avtoris stili daculia

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტი

გიორგი მაჭარაშვილი

დიდი სქიზმა და საქართველო

(ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა)

ისტორიის დოქტორის (PhD) აკადემიური ხარისხის
მოსაპოვებლად წარმოდგენილი
დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი **მარიამ ჩხარტიშვილი**

უნივერსიტეტის გამომცემლობა

თბილისი, 2014 წელი

შინაარსი

შესავალი **4**
საკვლევი პრობლემის აქტუალობა 4
კვლევის მიზნები და ამოცანები 6
სამეცნიერო სიახლე 7
ძირითადი წყაროები და ლიტერატურა 9
ნაშრომის სტრუქტურა 19
თავი I: დიდი სქიზმის ისტორია **21**
§1. რა არის „სქიზმა“ და რატომ ხდება იგი 21
§2. უთანხმოების ძირითადი სარწმუნოებრივი მიზეზები 25
2.1. პაპიზმი 25
2.2. ფილიოკვე 28
§3. დაპირისპირების დასაწყისი 34
§4. ფოტი პატრიარქის დროინდელი სქიზმა 42
§5. XI საუკუნე – დიდი სქიზმა 46
§6. ვინ არიან ერესიარქები 51
თავი II: ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები დასავლელ ქრისტიანთა შესახებ .**56**
§1. „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ 56
§2. „იოვანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“ 61
§3. „გიორგი ათონელის ცხოვრება“ 69
თავი III: სულიწმიდის გამომავლობის საკითხი XI-XIII საუკუნეების ქართულ სასულიერო მწერლობაში **80**
§1. ძეგლები, რომლებსაც ფილიოკვეს მხარდასაჭერად იმოწმებენ 81
1.1. გრიგოლ ნოსელის „საუფლო ლოცვის განმარტება“ 81
1.2. გრიგოლ დიდის „დიალოღონი“ 82
1.3. ათანასე ალექსანდრიელის „სიმბოლო“ 83
§2. ძეგლები, რომლებშიც ფილიოკვეს საწინააღმდეგო სწავლებაა გადმოცემული 86
2.1. ექვთიმე ათონელის „წინამძღუარი“ 86
2.2. იოანე დამასკელის „ზედმიწევნითი გარდამოცემა“ 87
2.3. ეფრემ მცირის შესავალი „ფსალმუნთა თარგმანებიდან“ 88

2.4. ანასტასი სინელის „წინამძღვარი“ 89
2.5. თეოფილაქტე ბულგარელის „განმარტება იოანეს სახარებისა“ 91
2.6. ევსტრატი ნიკიელის სახელით ცნობილი პოლემიკური თხზულება 93
თავი IV: კათოლიკობასთან დაკავშირებული სხვადასხვა საკითხი დიდი სქიზმისა და ჯვაროსნების ეპოქის ქართულ სასულიერო მწერლობაში 97
§1. ქართული თვენების, სვინაქსრებისა და საეკლესიო კალენდრების მონაცემები 97
§2. „სინოდიკონი“ მართლმადიდებლობის დღესასწაულისა 106
§3. ექვთიმე ათონელის „მცირე სჯულისკანონი“ და „განგებაჲ მსოფლიოთა მღდელთათჳს“ 109
§4. გიორგი ათონელის „მცნებაჲ წმიდისა ჟამისწირვისაჲ“ 111
§5. არსენ იყალთოელის „დიდი სჯულისკანონი“ 112
§6. იოანე პეტრიწის „ბოლო-სიტყუაჲ“ 115
§7. პეტრიწონის ტიპიკონი 117
თავი V: ეკლესიური ერთობის დარღვევა რომსა და საქართველოს შორის 118
§1. საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის მიზეზები 118
§2. მეცნიერთა მოსაზრებები საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის თარიღის შესახებ 123
§3. ჯვაროსნები და საქართველოს ეკლესია (XI-XIII სს.) 129
3.1. პაპ გრიგოლ IX-ის წერილი ანტიოქიელებისადმი (1239 წ.) 130
3.2. დებუა (დაახლ. 1220-1222 წ.) 132
3.3. ჟაკ დე ვიტრისა და ოლივერსის ცნობები (1217 წ.) 132
3.4. ათონის ივერთა მონასტრის დამორჩილება კათოლიკეებისადმი (დაახლ. 1206 წელი) 134
3.5. კონსტანტინეპოლის აღება ჯვაროსანთაგან (1204 წელი) 137
3.6. იერუსალიმის ბერძნული საპატრიარქოს ანგარიში (1200 წლიდან) 139
3.7. ქართველთა ნაწილის გაუნიატება (XII ს.) 139
3.8. პეტრიწონის დარბევა (1189 წელი) 140
3.9. ჯვრის მონასტრის ქონების ჩამორთმევა (1169 და 1178 წლები) 140
3.10. ლეგენდა მეფე-ხუცეს იოანეს შესახებ (XII ს. I ნახ.) 141

3.11. ანსელუსის ცნობა (დაახლ. 1108-1112 წ.).....143
3.12. პირველი ჯვაროსნები და ანტიოქიასა და იერუსალიმში მოღვაწე ქართველები (1098-1099 წლები).....144
3.13. ვისი ერთმორწმუნენი იყვნენ ქართველები ჯვაროსნების დროს.....145
3.14. ქართული აღაპები ჯვაროსანთა მოსახსენებლებით.....146
§4. ქართულ საისტორიო საბუთებში ხუთი პატრიარქისა და შვიდი კრების მოხსენიების შესახებ.....147
დასკვნები.....153
ლიტერატურა.....159
დანართები.....191

შესავალი

საკვლევი პრობლემის აქტუალობა

დიდი სქიზმის შემდეგ საუკუნეების მანძილზე მართლმადიდებელი ქრისტიანებისა და კათოლიკეების გაერთიანების მრავალი მცდელობა იყო. საბოლოო ჯამში ყველა მათგანი უშედეგო აღმოჩნდა [ალექსიძე 1975: 115; Anastos 2001]. წარუმატებელი გამოდგა ასევე უნიატობა, კერძოდ ლიონის, ფერარა-ფლორენციისა და ბრესტის კრებებზე გაფორმებული უნიები. დაახლოებით მეოცე საუკუნის დასაწყისიდან გაერთიანების ახალი გზა გამოჩნდა – ეკუმენური მოძრაობა. ვატიკანის მეორე მსოფლიო კრებამ მიიღო დეკრეტი ეკუმენიზმის შესახებ („Unitatis redintegratio“) [Decree 1964; Cassidy 2005: 13]. ამრიგად, ეკუმენური მოძრაობა, რომელიც მიზნად ისახავს სქიზმების გადალახვასა და სხვადასხვა კონფესიების გაერთიანებას, გადაიქცა ვატიკანის საგარეო პოლიტიკის ძირითად მიმართულებად, მის მთავარ ღერძად [Cassidy 2005: 13-15].

1965 წლის 7 დეკემბერს რომის პაპმა პავლე მეექვსემ და კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა ათენაგორა პირველმა საზეიმო ვითარებაში ერთდროულად გააუქმეს 1054 წელს წარმოთქმული ანათემები [Bettenson… 2011: 415-416; Kinnamon… 1997: 145; FitzGerald 2004: 137; დანართი 1]. როგორც დრომ აჩვენა, ეს იყო დიდი სქიზმის დაძლევის მორიგი, უშედეგო მცდელობა. მას შემდეგ თითქმის ნახევარმა საუკუნემ განვლო, მაგრამ, ეკუმენური მოძრაობის დიდი ძალისხმევის მიუხედავად, გაერთიანება მაინც ვერ მოხერხდა. პირიქით, ბოლო პერიოდში მართლმადიდებელ ქრისტიანთა მნიშვნელოვან ნაწილში აშკარად შეინიშნება კათოლიკური რომისა და ეკუმენური მოძრაობისგან დისტანცირების მზარდი ტენდენცია.

ამ ტენდენციამ საქართველოშიც იჩინა თავი. 1997 წელს საქართველოს მართლმადიდებელმა ეკლესიამ დატოვა ეკლესიათა მსოფლიო საბჭო და ევროპის ეკლესიათა კონფერენცია [მადლი 1997ა: 2]. ხოლო მომდევნო წელს საქართველოს საპატრიარქომ მართლმადიდებელ სარწმუნოებასთან შეუსაბამოდ გამოაცხადა ეკუმენისტური სულისკვეთების მქონე ისეთი დოკუმენტები, როგორებიცაა შამბეზის, ბალამანდისა და ანტიოქიის შეთანხმებები [მადლი 1998: 2-4]. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმიდა სინოდის 1998 წლის 8 ოქტომბრის განჩინებაში ვკითხულობთ: *„მიუღებელია 1993 წლის 23 ივნისს ბალამანდში მართლმადიდებელთა და კათოლიკეთა ერთობლივი კომისიის მიერ მიღებული დოკუმენტი: ‘უნიატობა როგორც მეთოდი გაერთიანებისა წარსულში*

და ძიება სრული ერთობისა დღეს' (ე.წ. 'ბალამანდის შეთანხმება')" [მადლი 1998: 2-4].

როგორც ცნობილია, ბალამანდის შეთანხმება წარმოადგენს მართლმადიდებელი ქრისტიანებისა და კათოლიკეების გაერთიანების წინაპირობას. ამ შეთანხმების ხელმომწერი მხარეები ოფიციალურად აღიარებენ ერთმანეთს მადლმოსილ ეკლესიებად, კრძალავენ ერთი კონფესიიდან მეორეში გადასვლასა და გადანათლვას (იხ. ბალამანდის შეთანხმების §§12, 13, 14 [Kinnamon… 1997: 146]). ამრიგად, ბალამანდის შეთანხმების დაგმობით საქართველოს საპატრიარქომ ფაქტობრივად უარი განაცხადა კათოლიკურ რომთან გაერთიანებაზე.

ხომ არ იყო ეს გადაწყვეტილება უკან, დიდი სქიზმისკენ გადადგმული ნაბიჯი? რა იყო ეს – რელიგიური სეპარატიზმის, ქსენოფობიისა და ფუნდამენტალიზმის გამოვლინება, როგორც ამას საქართველოს საპატრიარქოს ოპონენტები ფიქრობენ [პაპუაშვილი 2009ა: 274-290], თუ, უბრალოდ, საკუთარი სარწმუნოებრივი იდენტობის შენარჩუნების სურვილის დეკლარირება?

საკითხი მართლაც აქტუალურია. ფაქტი ის არის, რომ მრავალი საუკუნის წინანდელი მოვლენები დღესაც მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს ჩვენი ქვეყნის რელიგიურ ცხოვრებაზე, მის შიდაეროვნულ კონსოლიდაციაზე.

არსებობს მცდარი შეხედულება, თითქოს დიდი სქიზმა და მისი შედეგები საქართველოსა და რომის ურთიერთობებზე მაინცდამაინც არ ასახულა, თუმცაღა ისტორიული სინამდვილე განსხვავებულია. საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ერთ მაგალითს: ქეთევან დედოფალი, რომლის მოწამეობრივი აღსასრულის ამბავი მთელ მსოფლიოში გახდა ცნობილი და რომელიც ქრისტიანული საქართველოს ნამდვილ ეროვნულ სიმბოლოდ გადაიქცა, კათოლიკე მისიონრების დიდი ძალისხმევის მიუხედავად, რომის პაპებმა წმიდანად მაინც არ აღიარეს [Жордания... 1994: 37; ნაჭყებია 1998: 15-33]. მიზეზი მარტივია – სქიზმატობა იმდენად მძიმე ცოდვაა, რომ მისი ჩამობანვა მოწამეობრივი სისხლითაც არ ხდება. ხოლო საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია, კათოლიკეების აზრით, სქიზმატთა ეკლესიაა, ქეთევან დედოფალი კი, ამ სქიზმატური ეკლესიის წევრი.

როდის და რატომ გადაიქცნენ ქართველები კათოლიკეთა თვალში სქიზმატებად? გავრცელებული შეხედულების თანახმად, დიდი სქიზმის შემდეგ საქართველომ შეინარჩუნა ეკლესიური ერთობა კათოლიკურ რომთან და,

ბერძნებისგან განსხვავებით, გვიან ჩამოსცილდა მას. მაგალითად, სტეფან რეპი წერს, რომ საქართველო XIII საუკუნის პირველ ნახევარში *„შეუერთდა ბიზანტიური ეკლესიის სქიზმას“* [Rapp 2010: 148]. მაგრამ ფაქტი ის არის, რომ დასავლელი ქრისტიანებისადმი ქართველების მეგობრული და კეთილგანწყობილი დამოკიდებულების მიუხედავად, უკვე XI საუკუნის მიწურულს, როცა ჯვაროსნებმა აიღეს იერუსალიმი, მათ გამოაძევეს ქართველები ქრისტეს საფლავის ტაძრიდან [Jotischky 1995: 54; Maalouf 1984: 51; Claster 2009: 114-115; MacEvitt 2009: 115; Boas 2001: 37].

რანაირად შეიძლებოდა ასეთი რამ მომხდარიყო? თუკი ამ დროს ქართველები რომთან იმყოფებოდნენ ეკლესიურ ერთობაში, მაშინ, წესით, ჯვაროსნებს მათთან ერთად უნდა დაეწყოთ წირვა-ლოცვა და სხვა აღმოსავლელი ერეტიკოსებივით არ უნდა გამოედევნათ ისინი გოლგოთიდან.

დიდი სქიზმის ისტორია და მასთან დაკავშირებული პრობლემატური საკითხები კარგად არის შესწავლილი საზღვარგარეთის (განსაკუთრებით დასავლურ და რუსულ) ისტორიოგრაფიაში. მაგრამ იმავეს ვერ ვიტყვით რომთან საქართველოს ურთიერთობის ისტორიაზე. ამ მიმართულებით ჯერ კიდევ საჭიროა საფუძვლიანი კვლევები. საჭიროა, მაგალითად, იმ თარიღის დაზუსტება, როცა დაირღვა ეკლესიური ერთობა რომსა და საქართველოს შორის. უნდა გამოირკვეს, რა გახდა ამის გამომწვევი მიზეზი და შემდგომ რატომ ვერ მოხერხდა მართლმადიდებელი ქართველებისა და რომის კათოლიკეების გაერთიანება ერთ ეკლესიაში.

ამგვარი მიზანდასახულობის მქონე კვლევა წარმოაჩენს, დღესაც არსებობს თუ არა საქართველოს ეკლესიისა და კათოლიკური რომის ერთმანეთისგანგამთიშველი მიზეზები. გამოჩნდება ისიც, რამდენად რეალურია გაერთიანება, რომელსაც გვთავაზობს ეკუმენური მოძრაობა და სწორად იქცევა თუ არა საქართველოს საპატრიარქო, როდესაც ემიჯნება მას. ასე რომ, მოცემული თემა აქტუალურია, რადგან, წარსულის უკეთ შესწავლასთან ერთად, სადღეისოდ არსებული პრობლემების ნათლად გააზრებაშიც დაგვეხმარება.

კვლევის მიზნები და ამოცანები

ჩვენი ნაშრომის მთავარ მიზანს წარმოადგენს იმის გამორკვევა, როგორი გამოძახილი ჰპოვა დიდმა სქიზმამ საქართველოში. ამ მიზნის მიღწევას ემსახურება შემდეგი საკითხების შესწავლა: I. როგორი იყო ქართველების

კონფესიური იდენტობა დიდი სქიზმის ეპოქაში; II. როგორი იყო ქართველების დამოკიდებულება რომთან სადავო საღვთისმეტყველო საკითხებისადმი და III. როდის და რატომ მოხდა ეკლესიური ერთობის დარღვევა რომსა და საქართველოს შორის.

დასახული მიზნების მისაღწევად ჩვენს მთავარ ამოცანად გვესახება პირველ რიგში დიდი სქიზმის ისტორიის შესწავლა ანუ იმ ისტორიული კონტექსტის აღდგენა, რა ფონზეც განვითარდა ურთიერთობები ქართველებსა და დასავლელ ქრისტიანებს შორის.

მოცემულ პერიოდში ქართველთა კონფესიური იდენტობის შესწავლისა და იმის გასარკვევად, თუ როგორი დამოკიდებულება ჰქონდათ ქართველებს სქიზმის გამომწვევი სადავო საკითხებისადმი, საჭიროდ მიგვაჩნია დიდი სქიზმის ეპოქის ქართული სასულიერო მწერლობის ნათარგმნი და ორიგინალური ძეგლების, პირველ რიგში, ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების, შესწავლა; ხოლო საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის დათარიღებისთვის, ვფიქრობთ, რომ უნდა გამოვავლინოთ უადრესი შემთხვევები, როცა დასავლეთევროპელები და ქართველები ერთმანეთს განსხვავებული სარწმუნოების მიმდევრებად და სქიზმატებად მიიჩნევენ. ამასთან, პასუხი უნდა გავცეთ კითხვებს – დიდი სქიზმის შემდეგ შედგენილ ქართულ საბუთებში ხუთი პატრიარქის მოხსენიება აღნიშნავს თუ არა რომთან ერთობას და იყო თუ არა შესაძლებელი, რომ, არსებული სქიზმის მიუხედავად, საქართველოს ორივე დაპირისპირებულ მხარესთან შეენარჩუნებინა ეკლესიური ერთობა.

ასეთია ჩვენი წინამდებარე კვლევის ძირითადი მიზნები და ამოცანები.

<u>სამეცნიერო სიახლე</u>

ჩვენს სადისერტაციო ნაშრომში არაერთი სამეცნიერო სიახლეა – დადგენილია სხვადასხვა საკითხი, ახლებურად არის დანახული მთელი რიგი ისტორიული ფაქტები და მოვლენები.

მაგალითად, ჩვენ მიგვაჩნია, რომ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის სქიზმის პროცესი დაიწყო XI საუკუნის დასაწყისში. ხოლო ეკლესიიდან განკვეთის კანონიკური პროცედურა დასრულდა XI საუკუნის მიწურულს, 1098 წელს. ამრიგად, 1054 წლის ცნობილი მოვლენების მნიშვნელობა დიდი სქიზმის ისტორიაში, ჩვენი აზრით, გაზვიადებულია.

ახლებურად გვაქვს ასევე გააზრებული რომთან ქართველების ურთიერთობის ხასიათიც. გავრცელებული შეხედულებისგან განსხვავებით, ჩვენ ვასაბუთებთ, რომ გამოჩენილი ქართველი საეკლესიო მოღვაწეების კეთილგანწყობილი და მშვიდობისმოყვარე ურთიერთობა დასავლელ ქრისტიანებთან სულაც არ ნიშნავს მათ სიმპათიებს კათოლიკური სარწმუნოებისადმი.

კვლევის შედეგად დავადგინეთ ასევე, რომ სქიზმის გამომწვევ უმთავრეს სარწმუნოებრივ საკითხებში საქართველოს ეკლესიას კათოლიკური რომისგან განსხვავებული პოზიცია ჰქონდა. მაგალითად, ქართველებისთვის უცხო იყო პაპისტური ეკლესიოლოგია ანუ ეკლესიის მოწყობის ის მოდელი, რომლის მიხედვით, უმაღლესი სასულიერო ხელისუფლება ეკუთვნის ერთ კაცს – რომის პაპს და მისი ერთპიროვნული ხელისუფლება აღემატება მსოფლიო საეკლესიო კრების უფლებამოსილებას. ასეთი სწავლება უცხო იყო საქართველოს ეკლესიისთვის.

ამასთან, ჩვენ ფაქტობრივად პირველებმა დავიწყეთ სისტემატური ხასიათის პნევმატოლოგიური ძიებანი ქართულ სასულიერო მწერლობაში. ამ კვლევის შედეგები ასახულია ჩვენს დისერტაციაში და ცხადყოფს, რომ განხილულ პერიოდში საქართველოს ეკლესია ემიჯნებოდა დასავლურ დოგმატს სულიწმიდის შესახებ.

წარმოდგენილი კვლევის ერთ-ერთი მთავარი სიახლე ისიც არის, რომ ჩვენ ქართულ ისტორიოგრაფიაში გავრცელებული თვალსაზრისისაგან განსხვავებულად ვათარიღებთ რომსა და საქართველოს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევას. მიგვაჩნია, რომ ეს მოხდა XI-XII საუკუნეთა მიჯნაზე.

ჩვენი ნაშრომის სიახლე ასევე ისიც არის, რომ ქართულ სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოვიტანეთ ახალი წყაროები. მაგალითად, ლეონ ოსტიელის „ქრონიკა“, რომელიც ეხმიანება „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ მოთხრობილ ამბავს ქართველ და რომაელ ბერთა მეგობრობის შესახებ.

სიახლეა ისიც, რომ ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში მივაკვლიეთ ანტიკათოლიკური პოლემიკური თხზულების ძველ ქართულ თარგმანს, რომელიც ადრე ცნობილი და, შესაბამისად, შესწავლილი არ ყოფილა. ვრცელი ამონარიდები ამ თხზულებიდან პირველად ქვეყნდება ჩვენს დისერტაციაში.

ასეთია ჩვენი ნაშრომის ძირითადი სიახლეები.

<u>ძირითადი წყაროები და ლიტერატურა</u>

დიდი სქიზმისა და მასთან დაკავშირებული პრობლემატური საკითხების შესახებ მრავალი გამოკვლევა და სამეცნიერო პუბლიკაცია არსებობს. მოცემულ თემაზე დღესდღეობითაც ბევრი იწერება. ეს, ერთი მხრივ, მეტყველებს საკითხის აქტუალურობაზე, მეორე მხრივ კი სირთულეებსაც ქმნის. სადოქტორო დისერტაციისთვის განსაზღვრული 250 გვერდი მარტო ამ სამეცნიერო ლიტერატურის ჩამოთვლას ვერ აუვიდოდა. ამიტომ, ჩვენ მოკლედ შევეხებით მხოლოდ ძირითადი წყაროების გამოცემებსა და ზოგიერთ მნიშვნელოვან სამეცნიერო პუბლიკაციას.

ა) წყაროები და ლიტერატურა დიდი სქიზმისა და აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანების პოლემიკის შესახებ

ფერდინანდ კავალერას მიერ შედგენილი საძიებლების მიხედვით, „ბერძნულ პატროლოგიაში“ ლათინებთან სადავო საკითხებზე უფრო მეტი თხზულებაა შეტანილი, ვიდრე იუდეველების, გნოსტიკოსების, მანიქეველების, არიოზელების, ნესტორიანების, მონოფიზიტების, მონოთელიტების, ხატმებრძოლებისა და მუსლიმების შესახებ [PG 162: 126–141]. თავის მხრივ „ლათინურ პატროლოგიაშიც“ ბევრი თხზულებაა თავმოყრილი მართლმადიდებელ ქრისტიანებთან საპოლემიკო საკითხებთან დაკავშირებით [PL 219: 26, 489-490, 754]. „ლათინური პატროლოგიის“ 143-ე ტომში, მაგალითად, დაისტამბა პატრიარქ მიხეილ კერულარიოსის წერილი იოანე ტრანინის ეპისკოპოსისადმი, სადაც იგი ამხელს დასავლეთევროპელებს მწვალებლურ გადახრებში; პაპ ლეო IX-ის პასუხი პატრიარქ მიხეილ კერულარიოსის წერილზე; 1054 წლის 16 ივლისის განკვეთის აქტი და იმავე წლის 20 ივლისს პატრიარქ მიხეილ კერულარიოსის სინოდის მიერ მიღებული დეკრეტი [PL 143: 747-778, 929, 1002-1004].

„ლათინური პატროლოგიის“ გარდა პოლემიკური მასალები გამოქვეყნებულია არაერთ ძველ გამოცემაში. მიშელ ლექუინმა სტეფანუს დე ალტიმურას ფსევდონიმით 1718 წელს პარიზში გამოსცა „საჭურველი სქიზმატი ბერძნების წინააღმდეგ“ [Altimura 1718; დანართი 2.1]; 1719-1720 წლებში რომში ოთხ ტომად და ექვს ნაწილად დაისტამბა „ბერძენ სქიზმატებთან პოლემიკის ისტორია“ [დანართი 2.2]; რომში 1737 წელს გამოქვეყნდა „ქრისტეს ჭეშმარიტი რომის კათოლიკური მებრძოლი ეკლესიის პოლემიკური და დოგმატური პაექრობა“ [დანართი 2.3]; ასევე რომში 1750 წელს გამოიცა პირველი ტომი

წიგნისა „დოგმატური პაექრობა ერესების წინააღმდეგ“, რომელიც სხვა კონფესიებთან ერთად მართლმადიდებელ ქრისტიანებთან პოლემიკასაც ისახავს მიზნად [დანართი 2.4].

კორნელიუს ვილიმ 1861 წელს რომში ორ ნაწილად გამოსცა ბერძნულ-ლათინური პოლემიკური წყაროები. ვილის გამოცემაში თავმოყრილია ორმოცამდე დოკუმენტის ტექსტი. წიგნის პირველ ნაწილში წარმოდგენილია დიდ სქიზმამდე შედგენილი დოკუმენტები: ეგნატე და ფოტი პატრიარქებისა და პაპ ნიკოლოზ პირველის საბუთები; ასევე სოფიის მცირე და დიდი კრებების აქტები. არანაკლებ ფასეული დოკუმენტებია შეტანილი წიგნის მეორე ნაწილში: ლეონ ოჰრიდელის ეპისტოლე იოანე ტრანიელისადმი [Will 1861: 51-64]; პაპ ლეონ IX-ის ეპისტოლეები მიხეილ კერულარიოსისა და კონსტანტინე მონომახისადმი [Will 1861: 65-92]; კარდინალ ჰუმბერტის დიალოგი [Will 1861: 92-126], ნიკიტა სტითატის თხზულება ლათინთა წინააღმდეგ [Will 1861: 126-136], ჰუმბერტის პასუხი ნიკიტას და ჰუმბერტის სხვა საბუთები [Will 1861: 136-152]; მიხეილ კერულარიოსის განკვეთის აქტები [Will 1861: 153-154]; კონსტანტინეპოლის „ფსევდოსინოდის“ ედიქტი [Will 1861: 155-168]; პაპ ლეონ მეცხრესა და პეტრე ანტიოქიელი პატრიარქის მიმოწერა [Will 1861: 168-171]; პეტრე ანტიოქიელი პატრიარქისა და მიხეილ კერულარიოსის მიმოწერა [Will 1861: 172-204]; ზემოხსენებული პეტრე პატრიარქისა და ვენეციის პატრიარქის მიმოწერა [Will 1861: 205-228]; თეოფილაქტე ბულგარელისა და სხვა ბერძენ პოლემისტთა თხზულებების ფრაგმენტები [Will 1861: 229-259]. კორნელიუს ვილის ნაშრომი ლათინურ და ფრანგულ ენებზე ცოტა ხნის წინ ხელახლა დასტამბა გამომცემლობა „ნაბუ პრესმა“ [Will 2011; დანართი 2.5].

ჟოზეფ ჰერგენროუტერმა 1869 წელს რეგენსბურგში გამოაქვეყნა „ბერძნული ძეგლები ფოტის შესახებ ისტორიულ ჭრილში“ [Hergenröther 1869; დანართი 2.6]; ადოლფ ბერნარდ ვან დერ მორენმა 1864 წელს ლიონში გამოაქვეყნა „თეოლოგიური შრომა სულიწმიდის მამისაგან და ძისაგან გამომავლობის შესახებ“ [Moeren 1864; დანართი 2.7]; ჯორჯ ჰოვარდმა ლონდონში 1892 წელს გამოსცა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანების სქიზმისადმი მიძღვნილი მონოგრაფია. მის პირველ თავში წარმოდგენილია სქიზმასთან დაკავშირებული პატრისტიკული წყაროების მიმოხილვა [Howard 1892: 6-17], ხოლო მეორე თავი ეთმობა ერთ-ერთი უმთავრესი სადავო

საღვთისმეტყველო საკითხის ფილიოკვეს ისტორიას [Howard 1892: 18-84]. ჯორჯ ჰოვარდის ნაშრომს, ისევე როგორც კორნელიუს ვილის ორტომეულს, დართული აქვს კარგი საძიებლები.

უნდა აღინიშნოს, რომ აქ ჩამოთვლილი რარიტეტული გამოცემები, თანამედროვე პუბლიკაციებისგან განსხვავებით, თავისუფალია მეცნიერული ეკუმენიზმის სულისკვეთებისგან. მათში პირდაპირ და გულახდილად არის საუბარი იმ საკითხებზე, რაშიც არ ეთანხმებიან ერთმანეთს მართლმადიდებელი ქრისტიანები და კათოლიკეები.

ფილიოკვესთან დაკავშირებით უამრავი პატრისტიკული წყარო არის წარმოდგენილი და განხილული ადამ ზერნიკავის (ჩერნიგოველი) ნაშრომში, რომელიც 1774-1906 წლებში გამოიცა ლათინურ, ბერძნულ და რუსულ ენებზე (ბერძნული თარგმანი ვრცელი კომენტარებით ეკუთვნის მაქსიმე ბერძენს). ზერნიკავის შრომის რუსული თარგმანი ორ წიგნად გამოიცა პოჩაევსა და ჟიტომირში XX საუკუნის დასაწყისში [Зерникав 1902; Зерникав 1906; დანართი 2.8]. პატრისტიკული წყაროები ფილიოკვესთან დაკავშირებით განხილულია ასევე თეოფანე პროკოპოვიჩის, ნეოფიტე ბოგოროდსკის, ალექსანდრე ლებედევის, ვასილი ბოლოტოვის, ვლადიმირ ლოსკის, სერგეი ბულგაკოვის, მიხეილ პომაზანსკის, კალისტოს უეარის, ალექსანდრე შმემანის, იოანე რომანიდისის, პლაკიდა დეზეს, პიტერ გილბერტის, ამბროსი პოგოდინის, ნიკიფორ კაზაკოვის, ილარიონ ტროიცკისა და სხვა მრავალი ავტორის პუბლიკაციებში [Procopowicz 1772; Болотов 1914; Лебедев 1902; Богородский 1879; Романидис 1975/2005; Лосский 2005; Казаков 2003; Погодин 1963; Троицкий 1871; Троицкий 1889ა; Троицкий 1889ბ; Дезей 2005; Gilbert 2009; ...]. ილარიონ ტროიცკის შრომები იმით არის მნიშვნელოვანი, რომ ისინი შეეხება XIII საუკუნის ბიზანტიაში სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ უშუალოდ ბერძნებს შორის გაჩაღებულ პოლემიკას.

ბევრი ნაშრომია გამოცემული ასევე რომის პაპის უფლებრივი მდგომარეობის შესახებ, რაც ფილიოკვესთან ერთად აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანების დაპირისპირების ერთ-ერთი მთავარი საკითხი გახდა. პაპის ხელისუფლების შესახებ კათოლიკეებს პროტესტანტებიც ედავებოდნენ. ხოლო XIX საუკუნიდან, როდესაც ვატიკანმა მიიღო ახალი დოგმატი პაპის სამოძღვრო უცდომელობის შესახებ, ამ საკითხმა უფრო მეტი აქტუალობა შეიძინა. პაპობისა და რომაული კათოლიციზმისადმი მიძღვნილი ბოლოდროინდელი დასავლური გამოცემებიდან აღსანიშნავია მალკოლმ

ბარბერისა და ქეით ბეითის, ჰენრი ბეტენსონისა და კრის მაუნდერის, სტეფან ბრაუნისა და ქალიდ ანატოლიასის, ჯილ კლასტერის, ჯოზეფ ჯილის, ჯონათან ჰარისის, ნიკოლას ჯასპერტის, ქრისტოფერ მაკევიტის, ჯეიმს რობინსონის, ნორმან ტანერის, ლორენტ კლინვერკის, აიდან ნიკოლსის, რობერტ ტაფტის, ედუარდ სიჩენსკის, როჯერ კოლინსის, ჯონ ნორვიჩის შრომები [Barber... 2010; Bettenson… 2011; Brown… 2009; Claster 2009; Gill 2011; Harris 2006; Jaspert 2006; MacEvitt 2009; Robinson 2009; Tanner 2011; Cleenewerck 2008; Nichols 2010; Taft 2010; Siecienski 2010; Collins 2009; Norwich 2011;…].

ბ) წყაროები და ლიტერატურა კათოლიკურ რომთან საქართველოს ურთიერთობის შესახებ

პირდაპირი წყაროები რომსა და საქართველოს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის შესახებ (იურიდიული აქტები, ოფიციალური მიმოწერა, პოლემიკური მასალები) ისტორიას ჩვენთვის არ შემოუნახავს.

უცხოური საისტორიო წყაროებიდან ჩანს, რომ ჯვაროსნული ლაშქრობების დროს საზღვარგარეთ არსებული ქართველთა ზოგიერთი მონასტერი კათოლიკურ იერარქიას დაემორჩილა და იქ მოღვაწე ქართველებმა უნია მიიღეს [კარტაშევი 2000: 42]. ჩვენ ჯერ-ჯერობით ვერსად მივაკვლიეთ ამ ძველი ქართველი უნიატების მიერ შედგენილ ქართულენოვან კათოლიკურ თხზულებებს.

ცნობილია ასევე, რომ დასავლეთ ევროპასთან დიპლომატიური ურთიერთობებისა და კათოლიკური მისიონერობის შედეგად XIII საუკუნიდან საქართველოში ჩნდება მცირერიცხოვანი კათოლიკური სამრევლოები. XIV საუკუნეში მათი რიცხვი უფრო გამრავლებულა. სწორედ ამ დროს აწამეს ინდოეთში კათოლიკური სარწმუნოებისათვის დიმიტრი თბილელი. იგი კარგა ხნის მანძილზე ქართველი კათოლიკეების პირველ წმინდა მოწამედ (ზოგ შემთხვევაში, კათოლიკე მღვდელმოწამედაც) მიიჩნეოდა [პაპუაშვილი 2009ბ]. მაგრამ, როგორც ბოლოდროინდელმა გამოკვლევებმა ცხადყო, დიმიტრი თბილელი არც ქართველი ყოფილა და არც სასულიერო პირი. სინამდვილეში იგი თბილისში მცხოვრები სომეხი ვაჭარი იყო, როგორც ამის შესახებ გვაუწყებს ჟურდენ კატალინი დე სევერაკი. მას კარგად სცოდნია აღმოსავლური ენები, რის გამოც თარჯიმნად დაუქირავებიათ კათოლიკე მისიონრებს და ინდოეთში წაუყვანიათ, სადაც მათთან ერთად მოუკლავთ ადგილობრივ

მცხოვრებლებს [იამანიძე 2006: 60]. ამრიგად, დიმიტრი თბილელის მაგალითიც ცხადყოფს, რომ XIII-XIV საუკუნეებიდან მოკიდებული კათოლიკობა საქართველოში თანდათან ვრცელდებოდა. ოღონდ, საქართველოში მცხოვრებ ქართველ თუ ეთნიკურად არაქართველ კათოლიკეებს საუკუნეთა მანძილზე ქართულენოვანი კათოლიკური მწერლობის ძეგლები ან საერთოდ არ შეუქმნიათ, ანდა მათ თხზულებებს ჩვენამდე არ მოუღწევია.

უფრო გვიან, კერძოდ XVII-XVIII საუკუნეებში, ზოგიერთმა ქართველმა მართლმადიდებელმა სასულიერო პირმა რელიგიური თუ პოლიტიკური მოსაზრებებით მიიღო კათოლიკობა. მათ შორის ყველაზე სახელგანთქმულები არიან ნიკიფორე ჩოლოყაშვილი (იგივე ნიკიფორე ირბახი), სულხან-საბა და ანტონ პირველი. ისინი, როგორც ცნობილია, ფარულად გაკათოლიკდნენ ისე, რომ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია არ დაუტოვებიათ და მის მაღალ იერარქებად დარჩნენ [კეკელიძე 1945: 292-313; აკოფაშვილი 1977: 7-17; ცინცაძე 2010: 211-242; კრებული 1991: 10-13]. ამის გამო, ისინი ვერ ახერხებდნენ ღიად ექადაგათ კათოლიკური დოგმატები და კათოლიკური თხზულებების წერისგან აშკარად თავს იკავებდნენ. გამონაკლისს წარმოადგენს, მაგალითად, სულხან-საბას „სამოთხის კარი“, სადაც გადმოცემული კათოლიკური დოგმატი სულიწმიდის შესახებ სულხანისავე ღვიძლმა ძმამ ნიკოლოზ ტფილელმა შეასწორა მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლების შესაბამისად [ორბელიანი 1963: 230]. კარგად არის ასევე ცნობილი, როგორ მკაცრად მოექცნენ ქართველები სულხან-საბასა და ანტონ პირველს, როდესაც გამჟღავნდა ამ ორი დიდი მამულიშვილის გაკათოლიკების ამბავი.

ამრიგად, ქართულენოვანი კათოლიკური მწერლობის განვითარებას საქართველოში საუკუნეების მანძილზე ხელსაყრელი პირობები ნამდვილად არ ჰქონია. ამით აიხსნება ის, რომ ქართული ხელნაწერები, სადაც კათოლიკური დოქტრინაა გადმოცემული, ძირითადად XVIII-XIX საუკუნეებით თარიღდება. სულ რამდენიმეა XVII საუკუნის ქართულენოვანი კათოლიკური ხელნაწერი, ხოლო უფრო ადრინდელები საერთოდ არ მოგვეპოვება[1]. ასე რომ,

[1] . მაგალითად, ენრიკო გაბიძაშვილის მიერ შედგენილ „ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლების ბიბლიოგრაფიაში“ [გაბიძაშვილი 2004; გაბიძაშვილი 2006; გაბიძაშვილი 2009ა; გაბიძაშვილი 2009ბ; გაბიძაშვილი 2011; გაბიძაშვილი 2012] სულ რამდენიმე კათოლიკური ხელნაწერია XVII საუკუნით დათარიღებული. ამავე „ბიბლიოგრაფიაში“ ერთ ქართულენოვან კათოლიკურ ხელნაწერს ვხვდებით (ახალც. 120), რომელსაც XI საუკუნე აქვს მითითებული [გაბიძაშვილი 2011: 452 (№707)]. როგორც გავარკვიეთ, ეს უბრალო ტექნიკური შეცდომაა. სინამდვილეში ახალციხის მუზეუმის ეს ხელნაწერი XIX საუკუნეშია შედგენილი [აბულაძე...

ქართულენოვანი კათოლიკური მწერლობა ახალი დროის მოვლენაა, შუა საუკუნეების საქართველოში მსგავსი რამ საერთოდ არ ჩანს[2].

ამით შეიძლება აიხსნას ის, რომ მშობლიურ ენაზე სასულიერო მწერლობას მოკლებული და მშობლიურ ენაზე წირვა-ლოცვის უფლების არმქონე, ქართველთა უმრავლესობის ანუ მართლმადიდებელი ქრისტიანების სულიერ ტრადიციებს მოწყვეტილი და სომხური წარმომავლობის კათოლიკური სამღვდელოების ხელში აღმოჩენილი გაკათოლიკებული ქართველების საქმე ბოლოსდაბოლოს იქამდე მივიდა, რომ ისინი საკუთარი ეთნიკური იდენტობის დაკარგვის საფრთხის წინაშე აღმოჩნდნენ.

სწორედ ამ პრობლემას ეძღვნება ქართველ კათოლიკეთა ბეჭდური პუბლიკაციები XX საუკუნის დასაწყისიდან. ამ დროიდან მოკიდებული, კათოლიკური აღმსარებლობის მქონე ქართველი მამულიშვილები პუბლიცისტური წერილებითა და სამეცნიერო ნაშრომებით იწყებენ ბრძოლას ქართველ კათოლიკეთა ეთნიკური იდენტობის დაცვისა და შენარჩუნებისათვის.

მიხეილ თამარაშვილი, მაგალითად, თავისი პირველი მონოგრაფიის („ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის“) დაწერის მიზეზად იმას ასახელებს, რომ ზოგიერთები უარყოფდნენ ქართველი კათოლიკეების არსებობას [თამარაშვილი 1902: 3]. მას ეკუთვნის ასევე ისტორიული გამოკვლევა: „პასუხად სომხის მწერლებს, რომელნიც უარჰყოფენ ქართველ კათოლიკობას“. აქ იგი აკრიტიკებს 1897-1898 წლებში გაზ. „შმაკში“ გამოქვეყნებულ სტატიებს

1987: 18]. გაბიძაშვილის ბიბლიოგრაფიაში ასევე შეცდომით არის აღნიშნული ზოგიერთ ადრინდელ ხელნაწერში (A222, A257, A242,...) მოთავსებული თხზულებების შესახებ, რომ ისინი კათოლიკურია [გაბიძაშვილი 2011: 111 (№77)]. სინამდვილეში ესენი არის XII-XIII და XVI საუკუნეების სვინაქსარი, საწელიწდო საწინასწარმეტყველო, იოანეს სახარების განმარტება იოანე ოქროპირისა, ძველი საგალობლები და X საუკუნით დათარიღებული ლექციონარი [ბრეგაძე... 1980: 28, 32, 96-98; ბრეგაძე... 1986: 117-119]. არის კიდევ ერთი, აბრაჰამ სავანის მიერ გადაწერილი „საკურაოჲ“ – ერთადერთი ხელნაწერი ნუსხით (H1328) მოღწეული აპოკრიფული თხზულება, „ჰრომიდან მოსული წიგნი“, როგორც ეს მისი გადამწერის ანდერძშია აღნიშნული. ადრე მიიჩნეოდა, რომ ეს იყო XV საუკუნის ქართულენოვანი კათოლიკური ხელნაწერი [შარაშიძე 1948: 268-269; გაბიძაშვილი 2009ბ: 430-431 (№146)]. ბოლო დროს ძეგლი შეისწავლა თემო ჯოჯუამ. მან იგი დაახლ. 1336 წლით დაათარიღა [ჯოჯუა 2013: 157]. თემო ჯოჯუა თხზულების აპოკრიფული ხასიათით ხსნის მასში არსებულ უცნაურ მონათხრობს (რომში ციდან ჩამოსული ყინულის ფიცრები, ქრისტეს მიერ დაწერილი მცნებებით...) და მასში კონფესიურ კათოლიკობას ვერ ხედავს. ამრიგად, თუ შემდგომი კვლევების შედეგად დადასტურდა, რომ „საკურაოჲ“ XIV საუკუნის ქართულენოვანი კათოლიკური ძეგლია, ეს იქნება ნამდვილი პრეცენდენტი ძველ ქართულ მწერლობაში.

[2] . საქმეს პირიქით წარმოაჩენს აკაკი ბაქრაძე და ზოგიერთი სხვა მეცნიერი. ისინი ისე წერენ, თითქოს ოქროს ხანის საქართველო კათოლიკური ქვეყანა იყო; თითქოს ყველა დიდი ქართველი მოღვაწე კათოლიციზმს უჭერდა მხარს; თითქოს მართლმადიდებელი სარწმუნოება საქართველოს განვითარებას აფერხებს და მისი ჩამორჩენილობის მიზეზს წარმოადგენს. მათი აზრით, მართლმადიდებელი სარწმუნოება ავადმყოფობაა, ბიზანტიური სენია, რომელიც ქართულმა ეროვნულმა სხეულმა უნდა მოიშოროს [ბაქრაძე 1988: 28; ბაქრაძე 1990: 55].

[თამარაშვილი 1904/2008]. იმავე პრობლემას ეძღვნება ლუკა ისარლოვის წიგნი „კათოლიკენი საქართველოში“, სადაც ავტორი პასუხს აძლევს სომხურ გაზეთებში დაბეჭდილ არასწორ ცნობებს ქართველი კათოლიკეების ეთნიკური წარმომავლობის შესახებ [ისარლოვი 1898]. აღსანიშნავია ასევე პ. იზაშვილის[3] ბროშურა „ქართველ კათოლიკეთა შესახებ“, სადაც იგი ეკამათება გაზ. „კავკაზში“ გამოქვეყნებული სტატიის ავტორს, რომელიც ამტკიცებს, თითქოს მესხი კათოლიკეები წარმომავლობით სომხები არიან და არა ქართველები [იზაშვილი 1898]. ამრიგად, საქართველოში კათოლიკობის ისტორიის კვლევის დაწყება პირდაპირ უკავშირდება ქართველ კათოლიკეთა ბრძოლას ეთნიკური იდენტობის შენარჩუნებისთვის.

ქართველ კათოლიკეთა ისტორიის შესწავლის სათავეებთან დგას ასევე ზაქარია ჭიჭინაძე. მან მრავალი ნაშრომი გამოაქვეყნა კათოლიციზმთან დაკავშირებით. მანვე შეისწავლა საქართველოსთან ჯვაროსნების ურთიერთობის ზოგიერთი საკითხი [ჭიჭინაძე 1895ა; ჭიჭინაძე 1895ბ; ჭიჭინაძე 1896; ჭიჭინაძე 1898; ჭიჭინაძე 1899; ჭიჭინაძე 1903ა; ჭიჭინაძე 1903ბ; ჭიჭინაძე 1903გ; ჭიჭინაძე 1904ა; ჭიჭინაძე 1904ბ; ჭიჭინაძე 1904გ; ჭიჭინაძე 1904დ; ჭიჭინაძე 1904ე; ჭიჭინაძე 1905ა; ჭიჭინაძე 1905ბ; ჭიჭინაძე 1906; ჭიჭინაძე 1912; ჭიჭინაძე 1920ა; ჭიჭინაძე 1920ბ]. მაგრამ უდიდესი წვლილი ქართველ კათოლიკეთა ისტორიის შესწავლაში მაინც მიხეილ თამარაშვილს მიუძღვის. მან ორი მოზრდილი მონოგრაფია (ერთი ქართულ, მეორე ფრანგულ ენაზე) მიუძღვნა ქართველ კათოლიკეთა ისტორიას და ქართველოლოგიურ სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა დასავლურ არქივებსა და წიგნთსაცავებში მოძიებული ცნობები საქართველოს შესახებ [თამარაშვილი 1902; Tamarashvili 1910; თამარაშვილი 1995]. ეს მეტად ფასეული შენაძენი იყო ქართული ისტორიოგრაფიისთვის, რადგან, როგორც ცნობილია, მრავალსაუკუნოვანი ძნელბედობის გამო, უამრავი ქართული საისტორიო წყარო დაიკარგა (ფაქტობრივად ნამცეცები შემოგვრჩა ჩვენი ქვეყნის მეფეთა, პატრიარქთა და დიდ ფეოდალთა მდიდარი არქივებიდან და ბიბლიოთეკებიდან). ამიტომ, ჩვენი ქვეყნის ისტორიის აღდგენა მნიშვნელოვანწილად სწორედ საზღვარგარეთ შემონახული წყაროებით ხდება. ამის გამო, მიხეილ თამარაშვილს შემდგომში არაერთი მიმდევარი და საქმის გამგრძელებელი გამოუჩნდა.

[3] . ამ ავტორის ვინაობა დღემდე ვერ გავარკვიეთ.

ქართველოლოგიაში შემოტანილი დიდი წვლილის მიუხედავად, მიხეილ თამარაშვილის შრომებს ნაკლიც აქვს, მათში აშკარად შეინიშნება კონფესიური კათოლიკობის ტენდენციური კვალი. ამის შესახებ წერენ კირიონ მეორე, კორნელი კეკელიძე, ზაზა ალექსიძე, ჯუმბერ ოდიშელი და სხვა ავტორები [მაჭარაშვილი 2002ა: 145; თამარაშვილი 1995: 9]. მაგრამ, მიუხედავად კონფესიური მიკერძოებულობისა, როგორც აღვნიშნეთ, მიხეილ თამარაშვილის შრომები თავის დროზე მაინც მნიშვნელოვანი შენაძენი აღმოჩნდა ჩვენი ისტორიოგრაფიისთვის.

მიხეილ თამარაშვილთან ერთად აუცილებლად უნდა ვახსენოთ მეორე გამოჩენილი ქართველი კათოლიკე მეცნიერი მიქელ თარხნიშვილი. იგი, მართალია, მიხეილ თამარაშვილის გზის გამგრძელებელია და ბევრ საკითხში იზიარებს მის შეხედულებებს, მაგრამ ზოგ შემთხვევაში მკაცრად აკრიტიკებს მას – „უმსგავსო და შორი-შორი“-ო წერს მიხეილ თამარაშვილის ნააზრევზე [თარხნიშვილი 1994: 216]. მიქელ თარხნიშვილის სამეცნიერო პუბლიკაციები, ჩვენი აზრით, უდავოდ წინგადადგმული ნაბიჯია მიხეილ თამარაშვილის შრომების შემდეგ და ფასეულ მონაპოვარს წარმოადგენს ქართველოლოგიური სამეცნიერო სკოლისთვის.

დასავლეთის არქივებსა და წიგნთსაცავებში საქართველოსთან დაკავშირებული მასალების მოძიებასა და შესწავლას მიუძღვნა თავისი მეცნიერული მოღვაწეობის უდიდესი ნაწილი ილია ტაბაღუამ. მისი შრომები მონოგრაფიებისა და ცალკეული პუბლიკაციების სახით არის ცნობილი [ტაბაღუა 1965ა; ტაბაღუა 1965ბ; ტაბაღუა 1966ა; ტაბაღუა 1966ბ; ტაბაღუა 1984; ტაბაღუა 1986; ტაბაღუა 1987]. მართალია ილია ტაბაღუა თარგმანებში ცოტა არ იყოს მოიკოჭლებს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მან უფრო მაღალ აკადემიურ დონეზე გამოსცა ის ეპისტოლური ძეგლები, რომლებიც პირველად მიხეილ თამარაშვილმა გამოაქვეყნა ქართულ ენაზე. ამასთან, ზოგიერთი ძეგლი (მაგალითად, „რუსუდანის წერილი პაპ ჰონორიუს მესამეს“, ასევე „პაპ გრიგოლ მეცხრის წერილი საქართველოს მეფისადმი“) მან მიხეილ თამარაშვილისგან განსხვავებულად დაათარიღა [თამარაშვილი 1902: 7-8, 12; ტაბაღუა 1984: 77, 184-185].

დასავლეთის არქივებსა და წიგნთსაცავებში მოძიებულ საისტორიო მასალებთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ XIII საუკუნემდე შედგენილი ეპისტოლური ძეგლები არც მიხეილ თამარაშვილს გამოუქვეყნებია და არც სხვა

რომელიმე მეცნიერს. ამის მიზეზი ის არის, რომ უფრო ადრინდელი საისტორიო დოკუმენტები, რომლებიც ვატიკანის საიდუმლო არქივებშია დაცული, ჯერ კიდევ არ არის გახსნილი საერთაშორისო სამეცნიერო საზოგადოებისთვის [პაპაშვილი 1995: 27]. ასე რომ, ქართველოლოგიური სამეცნიერო სკოლის მნიშვნელოვან გამოწვევად დღემდე რჩება ვატიკანის საიდუმლო არქივებში დაცული საქართველოსთან დაკავშირებული XIII საუკუნეზე უფრო ადრინდელი საისტორიო წყაროების გამოვლენა.

საქართველოში კათოლიკური მისიონერობის შესახებ ლათინურენოვანი წყაროების თარგმნასა და ფუნდამენტურ გამოკვლევას სქელტანიანი მონოგრაფია მიუძღვნეს გივი ჟორდანიამ და ზურაბ გამეზარდაშვილმა [Жордания… 1994]. საქართველოში კათოლიკური მისიონერობა ასევე შესწავლილი აქვთ ანასტასია კასრაძეს, სვიმონ გამსახურდიას, ლია გრიგოლიას, ელდარ მამისთვალიშვილსა და სხვა არაერთ ავტორს [კასრაძე 1947; გამსახურდია 1970; გრიგოლია 2000; გრიგოლია 2002ა; გრიგოლია 2002ბ; მამისთვალიშვილი 1981; მამისთვალიშვილი 1992; მამისთვალოვი 2001; ...].

ბევრი არის დაწერილი ჯვაროსნებისა და ქართველების ურთიერთობებთან დაკავშირებით. საქართველოსა და ქართველების შესახებ დასავლეთევროპელი ავტორების ცნობებს განიხილავენ თავის შრომებში შოთა ბადრიძე, როინ მეტრეველი, ანდრო გოგოლაძე, ბეჟან ჯავახია, ალექსანდრე თვარაძე, მამუკა წურწუმია, ოლეგ ჟუჟუნაძე, მანანა იამანიძე, თემურ კენკებაშვილი, ოვანეს კაზარიანი და სხვა ავტორები [ბადრიძე 1973; ბადრიძე 1984; მეტრეველი 2012; გოგოლაძე 2011; ჯავახია 2001; ჟუჟუნაძე 1970: 5-28; წურწუმია 2010: 69-95; კენკებაშვილი 2012; იამანიძე 2006; თვარაძე 2004; კაზარიანი 2011; Казарян 2010;…].

ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობაში კათოლიკობასთან დაკავშირებულ საკითხებს, ასევე უცხოეთის ქართულ სავანეებთან დასავლეთევროპელების ურთიერთობას ასახავენ თავის შრომებში კორნელი კეკელიძე, ელენე მეტრეველი, გრიგოლ ფერაძე, ივანე ლოლაშვილი, სერგი ავალიანი, ლილი ქუთათელაძე, გურამ თევზაძე, აკაკი ბაქრაძე, ელგუჯა ხინთიბიძე, თამარ გრძელიძე, მარიამ ჩხარტიშვილი და სხვა მკვლევრები [კეკელიძე 1945; კეკელიძე 1955; კეკელიძე 1957; მეტრეველი 1998; მეტრეველი 2007; ფერაძე 1995; ლოლაშვილი 1994; ბაქრაძე 1990; ხინთიბიძე 1999ა; ხინთიბიძე 1999ბ; Khintibidze 2000; Grdzelidze 2009; ავალიანი 1987; თევზაძე 1998; ქუთათელაძე 1973;

ჩხარტიშვილი 2006; Chkhartishvili 2009; Chkhartishvili 2011;…]. ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი და ორიგინალური ანტიკათოლიკური პოლემიკური თხზულებები შეისწავლეს და გამოაქვეყნეს (მთლიანად ან ფრაგმენტების სახით) ალექსანდრე ალექსიძემ, ირაკლი დუმბაძემ, პაატა მამულაშვილმა,... [ალექსიძე 1975; დუმბაძე 2000; მამულაშვილი 2013].

საქართველოსა და კათოლიკური რომის ურთიერთობების ისტორიის კვლევას არაერთი ნაშრომი მიუძღვნა მურმან პაპაშვილმა [პაპაშვილი 1995; პაპაშვილი 1997ა; პაპაშვილი 1997ბ; პაპაშვილი 2001]. მოცემულ თემაზე დაიცვეს დისერტაციები ანასტასია კასრაძემ, მანანა ჯავახიშვილმა, ქეთევან პავლიაშვილმა, ლია გრიგოლიამ, ილია ტაბაღუამ [კასრაძე 1947; ჯავახიშვილი 1997; პავლიაშვილი 1989; გრიგოლია 2002ა; ტაბაღუა 1993].

კათოლიკობასთან დაკავშირებული არაერთი აქტუალური საკითხი გაშუქებულია ასევე კონსტანტინე და ივანე გვარამაძეების, შოთა ლომსაძის, გივი როგავას, ვახტანგ მენაბდიშვილის, თინა იველაშვილის, ქეთევან პავლიაშვილის, თამაზ ბერაძის, მანანა სანაძის, ლელა პატარიძის, ნუგზარ პაპუაშვილის, ვახტანგ გურგენიძის, ვაჟა კიკნაძის, ტრისტან მაჭარაშვილის, ნატო ყრუაშვილის, ჟუჟუნა ფეიქრიშვილისა და სხვა ქართველ მეცნიერთა პუბლიკაციებში [ლომსაძე 1964; ლომსაძე 1984; როგავა 1996; მენაბდიშვილი 2005; იველაშვილი 2009; პავლიაშვილი 1994; პატარიძე 2005; Берадзе 1989; პაპუაშვილი 1996, 288-303; პაპუაშვილი 2001, პაპუაშვილი 2002; პაპუაშვილი 2009ბ; პაპუაშვილი 2010; მაჭარაშვილი 2000ბ; მაჭარაშვილი 2005ბ; მაჭარაშვილი 2009ა; მაჭარაშვილი 2010დ; კიკნაძე 1983; წურწუმია 2010; იამანიძე 2006; გურგენიძე 1997; გვარამაძე 1903; გვარამაძე 1906; ყრუაშვილი 2005; ყრუაშვილი 2012; ფეიქრიშვილი 2012; ...].

პოლემიკური მიზანდასახულობით არის დაწერილი კათოლიკობის შესახებ მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის, გვანცა კოპლატაძის, გრიგოლ რუხაძის, დავით თინიკაშვილის, მღვდელ ლევან მათეშვილის შრომები [ჯაფარიძე 1998; ჯაფარიძე 2002; კოპლატაძე... 1997; თინიკაშვილი 2011ა; თინიკაშვილი 2011ბ; თინიკაშვილი 2011გ; თინიკაშვილი 2011დ; თინიკაშვილი 2012ა; თინიკაშვილი 2012ბ; მათეშვილი 2011ა; მათეშვილი 2011ბ; მათეშვილი 2011გ; მათეშვილი 2012].

ცალკე უნდა აღინიშნოს უცხოელ მეცნიერთა შესახებ, რომელთა ნაშრომები მთლიანად ან ნაწილობრივ ეძღვნება საქართველოსა და კათოლიკური რომის ურთიერთობებს. მაგალითად, ასეთები არიან: პაულ პეეტერსი, გეორგ ჰოფმანი, რემონ ჟანენი, ლეო ბონსალი, აიდან კელერი, ჟაკ

ლეფორი, ბერნადეტ მარტინ-ჰიზარდი, ალექსანდრე ლებედევი, პორფირი უსპენსკი, ვიქტორ გრიგოროვიჩი, ანდრეი მურავიოვი და სხვანი [Peeters 1917-1919; Peeters 1923; ჟანენი 1996; Hofmann 1951; Bonsall 1969; Keller 1994-2002; ლეფორი... 2008ა; ლეფორი... 2008ბ; Martin-Hisard 1981; Martin-Hisard 2006-2007; Лебедев 1998; Успенский 1877; Успенский 2007; Григорович 1847; Муравьёв 1851].

დაბოლოს, კათოლიკობასთან დაკავშირებით ჩვენც გვაქვს შრომები [მაჭარაშვილი 2014; მაჭარაშვილი 2013ა; მაჭარაშვილი 2013ბ; მაჭარაშვილი 2013გ; მაჭარაშვილი 2013დ; მაჭარაშვილი 2013ე; მაჭარაშვილი 2012; მაჭარაშვილი 2010ა: 350-351; მაჭარაშვილი 2010ბ; მაჭარაშვილი 2010გ; მაჭარაშვილი 2009ბ; მაჭარაშვილი 2007ა; მაჭარაშვილი 2007ბ; მაჭარაშვილი 2005ა: 45-46; მაჭარაშვილი 2004: 142-147; მაჭარაშვილი 2003; მაჭარაშვილი 2002ა: 145-147; მაჭარაშვილი 2002ბ: 40-43; მაჭარაშვილი 2001: 55-59]. ხოლო, რაც შეეხება ჩვენს წინამდებარე ნაშრომს, კათოლიციზმთან დაკავშირებული სხვა სამეცნიერო პუბლიკაციებისგან იგი გამოირჩევა გამოყენებული ქართულენოვანი წყაროების სიუხვით. სხვა ავტორები დღემდე მხოლოდ დასავლეთიდან ჩამოტანილ ეპისტოლურ ძეგლებს, ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებსა და ქართულ საკანონმდებლო აქტებს ეყრდნობოდნენ. საკითხის შესწავლისას ჩვენ ქართული სასულიერო მწერლობის არაჰაგიოგრაფიული ძეგლების მონაცემებზეც გავამახვილეთ ყურადღება. ხოლო საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის დათარიღებისთვის შევისწავლეთ ჯვაროსნებთან დაკავშირებული ისეთი წყაროები, რომელთაც სხვა ავტორები ასევე ყურადღების მიღმა ტოვებენ.

<u>ნაშრომის სტრუქტურა</u>

ჩვენი სადისერტაციო ნაშრომი შედგება შესავლის, ძირითადი ნაწილის, დასკვნების, გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხისა და დანართებისაგან.

შესავალში ვსაუბრობთ საკვლევი პრობლემის აქტუალობის, ჩვენი შრომის მიზნებისა და ამოცანების შესახებ; ჩამოვთვლით სამეცნიერო სიახლეებს; მოკლედ მიმოვიხილავთ ძირითად წყაროებსა და ლიტერატურას; აღვწერთ ნაშრომის სტრუქტურას.

დისერტაციის ძირითადი ნაწილი წარმოდგენილი გვაქვს ხუთი თავის სახით.

პირველ თავში ვსაუბრობთ დიდი სქიზმის ისტორიაზე. მის პირველ პარაგრაფში ვმსჯელობთ სქიზმის კონცეპტის შესახებ; ვარკვევთ, რატომ ხდებოდა სქიზმები ქრისტიანთა შორის; მეორე პარაგრაფი დიდი სქიზმის გამომწვევ სარწმუნოებრივ მიზეზებს ეთმობა; მესამე პარაგრაფში ვსაუბრობთ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის სქიზმის გამომწვევ ერთ-ერთ მთავარ მიზეზთან დაკავშირებით პირველად მომხდარი დაპირისპირების შესახებ; მეოთხე პარაგრაფი ფოტი დიდის დროს მომხდარ სქიზმას, ხოლო მეხუთე – უშუალოდ დიდ სქიზმას ეხება; მეექვსე პარაგრაფში ვმსჯელობთ ერესიარქების შესახებ.

მეორე თავში განვიხილავთ დიდი სქიზმის ეპოქის სამი ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლის „ილარიონის ცხოვრების“, „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებისა“ და „გიორგი ათონელის ცხოვრების“ მონაცემებს დასავლელ ქრისტიანთა შესახებ. თითოეულ მათგანს ცალკე პარაგრაფი ეთმობა.

მესამე თავში ორი პარაგრაფის სახით წარმოდგენილი გვაქვს პნევმატოლოგიური ძიებანი დიდი სქიზმის ეპოქის ქართულ სასულიერო მწერლობაში. პირველ პარაგრაფში განვიხილავთ ძეგლებს, რომელთა დამოწმებაც სპეციალურ ლიტერატურაში დასავლური დოგმატის მხარდასაჭერად ხდება. ხოლო მეორე პარაგრაფში ვმსჯელობთ ძეგლებზე, სადაც დასავლური დოგმატის საწინააღმდეგო სწავლებაა გადმოცემული.

მეოთხე თავი შვიდი პარაგრაფისგან შედგება. პირველ პარაგრაფში წარმოვაჩენთ, რა კონფესიური ნიშნით ხდებოდა საქართველოს ეკლესიაში წმიდანების აღიარება; მომდევნო პარაგრაფებში ვაჩვენებთ, როგორ არის ასახული დიდი სქიზმის ეპოქის ქართული სასულიერო მწერლობის ძეგლებში დასავლეთის ქრისტიანებთან სადავო საკითხები (სამღვდელოთა უქორწინებლობა, შაბათის მარხვა, საეკქარისტიო წესები...).

მეხუთე, ბოლო თავი ეთმობა რომსა და საქართველოს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევას. მის პირველ პარაგრაფში განვიხილავთ მიზეზებს, რის გამოც გაემიჯნა საქართველოს ეკლესია რომს; მეორე პარაგრაფში ვმსჯელობთ ამ მოვლენის თარიღთან დაკავშირებით სხვადასხვა მეცნიერის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებებზე; მესამე პარაგრაფში წარმოვადგენთ ჯვაროსნებთან დაკავშირებულ საისტორიო წყაროებს, რომლებიც ცხადყოფს, როდის მოხდა ეკლესიური ერთობის დარღვევა რომსა და საქართველოს შორის; ამავე პარაგრაფში ვსაუბრობთ ქართულ აღაპებში ჯვაროსანთა მოსახსენებლების

შესახებ; მეხუთე თავის ბოლო ანუ მეოთხე პარაგრაფში ვაანალიზებთ ქართულ საისტორიო საბუთებში ხუთი პატრიარქისა და შვიდი მსოფლიო კრების მოხსენიების მნიშვნელობას.

დასკვნებში ვაჯამებთ ჩვენი კვლევის შედეგებს და ჩამოვთვლით მნიშვნელოვან მიგნებებს.

ლიტერატურის ნუსხაში ჯერ ვუთითებთ ხელნაწერებს, ხოლო შემდეგ ცალ-ცალკე წარმოვადგენთ ჩვენ მიერ დამოწმებულ ქართულ, დასავლეთევროპულ და რუსულ ენებზე არსებული პუბლიკაციების სიას.

სადისერტაციო ნაშრომის დანართის სახით წარმოდგენილი გვაქვს ჩვენი საკვლევი პრობლემის უკეთ წარმოჩენისათვის მნიშვნელოვანი ვიზუალური მასალა: მრავალრიცხოვანი ილუსტრაციები და რარიტეტული გამოცემების დიგიტალიზებული ასლები.

თავი I: დიდი სქიზმის ისტორია

§1. რა არის „სქიზმა“ და რატომ ხდება იგი

ვიდრე უშუალოდ იმ მოვლენაზე დავიწყებდეთ მსჯელობას, რომელიც ისტორიაში დიდი სქიზმის სახელით არის ცნობილი, ჯერ საჭიროა მოკლედ მაინც განვმარტოთ რა არის სქიზმა და რაში მდგომარეობს მისი წარმოქმნის მიზეზები.

„სქიზმა“ (σχίσμα) ბერძნული სიტყვაა და „განხეთქილებას“ ნიშნავს[4]. ამ ტერმინით აღინიშნება ქრისტიანთა შორის მომხდარი ისეთი დაპირისპირებები, რომელთაც შედეგად მოჰყვა ეკლესიური ერთობის დარღვევა.

ისტორიიდან ცნობილია, რომ განხეთქილებები ქრისტიანთა შორის ან კანონიკური (საწესჩვეულებო) მიზეზებით ხდებოდა, ანდა სარწმუნოების დოგმატურ საკითხებზე წარმოშობილი უთანხმოების გამო. კანონიკური მიზეზებით გამოწვეული განხეთქილების დროს, ქრისტიანები, მართალია, არ იმყოფებოდნენ ერთმანეთთან ეკლესიურ ერთობაში, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ერთსა და იმავე სარწმუნოებას აღიარებდნენ (რაც მათ შორის ეკლესიური ერთობის აღდგენას შესაძლებელს ხდიდა). სხვაგვარ ვითარებას ვხედავთ სარწმუნოების დოგმატურ საკითხებზე წამოჭრილი უთანხმოებისას. ამ დროს, დაპირისპირებული მხარეები ერთმანეთს მწვალებლობაში ანუ ერესში სდებდნენ

[4] . ძველ ქართულში „სქიზმას“ ასევე შეესატყვისება „განწვალება“ / „წვალება“ [ყაუხჩიშვილი... 2007: 230-231; მელიქიშვილი... 2010: 85; სარჯველაძე 1995: 44; აბულაძე 1973: 79].

ბრალს. სწორედ ამ დროს ხდებოდა ერთმანეთისგან განსხვავებული რელიგიური კონფესიების ჩამოყალიბება პარალელური (ალტერნატიული) იერარქიული სტრუქტურებით.

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის მომხდარი განხეთქილების შემთხვევაში, რომელიც „დიდი სქიზმის“ სახელით არის ცნობილი, ორივე სახის დაპირისპირებას ვხედავთ, როგორც საწესჩვეულებო-კანონიკურს, ისე სარწმუნოებრივ-დოგმატურს. მაინც რატომ გახდა ეს განსხვავებები განხეთქილების წარმოქმნის მიზეზი? რატომ ვერ მოახერხეს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებმა ეკლესიური ერთობის შენარჩუნება? ამის მიზეზი, როგორც ჩანს, არის შეუწყნარებლობა განსხვავებული სარწმუნოებრივი შეხედულებებისა, რაც ისტორიულად ახასიათებს ქრისტიანთა საზოგადოებას.

ქრისტიანულ ეკლესიას, როგორც ცნობილია, ფაქტობრივად დაარსებიდანვე თან დაჰყვა სხვადასხვა სახის სქიზმებისა და ერესების წარმოშობა [Фаррар 1888: 537-546]. ქრისტეს მოციქულთა დროინდელი ერეტიკოსების სახელებიც არის ცნობილი. მაგალითად, პავლე მოციქული აფრთხილებდა ტიმოთეს, რომ *„ჰმენოსი და ფილეტოსი ჰეშმარიტებასა განუდგეს... და გარდააქცევენ რომელთამე სარწმუნოებასა“* [2 ტიმ. 2,16-18]. პირველ საუკუნეთა ერეტიკოსებიდან ცნობილია ასევე სიმონ მოგვი, რომელიც ფილიპე მოციქულის მიერ იყო გაქრისტიანებული. სიმონ მოგვი შემდგომში გახდა *„დასაბამი ყოველთა წვალებათად“* ანუ ყველა ერესის მეთაური [ხალვაში 2003: 29]. ცნობილია, რომ პავლე მოციქულმა იგი შეაჩვენა კიდეც ანუ განკვეთა ეკლესიიდან [საქმე 8,9-24]. სიმონ მოგვს მრავალი მიმდევარი გამოუჩნდა, მათ შორის იყვნენ მენანდრე და კერინთოსი [ხალვაში 2003: 54]. პირველ საუკუნეთა ერეტიკოსებს შორის აუცილებლად უნდა ვახსენოთ ნიკოლაიტებიც. ისინი იმ ნიკოლოზის მიმდევრები იყვნენ, რომელიც ქრისტეს მოციქულებმა სტეფანე პირველმოწამესთან ერთად დაადგინეს დიაკვნად [საქმე 6,5]. ეს ნიკოლოზი ანტიოქიელი მწირი იყო. იგი ისეთივე გამცემი აღმოჩნდა შვიდ დიაკონს შორის, როგორც იუდა ისკარიოტელი თორმეტ მოციქულს შორის [ხალვაში 2003: 76].

ამრიგად, არაერთი ისტორიული ფაქტი მოწმობს, რომ პირველ საუკუნეშიც არსებობდნენ ისეთი ადამიანები, რომლებიც თავის თავს ქრისტიანებს უწოდებდნენ, მაგრამ ქრისტეს მოციქულებისგან განსხვავებულ სარწმუნოებას ქადაგებდნენ. პირველი ქრისტიანები ასეთებს ცრუ მოციქულებად და ცრუ

ქრისტიანებად მიიჩნევდნენ და არ იმყოფებოდნენ მათთან ეკლესიურ ერთობაში [რომ. 16,17-18; 2 კორ. 11,13-15; ტიტე 3,10; გალატ. 1,8][5].

ასე რომ, ბრძოლა ქრისტეს ეკლესიის ერთობისა და ერთადერთობისათვის ანუ ეკლესიის სამოციქულო მემკვიდრეობისათვის, თვით ქრისტეს მოციქულთა დროიდან იწყება. შემდგომში კი, მსოფლიო საეკლესიო კრებათა ეპოქაში, ეკლესიის ერთადერთობის შესახებ რწმენა აისახა ნიკეა-კონსტანტინეპოლის „მრწამსის“ IX მუხლში, რომლის თანახმად, ქრისტიანს უნდა სწამდეს *„ერთი წმიდა კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია“* და არა მრავალი, ან თუნდაც ორი.

სწორედ აქ, ერთი ღმერთის, ერთი სარწმუნოებისა და ერთი ეკლესიის (ანუ ეკლესიის ერთადერთობის) შესახებ რწმენაში, რომელიც ქრისტიანებმა ძველი აღთქმის რჯულიდან მიიღეს მემკვიდრეობით, მდგომარეობს უმთავრესი მიზეზი იმისა, რომ, როგორც კი კონფესიური გათიშულობა იჩენდა თავს (და ეს არც თუ იშვიათად ხდებოდა), ყოველი დაპირისპირებული მხარე მხოლოდ თავის თავს მიიჩნევდა ნამდვილ ქრისტიანად; მხოლოდ თავის რელიგიურ საკრებულოს აღიქვამდა ქრისტეს ჭეშმარიტ ეკლესიად და, შესაბამისად, ერთობის მისაღწევად მოწინააღმდეგე მხარისგან ფაქტობრივად მოითხოვდა სრულ სარწმუნოებრივ კაპიტულაციას. ეს კი, თავის მხრივ, იწვევდა მწვავე დაპირისპირებებს.

ასე იყო ყოველი, დიდი თუ მცირე ერესის წარმოშობის დროს. ასე იყო არიოზისა და ნესტორის შემთხვევაში, ასე იყო მონოფიზიტების, მონოთელიტებისა და ხატმებრძოლობის გავრცელებისას. უფრო მეტიც, ასე იყო ქრისტეს მოციქულთა დროსაც. და ასე მოხდა მაშინაც, როცა ჩამოვარდა

---

[5] . საკითხის სხვაგვარად წარმოჩენას ცდილობს ეკუმენური მოძრაობა. ჩვენ ზემოთ უკვე ვახსენეთ ვატიკანის მეორე კრების „დეკრეტი ეკუმენიზმის შესახებ“ („Unitatis redintegratio“) [იხ. შესავალი]. ამ დეკრეტში რვაჯერ არის ნახსენები „ერთობის აღდგენა“ [Decree 1964]. მაგრამ იგი მხოლოდ მართლმადიდებელი ქრისტიანებისა და კათოლიკეების გაერთიანებას როდი ისახავს მიზნად. ერთობის აღდგენაში ვატიკანში გულისხმობენ ყველა ქრისტიანული კონფესიის გაერთიანებას რომის პაპის ხელისუფლების ქვეშ. აქედან გამომდინარე, ისმის კითხვა: როდინდელი ერთობის აღდგენას ისახავს მიზნად ეკუმენური მოძრაობა ანუ როდის იყო ისეთი დრო, როცა „ყოველნი, – განურჩევლად მათი სარწმუნოებრივი აღმსარებლობისა, – ერთ იყვნენ“? *„წარმოდგენა ერთი, თავდაპირველი ‘განუყოფელი ეკლესიის’ შესახებ ნამდვილი ზღაპარია, – წერს პროტესტანტი მეცნიერი ჰენრი ვან დუზენი, – არც ერთი საუკუნე არ ყოფილა, ‘ქრისტეს სხეულისგან’ განვარდნის ერთი შემთხვევა მაინც რომ არ ყოფილიყო“* [Dusen 1969: 355-356]. და მართლაც, ისტორია მოწმობს, რომ არც თავდაპირველი ქრისტიანული ერთობა და არც შემდგომ საუკუნეებში არსებული, არ ყოფილა ისეთი ადოგმატური ხასიათის, როგორ ერთობასაც გვთავაზობს ეკუმენური მოძრაობა. ქრისტეს მოციქულების დროინდელი ეკლესია ნამდვილად არ ყოფილა სხვადასხვაგვარად მორწმუნე ადამიანების მექანიკური გაერთიანება. ასე რომ, ვატიკანის „დეკრეტი ეკუმენიზმის შესახებ“ მართალია საქმეს ისე წარმოაჩენს, თითქოს უწინდელი ერთობის აღდგენას ესწრაფვის, მაგრამ, სინამდვილეში, იგი სწორედაც რომ მანამდე ჯერ არარსებულის შექმნას ისახავს მიზნად.

სარწმუნოებრივი უთანხმოება რომსა და მართლმადიდებელ აღმოსავლეთს შორის.

მეცნიერული ეკუმენიზმი ცდილობს საქმე სხვაგვარად წარმოაჩინოს. ეკუმენისტი და მოდერნისტი ავტორები ისე წერენ, თითქოს უთანხმოების სარწმუნოებრივი მიზეზები აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის რეალურად ან საერთოდ არ არსებობდა, ანდა მეტად უმნიშვნელო იყო. მათი აზრით, დიდი სქიზმა ძირითადად პოლიტიკური თუ ნაციონალური კონფრონტაციის გამო მოხდა, ხოლო სარწმუნოებრივ-დოგმატური უთანხმოება მხოლოდ საბაბი იყო [კიკნაძე 2008; მაისურაძე 2011: 48; Бенешевич 1912: 76].

ეს, რა თქმა უნდა, არ არის სწორი. ჩვენ გაუმართლებლად მიგვაჩნია დაპირისპირების სარწმუნოებრივი მიზეზების მიჩქმალვა და დიდი სქიზმის „პოლიტიკურობამდე დაყვანა“. პოლიტიკური და ნაციონალური კონფრონტაცია რომ არსებობდა, ამას არავინ უარყოფს. თავდაპირველად ეს იყო ფრანკების სახელმწიფოსა და ბიზანტიას შორის არსებული წინააღმდეგობები, შემდგომში კი ბულგარეთსა და სამხრეთ იტალიაში იურისდიქციის საზღვრების გაფართოებისათვის რომსა და კონსტანტინეპოლს შორის გაჩაღებული კონფლიქტები [Rosser 2011: 323]. მაგრამ, ამავე დროს, არსებობდა პოლიტიკური მიზეზები, რომლებიც გაერთიანებისკენ უბიძგებდა დაპირისპირებულ მხარეებს[6]. მაგალითად, ბიზანტიის სახელმწიფო მოღვაწენი კარგად აცნობიერებდნენ თურქული ექსპანსიის საფრთხეს. ბიზანტიას ჰაერივით სჭირდებოდა საიმედო მოკავშირე. კათოლიკური დასავლეთი კი დახმარების სანაცვლოდ სარწმუნოებრივ კომპრომისს მოითხოვდა. ამიტომ, ბიზანტიელი პოლიტიკოსები კათოლიკეებთან საეკლესიო უნიების გაფორმებას თანხმდებოდნენ. და აი, ასეთ ვითარებაშიც კი, ბიზანტიის პოლიტიკური ხელისუფლების მხრიდან ძლიერი ზეწოლის მიუხედავად, მართლმადიდებელი ქრისტიანები მაინც უარს აცხადებდნენ უნიის მიღებაზე ანუ კათოლიკეებთან გაერთიანებაზე [მაჭარაშვილი 2007ა: 7; Успенский 1948: 664]. ამრიგად, ხანგრძლივი დროის მანძილზე არსებული ხელსაყრელი პოლიტიკური ვითარების მიუხედავად, გაერთიანება მაინც არ მოხდა. ეს ფაქტი ცხადყოფს, რომ სინამდვილეში განხეთქილების მთავარ მიზეზს სარწმუნოებრივი უთანხმოება წარმოადგენს და

[6] . მურმან პაპაშვილი ყურადღებას აქცევს იმ ფაქტს, რომ სქიზმა სწორედ მაშინ მოხდა, როცა გაერთიანება ყველაზე მეტად სჭირდებოდა ორივე მხარეს [პაპუაშვილი 1996: 288-292].

არა პოლიტიკური წინააღმდეგობები. სწორედ ამიტომ, დიდი სქიზმის შესახებ მსჯელობას ვიწყებთ მისი გამომწვევი სარწმუნოებრივი მიზეზების განხილვით.

§2. უთანხმოების ძირითადი სარწმუნოებრივი მიზეზები

დროთა განმავლობაში აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის უთანხმოების მრავალი მიზეზი დაგროვდა, პოლემისტები უამრავ საკითხზე ედავებოდნენ ერთმანეთს, მაგრამ ყველა მათგანი არ ყოფილა თანაბარმნიშვნელოვანი [Brown… 2009: 74-96; პაპაშვილი 1995: 44; ალექსიძე 1975: 112-113]. თანდათან გამოიკვეთა უთანხმოების ორი ძირითადი საკითხი, რომლებზეც სრულ შეუვალობას იჩენდნენ დაპირისპირებული მხარეები, და ნაკლებადმნიშვნელოვანი საკითხები, რომლებზეც კანონიკური იკონომიების გამოყენებას შესაძლებლად თვლიდნენ. ეს ორი საკითხი არის რომის პაპის უფლებრივი მდგომარეობა ეკლესიაში და სწავლება სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ [Kolbaba 2000: 91].

2.1. პაპიზმი

ისტორიიდან ცნობილია, რომ აღმოსავლეთის ქრისტიანებისთვის სულაც არ იყო უცხო და მიუღებელი რომის ეკლესიისა და მისი მეთაურისადმი, როგორც პეტრე მოციქულის საყდრის მემკვიდრისადმი, გამორჩეული პატივის მიგება [Огицкий...1999: 29-30; პაპუაშვილი 1996: 288]. პენტარქიის თეორიის მიხედვით, საეკლესიო დიპტიქებში პატრიარქთა შორის პირველ ადგილზე სწორედ რომის პაპი მოიხსენებოდა. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, დიდი სქიზმის გამომწვევი ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი, როგორც აღვნიშნეთ, სწორედ რომის პაპის უფლებრივი მდგომარეობის შესახებ წარმოშობილი აზრთა სხვადასხვაობა გახდა.

იმის ნათელსაყოფად, თუ რატომ გადაიქცა ეს საკითხი დაპირისპირების მიზეზად, შედარებისთვის წარმოვადგენთ როგორც კათოლიკეების, ისე მართლმადიდებელი ქრისტიანების სწავლებას რომის პაპის ხელისუფლების შესახებ.

ა) კათოლიკეების პოზიცია

„როცა პაპი აცხადებს რაიმეს ex cathedra, ეკლესიას არ შეუძლია არც განსჯა, არც გადამოწმება, არც დამოწმება / დადასტურება (პაპის ნათქვამისა –

გ.მ.), იგი ვალდებულია მხოლოდ დაემორჩილოს მას და ორწმუნოს მისი“ [Огицкий... 1999: 71. დამოწმებულია: Dictionnaire de Theologie Catholique, V. col. 1734].

რომის პაპი არის პეტრე მოციქულის მემკვიდრე. იგი არის მსოფლიო ეკლესიის ერთპიროვნული მეთაური. მას აქვს შეუზღუდავი სასულიერო ხელისუფლება [Огицкий...1999: 71]. სხვა ეკლესიების მეთაურებთან შედარებით რომის ეპისკოპოსს აქვს იურიდიული პირველობა და კანონიკური მეთაურის პრივილეგიები [Огицкий...1999: 30]. რომი არის მარადიული დოგმატური ცენტრი, რომელსაც, სხვა ეკლესიებისგან განსხვავებით, აქვს სარწმუნოების სიწმიდის პრივილეგია. ამიტომ, რომის პაპს ხელეწიფება სხვა ეკლესიების ტერიტორიებზეც განაგოს ჭეშმარიტება [Огицкий...1999: 32]. რომის ეკლესია არის სხვა ეკლესიების მასწავლებელი, ხოლო რომის პაპი – საქრისტიანოს ერთადერთი მმართველი, არავისზე დამოკიდებული და არავის სასამართლოს დაქვემდებარებული [Огицкий...1999: 33]. მისი ერთპიროვნული ხელისუფლება უბრალოდ კი არ აღემატება ეპისკოპოსთა კრების უფლებამოსილებას, არამედ განუზომლად დიდია მასზე [Огицкий...1999: 71].

ბ) მართლმადიდებელი ქრისტიანების პოზიცია

დიდ სქიზმამდე რომის პაპი ნამდვილად მოიხსენიებოდა საეკლესიო დიპტიქებში პატივის რანგის მიხედვით პირველ ადგილზე, მაგრამ ეს უპირატესობა მას არ აძლევდა იმის უფლებას, რომ ერთპიროვნულად გადაეწყვიტა მთელი ეკლესიის საქმეები. ასეთ უფლებას არ ანიჭებს რომის პაპს ძველი ეკლესიის არც ერთი კანონიკური ან დოგმატური აქტი [Огицкий...1999: 30]. დიდ სქიზმამდე არსებული ეკლესიისთვის საერთოდ უცხო იყო სწავლება იმის შესახებ, თითქოს რომის ეკლესია მადლმოსილებით აღემატება სხვა ეკლესიებს. რომის პაპს რომ ჰქონოდა ჭეშმარიტების ერთპიროვნულად დადგენის უფლება, მაშინ სარწმუნოების დოგმატური საკითხების გადასაწყვეტად მსოფლიო საეკლესიო კრებების მოწვევა არ გახდებოდა საჭირო [Огицкий...1999: 32].

დიდ სქიზმამდე არსებულ ეკლესიაში რომის პაპებს სულაც არ მიიჩნევდნენ შეუმცდარი სარწმუნოების მქონედ. ისტორიიდან ცნობილია უამრავი მაგალითი, საიდანაც ჩანს, რომ ეკლესიის მამები და მოძღვრები სხვადასხვა საღვთისმეტყველო საკითხში არ ეთანხმებოდნენ რომის პაპებს, ღიად აკრიტიკებდნენ მათ, ზოგ შემთხვევაში ასამართლებდნენ და სჯიდნენ კიდეც. მაგალითად, II საუკუნეში, როდესაც განიხილებოდა საკითხი იმის შესახებ, თუ

როდის უნდა აღნიშნულიყო აღდგომის დღესასწაული, რომის ეპისკოპოსის აზრი არავის მიუჩნევია გადამწყვეტად. მას არ ეთანხმებოდნენ ისეთი ცნობილი საეკლესიო მოღვაწენი, როგორებიც არიან პოლიკარპე სმირნელი, ირინეოს ლიონელი და სხვანი [Огицкий...1999: 30]. ასევე რომის პაპისგან განსხვავებული აზრი ჰქონდათ III საუკუნეში დიონისე ალექსანდრიელს, კვიპრიანე კართაგენელს, ფირმილიანე კესარიელსა და სხვა ქრისტიან მოძღვრებს იმასთან დაკავშირებით, როგორ უნდა შეეწყნარებინა ეკლესიას მოქცეული ერეტიკოსები – ნათლისღებით, თუ სინანულის საიდუმლოთი [Огицкий...1999: 30].

ისტორიიდან ცნობილია, რომ რომის პაპებიც ცდებოდნენ სარწმუნოებაში, მაგალითად: პაპი ვიქტორი მხარს უჭერდა მონტანის ერესს; პაპმა მარცელინმა წარმართულ ქალღმერთს შესწირა მსხვერპლი; პაპი ლიბერი ერეტიკოს არიოზის მიმდევარი გახდა; პაპმა ზოსიმემ პელაგიანთა ერესი მიიღო; პაპმა ჰონორიუსმა მონოთელიტების ერესს დაუჭირა მხარი... არაერთი ისტორიული ფაქტი ეწინააღმდეგება ასევე კათოლიკურ სწავლებას იმის შესახებ, თითქოს რომის პაპის გასამართლების უფლება არავის აქვს. მაგალითად, ცნობილია, რომ პაპი ჰონორიუსი (625-638) შეაჩვენა VI მსოფლიო საეკლესიო კრებამ (680 წ.). ხოლო სხვა პაპებს ეს არ გაუპროტესტებიათ. პირიქით, ისინი დაეთანხმნენ VI მსოფლიო საეკლესიო კრების ამ გადაწყვეტილებას [Огицкий...1999: 32]. ასეთია მართლმადიდებელ ქრისტიანთა კონტრარგუმენტები.

ამრიგად, რომის პაპის ხელისუფლების შესახებ სახეზეა ორი ერთმანეთისგან განსხვავებული სწავლება. არსებული აზრთა სხვადასხვაობის მიუხედავად, 1870 წელს ვატიკანის პირველმა მსოფლიო კრებამ მიიღო დოგმატური კონსტიტუცია რომის პაპის სამოძღვრო უცდომელობის შესახებ („Pastor Aeternus“). ხოლო ვატიკანის მეორე მსოფლიო კრებამ 1964 წელს დაამტკიცა იგი (იხ. დოგმატური კონსტიტუცია „Lumen Gentium“) [დანართი 3].

მართლმადიდებელი ქრისტიანებისთვის, როგორც აღვნიშნეთ, უცხო და მიუღებელია კათოლიკური მოძღვრება რომის პაპის ხელისუფლების შესახებ. ამრიგად, ვატიკანის მიერ ახლადშემოღებულმა პაპისტურმა დოგმატმა, კიდევ უფრო გაზარდა მართლმადიდებელ ქრისტიანებსა და კათოლიკეებს შორის არსებული ნაპრალი. მაგრამ კათოლიკეების ეს ახალი დოგმატი მხოლოდ მართლმადიდებელი ქრისტიანებისთვის არ აღმოჩნდა მიუღებელი. როგორც ცნობილია, დოგმატმა პაპის სამოძღვრო უცდომელობის შესახებ თვითონ კათოლიკურ სამყაროში გამოიწვია შფოთი და მღელვარება. კათოლიკეების

მნიშვნელოვანმა ნაწილმა არ შეიწყნარა იგი და განუდგა რომის პაპს (ისინი ძველი კათოლიკეების სახელით არიან ცნობილი).

სწორედ ამიტომ, თანამედროვე კათოლიკურ გამოცემებში პაპისტური დოგმატის განმარტება ადაპტირებული სახით მიეწოდება მკითხველს. ამ გამოცემებში ვერსად ვნახავთ, რომ რომის პაპი არის ადამიანური ღმერთი; რომ მას საღვთო მცნებებისა და წმიდა წერილის ტექსტის შეცვლაც შეუძლია; რომ მას ხელეწიფება ნებისმიერი ცოდვა გამოაცხადოს მადლად; შეუძლია, მთელი ქვეყნიერება ჯოჯოხეთში წაიყვანოს და არც ერთ ადამიანს არა აქვს უფლება შეეკითხოს, რატომ აკეთებს იგი ამას... მსგავსი ციტატები უხვად არის გაბნეული ვატიკანის პირველი კრების მოსამზადებელ პერიოდში გამოქვეყნებულ ოფიციალურ კათოლიკურ გამოცემებში [Weninger 1868; Ferraris 1858: 1823-1824; დანართი 4]. ასე რომ, ჩვენს დროში კათოლიკურმა მოძღვრებამ ადამიანური ღმერთის (რომის პაპი) შესახებ ვატიკანის ღრმა იატაკქვეშეთში გადაინაცვლა. მიზეზი გასაგებია – რომში მრევლის დაკარგვასა და ზედმეტ თავის ტკივილს ერიდებიან.

2.2. ფილიოკვე

როგორც აღვნიშნეთ, პაპიზმთან ერთად დიდი სქიზმის გამომწვევ მთავარ მიზეზად გადაიქცა უთანხმოება სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ. მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლების თანახმად, სულიწმიდა გამოვალს მხოლოდ მამისაგან, ხოლო კათოლიკეების რწმენით, სულიწმიდა გამოვალს მამისაგან და ძისაგან. აღნიშნულ სწავლებას კათოლიკეები გადმოსცემენ ლათინური ტერმინით Filioque (ფილიოკვე), რაც შეიძლება ითარგმნოს, როგორც „და ძისაგან“. აღნიშნული საკითხის საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური კვლევა არ წარმოადგენს ჩვენი დისერტაციის მიზანს. ჩვენ მხოლოდ მნიშვნელოვანი ისტორიული ფაქტების მიმოხილვით შემოვიფარგლებით.

სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ დოგმატურ პაექრობას მრავალი საუკუნის ისტორია აქვს [შოშიაშვილი 1993: 131]. ეს საკითხი პირველად უშუალოდ დიდი სქიზმის დროს არ წამოჭრილა. მაგალითად, ცნობილია, რომ II საუკუნეში ტერტულიანე მსჯელობდა სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ [Howard 1892: 6]. III საუკუნეშიც განიხილავდნენ ამ საკითხს საბელიანოზთა და ნახევარსაბელიანოზთა ერესების წარმოშობის დროს [ალექსიძე 1975: 116]. სულიწმიდის ჰიპოსტასური მყოფობის საკითხი IV საუკუნეშიც მოექცა

ყურადღების ცენტრში, როცა არიოზისა და მაკედონიუსის ერესები გავრცელდა. მაკედონიუსი *„ჰბრძოდა სულსა წმიდასა და იტყოდა, ვითარმედ არა ღმრთისაგან არს, არამედ უცხო ღმრთისაგან მამისა“* [კოჭლამაზაშვილი 2010: 34]. კონსტანტინეპოლის მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრების მონაწილეებმა იმსჯელეს ამ საკითხზე, დაგმეს სულისმებრძოლთა ერესი, რომელსაც მაკედონიუსი ედგა სათავეში, და „მრწამსის“ ტექსტში ჩაწერეს, რომ *„სულიწმიდა გამოვალს მამისაგან“.* სულიწმიდის გამომავლობის საკითხი აქტუალური გახდა V საუკუნეშიც, ნესტორის ერესის გავრცელებისას. კარგად არის ცნობილი ამ დროს კირილე ალექსანდრიელისა და თეოდორიტე კვირელის დისკუსია [Howard 1892: 14-16]. თეოდორიტე წერდა: თუკი კირილე თავის გამონათქვამში „სულიწმიდა არის ძის სული“, იმ აზრს დებს, რომ იგი მყოფობს ძისაგან და გამოვალს მისგან, მაშინ ჩვენ უარვყოფთ ამ აზრს, როგორც ღვთისგმობას [ჯუღელი 2008: 62-63, 574-576]. სულიწმიდის გამომავლობის საკითხს ყურადღება მიაქციეს VII საუკუნეშიც, როცა მონოთელიტობის ერესი იყო გავრცელებული. სწორედ ამ დროს დაწერა მაქსიმე აღმსარებელმა „ეპისტოლე მარინოსადმი“, რომელშიც განმარტებას იძლევა დასავლეთის ქრისტიანებში გავრცელებულ ფილიოკვესთან დაკავშირებით [Гумилевский 1859: 226-227]. აღმოსავლეთის ქრისტიანებმა, როგორც ცნობილია, ეს განმარტება შეიწყნარეს. აღნიშნულ დოგმატურ საკითხზე ხატმებრძოლობის ერესის დროსაც მსჯელობდნენ. სწორედ ამ დროს მოხდა სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ პირველი სერიოზული დაპირისპირება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის. ეს იყო IX საუკუნის დასაწყისში [იხ. თავი I, §3]. საკითხი აქტუალური გახდა IX საუკუნის II ნახევარშიც, ფოტი დიდის დროს მომხდარი განხეთქილებისას [იხ. თავი I, §4]. ასე რომ, XI საუკუნის დასაწყისისთვის, როცა „მრწამსში“ ფილიოკვეს ჩამატების გამო აღმოსავლეთის საპატრიარქოებმა ევქარისტული ერთობა გაწყვიტეს რომთან ანუ როცა დიდი სქიზმა დაიწყო, ეს საკითხი უკვე კარგად იყო შესწავლილი ქრისტიან ღვთისმეტყველთა მიერ.

დაწყებულმა სქიზმამ აღნიშნულ დოგმატურ საკითხს უფრო მეტი აქტუალურობა შესძინა. სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ დიდი სქიზმის შემდეგ უფრო მეტი თხზულება შეიქმნა, ვიდრე მანამდე იყო დაწერილი. უამრავი ავტორი, ზოგი პოლემიკური მიზანდასახულობით, ზოგიც დაპირისპირებული მხარეების გაერთიანების მიზნით, წერდა ამ თემაზე. ასე რომ, მოცემულ საკითხს საუკუნეების მანძილზე არ დაუკარგავს აქტუალურობა.

ეს სარწმუნოებრივ-დოგმატური საკითხი დღესდღეობითაც მნიშვნელოვანია. როგორც ჩვენი ნაშრომის შესავალში აღვნიშნეთ, ეკუმენური მოძრაობა ცდილობს გააერთიანოს ქრისტიანული კონფესიები. ამიტომ, არსებული წინააღმდეგობების შემცირების მიზნით, მეცნიერული ეკუმენიზმი ამკვიდრებს აზრს, თითქოს უთანხმოება სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ, უბრალოდ, ენობრივი ბარიერის გამო წარმოიშვა; თითქოს სინამდვილეში დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ქრისტიანები ერთსა და იმავეს ამბობდნენ, ოღონდ არასწორად ესმოდათ ერთმანეთის; თითქოს კათოლიკეებში გავრცელებული ტერმინი „და ძისაგან“ და მართლმადიდებლების ტერმინი „ძისა მიერ“ ერთი და იმავე შინაარსის მატარებელია. მაგრამ, სამწუხაროდ, საქმე ასე მარტივად ნამდვილად არ არის.

უნდა ვაღიაროთ, რომ თავდაპირველად ენობრივი ბარიერის პრობლემა ნამდვილად არსებობდა, როცა დასავლელი და აღმოსავლელი პოლემისტები პაექრობისას ერთმანეთისთვის უცნობ წყაროებს იმოწმებდნენ [Троицкий 1889ა: 339]. ამ წყაროების სწორად თარგმნისა და გააზრების პრობლემა თავიდან მართლაც იყო. მაგრამ შემდეგ, XIII საუკუნის ბიზანტიაში, როცა უშუალოდ ბერძნებს შორის გაჩაღდა მძაფრი დისკუსია მოცემულ საკითხთან დაკავშირებით, ენობრივი ბარიერი უკვე ნამდვილად არ არსებობდა. მაგალითად, გრიგოლ კვიპრელი და იოანე ვეკი – ორივე ბერძნულენოვან წყაროებს იმოწმებდა, ოღონდ ერთმანეთისგან დიამეტრულად განსხვავებული შინაარსით განმარტავდა. იოანე ვეკი აცხადებდა, რომ „ძისაგან“ და „ძისა მიერ“ ერთი და იგივე შინაარსის მატარებელი ტერმინებია (იმავეს იმეორებს ჩვენს დროში მეცნიერული ეკუმენიზმი[7]), ხოლო გრიგოლ კვიპრელი ამის საწინააღმდეგოს ასაბუთებდა [Троицкий 1889ა: 340]. ეს იყო XIII საუკუნის ბიზანტიაში, ხოლო XI საუკუნის I ნახევრის ქართულ სასულიერო მწერლობაში ჩვენ უკვე გვაქვს ორიგინალური ქართული ძეგლი, საიდანაც ცხადად ჩანს, რომ სინამდვილეში „ძისაგან“ და „ძისა მიერ“ საღვთისმეტყველო პრობლემაა და არა ლინგვისტური [იხ. თავი III, §2.1].

მაინც როგორ მოხდა, რომ მოცემულ საკითხთან დაკავშირებით ერთმანეთისგან განსხვავებული საღვთისმეტყველო ტრადიცია ჩამოყალიბდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებში?

[7] . მაგალითად, პაპ იოანე-პავლე მეორის განმარტებით, „მამისაგან და ძისაგან“ იგივეა, რაც „მამისაგან ძისა მიერ“ [Войтыла 1998].

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ მსჯელობა დიდ სქიზმამდე გაცილებით ადრე დაიწყეს ქრისტიანმა ღვთისმეტყველებმა. საუკუნეების მანძილზე ძირითადად აღმოსავლეთის საქრისტიანო იყო გადაქცეული დოგმატური პაექრობების ასპარეზად (შდრ. *„ბერძენთა შორის მრავალი წვალება შემოვიდა“*). ასე რომ, ის საღვთისმეტყველო გამოცდილება, რაც აღმოსავლეთის ქრისტიანებს დაუგროვდათ სხვადასხვა ერესთან ბრძოლაში, დასავლეთის ქრისტიანებს თავიდანვე არ ჰქონდათ კარგად გათავისებული. როგორც ჩანს, სწორედ ეს განსხვავებული ისტორიული გამოცდილება გახდა იმის მიზეზი, რომ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ქრისტიანებში ერთმანეთისგან განსხვავებული თვალსაზრისი გავრცელდა სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ. მაგალითად, მაშინ, როცა აღმოსავლეთში ნილოს სინელი (+ 430 წ.) პირდაპირ წერდა იმის შესახებ, რომ სულიწმიდა არ გამოვალს ძისაგან, დასავლეთში მოღვაწეობდა ნეტარი ავგუსტინე (+ 430 წ.), რომელსაც სრულიად საწინააღმდეგო აზრი ჰქონდა [Гумилевский 1859: 77; Howard 1892: 13].

