



ისლამი და ქრისტიანობა სეფიანთა ეპოქის საქართველოში*

გიორგი სანიკიძე

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი,
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის
ინსტიტუტის დირექტორი
საქართველო, 0179, აკად. გ. წერეთლის ქ. 3
+995 599901423. giorgi.sanikidze@iliauni.edu.ge
Orchid: 0000-0002-0043-1981

აბსტრაქტი

სტატიის ძირითადი მიზანია რელიგიური სიტუაციის განხილვა XVII საუკუნის საქართველოში. შესწავლილია ორი დამოუკიდებელი (მაგრამ გარკვეულწილად ურთიერდაკავშირებული საკითხი): ნაშრომის პირველ ნაწილში განხილულია აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობაში ისლამის გავრცელებისთვის არსებული წინააღმდეგობები, მეორე ნაწილში კი ის მიზეზები, რომლებიც ხელს უშლიდა კათოლიკე მისიონერების წარმატებებს ქართველებს შორის კათოლიციზმის გავრცელების მცდელ-

* სტატია მომზადებულია შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ მხარდაჭერილი პროექტის „საქართველოსა და სომხეთის პერვეფცია დასავლურ და აღმოსავლურ წყაროებში (შუა საუკუნეებსა და ადრეულ ახალ დროში)“ (FR-23-10274) ფარგლებში.

ობებში. პირველ შემთხვევაში გამოკვეთილია ის ობიექტური ფაქტორები, რის გამოც ისლამური ქვეყნები (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, სეფიანთა ირანი) ამჯობინებდნენ ისლამზე მოექცე-
იათ ფეოდალური ელიტა (რაც ხშირ შემთხვევაში მხოლოდ გარეგნულად ხდებოდა), მაგრამ უძლურნი იყვნენ მთლიანად მოსახლეობისთვის თავს მოეხვიათ ისლამური მრწამსი. განხი-
ლულია მუსლიმებისა და ქრისტიანების ურთიერთობების სხვა-
დასხვა ასპექტები. მცირე ყურადღება ასევე გამახვილებულია გამუსლიმებული ქართველების მოღვაწეობაზე სეფიანთა ირა-
ნში. მეორე შემთხვევაში კი ხაზგასმულია, რომ კათოლიციზმის გავრცელებისთვის ერთ-ერთი მთავარი წინაღობა გამოდგა კათ-
ოლიკე მისიონერების მხრიდან ადგილობრივი სპეციფიკის უგ-
ულუბელყოფა და დიდწილად აროგანტული დამოკიდებულება (რაც ზოგადად დამახასიათებელი ამ პერიოდის ევროპისთვის აღმოსავლური ქრისტიანობისადმი) ადგილობრივი მართლმად-
იდებელი სამღვდელოებისა და მოსახლეობის მიმართ. კათოლ-
იციზმის გავრცელების წარუმატებლობის მიზეზები განხილუ-
ლია ედვარდ საიდის 'ორიენტალიზმის' კონცეფციის ჩარჩოებში.

საკვანძო სიტყვები: საქართველო, სეფიანთა ირანი, ისლამი, ქრისტიანობა, კათოლიკე მისიონერები, ორიენტალიზმი.

შესავალი

წარმოდგენილი სტატია ორი ნაწილისგან შედგება. პირ-
ველ ნაწილში განხილულია ისლამი საქართველოში სეფიანთა
ირანის სახელმწიფოს არსებობის პერიოდში, ასევე მუსლიმებისა
და ქრისტიანების ურთიერთობები აღნიშნულ ხანაში. მცირე ად-
გილი ეთმობა აგრეთვე გამუსლიმებული ქართველების მოღვა-
წეობას სეფიანთა სახელმწიფოში. სტატიის მეორე ნაწილში კი,

ყურადღება გამახვილებულია ევროპელების - კათოლიკე მისიონერებისა და მოგზაურების ხედვის ანალიზზე საქართველოში ქრისტიანობისა და ქრისტიანების შესახებ.

როგორც ცნობილია, მე-15 საუკუნის მიწურულისთვის, საქართველო დაშლილი იყო მცირე სამეფო-სამთავროებად. ამ ვითარებაში, მე-16 საუკუნის დასაწყისიდან, ქვეყანა კონფლიქტის ზონად იქცა ოსმალეთის იმპერიასა და სეფიანთა ირანს შორის.

ოსმალეთსა და ირანს შორის ქიშპი კავკასიის კონტროლისათვის დროებით შეწყდა 962/1555 ამასიის ისტორიული საზავო ხელშეკრულებით.

ისქანდერ მუნშის ცნობით, ირანმა და ოსმალეთმა ამასიის ზავით საქართველო ასე გაინაწილეს: სამცხე, ქართლი და კახეთი ირანს ერგო. სამცხის დიდ ნაწილი, იმერეთი, ოდიში, აფხაზეთი, გურია და ლაზის ქვეყანა – ოსმალეთს. (ისქანდერ მუნშის ცნობები, 1969: 20) ამრიგად, ირანი ცნობდა ოსმალეთის უფლებას დას. საქართველოზე, ოსმალეთი სცნობდა ირანის უფლებას აღმ. საქართველოზე, ხოლო მესხეთი გავლენის სფეროებად იყო განაწილებული. შესაბამისად, საქართველოში გარკვეული ბალანსი დამყარდა ორ მეტოქეს შორის.

ეს გაყოფა, გარკვეული ცვლილებებით და მიუხედავად ოსმალეთ-ირანის დაუსრულებელი ომებისა, შენარჩუნდა მე-18 საუკუნის 20-იან წლებამდე.

მუსლიმურ იმპერიებს სხვადასხვაგვარი მიდგომები ჰქონდათ საქართველოს მიმართ. ოსმალების მიზანი გახდა სამხრეთ-დასავლეთი საქართველოს სრული ისლამიზაცია (რეგიონის შემოერთებით) და ამგვარი პოლიტიკისგან თავის შეკავება დასავლეთ საქართველოში. ირანელები, თავის მხრივ, მიზნად ისახავდნენ აღმოსავლეთ საქართველოს ფეოდალური ელიტე-

ბის ისლამიზაციას ქრისტიანული უმრავლესობის მოქცევისგან (იძულებით) თავის შეკავებით.

სტატის მეორე ნაწილში ყურადღება გამახვილებულია საქართველოში ქრისტიანობისა და ქრისტიანების ევროპულ (პირველ რიგში, კათოლიკე მისიონერების) აღქმაზე საკვლევ პერიოდში.

კათოლიკური მისიები ახლო აღმოსავლეთსა და კავკასიაში მოღვაწეობას ჯერ კიდევ XIV საუკუნიდან იწყებენ, რის დასტურიცაა 1329 წელს კათოლიციზმის პროპაგანდის ცენტრის გამოტანა სმირნიდან (დღევანდელი იზმირიდან) თბილისში. მისიები XIV-XV საუკუნეების მანძილზე აქტიურად მოღვაწეობდნენ საქართველოში. XVI საუკუნეში ეს აქტივობები მინელდა, თუმცა XVII საუკუნის დასაწყისიდან ახალი ძალით განახლდა. მისიონერები რომიდან იგზავნებოდნენ ამ მიზნისთვის შექმნილი სპეციალური ორგანიზაციის, პროპაგანდა ფიდეს მიერ. ისინი მივლინების ადგილებიდან წერილებს (ე.წ. რელაციებს) აგზავნიდნენ რომში, რომლებშიც აღწერდნენ მათ მიერ აღქმულ ამ ადგილებში არსებულ ვითარებას.

