო კომიტეტი:

მანანა ანდრიაძე
შორენა პარუნაშვილი
მ. აკაკი ჭელიძე

ტექნიკური რედაქტორი:

შორენა პარუნაშვილი

ყდაზე:

სულხან-საბა ორბელიანი

კრებულში დაბეჭდილი სტატიების
შინაარსზე პასუხისმგებელი არიან
ავტორები.

Edited by:

Manana Andriadze
Vaja Vardidze

Scientific Committee:

Nugzar Bardavelidze
(Georgian Technical University)
Fr.Gabriele Bragantini
(Sulkhan-Saba Orbeliani University)
Vaja Vardidze
(Sulkhan-Saba Orbeliani University)
Merab Ghaghanidze
(University of Georgia)

Organizational Committee

Manana Andriadze
Shorena Parunashvili
Fr. Akaki Chelidze

Technical editor:

Shorena Parunashvili

Cover:

Sulkhan-Saba Orbeliani

The authors are responsible
for the contents of the articles
printed in the collection.

© ლათინ კათოლიკეთა კავკასიის სამოციქულო
ადმინისტრაციის კულტურისა და საეკლესიო
ერთიანობის კომისია, 2026

© სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი, 2026

სარჩევი

სერგო ვარდოსანიძე

მიხეილ თამარაშვილი – სულხან-საბა ორბელიანის ევროპაში
ელჩობის პირველი ქართველი მკვლევარი..... 7

Sergo Vardosanidze

Mikheil Tamarashvili as the First Georgian Researcher
of Sulokhan-Saba Orbeliani's Embassy to Europe..... 17

მერაბ ღაღანიძე

სულხან-საბა ორბელიანის „სასულიერო კრებული“:
შემადგენლობა და დანიშნულება..... 18

Merab Ghaghanidze

Sulkhan-Saba Orbeliani's „Theological-Spiritual Collection“:
Composition and Purpose..... 27

მურმან პაპაშვილი

ბარძიმ არაგვის ერისთვისშვილი და კათოლიკობა 28

Murman Papashvili

Bardzim Aragvis Eristvishvili and Catholicis 37

დავით მერკვილაძე

XVII საუკუნის საქართველოს ნავსადგურები კათოლიკე
მისიონერების ცნობების მიხედვით..... 38

Davit Merkviladze

Georgian ports of the 17th century, according to the Catholic missionaries 51

ელდარ ბუბულაშვილი

კათოლიკე მისიონერები საქართველოს მართლმადიდებელი
ეკლესიის სიწმინდეების შესახებ 52

Eldar Bubulashvili

Catholic Missionaries on the Relics of the Georgian Orthodox Church..... 62

მარიამ მარჯანიშვილი

ქართველ კათოლიკეთა როლი სამშობლოს თავისუფლებისათვის..... 63

Mariam Marjanishvili

The Role of Georgian Catholics in the Struggle for National Independence..... 70

ნატო ყრუაშვილი

იოსებ ხუციშვილი – „ქართველი გუტენბერგი“ განმანათლებლობის
სათავეებთან (XIX საუკუნე) 72

Nato Kruashvili

Ioseb Khutsishvili - „Meskhi Gutenberg“ at the origins
of the Enlightenment (XIX century)..... 81

თათია მთვარელიძე	
პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივში მიკვლეული ახალი წყაროები კათალიკოს-პატრიარქ დომენტი IV-ისა და მეფე ქაიხოსროს შესახებ.....	82
Tatia Mtvarelidze	
New Archival Sources on Catholicos-Patriarch Domentius IV of Georgia and King Kaikhosro from the Propaganda Fide Historical Archives.....	105
Elisabeth RICHARD	
Jean Richard – An aid to Sulkhan Saba or an opportunist?.....	106
Elisabeth RICHARD	
Jean Richard – An aid to Sulkhan Saba or an opportunist?.....	118
თამარ ცაგარელი	
ზაქარია ფალიაშვილის „მესა“ და კათოლიკური ეკლესია.....	119
Tamar Tsagareli	
Zakaria Paliashvili’s „Mass“ and the Catholic Church.....	127
დავით თინიკაშვილი	
საგარეო ორიენტაციის დინამიკა ადრეულ ახალ პერიოდში: რუსული ჩართულობა და ქართველთა ევროპული კონტაქტები.....	128
Davit Tinikashvili	
The Dynamics of Foreign Orientation in the Early Modern Period: Russian Involvement and Georgian European Contacts	134
ავთანდილ ჯოხაძე	
როგორ აღიქვამდა ქართული საზოგადოება კათოლიციზმს წინათ, რუსული ძალმომრეობის დაწყებამდე?.....	135
Avtandil Jokhadze	
Analyzes Georgian perceptions of Catholicism before Russian rule	145
მ. გაბრიელე ბრაგანტინი	
25 წელი ბათუმის ახალი კათოლიკური ეკლესიის კურთხევიდან	146
F. Gabriele Bragantini	
25 years since the blessing of the new Catholic Church in Batumi.....	158
თამარ ჩარკვიანი	
ახალგაზრდების რელიგიურობის ტრანსფორმაცია საქართველოში: რწმენის პრაქტიკები სოციალური ცვლილებების კონტექსტში	159
Tamar Charkviani	
The Transformation of Youth Religiosity in Georgia: Faith Practices in the Context of Social Change.....	169

**მიხეილ თამარაშვილი – სულხან-საბა ორბელიანის
ევროპაში ელჩობის პირველი ქართველი მკვლევარი**

XVIII საუკუნის პირველ მეოთხედში, ირან-ოსმალეთის აგრესიის პირობებში, მარტოდ დარჩენილი ქართული სამეფო-სამთავროები ეძებდნენ საიმედო მოკავშირეს, რომელიც დაეხმარებოდა მათ და მისცემდათ ამოსუნთქვის საშუალებას. მძიმე იყო ქართული რეალობა. ერთ მხარეს იყვნენ ირან-ოსმალეთის ორიენტაციის ხალხი, რომელთაც მიაჩნდათ, რომ საქართველოს სამეფო-სამთავროებისათვის უმჯობესი იყო უახლოეს მეზობლებთან მჭიდრო კავშირი, რაც ხანგრძლივ მშვიდობას და ქვეყნის ეკონომიკურ განვითარებას მოიტანდა, ქართული სამეფო-სამთავროების მოსახლეობის ნაწილს კი მშველელად ჩრდილოეთში გაძლიერებული რუსეთის სახელმწიფო წარმოედგინათ. გადარჩენის მესამე გზა ევროპაზე გადიოდა და კათოლიკურ სარწმუნოებაზე გადასულ ქართველობას, რომის პაპის დახმარებით, ევროპის ქვეყნების მხარდაჭერის იმედი ჰქონდათ. ამ იმედს კიდევ უფრო ამყარებდა რომის პაპების მიერ საქართველოში წარმოგზავნილი მრავალრიცხოვანი კათოლიკე მისიონერები, რომელნიც ქართველ მეფე-მთავრებს არწმუნებდნენ, კათოლიკური სარწმუნოების მიღების შემთხვევაში ისინი რომის პაპის და ევროპის დიდი ქვეყნების მოკავშირე და საიმედო მეგობრები იქნებოდნენ. ქართულ სამეფო-სამთავროებში ვითარება კიდევ უფრო გართულდა 1633 წლიდან, როდესაც განუწყვეტელ ბრძოლებში დაქანცულ და გამოფიტულ ქართლში ირანის ხელი-სუფლებამ გამაჰმადიანებული ქართველი მმართველი როსტომ ხანი დასვა, რომელმაც, ერთი შეხედვით, მშვიდობა და ეკონომიკური წინსვლა მოიტანა, მაგრამ, როგორც XVIII საუკუნის დიდი ისტორიკოსი ვახუშტი ბატონიშვილი შენიშნავს: „ხოლო ესე როსტომ იყო მოჰმადიანი და მუნ აღზრდილი, რამეთუ, ოდეს მოვიდა მეფედ... საქმით ხუანჯიანის სოფლის, ფრიად ჭკუიანი, მორჭმულ-მდიდარი; რამეთუ ჰქონდა ყულა-რაღასობა ყენისა, მოურაობა ისპანისა და ნიჭვიდა ყენი ურიცხუსა,

და უხმობდა მამად“ (ქართლის ცხოვრება 1973, 438). სამწუხაროდ, ამ „მშვიდობას“ მოჰყვა ქართველი ერის გადაგვარება, რასაც ასევე დაუფარავად წერს დიდი ისტორიკოსი: „ამათით შეერიათ ქართველთა განცხრომა, სმა-ჭამა ყიზილბაშური, სიძვა, მრუშება, ტყუილი, ხორცთ-განსუენება, აბანო, კეკლუცობა უგვანი, მეჩანგე, მგოსანი, რამეთუ ამათ საქმეთა მოქმედთაგან კიდე არავის სცემდენ პატივსა და მიდრკენ, ვიდრე მღუდელმთავარნიცა და ჰყოფდენ უჯეროთა“ (ქართლის ცხოვრება 1973: 439). მისი პოლიტიკა განაგრძეს სხვა გამაჰმადიანებულმა ქართველმა მმართველებმა. გამონაკლისი იყო გიორგი XI და ვახტანგ VI. ამ უკანასკნელმა სცადა, ევროპის დახმარებით, ქართლის ირანის გავლენისაგან განთავისუფლება. მან ცნობილი მწერალი და საზოგადო მოღვაწე სულხან საბა ორბელიანი საგანგებო დიპლომატიური მისიით გაგზავნა ევროპაში. სულხან საბა იმყოფებოდა პარიზში, ჟენევაში, სიცილიაში, რომში. იგი შეხვდა რომის კათოლიკური ეკლესიის მეთაურს კლიმენტი XI-ს (1700-1721), საფრანგეთის მეფე ლუი XIV-ს (1638-1715) და, საქართველოს სახელით, ითხოვა დახმარება ირანის წინააღმდეგ ბრძოლაში, მაგრამ საფრანგეთმა საქართველოს ელჩს თავაზიანი უარით უპასუხა, სამაგიეროდ, 1715 წელს ირანის შაჰ ჰუსეინის ელჩ რიზა ბეგს განსაკუთრებული პატივისცემით უმასპინძლეს ვერსალის სასახლეში და მასთან ეკონომიკურად მომგებიანი ხელშეკრულებაც გააფორმეს. ქართველი ელჩის იმედები დაიმსხვრა და სულხან საბა ორბელიანი 1715 წელს დიდი გაჭირვებით კონსტანტინოპოლში ჩამოვიდა და ერთი წლის შემდეგ დაბრუნდა საქართველოში. ქართველი დიპლომატის ევროპაში მოგზაურობის ამბავი, თუ არ ჩავთვლით სულხან საბას მიერ დაწერილ დღიურებს – „მოგზაურობა ევროპაში“, XVIII-XIX საუკუნეების ქართულ ისტორიოგრაფიაში მკრთალად იყო გაშუქებული. ამ ფაქტს შეიძლება ორი ახსნა ჰქონდეს: 1. სულხან საბა ორბელიანის ევროპული ვიზიტის წარუმატებლობა, რამაც აიძულა ვახტანგ VI ფორმალურად მაინც გამაჰმადიანებულიყო, ასე დაუფლებოდა ქართლის სამეფო ტახტს. 2. იმხნად ქართლის სამეფო კარზე რუსული ორიენტაციის მომხრეებმა გამოიყენეს სულხან საბას კათოლიკურ სარწმუნოებაზე გადასვლა, სამშობლოში დაბრუნებული დაადანაშაულებს სარწმუნოების ღალატში და მრავალი უსიამოვნება მიაყენეს მას.

XIX საუკუნეში, როდესაც რუსეთმა დაიპყრო საქართველო, ოფიციალური რუსული ისტორიოგრაფია ამტკიცებდა, რომ სამეფო-სამთავროებად დაქუცმაცებული საქართველოსათვის ერთადერთი სწორი გზა იყო რუსეთთან „ნებაყოფილობითი შეერთება“. ამ დროს რომელიმე ქართველი პოლიტიკური მოღვაწის ევროპულ ორიენტაცი-აზე საუბარი სრულიად მიუღებელი იყო. ამიტომ ქართველი ისტორიკოსების: დავით ბატონიშვილის, პლატონ იოსელიანის ნაშრომებში ამ საკითხებზე საერთოდ არ არის საუბარი. გამონაკლისია ისტორიკოსი დიმიტრი ბაქრაძე (1826-1890). მან 1880 წელს დაბეჭდა პატარა წიგნი „ვახტანგ მეექვსე“, რომელშიც იმხნად არსებული მასალების საფუძველზე მოკლედ აღწერა სულხან-საბა ორბელიანის ევროპაში მოგზაურობა. დიმიტრი ბაქრაძე წერს: „სულხან საბა ვახტანგის მინდობილობით გასულა ევროპაში, სადაც 1713 წელს კათოლიკის მღვდელს რიშარს გაჰყოლია და სადაც კათოლიკის აღსარება მიუღია სან ბაზილის მონასტერში და ბერათაც შემდგარა. მას უკან რომით პარიუში მისულა 1714 წლის დამდეგს. აქ მას მიურთმევია კაროლისათვის ვახტანგის პასუხი ლუდოვიკის წერილზე, რომელზედაც ჩვენ ცნობა არ გვაქვს. ვახტანგი თავის წერილში ლუდოვიკოს ულოცავს 1702-1706 წლებში გამარჯვებას გერმანიასა, იტალიასა და ისპანიაში, და ამასთანავე უჩივის საქართველოს მდგომარეობას. სულხან საბა ორჯერ წარმდგარა კაროლთან 1714 წელს... მობრუნებული კონსტანტინოპოლს 1715 წელს, სადაც ის ფრანციის ელჩის – დეზალდურის მფარველობის ქვეშ ერთი წელიწადი დარჩენილა“ (ბაქრაძე 1880, 35). ისტორიკოსი დიმიტრი ბაქრაძე კარგად ხსნის სულხან საბას ევროპაში მოგზაურობის მიზანს და დასძენს: „საბას წერილიდან ფრანციის მინისტრის პონშტენთან ცხადად სჩანს მაშინდელი ჩვენი ქვეყნის მდგომარეობაც და ვახტანგის გულისწადილიც. საბა ითხოვს, რომ საფრანგეთის შემწეობით ვახტანგი სპარსეთიდან საქართველოში დაბრუნდეს, თუ დაბრუნდებო, წერს საბა, ქართველი არა თუ დაიმარხავენო ქრისტეს სჯულს, არამედ კათოლიკურ სარწმუნოებას შეუერთდებიანო, თავიანთი მეფის მაგალითით, რომელიც ამისათვის მომზადებულიაო“ (ბაქრაძე 1880, 36). სულხან საბა ასევე არწმუნებდა საფრანგეთის ხელისუფლებას იმაში, რომ ფრანგი ვაჭრების უშიშროება და ხელშეწყობა მეფის მთავარი

საზრუნავი გახდებო. დიმიტრი ბაქრაძე საერთოდ არ ეხება იტალიაში, ჟენევაში, სიცილიასა და რომში სულხან საბას მოგზაურობას, მის შეხვედრას რომის პაპ კლიმენტი XI- სთან (1700-1721).

სულხან საბა ორბელიანის ევროპაში მოგზაურობის ვრცელი დოკუმენტური მასალა პირველად გამოაქვეყნა ცნობილმა ქართველმა კათოლიკე მეცნიერმა მიხეილ თამარაშვილმა. მეცნიერმა 1902 წელს გამოაქვეყნა თავისი ფუნდამენტური ნაშრომი – „ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის ნამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XIII საუკუნიდან ვიდრე XX საუკუნემდე“. ეს გამოკვლევა ქართული ისტორიოგრაფიისათვის იყო ნამდვილი სენსაცია. იმ დროს, როდესაც რუსეთის ხელისუფლება ყველანაირად ცდილობდა ქართველი ხალხის ისტორიის დაკნინებას და მწვანე შუქს იმ ისტორიკოსებს უნთებდა, რომელნიც XIX საუკუნეში რუსეთის იმპერიულ პოლიტიკას ამართლებდა საქართველოში, ახალგაზრდა ქართველმა კათოლიკე მღვდელმა და მეცნიერმა ევროპის არქივებში საქართველოს ისტორიაზე დაცული უნიკალური დოკუმენტები შეისწავლა და გამოაქვეყნა. წიგნის შინაარსით და მეცნიერული დონით აღფრთოვანებულ ისტორიკოს მოსე ჯანაშვილს ილია ჭავჭავაძის „ივერიაში“ დაუბეჭდავს მცირე რეცენზია, რომელშიც ავტორი წერდა: „წიგნს ქართველებისათვის უფრო მეტი, უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ამ მნიშვნელობას გამოხატავს თვით ამ გამოცემის სათაური. ეს მართო კათოლიკობის ისტორია კი არ არის, არამედ საქართველოს შინაგანი ცხოვრების და პოლიტიკური მდგომარეობის ისტორიაა, და ამ მხრივ ეს შესანიშნავი წიგნი მეორე „ქართლის ცხოვრება“, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ „ქართლის ცხოვრება“ უფრო პოლიტიკური მდგომარეობის ამბებს გვაძლევს და ეს წიგნი კი პოლიტიკურსაც და ეთნოგრაფიულსაც“ (ივერია 1902, N254). როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ ნაშრომში გამოქვეყნებული უნიკალური დოკუმენტებით ცხადი ხდება, თუ რა დიდი იყო XVIII საუკუნის პირველ ნახევარში ქართველი პოლიტიკოსების მცდელობა, ევროპის სახელმწიფოების დახმარებით, თავი დაეღწიათ ირან-ოსმალეთის განუწყვეტელი აგრესიისაგან. ქართლის მეფე ვახტანგ VI ის ნდობით აღჭურვილი პირი, ცნობილი საეკლესიო და სახელმწიფო მოღვაწე სულხან საბა ორბელიანი 1713-14 წლებში საგანგებო მისიით სტუმრობდა იტალიას და სა-

ფრანგეთს. მიხეილ თამარაშვილმა ევროპის არქივებში მუშაობისას აღმოაჩინა მანამდე ქართული ისტორიოგრაფიისათვის უცნობი დოკუმენტები სულხან საბას ევროპაში მოგზაურობის შესახებ. როგორც ავტორი წერს: „ახლა დროა შევუდგეთ დიდათ განთქმული და ყველასაგან ცნობილი საბა სულხან-ორბელიანის ამბავს. თუ ყველა არა, უმეტესი ნაწილი მაინც შეგვკრიბეთ სხვადასხვა არქივებში მისი და მის შესახები წერილები. რადგან ყველას აქ მოყვანა შორს წაგვიყვანს, ამიტომ მოვიყვანთ იმ წერილებს, რომლებიც უმთავრესი და შესანიშნავია“ (თამარაშვილი 1902, 311). მიხეილ თამარაშვილის დასაბუთებული მტკიცებით, სულხან საბა ორბელიანს კათოლიკური სარწმუნოება მიუღია არა 1714 წელს, არამედ 1687 წელს. თავისი ამ მოსაზრების საბუთად მკვლევარს მოჰყავს საბას 1687 წელს რომის პაპ კლემენტოსისადმი გაგზავნილი წერილი. მიხეილ თამარაშვილის მიერ ვატიკანის არქივში ნაპოვნი სპარსეთში მყოფი ფრანგი მისიონერის – რიშარის საფრანგეთის მინისტრისადმი გაგზავნილი წერილის გამოქვეყნების შემდეგ XX საუკუნის ქართულ სინამდვილეში დამკვიდრდა სულხან საბას შემდეგი დახასიათება: „ამ თავადმა აღზარდა ვახტანგი (იგულისხმება ვახტანგ VI) და მისი სახლობა. ამისათვის ისეთს პატივს სცემენ და ისე უყვართ, როგორც საკუთარი მამა, აგრეთვე მთელ საქართველოსაც მამად მიაჩნია“ (თამარაშვილი 1902, 312). მიხეილ თამარაშვილმა პირველმა გამოაქვეყნა სულხან საბა ორბელიანის 1714 წელს მარსელიდან რომში გაგზავნილი წერილი, რომელშიც იგი წერდა: „ვიცი, რომ თქვენ ვერ მიცნობთ: მე თქვენის სამსახურის ღირსი, სულხან საბა ორბელიანი. წმინდა ბასილის მონაზონთაგანისი წმინდისა თქვენისა მოხსენებას ვიკადრებ... თქვენ მართალის სარწმუნოების გამრავლებას დიად ცდილობთ ჩვენს ქვეყანას-ამისათვის დიდად მადლს გარდავიხდი და თქვენს სიწმინდეს თავყვანსა ვცემ“ (თამარაშვილი 1902, 315). სულხან-საბას მიზანი იყო საფრანგეთის მეფისათვის გადაეცა ვახტანგ VI წერილი, ასევე შეხვედროდა რომის პაპს და დაერწმუნებინა ისინი, რამდენად მნიშვნელოვანი იქნებოდა მათი მხარდაჭერა, რათა საქართველოში კიდევ უფრო განმტკიცებულიყო კათოლიკეთა პოზიციები. რამდენად რთული იყო სულხან საბას მისია ევროპაში და ვახტანგ მეფის მდგომარეობა ქართლში, კარგად ჩანს მი-

ხეილ თამარაშვილის მიერ მოპოვებულ და გამოქვეყნებულ ვახტანგ მეფის სულხან საბასადმი 1714 წლის 20 თებერვლით დათარიღებულ წერილში, რომელშიც ის აუწყებს, რომ ყველაფერს გააკეთებს ქართლში კათოლიკეთა პირობების გასაუმჯობესებლად, ამავე დროს სინანულით აღნიშნავს: „ვერ ვბედავ ჩემის ხელით ვერაფერს გწერთ, რადგან მეშინია ჩემის ძმის არტილერიის გენერლის იესესი, რომელიც, როგორც მუდამ განდგომილი მტერი და ეშმაკი, ისე დამტრიალებს გარს, რათა ჩამთქას, ამას ყველას შეიტყობთ თქვენის ძველის მეგობრის იოსებისაგან, როდესაც ის საფრანგეთს მოვა“ (თამარაშვილი 1902, 317). მიხეილ თამარაშვილი აღწერს სულხან საბას მარსელიდან პარიზში ჩასვლის ამბებს და აქვეყნებს საბას წერილს, საფრანგეთის მინისტრ პონშარტრენისანდმი, რომელშიც იგი აუწყებს პარიზში ჩასვლას და საფრანგეთის მეფისადმი ქართლის მეფის – ვახტანგ VI-ის წერილების გადაცემის სურვილს. მიხეილ თამარაშვილის აზრით, რომის ეკლესიის კარდინალები ძალიან კმაყოფილი იყვნენ სულხან საბა ორბელიანის საქმიანობით, მისი სურვილით, კათოლიკური სარწმუნოება გაეგრძელებინა არა მარტო საქართველოში, არამედ მის მოსაზღვრე პროვინციებშიც და შუამდგომლობდნენ ქართველ ელჩს საფრანგეთის მეფის წინაშე, რათა ეფექტური დახმარება გაეწიათ ვახტანგ VI-ისათვის. რომის პაპის წარმომადგენლები არ დაკმაყოფილდნენ ერთი სარეკომენდაციო წერილით. ამას ადასტურებს მ.თამარაშვილის მიერ აღმოჩენილი და გამოქვეყნებული სხვა წერილიც, რომელიც გაიგზავნა რომიდან პარიზის ნუნციოსთან 1714 წლის 17 აპრილს. წერილში აღნიშნული იყო: „თქვენთან მოვა მამა სულხან საბა ორბელიანი, წმინდა ბაზილის მონაზონი, ნათესავი საქართველოს მეფისა და ძრიელ ერთგული კათოლიკე... ხელმწიფეს უნდა მოსთხოვოს თავისი უძლიერესი მფარველობა ხსენებული საქართველოს მეფისათვის, რომელიც სპარსეთის მეფის წინაშე არის დატყვევებული. რადგან ამ მეფეს ძრიელ მისწრაფება აქვს კათოლიკობისადმი და მისი განთავისუფლება დიდად შეეწევა მის სამთავროში კათოლიკე სარწმუნოების განმტკიცებას და გავრცელებას“ (თამარაშვილი 1902, 319). მიხეილ თამარაშვილის დაკვირვებით, აღმოსავლეთის არცერთი ქვეყნის წარმომადგენლებს რომის პაპისაგან ასეთი ყურადღება და დახმარების სურვილი არ გამოუ-

ჩენია, როგორც ეს საქართველოსთან მიმართებაში მოხდა. თავისი ამ მოსაზრების დასტურად მოჰყავს პაპის – კლემენტე XI-ის საფრანგეთის მეფე ლუდოვიკო XIV-სადმი გაგზავნილი წერილი, რომელიც 1714 წლის 13 აპრილით არის დათარიღებული. პაპი საფრანგეთის მეფეს, თავის სულიერ შვილს, წერდა: „ეტვი არ გვაქვს თქვენი ძლიერი მფარველობის ქვეშ მიიღოთ და თქვენი შემწეობა აღმოუჩინოთ საქართველოს მეფეს, რომელიც ამ ჟამად სპარსეთის მეფის მიერ დატყვევებულია... პაპი რეკომენდაციას უწევდა სულხან საბა ორბელიანს, „ჩვენს საყვარელს სულიერ შვილს, რომელიც ნათესავია საქართველოს მეფისა და რომელიც გადმოგცემთ ამ წერილს... აწ დიდად ვევედრებით თქვენს ხელმწიფებას, რომ ჩვეულებრივის სახიერებით მოუსმინოთ მას და აღმოუჩინოთ ყოველგვარი შემწეობა ხსენებულის მეფის გასანთავისუფლებლად“ (თამარაშვილი 1902, 320). მიხილ თამარაშვილის ცნობით, ამ წერილის მიღებამდე სულხან საბას უკვე ჰქონია ერთი შეხვედრა საფრანგეთის მეფესთან, მაგრამ პაპის სარეკომენდაციო წერილის შემდეგ ასეთი შეხვედრა კვლავ შემდგარა. მიხილ თამარაშვილმა აღმოაჩინა და გამოაქვეყნა სულხან საბას მიერ მომზადებული, საფრანგეთის მეფისათვის გადასაცემი ვრცელი წერილის შინაარსი, რომელიც პატრ რიშარდს უთარგმნია. წერილში დაწვრილებით არის საუბარი ვახტანგ VI-ის მძიმე მდგომარეობაზე, რომელსაც, თუ დროზე არ დაეხმარებიან, გამაჰმადიანება მოელის, ამასთანავე, მეფის სახელით, პირობას დებს, რომ საქართველო არა მარტო თვითონ გადავა კათოლიკურ სარწმუნოებაზე, არამედ მეზობელ პროვინციებსაც გადაიყვანს. ამავე დროს იგი აფრთხილებს საფრანგეთის მეფეს, თუ როგორი მატყუარა არიან სპარსელები და არ ენდოს მათ სიტყვას. სულხან-საბას საფრანგეთის მეფესთან შეხვედრისას საკმაოდ მაღალფარდოვანი დიპლომატიური სიტყვა უთქვამს. „რა დიდი ბედნიერებაა აწ ჩვენთვის განვაცხადოთ, რომ ღირსი გავხდით დავსწრებოდით და გვეხილა ყოველივე ის, რაც სხვებს შორიდან აკვირვებს და აოცებს, ვინაიდან ჩვენის თვალთ ვიხილეთ თქვენს უავგუსტეს ხელმწიფებაში არა მარტო სოლომონის სიბრძნე და დიდება, არამედ დავითის სარწმუნოება და სასოებაც. დიდებულო მეფეო, სწორედ ამ სასოებით არის, რომ თქვენი ხელწიფება შეიქმნა მეფეთა შემწე და სარწმუნოების მფარველი თვით

იმ დაშორებულ ადგილებშიც, როგორც არის ჩვენი ქვეყანა“ (თამარაშვილი 1902, 325). სამწუხაროდ, საფრანგეთის მეფე ლუდოვიკო XIV-საგან მხოლოდ სიტყვიერი თანაგრძნობა მიიღო. სულხან საბას მოგზაურობისას განსაკუთრებულ დახმარებას უწევდა პატრი რიშარდი. საფრანგეთიდან ქართველი ელჩი ბრუნდება რომში, სადაც 2 თვე გაატარა. მიხეილ თამარაშვილმა მოიპოვა პაპ კლიმენტე XI-ის მიერ ვახტანგ VI-ისადმი გამოგზავნილი წერილი, რომელშიც პაპი გულისტკივილით აღნიშნავდა: „რა ვსცანით თქვენი დატყვევება სპარსეთის მთავრობისაგან, ძრიელ შეგწუხდით, ვინაიდან თქვენი ძლიერი და განუწყვეტელი დახმარება კათოლიკე სარწმუნოებას დიდად შეეწევა. ამიტომ ჩვენც არაფერი დავზოგეთ, ყოველი ღონე ვიღონეთ, რათა გელირსოთ მალე განთავისუფლება და თქვენს სამთავროში მობრუნება“ (თამარაშვილი 1902, 326). მიხეილ თამარაშვილმა ტოსკანის მისიონერების არქივში მიაკვლია სულხან საბას რომში ყოფნის დაწვრილებით ანგარიშს, რომლის თანახმად, ქართველი ელჩი დიდი პატივით მიიღეს კარდინალებმა და პაპმა, მას უამრავი ძვირფასი საჩუქარი და ფული გადასცეს. სულხან საბა ესწრებოდა უცხოელი საპატიო სტუმრებისათვის გამართულ დიდ ნადიმს. ამ ანგარიშში არის სულხან საბას დახასიათება: „ეს 60 წლის არის, მაღალი ტანისა, მხნე და ძრიელის აგებულებისა, მშვენიერი სახე აქვს, რომელიც დიდად უხდება. ბერძნების სარწმუნოებისა იყო, მაგრამ 20 წელიწადზე მეტია, რაც კათოლიკობა მიიღო საქართველოში მყოფი ჩვენი პატრების მეშეობით“ (თამარაშვილი 1902, 328). ქართველი ელჩის იტალიიდან კონსტანტინოპოლში დაბრუნების ისტორია მიხეილ თამარაშვილმა აღადგინა სულხან საბას საფრანგეთის საგარეო საქმეთა მინისტრის პონშანტანთან გაგზავნილი წერილის საფუძველზე. ასევე საინტერესოა სულხან საბას კონსტანტინოპოლში ყოფნის პერიოდი, როდესაც ოსმალეთის ხელისუფლებას მისთვის პრობლემები შეუქმნია, მაგრამ საფრანგეთის ელჩის მფარველობით მოუხერხებია საქართველოში მშვიდობით დაბრუნება, სადაც უკვე ქართლის მეფე ვახტანგის ძმა იესე ყოფილა, რომელსაც ვახტანგის ოჯახის და მისი მომხრეების შევიწროება დაუწყია, დევნას ვერც სულხან-საბა გადაურჩა. იესე შაჰის დავალებით მოქმედებდა და მისთვის მიუღებელი იყო ვახტანგ VI მცდელობა, ევროპის ქვეყნების დახმარებით, თავი დაეღწია ირანელთა გავლენისათვის.

თუ გავითვალისწინებთ იმ რეალობას, რომელიც საქართველოში იყო რუსული მმართველობის დამყარების შემდეგ, როდესაც იმპერიული იდეოლოგია ამტკიცებდა, რომ საქართველოს გადარჩენის ერთადერთი გზა რუსეთზე გადაიოდა, ხელისუფლებისათვის მიუღებელი იყო იმ საკითხებზე კვლევა, რომელშიც ნაჩვენები იქნებოდა შუა – XVII-XVIII საუკუნეებში ქართველ მეფეთა და პოლიტიკოსთა მცდელობა, ევროპის ქვეყნების დახმარებით თავი დაეღწიათ ირან-ოსმალეთის გავლენისაგან. მიხეილ თამარაშვილი ერთადერთი ქართველი მეცნიერი იყო, რომელმაც იმ პერიოდში მოახერხა დავიწყებული იდეის გაცოცხლება:

1. პირველმა მოიძია და გამოაქვეყნა მასალები რომისა და ვატიკანის არქივებიდან, რომლებიც აღწერდა სულხან-საბას საქმიანობას დასავლეთში — როგორ ცდილობდა ის საქართველოსთვის პოლიტიკური და სამხედრო მხარდაჭერის მოპოვებას.
2. მ. თამარაშვილმა დეტალურად გაანალიზა სულხან-საბა ორბელიანის დიპლომატიური მისია რომში, საფრანგეთსა და სხვა ქვეყნებში, მისი მიზნები და მიღწევები. მან ხაზგასმით აღნიშნა საბას როლი როგორც არა მხოლოდ მწერლისა და მოღვაწის, არამედ — როგორც საქართველოს დიპლომატიის მნიშვნელოვანი ფიგურის.
3. მ. თამარაშვილი ერთ-ერთი პირველი იყო, რომელმაც წარუდგინა ევროპულ და ქართულ სამეცნიერო საზოგადოებას სულხან-საბას ევროპული მოგზაურობის მნიშვნელობა იმდროინდელი ევროპული პოლიტიკისა და კათოლიკური სამყაროს კონტექსტში.
4. მისი ნაშრომები, რომლებიც მოიცავს საბას კორესპონდენციას და მიმოწერას ევროპელ სახელმწიფო მოღვაწეებთან და სასულიერო პირებთან, დღემდე მნიშვნელოვანი წყაროა საქართველოს საგარეო ურთიერთობების ისტორიისთვის.

ქართლის მეფის — ვახტანგ VI — ის ელჩის — სულხან საბა ორბელიანის ევროპაში მოგზაურობის შესახებ ბევრი ნაშრომი დაიწერა და მომავალშიც დაიწერება, მაგრამ ამ მხრივ მიხეილ თამარაშვილის ღვაწლი განუზომელია. XX საუკუნის დასაწყისში, როდესაც საქართველოში იქმნება სხვადასხვა პოლიტიკური პარტიები, მიმდინარეობდა დისკუსია საქართველოს მომავალზე, სად არის მისი ადგილი — „განახლებულ“

რუსეთში თუ ევროპაში? მიხეილ თამარაშვილმა თავისი ნაშრომებით რუსულ მოკადრებულ წრეში მბრუნავ ქართულ საზოგადოებას სულხან საბას ევროპაში მოგზაურობის ამომწურავი მასალების ჩვენებით შეახსენა, რომ საქართველოს თავისუფლებისა და განვითარების გზა ევროპაშია, რაოდენ სამწუხაროა, რომ დამოუკიდებლობის აღდგენის 34-ე წლისთავზე ეს ისტორია კვლავ აქტუალურია.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ბაქრაძე, დიმიტრი. 1880. *ვახტანგ მეექვსე*. გამოცემული ზაქარია ჭიჭინაძისაგან. თბილისი: ამბარცუმ ენფიანჯიანცის სტამბა.
Bakradze, dimit'ri. 1880. Vakht'ang meekvse. Gamotsemuli zakaria ch'ich'inadzisagan. Tbilisi: ambartsum enpianjantsis st'amba.
- თამარაშვილი, მიხეილ. 1902. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის ნამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XIII საუკუნიდან ვიდრე XX საუკუნემდე. ტფილისი: ელექტრ. საბეჭდი სტამბა ქართ. წიგ. გამ. ამხ.
Tamarashvili, mikheil. 1902. Ist'oria k'atolik'obisa kartvelta shoris namdvilis sabutebis shemot'anita da ganmart'ebit XIII sauk'unidan vidre XX sauk'unemde. T'pilisii: elekt'r. Sabech'di st'amba kart. Ts'ig. Gam. Amkh.
- *ივერია*. 1902. N254. თბილისი.
Iveria. 1902. N254. Tbilisi.
- ყაუხჩიშვილი, სიმონ, რედ. 1973. *ქართლის ცხოვრება*. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.
Q'aukhchishvili, simon, red. 1973. Kartlis tskhovreba. Tbilisi: sakartvelos ssr metsnierebata ak'ademiis gamomtsemloba.

Mikheil Tamarashvili as the First Georgian Researcher of Sulkhan-Saba Orbeliani's Embassy to Europe

Sulkhan-Saba Orbeliani played a pivotal role in early eighteenth-century Georgian history, most notably through his diplomatic mission to Europe on behalf of King Vakhtang VI. This mission, aimed at securing European support for Georgia's liberation from Persian control, was long overlooked in Georgian historiography. Mikheil Tamarashvili was the first Georgian scholar to systematically reveal the details of Orbeliani's embassy by thoroughly examining European archival sources. By doing so, Tamarashvili established the embassy's central importance, demonstrating its significance as a foundational example of Georgia's diplomatic engagement with Europe.

The historiographical neglect of Orbeliani's embassy, rooted in nineteenth-century political realities under Russian rule, obscured Georgia's historical orientation toward Europe. At the dawn of the twentieth century, Mikheil Tamarashvili changed this narrative. By reintroducing and rigorously documenting the embassy's historical significance, Tamarashvili provided compelling evidence of Georgia's long-standing European connections, thereby reasserting this link as a central point in Georgian national history.

Keywords: Mikheil Tamarashvili, Sulkhan-Saba Orbeliani, Vakhtang VI, Europe, diplomatic mission

**სულხან-საბა ორბელიანის „სასულიერო კრებული“:
შემადგენლობა და დანიშნულება**

კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში ინახება ხელნაწერი A-303 (ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის კოლექციიდან), რომელიც სულხან-საბა ორბელიანის ავტოგრაფს წარმოადგენს (ხელნაწერის აღწერილობა გამოქვეყნებულია: ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა 1985, 10-13).

ხელნაწერის პირველი ნაწილია (რაც მთელი კრებულის დაახლოებით ერთ მესამედს მოიცავს) „საქრისტიანო მოძღვრება“, ანუ „სამოთხის კარი“, – ტექსტი, რომელიც დაწერილია კითხვა-პასუხის სახით მოძღვარსა და მოწაფეს შორის და რომელიც მიზნად ისახავს, მოკლედ ჩამოაყალიბოს ქრისტიანული სარწმუნოების მოძღვრების არსი, ამასთანავე, ქრისტიანული ზნეობისა და ღმრთისმსახურების არსებითი საფუძვლები.

დიალოგად გამართული ტექსტის ვრცელი, ხელნაწერისეული სახელწოდებაა: „საქრისტიანო მოძღვრება, პირველად სასწავლო ყრმათათვის, აღწერილი სულხან-საბა ორბელიანისაგან, რომელსა ეწოდების სამოთხის კარი: სარწმუნოებისათვის მართლისა და უბიწოსა შჯულისა, რომელი მოგვეცა წმიდათა მამათა მიერ“. ეს თხზულება, როგორც ჩანს, ადრიდანვე იყო საკმაოდ ცნობილი და გავრცელებული. „საქრისტიანო მოძღვრების“ გადანაწერები, ამ ავტოგრაფთან ერთად, ოცზე მეტ ქართულ ხელნაწერშია მოთავსებული, რაც უეჭველად მეტყველებს მის მიმართ გამორჩეული ყურადღებისა და ფართო საჯარო-საეკლესიო გავრცელების შესახებ. საყურადღებოა, რომ, სხვადასხვაგვარ გადამუშავებათა ჩათვლით, ამ ტექსტს არაერთი უშუალო გამოხმაურება მოჰყოლია თანამედროვეთა თუ მომდევნოთა მხრივ. ღირსშესანიშნავია, ასევე, მისი ადგილი ქართულ კათოლიკურ წერილობითს მემკვიდრეობაში. საყურადღებოა კორნელი კეკელიძის მცირედ გადაჭარბებული და ტერმინოლოგიურად სადავო განცხადება,

რომელიც, მაინც ასახავს გარემოს სურათს: „ქართულ ენაზე დაიწერა მხოლოდ ერთი პაპისტური თხზულება; ეს არის „სამოთხის კარი“ საბა-სულხან ორბელიანისა“ (კეკელიძე 1980, 78).

ხელნაწერის ამ მონაკვეთის, – „საქრისტიანო მოძღვრება: სა-მოთხის კარი“, – ტექსტი პირველად გამოიცა 1963 წელს ივანე ლო-ლაშვილის მიერ, სულხან-საბა ორბელიანის თხზულებათა კრებულის მესამე ტომში (ორბელიანი 1963, 225-334), ხოლო მეორედ ის გამოსცა ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრმა (მერაბ ლაღანი-ძის რედაქციით), 2004 წელს, ცალკე წიგნად, სერიის – „საბა“ – პირველ გამოშვებად (ორბელიანი 2004, 17-107). უნდა ითქვას, რომ, კერძოდ, ეს წიგნი, გამოქვეყნებული 2004 წელს, ამ თხზულების პირველი და ერთა-დერთი ცალკე გამოცემაა. ყურადღსაღებია, რომ ორივე გამოცემა ემ-ყარება სწორედ ამ ავტოგრაფულ ხელნაწერს, საბასეულ „სასულიერო კრებულს“, თუმცა მეორე გამოცემაში, პირველთან შედარებით, შეტა-ნილია არაერთი შესწორება თუ დაზუსტება.

თავად საბასეული ხელნაწერი, რომელიც სრული, მთლიანი სა-ხით არასოდეს გამოქვეყნებულა, ამ თხზულების გარდა, მოიცავს კი-დეც არაერთ სხვა ტექსტს, რომლებიც განსხვავდება ერთმანეთისაგან ზომითა და დანიშნულებით. ყურადღებას იმსახურებს ზოგიერთი მა-თგანის სათაურში გამოტანილი საგანგებო მითითება, რომ ესა თუ ის ტექსტი თავად სულხან-საბა ორბელიანის „ნამუშაკვია“, ანუ მის მიერ არის თარგმნილი, შედგენილი თუ გამზადებული.

ეს ავტოგრაფული კრებული, რომელიც საბას, როგორც ჩანს, თან ჰქონია თავისი რომაული მომლოცველობისას, სავარაუდოდ, გადა-წერილია მისი პირადი საჭიროებისათვის და შედგენილია კათოლი-კური მოძღვრებისა თუ საღმრთისმსახურო ცხოვრების საფუძვლიანად გაცნობა-შეთვისების მიზნით.

გამოთქმულია ვარაუდი, რომ თავად შედგენა ამ კრებულისა, რო-მელშიც სასულიერო-საეკლესიო ხასიათის ტექსტებია გაერთიანებული, განაპირობა საბას ევროპაში გამგზავრების აუცილებლობამ, რათა იგი აღჭურვილი ყოფილიყო იმ ცნობებითა და მონაცემებით, რომლებიც კათოლიკურ სამყაროში მოხვედრისთანავე აუცილებელი იქნებოდა აღმოსავლური საქრისტიანოდან ჩასული ადამიანისათვის.

ამდენად, „სასულიერო კრებულში“ მოთავსებულია კათოლიკური შინაარსის ტექსტები, რომელთა ერთად შეკრება საჭიროდ მიუჩნევა სულხან-საბა ორბელიანს, მაგრამ საგანგებო კვლევას საჭიროებს არა მარტო ის წყარო (თუ წყაროები), რომელთაც ეფუძნება ისინი, არამედ ამ ტექსტების მიმართება-დამოკიდებულება კათოლიკური მოძღვრების სხვა კრებულებთან თუ სახელმძღვანელოებთან (თუნდაც ქართულად), რომლებიც მანამდეც და შემდგომაც შექმნილა თუ გამოცემულა.

„საქრისტიანო მოძღვრების“ მომდევნოდ, რომლითაც იხსნება კრებული, ხელნაწერ წიგნში შეტანილია:

შვიდნი ფსალმუნნი შეწყალებისანი;

ლოცვანი ცოდვათა მისატევებელნი, გამოკრებულნი ([მათ შორის]: ლოცვანი შვიდთა ეკლესიათანი ხუთთა წყლულებათათვს ქრისტესა, ცოდვათა მიტევებისათვს სათქმელნი);

ლოცვა მიცვალებულთათვს;

აღთქმა ქრისტიანეთა, რომელთა ენებოს სწავლებად კეთილისა გზისა ჟამსა სიკუდილისასა;

შენდობის წიგნი წმიდის პაპისა რომაელისა, მიტევებისათვს ცოდვილთა მონანულთა;

ლიტანია ყოვლად წმიდისა;

სახარებათაგან გამოკრებილნი ლოცვანი ([მათ შორის]: ლოცვა სამართლისათვს დევნულთაგან; ლოცვა სასუფევლის მრავალსაგატროთა თხოისათვს; ლოცვა თხოისა და კარის რეკისა და ძიებისათვს; ლოცვა უმჯობესის თხოისათვს; ლოცვა ღელვის აღტეხისათვს; ლოცვა ეშმაკისაგან დაცვისათვს; ლოცვა სულიერთა სამკალთათვს; ლოცვა ტვირთმძიმეთაგან; ლოცვა უქმისა სიტყვისა ლტოლვისათვს; ტექსტს წინ უძღვის: წმიდის სახარებათაგან გამოკრებულთა ლოცუათა საძიებელი);

თვენი (აპანსა, რომელ არს იანვარი; სარწყუნისსა, რომელ არს ფებერვალი; მირკანსა, რომელ არს მარტი; იგრიკას, რომელ არს აპრილი; ვარდობისას, რომელ არს მაისი; მარიალისსა, რომელ არს ივნისი; თიბისას, რომელ არს ივლისი; ქველთობისა, რომელ არს აგვისტოსი; ახალწლისა, რომელ არს სექტემბერი; სთვლისას, რომელ არს ოქტომბერი; ტირისკონსა, რომელ არს ნოემბერი; ტირისდენსა, რომელ არს დეკემბერი);

ლოცვა სავარდისა განწესებული ([თან ერთვის ამგვარი განმარტება]: წმიდამა მარიამ ღმრთისმშობელმან მოცა სავარდის კრიალესონი წმიდა თომა აქვინელსა, დომენიკანს მამასა);

ლოცვა სრვის მოსვლის განრომისათვის;

ვითარ ჯერ-არს აღსარებათა თქმა წინაშე მოძღვრისა მოწაფისა მიერ, რომლისა კიდე შეუძლებელ არს ცხორება;

უფროსად წმიდის ზიარებისათვის განმზადება;

ცოლ-ქმართ ნათესავნი (ერთვის მინაწერი: ნამუშავევნი სულხან-საბა ორბელიანისა);

შვიდი ხარისხი მღვდელობისა;

მოკლედ ამბავნი წმიდისა სახლისანი ([ერთვის მინაწერი]: გარდმოვიღე რომანელთა წიგნისაგან მე, სულხან-საბა ორბელიანმან, რომელმან თვთ ვიხილე თუალითა ჩემითა წმიდა სახლი იგი);

[მსოფლიო კრებათა შესახებ, – ჩამოთვლილია ის თორმეტი მსოფლიო კრება, რომელთაც კათოლიკე ეკლესია აღიარებდა];

წამება წმიდისა ფლავიოს კლემენტოსისა და მისთანა სხვათა;

ლოცვა უწინარეს ლოცვისა დაწყებად;

[რომაული ქორონიკონი, – რომის მოკლე ქრონოლოგია, დაწყებული ქალაქის დაარსებიდან].

კიდევ, იმ მონაკვეთში, სადაც მოცემულია „ლოცვა სრვის მოსვლის განრომისათვის“, მოთავსებულია ორსტროფიანი ლექსი, რომელიც ეძღვნება „სრვის მკურნალ“ წმიდა როკეს და რომელიც, შესაძლოა, საბას ეკუთვნოდეს (ყოველი შემთხვევისას, ლექსის ავტორობის გამო ამგვარი შეხედულება უკვე გამოთქმულა, თუნდაც არცთუ მტკიცედ: ქუთათელაძე 1973, 115):

გიხაროდენ, წმიდა როკე, აზნაურთა ტომთა ძეო,
დაგენიშნა წმიდა ჯვარი მარცხენასა გვერდსა ზეო,
როკე, მწირად სიარულით სენთ კურნება შეახეო,
ტკივნეულთა შენ აცხონებ, სრვათა ულხენ ზედიზეო.

გმადლობ, როკე, სრვათ მკურნალო, რომ აღადგენ შეხებითა,
განგაღვიდა ანგელოზმან ღმრთის ბრძანებით, მისის წმითა,
ყოვლს სენთაგან ქრისტიანთა განარინებ სწრაფად ღმრთითა,
მისგანა გაქვს მონიჭებით მადლი ესე ჩვენებითა.

სხვათა შორის, გასათვალისწინებელია სულხან-საბა ორბელიანის პოეტური მემკვიდრეობის შთამბეჭდავი სახე და მისი პიროვნული მნიშვნელობა ქართული ლექსის ფორმოებრივი მხარის განახლებისას.

რაც შეეხება კრებულის ყველაზე ვრცელ ტექსტს, რომლითაც, საერთოდ, იწყება, კრებულის შემადგენლობა, – „საქრისტიანო მოძღვრება: სამოთხის კარი“, – ეს ნაწარმოები ქრისტიანული სარწმუნოების სახელმძღვანელოა, რომელიც, მართალია, მოძღვარსა და ყრმას, ანუ მასწავლებელსა და მოწაფეს შორის კითხვა-პასუხებად დალაგებული ტექსტია, მაგრამ ის თხზულების მკითხველად გულისხმობს ნებისმიერი ასაკის იმ ქრისტიან მორწმუნეს, რომელსაც სარწმუნოებრივი ცხოვრების საწყისი ცოდნის მოპოვება სწადია.

გამოითქვა ვარაუდი, რომ საბამ თავდაპირველად შექმნა კონფესიურად ნეიტრალური სახელმძღვანელო, რომელშიც შეგნებულად უყურადღებოდ იყო დატოვებული აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის საკამათო დოგმატური საკითხები; რომ მან წიგნში მხოლოდ შემდგომ შეიტანა უეჭველად კათოლიკური მოძღვრების ამსახველი მკაფიო პასუხები. მასალის საფუძვლიანი გაცნობა გამორიცხავს ამგვარ დასკვნას, – მტკიცედ უნდა ითქვას, რომ სულხან-საბა ორბელიანის „საქრისტიანო მოძღვრების“ ერთადერთ ავტორისეულ რედაქციად უნდა იქნეს მიჩნეული ტექსტი, რომელიც შესულია ავტოგრაფში, ანუ ამ „სასულიერო კრებულში“ (ტექსტი გამოქვეყნებულია: ორბელიანი, 1963, 225-334 – B რედაქცია; ორბელიანი 2004, 17-107).

საბოლოოდ, მთავარი ისაა, რომ არსებობს ამ თხზულების ერთადერთი ავტოგრაფული ნუსხა, რომელიც მოთავსებულია სასულიერო შინაარსის თხზულებათა და ცნობათა თავად სულხან-საბა ორბელიანის მიერ შედგენილ და გადაწერილ კრებულში.

ამ თხზულებაში დაუფარავადაა გაცხადებული საბას სარწმუნოებრივი აღმსარებლობა, მისი კონფესიური პოზიცია, რაც განსაკუთრებულად აშკარად გამოიხატა ქრისტიანულ აღმოსავლეთსა და ქრისტიანულ დასავლეთს შორის ყველაზე მეტად შეუთანხმებელ დოგმატურ საკითხთა, – სული წმიდის გამომავლობისა და რომის ეპისკოპოსის უპირატესობის, – განხილვისას. ორივე ამ ნიშნული შემთხვევისას, საბას დამოკიდებულება ერთმნიშვნელოვნად, უეჭველად ასახავს და გამოხატავს კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრებას.

სული წმიდა, ღმერთი და უფალი, რომელი მამისაგან და ძი-საგან გამოვალს და მამისა და ძისა თანასწორ არს, დაუსაბამო და დაუსრულებელი და ყოველთა შემოქმედი, ვითარცა მამა და ძე (ორბელიანი 2004, 54);

ვინათგან შეიყვარა ქრისტემან სძალი თვისი – წმიდა ეკლესია და ბრძანა ერთი შესაკრებელი ყოველთა მართლმადიდებელთა ქრისტიანეთა და რომელმანცა ნათელილოს და რწმენეს მართალი სარწმუნოება იესო ქრისტესი, მათგან ჯერ-არს მორჩილება რომის პაპისა, რომელი დაადგინა გამგებელად ეკლესიისა და შემდგომად ქრისტესა ქუეყანასა ზედა მჯდომარე არს (ორბელიანი 2004, 54-55).

ასევე, სავსებით კათოლიკურ მოძღვრებას წარმოადგენს რო-მის ეპისკოპოსის, როგორც ქრისტეს მოსაყდრისა და წმიდა პეტრეს მემკვიდრის, ეკლესიაში პირველობისა და უზენაესობის დასაბუთება (ორბელიანი 2004, 55-56), ამას გარდა, სალხინებლის აღიარება (ორ-ბელიანი 2004, 103), კიდევ, კათოლიკური თეოლოგიისათვის ჩვეული უსრული და სრული სინანულის (attritio/contritio) ერთმანეთისაგან განსხვავება და გამოიჯნა (ორბელიანი 2004, 73), ხოლო რაც შეეხება საღ-მრთისმსახურო ცხოვრებას, საგანგებოდ კათოლიკურია წმიდა მარია-მისადმი მიმართული სავარდის ლოცვა – „გიხაროდენი“ (საბა 2004, 49), რომელსაც ამგვარი სახით არ იცნობს ქრისტიანული აღმოსავლეთი და რომელიც ქრისტიანულ დასავლეთში საბოლოოდ მეთხუთმეტე საუ-კუნის დასაწყისისათვის ჩამოყალიბდა. აღსანიშნავია, რომ, თუ „საქ-რისტიანო მოძღვრებაში“ მოხსენიებულია ეს ლოცვა, თავად კრებულში ამ ლოცვას მნიშვნელოვანი ყურადღება აქვს მიპყრობილი და სრული სახითაა წარმოდგენილი.

ამიტომ მოულოდნელი არ იყო, რომ ამგვარი აღმსარებლობის გამო კათოლიკოს-პატრიარქმა ანტონი პირველმა, რომელმაც, სა-ვარაუდოა, მოსკოვში გაიცილა საბასეულ ავტოგრაფში დაცული „საქ-რისტიანო მოძღვრების“ ტექსტი (ხელნაწერი იმ დროს სწორედ მოსკო-ვში ინახებოდა), ასე დაახასიათა ეს თხზულება: „სამოთხის კარი, გარნა ჯოჯოხეთის ბჭე აღწერა სულთა წარწყმედად“ (ბაგრატიონი 1980, 282). ქართველი მღვდელმთავრის ეს სიტყვები აღმოსავლურ-ბიზანტიური დოგმატურ-კანონიკური განჩინება იყო.

მიუხედავად იმისა, რომ ქართული აღმოსავლურქრისტიანული ტრადიციისათვის მიუღებელი აღმოჩენილა საბას კონფესიურ-საეკლესიო არჩევანი, ამ ტრადიციის მატარებლებს მაინც უყურადღებოდ არ დარჩენიათ „საქრისტიანო მოძღვრების“ ცხადად შესამჩნევი მახასიათებლები, – ქრისტიანული გადმოცემის საფუძვლიანი ცოდნა, მოძღვრების დალაგების მთლიანობა, საკითხების დამაჯერებელი დასაბუთება, მსჯელობის სისხარტე, თხრობის სადა ენა, – რასაც შედეგად მოჰყოლია საბასეული ტექსტის შენარჩუნება და გავრცელება, ოღონდ მისი იდეურ-კონფესიური გაცხრილვის შემდგომ.

შეკითხვა საბას „საქრისტიანო მოძღვრების“ წარმოშობისა და წყაროს შესახებ ჯერ კიდევ 1887 წელს დაუსვამს და უპასუხოდვე დაუტოვებია პეტრე უმიკაშვილს (სხვათა შორის, აღმსარებლობით კათოლიკეს), რომელსაც ამ თხზულების ერთ-ერთ ხელნაწერზე (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, S-1506) ასე მიუწერია: „ეს „სამოთხის კარი“ არის რომის კათოლიკეთა კეტეხიზმო, რომელსაც უწოდებენ საქრისტიანო მოძღვრებას (ხალხში – „ვინ დაგადა“-ს). იქნება ეს იყოს ნათარგმნი ანუ გადმოკეთებული იტალიანურ ან სომხურ კათოლიკეთ კატეხიზმოსი?“ (ორბელიანი 1963, 341). უნდა ითქვას, რომ ეს შეკითხვა დღემდე პასუხგაუცემლად რჩება.

ამჟამად, შესწავლის ამ ეტაპზე, შეუძლებელია დაბეჯითებით და გადაწყვეტილად ითქვას, თუ რას წარმოადგენს საბას ავტოგრაფულ ხელნაწერში მოთავსებული „საქრისტიანო მოძღვრება: სამოთხის კარი“: არის ეს ტექსტი სწორედ ის სამოძღვრო სახელმძღვანელო, რომელიმე ლათინური ან იტალიური ტექსტის თარგმანი, შესრულებული ჯუსტინო ლიგორნელის მიერ და შემდგომ რედაქტირებული სულხან-საბა ორბელიანის ხელით (რასაც მინიშნებენ ადრეული წყაროები, რომელთა მიხედვით, წიგნი ქართულად ერთად დაუმუშავებიათ იტალიელ მღვდელს, დონ ჯუსტინო ლიგორნელს და სულხან-საბა ორბელიანს) თუ ის საბას საკუთარი, იმთავითვე ქართულად დაწერილი თავისთავადი ნაწარმოებია. მაგრამ აუცილებლად გასათვალისწინებელია, რომ არსებითად უნდა გამოირიცხოს კვლევათა მიზანდასახულობის ორივე ეს უკიდურესი ზღვარი, ორივე უკიდურესი პასუხი, რადგან არცერთი მათგანი არ შეესაბამება წერილობითი ტექსტის (ანდა

ტექსტის ორიგინალობის) მიმართ ეპოქისმიერ დამოკიდებულებას: იმ-თავითვე არაა მოსალოდნელი, თუნდაც თარგმანის შემთხვევისას, რომ მკითხველს სთავაზობდნენ თავდაპირველი ტექსტის სიტყვასიტყვით გადმოქართულებას; ისევე როგორც იმ შემთხვევისას, თუ არსად მოიძებნა „საქრისტიანო მოძღვრების“ უშუალო პროტოტიპი, ამგვარადვე სრულიად არაა მოსალოდნელი, რომ საბას თავისი დოგმატური სახელმძღვანელო დაეწეროს წინამორბედთა ნაღვაწით ნაყოფიერი სარგებლობის გარეშე (სავარაუდოა იტალიელ სამღვდელთა პირთა წიგნიერი თუ ზეპირი დახმარება, ან შესაძლებელია, – თუმცა ნაკლებად, – სომხური კათოლიკური წიგნური წყაროს გამოყენება). თუმცა ისიც სათქმელია, რომ სინამდვილე, შესაძლოა, ამგვარი იყოს: ლათინურიდან (ან იტალიურიდან) ნათარგმნი კატექიზმო, სავარაუდოდ, საბას ჩაუსწორებია, გადაუმუშავებია, შემდგომში კი იმ კრებულში ჩაუწერია, რომელშიც კათოლიკური სასულიერო-საეკლესიო ტექსტები შეუტანია და თან წაუყოლებია რომში (ღალანიძე 2009, 139; ღალანიძე 2021, 29-30).