ნეტარი ავგუსტინე არის ერთ-ერთი პირველი დასავლელი ავტორი, ვის თხზულებებშიც ვხედავთ სწავლებას იმის შესახებ, რომ სულიწმიდის ჰიპოსტასური მყოფობის მიზეზი / დასაბამი / საწყისი მამასთან ერთად არის ძე. ნეტარი ავგუსტინე ამ სწავლებას იყენებს არიოზელების წინააღმდეგ მიმართულ თხზულებებში სამების ჰიპოსტასთა ერთარსების ანუ ბუნებითი ერთობის ხაზგასმის მიზნით [Cunningham 1991: 141]. მაგრამ, აღსანიშნავია, რომ თვითონ ნეტარ ავგუსტინეს „მრწამსის“ ტექსტში ეს სწავლება არ შეუტანია.

ნიკეა-კონსტანტინეპოლის „სარწმუნოების სიმბოლოში“ ფილიოკვეს ჩამატება თავდაპირველად ესპანეთში დაიწყეს დაახლოებით VI-VII საუკუნეებიდან[8]. ცნობილია, მაგალითად, არიოზელების წინააღმდეგ მიმართული ტოლედოს 589 წლის კრება, რომელმაც „მრწამსის“ ტექსტში აღნიშნული ცვლილება შეიტანა [Cunningham 1991: 141; Гумилевский 1859: 366]. იგივე გაიმეორა 681 წელს ტოლედოში გამართულმა სხვა კრებამ და ასევე 690 წელს ჰატფილდის (Hatfield) კრებამაც [Cunningham 1991: 141]. ამრიგად, ფილიოკვე, რაც მანამდე კერძო საღვთისმეტყველო აზრს წარმოადგენდა, დასავლეთში

[8] . ბოლოდროინდელი გამოკვლევებით, „მრწამსის“ ტექსტში ფილიოკვეს ჩამატების პირველი შემთხვევა ფიქსირდება სპარსეთში. და იგი დაკავშირებულია 410 წელს გამართულ სელევკია-კტესიფონის კრებასთან, რომელსაც მარ ისააკი მეთაურობდა [Tanner 2011: 68-69].

გამართულმა ზოგიერთმა კრებამ ყველასთვის სავალდებულო დოგმატის რანგში აიყვანა.

კანონიკური თვალსაზრისით ტოლედოს კრებების გადაწყვეტილებები, რა თქმა უნდა, არ იყო მართებული. მიზეზი მარტივია: ესპანეთის ეკლესია, როგორც ერთი წმიდა კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიის ნაწილი, ვალდებული იყო დამორჩილებოდა მსოფლიო საეკლესიო კრებების კანონებს, რომლებიც ყველას ავალდებულებს „მრწამსის“ ტექსტის ხელშეუხებლად დაცვას [დანართი 23]. სწორედ ამ აკრძალვის გამო იყო, რომ ეფესოს მესამე მსოფლიო კრებამ, რომელმაც დაამტკიცა დოგმატი ღმრთისმშობლის შესახებ, „მრწამსში“ არ შეიტანა იგი („მრწამსში“ წერია: „მარიამისაგან ქალწულისა“ და არ წერია „ღმრთისმშობელი“); არც ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო კრებამ შეიტანა „მრწამსში“ მის მიერ დამტკიცებული დოგმატი ქრისტეს ორი ბუნების შესახებ; არც მეხუთე, მეექვსე და მეშვიდე მსოფლიო საეკლესიო კრებებმა შეიტანეს „მრწამსში“ მათ მიერ მიღებული დოგმატები, რადგან იცავდნენ „მრწამსის“ უცვალებლობის წესს. ამრიგად, ფილიოკვე ყველა ქრისტიანის მიერ აღიარებული დოგმატიც რომ ყოფილიყო და არა კერძო საღვთისმეტყველო აზრი, მაშინაც კი არ შეიძლებოდა მისი ჩამატება „მრწამსში“. ასე რომ, ტოლედოს კრებების მიერ „მრწამსის“ ტექსტის ხელყოფა, საეკლესიო კანონების დარღვევით მოხდა. სწორედ ამ კანონდარღვევის გამო, საუკუნეების მანძილზე რომის პაპები არ შეიწყნარებდნენ ფილიოკვედართულ „მრწამსს“. თუმცაღა, მიუხედავად ამისა, დასავლეთის საქრისტიანოში ფილიოკვე თანდათან მაინც გავრცელდა [Cunningham 1991: 141].

ცნობილია, რომ აღმოსავლეთის ქრისტიანები დაიბნენ, როდესაც მათ პირველად გაიგეს დასავლეთში გავრცელებული ამ სწავლების შესახებ. სწორედ ამის გამო დაწერა მაქსიმე აღმსარებელმა (+ 662 წ.) „ეპისტოლე მარინოჲსადმი“. ამ ეპისტოლეში მაქსიმე განმარტავს: დასავლეთში მამისა და ძის ერთარსების (ბუნებითი ერთობის) ხაზგასმის მიზნით ამბობენ, რომ „სულიწმიდა გამოვალს მამისაგან და ძისაგან“. ისე კი იციან, რომ მხოლოდ ერთი – მამა არის მიზეზი ძისა და სულიწმიდის მყოფობისა, ერთისა – შობით, მეორისა – გამოსვლით [PG 91: 136; Гумилевский 1859: 226-227; დანართი 39].

აღმოსავლეთის ქრისტიანებისთვის მისაღები აღმოჩნდა მაქსიმე აღმსარებლის ეს განმარტება. ამის საფუძველზე ისინი შესაძლებლად თვლიდნენ დასავლეთში გავრცელებულ ფილიოკვეში მართლმადიდებლური აზრი დაენახათ.

მაგრამ შემდგომში პრობლემა სწორედ ფილიოკვეს მართლმადიდებლური განმარტება გახდა. საქმე ის არის, რომ დასავლეთის ქრისტიანებისთვის კატეგორიულად მიუღებელი აღმოჩნდა იგი. ცნობილია, მაგალითად, რომ როდესაც ფერარა-ფლორენციის კრებაზე ბერძნებმა წარადგინეს მაქსიმე აღმსარებლის ზემოხსენებული ეპისტოლე, როგორც დასავლეთის ქრისტიანებთან ერთობის აღდგენის საფუძველი, ამ უკანასკნელებმა იგი უარყვეს [Siecienski 2010: 154; Романидис 1975/2005: 89-115]. ხოლო კათოლიკური დასავლეთის ერთ-ერთმა უდიდესმა ავტორიტეტმა, თომა აქვინელმა, რაც არ უნდა გამაოგნებელი იყოს, ნესტორის ერესში დაადანაშაულა ერთ-ერთი უდიდესი მართლმადიდებელი ღმრთისმეტყველი იოანე დამასკელი სწორედ იმის გამო, რომ იგი მაქსიმე აღმსარებლის ამ ეპისტოლეს ეყრდნობა სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ მსჯელობისას [Aquinas 2013: 185; Bauerschmidt 2005: 99; დანართი 5]. მაგრამ ეს იყო გაცილებით გვიან, XIII და XV საუკუნეებში. დავუბრუნდეთ საკითხის ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით თხრობას.

ზოგიერთი ცნობით, დასავლელმა ქრისტიანებმა პირველად საყვედური „მრწამსში“ ფილიოკვეს ჩამატების გამო 767 წელს ჯენტილის კრებაზე (Council of Gentilly) მიიღეს აღმოსავლეთის ქრისტიანებისგან, კერძოდ ბიზანტიის იმპერატორ კონსტანტინე მეხუთის ელჩებისგან [Cunningham 1991: 141; Howard 1892: 22-23]. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ფილიოკვედართულ „მრწამსს“ ამის შემეგ 781 წელს გამართული ტოლედოს მეთორმეტე კრების აქტებშიც ვხედავთ. „მრწამსში“ ფილიოკვეს ჩამატებას მხარი დაუჭირა ასევე 790-იანი წლების დასაწყისში პაულინუს აკვილიელის მეთაურობით ჩრდილოეთ იტალიის ქალაქ ფრიულში გამართულმა კრებამ. ცნობილია ისიც, რომ ამ დოგმატური სიახლის მომხრე ფრანკი თეოლოგები 794 წელს რომის პაპისგან ითხოვდნენ ფილიოკვედართული „მრწამსისთვის“ სანქციის მიცემას და ამტკიცებდნენ, თითქოს ნიკეის მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრების აქტებში ფილიოკვე ნახსენები იყო. მაგრამ პაპმა ადრიანემ მათ მხარი არ დაუჭირა [Cunningham 1991: 141]. ადრიანეს შემდეგ რომის პაპი გახდა ლეონ მესამე, რომელიც მისი წინამორბედის კურსს აგრძელებდა და ეწინააღმდეგებოდა „მრწამსის“ ტექსტში ცვლილების შეტანას. ასეთ ვითარებაში, რომის პაპის თანხმობის გარეშე, ფრანკთა იმპერატორ კარლოს დიდის კარზე და აახენის საკათედრო ტაძარში სავარაუდოდ 798 წლიდან დაიწყეს ფილიოკვედართული „მრწამსის“ კითხვა.

ხოლო აახენიდან, რომელიც ფრანკთა იმპერიის დედაქალაქი იყო, ფილიოკვე ყველგან გავრცელდა დასავლეთ ევროპაში [Cunningham 1991: 141; დანართი 8].

საყურადღებოა, რომ ამ დროს იმპერატორ კარლოს დიდის კარზე „მრწამსის“ უცვალებლობის წესის დამცველნიც იყვნენ. ასეთი არის, მაგალითად, ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე ალქუინი (+ 804 წ.). იგი შეშფოთებით ადევნებდა თვალს, როგორ ვრცელდებოდა ფილიოკვედართული „მრწამსი“ ფრანკების იმპერიაში და თავის 75-ე ეპისტოლეში, რომელიც მიმართულია ლიონელი ქრისტიანებისადმი, წერდა: *„უფრთხილდით ესპანური ერესის ახალ სექტებს და არაფერი ახალი არ მიუმატოთ სარწმუნოების სიმბოლოს“* [PL 101: 63B-84B; Гумилевский 1859: 366; დანართი 6].

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, დიდ სქიზმამდე გაცილებით ადრე ფილიოკვედართული „მრწამსი“ თვითონ დასავლეთში ხვდებოდა წინააღმდეგობებს. დასავლეთის ქრისტიანთა შორის არსებული უთანხმოება მალე აღმოსავლეთშიც გადმოვიდა, რის შესახებაც მომდევნო პარაგრაფში ვისაუბრებთ.

§3. დაპირისპირების დასაწყისი

საკითხის შესწავლის შედეგად გამოჩნდა, რომ პირველი ღია დაპირისპირება სულიწმიდის გამომავლობასთან დაკავშირებით აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის მოხდა დიდ სქიზმამდე გაცილებით ადრე. ეს იყო ხატმებრძოლობის მძვინვარების დროს, კერძოდ IX საუკუნის დასაწყისში. სწორედ აქედან ვიწყებთ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის სარწმუნოებრივი დაპირისპირების ისტორიის თხრობას.

ცნობილია, რომ ბაღდადის ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდს კარგი ურთიერთობა ჰქონდა ფრანკების იმპერატორ კარლოს დიდთან. ამით ისარგებლა გიორგი იერუსალიმელმა პატრიარქებმა (იმხანად იერუსალიმი არაბთა ხელში იყო) და მანაც დაამყარა ურთიერთობა ფრანკებთან. ეს კავშირ-ურთიერთობა განაგრძო თომა იერუსალიმელმა, რომელიც გიორგის შემდეგ გახდა პატრიარქი. სწორედ თომა იერუსალიმელი პატრიარქის დროს მოხდა ფილიოკვეს გამო პირველი დაპირისპირება აღმოსავლელ და დასავლელ ქრისტიანებს შორის. ყველაფერი ასე დაიწყო:

თომა იერუსალიმელმა პატრიარქმა აღადგინა მაცხოვრის საფლავის ტაძრის გუმბათი, რომელიც მიწისძვრის შედეგად იყო დაქცეული. მას ამ

მშენებლობაში მდიდარ ეგვიპტელ ქრისტიან ბოკამთან ერთად დახმარება გაუწია ფრანკების იმპერატორმა კარლოს დიდმა. იერუსალიმის საპატრიარქოსა და კარლოსის იმპერიას შორის დამყარებული კავშირ-ურთიერთობის კვალობაზე ფრანკმა მომლოცველებმა დაიწყეს იერუსალიმში ჩასვლა. და აი, 808 წლის ბოლოს, შობის დღესასწაულზე, იერუსალიმთან, ზეთისხილის მთაზე, ფრანკ ბენედიქტელებსა და საბაწმიდელ ბერებს შორის ფილიოკვეს გამო მოხდა დაპირისპირება. ბენედიქტელებმა „მრწამსი“ ფილიოკვეს ჩართვით იგალობეს. რის გამოც იოანე საბაწმიდელმა ისინი გამოაძევა ელეონის მთიდან [დანართი 7].

ბენედიქტელმა ბერებმა მომხდარის შესახებ წერილით აცნობეს რომის პაპ ლეონ მესამეს [PL 129: 1257-1260]. ელეონის მთაზე მომხდარი ინციდენტის გამო რომის პაპს წერილი თომა იერუსალიმელმა პატრიარქმაც მისწერა. პაპმა ლეონმა ამ ორი წერილის ასლები გადაუგზავნა იმპერატორ კარლოსს და სთხოვა, რომ იგი პირადად ჩარეულიყო ამ საქმეში. ამასთან, პაპმა ლეონ მესამემ საპასუხო წერილი გამოუგზავნა „აღმოსავლეთის ყველა ეკლესიას“ [Haugh 1975: 68-69, 168; Дезей 2005: 364-384; Cunningham 1991: 141; Gil 1992: 459; Sterk 1988: 63; PL 129: 1257-1260].

საინტერესოა, რომ 808 წელს, როცა მოხდა ეს დაპირისპირება საბაწმიდელ და ფრანკ ბენედიქტელ ბერებს შორის, ელეონის მთაზე ქართველებიც მოღვაწეობდნენ [Pringle 2007: 118; ფერაძე 1995: 27; დამოწმებულია: Tobler 1874: 79]. ეს ფაქტი მოწმობს, რომ ქართველები ბერძნების სარწმუნოებრივი თანამოაზრენი იყვნენ. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მათაც ისევე გამოდევნიდნენ ბერძნები ელეონის მთიდან, როგორც ფრანკები გამოდევნეს.

იერუსალიმში, ელეონის მთაზე დაწყებულმა დოგმატურმა დაპირისპირებამ შეაშფოთა ფრანკი თეოლოგები. იმპერატორმა კარლოსმა 809 წლის ნოემბერში ქალაქ აახენში მოიწვია კრება, რომელიც დაუპირისპირდა აღმოსავლეთის ქრისტიანებს. აახენის კრებამ დაამტკიცა დოგმატური სწავლება სულიწმიდის ორმაგი (მამისაგან და ძისაგან) გამომავლობის შესახებ და მხარი დაუჭირა „მრწამსის“ ტექსტში ფილიოკვეს ჩამატებას[9]. აახენის 809 წლის კრების აქტები,

[9] . ფრანკების იმპერატორ კარლოს დიდს 809 წლის აახენის კრებამდეც ჰქონდა დაპირისპირება მართლმადიდებელ ქრისტიანებთან. ცნობილია, რომ მან ტარასი კონსტანტინეპოლელი პატრიარქი (რომელიც ფოტი დიდის პაპა იყო [დანართი 30]) დაადანაშაულა იმაში, თითქოს იგი არ იყო ერთგული ნიკეის კრების სარწმუნოებისა, რადგან ამბობდა, რომ „სულიწმიდა გამოვალს მამისაგან ძისა მიერ“ და არ ამბობდა „მამისაგან და ძისაგან“. ეს ბრალდება გადაჭრით უარყო რომის პაპმა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იმპერატორმა კარლოსმა მაინც გაიმეორა იგი 790 წელს დაწერილ წიგნში „Libri Carolini“. ამ თხზულებაში იმპერატორი კარლოსი მხარდაჭერას უცხადებს

როგორც ამბობენ, არ შემონახულა (თუმცა, არ ვიცით, შესაძლოა, ვატიკანის საიდუმლო არქივებში ინახებოდეს და არ აჩენდნენ). ამ კრების შესახებ გვაუწყებს 809 წლის „ქრონიკა“. მასში მოიხსენიება იოანე იერუსალიმელი[10]. ილია მინიატისის ცნობით, აახენის კრებას იოანე იერუსალიმელთან ერთად მრავლად ესწრებოდნენ აღმოსავლეთის ქრისტიანების წარმომადგენლები. ამ კრებაზე ისინი დაუპირისპირდნენ ფილიოკვეს მომხრეებს, მაგრამ ამაოდ. კრებამ მიიჩნია, რომ ფილიოკვე იყო ტრადიციული რწმენის გამოხატულება და, როგორც აღვნიშნეთ, მხარი დაუჭირა „მრწამსში“ მის ჩამატებას [Sterk 1988: 63, 73; Дезей 2005: 364-384; Минятий 1999; დანართი 8].

აახენის კრების მიერ მიღებული გადაწყვეტილების დასამტკიცებლად იმპერატორმა კარლოსმა პაპ ლეონ მესამეს რომში გაუგზავნა ელჩები – ორი ეპისკოპოსი და ერთი აბატი. ელჩები შეეცადნენ პაპის დარწმუნებას, რომ ფილიოკვე იყო ძველი მოძღვრება. მოლაპარაკების დროს გამოჩნდა, რომ პაპი არ ეწინააღმდეგებოდა სწავლებას სულიწმიდის მამისაგან და ძისაგან გამომავლობის შესახებ, მაგრამ „მრწამსში“ მისი ჩამატების კატეგორიული წინააღმდეგი იყო. პაპმა ლეონ მესამემ მიუგო იმპერატორ კარლოსის ელჩებს: *„მე ნება დავრთე (იერუსალიმში წასულ ფრანკ ბენედიქტელებს – გ.მ.), რომ ეგალობათ ‘მრწამსი’, მაგრამ არ მიმიცია ნება, რომ მასში რაიმე ჩაემატებინათ... ჩვენ არ ვკადნიერდებით, რომ რაიმე ჩავურთოთ ‘მრწამსში’“*. უფრო მეტიც, პაპმა ლეონმა ელჩების პირით შეუთვალა იმპერატორ კარლოსს, რომ ფრანკებიც მიჰყოლოდნენ რომის ეკლესიის ტრადიციებს ანუ უარი ეთქვათ „მრწამსის“ ტექსტში ცვლილების შეტანაზე. მომდევნო ორი წლის განმავლობაში იმპერატორი კარლოსი და ფრანკი თეოლოგები გამუდმებულ ზეწოლას ახდენდნენ პაპ ლეონ მესამეზე, მაგრამ მან პოზიცია არ შეცვალა [Sterk 1988: 63; Cunningham 1991: 141; Howard 1892: 26-30].

როგორც ჩანს, პაპმა ლეონ მესამემ შეატყობინა თომა იერუსალიმელ პატრიარქს, რომ იმპერატორი კარლოსი აიძულებდა მას „მრწამსში“ ფილიოკვეს

ხატმებრძოლთა ერესს და კიცხავს ნიკეის მეშვიდე მსოფლიო საეკლესიო კრებას [Mansi 1767: 760; Карташев 1994: 528]. ეს იმას ნიშნავს, რომ კათოლიციზმის ერთ-ერთი მესაძირკვლე ფრანკთა იმპერატორი კარლოსი ექცევა იმ ანათემის ქვეშ, რომელიც მართლმადიდებლობის „სინოდიკონში“ არის წარმოთქმული პატრიარქ ტარასის მოწინააღმდეგეთა მიმართ [იხ. თავი IV, §2].

[10] . ვინ არის ეს იოანე იერუსალიმელი? ხომ არ არის იგი სწორედ ის იოანე საბაწმიდელი, რომელმაც 808 წელს ელეონის მთიდან გამოდევნა ლათინი მომლოცველები ფილიოკვედართული „მრწამსის“ გალობის გამო? იოანე საბაწმიდელი მოიხსენება ასევე „თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში“. იგი საბაწმიდის მამასახლისი იყო 808-825 წლებში [Patrich 2001: 25].

ჩამატებას. თომა პატრიარქმა იერუსალიმში მოიწვია საეკლესიო კრება, სადაც განიხილა შექმნილი ვითარება. იერუსალიმის კრებამ არ შეიწყნარა ლათინთა მრწამსისეული სიახლე და გადაწყვიტა რომში გაეგზავნა ელჩობა, რომელიც იქ ფილიოკვეს წინააღმდეგ იქადაგებდა. ელჩობის მეთაურად დაინიშნა მიქაელ სვინკელი (იერუსალიმის პატრიარქის პირადი მდივანი). ამ ელჩობის შესახებ მოთხრობილია მიქაელ სვინკელის „ცხოვრების“ VI თავში [Cunningham 1991: 54-55; დანართი 9; Vailhe 1901a: 313-332; Vailhe 1901b: 610-641; Гумилевский 1859: 294; Полякова 1972/2004: 114-139; Полякова 1995: 242-290;][11].

მიქაელ სვინკელთან ერთად იერუსალიმიდან რომში ელჩებად გაგზავნეს ძმები თეოდორე და თეოფანე და მათი სულიერი მოძღვარი იობი. ზოგიერთი ცნობით, დელეგაცია უფრო მრავალრიცხოვანი იყო, ხოლო ეს პირები ელჩობის მეთაურები იყვნენ. რომში მიმავალი ელჩები გზად კონსტანტინეპოლში შეჩერდნენ, სადაც ისინი ხატმებრძოლებმა შეიპყრეს და აწამეს[12]. ამის გამო, ისინი ვერ ჩავიდნენ რომში, მაგრამ მიქაელ სინკელმა ის მაინც მოახერხა, რომ კონსტანტინეპოლიდან სიცილიაში გაგზავნა ეპისტოლეები, სადაც სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლება გადმოსცა.

პაპი ლეონ მესამე უცდიდა იერუსალიმიდან გაგზავნილ ელჩებს. მაგრამ, რაკიღა დახმარება ვერ მიიღო, ასეთი რამ მოიფიქრა: დაამზადა ვერცხლის დაფები; ზედ ორ ენაზე, ლათინურად და ბერძნულად, ამოტვიფრა „მრწამსი“ ყოველგვარი ჩანართის გარეშე; გაუკეთა წარწერა: *„Haec Leo posui amore et cautela <u>fidei</u> orthodoxae“ („მე, ლეონმა, დავდგი ეს მართლმადიდებელი <u>სარწმუნოების</u> სიყვარულისა და დაცვისთვის“)*[13] და დაამაგრა ეს ვერცხლის დაფები რომში წმიდა პეტრეს ბაზილიკის კარზე, რომ ყველას დაენახა, როგორი იყო „მრწამსის“ ნამდვილი ტექსტი. უძველესი ცნობა პაპ ლეონ მესამის ვერცხლის დაფების შესახებ გვაუწყებს, რომ სინამდვილეში მან სამი დაფა დაამზადა. ხოლო მესამე დაფა, რომელზეც ასევე „მრწამსი“ იყო ამოტვიფრული, წმიდა

---

[11] . თედო ჟორდანია, მოსე ჯანაშვილი და პატრიარქი კირიონ მეორე მიქაელ სვინკელს ქართველად მიიჩნევდნენ: *„მიქელ ხუცესი სჳნგელოზი იერუსალიმელ-ჯვარელი ქართველი ბერი იყო“* [ჟორდანია 2004: 219-220]; *„Михаил пресвитер и Синкелл… инок грузинского монастыря св. Симеона Столпника, полиглот. Он был современником Иерусалимского патриарха Фомы“* [Кирион 1910].

[12] . იოანე კვიზიკელი ეპისკოპოსისადმი გაგზავნილ ეპისტოლეში თეოდორეს მოთხრობილი აქვს, როგორ მოხდა მათი შეპყრობა და წამება [Haugh 1975: 168; Sénina 2008: 293-297].

[13] . პაპ ლეონ მესამის მიერ გაკეთებული ეს წარწერა კიდევ ერთი მოწმობაა იმისა, რომ ძველად ტერმინი „სარწმუნოება“ წარმოადგენდა „მრწამსის“ / „სარწმუნოების სიმბოლოს“ სინონიმს [იხ. ქვემოთ, თავი II, §3 და დანართი 23].

პეტრეს ტაძრის საკურთხეველში მოათავსა. ამ, ყველაზე ადრინდელ ცნობაში აღწერილია ვერცხლის დაფების ზომა, წონა და მათზე ამოტვიფრული ტექსტი. ასე რომ, პაპ ლეონ მესამის ვერცხლის დაფების ისტორია იწყება 808 წელს იერუსალიმში, ზეთისხილის მთაზე, საბაწმიდელ ბერებსა და ფრანკ ბენედიქტელებს შორის მომხდარი დაპირისპირებით [Sterk 1988: 62-63].

ზემოთ მოთხრობილი ისტორიის შესახებ ვიგებთ ასევე ანტიკათოლიკური ისტორიულ-პოლემიკური თხზულების ძველი ქართული თარგმანიდან, რომელსაც ჩვენ მივაკვლიეთ ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში. ძეგლი დასათაურებულია როგორც „მეფობასა კოსტანტინესსა და დედისა მისისა ირინასსა“. ქვემოთ ორი ხელნაწერი ნუსხის მიხედვით (Q52, 12v-26v; H1000, 169v-178v) ვაქვეყნებთ ვრცელ ფრაგმენტს ამ თხზულებიდან. ტექსტი ქვეყნდება პირველად.

„იყო ჰრომს შინა პაპა ანდრიანე, რომელი იყო მსოფლიოსა კრებასა შინა, დამტკიცებად პატიოსანთა ხატთა თაყუანის–ცემად[14]. ხოლო შემდგომად ანდრიანესა, იქმნა ჰრომს პაპად ლეონ. ხოლო ამას ლეონს მოშურნე ექმნეს ნათესავნი ანდრიანესნი და განაძეს იგი საყდრისა თჳსისა და ქალაქისაგანცა ჰრომისა. ხოლო პაპამან ლეონ წარავლინა მოციქული კოსტანტინუპოლის მეფესა კოსტანტინესა და დედისა მისისა თანა, რამეთუ ითხოვდა მათგან შემწეობასა. და ვერა ჰპოვა ამისთჳს, რამეთუ კოსტანტინუპოლის მას ჟამსა შინა მეფისა და დედისა მისისა შორის შფოთი რაჲმე აღდგომილ–იყო და სხუანიცა მრავალნი აღდგომილ–იყუნეს კოსტანტინუპოლეს ზედა. ამისთჳსცა პაპა მივიდა ფრაღიას, ფრაღიას მთავრისა კარულის თანა[15], ხოლო კარულმან მისცა შემწედ ძალი დიდი და კუალად დაადგინეს პაპად ჰრომისა და დასუბს საყდარსა ზედა.

ხოლო პაპამან ლეონ ზრახუა ჰყო ღირსთა კაცთა და მთავართა თანა ჰრომისათა, რათა დაადგინონ ჰრომს შინა მეფე მორწმუნე, რათა მეფობა კუალად ჰრომისაგან იწყოს... მოიხმო უკუე პაპამან კარული იგი მთავარი წმიდამან ლეონ და ბერძულის ჰსჯულითა გვირგჳნოსან–ჰყო იგი მეფედ ჰრომისა. და არად საკმარ–ჰყო ძუძლიცა ჰსჯული და არა უწყი რომლისა განზრახულებითა, თავითგან ვიდრე ფერჴთამდე მირონი ჰსცხო მას [დანართი 10].

ესრეთ უკუე შეთხზულება პირველი მოქალაქეთა განიკუეთა, ვითარცა დედის და ასულს შორის შერავიდა მახჳლი განმყოფელი და განმკუეთელი

[14] . იგულისხმება ნიკეის მეშვიდე მსოფლიო კრება (787 წ.)
[15] . საუბარია ფრანკების მეფე კარლოს დიდზე.

რისხჳსა მახჳლითა ქალწულებისა კეთილბუნებრივისა – ახალი ჰრომი სამეფო ქალაქი ძუცლისა ჰრომისაგან.[16]

ხოლო კარული პაპითგან და მამითგან ქრისტეანედ სახელ–იდებოდა და აღირაცხოდა ქრისტეანეთა შორის. არამედ მოიყვანნა თჳსთანა აღრეულნი და სწავლულნი, რომელთა ჰქონდეს წუალებანი ფარულად აპოლინარისა და მაკედონიოსისა და სევეროსისა და დიოსკორესა და ორიგენისა და ევტიქისა და იწყეს მიქცევად ერისა უფლისა და სწავლად თჳსთა წუალებათა არა ყოვლად ფარულად, არამედ ცხადადცა, ვითარ მეფისაგან შემწე-ყოფითა. და იტყოდეს ვითარმედ მამისაგან და ძისაგან გამოვალს სული წმიდა და უცომოჲთა წირუა და სხუანი მრავალნი წუალებანი.

და ჰხედვიდა პაპა ლეონ ერსა ღმრთისასა წარწყმედილსა ამისთჳს, რამეთუ ტკბილად მიიღებდეს სწავლასა მათსა, რამეთუ არა იყუნეს ჰრომსა შინა ბრძენნი და მეცნიერნი, რათა განეგდოთ ეგევითარი სწავლა ბოროტთა წუალებათა. და ინება წარგზავნა კაცთა კოსტანტინუპოლის ქალაქსა ბრძენთა და სულიერთა კაცთათჳს და ვერ ძალ–ედუა ამისთჳს, რამეთუ მას ჟამსა შინა კოსტანტინუპოლის ხატთ–მბრძოლნი იყუნეს მეფის თეოფილესაგან[17].

ხოლო პაპამან წარგზავნა წიგნი იერუსალიმის პატრიარქისა თომასა, რათა მოუვლინოს კაცნი სიტყჳერნი, რომელთაცა ძალედუას შემუსრუა და განდევნა ესე ვითართა წუალებათა. და ოდეს მივიდეს მოციქულნი და ისმინა პატრიარქმან მცნებული, წმიდამან თომა, გამოირჩივნა და წარაველინნა კაცნი დამტევნელნი ყოვლისა ჭეშმარიტებისანი, სულიერთა გინა ჴორციელთა, ჰრომს შინა პაპისა ლეონისა: მიხაილ პროტოსინღელი დიდისა საყდრისა და მოწაფენი მისნი – თეოფანე და თეოდორე ერთ–ძმანი და იობ. და იგინი მიმავალნი წარვიდეს [დანართი 9].

ხოლო ინებეს წარსლუად კოსტანტინუპოლის მგზავრ პირველ ჰრომისა, რათა სიტყუა უგონ მეფესა თეოფილეს და შემუსრუად ხატთ–მბრძოლობისაგან და დამტკიცებად ერისა ღმრთისა პატიოსანთა ხატთა თაყუანის–ცემასა. და მრავალნი მოაქციენეს კეთილ–მორწმუნეობად. და იწყეს წინა–აღდგომად მეფისა. ხოლო მეფემან თეოფილე არღარა დაითმინა ერისა მის სწავლა და მოქცევა წმიდათა ხატთა თაყუანის–ცემად მიხაილ, თეოფანე და თეოდორესგან.

---

[16] . ასეთი ხატოვანი შედარებით არის გადმოცემული აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანების დაპირისპირების პოლიტიკური მიზეზი: ფრანკების სამეფოს მეტოქეობა ბიზანტიასთან.

[17] . საუბარია კონსტანტინეპოლის ხატმებრძოლ იმპერატორ თეოფილე მესამეზე.

ბრძანა წარყუანება მათი და წამებად, ტყავთა გუამისა მათისათა განჴდად და ძარღუთა დაძრობად. ხოლო წმიდა მიხაილ და მისთანა იობ, წმიდანი სულნი თჳსნი მათვე წამებათა შინა ჴელთა ღმრთისათა შეჳდრნეს ქალაქსა შინა კოსტანტინუპოლის[18]. ხოლო წმიდათა თეოფანეს და თეოდორეს მრავალი ვნება შეამთხჳეს და სხეულნი მათნი დაწუნეს ძუალებადმდე. განაკეთეს ფიცარი რკინისა ესრე სახედ და დასწერეს იამბიკონი, ხოლო ჰქონდათ სახენი განრთხმულნი... ხოლო მუნვე მიიცუალა წმიდა თეოდორე[19]. ხოლო ჟამსა მისისა აღსრულებისასა ისმოდა ანგელოსთა გალობა საწადელი. და იგიცა მგალობელად მათთანა ისმინეს. ხოლო თეოფანე ცხოვრებდა განძებულად ვიდრე სიკუდილადმდე თეოფილეს მიერ [დანართი 11].

ესრეთისა უკუე მიზეზითა წმიდა მიხაილ პროტოსინღელი წმიდისა იეროსალიმისა საყდრისა და მოწაფენი მისნი არცა ერთიღა მიიწია ჰრომად.

ხოლო პაპა ლეონ ჰხედჳდა ერსა ღმრთისასა წარწყმედილსა პირველ ჴსენებულთა მწუალებელთაგან კარულისათა და შემწენი არასადათ ეპოვნეს. და ვერღარა გულის–ხმა–ყო, რაჲ ვითარ ეყო. ამისთჳს დასწერა ფიცართა ზედა აღსარება მართლმადიდებლობისა სარწმუნოებისა და აღაკრნა კედელსა ზედა ეკკლესიისასა, რათა მხილუჱლნი აღმოიკითხჳდენ და აღიარებდენ ძესა მამისაგან შობილსა და სულსა წმიდასა მამისაგან გამოსრულსა. ესე ჰქმნა დამტკიცებისათჳს მორწმუნეთა და შემუსრვისათჳს წუალებათა კარულისათა“.

ამრიგად, როგორც მოხმობილი ვრცელი ცოტატიდან დავინახეთ, იერუსალიმის ეკლესიამ მიქაელ სვინკელი და მისი თანმხლები პირები პაპ ლეონ მესამის წერილობითი თხოვნის პასუხად გაგზავნა რომში ფრანკი თეოლოგებისთვის წინააღმდეგობის გაწევის მიზნით.

აქ აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ იმის შესახებ, რომ ამ ელჩობის მეთაურები მიქაელ სვინკელი, თეოდორე და თეოფანე პირდაწერილნი, იობ – მათი მოძღვარი, საბაწმიდელი ბერები იყვნენ. თომა იერუსალიმელი, ვინც ეს ელჩობა გაგზავნა რომში, ასევე საბაწმიდელი მოვაწე გახლდათ, იოანე იერუსალიმელი, ვინც ელეონის მთიდან გამოდევნა ფრანკი ბენედიქტელები და

---

[18] . აქ შეცდომაა, სინამდვილეში მიქაელ სვინკელი გადაურჩა წამებას. იგი მოესწრო ხატმებრძოლობის ერესის დამარცხებას. ცნობილია, რომ მართლმადიდებელ ქრისტიანებს კონსტანტინეპოლის პატრიარქად უნდოდათ მისი არჩევა, მაგრამ მიქაელმა უარი განაცხადა და იგი ხორას დიდი მონასტრის წინამძღვრად დაადგინეს.

[19] . მათ სახეზე ამოშანთული წარწერების გამო თეოდორესა და თეოფანეს „პირდაწერილები“ / „სახედაწერილები“ უწოდეს. ძველ ქართულ ტექსტებში ისინი ასევე იხსენიებიან, როგორც „გამომეტყველნი“.

შემდეგ, სავარაუდოდ, აახენის კრებაზეც ამხილა ისინი, ასევე საბაწმიდის ლავრის წინამძღვარი იყო. ასე რომ, ფილიოკვეს მოწინააღმდეგეთა ავანგარდში საბაწმიდელი ბერები დგანან. ისინი სხვებზე უწინ იმაღლებენ ხმას ლათინური დოგმატის წინააღმდეგ. ეს ნამდვილად არ არის შემთხვევითი. როგორც ცნობილია, სწორედ საბაწმიდაში მოღვაწეობდა ერთ-ერთი უდიდესი მართლმადიდებელი ღმრთისმეტყველი იოანე დამასკელი. მას ეკუთვნის სიტყვები: *„ძისაგან გამომავლად სულსა არა ვიტყვით“* [იხ. თავი III, §2.2]. აშკარაა, რომ საბაწმიდელი მოღვაწენი ლათინური დოგმატის წინააღმდეგ გამოდიოდნენ, როგორც დიდი იოანე დამასკელის სულიერი მემკვიდრეობის დამცველნი, როგორც მისი გზის გამგრძელებლები.

ცნობილია ასევე, რომ საბაწმიდის ლავრასთან ქართველები თავიდანვე იყვნენ დაკავშირებული. ამ ლავრის დამაარსებელი, ღირსი საბა განწმედილი ქართველებს თავის ანდერძშიც იხსენიებს. საბაწმიდაში ქართველებს თავისი ეკლესიაც ჰქონდათ [ყაუხჩიშვილი 1936: 188-189; მენაბდე 1980: 25-39]. ამრიგად, ქართველებისთვისაც არ იყო უცხო ის სულიერი მემკვიდრეობა, რომელსაც თავგამოდებით იცავდნენ საბაწმიდელი მამები[20].

აქ ხატმებრძოლობაზეც უნდა ვთქვათ ორიოდე სიტყვა. როგორც დავინახეთ, ფილიოკვეს გამო პირველი დაპირისპირება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის ხატმებრძოლობის დროს მოხდა. საბაწმიდელი მოღვაწენი, როგორც ცნობილია, ხატმებრძოლობის მოწინააღმდეგენი იყვნენ. ხატმებრძოლობა საქართველოშიც არ ყოფილა. ცნობილია, რომ ხატმებრძოლობის მოწინააღმდეგე გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწე, VII მსოფლიო კრების გამართვის ინიციატორი იოანე გუთელი მცხეთაში ჩამოვიდა საეპისკოპოსო ხელდასხმის მისაღებად (ამის შესახებ გიორგი ათონელიც ამბობს). ხოლო ფრანკების იმპერატორი კარლოსი, რომელიც ფილიოკვეს

[20] . ქართველებს ასევე ძველთაგანვე ჰქონდათ ურთიერთობა სინას მთასთან. ანასტასი სინელი წერს ამბა მიქაელ იბერიელის შესახებ, რომელიც დაახლ. V-VII საუკუნეებში მოღვაწეობდა სინაის უდაბნოში [მაჭარაშვილი 2010ე]. აღსანიშნავია, რომ სინელ მამებსაც იგივე სწავლება ეპყრათ სულიწმიდის შესახებ, რაც საბაწმიდელ მამებს ჰქონდათ. მაგალითად, ნილოს სინელი (V ს.) და ანასტასი სინელი (VII ს.) წერდნენ, რომ სულიწმიდა არ გამოვალს ძისაგან [Гумилевский 1859: 77; თავი III, §2.4]. ასე რომ, საბაწმიდისა და სინაის სავანეებთან კავშირ-ურთიერთობა ნამდვილად შეუწყობდა ხელს ქართველთა შორის სულიწმიდის შესახებ დასავლელ ქრისტიანთაგან განსხვავებული სწავლების გავრცელებას.

უჭერდა მხარს, ხატმებრძოლი იყო და უპირისპირდებოდა მართლმადიდებლობის აღმსარებელ პატრიარქ ტარასი კონსტანტინეპოლელს [Карташев 1994: 528][21].

ასე რომ, IX საუკუნის დასაწყისში, როდესაც აღმოსავლელ და დასავლელ ქრისტიანებს შორის პირველად მოხდა დაპირისპირება ფილიოკვეს გამო, ქართველები სავსებით ბუნებრივად აღმოჩნდნენ ხატთაყვანისცემის წესის დამცველ ბერძნებთან ერთად ლათინური დოგმატის მოწინააღმდეგეთა მხარეს (ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ელეონის მთაზე ქართველები მოღვაწეობდნენ იმ დროს, როცა ბერძნებმა იქიდან გამოაძევეს ფრანკი ბენედიქტელები).

ამრიგად, როგორც ამ პარაგრაფიდან გამოჩნდა, პირველად ფილიოკვედართული „მრწამსი“ იერუსალიმის ეკლესიამ დაგმო და თანაც ეს გაცილებით ადრე მოხდა, ვიდრე ამას კონსტანტინეპოლის პატრიარქები გააკეთებდნენ. მეცნიერული ეკუმენიზმი კი ცდილობს საქმე ისე წარმოაჩინოს, თითქოს განხეთქილება უშუალოდ კონსტანტინეპოლსა და რომს შორის წამოჭრილი უთანხმოების გამო მოხდა; მეტიც, თითქოს იგი ორი კაცის – ფოტი დიდისა და მიხეილ კერულარიოსის პირადი ამბიციებისა და ახირებულობის ბრალი იყო და თითქოს ეს საკითხი სხვა ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიებს არ ეხებოდა.

§4. ფოტი პატრიარქის დროინდელი სქიზმა

პირველი სქიზმა რომსა და კონსტანტინეპოლს შორის პაპიზმისა და ფილიოკვეს გამო ფოტი დიდის დროს მოხდა. დაპირისპირება დაიწყო ბულგარეთზე იურისდიქციის გავრცელების გამო. ეს იყო IX საუკუნის II ნახევარში, დაახლოებით 860 წელს. ბულგარეთის გაქრისტიანება, როგორც ცნობილია, კონსტანტინეპოლის დამსახურება იყო. მიუხედავად ამისა, რომის პაპებს სურდათ, რომ ეს ახლადმოქცეული ქვეყანა მათი სამწყსო ყოფილიყო. რომში მიაჩნდათ, რომ მათ კონსტანტინეპოლელ სასულიერო პირებზე უფრო მეტი სამოძღვრო გამოცდილება და უფრო უცდომელი სარწმუნოება ჰქონდათ. სირთულეებმა სამხრეთ იტალიაშიც იჩინა თავი, სადაც მრავლად ცხოვრობდნენ

[21] . სწორედ ამიტომ არის, რომ მართლმადიდებლობის „სინოდიკონი“, რომელიც ხატმბრძოლთა წინააღმდეგ არის მიმართული, ამავე დროს, ფაქტობრივად ანტილათინურ ძეგლს წარმოადგენს. მასში ტარასი, ეგნატე და ფოტი კონსტანტინეპოლელი პატრიარქები მართალი სარწმუნოების აღმსარებელ წმიდა პატრიარქთა შორის მოიხსენებიან, ხოლო მათი მოწინააღმდეგენი ანუ ლათინები, შეიჩვენებიან [იხ. თავი IV, §2]. მიზეზი მარტივია – კათოლიციზმის, როგორც კონფესიის, ჩამოყალიბება ფაქტობრივად ხატმებრძოლობის დროს ხდება.

ბერძნები. კონსტანტინეპოლი მათ თავის სამწყსოდ მიიჩნევდა, რასაც რომში აღფრთოვანებით, რა თქმა უნდა, არ ხვდებოდნენ [პაპუაშვილი 1996: 289].

რომში შეეცადნენ ესარგებლათ კონსტანტინეპოლში არსებული წინააღმდეგობებით და თავისი პოზიციები გაემყარებინათ, შედეგად კი მივიღეთ სქიზმა. ყველაფერი იმით დაიწყო, რომ კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა ეგნატემ სისხლის აღრევაში ამხილა ბიზანტიის იმპერატორი, ხოლო ამ უკანასკნელმა იგი უკანონოდ გადააყენა პატრიარქობიდან [დანართი 12] და მის ადგილზე აღასაყდრა ფოტი, რომელიც მანამდე ერისკაცი იყო. ფოტის არ უნდოდა პატრიარქობა, ცდილობდა თავიდან აერიდებინა ეს მძიმე ტვირთი, მაგრამ ბოლოს იგი მაინც იძულებული გახდა დაეთმო იმპერატორისთვის. ამას მოჰყვა დაპირისპირება ეგნატესა და ფოტის მომხრეებს შორის. რომში, როგორც აღვნიშნეთ, შეეცადნენ ესარგებლათ შექმნილი ვითარებით და ჩარეულიყვნენ კონსტანტინეპოლის საშინაო საქმეებში. რომის პაპმა გაუქმებულად გამოაცხადა მისივე ლეგატების მიერ ხელმოწერილი კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კრების გადაწყვეტილება პატრიარქად ფოტის აღსაყდრების შესახებ[22], მხარი დაუჭირა ბიზანტიის იმპერატორის მიერ განდევნილ ეგნატეს და ამის შესახებ ეპისტოლეებით აცნობა აღმოსავლეთის ეკლესიებს [პაპუაშვილი 1996: 290; Гумилевский 1859: 321].

ბიზანტიაში არ დაემორჩილნენ პაპის ამ გადაწყვეტილებას, დაიწყო ღია დაპირისპირება კონსტანტინეპოლსა და რომს შორის. ფოტიმ რომი დაადანაშაულა ახლადმოქცეულ ბულგარეთზე იურისდიქციის თვითნებურად გავრცელებაში. მან დაწერა „ენციკლიკა“, სადაც დასავლელი ქრისტიანები შედარებული არიან ველურ მხეცებს, რომელთაც გადათელეს ბულგარეთში ახლადაღმოცენებული იფქლი მართალი სარწმუნოებისა. ფოტიმ აღმოსავლეთის საპატრიარქოებს აუწყა იმის შესახებ, რომ ლათინები ბულგარეთში ავრცელებდნენ ეკლესიისთვის უცხო სწავლებასა და წეს-ჩვეულებებს (მაგალითად მოიყვანა შაბათის მარხვა, სამღვდელოთა უქორწინებლობა,

[22] . ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი, რის გამოც რომის პაპმა ფოტი უკანონო პატრიარქად გამოაცხადა, იყო ის, რომ იგი პირდაპირ ერისკაცობიდან აიყვანეს ეპისკოპოსის ხარისხში და ისე დასვეს პატრიარქად. მაგრამ ისტორიიდან ცნობილია, რომ, კანონიკური იკონომიის ძალით, ფოტიმდეც და მის შემდეგაც ერისკაცებს ნამდვილად ადგენდნენ ეპისკოპოსებად. მაგალითად, ასეთები არიან: კვიპრიანე კართაგენელი, ამბროსი მედიოლანელი, ეპიფანე კვიპრელი, თალასი კესარიელი, გიორგი კვიპრელი, გიორგი სქოლარიოსი... [Гумилевский 1859: 321].

„მრწამსში“ ფილიოკვეს ჩამატება, წვერის მოპარსვა და მსგავსი საკითხები[23]) [PG 102: 721-741; პაპუაშვილი 1996: 291; Гумилевский 1859: 323-324].

ფოტის „ენციკლიკის“ პასუხად რომის პაპმა ნიკოლოზ პირველმა დაავალა თავის ეპისკოპოსებს, რომ დაესაბუთებინათ ბერძნებისთვის ლათინთა სწავლებისა და წეს-ჩვეულებების მართებულობა. ამრიგად, იურისდიქციის საზღვრებისთვის დაწყებული დავა სარწმუნოებრივ პოლემიკაში გადაიზარდა [Гумилевский 1859: 325].

867 წელს ბიზანტიის საიმპერატორო გვირგვინი სახელმწიფო გადატრიალების გზით ხელში ჩაიგდო ბასილი მაკედონელმა. ფოტი პატრიარქმა ამხილა თვითმარქვია იმპერატორი, რის გამოც მან განდევნა იგი და პატრიარქის ტახტზე ისევ ეგნატე დააბრუნა. რომში კვლავ შეეცადნენ ესარგებლათ შექმნილი ვითარებით. 869-870 წლებში კონსტანტინეპოლში გაიმართა კრება, რომლის მუშაობაში პაპის ლეგატებიც მონაწილეობდნენ. კრების დაწყებისთანავე ლეგატებმა მოითხოვეს, რომ აღმოსავლეთის ეპისკოპოსებს ელიარებინათ რომის პაპის უზენაესი ხელისუფლება, რომ მთელი ეკლესია უსიტყვოდ დამორჩილებოდა პაპის სასამართლოს. ეს კრება სოფიის მცირე კრების სახელით არის ცნობილი. მას კათოლიკეები მსოფლიო კრებად აღიარებენ [პაპუაშვილი 1996: 291; Гумилевский 1859: 325-326][24].

კრების V სხდომაზე ფოტი წარადგინეს სამსჯავროზე [დანართი 13]. პაპის ლეგატების შეკითხვებს იგი დუმილით პასუხობდა. ხოლო, როდესაც უთხრეს, დუმილი სასჯელისგან ვერ იხსნიდა, ფოტიმ მიუგო, რომ იგივე შეემთხვა იესო ქრისტეს. VII სხდომაზე, როდესაც მას ჰკითხეს, ხომ არ სურდა მოენანიებინა, ფოტიმ განაცხადა, რომ იქნებ თვითონ მსაჯულნი დაფიქრებულიყვნენ სინანულზე. სოფიის მცირე კრებამ ფოტი პატრიარქი განკვეთა ეკლესიიდან, რის შემდეგაც იგი ჩააგდეს საპყრობილეში. მისი მონახულება ყველას აუკრძალეს, მათ შორის მის მეგობრებსა და ნათესავებსაც. დასნეულებული ფოტი საპყრობილეში მარტო იმყოფებოდა, არავინ ჰყავდა ნუგეშისმცემელი. მას წიგნებიც ჩამოარჩვეს, რომ არაფერი წაეკითხა. ფოტიმ შვიდი წელი გაატარა ამ მდგომარეობაში [Гумилевский 1859: 326].

---

[23] . საყურადღებოა, რომ დასავლელთა იგივე ტრადიციები ექვთიმე ათონელის მიერ შედგენილ „მცირე სჯულისკანონშიც“ არის დაგმობილი [იხ. თავი IV, §3].

[24] . უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოს ეკლესიის კანონიკურ კრებულებში ამ კრების კანონები შეტანილი არ არის. და საერთოდ, ქართველებმა არ აღიარეს იგი მადლმოსილ მსოფლიო საეკლესიო კრებად [იხ. ქვემოთ, გვ. 115].

კონსტანტინეპოლის საპატრიარქო ტახტზე ეგნატეს დაბრუნების შემდეგ რომის პაპს იმედები გაუცრუვდა, მან ვერ მიიღო ბულგარეთი. ამის გამო იგი ახლა ეგნატე პატრიარქს გადაეკიდა და უკიდურესი ზომებით იმუქრებოდა. ბიზანტიის იმპერატორმა დაინახა, რომ კონსტანტინეპოლს ისევ ფოტი სჭირდებოდა, გაათავისუფლა იგი საპყრობილიდან და თავისი შვილების აღმზრდელად დაადგინა. ფოტის სთავაზობდნენ, რომ ისევ დაებრუნებინა საპატრიარქო ტახტი, მაგრამ სანამ ეგნატე ცოცხალი იყო, იგი ამაზე უარს აცხადებდა. ბოლოს ეგნატე პატრიარქი შეურიგდა ფოტის. იგი მივიდა საიმპერატორო სასახლეში, სადაც ფოტი იმყოფებოდა. ისინი ერთმანეთს მუხლებში ჩაუვარდნენ და ისე ითხოვდნენ შენდობას. შემდეგ, როდესაც ეგნატე დასნეულდა და ლოგინად ჩავარდა, ფოტი ხშირად ნახულობდა მას და ანუგეშებდა [Гумилевский 1859: 327].

ეგნატეს გარდაცვალების შემდეგ ბიზანტიის იმპერატორი ელჩებს ელჩებზე უგზავნიდა ფოტის და სთხოვდა, რომ ისევ გამხდარიყო კონსტანტინეპოლის პატრიარქი [Гумилевский 1859: 328]. საპატრიარქო ტახტზე დაბრუნების შემდეგ, 879 წელს ფოტიმ მოიწვია საეკლესიო კრება, რომელიც სოფიის დიდი კრების სახელით არის ცნობილი (ამ კრებას მართლმადიდებელი კანონისტების დიდი ნაწილი წმიდა მერვე მსოფლიო საეკლესიო კრებად აღიარებს [დანართი 14]).

სოფიის დიდი საეკლესიო კრების მუშაობაში მონაწილეობდნენ პაპ იოანე VIII-ის ლეგატები: კარდინალი პეტრე, ეპისკოპოსი პავლე და ეპისკოპოსი ეუგენი. ფილიოკვეს საკითხი განიხილეს კრების მეექვსე სესიაზე. პაპის ლეგატებმა ხელი მოაწერეს კრების გადაწყვეტილებებს, მათ შორის იმის შესახებ, რომ „მრწამსის“ ტექსტი უცვლელი სახით უნდა ყოფილიყო დაცული ყოველგვარი ჩამატებისა და დანართის გარეშე [პაპუაშვილი 1996: 291].

ეს იყო გამაერთიანებელი კრება. სოფიის დიდ კრებაზე სქიზმა დასრულდა და ეკლესიური ერთობა აღდგა – ასეთია მართლმადიდებელ ისტორიკოსთა პოზიცია [Огицкий...1999: 40-41]. ხოლო დასავლური ისტორიოგრაფიის თანახმად, მართალია პაპის წარმომადგენლებმა ხელი მოაწერეს კრების აქტებს, მაგრამ პაპმა იოანე VIII-მ არ შეიწყნარა იგი. მან ლეგატი მარინი გამოგზავნა კონსტანტინეპოლში და იმპერატორისგან კრების აქტების განადგურება მოითხოვა. პაპის ლეგატი იმპერატორმა საპყრობილეში ჩააგდო, ხოლო პაპმა იოანე VIII-მ ხელახლა განკვეთა ფოტი პატრიარქი [Огицкий...1999: 40].

ამჯერად ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს ბიზანტიური და დასავლური ისტორიოგრაფიული ტრადიციებიდან უფრო ზუსტის განსაზღვრა. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რასაც აღიარებს, როგორც დასავლური, ისე მართლმადიდებლური ისტორიოგრაფია: სოფიის დიდ კრებაზე ფოტი პატრიარქმა ისე აღადგინა რომთან ერთობა, რომ დასავლელ ქრისტიანებს ფილიოკვეზე უარი არ უთქვამთ. პაპის ლეგატებმა მხოლოდ „მრწამსის“ ტექსტის უცვალებლობის წესის კიდევ ერთხელ დაკანონებას მოაწერეს ხელი. ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რომმა მხოლოდ ის ვალდებულება აღიარა, რომ „მრწამსის“ ტექსტში არ ჩაამატებდა ფილიოკვეს, მაგრამ მას ფილიოკვეზე, როგორც დოგმატურ სწავლებაზე, უარი არ უთქვამს.

ეს იმას ნიშნავს, რომ ფოტი დიდი და მისი თანამოღვაწენი შესაძლებლად თვლიდნენ ფილიოკვეს მართლმადიდებლურ განმარტებას (ისე, როგორც ამას მაქსიმე აღმსარებელი აკეთებდა [PG 91: 136]). წინააღმდეგ შემთხვევაში, თუკი, მათი აზრით, ფილიოკვე „მრწამსის“ გარეშე და ნებისმიერ შემთხვევაში ერესია, მაშინ გამოდის, რომ სოფიის დიდმა კრებამ ეკლესიური ერთობა მწვალებლურ რომთან აღადგინა, რაც, რა თქმა უნდა, აფსურდია.

მოკლედ, ფოტი დიდის პოზიცია (რასაც შემდგომი დროის ბერძენი ანტილათინი მოღვაწეებიც იზიარებდნენ) ასე ჩამოყალიბდა: საეკლესიო იკონომიის ძალით ფილიოკვესადმი, როგორც კერძო სღვთისმეტყველო აზრისადმი, იგი შემწყნარებლობას იჩენდა. მაქსიმე აღმსარებლის მსგავსად, ფოტი პატრიარქი შესაძლებლად თვლიდა, რომ ფილიოკვე მართლმადიდებლური შინაარსით განემარტა და ეკლესიური ერთობა აღედგინა რომის პაპთან, თუკი იგი ფილიოკვეს „მრწამსში“ არ ჩაამატებდა.

§5. XI საუკუნე – დიდი სქიზმა

„ხოლო მეფობასა ვასილი ბოლღარ-წარწყმედულისასა[25] იყო კოსტანტინუპოლის პატრიარქი სერგი წელსა ექუსიათას ექუსას ორმეოცდაათორმეტსა. ამან განაძო წერილითა პაპა ჰრომისა განზრახჯთა სამთა პატრიარქთათა[26] საღმრთოსა წერილითა, რათა მოიქცეს პირველსავე წესსა მართლისა სარწმუნოებისასა. ხოლო იგინი დამტკიცდეს თჳსთა საცთურთა ზედა და არა ინებეს მოქცევა, არამედ განდგეს ბერძნისა წესთაგან და ოთხთა

[25] . საუბარია ბიზანტიის იმპერატორ ბასილი მეორე მაკედონელზე, რომელიც ისტორიაში ბულგართმმუსვრელის სახელით არის ცნობილი.
[26] . იგულისხმება ალექსანდრიის, ანტიოქიისა და იერუსალიმის პატრიარქები.

პატრიარქთაგან მართლ–მადიდებელთა. და იწყო ჰრომმან ცულა წესთა და იყუნეს მტერნი ბერძენთანი უკანასკნელამდი, ყოველთა მართლ–მორწმუნეთა მდევნელ და მრავალნიცა სხუანი ქუეყანანი და ქალაქნი აცთუნეს თჳსითა საცთურითა... ხოლო სერგი პატრიარქმან და სხუათა პატრიარქთა მსოფლიოთა პაპა ჰრომისა არა საყდართა შინა, არამედ პირველადცა არღარა იჴსენეს, არამედ განაძეს იგინი და წყევა მიაგეს მათ“ – ვკითხულობთ ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში მიკვლეული ანტილათინური ისტორიულ-პოლემიკური თხზულების ძველ ქართულ თარგმანში [Q52, 20r-v-21r; H1000, 174v-175v].

მოხმობილ ციტატში საუბარია სერგი სტუდიელზე, რომელიც X-XI საუკუნეთა მიჯნაზე იყო კონსტანტინეპოლის პატრიარქი. და მართლაც, ისტორიიდან ცნობილია, რომ სერგი პატრიარქმა ამოშალა კონსტანტინეპოლური დიპტიქიდან რომის პაპის სახელი, რადგან ამ უკანასკნელისგან მიიღო ეპისტოლე, რომელშიც ფილიოკვედართული „მრწამსი“ იყო ჩაწერილი [Успенский 1877: 113-114]. სავარაუდოდ ეს უნდა მომხდარიყო 1009 წელს. ხოლო 1014 წლიდან რომში უკვე საბოლოოდ დამკვიდრდა ფილიოკვედართული „მრწამსი“ [Романидис 1975/2005: 89-115]. ცნობილია, რომ 1014 წელს, როცა გერმანიის მეფე ჰენრი მეორე ჩავიდა რომში საიმპერატორო კორონაციის მისაღებად, მისი მოთხოვნით, რომის პაპმა ბენედიქტე მერვემ ჩაამატა „მრწამსში“ ფილიოკვე [Огицкий... 1999: 47-48; PL 142: 1060-1061].

როგორც ჩანს, სწორედ ამ დროიდან გაწყვიტეს აღმოსავლეთის საპატრიარქოებმა რომთან ევქარისტული კავშირი. პეტრე მესამე ანტიოქიელი პატრიარქი წერს, რომ ანტიოქიის პატრიარქ იოანე მერვეს დროს რომის პაპის სახელი ჯერ კიდევ მოიხსენიებოდა ანტიოქიის დიპტიქში. იოანე მერვე ანტიოქიის პატრიარქი იყო X-XI საუკუნეთა მიჯნაზე. ასე რომ, დიდი სქიზმა დაიწყო XI საუკუნის დასაწყისში და ეს არ ყოფილა მხოლოდ რომსა და კონსტანტინეპოლს შორის მომხდარი განხეთქილება.

„ხოლო მეფობასა მიხაილ პეტლაღონისასა ბერძნისა მეფისასა იყო პატრიარქი კოსტანტინუპოლისა კირილარი. ხოლო მანცა ეგრეთვე სწყევა ლათინნი, რომელნი იქმნნეს ცხადად მწუალებელნი, ვითარცა უგუნურნი და უმეცარნი და ვითარცა უცებნი განბჭობისანი. არამედ ბოროტ–მბრძნობელობითა თჳსისა ავ-ცნობილობისაგან ამპარტავ–იქმნეს და მრავალთა კეთილის–მყოფელი ღმერთი მათგან განვიდა“ – ვკითხულობთ ზემოხსენებულ ანტილათინურ ისტორიულ-პოლემიკურ ძეგლში [Q52, 21r; H1000, 175v]. და მართლაც,

ისტორიიდან ცნობილია, რომ „კირილარის“ ანუ მიხეილ კერულარიოსის პატრიარქობის დროს ნამდვილად მოხდა ანათემების წარმოთქმა [დანართი 15]. ამ შემთხვევაშიც დაპირისპირება იურისდიქციის საზღვრების გამო განახლდა. პაპის ბრძანებით სამხრეთ იტალიიდან გამოდევნეს ბერძნები, რომლებიც თავის თავს კონსტანტინეპოლის სამწყსოდ მიიჩნევდნენ. ბიზანტიელებმა პასუხად კონსტანტინეპოლში დახურეს ლათინთა ეკლესია-მონასტრები. ისევ გაჩაღდა პოლემიკა. კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა მიხეილ კერულარიოსმა ანტილათინური პოლემიკური თხზულებების დაწერა დაავალა ლეონ ოჰრიდელსა და ნიკიტა სტითატს. დასავლელმა პოლემისტებმაც დაიწყეს ანტიმართლმადიდებლური თხზულებების წერა [პაპუაშვილი 1996: 292]. აღნიშნული პოლემიკის დროს ძირითადად ყურადღებას ამახვილებდნენ უთანხმოების საწესჩვეულებო საკითხებზე, მაგალითად აზიმებზე ანუ ევქარისტიაში უფუარი პურის / ხმიადის გამოყენებაზე[27].

და აი, თითქოსდა მშვიდობის აღდგენის მიზნით 1054 წლის ივნისში რომიდან კონსტანტინეპოლში ჩამოვიდნენ ლეგატები კარდინალ ჰუმბერტის მეთაურობით. კარდინალი ჰუმბერტი მბრძანებლური ტონით ესაუბრებოდა კონსტანტინეპოლის პატრიარქს. მან საჯაროდ დაწვა კონსტანტინეპოლის პატრიარქის დავალებით დაწერილი ანტილათინური პოლემიკური თხზულებები. იმ საბაბით, რომ არ მოეწონათ მათთვის განკუთვნილი ადგილი, რომის ლეგატებმა მიატოვეს ოფიციალური შეხვედრა, სადაც მოლაპარაკება უნდა გამართულიყო ბიზანტიურ მხარესთან. დაბოლოს, 16 ივნისს, აია სოფიას ტაძარში შუა ღმრთისმსაახურებისას რომაელი ლეგატები ავიდნენ ამბიონზე, გამოაცხადეს, რომ მოლაპარაკება ჩაშალა კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა, ტრაპეზზე დადეს შეჩვენების ბულა, დატოვეს ტაძარი და გარეთ გამოსულებმა ფეხიდან მტვერი ჩამოიბერტყეს [პაპუაშვილი 1996: 293].

კონსტანტინეპოლში გაოგნებული დარჩნენ რომის ლეგატების საქციელით. მათ ჩათვალეს, რომ ისინი თვითმარქვია ელჩები იყვნენ, რადგან შეიტყვეს, რომ პაპი, რომლის სახელითაც ისინი ჩავიდნენ კონსტანტინეპოლში, გარდაცვლილი იყო [პაპუაშვილი 1996: 292]. მართლაც ძნელად დასაჯერებელია, რომ მშვიდობისა და თანხმობის აღდგენის მიზნით კონსტანტინეპოლში ჩასული ელჩები ასე მოქცეულიყვნენ. ცნობილია პატრიარქ მიხეილ კერულარიოსის

[27] . სწორედ ამ საკითხზე, საეკლესიო პრაქტიკაში არსებულ განსხვავებებზე შეეკითხა ბიზანტიის იმპერატორი გიორგი ათონელს [იხ. ქვემოთ, თავი II, §3].

თავმჯდომარეობით გამართული საეკლესიო კრების დეკრეტი, სადაც ჰუმბერტი და მისი თანმხლები ლეგატები თვითმარქვია ელჩებად არიან გამოცხადებული. ეს იმას ნიშნავს, რომ მათ მიერ დატოვებული ანათემის აქტი კონსტანტინეპოლში რომის ოფიციალური ეკლესიის პოზიციად არ განიხილებოდა. ცნობილია ასევე, რომ 1098 წელს, როდესაც ბიზანტიის იმპერატორმა ჰკითხა კონსტანტინეპოლის სინოდს, რატომ არ მოიხსენიებოდა რომის პაპის სახელი დიპტიქში, ეპისკოპოსებმა თავის პასუხში არ მიუთითეს 1054 წლის ანათემებზე [Ware 1972: 261].

დიდი სქიზმის თარიღად 1054 წლის მიჩნევა მხოლოდ XVI საუკუნიდან დაიწყეს, როცა რომის ბიბლიოთეკარმა ბარონიუსმა აღმოაჩინა კარდინალ ჰუმბერტის მიერ აღწერილი ისტორია. მანამდე დიდ სქიზმას 1054 წლით არავინ ათარიღებდა. ჩვენი აზრით, კარდინალ ჰუმბერტის ანათემის მნიშვნელობა აშკარად გაზვიადებულია, რადგან არასწორია დიდი სქიზმის 1054 წლით დათარითება. ფაქტი ის არის, რომ ეკლესიური ერთობა რომსა და მართლმადიდებელ აღმოსავლეთს შორის XI საუკუნის დასაწყისში დაირღვა, სქიზმა მაშინ დაიწყო. 1054 წლამდე რომის პაპს მართლმადიდებელი პატრიარქები უკვე მიიჩნევდნენ ეკლესიური ერთობიდან განვარდნილად. ეს ჩანს, მაგალითად, 1052 წელს პეტრე მესამე ანტიოქიელი პატრიარქის მიერ რომის პაპ ლეონ მეცხრესადმი გაგზავნილი წერილიდან: *„დღე და ღამ ჩემ თავს ვეკითხები, რატომ მოხდა საეკლესიო განხეთქილება და როგორ შეიძლებოდა მომხდარიყო, რომ დიდი პეტრეს დიდი მემკვიდრე, ძველი რომის მწყემსი <u>მოიკვეთა და განვარდა</u> ღმერთის ეკლესიების ღვთაებრივი სხეულიდან“* [Огицкий...1999: 48; Will 1861: 172-204]. მაგრამ, ამ დროს ანათემა ანუ ეკლესიიდან განკვეთის საბოლოო აქტი ჯერ წარმოთქმული არ არის. ამის გამო, კანონიკური იკონომიის ძალით, რომის ოფიციალური ეკლესია მართლმადიდებელ აღმოსავლეთში ჯერ კიდევ მიიჩნევა მადლმოსილ მართლმადიდებელ ეკლესიად. და ასე ხდებოდა 1054 წლის შემდეგაც, რადგან როგორც აღვნიშნეთ, კონსტანტინეპოლში თვითმარქვია ელჩების მიერ წარმოთქმული ანათემა რომის ოფიციალური პოზიციის გამომხატველ ლეგიტიმურ აქტად არ მიიჩნიეს, რასაც ვერ ვიტყვით 1098 წელს იტალიის ქალაქ ბარში წარმოთქმულ ანათემაზე.

ბარის 1098 წლის კრება მოიწვია რომის პაპმა ურბან მეორემ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის არსებული უთანხმოების განსახილველად. კრებას იგი პირადად თავმჯდომარეობდა. კრების მუშაობაში

მონაწილეობდა 180-ზე მეტი ლათინი ეპისკოპოსი. მას ასევე ესწრებოდნენ ბერძნებიც. როდესაც ფილიოკვეზე მსჯელობდნენ, ბერძნებმა დიდი წინააღმდეგობა გაუწიეს ლათინებს, რომის პაპიც აიძულეს გაჩუმებულიყო. მაშინ პაპმა დახმარებისთვის მიმართა ანსელმ კენტერბერიელს [დანართი 16]. *„ანსელმ, მამაო და მოძღვარო, სად ხარ“* – დაიძახა მან კრიტიკულ მომენტში. ამის შემდეგ კრების წინაშე გამოვიდა ანსელმი. მისი სიტყვა ცნობილია ასეთი სათაურით: „ბერძნების წინააღმდეგ სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ“. ყველაფერი იმით დასრულდა, რომ ბარის კრებამ ანათემა წარმოთქვა ფილიოკვეს არშემწყნარებელთა ანუ მართლმადიდებელ ქრისტიანთა წინააღმდეგ [Gasper 2004: 183; Kidd 2006: 252; Howard 1892: 40-41].

როგორც კათოლიკეები აცხადებენ, ამ კრების აქტები დაკარგულია. იმავეს ამბობენ ისინი აახენის კრების აქტებზე, თომა იერუსალიმელი პატრიარქისა და პაპ ლეონ მესამის მიმოწერაზე და დიდ სქიზმასთან დაკავშირებულ სხვა არაერთ პირველწყაროზე. თუმცა, სანამ ვატიკანის საიდუმლო არქივებში დაცული XIII საუკუნემდე შედგენილი საბუთები არ გაიხსნება საერთაშორისო სამეცნიერო საზოგადოებისთვის, ეჭვის საფუძველი მაინც რჩება. შესაძლოა, ეს დოკუმენტები ისეთ ინფორმაციას შეიცავს, რისი გამჟღავნებაც ვატიკანში მიზანშეწონილად არ მიაჩნიათ.

ამრიგად, თუკი კარდინალ ჰუმბერტისა და მისი თანმხლები ლეგატების მიერ 1054 წელს წარმოთქმული ანათემა თვითმარქვია ელჩების არალეგიტიმურ აქტად იქნა მიჩნეული, ბარის 1098 წლის კრების მიერ წარმოთქმულ ანათემაზე ამას ნამდვილად ვერ ვიტყვით. ამ კრებას რომის პაპი მეთაურობდა. შესაბამისად, ბარის 1098 წლის კრების მიერ წარმოთქმული ანათემა ნამდვილად წარმოადგენს რომის ეკლესიის ცნობიერების გამომხატველ ლეგიტიმურ აქტს.

საეკლესიო სამართლის თანახმად, ანათემა ანუ ეკლესიიდან სრული განკვეთა, არის სქიზმის კანონიკური პროცედურის საბოლოო აქტი. მართლმადიდებელი კანონისტების აზრით, 1098 წლის ანათემა ნიშნავს იმას, რომ რომი თვთგანკვეთის გზით განვარდა ერთი წმიდა კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიიდან. 1098 წლიდან რომის კათოლიკური ეკლესია და აღმოსავლეთის მართლმადიდებელი ეკლესია ერთმანეთს მიიჩნევენ ფსევდოეკლესიებად. ჩვენი აზრით, სწორედ ბარის 1098 წლის კრებაზე წარმოთქმული ანათემის „დამსახურება“ არის ის, რომ, როდესაც პირველი ჯვაროსნები შევიდნენ ანტიოქიასა და იერუსალიმში (1098 და 1099 წლებში),

ისინი ისევე მოექცნენ იქაურ მართლმადიდებელ ქრისტიანებს (მათ შორის ქართველებსაც), როგორც ეკლესიიდან განკვეთილ ძველ ერეტიკოსებს [იხ. თავი V, §3.12]. ჯვაროსნების იდეოლოგები კათოლიკური აღმსარებლობის სასულიერო პირები (მათ შორის მაღალი იერარქები) იყვნენ, რომლებიც უშუალოდ ხელმძღვანელობდნენ პაპ ურბან მეორისა და ბარის 1098 წლის კრების მიერ წარმოთქმული ანათემით. ზოგიერთი მათგანი პირადად იღებდა კიდეც მონაწილეობას ამ კრების მუშაობასა და ანათემის წარმოთქმაში. ამ დროიდან მოკიდებული, კათოლიკეები, ყველგან, სადაც კი ახერხებენ, მართლმადიდებელი საპატრიარქოების იურისდიქციის საზღვრებში იწყებენ პარალელური კათოლიკური საეკლესიო სტრუქტურების შექმნას. ეს კიდევ ერთი ცხადი მოწმობაა იმისა, რომ XI საუკუნის მიწურულისთვის კათოლიკეები მართლმადიდებელ ეკლესიას უკვე ფსევდოეკლესიად აღიქვამენ.

ცნობისათვის, 1054 წლის ანათემებისგან განსხვავებით, 1098 წლის ბარის კრებაზე წარმოთქმული ანათემა რომს დღემდე არ გაუუქმებია. პირიქით, 1998 წელს კათოლიკეებმა დიდი ზარ-ზეიმითაც კი აღნიშნეს ბარის კრების 900 წლისთავი ანუ, მართლმადიდებელ ქრისტიანთა პოზიციით რომ შევხედოთ, ეკლესიიდან თვითგანკვეთისა და ერეტიკულ ფსევდოეკლესიად გადაქცევის 900 წლისთავი.

§6. ვინ არიან ერესიარქები

ყველა ერესს ჰყავს თავისი მეთაური ანუ ერესიარქი, ვისგანაც იღებენ ეს ერესები სათავეს. არიოზელების ერესიარქია არიოზი, ნესტორიანებისა – ნესტორი, მარკიონიტებისა – მარკიონი, მანიქეველებისა – მანი,... არ არსებობს ერესი ერესიარქის გარეშე.

მართლმადიდებლებისა და კათოლიკეების შემთხვევაში საქმე ასე მარტივად არ არის. აღმოსავლელი და დასავლელი პოლემისტები საუკუნეების მანძილზე ისე ედავებოდნენ ერთმანეთს, ისე სდებდნენ ბრალს ერესში, რომ ერესიარქებს არ ასახელებდნენ[28]. ერესიარქების ვინაობის გამორკვევას არც სამეცნიერო ლიტერატურაში ექცევა ყურადღება. არადა ეს სულაც არ არის უმნიშვნელო საკითხი. რადგან, თუ არ არსებობს ერესიარქი, არც ერესთან

[28] . საგულისხმოა, რომ ნეტარ ავგუსტინეს, ამბროსი მედიოლანელსა და სხვა დასავლელ მამებს, რომლებთანაც ვხვდებით ფილიოკვეს უადრეს შემთხვევებს, მართლმადიდებელი ქრისტიანები ერეტიკოსებად არ მიიჩნევენ [Papademetriou 1998].

გვაქვს საქმე (ქრისტიანული ტრადიციით, მოციქულთაგან მომდინარე მოძღვრებას არ შეიძლება ერესი ეწოდოს).

ანტიკათოლიკური პოლემიკური თხზულების ძველი ქართული თარგმანი, რომელსაც ჩვენ მივაკვლიეთ ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში, იმითაც არის მნიშვნელოვანი, რომ მასში დასახელებული არიან კათოლიციზმის ერესიარქები – კარული ანუ ფრანკების იმპერატორი კარლოსი და რომის პაპი ფორმოზი. აი, რას ვკითხულობთ მასში:

„ხოლო კარული პაპითგან და მამითგან ქრისტეანედ სახელ–იდებოდა და აღირაცხოდა ქრისტეანეთა შორის. არამედ მოიყვანნა თჳსთანა აღრეულნი და სწავლულნი, რომელთა ჰქონდეს წუალებანი ფარულად აპოლინარისა და მაკედონიოსისა და სევეროსისა და დიოსკორესა და ორიგენისა და ევტიქისა და იწყეს მიქცევად ერისა უფლისა და სწავლად თჳსთა წუალებათა არა ყოვლად ფარულად, არამედ ცხადადცა... და იტყოდეს ვითარმედ მამისაგან და ძისაგან გამოვალს სული წმიდა და უცომოდთა წირუა და სხუანი მრავალნი წუალებანი... ხოლო პაპა ლეონ ჰხედუდა ერსა ღმრთისასა წარწყმედილსა პირველ ჴსენებულთა <u>მწუალებელთაგან კარულისათა</u> და შემწენი არა სადათ ეპოვნეს“ [Q52, 13r; H1000, 170r].

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, კათოლიციზმი ამ თხზულებაში იწოდება, როგორც „კარულის მწვალებლობა“. ვნახოთ, რა წერია მასში პაპ ფორმოზის შესახებ:

„შემდგომად პაპა სტეფანესა... იყო ჰრომს შინა პაპად ფორმოს გალატიითგან მოსრული. და ჰქონდა მას წუალება აპოლინარისა და მაკედონიოსისა და ორიგენისა და სხუანი წუალებანი შეერთებულნი <u>კარულისა წუალებისანი</u>. ხოლო ერმან მართლ-მადიდებელმან არა უწყოდეს, მას შინა ფარულად დამკუდრებული გესლი შემჭამელი წუალებისა და შეიწყნარეს პაპად ჰრომისა. ხოლო მან დასწერა აღსარება მართლ–მადიდებლობისა სარწმუნოებისა ზაკჳთა და მაცთურებითა და წარგზავნა ოთხთა პატრი–არხთა მიმართ მოქმედთა მართლისა სარწმუნოებისათა... ეგრეთ ფორმოს, გარეგან ცხოვარისა ტყავითა მოსილმან და შინაგან მგელმან მტაცებელმან, მიიღო საუკუნო სატანჯუველი, <u>რომელი დასაბამ–იქმნა წუალებისა</u>. და ოდეს მოვიდეს უფალი სავენაჯისა, რომელი აღაოჴრა ბრანგუმან და ეშუმან [მან] მძუნვარემან, ჴელთა მისთაგან იძიოს სისხლი სულისა მათისა. ხოლო ჩუენ პირველსავე სიტყუასა მოვიდეთ:

ხოლო ოდეს დაადგინეს იგი პაპად, იწყო მან სწავლად ერისა ეგევითართა წუალებათა მორწმუნეთა მიმართ და იტყოდა სულსა წმიდასა მამისაგან და ძისაგან გამომავალსა და ბრძანა უცომოთა წირუა, ესე იგი არს სეფის კუბრთა შინა ცომისა და მარილისა არა შთადებად, რეცა აღრევად ჰურიათა სარწმუნოებისაებრ, გინა ვითარცა ურწმუნოსა აპოლინარისაებრ, უსულოსა და მკუდრისა ჰორცითა წირუა...

ხოლო სხუაცა მცნება ჰქადაგა, ჰრომაულად სახელ–სდუა პურდატორიემ, რომელი გამოითარგმანების განსაწმედელი ცეცხლითა. ვითარ თუმცა ცოდულისა კაცისა სული შთაჰვდა ცეცხლსა ჯოჯოხეთისასა და დაიწო იგი და იტანჯა რომლად ჟამადმდე, გარდაიჰადა ცოდუათა თჳსთა ვალი და თანა მდები... და ესრეთ განერა ვითარცა ცეცხლისაგან განწმედილი ოქრო, გინა ვეცხლი. ესე მოიღო ორიგენის წუალებათა უაღრესისაგან. და ბრძანა ყოველსა სამწყსოსა თჳსსა და ერსა ზედა სწავლად, ვითარმედ სულთა განწმედად ცეცხლითა განსაწმედელითა და ჯოჯოხეთითგან სამოთხედ მოსლუად და მართალთა სულთა თანა შერთუად... ხოლო სწავლა იგი ფორმოს პაპისა, ყოველივე კეთილად შეიწყნარეს... აქეთგან განეშორნეს სრულიად საბერძნეთისა მართლ–მორწმუნეთა ეკკლესიისა სარწმუნოებისაგან და წმიდათა ოთხთა პატრიარქთა ერთჴმობისაგან.

ხოლო შემდგომად ამის პაპისა <u>ფორმოსისა, რომელი დასაბამ–ექმნა და მწუალებელთა უაღრეს–იყო</u>, იქმნა მეორე ვონიფანტე, მესამე რომანოზ, მეოთხე სტეფანე, მეხუთე თეოდორე, მეექუსე იოანე, მეშჳდე ვენედიკტე, მერუე ლეონ[29], მეცხრე ქრისტეფორე, რომელნი იყუნეს ერთ–ჴმანი ფორმოსისა მწუალებელისანი და ოთხთა პატრიარხთა ესრეთ სწერდეს. და ჰსჯულად დადვეს, ვითარმედ სული წმიდა მამისაგან და ძისაგან გამოვალს. და უცომოდთა ჯერ–არს წირუა და სხუანი მრავალნი და ბოროტნი წუალებანი, <u>ვითარცა წყეულმან ფორმოს უმოძღურა</u> განლიგებულმან ეშმაკთაგან" [Q52, 17r-19r; H1000, 172v-174v].

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, აქ კათოლიციზმის ერესიარქებად დასახელებული არიან კარული ანუ იმპერატორი კარლოსი (რომელიც კათოლიკეების ერთ-ერთი გამორჩეული წმინდანია) და რომის პაპი ფორმოზი.

[29]. ეს არ არის პაპი ლეონ III, რომელიც იცავდა „მრწამსის" უცვალებლობის წესს. აქ ერეტიკოს პაპთა შორის იხსენიება ლეონ V, რომელიც რომის პაპი იყო X საუკუნის დასაწყისში.

როგორც ზემოთ დავინახეთ [გვ. 34, 40], იმპერატორი კარლოსი მართლაც იყო დაპირისპირებული ტარასი კონსტანტინეპოლელ პატრიარქთან და ფილიოკვესთან ერთად ხატმებრძოლობასაც უჭერდა მხარს. რაც შეეხება ფორმოზს, ცნობილია, რომ მისი მეტისმეტი ცოდვიანობის გამო, რომაელებმა იგი ამოთხარეს საფლავიდან, მიცვალებული გაასამართლეს, განკვეთეს ეკლესიიდან, განძარცვეს პაპის შესამოსელი და მდინარეში გადააგდეს [დანართი 17]. მაგრამ რომში მისი მიმდევრები მაინც დარჩნენ. შემდგომში მათ მოახდინეს ფორმოზის რეაბილიტაცია.

ასე რომ, ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში ჩვენ მიერ მიკვლეული ანტიკათოლიკური პოლემიკური თხზულების თანახმად, დასავლელმა ქრისტიანებმა კარულის ერესის მიმდევრები (ფრანკები) და ფორმოზიანნი რომიდან საბოლოოდ ვერ განდევნეს. მათ იქ ფეხი მოიკიდეს, თანდათან გაძლიერდნენ, დაბოლოს იმასაც მიაღწიეს, რომ თავისი მოძღვრება ოფიციალურად დაამკვიდრეს რომის ეკლესიაში.

ახლა ვნახოთ კათოლიკეების პოზიცია. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თომა აქვინელმა იოანე დამასკელს ფილიოკვეს უარყოფის გამო ნესტორის ერესში დასდო ბრალი, რადგან მიაჩნდა, რომ სწავლება სულიწმიდის მხოლოდ მამისგან გამომავლობის შესახებ პირველად ერეტიკოს ნესტორისგან გავრცელდა [გვ. 31; დანართი 5]. შემდგომში, როგორც ჩანს, კათოლიკეებმა დაინახეს ამ ბრალდების აფსურდულობა და უარყვეს იგი. მაგალითად, XX საუკუნის ცნობილი კათოლიკე თეოლოგი ადალბერტ სანდა, როდესაც განიხილავს ფილიოკვეს საკითხს, მართლმადიდებელ ქრისტიანებს ნესტორიანობაში არ ადანაშაულებს. 808 წელს ელეონის მთაზე მომხდარი დაპირისპირების შესახებ მსჯელობისას იგი აღნიშნავს, რომ *„ეს არის ამ ერესის [ფილიოკვეს უარმყოფელთა - გ.მ.] გამოვლენის პირველი შემთხვევა. მაგრამ ვინ არის ერესიარქი ანუ ვისგან მომდინარეობს ეს ერესი, უცნობია“* [Помазанский 2001: 28-29. დამოწმებულია: Sanda 1916: 100].

ასე რომ, კათოლიკეები ვერ ასახელებენ მართლმადიდებელი ქრისტიანების ერესიარქ(ებ)ს, ხოლო ჩვენს მიერ მიკვლეულ ანტიკათოლიკურ თხზულებაში კათოლიციზმის ერესიარქებად დასახელებული არიან ფრანკთა იმპერატორი კარლოსი და რომის პაპი ფორმოზი.

¤ ¤ ¤

დაბოლოს, პირველი თავის შეჯამების სახით აღვნიშნავთ შემდეგს:

1. ქრისტიანთა საზოგადოებისთვის თავიდანვე დამახასიათებელი იყო განსხვავებული სარწმუნოებრივი შეხედულებების შეუწყნარებლობა. სარწმუნოებრივი უთანხმოებები დაპირისპირებებისა და განხეთქილებების (სქიზმები) გამომწვევი მიზეზი პირველ ქრისტიანებს შორისაც ხდებოდა. ქრისტიანულ ეკლესიას დაარსებიდანვე თან დაჰყვა სხვადასხვა სახის სქიზმებისა და ერესების წარმოშობა. ეს ტენდენცია მომდევნო საუკუნეებშიც გაგრძელდა. ისტორიიდან ცნობილი ყველა სქიზმა, რომელიც ქრისტიანებს შორის მოხდა, და ყველა ერესი სარწმუნოებრივი უთანხმოებებით იყო გამოწვეული.

2. დიდი სქიზმა არის აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის მომხდარი განხეთქილება, რომელსაც შედეგად მოჰყვა ორი ერთმანეთთან დაპირისპირებული კონფესიის, მართლმადიდებლობისა და კათოლიციზმის, საეკლესიო ინსტიტუციური ფორმით (პარალელური იერარქიული სტრუქტურების სახით) ჩამოყალიბება.

3. დიდი სქიზმა გამოიწვია აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის წარმოშობილმა სარწმუნოებრივმა და ეთნო-პოლიტიკურმა წინააღმდეგობებმა. გადამწყვეტი ამ დაპირისპირებაში აღმოჩნდა სარწმუნოებრივი უთანხმოება ისეთ საკითხებზე, როგორიც არის პაპიზმი და ფილიოკვე.

4. სარწმუნოებრივი უთანხმოება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის დიდ სქიზმამდე გაცილებით ადრე დაიწყო. ფილიოკვეს გამო მათ შორის პირველი დაპირისპირება მოდხა იერუსალიმში, ელეონის მთაზე IX საუკუნის დასაწყისში.

5. დიდი სქიზმა არ მომხდარა 1054 წელს. ეს არ იყო ერთბაშად წარმოქმნილი განხეთქილება. აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანების ერთმანეთისგან გაყოფა იყო ხანგრძლივი და მტკივნეული პროცესი. იგი 1054 წელს არც დაწყებულა და არც დასრულებულა.

6. პირველად სქიზმა რომსა და მართლმადიდებელ აღმოსავლეთს შორის პაპიზმისა და ფილიოკვეს გამო მოხდა IX საუკუნის II ნახევარში, ფოტი პატრიარქის დროს. მაგრამ მაშინ გარკვეული დროით ერთობის აღდგენა ისევ მოხერხდა.

7. მეორედ მართლმადიდებელ ქრისტიანებთან კანონიკური უთანხმოება ანუ სქიზმა რომმა დაიწყო XI საუკუნის დასაწყისიდან, როცა ოფიციალურად

ჩაამატა „მრწამსში“ ფილიოკვე. ხოლო დოგმატური უთანხმოება, ფილიოკვეს არშემწყნარებელთა ანათემირება, რომმა დაიწყო 1098 წლიდან.

8. დიდი სქიზმის შემდეგ კათოლიკურმა რომმა განაგრძო კანონიკური და დოგმატური სიახლეების შემოღება (დააწესა, მაგალითად, დოგმატი პაპის სამოძღვრო უცდომელობის შესახებ და სხვა დოგმატები) რის შედეგადაც იგი უფრო მეტად დაშორდა მართლმადიდებელ ეკლესიას. ამან შეუძლებელი გახადა სქიზმის დაძლევა და გაერთიანება.

თავი II: ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები დასავლელ ქრისტიანთა შესახებ

ამ თავში განვიხილავთ დიდი სქიზმის ეპოქის სამი ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლის მონაცემებს. ეს ძეგლებია: „ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ქართველისაჲ“, „ცხორებაჲ ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოვანესი და ეფთჳმესი და უწყებაჲ ღირსისა მის მოქალაქობისა მათისაჲ“, „ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმიდელისაჲ“. ეს არის ჰაგიოგრაფიული თხზულებების ვრცელი რედაქციები. აღნიშნულ ძეგლებს დიდი სქიზმის ეპოქაშივე შედგენილი მეტაფრასული, მოკლე და სვინაქსარული რედაქციებიც მოეპოვება. მაგრამ, ვრცელი ვარიანტებისგან განსხვავებით, მათში რაიმე არსებითი ცნობები ჩვენს საკვლევ საკითხთან დაკავშირებით არ არის წარმოდგენილი. ამიტომ, მათზე ყურადღებას არ შევაჩერებთ [დანართი 18].

§1. „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“

ძეგლის ავტორი უცნობია. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ იგი შესაძლოა ექვთიმე ათონელის კალამს ეკუთვნოდეს [დოლაქიძე 1974: 30-31; ასათიანი... 1984: 128-129]. მაგრამ გიორგი ათონელი „ილარიონის ცხოვრებას“ ექვთიმეს თხზულებათა შორის არ იხსენიებს [დოლაქიძე 1974: 29]. ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში მოთხრობილია ილარიონ ქართველის რომში ჩასვლისა და მოღვაწეობის ამბავი. აღსანიშნავია, რომ მაშინაც, IX საუკუნეში, როცა ილარიონი რომში ჩავიდა, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის დაპირისპირება და დაძაბული ურთიერთობა იყო [იხ. თავი I, §4].

„ქართველ-ლათინთა ურთიერთობისათვის საგულისხმოა IX საუკუნის ცნობილი ქართველი სასულიერო პირის, ილარიონ ქართველის (822-875)

მოღვაწეობა, – წერს ისტორიკოსი მურმან პაპაშვილი, – მან კონსტანტინეპოლის პატრიარქ ფოტისა და რომის პაპ ნიკოლოზ I-ის კამათის დროს მოიარა ქრისტიანული სამყაროს უდიდესი კულტურული ცენტრები და მათ შორის რომიც. იგი აქ ორ წელიწადს ცხოვრობდა თავისი ორი მოწაფით, რათა პატივი მიეგო წმიდა პეტრეს აღმსარებლობისათვის და იქ დასაფლავებული 'წმიდა მამებისათვის'... ბუნებრივია, ილარიონ ქართველი რომის სიწმიდეთა უბრალო მომლოცავი არ იქნებოდა" [პაპაშვილი 1995: 66].

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, მურმან პაპაშვილი ილარიონ ქართველის ჩასვლას რომში განიხილავს იმხანად აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის არსებული დაპირისპირების კონტექსტში. მისი აზრით, ქართველი საეკლესიო მოღვაწე რომში „პეტრეს აღმსარებლობისათვის" პატივის მისაგებად ჩასულა. ჩვენ ვერ დავეთანხმებით მურმან პაპაშვილს, თუკი იგი „პეტრეს აღმსარებლობაში" კათოლიციზმის დოქტრინას გულისხმობს, რადგან ილარიონ ქართველის „ცხოვრებიდან" საერთოდ არ ჩანს, რომ რომში მისი ჩასვლა რაიმე სადავო დოგმატურ საკითხს უკავშირდებოდა.

ვნახოთ, რას მოგვითხრობს ჰაგიოგრაფიული ძეგლი. მისი VII თავიდან ვიგებთ, რომ ქართველი ბერი ერთ თავის მოწაფესთან ერთად, რომელსაც სახელად ისაკი ერქვა, ჩავიდა ბიზანტიის დედაქალაქში და იქ ყოფნის დროს გადაწყვიტა რომში გამგზავრება:

„და ვითარცა შევიდა ქალაქად სამეუფოდ (ანუ კონსტანტინეპოლში – გ.მ.), თაყუანის-სცა სასურველსა თჳსსა ძელსა პატიოსანსა და ამბორს-უყო სურვილით ნაწილთა წმიდათასა, რომელთა ოდენ მიემთხჳა და განიზრახა, რაჲთა მიერ წარვიდეს ჰრომედ თაყუანის-ცემად სამარხჳოსა წმიდათა და ყოლად ქებულთა თავთა მოციქულთა პეტრესსა და პავლესსა, და წარემართა ნებითა ღმრთისაჲთა [აბულაძე... 1967: 22].

ილარიონის „ცხოვრების" მომდევნო თავში მოთხრობილია რომში მისი ჩასვლის, იქ მოღვაწეობისა და უკან დაბრუნების ამბავი:

„და წინამძღუარებითა ღმრთისაჲთა და შეწევნითა წმიდათა მოციქულთაჲთა მიიწია ქალაქად ჰრომედ. და ვითარცა ირემმან, სურვიელმან წყაროდ მიმართ წყალთაჲსა (შდრ. ფსალ. 41,2 – გ.მ.), ეგრეთ აღგზებულმან სურვილითა საღმრთოჲთა მეყსეულად მიისწრაფა ტაძრად წმიდათა და თავთა მოციქულთა პეტრესსა და პავლესსა, თაყუანის-სცა და ამბორს-უყო მოწლედ მჴურვალებითა სულისაჲთა წმიდათა სამარხოთა მათთა და ყოველთა-ვე

ნაწილთა წმიდათა მღდელთ-მოძღუართა და მოწამეთასა, რომელთა ოდენ მიემთხჳა.

ხოლო დაყო ორი წელი ჰრომეს შინა ანგელოზებრ ცხორებითა და მოღუაწებითა. რამეთუ მარადის ხედვასა ღმრთისასა შეჰმსჭუალა გონებაჲ თჳსი. და მუნ-ცა მრავალნი სასწაულნი და კურნებანი ადასრულნა უფალმან მის მიერ, ვითარცა უკუანაჲსკნელ მოწაფემან მისმან ნეტარმან ისაკ ყოველი-ვე მოგჳთხრა, მოიქცა რაჲ მიერ შემდგომად მიცვალებისა მისისა.

მაშინ საცნაურ იქმნა ყოველთა მიერ მკჳდრთა ჰრომისათა საღმრთოჲ იგი მოქალაქობაჲ მისი და ყოველნი-ვე განკჳრვებულ იყვნეს და მოვიდოდეს შემთხუევად და თაყუანის-ცემად წმიდათა ფერჴთა მისთა და მოღებად წმიდასა ლოცვასა მისსა. და ყოველთა აკურთხევდა და ლოცვით განუტევებდა. და ჰმადლობდეს ღმერთსა, რომელმან მოავლინა წმიდაჲ ესე ქალაქსა მათსა.

და ვითარცა დაყო ჰრომეს შინა ორი წელი მაღლითა საკჳრველითა მოქალაქობითა, ამისა შემდგომად აღძრვითა ზეგარდამოჲთა მოუჴდა გულსა, რაჲთა კუალად წარვიდეს სამეუფოდ ქალაქად კოსტანტინოპოლედ“ [აბულაძე... 1967: 24; ფრანგული თარგმანი: Martin-Hisard 1981: 129-130].

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, ილარიონ ქართველი პეტრე და პავლე მოციქულების საფლავების თაყვანისცემის მიზნით, როგორც მომლოცველი, ეწვია რომს. მის „ცხოვრებაში“ არ არის ნახსენები მისი მოგზაურობის სხვა რაიმე, მათ შორის, არც სადავო დოგმატურ საკითხებთან დაკავშირებული მიზეზი. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, უნდა აღინიშნოს, რომ მურმან პაპაშვილი სამართლიანად აქცევს ყურადღებას ილარიონის რომში ჩასვლის თარიღს. ილარიონ ქართველი მაშინ ჩავიდა რომში, როცა ურთიერთობა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის გამწვავებული იყო. ასეთ ვითარებაში მართლაც შეიძლება ვიფიქროთ, რომ იგი რომის უბრალო მომლოცველი არ იქნებოდა. თუმცა, პრობლემა ის არის, რომ მისი „ცხოვრებიდან“ არ ჩანს, რომში იგი ლათინური დოგმატის მხარდასაჭერად ჩავიდა, თუ პირიქით, მის წინააღმდეგ საქადაგებლად.

ილარიონ ქართველის „ცხოვრებიდან“ არც ის ჩანს, რომში ორი წლის მანძილზე მოღვაწეობისას, როდესაც იგი ახლოს გაეცნობოდა იქ არსებულ ვითარებას, როგორი დამოკიდებულება გამოავლინა მან ლათინური დოგმატისადმი. მის „ცხოვრებაში“ ასევე არ არის მითითებული რაიმე განსაკუთრებული მიზეზი, რის გამოც იგი რომიდან ისევ ბიზანტიაში დაბრუნდა.

მაგრამ, ამავე დროს, ილარიონ ქართველის „ცხოვრებაში“ ვხედავთ, რომ ბერძენი ანტილათინი საეკლესიო მოღვაწენი მას და მის მოწაფეებს იცნობდნენ, როგორც თავიანთ ერთმორწმუნეებს. ცნობილია, რომ ილარიონ ქართველის კანონიზება მოხდა კონსტანტინეპოლის პატრიარქების ეგნატესა და ფოტი დიდის დროს [კეკელიძე 1957: 153]. უბრალოდ, ძნელად დასაჯერებელია, რომ ილარიონი ლათინთა დოგმატის მხარდამჭერი ყოფილიყო და, მიუხედავად ამისა, კონსტანტინეპოლის ანტილათინ პატრიარქებს იგი საბერძნეთის ეროვნულ წმიდანად ეღიარებინათ.

ჰაგიოგრაფიული ძეგლიდან ვიგებთ, რომ ბიზანტიის იმპერატორმა ბასილი მაკედონელმა ილარიონ ქართველის მოწაფენი *„მიუვლინნა... წმიდასა პატრიარქსა ეგნატის, რომელი-იგი... იყო მას ჟამსა პატრიაქად სამეუფოსა მის ქალაქსა ზედა“* [აბულაძე... 1967: 31]. ეგნატე პატრიარქი თავის ეპისკოპოსებთან ერთად ესაუბრა მათ, *„ცნა ღირსებად მათი და სარწმუნოებად მართალი“* [აბულაძე... 1967: 31]. იგი აღფრთოვანდა ილარიონ ქართველის მოწაფეებით და ბრძანა, რომ *„ჭეშმარიტად ესენი არიან სულიერნი საუნჯენი“* [აბულაძე... 1967: 31][30]. შემდეგ ბიზანტიის იმპერატორმა ილარიონის მოწაფეებს თავისი შვილების აღზრდა მიანდო [აბულაძე... 1967: 33]. ესეც საგულისხმო ფაქტია: როგორც ცნობილია, იმპერატორ ბასილი მაკედონელს თავისი შვილების აღმზრდელად ასევე დადგენილი ჰყავდა ფოტი დიდი. ამრიგად, გამოდის, რომ ილარიონ ქართველის მოწაფენი ცნობილ ანტილათინ საეკლესიო მოღვაწესთან ერთად იღებდნენ მონაწილეობას ბერძენ უფლისწულთა აღზრდაში.