ქართველთა ისლამიზაციის მცდელობები: მიზეზები და შედეგები

აღმოსავლეთ საქართველოში ისლამის გავრცელების მცდელობები და ირანში გადასახლებულ ქართველთა გამუსლიმების პროცესი XVI საუკუნის შუა ხანებში დაიწყო. შაჰ თამაზის (1524–1576) ლაშქრობების მიზანი იყო ერთგული პირების მმართველებად დასმა აღმოსავლეთ საქართველოში და მათი გამუსლიმება. „ქართული რეგიონები იმართებოდა ადგილობრივი გამგებლებით, რომლებიც ცენტრის მიერ ინიშნებოდნენ და ჯამაგირსაც იღებდნენ.“ (Roemer, 1986: 246–47). შიდა ავტონომია შენარჩუნებული იყო, მოსახლეობის აბსოლუტური უმრავლესობა

ქრისტიანად რჩებოდა, მაგრამ ეს რეალურად მაინც იყო ვასალური მდგომარეობიდან უკვე ინტეგრირებისკენ მიმართული პროცესი. ამ კონტექსტში შეიძლება განვიხილოთ აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობის გადასახლება ირანში სოფლის მეურნეობის აღორძინების მიზნით³² და გამუსლიმებული ქართველი დიდგვაროვნების დაწინაურება სეფიანთა სამეფო კარზე. გადასახლებული დიდგვაროვნები პრაქტიკულად მაშინვე მუსლიმდებოდნენ კარიერული წინსვლისთვის. რაც შეეხება სოფლის მოსახლეობას, როგორც ჩანს, პროცესი საკმაოდ ხანგრძლივი გამოდგა.³³

ამასიის ზავამდე, შაჰ თამაზ I-მა ოთხი კამპანია განახორციელა საქართველოში, რასაც ქვეყანაზე სეფიანთა დინასტიის კონტროლის თანდათანობითი გაძლიერება მოჰყვა.

თავის კამპანიების დროს თამაზმა მრავალი ქართველი წამოიყვანა სპარსეთში, რომელთა მნიშვნელოვანმა როლმა საქალაქო ადმინისტრაციასა და არმიაში არსებითი ხასიათის გარდაქმნები მოახდინა სეფიანურ საზოგადოებაში. ახალი ეთნიკური (ბუნებრივია, გამუსლიმებული) ელემენტი გახდა 'მესამე ელემენტი', რომელიც მოექცა ორ ფუძემდებელ ელემენტს, სპარსელებსა და თურქმანებს შორის. (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, 1973: 466). ისიც შეიძლება დაემატოს, რომ მე-16 საუკუნის მიწურულს ქართველები, როგორც სამხედრო არისტოკრატია, იწყებენ ყიზილბაშების ნაწილობრივ შეცვლას.

გარდა ამისა, შაჰ თამაზი სოფლის მოსახლეობასაც ირანში ასახლებდა ადგილობრივი მიწათმოქმედების განვითარების მი-

³² ისქანდერ მუნშის ცნობით, უკანასკნელი ლაშქრობისას, 1554 წელს, ამიერკავკასიიდან მან 30 ათასი კაცი გადასახლა ირანში. (Eskandar Monshi, I, 1350/1971: 88).

³³ 1739 წლის ნადერ შაჰის ფირმანით სულადი გადასახადისაგან (ჯიზია), სხვა არამუსლიმებთან ერთად, გათავისუფლებული იყვნენ ირანში მოსახლე ქართველებიც, რაც იმის დამადასტურებელია, რომ აღნიშნულ ხანაში ირანში მუსლიმი ქართველების გარდა, ცხოვრობდნენ ქრისტიანი ქართველებიც. იხ. (კუცია, 2002: 127).

ზნით. ისქანდერ მუნშის ცნობით, უკანასკნელი ლაშქრობისას, 1554 წელს, სამხრეთ კავკასიიდან მან 30 ათასი კაცი გადაასახლა ირანში. (Eskandar Monshi, I, 1350/1971: 88). ეს პრაქტიკა, როგორც ცნობილია, შემდგომში უფრო მასშტაბური ფორმით გამოიყენა შაჰ აბას I-მა.

„კავკასიელთა ინფილტრაცია სპარსეთში უმნიშვნელოვანესი ფენომენია, რომელმაც მოახდინა მმართველი კლასების სოციალური ბაზის ღრმად მოდიფიცირება.“ (Maeda, 2022: 155). შემდგომში კავკასიურმა ელემენტმა უმნიშვნელოვანესი როლის შესრულება დაიწყო ირანის პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. რ. სავორი აღნიშნავს, რომ ‘კავკასიური ელემენტები’ (ანდა ‘მესამე ძალა’, განსხვავებული თურქმანული და სპარსული ელემენტებისაგან) სამეფო კარზე უკვე შაჰ თამაზ I-ის ჩნდება, მისი წარმატებული კამპანიების შემდეგ კავკასიაში, განსაკუთრებით ქართულ სამეფოებში.“ (Savory: 1961, 84-85).

ამდენად, შაჰ აბასის გამეფებამდე, კავკასიური ელემენტი უკვე წარმოდგენილი იყო ირანში. ისიც შეიძლება ითქვას, რომ შაჰა აბასის დოლამთა კორპუსის პროტოტიპიც კი იყო მომზადებული. (Maeda, 2022: 165).

აღმოსავლეთ საქართველო შაჰ აბასის (1587-1629) საგარეო პოლიტიკის ერთ-ერთ საკვანძო რეგიონად იქცა. ირანის მონარქის ოთხი ლაშქრობის (1614-1617) შედეგად კახეთმა უდიდესი და გამოუსწორებელი ზარალი ნახა. სამეფომ თავისი მოსახლეობის მნიშვნელოვანი დაკარგა, როგორც დაღუპულების, ისე ირანში გადასახლებულების სახით. (ისინი ჩაასახლეს ფერეიდანში – ისპაჰანის პროვინციაში; აგრეთვე ხორასანსა და მაზანდარანში).

როგორც ჩანს, შაჰ აბასს ქართლიდან და კერძოდ, თბილისიდანაც გადაუსახლება ვაჭრები ირანში და ისინიც, მსგავსად ჯულფელი სომეხი ვაჭრებისა, ისპაჰანის ერთ-ერთ გარეუბანში

დაუსახლებია. არაქელ დავრიჟეცის ცნობით, ქართლის მცხოვრებნი „წაიყვანეს და ისპაჰანის ზემოთა სოფლებში დაასახლეს, სადაც სომხები იყვნენ დასახლებულნი.“ (არაქელ დავრიჟეცის ცნობები, 1974: 36).

გერმანელი მოგზაურის, ადამ ოლეარიუსის მიხედვით, ქართველი ვაჭარ ხელოსნები დაუსახლებით ისპაჰანის გარეუბან ჰასენაბადში: „ჰასენაბადი წარმოადგენს გარეუბანს ჯურჯისას ანუ ქართველ ქრისტიანთა, რომელიც გადაყვანილი არიან საქართველოდან. (ისინი) აგრეთვე არიან წარჩინებული ვაჭრები, რომელნიც თავიანთი სავაჭრო საქმეების გამო, ისევე როგორც სომხები, ყველგან მოგზაურობენ და სხვა ქვეყნებშიც დაიარებებიან“. (ციტ. ჟორდანია, 1962:177). ამდენად, საქართველოდან გადმოსახლებულები ასევე ცხოვრობდნენ ქალაქებში. ე. კემპფერის თანახმად, 1680 წლისთვის დაახლოებით 20 ათასი ქართველი ცხოვრობდა ისპაჰანში. (Kaempfer, 1984: 155).