სხვათა შორის, ის ჰიპოთეზური მსჯელობა, გამოთქმული მკვლევართა მიერ, რომ „სასულიერო კრებული“ საბას შეუდგენია საკუთარ საჭიროებათა გამო, რომში გამგზავრებამდე, თუკი ის ნამდვილად მისაღებია, კიდევ უფრო საეჭვოდ ხდის „საქრისტიანო მოძღვრების“ ორიგინალობის თვალსაზრისს.

თუმცა ისიც გასათვალისწინებელია, რომ სულხან-საბა ორბელიანი თავისი კრებულის მხოლოდ რამდენიმე ტექსტს აღნიშნავს საკუთარი, პირადი ავტორობით და მათ შორისაა, ასევე, „საქრისტიანო მოძღვრება: სამოთხის კარი“.

საბოლოოდ, მეტად მნიშვნელოვანია, რომ საბასეულ ხელნაწერ კრებულში თუნდაც მოკლედ ჩამოყალიბებული დოგმატიკის საკითხები, თუნდაც ეკლესიოლოგიური ან მორალური მოძღვრება, თუნდაც ლიტურგიული წესები და ლოცვითი გამოცდილება ეფუძნება და სწორად ასახავს კათოლიკური სარწმუნოების სწავლებასა და პრაქტიკას.

სულხან-საბა ორბელიანის „სასულიერო კრებული“ ნამდვილად იმსახურებს საგანგებო ყურადღებას, მაგრამ, უწინარესად, აუცილებელია მისი სრული სახით გამოქვეყნება.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ბაგრატიონი, ანტონ. 1980. *წყობილსიტყვაობა*. თბილისი: მეცნიერება. Bagrat'ioni, Ant'on. 1980. *Ts'qobilsit'qvaoba*. Tbilisi: Metsniereba.
- კეკელიძე, კორნელი. 1980. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. ტომი I. თბილისი: მეცნიერება, 1980. K'ek'elidze, K'orneli. 1980. *Dzveli kartuli lit'erat'uris ist'oria*. T'omi I. Tbilisi: Metsniereba, 1980.
- ორბელიანი, სულხან-საბა. 1963. *თხზულებანი: ოთხ ტომად*, ტომი III, გამოსაცემად მოამზადა ივანე ლოლაშვილმა. თბილისი: საბჭოთა საქართველო. Orbeliani, Sulxhan-saba. 1963. *Tkhzulebani: otkh t'omad*. T'omi III, gamosatsemad moamzada ivane lolashvilma. Tbilisi: Sabch'ota sakartvelo.
- ორბელიანი, სულხან-საბა. 2004. *სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება*. გამოსაცემად გაამზადა მერაბ ლალანიძემ. თბილისი: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამოცემა. Orbeliani, Sulxhan-saba 2004. *Samotkhis k'ari: sakrist'iano modzghvreba*. gamosatsemad gaamzada merab ghaghanidzem. Tbilisi: Krist'ianuli teologiisa da k'ult'uris tsent'ris gamotsema.
- ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, 1985. *ტომი I*, ნაკვეთი 4: ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა. თბილისი: მეცნიერება. Kartul khelnats'erta aghts'eriloba, 1985. *T'omi I*, nak'veti 4: qopili saek'lesio muzeumis (A) k'olektsiisa. Tbilisi: Metsniereba.
- ქუთათელაძე, ლილი. 1973. *ს.-ს. ორბელიანის კონფესიური შეხედულებანი მისი ლექსიკონის მიხედვით*. კრ-ში: მრავალთავი, III. თბილისი: მეცნიერება. Kutateladze, Lili 1973. *S.-S. Orbelianis k'onpesiuri shekhedulebani misi leksik'onis mikhedvit*. In: Mravaltavi, III. Tbilisi: Metsniereba.
- ლალანიძე, მერაბ. 2009. „სამოთხის კარის“ *ტექსტის ისტორია: წყაროები, რედაქციები, კონფესიური პოზიციები*. კრ-ში: სულხან-საბა ორბელიანი – 350: საიუბილეო კრებული. თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. Ghaghanidze, Merab. 2009. „Samotkhis k'aris“ *t'ekst'is ist'oria: ts'qaroebi, redaktsiebi, k'onpesiuri p'ozitsiebi*. In: Sulxhan-Saba orbeliani – 350: sauibileo k'rebuli. Tbilisi: Lit'erat'uris inst'it'ut'is gamomtsemloba.
- ლალანიძე, მერაბ. 2021. „სამოთხის კარის“ *ტექსტის ისტორია: წყაროები, რედაქციები, კონფესიური პოზიციები*. კრ-ში: ლალანიძე, მერაბ. ლიტერატურა, კულტურა, რელიგია, 1. თბილისი: საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა. Ghaghanidze, Merab. 2021. „Samotkhis k'aris“ *t'ekst'is ist'oria: ts'qaroebi, redaktsiebi, k'onpesiuri p'ozitsiebi*. In: Ghaghanidze, Merab. Lit'erat'ura, k'ult'ura, religia, 1. Tbilisi: Sakartvelos p'arlament'is ervnuli bibliotek'a.

Sulkhan-Saba Orbeliani's „Theological-Spiritual Collection“: Composition and Purpose

The Korneli Kekelidze National Manuscript Center holds manuscript A-303, an autograph by Sulkhan-Saba Orbeliani, which comes from the former Church Museum's collection.

The first part of the manuscript, about one-third of the whole, is called 'Christian Doctrine' or 'The Gate to Paradise.' It is a question-and-answer text between a teacher and a student. Its goal is to briefly describe the main ideas of Christian faith, morality, and worship.

This section's long handwritten title is: 'Christian Doctrine for First-Time Learners, written by Sulkhan-Saba Orbeliani, Which Is Called the Gate to Paradise: A Guide to Faith in the Right and Immaculate Law, Given to Us by the Holy Fathers.' This work seems to have been well-known and widely shared from early on. Copies of it, as well as the autograph, appear in over twenty Georgian manuscripts. This shows its wide attention and use in both public and church settings. It is also important that, despite being revised several times, the text received many direct responses from others at the time and later on. Its role in Georgian Catholic literature is also important.

The manuscript, which has never been fully published, also includes other texts of different lengths and purposes. Some are clearly marked as compiled and prepared by Sulkhan-Saba Orbeliani himself.

This 'Theological-Spiritual Collection' by Sulkhan-Saba Orbeliani, which he likely had during his Roman pilgrimage, was probably copied for his own use to help him better understand Catholic teachings and church services.

The manuscript's brief statements on Christian teaching, church practices, morals, worship rules, and prayer accurately reflect the Catholic Church's beliefs and practices.

Keywords: *Sulkhan-Saba Orbeliani, Catholic Teaching, manuscript, autograph*

ბარძიმ არაგვის ერისთვისშვილი და კათოლიკობა

ეს პრობლემა კონფესიური და პოლიტიკური ტენდენციის მატარებელია და, რადგან, ჩვენი აზრით, პოლიტიკურმა ფაქტორმა განსაზღვრა კონფესიური, პირველ რიგში, ქართლის სამეფოს 1688-1691 წლების შიდა პოლიტიკური მოვლენების ზოგად სურათს წარმოვაჩინთ. ეს გულისხმობს ბარძიმ არაგვის ერისთვისშვილსა და ქართლის მეფე გიორგი XI-ს შორის კონფლიქტურ ურთიერთობებს. ახლა უშუალოდ საკითხზე.

ბარძიმ არაგვის ერისთვისშვილი XVII საუკუნის 80-90-იანი წლების ქართლის სამეფოს პოლიტიკური მოღვაწეა. მას 1689-1692 წლებში ამ სამეფოში მსაჯულთუხუცესის (მდივანბეგი) თანამდებობა ეკავა. მის შესახებ მხოლოდ ვახუშტი ბატონიშვილის თხზულებაში გვხვდება ძალზე მწირი ცნობები (ქართლის ცხოვრება IV 1973, 464; 468). ვახუშტის თანახმად, ბარძიმი იყო გიორგი არაგვის ერისთვის ძმა. ამ უკანასკნელს 1688 წელს ქართლის მეფის – გიორგი XI-ის (1676-1688) მიერ ქართლისა და კახეთის ერთ სამეფოდ გაერთიანების პოლიტიკის მოწინააღმდეგე მსხვილ ფეოდალთა ბანაკში ვხედავთ. საგულისხმოა, რომ გიორგი არაგვის ერისთავი გიორგი მეფის ბიძის (დედის მხრიდან) ჯარის მხედართმთავრის – თამაზ ყაფლანიშვილის სიძე იყო. ჩვეულებისამებრ, კერძო ფეოდალურმა ინტერესმა, რომ ქართლ-კახეთის ერთ სამეფოდ გაერთიანება გიორგი არაგვის ერისთავს ყველაფერს წაართმევდა, მხედართმთავარი თამაზ ყაფლანიშვილი ირანოფილური პარტიის მომხრედ აქცია. საკუთრივ კი გიორგი ერისთავმა მეფე გიორგის წინააღმდეგა, რომ მასთან გაერთიანებულ იყო, არ მიიღო (ქართლის ცხოვრება IV 1973, 461). ამ მომენტში თუ რა პოზიცია ეკავა ბარძიმს, წყაროში ასე იკითხება: „ნაწილობრივ ბარძიმი არის მიზგი საქართველოს არეულობისა, რომელიც გიორგი მეფის წინააღმდეგ ყოველთვის გაგულისებული იყო“ (ASPF, vol. I, f.403). ამდენად, ბარძიმი გიორგი მეფის მოწინააღმდეგეთა ბანაკშია. ახლა მოკლედ შემდეგზე:

მეფე გიორგი XI-ის დამოუკიდებლობისკენ სწრაფვა და ქართლ-კახეთის ერთ სამეფოდ გაერთიანების მისეული გეგმა ირანის ხელმწიფისათვის მიუღებელი იყო. ამიტომ შაჰმა ურჩი მეფე გადააყენა და მის ნაცვლად ქართლის მეფედ ირანში მყოფი და იქვე გამუსლიმებული ერეკლე I (1688-1703) დასვა. გიორგი მეფე იძულებული გახდა იმერეთის სამეფოსთვის შეეფარებინა თავი და იქიდან განეგრძო ბრძოლა ტახტის დაბრუნებისათვის.

ქართლის ტახტზე დამკვიდრებულ ერეკლე I-ს, ცხადია, საყრდენი ძალები სჭირდებოდა. მან სხვადასხვა თანამდებობებზე თავისი მომხრეები დანიშნა და მათ შორის იყო ბარძიმ არაგვის ერისთვისშვილი, რომელიც, ვახუშტის სიტყვებით, „...იყო ამაყი, თავხედი, კადნიერი და არა რად ვინმე ჩნდა და უმეტეს კახნი“ (ქართლის ცხოვრება IV, 468). მოკლედ, ამგვარი იყო ის შიდა პოლიტიკური პროცესი, რომლის გზაზე ხდება ბარძიმის მიერ კათოლიკურ სარწმუნოებაზე გადასვლა, მეტ-ნაკლები სიზუსტით, 1689 წლის მიწურულს. და აქვე დგება ბუნებრივი კითხვა: რა ვითარებაში და რა მიზნით მიიღო ბარძიმ არაგვის ერისთვისშვილმა კათოლიკური სარწმუნოება? ამ კითხვაზე პასუხი ვერ გაცივმა, თუ ზოგადად მაინც არ წარმოვადგინეთ, რა ვითარება შეიქმნა მეფე გიორგი XI-ის მიერ ქართლის სამეფოს ტახტის დატოვებისა და დასავლეთ საქართველოში მისი გადასვლის შემდეგ.

აღნიშნული ვითარების შემდეგ მოვლენები ამგვარად განვითარდა: ირკვევა, რომ გიორგი მეფის არ ყოფნით ისარგებლეს სომეხმა სასულიერო პირებმა და 1683 წლის შემდეგ, ახლა 1690 წელს, ახალი ძალით გააჩაღეს კათოლიკე მისიონერების დევნა (თამარაშვილი 1902, 278-279). ზუსტად ამ დროს კათოლიკე მამებს მფარველად მოეგვინა ბარძიმი. თუ რა სახის ურთიერთობა არსებობდა მასა და თბილისში მოღვაწე კათოლიკე მამებს შორის 1690 წლამდე, უცნობია. იმის გათვალისწინებით, რომ 1690 წლის 1 იანვრით დათარიღებულ ვრცელ წერილში თბილისის კაპუცინთა მისიონის პრეფექტი ჯულიო და კრემონა რომს აუწყებდა ბარძიმის მიერ კათოლიკობის მიღების, მისი ძალმოსილებისა და კათოლიკე მამებისადმი გამოხატული სიყვარულის შესახებ (ASPF, vol. I, ff.403-404), უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ბარძიმი გიორგი მეფის გარშემო მყოფ პროლათინთა დასის წევრია. ფაქტია, რომ ბარძიმი,

ვითარცა ქართლის სამეფოს მსაჯულთუხუცესი (მდივანბეგი), რომელიც მეფის შემდეგ სამეფოში „...პირველი პირია“ (ASPF, vol. I, f.403), 1690 წლიდან ენერგიულად შეუდგა რომის პაპთან კავშირის დამყარებას. აი, როგორ განვითარდა მოვლენები:

ყოველივეს ამოსავალი ის ფაქტია, რომ ბარძიმ არაგვის ერისთვის-შვილი კათოლიკობაზე მოექცა. როდის მოხდა ეს? წყაროების მიხედვით, ამას ადგილი ჰქონდა 1689 წლის მიწურულს. 1690 წლის 1 იანვრის რელაციონში ჯულიო და კრემონა პროპაგანდის ერთ-ერთ კარდინალს წერდა: „მისმა უწმინდესმა მამობამ უნდა იცოდეს, რომ ახლანდელი ქვეშევრდომი, სახელად ბარძიმი, რომელიც ახლახან გადავიყვანე რომის წმინდა ეკლესიის წიაღში, არის საქართველოს ყველაზე ძლევაგამოსილი და დიდად პატივცემული მთავარი ერთი ვრცელი სამთავროსი, რომელიც საგსეა მეომარი ხალხით“ (ASPF, vol.I, f. 403; თამარაშვილი 1902, 275). დგება მორიგი კითხვა: რატომ გადავიდა ბარძიმი კათოლიკობაზე? ამის საფუძველს მამა-მისიონერი კრემონელი ბარძიმის პატრიოტულ სულისკვეთებაში ხედავდა. ის წერს: „ძალიან ღვთისმოსავი და კეთილგონიერი ბარძიმი ახლა ხედავდა რა, თუ როგორ მოექცნენ სპარსელები საქართველოს და ასევე ითვალისწინებდა, როგორ განვითარდებოდა მოვლენები მომავალში, სურდა, არა მხოლოდ საკუთარი თავისთვის, არამედ მთელი სამეფოსთვის მოეშორებინა უღირსი უღელი და ამოეძირკვა ხალხისაგან მთელი წამხდარი შეცდომები, ცრუმორწმუნეობა, ღალატი და ყველგან დაეფუძნებინა ქრისტეს ეკლესიის ჭეშმარიტი და ნამდვილი სარწმუნოება. ჩვენი პაპის სიწმინდის სიყვარულით, ის გვედრებოდა (იცოდა რა თავისი მღვდლებისა და ეპისკოპოსების მცონარეობის შესახებ), მიგველო წმინდა ეკლესიის ჭეშმარიტ ძეთა რიცხვში, რაც დიდი ნუგეშითა და გულის აჩუყებით შევასრულეთ, რადგან ვხედავდით ასეთი ძლევაგამოსილი და ყველას შორის შიშის მომგვრელი მთავარი, თუ როგორ იმდაბლებდა თავს და გამოხატავდა, როგორც ჩვენდამი, ისე კათოლიკური ეკლესიის მიმართ სიყვარულს. მისი წმინდა გზება მხოლოდ მიმართულია მუსლიმური სექტისა და ერესის სრულად ამოძირკვისაკენ“ (ASPF, vol. I, f.403; თამარაშვილი 1902, 275-276).

მოტანილი წყაროს თანახმად, ბარძიმს პატრიოტულმა სულისკვეთებამ, რომ დაეცვა „ქრისტეს ეკლესიის ჭეშმარიტი და ნამდვილი სარ-

წმუნობა“ (უნდა გავიგოთ მართლმადიდებელი სარწმუნობა) „მუსლიმური სექტისაგან“ (უნდა გავიგოთ ქართველთა გამუსლიმებისაგან), რომლის ამოძირკვაში ის ვერ დაეყრდნობოდა ქართველ მართლმადიდებელ სასულიერო დასს მათი მცონარობის გამო, მიიყვანა კათოლიკობის აღიარებამდე. თუ ეს სინამდვილეა, მაშინ, უნდა ვთქვათ, რომ ბარძიმს მართლმადიდებელი სახელმწიფო ეკლესიის მიმართ რწმენა შეერყა. ყოველივე ეს დაიყვანება თავისი შინაარსით ერთ დებულებამდე: ბარძიმმა კათოლიკობაში ნახა ჭეშმარიტი სულიერი ძალა და, რადგან „ეკლესიის გარეთ ხსნა არ არის“, იგი კათოლიკურ ეკლესიასა და პაპობის ძლიერ ინსტიტუტში ნახა. ამაზე დაყრდნობით, იყო შესაძლებელი ბარძიმისათვის მუსლიმობის წინააღმდეგ ბრძოლა და მუსლიმური ერესის ამოძირკვა საქართველოში. ამგვარი დასკვნა სვამს კითხვას: ეს ნამდვილად ასე იყო? ამაზე ზუსტი პასუხის გაცემა შეუძლებელია. ვერც იმას ვიტყვით, რომ წერილის ავტორი, კათოლიკე მამა, ყველაფერს გადაუჭარბებულად გადმოსცემს. ვერც იმას დავამტკიცებთ, რომ ბარძიმის მიერ კათოლიკობის აღიარება მხოლოდ პოლიტიკური მიზნით მოხდა და არა შინაგანი რწმენით. ამ მხრივ, თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტორს, რომ ბარძიმისათვის დაფარული ვერ იქნებოდა მასთან ახლოს მყოფი მაღალი ინტელექტუალების (მეფე გიორგი XI, თამაზ ყაფლანიშვილი, არქიეპისკოპოსი ექვთიმე რატიშვილი, ლევან ბატონიშვილი, სულხან-საბა ორბელიანი და სხვები) კათოლიკობისკენ მიდრეკა, მათზე მიბაძვით, შესაძლოა, მან კათოლიკობა ჭეშმარიტ სარწმუნობად იწამა. ეს მართლა ასეც რომ იყოს, ბარძიმის მიერ კათოლიკობაზე გადასვლას პოლიტიკურ კონტექსტს ვერ მოვაშორებთ. პირობითად, ეს ასე შეძლება განვსაზღვროთ: ბარძიმმა შინაგნად ირწმუნა კათოლიკობა და შეეცადა მისი პოლიტიკური მიზნით გამოყენებას. ეს უკანასკნელი კი ვერ მიიღწეოდა რომის პაპის მიერ ბარძიმის კათოლიკე მესვეურთა რიგში მიღებისა და კურთხევის გარეშე.

აღნიშნული ხაზის გატარებას ემსახურებოდა ბარძიმის მიერ რომის პაპ ინოკენტი XI-სთან 1690 წლის პირველი იანვარის თარიღით გაგზავნა ვრცელი წერილისა, რომელიც თითქმის პაპის, როგორც ქრისტიანული სამყაროს სულიერი მეთაურის, პანეგირიკს წარმოადგენს. ბარძიმისათვის რომის პონტიფიქსი სრულიად ქრისტიანების შეურყეველი სვეტი და საფუძველია. აქვე ის გამოთქვამდა მზადყოფნას, რომ, რასაც პაპი

უბრძანებდა, მას ქართლის სამეფოში (მისი სიტყვით, „ამ ჩვენ მხარეს“) დაუყოვნებლივ შეასრულებდა, რადგან ქართველები რომის პონტიფე-სის სამწყსოს წარმოადგენდა (თამარაშვილი 1902, 282). აქვე, მართებუ-ლია, ხაზი გაესვას, რომ, წერილის შინაარსის მიხედვით, თუ იგი მართლა ბარძიმის დაწერილია, ის კარგ საღვთისმეტყველო ცოდნას ავლენს.

წყაროდან ირკვევა, რომ ფარულად (ეს ბუნებრივი მოვლენაა) კა-თოლიკობაზე გადასვლისთანავე ბარძიმმა, ვითარცა რეალური პოლი-ტიკური ძალის მქონემ, ენერგიულად დაიწყო მოქმედება კათოლიკე მა-მების დასაცავად. მრავალგზის ნახსენები ჯულიო და კრემონა 1690 წლის 27 მარტს წერს: „...ქართველი თავადი, ქალაქის (თბილისის – მ.პ.) აივან ბეგი (მდივანბეგი – მ.პ.), რომელიც ისეთი სიყვარულითა და გულითა-დობით გვეკიდება, რათა ჩაწვდეს ჩვენი წმინდა სარწმუნოების არსში, ვფიქრობ, რომ მალე, მისი წყალობით, შეიძლება პაპის ძალაუფლების ქვეშ გაერთიანდნენ თბილისის სომეხი გრიგორიანები და მართლმადი-დებლები.“ უფრო მეტიც, თუ ვირწმუნებთ, ბარძიმმა დაურიდებლად და დიდი გაბედულებით დაიცვა მისიონერები სომეხ გრიგორიან სასული-ერო პირთა ერთ-ერთი ძლიერი შეტევისაგან, სავარაუდოდ, 1690 წლის მეორე ნახევარში (ASPF, vol.I, f. 403). საფიქრებელია, გრიგორიან სომეხ სასულიერო პირთა ანტიკათოლიკური გამოსვლა ხომ არ იყო განპირო-ბებული, კრემონელისვე ცნობის მიხედვით, იმით, რომ ბარძიმის უნია-ტური მიზანი გაცხადდა? ძნელია ზუსტი პასუხის გაცემა.

წყაროებიდან ირკვევა, რომ ბარძიმი მოუთმენლად ელოდა რო-მის პაპისაგან წერილს, ცხადია, სამოქმედო გზების ჩვენებით. „აწ მო-ველით შენს სიტყვას და მივიღებთ თუ არა შენს ბრძანებას, მაშინვე აღვასრულებთ“ – წერდა ის პაპს (თამარაშვილი 1902, გვ. 283). ეს უკა-ნასკნელი კი აყოვნებდა. ვფიქრობთ, ამიტომ მისწერა მეორე წერილი 1690 წლის 20 ნოემბერს ბარძიმმა რომის პაპს. ამჯერად წერილი პაპის პანეგირიკს არ შეიცავს. შინაარსის მიხედვით, იგი შეიძლება სამ ნაწი-ლად გავყოთ: პირველში საუბარია იმაზე, თუ „ჩვენის ეპისკოპოსების სიცრუით და უმეცრებით“ როგორ იმყოფებოდა სიბნელეში, ხოლო, თბილისში მყოფი კათოლიკე მამების წყალობით, როგორ ეზიარა ჭეშმარიტებას და თავი დააღწია ცდომილებებს. მეორე ნაწილში კი ნათქვამის საფუძველზე ითხოვდა, რომ პაპს მიეღო ის კათოლიკური ეკლესიის წიაღში და პირობას დებდა: „რასაც ინებებთ, ყველა აღვა-

სრული წმინდა კათოლიკე ეკლესიის ასამაღლებლად, იესო ქრისტეს პატივისათვის და თქვენს სამსახურებლად. მზად ვარ ამისათვის სისხლიც დავღვარო. კვალად თქვენს წმიდა და სამოციქულო საყდარს შევწირავ ჩემს თავს, ჩემს სახლობას და მთელს ჩემს ქვეშევრდომ ერსა.“ მესამე ნაწილს პირობითად შეიძლება დასკვნა ვუწოდოთ, რადგან ბარძიმი პაპის „წმინდა კურთხევისა და რჩევის“ შემდეგ შეუდგებოდა „...სულითა და გულით წმინდა კათოლიკე ეკლესიის გავრცელებასა და გაძლიერებას...“, რადგან „...ახლა შეიქმნა იგი...“ მისთვის უსაყვარლესი დედა (თამარაშვილი 1902, 283).

რთულია, ზუსტად ითქვას, რამდენად ისმის ამაში შინაგანი კათოლიკეს ხმა, თუმცა ხელაღებით უარყოფაც ძნელია. ახლა იხსნება ის პოლიტიკური კვანძი, რომელმაც დასაწყისში დასმულ კითხვას უნდა გასცეს პასუხი. მისი ხელახლა დასმა აუცილებელია: რა მიზნით მიიღო ბარძიმი კათოლიკური სარწმუნოება? ჩვენი აზრით, ბარძიმი, მეტი ალბათობით, ზემოდასახელებულ ქართველ ინტელექტუალთა მიბაძვითა და უმთავრესად კათოლიკე მამების ძალისხმევით ირწმუნა კათოლიკური სარწმუნოების უპირატესობა მართლმადიდებლობასთან შედარებით. ვფიქრობთ, მისი ასეთი ნაბიჯი არ უნდა ყოფილიყო უმთავრესად გამოწვეული დოგმატების საფუძველზე, თუმცა მისი სრულად გამორიცხვაც შეუძლებელია. ამ კონტექსტში, ვხედავთ რა ბარძიმის მიერ გადადგმულ სარწმუნოებრივ ნაბიჯს, იგი პოლიტიკური მიზანდასახულობის ამოცანაში ჯდება. საქმის არსი შემდეგშია:

როგორც აღინიშნა, 1688 წელს გიორგი XI-ის იმერეთის სამეფოში გადასვლით კათოლიკე მამებს, რბილად რომ ვთქვათ, მოაკლდათ ერთგული მფარველი. ამ მხრივ, კათოლიკობაზე გადასვლის (1689 წლის მიწურული) შემდეგ მეფის ადგილი დაიკავა ბარძიმი. ამან კათოლიკე მამებს ქართლის სამეფოში გამეფებული ანარქიისა და სომეხ გრიგორიან სასულიერო პირებთან დაპირისპირების პირობებში დიდი შვება მოჰგვარა. ბარძიმის გაბედულად მოქმედებამ მამა-მისიონერებს აგრძნობინა, რომ ის გიორგი მეფეზე უფრო მეტად იცავდა მათ და სწორედ ამიტომ მონათლეს ის ნამდვილ მშვიდობის ანგელოზად (თამარაშვილი 1902, 278). ჩვენ ამაში, ანუ კათოლიკე მამების მფარველობის საქმეში, გიორგი XI-სთან ბარძიმის, როგორც ამაყი პიროვნების, მეტოქეობის მიზანს ვხედავთ. კერძოდ, შეუძლებელია მას არ ეფიქრა,

რომ მის ასეთ მონდომებას რომის პაპი ჯეროვნად დააფასებდა და კათოლიკური ეკლესიის წიაღში მიღებით ბარძიმი მყარ გარანტიას მიიღებდა გიორგი მეფისაგან მოსალოდნელი რეპრესიის შემთხვევაში. ეს მით უფრო, რომ სულ მალე (1691 წ.) გიორგი მეფე ქართლის სამეფოში გადმოვიდა და დაიწყო ხანგრძლივი ბრძოლა ტახტის დასაბრუნებლად.

ამ პოლიტიკურ ორომტრიალში საკმაოდ გარკვეული ჯულიო და კრემონა ყველა საშუალებას მიმართავდა, როგორც ცალკე ბარძიმთან, ასევე წმინდა ტახტთან, რომ შეერიგებინათ ბარძიმი და მეფე გიორგი XI. ყოველივე ამას უკეთ წყაროებიდან გავიგებთ. ჯულიო და კრემონა, 1690 წლის 1 იანვრის წერილით, კონგრეგაციის კარდინალს შემდეგს სთხოვდა: „კარგი იქნება, თუ თქვენი ფრიად პატივცემული მამობა სთხოვს უმაღლეს პონტიფექსს (რომის პაპს – მ.პ.), რათა მან ჩვენს ლტოლვილ მეფეს (გიორგი XI – მ.პ.) ორიოდ სიტყვით მისწეროს: შეურიგდეს და გაერთიანდეს ის ამ მთავართან (ბარძიმთან – მ.პ.), რათა მათ ყველამ ერთად მეტი ძალით მოკიდონ ხელი ამ წმინდა საქმეს (ეკლესიათა უნიის საქმეს – მ.პ.) და ჩვენი რჩევები, როგორც მათი შემცველებისა, საგანგებოდ მიიღონ“ (ASPF, vol.I, f.403v). ამ ერთი მიზნისკენ სვლა მამა ჯულიოს იმ საშუალებად მიაჩნდა, რომ იგი ადვილად მოუღებდა ბოლოს ყველა დაბრკოლებას, რაც ბარძიმსა და მეფეს შორის არსებობდა, რადგან ორივეს „...დიდი პატივისცემა აქვს უზენაესი პონტიფექსის მიმართ და ყველა დაბრკოლება, რომელიც შეიძლება მოულოდნელად წარმოიშვას, აღმოიფხვრება“ (ASPF, vol. I, f.404). ირკვევა, რომ მეფესთან შერიგებაზე მამა ჯულიომ ბარძიმი დაიყოლია. „აქამდე ჩვენი ძვირფასი ახლადმოქცეული (ბარძიმი – მ.პ.), – წერდა პროპაგანდის კარდინალს მამა ჯულიო, – დიდ იმედს მძღლევს წმინდა გაერთიანების შესახებ ყოფილ მეფესთან თანხმობასა და მოლაპარაკებაზე. ასეთი შეთანხმება მოხდება, თუ ერთმანეთს დაარწმუნებენ ერთგულებაზე, რასაც საგანგებოდ ველოდები ბერძენი ეპისკოპოსის, ჩვენი გულმოდგინე კათოლიკეს, დახმარებით, რომელიც ამჟამად ახლადმოქცეულის (ბარძიმის – მ.პ.) მოძღვარი გახდა“ (ASPF, vol.I, f.404). ამ შერიგების შედეგი ამგვარ სურათს უხატავდა მამა-მისიონერ ჯულიოს, რომელიც წერს: „დაე, ინებოს უფალმა... ეს ორი მთავარი შეერიგდეს, რადგან მაშინ მათ ვამცნობ, რომ საქართველო ამდენი დაუდევრობის, განსაცდელის, შიშების და დევნის შემდეგ წმიდა ეკლესიის მიწიერი სამოთხე გახდა, ვინაიდან

როგორც ქართველები, ასევე სომხები არიან მეტად თავგამოდებული კათოლიკეები, ღვთისმოსავნი, მაგალითის მიმცემნი და უანგარონი უფლისადმი ჭეშმარიტი სიყვარულისათვის“ (ASPF, vol. I, f.404).

წმინდა ტახტმა, ცხადია, დაიცვა დიპლომატიური ეტიკეტი და ბარძიმისადმი წერილის გამოგზავნა არ იქარა. ეს იმიტომ, რომ პაპობისთვის მეფე იყო იმის გარანტი, რომ კათოლიკობას საქართველოში ჰყოლოდა ლეგიტიმური და იმაზე ძლიერი მფარველი, ვიდრე -მეფესთან დაპირისპირებული მეორე პირი ქვეყანაში. ეს, ეტყობა, ბარძიმს საწყენად დაურჩა. ამასთან დაკავშირებით, აი, რას ვკითხულობთ ჯულიო და კრემონას 1692 წლის 10 მარტის რელაციონეში: „თვითონ ეს, ბუნებით კეთილი ბატონი (ბარძიმი – მ.პ.), არ ეტკობდა, რომ ის უბრალოდ მოატყუეს (იგულისხმება რომიდან წერტილის გამოუგზავნელობა – მ.პ.)...“ (ASPF, vol.I, f.404). ამ შემთხვევაში ბარძიმის გოროზმა ბუნებამ, კადნიერებამ და სიამაყემ (ვახუშტი), ჩანს, ადგილი დაუთმო შემწყნარებლობას, რაც კათოლიკე მამას ბარძიმის კეთილ ბუნებად მოეჩვენა. მართალია, ბარძიმი თავს მოტყუებულად მიიჩნევდა, მაგრამ „...თავისი ბუნების გამო მისგან სიმპათია არ მოგვკვლევია. ყოველთვის გვიღებდა, როგორც საკუთარ ძმებს, განსაკუთრებულ ყურადღებას და პატივისცემას იჩენდა ჩვენდამი, გვეხმარებოდა და გვმფარველობდა სახელმწიფოში მღელვარების დროს, რომლის დროსაც ჩვენი გულისა და თავისი სარწმუნოების (უნდა გავიგოთ კათოლიკობის – მ.პ.) გამო ბევრი სიმდიდრე დაკარგა, აიძუდრა თითქმის მთელი საქართველო მასში მცხოვრები ეროვნებების ჩათვლით,“ – წერს ჯულიო და კრემონა (ASPF, vol.I, f. 404). ეს წყარო კიდევ ერთ დასტურს გვაძლევს, რომ ბარძიმს კათოლიკობა მარტოოდენ პოლიტიკურ მიზნით არ მიუღია.

როგორც ვიცით, 1691 წელს, გიორგი მეფის ქართლში გადმოსვლის შემდეგ, ბარძიმ არაგვის ერისთვისშვილი მის მხარეზე გადავიდა. მეფემაც, ჩანს, დაივიწყა ადრეული წყენა და ბარძიმს შეურიგდა. უფრო მეტიც, ბარძიმმა, გიორგი მეფის დავალებით, ორ სამხედრო ექსპედიციაშიც მიიღო მონაწილეობა. აკი ამის მსხვერპლი გახდა კიდევ 1692 წელს, როცა მეფის ლაშქარს ხელმძღვანელობდა კახეთში, რათა ეს ორი სამეფო გაეერთიანებინა (მამისთვალისშვილი 2019, 180).

ამრიგად, ბარძიმ არაგვის ერისთვისშვილის მიერ კათოლიკობაზე გადასვლა არ იყო გამოწვეული მხოლოდ და მხოლოდ პოლიტიკური

მოტივით, თუმცა გიორგი მეფესთან მისი დაპირისპირების პროცესში მან ეს შინაარსი შეიძინა. ბარძიმი, ერთი მხრივ, რომის პაპის მხარდაჭერით, ცდილობდა, გიორგი მეფის წინაშე უცილობელ ავტორიტეტად ქცეულიყო და, მეორე მხრივ, ესწრაფვოდა კათოლიკობას გზა გაეკვალა მეფესთან შერიგებისაკენ. ამაში ბარძიმი, წმინდა ტახტის სახით, სრულიად მართებულად, გულწრფელ და მხურვალე მოსაშუალებს ხედავდა. ეს იმის გარანტიასაც იძლეოდა, რომ მეფე გიორგის მიერ ტახტის დაბრუნების შემთხვევაში ბარძიმს თავისი პოლიტიკური წონა და ავტორიტეტი შეენარჩუნებინა. ამდენად, ბარძიმის კათოლიკობაზე მიდრეკა, როგორც შინაგან რწმენას, ასევე მასზე აგებულ პოლიტიკურ ანგარიშიანობას ემყარებოდა.

გამოყენებული ლიტერატურა

წყაროები

- ქართლის ცხოვრება IV. 1973. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
Kartlis tskhovreba. IV. 1973. Tbilisi: „sabchota sakartelo“.
- თამარაშვილი, მიქელ. 1902. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის. ტფილისი.
Tamarashvili, Mikhel. 1902. Istoria katolikobisa kartvelta shoris. Tiflisi.
- ASPF, SC-Georgia, vol. I, ff.403r-404

ლიტერატურა

- მამისთვალიშვილი, ელდარ. 2019. საქართველოს საგარეო პოლიტიკა და დიპლომატია III. თბილისი: უნივერსალი.
Mamistvalishvili, Eldar. 2019. Sakartvelos sagareo politica da diplomatia III. Tbilisi: universali.

Bardzim Aragvis Eristvishvili and Catholicism

This article, based on known and hitherto unknown materials (from the Vatican archives), examines and analyzes the purpose for which Bardzim Aragvis Eristvishvili decided to convert to Catholicism. The latter was a political figure in the Kingdom of Kartli. He held the position of chief judge (mdivanbegi) in that kingdom from 1689 to 1692. Additionally, he found himself in the camp of feudal lords who opposed the unification of Kartli-Kakheti into a single kingdom by King Giorgi XI of Kartli (1676-1688). With this context in mind, the following section investigates the developments that followed Bardzim's decision.

Sources indicate that at the end of 1689, Bardzim Aragvis Eristvishvili decided to convert to Catholicism, and from 1690 he energetically began establishing ties with the Pope. As to why he took this step, the author concludes, based on an analysis of new sources: Bardzim saw true spiritual power in Catholicism, and since «there is no salvation outside the Church, » he saw it in the Catholic Church and the powerful institution of the Papacy. Based on this, it was possible for Bardzim to fight against Islam and eradicate the Muslim heresy in Georgia. He deeply believed in Catholicism and tried to use it for political purposes. Specifically, Bardzim, on the one hand, sought to become an indispensable authority before King Giorgi with the Pope's support, and, on the other hand, strove to pave the way for Catholicism to reconcile with the king. In this regard, Bardzim saw the Holy See as an absolutely righteous, sincere, and fervent intercessor. It also ensured that Bardzim would retain his political weight and authority in the event of King George's return to the throne. Thus, Bardzim's inclination toward Catholicism was grounded in both his inner faith and the political goals it supported, linking his personal beliefs to broader political strategies.

Keywords: *Bardzim Aragvis Eristvishvili, Kingdom of Kartli, Catholicism in Georgia*

დავით მერკვილაძე
თსუ ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის
ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი

XVII საუკუნის საქართველოს ნავსადგურები კათოლიკე მისიონერების ცნობების მიხედვით

გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოს საზღვაო ნავსადგურების შესახებ უმნიშვნელოვანესი ცნობები უცხოელმა ავტორებმა შემოგვინახეს. ეს ნავსადგურები ამ ხანებში მნიშვნელოვან სავაჭრო პუნქტებს წარმოადგენდა, საიდანაც შემოჰქონდათ უცხოური საქონელი და გადიოდა ადგილობრივი ნაწარმი თუ ნედლეული და, რაც განსაკუთრებით მტკივნეულია, აქედან მასობრივად გაჰყავდათ ასევე ტყვე მონები. XVII საუკუნის ნავსადგურების შესახებაც საინტერესო ცნობებს გვაწვდიან საქართველოში მოღვაწე თუ სამოგზაუროდ მყოფი სხვადასხვა ევროპელი ავტორები, რომელთა შორის უდავოდ გამორჩეული ადგილი უჭირავთ კათოლიკე მისიონერებს: არკანჯელო ლამბერტის, კრისტოფორო კასტელის, გაეტანო რასპონის, ლუი გრანჟეს, ჯოვანი ჯულიანო და ლუკას. უფრო სრული სურათის შესაქმნელად და წყაროების შესადარებლად ვიმოწმებთ სხვა ევროპელი მოგზაურების – ჟან შარდენისა და იოჰან გიულდენშტედტის მონაცემებსაც.

სტატიაში კათოლიკე მისიონერების მიერ მოწოდებული მასალისა და ზემოაღნიშნული მოგზაურების ჩანაწერებში შემონახული ცნობების განხილვისა და შეჯერების საფუძველზე მოკლედ ვახასიათებთ თითოეულ ნავსადგურს და აღვნიშნავთ მათ მნიშვნელობას.

გონიო: 1614 წელს სამეგრელოში მიმავალ იეზუიტ მისიონერ ლუი გრანჟეს¹ ოსმალეთის ადგილობრივი ხელისუფლებისაგან ემცნო, რომ მას გონიოს იქით ქართული სამთავროებისაკენ გზის გაგრძელების უფლება არ ეძლეოდა, სანამ გურიისა და სამეგრელოს მთავრები ოსმალეთის შეთავაზებულ პირობებს ხელს არ მოაწერდნენ და, შესაბამისად, მათთან ბავი არ დაიდებოდა (ტაბალუა 1986, 42, 45). იმ დროს

¹ მ. თამარაშვილი ამ მისიონერს ლუდოვიკე გრანჯერიოდ მოიხსენიებს (თამარაშვილი 1902, 134-142).

გურიის სამთავროს საზღვრები სამხრეთით ჭოროხამდე ვრცელდებოდა, გონიოს ციხე-ნავსადგური კი მდინარის მარცხენა, ანუ სამხრეთ სანაპიროზე იდგა. შესაბამისად, XVII სკ-ში იგი ოსმალეთის სასაზღვრო პუნქტს წამოადგენდა.

ევლია ჩელების ცნობით, ტრაპიზონის ვილაიეთის ფარგლებში შემავალი გონიო „სამეგრელოს მისადგომზეა² და [სახელმწიფოს] ფარგლების დასასრული“, რის გამოც მისი ციხის გარნიზონი ლაშქრობისაგან გათავისუფლებული იყო და მხოლოდ ციხის დაცვა ევალებოდა. ოსმალთა ისტორიკოსი იქვე დასძენს, რომ იმპერიის ამ განაპირა ციხეს „კაზაკები მრავალჯერ დაესხნენ თავს, ქონება დავლად წაიღეს, მოაოხრეს და დაანგრეს“ (ჩელები 1971, 95). სასაზღვრო მდებარეობის გამო გონიოს ციხეში ოსმალური საბაჟოც იყო მოწყობილი (შარდენი 2018, 259). ჟან შარდენის აღწერით, გონიო „დიდი კვადრატული ციხესიმაგრეა, რომელიც აგებულია არაჩვეულებრივად დიდი, მაგარი, გაუთლელი ქვებით. იგი დგას ზღვის ნაპირზე, ქვიშიან ნიადაგზე. მას არც თხრილები აქვს და არც სამაგრები, მხოლოდ ოთხი კედელია, ორი კარიბჭით – ერთი აღმოსავლეთით, რომელიც ზღვას გადმოჰყურებს, და მეორე – ჩრდილოეთით.“ შარდენს იანიჩარების მცირერიცხოვანი რაზმით დაცულ ამ ციხეში ორი ზარბაზანი უნახავს (შარდენი 2018, 258-259).

თუმცა ლუი გრანჟეს მგზავრობისას ოსმალებმა გონიო „ნავების დასადგომად ნაკლებად საიმედოდ“ მიიჩნიეს და მისგან ცხრა მილით დაშორებულ, „ხელსაყრელ მხარეს“, მაკრიალთან შეჩერება ამჯობინეს (ტაბალუა 1986, 42). იმჯერად გონიოს ციხისა და ნავსადგურის „არასაიმედოობა“, როგორც ჩანს, იმ გარემოებით იყო განპირობებული, რომ მეზობელ ქართველ მთავრებთან ზავი ჯერ გაფორმებული არ იყო და მათ საზღვართან მდებარე ნავსაგურში დგომა უხიფათოდ არ მიიჩნიეს.

ბათუმი: ბათუმის შესახებ ცნობები აღნიშნულ ხანაში მოღვაწე კათოლიკე მისიონერებში თითქმის არ გვხვდება. ამ მხრივ, ერთგვარ გამონაკლისს წარმოადგენს იეზუიტი მოღვაწის, ლუი გრანჟეს აღნიშვნა, რომ 1614 წელს წმ. ლუჩიას დღესასწაულზე (13 დეკემბერი), „საქართველოს ნავსადგურ ბათუმში“ გურიელს ოსმალეთთან ზავი შეუკრავს, რის

² უფრო სწორად, გონიო გურიის სამთავროს მისადგომზე მდებარეობდა. დაწვრილ. იხ. ქვემოთ.

შემდეგაც ოსმალეთის მიმდებარე სანაპიროზე (მაკრიალში) შეჩერებული ლუი გრანჟეს და მის თანაშემწე მორჩილ ძმა ეტიენ ვიოს უფლება მიეცათ, სამეგრელოსაკენ გამგზავრებულიყვნენ (თამარაშვილი 1902, 138; ტაბაღა 1986, 46). ვინაიდან ბათუმი ჭოროხის შესართავის მარჯვენა, ანუ ჩრდილოეთ, მხარეს მდებარეობდა, იგი გურიის ფარგლებში იყო მოქცეული, ამიტომ სრულიად ლოგიკურია იეზუიტი ბერის მიერ ბათუმის საქართველოს ნავსადგურად დასახელება.

ქობულეთი: კათოლიკე მისიონერებთან საქართველოს საზღვაო ნავსადგურებს შორის ყველაზე ხშირად ქობულეთი იხსენიება. ამავე დროს მოიპოვება მითითებები, რომ იგი გურიის ნავსადგურს წარმოადგენდა. ქობულეთს არაერთხელ ახსენებენ თეატელი მისიონერები: კრისტოფორო კასტელი და არკანჯელო ლამბერტი.

ლამბერტი აღნიშნავს, რომ „გურიელის სამთავროში“ ზღვის პირას მდებარე ქობულეთში მრავლად მოდიოდნენ ვაჭრები ოსმალეთის ახლომდებარე ქალაქებიდან, კერძოდ, რიზედან, გონიოსა და ტრაპიზონიდან (სამეგრელო 2011, 94). ოსმალეთის ნახსენები ქალაქებიც საზღვაო ნავსადგურებს წარმოადგენდნენ და, ცხადია, ვაჭრები აქედან ქობულეთში დიდი თუ მცირე მცურავი საშუალებით შემოდიოდნენ ქობულეთის ნავსადგურში. ეს გარემოება, თავის მხრივ, განაპირობებდა აქ სხვადასხვა საქონელთან ერთად ტყვეებით ვაჭრობასაც (დაწვრი. იხ. მერკვილაძე 2022, 150-178). ადამიანებით მოვაჭრე ავაზაკებს სამეგრელოში მოტაცებული ადამიანები, დანაშაულის დაფარვის მიზნით, ხშირად ჩუმად გადაჰყავდათ ხოლმე მეზობელი სამთავროს ამ ნავსადგურში უცხოელი ვაჭრებისათვის მისაყიდად. ქობულეთის ნავსადგურის მიმდებარე მოწყობილი იყო საგანგებო მოედნები, სადაც გემების ჩამოდგომის შემდეგ გაცხოველებული ვაჭრობა იმართებოდა. ჩანს, ცალკე ადგილი იყო გამოყოფილი ადამიანებით მოვაჭრეებისათვის. ამ მოედნისა და იქ მიმდინარე ვაჭრობის არაერთი ჩანახატი შესრულებული აქვს მისიონერ კრისტოფორო კასტელის შესაბამისი მინაწერებითურთ (კასტელი 1976, 147; 148). ქართლის დატოვების შემდეგ კასტელი გურიის კათოლიკურ მისიონში მოღვაწეობდა წლების განმავლობაში და, ბუნებრივია, რომ ქობულეთის ნავსადგურს, სხვა ნავსადგურებისაგან განსხვავებით, მის ჩანახატებში გამორჩეული ადგილი უკავია.

სამეგრელოში ლევან დადიანთან სტუმრად მყოფი დომინიკელი მისიონერი ჯოვანი ჯულიანო და ლუკა გურიის მთავარ მალაქია კათოლიკოსთან ქობულეთის (Coble) გავლით მისულა (თამარაშვილი 1902, 149; ტაბალუა 1987, 167), რაც გვაგარაუდებინებს, რომ სამეგრელოდან ქობულეთისაკენ მან ზღვით იმგზავრა. შემდგომ მალაქიამ იგი ოთხ კაცს მიაცილებინა კვლავ ქობულეთამდე, საიდანაც იგი ტრაპიზონისაკენ მიმავალ გემზე დამჯდარა (ტაბალუა 1987, 168). ჯოვანი და ლუკას თბრობიდან იკითხება, რომ ჩრდილოეთიდან (როგორც წესი, კაფადან) შავი ზღვის სამხრეთ სანაპიროებისაკენ მომავალი გემები გზად ქობულეთის ნავსადგურში ჩერდებოდნენ.

თუმცა სხვა ცნობიდან ვიგებთ, რომ ყოველთვის ასე არ ხდებოდა. აღსანიშნავია, რომ სამეგრელოდან გონიოს ნავსადგურისაკენ მიმავალ გემს, რომელზეც ფრანგი ვაჭარი ჟან შარდენი იმყოფებოდა, ქობულეთის ნავსადგურისათვის შუალამისას შეუჩერებლად ჩაუვლია (შარდენი 2018, 258).

რაც შეეხება ქობულეთის გურიისადმი მიკუთვნებას, დომინიკელი მისიონერების ცნობები ისტორიულ-გეოგრაფიული კუთხითაც უტყუარია. ამ ვითარებას ამოწმებს ისევე ჟან შარდენი, რომელიც წერს, რომ „გურიელის ქვეყანა პატარაა... ის გაშლილია ამ ზღვის გასწვრივ მდინარე ფაზისიდან მეორე მდინარემდე, რომელიც თურქების სიმაგრე გონიოდან (Gonie) ერთი მილის სიშორეზე მოედინება და ფაზისიდან ორმოცი მილით არის დაშორებული“ (შარდენი 2018, 205). ცხადია, მდ. ფაზისი რიონია, გონიოს ციხესთან ნახსენებ მდინარეში კი, უთუოდ, ჭოროხი იგულისხმება (შარდენი 2018, 390, შენ. 232). მაშასადამე, ამ დროს გურიის სამთავრო რიონიდან სამხრეთით ჭოროხამდე ვრცელდებოდა და, ქობულეთის გარდა, ბათუმიც კი მის შემადგენლობაში შედიოდა. ვითარება შეიცვალა XVIII საუკუნის დასაწყისში, როცა ქვემო გურიად წოდებული ეს მხარე ოსმალებმა დაიკავეს. მიუხედავად იმისა, რომ გიულდენშტედტის საქართველოში მოგზაურობის დროს (1772 წ.) გურიის მიწა ჭოროხიდან ჩოლოქამდე უკვე ოსმალეთის მითვისებულია და გიულდენშტედტმა ეს მშვენივრად უწყის, ძველი ვითარების ანალოგიით, მაინც მდ. ჭოროხს ასახელებს ერთგან გურიის სამხრეთ, მეორეგან კი – სამხრეთ-დასავლეთ საზღვრად (გიულდენშტედტი 1962, 311, 313).

სატყეპელა. კათოლიკე მისიონერთა შორის ასევე ერთადერთია ზემონახსენები ლუი გრანჟე, რომელიც ახსენებს სატყეპელას (Satcapella).³ მას მერე, რაც გურია-ოსმალეთს შორის ზავი დაიდო, გრანჟე ლაზეთიდან ნავით მოემართება და ჩაუვლია რა გონიოს კონცხისათვის, ორი დღის შემდეგ მშვიდობით მისულა „საქართველოს ქალაქ სატყეპელაში.“ აქ, ზღვისპირას, მისიონრებს შეხვედრია გურიელის ვეზირი, რომელსაც მათთვის ცხენები მიუცია, რათა გურიელთან შესახვედრად წაეყვანა ისინი.

გურიის მთავართან სტუმრობის შემდეგ მისიონერები უკან ისევ სატყეპელასკენ მიემართებიან, მთავრის ქვეშევრდომის თანხლებით: „ესრეთ გურიელმა გაგვისტუმრა სატყეპელას დიდი პატივით და მეგობრულად; ეგრეთვე ერთი კაცი გაგვაცოლა, რომ იქიდან პატარა ნავით წავეყვანეთ სამეგრელოში...“ (თამარაშვილი 1902, 140).

სატყეპელა უთუოდ გურიის სამთავროშია საგულვებელი, ვინაიდან 1. იგი მოხსენიებულია „საქართველოს ქალაქად“. ადგილობრივი სასაუბრო ენის მიხედვით, მისიონერები, სამეგრელოსაგან განსხვავებით, გურიას ხანდახან „საქართველოდ“ მოიხსენიებდნენ. 2. გრანჟე სატყეპელას მიდამოებში ხვდება გურულ წარჩინებულს – „გურიელის ვეზირს“, რომელსაც, მისიონერების ვინაობის შეტყობის შემდეგ, ისინი გურიელთან წარსადგენად მიჰყავს. 3. გურიის მთავარი მისიონერებს უკან, სატყეპელასკენ, ისტუმრებს, რათა ისინი ნავით გაემგზავრონ სამეგრელოში (შდრ. თაყაიშვილი 1915, 52a).

ვინაიდან აქედან ოსმალებთან ერთად ზღვაში გასული მისიონერები იმავე დღეს შესულან რიონში, სატყეპელა ქობულეთის ჩრდილოეთით ზღვის სანაპიროზე არის საძიებელი. ამის გათვალისწინებით, ე. თაყაიშვილი ლოგიკურად ასკვნის, რომ სატყეპელა საძიებელია ფოთის სიახლოვეს, მისგან სამხრეთით – გურიაში და ეს პუნქტი შეიძლება ყოფილიყო დღევანდელი გრიგოლეთი ან მის მახლობლად მდებარე

³ ი. ტაბალუას ეს ტოპონიმი ლათინური დაწერილობის შესაბამისად – „სატკაპელად“ გადმოაქვს (იხ. ტაბალუა 1986, 138-140). ქართული ენობრივი თავისებურების გათვალისწინებით ჩვენ მაინც „სატყეპელა“ ვამჯობინეთ, რომელიც ევროპელ ავტორს თავის წერილში Satcapella-ს ფორმით უნდა შეეტანა. მით უფრო, რომ ვახუშტის რუკაზე ლაზეთში, რიზეს მახლობლად მითითებულია ამავე სახელწოდების პუნქტი. თუმცა მის თავდაპირველ, 1616 წლის გამოცემაში, სავარაუდოდ ბეჭდური შეცდომის გამო, მისი სახელწოდება წარმოდგენილია როგორც Satrapella.

სეფა (თაყაიშვილი 1915, 52a-52b). ჩვენი მხრით, უფრო დამაჯერებლად გრიგოლეთის ვერსიას მივიჩნევთ, მით უფრო, რომ 1. გრიგოლეთი სუფსის შესართავთან მდებარეობს (ცნობილია, რომ დასავლეთ საქართველოს მდინარეების ზღვასთან შესართავები ხშირად გამოიყენებოდა ხოლმე ნავმისადგომებად (ბერაძე 2018(ბ), 76). 2. აქედან სუფსის ნაპირის გასწვრივ პირდაპირი გზა მიდიოდა ბაილეთამდე, გურიელის რეზიდენციამდე, საითკენაც სატყეველადან ცხენებით გაემშურნენ მთავართან მიწვეული მისიონერები (თაყაიშვილი 1915, 52b).

საგულისხმოა, ე. თაყაიშვილის მოსაზრებაც იმის თაობაზე, რომ სახელწოდება სატყეველა ამ ადგილისათვის უნდა შეერქმია ოსმალთაგან შევიწროების გამო ლაზეთიდან გურიის სამთავროში გადმოხვეწილ და აქ დამკვიდრებულ მთავარეპისკოპოსს – თავისი ძველი სამყოფელის სახელის მიხედვით (თაყაიშვილი 1915, 52b).

აღსანიშნავია, რომ სატყეველას არ ახსენებს არც ერთი სხვა უცხოელი ავტორი.

ფოთი

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სატყეველადან გასული გემი იმავე დღეს შედის მდ. რიონში, „სამეგრელოს უმთავრეს მდინარეში“ (სინამდვილეში მდ. რიონი სამეგრელოსა და გურიის სამთავროებს მიჯნავდა ერთმანეთისგან). ამ მდინარის შესართავთან, მის მარცხენა ნაპირზე, გაშენებული იყო, ანტიკურ ხანაში ფაზისად წოდებული, ძველისძველი ქალაქი ფოთი. ვინაიდან ამ ადგილას ბუნებრივი ყურე არ არსებობდა, ამის გამო მცირე წყალწყვის გემები ცივი ქარისა და უამინდობისას თავს რიონის შესართავში აფარებდნენ (ბერაძე 1981, 15). სავარაუდოდ, ამიტომ იყო, რომ ოსმალური გემი, რომლითაც სამეგრელოს მთავართან შესახვედრად მიმავალი იემუიტი მისიონერები მგზავრობდნენ, გზად რიონის შესართავში შევიდა, მით უმეტეს, რომ მაშინ ჯერ კიდევ ზამთარი იდგა (3 თებერვალი იყო).

ზოგჯერ გემები მდ. რიონს აუყვებოდნენ ადგილობრივ მოსახლეობასთან სავაჭროდ, როგორც ამას ჟან შარდენი შესწრებია. შარდენი იქვე დასძენს, რომ ადგილობრივთაგან რიონად სახელდებულ მდ. ფაზისს თურქები „ფაშს“ უწოდებდნენ (შარდენი 2018, 257). ფოთის თურქულ სახელად ფაშს მიუთითებს იოჰან გიულდენშტედტიც და იქვე განმარტავს, რომ ეს სიტყვა თურქულად „ნიშნავს ნავთსადგურს,

ან საერთოდ ნავმისადგომს“ (გიულდენშტედტი 1962, 171, 313). სხვაგან გიულდენშტედტი აღნიშნავს, რომ თურქების მფლობელობაში მყოფი ფოთის [ციხის] კედლებთან ზღვის ფსკერი ნავმისადგომად მოსახერხებელია და აქ თითქმის მთელ დასავლეთ საქართველოდან იკრიბებიან სავაჭროდ (გიულდენშტედტი 1776).

ანაკლია

ლუი გრანჟე იტყობინება, რომ რიონის შესართავიდან გასული მომცრო გემი, რომლითაც იგი მგზავრობდა, მეორე დღეს მივიდა ნავსადგურში, რომლის სახელწოდება სხვადასხვა გამოცემაში განსხვავებულად არის მოცემული. მ. თამარაშვილს დედნისეულ ვარიანტად მოჰყავს Eroinchan და იქვე მის მეორე – დამაზუსტებელ სახელად – Heraclee. პირველ სახელწოდებას მ. თამარაშვილი კითხულობს როგორც ერვინხანს (თამარაშვილი 1902, 140)⁴, თუმცა მის ნამდვილ ჟღერადობასთან შედარებით უფრო ახლოს უნდა იდგეს ი. ტაბაღუას წაკითხვა – ერენკანი. თამარაშვილისეული „ჰერაკლია“ კი მასთან „ერაკლიედ“ არის ჩანაცვლებული (ტაბაღუა 1986, 50).⁵ აღსანიშნავია, რომ გრანჟეს წერილის უადრეს, 1616 წლის, გამოცემაში ნავსადგურის თავდაპირველი სახელწოდება მოცემულია Herailcano-ს სახით (გრანჟე 1915, 49-49). ცხადია, რომ ჰერაკლეა (//ერაკლია) თანამედროვე ანაკლიაა.