ქრისტიანულ საზოგადოებაში არსებული ტრადიციით, მოწაფეები მათი სულიერი მოძღვრის გზის გამგრძელებლები არიან. ილარიონ ქართველი ლათინებისკენ რომ ყოფილიყო მიდრეკილი, მაშინ მისი მოწაფეებიც მის კვალობაზე პროლათინურად იქნებოდნენ განწყობილნი. მისი „ცხოვრება“ კი ამის საპირისპიროდ მეტყველებს. ძნელი დასაჯერებელია, რომ ილარიონის მოწაფენი ლათინთა მომხრეები ყოფილიყვნენ, ხოლო ანტილათინ პატრიარქ ეგნატეს მათთვის „სულიერი საუნჯენი“ ეწოდებინა.

[30] . შდრ. გიორგი ათონელის საუბრები ანტიოქიის პატრიარქებთან და მათ ეპისკოპოსთა კრებულთან, როდესაც მათ „მრავალსახედ“ იმსჯელეს *„სარწმუნოებისათჳს მართლისა და კანონთათჳს საეკლესიოთა“*. *„სრულიად ბერძენი ხარ“* – მიუგო ქართველ ბერს, მისი სასულიერო განათლებით აღფრთოვანებულმა ანტიოქიელმა პატრიარქმა [აბულაძე... 1967: 148, 151].

ამრიგად, არ არსებობს საკმარისი საფუძველი იმისა, რომ ილარიონ ქართველი, რომში ჩასვლის გამო, ლათინთა მომხრედ მივიჩნიოთ. აღსანიშნავია, რომ იმხანად ჩვეულებრივი მოვლენა იყო აღმოსავლელ ბერ-მონაზონთა მომლოცველობა რომში [Sansterre 1983; Prandi 1963; Morini 1988-1989: 851-852; Labande 1958: 159-169, 339-347]. უფრო მეტიც, აღმოსავლელი მოღვაწენი საგანგებოდ იმ მიზნითაც კი მიემართებოდნენ ხოლმე დასავლეთში, რომ იქ გავრცელებული ფილიოკვეს წინააღმდეგ ექადაგათ. მაგალითად, ასეთები იყვნენ მიქაელ სვინკელი, თეოდორე და თეოფანე გამომეტყველნი, იობ პალესტინელი, იოანე იერუსალიმელი და სხვანი [იხ. ზემოთ, თავი I, §3].

შეგვიძლია პარალელებიც გავავლოთ ილარიონ ქართველის „ცხოვრებასა“ და მიქაელ სვინკელის „ცხოვრებას“ შორის: ორივე IX საუკუნის მოღვაწეა; ორივე ჯერ საბაწმიდაში მოსაგრეობდა, შემდეგ კი ულუმბოს მთაზე; ორივე გაემგზავრა კონსტანტინეპოლსა და რომში; ორივეს „ცხოვრებაში“ რომში ჩასვლის ერთი და იგივე მიზეზია დასახელებული – მოციქულთა თავთა საფლავების მოლოცვისა და თაყვანისცემის სურვილი. მაგალითად, მიქაელ სვინკელის „ცხოვრების“ VI თავი, სადაც მოთხრობილია იმ დიპლომატიური მისიის შესახებ, რომლის მეთაურიც იგი იყო და რომელიც რომში ფილიოკვეს წინააღმდეგ ქადაგებას ისახავდა მიზნად, იწყება ასე: *„დიდი ხანია დიდ მიქაელს – უწმიდეს მამას – სურდა, დღე და ღამ ღმერთს ევედრებოდა, რომ, თუკი მისთვის სათნო იყო, გაეხადა იგი ღირსი, თაყვანი ეცა მოციქულთა თავთა პეტრესა და პავლეს წმიდა ნაწილებისთვის, რომელთაც იმარტვილეს დიდ ქალაქ რომში, როცა იქ მეფე იყო უწმიდური ნერონი“* [Cunningham 1991: 54-55; დანართი 9].

ვფიქრობთ, ილარიონ ქართველისა და მიქაელ სვინკელის ბიოგრაფიული პარალელები შემთხვევითი არ არის. ილარიონ ქართველი, როგორც საბაწმიდელი მოღვაწე, რა თქმა უნდა, იმ სულიერ ორნატს მიჰყვებოდა, რაც მასზე უწინ მოღვაწე დიდმა საბაწმიდელმა მამებმა დატოვეს. როგორც აღვნიშნეთ, სწორედ ისინი, საბაწმიდელი მამები, დგანან ლათინური დოგმატის მოწინააღმდეგეთა ავანგარდში [იხ. გვ. 39-40]. იქნებ ილარიონ ქართველიც იმავე მიზნით ეწვია რომს, რა მისიითაც მიქაელ სვინკელი გაემგზავრა იქ? ჩვენს ხელთ არსებული ცნობების სიმწირის გამო, ამ კითხვას, ალბათ, ვერასდროს გავცემთ პასუხს. ის კი ნამდვილად ძნელადდასაჯერებელი გამოდის, რომ რომში იგი ფილიოკვეს მხარდასაჭერად ჩასულიყო.

ამრიგად, ილარიონ ქართველის „ცხოვრებიდან“ პირდაპირ არც მისი პროლათინობა ჩანს და არც მისი ანტილათინობა. ფაქტი ის არის, რომ იგი ბერძენთა ერთმორწმუნეც არის და რომშიც ჩადის სამოღვაწეოდ. ხომ არ ჰქონდა მას ისეთივე შემრიგებლური დამოკიდებულება ერთმანეთზე წაკიდებული ბერძნებისა და დასავლელი ქრისტიანებისადმი, როგორც შემდგომში გიორგი ათონელს? ვფიქრობთ, ეს უფრო რეალური უნდა იყოს, რადგან იმხანად ბერძენი ანტილათინი მოღვაწენიც დასავლელ ქრისტიანებთან მშვიდობის აღდგენის გზებს ეძიებდნენ [იხ. თავი I, §4]. ასე რომ, სავსებით შესაძლებელია ილარიონ ქართველიც ამ მიზნით ეწვია რომს, რაც მის პროლათინობას სულაც არ ნიშნავს.

დაბოლოს, უნდა აღინიშნოს, რომ ჰაგიოგრაფიული ძეგლი ისეთი სახით დაიწერა, მასში აქცენტები არ გაკეთებულა იმხანად აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის არსებულ დაპირისპირებაზე. შემდეგ კი, საუკუნეთა განმავლობაში, შეინარჩუნა მან ეს სახე (არ მოხდა მისი მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით ჩასწორება). ეს ფაქტი მიანიშნებს იმ დამოკიდებულებაზე, რომელიც ქართველ წიგნიერ მოღვაწეებს ჰქონდათ დასავლელი ქრისტიანებისადმი. ეს იყო კეთილგანწყობილი და მშვიდობისმოყვარე დამოკიდებულება, რაც მომდევნო პარაგრაფებში განხილული ჰაგიოგრაფიული ძეგლებიდანაც ჩანს.

§2. „იოვანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“

დასავლელი ქრისტიანებისა და ქართველების ურთიერთობის შესახებ მეტად მნიშვნელოვანი ცნობებია წარმოდგენილი გიორგი ათონელის მიერ აღწერილ იოანესა და ექვთიმეს „ცხოვრებაში“. ჰაგიოგრაფიული ძეგლის XIV თავში მოთხრობილია, როგორ დამეგობრდნენ ათონის მთაზე მოღვაწე ქართველი და რომაელი ბერები:

„ვიდრე-ღა მამად იოვანე ცოცხალ იყო, მო-ვინმე ვიდა მონაზონი ჰრომისა ქუეყანისად, კაცი განთქმული სათნოებითა, რომლისა სათნოებათა წამებდა ქუეყანად ჰრომისა და საბერძნეთისად, ძმად ვენეციტოს დუკისად, წარჩინებული ნათესავით. ესე მოვიდა ექუსთა მოწაფეთა თჳსთა თანა მთასა ამას წმიდასა ლოცვად“. ქართველებმა ლეონ ბერი მის მოწაფეებთან ერთად თავის მონასტერში დააბინავეს. *„ხოლო იგი, ვინაჲთგან საჩინოჲ კაცი იყო და სახელოანი, ვითარცა ცნეს ჰრომთა, რომელნი იყვნეს სამეფოს და სხუათა*

ქალაქთა, მრავალი ერი შემოკრბა, რაჲთამცა მონაზონ იქმნეს მისგან“. შემდეგ ქართველებმა ურჩიეს ლეონ ბერს, რომ დაეარსებინა ათონის მთაზე მონასტერი რომაელი ბერებისთვის და მშენებლობაშიც დახმარება აღუთქვეს: *„ჩუენ გიყიდოთ ადგილი და ყოვლითავე საჭმრითა შეგეწინეთ“* – უთხრეს მათ. ამის შემდეგ ლეონ რომაელმა ათონის მთაზე მართლაც *„აღაშენა მონასტერი შუენიერი და ძმანი მრავალნი შეკრიბნა და თანადგომითა მამათა ჩუენთაჲთა სრულ-ყო ყოველივე საქმე შენებისაჲ... და იგი ხოლო მონასტერი არს ჰრომთაჲ დღეს მთაწმიდას და კეთილად და წესიერად ცხონდებიან კანონსა და განგებასა ზედა წმიდისა ბენედიკტესსა, რომლისა ცხორებაჲ წერილ არს დიალოღონსა შინა“.*

იოანესა და ექვთიმეს „ცხოვრებიდან“ ასევე ვიგებთ, რომ ლეონ რომაელი ბერი განსაკუთრებით დამეგობრებულა გაბრიელ ქართველთან[31], რომლის მახლობლადაც ჰქონდა ივერთა მონასტერში მას თავისი სენაკი: *„...ღირსსა მღდელსა გაბრიელს ქართველსა და ამას წმიდასა ბერსა დიდსა ლეონს ჰრომსა ფრიადი სიყუარული აქუნდა სულიერი, და ოდესცა მოვიდის ხილვად მამათა, მახლობელად სენაკისა გაბრიელისსა აქუნდა სენაკი, და მუნ დაყვნის ღღენი იგი. და თჳსისა ენისაგან კიდე არცა მან იცოდა, არცა მან. და ვითარცა შებნელდის, გამოვიდიან თჳსთა სენაკთაგან, და ლოცვა-ყვიან, და დასხდიან და ვიდრე ცისკრისა რეკადმდე უბნობდიან სიტყუათა საღმრთოთა. და ვიდრე წარსლვადმდე ამას ესრეთ ჰყოფდიან ყოველთა მწუხრთა“* [აბულაძე... 1967: 65-66].

ზემოთ მოხმობილი ციტატიდან დავინახეთ, რომ ათონის მთაზე დამკვიდრებული რომაელი ბერები ბენედიქტელები იყვნენ (*„კეთილად და წესიერად ცხონდებიან კანონსა და განგებასა ზედა წმიდისა ბენედიკტესსა“*). ქართველებმა ისინი შეიკედლეს თავის მონასტერში, შემდეგ კი დაეხმარნენ საკუთარი სავანის აგებაში.

ზოგ მეცნიერს ათონელი ბენედიქტელები კათოლიკეები ეგონა. ამიტომ, ისინი ფიქრობდნენ, რომ ქართველები კათოლიციზმს უჭერდნენ მხარს, რადგან მათთან მეგობრობდნენ. მაგალითად, კორნელი კეკელიძეს მიაჩნდა, რომ საქართველო X-XI საუკუნეებში არ იზიარებდა საბერძნეთის რიგორისტულ შეხედულებებს რომაელთა ეკლესიის შესახებ [კეკელიძე 1957: 139], ხოლო

[31] . ეს სწორედ ის გაბრიელ ქართველია, რომელმაც, ათონური გადმოცემის თანახმად, ზღვიდან გამოაბრძანა პორტაიტისად წოდებული ივერიის ღმრთისმშობლის ხატი [იხ. 13 მაისის საკითხავი „ათონურ პატერიკში“. დანართი 20].

აკადემიკოსი ელენე მეტრეველი თვლიდა, რომ ქართველებს სიმპათიები ჰქონდათ ლათინი ბერებისა და კათოლიკური სარწმუნოებისადმი [მეტრეველი, 1998: 98].

სრულიად განსხვავებული აზრი ათონელ ბენედიქტელთა შესახებ ჰქონდა მიხეილ საბინინს. იგი იზიარებდა რუსულ ბიზანტინოლოგიაში არსებულ შეხედულებას იმის თაობაზე, რომ ისინი რომაელი მართლმადიდებელი ქრისტიანები იყვნენ: *„სახინო არს, ვითარმედ, მთაწმიდას მეცამეტე საუკუნეში ლათინთა მონასტერნი იყუნეს, მართლმადიდებლობის აღმსარენი წმ. ბენედიკტის წესისანი“* [საბინინი 1882: 415][32].

ამრიგად, მიხეილ საბინინის აზრით, ათონელი ბენედიქტელები რომაელი მართლმადიდებლები იყვნენ, ხოლო ელენე მეტრეველის შეხედულებით – კათოლიკეები. სწორედ ამიტომ მიიჩნევდა იგი, რომ ქართველები კათოლიკური სარწმუნოებისადმი სიმპათიებით იყვნენ განწყობილნი.

ჩვენ შევისწავლეთ ათონელ ბენედიქტელთა ისტორია და გამოვარკვიეთ მათი კონფესიური კუთვნილების საკითხი. აღმოჩნდა, რომ ისინი მართლაც მართლმადიდებელი ქრისტიანები იყვნენ. წინააღმდეგ შემთხვევაში ქართველები ვერ დაეხმარებოდნენ მათ მონასტრის მშენებლობაში. რადგან ათონის მთაზე მოღვაწე ქართველებს უბრალოდ არ შეეძლოთ ადგილობრივი ბერძნული იერარქიის ნებართვის გარეშე ვინმესთვის, მით უმეტეს ბერძნების მოწინააღმდეგე კათოლიკეებისთვის, დახმარება აღმოეჩინათ და მონასტრის ასაშენებლად მიწა შეეძინათ.

ჩვენ ასევე მიგვაჩნია, რომ ექვთიმე ათონელი, რომლის იკონომოსობისა და ფაქტობრივი წინამძღვრობის დროსაც ქართველებმა შეიკედლეს ივერონში რომაელი ბენედიქტელები, აშკარად ანტილათინი საეკლესიო მოღვაწეა. იგი ღიად წერს კათოლიკური დოგმატებისა და წეს-ჩვეულებების წინააღმეგ [იხ. თავი III, §1.1, 1.2, §2.1; თავი IV, §2, §3]. ძნელი დასაჯერებელია, რომ მას კათოლიკეები თავის მონასტერში დაემკვიდრებინა, თანაც სწორედ იმ ხანებში, როცა ეკლესიური ერთობა დაირღვა რომსა და აღმოსავლეთის საპატრიარქოებს შორის [იხ. ზემოთ, თავი I, §5].

---

[32] . მიხეილ საბინინი ლიტერატურასაც უთითებს: *„ნახე პროტოკოლი კონსტანტინეპოლელ პატრიარქთა, საერო განმანათლებელის სამინისტროს ჟურნალში 1847 წლისა. ეგრეთვე მოხილვა მურავიოვისა წიგნი აღმოსავლეთიდგან“* [საბინინი, 1882: 415]. როგორც გავარკვიეთ, მიხეილ საბინინი აქ საუბრობს ვიქტორ ივანეს ძე გრიგოროვიჩისა და ანდრეი ნიკოლოზის ძე მურავიოვის პუბლიკაციებზე [Григорович 1847; Муравьёв 1851].

ათონელ ბენედიქტელთა მართლმადიდებლობას მათი მონასტრის ისტორიაც მოწმობს. ეს მონასტერი ათონის მთაზე 985-990 წლებში დაარსდა [Keller 1994-2002: 18]. გიორგი ათონელის ცნობით, ათონის მთაზე ბენედიქტელი ბერები მივიდნენ *„ვიდრე-ღა მამად იოვანე ცოცხალ იყო“* ანუ 1005 წლამდე [ასათიანი... 1984: 105]. როგორც ჩვენი დისერტაციის I თავიდან დავინახეთ, XI საუკუნის დასაწყისში რომსა და აღმოსავლეთს შორის ეკლესიური ერთობა დაირღვა. ამის მიზეზი ის გახდა, რომ რომის პაპმა ოფიციალურად ჩაამატა „მრწამსში“ ფილიოკვე – ლათინური პნევმატოლოგიური ფორმულა სულიწმიდის ძისაგანაც გამომავლობის შესახებ [Огицкий… 1999: 79]. ამ დროს ათონის მთაზე ბენედიქტელთა მონასტერი ახალი დაარსებული იყო. საგულისხმოა, რომ დაწყებული განხეთქილების მიუხედავად, ათონის მთაზე ბენედიქტელთა მონასტერს არსებობა არ შეუწყვეტია. თუმცა, თუკი ისინი ფილიოკვეს აღიარებდნენ, სწორედ ასე უნდა მომხდარიყო. ამას გვაფიქრებინებს ცნობილი ინციდენტი, რომელიც XI საუკუნემდე გაცილებით ადრე, 808 წელს მოხდა ელეონის მთაზე. ბერძნებმა იქიდან გამოდევნეს ფრანკი ბენედიქტელები სწორედ იმის გამო, რომ მათ „მრწამსი“ ფილიოკვეს ჩართვით იგალობეს [იხ. თავი I, §3]. ასე რომ, თუკი ათონელი ბენედიქტელები ფილიოკვეს აღიარებდნენ, მათაც ისევე გამოდევნიდნენ ბერძნები ათონის მთიდან, როგორც ელეონის მთიდან გამოაძევეს იმპერატორ კარლოს დიდის ქვეშევრდომი ბენედიქტელები.

ამრიგად, XI საუკუნის დასაწყისში დაწყებული განხეთქილების მიუხედავად, ათონის მთაზე ბენედიქტელებმა ჩვეულებრივ განაგრძეს მოღვაწეობა. მაგრამ ეს მხოლოდ დასაწყისი იყო იმ განხეთქილებისა, რომელმაც შემდგომში შეუქცევადი ხასიათი მიიღო და დიდი სქიზმის სახელით გახდა ცნობილი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არც 1054 წლის ცნობილ მოვლენებს დაურღვევია ათონის მთაზე მოღვაწე ბენედიქტელთა მშვიდობიანი ცხოვრება [Keller 1994-2002: 10-11, 15]. ცნობილია, რომ ბერძენ მართლმადიდებელთა და დასავლელ ქრისტიანთა დაპირისპირების გამო, ბიზანტიის იმპერატორის ბრძანებით, 1052 წელს კონსტანტინეპოლში დაიხურა დასავლელ ქრისტიანთა ეკლესია-მონასტრები [Keller 1994-2002: 10]. ხოლო 1186 წელს ბერძნებმა საერთოდ განდევნეს ლათინები კონსტანტინეპოლიდან [Keller 1994-2002: 12]. მიუხედავად ამისა, ბერძნებს ათონის მთიდან იქ მოღვაწე ბენედიქტელები არ გამოუდევნიათ, არც მათი მონასტერი დაუხურავთ. პირიქით, ათონის მთაზე ბენედიქტელთა მონასტერი პრივილეგიებითაც სარგებლობდა – მას მფარველობდნენ ბიზანტიის

იმპერატორები, ხოლო მისი წინამძღვრები ერთ-ერთი პირველები აწერდნენ ხელს ათონის მთის ოფიციალურ დოკუმენტებს [Keller 1994-2002: 5, 10-12 , 18][33]. ლეო ბონსალი საგანგებოდ აქცევს ყურადღებას ათონელ ბენედიქტელთა უფლებრივ მდგომარეობას. იგი აღნიშნავს, რომ, რომსა და აღმოსავლეთს შორის არსებული სქიზმის მიუხედავად, ამალფიტიონელი ბენედიქტელები ათონის მთის მართვაშიც კი იღებდნენ მონაწილეობას [Bonsall 1969: 62-67].

ყველა ეს ფაქტი ერთადერთ რამეზე მიანიშნებს: ათონელი ბენედიქტელები ბერძენთა ერთმორწმუნენი იყვნენ. როგორც ჩანს, სწორედ ამიტომ გამოუგზავნეს იტალიელებმა წერილი ათონის მთაზე მოღვაწე თანამოძმეებს. 1070 წლით დათარიღებული წერილიდან ჩანს, რომ იტალიელებს აინტერესებდათ ათონელ ბენედიქტელთა აზრი ბერძენთა და რომაელთა ევქარისტიის პრაქტიკაში არსებულ განსხვავებებთან დაკავშირებით. საინტერესოა ისიც, რომ ათონელმა ბენედიქტელებმა პასუხს თავი აარიდეს [Keller 1994-2002: 11].

დაბოლოს, ცნობილია რომის პაპის ჰონორიუს მესამის წერილი, რომლითაც მან 1223 წელს მიმართა ჯვაროსნებს და ათონის მთის „სქიზმატი“ ბერების წინააღმდეგ, ფაქტობრივად, ინკვიზიციური ლაშქრობისკენ მოუწოდა. საყურადღებოა ისიც, რომ არავითარი გამონაკლისი პაპის წერილში ათონის მთაზე მოღვაწე ბენედიქტელებთან დაკავშირებით არ ჩანს [Keller 1994-2002: 13].

მოკლედ, ჩვენს ხელთ არსებული ყველა ფაქტი მიანიშნებს იმაზე, რომ ათონელი ბენედიქტელები ნამდვილად ბერძენთა ერთმორწმუნენი იყვნენ. მიუხედავად ამისა, მაინც გაჩნდა მოსაზრება მათი კონფესიური კათოლიკობის შესახებ. ეს იმიტომ მოხდა, რომ ისინი წარმოშობით იტალიიდან იყვნენ. მაგრამ, საქმე ის არის, რომ იტალია დიდი სქიზმის ეპოქაში (და მას შემდეგაც) მონოკონფესიური არ ყოფილა. ცნობილია, რომ ათონის მთაზე მართლმადიდებელი იტალიელები XIV საუკუნეშიც მოღვაწეობდნენ. ერთ-ერთი მათგანის, ღირსი ისიხის ცხოვრება აღწერა გრიგოლ პალამამ, რომელიც ცნობილი ანტილათინი საეკლესიო მოღვაწეა [Keller 1994-2002: 4].

[33] . მაგალითად, 1081 წელს ათონელ ბენედიქტელთა სავანე ამალფი იხსენიება, როგორც საიმპერატორო მონასტერი [Keller 1994-2002: 11]. ხოლო 1118 და 1143 წლებში იმპერატორმა იოანე მეორე კომნენოსმა მიწები შესწირა მას [Keller 1994-2002: 12]. ათონელი ბენედიქტელები რომ პრივილეგიებით სარგებლობდნენ, ეს ჩანს ასევე 1087 წლით დათარიღებული საბა პროტის სიგელიდანაც [Keller 1994-2002:11].

ამრიგად, არ არსებობს საფუძველი იმისა, რომ ათონელი ბენედიქტელები, მათი წარმომავლობის გამო, კათოლიკეებად მივიჩნიოთ. ხოლო ელენე მეტრეველმა ისე გამოთქვა აზრი მათი კონფესიური კუთვნილების შესახებ, რომ ზემოხსენებული ფაქტები არ გაუთვალისწინებია.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ათონელ ბენედიქტელთა შესახებ ცნობებს ბერძნულ ჰაგიოგრაფიაშიც ვხვდებით. მაგალითად, ათანასე ათონელის „ცხოვრებაში“ მოთხრობილია, როგორ მეგობრობდნენ მასთან ბენედიქტელები. კერძოდ, ათანასეს „ცხოვრებიდან“ ვიგებთ, რომ მასთან რჩევა-დარიგების მისაღებად ყოველი მხრიდან მიდიოდნენ ბერ-მონაზვნები, მათ შორის იყვნენ იტალიელი ბენედიქტელებიც. ისინი მივიდნენ მასთან და საჩუქრად ერთი ქოთანი ხიზილალა მიართვეს. რატომღაც ათანასემ ძღვენი არ მიიღო, მაგრამ ამას ხელი არ შეუშლია მათი დამეგობრებისთვის. ათანასეს ლავრაში ბენედიქტელი იოანე და არსენი დარჩნენ სამოღვაწეოდ [Bonsall 1969: 62-67; Keller 1994-2002: 5, 18; Успенский 2007: 114-115][34], ხოლო შემდგომში ბენედიქტელმა ბერებმა მათი მონასტერი სწორედ ათანასე ათონელის დიდი ლავრის სიახლოვეს ააშენეს.

ათონის მთაზე ბენედიქტელთა მოღვაწეობის შესახებ იოანესა და ექვთიმეს „ცხოვრებაში“ აღწერილ ამბავს ლეონ ოსტიელის „ქრონიკაში“ არსებული ცნობებიც ეხმიანება [დანართი 21]. ამ „ქრონიკიდან“ ვიგებთ, რომ იტალიაში კასინოს (იგივე კასენი) მთაზე არსებულ სავანეში 986 წელს შფოთი ატეხილა[35]. იზეზი ის იყო, რომ მონასტრის XXVIII წინამძღვარი, სახელად მანსო, ბერებმა კი არ აირჩიეს, როგორც ამას ბენედიქტეს მიერ დადებული წესი მოითხოვდა, არამედ ბენევენტოს დუკმა პანდულფმა დაადგინა. ამის გამო მოწესეების ერთი ნაწილი განეშორა კასინოს სავანეს. მათ შორის იყვნენ იოანე ბენევენტო, თეობალდი, ლუტიუსი და კიდევ ხუთი სხვა, რომელთა სახელები „ქრონიკაში“ არ არის ჩაწერილი. ამათგან პირველი სამი იერუსალიმში წავიდა, ხოლო დანარჩენმა ხუთმა, სავარაუდოდ, კალაბრიას მიაშურა [Bonsall 1969: 62-67; Keller 1994-2002: 6-7; PL 173: 597B-598A].

იოანე ბენევენტომ შემდგომში იერუსალიმიდან გზა განაგრძო სინაისკენ; ექვსი წელი დაჰყო იქ; შემდგომ კი საბერძნეთისკენ იბრუნა პირი და მივიდა

[34] . 984 წლის დეკემბერში შედგენილ საბუთს, რომელიც ათანასე ათონელმა უბოძა იოანე ქართველს, ლათინურად ხელს აწერს ორი ბენედიქტელი ბერი – იოანე და არსენიუსი [Keller 1994-2002: 5; ჭელიძე 2004: 6-7].

[35] . მონტე კასინო არის პირველი მონასტერი, რომელიც დააარსა ბენედიქტე ნურსელმა 529 წელს.

მთაზე, რომელსაც ეწოდება აგიონ ორისი. აქ იგი ცხოვრობდა ამალფიონში მის თვისტომებთან ერთად. შემდეგ მას ძილში გამოეცხადა წმიდა ბენედიქტე და უბრძანა, რომ დაბრუნებულიყო კასენის მთაზე, სადაც მას წინამძღვრად აირჩევდნენ. ის მართლაც დაბრუნდა იტალიაში და 997 წელს, მანსოს გარდაცვალების შემდეგ, არჩეულ იქნა, მონტე კასინოს XXIX წინამძღვრად [Bonsall 1969: 62-67; Keller 1994-2002: 6-7; PL 173: 607C-608B; ლეფორი... 2008ა: 166].

აიდან კელერი ქრონოლოგიურ ფაქტებზე დაკვირვებით აღნიშნავს, რომ ლეონ ოსტიელის „ქრონიკაში“ მოხსენებული ბენევენტოს დუკი პანდულფი არის იოანესა და ექვთიმეს „ცხოვრებაში“ ნახსენები ლეონ დიდი რომაელი ბერის ძმა [Keller 1994-2002: 6]. მართლაც, გიორგი ათონელი წერს, რომ *„მო-ვიწმე-ვიდა მონაზონი ჰრომისა ქუეყანისაჲ, კაცი განთქუმული სათნოებითა,... ძმაჲ ვენევენტოს დუკისაჲ, წარჩინებული ნათესავით. ესე მოვიდა ექუსთა მოწაფეთა თჳსთა თანა“* [აბულაძე... 1967: 65].

ხოლო ლეო ბონსალი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ, რომსა და მართლმადიდებელ აღმოსავლეთს შორის მზარდი დაძაბულობის მიუხედავად, ამალფიელი ბენედიქტელები ყოველგვარი დაბრკოლების გარეშე მოღვაწეობდნენ იერუსალიმში, სინაის უდაბნოსა და ათონის მთაზე [Bonsall 1969: 62-67]. ამრიგად, ლეონ ოსტიელის „ქრონიკა“, ისევე, როგორც ათანასე ათონელის „ცხოვრება“ და ათონის მთის სხვა საბუთები, მოწმობს გიორგი ათონელის სიტყვების სისწორეს – ათონელ ბენედიქტელთა სათნოებებს (მათ შორის უპირველეს სათნოებას, რაც მართალი სარწმუნოების აღმსარებლობაში გამოიხატება) საბერძნეთის ეკლესიაც აღიარებდა.

ასე რომ, არ დასტურდება ათონელ ბენედიქტელთა კათოლიკობა. როგორც ჩანს, ისინი, მათი დასავლური წარმომავლობის მიუხედავად, მართლაც იყვნენ ბერძენთა და ქართველთა ერთმორწმუნენი ანუ მართლმადიდებელი ქრისტიანები; ხოლო მათი სავანე ათონის მთაზე – ამალფიტიონი – მართლმადიდებელთა მონასტერი იყო. შესაბამისად, ქართველთა მეგობრობა მათთან სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ქართველებს ბერძნებისგან განსხვავებული დამოკიდებულება ჰქონდათ რომის ეკლესიისადმი (როგორც ამას ფიქრობდა კორნელი კეკელიძე); ან სიმპათიებს იჩენდნენ კათოლიკური სარწმუნოებისადმი (როგორც ამის შესახებ წერდა ელენე მეტრეველი).

ამით ალბათ შეიძლებოდა დაგვესრულებინა ათონელ ბენედიქტელთა კონფესიური კუთვნილების შესახებ მსჯელობა, რომ არა გიორგი ათონელის

მიერ ერთ თავის ანდერძში ნახსენები „ჰრომთა წიგნი“ და ბონაკორსის „რწმენის საუნჯე“. „რწმენის საუნჯე“ XIII საუკუნეში შედგენილი კრებულია, რომელიც დასავლელ ქრისტიანთა შორის დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. მასში ბერძნულ და ლათინურ ენებზე წარმოდგენილია გიორგი ათონელის ცნობილი სიტყვა რომის ეკლესიის შესახებ [ხინთიბიძე 1999ბ: 315-318; დანართი 22]. ხომ არ არის ეს თარგმანი ათონის მთაზე ბენედიქტელი ბერების ლიტერატურული მოღვაწეობის შედეგი? როგორც ცნობილია, ათონელ ბენედიქტელთა მონასტერი სამწიგნობრო კერასაც წარმოადგენდა, მისი მკვიდრნი მთარგმნელობითი მოღვაწეობითაც იყვნენ დაკავებული. მაგრამ ბონაკორსის „რწმენის საუნჯეში“ შესული თარგმანის წარმომავლობის შესახებ დანამდვილებით არაფერი ვიცით.

რაც შეეხება „ჰრომთა წიგნს“, გიორგი ათონელი მას ახსენებს ერთ თავის ანდერძში. ანდერძიდან ვიგებთ, რომ გიორგიმ „ჰრომთა წიგნიდან“ თარგმნა ათანასე დიდის სახელით ცნობილი „სიმბოლო“. მართალია აღნიშნულ „სიმბოლოში“ დასავლური პნევმატოლოგიური ფორმულა („Filioque“) არ წერია, მაგრამ მის მსგავს გამონათქვამს („et Filio“) მაინც ვხვდებით [იხ. თავი III, §1.3].

ხომ არ ეკუთვნოდა ეს „ჰრომთა წიგნი“ ათონელ ბენედიქტელებს? თუ ეს ასეა, მაშინ, რაღა თქმა უნდა, „ჰრომთა წიგნი“ ათონელ ბენედიქტელთა სარწმუნოებრივი შეხედულებების გამომხატველია. მაგრამ, იქნებ აქ ათონელი ბენედიქტელები არაფერ შუაში არიან? იქნებ ეს წიგნი კონსტანტინეპოლში ნახა გიორგი ათონელმა (1052 წლამდე ბიზანტიის დედაქალაქშიც ხომ არსებობდა დასავლელ ქრისტიანთა ეკლესია-მონასტრები)? ძნელია ამ კითხვებზე რაიმეს გადაჭრით თქმა. თუმცაღა ვარაუდების დაშვება მაინც შესაძლებელია.

როგორც ცნობილია, სახელმოდგამობას ქრისტიანული ტრადიციით, დიდი მნიშვნელობა აქვს. „მობაძავ ჩემდა იქმნენით, ვითარცა მე ქრისტესა“ – წერს მოციქული (1 კორ. 11,1). წმიდანებისადმი მიმბაძველობა, მათი ღვაწლის დაფასება და პატივისცემა, როგოც ცნობილია, გამოიხატება, მათ სეხნიად გახდომაში, მათ მოსახელეობაში. ვისი მოსახელე და მიმბაძველი იყო ლეონ დიდი რომაელი ბერი, რომელიც მივიდა ათონის ივერთა მონასტერში? ზემოთ ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ რომის პაპ ლეონ მესამის შესახებ და ვიცით, როგორი დამოკიდებულება ჰქონდა მას ფილიოკვესადმი [იხ. თავი I, §3]. მოკლედ, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ლეონ დიდი რომაელი ბერი, მისი წინამორბედი სახელოვანი პაპის ლეონ მესამის მსგავსად, იცავდა „სარწმუნოების სიმბოლოს“ უცვალებლობის წესს; მაგრამ, ამავე დროს, „მრწამსის“ გარეშე (ანუ კერძო

საღვთისმეტყველო საუბრებსა და მსჯელობებში), შესაძლოა, ამბობდა, რომ სულიწმიდა გამოვალს მამისაგან და ძისაგან. ოღონდ, თუ ეს ასე იყო, ამ გამონათქვამში იგი, როგორც ჩანს, იმავე მართლმადიდებლურ აზრს დებდა, რაც მაქსიმე აღმსარებელს აქვს გადმოცემული „მარინოჲსადმი ეპისტოლეში“ [იხ. გვ. 28, 31, 77]. თუმცაღა, რაკი არ ვიცით „ჰრომთა წიგნი“ მართლაც ეკუთვნოდა თუ არა ათონელ ბენედიქტელებს, ეს მსჯელობა მხოლოდ ვარაუდია. მთლიანობაში კი ათონელ ბენედიქტელთა შესახებ ჩვენს ხელთ არსებული ცნობები, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მოწმობენ მათ მართლმადიდებლობაზე.

ამრიგად, იოანესა და ექვთიმეს „ცხოვრებიდან“ ჩანს, რომ იმ დროს, როცა დაიწყო სქიზმა და ევქარისტული ერთობა გაწყდა რომსა და აღმოსავლეთის საპატრიარქოებს შორის, ქართველებსა და ბერძნებს სარწმუნოებრივი და ეკლესიური ერთობა ჰქონდათ. ამავე დროს, ქართველებს მეგობრული და კეთილგანწყობილი ურთიერთობა აკავშირებდათ დასავლელ ქრისტიანებთან.

§3. „გიორგი ათონელის ცხოვრება“

ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლი, რომელმაც ყველაზე მეტად მიიპყრო კათოლიციზმის პრობლემატიკით დაინტერესებულ ქართველ მკვლევართა ყურადღება, არის „გიორგი ათონელის ცხოვრება“. თხზულების XXV თავში მოთხრობილია ბიზანტიის საიმპერატორო კარზე გამართული შეხვედრის შესახებ, სადაც საქართველოს ეკლესიის ავტორიტეტულმა წარმომადგენელმა, გიორგი ათონელმა გამოთქვა აზრი იმხანად დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ქრისტიანებს შორის არსებული უთანხმოების შესახებ.

თავდაპირველად იმპერატორმა კონსტანტინე X დუკამ ქართველ ბერს „შჯულისათჳს მართლმადიდებელთაჲსა“ ანუ ბერძენთა და ქართველთა ერთმორწმუნეობის შესახებ ჰკითხა: *„თუ არს რაჲ განყოფილებაჲ სარწმუნოებისა თქუენისაჲ სრულსა მას და უცთომელსა სარწმუნოებასა ბერძენთასა თანა“*. პასუხად გიორგი ათონელმა *„ღმრთივ-ბრწყინვალედ წარმოთქუა სარწმუნოებაჲ მართალი ჩუენ ქართველთა ნათესავისაჲ“*, რითაც დაამოწმა ქართველთა და ბერძენთა ერთმორწმუნეობა და დასძინა: *„ესე არს სარწმუნოებაჲ მართალი ნათესავისა ჩუენისაჲ. და რაჟამს ერთგზის გჳცნობიეს, არღარა მიდრეკილ ვართ მარცხლ, გინა მარჯულ“*.

პასუხით კმაყოფილმა იმპერატორმა ღმერთს მადლი შესწირა და შემდეგ იმის განმარტება ითხოვა, თუ რატომ განსხვავდებოდა რომაელთა ევქარისტიის პრაქტიკა საბერძნეთისა და საქართველოს ადგილობრივ ეკლესიებში არსებული წესისგან: *„მაუწყე, ვითარ არს ესე, რომელ ჩვენ და თქუენ მფუანითა ვწირავთ და ზედაშესა წყალსა ვურთავთ, ხოლო ჰრომნი ჴმეადითა და ურწყოდთა წირვენ“*. გიორგი ათონელმა შემდეგი სიტყვებით დაასაბუთა მართლმადიდებელ აღმოსავლეთში არსებული საევქარისტიო პრაქტიკის კანონიკურობა: *„ვინაჲთგან ბერძენთა შორის მრავალი წვალებაჲ შემოვიდა“*, ამ ერესების წინააღმდეგ მოწვეულმა წმიდა საეკლესიო კრებებმა გამოწვლილვით გამოარკვიეს და განაწესეს ევქარისტიის აღსრულება მფუვანი მარილიანი პურით *„წინააღდგომად წვალებისა უშჯულოჲსა აპოლინარისსა“* და წყალდართული ღვინით *„ვითარცა იტყჳს იოვანე ოქროპირი“*. შემდეგ კი განმარტა, რატომ ჰქონდათ დასავლელ ქრისტიანებს განსხვავებული პრაქტიკა: *„ჰრომთა, ვინაჲთგან ერთგზის იცნეს ღმერთი, არღარა ოდეს მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალებაჲ შემოსრულ არს მათ შორის. და ვითარცა-იგი მაშინ თავმან მოციქულთამან პეტრე შეწირა უსისხლოჲ იგი მსხუერპლი და, უმეტესად-ღა, ვითარცა თჳთ თავადმან უფალმან მისცა მოწაფეთა ღამესა მას სერობისასა, ეგრეთ აღასრულებენ იგინი და არარაჲ არს ამას შინა განყოფილებაჲ, ოდენ სარწმუნოებაჲ მართალი იყოს“*. ბოლოს, იმპერატორმა სომხების შესახებაც ჰკითხა: *„თუ აქუს რაჲ ნაწილი ქრისტეანეთა თანა?“* ხოლო გიორგი ათონელმა მიუგო: *„პოროტსა სარწმუნოებასა სახელიცა ნუ ედებინ“* [აბულაძე... 1967: 178-180; ლოლაშვილი 1994: 237-238].

„გიორგი ათონელის ცხოვრების“ ამ მონაკვეთმა ძველთაგანვე მიიქცია ყურადღება. იგი ჯერ კიდევ XIII საუკუნეში ითარგმნა ლათინურად (იხ. ბონაკორსის „რწმენის საუნჯე“). ხოლო მისი ბერძნული თარგმანი, ლათინურზე უფრო ადრინდელი თუ არა, მისი თანადროული მაინც ნამდვილად არის [ხინთიბიძე 1999ა: 22-23; ხინთიბიძე 1999ბ: 310-232; Khintibidze 2000: 22-28; დანართი 22]. ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლის სწორედ ამ მონაკვეთში ხედავენ მეცნიერები გიორგი ათონელისა და საერთოდ ქართველების შემწყნარებლურ დამოკიდებულებას კათოლიციზმისადმი.

მაგალითად, როგორც წინა პარაგრაფშიც აღვნიშნეთ, კორნელი კეკელიძე თვლიდა, რომ საქართველო X-XI საუკუნეებში არ იზიარებდა საბერძნეთის რიგორისტულ და კონსერვატულ შეხედულებებს რომის ეკლესიის შესახებ.

ხოლო ელენე მეტრეველს მიაჩნდა, რომ ქართველებს ჰქონდათ სიმპათიები კათოლიკური სარწმუნოებისადმი. იგივე აზრი აქვთ გამოთქმული ელგუჯა ხინთიბიძეს, მურმან პაპაშვილს, ნუგზარ პაპუაშვილს, ალბან ბათლერსა და სხვა ავტორებს [ხინთიბიძე 1999ბ: 312; პაპაშვილი 1995: 63, 68; პაპუაშვილი 2001: 5; Butler... 1997: 211; Butler… 1956: 653]. ელენე მეტრეველი ასევე მიიჩნევდა, რომ გიორგი ათონელი აშკარა უპირატესობას ანიჭებდა რომაელთა სარწმუნოებას [მეტრეველი 1998: 99]. აკაკი ბაქრაძისა და მურმან პაპაშვილის აზრით, გიორგი ათონელს სურდა საქართველოს ეკლესია უშუალოდ შესულიყო რომაული კათოლიკური ეკლესიის მოღვაწეობის სფეროში [პაპაშვილი 1995: 69]. ლელა პატარიძეს მიაჩნდა, რომ საქართველოს ეკლესია იმხანად სრულიად ლოიალური იყო რომის ეკლესიის აღმსარებლობის მიმართ [პატარიძე 2005: 35].

მსგავსი შეხედულებები მეტად გავრცელებულია ჩვენს სამეცნიერო საზოგადოებაში, რადგან არაერთ მკვლევარს აშკარად პროკათოლიკურ განცხადებად მიაჩნია გიორგი ათონელის სიტყვები: *„არღარა ოდეს მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალებაჲ შემოსრულ არს მათ შორის“*. დასავლელ ქრისტიანთა შესახებ ასეთი განცხადების გაკეთება მაშინ, როცა ფილიოკვე რომში უკვე კარგა ხნის დამკვიდრებულია, ერთი შეხედვით, მართლაც, რომაული კათოლიციზმის მხარდაჭერად აღიქმება. მაგრამ, თუკი ეს სიტყვები მართლაც პროკათოლიკურია, თუკი გიორგი ათონელი ასე ღიად უჭერდა მხარს კათოლიკურ რომს, როგორც ამას ზემოხსენებული მეცნიერები ფიქრობენ, მაშინ რა მოეწონათ ბერძნებს მის ნათქვამში? მართლაც უცნაურია, რანაირად მიაჩნდათ ბერძნებს გიორგი ათონელი თავის ერთმორწმუნედ, თუკი იგი ასე აშკარად იხრებოდა რომის მხარეს? წყაროდან ჩანს, რომ გიორგი ათონელი არ თვალთმაქცობდა, იგი პირდაპირ ამბობდა თავის სათქმელს. თუკი დღეს ხედავენ მის ნათქვამში კათოლიციზმის მხარდაჭერას, თავის დროზე რატომ ვერ ამჩნევდნენ ამას ბერძნები? მოკლედ, ან დღეს ესმით არასწორად გიორგი ათონელის სიტყვები, ან მაშინ ვერ იგებდნენ სწორად ისინი, ვინც უფრო ახლოს იცნობდნენ მას. ეს მეორე ვარიანტი უფრო ძნელადდასაჯერებელი ჩანს. ამიტომ, ისღა დაგვრჩენია ვიფიქროთ, რომ სწორედაც დღეს ესმით შეცდომით გიორგი ათონელის ნათქვამი.

რით შეიძლება იყოს გამოწვეული ეს გაუგებრობა? თავისთავად „გიორგი ათონელის ცხოვრება“ მეტად სანდო საისტორიო წყაროს წარმოადგენს [ჯავახიშვილი 1916: 91; ლორთქიფანიძე 1984: 167-168], მასში ისეთი სიცხადით

არის გადმოცემული ქართველი ბერისა და ბიზანტიის იმპერატორის საუბარი, რომ სტენოგრაფიული ჩანაწერის შთაბეჭდილებასაც კი ტოვებს. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, თხზულება სრულყოფილად მაინც ვერ გადმოსცემს გიორგი ათონელის საღვთისმეტყველო პოზიციას. ამის მიზეზი არის ის, რომ ბიზანტიის იმპერატორისა და ქართველი ბერის საუბარი მასში აშკარად შემოკლებული სახით არის წარმოდგენილი. მაგალითად, ძეგლში აღნიშნულია, რომ გიორგი ათონელმა *„ღმრთივ-ბრწყინვალედ წარმოთქუა სარწმუნოებაჲ მართალი ჩუენ ქართველთა ნათესავისაჲ“*; მაგრამ კერძოდ რა თქვა მან, როგორ გადმოსცა ქართველთა რწმენა, რა საღვთისმეტყველო ტერმინებით ისაუბრა (თუნდაც, სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ), ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში არ წერია. ჩვენი აზრით, სწორედ ეს ქმნის პრობლემას. კათოლიციზმთან დაკავშირებული საკამათო საკითხები იმდენად ღრმა განხილვას საჭიროებდა (და საჭიროებს), რომ გიორგი ათონელის სიტყვების შემოკლებული ჩანაწერი მის საღვთისმეტყველო პოზიციას მთელი სიცხადით, უბრალოდ, ვერ გადმოსცემს. ჩვეულებრივი რამ მოხდა – ჰაგიოგრაფმა არ ჩათვალა საჭიროდ სიტყვა განეგრძო და დაწვრილებით აღეწერა ის, რაც თავის დროზე ყველასთვის ნათელი და ადვილადგასაგები იყო. მოგვიანებით კი სწორედ ამის გამო წარმოიქმნა პრობლემა: გიორგი ათონელის სარწმუნოებრივი შეხედულებები მცდარად იქნა გაგებული არაერთი მეცნიერის მიერ.

მოდით, განვიხილოთ საკითხი თანმიმდევრობით. ვისი ერთმორწმუნენი იყვნენ ქართველები და ვის სარწმუნოებას გადმოსცემდა გიორგი ათონელი თავის სიტყვებში?

ვიდრე უშუალოდ დასავლელ ქრისტიანებზე დაიწყებდნენ საუბარს, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ბიზანტიის იმპერატორმა ჯერ „შჯულისათჳს მართლმადიდებელთაჲსა“ ჰკითხა ქართველ ბერს. მას აინტერესებდა, არსებობდა თუ არა რაიმე სახის სარწმუნოებრივი განსხვავება ბერძნებსა და ქართველებს შორის. *„თუ არს რაჲ განყოფილებაჲ სარწმუნოებისა თქუენისაჲ სრულსა მას და უცთომელსა სარწმუნოებასა ბერძენთასა თანა?“* – იკითხა მან. წყაროდან ჩანს, რომ გიორგი ათონელის პასუხით იგი მეტად კმაყოფილი დარჩა. რაღა თქმა უნდა, ასე არ მოხდებოდა, თუკი იმპერატორი დაინახავდა, რომ ქართველებისა და ბერძნების სარწმუნოება განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან. ასეთ შემთხვევაში იგი შეეცდებოდა გამოერკვია ამ განსხვავების მიზეზები, რაც არ მომხდარა. ეს

ნიშნავს იმას, რომ ქართველები და ბერძნები ნამდვილად ერთმორწმუნენი იყვნენ.

იგივეს ვხედავთ ანტიოქიელ პატრიარქებთან გიორგი ათონელის საუბრებიდანაც, როდესაც მათ „მრავალსახედ“ იმსჯელეს „სარწმუნოებისათჳს მართლისა და კანონთათჳს საეკლესიოთა“. წყაროდან ვიგებთ, რომ ქართველებზე გადაკიდებული ბერძენი ბერების ერთ ნაწილს არაკანონიკურად მიაჩნდა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია. უფრო მეტიც, ისინი საერთოდაც ეჭვქვეშ აყენებდნენ ჩვენი წინაპრების მართლმადიდებლობას – *„არა უწყით, რაჲ არს სარწმუნოებაჲ მათიო“*. თევდოსი ანტიოქიელმა პატრიარქმა გაიკვირვა კიდეც, როგორ შეიძლება ქართველი მართლმადიდებელი არ იყოსო. *„ვითარ ეგების ესე, რომელმცა ქართველნი არა მართლმადიდებელნი იყვნეს“* – თქვა მან [აბულაძე... 1967: 148, 150; ლოლაშვილი 1994: 213-217, 128-135]. აქედანაც ჩანს, რომ ქართველებს მართლმადიდებლების ანუ ბერძენთა ერთმორწმუნეების სახელი ჰქონდათ დამკვიდრებული.

გიორგი ათონელის სარწმუნოებრივ შეხედულებებს, მასთან საუბრების შემდეგ, კარგად გაეცნო თევდოსი ანტიოქიელი პატრიარქი. „სრული ბერძენი ხარ“ – მიუგო მან ქართველ ბერს. *„აჰა ესერა, გხედავ მოწყალებითა ღმრთისაჲთა, დაღაცათუ ნათესავით ქართველი ხარ, სხჳთა კულა ყოვლითა სწავლულებითა სრულიად ბერძენი ხარ“* [აბულაძე... 1967: 151; ლოლაშვილი 1994: 214]. აშკარაა, რომ აქ სიტყვა „ბერძნის“ ქვეშ იგულისხმება არა ეთნიკურად ბერძენი, არამედ სარწმუნოებით ბერძენი ანუ ნამდვილი მართლმადიდებელი ქრისტიანი [ჯაფარიძე 1998: 12].

ამრიგად, გიორგი ათონელს მართლმადიდებელი ბერძნები იცნობდნენ თავის ერთმორწმუნედ. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, მისი „ცხოვრებიდან“ ერთი შეხედვით ისეთი შთაბეჭდილებაც რჩება, თითქოს მას აშკარად პროკათოლიკური პოზიცია ჰქონდა. პრობლემაც სწორედ ეს არის – გიორგი ათონელი ერთდროულად ვერ იქნებოდა ორივე დაპირისპირებული მხარის თანამოაზრე იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ იმ დროს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანთა სარწმუნოებრივ ერთობას უკვე მნიშვნელოვანი ბზარი ჰქონდა გაჩენილი [იხ. თავი I, §2-§5]. ასე რომ, იგი ან ფილიოკვედართული „მრწამსის“ მომხრე უნდა ყოფილიყო, ან მოწინააღმდეგე.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ გიორგი ათონელი არ შეიწყნარებდა ფილიოკვედართულ „მრწამსს“ და მან ბიზანტიის იმპერატორის წინაშე

წარდგომისას დაიცვა „სარწმუნოების სიმბოლოს“ უცვალებლობის წესი. ეს ჩანს მისი სიტყვებიდან: *„ოდენ სარწმუნოებად მართალი იყოს“*. რადგან ძველად ტერმინი „სარწმუნოება“ წარმოადგენდა „მრწამსის“ ანუ „სარწმუნოების სიმბოლოს“ სინონიმს [მაჭარაშვილი 2010ა: 3-9, 13-18; Lampe 1961: 1087; Sophocles 1914: 891; Weijers 1977: 82-83; Погодин 1963; დანართი 23]. ამრიგად, რომის ეკლესიის შესახებ ბიზანტიის საიმპერატორო კარზე წარდგომისას გიორგი ათონელმა ის აზრი გამოთქვა, რომ საწესჩვეულებო საკითხებში არსებული განსხვავებები არ წარმოადგენდა განხეთქილების არანაირ მიზეზს, თუკი „სარწმუნოების სიმბოლო“ იქნებოდა მართალი. მართალ „სარწმუნოების სიმბოლოში“, რა თქმა უნდა, იგულისხმება ნიკეა-კონსტანტინეპოლის „მრწამსი“ ყოველგვარი ჩანართისა და დამატების გარეშე. სწორედ ამიტომ აღმოჩნდა ბერძნებისთვის მისაღები გიორგი ათონელის სიტყვა. იგივე აზრი ჰქონდათ ბერძენ ანტილათინ საეკლესიო მოღვაწეებსაც. მაგალითად, გიორგი ათონელის ახლო მეგობარი, პეტრე III ანტიოქიელი პატრიარქი წერდა: *„თუკი ლათინები ამოიღებენ ‘მრწამსიდან’ დამატებას, მე უმნიშვნელოდ მივიჩნევდი ყოველივე დანარჩენს და აღარაფერს მოვთხოვდი მათ“* [ალექსიძე 1975: 115; მადლი 1997ბ: 8; Will 1861: 172-204].

პეტრე პატრიარქისა და გიორგი ათონელის სიტყვების მსგავსების შესახებ მარტო ჩვენ არ ვწერთ. იგივეს აღნიშნავენ ბერნადეტ მარტინ-ჰიზარდი, ჰენრი დენიელ-როპსი, ალექსანდრე ლებედევი, კირიონ მეორე [Martin-Hisard 2006-2007: 187; Daniel-Rops 1955: 496; Лебедев 1998: 181; Кирион 1910: 28]. გამოდის, მხოლოდ ჩვენ არ ვფიქრობთ, რომ გიორგი ათონელმა ბიზანტიის საიმპერატორო კარზე წარდგომისას დაიცვა „მრწამსის“ უცვალებლობის წესი. მაგრამ ჩვენ გვყავს ოპონენტებიც. ისინი ფიქრობენ, თითქოს გიორგი ათონელს ბიზანტიის იმპერატორთან საუბრისას უშუალოდ „მრწამსის“ შესახებ არაფერი უთქვამს. მათი აზრით, გიორგი ათონელმა სიტყვა „სარწმუნოება“ ზოგადად „რწმენის“ მნიშვნელობით გამოიყენა [თინიკაშვილი 2012ბ: 50-51]. თუ ეს ასეა, მაშინ გამოდის, რომ გიორგი ათონელი პირდაპირ უჭერდა მხარს ლათინთა მრწამსისეული სიახლეს. თუკი ჩვენს ოპონენტებს დავუჯერებთ, გიორგი ათონელმა ისე ჩამოაყალიბა აზრი რომის ეკლესიის შესახებ, რომ ბერძნების წინაშე ფაქტობრივად საჯაროდ შეიწყნარა ფილიოკვედართული „მრწამსი“.

ასეთ შემთხვევაში საერთოდ გაუგებარი გამოდის, რატომ აღმოჩნდა ბერძნებისთვის მისაღები მისი სიტყვა. ბერძნები, როგორც ცნობილია, „მრწამსის“ უცვალებლობის წესს იცავდნენ. რატომ არ შეახსენეს მათ გიორგი

ათონელს ეს წესი? რატომ არ გააპროტესტეს მისი ნათქვამი? უბრალო შეკითხვა მაინც რატომ არ დაუსვეს? ამრიგად, თუკი ვინმე ჩვენი აზრის საწინააღმდეგოს დამტკიცებას მოინდომებს, ჯერ ამ კითხვებს უნდა გასცეს პასუხი და განმარტოს, რატომ მიიჩნევდნენ ბერძნები გიორგი ათონელს თავის ერთმორწმუნედ, თუკი იგი ფილიოკვედართულ „მრწამსს“ ასე საჯაროდ შეიწუნარებდა.

აქვე არის სხვა კითხვებიც, რომლებზეც ჩვენ გვევალება პასუხის გაცემა ჩვენი პოზიციის უკეთ დასაბუთების მიზნით. პირველი: თუკი გიორგი ათონელმა ბიზანტიის იმპერატორთან საუბრისას სიტყვა „სარწმუნოება“ მართლაც „მრწამსის“ მნიშვნელობით გამოიყენა, მაშ იქვე სომხების შესახებ რატომღა თქვა „ბოროტსა სარწმუნოებასა სახელიცა ნუ ედებინ“? სომხებს ხომ „მრწამსში“ არანაირი ცვლილება არ შეუტანიათ? და მეორე კითხვა: მიაჩნდა თუ არა გიორგი ათონელს დასავლური პნევმატოლოგიური ფორმულა (ფილიოკვე) მწვალებლობად? თუკი იგი მართლაც მართლმადიდებელი ბერძნების მხარეს იდგა და იცავდა „მრწამსის“ უცვალებლობის წესს, მაშინ რატომღა თქვა რომის ეკლესიისა და დასავლელ ქრისტიანთა შესახებ, რომ „არცა ოდეს წვალებაჲ შემოსრულ არს მათ შორის“ მაშინ, როცა ფილიოკვე რომში უკვე კარგა ხნის დამკვიდრებული იყო?

დავიწყოთ პირველ კითხვაზე პასუხით. მართალია, სომხებს ნიკეა-კონსტანტინეპოლის „მრწამსში“ ცვლილება არ შეუტანიათ, მაგრამ, როგორც ირკვევა, მათ თავისი „სარწმუნოების სიმბოლო“ ჰქონდათ შედგენილი. მაგალითად, ცნობილია IX საუკუნეში აშოტ ბაგრატუნის მიერ ფოტი პატრიარქისთვის გაგზავნილი ეპისტოლე. აღნიშნულ ძეგლში დაგმობილია ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო საეკლესიო კრება და გადმოცემულია სომხების მიერ დაწერილი „მრწამსი“ – მონოფიზიტური თუ მიაფიზიტური „სარწმუნოების სიმბოლო“ [Арутюнова-Фиданян 2010: 26]. ცნობილია ასევე ნერსეს სომეხთა კათალიკოსის მიერ XII საუკუნეში შედგენილი „სომეხთა ეკლესიის სარწმუნოების გარდამოცემა“ [Троицкий 1875: 21-48]. ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცულ ერთ ხელნაწერშიც (H2993) მივაკვლიეთ „გრიგორიანული სარწმუნოების სიმბოლოს“ [გაბიძაშვილი 2012: 208 (№84)]. ამრიგად, ფაქტი ის არის, რომ სომხებს გიორგი ათონელამდეც ჰქონდათ მათი „სარწმუნოების სიმბოლო“ და მის შემდეგაც.

აქედან გამომდინარე, სავსებით შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ გიორგი ათონელმა სწორედ სომხების მიერ შედგენილი „მრწამსი“ მოიხსენია „ბოროტ სარწმუნოებად“. ამ აზრს ისიც განამტკიცებს, რომ გაგიკ კარელი, რომელიც ესწრებოდა ბიზანტიის საიმპერატორო კარზე გამართულ შეხვედრას [აბულაძე... 1967: 167; ლოლაშვილი 1994: 237; დანართი 24], სომეხთა შორის ცნობილია, როგორც მათი სარწმუნოების დამცველი. გაგიკმა ბიზანტიის იმპერატორს წარუდგინა სომხური სარწმუნოების გარდამოცემა და, როგორც მათე ედესელი წერს, გაიმარჯვა კიდეც დისკუსიაში, დაუმტკიცა ბერძნებს სომხური რჯულის ჭეშმარიტება [Garsoian 1998: 81; Gouillard 1979: 319-418]. როგორც ჩანს, გიორგი ათონელმა სწორედ გაგიკ კარელის მიერ გადმოცემული სომხური „მრწამსი“ მოიხსენია „ბოროტ სარწმუნოებად“.

„ბოროტი სარწმუნოება“ რომ ნამდვილად ეწოდებოდა მწვალებლების მიერ შედგენილ „მრწამსს“, ეს აპოვთეგმათა კრებულების ძველი ქართული თარგმანებიდანაც ჩანს. მაგალითად, მაკარი დიდის შესახებ მონათხრობში ვკითხულობთ: *„და მან (მწვალებელმა - გ.მ.) თქუა: ‘მე პირველად წარმოვთქუა სარწმუნოებაჲ ჩემი’. ხოლო წმიდამან მაკარი ჰრქუა: ‘ბოროტსა სარწმუნოებასა ნუცაღა სახელ-ედებინ’. არამედ წარმოვთქუა კათოლიკე ეკლესიისა სარწმუნოებაჲ’. და ჰრქუა ებისკოპოსსა: ‘წარმოდეგ და წარმოთქუ წინაშე ყოვლისა ამის ერისა’. მაშინ იწყო ებისკოპოსმან და წარმოიტყოდა სარწმუნოებასა ესრეთ: ‘გურწამს ერთი ღმერთი, მამაჲ ყოვლისა-მპყრობელი, თანაარსი მამისაჲ სიტყუაჲ, რომლისა მიერ შეიქმ[ნ]ნეს საუკუნენი’...“* [დვალი 1974: 131; ჭელიძე 2007: 676].

როგორც მოხმობილი ციტატიდან გამოჩნდა, მაკარი დიდმა „ბოროტი სარწმუნოება“ მწვალებლურ „მრწამსს“ უწოდა. სრული საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ გიორგი ათონელმაც აშკარად მაკარი დიდის მიბაძვით მოიხსენია „ბოროტ სარწმუნოებად“ სომეხთა მიერ შედგენილი „მრწამსი“.

ამრიგად, სომხების მაგალითიდანაც გამოჩნდა, რომ გიორგი ათონელმა ბიზანტიის იმპერატორთან საუბრისას ნამდვილად „მრწამსის“ მნიშვნელობით გამოიყენა სიტყვა „სარწმუნოებაჲ“. იგივეს აღნიშნავს ელგუჯა ხინთიბიძეც, რომ გიორგიმ სომხების „მრწამსი“ დაგმო [Khintibidze 2000: 22-28].

ახლა გადავიდეთ მომდევნო საკითხზე. მთავარი კითხვა, რაც გიორგი ათონელთან დაკავშირებით დღემდე რჩება, არის შემდეგი: თუკი იგი ბერძნების მხარეს იდგა და მართლაც იცავდა „მრწამსის“ უცვალებლობის წესს, მაშინ

რატომღა თქვა რომის ეკლესიისა და დასავლელ ქრისტიანთა შესახებ, რომ „არცა ოდეს წვალებაჲ შემოსრულ არს-ო მათ შორის“?

როგორც აღვნიშნეთ, მეცნიერთა მნიშვნელოვანმა ნაწილმა გიორგი ათონელის ეს სიტყვები გაიგო როგორც აშკარად პროკათოლიკური განცხადება. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ეს არ არის სწორი, რადგან გიორგი ათონელსა და საერთოდ ქართველებს ბერძნების ანალოგიური დამოკიდებულება ჰქონდათ რომის ეკლესიისა და დასავლელი ქრისტიანებისადმი. ჩვენ ზემოთ უკვე დავიმოწმეთ პეტრე ანტიოქიელი პატრიარქის სიტყვა, რომელიც გიორგი ათონელის ახლო მეგობარი იყო [Grdzelidze 2009: 42]. მსგავსი აზრი ჰქონდა ასევე მიქელ ფსელოსს, ნიკიტა ხონიატეს და სხვა არაერთ გამოჩენილ ბერძენ ანტილათინ მოღვაწეს [ალექსიძე 1975: 115; Will 1861: 229-259].

თეოფილაქტე ბულგარელი, როგორც ცნობილია, იცავდა „მრწამსის“ უცვალებლობის წესს [Laiou… 2001: 131]. ამავე დროს, აი, რას წერდა იგი: *„მე ნებას მოგცემ შენ სხვა შემთხვევებში გამოიყენო გამონათქვამი: ‘სულიწმიდა გამოვალს მამისაგან და ძისაგან’, ესე იგი, მე ვგულისხმობ ჩვეულებრივ საუბრებსა და, თუ გნებავს, საეკლესიო საუბრებსაც, მაგრამ მხოლოდ ‘სიმბოლოში’ არ მოგცემ შენ ამის [უფლებას]“* [Болотов 1914: 137; PG 94: 229; დანართი 25]. სხვაგან თეოფილაქტე ბულგარელი პირდაპირ აკრიტიკებს დასავლეთ ევროპაში გავრცელებულ სწავლებას სულიწმიდის მამისაგან და ძისაგან გამომავლობის შესახებ: *„ლატინნი, ვიდრემე ვერკეთილად მიმთუალველნი და წარმგონებელნი ამათნი (იგულისხმება გალატელთა 4,6-ის სიტყვები ‘სული ძისა მისისაჲ’ – გ.მ.) იტყჳან, ვითარმედ: სული ძისაგან გამოვალს…“* [ცქიტიშვილი 2010: 187; იხ. თავი III, §2.5].

მოხმობილი ციტატებიდან დავინახეთ, რომ თეოფილაქტე ბულგარელი ერთი მხრივ აკრიტიკებს ლათინთა დოგმატს სულიწმიდის ძისაგანაც გამომავლობის შესახებ, მეორე მხრივ კი ნებას აძლევს დასავლელ ქრისტიანებს, გამოიყენონ ეს გამონათქვამი კერძო საღვთისმეტყველო საუბრებში, თუკი „მრწამსის“ ტექსტში არ ჩაურთავენ მას.

მსგავსი ვითარებაა ფოტი დიდის შემთხვევაშიც. მაგალითად, თავის „მისტაგოგიაში“, იგი ვრცლად მსჯელობს იმის შესახებ, თუ რატომ არის ლათინური ფილიოკვე დოგმატური თვალსაზრისით მიუღებელი [შოშიაშვილი 1993: 132; ალექსიძე 1975: 116-117]. ამავე დროს, „მისტაგოგიაში“ (ასევე აკვილიის მთავარეპისკოპოსისადმი გაგზავნილ ეპისტოლეში) ფოტი პატრიარქი

მართლმადიდებელი ეკლესიის წმიდანებად აღიარებს იმ საეკლესიო მოღვაწეებს, რომლებიც პირდაპირ ასწავლიდნენ ფილიოკვეს შესახებ. იგი წერს, რომ თუკი დიდი ამბროსი მედიოლანელი, ავგუსტინე, იერონიმე და ღვთისსათნო მოღვაწეობით გამორჩეული ზოგიერთი სხვა მამა, იმავე აზრისაა, რომ სულიწმიდა ძისაგანაც გამოვალს, ეს სულაც არ ამცირებს მათ ღირსებას ეკლესიის წინაშე. ფოტი დიდი იქვე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ამ მამებს „მრწამსში“ არაფერი ჩაუმატებიათ [Papademetriou 1998]. აქედან ცხადი ხდება, რომ ყველა დროის ერთ-ერთი უდიდესი ანტილათინი საეკლესიო მოღვაწე ფოტი პატრიარქი „მრწამსის“ გარეშე შეიწყნარებდა ფილიოკვეს, როგორც კერძო საღვთისმეტყველო აზრს და ამ აზრის მატარებელ საეკლესიო მოღვაწეებს არათუ ერეტიკოსებად არ მიიჩნევდა, მართლმადიდებელი ეკლესიის წმიდა მამებად აღიარებდა.

ამრიგად, ფოტი დიდი და სხვა ბერძენი ანტილათინი მოღვაწენი შესაძლებლად თვლიდნენ, რომ ფილიოკვე ერესად არ განეხილათ. ამ შემთხვევაში ისინი ეყრდნობოდნენ ფილიოკვეს მართლმადიდებლურ განმარტებას, რომელიც მოცემული აქვს მაქსიმე აღმსარებელს „მარინოჲსადმი ეპისტოლეში“ [Гумилевский 1859: 226-227; PG 91: 136]. ამ ეპისტოლეს საფუძველზე, მართლმადიდებელი ქრისტიანები „მრწამსის“ გარეშე ფილიოკვეს განიხილავენ როგორც კერძო საღვთისმეტყველო აზრს. შესაბამისად, ეკლესიური ერთობისთვის ისინი რომისგან ფილიოკვეს სრულ უარყოფას კი არ მოითხოვდნენ, არამედ მხოლოდ იმ პირობას აყენებდნენ, რომ „მრწამსის“ ტექსტში არ ყოფილიყო იგი ჩართული[36].

გიორგი ათონელიც მაქსიმე აღმსარებლის მსგავსად შესაძლებლად თვლიდა ფილიოკვეს მართლმადიდებლურ განმარტებას. ამიტომ მან დასავლელი ქრისტიანები, მათი ფილიოკვეს გამო, მწვალებლობაში არ დაადანაშაულა. ეს თავისთავად სულაც არ ნიშნავს კათოლიციზმის შეწყნარებას, რადგან კათოლიკეებისთვის კატეგორიულად მიუღებელია ფილიოკვეს

---

[36] . ამ საეკლესიო იკონომიის საფუძველს, როგორც ჩანს, წარმოადგენს ბასილი დიდის 109(113)-ე ეპისტოლე. აღნიშნულ ეპისტოლეში ბასილი დიდი ურჩევს ტარსელ სამღვდელოებას, რომ მიიღონ ეკლესიურ ერთობაში ის ქრისტიანები, რომლებსაც სულიწმიდის შესახებ არასწორი სწავლება აქვთ, ოღონდ ერთი პირობით – მათ ნიკეის სარწმუნოება ანუ „მრწამსი“ უნდა აღიარონ. ბასილი დიდი იმედოვნებდა, რომ ეკლესიის წიაღში მყოფნი დროთა განმავლობაში უკეთ შეიმეცნებდნენ ჭეშმარიტებას და გამოსწორდებოდნენ. იმავე მოსაზრებით იყენებდნენ აღნიშნულ იკონომიას ბერძენი ანტილათინი საეკლესიო მოღვაწეები დასავლელი ქრისტიანების მიმართ.

მართლმადიდებლური განმარტება. მაგალითად, ცნობილია, რომ ფერარა-ფლორენციის კრებაზე, როდესაც მართლმადიდებელმა ბერძნებმა წარადგინეს მაქსიმე აღმსარებლის „ეპისტოლე მარინოსადმი“, როგორც სარწმუნოებრივი ერთობის საფუძველი, კათოლიკეებმა იგი არ შეიწყნარეს [Романидис 1975/2005: 89-115]. ხოლო კათოლიკური ეკლესიის ერთ-ერთმა უდიდესმა ავტორიტეტმა თომა აქვინელმა სწორედ იმიტომ დასდო ბრალი იოანე დამასკელს ნესტორის ერესში, რომ იგი მაქსიმე აღმსარებლის ამ ეპისტოლეში მოცემულ განმარტებას ეყრდნობა სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ მსჯელობისას [Aquinas 2013: 185; Bauerschmidt 2005: 99; დანართი 5].

ამრიგად, ფილიოკვეს მაქსიმე აღმსარებლისეული განმარტება, რომელსაც ეყრდნობა გიორგი ათონელი დასავლელ ქრისტიანებზე აზრის გამოთქმისას, მისაღებია მართლმადიდებელი ბერძნებისთვის, ხოლო კათოლიკეებისთვის – მიუღებელი. დასავლეთის ქრისტიანებზე აზრის გამოთქმისას გიორგი ათონელი მიმართავს იმ საეკლესიო იკონომიას, რომელსაც ბერძენი ანტილათინი მოღვაწენი იყენებდნენ. მას სწორედ ისეთი დამოკიდებულება აქვს რომის ეკლესიისა და იქ გავრცელებული ფილიოკვესადმი, როგორი დამოკიდებულებაც ჰქონდათ ყველაზე თვალსაჩინო ბერძენ ანტილათინ საეკლესიო მოღვაწეებს – ფოტი დიდს, პეტრე ანტიოქიელ პატრიარქს, მიქელ ფსელოსს, თეოფილაქტე ბულგარელს, ნიკიტა ხონიატეს,... ასე რომ, გიორგი ათონელის სიტყვაში ბერძნებისთვის უცხო და მიუღებელი არაფერი ყოფილა. *„ბერძენთაცა ესრეთ აქუს“* – ეფრემ მცირე ხშირად მიმართავდა ხოლმე ამ არგუმენტს ქართველების სიმართლის დასამტკიცებლად [თვალთვაძე 2009: 239; ბეზარაშვილი 2002]. იგივე შეგვიძლია ვთქვათ ჩვენც გიორგი ათონელის შემთხვევაში – ბერძნებსაც იგივე აზრი ჰქონდათ.

¤ ¤ ¤

დაბოლოს, მეორე თავის შეჯამების სახით ვიტყვით:

1. ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში ძირითადად ხაზგასმულია ის, რომ ბერძნები და ქართველები ერთმორწმუნენი არიან.

2. ქართველებს ისეთივე დამოკიდებულება აქვთ რომის ეკლესიის სარწმუნოებრივი და საწესჩვეულებო ტრადიციებისადმი, როგორც ყველაზე გამოჩენილ ბერძენ მართლმადიდებელ მოღვაწეებს.

3. ამავე დროს, ქართველებს აქვთ მეგობრული და კეთილგანწყობილი ურთიერთობა დასავლელ ქრისტიანებთან. ისინი ცდილობდნენ ხელი შეუწყონ

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის იმ თანხმობისა და ერთობის აღდგენას, რაც სქიზმამდე არსებობდა.

4. ქართველების მეგობრობა ათონის მთაზე მოღვაწე იტალიელ ბენედიქტელ ბერებთან არ ნიშნავს მათ სიმპათიებს კათოლიკური სარწმუნოებისადმი, რადგან ათონელი ბენედიქტელები, მათი დასავლური წარმომავლობის მიუხედავად, მართლმადიდებელი ქრისტიანები იყვნენ.

5. გიორგი ათონელმა ბიზანტიის საიმპერატორო კარზე წარდგომისას დაიცვა „მრწამსის“ უცვალებლობის წესი. მან განაცხადა, რომ საწესჩვეულებო განსხვავებები არ წარმოადგენდა რომთან განხეთქილების მიზეზს, თუკი „მრწამსი“ იქნებოდა მართალი. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას ხელშეუხებლად დაცული „მრწამსი“ მიაჩნდა დასავლელ ქრისტიანებთან ეკლესიური ერთობის საფუძვლად (სწორედ ამ საფუძველზე აღადგინა ფოტი დიდმა რომთან ერთობა).

6. გიორგი ათონელმა რომის ეკლესიის შესახებ აზრის გამოთქმისას გაიმეორა ყველაზე ცნობილი ბერძენი ანტილათინი საეკლესიო მოღვაწეების შეხედულებები. ამრიგად, მართლმადიდებელი ბერძნებისთვის მისი სიტყვა სულაც არ აღმოჩნდა უცხო და მიუღებელი.

7. არასწორია აზრი, თითქოს დიდი სქიზმის ეპოქაში ქართველები არ იზიარებდნენ ბერძნების შეხედულებებს რომის ეკლესიის შესახებ. ქართველი საეკლესიო მოღვაწეების მშვიდობისმოყვარე და კეთილგანწყობილი დამოკიდებულება დასავლელ ქრისტიანებთან არ ნიშნავს მათი მხრიდან კათოლიციზმის მხარდაჭერას.

თავი III: სულიწმიდის გამომავლობის საკითხი XI-XIII საუკუნეების ქართულ სასულიერო მწერლობაში

ჰაგიოგრაფიული ძეგლების გარდა, კათოლიციზმთან დაკავშირებული სხვადასხვა დოგმატური და კანონიკური საკითხი ასახულია დიდი სქიზმისა და ჯვაროსნების ეპოქის ქართული სასულიერო მწერლობის არაერთ ნათარგმნ და ორიგინალურ ძეგლში. მაგრამ კათოლიციზმის პრობლემატიკით დაინტერესებული ჩვენი მეცნიერების შრომებში ეს თხზულებები (ორიოდე გამონაკლისის გარდა) რატომღაც ყურადღების მიღმაა დატოვებული. ეს, რა თქმა უნდა, არ არის მართებული. როგორც ცნობილია, სწორედ XI-XIII საუკუნეებში იყო ქართული სასულიერო მწერლობის ოქროს ხანა. ამ პერიოდის ქართველმა ავტორებმა უზარმაზარი მემკვიდრეობა დაგვიტოვეს როგორც

ორიგინალური, ისე ნათარგმნი თხზულებების სახით. მათ შემოქმედებაში შესაძლებელია დავინახოთ ის გამოძახილი, რაც დიდმა სქიზმამ და მასთან დაკავშირებულმა სადავო საღვთისმეტყველო საკითხებმა ჰპოვა საქართველოში. ასე რომ, ამ დიდი მემკვიდრეობის გვერდის ავლით მოცემული საკითხის განხილვა, რაც დღემდე ხდებოდა, თავისთავად არასწორია.

ჩვენ გადავწყვიტეთ, გამოგვესწორებინა ეს ხარვეზი. ფაქტობრივად პირველებმა დავიწყეთ სისტემური ხასიათის პნევმატოლოგიური ძიებანი ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობაში. ამ მიმართულებით ჩვენი შრომა, რა თქმა უნდა, ვერ იქნება სრულყოფილი, თუნდაც იმ მიზეზის გამო, რომ დიდი სქიზმის ეპოქის ქართული სასულიერო მწერლობა ჯერ კიდევ არ არის სათანადოდ შესწავლილი, ბევრი მნიშვნელოვანი ძეგლი დღემდე გამოუცემელია. მიუხედავად ამისა, ჩვენ მაინც მოვახერხეთ საყურადღებო ფაქტების მოძიება.

უთანხმოება სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ, როგორც ზემოთ დავინახეთ, გადაიქცა დიდი სქიზმის გამომწვევ ერთ-ერთ მთავარ სარწმუნოებრივ მიზეზად [იხ. თავი I, §2-5]. ვნახოთ, როგორ არის ეს საკითხი წარმოდგენილი XI-XIII საუკუნეების ქართულ სასულიერო მწერლობაში.

§1. ძეგლები, რომლებსაც ფილიოკვეს მხარდასაჭერად იმოწმებენ

1.1. გრიგოლ ნოსელის „საუფლო ლოცვის განმარტება“

იოანე დამასკელის „გამოკრებანი წამებათანი“, რომლის ძველი ქართული თარგმანი ეკუთვნის არსენ იყალთოელს, შეიცავს ფრაგმენტს გრიგოლ ნოსელის „საუფლო ლოცვის განმარტებიდან“. ამ ფრაგმენტში გადმოცემულ აზრს დასავლელი მკვლევრები ლათინური ფილიოკვეს მხარდასაჭერად იმოწმებენ [Diekamp 1907: XLVIII; დანართი 26]. არსენ იყალთოელის თარგმანში გრიგოლ ნოსელის სიტყვები შემდეგი სახით არის წარმოდგენილი:

„თჳთება მამისა არს არავის მიზეზისაგან ყოფად, ესე არა არს თჳთება ძისა და სულისა, რამეთუ ძეცა მამისაგან გამოვიდა, ვითარცა იტყვის წერილი და სული წმიდაცა ღმრთისაგან (1 კორ. 2,12) და მამისა გამოვალს (ინ. 15,26)“ [S1463, 140r][37].

დასავლელი ავტორების აზრით, გამონათქვამი „ღმრთისაგან და მამისა“ უნდა გავიგოთ, როგორც „ძისაგან და მამისაგან“. განსხვავებული აზრი მოცემულ საკითხთან დაკავშირებით აქვთ მართლმადიდებელ ქრისტიანებს.

[37] . მასალის მოწოდებისთვის გულითად მადლობას ვუხდით ბ-ნ დავით შენგელიას.

„ღმრთისა და მამისა“ მათ ესმით როგორც მხოლოდ ერთი ჰიპოსტასის, მამა ღმერთის შესახებ დაწერილი სიტყვები. შდრ. *„მადლი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი და სიყვარული <u>ღმრთისა და მამისა</u> და ზიარება სულისა წმიდისა იყავნ თქუენ ყოველთა თანა“* [Liturgy 2011: 25][38]. ამრიგად, არსენ იყალთოელის თარგმანში ამ ფრაზის არსებობა, თავისთავად სულაც არ ნიშნავს კათოლიკური დოქტრინის მხარდაჭერას.

გრიგოლ ნოსელის „საუფლო ლოცვის განმარტების“ სრული თარგმანი, მისთვის დამახასიათებელი კლება-მატებით, ეკუთვნის ექვთიმე ათონელს. საყურადღებოა, რომ ექვთიმეს თარგმანს სწორედ ის ციტატა აკლია, რომელსაც ფილიოკვეს მხარდასაჭერად განმარტავენ დასავლელი ავტორები [ქირია 2011: 34-36]. თუმცა, შესაძლოა, რომ ეს კლება ექვთიმესგან არც მოდიოდეს. საქმე ის არის, რომ გრიგოლ ნოსელის აღნიშნული თხზულების ბერძნული რედაქციების ერთ ნაწილში ეს სიტყვები არის, მეორეში – არა [ქირია 2011: 61, 75]. შესაძლოა, ექვთიმე ათონელს სწორედ ისეთი ბერძნული დედანი შეხვდა, სადაც დასავლური დოგმატის მსგავსი არაფერი ეწერა.

1.2. გრიგოლ დიდის „დიალოღონი“

როგორც ცნობილია, ექვთიმე ათონელს ხელეწიფებოდა თარგმნისას კლება-მატება ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იგი ქართველი მკითხველისთვის საღვთისმეტყველო თხზულებების ადაპტირებულ რედაქციებს ქმნიდა. ამ კლება-მატებაში ცხადად ჩანს ექვთიმე ათონელის, როგორც მთარგმნელ-რედაქტორის დამოკიდებულება ამა თუ იმ საღვთისმეტყველო საკითხისადმი. ზოგ შემთხვევაში, მაგალითად გრიგოლ დიდის „დიალოღონის“ თარგმნისას, იგი პირდაპირ ცენზორადაც გვევლინება. როგორც გამოკვლევამ აჩვენა, ექვთიმე ათონელმა „დიალოღონის“ თარგმანში საერთოდ გამოტოვა ის ადგილები, სადაც ფილიოკვესა და განსაწმედელის შესახებ ლათინური სწავლების ძირები შეიძლება დავინახოთ. ასეთია, მაგალითად, „ბენედიქტეს ცხოვრების“ XXXVIII თავი, სადაც სულიწმიდის მამისაგან და ძისაგან გამომავლობის შესახებ არის დაწერილი [სოხაძე 2002: 73-74, 76, 86-87; „დიალოღონის“ ძვ. ქართული ხელნაწერი იხ. დანართი 27].

[38] . მსგავს გამონათქვამს გელათურ კატენებიან ბიბლიაშიც ვხვდებით: *„პირველად მიზეზად <u>ღმრთსა და მამასა</u> აღვიარებთ“* [გიგინეიშვილი... 2011: 490-491].

იოანე დიაკონი (IX ს.) გრიგოლ დიდის „ცხოვრებაში“ წერს, რომ პაპმა ზაქარიამ კარგად თარგმნა „დიალოღონი“ ლათინურიდან ბერძნულ ენაზე, *„თუმცა ბერძნების ცბიერებამ თვითნებურად ამოშალა ძის სახელი ‘დიალოღონის’ იმ ადგილებიდან, სადაც საუბარია სულიწმიდაზე და მის გამოსვლაზე მამისაგან“* [სოხაძე 2002: 56][39].

ამრიგად, როგორც იოანე დიაკონის სიტყვებიდან ჩანს, დასავლელი ქრისტიანები საყვედურობდნენ ბერძნებს „დიალოღონის“ ტექსტის დოგმატური თვალსაზრისით რედაქტირების გამო. და აი, „დიალოღონის“ ძველი ქართული თარგმანი, რომელიც ბერძნულიდან მომდინარეობს, ბერძნულთან შედარებით უფრო გულდასმით არის ჩასწორებული. მასში ლათინური ფილიოკვეს ნატამალსაც ვერ ვპოვებთ. გამოდის რომ, სარწმუნოების დოგმატურ საკითხებში ექვთიმე ათონელი ზოგ შემთხვევაში ბერძნებზე უფრო მკაცრი ცენზორი ყოფილა.

1.3. ათანასე ალექსანდრიელის „სიმბოლო“

თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ თხზულების ავთენტურობა ეჭვქვეშ არის დაყენებული. მიზეზი არაერთია დასახელებული. მათ შორის ყველაზე ანგარიშგასაწევი, ჩვენი აზრით, ის არის, რომ მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე დოგმატური საკითხების განხილვისას არასოდეს მომხდარა ამ ძეგლის დამოწმება. არადა, ათანასეს უზარმაზარი ავტორიტეტის გამო, წესით, სწორედ ასე უნდა მომხდარიყო. ამასთან, თვითონ ათანასე ალექსანდრიელი თავის თხზულებებში არასოდეს აკეთებს მითითებას ამ „სიმბოლოზე“. უფრო მეტიც, ცნობილია, რომ იგი ნიკეის „სიმბოლოს“ გარდა სხვა ნებისმიერი „სიმბოლოს“ შედგენის წინააღმდეგი იყო. აქედან გამომდინარე, ძნელად დასაჯერებელია, რომ მას თვითონ გაეკეთებინა ისეთი რამ, რასაც არ შეიწყნარებდა.

ათანასეს სახელით ცნობილ „სიმბოლოს“ აღმოსავლეთში არ იცნობდნენ. მართლმადიდებელმა ქრისტიანებმა საკმაოდ გვიან გაიგეს მის შესახებ. ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობაში აღნიშნული ძეგლი ცნობილია, როგორც „აღსარებაჲ წმიდისა და უბიწოჲსა ქრისტეანეთა სარწმუნოებისაჲ, თქუმული წმიდისა ათანასე ალექსანდრიელისაჲ მუჴლ-მუჴლი“ (თარგმანი ეკუთვნის გიორგი ათონელს).

[39] . თეოდორ უსპენსკი და ალექსანდრე პონომარიოვი პირიქით წერენ, რომ ცვლილება სინამდვილეში ლათინურ ტექსტში შევიდა [სოხაძე 2002: 56].

ათანასე ალექსანდრიელის „აღსარების“ XX მუხლი გიორგი ათონელისეულ თარგმანში ასე იკითხება: *„სულიწმიდად – მამისაგან და ძისა; არა შექმნით, არცა დაბადებით, არცა შობით, არამედ გამოსლვით“* [კოჭლამაზაშვილი... 1999: 155].

ათანასეს „სიმბოლოს“ ძველ ქართულ თარგმანში არსებული ამ ფრაზის საფუძველზე, ზოგიერთმა მეცნიერმა მიიჩნია, რომ ფილიოკვეს გამო ატეხილი კამათი გიორგი ათონელს უსაფუძვლოდ მიაჩნდა [კოჭლამაზაშვილი... 1999: 161]; რომ *„საბუთი, რომელიც მოწმობს გიორგი მთაწმიდელის შემწყნარებლობას რომის ეკლესიის აღმსარებლობის მიმართ, – ესაა ათანასე ალექსანდრიელის სიმბოლო (მასში დაცული დასავლური პნევმატოლოგიური ფორმულით)“* [კოჭლამაზაშვილი... 1999: 161][40]; რომ გიორგი ათონელი საერთოდ არ მიიჩნევდა ფილიოკვეს დოგმატურ ცდომილებად [პაპუაშვილი 2001: 5].

ჩვენ ვერ დავეთანხმებით ამ ავტორთა მოსაზრებებს, რადგან მიგვაჩნია, რომ გიორგი ათონელს, რომელიც სარწმუნოებით იყო „სრული ბერძენი“ ანუ ნამდვილი მართლმადიდებელი ქრისტიანი, მაქსიმე აღმსარებლის მსგავსად, მართლმადიდებლური შინაარსით ესმოდა მის თარგმანში არსებული ფილიოკვეს მსგავსი გამონათქვამი. იმის თაობაზე, რომ ბერძენი მართლმადიდებლები შეიწყნარებდნენ ფილიოკვეს მაქსიმე აღმსარებლისეულ განმარტებას, ხოლო კათოლიკეები ნესტორის ერესად მიიჩნევდნენ, ჩვენ ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ [გვ. 31; დანართი 5]. ასე რომ, არ იქნება მართალი, თუკი ათანასეს „სიმბოლოში“ არსებულ ფილიოკვეს მსგავს გამონათქვამს ცალსახად კათოლიკური შინაარსით გავიგებთ. შესაბამისად, არც ის იქნება მართალი, თუკი ამ თარგმანის გამო გიორგი ათონელს კათოლიკობისკენ მიდრეკილებას დავწამებთ. ხოლო, თუკი ვინმე საწინააღმდეგოს დამტკიცებას მოინდომებს, ჯერ ის უნდა დაასაბუთოს, რომ გიორგი ათონელი, კათოლიკეების მსგავსად, არ შეიწყნარებდა ფილიოკვეს მართლმადიდებლურ (მაქსიმე აღმსარებლისეულ) განმარტებას; რომ მას ფილიოკვე ცალსახად მხოლოდ კათოლიკური შინაარსით ესმოდა, რაც, ჩვენი აზრით, არარეალურია.

საგულისხმოა ასევე ანდერძი, რომელსაც გიორგი ათონელი დაურთავს ათანასეს „სიმბოლოს“ ქართულ თარგმანს: *„ესე მართლისა სარწმუნოებისა აღსარებად <u>ჰრომთა წიგნისაგან</u> გადმოვწერე. ვინ აღმოიკითხო, ლოცვა ყავთ*

[40] . სინამდვილეში ამ ძეგლში „et Filio“ წერია და არა დასავლური პნევმატოლოგიური ფორმულა „Filioque“. მაგრამ ამ შემთხვევაში ამას არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს.

გლახაკისა გიორგისათჳს, რომელმან ესე ვთარგმნე“ [კოჭლამაზაშვილი... 1999: 155].

დიდმა ქართველმა ათონელმა მამებმა იცოდნენ დასავლელ ქრისტიანთა მდიდარი სასულიერო მწერლობის შესახებ. ამას მოწმობს, მაგალითად, იოანე ათონელის სიტყვები, რომ საბერძნეთისა და რომის ეკლესიები „სავსე იყვნეს“ ეგზეგეტიკური წიგნებით [ლოლაშვილი 1982: 64]. მართალია ქართველებმა ლათინური ენა არ იცოდნენ და ვერ თარგმნიდნენ დასავლელ ქრისტიანთა ლიტერატურას [აბულაძე... 1967: 66], მაგრამ ინტერესს მაინც იჩენდნენ მათი სასულიერო მწერლობისადმი. ამის დასტური არის ათანასეს „სიმბოლოს“ ძველი ქართული თარგმანი, რომელიც, გიორგი ათონელის მოწმობით, მან „ჰრომთა წიგნიდან“ გადმოიღო. აშკარაა, რომ ეს არის დასავლელ ქრისტიანთა მიერ შედგენილი ბერძნულენოვანი წიგნი. ამ „ჰრომთა წიგნისა“ და მისი შემადგენლობის შესახებ ჩვენ მეტი არაფერი ვიცით.

ვარაუდით კი შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „ჰრომთა წიგნში“ დასავლელ ქრისტიანთა პოზიცია იქნებოდა გადმოცემული ისეთ საღვთისმეტყველო-დოგმატურ და საწესჩვეულებო საკითხებზე, რომლებითაც ისინი განირჩეოდნენ აღმოსავლეთის ქრისტიანებისგან. ეტყობა, სწორედ მისი შინაარსის გამო იწოდებოდა ეს ბერძნულენოვანი წიგნი „ჰრომთა წიგნად“ და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ დასავლელი ავტორ(ებ)ის მიერ იყო შედგენილი. თუ ეს ასეა, მაშინ გამოდის, რომ ამ „ჰრომთა წიგნიდან“ გიორგი ათონელს შეურჩევია და უთარგმნია მხოლოდ ისეთი თხზულება, – ათანასეს „სიმბოლო“, – რომელიც, მასში არსებული ერთი საჭოჭმანო გამონათქვამის გარდა, სრულიად იდენტურია მართლმადიდებელ სარწმუნოებასთან. და ის ერთი პრობლემატური გამონათქვამიც სავსებით შესაძლებელია, მართლმადიდებლური შინაარსით განიმარტოს, როგორც ამას მაქსიმე აღმსარებელი და სხვა ბერძენი მართლმადიდებლები აკეთებდნენ.

ამით დავასრულებთ იმ თხზულებებზე მსჯელობას, რომელთაც ლათინური ფილიოკვეს მხარდასაჭერად იმოწმებენ. დიდი სქიზმის ეპოქის ქართულ სასულიერო მწერლობაში ჩვენ ჯერ-ჯერობით ვერ მოვნახეთ სხვა ძეგლები, სადაც პირდაპირ ან ირიბად ფილიოკვეს ანალოგიური აზრი იქნებოდა გადმოცემული. არ გამოვრიცხავთ, რომ ზოგიერთი ასეთი ძეგლი მომავალში გამოვლინდეს.

§2. ძეგლები, რომლებშიც ფილიოკვეს საწინააღმდეგო სწავლებაა გადმოცემული

2.1. ექვთიმე ათონელის „წინამძღუარი“

ექვთიმე ათონელის „წინამძღუარი“, როგორც ცნობილია, არის ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის ორიგინალური და მეტად მნიშვნელოვანი ძეგლი. მის V თავში, რომლის სათაურია „წმიდისა სამებისათჳს“, ვრცლად არის წარმოდგენილი მსჯელობა იმ დოგმატურ საკითხზე, რაზეც უკვე საუკუნეების მანძილზე პაექრობდნენ აღმოსავლელი და დასავლელი ქრისტიანები. მოცულობით ეს არის საკმაოდ მოზრდილი თავი (ავსებს ნაბეჭდი წიგნის შვიდ გვერდს). ამიტომ, აქ სრულად ვერ დავიმოწმებთ. მოვიყვანთ მხოლოდ ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითს იმის წარმოსაჩენად, თუ როგორი სწავლება ეპყრა ექვთიმე ათონელსა და მასთან ერთად სრულიად საქართველოს ეკლესიას:

„...სულსა წმიდასა მამისაგან ვიტყჳთ გამომავალად და სულად მამისა სახელ-ვსდებთ. ხოლო ძისაგან არა ვიტყჳთ გამომავალად სულსა, არამედ მამისაგან. ხოლო სულად ძისა ვიტყჳთ, ვითარცა თქუა მოციქულმან: რომელსა სული ქრისტჱსი არა აქუსო, იგი არა არს ქრისტჱსი. და ძისა მიერ მოცემად ჩუენდა აღვიარებთ, ვითარცა შეჰბერა მოციქულთა და ჰრქუა: მიიღეთ სული წმიდაჲ“ [ჭყონია... 2007: 182; დანართი 40].

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, ექვთიმე ათონელის „წინამძღუარში“ გარკვევით არის ჩამოყალიბებული აზრი, რომ სულიწმიდა არ გამოვალს ძისაგან („ხოლო ძისაგან არა ვიტყჳთ გამომავალად სულსა“). „წინამძღუარის“ V თავში ასევე ხაზგასმულია ის აზრი, რომ მხოლოდ მამა არის დასაბამი / საწყისი / მიზეზი / წყარო ძისა და სულიწმიდის ჰიპოსტასთა მყოფობისა. დასავლური დოგმატისგან განსხვავებით, ექვთიმე ათონელის „წინამძღუარში“, ძის ჰიპოსტასი არანაირად არ არის წარმოდგენილი, როგორც მამასთან ერთად თანამიზეზი / თანასაწყისი / თანადასაბამი სულიწმიდის ჰიპოსტასის მყოფობისა. აშკარაა, რომ ექვთიმე ათონელის „წინამძღვარში“ გადმოცემული სწავლება პირდაპირ ეწინააღმდეგება დასავლურ დოგმატს ფილიოკვეს შესახებ. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ეს არის უადრესი შემთხვევა ქართულ სასულიერო მწერლობაში, რომლის დაფიქსირებაც ჩვენ მოვახერხეთ, როცა ღიად ხდება დასავლური დოგმატის საწინააღმდეგო სწავლების გადმოცემა.

საყურადღებოა ასევე ქრონოლოგია: როგორც ცნობილია, ექვთიმე ათონელმა „წინამძღვარი“ დაწერა იმ დროს, როცა იგი იყო ივირონის

მამასახლისი ანუ 1005-1019 წლებში [ასათიანი... 1984: 105]. სწორედ ამ დროს, 1009 თუ 1014 წელს, დაირღვა ეკლესიური ერთობა რომსა და აღმოსავლეთის საპატრიარქოებს შორის იმის გამო, რომ პაპმა ბენედიქტე მერვემ „მრწამსში“ ჩაამატა ფილიოკვე [იხ. თავი I, §5]. და აი, ექვთიმე ათონელის „წინამძღვარი“ მოწმობს, სქიზმის დაწყებისთანავე როგორი დამოკიდებულება გამოიჩინეს ქართველებმა მთავარი სადავო დოგმატური საკითხისადმი.

ექვთიმე ათონელის „წინამძღვარი“ სხვა მხრივაც არის მნიშვნელოვანი. როგორც ცნობილია, კათოლიკეები და ეკუმენისტები ცდილობენ დაამკვიდრონ ის აზრი, თითქოს დოგმატური ტერმინები „ძისაგან“ და „ძისა მიერ“ ერთი და იმავე შინაარსის მატარებელია [Войтыла 1998] და თითქოს სარწმუნოებრივი უთანხმოება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის უბრალო გაუგებრობის შედეგი იყო. ხოლო ექვთიმე ათონელი, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ამის სრულიად საწინააღმდეგოს წერს: *„<u>ძისაგან</u> არა ვიტყჳთ... და <u>ძისა მიერ</u>... აღვიარებთ“*. ეს იმას ნიშნავს, რომ ექვთიმე ათონელის აზრით, დოგმატური ტერმინები „ძისაგან“ და „ძისა მიერ“ სხვადასხვა შინაარსს გადმოსცემს. იმავეს ამბობს ფოტი დიდი თავის „მისტაგოგიაში“ [შოშიაშვილი 1993: 132]; იმავე აზრისაა თეოფილაქტე ბულგარელი [იხ. ქვემოთ: თავი III, §2.5].

2.2. იოანე დამასკელის „ზედმიწევნითი გარდამოცემა“

„ნეტარსა იოანე დამასკელსა, რომელსა ეწოდა ოქრონეკტარი თჳთ დედუფლისა ჩუენისა ღმრთისმშობელისა მიერ; ამასა წინათვე ეუწყა სულისაგან წმიდისა წუალებად ესე (საუბარია კათოლიციზმზე – გ.მ.) და მან აღწერა ცხადად და ჭეშმარიტად თქმულთა შინა თჳსთა ღმრთისმეტყუელებათა და იტყჳს ესრეთ: ‘არა ვიტყჳთო სულსა წმიდასა ძისაგან გამოსლვით, რომელი არასადა გჳპოვნიეს სადმრთოთა წერილთა შინაო; არამედ მამისაგან’“ – წერდა XVIII საუკუნეში ბესარიონ კათალიკოსი მის მიერ შედგენილ ანტიკათოლიკურ პოლემიკურ თხზულებაში [მამულაშვილი 2013: 60]. იოანე დამასკელის აღნიშნული დოგმატური თხზულება ბესარიონ კათალიკოსამდე გაცილებით ადრე მოექცა დიდ ქართველ საეკლესიო მოღვაწეთა ყურადღების ცენტრში.

გვაქვს იოანე დამასკელის „მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემის“ ძველი ქართული ორი რედაქცია. *„ძისაგან გამომავლად სულსა არა ვიტყჳით“* – ვკითხულობთ ეფრემ მცირისეულ თარგმანში, რომელიც XI საუკუნის 80-იან წლებშია შესრულებული. ხოლო

არსენ იყალთოელის თარგმანში, რომელიც XI-XII საუკუნეთა მიჯნას განეკუთვნება, წერია: *„ძისაგან არა ვიტყვით სულსა“* [მიმინოშვილი... 2000: 59; დანართი 39; დანართი 41].