აქვე ხაზი უნდა გაესვას, რომ ქართველები, ერთი მხრივ, შეადგენდნენ სოფლის მოსახლეობას, ხოლო მეორე მხრივ ფართოდ იყვნენ წარმოდგენილები ხელისუფლების უმაღლეს ემულონებში და შეიარაღებულ ძალებში. ამ თვალსაზრისით, შაჰ აბასმა გააგრძელა და უფრო ფართომასშტაბიანი გახადა შაჰ თამაზის პერიოდში დაწყებული პოლიტიკა. ამასთანავე ხაზგასასმელია, რომ ქართველები იძულებული იყვნენ მიეღოთ ისლამი. ადმინისტრაციასა თუ ჯარში არამუსლიმის მსახურება გამორიცხული იყო. რაც შეეხება სოფლის მოსახლეობას, როგორც აღინიშნა, ისლამიზაციის პროცესი უფრო ხანგრძლივი გამოდგა და განპირობებული იყო როგორც ზეწოლით, ისე პრაქტიკული მოსაზრებებიდან გამომდინარე (გამუსლიმების შემთხვევაში, ისინი არ იხდიდნენ სპეციალურ გადასახადს - ჯიზიას). ბუნებრივია, ეს იწვევდა იდენტობის ნაწილის (ქრისტიანულ-ქართულის) დაკარგვას. გადასახლებული სომხები სხვა მდგომარეო-

ბაში აღმოჩნდნენ - შაჰ აბასმა მათ პრაქტიკულად მიანიჭა საგარეო ვაჭრობის მონოპოლია. ქრისტიან სომხებს, შაჰის მოსაზრებით, გაუადვილდებოდათ ერთმორწმუნე ევროპელებთან ურთიერთობა). შესაბამისად, სომხების ისლამიზაცია (თუ არ ჩავთვლით იმავე ადმინისტრაციისა და სამხედრო სფეროებს) არ განხორციელებულა.

მეორე მხრივ კი, შაჰ აბასი კახეთში ასახლებდა თურქმანებს. აქ, ალბათ, იკვეთება შაჰის მიზანი - ერთიან იმპერიულ სივრცეში სხვადასხვა ეთნიკური წარმომავლობის მოსახლეობის „ათქვეფა“ და ეთნიკურად ჰომოგენური რეგიონების მოსპობა. „...კახეთში ჩამოსახლებული თურქმანები შაჰის ერთგული დასაყრდენი უნდა გამხდარიყვნენ კავკასიაში; ირანში გადასახლებული კახელები კულტურული სოფლის მეურნეები და შაჰის ერთგული მეომრები იქნებოდნენ.“ (ბერძენიშვილი, 1943: 302).

ამასთან ერთად, როგორც ჩანს, შაჰი ეძებდა კახეთში ადგილობრივი მოსახლეობისა და ჩამოსახლებული თურქმანი ტომების თანაცხოვრების ფორმებს, ცდილობდა ამ აღმსარებლობით მუსლიმი ტომების ინტეგრირებას ქრისტიანულ კახეთში არსებულ რეალობაში.

არამუსლიმთა მიმართ იმპერიაში არ არსებობდა ერთიანი პოლიტიკა. შაჰ აბასი სხვადასხვა მიდგომებს იყენებდა, გამომდინარე არსებული ვითარებიდან და პოლიტიკური სარგებლიანობიდან. მაგალითისათვის, ისიც აღსანიშნავია, რომ 1023/1614 წელს კახეთში ლაშქრობისას შაჰმა არაერთი დამსჯელი ღონისძიება განახორციელა ყიზილბაში ჯარისკაცების წინააღმდეგ, რომლებმაც დაისაკუთრეს ქართველთა სახლები და დაარბიეს ისინი. ამის შემდეგ, „ვერცერთი გაიძვერა ვერ მიითვისებდა [ქართველი] გლეხის კუთვნილ ჩალის ერთ ღერსაც.“ (Shah 'Abbas: Majmu'ay-i Asnad-i, 2, 1367/1988: 1087). ხაზი უნდა გაესვას, რომ

ჯამაგირს მოკლებული ყიზილბაში ჯარისკაცები ძირითადად სწორედ მარცვით იყვნენ დაკავებულნი. (ib.Reid,2000:305-6, 308).

მეორე მხრივ, იმ პერიოდში არაერთი ეკლესია გარდაიქმნა მეჩეთად. 1023-4/1614-1616 წლებში, ალავერდის ეკლესიაში ირანელებმა დიდი ნადავლი იგდეს. შაჰმა კი გადაწყვიტა, ეკლესია გადაექცია ციხე-სიმაგრედ და მის დასაცავად იქ ორასი მეთოფე ჩააყენა.(Eskandar Monshi, 2, 1350/1971: 1442).

საინტერესოა, რომ იმდროინდელი ირანელი ღვთისმეტყველის და სამართლისმცოდნის, ბაჰა'ის შეხედულებით, აკრძალული იყო ეკლესიის დანგრევა, რომელიც მეჩეთის სახით ფუნქციონირებდა „ურწმუნოთა მიწაზე.“ (Bahā al-Din, ციტ. Abisaab, 2004: 65).

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ბაჰა'ის მოსაზრებები მუსლიმთა და ქრისტიანთა თანაცხოვრებასთან დაკავშირებით. ბაჰა'ი ამტკიცებს, რომ მუსლიმები მოვალენი არ არიან, აუკრძალონ ქრისტიანებს ღორის ხორცის ჭამა ან ღვინის სმა. გარდა ამისა, „მუსლიმებს, რომლებსაც უხდებათ ქრისტიანთა შორის ცხოვრება, ან ამით სარგებელს იღებენ ისლამისათვის, შეუძლიათ, თავისუფლად შეერიონ მათ და თავი მოაჩვენონ, რომ ჭამენ ღორის ხორცს და სვამენ ღვინოს.“ ამასთან ერთად, ბაჰა'ი თვლის, რომ ამგვარი თავის მოჩვენება დასაშვებია მხოლოდ გარკვეულ, მის მიერ აღწერილ ვითარებაში და რომ მუსლიმთათვის დაუშვებელია ნებისმიერი სარგებლისათვის ღორის ხორცისა და ღვინის მოხმარება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ისლამური რწმენის დასუსტებით, ისინი დაკარგავენ მიღებულ სარგებელს. ასევე, ბაჰა'ი ჩამოთვლის იმ პირობებს, რომელთა შემთხვევაშიც ქართველის მიერ მუსლიმისათვის შეთავაზებული ყურძნის წვენი, თაფლი ან ძმარი შეიძლება, ჩაითვალოს რელიგიური თვალსაზრისით სუფთად. (Bahā al-Din, ციტ. Abisaab, 2004: 65).

მიუხედავად იმისა, რომ ბაჰა'ის ეს მოსაზრებები არ არის დათარიღებული, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, რომ ამგვარი განსჯის მოტივაციას წარმოადგენდა შაჰ აბასის ლაშქრობების შემდეგ კახეთში შექმნილი სიტუაცია. დამაჯერებლად გვეჩვენება რ. აბისააბის შეხედულება, რომ შაჰ აბასი, სასულიერო პირის მიერ შემოღებული ამგვარი წესების დახმარებით, იმედოვნებდა, ხელი შეეწყო სოციალური ინტეგრაციისათვის გაუკაცრიელებულ რეგიონებში, განსაკუთრებით იქ, სადაც ქრისტიანები მაინც უმრავლესობას წარმოადგენდნენ. (Abisaab, 2004: 66).

ბაჰა'ის პოსტულატებიდან ნათლად ჩანს, რომ ის საჭიროდ თვლიდა მუსლიმი უმცირესობის ადაპტაციას ქართველ ქრისტიან უმრავლესობასთან და მათ შორის მშვიდობიანი სოციალური და ეკონომიკური ურთიერთობების დამყარებას. თუმცა, საბოლოო ჯამში, ბაჰა'ის ეს მიზანი არ განხორციელებულა.

ქართლში კი, როსტომ მეფის გამგებლობის ხანაში, დასრულებული სახე მიიღო აღმოსავლეთ საქართველოსთან ირანის ურთიერთობის „კომპრომისულმა“ ფორმამ, რომელსაც საფუძველი შაჰ აბასის მმართველობის მიწურულს ჩაეყარა. „კომპრომისული“ პოლიტიკა შემდეგი სახის იყო: ირანი უცვლელად ტოვებდა ქართულ სოციალურ-ეკონომიკურ წყობას, ტახტი ბაგრატიონთა დინასტიის ხელში რჩებოდა ისლამის მიღების პირობითა და ვალის ტიტულით. (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, 1973: 312).