ანაკლიის ძველ სახელად სწორედ ჰერაკლეას (იმავე დაწერილობით) ასახელებს ჟან შარდენი, რომელიც მას „სამეგრელოს ყველაზე მნიშვნელოვან ადგილს“ უწოდებს. ანაკლიის შესახებ იგი იქვე სხვა საინტერესო ცნობებსაც იძლევა: „ანაკლია სოფელია, რომელიც ზღვიდან ორი მილით არის დაცილებული. ეს ყველაზე მნიშვნელოვანი ადგილია სამეგრელოში. აქ ასამდე სახლია, რომლებიც იმდენად შორსაა ერთმანეთისგან, რომ პირველი სახლიდან ბოლო სახლამდე მანძილი ორ მილს შეადგენს. ამ სოფელში ყოველთვის არიან ტყვეების შემსყიდველი თურქები და ნაგები, რომლითაც მიჰყავთ ისინი. ამბობენ, რომ ეს

⁴ პირველ სახელწოდებას მ. თამარაშვილი კითხულობს როგორც ერვინხანს, თუმცა ნამდვილ ჟღერადობასთან შედარებით უფრო ახლოს უნდა იდგეს ი. ტაბაღუას წაკითხვა – „ერენკანი“. თამარაშვილისეული „ჰერაკლია“ (Heraclee) კი ი. ტაბაღუასთან „ერაკლიედ“ არის ჩანაცვლებული (ტაბაღუა 1986, 50).

⁵ ილ. ტაბაღუასთან დედნისეულ ვარიანტები არაა მოცემული. თარგმანი კი შესრულებულია 1869 წლის ფრანგული გამოცემიდან (ტაბაღუა 1986, 37).

სოფელი გაშენებულია იმ ადგილას, სადაც ოდესღაც დიდი ქალაქი იყო, რომელსაც ჰერაკლეა (Heraclea) ერქვა.“ (შარდენი 2018, 217).

ანაკლიას, მისი სახელწოდების მეგრული გამოთქმით – „ანარგია“ (Anarghia) მოიხსენიებს არკანჯელო ლამბერტი თავის წიგნში – „წმინდა კოლხეთი“ (ლამბერტი 2020, 65, 382). სავარაუდოდ, მის მიერვე შედგენილ რუკაზე კი მას მიუთითებს მდ. ენგურის ნაპირას, როგორც მისი ძველი, ასევე ახალი სახელწოდებით – „Anargia olion Heracles“.

წიფურიაში მდებარე ოდიშის კათოლიკურ მისიონში გამოგზავნილი კათოლიკე მისიონერები სწორედ ანაკლიის ნავსადგურში უნდა შესულიყვნენ, თუმცა ნავსადგურის დაზუსტებას, ამ შემთხვევაში, აღნიშნული მისიონის ისტორიის შემდგენელი ლამბერტი არ იძლევა. ამ ვარაუდს ამაგრებს ისევე ჟან შარდენი. სპარსეთისაკენ მიმავალ ვაჭარს ამ სამთავროში ჩამოსვლა არეულ დროს (აფსუების მიერ სამეგრელოს მოსაზღვრე სოფლებზე თავდასხმებისას და ძარცვისას) მოუწია და ყველაზე საიმედო დროებითი თავშესაფარი ეგულებოდა წიფურიაში, თეატელთა მისიონში, საიდანაც შეძლებდა გზის შემდგომ გაგრძელებას. ამიტომ მან, ისგურის გავლით, ანაკლიის ნავსადგურამდე გააგრძელა ხომალდით მგზავრობა და იქ გადმოვიდა ნაპირზე (შარდენი 2018, 208). ანაკლიიდან წიფურიაში მანძილი კი, მისივე მითითებით, 20 მილს შეადგენდა (შარდენი 2018, 211).

ანაკლია უშუალოდ ენგურის ზღვასთან შერთვის ადგილას არ მდებარეობდა და ზღვიდან 2 მილით იყო დაცილებული. ამ მანძილის დაფარვას მაშინდელი ფელუკები საშუალოდ 2 საათს უნდებოდნენ. დატვირთული ნავების მესაჭეებს კი დიდი ოსტატობა სჭირდებოდათ მდინარის ამ მონაკვეთზე არსებული დასილული მეჩჩეებისათვის თავის ასარიდებლად (შდრ. შარდენი 2018, 253).

საფიქრებელია, სამეგრელოში ხანგრძლივი მისიის დასრულების შემდეგ სამშობლოსაკენ მიმავალი ლამბერტიც ანაკლიის ნავსადგურზე დამკდარიყო კაფასაკენ მიმავალ ოსმალურ გემზე („თურქულ ყარამუსალზე“ თავის ასვლის ადგილს ავტორი არ უთითებს) (ლამბერტი 2020, 348). აქედანვე გაემგზავრა ჟან შარდენიც, ოღონდ საპირისპირო მიმართულებით – სამხრეთისაკენ (შარდენი 2018, 254).

1681 წლის ოქტომბერში ანაკლიას მიადგა ის თურქული გემიც, რომლითაც წიფურიაში განთავსებულ სამეგრელოს კათოლიკური მისიისაკენ მოემართებოდა თეატელი მისიონერი გაეტანო რასპონი.

ისგაური // ისკურია // სკურჩა

პროპაგანდა ფიდეს მიერ აღმოსავლეთში გამოგზავნილი დომინიკელი მღვდელი ჯოვანი ჯულიანო და ლუკა რომში გაგზავნილი წერილით იტყობინებოდა, რომ 1630 წლის ივლისის დამდეგს მისი გემი მივიდა „სკურჩას (Scorcica, scoria), რომელიც სამეგრელოს პირველ პუნქტად ითვლება.“ (თამარაშვილი 1902, 145-146).⁶ სკურჩა (// სკორჩა) გაიგივებულია სხვა უცხოურ წყაროებში მოხსენიებულ ისგაურთან (// იზგაური) (ტაბალუა 1987, 160, შენ. 42; ფადევი 1934, 116, 129; შარდენი 2018, 116, შენ. 56). ასევე გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ისგაური, იგივე სკურჩა, ქართულ წყაროებში მოხსენიებულ ტყაყურუს წარმოადგენს: „ქართულ წყაროებში არ მოხსენიება ოდიშის ერთი მნიშვნელოვანი ნავსადგური, რომელსაც უცხოური წყაროები ისგაურს // ისკურიას უწოდებდნენ. შეიძლება ტყაყურუ ამ ნავსადგურის ქართული სახელი იყოს“ (ბერაძე 2018(ბ), 77; შდრ. ბერაძე 1981, 183; ცხადაია, ხორავა 2016, 17).

ისგაურის შესახებ დაწვრილებით და ძალზე საგულისხმო აღწერას გვაწვდის ჟან შარდენი. ისგაური სამეგრელოს იმდენად მოსახერხებელი ნავსადგური ყოფილა, რომ ამ მხარისაკენ წამოსული სავაჭრო გემები ამ ადგილას იყრიდნენ თავს. თავისი გემის შემოსვლისას შარდენს აქ უკვე ჩამომდგარი შვიდი დიდი გემი დაუთვლია. მისი თქმით, „ისგაური მივარდნილი, სრულიად დაუსახლებელი კუთხეა. აქ წნელებისაგან გაკეთებულ ფაცხებს დგამენ ვაჭართა ჩამოსვლის დროს და მაშინაც, როცა იშვიათ შემთხვევაში შიში არა აქვთ აფხაზთაგან თავდასხმისა. სხვა დროს კი აქ ერთ სახლსაც ვერ ნახავთ.“ (შარდენი 2018, 117).

ისგაურს მეორე სახელით, ისკურიად, იხსენიებს იოჰან გიულდენშტედტი და მას ისიც მოხერხებულ ნავმისადგომად მიიჩნევს (გიულდენშტედტი 1876).

ლამბერტის რუკაზე მის მიერვე მონიშნულ მდ. მარმარისწყალის მარცხენა ნაპირზე, ზღვის პირას, მისიონერს დატანილი აქვს წარწერა: „Turcharu Emporium“ – თურქთა სავაჭრო ფაქტორია (სავაჭრო ცენტრი). ეს უნდა იყოს უცხოურ წყაროებში მოხსენიებული ისკურია და ქართული წყაროების ტყაყურუ (ფადევი 1934, 129; ბერაძე 2018(ა), 122;

⁶ ილ. ტაბალუასთან არსებული თარგმანით: „პირველ ივლისს იალქნები ავუსვით და დღენახევარში მივედით სამეგრელოს ერთ-ერთ ადგილზე, რომელსაც სკორჩა ჰქვია.“ (ტაბალუა 1987, 160).

ცხადაია, ხორავა 2016, 17). თუმცა მკვლევარები იმასაც აღნიშნავენ, რომ ეს წარწერა „შეცდომითაა დატანილი რუკაზე, უნდა იყოს მდ. კოდორის მარცხენა ნაპირზე“ (ცხადაია, ხორავა 2016, 17).

მეორე მოსაზრებით, ისგაური // ისკურია მდებარეობდა სკურჩის ყურესთან (მდ. მარმარისწყალი იგივე სკურჩაა); (ფადეევი 1934, 129; ბე-რაძე 1981, 183).⁷

სოხუმი

კათოლიკე მისიონერებთან ასევე ვხვდებით სოხუმის საზღვაო პორტის მოხსენიებას. სამეგრელოში მრავალწლიანი მოღვაწეობის დასრულების შემდეგ იტალიაში გაბრუნებული არკანჯელო ლამბერტის ხომალდის პირველი შეჩერება ყოფილა „აბასხების (//აბასკების) პორტში“, რომელსაც სოხუმი (Soccumbe) რქმევია და აქ 10 დღით მოუწიათ გაჩერება სხვა მგზავრების ლოდინში (ლამბერტი 2020, 348).

უფრო ადრე, 1630 წლის 21 მაისს, დომინიკელი მისიონერი ჯოვანი და ლუკას გემს შეუვლია ძველ (ანტიკურ) ქალაქ სკისორნუმში (Schissornum). აქ მას გაუცვნია გემის შესახვედრად, მრავალრიცხოვანი ამალის თანხლებით, ნაპირთან მოსული „თავადი პუტო“ (თამარაშვილი 1902, 144; ტაბალუა 1987, 157). სხვაგან იგივე მისიონერი მოგვითხრობს, რომ აფხაზებს „აქვთ ერთი ძალიან კარგი ნავსადგური. აქ ყოველწლიურად მოდიან ხომალდები ლაზეთიდან, ტრაპეზუნტიდან და კაფადან. ზოგჯერ ისინი აქ ზამთარსაც ატარებენ. ამ ნავსადგურს ეწოდება ესკისუმუნი.“ (ტაბალუა 1987, 170). მიჩნეულია, რომ ორსავე შემთხვევაში ქალაქი და ნავსადგური სოხუმი იგულისხმება, მისი სახელწოდების ორი განსხვავებული ვარიაციით.⁸

აღსანიშნავია, რომ გიულდენშტედტი სოხუმის ციხეს ერთგან მოიხსენიებს, როგორც „ციხე სოკუნკალას“ (Sokunkala), სადაც თურქების ფაშა ზის (გიულდენშტედტი 1964, 51), რაც თურქულ სახელ – სოხუმ-

⁷ ვფიქრობ, ამ ნავსადგურის ადგილმდებარეობის დაზუსტებას ცალკე გამოკვლევა უნდა მიეძღვნას, რასაც ახლო მომავალში ვგეგმავთ.

⁸ ილ. ტაბალუა სქოლიოში პირველ შემთხვევაში მიუთითებს: „სკისორნუმ, ესკისუმუნ – თურქულად: „ესკი სუხუმ“ – ძველი სოხუმი“ (ტაბალუა 1987, 157, შენ. 36); მეორეში – „ესკისუმუნი – „ესკი სუხუმი“, თურქულიდან: „ძველი სუხუმი“ (ტაბალუა 1987, 170, შენ. 64). თუმცა საეჭვოა, რომ ჯოვანი და ლუკა ერთი და იმავე წერილში ორი განსხვავებული სახელწოდებით აღნიშნავენ ერთი და იგივე პუნქტს. ვფიქრობ, ეს საკითხიც მეტ ჩაღრმავებას საჭიროებს.

ყალას დამახინჯებული დაწერილობა ჩანს (გიულდენშტედტი 1964, 51, შენ. 1). სხვაგან გამოქვეყნებულ სტატიაში ის სოხუმს ახსენებს Сочух Хапа-ს ფორმით, რომელიც, მისი აღწერლობით, „ოთხკუთხოვანი გალავნით შემოზღუდული ადგილია ტამანიდან დაახლ. 120 ვერსის მანძილზე, სამხრეთ-აღმოსავლეთით, რომელთანაც კარგი ნავმისადგომია. ის ამჟამად უმთავრესი ადგილია აფხაზეთში, სადაც თურქებს დასმული ჰყავთ უფროსი“ (გიულდენშტედტი 1776).

რასაკვირველია, დასავლეთ საქართველოს ნავმისადგომები ზემოაღწერილი ნავსადგურებით არ ამოიწურებოდა. თუმცა ვინაიდან მათ შესახებ XVII ს-ის კათოლიკე მისიონერებთან რაიმე გარკვეული მითითება არ მოგვეპოვება, ამ გარემოებამ ჩვენი კვლევის ფარგლების შემზღუდვა განაპირობა. აღნიშნულ ხანაში საქართველოს საზღვაო ნავსადგურების საკითხის სრულყოფილ გამოკვლევას ყველა შესაბამისი წყაროს (მათ შორის გვიანშუასაუკუნეების ევროპული და ოსმალური რუკების) შეწავლა და მათი შეჯერება სჭირდება, რაც ამ მიმართულებით მუშაობის წარმართვის შემდგომ ეტაპად წარმოგვიდგენია.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ბერაძე, თამაზ. 1981. *მღვაოსნობა ძველ საქართველოში*. თბილისი: ნაკადული.
- Beradze, Tamaz. 1981. *Zghvaosnoba dzvel sakartveloshi*. Tbilisi: Nak'aduli.
- ბერაძე, თამაზ. 2018ა. „ოდიშის სამთავროს რუკა არქანჯელო ლამბერტის მიხედვით.“ წიგნში *შრომების კრებული სამ ტომად*, ტ. I. თბილისი.
- Beradze, Tamaz. 2018a. „Odishis samtavros ruk'a arkanjelo lambert'is mikhedvit.“ In *Shromebis k'rebuli sam t'omad*, vol. I. Tbilisi.
- ბერაძე, თამაზ. 2018ბ. „XVII სს-ის პირველი ნახევრის ოდიშის რუკა.“ წიგნში *შრომების კრებული სამ ტომად*, ტ. I. თბილისი.
- Beradze, Tamaz. 2018b. „XVII ss-is p'irveli nakhevr's odishis ruk'a.“ In *Shromebis k'rebuli sam t'omad*, vol. I. Tbilisi.
- *გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში*. 1962. ტ. I. გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა. თბილისი: მეცნიერების აკადემიის გამომცემლობა.
- Giuldensht'edt'is mogzauroba sakartveloshi. 1962. Vol. I. Germanuli t'ekst'i kartuli targmaniturt gamostsa da gamok'vleva daurto G. Gelashvilma. Tbilisi: Metsnierebis ak'ademiis gamomtsemloba.
- *გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში*. 1964. ტ. II. გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა. თბილისი: მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.

- Giuldensht'edt'is mogzauroba sakartveloshi. 1964. Vol. II. Germanuli t'ekst'i kartuli targmaniturt gamostsa da gamok'vleva daurto G. Gelashvilma. Tbilisi: Metsnierebata ak'ademiis gamomtsemloba.
- თამარაშვილი, მიხეილ. 2011. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის. 1902 წლის რეპრინტული გამოცემა. თბილისი: სიესტა.
Tamarashvili, Mikheil. 2011. *Ist'oria k'atolik'obisa kartvelta shoris*. 1902 ts'lis rep'rint'uli gamotsema. Tbilisi: Siest'a.
 - კასტელი, დონ კრისტოფორო. 1976. ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ. ტექსტი გაშიფრა, თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ. თბილისი.
K'ast'eli, Don K'rist'oporo. 1976. *Tsnobebi da albomi sakartvelos shesakheb*. Tbilisi.
 - ლამბერტი, არქანჯელო. 2011. სამეგრელოს აღწერა. თბილისი.
Lambert'i, Arkanjelo. 2011. *Samegrelos aghts'era*. Tbilisi.
 - ლამბერტი, არქანჯელო. 2020. წმინდა კოლხეთი. იტალიურიდან თარგმნა გიორგი ცქიტიშვილმა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა დავით მერკვილაძემ. თბილისი.
Lambert'i, Ark'anjelo. 2020. *Ts'minda k'olkheti*. Tbilisi.
 - მერკვილაძე, დავით. 2022. „ტყვეთა სყიდვა დასავლეთ საქართველოში იტალიელი მისიონერების ცნობების მიხედვით (XVII საუკუნე).“ შრომების კრებული, #14. ზუგდიდი: შოთა მესხიას სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი.
Merk'viladze, Davit. 2022. „*T'q'veta sq'idva dasavlet sakartveloshi it'alieli misionerebis tsnobebis mikhedvit (XVII sauk'une)*.“ Shromebis k'rebuli, #14. Zugdidi.
 - რასპონი, გაეტანო. 1681. გაეტანო რასპონის რელაციონე სამეგრელოს შესახებ. თეატინელთა გენერალური არქივი. https://missio.iliauni.edu.ge/ka/factoid?source_id=12
Rasp'oni, Gaet'ano. 1681. *Gaet'ano rasp'onis relatsione samegrelos shesakheb*.
 - ტაბაღუა, ილია. 1986. საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში (XIII-XX სს-ის პირველი მეოთხედი). ტ. II (1600-1628 წწ.). თბილისი: მეცნიერება.
T'abaghua, Iliia. 1986. *Sakartvelo evrop'is arkivebsa da ts'ignsatsavebshi*. Vol. II. Tbilisi: Metsniereba.
 - ტაბაღუა, ილია. 1987. საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში (XIII-XX სს-ის პირველი მეოთხედი). ტ. III (1628-1633 წწ.). თბილისი: მეცნიერება.
T'abaghua, Iliia. 1987. *Sakartvelo evrop'is arkivebsa da ts'ignsatsavebshi*. Vol. III. Tbilisi: Metsniereba.
 - ცხადაია, პაატა და ბეჟან ხორავა. 2016. აფხაზეთის გეოგრაფიული სახელწოდებანი. თბილისი.

Tskhadaia, P'at'a and Bezhan Khorava. 2016. *Aphazetis geograpiuli sakhel-ts'odebani*. Tbilisi.

- შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ). 2018. ფრანგულიდან თარგმნეს მზია მგალობლიშვილმა და გიორგი სანიკიძემ. თბილისი.
Shardenis mogzauroba sp'arsetsa da aghmosavletis skhva kveq'nebshi. 2018. Tbilisi.
- ჩელები, ევლია. 1971. *მოგზაურობის წიგნი*. ნაკვ. I. თურქულიდან თარგმნა, კომენტარები და გამოკვლევა დაურთო გიორგი ფუთურიძემ. თბილისი.
Chelebi, Evlia. 1971. *Mogzaurobis ts'igni*. Vol. I. Tbilisi.
- Гильденштадт, Иоганн Антон. 1776. *О гаванях по Азовскому, Черному и Белому морям*. Санкт Петербург: Императорской Академии наук.
Gil'den'tadt, Iogánn Antón. 1776. *O gavanâh po Azovskomu, Černomu i Belomu morâm*. Sankt Peterburg.
- „Письмо посланное с Востока отца Луи Гранжие его преподобию отцу Клод Аквавива...“ 1915. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 44, отд. 3. Тифлис.
„Pis'mo poslannoe s Vostoka otca Lui Granžie...“ 1915. SMOMPK. Vol. 44. Tiflis.
- Такайшвили, Эквtime. 1915. „Заметка относительно Satrapella.“ Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 44, отд. 3. Тифлис.
Takaišvili, Ekvtime. 1915. „Zametka otnositel'no Satrapella.“ SMOMPK. Vol. 44. Tiflis.
- Фадеев, Александр. 1934. *Краткий очерк истории Абхазии*. Часть первая. Сухум: Абгиз.
Fadееv, Aleksándr. 1934. *Kratkij oČerk istorii Abhazii*. Suhum: Abgiz.

Davit Merkviladze

*Senior Research Fellow at the Iv. Javakishvili
Institute of History and Ethnology*

**Georgian ports of the 17th century,
according to the Catholic missionaries**

Various European authors who worked or traveled in Georgia offer insights into Georgian ports in the 17th century. Notably, Catholic missionaries such as Arcangelo Lamberti, Cristoforo Castelli, Gaetano Rasponi, Luis Grange, and Giovanni Giuliano da Luca are prominently featured. To complete the picture and compare sources, we also examine accounts by Jean Chardin and Johann Anton Gldenstdt. This study aims to clarify the significance of each port in modern Georgia.

With this context in mind, this study aims to examine and clarify the significance of each port in modern Georgia by specifically reviewing and comparing materials from Catholic missionaries and traveler records, and by providing a brief characterization of each port's historical and economic importance.

Keywords: *Lamberti, Georgian ports, Castelli, Catholic Missionaries*

ელდარ ბუბულაშვილი
თბილისის სასულიერო აკადემია
თსუ ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა
და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

კათოლიკე მისიონერები საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სიწმინდეების შესახებ

XVI-XVIII საუკუნეებში საქართველოში მოღვაწე კათოლიკე მისიონერებმა საინტერესო კვალი დატოვეს ქართველი ხალხის ცხოვრებაში. ქართველ კათოლიკეთა სულიერ მწყემსმთავრობასთან ერთად ისინი აქტიურ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და კულტურულ-საგანმანათლებლო მოღვაწეობას ეწეოდნენ. როგორც წყაროებით დასტურდება, მათ გულწრფელად უყვარდათ ის ერი და ქვეყანა, სადაც „ქრისტეს ვენახის საპატრონოდ იყვნენ ჩამოსული“. აღნიშნულის დასტურს წარმოადგენს სიცოცხლის ბოლო წლებში სამშობლოში დაბრუნებული, საქართველოში მრავალწლიანი მოღვაწეობით გატაცებული კათოლიკე მისიონერის – დონ კრისტოფორო დე კასტელის სიტყვები: „მრავალი წლის განმავლობაში საქართველო ჩემი სატრფო იყო“. კათოლიკე მისიონერები დაახლოებული იყვნენ თავიანთ მრევლთან, იზიარებდნენ მათ ჭირსა და ლხინს, დავრდომილებსა და ავადმყოფებს უფასოდ მკურნალობდნენ, გახსნილი ჰქონდათ სკოლები, სადაც ბავშვებს ასწავლიდნენ ხელობასა და წერა-კითხვას, სწავლაში წარჩინებულებს უმაღლესი განათლების მისაღებად აგზავნიდნენ რომში. ასეთი მოღვაწეობით მათ ადგილობრივი მოსახლეობის დიდი სიყვარული დაიმსახურეს. გარდა ამისა, საქართველოს მეფე-მთავრები და მართლმადიდებელი სასულიერო პირებიც მოწიწებითა და პატივისცემით ეპყრობოდნენ საქართველოში მოღვაწე კათოლიკე მისიონერებს. ისინი აქტიურად იყვნენ ჩართული ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაშიც. ცნობილია, რომ ქართველი პოლიტიკოსები ხშირად კათოლიკე მისიონერებს ევროპაში ელჩებადაც კი გზავნიდნენ. ბიზანტიის იმპერიის დამხობის შემდეგ (1453 წ.) საქართველო კათოლიკე მისიონერების მშვეობით ამყარებს ურთიერთობას ევროპასთან. მათი ხელშეწყობით საქართველოში აღწევდა დასავლეთ ევროპის კულტურა. საქართვე-

ლოში მისიონერთა მოღვაწეობის შედეგები აისახა რომში გაგზავნილ ვრცელ მოხსენებით რელაციებში და ჩვენი ქვეყნისადმი მიძღვნილ ნაშრომებში. ამ ნაშრომებიდან ყურადღებას იმსახურებს დონ კრისტოფორო დე კასტელის, არქანჯელო ლამბერტის, ავიტაბილეს, იოზეფ მარია ძამპის და სხვათა ნაღვაწი. მათ წერილობით ჩანაწერებში საინტერესო ცნობებია დაცული ჩვენი ქვეყნის პოლიტიკური, კულტურული და ეკონომიკური ცხოვრების შესახებ. იგი ძვირფასი წყაროა საქართველოს ისტორიისა და ქართული ეთნოგრაფიულ-ყოფითი მოვლენების შესასწავლად. მაგალითისათვის, თვალსაჩინოა დონ კრისტოფორო დე კასტელის ჩვენამდე მოღწეული ჩანახატები. მან უამრავი ჩანახატი შემოგვინახა ქართულ ეკლესია-მონასტრებზე. იგი მოხიბლული იყო მათი არქიტექტურული სტილით და მათ „საოცარი ტაძარი“ უწოდა (ვარძიელი (ბუბულაშვილი) 1998, 4).

ევროპელმა კათოლიკე მისიონერებმა თავიანთ ნაშრომებში დიდი ადგილი დაუთმეს საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიაში დაცული სიწმინდეების აღწერას. წყაროებით დასტურდება, რომ საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიაში უძველესი დროიდან ინახებოდა ქრისტიანული სიწმინდეები, რომელთა შორის აღსანიშნავია უფლის კვართი, ღვთისმშობლის პერანგი, მაცხოვრის და ღვთისმშობლის თმები, ქრისტეს სამსჯავლი, ფიცარი ცხოველყოფელი ჯვრიდან, მაცხოვრის ხის თეფში ანუ პინაკი საიდუმლო სერობიდან, მაცხოვრის ეკლის გვირგვინის ნაწილი, ღვთისმშობლის სარტყელი, იოანე ნათლისმცემლის, წმ. გიორგის წმინდა ნაწილები, თომა მოციქულის თავის ქალა, მადლის ქვა, წმ. მარინესა და წმ. კვირიკეს მკლავი და მრავალი სხვა წმინდა ნაწილი. ჟამთა სიავისა და ეკლესია-მონასტრების დარბევის გამო წმინდა ნაწილების უმეტესობა დაიკარგა. რაც გარეშე მტერს გადაურჩა, საბჭოთა ათეისტურმა რეჟიმმა შეიწირა. გადარჩენილი სიწმინდეების მცირე ნაწილი ეკლესია-მონასტრებშია დავანებული, ხოლო დიდი ნაწილი მუზეუმშია განთავსებული (ვარძიელი (ბუბულაშვილი) 1998, 4).

როგორც აღინიშნა, საქართველოს ეკლესიის წმინდა ნაწილების შესახებ საინტერესო ცნობებია დაცული XVI-XVIII საუკუნეებში საქართველოში მოღვაწე ევროპელ კათოლიკე მისიონერთა ჩანაწერებში. ამ მხრივ, გამორჩეულია დონ კრისტოფორო დე კასტელის, არქანჯელო ლამბერტის, იოზეფ მარია ძამპის, ფრანგი მოგზაურის – ჟან შარდენის

და სხვათა შრომებში. როგორც ჩანს, ისინი ადგილობრივი სასულიერო პირებისა და მოსახლეობისგან აგროვებდნენ ცნობებს მათ მიერ აღწერილი სიწმინდეების შესახებ (ბუბულაშვილი 2007, 19).

წყაროებით დასტურდება, რომ საქართველოში მოღვაწე კათოლიკე მისიონერები დიდი მოწიწებით ეპყრობოდნენ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სიწმინდეებს. უფრო მეტიც, ზოგიერთმა მისიონერმა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ახალი წმინდა ნაწილებით გაამდიდრა (ვარძიელი (ბუბულაშვილი) 1998, 4). ცნობილია, რომ პორტუგალიელმა ავგუსტინელმა ბერმა ამბროზიო დუშ ანჟუშმა დიდი ამაგი დასდო 1624 წელს შირაზში, შაჰ-აბას პირველის ბრძანებით, არაადამიანური მეთოდით წამებულის – წმ. დიდმოწამე ქეთევან დედოფლის წმინდა ნაწილების მოძიებას. დიდი რისკის ფასად, მან ქეთევანის წმინდა ნაწილები საგულდაგულოდ მოიძია და გადამალა. ამბროზიო დუშ ანჟუშმა 1628 წელს საქართველოში ჩამოსვლისას ქეთევან დედოფლის თავის ქალა და მკლავის ნაწილი, რომელსაც ხორცი შენარჩუნებული ჰქონდა, მის შვილს, მეფე თეიმურაზ პირველს (1606-1648 წწ.) გადასცა. მისივე ხელშეწყობით, წმ. დიდმოწამე ქეთევანის წმინდა ნაწილები მოხვდა ინდოეთის ქალაქ გოაში და გრასას კათოლიკურ მონასტერში, ბელგიის ქალაქ ნამიურის ციხე-სიმაგრეში და ევროპის სხვადასხვა კუთხეში. მანვე წმ. ქეთევანის წამებას, დედოფალს ის პირადად ახლოს იცნობდა, მიუძღვანა ნაშრომი – „ნამდვილი ცნობები უბრწყინვალესი დედოფლის ქეთევანის სახელოვან მოწამებრივ სიკვდილზე სპარსეთის სამეფოს მთავარ ქალაქ შირაზში, შაჰ აბასის ბრძანებით, 1624 წლის 22 სექტემბერს“, რომლითაც პირველმა გააცნო ევროპას ქართველი დედოფლის თავდადება მართლმადიდებლური ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის. იგი თვითმხილველი იყო დედოფლის წამების სცენებისა. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ამბროზიო დუშ ანჟუშის ცნობებს წმ. ქეთევან დედოფლის შესახებ პირველხარისხოვანი წყაროს მნიშვნელობა აქვს. სწორედ მისი ცნობები დაედო საფუძვლად ზოგიერთ ქართულ და ევროპულ ენებზე ქეთევან დედოფლის წამებისადმი (მცირე ხნის შემდეგ) მიძღვნილ თხზულებებს. მკვლევარების მიერ დადგენილია, რომ მეფე თეიმურაზის დედისადმი მიძღვნილი პოემა „წამება ქეთევან დედოფლისა“, სხვა მასალებთან ერთად, ამბროზიო

დუშ ანჟუშის ცნობებს ეყრდნობა. მეფე თეიმურაზი დედოფლის წამების ცნობებს უნდა გასცნობოდა საქართველოში ამბროზიო დუშ ანჟუშის მოღვაწეობის დროს. აღნიშნულიდან გამომდინარე, მის ცნობებს ფასდაუდებელი მნიშვნელობა ენიჭება. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ამბროზიო დუშ ანჟუში მოითხოვდა რომის პაპისაგან მისი წმინდანად აღიარებას, რაც ვერ განხორციელდა იმის გამო, რომ წმ. ქეთევან დედოფალი აღესრულა როგორც მართლმადიდებელი ქრისტიანი.

ცნობილია აგრეთვე, რომ ევროპაში მოგზაურობის დროს 1715 წელს სულხან-საბა ორბელიანს საქართველოში ჩამოუტანია სიწმინდეების ნაწილი. რომში ყოფნის დროს, როგორც თვითონ აღნიშნავს, „წმიდა პაპამ წმიდის ჯვარის ნაწილი, წმიდა კლემენტოს მოწამის თავი და სხვა მრავალი ნაწილი უბოძა“, სამწუხაროდ, ამ სიწმინდეთა შემდგომი ბედი ჩვენთვის უცნობია (ვარციელი (ბუბულაშვილი) 1998, 5).

XVII საუკუნის 30-50 -იან წლებში საქართველოში მოღვაწე კათოლიკე მისიონერები საინტერესო ცნობებს გვაწვდიან საქართველოში უფლის კვართის არსებობის შესახებ, თუმცა აღნიშნავდნენ, რომ მათ თვალთ იგი არ უნახავთ.

ხობის მონასტრის სიწმიდეთა შესახებ, მათ შორის იქ დაცული ღვთისმშობლის კვართზე, ცნობებს გვაწვდის XVII საუკუნის მეორე ნახევარში მოღვაწე კათოლიკე მისიონერი იოზეფ მარია ძამპი, რომელიც თითქმის ორი ათეული წლის განმავლობაში სამეგრელოში თეატინელთა მისიონის პრეფექტი იყო. რომის პაპისადმი გაგზავნილ მოხსენებებში ძამპი დაწვრილებით აღწერს საქართველოს ეკლესიის სასულიერო პირთა მდგომარეობას, ამხელს მათ ნაკლოვანებებს. მის მოხსენებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია მართლმადიდებელი ეკლესიის წირვალოცვისა და საეკლესიო დღესასწაულების აღწერას. ზოგჯერ იოზეფ მარია ძამპის შეხედულება მართლმადიდებელი ეკლესიის მიმართ კრიტიკულია, მაგრამ მასში მოიპოვება ისეთი ცნობები, რომლებიც საინტერესოა იმდროინდელი სარწმუნოებრივ ვითარების გასაანალიზებლად.

იოზეფ მარია ძამპმა სამეგრელოში სასულიერო მოღვაწეობის დროს საქართველოს შესახებ დაწერა თხზულება, რომელიც მან 1672 წლის შემოდგომაზე გადასცა სამეგრელოში სტუმრად მყოფ ფრანგ მოგზაურს – ჟან შარდენს. მან საქართველოსა და აღმოსავლეთის

ქვეყნებში მოგზაურობის შესახებ გამოაქვეყნა საინტერესო ნაშრომი, რომელსაც თან დაურთო იოზეფ მარია ძამპის შრომაც. იოზეფ მარია ძამპი ცალკე თავს უძღვნის სამეგრელოს ეკლესია-მონასტრებში დაცული სიწმინდეების აღწერას. იგი გაცემული იყო, რომ სამეგრელოში ბევრი წმინდა ნაწილი ინახებოდა, „რომლებიც მათ, პირველ ყოვლისა, მიიღეს იმ დროს, როცა აქ ქრისტიანობა ყვაოდა და მათ მთავრებს კავშირი ჰქონდათ კონსტანტინოპოლის იმპერატორებთან, რომლებიც მათ ბევრ რელიქვიას უგზავნიდნენ საჩუქრად“ (შარდენი 1975, 132). იოზეფ მარია ძამპის თხზულებიდან მოყვანილი ციტატიდან კარგად ჩანს, რომ იგი ღრმა ცოდნას ამჟღავნებს იმ ქვეყნის ისტორიის შესახებ, სადაც ის მოღვაწეობდა. როგორც ჩანს, იგი, ადგილობრივ პირთა დახმარებით, გარკვეულ ცნობებს აგროვებდა საქართველოს წარსულის შესახებ, რაც მის შრომას ნამდვილად ატყვია. იოზეფ მარია ძამპი ზედმიწევნით, თითქმის წყაროების დონეზე, იცნობს საქართველოში, კერძოდ კოლხეთში, ქრისტიანობის გავრცელების ისტორიას (ბუბულაშვილი 2007, 143).

იოზეფ მარია ძამპის აზრით, საქართველოში წმინდა ნაწილები სხვადასხვა გზით ხვდებოდა. აღნიშნულის შესახებ იგი წერს: „ეს რელიქვიები მათ მიიღეს აგრეთვე ქალაქის (კონსტანტინოპოლის ე. ბ.) სასულიერო პირთაგან, რომლებიც ცდილობდნენ, ეს ხალხი ღვთისმოსაობაში განემტკიცებინათ, და ბოლოს, რელიქვიები მიიღეს იმ წმინდა მამათაგან, რომელნიც თურქების მიერ კონსტანტინოპოლის აღების შემდეგ მაჰმადიანთა ტირანიისაგან თავის დასაღწევად სამეგრელოში გადმოიხვეწნენ და გაიფანტნენ მეზობელ ქვეყნებში“. ადგილობრივ საერო და სასულიერო პირთა ცნობებზე დაყრდნობით, იოზეფ მარია ძამპი აღნიშნავს: „ამბობენ, რომ მაშინ (მხედველობაშია ბიზანტიის იმპერიის დამხობა – 1453 წელი ე. ბ.) კოლხიდაში ჩამოვიდაო ერთი არქიეპისკოპოსი, თან ჩამოიტანაო ერთი მტკაველის ოდენა ნაჭერი – ძელი ჭეშმარიტი (ფრანგული ფუნტი რვა დიუმზე რამდენადმე დიდი) და კვართი, რომელიც, მათი თქმით, ღვთისმშობელს ეკუთნოდა“ (შარდენი 1975, 133).

იოზეფ მარია ძამპის მოტანილი ციტატიდან ჩანს, რომ იგი ახმოვანებს იმ დროისათვის სამეგრელოს მოსახლეობაში გავრცელებულ ცნობებს – ხობის ტაძარში დაცულ სიწმინდეთა საქართველოში ჩამოსვენების შესახებ. მისივე გადმოცემით, საქართველოში მყოფი კათოლიკე პატრები საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სიწმინდეებს

მოწიწებით თაყვანს სცემდნენ. იოზეფ მარია ძამპი დაწვრილებით აღწერს ხობის მონასტერში დასვენებულ ღვთისმშობლის კვართს: „ტილო, რომლისგანაც იგი არის შეკერილი, ყვითელი ფერისაა, აქა იქ დაჩითულია ყვავილებით და მოქარგულია ნემსით. სიგრძით იგი რვა რომაული მტკაველის ოდენაა, განით კი – ოთხის. აქვს ერთი მტკაველის სიგრძის მოკლე მკლავები და ვიწრო საყელო. მეც მინახავს იგი ხობის ეკლესიაში, სადაც ის ინახება. აქვე მას უნახავს სხვა სიწმინდეებიც: „ძვირფასი ქვებით მოოჯვილ ოქროს ლუსკუმაში ვნახე გამხმარი მკლავი, როგორც ამბობენ, ეს არის წმ. მარინეს მკლავი, ვნახე აგრეთვე წმ. კვირიკეს მკლავი და ოქროთი თუ ვერცხლით შემკული სხვა წმინდათა ნაწილები“. იოზეფ მარია ძამპის გადმოცემით, ღვთისმშობლის კვართი ინახებოდა ვერცხლის ყვავილოვანი სამკაულებით შემკულ ებაზონის ყუთში. მისივე ცნობით, ამავე ყუთში ყოფილა პატარა კოლოფი, რომელშიც მაცხოვრის წვერის რამდენიმე ღერი და შოლტი იყო, რომლითაც ის იგვემა. ეს ყუთი სამეგრელოს მთავრის ბეჭდით იყო დაბეჭდილი. „როდესაც ეს რელიქვიები გვაჩვენეს – აღნიშნავს იოზეფ მარია ძამპი – ისინი ნოხებზე დააწყვეს და, რამდენადაც ჩვენ დიდი მოწიწებით და თაყვანისცემით ვეხებოდით და ვიღებდით მათ, იმდენად მეგრელები გულგრილად ეკიდებოდნენ ამ რელიქვიებს. ისინი უფრო ლუსკუმის ოქრო-ვერცხლის მორთულობას აფასებდნენ, ვიდრე წმინდა ნაწილებს, რადგან რელიქვიები მრავლად მოეპოვებათ“ (შარდენი 1975, 156).

იოზეფ მარია ძამპის ზემოთ აღნიშნული ცნობა მრავალმხრივ საინტერესოა. ერთ მხრივ, იგი ცდილობს, ახსნას, თუ რა გზით აღწევდა საქართველოში ქრისტიანული სიწმინდეები, ხოლო, მეორე მხრივ, ასახელებს მაცხოვრის სახელთან დაკავშირებულ ისეთ წმინდა ნაწილებს, რომლებიც სხვა წერილობით წყაროებში არ მოგვეპოვება. ამ მხრივ, მის ცნობას უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება (ვარძიელი (ბუბულაშვილი) 1998, 5).

ხობის მონასტრის სიწმინდეების შესახებ ცნობა აგრეთვე დატყუალია არქანჯელო ლამბერტის ნაშრომში – „სამეგრელოს აღწერა“. არქანჯელო იოზეფ მარია ძამპამდე – 1633 წლიდან 1653 წლამდე – სამეგრელოს მისიონის პრეფექტი იყო. იგი მოკლედ აღნიშნავს, რომ ხობის ეკლესიაში „აჩვენებენ ღვთისმშობლის პერანგს“, რომელსაც ადგილობრივი მკვიდრნი „დიდ პატივს სცემენ“.

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სიწმინდეთა შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის 1633-1654 წლებში მოღვაწე კათოლიკე მისიონერი დონ ქრისტოფორო დე კასტელი. თავის ნაშრომში - „ცნობები და აღბოძირება საქართველოს შესახებ. მან თავისი მოღვაწეობის დიდი ნაწილი გურიასა და სამეგრელოში გაატარა. მისი მემკვიდრეობა იმითაცაა მნიშვნელოვანი, რომ კასტელმა მრავალი ჩანახატი შემოგვინახა ქართველთა ყოფა-ცხოვრების, ეკლესია-მონასტრების, ისტორიული პირების შესახებ (ბუბულაშვილი 2007, 144-145). მისი ჩანახატებიდან ყურადღებას იქცევს ხობის, მოქვის, დრანდის და სხვა ქართული ტაძრები. მის მიერ ხობის ტაძრის სურათს ამშვენებს წარწერა: „შიგნით, ლამაზად მორთული თაღის ქვეშ, შემონახულია სათაყვანებელი რელიქვიები, ჩვენი უფლისა და ღვთის დედის, ქალწულის მარიამის კვართები“ (კასტელი 1976, 176). დონ ქრისტოფორო დე კასტელის აღნიშნული ცნობა, რომ ხობის ტაძარში ღვთისმშობლის კვართთან ერთად ინახება უფლის კვართი, რა თქმა უნდა, სინამდვილეს არ შეესაბამება, მაგრამ XVII საუკუნის შუა ხანებისათვის ასეთი ცნობის არსებობა მაინც საინტერესოა, რადგან, რუსული წყაროების მიხედვით, თითქოს XVII საუკუნის 20-იან წლებში შაჰ აბას პირველს კვართი მცხეთიდან გაუტანია და მალევე რუსეთის მეფისათვის საჩუქრად გაუგზავნია. უზუსტობისა და ანაქრონიზმის მიუხედავად, დონ ქრისტოფორო დე კასტელის ცნობით დასტურდება, რომ უფლის კვართი არავის გაუტანია და იგი კვლავ საქართველოს კუთვნილებდა (ბუბულაშვილი 2007, 144-145).

ხობის სიწმინდეთა შესახებ დონ კრისტოფორო დე კასტელი დაასკვნის, რომ „ეს რელიქვიები, შესაძლებელია, ძველია, ამიტომ ღირსეულადაა შენახული ერთ მთაზე. ამ მხარეში ის დიდად პატივცემულია და უფრო სადიდებელი იქნებოდა უფლისათვის, რომ ის წაეღოთ ჭეშმარიტ ქრისტიანთა შორის. ამისათვის დრო კი მქონდა... მაგრამ ვერ შევასრულე იტალიაში ჩემი გამგზავრების გამო. ეს შესაძლებელია იმათთვის, ვინც იქ ახლა მივა“ (კასტელი 1976, 177). სხვა ადგილას კასტელი აღნიშნავს, რომ ღვთისმშობლის კვართი „...ბერძნებმა მოიტანეს (სარკინოების მიერ) კონსტანტინოპოლის აღების შემდეგ, ეს ჩანს იმ წარწერიდან, რომელიც შემონახულია ამ საუნჯესთან ერთად „. თუ რა წარწერას გულისხმობს კასტელი, ჩვენთვის უცნობია, თუკი შესაძლებელია

კუბოზე არსებულ წარწერას გულისხმობს, ასეთ ცნობას ეს წარწერა არ შეიცავს (ბუბულაშვილი 2007, 145).

დასავლეთ საქართველოში ანდრია პირველწოდებულის მოღვაწეობასთან დაკავშირებით საინტერესო ცნობას გვაძლევს XVII საუკუნის 70-იან წლებში საქართველოში მყოფი ფრანგი მოგზაური ჟან შარდენი. მისი გადმოცემით, ბიჭვინთაში არსებული მთავარი საკათედრო ტაძარი ანდრია პირველწოდებულის სახელობისა ყოფილა, რადგან მან ამ კუთხის მოსახლეობა ქრისტიანობაზე მოაქციაო. მისი ცნობის მიხედვით, ბიჭვინთაში ანდრია მოციქულის სახელზე აგებულ სამნავიან ეკლესიაში „სიცოცხლეში ერთხელ ჩამოდის თითოეული კათოლიკოსი ან პატრიარქი (დასავლეთ საქართველოსი ე. ბ.) ყველა ეპისკოპოსის თანხლებით წმინდა ზეთის დასამზადებლად, რომელსაც ისინი მირონს უწოდებენ“ (შარდენი 1975, 156). ჟან შარდენის აღნიშნული ცნობა ფრიად ყურადსაღებია. იგი, ადგილობრივი მოსახლეობის მონათხრობზე დაყრდნობით, აღნიშნავს, რომ ბიჭვინთაში არსებული ეკლესია თურმე ანდრია პირველწოდებულს აუშენებია. ჟან შარდენი გადმოგვცემს ერთ საინტერესო ფაქტს. მისი აღწერით, ბიჭვინთაში არსებული ანდრია პირველწოდებულის „ეკლესიის წინ დგას მარმარილოს სვეტი, საიდანაც, ღვთის განგებით, ამ წმინდა მოციქულის სიკვდილით დასჯის დროს მდულარე წყლის ნაკადი გადმოღვრილა. ამ ნაკადის დინება შეუჩერებია რამდენიმე კაცს ამ წმინდანისადმი ვედრების ძალით. ასეთი სასწაულის შემდეგ ხალხი ამ წმინდანისადმი განსაკუთრებულ მოკრძალებას იჩენს. სვეტის წინ გავლის დროს მუხლს იდრეკენ და ემთხვევიან მას“ (შარდენი 1975, 157).

ამავე ტაძრის შესახებ იმავე ცნობას გვაძლევს დონ ქრისტოფორო დე კასტელი. იგი საგანგებოდ ჩერდება ტაძრის წინ აღმართული ანდრიას სვეტის აღწერაზე, ბოლოს კი დასძენს, რომ „დროის ამაოებამ გასაოცარი სვეტის თავყვანისცემა ვერ შეანელა“ (კასტელი 1976, 172). ჟან შარდენისა და დონ ქრისტოფორო დე კასტელის აღნიშნული ცნობები რეალობასთან ახლოს დგას. XV საუკუნის 70-იანი წლებიდან დასავლეთ საქართველოს, ანუ აფხაზთა საკათალიკოსოს, გამოყოფის შემდეგ, მისი მწყემსმთავარი ბიჭვინთაში ანდრია პირველწოდებულის სახელობის საყდარში იჯდა (ბუბულაშვილი 2007, 145).

კათოლიკე მისიონერები: არქანჯელო ლამბერტი, ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, მოგზაური ჟან შარდენი და სხვები საინტერესო ცნობებს გვაწვდიან ილორის წმინდა გიორგის ტაძრის რწმენა-წარმოდგენების შესახებ. ამ გადმოცემებს ჟან შარდენი სკეპტიკურად უყურებდა, არქანჯელო ლამბერტი კი საკუთარ თვალსაზრისს არ აფიქსირებს. მათი გადმოცემით, რომელიც ადგილობრივი მოსახლეობის მონათხრობს ეყრდნობა (გარდა ამისა, თვითონაც თვითმხილველები იყვნენ მომხდარი ფაქტისა), ყოველწლიურად, 10 ნოემბერს, გიორგობის წინა ღამეს მრევლისგან დაფარულად წმინდა გიორგი ხარს იჭერს და ეკლესიაში ამწყვდევს. ღამისთევით მოსულ ხალხს ლოცვასთან ერთად სურს სასწაული იხილოს. საღამოთი კი ამ კუთხის მთავარი, კათოლიკოსის, ეპისკოპოსისა და სამოგადოების თანხლებით, შედის ეკლესიაში, ათვალიერებენ, რომ ხარი არსად იყოს დამალული, შემდეგ კი საგანგებოდ კეტავენ კარებს, მთავრის ბეჭდით დასმულს. მეორე დღეს კი მოდიან, აღებენ კარებს და ეკლესიიდან გამოჰყავთ წმინდა გიორგის მოყვანილი ხარი. შემდეგ გაიყვანდნენ მას ეკლესიის გარეთ, დაკლავდნენ და გაინაწილებდნენ. შეწირული ხარის ხორცს წვრილად ანაწილებდნენ და ხალხს ურიგებდნენ, ის უებარ სამკურნალო საშუალებად მიაჩნდათ. რქები და შეწირული ხარის ხორცის ნაწილი სამეგრელოს მთავრის კუთვნილება იყო. დაკლული ხარის რქებს მთავარი შეამკობდა ძვირფასი ქვებითა და ოქროთი. დღესასწაულის დროს აღნიშნული რქებით მთავარი წმინდა გიორგის სადიდებლად ღვინოს შესვამდა (ლამბერტი 1938; შარდენი 1975, 197; ჯუდიჩე მილანელი 1964, 108).

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სიწმინდეების გარდა, კათოლიკე მისიონერები თავიანთ ნაშრომებში საინტერესო ცნობებს გვაწვდიან საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების, ეპარქიების, სასულიერო პირების შესახებ. ამ მხრივ, საინტერესოა რამდენიმე წლის წინ იტალიურიდან თარგმნილი არქანჯელო ლამბერტის ნაშრომი „წმინდა კოლხეთი“ (ლამბერტი 2020, 59–67).

კათოლიკე მისიონერების ნააზრევში დააწვრილებით აღწერილია საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წეს-ჩვეულებები, რელიგიური დღესასწაულები და სხვა. უნდა აღინიშნოს, რომ, მართალია, ზოგჯერ მათი თვალსაზრისი საქართველოს ეკლესიის ტრადიციების მიმართ კრიტიკულია, მაგრამ მათში პოზიტიური შეხედულებებიც მოიპოვება.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ბუბულაშვილი, ელდარ. 2007. *საქართველოს ეკლესიის სიწმინდეები*. თბილისი.
Bubulashvili, Eldar 2007. *Saqartvelos eklesiis siwmindeebi*. Tbilisi.
- ვარძიელი, ელდარ (ბუბულაშვილი ელდარ), 1998. *კათოლიკე მისიონერები ქართული ეკლესიის სიწმინდეების შესახებ*, გაზეთი „საბა“, №3 (36). თბილისი.
Vardzieli, eldar (Bubulashvili eldar), 1998. *Katolike misionerebi qartuli eklesiis siwmindeebis shesaxeb*, gazeti „Saba“, №3 (36). Tbilisi.
- კასტელი, დონ კრისტოფორო. 1976. *ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ. ტექსტი გაშიფრა*, თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ. თბილისი.
Kasteli, don Kristoforo 1976. *Cnobei da albomi saqartvelos shesaxeb*. teqsti gashifra, targmna, gamokvleva da komentarebi daurto bejan giorgadzem. Tbilisi.
- ლამბერტი არქანჯელო 1938. *სამეგრელოს აღწერა*. ტფილისი.
Lamberti, Arqandjelo 1938. *Samegrelos arwera*. Tfilisi.
- ლამბერტი, არქანჯელო. 2020. *წმინდა კოლხეთი*. იტალიურიდან თარგმნა გიორგი ცქიტიშვილმა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, განმარტებები და საძიებლები დაურთო დავით მერკვილაძემ. თბილისი.
Lamberti, Arkanjelo 2020. *Wminda Kolxeti*. italiuridan targmna Giorgi cqitishvilma, teqsti gamosacemad moamzada, gamokvleva, ganmartebebi da sazieblebi daurto davit merkvilazem. Tbilisi.
- შარდენი, ჟან. 1975. *მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ)*, ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მზია მგალობლიშვილმა. თბილისი.
Shardeni, Jan 1975. *Mogzauroba sparsetsa da armosavletis sxva qveynebshi (cnobei saqartvelos shesaxeb)*, frangulidan targmna, gamokvleva da komentarebi daurto Mzia mgaloblishvilma. Tbilisi.
- ჯუდიჩე მილანელი, ჯონ. 1964. *წერილები საქართველოზე XVII საუკუნე*. იტალიური ტექსტი თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ. თბილისი.
Judice Milaneli, Jon. 1964. *Werilebi saqartveloze XVII saukune*. italiuri teqsti targmna, winasityvaoba da sheniShvnebi daurto Bejan giorgadzem. Tbilisi.

Catholic Missionaries on the Relics of the Georgian Orthodox Church

European Catholic missionaries who worked in Georgia during the 16th–18th centuries provide important records about the holy relics of the Georgian Orthodox Church. Examining their accounts reveals how missionaries documented and influenced the veneration and distribution of these relics. The works of Don Cristoforo de Castelli, Arcangelo Lamberti, Giuseppe Maria Zampì, Jean Chardin, and others are particularly noteworthy. They gathered information from local clergy and the population, offering a unique perspective on the role of Catholic missionaries in shaping the history of Georgia’s holy relics.

These sources show that Catholic missionaries respected the Georgian Orthodox Church’s relics and, at times, brought new relics, enriching the collection.

The Portuguese Augustinian monk Ambrosio dos Anjos played a major role in locating the holy relics of the martyr, Saint Queen Ketevan the Great Martyr, who was executed by order of Shah Abbas I in Shiraz in 1624. Demonstrating resourcefulness and bravery, he carefully concealed her relics at great personal risk. Upon arriving in Georgia in 1628, Ambrosio dos Anjos presented the skull and part of Queen Ketevan’s arm to her son, King Teimuraz I. Through his efforts, the holy relics of Saint Queen Ketevan were brought to the city of Goa, India; the Catholic monastery of Grassa; the fortress of Namur, Belgium; and various regions of Europe. He thereby introduced Europe to the self-sacrifice of the Georgian queen for the Orthodox Christian faith.

During his travels in Europe in 1715, Sulkhani-Saba Orbeliani brought several relics to Georgia. These included a fragment of the Holy Cross gifted by the Pope, the skull of Saint Clement the Martyr, and others.

Catholic missionaries also described and traced the origins of Georgian relics, such as the Robe of the Lord and the Virgin Mary’s garment.

Beyond information on relics, Catholic missionaries recorded important details about the spread of Christianity in Georgia. They wrote about the number of dioceses, the clergy, religious customs, festivals, and rituals. Their records are a valuable source for Georgian Church history.

Keywords: *Relics, Queen Ketevan, Missionaries, Grassa*

ქართველ კათოლიკეთა როლი სამშობლოს თავისუფლებისათვის

„ნეტარ არიან მშვიდობის მყოფელნი, რამეთუ ისინი ძედ ღვთი-სად იწოდნენ“ – გვასწავლის უფალი და ჩვენ, როგორც იესო ქრისტეს მიმდევრებს, გვაქვს ვალდებულება, სიტყვით, საქმით, მოქმედებით ვი-ღვაწოთ მშვიდობისათვის.

რამეთუ მხოლოდ მშვიდობიანობის დროს არის შესაძლებელი ნათლად გავაცნობიეროთ ჩვენი დანიშნულება და ღვთივ მომადლე-ბული უნარი წარმოვაჩინოთ; ხოლო იმ გარემოში, სადაც ადგილი აქვს მტრობას, ძალადობას, უსამართლობას, მშვიდობა ვერ დაივანებს.

ომი კი მშვიდობის საპირწონე უკიდურესი ბოროტებაა, მრავალთა სიცოცხლის ხელმყოფი და უფლის მცნებათა დამრღვევი.

საუკუნეების განმავლობაში საქართველო მტერთა შემოსევებს იგერიებდა და მშვიდობა მუდამ სანატრელი იყო. დამოუკიდებელ სა-ქართველოში რუსეთის ოკუპაციამ შეაჩერა საქართველოში დემოკ-რატიული პროცესები. ემიგრაციაში წასული ქართველები ევროპასა და ამერიკაში განაწილდნენ. განსაკუთრებით, ქართველ ემიგრანტთა დიდი ჯგუფი მიაწყდა არგენტინას, რადგან არგენტინა იყო ის პირ-ველი ქვეყანა, რომელმაც ალიარა საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა.

მეორე მსოფლიო ომის დასრულების შემდეგ არგენტინამ ფა-რთოდ გაულო კარი ომისგან გაპარტახებულ ევროპელ მიგრანტებს, რომელთა შორის გახლდათ რეემიგრანტები – სხვადასხვა ქვეყნიდან სხვადასხვა დროს ევროპაში ემიგრირებული და უკვე დასახლებული ათასობით ადამიანი. მათ შორის იყვნენ ქართველებიც. თუმცა ისინი მანამდე ცხოვრობდნენ არგენტინაში და ჰქონდათ თავიანთი სათ-ვისტომოც. მეორე მსოფლიო ომის დამთავრების შემდეგ ევროპიდან გადასახლებულმა ქართველებმა ბუენოს-აირესში ძლიერი ქართული საზოგადოება ჩამოაყალიბეს.

არგენტინა იყოს ის ქვეყანა, სადაც ქართული წიგნი დაიბეჭდა და ქართული პრესა გამოდიოდა. უფრო მეტიც – სწორედ არგენტინაში დაიბეჭდა პირველი ქართული წიგნი, გაზეთი თუ ჟურნალი ამერიკის კონტინენტზე.

არგენტინაში ქართველთა დამკვიდრებისა და თანადგომის საქმეში დიდი როლი ითამაშეს კათოლიკური აღმსარებლობის წარმომადგენლებმა: ესტონელებმა, ლატვიელებმა და ლიეტუელებმა.

1951 წლის ივნისში არგენტინაში დაარსდა ქართული კლუბი: „ლიტოველთა კლუბის გამგეობასთან მოლაპარაკების შედეგად, ქართული საზოგადოების გამგეობამ მიიღო უფლება თავისუფლად ისარგებლოს ლიტოველთა კლუბით ყოველ შაბათობით. გამგეობამ გადასწყვიტა ისარგებლოს ამ უფლებით და ასე დაარსდა ქართული კლუბი“ (ნაცვლიშვილი 2024, 34).

კათოლიკური აღმსარებლობის ბალტიისპირელებთან ხანგრძლივი ურთიერთობა აკავშირებდათ ქართველებს, რამეთუ მათ ერთი საერთო მტერი ჰყავდათ რუსეთის იმპერიის სახით.

ბუენოს-აირესში გამომავალი პირველი ქართული ჟურნალი, „მამული“ წერდა: „მამულის რედაქცია თავის უღრმეს მადლობას სწირავს აქ ახლად შეძენილთ ლიტოველ მეგობართ, ლიტვური გაზეთის „არგენტინოს ლიეტუვიუ ბალსო“-ს გამომცემელ ბ-ნ ოჟინსკას და რედაქტორს კასტს, რომელთაც თავისი ღვაწლი არ დაიშურეს და ჩვენი გამოცემის საქმეში დიდი მორალური და ტექნიკური დახმარება აღმოგვიჩინეს“ (მამული, რ. II, 1951, 64).

მათ უსასყიდლოდ დაუთმეს თავიანთი კუთვნილი დარბაზი ლონისძიების ჩასატარებლად.

