ომის იდეოლოგია საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთში
ქრისტიანული საღვთო ომი და ისლამური ჯიჰადი

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Mamuka Tsurtsumia

THE IDEOLOGY OF WAR IN GEORGIA AND THE NEAR EAST: CHRISTIAN HOLY WAR AND ISLAMIC JIHAD

With Foreword of Gocha Japaridze

Tbilisi
2019

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

მამუკა წურწუმია

ომის იდეოლოგია საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთში ქრისტიანული საღვთო ომი და ისლამური ჯიჰადი

გოჩა ჯაფარიძის წინასიტყვაობით

თბილისი
2019

წინამდებარე ნაშრომი შუა საუკუნეების ომის იდეოლოგიის მონოგრაფიულად შესწავლის პირველი ცდაა ქართულ ისტორიოგრაფიაში. მასში განხილული და შესწავლილია ომის იდეოლოგია ისლამურ სამყაროში (ჯიჰადი, ზოგადი კონცეფცია, განვითარება და ევოლუცია) და საქართველოს წინააღმდეგ გამოყენებული ჯიჰადის ფაქტები; წმინდა ომის იდეის წარმოშობა და განვითარება დასავლეთის საქრისტიანოში (სამართლიანი ომი, წმინდა ომი, ჯვაროსნული მოძრაობა) და მისი გავლენა საქართველოზე; ბიზანტიის დამოკიდებულება წმინდა ომის იდეისადმი, ის თავისებურები, რასაც აღმოსავლური მართლმადიდებლობა და იმპერიის მოწყობა განაპირობებდა; დაბოლოს, შესწავლილია იდეოლოგიური დაპირისპირება ისლამთან, ქართული ანტიმუსლიმური ლიტერატურა, ეკლესიის როლი სამხედრო საქმეში და ქართული ქრისტიანობის მებრძოლი ხასიათი. მიღებული დასკვნების საფუძველზე დადგენილია, თუ როგორ ომებს აწარმოებდა ქრისტიანული საქართველო და რა იყო ომი „ქრისტეს რჯულისათვის“.

გარეკანზე H1665 დავითნის 224v მინიატურა.
ყუაზე H1665 დავითნის 204v მინიატურა, დეტალი.

© საავტორო უფლებები დაცულია

ომის იდეოლოგია საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთში:
ქრისტიანული საღვთო ომი და ისლამური ჯიჰადი
ISBN 978-9941-8-1959-9

აღნიშნული პროექტი განხორციელდა შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მხარდაჭერით (გრანტი FR17_138).
This project has been made possible by financial support from the Shota Rustaveli National Science Foundation (Grant FR17_138).

პროექტი განხორციელდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში
The Project is implemented in the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

თბილისი 2019 Tbilisi

სარჩევი

გოჩა ჯაფარიძე. წინასიტყვაობა 7

შესავალი 20

ნაწილი I. ისლამური ჯიჰადი

თავი 1. ისლამის საღვთო ომი: ჯიჰადი შუა საუკუნეებში 29
ჯიჰადის არსი 29
ჯიჰადის მიზანი 31
ჯიჰადი როგორც ვალდებულება 33
შაჰიდი 35
შიიტური ჯიჰადი 36
ჯიჰადის წარმოების წესები 37
დიდი ჯიჰადი 40
ჯიჰადის ისტორიიდან 44

თავი 2. ჯიჰადი საქართველოს წინააღმდეგ 49
არაბები 50
თურქ-სელჩუკები 53
ჯიჰადი 1121 წლის ომში? 54
თავდაცვითი ჯიჰადი 61
სალაჰ ად-დინი 63
რუქნ ად-დინი 63
ჯალალ ად-დინი 64
თემურ-ლენგი 66
ყარა-ყოიუნლუ (შავბატკნიანები) 72
აყ-ყოიუნლუ (თეთრბატკნიანები) 73
სეფიანთა ირანი 75
თურქ-ოსმალები 78

ნაწილი II. ქრისტიანული საღვთო ომი

თავი 3. სახარებისეული პაციფიზმიდან სამართლიანი ომის იდეამდე: ადრეული ეკლესიის დამოკიდებულება ომის მიმართ 84

პირველქრისტიანთა პაციფიზმი 85
ქრისტიანული „სამართლიანი ომი“ 102

თავი 4. წმინდა ომი და ჯვაროსნული იდეა 110
ლათინი ქრისტიანების წმინდა ომი 110
ჯვაროსნები ქართულ ისტორიოგრაფიაში 118
ჯვაროსნული ომი 123

ნაწილი III. ბიზანტია და წმინდა ომი

თავი 5. ომის იდეოლოგია ბიზანტიაში 144
რელიგიური ფაქტორი ბიზანტიის ომებში 149
ბიზანტიური „სამართლიანი ომი“ 152
ბიზანტიელთა დამოკიდებულება ჯიჰადისა და ჯვაროსნობის მიმართ 155
განსხვავებული აღმსარებლობა როგორც ომის მიზეზი 158
ომის რელიგიური მიზანი 159
მებრძოლთა ზეციური საზღაური 161
ომისადმი დამოკიდებულება ბიზანტიაში 170

ნაწილი IV. ომი და ეკლესია

თავი 6. ქრისტეს ეკლესიის მსახურნი ომში 176
ლათინური ეკლესიის სამხედრო საქმიანობა 177
სამღვდელოება და ომი ლათინურ საეკლესიო სამართალში: *pro et contra* 182
ბიზანტიის ეკლესია ომში 188
ომი და ეკლესია შუა საუკუნეების საქართველოში 191
ჯვრითა და მახვილით 194
მეომარი სამღვდელოება და ქართული სამართალი 205

ნაწილი V. ქართული საღვთო ომი

თავი 7. ომი „ქრისტეს რჯულისათვის“ 210
ქრისტიანული რიტუალები და სამხედრო საქმე 210
იდეოლოგიური დაპირისპირება ისლამთან 218
ქართული ომი „ქრისტეს რჯულისათვის“ 228
კონფრონტაცია მუსლიმებთან 232
მესიის მახვილი 240
რაინდული და ჯვაროსნული სულისკვეთება საქართველოში 242
იერუსალიმის მნიშვნელობა ქართული ქრისტიანობისათვის 247
ზეგარდმო საზღაური, მარტვილობა 257
დასკვნა 274

Summary 279
შემოკლებები 338
ბიბლიოგრაფია 345
საძიებელი 388

წინასიტყვაობა

თქვენს წინაშეა შუა საუკუნეების ომის იდეოლოგიის კარდინალური საკითხების მონოგრაფიული კვლევა. წიგნიდან მკითხველი შეიტყობს ქრისტიანული წმინდა ომისა და ისლამური ჯიჰადის შესახებ, გაიგებს თუ რა ამოძრავებდათ ქრისტიანული და მუსლიმური არმიების მებრძოლებს, რაში მდგომარეობდა ჯვაროსნობის ფენომენი, რა მნიშვნელობა ჰქონდა რელიგიურ ფაქტორს იმდროინდელ ომებში და როგორ განაპირობებდა იდეოლოგია ომების ხასიათს.

ათასწლეულზე მეტ ხანს საქართველოს ისტორია ისლამთან მძაფრი დაპირისპირების ფონზე მიმდინარეობდა, რამაც თავისი დაღი დაასვა ქართველების მიერ წარმოებული ომების ხასიათს. ეს ხასიათი რომ გავიაზროთ, უნდა ვიცოდეთ ამ დაპირისპირების ძირეული მიზეზები და ისტორია.

VII საუკუნიდან მოყოლებული, საქართველოს ყოველთვის ინტენსიური კონტაქტები ჰქონდა ისლამურ სამყაროსთან. სამხედრო-პოლიტიკურ კონფრონტაციას ისლამურ სამყაროსთან თან სდევდა მწვავე იდეოლოგიური ბრძოლა ორი რელიგიის აღმსარებელთა შორის. ის მეთოდები, რომლებითაც ქრისტიანულ საქართველოსა და ისლამურ სამყაროში ცდილობდნენ ერთმანეთის დისკრედიტაციას, განაპირობებდა ერთი მხრივ, ანტიმუსლიმური და მეორე მხრივ, ანტიქრისტიანული, ანტიქართული განწყობილებების შექმნას.

ამ იდეოლოგიურ დაპირისპირებას განაპირობებდა შეურიგებელი წინააღმდეგობები ქრისტიანულსა და მუსლიმურ რწმენას შორის, ისევე როგორც ისლამური ჯიჰადის კონცეფცია, რომელსაც შემდგომ ქრისტიანული საღვთო ომი დაერთო.

მოძღვრება ჯიჰადის (ომი სარწმუნოებისათვის, „საღვთო ომი“) შესახებ ჩამოყალიბდა თანდათან, მისი ჩანასახი ჩანს ყურანში, მედინის სურებში, წარმართებთან და იუდეველ ტომებთან მედინის მუსლიმების საომარ მოქმედებებთან დაკავშირებით. ყურანი ერთის მხრივ ურჩევს ადამიანებს მოექცნენ ალაჰის გზაზე „ბრძნული, კეთილი დარიგებებით“ (16:126/125), მეორეს მხრივ კი მასში მოიპოვება მრავალი მითითება ალაჰისათვის, ალაჰის გზაზე, *ფი საბილ ალლაჰ* ბრძოლის აუცილებლობისა და ურწმუნოთა განადგურების შესახებ. ყურანი აცხადებს, რომ ვინც იწამა, ალაჰის უნდა ეშინოდეს, მასთან მიახლოებას უნდა ცდილობდეს, მისთვის გულმოდგინებას იჩენდეს (5:39/35). მორწმუნეებმა არ უნდა დაზოგონ თავები და ქონება ალაჰისათვის (9:41). ყურანი მოუწოდებს მუჰამადს ებრძოლოს ურწმუნოებსა და ფარისევლებს, იყოს სასტიკი მათ მიმართ (9:74/73), დასძრას მათთან საომრად მორწმუნენი, რომელთაგან ოცი მედგარი აჯობებს ორასს, ხოლო ასი კი ათასს დასძლევს (8:66). ვინც არ იომებს, ხარჯები უნდა გაიღოს. ისინი უფრო მაღლა დგანან მათზე, ვინც ამას არ აკეთებს (57:4) და არიან ჭეშმარიტი გულწრფელები (49:15). მორწმუნენი ყიდულობენ იმქვეყნიურ ცხოვრებას ამქვეყნიურის ფასად; ვინც იბრძოლებს, მოკვდება, ან გაიმარჯვებს, ყურანი აღუთქვამს საზღაურს (4:76/74). ფარისევლები (*ალ-მუნაფიკუნ*) ეწოდებათ და ღვთაებრივი სასჯელი ემუქრება მათ, ვინც თავს იკავებს ომისა და ხარჯების გაღებისგან (9:52; 48:16). ვინც ალაჰის გზაზე არ იბრძვის, ის იბრძვის ძალმომრეთა გზაზე და სატანის მეგობრებთან კი ომია საჭირო (4:78/76).

ყურანში განსაზღვრულია ჯიჰადის მიზნებიც: მორწმუნებმა მანამდე უნდა ებრძოლონ ურწმუნოებს, ვიდრე არ გაქრება ურწმუნოება და არ დამკვიდრდება რწმენა ალაჰისა (*ვა ყაქუნუ დ-დინუ ლი-ლლაჰი*) (2:189/193; 8:40/39). ამავე დროს, ყურანი მოითხოვს მათგან არ გადაამეტონ და დაიცვან ზომიერება (2:186/190). მუჰამადის სიცოცხლეში ჯიჰადში, უპირველეს ყოვლისა, ესმოდათ შეიარაღებული ბრძოლა „ურწმუნოთა წინააღმდეგ“. ასევე იყო ისლამის პირველ საუკუნეში. VII ს-დან, ისლამის დოგმატიკის ჩამოყალიბებასთან ერთად,

სარწმუნოებისთვის ბრძოლაში თავგამოდება მორწმუნის უმნიშვნელოვანეს რელიგიურ მოვალეობათა ხარისხში აიყვანეს. ზოგიერთი სამართლისმცოდნე ჯიჰადს განიხილავდა, როგორც მუსლიმთა კიდევ ერთ ძირითად მოვალეობას, ისლამის ბურჯს (*რუქნ*). თეორიულად ის გახდა მამრობითი სქესის თავისუფალი, სხეულითა და სულით ჯანსაღი, ბრძოლის შემძლე ყველა მუსლიმის მოვალეობა. ფაკიჰთა[1] შრომებში განასხვავებენ ჯიჰადის 6 ტიპს. ესენია: ბრძოლა 1. ალაჰის მტრებთან (რომლებიც ემუქრებიან მუსლიმური თემის, უმას არსებობას), წარმართებთან და მათთან, ვინც ავიწროებს მუსლიმებს, 2. საზღვრების ხელშეუხებლობის დამრღვევებთან (საგარეო აგრესიასთან), 3. სარწმუნოებიდან განდგომილებთან, 4. ძალმომრეებთან (*ალ-ბაღი*), 5. ყაჩაღებთან, 6. არამუსლიმ მონოთეისტებთან, რომლებიც უარს ამბობენ გადაიხადონ ჯიზია. ჯიჰადის დოქტრინით, მუსლიმთა მოვალეობაა დარ ალ-ჰარბის და ქაფირების, ე. ი. ურწმუნოების ტერიტორიების ხარჯზე, დარ ალ-ისლამის საზღვრების გაფართოვება. თეორიაში ითვლებოდა, რომ მუსლიმები არამუსლიმურ სახელმწიფოებთან იმყოფებიან მუდმივი ომის პირობებში და მათთან ნებადართულია მხოლოდ 10-წლიანი დაზავება.

ჯიჰადის დროს დაღუპული მუსლიმი ხდება შაჰიდი, მოწამე, რომელსაც მუსლიმური თვალსაზრისით გარანტირებული აქვს სამოთხე, სადაც ის დაიკავებს მაღალ ადგილს ალაჰის ტახტის მახლობლად. შაჰიდს ეპატიება ყველა მიწიერი ცოდვა. ჯიჰადი შეიძლება გამოცხადდეს როგორც შეტევითი, ისე თავდაცვითი ომების დროს. ომის დაწყების წინ მუსლიმური თემის მეთაური ვალდებულია შესთავაზოს „ურწმუნოებს“ „ჭეშმარიტ რჯულზე“ – ისლამზე მოქცევა. თუკი „ურწმუნოები“ ამ მოთხოვნას დაემორჩილებიან და აღიარებენ ისლამს, მაშინ მათ მიიღებენ მუსლიმურ თემში (*უმა*) და მიანიჭებენ იმავე უფლებებს, რომლებიც აქვთ სხვა მუსლიმებს. „ურწმუნოებს“ – საღვთო წერილის ხალხებს – შეუძლიათ თავიდან აიცილონ ომი და შეინარჩუნონ საკუთარი რჯული იმ პირობით, თუ თავს გამოაცხადებენ მუსლიმი გამგებლების ქვეშევრდომად და იკისრებენ ჯიზიას გადახდას. ამ შემთხვევაში ისინი ხდებიან ზიმიები – მფარველობის ქვეშ მყოფი ხალხი.

[1] ფაკიჰი – კანონმდებელი-ღვთისმეტყველი, მუსლიმური სამართლის (ფიკჰის) მცოდნე.

„ურწმუნოებს“ შეუძლიათ არ დამორჩილდნენ, გააგრძელონ ომი, მაგრამ თუ მუსლიმებმა ძალის გამოყენებით (*‘ანვათან*) გაიმარჯვეს, სრული უფლება აქვთ გაძარცვონ და მოაოხრონ დაპყრობილი მხარე.

ჯიჰადი ფაქტობრივად წარმოადგენდა ომის ერთადერთ ფორმას, რომელიც დაშვებული იყო ისლამში, რადგანაც, თეორიაში, ისლამი წარმოადგენს ერთ თემს, რომელსაც ერთი ხელისუფლება მართავს და შეიარაღებული კონფლიქტი მუსლიმთა შორის აკრძალულია. მაგრამ პრაქტიკაში ასეთი ომები არ იყო იშვიათი. თანდათან ჯიჰადი გასცდა სამხედრო და გეოპოლიტიკურ ჩარჩოებს და მოიცვა საკითხების საკმაოდ ფართო წრე. გაჩნდა ისეთი ცნებები, როგორებიცაა „გულის ჯიჰადი“ (გულში ისლამის მტრის, ანდა რელიგიური მორალის საწინააღმდეგო ქცევების დაგმობა), „კალმის ჯიჰადი“ (ისლამის დაცვა წერილობით), „ხელის ჯიჰადი“ (დისციპლინარული ზომების მიღება დამნაშავეთა და ზნეობრივი ნორმების დამრღვევთა მიმართ), „ენის ჯიჰადი“ (ისლამის ფასეულობათა სიტყვიერი დასაბუთება, გაბედული გამონათქვამები და მიმართვები უსამართლო გამგებლებისადმი), „მახვილის ჯიჰადი“ (ურწმუნოებთან შეიარაღებული ბრძოლა, რომელშიც დაცემულებს აღთქმული ჰქონდათ სამუდამო ნეტარება სამოთხეში). მუჰამადის სიტყვებიდან, „ჩვენ დავბრუნდით მცირე ჯიჰადიდან, რათა შევუდგეთ დიდ ჯიჰადს“, მუსლიმმა ღვთისმეტყველებმა განავითარეს დებულება „დიდი ჯიჰადისა“, ან „სულის ჯიჰადისა“, რაც წარმოადგენდა საკუთარ სულიერ და ზნეობრივ სრულყოფას. მცირე ჯიჰადი გამოცხადდა ურწმუნოებთან ბრძოლად. „სულის ჯიჰადს“ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ სუფიები. მაგრამ მუსლიმური სამყაროს პოლიტიკურ ცხოვრებაში ყველაზე აშკარა გამოხატულება ჰპოვა ჯიჰადის მოძღვრების სამხედრო ასპექტებმა. ჯიჰადი – საღვთო ომი შუა საუკუნეების მანძილზე ასაზრდოებდა ისლამურ ექსპანსიონიზმს.

ქრისტიანული სამყაროს, კერძოდ კი, საქართველოს წინააღმდეგ შეტევითი, აგრესიული ომები მიმდინარეობდა ისლამის დროშით. VII ს. 40-50-იან წლებში საქართველო პირველად დადგა არაბთა დიდი დაპყრობითი ომებისა და ისლამის

ექსპანსიის პირისპირ. აქედან მოყოლებული, XIX ს. დამდეგამდე ისლამური ფაქტორი გამუდმებით უქმნიდა საფრთხეს ქართულ სახელმწიფოებრიობას და ქართული კულტურის არსებობას. გამონაკლისია XII ს. – XIII ს. პირველი ორი ათწლეული, რომლის დიდ მანძილზე, საქართველოს სამეფოსთან მიმართებაში, ისლამური სამყარო იყო უფრო თავდაცვაზე, ვიდრე შეტევაზე.

ისლამური სახელმწიფოების აგრესიამ განაპირობა ისლამის გავრცელება-დამკვიდრება საქართველოს სხვადასხვა კუთხესა და ქალაქში. თავდაპირველად ეს მოხდა თბილისში, რომელიც არაბთა დაპყრობის შემდეგ საამიროს ცენტრი გახდა (VIII ს. 70-იანი წლები). ისლამის გავრცელების კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ცენტრი საქართველოში, XIV ს-მდე მაინც, იყო დმანისი. სწორედ თბილისელი და დმანისელი მუსლიმები გახდნენ ერთ-ერთი ინიციატორნი 1121 წ. ნაჯმ ად-დინ ილღაზის მეთაურობით დიდი ანტიქართული კოალიციის შექმნისა.

ისლამიზაციის საფრთხე განსაკუთრებით გამოიკვეთა XVI-XVIII სს-ში, ირანისა და ოსმალეთის მომძლავრების ხანაში. ისლამიზაცია განიცადა ოსმალეთის მიერ მიტაცებულმა სამცხე-საათაბაგომ, სადაც შეიქმნა ახალციხის (ჩილდირის) საფაშო. ისლამის გავრცელება აქ დაკავშირებული იყო ოსმალური მიწისმფლობელობის შემოღებასთან. ხელისუფლების და მამულების შენარჩუნების მიზნით ისლამი მიიღო ჯაყელთა საგვარეულომ, რომლის წარმომადგენლებიც (მცირე გამონაკლისის გარდა) მემკვიდრეობით ფლობდნენ ფაშობას თითქმის ახალციხის საფაშოს გაუქმებამდე, და ფეოდალთა კლასმა, მაგრამ გლეხობის ისლამიზაცია არ იყო დასრულებული XIX ს. 30-იან წლებშიც კი.

ისლამიზაცია შეეხო აჭარას – სამცხე-საათაბაგოს შემადგენელ ნაწილს. ეს პროცესი განსაკუთრებით დაჩქარდა XIX ს. 30-იანი წლებიდან. XVI-XVIII სს-ში ისლამი გავრცელდა ოსმალთა მიერ დაპყრობილ აფხაზეთში. ისევე როგორც სხვაგან, აქაც თავდაპირველად გამუსლიმდა ფეოდალთა კლასი. მისი წარმომადგენლები განათლებას იღებდნენ სტამბოლში და ითვისებდნენ თურქულ ენასა და ადათ-წესებს. სოხუმის

ციხე, რომელიც თურქებმა საბოლოოდ დაიკავეს 1578 წელს, მათ ხელში იქცა პოლიტიკური და იდეოლოგიური ექსპანსიის იარაღად.

ოსმალთა ხანმოკლე ბატონობა ქართლში (1578-1606 და 1723-1735 წწ.), მიუხედავად საბეგლერბეგოსა და სანჯაყების შექმნისა, არ აღმოჩნდა საკმარისი აქ სუნიტური ისლამის გასავრცელებლად. ასევე, დასავლეთ საქართველოშიც, სადაც ოსმალური გარნიზონები მრავალ ციხე-ქალაქში (მათ შორის შავი ზღვისპირეთში) იდგა, ისლამს არ მოუპოვებია რაიმე მნიშვნელოვანი წარმატება, თუმცა კი იყო ფაქტები ფეოდალური საზოგადოების ცალკეული წარმომადგენლების ისლამზე გადასვლისა. XVIII ს. პირველი ნახევრის ოსმალო პოეტმა აჰმედ ქელიმიმ შემოგვინახა ქართველი ქრისტიანების გამუსლიმების ოსმალური წესი (გამოაქვეყნა ც. აბულაძემ), რომლის ერთი ნაწილი ქართულ ენაზეა, მაგრამ ჩაწერილია არაბული ანბანით. გამუსლიმების მოსურნე ქრისტიანს უნდა წარმოეთქვა თავჰიდის[2] და შაჰადას[3] ფორმულები, შემდეგ კი იგივე ტექსტი უნდა გაემეორებინა მშობლიურ ენაზე. ამასთან, მას უნდა დადასტურებინა „თათრის რჯულის“ უპირატესობა „ქართველის რჯულთან“ შედარებით, რომელიც დახასიათებული იყო როგორც „გონჯი, ბილწი, ეშმაკის რჩეული“.

ვერც სეფიანთა ირანმა შეძლო დაეპყრო ქართლ-კახეთი და გაეუქმებინა ქართული ფეოდალური მიწისმფლობელობა, მოესპო „ქართველობა“, როგორც სოციალურ-პოლიტიკური სისტემა. მიუხედავად ქრისტიანული ეკლესიის შევიწროებისა და რბევისა, ქრისტიან მოღვაწეთა, მათ შორის ქალთა (ქეთევან დედოფალი) წამებისა, ქართული მოსახლეობის ირანში დეპორტირებისა და იძულებითი ისლამიზაციისა, ხელისუფლების მოპოვება-შენარჩუნების მიზნით ბაგრატიონთა საგვარეულოს არაერთი წარმომადგენლის, ნებით თუ იძულებით ისლამზე მოქცევისა, ქართლ-კახეთის უდიდესმა ნაწილმა შეინარჩუნა ქრისტიანობა.

შეიარაღებული ბრძოლა ისლამური აგრესიის წინააღმდეგ საჭიროებდა სათანადო იდეოლოგიურ დასაბუთებას ქართველთა მხრიდანაც. მაგრამ საქართველო წარმოადგენდა ნაწილს ქრისტიანული სამყაროსი, სადაც დამოკიდებულება

[2] დოგმატი ალაჰის ერთიანობის და ერთადერთობისა შესახებ, რაც გამოიხატება ფორმულით ლა *ილაჰა ილლა ლლაჰუ* – „არ არის ღვთაება გარდა ალაჰისა“.

[3] მუსლიმური რწმენის აღიარება, რომელიც გამოიხატება ფორმულით „არა არის ღვთაება გარდა ალაჰისა და მუჰამადი მოციქულია ალაჰისა“ (ლა *ილაჰა ილლა ლლაჰუ ვა მუჰამადუნ რასულუ ლლაჰი*).

ომებისადმი, მათ შორის ისლამის წინააღმდეგ, არ იყო ერთგვაროვანი.

საჭიროა აღინიშნოს, რომ ადრეული ქრისტიანობა საერთოდ უარყოფდა ომის ყოველგვარ იდეას. წმ. ავგუსტინედან (გარდ. 430 წ.) მოყოლებული გაჩნდა განსხვავება სამართლიან, კანონიერსა და უსამართლო, უკანონო ომებს შორის. წმ. ავგუსტინემ საფუძველი ჩაუყარა სამართლიანი ომის უფლების ქრისტიანულ დოქტრინას, რომელიც გვხვდება შუა საუკუნეების მრავალ თეოლოგთან. მოგვიანებით ომი ეკლესიის ინტერესებისთვის, საღვთო ომი, დასავლეთ ევროპაში გახდა ნებადართული და სასურველიც კი. ჯვაროსნული ომები, რომლებიც მახლობელ აღმოსავლეთში XI ს. მიწურულში დაიწყო, თეოლოგთა მიერ განიხილებოდა როგორც სამართლიანი. მათ ქრისტიანები უნდა დაეცვა მუსლიმთა თავდასხმებისა და მუქარისაგან, დაებრუნებინა ქრისტიანებისათვის უსამართლოდ წართმეული წმინდა ადგილები და შური ეძია პილიგრიმებისადმი უსამართლო მოპყრობის გამო. ჯვაროსანი იბრძოდა იმისათვის, რომ გაეთავისუფლებინა წმინდა ადგილები პალესტინაში და ქრისტიანთა მფარველობაში გადაეცა უფლის საფლავი. ის ომში მიდიოდა ეკლესიის წაქეზებით, რომელიც მას აძლევდა ცოდვების მონანიების გარანტიას და ჰპირდებოდა სამოთხეს სიკვდილის შემთხვევაში.

ბიზანტიას, რომელიც არაბთა გამოჩენის დროიდან ებრძოდა ისლამს, არ მიუღია დასავლეთის ქრისტიანთა საღვთო ომის დოქტრინა. თუმცა კი, როგორც აღნიშნავდა მ. ბალდუინი, რაღაც მსგავსი ჯვაროსნული იდეისა აღაფრთოვანებდა X ს. დიდ მეომარ იმპერატორებს.[4] იმპერატორი ნიკიფორე II ფოკა (963-968) შეეცადა დაეკანონებინა, რომ მუსლიმებთან ბრძოლაში დაღუპული მეომრები მოწამედ გამოცხადებულიყო, მაგრამ ვერ შეძლო ამ იდეის განხორციელება. ბიზანტიურმა ეკლესიამ უარყო საღვთო ომი ურჯულოთა წინააღმდეგ და და უარი განაცხადა მოწამის გვირგვინი მიეცა ომში დაღუპულთათვის. უარყოფითად ეკიდებოდა ბიზანტიური ეკლესია ომებში სასულიერო წოდების მონაწილეობასაც, რაც ჩვეულებრივი ამბავი იყო დასავლეთის ქრისტიანებში. ბიზანტიელ იდეოლოგებს გახსნილი ჰქონდათ ჯიჰადის არ-

[4] Marshall W. Baldwin, “Preface,” in *Crusades*, vol. I, XXI-XXII.

სიც. ისინი ყოველთვის გამოხატავდნენ თავიანთ გაოცებასა და უარყოფით დამოკიდებულებას მუსლიმთა ამ დოქტრინის მიმართ, რომლის მიხედვითაც „ურწმუნოებთან“ ომში დაღუპული სამოთხეში მოხვდებოდა. ამგვარი იდეა მათ სულელურ ცრურწმენად მიაჩნდათ.[5]

ქართველ ქრისტიანთა თვალსაზრისი ომისადმი ამჟღავნებს სიახლოვეს როგორც ბიზანტიის, ისე დასავლეთ ევროპის ქრისტიანთა თვალსაზრისებთან. ყურადღებას იქცევს ის, რომ ქართული სამღვდელოება არ არიდებდა თავს სამხედრო საქმეს. ცნობილია, რომ 1028 წ. ტბეთის ეპისკოპოსმა საბა მტბევარმა ბიზანტიელთა მიტაცებისგან დაიცვა შავშეთი და როგორც აღნიშნავდა ივ. ჯავახიშვილი, „მღვდელმთავარი სამშობლოსა და სამეფოს დამცველად გამოვიდა, უნებლიედ სამხედრო ხელისუფლად, გულად მეომრად და ქვეყნის გამგედ გახდა“.[6] საყურადღებოა მწიგნობართუხუცესი-ჭყონდიდელის სახელო. მისი მსგავსი არ არსებობდა მეზობელ ქრისტიანულ ბიზანტიაში, მაგრამ მასთან ახლოსმდგომი ინსტიტუტი დამოწმებულია დასავლეთ ევროპაში.[7] მართალია, მწიგნობართუხუცესი-ჭყონდიდელი უშუალოდ არ ებმებოდა ომში,[8] ის არ იყო სამხედრო ხელისუფალი, მაგრამ მას ხელი მიუწვდებოდა ლაშქარზე საერთო კონტროლის თვალსაზრისით.[9] შ. მესხია აღნიშნავდა, რომ დავით IV-ის დროიდან არცერთი ლაშქრობა და ლაშქრობის ორგანიზაციის საკითხი მწიგნობართუხუცეს-ჭყონდიდელის გარეშე არ წყდებოდა.[10] სასულიერო პირთა სამხედრო საქმიანობა, ჩანს, საქართველოში არ იწვევდა ისეთ ოდიოზურ შეფასებას, როგორც ეს ხდებოდა ბიზანტიაში. ამ მხრივ გარკვეული მსგავსებაა დასავლეთის ქრისტიანებთან და გვაქვს საფუძველი ვიმსჯელოთ ქართული ქრისტიანობის მებრძოლ ხასიათზე.

მუსლიმურ ჯიჰადს – საღვთო ომს ქრისტიანული საქართველო უპირისპირებდა ომს „საღმრთო სჯულთათვის“, რაც უცხოა ბიზანტიისთვის და გარეგნულად მსგავსია დასავლეთის ქრისტიანთა საღვთო ომის კონცეფციასთან.

ქართველი ხალხის შეიარაღებული ბრძოლა ისლამური ექსპანსიონიზმის წინააღმდეგ განუყრელი იყო იდეოლოგიური ბრძოლისაგან. ქრისტიანულ და ისლამურ იდეოლოგიებს

[5] ამ საკითხებზე იხ. Анна Комнина, *Алексиада*, вступительная статья, перевод, комментарий Я.Н. Любарского (Москва, 1965), 282; Marius Canard, “La guerre sainte dans lt monde islamique et dans le monde chrétien,” *Revue Africaine*, 79 (1936), 616-17; W. Ensslin, “The Government and Administarion of the Byzantine Empire,” in *The Cambridge Medieval History*, IV, *The Byzantine Empire*, II, ed. J. M. Hussey (Cambridge, 1967), 5.

[6] *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I (თბილისი, 1955), 292-93; ივანე ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, ტ. II (თბილისი, 1965), 138.

[7] ილია ანთელავა, *საქართველოს ცენტრალური და ადგილობრივი მმართველობა XI-XIII საუკუნეებში* (თბილისი, 1983), 102; მისივე, *დავითისა და თამარის სახელმწიფო* (თბილისი, 1991), 53.

[8] მაგ. *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II (თბილისი, 1959), 72; სარგის კაკაბაძე, *დიდგორის ომი* (თბილისი, 1982), 49.

[9] ანთელავა, *საქართველოს ცენტრალური და ადგილობრივი მმართველობა XI-XIII საუკუნეებში*, 120; მისივე, *დავითისა და თამარის სახელმწიფო*, 64.

[10] შოთა მესხია, *საშინაო პოლიტიკური ვითარება და სამოხელეო წყობა XII საუკუნის საქართველოში* (თბილისი, 1979), 96.

შორის ღრმა უფსკრული არსებობდა. ისლამი, რომელიც არ ცნობდა იესოს ღვთაებრიობას, უარყოფდა სამების დოგმატს და ქრისტიანულ ფასეულობებს, უცხო და მიუღებელი იყო ქრისტიანთათვის. ქართულ სასულიერო და საერო ლიტერატურაში ისლამის შეფასება ოდიოზურია. უარყოფითია დამოკიდებულება ისლამის რიტუალებისადმი. იდეოლოგიურ ბრძოლაში ძირითადი აქცენტი კეთდებოდა ისლამისა და მისი ფუძემდებლის კრიტიკა-დისკრედიტაციაზე.

ისლამის მონოთეიზმი უპირისპირდება მრავალღმერთიანობას (*შირქ*), რომლის მომხრეებიც (*მუშრიქუნ*, „ვინც ალაჰს სხვა ღვთაებებს უერთებს“) ხშირად განიცდიან თავდასხმებს ყურანის ბოლო ნაწილებში და თითქმის ურწმუნოთა (*ქაფირ*, მრ. რ. *ქუფფარ*) თანაბრად გამოდიან. ყურანში მუჰამადმა უარი თქვა სამების დოგმატზე, რადგანაც მასში ხედავდა ალლაჰის მოზიარეობას, მრავალღმერთიანობას. „ურწმუნონი არიან, ვინც ამბობს: ალაჰი ერთია სამთაგან, რადგანაც არ არს ღმერთი თვინიერ ალაჰისა“ (5:73). „იწამეთ ალაჰი და მისი მოციქულები და ნუღარ ახსენებთ სამებას“ (4:171). ყურანში მრავალღმერთიანობა კატეგორიულადაა დაგმობილი. კერპთაყვანისმცემლებს და მრავალღმერთიანებს ელით ტანჯვა სააქაოსა და საიქიოში. ალლაჰი ერთადერთია, მას არ ჰყავს მოზიარე (*ლა შარიქა ლაჰუ*) და როგორც აღინიშნა, არ უშობია და არც შობილა (*ლამ ეალიდ ვა ლა ეულადუ*). იესო არის მხოლოდ მოციქული ალლაჰისა და მისი მონა[11] და არა ძე ალლაჰისა, ალაჰის სიტყვა (*ქალიმა*) და მისი სული (*რუჰ*). ყურანი უარყოფს ისას ღვთაებრივ ბუნებას (მაგ. 5:116). ყველა ის, ვინც ამტკიცებს საწინააღმდეგოს, არის მუშრიქი, პოლითეისტი, მრავალღმერთიანობის ამღიარებელი, ურწმუნო. სამების მიმდევრები, ამდენად, არიან ურწმუნოები.

ისლამური მოძღვრება მუჰამედზე, როგორც წინასწარმეტყველზე, მჭიდროდ არის დაკავშირებული მოძღვრებასთან საერთოდ წინასწარმეტყველებისა და იმ საღვთო წერილის შესახებ, რომელსაც ალლაჰი ადამიანებს გარდმოუვლენს ამ წინასწარმეტყველთა მეშვეობით. ისლამური კონცეფციით, უმაღლესი რანგის მოციქულები: ადამი, ნოე, აბრაამი, მოსე და იესო ქრისტე იმავდროულად იყვნენ წინასწარმეტყველე-

[11] И.П. Петрушевский, *Ислам в Иране* (Ленинград, 1966), 68.

ბიც. თითოეული მათგანი იგზავნებოდა გარკვეულ ტომებთან და ხალხებთან. მუჰამადი ითვლება უკანასკნელ და ყველაზე დიდ მოციქულად და წინასწარმეტყველად, „წინასწარმეტყველების კარებად“ და „წინასწარმეტყველების ბეჭდად“ (*ხითამ ან-ნაბიინ*).[12]

ეს მოძღვრება მიუღებელი იყო ქრისტიანებისათვის. უკვე იოანე დამასკელი უწოდებდა მუჰამადს ცრუ წინასწარმეტყველს, რომელიც შემთხვევით გაეცნო ძველსა და ახალ აღთქმას, ესაუბრა არიანელ ბერს და შემდეგ შექმნა საკუთარი ერესი. ის წერდა, რომ არავინაა იმის მოწმე, რომ ღმერთმა გარდმოუვლინა ყურანი მუჰამადს. გარდა ამისა, იესო ქრისტესგან განსხვავებით, არცერთ წინამორბედ წინასწარმეტყველს არ უწინასწარმეტყველებია მისი გამოჩენა.[13] არგუმენტი იმის თაობაზე, რომ მუჰამადის, როგორც წინასწარმეტყველის, მოვლინება არ იხსენიება ძველსა და ახალ აღთქმაში, იყო საკმაოდ მნიშვნელოვანი ქრისტიანთათვის ანტიისლამურ პოლემიკაში.[14] ეს არგუმენტი ამავე დროს საკმაოდ მტკივნეული იყო მუსლიმთათვის, რომლებიც ცდილობდნენ დაემტკიცებინათ, რომ ქრისტემ იწინასწარმეტყველა მუჰამადის მოციქულობა,[15] რომ ამის შესახებ ნათქვამი იყო სახარებაშიც, მაგრამ ქრისტიანებმა ამოშალეს ის.[16]

შუა საუკუნეების აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანი თეოლოგები, არ ცნობდნენ წინასწარმეტყველად და მოციქულად მუჰამადს, რომელიც უარყოფდა ქრისტიანული რწმენის ძირითად დოგმატებს.[17] ბუნებრივია, რომ იგივე თვალსაზრისი გაბატონებული იყო საქართველოშიც. მუჰამადი გამოცხადებულია, როგორც „ცრუ მოციქული“, „უსჯულო“, „ცრუ წინასწარმეტყველი“.[18] იოანე შავთელი მას უწოდებს „მეზღაპრეს, ცუდ ფეღამბერსა (სპარს. წინასწარმეტყველი), ღმრთისა არმართლად მქადაგებელსა“.[19] რადგანაც მუჰამადი „უსჯულო“, „ცრუ მოციქული და წინასწარმეტყველია“, მისი სარწმუნოება – ისლამი, მუჰამედის, მუჰმედის, მაჰმადის სჯული, „სჯული მოამედის მიერ ქადაგებული“,[20] არის „ცრუ სჯული“. „ცრუდრჯულნი“ არიან მუსლიმები, სარკინოზები.[21] აბასიან ხალიფას თამარის პირველი ისტორიკოსი უწოდებს „ცრუ სჯულისა მდებელსა სარკინოზობისასა“.[22] ოდიოზურია ისლამის შეფასება ქართველ მეხოტბეთა პოეზიაში. იოანე შავთელი ისლამს უწოდებს „მაჰმადის სჯულსა გარდალაჯულსა, ბილწად საქიქელ-საბასობელსა“.[23] ჩახრუხაძე მუსლიმებს ახასიათებს, როგორც „აგარის ერთა სალმობიერთა“.[24] უარყოფითია დამოკიდებულება მუსლიმთა რიტუალებისადმი. ასე, მაგალითად მუსლიმთა მარხვა თამარის პირველი ისტორიკოსის მიერ შეფასებულია, როგორც „შეგინებული მარხვა“, „ბილწისა სჯულისა მათი მარხვა“, ხოლო ქადაგება „ბილწქადაგება“.[25]

მუსლიმთათვის ქრისტიანები, მათ შორის ქართველები, იყვნენ „ურწმუნოები“. „ურწმუნოთა სახლად“ ხდება მუსლიმთა ის სამფლობელოები, რომელთაც ქართველები დაეუფლნენ. ასე მაგალითად, 1206-7 წ. როდესაც ქართველებმა საბოლოოდ დაიპყრეს ყარსი, არაბი მემატიანის თვალსაზრისით ის „გადაიქცა ურწმუნოთა სახლად (*დარ შირქ*) მას შემდეგ, რაც იყო ერთღმერთიანობის სახლი“.[26] „ურწმუნო“ ქართველები ეშმაკის, სატანას „მეგობრები“ და „მიმდევრები“ არიან.[27] ისინი სატანას შეგონებით მოქმედებენ. ჯალალ ად-დინის წინააღმდეგ ბრძოლის დროს ქართველებმა ამაოდ დაიმედეს თავი, რადგანაც „მათ გამარჯვება აღუთქვა სატანამ“, ყურანის მიხედვით კი „სატანა მხოლოდ ცრუ დაპირებებს იძლევა“.[28]

ივ. ჯავახიშვილი თვლიდა, რომ მართალია, ქართველები მოსაზღვრე თურქ მმართველებს და სამფლობელოებს ებრძოდნენ, მათ ქვეყნებს იპყრობდნენ, მაგრამ მაჰმადიანობასთან და მათი სარწმუნოების წინააღმდეგ ბრძოლა ფიქრადაც არ მოსვლიათ. ქართველ-მაჰმადიანთა ბრძოლას არასოდეს წმინდა სარწმუნოებრივი ბრძოლის ხასიათი არ ჰქონია.[29] თავისი თვალსაზრისის განსამტკიცებლად მკვლევარი მიუთითებდა იმ მზრუნველობაზე, რომელსაც საქართველოში მუსლიმების მიმართ იჩენდნენ, ყურადღებას ამახვილებდა სპარსულ-არაბული კულტურისადმი დიდ ინტერესზე საქართველოში.[30] ეს თვალსაზრისი შემდეგ არაერთი ქართველი მკვლევრის მიერ იქნა გაზიარებული და აისახა „საქართველოს ისტორიის ნარკვევებშიც“,[31] მაგრამ ჩვენ მიერ მოტანილი მასალა გვიჩვენებს, თუ რა ძლიერი იყო რელიგიური ფაქტორი ქრის-

[12] Петрушевский, *Ислам в Иране*, 67; М.Б. Пиотровский, “Наби,” *Ислам. Энциклопедический справочник* (Москва, 1991), 184; J. Horowitz, “Nabi,” in *The Shorter Encyclopaedia of Islam*, eds. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers (Leiden, 1974), 427-28; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge, 1932), 203-4.

[13] იოანე დამასკელი, „მწვალებლობათა შესახებ“, *სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა*, ტ. IV (თბილისი, 1992), 159-61; S. T. Addison, *The Christian Approach to the Moslem. A Historical Study* (New York, 1942), 26.

[14] იხ. მაგ. Speros Vryonis, “Byzantine attitudes toward Islam during the Late Middle Ages,” *GRBS*, vol. 12 (1971), 271-72.

[15] ასეა ყურანში, 61:6.

[16] ლ. დათიაშვილი, „ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან“, *ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები*, VII-VIII (1976), 92-93.

[17] Монтгомери Уотт, *Влияние ислама на средневековую Европу* (Москва, 1976), 99; А.В. Журавский, *Христианство и ислам* (Москва, 1990), 26-27; Addison, *The Christian Approach to the Moslem*, 28; A. Hourani, *Europe and the Middle East* (London, 1980), 4, 8.

[18] „წამება არჩილ მეფისა“, *ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია*, შედგენილი ს. ყუბანეიშვილის მიერ, ტ. I (თბილისი, 1946), 250; „დავით და კონსტანტინეს წამება“, *ქართული მწერლობა*, ტ. I (თბილისი, 1987), 489; *ქართლის ცხოვრება*, I, 251; არსენ იყალთოელი, *ჴსენებაი სიტყჳსგებისაი* და *სასჯელისაი შჯულისათჳს ქრისტეანეთაჲსა და სარკინოზთა*, S1463, ფ. 311v.

[19] ioane SavTeli, `abdulmesiani~, *Zveli qarTveli mexotbeni*, gamosca i. lolaSvilma, w. 2 (თბილისი, 1964), 82:3.

[20] *ქართლის ცხოვრება*, II, 43, 59, 185.

[21] იქვე, 101.

[22] იქვე, 11.

[23] იოანე შავთელი, „აბდულმესიანი“, 82:1.

[24] ჩახრუხაძე, „ქება მეფისა თამარისი“, *ძველი ქართველი მეხოტბენი*, გამოსცა ი. ლოლაშვილმა, წ. 1 (თბილისი, 1957), 32:16.

[25] *ქართლის ცხოვრება*, II, 101-2.

[26] Ibn al-Athir, *al-Kamil fi'l-Tarikh*, ed. C. J. Tornberg, vol. XII (Beyrouth, 1966), 256.

[27] *ჯუვეინის ცნობები საქართველოს შესახებ*, გამოსცა რ. კიკნაძემ (თბილისი, 1974), 31-32.

[28] Ibn al-Athir, *al-Kamil fi'l-Tarikh*, XII, 450; ყურანი, 4:119.

[29] ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, II, 304-5.

[30] იქვე, 305.

[31] თ. პაპუაშვილი, „კულტურული ურთიერთობა მეზობელ ქვეყნებთან“, *სინ*, ტ. III (თბილისი, 1979), 496.

ტიანული საქართველოსა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყაროს სამხედრო-პოლიტიკურ კონფრონტაციაში. ქრისტიანულ და ისლამურ იდეოლოგიებს შორის ღრმა უფსკრული არსებობდა. XII-XIII სს-ში, როგორც აღნიშნავდა ჯ. ლა მონტე, რელიგია თამაშობდა ისეთსავე როლს, როგორც ამჟამად პოლიტიკური იდეოლოგია. ქრისტიანები და მუსლიმები, მცირე გამონაკლისის გარდა, რელიგიას იყენებდნენ საბურველად თავიანთი საერო პოლიტიკური მიზნებისთვის. მაგრამ ეს იყო იდეოლოგიური დროშა, რომლის ქვეშაც იბრძოდნენ და რომლის გულისთვისაც იხოცებოდნენ მეომრები.[32]

[32] John L. La Monte, "Crusade and Jihād," in *The Arab Heritage*, ed. N. A. Faris (New York, 1970), 197.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში აღნიშნულია, რომ ქრისტიანობა დავით IV-ის პოლიტიკაში აღიარებულ იქნა პოლიტიკური დამოუკიდებლობის იარაღად. მეფე იბრძოდა ქრისტიანული ეკლესიის არა მარტო დაცვისთვის, არამედ მისი გავრცელებისთვისაც.[33] ასეა მისი მემკვიდრეების დროსაც. ეს ბრძოლა მიმდინარეობდა იმ სახელმწიფოებთან, რომელთა იდეოლოგიაც იყო ისლამი. ისლამურ სამყაროსთან სამხედრო-პოლიტიკური კონფრონტაციის დასაბუთება ხდებოდა ქრისტიანული იდეოლოგიის საფუძველზე. ქრისტიანობაც და ისლამიც ბრძოლის იდეოლოგიური საშუალებანი იყო.[34] ამის გამო ეს კონფრონტაცია რელიგიურ საბურველშია გახვეული. ამ დაპირისპირებას მუსლიმთა მხრიდან ასაზრდოებდა ჯიჰადის კონცეფცია, ქართველთა მხრიდან კი მას კვებავდა „წარმართებთან", „ურჯულოებთან", „ბარბაროზებთან" საღმრთო რჯულისთვის, ქრისტესათვის ბრძოლის აუცილებლობა. „ქრისტიანობის დამცველის" მისია, რომელსაც ამიერკავკასიაში საქართველო ასრულებდა, თურქული გარემოცვის წინააღმდეგ ბრძოლის უმთავრესი მამოძრავებელი ძალა იყო.[35]

[33] ბ. ლომინაძე, „სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა VIII-XII საუკუნეების საქართველოში", *სრხ* (თბილისი, 1966), 87.

[34] ვ. გაბაშვილი, „აღმოსავლეთი X-XII სს. ქართული საისტორიო წყაროების ფურცლებზე", *თსუშ*, ტ. 125 (1968), 293, შენ. 2.

[35] პავლე თოფურია, *აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის პოლიტიკური ერთეულები* (თბილისი, 1975), 219.

როგორც ვრწმუნდებით, რელიგია, როგორც იდეოლოგია უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობდა შუა საუკუნეებში და თავის ძალას ინარჩუნებს დღესაც. ეს გარემოება მეტ მნიშვნელობას სძენს წინამდებარე კვლევას, რომელიც სწორედ რომ ომების იდეოლოგიაზე მოგვითხრობს.

მრავალრიცხოვანი აღმოსავლური, ევროპული და ქართული წყაროების, უახლესი დასავლური კვლევების საფუძველზე, ნაშრომში გაშუქებულია საკითხთა ფართო წრე: ისლამური ჯიჰადი როგორც „საღვთო ომი", მისი კონცეფცია, განვითარება და ევოლუცია; ჯიჰადი და ისლამური სამყაროს სამხედრო-პოლიტიკური კონფრონტაცია საქართველოსთან (VII-XVIII სს.); საღვთო ომის იდეის განვითარება ევროპაში; ჯვაროსნული მოძრაობა; ბიზანტიის დამოკიდებულება საღვთო ომის იდეისადმი; ქრისტიანულ-მუსლიმური დაპირისპირების იდეოლოგიური საფუძვლები; ანტიმუსლიმური პროპაგანდის ხერხები; ქართული ქრისტიანობის მებრძოლი ხასიათი; ქართული ეკლესიის სამხედრო საქმიანობა; ქართველთა ომი „ქრისტეს რჯულისათვის".

დარწმუნებული ვართ, კვლევის შედეგები მნიშვნელოვანი იქნება ყველა ისტორიკოსისათვის, ვინც შუა საუკუნეების ქართულ საზოგადოებასა და სამხედრო საქმეს შეისწავლის. რადგანაც აღნიშნული თემა **პირველად** არის გამოკვლეული ქართულ მეცნიერებაში, ვიმედოვნებთ, რომ ის სათავეს დაუდებს ომის იდეოლოგიის საზოგადოებაზე ზემოქმედების შეწავლას.

გოჩა ჯაფარიძე

შესავალი

რელიგიური რწმენით განპირობებული ძალადობა განსაკუთრებული ყურადღებით სარგებლობს მსოფლიოში 2001 წლის 11 სექტემბრის შემდეგ. ტერორიზმის ნიშნით აღბეჭდილმა XXI საუკუნემ აჩვენა, რომ რელიგიური და იდეოლოგიური დაპირისპირება, რომელთა სათავე შუა საუკუნეებში უნდა ვეძებოთ, დღემდე არ არის დაძლეული და საუკუნეების წინანდელი იდეალები დღესაც განაპირობებენ ზოგიერთი სახელმწიფოსა თუ საზოგადოებრივი ჯგუფების პოლიტიკას. ჩვენ მოწმენი ვართ ცივილიზაციათა შორის იმ მასშტაბის კონფლიქტისა, რომელსაც ჯვაროსნული ლაშქრობების ეპოქის შემდეგ იშვიათად თუ ჰქონია ადგილი და რომელშიც რელიგია მნიშვნელოვან როლს თამაშობს.

ლამის მესამე ათასწლეულამდე, მარქსიზმით დაწყებული და სხვადასხვა სოციალური მოძღვრებებით დამთავრებული, ყველა თვლიდა, რომ თანამედროვე სამყაროში რელიგიის როლი უმნიშვნელო იყო და ის სეკულარულ სოციალურ ინსტიტუტებზე საბოლოოდ დაქვემდებარებული ეგონათ. სოციოლოგები ხშირად ამცირებდნენ რელიგიის როლს და მიიჩნევდნენ, რომ რელიგიური გრძნობები მხოლოდ ნიღბავდა ძირეულ მიზეზებს – სიღარიბეს, ეთნიკურ კონფლიქტს, ნაციონალიზმს, სხვ. მაგრამ, საკრალიზებული ძალადობის ახსნა ვერ ხერხდება მხოლოდ მატერიალისტური მიდგომით.[1]

დღეს, როდესაც სეკულარულ სახელმწიფოებში რელიგია და პოლიტიკა განცალკევებულია, გვავიწყდება, რამდენად გადაჯაჭვულნი იყვნენ ისინი წარსულში. სახელმწიფო და რელიგია განუყოფელი იყო. რელიგია მოიცავდა ცხოვრების ყველა სფეროს, პოლიტიკისა და ომის ჩათვლით. ამის მიზეზი ეკლესიის ამბიციები კი არ იყო, არამედ ადამიანის მისწრაფება, მიენიჭებინა მეტი მნიშვნელობა თავისი საქმიანობისათვის. რადგან სახელმწიფო იდეოლოგია განუყოფელი იყო რელიგიისაგან, საომარი მოქმედებები ბუნებრივად იძენდა საკრალურ სახეს.[2]

თანამედროვე ეპოქაში არცერთი რელიგია არ ქადაგებს ძალადობას, მაგრამ ეს ვერ უარყოფს იმ ფაქტს, რომ ისტორიის მანძილზე რელიგია და ძალადობა ხშირად იყო ერთმანეთთან დაკავშირებული. XIX-XX საუკუნეებშიც კი, როდესაც რელიგიური კონფლიქტები სოციალურმა ჩაანაცვლა, მათ ხშირად აძლევდნენ რელიგიურ შეფერილობას. ჯერ კიდევ გუშინ, ცივი ომის პერიოდში, დასავლეთის დაპირისპირებას საბჭოთა კავშირთან ხანდახან წარმოადგენდნენ როგორც საქრისტიანოს ბრძოლას უღმერთო კომუნიზმთან. ისტორიული განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე, სიმბოლური მნიშვნელობის გარდა, რელიგია იყო სხვადასხვა სოციალური მისწრაფებების – ნაციონალიზმის, ანტიკოლონიალიზმის, ცივილიზაციათა ბრძოლის – გამოხატვის საშუალება.[3]

რელიგია და ომი ყოველთვის თანაარსებობდა. სამღვდელოება და სამხედროები ადვილად გამოსარჩევი ჯგუფებია, რომლებიც ატარებენ ფორმას, ახასიათებთ იერარქიისა და დისციპლინის პატივისცემა, წესებისა და ტრადიციების ერთგულება, ზემდგომთა ბრძანებების შესრულება. საჭიროების შემთხვევაში ისინი მედგრად იტანენ გასაჭირს და მაღალი მიზნისათვის შეუძლიათ გაწირონ პირადი ინტერესები, მატერიალური კეთილდღეობა და საკუთარი სიცოცხლეც.[4]

რელიგიას ყოველთვის ჰქონდა ადამიანების გაერთიანებისა და იდეების გარშემო მათი დარაზმვის ძალა, რასაც საუცხოოდ იყენებდნენ ომის დროს. რელიგიური ტექსტები საკმაოდ ორაზროვანია იმისათვის, რომ როცა საჭიროა, მათში ვიპოვოთ ომისკენ წაქეზებაც და მისი აკრძალვაც. ნებისმიერი რელიგიის წმინდა წიგნებში არის როგორც სიკეთისა და მოყვასის სიყვარულისადმი მოწოდება, ასევე მოწოდება მოწინააღმდეგის განადგურებისაკენ.[5] ბრძოლის დროს ადამიანი საჭიროებს დისტანცირებას მისი მოწინააღმდეგისგან, რომ ეთიკურმა პრინციპებმა ხელი არ შეუშალოს ძალადო-

[1] John R. Hall, "Religion and Violence from a Sociological Perspective," in *OHRV*, 363, 372.

[2] Karen Armstrong, *Fields of Blood: Religion and the History of Violence* (New York, 2015), 5, 15, 393-94.

[3] John R. Hall, "Religion and Violence: Social Processes in Comparative Perspective," in *HSR*, 359-60, 379.

[4] Vesselin Popovski, "Religion and War," in *WRNW*, 11.

[5] იქვე, 21-22.

ბის განხორციელებაში. ამ პროცესში მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა რელიგია, რომელიც მტერს წარმოადგენდა როგორც საზოგადოებრივი და კოსმიური წესრიგის დამრღვევ ბოროტებად.[6]

რელიგიური ძალადობის გამოვლინებას მრავალი ფორმა აქვს. ის შეიძლება იყოს მიმართული საკუთარი თავის (ასკეტიზმი, ხორცის დათრგუნვა) ან სხვის წინააღმდეგ, იცავდეს რაიმეს ან ჭეშმარიტების გავრცელებას ლამობდეს. რელიგიური ძალადობა შეიძლება მიმართული იყოს ობიექტის და ადამიანების წინააღმდეგ, რელიგიური ჯგუფის გარეთ ან შიგნით. რელიგიური ძალადობის აქტებს შეიძლება თან სდევდეს კერძო (ცოდვების შენდობა, მარტვილობა) ან საზოგადო (აპოკალიფსის დაჩქარება) ზეციური ჯილდოს დაპირება. რელიგიური ძალადობა შეიძლება მიმართული იყოს საკუთრივ რელიგიური ჯგუფის შიგნით, მორწმუნეებში წესრიგის დასამყარებლად ან გარეთ და მიიღოს სამართლიანი, წმინდა ომის ფორმა.[7]

რელიგიის მიერ ძალადობის საკრალიზაციის პროცესში ომი და მარტვილობა იოლად შეიძლება გახდეს წმინდა მოვალეობა. ასე მაგალითად, იაპონურ სამურაის კულტურაში, მებრძოლებს ასკეტიზმისა და სიკვდილისადმი გულგრილობის მოდელად ძენ ბუდისტ ბერს უსახავდნენ. ზოგჯერ, რელიგია მხოლოდ იდეოლოგიით არ იფარგლება. ბუდისტი ბერების ჩარევა შრი ლანკის პოლიტიკაში აჩვენებს, რომ ხანდახან რელიგია მზა ორგანიზაციული სტრუქტურითა და კადრებით უზრუნველყოფს მასობრივ მოძრაობებს, რომლებიც ძალას იყენებენ.[8] დღესაც კი, რელიგიას შეუძლია ჩამოაყალიბოს ქმედების საკრალური გაგება და ძალადობის ლეგიტიმაციასთან ერთად, ფაქტობრივი სახე მისცეს მას, ისევე როგორც სოციალურ ორგანიზაციასა და პროცესებს, სადაც ეს ძალადობა ხდება.[9]

თავისთავად რელიგია არ არის ძალადობის მიზეზი, თუმცა მორწმუნეებით მანიპულირება და მათი მებრძოლებად ქცევა შედარებით ადვილია, რადგან იდეის გულისთვის ისინი უფრო იოლად მიდიან სიკვდილზე. რელიგია მაშინ ხდება ექსტრემიზმისა და ძალადობის წყარო, როდესაც მის ხელში პოლიტიკური ძალაუფლება აღმოჩნდება. ძალის გამოყენებაზე მონოპოლია სახელმწიფოს ხელშია და რელიგიური სახელმწიფოც არანაკლებ არის მიდრეკილი ძალადობისაკენ, ვიდრე სეკულარული.[10]

ჯონ ლოკს სჯეროდა, რომ სახელმწიფოსა და ეკლესიის დაცალკევება მშვიდობას მოიტანდა, მაგრამ ომს სეკულარული ქვეყნებიც არ თაკილობენ. არც ქვეყნისშიდა ძალადობა აღმოფხვრილა რელიგიის უკანა პლანზე გადაწევით. ჯონ ექტონმა[11] (1834-1902) ზუსტად იწინასწარმეტყველა, რომ სეკულარული ეროვნული სახელმწიფოები ერეტიკოსების ნაცვლად ეთნიკურ და კულტურულ უმცირესობას დაჩაგრავდნენ.[12]

როგორც ჩანს, პრობლემა რელიგიაში კი არ არის, არამედ ძალადობაში, რომელიც ღრმად არის გამჯდარი ადამიანისა და სახელმწიფოს ბუნებაში.[13] უნდა გვახსოვდეს, რომ რელიგია გაჩნდა როგორც ძალადობაზე პასუხი და არა როგორც ძალადობა. ყველა ტრადიციული რელიგია მშვიდობას ქადაგებს. ომის საკითხებზე რელიგიის დადებითი გავლენის საუკეთესო მაგალითია ომის წესების ევოლუცია. რელიგიის დამოკიდებულებამ ომის მიმართ უმნიშვნელოვანესი როლი ითამაშა ომის წესების ჩამოყალიბებაში. სამართლიანი ომის ქადაგებისა და აგრესიისა და ძალადობის დაგმობის გზით, რელიგიამ ხელი შეუწყო სახელმწიფო პრაქტიკისა და საზოგადოებრივი შეხედულებების ჩამოყალიბებას, რამაც შემდგომში ასახვა ჰპოვა ომის საერთაშორისო ნორმებში – ჰააგისა (1899, 1907) და ჟენევის (1949) კონვენციებში.[14]

დღეს ომი იქცა რელიგიას ჩამოშორებულ პოლიტიკურ ქმედებად და ეკლესიის მიერ მისი მოწონება აუცილებელი აღარ არის. არცერთი ქვეყანა აღარ აცხადებს ჯვაროსნულ ლაშქრობასა და ჯიჰადს, მაგრამ ცალკეული ჯგუფები ისევ საზრდოობენ ძველი იდეალებით.[15] XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან რელიგიური რადიკალების ფიზიკური თუ სიმბოლური ძალადობა ანგარიშგასაწევი ძალა ხდება.[16] ფუნდამენტალისტებს სჯერათ, რომ ყველა პრობლემის გასაღები რწმენაშია. როგორც გამოცდილება გვიჩვენებს, მათ შეუძლიათ გაიმარჯვონ ცალკე აღებულ ქვეყანაში და შეიძინონ ტრანსნაციონალური მასშტაბიც. რადიკალური რელიგიური მოძრაობები, ნაციონალისტური მოძრაობების მსგავსად, ტრადიციის მხოლოდ ერთ ვერსიასა და მათეულ გაგებას ცნობენ და ასეთ ხედვას საბოლოო ჭეშმარიტებად ასაღებენ.[17]

[6] Armstrong, *Fields of Blood*, 395.

[7] Paul Stephenson, "Review: Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion. Eds. Johannes Koder and Ioannis Stouraitis. Vienna, 2012. Pp. 137," *Byzantina Symmeikta*, vol. 23 (2013), 381.

[8] Hall, "Religion and Violence: Social Processes in Comparative Perspective," 364, 374-75.

[9] Hall, "Religion and Violence from a Sociological Perspective," 373.

[10] Popovski, "Religion and War," 16, 18-19.

[11] ინგლისელი ისტორიკოსი, რომელსაც ეკუთვნის ცნობილი ფრაზა: „ძალაუფლება რყვნის, ხოლო აბსოლუტური ძალაუფლება აბსოლუტურად რყვნის".

[12] Armstrong, *Fields of Blood*, 394, 396.

[13] იქვე, 394.

[14] Popovski, "Religion and War,"24-25 .

[15] იქვე, 15.

[16] Hall, "Religion and Violence: Social Processes in Comparative Perspective," 375.

[17] Popovski, "Religion and War," 19.

რელიგიური ფუნდამენტალისტებისათვის საუკუნეების წინანდელი მოცემულობები ისევ ძალაშია. ისინი საკუთარ თავს სწორედ ამ განზომილებაში მოიაზრებენ და თავიანთი შეხედულებებითა და ქმედებებით ერთგვარად უპირისპირდებიან კიდეც დღევანდელ რეალობას. თუ რა გაქანება შეიძლება შეიძინოს, ამ ერთი შეხედვით წინასწარგანწირულმა წამოწყებამ, ამის ბრწყინვალე მაგალითი, სულ ახლახანს, ახლო აღმოსავლეთში ისლამური სახელმწიფოს მიერ სახალიფოს ხელახალი აღორძინების მცდელობაა.

ასეთ ვითარებაში მნიშვნელოვანია გვახსოვდეს რელიგიის როლი წარსულის ომებში; ვიცოდეთ ამ ომების განმაპირობებელი მოტივები, რომლებიც დღემდე ინარჩუნებენ თავიანთ ძალას; ვერკვეოდეთ იმ მიზეზებში, რამაც წარმოშვა დაპირისპირება ქრისტიანობასა და ისლამს შორის; ვიცნობდეთ ამ დაპირისპირების მიმდინარეობას ზოგადად და, განსაკუთრებით, ჩვენი ქვეყნის მაგალითზე.

უნდა ითქვას, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში პრაქტიკულად შეუსწავლელია ომის იდეოლოგიის საკითხები, როგორც საკუთრივ საქართველოში, ისე ევროპასა თუ ბიზანტიაში. რელიგიით განპირობებული ომების თემაზე არ გაგვაჩნია არცერთი მონოგრაფიული გამოკვლევა. არსებობს მხოლოდ ცალკეული შრომები, რომლებიც ასე თუ ისე ეხება საკვლევ თემას და მასთან დაკავშირებულ პრობლემებს.

წმინდა ომის საკითხები და ქრისტიანულ-მუსლიმური იდეოლოგიური ბრძოლის ასპექტები ქართულ ისტორიოგრაფიაში პირველად გ. ჯაფარიძემ შეისწავლა.[18] თავისი ნაშრომის ბოლო თავში მკვლევარმა განიხილა ისლამისა და ქართული ქრისტიანობის მძაფრი დაპირისპირება[19] და წინ წამოსწია რელიგიური ფაქტორის როლი მუსლიმურ სამყაროსთან სამხედრო-პოლიტიკურ კონფრონტაციაში;[20] აჩვენა პირველი ქართული ორიგინალური ანტიისლამური ტრაქტატის („ჯსენებაჲ სიტყჳსგებისაჲ და სასჯელისაჲ შჯულისათჳს ქრისტიანეთაჲსა და სარკინოზთა“) გაჩენის პოლიტიკური კონტექსტი[21] და გამოიკვლია თეოლოგიური პაექრობის ასპექტები, რომელშიც მონაწილეობას ქართველი მეფეებიც იღებდნენ.[22] მანვე განიხილა წმინდა ომის არსი,[23] ყურადღება მიაქცია სასულიერო პირთა სამხედრო საქმიანობას საქართველოში და აღნიშნა

[18] გოჩა ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს-ის პირველ მესამედში* (თბილისი, 1995), 199-256.

[19] იქვე, 203-12, 225-28.

[20] იქვე, 202-3, 233-34.

[21] იქვე, 212-13.

[22] იქვე, 214-22.

[23] იქვე, 229-30.

ქართული ქრისტიანობის მებრძოლი ხასიათი.[24] გ. ჯაფარიძის აზრით, ისლამურ ჯიჰადს საქართველო უპირისპირებდა ომს „საღმრთო სჯულთათვის“, რომელიც გარეგნულად ემსგავსებოდა დასავლეთის ქრისტიანთა საღვთო ომს, თუმცა, მისგან განსხვავებით არ ხასიათდებოდა ცოდვების შენდობისა და მარტვილობის დაპირებებით.[25]

ყურადღების ღირსია ა. თვარაძის ნაშრომიც, რომლის ძირითადი თემა ხუთჯვრიანი დროშის პრობლემატიკაა, თუმცა, პარალელურად ავტორი ავითარებს მსჯელობას ქართველების სამხედრო-ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე. წიგნში, რომელიც მკითხველს აცნობს ვრცელ მასალას ევროპული წყაროებიდან, მკვლევარმა თავი მოუყარა რელიგიური მიზანდასახულობით გამორჩეულ მონაკვეთებს „ქართლის ცხოვრებიდან“. ა. თვარაძე სწორად აღნიშნავს ქრისტიანული რიტუალების მნიშვნელობას საქართველოს ომებში,[26] იერუსალიმის მნიშვნელობას ქართული ქრისტიანობისათვის,[27] ჯვაროსანთა და ქართველთა მსგავს იდეოლოგიას,[28] ქართველთა შემტევ პოლიტიკას მუსლიმთა მიმართ.[29] ამავე დროს, ავტორი ცდება, როდესაც ქრისტიანული სარწმუნოებით ნაკარნახევ ყველა შემთხვევას განიხილავს, როგორც სამხედრო-ქრისტიანული მსოფლმხედველობის გამოვლინებას, რაშიც, მართალია, გარკვეული პირობითობით, მაგრამ ფაქტობრივად ჯვაროსნულ მსოფლმხედველობას გულისხმობს,[30] და რომელსაც ავრცობს საქართველოს ისტორიის ლამის ყველა მოვლენაზე, ჯვაროსნობის წარმოშობამდე ბევრად ადრე მომხდარზეც კი. შედეგად, მკვლევარი თვლის, რომ ჯვაროსნების დამარცხების შემდეგ, ქართველები წარმოადგენდნენ მაჰმადიანებით გარემოცულ ერთადერთ ჯვაროსან ერს.[31]

ახლახან დაიბეჭდა დ. თინიკაშვილის სტატია წმინდა ომის საკითხებზე, სადაც ამ თემასთან დაკავშირებული სხვადასხვა პრობლემა საფუძვლიანად არის მიმოხილული.[32] მკვლევარი სწორად მსჯელობს ქრისტეს მოძღვრების მიმართებაზე ძალადობასთან,[33] დასავლეთის საქრისტიანოში ომის კონცეფციის განვითარებაზე[34] და სწორ შეფასებას აძლევს ჯვაროსნულ მოძრაობას.[35] მანვე, რამდენიმე მაგალითის მოყვანით, აჩვენა ჯვაროსნებთან დაკავშირებით ქართული ისტორიოგრაფიაში არსებული შეხედულებების სიმცდარე.[36] ამასთანავე, დ.

[24] იქვე, 231.

[25] იქვე, 232-33.

[26] ალექსანდრე თვარაძე, *საქართველო და კავკასია ევროპულ წყაროებში* (თბილისი, 2004), 56-57.

[27] იქვე, 38.

[28] იქვე, 133.

[29] იქვე, 177.

[30] იქვე, 14, შენ. 3, 52, 351.

[31] იქვე, 175.

[32] დავით თინიკაშვილი, „რამდენად უცხო იყო ბიზანტიისათვის წმინდა ომის დასავლური იდეა?“, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, X (2017), 129-61.

[33] იქვე, 132-38.

[34] იქვე, 139-41.

[35] იქვე, 141-44.

[36] იქვე, 144.

თინიკაშვილი თვლის, რომ დასავლეთის საქრისტიანოს მსგავსად, ბიზანტიაც აწარმოებდა წმინდა ომებს. ამ მოსაზრებას დაწვრილებით ქვემოთ განვიხილავ, აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავ, რომ სწორად არ მიმაჩნია ბერძნული და ქართული ეკლესიის ერთ მთლიანობაში განხილვა და ქართველი თორნიკე ერისთავის მოყვანა ბიზანტიაში მონაზვნური ცხოვრებისა და ომის თავსებადობის მაგალითად.[37] მეთოდოლოგიურად არასწორია ისეთი განსხვავებული სოციალური წყობის მქონე საზოგადოებების გათანაბრება და ერთ სიბრტყეში განხილვა, როგორიცაა საქართველო და ბიზანტია.

ქართული ეკლესიისა და სამხედრო საქმის ურთიერთმიმართება ამ ბოლო ხანს გახდა ისტორიოგრაფიის ყურადღების საგანი. 2004 წელს ე. ბუბულაშვილი მართებულად აღნიშნავდა, რომ „საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისა და ქართული მხედრობის ურთიერთობის საკითხი დღემდე საგანგებო კვლევის საგანი არ გამხდარა“.[38] მას შემდეგ ამ თემაზე სამი – თავად ე. ბუბულაშვილის, გ. ანჩაბაძისა და ი. ალიმბარაშვილის – ნაშრომი გამოქვეყნდა.[39] სამივე ავტორი აღნიშნავს ქართული ეკლესიის დიდ როლს ფეოდალური საქართველოს სამხედრო ორგანიზაციაში და გამოკვეთს ქართველი სამღვდელოების მებრძოლ ხასიათს.

ომის იდეოლოგიასთან დაკავშირებული საკითხებიდან ქართულ ისტორიოგრაფიაში ყველაზე საფუძვლიანად, ალბათ, ქრისტიანულ-მუსლიმური პოლემიკა არის შესწავლილი. საკუთრივ ქართული ორიგინალური ნაშრომების გარდა, შესაბამისი კვლევის თანხლებით გამოცემულია ბერძნულიდან თარგმნილი თეოდორე აბუკურას პოლემიკური თხზულებებიც.[40]

ჯერ კიდევ კ. კეკელიძეს განხილული აქვს ყველა ქართული ნათარგმნი თუ ორიგინალური ანტიმუსლიმური პოლემიკური ტრაქტატები (დოგმატიკონში შესული ნათარგმნი თხზულებები, „ჴსენებაჲ სიტყჳსგებისაჲ“, ბაგრატ ბატონიშვილის „მოთხრობაჲ სჯულთა უღმერთოთა ისმაილიტთაჲ“, იაკობ დუმბაძის „უსჯულოს მოამადისა და ქრისტიანეთ გაბაასება“, ტიმოთე გაბაშვილის „აგარიანთათჳს“, ანონიმის „ჰამბავი მაჰხმადისი“) და მოცემული აქვს მათი დახასიათება.[41] ბ. დარჩიას ეკუთვნის ბაგრატ ბატონიშვილის ანტიმუსლიმური თხზულების „მოთხრობაჲ სჯულთა უღმერთოთა ისმაილიტთაჲ“ (XVI ს.) ვრცელი კვლევა.[42] მანვე შეისწავლა ამ თხზულების იაკობ შემოქმედელის მიერ გალექსილი ვარიანტი – „უსჯულოს მოამადისა და ქრისტიანეთ გაბაასება“ (XVII ს.).[43]

ზემოთ უკვე ვახსენეთ გ. ჯაფარიძის ნაშრომი, რომელმაც თანადროულ პოლიტიკურ კონტექსტში მოაქცია საქართველოში ანტიმუსლიმური პოლემიკის პირველი ნაბიჯები. ქრისტიანულ-მუსლიმური რელიგიური დაპირისპირებისა და პოლემიკის საკითხები მოცემულია ხ. ბაინდურაშვილის,[44] ლ. შათირიშვილისა და თ. ქართველიშვილის შრომებშიც.[45] ამ უკანასკნელს ეკუთვნის პოლემიკური ტრაქტატის „ჰამბავი მაჰხმადისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი, და წიგნთა მახმედიანთაგან გამოღებული, და ნათესაობა მათი“ (XVII ს.) ტექსტის პუბლიკაციაც.[46]

წინამდებარე კვლევაში განხილულია ომის იდეოლოგია დასავლეთ ევროპაში, ისლამურ სამყაროსა და ბიზანტიაში, „წმინდა ომის“ საფუძვლები ამ სამ განსხვავებულ სამყაროში. ომისადმი ისლამის, კათოლიკური ევროპისა და ბიზანტიური მართლმადიდებლობის დამოკიდებულის განხილვა-შედარება საშუალებას მოგვცემს შევაფასოთ და ზუსტი ადგილი მივუჩინოთ ამ საკითხისადმი ქართული ქრისტიანობის მიდგომას, გამოვავლინოთ საერთო თუ განმასხვავებელი ტენდენციები.

კვლევის დროს უნდა გავარკვიოთ,

– იქონია თუ არა ჯვაროსნულმა მოძრაობამ გავლენა ქართული „საღვთო ომის“ კონცეფციაზე?

– რამდენადაა ასახული წმინდა ომის პერიპეტიები ქართულ თეოლოგიურ ტრაქტატებში;

– როგორ უყურებს ქართული საერო ლიტერატურა ომში აღსრულებულთა ხვედრს;

– განუსაზღვრავდა თუ არა საგანგებო ლოცვებს ან წესისგებას ბრძოლაში დაცემულებს ქართული ეკლესია?

– განსხვავდებოდა თუ არა ერისკაცთა და მხედართა შეხედულებანი საღვთო ომის საკითხებში სასულიერო წრეების თვალსაზრისისაგან?

– რამდენად ამართლებდა და ეფექტური იყო საღვთო ომი სამხედრო თვალსაზრისით?

დაბოლოს, პასუხი უნდა გავცეთ მთავარ კითხვას: შუა საუ-

[37] იქვე, 129, 139. სხვა მაგალითებისათვის ქართული სინამდვილიდან იხ. 148, 154.

[38] ელდარ ბუბულაშვილი, „საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისა და ქართული მხედრობის ურთიერთობის ისტორიიდან“, *ლოგოსი*, 2 (2004), 23.

[39] ბუბულაშვილი, „საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისა და ქართული მხედრობის ურთიერთობის ისტორიიდან“, 23-28; გიორგი ანჩაბაძე, „ეკლესია და სამხედრო საქმე ფეოდალურ საქართველოში (IV-XVIII სს.)“, *საქართველოს სამხედრო ისტორიის საკითხები (1921 წლამდე)* (თბილისი, 2010), 53-60; იოსებ ალიმბარაშვილი, „ქართული ეკლესიის როლი ქვეყნის თავდაცვაში“, *გსსუიაცშკ*, 4 (2013), 15-24.

[40] თეოდორე აბუკურა, *ტრაქტატები და დიალოგები, თარგმნილი ბერძნულიდან არსენ იყალთოელის მიერ*, გამოსცა ლ. დათიაშვილმა (თბილისი, 1980), 1-126.

[41] კორნელი კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტ. I (თბილისი, 1980), 337-38, 359-60, 477-81.

[42] ბორის დარჩია, *ბაგრატ ბატონიშვილი* (თბილისი, 2011), 11-184.

[43] ბორის დარჩია, *იაკობ შემოქმედელი* (თბილისი, 2009), 8-144.

[44] ხათუნა ბაინდურაშვილი, „ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების ურთიერთდამოკიდებულება საქართველოში (VII-XII სს)“, *თსუშ*, 349 (2003), 179-97; მისივე, „ჰამბავი მაჰხმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი...“ (H-394) როგორც ისლამმცოდნეობითი წყარო“, *თსუსიიშ*, VII (2013), 227-46.

[45] ლელა შათირიშვილი, თეა ქართველიშვილი, „პოლემიკური თხზულება „ჴსენებაჲ სიტყვის-გებისაჲ და სასჯელისაჲ შჯულისათჳს ქრისტიანეთაჲსა და სარკინოზთა“ (ფილოლოგიურ-ისტორიული კვლევა)“, *იეიშ*, X-XI (2010-2011), 266-88.

[46] თეა ქართველიშვილი, „ანტიმაჰმადიანური პოლემიკური თხზულება „ჰამბავი მაჰხმადისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი და წიგნთაგან მახმადიანთაგან გამოღებულნი და ნათესაობა მათი გალობა ფსალმუნი ასაფისი პბ“ (ტექსტის პუბლიკაცია)“, *იეიშ*, X-XI (2010-2011), 289-313.

კუნეების ქართული საზოგადოება, რომელიც, ერთი მხრივ, ბიზანტიურ მართლმადიდებლობას მისდევდა, ხოლო, მეორე მხრივ, დასავლეთ ევროპის მსგავსი ფეოდალიზმი ახასიათებდა, ომების წარმოების რომელ – ჯვაროსნულ თუ ბიზანტიურ – მოდელთან იყო უფრო ახლოს?

ამ კითხვებზე პასუხის გასაცემად საჭიროა როგორც ქართული (ჯუანშერი, სუმბატ დავითის-ძე, დავით აღმაშენებლისა და თამარის ისტორიკოსები, ჟამთააღმწერელი, ფარსადან გორგიჯანიძე, ვახუშტი ბატონიშვილი და სხვ.), ისე აღმოსავლური – არაბული, სპარსული, თურქული – წყაროებისა (ატ-ტაბარი, სადრ ად-დინ ალ-ჰუსაინი, ან-ნასავი, იბნ ალ-ასირი, იბნ ალ-კალანისი, ალ-ფარიკი, ჯუვეინი, ღიას ად-დინ ალი, შარაფ ად-დინ ალი იეზდი, აბდ არ-რაზაკ სამარყანდი, შარაფხან ბითლისი, ჰაჯი მეჰდი-ყული ყაჯარი, ფადლალაჰ იბნ რუზბიჰანი, მუნეჯიმ-ბაში, ჰასან რუმლუ, ისქანდერ მუნში, იბრაჰიმ ფეჩევი, რაჰიმიზადე, ევლია ჩელები და სხვ.) და ევროპელი მოგზაურებისა თუ მისიონერების (დიონიჯო კარლი, კასტელი, ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, ტავერნიე, შარდენი და სხვ.) მონაცემების შესაბამისი კუთხით კვლევა და სასურველი კანონზომიერებების გამოვლენა; ქართულ საისტორიო საბუთებში საჭირო მასალის მოძიება; საერო ლიტერატურისა (იოანე შავთელი, იოსებ თბილელი, არჩილი) და ჰაგიოგრაფიული თხზულებების შესწავლა, განსაკუთრებით მათი, რომლებიც მხედართა მოწამეობრივ ცხოვრებას აღწერს (დავითი და კონსტანტინე, კოსტანტი კახი, გობრონი, ბიძინა, ელიზბარ და შალვა ერისთავები); ქართული პოლემიკური თეოლოგიური ტრაქტატების განხილვა და სხვ. მნიშვნელოვანია ქართული ხელნაწერი წიგნების იმ ანდერძ-მინაწერების შესწავლა, რომლებიც ქართველების მიერ მუსლიმთა წინააღმდეგ წარმოებული სამხედრო კამპანიების შესახებ გვაწვდის ცნობებს და ქართული ხელნაწერების ფურცლებზე შესრულებული იმ აღაპ-მოსახსენებლების ანალიზი, რომლებიც მუსლიმებთან ბრძოლაში დაღუპული ქართველი მეომრებისათვის არის განწესებული.

აღნიშნული მასალის ანალიზი შესაძლებლობას მოგვცემს ამომწურავი სისრულით ვიმსჯელოთ საკვლევ თემაზე და გავაკეთოთ საბოლოო დასკვნები.

ისლამის საღვთო ომი: ჯიჰადი შუა საუკუნეებში

ჯიჰადის არსი

ჯიჰადი არაბულად ნიშნავს „გულმოდგინებას“ მიზნისკენ მიმავალ გზაზე ან სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ის „შეუპოვარი ძალისხმევაა“.[1]

სემანტიკურად *ჯიჰადს* არაფერი აქვს საერთო ომთან. ის წარმოდგება *ჯ.ჰ.დ.* ძირისაგან და აღნიშნავს მცდელობას, ძალისხმევას, გულმოდგინებას.[2] მხოლოდ მუჰამედის მოღვაწეობის დროს შეიძინა მან ახალი მნიშვნელობა – „ბრძოლა ურწმუნოთა წინააღმდეგ“.[3] ცნობილი ლექსიკოგრაფის იბნ მანზურის (1230-1311) მიხედვით, ჯიჰადი არის ბრძოლა რაღაცის წინააღმდეგ ან ძალისხმევა რაიმეს მიმართ. ჯიჰადი ესმოდათ, როგორც ძალისხმევა ღმერთის მტრებთან ბრძოლაში საქმით ან სიტყვით.[4] კლასიკური ისლამის სამართლისმცოდნეების მიხედვით, ჯიჰადის უპირველესი და ძირითადი განსაზღვრებაა „ომი სულისმიერი მნიშვნელობით“.[5]

ჯიჰადს ხშირად თარგმნიან როგორც „წმინდა ომს“, მაგრამ ასეთი განმარტება მეტად ვიწროა ამ ცნებისათვის[6] და მისი გათანაბრება მხოლოდ წმინდა ომთან არასწორია. ჯიჰადის მნიშვნელობა უფრო ფართოა და ისეთ საქმიანობებს მოიცავს, რომლებიც ომთან არ არის დაკავშირებული. ასეთია, მაგალითად, გულის ჯიჰადი – საკუთარ ცოდვებთან ბრძოლა, ენის ჯიჰადი – სიმართლის თქმა და ბოროტების მხილება და სხვ.[7]

ზოგადად, ჯიჰადი ისლამის გავრცელებისათვის მიმართული ძალისხმევაა. ის შეიძლება იყოს მიმართული გარეშე

[1] Mustansir Mir, “*Jihād* in Islam,” in *JIT*, 113.

[2] Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (New York, 1999), 16; Paul L. Heck, “Jihad Revisited,” *JRE*, 32 (2004), 97.

[3] Ella Landau-Tasseron, “Jihād,” in *EQ*, vol. 3 (Leiden, 2003), 35-42; Paul E. Chevedden, “The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and ʿAlī ibn Ṭāhir al-Sulamī,” *Oriens*, 39/2 (2011), 289, n. 90.

[4] *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period*, by S. A. Mourad, J. E. Lindsay (Leiden, 2013), 16.

[5] David Cook, *Understanding Jihad* (Berkeley, 2005), 2.

[6] Cook, *Understanding Jihad*, 1.

[7] Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, 17-18.

მტრის, სატანის ან საკუთარი თავის წინააღმდეგაც კი (ზნეობრივი სრულყოფისაკენ მიმავალ გზაზე). სამივე შემთხვევაში მოწინააღმდეგეა დასამარცხებელი და ასეთი ჯიჰადი ბრძოლას ნიშნავს. როდესაც ყურანი და ჰადისები ჯიჰადის დროს საზღაურს გვპირდებიან, ისინი სწორედ შეიარაღებულ ბრძოლის საზღაურს გულისხმობენ. ჯიჰადი ბრძოლაა ალაჰისათვის, ალაჰის გზაზე (*ფი საბილ ალაჰ*) და მისი მიზანი ისლამური წესრიგის დამყარებაა.[8]

ყურანის დამოკიდებულება ძალადობის მიმართ არაერთგვაროვანია. ერთი მხრივ, სუსტის ჩაგვრა და შევიწროება კატეგორიულად არის აკრძალული და ზოგიერთი აია ამბობს, რომ მორწმუნეებს ბრძოლა მხოლოდ თავის დასაცავად შეუძლიათ. ამავე დროს, ყურანის ზოგიერთი სურა პირდაპირ მოუწოდებს ომისა და ბრძოლისაკენ ურწმუნოთა დასამორჩილებლად.[9] ასეთ მოწოდებებს საკმაოდ ვიპოვით ყურანის აიებში: „დახოცეთ ურწმუნონი სადაც კი წააწყდებით მათ, დაატყვევეთ ისინი, ალყაში მოაქციეთ და ჩაუსაფრდით მათ“ (9:5); „ჰოი მორწმუნენო, ეომეთ იმ ურწმუნოებს, რომლებიც თქვენთან ახლოს არიან და აგემეთ მათ სიმკაცრე“ (9:123), ან „როცა შეხვდებით მათ, ვინც არ იწამა, დაჰკარით ქედზე (მახვილი) სანამ მოსრავთ უმრავლესობას, შემდეგ შეჰკარით ისინი“ (47:4).[10] უნდა გავითვალისწინოთ, რომ მუჰამედის მოღვაწეობა ორ ფაზად იყოფა – მექისა და მედინას პერიოდად. მექური პერიოდის (610-22) სურებში ძირითადად რწმენის საფუძვლები და ეთიკური პრინციპებია ჩამოყალიბებული. მათში არ გვხვდება ურწმუნოებთან ომის ხსენება, მხოლოდ მშვიდობისა და მოთმინებისაკენ მოწოდება (25:63), რაც გასაგებია, რადგანაც მექაში ყოფნის დროს მუსლიმები სუსტნი იყვნენ. ამ პერიოდში მუჰამედის მოვალეობა ალაჰის სიტყვის გაცხადებაა (3:20). მდგომარეობა იცვლება მისი მედინაში წასვლის შემდეგ, როდესაც მუსლიმები იწყებენ ძალის მოკრებას. ყურანი ჯერ თავის დაცვის ნებას აძლევს მუსლიმებს (22:39), შემდეგ კი მისი ტონი უფრო აგრესიული ხდება და ურწმუნოებთან ბრძოლისაკენ იწყებს მოწოდებას (2:216).[11]

ამასთანავე, ყურანი მუსლიმებისაგან ზომიერების დაცვასაც მოითხოვს: „ებრძოლეთ მათ, ვინც გეღობებათ ალაჰის გზაზე, მაგრამ საზღვარს ნუ გადახვალთ. ჭეშმარიტად, ალაჰს არ უყვარს სამართალდამრღვევნი“ (2:190). თუკი მტერი წინააღმდეგობას შეწყვეტდა, ის მშვიდობას იმსახურებდა (4:90, 8:61). დამორჩილების შემდეგ წმინდა წერილის ხალხს (იუდეველები, ქრისტიანები) მუსლიმებისათვის *ჯიზია* უნდა გადაეხადა (9:29). რაც შეეხება წარმართებს, თუკი ისინი ისლამს არ მიიღებდნენ, სიკვდილი ელოდათ.[12]

[8] Mir, “*Jihād* in Islam,” 113-14.

[9] Fred M. Donner, “The Sources of Islamic Conceptions of War,” in *JWJ*, 47.

[10] ყურანის აიების სათარგმნად გამოყენებულია: *The Meaning of the Glorious Koran*, trans. M. M. Pickthall (New York, 1930); *The Holy Qur’ān*, translation and commentary by A. Y. Ali (Lahore, 1934); *The Koran Interpreted*, trans. A. J. Arberry (London, 1955); *The Qur’an*, trans. M. H. Shakir (New York, 1982); *The Noble Quran*, by M. Taqî-ud-Dîn al-Hilâlî and M. Khân (Madinah, 1996); *The Qur’ān*: Arabic text with corresponding English meanings, English revised and edited by Ṣaḥeeḥ International (Jeddah, 1997); *The Holy Quran*: Arabic text with English translation by M. Sarwar (New York, 2001); *A Word for Word Meaning of the Qur’ân*, by M. M. Ali, 3 Vols. (Ipswich, 2003); შეჯერებულია ქართულ თარგმანებთან: *კურანი მუჰამმადისა*, თარგმანი პეტრე მირიანაშვილისა (ტფილისი, 1906); *ყურანი*, არაბულიდან თარგმნა შესავალი წერილი და განმარტებანი დაურთო გ. ლობჟანიძემ (თბილისი, 2006); *ყურანი: სურა პირველი, სურა მეორე*, თარგმანი და კომენტარები ა. სილაგაძის (თბილისი, 2009); *ყურანი: სურა მესამე, სურა მეოთხე, სურა მეხუთე*, თარგმანი და კომენტარები ა. სილაგაძის (თბილისი, 2009); *ყურანი: სურა მეექვსე, სურა მეშვიდე, სურა მერვე*, თარგმანი და კომენტარები ა. სილაგაძის (თბილისი, 2010); *ყურანი: სურები მეცხრე – მეთოთხმეტე*, თარგმანი და კომენტარები ა. სილაგაძის (თბილისი, 2012).

[11] Khalid Yahya Blankinship, *The End of the Jihâd State* (Albany, 1994), 12; Róbert Simon, “Muḥammad and the Jihād,” *AOASH*, vol. 52, no. 3/4 (1999), 238-40; Mustansir Mir, “War in the Qur’an,” in *ERW*, 207-8.

[12] გორა ჯაფარიძე, „ჯიჰადი“, *იეც*, 226.

ჯიჰადის მიზანი

ისლამი არ არის რელიგია, ამ სიტყვის ტრადიციული გაგებით. ის მეტია, ვიდრე რელიგია და წარმოადგენს ყოვლისმომცველ იდეოლოგიას, რომელიც ადამიანის საქმიანობის ყველა სფეროს ეხება. ყურანსა და ჰადისებში ჯიჰადი წარმოგვიდგება როგორც ერთი კონკრეტული მიზნისაკენ მიმართული მაღალი მოტივაციის მქონე საყოველთაო იდეოლოგია. რელიგიური ენთუზიაზმის შესანარჩუნებლად იყო მოწოდებული საერთო ღვთისმსახურებაც. როგორც ბრძოლაში, მუსლიმები მწკრივებად ეწყობიან მეჩეთში ლოცვის დროსაც. როგორც ბრძოლაში, აქაც წინა რიგებში დგომა უფრო საპატიოდ ითვლება. ასეთი რიგის სახელოდებაა *saff*, ტერმინი, რომელიც ყურანში საბრძოლო წყობის აღსანიშნავად გამოიყენება. ბრძოლისას და ლოცვის დროსაც აუცილებელია წინამძღოლის (იმამის) უსიტყვო მორჩილება და მისი ქმედებების უნისონში გამეორება. მეჩეთის მლოცველთა რიგები დედამიწაზე ალაჰის მეუფების დასამყარებლად მებრძოლ მუსლიმთა საბრძოლო წყობას განასახიერებს. თანამედროვე წვრთნის მეთოდების მსგავსად, საერთო ლოცვა დისციპლინასა და ჯგუფურ მუშაობას აჩვევდა მორწმუნეთ.[13]

ისლამი სხვა რელიგიებისაგან იმით განსხვავდება, რომ არ იფარგლება მხოლოდ სულიერი ცხოვრებით და აკონტროლებს ცხოვრების ყველა ასპექტს, დაბადებიდან სამარემდე. ტერმინი *ისლამი* წარმოდგება არაბული ძირისაგან *ს.ლ.მ.* და ნიშნავს „მორჩილებას“. ისლამი არის ალაჰისადმი მორჩილების აქტი და მუსლიმია ის, ვინც ალაჰსა და მის წინასწარმეტყველს ემორჩილება. უკვე ყურანში აკრძალულია ეჭვის შეტანა ისლამის სრულყოფილებასა და უპირატესობაში (4:115; 5:72;

[13] Blankinship, *The End of the Jihâd State*, 15-16.

10:69-70; 29:68; 36:64-65). აბუ ჯა'ფარ ატ-ტაჰავი (-933) თავის ისლამის რწმენის კრედოში (*'აკიდა ატ-ტაჰავია*) წერს: „ჩვენ არ ვსაუბრობთ ამაოდ ალაჰზე და არავის მივცემთ უფლებას იკამათოს ალაჰის რწმენაზე. ჩვენ არ ვკამათობთ ყურანის შესახებ და ვამოწმებთ, რომ ეს არის სამყაროს შემოქმედის სიტყვები".[14] სხვა რელიგიებისაგან ისლამს განასხვავებს მისი მიზანიც: როგორც პოლიტიკური რელიგია, ის მიისწრაფვის მსოფლიოს ფიზიკური დაპყრობისაკენ, რათა დედამიწაზე ერთი რწმენა გაბატონდეს.[15] მთელმა კაცობრიობამ უნდა აღიაროს ისლამის უპირატესობა, რელიგიურად (გახდეს მუსლიმი) ან პოლიტიკურად (დაემორჩილოს მუსლიმებს).[16]

ჯიჰადის კლასიკური დოქტრინის თანახმად, მუსლიმთა მიზანია ისეთი პოლიტიკური წესრიგი, როდესაც მთელ კაცობრიობას ისლამი სწამს ან მასაა დაქვემდებარებული. ამ მიზნის მისაღწევად დანარჩენი მსოფლიოს წინააღმდეგ ომი წარმოებს. ჯიჰადი ინსტრუმენტია გლობალური მუსლიმური ჰეგემონიის დასამყარებლად და მასში მონაწილეობის მიღება ყოველი მუსლიმის მოვალეობაა.[17] ჯიჰადი უვადოა. მისი წარმოების ვალდებულება არსებობს „მკვდრეთით აღდგომის დღემდე" ან „სამყაროს დასასრულამდე", მანამ სანამ ისლამი ყველგან არ გაბატონდება.[18]

მუსლიმური სამართლის მიხედვით და ისტორიული ტრადიციით, ჯიჰადი არის სამხედრო მოქმედება ისლამის გავრცელების მიზნით და მის დასაცავად. ეს თვალსაზრისი გამომდინარეობს ისლამის უნივერსალურობის ფუნდამენტური პრინციპიდან: მან უნდა მოიცვას მთელი მსოფლიო, თუ საჭიროა – ძალითაც.[19] ჰადისებში, გადმოცემებში მუჰამედის გამონათქვამებისა და ცხოვრების შესახებ, ჯიჰადი მოცემულია, როგორც *რწმენის გავრცელება ბრძოლის გზით*. ისლამი მთელმა მსოფლიომ უნდა მიიღოს, რადგანაც მუჰამედმა თქვა: „მე ყოველი ადამიანისათვის გამომაგზავნეს" და „მე მიბრძანეს მებრძოლა ურწმუნოებთან მანამ, სანამ ისინი არ დაამოწმებენ: არ არს ღმერთი თვინიერ ალაჰისა და მუჰამედია მოციქული მისი".[20]

ეჭვგარეშეა, ჯიჰადის მოძღვრებამ დიდი როლი ითამაშა მუსლიმთა დაპყრობითი ომების წარმატებაში და ხელი შეუწყო ისლამის ექსპანსიას.[21] ისლამის ტერიტორიის განვრცობა თავისთავად არ ნიშნავდა არამუსლიმთა განადგურებას და არც მათ იძულებით მოქცევას. ყურანი აცხადებს: „არანაირი იძულება სარწმუნოებაში" (2:256).[22] მუსლიმები ისლამის ექსპანსიას განიხილავდნენ არა როგორც დაპყრობას, არამედ ისლამისათვის ახალი მიწების „აღმოჩენას". ისინი არ თვლიდნენ, რომ ამ ქვეყნებისათვის მიჰქონდათ რაღაც უცხო ან თუნდაც მიწიერი და მატერიალური, არამედ – ღვთის საჩუქარი. ისინი ადამიანებს აბრუნებდნენ შემოქმედთან, ღმერთთან სწორ ურთიერთობაში. ამ გაგებით, ისლამის ექსპანსია იყო *ალ-ჯიჰად*, ბრძოლა ღმერთის (ალაჰის) საქმის გასამარჯვებლად.[23] ყურანი მორწმუნისაგან ითხოვს თანასწორუფლებიანი და სამართლიანი სოციალური წყობის დამკვიდრებას დედამიწაზე.[24] ამ ამოცანის აღსასრულებლადაა მოწოდებული ჯიჰადი. ახალი წესრიგის შესაქმნელად ყურანი სხვებსაც (ქრისტიანებს, იუდეველებს) ეპატიჟება: „ჰოი წიგნის ხალხო! შემოგვიერთდით სიტყვაში, რომელიც ერთია ჩვენთვისაც და თქვენთვისაც: არავის ვემსახუროთ თვინიერ ალაჰისა" (3:64).[25]

ჯიჰადი როგორც ვალდებულება

ალაჰის გზაზე გულმოდგინების (ჯიჰადის) მორალური ვალდებულება ფუნდამენტური ცნებაა ისლამში.[26] ჯიჰადისადმი მიძღვნილი ნაშრომების მიხედვით, ის სავალდებულო იყო ყოველი ქმედუნარიანი და თავისუფალი მუსლიმისათვის, ისევე როგორც ლოცვა, ჰაჯი და მოწყალების გაცემა.[27] ა. მალეტის მიხედვით, ჯიჰადი ისლამის ძირითადი დოგმატია. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ დასაბამიდანვე ჯიჰადს უპირველესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ისლამის სამყაროში და ის ყველგან და ყოველთვის ქმედებისაკენ უბიძგებდა მუსლიმებს.[28]

ჯიჰადი ხშირადაა მიჩნეული ისლამის მეექვსე ბურჯად (*რუქნ*).[29] კანონიკური ჰადისები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ ჯიჰადს ალაჰის გზაზე და შეიცავენ მრავალ მითითებას მის შესახებ. როდესაც მუჰამედს სთხოვეს მიეთითებინა ჯიჰადზე უკეთეს ქმედებაზე, მან უპასუხა: „მე ასეთი არ ვიცი". გადმოცემის თანახმად, მუჰამედი თვლიდა,

[14] David Bukey, *Islam and the Infidels: The Politics of Jihad, Da'wah and Hijrah* (New Brunswick, NJ, 2016), 2, 6, 13.

[15] ადვილი შესამჩნევია, რომ წინამორბედი იუდაიზმისა და ქრისტიანობისაგან ისლამი დუალიზმით განსხვავდებოდა, აერთიანებდა რა თავის თავში უნივერსალურ რელიგიასა და უნივერსალურ სახელმწიფოს. Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore, 1955), 63.

[16] Bukey, *Islam and the Infidels*, 1, 7.

[17] Mir, "*Jihād* in Islam," 114

[18] E. Tyan, "D̲jihād," in *EI2*, vol. 2 (Leiden, 1965), 539.

[19] Tyan, "D̲jihād," 538; ჯაფარიძე, „ჯიჰადი", 226.

[20] Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* (Princeton, 2006), 49.

[21] Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, 1981), 295; Cook, *Understanding Jihad*, 30.

[22] Michael G. Knapp, "The Concept and Practice of Jihad in Islam," *Parameters*, 33 (2003), 83. ისტორიის მსვლელობამ აჩვენა, რომ რელიგიური ტოლერანტობის ეს პრინციპი უმთავრესად თეორიას მიეკუთვნებოდა და მას ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ. ძალდატანებითი გამუსლიმების ზოგიერთი მაგალითი ისტორიიდან იხ. Bat Ye'or, *The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude, Seventh-Twentieth Century*, trans. M. Kochan and D. G. Littman (Madison, NJ, 1996), 88-91. საქართველოსთან მიმართებაში იხ. ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 227-28.

[23] John Kelsay, *Arguing the Just War in Islam* (Cambridge, MA, 2007), 38.

[24] როგორც მკვლევარი შენიშნავს, ისლამმა, ქრისტიანობისაგან განსხვავებით, დედამიწაზევე მოინდომა ზეციური სამეფოს დაფუძნება. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, 73.

[25] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago, 1980), 62-63; Richard C. Martin, "The Religious Foundations of War, Peace, and Statecraft in Islam," in *JWJ*, 96.

[26] Martin, "The Religious Foundations of War, Peace, and Statecraft in Islam," 93.

[27] *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period*, 25.

[28] Alex Mallett, *Popular Muslim Reactions to the Franks in the Levant, 1097-1291* (Farnham, 2014), 5.

[29] Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives* (Edinburgh, 2006), 89. ისლამის ხუთი ბურჯია მუსლიმური მრწამსი (*შაჰადა*), ლოცვა (*სალათ*), მარხვა (*საჳმ*), მოწყალება (*ზაქათ*) და მექაში პილიგრიმობა (*ჰაჯჯ*).

[30] Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God: Jihād and Martyrdom in Islamic Thought* (New York, 2013), 158.

[31] Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, 100.

[32] Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, 92. თუმცა, ზოგიერთი ჰადისი უმჯობეს ჯიჰადად მიიჩნევს მეჩეთის აგებას ისლამის რწმენის გასავრცელებლად. Blankinship, *The End of the Jihâd State*, 14.

[33] James Moffatt, "War," in *DAC*, 646.

[34] Mir, "War in the Qur'an," 209.

[35] აქ ვხედავთ მობილიზაციის იდეას საყოველთაო გაწვევის საფუძველზე. Blankinship, *The End of the Jihâd State*, 12. საყოველთაო მობილიზაციის იდეა ჰადისებშიც გვხვდება. ისინი მოგვითხრობენ, რომ მუჰამედმა ყველა მუსლიმი მამაკაცის სია შეადგინა, რათა სამხედრო აუცილებლობის შემთხვევაში ისინი გაეწვია. იქვე, 13.

[36] С.Л. Дударев, "Особенности раннего этапа джихада времен крестовых походов (1099-1174)," *Теодицея*, 1 (2010), 10.

[37] Bonner, *Jihad in Islamic History*, 50.

[38] Tyan, "D̲jihād," 539.

[39] Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, 100.

რომ „ჯიჰადი ალაჰის გზაზე ისლამის მწვერვალია; მხოლოდ საუკეთესონი აღწევენ მას".[30] სხვაგან, ჯიჰადი მიჩნეულია „უმჯობესად ვიდრე მთელი სამყარო".[31] ერთ-ერთი ჰადისი ამბობს: „დილის ან საღამოს ჯიჰადი უფლის გზაზე უმჯობესია ვიდრე მთელი სამყარო და ბრძოლაში ყოფნა სჯობს სამოცი წლის განმავლობაში ლოცვას".[32]

ყურანში ურწმუნოთა წინააღმდეგ ომი მოვალეობის აღსრულების ერთ-ერთი ხერხია.[33] ისლამისათვის არასდროს არ დამდგარა პაციფიზმის საკითხი იმ სიმძაფრით, როგორიც ის ქრისტიანი მამების წინაშე იდგა. ყურანი მოუწოდებს მუსლიმებს იბრძოლონ ალაჰის გზაზე, პირდება ჯილდოს ასეთ მებრძოლებს (2:218; 4:74; 9:20; 9:88) და კიცხავს მათ, ვინც თავს არიდებს ბრძოლას (3:167-168; 48:16).[34] მუსლიმთა წმინდა წიგნი მკვეთრად ანსხვავებს მებრძოლს რიგითი მორწმუნისაგან და გაცილებით მაღლა აყენებს მას: „სახლში დარჩენილი ჯანსაღი მორწმუნენი არ არიან მათი სწორნი, ვინც ალაჰის გზაზე იბრძვის ქონებითა და სიცოცხლით. ალაჰმა აღამაღლა ქონებითა და სიცოცხლით მებრძოლნი სახლში დარჩენილებზე. ალაჰი ყველას ჰპირდება საუკეთესოს. და მაინც, ალაჰმა უდიდესი საზღაური უბოძა მებრძოლთ და არა შინ დარჩენილთ" (4:95). სხვაგან ბრძოლისაგან თავის არიდება თვალთმაქცობადაა მიჩნეული, რაც ზეციურსა და მიწიერ სასჯელს იმსახურებს (9:42-52, 48:16).[35] მეტიც, ყურანი მუსლიმებს, რომლებიც ალაჰის გზაზე ბრძოლას თავის არიდებენ, ურწმუნოებად გადაქცევით ემუქრება: „თუკი არ ილაშქრებთ მისი გზით, ის მოგაგებთ მწარე სასჯელს და შეგცვლით სხვა ხალხით" (9:39).[36]

მუჰამედი გამოდის ქრისტიანული ასკეტური პრაქტიკის წინააღმდეგ და აცხადებს: „თქვენთვის არ დაუწესებიათ მონაზვნობა", „ისლამის მონაზვნობა ჯიჰადია".[37] მუსლიმი ისევე უძღვნის თავს ჯიჰადს, როგორც ქრისტიანი ბერი – უფლის სამსახურს.[38]

ჯიჰადში მონაწილეები მიიღებენ მიწიერ ჯილდოს ნადავლის წილის სახით და, რაც მთავარია, ზეციურ ჯილდოს სამოთხის სახით, თუკი ისინი ამ ბრძოლაში დაიღუპებიან.[39] ყურანის თანახმად, „ვინც ალაჰის გზაზე ბრძოლისას დაეცემა ან გაიმარჯვებს, მას უდიდესი საზღაური მიეგება" (4:74).

შაჰიდი

მუსლიმური ტრადიციისა და სამართლის მიხედვით *შაჰიდი* ისაა, ვინც ჯიჰადის გზაზე, რწმენისათვის ბრძოლაში დაიღუპა. ისევე როგორც, მარტვილის აღმნიშვნელი ბერძნული სიტყვა *martys*, არაბული *shahid* მოწმეს ნიშნავს.[40] საინტერესოა, რომ ტერმინი *შაჰიდი* ყურანში მარტოოდენ მოწმის მნიშვნელობითაა გამოყენებული. მხოლოდ პოსტ-ყურანულ ლიტერატურაში იძენს ის მარტვილის, „სარწმუნოებისათვის მოწამის" მნიშვნელობას. ამ ტერმინის საფუძველი უნდა იყოს მოწმე-მარტვილის აღმნიშვნელი მონათესავე სირიული სიტყვა *sahedo*.[41] მოწამეს *შაჰიდი* ჰქვია, რადგან ალაჰი და მისი ანგელოზები არიან მოწმენი, რომ ის სამოთხეს იმსახურებს.[42]

მარტვილთა შესახებ ქრისტიანული დოქტრინის მსგავსად, ჰადისები ამტკიცებენ, რომ *შაჰიდი* ტანჯვისა და სიკვდილის გზით იმსახურებს იმქვეყნიურ ჯილდოს. ამავე დროს, მარტვილობის არსი ქრისტიანობასა და ისლამში რადიკალურად განსხვავებულია. ქრისტეს სიმბოლური ჯვარისკაცების ნაცვლად, ჩვენ ვხედავთ რეალურ მებრძოლებს.[43]

შაჰიდის საზღაური იყო ცხოვრება სიკვდილის შემდეგ და სამოთხეში მოხვედრა. ყურანი ამბობს: „ნუ თვლით მათ მკვდრებად, ვინც ალაჰის გზაზე დაიღუპა. არა, ისინი ცოცხლები არიან და ალაჰისგან მიიღებენ საზრდოს" (3:169, ასევე 2:154). ტრადიციული მუსლიმური რწმენა, რომ განკითხვის დღეს ღმერთი ხილული გახდებოდა „როგორც ღამის მნათობი სავსე მთვარისას", განსაკუთრებით პოპულარული იყო მონაპირე მეომრებში, რომლებიც მტრის მიწაზე სიცოცხლეს რისკავდნენ იმ იმედით, რომ სიკვდილისას ღმერთს შეერთვებოდნენ.[44] მუჰამედის სიტყვებით, ალაჰს მისი საქმისათვის მებრძოლი მუჯაჰიდისათვის სამოთხის ასი კარი აქვს ღია.[45] ჰადისების მიხედვით, ჯიჰადის მეომარს ალაჰი სამოთხეს უმზადებს: „სამოთხის კარები მახვილთა ჩრდილქვეშ იმყოფება".[46] სამოთხეში ნებადართულია ყველა ის სიამოვნება, რაც ეკრძალება მუსლიმს ამ ცხოვრებაში (მაგ. ღვინო) და, რაც მთავარია, მას ელოდება სამოთხის ლამაზი ასულები, *ჰურიები*.[47]

მოწამეობა იმდენად ფასობდა, რომ იბნ ისჰაკი (704-67) მუჰამედის ბიოგრაფიაში მისი პირით გადმოგვცემს: რომე-

[40] Bonner, *Jihad in Islamic History*, 74.