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ძეგლში პირდაპირ არის ჩაწერილი, რომ მართლმადიდებლები არ აღიარებენ ძისაგან სულიწმიდის გამოსვლას. ეს გამონათქვამი პირდაპირ ეწინააღმდეგება დასავლურ პნევმატოლოგიურ დოგმატს. ცნობისათვის, იოანე დამასკელი სულიწმიდის შესახებ მსჯელობისას უთითებს მაქსიმე აღმსარებლის „ეპისტოლეს მარინოზსადმი“. ხოლო თომა აქვინელმა იოანე დამასკელს სწორედ მისი ამ სიტყვების გამო დასდო ბრალი ნესტორის ერესში [Aquinas 2013: 185; Bauerschmidt 2005: 99]. საყურადღებოა, რომ არსენის მიერ „მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემის“ ქართულად თარგმნა და პაპ ურბან მეორის მიერ 1098 წელს იტალიის ქალაქ ბარში გამართულ კრებაზე მართლმადიდებელთა შეჩვენება ფილიოკვეს არშეწყნარებისთვის ქრონოლოგიურად ემთხვევა ერთმანეთს [გვ. 47-48]. ვფიქრობთ, ეს დამთხვევა არ არის შემთხვევითი.

2.3. ეფრემ მცირის შესავალი „ფსალმუნთა თარგმანებიდან“

როგორც ცნობილია, ეს არის ორიგინალური ქართული ძეგლი. მასში ეფრემ მცირე ძისა და სულიწმიდის ჰიპოსტასებს ალეგორიულად, ადამიანის სხეულის ანატომიური აგებულების მსგავსად წარმოადგენს, როგორც მამის ჰიპოსტასის ხელებს: *„ჴელ ღმრთისა არიან ორნი იგი სრულმყოფელნი სამ-გუამოვნებისა მისისანი: ძე და სული, რომელთა მიმართ თქუა, ვითარმედ: ‘ვქმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა’“* [შანიძე 1968: 95-96; თვალთვაძე 2009: 194; დანართი 41].

ადამიანის ერთი ხელიდან ხომ არ არის გამოზრდილი მეორე ხელი? შესაბამისად, ძისაგან არ გამოვალს სულიწმიდა – ასეთია იმ ალეგორიის აზრი, რომელსაც მიმართავს ეფრემ მცირე. კათოლიკური დოგმატისგან განსხვავებით, აქაც ძის ჰიპოსტასი არანაირად არ არის წარმოდგენილი, როგორც მამასთან ერთად თანამიზეზი / თანასაწყისი / თანადასაბამი / თანაწყარო სულიწმიდის ჰიპოსტასის მყოფობისა.

2.4. ანასტასი სინელის „წინამძღვარი“

ანასტასი სინელის მთავარი დოგმატური თხზულების ძველი ქართული თარგმანი ეკუთვნის არსენ იყალთოელს. ძეგლის XVII თავში ვკითხულობთ: *„...არა აქუს უშობელობაჲ მამისაჲ სიტყუასა, არცა მშობელობაჲ... არცა სულისა გამომავლობაჲ, არცარაჲ სხუაჲ გუამოვნებითთა თჳთებათაგანი მამისა და სულისათაჲ“...* [იხ. ხელნაწერი S1463, 32r-v; PG 89: 263C-264C][41]. ანუ, თანამედროვე ქართულით რომ ვთქვათ, *„არა აქვს სიტყვას (იესო ქრისტეს – გ.მ) მამის უშობელობა,... არც სულის გამომავლობა“.*

ხელნაწერ ნუსხებს ახლავს ბერძნული დედნიდან მომდინარე მინაწერი: *„შეისწავენ: თჳთებანი მამისანი, რომელნი არა ჰქონან ძესა. ამათ უშჯულოებათა შთაცჳვიან მწვალებელნი არისტოტელებრ გულისჴმისყოფისაგან ბუნებისა და გუამისა...“* [S1463, 32v; PG 89: 265B-266B; დანართი 28].

უფრო ცხადი რომ იყოს თანამედროვე მკითხველისთვის, არისტოტელე ასწავლიდა, რომ ბუნება (ანუ არსება) და გვამი (ანუ ჰიპოსტასი / პირი) ერთი და იგივეა[42]. ხოლო თუ არისტოტელეს მიხედვით სამების შესახებ ვიმსჯელებთ, აუცილებლად მივიღებთ მის ჰიპოსტასთა თვისებების აღრევას (მაგალითად, მამის ჰიპოსტასურ თვისებებს მივაწერთ ძეს, რადგან სამება არის ერთარსი ანუ არსებით / ბუნებით ერთი). ამიტომ არის აღნიშნული ანასტასი სინელის „წინამძღვრის“ მინაწერში, რომ *„ამათ უშჯულოებათა შთაცჳვიან მწვალებელნი არისტოტელებრ გულისჴმისყოფისაგან ბუნებისა და გუამისა...“.* ჩვენ მეტად არ ჩავუღრმავდებით საკითხის საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიურ მხარეს, აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ, როგორც მაქსიმე აღმსარებელიც მოწმობს „მარინოჲსადმი ეპისტოლეში“, დასავლეთში ფილიოკვეს მამისა და ძის ერთარსების / ბუნებითი ერთობის ხაზგასმის მიზნით ამბობდნენ. გამოდის, რომ კათოლიკეების სწავლება ფილიოკვეს შესახებ არსებისა და ჰიპოსტასის თვისებების ერთმანეთში აღრევას გულისხმობს, რაც, მართლაც, არისტოტელეს წარმართულ ფილოსოფიასთან ჰპოვებს პარალელს.

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, ანასტასი სინელის „წინამძღვარზე“ დართულ მინაწერში პირდაპირ მწვალებლებად მოიხსენებიან ისინი, ვინც ძეს (სიტყვას) მიაწერენ მამის ჰიპოსტასურ თვისებებს, მათ შორის სულიწმიდის გამომავლობას. საგულისხმოა ისიც, რომ აღნიშნული აზრი მიიჩნევა

[41] . მასალის მოწოდებისათვის გულითად მადლობას ვუხდით ქ-ნ ნანა ჩიკვატიას.
[42] . *„არისტოტელი იტყჳს პირსა ბუნებად და ბუნებასა – პირად“* [ჭყონია... 2007: 241].

წარმართული ფილოსოფიიდან, კერძოდ არისტოტელესგან მომდინარე მცდარ სწავლებად. აქ გვახსენდება ფერარა–ფლორენციის კრებაზე საქართველოს ეკლესიის წარმომადგენლის მიერ ნათქვამი „ნე კალო არისტოტელე“. აი, რას გვაუწყებს ამის შესახებ სილვესტრ სიროპულოსი:

„სინოდის კრების უქმე დღეს საზეიმო ლოცვა მოაწყეს პაპისთვის. სანამ საეკლესიო მსახურების მოვალეობის შემსრულებელი მღვდლები მოგროვდებოდნენ, კათედრაზე ავიდა კეთილშობილი კაცი, პროტონოტარიუსი იოანე. ლათინურ ენაზე ნათლად და ვრცლად განმარტავდა კრების მნიშვნელობას. ჩვენც მაშინ ელჩებთან ახლოს ვისხედით. იოანე ხშირად არისტოტელეს ახსენებდა. ორჯერ, სამჯერ მოსმენის შემდეგ, იბერიელმა მარცხენა ხელში ხელი წამავლო და მომიჭირა. მე თვალები მივაპყარი მას და თავი დავუქნიე. ძლივს მივხვდი, თუ რა უნდოდა. [მან თქვა]: 'მართლაც და ის არისტოტელე, არისტოტელე! ოო, მეტად ნათელი არისტოტელე!' მე დავეჭვდი მის სიტყვებში, თუ რატომ ამბობდა 'მეტად ნათელი არისტოტელე!' და ვკითხე, თუ ვის თვლის იგი ავტორიტეტად. იბერიელმა მიპასუხა: 'წმიდა პეტრე, წმიდა პავლე, წმიდა ბასილი, გრიგოლ ღმრთისმეტყველი, ოქროპირი. ჩვენთვის რაა არისტოტელე? ნე კალო არისტოტელე!' მთელი ტანით, სახის გამომეტყველებით, ხმით, ხელითაც გამოხატავდა გაჯავრებას და ეცოდებოდა ორატორი, კრების წინაშე თავს რომ ისულელებდა“ [ჭუჭუნაძე 1970: 20; მჭედლიძე 2009: 60]. ამრიგად, როგორც დავინახეთ, ქართველმა ელჩმა კრებაზე გააპროტესტა ის, რომ ლათინური დოგმატის მომხრეები წარმართი ფილოსოფოსის, არისტოტელეს სიტყვებით აპელირებდნენ [Hussey 2010: LXXI; Siecienski 2010: 279-280; Gill 2011: 227].

სილვესტრ სიროპულოსის მონათხრობი ნათლად წარმოაჩენს ანასტასი სინელის „წინამძღვარზე“ არსებული იმ მინაწერის მნიშვნელობას, რაც ზემოთ დავიმოწმეთ *(„ამათ უშჯულოებათა შთაცჯვიან მწვალებელნი არისტოტელებრ გულისჴმისყოფისაგან ბუნებისა და გუამისა...“)*. დასავლელი ქრისტიანები თავისი დოგმატის დასასაბუთებლად მართლაც იშველიებდნენ წარმართ ფილოსოფოს არისტოტელეს [დანართი 29], რასაც მართლმადიდებლები აპროტესტებდნენ. ამრიგად, იმ აზრს, რაც XV საუკუნეში გამოხატა ქართველმა ელჩმა ფერარა-ფლორენციის კრებაზე, გაცილებით ადრე, XI-XII საუკუნეთა მიჯნაზე უკვე ვხვდებით არსენ იყალთოელის თარგმანში.

ისიც აღსანიშნავია, რომ ანასტასი სინელის „წინამძღვარი“, მისი მნიშვნელობიდან გამომდინარე, არსენ იყალთოელმა პირველ წიგნად შეიტანა

თავის „დოგმატიკონში“. მინაწერიც დაურთო, რომ ეს წიგნი არის *„თუალი, რომლითა ჰხედავს (ეკლესია – გ.მ.), და პირი, რომლითა ზრახავს, და სასმენელი, რომლითა ესმიან ღმერთშემოსილთა მამათა უცთომელნი მოძღურებანი, და საყნოსელი, რომლითა იყნოსს სულნელებასა ღმრთივსულიერთა წერილთა ყუავილისასა, და მარჯუენე მკლავი, რომლითა ესრის და სდევნის სამწვალებლოთა მჭეცთა გესლიანსა სიბოროტესა“* [S1463, 38]. ვფიქრობთ, ასეთი შეფასება ძეგლისა, სადაც პირდაპირ წარმოდგენილია დასავლური ფილიოკვეს საწინააღმდეგო სწავლება, თავისთავად მრავლისმეტყველი ფაქტია.

და კიდევ, უნდა აღინიშნოს, რომ ანასტასი სინელის „წინამძღვარს“, მასში არსებული ფილიოკვეს საწინააღმდეგო სწავლების გამო, კათოლიკური აღმსარებლობის რედაქტორ-გამომცემლები ბერძნულ და ქართულ ხელნაწერებში არსებული მინაწერისგან სრულიად განსხვავებული შინაარსის კომენტარებს უკეთებენ და აღნიშნავენ, რომ ეს არის *„ბერძნებისთვის დამახასიათებელი ცდომილება“* [PG 89: 263D; დანართი 28].

ამრიგად, გამოჩნდა ერთი საკითხის ორი, დიამეტრალურად განსხვავებული ხედვა. ბერძნები და ქართველები სულიწმიდის ჰიპოსტასური მყოფობის ერთზე მეტ მიზეზს / საწყისს / დასაბამს მწვალებლობად და არისტოტელესებურ ცდომილებად მიიჩნევენ, ხოლო კათოლიკეები პირიქით, ბერძენთათვის დამახასიათებელ ცდომილებად და ნესტორიანულ ერესად თვლიან მხოლოდ მამის ჰიპოსტასის მიჩნევას სულიწმიდის ჰიპოსტასის მიზეზად / საწყისად / დასაბამად.

2.5. თეოფილაქტე ბულგარელის „განმარტება იოანეს სახარებისა“

აღნიშნულ თხზულებაში წარმოდგენილია ლათინური ფილიოკვეს წინააღმდეგ მიმართული ვრცელი მსჯელობა. მოგვყავს ორი ამონარიდი.

პირველი ციტატა (იოანე 3,31-34-ზე დართული ვრცელი კომენტარის ფრაგმენტი): *„<u>ლატინნი</u>, ვიდრემე ვერკეთილად მიმთუალველნი და წარმგონებელნი ამათნი (იგულისხმება გალატელთა 4,6-ის სიტყვები ‘სული ძისა მისისაი’ – გ.მ.) <u>იტყჳან, ვითარმედ: სული ძისაგან გამოვალს</u>. ხოლო ჩუენ პირველად უკუე ამას ვიტყჳთ მათდა მიმართ, ვითარმედ: სხუა არს ყოფაჲ*

ვისგანმე და სხუა არს ყოფად ვისდადმე[43]*. ვითარ-იგი სულისა ყოფად ვიდრემე ძისა სულად უცილობელ და ყოვლისა წერილისა მიერ დამტკიცებულ არს. ხოლო ყოფასა მისსა ძისაგან არცა ერთი წერილი წამებს, რაჲთა არა ორნი მიზეზნი სულისანი შემოვიყვანნეთ – თანად მამაჲცა და ძე. ჰე, იტყჳან, არამედ შეჰბერა მოწაფეთა და ჰრქუა: 'მიიღეთ სული წმიდაჲ'. ეჰა, უცნობელობასა! უკუეთუ მაშინ მისცა მოწაფეთა სული, ოდეს შეჰბერა, ვითარ ეტყოდაღა მათ მერმე, ვითარმედ 'მიიღოთ ძალი ზედამოსლვასა სულისა წმიდისასა თქუენ ზედა არა მრავალთა შემდგომად ამათ დღეთა'? ანუ ვითარ მეერგასესა შინა გურწამს ქმნაჲ გარდამოსლვასა სულისასა, უკუეთუ მწუხრსა აღდგომისა დღისასა მისცა იგი? რამეთუ მაშინ სადმე შეჰბერა. გარნა ესენი ვიდრემე ვრცელისა სიცილისანი არიან, რამეთუ ცხად არს, ვითარმედ მაშინ არა სულიწმიდაჲ მისცა მათ, არამედ ერთი მადლი სულისაგან, მიმტევებელი ცოდვათაჲ, რამეთუ მყის ზედადაჰრთავს: 'ვიეთნიმე თუ მიუტევნეთო ცოდვანი'. ხოლო აქუს ძესა სული არსებითად, ვითარცა თანაარსი მისი, არა ვითარცა შორისმოქმედებულსა მის მიერ, რამეთუ წინაწარმეტყუელნი იშორისმოქმედებიან. ხოლო ითქუმის ძისა ყოფად სული, ვითარ-იგი ჭეშმარიტებაჲ უკუე არს ძე და ძალ და სიბრძნე, ხოლო სულიწმიდაჲ და ჭეშმარიტებისაცა და ძალისა და სიბრძნისა სულად ისაიაჲს მიერ თქუმულ არსცა და აღწერილ არს. და სხუებრცა, ვინაჲთგან ძისა მიერ მიენიჭების კაცთა, ამისთჳს ძისად ითქუმის. ვინაჲ შენ <u>ირწმუნე სული მამისაგან ვიდრემე გამოსრულად, ხოლო ძისა მიერ – მონიჭებულად აგებულისადა. და ესე იყავნ შენდა კანონ მართლმადიდებლობისა</u>"* [ცქიტიშვილი 2010: 52].

მეორე ციტატა (იოანე 15,26-27-ზე დართული კომენტარი): *„'რომელი მე მოვავლინო'; სწორებასა ცხადჰყოფს მამისა მიმართ. რამეთუ სხუაგან მამაჲ ითქუა მომავლინებელად სულისა, ხოლო აქა თავისა თჳსისა მომავლინებელად მისსა მეტყუელი არას სხუასა, თჳნიერ სწორებისა ცხადჰყოფს. ხოლო რაჲთა არ ითნოს მამისა წინაღმადგინებელად თავისა თჳსისად, ვითარცა სხჳსა ჴელმწიფებისაგან მომავლინებელად სულისა, შესძინა: 'მამისა მიერო მოვავლინო' ვიდრემე, გარნა 'მამისა მიერ'; ესე იგი არს, სათნოყოფითა მამისაჲთა და თანმომავლინებელობითა. რამეთუ <u>არა თჳსთა წიაღთაგან მე გამოვავლინებ სულსა, არამედ მამისაგან ჩემ მიერ მოენიჭების.</u> ხოლო ოდეს გესმას, ვითარმედ 'გამოვალს', ნუ მოვლინებად მოიგონებ გამოსლვასა,*

[43] . იგივე აზრია გადმოცემული ექვთიმე ათონელის „წინამძღვარში", რომ „ძისაგან" და „ძისა მიერ" სხვადასხვა შინაარსის მატარებელი ტერმინებია [იხ. ზემოთ, ამ თავის §2.1].

ვითარითა მოიგლინებიან მსახურებრივნი სულნი, არამედ ბუნებითი მყოფობაჲ გამოსლვა არს სულისა“ [ცქიტიშვილი 2010: 187].

ამრიგად, როგორც მოხმობილი ციტატებიდან დავინახეთ, თეოფილაქტე ბულგარელი აკრიტიკებს ლათინების სწავლებას სულიწმიდის ძისაგანაც გამომავლობის შესახებ. ეს თხზულება იმითაც არის მნიშვნელოვანი, რომ იგი ქართულად ითარგმნა დავით აღმაშენებლის მეფობის დროს ანუ მაშინ, როცა პირველი ჯვაროსნები გამოვიდნენ ისტორიის ასპარეზზე. მაგალითად, ხელნაწერ A52-ში აღნიშნულია, რომ იოანეს სახარების განმარტება ქართულად ითარგმნა მარიამ დედოფლის ბრძანებით: *„თეოფილაქტე წმიდისა მთავარეპისკოპოსისა ჳულღარიაჲსა განმარტებაჲ იოანნის თავისა წმიდისა სახარებისაჲ, ნამუშაკევი მისი (იოანე ჭიმჭიმელისა – გ.მ.) ბრძანებისა მიერ მარადის საჴსენებელისა დედოფლისა უფალა მარიაჲსი“* [ბრეგაძე... 1973: 141; დანართი 41]. ვინ არის ეს მარიამ დედოფალი? როგორც ივანე ლოლაშვილმა დაადგინა, იგი არის გიორგი ათონელის „ცხოვრებაში“ მოხსენიებული მეფე ბაგრატ მეოთხის ასული, დავით აღმაშენებლის მამიდა, მარიამ დედოფალი [ლოლაშვილი 1994: 116]. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ დავით აღმაშენებლის დროს ქართველებს უკვე ჰქონდათ ანტიკათოლიკური ეგზეგეტიკა.

2.6. ევსტრატი ნიკიელის სახელით ცნობილი პოლემიკური თხზულება

„ყოვლად ბრძნისა ევსტრატი ნიკიელ მიტროპოლიტისაჲ მოსაჴსენებელი გამოკრებილი თუ ოდეს ჰრომნი და ეკლესიაჲ მათი და რაჲსათჳს საღმრთოთა აღმოსავლისა ეკლესიათაგან განიჭრნეს“ – ასეთია სათაური ევსტრატი ნიკიელის სახელით ცნობილი ანტიკათოლიკური პოლემიკური თხზულების ძველი ქართული თარგმანისა, რომელიც არსენის „დოგმატიკონს“ აქვს დართული.

ძეგლი შეისწავლა ალექსანდრე ალექსიძემ. როგორც გამოკვლევამ ცხადყო, სინამდვილეში ეს არის სხვადასხვა ავტორის (ფოტი დიდი, თეოფილაქტე ბულგარელი, პეტრე ანტიოქიელი) ანტიკათოლიკური თხზულებების კომპილაცია. გამოირკვა ასევე, რომ ევსტრატის სახელით ცნობილი თხზულების ძირითად წყაროს სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ ფოტი დიდის „მისტაგოგია“ წარმოადგენს. მოვიყვანთ ალექსანდრე ალექსიძის მიერ გამოქვეყნებულ რამდენიმე ციტატს:

1. „უკუეთუ მარტივ უკუე არს სული ხოლო მამისაგან და ძისაგან გამოდის უცჭველად ერთ პირად საგონებელ იქმნენ იგინი და ამიერ შემოყვანებულ იქმნეს შერწყუმაჲ საბელიოსი ანუ უფროჲსად ნახევარსაბელიანოზობაჲ“.

2. „უკეთუ ძე ეზიარების მამასა გამოვლინებასა ზედა სულისა წმიდისასა და სულიცა წმიდაჲ ეზიაროს მას შობასა ზედა სიტყჳსასა, რამეთუ ყოველნი მამისანი რაოდენნი ზიარ არიან ძისა მიმართ ესენი სულისაცა წმიდისა მიმართ და ამიერითგან იყოს ერთბამად მიზეზიცა და მიზეზისაგანიცა, რომელი ესე უფროჲს მენიშეობა არს ელლენთა მეზღაპრეობისაცა“.

3. „უკუეთუ სრული არს მამისაგან გამოსლვა სულისა, ნამეტავ იყოს ძისაგან ქმნა ამისი“.

4. „უკეთუ ერთისაგან მიზეზისა ცხად არს ვითარმედ მამისა არიან ძე და სული და კუალად ძე გამოავლენს სულსა შვას სულმანცა ძე რამეთუ სწორ პატივად ორნივე მამამან შვაცა და გამოავლინა“.

5. „უკეთუ გამოავლენს ვიდრემე სულსა მამაჲ, ხოლო გამოავლენს მას ძეცა, იყოს სული მახლობელ მამისა თჳთ მისგან გამოსვლისათჳს და მშორებელცა ძისაგან გამომავლობისათჳს მისისა“.

6. „უკეთუ იგივე გამომავლინებელობაჲ სულისა ძესაცა აქუს ვითარცა მამასა, ზიარი იყოს მათი თვითება გამომავლინებელობისა და ვითარ თვითებაჲ იყოს ზიარ, რაჲმე ხოლო უკეთუ წინააღმდგომ არს ესე გამოსვლა მის გამომავალისა ვითარ არა განხრწნის ესე მას, რამეთუ ურთიერთას განმხრწნელ არიან წინააღმდგომნი და უკეთუ მოყუსობა კერძოჲ უკუე სულისა ესრეთ ხოლო კერძოჲ მისი სხუა სხუად გამოვიდეს და უსწოროთა კერძოთაგან იყოს იგი შემოკლებით“ [ალექსიძე 1975: 116-117].

ამრიგად, როგორც მოხმობილი ციტატებიდან დავინახეთ, აქ ის აზრია ხაზგასმული, რომ სულიწმიდა მხოლოდ მამისაგან გამოვალს. ხოლო სულიწმიდის ორმაგი (მამისაგან და ძისაგან) გამომავლობის შესახებ ლათინური სწავლება დაგმობილია საბელიანოზობის, ნახევარსაბელიანოზობისა და ელინური მწვალებლობის გამო.

ამ ანტიკათოლიკური თხზულებით მთავრდება არსენის „დოგმატიკონი“, რომლის პირველ წიგნად, როგორც აღვნიშნეთ, ანასტასი სინელის „წინამძღვარია“ წარმოდგენილი. ამრიგად, არსენის „დოგმატიკონი“ იწყება და მთავრდება კათოლიკური დოგმატის წინააღმდეგ მიმართული თხზულებებით.

დიდი სქიზმისა და ჯვაროსნების ეპოქის ქართული სასულიერო მწერლობის სხვა ძეგლებში, რომლებსაც ჩვენ გავეცანით, უშუალოდ ლათინური ფილიოკვეს წინააღმდეგ მიმართული სწავლება წარმოდგენილი არ არის. თუმცა, არ არის გამორიცხული, რომ მომავალში კიდევ გამოვლინდეს კათოლიციზმის საწინააღმდეგო თხზულებები.

და კიდევ, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის უამრავ ძეგლში უბრალოდ წერია, რომ „სულიწმიდა გამოვალს მამისაგან“. მათში არ არის დაკონკრეტებული, რომ იგი „გამოვალს მხოლოდ მამისაგან“, ან „არ გამოვალს ძისაგან“. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, კათოლიკეები ასეთ ძეგლებს მაინც „ბერძენთა ცდომილების“ გამომხატველად მიიჩნევენ. მაგალითად, ანასტასი სინელის თხზულებას „სარწმუნოების დოგმატთა შესახებ“, სადაც უბრალოდ წერია, რომ „სულიწმიდა გამოვალს მამისაგან“, XVI საუკუნის კათოლიკე სწავლული მარგუერინ დე ლა ბენიე (Marguerin de La Bigne) ასეთ კომენტარებს უკეთებს: *„სულიწმიდის გამოსვლა მამისაგან და, აქედან გამომდინარე, არა ძისაგან – არის ბერძენთა ცდომილება“*; რომ ეს არის *„ბერძენთა შორის გავრცელებული საყოველთაო ცდომილება სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ“* [Зерникав 1902: 148, 147]. მსგავსი პოზიცია კათოლიკური აღმსარებლობის სხვა ავტორებსაც აქვთ. ამრიგად, თავისთავად თქმა იმისა, რომ „სულიწმიდა გამოვალს მამისაგან“, კათოლიკეების აზრით, ბერძენთათვის დამახასიათებელ ცდომილებას წარმოადგენს. ასეთ „ბერძნულ ცდომილებას“ ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის უამრავ ძეგლში ვხვდებით, როგორც დიდ სქიზმამდე, ისე დიდი სქიზმის შემდგომ შედგენილში.

¤ ¤ ¤

დასასრულ, ამ თავის შეჯამების სახით ვიტყვით შემდეგს:

1. ქართული სასულიერო მწერლობის ორიგინალურ ძეგლებში ლათინური დოგმატი (ფილიოკვე) არსად დასტურდება.

2. გამოვლინდა მხოლოდ ორი ნათარგმნი ძეგლი, სადაც კათოლიკური ფილიოკვეს მსგავსი აზრის დანახვა შეიძლება (ორივე ბერძნული დედნიდან მომდინარეობს). მაგრამ, ამავე დროს, მათი მართლმადიდებლური შინაარსით განმარტებაც არის შესაძლებელი.

3. გამოჩნდა ისეთი თხზულებებიც, რომელთა ბერძნულ დედნებში არსებული კათოლიკური დოგმატის ანალოგიური აზრი ქართულ თარგმანებში საერთოდ გამოტოვებული ან გადაკეთებულია.

4. ჩვენ მიერ შესწავლილ პერიოდში უფრო მეტი რაოდენობით აღმოჩნდა თარგმნილი ისეთი ძეგლები, რომლებიც პირდაპირ მიმართულია კათოლიკური დოგმატის წინააღმდეგ. ამასთან, დიამეტრალურად განსხვავდება ერთმანეთისგან ის შენიშვნები და კომენტარები, რომლებსაც ამ ძეგლებს დაურთავენ დასავლეთევროპელი და ქართველი მთარგმნელ-რედაქტორები. კათოლიკეები აღნიშნავენ, რომ ამ თხზულებებში გადმოცემულია „ბერძენთათვის დამახასიათებელი ცდომილება“. ხოლო ქართველებთან წარმოდგენილი „შეისწავენი“ უფრო მეტად გახაზავენ ფილიოკვეს საწინააღმდეგო აზრს.

5. კათოლიკური ფილიოკვეს წინააღმდეგ მიმართული სწავლება ქართულ ორიგინალურ ძეგლებშიც დაფიქსირდა. უადრესი შემთხვევა, როდესად პირდაპირ ხდება სულიწმიდის ძისაგან გამომავლობის უარყოფა, XI საუკუნის დასაწყისით თარიღდება და დაკავშირებულია ექვთიმე ათონელის სახელთან (იხ. ექვთიმეს „წინამძღვარი“).

6. უადრესი შემთხვევა ქართულ სასულიერო მწერლობაში, როცა სწავლება სულიწმიდის ძისაგანაც გამომავლობის შესახებ იწოდება ურჯულოებად და მწვალებლობად („ამათ უშჯულოებათა შთაცჯვიან მწვალებელნი...“) დაკავშირებულია არსენ იყალთოელის სახელთან (იხ. მის მიერ თარგმნილ ანასტასი სინელის „წინამძღვარში“ არსებული კომენტარი).

7. მოცემული პერიოდის ქართულ ეგზეგეტიკაში წმიდა წერილის წიგნების განმარტება ყოველთვის ხდება მართლმადიდებლური შინაარსით. ხოლო უადრესი შემთხვევა, როცა თარგმნილ ეგზეგეტიკაში პირდაპირ არის გაკრიტიკებული ლათინური დოგმატი სულიწმიდის შესახებ, დაკავშირებულია იოანე ჭიმჭიმელის სახელთან.

8. ქართული ორიგინალური ანტიკათოლიკური პოლემიკური თხზულება მოცემულ პერიოდში ვერ ვნახეთ. ხოლო თარგმნილ პოლემიკურ თხზულებათაგან უადრესია ევსტრატი ნიკიელი მიტროპოლიტის სახელით ცნობილი ტრაქტატი, რომლითაც ბოლოვდება არსენის „დოგმატიკონი“.

9. მთლიანობაში XI-XIII საუკუნეების ქართული სასულიერო მწერლობის ძეგლებიდან ისეთი სურათი ჩანს, რომ სულიწმიდის გამომავლობასთან დაკავშირებით საქართველოს ეკლესიას იგივე სწავლება ეპყრა, რაც მართლმადიდებელ ბერძნებს ჰქონდათ.

თავი IV: კათოლიკობასთან დაკავშირებული სხვადასხვა საკითხი დიდი სქიზმისა და ჯვაროსნების ეპოქის ქართულ სასულიერო მწერლობაში

§1. ქართული თვენების, სვინაქსრებისა და საეკლესიო კალენდრების მონაცემები

როგორც ცნობილია, ამა თუ იმ ისტორიული პირის წმიდანად აღიარებით ანდა მისი წმიდანობის უარყოფით ქრისტიანები თავიდანვე ხაზს უსვამდნენ თავის კონფესიურ იდენტობას. მაგალითად, ცნობილია, რომ პირველ საუკუნეებში, ქრისტიანთა დევნის დროს, წარმართები ქრისტიანებთან ერთად სხვადასხვა ერეტიკოსებსაც აწამებდნენ ხოლმე. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ასეთ ნაწამებ ერეტიკოსებს ქრისტიანები თავის წმიდანებად არ აღიარებდნენ, არც მათ საფლავებზე გადიოდნენ სალოცავად [იხ. ლაოდიკიის საეკლესიო კრების IX კანონი[44]]. ამრიგად, ქრისტიანული ტრადიციით, რაც არ უნდა დიდი ასკეტი, სასწაულთმოქმედი ან თუნდაც წამებული იყოს ადამიანი, თუკი მას მართალი სარწმუნოება არ ჰქონდა, მისი წმიდანად შერაცხვა არ ხდება. მიზეზი მარტივია – უმთავრესი სათნოება, რომლის გარეშე ცხოვნება შეუძლებელია, არის მართალი რწმენის ქონა [აბულაძე 1960: 10]. სწორედ ამ მოსაზრებით უარყვეს რომის პაპებმა „სქიზმატი“ ქეთევან დედოფლის წმიდანობა, რომელსაც მართლმადიდებელი ეკლესია დიდმოწამედ აღიარებს [იხ. ზემოთ, ჩვენი დისერტაციის შესავალში].

ისტორიიდან ცნობილია გამონაკლისი შემთხვევებიც, როცა ქრისტიანები ზოგიერთ ერეტიკოსს შეცდომით მიიჩნევდნენ ხოლმე მართალი სარწმუნოების მქონედ და წმიდათა შორის მოიხსენებდნენ. მაგალითად, ასეთი არის თეოდორე მომფსუესტელი, რომლის წმიდანობაც მართლმადიდებელმა ქრისტიანებმა უარყვეს, როდესაც მისი ერეტიკოსობის ამბავი გაირკვა.

ამრიგად, ამა თუ იმ ისტორიული პირის წმიდანად აღიარებით ან მისი წმიდანობის უარყოფით ქრისტიანები, როგორც აღვნიშნეთ, თავის სარწმუნოებრივ კუთვნილებას გახაზავენ. სწორედ ამიტომ არის ჩვენი კვლევისთვის მნიშვნელოვანი ძველი ქართული თვენების, სვინაქსრებისა და კალენდარული საკითხავების მონაცემები. ჩვენ მათში მოვძებნეთ ისეთ ისტორიულ პირთა მოსახსენებლები, რომელთაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანთა დაპირისპირებაში.

---

[44] . ამ კანონის ძველ ქართულ თარგმანში შეცდომაა (შდრ. ბერძნულ და სხვა ენებზე არსებული ტექსტები) [გაბიძაშვილი... 1975: 255; Правила 1880: 217-219;].

აღმოჩნდა, რომ ყველაზე ცნობილი ანტილათინი საეკლესიო მოღვაწენი დიდი სქიზმისა და ჯვაროსნების ეპოქაში შედგენილ ქართულ სასულიერო მწერლობის ძეგლებში ჩვეულებრივ მოიხსენებიან წმიდანებად. ამის საპირისპიროდ, ამ ძეგლებში ვერ ვნახეთ ლათინი ანტიმართლმადიდებელი ისტორიული პირის წმიდანად მოხსენიების ვერც ერთი შემთხვევა. ხოლო იმ ისტორიულ პირთა ცხოვრება და ღვაწლი, რომლებიც მართლმადიდებლებისთვისაც და კათოლიკეებისთვისაც საერთო წმიდანები არიან, ძველ ქართულ ხელნაწერებში ისეა გადმოცემული, რომ ისინი ყოვლითურთ-ყოვლადვე მართლმადიდებელ ქრისტიანებად არიან წარმოჩენილი.

თომა იერუსალიმელი პატრიარქი

როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, თომა იერუსალიმელი არის პირველი აღმოსავლელი პატრიარქი, რომელმაც თავის სინოდთან ერთად დაგმო ლათინური დოგმატი [იხ. ზემოთ, თავი I, §3]. თომა იერუსალიმელი ძველად წმიდანად ყოფილა შერაცხილი. მისი ხსენების დღე (16 მაისი) მხოლოდ იოანე-ზოსიმეს კალენდარმა შემოინახა (ეს არის ხელნაწერი Sina 34)[45] [კეკელიძე 1987: 247]. თომა იერუსალიმელის ხსენების დღე, როგორც ჩანს, ადრევე დაკარგულა. ამის გამო, ბერძნულ კალენდრებსა და სვინაქსრებში იგი არ შემორჩენილა [Garitte 1958: 226]. ამრიგად, იოანე ქართველის კალენდარი სხვა საეკლესიო კალენდრებისგან გამორჩეულია იმით, რომ მასში მოცემულია თომა იერუსალიმელი პატრიარქის ხსენების დღე.

მიქაელ სვინკელი

მიქაელი იყო ზემოხსენებული თომა იერუსალიმელი პატრიარქის სვინგელოზი ანუ პირადი მდივანი. სწორედ მიქაელ სვინკელი იყო იმ მისიის მეთაური, რომელიც იერუსალიმიდან რომში გაემგზავრა ფილიოკვეს წინააღმდეგ საქადაგებლად [იხ. ზემოთ, თავი I, §3; დანართი 11]. ძველ ქართულ ხელნაწერებში მიქაელ სვინკელის მოსახსენებლებსაც ვხვდებით. მაგალითად, გიორგი ათონელის „დიდ სვინაქსარში“ 20 დეკემბრის რიცხვით არის შეტანილი საკითხავი „წმიდისა მამისა ჩუენისა მიქაელ სჳნკელისა და აღმსარებელისაჲ“ [ჭელიძე 2001: 199]. ხოლო მის „თვენში“ მიქაელ სვინკელის ხსენება 18

[45] . ხელნაწერში შეცდომით წერია „თონა“. ჟერარდ გარიტი აღნიშნავს, რომ აქ აშკარად „თომა“ უნდა ეწეროს ანუ თომა პირველი იერუსალიმელი პატრიარქი.

დეკემბერს უწევს [ჭელიძე 2001: 198; ხელნაწ. S4999, 153v-156v]. გიორგი ათონელის „თვენში“ მიქაელ სვინკელისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ საგალობელს აშიაზე მიწერილი აქვს „თეოფანე“. რაც იმას ნიშნავს, რომ საგალობლის ავტორი არის თეოფანე პირდაწერილი, მიქაელ სვინკელის მოწაფე. გიორგის „თვენში“ ხაზგასმულია მიქაელის აღმსარებლობითი ღვაწლი და ბრძოლა მწვალებელთა წინააღმდეგ.

იობ პალესტინელი, საბაწმიდელი ხუცესი

ეს იობიც მიქაელ სვინკელის მოწაფე იყო. ამავე დროს იგი იყო სულიერი მოძღვარი თეოდორე და თეოფანე პირდაწერილთა. იერუსალიმის კრებამ იობ საბაწმიდელიც ჩართო იმ მისიის შემადგენლობაში, რომელიც მიქაელ სვინკელის მეთაურობით გაემართა რომში [იხ. ზემოთ, თავი I, §3]. გიორგი ათონელის „თუენში“ 21 სექტემბრის რიცხვით, ხოლო გიორგისავე „დიდ სვინაქსარში“ 22 სექტემბრის საკითხავში შეტანილია ღირსი იობის მოსახსენებელი. ოღონდ, ეტყობა დაქარაგმებული სახელი „იობი“ შეცდომით არის გახსნილი. ამის გამო, სვინაქსარულ საკითხავში „იონა“ წერია: *„ამასვე დღესა წმიდისა იონა ხუცისა საბაწმიდელისაჲ, რომელი იყო მოძღუარი თეოდორესი და თეოფანესი, აღმსარებელთა და გამომეტყველთაჲ...“* [გაბიძაშვილი 2004: 242; ჭელიძე 2001: 150; დოლაქიძე 2002: 204].

თეოდორე და თეოფანე პირდაწერილნი

თეოდორე და თეოფანეც ზემოხსენებული მისიის წევრები იყვნენ [იხ. ზემოთ, თავი I, §3; დანართი 11]. მათი ხსენება ექვთიმე ათონელის „მცირე სჳნაქსარში“ შეტანილია 27 დეკემბრის რიცხვით [ხელნაწ. A648, 23r]. ხოლო გიორგი ათონელის „დიდ სვინაქსარში“ 11 ოქტომბრის საკითხავში ცალკეც არის წარმოდგენილი თეოფანეს საკითხავი: *„წმიდისა მამისა ჩუენისა თეოფანესი, ნიკიელ მთავარეპისკოპოსისაჲ აღმსარებელისა და გამომეტყუელისაჲ, რომელი იყო საბაწმიდით“* [ჭელიძე 2001: 161-162]. „დიდი სვინაქსრის“ საკითხავი იწყება ასე: *„ესე ნეტარი და ძმაჲ მისი თეოდორე იყვნეს ქუეყანისა მოაბისანი. და მივიდეს საბაწმიდისა ლავრასა და იქმნნეს მონაზონ ბერსა ერთსა თანა რომელსა ეწოდა იონა (აქაც იგივე შეცდომაა, „იობი“ უნდა ეწეროს – გ.მ). ხოლო იყო იგი ფილოსოფოსი ჰორციელად და მოღუაწე სულიერად. ხოლო თეოფანე და თეოდორე იყვნეს მახჳლ და ფრთხილ გონებითა. და დაესწაჳს*

ფილოსოფოსობაჲ უზომოჲ. ხოლო იქმნეს სულიერნიცა ფრიად...“ [ხელნაწ. H1661, 29v–30v].

იმავე საკითხავიდან ვიგებთ, რომ თეოფანემ *„გამოთქუნა გალობანი შესხმანი ყოველთა წმიდათანი, რომელ შემდგომად კოზმაჲსსა და იოანესსა მისებრი არა ვინ გამოჩინებულ არს, ვიდრე დღეინდელად დღემდე“* [ხელნაწ. H1661, 30v]. თეოფანეს დაწერილი მრავალი საგალობლის ძველი ქართული თარგმანიც გვაქვს, ისინი გაბნეულია ქართულ „თვენებში“ [კვირიკაშვილი 1987: 52-99].

ხელნაწერ H1661-ში 27 დეკემბრის საკითხავში ცალკეა შეტანილი თეოდორე პირდაწერილის ხსენება: *„წმიდისა თეოდორესი საბაწმიდელისა ხუცისა და აღმსარებელისაჲ, ძმისწულისა თეოფანე გამომეტყუბლისა და აღმსარებელისაჲ. ესენი თეოფილეს ზე მეფისა წმიდათა ხატთათჳს კადნიერ იქმნეს და უშჯულოებაჲ მისი ამხილეს, რომლისა მიერ სადგისითა დაიწერნეს პირნი მათნი“* [ხელნაწ. H1661, 89v]. აქ თეოფანე თეოდორეს ძმისწულად იწოდება, რაც აშკარა შეცდომაა. სინამდვილეში ისინი ღვიძლი ძმები იყვნენ. თეოდორესა და თეოფანეს მოსახსენებელს 11 ოქტომბრის საკითხავში ვხვდებით ასევე ათონურ ხელნაწერში [Ath. 2/63, ფურ. 206–214; კეკელიძე 1987: 176].

ეგნატე კონსტანტინეპოლელი

ძველ ქართულ ხელნაწერებში კონსტანტინეპოლის ანტილათინი პატრიარქების მოსახსენებლებსაც ვხვდებით. მაგალითად, გიორგი ათონელის „დიდ სვინაქსარში“ 23 ოქტომბერს შეტანილია ხსენება *„წმიდისა ეგნატი კოსტანტინეპოლელ პატრიარქისა“* [ჭელიძე 2001: 166; დანართი 12].

ფოტი დიდი

ფოტი პატრიარქის მოსახსენებელი გიორგი ათონელის „დიდ სვინაქსარში“ წარმოდგენილია 6 თებერვლის საკითხავში: *„ამასვე დღესა... წმიდისა ფოტისი, კოსტანტინეპოლელ მთავარ ებისკოპოსისაჲ“* [ხელნაწ. H1661, 12r; Sin. 4, 111v]. ფოტი დიდი ასევე წმიდა პატრიარქთა შორის მოიხსენება „მცირე სჯულისკანონსა“ და შიომღვიმის ტიპიკონში, რომელთა შესახებაც ამ თავის მომდევნო პარაგრაფში ვიმსჯელებთ. აღსანიშნავია, რომ ფოტი დიდის წმიდანობას კათოლიკეები კატეგორიულად უარყოფენ. ისინი მას ბრალს სდებენ ყოველგვარ უღმერთობაში (მათ შორის ოკულტიზმში) და პერმანენტულად

შეაჩვენებენ. მაგალითად, ისტორიკოსი ევგრაფი სმირნოვი რომის პაპების მიერ ფოტი დიდის წინააღმდეგ წარმოთქმულ თექვსმეტამდე შეჩვენებას ჩამოთვლის [Огицкий... 1999: 40]. ამ ფონზე დიდი სქიზმის ეპოქის ქართულ ხელნაწერებში წმიდათა შორის ფოტი დიდის მოხსენიება მეტყველებს იმაზე, რომ საქართველოს ეკლესიაში სარწმუნოებრივი ნიშნით წმიდანების აღიარების კათოლიკური რომისგან აშკარად განსხვავებული ტრადიცია არსებობდა.

ნიკოლოზ მისტიკოსი

ნიკოლოზ მისტიკოსი ასევე ცნობილი ანტილათინი მოღვაწეა [Гумилевский 1859: 314; დანართი 31]. *„თქვენ არ ჰრიდებდით პატივს ეკლესიისას, ღირსებას სარწმუნოებისას, ხელშეუხებლობას წმიდათა განწესებათა, თქვენ განრყვნით წმიდა ერი ქრისტესი“* – ამ სიტყვებით ამხილებდა იგი რომის პაპებს [Лебедев 1900: 316]. მისი ხსენება გიორგი ათონელის „დიდ სვინაქსარში“ შეტანილია 15 მაისის რიცხვით: *„წმიდისა მამისა ჩუენისა ნიკოლაოს კოსტანტინეპოლელ პატრიარქისად“* [ჭელიძე 2001: 85]. ბერძნულ კალენდარში იგი ერთი დღის შემდეგ, 16 მაისს მოიხსენება [ჭელიძე 2001: 86]. მსგავსი შემთხვევები, ხსენების დღის მცირედით აცდენა, ხშირია ძველ კალენდრებში.

ნიკოლოზ მისტიკოსი მართლმადიდებლობის აღმსარებელ წმიდა პატრიარქთა შორის მოიხსენება სხვა ქართულ წყაროებშიც. მაგალითად, „მცირე სჯულისკანონსა“ და შიომღვიმის ტიპიკონში არსებულ მართლმადიდებლობის დღესასწაულის „სინოდიკონში“ [იხ. თავი IV, §2], ასევე გელათურ ილიტარიონში წარმოდგენილ „დიპტიქაში“ [იხ. თავი V, §4]. აქ იგი იხსენება, როგორც პატრიარქი ნიკოლა. ცნობილია ასევე ნიკოლოზ მისტიკოსის მიმოწერა აფხაზთა მეფეებთან [ყაუხჩიშვილი 1952: 212-218; თარხნიშვილი 1994: 436-438; ჯაფარიძე 2009: 11-12].

საერთო წმიდანები

როგორც ამ პარაგრაფის დასაწყისში აღვნიშნეთ, ანტიმართლმადიდებელი ლათინი ისტორიული პირების წმიდანად მოხსენების არც ერთი შემთხვევა ძველ ქართულ თვენებში, სვინაქსრებსა და კალენდარულ საკითხავებში არ იძებნება. სამაგიეროდ ვნახეთ საერთო წმიდანების მოსახსენებლები ანუ ისეთი ისტორიული პირების მოსახსენებლები, რომლებსაც წმიდანად აღიარებს როგორც მართლმადიდებელი ეკლესია, ისე კათოლიკური. კათოლიკეები,

როგორც წესი, ასეთი წმიდანების ცხოვრებასა და შემოქმედებას ისე აღწერენ, რომ მათ დასავლური დოგმატების მქადაგებლებად და დამცველებად წარმოაჩენენ. განსხვავებული სურათია ქართულ ძეგლებში. აქ ეს წმიდანები წარმოდგენილი არიან, როგორც ნამდვილი მართლმადიდებელი მოღვაწენი.

მაგალითად, ასეთი საერთო წმიდანები არიან: **გრიგოლ დიდი, დიოლოღოსი** (მისი ხსენება გიორგი ათონელის „დიდ სვინაქსარში“ წარმოდგენილია 12 მარტის საკითხავში [ჭელიძე 2001: 54]); **ამბროსი მედიოლანელი** (გიორგი ათონელის „დიდ სვინაქსარში“, იოანე-ზოსიმეს კალენდარსა და იერუსალიმურ კანონარში მისი ხსენება შეტანილია 7 და 8 დეკემბერს [ჭელიძე 2001: 193-194]); **ირინეოს ლუგდუნელი**, იგივე ირინეოს ლიონელი (გიორგი ათონელის „დიდ სვინაქსარში“ მოიხსენება 23 აგვისტოს [ჭელიძე 2001: 134]); **ბენედიქტე ნურსელი** (მისი მოსახსენებელი ექვთიმე ათონელის „მცირე სვინაქსარსა“ და გიორგი ათონელის „დიდ სვინაქსარში“ შეტანილია 14 მარტს [ხელნაწ. A648, 32r; ჭელიძე 2001: 54]. ხოლო ბენედიქტეს ცხოვრების ვრცელი რედაქცია წარმოდგენილია ექვთიმე ათონელის მიერ თარგმნილ „დიალოღონში“ [დანართი 32]).

იმის საილუსტრაციოდ, როგორ ხდება ძველ ქართულ ძეგლებში ამ წმიდანების მართლმადიდებელ მოღვაწეებად წარმოჩენა, მოვიყვანთ ბენედიქტე ნურსელისადმი მიძღვნილ საკითხავებს. ამ მოსახსენებლებში მისი ცხოვრება და ღვაწლი ისეა გადმოცემული, რომ მასში კათოლიკური დოგმატების ნატამალიც არ ჩანს. თუ შევადარებთ ერთმანეთს ბენედიქტე ნურსელის შესახებ დიდი სქიზმის ეპოქის ქართულ წერილობით ძეგლებსა და კათოლიკური დასავლეთის მწერლობაში არსებულ ცნობებს, დავინახავთ, რომ სარწმუნოებრივი განსხვავება საქართველოს ეკლესიასა და კათოლიკურ რომს შორის იმ დროს ნამდვილად არსებობდა. მეტიც, ქართულ თზულებებს აშკარად ატყვია სასულიერო ცენზურის კვალი [იხ. ზემოთ, თავი III, §1.2].

I. ბენედიქტე ნურსელის მოსახსენებელი ექვთიმე ათონელის „მცირე სვინაქსარში“

„თუესა მარტსა ი˜დ წმიდისა მამისა ჩუენისა ბენეტიკტოს არქიმანდრიტისა ჰრომისაჲ. ხოლო ბენეტიკტე გამოითარგმანების ‘კურთხეული’. ესე ყრმაჲდა იყო, დაუტევნა თჳსნი მშობელნი და განვიდა უდაბნოდ და მოიღო ღმრთისაგან მადლი სასწაულთა ქმნისაჲ“ [ხელნაწ. A648, 32r]. „მცირე სვინაქსარში“

წარმოდგენილია ბენედიქტე ნურსელის ლამაზი მინიატურა ბერძნული და ქართული წარწერებით [დანართი 33].

II. ბენედიქტე ნურსელის მოსახსენებელი გიორგი ათონელის „დიდ სვინაქსარში“

„წმიდისა მამისა ჩუენისა ბენეტიკტესი. ესე იყო ნათესავით ჰრომი, ნურსიელთა სოფლისაგან. ხოლო ბენეტიკტე გამოითარგმანების ჰრომთა ენისაგან ‘კურთხეული’. ამან სიყრმესავე თჳსსა დაუტევნა მშობელნი თჳსნი და განვიდა უდაბნოდ მზარდულისა თანა, სადა-იგი სათნოებითა და მოღუაწებითა შეაყო თავი თჳსი ღმერთსა. და სასწაულთა და საკჳრველებათა ძალნი მის მიერ მოემადლნეს, ვითარცა თითოეულად მოგჳთხრობს მისთჳს აღწერილი იგი ცხორებაჲ, რომელთა დიდებულებაჲ მაღალ არს და სიმრავლე ურიცხუ: ვითარ მკუდართა აღდგომაჲ და წინაჲსწარმეტყუელებაჲ და დაფარულთა ცნობაჲ და შორიელთა საქმეთა, ვითარცა თუალთა წინაშე მყოფთა, ხედვაჲ და ეშმაკთა განსხმაჲ და წესთა სამონაზუნოჲსა ცხორებისათა განწესებაჲ და უჴორცოთა მობაძავი ცხორებაჲ მისი, რომელნი ესე ნებსით დავიდუმენით, რათა არა სიმრავლე წერილისაჲ ფრიადი იქმნას. რამეთუ ჭეშმარიტად დიდ იყო და მაღალ კაცი ესე დიდებული და საყუარელ ღმრთისა და საკუთარ. ვითარცა გამოუცხადა ორთა მონაზონთა სათნოთა, რამეთუ ხედვიდეს გზასა დაგებულსა სამოსლითა მრავალ სასყიდლისაჲთა, რომელსა ზედა განწყობილ იყო სიმრავლე ლამპრებისაჲ. და სენაკისაგან წმიდისა მის აღიწეოდა ცადმდე. და ვითარ გამოეძიებდეს და ეკითხვიდეს, თუ ვისი არს, ესმა ბრწყინვალისა ვისგანმე და ნათლით შემოსილისა, ვითარმედ მონისა ღმრთისა ბენეტიკტესთჳს განმზადებულ არის გზაჲ ესე. ხოლო ცხად არს ესე, რამეთუ ყოფადსა მას პატივსა და ბრწყინვალებასა მისსა აუწყებდა საქმე ესე. ამას ნეტარსა ეგულებოდა რაჲ აღსრულებაჲ, წინათვე ცნა მიცვალებაჲ თჳსი. და მივიდა ეკლესიად და უბრძანა ორთა ძმათა ტჳრთვაჲ თჳსი. და ეზიარა რაჲ პატიოსანთა ქრისტჱს საიდუმლოთა, ვიდრე იგი მდგომარე იყო, აღიპყრნა ზეცად წმიდანი ჴელნი თჳსნი და ლოცვასა თანა აღმოუტევა წმიდაჲ სული თჳსი. ხოლო სადა იგი დამარხულ არს პატიოსანი გუამი მისი, სასწაულნი და კურნებანი დიდნი აღესრულებიან ვიდრე აქამომდე სადიდებელად ღმრთისა ყოვლად ძლიერისა“ [ხელნაწ. H1661, 140r–v].

III. „ბენედიქტეს ცხოვრება“ გრიგოლ დიდის „დიალოღონის“ ძველ ქართულ თარგმანში

გრიგოლ დიდის „დიალოღონის“ შესახებ ჩვენ ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ [თავი III, §1.2]. ეს არის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წყარო, რომლითაც შუა საუკუნეებში ქართველები იცნობდნენ დასავლელ ქრისტიანებს. „დიალოღონს“, კერძოდ მასში აღწერილ „ბენედიქტეს ცხოვრებას“, ახსენებს გიორგი ათონელი „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ [იხ. ზემოთ, თავი II, §2].

ძველი ქართული მწერლობის ძეგლთაგან ყველაზე ვრცლად სწორედ გრიგოლ დიდის „დიალოღონშია“ მოთხრობილი ბენედიქტე ნურსელის თავგადასავალი. ეს არის ექვთიმე ათონელის თარგმანი. ძეგლი საფუძვლიანად შეისწავლა ნათელა სოხაძემ [სოხაძე 2002], ტექსტი გამოსცა მიხეილ ქავთარიამ [ქავთარია 2009: 246-289]. ქვემოთ ციტირებას სწორედ მისი გამოცემიდან ვახდენთ.

თხზულების ძველი ქართული თარგმანი რამდენიმე თავისებურებით გამოირჩევა. ექვთიმე ათონელმა „ბენედიქტე ნურსელის ცხოვრება“, რომელიც ლათინურ და ბერძნულ „დიალოღონში“ მეორე წიგნად არის შეტანილი, ქართულ თარგმანში პირველ წიგნად გადმოიტანა (როგორც ჩანს, მისი მნიშვნელობის ხაზგასმის მიზნით). ამასთან, ექვთიმემ მთლიანად გამოტოვა და არ თარგმნა „ბენედიქტეს ცხოვრების“ XXXVIII თავი, სადაც სულიწმიდის ძისაგან გამოსვლის შესახებ წერია [სოხაძე 2002: 86]. მან ასევე გამოტოვა ის ადგილები, სადაც განსაწმედელის შესახებ კათოლიკური სწავლების ძირები შეიძლება დავინახოთ [სოხაძე 2002: 86-87]. ექვთიმე ათონელის ასეთი საქციელი დასავლელი ქრისტიანებისთვის, რა თქმა უნდა, მოსაწონი არ იქნებოდა. „ბენედიქტეს ცხოვრება“ ექვთიმესეულ „დიალოღონში“ იწყება ასე:

„კაცი ვინმე იყო სათნოებისა მუშაკი და მადლითა ღმრთისადთა შემკობილი, სახელით ბენედიქტე, რომელი იგი სიყრმითგან სიწმიდითა გულისადთა განბრწყინდა და ქალწულებითა ხორცთადთა აღიბეჭდა და არცა თუ ერთსა რას ნებასა ხორცთასა რაოდენცა დაამორჩილა სული თჳსი, არამედ ყოველივე საქმე ვნებათად სრულიად მოიძაგა და ესრეთ შეჰრაცხა სოფელი ესე, ვითარცა თივად განხმელი. ესე სამგზის სანატრელი ვითარცა მთიები აღმობრწყინდა ქუეყანისაგან ნურსიისა, სოფელსა ჰრომთასა. ხოლო ყრმა რად იყო, მიეცა სასწავლოდ. ხედვიდა რად უწესოებასა სხუათა ყრმათასა, იჯმნა სასწავლოთა მათგან და დაუტევა მამული იგი თვისი და მონაგები...“.

„„ამან ყოვლითა სათნოებითა შემკობილმან ბენედიქტე, ვითარცა ვთქუ, სიყრმითგანვე დაუტევა სოფელი და აღირჩია მკვიდრობად უდაბნოდსად. ხოლო მზარდული მისი სიყუარულითა მისითა თანა შეუდგა მას. და მოიწია რად ნეტარი იგი ადგილსა მას, რომელსა ეწოდების 'მოხილვად', სადა იგი ეკლესიად ძუელი იყო წმიდისა პეტრესი, მუნ დაემკვიდრა ვიდრე ჟამ რავდენმე. და მრავალთა ესმა სათნოებისა მისისა ჰამბავი. და მოვიდიან და იქცეოდიან მის თანა".

„დიალოღონში" შემდეგ მოთხრობილია ბენედიქტეს განდეგილობის, ერთ-ერთი სავანის წინამძღვრობის, თორმეტი მონასტრის დაარსებისა და მრავალი სასწაულის აღსრულების ამბავი. მოთხრობილია ასევე ბენედიქტეს მოწაფეთა შესახებ. ეს არის საკმაოდ მოზრდილი მოცულობის ჰაგიოგრაფიული ძეგლი, რომლის სრულად დამოწმება აქ უბრალოდ შეუძლებელია. ვფიქრობთ, მოყვანილი ფრაგმენტები ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის თხზულების ხასიათზე.

ბოლოს, ამ პარაგრაფის შეჯამების სახით ვიტყვით, რომ XI-XIII საუკუნეების ქართულ ლიტურგიკულ და კალენდარულ საკითხავებში საერთო წმიდანების მოსახსენებლები ისეა წარმოდგენილი, რომ მათში კათოლიციზმის ნატამალიც არ ჩანს. ამასთან, ქართულ თვენებში, სვინაქსრებსა და საეკლესიო კალენდარულ საკითხავებში წმიდათა შორის ვერსად ვნახულობთ მართლმადიდებლობის მოწინააღმდეგე კათოლიკეების მოსახსენებლებს, როგორებიც არიან, მაგალითად, მართლმადიდებელთა მიერ კათოლიციზმის ერესიარქებად მიჩნეული ფრანკების იმპერატორი კარლოსი, რომის პაპი ფორმოზი, ანსელმ კენტერბერიელი და მისთანები [თავი I, §§3, 5, 6].

ამ ფონზე ნიშანდობლივია ის, რომ დიდი სქიზმისა და ჯვაროსნების ეპოქის ქართულ ლიტურგიკულ და კალენდარულ საკითხავებში კათოლიკეების მოწინააღმდეგე არაერთი მოღვაწის მოსახსენებელი და ცხოვრება არის შეტანილი. ძველ ქართულ ხელნაწერებში მათდამი მიძღვნილ სასულიერო ჰიმნებსაც ვხვდებით. მათ შორის არიან ისეთებიც, რომელთა წმიდანობასაც კათოლიკეები კატეგორიულად უარყოფენ და ანათემაზეც გადასცემენ მათ.

ამრიგად, ძველი ქართული თვენები, სვინაქსრები და სხვა კალენდარული საკითხავები მოწმობენ, რომ დიდი სქიზმის ეპოქაში საქართველოს ეკლესიაში წმიდანების აღიარება და უარყოფა ხდებოდა მართლმადიდებელი ბერძნების მსგავსი და კათოლიკური რომისგან განსხვავებული კონფესიური ნიშნით.

§2. „სინოდიკონი“ მართლმადიდებლობის დღესასწაულისა

ქართველთა კონფესიური იდენტობის კვლევისთვის ეს ძეგლი მეტად ფასეულ საისტორიო წყაროს წარმოადგენს. გვაქვს „სინოდიკონის“ ორი ძველი ქართული რედაქცია. ერთი ეკუთვნის ექვთიმე ათონელს, მეორე – არსენ იყალთოელს. ექვთიმეს რედაქცია, რომელსაც ეწოდება *„ძეგლისწერაჲ სარწმუნოებისაჲ“*, წარმოდგენილია „მცირე სჯულისკანონში“ [გიუნაშვილი 1972: 124-131], ხოლო არსენისეული თარგმანი – შიომღვიმის ტიპიკონში [კოჭლამაზაშვილი... 2005: 139-144]. „სინოდიკონის“ არსენისეულ რედაქციას უფრო გრძელი სათაური აქვს: *„თანამდები ღმრთისა მიმართ წლითი-წლადი მადლობაჲ, რომელსა დღეს მიიღო ეკლესიამან ღმრთისამან გამოსაჩინებელი კეთილმსახურებისა შჯულთაჲ და დაქცევაჲ სიბოროტისა ბოროტადმსახურებათაჲ“* [კოჭლამაზაშვილი... 2005: 139].

როგორც ცნობილია, მართლმადიდებლობის დღესასწაულის „სინოდიკონის“ შედგენა დაკავშირებულია ხატმებრძოლობის ერესის დამარცხებასთან. ცნობილია ასევე, რომ პირველად სწორედ ხატმებრძოლობის დროს იჩინა თავი ფილიოკვეს შესახებ ღია დაპირისპირებამ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის [იხ. ზემოთ, თავი I, §3]. ამრიგად, ის მოძღვრება, რომელიც შემდგომში კათოლიციზმის სახელით გახდა ცნობილი, მართლმადიდებელთა აზრით, ხატმებრძოლობის დროიდან იწყებს ჩამოყალიბებას. მაგალითად, ცნობილია, რომ კათოლიციზმის ერთ-ერთი მესაძირკვლე ფრანკთა იმპერატორი კარლოსი ერთდროულად უჭერდა მხარს ხატმებრძოლობასაც და ფილიოკვესაც. სწორედ ამ ორ დოგმატურ საკითხზე დაუპირისპირდა იგი ფოტი დიდის პაპას, ტარასი კონსტანტინეპოლელ პატრიარქს [იხ. ზემოთ, თავი I, §3; დანართი 30]. ამის გამო, კათოლიკური დასავლეთის ერთ-ერთი გამორჩეული წმიდანი, იმპერატორი კარლოს დიდი პირდაპირ ექცევა მართლმადიდებლობის დღესასწაულის „სინოდიკონში“ ჩაწერილი ანათემების ქვეშ.

„სინოდიკონში“ მართლმადიდებელი სარწმუნოების აღმსარებელ წმიდა პატრიარქთა შორის მოიხსენებიან ტარასი, ეგნატე და ფოტი. ხოლო მათ მოწინააღმდეგეთა მიმართ შეჩვენება ანუ ანათემა არის წარმოთქმული. პარალელურად წარმოვადგენთ „სინოდიკონის“ ორივე ძველ ქართულ რედაქციას:

ექვთიმეს რედაქცია	არსენის რედაქცია
„ეგნატისი, ფოტისი, სტეფანესი, ანტონისი და ნიკოლაოსისი, ეფთჳმესი, წმიდათა და მართლმადიდებელთა პატრიარქთა, საუკუნემცა არს საჴსენებელი და კურთხევაჲ მათი. *ყოველივე, რაოდენიცა აღიწერა ვიეთგანმე შემასმენელად წმიდათა მათ პატრიარქთა: ტარასეს, ნიკიფორეს და მეთოდისა და ეგნატის და ფოტის და სტეფანესი, ანტონის და ნიკოლაოსისა, ცუდმცა არს და ამაო.* *ყოველივე, რომელი გარეშე წესისა მის ეკლესიისა და მოძღურებისა წმიდათა მამათაჲსა იქმნა, ანუ სადა იქმნეს გარეშე მართლმადიდებელთა წესისა, შეჩუენებულმცა არს“.* . . . *„კუალად ვიტყჳთ: გერმანოს, ტარასეს, ნიკიფორეს და მეთოდის სანატრელთა მათ პატრიარქთა საუკუნემცა არს საჴსენებელი და კურთხევაჲ.* *ეგნატისი, ფოტისი, სტეფანესი, ანტონისი, ნიკოლაოსისი, ეფთჳმესი,... მართლმადიდებელთა პატრიარქთაჲ საუკუნომცა არს საჴსენებელი და კურთხევაჲ“* [გიუნაშვილი 1972: 130, 133].	*„იგნატისი, ფოტისი, სტეფანესი, ანტონისი და ნიკოლაოსისი, წმიდათა და მართლმადიდებელთა პატრიაქთაჲ, საუკუნო იყ[ავნ ჴსენებაჲ].* *ყოველნივე ძჳნად წმიდათა პატრიაქთა – ტარასისსა, ნიკიფორესსა და მეთოდისსა, იგნატისსა, ფოტისსა, სტეფანესსა, ანტონისსა და ნიკოლაოსისსა – აღწერილნი ანუ თქუმულნი, შეჩუენებულ იყუნედ.* *ყოველნივე თჳნიერ საეკლესიოჲსა მოცემისა და მოძღურებისა და დაწესებისა წმიდათა და მარადისსაჴსენებელთა მამათაჲსა შჯულდებულნი და ქმნილნი, ანუ ამისსა შემდგომად ქმნადნი – შეჩუენებულ იყუნედ“.* . . . *„გერმანესი, ტარასისი, ნიკიფორესი და მეთოდისი მარადის საჴსენებელთა პატრიაქთაჲ საუკუნო იყავნ ჴსენებაჲ. იგნატისი, ფოტისი, სტეფანესი და ანტონისი, ნიკოლაჲსი და ევთჳმისი,... მართლმადიდებელთა პატრიაქთაჲ საუკუნო იყავნ ჴსენებაჲ“* [კოჭლამაზაშვილი... 2005: 141-142, 144].

ამრიგად, „სინოდიკონის“ როგორც ექვთიმესეული, ისე არსენისეული რედაქციით, საქართველოს ეკლესია მართლმადიდებლობის აღმსარებელ წმიდა პატრიარქთა შორის კურთხევით მოიხსენიებს ანტილათინ მოღვაწეებს ეგნეტე კონსტანტინეპოლელსა და ფოტი დიდს, ხოლო მათ მოწინააღმდეგეებს ჰგმობს

და შეაჩვენებს. შეჩვენებულია ყოველივე, რაც კი ამ წმიდა პატრიარქების წინააღმდეგ წერილობით ან ზეპირად გამოთქმულა. უფრო მეტიც, ანათემა წარმოთქმულია ასევე ყოველივე იმის მიმართაც, რაც მომავალში დაიწერება ან გამოითქმება მათ წინააღმდეგ[46].

რომელი აღმსარებლობითი ღვაწლის გამო მოიხსენება ანტილათინი საეკლესიო მოღვაწე ფოტი დიდი მართლმადიდებლობის „სინოდიკონში“? რომელ ერესს აღუდგა იგი წინ? ანდა რატომ არის შეჩვენებული ყოველივე, მის წინააღმდეგ ნათქვამი და დაწერილი? ვისადმი არის მიმართული ეს ანათემა? ვინ არიან ფოტი პატრიარქის მგმობელნი და მოწინააღმდეგენი? რა თქმა უნდა, აქ საუბარია ლათინებზე, რომელთა დოგმატიც ამხილა ფოტი პატრიარქმა. ამის გამო, ლათინები ანუ კათოლიკეები პერმანენტულად შეაჩვენებენ მას. როგორც აღვნიშნეთ, ისტორიკოსი ევგრაფი სმირნოვი რომის პაპების მიერ ფოტი დიდის წინააღმდეგ წარმოთქმულ თორმეტამდე შეჩვენებას ჩამოთვლის [Огицкий... 1999: 40].

ვფიქრობთ, ექვთიმე ათონელისა და არსენ იყალთოელის რედაქციის „სინოდიკონებში“ იმდენად ნათლად არის გამოხატული ქართველთა კონფესიური იდენტობა, დიდი სქიზმისა და ჯვაროსნების ეპოქის სხვა ქართული წერილობითი წყაროები საერთოდ რომც არ გაგვაჩნდეს, შესაბამისი დასკვნების გასაკეთებლად მარტო ეს ორი ძეგლი იკმარებდა.

შიომღვიმის ტიპოკონში წარმოდგენილ „სინოდიკონს“ ჩვენ ქვემოთ ისევ დავუბრუნდებით, როდესაც ვიმსჯელებთ აღმოსავლეთის პატრიარქთა სახელობითი მოსახსენებლებზე ძველ ქართულ საბუთებში [იხ. თავი V, §4]. დასასრულ აღვნიშნავთ, რომ მართლმადიდებლობის დღესასწაულის „სინოდიკონის“ გავლენა რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერასაც“ ეტყობა. მაგალითად, „ძეგლისწერის“ იმ ნაწილში, სადაც ხდება მართლმადიდებელთა კურთხევა და მწვალებელთა შეჩვენება, აშკარად შეინიშნება აღნიშნული „სინოდიკონის“ გამოძახილი:

„კუალადცა ვიტყჳთ: ყოველნიმცა მწვალებელნი შეჩუენებულ არიან. ყოველნიმცა მართლმადიდებელნი კურთხეულ არიან. ყოველთა მართლმადიდებელთა წელნიმცა მრავალ არიან. ყოველთა მართლმადიდებელთაჲ

[46] . ბიზანტიის იმპერატორმა ბასილიმ სოფიის დიდი კრების *„ოროსის“ დამოწმებისას* მსგავსი სიტყვები დაწერა: *„ვგმობ ყოველივეს, რაც კი დაწერილა ან თქმულა მის (ფოტი პატრიარქის – გ.მ) წინააღმდეგ“* [Dragas 1999: 357-369].

საუკუნომცა არს ჴსენებაჲ. ყოველნი მწვალებელნი საუკუნოდმცა შეჩუენებულ არიან. ყოველთა მწვალებელთაჲ საუკუნომცა არს წყევაჲ და დაუსრულებელი შეჩუენებაჲ“ [გაბიძაშვილი... 1975: 559]. შდრ. „სინოდიკონიდან“: *„ყოველნივემცა მწვალებელნი შეჩუენებულ არიან“; „ყოველნი მწვალებელნი შეჩუენებულ იყვნედ“; „მართლმადიდებელთა პატრიარქთა, საუკუნემცა არს საჴსენებელი და კურთხევაჲ მათი“; „მართლმადიდებელთა პატრიარქთაჲ საუკუნომცა არს საჴსენებელი და კურთხევაჲ“* [გიუნაშვილი 1972: 132; კოჭლამაზაშვილი... 2005: 143].

§3. ექვთიმე ათონელის „მცირე სჯულისკანონი“ და „განგებაჲ მსოფლიოთა მღდელთათჳს“

ექვთიმე ათონელის „მცირე სჯულისკანონი“ ქართული საეკლესიო სამართლის ერთ-ერთი უმთავრესი ძეგლია. მართლმადიდებლობის დღესასწაულის „სინოდიკონის“ გარდა, რომელზეც წინა პარაგრაფში ვისაუბრეთ, მასში ასევე წარმოდგენილია VI მსოფლიო საეკლესიო კრების კანონები, რომლებიც დასავლელ ქრისტიანთა საწესჩვეულებო ტრადიციების წინააღმდეგ არის მიმართული. ამ კანონების მიღების გამო თავის დროზე რომის პაპმა ევქარისტული ერთობაც გაწყვიტა აღმოსავლეთის ქრისტიანებთან [პაპაშვილი 1995: 40]. და აი, ექვთიმე ათონელმა ეს კანონები შეარჩია და შეიტანა „მცირე სჯულისკანონში“, თანაც სწორედ მაშინ, როცა სქიზმა დაიწყო და ეკლესიური ერთობა დაირღვა რომსა და აღმოსავლეთის საპატრიარქო საყდრებს შორის.

„მცირე სჯულისკანონში“, მაგალითად, დაგმობილია რომის ეკლესიის წესი, რომელიც *„მღვდელთა სრულიად უქორწინებელთა განაგებს“* და იგი მიიჩნევა, როგორც *„გარდასრულთა ამათ წვალებისა წელთა“* შემოღებული სიახლე [გიუნაშვილი 1972: 25].

ექვთიმე ათონელის მიერ შედგენილი კანონიკური კრებული ასევე ჰგმობს ლათინთა მარხვის წესებსაც და განიხილავს მათ არიოზელების, იაკობიტების, მარკიანელების, მასალიანელების ერეტიკული მარხვის წესების მსგავსად. იქვე აღნიშნულია: *„ვაუწყოთ პაპასა ჰრომისასა, რაჲთა განაწესოს არღარა ქმნად ერისა მის მარხვაჲ შაბათისაჲ“* [გიუნაშვილი 1972: 33].

უნდა აღინიშნოს, რომ ეს კანონები აშკარად ეწინააღმდეგება კათოლიკურ სწავლებას იმის შესახებ, რომ რომის პაპს ეკუთვნის უმაღლესი საეკლესიო

ხელისუფლება; რომ იგი უფლებამოსილებით მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე მაღლა დგას და არავის, მათ შორის არც მსოფლიო საეკლესიო კრებას, არ შეუძლია მას რაიმე ასწავლოს (მითუმეტეს, შეცდომაზე მიუთითოს). კათოლიკეების თანახმად, ყველა უსიტყვოდ უნდა ემორჩილებოდეს რომის პაპის ერთპიროვნულ გადაწყვეტილებებს [იხ. თავი I, §2.1]. „მცირე სჯულისკანონიდან“ კი ჩანს, რომ საქართველოს ეკლესიისთვის უცხო იყო ასეთი სწავლება. საქართველოში თვლიდნენ, რომ რომის პაპისთვისაც შეიძლებოდა შეცდომებზე მითითება და შენიშვნების მიცემა.

„მცირე სჯულისკანონში“ ასევე დაგმობილია წყალდაურთავი ღვინით ევქარისტიის აღსრულების წესი: *„...არავის ჴელ-ყოფებოდის მარტოდ ღუნითა, თვინიერ განზავებისა წყლითა, აღსრულებად ჯამისწირვისა“. „...უკუეთუ ვინმე ებისკოპოსმან ანუ ხუცესმან არა განზაოს ღუნოდ წყლითა და ეგრეთ შეწიროს უხრწნელი იგი შესაწირავი, ა-მცა-ჴოცილ არს, რამეთუ გარდამავალი არის წესისა მის წმიდათა მოციქულთა და მამათა და არა სრულებით ჰყოფს ქადაგებასა მას საიდუმლოჲსა მის სალმრთოჲსასა“* [გიუნაშვილი 1972: 46, 47].

„ბარძიმსა შინა ზედაშესა წყალი ურთე, წყლოდ ნუ სწირავ“ – ვკითხულობთ ასევე ექვთიმე ათონელის მიერ დაწერილ სხვა ძეგლში, რომლის სათაურია „განგებაჲ მსოფლიოთა მღდელთათჳს“ [დონდუა 1973: 51][47].

უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოს ეკლესიაში წყალდაურთავი ღვინით ევქარისტიის აღსრულების წესის კრიტიკა ხდებოდა სომხებთან პოლემიკის მიზნით. ამ ციტატებში, მართალია, დასავლელი ქრისტიანები არ მოიხსენებიან, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ეს მათი საევქარისტიო წესის წინააღმდეგაც არის მიმართული.

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, „მცირე სჯულისკანონში“ ზოგ შემთხვევაში (ცელიბატი, შაბათის მარხვა) პირდაპირ არის გაკრიტიკებული დასავლეთის ქრისტიანთა საწესჩვეულებო პრაქტიკა, ზოგ შემთხვევაში კი (წყალდაურთავი ღვინო) სომხების წინააღმდეგ მიმართული კრიტიკა, ფაქტობრივად დასავლეთის ქრისტიანებსაც შეეხება.

---

[47] . საევქარისტიო ღვინოში წყლის დართვის შესახებ ექვთიმე ათონელის „წინამძღვარშიც“ წერია: *„ხოლო ჩუენ მართლმადიდებელნი ჯამსა მას დიდებულისა ჯამისწირვისასა წყალსა განვაზავებთ ღუნოსა თანა“* [ჩიკვატია 1999: 151]. ასე რომ, ქართული წყაროების მოწმობით, საქართველოს ეკლესიაში ასეთი წესი იყო. ამ ფონზე, რაც არ უნდა უცნაური იყოს, ზოგიერთ ბიზანტიურ წყაროში არის ცნობა იმის შესახებ, თითქოს ქართველები საევქარისტიო ღვინოში წყალს არ ურთავდნენ.

დაბოლოს, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ „მცირე სჯულისკანონი“ ბევრი ხელნაწერი ნუსხის სახით არის მოღწეული, რაც მეტყველებს მის პოპულარობაზე. ამ ხელნაწერებში მეტად საგულისხმო კომენტარები და მინაწერები შეიძლება მოიძებნოს კათოლიციზმთან დაკავშირებულ კანონებზე. ეს მომავლის საქმეა, რადგან „მცირე სჯულისკანონის“ არსებული გამოცემა მხოლოდ ოთხ ძირითად ხელნაწერ ნუსხას ეფუძნება.

§4. გიორგი ათონელის „მცნებაჲ წმიდისა ჟამისწირვისაჲ“

„მართალი სიტყუაჲ და ჭეშმარიტი საქმეთა გულისჴმისყოფაჲ ერთგზის დღესა შინა უბრძანებს მღდელთა უსისხლოჲსა მის მსხუერპლისა შეწირვასა და არა მრავალგზის, – წერს გიორგი ათონელი თავის თარგმანში, – რამეთუ, უკუეთუ ერთსა საკურთხეველსა ზედა არა შეუნდობს ორგზის აღსრულებად შესაწირავისა, რაოდენ უფროჲს არა ჯერ არს მღდელისა, რა[ჲ]თამცა მრავალგზის[48] წირა დღესა შინა. ვინაჲთგან ქრისტემანცა, ჭეშმარიტმან მან მღდელთ-მთავარმან და ღმერთმან, არა მრავალ გზის, არამედ ერთგზის დღესა შინა შეწირა. აწ უკუე, <u>რომელი მრავალ გზის წირვიდეს დღესა შინა</u>, იგი მრავალგზის მოასწავებს ქრისტეს ჯუარცუმასა და <u>დაცემის ჭეშმარიტად მართლისაგან ქრისტეანეთა სარწმუნოებისა</u>“ [ხელნაწ. A584, 248v; დანართი 40].

ეს არის ამონარიდი ბასილი დიდის თხზულების გიორგი ათონელისეული თარგმანიდან. მისი სრული სათაურია: „მცნებაჲ წმიდისა ჟამისწირვისაჲ მღუდელთა მიმართ, რაჲთა არა წირვიდენ დღესა შინა ორგზის, არამედ ერთგზის“. როგორც დავინახეთ, ძეგლი მიზნად ისახავს იმის განმარტებას, რატომ არ შეიძლება, რომ ერთ დღეს ერთზე მეტი წირვა დააყენოს მღვდელმა. ციტირებისას ხაზგასმით გამოვყავით ის სიტყვები, საიდანაც ჩანს, როგორ სიმკაცრეს იჩენდნენ საქართველოში ამ წესს დამრღვევთა მიმართ. ეს არის სარწმუნოებრივი დაცემა – ასე აფასებდნენ ჩვენში ამ დანაშაულს. შესაბამისად, მღვდელი, რომელიც ამ წესს არღვევს, არის სარწმუნოების წინააღმდეგ შემცოდე. ახლა კი ბასილი დიდის თხზულების გიორგი ათონელისეული თარგმანი შევადაროთ სხვა თხზულებას, რომლის სათაურია: „კუალად მათთჳსვე ლათინთა წუალებათათჳს“: *„ხოლო ერთსა შინა დღესა ხუთ და ექუს გზის, გინა შჯდ და რუა გზის ჰსწირუცნ ერთსა ზედა ტრაპეზსა და ერთსა შინა ეკკლესიასა. ერთი ხოლო განვალს და მეორე შევალს. და უკუეთუ რომელსამე*

[48] . ეს სიტყვა ხელნაწერში კარგად არ იკითხება.

მღუდელსა შეემთხჳოს გარე განსლუა მწირუჱლსა, გაიჴდის შესამოსელსა თჳსსა, განვალს გარე და კუალად შემოვალს და ეგრეთ შეიმოსების და აღასრულებს წირუასა“ [ხელნაწ. H1000, 184v][49].

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, გიორგი ათონელი თავის თარგმანში („მცნებაჲ წმიდისა ჳამისწირვისაჲ“) ემიჯნება დასავლელ ქრისტიანთა საევქარისტიო ტრადიციას.

§5. არსენ იყალთოელის „დიდი სჯულისკანონი“

ფოტი პატრიარქის რედაქციის „თოთხმეტ-ტიტლოვანი ნომოკანონის“ ძველი ქართული თარგმანი ეკუთვნის არსენ იყალთოელს. იგი ცნობილია „დიდი სჯულისკანონის“ სახელით. ეს არის ქართულ ენაზე დღემდე შედგენილი საეკლესიო საკანონმდებლო ძეგლების ყველაზე ვრცელი კრებული. მასში ბევრი ისეთი კანონია შესული, რომელიც კათოლიკური ეკლესიის მოძღვრებასა და საწესჩვეულებო პრაქტიკას ეწინააღმდეგება. მოვიყვანთ ასეთ კანონებზე დართულ ორ საგულისხმო კომენტარს, რომელთაც არსენ იყალთოელის თარგმანში ვხვდებით.

მაგალითად, ტრულის კრების LXIX კანონს, რომელიც საკურთხეველში ერისკაცთა შესვლას კრძალავს, არსენის თარგმანში მინაწერი აქვს: *„შეისწავე, ვითარმედ ჰრომთათჳს სრულიად დამვიწყებლობასა იტყჳან ამის კანონისასა და წარმდებად და უკრძალველად შესლვასა ერისკაცთა მათთასა წმიდად საკურთხეველად“* [გაბიძაშვილი... 1975: 396].

გაცილებით უფრო მნიშვნელოვან საკითხს შეეხება II მსოფლიო კრების III კანონი, რომლის თანახმად კონსტანტინეპოლის ანუ ახალი რომის ეპისკოპოსი უფლებებით გათანაბრებულია ძველი რომის ეკლესიის მეთაურთან: *„კოსტანტინოპოლისა ეპისკოპოსსა აქუნდინ წარჩინებულებაჲ პატივისაჲ, სწორი ჰრომისა ეპისკოპოსისაჲ, ვინაჲთგან ახალი ჰრომი არს იგი“* [გაბიძაშვილი... 1975: 261]. იგივეს ვკითხულობთ „დიდ სჯულისკანონში“ წარმოდგენილ IV მსოფლიო კრების XXVIII კანონსა და VI მსოფლიო კრების XXXVI კანონში [გაბიძაშვილი... 1975: 275, 386].

ამრიგად, „დიდი სჯულისკანონიდან“ ჩანს, რომ საქართველოში რომისა და კონსტანტინეპოლის ეკლესიების მეთაურები კანონიკური თვალსაზრისით

[49] . ეს ანტიკათოლიკური თხზულება კიდევ ორი სხვა ნუსხით ვნახეთ ძველ ქართულ ხელნაწერებში: Q52, 26v-41v და A1132, 76v-80v.

თანაბარი უფლებების მქონეებად მიიჩნეოდნენ. ეს ნამდვილად ეწინააღმდეგება პაპისტური აბსოლუტიზმის იდეას, რომლის თანახმად, რომის პაპის თანასწორი არავინაა, რადგან იგი ერთპიროვნულად ფლობს უმაღლეს საეკლესიო ხელისუფლებას და რომის ეკლესია მადლით აღმატებულია სხვა ეკლესიებზე [იხ. თავი I, §2].

უფრო მეტიც, „დიდ სჯულისკანონში“ ვკითხულობთ, რომ *„თავი არს ყოველთა ეკლესიათაჲ ეკლესიაჲ კოსტანტინეპოლისაჲ“* და *„ეპისკოპოსსა კოსტანტინეპოლისსა აქუს უაღრესობაჲ სხუათაჲ...“* [გაბიძაშვილი... 1975: 126]. საეკლესიო სამართლის სპეციალისტები თვლიან, რომ აქ იგულისხმება მხოლოდ ბიზანტიის იმპერიის ტერიტორიაზე არსებული ეკლესიები. ეს მართლაც ასე იყო მაშინ, როცა ეს კანონი დაიწერა ანუ 381 წელს. თუმცაღა დიდი სქიზმის შემდეგ, როდესაც ახალი ისტორიული რეალობა შეიქმნა და როდესაც აღმოსავლეთის ქრისტიანების თვალში რომი ფსევდოეკლესიად გადაიქცა, კანონიკურად მისი ადგილი კონსტანტინეპოლმა დაიკავა, რომლის მეთაურიც მსოფლიო პატრიარქის ტიტულს ფლობს.

„დიდი სჯულისკანონი“ „მცირე სჯულისკანონთან“ ერთად ცხადყოფს, რომ XI საუკუნეში საქართველოს ეკლესიის პრაქტიკაში დამკვიდრდა კანონიკური ძეგლები, რომლებშიც რომის ეკლესიის მეთაურის უფლებრივი მდგომარეობა კათოლიკური სწავლებისგან განსხვავებულად განიხილება. მაშინ, როცა განხეთქილება მოხდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის, საქართველოს ეკლესიისთვის საერთოდ უცხო იყო კათოლიკური სწავლება რომის პაპის განსაკუთრებულ უფლებამოსილებათა შესახებ. ქართულ ენაზე არსებულ საეკლესიო სამართლის ძეგლებში ვერაფერს ვნახულობთ იმის მსგავსს, რასაც კათოლიკეები ასწავლიან რომის პაპის უფლებრივი მდგომარეობის შესახებ.

ზემოთ ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ იმის თაობაზე, რატომ გახდა რომის პაპის ხელისუფლების შესახებ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის წარმოშობილი აზრთა სხვადასხვაობა დიდი სქიზმის გამომწვევი ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი [თავი I, §2.1]. ამრიგად, ასეთ ვითარებაში სრულიად წარმოუდგენელია, რომ ეკლესიური ერთობა ყოფილიყო რომსა და საქართველოს შორის, რადგან კათოლიკეების აზრით, ნებისმიერი ადგილობრივი ეკლესია (მათ შორის, თუნდაც, საქართველოს ეკლესია), რომელიც არ აღიარებდა რომის პაპის უმაღლეს ხელისუფლებას, ეკლესია კი აღარ იყო, არამედ, იყო „ერეტიკოსთა

საკრებულო“, „სქიზმატიკოსთა ბრბო“ და „სატანების სინაგოგა“ [Огицкий... 1999: 118].

„დიდ სჯულისკანონში“ ასევე საგულისხმო სიტყვებს ვხვდებით ფოტი პატრიარქის მეთაურობით გამართული სოფიის დიდი საეკლესიო კრების შესახებ. მასში წერია, რომ ამ კრებამ *„განხეთქილებისა მოქმედი და მწვალებლური საცთური განაქარვა“* [გაბიძაშვილი... 1975: 447].

რომელ განხეთქილებას დაუსვა წერტილი სოფიის დიდმა კრებამ? რომელი მწვალებლური საცდური განაქარვა? როგორც ცნობილია, ეს იყო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანების გამაერთიანებელი კრება [Dragas 1999: 357-369]. ამრიგად, განხეთქილების მოქმედი მწვალებლური საცდურის განქარვებაში, აშკარაა, რომ რომთან განხეთქილების გამომწვევი მიზეზის აღმოფხვრა და ეკლესიური ერთობის აღდგენა იგულისხმება. მაგრამ რომელი მწვალებლური საცდურით იყო ეს განხეთქილება გამოწვეული? სოფიის დიდი კრების „ოროსიდან“ და აქტებიდან ჩანს, რომ ამ კრებამ დაგმო ნიკეა-კონსტანტინეპოლის „მრწამსის“ ტექსტში ყოველგვარი ცვლილებისა და დამატების შეტანა [Dragas 1999: 357-369]. აქედან გამომდინარე, რაკიღა ფოტი დიდის დროს მომხდარი განხეთქილების ერთ-ერთი მიზეზი ფილიოკვე იყო [იხ. თავი I, §4], აშკარაა, რომ „დიდ სჯულისკანონში“ „განხეთქილების გამომწვევ მწვალებლურ საცდურად“ სწორედ ფილიოკვე იწოდება.

დაბოლოს, როგორც ცნობილია, „დიდ სჯულისკანონში“ ჩართულია რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების „ძეგლისწერა“ [დანართი 34]. ეს არის ქართული „ნომოკანონის“ თავისებურება, „თოთხმეტ-ტიტლოვანი ნომოკანონის“ სხვა ენებზე არსებულ ტექსტებში ეს „ძეგლისწერა“ არ არის წარმოდგენილი.

რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა“ მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის ჩვენს საკვლევ თემასთან დაკავშირებით. „ძეგლისწერის“ დასაწყისში ჩამოთვლილია მსოფლიო და ადგილობრივი კრებების კანონები, ასევე მოციქულთა და ეკლესიის მამათა კანონები, რომელთაც საქართველოს ეკლესია თავისი მოღვაწეობის საფუძვლად აცხადებს. ამ ვრცელი ჩამონათვალის შემდეგ აღნიშნულია: *„ესე არიან შეკრებანი წმიდათა და საეკლესიოთა კანონთანი, დაბეჭდულნი და დამარხულნი, თჳნიერ ყოვლისა შემატებისა და მოკლებისა, და ამათი მეცნიერებად და შედგომად და მტკიცედ პყრობად უჴმს ყოველთა წინამძღუართა ქრისტეანობითისა მადიდებლობისათა: მღდელთ-მთავართა, და მღდელთა, და დიაკონთა, და ჩუენ შორის მოძღურად სახელდებულთა*

მონაზონთა, და ერთობით ყოველსა სავსებასა მართლმადიდებელთა ეკლესიისასა“ [გაბიძაშვილი... 1975: 112].

ამ კანონებში ბევრია ლათინური ტადიციების საწინააღმდეგო: შაბათის მარხვის, სამღვდელოთა უქორწინებლობის ანუ ცელიბატის, ევქარისტიის წყალდაურთავი ღვინითა და უფუარი ხმიადით აღსრულების შესახებ. აქვე ვხედავთ „მრწამსის“ ტექსტში ცვლილებებისა და დამატებების შეტანის ამკრძალავ კანონებს. და, რაც ასევე მნიშვნელოვანია, რუის-ურბნისის „ძეგლისწერის“ კანონების ჩამონათვალში ვერ ვხედავთ სოფიის მცირე კრების კანონებს, რომლებსაც კათოლიკეები მსოფლიო კრებად აღიარებენ. ამრიგად, რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა“ მართლმადიდებელი ეკლესიის (და არა კათოლიკური რომის) ტრადიციების შესაბამისად არის შედგენილი. მიხეილ თამარაშვილი კი რატომღაც წერდა, რომ რუის-ურბნისის კრება რომის პაპების სარწმუნოების ანუ კათოლიციზმის დამცველი იყო, თუმცაღა არ უთითებდა, რის საფუძველზე ფიქრობდა ასე [თამარაშვილი 1995: 175].

§6. იოანე პეტრიწის „ბოლო-სიტყუაჲ“

XI-XII საუკუნეების ქართველი ფილოსოფოსის იოანე პეტრიწის მიერ დაწერილი „ბოლო-სიტყუაჲ“ საყურადღებოა იმ თვალსაზრისით, რომ მასში მოიხსენება „იტალიელთა წვალება“ ანუ იტალიელთა ერესი. იგი დართული აქვს თხზულებას, რომლის სათაურია: „განმარტებაჲ პროკლესათჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს“.

„ბოლო-სიტყუაჲ“ იწყება სამების შესახებ მსჯელობით და მიზნად ისახავს გადმოსცეს, როგორ გამოვლინდება ადამიანის გონებისთვის მიუწვდომელი სამება სხვადასხვა ბუნებრივ მოვლენაში, ასევე მუსიკაში, გეომეტრიასა და არითმეტიკულ რიცხვებში [მელიქიშვილი 1999: 209, 211-212]. სწორედ ამ კონტექსტში მოიხსენება იტალიელთა მწვალებლობა.

მოგვყავს ციტატა ძველი და თანამედროვე ქართულით (ტექსტებში ხაზგასმა ჩვენია):

ძველი ქართული	თანამედროვე ქართული
„ბუნებითთაცა ზედა იხილო მემექმედობაჲ ნამეტ რიცხჳსა ამის, რომელ არს სამი; რამეთუ ჩჩვილი პირველ სრულ ქმნისა საშოსა შინა	*„ბუნებითს [მოვლენებზეც] დაინახავ კენტი (ნამეტი) რიცხვის – სამის მოქმედებას. რადგანაც ჩვილი, საშოში დასრულებამდე თუ*

უკუეთუ დააკლდეს სრულქმნისაგან თჳსა მეცხრისა, და მერვესა ნაკუეთსა შორის იშვეს თთუესა, რომელ არს მერვე, და არ დარჩების, ხოლო მეშჳდესა შორის ნაკუეთსა თთჳსასა იშვეს, კეთილ იქმნების და დარჩების. ამისთჳს რომელ მესამედ სახუედრი ხატი არს პირველისა მის სამისაჲ მეშჳდე, და თუ ვითარ რამეთუ ესთა რომელ პირველი მეტ რიცხჳ სამი, ხოლო მეორე მეტ რიცხჳ ხუთი, არამედ მესამედ მეტ რიცხუად თჳთ ესე ყოვლად განთქუმული შჳდი, რომელი არცა შობს და არცა იშობების. ვინა სადა <u>ყოველმან იტალიელთა წვალებამან</u> ვითარ ქალწულსა პატივსცა და მიემსახურა“ [ნუცუბიძე... 1937: 217].	*დააკლდება სრულქმნა მეცხრე თვემდე და მერვე თვის მონაკვეთში იშვება, არ გადარჩება. ხოლო მეშვიდე თვის მონაკვეთში თუ დაიბადება, კეთილიქმნება და გადარჩება. ეს იმიტომ, რომ პირველადი სამის მესამედ წილხვედრი ხატი მეშვიდე [რიცხვია] და, თუ როგორ, აი ასე: პირველი კენტი (მეტ) რიცხვი არის სამი, ხოლო მეორე კენტი რიცხვი – ხუთი, მესამე კენტ რიცხვად კი თვით ეს ყოვლად განთქმული შვიდია, რომელიც არც შობს და არც იშვება. ამიტომაც <u>მთელმა იტალიელთა წვალებამ</u> [მას] როგორც ქალწულს, პატივი სცა და მიემსახურა“* [მელიქიშვილი 1999: 211-212].

მოკლედ, აზრი ის არის, რომ რიცხვ შვიდს იტალიელთა მწვალებლობა საკრალურ მნიშვნელობას ანიჭებს. ხოლო მისი საკრალურობის წარმოსაჩენად, არითმეტიკულ ფაქტებთან ერთად, მოყვანილია მაგალითი ძველი დროის სამედიცინო გამოცდილებიდან: თუ დღენაკლული ბავშვი შვიდთვიანი დაიბადება, გადარჩება, ხოლო თუ მერვე თვეში იქნება – გარდაიცვლება.

იოანე პეტრიწის თხზულებაში იტალიელთა მწვალებლობის ხსენების ფაქტს ადრევე მიაქციეს ყურადღება. როგორც გამოირკვა, აქ იგულისხმებიან პითაგორელი ერეტიკოსები [მელიქიშვილი 1999: 235; თევზაძე 1955: 244-245].

ეს რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობა სათავეს იღებს ძველი ბერძენი ფილოსოფოსისა და მათემატიკოსის პითაგორას მოძღვრებიდან. პითაგორელნი ბუნების ყველა მოვლენის ახსნას რიცხვების მისტიკური მნიშვნელობით ცდილობდნენ. პითაგორელებს მეორენაირად პერიპათეტიკოსები ეწოდებათ [Епифаний 1882: 359-405]. ამ მისტიკურ-ფილოსოფიურ მიმდინარეობას ანტიკური პერიოდის შემდეგაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა. მისი საკმაოდ ძლიერი გავლენა შეინიშნება შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპაში [Joost-

Gaugier 2007: 116-134]. ეს არც არის გასაკვირი, შუა საუკუნეების ევროპაში ხომ წარმართული კულტურისა და ფილოსოფიის აღორძინება მოხდა. მართლაც, კათოლიკეები რიცხვ შვიდს, როგორც ქალწულობის სიმბოლოს, ღმრთისმშობლის რიცხვად მიიჩნევენ (მას გამოსახავენ ხოლმე ლილიას შვიდფურცლიანი ყვავილით ხელში). სწორედ ამის გამო, სავსებით შესაძლებლად მიგვაჩნია ვიფიქროთ, რომ იოანე პეტრიწმა „იტალიელთა წვალებაში“ მის თანამედროვე დასავლეთ ევროპაში გავრცელებული რელიგიური შეხედულებები იგულისხმა.

§7. პეტრიწონის ტიპიკონი

ეს კანონიკური ძეგლი, რომელიც 1083 წელს დაიწერა [შანიძე 1971: 4], საყურადღებო ინფორმაციას გვაწვდის დიდი სქიზმის ეპოქაში ქართველთა კონფესიური კუთვნილების შესახებ.

„ჭეშმარიტსა და მართლმადიდებელსა ქრისტეანეთა სარწმუნოებასა ქართველთასა, რომელი-იგი სწორად აქუს და განუყოფელად მტკიცესა თანა სარწმუნოებასა და აღსარებასა ჭეშმარიტთა ბერძენთა ნათესავისასა“ – ვკითხულობთ ტიპიკონში [შანიძე 1971: 68; დოლიძე 1970: 42]; *„ჭეშმარიტისა მართლმადიდებლობისა მათისა (ბერძნებისა – გ.მ.) მიმდგომნი ვართ და აღმსარებელნი და მოწაფენი მათნი“* [შანიძე 1971: 109; დოლიძე 1970: 85-86].

ამრიგად, პეტრიწონის ტიპიკონი ქართველებს ბერძნების მოწაფეებად და მათი სარწმუნოების მიმდევრებად წარმოაჩენს. ესეც ცხადყოფს, რომ დიდი სქიზმის ეპოქაში ქართველებს ბერძნების ერთმორწმუნეთა სახელი ჰქონდათ დამკვიდრებული.

¤ ¤ ¤

ჩვენი სადისერტაციო ნაშრომის IV თავში ვაკეთებთ შემდეგ დასკვნებს:

1. დიდი სქიზმისა და ჯვაროსნების ეპოქაში ქართველები წმიდანებად აღიარებდნენ გამოჩენილ ანტილათინ მოღვაწეებს და შეაჩვენებდნენ მათ მოწინააღმდეგეებს.

2. ქართველებისთვის უცხო იყო პაპისტური აბსოლუტიზმის იდეა. საქართველოს ეკლესიაში არ მიიჩნევდნენ რომის პაპს იმ უფლებების მქონედ, რა უფლებებითაც იგი კათოლიკურ სამყაროში სარგებლობს.