ქართულ საბუთებში როსტომი თავს „მეფეთა-მეფესა და პატრონს“ (ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები, 1955: 106) უწოდებს. ირანის შაჰის ოფიციალურ საბუთებში კი როსტომი ამგვარადაა მოხსენიებული: „ჩემი ძმა ქართლის ვალი როსტომ ხანი.“ (სპარსული ისტორიული საბუთები, 1960: 48 და ხვ.). ანუ ქართული თვალთახედვიდან როსტომი მეფეა. შაჰის

თვალსაზრისით კი, ქართლი ირანის ქვეშევრდომი ტერიტორიაა და როსტომი, როგორც ვალი, ირანის შაჰის მოხელეა.

ეს პოლიტიკური კომპრომისი გაგრძელდა თითქმის სეფიანთა მმართველობის ბოლომდე. კომპრომისული პოლიტიკის თანახმად, ქართველი მეფეები, სეფიანთა ვასალები, საშინაო საქმეებს თითქმის მთლიანად აკონტროლებდნენ. ირანისათვის კი ამგვარ პოლიტიკას უნდა უზრუნველყო იმპერიის ჩრდილო-დასავლეთი საზღვრების უსაფრთხოება.

ქართლის საქმეების მოსაწესრიგებლად როსტომს დიდი თანხები ეძლეოდა. მის განკარგულებაში იყო აგრეთვე ირანელთა მრავალრიცხოვანი ჯარი. (ბერძენიშვილი, 1973: 255).

ქართლში ირანის ბატონობის განსამტკიცებლად როსტომი არ დაკმაყოფილდა სამხედრო ღონისძიებებით. მან მიზნად დაისახა ირანის სასარგებლო განწყობილების შექმნა. ამ მიზანს ემსახურებოდა როსტომ ხანის მთელი რიგი პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული ღონისძიებები. უპირველეს ყოვლისა, როსტომმა ირანიდან მასთან ერთად წამოსულ თავის მომხრე გამუსლიმებულ დიდგვაროვნებს დაუბრუნა მამულები. შედეგად, მან სათანადო საყრდენი შეიქმნა ადგილობრივ ფეოდალურ ელიტაში.

როსტომმა, ერთი მხრივ, აღადგინა დანგრეული ეკლესიები. ის დახმარებას უწევდა უმაღლეს სამღვდელთა და ამავე დროს, თვითონ მტკიცედ იცავდა მუსლიმურ წესებს. მან ფართო სამშენებლო სამუშაოები წამოიწყო თბილისში. როსტომის მიერ თბილისში აგებული სამეფო სასახლით მოხიბლული დარჩა ფრანგი მოგზაური ჟან შარდენი. (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 317).

ჟან ბატისტ ტავერნიე საქართველოში არსებულ სიტუაციას ამგვარად აღწერს: ეს არის სამეფო, რომლის ყველა ხალხი შერეულია მაჰმადიანებთან, რომლებმაც აქ ფეხი მოიკიდეს, და სპარსეთის მეფემ, რომელმაც ქვეყანაში დაყოფები დათესა, იმდ-

ენად თავის სასიკეთოდ წარმართა საქმეები, რომ ორი სამეფო შეიქმნა (იგულისხმება ქართლი და კახეთი, გ.ს.). ის მათ პროვინციებს უწოდებს და უკვე ოცდახუთი თუ ოცდაათი წელია, იქ მმართველებს ნიშნავს. ისინი ამ ქვეყნის პრინციები არიან და ამ პატივის მისაღებად, მაჰმადიანობის მიღება მართებთ. ამადღებთან რა, ისინი მეფის ტიტულს იღებენ. სპარსეთის მეფეს არ შეიძლია მათ შვილები ჩამოაცილოს... კანონით, რომელიც სპარსეთის მეფემ თავს მოახვია ამ პრინციებს, მათ არ შეუძლიათ საკუთარი მამის მემკვიდრედ გახდომა, თუ არ მიიღებენ მაჰმადიანობას... სამართალი ამ ქვეყნის ქრისტიანების მიერ აღესრულება და მასში არც ერთ მაჰმადიანს, მეფესაც კი, არ შეუძლია ჩაერიოს. (Tavernier, 1981: I, 48-49).

ჟან შარდენი, რომელიც 16770-იანი წლების დასაწყისში იმყოფებოდა საქართველოში, აღნიშნავს, რომ „ქართველი დიდებულთა უმრავლესობა გარეგნულად აღიარებს ისლამს. ზოგი ამ სარწმუნოებაზე გადადის იმიტომ, რომ თანამდებობა ჰქონდეს კარზე და სახელმწიფო ჯამაგირი მიიღოს; სხვები კი იმისთვის, რომ გახდნენ ღირსნი ხელმწიფისთვის საკუთარ ასულთა მთხოვებისა, ან კიდევ მხოლოდ იმისთვის, რომ ხელმწიფის ცოლებთან მაინც შეძლონ მათი დაყენება.“ (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 310).

კიდევ ერთი ფრანგი მოგზაურის, ჟოზეფ პიტონ დე ტურნეფორის ცნობით, სპარსეთის ხელმწიფეს საქართველოში ბევრად მეტი ეხარჯება, ვიდრე აქედან შემოსდის. საკუთარი ინტერესებისთვის რომ გამოიყენოს ქართველი დიდებულები, რომლებიც ქვეყნის ბატონ-პატრონები არიან და რომელთაც შეუძლიათ თურქებს მიემხრონ, სპარსეთის ხელმწიფე მათ დიდი ჯამაგირით აჯილდოებს. (ტურნეფორი, 1987: 67).

თბილისის მეჩეთის შესახებ, შარდენი წერს: „თბილისში არც ერთი მეჩეთი არ არის, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ქალაქი

მუსლიმურ სახელმწიფოს ემორჩილება და მას მთელი მისი მიმდებარე ტერიტორიებითურთ მუსლიმი მთავარი განაგებს. სპარსელები არაფერს იშურებენ იმისთვის, რომ აქ მეჩეთი აეშენებინათ, მაგრამ საქმე ბოლომდე ვერასოდეს მიიყვანეს. ხალხი მამინევე აღსდგებოდა ხოლმე, იარაღით ხელში ანგრევდა ნაგებობას და სასტიკად უსწორდებოდა მშენებლოებს. საქართველოს მთავრები გულის სიღრმეში მეტად კმაყოფილნი იყვნენ ხალხის ამბოხებებით, თუმცა გარეგნულად საპირისპიროს გამოხატავდნენ. ისინი ქრისტიანულ სარწმუნოებას მხოლოდ ფორმალურად განუდგნენ იმისათვის, რომ მეფისნაცვლობა მიეღოთ... ამ რამდენიმე წლის წინათ, სპარსელებს ციხეში აუგიათ ერთი პატარა მეჩეთი იმ კედელთან, რომელიც ციხეს თბილისის დიდი მოედნისგან გამოჰყოფს, რომ ხალხი შეჩვეოდა მეჩეთებისა და სასულიერო პირების ცქერას, რომლებიც შენობის ზემოდან მოუწოდებდნენ ხალხს სალოცავად... მაგრამ ავიდა თუ არა ზემოთ სასულიერო პირი მათი ჩვეულების მიხედვით სარწმუნოებრივი მოვალეობის შესრულებისთვის მორწმუნეთა მოსახმობად, ხალხი მოედანზე შეიკრიბა, ქვები დაუშინეს მეჩეთს და სასულიერო პირი იძულებული გახდა სასწრაფოდ ძირს ჩამოსულიყო. ამ ჯანყის შემდეგ, ის აღარ აუშვიათ ზევით.“ (შარდენის მოგზაურობა, 315-316).