[41] Afsaruddin, *Striving in the Path of God*, 3, 95.

[42] Bukey, *Islam and the Infidels*, 143.

[43] Bonner, *Jihad in Islamic History*, 75.

[44] Olof Heilo, "The Holiness of the Warrior: Physical and Spiritual Power in the Borderland between Byzantium and Islam," in *BWI*, 43.

[45] David Alexander, "Jihad and Islamic Arms and Armour," *Gladius*, XXII (2002), 209.

[46] Hillenbrand, *The Crusades*, 92; Blankinship, *The End of the Jihâd State*, 14.

[47] Cook, *Understanding Jihad*, 28.

ლიმე მოწამეს დედამიწაზე დაბრუნების შანსი რომ მისცემოდა, ის მხოლოდ იმისთვის დაბრუნდებოდა, რათა ხელმეორედ გაეწირა თავი ღმერთისათვის ბრძოლაში.[48] აბდალა იბნ ალ-მუბარაქი თავის *ჯიჰადის წიგნში* ამტკიცებს, რომ ჯიჰადის გზაზე დაღუპული ცოდვებს გამოისყიდის, რადგანაც „მახვილი განწმენდს ცოდვისაგან“.[49]

ყურანი გვეუბნება, რომ სიცოცხლეზე დახარბება დაბრკოლებაა სულის ხსნისათვის (2:96) და აქებს მათ, ვინც საკუთარ სულსაც არ იშურებს ალაჰისათვის (2:207). თუმცა, მუსლიმი სამართლისმცოდნეები ყოველთვის სიფრთხილეს იჩენდნენ და ბრძოლის ველზე ბევრად აღმატებულ მოწინააღმდეგესთან უაზრო თავგანწირვის წინააღმდეგ გამოდიოდნენ, რადგანაც თვითმკვლელობა დაგმობილია ისლამში, განსაკუთრებით მის სუნიტურ განშტოებაში.[50] ისლამი კატეგორიულად კრძალავს საკუთარი თავის ხელყოფას და თვითმკვლელებს ჯოჯოხეთში ამწესებს, სადაც ისინი განწირულნი არიან მარადიულად იმეორონ თვითმკვლელობის აქტი.[51]

შიიტური ჯიჰადი

სუნიტების მსგავსად, შიიტებიც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ ჯიჰადს. მათთვისაც ჯიჰადი ალაჰის მიერ დაწესებული მოვალეობაა. ისლამის ეს ორივე მიმდინარეობა იზიარებს ჯიჰადის მრავალ დებულებას კოლექტიური და ინდივიდუალური პასუხისმგებლობის თაობაზე, მათ შესახებ, ვისაც შეუძლია მონაწილეობა არ მიიღოს ჯიჰადში (ქალები, ბავშვები, მოხუცნი, მონები, ავადმყოფები) და სხვ.[52]

რა თქმა უნდა, შიიტური ჯიჰადის დოქტრინა განსხვავდება სუნიტურისაგან. შიიტები მიიჩნევენ, რომ ჯიჰადის წინამძღოლობა იმამმა უნდა ითავოს, ერთ-ერთმა თორმეტ, ჭეშმარიტ იმამთაგან და მის გამოცხადებას იმამის ნებართვა სჭირდება. შიიტთა უმრავლესობისათვის ასეთია მეთორმეტე, ფარული იმამი, *მაჰდი*, მესია, რომელიც დაბრუნდება და სამართლიანობას აღადგენს დედამიწაზე.[53] იმამის არყოფნის შემთხვევაში არცერთ მიწიერ მმართველს არ შეუძლია ჯიჰადის გამოცხადება. ასეთ ჯიჰადში მონაწილეობა ცოდვადაც კი ითვლება.[54] XI საუკუნის ცნობილმა შიიტმა სამართლისმცოდნემ აბუ ჯაფარ მუჰამედ იბნ ჰასან ტუსიმ (-1067) შეიმუშავა შიიტური ჯიჰადის კონცეფცია, რომლის მიხედვითაც თავდაცვითი ჯიჰადის წარმოება შესაძლებელია იმამის არყოფნის პირობებშიც.[55] ილხანთა პერიოდის შიიტმა სწავლულებმა ეს დებულება შემდგომ კიდევ უფრო განავითარეს. მათი მიხედვით, ჯიჰადის გამოცხადება იმამის გარდა, მის წარმომადგენელსაც შეეძლო, რომელიც ამ მიზნით იყო არჩეული.[56] იმამის წარმომადგენელი ისაა, ვისი სწავლულობა და ღვთისმოსაობა ეჭვს არ ბადებს მის რჩეულობაში ანუ შიიტი სასულიერო პირები (*‘ულემები*).[57]

შიიტთა და სუნიტთა დამოკიდებულება მოწამეთა მიმართაც განსხვავდება. შიიტი სწავლულის ალი იბნ ბაბავეიჰის (-991) მიხედვით, მუჰამედმა თითქოსდა გამოაცხადა, რომ განკითხვის დღეს სწავლულთა მელანი გადაწონის შაჰიდთა სისხლს.[58]

ჯიჰადის წარმოების წესები

ჯიჰადი სამართლებრივ დოქტრინას წარმოადგენს. კლასიკური ისლამის სამართლის წიგნები, ისევე როგორც ჰადისების უმეტესობა, შეიცავს მონაკვეთს, რომელსაც *ჯიჰადის წიგნი* ეწოდება და რომელიც აწესრიგებს ომის წარმოების წესებს.[59] აღსანიშნავია, რომ ქრისტიანული სამყაროს სამართლიანი ომის (*bellum iustum*) კონცეფციისაგან განსხვავებით, მუსლიმი სამართლისმცოდნეები არც განიხილავენ ჯიჰადის სამართლიანობის საკითხს: მათთვის ჯიჰადი სამართლიანი და წმინდა ომიცაა.[60]

ყურანში მოცემულია ჯიჰადის კარგად ჩამოყალიბებული სწავლება. მართალია, ის არ არის ამომწურავი და მომავალში შეავსო ჰადისებმა და შესაბამისმა სამართლებრივმა ტექსტებმა, მაგრამ ყურანში უკვე წარმოდგენილია ისლამის მტრების წინააღმდეგ ომის წარმოების რელიგიური დასაბუთება. თუკი ყურანში ჯიჰადის ზოგადი წანამძღვრებია მოცემული, ჰადისები სრულად აღწერენ საღმრთო შინაარსით დატვირთულ ომებს. ჰადისები გულისხმობენ, რომ ომები, რომელთაც მუსლიმები აწარმოებენ, სარწმუნოებრივი ომებია.[61]

ტრადიციაზე დაფუძნებით ისლამმა შეიმუშავა ბრძოლის

[48] Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, 100; Alexander, “Jihad and Islamic Arms and Armour,” 212.

[49] Cook, *Understanding Jihad*, 14-15.

[50] თანამედროვე თვითმკვლელი ტერორისტების ქმედებები ისლამის თანამედროვე, ახლებურად „გააზრების“ შედეგია. Bonner, *Jihad in Islamic History*, 78; Cook, *Understanding Jihad*, 142-46.

[51] Michael G. Knapp, “The Concept and Practice of Jihad in Islam,” *Parameters*, vol. 33 (2003), 93.

[52] Etan Kohlberg, “The Development of the Imami Shi‘i Doctrine of Jihad,” *ZDMG*, 126 (1976), 64, 68; Davood Feirahi, “Norms of War in Shia Islam,” in *WRNW*, 258.

[53] Kohlberg, “The Development of the Imami Shi‘i Doctrine of Jihad,” 68-69; Bonner, *Jihad in Islamic History*, 125.

[54] Feirahi, “Norms of War in Shia Islam,” 258.

[55] Kohlberg, “The Development of the Imami Shi‘i Doctrine of Jihad,” 80; Kelsay, *Arguing the Just War in Islam*, 123; Feirahi, “Norms of War in Shia Islam,” 258-59. ამიტომაც, შიიტთა მიერ თანამედროვე სამყაროში წარმოებული ომებიც (მაგ. ირანის ერაყთან) განიხილება როგორც თავდაცვითი. Mir, “War in the Qur’an,” 210.

[56] Kohlberg, “The Development of the Imami Shi‘i Doctrine of Jihad,” 80. ასევე იხ. Bruce Lawrence, “Holy War *(Jihad)* in Islamic Religion and Nation-State Ideologies,” in *JWJ*, 147.

[57] Lawrence, “Holy War *(Jihad)* in Islamic Religion and Nation-State Ideologies,” 147.

[58] Kohlberg, “The Development of the Imami Shi‘i Doctrine of Jihad,” 66.

[59] Bonner, *Jihad in Islamic History*, 3.

[60] იქვე, 5.

[61] Cook, *Understanding Jihad*, 10-11, 19, 21.

წარმოების წესები, რაც შეესაბამება დასავლურ *jus in bello*-ს. ომის დროს აკრძალული იყო უდანაშაულოთა დახოცვა, ბრძოლამდე მოწინააღმდეგისათვის უნდა შეეთავაზებინათ ისლამზე მოქცევა და სხვ.[62] ზოგიერთი მუსლიმი სამართლისმცოდნის აზრით, იმ მეთაურს, რომელიც ბრძოლის წინ ურწმუნოებს ისლამზე მოქცევას არ შესთავაზებდა, მათი სისხლის ფასი მართებდა, რომელიც ამ შემთხვევაში მუსლიმთა სისხლის ფასს უთანაბრდებოდა.[63] ისლამური სამართალი კრძალავს ბერთა და მონაზონთა, ქალთა, ბავშვთა და მოხუცთა მკვლელობას; ბრძოლის შემდეგ ცხედართა დასახიჩრებას. ყურანი ტყვეების მიმართ შემწყალეა და ამბობს, რომ ისინი უნდა გაათავისუფლონ კეთილი ნების ნიშნად ან მისცენ თავის გამოსყიდვის საშუალება (47:4).[64] ჯიჰადის წარმოება მშვიდობიანადაც შეიძლება: პროზელიტიზმით, პროპაგანდითა და მოსყიდვით, რათა „მოიგონ გულები“ *(ტა'ლიფ ალ-ქულუბ)*.[65]

VIII საუკუნის მიწურულისათვის ისლამის სამართლისმცოდნეებმა შექმნეს *დარ ალ-ისლამის* („ისლამის მხარე“) და *დარ ალ-ჰარბის* („ომის მხარე“) ცნებები. *დარ ალ-ისლამი* მუსლიმური სახელმწიფოს ტერიტორიას აღნიშნავდა, *დარ ალ-ჰარბი* კი არამუსლიმ ქვეყნებს, რომლებიც ჯერ არ იყო დამორჩილებული. ომის მხარეს სხვაგვარად *დარ ალ-ქუფრი* („ურწმუნოთა მხარე“) ერქვა. *დარ ალ-ჰარბის* ანუ *ქაფირების* (ურჯულოთა) ქვეყნების წინააღმდეგ მუსლიმებს ყოველთვის შეეძლოთ ომის დაწყება. მეტიც, ჯიჰადის წარმოება დარ ალ-ჰარბის დასაპყრობად იმამის (ხალიფას) რელიგიურ მოვალეობად ითვლებოდა.[66] ჯიჰადი იყო ინსტრუმენტი *დარ ალ-ჰარბის* გარდასაქმენლად *დარ ალ-ისლამად*. მუსლიმური სამართლით *დარ ალ-ჰარბის* არსებობაც კი უკანონოა და *დარ ალ-ისლამი* მოვალეა აწარმოოს ჯიჰადი, სანამ არსებობს *დარ ალ-ჰარბი*.[67] მოგვიანებით წარმოიშვა *დარ ას-სულჰი* („ზავის მხარე“) – ის სახელმწიფოები, რომლებთანაც დროებითი ზავი მუსლიმებს მოცემულ მომენტში აწყობდათ.[68] მართალია, არამუსლიმური ხელისუფლება ლეგიტიმურად ვერ ჩაითვლებოდა, თუმცა მუსლიმი სამართლისმცოდნეები უშვებდნენ დროებითი ზავის შესაძლებლობას.[69]

[62] Donner, "The Sources of Islamic Conceptions of War," 52.

[63] W. Montgomery Watt, "Islamic Conceptions of the Holy War," in *HW*, 153; Kelsay, *Arguing the Just War in Islam*, 114.

[64] Mir, "War in the Qur'an," 209.

[65] Ye'or, *The Decline of Eastern Christianity under Islam*, 40.

[66] Donner, "The Sources of Islamic Conceptions of War," 50-51.

[67] Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, 53, 64.

[68] Martin, "The Religious Foundations of War, Peace, and Statecraft in Islam," 98-99.

[69] Knapp, "The Concept and Practice of Jihad in Islam," 83.

IX საუკუნიდან მოყოლებული, ჯიჰადის სახელმძღვანელოები განიხილავენ მის წარმოებასთან დაკავშირებულ მრავალ იურიდიულ საკითხს, სხვადასხვა შეზღუდვებს, კანონიერ თუ უკანონო ჯიჰადს, მოწინააღმდეგის უფლებებსა და მისდამი მოპყრობას და ა.შ.[70]

ცნობილ იურისტს აშ-შაფი'ის (-820) დიდი წვლილი მიუძღვის ჯიჰადის დოქტრინის მოწესრიგებასა და ჩამოყალიბებაში. მან შემოიღო კოლექტიური პასუხისმგებლობის ცნება, რომლის მიხედვითაც ჯიჰადის მოვალეობა აღსრულებულად ითვლებოდა, თუკი მასში საკმარისი რაოდენობის მუსლიმი მონაწილეობდა. ამ შემთხვევაში ჯიჰადში მონაწილეობის მიღება ყველასთვის არ იყო სავალდებულო, თუმცა ჯიჰადის მოხალისეთა ხელშეწყობა და მხარდაჭერა ყველას ევალებოდა. იმ შემთხვევაში კი, როდესაც მტერი ისლამის მიწებს ემუქრებოდა, პასუხისმგებლობა ინდივიდუალური ხდებოდა და ის ყველა ზრდასრულს ეკისრებოდა.[71] მაგალითისათვის, XII საუკუნეში, ჯიჰადის ხელახალი აღორძინების ხანაში, ჯიჰადს ორი ასპექტი ჰქონდა. თავდაცვითი ჯიჰადი გულისხმობდა მუსლიმური ქვეყნების დაცვას ფრანკთა თავდასხმისაგან. ამ დროს ჯიჰადი ინდივიდუალური ანუ ყველას ვალდებულება იყო. შეტევითი ჯიჰადი ჯვაროსნების მიერ დაკავებული მიწების დაბრუნებას გულისხმობდა. ამ დროს ჯიჰადი კოლექტიური მოვალეობა იყო.[72]

XI საუკუნეში მუსლიმმა სამართლისმცოდნემ ას-სარახსიმ (-1096) თავის *ქითაბ ალ-მაბსუტში* სიღრმისეულად განმარტა ჯიჰადი, აღწერა მუჰამედის ბრძოლები და მათგან გამოიყვანა ჯიჰადის სამართლებრივი პრინციპები. მან განიხილა სხვადასხვა საომარი მეთოდის კანონიერება, ალყის წარმოების წესი, დაადგინა მოწინააღმდეგის კაპიტულაციისა და ტყვეებისადმი მოპყრობის ნორმები (ვისი მოკვლა შეიძლებოდა და ვისი დამონება). ფაქტობრივად, ას-სარახსიმ დაასრულა აშ-შაფი'ის მიერ დაწყებული პროცესი და საბოლოოდ დაადგინა ომის მუსლიმური მეთოდები.[73]

ჯიჰადის კიდევ უფრო რადიკალური ინტერპრეტაცია ეკუთვნის მუსლიმ თეოლოგს თაკი ად-დინ აჰმედ იბნ თაიმიას (1263-1328), რომელიც მონღოლთა შემოსევების მოწმე იყო და

[70] *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period*, 28.

[71] Bonner, *Jihad in Islamic History*, 107.

[72] Nikita Elisséeff, "The Reaction of the Syrian Muslims after the Foundation of the First Latin Kingdom of Jerusalem," in *CMTCS*, 164-65.

[73] Cook, *Understanding Jihad*, 21-22.

მათ წინააღმდეგ ომებშიც იღებდა მონაწილეობას. იბნ თაიმია იმდენადაა აღტაცებული ჯიჰადით, რომ მისთვის ის მუსლიმად ყოფნას ნიშნავს. იბნ თაიმია ჯიჰადს ყველა სხვა რელიგიურ მოვალეობაზე მაღლა აყენებს, ლოცვასა და ჰაჯზეც კი.[74] ის აცხადებდა, რომ მუსლიმი მმართველი, რომელიც მუსლიმურ სამართალს (შარიათს) არ მისდევს და ჯიჰადს არ აწარმოებს, კარგავს ლეგიტიმურობას. იბნ თაიმია მოუწოდებდა ჯიჰადი ეწარმოებინათ არა მარტო მონღოლებისა და ჯვაროსნების წინააღმდეგ, არამედ იმ მუსლიმთა წინააღმდეგ, რომლებიც სარწმუნოების მიხედვით არ ცხოვრობდნენ ანუ ურწმუნოები იყვნენ.[75] იბნ თაიმიას მიხედვით, ურწმუნოთა ქონება ლეგიტიმურად უნდა გადასცემოდა ერთადერთი ჭეშმარიტი რელიგიის, ისლამის მიმდევრებს. შესაბამისად, ჯიჰადის დანიშნულება ურწმუნოთა მიერ უკანონოდ მიტაცებული ქონების მუსლიმთათვის დაბრუნებაა.[76] იბნ თაიმიას მოძღვრებამ გავლენა მოახდინა თანამედროვე ისლამის ისეთ რადიკალურ მიმდინარეობებზე, როგორიცაა ვაჰაბიზმი, სალაფიზმი და ჯიჰადიზმი.

[74] Heck, "Jihad Revisited," 116-17.

[75] Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, 1990), 101; Knapp, "The Concept and Practice of Jihad in Islam," 84. მამლუქი სულთნის ან-ნასირ მუჰამედ იბნ კალავუნისათვის (1310-41) მიწერილ წერილში იბნ თაიმია მას სწორედ ასეთი ჯიჰადისაკენ მოუწოდებს. Heck, "Jihad Revisited," 119.

[76] Ye'or, *The Decline of Eastern Christianity under Islam*, 40.

დიდი ჯიჰადი

ჯიჰადს აქვს შიდა და გარე მხარე. გარე ჯიჰადი არის ფიზიკური ქმედება, ბრძოლა მოწინააღმდეგესთან, შიდა ჯიჰადი კი, რომელსაც ზოგჯერ „დიდ ჯიჰადს" უწოდებენ, არის საკუთარ თავთან ბრძოლა, რომლის დროსაც ხდება სურვილების დათრგუნვა და სულიერი განწმენდა.[77] ჯიჰადი, როგორც საკუთარ თავთან ბრძოლა ზნეობრივი სრულყოფისათვის, სულაც არ გამორიცხავდა მებრძოლი ჯიჰადის ცნებას. შინაგანი ბრძოლა სულიერი სიწმინდისათვის საზოგადოებრივი წესრიგისათვის ბრძოლის ანარეკლი იყო. ღვთაებრივი ჰარმონიის მისაღწევად სულიცა და საზოგადოებაც უნდა გაწმენდილიყო, ძალადობრივი გზითაც კი. შინაგანი (დიდი) ჯიჰადი იყო აუცილებელი წინაპირობა გარეგანი (მცირე) ჯიჰადისათვის, რათა ბრძოლის მიზანი სამართლიანი ყოფილიყო.[78]

VIII-IX საუკუნეების შემდეგ, როდესაც მუსლიმთა ექსპანსია შეჩერდა, გაჩნდა ჯიჰადის შედარებით მშვიდობიანი კონცეფციები. თუმცა, არაძალადობრივი ბრძოლა ცნობილი იყო

[77] Bonner, *Jihad in Islamic History*, 13.

[78] Heck, "Jihad Revisited," 99.

ადრეული ჯიჰადის მეომრებისათვისაც. იბნ ალ-მუბარაქი *ქითაბ ალ-ჯიჰადში* წერს: „მებრძოლი ისაა, ვინც საკუთარ სულთან იბრძვის".[79] VIII საუკუნეში ასკეტი სუფიან იბნ 'უიაინა (725-814) ამბობდა, რომ ალაჰის გზაზე ჯიჰადი 10 წილისაგან შედგება, რომელთაგან მხოლოდ ერთია მტერთან ბრძოლა, დანარჩენი ცხრა კი საკუთარ თავთან ბრძოლაა.[80]

აგრესიული ჯიჰადის რეინტერპრეტაცია IX საუკუნის პირველი ნახევრით თარიღდება, როდესაც ისლამის ასკეტურმა მოძრაობამ სუფიზმში გადაზრდა დაიწყო. ჯიჰადის, როგორც საკუთარ თავთან ბრძოლის იდეა პირველად გვხვდება ალ-მუჰასიბისთან (-857) და იბნ აბი ად-დუნიასთან (-894), თუმცა არც ერთი მათგანი „დიდ ჯიჰადს" არ ახსენებს, რაც ნიშნავს, რომ ეს ცნება მათ შემდგომ შეიქმნა.[81] სულ ცოტა ხანში, სუფი მისტიკოსი საჰლ ალ-თუსთარი (-896) უკვე ამტკიცებდა, რომ საკუთარ თავთან ბრძოლა დიდი ჯიჰადია.[82]

„დიდი ჯიჰადის" მოძღვრების ჭეშმარიტი დასაბამი ცნობილ თეოლოგსა და სუფისთან ალ-ღაზალისთან გვხვდება. დოქტრინის წარმატებაც მისმა ნაწერებმა განაპირობა. ამავე დროს, ალ-ღაზალი არსად არ ამტკიცებს, რომ სულიერმა ჯიჰადმა მებრძოლი ჯიჰადი უნდა ჩაანაცვლოს.[83] მუჰამედის სიტყვები, „ჩვენ დავბრუნდით მცირე ჯიჰადიდან, რათა შევუდგეთ დიდ ჯიჰადს", რომელსაც ხშირად იყენებენ, როგორც სულიერი ანუ „დიდი ჯიჰადის" ადრეულ მოწმობად, როგორც ჩანს, ავთენტური არ უნდა იყოს. ტრადიცია, რომელიც ადასტურებს, რომ ჯიჰადი სულიერ ბრძოლას ნიშნავს, არ გვხვდება პრაქტიკულად არც ერთ კანონიკურ კრებულში და არის მხოლოდ ასკეტურ თქმულებებში. სულიერი ჯიჰადი მეორადია, დერივატულია და ის მებრძოლი ჯიჰადიდან წარმოდგება.[84] ასკეტები და სუფიები, რომლებიც სულიერ ჯიჰადზე წერდნენ, მას განიხილავდნენ, როგორც აგრესიული ჯიჰადის დამატებად. შუა საუკუნეების მუსლიმურ არმიებში ხშირად გვხვდება ასკეტი მოხალისე მეომრები (*mutatawwi'a*), რომლებიც სულიერ სრულყოფასთან ერთად ბრძოლის ველზეც იბრძოდნენ და ორივე ტიპის ჯიჰადს ახორციელებდნენ.[85]

ბოლო ხანებში შეინიშნება ერთგვარი ტენდენცია, როდესაც ისლამის აპოლოგეტები ცდილობენ მეორე პლანზე გა-

[79] Cook, *Understanding Jihad*, 32, 35.

[80] Watt, "Islamic Conceptions of the Holy War," 155.

[81] Cook, *Understanding Jihad*, 35-36.

[82] Watt, "Islamic Conceptions of the Holy War," 155.

[83] Cook, *Understanding Jihad*, 37.

[84] იქვე, 35, 46.

[85] იქვე, 44-45, 47.

დაიტანონ აგრესიული ჯიჰადი და მთავარი ყურადღება დაუთმონ სულის ჯიჰადს. დევიდ კუკი მკაცრად აკრიტიკებს ასეთ მკვლევრებს, რომლებიც ცდილობენ წარმოადგინონ ჯიჰადი, როგორც ბრძოლა უპირატესად სულიერი და ზნეობრივი სრულყოფისათვის და უარყოფენ მის აგრესიულ ბუნებას. ასეთ შემთხვევებს მკვლევარი ისტორიის გადაწერად აღიქვამს და ირონიულს უწოდებს იმ გარემოებას, რომ ეს ნაწერები მხოლოდ დასავლეთის აუდიტორიისთვისაა განკუთვნილი. დ. კუკი აღნიშნავს, რომ ისლამის ისტორია იმდენად კარგადაა ცნობილი თავად მუსლიმური საზოგადოებისათვის, რომ არაბულ ენაზე მწერალს აზრადაც კი არ მოუვა ამტკიცოს, რომ ჯიჰადი მშვიდობიანი იყოო.[86] ე. ტაიანიც არასწორს უწოდებს თეზისს, რომელიც ამტკიცებს, რომ ისლამის გავრცელება მხოლოდ მშვიდობიანი მეთოდებით ხდებოდა და რომ ჯიჰადი მარტო თავდაცვის დროს იყო ნებადართული, რაც უგულებელყოფს ყურანსაც და ისტორიულ ტრადიციასაც.[87]

ძალადობა და სისასტიკე თან სდევდა მეორე მსოფლიო რელიგიასაც – ქრისტიანობას. ამ მხრივ ისლამი გამონაკლისი არ ყოფილა. მაგრამ მუსლიმურ და ქრისტიანულ მოძღვრებებს შორის ფუნდამენტური სხვაობაც არის. ძალადობის ევოლუცია ქრისტიანობასა და ისლამში საწინააღმდეგო მიმართულებით ვითარდებოდა. თუკი ქრისტიანობაში ძველი აღთქმის ძალადობა სახარებისეულმა მშვიდობისმყოფელობამ ჩაანაცვლა, ისლამში საპირისპიროს ვხედავთ: ყურანისა და მუჰამედის ცხოვრების ადრეული მშვიდობიანი პერიოდი აგრესიული სურებითა და სასტიკი საომარი მოქმედებებით იცვლება.[88]

ვიმეორებ, სისხლისღვრა და სისასტიკე ქრისტიანული რელიგიის ისტორიაშიც უხვად მოიძებნება. მაგრამ ის ძალადობა, რომელიც ისტორიულად მოსდევს ქრისტიანობას, დამახასიათებელია *საქრისტიანოსათვის* და არა *ქრისტიანობისათვის*. საქრისტიანოს მიერ ძალადობის გამოყენება, რომელიც მისი ისტორიის განუყრელი ნაწილია, წინააღმდეგობაში იმყოფება ახალი აღთქმის ქრისტიანულ რწმენასთან, მაშინ როდესაც, ისლამური სამყაროს მიერ ძალადობის გამოყენება წინააღმდეგობაში არ მოდის ისლამურ ტრადიციასთან.[89]

ისეთი მუსლიმებიც კი, რომლებმაც თავისი კვალი დატოვეს კაცობრიობის ისტორიაში, იზიარებდნენ ჯიჰადის ფუძემდებლურ დებულებებს. გამოჩენილი ისტორიკოსი და ფილოსოფოსი იბნ ხალდუნი (1332-1406), რომელიც ისტორიოგრაფიისა და სოციოლოგიის ფუძემდებლად ითვლება, წერდა: „მუსლიმები ჯიჰადს აღიქვამენ როგორც სარწმუნოებრივ მოვალეობას, რადგან ისლამის მისიას აქვს უნივერსალური ხასიათი და ვალდებულება – მოაქციოს ყველა ისლამზე, დარწმუნებით თუ ძალით“.[90] ცნობილ ისტორიკოსსა და ღვთისმეტყველს ატ-ტაბარის (839-923) მოჰყავს მუჰამედის მდივნის საბით იბნ ქაის იბნ შამასის სიტყვები: „ჩვენ ვებრძვით ყველას, სანამ ალაჰს არ იწამებენ. ვინც ალაჰსა და მის წინასწარმეტყველს იწამებს, თავსაც და ქონებასაც გადაარჩენს [ჩვენგან]. ურწმუნოებთან კი სამარადისო ომი გვაქვს გამართული ალაჰის გზაზე და ჩვენთვის არაფერია ურწმუნოს მოკვლა“.[91] კიდევ უფრო კატეგორიულია იბნ თაიმია: „ურწმუნოთა წინააღმდეგ ომი კანონიერი და ლეგიტიმურია და ალაჰისათვის ჯიჰადის დედააზრია. მისი მიზანია აჩვენოს, რომ მსოფლიოზე ბატონობა ალაჰის ხვედრია. და რადგანაც ალაჰის სიტყვა უნდა აღსრულდეს, სამართლის ყველა სკოლა თანხმდება, რომ მოვალე ხარ, ებრძოლო და მოკლა ის, ვინც მუსლიმებს ამ მიზნისაკენ მიმავალ გზაზე ეღობება“.[92] ასეთ ფონზე გასაკვირი არ უნდა იყოს მაქსიმალურად რადიკალური გამონათქვამებიც. ერთი ასეთი ეკუთვნის ანდალუზიელ ფილოსოფოსს იბნ ჰაზმს (994-1064): „მუსლიმებს ევალებათ სძულდეთ ყველა ურწმუნო და ერთიც კი არ დატოვონ ცოცხალი“.[93]

მუჰამედიც, რომლის ცხოვრება მისაბაძია ყოველი მუსლიმისათვის, თავისი მოღვაწეობის მეორე ნახევარში ხშირად იჩენდა სიმკაცრეს. სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ მუჰამედი, რელიგიური ლიდერის გარდა, ისლამის სახელმწიფოს მეთაურიც იყო, რაც გარკვეულწილად განაპირობებდა კიდეც მის სიმკაცრეს. ამავე დროს, ფაქტია, რომ მუჰამედის სიცოცხლეშივე მისმა დამოკიდებულებამ

[86] იქვე, 39-43, 165-66.

[87] Tyan, “D̲jihād,” 539.

[88] Matthew J. Kuiper, “Joshua’s Jihad? A Reexamination of Religious Violence in the Christian and Islamic Traditions,” *Transformation*, 29/2 (2012), 162.

[89] Kuiper, “Joshua’s Jihad? A Reexamination of Religious Violence in the Christian and Islamic Traditions,” 158, 161.

[90] Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated by Franz Rosenthal (New York, 1958), 473.

[91] *The History of al-Tabari*, vol. IX, T*he Last Years of the Prophet: The Formation of the State A.D. 630-632/A.H. 8-11*, translated and annotated by Ismail K. Poonawala (Albany, NY, 1990), 69.

[92] Bukey, *Islam and the Infidels*, 72.

[93] იქვე, 73.

ებრაელებისა და ქრისტიანების მიმართ განსაზღვრა მისი მემკვიდრეთა პოლიტიკა დაპყრობილ ტერიტორიებზე. კარგადაა ცნობილი, თუ რა მკაცრად ეპყრობოდა ალაჰის წინასწარმეტყველი ებრაელებს: 624-25 და 627 წლებში იუდეველები გაძარცვეს, დახოცეს და გააძევეს ჰიჯაზიდან.[94] მუსლიმ სამართლისმცოდნე აბუ იუსუფს (-798), აბასიანი ხალიფას ჰარუნ არ-რაშიდის (786-809) მრჩეველს, ჯიჰადზე მსჯელობისას მუჰამედის მიერ კურაიზას ებრაული ტომის გაჟლეტა მოჰყავს იმის მაგალითად, რომ მოწინააღმდეგეს შეიძლება მკაცრად მოეპყრო.[95] უკეთეს შემთხვევაში წიგნის ხალხს ზიმიებად ცნობდნენ და ჯიზიას ახდევინებდნენ. ეს ქმედებები გამართლებული იყო ყურანში დამოწმებული ალაჰის გამოცხადებებით და შემდგომში ჯიჰადის სტრატეგიის ნორმად იქცა.[96]

[94] ისლამის წმინდა მიწა, მხარე არაბეთის ნახევარკუნძულის დასავლეთ ნაწილში.

[95] *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims*, ed. by Andrew G. Bostom (Amherst, NY, 2005), 18.

[96] Ye'or, *The Decline of Eastern Christianity under Islam*, 38-39.

ჯიჰადის ისტორიიდან

ისლამი მებრძოლი რელიგიაა, მუჰამედმა თავისი ძალაუფლება მახვილით განავრცო. არაბთა დაპყრობების პერიოდში მუსლიმები ჯიჰადს აწარმოებდნენ აღმოსავლეთით ჩინეთსა და ინდოეთში, დასავლეთით კი ესპანეთსა და საფრანგეთში. მოგვიანებით, იმავეს ცდილობდნენ ოსმალები.[97]

ჯიჰადის მნიშვნელობა ისლამის ადრეულ ომებშივეა გამოკვეთილი, რაზეც მუსლიმურის გარდა, ქრისტიანული წყაროებიც მეტყველებენ. 634 წლის ახლო ხანებში დაწერილი *იაკობის სწავლება* (*Doctrina Jacobi*), რომელიც ერთ-ერთი უადრესი ქრისტიანული მოწმობაა ისლამის შესახებ, უარყოფს მუჰამედის წინასწარმეტყველობას და მას მახვილით მოსულს უწოდებს. უკვე VII საუკუნის შუა ხანებში სომეხი ავტორი სებეოსი აღნიშნავს, რომ მუჰამედი საღვთო ომს ომობდა.[98] ომაიანთა ხანაში ჯიჰადის სახელით წარმოებული ექსპანსიური პოლიტიკა სახელმწიფო იდეოლოგიის ქვაკუთხედს წარმოადგენდა.[99] ომაიანთა იდეოლოგია მოწინააღმდეგეს ალაჰის მტრად რაცხავდა, იქნებოდა ეს არამუსლიმი მეზობელი თუ მოჯანყე მუსლიმი. ისლამის მხარე და მთელი მსოფლიო ომაიანთა ურჩებისაგან უნდა გაწმენდილიყო. მათ მიერ გამოყენებული რელიგიური ტერმინოლოგია კარგად ჩანს ომაიანთა მოხელის აბდ ალ-ჰამიდის წერილში, რომელიც მან ომაიანი ხალიფა მარვან იბნ მუჰამედის (744-50) სახელით მისწერა მის მემკვიდრეს: ბრძოლის წინ ომაიანთა მეთაურები ჯარისკაცებს *თაქბირის* (*ალაჰუ აქბარ*) ძახილით ამხნევებდნენ და შაჰიდთა ჯილდოსა და სამოთხის აღწერით აგულიანებდნენ.[100]

[97] Bukey, *Islam and the Infidels*, 8. გასაკვირიც არ არის, რომ ისლამს „მახვილის რელიგიასაც“ უწოდებენ.

[98] Blankinship, *The End of the Jihâd State*, 12.

[99] იქვე, 6, 11.

მიუხედავად ამისა, აგრესიული ჯიჰადის კონცეფცია ერთბაშად არ ჩამოყალიბებულა. მუსლიმ სამართლისმცოდნეთა ერთი ნაწილი, რომლებიც პოლიტიკიდან შორს იდგნენ და რომელთა შორის გამოირჩეოდა აბუ სალამა იბნ 'აბდ არ-რაჰმანი (-712) და სუფიან ას-სავრი (-778), თვლიდნენ, რომ ჯიჰადი მხოლოდ თავდაცვითი ომის შემთხვევაში იყო სავალდებულო. აგრესიულ ჯიჰადს ისინი რელიგიურ მოვალეობად არ მიიჩნევდნენ. და მაინც, VIII საუკუნის მეორე ნახევარში ჯიჰადის, როგორც სავალდებულო აგრესიული ომის იდეა წამყვანი გახდა ისლამურ სასულიერო წრეებში. აშ-შაფი'ი წერდა, რომ ჯიჰადის მთავარი დანიშნულება ურწმუნოთა განადგურებაა. ასეთი ჯიჰადი უკვე ნორმატიული დოქტრინა ხდება.[101]

მუსლიმი სწავლულებისათვის ჯიჰადი სარწმუნოებრივი მოვალეობა იყო. პირველი ნაშრომები ჯიჰადზე სწორედ ჯიჰადის მეომართა მიერ არის დაწერილი, როგორებიცაა იბნ ალ-მუბარაქის (-797) *ქითაბ ალ-ჯიჰადი* („ჯიჰადის წიგნი“)[102] და აბუ ისჰაკ ალ-ფაზარის (-802) *ქითაბ ას-სიჲარი* („ომის წესების წიგნი“).[103] ალ-ფაზარის ამ შრომამ აშ-შაფი'ის მაღალი შეფასება დაიმსახურა: „არავის დაუწერია ომზე მსგავსი ნაშრომი“.[104] ალ-ფაზარის წიგნის ძირითადი დებულება მუჰამედის მიბაძვაში მდგომარეობს: ავტორის მიხედვით, რადგანაც მუჰამედი სათარეშო ლაშქრობებში მონაწილეობდა, მისი მიბაძვის ყველაზე სწორი გზა ურწმუნოთა წინააღმდეგ ომებში მონაწილეობაა.[105]

ალ-ფაზარის თანამედროვე და მეგობარი ალ-მუბარაქი ამტკიცებს, რომ უნდა იბრძოლო მხოლოდ ალაჰისათვის და არა სახელისა და დიდების თუ სხვა მიწიერი სარგებლისათვის. შაჰიდია ის, ვინც ესწრაფვის „ალაჰის სახის“ ნახვას.[106] თუ აქამდე ჯიჰადის მებრძოლისა და მორწმუნე მლოცველის წვლილი ერთნაირად ითვლებოდა, ალ-მუბარაქი ამბობს, რომ ალაჰის გზაზე მებრძოლის ერთი დღე უდრის სწორად მლოცველისა და მარხულის ათას დღეს. მებრძოლის უპირატესობა

[100] Heck, "Jihad Revisited," 107-8.

[101] Roy Parviz Mottahedeh, Ridwan al-Sayyid, "The Idea of Jihād in Islam Before the Crusades," in *CPBMW*, 25-27; Afsaruddin, *Striving in the Path of God*, 4.

[102] იბნ ალ-მუბარაქის *ჯიჰადის წიგნი* მებრძოლი ჯიჰადისა და მისი ღირსებების შესახებ დაწერილი უადრესი ნაშრომია. Afsaruddin, *Striving in the Path of God*, 150.

[103] Bonner, *Jihad in Islamic History*, 99-100.

[104] Michael Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier* (New Haven, 1996), 113.

[105] იქვე, 119.

[106] Afsaruddin, *Striving in the Path of God*, 150.

რიგით მშვიდობიან მორწმუნესთან შედარებით მტკიცედ არის დადგენილი.[107] იბნ ალ-მუბარაქის მსგავსად, ისფაჰანის ყადი იბნ აბი ‘ასიმი (822-900) თავის *ქითაბ ალ-ჯიჰადში* ამტკიცებს სხვებთან შედარებით ჯიჰადის მებრძოლის უპირატესობას. „ჯიჰადი ალაჰის გზაზე სამოთხის კარია“, წერს ის.[108]

ალ-მუბარაქს, ისევე როგორც სხვა მუსლიმ ასკეტებს, თავიანთ ვალდებულებად მიაჩნდათ ელაშქრათ ბიზანტიის მიწებზე, რადგანაც თვლიდნენ, რომ აბასიანი ხალიფები არ ასრულებდნენ თავიანთ მოვალეობას, რაც ისლამის მტრების ყოველწლიურად დალაშქვრას გულისხმობდა.[109]

ისლამის ექსპანსიის შეჩერებისა და სახალიფოს დაშლის შემდეგ ჯიჰადის დოქტრინამ თანდათან აქტუალობა დაკარგა. VIII საუკუნის შუახანებში ომაიანთა სახალიფოს, როგორც ერთიანი მუსლიმური სახელმწიფოს, დაშლასთან ერთად ჯიჰადი, როგორც უნივერსალური კამპანია ალაჰისათვის მსოფლიოს დასაპყრობად შეწყდა.[110] საგარეო ფრონტებზე (ევროპაში ფრანკებთან, ანატოლიაში ბიზანტიელებთან, კავკასიაში ხაზარებთან, ცენტრალურ აზიაში თურქებთან) მზარდმა წარუმატებლობებმა კიდევ უფრო გაანელა ჯიჰადის სულისკვეთება.[111] გარე სამყაროსთან საზღვრების სტაბილიზაციის შემდეგ, მუსლიმებს მოუხდათ ასე თუ ისე მშვიდობიანი თანაცხოვრება სხვა სახელმწიფოებთან. ხშირი შინაომები და X საუკუნეში ბაღდადის მოწინააღმდეგე ფატიმიანთა შიიტური სახალიფოს წარმოშობაც ხელს უშლიდა ჯიჰადის პოპულარიზაციას, რადგანაც მუსლიმთა შორის ბრძოლა იშვიათად თუ იღებდა ჯიჰადის კვალიფიკაციას.

თუმცა, გარკვეულ პერიოდებსა და რეგიონებში ჯიჰადის იდეა ისევ ცოცხლობდა. X-XI საუკუნეებში ისლამის აღმოსავლეთ საზღვარზე, თურქ მომთაბარეებთან კონტაქტისას განვითარება ჰპოვა ჯიჰადმა, რომელშიც სამხედრო ოპერაციები გაერთიანებული იყო ისლამის ქადაგებასა და წარმართთა მოქცევასთან.[112] X საუკუნეში ჩრდილოეთ სირიასა და ჯაზირაში ბიზანტიის მოსაზღვრე ჰამდანიანთა შიიტური დინასტია ცნობილი გახდა თავისი ჯიჰადის ომებით ქრისტიანებთან. ამ დინასტიის ყველაზე ცნობილ წარმომადგენელს საიფ ად-დაულას (944-67) ქებას ასხამდნენ ბიზანტიის ტერიტორიებზე

[107] იქვე, 150-51.

[108] იქვე, 157-58.

[109] *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period*, 24-25. IX საუკუნის მიწურულიდან არაბთა ხალიფებმა საბოლოოდ გაანებეს თავი ყოველწლიურ საზაფხულო თარეშებს (*საიფიჰა*) ჩრდილო საზღვარზე. Elisséeff, “The Reaction of the Syrian Muslims after the Foundation of the First Latin Kingdom of Jerusalem,” 162.

[110] Blankinship, *The End of the Jihâd State*, 3.

[111] იქვე, 7.

[112] Hillenbrand, *The Crusades*, 100-1.

მისი ყოველწლიური ჯიჰადის ლაშქრობების გამო. ჰამდანიანთა ომებში მონაწილეობის მისაღებად მუსლიმი მოხალისეები ცენტრალური აზიიდანაც კი მოემართებოდნენ.[113] მაინც, ჯიჰადის ამ ეფექტურ პროპაგანდას საიფ ად-დაულასთან ერთად მოელო ბოლო. X საუკუნის მიწურულს იბნ ჰაუკალი ჯიჰადის შეწყვეტის ფაქტს აღნიშნავს, ცოტა მოგვიანებით კი ალ-მუკადასი სირიის აღწერისას ამბობს, რომ აღარავის გააჩნია ენთუზიაზმი ჯიჰადის მიმართ.[114]

ჯიჰადის აღორძინება XII საუკუნეში, ჯვაროსნული ომების ეპოქაში მოხდა. ამ დროს, იბერიის ნახევარკუნძულზე, სირია-ანატოლიასა და კავკასიაში ქრისტიანული სამყაროს გლობალური შეტევის ფონზე, ისლამმა კვლავ მიმართა თავის ნაცად იარაღს – ჯიჰადს. წმინდა ომის ხელახალი დანერგვის პროცესი დროში საკმაოდ გაწელილი აღმოჩნდა და მან მხოლოდ XII საუკუნის მეორე ნახევარში მიიღო ჩამოყალიბებული სახე. XII საუკუნეში ჯიჰადის აღორძინებისათვის გადამწყვეტი აღმოჩნდა სულთნისა და მებრძოლი სწავლულების ალიანსი. ‘იმად ად-დინ ზენგიმ (1127-46), ნურ ად-დინ ზენგიმ (1146-74) და სალაჰ ად-დინმა (1171-93) მოახერხეს ერთი იდეის ქვეშ გაეერთიანებინათ მოსული, დამპყრობელი თურქების სამხედრო ელიტა და ადგილობრივი, ქალაქების მოსახლეობის ელიტის წარმომადგენელი მუსლიმი სწავლულები.[115] ისტორიამ აჩვენა, რომ ეს „ხმლისა და კალმის კავშირი“[116] მეტად ნაყოფიერი აღმოჩნდა. მაგალითისათვის, ნურ ად-დინისა და იბნ ‘ასაქირის ურთიერთობაც იკმარებს. ცნობილმა დამასკოელმა სწავლულმა იბნ ‘ასაქირმა (1105-76) ნურ ად-დინის თხოვნით 1154 წლის შემდგომ ხანებში დაწერა წიგნი *ორმოცი ჰადისი ჯიჰადის აღსაძვრელად*. 1170 წელს ნურ ად-დინმა იბნ ‘ასაქირს სკოლაც კი აუშენა მისი მოძღვრების გასავრცელებლად.[117] იბნ ‘ასაქირის *ორმოც ჰადისში* მუჰამედი ჯიჰადის მეოხად არის წარმოდგენილი, ისლამი კი რელიგიად, სადაც ჯიჰადის წარმოების ვალდებულება ყველა სხვა მოვალეობაზე მაღლა დგას.[118] დამასკოს სწავლულ წრეებში იბნ ‘ასაქირის *ორმოცმა ჰადისმა* დიდი ყურადღება დაიმსახურა ავტორის სიცოცხლეშივე და ის აქტუალური იყო, სულ მცირე, საუკუნენახევრის განმავლობაში მისი გარდაცვალების შემდეგაც.

[113] იქვე, 101-2.

[114] Emmanuel Sivan, *L’Islam et la Croisade: Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades* (Paris, 1968), 13.

[115] Bonner, *Jihad in Islamic History*, 142; Hillenbrand, *The Crusades*, 108.

[116] James Waterson, *Sacred Swords: Jihad in the Holy Land, 1097-1291* (London, 2010), 57.

[117] *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period*, 50, 53.

[118] იქვე, 56.

სასულიერო წრეები დიდ ყურადღებას აქცევდნენ *ორმოცი ჰადისის* სწავლებასა და გავრცელებას. 1170-1318 წლებში სხვადასხვა სასულიერო ცენტრსა თუ სკოლაში იბნ ‘ასაქირის შრომა შეისწავლა მრავალმა მოწაფემ, მათ შორის მომავალში გამორჩეულმა სწავლულებმაც.[119]

[119] იქვე, 82, 84.

ჯიჰადის პროპაგანდას დიდი წვლილი მიუძღვის მუსლიმთა გაერთიანებაში სალაჰ ად-დინის დროშის ქვეშ, რისი წყალობითაც მან იერუსალიმი წაართვა ფრანკებს. სალაჰ ად-დინის მემკვიდრე აიუბიანთა პოლიტიკაში ჯიჰადს ნაკლები ყურადღება ექცეოდა, თუმცა ბეიბარსისა და სხვა მამლუქი სულთნების ხელში, რომლებმაც საბოლოო განდევნეს სირია-პალესტინიდან ჯვაროსნები, ჯიჰადმა კვლავ აღიდგინა ძველი მნიშვნელობა. მამლუქი სულთნები წარმატებით იყენებდნენ ჯიჰადს ფრანკთა, კილიკიის სომეხთა და მონღოლთა წინააღმდეგ ბრძოლებში.[120]

[120] Hillenbrand, *The Crusades*, 195-248.

მომდევნო საუკუნეებში ჯიჰადს მეტ-ნაკლები წარმატებით მრავალი მუსლიმი სახელმწიფო მოღვაწე იყენებდა თავისი პოლიტიკური მიზნების რეალიზაციისათვის. არა მარტო ომაიანები და აბასიანები, არამედ საფარიანები, სამანიანები, ღაზნევიანები, ფატიმიანები, სელჩუკები, მამლუქები, სეფიანები, ოსმალები და მოღოლებიც იყენებდნენ ჯიჰადის რიტორიკასა და პრაქტიკას. ზოგიერთი მუსლიმი მმართველი პრაგმატულად უყურებდა ჯიჰადს, ზოგი კი ძალას არ იშურებდა მის საწარმოებლად. დამახასიათებელია, რომ სწორედ ამ უკანასკნელთა, როგორც სანიმუშო მოღვაწეთა, ხსოვნა აქვთ შემონახული შემდგომ თაობებს. ჯიჰადის მოსასხამის მოსხმა ყოველთვის იყო მუსლიმთა შორის პრესტიჟისა და პატივისცემის საფუძველი.[121]

[121] Kuiper, “Joshua’s Jihad? A Reexamination of Religious Violence in the Christian and Islamic Traditions,” 159.

თანამედროვე სამყაროში ისლამის გამარჯვებას დედამიწაზე თავის მიზნად მხოლოდ უკიდურესი ფუნდამენტალისტური დაჯგუფებები თუ აცხადებენ და მუსლიმურ ქვეყნებში ჯიჰადი ეკონომიკური თუ სოციალური პრობლემების გადაჭრელადაა მიმართული, ხოლო მუსლიმების უმეტესობა ჯიჰადს სულიერ ბრძოლად მიიჩნევს, მაგრამ შუა საუკუნეებში სახეზე იყო სრულიად სხვა რეალობა, რომლის ისტორიული ტრადიცია დღესაც კვებავს მუსლიმ ექსტრემისტებს.

ჯიჰადი საქართველოს წინააღმდეგ

ჯიჰადის მოძღვრების თეორიული მიმოხილვის შემდეგ უკვე შეგვიძლია გავეცნოთ საქართველოს წინააღმდეგ გამოყენებულ ჯიჰადის ფაქტებს და დავადგინოთ თუ რამდენად ინტენსიურად იყენებდა ისლამური სამყარო წმინდა ომის ფაქტორს საქართველოსთან მიმართებაში. აღმოსავლური (არაბული, სპარსული, თურქული, სხვ.) წყაროების განხილვა გამოავლენს იმ შემთხვევებს, როდესაც მუსლიმი მოწინააღმდეგე და მისი თეოლოგები საქართველოს წინააღმდეგ იყენებდნენ საღვთო ომის დოქტრინას, ამ ცნობების ანალიზი კი საშუალებას მოგვცემს გავარკვიოთ თუ რა როლი ეკავა და რა პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა ჯიჰადის გამოყენებას საქართველოსთან ომებში.

VII საუკუნის შუახანებიდან, როდესაც საქართველოში პირველად გამოჩდნენ არაბები, XVIII საუკუნის ბოლომდე ისლამური სამყარო მუდმივად ემუქრებოდა ქართული სახელმწიფოებრიობისა და ქართული კულტურის არსებობასაც კი.[1] სისტემატური ბრძოლა ისლამური აღმსარებლობის მოწინააღმდეგესთან, განსაკუთრებით გვიან შუა საუკუნეებში, საქართველოს ისტორიის თანამდევ მოვლენად იქცა და დიდად განაპირობა მისი შემდგომი ბედი.

[1] გოჩა ჯაფარიძე, „ისლამი“, *იქვე*, 93.

ქრისტიანულ საქართველოსთან ომისას მუსლიმი დამპყრობლები ჯიჰადის დოგმებითა და წესებით ხელმძღვანელობდნენ და ყურანის აიათებით ამართლებდნენ თავიანთ სისასტიკეს. ურწმუნო ქართველთა „ქვეყნიერების პირიდან აღგვა მორწმუნეების კურთხეულ მოვალეობად და ისლამის აუცილებელი მცნებად“ ითვლებოდა. მართლმორწმუნე მუსლიმის უპირველესი მოვალეობა ურჯულოების ანუ „ქა-

ფირების მოკვდინება“ იყო.[2] ქართველებთან ბრძოლაში დაღუპულები შაჰიდებად (მოწამეებად) იყვნენ შერაცხულნი, რომელთაც სამოთხისაკენ გზა ხსნილი ჰქონდათ. მუსლიმები დაუნანებლად ანადგურებდნენ ქრისტიანულ საკულტო ნაგებობებს, სანაცვლად კი მეჩეთებს აგებდნენ. ქრისტიანულ ქვეყნებზე ხშირ ლაშქრობებს ხელს უწყობდა ისლამის სამყაროში გაბატონებული საზოგადოებრივი აზრი, რომლის თანახმადაც ურწმუნოებისათვის ჯიჰადის გამართვა სავალდებულო მოვალეობა იყო. ასეთი ქმედებები ქვეშევრდომთა თვალში მუსლიმ მმართველთა ავტორიტეტის ამაღლებას ემსახურებოდა, როგორც ყურანისა და წინასწარმეტყველის მცნებების ერთგული აღმსრულებლის.

კიდევ ერთ ფაქტორზე ღირს ყურადღების შეჩერება. ეს გახლავთ ქრისტიანთა ძალად მოქცევა ისლამის სარწმუნოებაზე, იძულებითი პროზელიტიზმი, რომელსაც ხშირად მიმართავდნენ ჯიჰადის სახელით მოქმედი მუსლიმი დამპყრობლები. ამ მოვლენას ყურადღება მიაქცია გ. ჯაფარიძემ: „ორიენტალისტები თვლიან და ზოგადად, მართლაც ასეა, რომ ისლამი, როგორც რელიგია, არ ვრცელდებოდა მახვილით, რომ ჯიჰადი განაპირობებდა სამხედრო ექსპანსიას და არა ისლამზე პირდაპირ მოქცევას, მაგრამ ამავე დროს შეიძლება მოვიძიოთ არაერთი ფაქტი, როცა გამარჯვებული მუსლიმური მხარე დაუნდობელი მეთოდებით, სწორედ იარაღით ცდილობდა ისლამის გავრცელებას. ეს, ყველაზე ხშირად ხდებოდა ძალით, იარაღით დაპყრობის (*‘ანვათან*) დროს“.[3] მკვლევარი იმოწმებს ჯალალ ად-დინის მიერ თბილისის აღებისას მომხდარ ხვარაზმელთა ძალმომრეობის ფაქტებს, რომელიც დამოწმებული აქვთ ქართველ, სომეხ და არაბ ისტორიკოსებს.[4] ჩვენ ქვემოთ მრავალ ასეთ შემთხვევას ვიხილავთ, რომელსაც მუსლიმი მემატიანეები აღწერენ როგორც ჩვეულ, რიგით მოვლენას, რომელსაც ღრმად ჰქონდა ფესვი გადგმული ისლამის ომების პრაქტიკაში.[5]

არაბები

VII საუკუნეში არაბეთის ნახევარკუნძულიდან დაძრულმა მუსლიმმა ტომებმა ვრცელი ტერიტორიები დაიპყრეს და შექმნეს ისლამური სახელმწიფო – არაბთა სახალიფო. თავისი ექსპანსიის პერიოდში არაბებმა დაიმორჩილეს ქართლი, სადაც შემდგომ შექმნეს თბილისის საამირო. VII საუკუნის 40-50-იან წლებში არაბმა სარდალმა ჰაბიბ იბნ მასლამამ „დაცვის სიგელი“ დაუდო ქართველებს, რომლის ძალითაც ისინი დამორჩილდნენ არაბებს და დათანხმდნენ ეხადათ ჯიზია. თბილისის ხალხისადმი გაცემული „დაცვის სიგელი“ ქრესტომათიული მაგალითია არაბთა დამოკიდებულებისა არამუსლიმ ხალხთან მათი დაპყრობების პერიოდში. ეს არის საინტერესო დოკუმენტი, რომელიც წარმოადგენს ჯიჰადის დოქტრინის პრაქტიკაში განხორციელების ნიმუშს.

ყურანის მიხედვით მუსლიმურ ქვეყნებში მცხოვრები სხვა სარწმუნოების აღმსარებლების, *ზიმიების* აუცილებელი მოვალეობა *ჯიზიას* გადახდა იყო: „ებრძოლეთ მათ, ვისაც არ სწამს ალაჰი და განკითხვის დღე, არ კრძალავს მას, რაც აკრძალა ალაჰმა და მისმა მოციქულმა, და ვინც არ იწამებს ჭეშმარიტ სჯულს მათგან ვისაც წიგნი ებოძა, სანამ ისინი დამცირებულნი საკუთარი ხელით არ გადაიხდიან ჯიზიას“ (9:29). ყურანის ეს აია უდევს საფუძვლად მუჰამედის სიტყვებს, რომლებიც ჰადისებმა შემოინახა: „როდესაც შეხვდები მოწინააღმდეგეს ურწმუნოთაგან, სამი არჩევანი შესთავაზე... მოუწოდე მათ აღიარონ ისლამი. თუ დაგთანხმდებიან, დაუზავდი. თუ უარს იტყვიან, მოუწოდე ისლამს დაემორჩილონ და ჯიზია გადაიხადონ. თუ დაგთანხმდებიან, დაუზავდი. თუ უარს იტყვიან, ჯიჰადი გამოუცხადე და დახოცე ისინი ალაჰის გულისათვის“.[6] ჯიზია თავდაპირველად მთელ თემს ეკისრებოდა, მაგრამ მალევე მიიღო სულადობრივი გადასახადის ფორმა. მისი ოდენობა სხვადასხვა დროს სხვადასხვა იყო, თუმცა მუსლიმები აღიარებენ, რომ მთავარი იყო მისი „დამამცირებელი“ ხასიათი, რაც ყურანით იყო განსაზღვრული (9:29) და არამუსლიმთა მხრიდან დაქვემდებარებულის სტატუსის აღიარება.[7] ზიმიებს ბრალად ედებოდათ ბიბლიის შერყვნა და თითქოსდა მუჰამედის მოსვლის მაუწყებელი წინასწარმეტყველებების წაშლა, რის გამოც მათი დამცირება მიღებული იყო. მართალია, მრავალი გამონაკლისი არსებობდა, მაგრამ თეორიულად ზიმიებს ეკრძალებოდათ მუსლიმებზე უფრო დიდი და მაღალი სახლების მშენებლობა, იარაღის ქონა, არაბულის სწავლა,

[2] დაწვრილებით იხ. ქვემოთ.

[3] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 227.

[4] იქვე, 227-28.

[5] შესაბამისად, მცდარად გვესახება ს. მარგიშვილის მოსაზრება: „რელიგიური შემწყნარებლობა ისლამის მოძღვრების ერთ-ერთ მთავარ ფუნდამენტს წარმოადგენდა. მუსლიმები (გარდა ცალკეული არასტანდარტული შემთხვევებისა) არ ცდილობდნენ ქრისტიანების ან სხვა რომელიმე რელიგიის წარმომადგენლების ძალადობრივ მოქცევას მათ სარწმუნოებაზე, რის შედეგადაც არაისლამურ რელიგიებს რწმენის თითქმის ისეთივე თავისუფლება გააჩნდათ მუსლიმთა პოლიტიკურ ერთეულებში, როგორც თავად მათ“. სოსო მარგიშვილი, *მითები და რეალობა დავით აღმაშენებლის მეფობის შესახებ: ომი სელჯუკთა სამყაროს წინააღმდეგ* (თბილისი, 2006), 106-7.

[6] Bukey, *Islam and the Infidels*, 74.

[7] Bonner, *Jihad in Islamic History*, 88-89.

კეთილშობილ ცხოველზე (აქლემი, ცხენი) ჯდომა და სხვ. სხვადასხვა რეგიონში არსებობდა მრავალი შეზღუდვა ზიმიების ტანსაცმლისა და ვარცხნილობის შესახებაც კი.[8]

სიტყვასიტყვით, „დამამცირებელი ჯიზიის აღიარებას“ ითხოვდა ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელიც“, რომელიც მან ქართველებს დაუდო. როგორც ო. ცქიტიშვილი აღნიშნავს, ჯიზია არამუსლიმთა „სარწმუნოებრივად, პოლიტიკურად, იურიდიულად და მორალურად დამცირებისა და ეკონომიკურად შევიწროების პირობა იყო“.[9] ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელში“ ვკითხულობთ: „ესაა ჰაბიბ იბნ მასლამას სიგელი ალ-ჰარმაზის ქვეყნის თაფლისის მცხოვრებთათვის: (გეწყალობათ) თქვენ, თქვენს შვილებს, ოჯახებს, სენაკებს, ეკლესიებს, სარწმუნოებას, სალათს შეუვალობა დამამცირებელი ჯიზიის აღიარებით“.[10] სიგელს მოსდევს ჰაბიბ იბნ მასლამას წერილი, საიდანაც ვიგებთ, რომ არაბები ისლამის გასაცნობად ქართველებს მუსლიმ სწავლულს უგზავნიან, წინააღმდეგობის შემთხვევაში კი ომით იმუქრებიან: „თქვენ მოისურვეთ ჩვენი მშვიდობა და მე და მორწმუნეებმა, რომელნიც ჩემთან არიან, მოვიწონეთ ეს თქვენი (საქმე)... და მე დაგიწერეთ მართლმორწმუნეთა დიდებულების თანდასწრებით თქვენი ვალდებულებისა და შეუვალობის სიგელი, რომელიც თქვენ გამოგეგზავნათ აბდ არ-რაჰმან იბნ ჯაზ’ ას-სულამისთან[11] ერთად. ეს არის მისი სიგელი. თუ თქვენ სცნობთ, რაც მასშია, მაშინ იგი თქვენ გადმოგცემთ მას და თუ უარყოფთ, იგი გამოგიცხადებთ ომს, ალაჰის, მისი მოციქულისა და მორწმუნეთა სახელით განურჩევლად“.[12]

ჰ. 111 წელს (729/30) არაბი სარდალი ჯარაჰ იბნ აბდ ალაჰ ალ-ჰაქიმი თბილისში შემოვიდა და მასლამას „დაცვის სიგელი“ განუახლა ადგილობრივ მოსახლეობას. ალ-ჯარაჰის „დაცვის სიგელშიც“ ხაზგასმულია ჯიზიის დამამცირებელი ხასიათი.: „ესაა ჯარაჰ იბნ აბდ ალაჰის წიგნი ქართლის ოლქის მანგლისის თემის თბილისის მოსახლეობისადმი მასზედ, რომ მომიტანეს ჰაბიბ იბნ მასლამას მიერ მათთვის ბოძებული შეუვალობის წიგნი ჯიზიით დამცირების აღიარებისა...“[13]

მართალია, წყაროებში ყოველთვის არ არის აღნიშნული, რომ საქართველოში შემოსევების დროს არაბი სარდლები

[8] Ye’or, *The Decline of Eastern Christianity under Islam*, 91-98.

[9] ოთარ ცქიტიშვილი, „ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელი“ ჰუმაიდ იბნ ზანჯუვაიჰის „ქონების წიგნში“, *მიაეხის*, 2 (1991), 109. ჯიზიის დამამცირებელი მნიშვნელობისათვის მასლამას „დაცვის სიგელის“ მაგალითზე ასევე იხ. Л.И. Надирадзе, “Джизья в “Охранной грамоте” Хабиба ибн Масламы,” *Миаэхис*, 3 (1986), 104-17.

[10] ცქიტიშვილი, „ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელი“, 104.

[11] ატ-ტაბარის მიხედვით, აბდ არ-რაჰმანი მუსლიმი სწავლული და ყურანის მცოდნეა. *The History of al-Tabari*, vol. XIV, *The Conquest of Iran*, translated and annotated by G. Rex Smith (Albany, NY, 1994), 46.

[12] ცქიტიშვილი, „ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელი“, 105.

[13] ბენიამინ სილაგაძე, *არაბთა ბატონობა საქართველოში* (თბილისი, 1991), 74.

(მარვან იბნ მუჰამედი იგივე მურვან ყრუ, ბუღა თურქი, აბუ ლ-კასიმ იუსუფ იბნ აბი საჯი) ჯიჰადს მიმართავდნენ. თუმცა ამაში ეჭვის შეტანა მართებული არ იქნება, რადგანაც ჯიჰადი არაბთა სახალიფოს ოფიციალურ დოქტრინას წარმოადგენდა და მას სისტემატურად იყენებდნენ სხვა ქრისტიან მოწინააღმდეგეთა მიმართ.

არაბთა დაპყრობების შედეგად შექმნილი თბილისის საამირო ოთხი საუკუნის განმავლობაში იყო საქართველოში მუსლიმთა მთავარი დასაყრდენი და ისლამური იდეოლოგიის ფორპოსტი. სახალიფოს დასუსტებისა და დაშლის კვალდაკვალ თბილისის საამიროც დაემცრო და ქართლში მოისპო არაბთა ბატონობა.

თურქ-სელჩუკები

ისლამისა და ჯიჰადის მოძღვრების ახალი აღორძინება თურქ-სელჩუკებს უკავშირდება. სელჩუკმა მმართველებმა, რომელთაც ისლამი შედარებით ახალი მიღებული ჰქონდათ (X ს.), ნეოფიტის თავგამოდება გამოიჩინეს და სარწმუნოების დამცველად გამოაცხადეს თავი. ისიც სათქმელია, რომ ისლამი ზედმიწევნით მოერგო მომთაბარეთა მკაცრ და პატრიარქალურ საზოგადოებას და იდეოლოგიური დასაყრდენი შეუქმნა მათ ექსპანსიას.

მოკლე ხანში თურქ-სელჩუკებმა გაანადგურეს ღაზნევიანები და ბუვეიჰიანები, დაიქვემდებარეს აბასიანი ხალიფები, დაამარცხეს ბიზანტია და შექმნეს უზარმაზარი იმპერია, რომელიც XI საუკუნის სამოციანი წლებიდან მოყოლებული საფრთხეს უქმნიდა საქართველოს თვით არსებობასაც კი. 1064 წელს სელჩუკთა სულთანი ალფ-არსლანი პირველად შემოიჭრა საქართველოში და ჯავახეთი ააოხრა; მოსახლეობას, რომელმაც ისლამი მიიღო, საგანგებოდ „განწმენდის“ რიტუალი ჩაუტარა, ეკლესიები დაანგრია და მეჩეთები აღმართა.[14] თურქ-სელჩუკების მიერ საქართველოში ქრისტიანული სალოცავების რბევას დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსიც ადასტურებს: „რამეთუ წმიდანი ეკლესიანი შექმნეს სახლად ჰუნეთა თჳსთა, ხოლო საკურთხეველნი ღმრთისანი ადგილად არაწმიდებისა მათისა. და მღდელნი რომელნიმე

[14] Садр ад-Дин Али ал-Хусайни, *Сообщения о Сельджукском государстве*, изд. З.М. Буниятова (Москва, 1980), 51.

თჳთ შეწირვასავე შინა საღმრთოსა მსხუერპლისასა მუნვე მახვილითა შეწირულ იქმნეს და სისხლნი მათნი აღირივნეს მეუფისათა თანა“.[15]

ინტერესს მოკლებული არ იქნება გავეცნოთ იმ მეთოდებს, რომელთაც მუსლიმი ავტორები მიმართავდნენ, რათა გაემართლებინათ და კანონიერი საფუძველი მოეძებნათ საქართველოში მათი შემოსევებისათვის. გ. ჯაფარიძეს მოჰყავს ასეთი, მეტად ნიშანდობლივი მაგალითი სადრ ად-დინ ალ-ჰუსაინის თხზულებიდან: „ალ-ჰუსაინი მოგვითხრობს, რომ საქართველოზე ლაშქრობის წინ ალფ-არსლანს ეახლა და მის სამსახურში ჩადგა თურქმენი ამირა ტუღ-თეგინი. მან აცნობა სულტანს, რომ ქართველთა ქვეყანა (*ბილად ალ-ქურჯ*) ბიზანტიისათვის (*ბილად არ-რუმ*) გადაიქცა: „ცდუნების სარბიელად და ურწმუნოებისა და ტირანიის საძოვრად“.[16] მემატიანეს სავსებით შეგნებულად მოაქვს ამირას სიტყვები, რათა მკითხველებს, მართლმორწმუნე მუსლიმებს შეუქმნას ალფ-არსლანის ლაშქრობის სრული კანონიერების შთაბეჭდილება. ჯიჰადი ითვალისწინებს ბრძოლას როგორც „ულმერთოთა“ და „ურწმუნოთა“, ისე ტირანთა და ძალმომრეთა (ალ-ბაღი) წინააღმდეგ“.[17] მძიმე მდგომარეობაში მყოფ ბაგრატ IV-ს ალფ-არსლანმა ყურანის განწესების თანახმად ორი არჩევანი შესთავაზა: „სულთანმა ქართველთა მეფეს მისწერა, რომ მას ან ისლამი უნდა მიეღო, ან ჯიზია გადაეხადა და [მეფე] დათანხმდა ჯიზიას [გადახდას]“.[18]

ჯიჰადი 1121 წლის ომში?

ქართულ ისტორიოგრაფიაში საკითხი 1121 წლის კამპანიაში საქართველოს წინააღმდეგ გამოყენებული ჯიჰადის შესახებ პირველად ს. მარგიშვილმა დააყენა. ილ-ღაზის ლაშქრობა მან განიხილა როგორც მუსლიმთა სამყაროს მიერ ორგანიზებული ჯიჰადი. მკვლევარმა ეს მოსაზრება თანმიმდევრულად წარმოგვიდგინა თავის ნაშრომში, რომელიც დავით აღმაშენებლის მეფობას ეძღვნება.[19] მკვლევრის აზრით, სელჩუკთა იმპერიამ და, საერთოდ, მუსლიმურმა სამყარომ ჯვაროსნებს დაუპირისპირა „ტრანსფორმირებული ჯიჰადის იდეოლოგია, რომლის ფორმირებაც საკმაოდ სწრაფად მოხდა XII საუკუნის პირველ ათწლეულში“.[20] ავტორი ცდილობს დაგვარწმუნოს, რომ „XII საუკუნის I მეოთხედისათვის (ანუ ზუსტად დავით აღმაშენებლის მეფობის დროს), მუსლიმური ჯიჰადის კონცეფციას... სავსებით ჩამოყალიბებული და სპეციფიკური სახე ჰქონდა მიღებული“.[21] მარგიშვილის მიხედვით, მუსლიმმა თეოლოგებმა ალ-ღაზალიმ და ალ-სულამიმ შეიმუშავეს ჯიჰადის კონცეფცია, რომლის თანახმადაც მუსლიმურ რეგიონს, რომელიც ვერ იგერიებდა მტრის შეტევას, დასახმარებლად სხვა რეგიონებისათვის უნდა მიემართა.[22]

გადავხედოთ ამ მუსლიმ სწავლულთა შრომებს და ვნახოთ, თუ რამდენად შეესაბამებიან ისინი ზემოთ წარმოდგენილ ჯიჰადის კონცეფციას. ცნობილი მუსლიმი ღვთისმეტყველი აბუ ჰამიდ მუჰამედ იბნ მუჰამედ ალ-ღაზალი (1057/8-1111) ზოგადად წერდა ჯიჰადის, როგორც ყოველი მუსლიმის მოვალეობაზე და მხოლოდ რამდენიმე სტრიქონით – გაჭირვებაში მყოფი მუსლიმური ქალაქების დახმარებაზე.[23] ამ განთქმული ფილოსოფოსისათვის მთავარ ფასეულობას სულის ჯიჰადი, დიდი ჯიჰადი (*ჯიჰად ალ-აქბარ*) წარმოადგენდა და მისი მიზანი იყო დახმარებოდა მორწმუნეს სულიერების პოვნაში.[24] ალ-ღაზალის ნაწერი არ შეიძლება ჩაითვალოს ჯიჰადის ჩამოყალიბებულ დოქტრინად. ჰადია დაჯანი-შაკილი, სწორედ ის მკვლევარი, ვისაც ს. მარგიშვილი ეყრდნობა ჯიჰადის თეორიის ჩამოყალიბებისას, აღნიშნავს, რომ ალ-ღაზალის არ განუსაზღვრია ხალიფას ან სხვა მუსლიმ სახელმწიფოთა მოვალეობები ჯიჰადის დროს. მკვლევარი იქვე მიუთითებს, რომ თავდაცვითი ჯიჰადის ცნება მხოლოდ XII საუკუნის მეორე ნახევარში ჩამოყალიბდა.[25]

განვიხილოთ ალ-სულამის, უფრო სწორად კი ას-სულამის მოღვაწეობაც, რომელსაც ასეთი დიდი ადგილი უჭირავს ს. მარგიშვილის თეორიაში. აბუ ალ-ჰასან ალი იბნ ტაჰირ ას-სულამი (1039-1106), რომელმაც 1105 წელს პირველმა იქადაგა ჯიჰადი ჯვაროსანთა წინააღმდეგ დამასკოში, აქცენტს აკეთებდა მუსლიმთა გათიშულობაზე და სუნიტებსა და შიიტებსაც კი მოუწოდებდა გაერთიანებულიყვნენ ფრანკთა წინააღმდეგ.[26] ას-სულამიმ პირველმა გააცნობიერა, რომ ფრანკები წმინდა ომს აწარმოებდნენ და ჯვაროსნული

[15] დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“, *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I (თბილისი, 1955), 320; შდრ. „ცხორებაი მეფეთ-მეფისა დავითისი“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა მ. შანიძემ, *ქართლის ცხოვრება*, რედ. რ. მეტრეველი (თბილისი, 2008), 303.

[16] Садр ад-Дин Али ал-Хусайни, *Сообщения о Сельджукском государстве*, 48.

[17] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 225-26.

[18] Садр ад-Дин Али ал-Хусайни, *Сообщения о Сельджукском государстве*, 50.

[19] მარგიშვილი, *მითები და რეალობა*.

[20] იქვე, 36.

[21] იქვე, 231.

[22] იქვე. სინამდვილეში, ჰადია დაჯანი-შაკილის ის ერთადერთი სტატია, რომელსაც მარგიშვილი ეყრდნობა თავისი ჯიჰადის კონცეფციის ჩამოყალიბებისას, სწორედ საწინააღმდეგოს ამტკიცებს. იხ. Hadia Dajani-Shakeel, “A Reassessment of Some Medieval and Modern Perceptions of the Counter-Crusade,” in *JIT*, 41-70.

[23] პროფესორი ვ. მ. უოტი საგანგებოდ აღნიშნავდა, რომ ჯვაროსნულ ლაშქრობას არ მოუხდენია გავლენა ალ-ღაზალის შემოქმედებაზე და რომ მის ნაწერებში ჯვაროსანთა ხსენებაც კი არ არის. *The Holy War*, ed. T. P. Murphy (Columbus, OH, 1976), 197.

[24] Elisséeff, “The Reaction of the Syrian Muslims after the Foundation of the First Latin Kingdom of Jerusalem,” 164.

[25] Dajani-Shakeel, “A Reassessment of Some Medieval and Modern Perceptions of the Counter-Crusade,” 53.

[26] იქვე, 54-55.

ლაშქრობა ჯიჰადს შეადარა, რაც მის გამჭრიახობაზე მეტყველებს.[27] ს. მარგიშვილის მტკიცების საწინააღმდეგოდ, ას-სულამის ჯიჰადის წიგნს (*ქითაბ ალ-ჯიჰად*) პოპულარობა არ მოუპოვებია. ას-სულამი ამ წიგნს 1105 წლის მხოლოდ რამდენიმე თვის (მაისიდან ოქტომბრამდე) მანძილზე კითხულობდა. ის ერიდებოდა ხელისუფლების რეაქციას და ვერ ბედავდა ქადაგებით გამოსულიყო დამასკოს ცნობილ სწავლულთა წინაშე, რადგანაც მხოლოდ არაბული გრამატიკის სპეციალისტი იყო და არა სწავლული და სამართლისმცოდნე.[28] როგორც კ. ჰილენბრანდი შენიშნავს, ას-სულამის გაფრთხილება ნახევარი საუკუნის განმავლობაში არავის შეუსმენია.[29] მისი ქადაგება სასულიერო წრეებს არ გაცილებია და მმართველთა ყურადღების მიღმა დარჩა.[30] ნ. კრისტი, რომელსაც ეკუთვნის ას-სულამის ნაშრომის უახლესი კომენტირებული გამოცემა, წერს, რომ ას-სულამის ქადაგება არ შეუსმენიათ მათ, ვისაც ჯვაროსანთა წინააღმდეგ ბრძოლა ევალებოდა.[31] ას-სულამის ქადაგებამ ვერ მოახდინა გავლენა მუსლიმურ ლევანტზე და ვიცით, რომ მისი ტექსტი დამასკოსა და მის სასულიერო წრეებს არ გაცილებია.[32] ნაშრომიცა და მის ავტორიც მალევე დაივიწყეს.[33]

როგორც ვხედავთ, მარგიშვილის მიერ დახატული ჯიჰადის სურათი რეალობაში არ არსებობდა XII საუკუნის I მეოთხედის ახლო აღმოსავლეთში. მკვლევრები თანხმდებიან იმის თაობაზე, რომ ჯიჰადის მოძრაობა ძალას მხოლოდ XII საუკუნის შუახანებიდან იკრებს. ილ-ღაზის მოღვაწეობის პერიოდში არ არსებობდა ჯიჰადის ჩამოყალიბებული კონცეფცია, რომელიც სახელმძღვანელო გახდებოდა მუსლიმი სახელმწიფო მოღვაწეებისათვის.

ფრანგმა მკვლევარმა ემანუელ სივანმა აჩვენა, რომ ჯვაროსანთა წინააღმდეგ ჯიჰადის მოძრაობა ნელა და თანდათანობით ვითარდებოდა მთელი XII საუკუნის განმავლობაში. საუკუნის დასაწყისში ის ჩანასახოვან მდგომარეობაში იმყოფებოდა და მხოლოდ მუსლიმ სასულიერო პირთა ვიწრო წრე ქადაგებდა.[34] ჯიჰადის ქადაგებამ ფართო და საყოველთაო ხასიათი მხოლოდ ნურ ად-დინისა და, განსაკუთრებით, სალაჰ ად-დინის ეპოქაში შეიძინა.

[27] Niall Christie, "Religious Campaign or War of Conquest? Muslim Views of the Motives of the First Crusade," in *NIBR*, 66-71.

[28] *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period*, 33-34.

[29] Hillenbrand, *The Crusades*, 74.

[30] იქვე, 108.

[31] Christie, "Religious Campaign or War of Conquest?", 59.

[32] იქვე, 66.

[33] Elisséeff, "The Reaction of the Syrian Muslims after the Foundation of the First Latin Kingdom of Jerusalem," 165.

[34] Sivan, *L'Islam et la Croisade*, 59-130.

ცნობილი ორიენტალისტი ჰ. გიბი აკრიტიკებს რენე გრუსეს, როდესაც ის ჯვაროსნულ სახელმწიფოებზე მუსლიმთა ყოველ შეტევას განიხილავდა როგორც ჯიჰადს. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ არამუსლიმთა წინააღმდეგ ყოველი ომი იყო შეფერილი რელიგიური შინაარსით, მაგრამ მათთვის ყოველთვის ჯიჰადის დარქმევა ამ ტერმინის გაუფასურებას ნიშნავს. გიბის აზრით, ჯვაროსნული აღტკინების მსგავსი, როდესაც საზოგადოების ყველა ფენა იყო ჩართული მოძრაობაში, მუსლიმთა შორის არ შეინიშნება ნურ ად-დინამდე მაინც და, ალბათ, სალაჰ ად-დინამდეც კი.[35] ამავე აზრისაა კ. ჰილენბრანდიც, რომელიც პირდაპირ აცხადებს, რომ არასწორია ჯიჰადი ვუწოდოთ XII საუკუნის დასაწყისში სირიაში სელჩუკთა მიერ წარმოებულ კამპანიებს.[36]

ილ-ღაზის 1121 წლის ლაშქრობა ასეთი „ჯიჰადიც" კი არ ყოფილა და მისთვის ფორმალურადაც არავის უწოდებია ჯიჰადი. არცერთი მუსლიმი მემატიანე, რომელიც პუნქტუალურად გვაწვდის ინფორმაციას სულთნებისა თუ სხვა მუსლიმი მმართველების მიერ გამოცხადებული წმინდა ომის შესახებ, თუნდაც ის წარუმატებელი ყოფილიყო, არ ახსენებს, რომ ილ-ღაზის ლაშქრობა იყო ჯიჰადი. ს. მარგიშვილი თავად აღიარებს, რომ „წერილობითი წყაროები საქართველოს წინააღმდეგ ჯიჰადის გამოცხადებას არ აღნიშნავენ".[37] ამისდა მიუხედავად, ის მაინც ცდილობს თავისი თვალსაზრისის დამტკიცებას. მკვლევრის მთავარი არგუმენტი ასე ჟღერს: „ამის უდავო დადასტურება საქართველოს წინააღმდეგ მოწყობილ ლაშქრობაში, თავად ილ-ღაზის მონაწილეობის ფაქტია".[38] ავტორისეული ლოგიკა ასეთია: 1119 წელს სისხლიან ველზე ანტიოქიის მთავრის როჯერის დამარცხებამ „მუსლიმურ სამყაროში უზარმაზარი რეზონანსი გამოიწვია და ილ-ღაზი საღვთო ომის აღიარებულ ლიდერად აქცია. მან ბაღდადის ხალიფასგან ჯილდოდ მიიღო ძვირფასი ხალათი (რაც განსაკუთრებული სახის პატივი იყო) და მასთან ერთად, „რელიგიის (ალაჰის) დამცველის" საპატიო ტიტული, რაც ფაქტიურად, ილ-ღაზის მაჰმადიანური ჯიჰადის ხელმძღვანელად გამოცხადებას ნიშნავდა ქრისტიანობის წინააღმდეგ".[39] მარგიშვილი ჯერ გვიამბობს 1119 წლის ჯვაროსნებზე გამარჯვების

[35] H. A. R. Gibb, "Notes on the Arabic Materials for the History of the Early Crusades," *BSOS*, 7/4 (1935), 741.

[36] Hillenbrand, *The Crusades*, 108.

[37] მარგიშვილი, *მითები და რეალობა*, 62.

[38] იქვე.

[39] იქვე.

რეზონანსზე და ილ-ღაზის მიერ მიღებულ ტიტულზე,[40] შემდეგ კი უაპელაციოდ აცხადებს, რომ ეს ტიტული „ფაქტიურად, ილ-ღაზის მაჰმადიანური ჯიჰადის ხელმძღვანელად გამოცხადებას ნიშნავდა ქრისტიანობის წინააღმდეგ“.[41] დამახასიათებელია, რომ ამ დებულების გასამყარებლად მას მოჰყავს სქოლიო პ. ვიიმარისა და ს. რანსიმენის დამოწმებით[42] და მკითხველს შთაბეჭდილება რჩება, თითქოსდა ეს ორივე ავტორი ილ-ღაზის ჯიჰადის ლიდერად გამოცხადებას (და თანაც ქრისტიანული სამყაროს წინააღმდეგ) ამტკიცებდნენ. სინამდვილეში, ორივე მათგანი მხოლოდ როჯერთან ბრძოლაში ილ-ღაზის გამარჯვებაზე მოგვითხრობს და არაფერს არ ამბობს ჯიჰადის თაობაზე.[43]

მეტიც, ირკვევა, რომ მარგიშვილის ზემორე მოსაზრება მთლიანად გაუგებრობას ეფუძნება. ის იმეორებს ს. რანსიმენის ცნობილ შეცდომას, როდესაც ინგლისელმა მკვლევარმა ჯვაროსნული ლაშქრობების მატიანეთა ცნობილ კრებულში (*Recueil*) შეტანილი იბნ ალ-ასირის ფრანგულად ნათარგმნი ტექსტის არასწორად წაკითხვის საფუძველზე გამოაცხადა, რომ ბაღდადის ხალიფამ ილ-ღაზის, ხალათთან ერთად (რაც მართლა მოხდა), „სარწმუნოების ვარსკვლავის“ ტიტულიც უბოძა (რაც მას არ გაუკეთებია).[44] იბნ ალ-ასირის თანამედროვე გამოცემაში ეს ადგილი სათანადოდაა წარმოდგენილი,[45] ისევე როგორც არც ერთი არაბული წყარო არ ახსენებს ხალიფას მიერ ილ-ღაზისათვის ტიტულის ბოძებას.[46] გამოდის, მკვლევარი არასწორად ასახელებს არა მარტო ილ-ღაზის ტიტულს, არამედ, საერთოდ, ხალიფას მიერ მისი ბოძების ფაქტს.

მკვლევარი მიიჩნევს, რომ დავით აღმაშენებელზე გამარჯვების მოსაპოვებლად „რელიგიური ომების მოხალისეების, ე.წ. “Mutawwiun”-ების მასიური შეგროვება, რაც მხოლოდ ჯიჰადის სახელით იყო შესაძლებელი, აუცილებელ ღონისძიებად გამოიყურებოდა“.[47] არც ეს მოსაზრება გამოიყურება დამაჯერებლად: მუთატავვი‘ების შესახებ მარგიშვილს ამოკითხული აქვს რობერტ ირვინთან,[48] მაგრამ ეს ავტორი სალაჰ ად-დინის თანმხლებ მუთატავვი‘ებს მოიხსენებს, როგორც ჯიჰადში მონაწილე სამოქალაქო მოხალისეებს, რომლებიც

[40] რასაც შეცდომით გადმოგვცემს, ილ-ღაზის ტიტული „სარწმუნოების ვარსკვლავს“ ნიშნავს და არაფერი აქვს საერთო „რელიგიის (ალაჰის) დამცველთან“. ამ შეცდომას უხეშს უწოდებს გ. ჯაფარიძე. იხ. მისი რეცენზია, *სსუშ*, XVI (2017), 403. მართლაც, ძნელია სხვაგვარად შეაფასო ტიტულის მცდარ თარგმნაზე დამყარებული მოსაზრება ილ-ღაზის, როგორც ქრისტიანობის წინააღმდეგ ჯიჰადის ხელმძღვანელზე.

[41] მარგიშვილი, *მითები და რეალობა*, 62.

[42] იქვე, 233.

[43] იხ. Пьер Виймар, *Крестовые походы: Миф и реальность священной войны*, пер. Д.А. Журавлевой (СПб., 2003), 212; Steven Runciman, *A History of the Crusades*, vol. 2, *The Kingdom of Jerusalem* (Cambridge, 1952), 151.

[44] Runciman, *A History of the Crusades*, vol. 2, 151.

[45] *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil fī'l-ta'rīkh*, part 1, trans. D. S. Richards (Aldershot, 2006), 214.

[46] Selim Tezcan, “Jihad in a Context of Shifting Alliances and Enmities: A Study on the Relations of the Early Artukids and Crusaders as Reflected in Contemporary Muslim And Christian Historiography, 1098-1124,” PhD Thesis (Bilkent University of Ankara, 2013), 427.

[47] მარგიშვილი, *მითები და რეალობა*, 63.

[48] Роберт Ирвин, *Ислам и крестовые походы* (Москва, 1998), 273.

ასრულებდნენ მეორეხარისხოვან სამუშაოებს, როგორიც იყო, მაგ. ბალახის გადაწვა ქრისტიანული არმიის გზაზე.[49] კ. ჰილენბრანდიც აღნიშნავს, რომ სალაჰ ად-დინის არმიაში მუთატავვი‘ებს მოხალისე ასკეტები და სუფიები წარმოადგენდნენ.[50] მათ მხოლოდ ლოკალურად შეეძლოთ მოქმედება და ისეთ შორეულ ლაშქრობაში, როგორიც იყო საქართველოში ექსპედიცია, ვერც მონაწილეობას მიიღებდნენ და ვერც ილ-ღაზის ლაშქარს გააძლიერებდნენ. რაც მთავარია, არათუ არავითარი ცნობა, არამედ იმის უბრალო მინიშნებაც კი არ მოგვეპოვება, რომ საქართველოსკენ მიმავალ გრძელ გზაზე ილ-ღაზის არმიას მოხალისეები უერთდებოდნენ და აძლიერებდნენ. მაშინ როდესაც, სხვა დროს, გვაქვს იმის მრავალი მოწმობა, რომ ჯიჰადის დროს მუსლიმთა ლაშქრობებში „ურჯულოთა“ წინააღმდეგ მოხალისეებიც იღებდნენ მონაწილეობას.[51]

1121 წლის ჯიჰადის ვერსიის სასარგებლოდ მარგიშვილს მოჰყავს მათეოს ურჰაელის ცნობა ამირა ღაზის შესახებ და ამტკიცებს, რომ ის, როგორც ღაზი, საქართველოს წინააღმდეგ წარმოებული ჯიჰადის მონაწილე იყო.[52] ს. მარგიშვილი შეცდომით უწოდებს მას „ამირა ჰაზის“ და თვლის, რომ „ჰაზი“, იგივეა რაც „ილ-ღაზი“, რომელიც ნიშნავს ალაჰის ვარსკვლავს და რელიგიის დამცველს, რომელსაც წმინდა ომების, ჰაზავათისა (სწორია *ღაზავათი* – მ.წ.) და ჯიჰადის მაწარმოებელ ემირებს აკუთვნებდნენ ისლამის რელიგიური მამები“.[53] როგორც უკვე შევნიშნეთ, ავტორი არასწორად ასახელებს ილ-ღაზის ტიტულს (*ლაკაბს*): „ნაჯმ ად-დინი“ (და არა ილ-ღაზი) ნიშნავს სარწმუნოების ვარსკვლავს (და არა ალაჰის ვარსკვლავს ან რელიგიის დამცველს).[54] რაც მთავარია, „ღაზი“ სულაც არ ნიშნავს ჯიჰადის მეომარს. სხვას რომ თავი გავანებოთ, ილ-ღაზის თავისი სახელი, სულ მცირე, ჯვაროსნების გამოჩენამდე მეოთხედი საუკუნით ადრე აქვს მიღებული და ის მემკვიდრეობითი იყო ართუკიანთა გვარში, როგორც ამას მისი შვილთაშვილის კუტბ ად-დინ ილ-ღაზის სახელიც მოწმობს.[55] ასეთივე თურქული სახელი იქნებოდა ის იმ თურქმენი ამირასათვის, რომელზეც მათეოსი მოგვითხრობს.

ახლა ვნახოთ, რას გადმოგვცემს მათეოს ურჰაელი. სომეხი

[49] Robert Irwin, “Islam and the Crusades, 1096-1699,” in *OIHC*, 235-36.

[50] Hillenbrand, *The Crusades*, 445.

[51] მაგალითად, 1110 წლის ჯიჰადს ფრანკთა წინააღმდეგ მრავალი მოხალისე შეუერთდა სირიიდან. *The Damascus Chronicle of the Crusades*, extracted and translated from the Chronicle of Ibn Al-Qalānisī by H. A. R. Gibb (London, 1932), 102.

[52] მარგიშვილი, *მითები და რეალობა*, 232-33.

[53] იქვე, 232.

[54] შდრ. გოჩა ჯაფარიძე, „ნაჯმ ად-დინ ილ-ღაზი“, კრ. *დავით აღმაშენებელი* (თბილისი, 1990), 208.

[55] Tezcan, “Jihad in a Context of Shifting Alliances and Enmities,” 508, n. 146.

მემატიანე გვიამბობს, რომ „სომეხთა წელთაღრიცხვის 570 წელს [1121-22] ვინმე ამირამ, განძაკის ქვეყნიდან, სახელად ხაზიმ, კაცმა სისხლისმღვრელმა, ბილწმა და ბოროტმა ეშმაკმა, რომელიც ქართველთა ქვეყნის მოსაზღვრე იყო და კეთილგანწყობით მორჩილებაში იმყოფებოდა ქართველთა მეფე დავითთან, იმ წელიწადს ბოროტი ზრახვანი განიზრახა. წაიყვანა ხაზიმ 30.000-ანი თურქთა ლაშქარი და ქართველთა ქვეყანაში შევიდა. ერთი ნაწილი დაატყვევა და გააძევა ქართველთა ქვეყნიდან, [ხოლო თვითონ] წავიდა და დაბანაკდა თავის ადგილას“.[56] როგორც ვხედავთ, ამირა ხაზი (ღაზი) ჯიჰადის თავდადებული მებრძოლი კი არა, არამედ გარკვეულ პერიოდში დავითის ვასალიცაა, რომელმაც თავისი მომთაბარული ბუნების შესაბამისად, მისთვის ხელსაყრელ მომენტში საქართველოს ტერიტორიის ძარცვა-რბევას მიჰყო ხელი.

ისიც აღსანიშნავია, რომ იმ დროს ღაზიების ბრძოლა სულაც არ იყო ჯიჰადის მოძრაობა. კლოდ კაენი აღნიშნავს, რომ მომთაბარე თურქმენებს იზიდავდა დასახლება სასაზღვრო ზონებში, სადაც მათ ძარცვა-გლეჯის მეტი შესაძლებლობა ეძლეოდათ. ამ პროცესს ხშირად შეცდომით აძლევენ წმინდა ომის ხასიათს, უწოდებენ რა მათ „ღაზიებს“, მაშინ როდესაც სინამდვილეში ისინი მონაპირეებს წარმოადგენდნენ.[57] თურქ მკვლევრებს დადგენილი აქვთ, რომ ღაზის თავდაპირველი მნიშვნელობა იყო თარეში, მოთარეშე.[58] ქემალ კაფადარი პირდაპირ უწოდებს ღაზას „წმინდა ომად“ თარგმანს არასწორს.[59] არავისზე დამოკიდებელი ღაზიების მიერ წარმოებული რეიდები ტერიტორიების მოხვეჭას ისახავდა მიზნად. ღაზა არ იყო ჯიჰადის სინონიმი. ჯიჰადისაგან განსხვავებით, ასეთი ომების ხასიათი არ იყო მკაცრად განსაზღვრული და ის შეზღუდვებს ნაკლებად ექვემდებარებოდა. დაშვებული იყო ამ დროს აღებული ნადავლის განაწილება „ურჯულოსათვისაც“ კი, რომელიც ასეთ რეიდში იღებდა მონაწილეობას. რელიგიური შეფერილობა ღაზამ მხოლოდ XIV საუკუნისათვის მიიღო.[60]

რაც მთავარია, ჩვენ მოგვეპოვება ისეთი ფაქტი, რომელიც საბოლოოდ უნდა აქარწყლებდეს ყოველგვარ ეჭვს ილ-ღაზის როგორც ისლამური ჯიჰადის ლიდერის შესახებ. იბნ ალ-ასირი გადმოგვცემს, რომ 1121 წლის საფარში (21 აპრილი – 19 მაისი) სულთანმა მაჰმუდმა მოსულის ათაბაგად დანიშნა ილ-ღაზის მტერი (!) აკ-სონკურ ალ-ბურსუკი, უბრძანა ამირებს მას დამორჩილებოდნენ, ათაბაგს კი ფრანკების წინააღმდეგ ჯიჰადის წარმოება დაავალა.[61] გამოდის, სწორედ იმ დროს, როდესაც ილ-ღაზი საქართველოში სალაშქროდ ემზადებოდა, სელჩუკთა იმპერიამ საღვთო ომი გამოუცხადა ჯვაროსნებს. აქედან კარგად ჩანს, რომ მუსლიმურ სამყაროს არ გამოუცხადებია 1121 წელს ჯიჰადი საქართველოსათვის და რომ იმ დროს, როდესაც ს. მარგიშვილი ილ-ღაზის ვითომდა ჯიჰადის შესახებ წერს, სელჩუკთა სულთანი და ბაღდადის ხალიფა ნამდვილად აწარმოებდნენ ჯიჰადს, მხოლოდ ფრანკთა წინააღმდეგ. ზედმეტია იმაზე მსჯელობა, ილ-ღაზი ქრისტიანობის წინააღმდეგ მაჰმადიანური ჯიჰადის ხელმძღვანელად მართლაც რომ გამოეცხადებინათ, რასაც ს. მარგიშვილი ამტკიცებს,[62] აკ-სონკურ ალ-ბურსუკს არავინ დანიშნავდა ფრანკთა წინააღმდეგ ჯიჰადის ხელმძღვანელად.

დასკვნის სახით უნდა ითქვას, რომ მუსლიმთა მიერ 1121 წელს თითქოსდა საქართველოს წინააღმდეგ ორგანიზებული ჯიჰადის სასარგებლოდ არ არსებობს არც ფაქტობრივი მასალა (წყაროთა მონაცემები) და ვერც თეორიული მსჯელობა მიგვიყვანს ამგვარ დასკვნამდე. XII საუკუნის პირველი მეოთხედის ისლამურ სამყაროში ტრანსფორმირებული ჯიჰადის იდეა მხოლოდ ფეხს იდგამდა და შორს იყო იმ სრულყოფისაგან, რასაც მან ამავე საუკუნის მეორე ნახევარში მიაღწია. არც ილ-ღაზი იყო ჯიჰადის ნამდვილი მეომარი და იმ მასშტაბის პოლიტიკური ფიგურა, რომ თავისი დროისათვის გაესწრო და ნახევარი საუკუნით ადრე დაეწყო მოძრაობა, რომელსაც მხოლოდ ჯიჰადისა და ისლამის სამყაროს გმირებმა ნურ ად-დინმა და სალაჰ ად-დინმა მისცეს საბოლოო სახე.

თავდაცვითი ჯიჰადი

XII საუკუნის შუახანებიდან ჯიჰადის პროპაგანდა უკვე ფართოდაა გავრცელებული და მას მიმართავენ ყოველ ხელსაყრელ შემთხვევაში. იმად ად-დინ ალ-ისფაჰანი ჯიჰადის იდეის რეალიზაციად თვლის 1139 წელს არანისა და აზერბაი-

[56] ლიანა დავლიანიძე, „მათე ურჰაელის ცნობები დავით აღმაშენებელის შესახებ“, *სრბ*, 243-44; *The Chronicle of Matthew of Edessa*, trans. A. E. Dostourian (Lanham, 1993), 226.

[57] Claude Cahen, *The Formation of Turkey. The Seljukid Sultanate of Rūm: Eleventh to Fourteenth Century*, trans. P. M. Holt (Harlow, 2001), 14.

[58] Selim Tezcan, “Realpolitik and Jihād: Najm al-Dīn Ilghāzī’s Relations with the Early Crusader Staes,” *Bilig*, 69 (2014), 274.

[59] Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley, 1995), XII.

[60] იქვე, 79-80.

[61] *The Chronicle of Ibn al-Athīr*, p. 1, 229.

[62] მარგიშვილი, *მითები და რეალობა*, 62.

ჯანის ათაბაგის ყარა-სონყურის საპასუხო ლაშქრობას ქართველებზე, მას შემდეგ რაც მათ ააოხრეს განჯა.[63]

აზერბაიჯანის ათაბაგი შამს ად-დინ ელდიგუზი სულაც არ ყოფილა ჯიჰადის მეომარი, მაგრამ როდესაც დასჭირდა, მყისვე გამოიყენა საღვთო ომის ლოზუნგი შექმნილ პოლიტიკურ ვითარებაში. 1163 წელს, როდესაც საქართველოს მეფის წინააღმდეგ კოალიციური ლაშქრით გამოვიდნენ აზერბაიჯანის ათაბაგი ელდიგუზი, ერაყის თურქი ამირები, შაჰ-არმენი სუქმან II, აჰმადილიანები და აჰდაბიანები, მრავალრიცხოვან მოწინააღმდეგეს გიორგი III-მ ზავი შესთავაზა. ელდიგუზი თავიდან თანახმა იყო ზავზე და მხოლოდ მის დასახმარებლად მისულმა კოალიციის სხვა წევრებმა, იმის გამო, რომ მათ უკვე საკმაო ხარჯი ჰქონდათ გაღებული, აიძულეს ის ბრძოლა მიეღო. ბრძოლისწინა თათბირის დროს ელდიგუზი მიხვდა, რომ მოკავშირეებს ველარ გადაარწმუნებდა და სცენა გაითამაშა. ის ყველა ამირას სათითაოდ გადაეხვია და ჯიჰადის ლოზუნგი მოიშველია: „ახლა გავიგე, რომ გწადიათ ჯიჰადი და დაჟინებით მოითხოვთ ალაჰის მტრებთან ბრძოლას! წინ, ურწმუნოებისაკენ! ჯიჰადში შევწიროთ ჩვენი სულები ალაჰს!“[64]

მუსლიმთა ომები გაერთიანებული და გაძლიერებული საქართველოს წინააღმდეგ ხშირად ღებულობდა თავდაცვითი ჯიჰადის ფორმას. ქართველთა 1195 წლის ლაშქრობა არანში, რომელიც შამქორის ბრძოლით დასრულდა, მუსლიმთა მხრიდან თავდაცვითი ჯიჰადის გამოხატულებად შეიძლება ჩაითვალოს. ამაზე მიუთითებს აბასიანი ხალიფას მიერ ათაბაგისადმი გაგზავნილი დროშა, რომელიც ქართველებმა ხელთ იგდეს: „აცნობეს ათაბაგისა, ყოვლისა სპარსეთისა შეყრითა მყოლისა, ნახჭევნიდაღმან არანსა მოსლვა, რომლისადა წარმოეგზავნა ხალიფას დროშა მისი და ლაშქარნი, რომლისა თავსა ზედა იყო ოქრო ათასისა ხალიფურისა... და წარუღეს დროშაცა, ხალიფასაგან ღაზოდ წარმოგზავნილი“; „დროშა იგი ხალიფასი, რომელი მოიღო შალვა ახალციხელმან, წარგზავნა ესე მონასტერსა დიდსა წინაშე ხახულისა ღმრთისმშობელისასა...“[65] ამასვე მეტყველებს შამქორის ბრძოლისათვის მუსლიმთა მზადება, რომელზეც ბასილი ეზოსმოძღუარი მოგვითხრობს: „ამისთჳსცა შეკრბეს ყოვლით კერძო შეთქმულებითა, შეიღებნეს სამოსელნი და პირნი, და მივიდეს წინაშე ხალიფასსა, აუწყეს თჳსი ჭირი და აწუევდეს, რათა უბრძანოს ყოველსა სპარსეთსა შეწევნად მათდა. რომელი-ესე ყო ხალიფა: განახუნა ძუელნი საგანძურნი და იდუმალ წარავლინა კაცი ყოველსა შინა სპარსეთსა, მისცა ოქრო აურაცხელი, რათა შეკრიბონ ყოვლით-კერძო ლაშქარი ურიცხჳ. და მისცა ბრძანება, რათა რომლისაცა სამთავროსაგან სპარსთასა არა წამოვიდენ, თჳთ მათ ზედა მისლვითა იავარ ყვნენ“.[66] თუკი ქართული წყაროს ცნობები სწორად ასახავს რეალობას, საქმე გვაქვს კლასიკურ თავდაცვით ჯიჰადთან, რომლის გამოცხადების შემდეგ ყველა ზრდასრული მუსლიმი ვალდებულია მასში მონაწილეობა მიიღოს.[67]

სალაჰ ად-დინი

საქართველოზე საღვთო ომით აპირებდა გამოლაშქრებას ისლამის სამყაროს გმირი, იერუსალიმის დამპყრობი და აიუბიანთა დინასტიის დამაარსებელი სალაჰ ად-დინი. 1183 წელს ხალიფასადმი მიწერილ წერილში ის ითხოვდა მოსულის დაუფლების ნებართვას და აცხადებდა, რომ შემდეგ დაიპყრობდა იერუსალიმს, კონსტანტინოპოლსა და საქართველოს, „ვიდრე ალაჰის სიტყვა არ გახდებოდა უზენაესი და ქვეყნიერებაზე არ გავრცელდებოდა აბასიანი ხალიფას ხელისუფლება, ეკლესიები – მეჩეთებად და საკურთხევლები – მუსლიმთა სათაყვანო ადგილებად არ გადაკეთდებოდა, ვიდრე აღმართულ ჯვრებს შეშად არ შეუკეთებდნენ ქურებს და არ დადუმდებოდა პროცესიების დროს მჟღერი ზარები“.[68] წერილიდან კარგად ჩანს ის მიზნები, რომლებიც მუსლიმ მმართველებს ამოძრავებდათ და ის ქმედებები, რომლებსაც ისინი წარმატების შემთხვევაში ჩადიოდნენ.

რუქნ ად-დინი

1202 წელს რუმის სულთანი რუქნ ად-დინ სულეიმან-შაჰ I (1196-1204) საქართველოს წინააღმდეგ გამოილაშქრებს. ქართული წყაროების ცნობებით, ის საღვთო ომის ტრადიციულ მიზნებს ისახავდა და ჯიჰადის რიტორიკას იყენებდა. „ისტორიანი და აზმანის“ ანონიმი ავტორის გადმოცემით თამარ

[63] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 227.

[64] Садр ад-Дин Али ал-Хусайни, *Сообщения о Сельджукском государстве*, 139-40.

[65] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, *ქართლის ცხოვრება*, ტ. II, ტექსტი დადგენილი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1959), 67, 71-72, 74; შდრ. ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს გ. კარტოზიამ, ც. კიკვიძემ, *ქართლის ცხოვრება*, რედ. რ. მეტრეველი (თბილისი, 2008), 438, 442, 444.

[66] ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II (თბილისი, 1959), 125; შდრ. ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა თამარისი“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა მ. შანიძემ, *ქართლის ცხოვრება*, რედ. რ. მეტრეველი (თბილისი, 2008), 490.

[67] იხ. ზემოთ ქვეთავი „ჯიჰადის წარმოების წესები“; ასევე იხ. თვარაძე, *საქართველო და კავკასია*, 56.

[68] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 133; Malcolm C. Lyons, D. E. P. Jackson, *Saladin: The Politics of the Holy War* (Cambridge, 1982), 192-94.

მეფისადმი გამოგზავნილ წერილში რუქნ ად-დინი ქართველებს ემუქრება და სიცოცხლის შენარჩუნებას მხოლოდ მათ აღუთქვამს, ვინც მუჰამედის რჯულს აღიარებს და ქრისტეს ჯვარს დალეწავს: „შენ გიბრძანებია ქართველთათჳს აღებად ჴრმალი მუსლუმანთა ჴოცად. ესერა ჴრმალი, რომელი დიდისა მოციქულისა მოჰმედისა, მისისა ერისა თავისა, ბოძებულია! აწ წარმომივლენია ყოველი მჴედრობა ჩემი და აღვჴოცო ყოველი მამაკაცი მაგა ქუეყანისა. და ცოცხალი იგი ოდენ დარჩეს, რომელი წინა-მომეგებოს, თაყუანის-სცეს ჩათრსა ჩემსა, სასოება იგი თქუენი – ჯუარი წინაშე ჩემსა დალეწოს და მოჰმედი აღიაროს“.[69] მას კვერს უკრავს ბასილი ეზოსმოძღვარიც: „და აწ მე მოვალ, რათა უსაჯო სამართალი სახლსა სპარსთასა და განგწუართო შენ და ერი ეგე შენი არაოდეს კადრებად აღებად ჴრმლისა, რომელი ღმერთსა ჩუენდა უბოძებია. ხოლო ცხოვნებით იგი ოდენ ვაცხოვნო, რომელმან უწინარეს მოსვლისა ჩემისა თაყუანის-მცეს წინაშე კარვისა ჩემისა და აღიაროს ქადაგება მოჰამად მოციქულისა და უარ-ყოს სჯული შენი და ჴელითა თჳსითა იწყოს წინაშე ჩემსა ლეწად ჯუარისა, რომლისა მიმართ დაგიცთ ცუდი სასოებაჲ“.[70]

[69] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 93; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 463.

[70] ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 133-34; შდრ. ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 499.

ჯალალ ად-დინი

ის, რაც ვერ მოახერხა რუმის სულთანმა რუქნ ად-დინმა, შემზარავი სისასტიკით განახორციელა ხვარაზმშაჰმა ჯალალ ად-დინმა (1220-31). მონღოლთა შემოსევების დროს მან ისლამის ჩემპიონისა და დამცველის როლი მოირგო. მამის, სულთან მუჰამედის გარდაცვალების (1220) შემდეგ, ნიშაპურს შეფარებული ჯალალ ად-დინი მონღოლებისათვის წინააღმდეგობის ორგანიზებას საღვთო ომისაკენ მოწოდებით ცდილობდა.[71] 1221 წელს ფერვანეს ბრძოლის წინ, სადაც ჯალალ ად-დინმა მონღოლები დაამარცხა, ან-ნასავის თქმით, სულთანს „მტკიცედ ჰქონდა გადაწყვეტილი ჯიჰადი წარემართა და ისლამი დაეცვა“.[72] საქართველოზე თავდასხმის წინ ჯალალ ად-დინმა წერილები დაუგზავნა რუმის სელჩუკიანებსა და სირიის აიუბიანებს, სადაც აუწყა თავის განზრახვაზე გამოუცხადოს წმინდა ომი ქართველებს და „მახვილით ჩააქროს ურწმუნოთა შფოთის ცეცხლი“.[73]

[71] Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави, *Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны*, изд. З.М. Буниятова (Москва, 1996), 103.

[72] იქვე, 119.

[73] იქვე, 149, 331-33.