ასევე დიდი ეროვნული დღე მიულოცეს ქართველ ემიგრანტებს კავკასიელთა, ლიტველთა, ესტონელთა და სხვათა წარმომადგენლებმა. აქ წაკითხულ იქნა მილოცვანი ლიტოველთა გაზეთის „ბოლსას“ მიერ გამოქვეყნებული. შემდეგ ილაპარაკეს 26 მაისის მნიშვნელობაზე და ქართველ ერს ამ ისტორიული აქტის გამოცხადება მიულოცეს ლიტველთა, მთიელთა და ლატვიელთა წარმომადგენლებმა. განსაკუთრებით მხურვალე და ფრიად შინაარსიანი სიტყვა წარმოთქვა ლატვიელთა საზოგადოების თავმჯდომარემ ფრისეს გაიშაისმა. მან მოუწოდა რკინის ფარდის იქით დარჩენილ ერთა წარმომადგენლებს ერთობი-

საკენ, ორგანიზაციული, პოლიტიკური შეკავშირებისაკენ. განსაკუთრებით ყოფილი რუსეთის იმპერიის უღელქვეშ მდრტვინავმა ერებმა, რომელთაც ერთხელ მაინც იგემეს თავისუფლება და იგრძნეს თავიანთი 26 მაისის ძალა, უნდა ძმურად გაუწოდონ ერთურთს ხელი და შეიგნონ, რომ ცალკეულად თავისუფლება მოპოვებული ვერ იქნება: ან მტერი მთლიანად უნდა განადგურდეს, ან თავის ეთნოგრაფიულ საზღვრებში მოექცეს და ამით ყველა ერებმა სუვერენობა დაიბრუნოს, ან თუ ეს არ მოხდა – ყველანი მონობაში დაიღუპებიან.

სათვისტომოს თავმჯდომარემ – აკაკი პაპავამ მადლობა გადაუხადა ბალტიისპირელ მეგობრებს დამოუკიდებლობის დღის მოლოცვისათვის და აღნიშნა: „ქართველი ერის შვილნი მუდამ იყვნენ მოციქულნი დევნილ ერების შეკავშირებისა და იმპერიალზმის საწინააღმდეგოდ ძლიერი ფრონტის შექმნისა, რომ ერთა შორის სოლიდარობა, გაგება და! მტკიცე კავშირი აღნიშნულიყო საგანგებოდ საქართველოს დამოუკიდებლობის აქტშიც“ („მამული“, რ. III, 1951:95).

ცნობილია, რომ მრავალსაუკუნოვანი ისტორიით განისაზღვრება საქართველოსა და რომის კათოლიკური ეკლესიების ურთიერთობა. ჯერ კიდევ მე-13 საუკუნეში, რუსუდანის მეფობის დროს, საქართველოში შემოვიდნენ რომაელი მისიონერები და შემოიტანეს მკურნალობის ევროპული კულტურა. დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ ქუთაისში, კათოლიკეთა მოღვაწეობას საუკეთესო ხანა დაუდგა მე-17 საუკუნიდან ვიდრე 1845 წლამდე, როცა ისინი მეფის რუსეთის მთავრობამ გაიწვია საქართველოდან.

1644-1646 წლებში მოსულ მისიონერებს, კერძოდ ქრისტოფორე კასტელს, იმერეთის მეფემ – ალექსანდრე მესამემ საღვთო მსახურებისთვის წმინდა სოფიის ეკლესია გადასცა. დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ ქუთაისში, კაპუციანელ მისიონერთა მოღვაწეობას საფუძველი 1662 წლიდან ჩაეყარა.

მისიონერები კათოლიკობასთან ერთად ევროპულ სწავლაც განათლებასა და კულტურას ავრცელებდნენ და ისინი, ამასთანავე, ევროპას აცნობდნენ ჩვენს ქვეყანასა და ერს.

კათოლიკობამ განსაკუთრებული სიმპათიები დაიმსახურა აჭარასა და სამცხეში. მათ მხოლოდ რუსები და სომხები ორი თვალსაზრისის გამო სდევნიდნენ: რუსები ებრძოდნენ იმიტომ, რომ მათში

ხედავდნენ საქართველოს დასავლურ ორიენტაციას, ევროპასთან და-
ახლოების ტენდენციას, ხოლო სომხები კი – ეკონომიკური კონკურენ-
ციის გამო, ანუ –ევროპული სავაჭრო კაპიტალის საშიშროებას.

მტიკცედ შეიძლება განვაცხადოთ, რომ ქართველები, ტრადიცი-
ულად, არასოდეს დევნიდნენ კათოლიკეებს, პირიქით, ქართველები-
სათვის უცხო იყო კათოლიკეთა გრძნობების შელახვა.

სწორედ მრავალსაუკუნოვანი ურთიერთობის გამოძახილი გახ-
ლდათ არგენტინაში მართლმადიდებელთა და კათოლიკეთა ურთი-
ერთ სიყვარული და თანადგომა. 1951 წლის 7 ნოემბერს არგენტინის
ქართულმა საზოგადოებამ წარმოადგინა მოხსენება რუსულ ენაზე:
„საქართველო და რუსეთი“, რომელზეც მოწვეულნი იყვნენ, რუსული
ორგანიზაციებისა და რუსული პრესის წარმომადგენელთა გარდა, უკ-
რაინელთა, ლიტოველთა, ლატვიელთა, ესტონელთა, მთიელთა და
სხვათა წარმომადგენელნი. მწერალ აკაკი პაპავას მოხსენება ეხებოდა
ქართველი ერის კულტურის გზებსა და როლს ქრისტიანობისა და ჰუმან-
ნიზმის განვითარებაში ახლო აღმოსავლეთში.

მომხსენებელმა ამხილა ის ძალმომრეობა, რომელიც რუსეთს ჩა-
უდენია საქართველოში, რასაც მოჰყვა ქართველთა მრავალწლიანი
აჯანყებები“ (ქართული ემიგრაცია 2024, 43-51).

ქართულ პოლიტიკურ ემიგრანტთა პერიოდიკაში ყურადღებას
იპყრობს ჟურნალ „ბედი ქართლისას“ მე-19 ნომერში დაბეჭდილი ინ-
ფორმაცია – „ქართველ კათოლიკეთა ეკლესიის გახსნა პარიზში“: „ა.წ.
ცხრა იანვარს, ჟან – გუჟონის ქ. N23 მოხდა ქართული კათოლიკური
ეკლესიის გახსნა.

ცერემონიას დაესწრო პარიზის ქართველ კათოლიკებთან ერთად
სხვა მრავალი ქართველობა და უცხოელი სტუმრები. ეკლესიის კუ-
რთხევაზე მონაწილეობა მიიღო პარიზის საეპისკოპოსოს წარმომად-
გენელმა მონსენიორ რუპპმა, რომელმაც წარმოთქვა შესანიშნავი
სიტყვა საქართველოზე.

მან ქართველ ერს უწოდა დიდი ერი და დაახასიათა მისი კულტუ-
რული და სარწმუნოებრივი როლი მთელი კაცობრიობის თვალსაზრი-
სით. მას შემდეგ ასევე მეტად შინაარსიანი და ქართულ-პატრიოტული
სიტყვა წარმოთქვა ქართველ კათოლიკეთა მოძღვარმა მამა მელეტმა.
ამ უცხოელმა ადამიანმა, მოსულმა ქართველთა შორის, განაცხადა: „მე

მამა შალვა ვარდიძემ შემაყვარა საქართველო და მისი წყალობით არის, რომ თქვენთან ვარ და გაძლევთ სიტყვას ღირსეულად ვემსახურო ქართულ ეკლესიას და საქართველოს.“ წირვის დროს გალობდა ქართული გუნდი დ. კლდიაშვილის ხელმძღვანელობით (ბედი ქართლისა 1955, 32).

აქვე შალვა ვარდიძე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ იგი სასულიერო მოღვაწეობასთან ერთად სახელოვან ქართველ მამულიშვილთა გვერდით სამშობლოს დაცვისათვის საერო მოღვაწეობასაც ეწეოდა. ცნობილია, რომ 1913-1917 წლებში ემიგრაციაში ნაყოფიერ საქმიანობას ეწეობდა „საქართველოს დამოუკიდებლობის ეროვნული კომიტეტი.“ მის შემადგენლობაში შედიოდნენ პეტრე სურგულაძე, მიხაკო წერეთელი, ლეო და გიორგი კერესელიძეები, შალვა ვარდიძე და გიორგი მაჩაბელი.

1914 წელს დამოუკიდებლობის კომიტეტმა გამოაქვეყნა „მიმართვა ქართველი ერისადმი“, რომელშიც აღნიშნული იყო: „ქართველი ერის უფლებები ის საკითხია, რომელიც მუდამ წარმოადგენდა მიხაკო წერეთლის პოლიტიკური, საზოგადოებრივი და პუბლიცისტური მოღვაწეობის ქვაკუთხედს. იგივე ითქმის შალვა ვარდიძეზე და ძმებ ლეო და გიორგი კერესელიძეებზე, გიორგი მაჩაბელზე. სწორედ, მათმა საპროგრამო დოკუმენტმა „თეთრი გიორგის“ იდეოლოგიაზე მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია“.

ალექსანდრე მანველიშვილი „თავის მოგონებაში“ ხაზგასმით აღნიშნავდა: „შალვა იყო დაულალავი ადამიანი. დღედაღამე დაძრწოდა რომ ქართველებისათვის რამე ეშველა, მეორე მსოფლიო ომის დროს შალვა ვარდიძე, როგორც კათოლიკი თურქებმა შეიპყრეს და ბეირუთში გადაასახლეს. იგი აქ უნივერსიტეტში ასწავლიდა, სადაც საქართველოს შესახებ ორი ბროშურა არაბულ ენაზე გამოსცა.“

შალვა ვარდიძემ ამერიკაში გამოცემულ სომეხთა წერილზე – „თითქოს რუსთაველი სომეხი იყო და მათ ქართველები ართმევდნენ“ – სათანადო წერილით უპასუხა (მანველიშვილი 1958, 355).

1922 წელს სწორედ შალვა ვარდიძემ ჩაიტანა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის – ამბროსი ხელაიას მემორანდუმი გენუის კონფერენციაზე წარსადგენად. იგი იყო დიდი პატრიოტი და ბუნებით უფრო მხედარი. მღვდლობა არც ისე უხდებოდა, რადგან სულ საზოგადოებრივ საქმეებში იყო ჩართული. მან წყალქვეშა ნავით ქართველ პატრიოტებთან ერთად საქართველოში ბევრი იარაღი შეიტანა. იგი არც

თურქეთში ისვენებდა. სწორედ სტამბოლში დააარსა მან ქართული კლუბი, სადაც 300-მდე ქართველი მუსულმანი ოფიცერი გააწევრიანა. შალვა ვარდიძე ყოველთვის ცდილობდა, ქართველ მუსულმანებში ქართული პატრიოტული სული გაეძლიერებინა. მისივე ინიციატივით ჩატარდა თურქეთში მუსულმან ქართველთა აღწერა, რომელშიც თურმე 750 ათასი ქართველი აღირიცხებოდა. ერთი პირი ამ აღწერისა მას 1922 წელს თბილისში ფილიპე მახარაძისთვის გადაუგზავნია.

სასულიერო აკადემია დამთავრებული შალვა ვარდიძე თეოლოგიის დოქტორი გახლდათ, რომელმაც კარგად იცოდა თურქული, ფრანგული, იტალიური, ბერძნული და სხვა ენები.

სტამბოლის ქართველ კათოლიკეთა მონასტრის სასულიერო ბერს დიდი ქართული საქმისათვის უმნიშვნელო დეტალიც კი არ გამოორჩებოდა. იგი ყველაფერს იღებდა და აფიქსირებდა: „შალვამ სომხების სასაფლაოს დასათვალიერებლად წამიყვანა და აქ მანახა ქართველთა საფლავების ნაშთები ქართული წარწერებით, რომლებიც მე-17 მე-18 საუკუნეებს ეკუთვნოდა. იმ დროს სტამბოლში ქართველ ქრისტიანთა დიდი კოლონია ყოფილა და ეს სასაფლაოც ქართველებს ეკუთვნოდათ. მერე კი, როდესაც სტამბოლში ქართველობა შემცირებულა, სასაფლაო სომხებს ჩაუგდიათ ხელში. სასაფლაოზე დადებული წარწერიანი ქვები სომხებს ახლად აგებულ საავადმყოფოს კედლებში ჩაუტანებიათ. ყოველივე ამას შალვა ვარდიძე ქართველთა სასაფლაოსა და ქართულ წარწერიან მრავალ ქვის ფოტო-სურათებთან ერთად სტამბოლის ეპისკოპოსებისა და ფრანგების მიერ ბეჭდით დადასტურებული მასალებით საქართველოსა და რომში გზავნიდა“ (მანველიშვილი 1958, 355).

ემიგრანტი ალექსანდრე მანველიშვილი თავის მოგონებაში შალვა ვარდიძეზე წერდა: „1921 წელს, როდესაც სტამბოლში გაჩნდა ქართული ემიგრაცია, შალვა მათ დიდ დახმებას უწევდა, ამიტომ იყო რომ კომუნისტების რისხვა დაიმსახურა და პირველ ხანებში კომუნისტურ პრესაში ხშირი იყო მისი ხსენება. იგი დაუღალავი ადამიანი იყო. დღე და ღამე დაძრწოდა რომ ქართველებისთვის რამე ეშველა. მას სტამბოლის მონასტერში მდიდარი ბიბლიოთეკა ჰქონდა, რომელიც იშვიათი გამოცემებით იყო მდიდარი. მათ შორის იყო საბა-სულხან ორბელიანის ხელნაწერები. 1937 წელს ნეაპოლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის მიერ მოწყობილ რუსთაველის შესახებ კონკურსში მონა-

წილებობისას შალვა ვარდიძემ ისე კარგად თარგმნა ჩემი წიგნი იტალიურად, რომ უმაღლესი ჯილდოც მივიღე. მეორე მსოფლიო ომის დროს შალვა ვარდიძე თურქებმა შეიპყრეს და გადაასახლეს. ის ბეირუთში სან-ჟოზეფის უნივერსიტეტში ასწავლიდა, სადაც მან ორი ბროშურა საქართველოს შესახებ არაბულ ენაზე გამოსცა.

1951 წელს იგი პარიზში გვესტუმრა. ძალზე დასუსტებული იყო. მე და ნიკო დგებუაძემ ფეხზე დავაყენეთ. გამოჯამრთელების შემდეგ რომის გზით ისევ ბეირუთში დაბრუნდა. იგი ერთხანს გვწერდა წერილებს, მაგრამ მალე გარდაიცვალა“ (მანველიშვილი 1958, 355).

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ, სადაც არ უნდა ყოფილიყო შალვა ვარდიძე, მისი კათოლიკური აღმსარებლობის მიუხედავად, ყოველთვის დიდი ქართული საქმისათვის თავდადებით იბრძოდა და ქართველების უდიერად ხსენებას არავის აპატიებდა. ასე რომ, ქართველი კათოლიკეები და მართლმადიდებლები ოდითგანვე საერთო ძალებით იბრძოდნენ იმ ქვეყნისათვის, რომელსაც მშობლიური საქართველო ერქვა სახელად.

გამოყენებული ლიტერატურა

- მანველიშვილი, ალექსანდრე. 1958. პირადი არქივი, მოგონებანი. დღიურები. ემიგრაციაში, სანფრანცისკო. Manvelishvili, alexandre. 1958. P'iradi arkivi, mogonebani. Dghiurebi. Emigratsiashi, sanprantsisk'o.
- ნაცვლიშვილი, პაატა. 2024. „არგენტინის ქართული სათვისტომოს ისტორიისათვის“. ჟურ. ქართული ემიგრაცია N11. თბილისი. Natsvlshvili, p'aat'a. 2024. „argent'inis kartuli satvist'omos ist'oriisatvis“. Zhur. Kartuli emigratsia N11. Tbilisi.
- ბედი ქართლისა. 1955. N19, „ქართველ კათოლიკეთა ეკლესიის გახსნა პარიზში“. პარიზი. Bedi kartlisa. 1955. N19, „kartvel k'atolik'eta ek'lesiis gaxsna p'arizshi“. P'arizi
- მამული. 1951. რვეული II, მაისი. ბუენოს-აირესი. Mamuli. 1951. Rveuli II, mai. Buenos-airesi.
- მამული. 1951. რვეული III, აგვისტო. ბუენოს-აირესი. Mamuli. 1951. Rveuli III, agvist'o. Buenos-airesi.
- ურუშაძე, ლევან. 1964. ეროვნული ერთობის დარაზმულობა „თეთრი გიორგის“ (1924-1954) იდეოლოგიის რაობისთვის. www.burusi.wordpress.com Urushadze, levan. 1964. Erovnuli ertobis darazmuloba „tetri giorgis“ (1924-1954) ideologiis raobistvis www.burusi.wordpress.com

Mariam Marjanishvili
Research Fellow Kutaisi State Historical Museum

The Role of Georgian Catholics in the Struggle for National Independence

Since the eighteenth century, Georgian Catholics – colloquially referred to as „the French“ — have demonstrated an unwavering commitment to the independence and sovereignty of Georgia. Whether residing within the homeland or in diaspora, they consistently united around the broader Georgian national cause, a dedication vividly documented in émigré memoirs preserved across Europe and South America.

Among the periodicals of the Georgian political émigré press, particular scholarly attention is drawn to the nineteenth issue of the journal *Bedi Kartlisa*, which carries an account entitled „The Opening of the Georgian Catholic Church in Paris.“ According to this source, on January 9, 1955, the Georgian Catholic Church was inaugurated at 23 Rue Jean-Goujon. The consecration ceremony was attended by Georgian Catholics residing in Paris, members of the broader Georgian diaspora, and distinguished foreign guests. The representative of the Episcopate, Monsignor Rupp, delivered a notable address in which he characterized the Georgian nation as a people of exceptional historical and cultural significance, underscoring its contribution to the spiritual and civilizational heritage of humanity. Subsequently, Father Meleti, head of the Georgian Catholic community, delivered a speech of profound patriotic resonance, acknowledging the formative influence of Father Shalva Vardidze on his own commitment to the Georgian Church and national cause. The liturgical service was accompanied by a Georgian choir conducted by D. Kldiashvili.

Further testimony is provided by Alexander Manvelishvili’s *Diaries and Memoirs*, which portrays Shalva Vardidze as a figure of inexhaustible dedication. During the Second World War, Vardidze – as a Catholic clergyman – was captured and subsequently exiled to Beirut, where he continued his scholarly and advocacy activities, publishing two Arabic-language brochures on Georgia. He also formally responded to Armenian claims published in the American press regarding the ethnic identity of the poet Rustaveli, defending Georgian cultural heritage with documented argumentation. Vardidze’s life exemplifies

the self-sacrificial commitment of Georgian Catholics to their nation's freedom and cultural integrity.

The historical record thus attests to the profound patriotic devotion exhibited by Georgians across both confessional traditions – Orthodox and Catholic – in the service of their homeland's independence and national identity.

Keywords: *Georgian émigré, Georgian Catholics, Shalva Vardidze, Bedi Qartlisa*

**იოსებ ხუციშვილი – „ქართველი გუტენბერგი“
განმანათლებლობის სათავეებთან (XIX საუკუნე)**

XIX საუკუნის დასაწყისი მეფის რუსეთის მიერ ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებით აღინიშნა. თითქმის მთელი საუკუნის განმავლობაში რუსეთმა შეძლო საქართველოს ტერიტორიის ნაწილ-ნაწილ დაპყრობა. რუსეთ-თურქეთის ომების შედეგად კი საქართველოს შემოუერთდა სამცხე-ჯავახეთი და აჭარა. რუსეთმა, იმთავითვე, დაიწყო რუსიფიკატორული პოლიტიკის განხორციელება, რაშიც მოიაზრებოდა ქართველი ხალხის ეროვნული ცნობიერების დაპყრობა და გადაგვარება. სახელმწიფოებრიობის, ეკლესიის ავტოკეფალიის, განათლებისა და კულტურის კერების გაუქმების კვალდაკვალ საქართველოში დაიწყო ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა.

სამხრეთ საქართველო ოსმალთაგან გათავისუფლდა და სამშობლოს დაუბრუნდა. მეფის რუსეთი, რომელიც „გათიშე და იბატონეს“ პოლიტიკით ხელმძღვანელობდა დაპყრობილი ხალხების მმართველობისას. აქაც, სამცხე-ჯავახეთში, ხელს უწყობდა მოსახლეობის ეროვნულ-რელიგიურ გათიშვა-დაქსაქსულობას. „აქაურ მკვიდრს (გამაჰმადიანებულ ქართველს) მესხის მაგიერ თათარი დაარქვა მთავრობამ“, მის მშობლიურ ენად თურქული აღიარა. ხელოვნურად ქმნიდა პირობებს და ხელს უწყობდა ქართველ მაჰმადიანთა ოსმალეთში გადასახლებას, ხოლო მათ ნამოსახლარებზე სხვა ეროვნების: სომხების, ბერძენების, რუსების ჩამოსახლებას. გარდა ამისა, აქ მცხოვრებ ხალხებს შორის ეროვნული შუღლის გაღრმავების მიზნით, „ქართველი კათოლიკენი ქართულ ენაზე მოლაპარაკე სომხებად გამოაცხადა“ (კოჟორიძე 1986, 25).

მეფის ხელისუფლება მკაცრად სჯიდა ქართველ კათოლიკეთა ეროვნულობის ყოველგვარ გამოვლინებას. ამის შესახებ უტყუარ ცნობას გვაწვდის ცნობილი საზოგადო მოღვაწე ალექსანდრე ფრონელი (ყიფშიძე): „ამ რამდენიმე წლის წინათ (1900 წელს – ნ.ყ.) ხიზაბავრელებმა ქვის ეკლესია ააშენეს და ზედ წარწერა გაუკეთეს ლათინურად და ქართულად.

ვილაცამ შეატყობინა მინისტრს, ხიზაბავრელები ქართველობას ჩემულობენ და საყდარზე ქართული წარწერა გააკეთესო. ფიცხელი ბრძანება მოვიდა პეტერბურგიდან: წაშალეთ ქართული წარწერაო. მეტი რა ჩარა იყო, ქვაზე ამოჭრილი წარწერა კირით გაგლისეს“ (ფრონელი 1991, 24).

რამდენადაც რუსიფიკატორული პოლიტიკის მიზანი ადგილობრივ მცხოვრებთა გადაგვარება-გარუსება იყო, მეფის ხელისუფლება არ ზრუნავდა არარუსი ხალხის განათლებასა და მათ კულტურულ დაწინაურებაზე. „ცარიზმი ავიწროებდა, ზოგჯერ კი პირდაპირ აუქმებდა ადგილობრივ სკოლას, თეატრს, საგანმანათლებლო დაწესებულებებს იმისთვის, რომ მასები სიბნელეში ჰყოლოდა“ (სარიშვილი 1956, 18).

შესაბამისად, რუსიფიკატორული პოლიტიკის წყალობით, ქართველ ხალხში შეირყა და თანდათანობით დაქვეითების გზას დაადგა ეროვნული ცნობიერება. აქედან გამომდინარე, უპირველეს ამოცანად იქცა ეროვნული თვითშეგნების შენარჩუნება, რაც უნდა მომხდარიყო ხალხის განათლებისა და ქართული კულტურის დაწინაურების გზით. სწორედ ამიტომ, ამ მისიის განსახორციელებლად ქართველმა ინტელიგენციამ დაიწყო საქველმოქმედო საზოგადოებების ჩამოყალიბება, რომელთა ერთ-ერთი უმთავრესი ამოცანა იყო სახალხო დაწყებითი სკოლების დაფუძნება.

სწორედ ასეთ რთულ პერიოდში სამცხე-ჯავახეთში მოღვაწეობდა ღირსეული პიროვნება – იოსებ ხუციშვილი. იგი არ ყოფილა განებივრებული ქართველ მეცნიერთა და საზოგადოების ყურადღებით. რამდენადაც იოსებ ხუციშვილს მეტად რთულ ეპოქაში მოუწია ცხოვრება, იმდენად კიდევ უფრო დიდ ინტერესს იწვევს მისი მოღვაწეობის შესწავლა.

იოსებ ხუციშვილის მოღვაწეობის შესწავლის პროცესში ძირითადად ვეყრდნობოდით სპეციალურ და სამეცნიერო ლიტერატურას, სარქივო და ველზე მოძიებულ მასალებს. კერძოდ, ნაშრომში, წყაროს სახით, გამოყენებულია სამცხე-ჯავახეთის ისტორიის მუზეუმის ხელნაწერთა და აქვე არსებული ილია მაისურაძის ფონდებში დაცული მასალები. იოსებ ხუციშვილის სტამბაში დაბეჭდილი წიგნები. ასევე, საინტერესო ინფორმაცია შემოგვინახეს მისმა თანამედროვეებმა – ივანე და კონსტანტინე გვარამაძეებმა. ივანე გვარამაძის ცნობით, იოსებს ახლო ნათესაობა აკავშირებდა ცნობილ მესხ კათოლიკე მღვდელთან და კა-

ლიგრაფთან – ანტონ ხუციშვილთან: „ეს მღვდელი (იოსებ ხუციშვილი – ნ.ყ.) ბიძაშვილისშვილი იყო ხსენებული ანტონ მღვდლის ხუციანოვისა და მისგანვე განსწავლული... ხუციანოვი, მღვდელი იოსები, ესეც ხიზაბავრელია, რამოდენიმე ბავშვსაც თან წაიყვანდა, რომლებსაც სახლში ასწავლიდა (ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ.# 209, 1891).

ივანე გვარამაძე იოსების პირველ ბიოგრაფიას შიშობს მივიჩნიოთ, მან ვრცელი ინფორმაცია მოგვაწოდა იოსების შესახებ. აღნიშნული მასალიდან ვგებულობთ, რომ იოსებ ხუციშვილი 1831 წელს ეკურთხა მღვდლად და იმთავითვე განამწესეს ხიზაბავრაში: „ახალმღვდლობასა მიიღო დიდი მონაწილეობა იქაურს ღვთისმშობლის ეკლესიის აღშენებაში (1840 წელი), შემდგომ განწესდა უდის სოფელში მღვდლად, იქაც გაადიდებინა ეკლესია, მერე არალს დაინიშნა დროებითად და იქაც შვენიერი ეკლესია ჩაადგმევინა. მას უკან ისევ ხიზაბავრას მობრუნდა რამოდენჯერმე დროების მოთხოვნილებისაებრ და ქალაქ ახალციხესაც, სადაც არ დააკლო თავისი ჩვეულებრივი მეცადინეობა თუ ეკლესიაში და თუ მრევლში“ (ჭიჭინაძე 1904, 17).

იოსებ ხუციშვილის მრავალმხრივ მოღვაწეობაში გამორჩეულად მნიშვნელოვანი სტამბის გამოგონება და გამართვა იყო. მის მიერ სტამბის გამოგონების ფაქტს ადასტურებენ მისი თანამედროვენიც და არსებობს შესაბამისი ნივთიერი მასალაც, კერძოდ, ჩვენამდე მოღწეული ნაბეჭდი წიგნების სახით. ივანე გვარამაძე ერთ-ერთ ხელნაწერში მიუთითებდა: „იოსებ ხუციშვილმა მოიგონა ქართული წიგნების ბეჭდვაც ხსენებული ანტონ მღვდლის (ხუციშვილის) ხელმძღვანელობითა. უფალმან განსვენება საუკუნო მიანიჭოს ყველა ამ სოფელში მოღვაწე მღვდელთ და სასუფეველი დაუმკვიდროს“ (ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. 1909). ივანე გვარამაძემ თავის ერთ-ერთ წერილში – „წერილი სიმონ მღვდლის შესახებ“, კონკრეტული ინფორმაცია შემოგვინახა მამა იოსების სასტამბო მოღვაწეობის შესახებ: „თავის სტამბაში დაბეჭდა რამდენიმე რიგი ლოცვის წიგნები და მოთხრობები, საკმაოდ მოხერხებული იყო“... (ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. # 3776). მოგვიანებით, 1897 წელს, იმავეს აღნიშნავდა მისი შვილი, კონსტანტინე გვარამაძეც: „ის იყო ქართველების ჰუტენბერგი. ამ ორმოცი-ორმოცდაათი წლის წინეთ ხეზე ამოსჭრა ქართული ანბანი და თავის ნაწერებს და ლოცვებს უწყო ბეჭდვა. მეტად შესანიშნავი ნა-

ბეჭდია. რა გინდა თვალნაკლული და ბეცი ადამიანი იყოს, ამ ნაბეჭდს უსათვალოდაც წაიკითხავს. სტამბა სახლში ჰქონდა და მსხვილადაა ნაბეჭდი“. მან ყურადღება გაამახვილა იმაზე, რომ იოსებ ხუციშვილს თვალთ არ ჰქონდა ნანახი სტამბა და ისე შექმნა თავის წარმოსახვით, ანუ გამოიგონა: „მან ასოები გააკეთა ქართული, რომელსაც არ ენახა სტამბა და დაბეჭდა ქართული ლოცვის წიგნები, რომელსაც თან ჩაურთო თავის მიერ გაკეთებულ ხის კლიშეებზე ქრისტე ღვთისმშობლის სურათები ფერადებათ. ამისთვის მას უწოდებთ სამესხეთოს ჰუტენბერგსა“ (, აკაკის კრებული #1, 2.1897). ივანე გვარამაძეც წერდა: „იქამდის მახვილ აზროვანი იყო, რომ პირველში თავისთავად გამოიგონა ქართული ასოების კალაპოტი, მოიგონა ქართული წიგნების ბეჭდვა, საკმაოდ მოხერხებული იყო და მეტად გარჩეული ნაწერი, ყველა კაცი სიხარულით კითხულობდა (ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ.# 4065).

უნდა აღინიშნოს, რომ იოსებ ხუციშვილის სტამბაში დაბეჭდილი წიგნებიდან ორმა სწორედ ივანე გვარამაძის დამსახურებით მოაღწია ჩვენამდე: „მოთხრობანი სულთა განსაწმენდელისა“ (გამოცემულია 1838 წელს, შემკულია ილუსტრაციით: ჯვრით, ორი ხატიით, ორნამენტებით) და „პარტები სულიერი, რომელსაც შინა შეიკრიბებიან მრავალნი მხურვალე ლოცვანი დაბეჭდილი წელსა უფლისასა 1836 მაისის 7.“ ორივე წიგნი სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდში ინახება (ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ.# 141, 149). განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს იოსებ ხუციშვილის სტამბაში დაბეჭდილი ერთ-ერთი ლოცვანი, საჯარო ბიბლიოთეკაში დაცული, რომელსაც თავფურცელზე აწერია: „მოთხრობანი სულთა განსაწმენდელისა: დაბეჭდილი წელსა უფლისასა 1838 მარტს ხელითა ხუციანთ იოსებისა: ხიზაბარას.“ ეს წარწერა ასეთი დასკვნის გამოტანის უფლებას გვაძლევს: იოსებ ხუციშვილმა სტამბა თავდაპირველად დაარსა მშობლიურ სოფელ ხიზაბარაში და იქ უნდა ჰქონოდა გამართული, საგარეუდოდ, 1836-1838 წლებში. შემდეგ კი უნდა გადაეტანა ქალაქ ახალციხეში.

სამცხე-ჯავახეთის ისტორიის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდში დაცულ ერთ-ერთ (#141) წიგნში კი ავტორს ჩვენთვის საჭირო და მნიშვნელოვანი ინფორმაცია აქვს თავისი საქმიანობის შესახებ, სტამბის გამომგონებისა და ა.შ. წიგნის ბოლო გვერდზე ლექსად აქვს წარმოდგენილი. ლექსს ეწოდება „მოხსენება:

„ჩემს ძელზედ მეტი საქმე, დიაკვნობაში ავსახე,
სადნობელი მადნისაგან წერვის ასონი ჩავსახე,
საბეჭდავი არ მენახა, ორი საქმე გამოვსახე,
კურსი ვჰკარი ჩამოვასხი, ქალაღდზედა ასო ვსახე,
წამკითხველსა გიადვილებს, ამ წიგნის თარიღი ნახე,
ჩინი ასო ხელთ დაიპყარ, ყარი მის ახლოს მონახე,
ოცდაათი ლასით შევჰკარ, ექვსიც მასთან გამონახე,
სრული თარიღი მუნ გამცნოს, მეხუთე თვის შვიდი ნახე,
ადვასრულე ქრისტეს ძალით, ზემ ხსენებულ თარეღისა,
სასჯელი ბევრი გავსწიე, გვირგვინად მივეცი ერსა,
სახელი დავსდევ პარტეზი, ქართულად ბალი თარგმნესა,
მომიხსენიეთ მეც ძმანო, თქვენი ლოცვის წინ მხვედესა“

(ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. # 141).

მოხსენიებული ლექსიდან კარგად ჩანს, რომ იოსებს სტამბა არ ჰქონდა ნანახი, დეტალურად აღწერს, თუ როგორ შექმნა სტამბა, რა გამოიყენა მეღნად და საწერ მასალად, რა უწოდა პირველ დაბეჭდილ წიგნს, მიუთითა თარიღიც და ადგილიც. მოძიებული მასალებით გაირკვა, რომ იოსებ ხუციშვილი ბეჭდავდა როგორც სასულიერო ხასიათის წიგნებს, ისე საეროსაც.

ამრიგად, როგორც იოსებ ხუციშვილის სტამბაში დაბეჭდილი წიგნებიდან გამომჩნდა, მან სტამბა თავდაპირველად დააფუძნა ჯერ სოფელ ხიზაბავრაში -1836 წელს, 1838 წელს კი გადაიტანა ქალაქ ახალციხეში, რადგან იქ განაგრძო ღვთისმსახურება წმინდა ჯვრის სახელობის კათოლიკურ ეკლესიაში. იქაც მისი სასტამბო მოღვაწეობა დიდხანს არ გაგრძელებულა. ივანე გვარამაძე წერდა: „იოსებ ხუციანოვმა ერთხანად ჰბეჭდა ლოცვის წიგნები, ვიდრე დაეშლებოდა მთავრობისაგან.“

უნდა აღინიშნოს, რომ დიდი ხნის განმავლობაში გაურკვეველი იყო ის, თუ რამდენი წლის განმავლობაში ფუნქციონირებდა იოსებ ხუციშვილის სტამბა. ეს შესაძლებელი გახდა გიორგი მაისურაძის (ივანე გვარამაძის შთამომავალი) მიერ ახლადგამოვლენილი დოკუმენტით: საქართველო – იმერეთის სამოქალაქო გუბერნატორის მოხსენება კავკასიის უფროსისა და ნოვოროსისკის-ბესარაბიის გენერალ-გუბერნატორისადმი, რომელიც თარიღდება 1846 წლით (8/1), მისი სასტამბო საქმიანობა მთავრობის მიერ იქნა აკრძალული შემდეგი გა-

ნაჩინთ _ პოლიციაში ორკვირიანი პატიმრობა (რაც შემდეგ ამოიღეს) და მისი წიგნების, ასოების, დაზგის განადგურება (მაისურაძე 2009). ამასთანავე, წიგნების ბეჭდვა ოფიციალურად აეკრძალა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მას პატიმრობა და გადასახლება მოუწევდა. რა თქმა უნდა, რუსი მოხელეებისათვის მიუღებელი იყო ქართულ ენაზე წიგნების ბეჭდვა და გავრცელება.

ამრიგად, იოსებ ხუციშვილის სტამბა ფუნქციონირებდა 1836-1846 წლებში. ათი წლის განმავლობაში. რამდენიმე ათეული სხვადასხვა ხასიათის წიგნი იქნა დაბეჭდილი და გავრცელებული ქართველ კათოლიკეთა შორის. სტამბაში დაბეჭდილი წიგნების უმთავრესი დანიშნულება სამცხე-ჯავახეთის ქართველი მოსახლეობის განათლება იყო, მათში – ეროვნული თვითშეგნების გაღვიძება-გაძლიერება და კულტურული დაწინაურება. იქ დაბეჭდილმა წიგნებმა უდიდესი საგანმანათლებლო მისია შეასრულა წიგნს მოკლებული მოსახლეობისათვის – ყველაზე ურთულეს, რუსიფიკატორული პოლიტიკის პერიოდში.

აღსანიშნავია, რომ სასტამბო საქმიანობასა და წიგნების გამშვენიერებაში (გაფორმებაში) იოსებ მღვდელს დახმარებას უწევდა თავისი და – თერეზინა. იგი ხატავდა წიგნის თავისუფლად დატოვებულ ფურცლებს და აფორმებდა ფურცლების ნაპირებს. გარდა ამისა, იოსებ ხუციშვილს თავის სახლში გახსნილი ჰქონდა ორი სასწავლებელი: „სავაჟებო“ და „საქალებო“ „საქალებო“ სასწავლებელს, ე.ი. გოგონების განათლებას, უძღვებოდა თერეზინა (თერე). ხოლო „სავაჟებოს“ თვითონ იოსები. აღნიშნულ ფაქტს კონსტანტინე გვარამაძეც ასაბუთებს. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ და-ძმა ხუციშვილები სახელმძღვანელოებად იყენებდნენ თავიანთ სტამბაში დაბეჭდილ წიგნებსაც. გადმოცემით, თერეზინა გოგონებს ძირითადად ასწავლიდა წერა-კითხვას, ლოცვებს, ეტიკეტს (საზოგადოებაში ქცევის წესებს, რომელიც ტრადიციებს ეფუძნებოდა) და ქალის ხელსაქმეს. ამდენად, მისი საოჯახო სკოლის მიზანი იყო გოგონების, როგორც მომავალი დედებისა და აღმზრდელების, მომზადება ცხოვრებისათვის. ამასთანავე, საყურადღებოა ისიც, რომ კონსტანტინე გვარამაძე თავის მოგონებაში ხაზგასმით მიუთითებს, რომ იოსებ მღვდელი ბავშვებს ახალციხეშიც ასწავლიდა. არ არის გამორიცხული, რომ იოსებს სკოლა ახალციხეში გადაეტანა. როგორც ეს ვააკეთა სტამბის შემთხვევაში.

იოსებ ხუციშვილის, როგორც მესტამბის, მოღვაწეობა მხოლოდ მესხეთში იყო ცნობილი. მისი საქმიანობა ფართო საზოგადოებისათვის ცნობილი გახდა მისი გარდაცვალების შემდეგ. იგი გარდაიცვალა ღრმად მოხუცებული – 1890 წლის თებერვალში. გაზეთი „ივერია“ წერდა: „ვინ მოიფიქრებდა, რომ საქართველოს მიყრუებულ ადგილებში თურმე გუტენბერგები ჩნდებიან. წელს, თებერვლის უკანასკნელ რიგვებში, ახალციხეში გარდაიცვალა ერთი ამგვარი გუტენბერგი“ (ივერია # 61, 2. 1890).

ხელნაწერების შესწავლამ დაგვანახა, რომ იოსებ ხუციშვილი, სტამბის გამოგონებამდე და მისი განადგურების შემდეგაც, აქტიურად ეწეოდა სხვადასხვა შინაარსის წიგნების გადაწერასა და მთარგმნელობით საქმიანობას. იგი ამ გზით ცდილობდა, ერთი მხრივ, თითოეული მათგანი შემოენახა თავისი ხალხის საგანძურში და, მეორე მხრივ, ხელნაწერის სახით, მრევლს ჰქონოდა წერა-კითხვის შესწავლისა და განათლების მიღების საშუალება. კერძოდ, ჩვენამდე მოაღწია მის მიერ 1851 წელს ახალციხეში გადაწერილმა – „პარტეზმა“ (ს.კ.ი.მ.ფ. # 3242). იგი იყო არა მარტო კუსტარული სტამბის შემქმნელი, არამედ იყო თავისი დროის ღირსეული სასულიერო პირი, ცნობილი კალიგრაფი და მთარგმნელი, სკოლების დამფუძნებელი და პედაგოგი. მისი ყველა სფეროში მოღვაწეობა კი თავისი ხალხის განათლებას ისახავდა მიზნად. და, მართლაც, თავისი მოღვაწეობით იოსებ ხუციშვილმა უდიდესი წვლილი შეიტანა მესხი მოსახლეობის განათლებისა და კულტურის სფეროში დაწინაურებაში, ეროვნული ცნობიერების შენარჩუნებაში. XIX საუკუნის პირველ ნახევარში, როცა სრულიად საქართველოში არცერთი ქართულენოვანი სკოლა არ არსებობდა, არც კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულებები, არც სტამბა, სამცხე-ჯავახეთში კი შერეული, თურქულ-რუსული, მმართველობა იყო გაბატონებული და ქართველი მოსახლეობა სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით სამ ნაწილად იყო გათიშული, მან სტამბის გამოგონებითა და ფუნქციონერობით ცოდნის დიდი ლამპარი აანთო. მის სტამბაში დაბეჭდილმა წიგნებმა უდიდესი საგანმანათლებლო მისია შეასრულა. შოთა ლომსაძე აღნიშნავდა: „თუნდაც ამ კუსტარული ეროვნული სტამბის გაჩენას უდიდესი დამაიმედებელი მნიშვნელობა ჰქონდა“ (ლომსაძე 1996, 201). დიახ, იოსებ ხუციშვილმა სწორად გათვალა ის, რომ სამცხე-ჯავახეთის ქართველი

მოსახლეობის ეროვნული გადაგვარებისაგან გადარჩენა შეიძლებოდა მხოლოდ და მხოლოდ განმანათლებლობის საშუალებით, რათა არ დაეშვა სამცხე-ჯავახეთის დაკარგვა. სწორედ ამიტომ დააარსა სკოლები. გარდა დაბეჭდილი წიგნებისა, მოსახლეობას საკითხავად აძლევდა თავისი ხელით გადაწერილ წიგნებს, ეწეოდა მთარგმნელობით საქმიანობას, თარგმნიდა ისეთ წიგნებს, რომლებიც ხალხს სიკეთეს მოუტანდა: არ დაავიწყებდა მშობლიურ ენასა და წარსულს. მესხური განმანათლებლობის მისიას ამ კუთხეში მცხოვრები, სარწმუნოებრივად გათიშული ქართველი მოსახლეობის ეროვნული გადაგვარების თავიდან აცილება, მათი კულტურული დაწინაურება, განათლების გავრცელება და ეროვნული წეს-ჩვეულებებისა და ტრადიციების შენარჩუნება-დაცვა წარმოადგენდა. და, რაც მთავარია, არ უნდა დაეკარგათ მშობლიური ენა, რომელიც ეროვნულობის უპირველესი ნიშანი იყო. მშობლიური ენის შენარჩუნების მთავარი იარაღი კი წიგნი და ეროვნული განათლება იყო. ასევე, არ უნდა დაევიწყებინათ თავიანთი ქვეყნის წარსული – ისტორია. სამცხე-ჯავახეთში თავისი საგანმანათლებლო მოღვაწეობით იოსებმა უდიდესი სამსახური გაუწია თანამემამულეებს.

XIX საუკუნის პირველ ნახევარში იოსებ ხუციშვილმა თავისი საგანმანათლებლო საქმიანობით სათავე დაუდო განმანათლებლობას მესხეთშიც და სრულიად საქართველოშიც. მისი დაწყებული საქმე სამცხე-ჯავახეთში განაგრძეს ღირსეულმა მამულიშვილებმა და ცნობილმა საზოგადო მოღვაწეებმა. იმავე საუკუნის მეორე ნახევარში მესხური განმანათლებლობის ორი კერა არსებობდა, რამდენადაც მესხ განმანათლებელთა სამოღვაწეო ასპარეზი იყო სამცხე-ჯავახეთი და კონსტანტინეპოლი. სტამბოლში ქართული სავანეების სათავეში იდგა პეტრე ხარისტირაშვილი, ხოლო სამცხე-ჯავახეთში იყო ივანე გვარამაძე – მესხ განმანათლებელთა წინამძღოლი. უშუალოდ მის გარშემო იყვნენ შემოკრებილნი ეროვნული სულისკვეთების ადამიანები. სწორედ მესხმა განმანათლებლებმა თავიანთი თავდაუზოგავი ბრძოლით, ქართველი ინტელიგენციის, მოსახლეობისა და საქველმოქმედო საზოგადოებების მხარდაჭერით, სამცხე-ჯავახეთში კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულებების დაფუძნებით მოსახლეობა დაიცვეს ეროვნული გადაგვარებისაგან და შეუნარჩუნეს ეროვნული ცნობიერება და ქართული სულისკვეთება.

გამოყენებული ლიტერატურა

- გვარამაძე, კონსტანტინე. 1897. „სოფელი ხიზაბავრა.“ აკაკის კრებული, no. 1. Gvaramadze, k'onst'ant'ine. 1897. „sopeli khizabavra.“ ak'ak'is k'rebuli, no. 1.
- ივერია. 1890. „კორეპოდენტია.“ #61, 23 მარტი. Iveria. 1890. „k'oresp'odentsia.“ #61, 23 mart'i.
- კოჭორიძე, დავით. 1986. განათლება და კულტურა სამცხე-ჯავახეთში. თბილისი: განათლება. K'ozhoridze, davit 1986. Ganatleba da k'ult'ura samtskhe-javakhetshi. Tbilisi: ganatleba.
- ლომსაძე, შოთა. 1997. მესხები. თბილისი: მელოდინი. Lomsadze. Shota. 1997. Meskhebi. Tbilisi: melodini.
- მაისურაძე, გიორგი. 2009. ქართული სტამბა ჯავახეთში. Maisuradze. Giorgi. 2009. Kartuli st'amba javakhetshi.
- სარიშვილი, ტრიფონ. 1956. სკოლა და პედაგოგიური მიმდინარეობანი რევოლუციამდელ საქართველოში Sarishvili. T'ripon. 1956. Sk'ola da p'edagogiuri mimdinareobani revolutsiam-del sakartveloshi
- ფრონელი (ყიფშიძე), ალექსანდრე. 1991. დიდებული მესხეთი Proneli (q'ipshidze), aleksandre. 1991. Didebuli meskheti
- ჭიჭინაძე, ზაქარია. 1904., ვინმე მესხი.

საარქივო მასალები

- სამცხე-ჯავახეთის ისტორიის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი (ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ):
- გვარამაძე, ივანე. 1891. „ვინმე მესხის მოკლე ცხოვრება.“ ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. ხელნაწერი ფ. #1454, საქ. #209. Gvaramadze, ivane. 1891. „vinme meskhis mok'le tskhovreba.“ S. J. I. M. Kh. P.. Khelnats'eri p. #1454, sak. #209.
- გვარამაძე, ივანე. „წერილი, გოდებადე სიმონ მღვდლის შესახებ. ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ ხელნაწერი“. საქ. #3776. Gvaramadze, ivane. „ts'erili, godebadze simon mghvdli shesakheb. S. J. I. M. Kh. P khelnats'eri“. Sak. #3776.
- გვარამაძე, ივანე. თ.უ. სიტყვათქმული ხიზაბავრის მაცხოვრის ეკლესიის კურთხევისა. ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. ხელნაწერი. საქ. #1909. Gvaramadze, ivane. T.U. Sit'q'vatkmuli khizabavris matskhovris ek'lesiis k'urtkhevisa S. J. I. M. Kh. P. Khelnats'eri. Sak. #1909. .
- გვარამაძე, კონსტანტინე. 1939. ქართული სტამბის შემოღება ევროპასა და საქართველოში. ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ. ახალციხე. Gvaramadze, k'onst'ant'ine. 1939. Kartuli st'ambis shemogheba evrop'asa da sakartveloshi S. J. I. M. Kh. P. Akhaltsikhe.
- ხუციშვილი, იოსებ. თ.უ. ხელნაწერი.ს.ჯ.ი.მ.ხ.ფ.# 3242 Khutsishvili, ioseb. T. U. Khelnats'eri. S. J. I. M. Kh. P. # 3242

**Ioseb Khutsishvili – „Meskhi Gutenberg“ at the origins
of the Enlightenment (XIX century)**

During the first half of the nineteenth century, conditions were difficult throughout Georgia. At that time, there were no Georgian-language schools, cultural and educational institutions, or printing houses. Furthermore, Samtskhe-Javakheti was under Turkish-Russian rule, and the population was divided into three religious groups.

Due to these conditions, the population risked losing its national consciousness. In response, Ioseb Khutsishvili invented the printing press and spent 10 years printing books and textbooks. During this time, he also opened two schools in his home – one for girls and one for boys – and distributed handwritten books to help preserve the native language.

Thus, through his educational activities, Ioseb Khutsishvili pioneered enlightenment in Meskheta and throughout Georgia during the first half of the nineteenth century.

Keywords: *Khutsishvili, printing press, enlightenment, Meskheta, Catholics in Samtskhet-Javakheti*

**პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივში მიკვლეული
ახალი წყაროები კათალიკოს-პატრიარქ დომენტი IV-ისა
და მეფე ქაიხოსროს შესახებ**

XVII-XVIII საუკუნეების მიჯნა, ქართული იდენტობისა და სახელმწიფოებრიობის თვალსაზრისით, უმნიშვნელოვანესი ეტაპია საქართველოს ისტორიაში: ოსმალეთისა და ირანის პოლიტიკური და სამხედრო ზეწოლის შედეგად დასუსტებულ და დანაწევრებულ ქვეყანაში ერთ-ერთ უმთავრეს გამოწვევად ქართველთა ეროვნული და რელიგიური იდენტობის შენარჩუნების საკითხი იქცა. ამ თვალსაზრისით, წმინდა საყდართან ურთიერთობის გაღრმავება და რომის პაპის მფარველობის მოპოვება ერთგვარ იმედად და მექანიზმად მოეგლინა ქართველ მეფეებსა და მთავრებს, სასულიერო პირებსა თუ მოღვაწეებს, რომლებიც დასავლეთთან ფარული კავშირის დამყარებით ცდილობდნენ ირანის პოლიტიკური გავლენისგან თავის დაღწევის გზები ეპოვათ.

ვატიკანის პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივი ამ მცდელობათა დამადასტურებელ არაერთ ისტორიულ წყაროს ინახავს.¹ მათ შორისაა

¹ რწმენის გამავრცელებელი კონგრეგაციის საისტორიო არქივი (ASPF), რომელიც 1622 წლიდან ყალიბდებოდა, არაერთ ფონდსა და კოლექციას მოიცავს. მათ შორის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სამი ვრცელი ფონდი – Acta, Scritture riferite nei Congressi (SC) და Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCG), რომლებიც კონგრეგაციის საქმიანობის სხვადასხვა შრეს ასახავს. საქართველოსთან დაკავშირებული მასალები არქივის პრაქტიკულად ყველა ფონდში (ACTA, SC, SOCG და სხვ.) გვხვდება; შედარებით სისტემურადაა ისინი თავმოყრილი SC-Giorgia კოლექციაში (7 ტომი; 1626-1863), რომლის მიღმაც ქართული მასალების მნიშვნელოვანი ნაწილი დაცულია SOCG და ACTA ფონდებში; საქართველოსთან დაკავშირებული ეს მასალები სხვადასხვა საარქივო ტომსა და საქმეშია გაფანტული, რაც მათ გამოვლენასა და სისტემურ შესწავლას ართულებს; განსაკუთრებით მოცულობითაა SOCG ფონდი, რომელიც ურთიერთდაკავშირებულ დოკუმენტურ ნუსხებს აერთიანებს – კონგრეგაციის საერთო კრებებზე განხილული საკითხების მიხედვით. აღსანიშნავია, რომ SOCG ფონდის 1044 საარქივო ტომიდან მხოლოდ რამდენიმე იყო შესწავლილი ქართული კვალის მიკვლევის თვალსაზრისით, რაც მნიშვნელოვანწილად გაუმჯობესდა გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამეცნიერო-კვლევითი პროექტის ფარგლებში წარმოებული კვლევის მე-

გიორგი XI-ის, არქიეპისკოპოს ექვთიმე რატიშვილის, ბარძიმ ერისთავის, ვახტანგ VI-ის, ლევან ბატონიშვილის, დომენტი კათალიკოსის, მეფე ქაიხოსროსა თუ სულხან-საბა ორბელიანის წერილები რომის პაპისადმი, რომლებშიც ისინი მორჩილებას უცხადებენ პაპს და მფარველობას ევედრებიან. ამ წყაროთა დიდი ნაწილი მიკვლევული და გამოქვეყნებულია მკვლევართა მიერ,² თუმცა არქივში დაცული არაერთი დღემდე უცნობი და შეუსწავლელი დოკუმენტი ჯერ კიდევ ელის მზის სინათლეს.

მათ შორისაა პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივში 2023-2024 წლებში მიკვლევული სამი უმნიშვნელოვანესი წყარო – ბაგრატიონთა

შეგობით. სწორედ SOCG ფონდის აქამდე დაუმუშავებელ ტომში მივაგნით სტატიასი განხილულ წერილებს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივში დაცული მასალის მოცულობიდან გამომდინარე, ქართული დოკუმენტების მიკვლევა თითქმის შეუძლებელია ფონდების შიდა ორგანიზაციისა და დაარქივების პრინციპების გათვალისწინებით შემუშავებული მიზნობრივი მეთოდოლოგიის გარეშე. დაწვრილებით პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივში დაცული ქართული წყაროების შემცველი სერიებისა და ფონდების შესახებ იხ. მთვარელიძე et al. 2026, 6-97.

² პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივში დაცულ, ქართულ და საქართველოსთან დაკავშირებულ წყაროებზე მუშაობას ხანგრძლივი კვლევითი ტრადიცია აქვს. დოკუმენტების ნაწილი სხვადასხვა დროს მიკვლევული და გამოქვეყნებულია მ. თამარაშვილის, მ. თარხნიშვილის, ი. ტაბალუას, ჯ. ვათეიშვილის, მ. პაპაშვილის, ე. მამისთვალიშვილის, ზ. გამეზარდაშვილის და სხვათა მიერ. ბოლო წლებში აღნიშნულ მასალებზე აქტიურად მუშაობს ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის მკვლევართა ჯგუფი.

2022-2025 წლებში პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივში ინტენსიური მუშაობა წარიმართა გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროექტის (HE-22-2353 – „ვატიკანის Propaganda Fide-ს არქივში დაცული ქართული და საქართველოსთან დაკავშირებული წყაროების კვლევა“) მონაწილე მკვლევართა მიერ, რომელთა შორის რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური მხარდაჭერითა და პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივის უშუალო ჩართულობით განხორციელდა. პროექტის მხარდამჭერები იყვნენ საქართველოს საელჩო წმინდა საყდართან და თამაზ ბექაიას საგანმანათლებლო ფონდი, რომელთა ხელშეწყობით საარქივო კვლევას სამი წლის განმავლობაში ადგილზე ინტენსიურად აწარმოებდა ქართველ მკვლევართა ჯგუფი (თათია მთვარელიძე, თამარ კოშორიძე, ნინო დიანოსაშვილი, ნათია მიროტაძე, მარიამ შენგელია). საარქივო კვლევის შედეგად, მიკვლევულ იქნა აქამდე უცნობი და სრულიად შეუსწავლელი საარქივო მასალების მნიშვნელოვანი კორპუსი, მათ შორის – სხვადასხვა ფონდში დაცული უცნობი ქართული და უცხოენოვანი დოკუმენტები. პროექტის ფარგლებში წარმოებული კვლევის შედეგები 2026 წელს გამოქვეყნდა ორტომიანი მონოგრაფიის სახით; აღსანიშნავია, რომ 2025 წლიდან სტატიის ავტორი პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივში კვლევას დამოუკიდებელი მკვლევრის სტატუსით აგრძელებს.

სამეფო სახლის წარმომადგენელთა მიერ 1707-1708 წლებში ისპაჰანიდან რომის პაპისადმი მიწერილი წერილები თანმხლებ დოკუმენტებთან ერთად: ერთ-ერთი მათგანის ავტორია ლევან ბატონიშვილი, რომელიც წერილს ხელს აწერს, როგორც ქართველთა მეფე და ირანის მსაჯული (ASPF, SOCG, vol. 564, f. 391); ლევან ბატონიშვილის ქართული წერილი, რომელიც სულხან-საბა ორბელიანის ხელითა და ვახტანგ VI-ის მონაწილეობით დაიწერა და საიდუმლოდ გაიგზავნა რომში, თანმხლებ დოკუმენტებთან ერთად 2024-2025 წლებში გამოქვეყნდა (იხ. სოსიაშვილი და მთვარელიძე 2024, 36-49; 2025, 168-195). დანარჩენი ორი წერილი კი მის ვაჟებს – აღმოსავლეთ საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქ დომენტი IV-სა და სპარსეთის მდივანბეგის ნაიბს, სპარსეთის სპასალარსა და ქართლის მეფეს – ქაიხოსროს ეკუთვნით. მათი არსებობის შესახებ ირიბი წყაროებიდან ფლობდა ინფორმაციას მიხეილ თამარაშვილი, რომელიც თავის მონუმენტურ ნაშრომში „ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის“ საზგასმით აღნიშნავდა: „პროპაგანდის ერთი შენიშვნიდან ჩანს, რომ გიორგი მეფის ძმას ლევანს, ერანის მსაჯულთ-უხუცესს, რომს მიუწერია, მსურს კათოლიკობას შევუერთდეო. მაგრამ, სამწუხაროდ, მისი წერილი დაკარგულია. ამიტომ მისი მეტი არაფერი ვიცით. ვფიქრობთ, რომ ეს წერილი უნდა იყოს გაგზავნილი რომს 1707 წ., იმავე დროს, როდესაც მისმა შვილებმა – დომენტი კათალიკოსმა და ქაიხოსრომ მისწერეს პაპს თავიანთი შეერთების სურვილი. არც ამათი წერილები გვაქვს. ხოლო ამათი ცოტა რამ ვიცით პროპაგანდის წერილებიდან“ (თამარაშვილი 1902, 305-306). როგორც ირკვევა, მიხეილ თამარაშვილი იცნობს, 1708 წლის 13 აგვისტოს კრების გადაწყვეტილებით, ისპაჰანის ვიკარიუსთან – ჯუზეპე მარია დი ჯეზუსთან გაგზავნილ წერილს, რომლითაც პროპაგანდა მისიონერს სთხოვს, ინფორმაცია მიაწოდოს დომენტის, ქაიხოსროსა და მისიონერი ბასილიუსის შესახებ. მეცნიერს ასევე ხელთ აქვს 1711 წლის 24 იანვრის კრების გადაწყვეტილებით, ქაიხოსროსა და დომენტისთან გაგზავნილი წერილები, რომელთა საფუძველზეც ვარაუდობს, რომ ლევანის, ქაიხოსროსა და დომენტის წერილები 1707 წელს უნდა გაგზავნილიყო რომში, თუმცა ისინი დაკარგულად მიაჩნია (თამარაშვილი 1902, 305-306). ამდენად, დომენტისა და ქაიხოსროს მიერ რომის პაპისადმი არა 1707, არამედ 1708 წლის იანვარში გაგზავნილი წერილები ახალ მასალას წარმოადგენს ქართული წყაროთმცოდნეობისთვის.

სტატიის მიზანია, სრული არქეოგრაფიული სურათის წარმოჩენით, სამეცნიერო ბრუნვაში შემოიტანოს და საზოგადოებას გააცნოს საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ეტაპის ამსახველი ეს ორი, აქამდე გამოუქვეყნებელი წყარო, თანმხლებ დოკუმენტებთან ერთად, რაც მნიშვნელოვნად წაადგება ქართულ-ევროპული ისტორიული ურთიერთობების კვლევის, საქართველოში კათოლიკური მემკვიდრეობის შესწავლისა და XVIII საუკუნის დასაწყისის ისტორიული რეალობის რეკონსტრუქციის საქმეს.