3. ქართველებს ჰქონდათ დასავლელი ქრისტიანებისგან განსხვავებული საწესჩვეულებო ტრადიციები.

4. დიდი სქიზმისა და ჯვაროსნების ეპოქაში ქართველებმა უკვე იციან დასავლეთ ევროპაში არსებული ერესის შესახებ (იოანე პეტრიწთან იხსენიება იტალიელთა წვალება).

5. აღნიშნულ ეპოქაში ქართველებს დამკვიდრებული აქვთ ბერძნების ერთმორწმუნეების სახელი, როგორც ამას მოწმობს „პეტრიწონის ტიპიკონი“ და სხვა არაერთი ძეგლი.

თავი V: ეკლესიური ერთობის დარღვევა რომსა და საქართველოს შორის

§1. საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის მიზეზები

როგორც ჩვენი სადოქტორო ნაშრომის შესავალ ნაწილში გვაქვს აღნიშნული, საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის თარიღის დაზუსტება წარმოადგენს ჩვენი კვლევის ერთ-ერთ მთავარ მიზანს. მაგრამ, ვიდრე უშუალოდ ამ თარიღზე დავიწყებდეთ მსჯელობას, უმჯობესი იქნება, ჯერ განვსაზღვროთ მიზეზები, რომელთა გამოც მოხდა განხეთქილება საქართველოს ეკლესიასა და რომს შორის.

მიხეილ თამარაშვილს მიაჩნდა, რომ სქიზმა საქართველოსა და რომს შორის, უბრალოდ, „მატერიალური“ მიზეზის გამო მოხდა. *„ეს სქიზმა წმინდა მატერიალურია... ამის მიზეზი მხოლოდ კათოლიკურ ეკლესიასთან სუსტი კავშირი იყო“* – აღნიშნავდა იგი, თუმცა არ უთითებდა, რით იყო გამოწვეული ამ ურთიერთკავშირის „სისუსტე“ [თამარაშვილი 1995: 170]. მჭიდრო კავშირ-ურთიერთობის არარსებობა, პირველ რიგში, გეოგრაფიული სიშორით შეიძლებოდა ყოფილიყო განპირობებული. ამიტომ, ვფიქრობთ, რომ როდესაც საქართველოსა და კათოლიკურ რომს შორის კავშირის სისუსტეზე წერდა, მიხეილ თამარაშვილს სწორედ გეოგრაფიული ფაქტორი ჰქონდა მხედველობაში. ამრიგად, მიხეილ თამარაშვილის აზრით, განხეთქილება საქართველოს ეკლესიასა და რომს შორის არსებული სუსტი კავშირის გამო მოხდა. თუმცა სხვაგან იგი სრულიად საწინააღმდეგოს წერს, თითქოს საქართველოს ეკლესიას რომთან უფრო მჭიდრო კავშირი ჰქონდა, ვიდრე აღმოსავლეთის ანუ მართლმადიდებელ ეკლესიებთან [თამარაშვილი 1902: 25-26].

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ მიხეილ თამარაშვილის ეს მეორე მოსაზრება ელემენტარულ კრიტიკას ვერ უძლებს, რადგან საისტორიო წყაროებიდან მსგავსი არაფერი ჩანს. რაც შეეხება მის პირველ მოსაზრებას, თავისთავად

კავშირ-ურთიერთობის სისუსტე, თუკი იგი მხოლოდ გეოგრაფიული სიშორით იყო განპირობებული, ძნელად საფიქრებელია, რომ გამხდარიყო რომსა და საქართველოს ეკლესიას შორის სქიზმის წარმოშობის მიზეზი.

აქ ისიც გასათვალისწინებელია, რომ დასავლეთის საქრისტიანო ყოველთვის არ იყო გეოგრაფიულად ძალიან დაშორებული საქართველოსგან. ჯვაროსნული ლაშქრობების დროს კათოლიკური დასავლეთი, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, თვითონ „მოუახლოვდა“ აღმოსავლეთს [კარტაშევი 2000: 42]. მაგრამ ამ „მოახლოებამ“, როგორც ცნობილია, კიდევ უფრო მეტად დააშორა ერთმანეთს მართლმადიდებელი ქრისტიანები და კათოლიკეები. საქმე ის არის, რომ ყველგან, სადაც კი ჯვაროსნებმა ფეხი მოიკიდეს, დაამხეს „სქიზმატების“ საერო და სასულიერო ხელისუფლება. მათ არა მხოლოდ მუსლიმთაგან წართმეულ ტერიტორიებზე დააარსეს ლათინური სახელმწიფოები, არამედ მართლმადიდებელი ბიზანტიის კუთვნილ მიწებზეც არაერთი პოლიტიკური ერთეული შექმნეს (ეს პერიოდი საბერძნეთის ისტორიაში ლათინური ოკუპაციის ანუ ფრანგოკრატიის სახელით არის ცნობილი) [Miller 1908; Vasil’ev 1958: 506; Harris 2006: 164; Jacobi 1999: 525–542].

ქართველებს ოდითგანვე ინტენსიური ურთიერთობა ჰქონდათ იერუსალიმთან, ანტიოქიასთან, კონსტანტინეპოლთან... ეს უკანასკნელი ჯვაროსნების დროს ლათინთა იმპერიის დედაქალაქად იყო გადაქცეული. ასე რომ, თუკი იმ დროს საქართველოც კათოლიკური ქვეყანა იყო, მაშინ ქართველებს კათოლიკურ კონსტანტინეპოლთან და აღმოსავლეთის სხვა დიდ ქალაქებთან, რომლებიც კათოლიკეების ხელში იყო, სუსტი კავშირ-ურთიერთობა ნამდვილად არ უნდა ჰქონოდათ. პირიქით, ეს კავშირები იმ დროს უფრო მეტად უნდა გაცხოველებულიყო. მაგრამ საისტორიო წყაროები ამის საწინააღმდეგოს მეტყველებს. ისტორიას ჩვენთვის არ შემოუნახავს ლათინთა იმპერიასთან ქართველების დიპლომატიური ურთიერთობის არც ერთი შემთხვევა [ნინიძე 1998: 443], მაშინ, როცა მართლმადიდებელ კონსტანტინეპოლთან ქართველებს მეტად მჭიდრო კავშირ-ურთიერთობა ჰქონდათ (ეს ასახულია როგორც ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, ისე სხვა უამრავ წერილობით ძეგლში).

ამრიგად, ჯვაროსნული ლაშქრობების პერიოდში საქართველოსა და კათოლიკურ დასავლეთს შორის გეოგრაფიული დაშორების ფაქტორი აუცილებლად უნდა გამოვრიცხოთ. მიუხედავად ამისა, ფაქტი ის არის, რომ, როგორც მიხეილ თამარაშვილიც წერდა, *„კათოლიკურ ეკლესიასთან სუსტი*

კავშირი იყო“ [თამარაშვილი 1995: 170]. მაგრამ რა იყო ამ კავშირის „სისუსტისა“ და ერთობის დარღვევის მიზეზი? მიხეილ თამარაშვილი საქართველოსა და რომს შორის სარწმუნოებრივი უთანხმოების არსებობას არც კი განიხილავდა. მის მსგავსად უდგებოდნენ მოცემულ საკითხს ასევე მიქელ თარხნიშვილი, ლელა პატარიძე და სხვა მეცნიერები.

მათი აზრით, საქართველოს ეკლესია იმხანად რომის სარწმუნოებრივი აღმსარებლობის მიმართ სრულიად ლოიალური იყო. „საქართველო და რომი“ – ამგვარი სარწმუნოებრივი ოპოზიცია არ შემდგარა [პატარიძე 2005: 35]; საქართველოს ეკლესია ე.წ. დასავლური ორიენტაციის მქონე იყო [თინიკაშვილი 2011ა]; საქართველო არ ჩარეულა რწმენის შესახებ დავაში [თარხნიშვილი 1994: 148]; საქართველოსა და რომის დოგმატები ერთმანეთს ეთანხმებოდა [თამარაშვილი 1902: 55] და საერთოდ, სარწმუნოებრივი განსხვავება რომსა და საქართველოს შორის მეტად უმნიშვნელო იყო [თამარაშვილი 1902: 55] – აცხადებენ ისინი. თუმცაღა, ფაქტი ის არის, რომ „შეერთების მუხლების“ ანუ იმ პირობების ჩამონათვალი, რომელთა შესრულებასაც გაერთიანების სანაცვლოდ მოითხოვდა ქართველებისგან რომის პაპი, საკმაოდ ვრცელი აღმოჩნდა. *„რადგან ვრცელია, აქ არ მოგვყავსო“* – წერს მიხეილ თამარაშვილი პაპ ნიკოლოზ მეოთხის მიერ საქართველოს პატრიარქ აბრაამ პირველისადმი გამოგზავნილ წერილთან დაკავშირებით [თამარაშვილი 1902: 20].

თუკი სარწმუნოებრივი განსხვავება რომსა და საქართველოს შორის უმნიშვნელო იყო, მაშინ „შეერთების მუხლები“ რატომღა აღმოჩნდა იმდენად ვრცელი, რომ მათი დამოწმება გაძნელდა? ანდა რატომ ჰქონდათ ქართველებს სუსტი კავშირი კათოლიკურ ეკლესიასთან მაშინ, როცა კონსტანტინეპოლი, თესალონიკი, კვიპროსი, ანტიოქია, იერუსალიმი... კათოლიკური იერარქიის ხელში იყო? ამ სასულიერო ცენტრებთან ქართველებს ხომ ოდითგანვე მჭიდრო კავშირ-ურთიერთობა ჰქონდათ. რაღა მაინცდამაინც მას შემდეგ განელდა ეს ურთიერთობები, როცა იქ კათოლიკური იერარქია დაფუძნდა? ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ამ დროს საქართველო ძლიერი ქვეყანაა. „ქართლის ცხოვრებიდან“ ვიგებთ, რომ ძლევამოსილი ქართველი გვირგვინოსნები უხვი შეწირულობებით აღავსებდნენ ქრისტიანთა წმიდა ადგილებს [ყაუხჩიშვილი 1955: 352-353; ყაუხჩიშვილი 1959: 91, 142; მეტრეველი 2008: 336, 507] (საგულისხმო ფაქტია – მათ შორის ქალაქი რომი, ან კათოლიკური დასავლეთის სხვა რომელიმე ცენტრი, არ იხსენიება). მაშ რა უნდა იყოს მიზეზი საქართველოსა

და კათოლიკურ სამყაროს შორის სუსტი კავშირ-ურთიერთობისა, თუკი ამ დროს საქართველოც კათოლიკური ქვეყანაა? ცხადია, საქმე მთლად ისე არ უნდა იყოს, როგორც ამას მიხეილ თამარაშვილი და მისი თანამოაზრენი წარმოაჩენენ.

საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის მიზეზების შესახებ სრულიად განსხვავებულ აზრს გამოთქვამს ფერარა-ფლორენციის კრებაზე საქართველოს ეკლესიის ოფიციალური წარმომადგენელი: *„ჩვენი ეკლესია მტკიცედ იცავს ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს თითოეულ მცნებას, – მიმართა მან რომის პაპს, – ასევე წმიდა მოციქულთა ტრადიციებს,... ამისგან არასოდეს გადაგვიხვევია (შდრ. გიორგი ათონელის ცნობილი სიტყვები – გ.მ.), არაფერი დაგვიმატებია და მალულად არაფერი წაგვიღია, უმცირესი ნაწილიც კი. რომის ეკლესიამ კი მრავალი რამ დაუმატა და საბოლოოდ წმიდა მამების სწავლების საზღვრებს გადასცდა. ამის გამო თქვენს ეკლესიას ჩვენ ჩამოვშორდით და ორივენი გაყრის გზით წავედით“.* ქართველმა ელჩმა ასევე განუცხადა პაპს, რომ მშვიდობას აღადგენდა „სარწმუნოების სიმბოლოდან“ დამატების ამოღება (შდრ. ასევე გიორგი ათონელის მიერ ბიზანტიის იმპერატორის წინაშე გამოთქმული აზრი – გ.მ.). *„იმ ერთადერთ სიტყვას (იგულისხმება „ფილიოკვე“ – გ.მ.) ობელისკზე ნუ დაგვანახებ. მაშინ მარტო იბერიის ერის გულს როდი მოიგებ, ყველა ქრისტიანი ერი შენი პატივისმცემელი იქნება“* [ჭუჭუნაძე 1970: 19; მჭედლიძე 2009: 60; დანართი 37].

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, ქართველი ელჩი რომსა და საქართველოს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის შესახებ მიხეილ თამარაშვილისგან სრულიად განსხვავებულად მსჯელობს. იგი პირდაპირ მიუთითებს უთანხმოების სარწმუნოებრივ მიზეზზე. მისი თქმით, საქართველომ იგივე შეინარჩუნა, რაც თავიდანვე ეპყრა, ხოლო რომმა სიახლეები შემოიღო. სწორედ ამის გამო წარმოიშვა სარწმუნოებრივი გაუცხოება საქართველოსა და რომს შორის. მართალია, ისტორიას ჩვენთვის უშუალოდ დიდი სქიზმის ეპოქაში ქართველებსა და დასავლეთევროპელებს შორის სარწმუნოებრივი პოლემიკის შესახებ ცნობები არ შემოუნახავს, მაგრამ ჩვენი სადისერტაციო ნაშრომის II, III და IV თავებიდან გამოირკვა, რომ აღნიშნულ ეპოქაში ქართველები და ბერძნები ნამდვილად იყვნენ ერთმორწმუნენი; მათ ნამდვილად ჰქონდათ რომისგან განსხვავებული სარწმუნოება და საეკლესიო ტრადიციები. ასე რომ, დასტურდება ქართველი ელჩის სიტყვების სისწორე – რომსა და საქართველოს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევა, როგორც ჩანს, მართლაც სარწმუნოებრივი განსხვავების

გამო მოხდა. უფრო მეტიც, ქართველი ელჩის სიტყვიდან ვიგებთ, რომ რომმა კი არ გაწყვიტა ეკლესიური ერთობა საქართველოსთან, არამედ პირიქით, საქართველომ – რომთან. *„ამის გამო თქვენს ეკლესიას ჩვენ ჩამოვშორდით“* – განაცხადა მან.

ქართველი ელჩის სიტყვა წყაროთმცოდნეობითი თვალსაზრისით მეტად ფასეულია პირველ რიგში იმიტომ, რომ იგი წარმოთქმულია საქართველოს ეკლესიის ოფიციალური წარმომადგენლის მიერ. მას ჰქონდა შესაბამისი რწმუნება და უფლებამოსილი იყო ესაუბრა საქართველოს ეკლესიის სახელით. ეს იმას ნიშნავს, რომ მისი სიტყვა, უბრალოდ, მის კერძო აზრს კი არ გამოხატავს, არამედ საქართველოს ეკლესიის ოფიციალურ პოზიციას.

ამავე დროს, ქართველი ელჩის ეს სიტყვა იმ თვალსაზრისითაც არის ფასეული, რომ იგი ეკუთვნის განათლებულ, წიგნიერ კაცს (წინააღმდეგ შემთხვევაში, მას ელჩად არ გაგზავნიდნენ მსოფლიო კრებაზე მეტად საპასუხისმგებლო მისიით). სავსებით შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ეს განსწავლული კაცი იცნობდა რომის შესახებ ისეთ ქართულ საისტორიო საბუთებს, რომელთაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. როგორც ჩანს, მას ისეთ საბუთებზეც მიუწვდებოდა ხელი, რომლებშიც მითითებული იყო საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის მიზეზები. სწორედ ეს არის მის სიტყვაში განსაკუთრებით ფასეული.

მან ზუსტად იცის, რატომ მოხდა განხეთქილება საქართველოსა და რომს შორის. ამის მიზეზად იგი ასახელებს რომის მიერ ისეთი სარწმუნოებრივი სიახლეების შემოღებას, რომლებიც უცხო და მიუღებელი აღმოჩნდა საქართველოსთვის. არ გვაქვს საფუძველი, რომ ეჭვი შევიტანოთ ქართველი ელჩის ამ ცნობის სანდოობაში.

ამასთან, ქართველი ელჩი, მართალია, არ ასახელებს კონკრეტულ თარიღს, როდის გაწყვიტა საქართველოს ეკლესიამ რომთან ერთობა, მაგრამ ამ მხრივ, გარკვეული მინიშნება მაინც შეიძლება დავინახოთ მის სიტყვაში. საქმე ის არის, რომ ისტორიიდან ცნობილია იმ სიახლეების შემოღების თარიღები, რომელთა შესახებაც საუბრობს ქართველი ელჩი [იხ. თავი I, §5]. მაგრამ მისი სიტყვიდან არ ჩანს, რამდენად დროული ან დაგვიანებული იყო საქართველოს ეკლესიის მხრიდან რეაგირება. ჩვენ მხოლოდ ვარაუდი შეგვიძლია გამოვთქვათ იმასთან დაკავშირებით, რომ საქართველოს პასუხი მყისიერი თუ არა, ვერც ძალიან დაგვიანებული იქნებოდა. რადგან შეუძლებლად მიგვაჩნია, რომ

არსებული სქიზმის პირობებში საქართველოს ორივე დაპირისპირებულ მხარესთან კიდევ ხანგრძლივი დროის მანძილზე შეენარჩუნებინა ერთობა. ეს იქნებოდა ნამდვილი კანონიკური ანომალია (თუ რატომ, ამის შესახებ ქვემოთ ვმსჯელობთ [იხ. ამ თავის §4]).

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის ორი მიზეზია დასახელებული: პირველი – მჭიდრო კავშირ-ურთიერთობის არქონა, რაც თავიდან გეოგრაფიული სიშორით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული, და მეორე – სარწმუნოებრივი უთანხმოება. ჩვენ უფრო დამაჯერებლად მიგვაჩნია მეორე ანუ სარწმუნოებრივი მიზეზი. რადგან, როგორც ჩვენი სადისერტაციო ნაშრომის წინა თავებიდან გამოირკვა, დიდი სქიზმისა და ჯვაროსნების ეპოქაში საქართველოსა და რომს შორის ნამდვილად არსებობდა სარწმუნოებრივი და საწესჩვეულებო განსხვავებები.

როგორც ცნობილია, სწორედ ასეთი განსხვავებები წარმოადგენდა ქრისტიანებს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევისა და განხეთქილებების გამომწვევ მიზეზს [იხ. თავი I, §1]. ამრიგად, ჩვენი აზრით, სარწმუნოებრივი განსხვავებების არსებობა მართლაც ქმნიდა იმის ლეგიტიმურ საფუძველს, რომ საქართველოს ეკლესიას რომთან ერთობა გაეწყვიტა.

§2. მეცნიერთა მოსაზრებები საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის თარიღის შესახებ

რემონ ჟანენმა „კათოლიკური ღვთისმეტყველების ენციკლოპედიაში“ საქართველოსა და რომს შორის ერთობის დარღვევის თარიღთან დაკავშირებით აღნიშნა, რომ *„არ არის მიკვლეული რაიმე საბუთი, რომელიც რამდენადმე მაინც ნათელს მოჰფენდა ამ საკითხს“* [ჟანენი 1996: 36]. მართლაც, მეცნიერთათვის დღემდე უცნობია ამ მოვლენის ამსახველი პირდაპირი საისტორიო წყარო (მაგალითად, საქართველოს საეკლესიო კრების გადაწყვეტილება რომთან ერთობის გაწყვეტის შესახებ).

ჩვენ არც ისეთ ეპისტოლურ ძეგლებზე მიგვიწვდება ხელი, რომლებშიც ასახული იქნებოდა ქართველებისა და დასავლეთევროპელების პოლემიკა ჩვენ შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის ადრეულ ეტაპზე (ვგულისხმობთ „ეპისტოლეთა წიგნში“ შესული სომხურ-ქართული პოლემიკური წერილების მსგავს მასალებს).

ამრიგად, ერთი მხრივ, პირდაპირი საისტორიო წყაროების არარსებობისა თუ ხელმიუწვდომლობის გამო, ხოლო, მეორე მხრივ, შემორჩენილი მასალების სიმწირის გამო, საკითხი მნიშვნელოვანწილად ჯერ კიდევ ბუნდოვანი რჩება. სწორედ ამიტომ არის, რომ საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის თარიღის შესახებ გამოთქმულია სხვადასხვა მოსაზრება.

მაგალითად, მიხეილ თამარაშვილის აზრით, საქართველოს ეკლესიასა და რომს ერთობა ჰქონდათ XIII ს-ის I ნახევრამდე მაინც [თამარაშვილი 1902: 7]. და ეს ერთობა *„მტკიცედ დაცულა ვიდრე 1230 წლამდე... ამის შემდგომ მომხდარა განცალკევება, მაგრამ რომელ წელში, ანუ რა შემთხვევაში, ეს ჯერ არ სჩანს“* – აღნიშნავდა იგი [თამარაშვილი 1902: 13].

მიხეილ თამარაშვილისავე აზრით, 1230 წლის შემდგომ მომხდარ განხეთქილებას მალე „ბოლო მოეღო“ ანუ ერთობა ისევ აღდგა. და ეს მომხდარა, როგორც იგი ფიქრობდა, 1240 წელს. *„ეს შემოერთება უეჭველად უნდა მომხდარიყო იმავე დროს“* – აღნიშნავს მიხეილ თამარაშვილი 1240 წლის 13 იანვარს პაპ გრიგოლ IX-ის მიერ რუსუდანისადმი მოწერილი წერილის კომენტარში [თამარაშვილი 1902: 17]. შემდეგ კი აღარ მიუთითებს, თუ კერძოდ როდის დაირღვა 1240 წელს, მისი აზრით, აღდგენილი ერთობა.

მას მიაჩნდა, თითქოს საქართველო 1245 წელსაც იმყოფებოდა რომთან ეკლესიურ ერთობაში, მიუხედავად იმისა, რომ ამ დროს თვითონ რომის პაპი უგზავნის წერილს საქართველოს პატრიარქს და კათოლიკურ ეკლესიასთან გაერთიანებას სთავაზობს. *„პაპმა იმავე დროს (ე.ი. 1245 წელს – გ.მ.) მისწერა აღმოსავლეთის ყველა პატრიარქებს და წინადადება მისცა რომის ეკკლესიას შეერთებოდნენ ... ვატიკანის არხივში შენახულ წერილს ბოლოში აწერია, რომ ... იგივე წერილი იბერიელებსა და საქართველოს პატრიარქსაც გაეგზავნაო. გარნა აქიდგან დასკვნას ვერ გამოვიტანთ, რომ იმ დროს საქართველოს ეკკლესია ან არ ყოფილიყოს შეერთებული, ან ისევ გაჰყროდეს რომასა“* – წერს იგი [თამარაშვილი 1902: 18].

უფრო მეტიც, მიხეილ თამარაშვილს მიაჩნდა, რომ საქართველო 1250 წელსაც იმყოფებოდა კათოლიკურ რომთან ეკლესიურ ერთობაში. მისი აზრით, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ *„1250 წელს ივერიის მონასტრიდგან რომას წაულიათ წმ. მამათა იოვანესი, ევთიმესი და გიორგის გვამნი, მაშინ ცხადათ დავრწმუნდებით, რომ... ისევ ყოფილა ერთობა ლათინთა და ქართველთა შორის. ეს გარემოება, ჩვენის აზრით, სხვაფრივ ვერ აიხსნება“* [თამარაშვილი 1902: 23].

როგორც ჩანს, მიხეილ თამარაშვილისთვის არ იყო ცნობილი იმ სასტიკი დარბევის შესახებ, რომლის დროსაც უნიატებმა და კათოლიკეებმა ათონის ივერთა მონასტრიდან გაიტაცეს დიდი ქართველი საეკლესიო მოღვაწეების ცხედრები და გაგზავნეს რომში [მაჩხანელი 1982: 143; კეკელიძე 1955: 82; მაჭარაშვილი 2007ა: 7-10], თორემ ამ ვანდალურ აქტს იგი საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის არსებობის დამადასტურებლად არ დაიმოწმებდა[50].

საკითხისადმი მიხეილ თამარაშვილის ასეთი დამოკიდებულების გამო აღნიშნავდა ეპისკოპოსი კირიონი (შემდგომში საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი) თავის „კრიტიკულ შენიშვნებში“, რომ *„სულ შეერთება ელანდება-ო თამარაშვილს“* [მაჭარაშვილი 2002ა: 146]. კირიონ მეორე არც იმაში ეთანხმებოდა მიხეილ თამარაშვილს, თითქოს რუსუდანის დროს საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობა არსებობდა. მისი აზრით, რუსუდანმა ეკლესიური ერთობის აღდგენის მხოლოდ სურვილი გამოთქვა, თუმცა მისი მიმოწერიდან ამ ერთობის ფაქტი არსად ჩანს [მაჭარაშვილი 2002ა: 146].

ეპისკოპოსი კირიონი იმასაც აღნიშნავდა, რომ დიდი სქიზმის შემდგომ შედგენილ ქართულ საბუთებში ხუთი პატრიარქის მოხსენიება სულაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს საქართველო რომთან ეკლესიურ ერთობაში იმყოფებოდა, როგორც ამის შესახებ წერდა, მაშინ ჯერ კიდევ ახალბედა მკვლევარი, კათოლიკური თეოლოგიის დოქტორი, მიხეილ თამარაშვილი [მაჭარაშვილი 2002ა: 146].

სინამდვილეში ქართულ საისტორიო საბუთებში, სადაც ხუთი პატრიარქი მოიხსენება, რომის პაპი არსად არ არის დასახელებული. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მიხეილ თამარაშვილმა ჩათვალა, რომ იგი იქ იგულისხმება: *„გუჯრებში დასახელებული პატრიარქები არიან ის ხუთნი პატრიარქნი, რომელთა შორის იგულისხმების რომის პაპიც“* [თამარაშვილი 1902: 6-7]. და ამის საფუძველზეც მან გააკეთა დასკვნა, რომ დიდი სქიზმის შემდეგ საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობა არსებობდა.

მიხეილ თამარაშვილის აღნიშნული მოსაზრება მოგვიანებით სავსებით დამაჯერებლად უარყო მანანა ჯავახიშვილმა შემდეგი კონტრარგუმენტის მოშველიებით: ხუთი პატრიარქის მოხსენიება საქართველოში XVI-XVII

[50] . მიხეილ თამარაშვილი თარიღსაც შეცდომით უთითებს. სინამდვილეში ეს ამბავი 1280-იან წლებში მოხდა [კახაძე 1954: 87; კეკელიძე 1955: 77].

საუკუნეებშიც ხდებოდა ანუ მაშინაც, როცა ყველამ იცოდა, რომ არავითარი ეკლესიური ერთობა საქართველოსა და რომს შორის არ არსებობდა. [ჯავახიშვილი 1997: 43-45, 133; ალექსიძე 1980: 117-118][51]. შესაბამისად, გამორიცხულია, რომ დიდი სქიზმის შემდეგ შედგენილ ქართულ საისტრიო საბუთებში ხუთი პატრიარქის მოხსენება რომთან ერთობის აღმნიშვნელი იყოს. ამრიგად, მანანა ჯავახიშვილის გამოკვლევით დასაბუთდა ის, რასაც უწინ ეპისკოპოსი კირიონი აღნიშნავდა თავის „კრიტიკულ შენიშვნებში“.

მანანა ჯავახიშვილმა, ამავე დროს, მოგვცა საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის განსხვავებული დათარიღება და განსაზღვრა იგი, როგორც 1054 წელს მომხდარი ჰუმბერტის ავანტიურის თანადროული მოვლენა [ჯავახიშვილი 1997: 105].

მოცემულ საკითხთან დაკავშირებით სრულიად განსხვავებული მოსაზრება აქვთ გამოთქმული თამაზ ბერაძესა და მანანა სანაძეს. მათი აზრით, „ქართული ეკლესიის თვალში“ რომი საბოლოოდ გაემიჯნა მართლმადიდებლურ სამყაროს XIV საუკუნის დასაწყისში, კერძოდ 1318 წელს [ბერაძე... 2003: 193].

ზემოთ მოცემულ დათარიღებათაგან ყველაზე მეტად გავრცელებულია მიხეილ თამარაშვილის ვერსია. უფრო სწორად მისი ის ნაწილი, როდესაც იგი საუბრობს 1230-1240 წლებს შორის მომხდარ განხეთქილებაზე. ეს აზრი მეტ-ნაკლები ცვლილებებით გაიზიარა არაერთმა მეცნიერმა. მაგალითად, მიქელ თარხნიშვილი აღნიშნავდა, რომ *„საქართველო რომის ტახტს მოგვიანებით ჩამოშორდა და ეს გამოყოფა თანდათან განხორციელდა. პირველი ცნობა ამის შესახებ 1240 წელს გვხვდება“* [თარხნიშვილი 1994: 148]. იგივეს იმეორებს მურმან პაპაშვილიც და აღნიშნავს, რომ 1240 წლამდე საქართველოს ეკლესია კათოლიკური იყო [პაპაშვილი 1995: 52]. რემონ ჟანენის თანახმად, 1233 წელს ქართველები რომისგან *„ალბათ, ჯერ კიდევ არ არიან საბოლოოდ განდგომილნი“* [ჟანენი 1996: 75]. ლელა პატარიძის აზრით, განხეთქილება რომსა და საქართველოს შორის 1234 და 1240 წლებს შორის მომხდარა [პატარიძე 2005: 28-35]. ნუგზარ პაპუაშვილს მიაჩნია, რომ ევქარისტიული კავშირი საქართველოსა და რომს შორის XIII საუკუნიდან გაწყდა [პაპუაშვილი 1996: 301]. სტეფან რაპი

[51] . ამის საფუძველზე მანანა ჯავახიშვილმა ჩათვალა, რომ დიდი სქიზმის შემდეგ შედგენილ ქართულ საბუთებში ხუთი პატრიარქის მოხსენიება არის დიპლომატიკური ლაფსუსი [ჯავახიშვილი 1997: 46]. თუმცა არ არის გამორიცხული, კვლევების შედეგად გამოჩნდეს, რომ ქართულ საბუთებში მხოლოდ აღმოსავლეთის მართლმადიდებელი პატრიარქები მოიხსენიებოდნენ.

მიიჩნევს, რომ საქართველოს ეკლესია XIII საუკუნის პირველ ნახევარში შეუერთდა ბიზანტიური ეკლესიის სქიზმას [Rapp 2010: 148]. ტრისტან მაჭარაშვილიც ზემოხსენებული მოსაზრებებისკენ იხრება და განხეთქილების თარიღად 1230 წლის შედგომ პერიოდს ასახელებს [მაჭარაშვილი 2000ა: 139].

ყველა ეს მეცნიერი მოვლენის დასათარიღებლად დასავლეთის არქივებსა და წიგნთსაცავებში მოძიებულ ეპისტოლურ ძეგლებს ეყრდნობა. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ იმავე საისტორიო წყაროების მიხედვით სხვა ავტორები სულ სხვაგვარად მსჯელობენ. მაგალითად, პაპ გრიგოლ მეცხრის მეორე წერილში ჩაწერილ სიტყვებს – *„უკეთუ <u>აქამდე</u> თქვენი ცხოვრების სისრულეს რაიმე აკლდა, აწ ეს თქვენი შეერთება სრულჰყოფს მას“* – კირიონ მეორე ამგვარ კომენტარს უკეთებს: *„ამ სიტყვებს ბატონი თამარაშვილი კარგად ჩაჰკვირვებოდა, დაინახავდა, რომ არავითარი ერთობა საქართველოს რომის ეკკლესიასთან არა ჰქონია“* [მაჭარაშვილი 2002ა: 146]. იმავე პაპის სიტყვები – *„შეუერთდით... რომის ეკკლესიას და სწუხდეთ, რომ <u>აქამდე დაგიგვიანდათ</u>“* – მანანა ჯავახიშვილის აზრით, ცხადყოფს იმას, რომ ეკლესიური ერთობა იმ დროს ახალი დარღვეული ნამდვილად არ უნდა ყოფილიყო [ჯავახიშვილი 1997: 101-102].

ასე რომ, როგორც დავინახეთ, საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევას მეცნიერები განსხვავებულად ათარიღებენ. ძირითადად მოცემულია სამი დათარიღება. პირველი: დაახლოებით 1230-1240 წლები (ან, უფრო ზოგადად, XIII საუკუნის პირველი ნახევარი); მეორე: 1318 წელი და მესამე: 1054 წელი.

ეს თარიღები მეცნიერებმა განსაზღვრეს შემდეგი ისტორიული ფაქტების საფუძველზე: I. დიდი სქიზმის შემდეგ შედგენილ ქართულ საისტორიო საბუთებში ხუთი პატრიარქის მოხსენების გამო; II. იმის მიხედვით, თუ როდის ფიქსირდება დასავლეთის არქივებიდან და წიგნთსაცავებიდან ჩამოტანილ ეპოსტოლურ წყაროებში უადრესი შემთხვევა, როცა რომის პაპი ქართველებს გაერთიანებისკენ მოუწოდებს; III. საქართველოში კათოლიკური ეპარქიის დაარსების თარიღის მიხედვით და IV. 1054 წელს კონსტანტინეპოლში გამოცხადებული ანათემების საფუძველზე.

ჩვენ არ ვიზიარებთ ზემოთ მოცემულ არცერთ დათარიღებას, რადგან მიგვაჩნია, რომ მათი დასაბუთება აშკარად საფუძველსმოკლებულია.

მაგალითად, პირველ შემთხვევაში, დასავლეთის არქივებიდან და წიგნთსაცავებიდან ჩამოტანილი ეპოსტოლური ძეგლები მოვლენის დათარიღებისთვის ნამდვილად ვერ გამოგვადგება, რადგან, როგორც ცნობილია, ვატიკანის საიდუმლო არქივებში დაცული XIII საუკუნემდე შედგენილი საისტორიო საბუთები ჯერ კიდევ არ არის გახსნილი საერთაშორისო სამეცნიერო საზოგადოებისთვის [პაპაშვილი 1995: 27]. სავსებით შესაძლებელია, როცა გაიხსნება ეს არქივები, აღმოჩნდეს უფრო ადრინდელი შემთხვევები, როცა რომის პაპები და კათოლიკური დასავლეთის სხვა ავტორიტეტული წარმომადგენლები მოუწოდებენ ქართველებს გაერთიანებისკენ.

ამასთან, დასავლეთიდან ჩამოტანილი ეპისტოლური ძეგლების გარდა, არაერთი საისტორიო წყაროდან ჩანს, რომ 1230-1240 წლებამდე გაცილებით ადრე ქართველები ნამდვილად არ იყვნენ კათოლიკეების ერთმორწმუნენი და არ იმყოფებოდნენ მათთან ეკლესიურ ერთობაში. ამ საისტორიო წყაროების შესახებ ქვემოთ ვიმსჯელებთ [იხ. თავი V, §3].

მეორე მოსაზრებაც ასევე არ არის მართებული, რადგან საქართველოში კათოლიკური საეპისკოპოსოს დაარსებამდე ანუ 1318 წლამდე გაცილებით ადრე საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის იურისდიქციის საზღვრებში კათოლიკე მისიონრებს უკვე ჰქონდათ შექმნილი თავისი პარალელური საეკლესიო სტრუქტურები. აღნიშნულ ფაქტს ჯერ კიდევ კირიონ მეორემ მიაქცია ყურადღება. აი, რას წერს იგი: *„თუ საქართველოს ეკკლესია შეერთებული იყო ლათინთა ეკკლესიასთან, მაშ ცალკე მრევლი რაღათა ჰყავდათ მისიონრებს ან რა საჭირო იყო ამ მცირე მრევლის მოსავლელად იმ სიშორიდან მისიონრების გამოგზავნა, თუ საქართველოს ეკკლესია ფრანგების სარწმუნოებას აღიარებდა?“* [მაჭარაშვილი 2002ა: 147].

რაც შეეხება მესამე მოსაზრებას, მიგვაჩნია, რომ კანონიკური თვალსაზრისით სქიზმის პროცედურის დასრულება ანუ რომისა და მართლმადიდებელი აღმოსავლეთის საბოლოო გამიჯვნა ერთმანეთისგან ნამდვილად არ მომხდარა 1054 წელს. ამის შესახებ ბიზანტიური წყაროებიც მოწმობენ [იხ. თავი I, §5]. ამასთან, გვაქვს ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში არსებული ცნობაც იმის შესახებ, რომ საქართველოს ეკლესიის ავტორიტეტულმა წარმომადგენელმა, გიორგი ათონელმა, 1065 წელს, ბიზანტიის საიმპერატორო კარზე წარდგომისას, რომის ოფიციალური ეკლესია მოიხსენია, როგორც მადლმოსილი ეკლესია, რაც ბერძნებს არ გაუპროტესტებიათ [იხ. თავი

II, §3]. ამრიგად, 1065 წელს, მიუხედავად იმისა, რომ ევქარისტული ერთობა უკვე დიდი ხნის დარღვეულია, რომის ოფიციალური ეკლესია მართლმადიდებელ აღმოსავლეთში ჯერ კიდევ არ მიიჩნევა ფსევდოეკლესიად. ამის გამო ჩვენ ვერ შევიწყნარებთ მანანა ჯავახიშვილის მიერ მოცემულ დათარიღებას.

ჩვენი აზრით, ყველაზე უფრო მართებული იქნება, თუკი საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევას განვსაზღვრავთ, როგორც XI-XII საუკუნეთა მიჯნაზე მომხდარ მოვლენას. თუ კერძოდ რის საფუძველზე ვფიქრობთ ასე, ამას მომდევნო პარაგრაფებში წარმოვაჩენთ. მოვლენის დასათარიღებლად ჩვენ განვიხილავთ არაერთ ისეთ საისტორიო წყაროს, რომელთაც სხვა მკვლევრები ყურადღების მიღმა ტოვებენ.

§3. ჯვაროსნები და საქართველოს ეკლესია (XI-XIII სს.)

როგორც ზემოთ დავინახეთ, კანონიკური თვალსაზრისით დიდი სქიზმის დასკვნითი აქტის გაფორმება (ბარის 1098 წლის კრებაზე კათოლიკეების მიერ ფილიოკვეს არშემწყნარებელთა ანუ მართლმადიდებელთა ანათემირება) ჯვაროსნული ლაშქრობების დაწყებისთანავე მოხდა [იხ. თავი I, §5]. აქედან გამომდინარე, გარკვევა იმისა, როგორი ურთიერთობა ჰქონდათ ჯვაროსნებს საქართველოს ეკლესიასთან, ვფიქრობთ, მეტ ნათელს მოჰფენს საკითხს, როდის მოხდა ეკლესიური ერთობის დარღვევა საქართველოსა და რომს შორის.

თავის დროზე მიხეილ თამარაშვილმა განაცხადა, რომ ჯვაროსნების დროინდელი დასავლელი ავტორები ქართველებს კათოლიკური სარწმუნოების მიმდევრებად იხსენიებდნენ: *„ამ დროის მწერლები ქართველებს კათოლიკეებად უწოდებდნენ“* – წერდა იგი, თუმცა არ უთითებდა არანაირ წყაროს [თამარაშვილი 1902: 6-7]. ზოგიერთი ჩვენი მეცნიერი, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, სიტყვაზე ენდო მიხეილ თამარაშვილს და ისე გაიმეორა მისი აზრი, რომ არ გადაუმოწმებია. მას შემდეგ მრავალმა წყალმა ჩაიარა, მაგრამ დღემდე არ გამოვლენილა ისეთი საისტორიო წყაროები, რომლებიც დაადასტურებდა მიხეილ თამარაშვილის სიტყვის სისწორეს. პირიქით, მის საწინააღმდეგოდ კი არაერთი მათგანი მეტყველებს.

ქვემოთ წარმოვადგენთ ჯვაროსნებთან დაკავშირებულ საისტორიო მასალებს, რომლებიც ცხადყოფს, არსებობდა თუ არა 1240 წლამდე სარწმუნოებრივი და ეკლესიური ერთობა ქართველებსა და

დასავლეთევროპელებს შორის. ვიწყებთ 1230-იანი წლებიდან და გადავდივართ ქრონოლოგიურად უფრო უკან, ადრინდელ მასალებზე.

3.1. პაპ გრიგოლ IX-ის წერილი ანტიოქიელებისადმი (1239 წ.)

„ქალაქ ანტიოქიისა და მისი ეპარქიის ბერძენ, სომეხ და ქართველ მოძღვრებსა და სამღვდელო პირებს.

ჩვენ უდიდესი გაოცებით შევიტყვეთ ჩვენი პატივცემული ძმისაგან, ანტიოქიის პატრიარქისაგან (იგულისხმება ანტიოქიის ლათინი პატრიარქი – გ.მ.), რომ, თუმცა მის ეპარქიაში ხართ დაფუძნებული და განთავისუფლების პრივილეგიას არ ეძებთ, მაინც არ ემორჩილებით, როგორც მას თქვენგან ეკუთვნის, როგორც თქვენს მამასა და სულიერ მოძღვარს. ამიტომაც, რადგან მიგვაჩნია, რომ კანონიერი ძალაუფლებისადმი წინააღმდეგობის გაწევა ნაკლები დანაშაული არ არის და რომ ამბოხი თითქმის კერპთაყვანისმცემლობას უდრის, გიბრძანებთ და კატეგორიულად გირჩევთ, ღვთისმორჩილების სათნოების სახელით პატრიარქსა და ანტიოქიის ეკლესიას დაემორჩილოთ და ღირსი პატივი მიაგოთ ისე, რომ არავითარი პირობა არ ჩააქსოვოთ ამ აქტში, რამდენი ხანიც არ უნდა იყოს გასული ამ უთანხმოებიდან. არადა, თუკი ამას არ დათანხმდებით, დავამტკიცებთ და ღვთის ძალით უყოყმანოდ ავასრულებთ განაჩენს, რომელიც მეამბოხეთადმი იქნება გამოტანილი“ [თამარაშვილი 1995: 356].

როგორც ცნობილია, ანტიოქიის დაუფლების შემდეგ ჯვაროსნებმა განდევნეს იქიდან მართლმადიდებელი პატრიარქი და მის სამწყსოს ლათინი პატრიარქი დაუსვეს [Laiou... 2001: 126-127]. ლათინი პატრიარქები ჯვაროსნების დახმარებით აიძულებდნენ ანტიოქიაში მცხოვრებ სხვადასხვა კონფესიის მიმდევრებს, მათ შორის მართლმადიდებელ ქრისტიანებს, რომ კათოლიკურ სასულიერო ხელისუფლებას დამორჩილებოდნენ. მაგრამ ანტიოქიელები არ ეგუებოდნენ შექმნილ ვითარებას და ცდილობდნენ მათთვის წინააღმდეგობა გაეწიათ. პაპის ეს წერილი, როგორც ჩანს, ერთ-ერთი ასეთი დაპირისპირების ამსახველი უნდა იყოს.

პაპის წერილიდან ჩანს, რომ ანტიოქიაში მოღვაწე ქართველები უნიატები არიან ანუ ლათინი პატრიარქის იურისდიქციაში იმყოფებიან („*მის ეპარქიაში ხართ დაფუძნებული და განთავისუფლების პრივილეგიას არ ეძებთ*“), მაგრამ ურჩობას მაინც ბედავენ („*არ ემორჩილებით, როგორც მას თქვენგან ეკუთვნის*“).

შესაძლოა, ამ დაუმორჩილებლობის საბაბი თუ მიზეზი განსხვავებული სარწმუნოებრივი და საწესჩვეულებო ტრადიციები იყო.

პაპის წერილიდან ასევე ჩანს, რომ ანტიოქიაში მოღვაწე ქართველებს თავისი ურჩობა თუ ამბოხი ახალი დაწყებული არ უნდა ჰქონოდათ (*„რამდენი ხანიც არ უნდა იყოს გასული ამ უთანხმოებიდან“*). და აი, 1239 წელს ისინი მეტად მძიმე ვითარებაში აღმოჩენილან. რომის პაპმა ისინი კათოლიკური საეკლესიო ხელისუფლებისადმი დაუმორჩილებლობაში დაადანაშაულა (*„კანონიერი ძალაუფლებისადმი წინააღმდეგობის გაწევა“*) და ინკვიზიციით დაიმუქრა (*„უყოყმანოდ ავასრულებთ განაჩენს, რომელიც მეამბოხეთადმი იქნება გამოტანილი“*). ამ მუქარის ასრულება რომის პაპს ნამდვილად შეეძლო, რადგან იმ დროს ანტიოქია ჯვაროსნების ხელში იმყოფებოდა.

საინტერესო კომენტარს უკეთებს პაპის წერილს რემონ ჟანენი: *„ქართველები საკმაოდ ძლიერი ფრონდიორები აღმოჩნდნენ პატრიარქების მიმართ (იგულისხმება ლათინი პატრიარქები – გ.მ.), რის გამოც, 1239 წელს პაპმა გრიგოლ IX-მ წერილი მისწერა მათ, ასევე სომხებსა და ბერძნებსაც და მოუწოდა მორჩილებისაკენ“* [ჟანენი 1996: 36].

ამრიგად, პაპის წერილიდან დავინახეთ ერთი მხრივ ის, რომ ანტიოქიაში მოღვაწე ქართველები უნიატები არიან (ანუ კათოლიკეებთან იმყოფებიან ეკლესიურ ერთობაში) და, მეორე მხრივ, ის, რომ ისინი ბოლომდე მაინც არ ემორჩილებიან კათოლიკურ იერარქიას. ანტიოქიელი ქართველები რაღაც ისეთ საკითხ(ებ)ზე წევენ წინააღმდეგობას, რაც კათოლიკეების გულისწყრომას იწვევს. მაგრამ, რა ვითარებაა სრულიად საქართველოს ეკლესიაში? თუკი მართლაც 1240 წლისთვის მოხდა საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევა, როგორც ამას არაერთი მეცნიერი ფიქრობს, მაშინ გამოდის, რომ ამ დროისთვის მხოლოდ ანტიოქიაში მოღვაწე ქართველები კი არ უნდა იყვნენ დაპირისპირებული კათოლიკური ეკლესიის იერარქიასთან, არამედ მთელი საქართველო. მაგრამ საქმე ის არის, რომ იმავე პაპის მიმოწერაში რუსუდან მეფესთან და ზაქარია მხარგრძელთან (რაც ქრონოლოგიურად ემთხვევა ანტიოქიელებისადმი გაგზავნილ წერილს) მსგავსი მუქარა ნამდვილად არ ჩანს. გამოდის, რომ პაპის წერილის ტონი განსხვავებულია იქ, სადაც მისი ხელისუფლება არ ვრცელდება.

3.2. დებუა (დაახლ. 1220-1222 წ.)

ფრანგი ჯვაროსანი რაინდი დებუა ბეზანსონის არქიეპისკოპოსისადმი მიწერილ წერილში, რომელიც დაახლოებით 1220-1222 წლებით თარიღდება, ქების სიტყვებს არ იშურებს საქართველოს მეფე ლაშა-გიორგის მიმართ (ალექსანდრე მაკედონელსაც კი ადარებს მას), მაგრამ სარწმუნოებას კი უწუნებს: *„თქვსმეტი წლისაა, ალექსანდრეს ბადალი ძალით და სიკეთით, თუმცა არა სარწმუნოებით“* [ავალიშვილი 1929: 137-138; ავალიშვილი 1989: 97].

ეს ორნაირად შეიძლება აიხსნას: ან დებუამ იცის ის, რომ ლაშა-გიორგი კათოლიკეა, ოღონდ ცუდი კათოლიკე; ანარადა მან იცის, რომ ლაშა-გიორგი საერთოდ არ არის კათოლიკური სარწმუნოების მიმდევარი. წყარო ბუნდოვანია, მეტი კონკრეტიკა – შეუძლებელი. ამრიგად, დებუას ცნობა საქართველოსა და რომს შორის ერთობის დარღვევის დათარიღებისთვის არ გამოგვადგება.

3.3. ჟაკ დე ვიტრისა და ოლივერსის ცნობები (1217 წ.)

ჟაკ (იაკობ) დე ვიტრი, აკრას ლათინი ეპისკოპოსი, 1217 წელს შეხვდა ქართველებს ქალაქ აკრასთან. ასე რომ, მისი ცნობები ქართველებზე პირველი ხელიდან მოწვდილ ინფორმაციას წარმოადგენს. ნიშანდობლივია კონტექსტიც – ჟაკ დე ვიტრი ქართველებს ახსენებს აღმოსავლეთის იმ ხალხებთან ერთად, რომელთაც დასავლეთევროპელები სქიზმატებად და ერეტიკოსებად მიიჩნევდნენ. ესენი არიან: მელქიტი ასურელები, ნესტორიანელები, იაკობიტები, მარონიტები და სომხები. ამასთან, იგი აღნიშნავს, რომ ქართველთა ლიტურგიის ენა არის ბერძნული და ისინი ძირითადად ბერძნულ წესებს მისდევენ [ჯავახია 2001: 332; ფერაძე 1995: 29-30].

იმავეს გვაუწყებს მისი თანამედროვე ოლივერსი, რომელიც ჯერ პადერბორნის ეპისკოპოსი იყო, შემდეგ – კარდინალი. ოლივერსი, როგორც მქადაგებელი, პირადად იღებდა მონაწილეობას მეხუთე ჯვაროსნულ ლაშქრობაში. 1217 წელს იგი ქართველებს ჯერ დამიეტასთან შეხვდა, შემდეგ ანტიოქიასთან მდებარე შავ მთაზე (იქ, სადაც უწინ სვიმეონ მესვეტე მოღვაწეობდა). როგორც ოლივერსი აღნიშნავს, შავ მთაზე მას თარჯიმნის მეშვეობით განუმარტეს, რომ ქართველებს „ბერძნული“ წეს-ჩვეულებები ჰქონდათ [ჯავახია 2001: 233].

ამრიგად, აკრასა და პადერბორნის ლათინმა ეპისკოპოსებმა 1210-იან წლებში დანამდვილებით იციან, რომ ქართველებს მათგან განსხვავებული,

ბერძნული საეკლესიო ტრადიციები აქვთ. შეიძლებოდა თუ არა, რომ ეს გამხდარიყო ქართველებისა და დასავლეთევროპელების ეკლესიური ერთობის დამაბრკოლებელი მიზეზი? ჟაკ დე ვიტრისა და ოლივერსის ცნობებიდან არ ჩანს, იყვნენ თუ არა ქართველები ამ დროს კათოლიკეებთან ეკლესიურ ერთობაში. მაგრამ, მოდით საკითხს მეორე მხრიდან შევხედოთ – თვითონ კათოლიკეებს თუ მოეწონებოდათ ის, რომ ქართველები ბერძნულ ტრადიციებს მისდევდნენ და საეკლესიო საიდუმლოებებს „ბერძნულად“ აღასრულებდნენ?

როგორც ცნობილია, დასავლეთევროპელები საეკლესიო საიდუმლოებების (უწინარესად კი ევქარისტიის) ბერძნული წესით აღსრულებაში ხედავდნენ ნამდვილ ერეტიკულ საქციელს. მათი აზრით, გაფუებული პურის გამოყენებით ევქარისტია ხდება ხრწნადის, შერყვნილი ბუნებისა და წახდენის შემცველი [მადლი 1997ბ: 8]. ხოლო პაპ ლეონ IX-ის სახელით შედგენილი „შეჩვენებების ბულის“ მიხედვით, ევქარისტიაში საფუვრიანი პურის გამოყენება მანიქეველთა ერესთანაა გათანაბრებული [კოპლატაძე... 1997: 15; დანართი 35].

ასე რომ, დასავლეთევროპელთა აზრით, ბერძნები და ქართველები მანიქეველთა მსგავს ცდომილებაში იყვნენ და, შესაბამისად, საქართველოს ეკლესიაში აღსრულებული ევქარისტია იყო უმადლო, როგორც შერყვნილი ბუნებისა და წახდენის შემცველი. თუ რამდენად დამღუპველია, კათოლიკეების აზრით, ბერძნული წესებით აღსრულებული საეკლესიო საიდუმლოებები, ამბროსიო დუშ ანჟუშის სიტყვებიდანაც ჩანს. აი, რა დაწერა მან ქეთევან დედოფლის შესახებ: *„<u>საკვირველია</u>, რომ დედოფალი ზეცაშია და ღვთის დიდებით ხარობს. <u>მიუხედავად იმისა, რომ ბერძნულ წეს-ჩვეულებას მისდევდა</u>“* [გულბენკიანი 1987: 22; პაპუაშვილი 2009ბ: 152-153].

ამრიგად, კათოლიკეთა აზრით, საეკლესიო საიდუმლოებების ბერძნული წესით აღსრულება, სულის ცხონებისთვის იმდენად დიდ დაბრკოლებას წარმოადგენდა, რომ მისი გადაწონვა თვით დიდმოწამეობრივი ღვაწლითაც კი სათუო იყო (სწორედ ამიტომ წერს ამბროსიო დუშ ანჟუში: *„საკვირველია, რომ დედოფალი ზეცაშია“-ო*). ნუთუ ის ტანჯვა-წამება, რაც ქეთევან დედოფალმა დაითმინა, საკმარისი არ იყო? მეტი რაღა უნდა გაეკეთებინა ქართველ დედოფალს, რომ მის წმიდანობაში კათოლიკეებს ეჭვი არ შეეტანათ? პასუხი მარტივია – ბერძნულ წეს-ჩვეულებებზე უნდა ეთქვა უარი. ცნობილია, რომ კათოლიკეები გაუნიატებული მართლმადიდებლებისგან საეკლესიო საიდუმლოებების ბერძნული წესით აღსრულებაზე უარის თქმასაც

მოითხოვდნენ. ეს ჩანს ათონის ივერთა მონასტრის თავგადასავლიდანაც, რომლის შესახებაც ქვემოთ ვისაუბრებთ.

ასე რომ, ჟაკ დე ვიტრისა და ოლივერსის ცნობა ორნაირად შეიძლება გავიგოთ: იმ დროს ქართველები ან საერთოდ არ არიან კათოლიკეებთან ეკლესიურ ერთობაში; ანარადა, რაც უფრო სარწმუნოდ მიგვაჩნია, ჯვაროსანთაგან დაპყრობილ ტერიტორიებზე ეკლესია-მონასტრების შენარჩუნების მიზნით ქართველები იღებენ უნიას. ისინი ფორმალურად ემორჩილებიან კათოლიკურ იერარქიას, ხოლო საწესჩვეულებო საკითხებში „ბერძნულ“ ტრადიციებს ინარჩუნებენ.

3.4. ათონის ივერთა მონასტრის დამორჩილება კათოლიკეებისადმი (დაახლ. 1206 წელი)

„1214 წელს, მას შემდეგ, რაც კონსტანტინეპოლი ჯვაროსნებმა დაიპყრეს (იგულისხმება, რა თქმა უნდა, 1204 წელს კონსტანტინეპოლის დაცემა – გ.მ.), ივირონის მკვიდრნი ათონის მთაზე პაპს დაექვემდებარნენ და ჟამისწირვაში უმარილო პურის ხმარებაც კი შემოიტანეს, რის გამოც ბერძნებმა მათთან კავშირი გაწყვიტეს“ – წერს მიქელ თარხნიშვილი [თარხნიშვილი 1994: 43]. უფრო ვრცლად ამ ამბის შესახებ „ივირონის აქტებიდან“ ვიგებთ. კერძოდ, ირკვევა, რომ, როდესაც თესალონიკი და ათონის მთა ლათინთა ხელში აღმოჩნდა, ათონის ივერთა მონასტრის ქართველი მესვეურები ჩავიდნენ თესალონიკში, ეახლნენ რომის პაპის წარმომადგენელს, რომელიც, როგორც ჩანს, იყო სიუზანას მონასტრის კარდინალი ბენუა და ერთგულება შეჰფიცეს მას [ლეფორი... 2008ბ: 5-6]. პაპ ინოკენტი III-ის წერილიდან, რომელიც 1206 წლის 27 ნოემბრით თარიღდება, ვიგებთ ასევე, რომ სენ-სიუზანელმა კარდინალმა ბენუამ ბონიფაცი დე მონფერატთან ერთად განიხილა ათონის მთის სტატუსი. ამის გამო დასავლელი მეცნიერები ფიქრობენ, რომ ათონელი ქართველების დამორჩილება ლათინთა სასულიერო ხელისუფლებისადმი დაახლოებით 1206 წელს უნდა მომხდარიყო [ლეფორი... 2008ბ: 5].

აი, რა მოახსენა აღნიშნულის შესახებ ათონის ივერთა მონასტრის ბერძენმა ბერმა გრიგოლ იკოდომოპულოსმა ოჰრიდის მთავარეპისკოპოსის დიმიტრიოსის სინოდს: *„ათონის მთაზე არის მონასტერი, რომელიც აერთიანებს ენობრივად ორად გაყოფილ ბერებს – ბერძნებსა და ქართველებს. როგორც ამბობენ, ასეთი გადაწყვეტილება მონასტრის დამაარსებელს მიუღია. სანამ*

იტალიელები რომის იმპერიას შეუტევდნენ (აქ „რომის იმპერიაში“ იგულისხმება აღმოსავლეთ რომის იმპერია, ანუ ბიზანტია – გ.მ.), ბერძნებსა და ქართველებს ყველაფერი საერთო ჰქონდათ, იცავდნენ მონასტრის დამაარსებლის მიერ დადებულ წესს და მხოლოდ ენით განსხვავდებოდნენ. მაგრამ, როგორც კი ლათინური მმართველობა დამკვიდრდა, მათი ერთობა შეირყა, რადგან იტალიურმა სასულიერო იერარქიამ ძალით მოითხოვა, რომ სამღვდელოებასა და ბერებს ელიარებინათ რომის პაპის უპირატესობა, მოეხსენებინათ იგი პრელატის (ანუ არქიეპისკოპოსის - გ.მ.) მოხსენების დროს და რომის ეკლესიის წესები მიეღოთ. ამას ბევრი არ დაემორჩილა. [ლათინები] ურჩთ უმოწყალოდ ეპყრობოდნენ, ათასგვარ გადასახადს აკისრებდნენ და მათ ქონებასაც ხელყოფდნენ. მაგრამ, ქართველი ბერები ძალას არ შეეწინააღმდეგნენ, როგორც ეს ეგებოდა და სამარცხვინოდ დაემორჩილნენ ლათინურ წესს. ისინი თესალონიკში მყოფ პაპის კარდინალს ეახლნენ, პაპის ნებას დაჰყვნენ და ლათინური წესი აღიარეს. მაშინვე მიიღეს ერთობის სიმბოლური ჯესტი, ესე იგი საკუთარი ნებით დადეს ხელი ლათინთა ხელზე და ბერძენ ბერებს განერიდნენ“ [ლეფორი... 2008ბ: 4]. ეს ყოველივე აუწყა ბერმა გრიგოლმა ოჰრიდის მთავარეპისკოპოსის სინოდს და შემდეგ ითხოვა განმარტება: *„რამდენად კანონიერი იქნებოდა, რომ მას, მის თანამოღვაწეებსა და მისდამი დაქვემდებარებულ ბერებს ურთიერთობა ჰქონოდათ ქართველ ბერებთან, რომლებიც კარდინალსა და მისი საშუალებით პაპს დაუკავშირდნენ“* [ლეფორი... 2008ბ: 5].

ბერი გრიგოლი, სავარაუდოდ, 1217 წლის შემდეგ წარსდგა ოჰრიდის მთავარეპისკოპოსის დიმიტრიოს ხომანიატოსის სინოდის წინაშე. როგორც დავინახეთ, მან სინოდს მოახსენა ათონის ივერთა მონასტერში არსებული ვითარების შესახებ. მისი ვიზიტის ძირითადი მიზანი იყო იმის გარკვევა, შესაძლებელი იყო თუ არა, რომ ასეთ ვითარებაში ბერძნებს ლოცვითი და ევქარისტული ერთობა ჰქონოდათ ივერთა მონასტერში მოღვაწე ქართველებთან [ლეფორი... 2008ბ: 6].

ოჰრიდის მთავარეპისკოპოსმა დიმიტრიოსმა თავის სინოდთან ერთად განიხილა ეს საკითხი, დაგმო ათონელი ქართველი ბერების საქციელი და დაადგინა, რომ ბერძნებს არ უნდა ჰქონოდათ მათთან ლოცვითი და ევქარისტული ერთობა. აი, კერძოდ რა განაჩინა სინოდმა: *„შეუძლებელი იყო ბერძენი და ქართველი ბერების ანუ ეკლესიის მიერ უარყოფილ იტალიურ*

წესთან შეზელილი მრწამსის გამზიარებლებთან, ერთად ყოფნა. [ბერძენი ბერები] არავითარ შემთხვევაში არ უნდა შეუერთდნენ მათ წირვის დროს, არც რამე ურთიერთობა იქონიონ მათთან კურთხევისა თუ წინამძღვრის არჩევის შემთხვევაში, რასაც წინათ, დიდი ხნის მანძილზე, თავიანთი წესების შესაბამისად, ერთად აკეთებდნენ“ [ლეფორი... 2008ბ: 5].

ამასთან, ოჰრიდის მთავარეპისკოპოსმა იმედი გამოთქვა, რომ ათონელი ქართველები მოინანიებდნენ და დაუბრუნდებოდნენ მართლმადიდებელი ეკლესიის წესებს, რის შემდეგაც აღდგებოდა ერთობა მათსა და ბერძნებს შორის [ლეფორი... 2008ბ: 7]. ათონის მთაზე ქართველებისა და ბერძნების ერთობა, როგორც ჩანს, 1220-იანი წლების დასაწყისში მართლაც აღდგა, როცა ის მხარე გათავისუფლდა ჯვაროსნების ბატონობისგან. ამას გვაფიქრებინებს პაპ ჰონორიუს III-ის 1223 წლით დათარიღებული წერილი, სადაც ათონელი ბერები ეგრეთ წოდებული სამოციქულო ტახტის ურჩებად და მეამბოხეებად იწოდებიან [ლეფორი... 2008ბ: 6].

ამრიგად, ივერთა მონასტრის აქტებიდან ჩანს შემდეგი: ათონის მთაზე მოღვაწე ქართველებმა უნია მიიღეს მას შემდეგ, რაც იქაურობას ჯვაროსნები დაეპატრონნენ. მანამდე ათონელი ქართველები „დიდი ხნის მანძილზე“, როგორც ამას ამბობს მთავარეპისკოპოსი დიმიტრიოსი, ყველაფერს ბერძნების წესების მიხედვით აკეთებდნენ და მათთან ჰქონდათ ერთობა. დასავლეთევროპელები ძალმომრეობდნენ ათონელ ბერებზე და ხელყოფდნენ მათ საკუთრებას. ივერონში მოღვაწე ქართველები, როგრც ჩანს, იძულებული გახდნენ თავისი მონასტრისა და სხვა საკუთრების (ხელნაწერები, საეკლესიო სიწმიდეები...) გადარჩენის მიზნით დამორჩილებოდნენ კათოლიკურ იერარქიას და მიეღოთ კათოლიკური წესები. სწორედ ამის გამო დაირღვა ლოცვითი და ევქარისტული ერთობა ათონის ივერთა მონასტრის ქართველ და ბერძენ ბერებს შორის. მიუხედავად იმისა, რომ ქართველები და ბერძნები ერთ მონასტერში მოღვაწეობდნენ, ბერძნები ქართველებთან ერთად აღარც წირვა-ლოცვაში იღებდნენ მონაწილეობას, აღარც წინამძღვრის არჩევაში. მანამდე კი, სანამ ქართველები იტალიელებს დაემორჩილებოდნენ, ისინი მხოლოდ ენით განსხვავდებოდნენ ბერძნებისგან და სხვა ყველაფერი (მათ შორის სარწმუნოება და საეკლესიო წესები) საერთო ჰქონდათ.

ამრიგად, ეკლესიური ერთობა ათონელ ქართველებსა და ბერძნებს შორის დაახლოებით 1206-1223 წლებში უნდა ყოფილიყო გაწყვეტილი. მანამდე ანუ 1206

წლამდე ისინი „დიდი ხნის მანძილზე“ ერთად იყვნენ. აქედან ჩანს, რომ მანამდე ათონელი ქართველები არ იყვენ კათოლიკეებთან გაერთიანებული. წინააღმდეგ შემთხვევაში ბერძნებს ქართველებთან ეკლესიური ერთობა სხვა დროსაც ექნებოდათ გაწყვეტილი.

ეს მაგალითი ცხადყოფს, რომ დიდი სქიზმის შემდგომ ქართველები, რაც არ უნდა დიდი სურვილი ჰქონოდათ, ვერ შეძლებდნენ ორივე დაპირისპირებულ მხარესთან ეკლესიური ერთობის შენარჩუნებას. რადგან, თუკი ისინი კათოლიკეებთან იქნებოდნენ გაერთიანებული, მართლმადიდებელი ბერძნები გაწყვეტდნენ მათთან კავშირს; ხოლო, თუკი მართლმადიდებელ ბერძნებთან იქნებოდნენ ეკლესიურ ერთობაში, კათოლიკე ჯვაროსნებისგან დაემუქრებოდათ საფრთხე.

3.5. კონსტანტინეპოლის აღება ჯვაროსანთაგან (1204 წელი)

როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ პირველი ჯვაროსნები ფიქრობდნენ კონსტანტინეპოლის აღებას [Barber... 2010: 7-8]. შემდგომში კი მუსლიმებთან ბრძოლაში განცდილი ყოველი მარცხის მიზეზად ისინი „სქიზმატურ“ ბიზანტიას მიიჩნევდნენ. და აი, 1204 წელს მათ აიღეს ბიზანტიის დედაქალაქი.

ბასილი ეზოსმოძღვარი წერს: *„ესმა ესე ფრანგთა, რამეთუ მოელო შეწევნა ბერძენთა აღმოსავლეთით, გამოვიდეს ვენეტიკნი და წარუღეს სამეუფო ქალაქი“* [ყაუხჩიშვილი 1959: 142; მეტრეველი 2008: 507]. ამრიგად, ქართული საისტორიო ტრადიციით, კონსტანტინეპოლის დაცემის უშუალო მიზეზი ის გახდა, რომ ბერძნებმა, ცნობილი მიზეზის გამო, გაინაწყენეს მათი მოკავშირე ქართველები და დაკარგეს აღმოსავლეთიდან მათი სამხედრო-პოლიტიკური მხარდაჭერა.

ჯვაროსნები მხოლოდ კონსტანტინეპოლს არ დასჯერდნენ. მათ ასევე დაიპყრეს ბიზანტიის სიდიდით მეორე ქალაქი თესალონიკი და ბერძნების კუთვნილი სხვა ტერიტორიები. დაპყრობილ მიწებზე მათ დააარსეს ლათინთა იმპერია, თესალონიკის სამეფო და სხვა ჯვაროსნული სახელმწიფოები. საისტორიო წყაროებში აღწერილია ის სიმხეცე, რაც დამპყრობლებმა გამოიჩინეს ბიზანტიური ქალაქების აღებისას. როგორი იყო კონსტანტინეპოლსა და თესალონიკში არსებული ქართველთა სავანეების ხვედრი ჯვაროსნების შემოჭრისას და იქ ლათინური ოკუპაციის პერიოდში? ათონის ივერთა მონასტრის ქართველი ბერების საქციელი, რომელზეც ზემოთ ვისაუბრეთ, გვაფიქრებინებს, რომ კონსტანტინეპოლისა და თესალონიკის დაცემის დროს

მათ „კარგი გაკვეთილი“ მიიღეს და შემდეგ, როგორც იტყვიან, ჩათრევას ჩაყოლა ამჯობინეს.

ჩვენ ვიცით, რომ, როცა ეს ქალაქები ბერძენთა ხელში იყო, ქართველებს მათთან მეტად მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდათ[52]. ამის საპირისპიროდ, საერთოდ არ გვაქვს არანაირი ცნობა ლათინთა იმპერიასთან ქართველების დიპლომატიური ურთიერთობის შესახებ [ნინიძე 1998: 443]. არადა, თუკი საქართველოს ეკლესია ამ დროს კათოლიკური იყო და რომის პაპებთან იმყოფებოდა ეკლესიურ ერთობაში, როგორც ამის შესახებ წერენ მიხეილ VIII თამარაშვილი და სხვა ავტორები, მაშინ ქართველებს სწორედაც რომ კათოლიკეების ხელში მყოფ კონსტანტინეპოლთან უნდა გაეცხოველებინათ კავშირები. საისტორიო წყაროებიდან კი, როგორც აღვნიშნეთ, ამის მსგავსი არაფერი ჩანს. სამაგიეროდ ცნობილია, რომ, როგორც კი მიხეილ პალეოლოგმა კონსტანტინეპოლიდან განდევნა ჯვაროსნები და ისევ აღადგინა ბიზანტიის იმპერია, ქართველებმა მაშინვე დაამყარეს მასთან დიპლომატიური ურთიერთობები [ნინიძე 1998: 443]. დავით რუსუდანის ძისა და მიხეილ პალეოლოგის მოლაპარაკებების შედეგად, როგორც ჩანს, ქართველებმა დაიბრუნეს ის უფლებები, რომლითაც ისინი 1204 წლამდე ანუ ჯვაროსნების შემოჭრამდე სარგებლობდნენ კონსტანტინეპოლში [Берадзе 1989: 78-79]. მსგავსი ვითარებაა იერუსალიმის შემთხვევაშიც, როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ. ქართველებმა მხოლოდ მას შემდეგ დაიწყეს იერუსალიმში თავისი უწინდელი მდგომარეობის აღდგენა, რაც სალადინმა განდევნა იქიდან ჯვაროსნები.

ლათინთა იმპერიასა და საქართველოს შორის ურთიერთობების არარსებობა გვაფიქრებინებს რომ, XIII საუკუნის დასაწყისისთვის, როცა კონსტანტინეპოლი აიღეს ჯვაროსნებმა, ქართველებისა და დასავლეთევროპელების პოლიტიკური მოკავშირეობა თუ ეკლესიური ერთობა უბრალოდ გამორიცხულია. იმის შესახებ, თუ რატომ არ შედგა რეალურად ქართველებისა და ჯვაროსნების მოკავშირეობა წერს შოთა მესხია. საქართველოს სახელმწიფოსა და ჯვაროსნების ინტერესების თანხვედრა და

[52] . მაგალითად, კონსტანტინეპოლთან ურთიერთობები ასახულია არაერთ ქართულ წერილობით ძეგლში, როგორებიცაა: „ნინოს ცხოვრება“, „კონსტანტი-კახაჲს მარტვილობა“, „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება“, „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“, „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“, „გიორგი ათონელის ცხოვრება“; ასევე „ქართლის ცხოვრების“ კრებულში შესულ დავითისა და თამარის ისტორიკოსების თხზულებები, „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრება“; ქართული სამართლის ძეგლები (როგორიც არის, მაგალითად, „მელქისედეკ კათალიკოსის დაწერილი სვეტიცხოვლისადმი“); ძველი ქართული ხელნაწერების ანდერძ-მინაწერები (სადაც იხსენიება მანგანას აკადემია და სხვა სამწიგნობრო ცენტრები).

კავშირი პოლიტიკური ვითარებით განპირობებული დროებითი მოვლენა იყო – აღნიშნავს იგი [მესხია 1986: 65-66].

3.6. იერუსალიმის ბერძნული საპატრიარქოს ანგარიში (1200 წლიდან)

იერუსალიმის ბერძნული საპატრიარქოს ოფიციალური ანგარიშიდან ჩანს, რომ XIII საუკუნის დასაწყისიდან მოკიდებული მთელი ასწლეულის განმავლობაში ქართველები მხარში ედგნენ იერუსალიმის მართლმადიდებელ პატრიარქებს და მათთან იმყოფებოდნენ ერთობაში. ეს ოფიციალური ანგარიში მოიცავს 1200-1308 წლებს. აი, რას ვკითხულობთ მასში:

„ქართველები... დიდად დაეხმარნენ ბერძნულ საპატრიარქოს, რისთვისაც ბერძნებმა ჯერ წმიდა ნიკოლოზის მონასტერი უბოძეს, მოგვიანებით კი – ჯვრის მონასტერი. ვინაიდან ქართველები ძალზე ბევრნი იყვნენ, ჩვენგან მიიღეს წმიდა იაკობის, წმიდა იოანე ღვთისმეტყველის, წმიდა თევდორეს, წმიდა დემეტრეს, წმიდა თეკლას, წმიდა ეკატერინეს მონასტრები, ხოლო 1308 წელს – გოლგოთა“ [ფერაძე 1995: 36].

საისტორიო წყაროდან ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ ბერძნები ქართველების რეაბილიტაციას ახდენენ. XIII საუკუნეში მათ ამდენი მონასტერი გადასცეს ქართველებს. გამოდის, რომ მანამდე (ანუ, თუნდაც XII საუკუნის გარკვეულ პერიოდში) ქართველებს ეს სავანეები ან საერთოდ არ ეკუთვნოდათ, ან დაკარგული ჰქონდათ. რატომ გახდა საჭირო იერუსალიმის ქართული კოლონიის ასეთი რეაბილიტაცია? ხომ არ არის იგი დაკავშირებული ჯვაროსნების შემოჭრასთან და ლათინთა მმართველობასთან?

ეს დოკუმენტი ცხადყოფს, რომ XIII საუკუნეში იერუსალიმში მოღვაწე ქართველები იყვნენ ბერძნების ერთმორწმუნენი და ეკლესიური ერთობაც სწორედ იერუსალიმის ბერძენ პატრიარქებთან ჰქონდათ. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ქართველები იერუსალიმის კათოლიკური იერარქიის იურისდიქციაში რომ ყოფილიყვნენ, ანდა რაიმე სახის კონფესიური განსხვავება რომ არსებულიყო ქართველებსა და ბერძნებს შორის, მაშინ ისინი ქართველებს ამ ეკლესია-მონასტრებს ნამდვილად არ გადასცემდნენ.

3.7. ქართველთა ნაწილის გაუნიატება (XII ს.)

„...როცა დამპყრობი ლათინები ეკლესიათა გაერთიანების საკითხს აყენებდნენ, მათ ეს მოვლენა გაიაზრეს, როგორც რომისადმი დაქვემდებარება

ანუ როგორც 'უნია'. სირიელი მარონიტების (XII ს.), სომეხთა და ქართველთა ნაწილის (XII ს.), აგრეთვე ბერძენთა ნაწილის ლათინებთან შეერთება რომის სრული დოგმატის აღიარებით, მართლაცდა ნამვილი უნია იყო" – წერს ანტონ კარტაშევი [კარტაშევი 2000: 42]. სამწუხაროდ იგი არ უთითებს წყაროს. მაგრამ თავისთავად ეს ფაქტი – ქართველთა ნაწილის გაუნიატება – ნიშნავს იმას, რომ ამ დროს სრულიად საქართველოს ეკლესია არ იმყოფებოდა კათოლიკურ რომთან ერთობაში. წინააღმდეგ შემთხვევაში ქართველთა ნაწილზე კი არა, მთლიანად საქართველოს უნიატობაზე იქნებოდა ასეთი ცნობა. აშკარაა, რომ ანტონ კარტაშევი საუბრობს იმ ქართველებზე, რომლებიც ჯვაროსნებისგან კონტროლირებად ტერიტორიებზე მოღვაწეობდნენ (უნიატების გაჩენას იგი ლათინთა დაპყრობებს უკავშირებს). ასე რომ, XII საუკუნეში საზღვარგარეთ მოღვაწე ქართველთა გაუნიატების მიზეზად, ისევ და ისევ იქ არსებული ქართული ეკლესია-მონასტრების გადარჩენა და შენარჩუნება უნდა ვიგულისხმოთ.

3.8. პეტრიწონის დარბევა (1189 წელი)

1189 წელს ჯვაროსნები თავს დაესხნენ პეტრიწონის ქართველთა მონასტერს, ხოლო მისი წინამძღვარი დატუსაღებული მიჰგვარეს მესამე ჯვაროსნული ლაშქრობის მეთაურს, იმპერატორ ფრიდრიხ მეორე ბარბაროსას. იგი ესაუბრა პეტრიწონის წინამძღვარს და მშვიდობით გაუშვა [Кисьов 1983: 41]. როგორც ცნობილია, ფრიდრიხი ამ დროს კონსტანტინეპოლზე თავდასხმას გეგმავდა. პეტრიწონის ქართველ წინამძღვართან „ტკბილი საუბარი", როგორც ჩანს, ბერძნების მოკავშირეების ანუ მისი პოტენციური მოწინააღმდეგე ქართველების შესახებ ცნობების შეკრებას ისახავდა მიზნად. თუკი ამ დროს ქართველები დასავლეთევროპელების ერთმორწმუნენი იყვნენ და მათთან იმყოფებოდნენ ეკლესიურ ერთობაში, მაშინ სრულიად გაუგებარი გამოდის, რატომ დაესხნენ ისინი თავს პეტრიწონის ქართველთა მონასტერს.

3.9. ჯვრის მონასტრის ქონების ჩამორთმევა (1169 და 1178 წლები)

ზემოთ ჩვენ დავინახეთ, რომ მთელი XIII საუკუნის განმავლობაში ბერძნები იერუსალიმში მოღვაწე ქართველებს სულ უფრო მეტ სავანეებს გადასცემდნენ. რა ვითარებაა უფრო ადრე, თუნდაც XII საუკუნის II ნახევარში?

ამ დროს პირიქით, ჯვაროსნები ქართველთა საკუთრების ჩამორთმევით არიან დაკავებული.

ზოგი მეცნიერი თვლის, რომ პრობერძნული პოზიციის მიუხედავად, ლათინები ქართველებს არ დევნიდნენ. ხოლო სხვანი, მაგალითად, რემონ ჟანენი, განსხვავებული შეხედულებისაა. მისი აზრით, 1169 და 1178 წლის საბუთები მოწმობენ, რომ ჯვაროსნები ქართველებსაც ავიწროებდნენ [Pahlitzsch 2003: 36-37]. მაგალითად, ცნობილია, რომ იერუსალიმის მეფე ბალდუინ IV-მ ქართველთა ჯვრის მონასტერს ზვარი ჩამოართვა [ჯავახია 2007: 974-975; ფერაძე 1995: 29]. ასევე მოიქცა მისი წინამორბედი [Попов 1903: 187].

როგორც ცნობილია, ჯვაროსნები იერუსალიმელ მართლმადიდებლებს მუსლიმებზე უარესად ექცეოდნენ [Латышев 1909: 17-18]. ისინი ზეწოლას ახდენდნენ მართლმადიდებელ ქრისტიანებზე და აიძულებდნენ მათ კათოლიკური იერარქიისადმი მორჩილებას [Claster 2009: 90]. ჩვეულებრივი ამბავი იყო ჯვაროსნების მიერ მართლმადიდებელთა ეკლესია-მონასტრებისა და ქონების ჩამორთმევა. ასე რომ, თუკი ამ დროს საქართველოს ეკლესია კათოლიკური იყო, მაშინ, გაუგებარი გამოდის, რაში სჭირდებოდათ ჯვაროსნებს ამგვარი ზომების მიღება ქართველების წინააღმდეგ.

ქართველებმა მხოლოდ მას შემდეგ შეძლეს მათი უწინდელი მდგომარეობის აღდგენა იერუსალიმში, რაც სალადინმა განდევნა იქიდან ჯვაროსნები. ამის შესახებ გვაუწყებს სალადინის ისტორიკოსი ბეჰა ედ-დინი: *„მოვიდა... ქართველთა ელჩი იმ სალოცავი ადგილების თაობაზე, რომლებსაც ეს ხალხი იერუსალიმში ფლობდა... ქართველები ჩიოდნენ, რომ ჩამოართვეს ისინი და სულთანს სთხოვდნენ მოწყალება მოეღო მათზე, ბრძანება გაეცა და დაებრუნებინა ეს ადგილები მათთვის“* [ჯავახია 2007: 974-975]. სალადინმა დააკმაყოფილა ქართველთა თხოვნა. თამარ მეფემ მეგობრული ურთიერთობები დაამყარა მასთან. ამ დროს მოიპოვეს ქართველებმა უფლება, რომ პომპეზურად, გაშლილი დროშებით შესულიყვნენ ხოლმე იერუსალიმში [Pahlitzsch 2003: 37; Setton… 1985: 88].

3.10. ლეგენდა მეფე-ხუცეს იოანეს შესახებ (XII ს. I ნახ.)

პირველ ცნობას ნესტორიანი მეფე-ხუცესის შესახებ ვხვდებით გერმანელი მემატიანის, მეორე ჯვაროსნული ლაშქრობის მონაწილის, ოტო ფრაიზინგელის თხზულებაში „ქრონიკა ანუ ორი სახელმწიფოს ისტორია“: *„...იოვანემ – მეფემ*

და ხუცესმა, რომელიც ცხოვრობს სპარსეთისა და არმენიის იქით უკიდურეს აღმოსავლეთში (იგი თავისი ხალხითურთ ნესტორიანულ სარწმუნოებას აღიარებს) ერთ-ერთ ბრძოლაში დაამარცხა სპარსეთისა და მიდიის მეფე-ძმები“ [გოგოლაძე 2011: 130, 131; ბადრიძე 1984: 153; დანართი 36].

ქართულ ისტორიოგრაფიაში ბოლო დრომდე გავრცელებული იყო აზრი იმის შესახებ, რომ ოტო ფრაიზინგელი სპარსეთისა და სომხეთის იქით არსებულ ქვეყანაში საქართველოს, ხოლო მეფე-ხუცეს იოანეში დავით აღმაშენებელს გულისხმობდა [გოგოლაძე 2011: 132-133; მარგიშვილი 2006: 282]. თუმცა, შემდეგ გამოირკვა, რომ სინამდვილეში მეფე-ხუცეს იოანეს შესახებ ლეგენდას საფუძვლად დაედო 1141 წელს სამარყანდთან გამართული დიდი ბრძოლის ამბავი. იბნ-ალასირის ცნობით, კატვანის ველზე ასეულობით ათასი მეომარი ეკვეთა ერთმანეთს. ამ ბრძოლაში იელუ დიშმა და მისმა ყარა-ხატაელებმა სასტიკად დაამარცხეს ხორასნის სულთნის ჯარები. როგორც იბნ-ალასირი და ჯუვეინი მოწმობენ, ასეთი გამანადგურებელი მარცხი მანამდე არასოდეს განუცდიათ მუსლიმებს. სამარყანდთან კატვანის ველზე გამართული ბრძოლის ამბავი პალესტინაში მყოფმა ჯვაროსნებმაც შეიტყვეს. და აი, რაკიღა იელუ დიშის სამფლობელოში მცხოვრებ ტომთა ბელადები ნესტორიანები იყვნენ, წარმოიშვა ჯვაროსნული ლეგენდა ნესტორიანი მეფე-ხუცესის შესახებ [გოგოლაძე 2011: 133-134].

ერთი შეხედვით თითქოს გამოირკვა, რომ აღნიშნულ ლეგენდას საქართველოსთან საერთოდ არა აქვს კავშირი. მაგრამ სინამდვილეში საქმე ასე მარტივად არაა. შუა საუკუნეებში დასავლეთევროპელებს საკმაოდ მწირი ცოდნა ჰქონდათ აღმოსავლეთის ქვეყნების შესახებ. მათ მალე დაივიწყეს კატვანის ველის, იელუ დიშის, ყარა-ხატაელებისა და ხორასნის სულთნის სახელები; მომხდარი ისტორიული ამბავი ლეგენდად აქციეს და ნესტორიანთა მეფე-ხუცეს იოანეს საბრძანებელს სხვადასხვა დროს სულ სხვადასხვა გეოგრაფიულ არეალში ეძებდნენ [გოგოლაძე 2011: 130, 132, 134; მარგიშვილი 2006: 283-284]. აი, სწორედ ამ ძებნის დროს, დასავლეთევროპელებს ერთი ხანობა, როგორც ჩანს, მართლაც მიაჩნდათ, რომ ეს ლეგენდარული ქვეყანა იყო საქართველო. ამაზე ისიც მეტყველებს, რომ მეფე-ხუცეს იოანეს „რექს დავიდ“-საც უწოდებდნენ ანუ დავით აღმაშენებელთან აიგივებდნენ [ბადრიძე 1984: 159]. მაგალითად, ჟაკ დე ვიტრი მეფე-ხუცეს იოანეს დავით მეფეს უწოდებს, ხოლო მის მონათხრობში

აშკარად არის ერთმანეთში არეული მონღოლებისა და ქართველების საბრძოლო თავგადასავლები [გოგოლაძე 2011: 138].

მთელი ეს ისტორია ჩვენთვის ამჯერად ერთადერთი რამის გამო არის საინტერესო – თუკი ამ დროს ქართველები კათოლიკურ რომთან იმყოფებოდნენ ეკლესიურ ერთობაში, მაშინ რანაირად შეიძლებოდა, რომ დასავლეთევროპელებს საქართველო ნესტორიანულ ქვეყნად აღექვათ? ეს კითხვა დღემდე პასუხგაუცემელი რჩებოდა [მარგიშვილი 2006: 282]. პასუხი მარტივია – კათოლიკური ეკლესიის ავტორიტეტული წარმომადგენლები მართლმადიდებელ ქრისტიანებს ფილიოკვეს უარყოფის გამო სწორედ ნესტორიანობაში სდებდნენ ბრალს [დანართი 5]. ამრიგად, თავისთავად ეს ფაქტი – საქართველოს გაიგივება ნესტორიანულ ქვეყანასთან – ცხადყოფს, რომ კათოლიკეები ქართველებს თავის ერთმორწმუნეებად არ მიიჩნევდნენ.

3.11. ანსელუსის ცნობა (დაახლ. 1108-1112 წ.)

ანსელუსის თანახმად, საქართველოს დედოფალმა, რომელიც პალესტინაში ჩავიდა სამოღვაწეოდ, იერუსალიმის ლათინი პატრიარქისგან აიღო ნებართვა, რომ იქ დედათა მონასტერი დაეარსებინა [ბადრიძე 1984: 125; ფერაძე 1995: 28; ავალიშვილი 1929: 13-27; ავალიშვილი 1989: 17-26; Barber... 2010: 39-42; Pahlitzsch 2003: 36; Pringle 2007: 5, 97-98; Setton… 1985: 88; Brincken 1973: 106; Prawar 1985: 88]. ზოგიერთი ავტორის აზრით, ეს ფაქტი მოწმობს იმას, რომ ამ დროს პალესტინაში მოღვაწე ქართველები კათოლიკეებთან იმყოფებიან ეკლესიურ ერთობაში. სხვებს კი მიაჩნიათ, რომ ქართველმა დედოფალმა მონასტრის დასაარსებლად ნებართვა უბრალოდ იერუსალიმის პოლიტიკური ხელისუფლებისგან აიღო, რომელიც მაშინ ლათინებს ეკუთვნოდათ. იმხანად ბერძნებიც ასე იქცეოდნენ და ეს კათოლიკეებთან ეკლესიურ ერთობას არ ნიშნავს [Pahlitzsch 2003: 36-37]. ეს, მართლაც, ჩვეულებრივი ამბავია, ქრისტიანები, როგორც წესი, ემორჩილებიან ქვეყნის პოლიტიკურ ხელისუფლებას მისი რელიგიური აღმსარებლობის მიუხედავად (იქნება იგი წარმართული, კათოლიკური, მუსლიმური, ათეისტური თუ იუდაისტური). ამრიგად, ანსელუსის ცნობა არ არის საკმარისი იმისთვის, რომ ამ დროს პალესტინაში მოღვაწე ქართველთა უნიატობაზე ვისაუბროთ. თუმცა, როგორც ზემოთ გამოჩნდა, ჯვაროსნებისგან დაპყრობილ ტერიტორიებზე ქართველები უნიას იღებდნენ ხოლმე.

3.12. პირველი ჯვაროსნები და ანტიოქიასა და იერუსალიმში მოღვაწე ქართველები (1098-1099 წლები)

წერილიდან, რომელიც პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის მეთაურებმა გაუგზავნეს რომის პაპს, ჩანს, რომ კათოლიკეებმა აღმოსავლეთში ვერავინ ნახეს მათი ერთმორწმუნე. ყველა ადგილობრივი ქრისტიანი, მათი აზრით, ერეტიკოსი და სქიზმატი იყო. ჩვენ დავამარცხეთ თურქები, მაგრამ არ შეგვიძლია ვაჯობოთ აქაურ ერეტიკოსებს, ჩამოდი და შენ თითონ მოარჯულე ისინიო – წერდნენ ჯვაროსნები პაპ ურბან მეორეს [Ellenblum 2003: 23; მარგიშვილი 2006: 269-270; Barber... 2010: 7-8, 32; Peters 1998: 83-84; Заборов 1977: 102]. ადგილობრივი ქრისტიანებისადმი ჯვაროსნების ამგვარი შეხედულებით აიხსნება ის ფაქტი, რომ ანტიოქიის აღების შემდეგ ისინი ქალაქის ქრისტიან მოსახლეობასაც ისევე სასტიკად გაუსწორდნენ, როგორც მუსლიმებს [Заборов 1962: 64, 67-68].

ზემოხსენებული წერილი დაწერილია 1098 წელს, ანტიოქიის აღებამდე, ან მის შემდეგ. როგორც ცნობილია, ანტიოქიის ალყა საკმაოდ გაჭიანურდა. ხოლო დამშეული ჯვაროსნები ქალაქის შემოგარენში არსებულ ქრისტიანულ სოფლებსა და ეკლესია-მონასტრებს შეესივნენ. იმხანად ქართველებს ანტიოქიასთან არაერთი საავანე ჰქონდათ [თარხნიშვილი 1994: 250-251]. ზოგი ცნობის თანახმად, ქართველები ჯვაროსნების დაპურებაში იღებდნენ მონაწილეობას [Dostourian… 1993: 167]. არ ვიცით, რამდენად ნებაყოფლობითი იყო ქართველების მხრიდან ასეთი საქციელი. მოკლედ, გამორიცხულია, რომ ზემოხსენებული წერილის ავტორებს არ სცოდნოდათ ქართველების შესახებ. არადა მათ წერილში არავითარი გამონაკლისი ქართველებთან დაკავშირებით არ ჩანს.

ჯვაროსნებს არც მაშინ დაუშვიათ გამონაკლისი ქართველებისთვის, როცა იერუსალიმი აიღეს. მათე ედესელის (ურჰაელი) ცნობით, 1099 წელს მათ მაცხოვრის საფლავის ტაძრიდან ბერძნებთან და სხვა აღმოსავლელ ქრისტიანებთან ერთად ქართველებიც გამოაძევეს [Jotischky 1995: 54; Maalouf 1984: 51; Claster 2009 : 114-115; MacEvitt 2009: 115; Boas 2001:37]. ასეთ ვითარებაში რანაირად შეიძლება ვიფიქროთ, რომ კათოლიკე ჯვაროსნები და ქართველები ერთმორწმუნენი იყვნენ?

ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლებიდან დავინახეთ, რომ ქართველებს კეთილგანწყობილი დამოკიდებულება ჰქონდათ დასავლელ ქრისტიანებთან [იხ. ზემოთ, თავი II]. მიუხედავად ამისა, ჯვაროსნებმა მაინც გამოდევნეს ისინი გოლგოთიდან. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ამ დროს საქართველო ანგარიშგასაწევ პოლიტიკურ ძალას წარმოადგენდა და ჯვაროსნები დაინტერესებული იყვნენ მისი მოკავშირეობით. „ქართლის ცხოვრებიდან“ ვიგებთ, რომ „მეფენი ალამანთანი“ ანუ იერუსალიმის ჯვაროსანი მეფეები საჩუქრებს უგზავნიდნენ ქართველ გვირგვინოსნებს (*„ძღუნობდეს და ძმობდეს მეფენი... იერუსალიმს ალამანთა და ჰრომთანი“* [მეტრეველი 2008: 398; ყაუხჩიშვილი 1959: 22-23]). თუკი ამ დროს საქართველოს ეკლესია კათოლიკური იყო და ქართველებს რომის პაპთან ჰქონდათ ეკლესიური ერთობა (როგორც ამის შესახებ არაერთი მეცნიერი ფიქრობს), მაშინ რით შეიძლება აიხსნას ის ფაქტი, რომ ჯვაროსნებმა ქართველები გამოდევნეს გოლგოთიდან?

ამრიგად, პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის მეთაურთა წერილი რომის პაპისადმი და ასევე ის ფაქტი, რომ ჯვაროსნებმა გოლგოთიდან გამოაძევეს ქართველები, ერთადერთ რამეს მოწმობს – ამ დროს დასავლეთევროპელები ქართველებს ნამდვილად არ მიიჩნევენ თავის ერთმორწმუნეებად.

3.13. ვისი ერთმორწმუნენი იყვნენ ქართველები ჯვაროსნების დროს

ობიექტურობა მოითხოვს საკითხს მეორე მხრიდანაც შევხედოთ ანუ მარტო იმას კი არ მივაქციოთ ყურადღება, კათოლიკე ჯვაროსნები რას ფიქრობდნენ ქართველებზე, არამედ ისიც გავითვალისწინოთ, იმავე პერიოდის მართლმადიდებელი ავტორები რას წერენ ქართველთა კონფესიური კუთვნილების შესახებ.

მაგალითად, XII საუკუნის ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე ნიკონ შავთელი, თავისი „ტაქტიკონის“ 37-ე სიტყვაში, რომელიც მთლიანად ქართველებს ეთმობა, აღნიშნავს, რომ ივერიელნი ბერძნების მსგავსად ძველი დროიდან მართლმადიდებლები არიან [Герд 1998: 198-203]. ქართველების მართლმადიდებლობის შესახებ აღნიშნავენ ასევე იოანე ფოკა, იღუმენი დანიელი, რომელმაც 1106-1107 წლებში მოილოცა იერუსალიმი, და სხვა ავტორები [Pringle 2007: 187; Jotischky 1995: 68, 77; Setton… 1985: 88].

ამრიგად, რეალობა ასეთია: მაშინ, როცა ჯვაროსნები ქართველებს გოლგოთიდან აძევებენ და საკუთრებას ართმევენ, მართლმადიდებელი ავტორები

ბერძნებისა და ქართველების ერთმორწმუნეობაზე წერენ. იგივე დასტურდება ქართული წყაროებიდანაც. ჰაგიოგრაფიული ძეგლების გარდა, ქართველთა და ბერძენთა ერთმორწმუნეობა ჩანს ასევე „პეტრიწონის ტიპიკონიდან“, რომლის შესახებაც ზემოთ ვისაუბრეთ [იხ. თავი IV, §7]. დაბოლოს, არც დასავლური ისტორიოგრაფიისთვის არის უცხო ის ფაქტი, რომ ჯვაროსნების დროს ქართველები და ბერძნები ერთმორწმუნენი იყვნენ [MacEvitt 2009: 10, 15; Pahlitzsch 2003: 35].

კარგად არის ცნობილი, რომ ჯვაროსნები არა მხოლოდ მუსლიმებსა და იუდეველებს ავლებდნენ მუსრს, არამედ იმ ქრისტიანების წინააღმდეგაც იბრძოდნენ, რომლებსაც სქიზმატებად და ერეტიკოსებად მიიჩნევდნენ [Constable 2008: 326; Harris 2006: 146, 181; Mayer 1988: 171–176; Robinson 2009: 148; Morris 1989: 155, 281; Laiou... 2001: 12, 15; Claster 2009 : 90, 306; MacEvitt 2009: 13; Jaspert 2006: 134; Успенский 1892: 4-5]. ამრიგად, ნამდვილად არ არის შემთხვევითი ის, რომ ჯვაროსნები ინკვიზიციით ემუქრებოდნენ, ქონებას ართმევდნენ, ავიწროებდნენ და ზოგ შემთხვევაში პირდაპირ დევნიდნენ ქართველებს. სწორედ ასეთი იყო კათოლიკური ეკლესიის პოლიტიკა იმ ქრისტიანების მიმართ, რომლებიც არ იმყოფებოდნენ ეკლესიურ ერთობაში კათოლიკურ რომთან, ან არ სურდათ მათთან ერთობაში ყოფნა და ჯეროვნად არ ემორჩილებოდნენ რომის პაპს.

3.14. ქართული აღაპები ჯვაროსანთა მოსახსენებლებით

ჯვაროსნებზე საუბარს დავასრულებთ ქართულ აღაპებში მათი მოსახსენებლებით. როგორც ცნობილია, საზღვარგარეთ არსებული ქართული სავანეებიდან ჩვენამდე მოაღწია აღაპებმა, სადაც კათოლიკე ჯვაროსნებიც მოიხსენიებიან [მეტრეველი 2007: 198-221, 222-233, 277-281; კეკელია 2011: 393; კეკელია 2009: 492-495; წურწუმია 2010: 69-95; დანართი 38].

ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, რომ ეს აღაპები მოწმობს ქართველებსა და კათოლიკეებს შორის ეკლესიური ერთობის არსებობას. თუმცა სხვანი თვლიან, რომ ეს იყო კერძო მოსახსენებლები [კეკელია 2011: 393], რაც ეკლესიურ ერთობას არ აღნიშნავს[53].

[53] . ქართულ აღაპებთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ მსგავსი ლოცვითი ურთიერთობები კათოლიკეებთან ბერძნებსაც ჰქონდათ, ბულგარელებსაც, რუსებსაც... [Ware 1972: 263]. მეტიც, კათოლიკეებთან ერთობლივი ლოცვები (მათ შორის უმაღლეს იერარქიულ დონეზე) დღესაც ხდება. მაგრამ ეს ნამდვილად არ ნიშნავს კათოლიკეებსა და მართლმადიდებლებს

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ქართულ აღაპებსა თუ კერძო მოსახსენებლებში ჯვაროსნების მოხსენიება, როგორც ჩანს, ნამდვილად მიანიშნებს კათოლიკეებთან ქართველების ეკლესიური ერთობის არსებობაზე. ოღონდ ეს აშკარად იყო ლოკალური მოვლენა. ამ დროს სრულიად საქართველოს ეკლესია კი არ იყო კათოლიკურ რომთან გაერთიანებული, არამედ საზღვარგარეთ არსებული მხოლოდ ის ქართული სავანეები იღებდნენ უნიას, რომლებიც ჯვაროსნული სახელმწიფოების საზღვრებში აღმოჩნდნენ მოქცეული.

§4. ქართულ საისტორიო საბუთებში ხუთი პატრიარქისა და შვიდი კრების მოხსენიების შესახებ

პენტარქიის თეორიის თანახმად, მსოფლიო ეკლესიის სათავეში ხუთი პატრიარქი იდგა – რომის, კონსტანტინეპოლის, ალექსანდრიის, ანტიოქიისა და იერუსალიმის. დიდი სქიზმის შემდეგ, როდესაც დაირღვა ეკლესიური ერთობა კათოლიკურ რომსა და მართლმადიდებელ აღმოსავლეთს შორის, საბერძნეთის ეკლესიის დიპტიქებში მხოლოდ ოთხი პატრიარქის სახელი დარჩა ანუ აღარ მოიხსენებდნენ რომის პაპს. საგულისხმოა, რომ ბერძნები მეხუთე პატრიარქად არ მოიხსენებდნენ არც ბულგარეთისა და არც საქართველოს პატრიარქს (მიუხედავად იმისა, რომ მათთან ეკლესიური ერთობა ჰქონდათ). ეს იმით აიხსნება, რომ ბერძნები საქართველოსა და ბულგარეთის პატრიარქებს პატივის რანგის მიხედვით არ აღიარებდნენ აღმოსავლეთის ოთხი დიდი პატრიარქის თანასწორად. ამრიგად, დიდი სქიზმის შემდეგ ბერძნები მხოლოდ ოთხ პატრიარქს მოიხსენებდნენ.