მონღოლებისაგან დევნილმა ხვარაზმშაჰმა მოახერხა ძალაუფლების კონსოლიდაცია ირანისა და ერაყის მხარეებში და დაიპყრო აზერბაიჯანი და არანი, რომელიც ელდიგუზიანთა საათაბაგოს ეკუთვნოდა. 1225 წელს მან გარნისის ბრძოლაში დაამარცხა ქართველები, 1226 წელს კი ადგილობრივი მუსლიმი მოსახლეობის ხელშეწყობით აიღო თბილისი, სადაც საშინელი ჟლეტა მოაწყო. ხვარაზმელთა სისასტიკეს ერთსულოვნად გადმოგვცემენ როგორც ქრისტიანი, ისე მუსლიმი ავტორები. დამპყრობელთა თარეშს, ძარცვა-ჟლეტის გარდა, თან სდევდა ძალდატანებითი ისლამიზაცია და ქრისტიანული სალოცავების ნგრევა. ჟამთააღმწერელი მოგვითხრობს, რომ ჯალალ ად-დინმა მიწასთან გაასწორა ეკლესიები: „ეკლესიანი და ყოველნი პატიოსანი სამსხვერპლონი შეურაცხ იქმნებოდეს, და პატიოსანნი მღდელნი ეკლესიათა შინა თჳთ ხატთა და ჯუართავე თანა შეიმუსრვოდეს... იწყო რღუევად ეკლესიათა, ვიდრე საფუძველადმდე აღფხურა...“[74] კირაკოს განძაკელის (1203-71) ცნობით, ხვარაზმელები „ყველგან, სადაც კი წააწყდებოდნენ ჯვარსა და ეკლესიას, ამტვრევდნენ და ანადგურებდნენ მათ“.[75] ჯუვეინის (-1283) მიხედვით, ჯალალ ად-დინმა „თბილისის ეკლესიები, რომელთა აშენებაზე ძველთაგან ძვირფასი საუნჯე იყო დახარჯული, დააქცია, მათ ადგილზე კი ისლამის სამლოცველოები დაარსა“.[76]

დატყვევებულ მოსახლეობას სიკვდილის მუქარით აიძულებდნენ ქრისტიანული სიწმინდეების შეურცხყოფას და ისლამის აღიარებას: „ბრძანა ყოველთა მათ პყრობილთა ქრისტიანეთა, მამათა და დედათა, იძულებით დათრგუნვა პატიოსანთა ხატთა და დატევება სჯულისა, უკეთუ არა ყონ, წარკუეთა თავთა“.[77] კირაკოს განძაკელი წერს, რომ ჯალალ ად-დინმა „მრავალი გაჟლიტა, უფრო მეტი კი აიძულა განეგდო ქრისტიანობა და მიეღო ცრუ და მცდარი სწავლება მუსლიმთა. სიკვდილის შიშით ბევრმა გაცვალა ჭეშმარიტება სიცრუეზე... შემდეგ [სულთანმა] გამოსცა ბრძანება – აღარ ეკითხათ, უნდოდათ თუ არა [ქრისტიანობიდან] განდგომა და ძალით წინადაეცვითათ ყველანი“.[78] ამასვე ამბობს იბნ ალ-ასირიც: „მუსლიმებმა ქალაქი ყოველგვარი პირობის გარეშე, ძალის გამოყენებით აიღეს და მასში მყოფი ყველა ქართველი

[74] ჟამთააღმწერელი, *ასწლოვანი მატიანე*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო რ. კიკნაძემ (თბილისი, 1987), 61-62; შდრ. ჟამთააღმწერელი, „ასწლოვანი მატიანე“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა გ. ალასანიამ, *ქართლის ცხოვრება*, რედ. რ. მეტრეველი (თბილისი, 2008), 540-41.

[75] Киракос Гандзакеци, *История Армении*, пер. Л.А. Ханларян (Москва, 1976), 150.

[76] *ჯუვეინის ცნობები საქართველოს შესახებ*, გამოსცა რ. კიკნაძემ (თბილისი, 1974), 32.

[77] ჟამთააღმწერელი, *ასწლოვანი მატიანე*, 62; შდრ. ჟამთააღმწერელი, „ასწლოვანი მატიანე“, 541.

[78] Киракос Гандзакеци, *История Армении*, 149-50.

დახოცეს. არ დაინდეს არც ახალგაზრდა და არც მოხუცი, მათ გარდა, ვინც ისლამი მიიღო და რწმენის აღიარების ორი ფრაზა წარმოთქვა.[79] ისინი შეიწყალეს, წინადაცვითეს წესის მიხედვით და აღარ შეუწუხებიათ“.[80]

გ. ჯაფარიძე მიუთითებს ხვარაზმელთა სისასტიკის მკვეთრად გამოხატულ რელიგიურ ხასიათზე: „მიუხედავად იმ საშინელებებისა, რომლებიც ხვარაზმელებმა დაატრიალეს თბილისში, იბნ ალ-ასირი კმაყოფილია: „იყო დიდებული ეს დაპყრობა და მისი ადგილი განდიდდა ისლამის ქვეყნებში და მუსლიმთათვის“. ამ ცნობაში სიტყვა „დაპყრობას“ შეესაბამება არაბ. „ალ-ფათჰ“, რომელიც ჯიჰადის სინონიმადაც იხმარება. მაშასადამე, თბილისის აღება და მისი დაქცევა მუსლიმური თვალსაზრისით ჯიჰადის ზეიმი იყო“.[81]

მონღოლთა მიერ ჯალალ ად-დინის დამარცხების შემდეგ იბნ ალ-ასირი ჩიოდა, რომ „ვერ ხედავდა ისლამის მბრძანებელთა შორის ვერცერთს, რომელსაც ჰქონდა სურვილი მონღოლთა წინააღმდეგ ჯიჰადი წარემართა და სარწმუნოებას შეწეოდა“.[82]

ჯალალ ად-დინი მონღოლებთან ბრძოლას შეეწირა, რომლებმაც ხვარაზმელთა სახელმწიფოს გარდა, თითქმის მთელი მახლობელი აღმოსავლეთი თავიანთ იმპერიას შეუერთეს. აღსანიშნავია, რომ შამანისტ მონღოლთა დაპყრობების ეპოქა ჩინგიზ-ხანის მიერ გამოცხადებული რელიგიური თავისუფლებით ხასიათდებოდა. ილხანების მიერ ისლამის მიღების (1295) მიუხედავად, მათ პოლიტიკაში ჯიჰადს არ უთამაშია მნიშვნელოვანი როლი და სარწმუნოებრივმა ომებმაც უკანა პლანზე გადაინაცვლა. სულ სხვაგვარი ვითარება დადგა თემურ-ლენგის გამოჩენის შემდეგ, დამპყრობლის, რომელიც თავის გრანდიოზულ ექსპანსიონისტურ გეგმებს ისლამის რწმენის საფარქვეშ ახორციელებდა.

[79] „არ არს ღმერთი თვინიერ ალაჰისა“ და „მუჰამედია მოციქული მისი“.

[80] *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil fī'l-ta'rīkh*, part 3, trans. D. S. Richards (Aldershot, 2008), 270.

[81] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 228.

[82] *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil fī'l-ta'rīkh*, p. 3, 304.

თემურ-ლენგი

1386-1403 წლებში თემურ-ლენგმა რვაჯერ დალაშქრა საქართველო. გამიზნული და სისტემატური რბევის შედეგად ძირფესვიანად ამოაგდო ქვეყანა, სანამ 1403 წელს მეფე გიორგი VII-მ (1393-1407) მის მოხარკედ არ სცნო თავი.

თემურ-ლენგის ომებმა საბოლოოდ დაასამარა შუა საუკუნეების საქართველოს ძლიერება.

თემურიანი ისტორიკოსები (ღიას ად-დინ ალი (XIV-XV სს.), შარაფ ად-დინ ალი იეზდი (-1454), აბდ არ-რაზაკ სამარყანდი (1413-82) და სხვ.) თემურ-ლენგის ლაშქრობების მთავარ მიზეზად ურწმუნოთა ქვეყნებში ისლამის გავრცელებას ასახელებენ.[83] რენე გრუსე აღნიშნავს, რომ „მონღოლთა სიშმაგეს თემურ-ლენგმა რელიგიური ჟღერისადმი მიდრეკილება შეჰმატა. ის წარმოადგენდა... მონღოლური ბარბაროსობისა და მუსლიმური ფანატიზმის სინთეზს...“[84] რა თქმა უნდა, თემურ-ლენგი რიგითი რელიგიური ფანატიკოსი არ გახლდათ.[85] საქართველოში და სხვა ქვეყნებში სალაშქროდ მას თავისი პრაგმატული მიზნები ამოძრავებდა. ამავე დროს, თემურ-ლენგი კარგად ნიღბავდა თავის მიზნებს ისლამისათვის ბრძოლის საბაბით და წინასწარმეტყველის დროშას მიწიერი ამოცანების გადასაწყვეტად იყენებდა. ქრისტიანთა წინააღმდეგ ბრძოლა იდეალური მოტივი იყო მებრძოლთა გასამხნევებლად და ომებისათვის იდეოლოგიური საფუძველის შესაქმნელად. ჯ. ფედალტო წერს, რომ „რადგან ქართველები ქრისტიანები იყვნენ, მათ წინააღმდეგ ბრძოლა შესაძლებლობას აძლევდა მას, რომ კამპანიისათვის წმინდა ომის დატვირთვა მიეცა“.[86] კ. ტაბატაძე აღნიშნავს, რომ საქართველოში „ჩაღათაელები მოქმედებდნენ განსაკუთრებული გულმოდგინებით რელიგიური ფანატიზმის გამო“.[87] XV საუკუნის მუსლიმი ისტორიკოსი აბუ ბექრ თეჰრანი „საქართველოზე საჰებ ყორანის ლაშქრობის ამბავში“ მიუთითებს, რომ ქართველ ურწმუნოებთან ბრძოლაში თემურ-ლენგი სარწმუნოების განმტკიცებას ესწრაფოდა: „საჰებ ყორანმა (უძლეველმა) ისლამის გამარჯვებისთვის და მოჰამედის წინასწარმეტყველების გაძლიერებისთვის (გამყარებისთვის) პილიგრიმობის სარტყელი შემოირტყა, ურწმუნოთა ციხეების განადგურებისა და აჯანყებულთა ფესვის ამოძირკვის მიზნით...“[88] თემურ-ლენგის ომების რელიგიურ შინაარსზე მეტყველებს ის გარემოება, რასაც მისი მრავალი ისტორიკოსი (შარაფ ად-დინ ალი იეზდი, ნეზამ ად-დინ შამი, აბდ არ-რაზაკ სამარყანდი) აღნიშნავს: ქართველებს სარწმუნოების შეცვლით და ისლამის მიღებით შეეძლოთ თა-

[83] დავით კაციტაძე, *საქართველო XIV-XV საუკუნეთა მიჯნაზე* (თბილისი, 1975), 66-67; კარლო ტაბატაძე, *ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ XIV-XV საუკუნეების მიჯნაზე* (თბილისი, 1974), 71-72.

[84] René Grousset, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, trans. N. Walford (New Brunswick, NJ, 1970), 434.

[85] რ. გრუსე ირონიით წერს, რომ თემურ-ლენგი იყო „მორწმუნე მუსლიმი, რომელმაც მუსლიმური სამყაროს ყველა დედაქალაქი დააქცია“. Grousset, *The Empire of the Steppes*, 431.

[86] ჯორჯო ფედალტო, „ლათინი მისიონერები აღმოსავლეთში და პირველი საეპისკოპოსო საყდარი საქართველოში“, *კათოლიკური მემკვიდრეობა საქართველოში*, მე-2 საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები (თბილისი, 2019), 51.

[87] ტაბატაძე, *ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ*, 227.

[88] *აბუ ბექრ თეჰრანის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ*, თარგმნა თ. ჯანაშიამ, შენიშვნები და დამატებანი დაურთო მ. მახარაძემ (თბილისი, 2010), 67.

ვის გადარჩენა, სხვა შემთხვევაში კი მათ არ ინდობდნენ და უმოწყალოდ ხოცავდნენ. ნეზამ ად-დინ შამი (-1411/12), ჩაღათაელთა კარის ისტორიკოსი, რომელმაც თემურის დავალებით 1404 წელს დაწერა ზაფარ-*ნამე* („გამარჯვებათა წიგნი“), გვიამბობს 1400 წელს ქვემო ქართლში 15 ციხის დაპყრობაზე: „მათი [ქართველთა] ციხე-სიმაგრეები დაიმორჩილეს, ვინც გამუსლიმდა ცოცხალი დატოვეს, დანარჩენებს კი ტანიდან თავი გააგდებინეს მოსპობის ხმლით“.[89] იმავე 1400 წლის შემოსევაზე აბდ არ-რაზაკ სამარყანდი წერს: „ვინც გამუსლიმდა ცოცხალი დატოვეს და ურწმუნოთა უმრავლესობა კი დახოცესო“.[90] თემურ-ლენგის სასტიკ „რელიგიურ პოლიტიკას“ ქართული წყაროც ადასტურებს: „და წარემართა [თემურ-ლენგი] ზემო ქართლსა ზედა, ჩადგა და აღაოჴრა ქუეყანა და ამოსწყჳტა მრავალი სული. დაარღჳვნა წმიდანი ეკლესიანი, ხატნი და ჯუარნი, და, რაოდენნიცა შეიპყრნა კაცნი ქრისტიანენი, დაჰპატიჟნა სჯული მაჰმადისა და, რომელიცა მორჩილ ექმნა, თანა წარიყვანა და, რომელიცა არა მორჩილ იქმნეს, მოსრნა პირითა მახჳლისათა“.[91]

აჰმედ ბენ მუჰამად ალ-ხავაფი ანუ ფასიჰი ხაფი XV საუკუნის 30-40-იან წლებში მსახურობდა თემურ-ლენგის მემკვიდრის სულთან შაჰროხის (1405-47) კარზე, რომელსაც 1442 წელს მიართვა თავისი ნაშრომი „მაჯმალე ფასიჰი“ („ფასიჰის კონსპექტი“). ფასიჰი ხაფის გადმოცემით, ჰ. 802 წელს (1399/1400) მოხდა „ამირა საჰებ ყერანის[92] გალაშქრება საქართველოსკენ საღვთო ომით და გიორგის[93] გაქცევა. ჯანიბეგ ქართველის შეპყრობა, დახოცვა და დატყვევება ქართველებისა და განთავისუფლება მუსლიმთა ჯგუფისა, რომელნიც ქართველთა ხელთ ტყვედ იყვნენ“.[94]

შარაფ-ხან ბითლისს, სპარსულენოვან ქურთ ისტორიკოსს (XVI ს.), ეკუთვნის ორტომიანი ისტორიული თხზულება „შარაფ ნამე“, რომელიც მრავალ ცნობას შეიცავს საქართველოს შესახებ. შარაფ-ხანი მოგვითხრობს, რომ ჰიჯრით 806 წელს (1403/4) თემურმა უარი თქვა რუმში ლაშქრობაზე და დაიწყო საქართველოს ურწმუნოების წინააღმდეგ ჯიჰადი და ციხეების დაპყრობა.[95]

თემურ-ლენგის ისტორიკოსებიდან მის მიერ წარმოებული

[89] ტაბატაძე, *ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ*, 119.

[90] იქვე, 125.

[91] ბერი ეგნატაშვილი, „ახალი ქართლის ცხოვრება, პირველი ტექსტი“, *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II (თბილისი, 1959), 333.

[92] *საჰებყერანი* თემურ-ლენგის ეპითეტია და ნიშნავს თანავარსკვლავედთა ბედნიერი შერწყმის შედეგად დაბადებულს. ტაბატაძე, *ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ*, 37, შენ. 38.

[93] საქართველოს მეფე გიორგი VII.

[94] დავით კაციტაძე, „ფასიჰი ხაფის ცნობები საქართველოს შესახებ (XIV საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედი – XV საუკუნის პირველი მეოთხედი)“, *დავით კობიძე 100* (თბილისი, 2008), 271.

[95] Шараф-хан Бидлиси, *Шараф-наме*, пер. Е.И. Васильевой (Москва, 1976), 99.

ომების სარწმუნოებრივ ხასიათზე ყველაზე სრულად შარაფ ად-დინ ალი იეზდი (-1454) საუბრობს. ის თემურიანთა კარის ოფიციალური ისტორიკოსი იყო და 1424 წელს დაასრულა „ზაფარ-ნამეს“ შედგენა, რომელშიც თემურ-ლენგის ცხოვრებაა აღწერილი. თავის ნაშრომში შარაფ ად-დინ ალი იეზდი თანმიმდევრულად გადმოგვცემს წმინდა ომის პერიპეტიებს. მისი თხრობა უხვადაა გაჯერებული ყურანის აიათებით თუ მასზე ალუზიებით. აი როგორ აღწერს ის თემურ-ლენგის პირველ ლაშქრობას საქართველოში 1386 წელს: „მაღალმა ღმერთმა თქვა: „ჰოი წინასწარმეტყველო! შეაგულიანე მორწმუნეები ბრძოლისაკენ“.[96] ეს ითქვა სარწმუნოების მტრებთან ბრძოლაზე. ამ მიზნით მბრძანებლის [თემურ-ლენგის] კეთილშობილი სული ყოველთვის ესწრაფოდა ურწმუნოებთან საღვთო ომს. როდესაც ურჯულო ქართველებს მიუახლოვდა, გულმოდგინების მზერა თბილისს მიაპყრო... თბილისის ციხე ძლიერ მიუდგომელი იყო. მბრძანებელ საჰებყერანის ყურს მისწვდა და ის აღაფრთოვანა ყურანის ლექსმა: „ებრძოლეთ მათ! ალაჰი დასჯის მათ თქვენი ხელით“,[97] და ბრძანა ბრძოლა. ბეგებმა და ბაჰადურებმა მოამზადეს საბრძოლო აღჭურვილობა, შემოერტყნენ ციხეს და შეუტიეს შეძახილით „დიდ არს ალაჰი!“ სცემდნენ დოლსა და დაფდაფებს, დასცეს ყიჟინა და დაიფარეს რა თავი ფარებითა და ჩელტებით, ციხეში ბრძოლით შევიდნენ. ისლამის მებრძოლებმა გამოავლინეს გულმოდგინება, სიმამაცე და სიქველე და აიღეს ციხე. ხელმწიფე საჰებყერანის ბრძანებისა და [აიას] თანახმად: „მოჰკალით ისინი, სადაც იპოვით“,[98] ხმალს მიმართეს და ცეცხლში: „მოსასვენებელი მათი ჯოჯოხეთია, და რა უვარგისია ეს სარეცელი“,[99] გააგზავნეს“.[100]

შარაფ ად-დინ ალი იეზდი აღნიშნავს, რომ 1394 წელს „ხელმწიფე საჰებყერანი საღვთო ომის განზრახვით მიდის საქართველოში“ და სამცხის ასაოხრებლად 4 სარდალს აგზავნის: „ღაზიების დიდება და მაღალი ხარისხი აღნიშნულია ყურანის აიებში და ყოვლისშემძლე ღმერთის საყვარლის? ჰადისებში. ამაზე საუბარიც კი ზედმეტია: „ჭეშმარიტად, ალაჰს უყვარს ისინი, ვინც მის გზაზე იბრძვის მწკრივად, თითქოსდა მყარი კედელი...“[101] ამიტომ მის [თემურის] კურთხეულ სულში

[96] ყურანი, 8:65.

[97] ყურანი, 9:14.

[98] ყურანი, 2:191.

[99] ყურანი, 3:197.

[100] Шараф ад-Дин Али Йазди, *Зафар-наме*, пер. Ашрафа Ахмедова (Ташкент, 2008), 114.

[101] ყურანი, 61:4.

დაისადგურა აზრმა ურწმუნოთა წინააღმდეგ ღაზავათით გაელაშქრა ანაც ჯარი გაეგზავნა...[102] ამრიგად, ღაზავათის მიზნით საქართველოში გაგზავნა ბორჰან ოღლანი, ჰაჯი საიფ ად-დინი, ჯაჰანშაჰი და ოსმან ბაჰადური დიდი ჯარით".[103] მემატიანე ამატებს, რომ იმავე წლის სექტემბერში, „ხელმწიფე საჰებყერანი საქართველოს ურწმუნოებს საღვთო ომს უმართავს" არაგვის ხეობაში: „მსოფლიოს დამპყრობმა საჰებყერანმა კიდევ ერთხელ მოისურვა საქართველოს ურწმუნოებთან საღვთო ომი ებრძოლა და დაემსახურებინა ხარისხი: „ვინც ალაჰის გზაზე იბრძვის ქონებითა და სიცოცხლით, ალაჰი აღამაღლებს..."[104] მან ხელი ჩასჭიდა გულმოდგინების კალთას და ურწმუნოებისაკენ გაემართა... ის შევიდა საქართველოს მთებში, დახოცა იქაური ქართველები, რომელთაც „შავფარიანები" ეწოდებათ... დაპირების თანახმად: „და, ჩვენი ლაშქარი გაიმარჯვებს",[105] მუსლიმებმა დაამარცხეს ყველა ურჯულო, დახოცეს და გაძარცვეს ისინი".[106]

ნიშანდობლივია, რომ მუსლიმი მემატიანე ვერ ხედავს განსხვავებას ცეცხლთაყვანისმცემელთა და ქრისტიანთა შორის და ერთნაირად უწონებს თემურ-ლენგს ორივე ჯურის „ურწმუნოთა" სალოცავების ნგრევას. მისი გადმოცემით, 1399 წლის ზამთარში შედგა „საჰებყერანის ლაშქრობა ხიმშიას ხეობის ურჯულო ქართველებზე" ანუ კახეთ-ჰერეთში: „ყურანის ლექსის აზრიდან გამომდინარე: „ჰოი წინასწარმეტყველო! შეაგულიანე მორწმუნეები ბრძოლისაკენ".[107] ბედნიერი საჰებყერანი ყოველთვის ფიქრობდა ურწმუნოებისათვის საღვთო ომის გამოცხადებას. ამიტომაც... ღაზავათის მიზნით საქართველოსკენ დაიძრა...[108] ისლამის მებრძოლები, მიუახლოვდნენ რა ურწმუნოთა ქვეყანასა და საცხოვრისს, როგორც ღაზიებმა დაიძახეს „დიდ არს ალაჰ!", იშიშვლეს ხმლები და ურწმუნოთა ჩეხვა დაიწყეს. ყველანი აჩეხეს, ცოცხალი არავინ დაუტოვებიათ... ხიმშიას გაქცევის შემდეგ მებრძოლებმა ურწმუნოთა სახლები დაწვეს. ეს ურწმუნოები მეტად იყვნენ ღვინისაკენ მიდრეკილნი. ისე რომ, როდესაც რომელიმე მათგანი კვდება, მას ღვინით განბანენ. ამიტომაც გაიცა ბრძანება: „მოსპეთ და ძირფესვიანად ამოაგდეთ ყველა ვენახი!" უმზირეთ საჰებყერანის ცხოვრებასა და ბედს! წინა

[102] შარაფ ად-დინ ალი იაზდი, *ზაფარნამე*, 190.

[103] იქვე, 191.

[104] შდრ. ყურანი, 4:95.

[105] ყურანი, 37:173.

[106] შარაფ ად-დინ ალი იაზდი, *ზაფარნამე*, 193.

[107] ყურანი, 8:65.

[108] შარაფ ად-დინ ალი იაზდი, *ზაფარნამე*, 258.

ზამთარში ინდოსტანში, ქალაქ დელიში, მდინარე განგის ნაპირზე ანგრევდა ცეცხლთაყვანისმცემელთა ტაძრებსა და სამლოცველოებს, ამ ზამთარში კი, ერთი წელიც რომ არ იყო გასული, ის საქართველოში ანგრევს სხვა ურწმუნოთა ეკლესიებსა და სალოცავებს".[109]

შარაფ ად-დინ ალი იეზდი დაუფარავად მოგვითხრობს სარწმუნოებრივ ძალდატანებაზე, რომელსაც თემურ-ლენგი, სხვა სისასტიკესთან ერთად, ისლამის სახელით ჩადიოდა: ქრისტიანებს ძალით უცვლიდნენ სარწმუნოებას, ეკლესია-ტაძრებს ანადგურებდნენ და ნაცვლად მეჩეთებს დგამდნენ. მემატიანის აზრით, ასეთი ქმედება „სინათლის" მომტანია. 1400 წლის გაზაფხულზე თემურ-ლენგმა ყურულთაი (კრება) მოიწვია, რის შემდეგაც „საჰებყერანმა განაცხადა: ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი ურწმუნოთა წინააღმდეგ ომია. ჯერ ურწმუნოებთან მოვითავოთ საქმე და შემდეგ, თუკი საჭიროდ ჩათვლით, სხვაგან წავიდეთ". ყველა დაეთანხმა ამ აზრს და საქართველოსკენ გაემართნენ... შევიდნენ ქართველთა მხარეში, ალაჰის დიდება აღავლინეს, მამაცობის მკლავი დაიკაპიწეს, წარმართები და ურჯულოები დახოცეს, მათი სახლები და ქვეყანა დააქციეს. ხეხილის ბაღები და ვენახები ძირფესვიანად მოთხარეს, ხორბალი მიწაზე დააბნიეს... ყველას, ვინც ისლამს იღებდა, ცოცხალს ტოვებდნენ. ყველას, ვინც უვიცობისა და სიბნელის გზაზე რჩებოდა, ხმლის პირით ჯოჯოხეთში აგზავნიდნენ... ხელმწიფემ ბრძანა, რომ ეკლესიები და ტაძრები, სადაც ისინი ჯვარს სცემდნენ თაყვანს, დაენგრიათ და ყველა დაანგრიეს. მათ ნაცვლად მეჩეთები აღმართეს და იმამებმა დაიწყეს ჭეშმარიტი სარწმუნოების წესის შესრულება. ისლამის რელიგიისა და საჰებყერანის წყალობით აქ გაბატონდა სინათლე და მშვენიერება. დიდება ალაჰს, სამყაროს მბრძანებელს!"[110] 1403 წელს ბირთვისის აღების შემდეგ თემურ-ლენგმა ციხე მისი მიდამოებით თავის ხორასნელ სარდალს გადასცა. მემატიანის შეფასებით, „ის მიწა ისლამის შუქით განათდა და ურწმუნოების სიბნელემ დატოვა. ეკლესიები მეჩეთებად აქციეს. დიდება ალაჰს, სამყაროს მბრძანებელს!"[111]

1403 წელს თემურ-ლენგი, კიდევ ერთხელ, ამჯერად

[109] იქვე, 259.

[110] იქვე, 261-62.

[111] იქვე, 318.

უკანასკნელად, კვლავ ჯიჰადის დროშით შეიჭრა დასავლეთ საქართველოში. შარაფ ად-დინ ალი იეზდის მტკიცებით, „საჰებყერანი ყოველთვის ცდილობდა, რომ მოესპო ურწმუნოები და მრავალღმერთიანები. ამიტომ... საღვთო ომის მიზნით დაეცნენ სომხებს და ქართველებს, ურწმუნოთა მხარეები დაარბიეს და არსად დატოვეს კეთილმოწყობილი ადგილი“.[112]

[112] იქვე, 319.

ყარა-ყოიუნლუ (შავბატკნიანები)

თემურ-ლენგის ლაშქრობების შემდგომ, მისი იმპერიის ნანგრევებზე ახლო აღმოსავლეთში აღმოცენებული შავ- და თეთრბატკნიანთა სახელმწიფოებიც ჯიჰადს მიმართავდნენ საქართველოსთან დაპირისპირების დროს.

1416 წელს ყარა-ყოიუნლუს (შავბატკნიანთა) მმართველი ყარა იუსუფი (1389-1420) მუსლიმთა შეურაცხყოფის საბაბით ჯიჰადით ლაშქრობს სამცხეზე და იღებს ახალციხეს.[113] 1422 წელს გადაწერილი სომხური ანდერძ-მინაწერიდან ვიგებთ, რომ „ქრისტიანების ცოდვათა გამო, [ი]უსუფ ხანი საღვთო ომით ქართველთა ქალაქს, ახალციხეს დაესხა თავს, დაარბია და დაატყვევა ის. ესე ამბავი მოხდა რვაას სამოცდახუთ წელს (1416)...“[114]

[113] თემო ჯოჯუა, „სამცხის ათაბაგის ივანე I ჯაყელის მიერ 1417 წელს იერუსალიმის ჯვრის ქართველთა მონასტერში განწესებული ერთი აღაპის შესახებ (*„აღაპი თურქთაგან დაჭრილთა მართალმადიდებელთა ლაშქართათჳს“*), იბეჭდება.

[114] *სომხურ ხელნაწერთა XIV-XV საუკუნეების ანდერძების (ჰიშატაკარანების) ცნობები საქართველოს შესახებ*, გამოსცა ა. აბდალაძემ (თბილისი, 1978), 42.

ყარა იუსუფის უმცროსმა მემკვიდრე ჯაჰან შაჰმა (1438-67) ორჯერ, 1440 და 1444 წლებში, დალაშქრა საქართველო. სპარსელი ავტორი იაჰია იბნ ‘აბდ ალ-ლატიფ ყაზვინი (-1555) თავის ნაშრომში „ლუბ ალ-თავარიხი“ აღნიშნავს, რომ ჯაჰან შაჰი ღაზავათის ანუ წმინდა ომის (ჯიჰადის) სახელით მოქმედებდა: „1440 წელს ის [ჯაჰან შაჰი] გაემართა საქართველოში ღაზავათისთვის და დაიპყრო“.[115] ამასვე ადასტურებს ჰაჯი მეჰდი-ყული ყაჯარიც, რომელიც წერს, რომ 1440 წელს ჯაჰან შაჰმა „საქართველოზე გაილაშქრა საღვთო ომით და გაიმარჯვა“.[116] ჯაჰან შაჰის 1440 წლის ლაშქრობის ხასიათს ზუსტად გადმოგვცემს თემურიანთა ისტორიკოსი ჯაფარ იბნ მუჰამედ ალ-ჰუსეინი, რომელიც შაჰროხის ხანაში მოღვაწეობდა. თავის ნაშრომში „თარიხი ქაბირ“ მემატიანე გვამცნობს, რომ შემოსევისას ჯაჰან შაჰმა ქრისტიანული სალოცავები დაანგრია, ქართველი „ურწმუნოები“ დახოცა და გადარჩენილებს ჯიზია დააკისრა: „ამავე წელს (1440) ემირ ჯაჰან შაჰი კარგად

[115] ლერი თავაძე, „ჯაჰან შაჰის 1440 წლის ლაშქრობა საქართველოში“, *საისტორიო კრებული*, 3 (2013), 32-33.

[116] „უკეთესთაგან უკეთესი (ისტორია)“ ჰაჯი მეჰდი-ყული ყაჯარისა (XVII ს.)“, გამოსცა ვ. ფუთურიძემ, *მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის*, ნაკვ. 2 (1942), 88.

შეიარაღებული ჯარით აზერბაიჯანიდან საქართველოსაკენ გამოემართა. ყარსის შემოგარენში 2-3 დღე დაბანაკების შემდეგ საქართველოს მიაღწია და ყოველ მხარეს შეესია. სამლოცველოები დაანგრია და კერტინის ციხე ხელში ჩაიგდო. თბილისის შემოგარენში მოვიდა და თბილისის მოსახლეობას ჯიზია დაუწესა. ქართველი ურწმუნოებიდან ძალიან ბევრი ხმლით განგმირა, მიწაზე დაყრილები ჯოჯოხეთის უკიდეგანო უფსკრულში გააგზავნა. აუარებელი განძი ხელში ჩაიგდო, საქართველოს ქვეყნიდან დაახლოებით 30 000-მდე [კაცი] დაატყვევეს და აზერბაიჯანში დაბრუნდნენ“.[117]

[117] მირიან მახარაძე, „კიდევ ერთი უცნობი აღმოსავლური წყარო შავბატკნიანთა მბრძანებლის ჯაჰან შაჰის საქართველოში შემოსვლის შესახებ“, *საისტორიო კრებული*, 5 (2015), 62-63.

აყ-ყოიუნლუ (თეთრბატკნიანები)

შავბატკნიანთა დამარცხების შემდეგ საქართველოს პირისპირ უკვე თეთრბატკნიანები აღმოჩდნენ. ჩვენ გაგვაჩნია პირდაპირი ცნობები სულ მცირე, ოთხ შემთხვევაზე, როდესაც აყ-ყოიუნლუს სახელმწიფომ ჯიჰადი აწარმოა საქართველოს წინააღმდეგ. ამ პრაქტიკას საფუძველი უზუნ-ჰასანმა ჩაუყარა და რეალობაში ასეთი შემთხვევები გაცილებით მეტი იქნებოდა. სხვა რომ არა, მხოლოდ უზუნ-ჰასანმა ხუთჯერ მაინც, 1458, 1462-63, 1466-67, 1472 და 1477 წლებში, დალაშქრა საქართველო.[118]

უზუნ ჰასანის 1466-67 წწ. შემოსევას ჯიჰადის კვალიფიკაციას აძლევს არაბულენოვანი თურქი ისტორიკოსი მუნეჯიმ ბაში (1631-1702), რომელსაც ოსმალთა იმპერიის არქივებზე მიუწვდებოდა ხელი და მრავალი საინტერესო ცნობა აქვს დაცული XI-XVII საუკუნეების საქართველოს შესახებ: „ჰასან ბეგმა ჰიჯრის 871 წელს ქართველ ურწმუნოებზე საღვთო ომი გამოაცხადა... საქართველოში სამგარის (სამღარის) ციხე აიღო და ახალციხე იქტას სახით გაიხადა“.[119]

აყ-ყოიუნლუს სასახლის კარის ისტორიკოსის ფადლალაჰ იბნ რუზბეჰანის თხზულებიდან ვიცით, რომ 1471 წელს თეთრბატკნიანთა მბრძანებელმა უზუნ ჰასანმა (1453-78) ფული გაუგზავნა ერზინჯანის სასულიერო ლიდერს, რეგიონის სასულიერო პირთა შესაკრებად, რათა მათ ჯიჰადი ექადაგათ საქართველოზე სალაშქროდ გამზადებული აყ-ყოიუნლუს არმიისათვის.[120]

[118] Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 2nd ed. (Ankara, 1992), 40; მირიან მახარაძე, „უზუნ ჰასანის პირველი ლაშქრობა საქართველოში“, *ვალერიან გაბაშვილი 90*, რედ. მ. გაბაშვილი (თბილისი, 2003), 392; მისივე, „უზუნ ჰასანის მეოთხე ლაშქრობა საქართველოში“, *საისტორიო კრებული*, 1 (2011), 68-69.

[119] მირიან მახარაძე, „თეთრბატკნიანთა მბრძანებლის, უზუნ ჰასანის, მესამე შემოსევა საქართველოში“, *აღმოსავლეთმცოდნეობა*, 7 (2018), 238.

[120] John E. Woods, *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire* (Salt Lake City, 1999), 262-63, n. 115; მამუკა წურწუმია, „საქართველოში ცეცხლსასროლი იარაღის გამოჩენის საკითხისათვის“, *ქართველოლოგია*, 2 (2011), 77.

სპარსელი მემატიანე ჰასან რუმლუ (XVI ს.) მისი ეპოქისათვის დამახასიათებელი მუსლიმის ლექსიკით სარგებლობს ქრისტიანული საქართველოს ამბების თხრობისას. მისი თქმით, 1483 წელს თეთრბატკნიანი იაყუბ ყაენი (1487-92) „ურიცხვი ჯარით საქართველოსკენ გაემართა. მარხვის თვეს ისლამის ჯარი საზიზღარ ურწმუნოთა ქვეყანაში მივიდა...“[121] ჰასან რუმლუ აღწერს ტიპურ ქცევას, რომელიც საქართველოში მუსლიმთა შემოსევებს ახლდა თან: ახალციხის აღების შემდეგ დატყვევებულ ქართველთაგან „ვინც მუსლიმი გახდა, ის უვნებელი გადარჩა, ხოლო ვინც არ მიიღო ჭეშმარიტი სარწმუნოება, ის არყოფნის გზით გაეჩქარა (მოიკლა)“.[122]

1487 წელს იაყუბ ყაენი ქართლში აგზავნის სუფი ხალილ ბეგ ბეგთაშს, რომელიც აყ-ყოიუნლუს იმპერიაში ერთ-ერთი ყველაზე უფრო გავლენიანი პირი იყო.[123] თეთრბატკნიანთა წინააღმდეგ გამოვიდნენ ბარათაშვილები, რომლებიც სომხითს განაგებდნენ. 1488 წელს ქართლის მეფემ კონსტანტინე II-მ (1479-1505) ბარათაშვილებს ციციშვილის და ჯავახიშვილის რაზმები მიაშველა. ხალილ ბეგი სასტიკად დამარცხდა და უკუიქცა.[124] იბნ რუზბეჰანის მიხედვით, 1488 წლის განმავლობაში ხალილ ბეგი ინტენსიურად ემზადებოდა საქართველოზე რევანშისათვის. ამ მზადების ბაზად ეჩმიაძინი იქნა არჩეული.[125] ზამთარში ხალილ ბეგი უკვე მზად იყო და იაყუბს დამხმარე ჯარიც სთხოვა. იბნ რუზბეჰანი მოგვითხრობს, რომ თხოვნის საპასუხოდ და შესაგულიანებლად იაყუბმა ხალილს გაუგზავნა სწავლული, ზანგი-შაჰ-ბეგი შესაფერისი საჩუქრებით. აქვე ვიგებთ, რომ იაყუბი აცხადებს წმინდა ომს (ჯიჰადს) საქართველოს წინააღმდეგ.[126] აქ აღწერილი უნდა იყოს ჯიჰადის ორგანიზება, რისთვისაც საჭირო სასულიერო (სწავლული) და მატერიალური (საჩუქრები) რესურსები იაყუბმა ხალილს გაუგზავნა. იაყუბის მაშველი ჯარი ხალილ ბეგს ალგეთზე შეუერთდა. აყ-ყოიუნლუს გაერთიანებულმა ძალებმა ზამთარში ალყა შემოარტყეს კოჯორს, რომელიც 1489 წლის იანვრის ბოლოს აიღეს.[127] შემდეგ მუსლიმები თბილისისაკენ დაიძრნენ და რიგი წარუმატებლობის მიუხედავად, ხანგრძლივი ალყის შემდეგ მაინც მოახერხეს ქალაქის აღება, რომელიც 1489 წლის თებერვალში დაეცა.[128]

[121] *ჰასან რუმლუს ცნობები საქართველოს შესახებ*, გამოსცა ვ. ფუთურიძემ, შენიშვნები დაურთო რ. კიკნაძემ (თბილისი, 1966), 17.

[122] იქვე, 18.

[123] V. Minorsky, *Persia in A.D. 1478-1490: An Abridged Translation of Fadlullah b. Ruzbihan Khunji's Tarikh-i 'Alam-ara-yi Amini* (London, 1957), 89. შემდგომში, *Tarikh-i 'Alam-ara-yi Amini*.

[124] *ქართლის ცხოვრება*, II, 484; *ჰასან რუმლუს ცნობები საქართველოს შესახებ*, 18.

[125] John E. Woods, "Turco-Iranica I: An Ottoman Intelligence Report on Late Fifteenth/Ninth Century Iranian Foreign Relations," *JNES*, 38/1 (1979), 8.

[126] *Tarikh-i 'Alam-ara-yi Amini*, 89.

[127] იქვე, 89.

[128] იქვე, 91; რ. კიკნაძე, „საქართველო-ირანის ურთიერთობის ისტორიიდან XV საუკუნის მეორე ნახევარში“, *ისტორიის ინსტიტუტის შრომები*, VII (1963), 129.

სეფიანთა ირანი

ცნობილი გერმანელი ორიენტალისტი ვალტერ ჰინცი შენიშნავს, რომ საქართველოსათვის ჯიჰადის გამოცხადებით და ამ ქრისტიანული ქვეყნის სისტემატური დალაშქვრით უზუნ-ჰასანმა სათავე დაუდო პოლიტიკას, რომელიც შემდგომში გააგრძელეს სეფიანებმა.[129]

სეფიანთა დინასტიის დამაარსებლის შაჰ-ისმაილ I-ს (1501-24) ჯიჰადის ლაშქრობებს საქართველოში მრავალი წყარო ადასტურებს. ჰასან რუმლუ გვამცნობს „ცუდმაქცევარ“ და „ურწმუნო“ ქართველთა დამარცხების ამბავს. 1516 წელს შაჰ-ისმაილმა ლაშქარი გაგზავნა სამცხე-საათაბაგოში და ალყა შემოარტყა თმოგვის ციხეს: „ღაზიებმა ღვთის დახმარების მქონე დროშები გაშალეს, გამარჯვების მახვილები იძრეს და მას გარს შემოერტყნენ. 14 დღეს გრძელდებოდა ბრძოლა ცუდმაქცევარ ქართველთა და ღაზიებს შორის. ბოლოს ისლამის ლაშქარმა გახვრიტა ციხის წყალსაცავები და ურწმუნოებს ძალა წაართვა“.[130] სპარსელი ისტორიკოსი ისქანდერ მუნში კი 1520 წელს მუსლიმ სწავლულთა (ულემათა) მოწოდების საპასუხოდ ისმაილის მიერ საქართველოზე ლაშქრობის გადაწყვეტილების შესახებ გვიამბობს: „ულემებმა... მის უდიდებულესობასაც [ირანის შაჰს] ურწმუნოთა წინააღმდეგ საღვთო ომში მონაწილეობისაკენ მოუწოდეს. ამიტომ იმ სოლომონის სადარმა ხაყანმა ძლევამოსილი მეომრები საქართველოზე საღვთო ლაშქრობისათვის დანიშნა...“[131] შაჰ-ისმაილის თანამედროვე, მისი კარის მემატიანე ხონდემირი (1475-1535) მსოფლიო ისტორიის ტიპის სამტომეულში „ცხოვრებათა მეგობარი“ („ჰაბიბ ას-სიიარ“) მოგვითხრობს ისმაილის სარდლის დივ-სულთნის მიერ ქართველების წინააღმდეგ ჩატარებული ჯიჰადის შესახებ: 1520/1 წელს „დივ-სულთანმა, თანახმად ბრძანებისა და მორჩილების საფუძველზე საქართველოზე საღვთო ომისა და ურწმუნო ქართველების დალაშქვრის გადაწყვეტილებით ძლევამოსილი დროშები ააფრიალა და უბედურთა სანახებში სვიანი ფადიშაჰის სახელმწიფოს ძლიერების კვალი გამოაჩინა“.[132]

სეფიან მმართველთა შორისაც კი განსაკუთრებული აქტიურობით გამოირჩეოდა შაჰ-თამაზ I (1524-76), რომელიც მუ-

[129] Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 40. ასევე იხ. მახარაძე, „უზუნ ჰასანის პირველი ლაშქრობა საქართველოში“, 391.

[130] *ჰასან რუმლუს ცნობები საქართველოს შესახებ*, 20.

[131] *ისქანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ*, გამოსცა ვ. ფუთურიძემ (თბილისი, 1969), 11.

[132] დავით კაციტაძე, „ირან-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან“, *თსუშ*, 108 (1964), 387.

დამ მზად იყო ჯიჰადის დროშა აეფრიალებინა საქართველოს წინააღმდეგ. ამის შესახებ პირდაპირ წერს ისქანდერ მუნში: „თუმცა მერჯულე და შარიათის მფარველ ფადიშაჰს მუდამ უნდოდა მომზადებულიყო საღვთო ომისათვის, მაგრამ სხვა დიდი საქმეები ჰქონდა მოსაგვარებელი და ამიტომ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მტრული სახელმწიფოებისათვის ვეღარ იცლიდა. მიუხედავად ამისა, როგორც კი დროს იხელთებდა, ქრისტიან ქართველებთან საომრად მიდიოდა და იმათ ციხეებსა და ადგილებს იპყრობდა“.[133] თავისი ისტორიის ერთ თავში სათაურით – „თხრობა სამოთხეში დამკვიდრებული შაჰის მიერ მოწყობილ საღვთო ომზე, ურწმუნო და ურჯულო ქართველების მოსპობა და დამორჩილება და საქართველოს დაპყრობა“, ისქანდერ მუნში აღნიშნავს, რომ შაჰ-თამაზმა პირადად ოთხჯერ ილაშქრა საქართველოში, რამდენიმეჯერ კი ჯარი გააგზავნა.[134]

ჰასან რუმლუ, რომელიც აღწერილი ამბების თანამედროვეა და თავადაც მონაწილეობდა საქართველოში შაჰთამაზის ლაშქრობებში, მრავალ დეტალს იძლევა სეფიანთა შაჰის ომების რელიგიურ მიზანდასახულობაზე. 1540/1 წელს შაჰ-თამაზ I-მა „ისლამის გასამარჯვებლად და უფალი მოციქულის – მშვიდობა იყოს მასზე – რჯულის გასაძლიერებლად, ურწმუნო ქართველების აღმოსაფხვრელად გაილაშქრა“.[135] ცოტა ხანში, 1546/7 წელს „რჯულის საფარველმა შაჰმა უამრავი ჯარით გაილაშქრა საქართველოზე... ძლევამოსილმა ხელმწიფემ თავდასხმა მოახდინა ღამით ურწმუნო [ქართველებზე]. ისლამის ლაშქარი რომ დასაღუპავი ურწმუნოების სამყოფელს მივიდა, სარწმუნოებისათვის ბრძოლის მახვილი შურისძიების ქარქაშიდან იძრეს, მათი [ქართველთა] სისხლით თოვლი ვარდისფრად შეღებეს“.[136] კვლავ, 1551 წელს „სარწმუნოების საფარველმა შაჰმა საქართველოზე გაილაშქრა. ძლევამოსილი ღაზიები იმ ურჯულოთა ქვეყნის მთასა და ველს მოედვნენ და ყოველი მთა და ფერდობი, სადაც იმ გზადაკარგული ხალხის თავშესაფარი იყო, მამაცების დარტყმითა და ცემით მიწასთან გაასწორეს და ვერც ერთმა ურჯულომ ცოცხალმა ვერ გააღწია ბრძოლის ველიდან. ალაჰი შეიცნობს ურწმუნოებს! მოკლულთა ცოლ-შვილი, მოწყობილობა და ქონება გადაეცა მკვლელებს, როგორც კანონიერ მემკვიდრეთ“.[137] ისევე როგორც სხვა მრავალ მუსლიმ ისტორიკოსთან, ჰასან რუმლუსთანაც ხშირად ვხვდებით „ურწმუნოთა“ ხოცვის ყურანით გამართლებას. ის აღფრთოვანებული აღწერს ვარძიის აოხრებას, რომლის დროსაც დახოცეს 20 მღვდელი, დაამსხვრიეს ზარი და იავარყვეს ეკლესია: „ძლევამოსილი ლაშქარი შემომქმედის შემწეობით ციხეზე ავიდა. ისლამის სარწმუნოებისათვის თავდადების იარაღი და საღვთო ომის მახვილი ალესეს და დახოცეს ურწმუნონი, ხოლო მათი ცოლები და შვილები დაატყვევეს“.[138] 1553/4 წელს შაჰთამაზმა მეოთხედ დალაშქრა საქართველო: „ღაზიები ტყეში შევიდნენ და უმეტესობა იმ ურჯულოებისა შეუბრალებელი ხმლით დახოცეს, თანახმად გამოთქმისა – „და შეებრძოლეთ ყველა ურწმუნოს ერთად“![139] როგორც ისქანდერ მუნში გვატყობინებს, ამ ლაშქრობის დროს შაჰ-თამაზმა ისლამური სოლიდარობა გამოავლინა: რადგან ოსმალთა სულთანი სულეიმან I კანუნი (1520-66) „ფრანგთა [ევროპელების] წინააღმდეგ საომრად წავიდა. სამოთხეში განსვენებულმა შაჰმა აგრეთვე თავი შეიკავა ისლამის ქვეყანაზე გალაშქრებისაგან და საქართველოს დასარბევად გაემართა“.[140] ატენის ციხის აღების დროს „იმ ცუდმაქცევარ ქართველთაგან ცეცხლოვანი მახვილის ცემით ბევრი გაგზავნეს საიქიოს. „მათი თავშესაფარი ჯოჯოხეთია, მერედა რა მძიმეა ეს გზა!“[141]

სეფიანთა იმპერიის უდიდესი მმართველი შაჰ-აბას I-ც (1588-1629) ჯიჰადს მიმართავდა საქართველოს დასამორჩილებლად. ისქანდერ მუნში (1560/61-1634), რომელიც შაჰ-აბას I-ს ლაშქრობებში მონაწილეობდა, ქართველებს „ურწმუნოებად“ მიიჩნევს, ყიზილბაშებს კი „სარწმუნოებისათვის მებრძოლებად“. 1605 წელს ქართველებმა დაამარცხეს და მოკლეს კონსტანტინე-ხანი, რომელსაც სეფიანთა ლაშქარი ახლდა. ბრძოლის დასაწყისს ისქანდერ მუნში ასე აღწერს: „სარწმუნოებისათვის მებრძოლი ჯარის გულადებმა ზედიზედ მიიტანეს იერიში, სძლიეს ურწმუნო ქართველებს და დაანგრიეს მათი რიგები“.[142] ისქანდერ მუნშის თხზულებიდან ვიგებთ, რომ როდესაც შაჰ-აბასთან არ გამოცხადდენ მაზანდარანში მიწვეული ქართლის მეფე ლუარსაბ II და კახ-

[133] *ისქანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ*, 14.

[134] იქვე.

[135] *ჰასან რუმლუს ცნობები საქართველოს შესახებ*, 22.

[136] იქვე, 25.

[137] იქვე, 29. ზოგიერთი მუსლიმი ღვთისმეტყველის მიხედვით, ურწმუნოთა ქონების გადაცემა ისლამის მიმდევრებისათვის სრულიად კანონიერი იყო. გამოდის, ჯიჰადის ერთერთი დანიშნულება ურწმუნოთა მიერ „უკანონოდ მიტაცებული“ ქონების მართლმორწმუნეთათვის დაბრუნება იყო. Ye'or, *The Decline of Eastern Christianity under Islam*, 40.

[138] *ჰასან რუმლუს ცნობები საქართველოს შესახებ*, 30.

[139] იქვე, 32. აქ ალუზიაა ყურანის 9:5 აიაზე.

[140] *ისქანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ*, 12.

[141] *ჰასან რუმლუს ცნობები საქართველოს შესახებ*, 34. შდრ. ყურანის აია 9:73, რომელიც ურწმუნოთა და ფარისეველთა წინააღმდეგ ბრძოლისაკენ მოუწოდებს.

[142] *ისქანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ*, 58.

ეთის მეფე თეიმურაზ I, საპასუხოდ მან ჯიჰადი გამოუცხადა ქართველებს. 1613 წლის მიწურულს შაჰ-აბასი „საღვთო ომისათვის საქართველოსაკენ დაიძრა“ და 1614 წელს ქართლ-კახეთი მოაოხრა.[143] ჯიჰადი ცხადდება 1616 წელსაც: „გამოვიდა უმაღლესი ბრძანებულება, რომ დიდებული ამირები და ძლევამოსილი მეომრები საჩქაროდ და სწრაფად წასულიყვნენ საქართველოსაკენ და მზად ყოფილიყვნენ იმ ქვეყნის ურწმუნოებთან საღვთო ომისათვის“.[144] როგორც მოკლედ მოჭრის ისქანდერ მუნში, „ქართველებისათვის მეორედ მოსვლის დღე დადგა“,[145] შაჰ-აბასმა კახეთი ამოწყვიტა და გადაასახლა. ამ ლაშქრობაში ძაგემის აოხრების დროს „ისლამის ხალხს ღვთის დახმარება მოევლინა, ის ხალხი დამარცხდა და ბევრი მათგანი დაიღუპა საღვთო ომის მახვილისაგან“.[146]

ცხადია, ჯიჰადის დროს დაღუპული მუსლიმები მოწამეებად არიან შერაცხულნი. ისქანდერ მუნშისა და ჰაჯი მეჰდიყული ყაჯარისათვის მოწამეები არიან 1615 წელს თეიმურაზ I-თან ბრძოლაში დამარცხებული ყიზილბაშები: „ქართველთა მახვილით და შუბით დაჭრილი... [ყაჯარები] „დაღუპვის მიწაზე“ დაენარცხა და მოწამებრივი სიკვდილი მოიპოვა. ამ ამბავმა გაამხნევა ურჯულო ქართველები და გული გაუტეხა ისლამის ლაშქარს“;[147] „ამ ბრძოლაში რჯულისათვის მოწამებრივი სიკვდილით მოკვდა განსვენებული მოჰამედ ზიად-ოღლი, განჯის ბეგლარ-ბეგი“.[148] 1625 წელს მარაბდის ბრძოლაში დაჭრილი ერევნის ბეგლარბეგი ამირგუნე-ხანი ჭრილობისაგან გარდაიცვალა და „რადგანაც ურჯულო ქართველების წინააღმდეგ საღვთო ომში იყო დაჭრილი, იმ ბრძოლაში [დაღუპულ] დანარჩენ მოწამეთ შეუერთდა“.[149]

[143] იქვე, 81.

[144] იქვე, 102.

[145] იქვე, 103.

[146] იქვე, 107.

[147] იქვე, 100.

[148] „უკეთესთაგან უკეთესი (ისტორია)“ ჰაჯი მეჰდი-ყული ყაჯარისა“, 94.

[149] *ისქანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ*, 136-37.

თურქ-ოსმალები

თურქ-ოსმალებიც მნიშვნელოვან როლს ანიჭებდნენ ჯიჰადს თავიანთ ომებში. თურქი მემატიანეები ყოველ ხელსაყრელ შემთხვევაში აღნიშნავენ, რომ მათი ომები ქართული ქრისტიანული სამეფოების წინააღმდეგ ჯიჰადის თანახმად და მისი წესების დაცვით მიმდინარეობდა.

1461 წელს ტრაპიზონის დაპყრობის შემდეგ ოსმალებს გზა გაეხსნათ საქართველოსაკენ. 1479 წელს ტრაპიზონის სანჯაყის გამგებელმა უფლისწულმა ბაიაზიდმა დაარბია მახლობლად მდებარე ქართული ციხე-ქალაქები. ოსმალო მემატიანემ იბნ-ქემალმა (1468-1534), რომელიც სამხედრო პირი იყო და მონაწილეობდა ბაიაზიდ II-ის (1481-1512) და სელიმ I-ის (1512-20) ლაშქრობებში, აღწერა უფლისწულ ბაიაზიდის ლაშქრობა. ბაიაზიდმა სულტან მეჰმედ II-ისაგან იმ საბაბით აიღო ლაშქრობის ნებართვა, რომ ქართველებს, როგორც ურწმუნოებს, ჯიზიას გადახდა უნდა დაკისრებოდათ: „იმ მხარეებში მცხოვრებნი... ურჯულონი ჯერაც არ იყვნენ დაბეგრილები და ვალდებული ეხადათ ჯიზია, ხარაჯი, საბაჟო საქონელი“.[150]

XVI საუკუნის დასაწყისში ოსმალო უფლისწულმა სელიმმა, რომელიც 1487-1510 წლებში ტრაპიზონის სანჯაყის გამგებელი იყო, სამჯერ ილაშქრა საქართველოში: 1504 წელს – ჭანეთ-აჭარაში, 1508 წელს – მდინარეების ჭოროხისა და ჭარშიტის მიდამოებში, 1509 წელს კი იმერეთში, სადაც გაძარცვა ქუთაისი.[151] მეჰმედ სოლაქ ზადე (-1657) თავის ოსმალეთის ისტორიაში წერს: „ცნობილია და გულებში ხსოვნადაა დარჩენილი, რომ როდესაც მისი უდიდებულესობა შაჰზადე სულთან სელიმ-ხანი ტრაპიზონის ვილაიეთში მივიდა, დიდ დროს ანდომებდა იმ მხარეში საქართველოს მტრებთან ბრძოლასა და საღვთო ომს“.[152] ოსმალო მემატიანე მუსტაფა ჯელალ ზადე „სელიმ-ნამეში“ მოგვითხრობს, რომ სელიმი პროპაგანდისტული მიზნებით გეგმავდა ჯიჰადის კამპანიას ქრისტიან ქართველთა წინააღმდეგ: „ხალხის მასების სიმპათიის მოპოვების მიზნით, სელიმმა მოაწყო ლაშქრობა ქართველების წინააღმდეგ. ამ კამპანიაში მონაწილეობას ღებულობდნენ ღაზიები ანატოლიიდან, რუმიდან და ყარამანიიდან. ლაშქრობის წარმატებით დამთავრების შემდეგ ღაზიები დაბრუნდნენ ძვირფასი ნადავლით თავიანთ სახლებში და ყველას აუწყებდნენ გიაურებზე გამარჯვებას“.[153] 1509 წელს უფლისწული სელიმი, რომელიც იმხანად ტრაპიზონის ვალი იყო, „სამართლიანი საღვთო ომის“ ლოზუნგით საქართველოში შემოიჭრა. სელიმის ლაშქრის საქციელმა („ეს თვალწარმტაცი ქვეყანა მთლიანად ააოხრეს და სიგრძე-სიგანით გაავერანეს; ცხენის ფლოქვებით გათელეს, ტყვედ წამოიყვანეს უამრავი

[150] ნინო ჯაველიძე, „იბნ-ქემალის ერთი ცნობა XV საუკუნის საქართველოს შესახებ“, *მიაჟის*, 2 (1990), 119-21.

[151] მიხეილ სვანიძე, „უფლისწულ სელიმის ლაშქრობები საქართველოში“, *პერსპექტივა-XXI*, 8 (2006), 105-10.

[152] ნოდარ შენგელია, „სოლაქ-ზადე საქართველოს შესახებ“, *ქწ*, IV (1973), 58.

[153] სვანიძე, „უფლისწულ სელიმის ლაშქრობები საქართველოში“, 107.

ძე და ასული“) XVII საუკუნის თურქი ისტორიკოსი კოჯა ჰუსეინიც კი გააკვირვა. „ბედა’ი ულ-ვეკა’ი“-ში („განსაცვიფრებელი მოვლენები“) ის პირდაპირ ამხელს ოსმალური ჯიჰადის ჭეშმარიტ ბუნებას: „ქონების მოხვეჭითა და მიტაცებით საღვთო ომი ალაფის მოპოვებისა და გამდიდრების წყაროდ გადააქციეს. ძველი ოსმალური წესების თანახმად ნადავლის მეხუთედი ღაზიებს უბოძეს და გაუნაწილეს“.[154]

მუსლიმი ჟამთააღმწერლები ქართველებთან ბრძოლაში დაცემულ ოსმალებს შაჰიდებად მიიჩნევენ და მათ სამოთხეში ამწესებენ. იბრაჰიმ ფეჩევის (1574-1650) აზრით, ამ გზას დაადგა XVI საუკუნის შუახანებში (1543) ქართველების მიერ დამარცხებული არზრუმის ბეგლარბეგიც: „ქართველ არნაბუდთაგან[155] რამდენიმე ათასი წყეული მოულოდნელად დაესხა თავს არზრუმის ბეგლარბეგს მუსა ფაშას, მოჰკლა იგი და კიდევ ბევრი ისლამის სარწმუნოებისათვის მებრძოლი გმირი გაუყენა სამარადისო ბედნიერების [სამოთხის] გზას“.[156] ოსმალო ავტორი გურჯიზადეც, რომელიც 1723-24 წლებში ოსმალთა მიერ ქართლის დაპყრობის ისტორიას აღწერს, ქართველებთან ბრძოლაში დაღუპულ იბრაჰიმ აღას „მაღალი მოწამებრივი სიკვდილით გაბედნიერებულად“ მიიჩნევს.[157] სხვაგან, ის მოგვითხრობს „ისლამის წინააღმდეგ აღმდგარ აჯანყებულ ქართველებზე“, რომელთაც „130-მდე ასქერი მოწამებრივი სიკვდილით გაისტუმრეს სამოთხეში“.[158]

XVI საუკუნის ოსმალო მემატიანე იბრაჰიმ რაჰიმიზადე, რომელიც აღწერილი ამბების თვითმხილველია, გვიამბობს იმ მეთოდებზე, რომელთა მეშვეობითაც წარმოებდა ჯიჰადის ქადაგება. ლალა მუსტაფა ფაშას მიერ თბილისის აღების შემდეგ, 1578 წლის 31 აგვისტოს მოედანზე შეკრებილ ოსმალო მოლაშქრეებს სიტყვით მიმართა მევლანა[159] ვალეჰი ეფენდიმ: „მის მიერ წარმოთქმულმა დიდებულმა აიებმა და სულგრძელი წინასწარმეტყველის ჰადისებმა, შარიათის კანონის საფუძველზე იმის მკაფიო ჩამოყალიბებამ, რომ მიმდინარე ლაშქრობა და ჯიჰადი ღვთის საამებელი საქმეა, ისლამის ლაშქარი სარწმუნოებრივ აღტკინებაში მოიყვანა“.[160]

რაჰიმიზადე ოსმალთა მიერ განჯის დაპყრობის (1588) ამბავსაც აღწერს და გვაწვდის მუსლიმის თვალით დანახულ ცნობებს საქართველოს შესახებ. ის ჯიჰადის დოქტრინით ამართლებს ოსმალთა სარდლის ფერჰად ფაშას 1584 წლის ლაშქრობას ქართლის მეფე სვიმონ I-ის წინააღმდეგ: „გადაწყვიტა, რომ ზიანი მიეყენებინა წყეული სიმონისათვის, რომელიც მორწმუნეებს გზაზე წინაღობას უქმნიდა. ხმლისა და სინანის[161] ღაზიების მეოხებით [მისი] ქვეყნიერების პირიდან აღგვა მორწმუნეების კურთხეული მოვალეობა და ისლამის აუცილებელი მცნებაა“.[162] რაჰიმიზადე მართლმორწმუნე მუსლიმის უპირველეს მოვალეობად ურწმუნოთა მოსპობას თვლის: „იმათთვის, ვინც ისეთი მღელვარე და მოსაგონარი ამბები ჩაიდინა, რომ ბევრის მნახველი გული გაანათა და რაზი მუსლიმი გახდა, ჯილდო დიდებულ ჯიჰადში შესვლაა, რადგან უდავო მტკიცებულებითაა დადასტურებული, რომ რაფიზიებსა[163] და ღვთის მგმობელებზე გალაშქრება და ქაფირების მოკვდინება, უპირველესი [მოვალეობაა]“.[164]

რაჰიმიზადე ისლამს წმინდა, ხოლო ქრისტიანობას „უხამს სარწმუნოებად“ მიიჩნევს: „უხამსი სარწმუნოების მქონე მანუჩარი[165] წმინდა ისლამით გაპატიოსნდა“.[166] გასაკვირი არ არის, რომ ასეთი წარმოდგენების მქონე დამპყრობლები, სადაც შეეძლოთ, ქრისტიანულ სალოცავებს მეჩეთებად აქცევდნენ. 1587 წელს გორის ციხის შეკეთების შემდეგ, „ისლამის ფადიშაჰის წმინდა განზრახვის შესაბამისად ერთი დიდი ეკლესიის წმინდა მეჩეთად გადაკეთება იქნა ნაბრძანები... გამოაშკარავებულ კერპების სახლში მინბარის ბზარი ამოავსებინა, ბალახი გაათიბინა და „დიდ არს ალაჰის“ ძახილით ურჯულოთა ზარის ადგილი ამოავსებინა“.[167]

თურქი მოგზაური ევლია ჩელები (1611-82) გვაწვდის ცნობას ლალა ფაშას მიერ თბილისის აღების დროს (1578) ოსმალთა ულტიმატუმის შესახებ, რომელსაც ჯიჰადის ტრადიციის მიხედვით ურწმუნოებს წაუყენეს: „სარდალმა პირველად წერილი გაგზავნა თბილისში და [ისლამის] სარწმუნოებისაკენ მოუწოდა: „ან ისლამი მიიღეთ, ან ციხე ფადიშაჰს ჩააბარეთ და ციხის გარეთ მოხარაჯე ქვეშევრდომები გახდით. წინააღმდეგ შემთხვევაში, გადაწყვეტილია, რომ ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის ყველა თქვენგანს აუცილებლად ხმლით ავკუწავთ, თქვენს ცოლ-შვილსა და ჯალაბს ტყვედ წავიყვანთ“.[168]

[154] *თურქული წყაროები XVI ს. I მეოთხედის სამცხე-საათაბაგოს ისტორიისათვის*, გამოსცა ც. აბულაძემ (თბილისი, 1983), 8.

[155] არნაბუდი – ჯიუტი, თავნება.

[156] *იბრაჰიმ ფეჩევის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ*, გამოსცა ს. ჯიქიამ (თბილისი, 1964), 26-27.

[157] გურჯიზადე, *თბილისის დაპყრობის წიგნი*, გამოსცა ც. აბულაძემ (თბილისი, 1975), 26.

[158] იქვე, 28, 30.

[159] მევლანა – ჩვენი ბატონი, ამ შემთხვევაში მოძღვარი.

[160] Фарах Адиль кызы Гусейн, *Османо-сефевидская война 1578-1590 гг. по материалам трудов османского летописца Ибрахима Рахимизаде* (Баку, 2005), 108.

[161] იგულისხმება სინან ფაშა (1506-96), ოსმალო სახელმწიფო მოღვაწე და დიდვეზირი.

[162] რაჰიმიზადე იბრაჰიმ ჩავუში, *განჯის დაპყრობის წიგნი*, გამოსცა მ. ილურიძემ (თბილისი, 2012), 32.

[163] რაფიზი – უარმყოფელი, სუნიტი მუსლიმების მიერ შიიტებისათვის შერქმეული სახელი, რადგანაც ისინი, ალის გარდა, არ ცნობდნენ სხვა მართლმორწმუნე ხალიფებს.

[164] რაჰიმიზადე იბრაჰიმ ჩავუში, *განჯის დაპყრობის წიგნი*, 77.

[165] სამცხის ათაბაგი მანუჩარ II ჯაყელი (-1614).

[166] რაჰიმიზადე იბრაჰიმ ჩავუში, *განჯის დაპყრობის წიგნი*, 42.

[167] იქვე, 49.

[168] *ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“*, გამოსცა გ. ფუთურიძემ, ნაკვ. I (თბილისი, 1971), 293.

მეორეგან, ევლია ჩელები ჯიჰადის ექსპედიციის მზადებისა და განხორციელების დინამიკაზე მოგვითხრობს, რომლის მოწმეც და მონაწილეც თავად იყო. 1647 წელს გონიოს ციხესთან კაზაკთა მარბიელი რაზმის დამარცხების შემდეგ ოსმალური ლაშქრისათვის ახალი მიზნის ძიების საკითხი დადგა: „ახლა, როდესაც ამ დიდებულთა კრებული ამხედრებული ისლამის ჯარისა მზადაა, როგორ ვიძიოთ შური მეგრელ ურჯულოებზე, რომ ამდენ მგზავრობაგადატანილმა მართლმორწმუნეებმა ნადავლ-ნაშოვრით ისარგებლონ?“ როგორც კი საქმის განხილვა დაიწყო, გურჯისტანის განმგებელმა საფარ-ფაშამაც მეგრელებისადმი თავისი სიძულვილის გამოსახატავად თქვა: „ისლამის ლაშქრის ქვეითი და ცხენოსანი ჯარი მეგრელებს შევუსიოთ. ჩვენი, ახალციხისა და გურჯისტანის გმირები მეგზურებად მივცეთ და საღვთო ომის ნადავლი მათაც გავუზიაროთ“. ასე დამთავრდა ბჭობა და მე, მწირმა, ამ განზრახვას ფათიჰა[169] წავუკითხე. იმავე წამს მუსლიმ გმირებს შორის ძახილი დაიწყეს მაცნეებმა. მთელი თავისი იარაღით გაემზადნენ და იდგნენ სარდლის ბრძანების მოლოდინში“.[170] როგორც ვხედავთ, სამეგრელოს დასარბევად შეკრებილ ოსმალო მოლაშქრეებს ფათიჰა თავად ევლიამ წაუკითხა და გზა დაულოცა. სამეგრელოს რიგი კუთხეების მოოხრების შემდეგ „ჯარი ტყვეებითა და ნადავლით აივსო. ამგვარად ყველა ისე დაიტვირთა, რომ აღარ შეეძლო წაეღო შარიათით გათვალისწინებული თავისი წილი [ნადავლისა]“.[171] გ. ფუთურიძე შენიშნავს, რომ „ყურანის მე-8 სურა, რომელსაც ეწოდება „სამხედრო ნადავლი“, ყველა მუსლიმს ნებას აძლევდა „საღვთო ომში“ დაეხოცა, ან ტყვედ წამოეყვანა „ურჯულოთა“ ქვეყნის მამაკაცები, მონებად ექცია ქალები და ბავშვები და დავლად აეღო ყოველგვარი უძრავი და მოძრავი ქონება“.[172]

ამ გრძელი ისტორიული ექსკურსიდან, რომელშიც არ შესულა საქართველოს მიმართ წარმოებული ჯიჰადის ყოველი მოწმობა და ასეთი მოწმობები ყოველთვის არცაა აღნუსხული მატიანეებში, კარგად ჩანს, რომ ისლამური ჯიჰადი წარმოადგენდა საშიშ და ქმედით იარაღს, რომელსაც მუსლიმი

[169] ყურანის სურა, რომელსაც მუსლიმი ახალი საქმიანობის დაწყების წინ წარმოთქვამს. *ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“*, გამოსცა გ. ფუთურიძემ, ნაკვ. II (თბილისი, 1973), 164.

[170] *ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“*, I, 330.

[171] იქვე, 332-33.

[172] *ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“*, II, 116.

სახელმწიფოები სისტემატურად და მეთოდურად იყენებდნენ ქრისტიანული ქვეყნისა და ქართული მოსახლეობის წინააღმდეგ. ისღა დაგვრჩენია დავიმოწმოთ გ. ჯაფარიძე, რომელიც ზუსტ შეფასებას აძლევს მუსლიმური სამყაროს მრავალსაუკუნოვან ბრძოლას საქართველოსთან: „ისლამური სამყაროსთვის ქრისტიანული საქართველო წარმოადგენდა ომის მხარეს, დარ ალ-ჰარბს, რომელთან ურთიერთობა გულისხმობდა პერმანენტულ ომს, ვიდრე ქართველები არ მიიღებდნენ ისლამს, ან, დამცირების ნიშნად, არ გადაიხდიდნენ ჯიზიას. სამხედრო-პოლიტიკური კონფრონტაციის აუცილებლობას ასაბუთებდა ჯიჰადი, სარწმუნოებისთვის, საღვთო ომის დოქტრინა. ის ამართლებდა საუკუნეების მანძილზე ისლამის ლოზუნგებს ამოფარებულ მომთაბარეთა შემოსევების სოციალურ-ეკონომიკურ მიზეზებს და მათ ყაჩაღურსა და მძარცველურ ხასიათს, შიიტური ირანისა და სუნიტური ოსმალეთის აგრესიას XVI-XVIII სს. ქართული სამეფო-სამთავროების წინააღმდეგ, რის შედეგადაც ქართველი ხალხი ფიზიკური განადგურების ზღვარზე დადგა; ისლამური ფაქტორი ხელს უწყობდა „ტყვის სყიდვას“ საქართველოში, რაც იწვევდა ჯანღონით სავსე მწარმოებელი მოსახლეობისგან ქვეყნის დაცლას, მის გადაქცევას ისლამური სამყაროს სამხედრო ორგანიზაციების დონორად“.[173]

[173] ჯაფარიძე, „ისლამი“, 94.

სახარებისეული პაციფიზმიდან სამართლიანი ომის იდეამდე: ადრეული ეკლესიის დამოკიდებულება ომის მიმართ

პირველქრისტიანთა დამოკიდებულება ომისა და სამხედრო სამსახურის მიმართ კარგა ხანია, რაც სამეცნიერო დებატების საგნად არის ქცეული. ადრეული ეკლესიის მშვიდობისმოყვარეობას ამტკიცებს მრავალი მკვლევარი, რომლებიც სესილ კადუს, ჟან-მიშელ ჰორნუსისა და როლანდ ბეინტონის კვალდაკვალ, მთავარ აქცენტს აკეთებენ პაციფიზმსა და სისხლისღვრის მიუღებლობაზე ქრისტიანული ეთიკისათვის. ყველა მკვლევარი არ იზიარებს ამ შეხედულებას, მაგრამ არსებობს გარკვეული სამეცნიერო კონსენსუსი იმის თაობაზე, რომ 1) პირველი ქრისტიანები უარყოფდნენ ომსა და სამხედრო სამსახურს,[1] 2) II საუკუნის მიწურულიდან, ქრისტიან მამათა სწავლების მიუხედავად, სამხედრო სამსახური სულ უფრო და უფრო მისაღები ხდება ქრისტიანებისათვის, 3) კონსტანტინეს ხანიდან მოყოლებული, შეცვლილი პოლიტიკური ვითარების შესაბამისად, ქრისტიანობა იმუშავებს „სამართლიანი ომის“ თეორიას. ამ კონსესუსს საფუძველი ადოლფ ჰარნაკის ნაშრომმა (*Militia Christi*) დაუდო, თუმცა ზოგიერთისათვის არც ეს პოზიციაა ბოლომდე მისაღები.[2] ახლახან, ა. კრაიდერმა ამ „შეთანხმებას“ კიდევ ერთი, რეგიონული თავისებურების, პუნქტი დაამატა: 4) მისი მიხედვით, სამხედრო სამსახურის მიმართ რეგიონულ განსხვავებას ჰქონდა ადგილი: ანტიმილიტარისტული განწყობები ყველაზე მძლავრი იყო იმპერიის ცენტრში და უფრო სუსტი – სასაზღვრო რაიონებში.[3]

[1] ქრისტიანობის გაჩენამდე არ არსებობს არცერთი მოწმობა იმის შესახებ, რომ ვინმეს თავი გაეწირა სამხედრო სამსახურის უარყოფისათვის. Roland H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace* (New York, 1960), 53.

[2] George Kalantzis, *Caesar and the Lamb: Early Christian Attitudes on War and Military Service* (Eugene, OR, 2012), 4-5.

[3] Alan Kreider, “Military Service in the Church Orders,” *JRE*, 31/3 (2003), 417.

პირველქრისტიანთა პაციფიზმი

ადრექრისტიანული პაციფიზმის ამოსავალი წერტილი თავად იესოს სიტყვები და მისი ქცევა იყო. მისი სწავლებიდან და ცხოვრებიდან გამომდინარე, ომი აბსოლუტურად მიუღებელი იყო მისთვის და მისი მიმდევრებისათვის. ამაზე მეტყველებს იესოს ქადაგება მთაზე („არა ჰკლა“ (მათე, 5:21), „მეორე ლოყაც მიუშვირე“ (მათე, 5:39; ლუკა, 6:29), „გიყვარდეთ თქვენი მტრები“ (მათე, 5:44; ლუკა, 6:27) და განსაცდელის ჟამს პეტრესადმი მისი სიტყვები: „ჩააგე მახვილი ქარქაშში, რადგანაც ყველა, ვინც აიღებს მახვილს, მახვილითვე დაიღუპება. ან იქნებ გგონია, რომ არ შემიძლია შევევედრო მამას ჩემსას, და წარმომიდგენს ანგელოზთა თორმეტ ლეგიონს და უფრო მეტსაც“ (მათე, 26:52-53). როგორც ს. კადუ წერს, იესოს „ქცევა მისი სიცოცხლის უკანასკნელ დღეს არის მისივე სწავლების საუკეთესო კომენტარი“: ის არ ცდილობს გაქცევას, არც თავად ეწინააღმდეგება და სხვასაც უკრძალავს ამას, უდრტვინველად იღებს მისთვის განკუთვნილ სასჯელს და სიკვდილის წინ ღმერთს ევედრება მისი მტრების შენდობას.[4]

ქრისტეს ზოგიერთი გამონათქვამი, იგავი ან საქციელი (კაპერნაუმელი ცენტურიონის ეპიზოდი (მათე, 8:5-13), ტაძრიდან ვაჭრების გარეკვა (მათე, 21:12; მარკოზი, 11:15; ლუკა, 19:45; იოანე, 2:14-15), მისი სიტყვები, სადაც ომი და ბრძოლებია აღწერილი (მათე, 24:6-7; მარკოზი, 13:7-8; ლუკა, 19:41-44, და სხვ.), რომელიც ე.წ. „მილიტარისტებს“ მოყავთ იმის დასასაბუთებლად, რომ გარკვეულ შემთხვევებში მაცხოვარი არ იყო ომისა და ძალადობის წინააღმდეგი, დაწვრილებითაა განხილული და ახსნილი ს. კადუს მიერ. ისინი, უკეთეს შემთხვევაში, საერთო კონტექსტიდან ამოვარდნილ და უთქმელობაზე დაფუძნებელ არგუმენტებს (*argumentum ex silentio*) წარმოადგენენ: ქრისტეს მიერ ცენტურიონის რწმენის ქება სულაც არ ნიშნავს მისი პროფესიის აღიარებას, ისევე როგორც, ომების წინასწარმეტყველება არ ნიშნავს მათ მო-

[4] C. John Cadoux, *The Early Christian Attitude to War* (London, 1919), 27-28.

წონებას.[5] ერთი ასეთი გამონათქვამი – „ნუ გგონიათ, რომ მშვიდობის მოსატანად მოვედი დედამიწაზე. მშვიდობის კი არა, მახვილის მოსატანად მოვედი“ (მათე, 10:34), – როგორც სრულიად არა-მილიტარისტული, სწორად არის განმარტებული დ. თინიკაშვილის მიერაც.[6] ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მახვილი აქ აშკარად მეტაფორულადაა გამოყენებული, რადგან პარალელურ ტექსტში ლუკასთან „მახვილის“ ნაცვლად „განხეთქილება“ არის გამოყენებული: „იქნებ გგონიათ, რომ მოველ, რათა მშვიდობა მომეტანა ამქვეყნად? არა, გეუბნებით თქვენ, არამედ განხეთქილება“ (ლუკა, 12:51).[7]

იესოს კვალს მისდევდნენ მისი მოწაფეებიც. პეტრე მოციქული ამქვეყნიურ მორჩილებას ქადაგებდა და მორწმუნეებს ურჩევდა დამორჩილებოდნენ მიწიერ კანონებს (I პეტრე, 2:13-14); მათი მაგალითი თავად ქრისტე უნდა ყოფილიყო, რომელიც „იტანჯა თქვენთვის და მაგალითიც დაგიტოვათ, რათა მის კვალს მიჰყვეთ“ (I პეტრე, 2:21). მასწავლებლის მსგავსად პეტრეც უარყოფდა სამაგიეროს მიგების პრინციპს: „ნუ მიაგებ ბოროტს ბოროტის წილ და ლანძღვას ლანძღვის წილ. პირიქით, აკურთხეთ...“ (I პეტრე, 3:9). პავლე მოციქულის მეორე წერილი კორინთელთა მიმართ გვიჩვენებს, რომ ქრისტიანის ყოველი ბრძოლა სულიერია („თუმცა ხორცში დავდივართ, ხორციელად არ ვიბრძვით“): „ვინაიდან ჩვენი საბრძოლო იარაღი ხორციელი არ არის, არამედ არის ღვთიური ძლიერება სიმაგრეთა დასანგრევად“ (II კორინთელთა, 10:3-4).

მოციქულთა საქმეებიდან ვიგებთ, რომ კორნელიუსი, კეისარიაში მდგომი რომაული კოჰორტის ცენტურიონი, პეტრემ მოაქცია ქრისტიანობაზე (საქმეები, 10). მოციქულები მისი პროფესიის შესახებ არაფერს ამბობენ და მას „მართალსა და ღვთისმოშიშ კაცს“ უწოდებენ (საქმეები, 10:22). აქედან გამომდინარე, ჯ. მოფატი ასკვნის, რომ, მართალია, სახარება და მოციქულები ომისაკენ არ მოუწოდებენ, მაგრამ რწმენასა და არმიას შეუთავსებლად არ თვლიანო.[8] აქ მოფატი არ ითვალისწინებს იმ გარემოებას, რომ პირველი ქრისტიანები მოქცეულებს პროფესიის შეცვლისაკენ არ უბიძგებდნენ და ჯარისკაცებზეც ვრცელდებოდა პავლე მოციქულის მაქსიმა: „ყველა დარჩეს იმად, რადაც იქნა ხმობილი“ (I კორინთელთა, 7:20).

[5] იქვე, 31-40.

[6] იხ. თინიკაშვილი, „რამდენად უცხო იყო ბიზანტიისათვის წმინდა ომის დასავლური იდეა?“, 133-35. ასევე, იხ. Adolf Harnack, *Militia Christi: The Christian Religion and the Military in the First Three Centuries*, trans. D. M. Gracie (Philadelphia, 1981), 29, n2.

[7] Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 56.

[8] Moffatt, “War,” 660.

დამოუკიდებელი და ავტორიტეტული მოწმეც, რომელიც ქრისტიანთა წრეს არ ეკუთვნოდა, ადასტურებს, რომ მათი რელიგია მშვიდობისმოყვარე იყო. პლინიუს უმცროსი (61-113), რომელიც ბითვინიისა და პონტოს პროვინციებს მართავდა, 111-12 წლებში წერილს წერს იმპერატორ ტრაიანეს, სადაც ატყობინებს მას ქრისტიანთა შესახებ. პლინიუსის წერილი არაქრისტიანის პირველი მოწმობაა ქრისტიანთა შესახებ, სადაც საკმაოდ დაწვრილებითაა აღწერილი მათი წეს-ჩვეები. პლინიუსი, რომელმაც საფუძვლიანი გამოძიება ჩაატარა (რაც ორი მონა ქალის, რომელიც ქრისტიანთა დიაკვნები იყვნენ, წამებით დაკითხვასაც გულისხმობდა), ატყობინებს იმპერატორს, რომ ქრისტიანთა შეკრებები მშვიდობიან ხასიათს ატარებს; ასეთი შეკრებების დროს ქრისტიანები საჯაროდ დებდნენ ფიცს, რომ სხვას ვნებას არ მიაყენებდნენ.[9]

ისიც ფაქტია, რომ ორიოდე გამონაკლისის გარდა (პეტრეს მიერ კეისარიაში მონათლული ცენტურიონი კორნელიუსი და პავლეს მიერ მონათლული ფილიპელი ზედამხედველი), 170 წლამდე არ მოგვეპოვება ქრისტიანი ჯარისკაცის არცერთი მაგალითი. ამ გარემოებას რამდენიმე ფაქტორი განაპირობებდა: 1) ებრაელებს, როგორც ერთი ღმერთის მსახურებს, მოპოვებული ჰქონდათ უფლება არ ემსახურათ რომაულ არმიაში, სადაც მრავალღმერთიანობა და წარმართული რიტუალები იყო დაკანონებული. პირველ საუკუნეში ქრისტიანთა უდიდეს უმრავლესობას ებრაელები წარმოადგენდნენ და ისინი ბუნებრივად სარგებლობდნენ ლეგიონებში სამსახურზე უარისთქმის უფლებით; 2) რომაელი ჯარისკაცი საზოგადოებრივი წესრიგის დამცველიც იყო და პოლიციელის ფუნქციებს ასრულებდა. მისი ხელით ხორციელდებოდა ქრისტიანთა წამებისა და სიკვდილით დასჯის მრავალრიცხოვანი აქტები.[10] გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ ჯარისკაცის ფიგურა ქრისტიანთათვის საძულველი და ჯალათობასთან ასოცირებული იყო; 3) ქრისტიანები უარყოფდნენ ყოველგვარ ძალადობას და მათთვის ბუნებრივი იყო ჯარისკაცის პროფესიაზე უარის თქმა.

ქრისტიანთა მიერ ძალადობის უარყოფა ბუნებრივად აყენებდა საკითხს ბიბლიაში აღწერილი სასტიკი ომების შეს-

[9] Kalantzis, *Caesar and the Lamb*, 74-75.

[10] Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, 16, 90-95.

ახებ. აქ წამოჭრილი ეთიკური პრობლემების დაძლევა ქრისტიანს სამი გზით შეეძლო: 1) ძველი აღთქმის უარყოფის გზით, როგორც ქრისტიანულ რწმენასთან შეუთავსებელის, 2) ბიბლიური ისტორიის ალეგორიული ინტერპრეტაციით და 3) აღიარებით, რომ ძველი აღთქმის ომები მხოლოდ იმ დროისათვის იყო შესაფერისი, ამჟამად კი – დაუშვებელი.[11] ამ მიდგომებს სხვადასხვა ქრისტიანი ავტორი სხვადასხვაგვარად იყენებდა. ტერტულიანე პირდაპირ ამბობს, რომ ძველი აღთქმა, ძველი კანონი ჩაანაცვლა ახალმა კანონმა. ძველი აღთქმის სისასტიკე და პრინციპი „თვალი თვალის წილ“ სახარებისეულმა გულმოწყალებამ შეცვალა (*Aduersus Iudaeos*, III).[12]

რ. ბეინტონი პერიოდს ადრეული ეკლესიის ცხოვრებაში ქრისტიანობის დევნიდან კონსტანტინეს მეფობამდე *პაციფიზმის ხანას* უწოდებს, რომლის დროსაც არც ერთი ქრისტიანი ავტორი არ იწონებს ქრისტიანთა მონაწილეობას ომში.[13] სულ ახლახან, რ. საიდერმა მოიყვანა მონაცემები პირველქრისტიანთა პაციფიზმის სასარგებლოდ. მისი დათვლით, ცხრა სხვადასხვა ქრისტიანი ავტორი 16 ტექსტში ამბობს, რომ მკვლელობა საძრახისია. კონსტანტინემდე არც ერთი ქრისტიანი ავტორი არ ამბობს, რომ გარკვეული გარემოებების-და გამო ქრისტიანს შეეძლო სისხლი დაეღვარა.[14]

მართლაც, თუკი პირველ საუკუნეებში ეკლესიის მამების ნაწერებს გავეცნობით, დავინახავთ, რომ ისინი ქადაგებენ მოყვასის სიყვარულს, უარყოფენ ყოველგვარ ძალადობასა და სამხედრო სამსახურს. დაახლ. 155 წელს იუსტინე მარტვილი (100-65) გმობს ძალადობას, უარს ამბობს მტრების წინააღმდეგ ბრძოლაზე და თავის გადასარჩენად ტყუილის თქმის ნაცვლად მორწმუნეებს ურჩევს „ქრისტეს აღიარებით ნებაყოფლობით სიკვდილს“ (*First Apology*, XXXIX).[15] 167 წელს ტატიანე (120-80) სიამაყით აცხადებს, რომ არ სურდა მიწიერი დიდება და „უარყოფდა სამხედრო ბრძანებას“ (*Oratio ad Graecos*, XI).[16]

176/7 წელს ათენაგორა ათენელი (133-80) მარკუს ავრელიუსსა და კომოდუსს უხსნის, რომ ქრისტიანები ძალადობას ძალადობით არ პასუხობენ, არამედ სიყვარულითა და მოთმინებით და აცნობს მათ ქრისტიანთა სწავლების ზნეობრივ საფუძვლებს: „გიყვარდეს მტერი შენი, დალოცე მაწყევარი შენი, ილოცე შენსავე მდევნელისთვის“ (*Legatio Pro Christianis*, XI).[17] ათენაგორა აღნიშნავს, რომ ქრისტიანები გლადიატორთა თამაშებსაც კი არ უყურებენ, რადგან მათი „აზრით, უყურო კაცისკვლას იგივეა, რომ თავად მოკლა ის“ (*Legatio Pro Christianis*, XXXV).[18]

დაახლ. 180 წელს ირინეუსს (130-202) მოჰყავს ესაიას ციტატა („და გამოჭედავენ ისინი თავიანთი მახვილებისაგან სახნისებს და შუბებისაგან – ნამგლებს, და აღარ ისწავლიან მეტად ბრძოლას“ (ესაია 2:4),[19] და ამბობს, რომ იესომ აღასრულა ეს წინასწარმეტყველება და მშვიდობა მოიტანა ამ ქვეყნად (*Adversus Haereses*, IV.XXXIV).[20] ამ წინასწარმეტყველების აღსრულებაზე წერენ სხვა ქრისტიანი მამებიც – იუსტინე მარტვილი (*First Apology*, XXXIX), ტერტულიანე (*Adversus Judaeos*, III), ორიგენე (*Contra Celsum*, V.XXXIII) და სხვ.[21]

კლიმენტი ალექსანდრიელი (150-215), რომელმაც მდიდარი მემკვიდრეობა დატოვა, გამოკვეთილად არაფერს ამბობს არმიაში სამსახურზე. მისი ნაწერის გარკვეული ადგილები ზოგიერთ მკვლევარს აფიქრებინებს, რომ ის ვერაფერს საძრახისს ხედავდა ჯარისკაცის პროფესიაში.[22] მართლაც, კლიმენტი ალექსანდრიელი მშვიდად საუბრობს თუ როგორი ფეხსაცმელი უნდა ეცვას სამხედროს თუ არასამხედროს (*Paedagogus*, II.12).[23] ამავე დროს, ის ხშირად და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ქრისტიანები „ომის ნაცვლად, გაწაფულნი არიან მშვიდობაში“ (*Paedagogus*, I.12);[24] რომ ქრისტიანს არ უნდა ეტარებინა ბეჭედი მახვილის ან მშვილდის გამოსახულებით, რადგანაც ეს არ შეეფერებოდა მშვიდობისმოყვარეს (*Paedagogus*, III.11).[25] კლიმენტი გარკვევით ამბობს, რომ ქრისტეს ლაშქარი „მშვიდობის ჯარისკაცებისაგან“ შედგება, რომლებიც სისხლს არ ღვრიან, იმათგან განსხვავებით, ვინც ჯარისკაცებს უხმობს და ომს აცხადებს (*Exhortation*, XI).[26]

II-III საუკუნეების მიჯნაზე მინუციუს ფელიქსი სასტიკად უარყოფს კაცისკვლას, მისთვის სისხლისღვრის ყურებაც კი მიუღებელია.[27] კვიპრიანე კართაგენელისათვის (202-58) კაცისკვლა სასიკვდილო ცოდვაა.[28] ის ქადაგებს, რომ ქრისტიანმა არ უნდა მოკლას.[29] პაციფისტური სულის გამოხატულებად

[11] Roland H. Bainton, “The Early Church and War,” *HTR*, 39/3 (1946), 212.

[12] Tertullian, “An Answer to the Jews,” in *ANF*, vol. III, rev. ed. (Buffalo, 1885), 154.

[13] Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 66.

[14] *The Early Church on Killing: A Comprehensive Sourcebook on War, Abortion, and Capital Punishment*, ed. R. J. Sider (Grand Rapids, 2012), 168.

[15] Justin Martyr, “First Apology,” in *ANF*, vol. I, rev. ed. (New York, 1913), 176.

[16] Tatian, “Address to the Greeks,” in *ANF*, vol. II, rev. ed. (Buffalo, 1885), 69.

[17] Athenagoras, “A Plea for the Christians,” in *ANF*, vol. II, 134.

[18] Athenagoras, “A Plea for the Christians,” 147.

[19] ამ წინასწარმეტყველებისათვის აგრეთვე იხ. მიქა, 4:3.

[20] Irenaeus, “Against Heresies,” in *ANF*, vol. I, 512.

[21] Justin Martyr, “First Apology,” 177-76; Tertullian, “An Answer to the Jews,” 154; Origen, “Against Celsus,” in *ANF*, vol. IV, rev. ed. (New York, 1913), 558.

[22] Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, 232; Timothy S. Miller, “Introduction,” in *PWB*, 9; John Helgeland, “Christians and the Roman Army A.D. 173-337,” *Church History*, 43/2 (1974), 154.

[23] Clement of Alexandria, “The Instructor,” in *ANF*, vol. II, 267.

[24] Clement of Alexandria, “The Instructor,” 234-35.

[25] იქვე, 286.

[26] *The Early Church on Killing*, 35-36.

[27] იქვე, 64.

[28] იქვე, 87.

[29] იქვე, 89.

ითვლება კვიპრიანეს სტრიქონები, რომლებშიც ის ქვეყანაზე დაკანონებული ძალადობის წინააღმდეგ ილაშქრებს: „მთელი სამყარო სისხლითაა გაჟღენთილი; და მკვლელობა, რომელიც დანაშაულად ითვლება, როცა ის ინდივიდის მიერაა ჩადენილი, სათნოებად არის მიჩნეული, როდესაც მას ბევრი ჩადის“ (*Epistula*, I.6).[30]

III საუკუნის I ნახევარში შედგენილი *დიდასკალია*, რომელიც მოციქულთა სწავლებას გადმოგვცემს, უკრძალავს ქრისტიან ეპისკოპოსებსა და დიაკვნებს შესაწირავი მიიღონ მკვლელებისაგან და, მათ დარად, რომაელ მოხელეთაგან, რომლებიც ომში მონაწილეობით არიან წაბილწულნი.[31] იმავე III საუკუნეში იპოლიტე რომაელმა მკაცრად გაილაშქრა რომაულ არმიაში ქრისტიანთა სამსახურის წინააღმდეგ.[32] ორიგენე (185-254) აცხადებს, რომ „სახარებისეული მშვიდობის მოძღვრება უფლებას არ აძლევს კაცს შური იძიოს მტერზეც კი“ (*Contra Celsum*, II.XXX)[33] და რომ ქრისტემ აკრძალა ყოველგვარი მკვლელობა (*Contra Celsum*, III.VII).[34] მას გულწრფელად სჯეროდა, რომ ყველა რომაელის ქრისტიანად მოქცევით ომები შეწყდებოდა (*Contra Celsum*, VIII.LXX).[35] არნობიუს სიკელი (-330) წერს, რომ ქრისტიანისთვის „უმჯობესია ევნოს, ვიდრე სხვას მიაყენოს ზიანი, რომ ჩვენ უმალ საკუთარ სისხლს დავანთხევთ, ვიდრე ხელებსა და ნამუსს გავისვრით სხვისი სისხლით“ (*Adversus Gentes*, I.6).[36]

ტერტულიანეს (160-225) ხშირად ადანაშაულებენ, რომ ძალადობისა და სამხედრო სამსახურის მიმართ მისი ნაწერები ორაზროვანია. ტერტულიანეს ადრეული ნაწერები, გარკვეულწილად, მართლაც ასეთია. 197 წელს დაწერილ ნაშრომში ის ძალადობის წინააღმდეგ გამოდის და ამბობს, რომ „ქრისტიანისათვის უმჯობესია მოკვდეს, ვიდრე მოკლას“ (*Apologeticus*, XXXVII).[37] თუმცა, იქვე, რომის ხელისუფლებას აუწყებს, რომ ქრისტიანები თანამშრომლობენ და იბრძვიან სხვა რომაელებთან ერთად (*Apologeticus*, XLII).[38] 201 წელს ტერტულიანე უკვე მკაცრად აკრიტიკებს ჯარისკაცთა ფიცს, რომელიც წინააღმდეგობაში მოდის უფლისადმი მათ ფიცთან, ისევე როგორც, ჯარისკაცთა მონაწილეობას კერპთმსახურებასა და სხვა რიტუალებში (*De Corona*, XI, XII).[39] 203-

[30] Cyprian, “The Epistles,” in *ANF*, vol. V, rev. ed. (New York, 1919), 277.

[31] *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. F. X. von Funk (Paderborn, 1905), IV.VI, 224.

[32] Miller, “Introduction,” 9.

[33] Origen, “Against Celsus,” 444.

[34] იქვე, 467.

[35] იქვე, 666.

[36] Arnobius, “Adversus Gentes,” in *ANF*, vol. XIX (Edinburgh, 1871), 9-10.

[37] Tertullian, “Apology,” in *ANF*, vol. III, 45.

[38] Tertullian, “Apology,” 49.

[39] Tertullian, “The Chaplet, or De Corona,” in *ANF*, vol. III, 100-1.

6 წლებში დაწერილ *De Idololatria*-ში,[40] კითხვაზე, შეეძლო თუ არა მორწმუნეს არმიაში სამსახური ან ჯარისკაცს ქრისტიანად მოქცევა, იმ შემთხვევაში თუკი მას არ უწევდა მსხვერპლშეწირვა და სისხლის დაღვრა, ტერტულიანე მგზნებარედ პასუხობს: „საღვთო ფიცისა და სამხედრო ფიცის მორიგება შეუძლებელია, ისევე როგორც ქრისტეს დროშისა და ეშმაკის დროშისა, სინათლის ბანაკისა და წყვდიადის ბანაკისა. არავის ძალუძს ორი ბატონისა მონება – ღმერთისა და კეისრისა“ (*De Idololatria*, XIX).[41]

ეს ორაზროვნება ადვილად შეიძლება აიხსნას იმ ისტორიული ვითარებით, რომელშიც მოუხდა მოღვაწეობა ტერტულიანეს. სეპტიმიუს სევერუსის (193-211) და მისი შვილის კარაკალას (211-17) დროს რომის იმპერიაში გაიზარდა ლეგიონერთა უფლებები, მათი ხელფასი და, საერთოდ, არმიის პრესტიჟი. სამხედრო საქმიანობაში ჩართული აღმოჩნდა საზოგადოების ფართო ფენები და არც ქრისტიანები აღმოჩდნენ გამონაკლისი.[42] სწორედ ამ პერიოდს ემთხვევა ტერტულიანეს ლიტერატურული საქმიანობაც. საყურადღებოა, რომ 197 წლის ნაწერებში ტერტულიანე ქრისტიანთა არმიაში ყოფნას მხოლოდ გაკვრით ახსენებს, რაც იმას ნიშნავს, რომ სამხედრო სამსახურის საკითხი ჯერ კიდევ არ ქცეულა მნიშვნელოვან მორალურ დილემად მისთვის. 201 წელს კი ტერტულიანე უკვე აშკარად გამოხატავს თავის უკმაყოფილებას ქრისტიანთა არმიაში ყოფნით, რაც განპირობებული უნდა იყოს სევერუსების რეფორმების შედეგად არმიაში ქრისტიანთა რაოდენობის გაზრდით. ტერტულიანე სამხედრო სამსახურში ხედავდა სერიოზულ საფრთხესა და ფუნდამენტურ შეუთავსებლობას ქრისტიანულ იდეალებთან.[43]

ქრისტიანთა პირველი ხსენება რომაულ არმიაში დაახლ. 173 წელს გვაქვს, როდესაც გადმოცემით XII ლეგიონის (*Legio XII Fulminata*) ქრისტიან ჯარისკაცთა ლოცვამ გერმანელებთან ბრძოლაში გამარჯვება მოუტანა რომაელებს.[44] II საუკუნის ბოლო მეოთხედისათვის რომის იმპერიაში ქრისტიანთა რიცხვი მატულობს და ისინი შესამჩნევი ხდებიან არმიაში.[45] დღემდე მოღწეული ეპიგრაფიკული მასალაც, – საფლავის ქვის წარწერები, – მოწმობს, რომ რომაულ არმიაში ქრის-

[40] Tertullianus, *De Idololatria*, by J. H. Waszink and J. C. M. Van Winden (Leiden, 1987), 10-13.

[41] Tertullian, “On Idolatry,” in *ANF*, vol. III, 73.

[42] დურა-ევროპოსში რომაულ სამხედრო ბანაკში აღმოჩენილი ქრისტიანული ეკლესია სწორედ სევერუსების პერიოდს მიეკუთვნება. Miller, “Introduction,” 9.

[43] Stephen Gero, “Miles Gloriosus”: The Christian and Military Service According to Tertullian,” *Church History*, 39/3 (1970), 290-94.

[44] Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, 97, 229-31; Helgeland, “Christians and the Roman Army,” 157.

[45] Edward A. Ryan, “The Rejection of Military Service by the Early Christians,” *Theological Studies*, 13 (1952), 12-13.

ტიანთა ყოფნა მარკუს ავრელიუსის მმართველობის ხანაში (161-80) ხდება საგრძნობი.[46] სწორედ ამ ხანაში, II საუკუნის მიწურულისათვის პირველად წამოიჭრება ქრისტიანი ჯარისკაცების საკითხი.[47]

II-III საუკუნეებში რომის ლეგიონებში ქრისტიანთა რიცხვის ზრდის კვალდაკვალ ჩნდება მათი არგუმენტებიც, ვინც მილიტარიზმს ემხრობოდა. ასეთ ქრისტიან ავტორთა ტექსტებს ჩვენამდე არ მოუღწევია, მაგრამ მათი არსებობა შეიძლება ვივარაუდოთ ტერტულიანეს ნაშრომით *De Idolatria*, სადაც ის მკაცრად ეკამათება ამ მოსაზრებებს.[48] ტერტულიანეს ტექსტიდან ვიგებთ, რომ ისინი იმოწმებდნენ ძველ აღთქმის იეშუას, ახალი აღთქმის ცენტურიონს, რომელმაც იწამა და, რაც მთავარია, იოანე ნათლისმცემელს, რომელმაც მასთან მისულ ჯარისკაცებს მისცა დარიგება, თუ როგორ ეცხოვრათ, მაგრამ არ აუკრძალავს მათთვის კაცისკვლა (ლუკა 3:14).[49] ყოველივე ამისდა მიუხედავად, ტერტულიანე მათ იესოს ავტორიტეტს უპირისპირებს: „როდესაც ქრისტემ პეტრე განაიარაღა, ამით მან იარაღი აჰყარა ყველა ჯარისკაცს“ (*De Idolatria*, XIX).[50]

ტერტულიანეს გამოსვლა რომაული საზოგადოებისა და ქრისტიანობის ამ გზით განვითარების წინააღმდეგ ამაო გამოდგა.[51] პირველქრისტიანთა პაციფიზმი და ენთუზიაზმი უძლური აღმოჩნდა ისტორიული რეალობის წინაშე.

ჯ. ჩილდრესი აღნიშნავს, რომ ქრისტიანებს ომში მონაწილეობისაკენ სამი მორალური დილემა უბიძგებდა: 1) იმის შეგნება, რომ მოყვასის სიყვარული ბოროტებისაგან მის დაცვასაც მოითხოვდა, 2) რომ უმოქმედობა დანაშაული იყო, და 3) II საუკუნის ქრისტიანთა კრიტიკოსის ცელსუსის მოწოდება, რომელიც ურჩევდა ქრისტიანებს დაფიქრებულიყვნენ იმის თაობაზე, თუ რა მოხდებოდა, ყველას რომ სამხედრო სამსახურისათვის აერიდებინა თავი.[52]

ორიგენე გრძნობდა ქრისტიანთა პასუხისმგებლობას იმპერატორისა და საზოგადოების წინაშე, რადგანაც აღიარებდა, რომ ქრისტიანობის გავრცელება დამოკიდებული იყო *Pax Romana*-ზე, რომაული მშვიდობის შენარჩუნება კი ძალადობაზე იყო დამყარებული (*Contra Celsum*, II.XXX).[53] მაგრამ, მისი აზრით, ქრისტიანები ყველაზე უკეთ ემსახურებოდნენ იმპერატორს თავიანთი ლოცვებით, შეადგენდნენ რა ქრისტეს ლაშქარს (*militia Christi*) (*Contra Celsum*, VIII.LXXIII).[54] ორიგენეს პასუხი ცელსუსის კითხვაზე იმ შემთხვევაშია მისაღები, თუკი ქრისტიანები უმცირესობას წარმოადგენენ ქვეყანაში.[55] სხვა შემთხვევაში, ცელსუსის მიერ წამოჭრილი დილემა რეალისტური პასუხის გარეშე რჩება.

ე. რაიანი თვლის, რომ არმიაში ქრისტიანთა მცირე რიცხვის გამო 170 წლამდე პრობლემა არ არსებობდა. მორწმუნეთა რიცხვის ზრდამ ქრისტიანთა წინაშე სამხედრო სამსახურის პრობლემა დააყენა. ერთი მხრივ, საეკლესიო ავტორიტეტებს მშვიდობა სურდათ და გარეშე მტრებთან ბრძოლაში იმპერიის წარმატებისათვის ლოცულობდნენ, მეორე მხრივ კი, ჯარისკაცის ცხოვრების ძალადობრივი რეალიები შეუძლებელს ხდიდა მასთან შეგუებას. ეკლესიამ პრაქტიკული გზა გამონახა და უკეთეს მომავალს დაელოდა, რომელიც ქრისტიანობის ლეგალიზაციისა და შემდეგ სახელმწიფო რელიგიად აღიარებისას დადგა. არმიაში ქრისტიანთა სამსახურს ხელს აღარაფერი უშლიდა.[56]

ჯ. ჰელგელენდი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ პაციფიზმი არ ახასიათებდა ადრეულ ქრისტიანობასაც: მისი აზრით, მთავარი მიზეზი, რის გამოც ეკლესიის მამები უარს ამბობდნენ ლეგიონებში სამსახურზე, გახლდათ წარმართული რელიგია და რიტუალები, რომლებშიც მონაწილეობა ქრისტიანს ეკრძალებოდა. ის ილაშქრებს ე.წ. „პოლიციური თეორიის“ წინააღმდეგ, რომლის თანახმადაც რომაულ არმიაში ყოფნა სულაც არ გულისხმობდა აუცილებლად ჯარისკაცად ყოფნას და მას უფრო მშვიდობიანი, პოლიციური ხასიათი შეიძლება ჰქონოდა.[57] ჯ. ჰელგელენდი მართებულად აჩვენებს, რომ ეს „პოლიციური“ თანამდებობები სულაც არ იყო მშვიდობიანი და პოლიციელი უფრო მეტი მოძალადე შეიძლება ყოფილიყო, ვიდრე ჯარისკაცი.[58]

პირველი დანამდვილებითი მოწმობა რომაელი ჯარისკაცის მარტვილობის შესახებ III საუკუნეში გვაქვს: 260 წელს კეისარიაში თავი მოკვეთეს მარინუსს, რომელმაც ცენტურიონად დაწინაურებისას მსხვერპლშეწირვაზე უარი თქვა.

[46] John F. Shean, *Soldiering for God: Christianity and the Roman Army* (Leiden, 2010), 185.

[47] Jean-Michel Hornus, *It Is Not Lawful for Me to Fight: Early Christian Attitudes Toward War, Violence, and the State*, trans. A. Kreider, O. Coburn, rev. ed. (Scottdale, 1980), 122; Moffatt, “War,” 660; Gero, “Miles Gloriosus,” 285.

[48] Kreider, “Military Service in the Church Orders,” 423-24. III საუკუნის პირველ ათწლეულში დაწერილი ტერტულიანეს *De Corona* და *De Idololatria* არის უადრესი მოწმობები იმისა, რომ მონათლული ქრისტიანები ჯარისკაცები ხდებიან. მანამდე ცნობილი ყველა ქრისტიანი ჯარისკაცი უკვე არმიაში ყოფნისას მოიქცა. Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, 236.

[49] Tertullian, “On Idolatry,” 73. აქ ჰარნაკი უთითებს მნიშვნელოვან გარემოებაზე, რომ ბოლოს და ბოლოს, ამას არა ქრისტე, არამედ მისი წინამორბედი ამბობს. Harnack, *Militia Christi*, 71.

[50] Tertullian, “On Idolatry,” 73.

[51] ახასიათებს რა ქრისტიანთა მოძალებას რომის არმიაში, ს. გერო თავის ნაშრომს ეფექტური შედარებით ასრულებს: „ეკლესიას არ მიუყიდია თავისი სული კონსტანტინესათვის. გაცილებით ადრე, მას უკვე მიყიდული ჰქონდა ის სეპტიმიუს სევერუსისა და კარაკალასათვის“. Gero, “Miles Gloriosus,” 298.

[52] James F. Childress, “Moral Discourse about War in the Early Church,” *JRE*, 12/1 (1984), 2, 15.

[53] Origen, “Against Celsus,” 444.

[54] იქვე, 667-68.

[55] Childress, “Moral Discourse about War in the Early Church,” 8-10.

[56] Ryan, “The Rejection of Military Service by the Early Christians,” 30-31.

[57] Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, 16; Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 79-81.

[58] Helgeland, “Christians and the Roman Army,” 156, 162-63.

295 წელს ჩრდილოეთ აფრიკაში ეწამა ახალწვეული მაქსიმილიანე, რომელმაც, როგორც ქრისტიანმა, უარი განაცხადა სამხედრო სამსახურზე. საინტერესოა, რომ მაქსიმილიანეს გადარწმუნებას ამაოდ ცდილობდა რომაელი პროკონსული იმ არგუმენტით, რომ ქრისტიანები იმპერატორის უშუალო წინამძღოლობის ქვეშ მსახურობდნენ არმიაში. ეს ნიშნავს, რომ ქრისტიანთა საკმაო რიცხვი უკვე მსახურობდა რომაულ არმიაში და ეს საიდუმლოს არ წარმოადგენდა. 298 წელს ცენტურიონი მარცელუსი დასაჯეს სამხედრო სარტყლის შეხსნისა და ხმამაღალი განცხადებისათვის, რომ ის მარადიული მეუფის იესო ქრისტეს ჯარისკაცი იყო და ამიერიდან წყვეტდა როგორც რომის იმპერატორთა, ისე მათი ღმერთების მსახურებას. იხილავს რა ჯარისკაცთა მარტვილობის შემთხვევებს რომის არმიაში, ჯ. ჰელგელენდი ამბობს, რომ მთავარი მიზეზი იყო წარმართულ რელიგიურ რიტუალებში მონაწილეობაზე და არა სისხლის ღვრაზე უარისთქმა.[59] მართლაც, მარინუსიცა და მარცელუსიც გამოცდილი, ცენტურიონის რანგს მიღწეული ჯარისკაცები იყვნენ და საეჭვოა, რომ მათ მოწინააღმდეგის სისხლში არ ჰქონოდათ ხელი გასვრილი.