დომენტისა და ქაიხოსროს წერილები თანმხლებ დოკუმენტებთან ერთად მოთავსებულია SOCG ფონდის 563-ე ტომში.³ წერილები შესრულებულია ლათინურ ენაზე, ფურცლები ძალიან დაზიანებულია და ურთულესად იკითხება, თუმცა მათი გაშიფრვა მაინც მოხერხდა. წერილებს თან ახლავს ფეხშიშველ კარმელიტთა ორდენის წარმომადგენლის, პატრი ბასილიუსის, ⁴ წერილი, რომლის კალიგრაფიითაცაა დაწერილი ქართველთა ლათინური ტექსტებიც, რაც გვაფიქრებინებს, რომ, შესაძლოა, ქაიხოსროსა და დომენტის წერილების ქართული დედნებიც არსებობდეს სადმე. SOCG ფონდის მომდევნო – 564-ე ტომში მოთავსებულია ლევან ბატონიშვილის წერილი საქართველოში მყოფი მისიონერის – ალესიო და მილანოს წერილთან ერთად, რომლებიც გასულ წელს სრულად გამოქვეყნდა.

საკვლევ თემასთან დაკავშირებული დოკუმენტური მასალა წარმოდგენილია ერთმანეთთან შინაარსობრივად დაკავშირებული, კომპოზიციურად შეკრული „საქმის“ სახით. წყაროთა ძირითადი კორპუსი თავმოყრილია SOCG ფონდის 563-ე და 564-ე ტომებში, ასევე ACTA-ს 78-ე და მე-80 ტომებში. აღსანიშნავია, რომ ქაიხოსროსა და დომენტის საქმესთან დაკავშირებით აქამდე მხოლოდ რამდენიმე ირიბი წყარო იყო ცნობილი, მიხეილ თამარაშვილის წყალობით, ჩვენი საარქივო მუშაობის შედეგად კი გამოვლენილია ოცზე მეტი საარქივო

³ ტომში თავმოყრილია კონგრეგაციის 1708 წლის 23 ივლისისა და 13 აგვისტოს კრებებზე განხილული საკითხები – საქმეებად.

⁴ პატრი ბასილიუსი, იგივე – ბასილი ქართულ ისტორიოგრაფიაში მეტწილად იმითაა ცნობილი, რომ მან ბოლომდე უერთგულა ქაიხოსროს და ავღანელებთან ბრძოლაში მეფესთან ერთად დაიღუპა. ჩვენ ხელთ არსებული დოკუმენტების წყალობით, პატრი ბასილიუსის ბიოგრაფიის მნიშვნელოვანი ნაწილი გახდა ცნობილი, რაც ქვემოთაა წარმოდგენილი.

დოკუმენტი, რაც არსებითად აფართოებს საკითხის წყაროთმცოდნეობით საფუძველს და შესაძლებელს ხდის პროცესის სრულ, დოკუმენტირებულ რეკონსტრუქციას. ამ დოკუმენტთა დედნების აქ წარმოდგენა ცდება ჩვენი სტატიის მიზნებს, მით უფრო, რომ ყველა წყარო 2026 წელს გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაშია ასახული ქართულ თარგმანებთან და შესაბამის კომენტარებთან ერთად (იხ. მთვარელიძე et al. 2026). შესაბამისად, ქვემოთ წარმოვადგენთ დოკუმენტთა სრულ არქეოგრაფიულ სურათს, რომელიც, ვფიქრობთ, ერთობ საინტერესო საისტორიო ლანდშაფტს ქმნის XVIII საუკუნის პირველი დეკადის ქართულ-ევროპული ურთიერთობების ისტორიისთვის.

მიკვლევული დოკუმენტური კორპუსი მოიცავს შემდეგ წყაროებს:

- ლევან ბატონიშვილის 1707 წლით დათარიღებულ ქართულ წერილს პაპ კლემენტი XI-ისადმი, იტალიურ თარგმანთან ერთად (*SOCG, vol. 564, ff. 390r-391v*).
- ალესიო მილანელის ამავე წლის 1 აგვისტოთი დათარიღებულ წერილს იტალიურ ენაზე (*SOCG, vol. 564, ff. 393r-394r*).
- ლევან ბატონიშვილისა და ალესიო მილანელის წერილების თანმხლებ დოკუმენტებს – კონგრეგაციის კრების დასკვნას, იმავე – საქმის შეჯამებას ოქმის სახით და საარქივო ჩანაწერს (*SOCG, vol. 564, 385r-387v, 398r*).
- დომენტი კათალიკოსის, 1708 წლის 20 იანვრით დათარიღებულ, ლათინურ წერილს რომის პაპ კლემენტი XI-ისადმი (*SOCG, vol. 563, ff. 410r-411v*).
- ქაიხოსროს ამავე თარიღით გაგზავნილ წერილს რომის პაპთან, ლათინურ ენაზე (*SOCG, vol. 563, ff. 412r-414v*).
- კარმელიტი პატრი ბასილიუსის ამავე თარიღით წარმოდგენილ წერილს ლათინურ ენაზე (*SOCG, vol. 563, ff. 415r-417v*).
- ქაიხოსროსა და დომენტის საკითხის კონგრეგაციის კრებაზე განხილვის ამსახველ ოქმს, ე.წ. საქმის შეჯამებას (*SOCG, vol. 563, 404r-407v*).
- კარმელიტთა გენერალური პროკურატორის – ჯოვანი პაოლო და ტრინიტას წერილს იტალიურ ენაზე (*SOCG, vol. 563, ff. 408r-409v*).
- 1708 წლის 23 ივლისისა და 13 აგვისტოს კარდინალთა კრების მასალების ამსახველ ოქმს (*ACTA, vol. 78, ff. 462v-464v; 535v-540r*), შესრულებულს იტალიურ ენაზე.

- 1710 წლის 18 აგვისტოს კრებაზე განხილულ ჯუზეპე მარია დი ჯეზუს წერილის რეზიუმეს იტალიურ ენაზე (*ACTA 1710, vol. 80, ff. 365r-366v*).
- საინდექსო ჩანაწერს ჯუზეპე მარია დი ჯეზუსა და იეზუიტი პატრი ვილოტის წერილის შესახებ (*Index 1711.38.30*).⁵

ბუნებრივია, ზემოთ წარმოდგენილი საარქივო მასალა შემთხვევით ან ფრაგმენტულ კორესპონდენციას კი არ წარმოადგენს, არამედ XVIII საუკუნის პირველ დეკადაში ერთიან, ეტაპობრივად განვითარებულ დოკუმენტურ პროცესს ქმნის, რომლის რეკონსტრუქციაც SC, SOCG და ACTA ფონდებში მიმობნეული თემატური დოკუმენტების პარალელური ანალიზით ხდება შესაძლებელი. ამ პროცესის საწყისი ეტაპი უკავშირდება ლევან ბატონიშვილის 1707 წლის წერილს (SOCG, vol. 564, ff. 390r-391v): ისპაჰანში მყოფი ლევანის მიერ ხელმოწერილი ცარიელი ფურცელი იგზავნება თბილისში, რომელზეც ლევანის წერილის ტექსტს საკუთარი ხელით წერს სულხან-საბა ორბელიანი (ვახტანგ VI-სთან შეთანხმებით) და საიდუმლოდ გზავნის პაპ კლემენტი XI-სთან ალესიო მილანელის მეშვეობით. აღნიშნული წერილით, ლევან ბატონიშვილი პაპს მოუთხოვს საკუთარ ამბავს, მისი ქვეყნის მძიმე მდგომარეობის ფონზე თავს დატეხილ ათასგვარ უბედურებას, სთხოვს მიტევენას მაჰმადის რჯულზე გადასვლის გამო, ევედრება, მიიღოს სამწყსოში და ნება დართოს ფარული ქრისტიანი იყოს, ვინაიდან მისი მრწამსის განცხადება მძიმედ აისახება მასზეც და მის გარემოცვაზეც. იგი ასევე სთხოვს პაპს, სულის შემწედ ერთი სასულიერო პირი მოუვლინოს ისპაჰანში, რომელიც ფარულად შეძლებს მის დახმარებას. ამ წერილის მნიშვნელობა, ცხადია, სცდება ინდივიდუალურ სარწმუნოებრივ განცხადებას: ალესიო მილანელის თანხლები წერილი (SOCG, vol. 564, ff. 393r-394r) ცხადყოფს, რომ იგი წარმოადგენს, ფაქტობრივად, ერთობლივ ტექსტს, რომელშიც მონაწილეობას იღებენ როგორც მისიონერები, ისე ქართული პოლიტიკური ელიტის წარმომადგენლები (სულხან-საბა ორბელიანი, ვახტანგ VI).

⁵ ნაგულისხმები წერილი – ჯუზეპე მარია დი ჯეზუსა და პატრი ვილოტის ავტორობით, ჯერ-ჯერობით ვერ მოვიპოვეთ, თუმცა ვფიქრობ, ეს წყაროები სხვა მასალებთან (მათ შორის, დომენტისა და ქაიხოსროსადმი პროპაგანდას პასუხებთან) ერთად, წარმოდგენილი უნდა იყოს 1711 წლის 24 იანვრის კრების ამსახველ ტომში.

ამავე პროცესის მეორე ფაზას წარმოადგენს მომდევნო – 1708 წლის 20 იანვრით დათარიღებული დოკუმენტური კომპლექსი – მეფე ქაიხოსროსა და დომენტი კათალიკოსის წერილები, პატრი ბასილიუს დი სან კარლოს რელაციონესთან ერთად, რომლებიც კვლავ ისპაჰანიდან იგზავნება რომში. აქ დოკუმენტური სურათი მნიშვნელოვნად ფართოვდება: ინდივიდუალური მიმართვა ერთგვარ პოლიტიკურ განაცხადადაც წარმოგვიდგება, რომელშიც ქართლის მმართველი ფენის რამდენიმე უმნიშვნელოვანესი ფიგურაა ჩართული.

ამ კომპლექსის შემადგენელი დოკუმენტებიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს დომენტი კათალიკოსის წერილი; ავტორი კათოლიკურ მრწამსს აღიარებს არა მხოლოდ როგორც კერძო პირი, არამედ როგორც ინსტიტუციური სუბიექტი – აღმოსავლეთ საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი, ვახტანგ VI-ის ძმა და უახლოესი პოლიტიკური გარემოცვის წევრი.⁶ იერუსალიმში მიღებული განათლება, მრავალწლიანი მოგზაურობა და გამოცდილება, ევროპულ სივრცესთან მჭიდრო კონტაქტები (მათ შორის ანთიმოზ ივერიელთან ურთიერთობა) და სტამბის დაარსების საქმეში ჩართულობა, ისევე როგორც მისი ინიციატივით განხორციელებული არაერთი მნიშვნელოვანი რეფორმა, ცხადყოფს, რომ იგი XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის იმ ინტელექტუალური პროცესების სათავეში იდგა, რომელიც ქართული ეკლესიის ფუნქციურ გარდაქმნასა და ცოდნის გადაცემის ახალი ფორმების დანერგვას ცდილობდა (პაპაშვილი 1995, 240-241).

⁶ დომენტი კათალიკოსი (დაახლ. 1676/1677-1741) – ლევან ბაგრატიონისა და თუთა გურიელის ძე, ვახტანგ VI-ის ძმა და აღმოსავლეთ საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი (1704/1705-1741). აღიზარდა სასულიერო გარემოში, 1689 წელს იერუსალიმში, ჯვრის მონასტერში აკურთხეს იეროდიაკონად, სადაც დაახლოებით ათი წელი დაჰყო. მოგზაურობდა აღმოსავლეთსა და ევროპაში, მათ შორის – ვლახეთში ანთიმოზ ივერიელთან ერთად; შემდგომ რუსეთში იმყოფებოდა მეფე არჩილის კარზე და ჩართული იყო ქართული სტამბის საქმიანობაში; საქართველოში დაბრუნების შემდეგ აქტიურად მონაწილეობდა ვახტანგ VI-ის რეფორმებში, მათ შორის – თბილისის სტამბის დაარსებასა და საგანმანათლებლო საქმიანობაში (იხ.: ქავთარია 2002, 119-123; აღიზარაშვილი 2013, 88-119). იოანე ბატონიშვილი მას ამგვარად ახასიათებს: „მამა დომენტი კათალიკოსი ... იყო მონაწილეობით სრული, მეცნიერი და საღმრთოთა წერილთა შინა გამოცდილი, ამასთან მყუდრო, მშვიდი და მდაბალი, და ფრიად მლოცავი, პოლეთიკისა შინაგა კარგი ესრეთ, რომელ მტრენიცა მისნი ჰყვარობდნენ. და მრავალგზის დაშვრა ეს ქართველთათვის ყანთან თუ ხონთქართან გავგავნით. და ესრეთ კეთილად დაასრულა ცხოვრება თვისი“ (იოანე ბატონიშვილი 1948, 167).

დომენტი კათალიკოსის რელიგიურ იდენტობასა და პოლიტიკურ ამბიციებთან დაკავშირებით მის ეპოქაშივე არსებობდა ურთიერთგამომრიცხავი შეფასებები, რასაც საისტორიო წყაროებიც ადასტურებს და რაც ქართულ მეცნიერებაშიც საკამათო საკითხად გვევლინება. მკვლევართა ერთი ნაწილი ეყრდნობა მისიონერთა ცნობებს იმასთან დაკავშირებით, რომ დომენტიმ მაჰმადიანობა მიიღო და ქართლის ტახტის დაუფლებას ეცადა (დონდუა 1967, 154; კუპატაძე 1997, 251-258 და სხვ.), რასაც ქართველ მეცნიერთა მეორე ნაწილი ანეკდოტურ ცნობად მიიჩნევს და კათოლიკე მისიონერთა „ფანტაზიის“ ნაყოფად თვლის (პაიჭაძე 1981, 32; ალიმბარაშვილი 2013, 100; ქავთარია 2002, 109 და სხვ.).⁷ ამის საპირწონედ, ქართველ მკვლევართა დიდი ნაწილი დომენტის გაკათოლიკების სურვილს, გამაჰმადიანებისგან განსხვავებით, ეჭვქვეშ არ აყენებს, თუმცა, მეტწილად, პოლიტიკური პროცესებიდან გამოწვეულ იძულებით ნაბიჯად მიიჩნევს (ქავთარია 2002, 123), რასაც რომის კურიის მიერ დომენტის სანდლობასთან დაკავშირებით გამოთქმული ეჭვიც ადასტურებს. დომენტი კათალიკოსის მიმართ რწმენის გამავრცელებელი წმინდა კონგრეგაციის მხრიდან ფრთხილი დამოკიდებულება პოქმაში – „კათალიკოს-ბაქარიანი“ ერთობ სკაბრეზულად წარმოგვიდგება თავად დომენტი კათალიკოსის დამოკიდებულება კათოლიკობის მიმართ.⁸ შესაბამისად, დომენტი კათალიკოსის ფიგურის

⁷ როგორც ახლად მიკვლეული საარქივო მასალიდან ირკვევა, დომენტის გამაჰმადიანებისა და ქართლის ტახტის ხელში ჩაგდების მცდელობის შესახებ მისიონერთა ცნობების წყაროდ სრულიად სამართლიანად ასახელებს ვ. დონდუა სულხან-საბა ორბელიანს (იხ. დონდუა 1967, 153). სულხან-საბა ორბელიანის აქამდე უცნობ ერთ-ერთ წერილს, რომელსაც სტატიის ავტორმა პროპაგანდა ფიქტს არქივში მიაკვლია, თან ახლავს დანართი, რომელიც წარმოადგენს თარგმანს ამონარიდებისა იმ წერილებიდან, სულხან-საბა ორბელიანს 1715 წელს კონსტანტინოპოლში ყოფნისას საქართველოდან მისი ძმებისგან რომ მიუღია. სწორედ ამ დანართშია მოთხრობილი დომენტი კათალიკოსის გამაჰმადიანებისა და ქართლის ტახტის ხელში ჩაგდების მცდელობის ამბავი. ვფიქრობთ, ამ ფონზე სულხან-საბას მიერ რომში გაგზავნილ წერილში ასახული ინფორმაციის სანდოობაზე კამათი უფრო „ანეკდოტური“ იქნება, ვიდრე დომენტი კათალიკოსის შესახებ მისიონერთა „ფანტაზიები“. აქვე აღვნიშნავთ, რომ სულხან-საბა ორბელიანის დასახელებული წერილები თანმხლებ წყაროებთან ერთად უახლოეს მომავალში გამოქვეყნდება სტატიის ავტორის მიერ.

⁸ „ეშმაკი ეუბნებოდა: საფრანგეთი სჯობს ამასო, / რა სჯობს იქაურ წესებსა, გაცხოვნებთ იმავ წამასო, / ბაღში სიარულს ნიადაგ, დილაზე ვარდთა ნამასო. / სულ ტყუის, ძაღლმა მი[...].]ვა იმის პაპას და მამასო“ (ტლაშაძე 1907, 34).

ირგვლივ არსებული წინააღმდეგობრივი ცნობებისა და შეფასებების გათვალისწინებით, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს მისი ეს აქამდე უცნობი წერილი, რომელიც მისი სარწმუნოებრივი და პოლიტიკური პოზიციის შესახებ საინტერესო დასკვნების გამოტანის შესაძლებლობას იძლევა.

დომენტი კათალიკოსის წერილი (ASPF, SOCG, vol. 563, f. 410r-411v) ტრადიციული შესავლით იწყება – ავტორი აღიარებს რომის ეკლესიის პირველობას და პაპის – როგორც წმინდა პეტრეს კანონიერი მემკვიდრისა და ქრისტეს ეკლესიის თავის უზენაეს ავტორიტეტს.⁹ იგი მიუთითებს, რომ საქართველოში გავრცელებულია ბერძნული წესის მსგავსი პრაქტიკა და იქვე აღნიშნავს, რომ ქართველებიც და ბერძნებიც ვალდებული არიან, დაემორჩილონ რომის ეკლესიასა და მის სწავლებას.¹⁰ განსაკუთრებით საყურადღებოა წერილში წარმოდგენილი ამგვარი ფორმულირება: მორწმუნებმა უნდა ირწმუნონ ის, რასაც ეკლესია ავალდებულებს მსოფლიო კრებების საფუძველზე, „რომლებშიაც აღმოსავლეთის ეკლესიები ერთობაში იყვნენ“,¹¹ რაც კათოლიკოსის მიმართ ავტორის დიპლომატიურ, ეკუმენურ ტრადიციამზე დაფუძნებულ პოზიციას გამოხატავს. წერილის შემდეგ ნაწილში დომენტი კათალიკოსი არსებულ ვითარებას სარწმუნოებრივი და პოლიტიკური სირთულეებით განპირობებულ მდგომარეობად წარმოაჩენს: აღიარებს, რომ პირადად რომის ეკლესიისადმი მორჩილებისკენაა მიდრეკილი, თუმცა კათოლიკური მრწამსის საჯაროდ აღიარებისა და ქადაგების შესაძლებლობა მას არ აქვს.¹²

მომდევნო მონაკვეთში კათალიკოსი აღწერს როგორც საერთო პოლიტიკურ, ისე პირად მდგომარეობას: იგი საკუთარ თავს წარადგენს

⁹ „Vestra Sanctitas est caput Ecclesiae, Vicarius Summus Pontifex [a quo] dependunt omnes alii Pontifices, Patriarchae, et [...] hoc scio et pateor“ (ASPF, SOCG, vol. 563, f. 410r).

¹⁰ „Nos in Georgia ritum habemus quasi Graecorum, et scio quod illi et nos deb[emus] obedire vestra Sanctitati“ (Ibid.).

¹¹ „...quid iubet ipsa fidelibus credere... Sacra Sancta Oecumenica concilia in quibus Ecclesiae Orientales fuerunt unitae“ (Ibid.).

¹² „...inclino ad obediendum Vestrae Sanctitati et doctrinis Ecclesiae Romanae; licet hoc non sit totaliter in manibus meis huiusmodi credere et aliis praedicare“ (Ibid. f. 410v).

ძმად ხოსრო-მირზასი¹³, რომელიც შაჰის კარზე მაღალი სტატუსით სარგებლობს.¹⁴ აქვე აღნიშნავს, რომ თავადაც არ უჩივის სამეფო კეთილგანწყობას. თუმცა იქვე მიუთითებს, რომ საქართველოში მრავალი მოწინააღმდეგე ჰყავდა, რომელთაც ვერ უმკლავდებოდა¹⁵ და ამიტომაც გახდა იძულებული, შაჰთან წასულიყო საკუთარი უფლებების განმტკიცების იმედით. ამავე დროს, ქართველი პატრიარქი სწუხს იმაზე, რომ შაჰი მას აიძულებს, სარწმუნოება შეიცვალოს, რასაც იგი მტკიცედ ეწინააღმდეგება;¹⁶ დომენტი აღნიშნავს, რომ ვერ ახერხებს ირანიდან თავის დაღწევას შაჰის ნებართვის გარეშე, ვინაიდან ამჟამად მას არ გააჩნია საკმარისი ძალაუფლება ან შესაძლებლობა საამისოდ. მიუხედავად ამისა, აცხადებს, რომ ყველა ღონეს იხმარს თავის გამოსხნისთვის და, თუ შეძლებს, აუცილებლად გაემგზავრება რომში, რათა პაპის წინაშე პირადად აღიაროს საკუთარი მრწამსი.¹⁷

დომენტი კათალიკოსი წერილს ამთავრებს პაპისადმი მიმართვით: სთხოვს, არ ენდოს პატრიარქის შესახებ უკვე გავრცელებულ უარყოფით ცნობებს და პირადად მის სიტყვებს მიაქციოს ყურადღება.¹⁸ პატრიარქი ხაზგასმით აცხადებს, რომ მზად არის, სიცოცხლის ბოლომდე გაუწიოს წინააღმდეგობა შაჰის ბეწოლას, ვინაიდან არასოდეს განუდგება ქრისტიანულ სარწმუნოებას.¹⁹ ამასთან, გამოხატავს სურვილს, ღირსეულად, დაბრუნდეს საქართველოში და, შესაძლებლობების ფარგლებში, ი განამტკიცოს ქრისტიანობა და კათოლიკური სარწმუნოება; ხოლო, თუ საფრთხე დაემუქრება, მზად არის წავიდეს რომში და თავშესაფარი სთხოვოს პაპს.²⁰ წერილი სრულდება პირადი ერთგულების დადასტუ-

¹³ ხოსრო მირზად მოხსენიებულია ქაიხოსრო.

¹⁴ „...sum frater secundus de Cosro mirza... qui hic est in favore Regis et iudex istius civitatis.“ (Ibid.)

¹⁵ „...in Georgia habui plurimos adversarios... qui commoverunt populum contra me...“ (Ibid.).

¹⁶ „Sed Rex eclecticissimus pro sua religione Maometana urget ut mutem meam religionem cui fortiter resisto“ (Ibid.)

¹⁷ „Non possum fugae nec ex hinc abire absque licentia Regis... si potero me liberare, veniam pro certo ... ad pedes Sanctitatis Vestrae, ad fidei professionem faciendam in manibus suis“ (Ibid.)

¹⁸ „Sed Vestra Sanctitas non credat eis, sed potius meis verbis“ (Ibid.)

¹⁹ „Hic resistam usque ad mortem Regi Persarum et numquam apostatabo a sancta et vera mea religione christiana.“ (Ibid. f. 411r)

²⁰ „Si cum honore potero in Georgiam revolare, ibi favebo christianis et catholicis

რებითა და პაპისგან კურთხევის თხოვნით. წერილს ახლავს დომენტი კათალიკოსის ხელრთვა, რომელშიც ქართულად იკითხება „დომენტი“.

*ქაიხოსროს*²¹ წერილი (ASPF, SOCG, vol. 563, ff. 412r-414v) ახლად მიკვლეული დოკუმენტური კომპლექსის მეორე უმნიშვნელოვანეს წყაროს წარმოადგენს. დომენტის ტექსტისგან განსხვავებით, მისი წერილის ტექსტი მეტწილად აგებულია პირადი სარწმუნოებრივი ბიოგრაფიისა და პრაქტიკული თხოვნის (supplica) მოდელზე. წერილის პირველ ნაწილში ქაიხოსრო აღნიშნავს, რომ იგი ქრისტიანი ქართველი მთავარი იყო, თუმცა, სპარსელთა გავლენით, განუდგა სარწმუნოებას. მოგვიანებით, ღვთის წყალობითა და კარმელიტი მისიონერის – პატრი ბასილიუსის ზეგავლენით, კვლავ შეიწყო ქრისტეს ჭეშმარიტება, უარყო ისლამი და ოფიციალურად აღიარა კათოლიკური მრწამსი.²² აქვე ხაზგასმით აცხადებს, რომ მზად არის, სიცოცხლის ბოლომდე დარჩეს რომის ეკლესიის მორჩილებაში და, საჭიროების შემთხვევაში, ერთგულება საკუთარი სისხლითაც დაამტკიცოს.²³ თუმცა აქვე აღნიშნავს, რომ ვინაიდან შაჰის სამსახურში მყოფი საჯარო მოხელეა, იძულებულია, გარეგნულად მუსლიმად დარჩეს, ამიტომ ვერ ახერხებს თავისი რწმენის გამოვლენას.²⁴ ამტკიცებს, რომ ადამიანი არ არის ვალდებული, ყოველთვის საჯაროდ აღიაროს საკუთარი რწმენა, თუ ამას მძიმე შედეგები მოჰყვება; ასეთ შემთხვევაში დასაშვებია თავის მოჩვენება ან სიმართლის დამალვა, რათა თავიდან იქნეს აცილებული მძიმე შედეგები.²⁵

in quantum potero pro viribus meis; si me videant hic periclitari, quodum modum discedendi [?] et ad ostia Sanctitatis Vestrae veniam“ (Ibid.)

²¹ ქაიხოსრო I (1674–1711) – ქართლის მეფედ ითვლებოდა 1709–1711 წლებში, თუმცა იმუშადა ის სპარსეთსა და ავღანეთში იმყოფებოდა. შაჰინშაჰმა ქაიხოსროს საგამგეოდ უბოძა ქალაქები – თავრიზი და ბარდა, რაც დიდ პატივს ნიშნავდა. 1711 წლის 17 სექტემბერს, ქაიხოსრო I ავღანეთის ქალაქ ყანდაპარზე იერიშის დროს დაიღუპა. იგი კათოლიკეთა დიდი შემწე იყო, რასაც არაერთი ცნობა მოწმობს.

²² „olim christianus, Georgianus princeps, delusus a Persarum... a fide apostatavi... suasionibus ac consiliis Patris Basilii Carmelitae denuo patens veritati religionis christianae, et de vanitate sectae Mahumetidis abjurans...“ (Ibid. f. 412r).

²³ „fidem Romanae Ecclesiae proprio meo sanguine confirmare“ (Ibid.)

²⁴ „cum autem sim hic iudex publicus ex parte Regis, et apparenter et interne Turca (nam non teneor absolute me prodere, cum possim fingere et silere, non interrogatus)“ (Ibid.)

²⁵ „si illum aliquando audiret (quod Deus avertat)“; „coram Rege non possum illum diffundere“ (Ibid. f. 412v).

ქაიხოსრო საკმაოდ ვრცლად საუბრობს პირად ცხოვრებასა და თავის სამართლებრივ მდგომარეობაზე: აღნიშნავს, რომ ისლამის მაღიარებლობის დროს რამდენიმე ცოლი ჰყავდა, თუმცა ქრისტესთან დაბრუნების შემდეგ მხოლოდ ერთი მათგანი აირჩია და ახლა პაპს ამ ცოდვის მიტევებასაც სთხოვს. მიუთითებს, რომ ამჟამად იგი სპარსეთის მეფის კარზე იმყოფება, ასევე აქვს მაღალი თანამდებობა, რის გამოც მუდმივი თვალთვალისა და ზეწოლის ქვეშაა. ასეთ პირობებში, მისი თქმით, შეუძლებელია, ღიად გამოხატოს თავისი სარწმუნოებრივი პოზიცია, რადგან ეს პირდაპირ საფრთხეს შეუქმნის როგორც მას, ისე მის გარემოცვას.²⁶

წერილის ბოლოს, ავტორი მიმართავს პაპს თხოვნით, მისცეს უფლება, დარჩეს ფარულ ქრისტიანად და საიდუმლონი ფარულად მიიღოს, ასევე მიტევება, პასუხი და მისი უმაღლესობის გამოსახულებით მედალიონი უბოძოს; მის ძმას – დომენტის კი თავშესაფარი მისცეს რომში და, საჭიროების შემთხვევაში, მასაც მისცეს თავშესაფარი.²⁷

აღსანიშნავია, რომ ქაიხოსრო წერილს ხელს არ აწერს, თუმცა ქართულად ადასტურებს ფრაზით: „ქ: მოსავი: ქ`ესი: ვამტკიცებ: ამას: ნებითა: ღმერთისათა“ (SOCG, vol. 563, f. 413v).

დომენტი კათალიკოსისა და ქაიხოსროს ეს წერილები პროპაგანდამ კარმელიტი მისიონერის – პატრი ბასილიუს დი სან კარლოს საშუამდგომლო წერილთან ერთად მიიღო. პატრი ბასილიუსის ეს წერილი ერთგვარ რელაციონეს წარმოადგენს ქართველ მთავართა მდგომარეობის შესახებ. წერილი ბევრ საინტერესო ცნობას შეიცავს სპარსეთში მისიონერთა საქმიანობის, ადგილობრივ ქრისტიანთა ვითარებისა და მოსალოდნელი შედეგების თაობაზეც.

პატრი ბასილიუს დი სან კარლოს წერილი (SOCG, vol. 563, ff. 415r-417v) სპარსეთში მისიონერთა მოღვაწეობის შედეგების წარმოჩენით იწყება. პატრი აღნიშნავს, რომ, სპარსული ენის ცოდნის წყალობით,

²⁶ „Ego autem coram Rege hic accedens sum cum tui meditatione, timore tamen quod aliquando succumbat; coram Rege non possum illum diffundere [...] particulari multum illum pro eorum suum affectione“ (Ibid. f. 413r).

²⁷ „mihi concedat ac impertire largam facult[atem] ad ... plenariam remissionem peccatorum meorum.... V. Sanctitatem Apostolicam habere recursum“ (Ibid. f. 413v)

შეძლო ურთიერთობის დამყარება როგორც სპარსელ დიდებულებთან, ისე – მეფის ნათესავეებსა და პროვინციების მმართველებთან.²⁸ მათთან გამართული საუბრებისა და თეოლოგიურ-ფილოსოფიური დისკუსიების შედეგად კი მათზე გარკვეული სულიერი ზეგავლენაც მოახდინა. ამ მხრივ, განსაკუთრებულია მისი კავშირი ქაიხოსროსთან, იგივე ხოსრო მირზასთან – ქართველ დიდებულთან, რომელსაც მისიონერი ლეონ მირზას ვაჟად და მეფის შემცვლელად მოიხსენიებს.²⁹ პატრი ბასილი აღნიშნავს, რომ ხოსრო მირზამ მასთან ფარულ საუბრებში გაამხილა თავისი სულიერი მდგომარეობა და აღიარა, რომ წლების წინ ქრისტიანობას სპარსეთის შაჰის გავლენითა და მიწიერი სიკეთეების მოლოდინით ჩამოშორდა.³⁰ მოგვიანებით ამის გამო ძალიან ინანა და საიდუმლოდ დაუბრუნდა ქრისტიანულ სარწმუნოებას. პატრი წერს, რომ მან ფარულად მიიღო ქაიხოსროს აღსარება და აზიარა კიდევ, რადგან ქართველი მთავრის კვლავ გაქრისტიანების გამჟღავნება ორივეს სიცოცხლისთვის საშიში იქნებოდა.³¹ აქვე მითითებს, რომ ქართველი დიდებული ქრისტიანულადაა აღზრდილი და შესაბამისი ქრისტიანული ცოდნაც აქვს საქართველოში მოღვაწე კაპუცინი მისიონერების წყალობით.³²

წერილის ავტორი აღწერს საქართველოს, ანუ იბერიას, როგორც ძალზე ნაყოფიერ ქვეყანას, რომელიც შავ და კასპიის ზღვებს შორის მდებარეობს.³³ იგი ჩამოთვლის საქართველოსთან დაკავშირებულ სხვადასხვა რეგიონსა თუ ქალაქს და აღნიშნავს, რომ ამ ტერიტორიებს თავდაპირველად საკუთარი მეფეები, შემდგომში კი – მთავრები ჰყავდათ.³⁴ მოგვიანებით, თურქებისა და სპარსელების ზეწოლის შე-

²⁸ „propter medicam meam capacitatem linguae Persicae plures ad me concur[erunt] etiam de principi alioribus Persis [irano] et consanguinis Regis [vel] gubernatoribus Provinciarum (SOCG, vol. 563, f. 415r).

²⁹ Cosro mirza filius Leonis mirza olim princeps absolutus [civi]tatis Georgiae fuit electus Vice Rex in absentia Regis“ (Ibid.)

³⁰ „devinctus a Rege Persarum et sollicitatu[s] divitiis, honoribus, mulieribusque a christiana religio[ne] apostataverat“ (Ibid.)

³¹ „nam [esset] pro illo et pro me poena vitae“ (Ibid.)

³² „instructus in religione christiana a RR. PP. capuccinis in Georgia:“ (Ibid.)

³³ Georgia vel Iberia est terra fertilissima inter mare Pont Euxin et mare caspie.: divisa in variis Provinciis (Ibid. f. 415v).

³⁴ „qui habuit suos reges et postea suos principes“ (Ibid.)

დეგად, ეს მიწები ორ ძალას შორის გადანაწილდა და, საბოლოოდ, მათი მნიშვნელოვანი ნაწილი სპარსეთის გავლენის ქვეშ მოექცა.³⁵ წერილში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ბაგრატიონთა ოჯახს, რომლის წარმომადგენლებიც სპარსეთის სამეფო სამსახურში მაღალ თანამდებობებზე მსახურობდნენ. ლეონ მირზა (ლევან ბატონიშვილი) მოხსენიებულია, როგორც სამეფო სასამართლოსა და დავების უმაღლესი ხელმძღვანელი (მსაჯული), ხოსრო მირზა (ქაიხოსრო) – შაჰის მეორე მრჩეველი და სპარსეთის სამეფოს არისტოკრატიის წინამძღოლი, ხოლო გოვერგინ ხანი (გიორგი XI) – მთელი სპარსეთის სამეფოს ჯარების მთავარსარდალი.³⁶

წერილის ავტორი აღნიშნავს, რომ ეს ქართველი დიდებულები, დაახლოებით, ოცი წლის განმავლობაში მაჰმადიანები იყვნენ.³⁷ მიუთითებს, რომ ლეონ მირზას შვილები მნიშვნელოვან თანამდებობებზე იმყოფებიან: ერთ-ერთი მათგანია ზემოთ მოხსენიებული ხოსრო მირზა, მეორე – საქართველოს პატრიარქი (დომენტი), მესამე – მისი ვიკარიუსი, ხოლო მეოთხე – თბილისის მმართველი და ამ პროვინციის მეფისნაცვალი (ვახტანგ VI).³⁸ ავტორი წერს, რომ ხშირად ურთიერთობს ქართველ და სპარსელ დიდებულებთან, სამეფო კარის წარმომადგენლებთან და მათთან რელიგიურ საკითხებზე საუბრობს. პატრი გამოთქვამს სურვილს, რომ ისინი ქრისტიანობაზე მოექცნენ და „ერთი სამწყსოსა და ერთი მწყემსის“ ქვეშ გაერთიანდნენ,³⁹ თუნდაც ამისთვის საკუთარი სიცოცხლისა და სისხლის გაღება დასჭირდეს. მისიონერი ახასიათებს სპარსელებს, როგორც გონიერ, განათლებულ, კამათის მოყვარულ, მაგრამ, ამავე დროს, თავიანთ სარწმუნოებაში ძლიერ გამაგრებულ ხალხს. მიუხედავად მათი ნიჭისა და კულტურუ-

³⁵ „turcae ex una parte, Persae ex altera subiugaverunt illas Provincias“ (Ibid.)

³⁶ „Leo mirza est praesidens tribunalis o[mn]i[u]m litium et totius consiliariis Regis: mirza Kan est secundus consiliarius Regis et supremus totius nobilitatis Regni Persidis: Gowerghin Kan est generalissimus omnium exercituum totius Regni“ (Ibid.)

³⁷ „omnes a 20 annis in circa fuerunt mahometani“ (Ibid.)

³⁸ „Leo mirza habet varios filios, Primus est cosro mirza supra nominatus, 2^{us} est Patriarcha Georgiae, 3^{us} est eius vicarius generalis, 4^{us} est gubernator Civitatis Teflis in Georgia hic est vice Rex istius provinciae“ (Ibid.)

³⁹ „utinam omnes essent in uno ovili et sub uno Pastore!“ (Ibid.)

ლობისა, ავტორი პესიმისტურად აფასებს მათ ქრისტიანობაზე მოქცევის შესაძლებლობას და აღნიშნავს, რომ ამის იმედი მცირეა.

პატრი ბასილი ასევე ყურადღებას ამახვილებს სომხებზე და მათ მოქცევასთან დაკავშირებულ ენობრივ და სხვა სახის სირთულეებზე, რის გამოც ითხოვს ახალგაზრდა მისიონერთა გაგზავნას სპარსეთის იმპერიაში. აქვე ახსენებს ქართულ ენაზე არსებულ ქრისტიანულ ტექსტებს, განსაკუთრებით – ეპისტოლეებს,⁴⁰ რომლებსაც მისიონერები იყენებენ, და აღნიშნავს, რომ საქართველოში კათოლიკური სარწმუნოების გავრცელებისა და განმტკიცების იმედი არსებობს, რისი მიღწევაც მხოლოდ განათლებული და კარგად მომზადებული მისიონერების მეშვეობითაა შესაძლებელი.

ზემოთ წარმოდგენილი ეს სამი წერილი პროპაგანდა ფიდეის კონგრეგაციის საერთო კრებამ 1708 წლის 23 ივლისს განიხილა, საბოლოო გადაწყვეტილება ვერ მიიღო და საჭიროდ მიიჩნია საკითხთან დაკავშირებით დამატებითი ინფორმაციის მოძიება სამივე წერილის ავტორის შესახებ. სწორედ ამიტომ, 23 ივლისის კრების ამსახველი მასალების შემცველ ტომში დომენტისა და ქაიხოსროს საქმის მხოლოდ სარეგისტრაციო დოკუმენტია წარმოდგენილი, შემდეგი მითითებით: „*qui manca l'intiera Ponenza*“, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ საქმის განხილვა 1708 წლის 13 აგვისტოს კრებისთვის გადაიდო და შესაბამისი დოკუმენტაციაც მომდევნო კრების მასალების ამსახველ საარქივო ტომში განთავსდა.

როგორც საარქივო დოკუმენტებიდან ირკვევა, პროპაგანდა ფიდეის კონგრეგაციამ დამატებითი ინფორმაციის მიწოდება კარმელიტთა ორდენის გენერალურ პროკურატორს – ჯოვანი პაოლოს სთხოვა, რომელმაც მომდევნო კრებამდე მოახერხა სათანადო ცნობების მიწოდება კარდინალებისთვის. 1708 წლის 13 აგვისტოს პროპაგანდა ფიდეის კონგრეგაციამ კიდევ ერთხელ განიხილა ქაიხოსროს, დომენტისა და პატრი ბასილიუსის წერილები, პროკურატორ ჯოვანი პაოლოს მიერ გამოგზავნილ მოხსენებასთან ერთად, რომელშიც პატრი ბასილიუსის

⁴⁰ „*quod noster liber Bibli[a]e Ecclesiastici Epistolarum Georgicis et confessione Christiani*“ (f. 516v).

პიროვნების დახასიათებაა წარმოდგენილი. ჩვენი დოკუმენტური კომპლექსის შემდეგი წყარო სწორედ ეს წერილია, რომელიც ქაიხოსროს, დომენტისა და პატრი ბასილიუსის წერილებთან და თანმხლებ დოკუმენტებთან ერთად 1708 წლის 13 აგვისტოს კრების მასალების ამსახველ 563-ე ტომშია დაცული (SO CG, vol. 563, ff. 415r-417v).

კარმელიტთა გენერალური პროკურატორის – ჯოვანი პაოლო და ტრინიტას იტალიური წერილის მიხედვით, წარმოშობით ფრანგი, პატრი ბასილიუსი დაახლოებით 45 წლისაა. იგი პარიზში აღიკვეცა ბერად და იქვე მიიღო თეოლოგიური განათლება. 1693 წელს რომში, სან პანკრაციოს სემინარიაში ჩაირიცხა, სადაც არაბულ ენას სწავლობდა. 1694 წელს პატრი ბასილიუსი სპარსეთის მისიაში გაემგზავრა და, უკვე ცამეტი წელია, იქ მოღვაწეობს. ჯოვანი პაოლო მას ახასიათებს როგორც ნიჭიერ, გონიერ, კეთილშობილ და გულმოდგინე მისიონერს, რომელიც „სულთა გამოხსნისთვის“ იღვწის და რომლის მიმართაც არასდროს არანაირი საყვედური არ გამოთქმულა. თუმცა პროკურატორი იქვე მიუთითებს მისი ხასიათის ერთ ნიშან-თვისებაზე – გულუბრყვილობაზე და აღნიშნავს, რომ პატრი ბასილიუსი ადვილად ენდობა ადამიანებს, რის გამოც ხშირად მეტად რთულ და სარისკო საქმეებში ერთვება. დამატებითი ინფორმაციის საჭიროების შემთხვევაში, კარმელიტთა გენერალური პროკურატორი წყაროდ ასახელებს უგონე დი სან დიონისიოსა და პატრ ჯუზეპე მარია დი ჯეზუს, რომელიც 1708 წლის 19 მაისს რომიდან გაემგზავრა ირანში და პროვინციის ვიკარიუსად მსახურობს (SO CG, vol. 563, f. 409).

მართლაც, 1708 წლის 13 აგვისტოს კრების გადაწყვეტილებით, კონგრეგაციისთვის დამატებითი ინფორმაციის მიწოდება პატრ ჯუზეპე მარია დი ჯეზუს დაევალა. ამ გადაწყვეტილების ამსახველი ოქმი, ე.წ. საქმის შეჯამება, ჩვენი დოკუმენტური კომპლექსის მომდევნო დოკუმენტია, რომელშიც დომენტისა და ქაიხოსროს საქმე იმ ეტაპისთვის სრულადაა წარმოდგენილი. თავისთავად ცხადია, 1708 წელს ქაიხოსროსა და დომენტის საკითხის ორსავე კრებაზე განხილვის შედეგები, ოფიციალური ოქმის სახით, აისახა შესაბამის საარქივო სერიაში (ACTA, vol. 78, ff. 462v-464v; 535v-540r), რაც ასევე ჩვენ ხელთ არსებული დოკუმენტური კომპლექსის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილია.

კრების ოქმში – შეჯამებაში (SOCC, vol. 563, 404r-407v) მოკლედაა წარმოდგენილი დომენტის, ქაიხოსროსა და პატრი ბასილიუსის წერილების შინაარსი, რის შემდეგაც მოტანილია დასკვნა პატრი ჯუზეპე მარია დი ჯეზუსგან დამატებითი ინფორმაციის საიდუმლოდ მიღების თაობაზე. ამ დასკვნის ამსახველი წერილი, რომელიც კონგრეგაციამ ჯუზეპე მარია დი ჯეზუს 1708 წლის 13 აგვისტოს მისწერა, გამოქვეყნებულია მიხეილ თამარაშვილის მიერ (თამარაშვილი 1902, 306-307).

შესაბამისად, დომენტისა და ქაიხოსროსთვის პასუხების გაგზავნა საქმის დამატებითი მოკვლევისა და ხელახალი განხილვის დასრულებამდე გადაიდო, რის გამოც ქართველ მთავართან და პატრიარქთან რომის ოფიციალური პასუხი მხოლოდ 1711 წელს მომზადდა. ამ პროცესის პარალელურად, 1708 წლის 20 ნოემბრის კონგრეგაციის კრებაზე განიხილეს ლევან ბატონიშვილის ზემოხსენებული წერილი. საყურადღებოა, რომ ქრონოლოგიურად უფრო ძველი დოკუმენტი მხოლოდ ამ ეტაპზე გახდა განხილვის საგანი. ამავე სხდომის მასალებში ქაიხოსროსა და დომენტის წერილები აღარსად ჩანს, რაც იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ ამ საქმემ დახურული მოკვლევის ფორმატში გადაინაცვლა.

1709 წელს პროპაგანდა ფიდეს კონგრეგაციამ საქართველოდან კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი წერილი მიიღო – ამჯერად წმინდა ბასილის ორდენის ბერის, დიდი მოღვაწის, სულხან-საბა ორბელიანისაგან. ეს დოკუმენტი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს იმ ფონზე, რომ ფაქტობრივად სწორედ იგი ხსნის იმ უფრო ფრთხილ და შეფარულ მიზნებს, რომლებიც ლევან ბატონიშვილის, დომენტი კათალიკოსისა და ქაიხოსროს წერილებში იკითხება. თუ მათ კორესპონდენციაში რომთან დაახლოებისა და კათოლიკურ სამყაროსთან კავშირის სურვილი უმთავრესად სარწმუნოებრივი ერთგულებისა და პირადი აღსარების ფორმით არის წარმოდგენილი, სულხან-საბა ამ წერილში პაპს პირდაპირ სთხოვს ქართველ ქრისტიანთა დახმარებას: „ამათგან თქუენი ლოცვა და საქმითაც მოვმარება იყოს – ხილულის მტრებისაგან დიდს ჭირში არიან“ (SC-Georgia, vol. 2, f. 4r).⁴¹

⁴¹ სულხან-საბა ორბელიანის აღნიშნული წერილი მიხეილ თამარაშვილმა გამოაქვეყნა. შემდგომშიც რამდენჯერმე გამოქვეყნდა სრულად თუ ფრაგმენტულად, თუმცა ყოველ ჯერზე თანმხლები დოკუმენტების გარეშე და გარკვეული ტექსტუალური შეცდომებით. წერილი – დედნის იდენტური, რედაქტირებული

დომენტისა და ქაიხოსროსთვის პროპაგანდა ფიდეს კონგრეგაციის მიერ პასუხის მომზადებას მთელი ორი წელი დასჭირდა: 1710 წლის 18 აგვისტოს კრებამ ირანის მისიის ვიკარიუსის, პატრი ჯუზეპე მარია დი ჯეზუს, ანგარიში განიხილა, რომლის მიხედვითაც, მისიონერი ქაიხოსრო „ნამდვილ კათოლიკედაა“ წარმოჩენილი. ამის საპირისპიროდ, პატრი დომენტი კათალიკოსის შესახებ აღნიშნავს, რომ იგი კვლავ „ბერძნულ წესს“ მისდევს და ამიტომ მისი განცხადებებისადმი სიფრთხილის გამოჩენაა საჭირო. ჯუზეპე მარია დი ჯეზუს პასუხის ამ შინაარსს ვიგებთ ჩვენ ხელთ არსებული დოკუმენტური კომპლექსის ერთ-ერთი წყაროდან, რომელიც სერია ACTA-შია წარმოდგენილი (ACTA 1710, vol. 80, ff. 365r-366v). ამ წერილის დედანი ჯერჯერობით არ მოგვეპოვება, თუმცა, ვფიქრობთ, იგი დაცული უნდა იყოს 1710 წლის 18 აგვისტოს კონგრეგაციის კრების მასალების ამსახველ შესაბამის ტომში, SOCG სერიაში.

მიღებული ცნობების საფუძველზე, 1711 წლის 24 იანვარს პროპაგანდა ფიდეს კონგრეგაციის კრების გადაწყვეტილებით, სამი წერილი მომზადდა: ქაიხოსროსთვის, დომენტი კათალიკოსისა და ჯუზეპე მარია დი ჯეზუსათვის.⁴² სამივე ეს წერილი გამოქვეყნებულია მიხეილ თამარაშვილის მიერ (იხ. თამარაშვილი 1902, 305-307). დომენტისადმი გაგზავნილ წერილში აღნიშნულია, რომ პაპი მას უგზავნიდა კათოლიკური სარწმუნოების სიმბოლოს და მოუწოდებდა, მტკიცედ დარჩენილიყო რწმენაზე, ეზრუნა თავის სამწყსოზე და, დევნის შემთხვევაში, რომში გამგზავრებაც განეხილა. ქაიხოსროსადმი მიწერილი წერილის თანახმად, პაპი მას აძლევდა ნებართვას ყველაფერზე, რაც კათოლიკურ სარწმუნოებას არ ეწინააღმდეგე-

სახით, შესაბამისი თანხლები დოკუმენტებითა და კომენტარებით სრულად 2026 წელს გამოქვეყნდა (იხ. მთვარელიძე et al. 2026, 99-112).

⁴² ჯუზეპე მარია დი ჯეზუსადმი პროპაგანდას მიერ 1708 წლის 18 აგვისტოს გაგზავნილი წერილი გამოქვეყნებული აქვს მიხეილ თამარაშვილს (თამარაშვილი 1902, 305-309). თავად ჯუზეპე მარია დი ჯეზუს პასუხს პროპაგანდასადმი ჯერჯერობით ვერ მივაკვლიეთ, მხოლოდ მისი აღწერა გვაქვს მითითებულ ტომში წარმოდგენილი. მიხეილ თამარაშვილს ასევე გამოქვეყნებული აქვს პროპაგანდას მიერ დომენტი კათალიკოსთან, ქაიხოსროსთან და ჯუზეპე მარია დი ჯეზუსთან 1711 წელს გაგზავნილი წერილები. აქამდე სწორედ ამ ოთხი დოკუმენტის საფუძველზე ვიცნობდით დომენტისა და ქაიხოსროს საქმეს, რაც მნიშვნელოვნად გაამდიდრა ჩვენ მიერ მიკვლეულმა ათზე მეტმა ახალმა წყარომ.

ბოდა და მადლობას უხდოდა ქრისტიანებისთვის გაწეული დახმარებისათვის. ამასთან, უგზავნიდა ოქროსა და ვერცხლის ჯაჭვებს პაპის გამოსახულებიანი მედალიონით და აძლევდა პირობას, საჭიროების შემთხვევაში, რომში თავშესაფრის მიღების თაობაზე. პატრ ჯუმბეპე მარია დი ჯემუს კი კონგრეგაცია ავალეზდა, პირადად გადაეცა აღნიშნული წერილები დომენტისა და ქაიხოსროსთვის და მათი შემდგომი სულიერი ხელმძღვანელობა პატრ ბასილიუსთან შეთანხმებით ეწარმოებინა (თამარაშვილი 1902, 307-309).

ჩვენს ხელთ არსებული დოკუმენტური მასალა მოიცავს კიდევ ერთ წყაროს – ამ შემთხვევაში მხოლოდ საინდექსო ჩანაწერს, რომლის მიხედვითაც, 1711 წელს რომში პატრი ჯუმბეპე მარია დი ჯემუს მეორე წერილიც ჩავიდა. ამ ცნობიდან ირკვევა, რომ მისიონერი უკვე ორივე ძმას – დომენტისა და ქაიხოსროსა და მტკიცე კათოლიკეებად წარმოადგენდა. მეტის თქმა ამ ეტაპზე აღნიშნული წერილის შესახებ არ შეგვიძლია, თუმცა მიგვაჩნია, ეს უნდა იყოს პასუხი პროპაგანდას მიერ ჯუმბეპე მარია დი ჯემუსთან გაგზავნილ წერილზე, რომლითაც მას დომენტისა და ქაიხოსროსთვის განკუთვნილი წერილების ადრესატებად მიტანა დაევალა. ვფიქრობთ, ეს წერილი სხვა თანმხლებ დოკუმენტებთან ერთად SOCG სერიის 1711 წლის მასალების ამსახველ რომელიმე ტომშია საძიებელი.

ამ მიმოწერის დასრულებიდან მალევე მოვლენები ტრაგიკულად განვითარდა, რომელთა შორის ერთ-ერთ ყველაზე დრამატულ ეპიზოდად ქაიხოსროს ისტორია რჩება. მიუხედავად იმისა, რომ 1711 წლის იანვარში კონგრეგაციამ მას ოფიციალური პასუხი, საჩუქრები და რომში თავშესაფრის შეთავაზებაც გაუგზავნა, უცნობია, მოასწრო თუ არა ამ წერილის მიღება ქაიხოსრომ (თამარაშვილი 1902, 309). მალევე ყანდაჭარის ბრძოლაში იგი ავღანელებთან დაპირისპირებისას დაიღუპა, ისევე, როგორც რამდენიმე წლით ადრე გიორგი XI. ქაიხოსროსთან ერთად მოკლეს პატრი ბასილიუსიც, რომელმაც, წყაროების მიხედვით, გაქცევაზე უარი თქვა და ბოლომდე ქაიხოსროს გვერდით დარჩა (თამარაშვილი 1902, 309; პაპაშვილი 1995, 241).

დომენტი კათალიკოსის შემთხვევაში, მოვლენათა განვითარებას სხვა მდინარება ჰპოვა. მიუხედავად რომთან მიმოწერისა და პა-

პის მიერ გამოგზავნილი სარწმუნოების სიმბოლოსი, იგი სიცოცხლის ბოლომდე საქართველოს ეკლესიის კათალიკოსად დარჩა. წყაროები არ ადასტურებს, რომ დომენტი საბოლოოდ და საჯაროდ შეუერთდა კათოლიკურ ეკლესიას, თუმცა მისი მიმოწერა პროპაგანდას კონგრეგაციასთან ნათლად აჩვენებს XVIII საუკუნის დასაწყისის ქართული სასულიერო ელიტის ნაწილის რთულ და მრავალშრიან პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივ ორიენტაციას.

შესაბამისად, დომენტი კათალიკოსისა და ქაიხოსროს რომთან მიმოწერა და მათი კათოლიკურ სამყაროსთან დაახლოების მცდელობა არ უნდა განვიხილოთ იზოლირებულ მოვლენად. არსებული დოკუმენტური მასალა ცხადყოფს, რომ ეს პროცესი უშუალოდ იყო დაკავშირებული იმ ფართო პოლიტიკურ და სარწმუნოებრივ ქსელთან, რომელიც XVII საუკუნის მიწურულსა და XVIII საუკუნის დასაწყისში ქართლის სამეფო კარზე ყალიბდებოდა. გიორგი XI-ის 1687 წლის წერილები და მათი თანმხლები წყაროებიც ადასტურებს, რომ რომთან ურთიერთობის დამყარება უკვე სამეფო პოლიტიკის ნაწილად იყო ქვეული, ხოლო ლევან ბატონიშვილი – როგორც „მთელი საქართველოს დიდი მმართველი“ ამ გეგმების აქტიურ მონაწილედ მოიაზრებოდა (SOCG, vol. 500, f. 103r).

ამდენად, გიორგი XI-ის, ლევან ბატონიშვილის, ქაიხოსროს, დომენტი კათალიკოსის, სულხან-საბა ორბელიანისა და მოგვიანებით ვახტანგ VI-ის მიმოწერა რომთან – პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივში დაცული დოკუმენტების არქეოგრაფიული ანალიზის შუქზე, კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ საქმე ცალკეულ და ერთმანეთისგან დამოუკიდებელ მიმართვებთან კი არა, ქართლის სამეფო კარის მრავალწლიან პოლიტიკურ და სარწმუნოებრივ სტრატეგიასთან გვაქვს, რომელიც, დასავლურ ქრისტიანულ სამყაროსთან და წმინდა საყდართან დაახლოების გზით, საქართველოსთვის პოლიტიკური და კულტურული საყრდენის მოძიებას ისახავდა მიზნად.

ვფიქრობთ, 1707-1710 წლების ამსახველი, ჩვენს ხელთ არსებული, ოცამდე ახალი წყარო – მათ შორის, სტატიამი განხილული დოკუმენტები, მნიშვნელოვნად გააფართოებს ამ საკითხის კვლევის წყაროთმცოდნეობით ბაზას და ქართველ მკვლევარებს საშუალებას

მისცემს, უფრო ფართო და კომპლექსური ანალიზის საფუძველზე, ხელახლა შეაფასონ XVIII საუკუნის დასაწყისის ქართული პოლიტიკური აზროვნება, დიპლომატიური სტრატეგიები და საქართველოს დასავლეთისკენ მიმართული სახელმწიფოებრივი და სარწმუნოებრივი ორიენტაციის ისტორია.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ალიმბარაშვილი, იოსებ. 2013-2015. კათალიკოსი დომენტი IV. *საისტორიო ძიებანი*, N12: 88-119.
Alimbarashvili, ioseb. 2013-2015. K'atalik'osi doment'i IV. Saist'orio dziebani, N12: 88-119.
- ალიმბარაშვილი, იოსებ. 2011. კათალიკოსი დომენტი IV – ქართული კულტურის მოამაგე. *შრომათა კრებული*, N2: 166-179.
Alimbarashvili, ioseb. 2011. K'atalik'osi doment'i IV – kartuli k'ult'uris moamage. Shromata k'rebuli, N2: 166-179.
- ბატონიშვილი, იოანე. 1948. კალმასობა. ტ. II. თბილისი: სახელგამი.
Bat'onishvili, ioane. 1948. K'almasoba. T'. II. Tbilisi: sakhelgami.
- დონდუა, ვარლამ. 1985. *საისტორიო ძიებანი*, ტ. III: თბილისი: მეცნიერება.
Dondua, varlam. 1985. Saist'orio dziebani, t. III: tbilisi: metsniereba.
- კასრაძე, ოთარ. 1997. *ნარკვევები ქართული წიგნის ბეჭდვის ისტორიიდან*. თბილისი: ხელოვნება.
K'asradze, otar. 1997. Nark'vevebi kartuli ts'ignis bech'dvis ist'oriidan. Tbilisi: khelovneba.
- კაჭარავა, ეკა. 2002. დომენტი კათალიკოსის მოღვაწეობის საკითხისათვის. *ანალები*, N1: 34-40.
K'ach'arava, ek'a. 2002. Doment'i k'atalik'osis moghvats'eobis sak'itkhisatvis. Analebi, N1: 34-40.
- კუპატაძე, ბონდო. 1997. უპრინციპო კომპრომისი ქართულ დიპლომატიკაში [დომენტი IV-ის პოლიტიკური და დიპლომატიური მოღვაწეობა]. ქართული დიპლომატიკა: წელიწადეული, N4: 251-258.
K'up'at'adze, bondo. 1997. Up'rintsip'io k'omp'romisi kartul dip'lomat'iashi [doment'i IV-is p'olit'ik'uri da dip'lomat'iuri moghvats'eoba]. Kartuli dip'lomat'ia: ts'elits'deuli, N4: 251-258
- მეტრეველი, როინ. 2010. დომენტი IV (დამიანე ლევანის ძე ბაგრატიონი). წიგნში *საქართველოს მეფეები და პატრიარქები*, 111-113. თბილისი: არტანუჯი.
Met'reveli, roin. 2010. Doment'i IV (damiane levanis dze bagrat'ioni). Ts'ignshi sakartvelos mepeebi da p'at'riarkebi, 111-113. Tbilisi: art'anuji.
- პაპაშვილი, მურმან. 1995. *საქართველო-რომის ურთიერთობა XVII-XVIII საუკუნეებში*. თბილისი: აღმაშენებელი.