ეს ინციდენტი კარგად აჩვენებს, რომ თბილისის მოსახლეობა ქრისტიანობის ერთგული რჩებოდა და შესწევდა ძალა, წინა აღდგომოდა უცხო ძალის მცდელობას, მუსლიმური იერი მიენიჭებინა ქალაქისთვის. თუმცა, აქვე უნდა, რომ თბილისში ამ დროისთვის ნამდვილად არსებობდა მინიმუმ ერთი მეჩეთი. ეს იყო შიიტური „ცისფერი“ მეჩეთი, აშენებული მე-16 საუკუნის დასაყისში, შაჰ ისმაილის მეფობის ხანაში (ან მეორე თვალსარიხსით, მე-17 საუკუნის დასაწყისში, შაჰ აბასის I-ის ზეობის ხანაში). ამგვარად, ამ შემთხვევაში შარდენი უპირობოდ არას-

წორ ინფორმაციას იძლევა. არ არის გამორიცხული, რომ ის გულისხმობდეს მინარეთის არარსებობას.

შარდენის მოგზაურობიდან 30 წლის შემდეგ, ტურნეფორი აღნიშნავს, რომ თბილისის ციხის ტერიტორიაზე ორი მეჩეთია, „იყო მესამე მეჩეთიც, რომელიც ამჟამად მიტოვებულია.“ (ტურნეფორი, 1987: 70). მეორე მხრივ, ტურნეფორი ნაწილობრივ ადასტურებს შარდენის სიტყვებს: „მუეძინები, ანუ მაჰმადიანთა მგალობლები, ვერ ბედავენ ციხის მეჩეთის მინარეთიდან მორწმუნეებს სალოცავად მოუწოდონ, რადგან ხალხი მათ მაშინვე ქვებით ჩაქოლავს.“ (ტურნეფორი, 1987: 70).

შარდენი ასევე ხაზს უსვამს მუსლიმური წეს-ჩვეულებების ზეგავლენის არარსებობას თბილისის ყოველდღიურ ცხოვრებაზე: „სხვა ხორცეულთან ერთად, საჯაროდ და დაუფარავად იყიდება ღორის ხორციც, ხოლო ღვინოს ყოველ გზაჯვარედინზე შეხვდებით. სპარსელები, ალბათ, დიდად უკმაყოფილოდ უყურებენ ყოველივე ამას, მაგრამ ვერაფერს გამხდარან.“ (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 316).

სტატის ეს ნაწილი მინდა დავამთავრო ტურნეფორის სიტყვებით, რომელიც კარგად ახასიათებს თბილისში არსებულ მრავალეთნიკურ და მრავალრელიგიურ გარემოს: „მაჰმადიანები დახმარებისთვის ქართველ წმინდანებს მიმართავენ, ქართველები - სომეხ წმინდანებს, ხოლო სომეხები ზოგჯერ შვეცელას მაჰმადიან წმინდანებსაც შესთხოვენ.“ (ტურნეფორი, 1987: 69).

კათოლიკური ‘ორიენტალიზმი’ საქართველოში ქრისტიანობის ევროპული აღქმა

ახლა მინდა შევეხო საქართველოში ქრისტიანობისა და ქრისტიანების ევროპულ (პირველ რიგში, კათოლიკე მისიონერების) აღქმას საკვლევ პერიოდში.

ამ თვალსაზრისით, კვლევა შეიძლება წარიმართოს ედვარდ საიდის ცნობილი კონცეფციის - „ორიენტალიზმის“ ფარგლებში.

საიდის მიხედვით, დასავლელებისთვის (პირველ რიგში, იგულისხმება ინგლისელები და ფრანგები) აღმოსავლეთი, არის არა თავისთავად, რეალურად არსებული, არამედ ისეთი, როგორც დასავლეთის მიერაა აღქმული, უფრო სწორად „გამოგონილი“ და მორგებული დასავლურ კონცეფციებზე. ამას კი სინამდვილესთან არავითარი კავშირი არ აქვს. დასავლელი დამკვირვებელი წინასწარ შექმნილი განწყობით და „სქემებით“ აღიქვამს აღმოსავლეთს – ეს აღქმა სუბიექტურია და ობიექტურ „აღმოსავლურ“ რეალობას ვერ და არ ასახავს.

საიდის კონცეფცია, პირველ რიგში, ისლამურ აღმოსავლეთს ეხება კოლონიალიზმისა და იმპერიალიზმის ეპოქაში. სხვა იდეებთან ერთად, ხაზგასმულია, რომ „დასავლეთად“ წოდებული გეოპოლიტიკური ერთობა კონსტრუირებულია გულდასმით გამოძერწილი რეპრეზენტაციებით, რომლითაც ის საკუთარ თავს ირეკლავს დანარჩენ მსოფლიოსთან მიმართებაში. (Aluska, 2008: 140). ორიენტალიზმის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა „აზროვნების სტილი, რომელიც ემყარება ონოლოგიურ და ეპისტემოლოგიურ განსხვავებას „აღმოსავლეთს“ და (უმეტეს დროში) „დასავლეთს“ შორის. (Said, 1978: 2-3). წარმომავლობით არაბი ქრისტიანი საიდი „ორიენტალიზმში“ გულისხმობს სწორედ მუსლიმების, ისლამური სამყაროს აღქმას. მის კონცეფციაში არ არსებობს ადგილი აღმოსავლური ქრისტიანობისთვის. მიუხედავად ზემოთქმულისა, ქვემოთ შევეცდები სწორედ აღმოსავლური ქრისტიანობის (და ქრისტიანების) ევროპულ აღქმის განხილვას საქართველოს მაგალითზე ახალი დროის დასაწყისში საიდის კონცეფციის ფარგლებში.

აქვე აღვნიშნავ, რომ არ ვარ საიდის კონცეფციის მხურვალე მხარდამჭერი, მაინც მიმაჩნია, რომ მისი კონცეფცია განსახილველი საკითხის რელევანტურია ორ სპეციფიკურ კონტექსტში: 1) ევროპის დამოკიდებულების გასაგებად აღმოსავლეთის ქრისტიანები მიმართ ახალი დროის დასაწყისში. 2) არამხოლოდ ინგლისისა და საფრანგეთის, არამედ აღმოსავლეთში კათოლიკური ეკლესიის, კერძოდ პაპის მისიების, აქტივობების გასაანალიზებლად. ამ თვალსაზრისით, ევროპელი ქრისტიანი ავტორების უარყოფითი და დიდწილად აროგანტული დამოკიდებულება აღმოსავლელი ქრისტიანების, მათ შორის ქართველების, მიმართ, სავსებით შესაძლებელია, რომ საიდის კონცეფციის ფარგლებში აიხსნას.

ბუნებრივია, რომის სურვილი, განეგრძო საკუთარი ძალაუფლება ქრისტიანულ აღმოსავლეთზე, გამომდინარეობდა რელიგიური განხეთქილების შემდეგ ქრისტიანულ აღმოსავლეთში ჰეგემონობისკენ სწრაფვიდან. უკვე აღარ არსებობდა აღმოსავლური ქრისტიანობის ცენტრი - ბიზანტია. ამდენად, რომის თვალთახედვიდან, თითქოსდა გზა იყო გახსნილი აღმოსავლელი ქრისტიანების „მოსაქცევად“. ყოველივე ეს კი, რა თქმა უნდა, პოლიტიკურ მიზნებს ემსახურებოდა.