[59] იქვე, 158-61.

საწინააღმდეგო აზრი გააჩნია ჟან-მიშელ ჰორნუსს, რომელიც ცდილობს პაციფისტური პოზიციიდან დაასაბუთოს ჯარისკაცი-მარტვილების მიერ სამხედრო სამსახურის უარყოფა, რისი მთავარი მიზეზიც იყო უარისთქმა ომსა და კაცისკვლაზე, რომლებიც განუყოფელი იყო სამხედრო სამსახურისაგან.[60] ამ შეხედულებას იზიარებს ს. კადუც, რომელიც აქცენტს აკეთებს მარცელუსის სიტყვებზე: „მე ძირს ვყრი იარაღს, რადგან ქრისტიანს, რომელიც ქრისტეს მსახურებს, არ შეშვენის ხორციელი ზიანის მიყენება“.[61] გ. კალანძისის მიხედვით, ომისა და სამხედრო სამსახურის უარყოფაში კერპთაყვანისმცემლობა არ იყო ერთადერთი და, ხშირად, არც მთავარი მოტივი; დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ისეთ მცნებებს, როგორიცაა „არა კაც ჰკლა“, „გიყვარდეს მტერი შენი“ და „დალოცე მაწყევარი შენი“.[62]

[60] Hornus, *It Is Not Lawful for Me to Fight*, 132-33.

[61] Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, 152.

[62] Kalantzis, *Caesar and the Lamb*, 51, 69.

რ. ბეინტონი შენიშნავს, რომ კონსტანტინემდელ პერიოდში ეკლესია არ დაუშვებდა ქრისტიანთა ჯარში ყოფნას, წარმართულ რელიგიურ რიტუალებში მონაწილეობა გვერდაუვლელი

რომ ყოფილიყო.[63] ამ მოსაზრების საფუძვლიანობაზე უნდა მიუთითებდეს ცნობილი ეპიზოდი, დიოკლეტიანეს ხანაში მსხვერპლშეწირვის დროს ქრისტიანი ჯარისკაცების მიერ ჯვრის ნიშნის გამოსახვა, რაც მათი დევნის საბაბი გახდა. შედეგად, ჰარნაკი ასკვნის, რომ გარკვეული კომპრომისის სახით ქრისტიანები მონაწილეობას იღებდნენ წარმართულ რიტუალებში.[64] ცნობილია, რომ „სამოციქულო გადმოცემანი“ არ უკრძალავდა კათაკმეველ ჯარისკაცს გუნდრუკი ეკმია რომის ღმერთებისათვის.[65]

[63] Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 74.

[64] Harnack, *Militia Christi*, 93-95.

[65] Kreider, “Military Service in the Church Orders,” 423.

ჯ. მეგივერნს ეკუთვნის საგულისხმო დაკვირვება სამხედრო სამსახურზე უარისთქმის პრინციპებზე: „როდესაც საქმე ეხება უარის თქმას სისხლისღვრაზე, ის განიხილება, როგორც სამხედრო სამსახურის განუყოფელი ნაწილი და, შესაბამისად, ფუნდამენტური სახის დაბრკოლება... მაშინ როდესაც კერპთაყვანისმცემლობის გამო უარისთქმა არაფუნდამენტურია, მისი მოგვარება შეიძლება“. ალბათ, უნდა დავეთანხმოთ ავტორის დასკვნას, რომ არცერთი ამ პრინციპის აბსოლუტურის კატეგორიაში აყვანა არ შეიძლება და ორივე მნიშვნელოვანია.[66]

[66] James Megivern, “Early Christianity and Military Service,” *PRS*, 12/3 (1985), 180.

მკვლევრებმა ყურადღება მიაქციეს იმ ფაქტსაც, რომ ადრექრისტიანულ ნაწერებში შეინიშნება სამხედრო ტერმინოლოგია. ცნობილია, რომ პავლემ პირველმა დაიწყო საომარი და სამხედრო შედარებების გამოყენება ქრისტიანული რწმენის სხვადასხვა ასპექტის დასასურათებლად. მის წერილებში შეიძლება ვიპოვოთ ქრისტიანების, როგორც ქრისტეს ჯარისკაცების ალუზია, სადაც ის თანამოაზრეებს თანამებრძოლებს უწოდებს (ფილიპელთა, 2:25; ფილიმონი, 1:2). საომარი რიტორიკის მატება ქრისტიანთა, განსაკუთრებით კი ლათინურენოვან ავტორთა ნაწერებში III საუკუნის შუახანებიდან შეიმჩნევა. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა კვიპრიანე კართაგენელის ნაწერები.[67]

[67] Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, 161-63, 166-67; Harnack, *Militia Christi*, 60; Helgeland, “Christians and the Roman Army,” 154.

ა. ჰარნაკი აღნიშნავს ერთ საყურადღებო გარემოებას, რომ სამხედრო ცხოვრების ელემენტები რელიგიაში თავდაპირველად სიმბოლოების სახით აღწევს, მაგრამ ამ სიმბოლურ ელემენტებს საკუთარი ლოგიკა გააჩნიათ: სამხედრო სიმბოლოები თავდაპირველად შეუმჩნევლად, შემდეგ კი სულ უფრო

ცხადად, იქცევა თავისთავად საგნად და სულიერი იარაღი მიწიერი ხდება.[68] მაგალითისათვის, ერთი და იგივე ლათინური სიტყვის – *sacramentum* – გამოყენება ჯარისკაცის ფიცისა და ქრისტიანული რიტუალების აღსანიშნავად ხელს უწყობდა სამხედრო ცნებების შემოტანას ქრისტიანობაში.[69] თუმცა, ისიც სათქმელია, რომ ტერტულიანე, რომელიც ამ გამოთქმას იყენებდა, ყოველთვის უპირისპირებდა ერთმანეთს ამ ორ ცნებას.[70] ამავე დროს, მხოლოდ სიმბოლოები სულაც არ განაპირობებენ ადამიანთა ქცევას და მათ ხშირად იყენებენ საპირისპირო მნიშვნელობითაც, რაზეც მოწმობს თანამედროვე პაციფისტური ორგანიზაციები, რომლებიც მშვიდობისათვის „ბრძოლაში“ და საკუთარ სახელწოდებებშიც კი სამხედრო ტერმინოლოგიას იყენებენ.[71] აკი მიუთითებდა კიდეც ჟ.-მ. ჰორნუსი, რომ ქრისტიანები ძველ აღთქმას სახარებისეული სიყვარულის პოზიციიდან კითხულობდნენ და მათთან საბრძოლო თუ სამხედრო ამბები და გამონათქვამები შინაარს-დაცლილი და სისასტიკე-გამოცლილი იყო.[72]

საგულისხმოა, რომ ადრექრისტიანულ მარტიროლოგიაში ქრისტიანთა მხრიდან ძალადობა დაშვებული იყო კოსმიური ომის კონტექსტში. I საუკუნის დამლევიდან, გარემომცველ ძალადობას ადრეულმა ეკლესიამ დაუპირისპირა კოსმიური ომის ნარატივი. II-III საუკუნეებში ამ კულტურამ მოწამეთა კულტი წარმოშვა.[73] ტერტულიანეს მიხედვით, რომ მოწამე არის ჯარისკაცი, რომელიც ფიცის ქვეშ მსახურობს და რომელმაც უნდა აღასრულოს სამხედრო ფიცი, რომელიც თავის მეთაურს, ქრისტეს მისცა (*Scorpiace*, IV).[74] კვიპრიანე კართაგენელი წერს, რომ ქრისტეს ჯარისკაცი მისი მცნებებითა და შეგონებებით არის გაწვრთნილი და ბრძოლისათვის მზად, ხოლო მორწმუნეები ქრისტეს ჯარისკაცებია ზეციურ ბანაკში (*Epistula*, VIII);[75] მოწამესათვის, როგორც უფლის ჯარისკაცისათვის, ზეციური კარიბჭე ღიაა (*Epistula*, LV.3),[76] მაშინ როდესაც ყველა მართლმორწმუნეს საშინელი სამსჯავრო უნდა გაევლო. IV საუკუნეში ოპტატუს მილეველი ქრისტიანთა დევნას აღიქვამდა როგორც ქრისტიანული ომის ფორმას, ხოლო მარტვილს როგორც – წმინდა მეომარს.[77] მარტვილთა მოწამეობრივი აღსასრული უიარაღო ომის აქტს წარმოადგენდა, რომელიც მოწინააღმდეგის განკითხვასაც გულისხმობდა. ქრისტიანს არ სჭირდებოდა იარაღი, რადგან თავად მარტვილობა იყო გამარჯვება და შურისძიების აქტიც. ეკლესიის მამებს მიაჩნდათ, რომ ისინი, ვინც მათ ახლა ტანჯავდა, განწირულნი იყვნენ საშინელი სამაგიეროსათვის განკითხვის დღეს.[78]

რომის იმპერიაში საჯარო სიკვდილით დასჯა რიტუალური მსხვერპლშეწირვით მოსახლეობის გაერთიანებასა და იმპერიის ძალმოსილების დემონსტრირებას ემსახურებოდა. ეს გარემოება არ გამოპარვიათ ქრისტეს არმიის ჯარისკაცებს, რომლებიც ძალის სიმბოლურ დემონსტრირებას ესწრაფოდნენ. სწორედ ამ დასჯების დროს დაუპირისპირდა საჯაროდ ქრისტიანული კონტრკულტურული ნარატივი ტრადიციულ რომაულს და მასზე მორალური და ზეციური უპირატესობის პრეტენზია განაცხადა. საწყალ დამნაშავეთა ნაცვლად მამაც და მხიარულ მოწამეთა ხილვა, რომლებიც ნებით წირავდნენ სიცოცხლეს რწმენისათვის, შოკისმომგვრელი სანახაობა გახლდათ რომაელთათვის და არაფრით არ ჯდებოდა ადამიანის ქცევის მათეულ გაგებაში. ეს შთაგონებული მოწამეები ქრისტეს ჯარისკაცები იყვნენ, რომლებიც მზად იყვნენ თავი დაედოთ სატანის წინააღმდეგ კოსმიურ ომში.[79]

ადრეული ეკლესიისათვის ომის იდეა სავსებით უცხოც არ ყოფილა, რადგანაც მიიჩნეოდა, რომ ბოლო ჟამს თავად უფალი გაუძღვებოდა ზეციურ ძალებს ბოროტების დასათრგუნად. ქრისტიანი მოწამეების ჯარისკაცებად აღქმა გარდუვალი იყო. დევნის გაძლიერებასთან ერთად მარტვილები სულ უფრო მეტად ემსგავსებოდნენ ეკლესიის წინამბრძოლებს სატანასთან ჭიდილში.[80] II და III საუკუნეების მარტიროლოგიებში მოწამე იდეალიზირებულია, როგორც ქრისტიანი ჯარისკაცი კოსმიურ ბრძოლაში, რომელსაც ესქატოლოგიური პატივი ელის. ამ შეხედულებებმა მოამზადეს იდეოლოგიური საფუძვლები მიწიერი ქრისტიანული არმიის ჩამოსაყალიბებლად IV საუკუნეში. მას შემდეგ რაც ქრისტიანულმა რელიგიამ გაბატონებული მდგომარეობა მოიპოვა რომის იმპერიაში, დაიწყო ღმერთის სამეფოს გაიგივება ისეთ მიწიერ ინსტიტუტებთან, როგორიც იყო რომი ევსები კესარიელის და ეკლესია ნეტარი

[68] Harnack, *Militia Christi*, 32.

[69] Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, 165.

[70] Hornus, *It Is Not Lawful for Me to Fight*, 93. ს. კადუს მახვილგონივრული შენიშვნით, ქრისტიანი მწერლების მიერ რიგ შემთხვევებში წარმართთა მიერ მახვილის გამოყენების გამართლება, სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი ამართლებენ თავად ქრისტიანთა მიერ მახვილის გამოყენებას. Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, 215.

[71] D. M. Gracie, “Translator’s Introduction,” *Militia Christi*, 20.

[72] Hornus, *It Is Not Lawful for Me to Fight*, 90.

[73] Jonathan Koscheski, “The Earliest Christian War: Second- and Third-Century Martyrdom and the Creation of Cosmic Warriors,” *JRE*, 39/1 (2011), 121-22.

[74] Tertullian, “Scorpiace,” in *ANF*, vol. III, 637.

[75] Cyprian, “The Epistles,” 288.

[76] იქვე, 348.

[77] Optatus, *Against the Donatists*, trans. M. Edwards (Liverpool, 1997), 3.8.

[78] Koscheski, “The Earliest Christian War,” 116-17.

[79] იქვე, 119-20.

[80] Moffatt, “War,” 656.

ავგუსტინეს შრომებში. შესაბამისად, ბრძოლა წმინდა რომის ან ეკლესიის დასაცავად დიდწილად გაგებული იქნა, როგორც ბრძოლა ღმერთის სამეფოს დასაცავად.[81]

ევსები კესარიელისათვის (260-340) კონსტანტინე დიდის მმართველობის ხანა ახალი იერუსალიმის დასაწყისსს მოასწავებდა.[82] თავის აპოლოგიაში „კონსტანტინეს ცხოვრება“ ევსები წერს, რომ „ღმერთმა აქცია კონსტანტინე თავისი მეუფების ნიმუშად... მისი მეშვეობით გაწმინდა კაცობრიობა მრავალღმერთიანობისაგან და დასვა ის ყველა ერის მასწავლებლად“.[83] კონსტანტინეს მმართველობისას რომის იმპერია აღარ იყო ბაბილონის მეძავი, რომელიც ქრისტიანობას ებრძოდა. შეცვლილი ვითარება მოითხოვდა ეჩვენებინათ, რომ ომი ღვთიური განაზრახის ნაწილი იყო, იმპერატორი კი უფლის მიერ იყო არჩეული ქვეყნიერების დასაპყრობად და მოსაქცევად.[84]

313 წელს, მილანის ედიქტით ქრისტიანობა იმპერიაში ლეგალური გახდა. მომდევნო წელსვე, არლის საეკლესიო კრებამ (314) თანადგომა გამოუცხადა ხელისუფლებას და არმიიდან დეზერტირები ეკლესიიდან მოკვეთა.[85] ჯ. შინის მტკიცებით, კონსტანტინეს დროს არმიაში იმდენად ბევრი ქრისტიანი მსახურობდა, რომ ამან მნიშვნელოვანწილად განაპირობა მილანის ედიქტით ქრისტიანული რელიგიის აღიარება. მისი აზრით, მცდარია მოსაზრება, თითქოს რომის იმპერატორებს ამ ხანაში ისეთი ძალა ჰქონდათ, რომ შეეძლოთ არმიისათვის თავს მოეხვიათ უცხო რელიგია, რომელიც მათ არ სურდათ. ავტორის დასკვნით, ასეთი იმპერატორები დიდხანს ვერ გაატანდნენ.[86] ჯ. შინს უნდა დავეთანხმოთ იმაში, რომ IV საუკუნის დასაწყისისთვის ქრისტიანთა რაოდენობა რომაულ არმიაში მართლაც საგრძნობი იყო, მაგრამ ალბათ, არც მთლად ამდენი. ეს რომ ასე ყოფილიყო, თავად ავტორისეული ლოგიკით, 303-13 წლებში ქრისტიანთა დიდი დევნა უბრალოდ შეუძლებელი გახდებოდა ლეგიონებში ბევრი ქრისტიანის ყოფნის გამო. თავად ჯ. შინიც აღიარებს, რომ კონსტანტინემ და მომდევნო იმპერატორებმა სხვადასხვა ეფექტური მეთოდებით (ქრისტიანული სიმბოლოებისა და მსახურების დანერგვა, ქრისტიანთა დაწინაურება, ფორმალურად გაქრისტიანებული ბარბაროსების არმიაში მიღება) დააჩქარეს არმიის ქრისტიანიზაცია.[87]

V საუკუნეში ქრისტიანები უკვე ისეთ უმრავლესობას წარმოადგენდნენ რომაულ არმიაში, რომ 416 წლის კანონით, რომელიც თეოდოსიუსის კოდექსშია ასახული (*Codex Theodosianus*), წარმართებს სამხედრო სამსახურიც კი აეკრძალათ.[88] ამ კონტექსტში განსაკუთრებით საინტერესოა სიტყვა *paganus*-ის მნიშვნელობის ცვლილება: თავდაპირველად ის, ჯარისკაცისაგან განსხვავებით, სამოქალაქო პირს აღნიშნავდა, IV საუკუნეში კი წარმართს, არაქრისტიანს, რაც უჩვენებს თუ ქრისტიანის, როგორც ქრისტეს ჯარისკაცის იდეამ როგორ დაიპყრო ლათინი ქრისტიანების გონება.[89]

კონსტანტინეს ეპოქაში ქრისტიანული ეკლესიის დამოკიდებულების შეცვლას ომისადმი მრავალი ისტორიკოსი აღნიშნავს და მას ხელისუფლების წინაშე ეკლესიის კაპიტულაციასა და მარცხს უწოდებს.[90] რ. ბეინტონი, ა. ჰარნაკი და ს. კადუ კონსტანტინეს მმართველობაში ეკლესიის პოზიციას ომის მიმართ ახასიათებენ როგორც ეკლესიის ისტორიაში პაციფისტური პერიოდის დასასრულსა და რადიკალურ ცვლილებას ქრისტიანული რწმენის ფუძემდებლური დებულების საკითხში.[91]

ამ ცვლილებისათვის თვალის გადევნება შეიძლება ეკლესიის განგებებშიც, რომლებშიც თანადროული ეპოქის რეალიებია ასახული. „სამოციქულო გადმოცემებმა“ ჩვენამდე მოაღწია ლათინურ, კოპტურ, არაბულ და ეთიოპურ ვარიანტებში. მათი ნაწილი II საუკუნის შუახანებს ეკუთვნის, ნაწილი კი IV საუკუნეს. მეთექვსმეტე თავის ეთიოპური ვერსია, რომელიც უადრესი და უფრო ხისტი ჩანს, ნათლობას უკრძალავს ყველა ჯარისკაცს, განურჩევლად იმისა, თქვეს თუ არა მათ კაცის კვლაზე უარი. უფრო შემწყნარებელია კოპტური და არაბული ვერსიები, რომლებიც უშვებენ დაბალი რანგის იმ ჯარისკაცთა ნათლობას, რომელთაც უარი თქვეს სისხლისღვრაზე.[92]

IV საუკუნის შუახანების „იპოლიტეს კანონები“ ძველებურად კრძალავს კაცისკვლას ქრისტიან ჯარისკაცთა მიერ, მაგრამ უკვე შეგუებულია რეალობას და იმ შემთხვევაში თუ ეს მაინც მოხდა, დამნაშავეს უკრძალავს წმინდა საიდუმლოე-

[81] Koscheski, “The Earliest Christian War,” 105-6.

[82] Helgeland, “Christians and the Roman Army,” 155.

[83] Eusebius, *Life of Constantine*, by A. Cameron and S. G. Hall (Oxford, 1999), 69.

[84] Nicholas Kauffman, “Nonnus’ Dionysiaca and Late-Antique Discourse on Warfare,” *GRBS*, 56 (2016), 745.

[85] Moffatt, “War,” 670-71; Ryan, “The Rejection of Military Service by the Early Christians,” 28.

[86] Shean, *Soldiering for God*, 7-8.

[87] იქვე, 19.

[88] *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, by C. Pharr (Princeton, 1952), 16.10.21.

[89] Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, 167.

[90] იქვე, 257-59, 264-65.

[91] Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 85; Harnack, *Militia Christi*, 100; Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, 264-65.

[92] Kreider, “Military Service in the Church Orders,” 419-21.

ბების აღსრულებას, მანამ სანამ სასჯელით, ცრემლითა და ვაებით არ განიწმინდება.[93]

IV საუკუნის მიწურულის „მოციქულთა განწესებანის“ შედარება წინარე ეპოქის ტექსტებთან კარგად გვიჩვენებს იმ ცვლილებებს, რომელიც ქრისტიანულმა მოძღვრებამ განიცადა ომთან და ძალადობასთან მიმართებაში. მაგალითად, ცნობილი მეორე ლოყის შეშვერის პოსტულატს „მოციქულთა განწესებანი“ ამატებს: „იმიტომ კი არა, რომ შურისგება ცუდია, არამედ მოთმინება უფრო საპატიოა“; თუ „დიდაქე“ ამბობს, რომ „არა კაც ჰკლა“,[94] „მოციქულთა განწესებანი“ განმარტავს: „არა იმიტომ, რომ ყველა მკვლელობა ბოროტებაა, არამედ მხოლოდ უდანაშაულოს; ხოლო სამართლიანი მკვლელობა მაგისტრატების ხელთაა“. „მოციქულთა განწესებანი“ სიცოცხლის მოსპობის საკითხში ემიჯნება ეკლესიის ადრინდელ განგებებს. ის თავის წიაღში იღებდა არა მარტო მათ, ვინც ჯერ ჯარში მსახურობდა და შემდეგ გახდა ქრისტიანი, არამედ უფლებას აძლევდა ქრისტიანებს არმიაში შესულიყვნენ და უსიტყვოდ ეგუებოდა იმას, რომ მათ შეეძლოთ სისხლის დაღვრა.[95]

ჟ.-მ. ჰორნუსი აღნიშნავს, რომ ეკლესია თანდათანობით თმობდა პოზიციას: მან ჯერ მომნანიე ჯარისკაცს აპატია, შემდეგ არამოძალადე ჯარისკაცი შეიწყნარა, ბოლოს კი მკვლელ ჯარისკაცსაც შეუნდო.[96] V საუკუნეში ქრისტიანებს სამხედრო სამსახური აღარ ეკრძალებოდათ, თუმცა ყოფილ ჯარისკაცებს მღვდლობა არ შეეძლოთ.[97]

თავის ადრეულ ნაშრომებში ლაქტანციუსი (250-325) მკაცრად ილაშქრებს სისხლისღვრის წინააღმდეგ. 303-11 წლებში ის წერს: „როდესაც ღმერთი კაცის კვლას გვიკრძალავს, ის არა მარტო აშკარა ძალმომრეობას კრძალავს, რაც კაცთა კანონებითაც არ არის დაშვებული, არამედ ის გვიკრძალავს იმის ჩადენასაც, რაც კანონიერად ითვლება კაცთა შორის. მართალი ადამიანისათვის არც ომში მონაწილეობაა კანონიერი... და არც სხვისი სიკვდილით დასჯის მოთხოვნა, რადგან სულერთია, კაცს სიტყვით მოკლავ თუ მახვილით, რადგან თავად კაცის კვლა არის აკრძალული“ (*Institutiones Divinae*, VI.20).[98] გვიანდელი ნაწერი, როდესაც ლაქტანციუსი უკვე კონსტანტინე დიდის მრჩეველია, სხვა პათოსითაა გამსჭვალული: „სიმამაცე კარგია, როდესაც შენი ქვეყნის დასაცავად იბრძვი, მაგრამ ბოროტებაა, თუ მის წინააღმდეგ გამოდიხარ“ (*Epitome Divinarum Institutionum*, LXI).[99] 320 წლის ნაწერში ის, მართალია, ილაშქრებს სიკვდილით დასჯისა და გლადიატორთა ბრძოლების წინააღმდეგ, მაგრამ არაფერს ამბობს ომებზე.[100]

კიდევ უფრო ნათლად გამოხატავს თავის პოზიციას ათანასე დიდი (297-373), ალექსანდრიის პატრიარქი: „კაცის კვლა სწორი არ არის, მაგრამ ომში ის არათუ ნებადართულია, არამედ საქებიცაა“.[101] ამავე აზრისაა ისიდორე პელუსიელი (V ს.), რომელიც აცხადებდა, რომ მკვლელობა ცოდვაა, მაგრამ სამართლიან ომში კაცის კვლა ცოდვა არ არის.[102]

ოფიციალური ეკლესიის ეს პოზიცია ყველას არ გაუზიარებია და ჩვენ კვლავ ვხვდებით ქრისტიანების მიერ სამხედრო სამსახურის უარყოფას წმ. მარტინ ტურელის მიერ; სამხედრო სამსახურს აკრიტიკებდნენ წმ. გრიგოლ ნაზიანზელი და იოანე ოქროპირი.[103]

თავის უარყოფით დამოკიდებულებას არ მალავს ბასილი კესარიელიც (330-79). ამფილოქე იკონიელისადმი მიწერილ კანონიკურ წერილებში ის სამი წლით უკრძალავს ზიარებას ჯარისკაცს, რომელსაც სისხლში ჰქონდა ხელები გასვრილი: „ჩვენს მამებს ომში ჩადენილი მკვლელობა მკვლელობად არ მიაჩნდათ, რადგან, როგორც მგონია, გამონაკლისს უშვებდნენ მათთვის, ვინც იბრძოდა სიწმინდისა და ჭეშმარიტი რწმენისათვის. ალბათ უკეთესია, ვურჩიოთ მათ, ვისაც ხელები აქვს გასვრილი, მხოლოდ სამი წლით თავი შეიკავონ ზიარებისაგან“ (CLXXXVIII.13).[104] რატომ უსვამს ხაზს „მხოლოდ სამ წელს“ ბასილი დიდი? საქმე იმაშია, რომ, ჩვეულებრივ, განზრახ ჩადენილი მკვლელობისათვის ბასილი 20 წლით კრძალავს ზიარებას (CCXVII.56),[105] ხოლო ჯარისკაცის შემთხვევაში მხოლოდ სამი წლით ითხოვს მის განკანონებას. ბასილისათვის ცხადია, რომ ომში მომხდარი მკვლელობა მკვლელობაა, ჯარისკაცებს კი განზრახ მკვლელობის ჩამდენებად თვლის, რადგანაც მათი მიზანი მოწინააღმდეგის მოკვლაა (CLXXXVIII.8).[106] ამავე დროს, მან კარგად იცის, რომ

[93] იქვე, 425-26.

[94] *The Early Church on Killing*, 19.

[95] Kreider, “Military Service in the Church Orders,” 428-29, 434.

[96] Hornus, *It Is Not Lawful for Me to Fight*, 213.

[97] Childress, “Moral Discourse about War in the Early Church,” 12.

[98] Lactantius, “Divine Institutes,” in *ANF*, vol. VII, rev. ed. (Buffalo, 1886), 187.

[99] Lactantius, “Epitome of the Divine Institutes,” in *ANF*, vol. VII, 248.

[100] *The Early Church on Killing*, 104, 115.

[101] St. Athanasius, “Letters,” in *SLNPNF*, vol. IV (New York, 1892), 557.

[102] Childress, “Moral Discourse about War in the Early Church,” 14.

[103] Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, 259-61.

[104] St. Basil, “Letters,” in *SLNPNF*, vol. VIII (New York, 1895), 228.

[105] St. Basil, “Letters,” 256.

[106] იქვე, 226.

ქრისტიანთა მონაწილეობას ომებში უკვე ეგუება ეკლესია და მკვლელობის გამო ჯარისკაცისათვის სასჯელის დადება არაეფექტურია. ამისდა მიუხედავად, ბასილი მაინც გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას სისხლისღვრისადმი და თუმცა შედარებით მსუბუქი სასჯელით, მაგრამ მაინც სჯის ჯარისკაცებს.

ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარებით რომის სახელმწიფომ მოქალაქეებზე კონტროლის ისეთ დონეს მიაღწია, რომელსაც მხოლოდ XX საუკუნის ტოტალიტარულმა რეჟიმებმა გადაამეტეს. მორჩილების გარდა, მოქალაქეს ქრისტიანობაც უნდა ერწმუნა, რომელიც რომის ხელისუფლებისაგან განუყოფელი გახდა. ხელისუფლებას არა მარტო ეკლესიის მატერიალური უზრუნველყოფა ევალებოდა, არამედ მისი მთლიანობის დაცვა და მწვალებელთა განადგურება. სახელმწიფოს მოვალეობად იქცა ქრისტიანული ეკლესიის გავლენის გაფართოება და იმპერიის საზღვრებს გარეთ მყოფ ქრისტიანთა დაცვაც. თუმცა, ამ მოვლენას თავისი უარყოფითი მხარეც ჰქონდა: როგორც კი ეკლესიამ გადაწყვიტა მხარი დაეჭირა რომის სახელმწიფოსათვის ქრისტიანთა სხვადასხვა ჯგუფების დევნის საქმეში, მაშინვე დაკარგა მორალური ავტორიტეტი. ასეთმა პოლიტიკამ გამოიწვია დაუსრულებელი კონფლიქტი რეგიონულ ქრისტიანულ მოძრაობებთან, რომელიც დღემდე გრძელდება.[107]

[107] Shean, *Soldiering for God*, 27-28.

ქრისტიანული „სამართლიანი ომი“

ქრისტიანობამდელმა დასავლეთის ცივილიზაციამ ხანგრძლივი გზა გაიარა, სანამ ბერძნულ-რომაულ ტრადიციაში ჩამოყალიბდებოდა მეტნაკლებად მისაღები „სამართლიანი ომის“ კონცეფცია, რომლის დროსაც ძალადობა გამართლებულია მშვიდობის, წესრიგისა და სამართლიანობის დასაცავად.

ძველბერძნულ საზოგადოებაში გაბატონებული პოლიტიკური რეალიზმი და მორალი თუკიდიდესთან შეგვიძლია ამოვიკითხოთ. პელოპონესის ომში ათენელები მოწინააღმდეგეს ასე მიმართავენ: „დასაბამიდან, სამართალი მხოლოდ თანაბარი ძალის მქონეთა შორის არის შესაძლებელი და ძლიერი იმას სჩადის რაც სურს, სუსტი კი იძულებულია ითმინოს“.[108] ასეთ ვითარებაში, როდესაც მხოლოდ ძლიერს შეუძლია სამართალზე აპელირება, სუსტს კი არაფრის უფლება არ აქვს, ყოველგვარ სამართლიანობაზე საუბარი ზედმეტია.

[108] Thucydides, *The Peloponnesian War*, trans. R. Warner (Harmondsworth, 1916), 5:89, 360.

ძვ.წ. IV საუკუნეში პლატონის შრომებში პირველად გვხვდება ომი, როგორც ეთიკური დილემა. ის ანსხვავებს ბერძნებს შორის მიმდინარე ომებსა და ბარბაროსებთან წარმოებულ ომებს. პლატონი თვლის, რომ ამ ორ ომს შორის მნიშვნელოვანი სხვაობაა: ბარბაროსებთან ომი ბუნებრივი, მართებული მდგომარეობაა და მას ომი უნდა ეწოდოს, მაშინ როდესაც ბერძნებს შორის ომი არაბუნებრივია და მას უთანხმოება უნდა ერქვას. ამ შემთხვევაში საბრძოლო მოქმედებებს შეზღუდული და დამზოგავი სახე უნდა ჰქონდეს. არისტოტელე ეთანხმებოდა პლატონს, რომ შიდა-ბერძნული ომები უბედურება იყო, ხოლო ბარბაროსებთან ომი – ბუნებრივი და ლეგიტიმური. მთავრობა ვალდებული იყო ყოფილიყო ძლიერი და დაეცვა თავისი მოქალაქეები. ამასთანავე, ომი თვითმიზანი არ იყო. არისტოტელე აცხადებდა, რომ„ჩვენ ვომობთ მშვიდობისათვის“.[109] მასვე ეკუთვნის ტერმინი „სამართლიანი ომი“, რომელსაც იყენებდა ბარბაროსებთან ბერძნების ომების აღსანიშნავად.[110]

რომაელთა წვლილი „სამართლიანი ომის“ თეორიის ჩამოყალიბებაში მდგომარეობდა ომის სამართლიანი მიზეზების კონცეფციის შემუშავებაში.[111] სამართლიანი ომის რომაული კონცეფცია სრულყოფილადაა ჩამოყალიბებული ციცერონის (106-43) შრომებში. ის ყურადღებას ამახვილებდა ორ კრიტერიუმზე: სამართლიან მიზეზსა და ლეგიტიმურ ხელისუფლებაზე. ციცერონის მტკიცებით, სამართლიანობა და ომი ერთმანეთთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. არცერთი ომი არ შეიძლება ჩაითვალოს სამართლიანად, თუკი მას წინ არ უძღვის მოწინააღმდეგის მიერ ჩადენილი დანაშაული.[112] რომაული იურიდიული აზრი მოითხოვდა სამართლიანობის ანუ ომამდელი მდგომარეობის (*status quo ante bellum*) აღდგენას. ომის გამოცხადების უფლება მხოლოდ საჯარო ხელისუფლებას ჰქონდა. ციცერონმა მკაფიოდ ჩამოაყალიბა, რომ სამართლიანი ომის წარმოებისათვის შესაბამისი მიზეზი უნდა არ-

[109] Rory Cox, “The Ethics of War up to Thomas Aquinas,” in *OHEW*, 102-3.

[110] Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge, 1975), 3-4.

[111] იქვე, 4.

[112] John Mark Mattox, *Saint Augustine and the Theory of Just War* (London, 2006), 15.

სებობდეს. სამართლიანი მიზეზის ცნება სამი უფლებიდან წარმოდგებოდა: 1) თავის დაცვისა და მოგერიების უფლება, 2) დაკარგული საკუთრების დაბრუნების უფლება, და 3) მიყენებული ზიანისათვის დასჯისა და შურისგების უფლება.[113] ციცერონმა გააფართოვა სამართლიანი მიზეზის ცნების ფარგლები მასში მოწინააღმდეგის დასჯის ჩართვით, რაც მან თავისი არასწორი ქმედებით დაიმსახურა.[114]

ქრისტიანული სამართლიანი ომის იდეა IV-V საუკუნეებში ყალიბდება ამბროსი მედიოლანელისა და ნეტარი ავგუსტინეს ნაწერებში. ამბროსი მედიოლანელი (340-97), ალბათ, პირველი იყო, ვინც ომის ქრისტიანული ეთიკა შეიმუშავა. მას ეკუთვნის დებულებები, რომ ომის მიზეზი სამართლიანი უნდა ყოფილიყო და რომ მღვდელსა და ბერს ომში მონაწილეობა არ უნდა მიეღო.[115] ამბროსი მედიოლანელი შინაომებისა და აჯანყებების წინააღმდეგ გამოდიოდა, მაგრამ მისაღებად მიიჩნევდა ბარბაროსებთან ომს. ამ უკანასკნელთ ბუნებრივ მტრებად თვლიდა, ხოლო მათ წინააღმდეგ ომს – ლეგიტიმურად. მეტიც, გარეშე მტრებზე გამარჯვებას, იმპერიის უსაფრთხოებასთან ერთად, ორთოდოქსული ქრისტიანობის გამარჯვებად და გავრცობად აღიქვამდა. ომი უნდა ყოფილიყო თავდაცვითი, შეთანხმებები უნდა შესრულებულიყო, მტერი არ უნდა დაემარცხებინათ უღირსი ხერხებით და დამარცხებული უნდა შეეწყალებინათ. ამბროსის მიხედვით, ასეთი ომი არათუ სამართლიანი, არამედ ქების ღირსიც იყო.[116]

უდანაშაულოს დაცვის მორალურმა ვალდებულებამ ამბროსი მიიყვანა თავდაცვითი ძალადობის, როგორც ქრისტიანული გულმოწყალების აქტის, შენდობამდე.[117] ის წერდა: „ადამიანი, რომელსაც შეუძლია და არ დაიცავს ვნებისაგან მოყვასს, ისევე სცოდავს, როგორც ვნების მიმყენებელი“.[118] ამავე დროს, გასათვალისწინებელია, რომ თავისი შენდობა ამბროსის არ განუვრცია იმ შემთხვევებზე, როდესაც ქრისტიანს საკუთარი თავის დაცვა უწევდა.[119] სხვაზე ძალადობა საკუთარი თავის გადასარჩენად იყო ეგოისტური და არა ძმური სიყვარულის გამოვლინება, ქრისტიანისათვის კი უმჯობესი იყო ზეციური ხსნა მოეპოვებინა, ვიდრე მიწიერი სხეული გადაერჩინა.[120]

[113] Cox, “The Ethics of War up to Thomas Aquinas,” 104.

[114] Russell, *The Just War in the Middle Ages*, 5.

[115] Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 89-91.

[116] Louis J. Swift, “St. Ambrose on Violence and War,” *TPAPA*, 101 (1970), 534.

[117] Ambrose, *De Officiis*, by I. J. Davidson, vol. I (Oxford, 2002), I, 28:136.

[118] Ambrose, *De Officiis*, I, 36:179.

[119] Swift, “St. Ambrose on Violence and War,” 537.

[120] Ambrose, *De Officiis*, I, 28:131; III, 4:27.

ლ. სვიფტის შეფასებით, მიუხედავად იმისა, რომ სახარებისეულ მცნებებს მიმართავს, მოყვასის სიყვარულის მხედრულ სულთან მორიგების ცდით ამბროსი საკმაოდ დაშორდა პირველი საუკუნეების პაციფისტურ ტენდენციებს და დაუახლოვდა ავგუსტინეს სამართლიანი ომის იდეებს.[121] მართლაც, ეს იყო მნიშვნელოვანი ცვლილება ქრისტიანულ აზროვნებაში, როდესაც გარკვეული ტიპის ძალადობა პირველად ჩაითვალა მორალურად დასაშვებად.

ნეტარი ავგუსტინეს (354-430) შეხედულებების ჩამოყალიბება ომზე ორი მძლავრი იმპერატივის ზემოქმედების ქვეშ მიმდინარეობდა: მას უწევდა ამ თემაზე კამათი მანიქეველებთან, რომელთა მიმდევარიც ადრე თავად იყო, და მას უნდა გაემართლებინა ქრისტიანთა მონაწილეობა რომის იმპერიის ომებში.[122] ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ამ დროს რომს უკვე უჭირდა ბარბაროსთა შემოსევებისაგან თავის დაცვა და რომაულ მშვიდობას რბევა-გაჩანაგება ენაცვლებოდა.

მანიქეველთა მოძღვრება კოსმოლოგიურ დუალიზმს ქადაგებდა, სადაც სამყარო კეთილისა (სინათლისა) და ბოროტის (სიბნელის) ბრძოლის ასპარეზი იყო. ცნობილი მანიქეველი ღვთისმეტყველის ფაუსტუს მილეველის მტკიცებით, რადგან მოსეს მისმა ღმერთმა ომის დაწყება უბრძანა, გამოდის, ის თავად იყო ბოროტების წყარო. ავგუსტინე პასუხობდა, რომ მოსეს ომები სამართლიანი იყო და სამაგიეროს მიაგებდა მათ, ვინც ამას იმსახურებდა (*Contra Faustum Manichaeum*, XXII.69-74, 78).[123] ძველ აღთქმაზე დაყრდნობით, ავგუსტინე ამბობდა, რომ ღმერთის განგებით ომებში დამარცხებულები მათი ცოდვებისათვის ისჯებოდნენ (*De civitate Dei*, XIX.15).[124]

ავგუსტინეს სამართლიანი ომის პრინციპები საკმაოდაა დავალებული ციცერონისაგან, რომელსაც ის ხშირად იმოწმებს. სამართლიანი ომის თაობაზე ციცერონის რიგი მოსაზრებები მხოლოდ ავგუსტინეს ნაწერებშია შემორჩენილი.[125] ავგუსტინე აღნიშნავს, რომ ომის დროს მნიშვნელოვანია მისი მიზეზი და თუ ვინ აცხადებს მას, რისი უფლებაც აქვს ლეგიტიმურ მმართველს (*Contra Faustum Manichaeum*, XXII.75).[126] მისი მიხედვით, ომის სამართლიანობას ოთხი ძირითადი კრიტერიუმი განსაზღვრავდა: 1. ომი ლეგიტიმურ მმართველს

[121] Swift, “St. Ambrose on Violence and War,” 541-42.

[122] Frederick H. Russell, “Love and Hate in Medieval Warfare: The Contribution of Saint Augustine,” *NMS*, 31 (1987), 110.

[123] St. Augustin, “The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists,” in *SLNPNF*, vol. IV (Buffalo, 1887), 298-301, 303.

[124] St. Augustin, “City of God,” in *SLNPNF*, vol. II (Buffalo, 1887), 411.

[125] Mattox, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, 14.

[126] St. Augustin, “Reply to Faustus the Manichaean,” 301.

უნდა გამოეცხადებინა; 2. ომის მიზეზი დასაბუთებული და მორალურად მისაღები უნდა ყოფილიყო; 3. ომი გარდაუვალი იყო და სამართლიანი მიზნის მიღწევა სხვა გზით არ ხერხდებოდა, და 4. ომის წარმოება მისაღები მეთოდებით ხდებოდა.[127] როგორც ვხედავთ, ავგუსტინე ეთანხმება ციცერონის ისეთ ფუნდამენტურ დებულებებს, როგორიცაა ომის დაწყების სამართლიანი მიზეზი და ომის გამოცხადება ლეგიტიმური ხელისუფლების მიერ.

მომდევნო ხანის ქრისტიანი ავტორებიც იზიარებენ ამ სულისკვეთებას და ციცერონისეულ დაკარგული საკუთრების დაბრუნების უფლებასაც გამოკვეთენ თავიანთ თხზულებებში. ისიდორე სევილიელი (560-636) წერდა, რომ „სამართლიანია ომი, რომელსაც ოფიციალურად აცხადებენ და აწარმოებენ წართმეული საკუთრების დასაბრუნებლად ან მტრის მოსაგერიებლად. უსამართლოა ომი, რომელსაც იწყებენ არა კანონიერი მიზეზის, არამედ მძვინვარების გამო“.[128] ავგუსტინეს სამართლიანი ომის დოქტრინა ყოველდღიურ რეალობასთან ქრისტიანთა ადაპტაციის კარგი საშუალება გამოდგა. ის „პირველი ავტორიტეტული სწავლებაა იმის შესახებ, რომ შესაძლოა იმსახურო არმიაში და ამავე დროს ემსახურო ღმერთსაც“.[129]

თავის დაცვისას მომხდურის მოკვლის თაობაზე ავგუსტინეს მოსაზრებანი შეიცავს მსჯელობას ორი ტიპის სამართალზე: წარმავალსა და მარადიულზე. წარმავალი ანუ მიწიერი, სახელმწიფოს სამართალი დასაშვებად მიიჩნევს თავდამსხმელის მოკვლას და ამას ავგუსტინეც სამართლიანად თვლის, რადგან უდანაშაულოსთვის ვნების მიყენებაზე უმჯობესი თავდამსხმელის სიკვდილია. თუმცა, მისი აზრით, ეს არ შეეფერება ქრისტიანს, რომლისგანაც მოყვასის სიყვარული მეორე ლოყის მიშვერას მოითხოვს. ავგუსტინესათვის უმჯობესია ქრისტიანმა თავისი სიცოცხლე ჩააგდოს საფრთხეში, ვიდრე მოგერიების ცდისას საფრთხე შეუქმნას თავდამსხმელის სიცოცხლეს.[130] ავგუსტინეს მოძღვრებაში ჩვენ ვერ ვიპოვით აქტიური წინააღმდეგობისაკენ მოწოდებას. ის პასიურ მორჩილებას ქადაგებს: თუკი ქრისტიანს აიძულებენ ისეთი რამის ჩადენას, რაც მის რწმენას ეწინააღმდეგება, მან უარი უნდა

[127] J. A. Brundage, “Holy War and the Medieval Lawyers,” in *HW*, 101-2; Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 95-97; Russell, “Love and Hate in Medieval Warfare,” 114.

[128] Isidore of Seville, *The Etymologies of Isidore of Seville*, by S. A. Barney, et al. (Cambridge, 2006), XVIII, I:2.

[129] Stanley Windass, *Christianity versus Violence: A Social and Historical Study of War and Christianity* (London, 1964), 23.

[130] Richard Shelly Hartigan, “Saint Augustine on War and Killing: The Problem of the Innocent,” *JHI*, 27/2 (1966), 196-97; Russell, *The Just War in the Middle Ages*, 18.

თქვას შესრულებაზე და მარტვილის მოთმინებით მიიღოს სასჯელი.[131]

როგორც ქრისტიანს, ავგუსტინეს სძულს ომი. მისთვის უდავოა, რომ ყველა ხალხს სურს მშვიდობა. მაგრამ მშვიდობის დასამყარებლად ზოგჯერ ძალის გამოყენებაა საჭირო.[132] 418 წელს დაწერილ წერილში ავგუსტინე უხსნის რომაული ჩრდილოეთ აფრიკის მმართველ ბონიფაციუსს, რომ უფლის მსახურება სამხედრო სამსახურითაც შეიძლება და ადარებს ლოცვით უხილავი მტრის წინააღმდეგ ბრძოლას ხილული ბარბაროსების წინააღმდეგ იარაღით ბრძოლას. რადგანაც ომი მშვიდობისათვის წარმოებს, მის უარმყოფელთა წინააღმდეგ დასაშვებია ძალადობის გამოყენება.[133]

ავგუსტინესათვის „ომის მთავარი სიავე არის ძალადობის წყურვილი, შურისმგებლის სისასტიკე, მრისხანე და ულმობელი შუღლი, გაშმაგებული წინააღმდეგობა, ძალაუფლების სურვილი“ ანუ ყველა ის ცოდვა, რისკენაც საომარი მოქმედებები უბიძგებს ადამიანს და არა მათი სიკვდილი, ვინც ისედაც მალე უნდა მოკვდეს (*Contra Faustum Manichaeum*, XXII.74).[134] მისთვის ნამდვილი მშვიდობა სამართლიანობაზე დამყარებული სიმშვიდეა, როდესაც ჰარმონია სუფევს ადამიანთა შორის და ადამიანსა და ღმერთს შორის (*De civitate Dei*, XIX.13).[135] ასეთი მშვიდობის მისაღწევად დაწყებული ომი სამართლიანია. ავგუსტინეს მოძღვრებაში იურიდიულ და ზნეობრივ წესრიგს შორის ისეთი კავშირი არსებობს, რომ პირველის დარღვევა ზნეობრივი ცოდვის ჩადენასაც გულისხმობს. ერი, რომელიც სხვის კანონიერ უფლებას არღვევს, ზნეობრივ კანონსაც შეურაცხყოფს. სწორედ ამიტომ, ავგუსტინეს სამართლიანი ომი მოწოდებულია აღადგინოს დარღვეული ზნეობრივი წესრიგი. ასეთი მიზანი ამართლებს ძალადობას.[136]

ავგუსტინეს „სამართლიანი ომი“ არ ანსხვავებდა თავდაცვითსა და შეტევით, აგრესიულ ომებს,[137] მაგრამ ის პირველი იყო ვინც ე.წ. „სამხედრო აუცილებლობის დოქტრინის“ თავისი ვერსია შემოგვთავაზა: ჯარს მხოლოდ მიზნის მიღწევისათვის აუცილებელი ძალადობა უნდა ჩაედინა.[138] მისთვის ჯარისკაცად ყოფნა კი არ იყო ცოდვა, არამედ ის ბოროტება და შურისგების წყურვილი, რაც ხშირად ახლდა არმიაში სამ-

[131] John Langan, “The Elements of St. Augustine’s Just War Theory,” *JRE*, 12/1 (1984), 31.

[132] Hartigan, “Saint Augustine on War and Killing,” 198.

[133] Langan, “The Elements of St. Augustine’s Just War Theory,” 26.

[134] St. Augustin, “Reply to Faustus the Manichaean,” 301.

[135] St. Augustin, “City of God,” 409.

[136] Hartigan, “Saint Augustine on War and Killing,” 199; Langan, “The Elements of St. Augustine’s Just War Theory,” 25.

[137] Russell, *The Just War in the Middle Ages*, 21.

[138] Mattox, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, 61.

სახურს. თუკი ბოროტების ჩამდენის დასჯა და ამით მისი შემდგომი სიავის აღკვეთა, მიკერძოებისა და კმაყოფილების გარეშე ხდებოდა, ეს ფასდებოდა როგორც მოყვასისადმი სიყვარულის აქტი.[139] ავგუსტინე ამბობს, რომ კანონი ავალებს ჯარისკაცს მოკლას მოწინააღმდეგე, რის გამოც ის ვერ ჩაითვლება მკვლელად. ავგუსტინე ითხოვს, რომ ქრისტიანმა ჯარისკაცმა მოკლას აუცილებლობის და არა სიამოვნების გამო. გამოდის, თუკი ქრისტიანი კლავს გულისწყრომის გარეშე, ის არათუ არღვევს ღმერთის კანონს, არამედ იცავს მას სამაგიეროს მიზღვის აქტში მონაწილეობით. სწორედ აქ, ავგუსტინეს დიდი ძალისხმევა მოარიგოს ომი და კაცისკვლა სახარებისეულ მოყვასის სიყვარულთან, კარგავს თანმიმდევრულობას. ავგუსტინემ იცის, რომ მოწინააღმდეგის რიგებში, მშვიდობიან მოსახლეობაში უდანაშაულო პირებიც არიან, თუმცა მას არ სჯერა, რომ ასეთნი მრავლად იქნებიან. მისთვის ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი ზნეობა ერთმანეთზე გადაჯაჭვულია და მიაჩნია, რომ უსამართლო ხალხი ვერ იქნება განებივრებული სამართლიანი მოქალაქეებით.[140] ამასთანავე, ზნეობრივ დაცემას ავგუსტინე ფიზიკურ სიკვდილს ამჯობინებს. თუკი სამართლიანმა ომმა უდანაშაულო ადამიანები შეიწირა, ეს დასანანია, მაგრამ არა დასაგმობი, რადგანაც ამ ცხოვრებაში ღმერთი ხშირად მოუვლენს განსაცდელს უდანაშაულოს, „თუმცა მარადისობაში ისინი აიცილებენ სასჯელს“ (*De civitate Dei*, I.9). მისი თვალთახედვით, სხეულის მოსპობა შესაძლოა უკეთესიც კი ყოფილიყო ცოდვილის სულისათვის.[141]

ჯ. ლანგანი უდანაშაულო მშვიდობიანი მოსახლეობის მიმართ ავგუსტინეს პოზიციას იმით ხსნის, რომ 1) თუკი მოსეს ომებში ღმერთის სამართალი არ ითხოვდა უდანაშაულოთა შეწყალებას, რატომ უნდა მოეთხოვა ეს ავგუსტინეს? 2) მსხვერპლის მინიმიზაცია შესაძლოა დავინახოთ ავგუსტინეს მოწოდებებში, არ მიეცათ ომის დროს გასაქანი ადამიანური ვნებებისათვის.[142] თუკი მეორე შემთხვევაში ავტორს უნდა დავეთანხმოთ, ვერ გავიზიარებთ მისი პირველი არგუმენტის ძალას. ასეთ გარემოებებში ღმერთზე აპელირება რომ გამართლებული არ იყო და უფრო მტკიცე ზნეობრივი პოზიციის

[139] Russell, “Love and Hate in Medieval Warfare,” 111.

[140] Hartigan, “Saint Augustine on War and Killing,” 200-2.

[141] Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 92.

[142] Langan, “The Elements of St. Augustine’s Just War Theory,” 32.

ჩამოყალიბება იყო საჭირო, ეს მომდევნო საუკუნეებში ქრისტიანების მიერ წარმოებულმა ომების სისასტიკემაც აჩვენა.

ავგუსტინესათვის უდანაშაულოთა ხვედრი არ არის მნიშვნელოვანი, მისთვის მთავარია დაცული იყოს სამართლიანი ომის პირობები და დადასტურებული იყოს მოწინააღმდეგის ზნეობრივი ბრალეულობა. ამიტომაც წერდა რ. ბეინტონი, რომ ავგუსტინეს ეთიკა ძალადობის გასამართლებლად გამოიყენებოდა, რადგანაც მართალსა და მტყუანს არჩევდნენ არა ჩადენილის, არამედ პოზიციის მიხედვით.[143]

რ. ჰარტიგანი აღნიშნავს იმ შეუთავსებლობას, რომელიც ახასიათებს ავგუსტინეს შეხედულებებს საზოგადო და კერძო ზნეობაზე, ისე რომ, ერთგან ბოროტის ვნებაც კი აკრძალულია და მეორეგან, უდანაშაულოს მოკვლაც შეიძლება. ავტორს უნდა დავეთანხმოთ შეფასებაში, რომ ეს შეუთავსებლობა დღესაც ძირს უთხრის ქრისტიანულ ეთიკას.[144]

ავგუსტინეს ნაწერებში წმინდა ომის წანამძღვრების პოვნაც შეიძლება. მისი შეხედულება, რომ ზოგიერთი ომი ღმერთის მიერაა ნაბრძანები, ცვლის ომის მიზეზების შინაარსს და აფართოებს მის ფარგლებს. ზეციური განკარგულება ომის ყველა სხვა გამომწვევ მიზეზს აღემატება და ამართლებს ომში მონაწილეობას.[145] მანიქეველებთან კამათში ავგუსტინე ამართლებს მოსეს და ამბობს, რომ ის ომებს ღმერთის ბრძანებით აწარმოებდა და ეს სისასტიკის კი არა, მორჩილების გამოვლინება იყო (*Contra Faustum Manichaeum*, XXII.74).[146] თუკი ომი მიმდინარეობს ღმერთის ბრძანების შესაბამისად, ასეთი ომი სამართლიანია. შეუძლებელია იმის დადანაშაულება, ვინც უფლის ბრძანებით აწარმოებს ომს, რადგანაც ღმერთი ყოველთვის მართალია (*Contra Faustum Manichaeum*, XXII.75).[147] შემთხვევითი არ არის, რომ ავგუსტინეს „სამართლიანი ომის“ კონცეფციამ მომავალში გზა გაუხსნა წმინდა და ჯვაროსნულ ომებს, რომლებიც ყოველგვარი „ბოროტების“ წინააღმდეგ იყვნენ მიმართულნი.[148]

[143] Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 92. აქედან შორს არ არის იმ სულისკვეთებამდე, რომლითაც სულდგმულობდა ალბიგოური ჯვაროსნული ლაშქარი 1209 წელს ბეზიეს ხოცვა-ჟლეტის დროს: კითხვაზე თუ როგორ გაერჩიათ კათოლიკე და ერეტიკოსი, პაპის ლეგატმა უპასუხა, – „ყველანი დახოცეთ. ღმერთი იცნობს თავისიანს“. Caesarii Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, ed. J. Strange, vol. I (Cologne, 1851), 302.

[144] Hartigan, “Saint Augustine on War and Killing,” 204.

[145] Mattox, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, 48-49.

[146] St. Augustin, “Reply to Faustus the Manichaean,” 301.

[147] იქვე.

[148] Russell, *The Just War in the Middle Ages*, 20.

წმინდა ომი და ჯვაროსნული იდეა

ლათინი ქრისტიანების წმინდა ომი

ომის საკითხებში დასავლური და აღმოსავლური ქრისტიანული სამყარო სხვადასხვა ავტორიტეტებს ემყარებოდა. კათოლიკური ეკლესია ნეტარი ავგუსტინესა და თომა აკვინელის თხზულებებს იყენებდა, ბიზანტიურ-მართლმადიდებლური კი ბასილი დიდის, გრიგოლ ნაზიანზელისა და იოანე ოქროპირის სწავლებებს.[1] ნეტარი ავგუსტინეს სწავლების თანახმად, ომის სამართლიანი მიზეზი შეიძლება ზნეობრივი წესრიგის დარღვევის აბსტრაქტული ცნება ყოფილიყო, რაც უფლის ნებისადმი აპელირების შესაძლებლობას ტოვებდა. აქ ავგუსტინემ გადაუხვია ტრადიციული რომაული სამართლის პრინციპს, რამაც შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპაში გზა გაუხსნა სარწმუნოების, როგორც ომისათვის საკმარი და სამართლიანი მიზეზის აღქმას.[2]

„სამართლიანი ომის“ მცნებასთან ერთად, ნეტარმა ავგუსტინემ ქრისტიანობაში დაამკვიდრა „ომში დამნაშავის“ გაგებაც, რომელიც დღემდე აქტუალურია დასავლური ცივილიზაციის ტრადიციებში. ის არ სჯიდა ცალკეულ ჯარისკაცებს უსამართლო ომში მონაწილეობისათვის, თუკი ისინი ამას შეგნებულად არ აკეთებდნენ და, ამრიგად, ათავისუფლებდა არმიას პასუხისმგებლობისაგან, რომელიც მთლიანად ეკისრებოდა სახელმწიფოს მეთაურს. ავგუსტინე მალე დარწმუნდა, რომ ერეტიკოსებთან ჭიდილში მხოლოდ ინტელექტუალურ არგუმენტებს შედეგი არ მოჰქონდა და მივიდა დასკვნამდე, ამ ბრძოლაში სახელმწიფო დახმარების აუცილებლობის შესახებ. შედეგად, მან განავრცო თავისი მოძღვრება და სამართლიანი ომის გარდა, უკვე შემოაქვს „ღვთისმოსაწონი ომის“ (*bellum Deo auctore*) ცნება, სადაც ჯარისკაცები უფლის მსახურებად აღიქმებოდნენ.[3] ეს თეორიული წანამძღვრები შემდგომში ნაყოფიერად გამოიყენა ლათინურმა ეკლესიამ საღვთო ომის ლეგიტიმაციის საქმეში.

ქრისტიანობა თავიდანვე თვლიდა, რომ ცხოვრება მუდმივი სულიერი ბრძოლა იყო. მოსაზრებამ, რომ ამ ბრძოლაში მონაწილე ქრისტეს ჯარისკაცს მიწიერი საქმეები არ უნდა ანაღვლებდეს, ხელი შეუწყო საერო და საეკლესიო ცხოვრების კიდევ უფრო დაშორებას. შუა საუკუნეებში ჭეშმარიტ „ქრისტეს მხედრობას“ (*milites Christi*) მარტვილები და მონაზვნები წარმოადგენდნენ. ეს სულიერი მხედრობა (*militia spiritualis*) ერთგვარად უპირისპირდებოდა კიდეც მუდამ ზნეობრივი განსაცდელის ქვეშ მყოფ მიწიერ მხედრობას (*militia saecularis*). მათგან განსხვავებით ქრისტეს მხედრობა არ ომობდა, ლოცულობდა და ასკეზითა და სულის წვრთნით იყო დაკავებული.[4] X საუკუნის მიწურულს ელფრიკ გრამატიკოსი წერდა: „უფლის ჭეშმარიტი მხედრები ბერები არიან, რომლებიც მახვილის ნაცვლად ლოცვით იბრძვიან“.[5]

ეკლესია კვლავინდებურად ალმაცერად უყურებდა სამხედრო საქმესა და სისხლისღვრას. რაბანუს მაურუსი (780-856) კატეგორიულად ეწინააღმდეგებოდა მოსაზრებას, რომლის თანახმადაც ლეგიტიმურ ომში ჩადენილი მკვლელობა არ უნდა დასჯილიყო 40 დღიანი მონანიებით.[6] პაპი ნიკოლოზ I (858-67) ამბობდა, რომ ომი ეშმაკის მოგონილი და მხოლოდ უკიდურესი საშუალება იყო, შესაბამისად, სამხედრო საქმის დეზერტირებს მოწყალედ უნდა მოპყრობოდნენ.[7]

კ. ერდმანი თვლიდა, რომ X-XI საუკუნეების მიჯნაზე, ევროპული ფეოდალური კლასის მზარდი მნიშვნელობისა და მილიტარიზაციის პასუხად, ეკლესიის დამოკიდებულება სამხედრო ფენის მიმართ შეიცვალა. *militia Christi* და *militia saecularis* შორის წინააღმდეგობა გაქრა და დაიწყო სამხედრო საქმის გაქრისტიანება. ეკლესიისა და სუსტის დასაცავად ომი განიხილებოდა როგორც წმინდა და ითვლებოდა არა მარტო მეფის, არამედ ყოველი რაინდის ვალად. ეს პროცესი, რომელიც ჯვაროსნული მოძრაობის წინამორბედად გვევლინება, უკვე X საუკუნეშია შესამჩნევი.[8]

[1] Miller, “Introduction,” 3.

[2] Yannis Stouraitis, “State War Ethic and Popular Views on Warfare,” in *CBCW*, 64-65.

[3] Карл Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, пер. Д.Г. Хрусталева (Санкт-Петербург, 2018), 70-72.

[4] იქვე, 75-76, 292.

[5] Christopher Tyerman, *Fighting for Christendom: Holy War and the Crusades* (Oxford, 2004), 107.

[6] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 79-80.

[7] “Nicolai I. papae epistolae,” *MGH. Epistolarum*, t. VI (Berlin, 1925), 585.

[8] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 130.

ჯ. ფრანსმა აჩვენა, რომ ეკლესიის დადებითი პოზიცია ომის მიმართ უფრო ადრე ჩამოყალიბდა. ჯერ კიდევ კაროლინგების ხანაში ეკლესია მკვეთრად განასხვავებდა კერძო გარემოებებით განპირობებულ მკვლელობას, ლეგიტიმურ ომში ჩადენილი მკვლელობისაგან. ორივე მონანიებას საჭიროებდა, მაგრამ სასჯელი განსხვავებული იყო. VIII საუკუნის *Paenitentiale Bedae* პირველ შემთხვევაში 4 წლის განმავლობაში მონანიებას ითვალისწინებდა, მეორის დროს კი მხოლოდ 40 დღეს. 906 წელს დაწერილი რეგინო პრიუმის *De ecclesiasticis disciplinis* წინასწარგანზრახულ მკვლელობას 7 წლის მონანიებით სჯიდა, ომში მკვლელობას კი 40 დღით.[9] ეკლესიის დაახლოება სამხედრო საქმესთან სხვა ვითარებაშიც ჩანს. კაროლინგების სახელმწიფოში ბრძოლაში დაცემულ ჯარისკაცებს წლისთავზე საყოველთაო პარაკლისს უხდიდნენ. პოსტკაროლინგურ ხანაში ამ პრაქტიკამ შემდგომი განვითარება ჰპოვა: ბრძოლაში დაცემულთა სულის საოხად მათი ზემდგომები ეკლესიას შეწირულობებს უძღვნიდნენ.[10] საყურადღებოა ბრძოლისწინა ქადაგების შინაარსიც, რომელიც VIII საუკუნის მიწურულს წაუკითხეს ავარებთან საბრძოლველად გამზადებულ ფრანკ ჯარისკაცებს: მათ მოუწოდებენ მტკიცედ იდგნენ „ქრისტეს საბრძოლო წყობაში“, რათა დამსახურებული ზეციური შარავანდედით შეიმოსონ.[11]

კაროლინგური იმპერიის დაშლის შემდეგ ეკლესია დაუცველი დარჩა ანარქიისა და მეომართა კლასის აგრესიის წინაშე. ეკლესიისა და მონასტრების ქონება ბევრს იზიდავდა, სახელმწიფო კი უძლური იყო წესრიგი დაემყარებინა. X საუკუნის დამლევიდან ხშირდება ეკლესიასა და ფეოდალებს შორის სამშვიდობო შეთანხმებები, რომელთა მიხედვითაც იკრძალება ეკლესიასა და უიარაღოებზე თავდასხმა. „უფლის მშვიდობის“ (*Pax Dei*) სახელით ცნობილი ეს მოძრაობა ეკლესიის დაცვას ემსახურებოდა. კიდევ ერთი ასეთი მოძრაობა – „უფლის ზავი“ (*Treuga Dei*) შეიძლება დავახასიათოთ როგორც შუა საუკუნეების პირველი საყოველთაო რელიგიური მოძრაობა. „უფლის ზავი“ უკვე ომს კრძალავდა გარკვეულ დღეებში, ხოლო ინდივიდუალური ბრძოლა არბიტრაჟით უნდა ჩანაცვლებულიყო. პუატიეს კრებამ დაადგინა, რომ საკუთრებაზე დავა სასამართლოთი უნდა გადაწყვეტილიყო და არა ბრძოლით. 1031 წელს ლიმოჟის კრებამ გამოაცხადა ძალადობრივი დავის სრული აკრძალვა და მისი ჩანაცვლება იურიდიული პროცედურებით. 1054 წელს ნარბონის საეკლესიო კრებამ დაადგინა: „არცერთმა ქრისტიანმა არ უნდა მოკლას მეორე ქრისტიანი, უეჭველად – ვინც კლავს ქრისტიანს, თავად ქრისტეს სისხლს ღვრის“. წესრიგის დამყარების ცდაში ეკლესია თავად აღმოჩნდა საომარ მოქმედებებში ჩაბმული, რადგან მშვიდობისათვის იძულებას შეიარაღებული ძალა სჭირდებოდა. XI საუკუნის მეორე ნახევარში ეკლესიის მეთაურობით იქმნება ადგილობრივი მილიციები, რომელთაც მშვიდობა უნდა უზრუნველეყოთ. ასეთ ვითარებაში გაძლიერდა ეკლესიის ზეგავლენა ერისკაცებსა და უშუალოდ ხალხის მასებზე. ასე თანდათანობით, წესრიგის დამყარების ცდაში ეკლესია ჩაბმული აღმოჩნდა სამხედრო საქმიანობაში. ეკლესიის მიერ მოწონებული და მის დასაცავად წარმოებული სამხედრო მოქმედებები „წმინდა ომებად“ ითვლებოდა.[12] ეკლესია გმობდა ძალის გამოყენებას მიწიერი გამორჩენის მიზნით, მაგრამ ისინი იწყნარებდნენ ისეთ ძალადობას, რომელიც უფალს ემსახურებოდა ან ეკლესიას იცავდა.[13]

სამხედრო საქმიანობასთან დაახლოებამ ეკლესიისაგან მოითხოვა სამხედრო საქმის მიმართ დამოკიდებულების გადახედვა. X-XI საუკუნეებში ეკლესია უკვე აკურთხებს მახვილს, რომელიც ახალგაზრდა მებრძოლს უნდა გადაეცეს. მებრძოლად კურთხევა იქცა მღვდელმსახურებად და სამხედრო საქმიანობა ეკლესიის პატრონაჟის ქვეშ მოექცა. ეს რიტუალი შემდეგ რაინდის კურთხევად გარდაიქმნა.[14] რიგი პროცედურები და ლიტურგიკული ტექსტები, რომლებიც მეფის ტახტზე ასვლის დროს გამოიყენებოდა, მოგვიანებით რაინდად კურთხევის რიტუალში შევიდა.[15] რიტუალი, რომელიც თავდაპირველად ეკლესიის მიერ მეფეთათვის იყო შექმნილი, უბრალო რაინდთა კუთვნილება ხდება.[16] რაინდისათვის წელზე მახვილის შემორტყმის ცერემონიალიც თავის დასაბამს მეფეთა კურთხევის ცერემონიაში პოულობს.[17] სამეფო ცერემონიასთან რაინდის კურთხევის დამსგავსებით, ეკლესიამ ცალკეულ რაინდებზე გადაიტანა ის მოვალეობები, რაც ადრე მხოლოდ მეფეს ჰქონდა. მოვალეობების გადატანა მმართველიდან ცალკეულ მებრძოლზე, სახელმწიფოდან

[9] John France, “Holy War and Holy Men: Erdmann and the Lives of the Saints,” in *EoC*, 194.

[10] David S. Bachrach, *Religion and the Conduct of War, c. 300-1215* (Woodbridge, 2003), 38, 74.

[11] იქვე, 49-50.

[12] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 133-37, 148-49; Hans E. Mayer, *The Crusades*, 2nd ed. (Oxford, 1988), 15-16; Christopher Tyerman, *God’s War: A New History of the Crusades* (Cambridge, MA, 2006), 43.

[13] Jonathan Riley-Smith, *The First Crusaders, 1095-1131* (Cambridge, 1997), 42.

[14] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 150, 158.

[15] Жан Флори, *Идеология меча* (Санкт-Петербург, 1999), 107, 146.

[16] Richard Barber, “When is a Knight not a Knight?” in *MK*, 15-16.

[17] Maurice Keen, *Chivalry* (New Haven, 1984), 72.

სამხედრო საქმიანობაზე, ის გადამწყვეტი ნაბიჯი იყო, რომელიც ეკლესიამ გადადგა სამხედრო საქმესთან დასაახლოებლად.[18]

მთავარანგელოზი მიქაელი, რომელიც განსაკუთრებით მახლობელი იყო დასავლელი ქრისტიანებისათვის, მეომართა მფარველად იქცა. მასში პირველად სიმბოლურად შეერწყა ერთმანეთს საღვთო და მიწიერი სამხედრო სამსახური, *milites Dei* და *militia saecularis*; როგორც სატანის დამმარცხებელი და ზეციური მხედრობის სტრატეგი, მიქაელი მეომრებსაც უძღოდა წინ და ბერებსაც სულის ბრძოლებში. X საუკუნეში ოდო კლუნელმა ფეოდალურ საზოგადოებას დაანახა, რომ რაინდსაც შეეძლო წმინდანად გაელია თავისი ცხოვრება. მის მიერ დაწერილი „წმინდა გერალდ ორილიაკის ცხოვრება“ წარმოგვიდგენს გრაფს, რომელიც სამხედრო მოღვაწეობას რელიგიურ მიზნებს უხამებს. ოდო აღიარებს ბრძოლის აუცილებლობას, მაგრამ არა განდიდებისა და მოხვეჭისათვის, არამედ ღარიბთა და სუსტთა დასაცავად, არა პირადი გამორჩენისათვის, არამედ საყოველთაო სიკეთისათვის. X საუკუნის მიწურულს ბენედიქტელი ბერი აბო დე ფლერი წერდა, რომ რაინდების ცხოვრების მიზანი, ერთმანეთთან ბრძოლის ნაცვლად, ეკლესიის მტრებთან ბრძოლა უნდა იყოს.[19]

ღვთისმოსაობასა და ჯარისკაცობას შორის უფსკრულის ამოსავსებად გადამწყვეტი ნაბიჯი რომის პაპმა გრეგორი VII-მ (1073-85) გადადგა. ეკლესიისთვის იარაღით ბრძოლა მან ღვთისმსახურებას გაუთანაბრა და რაინდები „წმ. პეტრეს მხედრობად“ (*militia s. Petri*) მონათლა. კარლ ერდმანი გრეგორი VII-ს, რომელმაც გადალახა ის შეზღუდვები, რომლებიც ეკლესიას ხელს უშლიდა საომარ ქადაგებასა და მეომრულ მოქმედებაში, უწოდებს ყველაზე მებრძოლ პაპს წმ. პეტრეს ტახტზე.[20] 1078 წლის სინოდალური დადგენილებით გრეგორი VII-მ გამოაცხადა, რომ სამხედრო საქმიანობა ყოველთვის არ იყო ცოდვასთან გათანაბრებული. თუკი მისი ზრახვები სუფთა იყო, რაინდი სულის ხსნასა და ცოდვების შენდობას მოიპოვებდა.[21]

გრეგორი VII-ის თანამოაზრე, ეპისკოპოსი ბონიზო სუტრი თხზულებაში *Liber ad amicum* (1085/86) წერს, რომ „ქრისტეს სახელოვან მხედრებს ისევე შეუძლიათ სიმართლისა და სამართლიანობისათვის ბრძოლა, როგორც ერესთან ბრძოლა შეუძლიათ წრფელი გულით“. ბონიზო გვიხსნის, რომ „ყოველი ქრისტიანი თავისი წოდების შესაფერისი იარაღით ებრძვის ერესს: სამღვდელოება – სულიერი საშუალებებით, რაინდები კი იარაღით“. ის ხაზს უსვამს, რომ ჯარისკაცს არავითარ შემთხვევაში არ უნდა ეთქვას უარი სულის ხსნაზე. მეტიც, 1090-95 წლებში დაწერილ ნაშრომში *De vita christiana* ბონიზო სუტრიმ პირველად ჩამოაყალიბა ქრისტიანი რაინდის მოვალეობანი.[22]

რომის პაპები კურთხევას არ აკლებდნენ მათ მხარდასაჭერად წარმოებულ ბრძოლებს, მონაწილეებს კი ცოდვების შენდობასა და ზეციურ ჯილდოს პირდებოდნენ. თანდათანობით, სამართლიანი ომები წმინდა ომების ხასიათს იძენდა.[23] 1083 წელს ანსელმ ლუკამ დაწერა *Collectio canonum*, სადაც საეკლესიო ავტორიტეტებზე დაყრდნობითა და შესაბამისი პრეცედენტების მოყვანით, გაამართლა ქრისტიანული „წმინდა ძალადობა“. ასეთ ომს ღმერთი იწონებდა და თავადაც მონაწილეობდა მისი რჩეულების მხარეს. ეს კონცეფცია ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაში, რჩეული ერის, ისრაელის ომებშია წარმოდგენილი.[24] ასეთი მოსაზრებების წინ წამოწევა მეტყველებს ეკლესიის შეხედულებების ევოლუციაზე „სამართლიანი ომის“ (*bellum iustum*) იდეიდან ღმერთის მიერ წარმართული „წმინდა ომის“ (*bellum sacrum*) იდეამდე.[25]

X საუკუნის დამლევიდან მოყოლებული, XI საუკუნის განმავლობაში ეკლესია გმობდა და განკვეთდა ეკლესიის წინააღმდეგ მებრძოლებს და ლოცავდა მათ, ვინც მის ინტერესებს იცავდა. 1053 წელს პაპმა ლეონ IX-მ (1049-54) სიცილიელ ნორმანებთან ბრძოლისათვის დაქირავებულ მეომრებს ზეციური ჯილდო აღუთქვა. ჩივიტატის ბრძოლაში დამარცხების შემდეგ, ლეონ IX-მ განაცხადა, რომ დაღუპულებმა წამებულის გვირგვინი მოიპოვეს სამოთხეში. გრეგორი VII თავისი მებრძოლების მიმართ უკვე იყენებს გამოთქმას „ქრისტეს მხედრები“ (*milites Christi*), რომელსაც 20 წლის შემდეგ ჯვაროსნებს უწოდებენ.[26] თავისი საომარი გეგმების განხორციელებისას, გრეგორი VII მოხალისეებს ზეციურ ჯილდოს პირდებოდა და ხშირად აღუთქვამდა ცოდვების მიტევებას. „დაეხმარეთ თქვენს მამას, წმ. პეტრეს, და თქვენს დედას, რომის ეკლე-

[18] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 159.

[19] იქვე, 84, 160-62, 170-71.

[20] იქვე, 264-68, 293-97.

[21] H. E. J. Cowdrey, “New Dimensions of Reform. War as a Path to Salvation,” in *JGOIFC*, 17.

[22] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 343-49.

[23] С.И. Лучицкая, *Крестовые походы. Идея и реальность* (Санкт-Петербург, 2019), 64-65.

[24] Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading* (London, 1986), 5-6.

[25] Лучицкая, *Крестовые походы*, 24.

[26] Jean Flori, “Ideology and Motivations in the First Crusade,” in *PAC*, 15.

სიას, თუ გსურთ მათგან მიიღოთ ცოდვების შენდობა, კურთხევა და წყალობა ამ ცხოვრებასა და მომდევნოში“, ამბობდა პაპი. 1075 წელს დაღუპული ერლემბალდი პირველი რაინდი იყო, რომელიც ეკლესიამ წმინდანად შერაცხა. ის პაპის მომხრე სახალხო მოძრაობას მეთაურობდა და 10 წელზე მეტ ხანს იბრძოდა რომის კურიის ინტერესებისათვის.[27] გრეგორი VII-ის განმარტებით, ერლემბალდი „უფლის ომს“ ომობდა და სიკვდილით მარტვილის გვირგვინი მოიპოვა.[28]

აღსანიშნავია, რომ XI საუკუნეში, პირველ ჯვაროსნულ ლაშქრობამდე, წმინდა ომებად ითვლებოდა ომები არა ურწმუნოთა ან წარმართთა, არამედ ქრისტიანთა (ერეტიკოსთა, სქიზმატიკოსთა) წინააღმდეგ, რომლებიც ეკლესიის განწმენდის მიზნით მიდიოდა. ამავე დროს, წმინდა ომის ცალკეულ იდეებს მუსლიმთა და წარმართთა წინააღმდეგაც იყენებდნენ. როლანდის სიმღერაში ურწმუნოებთან ბრძოლას წამყვანი ადგილი უკავია. ბრძოლა უფლის სამსჯავროა და რადგან სიმართლე ქრისტიანთა მხარეზეა, ისინი იმარჯვებენ. არქიეპისკოპოსი ტურპინი მებრძოლებს პირდება, რომ სიკვდილის შემთხვევაში მოწამეებივით სამოთხეში დაიმკვიდრებენ ადგილს.[29] ეკლესია აგულიანებდა ქრისტიან რაინდებს შეშვებოდნენ კინკლაობასა და შინაომებს და ესპანეთში ებრძოლათ ურწმუნოებთან.[30]

853 წელს პაპმა ლეონ IV-მ (847-55) მოუწოდა ფრანკებს ებრძოლათ მუსლიმებთან, რომლებიც იტალიას აოხრებდნენ. მისი აზრით, ვინც სარწმუნოებისა და ქრისტიანული სამშობლოს მტრებთან ბრძოლაში დაიღუპებოდა, ზეციურ სამეფოს იმსახურებდა.[31] პაპის მიხედვით, „ყოველი მორწმუნე, რომელიც ბრძოლაში დაეცემა, ზეცაში დაიმკვიდრებს ადგილს. ყოვლისშემძლემ უწყის მათ შესახებ, ვინც აღესრულება სარწმუნოებისათვის, მამულისა და ქრისტიანთა დასაცავად“.[32] იოანე VIII-მ (872-82) წმინდა ომში დაღუპულები მოწამეებს შეადარა და ცოდვების შენდობა აღუთქვა. 879 წელს ფრანკმა ეპისკოპოსებმა რომის პაპს ჰკითხეს: „მიეტევება თუ არა ცოდვები მათ, ვინც უფლის ეკლესიისა და ქრისტიანული რწმენის დასაცავად ბრძოლაში დაეცა ან მომავალში დაეცემა?“ იოანე VIII ასე პასუხობს მათ: „ის, ვინც ქრისტიანული რწმენის გამო წარმართებთან და ურწმუნოებთან ბრძოლაში დაეცემა,

[27] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 225, 264, 305.

[28] Flori, “Ideology and Motivations in the First Crusade,” 16.

[29] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 359, 382.

[30] Steven Runciman, *A History of the Crusades*, vol. 1, *The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem* (London, 1951), 91.

[31] Russell, *The Just War in the Middle Ages*, 32; Bachrach, *Religion and the Conduct of War*, 42-43.

[32] “Epistolae selectae Sergii II, Leonis IV, Benedicti III, pontificum Romanorum,” *MGH. Epistolarum*, t. V (Berlin, 1899), 601.

მარადიულ სიცოცხლეს ეზიარება“.[33] ჯ. ფრანსი აღნიშნავს, რომ ლეონ IV-ისა და იოანე VIII-ის მიერ გაცემული დაპირებები ახლოს დგას ჯვაროსნულ ინდულგენციასთან.[34] XI საუკუნის შუახანებში რაულ გლაბერი (985-1047) წერდა, რომ ურწმუნოებთან ბრძოლაში დაცემული სამოთხეს იმსახურებდა. თავის *Decretum*-ში გრაციანს მოჰყავს კაროლინგი ავტორები, რომლებიც იმავე აზრისა იყვნენ.[35] 1063 წელს ნარბონის არქიეპისკოპოს ვილფრიდისადმი გაგზავნილ წერილში ალექსანდრე II (1061-73) აღნიშნავდა, რომ სისხლისღვრა აკრძალულია საეკლესიო და საერო კანონებითაც, მაგრამ ორი გამონაკლისია დასაშვები: პირველი დანაშაულის დასჯაა, მეორე კი მუსლიმთა წინააღმდეგ ბრძოლა. ამ შემთხვევაში სისხლისღვრა მოსაწონიც კია.[36] ითვლებოდა, რომ ალექსანდრე II-ც პირდებოდა ცოდვების შენდობას ესპანეთში მუსლიმთა წინააღმდეგ ყველა მებრძოლს, თუმცა ახლახან დადგინდა, რომ პაპის წერილი მხოლოდ პილიგრიმებს ეხებოდა.[37] ქრისტიანობისათვის ბრძოლაში დაღუპულებს შენდობას აღუთქვამდა გრეგორი VII-ც.[38]

1095 წელს რომის პაპმა ურბან II-მ (1088-99) შეაჯერა წმინდა ომის უკვე არსებული და პოპულარული იდეები და ჯვაროსნული ლაშქრობის ფორმა მისცა მათ. დასავლეთის კულტურაში წმინდა ომი ჩამოყალიბდა როგორც სამართლიანი ომის კატეგორია. ისინი არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს.[39] ყველა წმინდა ომი სამართლიანი იყო, თუმცა ყველა სამართლიანი ომი არ იყო წმინდა.[40] შუა საუკუნეების სამართლისმცოდნეების აზრით, ჯვაროსნული ომები ერთდროულად იყო სამართლიანიც და წმინდაც. საბოლოოდ ეს შეხედულება ჯვაროსნული ლაშქრობების დაწყებიდან ერთი საუკუნის შემდეგ ჩამოყალიბდა.[41] მართლაც, წმინდა ომი სამართლიანი ომის იდეის განგრძობაა, ისევე როგორც ჯვაროსნული ომია წმინდა ომის ნაირსახეობა. ჯვაროსნულ ომს სამართლიანისაგან განასხვავებდა მისი მაღალი სარწმუნოებრივი შემადგენელი. სამართლიანი ომიც არ იყო მოკლებული რელიგიურობას, მაგრამ მისი მიზანი მიწიერი იყო, მაშინ როდესაც ჯვაროსნული ომი ღმერთის ომი იყო. ჯვაროსნული ომი იმით აღემატებოდა წმინდა ომს, რომ მასში ომობდნენ არა ღმერთის დახმარებით, არამედ ღმერთის გულისთვის, არა თუნდაც ღმერთის

[33] “Registrum Iohannis VIII. papae,” *MGH. Epistolarum*, t. VII (Berlin, 1928), 126.

[34] France, “Holy War and Holy Men: Erdmann and the Lives of the Saints,” 199.

[35] Christopher Tyerman, “Were There Any Crusades in the Twelfth Century?”, *EHR*, 110 (1995), 556.

[36] Bachrach, *Religion and the Conduct of War*, 103-4.

[37] Riley-Smith, *The First Crusaders*, 49.

[38] Runciman, *A History of the Crusades*, vol. 1, 84, 90, 92.

[39] James Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions* (University Park, PA, 1997), 43.

[40] Brundage, “Holy War and the Medieval Lawyers,” 105, 117.

[41] H. E. John Cowdrey, “Christianity and the Morality of Warfare During the First Century of Crusading,” in *EoC*, 175-92.

მოწონებული ამქვეყნიური მიზნისათვის, არამედ საღვთო მიზეზისათვის.[42]

ჯვაროსნული ომების მიზანი იყო ქრისტიანთა დაცვა მუსლიმთა ძალმომრეობისაგან და ურწმუნოთა მიერ დაპყრობილი წმინდა ადგილების გამოხსნა. ლაშქრობაში მიმავალ ჯვაროსანს, „შეიარაღებულ პილიგრიმს“ ეკლესია პირდებოდა ცოდვათა შენდობასა და ზეციურ სასუფეველს. თუმცა, სანამ ჯვაროსნული ომების განხილვას დავიწყებთ, ვნახოთ, თუ რარიგ აისახა ეს მოძრაობა ქართულ ისტორიოგრაფიაში.

[42] Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 44-45.

ჯვაროსნები ქართულ ისტორიოგრაფიაში

„ამას ჟამსა გამოვიდეს ფრანგნი, აღიღეს იერუსალემი და ანტიოქია, და შეწევნითა ღმრთისათა მოეშენა ქუეყანა ქართლისა, განძლიერდა დავით და განამრავლნა სპანი. და არღარა მისცა სულტანსა ხარაჯა, და თურქნი ვერღარა დაიზამთრებდეს ქართლს“.[43] ამ სიტყვებით უკავშირდება საქართველოს ისტორია იმ გრანდიოზულ მოძრაობას, რომელსაც ჯვაროსნული ლაშქრობები ეწოდება და რომელიც 1095 წელს დაიწყო კლერმონში ურბან II-ის ქადაგებით და 1099 წელს იერუსალიმის აღება და ჯვაროსნულ სახელმწიფოთა ჩამოყალიბება მოყვა. „ქართლის ცხოვრების“ ამ მონაკვეთმა, რომელმაც პირდაპირ დაუკავშირა საქართველოს ყველაზე დიდი მეფის დავით IV (1089-1125) აღმაშენებლის წარმატებები პირველ ჯვაროსნულ ლაშქრობას, დიდწილად განსაზღვრა ქართული საზოგადოების დამოკიდებულება ჯვაროსნული მოძრაობის მიმართ. მიუხედავად იმისა, რომ ქართულ მატიანეებში სულ რამდენჯერმე გვხვდება ჯვაროსანთა ხსენება, პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის ეს შედეგი ყოველთვის ახსოვდათ საქართველოსა და მის სამეცნიერო წრეებში.

[43] დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 325-26; შდრ. „ცხორებაი მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 309.

XX საუკუნის ქართული ისტორიოგრაფია საკმაო ინტერესს იჩენდა ჯვაროსნული ლაშქრობების მიმართ. ამავე დროს, ის ძირითადად ჯვაროსნული სახელმწიფოებისა და საქართველოს ურთიერთობების შესწავლით შემოიფარგლებოდა. საერთოდ, ქართველი ისტორიკოსების მიდგომა საკითხისადმი ორი ძირითადი ნიშნით შეიძლება დავახასიათოთ.

ერთი მხრივ, ჯვაროსნულ მოძრაობას ისინი ზედმეტად მატერიალისტური გადმოსახედიდან უყურებდნენ, ხარკს

უხდიდნენ საბჭოთა ისტორიოგრაფიაში გაბატონებულ შეხედულებებს და იმეორებდნენ დამკვიდრებულ შეფასებებს ჯვაროსნული ომების მიზეზებისა და მიზნების შესახებ: მათი აზრით, ეს იყო ფეოდალური ოჯახების უმიწაწყლო უმცროსი შვილების მოძრაობა, რომელიც მიწისა და სიმდიდრის მოსაპოვებლად იყო მიმართული და ორგანიზებული კათოლიკური ეკლესიის მიერ, რომელმაც ნადავლსა და მიწას დახარბებული რაინდობა აღმოსავლეთში გაგზავნა, სადაც მძარცველური ომების დროს გამჟღავნდა ჯვაროსანთა დამპყრობლური ზრახვები. რელიგიური ფანატიზმით აღბეჭდილი ეს ომები, რომელთაც თან ახლდა უმოწყალო ძარცვა და ჟლეტა, შეფასებულია როგორც სამხედრო-პოლიტიკური ავანტიურა.

ასე მაგალითად, ი. ბერაძე ჯვაროსნებს უწოდებს „ევროპელ კოლონიზატორებს“,[44] ხოლო ვ. კოპალიანი ჯვაროსნული მოძრაობის გამომწვევ მიზეზებს შორის ასახელებს ევროპელი რაინდების სიღარიბეს, ახალი მიწების დაპყრობის სურვილს, რომის პაპის სწრაფვას აღმოსავლეთის ეკლესიის დაქვემდებარებისაკენ, იტალიის ქალაქების სავაჭრო ინტერესებს და ა.შ.[45]

[44] ი. ბერაძე, „საქართველოსთან ჯვაროსნების ურთიერთობის საკითხისათვის“, *თსუშ*, 87 (1960), 289.

[45] ვ. კოპალიანი, „საქართველოს ურთიერთობა ჯვაროსნებთან და ბიზანტიასთან (XI-XII საუკუნეთა მიჯნა)“, *თსუშ*, 125 (1968), 87.

შ. მესხია წერს, რომ „ჯვაროსნები აღმოსავლეთში მოდიოდნენ, როგორც დამპყრობლები, ისინი ცდილობდნენ რაც შეიძლება მეტი ტერიტორიები და ნადავლი ჩაეგდოთ ხელთ, ფართოდ გაეხსნათ გზები ევროპის ხარბი ქალაქებისათვის და მეტი სიმდიდრე გაეზიდათ აღმოსავლეთიდან. ჯვაროსნებისათვის მხოლოდ საფარი იყო მათი ლოზუნგი – „ბრძოლა ქრისტეს საფლავის დასაცავად“, „ურჯულოთა განდევნა წმინდა ადგილებიდან“. ნამდვილად კი ისინი ახალი მიწა-წყლის ხელში ჩასაგდებად და აღმოსავლეთის ხალხების დასამორჩილებლად მოდიოდნენ...“[46]

[46] შოთა მესხია, *ძლევაჲ საკვირველი* (თბილისი, 1972), 73.

მარქსისტული ისტორიოგრაფიის ტრადიციებს ხარკს უხდის შ. ბადრიძეც, რომლის მიხედვითაც ჯვაროსნული ლაშქრობები განაპირობა სოციალურმა წინააღმდეგობამ ევროპის ფეოდალურ საზოგადოებაში, სადაც, თითქოსდა, „გლეხობას... აღარ შეეძლო ახალ-ახალი ფულადი თუ შრომითი ვალდებულებების შესრულება ფეოდალების სასარგებლოდ“; ფეოდალური საგვარეულოების უმცროსი, უპოვარი

და უმიწაწყლო შვილების მთელმა არმიამ, „რომელიც, ოღონდ საარსებო საშუალება ეპოვნა, არაფერს დაერიდებოდა“; ღარიბმა რაინდებმა, რომლებიც, ხშირი ომების მიუხედავად, „კვლავ უსახსროდ ცხოვრობდა და ოცნებობდა ახალ-ახალ ლაშქრობებზე, სადაც შეიძლებოდა დიდი სიმდიდრისა და მიწაწყლის შოვნა“; კათოლიკური ეკლესიის სურვილმა, თავისი ძალაუფლების ქვეშ მოექცია ბიზანტია. შედეგად, „სიმდიდრეზე, ახალ მიწა-წყალსა და გავლენის სფეროებზე ოცნებობდა ყველა, იქნებოდა ის შიმშილით დაბეჩავებული გლეხი, მეკობრეობაში მობერებული რაინდი თუ ქრისტეს მცნებათა აღმსრულებელი ეკლესია“. ამ ფონზე პაპის ხელისუფლებამ ოსტატურად გამოიყენა თურქ-სელჩუკთა მიერ ბიზანტიის დამარცხების ამბავი და სათავე დაუდო ჯვაროსნულ ლაშქრობებს.[47] მკვლევრის შეფასებით, „ჯვაროსნები ევროპიდან ჩამოსული კოლონისტები იყვნენ, სხვის ქვეყნებში ომობდნენ და მთავარ მიზნად ახლო აღმოსავლეთის ხალხთა ძარცვა-გლეჯას ისახავდნენ“.[48]

კ. ლილუაშვილი თვლის, რომ „ჯვაროსნული ლაშქრობები... იყო დასავლეთ ევროპის ფეოდალებისა და გლეხთა მასების სამხედრო-კოლონიური ექსპედიციები ახლო აღმოსავლეთში მდიდარი მიწებისა და ნადავლის მოპოვებისათვის“, რომლის გამომწვევი მიზეზების ჩამონათვალი სტანდარტული მატერიალისტური არსენალიდანაა: ევროპაში სოციალური წინააღმდეგობების გამწვავება, უმიწაწყლო უმცროსი შვილების პრობლემა, ბიზანტიის დამორჩილებისა და ნადავლისა და მიწა-წყლის ხელში ჩაგდების სურვილი.[49] ჯვაროსნების დამპყრობლურ პოლიტიკაზე რ. მეტრეველიც მიუთითებს.[50]

სამართლიანობისათვის უნდა აღინიშნოს, რომ ჯვაროსნული ლაშქრობების მატერიალისტურ შეფასებას ტონი მისცა უცხოეთში, ქართულ ემიგრაციაში გამოქვეყნებულმა ზურაბ ავალიშვილის ცნობილმა ნაშრომმა, სადაც წინა პლანზე იყო წამოწეული აღმოსავლეთის მიწების დაპყრობის, სავაჭრო და საზღვაო გზების ხელში ჩაგდების სურვილი. ზ. ავალიშვილი აღიარებდა რელიგიური ფაქტორის როლს ჯვაროსანთა მოტივაციაში, მაგრამ მათი მისწრაფებების მისეულ ჩამონათვალში მატერიალისტური მხარე ჭარბობდა: „ჯვაროსანთა სამთავროები კი შექმნა უცხოეთში... დასავლეთ ევროპელთა

[47] შოთა ბადრიძე, *საქართველო და ჯვაროსნები* (თბილისი, 1973), 3-5.

[48] იქვე, 14.

[49] კუკური ლილუაშვილი, „საქართველო და ჯვაროსნები“, *ისგს*, 1 (1983), 43-47.

[50] როინ მეტრეველი, *დავით IV აღმაშენებელი* (თბილისი, 1986), 292.

სარწმუნოებრივმა აღფრთოვანებამ, რომის ეკლესიის პოლიტიკამ, რაინდთა და აზნაურთა მხრივ „საქმეთა საგმიროთა“ და სახელის და ნადავლის ძებნამ, სავაჭრო და მეზღვაურთა ქალაქების სიხარბემ...“[51] ის მკაცრად აფასებდა ჯვაროსნებსაც, რომლებიც „ქრისტეს საფლავზე სინანულითა და ცრემლებით ლოცულობდნენ; მახვილით კი ცდილობდნენ მეტი დაეპყროთ, მეტი დაერბიათ, მეტი სიმდიდრე და განცხრომა რგებოდათ“. ევროპაში მოედინებოდა „აღმოსავლეთიდან ნადავლი ხალიჩა-ოქრო-ვერცხლი“.[52]

ასე რომ, იმდროინდელი ნაწერების კითხვისას უნდა გავითვალისწინოთ გაბატონებული მარქსისტული იდეოლოგია, რომელიც სავალდებულო იყო ყველა ისტორიკოსისათვის და მაშინდელი ვითარება ჯვაროსნული ლაშქრობების შესწავლის საკითხში, სადაც მატერიალისტური ახსნა ბატონობდა. ჯვაროსნული მოძრაობის ღრმა და ყოველმხრივი შესწავლა დასავლეთშიც სულ რამდენიმე ათეულია წელია რაც დაიწყო.

მეორე მხრივ, თითქმის ყველა ქართველი ისტორიკოსი აღნიშნავდა, რომ ჯვაროსნულ ლაშქრობებს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა თურქ-სელჩუკთა წინააღმდეგ გამათავისუფლებელი მოძრაობისათვის, რომ ჯვაროსანთა გამოჩენის შემდეგ საქართველო მარტო აღარ იყო სელჩუკთა წინააღმდეგ და რომ ჯვაროსანთა ბრძოლებმა ობიექტურად დადებითი გავლენა იქონიეს ქართველთა წარმატებაზე. ქართული ისტორიოგრაფია ყოველთვის აღნიშნავდა ფრანკთა მონაწილეობას დიდგორის ბრძოლაში (1121), რომელმაც მრავალი ათეული წლით განსაზღვრა საქართველოს წამყვანი როლი რეგიონში, ასევე, ერთმანეთის მიმართ არსებულ სიმპათიებსა და საერთო გეგმებს, რომლებსაც ჯვაროსნები და ქართველები ადგენდნენ მუსლიმთა წინააღმდეგ. ქართველი ისტორიკოსები ხაზს უსვამდნენ ჯვაროსნული ლაშქრობის მნიშვნელობას დასავლეთისა და აღმოსავლეთის დაკავშირების საქმესა და საერთაშორისო ვაჭრობისა და ზღვაოსნობის განვითარებაშიც.

საერთო ჯამში, იდეოლოგიურ კლიშეებს თუ დავივიწყებთ, ქართული ისტორიოგრაფია დადებითად აფასებდა ჯვაროსნულ მოძრაობას და აღიარებდა მის ობიექტურ წვლილს საქართველოს სელჩუკთა ბატონობისაგან გათავისუფლების

[51] ზურაბ ავალიშვილი, *ჯვაროსანთა დროიდან* (პარიზი, 1929), 49.

[52] იქვე, 13.

საქმეში. ასეთ შეფასებას ხელს უწყობდა ჯვაროსანთა და ქართველთა საერთო ისტორიული ინტერესები, რომლებიც საერთო მტრის – სელჩუკთა სახელმწიფოების წინააღმდეგ იბრძოდნენ.

სამწუხაროდ, რიგ ბოლოდროინდელ კვლევებში კვლავ ვხვდებით მარქსისტული ისტორიოგრაფიული ტრადიციების შესაბამის ფორმულირებებს. დასანანია, რომ ზოგიერთი ისტორიკოსის ნაშრომი არც ახლაა თავისუფალი ძველი გავლენებისაგან.

ე. მამისთვალიშვილი ჯვაროსნულ ლაშქრობებს კვლავინდებურად „სამხედრო-პოლიტიკურ ავანტიურას“ უწოდებს,[53] ისევე როგორც ს. მარგიშვილი, რომლის მიხედვითაც „ჯვაროსნული ლაშქრობები დასავლეთ ევროპის მხრიდან იყო წმიდა იდეას ამოფარებული აღმოსავლეთის კოლონიზაციის მცდელობა, გრანდიოზული სამხედრო ავანტიურა...“[54] ე. მამისთვალიშვილი ჯვაროსნულ ლაშქრობებს ცალკე ქვეთავს – „ჯვაროსნული ლაშქრობების ზოგადი დახასიათება“ – უძღვნის, სადაც, სამწუხაროდ, კვლავ მარქსისტული ეპოქის განსაზღვრებებით ოპერირებს. მისივე თქმით, ის თავს იკავებს ჯვაროსნული ლაშქრობების გამომწვევ მიზეზებზე (ეკონომიკური, სოციალური პოლიტიკური) საუბრისაგან, თუმცა მაინც ასახელებს ჩრდილოეთ იტალიის ქალაქების მისწრაფებას აღმოსავლეთთან ვაჭრობიდან ჩამოეშორებიათ ბიზანტია და რომის პაპის სურვილს ჩარეულიყო ბიზანტიის შიდა საქმეებში, კათოლიკურ ეკლესიას კი ადანაშაულებს სირია-პალესტინაში მიმდინარე მოვლენების დამახინჯებასა და ანტიმუსლიმური განწყობილებების გაღვივებაში.[55] ძველი კლიშეები თავს იჩენს მკვლევრის მიერ იმდროინდელი ვითარების არარეალისტურად აღწერისას, თითქოსდა „ადგილობრივი მოსახლეობის ძარცვა-რბევით გამდიდრებული რაინდების ერთი ნაწილი ტოვებდა იერუსალიმის სამეფოს და სამშობლოში ბრუნდებოდა...“[56]

ქვემოთ ჩვენ დავრწმუნდებით, რომ ჯვაროსნული ლაშქრობების მიზეზებისა და ჯვაროსანთა მოტივაციის ასეთი ახსნა, ისევე როგორც ჯვაროსნული მოძრაობის არსის გადმოცემა აბსოლუტურად არ შეესაბამება ისტორიულ სინამდვილეს და შორს დგას ობიექტურობისაგან.

[53] ელდარ მამისთვალიშვილი, *საქართველოს საგარეო პოლიტიკა და დიპლომატია*, ტ. IV, *საქართველო და ჯვაროსნები* (თბილისი, 2014), 71.

[54] სოსო მარგიშვილი, „როგორ გამოუცხადა თამარ მეფემ ომი ჯვაროსნულ ლაშქრობას“, *თბილისელები*, 13 (2007), 26.

[55] მამისთვალიშვილი, *საქართველო და ჯვაროსნები*, 71-72.

[56] იქვე, 73.

ჯვაროსნული ომი

1095 წლის 27 ნოემბერს კლერმონში შეკრებილი უამრავი ხალხის წინაშე ქადაგებით წარსდგა რომის პაპი ურბან II. მან მოუწოდა დასავლეთის ქრისტიანებს, მეტადრე რაინდობას, შეეწყვიტა ძმათამკვლელი ომები, წასულიყო აღმოსავლეთში მოძმე ქრისტიანების დასახმარებლად და ურწმუნოებისაგან გაეთავისუფლებინა იერუსალიმი და მისი სიწმინდეები. მოხალისეებს, რომლებიც ლაშქრობაში მონაწილეობას მიიღებდნენ, პაპი ცოდვების მიტევებას დაპირდა, გარდაცვლილებს კი ზეციურ სასუფეველს. ამ ქადაგების ექო საუკუნეების მანძილზე ჰპოვებდა გამოძახილს ქრისტიანების გულში, მოწოდებაზე პასუხი – *Deus lo vult!* – კი დიდხანს აზანზარებდა ევროპისა და ახლო აღმოსავლეთის პოლიტიკურ სივრცეს.

ჯონ ფრანსი ყურადღებას ამახვილებს პაპის შეთავაზების არაორდინალურობაზე, როდესაც მან, ყოველგვარი მატერიალური საზღაურის გარეშე, 4 ათასი კილომეტრით დაშორებული ლაშქრობის მიზანი დაუსახა მის მსმენელთ: მავანს უნდა მიეტოვებინა თავისი ოჯახი და მიწა ურწმუნოთთაგან იერუსალიმის გასათავისუფლებლად, რათა დაემსახურებინა ცოდვების მიტევება, და თუ მოკვდებოდა – ზეციური სასუფეველი. უჩვეულო იყო, რომ ასეთი იდეალისტური წინადადებით მიმართეს კლასს, რომლის უპირველესი ინტერესი მიწის ფლობა იყო და მიმართა მათივე წრიდან გამოსულმა ადამიანმა.[57] უფრო საოცარი კი ის გახლდათ, რომ ამ მოწოდებამ გამოხმაურება ჰპოვა და პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის არმიებში თავი მოიყარა ათეულ ათასობით ადამიანმა, მათ შორის 6-7 ათასმა რაინდმა, რომლებიც მიწისმფლობელთა წრიდან იყვნენ გამოსულნი.[58] ეს იყო უდიდესი მოძრაობა, რომლის მსგავსიც არავის არ ენახა. პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის მსგავსი ომის გამოცდილება ფეოდალურ ევროპას არასდროს ჰქონია და არც მსგავსი მასშტაბის საომარ მოქმედებებს აწარმოებდა ვინმე დასავლეთში.[59]

რამ განაპირობა ასეთი იდეალისტური წამოწყების წარმატება?

ჯვაროსნული მოძრაობა იყო XI საუკუნის იმ რეფორმების დაგვირგვინება, რომლის დროსაც, სასულიერო თუ საერო მოწინააღმდეგეებს შორის მოქცეულმა ეკლესიამ ქრისტიან-

[57] ურბან II შამპანელი რაინდის ოჯახიდან იყო.

[58] John France, *Western Warfare in the Age of the Crusades, 1000-1300* (London, 2003), 204.

[59] Riley-Smith, *The First Crusaders*, 109.

ული დასავლეთის რაინდებს მიმართა დახმარებისათვის. ურბან II-ის მოწოდება აღმოსავლეთის ქრისტიანთა დასახმარებლად, წარმოადგენდა უკვე არსებული წმინდა ომის, მარტვილობის, ცოდვების გამოსყიდვისა და რაინდობის იდეების შერწყმას პილიგრიმული მოძრაობის პრაქტიკასთან.[60]

ჯვაროსნული ლაშქრობა ეხმიანებოდა რეფორმატორთა იდეებს, რომლებიც ცდილობდნენ საერო ცხოვრებაში სამონასტრო ღირებულებები დაენერგათ.[61] კ. ერდმანი ჯვაროსნულ ლაშქრობას რაინდულ ღვთისმსახურებას უწოდებს. ასკეტური წმინდანის ნაცვლად ქრისტეს ფალავნად (*athleta Christi*) უკვე ჯვაროსან რაინდს განადიდებდნენ.[62] პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის აღწერისას ისეთ ფრაზებს იყენებენ, რომლებიც ადრე მხოლოდ ბერებსა და მონასტრულ ცხოვრებას მიესადაგებოდა: ქრისტეს მხედრობა, ჯვრის გზა, მოგზაურობა ზეციურ იერუსალიმში, სულიერი ბრძოლა, ხოლო სამონასტრო ნაწერებში ომისა და მონანიების ურთიერთკავშირმა ინტელექტუალური სიმძიმე შეიძინა. ჯვაროსნებს აღწერდნენ როგორც ადამიანებს, რომლებმაც უფლისა და მოყვასის სიყვარულის გამო დატოვეს ოჯახები და ამქვეყნიური ქონება, ნებაყოფლობით წავიდნენ გადასახლებაში და სიღარიბესა და სიწმინდეში გაუყვნენ ჯვრის გზას.[63]

ჩვენამდე მოღწეული ქარტიები მოწმობენ რაინდების გულწრფელ ღვთისმოსაობას, მათ მზადყოფნას, ეკლესია-მონასტრებისათვის მატერიალური შეწირულებებით მოეპოვებინათ მომავალი ლაშქრობის კურთხევა და ზეციური მხარდაჭერა.[64] ლაშქრობაში მყოფმა ჯვაროსნებმა იცოდნენ, რომ ისინი მარტო არ იყვნენ. მათ უკან დასავლეთ ევროპიდან ცად „ლოცვის სვეტი იყო ატყორცნილი“, რომლითაც შინ დარჩენილები ცოდვებს ინანიებდნენ და უფალს ჯვაროსანთა გამარჯვებას შესთხოვდნენ.[65]

ეჭვი არ არის, რომ პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის წარმატებაში რელიგიურ ენთუზიაზმს არსებითი წვლილი მიუძღოდა. ჯვაროსნული ლაშქრობის ლიტურგიული ასპექტი აშკარად შესამჩნევია – რაიმონდ აჟილელი ორჯერ ამსგავსებს ბრძოლისათვის არმიის მზადებას საეკლესიო პროცესიას, და ასეთი გამონათქვამები ხშირია.[66]

ჯვაროსნული ლაშქრობის ლეგიტიმაციას თავად ქრისტე

[60] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 1; Лучицкая, *Крестовые походы*, 352.

[61] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 2.

[62] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 442.

[63] Jonathan Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam* (New York, 2008), 32.

[64] Лучицкая, *Крестовые походы*, 34.

[65] Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, 34-35.

[66] John France, *Victory in the East: A Military History of the First Crusade* (Cambridge, 1994), 17, 24.

იძლეოდა და მას ხშირად ქრისტეს საქმედაც (*negotium Christi*) უხმობდნენ.[67] საფრანგეთში ჯვაროსნობას „უფლის გზას“ (*via Dei*) უწოდებდნენ.[68] ჯვაროსნებს სჯეროდათ, რომ იბრძოდნენ „ქრისტეს ომში“ (*bellum Christi*) და რომ ისინი წარმოადგენდნენ „უფლის ლაშქარს“ (*exercitus domini*) ან „ქრისტეს ლაშქარს“ (*exercitus Christi*). ჯვაროსნული ლაშქრობა იყო „უფლისა და ქრისტეს ექსპედიცია“ (*Dei et Domini Jhesu Christi expeditio*).[69] ანსელმ დე რიბმონი სირიიდან იწერებოდა ჯვაროსნებზე, „რომლებიც ოფლს ღვრიდნენ უფლის სამსახურში“.[70] 1098 წელს ურბან II წერდა: „ჩვენს დროში [ღმერთი] ქრისტიანთა მეშვეობით ებრძვის აზიაში თურქებს და ევროპაში მავრებს“.[71]

პირველმა ჯვაროსნულმა ლაშქრობამ წარუშლელი შთაბეჭდილება მოახდინა თანადროულ საზოგადოებაზე. ლაშქრობა აღიქმებოდა, როგორც ღმერთის პირდაპირი ღვთაებრივი ჩარევა მიწიერ საქმეებში და ამ თვალსაზრისით, როგორც რობერტ რეიმსი წერდა, მას მხოლოდ სამყაროს შექმნა და ქრისტეს ჯვარცმა თუ შეედრებოდა.[72] იერუსალიმის გათავისუფლებამ ყველა დაარწმუნა, რომ ჯვაროსნული ლაშქრობა მართლაც ღვთის ნების გამოვლენა იყო. პაპი პაშალ II (1099-1118) წერდა: „ჭეშმარიტად უფალმა გაგვიახლა ძველი აღთქმის სასწაულები“.[73]

ჯვაროსნული ლაშქრობების მიზეზების კვლევისას ისტორიოგრაფიაში დიდი ხნის განმავლობაში დომინირებდა ეკონომიკური და პოლიტიკური ახსნები. ისეთი ცნობილი მკვლევარიც კი, როგორიც იყო სტივენ რანსიმენი, აღიარებდა რელიგიის როლს ჯვაროსან რაინდთა მოტივაციაში, მაგრამ მიუთითებდა უმცროსი შვილების ფაქტორსა და ახალი მიწების შეძენის სურვილზე.[74] თავის დროზე, ჰანს ებერჰარდ მაიერი, ჯვაროსნობის წამყვანი გერმანელი სპეციალისტი, რელიგიურის გარდა, მნიშვნელობას ანიჭებდა სოციალურ და ეკონომიკურ ფაქტორებს. მისი აზრით, ჯვაროსნული ლაშქრობა ფეოდალური ოჯახების უმცროს შვილებს ქონებისა და მაღალი მდგომარეობის მოპოვების კარგ შესაძლებლობას უქმნიდა.[75]

თანამედროვე კვლევებმა მტკიცედ დაადგინა რწმენით განპირობებული რელიგიური მოტივაციის გადამწყვეტი როლი ჯვაროსნულ ლაშქრობებში. უმიწაწყლო უმცროსი შვილების

[67] Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, 17.