P'ap'ashvili, murman. 1995. Sakartvelo-romis urtiertoba XVII-XVIII sauk'unebshi. Tbilisi: aghmashenebeli.

- პაპაშვილი, მურმან, ელდარ მამისტვალიშვილი, ზურაბ გამეზარდაშვილი, ხათუნა ჩაფჩიძე. 2020. *საქართველო ევროპულ სამყაროში – XVII ს-ის 70-იანი წლები – XVIII ს.* თბილისი: უნივერსალი.

P'ap'ashvili, murman, eldar mamistvalishvili, zurab gamezardashvili, khatuna chapichadze 2020. Sakartvelo evrop'ul samq'aroshi – XVII s-is 70-iani ts'lebi – XVIII s. Tbilisi: universali.

- სოსიაშვილი, გიორგი, და თათია მთვარელიძე. 2024-2025. ვატიკანის პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივში დაცული დოკუმენტები ქართლის ჯანიშინის – ლევანის შესახებ. *საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის მაცნე: ისტორიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია: N1-2: 36-49, 168-195.*

Sosiashvili, giorgi, da tatia mtvarelidze. 2024-2025. Vat'ik'anis p'rop'aganda pides saist'orio arkivshi datsuli dok'ument'ebi kartlis janishinis – levanis shesakheb. Sakartvelos metsnierebata erovnuli ak'ademiiis matsne: ist'oriiis, etnografiisa da khelovnebis ist'oriiis seria: N1-2: 36-49, 168-195.

- თამარაშვილი, მიხეილ. 1902. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის. ტფილისი: წიგნის გამომცემელ ქართველთა ამხანაგობა. Tamarashvili, mikheil. 1902. Ist'oria k'atolik'obisa kartvelta shoris. T'pilis: ts'ignis gamomtsemel kartvelta amkhanagoba.

- თაყაიშვილი, ექვთიმე. 1907. კათალიკოს-ბაქარიანი მღვდლის იესე ტლაშაძისა. თბილისი: მსწრაფლმბეჭდავი „ძმობისა“.

Taq'aishvili, ekvtime. 1907. K'atalik'os-bakariani mghvdilis iese t'lashadzisa. Tbilisi: msts'raplmbekh'davi „dzmobisa“.

- მთვარელიძე, თათია, თამარ კოშორიძე, მარიამ შენგელია, ნათია მიროტაძე, ნინო დიანოსაშვილი. 2026. წყაროები პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივიდან. გორი: გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

Mtvarelidze, tatia, tamar k'oshoridze, mariam shengelia, natia mirot'adze, nino dianosashvili. 2026. Ts'q'aroebi p'rop'aganda pides saist'orio arkividan. Gori: goris sakhelmts'ipo universit'et'i.

- ქავთარია, მიხეილ. 2002. რამდენიმე საკითხი დომენტი კათალიკოსის ბიოგრაფიიდან. ლიტერატურული ძიებანი, N23: 119-148.

Kavtaria, mikheil. 2002. Ramdenime sak'itkhi doment'i k'atalik'osis biografiidan. Lit'erat'uruli dziebani, N23: 119-148.

- ქიქოძე, მანანა. 2001. კათალიკოს დომენტი IV ბაგრატიონის სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური მოღვაწეობა. წიგნში *DEDICATIO: ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი*. რედ. ვაჩნაძე, 336-349. თბილისი: თსუ გამომცემლობა.

Kikodze, manana. 2001. K'atalik'os doment'i IV bagrat'ionis sakhelmts'ipoebriv'olit'ik'uri moghvats'eoba. Ts'ignshi DEDICATIO: ist'oriul-pilologiuri dziebani. Red. Vachnadze, 336-349. Tbilisi: tsu gamomtsemloba.

წყაროები

- პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივი (Archivio Storico di Propaganda Fide), ACTA, vol. 78, ff. 462v-464v; 535v-540r
p'rop'aganda pides saist'orio arkivi (Archivio Storico di Propaganda Fide), ACTA, vol 78, ff. 462v-464v; 535v-540r.
- პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივი (Archivio Storico di Propaganda Fide), ACTA, vol. 80, ff. 365r-366v
p'rop'aganda pides saist'orio arkivi (Archivio Storico di Propaganda Fide), ACTA, vol 80, ff. 365r-366v.
- პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივი (Archivio Storico di Propaganda Fide), SOCG, vol. 563, ff. 404r-417v
p'rop'aganda pides saist'orio arkivi (Archivio Storico di Propaganda Fide), SOCG, vol 563, ff 404r-417v.
- პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივი (Archivio Storico di Propaganda Fide), SOCG, vol. 564, ff. 385r-398r
p'rop'aganda pides saist'orio arkivi (Archivio Storico di Propaganda Fide), SOCG, vol 564, ff. 385r-398r.
- პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივი (Archivio Storico di Propaganda Fide), SC-Giorgia, vol. 2, f. 4r
p'rop'aganda pides saist'orio arkivi (Archivio Storico di Propaganda Fide), SC-Giorgia, vol 2, f. 4r.
- პროპაგანდა ფიდეს საისტორიო არქივი (Archivio Storico di Propaganda Fide), Index 1711.38.30
p'rop'aganda pides saist'orio arkivi (Archivio Storico di Propaganda Fide), Index 1711 38. 30.

Tatia Mtvarelidze
Caucasus University

**New Archival Sources on Catholicos-Patriarch Domentius IV
of Georgia and King Kaikhosro
from the Propaganda Fide Historical Archives**

This article analyzes newly identified archival documents from the Historical Archives of Propaganda Fide, focusing on correspondence among Catholicos-Patriarch Domentius IV of Georgia, King Kaikhosro of Kartli, and Pope Clement XI at the start of the eighteenth century. The main argument is that examining these newly discovered letters from 1708 reveals the mechanisms by which Georgian actors participated in and were affected by the circulation of information and power dynamics within the Roman Curia, thereby reshaping our understanding of early modern Georgian diplomacy and its confessional politics under Safavid rule. By offering a detailed reconstruction of these exchanges, the study ultimately demonstrates how integrating these sources deepens our comprehension of Georgia's political and religious engagements in the early modern world.

Keywords: *Domentius IV of Georgia, Kaikhosro of Kartli, Propaganda Fide, Roman Curia, Georgian diplomacy, Catholic missions, Safavid Persia*

Elisabeth RICHARD

PhD student, EPHE (Paris) & L'Orientale (Naples)

Jean Richard – An aid to Sul Khan Saba or an opportunist?

In the historiography of Sul Khan Saba Orbeliani's diplomatic mission to Europe, the figure of Father Jean Richard, a French priest belonging to the *Société des Missions Étrangères de Paris*, appears as an almost constant shadow to the Georgian ambassador. Father Richard emerged on the Georgian political stage at the inception of this journey, only to vanish as abruptly as he had arrived once the embassy returned to its homeland. While he successfully positioned himself as an indispensable intermediary, the true nature of his character and the underlying objectives of his assistance to Orbeliani remain subject to scrutiny.

While the ambassador's memoirs attest to Richard's valuable aid, they fail to elucidate the underlying objectives of his Georgian mission (Orbeliani 2023, 168). Was his devotion to the Georgian cause as altruistic as the primary sources suggest? Drawing upon Father Richard's extensive correspondence preserved in the archives of Paris and Rome, this study seeks to elucidate the motivations of the French missionary. Furthermore, it aims to analyze how Georgia served as a strategic asset on the complex missionary "chessboard" – a space of both collaboration and competition between the Roman *Congregatio de Propaganda Fide* and the *Société des Missions Étrangères*.

Jean Richard was born in the final quarter of the 17th century, in Sablé-sur-Sarthe, within the Diocese of Le Mans. He appears to have been an only child, or at least the sole male heir, born to a family of the provincial *bourgeoisie*. After receiving his early education and minor orders in Sablé, Richard sought to expand his ecclesiastical horizons beyond the confines of his native diocese, which he evidently deemed too restrictive for his personal ambitions. This led to a strategic move to the seminary in Angers, a transition that provoked significant friction with the conservative authorities of Le Mans.

A letter dated July 27, 1710, reveals that the Bishop of Le Mans, Monseigneur Louis de La Vergne-Montenard de Tressan, explicitly refused to grant Richard his *letters dimissory* – the formal canonical consent allowing a diocesan to be ordained by a bishop of another jurisdiction (Séminaire 17, fol. 886). This jurisdictional dispute remains a pivotal point in Richard’s biography; definitive evidence of his subsequent priestly ordination has yet to be recovered in the archival record.

This initial transition marked a decisive step toward Richard’s missionary vocation. The Seminary of Angers, established in 1659, maintained, from April 1695, rigorous intellectual and spiritual ties with the Sulpician Seminary in Paris, founded in 1651 (Grandet 1893, 566–584). The latter had been organized under the aegis of Jean-Jacques Olier (1608–1657), the seminal figure of the Sulpicians, whose objective was to implement the mandates of the Council of Trent within France (Vidal 2010, 215). This Tridentine program focused on three core pillars: domestic missions in Catholic territories, the systematic establishment of seminaries, and the standardized formation of the clergy.

Consequently, Jean Richard was shaped by a modern pedagogical environment deeply rooted in the “French School of Spirituality” (*l’École française de spiritualité*) (Del Ville 2008, 305). While a comprehensive analysis of the Counter-Reformation in 17th-century France lies beyond the scope of this study, it is essential to acknowledge the specific mysticism of this period: a movement famously categorized by the historian Henri Bremond (Krumenacker 2002, 105–138). One must underscore the profound interconnectedness between the contemporary founders of these reforming congregations: the Lazarists, Sulpicians, Eudists, and Oratorians. It was within this shared reformist atmosphere that four Apostolic Vicars, all experienced missionaries, founded a society in 1658 dedicated to the evangelization of Asia. This initiative culminated in 1663 with the creation of the *Séminaire des Missions Étrangères* on lands bequeathed by the noted orientalist Bernard de Sainte-Thérèse, OCD (1597–1669), Bishop of Babylon.¹ From this point forward, the trajectory of

¹ Monseigneur Jean Duval – known in religion as Bernard de Sainte-Thérèse, OCD – was born in 1597 in Clamecy (Burgundy), and entered the Order of Discalced

French missionary activity became inextricably linked to the *Société des Missions Étrangères de Paris*.

While Jean Richard was formed within the pedagogical framework of a modern seminary steeped in the French School of Spirituality, his missionary aspirations appear to have preceded his formal entry into the priesthood. Indeed, a missionary trajectory was envisioned for him even prior to his ordination. However, this advancement was significantly impeded by the canonical requirement of the *titulus beneficii* (ecclesiastical benefice).

In 17th-century France, the ordination of a secular priest was legally and canonically impossible without the guarantee of a stable income derived from a benefice (Bonzon 2008, 69–92). Correspondence from Richard's father reveals a critical tension: although a benefice was available in the vicinity of the family estate, it carried a strict requirement of residency, rendering it fundamentally incompatible with a career in the foreign missions (AMEP, Séminaire 17, fol. 843). This situation highlights the primary obstacle to Richard's ecclesiastical advancement: his lack of independent wealth. While his family belonged to the provincial middle class, they lacked the financial capital necessary to secure a high-ranking or non-resident benefice. Furthermore, his parents remained resolutely opposed to his missionary vocation, withholding both their financial sup-

Carmelites in Paris. Distinguished by his oratorical prowess, he rapidly secured an influential network of supporters within the French ecclesiastical elite. In a departure from the standard missionary cursus of his predecessors, Duval was elevated to the episcopate prior to his departure for the Levant. Consecrated Bishop of Babylon in August 1638, he sailed from Marseille in July 1639, reaching Isfahan a year later. During his tenure in the East, Duval gained firsthand experience in the complexities of Persian and Mesopotamian missionary dynamics. Upon his return to France, his objectives were twofold: to provide a strategic diplomatic report on the missions to Cardinal Richelieu and to establish a dedicated French missionary institution. Drawing upon the expertise acquired as Bishop of Babylon and benefiting from the powerful patronage of the Company of the Blessed Sacrament (*Compagnie du Saint-Sacrement*), he became a foundational figure in the creation of the Paris Foreign Missions Society (*Missions Étrangères de Paris*) in 1663. Although he never returned to the Orient, he retained his episcopal title until his death in Paris on April 10, 1669, leaving a legacy that shifted the center of French missionary gravity from individual mendicant efforts to a centralized, secular clerical society. Adrien LAUNAY, *Histoire générale de la Société des missions étrangères*, vol. 1, Paris, Téqui, 1894, pp. 1–61.

port and their paternal blessing, thereby creating a double impasse, both economic and symbolic, for the young cleric.

Notwithstanding the persistent difficulties in securing a non-residential benefice, Jean Richard eventually seized a concrete opportunity to deploy to the Persian mission. In 1707, Monseigneur Louis-Marie de Saint-Olon (1637-1717), exhausted by two decades of episcopal duties and 40 years of missionary labor spanning from Lviv to Isfahan, petitioned Rome for the appointment of a coadjutor (Darricau 1958, 14-55). His recommendation was successful, as noted in the *Annales Catholiques*: “Gatien de Galisson, born in Angers in 1658, canon and vicar general of Saint-Martin de Tours, consecrated in Paris on October 28, 1708” (Chantrel 1905, 474).

The appointment of the new Coadjutor Bishop of Agathopolis proved providential for Richard: Galisson maintained close ties with the Seminary of Angers and, by extension, with Richard’s own clerical protectors. Throughout 1709, as the expedition was organized, Richard’s name emerged as a primary candidate, and he was one of the few to remain in consideration until the final selection. Despite the fierce opposition of his parents, who actively sought to obstruct his departure (AMEP Séminaire 17, fol. 771), Richard remained undeterred. In a fascinating self-examination preserved in the archives, he weighed five arguments in favor of his departure against 13 for remaining in France (AMEP, Séminaire 17, fol. 785). He dismissed the majority of the latter, stopping only briefly to consider the fragility of his own health, before reaffirming his resolve. By February 1710, with all canonical and familial obstacles effectively bypassed, the Bishop of Toulon announced Richard’s imminent departure for Constantinople (AMEP Séminaire 17, fol.787). Demonstrating a palpable urgency to begin his mission, Richard boarded the vessel of famed corsair Jacques Cassard, choosing not to await the slower departure of Bishop de Galisson.

By April 1711, Bishop de Galisson and Jean Richard had reached Constantinople, from where they embarked on a maritime transit toward Armenia (AMEP Lettres de Perse 354, fol. 241-251). Their subsequent journey proceeded by caravan through Erivan and Tauris, eventually crossing into Georgian territory. They arrived in Tbilisi in late June 1711, where they were received by the mission of the Italian Capuchins (AMEP, Lettres de

Perse 354, fol. 365). Their arrival marked the beginning of Jean Richard's direct engagement with the Georgian mission.

According to a formal agreement concluded with Bishop Pidou in September 1710, the administrative jurisdiction of the region was strictly partitioned: the titular bishop retained guardianship over Georgia, the two Armenias, and Nakhichevan, while the Coadjutor was entrusted with Baghdad, Basra, Mesopotamia, and Assyria (AMEP, *Lettres de Perse* 354, fol.160). The decision to exclude a French bishop from direct jurisdiction over Georgia was informed by cautionary reports preserved in the *Chronicle of the Carmelites of Persia* (Chick, 1939). These records advised against the mixing of nationalities within a single mission. However, during their residence in the summer of 1711, Bishop de Galisson and Jean Richard cultivated a close rapport with the resident Capuchins, knowing that the latter had long been neglected by their own superior. Pidou was French and a member of the Theatine order, which did not please the Capuchins, who were in conflict with the Theatine missionaries in Mingrelia. Consequently, the Capuchins shifted their allegiance to the new coadjutor, submitting a formal written supplication requesting his ecclesiastical protection.

In the autumn of 1711, the two missionaries proceeded toward Tabriz. During this period, Bishop de Galisson drafted a comprehensive report regarding his residence in Georgia, a document oscillating between a missionary relation and a formal travelogue (AMEP *Lettres de Perse* 354, fol. 301-308; 325-327). In it, he delineates the socio-political climate of the region and recounts his audiences with King Vakhtang VI (1675-1737).

On December 8, 1711, Galisson elevated his diplomatic efforts by addressing a concise memorandum directly to King Louis XIV (1638-1715). In this appeal, the Bishop emphasized the Georgian prince's profound affinity for France, his proficiency in the French language, and his purported "desire for reunification with the Catholic Church," asserting Vakhtang's steadfast commitment to a "Christianity which no one has ever been able to make him abandon" (AMEP *Lettres de Perse* 354, fol. 365). While the Bishop eventually established his residence in Isfahan, Jean Richard remained stationed in Tabriz, serving as a pivotal liaison with Tbilisi.

On May 24, Richard informed his superior of an impending visit from the Georgian prince and his principal advisor, the Catholic monk Sulkhan-Saba Orbeliani (AMEP *Lettres de Perse* 354, fol. 477). Concurrently, the Bishop's dispatches to Paris highlighted the perceived advancement of Catholicism within the Kingdom of Kartli. He framed the sovereign's inclination toward ecclesiastical union as a strategic opportunity that could be realized through the decisive intervention and protection of the French Crown.

Following the death of the Bishop on September 27, 1712, during the height of diplomatic negotiations, Father Jean Richard, the former coadjutor's principal assistant, was appointed Vicar General by Bishop Pidou on November 12, 1712 (AMEP *Lettres de Perse* 354, fol.541). Richard viewed this rapid promotion as a significant advancement in his ecclesiastical career. Consequently, he redirected his professional focus toward the ongoing negotiations with Georgia, presumably anticipating that a successful union would secure his own elevation to the episcopate. While the subsequent mission of Sulkhan-Saba Orbeliani to Europe is a matter of established historical record, this study focuses specifically on Richard's role within the negotiations conducted in Paris and Rome.

Although Richard traveled as an escort to the Georgian ambassador, his objectives remained aligned with French geopolitical interests in the Levant and the Near East. Notably, he carried correspondence from Shah Soltan Hoseyn (r. 1688-1727) to King Louis XIV, an exchange that served as a precursor to the 1715 Persian embassy famously satirized by Montesquieu (AMEP, *Correspondance* 18, fol. 691). As a matter of fact, his presence is more frequently documented within the political intrigues of Versailles than in the standard reports of missionary activity.²

² An *abbé Richard* reappears in Maurice Herbettes's account of the Persian embassy to France (1714-1715). While his involvement in that specific episode lies outside the primary scope of this study, his presence therein warrants acknowledgment. Herbettes admits to possessing limited biographical data on Richard, identifying him as a Jesuit – a claim contradicted by the present research – and noting his close association with Galisson. The latter, whose primary objective was the “defense of French interests”, receives a disparaging treatment from both Herbettes and the Persian ambassador, Mehemet Riza Beg. Maurice HERBETTE, *Une ambassade persane sous Louis XIV, d'après des documents inédits*, Paris, Perrin, 1907, p. 11.

Richard was intimately acquainted with France's Eastern strategy, which sought to establish a sphere of influence through the Franco-Ottoman alliance and strategic ties with the Khanate of Crimea (Veinstein 1969, 423-425). The court of Bakhchisarai, asserting its genealogical seniority as descendants of the Golden Horde, remained resistant to Ottoman suzerainty.

Within this complex diplomatic landscape, France sought maritime access to the Black Sea, and Richard quickly recognized that the region of Mingrelia represented an ideal strategic foothold for such an expansion. During his tenure in Europe, Father Jean Richard thus proposed the establishment of a new French mission in Mingrelia, to be placed under the jurisdiction of the *Missions Étrangères*. Richard argued that the Theatine Order, officially recalled in 1692 (ASPF Acta 62, fol. 238), had effectively abandoned the region, leaving a vacuum that the Patriarch of Mingrelia purportedly sought to fill with French Catholic missionaries.

In 1714, Richard presented this proposal in Rome, asserting that he possessed both the Patriarch's endorsement and the formal support of the Georgian Capuchins. This initiative, seconded by Sul Khan-Saba Orbelliani, was formally deliberated by the General Congregation of the *Propaganda Fide* on July 24, 1714 (ASPF Acta 84, fol. 442). Richard's petition was ambitious: he requested the dispatch of missionaries and the founding of a college, while further advocating for the appointment of a resident Latin Bishop to be stationed in either Georgia or Mingrelia.

The proposal was revisited during the congregation of August 6, 1714, with renewed emphasis on the strategic necessity of deploying French personnel. It was argued that priests from the *Missions Étrangères* would achieve higher levels of local acceptance due to their clerical dress, which closely resembled that of the Theatines and the Basilians. Furthermore, the strategy dictated that these missionaries secure land and present themselves in a medical capacity to facilitate their integration (ASPF, Acta 84, fol. 491).³ This initiative, which enjoyed royal patronage, was formally presented by the French Ambassador to the Holy See, Cardinal Jo-

³ “[...] saranno più accetti li sacerdoti della Missione Francese, perché sono d’habito simile alli Teatini, e quasi simile [verso] à quello de Basiliani e sarà necessario, che habbiano qualche fondo ivi in terreno, e s’introduchino come Medici per essere accetti.”

seph-Emmanuel de La Trémoille (1659-1720), who deferred the selection and nomination of specific missionaries to the king (AMEP, *Lettres de Perse* 355, fol. 63-66). By December 1714, the *Propaganda Fide* had granted its formal blessing to the Mingrelian mission. However, the Sacred Congregation explicitly clarified that the mission's administration fell under the jurisdiction of the French missionary institute rather than its own direct authority (ASPF, Acta 84, fol. 707). Consequently, from early 1715, Richard devoted himself to the logistical organization of the mission, notably forgoing requests for *viaticum* or ecclesiastical subsidies, thereby asserting a degree of financial independence.

In correspondence dated October 1711, Jacques-Charles de Brisacier (1642-1736), Superior of the *Missions Étrangères de Paris*, informed Bishop Louis-Marie Pidou of the arrival of a new coadjutor. Due to a shortage of available personnel, the coadjutor was accompanied only by Father Jean Richard. While an experienced missionary, Father Gaud, was technically available, his candidacy was dismissed following his prior expulsion from Persia due to documented conflicts with his ordinaries (AMEP Correspondance 18, fol. 63). Although the dismissal of a missionary under such scandalous circumstances may seem anomalous to modern scholars of the Georgian missions, such occurrences were far from isolated within the Persian context. Indeed, upon his arrival, Bishop de Saint-Olon's initial reports depicted a diocese in disarray. After decades of episcopal absenteeism and leaders prioritizing careerism over pastoral care, the local clergy appeared as a disparate collection of secular priests characterized by indolence or, in more severe cases, moral failings such as gambling and brawling. As a Theatine deeply committed to the principles of the Counter-Reformation, Saint-Olon spent two decades spearheading the restoration of the diocese, laboring to enforce clerical discipline and ensure that only those committed to the missionary vocation remained within the clergy.

Pidou, however, maintained a profound disdain for personal ambition. Consequently, the series of letters dispatched in 1714, in which Richard reported on the progress of the Mingrelian mission and relayed directives from the *Propaganda Fide*, were met with significant coldness.

The Bishop's disapproval was compounded by the nature of Richard's rhetoric: in his efforts to secure the mission, he leveled severe ac-

cusations, including charges of apostasy, against his colleagues the Mingrelian Theatines, among them Father Gaetano Turco. These allegations were formally communicated to the Bishop of Babylon, but were ultimately rejected by the Theatine Order (ASPF, SOCG 593, fol. 584-585). The case eventually reached the Tribunal of the Holy Office, which determined that the uncorroborated testimony of a single individual was insufficient for a conviction (ADDF, Decreta 168 (1710), 372 v). In the absence of further evidence, the Holy Office declined to condemn Father Gaetano Turco.

These maneuvers severely compromised Richard's standing with his superior. Although Richard's position as Vicar General made him a logical successor, the Bishop pointedly declined to endorse him, advocating instead for the candidacy of a member of the regular clergy. Consequently, it cannot be argued that Richard's proposed Mingrelian mission enjoyed any substantive local support.

Although Richard secured the formal blessing of the *Propaganda Fide* and the patronage of the French Crown, the financial burden of the enterprise remained a domestic responsibility. The Crown endowed this nascent mission with an annual annuity of 7,000 *livres*, while the *Séminaire des Missions Étrangères* prepared a contingent of five or six young priests under the direction of Alin, the designated superior of the new foundation. However, the project was abruptly halted by the death of Louis XIV on September 1, 1715. The ensuing minority of the heir and the complexities of the Regency triggered significant internal power struggles, leading to the abandonment of Louis XIV's expansive Eastern policy.

This period marked a notable shift in French foreign relations, as the state pivoted toward the Americas, a strategic realignment that would characterize much of the eighteenth century. Furthermore, the King's demise suspended the diplomatic protocols that had previously facilitated French transit through the Ottoman Empire. These compounding factors led the Superior of the House, Abbé Jean Bonnet, to observe in January 1716: "The death of the King has suspended, if not entirely annihilated, the project of the Mingrelian mission. God has His times and His moments, which must be awaited with patience so as not to forestall His designs" (Congrégation Saint Vincent de Paul 1902, 591-593).

By the spring of 1716, as he prepared to depart from Marseille, Richard remained ostensibly optimistic regarding the viability of the Mingreli-

an mission, even initiating the preliminary recruitment of personnel. This confidence, however, was quickly eroded upon his return to the Levant. During a stay at the French embassy in Constantinople, Richard learned that Sul Khan Saba Orbeliani's reception in Georgia had been remarkably cold, and that the prospect of an ecclesiastical union had effectively stalled. Consequently, Richard diverted his route through Erivan to Persia, and he eventually settled temporarily in Isfahan.

The death of Bishop Pidou, on November 20, 1717, briefly revived Richard's episcopal aspirations; yet, despite his persistent efforts, he failed to secure the Bishopric of Babylon. Richard's reputation was further tarnished by his failure to remit the funds entrusted to him by Bishop Pidou (AMEP, *Lettres de Perse* 355, fol. 329), an act of financial negligence that his missionary colleagues frequently cited as characteristic of his broader fiscal impropriety (AMEP, *Lettres de Perse* 355, fol. 379). This lack of financial integrity serves as a definitive coda to his Near Eastern tenure. Following a period of residence in Muscovy, he ultimately returned to Europe.

In 1720, Richard petitioned for a departure to Louisiana, a territory under French sovereignty since 1682, yet there is no evidence to suggest that this mission ever materialized (AMEP, *Lettres de Perse* 355, fol. 407). Unverified contemporary reports allege that he was formally expelled from the *Missions Étrangères de Paris* (AMEP, *Lettres de Perse* 355, fol. 450), a final indignity that underscores the complete erosion of his standing within the institution.

Father Jean Richard's profile diverges significantly from the conventional missionary archetype. Indeed, historical records offer scant evidence of his religious devotion. While his conduct may not have been overtly scandalous, he attained a certain notoriety among his peers in Persia, who primarily recalled the substantial debts he incurred and his failure to remit funds entrusted to him in Constantinople. Driven by professional ambition, Richard appears to have viewed the East as a theater for career advancement, aiming for an appointment as Bishop of Babylon or Georgia, or perhaps envisioning a diplomatic role at the head of a French consulate in Mingrelia. In this regard, Richard is emblematic of the politicized French court ecclesiastics of the late seventeenth and early eighteenth centuries.

Although Georgia served merely as a stepping stone in his personal trajectory, his maneuvers had lasting institutional consequences: Mingrelia was formally detached from the Georgian mission and placed under the jurisdiction of the *Missions Étrangères de Paris*. While the Lazarists were briefly considered for the mission in 1715, the region remained technically within the Parisian's purview. However, this administrative claim was never fully realized. When Rome inquired in 1746 whether the *Séminaire des Missions Étrangères* intended to maintain its presence in Mingrelia, the response was, as documented in the archival correspondence, "quite negative" (AMEP, Rome Procure 17, fol. 101). This exchange effectively marked the conclusion of the *Missions Étrangères de Paris*' abortive missionary enterprise in Mingrelia.

Bibliography

- Bonzon Anne and Marc Venard. 2008. *La Religion dans la France moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*. Paris: Hachette.
- [Chick, Herbert]. 1939. *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth centuries*. vol. 1, Londres: Eyre & Spottiswoode.
- Congrégation Saint Vincent de Paul. 1902. *Annales de la Congrégation de la Mission*. vol. 67.
- Darricau, Raymond. 1958. Les clercs réguliers théatins à Paris: Sainte-Anne-La-Royale (1644-1793). *Regnum Dei*, n°53: 13-58.
- Delville, Raymond. 2008. *L'École française de spiritualité*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Grandet, Joseph. 1893. *Histoire du séminaire d'Angers: depuis sa fondation en 1659 jusqu'à son union avec Saint-Sulpice en 1695*, 2 vol., Angers: Germain et G. Grassin.
- Guennou, Jean. 1986. *Missions étrangères de Paris*, Condé-sur-L'Escaut: Arthème Fayard.
- Herbette, Maurice. 1907 *Une ambassade persane sous Louis XIV, d'après des documents inédits*, Paris, Perrin, 1907, 399 pp.
- Kroell, Anne. 1979. *Nouvelles d'Ispahan: 1665-1695*. Paris: Société d'Histoire de l'Orient.
- Krumenacker, Yves. 2002. Henri Bremond et l'École française de spiritualité. *Chrétiens et sociétés*. vol. 9: 105-138.
- Lang, David Marshall. 1950. Georgian Relations with France during the reign of Wakhtang VI (1711-24)". *The Journal of the Royal Asiatic Society of*

Great Britain and Ireland, n° 3-4, Cambridge, Cambridge University Press. Octobre: 114-126.

- Launay, Adrien. 1894. *Histoire générale de la Société des missions étrangères*, vol. 1. Paris : Téqui.
- Orbelliani, Sulkhani-Saba. 2023. *Viaggio in Europa*. trans: Manana Topadze Gaumann. Eboli: Il Saggio.
- Papashvili, Murman. 2012. French missionary Jan Rishar in Georgian Diplomatic service. *Historical verticals*. Tbilissi: Technical University. n°24: 52-64.
- Veinstein, Gilles. 1969. Missionnaires jésuites et agents français en Crimée au début du XVIII^{ème} siècle. *Cahiers du monde russe et soviétique*. vol. 10. n°3-4: 414-458.
- Tinguely, Frédéric. (dir). 2018. *Vers Ispahan. Le voyage en Perse au XVII^e siècle. Dix-septième siècle* 278. Paris: Presses Universitaires de France : 188.
- Vidal, Maurice (dir.) 2010. *Jean-Jacques Olier: homme de talent, serviteur de l'Évangile, 1608-1657*, Actes du colloque tenu les 19 et 20 novembre 2008. Paris: Desclée de Brouwer

Archival Sources

Paris, Archives des Missions Étrangères de Paris (AMEP)

- AMEP, Séminaire 17.
- AMEP, Lettres de Perse 354.
- AMEP, Lettres de Perse 355.
- AMEP, Correspondance 18.
- AMEP, Rome Procure 17.

Rome, Archivio Storico de Propaganda Fide (ASPF)

- ASPF, Acta 62. ASPF, Acta 84. ASPF, SOCG 593.
Rome, Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede (ADDF)
- ADDF, Decreta 168 (1710).

Elisabeth RICHARD

PhD student, EPHE (Paris) & L'Orientale (Naples)

Jean Richard - An aid to Sul Khan Saba or an opportunist?

An examination of accounts documenting Sul Khan Saba Orbeliani's diplomatic journey through Europe consistently foregrounds the figure of a French Catholic clergyman, Father Jean Richard, who appears to have served as a close and constant companion to the Georgian ambassador throughout the mission. This missionary, affiliated with the *Société des missions étrangères de Paris*, emerges at the outset of the journey and recedes from the historical record upon the ambassador's return to Georgia — a pattern that invites critical scrutiny. While Richard demonstrably positioned himself as an indispensable intermediary, the precise nature of his motivations and the extent to which his assistance was genuinely altruistic remain open questions.

The present study draws upon Jean Richard's correspondence, preserved in archival collections in Paris and Rome, to reconstruct the French missionary's objectives and to situate his engagement with Orbeliani within the broader context of Catholic ecclesiastical politics. Particular attention is paid to the strategic significance that Georgia held on the missionary field contested between the *Congregatio de Propaganda Fide* and the *Société des missions étrangères de Paris* — two competing institutional actors whose rivalry fundamentally shaped Catholic missionary activity in the Caucasus during the early eighteenth century. Through this archival and historiographical analysis, the study seeks to illuminate how Georgia functioned not merely as a site of genuine religious outreach, but as a calculated asset in the geopolitical and ecclesiastical rivalries of the period.

Keywords: *Sul Khan Saba Orbeliani; Jean Richard; Société des missions étrangères; Propaganda Fide; Georgian diaspora; Catholic missions; Caucasus; early modern diplomacy*

ზაქარია ფალიაშვილის „მესა“ და კათოლიკური ეკლესია

როგორც ცნობილია მესა – მრავალხმიანი, ციკლური საგუნდო ნაწარმოები კათოლიკური ლიტურგიის ტექსტზე. მრავალნაწილიანი ფორმით ჩამოყალიბდა XIV საუკუნეში. მისი ძირითადი ნაწილებია: კირიე-უფალო, შეგვიწყალე; გლორია – დიდება; კრედო-მწამს; სანკტუს – წმინდა არს; ბენედიკტუს – კურთხეულ არს მომავალი; აგნუს დეი – ღვთის კრავი.

მესა (ფრანგ. messe, გვიან ლათ. missa), ღვთისმსახურება კათოლიკურ ეკლესიაში, წირვა (მართლმადიდებლურ ეკლესიაში შეესაბამება ლიტურგია). ძირითადად სრულდება ლათინურ ენაზე (ვატიკანის II კრებამ (1962–65) ნება დართო ჩატარდეს ადგილ. ენებზე). მას საფუძვლად უდევს რიტუალი, რომელიც სიმბოლურად გამოხატავს ღვინისა და პურის ქრისტეს სისხლად და ხორცად გადაქცევის საიდუმლოს. როგორც მუსიკალური ჟანრი, მესა ციკლურ-ვოკალური ან ვოკალურ-საკრავიერი ნაწარმოებია, რომელიც ამ ღვთისმსახურებას (მესას) თან ახლავს. მის ნაწილს კითხულობენ ან წარმოთქვამენ რეჩიტატივით (ლოცვანი), ნაწილი კი საგალობლებია. საგალობლებს, რომლებსაც მესის დროს ყოველთვის უცვლელად ასრულებენ, „ჩვეულებრივი მესა“ (The mass ordinary) ეწოდება, ხოლო საკვირაო ან სადღესასწაულო დღეებში შესასრულებელს – „განსაკუთრებული მესა“ (Missa propria). თავდაპირველად მისი საგალობლები ერთხმიანი გახლდათ, რომლის საფუძველი გრიგორიანული ქორალი იყო. მრავალხმიანობის განვითარებასთან ერთად ზოგიერთმა კომპოზიტორმა პოლიფონიურად დაამუშავა მესის საგალობლები. ალორძინების ეპოქაში მესა მუსიკალური ხელოვნების ყველაზე მონუმენტურ ჟანრს წარმოადგენდა. მისი ძირითადი სტრუქტურა ორდინარულია და შედგება შემდეგი ნაწილებისაგან: 1. Kirie eleison – უფალო შეგვიწყალე, 2. Gloria in excelsis Deo – დიდება მაღალთა შინა ღმერთსა, 3. Credo – მრწამსი, 4. Sanctus – წმინდაო, 5. Benedictus – კურთხეულ არს, 6. Agnus dey – ღვთის კრავი. „ჩვეულებ-

რივი მესის“ ტექსტების გამშვენება ხდებოდა „განსაკუთრებული მესის“ ორიგინალური მონოდიური ან პოლიფონიური (კომპოზიტორის მიერ დამუშავებული) გალობით. თუ ღვთისმსახურებისას „ჩვეულებრივი მესის“ ტექსტი მთლიანად იმღერება, ასეთ მესას „საზემომო“ ან „მაღალი მესა“ ეწოდება, ხოლო თუ ტექსტი სრულად ან ნაწილობრივ იკითხება, მას „დაბალი“, ანუ „მოკლე მესა“ (*missa brevis*) ეწოდება. კომპოზიტორის მესის უმეტესი ნაწილი დაწერილია ორდინარული ტექსტით. ადრეული ნიმუშები თარიღდება XIV ს-ით, მესაში ერთ-ერთი პირველი საავტორო საგალობელი ეკუთვნის ფრანგ კომპოზიტორ გილიომ დე მაშოს (1300–77). XIV საუკუნის ბოლოსთვის „ჩვეულებრივი მესის“ ორდინარულმა ტექსტებმა მუსიკალურ ჟანრებში წამყვანი ადგილი დაიმკვიდრა. უმეტესი მესები დაწერილია *cantus firmus*-ზე (უკვე არსებული მელოდია, რომელიც მოცემულია ერთ-ერთ ხმაში და პოლიფონიური კომპოზიციის საფუძველი ხდება). XVI საუკუნეში ნასესხები მელოდია შეერწყა ახლად შექმნილს, ორიგინალურს და ეწოდებოდა მესაპაროდია. ამ ტიპის მესებს ვხვდებით ჯ. პალესტრინასა და ო. ლასოს შემოქმედებაში. ასევე გავრცელდა მესას პარაფრაზები, სადაც თავისუფლად იყენებდნენ გრიგორიანულ ქორალს. XVII–XVIII სს-ში გავრცელდა მესები საორკესტრო ან ცალკეული სოლირებული ინსტრუმენტული თანხლებით, სადაც ზოგიერთი ხმის შესრულება ევალეობდა სოლირებულ ხმას. ასე გაჩნდა მესას კანტატა. ვენის კლასიკოსებისა და რომანტიკოსების შემოქმედებაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ორკესტრს. მესის ჟანრს ვხვდებით XX საუკუნის სტრავენსკის, ლ. ბერნსტაინის, ფ. პულენკის, ა. პიარტის და სხვათა შემოქმედებაში. მათ მესებს შორეული კავშირი აქვთ ღვთისმსახურებასთან ან – საერთოდ არ აქვთ. შვედ კომპოზიტორს – ფ. სიქსტენს დაწერილი აქვს „მესა ჯაზის სტილში“ (1996). 2006 წ. ფინეთის ევანგელისტურ-ლუთერანულ ეკლესიაში პირველად ჩატარდა მესა მეტალიკური მუსიკის თანხლებით. მსგავსი ღვთისმსახურება ფინეთის სხვა ეკლესიებშიც განმეორდა. ამ ტიპის მესას ეწოდა „მეტალიკური“. საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოყალიბდა შემდეგი სახის მესები: მესა *cantus firmus*-ზე, მესა პაროდია (მოტეტების, შანსონების, მადრიგალების და სხვათა საფუძველზე), კანონიკური, პარაფრაზი, კანტატა, რეკვიემი (მიცვალებულთა სულის მოსახსენიებელი), *missa votiva* (ექსტრაორდინარული, მესა, რომელიც არაა

დაკავშირებული საეკლესიო კალენდართან. მაგალითად, ქორწინება, ომში გამარჯვება და სხვ.), მეტალიკური მესა გვხვდება ზაქარია ფალიაშვილის შემოქმედებაში. საბჭოთა პერიოდში, ცხადია, მესის ჟანრს ქართველი კომპოზიტორები ვერ შეეხებოდნენ, მხოლოდ XX ს. 90-იანი წლებიდან ჩნდება სასულიერო მუსიკის ჟანრები (გ. შავერმაშვილის მ. შერეული გუნდისა და ორკესტრისათვის; 1999).

ქართული მუსიკის ისტორიაში ერთადერთი მესა არსებობს, რომელიც მოიხსენიება როგორც წმინდა მესა.

XIX-XX საუკუნეებს თავისუფლად შეიძლება დაერქვას ქართული კულტურის რენესანსი, რაშიც გამოკვეთილი როლი ზაქარია ფალიაშვილს ეკუთვნის. მისი შემოქმედება ქართული ეროვნული კულტურის ერთ-ერთი უდიდესი მონაპოვარია.

ზაქარია ფალიაშვილის მესა, რომელიც კომპოზიტორმა შემოქმედების ადრეულ წლებში დაწერა, ქართულ მუსიკაში მესის ერთადერთი ნიმუშია. ზაქარია ფალიაშვილის ცხოვრებისა და შემოქმედების განმსაზღვრელი ფაქტორები, მისი სულიერების იმ მნიშვნელოვანი ნაწილის შესწავლა-ანალიზი, რომელიც კათოლიკური წესის მესას უკავშირდება, რაც, გარდა დიდი კომპოზიტორის შემოქმედების შესწავლისა, განსაკუთრებულ მნიშვნელობასაც იძენს ქართული კულტურის მრავალპლასტიანობისა და ტოლერანტობის შესწავლის საქმეშიც; შეუძლებელია, საქართველოს წარსულისა და ისტორიის შესწავლა-ანალიზი საქართველოში მოღვაწე კათოლიკეების გარეშე.

ქართველი კათოლიკეები გამორჩეულნი იყვნენ მეცნიერების, განათლებისა და ხელოვნების სფეროშიც. საქართველოს დამოუკიდებლობისა და გასაბჭოების შემდგომ, საბჭოთა საქართველოს ისტორიაშიც, კათოლიკეებმა თავიანთი გამორჩეული როლი ითამაშეს. კათოლიკეები იყვნენ: პეტრე მელიქიშვილი – თბილისის პირველი უნივერსიტეტის რექტორი, იოსებ ოცხელი – ქუთაისის ქართული გიმნაზიისა და ქუთაისის სახალხო უნივერსიტეტის დამარსებელი, ქართული საკომპოზიტორო სკოლის ფუძემდებელი, ზაქარია ფალიაშვილი, პეტრე ოცხელი – ქართული სცენოგრაფიული სკოლის დამაარსებელი, მხატვარი, რომელმაც ათწლეულებით გაასწრო თავის ეპოქას, კათოლიკე იყო პროფესორი სიმონ ყაუხჩიშილი – საქართველოში კლასიკური ფილოლოგიის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, ქართული ბიზანტი-

ოლოგიური სკოლის დამაარსებელი, კათოლიკე გახლდათ ცნობილი ქიმიკოსი ვიქტორ კოკოჩაშვილი. კათოლიკური მრევლის აქტიური წევრი მრავალი ცნობილი ქართველია, სხვადასხვა სფეროდან თუ დარგიდან (ბარდაველიძე 2018, 134).

ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის გაზეთი „საქართველო“ (1920 წლის №113) იუწყება: „კვირას, ღვინობისთვის 3-ში, ქარველ კათოლიკეთა ცხოვრებაში ისტორიულ დღეთ დარჩება. ქართველ კათოლიკეთა საეპისკოპოსო კათედრა, რომელიც პოლიტიკურ მიზეზების გამო გაუქმებულ იყო მე-14 საუკუნეში, სამშობლოს განთავისუფლების შემდეგ აღსდგა. მმართველად ამ კათედრისა რომის ტახტისაგან წარმოგზავნილი იქმნა მისი უსამღვდელოესობა ეპისკოპოსი გაბრიელ მორიონდო.

დილიდანვე თბილისის ქართველ კათოლიკეთა ტაძარი (თბილისის მარიამ ღვთისმშობლის ზეცად აღყვანების კათოლიკური კათედრალური (სამეუფო) ტაძარი – საქართველოში კათოლიკური ეკლესიის ცენტრალური საკათედრო ტაძარი, რომელიც თბილისის გია აბესაძის ქუჩის 4 ნომერში მდებარეობს.), მოირთო და მოიკაზმა ვარდ-ყვავილ გრეხილებით და ქართულ ეროვნულ აღმებით. შესავალ კარებში ორ ქართველ ეროვნულ დროშის შუა ფრიალებდა დროშა რომის პაპისა, ტაძრის კარის ბჭებზე ვარდ-ყვავილების ჩარჩოში ჩასმული იყო წმ. ნინოს სურათი. დილის 10 საათისთვის თავი მოიყარა მთელმა ქართველ კათოლიკეებმა. ამ დროისთვის მოვიდნენ ტაძარში წარმომადგენელი საქართველოს რესპუბლიკის მთავრობისა და სამინისტროებისა, სხვა და სხვა უცხოელ სახელმწიფო მისსიების და საპატიო პირთა. სრულ 11 საათზე ტაძარში მობრძანდა მათი უსამღვდელოესობა ეპისკოპოსი მორიონდო, რომელსაც შეეგება ადგილობრივი კრებული. ...წირვა შეასრულა ლათინურ ენაზე პატრმა დონ მიხეილ ანტონაშვილმა, სამოციქულო ქართულად ძველ ქართულ კილოზე წაიკითხა გორის პატრმა კონსტანტინე საფარაშვილმა, ხოლო სახარება ქართულსავე ენაზე ქუთათურმა პატრმა დონ დამიანე სააკაშვილმა. წირვაზე მგალობელთა გუნდმა და ორკესტრმა ფალაშვილის ლოტბარობით შეასრულა წარჩინებულად საგალობელნი...“

ფალაშვილი კათოლიკური კონფესიის წარმომადგენელი იყო, ამიტომ ევროპული ღირებულებების დამკვიდრების პროცესი მის მუსიკაში, სხვა თანამედროვე კომპოზიტორებთან შედარებით, უფრო

ინტენსიურია; მთელი მისი შემოქმედება სწორედ ევროპულ მუსიკაში ეროვნულის ადგილის ძიებაა. ზაქარია ფალიაშვილი სრულიად სამართლიანად შეიძლება მოვიხაროთ ევროპეიზმის წარმომადგენლად.

საინტერესოა, აგრეთვე, ზაქარიას ურთიერთობა მართლმადიდებლური ეკლესიის წარმომადგენლებთან, ამ შემთხვევაში საუკეთესო მაგალითია თბილისის ქაშვეთის წმინდა გიორგის ეკლესიის წარმომადგენლობა (თბილისის ქაშვეთის წმინდა გიორგის ეკლესია, ქართული ხუროთმოძღვრების ძველი თბილისში, რუსთაველის გამზირზე. აგებულია 1904–1910 წლებში ძველი ეკლესიის ადგილზე. ადრე აქ იდგა დავით გარეჯელის სახელთან დაკავშირებული უძველესი ტაძარი, რომელიც XVIII საუკუნეში ამილახვრების აგებულმა აგურის ეკლესიამ შეცვალა. XIX საუკუნის მიწურულს ისიც დაზიანდა. ქაშვეთის მაშინდელმა წინამძღვარმა, მარკოზ ტყემალაძემ და ტაძრის მესვეურებმა ახალი შენობის აგება გადაწყვიტეს. პროექტი შეადგინა არქიტექტორმა ლ. ბილფელდმა, რომელმაც ნიშუშად სამთავისის ტაძარი გამოიყენა. ფასადის მდიდრული ჩუქურთმა ნეოფატი აგლაძეს ეკუთვნის. ქაშვეთს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ქალაქის ცენტრის ანსამბლში. 1947 წელს ქაშვეთის ტაძარი ლადო გუდიაშვილმა მოხატა). (ძველი ქაშვეთის ფოტო – საქართველოს ეროვნული ბიბლიოთეკის არქივი).

მიუხედავად ფალიაშვილების რელიგიური მიმდევრობისა, როგორც მოგახსენეთ, ისინი კათოლიკეები გახლდნენ, ზაქარია ფალიაშვილი აქტიურად თანამშრომლობდა მართლმადიდებლურ ეკლესიასთან, რომ განევითარებინა საგუნდო/საეკლესიო სიმღერა. ქვემოთ მოცემულია წერილი, რომელიც მამა კონსტანტინეს (საფარაშვილს), ეკლესია მონასტრის მგალობელთა გუნდის ხელმძღვანელს, მისწერა ზაქარიამ:

„მამა კონსტანტინეს (საფარაშვილს)–ეკლესია–მონასტრის მგალობელთა გუნდის ხელმძღვანელს

დიდად პატივცემულო ბატონო კონსტანტინე!

თქვენგანთ გამოგზავნილი წერილი მივიღე და მესიამოვნა, რომ ამდენი ხანის უნახავებმა წერილებით მაინც გამოვეხმაურეთ ერთმანეთს. იწერებით ჩემი ქართული სიმღერა–საგალობლების შესახებ, რომ მანდაც მოგაწოდოთ. დიდი სიამოვნებით მოგართმევთ და კიდევ

გიგზავნით ამასთან ერთად. ეს ჩემი შრომა შესდგება შემდეგის კრებულებიდან და ცალკე ნომრებიდან:

1. ლიტურგია იოანე ოქროპირისა
2. ქართული სახალხო სიმღერების კრებული – 42 სიმღერა
3. ქართული სიმღერები შემუშავებული (რვა სიმღერა)
4. ორი ქართული რომანსი და
5. აკაკი წერეთლის საიუბილეო მრავალჯამიერი

ეს მთელი ნოტები გამოსცა აქ ქართულმა ფილარმონიულმა საზოგადოებამ (რომელსაც ეხლა აქვს თავისი საკუთარი სამუსიკო სკოლა და რომლის გამგეთაც მე გახლავართ) თავისი ხარჯით. მე მოვახსენე თქვენი წერილის შინაარსი გამგეობას და იმათ გადაწყვიტეს, რომ მთელი ამ ჩემი შრომის თითო ეგზემპლარი გამოგიგზავნოთ თქვენ უფასოდ და ამასთან ერთადერთი ეგზემპლარი კიდევ ლიტურგიისა, კონსტანტინეპოლის, ქართველ მამა ხარისჭირაშვილის მონასტრის ბიბლიოთეკისათვის გადასაცემელად. გთხოვთ, ეს ერთი ეგზემპლარი გადასცეთ დანიშნულებისამებრ.

კიდევ გთხოვთ, ეს ლიტურგია მოამზადებინოთ გაისისათვის, წმინდნოს დღესასწაულისათვის, ეკლესიაში საგალობელად. მე დარწმუნებული ვარ, რომ ორღანის აკომპანიმენტით უკეთ გამოვა ეს საგალობლები, მხოლოდ მრწამსში, რომელიც იგალობება, „რეჩიტატივით“, ჩაურთავთ იმ სიტყვებსა, რომელიც არა აქვს ბერძნის ეკლესიასა. ე.ი. „მამისაგან და ძისაგან გამოვალს“. აქ გალობენ ქვაშვეთის ეკლესიაში და კიდევ დიდუბის ეკლესიაშიც. ჩვენი, ე.ი. ფილარმონიული საზოგადოების, ხარჯებით და კარგადაც შეისწავლეს და ასრულებენ კიდევ. სახალხო სიმღერებიც, თუ შემთხვევა გექნებათ, გააცანით ევროპელთა. ამასთან ერთად, გიგზავნით კიდევ ფილარმონიული საზოგადოების წესდების რამდენიმე ცალს. ამ ჩვენს სამუსიკო სკოლაში დღესა გვყავს 175-მდე მოწაფე. ამათში 150-მდე მარტო ქართველია და საქმე კარგად მიდის ჯერჯერობით, თუ რა იქნება შემდეგში, არ ვიცი. მხოლოდ ამ სკოლას, ჩემი აზრით, დიდი მნიშვნელობა აქვს ქართველთ და შუა კავკასიის ხალხისთვის, რადგანაც სწავლის ფასი ყველასათვის ხელ მისაწვდომი არის და ბევრად იაფი, ვიდრემც სხვა რუსულ სამუსიკო სასწავლებლებში.

როგორც ქართველს, ალბათ, გაინტერესებთ, რომ, სხვათა შორის, მე ეს ორი წელიწადი არის რაც დავიწყე წერა პირველი ქართული ოპერისა სახელად „აბესალომ და ეთერი“ (ეთერიანი). თუ ღმერთი შემე-

წია, ამ ბაფხულში მინდა მოვრჩე და გაისად დავდგა მთლიანად. ორი აქტი უკვე დავდგი შარშან და საზოგადოება კმაყოფილი დარჩა. ამ ოპერის მცირე შინაარსსაც ნოტებთან ერთად გაახლებთ და როცა მთელს ლიბრეტოს გამოცემე, ამასაც მოგაწოდებთ. მაშ, იყავით მშვიდობით და უვნებლად. გთხოვთ ამ ნოტების და წერილის მიღება მაცნობოდ, რომ დავრწმუნდე, მიგიღიათ ყველაფერი.

ჩემი ადრესი: Въ Тифлиси, Корчаковская улица №6, Музыкальная школа филармонического

общества, Заведующему школы Захарии Пётр Палиеву.

კიდევ მოგიკითხავთ

თქვენი კეთილისმსურველი – ბაქ.ფალიაშვილი.“

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ სწორედ საეკლესიო საგალობლების გამოცემის თაობაზე, მის დაფინანსებასა და აღიარებასთან დაკავშირებით დიდი წვლილი მიუძღვის ქართველ ისტორიკოს ივანე ჯავახიშვილს (ივანე ჯავახიშვილი (1876 – 1940) – ქართველი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დამაარსებელი, რექტორი (1919 წლიდან 1926 წლამდე), აკადემიკოსი (1988 წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტს მისი დამაარსებლის – ივანე ჯავახიშვილის სახელი ეწოდა.), რომელიც ფალიაშვილის ერთგული მეგობარი გახლდათ. მიუხედავად იმისა, რომ ივანე ჯავახიშვილს პროფესიული განათლება არ მიუღია, იმდენად კარგად იცოდა ეს სფერო, რომ მას აფასებდა და ენდობოდა ზაქარია ფალიაშვილი. იგი ერთ წერილში ივანეს წერდა: „ჩვენში კარგისა თუ ავისა აზრის გამომთქმელად მე თქვენ გაფასებთ უფრო, ვიდრე „დიპლომანტებს“, ანუ, ჩვენ ქართველ მუსიკოსებს“ (ჯავახიშვილი 1953, 14). (ფოტო ივანე ჯავახიშვილისა თსუ-ს არქივიდან)

1907 წელს ზაქარია ივანეს წერილს წერს და უხსნის, რომ მას შეკრებილი აქვს „ქართული საეკლესიო სახალხო სიმღერები“ და მათ დასაბეჭდად თანხას ქართველ თავადაზნაურობისგან ელის. იგი თხოვდა ივანეს, გამოეთქვა თავისი აზრი, რადგან მის სიტყვას ისინი ენდობოდნენ. „თქვენ იმდენად დაინტერესებული ხართ საზოგადოდ მუსიკის კითხვაში და იმდენად განვითარებული, რომ ადვილად შეგიძლიათ გადასწყვიტოთ, ღირს თუ არა ამის გამოცემა“ (ჯავახიშვილი 1953, 14-15).

გამოყენებული ლიტერატურა

- ბარდაველიძე, ნუგზარ. 2018. *საქართველოში კათოლიკური ეკლესიის ისტორიის ნარკვევები*. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
Bardavelidze, nugzar. 2018. *Sakartveloshi k'atolik'uri ek'lesiis ist'oriis nark'vevebi*. Tbilisi: tbilisis sakhelmts'ipo universit'et'is gamomtsemloba.
- თბილისის მერიის მუზეუმების გაერთიანება. ზაქარია ფალიაშვილის სახლ-მუზეუმის ფონდი. საცავი N1. საფონდო საქმე N37.
Tbilisis meriis muzeუმების gaertianeba. Zakaria paliashvilis sakhl-muzeუმის pondi. Satsavi N1. Sapondo sakme N37.
- საქართველო. 1920. გაზეთი „საქართველო“. N113. 23 მაისი
Sakartvelo. 1920. Gazeti „sakartvelo“. N113. 23 mai
- შავერზაშვილი, გიორგი. 1999. *მესა შერეული გუნდისა და ორკესტრისათვის*. თბილისი: ნაკადული.
Shaverzashvili, giorgi. 1999. *Mesa shereuli gundisa da ork'est'risatvis*. Tbilisi: nak'aduli.
- ჯავახიშვილი, ნათელა. 1953. სახელოვანი მეგობრობა. ჟურნალი დროშა. N5. 14-15
Javakhishvili, natela. 1953. Sakhelovani megobroba. Zhurnali drosha. N5. 14-15

Zakaria Paliashvili's „Mass“ and the Catholic Church

The Mass is a polyphonic, cyclical choral composition based on the Catholic liturgy, developed into multiple movements in the 14th century. Its principal sections include: Kyrie (Lord, have mercy), Gloria (Glory), Credo (Believer), Sanctus (Holy), Benedictus (Blessed is the future), and Agnus Dei (Lamb of God).

This tradition is rare in Georgian music history, as only one piece is called the Holy Mass.

Building on this tradition, the 19th and 20th centuries mark a renaissance for Georgian culture, with Zakaria Paliashvili playing a major role. His work stands as a key achievement of Georgian national culture.

Within this cultural context, Zakaria Paliashvili's Mass, composed early in his career, is unique in Georgian music. The report details the factors that shaped Paliashvili's life and work, with particular emphasis on how elements of the Catholic Mass – its structure, themes, and musical traditions – shaped his spirituality and creative approach. This is important for understanding both his art and the diversity and tolerance in Georgian culture. Studying Georgia's history is incomplete without considering the impact of Catholic communities in the region.

Keywords: *Zakaria Paliashvili, Mass, Catholic Mass*

**საგარეო ორიენტაციის დინამიკა ადრეულ ახალ პერიოდში:
რუსული ჩართულობა და ქართველთა ევროპული კონტაქტები**

XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ-ევროპული ურთიერთობების კონტექსტში ზოგჯერ გამოითქმება მოსაზრება, რომ კათოლიკურ ევროპასთან ქართველთა კონტაქტები ძირითადად გეოპოლიტიკური აუცილებლობით იყო განპირობებული, კერძოდ, ირან-ოსმალეთისგან შევიწროვებული ქართველები ქრისტიანული სამყაროს მხარდაჭერას ეძიებდნენ და, ვინაიდან რუსეთთან თანამშრომლობა, გარკვეული მიზეზების გამო, ვერ რეალიზდებოდა, ქართველმა პოლიტიკოსებმა კათოლიკურ დასავლეთსაც მიმართეს (გრიგოლია 2002, 101). ამგვარი ხედვა გარკვეულ დაშვებებს ეფუძნება: ერთი მხრივ, იგულისხმება, რომ ქართველთა საგარეო ორიენტაცია უპირატესად მართლმადიდებელი რუსეთისკენ იყო მიმართული, ხოლო, მეორე მხრივ, რომ რუსეთი ქართველთა დახმარებას ცდილობდა, თუმცა სხვადასხვა ობიექტური გარემოება ამას აფერხებდა.

აღნიშნული მოსაზრების გადახედვას გარკვეული საფუძველი გააჩნია. პირველწყაროების მონაცემები მოწმობენ, რომ XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ-რუსული ურთიერთობების სურათი საკმაოდ მრავალფეროვანი და რთული იყო: რუსეთის ჩართულობა საქართველოს საქმეებში სხვადასხვა ფორმას იღებდა, ხოლო ქართველთა ევროპული კონტაქტები, შესაძლოა, არა მხოლოდ გარე გარემოებათა იძულებით, არამედ შიდა მოტივაციითაც იყო განპირობებული.