განსხვავებულ ვითარებას ვხედავთ საქართველოში. დიდი სქიზმის შემდეგ აქ ხდებოდა ხუთი ან ექვსი პატრიარქის მოხსენიება ანუ სწორედ იმდენის, რამდენი მართლმადიდებელი პატრიარქიც იყო მსოფლიო ეკლესიაში. როგორც ამ თავის მეორე პარაგრაფში აღვნიშნეთ, მიხეილ თამარაშვილმა ქართულ საისტორიო საბუთებში ხუთი პატრიარქის მოხსენიება იმის დასტურად მიიჩნია, რომ დიდი სქიზმის შემდეგ საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობა არსებობდა [თამარაშვილი 1902: 6-7]. მანანა ჯავახიშვილმა არ გაიზიარა მიხეილ თამარაშვილის ეს თვალსაზრისი, რადგან, როგორც კვლევამ ცხადყო, საქართველოში ხუთი პატრიარქის მოხსენიება გაცილებით გვიან, XVI-XVII

შორის ეკლესიური ერთობის არსებობას. პირიქით, ასეთი ერთობლივი ლოცვები კანონდარღვევას წარმოადგენს და მიუღებელია მართლმადიდებელი ქრისტიანებისთვის.

საუკუნეებშიც ხდებოდა [ჯავახიშვილი 1997: 43-45, 133] ანუ მაშინაც, როცა ყველამ იცოდა, რომ არავითარი ეკლესიური ერთობა საქართველოსა და რომს შორის არ არსებობდა. აქედან გამომდინარე, ცხადი გახდა, რომ დიდი სქიზმის შემდგომ შედგენილ ქართულ საბუთებში ხუთი პატრიარქის მოხსენიება არ აღნიშნავს კათოლიკურ რომთან ერთობას.

ჩვენ ვიზიარებთ მანანა ჯავახიშვილის ამ თვალსაზრისს, თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ იმავე დასკვნამდე ჩვენ განსხვავებული გზით მივედით. ქვემოთ წარმოგიდგენთ ჩვენს შეხედულებას მოცემულ საკითხთან დაკავშირებით.

დიდი სქიზმის შემდგომ შედგენილ ქართულ საისტორიო საბუთებში, კერძოდ მათ კრულებით ნაწილებში, ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა, მართლაც მოიხსენიება ხუთი პატრიარქი და შვიდი მსოფლიო საეკლესიო კრება. უნდა აღინიშნოს, რომ ამ საბუთებში პატრიარქები (მათ შორის არც რომის პაპი) დასახელებული არ არის. მიუხედავად ამისა, მიხეილ თამარაშვილმა ჩათვალა, რომ ამ ხუთეულში რომის პაპიც იგულისხმება. *„გუჯრებში დასახელებული პატრიარქები არიან ის ხუთნი პატრიარქნი, რომელთა შორის იგულისხმების რომის პაპიც“* - აღნიშნა მან [თამარაშვილი 1902: 6-7].

მაგრამ ფაქტი ის არის, რომ საქართველოს ეკლესიის დიპტიქებში, სადაც ვხვდებით პატრიარქთა სახელობით მოსახსენებლებს, რომის პაპები საერთოდ არ მოიხსენებიან. მეტიც, შიომღვიმის ტიპიკონის „სინოდიკონსა“ და გელათური ილიტარიონის „დიპტიქაში“ მოხსენიებულ პატრიარქთა სახელებს თუ შევადარებთ ვენანს გრუმელის მიერ დადგენილ პატრიარქთა ქრონოლოგიურ სიებს, დავინახავთ, რომ ქართველები არათუ რომის პაპებს, უნიატ პატრიარქებსაც არ მოიხსენიებდნენ [ქაჯაია 1999: 337; კოჭლამაზაშვილი... 2005: 144; Grumel 1958: 434-453]. ეს იმას ნიშნავს, რომ საქართველოს ეკლესიას კათოლიკეებთან ნამდვილად არ ჰქონდა ეკლესიური ერთობა.

მიხეილ თამარაშვილი კი, როდესაც ქართულ საბუთებში ხუთი პატრიარქის მოხსენიების შესახებ მსჯელობს, გასაგები მიზეზის გამო, მაინცადამაინც რომთან ერთობაზე აკეთებს აქცენტს. ეს, რა თქმა უნდა, არ არის სწორი. რადგან, ამ ხუთ პატრიარქში რომის პაპი მართლაც რომ იგულისხმებოდეს, საქმე მაინც სხვანაირად გამოდის. კერძოდ, გამოდის ის, რომ, არსებული სქიზმის მიუხედავად, საქართველოს ეკლესიური ერთობა ჰქონდა როგორც რომის პაპთან, ისე აღმოსავლეთის ოთხ მართლმადიდებელ პატრიარქთან ანუ ერთმანეთთან დაპირისპირებულ ორივე მხარესთან.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ არსებული სქიზმის პირობებში ასეთი რამ უბრალოდ შეუძლებელი იყო. ეს გამოჩნდა კიდეც ათონის ივერთა მონასტრის თავგადასავლიდან, რომლის შესახებაც წინა პარაგრაფში ვისაუბრეთ. მართლმადიდებელმა ბერძნებმა ივერთა მონასტერში მოღვაწე ქართველებთან იმის გამო გაწყვიტეს ეკლესიური ერთობა, რომ ისინი კათოლიკურ იერარქიას დაემორჩილნენ. ჯვაროსნებთან დაკავშირებული მასალებიდან ისიც გამოჩნდა, რომ თავის მხრივ კათოლიკეებიც არ უყურებდნენ ქართველებს წყალობის თვალით იმის გამო, რომ ისინი „ბერძნული წესების“ მიმდევრები იყვნენ (სწორედ ამიტომ ქართველები ბერძნებთან ერთად გამოაძევეს მათ გოლგოთიდან).

იმის საილუსტრაციოდ, რომ სქიზმის დაწყების შემდეგ შეუძლებელი იყო საქართველოს ორივე დაპირისპირებულ მხარესთან შეენარჩუნებინა ეკლესიური ერთობა, მოვიყვანთ კიდევ ერთ მაგალითს. აი, რას წერს მეორე ჯვაროსნული ლაშქრობის მონაწილე და მემატიანე ოდო დეუილი (Odo Of Deuil): *„თუ ლათინი სასულიერონი მესას აღასრულებდნენ ბერძენთა საკურთხეველზე, ბერძნები შემდეგ თავიდან აკურთხევდნენ ამ საკურთხეველს. ლათინთაგან მონათლულებს ხელახლა ნათლავდნენ. ჩვენ ვიცით მათი სხვა ერესებიც ევქარისტიისა და სულიწმიდის გამოსვლის შესახებ. ამის გამო, ისინი განსჯილ უნდა იქნენ, როგორც არაქრისტიანები და ფრანკებმა ისინი უნდა დახოცონ...“* [Berry 1948: 57].

ასეთ ვითარებაში, ცხადია, ქართველები, რაც არ უნდა დიდი სურვილი ჰქონოდათ, ვერ შეძლებდნენ სქიზმაში მყოფ ორივე მხარესთან ეკლესიური ერთობის შენარჩუნებას. ამრიგად, დიდი სქიზმის ეპოქაში და მას შემდეგ შედგენილ ქართულ საბუთებში ხუთი პატრიარქის მოხსენიება გამორიცხულია, რომ ერთდროულად კათოლიკურ რომთანაც აღნიშნავდეს ეკლესიურ ერთობას და მართლმადიდებელ საპატრიარქოებთანაც.

რომთან ერთობის არარსებობის გამო მანანა ჯავახიშვილმა ჩათვალა, რომ ქართულ საბუთებში ხუთი პატრიარქის მოხსენიება არის დიპლომატიკური ლაფსუსი [ჯავახიშვილი 1997: 46]. თუმცა არ არის გამორიცხული, კვლევების შედეგად გამოჩნდეს, რომ დიდი სქიზმის შემდეგ შედგენილ ქართულ საბუთებში მხოლოდ აღმოსავლეთის მართლმადიდებელი პატრიარქები მოიხსენიებოდნენ.

არის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი: ქართულ საისტორიო საბუთებში ხუთი პატრიარქის მოხსენიება მსოფლიო საეკლესიო კრებებთან

ერთად ხდება. ხოლო საქართველოს ეკლესიაში მსოფლიო საეკლესიო კრებების აღიარება კათოლიკური რომისგან განსხვავებული ტრადიციით ხდებოდა.

მაგალითად, „სიგელი თამარ მეფისა გელათისადმი“ (1187 წ.) ცხადყოფს, რომ საქართველოს ეკლესია შვიდ მსოფლიო საეკლესიო კრებას აღიარებს, როგორც ამას მოწმობს ქართლის კათალიკოსი თევდორე ზემოხსენებული სიგელის დამტკიცებისას [ენუქიძე... 1984: 81], მაშინ, როცა კათოლიკეებს ამ დროისთვის უკვე თერთმეტი მსოფლიო კრება ჰქონდათ გამართული.

„დაწერილი გრიგოლ სურამელისა მღვიმისადმი“ და „დაწერილი კახა თორელისა რკონის ღმრთისმშობლისადმი“ (1247/50 და 1260 წწ.) ცხადყოფს, რომ საქართველოს ეკლესია ისევ მხოლოდ შვიდი მსოფლიო საეკლესიო კრების მადლმოსილებას აღიარებს, როგორც ამას მოწმობენ არსენი ქართლის კათალიკოსი და არსენი მანგლელი [ენუქიძე... 1984: 125, 127]. ხოლო ამ დროისთვის კათოლიკეებს უკვე ცამეტი მსოფლიო კრება ჰქონდათ გამართული.

„დაწერილი ნიკოლაოზ ქართლის კათალიკოზისა არვანბეგ საბასძისადმი“ (1281/2 წ.) [ენუქიძე... 1984: 178] ცხადყოფს, რომ საქართველოს ეკლესია კვლავაც უწინდებურად არ აღიარებს კათოლიკეების მსოფლიო კრებებს, რომელთა რიცხვი ამ დროისთვის უკვე თოთხმეტს შეადგენდა.

რაზე მეტყველებს ეს ყოველივე? რით აიხსნება ის, რომ ქართულ სამართლებრივ ძეგლებში ლათინთა ტრადიციისგან სრულიად განსხვავებული სახით ხდება მსოფლიო საეკლესიო კრებების მოხსენიება?

აღსანიშნავია, რომ ქართული საკანონმდებლო აქტების ეს ცნობები სრულად შეესაბამება ქართული სასულიერო მწერლობის კანონიკურ და დოგმატურ კრებულებში შესული ძეგლების მონაცემებს. მაგალითად, როგორც ცნობილია, მარტო ლატერანის 1215 წლის კრებამ, რომელსაც კათოლიკეები მეთორმეტე მსოფლიო კრებად აღიარებენ, 70 ახალი კანონი მიიღო [Ковальский 1991: 125]. ხოლო ქართულ კანონიკურ და დოგმატურ კრებულებში კათოლიკეების მსოფლიო კრებებზე მიღებული არც ერთი კანონი და დოგმატი არ არის შეტანილი. პირიქით, საქართველოს ეკლესიაში კათოლიკური ტრადიციების საწინააღმდეგო კანონიკური და დოგმატური ნორმების არსებობა არის უდავო ფაქტი, როგორც ეს გამოჩნდა ჩვენი დისერტაციის III და IV თავებიდან. ამრიგად, ცხადი ხდება, რომ საქართველოს ეკლესია არ სცნობდა კათოლიკეების მიერ გამართული მსოფლიო კრებების მადლმოსილებას და არ კისრულობდა ვალდებულებას, მიჰყოლოდა მათ კანონებსა და დოგმატებს.

არადა, თუკი საქართველოს ეკლესია XIII საუკუნის 40-იან წლებამდე კათოლიკურ რომთან იმყოფებოდა ერთობაში [პაპაშვილი 1995: 52], მაშინ ქართველები კათოლიკური მსოფლიო კრებების უშუალო მონაწილენი უნდა ყოფილიყვნენ.

საისტორიო საბუთები მოწმობს, რომ ქართველებს მიმოწერა ჰქონდათ რომის პაპებთან. ასე რომ, წესით, საქართველოში უნდა სცოდნოდათ კათოლიკეების მიერ გამართული მსოფლიო კრებების შესახებ. მეტიც, გზის სიშორის მიუხედავად, ქართველებს შეეძლოთ ჩასულიყვნენ დასავლეთ ევროპაში და მონაწილეობა მიეღოთ ამ კრებების მუშაობაში. მაგალითად, ცნობილია, რომ ქართველი ძმები, იოანე და იაკობი, როგორც მონღოლთა ყაენის ელჩები, ლიონის 1274 წლის კრების ახლო ხანებში ჩადიან რომში [ნინიძე 1998: 425-426; ნატროშვილი 1978: 119]. ქართველი ელჩები ასევე მონაწილეობას იღებენ ფერარა-ფლორენციის კრების მუშაობაში. ეს იმას ნიშნავს, რომ ქართველებს შეეძლოთ დასწრებოდნენ კათოლიკეთა მსოფლიო კრებებს.

ქართველების არდასწრება კათოლიკეების მსოფლიო კრებებზე; ქართულ კანონიკურ და დოგმატურ კრებულებში ამ კრებებზე მიღებული კანონებისა და დოგმატების არშეტანა; ქართულ სამართლებრივ აქტებში ამ კრებების არმოხსენიება ერთადერთ რამეს მეტყველებს – ქართველები არ აღიარებდნენ კათოლიკეების მსოფლიო კრებების მადლმოსილებას და არ იმყოფებოდნენ მათთან ეკლესიურ ერთობაში.

და მართლაც, მართლმადიდებელი ქრისტიანები ისევე ემიჯნებოდნენ კათოლიკეთა მსოფლიო კრებებს, როგორც, მაგალითად, 449 წელს მონოფიზიტების მიერ ეფესოში გამართულ მსოფლიო კრებასა და 754 წელს გამართულ ხატმებრძოლთა მსოფლიო კრებას. ამ კრებებს მართლმადიდებელი ქრისტიანები ავაზაკთა კრებებს უწოდებენ. მსგავსი დამოკიდებულება აქვთ მათ კათოლიკეების მსოფლიო კრებებთან. ეს სულაც არ არის უმნიშვნელო რამ, რადგან, კვიპრიანე კართაგენელის თანახმად, ეკლესიური ერთობა თავის გარეგნულ გამოვლინებას უპირატესად საეკლესიო კრებაში ჰპოვებს, რადგან მსოფლიო საეკლესიო კრება წარმოადგენს ეკლესიური ერთობის უმაღლეს საფეხურს [Троицкий 1997: 295, 394]. ამრიგად, ქართველების მიერ კათოლიკეთა მსოფლიო კრებების უარყოფა არის პირდაპირი დასტური იმისა, რომ ეკლესიური ერთობა საქართველოსა და რომს შორის არ არსებობდა. ასეთ ვითარებაში ხუთი პატრიარქის მოხსენიება ქართულ საბუთებში, იქ სადაც კათოლიკური

მსოფლიო კრებების უარყოფა ხდება, რომთან ეკლესიურ ერთობას, რა თქმა უნდა, არ აღნიშნავს.

¤ ¤ ¤

ამრიგად, ჩვენი სადოქტორო ნაშრომის ბოლო თავის შეჯამების სახით ვიტყვით შემდეგს:

1. საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევა შედეგია იმ გლობალური მოვლენისა, რომელიც დიდი სქიზმის სახელით არის ცნობილი.

2. სქიზმის დაწყების შემდეგ შეუძლებელი აღმოჩნდა, რომ ქართველებს ორივე დაპირისპირებულ მხარესთან შეენარჩუნებინათ ეკლესიური ერთობა.

3. საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის მიზეზი გახდა რომის მიერ ისეთი სარწმუნოებრივი სიახლეების შემოღება, რომლებიც უცხო და მიუღებელი აღმოჩნდა საქართველოს ეკლესიისთვის (როგორც ამას მოწმობს ფერარა-ფლორენციის კრებაზე ქართველი ელჩი).

4. უადრესი ცნობა, როცა დასავლეთევროპელები ქართველებს აღარ მიიჩნევენ თავიანთ ერთმორწმუნეებად, დაკავშირებულია პირველ ჯვაროსნებთან. 1099 წელს მათ ქართველები გამოდევნეს გოლგოთიდან. ეს გვაფიქრებინებს, რომ ეკლესიური ერთობა რომსა და საქართველოს შორის XI საუკუნის მიწურულს უნდა დარღვეულიყო.

5. XI საუკუნის შემდეგ შედგენილ ქართულ საისტორიო საბუთებში ხუთი პატრიარქის მოხსენება არ ნიშნავს რომთან ეკლესიურ ერთობას.

6. ჯვაროსნების მიერ დაპყრობილ მიწებზე მოღვაწე ქართველები, სავანეების შენარჩუნების მიზნით, იძულებული იყვნენ გარკვეული დროით მიეღოთ უნია და კათოლიკურ იერარქიას დამორჩილებოდნენ. ზოგჯერ ეს მორჩილება ფორმალურ ხასიათს ატარებდა და ქართველები მაინც ახერხებდნენ თავისი სარწმუნოებრივი ტრადიციების შენარჩუნებას.

7. ქართველთა გაუნიატების უადრესი შემთხვევები XII საუკუნის 10-იან წლებშია სავარაუდებელი (ვგულისხმობთ ქართველი დედოფლის მიერ იერუსალიმის ლათინი პატრიარქისგან მისი იურისდიქციის საზღვრებში დედათა მონასტრის დაარსებისთვის ნებართვის აღებას).

8. საზღვარგარეთის ქართული სავანეების მიერ უნიის მიღება ლოკალური მოვლენა იყო. დიდი სქიზმის შემდეგ სრულიად საქართველოს ეკლესიის გაუნიატება საისტორიო წყაროებიდან არ ჩანს.

დასკვნები

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანებს შორის მომხდარი სქიზმა ძალიან დიდი რეზონანსის მქონე მოვლენა იყო, მან გავლენა იქონია მთელ მსოფლიოზე. ამიტომ, ამ სქიზმასთან დაკავშირებული საკითხები საუკუნეთა მანძილზე არ ჰკარგავს აქტუალობას. დიდი სქიზმის ისტორია კარგად არის შესწავლილი საზღვარგარეთის ისტორიოგრაფიაში. ბევრია ასევე დაწერილი კათოლიკურ რომთან საქართველოს ურთიერთობის შესახებ. მაგრამ, მთელ რიგ საკითხებთან დაკავშირებით ჩვენი მკვლევრების ნაშრომებში გადმოცემული დებულებები, როგორც თავშივე აღვნიშნეთ, საჭიროებდა დაზუსტებას, ხშირ შემთხვევაში კი, საერთოდ თავიდან გააზრებას. არსებული ხარვეზების აღმოფხვრას თუ შევსებას ისახავდა მიზნად ჩვენი წინამდებარე ნაშრომი.

ძირითადი დასკვნები, რაც კვლევის შედეგად მივიღეთ, არის შემდეგი:

დიდი სქიზმის ეპოქაში ქართველების კონფესიური იდენტობა განისაზღვრება, როგორც მართლმადიდებელი ქრისტიანობა.

სქიზმის გამომწვევ უმთავრეს სარწმუნოებრივ საკითხებთან დაკავშირებით საქართველოს ეკლესიას კათოლიკური რომისგან განსხვავებული პოზიცია ჰქონდა (სათანადო მონაცემებზე დაყრდნობით ჩვენ ვერ გავიზიარეთ გავრცელებული თვალსაზრისი, თითქოს ქართველები კათოლიციზმს ემხრობოდნენ და არ იზიარებდნენ საბერძნეთის შეხედულებებს რომის ეკლესიის შესახებ).

ეკლესიური ერთობა რომსა და საქართველოს შორის XI-XII საუკუნეთა მიჯნაზე დაირღვა და ამის მიზეზი კონფესიური განსხვავებულობა გახდა (ასევე სათანადო მასალის მოშველიებითა და არგუმენტების მოხმობით ჩვენ ვერ დავეთანხმეთ მოსაზრებას, თითქოს მართლმადიდებელმა საქართველომ დაახლოებით XIII საუკუნის 40-იან წლებამდე შეინარჩუნა ეკლესიური ერთობა კათოლიკურ რომთან. არსებული სქიზმის პირობებში შეუძლებელი იყო საქართველოს ორივე დაპირისპირებულ მხარესთან ჰქონოდა ერთობა).

უფრო დეტალურად დიდი სქიზმის იმპულსი საქართველოსა და ქართველების ცხოვრებაზე ასე წარმოდგება:

ქართულენოვანი კათოლიკური მწერლობა ახალი დროის მოვლენაა, შუა საუკუნეებში მსგავსი არაფერი ჩანს. ქართულენოვანი კათოლიკური ხელნაწერები ძირითადად XVIII-XIX საუკუნეებში ჩნდება. სულ რამდენიმე

გამონაკლისი გვაქვს XVII საუკუნეში. ამ ხელნაწერებში წარმოდგენილია კათოლიკური თხზულებების საკმაოდ მდარე ხარისხის თარგმანები, რომლებიც ქართული სიტყვიერი კულტურის საგანძურთან ახლოსაც ვერ მოვა.

ქართველები არიან მართლმადიდებელი ბერძნების სარწმუნოებრივი თანამოაზრენი. „მცირე სჯულისკანონიდან“ და „დიდი სჯულისკანონიდან“ ჩანს, რომ ქართველებისთვის უცხო იყო პაპისტური ეკლესიოლოგია და პაპისტური აბსოლუტიზმის იდეა. რაც შეეხება დასავლურ დოგმატს სულიწმიდის შესახებ, აღსანიშნავია, რომ ქართველებს ძველთაგანვე ჰქონდათ კავშირ-ურთიერთობა საბაწმიდის ლავრასთან და სინას მთასთან. ამ სავანეებში დიდ სქიზმამდე გაცილებით ადრე უკვე იყო დამკვიდრებული სულიწმიდის შესახებ დასავლეთის ქრისტიანებში გავრცელებული სწავლებისგან განსხვავებული საღვთისმეტყველო ტრადიცია. ამაში მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვით ისეთ მამებს, როგორებიც არიან ნილოს სინელი (V ს.), ანასტასი სინელი (VII ს.), იოანე დამასკელი (VIII ს.), მიქაელ სვინკელი (IX ს.)... ვფიქრობთ, ამ სავანეებთან ურთიერთობამ ხელი შეუწყო ქართველთა შორის სულიწმიდის შესახებ დასავლური დოგმატისგან განსხვავებული სწავლების გავრცელებას. ამას ისიც ცხადყოფს, რომ ბერძნები და ქართველები ერთად მოღვაწეობენ ელეონის მთაზე მაშინ, როცა იქიდან ფილიოკვეს გამო მოხდა ფრანკი ბენედიქტელების გამოძევება (808 წ.). შემდგომში ეს ტრადიცია კიდევ უფრო გაამყარეს ათონის მთაზე, ანტიოქიასა და კონსტანტინეპოლში მოღვაწე ისეთმა დიდმა ქართველებმა, როგორებიც არიან ექვთიმე, გიორგი, ეფრემი, არსენი,... ამ მამებმა უზარმაზარი წვლილი შეიტანეს ქართველთა კონფესიური იდენტობის განმტკიცებასა და სულიერი კულტურის განვითარებაში (ამიტომ, შემდგომ საუკუნეებში მოღვაწე ქართველები, ხატოვნად რომ ვთქვათ, მათ მიერ დატოვებულ ორნატს მიჰყვებოდნენ). სქიზმის დაწყებისთანავე, XI საუკუნის დასაწყისში, მაგალითად, ექვთიმე ათონელმა შეადგინა „წინამძღვარი“, სადაც ვკითხულობთ, რომ სულიწმიდა არ გამოვალს ძისაგან. ხოლო იმ პერიოდში, როცა კათოლიკეებმა ანათემას გადასცეს ფილიოკვეს ანუ სულიწმიდის ძისაგანაც გამომავლობის უარმყოფელნი, არსენმა შეადგინა „დოგმატიკონი“, სადაც წერია, რომ სწავლება სულიწმიდის მამისაგან და ძისაგან გამომავლობის შესახებ არის ურჯულოება და მწვალებლობა („ამათ უშჯულოებათა შთაცჳვიან მწვალებელნი“...). ამრიგად, დიდი სქიზმის ეპოქის ქართული სასულიერო მწერლობის ძეგლებიდან ჩანს, რომ ქართველები მართლმადიდებელი ბერძნების ერთმორწმუნენი არიან ანუ არ

ეთანხმებიან დასავლეთის ქრისტიანებს. თუმცა, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული მწერლობის ეს ძეგლები (უიშვიათესი გამონაკლისების გარდა) დასავლელ ქრისტიანებთან პოლემიკის მიზნით არ არის შექმნილი. ასეთი თხზულებების მიზანს ქართველთა სარწმუნოებრივი იდენტობის შენარჩუნება წარმოადგენდა და არა ვინმესთან დაპირისპირება. ეს ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლებიდანაც ჩანს, სადაც აშკარაა დასავლეთის ქრისტიანებისადმი ქართველების კეთილგანწყობილი დამოკიდებულება. ქართველები ცდილობენ არ გაამწვაონ ურთიერთობა, შეინარჩუნონ კავშირები და თავისი შემრიგებლური დამოკიდებულებით ხელი შეუწყონ სქიზმამდელი ერთობის აღდგენას.

ქართველთა მეგობრობა ათონელ ბენედიქტელებთან არ ნიშნავს მათ სიმპათიებს კათოლიკური სარწმუნოებისადმი. ათონის მთაზე მოღვაწე იტალიელი ბენედიქტელები არიან მართლმადიდებელი ქრისტიანები. ისინი დიდი სქიზმის შემდეგაც განაგრძობენ მშვიდობიან მოღვაწეობას ათონზე. მეტიც, ისინი ათონის მთის მართვაშიც იღებენ მონაწილეობას. მათ ეს უფლებები არ ექნებოდათ, კათოლიკეები რომ ყოფილიყვნენ. ასეთ შემთხვევაში ბერძნები აუცილებლად განდევნიდნენ მათ ათონის მთიდან.

წმ. გიორგი ათონელმა ბიზანტიის საიმპერატორო კარზე წარდგომისას დაიცვა „მრწამსის“ უცვალებლობის წესი. ეს ჩანს მისი სიტყვებიდან „ოდენ სარწმუნოებაჲ მართალი იყოს“, რადგან ტერმინი „სარწმუნოება“ ძველ დროში წარმოადგენდა „მრწამსის“ სინონიმს. ეს ტერმინი ამ მნიშვნელობით დამკვიდრდა სასულიერო მწერლობაში ეკლესიის დიდი მამებისა და წმიდა მსოფლიო საეკლესიო კრებების ავტორიტეტით. ამასთან, გიორგი ათონელმა რომის ეკლესიისა და დასავლელ ქრისტიანთა შესახებ იგივე აზრი გამოთქვა, რაც ყველაზე თვალსაჩინო ბერძენ ანტილათინ მოღვაწეებს ჰქონდათ. ბიზანტიის იმპერატორთან საუბრისას მან რომის ეკლესია და დასავლელი ქრისტიანები მათი ფილიოკვეს გამო არ მოიხსენია ერეტიკოსებად. ეს ფაქტი ერთი შეხედვით ტოვებდა ისეთ შთაბეჭდილებას, თითქოს ქართველმა საეკლესიო მოღვაწემ, ბერძნებისგან განსხვავებით, მხარი დაუჭირა კათოლიკურ დოგმატს. მაგრამ, სინამდვილეში აღმოჩნდა, რომ მსგავსი დამოკიდებულება რომის ეკლესიისა და დასავლელი ქრისტიანებისადმი მართლმადიდებელ ბერძენთათვის არ იყო უცხო და მიუღებელი. გამოირკვა, რომ დასავლელი ქრისტიანებისადმი ამგვარ დამოკიდებულებას ყველაზე თვალსაჩინო ბერძენი ანტილათინი მოღვაწენიც იჩენდნენ (ფოტი დიდი, პეტრე ანტიოქიელი პატრიარქი, თეოფილაქტე

ბულგარელი, მიქელ ფსელოსი, ნიკიტა ხონიატე,...). ანუ დასავლელი ქრისტიანებისადმი ბერძნებს გიორგი ათონელამდეც ჰქონდათ ასეთი დამოკიდებულება, მის დროსაც და მის შემდეგაც. ხოლო იმ დროს, როდესაც გიორგი ათონელს მოუხდა რომის ეკლესიის შესახებ აზრის გამოთქმა, *„ჟამიცა მარჯუე იყო და დაწყნარებული“* ანუ ჩანდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანების შერიგების პერსპექტივა.

საქართველოს ეკლესიაში წმიდანების აღიარება და უარყოფა ხდებოდა მართლმადიდებლური კონფესიური ნიშნით. დიდი სქიზმის ეპოქის ქართულ სვინაქსრებში, თვენებსა და საეკლესიო კალენდარულ საკითხავებში არ ფიქსირდება კარულის, ფორმოზის, ანსელმ კენტერბერიელისა და მსგავსი ისტორიული პირების წმიდანად მოხსენიების არც ერთი შემთხვევა. პირიქით, საქართველოს ეკლესიაში წმიდანებად აღიარებდნენ ისეთ ანტილათინ მოღვაწეებს, რომელთაც კათოლიკეები ანათემას გადასცემდნენ (მაგალითად ფოტი დიდს). რაც შეეხება საერთო წმიდანებს, ქართულ წერილობით ძეგლებში მათი ცხოვრება და შემოქმედება მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლების შესაბამისად არის გადმოცემული.

ქართველები ემიჯნებოდნენ კათოლიკეების მსოფლიო კრებებს. ქართველები არ იღებენ მონაწილეობას კათოლიკეების მსოფლიო კრებების მუშაობაში (გამონაკლისია მოგვიანებით გამართული ფერარა-ფლორენციის კრება). საქართველოს ეკლესიის კანონიკურ და დოგმატურ კრებულებში ამ კრებებზე მიღებული არც ერთი კანონი და დოგმატი არ არის შეტანილი. ეს ცხადყოფს, რომ ქართველები არ აღიარებდნენ კათოლიკეების მიერ დიდი სქიზმის შემდეგ გამართული მსოფლიო კრებების მადლმოსილებას. ამასთან, კათოლიკური რომისგან განსხვავებით, საქართველოს ეკლესია მსოფლიო საეკლესიო კრებად აღიარებდა ფოტი დიდის თავმჯდომარეობით გამართულ სოფიის დიდ საეკლესიო კრებას, რომელსაც კათოლიკეები ავაზაკთა კრებად მიიჩნევენ.

ეკლესიური ერთობის დარღვევა რომსა და საქართველოს შორის მოხდა XI-XII საუკუნეთა მიჯნაზე. საღვთისმეტყველო სახელმძღვანელოებში, რომლებიც დიდი სქიზმის ეპოქიდან დღემდე აქვს საქართველოს ეკლესიას (ექვთიმეს „წინამძღვარი“, იოანეს „მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა“, არსენის „დოგმატიკონი“,...), გადმოცემულია სწავლება, რომ სულიწმიდა არ გამოვალს ძისაგან. ასეთია საქართველოს

ეკლესიის ოფიციალური სწავლება. ეს პირდაპირ ეწინააღმდეგება ფილიოკვეს – დასავლურ დოგმატს სულიწმიდის შესახებ. აქედან გამომდინარე, საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობა ვერ შენარჩუნდებოდა მას შემდეგ, რაც რომმა ანათემას გადასცა ფილიოკვეს არშემწყნარებლები ანუ მართლმადიდებელი ქრისტიანები (ვგულისხმობთ 1098 წლის ბარის კრებაზე შედგენილ განკვეთის აქტს). საქართველოს ეკლესიასა და რომს შორის ერთობა რომ სწორედ ამ დროს დაირღვა, ეს პირველ ჯვაროსნებთან დაკავშირებული საისტორიო წყაროებიდანაც ჩანს. 1099 წელს, როდესაც მათ აიღეს იერუსალიმი, მაცხოვრის საფლავის ტაძრიდან ბერძნებთან ერთად ქართველებიც გამოაძევეს. ეს ნიშნავს იმას, რომ დასავლეთ ევროპელები ამ დროს ქართველებს უკვე ნამდვილად აღარ მიიჩნევენ თავიანთ ერთმორწმუნეებად. ამრიგად, ერთობის დარღვევა საქართველოს ეკლესიასა და რომს შორის უნდა დავათარიღოთ, როგორც XI საუკუნის მიწურულისა და XII საუკუნის დასაწყისის მოვლენა.

კონფესიური განსხვავებულობის მიუხედავად, ქართველებს ჰქონდათ კეთილგანწყობილი და მშვიდობისმოყვარე დამოკიდებულება დასავლეთის ქრისტიანებთან. მაცხოვრის საფლავის ტაძარში ხშირია დაპირისპირება სხვადასხვა ქრისტიანული კონფესიის მიმდევრებს შორის. ამიტომ არის, რომ ქრისტეს საფლავის გასაღები ნეიტრალურ მხარეს – მუსლიმებს აქვთ გადაცემული. ასეთი ვითარებაა დღესდღეობით, მაგრამ მაშინ, როცა ქართველები მოღვაწეობდნენ იერუსალიმში, როგორც საისტორიო წყაროები მოწმობენ, გოლგოთის გასაღები მათ ჰქონდათ ჩაბარებული. ჩვენი აზრით, ეს იმით შეიძლება აიხსნას, რომ ქართველები ბერძნების ერთმორწმუნენიც იყვნენ და, ამავე დროს, მათ მშვიდობისმოყვარე დამოკიდებულებაც ჰქონდათ დასავლელ ქრისტიანებთან. ასე რომ, დაპირისირებული მხარეებისთვის მისაღები უნდა ყოფილიყო, თუკი ქართველებს ექნებოდათ ჩაბარებული მაცხოვრის საფლავის გასაღები.

კათოლიკური რომის მხარეს გადასვლა არ შედიოდა ქართველთა ეროვნულ ინტერესებში. ეს ფაქტობრივად ნიშნავდა ავტოკეფალიაზე უარის თქმას, რადგან პაპისტური აბსოლუტიზმის იდეა ეკლესიის ავტოკეფალურობას რეალურად გამორიცხავს. ამასთან, ეს დააბრკოლებდა ქართული სასულიერო მწერლობის განვითარებას, რადგან კათოლიკურ სამყაროში გვიანობამდე მხოლოდ ლათინური ენა იყო გაბატონებული. მრავალსაუკუნოვანი ქართული სულიერი კულტურის მემკვიდრეობაზე უარის თქმა უმტკივნეულოდ ვერ

ჩაივლიდა. ეს აუცილებლად გამოიწვევდა ქართველთა შორის ისეთი სახის დაპირისპირებებს, როგორც ხდებოდა ბიზანტიაში უნიის მომხრეთა და მოწინააღმდეგეთა შორის. საქართველოსთვის, რომელიც მუდამ იდგა მრავალრიცხოვანი და ძლიერი საგარეო მტრების პირისპირ, სარწმუნოებრივ ნიადაგზე შიდაეროვნული კონსოლიდაციის დაკარგვა ნამდვილი ეროვნული კატასტროფით შეიძლებოდა დასრულებულიყო.

ასეთია ის სურათი, რომელიც მივიღეთ წინამდებარე გამოკვლევის შედეგებზე დაყრდნობით.

ამასთან, მთელი რიგი ლიტერატურისა და წყაროების საფუძველზე შევისწავლეთ დიდი სქიზმის ისტორია და დეტალურად აღვადგინეთ ის ისტორიული კონტექსტი, რა ფონზეც განვითარდა ურთიერთობები რომსა და საქართველოს შორის. ძირითადი პრობლემის შესწავლის დროს, ქართველთა კონფესიური იდენტობის კვლევის მიზნით ილარიონის, იოანესა და ექვთიმეს, გიორგი ათონელის „ცხოვრებების“ გარდა შევისწავლეთ ქართული სასულიერო მწერლობის არაჰაგიოგრაფიული ძეგლები და სამეცნიერო ბრუნვაში შემოვიტანეთ ჯერ კიდევ გამოუცემელი ძველი ქართულ ხელნაწერების მასალა; საქართველოსა და რომს შორის ეკლესიური ერთობის დარღვევის თარიღის განსაზღვრის მიზნით შევისწავლეთ ჯვაროსნებთან დაკავშირებული საისტორიო წყაროები და გავარკვიეთ არაერთი მნიშვნელოვანი ფაქტი ძველი ქართველი უნიატების შესახებ.

ლიტერატურა

1. აბრევიატურები

PG – Patrologia Graeca
PL – Patrologia Latina,
PO – Patrologia Orientalis

2. ხელნაწერები

A584 – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის A ფონდის ხელნაწერი №584.
A648 – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის A ფონდის ხელნაწერი №648.
A1132 – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის A ფონდის ხელნაწერი №1132.
H1000 – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის H ფონდის ხელნაწერი №1000.
H1661 – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის H ფონდის ხელნაწერი №1661.
H2993 – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის H ფონდის ხელნაწერი №2993.
Q52 – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის Q ფონდის ხელნაწერი №52.
S1463 – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის S ფონდის ხელნაწერი №1463.
S4999 – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის S ფონდის ხელნაწერი №4999.
Ath. 2/63 – ათონის ივერთა მონასტრის ქართული ხელნაწერი №2/63.
Sin. 4 – სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტრის ქართული ხელნაწერი №4.

3. ლიტერატურა ქართულ ენაზე

აბულაძე 1960 – იოანე მოსხი, ლიმონარი, ილია აბულაძის გამოცემა, თბ., 1960.

აბულაძე... 1967 – ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, 2, ილია აბულაძისა და ავტორთა კოლექტივის გამოცემა, თბ., 1967.

აბულაძე 1973 – აბულაძე ილია, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბ., 1973.

აბულაძე... 1987 – ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სამცხე-ჯავახეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობა, შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, მ. ქავთარიამ და ც. ჭანკიევმა, თბ., 1987.

ავალიანი 1987 – სერგი ავალიანი, ანტონ პირველი: ცხოვრება, მოღვაწეობა, ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, თბ., 1987.

ავალიშვილი 1929 – ზურაბ ავალიშვილი, ჯვაროსანთა დროიდან, პარიზი, 1929.

ავალიშვილი 1989 – ზურაბ ავალიშვილი, ჯვაროსანთა დროიდან, თბ., 1989.

აკოფაშვილი 1977 – გულჩინა აკოფაშვილი, ქართველი დიპლომატი ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი - ნიკიფორე ირბახი (XVII ს.), სამეცნიერ-პოპულარული ნარკვევი, თბ., 1977.

ალექსიძე 1975 – ალექსანდრე ალექსიძე, ქართულ ენაზე მოღწეული ანტილათინური პოლემიკური თხზულება (ევსტრატი ნიკიელის ტრაქტატი), თსუ შრომები, 162, 1975, გვ. 111-123.

ალექსიძე 1980 – არსენი საფარელი, განყოფისათვვს ქართველთა და სომეხთა, ზაზა ალექსიძის გამოცემა, თბ., 1980.

ასათიანი... 1984 – ქართული მწერლობა, ლექსიკონი-ცნობარი, 1, გურამ ასათიანისა და ავტორთა კოლექტივის გამოცემა, თბ., 1984.

ბადრიძე 1973 – შოთა ბადრიძე, საქართველო და ჯვაროსნები, თბ., 1973.

ბადრიძე 1984 – შოთა ბადრიძე, საქართველოს ურთიერთობები ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპასთან (X-XIII სს.), თბ., 1984.

ბაქრაძე 1988 – აკაკი ბაქრაძე, დავიწყებული იდეა, ქართული მწერლობა, 5, თბ., 1988.

ბაქრაძე 1990 – აკაკი ბაქრაძე, დავიწყებული იდეა, რწმენა, თბ., 1990.

ბეზარაშვილი 2002 – ქეთევან ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის კოლოფონები მთარგმნელობითი მეთოდების და ელინოფილური თარგმანის მახასიათებლების შესახებ (პირველი წერილი), ჟურ. ლიტერატურული ძიებანი, 2002 წ., №23, ნაწილი I. ელ. ვერსია: http://www.nplg.gov.ge/gsdl/cgi-bin/library.exe?e=d-01000-00---off-0period--00-1--0-10-0--0-0---0prompt-10--.%2e-4----4---0-11--11-en-10---10-preferences-50--00-3-help-00-0-00-11-1-0utfZz-8-00-0-11-1-0utfZz-8-00&a=d&c=period&cl=CL1.28&d=HASH01ec6fb2e220919747e5c7af.4.5

ბერაძე... 2003 – თამაზ ბერაძე, მანანა სანაძე, საქართველოს ისტორია, 1, თბ., 2003.

ბრეგაძე... 1973 – ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა: ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტ. 1, ნაკვ. 1, შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს თ. ბრეგაძემ, მ. ქავთარიამ და ლ. ქუთათელაძემ, თბ., 1973.

ბრეგაძე... 1980 – ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტ. 1, ნაკვეთი 3, შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს თ. ბრეგაძემ, მ. ქავთარიამ, ლ. ქუთათელაძემ, თბ., 1980.

ბრეგაძე... 1986 – ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტ. 2, ნაკვეთი 1, თ. ბრეგაძისა და ავტორთა კოლექტივის გამოცემა, თბ., 1986.

გაბიძაშვილი... 1975 – დიდი სჯულისკანონი, ენრიკო გაბიძაშვილისა და ავტორთა კოლექტივის გამოცემა, თბ., 1975.

გაბიძაშვილი 2004 – ენრიკო გაბიძაშვილი, ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები, ბიბლიოგრაფია, 1: ჰაგიოგრაფია, თბ., 2004.

გაბიძაშვილი 2006 – ენრიკო გაბიძაშვილი, ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები, ბიბლიოგრაფია, 2: ასკეტიკა და მისტიკა, თბ., 2006.

გაბიძაშვილი 2009ა – ენრიკო გაბიძაშვილი, ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები, ბიბლიოგრაფია, 3: ჰომილეტიკა, თბ., 2009.

გაბიძაშვილი 2009ბ – ენრიკო გაბიძაშვილი, ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები, ბიბლიოგრაფია, 4: ბიბლიოლოგია, ეგზეგეტიკა, აპოკრიფები, თბ., 2009.

გაბიძაშვილი 2011 – ენრიკო გაბიძაშვილი, ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები, ბიბლიოგრაფია, 5: ლიტურგიკა, ჰიმნოგრაფია, თბ., 2011.

გაბიძაშვილი 2012 – ენრიკო გაბიძაშვილი, ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები, ბიბლიოგრაფია, 6: კანონიკა, დოგმატიკა-პოლემიკა, თბ., 2012.

გამსახურდია 1970 – სვიმონ გამსახურდია, კათოლიკე მისიონერთა საგანმანათლებლო საქმიანობა XVI-XVIII სს. საქართველოში, ჟურ. სკოლა და ცხოვრება, 1970, 1, გვ. 89-94.

გვარამაძე 1903 – კონსტანტინე გვარამაძე, ყოვლად სამღვდელო რომის კათოლიკეთა, ტირასპოლის ეპარხიის ეპისკოპოსი ედუარდ ბარონ-დე როპპი და მისი მოგზაურობა საქართველოში, აქვე მოთავსებულია ბათომის ქართველ-კათოლიკეთა, ზუბალაშვილის ეკლესიის კურთხევა ცერემონიითურთ მოკლეთ, სურათებით შედგენილი და გამოცემული მესხის კონსტანტინე გვარამაძის მიერ, თბ., 1903.

გვარამაძე 1906 – ივანე გვარამაძე, შენიშვნები ხურსიძის (ისარლოვი) გვარის ისტორიისა და ახალციხის აღწერა, ტფ., 1906.

გიგინეიშვილი... 2011 – გელათური ბიბლიის კატენები, ბაქარ გიგინეიშვილისა და გიორგი თოდუას გამოცემა, თბ., 2011.

გიუნაშვილი 1972 – მცირე სჯულისკანონი, ელგუჯა გიუნაშვილის გამოცემა, თბ., 1972.

გოგოლაძე 2011 – ანდრო გოგოლაძე, მეფე-ხუცესის ლეგენდის მონღოლური რემინისცენციები ქართულ წყაროებში, თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტი, შრომები, 4, 2011 წ., გვ. 129-146. ელ. ვერსია: http://geohistory.humanities.tsu.ge/images/SHROMEBI/SHROMEBI-4/08andro%20gogoladze.pdf

გრიგოლია 2000 – ლია გრიგოლია, დამოკიდებულება ქართველ საეკლესიო მოღვაწეებსა და რომის კათოლიკე ბერებს შორის, შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები, 2000 წ., №2, გვ. 140–150.

გრიგოლია 2002ა – ლია გრიგოლია, კათოლიკე მისიონერების კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობა XVII-XVIII საუკუნეების საქართველოში, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 2002.

გრიგოლია 2002ბ – ლია გრიგოლია, კათოლიკე მისიონერების კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობა XVII–XVIII საუკუნეების საქართველოში, შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები, 2002, 4, გვ. 101–112.

გულბენკიანი 1987 – რობერტო გულბენკიანი, ნამდვილი ცნობები საქართველოს დედოფლის ქეთევანის მოწამებრივი სიკვდილის შესახებ, ფრანგულიდან თარგმნეს ი. ტაბაღუამ და ც. ბიბილეიშვილმა, თბ., 1987.

გურგენიძე 1997 – ვახტანგ გურგენიძე, წმიდა მარიამის წილხვედრ ქვეყანაში, 2, თბ., 1997 წ., გვ. 24-38.

დვალი 1974 – შუა საუკუნეების ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, 2, ანბანურ-ანონიმური პატერიკები, მანანა დვალის გამოცემა, თბ., 1974.

დოლაქიძე 1974 – მანანა დოლაქიძე, ილარიონ ქართველის ცხოვრების ძველი რედაქციები, თბ., 1974.

დოლაქიძე 2002 – გიორგი ათონელის „დიდი სვინაქსარი“, მანანა დოლაქიძის გამოცემა, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2003 წლისთვის, თბ., 2002.

დოლიძე 1970 – ქართული სამართლის ძეგლები, 3: საეკლესიო საკანონმდებლო ძეგლები (XI-XIX სს.), ისიდორე დოლიძის გამოცემა, თბ., 1970.

დონდუა 1973 – ვარლამ დონდუა, საისტორიო ძიებანი, 2, თბ., 1973.

დუმბაძე 2000 – ირაკლი დუმბაძე, გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების ერთი ეპიზოდის განმარტებისათვის, ჟურ. ბურჯი ეროვნებისა, 2000 წ., №8-9, გვ. 16-17.

თამარაშვილი 1902 – მიხეილ თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის ნამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XIII საუკუნითგან ვიდრე XX საუკუნემდე, ტფ., 1902. მეორე გამოცემა: თბ., 2011.

თამარაშვილი 1904/2008 – მიქელ თამარაშვილი, პასუხად სომხის მწერლებს, რომელნიც უარჰყოფენ ქართველ კათოლიკობას (ისტორიული გამოკვლევა), თბ., 1904. მეორე გამოცემა: თბ., 2008.

თამარაშვილი 1995 – მიხეილ თამარაშვილი, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, ზ. ალექსიძისა და ჯ. ოდიშელის გამოცემა, თბ., 1995.

თარხნიშვილი 1994 – მიქელ თარხნიშვილი, წერილები, თამარ ჭუმბურიძის გამოცემა, თბ., 1994.

თევზაძე 1955 – გურამ თევზაძე, პეტრიწის „ბოლო-სიტყუაის“ ერთი ადგილის გაგებისათვის, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 16, 9, 1955 წ., გვ. 739-744.

თევზაძე 1998 – გურამ თევზაძე, იოანე პეტრიწი და თომა აკვინელი პროკლეს შესახებ, ჟურ. რელიგია, 1998, №11-12, გვ. 55-68.

თვალთვაძე 2009 – დარეჯან თვალთვაძე, ეფრემ მცირის კოლოფონები, თბ., 2009.

თვარაძე 2004 – ალექსანდრე თვარაძე, საქართველო და კავკასია ევროპულ წყაროებში XII–XVI საუკუნეთა ისტორიოგრაფიული და კარტოგრაფიული მასალების საფუძველზე, თბ., 2004.

თინიკაშვილი 2011ა – დავით თინიკაშვილი, ქართლის ეკლესიის დასავლური ორიენტაციის შესახებ (კრიტიკული გამოხმაურება ისტორიის დოქტორის, ლ. მათეშვილის რეცენზიაზე), 03.10.2011, ელ. ვერსია: http://azrebi.ge/index.php?pid=1322

თინიკაშვილი 2011ბ – დავით თინიკაშვილი, პასუხის პასუხი ისტორიის დოქტორს, 04.11.2011, ელ. ვერსია: http://azrebi.ge/index.php?pid=1326

თინიკაშვილი 2011გ – დავით თინიკაშვილი, „მეორე პასუხის“ პასუხი ისტორიის დოქტორს (ანუ როგორ იშიფრება კაზუისტური კვანძები), 20.11.2011, ელ. ვერსია: http://azrebi.ge/index.php?pid=1332

თინიკაშვილი 2011დ – დავით თინიკაშვილი, „მესამე პასუხის“ პასუხი ისტორიის დოქტორს, 27.12.2011, ელ. ვერსია: http://azrebi.ge/index.php?pid=1340

თინიკაშვილი 2012ა – დავით თინიკაშვილი, „მეოთხე პასუხის“ პასუხი ისტორიის დოქტორს (დასასრული), 23.01.2012, ელ. ვერსია: http://azrebi.ge/index.php?pid=1347

თინიკაშვილი 2012ბ – დავით თინიკაშვილი, წმ. გიორგი და ექვთიმე ათონელების ლათინებისადმი დამოკიდებულების შესახებ, ქართველოლოგიური კვლევები: ძირითადი ტენდენციები და თანამედროვე პრობლემები (თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტისა და ქართველოლოგიური კვლევების ინსტიტუტის მიერ გამართული ახალგაზრდა მკვლევართა ეროვნული ინტერდისციპლინური სამეცნიერო კონფერენცია 26-27 აპრილი, 2012, თბილისი, საქართველო, თეზისები, „უნივერსალი“, თბ., 2012 წ., გვ. 50-51. ელ. ვერსია: http://georgianstudies.ge/docs/tezisebi.pdf

იამანიძე 2006 – მანანა იამანიძე, საქართველო ფრანგულ მოგზაურულ ლიტერატურაში (XIII-XVII სს.), თბ., 2006.

იველაშვილი 2009 – თინა იველაშვილი, კათოლიკობა საქართველოში, თბ., 2009.

იზაშვილი 1898 – პ. იზაშვილი, ქართველ კათოლიკეთა შესახებ, ტფ., 1898.

ისარლოვი 1898 – ლუკა ისარლოვი, კათოლიკენი საქართველოში, ტფ., 1898.

კაზარიანი 2011 – იოანე კაზარიანი, რომის საყდარსა და საქართველოს ეკლესიას შორის ურთიერთობის მოკლე მიმოხილვა (XI-XIII საუკუნეები), 21/09/2011, ელ. ვერსია: http://www.orthodoxtheology.ge/რომის-საყდარსა-და-საქართ/

კარტაშევი 2000 – ანტონ კარტაშევი, ეკლესიათა ერთობა ისტორიის გადასახედიდან, კრ. ეკლესიის საზღვრები, თბ., 2000 წ., გვ. 25-60.

კასრაძე 1947 – ანასტასია კასრაძე, რომის პროპაგანდა და კათოლიკური მისიები საქართველოში, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1947.

კახაძე 1954 – მ. კახაძე, ქართველები ბიზანტიის პოლიტიკურსა და კულტურულ ცხოვრებაში, თბ., 1954.

კეკელია 2009 – ვლადიმერ კეკელია, რამდენიმე შენიშვნა ტამპლიერების მოსახსენებლების შესახებ, ისტორიანი: როინ მეტრეველის 70 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 2009 წ., გვ. 492-495.

კეკელია 2011 – ვლადიმერ კეკელია, ქართულ სინოდიკონებში დაცულ ჯვაროსანთა მოსახსენებლების პროსოპოგრაფიული შესწავლის საკითხისათვის, საისტორიო კრებული, წელიწდეული, თბ., 2011 წ., გვ. 390-397.

კეკელიძე 1918 – ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, კორნელი კეკელიძის რედაქციით, ნაწილი I, კიმენი I, ტფ., 1918.

კეკელიძე 1945 – კორნელი კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 2, თბ., 1945.

კეკელიძე 1955 – კორნელი კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 3, თბ., 1955.

კეკელიძე 1957 – კორნელი კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 4, თბ., 1957.

კეკელიძე 1987 – კორნელი კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია (V-XVIII სს.), თბ., 1987.

კენკებაშვილი 2012 – იოანე პრესვიტერის ლეგენდის რემინისცენცია დე ბუას ეპისტოლეში, თბ., 2012.

კვირიკაშვილი 1987 – ბიზანტიელი ჰიმნოგრაფები ძველქართულ „თუენებში“, კატალოგი შეადგინა და წინასიტყვა დაურთო ლიანა კვირიკაშვილმა, თბ., 1987.

კიკნაძე 1983 – ვაჟა კიკნაძე, საქართველოს ისტორიის ევროპული წყაროები, ჟურ. მნათობი, 1983 წ., №4, გვ. 158-164.

კიკნაძე 2008 – კრ. რელიგიები საქართველოში, რედაქტორი: ზურაბ კიკნაძე, საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული ტოლერანტობის ცენტრის გამოცემა, თბ., 2008. ელ. ვერსია: http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=5&t=15676

კოპლატაძე... 1997 – გვანცა კოპლატაძე, გრიგოლ რუხაძე, ლათინთა საკითხი გიორგი მთაწმიდელის „ცხოვრებაში“ (ჰაგიოგრაფიის

ღვთსმეტყველება), გაზ. „მადლი“, 1 ივლისი, 1997 წ., №6-7(121-122), გვ. 14-15.

კოჭლამაზაშვილი... 1999 – ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ანა ღამბაშიძე, ათანასე ალექსანდრიელის „სიმბოლოს“ ძველი ქართული თარგმანი, კრ. „მრავალთავი (ფილოლოგიური და ისტორიული ძიებანი)“, XVIII, თბ., 1999 წ., გვ. 153-163.

კოჭლამაზაშვილი... 2005 – ტიპიკონი შიომღვიმის მონასტრისა, XIII საუკუნის ხელნაწერის ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა და ელგუჯა გიუნაშვილმა, თბ., 2005.

კოჭლამაზაშვილი 2010 – ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, სასწაული სარწმუნოებისაჲ ანუ სარწმუნოების სიმბოლო ძველ ქართულ თარგმანებში, კრ. ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, 3, თბ., 2010 წ., გვ. 11-125.

კრებული 1991 – საღვთისმეტყველო კრებული, საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა, თბილისი, 1, 1991.

ლეფორი... 2008ა – ივირონის აქტები, ტ. 2: XI საუკუნის შუა წლებიდან 1204 წლამდე, დიპლომატიკური გამოცემა, ჟაკ ლეფორი და ავტორთა კოლექტივი, ფრანგულიდან თარგმნა ცისანა ბიბილეიშვილმა, თბ., 2008.

ლეფორი... 2008ბ – ივირონის აქტები, ტ. 3: 1204-1328 წლები, დიპლომატიკური გამოცემა, ჟაკ ლეფორი და ავტორთა კოლექტივი, ფრანგულიდან თარგმნა ცისანა ბიბილეიშვილმა, თბ., 2008.

ლოლაშვილი 1982 – ივანე ლოლაშვილი, XI საუკუნის უცნობი პოეტური თხზულებანი (ათონის ივერიის მონასტრის ხელნაწერთა კოლექციიდან), ჟურ. „მნათობი“, 4, 1982 წ., გვ. 155-160.

ლოლაშვილი 1994 – გიორგი მცირე, ცხოვრება გიორგი მთაწმიდელისა, ივანე ლოლაშვილის გამოცემა, თბ., 1994.

ლომოური 1983 – ნოდარ ლომოური, ათონის ივერონი 1000, თბ., 1983.

ლომსაძე 1964 –შოთა ლომსაძე, მიხეილ თამარაშვილი, თბ., 1964.

ლომსაძე 1984 –შოთა ლომსაძე, მიხეილ თამარაშვილი და ქართველი კათოლიკენი, თბ., 1984.

ლორთქიფანიძე 1984 – მარიამ ლორთქიფანიძე, „ცხორებაჲ იოვანესი და ეფთჳმესი“ გიორგი მთაწმიდელის და „ცხორებაჲ გიორგი მთაწმიდელისაჲ“ გიორგი მცირის, როგორც საისტორიო წყარო, თსუ

შრომები, ტ. 246 (ისტორია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოგრაფია), თბ., 1984 წ., გვ. 166-170.

მადლი 1997ა – გაზ. „მადლი“, ივლისი, 1997 წ., №6-7(121-122).

მადლი 1997ბ – გაზ. „მადლი“, სექტემბერი, 1997 წ., №8-9(123-124).

მადლი 1998 – გაზ. „მადლი“, ნოემბერი, 1998 წ., №14-15(140-141).

მათეშვილი 2011ა – დეკ. ლევან მათეშვილი, რეცენზიის რეცენზიის რეცენზია ანუ პასუხი, 28/10/2011, ელ. ვერსია: http://www.orthodoxtheology.ge/რეცენზიის-რეცენზიის-რეცე/

მათეშვილი 2011ბ – დეკ. ლევან მათეშვილი, მეორე პასუხი დავით თინიკაშვილს, 11/11/2011, ელ. ვერსია: http://www.orthodoxtheology.ge/მეორე-პასუხი-დავით-თინიკ/

მათეშვილი 2011გ – დეკ. ლევან მათეშვილი, მესამე პასუხი დავით თინიკაშვილს, 09/12/2011, ელ. ვერსია: http://www.orthodoxtheology.ge/მესამე-პასუხი-დავით-თინი/

მათეშვილი 2012 – დეკ. ლევან მათეშვილი, მეოთხე პასუხი დავით თინიკაშვილს, 06/01/2012, ელ. ვერსია: http://www.orthodoxtheology.ge/მეოთხე-პასუხი-დავით-თინი/

მაისურაძე 2011 – გიორგი მაისურაძე, ჩაკეტილი საზოგადოება და მისი დარაჯები, თბ., 2011.

მამისთვალიშვილი 1981 – ელდარ მამისთვალიშვილი, საქართველოს საგარეო პოლიტიკური ურთიერთობანი XV საუკუნის მეორე ნახევარსა და XVI საუკუნეში (ევროპული წყაროების მიხედვით), თბ., 1981.

მამისთვალიშვილი 1992 – რუი გონსალეს დე კლავიხოს ცნობები საქართველოს შესახებ, ესპანურიდან თარგმნა... ელდარ მამისთვალიშვილმა, თბ., 1992.

მამისთვალოვი 2001 – ელდარ მამისთვალიშვილი, საქართველოში კათოლიციზმის გავრცლების ცდები და ქართული დიპლომატია XVII-XVIII საუკუნეებში, ქართული დიპლომატია, წელიწდეული, 8, 2001 წ., გვ. 33-64.

მამულაშვილი 2013 – ბესარიონ კათალიკოსი (ბარათაშვილ-ორბელიშვილი), „გრდემლი“, სიტყვისგებაჲ ლათინთა მიმართ ჩვენ მართლმადიდებელთა მიერ თუ რაჲ არს ჩუენგან მათი განყოფილება, ტექსტი ხელნაწერ S3269-ის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ზაზა მამულაშვილმა, თბ., 2013.

მარგიშვილი 2006 – სოსო მარგიშვილი, მითები და რეალობა დავით აღმაშენებლის მეფობის შესახებ: ომი სელჯუკთა სამყაროს წინააღმდეგ, თბ., 2006.

მაჩხანელი 1982 – იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ათონელების ბერძნული „ცხოვრება“, ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსაცემად მოამზადა მანანა მაჩხანელმა, თბ., 1982.

მაჭარაშვილი 2000ა – ტრისტან მაჭარაშვილი, 1054 წლის საეკლესიო განხეთქილება და საქართველოს ეკლესია, კრ. საისტორიო შტუდიები, 1, თბ., 2000., გვ. 129-140.

მაჭარაშვილი 2000ბ – ტრისტან მაჭარაშვილი, საქართველოსა და ჩრდილო-დასავლეთ ევროპის ურთიერთობის ისტორიიდან, კრ. საისტორიო შტუდიები, 2000 წ., 1, გვ. 141-151.

მაჭარაშვილი 2001 – გიორგი მაჭარაშვილი, ანტილათინი საეკლესიო მოღვაწე წმიდა ფოტი დიდი ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში, ჟურ. რელიგია, 2001, №7-8-9, გვ. 55-59. ელ. ვერსია: http://www.scribd.com/doc/74888562/

მაჭარაშვილი 2002ა – გიორგი მაჭარაშვილი, მეუფე კირიონი და მიხეილ თამარაშვილი (კირიონის კრიტიკული შენიშვნები მიხეილ თამარაშვილის პირველ მონოგრაფიაზე), ჟურ. მნათობი, 2002 წ., №5-6, გვ. 145-147. ელ. ვერსია: http://www.scribd.com/doc/74609488/

მაჭარაშვილი 2002ბ – გიორგი მაჭარაშვილი, პაპისტური მსოფლიო კრებების უარყოფა ქართველთაგან და ეკლესიური ერთობის დარღვევა რომთან (XI-XIII საუკუნეთა ქართული სამართლებრიცი ძეგლების მიხედვით), კავკასიის მაცნე, 2002, №5, გვ. 40-43. ელ. ვერსია: http://www.nplg.gov.ge/caucasia/Messenger/geor/Page1.htm ; http://www.nplg.gov.ge/caucasia/Messenger/ENG/Page1.htm ; http://www.scribd.com/doc/74888845/

მაჭარაშვილი 2003 – გიორგი მაჭარაშვილი, ეკლესიური ერთობის დარღვევა რომსა და საქართველოს შორის (თარიღის პრობლემა), თბ., 2003 წ. ელ. ვერსია: http://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/8016

მაჭარაშვილი 2004 – გიორგი მაჭარაშვილი, კირიონის კრიტიკული შენიშვნები მ. თამარაშვილის პირველ მონოგრაფიაზე, ჟურ. ლიტერატურა და ხელოვნება, 2004, №6, 142-147.

მაჭარაშვილი 2005ა – გიორგი მაჭარაშვილი, პირუთვნელი შეფასება, ჟურ. ფუძე, 2005, №6(8), გვ. 45–46.

მაჭარაშვილი 2005ბ – ტრისტან მაჭარაშვილი, პირველ ჯვაროსნულ ლაშქრობაში საქართველოს მონაწილეობის შესახებ: ისტორიული წყაროები ქართველთა მიზნებისა და ინტერესების შესახებ ჯვაროსნულ ლაშქრობებში, საისტორიო ალმანახი, 2005 წ., №28, გვ. 3-15.

მაჭარაშვილი 2007ა – გიორგი მაჭარაშვილი, ლიონის უნია და საქართველო, თბ., 2007. ელ. ვერსია: http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/8001/1/Lionis_Unia%20da%20Saqartvelo.pdf

მაჭარაშვილი 2007ბ – გიორგი მაჭარაშვილი, წმიდა გიორგი ათონელი და კათოლიციზმი, თბ., 2007 წ. ელ. ვერსია: http://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/8005

მაჭარაშვილი 2009ა – ტრისტან მაჭარაშვილი, ნარკვევები საქართველოსა და დასავლეთ ევროპის ქვეყნების ურთიერთობების ისტორიიდან (XI-XIV საუკუნეებში), თბ., 2009.

მაჭარაშვილი 2009ბ – გიორგი მაჭარაშვილი, წმიდა ექვთიმე ათონელი და კათოლიციზმი, თბ., 2009 წ. ელ. ვერსია: http://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/8019

მაჭარაშვილი 2010ა – გიორგი მაჭარაშვილი, „სარწმუნოებაჲ მართალი ჩვენ ქართველთა ნათესავისაჲ“, თბ., 2010. ელ. ვერსია: http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/7997/1/Macharashvili_Giorgi.pdf

მაჭარაშვილი 2010ბ – გიორგი მაჭარაშვილი, წმიდა გიორგი ათონელი და კათოლიციზმი, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „დიდაჭარობა“, საქართველოს საპატრიარქო, სხალთის ეპარქია, ხულო-დიდაჭარა, 1-3 მაისი, 2010 წელი, თბ., 2010 წ., გვ. 350-351. ელ. ვერსია: http://www.scribd.com/doc/87027871/

მაჭარაშვილი 2010გ – გიორგი მაჭარაშვილი, დიდი სქიზმა და საქართველო, კ. კეკელიძის მუდმივმოქმედი სამეცნიერო სემინარი (35-ე სემინარი),

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 24 მარტი, 2010 წ. ელ. ვერსია: http://manuscript.ge/index.php?m=770

მაჭარაშვილი 2010დ – ტრისტან მაჭარაშვილი, XIV საუკუნის მოღვაწე დიმიტრი ტფილელის ვინაობისათვის, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, 3, თბ., 2010, გვ. 655-661.

მაჭარაშვილი 2010ე – გიორგი მაჭარაშვილი, ამბა მიქაელ იბერიელი, თბ., 2010.

მაჭარაშვილი 2012 – გიორგი მაჭარაშვილი, ბენედიქტე ნურსელი და ბენედიქტელები ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში, თამაზ ბერაძე-75 (თამაზ ბერაძის დაბადებიდან 75 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია), ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, თბილისი, 27 დეკემბერი, 2012 წელი. ელ. ვერსია: http://institutehist.ucoz.net/_ld/1/133_konperencia-201.pdf

მაჭარაშვილი 2013ა – გიორგი მაჭარაშვილი, „ესე იყავნ შენდა კანონ მართლმადიდებლობისა“ (სულიწმიდის გამომავლობის საკითხი დიდი სქიზმის ეპოქის ქართულ სასულიერო მწერლობაში), ილია აბულაძისადმი მიძღვნილი მესამე სამეცნიერო კონფერენცია, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, თბილისი, 25-26 ნოემბერი, 2013 წ. ელ. ვერსია: http://www.manuscript.ge/uploads/iliaabulaZe%20III.pdf ; https://www.academia.edu/5258412/ ; http://www.scribd.com/doc/187966721/

მაჭარაშვილი 2013ბ – გიორგი მაჭარაშვილი, სულიწმიდის გამომავლობის საკითხი XI-XIII საუკუნეების ქართულ სასულიერო მწერლობაში, V საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია, ილია ჭავჭავაძის სახელობის ქუთაისის სამეცნიერო ბიბლიოთეკა, ქუთაისი, 16-17 ნოემბერი, 2013 წ. ელ. ვერსია: https://www.academia.edu/5258420/ ; http://www.scribd.com/doc/183228700/

მაჭარაშვილი 2013გ – გიორგი მაჭარაშვილი, ათონელ ბენედიქტელთა კონფესიური კუთვნილების შესახებ, თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის რეცენზირებული ელექტრონული ბილინგვური სამეცნიერო ჟურ. სპეკალი, 2013 წ., №7. ელ. ვერსია: http://www.spekali.tsu.ge/index.php/ge/article/viewArticle/7/71

მაჭარაშვილი 2013დ – გიორგი მაჭარაშვილი, ცხოვრება და ღვაწლი წმიდისა თომა იერუსალიმელ პატრიარქისა, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „ბიზანტინოლოგია საქართველოში – 4“, ბიზანტინოლოგთა საერთაშორისო ასოციაციის საქართველოს ეროვნული კავშირი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი-ბათუმი-კაბადოკია, 24-30 სექტემბერი, 2013 წ. ელ. ვერსია: http://greekstudies.tsu.ge/wp-content/uploads/2013/09/Programme.pdf ; http://www.scribd.com/doc/177342930/ ; http://www.scribd.com/doc/170606475/ ; http://www.scribd.com/doc/170609393/

მაჭარაშვილი 2013ე – გიორგი მაჭარაშვილი, „ოდენ სარწმუნოებაი მართალი იყოს“ (გიორგი ათონელის ერთი სიტყვის განმარტებისათვის), რევაზ კიკნაძი 90 (წყაროთმცოდნეობითი და ისტორიოგრაფიული კვლევები, რევაზ კიკნაძის ხსოვნისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია), თსუ ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტი, თბილისი, 30-31 მაისი, 2013 წ. ელ. ვერსია: http://www.tsu.edu.ge/data/file_db/faculty_humanities/Revaz%20Kiknadze%20-%2090.pdf

მაჭარაშვილი 2014 – გიორგი მაჭარაშვილი, ქართული ჰაგიოგრაფიის ორი ძეგლი დასავლელ ქრისტიანთა შესახებ, ჟურ. ქართველოლოგია, 2014, №3.

მელიქიშვილი 1999 – იოანე პეტრიწი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა“, თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოიღო, გამოკვლევა, ლექსიკონი და შენიშვნები დაურთო დამანა მელიქიშვილმა, თბ., 1999.

მელიქიშვილი... 2010 – ძველქართულ–ძველბერძნული ფილოსოფიურ–თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტირებული ლექსიკონი, დამანა მელიქიშვილისა და ავტორთა კოლექტივის გამოცემა, 1, თბ., 2010.

მენაბდე 1980 – ლევან მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, 2, თბ., 1980.

მენაბდიშვილი 2005 – ვახტანგ მენაბდიშვილი, კათოლიკობა საქართველოში, ქუთაისი, 2005.

მესხია 1986 – შოთა მესხია, ჯვაროსნები და საქართველო, საისტორიო ძიებანი, 3, თბ., 1986 წ., გვ. 65-66.

მეტრეველი 1998 – ელენე მეტრეველი, ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, თბ., 1998.

მეტრეველი 2007 – ელენე მეტრეველი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, 1, თბ., 2007.

მეტრეველი 2008 – ქართლის ცხოვრება, როინ მეტრეველის რედაქციით, თბ., 2008. ელ. ვერსია: http://science.org.ge/new/index.php/ge/page/view/54

მეტრეველი 2012 – როინ მეტრეველი, ჯვაროსნული ომები და საქართველოს სამეფო, თბ., 2012.

მიმინოშვილი... 2000 – წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა, ორი ძველი ქართული თარგმანი (წმ. ეფრემ მცირისა და წმ. არსენ იყალთოელისა) გამოსაცემად მოამზადეს რომან მიმინოშვილმა და მაია რაფავამ, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო მ. რაფავამ; ძველი ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. სერია: მართლმადიდებელ მამათა შრომები, 1, თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 2000.

მჭედლიძე 2009 – მაგდა მჭედლიძე, ერთი ბერძნული წყაროს ცნობები ფერარა-ფლორენციის კრებაზე ქართველთა მონაწილეობის შესახებ, „დიდაჭარობა“ საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია, ხულო – დიდაჭარა, 2009 წლის მაისი, მასალები, თბ., 2009 წ., გვ. 58-61.

ნატროშვილი 1978 – თამაზ ნატროშვილი, მაშრიყით მაღრიბამდე, თბ., 1978.

ნაჭყებია 1998 – მაია ნაჭყებია, ქეთევან დედოფლის აღმსარებლობა უცხოურ წყაროთა შუქზე, ჟურ. რელიგია, 1998, №3-4, გვ. 15-32.

ნინიძე 1998 – დავით ნინიძე, ქართული დიპლომატია XIII საუკუნეში, კრ. ქართული დიპლომატიის ისტორიის ნარკვევები, ნაწილი I, თბ., 1998.

ნუცუბიძე... 1937 – იოანე პეტრიწის შრომები, 2: განმარტებაჲ პროკლესათჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს, შალვა ნუცუბიძისა და სიმონ ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1937.

ორბელიანი 1963 – სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი ოთხ ტომად, 3, ივანე ლოლაშვილის გამოცემა, 1963.

პავლიაშვილი 1989 – ქეთევან პავლიაშვილი, ვატიკანის პოლიტიკა საქართველოსა და ირანის მიმართ XVII საუკუნის 20-50-იან წლებში, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1989.

პავლიაშვილი 1994 – ქეთევან პავლიაშვილი, კათოლიკური ეკლესია და საქართველო (XVII საუკუნის I ნახევარი), თბ., 1994.

პაპაშვილი 1995 – მურმან პაპაშვილი, საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს., თბ., 1995.

პაპაშვილი 1997ა – მურმან პაპაშვილი, საფრანგეთსა და რომში სულხან-საბა ორბელიანის ელჩობის სარწმუნოებრივი მიზანი, კრ. საქართველო, ევროპა-ამერიკა, 1997 წ., №2, გვ. 52-57.

პაპაშვილი 1997ბ – მურმან პაპაშვილი, კათოლიკობა და ეკლესიათა უნიის საკითხი საქართველოში XIII-XV ს-ის I ნახევარი, კრ. საქართველოს ურთიერთობა ევროპისა და ამერიკის ქვეყნებთან, 3, თბ., 1997 წ., გვ. 244-252.

პაპაშვილი 2001 – მურმან პაპაშვილი, ლევან მეორე დადიანის ურთიერთობა ვატიკანთან, გორის უნივერსიტეტის შრომების კრებული, 1, 2001 წ., გვ. 2-10.

პაპუაშვილი 1996 – ნუგზარ პაპუაშვილი, რელიგიის კარიბჭე (რელიგიის ისტორიის შესავალი), თბ., 1996., გვ. 288-303.

პაპუაშვილი 2001 – ნუგზარ პაპუაშვილი, გიორგი მთაწმინდელი რომაელთა სარწმუნოების შესახებ, გაზ. „საბა“, ივნისი, 2001 წ., №6, გვ. 5.

პაპუაშვილი 2002 – ნუგზარ პაპუაშვილი, მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბ., 2002. ელ. ვერსია: http://www.nplg.gov.ge/gsdl/cgi-bin/library.exe?e=d-00000-00---off-0civil2-civil2-01-1--0-10-0--0-0---0prompt-10--..-4----4---0-0l--11-ka-10---10-help-50--00-3-1-00-0-00-11-1-0utfZz-8-00-0-11-1-0utfZz-8-10&cl=CL2.13&d=HASH010d9a16dac32f785840d0d1&x=1

პაპუაშვილი 2009ა – ნუგზარ პაპუაშვილი, აზროვნების ოკუპაცია და ანტიეკუმენური აჯანყება საქართველოში, ჟურ. აფრა, 2009 წ., №15, გვ. 274-290.

პაპუაშვილი 2009ბ – ნუგზარ პაპუაშვილი, საქართველოსა და რომის სარწმუნოებრივი ურთიერთობები: მითოსი და რეალობა, აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა, სტატიათა კრებული, თბ., 2009., გვ. 198-248. ელ. ვერსია: http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/8353/1/Agmosavlur-Dasavluri_ Qristianoba.pdf

პაპუაშვილი 2010 – ნუგზარ პაპუაშვილი, გიორგი მთაწმინდელი – ეკლესიოლოგი, კულტურტრეგერი და რეფორმატორი, ჟურ. სოლიდარობა, 2010 წ., №3, გვ. 29-42.

პატარიძე 2005 – ლელა პატარიძე, 1054 წლის განხეთქილება და საქართველო, ჟურ. დიალოგი, 2005, №1(2), გვ. 28-35. ელ. ვერსია: http://www.nplg.gov.ge/gsdl/cgi-bin/library.exe?e=d-01000-00---off-0period--00-1--0-10-0--0-0---0prompt-10---4------4-0-0l--11-ru-50-0--20-about--100-3-1-00-0-0-11-1-0utfZz-8-00-3-1-00-0-0-11-1-0utfZz-8-00&a=d&c=period&cl=CL4.5&d=HASH0156b8ed7b5bcfbaa010f965.3.1

ჟანენი 1996 – რემონ ჟანენი, საქართველო (კათოლიკური ღვთისმეტყველების ენციკლოპედია, ტომი მეექვსე, ნაწილი პირველი, პარიზი, 1924), ფრანგულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო მზია მგალობლიშვილმა, თბ., 1996.

ჟორდანია 2004 – თედო ჟორდანია, ქრონიკები, 1, თბ., 2004.

ჟუჟუნაძე 1970 – ოლეგ ჟუჟუნაძე, XV საუკუნის პირველი ნახევრის საქართველოს საგარეო პოლიტიკის ისტორიისათვის, კრ. ქართული სამეფო-სამთავროების საგარეო პოლიტიკის ისტორიიდან, 1, თბ., 1970, გვ. 5-28.

როგავა 1996 – გივი როგავა, კათოლიკობა საქართველოში, თბ., 1996.

საბინინი 1882 – გობრონ (მიხაილ) საბინინი, საქართველოს სამოთხე: სრული აღწერაი ღუაწლთა და ვნებათა საქართუელოს წმიდათა შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული პეტერბურღის სასულიერო აკადემიის კანდიდატის ივერიელის გობრონ (მიხაილ) პავლის ძის საბინინის მიერ, პეტერბურღი, ჩყპბ [1882].

სარჯველაძე 1995 – სარჯველაძე ზურაბ, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, მასალები, თბ., 1995.

სოხაძე 2002 – ნათელა სოხაძე, გრიგოლ დიდის „დიალოღონი“, თბ., 2002.

ტაბაღუა 1965ა – ილია ტაბაღუა, სულხან-საბა ორბელიანის ელჩობა საფრანგეთში, თბ., 1965.

ტაბაღუა 1965ბ – ილია ტაბაღუა, სულხან-საბა ორბელიანის ევროპაში ყოფნასთან დაკავშირებული ერთი საბუთის შესახებ, კრ. ქართული წყაროთმცოდნეობა, თბ., 1965., გვ. 103-112.

ტაბაღუა 1966ა – ილია ტაბაღუა, ზოგიერთი ახალი მასალა სულხან-საბა ორბელიანის ევროპაში მგზავრობასთან დაკავშირებით, კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები, თბ., 1966, გვ. 305-312.

ტაბაღუა 1966ბ – ილია ტაბაღუა, ევროპაში სულხან-საბა ორბელიანის დიპლომატიური მისიის შედეგები, მაცნე, თბ., 1966., გვ. 133-166.

ტაბაღუა 1984 – ილია ტაბაღუა, საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნთსაცავებში, 1, თბ., 1984.

ტაბაღუა 1986 – ილია ტაბაღუა, საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნთსაცავებში, 2, თბ., 1986.

ტაბაღუა 1987 – ილია ტაბაღუა, საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნთსაცავებში, 3, თბ., 1987.

ტაბაღუა 1993 – ილია ტაბაღუა, საქართველო-იტალიის ურთიერთობის ისტორიიდან (საქართველო-ვატიკანი) XIII-XVIII სს., საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1993.

ფეიქრიშვილი 2012 – ჟუჟუნა ფეიქრიშვილი, ფიქრები მიხეილ თამარაშვილზე, თბ., 2012 წ.

ფერაძე 1995 – გრიგოლ ფერაძე, უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები პალესტინის ქართველი ბერებისა და ქართული მონასტრების შესახებ, გოჩა ჯაფარიძის გამოცემა, თბ., 1995.

ქავთარია 2009 – „დიალოღონი“, მიშა ქავთარიას გამოცემა, მწიგნობრობა ქართული, 7, თბ., 2009 წ., გვ. 246-289.

ქაჯაია 1999 – ნინო ქაჯაია, გელათური ილიტარიონისა და „კათალიკოზთა სამართლის“ დათარიღებისათვის, მრავალთავი, 18, 1999 წ., გვ. 336-343.

ქირია 2011 – ეკა ქირია, პნევმატოლოგიური ძიებანი გრიგოლ ნოსელის საუფლო ლოცვის განმარტების მესამე ჰომილიაში (მოხსენება წაკითხულია

საერთაშორისო კონფერენციაზე: „ბერძნული ცივილიზაცია და კულტურათა დიალოგი“, თსუ კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტი, დემოკრიტეს სახელობის თრაკიის უნივერსიტეტის შავი ზღვისპირეთის ქვეყნების ენის, ფილოლოგიისა და კულტურის განყოფილება, თბილისი, 5-6 ოქტომბერი 2011.

ქუთათელაძე 1973 – ლ. ქუთათელაძე, სულხან-საბა ორბელიანის კონფესიული შეხედულებანი მისი ლექსიკონის მიხედვით: დამოკიდებულება კათოლიკური სარწმუნოებისადმი, ჟურ. მრავალთავი: ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, 3, 1973 წ., გვ. 104-118.

ყაუხჩიშვილი 1936 – გეორგიკა: ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, სიმონ ყაუხჩიშვილის გამოცემა, 3, თბ., 1936.

ყაუხჩიშვილი 1952 – გეორგიკა: ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, სიმონ ყაუხჩიშვილის გამოცემა, 4, ნაწილი II, თბ., 1952.

ყაუხჩიშვილი 1955 – ქართლის ცხოვრება, სიმონ ყაუხჩიშვილის გამოცემა, I, თბ., 1955.

ყაუხჩიშვილი 1959 – ქართლის ცხოვრება, სიმონ ყაუხჩიშვილის გამოცემა, II, თბ., 1959.

ყაუხჩიშვილი... 2007 – ბერძნულ–ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი, სიმონ ყაუხჩიშვილისა და ლიანა კვირიკაშვილის გამოცემა, 5, თბ., 2007.

ყრუაშვილი 2005 – ნატო ყრუაშვილი, ქართველი კათოლიკეები სამცხე-ჯავახეთში (XIX-XX საუკუნეთა მიჯნა), თბ., 2005.

ყრუაშვილი 2012 – ნატო ყრუაშვილი, სტამბოლის ქართველ კათოლიკე მამათა სავანის წინამძღვრები ხიზაბავრიდან, ახალციხე, 2012.

შანიძე 1968 – მზექალა შანიძე, შესავალი ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა (ტექსტი და შენიშვნები), თსუ, ძვ. ქართული ენის კათედრის შრომები, 11, საიუბილეო, თბ., 1968.

შანიძე 1971 – აკაკი შანიძე, ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში და მისი ტიპიკონი (ტიპიკონის ქართული რედაქცია), თბ., 1971.

შარაშიძე 1948 – საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (H კოლექცია), 3, შეადგინა ქრისტინე შარაშიძემ, თბ., 1948.

შოშიაშვილი 1993 – ფოტი დიდი, სიტყვა სულიწმინდის მესაიდუმლეობის შესახებ, ჯულიეტა შოშიაშვილის თარგმანი, ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, 2, თბ., 1993 წ., გვ. 129-135.

ჩიკვატია 1999 – ნანა ჩიკვატია, ექვთიმე მთაწმიდელი ერესების წინააღმდეგ („წინამძღვარში“ დაცული 14 შეჩვენება), კრ. „მრავალთავი“, 1999 წ., XVIII, გვ. 140-152.

ჩხარტიშვილი 2006 – მარიამ ჩხარტიშვილი, წმიდა მამა გიორგი მთაწმიდელი და ქართული იდენტობის სამანები XI საუკუნეში, ქართული წყაროთმცოდნეობა, 11, 2006 წ., გვ. 87-101.

ცინცაძე 2010 – პატრიარქი კალისტრატე (ცინცაძე), ნიკიფორე ირბაქის ვინაობისათვის, მწიგნობრობა ქართული, 9, თბ., 2010.

ცქიტიშვილი 2010 – თეოფილაქტე ბულგარელი, განმარტება იოანეს სახარებისა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი და ლექსიკონი დაურთო თინათინ ცქიტიშვილმა, 1, თბ., 2010.

წურწუმია 2010 – მამუკა წურწუმია, ჯვაროსანთა მოსახსენებლები იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის ხელნაწერებში, ჟურ. ქართველოლოგია, 2010, №6, გვ. 69-95.

ჭელიძე 2001 – მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის შეერთებული კალენდარი, მთ. რედ. ედიშერ ჭელიძე, პირველი გამოცემა, თბ., 2001.

ჭელიძე 2004 – ჩვენი ღირსი და ღმერთშემოსილი ათონელი მამის ათანასეს სამადლობელი იოანე ყოვლად კეთილმოშიში მონაზონისა და წინამძღვრის, იბერის, მიმართ, ბერძნულიდან თარგმნა ედიშერ ჭელიძემ, ჟ. ფუძე, 2004 წ., №4, გვ. 6-7.

ჭელიძე 2007 – ედიშერ ჭელიძე, სპეკალი მართლმადიდებლობისა, თბ., 2007.

ჭიჭინაძე 1895ა – ზაქარია ჭიჭინაძე, აბატი პეტრე ხარისჭირაშვილი, ტფ., 1895.

ჭიჭინაძე 1895ბ – ზაქარია ჭიჭინაძე, საქართველოს შესახებ ევროპიელთა მოძღვართა და მოგზაურთა ცნობები: ვახტანგ მეფის წერილები საფრანგეთის მეფესთან და მეფის ერეკლეს მიწერ-მოწერა ინგლისის წარმომადგენელთან, თბ., 1895.

ჭიჭინაძე 1896 – ზაქარია ჭიჭინაძე, პატრი ნიკოლა როგორც ექიმი და მისი დროის ქართველ კათოლიკენი საქართველოში, ტფ., 1896.

ჭიჭინაძე 1898 – ზაქარია ჭიჭინაძე, უმთავრესი მიზეზი საქართველოს მიმართ რომის ყურადღებისა, ტფ., 1898.

ჭიჭინაძე 1899 – ზაქარია ჭიჭინაძე, საქართველოს შესახებ ევროპიელთ მოძღვართა და მოგზაურთა ცნობები, მეორე გამოცემა, ტფ., 1899 (გარეკანზე: 1900).

ჭიჭინაძე 1903ა – ზაქარია ჭიჭინაძე, მღვთის-მშობლის კათოლიკეთა ეკკლესია ბათუმში, ტფ., 1903.

ჭიჭინაძე 1903ბ – ზაქარია ჭიჭინაძე, კათოლიკეთა ეპისკოპოსის მობრძანება საქართველოში, თბ., 1903.

ჭიჭინაძე 1903გ – ზაქარია ჭიჭინაძე, კათოლიკთა ეკკლესია საქართველოში, ტფ., 1903.

ჭიჭინაძე 1904ა – ზაქარია ჭიჭინაძე, ქართველთ კათოლიკენი და საქართველოს დაკარგული სოფლები, ტფ., 1904.

ჭიჭინაძე 1904ბ – ზაქარია ჭიჭინაძე, ქართველთ კათოლიკეთ არქიმანდრიტი პავლე შაჰყულიანი (ჭილიმუზაშვილი), თბ., 1904.

ჭიჭინაძე 1904გ – ზაქარია ჭიჭინაძე, ქართველ კათოლიკეთა მოძღვარი ივანე გვარამაძე (ვინმე მესხი), თბ., 1904.

ჭიჭინაძე 1904დ – ზაქარია ჭიჭინაძე, ქართველ კათოლიკეთ მოღვაწენი და მესხეთ-ჯავახეთის ცნობები, თბ., 1904.

ჭიჭინაძე 1904ე – ზაქარია ჭიჭინაძე, ქართველ კათოლიკეთ პატრი მიხეილ თამარაშვილი და მისი შრომანი, თბ., 1904.

ჭიჭინაძე 1905ა – ზაქარია ჭიჭინაძე, ქართველ კათოლიკეთა ვაჭრობა: ზეპირ სიტყვაობით სხვადასხვა ძველის ბარათებიდგან და კონდაკებიდგან შეკრებილი, ტფ., 1905.

ჭიჭინაძე 1905ბ – ზაქარია ჭიჭინაძე, ქართველ კათოლიკენი ყველა ასპარესზედ და ზოგი რამ წერილები დასავლეთ საქართველოზე, ტფ., 1905.

ჭიჭინაძე 1906 – ზაქარია ჭიჭინაძე, სამცხე-საათაბაგო და ქართველ კათოლიკენი (სტეფანე კონსტანტინეს ძე ზუბალაშვილის ხსენებისა სახსოვრად), ტფ., 1906.

ჭიჭინაძე 1912 – ზაქარია ჭიჭინაძე, ქართველ კათოლიკეთ სამშობლო ქვეყნის მოღვაწეები, ტფ., 1912.

ჭიჭინაძე 1920ა – ზაქარია ჭიჭინაძე, საქართველოს ურთიერთობა ევროპასთან (XII ს.), ტფ., 1920.

ჭიჭინაძე 1920ბ – ზაქარია ჭიჭინაძე, ქართველ კათოლიკეთ ქართული ტიბიკონის ამბავი, ტფ., 1920.

ჭყონია... 2007 – წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელი, წინამძღუარი (სარწმუნოებისათვის), თორნიკე ჭყონიასა და ნანა ჩიკვატიას გამოცემა, თბ., 2007.

ხალვაში 2003 – რამაზ ხალვაში, ტბელ აბუსერისძის „გალობანი მწვალებელთა შეჩუენებისანი“, თბ., 2003.

ხინთიბიძე 1999ა – ელგუჯა ხინთიბიძე, ქართველი წმინდა მამის აზრი ბერძნულ-რომაულ საეკლესიო კონფლიქტზე XIII საუკუნის ლათინურ კრებულში, ჟურ. ლიტერატურა და სხვა, 1, 1999 წ., გვ. 22-25.

ხინთიბიძე 1999ბ – ელგუჯა ხინთიბიძე, ქართული აგიოგრაფიული ტექსტის XIII საუკუნის ბერძნული და ლათინური თარგმანი, კრებული „ΑΝΑΘΕΣΙΣ ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი“, თბ., 1999 წ., გვ. 310-323.

ჯავახია 2001 – ბეჟან ჯავახია, ჯვაროსანთა ეპოქის ლათინური წყაროები საქართველოს შესახებ, კრ. გივი ჟორდანია 90, თბ., 2001.

ჯავახია 2007 – ბეჟან ჯავახია, იერუსალიმის ბერძნული საპატრიარქოს არქივის დოკუმენტი იერუსალიმის ქართული კოლონიის შესახებ, ბიზანტინოლოგია საქართველოში - 2, ბათუმი-ტრაპიზონი, 2007.

ჯავახიშვილი 1916 – ივანე ჯავახიშვილი, ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ეხლა, წიგნი I, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V-XVIII სს.), თბ., 1916.

ჯავახიშვილი 1997 – მანანა ჯავახიშვილი, საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის ურთიერთობა რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან XI-XIV სს-ში, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1997.

ჯაფარიძე 1998 – მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს ეკლესიის სამოციქულო მემკვიდრეობის დასაცავად, გაგრძელება წერილისა „პასუხი კათოლიკური პოზიციის უნებლიე ქომაგებს“, გაზ. „მადლი“, სექტემბერი, 1998 წ., №12-13(138-139), გვ. 12.

ჯაფარიძე 2002 – მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, პოლემიკა კათოლიკური ორიენტაციის სწავლულებთან თბ., 2002.

ჯაფარიძე 2009 – მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, კონსტანტინეპოლის პატრიარქის ნიკოლოზ მისტიკოსის წერილები აფხაზთა მეფისადმი, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „ტბელობა“, 2009 წლის ოქტომბერ-ნოემბერი, მასალები, [თბ., 2009].

ჯოჯუა 2013 – თემო ჯოჯუა, აბრაჰამ სავანის მიერ 1336 წელს გადაწერილი „საკურაოდს“ (H-1328) ანდერძი დასავლეთ საქართველოს მეფის

კონსტანტინე I-ის მოხსენიებით და საქართველოს XIV საუკუნის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი, საისტორიო კრებული, 3, 2013 წ., გვ. 126-159.

ჯუღელი 2008 – ვიქტორია ჯუღელი, ნეტარი თეოდორიტე კვირელი: ცხოვრება, მოღვაწეობა, მრწამსი, თხზულებები და მათი ქართული თარგმანები, 1, თბ., 2008.

4. ლიტერატურა დასავლეთევროპულ ენებზე

Altimura 1718 – Stephanus de Altimura, Panoplia Contra Schisma Graecorum, Parisiis, 1718.

Anastos 2001 – Milton V. Anastos, Aspects of the Mind of Byzantium: Political Theory, Theology and Ecclesiastical Relations with the See of Rome, Ashgate Publications, Variorum Collected Studies Series, Ashgate, 2001. Online: http://www.myriobiblos.gr/texts/english/milton1_index.html აქ: The attempts to unite the two Churches http://www.myriobiblos.gr/texts/english/milton1_22.html

Aquinas 2013 – Thomas Aquinas, Summa Theologica, Volume 1, Part 1, Cosimo, 2013.

Barber... 2010 – Malcolm Barber, Keith A. Bate , Letters from the East: Crusaders, Pilgrims and Settlers in the 12th-13th Centuries, Ashgate Publishing, 2010.

Bauerschmidt 2005 – Frederick Christian Bauerschmidt, Holy Teaching: Introducing the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas, Brazos Press, 2005.

Berry 1948 – De profectione Ludovici VII in orientem, translated by V. Berry, Columbia University Press, New York, 1948.

Bettenson… 2011 – Henry Bettenson, Chris Maunder, Documents of the Christian Church, Oxford University Press, 2011.

Boas 2001– Adrian J. Boas, Jerusalem in the Time of the Crusades: Society, Landscape and Art in the Holy City Under Frankish Rule, Routledge, 2001.

Bonsall 1969 – Dom Leo Bonsall, The Benedictine Monastery of St. Mary on Mount Athos, Eastern Churches Review, 1969, #2/3, pp. 262-267.

Brincken 1973 – Anna-Dorothee von den Brincken, Die 'Nationes christianorum orientalium' im …1973.

Brown… 2009 – Stephen F. Brown, Khaled Anatolios, Catholicism & Orthodox Christianity, Infobase Publishing, 2009.

Butler... 1997 – Alban Butler, Kathleen Jones, Paul Burns, Butler's Lives of the Saints: June, Continuum, 1997.

Butler… 1956 – Alban Butler, Donald Attwater, Herbert Thurston, Lives of the Saints: Edited, Rev, Том 2, Burns & Oates, 1956.

Cassidy 2005 – Edward Idris Cassidy, Ecumenism and Interreligious Dialogue, Paulist Press, 2005.

Chkhartishvili 2009 – Mariam Chkhartishvili, The Byzantine Emperor Constantine X Ducas in Recollections of Georgian Monk, On Georgian identity and culture: Nine International Presentations by Prof. Mariam Chkhartishvili, Tbilisi, 2009.

Chkhartishvili 2011 – Mariam Chkhartishvili, Holy Men and Making of Georgian Identity, Proceedings of the Institute of Georgian History at the Faculty of Humanities, I. Javakhishvili Tbilisi State University, 1, 2011, pp. 312-331.

Claster 2009 – Jill N. Claster, Sacred Violence: The European Crusades to the Middle East, 1095-1396, University of Toronto Press, 2009.

Cleenewerck 2008 – Laurent Cleenewerck, His Broken Body: Understanding and healing the schism between the Roman Catholic and Eastern Orthodox Churches, Washington DC, 2008.

Collins 2009 – Roger Collins, Keepers of the Keys: A History of the Papacy, N-Y, 2009.

Constable 2008 – Giles Constable, Crusaders and Crusading in the Twelfth Century, Ashgate Publishing, Ltd., 2008.

Cunningham 1991 – The Life of Michael the Synkellos: text, translation and commentary by Mary B. Cunningham, Belfast, 1991.

Daniel-Rops 1955 – Henri Daniel-Rops, L'Église de la cathédrale et de la croisade, 1, Fayard, 1955.

Decree 1964 – Decree on Ecumenism „Unitatis Redintegratio“ (21 November 1964), იხ. ელ. ტექსტი ვატიკანის ოფიციალურ საიტზე: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html

Diekamp 1907 – Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, von Dr. Franz Diekamp, Munster in Westf, 1907.

Dostourian… 1993 – Armenia and the Crusades, tenth to twelfth centuries: the Chronicle of Matthew of Edessa, translation, comments and introduction by A.E. Dostourian, foreword by K.H. Maksoudian, Lanham, New York - London, 1993.

Dragas 1999 – Fr. George Dion Dragas, The Eighth Ecumenical Council: Constantinople IV (879/880) and the Condemnation of the Filioque Addition and Doctrine, The Greek Orthodox Theological Review, Vol. 44, Nos. 1-4, 1999. Online: http://www.oodegr.com/english/dogma/synodoi/8th_Synod_Dragas.htm

Dusen 1969 – Henry Van Dusen, Axiome ökumenischer Geschichte, Ökumenische Rundschau, 3, Stuttgart, 1969.

Ellenblum 2003 – Ronnie Ellenblum, Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem, Cambridge University Press, 2003.

Ferraris 1858 – Lucius Ferraris, Prompta Bibliotheca Canonica, Juridica, Moralis, Theologica, Ascetica, Polemica, Rubristica, Historica, Vol. 5, by J. P. Migne, published in Petit-Montrouge, Paris, 1858 [დიგიტალ. ასლი იხ. დანართი 4].

FitzGerald 2004 – Thomas E. FitzGerald, The Ecumenical Movement: An Introductory History, Greenwood Publishing Group, 2004.

Garitte 1958 – Le Calendrier Palestino-Géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle), édité, traduit et commenté par Gérard Garitte, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1958.

Garsoian 1998 – Nina G. Garsoian, The Problem of Armenian Integration into the Byzantine Empire, Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire, ed. by H. Ahrweiler and A. Laiou, Washington, D.C. 1998, pp. 53-124.

Gasper 2004 – Giles Edward Murray Gasper, Anselm of Canterbury and His Theological Inheritance, Ashgate Publishing, 2004.

Gil 1992 – Moshe Gil, A History of Palestine, 1, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1992.

Gilbert 2009 – Peter Gilbert, Not an anthologist: John Bekkos as a reader of the Fathers, Communio, 36, 2009.

Gill 2011 – Joseph Gill, The Council of Florence, Cambridge University Press, 2011.

Gouillard 1979 – Jean Gouillard, Gagik II, défenseur de la foi arménienne, Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, 7, 1979, pp. 319-418.

Grdzelidze 2009 – Tamara Grdzelidze, Georgian monks on Mount Athos: two eleventh-century lives of the Hegoumenoi of Iviron, Bennett & Bloom, 2009.

Grumel 1958 – Traité d'études byzantines publié par Paul Lemerle, 1: La chronologie par Venance Grumel, Presses Universitaires de France, Paris 1958.

Hergenröther 1869 – Joseph Hergenröther, Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia, Regensburg, 1869.

Harris 2006 – Jonathan Harris, Byzantium and the Crusades, Continuum, 2006.

Haugh 1975 – Richard Haugh, Photius and the Carolingians (the Trinitarian controversy), Nordland Pub. Co., Belmont, Massachusetts, 1975.

Hofmann 1951 – Georg Hofmann, Texts of Religious Discussion in the Presence of the Emperor Constantine 10th Ducas, Fontes Ambrosiani, XXVII, Milano 1951, 249-262.