[68] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 16-17.

[69] Sylvia Schein, *Gateway to the Heavenly City: Crusader Jerusalem and the Catholic West (1099-1187)* (Aldershot, 2005), 21.

[70] Riley-Smith, *The First Crusaders*, 63.

[71] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 20.

[72] იქვე, 140.

[73] Riley-Smith, *The First Crusaders*, 77.

[74] Runciman, *A History of the Crusades*, vol. 1, 92.

[75] Mayer, *The Crusades*, 21.

მოსაზრება კრიტიკას ვერ უძლებს. ჯერ ერთი, პრიმოგენიტურა წესი, რომელიც უმცროს შვილებს მემკვიდრეობის გარეშე ტოვებდა, მხოლოდ ჩრდილო საფრანგეთში იყო გავრცელებული, მეორეც, XII საუკუნეში ევროპაში მიწა სამყოფი იყო და მისი მშვიდობიანი ათვისებითა და ახალ-ახალი დასახლებების წარმოქმნით ხასიათდებოდა, ჯვაროსნობა კი ძალიან ძვირი ჯდებოდა.[76] ნორმან ჰაუსლი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ მარქსისტი ისტორიკოსების მიერ ჯვაროსნობის მატერიალისტური, მხოლოდ ეკონომიკური და პოლიტიკური, მიზეზებით ახსნა წარსულს ჩაბარდა.[77] ჯონ ფრანსი მოურიდებლად ამბობს, რომ მხოლოდ ადამიანის მოტივაციაზე წარმოუდგენლად შეზღუდული შეხედულების შემთხვევაში შეიძლება ვირწმუნოთ, თითქოსდა, ის ყოველთვის მატერიალისტურია.[78]

რა თქმა უნდა, ასეთი მიდგომა არ გულისხმობს ყოველგვარი მატერიალური თუ მიწიერი მოტივის გამორიცხვას. რაინდობის ისტორიას თუ გავიხსენებთ და მის არსს გავითვალისწინებთ, ცხადი გახდება, რომ რაინდთა მოტივაციაში სახელის ძიებას ყოველთვის მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა.[79] აკი ამბობდა კიდეც ორდერიკ ვიტალისი, რომ „ბევრი იწვოდა სურვილით წასულიყო პილიგრიმად, ენახა წმინდა საფლავი და წმინდა ადგილები და თურქებთან ბრძოლაში რაინდული სიქველე ეჩვენებინა“.[80] სულიერი და მატერიალური ფაქტორების შერწყმას ვხედავთ დორილეუმთან ბრძოლის კრიტიკულ მომენტში ბოემუნდის გამამხნევებელ მოწოდებაში ჯვაროსნებისადმი: „იდექით მტკიცედ, გწამდეთ ქრისტეს და წმინდა ჯვრის გამარჯვების. დღეს, უფლის ნებით, უხვ ნადავლს ვიშოვნით“.[81] ჯონ ფრანსი და ჟან ფლორიც აღნიშნავენ, რომ უცხო და ეგზოტიკურ აღმოსავლეთში წასვლა და თავგადასავლების ძიება მიმზიდველი იქნებოდა, მაგრამ ასეთი მოტივები მხოლოდ მეორად როლს თამაშობდა.[82]

ჯვაროსნობა ნებაყოფლობითი იყო. ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მხოლოდ მოხალისეები იღებდნენ მონაწილეობას და ვასალური ვალდებულება ნაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა, თუმცა ფეოდალური დამოკიდებულებები გარკვეულწილად ხელს უწყობდა გადაბირებას, თუნდაც პატრონის მაგალითისა და გავლენის ძალით.[83] შედარებისათვის, ჯიჰადი სამართლებრივი ინსტიტუტია, სამხედრო ვალდებულების მსგავსი, ქრისტიანობაში კი წმინდა ომი არასოდეს არ ყოფილა მოვალეობა.[84] ჯვაროსნები ნაკლებად ერკვეოდნენ აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებში და მათთვის უცნობი იყო პაპის დიპლომატიური ინტერესები, ამიტომაც, ლაშქრობისაკენ მოწოდებისას, პაპები აქცენტს არა პოლიტიკურ, არამედ სარწმუნოებრივ მოტივებზე აკეთებდნენ. სწორედ ღვთისმოშიშობა უბიძგებდა ჯვაროსნებს მონაწილეობა მიეღოთ მძიმე და სახიფათო წამოწყებაში.[85]

ჯერ კიდევ ადრეულ შუასაუკუნეებში პილიგრიმობა მონანიების მიღებული ფორმა იყო. ევროპელი ქრისტიანები წმინდა ადგილებსა და, უპირველესად, იერუსალიმში პილიგრიმობას მიმართავდნენ განსაკუთრებით მძიმე ცოდვების (მკვლელობის) გამოსასყიდად. X საუკუნიდან მოყოლებული პილიგრიმობა, როგორც სულის ხსნის გზა, სულ უფრო პოპულარული ხდება. წმინდა მიწაზე პილიგრიმობას ამა ქვეყნის ძლიერნიც არ თაკილობდნენ. ანჟუს გრაფი ფულკ ნერა ოთხჯერ იყო პილიგრიმად წასული წმინდა მიწაზე. 1040 წელს ის, იერუსალიმიდან მობრუნებული, უკანა გზაზე აღესრულა, ისევე როგორც ნორმანდიის ჰერცოგი რობერტ I, რომელიც 1035 წელს გზაში გარდაიცვალა იერუსალიმიდან შინ მიმავალი.[86] კლუნელი ბერის რაულ გლაბერის თანახმად, იერუსალიმში პილიგრიმობა მორწმუნის ცხოვრების კულმინაციად, მის ბოლო მოგზაურობად მიიჩნეოდა. წმინდა მიწას მიღწეული, ის ბედნიერი უნდა შეგებებოდა იქ სიკვდილს.[87]

ჯვაროსნული მოძრაობა შეუძლებელი იქნებოდა წინამორბედი საუკუნეების პილიგრიმობის გარეშე და ის პილიგრიმობის ლოგიკური გაგრძელება იყო.[88] ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მონაწილე მრავალი ფეოდალური გვარის წევრები აქტიური პილიგრიმები იყვნენ ლაშქრობების დაწყებამდეც. შემდგომში, ამ გვარების მთელი თაობები მონაწილეობდნენ ჯვაროსნულ ომებში.[89] წმინდა მიწის მომლოცველი ქრისტიანებისათვის სულ უფრო აუტანელი ხდებოდა ის აზრი, რომ წმინდა ადგილები, ქრისტეს სამკვიდრო, ურწმუნოთა ხელში იმყოფებოდა.[90] ყველაზე ხშირად ჯვაროსნულ ნაწერებში 78-ე ფსალმუნის სიტყვები გამოიყენებოდა: „ღმერთო, შევიდეს წარმართნი სამკჳდრებელსა შენსა და შეაგინეს ტაძარი წმიდაჲ შენი“.[91]

[76] Norman Housley, *Contesting the Crusades* (Oxford, 2006), 22-29.

[77] იქვე, 77-79.

[78] France, *Western Warfare in the Age of the Crusades*, 204.

[79] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 41.

[80] *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, ed. M. Chibnall, vol. 5 (Oxford, 1975), 322.

[81] *Gesta Francorum: The Deeds of the Franks and the other Pilgrims to Jerusalem*, ed. R. Hill (New York, 1962), 19-20.

[82] John France, “Patronage and the Appeal of the First Crusade,” in *FCOI*, 11-16; Flori, “Ideology and Motivations in the First Crusade,” 29.

[83] Marcus Bull, “The Roots of Lay Enthusiasm for the First Crusade,” in *CER*, 184; Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, 15-16.

[84] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 97.

[85] Flori, “Ideology and Motivations in the First Crusade,” 18; Bull, “The Roots of Lay Enthusiasm for the First Crusade,” 184-93.

[86] Mayer, *The Crusades*, 13.

[87] იქვე.

[88] იქვე, 14.

[89] Norman Housley, *Fighting for the Cross: Crusading to the Holy Land* (New Haven, CT, 2008), 47.

[90] Mayer, *The Crusades*, 14.

[91] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 21.

ერთი მხრივ, ურბან II მომავალ ლაშქრობას წარმოადგენდა როგორც პილიგრიმობას, მეორე მხრივ კი სამხედრო ტერმინოლოგიას – ექსპედიციას (*Jherosolimitana expeditio*) იყენებდა. პილიგრიმული და სამხედრო ტერმინოლოგიის ასეთი შერწყმა გვხვდება საკუთრივ ჯვაროსნებისა და მათი საქმეების აღმწერ მემატიანეთა ნაწერებშიც.[92] ალბერტ აახენელი და მონტეკასინოელი ჟამთააღმწერელი პირველ ჯვაროსნებს აღწერენ როგორც „პილიგრიმ ჯარისკაცებს“ (*peregrini milites*).[93] მრავალი ჯვაროსანი წინასწარ იყო შეგუებული იმ გარემოებას, რომ ლაშქრობაში შეიძლება დაღუპულიყო, ზოგი კი, პილიგრიმთა მსგავსად, იერუსალიმში სიკვდილს და იქ დამარხვას იმედოვნებდა.[94]

XI საუკუნის ევროპაში რელიგიური გრძნობების ზრდა შეინიშნება. ერისკაცები პატრონობდნენ მონასტრებს, ეწეოდნენ სახიფათო და მომქანცველ პილიგრიმობას, სიკვდილის წინ კი ბერად იღკვეცებოდნენ.[95] ეკლესიების მფარველობა, წმინდანთა კულტი და მომლოცველობა (მეტადრე იერუსალიმში), ყველაფერი მოწმობდა ახალ სულისკვეთებას. კაცობა და ქალიც დარწმუნებული იყო საკუთარ ცოდვილობაში და ცდილობდა თავიდან აეცილებინა მისი საზარელი შედეგი – მარადიული ტანჯვა შემდგომ ცხოვრებაში.[96] ამ ფონზე ურბან II-მ ცოდვების მიტევება აღუთქვა ჯვაროსნული ლაშქრობის მონაწილეებს. მანვე დაუკავშირა ჯვაროსნული ლაშქრობის იდეა იერუსალიმში პილიგრიმობას, ყველაზე ცნობილ მონანიების გზას შუა საუკუნეებში.[97] იერუსალიმში არმიის გაგზავნით ეკლესიამ აღიარა, რომ პილიგრიმებს შეეძლოთ იარაღით ხელში გაეკაფათ გზა, ისე რომ მონანიების უფლებაც არ დაეკარგათ. აქამდე პილიგრიმს სასტიკად ეკრძალებოდა იარაღის ტარება.[98] რადგანაც, სხვა წმინდა ომისაგან განსხვავებით, ჯვაროსნული ლაშქრობის ლეგიტიმაციას რომის პაპი, ქრისტეს ნაცვალი დედამიწაზე, ახდენდა, ჯვაროსნები სარგებლობდნენ ცოდვების მიტევების პრივილეგიით, რომლის გაცემაც მხოლოდ პაპს შეეძლო. ჯვაროსნებისათვის ცოდვების მიტევების აღთქმა რევოლუციური იყო, რადგან ის ბრძოლას აყენებდა ლოცვის, მოწყალებისა და მარხვის სიმაღლეზე. სინანულის ატმოსფერო განსხვავებულ შეფერილობას აძლევდა ჯვაროსნულ ლაშქრობას.[99]

[92] Riley-Smith, *The First Crusaders*, 67.

[93] Housley, *Fighting for the Cross*, 24.

[94] იქვე, 198.

[95] Tyerman, *Fighting for Christendom*, 108.

[96] France, *Western Warfare in the Age of the Crusades*, 205.

[97] Jonathan Riley-Smith, *What Were the Crusades?* 4th ed. (San Francisco, 2009), 57.

[98] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 432.

[99] Riley-Smith, *What Were the Crusades?*, 27.

მონანიების კოლექტიური აქტი, ტანჯვის გზით უფლისათვის იმ ვალის გადახდა, რომელიც მათ თავიანთი ცოდვებით დაიდეს, ყველა სხვა წმინდა ომისაგან გამოარჩევდა ჯვაროსნობას.[100] ურბან II-ის მიერ გაცემული ინდულგენციებიდან ჩანს, რომ მას ჯვაროსნული ლაშქრობა წარმოედგინა როგორც მძიმე და ძალიან საპატიო მონანიება. ჯვაროსნული ლაშქრობა იმდენად მძიმე სასჯელი იყო, რომ ის საკმარისი იყო ყველა ჩადენილი ცოდვის მოსანანიებლად.[101] 1101 წლის ჯვაროსნული ლაშქრობის მონაწილე ეკეჰარდი ამბობდა, რომ ჯვაროსნობა „მონანიების ახალი გზა“ იყო.[102] ჯვაროსნული ლაშქრობისათვის მზადებას თან სდევდა მონანიების აქტებიც. ასე მაგალითად, 1147 წელს საფრანგეთის მეფე ლუი VII-მ ჯვაროსნულ ლაშქრობაში წასვლის წინ კეთროვანთა სახლში რამდენიმე საათი გაატარა. 1187 წელს, იერუსალიმის დაცემის შემდეგ, პაპის საყდარი ახალი ჯვაროსნული ლაშქრობისაკენ მოუწოდებდა, რომელიც „მონანიებისა და სიკეთის კეთების“ შესაძლებლობა იყო.[103]

ჟან ფლორი არ უარყოფს ცოდვების მონანიების ფაქტორს, მაგრამ თვლის, რომ მას ზედმეტად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ ჯვაროსანთა მოტივაციაში. ის სვამს კითხვას: იყო კი ყველა ჯვაროსანი ცოდვილი? მართალია, ეკლესიის თვალში ყველა ცოდვილი იყო და მონანიებას საჭიროებდა, მაგრამ როგორს და რა ხარისხისას? იერუსალიმში პილიგრიმობა ყველაზე მძიმე ცოდვების, მკვლელობისა და მკრეხელობის, გამოსასყიდად იყო მოწოდებული და ძნელი დასაჯერებელია, რომ ლაშქრობის მონაწილე ყველა ჯვაროსანი ასეთ ცოდვებს ინანიებდა. ფლორის აზრით, რადგან იერუსალიმის ექსპედიცია პილიგრიმობას ჰგავდა, მონანიებას თავისი როლი ექნებოდა მრავალი რაინდის მოტივაციაში, მაგრამ არა გადამწყვეტი. ჯვაროსნები უფრო მეტს მოელოდნენ: ისინი თავს აღიქვამდნენ „ქრისტეს მხედრობად“, რომლებმაც თავიანთი მახვილი უფლის სამსახურში ჩააყენეს და სანაცვლოდ ზეგარდმო საზღაურს ელოდნენ.[104]

ურბან II პირდებოდა ჯვაროსნებს, რომ ვინც ლაშქრობაში „წავიდოდა არა მიწიერი გამორჩენის მიზნით, არამედ სულის სახსნელად და ეკლესიის გასათავისუფლებლად, ჩვენ... ღვთის წყალობითა და კათოლიკე ეკლესიის ლოცვებით, გა-

[100] Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, 33.

[101] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 27-28.

[102] Mayer, *The Crusades*, 36.

[103] Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, 34.

[104] Flori, “Ideology and Motivations in the First Crusade,” 21-22.

ვათავისუფლებთ ყველა სასჯელისაგან, რომელიც მას ცოდვების გამო ედო...“ პაპი ჯვაროსნებს ცოდვების მიტევებასაც აღუთქვამდა.[105] კლერმონის კრების მეცხრე კანონი ცოდვების შენდობას პირდება ყველას, ვინც იერუსალიმის გზას დაადგებოდა უფლის ეკლესიის გასათავისუფლებლად.[106] ორდერიკ ვიტალისი წერს, რომ „პაპმა ყველა ბრძოლის შემძლეს მოუწოდა გაელაშქრა უფლის მტრების წინააღმდეგ და უფლის სახელით, ჯვრის აღებისთანავე მიუტევა ყველა ცოდვა და გაათავისუფლა ყველა სასჯელისაგან“.[107]

ზეციური ჯილდოს აღთქმა მძლავრი სტიმული იყო ქრისტიანისათვის და მას მუდმივად მიმართავდნენ ჯვაროსნული ლაშქრობების ეპოქაში. ჯვაროსნული ლაშქრობის მქადაგებელთათვის 1260-იან წლებში დაწერილ სახელმძღვანელოში დომინიკელთა ორდენის ხელმძღვანელი ჰუმბერტი ამბობდა: „ცხადია, რომ ისინი, ვინც უფლის არმიას შეურთდებიან, უფლისაგან იქნებიან დალოცვილნი. მათი თანამგზავრები ანგელოზები იქნებიან და როდესაც აღესრულებიან, მარადიულ ჯილდოს მიიღებენ“.[108] პაპის ლეგატი ოდო შატორუ ხაზს უსვამდა ჯვაროსანთა მიერ გაღებულ მსხვერპლს, რომლის მეოხებითაც ისინი ზეცაში უნდა მოხვედრილიყვნენ: „ჯვრისმტვირთველები საკუთარ თავს უარყოფენ სასიკვდილო საფრთხეში თავის ჩაგდებით, უკან ტოვებენ თავიანთ მოყვარეებს, ხარჯავენ საკუთარ ქონებას და ატარებენ ჯვარს, რათა შემდეგ ჯვარმა აიყვანოს ისინი ზეცაში“.[109]

ბერნარდ კლერვოელი ჯვაროსნულ ლაშქრობას აღიქვამდა როგორც შესაძლებლობას, რომლითაც უფალი საშუალებას აძლევდა ცოდვილებს იოლად მიეღოთ მიტევება. ჟაკ დე ვიტრი ჯვაროსნობის გამორჩეულ პატივზე წერდა: „ფრანგულად რომ დაიძახო, „აჰა გროშები“, მრავალი მოჯარდება, მაგრამ თუ იყვირებ „აჰა სამოთხე“ ან „იჩქარეთ სამოთხისაკენ“, მცირედნი თუ მოვლენ... არაფერია ღვთის საუფლოზე იოლი შესაძენი და არაფერია მასზე ძვირფასი“.[110] ის ადარებდა ჯვაროსნების მიერ დამსახურებულ საუკუნო ხსნას ფეოდს და ჯვრის ნიშანს – ხელთათმანს, რომელსაც სენიორი მიწასთან ერთად აძლევდა თავის ვასალს.[111]

ცხადი იყო, მიწიერი იერუსალიმისათვის ბრძოლით ჯვაროსანი ზეციურ იერუსალიმში შესვლას იბევებდა.[112]

[105] Riley-Smith, *The First Crusaders*, 68.

[106] Flori, “Ideology and Motivations in the First Crusade,” 20.

[107] *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, vol. 5, 16-18.

[108] Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, 38.

[109] იქვე, 40.

[110] Housley, *Fighting for the Cross*, 33.

[111] იქვე, 38.

[112] იქვე, 26.

ჯვაროსნული ლაშქრობა მებრძოლის წინაშე უნიკალურ პერსპექტივას შლიდა. სულის სახსნელად ისინი აღარ საჭიროებდნენ ბერად შედგომას, მათ საკუთარი მახვილითა და პროფესიით შეეძლოთ ცხოვნება. პაპის მოწოდების შემდეგ ისინი მარტო შენდობის მოპოვებას კი არ ცდილობდნენ, არამედ ზეციური ჯილდოს დამსახურებასაც.[113] აქამდე, მხოლოდ მონაზვნებს შეეძლოთ გადარჩენა ჯვრის მიღებით, რაც მონასტრულ ცხოვრებასთან ზიარებას ნიშნავდა; ახლა კი, სამოსზე წითელი ჯვრის სიმბოლური დამაგრებით, რიგით რაინდსაც შეეძლო ჯვაროსნად გახდომით სული ეხსნა. ჯვაროსნული ლაშქრობის როგორც ყველაზე წმინდა ომის ქადაგებით, რომის პაპმა რაინდებს მისცა იმის იმედი, რომ უფლისადმი თავისი პროფესიული სამსახურით ისინი ეზიარებოდნენ მარადიულ ნეტარებას, რაც მანამდე მხოლოდ მარტვილთა, წმინდანთა და მონაზონთა ხვედრი იყო.[114] ეს იყო „წარმავალი გარჯით მარადიული ჯილდოს დამსახურება“ (გრეგორი VII).[115] რაინდი-ბერების სასულიერო ორდენების ჩამოყალიბებამ დაასრულა მებრძოლის, როგორც აუცილებელი ბოროტების, გარდაქმნა განსაკუთრებული ტიპის სასულიერო პირად.[116]

ჯვაროსნული ლაშქრობა უფრო მეტი იყო, ვიდრე სამართლიანი ან წმინდა ომი. მისი საშუალებით შეიძლებოდა სულის ხსნა და ცოდვების გამოსყიდვა. ბრძოლაში ვინმეს მოკვლისათვის ჯვაროსანი არ საჭიროებოდა მონანიებას, როგორც ეს ხდებოდა მანამდე სამართლიანი თუ წმინდა ომის დროს. ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მკვლელობა არათუ მისაღები, არამედ სულის ხსნის გარანტია გახდა.[117] ურბან II-ის მიმართვა რაინდებისადმი მათ „კანონიერი“ და ეკლესიის მიერ მოწონებული ბრძოლის საშუალებას აძლევდა: „გახდი ქრისტეს ჯარისკაცი შენ, რომელიც ცოტა ხნის წინ ყაჩაღი იყავი. კანონიერად ებრძოლე ბარბაროსებს, ვინც ადრე ძმებსა და ნათესავებს ეომებოდი... ის ვინც უფლის მტერი (*inimici Dei*) იყო, ახლა მისი მეგობარი (*amici Dei*) გახდება“.[118] ბალდრიკ ბურგეილის მიხედვით, ურბან II-მ მოუწოდა მებრძოლებს გვერდზე გადაედოთ რაინდობის სარტყელი (*militiae cingulum*) და გამხდარიყვნენ ქრისტეს რაინდები (*milites Christi*).[119] გიბერტ ნოჟენელი ასე განმარტავდა პაპის სიტყვებს:

[113] Flori, “Ideology and Motivations in the First Crusade,” 22.

[114] იქვე, 23.

[115] Tyerman, *God’s War*, 49.

[116] James Muldoon, “Crusading and Canon Law,” in *PAC*, 45.

[117] იქვე, 44.

[118] Riley-Smith, *What Were the Crusades?*, 56.

[119] Baldric of Bourgueil, “Historia Jerosolimitana,” in *RHC Oc.*, t. 4 (Paris, 1879), 14.

„ჩვენს დროში ღმერთმა იმიტომ დაადგინა წმინდა ომები, რომ რაინდებმა წარმართებივით ერთმანეთის ჟლეტის ნაცვლად, ხსნის ახალი გზა იპოვონ. მათ შეუძლიათ არ წავიდნენ მონასტერში, როგორც ეს ადრე ხდებოდა, არამედ შეინარჩუნონ ჩვეული თავისუფლება და სამოსი და უფლის მოწყალება საკუთარი პროფესიით დაიმსახურონ“.[120] ბერნარდ კლერვოელი ახსენებდა რაინდებს, რომ ჯვაროსნობა იყო მათი შანსი ქრისტიანთა სისხლისღვრის ნაცვლად ებრძოლათ უფრო ამაღლებული მიზნისათვის: „ჰოი, მეომარნო! აჰა მიზანი, რომლისთვისაც ბრძოლა თქვენს სულებს საფრთხეს არ უქმნის; მიზანი, სადაც გამარჯვება სახელოვანია და სიკვდილი კი შენაძენი“.[121] ეკლესიის ასეთმა მოწოდებებმა შედეგი გამოიღო და სასურველ კალაპოტში მიმართა რაინდთა სამხედრო მისწრაფებები. 1248 წელს, ჯვაროსნულ ლაშქრობაში წასვლის წინ, ჟოსერონ ბრონსიონი ასე ლოცულობდა: „უფალო, განმარინე ქრისტიანთა შორის ომს, რომლებშიც გავატარე ჩემი ცხოვრება; მომეც საშუალება აღვესრულო შენს სამსახურში, რათა ზეცაში ვეზიარო შენს მეუფებას“.[122]

პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობა იყო რაინდული წამოწყება, რომელიც მეფეებისა და იმპერატორების ჩარევის გარეშე განხორციელდა.[123] XIV საუკუნისათვის ჯვაროსნობა რაინდობის სოციალური მოვალეობა გახდა.[124] ევროპის არისტოკრატია ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მონაწილეობას განიხილავდა როგორც ქრისტესადმი პირად ვალდებულებას და ღირსებისა და პრესტიჟის საქმეს.[125] ძმები, ბიძაშვილები, ნათესავები თავიანთი მამულებიდან თმობდნენ წილს, როდესაც მათი ოჯახის წევრი უფლის საქმის გამო აღმოსავლეთში მიდიოდა. რაინდული ოჯახებისათვის ეს საპატიო საქმედ ითვლებოდა.[126]

აღმოსავლეთის ეკლესიის დახმარების იდეა პირველ ჯვაროსნულ ლაშქრობამდე მწიფდებოდა დასავლეთის საქრისტიანოში. ჯერ კიდევ გრეგორი VII მოუწოდებდა მორწმუნეებს აღმოსავლეთის ქრისტიანების გამოხსნისაკენ. დამახასიათებელია პაპის რეაქცია მას შემდეგ, რაც, მანასკერტთან ბიზანტიელთა დამარცხების (1071) შემდეგ, თურქ-სელჩუკთა ანატოლიაში წინსვლის ამბავი შეიტყო. 1074 წელს მან ორჯერ უხმო თავის რაინდებსა და მოხალისეებს, „წმ. პეტრეს ერთგულებს“, „ყველას, ვისაც სურდა ქრისტიანული რწმენის დაცვა“ და აღმოსავლელი ძმების გათავისუფლება. პაპის სიტყვებით, წარმართები უტევდნენ ბიზანტიის „ქრისტიანულ იმპერიას“ და ათასობით ხოცავდნენ ქრისტიანებს. ერთმორწმუნეებს სიცოცხლე არ უნდა დაეშურებინათ მათი გამოხსნისათვის: „ჩვენი მხსნელის მაგალითი და მოყვასის სიყვარულის მოვალეობა მოითხოვს ჩვენგან მივაპყროთ ჩვენი გულები ჩვენი ძმების გამოხსნას. როგორც მან [ქრისტემ] შემოგვწირა თავისი სიცოცხლე, ისე გავწიროთ ჩვენი სიცოცხლეც ჩვენი ძმებისათვის“. ასეთი სამსახური ქრისტეს სამსახური იქნებოდა და „ქრისტიანული რწმენისა და ზეციური მეფის“ დაცვა. ასეთი გარჯა „სამარადისო ჯილდოს“ იმსახურებდა და ამ დროს სიკვდილი ქრისტესთვის სიკვდილი იქნებოდა, უფრო სახელოვანი, ვიდრე სამშობლოსათვის სიკვდილი. გრეგორი VII თავად აპირებდა სათავეში ჩადგომოდა ასეთ ლაშქრობას. 1074 წლის 2 თებერვალს პაპი წერს ვილჰელმ ბურგუნდიელს, რომ ფიქრობს კონსტანტინოპოლში წავიდეს, „რათა დაეხმაროს ქრისტიანებს, რომლებიც მწარედ იტანჯებიან სარაცინების მეტად ხშირი თავდასხმების გამო და მხურვალედ გვთხოვენ გავუწოდოთ დახმარების ხელი“. პაპი თავისი არმიით იერუსალიმამდე მიღწევას და წმინდა საფლავის გათავისუფლებასაც კი ფიქრობდა.[127]

არანაკლებ მხურვალედ მიმართავდა დასავლეთის საზოგადოებას მისი მემკვიდრე ურბან II-ც: „ჩვენს ძმებს, ქრისტეს სხეულის ნაწილს, სცემენ, ჩაგრავენ და ავიწროებენ... ჩვენი სისხლისმიერი ძმები... ერთი დედიდან შობილნი... იმავე ქრისტესა და იგივე ეკლესიის შვილნი...“ აღმოსავლელთათვის თავდადებას პაპი განიხილავდა, როგორც მოყვასისადმი სიყვარულის გამოვლენას, ქრისტიანობის უმთავრეს ღირებულებას, რადგან „უფროს ამისსა სიყუარული არა არს, რათა დადვას კაცმან სული თჳსი მოყუსისათჳს“ (იოანე, 15:13).[128] პაპი არწმუნებდა ჯვაროსნებს, რომ მათი ლაშქრობა ქრისტიანული მოწყალება იქნებოდა, რადგანაც მათ სიცოცხლე უნდა გაერისკათ ღმერთისა და მოყვასის, აღმოსავლელი ქრისტიანების სიყვარულის გამო.[129]

ცხადია, ჯვაროსნების მოტივაციაში აღმოსავლელი ქრისტიანების გამოხსნას სულაც არ ენიჭებოდა გადამწყვეტი

[120] Guibert Of Nogent, *The Deeds Of God Through The Franks*, trans. R. Levine (Woodbridge, 1997), 25.

[121] Housley, *Fighting for the Cross*, 36.

[122] Tyerman, *God's War*, 921.

[123] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 436.

[124] Riley-Smith, *What Were the Crusades?*, 74.

[125] Лучицкая, *Крестовые походы*, 190.

[126] იქვე, 35.

[127] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 250-52; Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 7-8; Tyerman, *God's War*, 50.

[128] Лучицкая, *Крестовые походы*, 16.

[129] Riley-Smith, *The First Crusaders*, 65-66.

მნიშვნელობა, მაგრამ პაპის შეგონებებს რომ უკვალოდ არ ჩაუვლია, მოწმობს 1097 წელს ანტიოქიის ბანაკიდან მოწერილი ცნობილი ჯვაროსნის ანსელმ დე რიბმონის სიტყვები: „დაე ჩვენმა დედამ, დასავლეთის ეკლესიამ, იამაყოს, რომ შობა ისეთი შვილები, რომლებმაც ასე საკვირველად უშველეს აღმოსავლეთის ეკლესიას“.[130]

კლერმონში ურბან II-მ მგზნებარედ მოუწოდა ქრისტიანებს გამოეხსნათ ტყვეობაში მყოფი უფლის ქალაქი: „იერუსალიმი, დედამიწის ჭიპი... ჩვენმა მხსნელმა განათლა თავისი ვნებებით, გამოისყიდა თავისი სიკვდილით და განადიდა თავისი დამარხვით. და ეს სამეფო ქალაქი, მდებარე მსოფლიოს ცენტრში, მტრის მიერაა დაპყრობილი და დამონებული მათ მიერ, რომელთაც არ უწყიან უფლის გზა. მას მხურვალედ სურს თავისუფლება და გამუდმებით ლოცულობს, რომ თქვენ მიხვიდეთ დასახმარებლად“.[131] ამ სიტყვებით, აქამდე არსებულ წმინდა ომის იდეოლოგიას, რომის პაპმა ახალი საკრალური განზომილება დაუმატა – იერუსალიმისა და წმინდა ადგილების გათავისუფლება, რამაც „რიგითი“ წმინდა ომი „წმიდათაწმიდა“, ჯვაროსნულ ომად აქცია, რასაც დასავლეთის გონება საუკუნეები ჰყავდა შეპყრობილი.[132] კ. ერდმანი იერუსალიმს უწოდებს „მისტიკურ“ მიზანს, რომელიც არანაირ სამხედრო ლოგიკას არ ემორჩილებოდა,[133] და რომლის მნიშვნელობა ქრისტიანობისათვის მიწიერი ფაქტორებით არ იზომებოდა.

შუა საუკუნეების ქრისტიანის გრძნობები იერუსალიმის მიმართ შეიძლება აღვწეროთ, როგორც ყოვლისმომცველი. იერუსალიმი სამყაროს ცენტრი იყო; ადგილი, რომელიც თავად ღმერთმა გამოარჩია, როდესაც ადამიანთა ხსნა გადაწყვიტა; ბოლო ჟამს აქ მოხდებოდა მეორედ მოსვლა.[134] იერუსალიმის სახელს მაგიური ძალა ჰქონდა. ეს იყო ქალაქი, სადაც ქრისტე ევნო, მოკვდა, დაეფლო და აღსდგა; იყო ზეციური იერუსალიმიც, საფირონისა და სმარაგდის კარიბჭეებით, პატიოსანი ქვით ნაშენი კედლებით, ბივრიტითა და ანთრაკით მოკირწყლული მოედნებით;[135] სულიერი სამყაროს ცენტრი, ისევე როგორც მიწიერი იერუსალიმი იდგა „ხალხებისა და ქვეყნების შუაგულში“;[136] ადგილი, სადაც უფალი მკვიდრობდა თავის ხალხს შორის, სამოთხის ქალაქი და ცხოვრების ხე,

[130] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 477.

[131] Лучицкая, *Крестовые походы*, 20-21.

[132] Flori, “Ideology and Motivations in the First Crusade,” 15.

[133] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 434.

[134] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 21.

[135] ტობითი, 13:21; გამოცხადება, 21:10-21.

[136] ეზეკიელი, 5:5.

რომელიც ყველას კურნავს.[137] იერუსალიმს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ზეციურ ქალაქზე პავლეს ეპისტოლეებსა და იოანეს გამოცხადებაში მოცემული მისტიკური წარმოდგენებიც. არარეალურის ზეციური სხივი ეცემოდა მიწიერ იერუსალიმს და მორწმუნის წარმოდგენაში შესაძლებელს ხდიდა აქ წინასწარმეტყველებების ახდენას.[138]

იერუსალიმი და ქრისტეს მემკვიდრეობა, მისი ცხოვრების, სიკვდილისა და აღდგომის ადგილები, იესოს მეორედ მოსვლის მოლოდინი ზღვარგადასულ ემოციებს იწვევდა ჯვაროსნებში. ქრისტეს მიერ საუკუნეობით ურწმუნოების ხელში მყოფი იერუსალიმის გათავისუფლების მოთხოვნა, მათ ხდიდა უფლის ღვთაებრივი გეგმის მონაწილეებად. მათი გამარჯვება ქრისტეს საბოლოო გამარჯვების პრელუდია უნდა გამხდარიყო.[139]

იერუსალიმი კიდევ ერთი ასპექტით იპყრობდა ჯვაროსანთა ყურადღებას. რაინდებისათვის, რომლებიც იმდროინდელი ფეოდალური სამყაროსათვის დამახასიათებელი პარალელებით ხელმძღვანელობდნენ, იერუსალიმისა და წმინდა მიწის, როგორც იესო ქრისტეს მემკვიდრეობის გათავისუფლება, მძლავრ სტიმულს წარმოადგენდა. ჯვაროსნულ პროპაგანდაში პოპულარობით სარგებლობდა გასაჭირში მყოფი ქრისტეს ჩვენება, რომელიც საშველად უხმობდა მორწმუნეებს. პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის დროს ქრისტე წარმოდგენილი იყო როგორც მამა, რომელიც თავის შვილებს უხმობდა წართმეული საკუთრების დასაბრუნებლად. XII საუკუნის განმავლობაში ეს სახე ტრანსფორმირდა ქრისტეს როგორც მეფის, სენიორის სახეში, რომელიც თავისი ვასალებისგან ითხოვდა სამსახურს. ჟაკ დე ვიტრი წერდა, რომ უფალი ცდიდა თავისი ვასალების ერთგულებას. ვასალი, რომელიც ბრძოლაში არ ეხმარებოდა თავის პატრონს, არ იმსახურებდა თავის მამულს. 1200 წელს ბაზელში ქადაგებისას აბატი მარტინი რაინდებს აბარებდა ქრისტეს, რათა მათ „აღედგინათ მისი მემკვიდრეობა, საიდანაც ის უმოწყალოდ გააძევეს“.[140] ინოკენტი III ჯვაროსნის მოვალეობას ადარებდა ვასალისას, რომელიც გაჭირვებაში მყოფ პატრონს უნდა დახმარებოდა.[141]

ჯვაროსნები, რომლებიც თავიანთი უფლის მამულის გასათავისუფლებლად მიეშურებოდნენ, ნაცნობი კატეგორიებით

[137] Mayer, *The Crusades*, 11.

[138] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 399-400.

[139] Flori, “Ideology and Motivations in the First Crusade,” 30.

[140] Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, 18-19.

[141] France, *Western Warfare in the Age of the Crusades*, 205.

აზროვნებდნენ და გასაკვირი არ არის, რომ „ქრისტეს მტრების“ წინააღმდეგ ფეოდალური ვენდეტის, შურისძიების გრძნობა ამოძრავებდათ.[142] ქრისტიანებისათვის მიყენებული ზიანის გამო მუსლიმებზე შურისძიებით, ისინი ღმერთის მოწონების დამსახურებას იმედოვნებდნენ.[143]

1098 წელს ანტიოქიიდან ურბან II-ისადმი გაგზავნილ წერილში პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის მეთაურები ირწმუნებიან, რომ „მათ შური იძიეს მაღალი ღმერთისათვის მიყენებული ზიანის გამო“.[144] 1100 წელს პაპი პაშალ II წერს პიზელ კონსულებს, რომ „ქრისტიანებმა გაბედულად იძიეს შური ბარბაროსთა ტირანიასა და უღელზე, და, უფლის შეწევნით, იესო ქრისტეს სისხლითა და მყოფობით გაწმენდილი მიწები აღადგინეს უწინდელ სიწმინდესა და სიდიადეში...“[145] ბალდრიკ ბურგეილი გადმოგვცემს, რომ იერუსალიმზე იერიშის წინ ჯვაროსნებს ასეთი ქადაგება წაუკითხეს: „მოგმართავთ მამებს, შვილებს, ძმებს და ბიძაშვილებს: თუკი ვინმე უცხო დაარტყამს თქვენიანს, განა შურს არ იძიებთ თქვენი ნათესავისათვის? და რამდენად მეტად უნდა იძიოთ შური თქვენი ღმერთისათვის, თქვენი მამისა და ძმისათვის, რომელიც შეურაცხყვეს, გააძევეს მისი მამულიდან, ჯვარს აცვეს; რომელიც მარტოსული გიხმობთ საშველად: „მე მარტომ დავწურე საწნახელში...“[146] აქ მოყვანილია ნაწყვეტი ესაიადან, რომელიც შურისძიებაზე აპელირებით გრძელდება: „...და არავინ იყო ჩემთან. ვწურავდი ჩემი რისხვისას და ვწნეხავდი ჩემი მძვინვარებისას, და მისი სისხლი მოესხურა ჩემს სამოსელს და შევბღალე ჩემი ტალავარი“.[147] მსგავსი სულისკვეთებით გამსჭვალულ სიტყვას მიაწერს ორდერიკ ვიტალისი ბალდუინ I-ს, რომელმაც იაფასთან ბრძოლისას თავისიანებს მიმართა „აღჭურვილიყვნენ და უშიშრად ეძიათ შური უფლისათვის“.[148]

ჯვაროსნული ლაშქრობა მიმართული იყო ქრისტიანული სამყაროს გარე თუ შიდა მტრების წინააღმდეგ, ქრისტიანული საკუთრების დასაბრუნებლად ან ეკლესიისა და ქრისტიანთა დასაცავად.[149] ჰ. მაიერი შენიშნავს, რომ პრაქტიკაში თუ არა, თეორიაში მაინც, ქრისტიანული წმინდა ომი თავდაცვითი ღონისძიება იყო, განსხვავებით ჯიჰადისაგან, რომელიც თავიდანვე აგრესიული ომი იყო.[150] ჯვაროსნებს სჯეროდათ, რომ ქვეყნები, რომლებიც ადრე ქრისტიანების იყო, კანონიერად

[142] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 154.

[143] Susanna A. Throop, *Crusading as an Act of Vengeance, 1095-1216* (Farnham, 2011), 173.

[144] *Letters from the East: Crusaders, Pilgrims and Settlers in the 12th-13th Centuries*, trans. M. Barber, K. Bate (Farnham, 2010), 30.

[145] Throop, *Crusading as an Act of Vengeance*, 44.

[146] Baldric of Bourgueil, “Historia Jerosolimitana,” 101.

[147] ესაია, 63:3.

[148] *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, vol. 5, 348.

[149] Jonathan Riley-Smith, *The Crusades: A History*, 2nd ed. (New Haven, 2005), XXXI.

[150] Mayer, *The Crusades*, 3.

ეკუთვნოდათ მათ. დამასკოს მმართველისადმი მიწერილ წერილში ჯვაროსანთა ლიდერები ამტკიცებდნენ, რომ ისინი მხოლოდ იმ მიწებისათვის იბრძოდნენ, რომლებსაც მანამდე ბიზანტიელები ფლობდნენ.[151] ინოკენტი IV (1243-54) საეკლესიო კანონების მისეულ კომენტარებში ამტკიცებს, რომ ქრისტიანებს უფლება აქვთ დალაშქრონ წმინდა მიწა, რადგან ეს მხარე მუსლიმებმა უკანონოდ წაართვეს ქრისტიანებს. ამავე დროს, პაპი გარკვევით ამბობს, რომ არ შეიძლება ჯვაროსნული ლაშქრობის მოწყობა მუსლიმთა იმ მიწებზე, რომელთაც ისინი თავიდანვე ფლობდნენ. როგორც ყველა ადამიანს, მუსლიმებსაც ჰქონდათ თავიანთ სამშობლოში მშვიდობიანად ცხოვრების კანონიერი უფლება.[152]

ჯვაროსნული ლაშქრობა არსებითად თავდაცვით, და სამართლიანი ომის პრინციპების შესატყვის, ღონისძიებად მიიჩნეოდა. ჯვაროსნული ლაშქრობა იყო პასუხი წარსულ და აწმყო ვნებაზე. დაკარგულის დაბრუნება აღიქმებოდა არა როგორც ბიზანტიის იმპერიისა თუ იერუსალიმის სამეფოს საკუთრების დაცვად, არამედ როგორც მთელი საქრისტიანოს, ეკლესიის ან თავად ქრისტეს კუთვნილების დაცვად. მუსლიმები ბერძენ-სირიელებსა და ესპანელებს კი არ ავიწროებდნენ, არამედ ქრისტიანებს. დასავლეთ ევროპელებისათვის საქრისტიანო წარმოადგენდა გლობალურ სახელმწიფოს, ქრისტიანულ რესპუბლიკას – „ქრისტესა და ეკლესიის სამეფოს“, რომელსაც თავისი საკუთრება და მოქალაქეები გააჩნდა. მიწიერი სამეფოები მის პროვინციებად განიხილებოდა. საქრისტიანო უნდა დაეცვათ ყოველგვარი ხელყოფისაგან. ჯვაროსნები მის არმიას წარმოადგენდნენ, რომლებიც მის დასაცავად ან დაკარგულის დასაბრუნებლად იბრძოდნენ.[153]

1463 წელს კარდინალმა ბესარიონმა ჯვაროსნული ლაშქრობის მქადაგებლებს ინსტრუქცია მისცა ჯვრის სამოსზე დამაგრების წესის შესახებ: ჯვარი უნდა გაკეთებულიყო აბრეშუმის ან სხვა წითელი ქსოვილისაგან და ის მკერდზე სარჭით უნდა დაემაგრებინათ ჯვაროსნობის აღთქმის დამდებისათვის. შემდგომში, ამ პიროვნებას ჯვარი სამოსზე უნდა მიეკერა.[154] ჯვარი უნივერსალური, ყველა ქრისტიანისათვის გასაგები ნიშანი იყო. გიბერტ ნოჟენელი მოგვითხრობს, რომ

[151] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 108.

[152] Muldoon, “Crusading and Canon Law,” 52.

[153] Riley-Smith, *What Were the Crusades?*, 22-24.

[154] *Documents on the Later Crusades, 1274-1580*, ed. N. Housley (Basingstoke, 1996), 151.

ურბან II-ის ქადაგების შემდეგ საფრანგეთის ერთ-ერთ ნავსაყუდელს უცხო ტომის ხალხი მოადგა, რომელიც გაუგებარ ენაზე ლაპარაკობდა და მხოლოდ თითებით ჯვრის ჩვენებით მიახვედრეს ადგილობრივებს, რომ ისინი ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მიდიოდნენ.[155]

ჯვრის ტვირთვა, როგორც ყოველივე მიწიერის უკან დატოვება და შორეულ ლაშქრობაში წასვლის პირობა, ჯვაროსანს აკავშირებდა ქრისტეს აღთქმასთან: „და ყველა, ვინც მიატოვებს თავის სახლს, ან თავის და-ძმას, თავის ცოლ-შვილს თუ დედ-მამას, ანდა თავის ადგილ-მამულს ჩემი სახელის გულისთვის, ასმაგად მიიღებს საზღაურს და საუკუნო სიცოცხლეს დაიმკვიდრებს“ (მათე, 19:29). ეს სიმბოლური ჯვრისტვირთვა იყო პასუხი იესოს სიტყვებზე: „ვინც არ აიღებს თავის ჯვარს და არ გამომყვება უკან, ვერ იქნება ჩემი მოწაფე“ (ლუკა, 14:27).[156] სიმბოლურის გარდა სამოსზე დამაგრებულ ჯვარს სხვა დატვირთვაც ჰქონდა: ის აჩვენებდა, რომ მისი მფლობელი გამორჩეულ წრეს ეკუთვნოდა – პილიგრიმებს იარაღის ტარების უფლებით; ამავე დროს, ის იყო ეკლესიის მიერ გაცემული პრივილეგიების სიმბოლო.[157]

ჯვაროსნული ლაშქრობების პირველ ხანებში ჩვენ ვერ ვიპოვით სიტყვას, რომელიც შეიძლება ითარგმნოს როგორც „ჯვაროსნობა“. მხოლოდ 1200 წლისათვის ჩამოყალიბდა ჯვაროსნობასთან დაკავშირებული შესაბამისი ტერმინოლოგია.[158] თავად სიტყვა წარმოდგება იმ ჯვარისაგან, რომელსაც სამოსზე იმაგრებდნენ ჯვაროსნობის აღთქმის დადებისას. 1097 წლიდან იყენებენ ტერმინს – „ჯვრით აღბეჭდილი“. ასეთი და მსგავსი გამოთქმებით (მაგ. „ჯვრისმტვირთველი“) ჯვაროსნებს XII საუკუნეში აღნიშნავდნენ. აქედან მოდის გვიანდელი „ჯვაროსნობა“ და „ჯვაროსნები“. ინგლისურ ენაში სიტყვა „ჯვაროსნობა“ პირველად 1577 წელს გამოიყენეს, საფრანგეთში კი ეს ტერმინი ერთი საუკუნით უფრო ადრე ჩანს.[159]

ომი ყოველთვის ძვირი ჯდებოდა, მითუმეტეს, შორეული ექსპედიცია მძიმედ აღჭურვილი რაინდისათვის, რომელსაც თან ცხენები და მსახურები ახლდა. შედარებისათვის, XII საუკუნის გერმანელი რაინდი იტალიაში სალაშქროდ თავის წლიურ შემოსავალზე ორჯერ მეტი თანხას საჭიროებდა. ჯ. რაილი-სმიტის გათვლით, პირველ ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მიმავალ ფრანგ რაინდს 4-5 წლიური შემოსავალი მაინც უნდა დაეხარჯა. ამ გაანგარიშების ფონზე, უმიწაწყლო რაინდებისა და უმცროსი შვილების ტრადიციული სურათი ძალას კარგავს.[160]

ჩვენამდე მოღწეული ქარტიების შესწავლა საბოლოოდ აბათილებს იმ მითს, თითქოსდა ჯვაროსნობა მომგებიანი იყო მიწისმფლობელთა კლასის უმცროსი შვილებისათვის. ჯვაროსნობა არ იყო მომგებიანი. ის არ უმსუბუქებდა ოჯახს ხარჯს, პირიქით – უმატებდა მას. ჯვაროსნობის მიზეზები შეიძლება ყველგან ვეძებოთ, მაგრამ არა ეკონომიკურ ფაქტორებში.[161] ლაშქრობა ძვირი ჯდებოდა და მონაწილეთა საგვარეულო რესურსებს სერიოზულად ფიტავდა. საბუთებიდან ჩანს, რომ მთელი ოჯახები და საგვარეულოები ეხმარებოდნენ თავიანთ წევრს ჯვაროსნობის აღთქმის შესრულებაში. იმდროინდელ ვითარებაში იმის მოლოდინი, რომ დასავლეთში არსებული ქონების გაწირვით რაიმეს მოიგებდნენ აღმოსავლეთში, გულუბრყვილობა იქნებოდა. უფრო მართალი იქნება, თუ ვივარაუდებთ, რომ ჯვაროსნებს ამოძრავებდათ იდეალიზმი, რომელსაც მათთან ერთად, მათი ოჯახებიც იზიარებდნენ. ქონების დათმობასთან ერთად, ოჯახები დიდი ხნით, თუ არა სამუდამოდ, უნდა შელეოდნენ საყვარელ წევრებს.[162]

ჯვრის ტვირთვის ფასი უზარმაზარი იყო და ხშირად ხდებოდა ფეოდალური სახლების ვალში ჩავარდნისა და გაღარიბების მიზეზი. ლაშქრობის მონაწილეს თან უნდა წაეღო აბჯარ-იარაღი, საკმარი სამოსი, სამეურნეო და სამზარეულო მოწყობილობა, ტყავი უნაგირისა და მოსართავებისათვის, კარავი, ნალები, აბგები, ფული ან ძვირფასეულობა, რომლის გადაცვლაც გზაში შეიძლებოდა. მას უნდა ჰყოლოდა ცხენები და საპალნე პირუტყვი.[163] საკმარისია ითქვას, რომ პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის ლიდერებმა გოდფრი ბუიონმა და ბალდუინ ბულონელმა ექსპედიციის დასაფინანსებლად მთელი თავიანთი ქონება გაყიდეს ან დააგირავეს.[164] პირველი ჯვაროსნები ჰყიდნენ მიწებს, სახლებს, წისქვილებს, ვენახებს და სასაფლაოზე ადგილებსაც კი.[165] ეს ვითარება კარგადაა ასახული თანადროულ ჯვაროსნულ ჰიმნში: „ჩვენ უნდა წავიდეთ, გავყიდოთ მამული, მოვიგოთ უფლის ტაძარი, შევმუსროთ მუსლიმნი“.[166] XII საუკუნის მიწურულიდან პაპებს

[155] Guibert Of Nogent, *The Deeds Of God Through The Franks*, 26.

[156] ასევე იხ. William J. Purkis, *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia, c.1095-c.1187* (Woodbridge, 2008), 30-34; Лучицкая, *Крестовые походы*, 31.

[157] Mayer, *The Crusades*, 38.

[158] Housley, *Contesting the Crusades*, 7.

[159] Helen Nicholson, “Introduction: Definition and Scope”, in *PAC*, 3.

[160] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 43.

[161] Jonathan Riley-Smith, “Early Crusaders to the East and the Costs of Crusading, 1095-1130,” in *CER*, 171.

[162] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 47.

[163] Riley-Smith, *The First Crusaders*, 110-11.

[164] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 44.

[165] Лучицкая, *Крестовые походы*, 209.

[166] “Illuc debemus pergere, Nostros honores vendere, Templum Dei acquirere, Saracenos destruere.” *Analecta hymnica Medii Aevi*, eds. C. Blume, G. M. Dreves, [167] vol. 45b (Leipzig, 1904), 78.

საგანგებო გადასახადი რომ არ შემოეღოთ, ჯვაროსნული ლაშქრობების შემდგომი განხორციელება შეუძლებელი გახდებოდა.[167] 1199 წელს ინოკენტი III (1198-1216) იძულებული გახდა მთელი ეკლესია დაებეგრა ჯვაროსნული ლაშქრობის დასაფინანსებლად. მან დაამშვიდა ეპისკოპოსები, რომ ეს დროებითი ღონისძიება იქნებოდა და პირველმა გაიღო შემოსავლების მეათედი აღმოსავლეთში გასაგზავნად, ხოლო დანარჩენებს კი მეორმოცედის გაღება დაავალა. 1215 წელს ლატერანის საეკლესიო კრებამ უკვე შემოსავლების მეთორმეტედი მოითხოვა სამი წლით. ამის შემდეგ, ეკლესიის მიერ ჯვაროსნული ლაშქრობებისათვის გადასახადების გაღება რეგულარულად ხდებოდა და მეათედს უტოლდებოდა.[168] 1248-54 წლებში ლუი IX-ის ჯვაროსნული ომი 1 537 570 ლივრი დაჯდა, რაც საფრანგეთის სამეფოს წლიურ შემოსავალს ექვსჯერ აღემატებოდა.[169] მაგრამ, ამ თანხაშიც კი არ არის გათვალისწინებული ლაშქრობისათვის საჭირო ყველა ხარჯი. მთლიანად, ლუი IX-ის მიერ გაღებულ თანხას 3 მილიონი ლივრის ოდენობით აფასებენ და ეს მხოლოდ მეფის მიერ დახარჯული თანხაა. ლუის გარდა თავისი წილი გაიღეს მისმა ძმებმა და სხვა დიდებულებმა, რომლებიც ასევე მონაწილეობდნენ ლაშქრობაში.[170] 1236 წელს, ჯვაროსნულ ლაშქრობაში წასავლელად, რიჩარდ კორნუელელმა მის სამფლობელოში არსებული ყველა ტყე გაჩეხა და გაყიდა.[171] მესამე ჯვაროსნული ლაშქრობისათვის სამზადისში რიჩარდ ლომგულს არ ეყო მამის მიერ დატოვებული ხაზინა, იმდროისათვის უზარმაზარი თანხა 100 ათასი ფუნტი ოქროთი და ვერცხლით. საჭირო თანხის საშოვნელად მან მრავალი ციხე და ქალაქი გასცა, გაყიდა ნორტჰემპტონის მთელი საგრაფო და „მყიდველი რომ ეშოვა, ლონდონსაც გაყიდდა“.[172]

ახლა ის მოსაზრებაც განვიხილოთ, თითქოსდა ჯვაროსნები აღმოსავლეთში მიწის გულისთვის მიდიოდნენ და იქ აპირებდნენ ახალი მამულების დასაკუთრებას. სინამდვილეში, ჯვაროსანთა აბსოლუტური უმრავლესობა არ იყო დაინტერესებული აღმოსავლეთში დარჩენით და თავისი აღთქმის შესრულების შემდეგ შინ ბრუნდებოდა. აღმოსავლეთში მხოლოდ მცირე ნაწილი რჩებოდა. ალბერტ აახენელი გადმოგვცემს, რომ იერუსალიმის აღებისა და ასკალონთან ფატიმიანების

[167] Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, 43.

[168] Riley-Smith, *What Were the Crusades?*, 46-47.

[169] იქვე, 43-44.

[170] Лучицкая, *Крестовые походы*, 208.

[171] იქვე, 209.

[172] იქვე, 207.

დამარცხების შემდეგ, პირველ ჯვაროსანთა უმრავლესობამ იარაღი აიყარა და შინ, გამარჯვების ნიშნად, პალმის რტოებით „აღჭურვილი“ დაბრუნდა.[173] პალმის რტო წმინდა მიწაზე პილიგრიმობის ნიშანი იყო. პილიგრიმების მსგავსად, გამარჯვებულმა ჯვაროსნებმა იორდანეს წყალში განიბანეს და იერიქონიდან ევროპაში წაიღეს პალმის რტოები.[174] ფულხერიუს შარტრელის მოწმობით, 1100 წელს წმინდა მიწაზე იერუსალიმის, იაფას, რამლასა და ჰაიფას დასაცავად მხოლოდ 300 რაინდი და ამდენივე ქვეითი ჯარისკაცი იყო დარჩენილი.[175]

ჯ. რაილი-სმიტმა დაადგინა პირველ ლაშქრობაში უტყუარად მონაწილე 549 ჯვაროსნის ვინაობა, სხვა 110 პიროვნებაც, რომლებიც დიდი ალბათობით ჯვაროსნები იყვნენ და 132 პირი, რომლებიც, ალბათ, ასევე მონაწილეობდნენ ლაშქრობაში. ამ 791 ჯვაროსანიდან მხოლოდ 104 დარჩა აღმოსავლეთში და მათგან 15 მალევე უკან დაბრუნდა. დარჩენილი 89 მონაწილიდან 11 იმ დიდი მაგნატების სახლეულს მიეკუთვნებოდა, რომელთაც დარჩენა გადაწყვიტეს, 21 კი საეკლესიო პირი გახლდათ. როგორც ჩანს, მხოლოდ 57 ჯვაროსანმა გადაწყვიტა პალესტინასა და სირიაში დასახლება, რაც საკმაოდ დაბალი რიცხვია. 1131 წლამდე წმინდა მიწის 697 ევროპელი ახალმოსახლიდან მხოლოდ 122 იყო ჯვაროსანი და ამ რიცხვში პირველი 104 ჯვაროსანიც იგულისხმება. ასე რომ, 1102-31 წლებში აღმოსავლეთში მხოლოდ 18 ჯვაროსანი დარჩა, დანარჩენი კი უკან დაბრუნდა.[176]

რაც შეეხება ჯვაროსნობითა და წმინდა მიწაზე ლაშქრობით გამდიდრებას, მართალია, პირველი ჯვაროსნები შინ გამარჯვებულები დაბრუნდნენ, მაგრამ ტრიუმფი ვერ დამალავს იმ ფაქტს, რომ უკან მხოლოდ მცირე ნაწილი დაბრუნდა, უმრავლესობა კი დაიღუპა. იმდროინდელ საბუთებში გარდაცვლილ ჯვაროსანთა ქვრივების მონაზვნად აღკვეცის მრავალ შემთხვევას ვიპოვით. ბევრი ჯვაროსანი სნეული და უძლური დაბრუნდა სამშობლოში.[177] ლაშქრობები მეტად სახიფათო იყო: პირველი და მეხუთე ჯვაროსნული ლაშქრობების რაინდ მონაწილეთა შორის სიკვდილიანობის პროცენტი 35-ს აღწევდა და ის უფრო მეტი იქნებოდა დაბალი წარმოშობის მოლაშქრეებში.[178] ფაქტიურად არ არსებობს ცნობები იმის შესახებ, რომ ჯვაროსნები უკან გამდიდრებულები დაბრუნდ-

[173] Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana: History of the Journey to Jerusalem*, ed. S. B. Edgington (Oxford, 2007), 474-75.

[174] Fulcher of Chartres, *A History of the Expedition to Jerusalem, 1095-1127*, trans. F. R. Ryan, ed. H. S. Fink (New York, 1973), 128.

[175] იქვე, 150.

[176] Riley-Smith, *The First Crusaders*, 19.

[177] იქვე, 146-47.

[178] Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, 43.

ნენ. ჯ. რაილი-სმიტმა მხოლოდ ოთხი (!) ისეთი მოწმობა იპოვა, რომლებიც თუნდაც ირიბად მიანიშნებენ არათუ სიმდიდრეზე, არამედ რაიმე სახით ევროპაში ჩამოტანილ ქონებაზე. პირიქით, დაბრუნებულებს უხდებოდათ გაწეული ხარჯების ანაზღაურება, რომელიც მძიმე ტვირთად აწვა მთელ მათ საგვარეულოს. რაც ნამდვილად მოიპოვეს გადარჩენილმა ჯვაროსნებმა, ეს იყო სახელი და „იერუსალიმელის“ საპატიო წოდება. მათ მიერ ევროპაში ჩატანილი სიმდიდრე მიწიერი არ იყო – ეს იყო ქრისტიანული წმინდა რელიქვიები, რომელთა მოპოვებასაც ესოდენ ეშურებოდნენ ჯვაროსნები.[179]

[179] Riley-Smith, *The First Crusaders*, 149-51.

ახლა, ერთი დამახასიათებელი მაგალითიც მოვიყვანოთ პაპობის ისტორიიდან. 1096 წელს, როდესაც იტალიაში ჩასულმა ჯვაროსნულმა არმიამ ურბან II-ს დალოცვა სთხოვა, მას არც კი უფიქრია მათი გამოყენება რომში მყოფი თავისი მტრების წინააღმდეგ, თუმცა ჯვაროსნების დახმარებით ადვილად შეეძლო გაემარჯვა.[180] ეს შემთხვევა მოწმობს, რომ პაპი თავისი ვიწრო გადასახედიდან არ უყურებდა ჯვაროსნულ მოძრაობას და არ ისწრაფოდა მხოლოდ საკუთარი პოლიტიკური მიზნებისათვის გამოეყენებინა ის.

[180] Эрдман, *Происхождение идеи Крестового похода*, 411.

ჯვაროსნული მოძრაობა ასწლეულები გრძელდებოდა და ყველა დასავლეთევროპელის, ისევე როგორც მრავალი აღმოსავლეთევროპელის, ებრაელისა თუ მუსლიმის წინაპართა ცხოვრებას დააჩნია კვალი. ჯვაროსანთა დღევანდელი საეჭვო რეპუტაცია გარკვეულწილად დამსახურებულიც არის. როგორც ყველა რელიგიური ომები, ჯვაროსნული ლაშქრობებიც ხასიათდებოდა უდისციპლინობითა და სისასტიკით. სამხედრო ექსპედიციის გარდა, ჯვაროსნული ლაშქრობა პილიგრიმობაც იყო და მასში წმინდანების გარდა, ცოდვილებიც მონაწილეობდნენ. მუსლიმებმა და ბერძნებმა, ვინც თავის თავზე იწვნია ჯვაროსნული ლაშქრობები, ამ ომების საკუთარი მითო-ისტორიები შეთხზეს, სადაც თავდაპირველი უსამართლობა მომდევნო, გაცილებით თანამედროვე მოვლენების პრიზმიდან არის დანახული,[181] რაც სინამდვილის იდეოლოგიურ აბერაციას უფრო წარმოადგენს, ვიდრე მის ობიექტურ ასახვას.

[181] Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, 1-3.

ისტორიკოსი ყველა ეპოქას მისი საზომით უნდა მიუდგეს. როდესაც ჰუმბერტ რომანელს ჰკითხეს, თუ რა სიკეთე მოჰქონდა ამდენი რჩეული ჯვაროსნის სიკვდილს, მან უპასუხა, რომ ჯვაროსნულ ლაშქრობაში დაღუპული ზეცისაკენ იკვალავდა გზას. ჰუმბერტი გამოხატავდა იმ რწმენას, რომელიც მის თანამედროვეებს ამოძრავებდა. რაილი-სმიტი აღიარებს, რომ „დღეს მისი სიტყვები უცხოპლანეტელის ნათქვამივით ჟღერს“, მაგრამ იქვე გვაფრთხილებს: „სანამ თვითკმაყოფილებას მივეცემით ჩვენი საზოგადოების განვითარების გამო, გავიხსენოთ, რომ სეკულარული იდეოლოგიის ძალადობამ სულ ცოტა ხნის წინ თავი იჩინა ომებში, რომლებიც იმპერიალიზმის, ნაციონალიზმის, მარქსიზმის, ფაშიზმის, ანტიკოლონიალიზმისა და ლიბერალური დემოკრატიის სახელითაც კი წარმოებდა“.[182] თომას მადენის სხარტი შედარება რომ მოვიყვანოთ, დღეს შეიძლება ამრეზით ვუყურებდეთ ჯვაროსნებს რელიგიური ნიშნით წარმოებული ომების გამო, მაგრამ ისინიც ათვალწუნებით შეხედავდნენ იმ უსასრულო და უფრო მასშტაბურ ომებს, რომლებსაც ჩვენ ვეწევით პოლიტიკური იდეოლოგიის სახელით: „მოგვწონს თუ არ მოგვწონს ჯვაროსნები, ფაქტია, რომ დღევანდელი მსოფლიო მათი ძალისხმევის გარეშე ვერ შედგებოდა. ქრისტიანობა, ქალის პატივისმცემელი და მონობასთან შეუთავსებელი რწმენა, გადარჩა და განვითარდა. ჯვაროსნობის გარეშე ის ზოროასტრიზმის, ისლამის სხვა მეტოქის, მსგავსად შეიძლება გამქრალიყო“.[183]

[182] იქვე, 80.

ჯვაროსნული მოძრაობა, რომელიც საუკუნეები დომინირებდა ევროპელთა ისტორიაში, რთული ფენომენი იყო. ჯვაროსანთა მოტივაცია ნაკლებად იყო მატერიალისტური. მათ უმრავლესობას გულწრფელად სურდა უფლის მსახურება. ცოდვების მოსანანიებლად ისინი საფრთხეში აგდებდნენ საკუთარ სიცოცხლეს და სულიერი მიზნის მისაღწევად მატერიალურ კეთილდღეობასაც არ იშურებდნენ. ობიექტურად, მხოლოდ შედეგების მიხედვით რომ შევაფასოთ, ჯვაროსნობა იყო ქრისტიანული სამყაროს თავდაცვითი ბრძოლები მუსლიმთა წინააღმდეგ და მან უზარმაზარი როლი ითამაშა როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის საქრისტიანოს ცხოვრებაში.[184] ჯვაროსნულმა მოძრაობამ უკუაგდო სელჩუკები, სიცოცხლე გაუხანგრძლივა ბიზანტიას, მიიზიდა ისლამის ყურადღება და ამით ხელი შეუწყო ახლო აღმოსავლეთის სხვა ქრისტიანულ სახელმწიფოებს, მოგვიანებით კი ზღვარი დაუდო ოსმალთა აგრესიას ევროპაში.

[183] Thomas F. Madden, “The Real History of the Crusades,” *ARMA*, 19 March, 2011.

[184] სხვა რომ არა, ქრისტეფორე კოლუმბის ექსპედიციის მიზანი იყო ახალი სავაჭრო გზის აღმოჩენით იერუსალიმის დასაბრუნებელი ჯვაროსნული ლაშქრობისათვის საჭირო სახსრების მოძიება! თავისი ანდერძითაც კი კოლუმბი იერუსალიმის გამოსახსნელი ფონდის დაფუძნებას იბარებდა. Tyerman, *God’s War*, 914-15; Carol Delaney, “Columbus's Ultimate Goal: Jerusalem,” *CSSH*, 48/2 (2006), 261-66.

ომის იდეოლოგია ბიზანტიაში

ბიზანტიელთა დამოკიდებულება წმინდა ომისადმი კარგა ხანია კამათის საგნად არის ქცეული ისტორიოგრაფიაში. მკვლევართა უმრავლესობა თვლის, რომ ბიზანტია არ აწარმოებდა წმინდა ომებს და რომ აღმოსავლური მართლმადიდებლობისათვის თავად წმინდა ომის იდეა რელიგიურად მიუღებელი იყო. ნაწილი ამტკიცებს, რომ ბიზანტია მაინც იბრძოდა ასეთ ომებში, რომლებიც მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი თავისებურებებით გამოირჩეოდა.

ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში გუსტავ შლუმბერჟემ თავის შრომებში პროტო-ჯვაროსნებად წარმოადგინა ბიზანტიის იმპერატორები ნიკიფორე II ფოკა (963-69)[1] და იოანე I ციმისხი (969-76).[2] შლუმბერჟეს აზრით, ორივე მათგანი მიიჩნევდა, რომ მუსლიმთა წინააღმდეგ წარმოებული ომები ღმერთის მიერ იყო მოწოდებული და მოწონებული. ამ დასკვნამდე მკვლევარი საბრძოლო კამპანიებში ბიზანტიელთა მიერ ჩატარებული რელიგიური რიტუალების ანალიზის შედეგად მივიდა.[3]

ამ მოსაზრებას იზიარებდნენ რენე გრუსე და გეორგ ოსტროგორსკი.[4] რ. გრუსე პირდაპირ წერდა, რომ ჯვაროსნობა, სანამ მას დასავლეთევროპელები თავიდან მოიგონებდნენ, საუკუნეების განმავლობაში იყო ბიზანტიელთა ცხოვრების წესი.[5] გ. ოსტროგორსკი ჭეშმარიტ ჯვაროსნულ სულისკვეთებას ხედავს 974 და 975 წელს მესოპოტამიასა და სირიაში იოანე ციმისხის მიერ წარმოებულ კამპანიებში, რომელიც, ავტორის თქმით, ნიკიფორე ფოკას მიერ დაწყებულ საქმეს აგრძელებდა.[6]

შემდგომი ხანის ისტორიკოსები უარყოფენ ბიზანტიური

[1] Gustave Schlumberger, *Un empereur byzantin au dixième siècle, Nicéphore Phocas* (Paris, 1890), I-IV, 1-781.

[2] Gustave Schlumberger, *L'épopée byzantine à la fin du dixième siècle*, t. I (Paris, 1896), I-VI, 1-326.

[3] იქვე, 82-87.

[4] René Grousset, *Histoire des Croisades*, t. 1 (Paris, 1934), 15; George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, trans. J. Hussey, with a foreword by P. Charanis, rev. ed. (New Brunswick, 1969), 288-90.

[5] Grousset, *Histoire des Croisades*, 15.

[6] Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, 297.

წმინდა ომის იდეას. ვ. ლორენს მიაჩნდა, რომ ბიზანტიელები შორს იყვნენ წმინდა ომის იდეისაგან, თუმცა უსამართლოდ მიაწერდა ამას მათ ხასიათსა (სიმხდალე, პედანტიზმი, ფატალიზმი) და „დუნე მორალს“. ლორენი მიუთითებდა, რომ ისლამთან კონფრონტაციისას შუა საუკუნეების ქრისტიანობამ ორი გზა აირჩია: პირველი იყო ბიზანტიელთა „ნეგატიური“ რეაქცია, რომელთაც უარი თქვეს ებრძოლათ რწმენისათვის, და დასავლეთის „დინამიური“ პასუხი, რომელიც ჯვაროსნობაში გამოიხატა.[7] პ. ლემერლე თვლიდა, რომ ბერძნებს არ გააჩნდათ წმინდა ომის იდეა და შეცდომადაც კი თვლიდა „ჯვაროსნობის“ ცნების, თუნდაც მეტაფორულად, გამოყენებას მათთან მიმართებაში.[8] მისი აზრით, არა ხასიათი და „დუნე მორალი“, არამედ მართლმადიდებლური რწმენის თავისებურებები განაპირობებდა იმას, რომ ბიზანტიაში არ არსებობდა ჯვაროსნული იდეა.[9]

XX საუკუნის ბოლო ათწლეულში ბერძენმა მეცნიერებმა ხელახლა დააყენეს საკითხი ბიზანტიური წმინდა ომის შესახებ. ა. კოლია-დერმიცაკმა გააკრიტიკა მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც ქრისტიანული წმინდა ომის ერთადერთი ფორმა ჯვაროსნული ლაშქრობა შეიძლება ყოფილიყო. მისი სამართლიანი მსჯელობით, სხვადასხვა ტიპის საზოგადოებები წმინდა ომის განსხვავებულ ფორმებს შეიმუშავებდნენ. ბიზანტიური წმინდა ომი ისევე განსხვავდებოდა ჯიჰადისა და ჯვაროსნობისაგან, როგორც ეს ორი ერთმანეთისაგან, რადგანაც განსხვავებული ისტორიის მქონე განსხვავებული საზოგადოების პროდუქტია. დერმიცაკი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ წმინდა ომის იდეა ბიზანტიაში ჯვაროსნობამდე, IV საუკუნიდან მაინც არსებობდა. მისი განსაზღვრებით, ბიზანტიელები წმინდა ომს აწარმოებდნენ იმ შემთხვევებში, როდესაც მტერი არ იყო ქრისტიანი ან როდესაც მოწინააღმდეგე ქრისტიანებს ავიწროებდა ან ტერიტორიები, რომლისთვისაც მიმდინარეობდა ომი, წარსულში რომის იმპერიას ეკუთვნოდა. მას მიაჩნია, რომ წმინდა ომს შემტევი ხასიათი უნდა ჰქონდეს. ავტორის აზრით, ამ ნიშნებით თუ ვიმსჯელებთ, ბიზანტიაც აწარმოებდა წმინდა ომებს.[10]

კოლია-დერმიცაკი თვლის, რომ ბიზანტიური იდეოლოგია

[7] Vitalien Laurent, "L'idée de guerre sainte et la tradition byzantine," *RHSEE*, 23 (1946), 72, 86, 92.

[8] Paul Lemerle, "Byzance et la croisade," in *Relazioni*, 614, 617.

[9] იქვე, 618.

[10] Athina Kolia-Dermitzaki, *The Byzantine "Holy War". The Idea and Propagation of Religious War in Byzantium* (Athens, 1991), 33, 91-92, 97-98, 121, 150, 177-82, 292-98, 345-55 (in Greek, with an English summary). აღსანიშნავია, რომ მკვლევარი იმპერიის ჩრდილოეთის საზღვრებზე ასეთ ომს ვერ ხედავს და ფიქრობს, რომ ბიზანტიელთა წმინდა ომი მხოლოდ მუსლიმთა წინააღმდეგ იყო მიმართული. იქვე, 367.

ხაზს უსვამდა ომის რელიგიურ ხასიათს, წარმოადგენდა რა ღმერთს არმიის წინამძღოლად, ბიზანტიელებს ღვთის რჩეულ ხალხად, იმპერატორებსა და სარდლებს კი მოსესა და იეშუას ჩამომავლებად. ლოცვები და რელიგიური რიტუალები ჯარისკაცებს უნერგავდა რწმენას, რომ ისინი ღვთისათვის იბრძოდნენ. ყოველივე ეს დაფუძნებული იყო ბიზანტიური პოლიტიკური იდეოლოგიის ფუნდამენტურ ფორმულაზე, რომლის მიხედვითაც იმპერატორი ღმერთის ნაცვალი და ქრისტიანთა მცველი იყო დედამიწაზე.[11] ასე თუ მივუდგებით, ისეთივე დასკვნამდე მივალთ როგორც ჯ. დენისი. მკვლევარი შენიშნავს, რომ გარკვეული გაგებით, ბიზანტიელთა ყველა ომი წმინდა იყო, რადგან თავად მათი იმპერატორი იყო წმინდა და ყოველი ომიც მის მიერ წარმოებდა.[12] რა თქმა უნდა, მხოლოდ ეს არ ნიშნავს, რომ ბიზანტიელთა ომები აკმაყოფილებს „ჭეშმარიტი“ წმინდა ომისათვის აუცილებელ ყველა მოცემულობას.

ბერძენი მკვლევარი თ. კოლბაბაც ამტკიცებს, რომ ბიზანტიელებს ესმოდათ წმინდა ომის იდეა.[13] ბიზანტიის იმპერატორი, როგორც ქრისტეს ნაცვალი დედამიწაზე, ქრისტიანთა დამცველი იყო და ამაში იარაღით დაცვაც იგულისხმებოდა. ლათინთა მსგავსად, ბიზანტიელთა მწერლებიც სარგებლობდნენ იუდეურ-ქრისტიანული მემკვიდრეობით, ძველი აღთქმის იდეებით, თავიანთ თავს თვლიდნენ რჩეულ ერად, ადარებდნენ თავიანთ ომებს ისრაელის ომებს, თავის მმართველებს კი ისრაელის მეფეებს.[14] თ. კოლბაბა ბიზანტიელთა ომებს წმინდად მიიჩნევს მათივე იდეოლოგიიდან გამომდინარე: „ქრისტიანული რომაული იმპერია ღმერთის ნაცვლით სათავეში დედამიწაზე უფლის საქმეს იქმოდა. მისი ჯარისკაცები უფლისათვის იბრძოდნენ, როდესაც იბრძოდნენ იმპერიის დასაცავად ან გასავრცობად“.[15]

იგივე მოცემულობა ჯ. ჰალდონმა სხვა კუთხით დაინახა. მისი აზრით, გარკვეული თვალსაზრისით, ბიზანტიის ომები ყოველთვის ატარებდა რელიგიურსა და საღვთო ხასიათს, რადგანაც ისინი იბრძოდნენ ჯვრის ნიშნის ქვეშ, თავი ქრისტეს ჯარისკაცებად მიაჩნდათ და დედამიწაზე ღმერთის სამეფოსა და რწმენის დასაცავად ომობდნენ.[16] აღმოსავლელი რომაელები თავიანთ თავს განიხილავდნენ, როგორც ღვთის რჩეულ ხალხს, ქრისტიანებს, რომლებიც მუდამ ებრძოდნენ ბნელეთის ძალებს.[17] თავისთავად, რჩეული ხალხის ბრძოლა, რომელთაც უფლის მიერ ცხებული იმპერატორი, მისი ნაცვალი დედამიწაზე, უძღოდა წინ, ღრმად რელიგიური და ქრისტიანული იყო და აღარ საჭიროებდა რომელიმე ომის გამორჩევასა და წმინდა ომად შერაცხვას.[18] ქრისტეს ჯარისკაცებს, რომლებიც დედამიწაზე უფლის სამეფოს დასაცავად იბრძოდნენ, წმინდა ომის თეორია არც სჭირდებოდათ.[19]

თანდათან, ბიზანტიური წმინდა ომის იდეამ მეტი პოპულარობა მოიპოვა. პ. მაგდალინო წერს, რომ იმპერატორ ჰერაკლედან მოყოლებული, ბიზანტიელებს ჰქონდათ წმინდა ომის საკუთარი ტრადიციები და რომ ჯვაროსნულმა მოძრაობამაც თავისი გავლენა იქონია მათ შეხედულებებზე.[20] ისიც, ისევე როგორც მანამდე რ. ლილი, მანუელ I კომნენოსის (1143-80) 1176 წლის ექსპედიციას ანატოლიის თურქთა წინააღმდეგ „ჯვაროსნულ ლაშქრობად“ ნათლავს.[21]

ბიზანტიური სამხედრო ტრაქტატების შესწავლამ ჟილბერ დაგრონი იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ იმპერიის მუსლიმებთან დაპირისპირებას გამოკვეთილი რელიგიური ხასიათი ჰქონდა. ის თვლის, რომ ამ საკითხში ბიზანტიელებმა მაგალითი არაბებისაგან აიღეს.[22]

უფრო შორს წავიდა ჯ. რეგანი, რომელმაც თ. კოლბაბას დებულებებიც კი გადასინჯა და შეეცადა ეჩვენებინა, რომ სპარსელთა წინააღმდეგ ჰერაკლე კეისრის წმინდა ომებმა მისცა დასაბამი ჯიჰადსა და ჯვაროსნულ მოძრაობას. მკვლევარი ამტკიცებს, რომ ჰერაკლეს ომი ჯვაროსნული იყო, რადგანაც მათ ამოძრავებდათ „რელიგიური ენთუზიაზმი“ ურჯულო სპარსელების წინააღმდეგ.[23] რეგანი იქამდე მიდის, რომ უზურპატორი ფოკას წინააღმდეგ ჰერაკლეს აჯანყებასაც კი „ღრმად რელიგიურსა“ და „ლამის ჯვაროსნულს“ უწოდებს.[24] ის მკაცრად გააკრიტიკა უ. ტრედგოლდმა, რომელმაც მიუთითა რეგანის მთავარ შეცდომაზე, რომ ყველა ომი, რომელშიც მორწმუნენი იბრძვიან, არ არის წმინდა.[25] ისეთი ცნებების არევისათვის, როგორიცაა წმინდა ომი, მარტვილობა, ჯვაროსნობა და ჯიჰადი, რეგანი ჯ. ჰეველონ-ჰარპერმაც გააკრიტიკა.[26]

[11] Kolia-Dermitzaki, *The Byzantine "Holy War"*, 401-2.

[12] George T. Dennis, "Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium," in *CMTCS*, 34.

[13] Tia M. Kolbaba, "Fighting for Christianity: Holy War in the Byzantine Empire," *Byzantion*, 68 (1998), 202.

[14] იქვე, 203.

[15] იქვე, 210.

[16] John Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565–1204* (London, 1999), 17-33.

[17] იქვე, 21.

[18] იქვე, 23.

[19] იქვე, 32.

[20] Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180* (Cambridge, 1993), 420-21.

[21] Ralph-Johannes Lilie, *Byzantium and the Crusader States, 1096-1204*, trans. J. C. Morris, J. E. Ridings (Oxford, 1993), 211; Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos*, 95-97. ახლახან, ე. ქრისოსმა დამაჯერებლად აჩვენა, რომ მანუელის ლაშქრობას არაფერი ჰქონდა საერთო ჯვაროსნობასთან და ის მხოლოდ ტრადიციული იმპერიული ომი იყო. Evangelos Chrysos, "1176 – A Byzantine crusade?" In *BWI*, 81-86.

[22] Gilbert Dagron, "Byzance et le modèle islamique au Xe siècle. A propos des *Constitutions tactiques* de l'empereur Léon VI," *CRAIBL*, 127/2 (1983), 226-30; *Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'Empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, texte établi par Gilbert Dagron et Haralambie Mihăescu, traduction et commentaire par G. Dagron, appendice: les Phocas, par J.-C. Cheynet (Paris, 1986), 145-49. ამ მოსაზრების კრიტიკასათვის იხ. Ioannis Stouraitis, "Just War" and "Holy War" in the Middle Ages. Rethinking Theory through the Byzantine Case-Study," *JÖB*, 62 (2012), 249, n. 102, სადაც მკვლევარი შენიშნავს, რომ ომის დროს რელიგიური რიტორიკისა და სიმბოლიკის გამოყენებას ბიზანტიელები მუსლიმების გამოჩენამდეც მიმართავდნენ.

[23] Geoffrey Regan, *First Crusader: Byzantium's Holy Wars* (New York, 2003), V-VII, 77-78, 145-46, 255.

[24] იქვე, 52.

[25] Warren Treadgold, "Review: Geoffrey Regan. First Crusader: Byzantium's Holy Wars," *CHR*, 90/1 (2004), 94-95.

[26] Jennifer L. Hevelone-Harper, "Review: Geoffrey Regan. First Crusader: Byzantium's Holy Wars," *JCS*, 46/1 (2004), 141.

ვალტერ კეიგი ამბობს, რომ ბერძნული ეკლესია არ პირდებოდა ზეციურ საზღაურს სამხედრო სამსახურისა და ბრძოლაში სიკვდილისათვის და რომ მუსლიმების წინააღმდეგ ბრძოლას არა ეკლესია, არამედ იმპერიული ხელისუფლება აწარმოებდა და სვამს კითხვას: იყო კი ასეთი ომი წმინდა?[27]

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა და, საერთოდ, ბიზანტიური წმინდა ომის თავისებურებათა შესწავლა და გათვალისწინება უაღრესად მნიშვნელოვანია ქართული ისტორიოგრაფიისთვისაც, რადგანაც ქართული ქრისტიანობა ახლოს იდგა ბიზანტიურთან და უმრავლეს საკითხებში ბერძნული დოქტრინებით ხელმძღვანელობდა.

ბიზანტიური ომის ხასიათის შესახებ დავამ წმინდა ომის განსაზღვრის მკაფიო კრიტერიუმები მოითხოვა. ა. ლეუს მიხედვით, ბიზანტიის ომები თუნდაც იმიტომ არ იყო წმინდა, რომ ასეთ ომებს ეკლესია აწარმოებდა, რომლებშიც ის ცოდვების შენდობას აღუთქვამდა მებრძოლებს.[28] ნიკოლას ოიკონომიდესი იზიარებს წმინდა ომის ლეუს დეფინიციას და ამტკიცებს, რომ ბიზანტია არ იცნობდა ნამდვილ წმინდა ომს.[29]

ჯ. დენისი წმინდა ომის განსაზღვრისათვის აუცილებელ სამ ძირითად კრიტერიუმს ჩამოთვლის: წმინდა ომი რელიგიურმა ავტორიტეტმა უნდა გამოაცხადოს, მისი მიზანი რელიგიური უნდა იყოს (დაკარგული სიწმინდეების დაბრუნება, სხვების დამორჩილება საკუთარი რწმენისადმი და სხვ.), ომის მონაწილეებმა სულიერი საზღაური უნდა მიიღონ: ცოდვების მიტევება ან სულაც სამოთხეში მოხვედრა.[30]

თავის დროზე ა. კოლია-დერმიცაკიმ სამართლიანად მიუთითა, რომ რომის პაპის ან ხალიფას ნაცვლად ომი და, მათ შორის, წმინდა ომიც, ბიზანტიის იმპერატორს შეეძლო გამოეცხადებინა, რომელიც პოლიტიკურ ლიდერობასთან ერთად ღმერთის რჩეული და რელიგიის დამცველი იყო.[31] ომის წარმოების ბიზანტიური იდეოლოგია იმპერიული იდეოლოგიის ფარგლებში თავსდებოდა და კონცენტრირებული იყო იმპერიასა და მის პერსონიფიკაციაზე – იმპერატორზე, რომელიც დედამიწაზე ღმერთის მიერ იყო მოვლენილი.[32] თავის მხრივ, თ. კოლბაბამაც შეუსწორა კოლია-დერმიცაკის, რომ არ არის აუცილებელი წმინდა ომს ჰქონდეს შეტევითი ხასიათი და ის შესაძლებელია თავდაცვითიც იყოს.[33] ამ შემთხვევაში მკვლევარს უნდა დავეთანხმოთ, სხვა რომ არა, არც ჯვაროსნების მიერ წარმოებული ყოველი ომი იყო შემტევი და მათ ხშირად უწევდათ მოწინააღმდეგის მოგერიება, რაც არ ცვლიდა ომის ხასიათს.

სხვა, მეორეხარისხოვანი, ნიშნები რომ გვერდზე გადავდოთ, რჩება ორი აუცილებელი მახასიათებელი, რომელთა გარეშეც არცერთი ომი წმინდად არ ჩაითვლება: 1) წმინდა ომს უნდა ჰქონდეს სარწმუნოებრივი შინაარსი და მკაფიოდ განსაზღვრული რელიგიური მიზანი, 2) მასში მონაწილე მებრძოლები კი ცოდვათა შენდობით ან მოწამედ შერაცხვით უნდა დაჯილდოვდნენ.

ბიზანტიურ ომებში ამ ნიშან-თვისებების გამოსაკვეთად უნდა განვიხილოთ რელიგიური ფაქტორის მნიშვნელობა იმპერიის ომებში, ბიზანტიური „სამართლიანი ომის“ კონცეფცია, ბიზანტიელთა დამოკიდებულება ჯიჰადის, ჯვაროსნობისა და მათი მამოძრავებელი იდეების მიმართ, ისევე როგორც, ბიზანტიელთა შეხედულება ზოგადად ომზე.

რელიგიური ფაქტორი ბიზანტიის ომებში

დასავლური კათოლიციზმის მსგავსად, აღმოსავლური მართლმადიდებლობის მონაწილეობამ ომში გამოხატულება ჰპოვა ლაშქრობისას მღვდლების თანხლებასა და წირვების ჩატარებაში, რელიგიური სიმბოლოებისა და რელიქვიების საბრძოლო გამოყენებაში, დროშებისა და იარაღის კურთხევაში, დაცემული ჯარისკაცების გაპატიოსნებასა და გამარჯვების სამადლობელი რიტუალების გამართვაში.[34]

რელიგიური სიმბოლიკა და რიტუალები, რომლებსაც მოქმედი არმია იყენებდა, არ ცვლიდა ომების შინაარსს. ქრისტიანული ნიშნები და რიტორიკა ჯარისკაცის მორალისა და თვითრწმენის ასამაღლებლად გამოიყენებოდა.[35] მართალია, ქრისტიანული რიტუალები ბიზანტიის არმიის საბრძოლო სულის ამაღლებას ემსახურებოდა, მაგრამ მათი მიზანი არ იყო ჯარისკაცებში რელიგიური ფანატიზმის გაღვივება. არმიაში არ შეინიშნებოდა სარწმუნოებრივი შეუწყნარებლობაც.[36]

[27] W. E. Kaegi, “Review: Athina Kolia-Dermitzaki, The Byzantine “Holy War”: The Idea and Propagation of Religious War in Byzantium,” *Speculum*, 69/2 (1994), 519.

[28] Angeliki E. Laiou, “On Just War in Byzantium,” in *Ellênikon*, 153.

[29] Nicholas Oikonomidès, “The Concept of ‘Holy War’ and Two Tenth-century Byzantine Ivories,” in *PWB*, 63, 68.

[30] Dennis, “Defenders of the Christian People,” 31.

[31] Kolia-Dermitzaki, *The Byzantine “Holy War”*, 390-91.

[32] Oikonomidès, “The Concept of ‘Holy War’ and Two Tenth-century Byzantine Ivories,” 62.

[33] Kolbaba, “Fighting for Christianity,” 208-9.

[34] Yuri Stoyanov, “Norms of War in Eastern Orthodox Christianity,” in *WRNW*, 175.

[35] Dennis, “Defenders of the Christian People,” 35.

[36] Карина Капсалыкова, “Представления о войне и армии в Византии (середина IX – середина XI в.),” диссертация на кандидата исторических наук (Екатеринбург, 2017), 147.

იოანის სტურაიტისი შენიშნავს, რომ ბიზანტიურ ტექსტებში ბიბლიური ციტატებისა და ალეგორიების სიხშირე, ბიზანტიელთა დასახვა ახალ რჩეულ ერად და ღმერთის როგორც ომის ბედის მთავარ მსაჯულად წარმოდგენა, ხშირად გამოიყენება აღმოსავლეთ რომაელთა წმინდა ომის კონცეფციის დასასაბუთებლად. ამ საკითხებზე მსჯელობისას, უნდა გვახსოვდეს, რომ ბიბლიაში აღწერილი ებრაული „წმინდა ომები“ არ ითვალისწინებდა მათი სარწმუნოების საყოველთაო გავრცელებას და მოსაზღვრული იყო აღთქმული მიწის ფარგლებით. ქრისტიანი ბიზანტიელი ბიბლიურ ებრაელს იმით ემსგავსება, რომ არცერთ კულტურაში არ გვხვდება ომის საშუალებით საკუთარი რელიგიის გავრცელების კონცეფცია. ომის გზით ღმერთის სიტყვის განვრცობა ბიზანტიელებს აზრადაც არ მოსვლიათ. მხედველობაში უნდა გვქონდეს, რომ ძველი აღთქმა ძირითადი წყარო იყო, საიდანაც ქრისტიანი რომაელები ლიტერატურულ მოტივებს სესხულობდნენ და რომ ბიბლიით ნასაზრდოები იდეოლოგია თანაბრად გამოიყენებოდა როგორც ურწმუნო, ისე ქრისტიანი მოწინააღმდეგის მიმართ.[37] ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მარტო სამხედრო ტრაქტატები არ იყო რელიგიური ტერმინოლოგიით დახუნძლული. IX-X საუკუნეებში ასეთი ტერმინები უხვადაა იმპერატორთა ნოველებსა და ხრისობულებში, კომერციულ თუ კანონთა კრებულებში. ეს საფუძველს აძლევს მკვლევრებს ივარაუდონ, რომ ტრაქტატებში ასახული ვითარება უფრო ფორმალური იყო და არ გამოდგება საიმპერატორო არმიის ჯარისკაცთა და მეთაურთა მაღალი რელიგიურობის მოწმობად.[38]

ქრისტიანული რელიგია რომაული გეოპოლიტიკის გამაერთიანებელი იდეა იყო, რომელიც უგულებელყოფდა რეგიონულ თუ ეთნო-პოლიტიკურ სხვაობას და რომლის მიხედვითაც იმპერიის ქვეშევრდომები ქრისტესმიერი ძმები იყვნენ. ბიზანტიელთა ხედვით, ნორმალურ ვითარებაში ქრისტიანულ ოიკუმენაში მცხოვრებ სხვადასხვა ქრისტიან ხალხს შორის მშვიდობა უნდა სუფევდეს. აქედან გამომდინარე, ყველა ომი, რომელსაც სხვა ქრისტიანი ქვეყანა თუ ერი აწარმოებდა ბიზანტიის წინააღმდეგ, ავტომატურად ცხადდებოდა უსამართლოდ და უზნეოდ.[39]

[37] Ioannis Stouraitis, “Using the Bible to Justify Imperial Warfare in High-Medieval Byzantium,” in *BB*, 92-94.

[38] Капсалыкова, “Представления о войне и армии в Византии,” 129-30.

[39] Yannis Stouraitis, “Civil War in the Christian Empire,” in *CBCW*, 97-98.

ომის წარმოებისას ბიზანტიელები მთავარ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ მის სამართლიანობას. განურჩევლად ქრისტიანისა თუ ურწმუნოსი, გარეშეთა თავდასხმისაგან იმპერიის ტერიტორიისა და მცხოვრებთა დასაცავად მიმართული თავდაცვითი ომი სამართლიანი იყო. ბიზანტიელთა რაციონალური მიდგომით, ომის სამართლიანობას ღმერთის ნება კი არ განსაზღვრავდა, არამედ კანონი. ღმერთი მხოლოდ სამართლიანს ეხმარებოდა. სწორედ ამიტომ, ბიზანტიურ იდეოლოგიას შეეძლო გამოეყენებინა მძლავრი რელიგიური რიტორიკა და სიმბოლიზმი როგორც ქრისტიან მეზობლებთან ბრძოლაში, ისე სამოქალაქო ომშიც.[40] აღმოსავლეთ რომის „გამარჯვების იმპერიული თეოლოგია“ არ იყო ურწმუნოთა წინააღმდეგ მიმართული წმინდა ომის იდეოლოგია. ის განსაკუთრებით გამოსადეგი სწორედ ქრისტიანთა შორის შინაურ ბრძოლებში იყო.[41]

იშვიათი გამონაკლისის გარდა (ნიკოლოზ მისტიკოსი, ლეონ ბრძენი), რომლებიც უმთავრესად ბიზანტიელთა შეჭირვების დროსაა დაწერილი და უფრო დიპლომატიითა და რიტორიკით შეიძლება აიხსნას, ბიზანტიელი ავტორები სხვა ქრისტიან ხალხებთან და ქვეყნებთან ბრძოლას არ აღიქვამდნენ როგორც ძმათამკვლელ ომს; ისინი ისევე შესთხოვდნენ ჯვარსა და სხვა ქრისტიანულ სიწმინდეებს ქრისტიანებზე გამარჯვებას, როგორც ამას აკეთებდნენ წარმართებსა და მუსლიმებთან ომში. ამ დროს ქრისტიანული რწმენა იმპერიის ინტერესებს ემსახურებოდა და ბიზანტიური იდეოლოგია მხოლოდ რომაელებს წარმოადგენდა ჭეშმარიტ მორწმუნეებად, ხოლო მოწინააღმდეგეს არც თვლიდა ქრისტიანად.[42] ამ მხრივ მეტად საგულისხმოა XIII საუკუნის დამდეგს, კონსტანტინოპოლის დაცემამდე დაწერილი ნიკოლოზ მესარიტესის (შემდგომში ეფესოს მიტროპოლიტის) ერთი თხზულება. ავტორი წერს ბიზანტიელთა სურვილზე ააღორძინონ იუსტინიანესდროინდელი იმპერიის ძლიერება: „დიდება რომაელთა ქვეყანას, დღეიდან ვერა ბარბაროსი ველარ იმძლავრებს ჩვენზე, ვერც სკვითი, ვერც ბულგარელი, ვერც ტავროსკვითი [იგულისხმებიან ყივჩაღები], ვერც პერსარმენიელი [ანატოლიელი სელჩუკი], ვერც ილირიელი, ვერც ტრიბალი [სერბი], ვერც პაიონელი

[40] Ioannis Stouraitis, “Jihād and Crusade: Byzantine Positions Towards the Notions of “Holy War,” *Byzantina Symmeikta*, 21 (2011), 19-23.

[41] Paul Stephenson, “The Imperial Theology of Victory,” in *CBCW*, 54.

[42] Ioannis Stouraitis, “Byzantine War Against Christians – an *Emphylios Polemos*,” *Byzantina Symmeikta*, vol. 20 (2010), 93-100, 102-9.

[აქაც სერბი], ვერც ალემანი [გერმანელი], ვერც იტალიელი, ვერც იბერი, ვერც ლიბიელი და ვერც სპარსელები [თურქები], რომლებიც ასე ძლიერნი არიან აზიაში“.[43] მუსლიმებთან ერთად ბიზანტიელთა მტრების რიცხვში დასახელებულია მრავალი ევროპელი ქრისტიანი ერი (ბულგარელები, სერბები, გერმანელები, იტალიელები), ხოლო აღმოსავლელთაგან – ქართველები (იბერები). ცხადია, რომ გაძლიერებულ საქართველოს XII-XIII საუკუნეების ბიზანტიაში ეჭვის თვალით უყურებდნენ და კონკურენტად აღიქვამდნენ.

[43] Nikolaos Mesarites, *Die Palastrevolution des Johannes Komnenos*, ed. A. Heisenberg (Würzburg, 1907), 21, 58-59.

ბიზანტიური „სამართლიანი ომი“

რომის ეკლესიისაგან განსხვავებით, ბერძნული ეკლესია ომს არ აცხადებდა, მასში არ მონაწილეობდა და არც პოპულარიზაციას უწევდა მას.[44] ეს ფუნქცია მას მთლიანად გადაბარებული ჰქონდა იმპერიულ ხელისუფლებაზე. ომის ბიზანტიური იდეოლოგია რომაული სამართლიანი ომის კონცეფციას ეფუძნებოდა, რომელმაც შესამჩნევი ქრისტიანიზაცია განიცადა. „ქრისტიან რომაელთა“ ვალი იყო ახალ ბარბაროსთაგან დაეცვათ კონსტანტინოპოლი, ეს „ახალი რომი“ და „ახალი იერუსალიმი“ და ქრისტიანული რომაული იმპერია როგორც „ახალი ისრაელი“. ეს გაქრისტიანებული სამართლიანი ომის ტრადიცია ბიზანტიური იმპერიული იდეოლოგიის ფუნდამენტი გახდა.[45]

[44] Stoyanov, “Norms of War in Eastern Orthodox Christianity,” 178; Angeliki E. Laiou, “The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders,” in *EoW*, 34.

[45] Stoyanov, “Norms of War in Eastern Orthodox Christianity,” 178.

მაგისტრ სირიანოსის IX საუკუნის ტექსტში *Rhetorica militaris* სამხედრო რიტორიკას დიდი ადგილი ეთმობა და წარმოდგენას გვიქმნის იმდროინდელი რომაული საზოგადოების დამოკიდებულებაზე ომის მიმართ. 870-90 წლებში დაწერილ ამ თხზულებაში რელიგიას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. აქ აღიარებულია ფაქტი, რომ მტერი (მუსლიმები) იბრძვის თავისი რელიგიისათვის და რომაელებს სწორედ მისი რწმენის გამო უტევს.[46] ქრისტიანული რწმენა მიჩნეულია ერთ-ერთ უმთავრეს კულტურულ ღირებულებად, რომელიც ბიზანტიელებს უნდა დაეცვათ. ავტორს მოჰყავს ქრისტეს სიტყვები „გიყვარდეს მოყვასი შენი“ და ამბობს, რომ მოყვასის ყველაზე დიდი სიყვარული მისთვის თავის გაწირვაა. სირიანოსი ცდილობს შეათანხმოს ძველი და ახალი აღთქმის იდეები და მაკაბელთა, როგორც ღმერთის მიერ მოწონებული, ომის გვერდით მოჰყავს ქრისტეს მაგალითი, როდესაც მან პეტრეს ძალადობა აუკრძალა. ი. სტურაიტისის შეფასებით, ძალადობის საწინააღმდეგო სიუჟეტისა და რწმენისათვის მებრძოლ მაკაბელთა ერთად მოხსენიება ბიზანტიელთა მიერ ძველი და ახალი აღთქმის სხვადასხვა მოტივების სინთეზის საუკეთესო მაგალითია, რის შედეგადაც ისინი აყალიბებდნენ სამართლიანი ომის ხედვას. ბიბლიურ მაკაბელთაგან განსხვავებით, სირიანოსი არ მიიჩნევს ღმერთის სიტყვას ომის დაწყებისათვის საკმარის სამართლიან საბაბად. მისთვის ომის სამართლიანი მიზეზი რომის იმპერიის პოლიტიკური ინტერესების დაცვაა. *Rhetorica militaris*-ში სარწმუნოების დაცვა სრულადაა დაქვემდებარებული ომს, როგორც პოლიტიკურ მოცემულობას.[47]

[46] John Haldon, “Eastern Roman (Byzantine) Views on Islam and on *Jihād*, c. 900 CE: A Papal Connection?” in *IEME*, 477.

ლეონ VI-ის *ტაქტიკის* განხილვის შედეგად, ი. სტურაიტისი ამტკიცებს, რომ ძველი აღთქმის იდეების უცვლელად გადმოღების ნაცვლად, იმპერატორმა ერთმანეთთან შეაზავა ძველი და ახალი აღთქმის იდეები, ისევე როგორც რომაული იმპერიული კონცეფცია, რის შედეგადაც იმპერიული ომების სამართლიანობის განსაზღვრისას რელიგიასა და ღმერთს არ მიენიჭა გადამწყვეტი მნიშვნელობა. თხზულების დასაწყისშივე ღმერთი გაიგივებულია მშვიდობასთან, სატანა კი ომთან, რაც გამორიცხავს იმას, რომ ლეონს ესარგებლა ძველი აღთქმის ღმერთის, როგორც ომის წამქეზებლის განსაზღვრებით. იმპერატორი ძველი აღთქმიდან ისეთი მოტივებით სარგებლობს, რომელიც ეწინააღმდეგება ომის მოყვარული ღმერთის გავრცელებულ სახეს: მაგალითად, ის მუსლიმების კრიტიკისას მოიხმობს ფსალმუნს, სადაც ისრაელის ღმერთს ევედრებიან „მიმოფანტოს ომის მსურველი ერები“ (ფსალმ. 67.31). ლეონი თვლის, რომ ღმერთის დახმარების იმედი იმ შემთხვევაში უნდა გქონდეს, როდესაც ომი სამართლიანია. ასეთად მიაჩნია მას იმპერიის საზღვრების დაცვა გარეშე თავდასხმისაგან. იმპერატორისათვის ძველი აღთქმის ღმერთი აღარ არის ომის გამჩაღებელი და არც სარწმუნოება თამაშობს მთავარ როლს ბიზანტიელთა სამხედრო ამოცანების განსაზღვრაში.[48]

[47] Stouraitis, “Using the Bible to Justify Imperial Warfare in High-Medieval Byzantium,” 95-98. ომთან დაკავშირებით ბიზანტიაში რომაული მემკვიდრეობა უფრო მძლავრი იყო, ვიდრე ძველი აღთქმის მაგალითები, რომლებიც პერიოდულად ასე აღაფრთოვანებდნენ დასავლეთ ევროპის სახელმწიფოებს. Philippe Buc, “Religions and Warfare: Prolegomena to a Comparative Study,” *QMAN*, 21 (2016), 11.

[48] Stouraitis, “Just War” and “Holy War” in the Middle Ages,” 239; Id., “Using the Bible to Justify Imperial Warfare in High-Medieval Byzantium,” 99-103; Id., “State War Ethic and Popular Views on Warfare,” 78-79. ა. ლეუც მიუთითებს, რომ მიუხედავად ლეონ VI-ის იდეოლოგიის რელიგიური სიმძიმისა, ის იცავს არა წმინდა ომის, არამედ სამართლიანი ომის იდეას. Laiou, “On Just War in Byzantium,” 169.

Rhetorica militaris და *ტაქტიკა* მოწმობენ, რომ X საუკუნის დამდეგისათვის ბიზანტიაში უკვე ჩამოყალიბდა სამართლიანი ომის დოქტრინა, სადაც ძველი აღთქმის ცნებები ადაპტირდა ახალი აღთქმის იდეებსა და რომაულ სახელმწიფოებრივ ტრადიციასთან, რის შედეგადაც მივიღეთ იმპერიული ომის ახლებური ეთიკური ლეგიტიმაცია.[49]

თუკი დასავლეთი ემყარებოდა ნეტარი ავგუსტინეს ზოგად ფორმულირებას, რომ უსამართლობასთან ბრძოლა სამართლიანი ომია, რაც მრავალგვარი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლეოდა, ბიზანტიის იმპერატორი ლეონ VI ერთადერთ უსამართლობად მის ტერიტორიაზე თავდასხმას თვლის. ასეთი განსჯის ბუნებრივი შედეგია ომი შეზღუდული ამოცანებით, მხოლოდ თავდაცვის მიზნით.[50] განსხვავებით, დასავლური ქრისტიანობის წმინდა ომის მიზნები და ფარგლები შეუზღუდავია და მისი მიზანია ქრისტიანთა გამარჯვება წარმართებსა და ურჯულოებზე.[51]

ბიზანტიის ომებში სამართლიანი ომის პრინციპთან შედარებით რელიგია დაქვემდებარებულ როლს ასრულებდა, თუმცა მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღოდა სამხედრო ძალადობის ლეგიტიმაციაში. რელიგიური მილიტარიზმის გარეშე, იმპერიული იდეოლოგიის ფარგლებში ბერძნული ეკლესია ყოველთვის უჭერდა მხარს ხელისუფლებას. ასეთი მხარდაჭერა იმპერიის პოლიტიკური მიზნების ლეგიტიმაციას განაპირობებდა და ხელისუფლებისათვის საჭიროებას აღარ წარმოადგენდა ძალაუფლება გაეყო ეკლესიისათვის ომის საკითხებში.[52]

მომდევნო საუკუნეებშიც ბიზანტიური პოლიტიკური აზრი „სამართლიანი ომის“ იმპერიული იდეოლოგიის ერთგული რჩება. ანა კომნენას *ალექსიადაში* ქრისტიანობა არ თამაშობს განმსაზღვრელ როლს ომების სამართლიანობის შეფასებაში და ის ძველ რომაულ პრინციპებს (თავდაცვის, დაკარგულის დაბრუნების, ხელშეკრულების დარღვევის და სხვ.) ემყარება.[53] ბიზანტიის იმპერატორი იოანე VI კანტაკუზენი „სამართლიანი ომის“ კატეგორიებით ხელმძღვანელობს XIV საუკუნეშიც.[54] როგორც ჯ. დენისი აცხადებს, ომები, რომელთაც ბიზანტიელები აწარმოებდნენ, იყო არა წმინდა, არამედ სამართლიანი, იმპერიული ომები, რომლებიც მიმდინარეობდა იმპერიის დასაცავად ან დაკარგულის დასაბრუნებლად.[55]

ი. სტურაიტისი შენიშნავს, რომ ბიზანტიური წმინდა ომის არცერთ მომხრეს არ მოუყვანია ისეთი ომის მაგალითი, რომლის გამომწვევი მიზეზი იმპერიის მთლიანობის აღდგენა კი არ იქნებოდა, არამედ რელიგიური შეუთავსებლობა და უფლის მიერ ნაბრძანები ურჯულოთა განადგურება-დამორჩილება. ა. კოლია-დერმიცაკის შეტევითი წმინდა ომი თუ თ. კოლბაბას მიერ ამავე კატეგორიაში ჩართული თავდაცვითი ხასიათის ომები რელიგიას მოიხმობენ ლეგიტიმაციისათვის, მაგრამ ამ ომების სამართლიანობის მთავარი არგუმენტიც რომაული იმპერიის ტერიტორიის ხელშეუხებლობის პოლიტიკურ აქსიომას ეფუძნება, რასაც ეს ავტორები თავად აღიარებენ. მკვლევარი მართალია, როდესაც აკრიტიკებს ასეთ თეორიულ მიდგომას, რომელიც წმინდა ომის ტერმინოლოგიას იყენებს სამართლიანობის ისეთი პრინციპის განსასაზღვრად, სადაც არც სარწმუნოებრივი სხვაობა და არც რელიგიური კანონები არ განაპირობებენ ომში ჩაბმის მოტივს.[56]

ბიზანტიელთა დამოკიდებულება ჯიჰადისა და ჯვაროსნობის მიმართ

ბიზანტიელ ავტორებს ცრურწმენად მიაჩნდათ ის აზრი, რომ ბრძოლაში დაღუპული სამოთხეში მოხვდებოდა.[57] ბიზანტიელები აკრიტიკებდნენ ჯიჰადის ორ მთავარ იდეას: თითქოსდა ღმერთს სურდა ურჯულოთა განადგურება და რომ ურწმუნოთა წინააღმდეგ მებრძოლი მარტვილობის გვირგვინსა და სამოთხეს იმსახურებდა. IX საუკუნეში თეოფანე აღმსარებელი ერესად მიიჩნევს იდეას, რომ ომში დაღუპვა ან ვინმეს მოკვლა ზეციური ჯილდოს ღირსია.[58] იმავე საუკუნეში ბერძენი სწავლული ნიკეტა ბიზანტიელი უარყოფს იდეას, რომელიც ზეგარდმო ნებით ამართლებს კაცის კვლას. მუსლიმ თეოლოგთან დისპუტში ის აცხადებს, რომ ომი არ არის ღმერთის მიერ დაწესებული, რადგანაც შეუძლებელია ღმერთს სურდეს ადამიანის სიცოცხლის ხელყოფა.[59] ლეონ VI თავის *ტაქტიკაში* ბრალს დებს არაბებს, რომ მათ ღმერთი მიაჩნდათ ბოროტებისა და ომის მიზეზად.[60] თეოფანეს კვალ-

[49] Stouraitis, “Using the Bible to Justify Imperial Warfare in High-Medieval Byzantium,” 104.

[50] Laiou, “On Just War in Byzantium,” 168.