მისიონერთა მოღვაწეობის დასაწყისი თვალსაჩინოდ წარმატებული იყო. მათი მჭიდრო ურთიერთობები დაამყარეს საქართველოს მოსახლეობასთან, არისტოკრატiasთან და სამღვდელეობასთან. ქართველები ზოგადად კეთილგანწყობას იჩენდნენ მისიონერთა მიმართ. 1616 წელს მისიონერი პაოლო მარია და ფაენცა წერდა: „ქართველი სასულიერო პირები ღრმა პატივისცემით არიან განმსჭვალულნი რომის პონტიფიკოსის მიმართ.“ (ციტ. Tamarati, 1910: 495).

დომინიკელმა მამამ გრეგორიო ორსინიმ 1626 წლის 9 დეკემბერს პროპაგანდა ფიდეს წარუდგინა რელაცია საქართველოს

შესახებ. ის წერდა, რომ კათოლიციზმის გავრცელება ქართველებს შორის მეტად ადვილი უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან 1) ქართველები არიან მომხიბლავი, თვინიერი, უბრალო და შესანიშნავი ხალხი. 2) და მათ არაერთხელ მიუმართავთ რომის წმინდა საყდრისთვის მორჩილებით, ღვთისმოსაობით და ერთგულებით განმსჭვალული წერილებით. (ციტ. Tamarati, 1910: 496).

კახეთის მეფე თეიმურაზი 1626 წელს წერდა პაპა ურბან VIII-ს: „სწორედ შენ გემორჩილებით. ჩვენ გავაკეთებთ ყველაფერს, რასაც შენ გვიბრძანებენ. შენ ხარ ყველა კეთილმორწმუნის მამა.“ (ციტ. Tamarati, 1910: 503).

კათოლიკოსმა საქართველოში მათ ყველა საშუალება შეუქმნა მოღვაწეობისა და საგანამანათლებლო საქმიანობისთვის. კათოლიკე მამებმა დაარსეს სკოლა, სადაც ყმაწვილები სწავლობდნენ კათოლიკურ სარწმუნოებას და ასევე ეცნობოდნენ ევროპულ ლიტერატურას. ხალხი ხშირად სტუმრობდა მათ. მათ ფართოდ გაითქვეს სახელი ქველმოქმედების, უანგარობისა და სამედიცინო ცოდნის გამო; სარგებლობდნენ საყოველთაო პატივისცემით.

თითქოსდა რეალობას არ იყო აცდენილი მთელი ერის კათოლიკური ეკლესიისთვის დაქვემდებარების მოსაზრება. თუმცა, ამ პროექტის ერთ-ერთი ხელისშემშლელი ფაქტორი გახდა ის, რომ „მისმა აღმატებულება პიკემ, რომელსაც ებარა სპარსეთის საქმეები, ვერ მოახერხა საქართველოში ჩამოსვლა.“ (ციტ. Tamarati, 1910: 573).

მაგრამ კათოლიკე მისიონერებმა თანდათანობით დაკარგეს პოპულარობა და მათ მიმართ ადგილობრივი მოსახლეობის გაუცხოების პროცესი სულ უფროდაუფრო თვალსაჩინო ხდებოდა. ამ ცვლილებების მიზეზები გარკვეულწილად შეიძლება განთავსდეს საიდის კონცეფციის ჩარჩოებში: ორიენტალიზმი გამოიყენება რეპრეზენტაციების სისტემად, რომლის მიზანიცაა

დასავლეთის ძალაუფლებისა და ზემდგომობის კონსოლიდაცია აღმოსავლეთზე და არა მხოლოდ მისი ასახვა თუ აღწერა.

მისიონერების უმთავრესი შეცდომა იყო ევროცენტრული (ამ შემთხვევაში დასავლურ ქრისტიანობაზე დამყარებული) მიდგომა აღმოსავლეთისადმი. საიდი ხაზს უსვამს, რომ აღმოსავლეთის დასავლურ იმიჯს, წარმოსახვას, არაფერი აქვს საერთო რეალურ აღმოსავლეთთან. ორიენტალიზმი არ არის მხოლოდ ევროპული წარმოსახვის ნაყოფი - ის არის ძალაუფლების, ჰეგემონიის, დომინირების დამყარების სურვილი. აღმოსავლეთს შეისწავლიან ის დასავლელები, რომლებიც „სხვებზე“, „უცხოებზე“ მაღლა აყენებენ საკუთარ თავს და ამ მოცემულობიდან გამომდინარე აღწერენ აღმოსავლეთს. აღმოსავლეთი დასავლეთის საპირისპიროა, ის პასიურია, დასავლეთი კი აქტიურია. აღმოსავლეთი არსებობს იმისთვის, რომ მასზე იბატონო. ამ თვალსაზრისით, აღმოსავლური ქრისტიანული სამყარო არ განსხვავდება ისლამური სამყაროსგან. (იხ. სანიკიძე, 2011: 107-108).

ევროპელი მოგზაურებისა და მისიონერებისთვის ყველა კავკასიელი და ახლოაღმოსავლელი ხალხი - ქართველები, თურქები, აფხაზები, ჩრდილო კავკასიელები მიჩნეული არიან „სხვებად“, „უცხოებად“, შესაბამისად, ბარბაროსებად და ველურებად. კათოლიციზმის პროპაგანდის წარუმატებლობა დიდწილად განპირობებული იყო ადგილობრივი მოსახლეობის მიმართ აროგანტული დამოკიდებულებით. ცნობილი იტალიელი მოგზაური პიეტრო დელა ვალე, რომელსაც საკმაოდ სრული ცოდნა ჰქონდა საქართველოს (ასევე ზოგადად ახლო აღმოსავლეთისა და კავკასიის) შესახებ, აფრთხილებდა თეატინელთა კათოლიკური ორდენის საქართველოში მოღვაწე მისიონერებს: „თითოეული სულიერი გამარჯვება, რომელსაც შეგიძლიათ მიაღწიოთ ამ ქვეყანაში, მნიშვნელოვანწილად დამოკიდებულია იმ შთა-

ბეჭდილებაზე, რომელსაც თქვენ შეუქმნით ქართველებს, კერძოდ კი ჩვენი რელიგიის შესახებ.“ (ციტ. ტაბაღუა, 1987: 133).

დონ პიეტრო ავიტაბილეს, რომელიც სათავეში 1626-1635 წლებში ედგა საქართველოში კათოლიკურ მისიას, სიტყვები შეიძლება მივიჩნიოთ მართლმადიდებელი სამღვდელოებისადმი აროგანტული დამოკიდებულების თვალსაჩინო მაგალითად: „მე უღირს საქციელად მიმაჩნდა კეთილგანწყობილი დამოკიდებულებას გამოვლენა არაკათოლიკე სამღვდელო პირების მიმართ.“ (ავიტაბილე, 1977, 33).

მისიონერ არქანჯელო ლამბერტის სიტყვებით, „ჩვენს მღვდლებსაც მეტად უძნელდებათ იქ თვის მოღვაწეობისგან ის ნაყოფი გამოიტანონ, რომლის იმედი ჩვეულებრივ აქვთ სხვა ურწმუნო ქვეყნებში.“ (ლამბერტი, 1936: 3). (ურწმუნო ქვეყანა - კათოლიკე მისიონერების მიერ აღმოსავლელი ქრისტიანების ტიპური შეფასება).

კათოლიკური მისიების ადგილობრივი მოსახლეობისადმი დამოკიდებულების მკაფიოდ წარმოსაჩენად მოვიხმობ ამონარიდებს დასავლეთ საქართველოში კათოლიკური მისიის მეთაურის, ჯუზეპე ძამპის წერილებიდან, რომლებიც ჩართულია ჟან შარდენის ცნობილ თხზულებაში „მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ადგილებში.“

ძამპის დამოკიდებულება უპირობოდ ტენდენციურია. მისთვის ყველაფერი, რაც არ წარმოადგენს კათოლიკური მრწამსის ნაწილს, ადამიანთა სულიერი ცხოვრებისთვის ხიფათის შემცველია და რაც არ შეესაბამება კათოლიკურ დოგმებს, სიცრუე და ქრისტიანობის საწინააღმდეგოა. მისი მიზანი არ არის დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის რელიგიური ცხოვრების მიუკერძოებელი, ზუსტი აღწერა, არამედ მათი დაგმობა კათოლიკური პოზიციებიდან გამომდინარე. ძამპის წერილები შეიძლება მივიჩნიოთ „კათოლიკური ორიენტალიზმის“ მკაფიო გამოვლი-

ნებად, ვინაიდან ის რეალურად წერს წინასწარ შემუშავებული სქემის მიხედვით.