საგულისხმოა ივანე ჯავახიშვილის შეფასებები, რომელშიც მან რუსული მმართველობის შედეგები ქართული ეკლესიისთვის საკმაოდ კრიტიკულად განიხილა, მიუთითა რა გარკვეულ რთულ ეპიზოდებზე, რომლებიც ქართული საეკლესიო ცხოვრების თავისებურებებზე ახდენდა გავლენას (ჯავახიშვილი 2016, 32). ჯავახიშვილი XVII საუკუნის 30-40-იანი წლების რუსულ-ქართული ურთიერთობების განხილვისას აღნიშნავს, რომ რუსეთის სამეფო კარის მხრიდან ირანის შაჰთან

დაპირისპირებაში მყოფი თეიმურაზ I-ისთვის პირდაპირი სამხედრო თუ ფინანსური მხარდაჭერა შეზღუდული იყო. ჯავახიშვილის აზრით, რუსეთი კახეთის სამეფოს აქტიურ დახმარებას ვერცხვებოდა, რადგან ამას ირანთან და ოსმალეთთან ურთიერთობების გართულება შეიძლებოდა მოჰყოლოდა (ჯავახიშვილი 1998, 387). ამრიგად, დახმარების შეზღუდვის მიზეზები მხოლოდ ტექნიკური ხასიათის კი არაა, საგარეო-პოლიტიკური კონტექსტითაც შეიძლება აიხსნას.

ამავდროულად, რუსეთი ქართულ საეკლესიო საკითხებს გარკვეულ ყურადღებას უთმობდა. ჩრდილოელი მეზობელი აგზავნიდა დელეგაციებს, რომელთა ამოცანას ქართული საეკლესიო პრაქტიკის გაცნობა და მართლმადიდებლურ ტრადიციებთან შესაბამისობის განხილვა წარმოადგენდა. ქართველებს რუსი სამღვდელო პირები სტუმრობდნენ, რომლებიც საღვთისმსახურო საკითხებზე დიალოგს აწარმოებდნენ (ჯავახიშვილი 1998, 387). ქართული მხარის რეაქცია ამ დიალოგზე ყოველთვის ერთგვაროვანი არ იყო: მეფე თეიმურაზ I და ქართველი სამღვდელთა გარკვეულ თავშეკავებას იჩენდნენ. ჯავახიშვილის ცნობით, მეფესა და ქართველობას საკუთარი საეკლესიო ტრადიციის მიმართ მტკიცე რწმენა ჰქონდათ, რისი ერთ-ერთი გამოხატულება იყო თეიმურაზის მიერ რუსი სასულიერო პირებისთვის მიცემული პასუხი, რომ ქართველთა მართლმადიდებლობაში არავითარი გადაცდომა არ აღმოუჩენიათ კონსტანტინეპოლის, ანტიოქიისა და იერუსალიმის პატრიარქებს, რომლებიც საქართველოში ნამყოფნი იყვნენ (ჯავახიშვილი 1998, 388).

დამატებით ცნობებს გვაწვდის იასე ცინცაძე, რომელმაც XVII საუკუნის რუსული პირველწყაროების საფუძველზე აღწერა 1637-1640 წლებში კახეთში მოვლინებული რუსული საეკლესიო დელეგაციების საქმიანობა. დელეგაცია თეიმურაზის კარზე ქართული ეკლესიის წესჩვეულებათა გაცნობის მიზნით ჩავიდა (ცინცაძე 1965, 22). თუმცა, ამ კონტაქტმა ორივე მხარისთვის მოსალოდნელი შედეგი ვერ გამოიღო. ქართველმა სამღვდელთაგანმაც საკუთარი პოზიცია შეინარჩუნა. მეფე თეიმურაზმა დელეგაციის ხელმძღვანელს დიპლომატიურად მიუგო, რომ ჯერ ხელი არ მიუწვდებოდა ამ საკითხის სრულად განხილვაზე და, აგრეთვე, შეახსენა, რომ ქართველებმა ქრისტიანობა რუსებზე რამდე-

ნიმე საუკუნით ადრე მიიღეს. ცინცადის შეფასებით, რუსული საეკლესიო დელეგაციის მოღვაწეობას კახეთში არსებითი კვალი არ დაუტოვებია (ცინცაძე 1965, 23).

მუსლიმურ გარემოცვაში მეფე თეიმურაზისთვის ქრისტიანულ რუსეთთან ურთიერთობა, ბუნებრივია, მნიშვნელოვან საგარეო-პოლიტიკურ ფაქტორს წარმოადგენდა. ცინცადის ცნობით, თეიმურაზის რუსეთთან დაახლოება გარკვეულ შემოფოთებას იწვევდა საქართველოს მუსლიმ მეზობლებში (ცინცაძე 1965, 44). 1639 წელს თეიმურაზმა რუსეთის ერთგულების ფიცს ხელი მოაწერა. შედეგად, ქართველებმა გარკვეული ფულადი დახმარება მიიღეს, თუმცა სამხედრო მხარდაჭერის საკითხი გადაუჭრელი დარჩა, რადგან, კახეთის მეფისთვის პირდაპირი სამხედრო დახმარება ირანთან მიმართებაში რთულ დიპლომატიურ სიტუაციას შექმნიდა (გუგუშვილი 1979, 99). 1658 წელს თეიმურაზი თავად ეწვია რუსეთის მეფეს სამხედრო დახმარების საკითხის განხილვის მიზნით, თუმცა ეს მცდელობაც სასურველი შედეგით არ დასრულდა (გუგუშვილი 1979, 112).

მოგვიანებით, როცა რუსეთმა აღმოსავლეთ საქართველოს მხარდაჭერა სცადა, სასურველ შედეგს ვერ მიიღწია. ქართლისა და კახეთის მეფეთა კარზე გაცნობიერებული ჰქონდათ, რომ რუსეთთან მანძილი და გეოპოლიტიკური რეალობა მფარველობის პრაქტიკულ ეფექტიანობას ზღუდავდა (ბერძენიშვილი 1967, 140).

რუსეთის ინტერესი არა მხოლოდ აღმოსავლეთ, არამედ დასავლეთ საქართველოსკენაც იყო მიმართული. 1639 წელს რუსეთმა დელეგაცია მიავლინა ოდიშის სამთავროში, ლევან მეორე დადიანის კარზე. დელეგაციას თან ჰქონდა 38 კითხვისგან შემდგარი საეკლესიო შინაარსის დოკუმენტი, რომლის მიზანიც ქართული საეკლესიო პრაქტიკის შესწავლა იყო (გამახარია 2014, 250-255). ამ პერიოდში რუსული მხარის წარმომადგენლები, სხვა საკითხებთან ერთად, კათოლიკურ გავლენებთან დაკავშირებულ თემებსაც განიხილავდნენ ქართულ მხარესთან (გამახარია 2014, 343-344).

მიუხედავად ამ კონტაქტებისა, ლევან მეორე დადიანის ევროპული ორიენტაცია უცვლელი დარჩა, რაც მის 1643 წლის დიპლომატიურ ნაბიჯებშიც აისახა: მან რომის პაპ ინოკენტი X-სთან მისიით გაგზავნა დონ

ჯუშეპე ჯუდიჩე, რომელსაც სამეგრელოდან ორი ახალგაზრდა გააყოლა რომში განათლების მისაღებად (ჯუდიჩე 2014, 7). ეს ფაქტი მიუთითებს, რომ ევროპასთან კულტურული და დიპლომატიური კავშირები ქართველი ელიტისთვის დამოუკიდებელ ღირებულებას წარმოადგენდა.

XVII-XVIII საუკუნეებში რუსეთში არსებულ ქართულ თემებსაც გარკვეული როლი ეკისრებოდათ ორმხრივ ურთიერთობებში, მათ შორის რუსეთთან დაკავშირებული პოზიტიური განწყობების გავრცელებაში (ბერძენიშვილი 1965, 161).

ბერძენიშვილი უფრო ადრეულ პერიოდსაც მიმოიხილავს და აღნიშნავს, რომ რუსული მფარველობის პრაქტიკული შედეგები ყოველთვის მოლოდინს არ პასუხობდა. კახეთის მეფე ალექსანდრე II-ის 1598 წლის მოხსენების მიხედვით, რუსეთის 12 წლიანი მფარველობის პერიოდში პოლიტიკური სარგებელი შეზღუდული იყო (ბერძენიშვილი 1967, 74-75). ბერძენიშვილის შეფასებით, ეს გამოცდილება ქართველ მეფე-მთავრებს საგარეო ორიენტაციის საკითხებში სიფრთხილისკენ უბიძგებდათ (ბერძენიშვილი 1967, 75).

საინტერესოა ასევე, რომ XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის წყაროები მიუთითებენ გარკვეულ სირთულეებზე, რომლებიც ქართველ მეფეებს — ერეკლე მეორესა და სოლომონს — ევროპელებთან კავშირების დამყარებისას ხვდებოდათ. ევროპელ მისიონერთა დოკუმენტებში დაფიქსირებულია, რომ გეორგიევსკის ტრაქტატის გაფორმებამდე, 1779 და 1781 წლებში, ერეკლე მეორის მიერ ევროპაში გაგზავნილ ორ დესპანს საეჭვო გარემოებებში დაატყდათ თავს უბედურება (დობოროჯიჩი და სხვ. 2023, 10).

საქართველოს რუსეთის იმპერიაში შესვლის შემდგომ პერიოდში გატარებული პოლიტიკური, ენობრივი და რელიგიური ცვლილებები მნიშვნელოვან გარდატეხას წარმოადგენდა ქართველთა საგარეო ურთიერთობების ისტორიაში. ერთმორწმუნეობის ფაქტორმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ორმხრივი ურთიერთობების ჩამოყალიბებაში, რამაც, თავის მხრივ, გავლენა მოახდინა ადრეული პერიოდის მრავალმხრივი დიპლომატიური ტრადიციის შემდგომ განვითარებაზე. გეორგიევსკის ტრაქტატის გაფორმების წინ, ერეკლე მეორის მიერ ავსტრიის იმპერატორისადმი 1781 წლის ბოლოს გაგზავნილი წერილის

სიტყვები კვლავ ევროპისკენ სწრაფვაზე მეტყველებდა (დობორჯი-ნიძე და სხვები 2023, 11).

წარმოდგენილი მწირი მასალა საშუალებას იძლევა, გარკვეულ-წილად გადაიხედოს XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ-რუსული ურთიერთობების ზემოთ მოცემული ინტერპრეტაცია. წყაროები მიუთითებენ, რომ ქართულ-რუსული ურთიერთობა მრავალშრიანი და რთული პროცესი იყო, სადაც დახმარების საკითხები საგარეო-პოლიტიკურ კონტექსტთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული. რუსეთის ჩართულობა საქართველოში მრავალფეროვან ფორმებს იღებდა, მათ შორის საეკლესიო სფეროშიც. ამავდროულად, ქართველთა ევროპული კონტაქტები, როგორც ჩანს, მხოლოდ ერთი მიმართულების ალტერნატივად კი არ განიხილებოდა, არამედ დამოუკიდებელ კულტურულ-პოლიტიკურ მნიშვნელობასაც ატარებდა, რაც დასტურდება როგორც ლევან II დადიანის რომთან დიპლომატიური კონტაქტებით, ისე ერეკლე II-ის ავსტრიის იმპერატორისადმი მიწერილი წერილით. ამ მრავალმხრივი ორიენტაციის შემდგომ ტრანსფორმაციას საქართველოს გეოპოლიტიკური მდგომარეობის ცვლილებას მოჰყვა.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ბერძენიშვილი, ნიკო. 1967. *რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან XVI-XVII საუკუნეების მიჯნაზე*, საქართველოს ისტორიის საკითხები. წიგნი მეოთხე. თბილისი: მეცნიერება.
Berdzenishvili, Nik'o. 1967. *ruset-sakartvelos urtiertobis ist'oriidan XVI-XVII sauk'uneebis mijnaze*, sakartvelos ist'oriis sak'itkhebi. Ts'igni meotkhe. Tbilisi: metsniereba.
- ბერძენიშვილი, ნიკო. 1965. *საქართველოს ისტორიის საკითხები*. წიგნი მეორე. თბილისი: მეცნიერება.
Berdzenishvili, Nik'o. 1965. *Sakartvelos ist'oriis sak'itkhebi*. Ts'igni meore. Tbilisi: metsniereba.
- გამახარია, ჯემალ. 2014. *გაბრიელ გეგენავას, ფედოტ ელჩინისა და პავლე ზახარევის ელჩობათა მასალები, 1636-1640*. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები, ლექსიკონი, საძიებლები და კალენდარი დაურთო ჯემალ გამახარიამ. თბილისი: ირიდა.
Gamakharia, Jemal. 2014. *Gabriel gegenavas, pedot' elchinisa da p'avle zakharievis elchobata masalebi, 1636-1640*. Gamosatsemad moamzada, gamok'vleva, k'oment'arebi, leksik'oni, sadzieblebi da k'alendari daurto jemal gamakhariam. Tbilisi: irida.

- გრიგოლია, ლია. 2002. *კათოლიკე მისიონერების კულტურულ-საგან-მანათლებლო საქმიანობა მე-17-18 საუკუნეების საქართველოში*, შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები 4, გვ. 101-112.
Grigolia, Lia. 2002. „*k’atolik’e misionerebis k’ult’urul-saganmanatleblo sakmianoba me-17-18 sauk’uneebis sakartveloshi*“, shua sauk’uneebis ist’orii sak’itkhebi 4, gv. 101-112.
- გუგუშვილი, მერი. 1979. *თეიმურაზ პირველის ცხოვრების გზა*. თბილისი: მეცნიერება.
Gugushvili, meri. 1979. *Teimuraz p’irvelis tskhovrebis gza*. Tbilisi: metsniereba.
- დობორჯინიძე ნინო, მაია დამენია, თამარ ჭეიშვილი, ანა ჭკუასელი. 2023. *საქართველოს კათოლიკური მისიების ლექსიკოგრაფიული მე-მკვიდრეობა: უცნობი ავტორი, ქართული ენის გრამატიკა და ლექსიკონი; იმანუელე და იგლესიასი, ქართული ენის გრამატიკა და ლექსიკონი*. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნის გამომცემლობა.
Doborjginidze nino, maia damenia, tamar ch’eishvili, ana ch’k’uaseli. 2023. *Sakartvelos k’atolik’uri misiebis leksik’ograpiuli memk’vidreoba: utsnobi avt’ori, kartuli enis gramat’ik’a da leksik’oni; imanuele da iglesiiasi, kartuli enis gramat’ik’a da leksik’oni*. Tbilisi: ilias sakhelmts’ipo unis gamomtsemloba.
- ცინცაძე, იასე. 1965. *ვასილ გაგარასა და არსენ სუხანოვის ცნობები საქართველოს შესახებ (XVII საუკუნის რუსული მასალები საქართველოს ისტორიისათვის)*. თბილისი: მეცნიერება.
Tsintsadze, Iase. 1965. *Vasil gagarasa da arsen sukhanovis tsnobebi sakartvelos shesakheb (XVII sauk’unis rusuli masalebi sakartvelos ist’oriisatvis)*. Tbilisi: metsniereba.
- ჯავახიშვილი, ივანე. 2016. *პოლიტიკური და სოციალური მოძრაობა მე-19 საუკუნის საქართველოში*. მთარგმნელი რუსუდან მახათაძე. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
Javakhishvili, Ivane. 2016. *P’olit’ik’uri da sotsialuri modzraoba me-19 sauk’unis sakartveloshi*. Mtargmneli rusudan makhatadze. Tbilisi: tbilisis universit’et’is gamomtsemloba.
- ჯავახიშვილი, ივანე. 1998. *ურთიერთობა რუსეთსა და საქართველოს შორის XVII საუკუნეში (თეიმურაზ პირველის ხანა), თხზულებანი თორმეტ ტომად*. ტომი XII. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
Javakhishvili, Ivane. 1998. „*urti toba rusetsa da sakartvelos shoris XVII sauk’uneshi (teimuraz p’irvelis khana)*“, *tkhzulebani tormet’ t’omad*. T’omi XII. Tb., tbilisis universit’et’is gamomtsemloba.
- ჯუდიჩე, ჯუზეპე. 2014. *რელაცია საქართველოზე (XVII საუკუნე)*. იტალიურიდან ტექსტი თარგმნეს შესავალი და შენიშვნები დაურთეს მურმან პაპაშვილმა და ზურაბ გამეზარდაშვილმა. თბილისი: უნივერსალი.
Judiche, Juzep’e. 2014. *Relatsia sakartveloze (XVII sauk’une)*. It’aliuridan t’ekst’i targmnes shesavali da shenishvnebi daurtas murman p’ap’ashvilma da zurab gamezardashvilma. Tbilisi: universali.

Davit Tinikashvili
Caucasus University

The Dynamics of Foreign Orientation in the Early Modern Period: Russian Involvement and Georgian European Contacts

This article analyzes the aspects of Russian-Georgian relations in the seventeenth and eighteenth centuries, reevaluating the extent to which Georgia's engagement with Europe was primarily shaped by external influences. The analysis indicates that Russia's engagement in Georgian matters was complex, involving political factors that occasionally constrained direct support, as well as religious and cultural relations that mirrored the wider confessional dynamics of the era. The Georgian monarchs skillfully navigated complex relationships with diverse partners, maintaining a spectrum of diplomatic and cultural interactions with both Eastern and Western Christian factions.

Keywords: *Georgian monarchs, Russia, Russian-Georgian relations, Georgian Church*

როგორ აღიქვამდა ქართული საზოგადოება კათოლიციზმს წინათ, რუსული ძალმომრეობის დაწყებამდე?

ქართული ეკლესიის ისტორიის ოთხტომეულის ავტორის, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის მოქმედი მღვდელმთავრის, ანანია ჯაფარიძის თანახმად, შუა საუკუნეებში „ქართველები მართლმადიდებლობასა და კათოლიკობას ერთნაირ, ანდა უაღრესად მსგავს, ქრისტიანულ სარწმუნოებად თვლიდნენ და კათოლიკეებს ჩვეულებრივი მართლმადიდებლური აღმსარებლობის მიმდევარსაც უწოდებდნენ“ (ჯაფარიძე 2012, 76). ასევე ფიქრობდა მიხეილ თამარაშვილიც:

„საქართველოს რომასთან შესაერთებლად სხვა არაფერი მოეთხოვებოდა, მისგარდა, რომ პაპი ეცნო მსოფლიო ეკლესიის თავად და მისთვის მორჩილება გამოეცხადებინა. შემდეგ კი ყველა ქართველს შეეძლო კათოლიკე ყოფილ იყო და თავის წესსა და ეკლესიაშივე დარჩენილ იყო“ (თამარაშვილი 2011, 55).

თამარაშვილის ეს განმარტება და მისი მოძიებული აურაცხელი საბუთი მოწმობს, რომ საქართველოს სამოციქულო ეკლესიას შემთხვევით არ ერქვა კათოლიკე; არ შეეფერება სიმართლეს, როცა ფიქრობენ, რომ ტერმინი კათოლიკე რომის ეკლესიისაგან განსხვავებული მნიშვნელობით გამოიყენება ქართული ეკლესიის თვითსახელწოდებაში; ორივე შემთხვევაში ტერმინს ერთი დატვრითვა აქვს და კრებსითობის აღმნიშვნელია. შუა საუკუნეების ქართულ საეკლესიო და საერო ელიტას მიაჩნდა, რომ რომის ეკლესია კათოლიკობის, კრებსითობის, ევროპულ ვერსიას განასახიერებდა და არაერთი ნიშნით განსხვავდებოდა საქართველოს კათოლიკე, სამოციქულო ეკლესიისაგან, მაგრამ დედაარსით, საყოველთაობის შინაარსით, ორივე ეკლესია ერთმანეთს ეტოლებოდა და ქრისტეს ერთიან მართლმადიდებელ ეკლესიას შეადგენდა. რომაული კათოლიციზმის მიმღებლობა საუკუნეების განმავლობაში არ ნელდებოდა ქართული საზოგადოების წიაღში. 1628 წლის 20 ივნისს კათოლიკური ეკლესიის პროპაგანდის კრებამ, მაგალითად,

„ერთპირად დაადგინა, ქართველები ძრიელ ცოტათი განსხვავდებიან კათოლიკე სარწმუნოებისგანო“ (თამარაშვილი 1902/2011, 96). ამიტომაც იღვწოდა ასე წარმატებით რომის ეკლესია ქართულ სამეფოში მისი სამრევლოების, მონასტრების, ეპარქიებისა თუ, სულაც, საპატრიარქოს (ლუდოვიკო ბოლონიელის ხანაში) მეშვეობით. მის საქმიანობას უმეტეს შემთხვევაში რომაელი ღვთისმსახურები წარმართვდნენ, მაგრამ მრევლი ქართული იყო და წირვა-ლოცვაც ქართულად ტარდებოდა (ჯაფარიძე 2012, 60–63), ამზადდებდნენ ქართველ მღვდელმსახურებსაც. ამ ვითარებამ რუსული გავლენის მოძალეობამდე გასტანა, რასაც არაერთი საბუთი ამოწმებს; კათოლიკურ ეკლესიასთან სულიერი ერთობის დამადასტურებელ სიგელთაგან უძველესი – ბაგრატ IV-ის 1057 წელს შედგენილი გუჯარია: „და კრულმცა არიან დაუსაბამოისა ღრმთისა სიტყვითა, ათორმეტთა წმიდათა მოციქულთა მადლითა, ექუსთა კრებათა მადლითა, ხუთთა პატრიარქთა ჯუართა, წმიდისა დედა-ქალაქისა და სუეტის-ცხოელისა მადლითა“ (დოლიძე 1965, 7), – ვკითხულობთ საბუთზე დართულ წყევის ფორმულაში და ვრწმუნდებით, რომ აქაც, როგორც მერე ბევრ სხვა საბუთებშიც, ოთხი ბერძენი პატრიარქის გარდა, და მათზე უწინარესად, რომის პაპის მაღალი ავტორიტეტი მოიხმობა.

იმავე ვითარებას ადასტურებს კათოლიკე მისიონერების, მაგალითად – პიეტრო დელა ვალეს შეხედულება ქართული სასულიერო და საერო ელიტის პოზიციაზე:

„ქართველები რწმენის თვალსაზრისით აღმოსავლეთის ყველა ერზე უფრო ახლოს არიან ჩვენთან ... არ არიან ბერძნებივით ჯიუტები, არც ქედმაღალნი, არამედ ტრადიციულად დამყოლნი, ... ბერძნებისაგან განსხვავებით, ქართველები ჩვენთან ურთიერთობისას პრეტენზიას არ აცხადებენ პირველობაზე. არც მოსკოველების მსგავსი მტრობა აქვთ რომის ეკლესიისადმი, პირიქით, უდიდესი ღვთისმოსაობით არიან განმსტვალულნი რომისა და წმ. პეტრეს მიმართ.“¹

რომის ეკლესიისადმი ქართული სასულიერო წოდების დამოკიდებულების შთამბეჭდავი ილუსტრაციაა ივერთა მონასტრის სახელგანთქმული წინამძღვრის, გიორგი ათონელის, მიერ ბიზანტიის კეისრის, კონსტანტინე დუკას, კარზე ევექარისტიის სადავო საკითხზე გაკეთებული

¹ Pietro Della Valle Bologna, 1677, ტ. II, 204–6. ციტირებულია მიხეილ თამარაშვილის წიგნიდან – ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, 172.

განმარტება; კათოლიციზმისადმი კეთილგანწყობილ ეკლესიოლო-
გიურ პოზიციაზე იდგნენ შემდგომი ხანის ქართველი სასულიერო თუ
საერო ხელისუფალნიც: სულხან-საბა, ვახტანგ VI, ვახუშტი, გიორგი XI,
ანტონ კათალიკოსი... ყველა მათგანი უყოყმანოდ აღიარებდა მცხეთის
ეკლესიის რომის ეკლესიასთან სულიერ ერთობას. მრავლისმეტყვე-
ლია ისლამის აღმსარებელი როსტომ მეფის კათოლიკედ მონათვლის
ეპიზოდი, მარიამ დედოფალთან შეუღლების წინ.² ქართული ეკლე-
სიის თვალსაზრისს, სხვადასხვა სარწმუნოების პირთა დაქორწინე-
ბის თაობაზე, ვახტანგის „კოდიკო“ გვაუწყებს. ხსენებული კრებული,
როგორც ცნობილია, საკუთრივ ქართული ნორმებით არ იფარგლება
და ბერძნულ-ბიზანტიურ წესებსაც შეიცავს; დართული, უფრო მუსტად,
წამძღვარებული, აქვს, ეგრეთ წოდებული, „ზანდუკიც“, ერთგვარი სა-
ძიებელი, რომლის 844-ე მუხლი რომის ეკლესიას ეხება: „ლათინელთა
მწვალებლობისათვის, თუ რარიგი განდგომილება აქუსთ წმიდის ეკლე-
სიისა;“ მწვალებლებად იხსენიებიან ლათინები 846-ე და 847-ე მუხლებ-
შიც: „მწვალებელთა თანა ქრისტიანენი შეუღლებას ნურვინ ყოფენ.
ურიათა, თათართა და ლათინელთა, ნურც მისცემთ ქალს და ნურც მათ
ქალს მოიყვანთ ცოლად“ (დოლიძე 1963, 81). ეს პასაჟები ბერძნული სა-
მართლის ძეგლიდან არის გადმოღებული, მაგრამ კოდიკოს ხელნაწე-
რებში სიტყვები, „ლათინელთა“ და „ლათინები“, ყველგან გადაფხეკილი
და წაშლილია. „„ლათინთა“ წერებულა, ამოუფხეკიათ და ჩაუწერიათ
„სომეხთა“ (დოლიძე 1963, 151), – განმარტავს კოდიკოს გამომცემელი, სა-
მართლის პროფესორი ისიდორე დოლიძე. მუხლები, სადაც ლათინები
მწვალებლებად მოიხსენიებიან, მთარგმნელებმა, ცხადია, უცვლელად
გადმოიტანეს ბერძნული დედნიდან, მაგრამ რედაქტორმა „ლათინური“
და „ლათინები“ ყველგან ამოფხიკა და წაშალა მწვალებელთა ჩამონათ-
ვალიდან, რადგან, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქართველები, ბერძნების-

² „ქრისტიანული ჯვრისწერის წინ როსტომ მეფემ ‘მონათვლა’ არა ქართულ,
არამედ თეატინელთა (კათოლიკეთა) ეკლესიაში ინება“ – იხ., ჯაფარიძე, 35.
იგივეს ადასტურებს გულქან ჟორჟოლიანიც: „ქრისტიან მარიამზე დაქორწინ-
ების ქრისტიანული რიტუალი (მიუხედავად იმისა, რომ იგი შაჰთან წინასწარ
‘გასინჯული’ იყო) ისე ჩაატარა, რომ იგი თვალში საცემი არ ყოფილიყო გორში
მყოფი ყიზილბაშთა გარნიზონისათვის. ავტაბილეს ცნობით, აღნიშნული
ჯვრისწერა, ისევე როგორც მეფის მონათვლაც (‘თავის დაბანა’) გორში თეა-
ტინელთა ეკლესიაში საღამო ჟამს (5 საათზე) ჩატარდა“ – იხ., ჟორჟოლიანი გ.,
საქართველო XVII საუკუნეში. ტფილისი, 1925, 59.

გან განსხვავებით, რომის საყდარს არა მწვალებელ, არამედ მართლმადიდებელ ეკლესიად მიიჩნევდნენ. საძიებელი, ანუ ზანდუკი, როგორც ჩანს, ძირითადი ტექსტის გარედაქტირების მერე წაშემძღვარებიან კრებულისთვის მის შემდგენლებს და „ლათინების“ ამოფხეკა-კორექტირება ზანდუკში ამიტომ აღარ მომხდარა.

საყურადღებოა, რომ მუსლიმი მეფეების ხანაში კათოლიკეთა და მისიონერთა მომრავლება მოხდა საქართველოში, რაც პოლიტიკურმა მიზეზმა განაპირობა: რომის ეკლესიას, როგორც პოლიტიკურ ფიგურანტს, ირან-ოსმალეთი უფრო შემწყნარებლურად ეკიდებოდა, ვიდრე ცარისტული იმპერიის იდეოლოგიურ ინსტრუმენტად ქცეულ რუსულ მართლმადიდებელ ეკლესიას: „განსაკუთრებით მფარველობდნენ კათოლიკე-მისიონერებს ვახტანგ მე-5 შაჰ-ნავაზის შემკვიდრეები, ... რომ ირანს აშკარად დაენახა ქართველების გამიჯვნა რუსეთთან, მზად იყვნენ უარი ეთქვათ მართლმადიდებლობაზე კათოლიკური ტიპიკონის სასარგებლოდ“ (ჯაფარიძე 2012, 76).

დამოწმებული მოსაზრება მხოლოდ რუსეთისგან გამიჯვნის ნაწილშია მართებული, რაც შეეხება „მართლმადიდებლობაზე უარის თქმას“, ეს აშკარად რუსულ-პრავოსლავური დოქტრინის თანახმად გაკეთებული შეფასებაა. პატივცემულ მკვლევარს კათოლიკე ეკლესია არამართლმორწმუნედ გამოჰყავს, რაც სრულიად უსაფუძვლოა. რომის ეკლესიას, ზემოთაც აღვნიშნეთ, ქართველები მართლმადიდებელ ეკლესიად მიიჩნევდნენ, ბატონი ანანია კი რუსული პრავოსლავური იდეოლოგიური სტანდარტის შესატყვისად წერს, რომ

„‘კათოლიკე’ ქართველი არ თმობდა არც ერთ მართლმადიდებლურ წესს, ძველებურადვე მართლმადიდებელი მღვდლისა და ეპისკოპოსის სულიერ შვილად რჩებოდა და მათ მიერ ეზიარებოდა მართლმადიდებლური წირვის შემდეგ. ... ასეთი ‘კათოლიკობა’ არაა ნამდვილი კათოლიკობა“ (ჯაფარიძე 2012, 77).

გამოდის, კათოლიკე ქართველები, თუ ავტორს დაგუჯერებთ, მოჩვენებითი კათოლიკეები ყოფილან და რომის პაპის შეცდომაში შეყვანა სურვებიათ, რაც, უღირსი საქციელის გარდა, კონტრპროდუქტიულიც იქნეოდა და, თუნდაც ამ მიზეზით, აღარ ინდომებდნენ ამ პრაქტიკის გაგრძელებას.

„ხალხი ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის წევრი იყო, წერს ანანია ჯაფარიძე, რომის ეკლესიის არამართლმადიდებელ ეკლესიად შემრაცხველი, მისი წინამორბედი ქართველი იერარქებისგან განსხვავებით, და დასძენს: *თუმცა არც 'კათოლიკე' ქართველებს მიაჩნდათ კათოლიკობა განსხვავებულ სარწმუნოებად, მას მართლმადიდებლობის ნაწილად, მის ევროპულ სახედ მიიჩნევდნენ (sic)*. როგორც ჩანს, ასევე ესმოდა ეს საკითხი სულხან-საბა ორბელიანსაც. 1709 წლით დათარიღებულ პაპისადმი მიწერილ წერილში ვკითხულობთ: 'ოღონდ ეს ვინცავენ აქ მართლმადიდებელნი არიან, ამათგან თქვენი ლოცვა და საქმითაც მოხმარება იყოს... ყოველთ ცოდვილთ უცოდვილესი ორბელისშვილი სულხან, ყოფილი მონაზონი საბა. მიწა ფერხთა თქვენთა.' ამ წერილში საბა თავისიანებს 'მართლმადიდებლებს' უწოდებს. ის ისეთი მართლმადიდებელია, რომელიც პაპს პატივს სცემს, პეტრეს მოსაყდრესა და მწყემსს უწოდებს. პაპის პრიმატობის მაღიარებელ მართლმადიდებელს კი, თანახმად მ. თამარაშვილისა, იმ დროს კათოლიკეს უწოდებდნენ. ამიტომ სულხან-საბა, როგორც ჩანს, არა რწმენით ან დოგმატური საკითხების მიღებით იყო კათოლიკე, არამედ პოლიტიკური ორიენტაციით, რამეთუ ამ ეპოქის მოღვაწეთა აზრით, „მართლმადიდებელობის და კათოლიკობის დოგმატიკა და ქრისტოლოგია ერთი და იგივე იყო (sic), მით უმეტეს, რომ ქართველი კათოლიკეები ყველა მართლმადიდებლურ წიგნს ძველებურადვე იყენებდნენ და წირვა-ლოცვისა და ლიტურგიის წესს და ყოველგვარ მართლმადიდებლურ საეკლესიო ჩვეულებას იცავდნენ. კათოლიკობის აღიარებით მათ ქართულ ეკლესიაში დამატებით არაფერი შეჭქონდათ, არც არაფერს აკლებდნენ და მის არც ერთ სტრუქტურას არ ცვლიდნენ“ (ჯაფარიძე 2012, 80).

კათოლიკურ ეკლესიასთან თანამშრომლობას ქართული სამოციქულო ეკლესიის ბერძნული ეკლესიისაგან განსხვავებული სამართლებრივი საყრდენებიც განაპირობებდა; ივანე ჯავახიშვილის განმარტებით:

„ქართული საეკლესიო სამართალი უფრო რომის კათოლიკეთა ეკლესიის 'Corpus Juris Canonici'-ს მიაგავს, ვიდრე აღმოსავლეთის ეკლესიის, ბერძენთა და რუსთა საეკლესიო სამართალს, იმგვარადვე, როგორც ქართული ეკლესია თავისი წესწყობილებით, ბევრი თვისებით უფრო რომის საშუალო საუკუნეების ეკლესიას მიაგავდა, ვიდრე ერთმორწმუნე ბერძენთა და რუსთა ეკლესიებს“ (ჯავახიშვილი 1982, 37).

სხვადასხვა იყო ქართული და ბერძნული ეკლესიების სახელმწიფო-პოლიტიკური პოზიციებიც: „ბიზანტიისგან განსხვავებით, საქართველოში უფრო მეტად იყო დაცული ეკლესიის შიდა ავტონომია და ქართველი სასულიერო პირები უფრო დამოუკიდებლები იყვნენ გადაწყვეტილებების მიღების დროს“ (ქშუტაშვილი 2009, 416).

სახელმწიფოს მიმართ ქართული ეკლესიის დისპოზიცია არც ბერძნულის იდენტური იყო და არც – რომაულის. რომაულმა ეკლესიამ პაპოცეზარისტული თეოკრატია დააკანონა პაპის, ბონიფაციუს VIII-ს, ბულით – *Unam Sanctam*, რომლის თანახმადაც, საერო და სასულიერო ხელისუფლების ლეგიტიმურობის წყაროდ ეკლესია გამოცხადდა, ხოლო მონარქები, თუ პაპისგან ვერ მიიღებდნენ სახელისუფლო კურთხევას, არალეგიტიმურად შეირაცხებოდნენ. პირიქით მოხდა ბიზანტიაში: იმპერატორმა ისაკ ანგელოსმა (1185-1195) ცეზაროპაპიზმი დააკანონა; კეისრის ხელისუფლება არც საერო და არც საეკლესიო კანონს ექვემდებარებოდა (Stan 1939, 438). იმპერატორს – მთავარეპისკოპოსის დიმიტრი ჰომატენის განმარტებით – არ მართებდა საეკლესიო კრებების მოჩილება, პირიქით, საეკლესიო კრებების გადაწყვეტილება იძენდა უფლებამოსილებას იმპერატორის თანხმობის წყალობით. კეისარს საეკლესიო ყოფის მარეგულირებელი ნორმების დადგენის უფლებამოსილებაც გააჩნდა, შეეძლო მღვდლები გაესამართლებინა და ეპისკოპოსები შეერჩია (ქშუტაშვილი 2009, 410).

სხვა სქემა მოქმედებდა ქართული ეკლესიის შემთხვევაში. დავით აღმაშენებელმა (1089-1125) საეკლესიო და საერო ხელისუფლების ურთიერთქმედების უნიკალური სისტემა გამოჭედა ჭყონდიდელმწიგნობართუხუცესის სახელოს შემოღებით. ქართული სამეფო და ქართული ეკლესია ერთიანი ძალისხმევით უძღვებოდნენ სახელმწიფო ცხოვრებას. განმკარგულებელ, სასამართლო და აღმასრულებელ სახელისუფლო განშტოებებში, შეირაღებული ძალების ჩათვლით, ღვთისმსახურები საერო მოხელეების გვერდიგვერდ საქმიანობდნენ. სახელმწიფო-საკანონმდებლო ნორმები აქ კანონიკური სამართლის წესთა გათვალისწინებით დგინდებოდა. ეკლესია საქართველოში

„ფართო პოლიტიკური და უფლებრივი შეუვალობით სარგებლობდა, მას დამოუკიდებელი სასამართლო იურისდიქცია ჰქონდა. საერო სამართლისა და სამოქალაქო ცხოვრების მთელი რიგი საკითხები

კანონიკური სამართლის ნორმებით წესრიგდებოდა და საეკლესიო სა-
სამართლოების კომპეტენციას შეადგენდა“ (დოლიძე 1953, 114).

მართალია, 1184 წელს, თამარის მეფობის დასაწყისში, მიქაელ
კათალიკოსმა ცეზაროპაპისტური თეოკრატიის დამყარება მოახერხა,
მაგრამ ასეთ რეჟიმს დიდხანს არ უარსებია, სამეფომ მალე აღიდგინა
საკუთარი უფლება, ეკლესია კი ძველი პოლიტიკური უფლებამოსილე-
ბის ფარგლებს დაუბრუნდა; სახელმწიფოსთან ურთიერთქმედებაში
იგი მაინც რომის ეკლესიას უფრო ემსგავსებოდა, ვიდრე ბერძნულს,
მაგრამ, საზოგადოდ, ორივე მათგანისგან განსხვავდებოდა და მტკი-
ცედ იცავდა საკუთარ ავტოკეფალიას, ანუ დამოუკიდებლობას. ლა-
თინები, ბერძნებისგან განსხვავებით, არც ცდილობდნენ საქართველოს
სამოციქულო ეკლესიის დაქვემდებარებას და მხოლოდ რომის პაპის
პატივის, უპირატესობის აღიარების მოთხოვნით იფარგლებოდნენ, რაც
ქრისტეს მართლმადიდებელი (დიოფიზიტური) ეკლესიების სულიერი
ერთობის საჭიროებას ემსახურებოდა; რომის ეკლესიისადმი ადმი-
ნისტრაციულ დაქვემდებარებას არა პატივის უპირატესობის, არამედ
ეკლესიების უნიის შემთხვევაში თუ ექნებოდა ადგილი. ასეთი რამ კი,
როგორც ირკვევა, არა რომაელებმა, არამედ თვითონ ქართველებმა
მოინდომეს, როცა მონღოლებისგან შევიწროვებულმა მეფე რუსუ-
დანმა, ცხადია, ქართული ეკლესიის მესვეურების თანხმობით, საქა-
რთველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის დათმობა და ადმინისტრაციული
დაქვემდებარება შესთავაზა რომის პაპს, სამხედრო დახმარების სანა-
ცვლოდ. რომს მაშინ დახმარება არ შეეძლო, უნიაზე კი ყაბულს იყო,
რაც მეფე რუსუდანისთვის გამოგზავნილ პაპის საპასუხო წერილიდან
ჩანს; პაპი ჯერ უნიის იდეურ საფუძვლზე მსჯელობს, მერე კი, წერილის
ბოლოს, მაინც უზენაესი სასულიერო ავტორიტეტის („სარწმუნოებრივი
მწყემსობის“) აღიარების თხოვნით იფარგლება და უარს ამბობს უნიაზე
რუსუდანისთვის სამხედრო დახმარების ვერგაწევის მიზეზით.³

³ „პაპი გრიგოლ IX მეფე ბრწყინვალე რუსუდანს: ... უფალი ცხადად უკრძალავს
მრავალ ეკლესიათა დაფუძნებას და მრავალ მწყემსთა დადგენას. ... ხოლო ...
ამით ჩვენს ძმებს და ეპისკოპოსებს სრულებით არ ავხდით იმ პატივს, რომლის
ღირსნიც ისინი არიან, რადგან აღვიარებთ ღვთისა და სამოციქულო საყდრის
წარმომადგენლად ყველა იმ ეპისკოპოსს, რომლებიც ... მოწოდებულნი არიან
წმინდა პეტრეს და მის მოსაყდრისგან. ამიტომ ... საჭიროა რომის პაპი სცნოთ
როგორც მამა და სარწმუნოების მწყემსი, შეუერთდეთ მას და დაემორჩილენით
მას ყველაფერში, რაცკი შეეხება თქვენის სულის ცხოვნებას. ამის მეტს თქვენგან
არაფერს ვითხოვთ.“ იხ., თამარაშვილი მ., ისტორია კათალიკოსისა, 16-17.

მიხეილ თამარაშვილს მიაჩნდა, რომ პაპის ამ წერილში თითქოს ქართული ეკლესიის რომისაგან გაყრა ჩანდა, „რომელსაც მალე ბოლო მოეღო, რადგან თვითონ რუსუდან სთხოვს პაპსა რომის ეკლესია-სთან შემოერთებას“ (თამარაშვილი 1902/2011, 17), ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ რუსუდანი პაპს მანამდე მომხდარი გაყრა-გაუცხოების უარყოფას კი არ სთავაზობს, გაყრის კვალი არსად ჩანს, არამედ დაქვემდებარებას, ადმინისტრაციულ უნიას.

კათოლიკურ სარწმუნოებას საქართველოში არა მარტო რიგითი ადამიანები, არამედ ეპისკოპოსები, არქიეპისკოპოსები, პატრიარქები, მთავრები და მეფეები აღიარებდნენ. ისლამის აღმსარებელი როსტომ ხანიც კი გაკათოლიკდა, როგორც აღვნიშნეთ, მარიამ დედოფალთან ქორწინების წინ. ეს ქორწინება იმითაც არის ღირსსახსოვარი, რომ მაშინ რომაული და ქართული ეკლესიის წევრები ისე შეუღლდნენ, არა-ნაირი კანონიკურ-სარწმუნოებრივი დაბრკოლება არ შეხვედრიათ, ანუ ქართული ეკლესიის წევრისთვის კათოლიკესთან ქორწინება სწორედ იმ ეკლესიოლოგიურ საფუძველზე ჩაითვალა ლეგიტიმურ, კანონიკურ ქორწინებად, რომ ორივენი კათოლიკე ეკლესიის წევრები იყვნენ... ვახტანგის სამართლის 395-ე მუხლის თანახმად, „თუ დანიშნული იგი ორისაგან ერთ-ერთი სხვის სარწმუნოებაში იყოს, დანიშნვა მოიშალოს“ (დოლიძე 1965, 218), რაკი მარიამ დედოფალმა, ქართული სამოციქულო ეკლესიის წევრმა, კათოლიკე როსტომზე იქორწინა, ესე იგი კათოლიკეობა მაშინდელ საქართველოში „სხვის სარწმუნოებაში ყოფნად“ არ ითვლებოდა! ქართულ საერო და სასულიერო ხელისუფლებს საუკუნეების განმავლობაში მიაჩნდათ, რომ რომის კათოლიკური და საქართველოს კათოლიკე ეკლესია, ავტოკეფალურობის მიუხედავად, მაინც ერთ – ქრისტეს ეკლესიას შეადგნდა; რაც შეეხება ამ ორი ეკლესიის ორგანიზაციულ უნიას, ანუ ავტოკეფალიის ნაწილობრივ დათმობას, ასეთ არჩევანს პოლიტიკური საჭიროება და არა სარწმუნოებრივი მიზეზი აპირობებდა და, შესაბამისად, პოლიტიკური ამინდის კვალობაზე ხდებოდა ხოლმე მისაღები ან მიუღებელი ქართული სასულიერო და საერო მესვეურებისთვის. ორი ეკლესიის სულიერი ერთობა დოქტრინალური სხვაობის მიუხედავად არსებობდა. ეკლესიებს განსხვავებული შეხედულება გააჩნდათ, ვთქვათ, განსაწმენდელის არსებობა-არარსებობის საკითხზე, სხვადასხვა სა-

მართლებრივ ბაზისზე ეწეოდნენ თავ-თავიანთ საქმიანობას, მაგრამ არსებითად, დედაარსის მიხედვით, ორივე მაინც ქრისტეს ერთიან ეკლესიად რჩებოდა. ორივე ეკლესია (ქართული და რომაული) ქრისტეს სრულუფლებიანი ეკლესიაა, რასაც ქართული ისტორიის რუსული პერიოდის დაწყებამდე ორივე მხარე საუკუნეების განმავლობაში უდასტურებდა ერთმანეთს.

ბერძნული ეკლესიის გავლენა XVI საუკუნიდან გაძლიერდა, რასაც, სავარაუდოდ, ხელს ოსმალეთი უწყობდა, რომ ქართული და კათოლიკური დასავლეთის ალიანსი არ განმტკიცებულყო. ამ გავლენის შედეგია, რომ, მაგალითად, ბაგრატ მეფის გელათისადმი შეწირულობის სიგლეში, რომელიც 1545 წელს არის შედგენილი, უკვე შვიდი კრება და ოთხი პატრიარქი იხსენიება უწინდელი სიგელების ხუთი პატრიარქის ნაცვლად. ძალიან გაძლიერდა ბერძნული, და განსაკუთრებით რუსული, გავლენა XVIII საუკუნეში. მაშინდელ სიგელებში პატრიარქის დაწერილობაც კი შეცვლილია, რუსული გავლენით, და ქანის ნაცვლად სიტყვაში ყველგან ხანი გამოიყენება: „წმიდათა მამათა მოცემულისა კანუნისაებრ და წმიდათა ოთხთა პატრიარხთაგან დამტკიცებულისა და ვითარცა არის ყოველთა სამართლმადიდებლოსა ქუეყანასა შინა საბერძნეთისა და რუსეთისასა, ეგრეთ ჯერ არს ჩუენთაცა ეკლესიათა ყოფა“ (დოლიძე 1970, 876)... და ასე შემდეგ. მალე რუსეთის იმპერიამ მთლიანად განდევნა კათოლიკური ეკლესია რუსულ გუბერნიებად გადაკეთებული ქართული ქვეყნიდან, ხოლო საქართველოს სამოციქულო ეკლესიას ავტოკეფალია მოუსპო, რუსული ეკლესიის შემადგენლობაში მოაქცია და პრავოსლავური ეკლესიის თარგმე გადააკეთა.

გამოყენებული ლიტერატურა

- Della Valle, Pietro. 1677. volume II. Bologna.
- დოლიძე, ისიდორე. 1953. ძველი ქართულ სამართალი, თბილისი: სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Dolidze, isidore. 1953. Dzvelli kartul samartali, tbilisi: st'alinis sakhelobis tbilisis sakhelmts'ipo universit'et'i
- დოლიძე, ისიდორე, რედ. 1963. ქართული სამართლის ძეგლები. ტ. 1. თბილისი: მეცნიერება.
Dolidze, isidore, red. 1963. Kartuli samartlis dzeglebi. T'. 1. Tbilisi: metsniereba.

- დოლიძე, ისიდორე, რედ. 1965. ქართული სამართლის ძეგლები. ტ. 2. თბილისი: მეცნიერება.
Dolidze, isidore, red. 1965. Kartuli samartlis dzeglebi. T'. 2. Tbilisi: metsniereba.
- დოლიძე, ისიდორე, რედ. 1970. ქართული სამართლის ძეგლები. ტ. 3. თბილისი: მეცნიერება.
Dolidze, isidore, red. 1970. Kartuli samartlis dzeglebi. T'. 3. Tbilisi: metsniereba.
- თამარაშვილი, მიხეილ. 2011. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის. (ორიგინალი ნაშრომი გამოიცა 1902). თბილისი: სიესტა
Tamarashvili, mikheil. 2011. Ist'oria k'atolik'obisa kartvelta shoris. (originali nashromi gamoitsa 1902). Tbilisi: siest'a
- ჟორჯოლიანი, გულქან. 1925. საქართველო XVII საუკუნეში, ტთილისი.
Zhorzholiani, gulkan. 1925. Sakartvelo XVII sauk'uneshi, t'tilisi.
- Stan, Liviu. 1938. Relațiile dintre Biserică și Stat. Studiu istorico-juridic. მითითებულია ალექსი ქშუტაშვილის სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის მიხედვით, აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა, თბილისი, 2009, 410.
Stan, Liviu. 1938. Relațiile dintre Biserică și Stat. Studiu istorico-juridic. Mititebulia aleksi kshut'ashvilis sakhelmts'iposa da ek'lesiis urtiertobis mikhedvit, aghmosavlur-dasavluri krist'ianoba, tbilisi, 2009, 410
- ქშუტაშვილი, ალექს. 2009. სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა შუა საუკუნეების საქართველოში – დასავლური და აღმოსავლური კანონიკური პრინციპების უნიკალური სიმბიოზი. აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა, კრებული, თბილისი.
Kshut'ashvili, aleks. 2009. Sakhelmts'iposa da ek'lesiis urtiertoba shua sauk'uneebis sakartveloshi – dasavluri da aghmosavluri k'anonik'uri p'rint-sip'ebis unik'aluri simbiozi. Aghmosavlur-dasavluri krist'ianoba, k'rebuli, tbilisi.
- ჯავახიშვილი, ივანე. 1982. ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი I, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VI, თბილისი.
Javakhishvili, ivane. 1982. Kartuli samartlis ist'oria, ts'igni I, tkhzulebani tormet' t'omad, t'. VI, tbilisi.
- ჯაფარიძე, ანანია. 2012. საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია. ტ. 4, თბილისი.
Japaridze, anania. 2012. Sakartvelos samotsikulo ek'lesiis ist'oria. T'. 4, tbilisi.

Analyzes Georgian perceptions of Catholicism before Russian rule

This article argues that, before Russian rule, Georgians viewed Catholicism as largely compatible with their Orthodox tradition. Reviewing Anania Japaridze and Mikheil Tamarashvili, it shows that in medieval times Georgians saw Orthodoxy and Catholicism as similar forms of Christianity, often referring to Catholics as Orthodox. The Georgian Apostolic Church called itself „Catholic,“ like Rome, to express universality. Legal and doctrinal similarities deepened these ties, with Georgian church law resembling Roman law more than Byzantine or Russian. Catholicism was accepted by both commoners and elites, and intermarriage was seen as legitimate. Despite doctrinal differences, both churches were seen as part of Christ’s Church until Russian rule suppressed Catholicism in Georgia and ended the Georgian Church’s autonomy in the early 1800s.

Keywords: *Ecclesiastical Compatibility, Catholicism, Orthodoxy, Ecclesiastical Autonomy*

25 წელი ბათუმის ახალი კათოლიკური ეკლესიის კურთხევიდან

ყოველთვის ამაღელვებელია ტაძრის მშენებლობაზე საუბარი: თავისი არსით და დანიშნულებით ყოველი ერისა და კულტურის სადღესასწაულო წუთებს გვახსნებს; ტაძრის აგება ღმრთაებაზე პატივმიგებასა და თაყვანისმცემელთათვის მოწიწების ადგილის (შდრ. კონგარ 1958, 345; ელიადე 2013, 144) გამოყოფას ემსახურება. სწორედ ეს გარეგნული მხარე შეგვახსენებს დაფასებისა და დიალოგის მოვალეობას, რაც ყველა რელიგიურ შენობა-ნაგებობას აკისრია¹; შეგვახსენებს *ძველი აღთქმის* საზეიმო წუთებს (დავითი (მეორე მეფეთა წიგნი 6, 1-22), სოლომონი², ზერუბაბელი³...) და *ახალ აღთქმაში გახმიანებულ უფლის სიტყვებს: დავანგრევ ამ ხელთქმნილ ტაძარს და სამ დღეში ახალს ავაგებ, ხელთქმნიელსო – მის სხეულს, ახალ კარავს (შდრ.: მარკ. 14:58 და იოან. 2:19)*; იმ წუთებსაც შეგვახსენებს, როდესაც ქრისტიანებს, დევნის ხანგრძლივი პერიოდის შემდეგ თავიანთი რწმენის საჯაროდ გამოხატვის შესაძლებლობა მიეცათ⁴.

¹ რეალურად, ყველა რელიგიური შენობა განკუთვნილია არა მხოლოდ ამ რელიგიური თემისთვის, არამედ მთელი საზოგადოებისთვის, მისი განსხვავებული სოციალური, კულტურული, პოლიტიკური და რელიგიური მოცემულობით. ის შეიძლება გახდეს როგორც დაინტერესების საგანი და „მოწოდება“ დიალოგის, ურთიერთშეცნობის თვალსაზრისით, ასევე პირიქით; ყველას აქვს საკუთარი ტერიტორია და ყველა ცხოვრობს საკუთარ ტერიტორიაზე, ირგვლივ მიმდინარე მოვლენებისგან გაუცხოებული და საკუთარი მდგომარეობით კმაყოფილი; ასეთი დამოკიდებულება ზოგჯერ საქართველოშიც იჩენს თავს, მიუხედავად ნაქები ტოლერანტობის კულტურისა.

² სოლომონის ტაძარი, ანუ ბიბლიის თანახმად პირველი ტაძარი ააგო მეფე სოლომონმა ძვ.წ. X სკ-ში (თალმუდი: მშენებლობა დაიწყო ძვ.წ. 833 წელს, დასრულდა ძვ.წ. 826 წელს). იგი მთლიანად გაანადგურა ბაბილონის მეფე ნაბუქოდნოსორ II-მ ძვ.წ. 586 წელს (თალმუდი: განადგურდა აგებიდან 410 წლის შემდეგ, ძვ.წ. 416 წელს). იხ.: მეორე ნეშტა წიგნი 1-7.

³ ტაძრის მშენებლობა ძვ. წ. 536 წელს დაიწყო, შემდეგ იძულებულნი გახდნენ შეეწყვიტათ და ისევ განაახლეს აგება ძვ. წ. 520 წელს, ამავე წელსვე დასრულდა. იხ.: ანგია 1:1

⁴ 313 წლის იანვარში, დასავლეთის იმპერატორი კონსტანტინე და აღმოსავლეთის იმპერატორი ლიცინიუსი, იმპერიის დასავლეთ ნაწილის დედაქალაქ მილანში

ბევრი რამ გაკეთდა საქართველოში კათოლიკური ეკლესიის კანონიკური აღდგენის ოცდაათწლიან პერიოდში: ახალი ეკლესიების აგება, არსებულის აღდგენა, „საქართველოს კარიტასის“ დაარსება, მრავალპროფილური უნივერსიტეტის გახსნა (შდრ. ბრავანტინი 2022, 123-134). ახალი კათოლიკური ეკლესიის მშენებლობა საქართველოში სამოციქულო ადმინისტრაციის მიერ გაწეული ერთიანი საქმიანობის ნაწილია და ის კავკასიის ლათინთა სამოციქულო ადმინისტრაციის იმ მაშტაბურ პროგრამაში ჯდება, რომელიც ახალი ეკლესიების აგებას ითვალისწინებდა სოფ. ახალშენში (შდრ. TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE; N39-55), ქუთაისსა (ფეიქრიშვილი 2008, 80; შდრ.: საბა 1998, №2:15, №4:4-5). და ბათუმში საიუბილეო 2000 წლის ფარგლებში, რა დროსაც ახალშენის ეკლესია უნდა აგებულიყო იესო ქრისტეს სახელზე, ქუთაისის ეკლესია – მამა ღმერთის, ხოლო ბათუმის – სულიწმიდის სახელზე (რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტო, 2024, 728). ჩანაფიქრი ნაწილობრივ განხორციელდა: 1998 წელს ეკურთხა ახალშენის ეკლესია, ხოლო 2000 წელს ბათუმის ეკლესია, რაც შეეხება ქუთაისის ეკლესიას, მისი აგება ვერ მოხერხდა⁵. ახალი ეკლესიების აგება დასავლეთ საქართველოში ეკუმენური ვითარებითაც იყო განპირობებული, რამდენადაც წმინდა საყდარს განზრახვა ჰქონდა, არ მოეთხოვა ქუთაისსა და ბათუმში არსებული კათოლიკური ეკლესიების დაბრუნება, რათა პრობლემები არ წარმოქმნილიყო საქართველოს მართლმადიდებლურ ეკლესიასთან ურთიერთობაში⁶. იყო თუ არა ეს სწორი არჩევანი? ამას მომავალი გადაწყვეტს; ამ ოცდაათწლიანი გამოცდილებით, მას სწორ გადაწყვეტილებად ვერ მივიჩნევთ.

ბათუმის ახალ კათოლიკურ ეკლესიასთან დაკავშირებით, აღსანიშნავია ის ერთობლივი ნაბიჯები, რომლებიც მაშინდელმა ნუნციუსმა

შეთანხმდნენ საერთო ხაზზე, რომლის წყალობითაც ქრისტიანობა კანონიერ რელიგიად იქნა აღიარებული და ეკლესიისგან ჩამორთმეული ქონება დაუბრუნდათ.

⁵ მიუხედავად ადგილობრივ და რეგიონულ ხელისუფლებასთან მოლაპარაკებებისა, რაც ერთი შეხედვით დადებით დასკვნამდე მიდიოდა, იქამდე, რომ ეს ახალი მშენებლობა 1999 წელს პაპ იოანე პავლე II-ის საქართველოში ვიზიტის ფარგლებშიც კი განიხილებოდა, სრულიად მოულოდნელად დაიბლოკა მაშინ, როდესაც მშენებლობის კონკურსის გამოცხადების დრომ მოაწია.

⁶ ექვსი კათოლიკური ეკლესია, რომლებსაც ამჟამად საქართველოს საპატრიარქოს გამოყენებაშია, სახელმწიფოს მიერ უკანონოდ იქნა გადაცემული 1990-იან წლებში, იმავე სქემის მიხედვით.