[51] Laiou, “The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders,” 38.

[52] Stouraitis, “Just War” and “Holy War” in the Middle Ages,” 264.

[53] Laiou, “On Just War in Byzantium,” 166-67.

[54] Efstratia Synkellou, “Reflections on Byzantine “War Ideology” in Late Byzantium,” in *BWI*, 103.

[55] Dennis, “Defenders of the Christian People,” 38-39.

[56] Stouraitis, “Just War” and “Holy War” in the Middle Ages,” 240.

[57] Marius Canard, “La guerre sainte dans lt monde islamique et dans le monde chrétien,” *Revue Africaine*, 79 (1936), 616-17; Irina Moroz, “The Idea of the Holy War in the Orthodox World (On Russian Chronicles from the Twelfth-Sixteenth Century),” *QMAN*, 4 (1999), 46; ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 230.

[58] *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284–813*, trans. C. Mango, R. Scott with the assistance of G. Greatrex (Oxford, 1997), 465.

[59] Stouraitis, “Jihād and Crusade,” 14-15; Johannes Koder, Ioannis Stouraitis, “Byzantine Approaches to Warfare (6th-12th centuries): An Introduction,” in *BWI*, 13.

[60] *The Taktika Of Leo VI*, by George T. Dennis (Washington, 2010), XVIII.105, 476-77.

დაკვალ კონსტანტინე პორფიროგენეტი უარყოფს მუსლიმთა წარმოდგენას ომში მონაწილეობით ცოდვების გამოსყიდვის შესახებ და მკვეთრად აფასებს მუჰამედის სწავლებას სხვისი მოკვლით ან დაღუპვით სამოთხეში მოხვედრის შესახებ.[61] X საუკუნის ბიზანტიელი კარისკაცის თეოდორე დაფნოპატის წერილში „ეგვიპტის ამირას“ მიმართ, ვკითხულობთ: „ნუთუ ღმერთმა მხოლოდ იმიტომ შექმნა ადამიანი, რომ შემდეგ მოეკლა?.. ღმერთს სძულს ომი და მკვლელობა“.[62]

ჯიჰადის იდეების მიმართ ბიზანტიელთა უარყოფითი დამოკიდებულება არ იყო განპირობებული არაბების მიმართ კულტურული გაუცხოებით. ი. სტურაიტისი ასკვნის, რომ ბიზანტიელთა მიერ მუსლიმური წმინდა ომის უარყოფას ღრმა თეოლოგიური საფუძველი ჰქონდა და ემყარებოდა ძირეულად განსხვავებულ წარმოდგენას ომისადმი ღმერთის დამოკიდებულებაზე, რაც, თავის მხრივ, გამორიცხავდა მათ მიერ წმინდა ომის წარმოებას.[63]

ჯ. დენისიც მიიჩნევს, რომ ბიზანტიელთათვის წმინდა ომის ორივე ფორმა – ჯიჰადი და ჯვაროსნობა – მიუღებელი იყო და ისინი აბსოლუტურად უარყოფდნენ ორივეს.[64] ბიზანტიელებისათვის კატეგორიულად მიუღებელი იყო წმ. ბერნარდ კლერვოელის მტკიცება, რომ ქრისტეს მოწინააღმდეგის მოკვლა ნებადართულია, რადგან ეს მკვლელობა (*homicide*) კი არ არის, არამედ ბოროტის მოსპობა (*malecide*).[65]

ბიზანტიელთა დამოკიდებულება ჯვაროსნულ იდეებთან, რომ ომი შეიძლება გამართლდეს უფლის ნებით და რომ ურჯულოებთან ბრძოლაში სიკვდილი ან მათი მოკვლა საკმარისი იყო ცოდვათა შენდობისა და განწმენდისათვის, საგანგებოდ გამოიკვლია ი. სტურაიტისმა. მკვლევარი ეთანხმება თ. კოლბაბას მსჯელობას იმის შესახებ, რომ ჯვაროსნებისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების მიუხედავად, ანა კომნენა არ კიცხავს მათ მიზანს წმინდა მიწის გამოხსნის შესახებ.[66] მისი აზრით, კომნენასთან ჯვაროსნული იდეების კრიტიკა იმიტომ არ გვხვდება, რომ ბიზანტიელები მთავარ ყურადღებას აქცევდნენ ყოფილი რომაული მიწების გათავისუფლების იდეის სამართლიანობას, რამაც მათ თვალში სხვა ჯვაროსნული იდეები გადაფარა.[67]

[61] Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, ed. G. Moravcsik, trans. R. J. H. Jenkins, rev. ed. (Washington, 1967), 78-79, 82-83.

[62] Théodore Daphnopatès, *Correspondance*, éditée et traduite par J. Darrouzès et L. G. Westerink (Paris, 1978), 55-57.

[63] Stouraitis, “Jihād and Crusade,” 16.

[64] Dennis, “Defenders of the Christian People,” 32.

[65] იქვე, 33.

[66] Kolbaba, “Fighting for Christianity,” 212. ნ. ქრიზისისმა აჩვენა, რომ ჯვაროსნული იდეები ასე უცხოც არ ყოფილა აღმოსავლეთ რომაელთათვის და მიუხედავად იმისა, რომ არ იზიარებდნენ, ისინი ხვდებოდნენ ჯვაროსანთა მოტივაციასა და იდეოლოგიას. Nikolaos G. Chrissis, “Byzantine Crusaders: Holy War and Crusade Rhetoric in Byzantine Contacts with the West (1095-1341),” in *CW*, 262-73.

[67] Stouraitis, “Jihād and Crusade,” 14, 17-18, 28-30.

თუმცა, ის რომ ანა კომნენასთან ჯვაროსნული იდეოლოგიის კრიტიკას ვერ ვხედავთ, არ ნიშნავს, რომ ბიზანტიური საზოგადოება ამ იდეოლოგიას იზიარებდა, რაც ტიპური *argumentum ex silentio* იქნებოდა. ანას მიერ გაკიცხული ლათინი მეომარი მღვდლის მაგალითი აჩვენებს, რომ ბიზანტიელებს არ ჰქონდათ იმ სარწმუნოებრივი მიზეზის, ზეგარდმო ბრძანების გაგება, რომელსაც შეეძლო კანონიკური ნორმები გადაეფარა და მღვდლების ომში მონაწილეობა გაემართლებინა.[68]

ნიკეტა ხონიატე პირველი ბიზანტიელი ავტორია, რომელიც უკვე იცნობს ჯვაროსნულ იდეას, რომ ბრძოლის გზით ცოდვების გამოსყიდვაა შესაძლებელი. ანას მსგავსად, ისიც ჯვაროსნობას აღიქვამს, როგორც ქრისტიანული მიწების გამოსახსნელ სამართლიან ომს.[69] ხონიატე ქებას ასხამს ფრიდრიხ ბარბაროსას (1152-90) იმისათვის, რომ მან დატოვა მშვიდი ცხოვრება და თავი გაწირა პალესტინელ ქრისტიანთა დასაცავად.[70] ბარბაროსას ლაშქრობას ავტორი აფასებს ბიზანტიური იდეოლოგიის შუქზე, რომლის მიხედვითაც ქრისტიანთა დაცვა და იმპერიის ყოფილი მიწების დაბრუნება სამართლიანი იყო.[71]

ხონიატე თავის თხზულებას ასრულებს 67-ე ფსალმუნით და „ომის მსურველი ერების მიმოფანტვას“ შესთხოვს ქრისტეს, რომელიც სისხლისღვრის წინააღმდეგია და მართალს ამარჯვებინებს.[72] ეს სტრიქონები კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგაა დაწერილი და ლათინთა წინააღმდეგაა მიმართული. ხონიატეს სჯერა, რომ ღმერთი მართლის მხარესაა და რაც განსაკუთრებით საგულისხმოა, ზუსტად იმავე სიტყვებით (67-ე ფსალმუნი) აკრიტიკებს ჯვაროსნებს, როგორც ლეონ VI მუსლიმებს. ორივე ბიზანტიელი ავტორი, ისევ როგორც მანამდე ნიკეტა ბიზანტიელი, ილაშქრებს ჯიჰადისა და ჯვაროსნობის მთავარი იდეის წინააღმდეგ, რომ ომი შეიძლება იყოს ღვთის სასურველი.[73]

კიზიკოსის ბერძენი ეპისკოპოსი კონსტანტინე სტილბესი ლათინთა წინააღმდეგ დაწერილ თხზულებაში მკაცრად აკრიტიკებს ჯვაროსნებს იმ რწმენის გამო, რომლის მიხედვითაც მათ სჯეროდათ რომ სხვისი მკვლელობით სულს გადაირ-

[68] იქვე, 31. უფლის მიერ მოწონებული ომი აქეზებს ყველა მორწმუნეს იბრძოლოს ღმერთის ბრძანებით და ომში სამღვდელოების მონაწილეობის ლეგიტიმაციასაც ახდენს. იქვე, 34, შენ. 53.

[69] იქვე, 34-38.

[70] *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniatēs*, trans. H. J. Magoulias (Detroit, 1984), 228-29.

[71] Stouraitis, “Jihād and Crusade,” 39-41.

[72] *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniatēs*, 362.

[73] Stouraitis, “Jihād and Crusade,” 48-49.

ჩენდნენ, ომში დაღუპული კი სამოთხეში მოხვდებოდა.[74] როგორც ვხედავთ, IX საუკუნიდან მოყოლებული ბიზანტიელთა იდეოლოგიური პოსტულატები უცვლელი რჩება და უარყოფს ომის, როგორც უფლის მოსაწონი საქმის იდეას.

განსხვავებული აღმსარებლობა როგორც ომის მიზეზი

ზემოთ უკვე აღინიშნა, რომ წმინდა ომის ერთ-ერთი ფუნდამენტური მახასიათებელია ომის მიზეზად რელიგიური განსხვავებულობის მოყვანა, რომელიც უფლის ნების სახელით ლეგიტიმაციას აძლევს სხვა რწმენის მქონეთა მოკვლასა და დამორჩილებას.[75]

ბიზანტიელებისათვის ომის გამომწვევი სამართლიანი მიზეზი არასოდეს განისაზღვრებოდა სარწმუნოებრივი განსხვავებით.[76] ისინი არ განიხილავდნენ ომს როგორც რელიგიური მიზნების მისაღწევ საშუალებას, არამედ უყურებდნენ მას როგორც აუცილებელ ბოროტებასა და გარდაუვალ ცოდვას.[77] ლათინებისაგან განსხვავებით, ბიზანტიელებს არ გამოუყენებიათ ბიბლიური იდეები ურწმუნოთა წინააღმდეგ ბრძოლაში. თ. კოლბაბა აღიარებს, რომ ცალკეული შემთხვევების გარდა, ბიზანტიური მასალა იძლევა ცოტა მაგალითს, როდესაც მტერი განსაზღვრულია სარწმუნოებრივი კრიტერიუმებით, როგორც ურჯულო. კონსტანტინე VII პორფიროგენეტი მცირე ყურადღებას უთმობს იმპერიის მტრებისა თუ მოკავშირეების რელიგიას. მისთვის უცხო რელიგია არ არის საკმარისი მიზეზი უცხოელთა წინააღმდეგ ლაშქრობისათვის.[78] ბიზანტიურ ფრაზეოლოგიაში, ჩვეულებრივ, მტერი მოიხსენიება როგორც *ბარბაროსი* და არა როგორც *ურჯულო*.[79]

ბრძოლის წინა ლოცვები და რელიგიური რიტუალები სტანდარტული პროცედურა იყო ბიზანტიურ არმიაში, იმის მიუხედავად თუ ვინ იყო მოწინააღმდეგე – წარმართი, მუსლიმი თუ ქრისტიანი.[80] ჰერაკლე კეისარი ინტენსიურად იყენებდა სარწმუნოებრივ პროპაგანდასა და რელიგიურ სიმბოლოებს საიმპერატორო ხელისუფლების წინააღმდეგ აჯანყებისას.[81]

ნიკიფორე ფოკას მოთხოვნა ჯარისკაცთა მარტვილად ცნობის შესახებ, ხშირად ისეა წარმოდგენილი, თითქოს იმპერატორი ამას მუსლიმებთან ომებში დაცემული ჯარისკაცებისათვის აკეთებდა.[82] ი. სტურაიტისი სწორად უთითებს, რომ იმპერატორი ამას ყველა ფრონტზე მებრძოლი ჯარისკაცისათვის ითხოვდა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ იმპერიის ყველა მტერი, განურჩევლად რელიგიისა, აგრესორად და ცოდვილად მიიჩნევა.[83] უორენ ტრედგოლდი შენიშნავს, რომ „ბიზანტიელთათვის არცერთი ომი არ იყო წმინდა, მუსლიმთა, წარმართთა და ერეტიკოსთა წინააღმდეგ მიმართულიც კი“.[84]

ისეთ გამოთქმებს, როგორიცაა „რჩეული ერი“, „ქრისტიანი ხალხი“, ბრძოლაში უფლის შეწევნა და სხვ., ბიზანტიელი ავტორები ერთნაირად იყენებდნენ ქრისტიანი თუ სხვა მტრის წინააღმდეგ ბრძოლის გასამართლებლად. ამიტომაც ი. სტურაიტისი სვამს კითხვას, როგორ უნდა ჩავთვალოთ წმინდად ბიზანტიელთა ომები, თუკი ისინი აღმსარებლობაში სხვაობას არ მიიჩნევდნენ ომის მიზეზად და ამით არ აკმაყოფილებდნენ ასეთი ომების ერთ-ერთ ძირითად მახასიათებელს.[85]

დ. თინიკაშვილი აკრიტიკებს ი. სტურაიტისის მოსაზრებებს და თვლის, რომ ბიზანტიელები წმინდა ომებს აწარმოებდნენ.[86] თავისი კრიტიკისას დ. თინიკაშვილი უგულებელყოფს მოწინააღმდეგის რელიგიის მნიშვნელობას ომის ხასიათის განსაზღვრისას და ასეთ კითხვას სვამს: „რა მნიშვნელობა აქვს მტერი ვინ არის? მთავარი ხომ ის მოტივაციაა, რომელიც მეომარს ამოძრავებს მტრის წინააღმდეგ?“[87] მოწინააღმდეგის რელიგიურ სხვაობას გადამწყვეტი როლი ენიჭება ომის ხასიათის დადგენისას. განსხვავებული აღმსარებლობა, თუკი ის ომის მიზეზად არის ქცეული, წმინდა ომის უტყუარ ნიშანს წარმოადგენს. ერთ-ერთი მიზეზი, რის გამოც ბიზანტიელთა ომები წმინდად არ ითვლება, სწორედ მათი განურჩევლობაა მოწინააღმდეგის რელიგიის მიმართ.

ომის რელიგიური მიზანი

ქრისტიანული სარწმუნოება ყოველთვის იყო საიმპერიო ჯარის მოტივატორი და მამოძრავებელი ძალა,[88] თუმცა ქრისტიანული სიწმინდე ან საკრალური რელიქვია არასოდეს გამხდარა ომის მიზეზი ბიზანტიელებისათვის. ძელი ცხოველის გამოხსნა, რომელიც 614 წელს იერუსალიმის სპარსელების მიერ აღებისას დაიკარგა და რომელსაც ასე დიდი ადგილი

[74] Kolbaba, “Fighting for Christianity,” 217.

[75] ასევე იხ. Stouraitis, “Just War” and “Holy War” in the Middle Ages,” 229, 232.

[76] Koder, Stouraitis, “Byzantine Approaches to Warfare (6th-12th centuries): An Introduction,” 12.

[77] Stouraitis, “Just War” and “Holy War” in the Middle Ages,” 230-31.

[78] Kolbaba, “Fighting for Christianity,” 204.

[79] Chrysos, “1176 – A Byzantine crusade?” 84.

[80] Oikonomidès, “The Concept of ‘Holy War’ and Two Tenth-century Byzantine Ivories,” 66.

[81] Stouraitis, “Just War” and “Holy War” in the Middle Ages,” 236.

[82] მაგ. იხ. Canard, “La guerre sainte dans lt monde islamique et dans le monde chrétien,” 617.

[83] Stouraitis, “State War Ethic and Popular Views on Warfare,” 83.

[84] Warren Treadgold, “Byzantium, the Reluctant Warrior,” in *NIBR*, 212.

[85] Stouraitis, “Just War” and “Holy War” in the Middle Ages,” 237.

[86] ქართველი ავტორი, რომელიც ცალკე ქვეთავს უძღვნის ი. სტურაიტისის კრიტიკას, მის მხოლოდ ორიოდე სტატიას იცნობს. ბიზანტიური წმინდა ომის ისეთ საფუძვლიან მოწინააღმდეგეს, როგორიც სტურაიტისია, ბევრად მეტი ნაშრომი აქვს ამ თემაზე შექმნილი.

[87] თინიკაშვილი, „რამდენად უცხო იყო ბიზანტიისათვის წმინდა ომის დასავლური იდეა?“, 155-56.

[88] Paul Stephenson, “Imperial Christianity and Sacred War in Byzantium,” in *BBRV*, 84.

უკავია ჰერაკლეს სიცოცხლის მიწურულს დაწერილ ლიტერატურაში, არასოდეს ყოფილა იმპერატორის ომების მიზანი და არც ფიგურირებს თავდაპირველ ნაწერებში.[89] მოგვიანებით, ბასილი II ბულგართმჟლეტმა (976-1025) უპასუხოდ დატოვა ფატიმიანთა ხალიფა ალ-ჰაქიმის მიერ 1009 წელს ქრისტიანთა უდიდესი სიწმინდის, აღდგომის ეკლესიის დანგრევა.

თავის ნაშრომში დ. თინიკაშვილი ამტკიცებს, რომ ბიზანტიელებმა წმინდა მიწის განთავისუფლებაზე ზრუნვა ჯვაროსნების გამოჩენამდე დაიწყეს: „აღსანიშნავია, რომ კონსტანტინოპოლის ბასილევსებმა ჯვაროსნულ ლაშქრობებამდე დაიწყეს შეიარაღებული ძალების გაგზავნა იერუსალიმში. ბიზანტიის იმპერატორი იოანე ციმისკე (969-976) სომეხთა მეფის აშოტისადმი მიმართულ წერილში წერდა, რომ მისი სურვილი იყო „მაცხოვრის წმინდა საფლავის განთავისუფლება მუსლიმთაგან“.[90] ეს აბსოლუტურად მცდარი მოცემულობაა. ბიზანტიის არცერთ იმპერატორს არასოდეს არ მოუწყვია ლაშქრობა იერუსალიმის გასანთავისუფლებლად. მკვლევარს ყოველგვარი ანალიზის გარეშე მოჰყავს მათეოს ურჰაელის ცნობა. საქმე ისაა, რომ ბიზანტიის იმპერატორის წერილის ავთენტურობა და შინაარსი დიდი ხანია ეჭვს იწვევს ისტორიოგრაფიაში. აშოტ III-ისადმი მიწერილ წერილში, მაცხოვრის საფლავის განთავისუფლების სურვილის გარდა, იოანე ციმისხი კვეხნით ამბობს, რომ მან დაიმორჩილა მთელი ფინიკია, პალესტინა და სირია, მათ შორის ბაალბეკი, დამასკო, ტიბერია, ნაზარეთი, კეისარია, აკრა, ავიდა თაბორის მთაზე, ადგილობრივთა თხოვნით მმართველები დანიშნა რამლასა და იერუსალიმში და სხვ.[91] ჯერ კიდევ 1925 წელს ვ. ბარტოლდმა ფანტაზიის სფეროს მიაკუთვნა ციმისხის პალესტინაში შეჭრის ამბავი.[92] რომც დავუშვათ, რომ იმპერატორის წერილი მართლაც არსებობდა, მასში ასახული მოვლენების მხოლოდ მცირე ნაწილია მართალი და არავითარ ლაშქრობას იერუსალიმის მიმართულებით ადგილი არ ჰქონია. ბერძნული, სომხური და არაბული წყაროების შეჯერებით პ. უოლკერმა გაარკვია, რომ ციმისხის წერილში გადმოცემული პალესტინის დალაშქვრის ამბავი რეალობაში არ მომხდარა.[93] ბიზანტიის არმია 18 მილზე მიუხლოვდა დამასკოს და უფრო სამხრეთით წასვლა არც უცდია.[94] უოლკერი ასკვნის, რომ 975 წლის კამპანია არ იყო იერუსალიმის გასანთავისუფლებლად მოწყობილი ჯვაროსნული ლაშქრობა და წერილის ისეთი ინტერპრეტაციის გაზიარება, რომელიც გვიხატავს იმპერატორს, როგორც ჯვაროსნული ლაშქრობის წამომწყებსა და განმახორციელებელს, შეუძლებელია.[95]

იქვე დ. თინიკაშვილს კიდევ ერთი არგუმენტი მოჰყავს: „უფრო მეტიც, როგორც ზოგიერთი მკვლევარი ამტკიცებს, თვით პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის ინსპირატორი ბიზანტიის იმპერატორი ალექსი კომნენოსი იყო (მაგ., პიტერ ფრანკოფანის წიგნი მთლიანად ამ თემას ეძღვნება)“.[96] პ. ფრანკოპანის ნაშრომი, მართლაც, კარგად წარმოადგენს ბიზანტიური კუთხით დანახულ პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის გამომწვევ მიზეზებს, მაგრამ ავტორი არსად არ ამტკიცებს, რომ ბიზანტიის იმპერატორს წმინდა ადგილების ბედი ანაღვლებდა.[97] ალექსი კომნენოსის მიზანს იერუსალიმის განთავისუფლება კი არ წარმოადგენდა, არამედ თურქთა წინააღმდეგ ბრძოლაში დასავლეთიდან დახმარების მიღება.[98] მას ოცნებაც კი არ შეეძლო დახმარების იმ მასშტაბებზე, რომელიც ურბან II-ის ქადაგებამ აღძრა. საუკეთესო შემთხვევაში, ბიზანტიის იმპერატორი რამდენიმე ათასი მებრძოლის ჩასვლას თუ იმედოვნებდა და არა ათეულობით ათასი ევროპელის გამოჩენას.[99] ბიზანტიის იმპერატორს, ალბათ, მართლაც იმაზე მეტი წვლილი მიუძღვის პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის წამოწყებაში, ვიდრე ეს აქამდე იყო აღიარებული, მაგრამ დიდი შეცდომა იქნებოდა კომნენოსის ან ბიზანტიური „წმინდა ომის დოქტრინის“ დამსახურებად ჩაგვეთვალა იერუსალიმისადმი ჯვაროსანთა ლტოლვა. ალექსი I-მა მხოლოდ პრაგმატულად, იმპერიული პოლიტიკის საუკეთესო ტრადიციების შესაბამისად და ქვეყნის საკეთილდღეოდ, გამოიყენა ჯვაროსნული მოძრაობის ენთუზიაზმი და სწრაფვა წმინდა მიწის განთავისუფლებისათვის.

მებრძოლთა ზეციური საზღაური

მებრძოლთა იმქვეყნიური ჯილდო ყველაზე დიდ კამათს იწვევს ბიზანტიური ომის ხასიათზე მსჯელობისას. წმინდა ომის თეორიის მოწინააღმდეგეები ამტკიცებენ, რომ იშვიათი

[89] იქვე, 84.

[90] თინიკაშვილი, „რამდენად უცხო იყო ბიზანტიისათვის წმინდა ომის დასავლური იდეა?“, 154.

[91] *The Chronicle of Matthew of Edessa*, 29-33.

[92] В.В. Бартольд, *Сочинения*, т. VI (Москва, 1966), 580.

[93] Paul E. Walker, “The “Crusade” of John Tzimiskes in the Light of New Arabic Evidence,” *Byzantion*, 47 (1977), 313-24.

[94] იქვე, 319-21.

[95] იქვე, 326.

[96] თინიკაშვილი, „რამდენად უცხო იყო ბიზანტიისათვის წმინდა ომის დასავლური იდეა?“, 154.

[97] Peter Frankopan, *The First Crusade: The Call from the East* (Cambridge, MA, 2012).

[98] Jean Richard, *The Crusades, c. 1071 – c. 1291*, trans. J. Birrell (Cambridge, 1999), 45; Tyerman, *God’s War*, 118-20; Thomas Asbridge, *The Crusades* (New York, 2010), 48-49; Frankopan, *The First Crusade*, 86-89.

[99] Runciman, *A History of the Crusades*, vol. 1, 169; Richard, *The Crusades*, 43-44; Riley-Smith, *The First Crusaders*, 12; Mayer, *The Crusades*, 7.

გამონაკლისების გარდა, ბერძნული ეკლესია არ პირდებოდა ბრძოლაში მონაწილეებსა და დაღუპულებს ცოდვების შენდობასა და მოწამის ხვედრს, მომხრეებს კი მოჰყავთ ის რამდენიმე მაგალითი, რომელიც მართლაც იძლევა საწინააღმდეგოს მტკიცების უფლებას.

ბიზანტიურ არმიაში არსებული რელიგიური რიტუალების მოხმობით, თ. კოლბაბა ცდილობს აჩვენოს, რომ მიუხედავად ბერძნულ ეკლესიაში გაბატონებული მოსაზრებებისა, არმიაში სხვა სულისკვეთება სუფევდა: ბიზანტიელი მეთაურები თავიანთ ჯარისკაცებს მუდმივად უნერგავდნენ ღმერთის შემწეობის იმედსა და რწმენას, რომ სამსახურის წილ უფალი მათ დამსახურებულ ჯილდოს მიაგებდა.[100]

ლეონ VI ბრძენმა ბიზანტიის იმპერიის მთავარი მოწინააღმდეგის, არაბების წარმატება, სამხედრო ორგანიზაციის გარდა, მათი რწმენითაც ახსნა, რასაც თავის ტრაქტატში დაუპირისპირა „ქრისტესმიერი ლაშქრის“ კონცეფცია. ამ კონცეფციის მიხედვით, ბიზანტიის არმიის მთავარ ამოცანას ქრისტიანების დაცვა და საქრისტიანოსათვის ბრძოლა წარმოადგენდა.[101] ვ. კუჩმას მიხედვით, ლეონ VI ფაქტობრივად „წმინდა ომის“ საკუთარ თეორიას გვთავაზობს, რომლის მიხედვითაც ბიზანტიელი სტრატიოტი იბრძვის საკუთარი სულის ხსნისათვის (XVIII.127), ბრძოლის ველზე დაცემულებს კი მარადიული ნეტარება ელით (XIV.31).[102] აქ აუცილებელია აღინიშნოს, რომ რუსი ისტორიკოსი ამეტებს ბიზანტიის იმპერატორის თეორიული მემკვიდრეობის შეფასებისას. ლეონ VI-მ მართლაც მეტად გაზარდა ქრისტიანული რელიგიის როლი ბიზანტიური არმიის ცხოვრებაში, მაგრამ მისი ნააზრევი შორს არის წმინდა ომის კონცეფციისაგან და მასში ვერ ვიპოვით წამებულის გვირგვინის დაპირებას დაღუპულთათვის.[103] პ. სტივენსონიც უთითებს, რომ ლეონი არსად ახსენებს მარტვილობას.[104] იმპერატორი შედარებით ახლოსაა ამ ტერმინთან, როდესაც მხედართმთავარს ურჩევს ბრძოლის შემდეგ იზრუნოს დაჭრილებზე და საპატიო დაკრძალვა მოუწყოს დაღუპულებს, რომლებიც „მარადის ნეტარებად (*μακαρίζειν διηνεκῶς*)“ უნდა ჩაითვალონ (XIV.31). ტერმინი *მაკარიოს* პატრისტიკაში ხშირად მიემართება მარტვილს.[105]

[100] Kolbaba, “Fighting for Christianity,” 204-7.

[101] В.В. Кучма, “Религиозный аспект византийской военной доктрины: истоки и эволюция,” *Военная организация Византийской империи* (Санкт-Петербург, 2001), 77-78.

[102] Кучма, “Религиозный аспект византийской военной доктрины,” 78.

[103] შდრ. The Taktika Of Leo VI, XIV.31, 306-7; XVIII.127, 484-85.

[104] Paul Stephenson, “Religious Services for Byzantine Soldiers and the Possibility of Martyrdom, c. 400-c.1000,” in *JWHW*, 36.

[105] იქვე, 36.

ზოგჯერ ბიზანტიელი სარდლები ეკლესიის მიერ ნებადართულზე უფრო შორს მიდიოდნენ და მებრძოლთა შესაგულიანებლად ცდილობდნენ თავიანთი ბრძოლისათვის წმინდა ომის ელფერი მიეცათ. ნ. ოიკონომიდესი ასეთ შემთხვევებს გამონაკლისად და ანომალიად თვლის, რომელიც შორს იდგა ეკლესიის პოზიციისაგან.[106] შემთხვევითი არ არის, რომ სკილიცე ნიკიფორე ფოკას დაღუპვის ერთ-ერთ მიზეზად ასახელებს სწორედ მის სურვილს, მიენიჭებინა ბრძოლაში დაცემული ჯარისკაცებისათვის მარტვილის სტატუსი, როგორც ბიზანტიური საზოგადოებისათვის სრულიად მიუღებელს.[107]

1176 წლის მირიოკეფალონის ლაშქრობის დასაწყისში ექვთიმე მალაკესმა მანუელ I კომნენოსს ოდა უძღვნა, სადაც ავტორის პირით იმპერატორი აცხადებს, რომ ის ან გამარჯვებული დაბრუნდება ან დაიმსახურებს მოწამის სახელს. იქვე, იმპერატორი ურთავს, რომ ის არ იბრძვის ბარბაროსთა ქალაქების დასაპყრობად, არამედ მხოლოდ საკუთარის დასაბრუნებლად. აქედან ცხადია, რომ მანუელის მოტივაციას ბიზანტიური სამართლიანი ომის დოქტრინა განაპირობებს, რომლის მიხედვითაც დაკარგული ტერიტორიის დაბრუნება სამართლიანი ქმედებაა. რაც შეეხება მოწამეობას, სტურაიტისი თვლის, რომ ეს მხოლოდ სურვილის და არა დადასტურებული სტატუსის გამოხატულებაა. მართლაც, ნიკეტა ხონიატეს მიერ ამ მარცხიანი ლაშქრობის დეტალური აღწერისას და ვერც სხვაგან, ვერ ვიპოვით დაცემული მეომრების მარტვილებად მოხსენიებას.[108]

პ. სტივენსონი განარჩევს ბიზანტიის არმიასა და სამხედრო წრეებში დამკვიდრებულ შეხედულებებს ბერძნული ეკლესიის ოფიციალური პოზიციისაგან, რასაც ის „იმპერიულ ქრისტიანობას“ უწოდებს. ეს გახლდათ ის რწმენა, რასაც იმპერატორები და მეთაურები უნერგავდნენ ჯარისკაცებს, რომ მათი თავგანწირვა ზეციური ჯილდოს გარეშე არ დარჩებოდა. გარკვეულ პერიოდებში, მებრძოლი იმპერატორების (ჰერაკლე კეისარი, ნიკიფორე ფოკა, იოანე ციმისხი) დროს, ეს რწმენა საკმაოდ ძლიერი იყო.[109]

განვიხილოთ ამ კონტექსტში კონსტანტინე VII პორფიროგენეტის ორი სიტყვა ბიზანტიელი ჯარისკაცებისა და მეთაუ-

[106] Oikonomidès, “The Concept of ‘Holy War’ and Two Tenth-century Byzantine Ivories,” 66-67.

[107] John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History, 811-1057*, trans. J. Wortley, with introductions by J.-C. Cheynet and B. Flusin and notes by J.-C. Cheynet (Cambridge, 2010), 263. სკილიცეს შემდგომ, XII საუკუნეში იოანე ზონარა, თეოდორე ბალსამონი და მიხეილ გლიკაც ამ საკითხში პატრიარქიას პოზიციას იზიარებდნენ. Laiou, “On Just War in Byzantium,” 171; Stouraitis, “Jihād and Crusade,” 54.

[108] Stouraitis, “Jihād and Crusade,” 42-47; Id., “State War Ethic and Popular Views on Warfare,” 86. არც მანამდე, ბიზანტიელი ისტორიკოსი მიხეილ ატალიატე, რომელიც მანასკერტის საბედისწერო კამპანიაში (1071) ახლდა იმპერატორს, არ უკავშირებს თავის ისტორიაში ჯარისკაცთა სიკვდილს მარტვილობას. Stratis Papaioannou, “Remarks on Michael Attaleiates’ History,” in *PAB*, 160.

[109] Stephenson, “Imperial Christianity and Sacred War in Byzantium,” 88-90; Id., “About the Emperor Nikephoros and How He Leaves His Bones in Bulgaria”: A Context for the Controversial “Chronicle of 811,” *DOP*, 60 (2006), 105-6.

რების მიმართ, რომელთაგან ერთი 950 წელს, მეორე კი 958 წელსაა დაწერილი.[110] ორივე ეს სიტყვა მაგისტრ სირიანოსის ცნობილ მოდელზეა დამყარებული, რომელიც მსგავსი შემთხვევებისათვის იყო მოწოდებული. ამ მხრივ, ორივე სიტყვის რელიგიური საძირკველი ჯერ კიდევ სირიანოსის მიერაა ჩაყრილი, თუმცა კონსტანტინე VII კიდევ უფრო ამძაფრებს მათ სარწმუნოებრივ შემადგენელს.[111] იმპერატორი შესთხოვს ეკლესია-მონასტრებს, წმინდა ბერებსა და განდეგილებს ილოცონ ბიზანტიური იარაღის წარმატებისათვის, ხოლო ჯარისკაცების სულისა და სხეულის გასამხნევებლად უგზავნის მათ წმინდა წყალს, რომელიც ქრისტეს ვნების რელიქვიებთან შეხებითაა ნაკურთხი.[112]

ერთგან კონსტანტინე VII ამბობს, რომ ის „ამბორს უყოფს ქრისტესთვის დაჭრილთა სხეულებს, როგორც მოწამეთა ნაწილებს“.[113] იმპერატორის ამ სიტყვებში ა. მარკოპულოსი ხედავს კონცეფციას, რომლის მიხედვითაც ბრძოლაში დაცემული ჯარისკაცი მოწამედ ითვლებოდა.[114] მაგრამ ერიკ მაკგირი სწორად ხსნის ამ მონაკვეთს და აღნიშნავს ნათქვამის პირდაპირ ალუზიას კონსტანტინე დიდის ქმედებასთან, როდესაც ის ამბორით ფარავდა ხელისუფალთა დევნის შედეგად დასახიჩრებულ ქრისტიანთა სხეულს.[115]

იმპერატორი ახსენებს თავის ჯარისკაცებს, რომ ისინი ქრისტიანებისათვის იბრძვიან. ამავე დროს, ის არსად არ ამბობს, რომ ეს უფლის ბრძანებით ხდება, რომ ბრძოლაში დაცემულს სულიერი ჯილდო მოელის; არ ამბობს, რომ ომი წარმოებს ქრისტიანული რწმენის განსავრცობად ან წმინდა ადგილთა დასაბრუნებლად.[116] იმპერატორი მხოლოდ მიწიერ ჯილდოს პირდება თავის სარდლებსა და ჯარისკაცებს, თითოეულ მათგანს თავისი წოდებისა და დაკავებული თანამდებობის შესაბამისად.[117]

ცნობილია, რომ X საუკუნეში იმპერატორ ნიკიფორე II ფოკას პატრიარქმა პოლიევქტოსმა და სინოდმა უარი უთხრა ბრძოლაში დაღუპული მეომრების მოწამედ გამოცხადებაზე და ბასილი დიდის კანონი მოიშველია, რომლის მიხედვითაც ომში სისხლის დამღვრელი 3 წლით უნდა მოკვეთილიყო ზიარებისაგან.[118] იოანე სკილიცე ასე მოგვითხრობს ამ ეპიზოდზე: „მან [ნიკიფორე ფოკამ] სცადა შემოეღო კანონი, რომ ბრძოლაში დაცემული ჯარისკაცები მოწამედ შერაცხულიყვნენ, რომლის შედეგადაც სულის ხსნის ერთადერთი და განსაკუთრებული გზა აქტიურ სამხედრო სამსახურში ყოფნა იქნებოდა. ის დაჟინებით სთხოვდა პატრიარქსა და ეპისკოპოსებს ამ დოქტრინაზე თანხმობას, მაგრამ ზოგიერთნი გაბედულად აღუდგნენ მას წინ და ჩაშალეს მისი განზრახვა. მათ დაიმოწმეს ბასილი დიდის კანონი, რომლის მიხედვითაც ის, ვინც ბრძოლაში მოწინააღმდეგეს მოკლავდა, სამი წლით უნდა მოკვეთილიყო ზიარებისაგან“.[119]

ბიზანტიის ისტორიაში სულ რამდენიმე შემთხვევა თუ მოიძებნება, რომელიც შეიძლება შეფასებული იყოს როგორც ბრძოლისა და სიკვდილისშემდგომ ჯილდოზე მინიშნება. სტურაიტისი შენიშნავს, რომ ცოდვების მიტევებისა და იმქვეყნიური ჯილდოს კონცეფცია სისტემატურად გამოყენებული იმპერიული იდეოლოგიის ნაწილი რომ ყოფილიყო, ასეთი ფაქტები გაცილებით მრავალი იქნებოდა, რაშიც უნდა დავეთანხმოთ.[120] ისიც აღსანიშნავია, რომ იგივე ავტორები (თეოფანე აღმსარებელი, კონსტანტინე პორფიროგენეტი), რომელთა ნაწერებში ჯარისკაცებისადმი იმქვეყნიური ჯილდოს დაპირებას ვკითხულობთ, კატეგორიულად ეწინააღმდეგებიან მუსლიმურ იდეას, რომელიც ღმერთის მიერ ურწმუნოებთან მებრძოლთა სამოთხით დაჯილდოებას გულისხმობს.[121]

ბიზანტიური წმინდა ომის მოწმობად ხშირად გამოიყენება თეოფანე აღმსარებელთან დაცული იმპერატორ ჰერაკლეს მიმართვები ჯარისკაცებისადმი: „არ არსებობს საფრთხე ჯილდოს გარეშე და მას მარადიული სიცოცხლე მოყვება“; მეორეგან, „გავწიროთ თავი უფლისათვის ჩვენი ძმების დასახსნელად. ვინძლო წამებულის გვირგვინიც გვერგოს, რომ მომავალში განგვადიდონ და ღმერთისგან სამაგიერო ჯილდო მივიღოთ“.[122] ჯ. ჰალდონი, მართალია, აღნიშნავს ჰერაკლე კეისარის სპარსული ომების გამორჩეულ რელიგიურ ელფერს, მაგრამ ამავე დროს აღიარებს, რომ ბიზანტიაში არასოდეს არ ჩამოყალიბებულა წმინდა ომის დოქტრინა.[123] აღმოსავლეთ რომის იმპერიის ომებში ცხადად გამოკვეთილი

[110] Eric McGeer, “Two Military Orations of Constantine VII,” in *BA*, 116, 123; Athanasios Markopoulos, “The Ideology of War in the Military Harangues of Constantine VII Porphyrogennetos,” in *BWI*, 48-49.

[111] Markopoulos, “The Ideology of War in the Military Harangues of Constantine VII Porphyrogennetos,” 49-50.

[112] McGeer, “Two Military Orations of Constantine VII,” 129, 133.

[113] იქვე, 132.

[114] Markopoulos, “The Ideology of War in the Military Harangues of Constantine VII Porphyrogennetos,” 53.

[115] McGeer, “Two Military Orations of Constantine VII,” 132, n. 84. ამ ნათქვამის კონსტანტინე დიდთან კავშირს მარკოპულოსიც აღიარებს. Markopoulos, “The Ideology of War in the Military Harangues of Constantine VII Porphyrogennetos,” 53, n. 64.

[116] McGeer, “Two Military Orations of Constantine VII,” 135.

[117] იქვე, 120.

[118] Canard, “La guerre sainte dans lt monde islamique et dans le monde chrétien,” 617-19.

[119] John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History*, 263. სკილიცეს მონათხრობში ნიკიფორე ფოკა საკმაოდ უარყოფითადაა წარმოჩენილი, რის გამოც უ. ტრედგოლდი საერთოდ ფიქრობს, რომ ამბავი გაზვიადებულია: წარმოუდგენელია იმპერატორს სინოდისაგან მოეთხოვა უბრალო ჯარისკაცის მოწამესთან გათანაბრება. მისი აზრით, ნიკიფორე ფოკას მხოლოდ დაცემულ ჯარისკაცთა ცოდვების მიტევება უნდა მოეთხოვა. მიუხედავად ამისა, ეკლესიამ ეს თხოვნაც კი უარყო. Treadgold, “Byzantium, the Reluctant Warrior,” 220.

[120] Stouraitis, “Just War” and “Holy War” in the Middle Ages,” 243.

[121] იქვე, 246-47.

[122] The *Chronicle of Theophanes Confessor*, 439, 442-43. ამ სიტყვების მნიშვნელობისათვის იხ. Kolbaba, “Fighting for Christianity,” 206-7; Athina Kolia-Dermitzaki, “Holy War” in Byzantium Twenty Years Later: A Question of Term Definition and Interpretation,” in *BWI*, 130, n. 50; Stephenson, “Religious Services for Byzantine Soldiers and the Possibility of Martyrdom,” 30.

[123] Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World*, 21.

რელიგიური მოტივების დანახვა ძნელია, ჰერაკლე კეისრის ომებსაც კი, რომელთა რელიგიური შეფერილობა ნათელია, თავისი პრაგმატული სტრატეგიული მიზნები და მოტივები ჰქონდა.[124] ჯ. დენისიც აღნიშნავს ჰერაკლეს ომების რელიგიურ მიზანდასახულობას, მაგრამ იმასაც მიუთითებს, რომ ეს ომები მხოლოდ ერთი ეტაპი იყო რომი-სპარსეთის ექვსასწლიან დაპირისპირებაში, სადაც წამყვანი იყო გეოპოლიტიკური ამოცანები.[125] ი. სტოიანოვი, რომელმაც მონოგრაფია უძღვნა ჰერაკლეს სპარსული ომების იდეოლოგიას, იმ დასკვნამდე მიდის, რომ იმპერატორის რელიგიური მიზანდასახულობა წმინდა ომის იდეაში არ გადაზრდილა.[126]

რაც მთავარია, სწორედ ჰერაკლე კეისრის შემდეგ ეპოქაში, 691 წლის კონსტანტინოპოლის მსოფლიო საეკლესიო კრებამ მიიღო კანონები, სადაც ათანასე ალექსანდრიელისა და ბასილი დიდის განწესებები ოფიციალურად „შეიწყნარა და დაამტკიცა“. აქედან ჩანს, რომ ბერძნული ეკლესია ომში მონაწილეობას განიხილავდა, როგორც სოციალურად მისაღებ და რელიგიურად მისატევებელ, მაგრამ ქრისტიანისათვის არასასურველ ქმედებას, რომ აღარაფერი ვთქვათ მისი საშუალებით სულის ხსნასა თუ მარტვილობაზე.[127]

ბერძნული ეკლესიის ისტორიაში იშვიათი გამონაკლისია პატრიარქი მიხეილ აუტორეიანოსი (1208-14), რომელიც XIII საუკუნის დამდეგს ომში დაღუპულებს ცოდვების მიტევებას აღუთქვამდა. ნ. ოიკონომიდესის აზრით, ეს გარემოება დასავლელ ჯვაროსანთა გავლენას უნდა მივაწეროთ.[128] მკვლევარი აღნიშნავს ამ ფაქტის სრულ უგულებელყოფას ისტორიული და კანონიკური წყაროების მიერ, რაც აჩვენებს, რომ ის ცუდად მიიღეს ბიზანტიელებმა და მალევე დაივიწყეს. ის გარემოება, რომ თეოდორე I ლასკარისის არმია, რომლის ჯარისკაცებისთვისაც ეს გამონაკლისი იქნა დაშვებული, თითქმის ყოველთვის მარცხდებოდა ჯვაროსნებთან, უარყოფითად იმოქმედებდა ამ ნოვაციის ეფექტურობაზეც.[129]

ორ საუკუნეზე მეტი გავა, სანამ მსგავს მოვლენას კვლავ შევხვდებით ბიზანტიის ისტორიაში. XIV საუკუნის შუახანებში, როდესაც დასავლეთ ანატოლიის უკანასკნელი ბერძნული ანკლავები თურქთა მძლავრ დაწოლას განიცდიდნენ, მაშინ-

[124] Haldon, “Eastern Roman (Byzantine) Views on Islam and on *Jihād*,” 478-79.

[125] Dennis, “Defenders of the Christian People,” 34-35.

[126] Yuri Stoyanov, De*fenders and Enemies of the True Cross. The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare* (Vienna, 2011), 73.

[127] Stouraitis, “State War Ethic and Popular Views on Warfare,” 74.

[128] Nicholas Oikonomidès, “Cinq actes inédits du patriarche Michel Autôreianos,” *REB*, 25 (1967), 115-21, 132-35.

[129] იქვე, 135.

დელი ეკლესიის წმინდანებისა და დღესასწაულების კალენდარში შეტანილია რამდენიმე ქრისტიანი ჯარისკაცი, რომლებიც 1341-47 წლების ომში თურქებთან ბრძოლაში დაეცნენ.[130] ი. სტოიანოვი აღნიშნავს, რომ წინა შემთხვევის მსგავსად, ეს ცდაც იზოლირებული დარჩა და, რაც მთავარია, არ უღიარებია კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს.[131]

ბერძნული ეკლესიის მეთაურს ადრეც გამოუთქვია აზრი, რომ ურჯულოებთან ბრძოლა სიკვდილის შემდგომაც შეიძლება დაჯილდოებულიყო. 915 წელს კონსტანტინოპოლის პატრიარქი ნიკოლოზ I მისტიკოსი მისალოც წერილს წერს ბიზანტიელ სარდალს, რომელმაც სამხრეთ იტალიაში არაბები დაამარცხა, სადაც იმედოვნებს, რომ ის „მისი ღვაწლისათვის დაჯილდოებული იქნება ამ ცხოვრებაშიც უდიდესი პატივით... და იმ ცხოვრებაშიც ჯილდოთი მათთვის, ვინც უფალი ჩვენი ქრისტესა და მისი დიდებისათვის იბრძვის“.[132]

დ. თინიკაშვილს მოჰყავს კონსტანტინოპოლის კიდევ ერთი პატრიარქის ნიკეტა II მუნტანესის სიტყვა, რომელიც მისი აზრით, იმის დასტურად გამოდგება, რომ ბერძნული ეკლესია ცოდვების მიტევებას აღუთქვამდა მებრძოლებს.[133] განვიხილოთ ეს ცნობაც სათანადო კონტექსტში: გერმანიის იმპერატორმა ფრიდრიხ I-მა ბიზანტიაში გააგზავნა ელჩობა ისააკ II ანგელოსთან (1185-95, 1203-4), რომლის შემადგენლობაში მიუნსტერის ეპისკოპოსი და ფრიდრიხის ორი ნათესავი შედიოდა. ბიზანტიის იმპერატორი მათ მეტად უდიერად, ყოველგვარი დიპლომატიური ეტიკეტის დარღვევით მოეპყრო. უკან დაბრუნებულმა და ბიზანტიელებზე გამწყრალმა ეპისკოპოსმა ფრიდრიხ ბარბაროსას უამბო, რომ ის ესწრებოდა კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ნიკეტა მუნტანესის (1185-89) ქადაგებას ჰაგია სოფიაში, სადაც მან თითქოსდა ასეთი რამ სთქვა: „თუკი ბერძენი ას ლათინ პილიგრიმს მოკლავს, მას მაინც შეენდობა ცოდვები, თუნდაც რომ ამ დროს ათი ბერძენი ჰყავდეს მოკლული“.[134] დიდი განსჯა არ სჭირდება იმას, რომ დაინტერესებული მხრის მიერ წარმოდგენილი ეს მოწმობა ნდობას არ იმსახურებს. გასაკვირიც არ არის, რომ დ. თინიკაშვილს ეს ცნობა შესაბამისი კონტექსტისა და ანალიზის გარეშე მოჰყავს: რუსი ისტორიკოსი, რომლის მიხედვითაც

[130] Stoyanov, “Norms of War in Eastern Orthodox Christianity,” 171-72.

[131] იქვე, 172.

[132] Chrissis, “Byzantine Crusaders,” 262-63; Kolia-Dermitzaki, “Holy War” in Byzantium Twenty Years Later,” 130-31.

[133] თინიკაშვილი, „რამდენად უცხო იყო ბიზანტიისათვის წმინდა ომის დასავლური იდეა?“, 151.

[134] Aloys Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart*, b. I (München, 1864), 296-97.

ის ამ ეპიზოდს იმოწმებს, დაუჯერებელს უწოდებს მას.[135] ბიზანტიური ომის ხასიათზე მსჯელობისას მუნტანესის ამ ქადაგებას არც სხვა მკვლევრები იმოწმებენ, სწორედ მისი შეთხზული ხასიათის გამო. ცხადია, რომ მიუნსტერის ეპისკოპოსი დასავლეთელის და არა ბიზანტიელის თვალით დანახულ სამყაროს გადმოგვცემს. ალოიზ პიჰლერი, რომელსაც ეს ცნობა მოჰყავს, წერს კიდეც, რომ ასე ლათინები ფიქრობდნენ ბერძნებთან მიმართებაში.[136]

თავის ბოლოდროინდელ ნაშრომში ა. კოლია-დერმიცაკი უთითებს ცალკეულ მაგალითებზე, რომელთა მიხედვითაც ის თვლის, რომ ბიზანტიელებიც აღიარებდნენ ბრძოლის შედეგად მიღებულ ზეციურ ჯილდოს. მას მოჰყავს X საუკუნის ლიტურგიული ტექსტის მაგალითი, რომელშიც ბრძოლაში აღსრულებულები მართლაც არიან მოწამეებთან გათანაბრებულები.[137] მაგრამ ამ ჰიმნთან დაკავშირებული ვითარება ასე ერთმნიშვნელოვანიც არ არის, რაშიც მისი განხილვა დაგვარწმუნებს. X საუკუნის ბერძნული კოდექსის *triodion* (ჰიმნთა კრებული დიდმარხვისა და აღდგომისათვის) ერთი ლიტურგიული ტექსტი განკუთვნილია ყველა გარდაცვლილის სულისათვის და, ასევე, დამატებით, მეთაურთა და ჯარისკაცთათვის, ვინც ბრძოლასა და ტყვეობაში აღესრულა. საქმე ისაა, რომ ჰიმნის ავტორი ცდილობს უკვე არსებულ წესში ცვლილება შეიტანოს და დაამატოს იმპერიისათვის თავდადებულთა მოსახსენებელი. მისი სურვილი ცხადად ჩანს შემდეგ სიტყვებში: „განაწესე უფალო შენი ჯარები, რომლებიც სიცოცხლეს წირავდნენ შენი სახელისა და რწმენისათვის, პირველშობილთა კარვებში, რათა მათ თავი მარტვილებს გაუთანაბრონ“.[138] როგორც ჩანს, ეს ჰიმნიც კერძო შემთხვევად უნდა ჩაითვალოს, რომელიც არ გამოხატავს ბერძნული ეკლესიის ოფიციალურ პოზიციას. შემთხვევითი არ არის, რომ ჯ. დენისი ამ ლიტურგიულ ტექსტებს უბრალო ლოცვებად მიიჩნევს.[139]

ბიზანტიაში არ გვხვდება ჯარისკაცი-მარტვილების კულტი და არც ბრძოლაში დაცემული ჯარისკაცებია დასახული მოწამეებად. ბიზანტიური წმინდა მეომრების კულტში ღირსშესანიშნავია ის გარემოება, რომ ისინი წმინდანები გახდნენ ჯარისკაცობის მიუხედავად და არა ჯარისკაცებად

[135] А.П. Лебедев, *Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века: От начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г.*, ред. М.А. Морозова (Санкт-Петербург, 1998), 28.

[136] Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart*, 297.

[137] Kolia-Dermitzaki, “Holy War” in Byzantium Twenty Years Later,” 130, n. 51. ამ ტექსტს ჰ. სტივენსონიც იმოწმებს და ამბობს, რომ სინაზე, წმ. ეკატერინეს მონასტერში დაცული X საუკუნის ჰიმნთა კრებული *triodion* ბრძოლის ველზე დაცემულებს იმქვეყნიურ ჯილდოს აღუთქვამს. მიუხედავად ამისა, ავტორი აღნიშნავს, რომ ეს ტრადიცია ვერ აისახა მართლმადიდებლურ კალენდარში და უცნობი დარჩა. Stephenson, “Imperial Christianity and Sacred War in Byzantium,” 90-91; Id., “About the Emperor Nikephoros and How He Leaves His Bones in Bulgaria,” 107-8; Id., “Religious Services for Byzantine Soldiers and the Possibility of Martyrdom,” 37.

[138] Monica White, *Military Saints in Byzantium and Rus, 900-1200* (Cambridge, 2013), 60.

[139] George T. Dennis, “Religious services in the Byzantine army,” in *Eulogema*, 107-17.

ყოფნის გამო. იმპერიის მრავალი ჯარისკაცი მონასტერში იმიტომაც ამთავრებდა ცხოვრებას, რომ ომში მონაწილეობა არ ითვლებოდა ცოდვების მიტევების წყაროდ.[140]

თავად ნიკიფორე ფოკას მიერ ჯარისკაცი-მარტვილების საკითხის დაყენება იმის უეჭველი მტკიცებულებაა, რომ ამ დრომდე მაინც ბერძნული ეკლესია ომში დაცემულ ჯარისკაცებს წმინდანად არ რაცხავდა. იმპერატორის მხრიდან ეს ახალი, მანამდე გაუგონარი კონცეფციის დანერგვის წარუმატებელი მცდელობა იყო.[141]

აღმოსავლეთის მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ მნიშვნელოვნად შეინარჩუნა კონსტანტინემდელი ქრისტიანობის დამოკიდებულება ომისა და სისხლისღვრის მიმართ, ხოლო ბიზანტიის სახელმწიფომ მემკვიდრეობით მიიღო რომის იმპერიის სამართლიანი ომის ტრადიციები. აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში კონსტანტინემდელი ქრისტიანობის პაციფისტური ტენდენციები ახალი ქრისტიანული იმპერიული იდეოლოგიის ფარგლებში ისეთმა მოღვაწეებმა დანერგეს, როგორებიც იყვნენ კირილე ალექსანდრიელი (373-444) და იოანე ოქროპირი (345-407).[142]

IX-XI საუკუნეებში კათოლიკური ეკლესიის წიაღში მრავალი ნოვაცია შეინიშნება, რომლებიც ახლებურად იაზრებდნენ ეკლესიის როლს ომის დროს, რამაც საბოლოოდ ჯვაროსნობა შვა.[143] მსგავსი არაფერი გვხვდება აღმოსავლეთის საქრისტიანოში, გარდა ცალკეული ცდებისა შეემსუბუქებინათ ბასილი დიდის მე-13 კანონის სიმძიმე. XII საუკუნეში თეოდორე ბალსამონი და იოანე ზონარა ჩიოდნენ, რომ კანონი მეტად მკაცრი და აუტანელი იყო.[144] თეოდორე ბალსამონი, ბიზანტიელი იურისტი, შემდეგ კი ანტიოქიის პატრიარქი, რომელიც ცნობილია სჯულისკანონის კომენტარებით, ბასილი დიდის ამ კანონის განმარტებისას შენიშნავს, რომ ხშირი ომების გამოისობით, თავისი მსახურების პერიოდში ჯარისკაცი ფაქტობრივად ეკლესიიდან განკვეთილი რჩებოდა.[145] ასეთივე არგუმენტი მოჰყავს იოანე ზონარასაც, რომელსაც ბასილი დიდის რჩევა ზედმეტად მკაცრი ეჩვენება და ამბობს, რომ მისი შესრულების შემთხვევაში სწორედ საუკეთესო ჯარისკაცები დარჩებოდნენ უზიარებელნი.[146] ამ ცდებს არ მოყოლია რაიმე

[140] Stouraitis, “Jihād and Crusade,” 45, n. 85.

[141] Stouraitis, “Just War” and “Holy War” in the Middle Ages,” 246.

[142] Stoyanov, “Norms of War in Eastern Orthodox Christianity,” 168.

[143] VIII საუკუნის მიწურულიდან რომის პაპთა წერილებში გვხვდება მსჯელობა ქრისტიანული რწმენისათვის დაცემულის ცოდვების მიტევებისა და ზეციური ჯილდოს შესახებ. მიუხედავად იმისა, რომ ბიზანტიელები უფრო დიდხანს იყვნენ მუსლიმებთან დაპირისპირებულნი, აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში მსგავსი მსჯელობა არ შეინიშნება. Haldon, “Eastern Roman (Byzantine) Views on Islam and on *Jihād*,” 478.

[144] Stoyanov, “Norms of War in Eastern Orthodox Christianity,” 170.

[145] Hornus, *It Is Not Lawful for Me to Fight*, 171.

[146] Patrick Viscuso, “Christian Participation in Warfare: A Byzantine View,” in *PWB*, 38; Капсалыкова, “Представления о войне и армии в Византии,” 216. ამასთანავე, ზონარა არ ილაშქრებს ბასილის კანონის მთავარი იდეის, რომ ომი ცოდვაა, წინააღმდეგ და მხოლოდ სასჯელის სიმძიმეზე აპელირებს, რომელიც არაპრაქტიკულად ეჩვენება. Stouraitis, “Jihād and Crusade,” 55-56.

ცვლილება ეკლესიის ოფიციალურ პოზიციაში, მით უმეტეს, რომ არც იურისტთა პოზიცია იყო ამ საკითხში ერთგვაროვანი. იმავე XII საუკუნეში, ზონარასა და ბალსამონისაგან განსხვავებით, წმინდა სოფიის ტაძრის ნომოფილაქსი ალექსი არისტენოსი ამტკიცებდა, რომ წმინდა ბასილის კანონი მის დროსაც ინარჩუნებდა პრაქტიკულ ღირებულებას.[147] ცნობილმა ბიზანტიელმა თეოლოგმა მათე ბლასტარესმა 1355 წელს ანბანის მიხედვით შედგენილ საეკლესიო და სამოქალაქო კანონთა კრებულში *Syntagma alphabeticum*, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში პოპულარული რჩებოდა და მრავალ ენაზე (სერბული, ბულგარული, რუსული) ითარგმნა, კიდევ ერთხელ დაადასტურა ბასილი დიდის კანონის ურყევობა და უარყო ზონარასა და ბალსამონის არგუმენტები.[148] ბლასტარესი ეთანხმება ოპონენტებს, რომ რწმენისა და სამშობლოს დაცვა კეთილი საქმეა. შემდეგ უპირისპირებს მათ რთულ თეოლოგიურ მსჯელობას, რომ ყველა კეთილი ქმედება, რომელიც ვნებას ემყარება, განწმენდას საჭიროებს, ისეთიც კი, როგორიცაა ქრისტიანული რწმენის დაცვა. თავისი პოზიციის განსამტკიცებლად მას მოჰყავს მაგალითები ბიბლიიდან.[149]

მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესია მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა ბიზანტიელთა სამხედრო იდეოლოგიის განსაზღვრაში, მიუხედავად ცალკეული გამონაკლისებისა, რომლებიც ბიზანტიის ეკლესიის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში კანტი-კუნტად თუ დასტურდება და მიუხედავად ზოგიერთ მოღვაწეთა განწყობისა, საუკუნეების განმავლობაში ბერძნული ეკლესიის ოფიციალური პოზიცია ნათელი იყო: ბრძოლაში დაცემულ ჯარისკაცებს ის არ პირდებოდა ზეციურ საზღაურს.

ომისადმი დამოკიდებულება ბიზანტიაში

დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ქრისტიანობას შორის მთავარი განსხვავება იდეოლოგიური იყო. დასავლელი ჯვაროსანი წმინდა ომში სულის ხსნისათვის იბრძოდა, ბიზანტიელი კი სამართლიან ომში რომაული იმპერიის დასაცავად ომობდა. ეს განსხვავება განპირობებული იყო ომის მიმართ დამოკიდებულებით, რომელსაც, თავის მხრივ, განსხვავებული სოციალური და პოლიტიკური გარემო ქმნიდა. დასავლური ფეოდალური არისტოკრატიის მებრძოლი სულისკვეთება უცხო იყო ბიზანტიელთათვის და უხეში ხალხის ბარბაროსულ ჩვევად აღიქმებოდა.[150] ბიზანტიელების მიერ წარმოებული უამრავი ომის მიუხედავად, ისინი არ ასხამდნენ ქებას ბრძოლასა და საბრძოლო გმირობებს, როგორც ამას აკეთებდა დასავლური ცივილიზაცია.[151] მათთვის ასევე უცხო იყო ბრძოლაში დაღვრილი სისხლის განდიდება, რომელიც თანაბრად გვხვდება ტრუბადურთა სიმღერებსა თუ ჯვაროსნულ ქრონიკებში.[152]

მართლაც, ბიზანტიელები ომს მიიჩნევდნენ „ყველაზე დიდ ბოროტებად და ყველაზე უარეს ჭირად“, რომელიც ჯობდა ყველა ხერხით თავიდან აეცილებინათ.[153] საუკეთესო შემთხვევაში, ბიზანტიელები ომს აუცილებელ ბოროტებად თვლიდნენ.[154]

სხვადასხვა ბიზანტიურ წყაროებში, ტრაქტატებსა თუ რელიგიურ ტექსტებში, მუდმივი მოწოდებაა მშვიდობისაკენ.[155] დაახლ. 530 წელს ჰაგია სოფიის დიაკვანი აგაპეტოსი, იუსტინიანე დიდის მასწავლებელი, თავის დარიგებებში ხაზს უსვამს მშვიდობის მნიშვნელობას.[156] VI საუკუნის ცნობილი ბიზანტიელი დიპლომატი და ისტორიკოსი პეტრე პატრიკიოსი აცხადებს: „ვერავინ უარყოფს, რომ მშვიდობა კურთხეულია, ომი კი ბოროტებაა“.[157]

ომისადმი სწრაფვის გამო იმპერატორთა კრიტიკას ეკლესიის მოღვაწენიც ბედავდნენ. ბასილი II-ის მეფობაში ღირსი სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი, მართალია, შეფარვით, მაგრამ მაინც აკრიტიკებდა და ქრისტეს სამსჯავროთი ემუქრებოდა „ბასილევსს, არხონტებსა და სტრატეგებს“ უწყვეტი ომებისათვის, რომელსაც ბიზანტია ეწეოდა და რომელთა ჭეშმარიტი მიზეზი მათი პატივმოყვარეობა იყო.[158]

მშვიდობისადმი მოწოდება მხოლოდ სამოქალაქო ან სასულიერო პირთა მხრიდან არ ისმოდა. სამხედრო წრეებიც იზიარებდნენ ამ სულისკვეთებას. VI საუკუნის უცნობი ბიზანტიელი სამხედრო მწერალი ომს „დიდ და ყველაზე უარეს ბოროტებას“ უწოდებს.[159] იმპერატორი ლეონ VI ბრძენი (886-912) ომს ეშმაკის საქმედ თვლიდა. კარგ იმპერატორს თავიდან უნდა აერიდებინა როგორც ქრისტიანთა, ისე ბარბაროს-

[147] Stouraitis, “Jihād and Crusade,” 58.

[148] Viscuso, “Christian Participation in Warfare,” 33-34; Stoyanov, “Norms of War in Eastern Orthodox Christianity,” 172.

[149] Viscuso, “Christian Participation in Warfare,” 35-37.

[150] Laiou, “The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders,” 31-34, 38-39.

[151] Miller, “Introduction,” 4.

[152] Laiou, “The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders,” 40.

[153] Dennis, “Defenders of the Christian People,” 37.

[154] White, *Military Saints in Byzantium and Rus*, 62.

[155] Laiou, “The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders,” 40.

[156] Joseph A. Munitiz, “War and Peace Reflected in Some Byzantine *Mirrors of Princes*,” in *PWB*, 52.

[157] Tilemachos Lounghis, “Alternative Means of Conflict Resolution,” in *CBCW*, 196.

[158] Капсалыкова, “Представления о войне и армии в Византии,” 58-59. ომების გამართლებისას, ბიზანტიის სახელმწიფო იდეოლოგია ყოველთვის ამტკიცებდა, რომ მისი სურვილი იყო მეზობელ ქვეყნებთან მშვიდობიანი თანაარსებობა. იქვე, 73.

[159] “The Anonymous Byzantine Treatise on Strategy,” in *TBMT*, 20-21.

თა მსხვერპლიც.[160] XI საუკუნის 70-იან წლებში კეკავმენოსი თავის ტრაქტატში ბიზანტიელ სტრატეგს ურჩევდა, კარგად მიეღო მოწინააღმდეგის ელჩები და დათანხმებულიყო მის მიერ შემოთავაზებულ ზავს, თუნდაც ამისთვის კონტრიბუციის გადახდა ყოფილიყო საჭირო.[161]

ანა კომნენასთვისაც კი, რომელიც უკიდურესად მილიტარიზებული საიმპერატორო ოჯახიდან იყო და თავის თხზულებაში ბიზანტიის უმაღლესი სამხედრო წრეებისა და არისტოკრატიის იდეებს ახმოვანებდა, მშვიდობა კვლავ რჩება უმაღლეს ფასეულობად, რომელსაც გონიერი მმართველი უნდა ესწრაფოდეს.[162]

გვიან შუა საუკუნეებშიც ბერძენი ავტორები აქცენტს აკეთებენ ბიზანტიელთა ომების თავდაცვით ბუნებაზე და ომის მიზეზად მათ მოწინააღმდეგეთა აგრესიულობას, ქედმაღლობასა და სიხარბეს ასახელებენ.[163] მშვიდობა ისევ სასურველია ბიზანტიელებისათვის: XIII საუკუნეში სწავლული და ბერი მაქსიმუს პლანუდესი ომის წინააღმდეგ გამოდის; XIV საუკუნეში იოანე VI კანტაკუზენი „ნებისმიერ ომს მშვიდობას ამჯობინებს“, მანუელ II პალეოლოგოსი კი „ყველაზე საამოდ მშვიდობას“ მიიჩნევს.[164]

1202-54 წლებში დაწერილი თეოგნოსტოსის დიდაქტიკური თხზულების *Thesaurus* ბოლოსწინა თავში ავტორი ომს მხოლოდ გარდაუვალ აუცილებლობად აღიარებს და ასეთ რჩევას აძლევს იმპერატორს: „ესწრაფე ზავსა და სამშვიდობო მოლაპარაკებას... ერიდე კატაკვლასა და საზარელ სისხლისღვრას, რომლებიც თან სდევს ომს“.[165] დაახლ. 1250 წელს დაწერილი ნიკიფორე ბლემიდესის *Regia statua*, რომელიც მის მოწაფეს თეოდორე II ლასკარისს ეძღვნება, დეტალურად იხილავს იმპერატორის სამხედრო მოვალეობებს. სამხედრო ხასიათის სხვადასხვა დარიგებების გვერდით, ბლემიდესი აღნიშნავს, რომ ომი სავალალო რამ არის და გარემოებების გამოა თავსმოხვეული იმპერატორისათვის. ომი წარმოდგენილია, როგორც უსიამოვნო აუცილებლობა, რომელიც რაც შეიძლება სწრაფად უნდა დამთავრდეს.[166] თეოდორე II ლასკარისის (1254-58) ნაწერებში ომში წარმატება საამაყოდაა მიჩნეული, მაგრამ ვერც მათში ვიპოვით ომის განდიდებას.[167]

[160] *The Taktika Of Leo VI*, Pr.4, 4-5; II.30, 34-35; Miller, “Introduction,” 4.

[161] Кекавмен, *Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI века*, подготовка текста, введение, перевод с греческого и комментарий Г.Г. Литаврина, издание второе (Санкт-Петербург, 2003), 166-67.

[162] Ioannis Stouraitis, “Conceptions of War and Peace in Anna Comnena’s Alexiad,” in *BWI*, 69-70. ამასთანავე, წინა საუკუნეებთან შედარებით „ალექსიადაში“ გარკვეული ცვლილებები შეინიშნება, მასში იმპერიის ელიტის სამხედრო იდეალებს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია და ომი არ აღიქმება ცალსახად უარყოფითად, არამედ როგორც გარკვეულწილად კეთილშობილური საქმე. იქვე, 72.

[163] Efstratia Synkellou, “War and Peace in the Byzantine World in the Late Middle Ages: Ideological and Social Implications of War in South-West Balkans,” in *PASEEDSC*, 269.

[164] Synkellou, “Reflections on Byzantine “War Ideology” in Late Byzantium,” 100.

[165] Munitiz, “War and Peace Reflected in Some Byzantine *Mirrors of Princes*,” 54.

[166] იქვე, 55-56; Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World*, 24.

[167] Munitiz, “War and Peace Reflected in Some Byzantine *Mirrors of Princes*,” 56-57.

რ. ტაფტს მოჰყავს პროსპერ აკვიტანელის (-463) გამოთქმა „როგორც ვლოცულობთ, ისე გვწამს“ (*Ut legem credendi lex statuat supplicandi*) და შესაბამისად განიხილავს ბიზანტიური ლიტურგიების შინაარსს.[168] მკვლევრის დასკვნით, ბერძნული ეკლესია უარყოფდა წმინდა ომის იდეას. ბიზანტიელთა დამოკიდებულება ომისა და მშვიდობის მიმართ ჩანს ოფიციალურ ლიტურგიულ ტექსტებში, სადაც ისინი მშვიდობისათვის ლოცულობდნენ და არ განადიდებდნენ ბრძოლასა და გამარჯვებას.[169]

ბიზანტიელთა შედარებით „არააგრესიულობას“ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოებაც განაპირობებდა. უ. ტრედგოლდი მართებულად მიუთითებს, რომ რომაული იმპერიული მემკვიდრეობა სხვებთან შედარებით ბიზანტიელებს უზარმაზარ მორალურ და პრაქტიკულ უპირატესობას აძლევდა და ისინი იმპერიის საზღვრებშიც შესანიშნავად გრძნობდნენ თავს. ბიზანტიელთა უმთავრეს მიზანს არსებული სტატუს კვოს შენარჩუნება წარმოადგენდა, რის გამოც ისინი იმპერიის გაფართოების ნაკლებ სურვილს ამჟღავნებდნენ და ხშირად კმაყოფილდებოდნენ ზავით გარეშე მოწინააღმდეგესთან, მუსლიმებთანაც კი. ამის გამო მკვლევარი ბიზანტიელებს „უხალისოდ მებრძოლებსაც“ კი უწოდებს. საპირისპირო სურათს ვხედავთ სამოქალაქო ომების დროს, რომლებიც მძაფრი დაპირისპირების ფონზე საბოლოო გამარჯვებამდე მიმდინარეობდა და მეტად ხშირი იყო იმპერიაში. უცნაურია, მაგრამ ბიზანტიელისათვის სამოქალაქო ომს მეტი გამორჩენა მოჰქონდა, ვიდრე გარეშე მოწინააღმდეგესთან ომს, რადგანაც საიმპერატორო ძალაუფლება გარეშე მტერთან გამარჯვებაზე უფრო ფასეული იყო. მკვლევარი აღნიშნავს პარადოქსულ ვითარებას ბიზანტიაში, სადაც მებრძოლი იმპერატორები პოპულარობით არ სარგებლობდნენ.[170]

რა თქმა უნდა, ყოველივე ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ბიზანტიელები ომს უფრთხოდნენ ან ბრძოლა არ ემარჯვებოდათ; ბიზანტიის მრავალსაუკუნოვანი ისტორია სწორედ ამის საწინააღმდეგოდ მეტყველებს. ბიზანტიელებმა ომი იცოდნენ და ძალიან კარგადაც იცოდნენ. ამასთანავე, ეჭვს გარეშეა, რომ მშვიდობის შესახებ მუდმივად გამეორებული იდეოლოგიური

[168] Robert F. Taft, “War and Peace in the Byzantine Divine Liturgy,” in *PWB*, 18.

[169] იქვე, 26, 31-32.

[170] Treadgold, “Byzantium, the Reluctant Warrior,” 213-21, 224-28.

ნარატივი, მით უფრო სამხედრო ტრაქტატებში, შესაბამის გავლენას იქონიებდა. დ. თინიკაშვილი ცდება, როდესაც დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ქრისტიანული სამყაროს შედარებისას ამტკიცებს, თითქოს „საეკლესიო იდეოლოგია და სამხედრო ცნობიერება ამ ორ საქრისტიანოში თითქმის არ განირჩეოდა ერთმანეთისაგან“.[171] დასავლური ფეოდალური სამყარო და რაინდული ცნობიერება ძირეულად განსხვავდებოდა ბიზანტიური რელიგიური კონსერვატიზმისა და ბიუროკრატიული იმპერიისაგან.[172] მართალია, ბიზანტიელი სტრატიოტი ომს არ გაურბოდა, მაგრამ ის მისთვის ისე სასურველი არ იყო, როგორც ევროპელი რაინდისა თუ ქართველი აზნაურისათვის, რომელთათვისაც ომი ცხოვრების წესი და დაწინაურების უპირველესი წყარო იყო.[173]

ი. სტოიანოვი აღნიშნავს, რომ არც ბიზანტიელთა მისიონერული საქმიანობის შედეგად ბალკანეთსა და რუსეთში აღმოცენებულ ეკლესიებს არ განუცდიათ ის ტრანსფორმაცია, რაც ჯვაროსნულ ეპოქაში დასავლეთის ეკლესიამ განიცადა ომთან დამოკიდებულებაში. მეორეს მხრივ, რუსეთში, უკრაინასა და სერბეთში ისტორიული მეომარი მეფეებისა და მთავრების (ალექსანდრე ნეველი, დიმიტრი დონელი, სტეფანე ლაზარევიჩი) კანონიზაცია მიუთითებს, რომ ეს მართლმადიდებლური ეკლესიები უფრო მებრძოლად იყვნენ განწყობილნი, ვიდრე მათი დედა ეკლესია. ბიზანტიური პოლიტიკური აზროვნება ძველებურად ელინისტურ და რომაულ მოდელებს იყენებდა იდეალური მმართველის სახის შესაქმნელად და მებრძოლი მეფის იდეა მაშინაც კი არ მიუღია, როდესაც დასავლური რაინდული კულტურა მასზე ზემოქმედებდა.[174]

ზემომოყვანილი მსჯელობიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ ბიზანტია წმინდა ომებს არ აწარმოებდა. ბერძნული ეკლესია დაღუპულ მებრძოლებს მარტვილებად არ რაცხავდა და არც ცოდვებს უტევებდა ბრძოლაში მონაწილეობის გამო, ბიზანტიის იმპერატორების სამხედრო კამპანიები კი არასოდეს ყოფილა სარწმუნოებრივი მიზნითა და მიზეზით განპირობებული. არც რელიგიური რიტუალებისა და სარწმუნოებრივი სიმბოლიკის უხვად გამოყენებას შეუძლია აქციოს სამხედრო კონფლიქტი წმინდა ომად. უნდა დავეთანხმოთ ი. სტურაიტისს, რომელიც წერს, რომ თუ ჩვენ იმპერიის საზღვრების აღსადგენად მიმართული ბიზანტიური ომების სარწმუნოებრივ რიტორიკასა და სიმბოლიზმს წმინდა ომის მტკიცებულებად ჩავთვლით, გამოვა, რომ წმინდა ომად შეიძლება ჩაითვალოს ნებისმიერი კონფლიქტი, სადაც მებრძოლები ღმერთსა და ზეციურ ძალებს შესთხოვენ დახმარებას.[175]

[171] თინიკაშვილი, „რამდენად უცხო იყო ბიზანტიისათვის წმინდა ომის დასავლური იდეა?“, 157.

[172] შორს რომ არ წავიდეთ, ამისათვის ბიზანტიური წმინდა ომის მომხრის თ. კოლბაბას დამოწმებაც საკმარისი იქნება. იხ. Kolbaba, “Fighting for Christianity,” 210-11.

[173] შედარებისათვის, XII საუკუნეში ზავის გამო უქმად დარჩენილმა ქართველმა მოლაშქრეებმა გიორგი III-ს (1157-84) საომარი მოქმედებების განახლება მოსთხოვეს იმ მოტივით, რომ „არა არს ღონე დარჩომისა ჩუენისა თჳნიერ ლაშქრობისა და რბევისა“. მეფე იძულებული გახდა მათ დასაკმაყოფილებლად გრანდიოზული მარბიელი ლაშქრობა მოეწყო ქვეყნის მთელი სამხრეთი საზღვრების გაყოლებაზე. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 15; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 391.

[174] Stoyanov, “Norms of War in Eastern Orthodox Christianity,” 183-85. ჯ. მუნიტისმა გააკრიტიკა ა. კაჟდანის მოსაზრება, რომელმაც ჩათვალა, რომ X-XI საუკუნეების ერთ (დაახლოებით ორმოცდაათწლიან) მონაკვეთში ბიზანტიურ თხზულებებში „მეომარი-მეფის“ იდეალი წარმოიშვა. Munitiz, “War and Peace Reflected in Some Byzantine *Mirrors of Princes*,” 57-60. მან დაწვრილებით გამოიკვლია ბიზანტიური *სარკეები* (მმართველისადმი რჩევები) და მათი გამორჩეული მემკვიდრეობითობა დაადგინა. ჩასახვის დღიდან ბოლომდე ამ თხზულებებში მთავარი აქცენტი მმართველის ისეთ ღირსებებზე კეთდება, როგორიცაა წინდახედულობა, სამართლიანობა, სიმტკიცე და ზომიერება. მკვლევარი ასკვნის, რომ ამ მხრივ დასავლურმა რაინდულმა იდეალებმა ბიზანტიურ აზროვნებაზე ზეგავლენა ვერ მოახდინა. იქვე, 60.

[175] Stouraitis, “Jihād and Crusade,” 24, n. 35.

ქრისტეს ეკლესიის მსახურნი ომში

რომის იმპერატორმა კონსტანტინე დიდმა (306-37) მემკვიდრეობით მიიღო არმია, რომელსაც საუკუნეობრივი რომაული სამხედრო-რელიგიური ტრადიციები გააჩნდა.[1] იმპერიულმა ხელისუფლებამ ეს ტრადიციები შეინარჩუნა, მაგრამ მას ქრისტიანული ელფერი მისცა. ჯარისკაცები ძველებურად დებდნენ ფიცს იმპერატორის ერთგულებაზე, მხოლოდ მას ქრისტიანული ფორმულა (მამის, ძის და სულიწმინდის ხსენებით) დაემატა. არმიაში ასევე შემოიღეს ქრისტიანული რიტუალები, ლოცვები, წირვები და სხვ.[2]

დასავლეთ რომის იმპერიის ნანგრევებზე აღმოცენებული ბარბაროსული სახელმწიფოების არმიებში ქრისტიანულ რელიგიურ პრაქტიკას მტკიცედ ჰქონდა ფეხი მოკიდებული. ამის მაგალითები უხვად გვხვდება ბრიტების, ვესტგოთებისა და ფრანკების საბრძოლო მოქმედებებში.[3] მომდევნო საუკუნეებში კაროლინგებმა კიდევ უფრო მეტი ყურადღება და რესურსები დაუთმეს არმიასა და საზოგადოებაში ქრისტიანული რიტუალების დანერგვას. არმიას მრავალი მღვდელი ახლდა თან.[4] ლაშქრობების დროს ჯარისკაცები მონაწილეობდნენ წირვებსა და პროცესიებში, ისინი მარხულობდნენ და ეზიარებოდნენ. არაქრისტიანების დამარცხება განსაკუთრებით პომპეზურად აღინიშნებოდა, ქრისტიანებზე გამარჯვების შემთხვევაში კი ორივე მხრიდან დაღუპულებს სამდღიანი მარხვით გლოვობდნენ. ამ ღონისძიებებს დიდი წვლილი მიუძღოდათ ჯარისკაცთა მორალის ამაღლებასა და დისციპლინის შენარჩუნებაში.[5]

[1] ჯერ კიდევ I საუკუნეში ონოსანდრე თავის ტრაქტატში *Strategikos* წერდა, რომ ჯარისკაცები უფრო მამაცურად იბრძოდნენ, როდესაც ღმერთების კეთილგანწყობის სჯეროდათ. *Aeneas Tacticus, Asclepiodotus, Onasander*, with an English translation by members of the Illinois Greek Club (Cambridge, MA, 1928), X.25-28, 428-31. არც იმქვეყნიური ჯილდოს დაპირება იყო უცხო და გაუგონარი. ვერგილიუსი ამტკიცებდა, რომ ქვეყნის სამსახურში დაღუპულები ელისიუმში გაატარებდნენ ნეტარ ცხოვრებას. Bachrach, *Religion and the Conduct of War*, 2, 8.

[2] იქვე, 7-10.

[3] იქვე, 19-23.

[4] მაგალითად, თავისი ეპისკოპოსებისა და აბატების დახმარებით, შარლემანი (768-814) წარმატებით უთავსებდა ერთმანეთს ომსა და გაქრისტიანებას, ძალით მონათვლის ჩათვლით. საქსების ძალად გაქრისტიანების პროცესში, მის არმიას ყოველთვის მრავალი სამღვდელო დაყვებოდა. Michael Edward Moore, "The Frankish Church and Missionary War in Central Europe," in *BSaP*, 47, 69.

[5] Bachrach, *Religion and the Conduct of War*, 32-63.

არმიაში სასულიერო პირთა უპირველესი მოვალეობა ზეგარდმო მხარდაჭერის უზრუნველყოფა იყო და მათგან ზებუნებრივი დახმარების იმედი ჰქონდათ.[6] შუა საუკუნეებში წრფელი ლოცვა ქმედით და მძლავრ იარაღად ითვლებოდა, რომლისგანაც პირდაპირ და ფიზიკურ შედეგს ელოდნენ.[7] შუა საუკუნეების საზოგადოება „ომისათვის ორგანიზებული" სულიერ დონეზეც იყო. მეომარი მღვდლის არსენალში ისეთი ეფექტური იარაღი იყო, როგორიცაა წმინდა რელიქვიები, კურთხევა, ეკლესიიდან განკვეთა და ლოცვა.[8]

ლათინური ეკლესიის სამხედრო საქმიანობა

რომის იმპერიის ბოლო ხანაში, ცენტრალური ხელისუფლების სისუსტის პირობებში, ქალაქებისა და მათი მცხოვრებელების დაცვის მოვალეობა ხშირად ეკისრებოდა მათ ეპისკოპოსებს.[9] IX-X საუკუნეებში შემოსევების მეორე ტალღისას, როდესაც ევროპას ყოველი მხრიდან უტევდნენ ვიკინგები, არაბები და უნგრელები, საკუთარი სამწყსოს დაცვის აუცილებლობამ კვლავ საჭირო გახადა ეპისკოპოსთა სამხედრო საქმიანობა.[10]

ეკლესიის ხელში დაგროვილმა სიმდიდრემ და მიწის უზარმაზარმა ფონდმა ბუნებრივად წარმოქმნა მისი სამხედრო ვალდებულება მმართველობის ფეოდალურ სისტემაში. უმაღლესი სამღვდელოება არისტოკრატიული წრიდან წარმოდგებოდა, ეპისკოპოსები ფლობდნენ მნიშვნელოვან ციხეებს, ეკლესია-მონასტრებს კი მიწის ვრცელი ნაკვეთები გააჩნდათ, რის გამოც სამხედროვალდებულნი იყვნენ.[11] დასავლეთ ევროპაში ეკლესია, როგორც ინსტიტუცია, ქვეყნის სამხედრო სისტემაში აღმოჩნდა ინტეგრირებული და სამხედრო მოვალეობა დაეკისრა მონარქიის წინაშე.

შარლ მარტელი, პიპინი და შარლემანი თავიანთი საეკლესიო მაგნატებისაგან ისევე მოითხოვდნენ სამხედრო სამსახურს, როგორც საერო ვასალებისაგან.[12] გამონაკლისი არც ახალდაპყრობილი და ახლადგაქრისტიანებული საქსონია იყო. საქსონიის ეპისკოპოსებს ჰყავდათ თავიანთი ვასალები, განაგებდნენ და იყენებდნენ სამხედრო ძალას. მეფის წინაშე მათი სამხედრო მოვალეობები ჯერ კიდევ VIII-IX საუკუნეების საკანონმდებლო აქტებით არის განსაზღვრული.[13] 673 წლის

[6] Daniel Gerrard, "Why Study Fighting Clergy? Knight Service, Integrated War, and the Bounds of English Military History, c. 1000-1200," in *BSaP*, 148.

[7] John D. Hosler, *John of Salisbury: Military Authority of the Twelfth-Century Renaissance* (Leiden, 2013), 131.

[8] Gerrard, "Why Study Fighting Clergy?", 150.

[9] Geneviève Bührer-Thierry, "Bishops as City Defenders in Early Medieval Gaul and Germany," in *BSaP*, 25; Lawrence G. Duggan, "The Evolution of Latin Canon Law on the Clergy and Armsbearing to the Thirteenth Century," in *BSaP*, 504.

[10] Robert Houghton, "Italian Bishops and Warfare during the Investiture Contest: The Case of Parma," in *BSaP*, 276-77.

[11] Matthew Strickland, *War and Chivalry: The Conduct and Perception of War in England and Normandy, 1066-1217* (Cambridge, 1996), 73. მსხვილმა საეკლესიო სინიორიებმა საკუთარი სამხედრო აპარატი და რაინდებიც კი გაიჩინეს.

[12] Helen Nicholson, *Medieval Warfare: Theory and Practice of War in Europe 300-1500* (New York, 2004), 64; Lawrence G. Duggan, *Armsbearing and the Clergy in the History and Canon Law of Western Christianity* (Woodbridge, 2013), 20-21.

[13] Christopher Carroll, "The Bishoprics of Saxony in the First Century after Christianization," *EME*, 8/2 (1999), 238-40.

ვესტგოთთა მეფის ვამბას (672-80) კანონი ექსორიით ემუქრებოდა ყველა საეკლესიო ვასალს, რომელიც მოწოდების კვალდაკვალ არმიაში არ გამოცხადდებოდა. ეკლესიის წინააღმდეგობის მიუხედავად, მომდევნო მეფე ერვიგმა 681 წელს ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე განაახლა ეს კანონი.[14]

ეს ტრადიციები მომდევნო საუკუნეებშიც გაგრძელდა. 865 წელს პაპი ნიკოლოზ I შარლ მელოტს საყვედურობდა, რომ მეფე იყენებდა ეპისკოპოსებს როგორც ჯარისკაცებს და რომ მათ არ უნდა ებრძოლათ იარაღით, არამედ ლოცვით.[15] ოტონ დიდის (936-73) დროს გერმანიის ყველა ეპისკოპოსი სამხედროვალდებული იყო.[16]

საეკლესიო ვასალთა მხარდაჭერა მძლავრი ფაქტორი იყო და სამხედრო ძალის გარდა, მორალურადაც ეხმარებოდა მონარქიას. 1119 წელს ფრანგმა ეპისკოპოსებმა მობილიზაცია გამოაცხადეს და განკვეთით დაემუქრნენ ყველა მღვდელს, ვინც თავის მრევლთან ერთად მეფე ლუი VI-ის დასახმარებლად არ გამოცხადდებოდა.[17]

ვასალური მოვალეობის შესრულების გარდა, ლათინი სასულიერო პირები, არცთუ იშვიათად, თავადაც მონაწილეობდნენ ბრძოლებში და მოწინააღმდეგის სისხლის დაღვრასაც არ ერიდებოდნენ.

შუა საუკუნეების ევროპისათვის ჩვეული ფიგურაა ეპისკოპოსი, რომელიც *bellator*-იცაა და *orator*-იც.[18] ეპისკოპოსთა უმრავლესობა წარმოდგებოდა არისტოკრატიული და რაინდული წრეებიდან, რომლებიც ამაყობდნენ თავიანთი სამხედრო გამოცდილებით. გასაკვირიც არ უნდა იყოს, რომ საეკლესიო აღზრდის მიუხედავად, *orator*-ად გახდომის შემთხვევაშიც ეპისკოპოსები ინარჩუნებდნენ *bellator*-ის ინსტინქტს.[19] მეომრის სასულიერო პირად გახდომა არ ითვლებოდა იარაღთან დამშვიდობებად, არამედ მხოლოდ იარაღის – ფიზიკურის სულიერზე – გამოცვლად.[20]

მიუხედავად იმისა, რომ საეკლესიო კანონები უკრძალავდა სასულიერო პირებს სისხლისღვრას, მათი მხრიდან ამ განჩინებების დარღვევის მრავალი მაგალითი არსებობს, ზედმეტი სინანულისა და სასჯელის გარეშე.[21] სასულიერო პირები, განსაკუთრებით მაღალი თანამდებობის მფლობელნი, უგულებელყოფდნენ სამხედრო საქმიანობის ამკრძალავ კანონებს. კაროლინგი და ოტონი ეპისკოპოსები თვლიდნენ, რომ ეს აკრძალვები მათ არ ეხებოდათ და მხოლოდ დაბალ სამღვდელოებაზე ვრცელდებოდა.[22]

რა თქმა უნდა, იბრძოდა სამღვდელოების შედარებით მცირე ნაწილი, მაგრამ მათი რაოდენობა საკმარისი იყო ამ კულტურული ფენომენის შესაქმნელად; ამასთანავე, ისინი წარმოადგენდნენ ეკლესიის წარჩინებულ ნაწილსა და საქვეყნოდ ცნობილ მოღვაწეებს.[23]

ასეთი მაგალითებისათვის შორს წასვლა არ მოგვიწევს. ანონიმი ბიოგრაფი ხოტბას ასხამს მეცის ეპისკოპოსისა და კაროლინგთა წინაპრის წმ. არნულფის (580-655) მხნეობას ბრძოლაში, რომელმაც თავისი მახვილით მოიგერია უცხო ტომები.[24]

წმინდა ბონიფაციუსი, მისიონერი და მარტვილი, 742 წელს რომის პაპ ზაქარიას შესჩიოდა, რომ მრავალი ფრანკი ეპისკოპოსი „ლოთი და უსაქმური იყო, რომლებიც ნადირობდნენ და იბრძოდნენ როგორც ჯარისკაცები და საკუთარი ხელით ღვრიდნენ სისხლს, განურჩევლად წარმართისა თუ ქრისტიანისა“.[25]

ტურინის ეპისკოპოსი კლაუდიუსი 820 წელს ასე აღწერდა თავის საქმიანობას: „ზაფხულობით, პერგამენტებითა და იარაღით ხელში, სანაპიროს ვდარაჯობ და აგარიანებსა და მავრებს ვაფრთხობ. ღამით ხმალი მიპყრია, დღისით კი წიგნები და კალამი“.[26]

1066 წელს ჰასტინგსის ბრძოლაში სრულად აღჭურვილი ბაიოს ეპისკოპოსი ოდო მონაწილეობდა, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ნორმანთა გამარჯვებაში.[27] ოდო კლერმონის კრებაზეც ბრძანდებოდა და პირველ ჯვაროსნულ ლაშქრობაშიც მიიღო მონაწილეობა, მაგრამ სანამ წმინდა მიწას მიაღწევდა, გზაში, იტალიაში გარდაიცვალა.[28] ქრის დენისი ამტკიცებს, რომ ჰასტინგსის ბრძოლაში იარაღით ხელში იბრძოდა ქუტონსის ეპისკოპოსი ჟოფრეც.[29]

განსაკუთრებით განთქმული იყო გერმანელ ეპისკოპოსთა ბრძოლის ველზე გმირობები. საკმარისია ითქვას, რომ 886-908 წლების მონაკვეთში ათი გერმანელი ეპისკოპოსი დაეცა ბრძოლებში.[30]

[14] Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 21.

[15] “Nicolai I. papae epistolae,” 309-10.

[16] Benjamin Arnold, “German Bishops and their Military Retinues in the Medieval Empire,” *German History*, 7/2 (1989), 163.

[17] Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 24.

[18] John Nightingale, “Bishop Gerard of Toul (963-94) and Attitudes to Episcopal Office,” in *WCHMA*, 41.

[19] Arnold, “German Bishops” 161.

[20] Dominique Barthélemy, *The Serf, the Knight, and the Historian*, trans. G. R. Edwards (Ithaca, 2009), 173-74.

[21] Carsten Selch Jensen, “Bishops and Abbots at War: Some Aspects of Clerical Involvement in Warfare in Twelfth- and Early Thirteenth-Century Livonia and Estonia,” in *BSaP*, 404.

[22] James A. Brundage, “Crusades, Clerics and Violence: Reflections on a Canonical Theme,” in *EoC*, 149. X და XI საუკუნეების სამშვიდობო მოძრაობის (*Pax Dei*) დროს სამღვდელოებას, ეპისკოპოსებსაც კი, ხელახლა აუკრძალეს იარაღის გამოყენება. იქვე, 149.

[23] Craig M. Nakashian, *Warrior Churchmen of Medieval England, 1000-1250: Theory and Reality* (Woodbridge, 2016), 13.

[24] Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 61.

[25] “S. Bonifatii et Lulli epistolae,” *MGH. Epistolarum*, t. III (Berlin, 1892), 300.

[26] “Claudi Taurinensis episcopi epistolae,” *MGH. Epistolarum*, t. IV (Berlin, 1895), 601.

[27] Nicholson, *Medieval Warfare*, 64; Daniel M. G. Gerrard, *The Church at War: The Military Activities of Bishops, Abbots and Other Clergy in England, c. 900-1200* (London, 2017), 35-38; Nakashian, *Warrior Churchmen*, 129-35.

[28] Gerrard, *The Church at War*, 52.

[29] Chris Dennis, “De clericis qui pugnaverunt, aut pugnandi gratia armati fuerunt”: Bishop Geoffrey of Coutances (1048-1093) and Clerical Participation in the Battle of Hastings,” in *BSaP*, 88-110.

[30] Edgar Nathaniel Johnson, *The Secular Activities of the German Episcopate, 919-1024* (Lincoln, NE, 1932), 30-31.

ფრიდრიხ ბარბაროსას იტალიური ლაშქრობების დროს მაინცის არქიეპისკოპოსმა ქრისტიანმა (1165-83) ერთ ბრძოლაში 9 კაცი მოკლა.[31] გვიდო გემბლუა საყვედურობს არქიეპისკოპოსს, რომ ის მარსს (ომის ღმერთს) უფრო მეტ დროს უთმობდა, ვიდრე მარტინს (წმინდანს, მაინცის კათედრალის მფარველს) და რომ უფრო მეტს ძღვნიდა კეისარს კეისრისას, ვიდრე ღმერთს ღმრთისას.[32] ეს ერთეული შემთხვევა არ გახლდათ,[33] კესარიუს ჰაისტერბახი (1180-1240) ჩიოდა, რომ თითქმის ყველა გერმანელი ეპისკოპოსი ორლესულ მახვილს ატარებდა.[34]

1223 წელს იმავე ჰაისტერბახს მოყავს ერთი პარიზელი შეგირდის აზრი, რომელიც მზად იყო ყველაფერი ერწმუნა, გარდა გერმანელი ეპისკოპოსების სულის ხსნისა. თავად ავტორი ცდილობს გაამართლოს ეპისკოპოსები, რომლებსაც იმის გამო, რომ ერთდროულად ეპყრათ როგორც სულიერი, ისე ფიზიკური მახვილი, იძულებული იყვნენ მეტი ეფიქრათ თავიანთი მებრძოლების ჯამაგირზე, ვიდრე საკუთარი სამწყსოს სულებზე.[35]

XVI საუკუნის დამდეგს ერაზმ როტერდამელი ირონიით წერდა, რომ გერმანელი ეპისკოპოსები სიმხდალედ თვლიდნენ, თუკი ისინი თავიანთ მებრძოლ სულს ბრძოლის ველის გარდა სადმე სხვაგან მიაბარებდნენ უფალს.[36]

მეომარი ეპისკოპოსი არ იყო მხოლოდ გერმანული ფენომენი და რომ არაფერი ვთქვათ საფრანგეთზე, ისინი მეტნაკლებად გვხვდებიან ინგლისში, ესპანეთში[37] და ყველგან დასავლეთ ევროპაში.[38]

857/8 წელს რეიმსის არქიეპისკოპოსი ჰინკმარი, ადარებს რა ინგლისისა და კონტინენტის საეკლესიო ინსტიტუტებს, ამბობს რომ ინგლისში ეკლესია არ იყო ისე დატვირთული სამხედრო მოვალეობებით, როგორც ეს საფრანგეთში იყო.[39] ანგლო-საქსური ინგლისის ეპიკოპოსთა მაგალითზე რომ ვიმსჯელოთ, ჰინკმარის ეს მტკიცება ბოლომდე მართალიც არ უნდა იყოს.[40] ყოველ შემთხვევაში, მდგომარეობა უკვე შეცვლილია X-XI საუკუნეებში, იმ რეორგანიზაციის შედეგად, რაც ინგლისის ეკლესიამ IX საუკუნეში ვიკინგების შემოსევების შემდეგ განიცადა. საქსი ეპისკოპოსები უფრო ხშირად მონაწილეობენ ლაშქრობებში, 1056 წელს კი ჰერეფორდის ეპიკოპოსი ლეოფგარი იარაღით ხელში დაეცა უელსელებთან ბრძოლაში.[41]

ნორმანთა მიერ ინგლისის დაპყრობისა და ფრანგული ფეოდალური ინსტიტუტების დანერგვის შემდეგ ეკლესიის როლი საბრძოლო მოქმედებებში უფრო გაიზარდა. მესამე ჯვაროსნულ ლაშქრობაში ორი ინგლისელი ეპისკოპოსი მონაწილეობდა. ხანში შესული კენტერბერის არქიეპისკოპოსი ბალდუინი წმ. თომას ბეკეტის დროშის თანხლებით პირადად მიუძღოდა ორას რაინდსა და ხუთას ჯარისკაცს. ის 1190 წელს, აკრას ალყის დროს გარდაიცვალა.[42] მეორე გახლდათ სოლსბერის ეპისკოპოსი ჰუბერტი, „ჯარისკაცი ველზე, ლიდერი ბანაკში და მწყემსი ეკლესიაში“, რომელიც კარგად შეჭურვილი მონაწილეობდა აკრაზე შეტევაში.[43] რიჩარდ ლომგულის სიტყვებით, ამ ბრძოლებში „სამღვდელოებამ თავისი წილი სამხედრო დიდება დაიმსახურა; აბატები და პრელატები წინ მიუძღოდნენ თავიანთ რაზმებს და მამაცურად იბრძოდნენ სარწმუნოებისათვის...“[44]

ეპისკოპოსებს არ ჩამორჩებოდნენ რომის პაპებიც. X საუკუნეში იოანე X (914-28) და იოანე XII (955-63) პირადად იღებდნენ მონაწილეობას ბრძოლაში. 1145 წელს პაპი ლუციუს II დაიღუპა რომში წესრიგის დამყარებისას, როდესაც თავად მიუძღოდა ჯარს.[45] რომის პაპმა პიუს II-მ (1458-64) სამ ბომბარდს თავისი და მშობლების სახელი უწოდა და თურქების წინააღმდეგ ჯვაროსნული ლაშქრობის სათავეში მდგომი, გზაში გარდაიცვალა.[46] თავის ნაწარმოებში ერაზმ როტერდამელმა იულიუს II (1503-13), ალბათ, ერთ-ერთი ყველაზე მეომარი პაპი, გამოსახა იერიშით მიმსვლელი სამოთხის კარებზე, რომელიც მას დაკეტილი დახვდა.[47]

ქრისტოფერ ტაირმენი მიიჩნევს, რომ XII საუკუნეში მეომარი ეპისკოპოსები უკვე ანაქრონიზმი იყო და ეს ძველი ჩვეულება გრეგორიანული რეფორმების შემდეგ ნელ-ნელა დავიწყებას ეძლეოდა.[48] მართალია, XI საუკუნის საეკლესიო კრებები და რეფორმატორთა კანონები დაჟინებით კრძალავენ სისხლისღვრას, მაგრამ მაინც ვერ ახერხებენ სამღვდელოების ბრძოლაში მონაწილეობის აღკვეთას.[49] მეომარი

[31] Arnold, “German Bishops,” 164.

[32] Timothy Reuter, “*Episcopi cum sua militia*: The Prelate as Warrior in the Early Staufer Era,” in *WCHMA*, 80.

[33] მაგ., 1261 წ. აჯანყებულ სტრასბურგის მოქალაქეებთან ბრძოლაში ეპისკოპოსს ვალტერს ორი ცხენი მოუკლეს და მესამით ძლივს გაასწრო სიკვდილს. Arnold, “German Bishops,” 167.

[34] Benjamin Arnold, “Episcopal Authority Authenticated and Fabricated: Form and Function in Medieval German Bishops’ Catalogues,” in *WCHMA*, 64.

[35] Reuter, “*Episcopi cum sua militia*,” 79; Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 69-70.

[36] Arnold, “German Bishops,” 168.

[37] XII ს. ესპანეთისათვის იხ. Carlos de Ayala Martínez, “The Episcopate and Reconquest in the Times of Alfonso VII of Castile and León,” in *BSaP*, 207-26; Pablo Dorronzoro Ramírez, “The Aragonese Episcopate and the Military Campaigns of Alfonso I the Battler against Iberian Muslims,” in *BSaP*, 233-65. კასტილიასა და ლეონში არსებული 27 საეპისკოპოსოდან, 1146 წ. კორდობის აღებაში 11, 1147 წ. ალმერიის კამპანიაში კი 12 ეპისკოპოსი მონაწილეობდა. Martínez, “The Episcopate and Reconquest in the Times of Alfonso VII,” 218, 221, 226. ალფონსო I-ის მეფობისას (1104-34) მის კამპანიებში არაგონის ყველა ეპისკოპოსი მონაწილეობდა. Ramírez, “The Aragonese Episcopate,” 239.

[38] Nakashian, *Warrior Churchmen*, 14. XV ს. შვედეთისათვის იხ. Anna Waśko, “Freedom is the Greatest Thing”: Bishops as Fighters for Freedom in Fifteenth-Century Sweden,” in *BSaP*, 489-92. 1457 წ. უპსალას არქიეპისკოპოსი იონს ბენგტსონი სათავეში ჩაუდგა მეფე კარლ კნუტსონის წინააღმდეგ აჯანყებულ გლეხობას. მან ტაძრის საკურთხეველზე ეპისკოპოსის სამოსი დააწყო, დაიფიცა, რომ შვედეთში კანონიერების აღდგენამდე იბრძოლებდა და იარაღით შეიჭურვა. იქვე, 472. 1463 წ. გადასახადების დამძიმების შემდეგ, შვედეთში აჯანყდა ლინკიოპინგის ეპისკოპოსი კეტილ კარლსონი, რომელიც შეიარაღებული გაუძღვა საკუთარ რაინდებსა და გლეხებს მეფე ქრისტიან I-ის წინააღმდეგ. იქვე, 479. ორივე შემთხვევაში ეპისკოპოსებმა სათანადო სამხედრო ნიჭი გამოიჩინეს და დაამარცხეს მეფის ჯარები.

[39] Janet L. Nelson, “The Church’s Military Service in the Ninth Century: A Contemporary Comparative View,” in *CaW*, 15-16.

[40] Nakashian, *Warrior Churchmen*, 45.

[41] Gerrard, *The Church at War*, 31-33.

[42] “Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi,” ed. by William Stubbs, in *CMRR*, 115-16.

[43] იქვე, 116, 227.

[44] იქვე, 116.

[45] Tyerman, “Were There Any Crusades in the Twelfth Century?”, 558.

[46] Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 29.

[47] Nakashian, *Warrior Churchmen*, 259. ამ ტექსტის შესაძლო სხვისი ავტორობის შესახებ იხ. Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 18.

[48] Tyerman, “Were There Any Crusades in the Twelfth Century?”, 558.

[49] Nicholson, *Medieval Warfare*, 64.

მღვდელი არ გამქრალა XIII საუკუნეში, ხოლო XIV საუკუნეში ის კიდევ უფრო შესამჩნევი გახდა.[50]

სამღვდელოება და ომი ლათინურ საეკლესიო სამართალში: *pro et contra*

დასავლეთ ევროპაში მებრძოლი სამღვდელოების სიმრავლის მიუხედავად, ლათინური ეკლესია თავის ოფიციალურ კანონებში საუკუნეების განმავლობაში გმობდა სასულიერო პირთა სამხედრო საქმიანობასა და ბრძოლაში მონაწილეობას.

ჯერ კიდევ 325 წელს ნიკეის კრებამ დაადგინა, რომ ქრისტიანული მსახურება სამხედრო სამსახურზე მაღლა იდგა. ამ კრების XII კანონი სასჯელს უწესებს იმ პირთ, ვინც ქრისტიანად გახდომის შემდეგ სამხედრო სამსახურს („როგორც ძაღლები თავიანთ ნათხევარს“) დაუბრუნდება. 400/1 წლის ტოლედოს პირველი კრების VIII კანონი უკრძალავს დიაკვნობას მათ, ვინც მონათვლის შემდეგ ჯარში იმსახურა. 451 წელს ჩატარებული ქალკედონის კრება ანათემით ემუქრება ყველას, ვინც საეკლესიო მსახურების გზას გადაუხვევს. 458/9 წელს ნარბონის ეპისკოპოსისადმი მიწერილ წერილში რომის პაპი ლეონ დიდი (440-61) უკრძალავს ბერებს ბრძოლასა და არმიაში სამსახურს.[51]

524 წელს ლერიდას კრებამ აუკრძალა სამღვდელოებას იარაღის ხმარება და სისხლისღვრა: თუკი ალყაშემორტყმულ ქალაქსა და გამოუვალ მდგომარეობაში მყოფი მღვდელი სისხლს დაღვრიდა, ორი წლის განმავლობაში უნდა მოენანიებია ცოდვა. მხოლოდ ამის შემდეგ აღადგენდნენ მას მღვდლის ხარისხში.[52] 633 წელს ტოლედოს მეოთხე კრების XLV კანონი აცხადებს, რომ იარაღის ამღები სამღვდელო პირი კარგავს თავის ხარისხს და მოსანანიებლად მონასტერში იგზავნება.[53] 663/75 წელს ბორდოს კრება დასჯით ემუქრება ყველა სასულიერო პირს იარაღისა და შუბის ტარებისათვის.[54]

ანგლო-საქსურ ინგლისში, იორკის ეპისკოპოსის ეგბერტის (735-66) მიერ შედგენილ კანონთა კრებულის მიხედვით, ბრძოლაში დაღუპული მღვდელი ქრისტიანულად უნდა დამარხულიყო, მაგრამ მისი სულის საოხად ლოცვის თქმა აკრძალული იყო.[55]

[50] Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 24, 29.

[51] Gerrard, *The Church at War*, 10-12.

[52] Canard, “La guerre sainte dans lt monde islamique et dans le monde chrétien,” 622, n. 1.

[53] Gerrard, *The Church at War*, 10; Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 95.

[54] Duggan, “The Evolution of Latin Canon Law,” 503.

[55] Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 95.

იარაღის ტარება ფრანკთა მიწებზეც იკრძალებოდა, თუმცა სასჯელი უფრო მსუბუქი იყო. 583 წელს მაკონის კრებამ სასულიერო პირთა მიერ იარაღის ტარება 30 დღით პურსა და წყალზე ყოფნით დასაჯა; 663/75 წელს ბორდოს კრება საეკლესიო სასჯელით დაემუქრა იარაღასხმულ მღვდლებს; 673/5 წელს ღოსნეს კრებამ უბრალოდ, სასჯელის დადგენის გარეშე, აუკრძალა სამღვდელოებას იარაღის ტარება.[56]

845 წლის მოს, 846 წლის პარიზის,[57] 876 წლის ტიჩინოსა და 888 წლის მეცის კრებები უკრძალავს სამღვდელოებას იარაღის ხელში აღებას. ეს აკრძალვები მოხვდა ბურკჰარდ ვორმსის, ივო შარტრელისა და გრაციანის კანონთა კრებულებში.[58] 895 წლის ტრიბურის კრება ლოცვასაც კი კრძალავდა ბრძოლაში დაღუპული მღვდლისათვის.[59]

1006 წელს ელფრიკ გრამატიკოსი წერს, რომ მღვდელი არ უნდა ატარებდეს იარაღს და რომ სისხლში გასვრილი ხელები მაკურთხებელი ვერ იქნებოდა. ბრძოლაში მოკლული მღვდელი წირვას არ იმსახურებდა.[60] X საუკუნის ინგლისში დაწერილი *Excerptiones Pseudo-Ecgberhti*, ისევე როგორც ვულფსტანის კანონთა კრებული უკრძალავს ეპისკოპოსებს ყოველგვარი იარაღის გამოყენებას, გარდა სულიერისა, ისეთისა როგორიცაა რწმენის ფარი, ხსნის მუზარადი და სულის მახვილი, რადგან ღმერთის წინაშე გულწრფელ ლოცვას მეტი ძალა აქვს, ვიდრე მახვილსა და შუბს.[61] ლონდონის ეპისკოპოსი ვულფსტანი (-1023) „ედგარის კანონებსა“ და „ნორთუმბრიის სამღვდელო კანონში“ კრძალავს იარაღასხმული სასულიერო პირის ყოფნას ეკლესიაში, ხოლო თავის კანონთა კრებულში ამატებს, რომ მღვდლებს ასევე ეკრძალებათ ომში მონაწილეობა. 1014 წლის მეფე ეთელრედის კანონთა კრებული ამბობს, რომ მღვდელს, რომელსაც უნდა ჭეშმარიტად ემსახუროს ღმერთს და დაიცვას მისი კანონი, არაფერი ესაქმება ამა სოფლის ომში.[62]

XI საუკუნეში პაპისა და საეკლესიო ხელისუფლების გაძლიერებამ, ისეთი რეფორმატორების გამოჩენამ როგორიც იყო გრეგორი VII, კიდევ უფრო მეტი ძალა მისცა სამშვიდობო ტენდენციებს რომის ეკლესიის წიაღში. ამ საუკუნეში საეკლესიო რეფორმატორების მიერ იარაღის აკრძალვამ მეტად ინ-

[56] იქვე, 96.