ძამპის დამოკიდებულება ადგილობრივი მოსახლეობის-ადმი შარდენტან პირველივე შეხვედრის დროს ვლინდება. შარდენი გადმოგვცემს მის სიტყვებს: „ღმერთმა შეუნდოს ბატონო მათ, ვინც თქვენ აქ ჩამოსვლა გირჩიათ, და ამით ასეთ უბედურებას შეგაწიათ. თქვენ ჩამოხვედით მსოფლიოს ყველაზე ცუდ და ბარბაროსულ ქვეყანაში.“ (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 212).

ძამპი ცდილობს გაამართლოს საკუთარი მისია იმის ჩვენებით, თუ რამდენად შეძლო მან „განეწმინდა“ ქრისტიანობა საქართველოში. მისთვის აქ არსებული ნებისმიერი რელიგიური რიტუალი წარმოდგენს ქრისტიანული (ანუ კათოლიკური) სარწმუნოების შერყენას.

მეფე თეიმურაზთან დაკავშირებით, ჯუზეპე ძამპი წერს: „ერთხელ სარწმუნოებაზე კამათის დროს პატრ დონ ჟაკ დე სტეფანისთან, რომელიც მას მოციქულთა სადარი თავისუფლებით ელაპარაკებოდა, მეფე ისე გაცხარდა, რომ ხმალზე გაიკრა ხელი და უთხრა: თქვენ, ფრანკები მეტად ჯიუტები ხართ; ჩემ სარწმუნოებას ამ ხმლით ხელში დავიცავ ყველა იმათგან, ვინც მეტყვის, რომ იგი ჭეშმარიტი არ არის. ეს საბრალო პატრი იძულებული გახდა დადუმებულიყო.“ (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 144). ბუნებრივია, კათოლიკე პატრი ამ შემთხვევაში დადებითი პერსონაჟია, ხოლო ქართველი მეფე - უარყოფითი. სინამდვილეში კი, აქაც ჩანს აროგანტული დამოკიდებულება - უბრალო სამღვდლო პირი მონარქს ელაპარაკება, როგორც თანასწორს (სრულიად წარმოუდგენელი რამ ევროპისთვის). მეფის რეაქცია კი დასაგმობია იმის გამო, რომ ის არ იზიარებს პატრის მრწამსს.

ძამპი მკაცრად გმობს სიმონიას, საეკლესიო თანამდებობების გაყიდვის პრაქტიკას, მაგრამ ესეც თანადროული ევროპისთვის სულაც არ იყო უცხო მოვლენა. კიდევ ერთი ამონარიდი:

„როდესაც რაიმე სამრახის საქმეს ჩადიან და მას თვითონვე ცოდვად თვლიან, ისინი მაინც ფარავენ მას და ამავე დროს მის გამოსყიდვას ცდილობენ, მისდევენ რა საერთოდ მიღებულ წესს, რომელიც ასეთი სახისაა: როდესაც დიდ ცოდვას ჩაიდენ, მის გამოსასყიდად კეთილი საქმე უნდა გააკეთო. კეთილ საქმედ კი ითვლება ხატებისათვის მსხვერპლის შეწირვა ანდა ძღვენის – აბრეშუმის ნაჭრის თუ ფულის მიტანა.“ (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 175-176). აქაც არაფერია ნათქვამი ქრისტიანულ ევროპაში გავრცელებული ინდულგენციების გაყიდვის შესახებ.

ძამპისთვის ქართველების მიერ ჭეშმარიტი რწმენისგან განდგომა არის ბერძნული ცრუ ქრისტიანობის, იუდეველობისა და წარმართობის ზეგავლენის შედეგი. იგი წერს: „მეგრელები მრავალი წლის მანძილზე წმინდად ინახავდნენ სარწმუნოებას, ვიდრე ცოცხლები იყვნენ ისინი, ვინც ღირსეულად ნერგავდა მათში რელიგიას. შემდეგ კი მათ თავისი წეს-ჩვეულებები აურიეს ებრაელთა და სხვათა ადათებში და, მსგავსად ბერძნებისა, მოსწყდნენ წმინდა რომაულ-კათოლიკურ ეკლესიას.

პირჯვარს ისახვენ ბერძნული წესით – ხელი ჯერ მარჯვნივ, მერე მარცხნივ მიაქვთ. ამით ადასტურებენ თავიანთ მწვალებლობას. შემდეგ მოდის უფრო მძიმე ბრალდება - ძამპის სიტყვებით, ცოტამ თუ იცის, შესაძლოა არც არავინ, რომ პირჯვარი, რომელსაც ისინი გადაისახვენ, არის ქრისტიანობის სიმბოლო. ისინი ფიქრობენ, რომ ეს ნიშანი ღორის ხორცის ჭამას ნიშნავს.“ (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 186).

ასევე საინტერესოა საკუთრივ შარდენის მოსაზრებებიც. შარდენმა სპარსეთში მოსახვედრად საქართველოს გზა აირჩია. თვითონ ის პროტესტანტი იყო და, შესაბამისად, არ ჰქონდა საფრანგეთში კარიერული წინსვლის პერსპექტივები. „საფრანგეთში დაბრუნებულმა აღმოვაჩინე,- წერს ერთგან შარდენი, რომ ის რელიგია, რომლითაც მე ვიყავი აღზრდილი, მამორებდა ყოვ-

ელგვარ სამსახურს, და საჭირო იყო ან გამომეცვალა პროფესია, ან ხელი ამელო ყველაფერ იმაზე, რასაც პატივი და დიდება ჰქვია. ყოველივე ამას მიმიმედ აღვიქვამდი: არ ხარ თავისუფალი გწამდეს ის, რაც გინდა. (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 12).

შარდენი ხაზს უსვამს სპარსეთში არსებულ რელიგიურ ტოლენატობას და წერს, რომ პროტესტანტებს იქ არავინ ავიწროებს. მაგრამ ხაზი უნდა გაესვას, რომ მუსლიმ ხელისუფალთათვის არავითარ პრობლემას არ წარმოადგენდა მათი ქვეშევრდომი ქრისტიანების მიერ სარწმუნოების გამოცვლა, ქრისტიანობის სხვა მიმდინარეობაზე გადასვლა (მაგალითად, მართლმადიდებლებისა კათოლიციზმზე). ზოგადად, შეიძლება ითქვას, რომ შუა საუკუნეებისა და ადრეული ახალი დროის მუსლიმური სამყარო ამ თვალსაზრისით, ქრისტიანულ ევროპაზე უფრო ტოლერანტული იყო (თუკი ამ ცნებას მივუსადაგებთ აღნიშნულ ეპოქას). მაგრამ შარდენი ასევე დაწვრილებით აღწერს ქეთევან დედოფლის წამებას, შესაბამისად, მისი შეხედულებები სპარსეთში არსებულ ტოლერანტულ გარემოზე, აშკარად გადაჭარბებულია. გარდა ამისა, საკუთრივ მუსლიმებს კატეგორიულად ეკრძალებოდათ რწმენის გამოცვლა, რაც შარიათის მიხედვით, სიკვდილით ისჯებოდა.