Howard 1892 – George Broadley Howard, The schism between the Oriental and Western Churches, London, 1892. Online: http://archive.org/texts/flipbook/flippy.php?id=schismbetweenori00howarich

Hussey 2010 – J. M. Hussey, The Orthodox Church in the Byzantine Empire, Oxford University Press, 2010.

Jacobi 1999 – David Jacobi, The Latin empire of Constantinople and the Frankish states in Greece, in Abulafia, David, The New Cambridge Medieval History, Volume V, Cambridge University Press, 1999.

Jaspert 2006 – Nikolas Jaspert, The Crusades, Routledge, 2006.

Jotischky 1995 – Andrew Jotischky, The Perfection of Solitude: Hermits and Monks in the Crusader States, Penn State Press, 1995.

Joost-Gaugier 2007 – Christiane L. Joost-Gaugier, Measuring Heaven: Pythagoras and His Influence on Thought and Art in Antiquity and the Middle Ages, Cornell University Press, 2007.

Keller 1994-2002 – Hieromonk Aidan Keller, Amalfion (Western Rite Monastery of Mt. Athos), St. Hilarion Press, 1994-2002.

Khintibidze 2000 – Elguja Khintibidze, The View of a Georgian Holy Father on the Greek-Roman Ecclesiastical Split in a 13th-century Latin Collection, Kartvelologist, N6, 2000, pp. 22-28. Online: http://www.kartvfund.org.ge/index.php?act=page&id=33.57&lang=en

Kidd 2006 – Kidd B.J., Churches Of Eastern Christendom: from A.D. 451 to the present time, Kegan Paul International, Oxon, 2006.

Kinnamon… 1997 – Michael Kinnamon, Brian E. Cope, The ecumenical movement: an anthology of key texts and voices, World Council of Churches, 1997.

Kolbaba 2000 – Tia M. Kolbaba, The Byzantine Lists: Errors of the Latins, University of Illinois Press, 2000.

Labande 1958 – Edmond-René Labande, Recherches sur les pèlerins dans l'Europe aux XIe et XIIe siècles. edmon-rene labandes wignSi: Cahiers de Civilisation Médiévale, I, 1958, pp. 159-169, 339-347.

Laiou… 2001 – Angeliki E. Laiou, Roy P. Mottahedeh, The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World, Dumbarton Oaks, 2001.

Lampe 1961 – Geoffrey William Hugo Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1961 [დიგიტალ. ასლი იხ. დანართი 23].

Liturgy 2011 – საღმრთო ლიტურგია იოანე ოქროპირისა / Divine Liturgy of Saint John Chrysostom (in Georgian), The Canadian Journal of Orthodox Christianity, 2013, Volume VIII, p. 25. Online: http://www.cjoc.ca/pdf/Vol_8_W_1_Liturgy.pdf

Maalouf 1984 – Amin Maalouf, The Crusades through Arab eyes, New York, Schocken Books, 1984.

MacEvitt 2009 – Christopher MacEvitt, The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance, University of Pennsylvania Press, 2009.

Mansi 1767 – Mansi J.D., Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio, 13, Florentiae, 1767. Online: http://www.fscire.it/mansi/immagine/5436

Martin-Hisard 1981 – Bernadette Martin-Hisard, La pérégrination du moine géorgien Hilarion au IXe siècle, Bedi Kartlisa, Revue de Kartvélologie, 39, Paris, 1981.

Martin-Hisard 2006-2007 – Bernadette Martin-Hisard, La Vie De Georges L'Hagiorite (introduction, traduction du texte Géorgien notes at éclaircissements), Revue des études byzantines, 64-65, 2006-2007, pp. 5-205.

Mayer 1988 – Hans Eberhard Mayer, The Crusades, 2nd ed., trans. John Gillingham, Oxford, 1988.

Miller 1908 – William Miller, The Latins in the Levant, a History of Frankish Greece (1204–1566), New York: E.P. Dutton and Company, 1908.

Moeren 1864 – Adolphe Bernard Van der Moeren, Dissertatio Theologica De Processione Spiritus Sancti Ex Patre Filioque, Lovanii, 1864.

Morini 1988-1989 – Enrico Morini, The Orient and Rome: Pilgrimages and Pious visits between the Ninth and the Eleventh Century, Harvard Ukrainian Studies, Vol. 12/13, 1988/1989. Online: http://www.jstor.org/discover/10.2307/41036349?searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3Dhilarion%2Brome%26Search%3DSearch%26gw%3Djtx%26prq%3Dhilarion%26hp%3D25%26acc%3Doff%26aori%3Doff%26wc%3Don%26fc%3Doff&Search=yes&searchText=rome&searchText=hilarion&uid=3738048&uid=2134&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102950848587

Morris 1989 – Colin Morris, The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250, Clarendon Press, 1989.

Nichols 2010 – Aidan Nichols, Rome and the Eastern Churches: a Study in Schism second edition, Ignatius Press, San Francisco, 2010.

Norwich 2011 – John Julius Norwich, The Popes: A History, London, 2011.

Pahlitzsch 2003 – Johannes Pahlitzsch, Georgians and Greeks in Jerusalem (1099-1310), East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations : Acta of the Congress Held at Hernen Castle in September 2000, Peeters Publishers, 2003, pp. 35-52.

Papademetriou 1998 – George C. Papademetriou, Saint Augustine in the Greek Orthodox Tradition, Holy Cross Orthodox Press, 1998. Online: http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8153

Patrich 2001 – Joseph Patrich, The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from Th Fifth Century to the Present, Peeters Publishers, 2001.

Peeters 1917-1919 – Paul Peeters, Histoires monastiques géorgiennes, Analecta Bollandiana, XXXVI-XXXVII, 1917–1919, pp. 69–159.

Peeters 1923 – Paul Peeters, Histoires Monastique Géorgiennes, Bruxelles, 1923.

Peters 1998 – Edward Peters, The First Crusade: "The Chronicle of Fulcher of Chartres" and Other Source Materials, University of Pennsylvania Press, 1998.

Prandi 1963 – Adriano Prandi, La tomba di S. Pietro nei pelegrinaggi dell'età medievale, Presso l'Accademia tudertina, Todi, 1963.

Prawar 1985 – Joshua Prawar, Social Classes in the Crusader States: The 'Minorities', in A History of the Crusades, 5, the impact of the Crusades on the Near East, 1985, p. 88.

Pringle 2007 – Denys Pringle, The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem, Volume 3: The City of Jerusalem, Cambridge University Press, 2007.

Procopowicz 1772 – Theophanis Procopowicz, Tractatus de processione Spiritus Sancti, Gothae A.D. MDCCLXXII [1772].

Rapp 2010 – Stephen H Rapp, Georgian Christianity; The Blackwell Companion to Eastern Christianity, Editor Ken Parry, Chicester, 2010.

Robinson 2009 – James Harvey Robinson, Introduction To The History Of Western Europe (Illustrated Edition), Echo Library, 2009.

Rosser 2011 – John H. Rosser, Historical Dictionary of Byzantium, Scarecrow Press, 2011.

Sanda 1916 – Adalbert Sanda, Synopsis theologiae dogmaticae specialis, 1, Freiburg im Breisgau, Herder, 1916.

Sansterre 1983 – Jean-Marie Sansterre, Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s. – fin du IXe s.), Bruxelles, 1983.

Sénina 2008 –Tatiana A. Sénina, La Confession de Théodore et Théophane les Graptoi, remarques et précisions, Scrinium, 4: Patrologia Pacifica, С-Пб., 2008. pp. 260-298

Setton… 1985 – Kenneth Meyer Setton, Norman P. Zacour, Harry W. Hazard, A History of the Crusades, Volume V: The Impact of the Crusades on the Near East, University of Wisconsin Press 1985.

Siecienski 2010 – Edward A. Siecienski, The Filioque: History of a Doctrinal Controversy, Oxford University Press, New York, 2010.

Sophocles 1914 – Evangelinus Apostolides Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, Cambridge, 1914. Online: https://archive.org/details/cu31924021609395

Sterk 1988 – Andrea Sterk, The Silver Shields of Pope Leo III: A Reassessment of the Evidence, A Journal of Medieval and Renaissance Studies (Center for Medieval and Renaissance Studies), 1988, 19(1), pp. 62–79.

Taft 2010 – Robert F. Taft, Perceptions and Realities in Orthodox-Catholic Relations Today, Fordham University Press, 2010.

Tamarati 1910 – Michel Tamarati, L' église géorgienne des origines jusqu'à nos jours, Rome, 1910.

Tanner 2011 – Norman Tanner, New Short History of the Catholic Church, Burns & Oates, 2011.

Tobler 1874 – Titus Tobler, Descriptiones Terrae Sanctae ex Saeculo, VIII, IX, XII et XV, Leipzig, 1874.

Vailhe 1901a – Siméon Vailhé, St. Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, St. Théodore et St. Théophane, Revue de l'orient chretien, III, 1901, pp. 313-332.

Vailhe 1901b – Siméon Vailhé, St. Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, St. Théodore et St. Théophane, Revue de l'orient chretien, IV, 1901, pp. 610-641.

Vasil'ev 1958 – Aleksandr Vasil'ev, History of the Byzantine Empire, Volume 2, University of Wisconsin Press, 1958.

Ware 1972 – K.T. Ware, Orthodox and Catholics: schism or intercommunion? კრებულში: Schism, Heresy and Religious Protest: Papers Read at the 10th Summer Meeting [1971] and the 11th Winter Meeting [1972] of the Ecclesiastical History Society, Cambridge University Press, 1972.

Weijers 1977 – Olga Weijers, Some Notes on „Fides~ and Related Words in Medieval Latin, Archivum latinitatis medii aevi, vol. 40, 1977, p. 77-102.

Weninger 1868 – Apostolical and Infallible Authority of the Pope, when teaching the faithful and on his relation to a General Council, By P. X. Weninger, New-York, D. & J. Sadliee & Co.1868 [დიგიტალ. ასლი იხ. დანართი 4].

Will 1861 – Dr. Cornelius Will, Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae, Parisiis, Petropoli, Romae, MDCCCLXI [1861].

Will 2011 – Dr. Cornelius Will, Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae, Nabu Press, 2011.

5. ლიტერატურა რუსულ ენაზე

Арутюнова-Фиданян 2010 – Виада Арутюнова-Фиданян, Полемика Между Халкидонитами и Монофизитами и Переписка Патриарха Фотия, Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, Серия I: Богословие, Философия, 2010, Вып. 2 (30), стр. 23–33.

Бенешевич 1912 – Владимир Бенешевич, Очерки по истории Византии, С-Пб., 1912.

Берадзе 1989 – Тамаз Берадзе, Мореплавание и морская торговля в средневековой Грузии, Тб., 1989.

Богородский 1879 – Неофит Богородский, Учение Св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа, С-Пб., 1879

Болотов 1914 – Василий Болотов, К вопросу о Filioque, С-Пб., 1914.

Войтыла 1998 – Иоанн Павел II, Верую в Духа Святого Господа Животворящего, Католический колледж им. св. Фомы Аквинского, М., 1998. Online: http://www.truechristianity.info/catholicism/about_the_filioque_ru.php

Герд 1998 – Лора Герд , Армяне и грузины в антиохийских монастырях XI в. (по «Тактикону» Никона Черногорца), Русь и южные славяне. Сборник статей к 100-летию со дня рождения В.А. Мошина,С-Пб., 1998.

Григорович 1847 – Виктор Григорович, Протоколы константинопольского патриархата XIV столетия, Журнал Министерства Народного Просвещения, 1847, часть 54, отд. II.

Гумилевский 1859 – Архиеп. Филарет Гумилевский, Историческое учение об Отцах Церкви, 3, С-Пб., 1859.

Дезей 2005 – Архим. Плакид Дезей, Блаженный Августин и "Филиокве", Хрестоматия по сравнительному богословию, М., 2005.

Епифаний 1882 – Епифаний Кипрский, На восемьдесятъ ересей Панарий, или ковчегъ, Творенія святыхъ отцевъ въ русскомъ переводе, издаваемыя при Московской Духовной Академіи, томъ 50: Творенія святаго Епифанія Кипрскаго, М., 1882.

Жордания… 1994 – Гиви Жордания, Зураб Гамезардашвили, Римско-Католическая Миссия и Грузия, Тб., 1994.

Заборов 1962 – Михаил Заборов, Крестоносцы и их походы на восток в XI-XIII веках, М., 1962.

Заборов 1977 – Михаил Заборов, История крестовых походов в документах и материалах, М., 1977.

Зерникав 1902 – Адам Зерникав, Об Исхождении Св. Духа от Одного только Отца, т. 1, Почаев, 1902.

Зерникав 1906 – Адам Зерникав, Об Исхождении Св. Духа от Одного только Отца, т. 2, Житомир, 1906.

Казаков 2003 – иеродиак. Никифор Казаков, Жизнь, труды и богосл. воззрения патриарха Григория II Кипрского: [Канд. дис.]. Серг. П., 2003.

Казарян 2010 – Ованес Казарян, Крестоносцы и Грузия (XII-XIII вв.), 2010. Online: http://deusvult.ru/66-krestonostsy-i-gruziya.html

Карташев 1994 – Антон Карташев, Вселенские соборы, М., 1994. Online: http://www.e-reading.co.uk/chapter.php/25860/265/

Кирион 1910 – Епископ Кирион, Культурная роль Иверии в истории Руси, Тифлис, 1910. Online: http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/12364/1/Kirion.pdf

Кисьов 1983 – Славчо Кисьов, Бачковский Монастырь (исторический очерк путеводитель), София, 1983 г., стр. 41.

Ковальский 1991 – Альфред Ян Максимилиан Веруш-Ковальский, Папы и папство, М., 1991.

Латышев 1909 – Материалы для истории архиепископии Синайской Горы, перевод с греческого В.В. Латышева, Досифея патриарха иерусалимского История епископии горы Синая, Православный Палестинский Сборник, С-Пб., 1909.

Лебедев 1900 – Александр Лебедев, Собрание Церковно-Исторических Сочинений, 5, М., 1900.

Лебедев 1902 –Алексей Лебедев, О нашем символе веры, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.

Лебедев 1998 – Алексей Лебедев, Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках, изд. втор., С-Пб., 1998.

Лосский 2005 – Владимир Лосский, Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице, Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие. - М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005 г., стр. 337-363. Online: http://pagez.ru/olb/337.php

Минятий 1999 – Еп. Илия Минятий, Камень преткновения или изложение начала и причин отпадения церкви западной от восточной и предметов несогласия между ними, М., 1999. Online: http://pagez.ru/olb/014.php

Муравьёв 1851 – Андрей Муравьёв, Письма с Востока в 1849-1850 годах, С-Пб.,1851.

Огицкий... 1999 – Огицкий Дмитрий, свящ. Максим Козлов, Православие и западное христианство, М., 1999.

Погодин 1963 –Архим. Амвросий Погодин, Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния, Holy Trinity Monastery, Jordanville, N-Y, 1963. Online: http://www.pagez.ru/lsn/0094.php

Полякова 1972/2004 – Жизнь, деяния и подвиги святого отца нашего и исповедника Михаила, пресвитера и синкелла града Иерусалима, Византийские легенды, изд. С. В. Полякова, Ленинград, 1972; репринт: Санкт-Петербург, 2004 г., стр. 114–139.

Полякова 1995 – Жития византийских святых, Пер. Софьи Поляковой, С-Пб., 1995. Online: http://krotov.info/acts/09/1/mih_sonkell.htm

Помазанский 2001 – Прот. Михаил Помазанский, Православное Догматическое Богословие, Holy Trinity Orthodox Mission, 2001. Online: http://dogmati.files.wordpress.com/2013/06/pdb_prot_mihail_pomazansky.pdf

Попов 1903 – Александр Попов, Латинская иерусалимская патриархия эпохи крестоносцев, в двух частях, С-Пб., 1903.

Правила 1877 – Правила Святых Вселенских Соборов с Толкованиями, М., 1877.

Правила 1880 – Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями, М., 1880.

Романидис 1975/2005 – Прот. Иоанн Романидис, Филиокве: Доклад на конференции православно-англиканской богословской подкомиссии по диалогу 21-28 июля 1975 года в Сент-Олбансе (Англия), Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего экзархата, Париж, 1975, № 89-90. რეპრინტი: М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. Online: http://pagez.ru/olb/345.php

Троицкий 1871 – Еп. Иларион Троицкий, Арсений, патр. Никейский и Константинопольский, и арсениты: (К истории Вост. Церкви в XIII в.), Христианское чтение, 1871, часть 1, № 4, стр. 579-645; № 6, стр. 1055-1119.

Троицкий 1875 – Еп. Иларион Троицкий, Изложение веры Церкви Армянския начертанное Нерсесом, Католикосом Армянским, по требованию Боголюбивого государя греков Мануила, С-Пб.,1875.

Троицкий 1889ა – Еп. Иларион Троицкий, К истории споров по вопросу об исхождении Святаго Духа, Христианское чтение, 1889, часть 1, № 3-4, стр. 338-378; Изложение свитка веры против Векка, Пер.: И. Е. Троицкий, იქვე, გვ. 344-366.

Троицкий 1889ბ – [Гр. Кипрский], Самая сильная апология против нападок на его свиток, Пер.: И. Е. Троицкий, Христианское чтение, 1889, часть 2, № 11-12, стр. 545-570.

Троицкий 1999 – Еп. Иларион Троицкий, Очерк об истории догмата о Церкви, М., 1999.

Успенский 1877 – Еп. Порфирий Успенский, История Афона, 3, I, Киев, 1877.

Успенский 1892 – Фёдор Успенский, Византия и крестоносцы, Одесса, 1892.

Успенский 1948 – Фёдор Успенский, История Византийской Империи, 3, М., 1948.

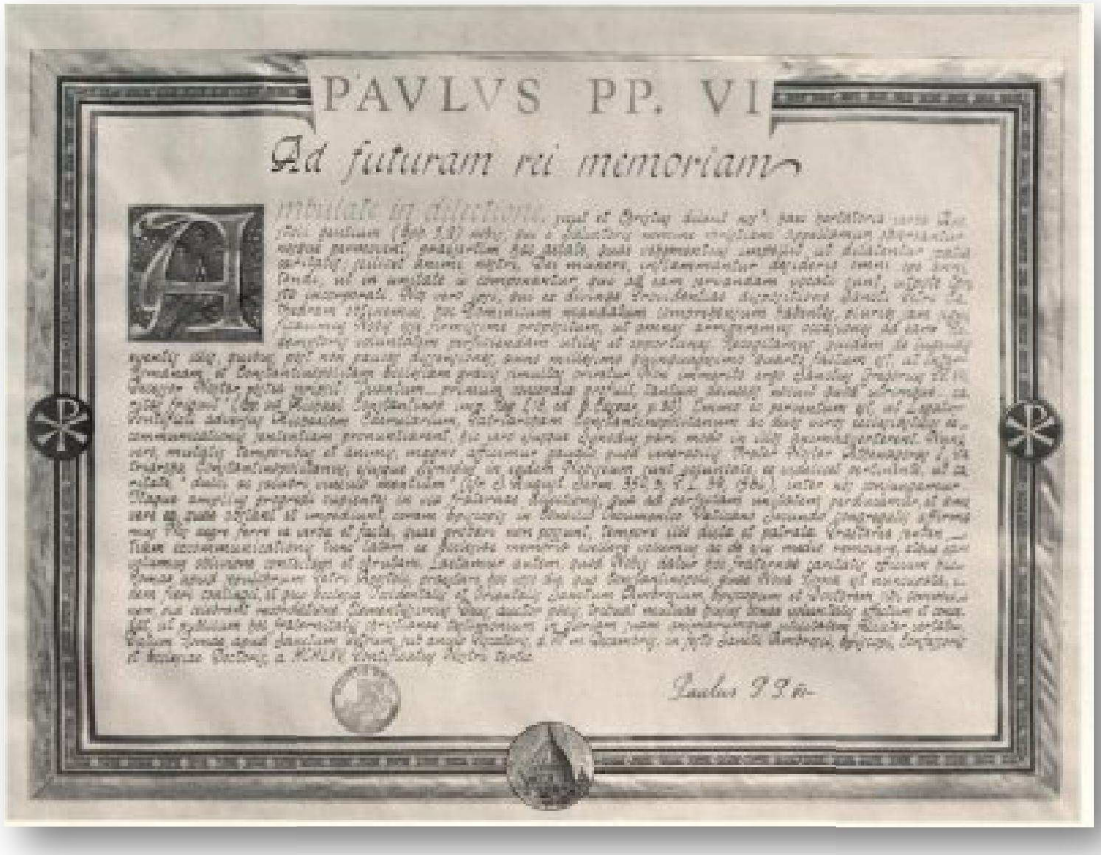
Успенский 2007 – Еп. Порфирий Успенский, История Афона, 2, М., 2007.

Фаррар 1888 – Фредерик Вильям Фаррар, Первые дни христианства, часть II, перевод с английского А.П. Лопухина, С-Пб., 1888.

დანართები

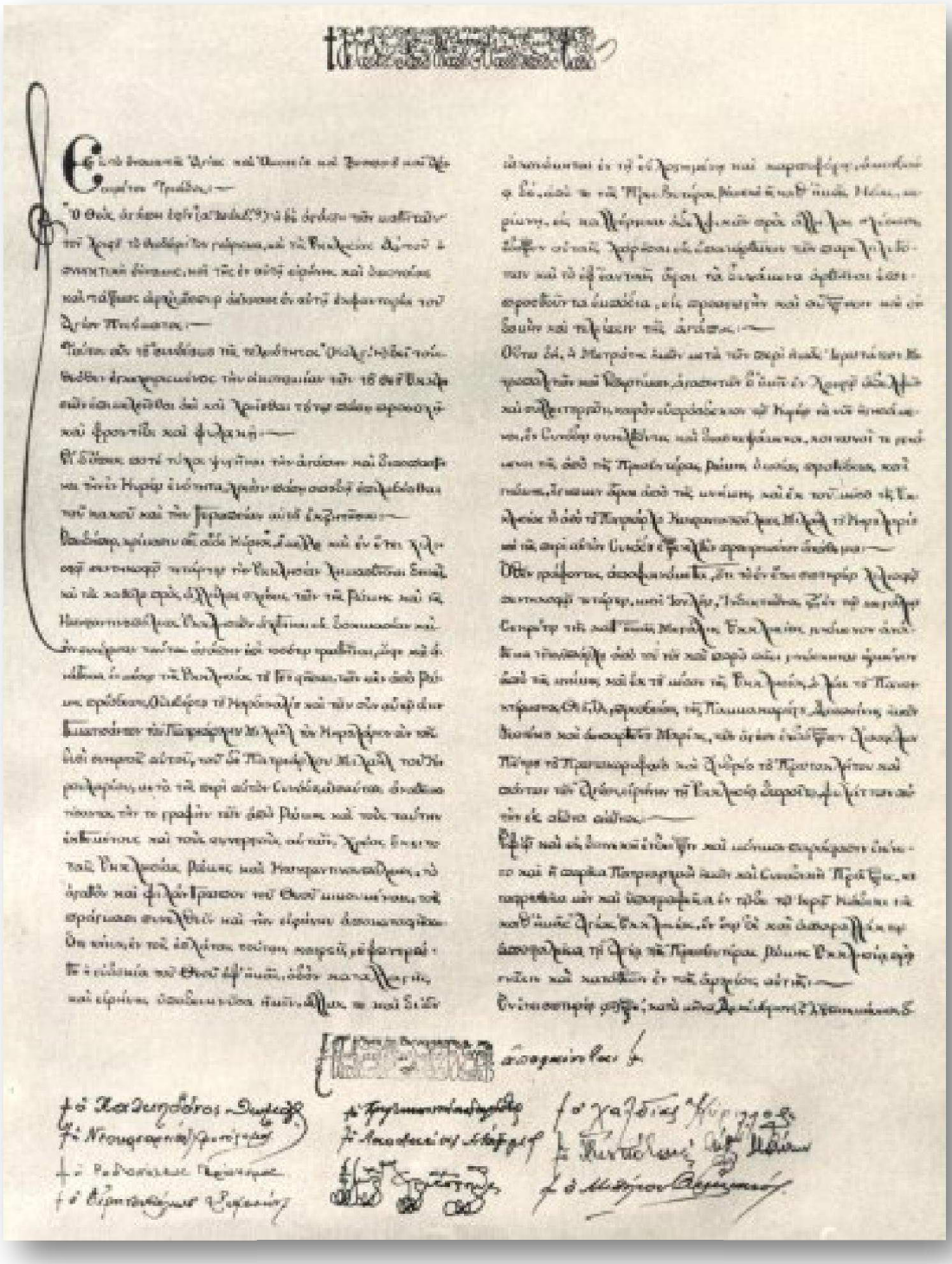
დანართი 1: ანათემების მოხსნა

ა) ოფიციალური დოკუმენტები


PAVLVS PP. VI

Ad futuram rei memoriam

პაპ პავლე მეექვსის სიგელი „Ambulate in dilectione“



პატრიარქ ათენაგორასა და მისი სინოდის სიგელი

ბ) ანათემების მოხსნასთან დაკავშირებით რომში, იერუსალიმსა და კონსტანტინეპოლში გამართული საზეიმო ღონისძიებები და ერთობლივი ლოცვები

















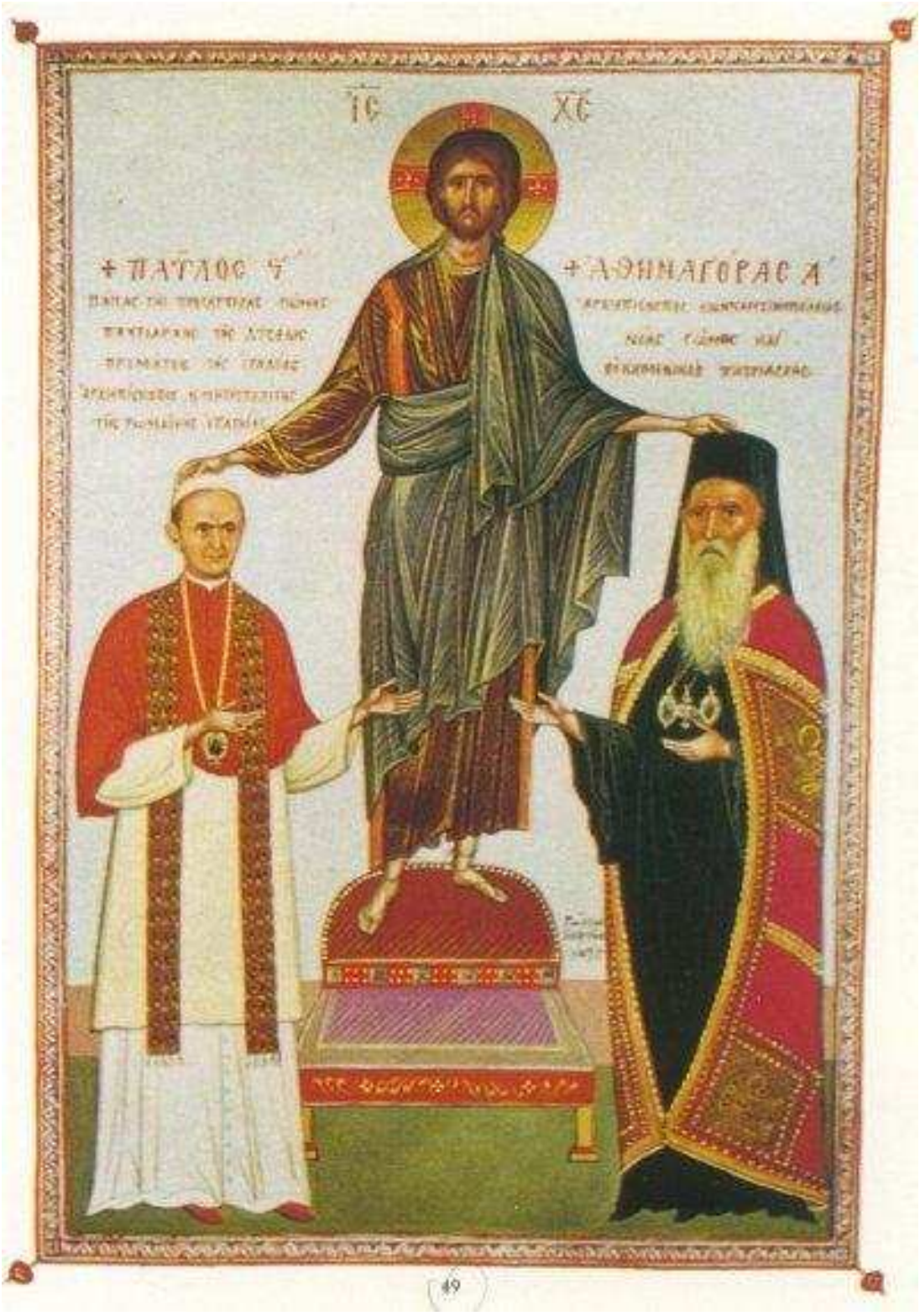








გ) ანათემების მოხსნასთან დაკავშირებით შექმნილი ეკუმენისტური ხატები




AE SANCTAE
TOLICAE



2.1 - Panoplia Contra Schisma Graecorum

STEPHANI DE ALTIMURA, PONTICENSIS,

PANOPLIA
CONTRA
SCHISMA
GRÆCORUM,

QUA

ROMANA ET OCCIDENTALIS ECCLESIA DEFENDITUR,

ADVERSUS CRIMINATIONES NECTARII nuperi Patriarchæ Hierosolymitani, quas congessit in Libro Περὶ ἀρχῆς τοῦ Πάπα, de Primatu Papæ.

Monasterii Benedictoburani.

PARISIIS,
Apud NICOLAUM SIMART, Sereniſſimi Delphini Typographum ordinarium, viâ Jacobæâ, ad inſigne Delphini coronati.

M. DCC. XVIII.

Cum Approbatione & Privilegio Regio.

2.2 - Historia Polemica de Graecorum Schismate

HISTORIA POLEMICA DE GRÆCORUM SCHISMATE

Ex Eccleſiaſticis Monumentis concinnata

LABORE ET STVDIO

P. LAURENTII COZZA A' S. LAURENTIO
Ordinis Minor. Regularis Obſervantiæ, Provinciæ Romanæ
Lectoris Jubilati, ex Guardiani Sac. Montis Sion, totiuſq;
Terræ Sanctæ ex Cuſtodis, Sacræ Congregat. Indicis
Conſultoris, Supr. Rom. ac Univerſ. Inquiſit.
Qualificatoris, & in Ciſmontana Obſerv.
Familia Vice-Commiſſarii Generalis,

IN QVA

Præter Hiſtoriam exactè digeſtam, omnes & ſingulæ controverſiæ poſt Concilium Conſtantinopolitanum I. uſque ad Florentinum, ſivè occaſione hæreſis, ſivè ſchiſmatis inter Eccleſiam Orientalem, & Romanam Occidentalem exortæ, ſummâ cum diligentia diſcutiuntur,

OBLATA

SANCTISSIMO D. N.
D. CLEMENTI
DIVINA PROVIDENTIA PAPÆ XI.

ECCLESIASTICI Cap. 8. verſ. 11.
Non te prætereat narratio Seniorum: Ipſi enim didicerunt à Patribus ſuis; quoniam ab ipſis diſces intellectum, & in tempore neceſſitatis dare reſponſum.



ROMÆ, Typis Georgii Placho, propè S. MARCUM, MDCCXIX.
SUPERIORUM LICENTIA,

2.3 - Controversiae Polemicae seu Dogmaticae de Ecclesia vera Christi Militante Romano-Catholica

TH 617/6

CONTROVERSIÆ POLEMICÆ, SEU DOGMATICÆ

De Eccleſia vera Chriſti Militante Romano-Catholica.

CONTRA

Hæreticos priſcos, & recentes diverſas complectentes Diſſertationes.

AUCTORE

P. F. HIERONYMO

A SANCTO AUGUSTINO

Hiſpano Granatenſi Ordinis Excalceatorum SSmæ Trinitatis Redemptionis Captivorum, olim Lectore Primario in ſuo Malacitano Collegio, nunc vero hujus Apoſtolici de Propaganda Fide publico Dogmatum Profeſſore, Sapientiæ Romanæ Academico, ac tandem Eſcriptore Generali ſuæ Sacræ Religionis.

ROMÆ, MDCCXXXVII.

Ex Typographia Komarek in Viâ Cursûs

SUPERIORUM FACULTATE.

CONTROVERSIÆ DOGMATICÆ

ADVERSUS HÆRESES UTRIUSQUE ORBIS OCCIDENTALIS, ET ORIENTALIS *EXPLICATÆ*

ALUMNIS SEMINARII S. PANCRATII
Fratrum Carmelitarum Discalceatorum apud
Sanctum Pancratium de Urbe.

A REV. P. FR. LIBERIO A JESU
CARMELITA EXCALCEATO PROVINCIÆ S. ANGELI LONGOBARDIÆ
PROFESSO EX DITIONE NOVARIENSI,

In eodem Seminario Polemicæ Theologiæ Prælectore,

Et in Venerabili Collegio Urbano de Propaganda Fide
Studiorum Præfecto,

HIC LIBER EST ... MARIAE ... EXCAL. S. AUG.

IN TRES TOMOS DISTRIBUTÆ

TOMUS PRIMUS

DE ECCLESIA MILITANTE, ET DE PRÆTENSO PRIMATU ANGLICANO.

Ad vsum P. Anselmi ... nis S. P. Augustini

a S. Emygdio Ord ... Discalc.

HIC LIBER EST ... FR. LIBERII EXCAL. S. AUG.

BIBLIOTHECA

ROMÆ, MDCCI.

Typis, & Sumptibus Cajetani Zenobii, & Georgii Plachi.
SUPERIORUM FACULTATE.

ACTA ET SCRIPTA

QUAE

DE CONTROVERSIIS ECCLESIAE GRAECAE ET LATINAE

SAECULO UNDECIMO COMPOSITA EXTANT

EX PROBATISSIMIS LIBRIS EMENDATIORA EDIDIT DIVERSITATEM LECTIONIS

ENOTAVIT ANNOTATIONIBUS

INSTRUXIT

Dr. CORNELIUS WILL.

PRAECEDUNT PROLEGOMENA DE CONTROVERSIARUM INTER GRAECOS ET LATINOS AGITATARUM RATIONE ORIGINE ET USQUE AD XI. SAECULUM PROGRESSU.

LIPSIAE ET MARPURGI

SUMPTIBUS N. G. ELWERTI BIBLIOPOLAE ACADEMICI.

MDCCCLXI.

PARISIIS A. FRANCK. PETROPOLI H. SCHMITZDORFF. ROMAE J. SPITHOEVER.



ACTA ET SCRIPTA QUAE DE CONTROVERSIIS ECCLESIAE GRAECAE ET LATINAE SAECULO UNDECIMO COMPOSITA EXTANT, ED. C. WILL

ECCLESIA GRAECA



ACTA ET SCRIPTA QUAE DE CONTROVERSIIS ECCLESIAE GRAECAE ET LATINAE SAECULO UNDECIMO COMPOSITA EXTANT

CORNELIUS WILL



ACTA ET SCRIPTA QUAE DE CONTROVERSIIS ECCLESIAE GRAECAE ET LATINAE SAECULO UNDECIMO COMPOSITA EXTANT: EX PROBATISSIMIS LIBRIS EMENDATIORA EDIDIT DIVERSITATEM LECTIONIS ENOTAVIT ANNOTATIONIBUS INSTRUXIT CORNELIUS WILL

CORNELIUS WILL



ACTA ET SCRIPTA QUAE DE CONTROVERSIIS ECCLESIAE GRAECAE ET LATINAE SAECULO UNDECIMO COMPOSITA EXTANT EX PROBATISSIMIS LIBRIS EMENDATIORA EDIDIT ... CORNELIUS WILL

CORNELIUS WILL

2.6 - Monumenta Graeca ad Photium

P.gr. 314.

Monumenta graeca

ad

Photium

ejusque historiam pertinentia,

quae

ex variis codicibus manuscriptis

collegit edidit que

J. Hergenroether,

S. Theologiae doctor, historiae ecclesiasticae et juris canonici in literarum Universitate Wirceburgensi professor p. o.

Ratisbonae.

Typis et Sumptibus Georgii Josephi Manz.

1869.

154 1

2.7 - Dissertacio Theologica de Processione Spiritus Sancti ex Patre Filioque

DISSERTATIO THEOLOGICA

DE PROCESSIONE SPIRITUS SANCTI EX PATRE FILIOQUE,

QUAM CUM SUBJECTIS THESIBUS,

ANNUENTE SUMMO NUMINE

ET AUSPICE BEATISSIMA VIRGINE MARIA,

EX AUCTORITATE RECTORIS MAGNIFICI

PETRI FRANC. XAV. DE RAM,

SUÆ SANCTITATIS PRÆLATI DOMESTICI, PROTON. APOST. AD INSTAR PART.,
S. C. IND. CONSULT., ECCL. METROP. MECHL. ET PARIS. CAN. HON.,
S. THEOL. ET SS. CANN. DOCT., ORD. LEOP., AQUIL. RUBR. BORUSS.,
S. MICH. BAV. ET SAX. ERNEST. EQ., ORDD. CHRISTI
ET ISAB. CATH. DEC., ACAD. CATH. ROM.,
REG. BELGII ET BAVARIÆ SODALIS,

ET CONSENSU S. FACULTATIS THEOLOGICÆ,

PRO GRADU DOCTORIS IN S. THEOLOGIA

IN UNIVERSITATE CATHOLICA, IN OPPIDO LOVANIENSI,

RITE ET LEGITIME CONSEQUENDO,

PUBLICE PROPUGNABIT

ADOLPHUS BERNARDUS VAN DER MOEREN, EX ZELE,
PRESBYTER DIOECESIS GANDAVENSIS, S. THEOLOGIÆ
LICENTIATUS.

Diebus II, VI et XI mensis Julii, ab hora X ad I, an. MDCCCLXIV.

LOVANII
EXCUDEBANT VANLINTHOUT ET SOCII,
UNIVERSITATIS TYPOGRAPHI.

TRACTATUS
THEOLOGICI ORTHODOXI
DE
PROCESSIONE
SPIRITUS SANCTI
Á
SOLO PATRE
ELABORATI
AUCTORE
ADAMO ZŒRNIKAV,
BATURINI IN PARVA RUSSIA.
ANNO CIↃIↃCLXXXII.

PARS PRIMA.

REGIOMONTI 1774.
TYPIS SACR. REG. MAJEST. ET UNIVERS. TYPOGR. G. L. HARTUNGII.

TRACTATUS
THEOLOGICI
ORTHODOXI
DE
PROCESSIONE SPIRITUS
SANCTI A SOLO PATRE
ELABORATI
AUCTORE
ADAMO ZOERNIKAV,
BATURINI IN PARVA RUSSIA
ANNO cIↃIↃCLXXXII.

PARS SECUNDA.

REGIOMONTI
TYPIS SACR. REG. MAJEST. ET UNIVERS. TYPOGR. G. L. HARTUNGII.
MDCCLXXV.

ΑΔΑΜ ΖΟΙΡΝΙΚΑΒΙΟΥ
ΒΟΡΟΥΣΣΟΥ

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΚΠΟΡΕΥΣΕΟΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ

ΕΚ ΜΟΝΟΥ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ.

ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΑΙ ΕΝΝΕΑ ΚΑΙ ΔΕΚΑ.

Εκ τῆς Λατινίδος φωνῆς μεταφραφθεῖσαι,
κἀτισιν ἐπισημαίωσι διαπυκαφθεῖσαι.

ΚΑΙ

ΜΑΡΚΟΥ ΕΦΕΣΟΥ ΤΟΥ ΕΥΓΕΝΙΚΟΥ

Κεφάλαια Συλλογιστικὰ Πεντήκοντα ἑπτὰ
πρὸς Λατίνους, ἄχρι τοῦ νῦν Ἀνεκδοτα.

ΚΑΙ

ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΤΟΥ ΚΟΡΥΔΑΛΕΩΣ

Ἀπάντησις πρὸς ΣΩΦΡΟΝΙΟΝ ΠΟΚΖΑΣΚΙ,
Ῥέκτορα τῆς ἐν Κιαβίῳ Σχολῆς, τὸν ἐν Γιασίῳ
τῆς Μολδαβίας Ἡγήμενον χρηματίσαντα.

ΤΟΜΟΣ Α'.

Περιέχων τὰς ἑπτὰ πρώτας τῶν ἀρημένων Πραγματειῶν.

Ἐν τῷ Τυπογραφείῳ τῆς ἐν ΠΕΤΡΟΥΠΟΛΕΙ Αὐτοκρατορικῆς Ἀκαδημίας τῶν Ἐπιστημῶν.
Ἐν Ἔτει 1797.

64
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ 1925

ΑΔΑΜ ΖΟΙΡΝΙΚΑΒΙΟΥ

ΑΙ ΛΟΙΠΑΙ ΔΩΔΕΚΑ ΤΩΝ ΙΘ. ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΩΝ
ΤΩΝ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΚΠΟΡΕΥΣΕΩΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ
ΕΚ ΜΟΝΟΥ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ.

ΚΑΙ

ΜΑΡΚΟΥ ΕΦΕΣΟΥ ΤΟΥ ΕΥΓΕΝΙΚΟΥ

Κεφάλαια Συλλογιστικὰ Πεντήκοντα καὶ ἑπτὰ
πρὸς Λατίνους.

ΚΑΙ

ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΤΟΥ ΚΟΡΥΔΑΛΕΩΣ

Πρὸς ΣΩΦΡΟΝΙΟΝ ΠΟΚΖΑΣΚΙ *Ῥήτορα*
τῆς ἐν Κιαβίῳ Σχολῆς, καὶ ἐν Γιασίῳ
τῆς Μολδαβίας Ἡγεμονεύσαντα,
Ἀπάντησις.

ΤΟΜΟΣ Β΄.

Ἐν τῷ Τυπογραφείῳ τῆς ἐν ΠΕΤΡΟΥΠΟΛΕΙ Αὐτοκρατορικῆς Ἀκαδημίας τῶν Ἐπιστημῶν.
Ἐν Ἔτει 1797.

64
Βιβλιοθήκη Πόντου
Εθνική Λέσχη Βιβλίου
1925

ПРАВОСЛАВНО-БОГОСЛОВСКІЯ

ИЗСЛѢДОВАНІЯ

ОБЪ ИСХОЖДЕНІИ

СВЯТАГО ДУХА

отъ Одного только Отца.

Адама Зерникава.

ПЕРЕВОДЪ СЪ ЛАТИНСКАГО

Подъ редакціей Б. Давидовича.

Томъ I.

ПОЧАЕВЪ.
Типографія Почаево-Успенской Лавры.
1902.

ПРАВОСЛАВНО-БОГОСЛОВСКІЯ

ИЗСЛѢДОВАНІЯ

ОБЪ ИСХОЖДЕНІИ

СВЯТАГО ДУХА

отъ Одного только Отца.

Адама Зерникава.

ПЕРЕВОДЪ СЪ ЛАТИНСКАГО

Б. Давидовича.

Томъ II.

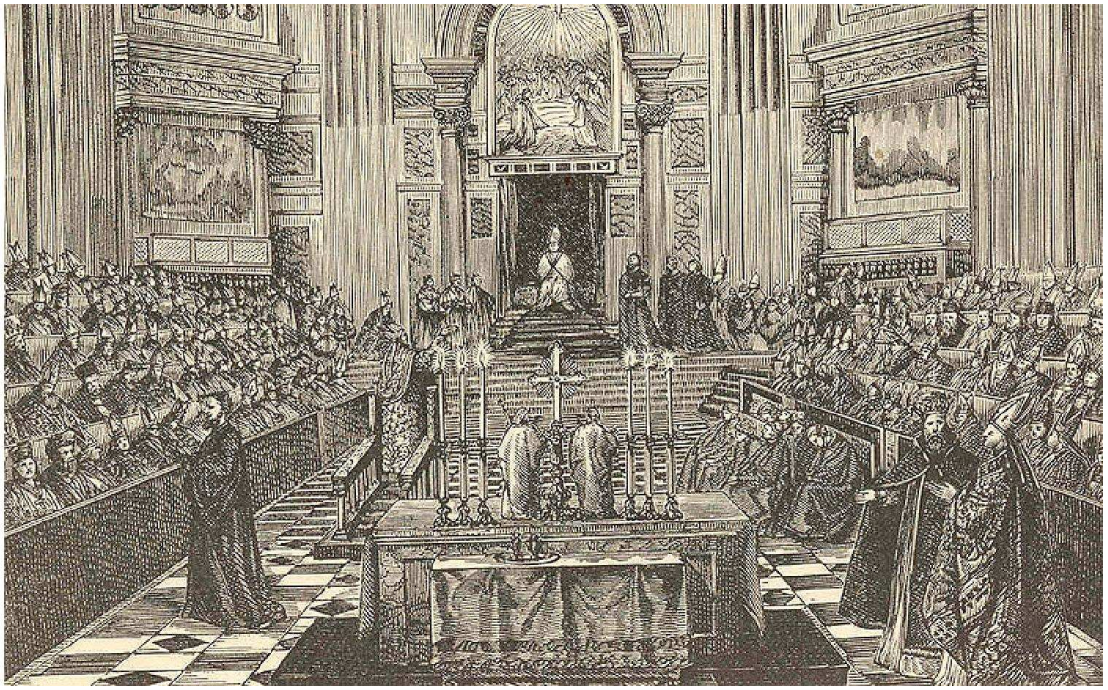
ЖИТОМИРЪ.

Типо-литографія М. Денеймана, Михайловская, д. № 3.

1906.

დანართი 3: ვატიკანის პირველი და მეორე კრება

ა) ვატიკანის პირველი კრება









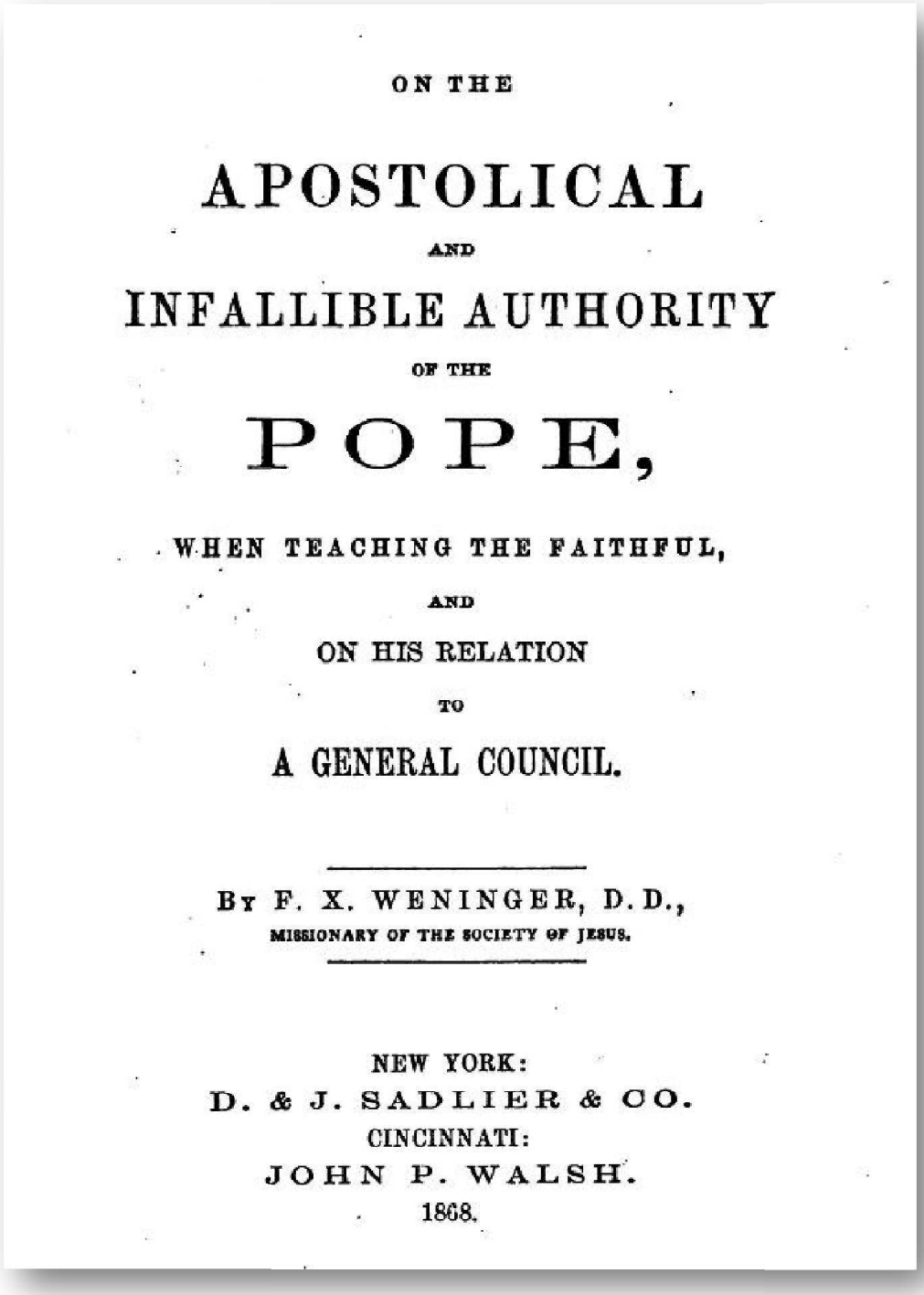
ბ) ვატიკანის მეორე კრება




NON DEFICIAT



დანართი 4: ვენინგერისა და ფერარისის წიგნები



ON THE

APOSTOLICAL

AND

INFALLIBLE AUTHORITY

OF THE

POPE,

WHEN TEACHING THE FAITHFUL,

AND

ON HIS RELATION

TO

A GENERAL COUNCIL.

BY F. X. WENINGER, D.D.,

MISSIONARY OF THE SOCIETY OF JESUS.

NEW YORK:

D. & J. SADLIER & CO.

CINCINNATI:

JOHN P. WALSH.

1868.

F. LUCII FERRARIS

SOLER-ALEXANDRINI *, ORDINIS MINORUM REGULARIS OBSERVANTIÆ SANCTI FRANCISCI, LECTORIS JUBILATI, EXPROVINCIALIS EXAMINATORIS SYNODALIS AC SUI ORDINIS CONSULTORIS,

PROMPTA

BIBLIOTHECA

CANONICA, JURIDICA, MORALIS, THEOLOGICA,

NEC NON

ASCETICA, POLEMICA, RUBRICISTICA, HISTORICA.

EDITIO NOVISSIMA, MENDIS EXPURGATA,

NOVIS AD SINGULAS FERE VOCES ADDITAMENTIS NOVISQUE ARTICULIS LOCUPLETATA, PECULIARIBUS SUMMARIIS INSTRUCTA,
ADJECTA AD CALCEM CUJUSCUNQUE VOLUMINIS ABSOLUTISSIMA APPENDICE EX OMNIUM SS. CONGREGATIONUM DECRETIS QUÆ VEL IN ANTEACTIS EDITIONIBUS DESIDERANTUR, VEL DEINCEPS USQUE AD PRÆSENS LATA SUNT, JUXTA VOCUM HUJUSCE BIBLIOTHECÆ SERIEM DIGESTIS ;

OPERA ET STUDIO MONACHORUM ORDINIS SANCTI BENEDICTI

ABBATIÆ MONTIS CASINI,

PATRONO ET AUSPICE VIRO EMINENTISSIMO

ALOISIO S. E. R. CARDINALI LAMBRUSCHINI

EPISCOPO SABINORUM,

SANCTISSIMI D. N. GREGORII XVI P. M.

A PUBLICIS NEGOTIIS ET A BREVIBUS, ETC., ETC. ;

ACCURANTE RURSUM ET NOVIS NECNON SEXTUPLICI INDICE, GENERALI MATERIARUM, AUCTORUM, CONSTITUTIONUM SUMMORUM PONTIFICUM, DECRETORUM CONCILIORUM ET SACRARUM CONGREGATIONUM TUM RITUUM TUM CONCILII

LOCUPLETANTE J.-P. MIGNE,

BIBLIOTHECÆ CLERI UNIVERSÆ,

SIVE

CURSUUM COMPLETORUM IN SINGULOS SCIENTIÆ ECCLESIASTICÆ RAMOS EDITORE.

TOMUS QUINTUS.

VENEUNT 8 VOLUMINA 60 FRANCIS GALLICIS.

EXCUDEBATUR ET VENIT APUD J.-P. MIGNE EDITOREM,
IN VIA DICTA *D'AMBOISE*, PROPE PORTAM LUTETIÆ PARISIORUM VULGO *D'ENFER* NOMINATAM,
SEU PETIT-MONTROUGE.

1858

(*) Solero est urbs exigua, prope Alexandriam, in Pedemontio, ubi natus est Ferraris.

sed femina esset potius nuncupandus. » Verba sunt Baronii, *ad an.* 879, n. 5 (174).

ARTICULUS II.

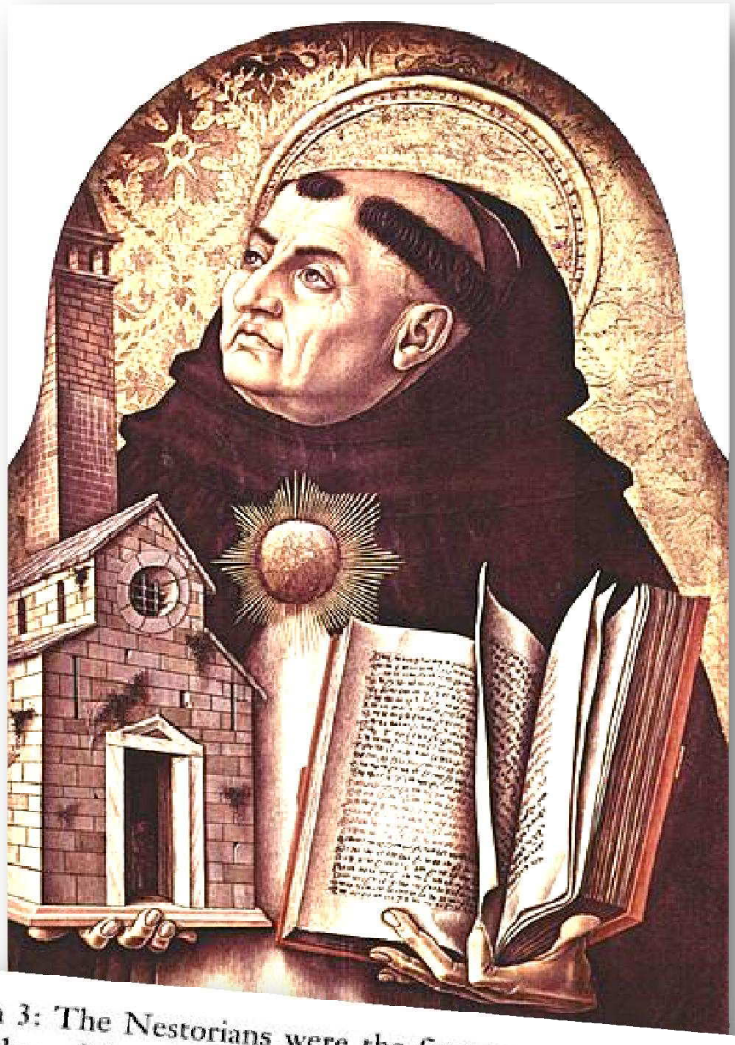
Quoad ea quæ concernunt papæ dignitatem, auctoritatem, seu potestatem, et infallibilitatem.

SUMMARIUM.

1. Papa tantæ est dignitatis et celsitudinis, ut non sit simplex homo, sed quasi Deus, et Dei vicarius. — 2. Papa adeo summæ et supremæ dignitatis est, ut proprie loquendo non sit in dignitate constitutus, sed potius in ipso culmine dignitatum positus. — 3. Papa idem est ac Pater patrum. — 4. Et hoc nomine uti potest solus Summus Pontifex. — 5. Papa appellatur Sanctissimus, et quare? — 6. Neque sanctissimi appellari possunt imperatores et reges? — 7. Merito solus Papa appellatur nomine Sanctissimi, et quare? — 8. Papa præ excellentia suæ supremæ dignitatis vocatur episcopus episcoporum. — 9. Item appellatur Ordinarius ordinariorum. — 10. Item episcopus universalis Ecclesiæ. — 11. Item episcopus seu diœcesanus totius orbis. — 12. Item divinus monarcha, ac imperator supremus et rex regum. — 13. Hinc Papa triplici corona coronatur tanquam rex cœli, terræ et infernorum — 14. Imo Romani Pontificis excellentia, et potestas, nedum est circa cœlestia, terrestria et infernalia, sed etiam super angelos, quorum ipse major est. — 15. Ita ut si foret possibile, quod angeli errarent in fide, vel contra fidem sentirent, per Papam judicari et excommunicari possent. — 16. Papa tantæ est dignitatis et potestatis, ut faciat unum, et idem tribunal cum Christo. — 17. Adeo ut quidquid facit Papa, ab ore Dei videatur procedere. — 18. Deveniendo ad Papæ auctoritatem, Papa est quasi Deus in terra unicus Christifidelium princeps, regum omnium rex maximus, plenitudinem potestatis continens, cui terreni simul, ac cœlestis imperii gubernacula ab omnipotenti Deo credita sunt. — 19. Congruunt ulterius quoad Papæ summam auctoritatem et potestatem textus juris Cæsarei. — 20. Non minus summam Papæ auctoritatem, et potestatem extollunt rescripta et dogmata virorum aliorum Imperatorum. — 21. Magis magisque supremam Papæ auctoritatem, potestatemque extollunt plurimi sacri canones et ibi canonistæ communiter. — 22. Egregium dictum S. Cyrilli Alexandrini de admirabili auctoritate, seu potestate Summi Pontificis. — 23. Hinc jam communis opinio docet, quod Papa utriusque gladii habeat potestatem, spiritualem, scilicet, et temporalem. — 24. Quæ opinio auctoritate sanctorum Patrum, juris canonici et civilis dispositione, et Apostolicis constitutionibus latissime confirmatur. — 25. Adeo ut contrarium affirmantes videantur adhærere fere illi opinioni hæreticorum reprobatæ per Bonifacium VIII in extravagant. *Unam Sanctam* 1, De obedient. — 26. Unde principes et reges, infideles possunt per sententiam Papæ privari in certis casibus Dominio, quod habent super fideles. — 27. Et inde Papa provincias, quæ olim Christianorum erant, ab infidelibus occupatas, alicui ex principibus Christianis regendas concedit. — 28. Imo Papa in casibus, quibus propter hæresim regis, videat periclitari religionem illius regni, fidemque aliorum, nec aliter tanto damno succurri possit, tunc potest non solum a rege regnum, sed etiam ab ejus successoribus, si illud debellaverit, concedere. — 29. Afferuntur ad id varia exempla. — 30. Papa tantæ est auctoritatis et potestatis, ut possit quoque leges divinas modificare, declarare, vel interpretari, ad num. 31. — 32. Papa id potest de se solo etiam sine generali concilio. Est enim Papa supra concilium generale, et non e contra. — 33. Quanto vero Papa major, et excellentior est omnibus, tanto humiliorem se reputat, et nominat, ac se vocat Servum servorum Dei. — 34. Papa quare se vocet Servum servorum Dei? — 35. Quis fuerit primus Pontifex qui se Servus servorum Dei nominavit? — 36. Papa potest cedere et renuntiare Papatui. — 37. Talis renuntiatio fieri debet apud Collegium cardinalium. — 38. Quantum ad Papæ infallibilitatem, potest Papa considerari dupliciter: primo, quo ad se, ut persona privata, privatusque doctor; secundo, quo ad alios, ut persona publica, et magister universalis Ecclesiæ, eam ex cathedra docens, proponendo quid credendum, quidve agendum sit. — 39. Loqui ex cathedra quid sit? — 40. Loqui ex cathedra non arctatur præcise ad ea, quæ Papa proponit ut a Deo revelata, et a nobis credenda fide theologica, sed insuper extenditur ad cætera quæ proponit seu tenenda, seu servanda. — 41. Decreta, quæ edit Papa ex cathedra circa doctrinam fidei et morum, sunt infallibilia. — 42. Affertur probatio primæ partis conclusionis, scilicet, quod infallibilia sint decreta Papæ circa doctrinam fidei. — 43. Adducitur et solvitur instantia. — 44. Adducitur et solvitur alia instantia, ad num. 45. — 46. Affertur probatio secundæ partis conclusionis, scilicet quod infallibilia sint decreta Papæ circa doctrinam morum. — 47. Adducitur objectio contra conclusionem. — 48. Adducitur responsio et solutio dictæ objectionis. — 49. Papa errare non potest in canonizatione sanctorum. — 50. Affertur probatio, quod id sit de fide. — 51. Adducitur et solvitur objectio. — 52. Adducitur et solvitur alia objectio. — 53. Papa secundum multos licet errare non possit, et infallibilis sit in beatificatione beatorum infallibilitate morali, et infra fidem, non tamen infallibilitate fidei. — 54. Affertur ratio hujus sententiæ. — 55. Papa secundum multos alios est absolute infallibilis infallibilitate fidei, non solum in canoniz. sed etiam in beatificatione. — 56. Affertur ratio istius sententiæ. — 57. Adducitur responsio ad rationes prioris sententiæ. — 58. Pontifex errare non potest in approbatione religionum. — 59. Affertur ratio. — 60. Adducitur et solvitur objectio. — 61. Adducitur et solvitur instantia. — 62. Papa probabilius etiam ut persona privata non potest in hæresim incidere et in fide deficere. — 63. Affertur ratio. — 64. Ex Romanis Pontificibus nemo unquam repertus fuit qui in hæresim vel apostasiam fuerit prolapsus. — 65. Adducitur et solvitur objectio. — 66. Adducitur et solvitur alia objectio. — 67. De fide est Benedictum XIV v. g. legitime electum, et talem ab Ecclesia acceptatum, esse verum Papam. — 68. Affertur probatio ex concilio Constantiensi sub Martino V et ex constitutione Leonis X damnantis hæresin Lutheri. — 69. Affertur probatio ex ratione. — 70. Adducitur et solvitur objectio. — 71. Adducitur et solvitur alia objectio. — 72. Primatus Ecclesiæ universalis, seu Papatus est annexus Romano episcopatui de jure divino. — 73. Affertur probatio ex sacris canonibus et conciliis. — 74. Adducitur et solvitur objectio ad num. 75. — 76. Adducitur et solvitur instantia. — 77. Adducitur et solvitur alia instantia concludendo, quod primatus Ecclesiæ nequeat a Romano episcopatu ulla humana potestate separari, ad num. 78. — 79. Quamvis aliqui Pontifices Avenione manserint, semper tamen episcopatum Romanum tenuerunt, et Romani Pontifices fuerunt appellati. — 80. Ubi Papa ibi Roma. — 81. Papa etiamsi salutet excommunicatum, aut ipsi scienter participet quovis modo, non idcirco censetur eum absolvere, nisi expresse se declaret id velle. — 82. Alia ad rem ad num. 88.

(174) Non desunt tamen, qui Joann. Papam a omniumque patriarcharum Orientis consensu pro-

დანართი 5: თომა აქვინელი



the Father.

Reply to Objection 3: The Nestorians were the first to introduce the error that the Holy Ghost did not proceed from the Son, as appears in a Nestorian creed condemned in the council of Ephesus. This error was embraced by Theodoric the Nestorian, and several others after him, among whom was also Damascene. Hence, in that point his opinion is not to be held. Although, too, it has been asserted by some that while Damascene did not confess that the Holy Ghost was from the Son, neither do those words of his express a denial thereof.

დანართი 6: ალქუინი

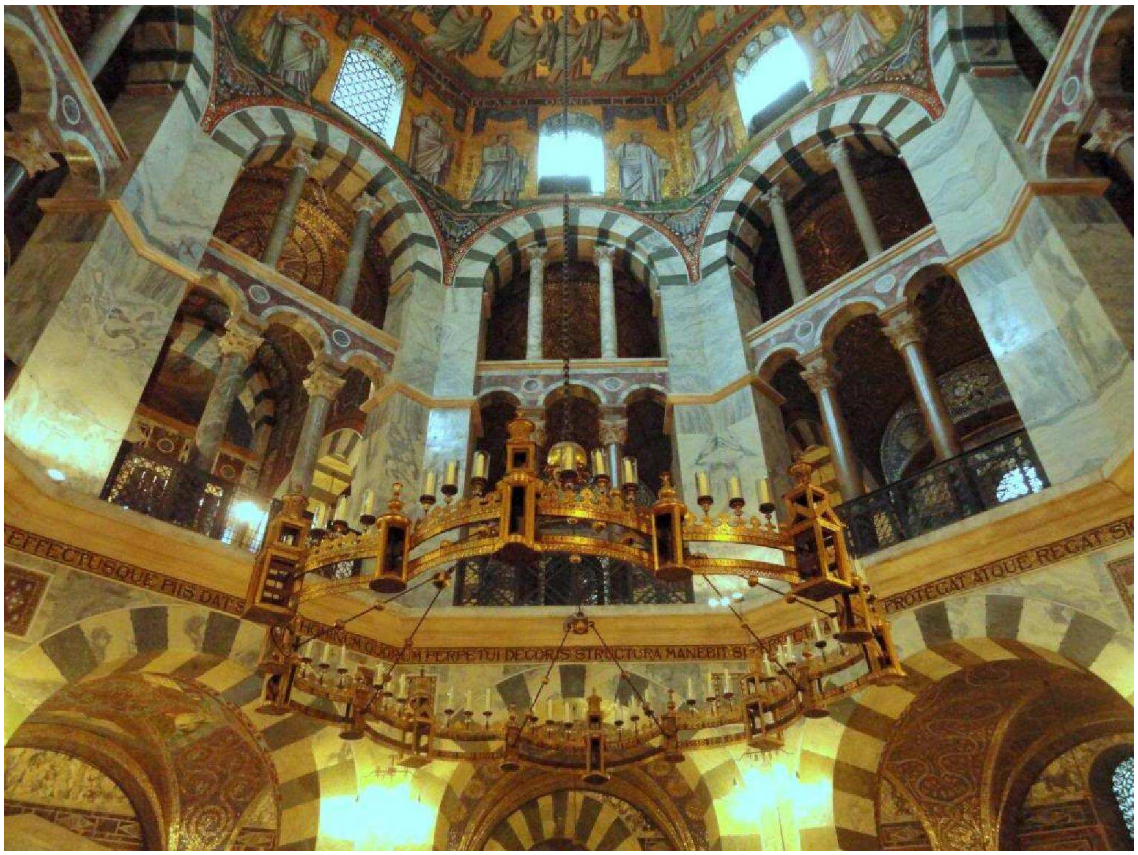


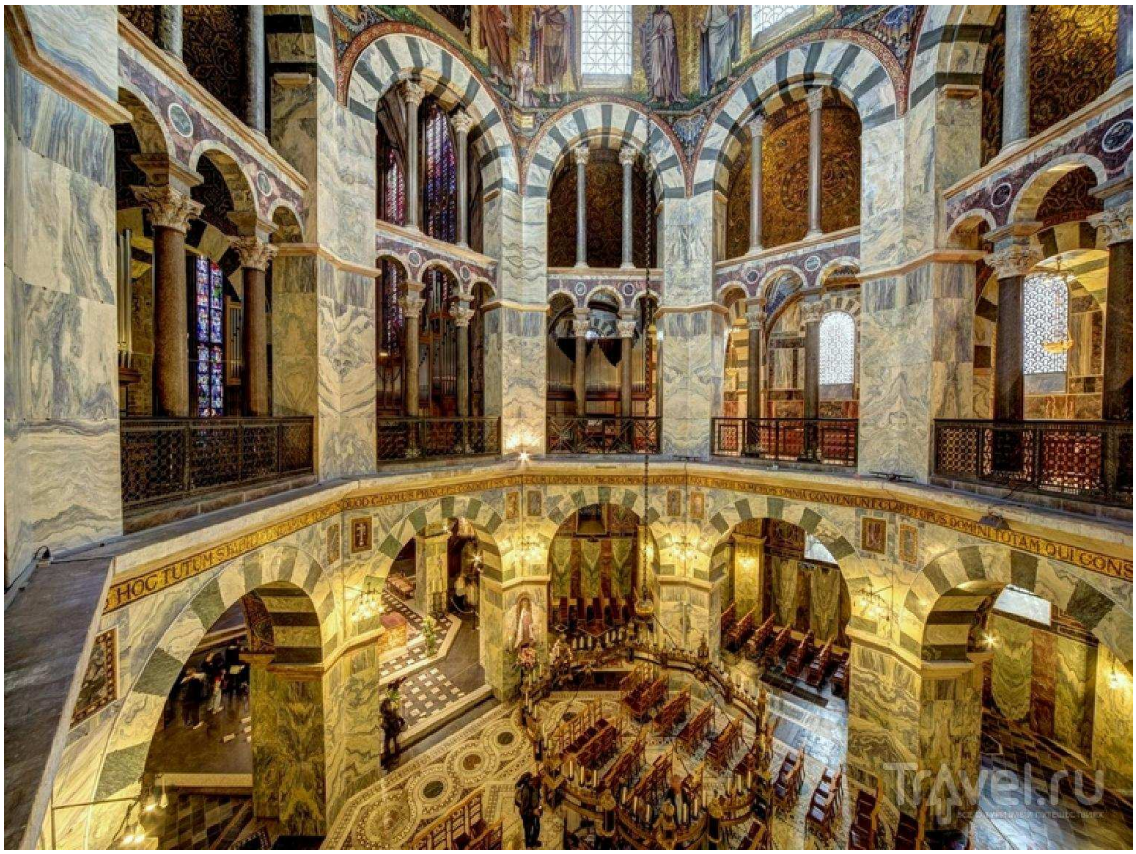
ალქუინი და რაბან მავრი თავის წიგნებს გადასცემენ მაინის ეპისკოპოსს

დანართი 7: ელეონის მთა

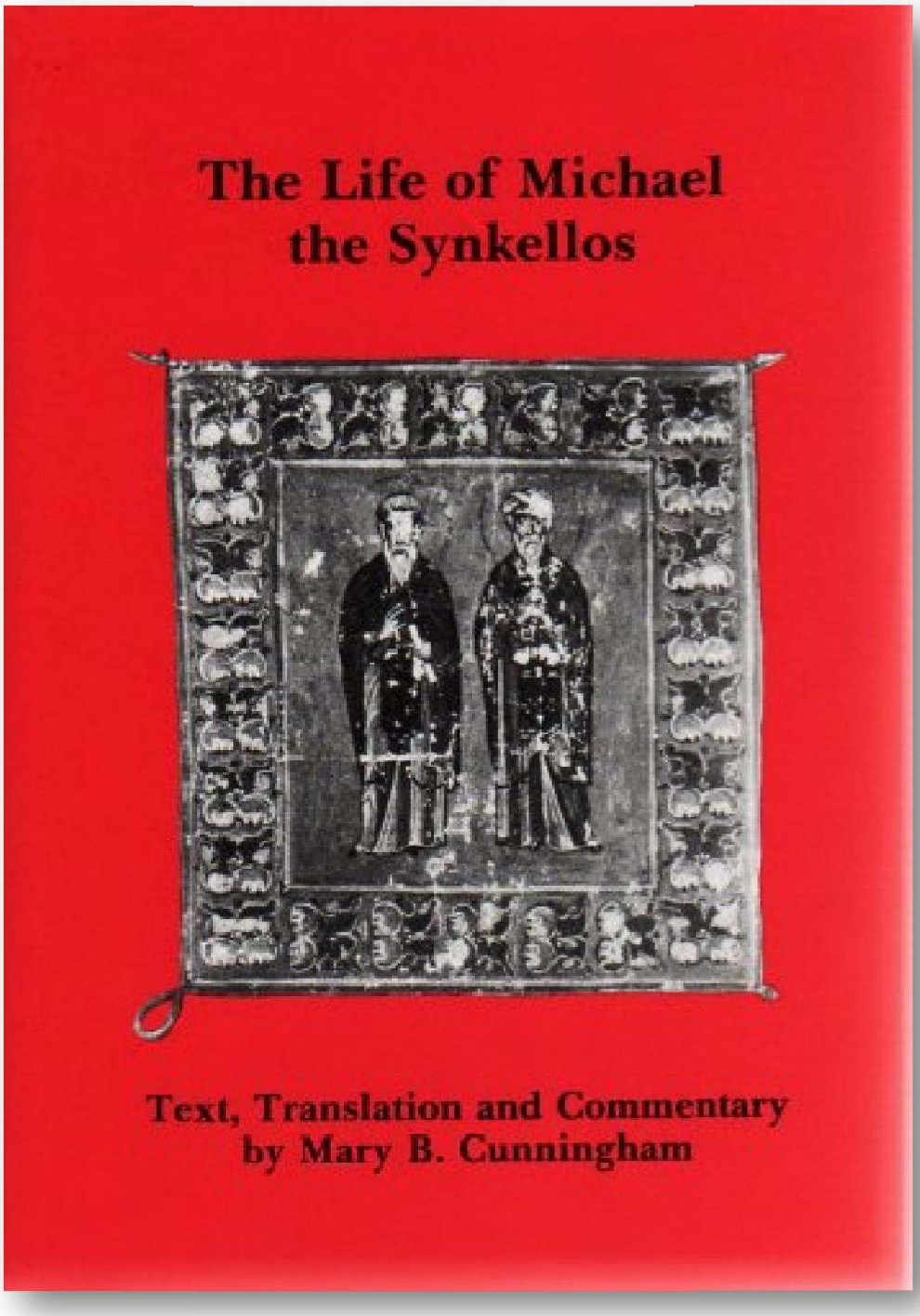


დანართი 8: აახენის საკათედრო ტაძარი




HOC TUTEM SE
TRAVEL.RU

დანართი 9: IX საუკუნის ბიზანტიელი ანონიმი, „მიქაელ სვინკელის ცხოვრება“



προσεκαλεῖτο πρὸς ἑαυτόν, ὁμιλίας χάριν καὶ συζητήσεως τῶν θείων γραφῶν. Καὶ ἀκούων αὐτῶν τῆς πανσόφου διδασκαλίας τὴν χύσιν, ὥσπερ ῥεῦμα ποταμιαῖον χεύμενον, ἔχαιρε καὶ ἠγαλλιᾶτο τῷ πνεύματι, δυξάζων τὸν φιλοικτίρμονα Θεόν, τὸν ἐν ταῖς αὐτοῦ ἡμέραις τοιούτους φωστῆρας ἀναδείξαντα. Ἐθαύμαζε δὲ καὶ τὴν ἄκραν ταπείνωσιν καὶ εἰς πάντα ἐγκράτειαν τοῦ πανσόφου Μιχαήλ, ὅτι μετὰ τοσαύτην περιουσίαν λόγου καὶ ὕψος ἀρετῆς καὶ εὐγένειαν γένους τοσαύτῃ ταπεινώσει κατεκεκόσμητο.

Οὕτως δὲ τῶν ἁγίων ἀσκουμένων καὶ τῷ Θεῷ εὐαρεστούντων διὰ τῆς καθαρᾶς αὐτῶν πολιτείας, ηὔξανέ τε καὶ ἐπληθύνετο ὁ τοῦ Θεοῦ λαὸς ἐν τῇ αὐτῶν διδασκαλίᾳ φωτιζόμενος καὶ τῇ τῶν θείων δογμάτων ὀρθότητι. Τῷ δὲ πεντηκοστῷ τῆς τοῦ μεγάλου Μιχαὴλ ἡλικίας χρόνῳ κατὰ ἀποκάλυψιν Θεοῦ ὁ προλεχθεὶς πατριάρχης Θωμᾶς καθίστησι τὸν μακάριον καὶ μέγαν Μιχαὴλ σύγκελλον ἑαυτοῦ. Ὅθεν καὶ μεταστήσας τοῦτον ἐκ τοῦ προλεχθέντος ἀναχωρητικοῦ κελλίου ἤγαγεν αὐτὸν ἐν τῇ ἁγίᾳ Ἀναστάσει Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν μετὰ καὶ τῶν αὐτοῦ δύο φοιτητῶν, Θεοδώρου φημὶ καὶ Θεοφάνους, δεδωκὼς αὐτοῖς κατοικίαν ἐν τῇ μονῇ τῶν Σπουδαίων, τῇ κτισθείσῃ παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Ἡλίᾳ πλησίον τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως. Μετ' οὐ πολλὰς δὲ ἡμέρας λαβὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ (τοῦ πανσόφου λέγω Μιχαήλ), Θεόδωρον καὶ Θεοφάνην, πρεσβυτέρους ἐχειροτόνησεν τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως. Καὶ ἦσαν τοῦ λοιποῦ ἀχώριστοι ὅ τε μέγας Μιχαὴλ καὶ ὁ προλεχθεὶς ἁγιώτατος πατριάρχης Θωμᾶς.

(6) Εἶχεν δὲ ἐκ πολλοῦ τοῦ χρόνου ὁ πανόσιος καὶ μέγας Μιχαὴλ ἔφεσιν καὶ ἦν δεόμενος τοῦ Θεοῦ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ὥστε εἰ ἀρεστὸν αὐτῷ ἐστιν, ἀξιωθῆναι αὐτὸν τῆς προσκυνήσεως τῶν ἁγίων λειψάνων τῶν κορυφαίων ἀποστόλων, Πέτρου καὶ Παύλου, τῶν μαρτυρησάντων ἐν τῇ μεγίστῃ τῶν πόλεων Ῥώμῃ ἐπὶ Νέρωνος τοῦ ἐν αὐτῇ ἀσεβῶς βασιλεύσαντος. *Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* ἀνέστησάν τινες ἐκ τοῦ ἔθνους τῶν Φράγγων, ἱερεῖς καὶ μονάζοντες, λέγοντες ἐν τῷ θείῳ συμβόλῳ τὸ ἐκτεθὲν παρὰ τῶν ἑκατὸν πεντήκοντα ἁγίων πατέρων, τῶν ἐν τῇ

AG

6. πάντα A: ἅπαντα G 8. κατεκεκόσμητο : κατακεκόσμητο codd. 10. ηὔξανέ G: -ν A 12. Μιχαὴλ A: om. G 18. κτισθείσῃ G: κτισθήσει A

patriarch often summoned them so that he might benefit from their conversation and discussion about the divine scriptures. Listening to the torrent of their all-wise teaching, which was like unto a river's flowing stream,[39] he was delighted and rejoiced greatly in spirit, praising God the merciful for having revealed such luminaries in his days. And he marvelled at the all-wise Michael's utter humility and self-control in all things, that besides such abundant eloquence, sublime virtue, and noble lineage he was adorned with so much humility.

As the holy men were undergoing such spiritual training and pleasing God well by their pure way of life, the number of people of God enlightened by their teaching and by the orthodoxy of divine doctrines increased and multiplied. In the great Michael's fiftieth year,[40] the aforesaid patriarch Thomas appointed in accordance with divine revelation the holy and great Michael as his *synkellos*.[41] For that reason he moved him from the aforesaid solitary cell and led him with his two disciples, Theodore and Theophanes, to the holy church of the Resurrection of Christ our God and gave them an habitation in the monastery of the Spoudaei[42] which was built by the most holy patriarch Elias[43] near the holy church of the Resurrection of Christ our God. After a few days, taking his (that is, the all-wise Michael's) disciples Theodore and Theophanes, he ordained them priests of the holy church of the Resurrection of Christ our God. And the great Michael and that most holy patriarch Thomas were inseparable thereafter.

6. The *filioque* conflict and Arab threat

For a long time the all-holy, great Michael had longed and was beseeching God by night and by day that should it please Him, he might be deemed worthy of venerating the holy relics of the chief apostles Peter and Paul,[44] who were martyred in the very great city of Rome under Nero who had impiously ruled there.[45] In those days certain priests and monks belonging to the nation of the Franks rose up, reciting in the divine Creed the passage formulated by the hundred and fifty holy fathers gathered in the second synod in Constantinople

---

3. 'rejoiced... in spirit': cf. Lu. 10:21 10. 'increased and multiplied': cf. Ex. 1:7; Acts 7:17
30. Ge. 6:4; 1 Ma. 2:1; Mt. 3:1; 24:38; Acts 2:18; 9:37; Rev. 9:6

δευτέρᾳ συνόδῳ συναθροισθέντων ἐν Κωνσταντινουπόλει κατὰ τοῦ ἀθεωτάτου Μακεδονίου, τοῦ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον βλασφημῆσαι τολμήσαντος, ἐπὶ τῆς βασιλείας Θεοδοσίου τοῦ Μεγάλου· Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορευόμενον.' Ὅθεν οὐ μικρῶς ἐτάραξαν τὴν μεγαλόπολιν Ῥώμην, ἀνθισταμένου τοῦ τότε τελεταρχοῦντος πάπα τῆς τῶν Ῥωμαίων μεγαλοπόλεως καὶ μὴ καταδεχομένου προστεθῆναί τι, ὃ οὐκ ἐρρέθη παρὰ τῆς τῶν θείων πατέρων ὁμηγύρεως ἐν τῷ θείῳ συμβόλῳ. Οὕτινος πάπα ἐπιστολαῖς χρησαμένου πρὸς τὸν μέγαν πατριάρχην Θωμᾶν τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλεως, τοῦ βοηθῆσαι τῇ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ κινδυνευούσῃ ἐξαποστεῖλαι αὐτῷ ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἀποστολικοῦ καὶ ἱερατικοῦ θρόνου τινὰς λόγῳ καὶ σοφίᾳ κατακεκοσμημένους, πρὸς τὸ ἀντιπαρατάξασθαι τοὺς κακῶς ἐθελοφρονήσαντας περὶ τῆς προσθήκης τῆς ἐν τῷ θείῳ συμβόλῳ προστεθεῖσης παρὰ τῶν Φράγγων, καθὼς ὁ μέγας Μιχαὴλ ἐν ταῖς αὐτοῦ θείαις ἐπιστυλαῖς ταῖς πεμφθείσαις παρ' αὐτοῦ πρὸς τοὺς ἐν Σικελίᾳ ὄντας ὀρθοδόξους μοναχοὺς διηγούμενος γράφει. Ὅθεν ὁ προλεχθεὶς ἁγιώτατος πατριάρχης Θωμᾶς, συμβούλιον ποιήσας μετὰ τῆς αὐτοῦ ὀρθοδόξου καὶ ἁγίας συνόδου καὶ τῆς τῶν θείων πατέρων ὁμηγύρεως τῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ οἰκούντων τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλεως, ἐψηφίσαντο πάντες ὁμοθυμαδόν, ὥστε ἀποσταλῆναι τὸν μέγαν καὶ ἅγιον Μιχαὴλ πρὸς τὸν προλεχθέντα πάπαν ἐν τῇ μεγάλῃ τῶν πόλεων Ῥώμῃ, ἅτε δυναμένου αὐτοῦ συγκροτῆσαι τὴν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν καὶ φιμῶσαι τὰ τῶν ἀθέων Φράγγων ἀπύλωτα στόματα καὶ διδάξαι τούτους ὀρθολεκτεῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ μὴ ὑπερφρονεῖν, παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, καὶ ἔπεσθαι τῇ τῶν ἁγίων πατέρων ἀκριβεῖ διδασκαλίᾳ τῇ ἐκφωνηθείσῃ παρὰ τῆς τοῦ Ἁγίου ἐμπνεύσεως Πνεύματος, τὸ ''Ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον.'

Συνέβη δὲ ἐν ταῖς αὐταῖς ἡμέραις χρηματικήν τινα μεγίστην ζημίαν γενέσθαι παρὰ τῶν ἀθέων Ἀγαρηνῶν τῇ ἁγίᾳ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσει καὶ ταῖς λοιπαῖς τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαις ταῖς οὔσαις ἐν τῇ ἁγίᾳ Ἱερουσαλήμ, ὥστε μὴ ἰσχύειν τὴν τοιαύτην χρηματικὴν ζημίαν

AG

5. ἐτάραξαν: ἐτάραξε codd. 7. ἐρρέθη: ἐρέθη codd. 10. αὐτοῦ post ἐκκλησίᾳ trsp. G 16. γράφει A: γράφη G 17. πατριάρχης A: om. G 25. ἀκριβεῖ A: ἀκρινῆ G 29. χρηματικήν τινα A: χρηματικὴν τινὰ G

during the reign of Theodosius the Elder[46] against the impious Macedonius[47] who dared to blaspheme against the Holy Spirit, reciting it as follows: 'And in the Holy Ghost, the Lord and Giver of Life, Who proceeds from the Father and Son.' On account of this they stirred up in no small way the great city of Rome. [232] The pope who was then in office in the great city of the Romans was opposed to it and did not consent to anything being added to the divine Creed which had not been expressed by the assembly of divine fathers.[48] The same pope sent letters to the great patriarch Thomas of the holy city of Christ our God, beseeching help for his endangered Church and asking him to send from his apostolic and priestly throne certain men adorned with eloquence and wisdom who would stand in array against those with wilful opinions concerning the addition made in the divine creed by the Franks,[49] even as the great Michael writes and describes fully in the divine letters which he sent to the orthodox monks who were in Sicily.[50] For this reason the aforesaid most holy patriarch Thomas called a council with his orthodox and holy synod and the assembly of divine fathers who lived in the desert near the holy city of Christ our God and they all decided with one accord to send the great and holy Michael to the aforementioned pope in the great city of Rome, inasmuch as he would be able to sustain the Church of God, silence the unbridled mouths of the impious Franks, teach them to speak the truth correctly and not to hold overbearing opinions contrary to the correct views and to follow the exact teaching of the holy fathers which was pronounced by the inspiration of the Holy Ghost, Who 'proceeds from the Father, and is worshipped and glorified together with the Father and the Son.'[51]

It came to pass in those days that a certain heavy fine was imposed by the impious Hagarenes[52] on the holy church of the Resurrection of Christ our God and on the other churches which were in holy Jerusalem,[53] to the extent that those who lived in the holy city of Christ our God were unable to pay this

---

23. 'silence': cf. I Pe. 2:15 | 'the unbridled mouths': cf. Aristophanes, *Ranae*, 838

ἀποδοῦναι τοὺς ἐν αὐτῇ τῇ ἁγίᾳ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλει οἰκοῦντας. Τούτων ἕνεκεν τῶν δύο αἰτιῶν συνεῖδον ὅ τε πατριάρχης καὶ ἡ ἁγία αὐτοῦ σύνοδος ἀποστεῖλαι τὸν πανόσιον αὐτοῦ Μιχαὴλ πρὸς τὸν προλεχθέντα πάπαν, ὅπως καὶ τοὺς κακῶς δογματίσαντας περὶ τοῦ θείου συμβόλου καταπαύσῃ καὶ περὶ τῆς χρηματικῆς ζημίας τῆς ἐπιτεθείσης τῇ ἁγίᾳ Ἀναστάσει ἀπαγγείλῃ τῷ Χριστοῦ ἱεράρχῃ, ἵν' ὅπως χεῖρα βοηθείας ὀρέξῃ κινδυνευούσῃ τῇ τοῦ Θεοῦ πόλει. Ὅθεν ἐπιστολῆς γενομένης πρὸς τὸν προλεχθέντα πάπαν παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου καὶ τῆς ἁγίας συνόδου καὶ τῶν πατέρων περὶ τοῦ θείου συμβόλου καὶ τῆς ἐπιτεθείσης ζημίας, συνεῖδον καὶ πρὸς τὸν ἐν Κωνσταντινουπόλει πατριαρχοῦντα Θεόδοτον τοὔνομα, ὄντα ἔξαρχον τῆς τῶν εἰκονοκαυστῶν αἱρέσεως, καὶ πρὸς τὸν βασιλέα Λέοντα, τῷ γένει Ἀρμένιον, ἐπιστολὴν ἀποσταλῆναι, ἴσως ἰσχύσωσι καὶ τούτους μεταστρέψαι ἐκ τῆς τῶν εἰκονομάχων αἱρέσεως καὶ προσαγαγεῖν τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ καὶ ὀρθοδόξῳ ἐκκλησίᾳ. Τοῦτο δὲ ἦν ἐν ταῖς ἀρχαῖς τῆς αὐτοῦ βασιλείας τοῦ προλεχθέντος Λέοντος. Ἔμελλεν γὰρ ἐκεῖθεν τὴν πορείαν ποιεῖσθαι ὁ μέγας Μιχαήλ, κατερχόμενος πρὸς τὸν ἐν ἁγίοις πάπαν ἐν τῇ μεγάλῃ τῶν πόλεων Ῥώμῃ, ὅπως ἐν ἀπολαύσει γένηται καὶ τῶν ἐν τῇ θεοστέπτῳ καὶ βασιλίδι τῶν πόλεων τοῦ Θεοῦ εὐκτηρίων οἴκων.

(7) Ὁ γὰρ ἐν ἁγίοις καὶ ὁμολογητὴς Θεόδωρος ὁ τῶν Στουδίων, ὢν ὑπερόριος ἐν τῇ ἀνατολῇ ἐπὶ Νικηφόρου τοῦ βασιλέως, ἐπιστολὴν πέπομφε πρὸς τὸν προλεχθέντα ἀρχιτελετάρχην τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλεως, πρὸς τοῦ βοηθῆσαι καὶ συνεπαμύνασθαι αὐτῷ τῇ κατὰ Κωνσταντινουπόλει τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ κινδυνευούσῃ παρὰ τῶν ἀθέων καὶ εἰκονομάχων αἱρετικῶν. Ταύτης ἕνεκα τῆς αἰτίας τὴν ἐπιστολὴν ἐποιήσαντο πρὸς τὸν προλεχθέντα Θεόδοτον πατριάρχην, μᾶλλον δὲ φατριάρχην, καὶ τὸν ἄνακτα Λέοντα, τοῦτο μὲν ἐπιστομίζοντες, τοῦτο δὲ καὶ νουθετοῦντες ἀποστῆναι τῆς μυσαρᾶς τῶν εἰκονοκαυστῶν αἱρέσεως.

AG

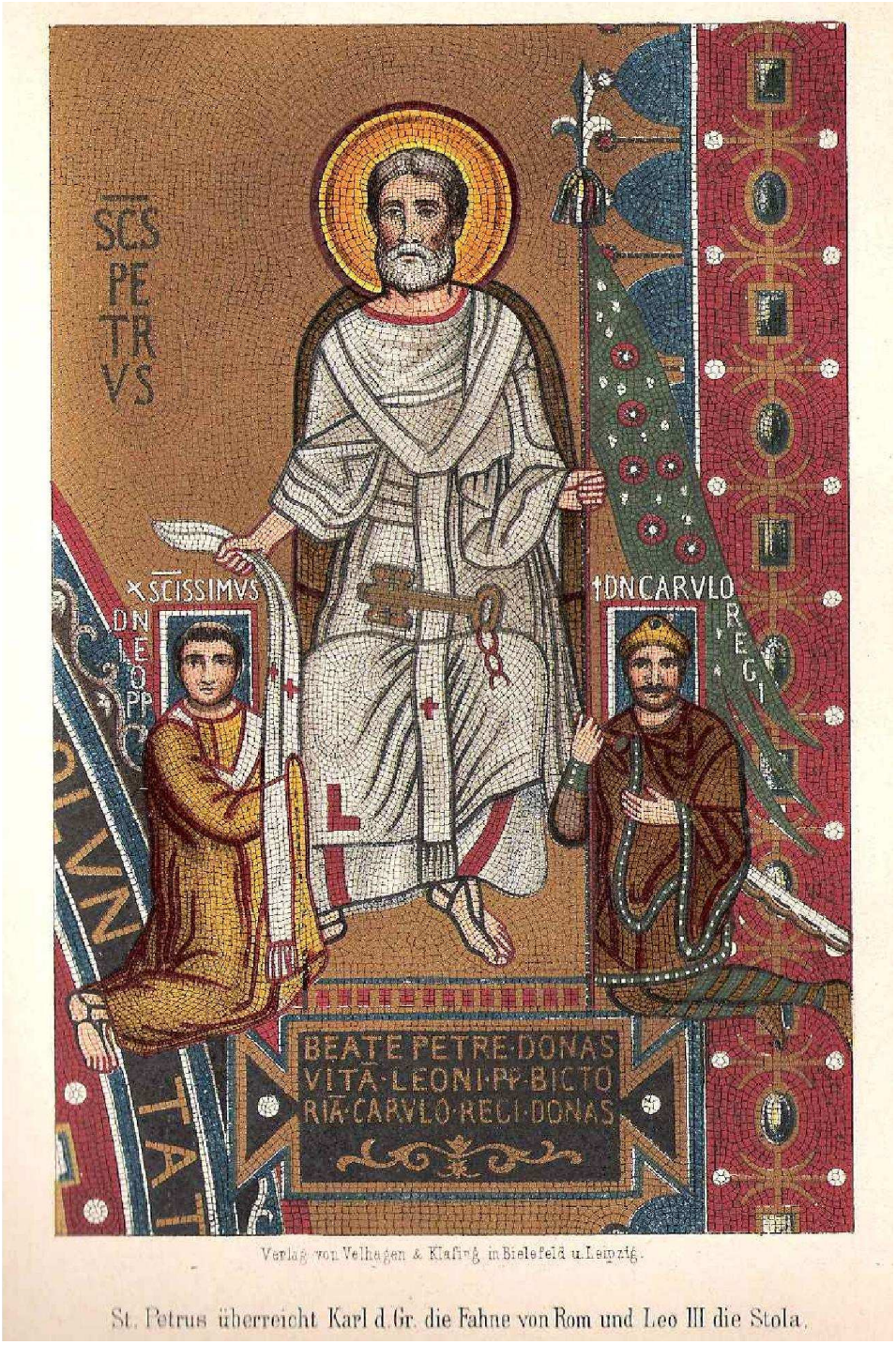
1. τοὺς : τοῖς codd. 2. αἰτιῶν A: ἐτῶν G | συνεῖδον G: συνίδων A 4. κακῶς A: καλῶς ante corr. G | περὶ : τῇ add. G 5. καταπαύσῃ A: καταπαύσει G 10. συνεῖδον A: συνείδων G 13. εἰ ante ἴσως add. Sev. | ἰσχύσωσι G: -ν A 15. καὶ ὀρθοδόξῳ A: om. G 23-4. τοῦ Κωνσταντινουπόλει A: τὸ ἐπαμῦναι καὶ βοηθῆσαι τῇ G 25. ἕνεκα A: ἕνεκεν G 26. ἐποιήσαντο : ἐποιήσατο codd.

monetary fine.[54] For these two reasons the patriarch and his holy synod resolved to send his all-holy Michael to the aforementioned pope, so that Michael might both check those who held wrong opinions concerning the divine Creed and report to the pontiff of Christ about the fine imposed on the holy church of the Resurrection, and that the latter might extend a hand of assistance to the endangered city of God. Thus the most holy patriarch and the holy synod and fathers composed a letter to the aforementioned pope concerning the divine Creed and the imposed fine, and they also resolved to send a letter to the patriarch in Constantinople, Theodotos by name, who was leader of the heresy of image-burners, and to the emperor Leo of Armenian descent[55] that they might perhaps be able to turn them away from the heresy of the icon-fighters and lead them to the catholic, [233] apostolic, and orthodox Church. This was in the beginning of the reign of the aforesaid Leo.[56] For the great Michael was to make the journey from Constantinople, going on from there to the pope of blessed memory in the great city of Rome, so that he might benefit from the churches of God in the God-crowned imperial city as well.

7. The revival of iconoclasm by Leo V

The confessor Theodore of Stoudios of saintly memory, when he was banished to the east during the reign of Nikephoros the emperor,[57] had sent a letter to the aforesaid chief priest[58] of the holy city of Christ our God soliciting his help and assistance on behalf of the holy Church of God in Constantinople which was endangered by the impious and icon-fighting heretics.[59] For this reason, they composed a letter to the aforesaid patriarch or rather 'factionarch'[60] Theodotos[61] and to the ruler Leo, both refuting[62] them and admonishing them to turn away from the foul heresy of the burners of icons.

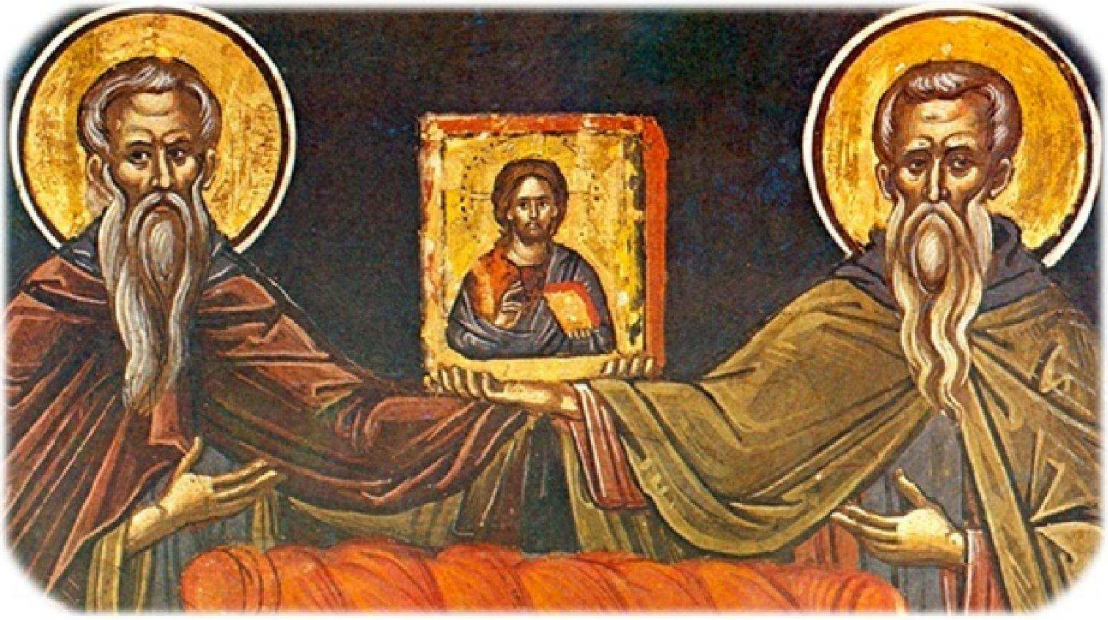
დანართი 10: პაპი ლეონ მესამე და კარული (იმპერატორი კარლოსი)



IX საუკუნის მოზაიკა

რომი, ლატერანის სასახლე

დანართი 11: თეოდორე და თეოფანე პირდაწერილები და მიქაელ სვინკელი



თეოდორე და თეოფანე (ბიზანტიური ფრესკა)



თეოფანესა და თეოდორეს წამება (ბიზანტიური მინიატურა)



მიქაელ სვინკელი (თანამედროვე რუსული ხატწერა)

დანართი 12: ეგნატე კონსტანტინეპოლელი პატრიარქი



ეგნატე პატრიარქი (აია სოფიას მოზაიკა)



ეგნატე პატრიარქის განდევნა (ბიზანტიური მინიატურა)

დანართი 13: ფოტი დიდი



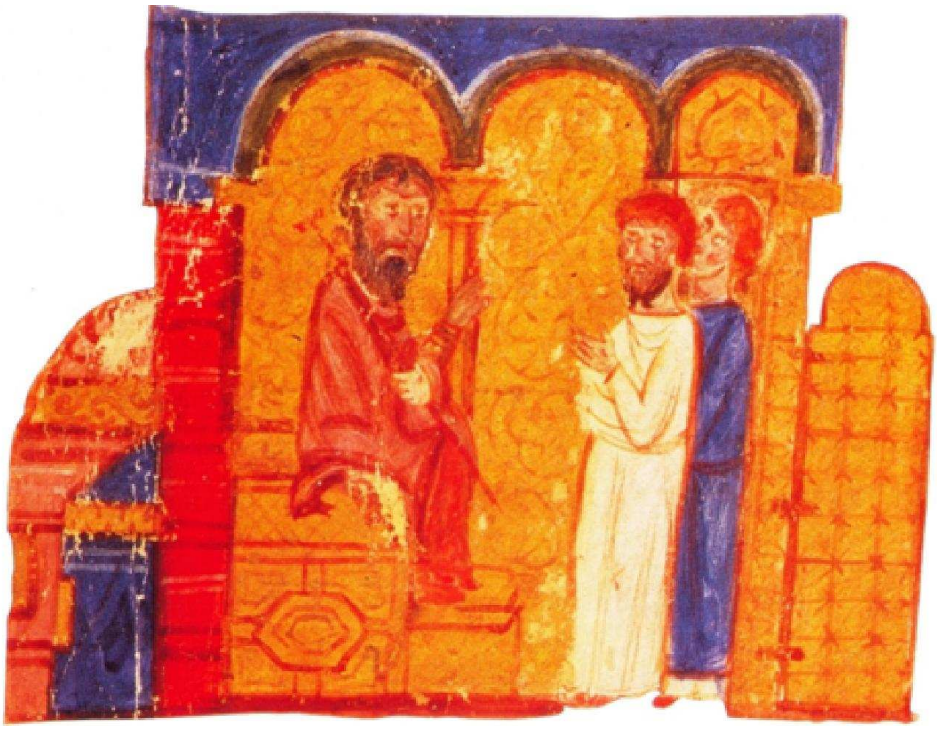
ფოტი პატრიარქის დაკითხვა (ბიზანტიური მინიატურა)

დანართი 14: სოფიის დიდი კრება



ფრესკას აქვს წარწერა, რომ ეს არის მერვე კრება.
არსენისეულ „დიდ სჯულისკანონშიც“ მერვე მსოფლიო კრებად იწოდება სოფიის დიდი კრება.