[57] 845 წლის მოს კრების XVIII კანონის თანახმად, სამღვდელო პირმა არ უნდა მოკიდოს ხელი იარაღს და არ უნდა იაროს აღჭურვილმა, რადგან „არ შეიძლება ერთდროულად ემსახურო ღმერთსაც და ამა სოფელსაც“. Gerrard, *The Church at War*, 12. იმავეს ადგენს 846 წლის პარიზის კრება. Duggan, “The Evolution of Latin Canon Law,” 506.

[58] Nakashian, *Warrior Churchmen*, 38; Duggan, “The Evolution of Latin Canon Law,” 506.

[59] Gerrard, *The Church at War*, 13.

[60] Nakashian, *Warrior Churchmen*, 48; Gerrard, *The Church at War*, 154-55.

[61] Radosław Kotecki, “With the Sword of Prayer, or How the Medieval Bishop Should Fight,” *QMAN*, 21 (2016), 345-46.

[62] Gerrard, *The Church at War*, 157.

ტენსიური ხასიათი მიიღო. 1049-78 წლებში ჩატარებულმა კათოლიკური ეკლესიის თორმეტმა დიდმა კრებამ მკაფიოდ აკრძალა სამღვდელოების მიერ იარაღის ტარება: რეიმსისა (1049)[63] და რომის (1059) კრებებს პაპი უძღვებოდა, ექვსს – ნარბონის (1054), ტურის (1060), ნორმანდიის (1067), ხერონასა (1068 და 1078) და პუატიეს (1078) – პაპის ლეგატი; დანარჩენი კრებები ჩატარდა კოიენზაში (1050), კომპოსტელაში (1056), უინძორსა (1070)[64] და რუანში (1074). იგივე გამეორდა 1095 წლის კლერმონისა და 1119 წლის რეიმსის კრებებზეც.[65]

1138 წლის ვესტმინსტერის კრებამ, რომელსაც პაპის ლეგატი უძღვებოდა, კვლავ აუკრძალა სამღვდელოებას იარაღის ხელში აღება.[66] 1215 წლის ლატერანის მეოთხე კრების XVIII კანონმა სასულიერო პირებს აუკრძალა როგორც დუელსა და ორთაბრძოლებში მონაწილეობა, ასევე მეომართა რაზმების მეთაურობა.[67]

XII საუკუნის პირველ ნახევარში გრაციანის მიერ შედგენილი კანონთა კრებული *Decretum* უშვებს ეპისკოპოსთა ყოფნას ბრძოლის ველზე, მაგრამ უკრძალავს მათ ფიზიკური იარაღის გამოყენებას და მხოლოდ ლოცვისა და სხვების გამხნევების უფლებას აძლევს.[68] XII საუკუნის სხვა ტექსტიც *Epistola de episcopis ad bella procedentibus* აკრიტიკებს ეპისკოპოსებს, რომლებიც ბრძოლაში მონაწილეობენ.[69] გერმანიაშიც კი, სადაც მეომარი ეპისკოპოსები ასე ხშირად გვხდება, მათ წინააღმდეგაც ისმოდა ხმა. 1133 წელს სიგებოტო პაულინცელი ღმერთის სასჯელს მიაწერდა ეპისკოპოს ვერნერ სტრასბურგელის სიკვდილს, რომელმაც საეკლესიო სამოსის ნაცვლად ჯაჭვის პერანგი ჩაიცვა.[70]

1234 წელს გრეგორი IX-მ გამოსცა პირველი ოფიციალური კანონთა კრებული *Decretales*, სადაც სამღვდელოების მიერ იარაღის ტარება ეკლესიიდან განკვეთით ისჯება.[71]

მიუხედავად იმისა, რომ რეფორმატორები წარმატებით კრძალავდნენ სასულიერო პირთა სამხედრო საქმიანობას საეკლესიო კრებებსა და კანონებში, მათ ვერ მოახერხეს ექციათ ეს საზოგადოების მიერ გაზიარებულ საყოველთაო ტაბუდ. აკრძალვების მიუხედავად, მებრძოლ ეპიკოპოსებს აჯილდოებდნენ მეფეები და აქებდნენ ქრონიკები.[72]

[63] ლეონ IX-ის (1049-54) ხელმძღვანელობით ჩატარებულმა რეიმსის კრებამ (1049) სასულიერო პირებს ომში მონაწილეობა და იარაღის ტარება აუკრძალა. Nakashian, *Warrior Churchmen*, 66.

[64] 1070 წელს ინგლისში, ვინჩესტერსა და უინძორში ჩატარებული ორივე კრება უკრძალავს სამღვდელოებას სამხედრო საქმიანობასა და იარაღის ტარებას. Nakashian, *Warrior Churchmen*, 73.

[65] Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 99; Id., "The Evolution of Latin Canon Law," 507.

[66] Gerrard, *The Church at War*, 164; Nakashian, *Warrior Churchmen*, 75.

[67] Gerrard, *The Church at War*, 175.

[68] Kotecki, "With the Sword of Prayer," 346-47; Gerrard, *The Church at War*, 166-67.

[69] Kotecki, "With the Sword of Prayer," 348.

[70] Radosław Kotecki, "Lions and Lambs, Wolves and Pastors of the Flock: Portraying Military Activity of Bishops in Twelfth-Century Poland," in *BSaP*, 305.

[71] Duggan, "The Evolution of Latin Canon Law," 507.

[72] Nakashian, *Warrior Churchmen*, 75-76.

მართლაც, ევროპაში სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა თხზულებებსა და ტექსტებში ყოველთვის ვიპოვით ისეთ შეხედულებებს, რომლებიც ამართლებენ და მეტიც, ქებას ასხამენ სასულიერო პირთა სამხედრო მოღვაწეობას.

რაინდული ლიტერატურა მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა შუა საუკუნეების საზოგადოების მენტალიტეტის, ისევე როგორც ქცევის წესებისა და იდეალების ჩამოყალიბებაში.[73] როლანდის გვერდით მამაცურად მებრძოლი არქიეპისკოპოსი ტურპინი ერთ-ერთ ყველაზე დრამატული სურათია შუა საუკუნეების ლიტერატურაში.[74] ტურპინი ჯვაროსანი ეპისკოპოსის პროტოტიპი იყო, რომელიც თანაბრად ატარებდა მამაცი რაინდისა და ღვთისმოსავი ეპიკოპოსის ღირსებებს.[75]

წმ. ბრუნოს ცხოვრებაში, სადაც კიოლნის არქიეპისკოპოსის ბრუნოს (953-65) ბიოგრაფიაა მოცემული, რუტგერი ამბობს, რომ ეპისკოპოსს ევალება იზრუნოს სამწყსოს სულზეც და სიცოცხლეზეც.[76] XI საუკუნის დამდეგს ბერნარდ ანჟერელი ამტკიცებდა, რომ გარკვეულ გარემოებაში, მღვდელს არათუ შეეძლო, არამედ ვალდებულიც იყო იარაღი აესხა და დაეცვა საკუთარი თავი, მოყვასი და სარწმუნოება: „თუკი ყოვლისშემძლე ღმერთი თავისი მსახურის ხელით დასცემს ძირს და მოკლავს ანტიქრისტეს, ვერავინ უწოდებს ამას დანაშაულს".[77] გერბერტ ორილიაკი, ცნობილი სწავლული და 999-1003 წლებში რომის პაპი (სილვესტრ II-ის სახელით), ვერ ხედავდა ვერავითარ დარღვევას იმაში, რომ სამღვდელოება იღებდა მონაწილეობას ლაშქრობებში და ბრძოლაში უძღვებოდა ჯარისკაცებს.[78]

1103 წელს რომის პაპ პაშალ II-ისადმი მიწერილ წერილში სიგიბერტ გამბლუა სამღვდელოების მიერ ბრძოლაში მონაწილეობას გარკვეულ გამართლებას უძებნის, რადგან წარმართებსა და უფლის მტრებთან ბრძოლაში ქალაქებისა და ეკლესიების დასაცავად იარაღის გამოყენება მღვდლებსაც შეეძლოთ.[79]

XI საუკუნეში იოანე მანტუელი იდეოლოგიურ საფუძველს უქმნიდა ერეტიკოსთა წინააღმდეგ მიმართულ სამხედრო მოქმედებებს, ლუკას ეპისკოპოსი ანსელმი (1071-86) კი ამტკიცებდა, რომ ასეთი ქმედება არათუ მისაღები, არამედ

[73] Richard W. Kaeuper, *Chivalry and Violence in Medieval Europe* (Oxford, 1999), 30-39.

[74] Kenneth Pennington. "Review: Lawrence G. Duggan. Armsbearing and the Clergy in the History and Canon Law of Western Christianity. Woodbridge, 2013. Pp. XIV, 264," *CHR*, 103/3 (2017), 559.

[75] Nakashian, *Warrior Churchmen*, 101.

[76] იქვე, 38.

[77] იქვე, 51-55.

[78] იქვე, 64-65.

[79] Sigeberti monachi Gemblacensis, "Leodicensium epistola adversus Paschalem papam," *MGH. Libelli de lite imperatorum et pontificum*, t. II (Hannover, 1892), 454.

ეკლესიის მოვალეობაც კი იყო.[80] რაულ გლაბერი (985-1047) იცავდა ბერებს, რომლებმაც იარაღი აისხეს მოყვასის და არა დიდების სიყვარულისათვის.[81]

XII საუკუნის *Summa Magistri Rolandi* უშვებს შემთხვევებს, როდესაც სასულიერო პირს შეეძლო იარაღის ხელში აღება. ავტორს, რომელიც ზოგიერთის აზრით როლანდ ბლანდინელია (შემდგომში რომის პაპი ალექსანდრე III), მტკიცებულების სახით მოჰყავს მაგალითები ძველი აღთქმიდან და არქიეპისკოპოს ტურპინის შემთხვევაც კი *როლანდის სიმღერიდან*.[82]

საქსო გრამატიკოსი წერს, რომ 1158 წელს ბალტიელ წარმართთა წინააღმდეგ ლაშქრობისას როსკილდის ეპისკოპოსი აბსალონი უფალს ემსახურებოდა არა ლოცვით, არამედ იარაღით და იქვე კითხულობს: „ბოროტის სიკვდილზე უკეთესი რა უნდა უძღვნა ყოვლისშემძლე ღმერთს?“[83]

XII-XIII სს. სენტ გალის მონასტრის ქრონიკები არ კიცხავს მონასტრის წინამძღვრებს ბრძოლებში მონაწილეობის გამო. ეს მათ ერთ-ერთ მოვალეობად ითვლებოდა და არ უშლიდა ხელს ყოფილიყვნენ კარგი აბატები. ავტორები ამართლებენ აბატების მიერ მეფეთა თანხლებას ომებში, ისევე როგორც მათ საბრძოლო ექსპედიციებს მეზობელთა წინააღმდეგ. ისინი აკრიტიკებენ მხოლოდ წინამძღვართა გადამეტებულ ლტოლვას საომარი მოქმედებებისადმი და ზედმეტ სისასტიკეს.[84]

იმდროინდელი აზროვნებისათვის მეტად დამახასიათებელი არგუმენტები გვხვდება დატყვევებული ბუვეს ეპისკოპოსის ბედზე მსჯელობისას. ბუვეს ეპისკოპოსი ფილიპი ორჯერ იბრძოდა პალესტინაში და მესამე ჯვაროსნულ ლაშქრობაშიც მონაწილეობდა. აქედან მოკიდებული, ის რიჩარდ ლომგულის დაუძინებელი მტერი ხდება და უარყოფით როლს თამაშობს გერმანიაში დატყვევებული მეფის ბედის გადაწყვეტისას. ამასთანავე, ის თავს ესხმის რიჩარდის სამფლობელოებს საფრანგეთში. განთავისუფლებული ლომგული ფილიპის საეპისკოპოსოში შეიჭრება. მის წინააღმდეგ ფილიპი იარაღით ხელში იბრძვის. ბოლოს, 1196 წელს ეპისკოპოსი ტყვედ ვარდება და პაპს მიმართავს დახმარებისათვის. ფილიპის დასაცავად შემდეგი არგუმენტები წამოაყენეს: მართალია, ეპისკოპოსი იბრძოდა, მაგრამ ბრძოლა თავისთავად არ არის ბოროტება; სამართლიანია ძალას დაუპირისპირო ძალა; ეპისკოპოსი იბრძოდა თავისი მამულისა და ეკლესიის საკუთრების დასაცავად; ეპისკოპოსს ორი ფუნქცია აკისრია და ის იბრძოდა არა როგორც ეპისკოპოსი, არამედ როგორც მთავარი და რაინდი.[85]

საეკლესიო სამართალში რევოლუციური ცვლილებები წმინდა მიწაზე დაიწყო, სადაც მცირერიცხოვან ფრანკებს თავის გადარჩენისათვის უხდებოდათ ბრძოლა. 1119 წელს სისხლიან ველზე ანტიოქიის მთავრის როჯერის დაცემისა და ცოცხალი ძალის მუდმივი ნაკლებობის გამო ჯვაროსნები მეტად შეჭირვებულ მდგომარეობაში აღმოჩდნენ, რამაც მათ უპრეცედენტო გადაწყვეტილებებისაკენ უბიძგა. 1120 წელს ნაბლუსის კრებაზე მეფე ბალდუინ II-ისა და პატრიარქ ვარმუნდის მიერ შეკრებილმა იერუსალიმის სამეფოს საერო და საეკლესიო წარჩინებულებმა დაადგინეს, რომ თავდაცვის მიზნით სასულიერო პირს შეეძლო იარაღი ეტარებინა. მეტიც, მღვდელს, რომელიც აღთქმას დაარღვევდა და რაინდი გახდებოდა, მონანიების შემდეგ შეეძლო ისევ აღედგინა სამღვდელო ხარისხი.[86]

ჯვაროსნულმა ლაშქრობებმა,[87] სამხედრო-რელიგიური ორდენების წარმოშობამ და სამართლიანი ომის თეორიის გამოკვეთამ ხელი შეუწყო ძალადობის ლეგიტიმაციას მაღალ შუასაუკუნეებში.[88]

ადემარ ლე პუი, პაპის ლეგატი და პირველი ჯვაროსანი, მისაბაძი მაგალითი იყო ყოველი ჯვაროსანი მღვდელისათვის. როგორც მოძღვარსა და ჯარისკაცს, მას აქებს ყველა მემატიანე. ადემარი იყო კარგი მეთაური, რომელმაც დორილეუმის ბრძოლაში (1097) გადამწყვეტი როლი ითამაშა ჯვაროსანთა წარმატებაში. შესაძლოა ის პირადად არც ატარებდა იარაღს,[89] მაგრამ მისი, როგორც წარმატებული სამხედრო მეთაურის, სახე ხელს უწყობდა იმ იდეის გათავისებას, რომ სამღვდელოებას შეეძლო ებრძოლა მართალი საქმისათვის.[90]

გრაციანის კანონთა კრებულის დიდი ავტორიტეტისა და პოპულარობის მიუხედავად, ის მაინც არ წარმოადგენდა ერთადერთ ჭეშმარიტებას.[91] ამასთანავე, ისიც გასათვალისწინებელია, რომ გრაციანმა გარდუვალობის კრიტერიუმი

[80] Houghton, “Italian Bishops and Warfare during the Investiture Contest,” 276.

[81] Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 117.

[82] Gerrard, *The Church at War*, 169.

[83] Jensen, “Bishops and Abbots at War,” 405.

[84] Monika Michalska, “In the Service of Bellona: Images of “Militant Abbots” in Late Twelfth- and Early Thirteenth- Century Historiography of St. Gall (*continuationes II* and *III* of *Casuum Sancti Galli*),” in *BSaP*, 396-97.

[85] James A. Brundage, “The Crusade of Richard I: Two Canonical *Quaestiones*,” *Speculum*, 38/3 (1963), 445-46; Gerrard, *The Church at War*, 177.

[86] Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 102-3; Id., “The Evolution of Latin Canon Law,” 508. ბენი კედარი „ყველაზე ორიგინალურსა და გაბედულს“ უწოდებს ამ მუხლს, რომელიც ეწინააღმდეგებოდა გაბატონებულ საეკლესიო კანონებს. Benjamin Z. Kedar, “On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120,” *Speculum*, 74/2 (1999), 324-25.

[87] ურწმუნოთა წინააღმდეგ მიმართული ჯვაროსნული ლაშქრობები არ აღძრავდა ისეთ მორალურ დილემას, როგორიც იყო ქრისტიანთა შორის ბრძოლა. ეპისკოპოსთა სამხედრო საქმიანობას, რომელსაც ბევრი ეჭვის თვალით უყურებდა სამშობლოში, ყველა მიესალმებოდა წმინდა მიწაზე. Nakashian, *Warrior Churchmen*, 80.

[88] Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 117.

[89] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 82.

[90] Nakashian, *Warrior Churchmen*, 78-79.

[91] Gerrard, *The Church at War*, 170.

შემოიღო და შეარბილა ძველი კანონების სიმკაცრე. თუკი სიცოცხლის გადარჩენა მხოლოდ მკვლელობით ხერხდებოდა, მღვდელს სასჯელი უმსუბუქდებოდა.[92]

რომის პაპი ალექსანდრე III (1159-81) სხვადასხვა წერილებში უკვე ამტკიცებს, რომ სამღვდელოებას შეეძლო თავის დაცვა და ძალის მოგერიება ძალით. ეს დებულება სხვადასხვა კანონთა კრებულებშიც ჩაიწერა.[93] ალექსანდრე III-იდან მოყოლებული, რომის პაპები აღიარებენ სასულიერო პირთა მიერ თავის დაცვის უფლებას.[94]

პაპი ინოკენტი IV-ის (1243-54) აზრით, ეპისკოპოსს, რომელიც საერო ძალაუფლებასაც ფლობდა, შეეძლო ომების წარმოება.[95] ერთ-ერთ წერილში პაპი ფრანგ საეკლესიო იერარქს წერს, რომ ყველა კანონის მიხედვით მას უფლება აქვს ძალას უპასუხოს ძალით.[96]

XIV საუკუნის დამდეგისათვის კათოლიკური ეკლესიის კანონები თანდათანობით შეიცვალა და აღიარა პაპისა და პრელატების უფლება გამოეცხადებინათ და გაძღოლოდნენ სამართლიან ომებს, ისევე როგორც სამღვდელოების უფლება, საჭიროების შემთხვევაში, თავი დაეცვათ იარაღის ძალით.[97]

ბიზანტიის ეკლესია ომში

ბიზანტიის იმპერიაში მართლმადიდებელი ეკლესიის პოზიცია სამღვდელოების ომში მონაწილეობის შესახებ საგრძნობლად განსხვავდებოდა ლათინური ევროპისაგან. ბერძნული ეკლესიის თეორია და პრაქტიკა ამ საკითხში გამიჯნული არ იყო და ის აკრძალვები, რომლებიც საეკლესიო სამართალში გვხვდება, ყოველდღიურ ცხოვრებაშიც განუხრელად სრულდებოდა.

ბიზანტიელი სასულიერო პირები საბრძოლო მოქმედებებში თან ახლდნენ იმპერიის ჯარებს, მაგრამ ისინი მხოლოდ ლოცვასა და სხვა რელიგიურ რიტუალებს ასრულებდნენ; სამღვდელოება იარაღით არ იჭურვებოდა და ბრძოლაში არ მონაწილეობდა. ბერძნული ეკლესია არც სამხედრო რაზმებს ფლობდა და არც ვასალური ვალდებულება გააჩნდა იმპერატორის წინაშე. გ. ლიტავრინი აღნიშნავს, რომ დასავლეთისაგან განსხვავებით, ბიზანტიაში ეკლესიას არ გააჩნდა დიდი მამულები და მატერიალური დამოუკიდებლობა, არ ფლობდა საერო ხელისუფლებას და არ ჰყავდა ვასალები.[98]

მოციქულთა 83-ე კანონი[99] და ქალკედონის საეკლესიო კრების (451) მეშვიდე კანონი[100] კრძალავს სამღვდელოების ბრძოლაში მონაწილეობას, ისევე როგორც ჯარისკაცთა მღვდლად კურთხევას. ეს აკრძალვა ბიზანტიის იმპერიის არსებობის ბოლომდე მოქმედებდა.[101] მეტიც, VII საუკუნის დამლევიდან ბიზანტიაში სამღვდელოებას აეკრძალა ლაშქრობისას წმინდა ზიარების აღსრულება და მათი ფუნქციები ყოველდღიური ლიტურგიითა და ბრძოლის წინ ლოცვით შემოიფარგლა.[102]

X საუკუნეში, კონსტანტინე VII პორფიროგენეტის (913-59) ზეობის ხანაში, კაპადოკიელ მღვდელს სასჯელი დაადეს იმის გამო, რომ მან ეკლესიაში შემოვარდნილი მუსლიმი მოძალადეები მოკლა.[103] მუსლიმები ეკლესიაში მაშინ შეიჭრნენ, როდესაც ეკლესიის მსახური წირვას ატარებდა. მამაცი მღვდელი ხელდახელ ეკვეთა მომხდურებს, მოკლა და დაჭრა რამდენიმე მათგანი, დანარჩენი კი აოტა. მ. კანარი შენიშნავს, რომ ასეთი სიმამაცე დასავლეთში ქების ღირსი გახდებოდა, ბიზანტიაში კი ეპისკოპოსისაგან სასჯელი დაიმსახურა. ალბათ, გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ იმედგაცრუებული მღვდელი, რომელსაც შენდობის იმედი აღარ ჰქონდა, მუსლიმებთან გაიქცა და ქრისტიანობა უარყო.[104]

ნიკიფორე II ფოკას (963-69) მმართველობის დროს, რამდენიმე მღვდელსა და ეპისკოპოსს ბრალდება წაუყენეს, რომ ისინი ბრძოლაში მონაწილეობდნენ და მოწინააღმდეგეც მოკლეს. სინოდმა ყველა მათგანს სამღვდელო ღირსება აჰყარა.[105] XIII საუკუნეში ბერძენი ეპისკოპოსი დემეტრიოს ხომატიანოსი ბრძანებდა, რომ მღვდელი, რომელიც საკუთარი ქალაქის დაცვისას მტრის ჯარისკაცებს მოკლავდა, ეკლესიიდან უნდა განეპატიჟებინათ.[106]

ბიზანტიელები სასტიკად აკრიტიკებდნენ ლათინ სამღვდელოებას ბრძოლაში მონაწილეობის გამო. 1054 წელს ბერძენი პატრიარქი მიქაელ კერულარიოსი ჩიოდა, რომ ლათინი ეპისკოპოსები „იბრძოდნენ და ხელები სისხლში ჰქონდათ გასვრილი“, რომ ისინი „კლავდნენ და კვდებოდნენ“.[107]

[92] Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 129-30.

[93] Duggan, “The Evolution of Latin Canon Law,” 510.

[94] Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 137.

[95] Jacek Maciejewski, “A Bishop Defends His City, or Master Vincentius’s Troubles with the Military Activity of His Superior,” in *BSaP*, 349.

[96] Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 140.

[97] იქვე, 142.

[98] Г.Г. Литаврин, *Как жили византийцы* (Москва, 1974), 95-96.

[99] წმინდა მოციქულთა კანონი 83: „ეპისკოპოსი, მღვდელი ან დიაკვანი, რომელიც სამხედრო საქმეში იწვრთნება და ორივეს ჰყრობა სურს, ანუ რომის ხელისუფლებისაცა და სასულიერო წოდებისაც, განკვეთილ იქნეს იერარქიული ხარისხიდან...“ ეპისკოპოსი ნიკოდიმი (მილაში), *საეკლესიო სამართალი. წმიდა მოციქულთა კანონები განმარტებებით*, თარგმნა ვლადიმერ ჩხიკვაძემ (თბილისი, 2006).

[100] ქალკედონის IV საეკლესიო კრების კანონი VII: „ვინც ერთხელ სამღვდელო დასში დაეწესა, ან მონაზვნად აღიკვეცა, მათ შესახებ განვაჩინებთ, რომ ისინი სამხედრო სამსახურში არ უნდა შევიდნენ, არც საერო პატივს დაუბრუნდნენ. ვინც ამ კანონის საწინააღმდეგოდ მოიქცევა და სინანულით კვლავ არ მიუბრუნდება იმას, რაც მანამდე ღმერთისთვის აირჩია, შეჩვენებულ იქნეს“. *მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებებით*, თარგმნა ვლადიმერ ჩხიკვაძემ, ტ. 1 (თბილისი, 2007).

[101] Kolbaba, “Fighting for Christianity,” 215.

[102] Piotr L. Grotowski, *Arms and Armour of the Warrior Saints: Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261)* (Leiden, 2010), 72.

[103] Moroz, “The Idea of the Holy War in the Orthodox World,” 46, n. 7.

[104] Canard, “La guerre sainte dans lt monde islamique et dans le monde chrétien,” 622. მკვლევარი ასკვნის, რომ ასეთ ფონზე წმინდა ომის იდეა ფეხს ვერ მოიკიდებდა ბიზანტიაში. იქვე, 622.

[105] Viscuso, “Christian Participation in Warfare,” 38-39; Stoyanov, “Norms of War in Eastern Orthodox Christianity,” 172.

[106] Kolbaba, “Fighting for Christianity,” 215, n. 62.

[107] იქვე, 214.

ანა კომნენა, რომელიც 1140 წელს წერდა, გაკვირვებული გვიყვება პირველ ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მონაწილე მღვდლების სამხედრო საქმიანობის შესახებ.[108] კომნენა აღწერს ბიზანტიელთა და ჯვაროსანთა ერთ შეტაკებას, როდესაც ლათინმა მღვდელმა ჯერ ისრები დაუშინა მოწინააღმდეგეს, შემდეგ კი, მრავალი ჭრილობის მიუხედავად, ბრძოლა გააგრძელა ყველაფრით, რაც კი ხელში მოხვდა.[109] ამ ეპიზოდის თხრობისას ანა გამოკვეთს სხვაობას ბიზანტიელთა და დასავლეთ ევროპელთა შორის: „ჩვენი და ლათინთა წარმოდგენები მღვდელმსახურთა შესახებ ძლიერ განსხვავდება. ჩვენ ვხელმძღვანელობთ საეკლესიო წესებითა და სახარების სწავლებით: „არ შეეხო, არ დაიჩივლო, არ ავნო, რამეთუ შენ მღვდელი ხარ“. ბარბაროს ლათინს კი წმინდა ნივთებთან ერთად, მარცხენა ხელით ფარი უპყრია, მარჯვენათი კი შუბი. ის აზიარებს უფლის სისხლითა და ხორცით სისხლისღვრის დროსაც და თავად ხდება „კაცი მესისხლე“, როგორც ეს დავითის ფსალმუნშია. ასეთნი არიან ეს ბარბაროსები, ღმერთისა და ომის ერთნაირად ერთგულნი. ეს მღვდელიც, უფრო მეომარი, ვიდრე წმინდა კაცი, მღვდლის სამოსს ატარებდა, თანაც ნიჩაბი ეპყრა და ზღვაზეც და მიწაზეც ბრძოლისათვის გამზადებული, ზღვასაც ებრძოდა და კაცსაც“.[110]

ეფესოს მიტროპოლიტი ნიკოლოზ მესარიტესი აღშფოთებით წერდა 1204 წელს კონტანტინოპოლის აღებაში მონაწილე ლათინ სამღვდელოებაზე: „რა უნდა ვუწოდოთ მათ? ეპისკოპოს-ჯარისკაცები თუ მებრძოლ-ეპისკოპოსები?“[111]

კიზიკოსის ბერძენი ეპისკოპოსი კონსტანტინე სტილბესი ლათინთა წინააღმდეგ დაწერილ თხზულებაში მკაცრად აკრიტიკებს ლათინ სამღვდელოებას ომში მონაწილეობის გამო: „მაღალი რანგის მღვდლები ომში მონაწილეობენ, იბრძვიან და კვდებიან ან მკვლელები ხდებიან ისინი, ვინც მშვიდობიანი ქრისტეს მოწაფენი არიან, და იმავე ხელებით აკურთხებენ წმინდა სხეულსა და სისხლს“.[112]

1250 წელს ბიზანტიის იმპერატორმა იოანე III ვატაცემ (1222-54) ფრიდრიხ II ჰოჰენშტაუფენს უთხრა, რომ ლათინი მღვდლების მიერ იარაღის ტარება და ომში მონაწილეობა სამარცხვინო იყო.[113]

[108] Nicholson, *Medieval Warfare*, 64.

[109] Anna Komnene, *The Alexiad*, trans. E. R. A. Sewter, revised with introduction and notes by P. Frankopan (London, 2009), 283-84.

[110] იქვე, 283.

[111] Michael Angold, "The Fall of Jerusalem (1187) as Viewed from Byzantium," in *CW*, 301.

[112] Kolbaba, "Fighting for Christianity," 217; Stouraitis, "Jihād and Crusade," 49-50.

[113] Dennis, "Defenders of the Christian People," 33, n. 11.

ამ საკითხში ბერძნული ეკლესიის პოზიციას იზიარებდა მისი შვილობილი ეკლესიებიც. კიევის რუსეთში იზიასლავ II-ისათვის (1146-54) დაწერილ ანტიკათოლიკურ ტრაქტატში ლათინ სამღვდელოებას ბრალად სდებენ ომში მონაწილეობას.[114]

როგორც ლოურენს დუგანი აღნიშნავს, მთელი მისი ისტორიის მანძილზე ბიზანტიის ეკლესია მოციქულთა კანონებს ერთგულობდა და თანმიმდევრულად სჯიდა იმ სასულიერო პირებს, ვინც სამხედრო საქმიანობის აკრძალვის განჩინებებს არღვევდა.[115]

ომი და ეკლესია შუა საუკუნეების საქართველოში

ბიზანტიის ეკლესიასთან ძალიან ახლო ურთიერთობის მიუხედავად, რაც საერთო მართლმადიდებლურ მრწამსსა და ბერძნულიდან გადმოღებულ საეკლესიო წეს-კანონებში გამოიხატებოდა, ქართული ეკლესიის დამოკიდებულება ომის მიმართ განსხვავდება ბიზანტიისაგან და საერთოს ავლენს დასავლეთ ევროპასთან. როგორც მკვლევარი წერს, ქართული „სახელმწიფოებრიობის არსებობის მთელ მანძილზე ქრისტიანული ეკლესია და სამხედრო საქმე ერთმანეთთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული“.[116]

ვახუშტი ბატონიშვილი პირველი იყო, ვინც იმ მიზეზების ახსნა სცადა, რომლებმაც ქართველ სასულიერო პირთა სამხედრო საქმიანობა განაპირობეს. საქართველოს სამეფოს აღწერაში ის ერთ ქვეთავს (სათაურით „ეპისკოპოზთა ლაშკრად წასლვისათჳს“) უთმობს ამ საკითხს. ვახუშტი სავსებით სწორად მიუთითებს, რომ ეპისკოპოსებს, როგორც მეფის ვასალებს, საერო ვასალთა მსგავსად, ევალებოდათ ლაშქრის გამოყვანა: „ვინაჲთგან შეწერით იყო ლაშკარნი, და ჰყვათ ეპისკოპოზთა აზნაურნი, და მსახურნი, და შეწერილნი გლეხნი წარსლვად ბრძოლასა შინა, ამისთჳს მათთა მოურნეთა თანამდებ იყვნენ წარსლვად“.[117] მეცნიერი ბატონიშვილი სხვა გარემოებასაც ასახელებს: საქართველოს დასუსტებამ და მუსლიმთა მოძალებამ აიძულა სასულიერო ფენა იარაღი აეღო ხელში ქრისტეს სარწმუნოების დასაცავად და პირადი მაგალითით გაემხნევებინა მრევლი – „ნუ მოღაფლდებით და

[114] Kotecki, "Lions and Lambs, Wolves and Pastors of the Flock," 307.

[115] Duggan, *Armsbearing and the Clergy*, 94-95.

[116] ანჩაბაძე, „ეკლესია და სამხედრო საქმე ფეოდალურ საქართველოში“, 53.

[117] ვახუშტი ბატონიშვილი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. IV (თბილისი, 1973), 37-38.

ნუ მოუღონოვდებით ბრძოლად მათდა, და ნუ დაუტევებთ სარწმუნოებასა, რჯულსა და ჩუეულებასა თქუენსა, და ჩუენ ვიქმნებით წინამბრძოლნი თქუენნი“.[118] მართალია, სასულიერო პირები უფრო ადრეც, ქვეყნის ძლიერების ხანაშიც მონაწილეობდნენ ბრძოლებში, მაგრამ, საერთო ჯამში, უნდა ვაღიაროთ, რომ ვახუშტი ბატონიშვილის მიერ დასახელებული გარემოებანი (ფეოდალური ვასალური ვალდებულება და სარწმუნოებრივი დაპირისპირება) გადამწყვეტ როლს თამაშობდნენ ქართველი სამღვდელოების ომისადმი დამოკიდებულების განსაზღვრაში.

[118] იქვე, 38.

საქართველოში ქვეყნის ფეოდალურმა ორგანიზაციამ გაანაპირობა ქართული ეკლესიის სოციალური სახეც და ის ვალდებულებებიც, რომელიც მას მონარქიის წინაშე მიუძღოდა.

ქართული ეკლესია დასაბამიდანვე დიდი ქონებისა და ყმამამულის პატრონი იყო. ძლიერ საეკლესიო და სამონასტრო სენიორიებს საკუთარი სამეურნეო სტრუქტურა და მოხელეთა შტატი გააჩნდათ და პოლიტიკურ-ეკონომიკურ ერთეულებს წარმოადგენდნენ. ეკლესია მსხვილი ფეოდალი იყო: VII საუკუნის დამდეგს მის რიგებში 35 ეპისკოპოსი ირიცხებოდა, XI-XII საუკუნეებში კი უკვე ორმოცდაათ ეპარქიასა და ათეულობით მსხვილ მონასტერს ფლობდა.[119] ეკლესია-მონასტრებს ყმებად ჰყავდათ აზნაურებიც, რომლებიც მათი მოლაშქრეები იყვნენ.[120]

[119] აკაკი კლიმიაშვილი, „საეკლესიო ლაშქრის საკითხისათვის ფეოდალურ საქართველოში“, *ხიმ*, III (1961), 95-96.

[120] იქვე, 97.

ნ. ურბნელი (ხიზანიშვილი) მართებულად მიუთითებდა, რომ საქართველოს ეკლესია ისეთივე ფეოდალურ სენიორიად ჩამოყალიბდა, როგორც საზოგადოდ ეკლესია დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში.[121] საქართველოში სასულიერო სენიორიების არსებობის ფაქტს აღნიშნავს თ. პაპუაშვილიც.[122] ე. ხოშტარია-ბროსეს დაკვირვებით, საეკლესიო სენიორია ტიპური ფეოდალური ორგანიზაცია იყო, როგორც მიწისა და გლეხების ფლობის უფლებით, ასევე თავისი სოციალური იერარქიით და სამოხელეო აპარატით.[123] მაგალითად, XIV საუკუნეში მცხეთის ეკლესიის მფლობელობაში ციხეებისა და მონასტრების გარდა, ორასი სოფელი იმყოფებოდა.[124] მცხეთის კათალიკოსი ერთდროულად იყო ქართლის ეკლესიის მეთაური და მძლავრი საეკლესიო სინიორიის პატრონიც.[125] ძლიერ ფეოდალურ ორგანიზაციას წარმოადგენდა გურიის სამთავროს ეკლესიაც, რომელსაც საკუთარი აზნაურები და გლეხები ჰყავდა და დამოუკიდებლად განაგებდა დიდ მამულებს. ეპისკოპოსები ყველაფერში ბაძავდნენ საერო ფეოდალებს და მათსავით იქცეოდნენ, „ლაშქრობდნენ და ნადირობდნენ“.[126]

[121] ნ. ურბნელი, *ათაბაგნი ბექა და აღბუღა და მათი სამართალი* (ტფილისი, 1892), 74.

[122] თენგიზ პაპუაშვილი, „დავით აღმაშენებლის ეპოქაში საქართველოს ფეოდალურ ურთიერთობათა განვითარების საკითხები“, *მიაყხის*, 3 (1989), 31-32.

[123] ედიშერ ხოშტარია-ბროსე, „საყდრისშვილების“ საკითხისათვის“, *ანალები*, 1 (2001), 26.

[124] კლიმიაშვილი, „საეკლესიო ლაშქრის საკითხისათვის“, 96.

[125] მზია სურგულაძე, *„მცხეთის სახლი“* (თბილისი, 2016), 125.

ბუნებრივია, ასეთი სიმდიდრისა და მიწის ფონდის მფლობელ ინსტიტუტს ფეოდალური სისტემა სამხედრო ორგანიზაციის გარეთ ვერ დატოვებდა. მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოს ეკლესია მრავალი შეღავათითა და საგადასახადო, ზოგჯერ კი სასამართლო შეუვალობითაც სარგებლობდა, მას არ ჰქონდა ლაშქარ-ნადირობის შეუვალობა.[127] ცნობილია, რომ ლაშქარ-ნადირობის ვალდებულებიდან სახელმწიფო არ ათავისუფლებდა მცხეთის საეკლესიო ყმებს. კათალიკოსი თავად კრებდა და გამოყავდა თავისი ყმები სალაშქროდ, სამცხეთო ჯარი კი მეფის სარდლობას ექვემდებარებოდა.[128] მცხეთის ეკლესიის ლაშქარი მეფის სადროშოს ნაწილი იყო.[129]

[126] ქველი ჩხატარაიშვილი, „ქართული საეკლესიო ორგანიზაციის ისტორიიდან“, *სფხის*, VI (1990), 148.

[127] კლიმიაშვილი, „საეკლესიო ლაშქრის საკითხისათვის“, 97.

[128] ბაბილინა ლომინაძე, *ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან: სენიორიები*, ნაწ. I (თბილისი, 1966), 132.

[129] გივი ჯამბურია, „სოციალური ურთიერთობა და კლასობრივი ბრძოლა საქართველოში XVI-XVII სს.“, *სინ*, ტ. IV (თბილისი, 1973), 216.

ქართული ეკლესიის ლაშქარი მისი ყმებისაგან დგებოდა.[130] ჩვენამდე მოაღწია 1616-21 წლების აფხაზეთის კათალიკოსის მალაქიას (გურიელის) მოლაშქრე კაცთა ნუსხამ. მასში 513-ზე მეტი მოლაშქრე ირიცხება, რომლებიც იმერეთის, გურიისა და სამეგრელოს რეგიონებში იკრიბება.[131] 1720 წელს მცხეთის კათალიკოსს, აზნაურთა გარდა, 866 მოლაშქრე ემორჩილებოდა: „არის ბატონის კათალიკოზისა ყმა ყოველგან აზნაურშვილს გარდა სამოლო ექვსას თექვსმეტი, ბოგანო მოლაშქრე ას სამოცდაორი, ისე ბოგანო ოთხმოცდარვა. ამისგან ცხენოსანი მეთოფე ოთხასთერთმეტი, შუბოსანი ცხენით ორასხუთი, ბოგანო ქვეითი ფარხმლით ას ოცდახუთი, საფთე მშვილდით ას-ოცდახუთი“.[132]

[130] დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს საკათალიკოსოების მოლაშქრეთა რიცხოვნობის შედარებისათვის იხ. ანჩაბაძე, „ეკლესია და სამხედრო საქმე ფეოდალურ საქართველოში“, 59.

[131] *ქსძ*, III, 480-82.

[132] *დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან*, ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, ტ. I (თბილისი, 1940), 185.

ა. კლიმიაშვილი თვლის, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში, გამონაკლისის სახით, მცხეთის ეკლესიის ჯარს კათალიკოსი და მისი სარდალი განაგებდა, სხვა ეპარქიებს კი ასეთი უფლება არ გააჩნდათ.[133] მართლაც, 1562 წელს მცხეთის სასარდლოს განწესების წიგნში ალექსანდრე მეფე ბასილ კათალიკოსს პირდება: „ლაშქარსა და ნადირობას თქუენი ყმა თქუენ ნუ გაგეყრების, თქუენ გაახლოსთ; და თუ თქუენ არ ბრძანდებოდეთ, თქუენი სარდალი და დარბაისელნი იყვნენ, მათ იახლნენ... ნურცა-ვინ გაგყრის თქუენს აზნაურიშვილსა

[133] კლიმიაშვილი, „საეკლესიო ლაშქრის საკითხისათვის“, 97-98. უნდა აღინიშნოს, რომ მცხეთის ეპარქია ერთ სამხედრო-ტერიტორიულ ერთეულს არ წარმოადგენდა, რადგანაც მისი მამულები და ყმები გაფანტული იყო. აკაკი კლიმიაშვილი, „მორიგე ლაშქრის საკითხისათვის XVIII საუკუნის II ნახევრის აღმოსავლეთ საქართველოში“, *ხიმ*, V (1963), 179.

და გლეხსა, ყუელა ჩვენს დროშაზედ უნდა იქნებოდენ“.[134] 1720 წელს ვახტანგ VI დომენტი კათალიკოსს უდასტურებს, რომ მის ყმებთან „არას სარდალს ჴელი არა აქვს“.[135] იმავეს უმეორებს ანტონ კათალიკოსს 1749 წელს თეიმურაზ II[136] და 1769 წელს ერეკლე II.[137] ეს, ალბათ, მცხეთის ლაშქრის საკმაო მრავალრიცხოვნებით იყო განპირობებული. არ არის გამორიცხული, მცხეთის ლაშქრის ეს ტრადიცია საქართველოს ერთიანობის ხანიდანაც მოდიოდეს.[138]

[134] *ქსძ*, II, 191.

[135] იქვე, 333-34.

[136] იქვე, 397-98.

[137] იქვე, 418-19.

[138] კლიმიაშვილი, „საეკლესიო ლაშქრის საკითხისათვის“, 109.

ჯვრითა და მახვილით

1588 წელს ესპანელი მარკ ანტონიო აბანიო ასე აღწერს ქართული სამღვდელოების ქმედებას ბრძოლის ველზე: „ქართველ მეფეებს ომში თან მიჰყავდათ მრავალრიცხოვანი სასულიერო პირები მათი უფროსის (პრელატის) მეთაურობით. ისინი ჯვრებით და ანთებული სანთლებით ხელში წინ მიუძღვიან ჯარს, მღერიან ფსალმუნს და ლოცულობენ გამარჯვებისათვის, ხოლო მტრის მოახლოებისას, როდესაც უკვე გაცემულია ბრძანება შეტევის დაწყებაზე, სასულიერო პირები თანდათანობით უკან იხევენ, იკავებენ უშიშარ ადგილს და ლოცულობენ ბრძოლაში გამარჯვებისათვის, ხელთ უპყრიათ რა მაღლა აწეული მეფის შტანდარტი ჯვრით“.[139] ეს ცნობა, რომელიც ავტორს რომში სვიმონ I-ის ელჩის, ვინმე ალექსანდრესაგან უნდა ჰქონდეს მიღებული, მეტყველებს იმ გარემოებაზე, რომ ქართული სამღვდელოებაც მისდევდა საეკლესიო კანონიკას და ბიზანტიელთა მსგავსად, მხოლოდ ჯვრით ხელში მონაწილეობდა საომარ მოქმედებებში. თუმცა, როგორც ქვემოთ დავრწმუნდებით, ქართველი მღვდელები და ეპისკოპოსები არ შემოიფარგლებოდნენ ლაშქრის სულიერი გამხნევებით და ხშირად მახვილსაც მიმართავდნენ.

ქართული სასულიერო პირების ზედა ეშელონი, ისევე როგორც ევროპაში, საზოგადოების არისტოკრატიული ფენიდან წარმოდგებოდა და სამხედრო საქმეს ახლოს იცნობდა. მათთვის უცხო არ იყო არც საომარი კამპანიების წარმართვა და არც უშუალოდ ბრძოლაში მონაწილეობის მიღება. სამღვდელოების საბრძოლო მოქმედებათა განხილვისას უნდა დავეთანხმოთ ე. ბუბულაშვილს, რომელიც

[139] ილია ტაბაღუა, „სიმონ მეფის მოღვაწეობის ისტორიიდან,“ *მეფეთუბანი*, 11 (1999), 2.

წერს: „მართალია, საეკლესიო კანონების მიხედვით სასულიერო პირებს ეკრძალებოდათ საომარ ოპერაციებში მონაწილეობა, მაგრამ ისტორიული ფაქტებით დასტურდება, რომ ქართული სამღვდელოება **ჯვრითა და მახვილით** (ხაზგასმა ჩემია – მ.წ.) იბრძოდა დამპყრობლების წინააღმდეგ“.[140]

საქართველოში სამღვდელოების მონაწილეობა ომის პროცესში პირველად ვახტანგ გორგასლის ეპოქაში დასტურდება. 502 წელს სასანიანებთან ბრძოლაში ქართლის კათალიკოსი პეტრე მეფეს ახლავს თან.[141]

ბასილი ზარზმელი მოგვითხრობს, რომ IX საუკუნეში გიორგი მაწყვერელმა (აწყურის ეპისკოპოსმა) სამცხეში ჩორჩანელის მემკვიდრეთა შორის ატეხილი ამბოხი ჩააქრო, რომელიც სამ წელზე მეტი გრძელდებოდა; „და ჴელთ-იდვა რაჲ განგებაჲ სამცხისაჲ, დააწყნარა ყოველი საბრძანებელი თჳსი, ვითარცა წეს-იყო, და დაიპყრა ყოველი მამული და ეკლესიანი პირველთა მათ მეშფოთეთანი“.[142] მაწყვერელის მიერ საერო საქმეებში ჩარევა და ხელისუფალის ფუნქციის შესრულება, ბუნებრივია, მისი დაქვემდებარების ქვეშ მყოფი სამხედრო ძალით იყო შესაძლებელი.[143]

X საუკუნიდან გვაქვს თორნიკე ერისთავის მაგალითი, როდესაც ათონის მთაზე იოანეს სახელით შემონაზვნებული ქართველი ბერი, ბიზანტიის საიმპერატორო კარის თხოვნით, 979 წელს დავით კურაპალატის მიერ ბარდა სკლიაროსის აჯანყების ჩასაქრობად გაგზავნილ თორმეტიათასიან მხედრობას მეთაურობს.[144] ბიზანტიური კანონმდებლობისა და პრაქტიკის ფონზე იმპერიაში ბერის მიერ ანაფორის გახდა და საბრძოლო ოპერაციების ხელმძღვანელობა პრაქტიკულად შეუძლებელი იყო. საქართველოში ეს პრობლემად არ ჩანს და თორნიკეს მშვიდად შეუძლია ბერული ცხოვრების განგრძობა ათონზე. საინტერესოა მონასტრის ხელმძღვანელობის დამოკიდებულებაც თორნიკეს საბრძოლო წარსულის მიმართ. სამხედრო ცხოვრება თორნიკეს ხშირად ახსენებდა თავს და მასაც უყვარდა წარსული ამბების თხრობა, რითაც გარკვეული დისონანსი შეჰქონდა მონაზონთა მშვიდ ცხოვრებაში. მიუხედავად ამისა, მონასტრის წინამძღვარი

[140] ბუბულაშვილი, „საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისა და ქართული მხედრობის ურთიერთობის ისტორიიდან“, 25.

[141] ანჩაბაძე, „ეკლესია და სამხედრო საქმე ფეოდალურ საქართველოში“, 53. იხ. ჯუანშერი, „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“, *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I (თბილისი, 1955), 201; შდრ. ჯუანშერი, „ცხორებაჲ ვახტანგ გორგასლისა“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ზ. სარჯველაძემ, ს. სარჯველაძემ, *ქართლის ცხოვრება*, რედ. რ. მეტრეველი (თბილისი, 2008), 217-18.

[142] ნათელა ვაჩნაძე, *სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება როგორც საისტორიო წყარო* (თბილისი, 1975), 177.

[143] იხ. კლიმიაშვილი, „საეკლესიო ლაშქრის საკითხისათვის“, 98.

[144] გიორგი მთაწმიდელი, „ცხორებაჲ იოვანესი და ეფთჳმესი“, *ძქალძ*, II (თბილისი, 1967), 45-48.

ამაზე თვალს ხუჭავდა და არათუ სასჯელს დაადო, პირიქით, საგანგებო პირობები შეუქმნა და ბერიც კი მიუჩინა მსმენელად: „ხოლო ვინაჲთგან დიდი თორნიკ წყობათა შინა აღზრდილ იყო და სალაშქროთა საქმეთა, ამათ ესევითართა პირთათჳს, უბნობაჲ და ჰამბავი უყუარდა, და, ვითარცა ვთქუთ, მამაჲ იოვანე ერიდებინ და არა უნდა, რაჲთამცა ამხილა მას, რაჲთა არა მოწყლას გონებაჲ მისი. და ვითარცა იყვნეს მას ჟამსა კაცნი წარჩინებულნი და პატიოსანნი, შევიდიან და ეუბნებოდიან მას ზემო-თქუმულთა ამათ პირთათჳს. მაშინ, ვითარცა იხილა იოვანე, რამეთუ სიწრფოებით იქმს ამას, შეეშინა, ნუუკუე ამის სახისათჳს ზღვევაჲ რაჲმე სულიერი შეამთხჳოს ღირსსა მას და თჳსსაცა სულსა. ამისთჳსცა ჰრქუა მას მამამან იოვანე, ვითარმედ: „საყუარელო ძმაო, ვხედავ, რომელ მადლითა ღმრთისაჲთა კეთილად წარმართებულ ხარ მცნებათა შინა ღმრთისათა და არა მნებავს, რაჲთა კრძალვისა გზითა ზღვევაჲ რაჲმე მოვატყუა სულსა შენსა. აწ დააცადე სოფლიოთა მაგათ საქმეთა უბნობაჲ და ამიერითგან სხუასა ნუ ვის ეუბნები, გარნა გაბრიელს ხოლო ხუცესსა“.[145] ათონის ივერთა მონასტერში დღემდე ინახება თორნიკე ერისთავის ჯაჭვის პერანგი. შუა საუკუნეების ევროპაში მრავალი შემთხვევა მოიძებნება, როდესაც მონასტერში აღკვეცისას რაინდი თავის საბრძოლო იარაღს მონასტერს წირავდა. ამ დროს მეომარი დემოსტრატიულად ამბობდა უარს ამქვეყნიურ იარაღზე და მის ნაცვლად უფლის სიტყვას, სულიერ იარაღს მიმართავდა. მებრძოლის მიერ დატოვებული იარაღი, როგორც სიმბოლო მისი სულიერი გარდაქმნისა, შემდგომში რელიქვია ხდებოდა და მას გულმოდგინედ უვლიდნენ და ინახავდნენ მონასტერში.[146] სწორედ ასეთ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე ათონზე დაცული თორნიკე ერისთავის ჯაჭვის აბჯრის შემთხვევაში.[147] XI საუკუნეში ტბეთის ეპისკოპოსი საბა ბიზანტიელთა წინააღმდეგ ბრძოლას მოთავეობს. მან შესაშური სამხედრო ალღო გამოიჩინა, სტრატეგიულ ადგილას ააგო ციხე-სიმაგრე, შიგ გამაგრდა და ანჩის ეპისკოპოს ეზრასთან ერთად შავშეთის შენარჩუნება მოახერხა: „რაჟამს იხილა საბა, მტბევარმან ეპისკოპოსმან, რომელ შავშეთს არღარა იყო სხუა ღონე, ააგო ციხე თავსა ზედა ტბეთისასა, დაიჭირა ქუეყანა შავშეთისა, ქმნა დიდი ერთგულობა ბაგრატ აფხაზთა მეფისათჳს. პატივ-სცა ღმერთმან და ვერ წარუღეს ქუეყანაჲ მტერთა... შემოვიდა მასვე ციხესა შინა ეზრა ანჩელი, და რომელნი აზნაურნი გამოჩნდეს ერთგულად, შეუდგეს მასვე ციხესა შინა და გამაგრდეს ფრიად“.[148] ამავე ამბავს გადმოგვცემს სუმბატ დავითის ძეც: „ხოლო აღაშენა სიმაგრე საბა, მტბევარ ეპისკოპოსმან, მახლობელად ტბეთის ეკლესიასა და სახელ-სდვა მას სუ‍ტი. და შეკრიბა მაშინ მან ერი თჳსი და შევიდეს მას შინა თჳთ საბა მტბევარ ეპისკოპოსი და ეზრა ანჩელ ეპისკოპოსი და შავშეთის აზნაურნი და განძლიერდა მას შინა“.[149] მემატიანე მოგვითხრობს სვეტის ციხესთან მიმდინარე მძაფრი ბრძოლების შესახებ, რომელიც მღვდელმთავართა შემართების წყალობით წარმატებით გასრულდა. ბიზანტიელებმა „გამოადგინეს ლაშქარი სუ‍ტსა მას ტბეთისასა და ჰბრძოდეს ძლიერად მრავალღონედ. და ღმერთმან განაძლიერნა მყოფნი იგი სუ‍ტსა მას შინა მადლითა და მეოხებითა წმიდათა მოციქულთათა და ლოცვითა წმიდათა ამათ მღდელთმოძღუართათა“.[150]

სწორედ ამ მოვლენების შემდეგ უნდა დაემკვიდრებინა მტბევარ ეპისკოპოსს შავშეთის ერისთავის სახელოც. ხელმწიფის კარის გარიგებიდან ვიგებთ, რომ ერთიანი მონარქიის ხანაში დარბაზობისას მის უკან ერისთავის ძალაუფლების გამომხატველი ფარი და ხმალი იყო წარმოდგენილი: „მტბევარსა ზედა დარბაზს, მისსა საჯდომსა უკანით მისსა მოლარეთ-უხუცესსა ფარი და ხმალი აქვს უკანით, ამად რომე ერისთავიც არის შავშეთისა“.[151]

დავით IV-ის (1089-1125) მეფობაში საერო (მწიგნობართუხუცესი) და საეკლესიო (ჭყონდიდელი) სახელოების გაერთიანებით მიღებული უმაღლესი საკარისკაცო თანამდებობა საეკლესიო პირს (მონაზონს) ჩაბარდა. სხვა მოვალეობებთან ერთად მის კომპეტენციაში სამხედრო საქმიანობაც შედიოდა.[152] მწიგნობართუხუცეს-ჭყონდიდელი, სამეფო კარის ვეზირებსა და მათდამი დაქვემდებარებულ უწყებებთან ერთად, ქვეყანას ომისათვის ამზადებდა. ისინი წარმოადგენდნენ ქართულ „გენერალურ შტაბს“, რომლის მოვალეობას

[145] იქვე, 51.

[146] Katherine Allen Smith, “Ungirded for Battle: Knightly Conversion to Monastic Life and the Making of Weapon-Relics in the Central Middle Ages,” in *BSaP*, 182-200.

[147] ამ აბჯრის შესახებ იხ. მამუკა წურწუმია, *შუა საუკუნეების ქართული ლაშქარი (900-1700): ორგანიზაცია, ტაქტიკა, შეიარაღება* (თბილისი, 2016), 311-12.

[148] „მატიანე ქართლისა“, *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I (თბილისი, 1955), 292; შდრ. „მატიანე ქართლისაჲ“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა მ. ლორთქიფანიძემ, *ქართლის ცხოვრება*, რედ. რ. მეტრეველი (თბილისი, 2008), 279.

[149] სუმბატ დავითის-ძე, *ცხორებაჲ და უწყებაჲ ბაგრატონიანთა*, გამოსცა გ. არახამიამ (თბილისი, 1990), 58; შდრ. სუმბატ დავითის ძე, „ცხორებაჲ და უწყებაჲ ბაგრატონიანთაჲ“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა მ. ლორთქიფანიძემ, *ქართლის ცხოვრება*, რედ. რ. მეტრეველი (თბილისი, 2008), 374.

[150] სუმბატ დავითის-ძე, *ცხორებაჲ და უწყებაჲ ბაგრატონიანთა*, 59; შდრ. სუმბატ დავითის ძე, „ცხორებაჲ და უწყებაჲ ბაგრატონიანთაჲ“, 374.

[151] „გარიგება ჴელმწიფის კარისა“, *ქსძ*, II, 91.

[152] მწიგნობართუხუცეს-ჭყონდიდელის სამხედრო საქმიანობის შესახებ ვრცლად იხ. კონსტანტინე გრიგოლია, „ქართველთა სამხედრო ხელოვნება რუსთველის ეპოქაში“, *შრსკ*, 35-41.

შეადგენდა სათანადო ინფორმაციის შეკრება და საბრძოლო ოპერაციების მომზადება და დაგეგმვა.[153]

პირველივე მწიგნობართუხუცესი, ჭყონდიდის ეპისკოპოსი გიორგი თავად მონაწილეობს საბრძოლო მოქმედებებში, გეგმავს და წარმატებით ახორციელებს რთულ ოპერაციებს. 1110 წელს ჭყონდიდელი იღებს სამშვილდეს: „მას ჟამსა მეფე გარდავიდა იმერეთს; და შეკრბეს გიორგი ჭყონდიდელსა და მწიგნობართუხუცესსა წინაშე თევდორე, აბულეთი და ივანე ორბელი, და სიმარჯჳთ მოიპარეს სამშჳლდე“.[154] დამოუკიდებლად ჩატარებული ეს ოპერაცია გამონაკლისი სულაც არ ყოფილა. 1115 წელს „წარიღო გიორგი ჭყონდიდელმან რუსთავიცა, მეფისა მუხნარს ყოფასა; რომლისათჳსცა დიდად წყენაჲ შეექმნა თურქთა და რიდობაჲ საზამთროთა ადგილთა დგომისაჲ“.[155]

გიორგი ჭყონდიდელის ტრადიციას აგრძელებს შემდეგი მწიგნობართუხუცესიც. შირვანის დალაშქვრისა და იქაური ციხეების აღების შემდეგ, დავით აღმაშენებელი საოკუპაციო ლაშქრისა და გარნიზონების ხელმძღვანელად სვიმონ ეპისკოპოსს ტოვებს: „და მერმე წარემართა შარვანს, და აღიღო ქალაქი შამახია და ციხე ბირიტი, სრულად ყოველი შარვანი, და დაუტევნა ციხეთა და ქალაქთა შინა ლაშქარნი დიდნი, ჰერნი და კახნი. და განმგებელად და ზედამხედველად ყოველთა საქმეთა მანდაურთა აჩინა მწიგნობართ-უხუცესი თჳსი სჳმონ, ჭყონდიდელი მთავარეპისკოპოსი, მაშინ ბედიელ-ალავერდელი...“[156]

ჭყონდიდელის მიერ ჩატარებული სამხედრო ოპერაციებზე მსჯელობისას, ა. კლიმიაშვილი მეტად საყურადღებო დასკვნას აკეთებს: „ის ფაქტი, რომ სასულიერო პირს, მღვდელმთავარს შეიძლებოდა სალაშქრო საქმე დაკისრებოდა, მოწმობს, რომ საქართველოში ეს არ იყო უჩვეულო რამ და რომ მღვდელმთავრების მიერ სამხედრო საქმეების გაძღოლა ტრადიციული მოვლენა იყო“.[157]

კ. გრიგოლიამ ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ 1161 წელს ანისის ბრძოლაში მეფე გიორგი III-ს თან ახლდა ბერმონაზვნები, მწიგნობართუხუცეს-ჭყონდიდელი იოვანე და სვიმონი (სუმბატ ორბელი), რომლებიც ჩვეულებრივი

[153] იხ. წურწუმია, *შუა საუკუნეების ქართული ლაშქარი*, 58-59.

[154] დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 331; შდრ. „ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 314.

[155] იქვე, 333; შდრ. იქვე, 316.

[156] იქვე, 345; შდრ. იქვე, 329.

[157] კლიმიაშვილი, „საეკლესიო ლაშქრის საკითხისათვის“, 100.

საჭურველის გარდა („სხუათა საჭურთა თანა“) სამხედრო საქმის ცოდნითაც იყვნენ („საქმითაცა აღჭურვილ იყო“) შეიარაღებული:[158] „თანავაზირობდეს იოვანე მწიგნობართ-უხუცესი და სუმბატ სვიმონ-ძმნილი, რომელი სხუათა საჭურთა თანა საქმითაცა აღჭურვილ იყო...“[159]

1195 წელს შამქორის ბრძოლაში მონაწილეობს შეჭურვილ-შეიარაღებული ანტონ მწიგნობართუხუცესი, რომელსაც ძელიცხოველი ებარა. მართალია, მას სისხლი არ დაუღვრია („რიდობითა მონაზონობისათა არა იჴადა მახჳლი“), მაგრამ ნადავლი კი იგდო ხელთ („ავსილი ლარითა და საჭურჭლითა ათაბაგისათა... მისრულმან სამითა ყრმითა შემოაქცია სამასი ჯორი და აქლემი“).[160]

საქართველოს ერთიანი მონარქიის დაშლის შემდეგ გიორგი VIII კახეთში გამეფდა (1466-76). მის მიერ გატარებული რეფორმის დროს სადროშოების სარდლებად საერო პირთა ნაცვლად ეპისკოპოსები დაინიშნენ: „და განჰყო ოთხ სადროშოდ, ვითარცა აღვსწერეთ, და მისცა დროშანი ეპისკოპოსთა...“[161] მეწინავე სადროშოს ბოდბელი ეპისკოპოსი სარდლობდა, მარჯვენეს – ნეკრესელი, მემარცხენეს – რუსთველი, მეუკანავეს კი ალავერდელი. მათ ჯარის ორგანიზება და გამოყვანა ევალებოდათ, ბრძოლაში კი მოურავები მიუძღოდნენ ჯარს, თუმცა ეპისკოპოსებიც ხშირად მისულან ბრძოლის ველზე.[162] ცხადია, ქვეყანაში სამხედრო საქმის გადაბარება სასულიერო პირებზე შეუძლებელი იქნებოდა, მათ რომ საამისო გამოცდილება და პრაქტიკა არ ჰქონოდათ.

1533 წელს ჯიქეთში სამეგრელოსა და გურიის მთავრებთან ერთად გურიის ეპისკოპოსებიც ლაშქრობენ. ამ წარუმატებელ ლაშქრობაში ისინი ტყვედ ვარდებიან: „გურიელი და სამნი მისი ძმანი და მისნი ეპისკოპოსნი და მისნი ლაშქარნი ტყვე ყვეს. წავიდა მალაქია კათალიკოზი და გამოიხსნა ცოცხალნი და მკვდარნი ფასით იყიდა...“[163]

1556 წელს გარისის ბრძოლაში ლუარსაბ მეფის ამალაში ეპისკოპოსები და ხანშიშესული ერისკაცნი იმყოფებოდნენ. როდესაც ყიზილბაშებმა მათაც შეუტიეს, სასულიერო პირებმა თამამად მიიღეს ბრძოლა: „მაშინ განმჴნდენ ეპისკოპოზნი და მჴცოვანნი იგი ერის-კაცნი, რომელნიცა ახლდეს მეფესა,

[158] გრიგოლია, „ქართველთა სამხედრო ხელოვნება რუსთველის ეპოქაში“, 38.

[159] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 7; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 383.

[160] იქვე, 72; შდრ. იქვე, 442.

[161] ვახუშტი ბატონიშვილი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, 568.

[162] აკაკი კლიმიაშვილი, „მასალები XV-XVIII სს. ქართლისა და კახეთის სადროშოების ისტორიისათვის“, *XIV-XVIII სს. რამდენიმე ქართული ისტორიული დოკუმენტი*, რედ. ნ. შოშიაშვილი (თბილისი, 1964), 124, 126.

[163] *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა*, გამოცემული თ. ჟორდანიას მიერ, ტ. II (ტფილისი, 1897), 378-79.

და ვითარცა იქმნენ წლისა ოცდაათისა, და მიეტევნენ ყიზილ-ბაშთა, და შეიქმნა ომი ძლიერი. და იოტნეს ბანაკნი მაჰმად სულთნისა და მოსრნეს მრავალნი მათგანნი“.[164]

ვახუშტი ბატონიშვილი მოგვითხრობს 1625 წლის მარაბდის ომის ამბავს. ირანელებთან გადამწყვეტი ბრძოლის წინ რუისის ეპისკოპოსს დომენტი ავალიშვილს შეატყვეს, რომ ბრძოლაში აპირებდა ჩაბმას. „მროველმან ავალიშვილმან, რა მოიღო ზიარება, ეტყოდენ: „უკეთუ დღეს აღიღებ მახჳლსა ბრძოლად, უბრძანე, რათა გვაზიაროს სხუამან, და უკეთუ არა, უმჯობეს არს შენ მიერ“.[165] ეტყობა, ლაშქარი გარკვეულწილად ყოყმანობდა მიეღო ზიარება იმის ხელიდან, ვინც ცოტა ხანში მტრის სისხლის დანთხევას აპირებდა. მიუხედავად ამისა, ეპისკოპოსს უკან არ დაუხევია. „ხოლო იგი იტყოდა: „დღეს ბრძოლა არს სარწმუნოებისა და ქრისტეს მცნებისა და არა მხოლოდ ჩემ ზედა; ამისთჳს არა ვყო, უკეთუ უწინარეს თქუენსა არა დავსთხიო სისხლი ჩემი მახჳლის ამღებმან“.[166] მროველის გარდა მარაბდაში მრავალმა სამღვდელომ იომა. ბრძოლაში დაეცა ხარჭაშნელი ეპისკოპოსი[167] და სხვა სასულიერო პირები.[168]

1633 წელს რომში გაგზავნილ წერილში თეატინელი მისიონერი დონ ჯუსტო პრატო შენიშნავს, რომ საქართველოს კათალიკოსი ევდემოზ დიასამიძე „უფრო ჯარისკაცსა ჰგავს, ვიდრე მღვდელმსახურს. იგი ძალიან ცოტას ზრუნავს ღმერთის კულტის სამსახურზე. ეს ადამიანი გასულ წელს განჯაში ომის დროს თეიმურაზთან ერთად იყო.[169] საკუთარი ხელით მოჰკლა მან რამდენიმე მავრი იმისათვის, რომ მოეხსნა მათთვის ძვირფასეულობა, რომლებიც მათ ჰქონდათ“.[170]

ევდემოზ I-ის შემდეგ, როსტომის მეფობაში (1633-58) საქართველოს კათალიკოსად ქრისტეფორე ურდუბეგაშვილი აირჩიეს, რომელიც, თავისი წინამორბედის მსგავსად, სამხედრო საქმეშიც იყო გაწაფული: „ესე ქრისტეფორე კათალიკოზი იყო კაცი მოყუარე სიმართლისა, მშჳდი, მდაბალი, გულ-ტკბილი, ყოველთათჳს მოწყალე, სიწმიდის მოყუარე, სახითა შუენიერ და ღირს ხარისხ-მპყრობელობისა თჳსისა, კუალად აღზრდილი და გამოცდილი საეროსა სამამაცოსა ლაშქარნადირობასა შინა“.[171]

[164] ბერი ეგნატაშვილი, „ახალი ქართლის ცხოვრება“, 366.

[165] ვახუშტი ბატონიშვილი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, 38.

[166] იქვე. დომენტი ავალიშვილის ქცევა და სიტყვები საოცრად ჰგავს ერთ ეპიზოდს ევროპული ეკლესიის ისტორიიდან. 1298 წელს ფოლკირკის ბრძოლაში დარემის ეპისკოპოსი ანტონი ბეკი სამეფო არმიის ნაწილს მეთაურობდა. ერთ-ერთმა რაინდმა მიუთითა, რომ ბრძოლის ველზე მისი ადგილი არ იყო და უმჯობესი იყო წირვა გადაეხადა. ბეკმა მიუგო: „წირვაზე დასწრება თუ გსურს, წადი. დღეს ჩვენ ყველანი ჯარისკაცები ვართ“. Nakashian, *Warrior Churchmen*, 255.

[167] „ძლივ მორჩა ალავერდელი, გარდაგდეს ხარჭაშნელია“. არჩილი, „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“, *არჩილიანი*, ალ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, ტ. II (თბილისი, 1937), 75.

[168] ანჩაბაძე, „ეკლესია და სამხედრო საქმე ფეოდალურ საქართველოში“, 58; ბუბულაშვილი, „საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისა და ქართული მხედრობის ურთიერთობის ისტორიიდან“, 26.

[169] იგულისხმება 1632 წლის საომარი მოქმედებები, როდესაც თეიმურაზ I დაუდ-ხან უნდილაძესთან ერთად განჯაში შეიჭრა და პროვინცია მოარბია.

[170] ილია ტაბაღუა, *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში (XIII–XX სს-ის პირველი მეოთხედი)*, ტ. III (თბილისი, 1987), 250.

[171] ბერი ეგნატაშვილი, „ახალი ქართლის ცხოვრება“, 425.

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის ერთ-ერთმა ნუსხამ (A1157) შემოგვინახა ცნობა ქართველ ეპისკოპოსთა თავდადების შესახებ. 1751 წელს მეფეები თეიმურაზ II და ერეკლე II მდინარე აგრისწყალთან დამარცხდნენ ჭარელ ლეკებთან და შაქის ხან ჰაჯი-ჩალაბთან ბრძოლაში. ამ ომში მოიკლა ქართველთა რიგებში მყოფი სამი ეპისკოპოსი – ბოდბელი, ხარჭაშნელი და სამებელი.[172]

ი. ალიმბარაშვილმა გამოაქვეყნა საყურადღებო დოკუმენტი, ერეკლე II-ის მიერ 1764 წელს მღვდელ იესე მაჭავარიანისადმი გაცემული წყალობის სიგელი, საიდანაც ვიგებთ, რომ მღვდელი იესე მეფეს „ბრძოლასა თუ მშვიდობაში მოუშორებლად ახლდა“; ერთ საბრძოლო ეპიზოდში მას გადამწყვეტი როლი უთამაშია უკუქცეულ „ქრისტეს მტერთა“ დევნასა და განადგურებაში: „ქისიყს რომ დაღესტნელნი და სრულიად ჭარელნი მოგჳხდნენ და მადლითა ღთისათა ვძლიეთ და ვიდრე ყარაღაჯამდე სრვით მივყეთ და კვალად ალაზნის და ივრის შესაყარში მივახლოვდით, არხი დაგჳხვდა დიდად ღრმა და კაცისა და ცხენისაგან ძნელად გასავლელი. მოხვედ შენ მღვდელო მაჭავარიანო იესე და იზახე კადნიერად მეფენო ღთივ განძლიერებულნო, რასათჳს არ უტევებთ მჴედართა ჭურჳთა სრვად ქრისტეს მტერთა ზედანო. და რა განიცადე სიღრმე და განსასვლელად ძნელი გზა რუისა მის დიდისა, წარხვედ ფიცხლად და მიიღე ბარი და იწყევ ფიცხლად კვეთა მიწისა სიღრმედ და განავაკენ გზა იგი მაღალი. გაუძეღ ლაშქართა – ვეწიენით და მოვსრენით ლეკნი მახჳლთა...“ ამით არ ამოიწურება იესე მღვდლის საგმირო საქმენი; როგორც ერეკლე გვატყობინებს: „კვალად აზათ ხანისა დიდსა ომსა შინა გვახლდი და მჴნედ იყავ და გაუყრელად ჩვენგან. ვძლიეთ ძალითა ჯჳვარისათა და მუნცა კარგად გაისარჯე: აგრეთვე მჭადისჯვარს დაღესტნის ჯარსა და მუცალზედ რომ გაგვემარჯვა კარგად იყავ, აგრეთვე ატოცს, როდესაც ძმა ჩვენი იმერთ მეფე სოლომონ და ჩვენ რომ ვეწყვენით გულჴადართა და შეწევნით წმინდის მოწამისა გიორგისათა ვძლიეთ და ამოვწყვიტეთ და შენც იქ თან გვახლდი და მჴნედ იყავ“.[173] მკვლევარი საგანგებოდ გამოყოფს სიგელის იმ მონაკვეთს, სადაც მეფე ამბობს, რომ იესე მაჭავარიანი საღმრთო და საქვეყნო წესითაც ემსახურებოდა

[172] *ქსა*, A კოლექცია, ტ. IV, რედ. ქრისტინე შარაშიძე (თბილისი, 1954), 205-6.

[173] ალიმბარაშვილი, „ქართული ეკლესიის როლი ქვეყნის თავდაცვაში“, 19-20.

მას: „სამღვდელოს მსახურებითაც გვმსახურებდი და იარაღის მოჴმარებითაც“.[174]

1791 წლის 5 სექტემბრის ერეკლე II-ის ოქმიდან, რომელიც დავითგარეჯის მონასტრის წინამძღვრის იოაკიმეს არზის პასუხად დაიწერა, ვიგებთ, რომ გარეჯელმა ბერებმა ლეკების თავდასხმა თოფის სროლით მოიგერიეს: „ოცდაათი ლეკი მიხდომოდა დღისით მონასტერს... მონასტრიდამ უწინვე დაენახათ კოშკებიდამ და გვირაბიდამ, გზათ დახდომოდნენ. ბერებს თოფები დაეშინათ, სისხლი ენახათ დაღვრილი“.[175]

ქართველი ეპისკოპოსები, დასავლეთევროპელ მეომარ ეპისკოპოსთა დარად, შიდაფეოდალურ ბრძოლებშიც მონაწილეობდნენ. XI საუკუნეში მაწყვერელი ხან ბაგრატ IV-ის მხარეზეა, ხან კი ლიპირატ ბაღვაშის მხარეზე იბრძვის: „ამისა შემდგომად გამოიყვანნა მაწყუერელმან მესხნი, განძითა ბაგრატისითა, შუელად მეფისა. და მეფე დგა ღრტილას. ხოლო ლიპარიტ შეკრიბნა კახნი და მოადგა ფოკათა. გამოექცა მაწყუერელი მეფესა ბაგრატს და შეეზრახა ლიპარიტს“.[176] ასეთი შემთხვევები განსაკუთრებით ბევრია საქართველოს ერთიანი მონარქიის დაშლის შემდეგ. 1661 წელს იმერეთში ატეხილი შინაომის დროს ქუთაისის ციხეს ცაგერელი ეპისკოპოსი იცავს.[177] 1625 წელს დადიანსა და გურიელს შორის გამართულ ბრძოლაში გადამწყვეტი როლი ითამაშა მალაქია კათალიკოსმა, რომელიც, კასტელის მოწმობით, „უამრავი ჯარით მოვიდა“ დადიანის საშველად.[178] შემოქმედის გულანის მინაწერებიდან ვიგებთ, რომ 1706 წელს ჯუმათის ეპისკოპოსი მაქსიმე III შარავაშიძე ამარცხებს მომხდურ აფხაზურ-მეგრულ ლაშქარს: „აქა ქრონიკონსა [ტჟდ] აფხაზი და მეგრელი მიუჴდა ჩოჩხათს და ჯუმათელს შარვაშიძე მაქსიმეს გაემარჯვა“.[179] კიდევ ერთი მებრძოლი ჯუმათელი ეპისკოპოსი ვინმე სესიაშვილი გვხვდება XVII საუკუნის შუახანების ქაიხოსრო გურიელის შეწირულების წიგნში, საიდანაც ირკვევა, რომ ეპისკოპოსი სხვა გურულ „საპატიო კაცებს“ სარდლობდა, დადიანს ემხრობოდა და ტყვედ ჩაუვარდა გამარჯვებულ გურიელს.[180]

მეტად დამახასიათებელია 1721 წელს მანგლისის ეპისკოპოსის იოანეს[181] მიერ შედგენილი წერილი, სადაც მას მოჰყავს ეპისკოპოსობიდან გადადგომის მოტივები. იოანე ჩამოთვლის

[174] იქვე, 21.

[175] *ერეკლე II-ის მიერ გაცემული საბუთები: 1736-1797 წლები*, ავტორ-შემდგენელი მ. ჭუმბურიძე (თბილისი, 2008), 184.

[176] „მატიანე ქართლისა“, 300; შდრ. „მატიანე ქართლისაჲ“, 284.

[177] კლიმიაშვილი, „საეკლესიო ლაშქრის საკითხისათვის“, 101.

[178] დონ კრისტოფორო დე კასტელი, *ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ*, თარგმნა ბ. გიორგაძემ (თბილისი, 1976), 48.

[179] *მცირე ქრონიკები (კინკლოსების ისტორიული მინაწერები)*, გამოსცა ჯ. ოდიშელმა (თბილისი, 1968), 75. ცნობაზე მითითებისათვის მადლობას ვუხდი თეა ქართველიშვილს.

[180] თეა ქართველიშვილი, *გურიის საეპისკოპოსოები* (თბილისი, 2006), 35; *ქსძ*, VI, 667.

[181] შემდგომში წმინდანად შერაცხული იოანე მანგლელი.

იმ საერო მოვალეობებს, რომელთა შესრულებაც ყოველ ქართველ ეპისკოპოსს უწევდა და რის გამოც გაექცა ის ამ მაღალ თანამდებობას. გარდა მეზობელ ფეოდალებთან მიწებზე დავისა („ბევრი ცილება და სიძული და მტერობა“), იოანეს უმძიმდა იმ სამხედრო საქმიანობის („ლაშქრობა და ნადირობა“) აღსრულება, რომელთა გარეშეც ეპისკოპოსობა წარმოუდგენელი იყო („უამისოდ ქართლში ეპისკოპოზობა არ იქნებოდა“): „ამისთ(ვი)ს დავსდევ საჴელო, რომე ამგვარს შფოთსა და მაცილობლობას დავარიდე ჩემი თავი და სული, ბევრი ცილება და სიძული და მტერობა და ლაშქრობა და ნადირობა და მეფეთა და მთავართა სათნო ყოფა, უამისოდ ქართლში ეპისკოპოზობა არ იქნებოდა. პავლე მოციქული ბრძანებს: „უკეთუმცა კაცთა სათნო ვეყოფოდი, მონამცა ქრისტესი არა ვიყავიო“ და ამისთვის დაუტევე საჴელო. შემინდევით ამისთ(ვი)ს, რომ ქრისტეს მონება ვირჩიე კაცთ სათნო ყოფასა“.[182]

სხვადასხვა ეპოქიდან მოყვანილი ეს მაგალითები მოწმობს, რომ საჭიროების შემთხვევაში ქართული ეკლესიის მსახურნი არ ერიდებოდნენ სამხედრო საქმიანობას და არც პირადად ბრძოლაში ჩაბმას თაკილობდნენ. ლაშქარ-ნადირობის გარდა, ქართველი სამღვდელოება უარს არ ამბობდა ისეთ ტიპურ საერო გასართობზეც, როგორიცაა ჭიდაობა. XIII საუკუნის კალკოსის სახარებაზე შესრულებული XV-XVI საუკუნეების მინაწერიდან ვიგებთ, რომ მღვდელმა დარიჯან აქრაიკელმა მისი ბატონის სახელისათვის უცხო ფალავანის გამოწვევა მიიღო და დაამარცხა: „უზუნის მღდელი დარ(ი)ჯ(ა)ნ აქრაჲკელი. ფალავანი მოვიდა, | დაჯდა ბატონზე, ფ{ა}ლავანი გამომიჩინე, შევეჭედო{ო} და ბჲტონ|მ(ა)ნ ვერ იშუვა. მერმე მე, დარიჯან მღდელმ(ა)ნ, მეველ ბატონ|თან, დასტური ვსთხოვე და მომცა. ვეჭედე და დავეც ფ(ა)ლ(ა)ვანი. და მაჩუ|ქვჲ ეს ოთხთავი და ერთი წისქუვილი – სოფელს წინ და ლეღცორს – ერთი ყანა. ესენი ბჲტონმ(ა)ნ მაჩუქვა უდავიდალაბოდ და ჩამიწერჲ | ოთხთ(ა)ვში“.[183]

უცხოელი მოგზაურები და მისიონერები ყოველთვის საგანგებოდ აღნიშნავდნენ ქართული სამღვდელოების მხედრულ შემართებას.

ჟან ბატისტ ტავერნიე (1605-89), რომელმაც ხუთჯერ

[182] მაია შაორშაძე, „წმ. იოანე მანგლელის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ზოგიერთი ადგილის დაზუსტებისათვის“, *სშსის*, IX (2008), 191. ცნობაზე მითითებისათვის მადლობას ვუხდი თემო ჯოჯუას.

[183] კალკოსის სახარება (Q-1602), გვ. 146v. მინაწერი წაიკითხა და მოგვაწოდა თემო ჯოჯუამ.

იმოგზაურა აღმოსავლეთის ქვეყნებში, გადმოგვცემს, რომ დასავლეთ საქართველოს მმართველებს ომში დაყვებათ ეკლესიის მსახურები: „სამივე მეფე – იმერეთის, სამეგრელოსა და გურიის – ქრისტიანები არიან. მათ ომში დაჰყვებიან ეკლესიის მსახურები: არქიეპისკოპოსები და ეპისკოპოსები, მღვდლები და ბერები, მაგრამ თუ მათ არ სურთ, ბრძოლაში არ მონაწილეობენ, არამედ ლოცვებს ასრულებენ და მეომრებს ამხნევებენ“.[184]

იტალიელი მისიონერი დიონიჯო კარლი მოწმობს, რომ XVII საუკუნის ბოლოს ქრისტიანი სასულიერო პირები გამაჰმადიანებული ქართლის მეფის გიორგი XI-ის ჯარშიც იმყოფებოდნენ: ლაშქარს „მეფე მოუძღოდა. მას მოსდევდნენ ეპისკოპოსები, არქიეპისკოპოსები და მათი პატრიარქი... ყველანი ცხენებზე ისხდნენ“.[185]

თეატინელი მისიონერი ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი 1631-43 წლებში მოღვაწეობდა საქართველოში. ის წერს, რომ სამეგრელოში „ომიდან არავინ არ თავისუფლდება, არც ეპისკოპოსი, არც ბერი, არც მღვდელი და არც ბრძენი. თუ ვინიცობაა ვინმე ომს თავს აარიდებს, მას სასტიკად სჯიან და ხელჰყოფენ მის ქონებას, ართმევენ საქონელსა და ყმებს“.[186]

ჟან შარდენი, რომელმაც 1672-73 წლებში იმოგზაურა საქართველოში, აღნიშნავს, რომ სასულიერო წოდების მიუხედავად, სამეგრელოს ეპისკოპოსებს ძირითადი ფეოდალური მოვალეობის – სენიორის მხარეზე ომში მონაწილეობა – მოხდა ევალებოდათ: „მთავრის მოთხოვნისთანავე ისინი[187] კარგ საომარ ცხენებზე ამხედრებულნი მიდიან ომში, რადგან ითვლებიან წინამძღოლებად და სარდლებად თავიანთი ქვეშევრდომებისა, რომლებიც ვალდებულნი არიან იარაღასხმულნი იყვნენ“.[188]

არქანჯელო ლამბერტის გადმოცემით, როდესაც კათოლიკე მისიონერებმა, როგორც ღვთისმსახურებმა, უარი თქვეს დასწრებოდნენ ნადირობას, სამეგრელოს მთავარმა ლევან II დადიანმა (1611-57) მათ მიუგო: „ჩემს ეპისკოპოსებს შორის ბევრი ბერია, მაგრამ ისინი არამარტო ხალისით მიდიან ნადირობის სანახავად, არამედ თავადაც მშვილდ-ისრით შეიარაღებულნი ნადირობენო“.[189]

[184] ჟან ბატისტ ტავერნიე, *დიდი სენიორის სამეფო კარის ახალი აღწერა*, თარგმნა კ. გურულმა (თბილისი, 1974), 200-1; *The Six Voyages of John Baptista Tavernier*, trans. J. Phillips (London, 1678), 125.

[185] დიონიჯო კარლი, „თბილისის აღწერა“, თარგმნა ბ. გიორგაძემ, *მსკი*, 29 (1951), 168-69.

[186] დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, *წერილები საქართველოზე (XVII საუკუნე)*, თარგმნა ბ. გიორგაძემ (თბილისი, 1964), 92.

[187] სამეგრელოს ეპისკოპოსები.

[188] *ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ)*, თარგმნა მ. მგალობლიშვილმა (თბილისი, 1975), 140.

[189] დავით მერკვილაძე, პაპუნა გაბისონია, „არქანჯელო ლამბერტის „წმინდა კოლხეთი“, *იეიშ*, XII-XIII (2012-2013), 236.

დომინიკელი მისიონერი ჯოვანი და ლუკა, რომელიც 1630 და 1633 წლებში იმყოფებოდა ოდიშის სამთავროში, თავის რელაციაში საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ სამეგრელოში „ეპისკოპოსებიც იბრძვიან და მუზარადით, ხმლითა და რკინის ლახტით შეიარაღებულნი და კარგ აბჯარში ჩამჯდარნი თან ახლავენ მთავარს აფხაზებთან ბრძოლაში, ზოგჯერ კი ქართველებსაც ებრძვიან“.[190] სხვა ცნობაში ჯოვანი და ლუკა დრანდის ეპისკოპოსზე წერს, რომ მას „იარაღის ტარება უფრო ემარჯვებოდა, ვიდრე ღვთის მსახურება“.[191]

გ. ჯაფარიძე მართებულად ასკვნის, რომ „სასულიერო პირთა სამხედრო საქმიანობა, ჩანს, საქართველოში არ იწვევდა ისეთ ოდიოზურ შეფასებას, როგორც ეს ხდებოდა ბიზანტიაში. ამ მხრივ გარკვეული მსგავსებაა დასავლეთის ქრისტიანებთან და გვაქვს საფუძველი ვიმსჯელოთ ქართული ქრისტიანობის მებრძოლ ხასიათზე“.[192]

მეომარი სამღვდელოება და ქართული სამართალი

ქართული კანონმდებლობა აღიარებდა იმ აკრძალვებს, რომლებიც ქრისტიანული აღმოსავლეთის კანონებშია მოცემული. ქართულად თარგმნილი მსოფლიო საეკლესიო კრებების დადგენილებები და ბერძნული სჯულისკანონი მოქმედ კანონმდებლობას წარმოადგენდა საქართველოშიც.[193] ასეთი კანონიკური კრებულები იყო ექვთიმე მთაწმიდელის (დ. 955-1028) მიერ თარგმნილი მცირე სჯულისკანონი და არსენ იყალთოელის (დ. 1050-1130) მიერ თარგმნილი დიდი სჯულისკანონი, რომლებიც ძირითადად მისდევენ ბერძნულ კანონმდებლობას.[194] თუ მცირე სჯულისკანონში სასულიერო პირის საომარი საქმიანობის შესახებ არაფერია ნათქვამი, ამის შესახებ საუბარია ექვთიმე მთაწმიდელის მიერ ბერძნულიდან X-XI სს. ნათარგმნ მეორე კანონიკურ თხზულებაში „განგებაჲ მსოფლიოთა მღდელთათჳს“. ბერძნულ კანონებზე დაყრდნობით ქართველი მწიგნობარი სამღვდელო პირს უკრძალავს როგორც ბრძოლაში ჩაბმას, ისე ნადავლის გაყოფაში მონაწილეობას: „ნუცა ჰომსა შეხუალ და ნუცა ალაფისა აღებასა დაჰხუდები“.[195]

მიუხედავად ასეთი მოცემულობისა, არსებულმა რეალო-

[190] *Bibliografia critica delle antiche reciproche corrispondenze*, ed. S. Ciampi, t. II (Firenze, 1839), 61. ი. ტაბაღუასთან ეს მონაკვეთი შემოკლებულია: „აქ ეპისკოპოსები და სხვა სასულიერო პირები მუზარადებში და ხმლით შეიარაღებულნი თან ახლავენ მთავრებს ომის დროს“. ტაბაღუა, *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში*, III, 171. მიზეზი ისაა, რომ ი. ტაბაღუა, როგორც თავად აღნიშნავს, იტალიური დედნის ნაცვლად პ. იურჩენკოს რუსული თარგმანით სარგებლობს, რომელიც თავის მხრივ ფრანგული თარგმანიდანაა გადმოღებული. П. Юрченко, “Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин Жана де Люка, монаха доминиканского ордена (1625),” *ЗИООИД*, 11 (1879), 493.

[191] მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის* (ტფილისი, 1902), 148.

[192] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 231.

[193] ივანე ჯავახიშვილი, „ქართული სამართლის ისტორია“, წ. I, *თხზულებანი*, ტ. VI (თბილისი, 1982), 38.

[194] იხ. Н.А. Заозерский и А.С. Хаханов, *Номоканон Иоанна Постника в его редакциях: грузинской, греческой и славянской* (Москва, 1902), 1-96; *მცირე სჯულისკანონი*, გამოსცა ე. გიუნაშვილმა (თბილისი, 1972), 1-154; *დიდი სჯულისკანონი*, გამოსცეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ (თბილისი, 1975), 1-627.

[195] თემო ჯოჯუა, „ლარგვისის მონასტრის დიაკონის გრიგოლ ბანდაისძის მიერ ლომისის მონასტრის დეკანოზის შვილის ქსენეფორე ბურდულის დაკვეთით გადაწერილი 1410-იანი წლების კურთხევანის ფრაგმენტი (Fr.216) პროფესორ ვარლამ დონდუას პირადი კოლექციიდან“, *იეიშ*, XIV-XV (2016-2017), 650. მკვლევარი მიუთითებს იმ წინააღმდეგობაზე, რომელიც არსებობს მთაწმიდელის თეორიულ ნორმასა და ანტონ მწიგნობართუხუცესის ზემოთაღნიშნულ ქცევას შორის, რომელმაც შამქორის ბრძოლაში მდიდრული ნადავლი მოიხვეჭა. იქვე, 650, შენ. 1.

ბამ სამართლის ამ ნორმების შერბილება გამოიწვია. სასულიერო პირთა სამხედრო საქმიანობასთან მიმართებაში ქართული სამართალი ბიზანტიურზე ბევრად ლმობიერია და საჭიროების შემთხვევაში ის არ ერიდება ბერძნული სამართლის ნორმების შეცვლასაც კი.

1459 წლის სამთავისის სამწყსოს საკანონოს წიგნში მღვდლის მიერ იარაღის გამოყენება არცთუ მძიმედ ისჯება. მას, მართალია, განკვეთა ემუქრება, მაგრამ მონანიების შემთხვევაში ჯარიმის სახით მხოლოდ სამი ძროხის გადახდა უწევს: „უკუეთუ მღუდელმან ანუ სამღუდელომან იპაროს ანუ მახჳლი იჴადოს, განიკუეთოს; და უკუეთუ შეინანოს გ ძროხა მიართვას“.[196] ცხადია, აკრძალვების მიუხედავად, ასეთი ფაქტები მაინც ხდებოდა და ამისთვის შესაბამისი ჯარიმაა დაწესებული.

[196] *ქსძ*, III, 208.

მეტიც, ხუცესები, ზოგიერთი საერო პირის მსგავსად, იარაღით ხელში მეკობრეობდნენ კიდეც. 1470-74 წლებში შედგენილი „მცნებაჲ სასჯულოჲ“ სასტიკ სასჯელს აწესებს ასეთ სასულიერო პირთა მიმართ: „მეკობრესა ხუცესსა მოარჩობდით“.[197]

[197] იქვე, 225.

XVI საუკუნეში დაწერილ ერთ საბუთში („რჯულისა და მცნების დადება კათალიკოზის მიერ გერგეტელ საყდრის შვილთათვის“) კათალიკოსი იძულებულია გარკვეულ ზომებს მიმართოს იმ ხუცესთა წინააღმდეგ, რომელთაც ბრძოლა სურთ და აწესებს ჯარიმას („ჯურუმს“) მათ მიმართ: „რომენმაცა ხუცესმა აბჯარი აიღოს, ვინცა ნახოს, წაართოჲს და ჯურუმიცა აზღვევინოს ქუეყანამან“.[198] XV საუკუნის ნორმასთან შედარებით აქ ხუცესის განკვეთა საერთოდ არ არის ნახსენები და ის მხოლოდ ჯარიმით ისჯება.

[198] იქვე, 351. ასევე იხ. ქრისტინე შარაშიძე, „საქართველოს ისტორიის მასალები (XV-XVIII სს.), გამოკვლევა და ტექსტები“, *მსკი*, 30 (1954), 286; გურამ მამულია, *პატრონყმობა* (თბილისი, 1987), 154.

1748 წელს ერეკლე II-ისა და ანტონ კათალიკოსის მიერ ჩატარებული საეკლესიო კრების კანონები აღიარებს, რომ სასულიერო პირი და იარაღი შეუთავსებელია, მაგრამ ამ ნორმის აღსრულების საკითხში ნაკლებად კატეგორიულია, ფაქტობრივად გაფრთხილებით შემოიფარგლება და მხოლოდ განმეორებითი ურჩობის შემთხვევაში ითხოვს მათ გადაყენებას: „ქალაქთა შინა, გინა სოფელთა შინა, ანუ სიმრავლესა შინა ერისასა უკეთუ ოდენ იპოვნენ მღდელნი სამჴედროთა საჭურველითა აღჭურვილნი, ვამცნებთ უშვერებათა მათთა: ანუ დადვან საჭურველი და მახჳლი მათი, და უკეთუ კულა არა ისმინონ, გარდაეყენენ მღდელობისაგან“.[199]

[199] *ქსძ*, III, 800.

ქართულ კანონმდებლობაზე ყველაზე უფრო სრული წარმოდგენა შეიძლება შეგვიქმნას სამართლის კრებულმა, რომელშიც თავმოყრილია საუკუნეების მანძილზე ქვეყანაში მოქმედი სამართლის ნორმები. 1705-8 წლებში ვახტანგ VI-ის ძალისხმევით დგება სამართლის წიგნთა კრებული, რომელიც საკუთრივ ქართული კანონების (XIII-XIV სს. ბექა-აღბუღას სამართალი, XIV ს. გიორგი მეფის სამართალი, XVI ს. კათალიკოზთა სამართალი, XVIII ს. ვახტანგ VI-ის სამართალი) გარდა, მოიცავს აღმოსავლეთ საქრისტიანოში მოქმედ სამართლის მთავარ ძეგლებს, როგორიცაა მოსეს სჯული, სირიულ-რომაული, ბიზანტიური და სომხური კანონები. ქართულ სინამდვილეს მორგებული ეს კანონები საქართველოში მანამდეც მოქმედებდნენ. კრებულის გამომცემელი ი. დოლიძე აღნიშნავს, რომ „ზემოხსენებული კანონები იმდენად გადამუშავებული სახითაა თარგმნილი, რომ ისინი შესაბამისი ძეგლების თავისებურ, ქართულ ვერსიად უნდა ჩაითვალოს“.[200]ამის ცხადი დასტურია კანონის ის მუხლი, რომელიც სასულიერო პირის მიერ ბრძოლაში ჩადენილ მკვლელობას ეხება და თავდაპირველ ბერძნულ ვარიანტთან შედარებით ძირეულადაა სახეცვლილი ადგილობრივი სინამდვილის გათვალისწინებით.

[200] *ქსძ*, I, 5.

თავის დროზე ვ. სოკოლსკიმ დაადგინა, რომ ვახტანგის სამართლის 330-ე მუხლის წყაროა მათე ბლასტარესის *Syntagma alphabeticum*-ის ლამბდა ლიტერის მეშვიდე თავი.[201] ამ თავში ბლასტარესი, ბასილი დიდის კანონის საფუძველზე ადგენს, რომ სასულიერო პირი, რომელიც თავდამსხმელს მოკლავს, მიუხედავად გარემოებებისა და მიუხედავად იმისა, რომ მოძალადე აგარიანია (მუსლიმი), ეკლესიიდან უნდა განეკვეთათ, რადგანაც „ყოველთა რომელთა აღიღონ მახჳლი, მახჳლითა წარწყმდენ“ (მათე, 26:52).[202]

[201] Вл. Сокольский, “Греко-римское право в уложении грузинского царя Вахтанга VI,” *ЖМНП* (сентябрь, 1897), 74.

[202] J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 144 (Paris, 1865), col. 1398-99.

ბლასტარესის მიერ მოწოდებული ეს სამართლებრივი ნორმა ვახტანგ VI-ის კანონებში („სამართალი ბერძული, მუხლი 330“) საფუძვლიანადაა შეცვლილი: „უკეთუ მღვდელმთა-

ვარმან ანუ მღდელმა აგარიანი ანუ სხვა უსჯულო კაცი მოკლას, ლაშქარშია, ანუ ვინმე ამოღებულის ჴლმით მოუჴდენ და მღდელმან დაასწროს და მოკლას ის კაცი, დასტურად მისი მტერია, რომ მოკლას, რა იქნება? მაგრამე წირვა აღარ ერგება, არამედ ღირსება და წესი არ გამოერთმევა“.[203] ქართული სამართლისათვის ლაშქარში მყოფი სასულიერო პირი რიგითი მოვლენაა და ამაზე არც ამახვილებს ყურადღებას. მეტიც, ლაშქარში ყოფნისას ან თავის დაცვისას სასულიერო პირს თავისუფლად შეუძლია ურჯულო მოწინააღმდეგის მოკვლა! კანონის ეს ნორმა რიტორიკულადაც კია ახსნილი: „დასტურად მისი მტერია, რომ მოკლას, რა იქნება?“ ასეთი ქმედებისათვის მღვდელი არ ისჯება („ღირსება და წესი არ გამოერთმევა“), მხოლოდ წირვის უფლება შეუჩერდება, როგორც ჩანს, ესეც დროებით, რადგან სამღვდელო ღირსებას ისევ ინარჩუნებს.

[203] *ქსძ*, I, 204.

სასულიერო პირის მიერ დაღვრილ სისხლზე მსჯელობს ვახტანგის კანონების ის ნაწილიც, რომელსაც საფუძვლად სომხური მართლმსაჯულება უდევს („სამართალი სომხური, თავი 320“): „თუ ვისაც მღდელს გზას წასულაში დაესხას ყაზახი და შეუტიონ ერთმანეთსა, და მოჴდეს, რომ მღდელმან ყაზახი მოკლას და თავი თვისი და ამხანაგნი მოარჩინოს, მართებს მას მღდლად ყოფნა თუ არა?

მიგება სიტყუისა: თუ ღირსია მღდელობაზე, მისგან არ არის მართებული და არც შეუძლია ვისიმე სიკუდილი, რომ მისგან მოკუდეს; და არც პირუტყუი მათი. ეს სამართალი შეიტყევით თავისის ტანისათვის – არ მართებს სიკუდილი ვისიც და თუ თავის ამხანაგთ მორჩენისათვის ქნას, კაია მოკულა, თუ ყაზახნი ურჯულონი იყუნენ. ისევ მღდლად ანუ არა მოჴდენა, რიგი მისი გასინჯონ მოქადაგეთა“.[204]

[204] იქვე, 339.

კითხვა-პასუხის სახით შედგენილ ამ მუხლში განხილულია შემთხვევა, როდესაც მღვდელს თავს ესხმის მომხდური. ჯერ ზოგადად აღინიშნება, რომ მღვდელს ეკრძალება სხვისი მოკვლა („მისგან არ არის მართებული“), შემდეგ კი კანონი აპელირებს მოყვასის გადარჩენასა („თუ თავის ამხანაგთ მორჩენისათვის ქნას“) და მოწინააღმდეგის ურწმუნოებაზე („თუ ყაზახნი ურჯულონი იყუნენ“). ასეთ შემთხვევაში მღვდელის საქციელი მართებულად ცხადდება: „კაია მოკულა“(!) შემდგომში ამ პირის მღვდლად ყოფნის უფლება ზემდგომებმა უნდა განიხილონ, მაგრამ ჩვენ უკვე შეგვიძლია ვივარაუდოთ როგორი განაჩენი დადგება, რადგან კანონი ფაქტიურად აქებს ასეთ ქმედებას.

ვახტანგის წიგნის ამ მონაკვეთს საფუძვლად უდევს მხითარ გოშის სამართლის 170-ე თავი.[205] აღსანიშნავია, რომ გოშის თავდაპირველ ვერსიაში მღვდლის ბრალეულობა უფრო გამოკვეთილია. ქართულისაგან განსხვავებით, სადაც მხოლოდ აღნიშნულია, რომ მღვდლის ასეთი ქმედება მართებული არ არის, სომეხი ავტორი ამბობს, რომ მკვლელი ვერ დარჩება მღვდლად და რომც კლავდნენ, თავის გადასარჩენად პირუტყვის მოკვლაც კი არ შეუძლია. სადაც ქართული სამართალი ნორმად სახავს მოყვასის გადასარჩენად ქმედებას, მხითარი წერს, რომ „მას სმენია“ ასეთი ქმედების მართებულობის შესახებ. ქართულ ვერსიაში თავდამსხმელთა ურჯულოებაზეა აქცენტი, გოში კი მხოლოდ უცხოელს (*aylazgi*) ახსენებს და არა ურწმუნოს (*anhawat*).[206]

[205] შდრ. *The Lawcode* [Datastanagirk’] *of Mxit’ar Goš*, trans. R. W. Thomson (Amsterdam, 2000), 223.

[206] *Aylazgi* არ ნიშნავს მაინცადამაინც მუსლიმს. Robert W. Thomson, “Christian Perception of History – The Armenian Perspective,” in *RCI*, 39.

როგორც ვხედავთ, ქართული სამართლის წიგნებში მეტნაკლებად ასახულია ის რეალობა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ფეოდალურ ქვეყანაში სასულიერო პირთა მიერ იარაღის ტარებასა და გამოყენებასთან დაკავშირებით. ქრისტიანულ კანონიკასთან კონფლიქტი, პრინციპით „აუცილებლობა არ ცნობს კანონებს“ (*necessitas non habet legem*),[207] სამხედრო საჭიროების სასარგებლოდ გადაწყდა და ეს, ამა თუ იმ ფორმით, კანონმდებლობაშიც კი აისახა.

[207] სხვათა შორის, ეს სამართებლივი პრინციპი პირველად სწორედ ქრისტიანთა მიერაა დანერგილი. Duggan, “The Evolution of Latin Canon Law,” 499.

საუკუნეების განმავლობაში ქართული ეკლესია ფეოდალური სამხედრო ორგანიზაციის ნაწილს წარმოადგენდა და ვასალურ მოვალეობას ასრულებდა მონარქიის წინაშე, ქართველი სასულიერო პირები კი ჯვრითა და მახვილით ემსახურებოდნენ ქვეყანას.

ომი „ქრისტეს რჯულისათვის”

სამღვდელოების ომში მონაწილეობისა და დასავლური, ბიზანტიური და ქართული ეკლესიების სამხედრო საქმიანობის შესწავლამ დაგვანახა, რომ ქართული ეკლესიის დამოკიდებულება ომის მიმართ განსხვავდებოდა ბიზანტიურისაგან და ახლოს იდგა ლათინურთან.

ისლამურ სამყაროსა და დასავლეთისა და აღმოსავლეთის საქრისტიანოში ომის იდეოლოგიის განხილვის შემდეგ, ისღა დაგვრჩენია შევადაროთ სხვადასხვა ცივილიზაციების მიერ გამოყენებული ხერხები და მეთოდები ქართულ სინამდვილეს და გამოვიტანოთ შესაბამისი დასკვნები.

იმისათვის რომ დავადგინოთ, თუ რა ტიპის ომებს აწარმოებდნენ შუა საუკუნეების ქართული სახელმწიფოები, უნდა განვიხილოთ ქრისტიანული რელიგიური რიტუალები ჯარში, მებრძოლთა ზეციური საზღაურისა თუ წმინდანად შერაცხვის პრაქტიკა, კონფრონტაცია მუსლიმურ ქვეყნებთან და იდეოლოგიური დაპირისპირება ისლამთან, მსგავსება და განსხვავება დასავლური წმინდა ომის გამოვლინებებთან, აგრეთვე ქართველების დამოკიდებულება წმინდა მიწასა და იერუსალიმთან და რიგი სხვა საკითხებიც, რომლებიც მოცემულ თემასთან არიან კავშირში.

ქრისტიანული რიტუალები და სამხედრო საქმე

კონსტანტინე დიდმა (306-37) ქრისტე იმპერიის უპირველეს ღმერთად (*summus deus*) აღიარა, თეოდოსიუს I-მა (379-95) კი ქრისტიანობა სავალდებულო რელიგიად აქცია სახელმწიფოში. თეოდოსიუსის ეპოქაში პირველად გვხვდება სამხედრო-

რელიგიური ცერემონიების სრულად გაქრისტიანებული პროგრამა. იუსტინიანეს ხანაში (527-65) რელიგიური მსახურება არმიაში შემდგომ სრულყოფას განიცდის. ბანაკის ცენტრში გაშლილი კარავი, რომელიც ადრე წარმართული ტაძარი და ხაზინა იყო, სადაც დროშებს ინახავდნენ, ახლა ეკლესიად იქცა. აქ, VI საუკუნის მიწურულიდან, მავრიკიოსის *სტრატეგიკონის* მიხედვით, ჯარისკაცები ლოცულობდნენ წმინდა დღეებში და ბრძოლის წინ. იმავე *სტრატეგიკონის* თანახმად, საბრძოლო დროშები უნდა ეკურთხებინათ, ხოლო დილა-საღამოს, ყოველი საქმის დაწყებისა თუ დამთავრების შემდეგ ყველას უნდა წაეკითხა მოკლე ლოცვა („წმინდაო ღმერთო, წმინდაო ძლიერო, წმინდაო უკვდავო შეგვიწყალენ ჩვენ“), ბანაკის დატოვებისას კი ერთხმად უნდა დაეძახათ: „ღმერთი არს ჩვენთან“. უფრო გვიანდელ სამხედრო ტრაქტატებში ლიტურგია კიდევ უფრო გართულებულია და ბრძოლის წინ ჯარისკაცებისაგან სულიერ განწმენდასა და ზიარებას დისციპლინარული სასჯელის მუქარით ითხოვს.[1]

ქართულ სამხედრო საქმეში ეკლესიის როლი აღნიშნული აქვს გ. ანჩაბაძეს: „საქართველოში ეროვნული ფეოდალური სახელმწიფოებრიობის არსებობის მთელ მანძილზე ქრისტიანული ეკლესია და სამხედრო საქმე ერთმანეთთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული. ლაშქართან ურთიერთობაში ეკლესიის მთავარი მიზანი იყო მეომართა მორალური სულის განმტკიცება და მათი ფსიქოლოგიური მომზადება მომავალი ბრძოლებისათვის. მისი როლი ამ ამოცანის გადაწყვეტაში მით უფრო მნიშვნელოვანი იყო, რომ ქართულ ლაშქარს IV საუკუნიდან XVIII საუკუნის ბოლომდე ბრძოლა უხდებოდა ძირითადად არაქრისტიან მოწინაღმდეგესთან – ცეცხლთაყვანისმცემელ სპარსელებთან, წარმართ ხაზარებთან და მონღოლებთან და განსაკუთრებით სხვადასხვა მუსლიმანურ სახელმწიფოებთან, რომლებიც, როგორც წესი, არ კმაყოფილდებოდნენ საქართველოს მხოლოდ დახარკვა-დამორჩილებით და მის თავიანთ სარწმუნეობაზე მოქცევას ცდილობდნენ“.[2]

მართლაც, შუა საუკუნეებში ქრისტიანული ქვეყნების ლაშქარში რელიგიური რიტუალების შესრულებას დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. არმიას თან ახლდნენ სასულიერო

[1] Bachrach, *Religion and the Conduct of War*, 11-19; Stephenson, “Religious Services for Byzantine Soldiers and the Possibility of Martyrdom,” 26-29.

[2] ანჩაბაძე, „ეკლესია და სამხედრო საქმე ფეოდალურ საქართველოში“, 53.

პირები, რომლებიც ბრძოლის წინ და ბრძოლის დროსაც ასრულებდნენ ლოცვის, ზიარების, კურთხევისა თუ სხვა რიტუალებს.