შარდენი ერთგან წერს, რომ სამეგრელოში არავისთან უსაუბრია რელიგიის შესახებ, ვინაიდან ვერავინ ნახა, ვისაც რაიმე ეცოდინებოდა სარწმუნოების, საღვთო კანონის, ცოდვის, ზიარებისა და ღვთისმსახურების შესახებ. თუმცა, თავისი თხზულების სხვა ადგილზე შარდენი აღნიშნავს, რომ ის არაერთ მღვდელს შეხვდა და ისაუბრა მათთან რელიგიური საკითხების თაობაზე. ზოგადად, შარდენი თხზულებაში საკმაოდაა მსგავსი ურთიერთგამომრიცხავი პასაჟები.

დასკვნა

ირანული თვალთახედვიდან, აღმოსავლეთ საქართველო სეფიანთა სახელმწიფოს ნაწილი იყო (თუნდაც არასრულად ინტეგრირებული), რომელსაც მართავდა შაჰის მიერ დანიშნული ქართული სამეფო ოჯახის გამუსლიმებული წევრი. სეფიანთა მმართველების მიზანი იყო „დანიშნული მეფის“ (ვალი) და ქართული ფეოდალური ელიტის ერთგულების გარანტირება - რეგულარული შემოსავლების მიღების მიზნით. XVI საუკუნესა და XVII საუკუნის დასაწყისში აღმოსავლეთ საქართველოს ისლამიზაციის, სეფიანთა სამეფოში მისი სრული ინტეგრაციისა და ქართული ინსტიტუტების ირანული ანალოგებით მთლიანად ჩანაცვლების პოლიტიკა 1620-იანი წლების ბოლოდან მიტოვებული იქნა და ჩანაცვლდა „კომპრომისის“ პოლიტიკით. ქართული ფეოდალური ელიტა გარეგნულად გამუსლიმებული იყო პრივილეგიების მიღების მიზნით, მაგრამ მოსახლეობის აბსოლუტური უმრავლესობა ქრისტიანი რჩებოდა, სეფიანები კი არ და ვერ ცვლიდნენ ამ სიტუაციას. გამუსლიმებული ქართველი მეფეები ასევე ცდილობდნენ გამოეყენებინათ ნებისმიერი ხელსაყრელი შესაძლებლობა სეფიანთა კარისგან მეტი დამოუკიდებლობის მოსაპოვებლად.

კათოლიკე მისიონერთა და ევროპელ მოგზაურთა მიზანი იყო დასავლეთ ევროპასა და საქართველოს შორის მჭიდრო პოლიტიკური, კულტურული და ეკონომიკური კავშირების დამყარება, რაც იმდროინდელი პოლიტიკური სიტუაციიდან და კომუნიკაციების სირთულეებიდან გამომდინარე, საკმაოდ რთულ საქმეს წარმოადგენდა. ამასთანავე, კათოლიკური მისიების წარმუშატებლობა კათოლიციზმის გავრცელების საქმეში დიდწილად განპირობებული იყო მისიონერთა მხრიდან აღმოსავლური ქრისტიანობის მიუღებლობითა და ადგილობრივი მოსახლეო-

ბისადმი აროგანტული დამოკიდებულებით. ეს კი კარგად თავსდება ედვარდ საიდის 'ორიენტალიზმის' კონცეფციის ჩარჩოებში.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ავიტაბილე, დ. პ. (1977). *ცნობები საქართველოზე (XVII საუკუნე)* (ბ. გიორგაძე, თარგმანი, შესავალი და კომენტარები). თბილისი: მეცნიერება.

არაქელ დავრიყვი. (1974). *ცნობები საქართველოს შესახებ* (კ. კუცია, თარგმანი, შესავალი და კომენტარები). თბილისი: მეცნიერება.

ბერძენიშვილი, ნ. (1943). შაჰ აბასის მეორე ლაშქრობა საქართველოში. ს. ჯანაშია (რედ.), *საქართველოს ისტორია*. თბილისი.

ბერძენიშვილი, ნ. (1973). *საქართველოს ისტორიის საკითხები* (ტ. VI). თბილისი: მეცნიერება.

დუმბაძე, მ. (რედ.). (1973). *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები* (ტ. 4). თბილისი: საბჭოთა საქართველო.

ისქანდერ მუნში. (1969). *ცნობები საქართველოს შესახებ* (ვ. ფუთურიძე, რედ., თარგმანი და შესავალი). თბილისი.

კუცია, კ. (2002). ნადირ შაჰი და საქართველო. *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, 4. თბილისი.

ლამბერტი, ა. (1936). *სამეგრელოს აღწერა* (ა. ჭყონია, თარგმანი). თბილისი.

სანიკიძე, გ. (2014). დასავლეთის მიერ აღქმული აღმოსავლეთი: დებატები ედვარდ საიდის „ორიენტალიზმის“ გარშემო. *კრ-ში: ქართული, დასავლური და აღმოსავლური ისტორიოგრაფიული ტრადიცია* (გვ. 98–151). თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

ტაბალუა, ი. (1987). *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნთსაცავებში* (ტ. III). თბილისი: მეცნიერება.

- ტურნეფორი, ჟ. პ. დე.** (1988). *მოგზაურობა აღმოსავლეთის ქვეყნებში* (მ. მგალობლიშვილი, თარგმანი, შესავალი და კომენტარები). თბილისი: მეცნიერება.
- სპარსული ისტორიული საბუთები.** (1960). (ვ. ფუთურიძე, თარგმანი და რედაქცია; წ. I, ნაკვ. I). თბილისი.
- ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები.** (1955). (ვ. ფუთურიძე, თარგმანი და რედაქცია). თბილისი.
- შარდენი, ჟ.** (2018). *მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში* (მ. მგალობლიშვილი & გ. სანიკიძე, თარგმანი, გამოკვლევა და კომენტარები; მე-2 გამოცემა). თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- ჟორდანია, გ.** (1962). უცხოელ მოგზაურთა ცნობები ქართველთა შესახებ XVII საუკუნეში. *მნათობი*, (8), 174–184.
- Abisaab, R. J.** (2004). *Converting Persia: Religion and power in the Safavid Empire*. London: I.B. Tauris.
- Aluska, M.** (2008). Orientalism/Occidentalism: The impasse of modernity. In *Waiting for the barbarians: A tribute to Edward W. Said* (137–154). Verso Books.
- Della Valle, P.** (1745). *Voyages dans la Turquie, l'Égypte, la Palestine* (ტ. IV). Rouen.
- Eskandar Monshi.** (1971). *Tārīkh-e ‘ālam-ārā-ye ‘Abbāsi* (I. Afshari, ed., TT. 1–2). Tehran: Amir Kabir.
- Herbert, T.** (1677). *Some years travels into divers parts of Africa and Asia*. London.
- Kaempfer, E.** (1984). *Am Hofe des persischen Großkönigs 1684–1685*. Stuttgart: Erdmann.
- Maeda, H.** (2001). Ḥamza Mirzā and the “Caucasian elements” at the Safavid court: A path toward the reforms of Shāh ‘Abbās I. *Orientalist*, 1, 155–171.

- Nava'i, A. H.** (1988). *Shah 'Abbas: Majmu'ay-i asnad-i va mukatabat-i tarikhi* (1–2). Tehran.
- Reid, J. J.** (2000). *Studies in Safavid mind, society and culture*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.
- Roemer, H. R.** (1986). The Safavid period. In P. Jackson & L. Lockhart, *The Cambridge history of Iran* (T. 6). Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, E.** (1978). *Orientalism: Western concepts of the Orient*. Penguin Books.
- Savory, R. M.** (1961). The principal offices of the Şafawid state during the reign of Ṭahmāsp I. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 24(1), 65–85.
- Tamarati, M.** (1910). *L'église Géorgienne des origines jusqu'à nos jours*. Rome.
- Tavernier, J.-B.** (1981). *Les six voyages de Turquie et de Perse* (T. II). Paris: François Maspero.
- Tournefort, J. P. de.** (1982). *Voyage d'un botaniste* (T. II). Paris: François Maspero.