და სამოციქულო ადმინისტრატორმა, მეუფე ჟან პოლ გობელმა, და ბათუმის კათოლიკურმა თემმა გადადგეს ადგილობრივ ხელისუფლებასთან ერთად, რომელსაც მაშინ აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის მეთაური ასლან აბაშიძე წარმოადგენდა (ბარდაველიძე 2024, 12-14). პირველსავე შეხვედრაზე, რომელიც 1996 წლის 2 თებერვალს შედგა, საუბარი შეეხო ბათუმში ახალი კათოლიკური ეკლესიის აგებას. ავტონომიის მეთაური პირველი გახლდათ, რომელმაც დაუშვა ძველი კათოლიკური ეკლესიის დაბრუნების შესაძლებლობა, რომელიც ზუბალაშვილების⁷ ოჯახის მხარდაჭერით აშენდა. კათოლიკურ პოზიციას წარმოადგენდა ნუნციუსი და სამოციქულო ადმინისტრატორი, მეუფე ჟ.პ. გობელი. ის ახალი ეკლესიის მშენებლობას იმ პირობით თანხმდებოდა, რომ მთავრობა გამოყოფდა მიწის ნაკვეთს და ბიუროკრატიული დაბრკოლებების გარეშე უზრუნველყოფდა მშენებლობას, ეს ყოველივე იმ მიზნით, რომ პრობლემები არ შექმნილიყო საქართველოს მართლმადიდებლურ ეკლესიასთან. ბათუმის კათოლიკურმა თემმაც, რომელიც ახალ ნაბიჯებს დგამდა ეკლესიური ცხოვრების გზაზე, მორწმუნეთა მცირე რაოდენობისა და ეკლესიის მხრივ დიდი მზრუნველობის გამო, უყოყმანოდ მიიღო ეს გადაწყვეტილება. ამის შემდეგ დაიწყო ახალი ეკლესიისთვის სხვადასხვა ადგილმდებარეობის განხილვა. მაშინვე არჩევანი გაკეთდა ქალაქის ცენტრზე, ამჟამინდელი მერიის მოპირდაპირე მხარეზე, ანუ მიწის იმ ნაკვეთზე, სადაც ოდესღაც ინგლისური სამხედრო ჰოსპიტალი იდგა, სადაც დღემდე დგას პატარა ანგლიკანური ეკლესია, ამჟამად – წმინდა ბარბარეს სახელობის⁸. ასევე იყო სომხური

⁷ ეს ეკლესია 1989 წლის მაისში ხელახლა გაიხსნა კათოლიკეებისა და მართლმადიდებლების ერთობლივი გამოყენების შესაძლებლობით; თუმცა, რადგანაც ბათუმში კათოლიკე მღვდელი არ იმყოფებოდა და თბილისელებს ბათუმში ჩამოსვლა არ შეეძლოთ, ეკლესია პრაქტიკულად მხოლოდ მართლმადიდებლების ხელში გადავიდა. იხ.: თამარათი მ., „L'église géorgienne des origines jusqu'à nos jours, Imprimerie de la Société Typographique-Editrice Romaine, Roma, 1910, p.671-673; საბა 1999, იანაგარი-თებერვალი, p.15-16; ბათუმი, 2 თებერვალი 1997წ, გვ 3.

⁸ წმ. ბარბარეს ეკლესია 1888 წელს სამხედრო ჰოსპიტალში დაარსდა. ამ საქმეში დახმარება გასწია რუსეთის იმპერატორმა ალექსანდრემ. 1905 წელს წმ. ბარბარეს ეკლესია საპატრიარქოს გადაეცა. 1906 წელს ტაძარი საზეიმოდ აკურთხეს, თუმცა დიდხანს არ აღევლინებოდა წირვა-ლოცვა ქართულ ენაზე. მალე ბათუმში, გუბერნატორ დრიაგინის, გუბერნატორ ვორონცოვ-დაშკოვის

კათოლიკური ეკლესია, რომელიც დღემდე გამოიყენება როგორც სპორტული დარბაზი⁹. საბოლოოდ, არჩევანი პორტთან ახლოს, ქალაქის შესასვლელთან, აწ უკვე ბაქოს ქუჩაზე, შეჩერდა, ადგილი, რომელიც ქალაქში შემსვლელებს მიეგებებოდა. ადგილმდებარეობის შერჩევის შემდეგ დაიწყო პროექტის განხილვა: წარდგენილი იქნა რამდენიმე პროექტი, მათ შორის, რამდენიმე მათგანი თბილისის სამების ეკლე-

და ცნობილი მღვდლის, ვოსტორგოვის თანხლებით, ეკლესია სამხედროებს გადაეცათ. 1996 წელს, აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის მეთაურის ა. აბა-შიძის პირადი ინიციატივით და მისი მხარდაჭერით, საავადმყოფოს დანგრევის შემდეგ, ახალი ეკლესიის შენობა აიგო. 1997 წლის 7 აპრილს, ხარების დღესასწაულზე, სადღესასწაულოდ გაიხსნა წმინდა დიდმოწამე ბარბარეს სახელობის ეკლესია. ტაძარი აკურთხა აჭარისა და სხალთის ეპისკოპოსმა დიმიტრიმ. ეკლესია მოიცავს ორ შენობა-ნაგებობას, რომლებიც ერთმანეთთან დაკავშირებულია მართკუთხა ფორმის თაღოვანი გალერეით, დასავლეთით, სადაც საკურთხეველი ნახევარწრიულია. ზემოთ, ეკლესიის ფრონტონის მიდამოში, ღია თაღოვანი სამრეკლოა განთავსებული. ეკლესიის ინტერიერი კარგად არის განათებული, ფსადის კუთხის ნაწილებში, კედლებიდან გარკვეულ მანძილზე იკვეთება ჩარჩოში ჩასმული თაღოვანი ნიშები.

⁹ ბათუმის მაცხოვრის ყოფილი სომხურ-კათოლიკური ეკლესია 1880-იან წლებში აშენდა. მას საფუძველი ჩუყარა 1882 წელს, ვ. ონიკვიჩის, პოლონელი ინჟინრის მიერ შედგენილმა პროექტმა. შენობა სამლოცველოს ფუნქციას გასული საუკუნის 20-იან წლებამდე ინარჩუნებდა. ეკლესია საბჭოთა პერიოდში სპორტულ დარბაზად გადააკეთეს. დღეისათვის კი ის საქართველოს საპატრიარქოს ეკუთვნის. რეაბილიტირებული ეკლესიისთვის პირველი წმ. თეოდორე აჭარელის ხატი უკვე დაწერილია, შდრ.: ბათუმის წმინდა თეოდორე აჭარელის სახ. ეკლესია Wikipedia: <https://ka.wikipedia.org> > wiki Altrove si scrive: 1874-1876 წლებში აიგო. შდრ.: წმ.თეოდორე აჭარელის სახელობის ეკლესია, კონსტანტინე ... აჭარის კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის სააგენტო <https://ajaraheritage.ge> > აქ მისი მშენებლობის წლებია განხილული, თუმცა განსხვავებულად და, უცნაურია, რომ არ არის ნახსენები მისი რემონტისა და საქართველოს საპატრიარქოსთვის უკანონოდ გადაცემის წლები. დღემდე ამბობენ, რომ ის სომხური კათოლიკური იყო, 2019 წლისგან განსხვავებით, სადაც ინფორმაციაში აღარ არის მითითებული, რომ ის სომხური კათოლიკური იყო, არამედ მხოლოდ ის არის მითითებული, რომ ეს იყო კომუნისტურ პერიოდში დაკეტილი წმინდა თეოდორეს ეკლესია, რომელიც გიმნაზიად გამოიყენებოდა და მოგვიანებით აღადგინეს. შდრ. ბათუმში, კ.გამსახურდიას ქ N35-ში მდებარე წმ.თეოდორე ... Region.ge <https://region.ge> > 11870-bath...; ბათუმში, წმინდა თეოდორე აჭარელის სახელობის ... imedinews <https://imednews.ge> > batumsh... მიუხედავად იმისა, რომ ამ ეკლესიასთან დაკავშირებული დოკუმენტები, რომლებიც ადასტურებენ მის კათოლიკურ წარმომავლობას, ოდესღაც ქალაქის არქივში იყო განთავსებული, უცნაურია, რომ 2010-იანი წლებიდან ეს დოკუმენტები მიუკვლეველია.

სიის მშენებლობისთვის შეიქმნა, მაგრამ უარყოფილ იქნა. საბოლოოდ, არჩევანი გაკეთდა არქიტექტორების – ოლეგ პატარიძისა და გიორგი ბალოშვილის მიერ შემუშავებულ პროექტზე, რომელიც ჰარმონიულად ერწყმოდა ეკლესიის სათემო საქმიანობისთვის განკუთვნილ ტერიტორიას და მღვდლის საცხოვრებელს; არჩევანი განაპირობა ტაძრის დახვეწილმა კონტურებმა, რომლებიც პირველ ნეო-გოთურ ეკლესიას გვახსენებდა. პროექტი რამდენჯერმე გადაიხედა, განსაკუთრებით ზომის თვალსაზრისით: ავტონომიის მმართველი გაცილებით დიდ მოცულობას ემხრობოდა, რადგანაც თვლიდა, რომ ბევრ მლოცველს მიიზიდავდა; ეკლესიის ქვეშ ასევე დაემატა შეხვედრების სივრცე, დარბაზი, რაც კიდევ ერთი სასურველი დანამატი გახლდათ. ეკლესიის ტერიტორია 1999 წლის 4 აპრილს აკურთხა მეუფე ჯუზეპე პაპოტომ, მშენებლობაც დაუყოვნებლივ და შეუფერხებლად დაიწყო, რადგან, დაპირებისამებრ, ბიუროკრატიული თუ სამშენებლო დაბრკოლებები არ წარმოქმნილა. სამუშაოები შესასრულებლად გადაეცა სამშენებლო კომპანია „ბაკურის“; სამუშაოები გეგმისა და გრაფიკის მიხედვით მიმდინარეობდა. მახსოვს, იატაკის ჩასხმის შემდეგ ცემენტში რამდენიმე მონეტაც კი ჩააყოლეს; კვირიდან კვირამდე, თვიდან თვემდე იძენდა ეკლესია თავის სასურველ ფორმებსა და კონტურებს, რაც, იმ წლების მშენებლობების ფონზე, ნამდვილად გაბედულ იდეად ჩანდა. ყოველთვის აღფრთოვანებას იწვევდა სახურავზე ასვლა, თუნდაც იმ ახალგაზრდებისთვის, რომლებიც ერთუზიანობით ადევნებდნენ თვალყურს იმ ნაგებობის მშენებლობას, რომელიც სულ მალე მათი ეკლესია გახდებოდა. სანამ ტაძარი გაიხსნებოდა, კათოლიკე თემი თენგიზ პარმაქსიზიშვილის სახლში იკრიბებოდა, ლერმონტოვის ქუჩის 22 ნომერში, მანამდე კი ოჯახიდან ოჯახში, სახლიდან სახლში გადადიოდა. დადგა დრო ფასადის ზემოთ დაედგათ დიდი ჯვარი... ის ჯვარი, რომელიც 1999 წლის ნოემბერში, საქართველოში პაპის ვიზიტის დროს, დადგეს სპორტის სასახლეში, სადაც პაპმა იოანე პავლე II-მ წირვა აღავლინა. ეს იყო შრომატევადი და ინტენსიური მუშაობის თვეები: ამ დროს მოხატეს ეკლესიის დიდი ფანჯრები, დაიგო იატაკი, გაიყვანეს განათების სისტემა, აფსიდზე ჩასვეს ფრესკა, დადგეს დიდი ჯვარცმა, via Crucis, დარბაზი გაიწყო საკურთხეველით, სკამებით, მთავარი კარით; თითოეული ეს ელემენტი ცალკე

აღწერას იმსახურებს: ფანჯრები განსაკუთრებული ფერებით იქნა მოხატული: ისინი წარმოადგენდნენ იესოსგან მთელ წუთისოფელზე მონიჭებულ სულიწმიდის წყალობას და, სიმბოლურად, აჩვენებდა მიწაზე უფლის სულის სავესებობას, წარმოდგენილს 33 მტრედით¹⁰. ფრესკა, რომელიც გელა გორგილაძესა და ელგუჯა ხაზარაძეს ეკუთვნის, გამოსახავს სულიწმიდაზე მლოცველ ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელს, სხვადასხვა წმინდანით გარემოცულს, მათ შორისაა წმინდა ნინო, წმინდა ანდრეა, წმინდა გიორგი, წმინდა ფრანცისკე. იტაკისთვის საჭირო მარმარილო ვერონიდან გამოაგზავნა საჩუქრად „ანტოლინის“ კომპანიამ, ისევე როგორც საკურთხეველი, ამბიონი, ნათლობის ემბაზი და მღვდლის სავარძელი წმინდა იოსების პატარა ქალიშვილების კონგრეგაციამ გვისახსოვრა. მთავარი კარი თითქმის ბოლო წუთს დასრულდა აჭარის მეთაურის შეკვეთით. რაც შეეხება ჯვარცმას, ხალხის მოთხოვნით, ხელახლა მოხდა მისი გაკეთება: ავტორი იგივეა, ვინც ვიტრაჟები მოხატა; განათების სისტემა ვერონელმა სპეციალისტმა, არმანდო კასტანიეტომ დააპროექტა; სამშენებლო სამუშაოები „სან სერჯოს“ ფონდმა და „რენოვაციისმა“ დააფინანსეს. სულთმოფენობაზე (2000 წლის 11 მაისი) ეკლესიის ქვემოთ მდებარე დარბაზში პირველი წმინდა წირვა აღევლინა ნათლობასთან ერთად; ინტერიერის სამუშაოები სრული დატვირთვით მიმდინარეობდა და მის პარალელურად ხდებოდა ექსტერიერის მოწყობაც: ეკლესიის ეზო, ბაღი და განათება; მთელი ეს სამუშაოები ავტონომიური რეგიონის მხარდაჭერით განხორციელდა. და, აჰა, მოაწია ახალი ეკლესიის გახსნისა და კურთხევის დღემ: 2000 წლის 24 ივნისი, წმინდა იოანე ნათლისმცემლის შობის დიდდღესასწაული. რომიდან გვესტუმრა დელეგაცია, რომელსაც ხელმძღვანელობდა მთავარეპისკოპოსი ტრიკარიკო, ასევე – საქართველოს ყველა კათოლიკური თემი თავიანთი წინამძღვრით. სადღესასწაულო წირვას აღავლენდა მეუფე ჯუმეპე პაპოტო, ეპისკოპოსის რანგში, მისთვის ეს გახლდათ პირველი ეკლესიის კურთხევა; გალობები შეასრულა თბილისის საკათედრო ტაძრის გუნდმა, სპეციალურად ამ დღისთვის მოწვეულმა, და ბათუმის სამების ევანგელიკური ეკლესიის გუნდმა. აქ იმყოფებოდნენ ბათუმში არსებული ყველა კონფესიისა და რელიგიის

¹⁰ ზოგიერთი, ამის გამო მას 33 მტრედის ეკლესიას უწოდებს.

წარმომადგენლები, გარდა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წარმომადგენლისა, რომელმაც, მოწვევის მიუხედავად, ბოლო წუთს უარი განაცხადა დასწრებაზე. ავტონომიის მეთაური ბატ. ასლან აბაშიძე წირვის დაწყებამდე მიესალმა სტუმრებს და იქ დამსწრე საზოგადოებას, მასთან ერთად იმყოფებოდა მისი ოჯახი და რეგიონის სხვა წარმომადგენლები; იგი თავიდან ბოლომდე დაესწრო წირვას და სრულად გაიზიარა სადღესასწაულო განწყობა. ეკლესია სავსე იყო მლოცველებით, თუმცა, უმეტესობას ეკლესიის გარეთ ყოფნა მოუწია. წირვის შემდეგ ეკლესიის კიბეებზე გაიმართა კონცერტი, რომელშიც შესანიშნავი ორკესტრი და გუნდი მონაწილეობდა. ბატ. ასლანმა საპატიო ვახშამი გამართა ვატიკანიდან, იტალიიდან და თბილისიდან ჩამოსული სტუმრებისთვის და რეკორდულ დროში გადასცა უფასო ბუკლეთი დღესასწაულისა. ასე, საზეიმოდ, გადაიშალა ახალი ფურცელი აჭარაში კათოლიკური ეკლესიის მოღვაწიობისა, როგორც გვირგვინი ორწლიანი თავდაუზოგავი ღვაწლისა და მომავლის იმედით აღსავსე ჟამისა (შდრ. საბა 2000 N6, 1-4; აჭარა 2000 N153-154; N155, 1-4).

ცხადია, იოლი არაა ეკლესიის 25-წლიანი გზის მოკლედ შეჯამება, მაგრამ, მაინც შევეცდები საეკლესიო ცხოვრების სამი მნიშვნელოვანი ასპექტი გამოვყო: ევანგელიზაცია, ლიტურგია და მსახურება. ევანგელიზაცია გულისხმობდა იმათ მომზადებას, რომლებიც ადრეულ წლებში ნათლობას ითხოვდნენ და მათ, ვინც ტრადიციით კათოლიკეები იყვნენ და ახლა, როდესაც ახალ ეკლესიას ხედავდნენ, თავიანთი ოჯახური ტრადიციის გაგრძელების სურვილს გამოთქვამდნენ; ბევრ შემთხვევაში, ეს იყო ქრისტიანული ცხოვრების ნამდვილი ინიციაცია, თავისი ლამაზი შეხვედრებით, ოჯახებისა და ადამიანების ისტორიების ღრმა შეცნობით, რომლებმაც შუქი მოჰფინეს კათოლიკურ ისტორიას, როდესაც ამის საჭიროება არსებობდა; ასე გაცემდა ეკლესია თავის პირველ ჯვრისწერებს, ნათლობებს, აღსარებისა და წმიდა ზიარების საიდუმლოებს ბევრ მათგანზე, ვინც წინა წლებში ოჯახებად მყოფ მცირე სამრევლოს ცხოვრებაში არ მონაწილეობდა; რაც შეეხება ლიტურგიას, განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი იყო კვირადღის მწუხრზე წირვის აღვლენა: მონაწილეობის სურვილი დიდი იყო: ხალხმა მყისიერად გამოხატა მზაობა მგალობელთა გუნდში, საკურთხევლისა და ეკლესიის დალაგება-დასუფთავებაში მსახურებაზე, წირვა კი ყოველთვის დიდი

დასწრებით, საზეიმო განწყობით და დროის ჩარჩოში მოქცევის გარეშე მიმდინარეობდა. სამწუხაროდ, კვირის განმავლობაში სხვა დღესასწაულები არ ტარდებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ გაცემული იყო დაპირება ეკლესიის ყოველდღიურ ფუნქციონირებაზე, რომ მორწმუნეებს და ნებისმიერ მსურველს პირადი ლოცვისა და ტაძრის მონახულების შესაძლებლობა მისცემოდათ¹¹. საქველმოქმედო მსახურება, რომელიც უკვე დაწყებული იყო ოჯახებისა და გასაჭირში მყოფთა ადგილზე მონახულებით, ღარიბ მოსახლეობაზე უფასო სასადილოს მხარდაჭერით, კიდევ უფრო მეტად გაძლიერდა „საქართველოს კარიტასის“ პროგრამების მხარდი ჩართულობისა და ერთგულების წყალობით, როგორც იყო: უსახლკაროთა თავშესაფარი (2002), ალკოჰოლდამოკიდებულთა სარეაბილიტაციო ცენტრი (2017)¹² და ღარიბთა და მართოსულთა შინმოვლა (2017), რომელიც მუნიციპალიტეტთან თანამშრომლობით სრულდებოდა. ამ ტიპის საქველმოქმედო მსახურების გარდა, ასევე ეწყობოდა კულტურულ-საგანმანათლებლო ღონისძიებები (ასე მაგალითად, კათოლიკური ეკლესიის კატეხიზმოსა და სხვა წიგნების პრეზენტაციები), კონფერენციები, ინტერვიუები და შემეცნებითი ხასიათის ექსკურსიები... მაგალითად, ვიზიტები სტამბოლის ქართულ კათოლიკურ მონასტერში და ტრაპიზონის ეკლესიაში, სადაც მამა სანტორო მოკლეს¹³. იყო მცდელობა, ეკლესიის ქვემოთ არსებულ დარბაზში შაბათობით გახსნილიყო საბავშვო ცენტრი. ღვთისმშობლის მიძინების პირველ დიდდღესასწაულზე (15 აგვისტო) დამონტაჟდა სამი

¹¹ რამდენიმე წლის განმავლობაში, ზაფხულის თვეებში, სტიგმატელი ბერი მამა პიო ოდორიცი ჩამოდიოდა იტალიიდან, რითაც უზრუნველყოფდა მღვდლის სტაბილურ ყოფნას. იხ.: Mantovani L., In Service of Charity, Il Missionario, ყოველთვიური ჟურნალი სტიგმატელ ბერთა მისიებისა და სამუშაოების შესახებ, 2000 წლის ოქტომბერი; საქართველო მეგობრობის სახელით, 2001 წლის სექტემბერი; აჭარა P.S., 19/23 სექტემბერი 2003, გვ. 4.

¹² იხ.: ტრენინგი ბათუმში, საქართველო სათემო მუშაკებთან... daquiala.org <https://www.daquiala.org> > gli-operatori-della-comunita...

¹³ ტრაპიზონში დასახლების შემდეგ, მამა სანტორომ ურთიერთობები დაამყარა ბათუმის კათოლიკურ თემთან და ხშირად სტუმრობდა მას 2006 წელს ვიდრე მკვლელობამდე. აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტი, რომ მას სურდა ბათუმის მართლმადიდებელ ეპისკოპოსთან შეხვედრა და ნებართვის მიუღებლობის გამო, საათობით დარჩა ეპისკოპოსის საცხოვრებლის კართან, ვიდრე მასთან შეხვედრის შესაძლებლობა არ მიეცა. იხ.: სანტორო ა., „Lettere dalla Turchia“, „Città Nuova“, რომი, 2006, გვ. 248.

ზარი, რომლებიც მილანის, პარმისა და პავიის¹⁴ სტიგმატელ ბერთა სამრევლოებმა შეეწირეს ეკლესიას. მოგვიანებით, ბათუმის ეპისკოპოსმა ეკლესიას გადასცა Via crucis ფრაგმენტები, რომლებიც მათსავე სკოლაში, ყოფილ კათოლიკური სკოლის შენობაში, იყო დაცული. ეს იყო სრულიად განსხვავებული ნაბიჯი იმისგან, რაც გულისხმობდა ძველი კათოლიკური ეკლესიის კრიბტაში დაცული მერხების, შემდეგ კი შობის სცენის, ანგელოზების, სვეტთან მდგომი ქრისტეს და ლურდის ღვთისმშობლის ქანდაკებების დაბრუნებას. ისინი დღემდე ქალაქის რელიგიების მუზეუმშია დაცული, რისთვისაც ჩვენი მრევლი დიდად მადლიერია (აჭარა 2002, 3). თითქმის დასრულებული იყო ახალი ორღანის მონტაჟი, ადგილობრივი ხელისუფლების დახმარებით, რომ 2012 წელს მთავრობის შეცვლით გადაწყვეტილება შეჩერდა.

ღირშესანიშნავ მოვლენებს შორის უნდა გავიხსენოთ ახალგაზრდული შეხვედრა 2001 წელს (შდრ. აჭარა 2001, N85, 1), ეკლესიის კურთხევის მე-10 (მანტოვანი 2010, 18; საბა 2020 N7 6-8; აჭარა 2010 N95, 8) და მე-20 წლისთავის აღნიშვნა (შდრ. საბა 2023 N2, 16; 2023 N8 10; 2023 N9, 19; 2021 N7, 7; 2020 N7, 6-7; 2020 N8, 296.10), მრევლის ორი მორწმუნის: თენგიზ პარმაქსიზიშვილისა და თამაზ მღებრიშვილის (საბა 2013, N11, 8-9) მუდმივ დიაკვნებად კურთხევა და 2022 წელს¹⁵ ფატიმას ღვთისმშობლის ქანდაკების ჩამობრძანება. მრევლის ისტორიაში იყო სამწუხარო მოვლენებიც, როგორც გახლდათ ძვირფასი ადამიანების გარდაცვალება¹⁶.

დღეს, 25 წლის შემდეგ, რა მდგომარეობაშია ბათუმის კათოლიკური სამრევლო? რალა თქმა უნდა, იმ ფაქტმა, რომ ეკლესიაში მღვდელი მუდმივად არ იმყოფებოდა, გარკვეულწილად, შეაფერხა მისი ზრდა-განვითარება; ისევ გრძელდება ფსევდოტოლერანტული

¹⁴ სამი ზარი, რომლებიც შესაბამის სამრევლოებშია კურთხეული, სამ სტიგმატელ მისიონერ ბერს ეძღვნება: მამა ლინო გალიანის, მამა გულიელმო ჩისტეს და მამა ალბერტო ფონტანას, რომლებიც 1960-იანი წლებიდან 1990-იან წლებამდე კოტ-დ'ივუარის სტიგმატთა სამრევლოებში მოღვაწეობდნენ.

¹⁵ ეს ფაქტი ცალკე თავს იმსახურებს იმის ასაღწერად, როგორ არ თანამშრომლობდა ადგილობრივი ხელისუფლება გაცემული დაპირებების მიუხედავად და რა პოზიციას ეკავა მართლმადიდებელ ეპისკოპოსს ამ ვიზიტთან დაკავშირებით.

¹⁶ განსაკუთრებით ვიხსენებ მრევლის ორი წევრის გარდაცვალებას: დეკანოზ თენგის პარმაქსიზიშვილის იხ.: საბა 2021 11, (311), გვ.16-17 და ვაჟა ბალოშვილის, იხ.: საბა 2022 4, (316), გვ.17.

დამოკიდებულება არამართლმადიდებელთა მიმართ, როგორც კათოლიკეების, ასევე მუსლიმების მიმართ. კვლავ ინტენსიურია კათოლიკური ოჯახების წევრებზე განხორციელებული ზეწოლა სკოლებში, ტელევიზიაში, ჯვრისწერებზე¹⁷ და დაკრძალვებზე მიწოდებული არაზუსტი ინფორმაციის გავრცელებით. არაერთი შემთხვევა ყოფილა, როდესაც მღვდელს უხმობდნენ იმ გარდაცვლილი კათოლიკეს სულის მოსახენებელ ლოცვაზე, რომლის შესახებაც მანამდე არავის არაფერი სმენოდა. ყოფილა ასევე კათოლიკეთა გადანათვლის შემთხვევებიც, ეს ბოლო დროსაც აღინიშნა იმ კათოლიკეთა მიმართ, რომლებიც მიზეზთა გამო ეკლესიურ ცხოვრებაში მონაწილეობას ვერ იღებდნენ. სამაგიეროდ, თუკი მცირდება ტაძრად მომსვლელი ქართველი კათოლიკეების რიცხვი, იზრდება უცხოეთიდან სასწავლებლად ჩამოსული ახალგაზრდებისა და ტურისტების დასწრება (პაზოტო 2025. 18).

და ბოლოს, არ შეიძლება არ დაგვებადოს კითხვა: შევძლებდით თუ არა დღეს იმავე ეკლესიის აგებას? ბოლო წლებში განვითარებული მოვლენები, რაც სხვადასხვა ადგილებში¹⁸ ახალი კათოლიკური ეკლესიების მშენებლობას უკავშირდება, ცხადად აჩვენებს, რომ ამ სურვილის ხორცშესხმა გართულდებოდა.

და მაინც, ამ საიუბილეო წელს იმედი გვიხმობს, რომ ავივსოთ იმედით!

გამოყენებული ლიტერატურა

- ბარდაველიძე, ნუგზარ. 2024. კათოლიკური სატაძრო არქიტექტურის თანამედროვე ტენდენციები საქართველოში. კრებულში: კათოლიკური მემკვიდრეობა საქართველოში N6. რედ. ვარდიძე, ანდრიაძე. 12-14. თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. Bardavelidze, nugzar. 2024. K'atolik'uri sat'adzro arkit'ekt'uris tanamedrove t'endentsiebi sakartveloshi. K'rebulshi: k'atolik'uri memk'vidreoba sakartveloshi N6. Red. Vardidze, andriadze. 12-14. Tbilisi: sulxhan-saba orbelianis universit'et'is gamomtsemloba.
- ბრატანტინი, გაბრიელე. 2022. კავკასიის ლათინ კათოლიკეთა სამოციქულო ადმინისტრაციის 25 წლისთავი. კრებულში *კათოლიკური მემ-*

¹⁷ ჯვრისწერა, როგორც ჩვენი ეპისკოპოსი თავის სამოძღვრო წერილში წერს, პრობლემად იქცევა. იხ.: პაზოტო ჯ., „იმედით მოგზაურნი“ სამწყსო წერილი, ლათინ კათოლიკეთა კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრაცია, 2025, გვ. 18-19.

¹⁸ საკმარისია, გავიხსენოთ, რაც მოხდა ახალციხეში ანდა ჭიათურაში, ოზურგეთსა და ბოლოს, ქალაქ რუსთავში.

კვიდრეობა საქართველოში, №3-4. რედ.ლაღანიძე. 123-134. თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანი უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

Bragant'ini, gabriele. 2022. K'avk'asiis latin k'atolik'eta samotsikulo adm-inist'ratsiis 25 ts'listavi. K'rebulshi k'atolik'uri memk'vidreoba sakartveloshi, №3-4. Red. Ghaghanidze. 123-134. Tbilisi: sulkhan-saba orbeliani univer-sit'et'is gamomtsemloba.

- Congar, Yves. 1958. *Le mystère du temple: ou, l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la genèse à l'apocalypse*. Paris: Éditions du Cerf.
- Eliade, Mircea. 2013. *Il sacro e il profano*. Torino: Bollati Boringhieri.
- პაპოტო, ჯუზეპე. 2025. სამწყსო წერილი – იმედით მოგზაურნი. თბი-ლისი: ლათინ კათოლიკეთა კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრაცია.
- რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტო. 2024. სააგენტო, საქა-რთველოში მოქმედი საკულტო ნაგებობები 2023 წლს მდგომარეობით. თბილისი
Religiis sak'itkhta sakhelmts'ipo saagent'o. 2024. Saagent'o, sakartveloshi mokmedi sak'ult'o nagebobebi 2023 ts'ls mdgomareobit. Tbilisi
- Santoro, Andrea. 2006. *Lettere dalla Turchia*. Roma: Città Nuova.
- Tamarati, Michel. 1910. *L'église géorgienne des origines jusqu'à nos jours*. Roma: Imprimerie de la Société Typografico-Editrice Romaine.
- ფეიქრიშვილი, ჟუჟუნა. 2008. *სოფელ ახალშენის კათოლიკური ეკლესიის განვლილი გზა*. თბილისი.
Peikrishvili, zhuzhuna. 2008. Sopel akhalshenis k'atolik'uri ek'lesii ganvlili gza. Tbilisi.

ჟურნალ-გაზეთები

- აჭარა. 2000 (a). N.153-54, 2. 24 ივნისი. ბათუმი: შპს გაზეთი აჭარა.
- Ach'ara. 2000 (a). N. 153-54, 2. 24 ivnisi. Batumi: shp's gazetii ach'ara.
- აჭარა. 2000 (b). N.155, 1-4, 2. 27 ივლისი.
- Ach'ara. 2000 (b). N. 155, 1-4, 2. 27 ivlisi.
- აჭარა. 2001. N85, 11 აპრილი.
- Ach'ara. 2001. N85, 11 ap'rili.
- აჭარა. 2002. N5 (20), 25 თებერვალი.
- Ach'ara. 2002. N5 (20), 25 tebervali.
- აჭარა. 2010. N95, 30 მაისი.
- Ach'ara. 2010. N95, 30 maisi.
- საბა. 2000. N6, ივნისი.
- Saba. 2000. N6, ivnisi.
- საბა. 2013. N11 (215), ნოემბერი.
- Saba. 2013. N11 (215), noemberi.

- საბა.2020 (a). N7 (295), ივლისი.
- Saba. 2020 (a). N7 (295), ivlisi.
- საბა.2020 (b). N8 (296), აგვისტო.
- Saba. 2020 (b). N8 (296), agvist'o .
- საბა. 2021 (a). N7 (307), ივლისი.
- Saba. 2021 (a). N7 (307), ivlisi.
- საბა. 2021 (b). N11 (311), ნოემბერი.
- Saba. 2021 (b). N11 (311), noemberi.
- საბა. 2022. N4 (316), აპრილი.
- Saba. 2022. N4 (316), ap'rili .
- საბა.2023 (a). N2 (326), თებერვალი.
- Saba. 2023 (a). N2 (326), tebervali.
- საბა.2023 (b). N8 (332). I-IV; აგვისტო.
- Saba. 2023 (b). N8 (332). I-IV; agvist'o .
- საბა.2023 (c). N9 (333), სექტემბერი.
- Saba. 2023 (c). N9 (333), sekt'emberi.

F. Gabriele Bragantini

Sulkhan-Saba Orbeliani University

**25 years since the blessing
of the new Catholic Church in Batumi**

The article discusses the new Catholic church in Batumi, whose construction began in 1999 and was completed in 2000. Construction was made possible through an agreement with the local authorities of Ajara and the representative of the Holy See in Georgia. In the first 25 years since its consecration, many initiatives have been undertaken in parish life, charitable work, and culture. Today, while the city's traditionally Catholic families are dwindling due to emigration and age-related issues, as well as a lack of attention to other denominations, Catholics from various nations have joined the church for study and work.

Keywords: *Catholic Church in Georgia, Batumi, Apostolic Administration, Orthodox Church*

**ახალგაზრდების რელიგიურობის ტრანსფორმაცია
საქართველოში: რწმენის პრაქტიკები სოციალური
ცვლილებების კონტექსტში**

შესავალი

რელიგია და მისი გავლენა ახალგაზრდა თაობაზე დიდი ხანია სოციალური მეცნიერებების ყურადღების ცენტრშია. განსაკუთრებით აქტუალურია ახალგაზრდების რელიგიურობის კვლევა საბჭოთა მემკვიდრეობის შემდგომი ტრანსფორმაციების გამოცდილების მქონე საზოგადოებებში, სადაც რელიგიური ინსტიტუტები მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ არა მხოლოდ სულიერ, არამედ კულტურულ, პოლიტიკურ და იდენტობის ფორმირების პროცესებში (Davie 2007, 23; Bruce 2011, 12). საქართველოს შემთხვევაში, მართლმადიდებლური ეკლესია კვლავ ერთ-ერთ ყველაზე ავტორიტეტულ სოციალურ ინსტიტუტად რჩება, ხოლო ახალგაზრდა თაობის რელიგიური პრაქტიკები და დამოკიდებულებები სულ უფრო მრავალფეროვანი და დინამიკური ხდება.

წინამდებარე სტატიის მიზანია, შეისწავლოს ახალგაზრდების რელიგიურობის ტრანსფორმაცია საქართველოში საბჭოთა მემკვიდრეობის შემდგომ, დამოუკიდებელი სოციალური განვითარების ეტაპზე მყოფ საზოგადოებაში, რწმენის პრაქტიკებისა და სოციალური ცვლილებების ურთიერთქმედების კონტექსტში. ნაშრომში განხილულია აკადემიური ლიტერატურა და თანამედროვე ემპირიული კვლევების მონაცემები, მათ შორის Caucasus Barometer-ის ეროვნული გამოკითხვები, რათა გამოავლინოს ახალგაზრდების რელიგიური იდენტობის ფორმირების ძირითადი ტენდენციები და რწმენის პრაქტიკების ახალი ფორმები (CRRG–Georgia 2024).

კვლევა ეფუძნება შერეულ მეთოდოლოგიას, რომელიც აერთიანებს როგორც რაოდენობრივ, ისე თვისობრივ მიდგომებს; აღნიშნული კომბინაცია იძლევა შესაძლებლობას არა მხოლოდ აღწერითი ანალი-

ზისთვის, არამედ იმის შესამჩნევადაც, თუ როგორ ახდენენ ახალგაზრდები რელიგიური იდენტობის ფორმირებასა და ორიენტაციის განსაზღვრას თანამედროვე, სწრაფად ტრანსფორმირებად ქართულ საზოგადოებაში, სადაც ტრადიცია, ინდივიდუალიზაცია და გლობალური გავლენები მჭიდრო ურთიერთკავშირშია (Berger 1999).

1. თეორიული ანალიზი – რელიგია, მოდერნიზაცია და ახალგაზრდობა

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ რელიგიური პრაქტიკების აღორძინება მრავალ ყოფილ კომუნისტურ ქვეყანაში ნათლად მიუთითებს რელიგიის მნიშვნელოვან როლზე სოციალური, კულტურული და იდენტობის ფორმირების პროცესებში (Froese, 2004). რელიგიისა და ეროვნული იდენტობის ურთიერთკავშირის სიღრმისეული ანალიზის მიზნით, Pew Research Center-მა 2017 წელს, Global Religious Futures Project-ის ფარგლებში, განახორციელა მასშტაბური კვლევა – *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe*. კვლევა ეფუძნებოდა 2015–2016 წლებში ცენტრალურ და აღმოსავლეთ ევროპის სხვადასხვა ქვეყანაში ათასობით ზრდასრულ რესპონდენტთან ჩატარებულ ინტერვიუებს და მიზნად ისახავდა რელიგიის მდგომარეობის, რწმენის ფორმებისა და პრაქტიკების შესწავლას, ასევე მათი კავშირების გამოვლენას ეროვნული იდენტობის კონსტრუქციებთან (Pew Research Center, 2017).

ახალგაზრდების რელიგიურობის კვლევა თანამედროვე სოციალურ მეცნიერებაში აქტუალური ხდება, რადგან იგი ასახავს იმ რთულ ცვლილებებს, რომლებსაც განიცდის მოდერნიზებული საზოგადოება. რელიგია აღარ არის მხოლოდ სულიერი პრაქტიკა, არამედ – მნიშვნელოვანი სოციალური ინსტიტუტი, რომელიც კულტურულ, იდენტობისა და პოლიტიკურ პროცესებს განაგებს.

მოდერნიზაციის პროცესი, რომელიც მოიცავს სოციალური ცვლილებების, გლობალიზაციის, ტექნოლოგიური განვითარებისა და განათლების ტრანსფორმაციების ერთობლიობას, ახალგაზრდებს, ახალი შესაძლებლობების გარდა, სირთულეებსაც უქმნის რელიგიური პრაქტიკებისა და რწმენის ადაპტაციაში. ამ კონტექსტში, რელიგია ვითარდება ჰიბრიდულ ფორმებად, სადაც ტრადიციული პრაქტიკები თა-

ნაარსებობს ინდივიდუალურ სულიერ გამოცდილებებთან, რაც ქმნის ახალგაზრდებში მრავალფეროვან და დინამიკურ რელიგიურ იდენტობას (Agadjanian & Rousselet, 2010; Tomka, 2011).

კვლევის შედეგები ავლენს, რომ რელიგიური პრაქტიკა ცენტრალურ და აღმოსავლეთ ევროპაში ქმნის მრავალშრიან და კომპლექსურ მოდელებს, რომლებიც არსებითად განსხვავდება როგორც საბჭოთა პერიოდში დამახასიათებელი ინსტიტუციური რელიგიური ჩანაშობისგან, ისე დამოუკიდებლობის საწყის ეტაპზე დაფიქსირებული ინტენსიური და ხშირად ემოციური რელიგიური აღორძინებისგან (Agadjanian & Rousselet, 2010).

საქართველოს შემთხვევა განსაკუთრებულად საინტერესოა, რადგან მართლმადიდებლური ეკლესია კვლავ რჩება ერთ-ერთ ყველაზე ავტორიტეტულ სოციალურ ინსტიტუტად, ხოლო ახალგაზრდების რელიგიურობა თანაარსებობს ინდივიდუალური სულიერი ძიებისა და პიროვნული რწმენის ფორმებთან. ეს მიგნება ადასტურებს, რომ თანამედროვე კონტექსტში ახალგაზრდების რელიგიურობა წარმოადგენს დინამიკურ პროცესს, სადაც ტრადიციული რელიგიური ნორმებისადმი ერთგულება თანაარსებობს ინდივიდუალური რწმენის სუბიექტურ გააზრებასთან, რაც მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს კულტურულ-ეროვნულ იდენტობაზე და პიროვნულ სულიერ განვითარებაზე.

კვლევა, ერთის მხრივ, აჩვენებს, რომ ახალგაზრდების გარკვეული ნაწილი აგრძელებს ტრადიციული რელიგიური პრაქტიკების ინტენსიურ დაცვას, რაც გამოიხატება რელიგიურ რიტუალებში რეგულარული მონაწილეობით, ეკლესიის ავტორიტეტის აღიარებითა და რელიგიური იდენტობის კოლექტიურ განზომილებაზე აქცენტის გაკეთებით. ეს ტენდენცია ხშირად უკავშირდება ეროვნულ-კულტურული თვითიდენტიფიკაციის პროცესებსა და რელიგიის, როგორც სოციალური სტაბილურობის წყაროს აღქმას. მეორეს მხრივ, მნიშვნელოვანი ნაწილი ახალგაზრდებისა უპირატესობას ანიჭებს რწმენის ინდივიდუალურ ფორმებს, რომლებიც ნაკლებად არის დაკავშირებული ინსტიტუციურ რელიგიურ პრაქტიკებთან და უფრო მეტად ეფუძნება პირად გამოცდილებას, ეთიკურ თვითრეფლექსიასა და არჩევანის თავისუფლებას. აღნიშნული ტენდენცია მჭიდროდ არის დაკავშირებული სეკულარიზაციის პროცესებთან, რომლებიც თანამედროვე საზოგადოებებში არა რელი-

გის გაქრობას, არამედ მისი ინდივიდუალიზაციისა და პლურალიზაციისკენ მიმართვას გულისხმობს (Inglehart & Norris, 2016).

კვლევის შედეგები ასევე ცხადყოფს, რომ ახალგაზრდების რელიგიურ იდენტობაზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს ფართო სოციალური და კულტურული ცვლილებები, მათ შორის გლობალიზაციის პროცესები, ციფრული ტექნოლოგიების გავრცელება და განათლების პოლიტიკის ტრანსფორმაცია. გლობალური საინფორმაციო სივრცის გაფართოება ზრდის რელიგიური ნარატივებისა და პრაქტიკების მრავალფეროვნებას, რაც ახალგაზრდებს საშუალებას აძლევს, კრიტიკულად შეაფასონ ტრადიციული რელიგიური დისკურსები და ალტერნატიული მნიშვნელობების ძიებაში ჩაერთონ. ამ პროცესების შედეგად ყალიბდება რელიგიურობის ჰიბრიდული მოდელები, რომლებიც აერთიანებს როგორც ტრადიციულ რელიგიურ ელემენტებს, ისე თანამედროვე, ინდივიდუალიზებულ და ხშირად სეკულარულ პრაქტიკებს, რაც ადასტურებს რელიგიის ტრანსფორმაციულ და ადაპტაციურ ბუნებას თანამედროვე ქართულ საზოგადოებაში (Tomka, 2011).

რელიგიურობის ტრანსფორმაციის ანალიზი ხშირად ეფუძნება სეკულარიზაციის, ინდივიდუალიზაციისა და რელიგიური პლურალიზმის თეორიებს. პიტერ ბერგერის მიხედვით, თანამედროვე საზოგადოებებში რელიგია აღარ არის მხოლოდ ინსტიტუციურად განსაზღვრული, არამედ ინდივიდუალური არჩევანისა და პირადი გამოცდილების სფეროდ გარდაიქმნება (Berger 1999). ამ კონტექსტში, ახალგაზრდები განსაკუთრებულ ჯგუფს წარმოადგენენ, რადგან ისინი უფრო მოქნილად რეაგირებენ სოციალურ ცვლილებებზე და ხშირად ქმნიან რწმენის ჰიბრიდულ ფორმებს.

რონალდ ინგლჰარტისა და პიპა ნორისის კვლევები აჩვენებს, რომ ეკონომიკური უსაფრთხოებისა და განათლების ზრდასთან ერთად ტრადიციული რელიგიური ავტორიტეტების გავლენა სუსტდება, თუმცა ეს პროცესი ყოველთვის ერთმნიშვნელოვნად სეკულარიზაციას არ ნიშნავს (Inglehart and Norris 2016). პოსტსაბჭოთა სივრცეში ეს დინამიკა კიდევ უფრო კომპლექსურია, რადგან რელიგიური აღორძინება ხშირად უკავშირდება ეროვნული იდენტობისა და ისტორიული მემკვიდრეების აღდგენას.

ახალგაზრდების რელიგიური თვითიდენტიფიკაცია ხშირად არ ემთხვევა ყოველდღიურ პრაქტიკებს. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ რელიგია მათთვის, შესაძლოა, უფრო კულტურული და სიმბოლური მნიშვნელობის მატარებელი იყოს, ვიდრე მკაცრად დოგმატური სისტემის ნაწილი.

2. სოციალური ცვლილებები და რელიგიური იდენტობა – ახალგაზრდების რელიგიურობის ტიპოლოგია საქართველოში

საქართველოში საზოგადოებრივ ცვლილებებთან ერთად, ახალგაზრდების რელიგიურობა შეიძლება განვიხილოთ როგორც მრავლისმომცველი ფენომენი, რომელიც არა მხოლოდ ტრადიციული რიტუალებით არის განსაზღვრული, არამედ სუბიექტური რწმენითაც, რომელიც გლობალური და ე.წ. გვიანმოდერნული პროცესების ფონზე იქმნება და გარდაიქმნება.

ბოლო წლებში განხორციელებული პროექტი *Religiosity Among Young Georgians (2015–2018)* ეფუძნებოდა ეთნოგრაფიულ დაკვირვებებსა და სიღრმისეულ ინტერვიუებს, რომლის მიზანი იყო ახალგაზრდების რელიგიური პრაქტიკების გამოვლენა ყოველდღიური ცხოვრების კონტექსტში. კვლევა აანალიზებდა, თუ როგორ აღიქვამენ ახალგაზრდები რელიგიას სოციალური ურთიერთობების, ოჯახური გარემოსა და კულტურული ნორმების ფარგლებში. მიღებული შედეგები ამყარებს მოსაზრებას, რომ საქართველოს ახალგაზრდებს შორის რელიგიურობა ხშირად არ შემოიფარგლება ინსტიტუციური ფორმებით, არამედ ინტეგრირებულია სოციალური ცხოვრების მრავალ სტრუქტურაში (Gurchiani, 2021).

კავკასიის ბარომეტრის (CRRC) მიერ 2013–2024 წლებში ჩატარებული რეგულარული საზოგადოებრივი გამოკითხვები აჩვენებს, რომ ახალგაზრდების უმრავლესობა იდენტიფიცირებს საკუთარ თავს მართლმადიდებელ ქრისტიანად, თუმცა რელიგიური თვითიდენტიფიკაცია ხშირად არ ემთხვევა ინსტიტუციურ პრაქტიკებს, როგორცაა ეკლესიაში რეგულარული დასწრება ან საეკლესიო რიტუალებში აქტიური მონაწილეობა (Caucasus Barometer 2024). აღნიშნული მონაცემები აგვლენს ასაკობრივ თავისებურებებს: 18–34 წლის რესპონდენტები ხშირად აცხადებენ, რომ რელიგია მათთვის „ძალიან მნიშვნელოვანია“, თუმცა რელიგიური პრაქტიკა უფრო არასტაბილურია და სიტუაციურ

ხასიათს ატარებს, განსაკუთრებით ქალაქებში მცხოვრებ ახალგაზრდებში. აღნიშნული მიგნებები შეესაბამება დევის მიერ შემოთავაზებულ „რწმენა კუთვნილების გარეშე“ (believing without belonging) მოდელს (Davie 2007).

Caucasus Barometer 2024-ის მონაცემებითა და ამ სფეროში განხორციელებული კვლევებით, შესაძლებელია მორწმუნეთა რამდენიმე ტიპის იდენტიფიცირება, რაც ადასტურებს ახალგაზრდების რელიგიურობის არამონოლითურ ხასიათს. კვლევების ანალიზი ცხადყოფს, რომ ახალგაზრდულ ჯგუფებში მორწმუნეთა ძირითადი ფორმები სხვადასხვაგვარია და მათ შორის განსაკუთრებით გამოირჩევა სხვადასხვა ტიპოლოგიური ფორმები:

- **„რადიკალური რწმენის მატარებლები“** – აქტიურად ესწრებიან რელიგიურ და ეკლესიურ ღონისძიებებს;
- **კულტურული რელიგიურობა** – რელიგია აღიქმება კულტურული და ეროვნული იდენტობის მნიშვნელოვან ასპექტად;
- **სუბიექტური რწმენა ან ინდივიდუალისტური მიდგომა** – რწმენა პირად, შინაგან გამოცდილებად განიხილება, ინსტიტუციურ ჩართულობას ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭება (CRRC 2024). საქართველოს ახალგაზრდებში ჩანს ინდივიდუალური სულიერი ძიების ტენდენცია, რომელიც ხშირად სცდება კონკრეტული ინსტიტუციური ჩარჩოს ფარგლებს, რაც მიუთითებს რელიგიური პლურალიზმისა და ინდივიდუალიზებული რწმენის ზრდაზე (Agadjanian and Rousselet 2010). ტრანსფორმაციაზე გავლენას ახდენს გლობალიზაცია, ციფრული მედია და განათლების სისტემის ცვლილებები. თანამედროვე ახალგაზრდები ხშირად იზიარებენ ტრადიციულ რელიგიურ სიმბოლოებსა და ლიბერალურ ღირებულებებს, რაც ხელს უწყობს ჰიბრიდული რელიგიურობის ჩამოყალიბებას, სადაც რწმენა და პრაქტიკა შერწყმულია ინდივიდუალურ არჩევანსა და მრავალფეროვან კულტურულ კონტექსტებთან (Tomka 2011).
- **კრიტიკული დამოკიდებულება რელიგიური ინსტიტუტების მიმართ** – კვლევები აჩვენებს, რომ, ეკლესიის მაღალი ინსტიტუციური ავტორიტეტის მიუხედავად, ახალგაზრდებში შეინიშნება კრიტიკული დამოკიდებულება რელიგიური ინსტიტუტების მიმართ, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც საქმე ეხება პოლიტი-

კურ საკითხებში ჩართულობას ან სოციალური ნორმების მკაცრ ინტერპრეტაციას (Verkhovsky 2014).

საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის წინაშე დგას გამოწვევა: როგორ შეინარჩუნოს გავლენა ახალგაზრდა თაობაზე სწრაფად ცვალებად სოციალურ გარემოში. ახალგაზრდები increasingly ითხოვენ ინდივიდუალურ თავისუფლებას, თვითგამოხატვის სივრცესა და კრიტიკულ დიალოგს, რაც ქმნის ინსტიტუციურ გამოწვევებს და ახალ შესაძლებლობებს საკომუნიკაციო და საგანმანათლებლო სტრატეგიების განვითარებისთვის.

ბოლო ათწლეულის განმავლობაში ჩატარებულმა კვლევებმა აჩვენა, რომ ახალგაზრდების რელიგიურობა მრავალშრიანი და ხშირად წინააღმდეგობრივი სურათია. იგი არ ექვემდებარება მარტივ სეკულარიზაციის ლოგიკას და ვერ აიხსნება მხოლოდ მოდერნიზაციით, გლობალიზაციითა და განათლების გაფართოებით. პირიქით, რელიგია კვლავ რჩება მნიშვნელოვან სიმბოლურ, კულტურულ და სულიერ რესურსად, თუმცა მისი პრაქტიკები, მნიშვნელობები და ინტერპრეტაციები გარდაიქმნება (Davie 2007; Inglehart and Norris 2016). მის აღქმას ახლებურად აჩვენებს თვისობრივი კვლევები, რომლებიც ადასტურებენ, რომ პოსტსაბჭოთა კონტექსტში ახალგაზრდები რელიგიას აღიქვამენ, როგორც მორალური ორიენტაციის, ფსიქოლოგიური მხარდაჭერისა და ეროვნული იდენტობის წყაროს (Wanner 2012; Agadjanian and Rousselet 2010). მსგავსი კვლევები ასევე აჩვენებს, რომ საქართველოს ახალგაზრდების რელიგიური განწყობები განსხვავდება დასავლეთ ევროპის სეკულარიზებული საზოგადოებებისგან. დასავლეთში ახალგაზრდებში რელიგიური თვითიდენტიფიკაცია მცირდება, საქართველოში კი შედარებით სტაბილურია ან ზრდის ტენდენციას ავლენს, თუმცა მნიშვნელოვნად იცვლება მისი შინაარსი და გამოხატვის ფორმები (Pew Research Center 2017; Inglehart and Norris 2016).

დასკვნა

სოციოლოგიური კვლევები ადასტურებენ, რომ საქართველოს ახალგაზრდებში რელიგიურობა არ არის მონოლითური ან სტატიკური ფენომენი. პირიქით, იგი წარმოადგენს დინამიკურ, მრავალშრიან

პროცესს, სადაც ტრადიციული რელიგიური სიმბოლოები და რიტუ-
ალები თანაარსებობს ინდივიდუალური სულიერი ძიების, ეთიკური
თვითრეფლექსიისა და სეკულარული ღირებულებების ელემენტებთან
(Tomka 2011; Gurchiani 2021). ეს ჰიბრიდულობა განპირობებულია სახე-
ლმწიფოსა და ეკლესიის გავლენით, სოციალური კავშირების ქსელე-
ბით, გლობალიზაციით, ციფრული მედიის ხელმისაწვდომობით და გა-
ნათლების სისტემის ტრანსფორმაციებით, რომლებიც ახალგაზრდების
მრავალფეროვან დისკურსებსა და ალტერნატიულ მსოფლმხედველო-
ბებს უკავშირდება (CRRC–Georgia 2024; Caucasus Barometer 2024).

კვლევები აჩვენებენ, რომ ახალგაზრდების რელიგიურობა სა-
ქართველოში ტიპოლოგიურად მრავალფეროვანია: არსებობს ტრა-
დიციული ინსტიტუციური რწმენა, კულტურული რელიგიურობა, ასევე
სუბიექტური რწმენა, სადაც რწმენა განიხილება პიროვნული გამოცდი-
ლებისა და სოციალური ურთიერთობების კონტექსტში (Generation in
Transition 2016; Religiosity Among Young Georgians 2018). ამ მრავალშ-
რიანობის შედეგად, რწმენა, იდენტობა და სოციალური ცვლილებები
მჭიდროდ უკავშირდება ერთმანეთს, ქმნის მუდმივად გარდამავალ
ჰიბრიდულ პრაქტიკათა ქსელს, რომელიც სცდება მხოლოდ ინსტიტუ-
ციური ჩართულობის ფარგლებს.

საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიისთვის ეს სიტუაცია
წარმოადგენს როგორც გამოწვევას, ისე შესაძლებლობას: ეკლესია
რჩება ეროვნული იდენტობისა და სოციალური ერთიანობის სიმბოლოდ,
თუმცა ახალგაზრდები სულ უფრო მეტად მოითხოვენ ინდივიდუალურ
თავისუფლებასა და კრიტიკულ დიალოგს. შესაბამისად, აუცილებელია
კომუნიკაციური ფორმების და ახალგაზრდებზე ორიენტირებული სტრა-
ტეგიების შემუშავება, რაც უზრუნველყოფს რელიგიური ინსტიტუტების
ადაპტაციას თანამედროვე, მრავალფეროვან სამოგადოებაში.

საერთო ჯამში, ახალგაზრდების რელიგიურობა საქართველოში
გამოირჩევა ჰიბრიდულობით, დინამიკითა და მრავალგანზომილებიან-
ობით, სადაც ტრადიციული, ინდივიდუალური და სეკულარული ელემე-
ნტები ურთიერთშერწყმულია, რაც ხაზს უსვამს კვლევის ინტერდისციპ-
ლინურ მნიშვნელობას და შერეული მეთოდოლოგიის საჭიროებას.

გამოყენებული ლიტერატურა

- Agadjanian, Alexander, and Kathy Rousselet. 2010a. *Globalization and Identity: Orthodoxy in the Post-Soviet World*. London: Routledge.
- Agadjanian, Alexander, and Kathy Rousselet. 2010b. *Religion, Authority, and the State: From Post-Soviet Transition to Comparative Approaches*. Toronto: University of Toronto Press.
- Berger, Peter L. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Bruce, Steve. 2011. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Caucasus Barometer. 2024a. „Georgia: Religious Practices.“ Caucasus Barometer. <https://www.caucasusbarometer.org>.
- Caucasus Barometer. 2024b. *Georgia 2024 Survey Results*. CRRG–Georgia. <https://www.caucasusbarometer.org>.
- CRRG–Georgia. 2024. „Happy Georgians Are Young, Wealthy, and Religious.“ CRRG. <https://crrc.ge/en/blog-happy-georgians-are-young-wealthy-and-religious>.
- Davie, Grace. 2007. *The Sociology of Religion*. London: Sage.
- Froese, Paul. 2004. „After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World.“ *Sociology of Religion* 65 (1): 57–75.
- Gurchiani, Ketevan. 2021. „Baptizing into Kin.“ *Journal of Religion in Europe* 14 (3–4): 272–296. <https://anthro.iliauni.edu.ge/en/project/religiosity-among-young-georgians-2015-2018>.
- Inglehart, Ronald, and Pippa Norris. 2016. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Generation in Transition: Youth Study. 2016. *Qualitative Study on Youth Religiosity in Georgia*. National Parliamentary Library of Georgia Digital Archive. https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/370079/1/Generation_In_Transition_Youth_Study-2016_eng.pdf.
- Pew Research Center. 2017a. *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe*. Washington, DC: Pew Research Center.
- Pew Research Center. 2017b. Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe. Pew Research Center’s Global Religious Futures Project. <https://www.pewresearch.org>.
- Religiosity Among Young Georgians (2015–2018). 2018. *Social and Cultural Anthropology Project*. Iliia State University Press. <https://anthro.iliauni.edu.ge/en/project/religiosity-among-young-georgians-2015-2018>.
- Social Justice Center. 2025. *Religion, Politics, and Everyday Life: An Ethnographic Study of Three Georgian Orthodox Churches and the Batumi „Orta Jame“ Mosque during 2024 Pre-Election Period*.

- Tomka, Miklós. 2011. *Expanding Religion: Religious Revival in Post-Communist Central and Eastern Europe*. Berlin: De Gruyter.
- Verkhovsky, Alexander. 2014. *Religion and Politics in Russia and Beyond*. London: Routledge.
- Wanner, Catherine. 2012. *Religion and Morality in Ukraine*. Bloomington: Indiana University Press.

The Transformation of Youth Religiosity in Georgia: Faith Practices in the Context of Social Change

This study examines how youth religiosity is changing in post-Soviet Georgia, focusing on Orthodox Christianity and modern influences. It clarifies how young people form and reinterpret religious identity in a rapidly changing society, using both quantitative and qualitative methods.

Following the Soviet Union's collapse, Georgia underwent a religious revival, establishing the Georgian Orthodox Church as a dominant social force. This research analyzes traditional rituals, personal spiritual practices, and broad societal changes, identifying critical influences on youth religiosity. Emphasis is placed on the intersection between collective customs and individual beliefs.

The findings reveal that Georgian youth exhibit hybrid, evolving forms of religiosity. While some maintain strong connections to church rituals, others adopt private spiritual practices. This indicates the coexistence of institutional religious loyalty and personal spiritual search among youth. The research clarifies that trends of secularization, changing values, and globalization are visible in both collective worship and individual faith. Influences such as technology, education, and international exposure shape the way Georgian youth articulate and experience their religious identity.

The study also considers the difficulties religious institutions face in reaching youth, who increasingly view faith as a personal exploration rather than an institutional obligation. Youth religiosity in Georgia is thus varied, adaptive, and intricately tied to social change, shedding light on religious transformation in post-socialist contexts.

Keywords: *Youth Religiosity, Religious Practices, Social Change, Religious Identity, Secularization*