დანართი 15: კონსტანტინეპოლის პატრიარქი მიხეილ კერულარიოსი

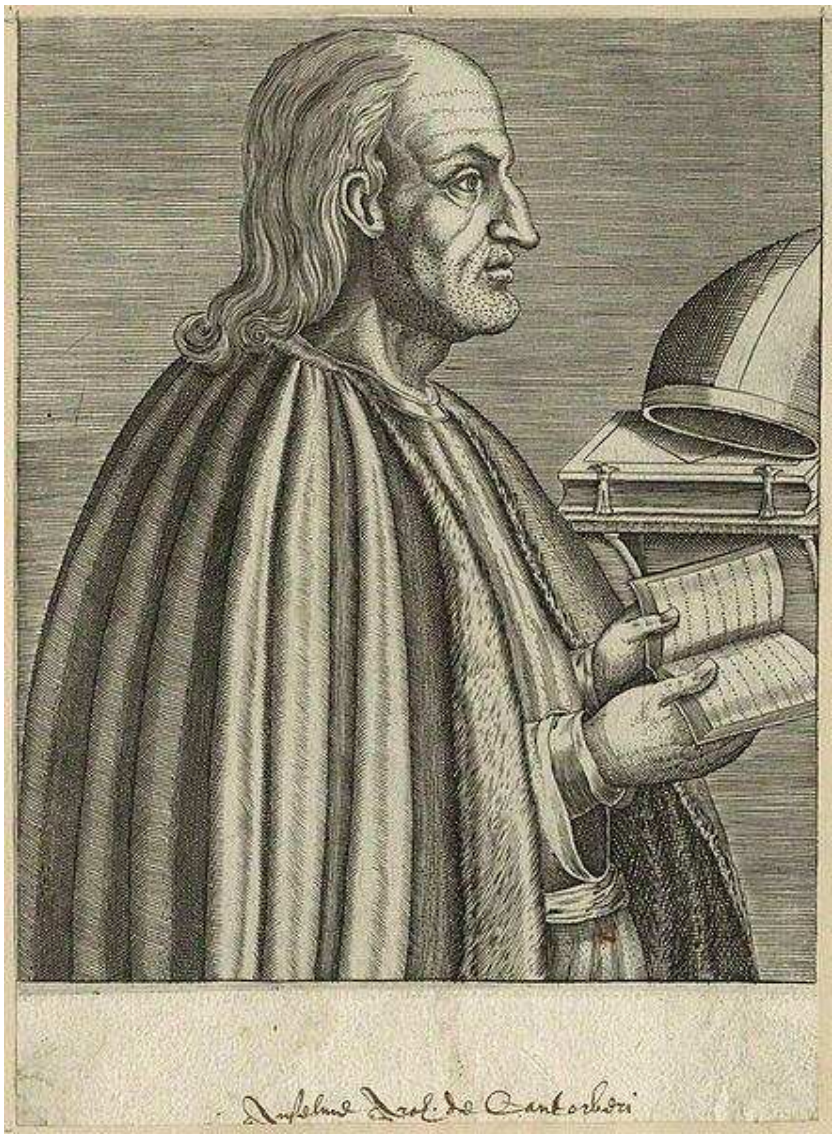


მიხეილ კერულარიოსი (ბიზანტიური მინიატურა)

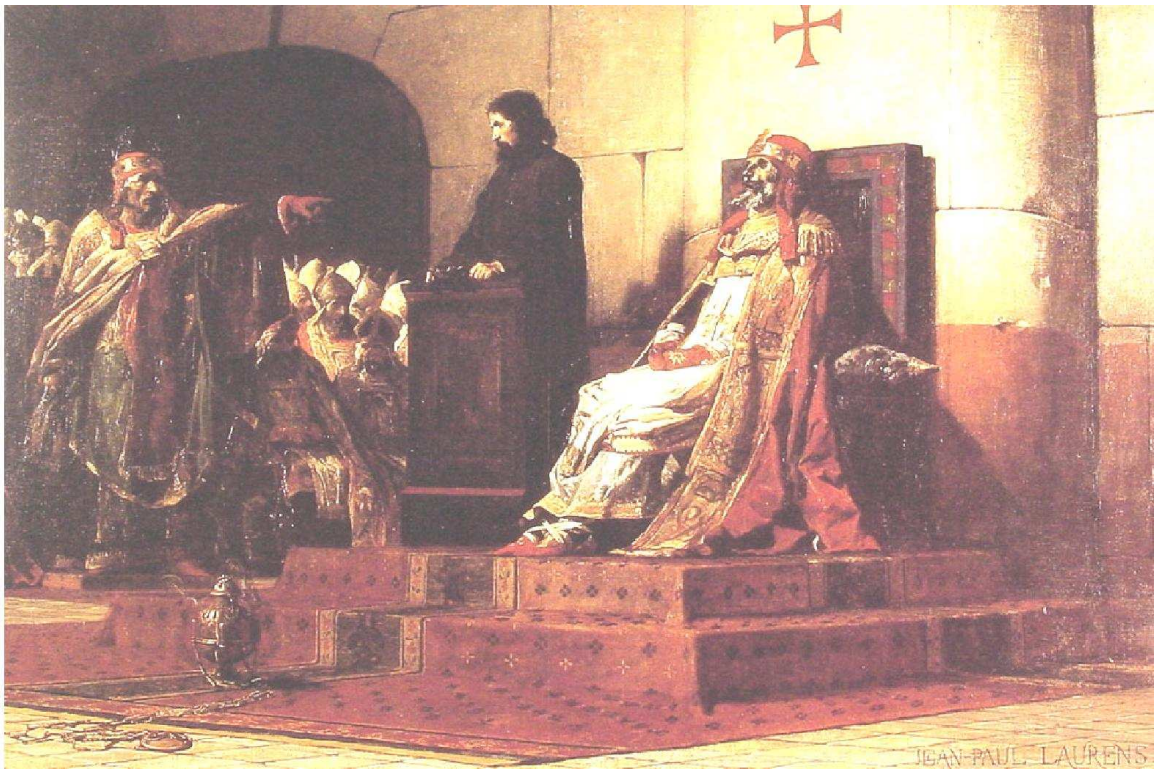


ანათემების გამოცხადება (1054 წ.)

დანართი 16: ანსელმ კენტერბერიელი



დანართი 17: ფორმოზის გასამართლება



დანართი 18: ექვთიმე ათონელი, ილარიონ ქართველი და გიორგი ათონელი



ლორეს ახტალა, დასავლეთის კედლის ფრესკა (XIII ს.)

დანართი 19: საბაწმიდელი მოღვაწენი



ილარიონ ქართველი და თეოდორე პირდაწერილი, თეოფანე პირდაწერილთან, მიქაელ სვინკელთან, იოანე დამასკელთან და სხვა დიდ საბაწმიდელ მამებთან ერთად არიან გამოსახული საბა განწმენდილის ძველი სარკოფაგის გუმბათის თაღის ქვეშ ფრესკის მეორე რეგისტრში (საბაწმიდის ლავრა)



დანართი 20: გაბრიელ ქართველი



ბერძნული ფრესკა

ANNO DOMINI MCXXXVIII

LEO MARSICANUS

CASINENSIS MONACHUS

POSTMODUM

CARDINALIS EPISCOPUS OSTIENSIS

ET

PETRUS DIACONUS

MONACHUS CASINENSIS.

LEONIS MARSICANI ET PETRI DIACONI CHRONICA MONASTERII CASINENSIS

(Edidit W. Wattenbach in *Monumentis Germaniæ* clarissimi Pertzii, Script. t. VII, p. 551)

PROLEGOMENA.

I.

LEONIS GESTA, NATALES, SCRIPTA. — SUBSIDIA EDITIONIS.

Casinensis cœnobii, quod nostri imperatores præ cæteris pia cum veneratione coluerunt, cujus labantibus rebus plus semel strenue sucurrerunt, monumenta litteris consignata, quæ in tertio hujus collectionis volumine plurimis mendis purgata prodierunt (1), longo jam intervallo sequitur Chronicon a Leone et Petro conscriptum. Jacentia enim post Saracenorum irruptionem litterarum studia non ante medium sæculum XI in beati Benedicti plantatione ad novum vigorem sunt resuscitata: quod ne pluribus mihi sit persequendum, docta et ingeniosa *De litterarum studiis apud Italos primis medii ævi sæculis* dissertatione (2) cavit V. cl. Wilh. Giesebrecht. Multa ibi invenies de eximio illo virorum cœtu, qui florentissimis sub Desiderio abbate cœnobii rebus litterarum quoque artiumque liberalium studiis Casinum reddiderunt celeberrimum, primamque inter eos, quæ hucusque latuerat, Leonis nostri mentionem. Multa semper cum Marsorum comitibus Casinensibus fuerat conjunctio, quorum stirpe progeniti tunc inter eos conversabantur

NOTÆ.

(1) Vide appendicem ad Chronichon Casin. infra. EDIT.

(2) Berolini 1845, 4°, p. 25 sqq

[1158] multis occidit. Ronsam (611) vero cum universis fere in ea manentibus summersit. Eisdem [1159] ferme diebus frater hujus Aligerni abbatis, Leo nomine, monachus professione, revertens [1160] a Jerusolima portionem ligni dominicæ crucis non parvam, auro gemmisque pretiosis ac margaritis circumdatam [1161], secum detulit, et huic sancto cœnobio devotissimus obtulit, ipsa [1162] die [1163] Nonarum Novembrium. Depositus [1164] est autem prædictus abbas 9. Kal. Decembris (612) (*an.* 983), et honorifice [1165] sepultus juxta ecclesiam sancti Benedicti.

Manso abbas [1166] vicesimus octavus, sedit annis undecim.

12. Iste fuit consobrinus Pandulfi principis (613); qui cum eo tempore quo Aligernus [1167] abbas defunctus est, monasterio sancti Magni juxta Fundanam civitatem (614) posito præesset, propinquorum principum solacio [1168] fretus, non autem [1169] monachorum consensu, cœnobii hujus abbatiam indeptus est. Unde factum est, ut nonnulli de prioribus ac [1170] melioribus hujus monasterii fratribus potius hinc egredi quam manere sub illo eligerent. E quibus domnus [1171] Johannes Beneventanus qui postmodum abbas extitit, unus fuit : alter vero domnus [1172] Theobaldus, nichilominus postmodum abbas effectus domnus etiam Liutius, de religiosioribus [1173] ac prioribus loci hujus monachis unus; nec non et quinque alii quorum nomina non recoluntur. Et [1174] tres quidem primi Jerusolimam profecti sunt; ceteri vero quinque in Lambardiam : quos cum ob maximam hujus loci devotionem Hugo marchio nimis honorifice [1175] suscepisset, ex ejus largitione quinque [1176] in illis partibus cœnobia construxerunt, atque juxta hujus monasterii traditionem omnem ibi ordinem posuerunt. Ex [1177] hujus marchionis dono, duo hic argentæ coronæ habentur.

13. Per [1178] idem tempus supradictus Otto tertius interventu matris [1179] augustæ Theophanu [1180] præceptum huic monasterio fecit (*an.* 989 *Jul.* 23), confirmans de more omnes pertinentias ejus (615). Gisulfus præterea Teanensis comes (616) fecit oblationem in hoc monasterio (*an.* 996 *Aug.*) de loco sive [1181] castello quod dicitur Casale Caspuli, cum universis [1182] finibus ac pertinentiis ejus. Berteramus (617) etiam nobilis vir de comitatu Pennensi obtulit res suas beato [1183] Benedicto in loco qui vocatur [1184] Fonte tecta (618), cum ecclesia sancti Flaviani, et medietate castelli de colle [1185] Carello et castello de monte Petitto, et cum aliis curtibus suis, quod est terra modiorum septingentorum (*an.*

VARIÆ LECTIONES

[1158] c. plurimis aliis o. 1. *ed.* [1159] Isdem 1. [1160] p. portionem *etc.* revertens a l. detulit 1. *ed.* [1161] et in argenteo loculo venerabiliter collocatam 1. *del.* 1b. [1162] d. N. N. *add.* 1b. [1163] *hæc in fine c.* 8. *habet* 1. [1164] M. 28. a. 1. *ed.* [1165] Aliernus 3. [1166] f. s. 1. *ed.* [1167] a. omnium hujus loci m. c. 1. 2. [1168] et m. 1. *desunt* 2. [1169] *deest* 1. 2. [1170] *deest* 1, 2. [1171] religiosis hujus l. m. ac prioribus u. 1 *ed.* [1172] E (*deest ed.*) quibus omnibus tres priores l, p. s. Quinque v. alii in L. 1 *ed.* [1173] reverenter 1 *ed.* [1174] l. atque concessione q. monasteria in i. p. c. ibique i. t. h. m. o. o. p. 1 *ed.* [1175] Ex — habentur *desunt* 1. Ex cujus etiam m. *ed.* [1176] *totam cap. add.* 1b [1177] m. suæ a. 1b. [1178] Theophanii *ed.* [1179] et 1b, 2. [1180] *addit* 4. [1181] sancto 1b *ed.* [1182] dicitur 1b *ed.* [1183] loco *ed.*

NOTÆ.

(611) Terra erat non longe a Compsa. Ang.

(612) In cod. 47, *Nono Kal. Decembris Aligernus sacerdos et abbas hujus loci.* In codice 333 habetur epitaphium Aligerni, manu s. XI. scriptum, quod per Bethmannum V. D. denuo collatum hic subnectimus :

Hic pater egregius Aligernus pausat humatus
Pignere vivifico resilituras item.
Nativa bonitate cluens [a], et inclitus orbi,
Urbe Neapoleos satus et altus erat.
Ast Domini præcepta librans, patriam quoque linquens,
Quo caput orbis habet, perrolitabat ovans :
Æcclesiæ doctoris enim delegit asilum,
Sub patre Balthwino subdere colla Deo.
Dogmate normali virtutum culmina postquam
Attigit, hoc sacrum regere gimnasium
Promeruit, quo cuncta micant spiramina lucis,
Per mare, per terras, per juga, perque chaos.
Quod quia frustratum fuerat tum [b] temporis, ille
Nisibus omnigenis enceniarat hians.
Tigna novans tegulasque locans dissepta resarsit,
Picturamque — rudem — fecit habere domum.
Quid valeat, quid non, quo virtus, quo ferat error,
Noverat ipse sagax propositique tenax.
Non persona potens fuerat, quæ tempneret illum,
Quæ placeantque rogat, quo dare cuncta queat.
Gravis erat moribus, monachorum specula exstans,
Cuncta gerens placido ingenioque pio.
Jam meritis pater ille pius talibusque refertus,
Lætus ab æthereis sumitur ecce choris.
Conditur his septis ter ternis rite Kalendis
Romulei mensis, ipse December adest.
Hoc pie cœnobium ter denos rexerat annos,
Septenosque simul, sic adiitque [c] polum.
Nunc monachile decus titulum cum legeris istum,
Dic, et in æternum nunc habeat requiem. Amen.

Ind. XIV obiisse produnt Ann. Cas. ut annum 37 minime compleverit.

(613) Laidolfus etiam princeps consanguineum suum appellat in suo præcepto, in Regesto Petri num. 235. Ang.

(614) *Fondi.*

(615) Reg. n. 126. Actum est Ingelheim

(616) *Filius b. m. domni Paldolfi principi.* Datum est 4 anno Landolfi (l. Laydolfi), mense Aug. ind. IX. Edidit Gattula Acc., p. 84 e Reg. Petri. Verum non ipsum castellum dari, sed terram ei adjacentem, observavit Di Meo in Ann. Neap. 996.

(617) Gatt., ib., p. 84 e Reg.

(618) *Fontecchia*, in Apulio Ultra. Gatt.

[a] summus *addit c.* [b] tam *c.* [c] adiique *cod.*

ne datis [3317], recepit solidos quadringentos; pro census vero per annum solidos 24.

21. [Desid. *Dial.* II, 11]. Hic cum tempore jam Theobaldi abbatis defunctus fuisset, ipsa [3318] nocte religiosus quidam frater Johannes nomine in monasterio sancti Laurentii quod Capuæ situm est [3319], vigilias fratrum de more præveniens, subito [3320] dum oraret respexit, viditque quasi super hunc montem maximam lucem in aere, atque intra eandem lucem, cernit Johannis ipsius animam cœlum conscendere. Cumque facto mane cuperet reddi certus de visione, perrexit ad Andream qui tunc Capuano [3321] monasterio præerat, eique visionem quam perspexerat pandens, obnixe rogat, ut hominem suum ad hoc monasterium protinus mittat, qui omnem rei veritatem diligenter addiscere, eisque revertens debeat intimare. Pergens itaque nuntius, cum pars illi adhuc itineris aliqua superesset, quendam obvium habuit, qui ab hoc monasterio Capuam se proficisci diceret, ut præfati viri [3322] obitum fratribus ibi degentibus nuntiaret. Quem cum de hora obitus ejusdem sollicite perquisisset, ea illum hora ex hoc seculo migrasse accepit, qua Capuanus ille Johannes, ejus animam cœlum [3323] conscendere se vidisse asseruit. Tunc ad illos a quibus legati fuerant uterque reversus, alter Capuæ Johannis depositionem, alter vero Casini retulit quæ super ejus [3324] obitu visa fuerat visionem. Obiit autem pridie Idus Martii (646).

Johannes tricesimus a beato Benedicto abbas effectus, sedit annis duodecim, mensibus sex [3325].

22. [Desid. *Dial.* II, 1]. Hic ex illustri Beneventanorum civium prosapia genus nobile ducens, sed nobiliores ab infantia possidens [3326] mores, cum in ecclesia civitatis ejusdem archidiaconatus honorem gereret, divino tactus amore, temporibus Aligerni abbatis (647) ad hoc sanctum [3327] cœnobium venit; et universæ sæculi vanitati renuntians, vestem monasticam induit. Qui cum aliquantos sub sanctæ conversationis studio peregisset annos, atque post Aligerni transitum Manso in abbatiam, ordine quo jam diximus successisset, egressus hinc [3328] Jerusolimam orationis causa profectus est, atque in monte Syna per sex continuos [3329] annos commoratus. Inde vero in Grecia in monte qui Agionoros vocatur (648), per aliquot temporis spatia conversatus est. In quo loco sanctus pater Benedictus illi quadam nocte per visionem apparens, pastoralem virgam quam manu gestare videbatur, ei contradidit, atque ut ad monasterium Casinense quantocius [3330] reverteretur indixit. Quam visionem cum mane facto patri monasterii retulisset, monere illum atque hortari idem abbas curavit, ut quoniam voluntatis hoc videretur esse divinæ, minime neglegendum duceret: sed mox ad suum [3331] monasterium cœlesti gratia comitatus reditum maturaret. Visioni igitur et commonitioni Johannes obtemperans, ad hunc locum Christo duce reversus est; quem [3332] prædecessor ipsius Johannes abbas alacriter [3333] valde recipiens, mox præpositum ordinans, ac non multo post quia ipse ut supra relatum est et infirmitate simul et ætate impediebatur, eundem sibi substituit; et illo in heremum secedente, hic in monasterii curam universorum fratrum electione successit [3334]. Fuit [3335] autem temporibus Silvestri papæ secundi, et octavi decimi Johannis. Hic primo ordinationis [3336] suæ anno (*an.* 998. *Mai.* 23) recepit præceptum confirmationis totius abbatiæ, aureo sigillo bullatum [3337] a supradicto Ottone imperatore (649). Qui [3338] etiam imperator in [3339] hoc monasterio per dies aliquot remoratus, duas coronas argenteas beato Benedicto obtulit.

23. Per idem tempus Rainaldus comes Marsorum (650) fecit monasterium de ecclesia sanctæ Mariæ quæ dicitur In Cellis (*an.* 1000. *Febr.* 1), territorio Carseolano (651), idque in circuitu non parvis possessionibus ditans, castellum etiam quod nunc Celle vocatur, tunc autem appellabatur [3340] castellum sancti Angeli, cum omnibus ejus pertinentiis in eodem monasterio confirmavit. Petrus quoque presbyter quidam de civitate Tiburtina, de [3341] ecclesia sancti Pastoris quæ juxta eandem civitatem sita est,

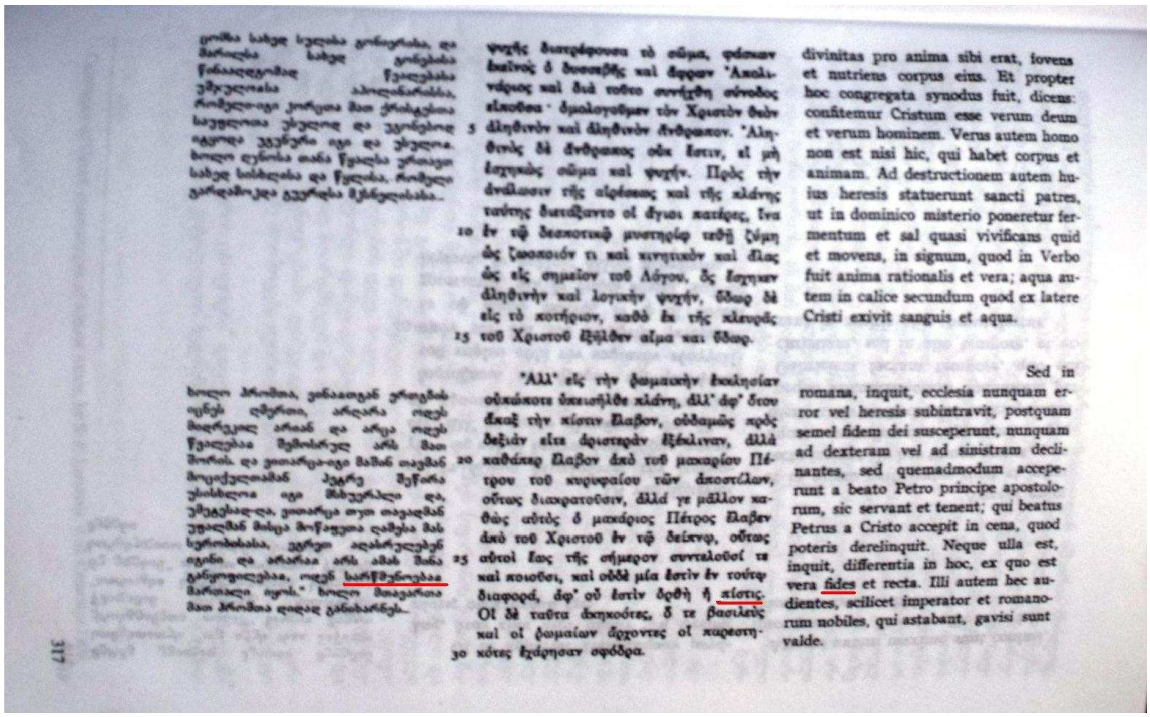
VARIÆ LECTIONES.

[3317] *deest* 1b. 2. [3318] i. n. r. *add.* 1b. [3319] est, longe supra socios religiosam vitam ducebat. Ea igitur nocte qua Johannes quem diximus obiit, cum frater ille vig. 1. est, cum v. 1b. *ed.* [3320] p. orationibus esset intentus, s respiciens vidit q. s. montem 1. *ed.* [3321] t. m. nostro quod intra Capuam est præsidebat 1. 2. [3322] p. venerabilis v. Johannis o. 1. *ed.* [3323] *add.* 1b. [3324] illius 1. *ed.* [3325] quattuor 1. *corr.* 1b. [3326] m. p. 1. *ed.* [3327] sacrosanctum 1. *ed.* [3328] pauco post tempore *add.* 1. *del.* 1b. [3329] a. c. 1. [3330] sub omni festinatione 1. *ed.* [3331] ad beati Benedicti m. 1. 2. [3332] q. mox p. 1. *ed.* [3333] abbas præpositum ordinans, non multo post quia ipse et inf. et senio gravabatur, sicut supra diximus, eundem 1. *ed.* [3334] succedit 1. *ed.* [3335] fuit — Johannis *add.* 1b. [3336] p. anno o. s. r. p. c. t. a. ab Ottone tertio imp. a. s. b. 1. *ed.* [3337] bullatum. Hujus (*c.* 24) 1. [3338] Qui *etc. et cap.* 23. *desunt.* 1. Quo etiam tempore idem i. 2. Idem i. 3. [3339] imp. hic p. *ed.* [3340] autem c. s. A. nuncupabatur *ed.* [3341] T. in eodem m. de e. s. P. cum omnibus ejus p. juxta e. c. sita, cart. obl. cum *ed.*

NOTÆ.

(646) Ita Necrol. ap. Gatt. Acc., p. 853.
(647) Temporis notas Leo addidit.
(648) O im Athos.
(649) Gatt. Acc., 91 ex orig. sigillo cereo munito, dato Romæ in pal. tio.
(650) *R. comes filius qd. Berardi comiti ex natione Francorum in ducato Spoletino comes de provincia Marsorum* ut ipse loquitur in charta quam e Reg. edidit Gatt. Acc., p. 101.
(651) Prope Falleacotium. Ang.

დანართი 22: ბონაკორსის „რწმენის საუნჯე“

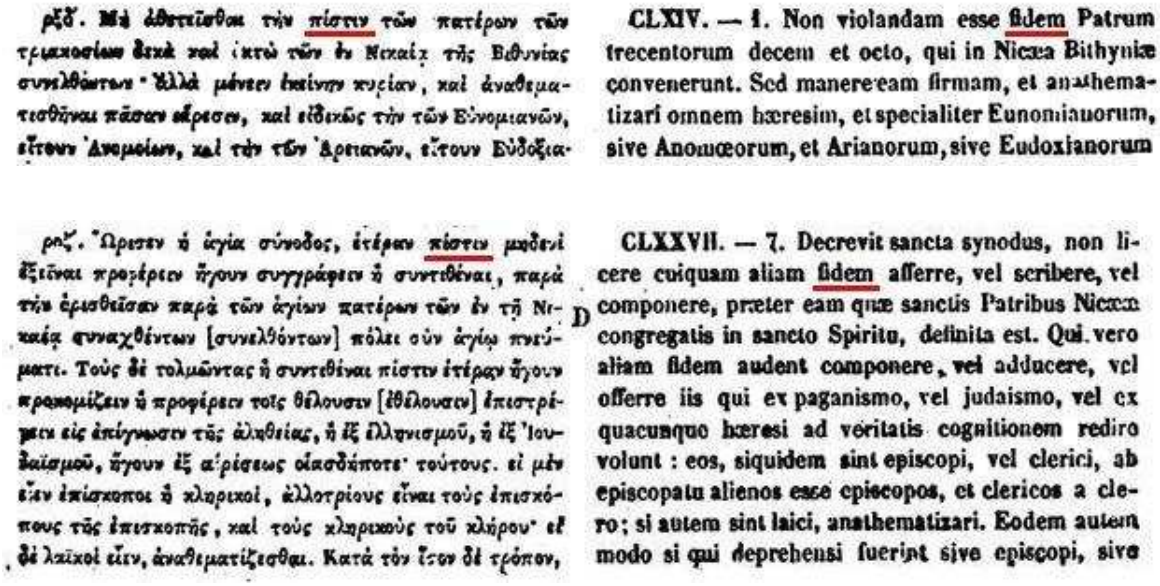


ქლეშჯა ხინთიბითის გამოცემა

დანართი 23: მოკლედ ტერმინ „სარწმუნოების“ შესახებ

როგორც ცნობილია, კონსტანტინეპოლის II მსოფლიო კრებამ და ეფესოს III მსოფლიო კრებამ დააკანონა „მრწამსის“ უცვალებლობის წესი. მაგრამ, ამავე დროს, ამ კრებების შესაბამის კანონებში ერთხელაც არ მოიხსენება ტერმინი „მრწამსი“ ან „სარწმუნოების სიმბოლო“. ამ კანონებში „მრწამსის“ სინონიმური მნიშვნელობით გამოიყენება ტერმინი „სარწმუნოება“. კონსტანტინეპოლის II მსოფლიო კრების I კანონში ვკითხულობთ: *„ნუმცა შეურაცხ-იქმნების სარწმუნოებაჲ ნიკეას ბითჳნიისასა შეკრებულთა სამასათრვამეტთა მამათაჲ, არამედ ეგეც იგი საკუთრებასა შინა თჳსსა“*. ხოლო ეფესოს III მსოფლიო კრების VII კანონში წერია: *„სხუაჲ სარწმუნოებაჲ არავინ იკადროს შემოღებად, ესე იგი არს აღწერად ანუ შეწყობად თჳნიერ მისსა, რომელი განასაზღვრეს წმიდათა მამათა სულისა თანა წმიდისა ნიკეას შეკრებულთა“* [გაბიძაშვილი... 1975: 261, 266].

აღნიშნული კანონების პარალელური ბერძნულ-ლათინური ტექსტები წარმოდგენილია „ლათინური პატროლოგიის“ 67-ე ტომში. დიგიტალიზებულ ასლში ხაზგასმულია ის, რომ ბერძნული „πίστιν“ და ლათინური „fidem“ სინონიმებია [PL 67: 75-76D; 81-82D].



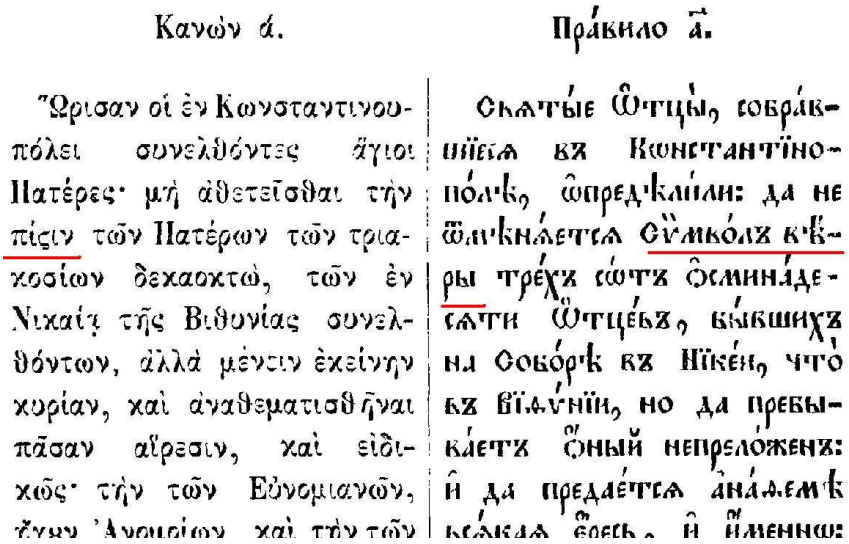
ρξδ'. Μὴ ἀθετεῖσθαι τὴν πίστιν τῶν πατέρων τῶν τριακοσίων δεκὰ καὶ ὀκτὼ τῶν ἐν Νικαίᾳ τῆς Βιθυνίας συνελθόντων· ἀλλὰ μένειν ἐκείνην κυρίαν, καὶ ἀναθεματισθῆναι πᾶσαν αἵρεσιν, καὶ εἰδικῶς τὴν τῶν Εὐνομιανῶν, εἴτουν Ἀνομοίων, καὶ τὴν τῶν Ἀρειανῶν, εἴτουν Εὐδοξιανῶν

CLXIV. — 1. Non violandam esse fidem Patrum trecentorum decem et octo, qui in Nicæa Bithyniæ convenerunt. Sed manere eam firmam, et anathematizari omnem hæresim, et specialiter Eunomianorum, sive Anomœorum, et Arianorum, sive Eudoxianorum

ρπζ'. Ὥρισεν ἡ ἁγία σύνοδος, ἑτέραν πίστιν μηδενὶ ἐξεῖναι προφέρειν ἤγουν συγγράφειν ἢ συντιθέναι, παρὰ τὴν ὁρισθεῖσαν παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν τῇ Νικαέων συναχθέντων [συνελθόντων] πόλει σὺν ἁγίῳ πνεύματι. Τοὺς δὲ τολμῶντας ἢ συντιθέναι πίστιν ἑτέραν ἤγουν προσομίζειν ἢ προφέρειν τοῖς θέλουσιν [ἐθέλουσιν] ἐπιστρέφειν εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, ἢ ἐξ ἑλληνισμοῦ, ἢ ἐξ Ἰουδαϊσμοῦ, ἤγουν ἐξ αἱρέσεως οἱασδήποτε· τούτους. εἰ μὲν εἶεν ἐπίσκοποι ἢ κληρικοί, ἀλλοτρίους εἶναι τοὺς ἐπισκόπους τῆς ἐπισκοπῆς, καὶ τοὺς κληρικοὺς τοῦ κλήρου· εἰ δὲ λαϊκοί εἶεν, ἀναθεματίζεσθαι. Κατὰ τὸν ἴσον δὲ τρόπον,

CLXXVII. — 7. Decrevit sancta synodus, non licere cuiquam aliam fidem afferre, vel scribere, vel componere, præter eam quæ sanctis Patribus Nicæam congregatis in sancto Spiritu, definita est. Qui vero aliam fidem audent componere, vel adducere, vel offerre iis qui ex paganismo, vel judaismo, vel ex quacunque hæresi ad veritatis cognitionem rediro volunt : eos, siquidem sint episcopi, vel clerici, ab episcopatu alienos esse episcopos, et clericos a clero; si autem sint laici, anathematizari. Eodem autem modo si qui deprehensi fuerint sive episcopi, sive

იმავეს გავხაზავთ აღნიშნული კანონების პარალელურ ბერძნულ-სლავურ ტექსტებშიც, რომ ბერძნული „πίσιν“ და სლავური „вера“ / „символ веры“ სინონიმებია [Правила 1877: 78, 127].

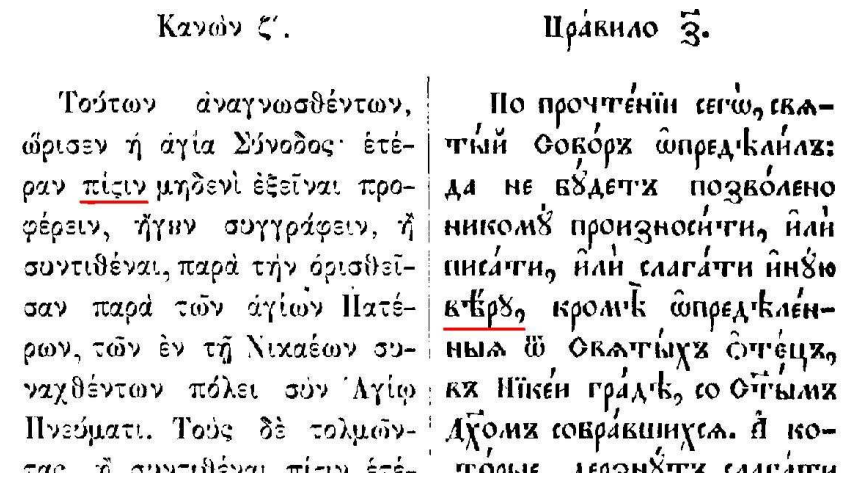


Κανὼν ά.

Ὥρισαν οἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει συνελθόντες ἅγιοι Πατέρες· μὴ ἀθετεῖσθαι τὴν πίζιν τῶν Πατέρων τῶν τριακοσίων δεκαοκτὼ, τῶν ἐν Νικαίᾳ τῆς Βιθυνίας συνελθόντων, ἀλλὰ μένειν ἐκείνην κυρίαν, καὶ ἀναθεματισθῆναι πᾶσαν αἵρεσιν, καὶ εἰδικῶς· τὴν τῶν Εὐνομιανῶν,

Правило а.

Ѻцы, собравшіеся въ Константинополѣ, опредѣлили: да не смѣетъ никто вѣру треху отцемъ, бывшую на Соборѣ въ Никеи, что въ вѣчную, но да пребываетъ одна непреложна: и да предается анаѳемѣ всякая ересь, и именно:



Κανὼν ζ΄.

Τούτων ἀναγνωσθέντων, ὥρισεν ἡ ἁγία Σύνοδος· ἑτέραν πίζιν μηδενὶ ἐξεῖναι προφέρειν, ἤγουν συγγράφειν, ἢ συντιθέναι, παρὰ τὴν ὁρισθεῖσαν παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων, τῶν ἐν τῇ Νικαέων συναχθέντων πόλει σὺν Ἁγίῳ Πνεύματι. Τοὺς δὲ τολμῶντας ἢ συντιθέναι πίζιν ἑτέ-

Правило з.

По прочтеніи сего, святый Соборъ опредѣлилъ: да не будетъ позволено никомуже произносити, или писати, или слагати иную вѣру, кромѣ опредѣленныя отцы, въ Никеи градѣ, со Святымъ Духомъ собравшихся. И ко-

ოლგა ვეიერსი, რომელმაც შეისწავლა ლათინურ ენაში ეს ტერმინოლოგიური საკითხები, აღნიშნავს, რომ „fides“-ს ლათინურში აქვს „მრწამსის“ / „სარწუნოების სიმბოლოს“ სინონიმური მნიშვნელობა.

Olga Weijers

SOME NOTES ON 'FIDES' AND RELATED WORDS IN MEDIEVAL LATIN

Contents [1]: 1 Introduction — 2 *fides* — 3 *fidelitas, fidelis, fideliter* — 4 *fiducia, fiducialis, fiducialiter* — 5 *confidentia, confidenter, confidere* — 6 *credulus, credulitas, credere* — 7 *infidelis, infidelitas* — 8 *incredulus, incredulitas* — 9 *perfidus, perfidia* — 10 Interrelations and oppositions: a. *fides-fidelitas-fidelis* — b. *fides-fiducia-confidentia* — c. *fides-credulitas* and *fidelis-credulus* — d. *infidelis-incredulus-perfidus*.

1. Introduction

a) *The description of word-groups* [2]

The scope of a lexicon does not allow the explicit comparison of various words having one origin or one basic meaning. Therefore we need separate studies, discussing such word-groups. The choice of the constituent parts of a word-group is highly subjective : the value of the study based on it will vary accordingly. Still, the discussion of the interrelations between the various words chosen, however few, can contribute to a more exact demarcation of their functions and meanings.

1. This study is based on the materials of the Dutch and French DuCange-committees and checked by that of the *Lexique du Latin philosophique du Moyen Age*. I wish to thank all those who kindly put their data at my disposal, especially Mrs. A.-M. Bautier, who spared no pains to facilitate my work. — The sigla of the sources quoted can be found in the *Index scriptorum novus mediae latinitatis* (Hafniae 1972) and in the *Index fontium* of the *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi* (fasc. 1, Amsterdam 1970). — I left out juridical terms (*fideiussor* etc.) because of their highly specialized application, as well as a number of words which seemed to provide no materially new or important concepts (e.g. *fidenter, fidere, fidus, fidentia, confidere, diffidens, infidus, incredibilis*).

2. I have deliberately avoided the term 'semantic field' because this implicates a particular structuralist theory aiming at a certain degree of completeness for such a field, e.g. all colour terms, all military terms, etc.

ეფესოს მესამე მსოფლიო კრების თავმჯდომარე, კირილე ალექსანდრიელი იოანე ანტიოქიელისადმი 433 წელს გაგზავნილ წერილში განმარტავს, რომ „სარწმუნოებაჲ“, როგორც საღვთისმეტყველო ტერმინი, წარმოადგენს „მრწამსის“

სინონიმს: *„და არა რადთამე ხატითა სათნო-ვიყოფთ შეძრუად წ[მიდა]თა მამათა ჩ[უე]ნთა ნიკიელთა კრებისა მ[იე]რ განსაზღურებულსა*[54] *<u>სარწმუნოებასა</u>, და არა ოდეს უტეობ არცა სხუათა შეცუალებად ერთისა მხოლოჲსა ლექსისა ანუ ერთისა მხოლოჲსა ასოჲსა გარდაღებად სიტყუათაგან <u>მის მრწამსისათა</u>“* [ხელნაწ. A266, 202r; PG 77: 180D-181A].

კირილე ალექსანდრიელის ამ სიტყვებს იმოწმებს მარკოზ ეფესელი პოლემიკურ თხზულებაში „ლათინი ანუ სიმბოლოში ჩანართის შესახებ“ და დასძენს: *„ის, რომ აქ ‘სარწმუნოება’ ეწოდება ‘სარწმუნოების სიმბოლოს’, გონიერების მქონეთათვის, ვფიქრობ, ცხადია“* [Погодин 1963. დამოწმებულია: PO 17: 415-421]. მარკოზ ეფესელი ყურადღებას აქცევს სასჯელის ფორმებს, რომლებსაც ექვემდებარებიან ეფესოს VII კანონის დამრღვევნი და აღნიშნავს: *„უბრალოდ სასაცილო იქნებოდა, რომ საწინააღმდეგო და ერეტიკული რწმენის გამომგონებელი (ანუ ერესიარქი – გ.მ.), თუკი ეპისკოპოსი ან მღვდელი იქნებოდა, მხოლოდ სასულიერო დასიდან დაემხოთ, ხოლო, თუკი ერისკაცი იქნებოდა, ანათემას გადასცემოდა, რადგან ყველა ერეტიკოსი ერთიანად გადაეცემა ანათემას, ეპისკოპოსები იქნებიან ისინი თუ საერონი“* [იხ. იქვე].

ამრიგად, მარკოზ ეფესელი აკრიტიკებს კათოლიკეებს, რომელნიც აცხადებენ, რომ ეფესოს კრების VII კანონი „მრწამსის“ ტექსტში ცვლილებების შეტანას კი არ კრძალავს, არამედ მხოლოდ ახალი რწმენის გამომგონებელთა წინააღმდეგ არის მიმართული. მარკოზ ეფესელი სასჯელების ფორმების გაანალიზებით ასაბუთებს, რომ მოცემული კანონი სწორედ „მრწამსის“ ტექსტის ხელყოფას კრძალავს. *„აკრძალვა შეეხება [მრწამსის] ტექსტს და არა (მხოლოდ) შინაარსს“*, - წერს იგი [იხ. იქვე].

არქიმანდრიტი ამბროსი პოგოდინი, რომელსაც ეკუთვნის მარკოზ ეფესელის თხზულებათა რუსული თარგმანები, აღნიშნავს, რომ ეფესოს კრების VII კანონსა და კირილე ალექსანდრიელის ეპისტოლეში მოხსენებული ტერმინი „სარწმუნოება“ ნამდვილად უდრის ნიკეა-კონსტანტინეპოლის „მრწამსს“: *„სიტყვაში ‘სარწმუნოება’ სრული დარწმუნებით უნდა ვიგულისხმოთ*

[54] . ხელნაწერშია: „განსაზღურებულისა“.

‘სარწმუნოების სიმბოლო’, რადგან ეს სიტყვა ბერძენ მამებთან ენაცვლება ‘სარწმუნოების სიმბოლოს”.

და მართლაც, „სარწმუნოებაჲ“, როგორც „მრწამსის“ აღმნიშვნელი ტერმინი, არცთუ იშვიათად გვხვდება ეკლესიის მამების თხზულებებში, ათანასე დიდთან, ბასილი დიდთან, ამფილოქე იკონიელთან და სხვა მამებთან [Lampe 1961: 1087; Sophocles 1914: 891]. კონსტანტინეპოლისა და ეფესოსა მსოფლიო კრებათა გარდა, აღნიშნულ ტერმინს ვხვდებით ლაოდიკიისა და ტრულის კრების კანონებშიც [იხ. იქვე]. ამრიგად, ცხადი ხდება, რომ „სარწმუნოება“, როგორც „სარწმუნოების სიმბოლოს“ აღმნიშვნელი ტერმინი, წმიდა მსოფლიო და ადგილობრივი საეკლესიო კრებებისა და ღვთისმეტყველი მამების ავტორიტეტით დამკვიდრდა სასულიერო მწერლობაში.

πίστιος, ον, the Roman *fidius*. *Dion. H.* II, 782, 5, **Ζεύς**.

πίστις, **εως**, ἡ, *confidence, faith*. *Dion. H.* I, 399, 13, **δημοσία**, *fides publica, public faith*. *Jos.* Ant. 18, 1, 3 **Ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις** (est) **αὐτοῖς εἶναι**, = **πιστεύουσιν** *Basilic.* 2, 3, 22 = *Rom. Porph.* Novell. 285, **καλῇ**, *bona fide*. — **2.** *Faith*, in a religious sense. *Philon* II, 39, 18, **ἡ πρὸς τὸ ὄν.** 179, 15. *Clem. R.* 1, 22, **ἡ ἐν Χριστῷ**. *Plut.* II, 1101 C. *Polyc.* 1005 A. *Clem. A.* I, 376 A. 372 B. 285 A. 729 B. 733 A. 945 A. II, 12 C. *Euagr. Scit.* 1233 B. — **3.** *Creed. Eus.* II, 1540 A. 1541 C. D. *Athan.* I, 468 A. 549 A. 588 A. II, 700 C. 800 A, et alibi. *Basil.* IV, 389 D. 529 A. 917 D. *Amphil.* 96 A. *Ephes.* 7. (Compare *Iren.* 549 A. 855 C. *Tertull.* II, 156 B seq. 168 C seq.) — **4.** *Fides, protection ;* a Latinism. **Ἡ τῶν Ρωμαίων πίστις**, *fides Romanorum*. *Polyb.* 2, 11, 10.

μία π. Bas.*ep.*226.3(3.348B; M.32.848C); its novelty τί γὰρ ἔλειπε διδασκαλίας εἰς εὐσέβειαν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἵνα νῦν περὶ πίστεως ζητῶσι καὶ τὴν ὑπατείαν τῶν παρόντων χρόνων προστάσσωσι τῶν παρ' αὐτῶν ἐκτιθεμένων ῥημάτων δῆθεν περὶ π.;...γράψαντες γὰρ ὡς ἤθελον αὐτοὶ πιστεύειν προέταξαν τὴν ὑπατείαν...ἵνα δείξωσι πᾶσι φρονίμοις ὅτι μὴ πρότερον, ἀλλὰ νῦν ἐπὶ Κωνσταντίου ἀρχὴν ἔχει τούτων ἡ π. Ath.*syn.*3.3(p.232.23ff.; M.26.684C–685A); *ib.*4(p.233.21ff.; 688A,B); its rationalist tendencies ἡ τῆς ἁπλότητος π. βελτίων ἐστὶ τῆς ἐκ περιεργίας πιθανολογίας id.*Ar.*3.1(M.26.324A); μόνον, φησί, [sc. Apoll.] τὴν εὐσεβῆ π. ἀγαθὸν ἦν νομίζεσθαι· μηδὲ γὰρ τῇ Εὔᾳ συνενεγκεῖν τὴν ἀνεξέταστον π.· ὥστε προσῆκε καὶ τὴν Χριστιανῶν ἐξητασμένην εἶναι, μή που λάθῃ ταῖς τῶν Ἑλλήνων ἢ τῶν Ἰουδαίων συνεμπεσοῦσα δόξαις Gr.Nyss.*Apoll.*4(M.45.1129C); τὴν δὲ π. οὐ βλέπουσι τῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ, ὅπερ δὴ μόνον σύμμετρόν ἐστι τῇ ἡμετέρᾳ κατανοήσει, τὴν ἐκ τῶν λογισμῶν ἐπίγνωσιν ἐπίπροσθεν ταύτης ποιούμενοι id.*Eun.*10(2 p.230.20; M.45.832B); objection to heretics defining or usurping 'the faith', Ath.*ep.Aeg.Lib.*7(M.25.553A); εἶθε περὶ τῆς πίστεως ἑαυτῶν ἔγραφον 'νῦν γὰρ ἤρξατο' καὶ μὴ ὡς περὶ τῆς καθολικῆς ἐπεχείρουν· οὐ γὰρ ἔγραψαν 'οὕτω πιστεύομεν' ἀλλ' ὅτι 'ἐξετέθη ἡ καθολικὴ π.' id.*syn.*3.3(p.233.15; M.26.685C).

F. as embodied in a creed; **1.** *faith, creed,* of Nicaea as pre-eminently orthodox faith κατέχων ἕκαστος τὴν ἐκ πατέρων π., ἣν καὶ οἱ ἐν Νικαίᾳ συνελθόντες ὑπέμνησαν γράψαντες Ath.*ep.Aeg.Lib.*8 (M.25.556A); *ib.*21(588A); id.*ep.Adelph.*6(M.26.1080A); Bas.*ep.*226. 3(3.348A; M.32.848B); μὴ ἀθετεῖσθαι τὴν π. τῶν πατέρων...τῶν ἐν Νικαίᾳ...συνελθόντων CCP(381)*can.*1; Thdt.*h.e.*2.21.1(3.879); to which no additions are to be made, Ath.*tom.*5(M.26.800C,D); οὐδὲν δυνάμεθα τῇ κατὰ Νίκαιαν π. προστιθέναι ἡμεῖς, οὐδὲ τὸ βραχύτατον, πλὴν τῆς εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον δοξολογίας...τὰ δὲ προσυφαινόμενα τῇ π. ἐκείνῃ δόγματα, περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως, ὡς βαθύτερα τῆς ἡμετέρας καταλήψεως, οὔτε ἐβασανίσαμεν, οὔτε παρεδεξάμεθα· εἰδότες ὅτι ἐπειδὰν τὴν ἁπλότητα τῆς π. ἅπαξ παρακινήσωμεν, οὔτε τι πέρας τῶν λόγων εὑρήσομεν Bas.*ep.*258.2(3.393D; M.32.949B,C); **2.** of other creeds ἡ γραφεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων π. τῶν κατὰ τὴν Νίκαιαν συνελθόντων *ib.*140.2(3.233B; M.32.588B); *ib.*51.2(3.144B; M.389C); δεῖ τοὺς φωτιζομένους τὴν π. ἐκμανθάνειν, καὶ...ἀπαγγέλλειν CLaod.*can.*46,47 = CTrull.*can.*78; Philost.*h.e.*5.1(M.65.528C); ref. *traditio symboli* to catechumens π. ... ἐστι τὸ βαλεῖν τὸ ἀργύριον ἐπὶ τὴν τράπεζαν, ὅπερ ἡμεῖς νῦν πεποιήκαμεν· θεὸς δὲ παρ' ὑμῶν ἀπαιτεῖ τῆς παρακαταθήκης τοὺς λόγους...τηρῆσαι ταύτην ὑμᾶς τὴν παραδεδομένην π. ἄσπιλον Cyr.H.*catech.*5.13.

G. various epithets of orthodox faith ὑγιαίνουσα, Ath.*syn.*6(p.234.

ეს ტერმინი შესაბამისი შინაარსით გადმოვიდა ბერძნულიდან ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობაში. ზემოთ უკვე დავიმოწმეთ ამონარიდები არსენ იყალთოელის მიერ თარგმნილი კონსტანტინეპოლის II მსოფლიო კრების I კანონიდან და ეფესოს III მსოფლიო კრების VII კანონიდან. მოცემულ ტერმინს არსენ იყალთოელზე ადრე ვხვდებით ექვთიმე ათონელის შემოქმედებაში. მის მიერ თარგმნილ მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: *„აწ ოჯკოჳე ჩ[უე]ნ ყ[ოვე]ლივე წ[მიდა]თა მათ კრებათა მ[იე]რ ქადაგებოჳლსა <u>სარწმოჳნოებასა</u> ვქადაგებთ და დავამტკიცებთ. და ესრეთ ვღაღადებთ. შემოკრებ[უ]ლნი წ[მიდა]სა ამას კრებასა მეექოჳსესა: <u>გოჳრწამს ერთი ღ[მერთი] მამა ყ[ოვ]ლისა მპყრობელი შემოქმედი ცათა და ქ[ოჳე]ყნისაჲ. ხილოჳლთა ყ[ოვე]ლთა და არახილოჳლთაჲ...</u>“* (შემდეგ გრძელდება „მრწამსის“ ტექსტი) [კეკელიძე 1918: 98]. ასევე ექვთიმეს „მცირე სჯულისკანონში“ ვკითხულობთ: *„და ვითარცა კრებასა მას დიდსა ნიკიისასა ტიბ (318) მამათა მიერ აღიწერა <u>მრწამსი</u> მართლისა სარწმუნოებისა, ქადაგებაჲ, შეურყეველად და შეუცვალებელად გვიპყრიეს <u>სარწმუნოებაჲ იგი მართალი</u> და ყოველსა სოფელსა ვქადაგებთ“* [გიუნაშვილი 1972: 127]. შდრ. „ოდენ *სარწმუნოებაჲ მართალი იყოს“.*

ამრიგად, ძველად „სარწმუნოებაჲ“ ნამდვილად იყო „მრწამსის“ სინონიმი. ამის მიხედვით, გიორგი ათონელის სიტყვა, - *„არარაჲ არს ამას შინა (საწესჩვეულებო განსხვავებებში – გ.მ.) განყოფილებაჲ, ოდენ სარწმუნოებაჲ მართალი იყოს“,* – თანამედროვე ქართულით ასე იქნება: „(საწესჩვეულებო განსხვავებები) არ წარმოადგენს განხეთქილების არანაირ მიზეზს, ოღონდ სარწმუნოების სიმბოლო იყოს მართალი“.

დანართი 24: გაგიკ კარელი



იერუსალიმური ხელნაწერის დაზიანებული მინიატურა

დანართი 25: თეოფილაქტე ბულგარელი



დანართი 26: „დოქტრინა პატრუმის“ ფრანც დეიკამპის გამოცემა

ständig als sein Eigentum betrachtet werden. — Einen Zuwachs zu den Resten seiner *Συνηγορίαι* bietet Kap. 29, XIII auf Grund des Scholions. Neben dem Titel *Συνηγορίαι* kommt *Συνηγορικά* vor, doch bedient sich die Doctrina häufiger des ersteren.

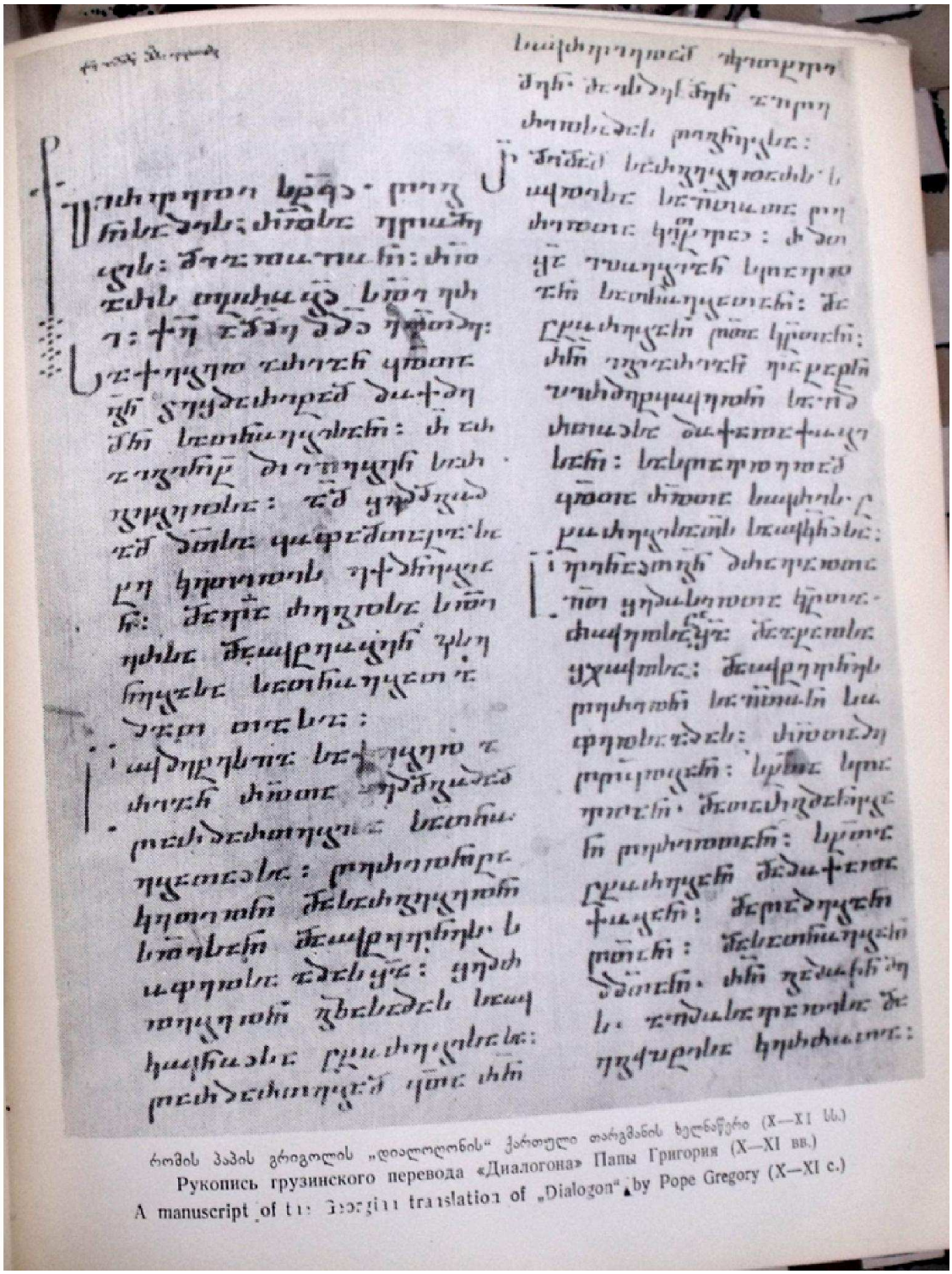
Eunomius von Berõa in Thrazien (Kap. 41, XXIII und XXXIII), ein Anhänger des Apollinaris im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts.

Eustathius von Berytus (Kap. 15, XVIII). Die Apologie gehört wohl dem Ende der fünfziger Jahre des 5. Jahrhunderts an.

Gregor von Nyssa, *Ἐκ τοῦ εἰς τὸ „πάτερ ἡμῶν“ λόγου* (Kap. 1, XII). Dies ist das älteste Zeugnis für den in vielen Gregorhandschriften bezw. -Ausgaben fehlenden Text, der in den Kontroversen über das „filioque“ eine große Rolle spielte[1]).

Gregor von Nyssa, *Κατ' Εὐνομίου*. Nur zweimal (Kap. 6, VII und 11, XVI) entspricht die Zahl des zitierten Buches (beidemal *λόγος β'*) der Reihenfolge der Bücher in den Ausgaben. An den übrigen Stellen setzt die Zitationsweise eine Handschrift voraus, in der lib. 12 para 9 (oder lib. 13) als 9. Buch, lib. 5 12 para 1

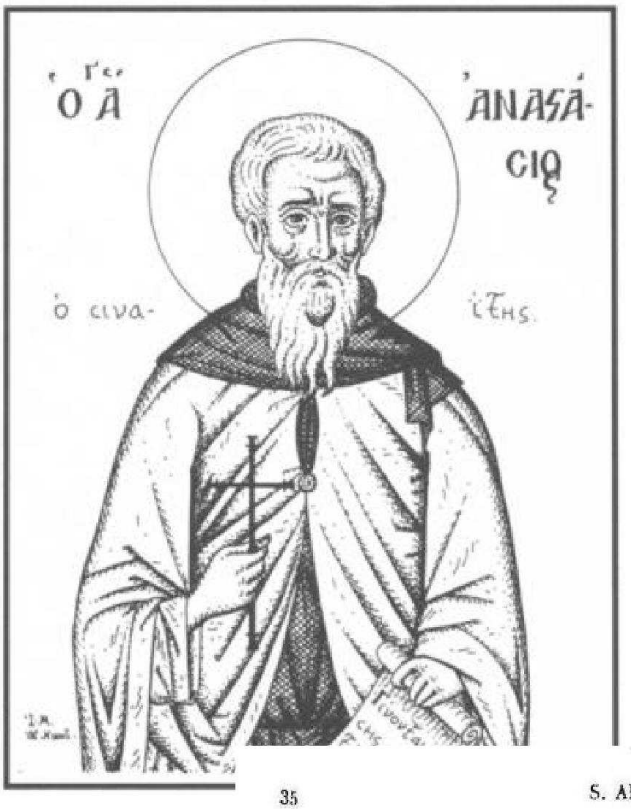
დანართი 27: „დიალოღონის“ ძველი ქართული თარგმანი



რომის პაპის გრიგოლის „დიალოღონის“ ქართული თარგმანის ხელნაწერი (X—XI სს.)
Рукопись грузинского перевода «Диалогона» Папы Григория (X—XI вв.)
A manuscript of the Georgian translation of „Dialogon“ by Pope Gregory (X—XI c.)

[ლომოური 1983: 37]

დანართი 28: ანასტასი სინელის „წინამძღვარი“



ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ

ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΣΙΝΑΙΤΟΥ,

ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ,

ΟΔΗΓΟΣ.

—

S. ANASTASII SINAITÆ,

EPISCOPI ANTIOCHENI,

VIÆ DUX ADVERSUS ACEPHALOS.

(Gretser., Opp. t. XIV, p. 1 ed. 1740.)

—

1-9 PRÆFATIO. A

Rogamus lectores hujus libri, ut nobis ignoscant ob varias correctiones passim adhibitas, et propter

ΠΡΟΟΙΜΙΟΝ.

Παρακαλοῦμεν τοὺς μέλλοντας ἐντυγχάνειν τῇδε τῇ βίβλῳ συγγνώμην ποιήσασθαι ἐπὶ ταῖς πλείσταις

ait, ideo nec Patrem, nec Spiritum sanctum incarnatum esse, sed Filium, ne confusio personalium proprietatum in sanctissima Trinitate exsisteret. Nam si Pater in terris natus fuisset, jam Pater simul et Filius esset. Quare convenienter is, qui in cœlis est Filius, nascitur etiam Filius in terris : ut et post partum servetur in Trinitate ingenitum Patris, et processio sancti Spiritus.

A γνωρίζονται. Διὸ καί φησί τις τῶν ἁγίων Πατέρων · ὅτι τούτου χάριν οὐκ ἐσαρκώθη ὁ Πατήρ, ἢ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἀλλ' ὁ Υἱός, ἵνα μὴ σύγχυσις τῶν ὑποστατικῶν ἰδιοτήτων γένηται ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος. Εἰ γὰρ ἐτέχθη ἐπὶ γῆς ὁ Πατήρ, υἱοπάτωρ εὑρίσκετο. Διὸ θεοπρεπῶς ὁ ἄνω Υἱὸς γεννητὸς, καὶ κάτω Υἱὸς γεννητὸς, ἵνα καὶ μετὰ τόκον σώζηται ἐπὶ τῆς Τριάδος τὸ ἀγέννητον τοῦ Πατρὸς, καὶ τὸ ἐκπορευτὸν τοῦ παναγίου Πνεύματος.

CAP. XVII.

Objectio, vel potius inscitia, Severiani contra catholicam Ecclesiam.

« Si est una sanctissimæ Trinitatis natura; ipsa autem natura in hypostasi Filii perfecta et indeficiens subsistit, Filius vero incarnatus est; an non B hinc aperte conficietur, totam divinitatis plenitudinem incarnatam esse, secundum illud : *Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* [13] ? »

Responsio. Non est tota (61) entitas Trinitatis in propria hypostasi Verbi, ut Sabellius omnia confundens existimat; nam Verbum non habet innascibilitatem Patris, neque generandi potentiam, neque principio caret; neque ad dexteram ejus consideretur, neque aliquem fert in sinu, neque habet (62) processionem Spiritus, neque alias hypostaticas Patris et Spiritus sancti proprietates. Non sicut Pater ingenitus est, ita et Filius; nec, ut Pater, principio caret : neque procedit (63), neque Spiritum mittit, sicut a Patre missus est. C **135** Quapropter incarnata Filii hypostasis non simul *incarnavit* seu carne vestivit innascibilitatem Patris, neque procedentem hypostasin Spiritus sancti; sed cum omnia naturalia et communia Trinitatis attributa, hoc est, æternum, incircumscriptum, immutabile, perpetuum, bonum, vivificum, et cætera talia invariabiliter, æqualiter, et similiter sint in Filio, sicut in Patre et Spiritu sancto; ideo dictum est, omnem divinitatis plenitudinem in ipso habitare [14] : et secundum hoc, dicitur Christus perfectus in divinitate. Quemadmodum igitur, quantumvis humanitate perfectus esset, non assumpsit in incarnatione omnes hominum personalitates : neque enim habet innascibilitatem Adami; neque D illud Evæ, quod est ex costa formatum esse; neque magnitudinem gigantum, neque speciem Æthiopum. Hæc enim sunt hypostaticæ proprietates.

[13] Coloss. II, 9. [14] Coloss. II, 9.

ΚΕΦΑΛ. ΙΖ'.

Ἀπορία, μᾶλλον δὲ ἀπορία (60) Σευηριανοῦ πρὸς τὴν καθολικὴν Ἐκκλησίαν.

« Εἰ μία φύσις ἐστὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, ὁρᾶται δὲ αὐτὴ ἡ φύσις τελεία, καὶ ἀνελλιπὴς ἐν τῇ ὑποστάσει B τοῦ Υἱοῦ. Ἐσαρκώθη δὲ ὁ Υἱὸς, ἆρα ἂν εὑρεθήσεται πάντως ὅλον τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σαρκωθὲν, κατὰ τὸ εἰρημένον, *Ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* ; »

Ἀπόκρισις. Οὐχ ὁρᾶται τὸ ὁλικὸν (61) τῆς Τριαδικῆς ὀντότητος ἐν τῇ ἰδικῇ ὑποστάσει τοῦ Λόγου, ὡς ἡ Σαβελλίου σύγχυσις νομοθετεῖ · οὐ γὰρ ἔχει τὸ ἀγέννητον τοῦ Πατρὸς ὁ Λόγος, οὔτε τὸ γεννητικὸν, οὔτε τὸ ἀναίτιον, οὐδὲ τὸ ἀμφιδέξιον τῆς καθέδρας, οὐδὲ τὸ ἔγκολπον, οὔτε νῦν τὸ τοῦ Πνεύματος ἐκπορευτὸν · οὐδέ τι ἕτερον τῶν ὑποστατικῶν ἰδιοτήτων τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Οὐχ ὥσπερ ἀγέννητος ὁ Πατὴρ, οὕτω καὶ ὁ Υἱός · οὔτε δὲ πάλιν ἀναίτιος ὁ Υἱὸς, οὔτε ἐκπορευτὸς (62), οὔτε ἀποστέλλων τὸν Πατέρα, καθ' ἃ ἀπεστάλη ὑπὸ τοῦ Πατρός. Διόπερ, σαρκωθεῖσα ἡ τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις, οὐ *συνεσάρκωσεν* ἑαυτῇ τὴν ἀγεννησίαν τοῦ Πατρὸς, οὐδὲ τὴν ἐκπορευτικὴν ὑπόστασιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἀλλ' ἐπειδὴ πάντα τὰ φυσικὰ τῆς Τριάδος ἰδιώματα, τοῦτ' ἔστι τὸ ἄναρχον, τὸ ἄκτιστον, τὸ ἀπερίγραπτον, τὸ ἀναλλοίωτον, τὸ ἀδιάδοχον, τὸ ἀγαθὸν, τὸ ζωοποιὸν, καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ἀπαραλλάκτως, καὶ ἰσοφυῶς, καὶ ὁμοφυῶς ὁρᾶται ἐν τῷ Υἱῷ, ὥσπερ καὶ ἐν τῷ Πατρὶ, καὶ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, τούτου χάριν εἴρηται, *κατοικεῖν ἐν αὐτῷ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*, καὶ κατὰ τοῦτο εἴρηται τέλειος ὁ Χριστὸς ἐν θεότητι. Ὥσπερ οὖν καὶ τέλειος ἐν ἀνθρωπότητι λεγόμενος, οὐ συνέλαβεν ἐν τῇ σαρκώσει πάσας τῶν ἀνθρώπων τὰς ὑποστατικὰς ἰδιότητας · οὐ γὰρ εἶχε τὸ ἀγέννητον τοῦ Ἀδάμ · οὐδὲ τὸ πλευρογέννητον τῆς Εὔας · οὐδὲ τὸ μέγεθος τῶν γιγάντων · οὔτε τὸ εἶδος τῶν Αἰθιόπων. Αὗται γὰρ ὑποστατικαί

NOTÆ.

(60) Videtur leg. *ἀπειρία*.

(61) Nimirum formaliter, prout Filius realiter distinguitur a Patre et Spiritu sancto, iisque relative opponitur.

(62) Id est, non procedit sicut sanctus Spiritus; quia generatur.

(63) Non sequitur hoc loco Anastasius errorem recentiorum Græcorum de processione Spiritus sancti ex solo Patre; nam si verba hæc referre velimus ad missionem originis, seu ad ipsam Spiritus sancti processionem ad intra, tum non mittit Filius Spiritum sanctum sicut Pater, quia Pater mittit et producit illum, ut principium sine principio, utque fons sine fonte; at Filius mittit eumdem ut principium a principio; et fons a fonte. Quo pacto respondent etiam theologi ad simile dictum, quod Græci ex D. Dionysio Areopag. proferunt. Vide Bellarm. lib. XI *De Christo*, cap. 27. Et eadem responsio accommodari potest Anastasii verbis, siquis velit ea intelligi debere de missione Spiritus sancti ad extra, qualis illa Act. 2; nam quod alioqui hoc etiam modo Christus Spiritum sanctum mittat, indubitatum est ex cap. XIV, XV et XVI Joannis.

εἰσιν ἰδιότητες. Ἀλλ' ἐπειδὴ πάντα τὰ κοινὰ, καὶ φυσικὰ τοῦ ἀνθρώπου ἑκουσίως κατεδέξατο, τοῦτ' ἔστι, τὸ κτιστὸν, τὸ ὁρατὸν τὸ φθαρτὸν, τὸ θνητὸν, καὶ ὅσα ἄλλα ἐν ἡμῖν ἀδιάβλητα, καθὰ Παῦλος βοᾷ, τούτου χάριν αὐτὸν τέλειον καὶ ἐν ἀνθρωπότητι γινώσκομεν. Ταῖς οὖν φυσικαῖς ἰδιότησι πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος ὁρᾶται ἐν τῷ Χριστῷ· οὔτε γὰρ ἐὰν τὸν ἴδιον δυνχά τις πορφυροβαφήσῃ, ἥδη καὶ τὴν σάρκα, καὶ τὸ ὀστοῦν τοῦ δακτύλου συνεπορφυροβάφησε, καίπερ ἀδιαιρέτων τῶν τριῶν ὑπαρχόντων. Οὐκοῦν οὐδὲ ὁ Πατὴρ, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα καθ' ὑπόστασιν συνεβάφη, καὶ συναιματώθη τῷ Υἱῷ. Πλὴν ὡς ἐνώπιον Θεοῦ εὐαγγελίζομαι ἀρὰν μεγάλην παντὶ λέγοντι τὴν φύσιν, ὑπόστασιν· ὅτι καὶ Σαβελλίου, καὶ Ἀρείου, καὶ Νεστορίου δυσσεβείαις περιπίπτει· οὔτε γὰρ ἐὰν εἷς ἐωσφόρος ἀμφιέσηται νεφέλην, δυνάμεθα εἰπεῖν, ὅτι πάντες οἱ ἀστέρες συνημφιέσθησαν τοῦτο κατὰ τὰς ἰδίας ὑποστάσεις, ἀλλ' ἢ μόνον κατὰ τὴν κοινὴν τῆς φύσεως τοῦ φωτὸς ἰδιότητα.

A Sed quia omnia quæ hominibus sunt communia et naturalia assumpsit, hoc est, creatum, aspectabile, corruptibile, mortale, et similia nulli reprehensioni in nobis obnoxia, sicut docet Paulus, ideirco ipsum in humanitate etiam perfectum confitemur. Omnis igitur plenitudo divinitatis et humanitatis in Christo inest, quod ad naturales proprietates attinet: neque enim si quis purpureo colore proprium unguem tingat, propterea carnem quoque et ossa digiti purpureo colore inficit, quamvis hæc tria inseparabiliter sibi mutuo cohærescant. Igitur neque Pater neque Spiritus sanctus secundum hypostasin simul cum Filio quasi carne tincti et corpore vestiti sunt. Verumenimvero tanquam in conspectu Dei anathema universasque diras denuntio omni illi, qui naturam asserit esse hypostasin: quod cum Sabellii, Arii et Nestorii impietate colludit; neque enim si verus Lucifer nebula circumdetur, dicere potes omnes stellas secundum proprias hypostases nebula circumdatas esse, sed solum secundum communem naturæ luminis proprietatem.

B

Σχόλιον. Εἰς τὸ ἔσχατον τετράδιον κεῖται τὰ ἀκόλουθα.

Ταύταις ταῖς δυσσεβείαις περιπίπτουσιν οἱ αἱρετικοὶ, ἐκ τοῦ Ἀριστοτελικῶς (64) αὐτοὺς νοεῖν τὴν φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν· ἐκεῖνος γὰρ εἶπεν, ἰδικὰς φύσεις εἶναι τὰς ὑποστάσεις. Οἱ μὲν οὖν μακάριοι Πατέρες εἰς εἰκόνα τυπικὴν λαμβάνουσι τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ, βουλόμενοι ὡς ἔν τινι σκιαγραφίᾳ δεῖξαι τὸ ὁρατὸν αὐτοῦ, καὶ τὸ ἀόρατον, καὶ τὸ θνητὸν, καὶ ἀθάνατον, καὶ τὸ ψηλαφητὸν, καὶ ἀψηλάφητον. Οἱ δὲ κακόφρονες τῶν μονοφυσιτῶν παῖδες, λαβόντες τὴν ἀφορμὴν ἐκ τῶν ἁγίων Πατέρων κατ' αὐτὴν εἰς εἰκόνα τινὰ τυπικὴν, ἀλλ' ἰσότητα φυσικὴν ἐπὶ Χριστοῦ κέχρηνται τῷ τοῦ ἀνθρώπου παραδείγματι.

C

Scholium. Reliqua invenientur in ultimo tetradio seu quaternione.

In has impietatis voragines incidunt hæretici, eo quod, Aristotelis more, de natura et hypostasi philosophentur; ille enim dixit proprias naturas esse hypostases. Sancti igitur Patres hominis in Christo mentionem fecerunt; ut tanquam in figura quadam et umbratili delineatione, demonstrarent in Christo tam id quod est aspectabile; quam id quod inaspectabile; tam mortale, quam immortale; tam quod sub tactum cadit, quam quod tactum effugit. At vero improbi Monophysitarum sectatores, arrepta **136** ex sanctis Patribus occasione, non utuntur amplius hoc exemplo hominis, tanquam imagine quadam ad rem utcunque declarandam allata, sed naturalem æqualitatem inde evincere contendunt.

ΚΕΦΑΛ. ΙΗ'.

Κεφάλαιον περὶ τοῦ ὑποδείγματος τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς, καὶ συνθέσεως, καὶ ὅτι κακῶς αὐτὸ νοοῦσι οἱ Σευήρου σύμφρονες, βουλόμενοι ἐκ δύο μερικῶν καὶ ἀτελῶν φύσεων μίαν φύσιν εἶναι τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸ ἀνθρώπου παράδειγμα.

D

Σευήρου γὰρ ἤκουσαν λέγοντος, ὅτι « Ὥσπερ ἐπὶ τῆς μιᾶς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως μέρος μὲν ταύτης ἐστὶν ἡ ψυχὴ, μέρος δὲ τὸ σῶμα, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ, καὶ τῆς μιᾶς αὐτοῦ φύσεως, μέρους τάξιν ἐπέχει ἡ θεότης, καὶ μέρους τὸ σῶμα. » Τοῦτο δὲ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, ἀλλ' ἢ τὸ ὁμολογεῖν ἐκ δύο ἀτελῶν πραγμάτων εἶναι τὸν Χριστὸν, ἐξ ἀτελοῦς θεότητος, καὶ ἐξ ἐλλειποῦς ἀνθρωπότητος, καὶ μὴ εἶναι αὐτὸν τέλειον ἐν θεότητι, ἀλλ' ἡμίθεον Θεὸν, καὶ ἡμιμερῆ

CAP. XVIII.

Caput de exemplo ex constitutione et compositione hominis petito: quodque illi Severi asseclæ perperam accipiant et interpretentur, docentes ex duabus partialibus et imperfectis naturis unam naturam divinitatis et humanitatis in Christo constitutam esse secundum allatum de homine exemplum.

Audiverunt enim Severum asserentem: « Quemadmodum unius in homine naturæ alia pars est anima, alia corpus; sic et in Christo, ejusque una natura, unam partem esse divinitatem, alteram corpus. » Hoc vero nihil est aliud, quam ex duabus rebus imperfectis, constitutum esse Christum, ex imperfecta nimirum divinitate, et ex imperfecta humanitate: neque divinitate perfectum esse sed semi-deum quemdam et semi-hominem. Nos vero

NOTÆ.

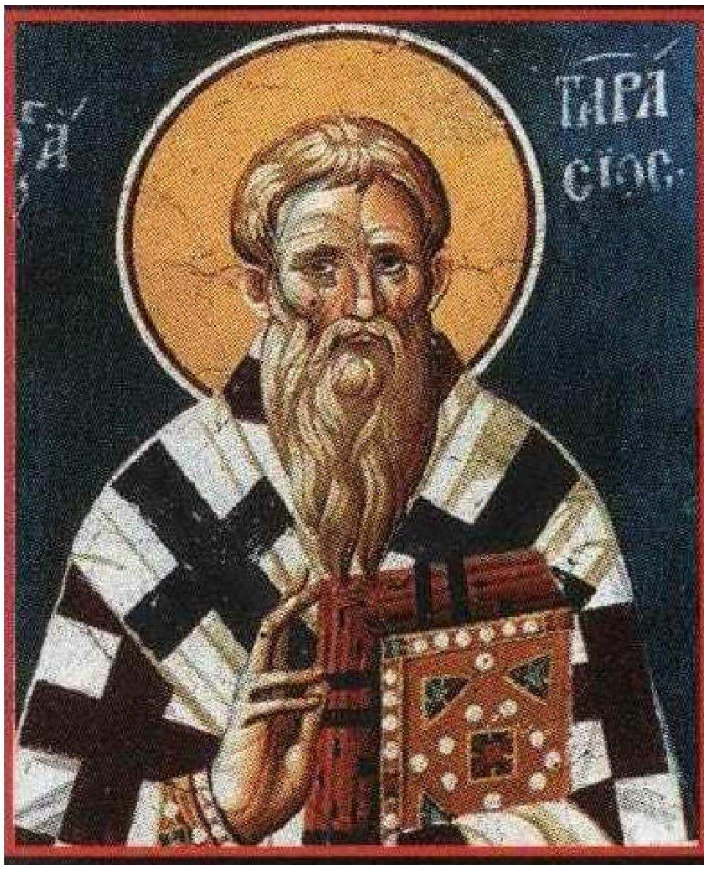
(64) Non male Aristoteles; sed male hæretici, qui Aristotelem non intellexerunt.

დანართი 29: თომა აქვინელი



კათოლიკური ხატი, სადაც თომა აქვინელი ძველ ბერძენ ფილოსოფოსებთან არისტოტელესთან და პლატონთან ერთად არის გამოსახული (შდრ. „ამათ უშჯულოებათა შთაცვივიან მწვალებელნი არისტოტელებრ გულისხმისმყოფელნი ბუნებისა და გვამისანი“).

დანართი 30: ტარასი და ფოტი კონსტანტინეპოლელი პატრიარქები





დანართი 31: ნიკოლოზ მისტიკოსი



ნიკოლაი პავლოვიჩის ნახატი (XIX ს.)

დანართი 32: საერთო წმინდანების მართლმადიდებლური და კათოლიკური ხატ-ფრესკები

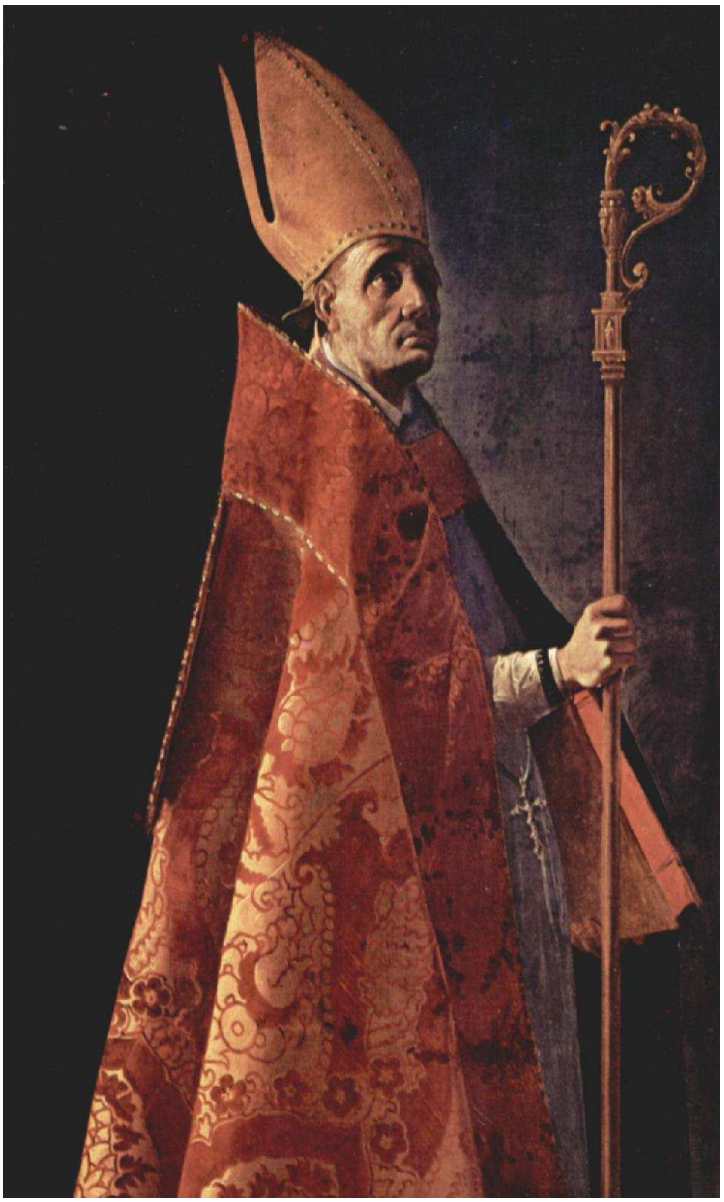
ნეტარი ავგუსტინე



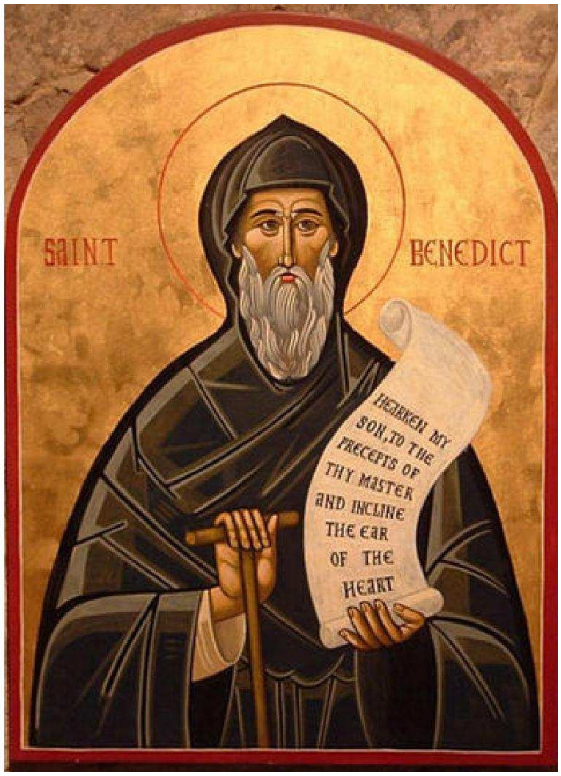


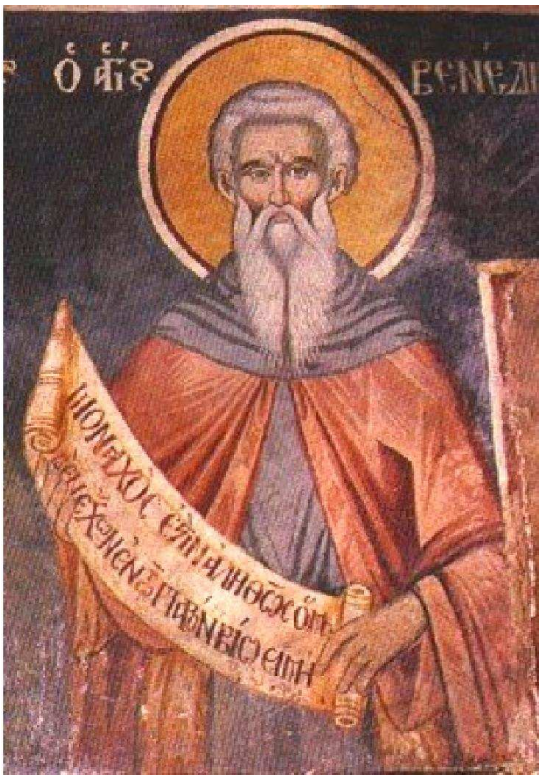
ამბროსი მედიოლანელი





ბენედიქტე ნურსელი









გრიგოლ დიოლოდოსი





გრიგოლ დიოლოღოსი









დანართი 33: ბენედიქტე ნურსელი



მინიატურა ექვთიმე ათონელის „მცირე სვინაქსრიდან“ (ხელნაწ. A648, 32r, XI ს.). ინახება ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში

http://manuscript.ge/

დანართი 34: რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა“



დანართი 35: პაპი ლეონ მეცხრე



შეჩვენებებისა ბულა

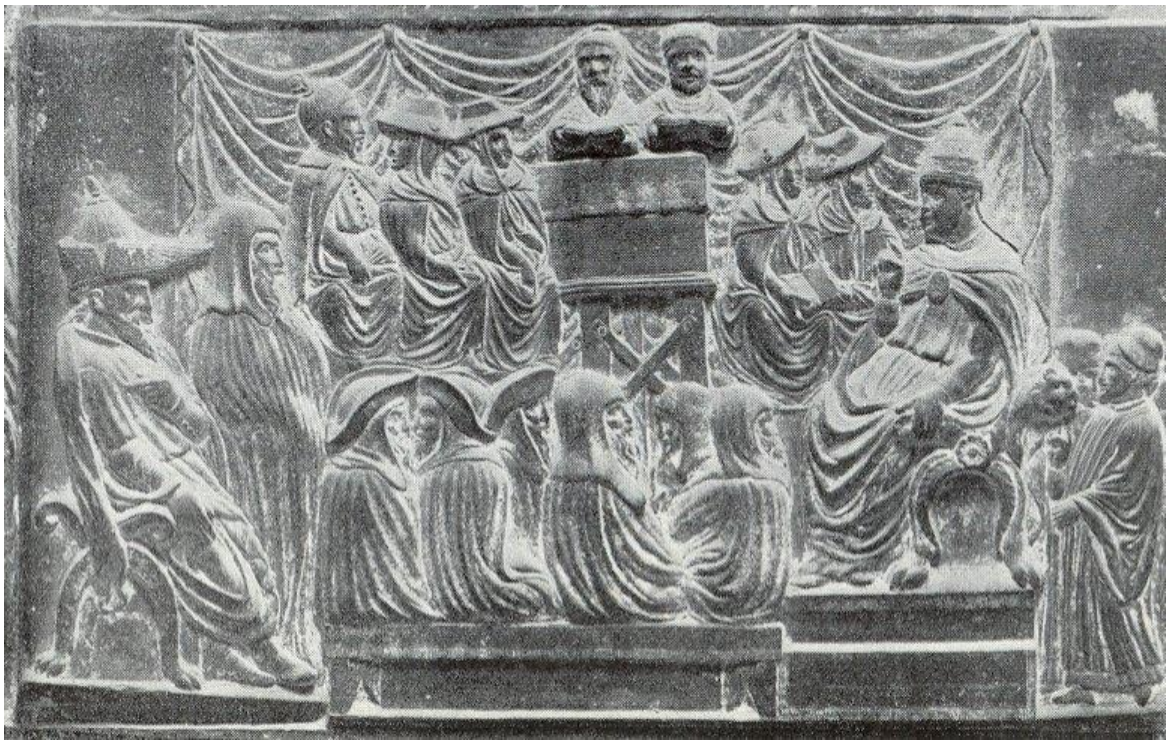
დანართი 36: ოტო ფრაიზინგელი



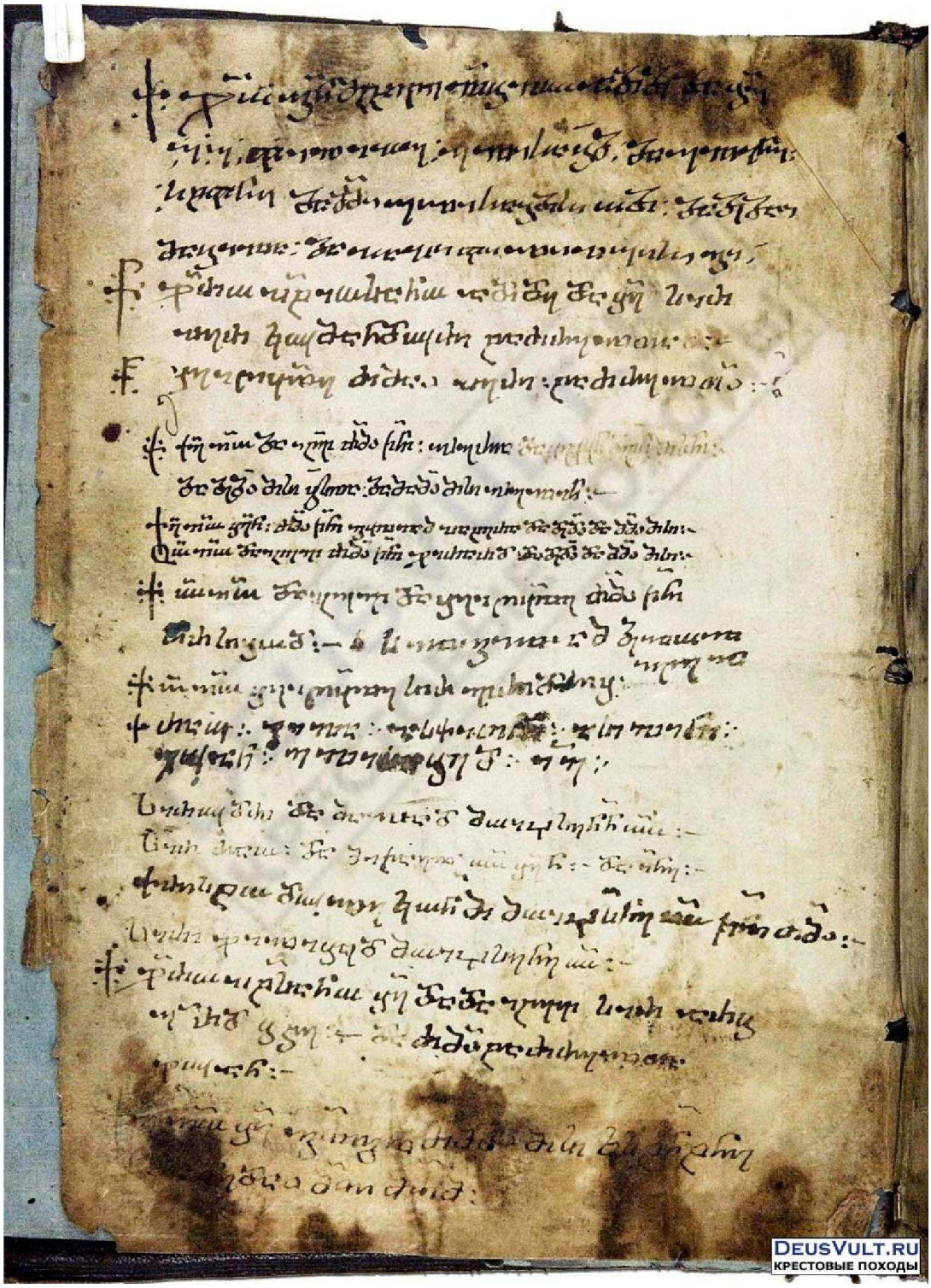
ოტო ფრაიზინგელის გამოსახულება
ბაბენბერგების დინასტიის საგვარეულო ხეზე

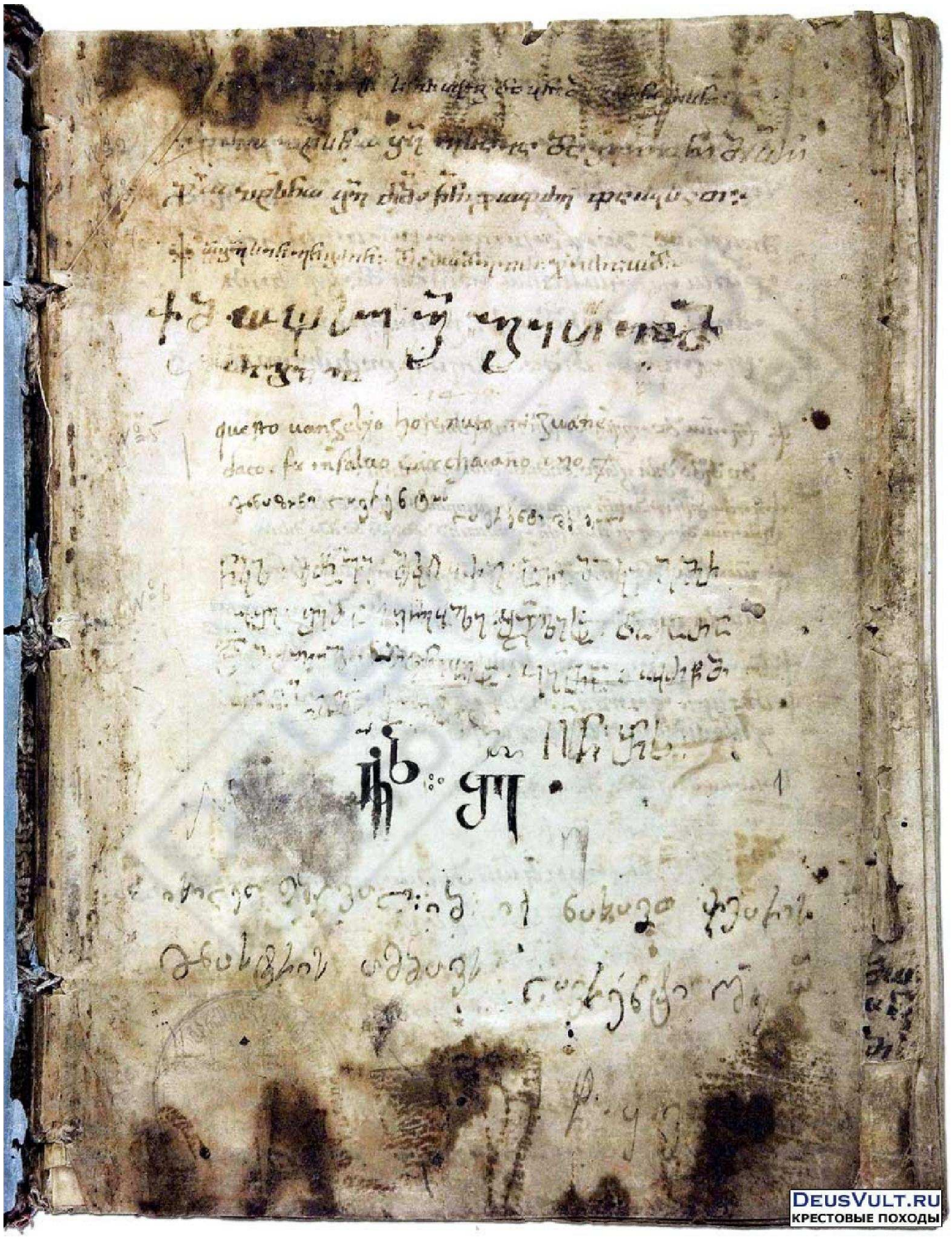


დანართი 37: ფერარა-ფლორენციის კრება



დანართი 38: აღაპები ჯვაროსანთა მოსახსენებლებით




DEUSVULT.RU
КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ

დანართი 39: მაქსიმე აღმსარებელი და იოანე დამასკელი



იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის ცნობილი ფრესკა

მართლმადიდებელი ეკლესიის ორი უდიდესი ღვთისმეტყველი – ორივე ასწავლიდა, რომ მხოლოდ მამა არის სულიწმიდის მყოფობის მიზეზი. თომა აქვინელის აზრით, ისინი ნესტორის ერეტიკულ ცდომილებაში იმყოფებოდენ. ხოლო ყველა დროის ერთ-ერთი უდიდესი ქართველი მწერალი შოთა რუსთაველი სწორედ ამ „ნესტორიანი“ მამების ფერხთით არის გამოსახული. ვფიქრობთ, თავისთავად მრავლისმეტყველი ფაქტია.

დანართი 40: ექვთიმე ათონელი და გიორგი ათონელი



იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის ფრესკა

დანართი 41: ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი და იოანე ჭიმჭიმელი



თანამედროვე ქართული ხატწერა