998 წელს აზერბაიჯანის რავადიდი მმართველის მამლან I-ის არმიასთან დაპირისპირებისას დავით კურაპალატმა კოალიციური ლაშქარი შეკრიბა. ის უკვე ხანშიშესული იყო, ასაკის გამო სარდლობა აღარ შეეძლო და მებრძოლთა გამხნევების მიზნით, სმბატ სპარაპეტის მოწმობით, აპაჰუნიკის საზღვრებამდე ლოცვით გააცილა ლაშქარი.[3] უშუალოდ ბრძოლის წინ კურაპალატის ლაშქარი მხურვალედ შესთხოვს ღმერთს დახმარებას: „უფლის მიმართ ლოცულობდნენ და ყოველი ქრისტიანი ცრემლიანი ლოცვით შესთხოვდა შველას, გამუდმებით იმეორებდა რა მის სახელს. მეფეები უხვ წყალობას გასცემდნენ და პატრიარქთან ერთად ღამეებს ათენებდნენ ფსალმუნის კითხვაში“.[4]

ჩვენ არ მოგვეპოვება დაწვრილებითი ცნობები შესრულებული რიტუალების დეტალებზე, მაგრამ ერთი მაგალითის მიხედვით შეგვიძლია ვიმსჯელოთ ჩატარებული პროცესიების რაობაზე. XII საუკუნეში საქართველოს სამეფო კარზე სომხებთან გამართულ სარწმუნოებრივ კამათში გამარჯვებულმა მართლმადიდებლებმა საზეიმო მსვლელობა გამართეს ფსალმუნის ციტირებით: „და ქართველთა იწყეს მადლობად ღმრთისა ჴმითა სიხარულისათა, იქით და აქათ ხლდომითა მასვე იტყოდეს: „დიდ ხარ შენ, უფალო, და საკჳრველ არიან საქმენი შენნი!“ და კათალიკოსი შემოსილი შესუეს ჰუნესა თჳსსა, და ჴელთა ეტჳრთა ტაბაკითა სეფისკუერი და თანაჰყვებოდეს ყოველნი წარჩინებულნი და ლაშქართა შინა ვიდოდეს, მეტყუელნი ესრეთ ფსალმუნსა ასოცდამერვესა: „მრავალგზის მებრძოდეს მე მტერნი ჩემნი სიყრმით ჩემითგან და მე ვერ მერეოდეს. ბეჭთა ჩემთა მცემდეს მე ცოდვილნი და განაგრძეს უსჯულოება მათი. უფალმან შემუსრნა ქედნი ცოდვილთანი. ჰრცხუენოდენ და მართლ უკუნ იქცენ ყოველნი მოძულენი სიონისანი. უფალსა უგალობდით, რამეთუ დიდებით დიდებულ არს. უფალმან შემუსრნა მბრძოლნი, უფალ არს სახელი მისი“. ესრეთ მხიარულითა პირითა მოვლეს ყოველი ბანაკი“.[5] ამ ეპიზოდში კარგად ჩანს მოლაშქრეების სარწმუნოებრივი აღტკინება.

[3] Смбат Спарапет, *Летопись*, пер. А.Г. Галстяна (Ереван, 1974), 11.

[4] *Всеобщая История Степаноса Таронского, Асохика по прозванию, писателя XI столетия*, пер. Н. Эмина (Москва, 1864), 195; *The Universal History of Step'anos Tarōnec'i*, trans. T. Greenwood (Oxford, 2017), 304-5.

[5] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 89-90; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 459-60.

1195 წელს არანში ლაშქრობისათვის მზადებისას, ჯარის შეკრებასთან ერთად, თამარმა სამეფოში საყოველთაო ლოცვის ბრძანება გასცა: „მიუმცენით ყოველთა ეკლესიათა და მონასტერთა, რათა დაუცადებელნი ღამისთევანი და ლიტანიობანი აღესრულებოდიან ყოველსა ადგილსა, და წარგზავნეთ ფრიადი საფასე და საჴმარი გლახაკთათჳს, რათა მოიცალონ ლოცვად და მოწყალე ყონ ღმერთი, ნუ სადა თქუან წარმართთა: სადა არს ღმერთი იგი მათი?“.[6] თავის მიმართვაში მეფე იყენებს 113-ე ფსალმუნს და აქ იკვეთება მეტად საინტერესო პარალელი რომის იმპერატორ თეოდოსიუს I-ის ქმედებასთან. 394 წელს ფრიგიდუსთან ბრძოლაში, რომელიც თავიდან მისთვის არასასურველად წარიმართა, იმპერატორი მიწაზე განერთხა და სწორედ 113-ე ფსალმუნის სიტყვებით შეჰღაღადა ღმერთს: „რატომ უნდა თქვან წარმართებმა: სად არისო ღმერთი მათი?“[7] თავად შამქორის ბრძოლის წინ უკვე მთელი ლაშქარი ლოცულობს ძელიცხოველის წინ: „მყის გარდაჴდეს ცხენითგან ყოველნი, თაყუანის-სცეს ღმერთსა, და წმიდასა ჯუარსა ევედრნეს ცრემლითა“.[8]

თავისთავად, ჯარში რეგულარული ლოცვის არსებობა და მისი ყოველდღიური აღსრულება დისციპლინის შემადგენელი ელემენტია. ასე მაგალითად, სამცხის ათაბაგ ბექას ლაშქარში ვერავინ დააკლდებოდა დილის, შუადღისა და საღამოს ლოცვებს. სწორედ ამიტომ, ჟამთააღმწერელის შეფასებით, მას, როგორც ღვთისმოსავ ქრისტიანს, ღმერთმა „მიანიჭა ბრწყინვალე ძლევა“ თურქებზე: „რამეთუ იყო ბექა მონასტერთა და ეკლესიათა მაშენებელი, და მონაზონთა და ხუცესთა და მოწესეთა კაცთა პატივისმცემელი, და არა დააკლდის ეკლესიასა მისსა წესი ლოცვისა ცისკრად, სამხრად და მიმწუხრი. და ლაშქარი მისი ვერ დააკლდებოდიან სამსა ამას ლოცვასა. და ამისთჳს უმარჯუებდა ღმერთი“.[9]

ესპანელი მარკ ანტონიო აბანიო 1588 წელს მოგვითხრობს, რომ ქართველ მეფეებს ომში მუდამ თან ახლდათ მრავალრიცხოვანი სასულიერო პირები: „ისინი ჯვრებით და ანთებული სანთლებით ხელში წინ მიუძღვიან ჯარს, მღერიან ფსალმუნს და ლოცულობენ გამარჯვებისათვის...“[10]

1599 წელს, სანამ ოსმალებს ნახიდურთან ბრძოლას

[6] ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 125; შდრ. ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხორებაი მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 490.

[7] იხ. Stephenson, "Religious Services for Byzantine Soldiers and the Possibility of Martyrdom," 26-27.

[8] ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 127; შდრ. ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხორებაი მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 491.

[9] ჟამთააღმწერელი, *ასწლოვანი მატიანე*, 205; შდრ. ჟამთააღმწერელი, „ასწლოვანი მატიანე“, 645.

[10] ტაბაღუა, „სიმონ მეფის მოღვაწეობის ისტორიიდან,“ 2.

გაუმართავდა, სვიმონ მეფის ლაშქარმა ილოცა და ეზიარა: „წამოდგნენ ქართველნი და წესითა რჯულისებრ გაენდვენ მოძღვართა და ინანეს ნაქმარნი ცოდვანი მათნი და ეზიარეს და ერთმანერთს გამოესალმნეს“.[11] ასევე ეზიარენ ქართველი მოლაშქრეები 1625 წელს მარაბდის ბრძოლის წინ: „ჩვენ ვეზიარნეთ ქრისტესა ხორც-სისხლსა...“[12]

1609 ტაშისკარის ბრძოლის წინ ქართული ლაშქარი ადიდებული მტკვრის გადალახვამდე ლოცულობს უფლის, ღვთისმშობლისა და სხვადასხვა რელიქვიების წინაშე. მდინარის უვნებლად გადალახვას ქრისტიანი ავტორები სწორედ ამ ლოცვის შედეგად მოვლენილ უფლის წყალობას მიაწერენ. იოსებ თბილელი ლექსად გადმოგვცემს ამ ამბავს:

> დილა გათენდა, ვახსენეთ ღმერთი და წმინდა ყოველი:
> მარიამ დედა ქალწული და მერმე ძელი ცხოველი,
> კვართი და მკლავი მარჯვენა, ღვთივ ქმნული სვეტიცხოველი:
> თქვენ დაგვიფარეთ, დაგვცევით, რა წყალში ვიქმნეთ სოველი!
> წყალს უზიანოდ გავედით, ეს დიდი სასწაულობა!
> ივნისში მტკვარს ვინ გასულა, არ მიხდომოდეს რჩულობა?
> არ მოგვრჩობია ერთიცა, იმდენი ერთა სულობა,
> ცხენთ ცურვა გაუადვილდა, გასვლა თუ გამოსულობა.[13]

ბერი ეგნატაშვილი წერს: „მაშინ იყო მტკუარი დიდი, რამეთუ თუე იყო ივნისი, და არა იყო ფონი. მას ღამესა ათივეს ღამე ვედრებითა და ლოცვითა მხურვალითა, და მიანდვეს საქმე ღმერთსა და დაასკვნეს. შესვლა მტკუარშია ფონად, და ეგრეთ განვლად მიერ წიაღად. და ვითარცა გათენდა, შევიდეს წყალსა მას შინა. და იყო მაშინ მტკუარი სავსე და არა ეტეოდა კალაპოტში. და იყო ღმრთისა საფარველი მათ ზედა და განვიდეს უვნებელად ესრეთ, რომე არაფერისთანა არა წამჴდარა რა, არცა კაცი და არც ბარგი“.[14]

ქრისტიანულ არმიებს ბრძოლაში მიჰქონდათ სხვადასხვა სიწმინდეები, რომლებსაც მებრძოლთა მორალური სულისკვეთება უნდა აემაღლებინათ. რელიგიურ რიტუალებთან ერთად, წმინდა რელიქვიები წარმოადგენდნენ შიშისა და ეჭვის დაძლევის საუკეთესო საშუალებას ბრძოლაში.[15] ლაშქარს თან დაჰქონდა საველე ეკლესია, სადაც

[11] ფარსადან გორგიჯანიძე, „ისტორია“, *საისტორიო მოამბე*, II (1925), 223.

[12] არჩილი, „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“, 74.

[13] იოსებ ტფილელი, *დიდმოურავიანი*, გ. ლეონიძის რედაქციით (თბილისი, 1939), 10.

[14] ბერი ეგნატაშვილი, „ახალი ქართლის ცხოვრება“, 387.

[15] Housley, *Fighting for the Cross*, 206.

სრულდებოდა ქრისტიანული რიტუალები და რელიქვიები იყო დასვენებული. მათ შორის გამოირჩეოდა წინგასაძღოლი ჯვრები, რომლებიც წარმატებით ითავსებდნენ ორგვარ ფუნქციას: 1. რელიგიურს, რადგანაც ქრისტიანობის უპირველეს სიმბოლოს წარმოადგენდნენ და 2. სამხედროს, რადგან შორიდანაც ადვილად გასარჩევი იყვნენ და საორიენტაციო მნიშვნელობა ჰქონდათ.

ქართულ მატიანეებში ჯვრის წარძღვანებას და ბრძოლაში გამოყენებას პირველად V საუკუნეში ვხვდებით მეფე არჩილთან და ვახტანგ გორგასალთან.[16] ქართული ლაშქრის მიერ სხვადასხვა დროს გამოყენებულ ჯვრებს შორის განსაკუთრებული როლი ეკისრებოდა ძელიცხოველს – იესო ქრისტეს ვნების ჯვარს.[17] დავით აღმაშენებლისა და მისი მემკვიდრეების დროს საბოლოოდ ჩამოყალიბდა ძელი ცხოველის ბრძოლაში გაძღოლის მყარი ტრადიცია, შესაბამისი ინსტიტუტითა და თავისი მცველთა რაზმით. მტრისკენ მიმავალ ლაშქარს წინ მიუძღოდა მწიგნობართუხუცეს-ჭყონდიდელი ჯვრით ხელში. წყაროების ამ ცნობებს ვახუშტიც ადასტურებს: ჭყონდიდელი „იყო ლაშქრობისა ჟამსა პატიოსნისა ჯუარისა მძღუანებელი წინაშე სპათა“.[18] კ. გრიგოლია მიუთითებს, რომ ეს მოვლენა მებრძოლთა განსაკუთრებულ მხნეობას და თავდადებას იწვევდა: „ამ სურათს უნდა გაეხსენებინა მებრძოლთათვის მათთვის წამებული ქრისტე, რასაც თავის მხრივ მათი არაჩვეულებრივი აღტყინება უნდა გამოეწვია“.[19]

1161 წელს ანისთან ბრძოლაში გიორგი III-ის არმიას წინ ძელი ცხოველი მიუძღვის. იგი იოვანე მწიგნობართუხუცესს აბარია და დიდი როლი აკისრია მეომართა საბრძოლო სულისკვეთების ამაღლებაში. ბრძოლის წინ ქართველთა ლაშქარი მხურვალედ ლოცულობს ძელი ცხოველის წინაშე, რომელმაც მათ ბრძოლაშიც უნდა უწინამძღვროს: „მხილველმან სარკინოზთა სპაებისამან გარდასლვითა მლოცველმან და მავედრებელმან, თუალთა ზეცად აღმპყრობელმან აღსაჭურველეს მიმცემელმან იოვანესდა ძელისა ცხოვრებისა მიძღუანვად. და ამჴედრდეს გულითა განჴურვებულითა და ურთიერთას განამჴნობდეს“.[20] ასეთი ფსიქოლოგიური მომზადების შემდეგ, მემატიანის სიტყვებით, „შვილნი ცხოვრები-

[16] ჯუანშერი, „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“, 140, 150, 173-74.

[17] დაწვრილებით იხ. მამუკა წურწუმია, „ძელი ცხოველი, მცველი და მფარველი მეფეთა სკიპტრისა“: ქრისტეს ჯვარი ჯვაროსნულ და ქართულ არმიებში“, კრ. *ვალერი სილოგავა: მოგონებები, სამეცნიერო სტატიები* (თბილისი, 2011), 152-64.

[18] ვახუშტი ბატონიშვილი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, 27.

[19] გრიგოლია, „ქართველთა სამხედრო ხელოვნება რუსთველის ეპოქაში“, 49.

[20] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 8; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 383.

სანი სიკუდილსა არა რიდებდეს თავსა“ და ბრწყინვალე გამარჯვებაც მოიპოვეს.

1195 წელს არანში სალაშქროდ გამზადებულ ქართულ ლაშქარს თამარ მეფემ სიტყვით მიმართა, გაამხნევა და ქრისტეს ჯვრის ძალა შეახსენა: „მხოლოდ ღმერთსა ოდენ მიენდვენით და გულნი თქუენნი სიმართლით იპყრენით წინაშე მისსა და სასოება ყოველი ჯუარისა მიმართ ქრისტესისა იყავნ. შეისწრაფეთ ქუეყანად მათდა შეწევნითა ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობელისათა და ძალითა უძლეველისა ჯუარისათა წარემართენით“.[21] შემდეგ თამარმა ჯარი დალოცა, „წარუძღუანა ძელი ცხოვრებისა და თანა წარატანა ანტონი ჭყონდიდელი“.[22]

შამქორის ბრძოლაში ძელი ცხოველი და ლაშქრის სულიერი გამხნევება ანტონ მწიგნობართუხუცეს-ჭყონდიდელს აბარია: „მას ჟამსა მწიგნობართა-უხუცესი ანტონიცა წინაშე იყო, კაცი შესახედავითაცა ჭაბუკი და გუარტომად. მას უბრძანა წარძღუანვა ძელისა ცხოვრებისა, რომელ არს სკიპტრა და ჯაჭუ-ჭურ მეფეთა. განმამჭნობელნი ურთიერთარსისანი, მომგონებელნი ქრისტეს მათისათჳს ვნებათანი, აღეხილველნი ღმრთისა და მითუალულნი, და მისდა შევრდომითა თაყუანისმცემელნი, შემვედრნი სულთა და სხეულთანი მოაჭსენებდეს ურთიერთისა სიმჭნესა, მარჯუებულობასა პაპათა და მამათასა“. ასეთი მორალური ზემოქმედების შედეგად, ალბათ გასაკვირი არ არის მებრძოლთა პასუხიც („აჰა, ჩუენცა ჭელნი ჭრმლად და სული ღმრთად!“) და ქმედებაც („სახელის მძებრობისათჳს არამრიდნი სიკუდილისანი“).[23]

1202 წელს ბასიანის ომის მოსამზადებელ პერიოდში, როდესაც ქართული ლაშქარი ჯავახეთში შეიკრიბა, ჩვენ ვხვდებით მებრძოლთა ფსიქოლოგიაზე ისეთი მძლავრი ზემოქმედების მაგალითს, რომლის მსგავსი შუა საუკუნეებშიც კი იშვიათია. ისევე როგორც ორი საუკუნის წინ დავით კურაპალატმა, თამარ მეფემ ლოცვით გააცილა ლაშქარი. ის ჯერ ფეხშიშველი გაუძღვა („და წარგზავნა ვარძიით ლაშქარნი, რომელთა თჳთ თამარ უძღოდა წინა შიშულითა ფერჭითა, და ცრემლითა ასოვლებდა ღაწუთა თჳსთა“)[24] და მუხლმოდრეკილმა დიდხანს ილოცა მათ წინაშე, შემდეგ ძელი ცხოველი აღმართა და მის წინაშე ჩაიბარა ფიცი ყველა დიდებულისაგან: „მოიყვანნა წინაშე თჳსსა ყოველნი წარჩინებულნი და უბრძანა ერისთავთა, რათა თჳთოეული მათი მოვიდოდის წინაშე წმიდასა ჯუარსა და თაყუანის-ცემდენ და შეემთხუეოდიან. და იწყეს მოსლვად ყოველთა და ტირილით ვედრებად, და თაყუანისცემად პატიოსნისა ჯუარისა, და ამბორის-ყოფად, და ეგრეთვე შემთხუევად ჭელსა თამარისსა. და ანდერძ-ყოფდეს ყოველნი სახლთა, შვილთა და სულთა წინაშე მისსა. რამეთუ ერთითა ჭელითა თჳთ მას ეპყრა ძელი ჯუარისა, ხოლო ერთითა ეზოსმოძღუარსა ბასილის და ჯუარის-მტჳრთველსა. სრულ იქმნა რა ყოველთაგან ესრე სახედ თაყუანისცემა ჯუარისა, მერმე თჳთ მიიქუა პატიოსანი იგი ჯუარი ჭელითა თჳსითა, და ამჭედრებულთა ზედა ყოველსა მჭარსა ნიში ჯუარისა გამოსახა სამგზის, დაულოცა, და ეგრეთ წარემართნეს მინდობილნი ღმრთისანი და თამარის ცრემლთანი“.[25] ლაშქრის გაცილების შემდეგ „მეფე დღისი და ღამე ლოცვითა, ფსალმუნებითა, ღამისთევითა დაუძინებელად და ყოველთა ღამეთა და დღეთა ლიტანიობდა და არა დასცხრებოდა. და ყოველგან საყდართა, მონასტერთა და სოფელთა უბრძანა ლიტანიობა და ვედრება ღმრთისა“.[26] ასეთ ძლიერ მორალურ ზემოქმედებას, სადაც ცენტრალური ადგილი ძელი ცხოველს უკავია, უთუოდ დიდი წვლილი მიუძღვის ბასიანის ველზე ქართველთა გამარჯვებაში.

თამარის გარდაცვალების შემდეგ, ახლადგამეფებულ გიორგი ლაშას განძამ ხარკის გადახდაზე უარი უთხრა. ლაშქრობის წინ ახალგაზრდა მეფემ სიტყვით მიმართა წარჩინებულებს, საიდანაც ჩანს, რომ ქართველებს ბრძოლაში კვლავაც ძელი ცხოველი მიუძღვის: „აღვიმჭედროთ განძასა ზედა... შეწევნითა ღმრთისათა და წარძღუანებითა პატიოსნისა ჯუარისათა და სიქველითა თქუენითა ვსძლიოთ მტერთა“.[27]

ხელმწიფის კარის გარიგებაში, XIII საუკუნის მიწურულის თუ XIV საუკუნის დამდეგის ძეგლში, საყურადღებო მონაცემებს ვხვდებით საველე პირობებში ძელი ცხოველის გადაადგილების წესის შესახებ. ქრისტეს ჯვარი მეფესგან განუშორებლად მოძრაობს: „და წესი არის, რომე მეფე სადაც იყოს, რაც სული კაცი არის ქრისტეანი, ყოველივე წავა. დიდი დროშა

[21] ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 126; შდრ. ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხორებაი მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 491.

[22] იქვე.

[23] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 69-70; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 439-40.

[24] ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 134; შდრ. ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხორებაი მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 500.

[25] ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 136; შდრ. ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხორებაი მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 501.

[26] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 95; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 464.

[27] ჟამთააღმწერელი, *ასწლოვანი მატიანე*, 38; შდრ. ჟამთააღმწერელი, „ასწლოვანი მატიანე“, 524.

ააბან და მენობათენი წინათ, და დროშა განაღამცა წინა ამართული, და მერმე ჯვარის-მტჯრთველი შემოსილი და ძელი ცხოვრებისა ჴელთა“.[28] ლაშქრობის დროს ძელი ცხოველს ცალკე კარავი აქვს გამოყოფილი: „ძელი ცხოვრებისა ველსა კარვით დგას, და კარავი განაღამცა სეფე იყო“.[29] ჩანს, ეს მდიდრული („სეფე“) კარავი გადასაადგილებელი, საველე ეკლესიის მსგავსად იყო მოწყობილი, რომელიც თან დაჰქონდათ შუა საუკუნეების ქრისტიანულ არმიებს. კარავში განთავსებულ საველე ეკლესიებს ქართული არმიაც ატარებდა. კირაკოს განძაკელი მოგვითხრობს, რომ ზაქარია მხარგრძელმა, რომელმაც შეინარჩუნა მონოფიზიტობა, ქართველების მიბაძვით კარავში მოაწყო სალაშქრო ეკლესია, სომხური სამღვდელოების გარკვეული წინააღმდეგობის მიუხედავად, რომელთათვისაც ეს სიახლე იყო.[30]

[28] „გარიგება ხელმწიფის კარისა“, 80.

[29] იქვე, 97.

[30] Киракос Гандзакеци, *История Армении*, 120-22.

როგორც ვრწმუნდებით, ქრისტიანული რიტუალები ქართულ ფეოდალურ ლაშქარში მყარად იყო დამკვიდრებული და საუკუნეების განმავლობაში სრულდებოდა. ა. თვარაძე სწორად აღნიშნავს ამ რიტუალების მნიშვნელობას საქართველოში ომსა და უშუალოდ ბრძოლისას („რელიგიური რიტუალების აღსრულება უძღვის წინ ნებისმიერი ბრძოლის წარმოებას“),[31] თუმცა, ეს ფაქტორი მაინც არ არის საკმარისი ასეთი დასკვნისათვის: „ფაქტიურად თამარის ეპოქაში წარმოებულ თითქმის ყველა ბრძოლას აქვს რელიგიური ომის სახე“.[32] მხოლოდ რელიგიური რიტუალების შესრულება არ აძლევს ომებს საღვთო ომების შეფერილობას. ასე რომ იყოს, ბიზანტია უპირველესი ჯვაროსანი იქნებოდა, ქრისტიანულ რიტუალებს მის არმიაში საუკუნეების მანძილზე დაკანონებული და მკაცრად რეგლამენტირებული სახე ჰქონდა.[33]

[31] თვარაძე, *საქართველო და კავკასია*, 56-57.

[32] იქვე, 57.

[33] იხ. ზემოთ ქვეთავი „რელიგიური ფაქტორი ბიზანტიის ომებში“.

იდეოლოგიური დაპირისპირება ისლამთან

ისლამის წინააღმდეგ იდეოლოგიური ბრძოლა შეუძლებელი იყო შესაბამისი თეორიული ბაზისის გარეშე. ისლამსა და ქრისტიანობას შორის ღრმა და საფუძვლიანი განსხვავებები არსებობდა, რომელთა შორის კომპრომისი წარმოუდგენელი იყო შუა საუკუნეების საზოგადოებისათვის.

ქრისტიანობისა და ისლამის დაპირისპირების ერთ-ერთი

მიზეზი სამების ქრისტიანული დოგმატისგან განსხვავებული მუსლიმური ერთღმერთიანობა გახდა. ყურანის თანახმად იესო არის არა ძე ღმერთისა, არამედ მისი მონა და მოციქული. ისლამი უარყოფს იესოს ღვთაებრივ ბუნებას.[34] ყურანში დაგმობილია *შირქი* (ალაჰის მოზიარეობა, მრავალღმერთიანობა) და *მუშრიქები* (მრავალღმერთიანობის მიმდევრები). ალაჰის ერთადერთობას განამტკიცებენ ჰადისები, ზოგჯერ ამის სიმბოლური ჩვენებითაც კი. ჰადისების მიხედვით, „ალაჰს ოთხმოცდაცხრამეტი სახელი აქვს... ჭეშმარიტად, ალაჰი კენტია [ერთია] და მას კენტი რიცხვები უყვარს“.[35] თავდაპირველად, დისკურსი მუჰამედის მოწინააღმდეგე მექელი და სხვა არაბი პოლითეისტების წინააღმდეგ იყო მიმართული. შემდგომში, ეს მახვილი ქრისტიანული სამების წინააღმდეგაც მიმართეს.[36] ქრისტიანი ქართველებიც, როგორც სამების მიმდევარნი, მუსლიმთა წარმოდგენებში ითვლებოდნენ ურწმუნოებად, რომელთა დამორჩილება სასურველი იყო ალაჰისათვის.[37]

[34] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 207.

[35] Bukey, *Islam and the Infidels*, 9.

[36] Martin, “The Religious Foundations of War, Peace, and Statecraft in Islam,” 98.

[37] გოჩა ჯაფარიძე, „ალაჰი“, *იეც*, 21.

თავდაპირველად, მუსლიმ მოაზროვნეებს უფრო სწორად ჰქონდათ შეგნებული ფუნდამენტური სხვაობა ისლამსა და ქრისტიანობას შორის, ვიდრე მათ ქრისტიან კოლეგებს. ისინი აკრიტიკებდნენ ქრისტიანული სამების რწმენას, ისევე როგორც ჯვრის კულტს და წმინდა გამოსახულებების გამოყენებას, რაც მათ ცოდნაზე მეტყველებს. აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში ისლამს თავიდან აღიქვამდნენ როგორც ქრისტიანული ერესის (მიაფიზიტობის) ან იუდაიზმის დამახინჯებულ ფორმას. მხოლოდ VIII საუკუნის მიწურულიდან და IX საუკუნეში იწყება ისლამის უფრო ღრმა შეცნობა. მიუხედავად ამისა, VIII საუკუნეში და მერეც, ისევ გვხვდება ისლამის როგორც ქრისტიანულ-იუდეური ერესის გაგება.[38]

[38] Haldon, “Eastern Roman (Byzantine) Views on Islam and on *Jihād*,” 479-80.

ქრისტიანი ავტორები უარყოფდნენ მუსლიმთა წმინდა წიგნის ზეშთაგონებულ ხასიათს და მუჰამედის, როგორც წინასწარმეტყველის სტატუსს. ყურანს არ თვლიდნენ ღვთის სიტყვად და არც ძველი და ახალი აღთქმა არაფერს იუწყებოდა მუჰამედის გამოცხადებაზე. პოლემისტები იწუნებდნენ ყურანის ლიტერატურულ ფორმასაც, რომელიც განსხვავდებოდა სხვა საღვთო ტექსტებისაგან.[39]

[39] Speros Vryonis Jr., “Byzantine Attitudes toward Islam during the Late Middle Ages,” *GRBS*, 12 (1971), 271.

ისლამის პირველი კრიტიკა ქრისტიანთა მიერ VII საუკუნე-

შივე დაიწერა. ამ საუკუნის 30-იან წლებში დაწერილი *იაკობის სწავლება* ჩვენამდე მოღწეული პირველი ტექსტია, რომელიც მუსლიმთა წინასწარმეტყველს სისხლისღვრაში დებს ბრალს.[40] VII საუკუნეში წერდნენ ისლამზე ანასტასი სინელი და ნესტორიანელი ბერი აბრაამი, ამ დროს არის ჩაწერილი ანტიოქიის მონოფიზიტი პატრიარქის იოანე III-ისა (631-48) და იაკობიტი ეპისკოპოსის ათანასეს დიალოგები მუსლიმებთან და სხვ.[41] VIII საუკუნის I მეოთხედს უნდა ეკუთვნოდეს ისლამის საწინააღმდეგო პოლემიკური თხზულება „დისპუტი არაბთა წინააღმდეგ“, რომელიც დაწერა აბრაამმა, ნესტორიანელმა ბერმა ბეთ ჰალეს მონასტრიდან. მრავალი თვალსაზრისით, აბრაამი თეოდორე აბუკურას წინამორბედადაც კი შეიძლება ჩაითვალოს.[42]

ცნობილი ქრისტიანი თეოლოგის იოანე დამასკელის (-749/50) ნაშრომის „ცოდნის წყაროს“ ერთი ნაწილი სათაურით „ერესების შესახებ“ (*De haeresibus*) სხვადასხვა რელიგიურ მიმდინარეობებს ეძღვნება და მეასე თავში ისლამი არის აღწერილი. იოანე დამასკელი არ ყოფილა პირველი ანტიმუსლიმური ნაწარმოების ავტორი, მაგრამ მისი ნაშრომის შინაარსმა სათავე დაუდო მომდევნო საუკუნეებში ანტიმუსლიმური პოლემიკის მიმართულებას.[43] მის შესახებ წინააღმდეგობრივი და ხშირად მცდარი გვიანდელი ცნობები რომც არ გავითვალისწინოთ, სულ მცირე, იმის მტკიცება მაინც შეიძლება, რომ იოანე დამასკელს ჰქონდა არაბული ენის გარკვეული ცოდნა და ის იცნობდა ყურანის ფრაზეოლოგიას.[44] იოანე მოკლედ აღწერს ისლამის წარმოშობას, მის პრაქტიკას, წეს-ჩვეულებებსა და რელიგიურ ნორმებს, მუსლიმთა პრეტენზიებს ქრისტიანების მიმართ, მათზე პასუხს, ისევე როგორც ქრისტიანული პოლემიკის ძირითად პუნქტებს და მათზე მუსლიმთა შესაძლო პასუხებსაც.[45] იოანე დამასკელი პირველი ეკითხება მუსლიმებს, თუ როგორ ამტკიცებენ ისინი მუჰამედის წინასწარმეტყველობას, როდესაც მის შესახებ არაფერს იუწყებიან სხვა წინასწარმეტყველები და საღვთო წიგნები.[46] ის აკრიტიკებს ისლამის დეტერმინიზმსა და ფატალიზმს და უპირისპირებს მას თავისუფალი ნების ქრისტიანულ დოქტრინას.[47]

იოანე დამასკელის კვალს მისდევს ჰარანის ეპისკოპოსი

[40] Demetrios Constantelos, “Greek Christian and Other Accounts of the Muslim Conquest of the Near East,” in *LoJ*, 397.

[41] *Византийские сочинения об исламе*, под ред. Ю.В. Максимова (Москва, 2006), 11.

[42] Sidney H. Griffith, “Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Hālê and a Muslim Emir,” *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 3/1 (2000), 52.

[43] *Византийские сочинения об исламе*, 10-12.

[44] Peter Schadler, *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations* (Leiden, 2018), 102-10.

[45] Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The “Heresy of the Ishmaelites”* (Leiden, 1972), 58-59.

[46] Diego R. Sarrió Cucarella, *Muslim-Christian Polemics across the Mediterranean: The Splendid Replies of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (d. 684/1285)* (Leiden, 2015), 217.

[47] Carl Heinrich Becker, “Christian Polemic and the Formation of Islamic Doctrine,” in *MOEIS*, 248.

თეოდორე აბუკურაც (750-830), როგორც ქალკედონური რწმენის მტკიცე მიმდევარი, ხატების თაყვანისცემის მომხრე და მუსლიმთა წინაშე ქრისტიანობის დამცველი.[48] აბუკურა იცავს სამების დოგმატს, ევქარისტიას, მონოგამიას მუსლიმთათვის გასაგები არგუმენტებით.[49] მისი მდიდარი მემკვიდრეობიდან თექვსმეტი თხზულება ისლამის წინააღმდეგ არის მიმართული. აღსანიშნავია, რომ ეს თხზულებები ჩაწერილია იოანე დიაკვანის მიერ, რომელიც, როგორც თავად გვატყობინებს, ესწრებოდა თეოდორეს კამათს მუსლიმებთან და მისი გარდაცვალების შემდეგ გადაიტანა ისინი ქაღალდზე. ეს თხზულებები დიალოგის ფორმითაა მოცემული. მუსლიმ ოპონენტთან დავის დროს აბუკურა ხშირად მიმართავს ანალოგიებს მათივე ყოველდღიური ცხოვრებიდან, მედიცინიდან, იურისპრუდენციიდან თუ ისტორიიდან. აბუკურას ლაკონიური პასუხები, რომლებიც მეტოქეზე ფსიქოლოგიური ზემოქმედებით გამოირჩევა, პოლემიკური ოსტატობის ნიმუშადაა მიჩნეული.[50] იოანე დამასკელისა და თეოდორე აბუკურას ნაშრომების შედარება გვიჩვენებს, თუ როგორ გაღრმავდა ისლამის შესახებ ცოდნა ქრისტიანებს შორის. იოანე დამასკელი ისტორიული და ინფორმაციული ხასიათის მასალას გვაწვდის ახალი რელიგიის, ისლამის შესახებ, აბუკურას ნაშრომი კი უფრო თეოლოგიური და პოლემიკურია; თუკი იოანე დამასკელი მხოლოდ დაცინვის ღირსად თვლის ზოგიერთ მუსლიმურ რწმენას, თეოდორე აბუკურა ცდილობს დიალოგის საშუალობით უარყოს ისინი.[51] აბუკურა მის წინამორბედებზე ინტენსიურად იყენებდა ყურანს და მისი კრიტიკის ობიექტს მუსლიმთა წმინდა წიგნი კი არ წარმოადგენდა, არამედ თავად მუჰამედი.[52] ის სწორად ასხვავებდა სხვადასხვა მუსლიმურ გადმოცემებს ყურანისაგან და არ თვლიდა მის შემადგენელ ნაწილად, როგორც ეს გვხვდება იოანე დამასკელთან. იოანესაგან განსხვავებით, აბუკურას ზუსტად მოჰყავს ყურანის ციტატებიც.[53]

ბართლომე ედესელს ეკუთვნის „აგარიანის მხილება“, რომელსაც მკვლევართა უმრავლესობა IX ან X საუკუნის ნაშრომად მიიჩნევს. ბართლომემ კარგად იცოდა ბერძნული და არაბული და იცნობდა მუსლიმთა წეს-ჩვეულებებსაც. „აგარ-

[48] Sara Leila Husseini, *Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God: Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E.)* (Leiden, 2014), 51.

[49] John Meyendorff, “Byzantine Views of Islam,” *DOP*, 18 (1964), 120-21.

[50] *Византийские сочинения об исламе*, 26-30.

[51] Schadler, *John of Damascus and Islam*, 182, 192.

[52] იქვე, 196.

[53] იქვე, 204-5.

იანის მხილება“ ორიგინალური თხზულებაა, რომელიც ანტიქრისტიანული მუსლიმური ნაწარმოების საპასუხოდ არის დაწერილი.[54]

860-იან წლებში მიხაელ III-ის (842-67) სამეფო კარმა წაახალისა თეოლოგი ნიკეტა ბიზანტიელი დაეწერა ტექსტები, რომლებიც მიმართული იყო ისლამის ფუძემდებლური დებულებების წინააღმდეგ. ნიკეტა სარგებლობდა ყურანის ბერძნული თარგმანით და მას შეეძლო არაბულად კითხვაც. ნიკეტა განსაკუთრებით ილაშქრებდა ჯიჰადის წინააღმდეგ და ამტკიცებდა, რომ კაცის კვლის გამართლება არ შეიძლება, რადგანაც ადამიანის სიცოცხლის მოსპობა ღმერთის ნებას ეწინააღმდეგება.[55]

ნიკოლოზ მისტიკოსი (852-925) ხალიფა ალ-მუკთადირისათვის გაგზავნილი სამი წერილის ავტორია, რომლებიც, დიპლომატიური მიზნების მიუხედავად, პოლემიკური ტონითაა გამსჭვალული. ნიკოლოზ მისტიკოსი ხალიფას უმტკიცებს, რომ ქრისტე ღმერთია, რომელიც ყველას თავის საქმეთა მიხედვით მიაგებს და მუსლიმთა სისასტიკის ფონზე ხაზს უსვამს ქრისტიანთა მშვიდობისმყოფელობას.[56]

XI საუკუნეში ღაზის არქიეპისკოპოსმა სამონა ღაზელმა, რომელიც შემდგომში მუსლიმთა მიერ ეწამა, დაწერა „საუბარი სარკინოზ აჰმედთან“, რომელიც მეტწილად კომპილაციური თხზულებას წარმოადგენს.[57]

XII საუკუნის დასაწყისში ექვთიმე ზიგაბენმა იმპერატორ ალექსი კომნენოსის თხოვნით შეადგინა „დოგმატიკის არსენალი“ (*Panoplia dogmatica*), რომლის ბოლო, 28-ე თავი ისლამს ეთმობა. თხზულება კომპენდიუმია, სადაც თანმიმდევრულად და მოხერხებული ფორმითაა გადმოცემული ისლამის როგორც ისტორია, ისე რწმენა და მოცემულია მისი უარყოფა.[58]

სვიმეონ თესალონიკელი (-1429) უკანასკნელი ბიზანტიელი პოლემისტია, რომელიც ისლამის წინააღმდეგ მიმართული რამდენიმე თხზულების ავტორია. ის მუსლიმებს ბრალს სდებს უკეთური ცხოვრების წესში, რომლის მიზეზი, მისი აზრით, მათივე მოძღვრების უკეთურებაა. სვიმეონი მუსლიმებს შეგნებულად უწოდებს წარმართებს, რადგანაც თვლის, რომ მათი რწმენა შორს არ წასულა წარმართობისაგან.[59]

[54] *Византийские сочинения об исламе*, 86-90.

[55] Haldon, “Eastern Roman (Byzantine) Views on Islam and on *Jihād*,” 481-82.

[56] *Византийские сочинения об исламе*, 131-35.

[57] იქვე, 152-57.

[58] იქვე, 167-68.

[59] იქვე, 187-89.

აღმოსავლური ქრისტიანობის მთავარი პოლემიკოსების მოკლე მიმოხილვის შემდეგ დავუბრუნდეთ საქართველოს და ვნახოთ, თუ იდეოლოგიური ბრძოლის რა საშუალებებს იყენებდა ქართული ქრისტიანობა ისლამის წინააღმდეგ. კ. კეკელიძე წერს, რომ „[მაჰმადიანობა] დღიდან მისი გამოჩენისა, ისტორიულ მტრად გადაექცა საქართველოში ქრისტიანობას და ქართველებს მისგან არასდროს მოუსვენიათ. შინაარსი ჩვენი ხანგრძლივი, მრავალსაუკუნოვანი ისტორიისა არის გარეშე მტრებთან მუდმივი ბრძოლა, უმთავრესად ქრისტიანობასა და მაჰმადიანობას შორის ბრძოლის სახით“.[60] ეს ბრძოლა თავის გამოვლინებას იდეოლოგიურ დაპირისპირებაშიც ჰპოვებდა.

მუსლიმებთან დაპირისპირების პირველ ხანაში იდეოლოგიური იარაღის როლს ქართული ლიტერატურა ასრულებდა. მ. ლორთქიფანიძე შენიშნავს, რომ „ქართულ ენას საერთოდ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება საქართველოს ისტორიაში, მისი ეროვნული თვითშეგნების შენარჩუნებისათვის და მან განსაკუთრებული როლი შეასრულა ისლამთან დაპირისპირებაში“.[61]

არაბების დაპყრობების პირველ ეტაპზე, როდესაც ქართლი მათი ბატონობის ქვეშ აღმოჩნდა, ხოლო ქართველები „აღვერიენით ერსა უცხოსა“ და ირყეოდნენ, „ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა“,[62] დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ეროვნულ ნიადაგზე შექმნილ მარტიროლოგიურ თხზულებებს, რომლებიც მძლავრ იარაღად იქცნენ ისლამის გავრცელების წინააღმდეგ. ე. გაბიძაშვილი მიუთითებს ქართული ჰაგიოგრაფიის ნიშანდობლივ თვისებაზე, რომლითაც ის თავიდანვე ხასიათდებოდა: „ქართულ ჰაგიოგრაფიას წითელი ზოლივით გასდევს ეროვნული თვითშეგნების მომენტი. ქართულ მწერლობაში წმინდანების სიტყვასა და საქმეში ქრისტიანული იდეოლოგიისათვის თავდადება შერწყმულია ეროვნული და ქვეყნის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ინტერესების დაცვასთან, ქრისტიანული რწმენის დაცვა მათთვის ქვეყნის დამოუკიდებლობის დაცვასთან არის გადაჯაჭვული“.[63]

VIII საუკუნეში იოვანე საბანისძემ შექმნა მუსლიმთა წინააღმდეგ მიმართული პირველი ეროვნული ჰაგიოგრაფიული

[60] კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, 477.

[61] მარიამ ლორთქიფანიძე, „ისლამი საქართველოში“, *კადმ*, 58.

[62] იოვანე საბანისძე, „წამებაი წმიდისა და ნეტარისა მოწამისა ქრისტესისა ჰაბოისი“, *ძქალძ*, I, 50.

[63] ენრიკო გაბიძაშვილი, „ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფია“, *შრომები*, ტ. I (თბილისი, 2010), 146.

ნაწარმოები, რომელშიც 786 წელს მომხდარი აბო თბილელის წამება არის აღწერილი. იოვანე საბანისძესთან უკვე გვხდება ის მრავალი მოტივი, რომელსაც შემდგომში იყენებს ქართული ქრისტიანული მწერლობა მუსლიმთა დასახასიათებლად და გასაკიცხად: არაბები არიან ქრისტესგან განდგომილნი („შჯულითა განდგომილსა ქრისტჱსგან“), ამა სოფლის სიკეთისა მოყვარულნი („ნათესავსა საწუთროჲსა ამის მოყუარესა“) და ქრისტიანობის მოძულენი („სარწმუნოებისა ჩუენისა მაგინებელთა“), რომელთაგან ქართველებმა მხოლოდ ხორციელი განცხრომა ისწავლეს („ვისწავენით საქმენი მათნი და ვჰმონებდით გულის-თქუმასა გულთა ჩუენთასა მიბაძვებითა მათითა“).[64] აბო თბილელის მარტვილობაში შეფასებულია ისლამიც[65] და ის ძალადობრივ რელიგიადაა გამოცხადებული. იოვანე საბანისძისათვის ისლამი არის „მახვილითა პყრობილი იგი შჯული“,[66] ხოლო მუსლიმები წარმართებია, რომლებიც აბომ თავისი მარტვილობით „წადიერ ჰყვენ ქრისტჱს მონებად“.[67]

ეროვნული მოტივები გვხვდება შემდგომი ხანის აგიოგრაფიულ თხზულებებში, როგორიცაა ანონიმი ავტორების „არჩილ მეფის წამება“ (ეწამა 787 წ.), „დავით და კოსტანტინეს წამება“ (735-38 წწ.), „კოსტანტი კახის წამება“ (853 წ.) და სტეფანე მტბევარის „გობრონის წამება“ (914 წ.). ხ. ბაინდურაშვილი სწორად შენიშნავს, რომ არაბების მიერ დამარცხებული ქართველები სარწმუნოებისათვის თავგანწირვითა და მოწამეობით საკუთარ სულიერ უპირატესობას ამტკიცებდნენ,[68] რაც ზუსტად ეხმიანება დასასჯელად ამაყად მიმავალ პირველქრისტიანთა ქმედებებსა და ქრისტიანულ ტრადიციას.[69]

საქართველოში ნათარგმნი და ორიგინალური ანტიმუსლიმური პოლემიკური ტრაქტატები მხოლოდ XI საუკუნის შემდეგ ჩნდება,[70] როდესაც ისლამურ სამყაროსთან გამძაფრებული სამხედრო-პოლიტიკური კონფრონტაციის პირობებში, ქართული სახელმწიფოს მესვეურებმა სერიოზული ყურადღება დაუთმეს ისლამთან იდეოლოგიურ ბრძოლასა და ქრისტიანული სარწმუნოების დოგმების უპირატესობის წარმოჩენას.[71] ისლამის გავრცელების პირველ ხანებში ქართული პოლემიკური ლიტერატურის არარსებობას კ. კეკელიძე იმით ხსნის, რომ ბერძნებმაც გვიან, VIII-IX საუკუნეებიდან გააჩაღეს სისტემატური ანტიმუსლიმური პოლემიკა.[72] აქვე დავამატებდი, რომ IX-X საუკუნეებში საქართველოში ანტიმუსლიმური იდეოლოგია ისეთი აქტუალური არ იყო, რადგანაც ისლამის ქვეყნები ქართულ სამეფოებს იშვიათად თუ უქმნიდნენ საფრთხეს. სხვა ვითარება შეიქმნა XI საუკუნის II ნახევრიდან, როდესაც ქართველებს მოუწიათ არსებობისათვის ბრძოლა სელჩუკთა იმპერიასთან. ამ ვითარებამ წარმოშვა კიდეც დროებისა და მოთხოვნის შესაბამისი ანტიმუსლიმური ლიტერატურა. ნიშანდობლივია, რომ „დავით და კოსტანტინეს წამება“, რომელიც VIII საუკუნის შუახანებში მომხდარ ამბავს აღწერს, დაწერილია XI-XII საუკუნეების მიჯნაზე,[73] როდესაც ითარგმნება და იქმნება პირველი ქართული ანტიმუსლიმური თხზულებები.

არსენი ვაჩეს ძის დოგმატიკურ-პოლემიკურ კრებულში „დოგმატიკონი“, ცხრა თხზულება მიმართულია სარკინოზთა ანუ მუსლიმთა წინააღმდეგ.[74] „დოგმატიკონში“ არსენის შეტანილი აქვს თეოდორე აბუკურას რვა ნათარგმნი ანტიმუსლიმური პოლემიკური ნაშრომი საერთო სათაურით – „სარკინოზთა მიმართისა სიტყჳს-გებისაგან ნეტარისა თეოდორე ავუკურაჲსი“, ისევე როგორც მისი ანტიმუსლიმური დიალოგები.[75] „დოგმატიკონი“ თარგმნილი და შედგენილი უნდა იყოს XI საუკუნის ბოლო მეოთხედში.[76] ითვლებოდა, რომ ის ეკუთვნოდა არსენ იყალთოელს, მაგრამ სულ ახლახან, მარტვილის გამოსატანი ჯვრის წარწერისა და სხვა მონაცემების შეჯერების საფუძველზე, ზაზა ალექსიძემ დამაჯერებლად აჩვენა, რომ არსენი ვაჩეს ძე და არსენ იყალთოელი სხვადასხვა პირებია.[77] ნათარგმნი პოლემიკური ტექსტების გვერდით „დოგმატიკონში“ გვხვდება ორიგინალური თხზულებაც – „ჴსენებაჲ სიტყჳსგებისაჲ და სასჯელისაჲ შჯულისათჳს ქრისტიანეთაჲსა და სარკინოზთა“, რომელშიც კითხვა-პასუხის საშუალებით წარმოდგენილია მუსლიმ იამამსა და ქართველ ბერს შორის გამართული სარწმუნოებრივი პაექრობა. „ჴსენებაჲ სიტყვჳსგებისაჲ“ პირველი ქართული

[64] იოვანე საბანისძე, „წამებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მოწამისა ქრისტესისა ჰაბოჲსი“, 79.

[65] კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, 477.

[66] სიმონ ჯანაშია, *შრომები*, ტ. V (თბილისი, 1987), 393.

[67] იოვანე საბანისძე, „წამებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მოწამისა ქრისტესისა ჰაბოჲსი“, 81.

[68] ბაინდურაშვილი, „ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების ურთიერთდამოკიდებულება საქართველოში“, 181.

[69] ვრცლად იხ. ქვეთავი *პირველქრისტიანთა პაციფიზმი*.

[70] კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, 477-78.

[71] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 212-13.

[72] კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, 477.

[73] გაბიძაშვილი, „ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფია“, 160-61.

[74] კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, 277-78.

[75] თეოდორე აბუკურა, *ტრაქტატები და დიალოგები*, 14.

[76] „დოგმატიკონის“ დათარიღების ქვედა ზღვარი 1080 წელია, მასში ჩართული ნიკიტა სტითატის თხზულებათა შედგენის თარიღი. ალექსი ოსტროვსკი, „დოგმატიკონის“ S-1463 ხელნაწერის დათარიღებისა და შედგენილობისათვის“, *მრავალთავი*, 24 (2015), 113.

[77] ზაზა ალექსიძე, „არსენი ვაჩეს ძე“, იბეჭდება. მადლობას ვუხდი ბ-ნ ზ. ალექსიძეს მისი ნაშრომის დედანში გაცნობისათვის.

ორიგინალური ანტიმუსლიმური პოლემიკური ტრაქტატია, რომლის ძირითადი არგუმენტაცია ტრადიციულ მართლმადიდებლურ პოლემიკურ თხზულებებს მისდევს, თუმცა კომპოზიცია და იდეური მომართულობა ქართველისაა.[78] ავტორი კარგად იცნობს ყურანსაც, რასაც წარმატებით იყენებს პაექრობაში.[79]

თხზულებაში ქართველსა და მუსლიმს შორის დავა მიმდინარეობს ისეთ ტრადიციულ თეოლოგიურ საკითხებზე, როგორიცაა მუჰამედის წინასწარმეტყველობის საკითხი, იესო ქრისტეს ღვთაებრიობა, სამების დოგმატი და სხვ. პოლემიკა იწყება ქრისტიანთა და მუსლიმთა ცხოვრების წესებს შორის არსებული განსხვავებებით, ნაჩვენებია, რომ მუსლიმთათვის გაუგებარია წუთისოფლისაგან განდგომა და თავად ბერმონაზვნობის არსი.[80] ავტორი ერთმანეთს უპირისპირებს ქრისტიანობის ჰუმანურობასა და ისლამის ძალადობრივ ხასიათს, რომელსაც ის იძულებითი პროზელიტიზმის ბრალდებას უყენებს: „მუჰამედის თანა კუალად ესევითარი არა ვიხილეთ, გარნა ჴმლითა და მძლავრებისა ჴელითა იძულებაჲ კაცთა და მოქცევაჲ მისდა“.[81] ზოგადსარწმუნოებრივი საკითხების გარდა, თხზულება ეროვნული პოზიციიდანაც ეკამათება ისლამის მიმდევრებს და ქრისტიანული რელიგიის უპირატესობად მიიჩნევს იმ გარემოებას, რომ მისი მსახურება მშობლიურ ენაზე აღესრულება.[82]

მომდევნო ქართული ანტიმუსლიმური თხზულება „მოთხრობაჲ სჯულთა უღმერთოთა ისმაილიტთაჲ“ XVI საუკუნეში შექმნა ბაგრატ ბატონიშვილმა.[83] ნაწარმოებში ავტორი იცავს ქრისტიანობასა და იესოს ღვთაებრიობას, კიცხავს ყურანს და განაქიქებს მუსლიმთა ყოველდღიური ცხოვრების წესს. თავის დროზე ტექსტი საკმაო პოპულარობით სარგებლობდა და ქართლის მეფის გიორგი XI-ის ბრძანებით ის გალექსა შემოქმედის მიტროპოლიტმა იაკობ დუმბაძემ (XVII ს.).[84]

XVIII საუკუნეში მიტროპოლიტ ტიმოთე გაბაშვილის მიერ დაწერილი დოგმატიკურ-პოლემიკური თხზულება „გარდამოცემული ერთობისათჳს და სიყუარულისა წმიდათა ეკლესიათასა სარწმუნოებასა შინა ქრისტიანეთასა...“ თხუთმეტი თავისაგან შემდგარი კრებულია, რომლის მეცხრე თავი – „აგარიანთათჳს“, ანტიმუსლიმურ პოლემიკურ ნაშრომს წარმოადგენს. ტიმოთე გაბაშვილი გადმოგვცემს მუჰამედის ცხოვრებას, მისი მოძღვრების გავრცელებას, ხსნის განსხვავებას სუნიტურსა და შიიტურ რწმენას შორის. ავტორს მოჰყავს ახლო აღმოსავლეთში მოგზაურობისას გაგონილი არაობიექტური გადმოცემები მუსლიმთა რწმენის შესახებ, ხოლო ოსმალთა სულთანს ანტიქრისტეს ამპარტავნების განსახიერებად თვლის.[85]

კიდევ ერთი ორიგინალური ანტიმუსლიმური პოლემიკური ტრაქტატი „ჰამბავი მაჰხმადისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი, და წიგნთა მახმედიანთაგან გამოღებული, და ნათესაობა მათი“ წარმოადგენს 82-ე ფსალმუნის მუხლობრივ განხილვას ანტიმუსლიმური პოზიციებიდან, რომელსაც პარალელურად თან სდევს მუსლიმთა მორალისა და ყოველდღიური ზნე-ჩვეულებების მკაცრი კრიტიკა.[86] ავტორი მეტად შეურაცხმყოფელი და არაობიექტური ფორმით გადმოგვცემს სხვადასხვა მუსლიმურ წარმოდგენებს, ყურანს დამაკნინებელი ფორმით – „წიგნაკით“ იხსენიებს, ხოლო მუჰამედი ანტიქრისტედ ჰყავს გამოყვანილი.[87] ის აკრიტიკებს შაჰიდობის იდეასაც: „თუმცა რომელიცა კაცი მაჰხმადისა მორწმუნისა გარეშე მოკლა, ვითარცა წმიდა ღ(მრთ)ისა შეირაცხების და თუმცა შენ მან მოგაკუდინა, შეითი იქმნებიო, რომელი მოწამედ გამოითარგმანების“.[88] თხზულება განსაკუთრებით შიიზმის წინააღმდეგ არის მიმართული და მასში განქიქებულია ალი და თორმეტი იმამი, რის გამოც ვარაუდობენ, რომ ის XVII საუკუნეში უნდა იყოს დაწერილი აღმოსავლეთ საქართველოში, რომელიც შიიტური ირანის მძლავრ დაწოლას განიცდიდა.[89]

ქართული პოლემიკური თხზულებები, ისევე როგორც ამ ჟანრის სხვა ქრისტიანული ნაწერები, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, ხშირად შეიცავენ მცდარ და ტენდენციურ ცნობებს ისლამისა და მუჰამედის შესახებ. არასრული ცოდნის გარდა, ამ გარემოებას თავად ჟანრის კანონები განაპირობებდა, რომლის დანიშნულებაც მუსლიმებისა და მათი რელიგიისაგან მაქსიმალურად გამიჯვნა იყო.

[78] კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, 478-79.

[79] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 215-16.

[80] იქვე, 213; შათირიშვილი, ქართველიშვილი, „პოლემიკური თხზულება „ჯსენებაჲ სიტყვის-გებისაჲ“, 272-76.

[81] იქვე, 286.

[82] იქვე, 274-75.

[83] ბაგრატისა და მისი თხზულების შესახებ იხ. დარჩია, *ბაგრატ ბატონიშვილი*, 11-184.

[84] კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, 337-38. ვრცლად იაკობ შემოქმედელისა და მის მიერ გალექსილი „უსჯულოს მოამადისა და ქრისტიანეთ გაბაასების“ შესახებ იხ. დარჩია, *იაკობ შემოქმედელი*, 8-144.

[85] კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, 357-60.

[86] იქვე, 480-81.

[87] ბაინდურაშვილი, „ჰამბავი მაჰხმედისი“, 231-32.

[88] ქართველიშვილი, „ანტიმაჰმადიანური პოლემიკური თხზულება „ჰამბავი მაჰხმადისი“, 296; ბაინდურაშვილი, „ჰამბავი მაჰხმედისი“, 234.

[89] ქართველიშვილი, „ანტიმაჰმადიანური პოლემიკური თხზულება „ჰამბავი მაჰხმადისი“, 290.

ქართული ომი „ქრისტეს რჯულისათვის“

ისლამური ჯიჰადის არსი შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ ქრისტიანული საქართველოს მესვეურებს.[90] მუსლიმ მოწინააღმდეგეთა დახასიათებისას ქართველი ავტორები გამოკვეთენ დაპირისპირების რელიგიურ შემადგენელს. „მატიანე ქართლისაჲს“ ავტორის მიხედვით, ფადლონი არის „მოძულე ქრისტიანეთა“, რომელიც „ყოვლითურთ ეძიებდა წარწყმედასა ყოველთა ჯუარის მსახურთასა“.[91] ქრისტიანთა მტერია სელჩუკთა სულთანი მალიქ-შაჰიც: „და მოვიდა სულტანი მალიქ-შა მტერად ყოველთა ქრისტიანეთა“.[92]

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსისათვის თურქ-სელჩუკთა აგრესია მიმართულია არა კერძოდ ქართველთა, არამედ ქრისტიანთა წინააღმდეგ.[93] მემატიანის მიხედვით, როდესაც თურქები „მოეახლნეს საზღუართა ჩუენთა... იწყეს მიერითგან რბევად, ტყუევნად და მოოჴრებად, წუად, სრვად და ტყუეობად ჩუენ ქრისტიანეთა“;[94] „და განგრძელდა ესევითარი ჭირი ქრისტეანეთა ზედა“;[95] „ქალაქი ტფილისი... სავსე იყო სისხლითა ქრისტეანეთათა: რამეთუ ოდესმე ყვიან ღავღავი და თჳნიერ მიზეზისაცა მოსრნიან რაოდენნი პოვნიან ქრისტეანენი“.[96]

ჟამთააღმწერელისათვის მუსლიმები ქრისტიანობის მტერნი არიან: „სჯულითა სარკინოზნი და მტერნი ქრისტესაღმსარებელთანი“.[97] მისი აზრით, ეს მტრობა ფუნდამენტური ხასიათისაა და მუსლიმთა რწმენის საფუძვლიდან, ყურანიდან მომდინარეობს: „შეკრბეს სპანი ვინმე უწესონი და ცუდნი კაცნი და მტერნი ქრისტიანეთანი, რომელ ქრისტიანის კაცის სიკუდილი დიდად ღუაწლად უჩნდის, რამეთუ უღმრთოსა მის მოჰამედის მოძღურება ესრეთ იყო, რომელი დაეწერა ცუდი სიტყუა წიგნსა მისსა ყურანსა შინა, ვითარმედ: „უკეთუ მოჰკლათ ქრისტიანე, სამოთხეს შესლვად ხართ, და უკეთუ მათგან მოიკლათ, მაშინცა შესლვად ხართ“.[98] XIII საუკუნეში სამცხეზე თურქთა თავდასხმასაც ჟამთააღმწერელი სარწმუნოებრივ კონტექსტში განიხილავს და მუსლიმთა მიზნად ქრისტიანთა ამოწყვეტას ასახელებს: „და მოიწია არე ზაფხულისა, იწყეს თურქთა აღმომართ სლვა, და შეკრბეს სიმრავლე ვითარ ექუსი ბევრი, რამეთუ ყოველთა ქალაქთაგან გამოჰყვა კაცი, სჯულითა სარკინოზი, ჴოცად ქრისტიანეთა, და არა თურქნი ოდენ იყვნეს, არამედ სპარსნიცა“.[99]

ქართული წყაროების შესწავლა გვიჩვენებს, რომ ისლამის არმიებთან დაპირისპირებისას ქართველთა რწმენას ასაზრდოებდა სარწმუნოებისათვის, „ქრისტეს სჯულისათვის“ ბრძოლის აუცილებლობა. ანისის ბრძოლის წინ გიორგი III თანამებრძოლებს „სჯულისათვის“ თავდადებისაკენ მოუწოდებს: „კურთხეულნო ძმანო, ერთსულნო და ერთრჯულნო! უწყით, თუ რაზომ დიდად კეთილ არს საღმრთოთა სჯულთა და ქრისტეს სახიერებისათჳს სიკუდილი, რომელსა სამარადისოდ ვნატრით ქრისტეს კუალთა შემდგომთა და მომკუდართა მათ თჳთ ბუნებითა მკუდართა სხეულთაგან. და ხედავთა, თუ რაოდენ უფრო სასახელო არს მჴნებრივ სიკუდილი, ვიდრეღა სენითა განდნობითა განლეულებასა შინა? რამეთუ სახე და სახელი კეთილისა საუკუნოდ გზა-გუყვების. რამეთუ გუასმიეს ძუელთა მომთხრობელთაგან, თუ რაოდენნი კუეთებანი თავს-ისხნეს საღმრთოთა სჯულთათჳს ტომმან ებრაელთამან...“[100] როცა აანალიზებს „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორის მიერ გამოყენებულ რიტორიკას, ნიკო ბერძენიშვილი მიუთითებს, რომ მუსლიმებთან ომი მიმდინარეობდა „სჯულისათვის ომის“ დევიზით. გიორგი III-ის სიტყვიდან „ჩანს, რომ თავის დაცვა... თავისა სჯულისა, თავისი საზღვრისა, თავისი თავისუფლებისა, თავისი ენის დაცვა „საღმრთოთა სჯულთათვის ბრძოლაა“, სამართლიანი ომია, მისთვის თავის დადება სავალდებულოა და საპატიოა: ასეთი საქმისათვის მკვდარს „სახე და სახელი კეთილი საუკუნოდ გზად ჰყუებს“, ე.ი. მისი სახელი უკვდავია“.[101] გ. ჯაფარიძეს მოჰყავს დავით IV-ისა და გიორგი III-ის ბრძოლისწინა მიმართვები ლაშქრისადმი და ნ. ბერძენიშვილის კვალდაკვალ ასკვნის, რომ მუსლიმურ ჯიჰადს ქრისტიანული საქართველო უპირისპირებდა ომს „საღვთო სჯულთათვის“, რაც გარეგნულად ემსგავსება დასავლეთის ქრისტიანთა წმინდა ომის კონცეფციას.[102]

ქართველი მეფეებისაგან თავად ეკლესია მოითხოვდა, რომ მათ მახვილით დაეცვათ ქრისტეს რჯული. 1263 წელს საეკლესიო კრება დადგენილებით მიმართავს მეფე დავით VII-ს და მისი მოვალეობის შესრულებისაკენ მოუწოდებს, რაც სარწ-

[90] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 228.

[91] „მატიანე ქართლისა“, 280; შდრ. „მატიანე ქართლისაჲ“, 272.

[92] იქვე, 316; შდრ. იქვე, 298.

[93] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 228.

[94] დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 318; შდრ. „ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 301.

[95] იქვე, 320; შდრ. იქვე, 303.

[96] იქვე, 349; შდრ იქვე, 333.

[97] ჟამთააღმწერელი, *ასწლოვანი მატიანე*, 215; შდრ. ჟამთააღმწერელი, „ასწლოვანი მატიანე“, 650.

[98] იქვე, 175; შდრ. იქვე, 621.

[99] იქვე, 205; შდრ. იქვე, 643.

[100] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 8; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 383.

[101] ნ. ბერძენიშვილი, *სის*, წ. II (თბილისი, 1965), 32-33.

[102] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 232-33.

მუნოებისა და ეკლესიის თანადგომასა და დაცვაში გამოიხატება: „და ჴრმლითა თანა-უდეგით სჯულთა და წესთა სამღვდელოთა, საღრმთოთა წერილთა მოძღუარებისაებრ“.[103]

XII საუკუნეში თამარის მეფობაში ზაქარია ფანასკერტელმა მცირე ლაშქრით შაჰარმენის ჯარი დაამარცხა. „ისტორიანი და აზმანის“ ანონიმი ავტორის თანახმად, ქართველები მტერს შეებნენ „ქრისტეს სჯულის“ ხსენებით: „მჴსენებელთა ქრისტეს სჯულისათა და თამარის ბედისა და სიმართლისათა“.[104]

1386 წელს ჯიჰადის ლოზუნგით მომავალ თემურ-ლენგის ლაშქარს ბაგრატ V (1360-93) ქრისტეს რწმენას უპირისპირებს: „ფრიად უმჯობეს არს და სანატრელ სიკუდილი სარწმუნოებასა ზედა ქრისტესსა, ვიდრეღა-რა მორჩილებასა და იძულებით შეპყრობასა მძლავრისა მის მიერ“. და ესრეთ შეიჭურა ჯაჭუ-ჭური ქრისტეს სარწმუნოებისა, და გამოვიდა შემთხუევად და ბრძოლად ლანგ-თემურისა“.[105] მემატიანის სიტყვებით, მეფის მთავარი იარაღი ქრისტიანობაა.

არჩილი (1647-1713) თავის ისტორიულ პოემებში ხშირად აღწერს ქრისტეს რჯულისათვის თავდადებულ ბრძოლას. მისი თქმით, როდესაც კახეთში შემოსეულ შაჰ-აბას I-ის ლაშქართან დასახვედრად ჯებირებს ამაგრებს, თეიმურაზ I ემზადება „რჯულისათვის სისხლთა დასაღვრელად“.[106] მეფე-პოეტი შთამბეჭდავად გადმოგვცემს ეპიზოდს, რომელშიც ქართული ლაშქარი მხიარულად, სავსე გულით მიემართება ქრისტეს რჯულისთვის თავის დასადებად მარაბდის ველზე:

> დავდევით ქრისტეს რჯულზედა ჩვენი ხორცი და სულობა
> მხიარულად და თამამად, რას ჰქვიან დანასულობა?![107]

„ქრისტეს სჯულისთვის“ თავდადებულები გვხვდება როგორც ალის მონასტრის ე.წ. ანაფოროსნის ანდერძში, ისე XVIII საუკუნეში თეიმურაზ და ერეკლე მეფეების მიერ გაცემულ წყალობის წიგნებში, რაც მოწმობს იმას, რომ საუკუნეთა მანძილზე ეს იდეოლოგიური პოსტულატი არ იცვლებოდა. ალის მონასტრის ანდერძში დაცულია ერთგვარი „ფეოდალური“ იერარქია: ჯერ ზეციური პატრონი – ქრისტე მოიხსენიება, შემდეგ კი მიწიერი, ხორციელი პატრონი – მეფე: „ქ(რისტე)ს სჯულთა და მერმე ჩუენთა მეფეთ-მეფეთა ერთგულობისათუის წამებით [აღსრულებულთა დიდთ]ა ჰომთა და ბრძოლათა შიგა...“[108] ეს ფორმულირებაც უცვლელი რჩება ქართული ფეოდალური სახელმწიფოს არსებობის ბოლომდე: პირველ ადგილზე დგას ქრისტეს რჯულისადმი თავდადება, შემდეგ კი მეფეთა ერთგულება. 1755 წელს ყვარლის ციხისათვის ბრძოლაში გამოჩენილი მამაცობისათვის თეიმურაზ და ერეკლე მეფეების მიერ გაცემულ მრავალრიცხოვან წყალობის წიგნებში სწორედ ეს მიმდევრობაა დაცული. ასლან ლეკიშვილის აზატობის წიგნში ვკითხულობთ: „ამათ სჯულისა და ქვეყნის გულისათვისა და ჩვენის ერთგულობის გულისათვის თავი გადადვეს, ოცდასამი დღე ლომსავით იდგნენ და იბძოლეს“;[109] მამუკა გურასშვილის აზატობის წიგნი: „ამათ სჯულისა-ქვეყნისა ჩვენის ერთგულების გულისათვის თავი გადადვეს. ოცდასამი დღე ლომისავით იბრძოლეს“;[110] რევაზ ბეგიასშვილის აზატობის წიგნი: „ამათ ჯერ რჯულის გულისათვისე, მერმე ჩვენის ერთგულებისათვის თავი საყათლანეთ გადადვეს“.[111] იასე ზურაბასშვილის აზატობისა და სითარხნის წიგნი: „ამათ სჯულის გულისათვის, ქვეყნისა და ჩვენის ერთგულობის გულისათვის საყათლანეთ თავი გადადვეს, დადგნენ და ლომურათ ოცდასამი დღე იბრძოლეს“;[112] პეტრე მირიანისშვილის აზატობის წიგნი: „ამათ სჯულის გულისათვის გადადვეს თავი და ოცდასამი დღე და ღამე ლომსავით იბრძოლეს“.[113] ლაზარე გოგილასშვილის აზატობის წიგნი: „ამათ სჯულისა, ქვეყნისა და ჩვენის ერთგულობის გულისათვის თავიანთ ცოლითა და შვილით თავი გადადვეს, ოცდასამი დღე და ღამე ლომსავით იბრძოლეს...“[114] ბეჟან რატიშვილის წყალობის წიგნი: „ამათ საყათლანოდ ცოლშვილით თავი გარდადვეს სჯულისა და ჩვენის ერთგულებისათჳს, ლომის მგზავსად დაუდგნენ და ეომნეს და მრავალი ლეკი ხოცეს“;[115] ვახტანგ ბარათაშვილ-ნამანგლელავიშვილის მამულის წყალობის წიგნი: „ჯერ ქრისტეს სარწმუნოების სიყვარულობისათვის და მერე ჩვენის ერთგულობის გულისათვის ყვარელის ციხეში შეხვედით და ლომისა მსგზავსათ იომეთ და დიდად გაისარჯენით“;[116] პაპა ვაჩნაძე-ბებურისშვილის სიგელი: „ჯერ ღვთის სიყვარულისათვის და მერე ჩვენისა და ჩვენის ქვეყნის ერთგულობისათვის და სარწმუნოებისათვის თქვენი თავი სასიკვდილოთ გადადევით...“[117]

[103] *ქსძ*, III, 163.

[104] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 56; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 428.

[105] *ქართლის ცხოვრება*, II, 450.

[106] არჩილი, „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“, 54.

[107] იქვე, 74.

[108] *სამხრეთ საქართველოს ისტორიის მასალები (XIII-XV სს.)*, გამოსცა ქ. შარაშიძემ (თბილისი, 1982), 38.

[109] ლევან რატიანი, „მასალები მჭადიჯვრისა და ყვარლის ბრძოლების ისტორიისათვის“, *მრავალთავი*, IX (1981), 140.

[110] იქვე, 141.

[111] იქვე, 142.

[112] იქვე, 143.

[113] იქვე, 144.

[114] იქვე, 145.

[115] იქვე, 146.

[116] იქვე, 147.

[117] იქვე, 149.

კონფრონტაცია მუსლიმებთან

1995 წელს გამოცემულ მონოგრაფიაში დიდი მასალის ანალიზის საფუძველზე გ. ჯაფარიძემ აჩვენა, „თუ რა ძლიერი იყო რელიგიური ფაქტორი ქრისტიანული საქართველოსა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყაროს სამხედრო-პოლიტიკურ კონფრონტაციაში. ქრისტიანულ და ისლამურ იდეოლოგიებს შორის ღრმა უფსკრული არსებობდა... ეს ბრძოლა აშკარად სარწმუნოებრივი პოზიციებიდან მიმდინარეობდა... გარეგნულად დაპირისპირებაა არა ქართულ ფეოდალურ საზოგადოებასა და თურქ-სელჩუკთა თუ აიუბიანთა პოლიტიკურ სისტემებს შორის, არამედ მათ სარწმუნოებებს შორის.[118] ქართული ეკლესიისა და სამეფო კარისათვის თურქი სულტნები და ამირები, უპირველეს ყოვლისა, მტრული რელიგიის – ისლამის წარმომადგენლებსა და დამცველებს განასახიერებდნენ. ამრიგად, ფაქტობრივად, იდეოლოგიური ბრძოლა მიმართული იყო არა იმდენად თურქ-სელჩუკთა, რამდენადაც ისლამის წინააღმდეგ. შესაბამისად, მუსლიმ იდეოლოგთათვის ბრძოლა ქართველებთან იყო ბრძოლა „ურწმუნო“ ქრისტიანთა წინააღმდეგ“.[119]

ს. მარგიშვილმა სცადა გადაესინჯა ეს მოცემულობა და აღნიშნული მოსაზრების კრიტიკით გამოვიდა. ის წერს: „რა საკვირველია, რელიგიური ფაქტორი მძაფრ ფონს ანიჭებდა იმ ომებს, რომელსაც საქართველო მუსლიმური სახელმწიფოების წინააღმდეგ აწარმოებდა, მაგრამ ეს ომები, უმრავლეს შემთხვევებში, პოლიტიკური დაპირისპირების ხასიათს ატარებდა (რაც ფეოდალიზმის ბუნებრივი მოვლენა იყო) და არა რელიგიურის. ისლამური სახელმწიფოები, რომლებიც დასავლეთის ქრისტიანული სახელმწიფოების წინააღმდეგ ხშირად იყენებდნენ რელიგიურ მოტივაციას, საქართველოს ჯიჰადს საკმაოდ იშვიათად უცხადებდნენ, რაც იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ ისლამური სამყარო მთლიანობაში ცნობდა საქართველოს კანონიერ უფლებას, ეარსება როგორც ქრისტიანულ სახელმწიფოს მუსლიმურ გარემოცვაში, რაც ყოველგვარი ეჭვის გარეშე საქართველოს მეფეთა იმ სწორი სტრატეგიის შედეგი იყო, რასაც მუსლიმურ სამყაროსთან თანაარსებობა ერქვა სახელად... მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოს ზოგი მეფე უშვებდა სტრატეგიული ხასიათის შეცდომებს, რასაც ქვეყნისთვის მძიმე შედეგები მოჰქონდა, უმთავრესი სტრატეგიული ხასიათის შეცდომა, რაც ისლამის სამყაროსთან გლობალურ დაპირისპირებას გამოიწვევდა, საქართველოს მეფეებს თითქმის არ დაუშვიათ, რის შედეგადაც ისლამური სამყაროს წინაშე საქართველოს, როგორც ქრისტიანული ქვეყნის განადგურების ამოცანა, გლობალურ მასშტაბში, ფაქტიურად, არ დამდგარა. ქრისტიანობის შენარჩუნება და საუკუნეების განმავლობაში რწმენის ერთგულება, ხელს არ უშლიდა საქართველოს სამეფოს ეარსება მუსლიმურ გარემოცვაში, რაზედაც გარკვევით მიუთითებს, მაგალითად, სამხედრო-პოლიტიკური მოკავშირეობის ის საკმაოდ ხშირი ფაქტები, რომელიც საქართველოს სამეფოს ჰქონდა მუსლიმურ სახელმწიფოებთან, პოლიტიკური ქორწინებები მუსლიმურ დინასტიებთან, ეკონომიკურ-კულტურული კავშირები და (ბოლოს და ბოლოს) ვეფხისტყაოსანი, სადაც შესანიშნავადაა ფორმულირებული მშვიდობიანი თანაარსებობის პრინციპი აღმოსავლურ სამყაროსთან“.[120] თავისი შეხედულების განსამტკიცებლად მკვლევარს მოჰყავს ისლამურ სახელმწიფოებთან მოკავშირეობის ფაქტები: „შირვანის საემირო საქართველოს ტრადიციულ სამხედრო-პოლიტიკურ მოკავშირეს წარმოადგენდა. მოკავშირეობა არსებობდა დერბენდის საემიროსთან. სამხედრო-სტრატეგიული მოკავშირეობა არსებობდა თამარის სამეფოსა და სალადინის იმპერიას შორის. გიორგი VIII-ს მოკავშირეებს წარმოადგენდნენ ჯალაირები“.[121]

ჯერ ერთი, ასეც რომ იყოს, მხოლოდ მოკავშირეობა არ იძლევა ასეთი შორსმიმავალი დასკვნების საფუძველს. ჯვაროსნული სახელმწიფოებიც ხშირად ამყარებდნენ კავშირს მუსლიმ მეზობლებთან და ერთადაც ებრძოდნენ მათთვის საშიშ სხვა მუსლიმურ ერთეულს. ამის ქრესტომათიული მაგალითია 1244 წლის ლა ფორბიეს ბრძოლა, როდესაც იერუსალიმის სამეფოს ჯარები სირიის (დამასკოს, ჰომსისა და კერაკის) მუსლიმ მმართველებთან ერთად ეგვიპტის სულთანს ასალიჰ აიუბს შეებრძოლნენ.[122] რა თქმა უნდა, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჯვაროსნებმა გადაუხვიეს თავიანთ პოლიტიკას და ისლამთან მშვიდობიანი თანაცხოვრება აირჩიეს. ბოლოს

[118] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 233-34.

[119] იქვე, 203.

[120] სოსო მარგიშვილი, *შუა საუკუნეების სამხედრო ხელოვნება და საქართველოს სამხედრო-პოლიტიკური ისტორია IX-XV საუკუნეებში*, ნაწ. I (თბილისი, 2008), 27-28.

[121] იქვე, 225, შენ. 77.

[122] იბნ ალ-ფურათის მიხედვით, საბრძოლო მოწყობის დროს მუსლიმები აღმოჩნდნენ „ფრანკების ჯვრიანი დროშების ქვეშ და მღვდლებთან ერთად, რომლებიც მათ თავზე ჯვარს გამოსახავდნენ და ლოცვას კითხულობდნენ“. *Ayyubids, Mamlukes and Crusaders: Selections from the Tārīkh al-Duwal wa'l-Mulūk of Ibn al-Furāt*, text and translation by U. and M. C. Lyons, historical introduction and notes by J. S. C. Riley-Smith, vol. 2 (Cambridge, 1971), 5. გადმოცემით, დამარცხებულმა ჰომსის გამგებელმა ალ-მანსურ იბრაჰიმმა ცრემლმორეულმა თქვა: „როცა ჩვენ თავზე ჯვრიანი დროშები აფრიალდა, მაშინ მივხვდი, რომ ეს წამოწყება კეთილად არ დასრულდებოდა“. Al-Ḍahabī, *Kitāb Duwal al-Islām (Les dynasties de l'Islam)*, par A. Negre (Damas, 1979), 248.

და ბოლოს, თავად ილ-ღაზიც არ თაკილობდა „ურწმუნო“ ფრანკებთან კავშირს და მათთან ერთად გამოდიოდა სელჩუკი სულთნის არმიის წინააღმდეგ.[123]

მეორეც, არავითარი სამხედრო-სტრატეგიული მოკავშირეობა თამარსა და სალაჰ ად-დინს შორის არ არსებობდა. იყო მხოლოდ ზავი. საქმე ისაა, რომ 1185 წელს ხლათის მმართველის სუქმან II-ის სიკვდილის შემდეგ, მისი მემკვიდრეობისათვის ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ აიუბიანები, ელდიგუზიანები და ქართველები და სალაჰ ად-დინის არმია ვანის ტბის არეალში შემოვიდა. იმ ვითარებაში, როდესაც საქართველოს მთავარი მეტოქე ელდიგუზიანების საათაბაგო იყო, თამარ მეფემ ამჯობინა არ ეომა აიუბიანებთან და ფიცი მისცა სალაჰ ად-დინს, რომ თავს არ დაესხმოდა ხლათს.[124] ეს იყო და ეს, როგორც ვხედავთ, აიუბიანებსა და საქართველოს შორის ყოველგვარ მოკავშირეობაზე, მითუმეტეს ჯვაროსნების საწინააღმდეგოდ მიმართულზე, საუბარიც კი ზედმეტია. თავის დროზე მწერალმა თ. ჭილაძემ გამოთქვა მოსაზრება თამარის „ფიცის წიგნის“ ანტიჯვაროსნული მიზანდასახულობის შესახებ.[125] მისი აზრით, თამარი „მართალია, არაპირდაპირი გზით, მაგრამ მაინც აშკარად გაილაშქრებს ჯვაროსნების წინააღმდეგ სულთან სალადინის სასარგებლოდ“.[126] ამ აზრისა და წერილში არსებული რიგი ისტორიული წიაღსვლების განხილვის ადგილი აქ არ არის, ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ გავიმეოროთ გ. ჯაფარიძისეული კატეგორიული შეფასება: „თ. ჭილაძის თვალსაზრისი, რომელიც იმდროინდელი საგარეო პოლიტიკური ვითარების ზედაპირულ ანალიზს ემყარება, მიუღებელია“.[127] თ. ჭილაძეს თავის წერილში მოჰყავს ინგლისელი პოეტის ედუარდ იუნგის სიტყვები: „რაც ამაღლებს ისტორიკოსს, ის ამდაბლებს პოეტს“. ცხადია, შემოქმედის თავისუფლების შეზღუდვა ყოველთვის არ ხერხდება ისტორიის ჩარჩოებით და ამიტომაც, მწერალს საყვედურს ვერ ვეტყვით, მაგრამ ქვემორე შემთხვევას ცნობილი ლათინური გამოთქმის პერიფრაზი მოუხდებოდა – *Quod licet poeta, non licet historicus*. რაც არ უნდა უცნაური იყოს, მწერლის დაუსაბუთებელი შეხედულება ისტორიკოსმა აიტაცა და განაცხადა, რომ „თავისი მეფობის დასასრულს, თამარ მეფემ ომიც კი დაიწყო ჯვაროსნების წინააღმდეგ“.[128]

[123] იხ. მამუკა წურწუმია, „ჯიჰადი საქართველოს წინააღმდეგ? 1121 წლის კამპანია საღვთო ომის მოძღვრების შუქზე“, *თსუსიიშ*, 14 (2018), 176-77.

[124] იხ. ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 129-34. ს. მარგიშვილი სწორად ვერ აფასებს შექმნილ ვითარებას და თვლის, რომ ფიცის დადების „მომენტში თამარ მეფეს არანაირი ფაქტორი არ ავალდებულებდა უსაფრთხოების რაიმე გარანტიები მიეცა სალადინისთვის, რომელიც საქართველოს ვერაფრით დაემუქრებოდა და რეალურ საფრთხეს ვერ შეუქმნიდა“. მარგიშვილი, *მითები და რეალობა*, 272, შენ. 19.

[125] თამაზ ჭილაძე, „ვარდის ფურცლობის ნიშანი“, მნათობი, 10 (1983), 135-39.

[126] იქვე, 137-38.

[127] იხ. ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 134, შენ. 6.

[128] მარგიშვილი, *მითები და რეალობა*, 108. შემდეგ ეს მოსაზრება ხმამაღალი სათაურითაც კი დაბეჭდა: „როგორ გამოუცხადა თამარ მეფემ ომი ჯვაროსნულ ლაშქრობას“. იხ. *თბილისელები*, 26-27.

რაც მთავარია, სიმართლეს არ შეეფერება ს. მარგიშვილის შეხედულება ისლამთან „მშვიდობიანი თანაარსებობის“ შესახებ, საქართველოს ისლამური სამყარო ჯიჰადს არათუ „საკმაოდ იშვიათად“, არამედ ყოველ ხელსაყრელ შემთხვევაში უცხადებდა. ამაზე მოწმობს ის მრავალრიცხოვანი მაგალითები, რომლებიც მატიანეებმა შემოგვინახეს და რომლებიც მოყვანილია ამ ნაშრომის ქვეთავში „ჯიჰადი საქართველოს წინააღმდეგ“. ამ მაგალითებიდან მხოლოდ ის დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ, რომ ისლამური სამყარო თავს არ იწუხებდა „საქართველოს კანონიერ უფლებებზე“ ფიქრით და საუკუნეების განმავლობაში მეთოდურად თავს ესხმოდა მას. ომის საბაბისათვის სრულიად საკმარისი იყო ის ფაქტი, რომ ქართველები ქრისტიანები იყვნენ.

ქართველებისა და მუსლიმების მშვიდობიანი თანაცხოვრობის დასამტკიცებლად მკვლევარმა ერთმანეთს შეადარა ჯვაროსნებისა და ქართველი მეფეების პოლიტიკა მუსლიმთა მიმართ და განაცხადა, რომ ასეთი მოცემულობა გამორიცხავდა ჯვაროსნობასთან და ჯვაროსნულ იდეებთან სიახლოვეს: „გაიხსენეთ მისი [დავით აღმაშენებლის] ტოლერანტული დამოკიდებულება თბილისის მუსლიმი მოსახლეობის მიმართ და მისი თეოლოგიური საუბრები მუსლიმ სასულიერო პირებთან და შეადარეთ ასეთი პოლიტიკა ჯვაროსნული ლაშქრობების იდეას. როდესაც დავით აღმაშენებელი მუსლიმანებს მეჩეთებს უნარჩუნებდა, დიდ თანხებს სწირავდა მათ რესტავრაციას, ჯვაროსნები მეჩეთებს ანგრევდნენ, ან ეკლესიებად აკეთებდნენ. ის მკვლევრები, რომლებიც ერთი მხრივ, ამტკიცებენ დავით აღმაშენებლისა და საქართველოს სამეფოს საგარეო პოლიტიკის რელიგიურ ტოლერანტობას, ხოლო მეორეს მხრივ, ცდილობენ დაადასტურონ, რომ დავით აღმაშენებელი ჯვაროსნების მოკავშირე და ჯვაროსნული ლაშქრობის მონაწილე იყოო, თავად აგდებდნენ საკუთარ თავს წინააღმდეგობებში“.[129]

[129] იქვე, 26.

დავიწყოთ იმით, რომ თავად ეს მოცემულობა არ არის სწორად მოწოდებული. თავდაპირველი სისასტიკის შემდეგ, რომელიც ყოველ დაპყრობით ომს თან სდევს, ჯვაროსნებმა შექმნეს უაღრესად ტოლერანტული სახელმწიფო, რომლის

ქვეშევრდომებს სრული რელიგიური თავისუფლება ჰქონდათ. სხვადასხვა წესის ქრისტიანული ეკლესიების გარდა, იერუსალიმის სამეფოში მოქმედებდა ებრაული სინაგოგები და მუსლიმური მეჩეთები; ეკლესიად ქცეულ მეჩეთებშიც კი მუსლიმებს სალოცავ კუთხეს უტოვებდნენ. მუსლიმი მოსახლეობა წესისამებრ მისდევდა თავის სარწმუნოებას და საჯარო ლოცვებისა და *ჰაჯის* უფლებაც კი ჰქონდა. მუსლიმურ დასახლებებს მათივე წარმომადგენელი (*რაისი*) მართავდა ისლამური კანონების საფუძველზე.[130] შემთხვევითი არ არის, რომ იბნ ჯუბაირი, მუსლიმი გრანადიდან, რომელმაც 1184 წელს იმოგზაურა იერუსალიმის სამეფოში, წერდა, რომ აქ მუსლიმები ბევრად უკეთეს მდგომარეობაში იმყოფებოდნენ, ვიდრე ისლამის ქვეყნებში. მართლმორწმუნე მუსლიმისათვის ძნელი იყო იმის აღიარება, რომ მუსლიმ ქვეშევრდომებს ფრანკები მუსლიმ მმართველებზე უფრო სამართლიანად ეპყრობოდნენ.[131]

ამასაც რომ თავი გავანებოთ, ამ ორ მოცემულობას (რელიგიურ ტოლერანტობასა და იდეოლოგიურ დაპირისპირებას) შორის არავითარი წინააღმდეგობა არ არსებობს და კითხვაზე – „როგორ უთავსდება ამგვარ ტოლერანტიზმს მწვავე იდეოლოგიური ბრძოლა ისლამის წინააღმდეგ?“, პასუხი დიდი ხანია გაცემულია ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ქართული რჯულშემწყნარებლობა არ იყო გამორჩეული და უცხო მოვლენა ქრისტიანული სამყაროსათვის. მუსლიმთა მიმართ ასეთ ტოლერანტობას იჩენდნენ მათი დაუძინებელი მტრები – სიცილიელი ნორმანები, კასტილიის მეფეები და თავად ჯვაროსნებიც. დავით IV და მისი მემკვიდრეები ანგარიშს უწევდნენ და ითვალისწინებდნენ იმ პრაქტიკას, რომელიც გავრცელებული იყო მახლობელ აღმოსავლეთში.[132] ქართველთა რელიგიური შემწყნარებლობა არ ნიშნავდა ისლამთან ბრძოლაზე ხელის აღებას, ისევე როგორც ჯვაროსანთა ტოლერანტული პოლიტიკა მუსლიმ ქვეშევრდომთა მიმართ არ ნიშნავდა რაიმე კომპრომისს ისლამთან.

ყველა იმ გამარჯვებაში, რომელსაც ქართველი მეფეები აღწევენ თავიანთ მუსლიმ მეზობლებზე, მემატიანეები საგანგებოდ აღნიშნავენ მოწინააღმდეგის რელიგიურ კუთვნილებას. მათთვის ყველა მტერი, ერაყელი იქნება ის თუ ირანელი, მცირეაზიელი თუ სირიელი, ერთი ნიშნითაა გაერთიანებული: ისინი მუსლიმები არიან – „წარმართები“, „უსჯულოები“ და „წინააღმდგომნი ქრისტეს სჯულისა“.[133] შესაბამისად, მათზე მოპოვებული გამარჯვება განსაკუთრებულად ფასობს. დავით აღმაშენებელმა „დასცნა წარმართნი, მოსრნა ბარბაროზნი... მეოტად წარიქცივნა არაბნი, იავარად ისმაიტელნი, მტუერად დასხნა სპარსნი...“[134] გიორგი III-ს ხოტბას ასხამენ როგორც „მუსულმანთ ამწყუედელისა, ქრისტიანთ მშენებარისა“.[135] მემატიანე სიამოვნებით აღნიშნავს, რომ მან, გამეფებისთანავე, „აღიჭურნა მკლავნიცა მუსრვად და მოწყუედად წინააღმდგომთა ქრისტეს სჯულისათა: აგარიანთა, ისმაიტელთა და მამადიანთა“.[136]

იოანე შავთელისათვის თამარი ქრისტიანობის მცველად („სვეტად სჯულისად, ზღუდედ სულისად“) და მუსლიმთა რისხვად („აგარის ერთა ცეცხლთა მომდებად“) არის მოვლენილი,[137] ისევე როგორც დავით სოსლანი – „მსრველ – ბარბაროზთა, მძლედ – სარკინოზთა“.[138] სოსლანს პოეტი უქებს „ჯაჭვ-საჭურველს“ და უსურვებს „მით სარკინოზნი მყის დაეკვეთოს“, ხოლო ალესილი ხმალი „ბარბაროზთ მსრველად“ გამოიყენოს.[139] თამარ მეფეს მუსლიმთა შევიწროებაში დებს ბრალს რუქე ად-დინი: „შენ გიბრძანებია ქართველთათჳს აღებად ჴრმალი მუსლუმანთა ჰოცად“.[140] მუსლიმთა მწარე ხვედრს თამარიც ადასტურებს შამქორის გამარჯვების აღსანიშნავად ღვთისმშობელისადმი დაწერილ იამბიკოში, სადაც მეფე ხალიფას „ცრუსჯულთა მოძღვარს“ უწოდებს და აუწყებს ქრისტიანთა გამარჯვებას მუსლიმებზე:

ერანს ებრძოლეს ჩემ მიერ მისთა სპათა
ჩუენნი მჴედარნი, მოსავნი შენნი, სძალო;
მოწყლნეს, მოსწყჳდნეს აგარის ნათესავნი.[141]

ბასიანის ბრძოლაში გამარჯვება ღვთის წყალობა და მუსლიმებზე ქრისტიანთა გამარჯვებაა: „მოხედნა წყალობა-აურაცხელმან ღმერთმან მოსავთა ჯუარისათა“[142] და „მოსცნა ღმერთმან ბარბაროზნი საძლეველად ჴელთა ქრისტიანეთასა“.[143]

ჟამთააღმწერლები ქართველებს რჩეულ ერად, ისრაე-

[130] Bernard Hamilton, *The Leper King and His Heirs* (Cambridge, 2000), 49; Andrew Jotischky, *Crusading and the Crusader States*, 2nd ed. (Abingdon, 2017), 136-40.

[131] Ибн Джубайр, *Путешествие* (Москва, 1984), 218; ასევე იხ. ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 250.

[132] იხ. ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 248-251.

[133] დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 323, 326, 341; შდრ. „ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 306, 309, 325; „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 5; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 380.

[134] დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 351; შდრ. „ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 335.

[135] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 5; შდრ. ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 380.

[136] იქვე.

[137] იოანე შავთელი, „აბდულმესიანი: თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა“, *ძველი ქართველი მეხოტბენი*, გამოსცა ი. ლოლაშვილმა, წ. 2 (თბილისი, 1964), სტრ. 16/3.

[138] იქვე, სტრ. 27/2.

[139] იქვე, სტრ. 36/2-3.

[140] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 93; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 463. შდრ. „შენ გიბრძანებია ქართველთად[ა] აღებად ჴრმალთა და ღმრთისაგან საყუარელისა ისლემთა ერისა დაჰოცად“. ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 133-34; შდრ. ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 499.

[141] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 75; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 445.

[142] იქვე, 97; შდრ. იქვე, 466.

[143] ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 136; შდრ. ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 504.

ლად სახავენ, რომელიც მუსლიმებთან ბრძოლაში ღმერთის შემწეობით სარგებლობს. დავით IV-ს თავის კეთილ საქმეთა ნაცვლად სამაგიერო მიაგო „ღმერთმან გულთ-მეცნიერმან, უძილმან მცველმან ისრაელისამან“.[144] განსაკუთრებით საინტერესოა ანონიმი მემატიანის მიერ წარმოდგენილი ანისის ბრძოლის მიმდინარეობა: „მხედველნი, ვითარცა ერნი ისრაელისანი, და მზეცა, ისუ-ნავეთებრ, მდეგი, ვეღარა მპყრობელი ეტლთა განგებითა მსრბოლობისათა, შთაეწურა დევნასა შინა მათსა“.[145] აქ ვხედავთ ძველი აღთქმის გამოძახილს, ქართველთა ლაშქარი ისრაელის რჩეულ ერსაა შედარებული და მზე, ისევე როგორც ამორეველებთან ბრძოლისას ისუ ნავეს ბრძანებით „დადგა მზე საშუვალ ცასა“ (ისუ ნავე, 10:12-13), მხოლოდ მაშინ „შთაეწურა“, როდესაც მუსლიმები დამარცხდნენ. ეს შედარება კიდევ უფრო შორსმიმავალი დასკვნის გამოტანის შესაძლებლობას გვაძლევს, რადგან ძველ აღთქმაში ხაზგასმულია ამ დღის განუმეორებლობა: „და არა იყო ესე მლევანი დღე პირველი, არცა დასასრული, ვითარმცა ისმინა ღმერთმან კაცისაჲ, რამეთუ უფალი ჰბრძოდა ისრაჱლისა თანა“ (ისუ ნავე, 10:14). გამოდის დღე, რომლის მსგავსიც არც მანამდე და არც შემდეგ ყოფილა, რადგან თავად ღმერთი იბრძოდა ისრაელისათვის, მემატიანის თანახმად, კვლავ განმეორდა და ამჯერად ღმერთმა ქრისტიანი ქართველებისათვის იბრძოლა.

შამქორში გამარჯვებულმა ქართველებმა მუსლიმთა მიერ მიტოვებულ ბანაკში დაისადგურეს, რამაც სრულიად უცვალა სახე სამყაროს: „და მას ღამესა დაიბანაკეს სადგომსა მათსა, რომელი გუშინ მნახველთაგან აღარ იცნობებოდა. მადრასათა წილ აღმართნეს ეკლესიანი და მყივანთა წილ ჰკრეს ძელსა, და ნაცვლად მუყრთა იხილვებოდა ღაღადება მღდელთა ადონაისადმი: „უფალო საბაოთ ძალთასა“.[146] ბრძოლის შემდეგ, როდესაც განჯელები იძულებული გახდნენ ქალაქის კარები გაეხსნათ, ქართველებმა მუსლიმები დემონსტრატიულად დაამცირეს: „შეიყვანეს დავით დარბაზსა შინა, ტახტსა სასულტნოსა ზედა დასუეს, ფანჯანობათასა სასულტნოსა უკრეს, და ღორის ჴორცითა დიდად ძალი პურობა გარდაიჴადეს“.[147]

[144] დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 328; შდრ. „ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 311.

[145] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 9; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 384-85.

[146] იქვე, 72; შდრ. იქვე, 442.

[147] ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 127; შდრ. ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 492.

ისლამის მხარეთა დაკნინებისა და მათზე ქართველთა აღზევების ამბავს ბასილი ეზოსმოძღვარი მაღალფარდოვნად გადმოგვცემს: „მოაკლდებოდა ისმაელს, განიქი[ქ]ნებოდა აგარ, იკურთხებოდა ისაკ... რამეთუ მოაკლდებოდა ძალსა მოჰმადიანთასა და მცემელიცა – ებანსა; რამეთუ ქრისტიანეთა ორღანონი ჰმოვანობდეს კიდით კიდედმდე. დაშრტა სასოება მუსურმანთა...“[148] მუსლიმთა დაცემის ამბავს ის ბიბლიური წიაღსვლებით (იერემიას (51:30), პირველი ნეშტთა (5:23), მეორე ნეშტთა (8:3), ესაია (60:11.14.18) უხვად დატვირთული ენით მოგვითხრობს, როგორც წინასწარმეტყველებას, რომელიც უნდა აღსრულებულიყო: „ითქუმოდენ წერილისა: მოაკლდ[ა] ძალი ბაბილოვნისა და აღაშენა მთა ე[რმონ]ისა, განქარდა კუამლი სუბაკთა და განძლიერდეს ბჭენი სი[ონ] ისანი“.[149]

მუსლიმთა მიმართ ეს დამოკიდებულება მხოლოდ მატიანეთა ფურცლების ხვედრი არ ყოფილა. თავიანთი ძლიერების ხანაში, საშინაო საქმეებში ტოლერანტული პოლიტიკის მიუხედავად, ქართველი მეფეები ისლამური სამყაროს მძლავრ მოწინააღმდეგეებად გვევლინებიან. ქართველების, როგორც მუსლიმთა მტრების შესახებ ერთსულოვანნი არიან ევროპელი და აღმოსავლელი ავტორებიც. გერმანელი მკვლევარი ანა-დოროთი ფონ დენ ბრინკენი წერს, რომ ლათინების თვალში „სრულიად აშკარად ქართველები შეესაბამებიან ქრისტიანულ რაინდულ იდეალს. ისინი არიან მებრძოლნი, მამაცნი და შეურიგებელნი მაჰმადიანთა მიმართ. მათ ჰქონდათ იგივე საბრძოლო მორალი, როგორც დასავლეთს...“[150] გიიომ ადამი, მონღოლურ ირანში ნამყოფი დომინიკელი მოგზაური, 1318 წელს დაწერილ ტრაქტატში *De modo Sarracenos extirpandi* ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ქართველები „ყველა აღმოსავლელზე უფრო მძლავრი მეომრები არიან, დაუცხრომლად სწყურიათ სარკინოზთა სისხლი...“[151] ამ წარმოდგენას ადასტურებენ თავად მუსლიმებიც. ა. თვარაძე აღნიშნავს, რომ „აღმოსავლურ წყაროებში ყველგან წინა პლანზეა ქართველთა ქრისტიანობა და ქართველთა აგრესიულობა მაჰმადიანთა მიმართ“.[152] სელჩუკთა სულთანი სანჯარი (1118-57) ერთნაირ მნიშვნელობას ანიჭებს ფრანკი და ქართველი „ურწმუნოების“ მიერ ისლამის

[148] იქვე, 131; შდრ. იქვე, 497.

[149] იქვე, 124; შდრ. იქვე, 489.

[150] Anna-Dorothée von den Brincken, *Die "Nationes Christianorum Orientalium" im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts* (Köln, 1973), 105, 125; გოჩა ჯაფარიძე, „საქართველო XII-XIV საუკუნეების ევროპელთა თვალით“, *ლიტერატურული საქართველო*, 6 აგვისტო (1976), 4.

[151] Guillaume Adam, "De modo Sarracenos extirpandi," in *RHC Darm*, t. II (Paris, 1906), 534.

[152] თვარაძე, *საქართველო და კავკასია*, 177.

მიწების დაპყრობას.[153] ქართველთა თავდასხმებით გაბეზრებული და მათი უპირატესობით აღშფოთებული იბნ ალ-ასირი საქართველოზე წერს, რომ „ეს სასაზღვრო მხარე ყოველთვის ყველაზე საშიში იყო მისი მეზობლებისათვის, ჯერ სპარსელებისათვის ისლამამდე და შემდეგ მუსლიმებისათვის ისლამის დასაბამიდან დღემდე“.[154] არაბი ენციკლოპედისტი ან-ნუვაირი (1279-1333), რომელიც მამლუქი სულთნების კარზე მსახურობდა, ქართველებს მოიხსენიებს, როგორც „მუსლიმთა ყველაზე დაუძინებელ მტრებს“.[155]

მესიის მახვილი

1122 წელს თბილისის აღების შემდეგ დავით IV-ის მიერ მოჭრილ ფულზე ჩნდება ახალი ტიტული – *მესიის მახვილი*. ეს ტიტული იკითხება არაბულად ზედწერილ მონეტებზე, რითაც აღმაშენებელმა დაუფარავად გამოუცხადა მუსლიმურ სამყაროს თავისი იდეოლოგიური პროგრამა ქრისტიანობის იარაღით დაცვისა.

პირველად ზ. ავალიშვილმა აღნიშნა, რომ მონეტაზე *მესიის მახვილის* დაწერა გარკვეულწილად ჯვაროსნობაზეც მიუთითებდა: „იმდროინდელი საქართველო ერთის მხრივ, მართლაც რომ ჯვაროსნად ჩაითვლება და ამის ნიშნად ფულებზე დავით მეფე „ქრისტეს მონად“ (აბდულ-მესიად) და „ქრისტეს ხრმლად“ იწოდება...“[156] მ. ლორთქიფანიძე კიდევ უფრო ვრცლად განმარტავს ტიტულის მნიშვნელობას: „დავით აღმაშენებლის დროსვე ჩნდება საქართველოს მეფეთა ტიტულატურაში „მესიის მახვილი“. დავითის სპილენძის მონეტაზე არაბულად ამოკვეთილი „მეფეთა მეფე დავით ძე გიორგისა, მესიის მახვილი“[157] დავითის პოლიტიკის შესანიშნავი გამოხატულებაა. დავითი თურქ დამპყრობლებს ამიერკავკასიიდან ერეკებოდა და მეზობელ ქრისტიან ხალხებს „მესიის მახვილად“ ევლინებოდა ურწმუნო მაჰმადიანთა წინააღმდეგ ბრძოლაში. ნიშანდობლივია, რომ „მესიის მახვილი“ დავით აღმაშენებელმა თავის მონეტაზე ამოკვეთა არაბულად, ვინაიდან ეს მონეტა მთელი მახლობელი აღმოსავლეთის ბაზარზე გადიოდა და ის ყველაზე უკეთესი საშუალება იყო დავითის ამ ზეწოდების ფართოდ გახმაურებისათვის, ხოლო ამ ფორმულის სწორედ არაბულად ამოკვეთა მაჰმადიანებს მათსავე ენაზე ეუბნებოდა, რომ დავითი „მესიის მახვილია“, რომ ის ქრისტიანთა მცველი და ქომაგია და ისინი უნდა ძრწოდნენ შიშით მის წინაშე“.[158]

ქართველი მკვლევრები თანხმდებიან, რომ ტიტული *მესიის მახვილი* მებრძოლი ქრისტიანობის გამოხატულებაა: „ქართველი მეფეები... ატარებდნენ „მესიის მახვილის“ (*ჰუსამ ალ-მასიჰ*) ამაყ ტიტულს. ახლახან გამოვლენილი სპარსული დოკუმენტები მოწმობს, რომ „მესიის მახვილად“ (*საიფ ალ-მასიჰ*) იწოდებოდა ზოგიერთი ქართველი მხედართმთავარიც... ტიტული „მესიის მახვილი“, ვფიქრობთ, სრულიად აშკარად გამოხატავს არა ქრისტეს მშვიდობისმოყვარე მისიას, არამედ მებრძოლი ქრისტიანობის პოზიციას“.[159] ი. ფაღავაც მიუთითებს დავითის ტიტულის გამოკვეთილად მხედრულ ასპექტზე და ავლებს საინტერესო პარალელს ამ მრისხანე წოდებასა და სიცილიის დამპყრობი ნორმანი მეფეების შედარებით „მშვიდობიან“ ტიტულს (*ნა ზარეველთა მცველი*) შორის.[160]

თითქმის იდენტური წოდებით არის შემკობილი დავით სოსლანი, რომელიც თამარ მეფის კონსორტი იყო და სამეფოს მტრებს მახვილით ესაუბრებოდა. იოანე შავთელი „აბდულმესიანში“ დავით სოსლანს „ქრისტეს მჭედარს“ უწოდებს.[161] სხვაგან ის არის „მჭედარი ღმრთისა სამ-ხატოვნისა“.[162]

საყურადღებოა, რომ *მესიის მახვილი*, წოდება, რომელიც დავით აღმაშენებელმა დაამკვიდრა ქართველ მეფეთა ტიტულატურაში, ისლამურ ტიტულებს წააგავს და ნასესხები ჩანს მუსლიმური სამყაროს ისეთი ზედწოდებებიდან, როგორებიცაა *საიფ ალაჰ* („ალაჰის მახვილი“) ან *ჰუსამ ად-დინ* („სარწმუნოების მახვილი“).[163] ეს კი, თავის მხრივ, იმასაც უნდა მოწმობდეს, რომ მუსლიმ მმართველთა მსგავსად, დავით აღმაშენებელი ქრისტიანობის პოზიციების განმტკიცებას ძალისმიერი მეთოდებითაც არ ერიდება და ამის შესახებ ხმამაღლადაც აცხადებს.

ქართველ მეფეთა ამ ტიტულს კარგად იცნობდა მათი თანადროული ისლამური სამყარო. არაბი მემატიანე ალ-ფარიკი წერს: „აფხაზთა მეფედ მაშინ იყო დიმიტრი, დავითის ძე, დავითიანი, რომელიც ჰუსამ ალ-მასიჰად იწოდებოდა“.[164]

[153] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 116.

[154] *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil fi'l-ta'rīkh*, p. 3, 270.

[155] *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte*, écrite en Arabe par Taki-Eddin-Ahmed-Makrizi, traduite en Français par M. Quatremère, t. II (Paris, 1845), 56, n. 52.

[156] ავალიშვილი, *ჯვაროსანთა დრო-იდან*, 49.

[157] უფრო ზუსტად კი – „მეფე მეფეთა, მახვილი მესიისა, დავით [დაუდ] ძე [ბ.] გიორგისა [ქიურქი]“. დავითი IV-ის ამ ტიპის მონეტებისათვის იხ. Irakli Paghava, "The first Arabic coinage of Georgian monarchs: rediscovering the Specie of Davit IV the Builder (1089-1125), King of Kings and Sword of Messiah," *The 3rd Simone Assemani symposium on Islamic coins*, eds. B. Callegher, A. D'Ottone (Trieste, 2012), 222-39.

[158] მ. ლორთქიფანიძე, „საქართველო XI ს. ბოლოსა და XII ს. პირველ მეოთხედში. დავით IV აღმაშენებელი“, *სინ*, ტ. III (თბილისი, 1979), 257.

[159] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 231.

[160] Paghava, "The first Arabic coinage of Georgian monarchs," 245, 247, n. 107.

[161] იოანე შავთელი, „აბდულმესიანი“, სტრ. 76/2.

[162] იქვე, სტრ. 14/1.

[163] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 246.

[164] ე. სიხარულიძე, „ალ-ფარიკი საქართველოში“, *სემიტოლოგიური ძიებანი*, II (1985), 86.

ამავე წოდებით მოიხსენიებს ალ-ფარიკი გიორგი III-საც, რომელმაც „მიიღო მამამისის ტიტული: „მესიიის მახვილი მეფეთ-მეფე“ (ჰუსამ ალ-მასიჰ მალიქ ალ-მულუქ)...“[165] ცნობილი შირვანელი პოეტი ფალაქი შირვანი „მესიიის მახვილის“ ტიტულით ამკობს დემეტრე I-ს.[166] ასეთივე ტიტულით მოიხსენიებს პოეტი ხაკანი შირვანი გიორგი III-საც. მის წერილებში ჩამოთვლილია საქართველოს მეფის ოფიციალური ტიტულები, რომელთა შორისაა „მახვილი მესიისა და დასტური მისი“ და „მესიის მახვილი და მისი არგუმენტი“. ქართველი მეფის ეს წოდებები შემონახულია 1219 წელს გადაწერილ სპარსული დოკუმენტების კრებულში „თარასსოლი“ (მიმოწერა), სადაც დიპლომატიური ეტიკეტის გათვალისწინებით აღმოსავლეთის მეფეთა ტიტულებია დაცული.[167]

[165] ეთერ სიხარულიძე, „ალ-ფარიკის ცნობა დემეტრე I-ის გარდაცვალების შესახებ“, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, II (1999), 17.

[166] ჯემალ სტეფნაძე, „მეთორმეტე საუკუნის შირვანელი პოეტები დემეტრე I შესახებ“, *საუნჯე*, 5 (1977), 228.

[167] იხ. *ქართულ-სპარსული ეტიუდები*, გამოსცა მ. თოდუამ, ტ. III (თბილისი, 1979), 9, 18, 25.

რაინდული და ჯვაროსნული სულისკვეთება საქართველოში

თ. კოლბაბა აღიარებს, რომ ბიზანტიაში ომს არ ჰქონდა ის „კულტურული სიმძიმე“, რაც გააჩნდა დასავლეთში. ლათინთა ისეთი იდეალები, როგორიცაა როლანდისა და სიდის მსგავსი გმირი რაინდები, ყველაფრის მიუხედავად განწირული კვეთება ბრძოლაში, სიკვდილი უკანდახევის ნაცვლად, ნაკლებად იყო დამახასიათებელი ბიზანტიისათვის. დასავლელთაგან განსხვავებით, ეს იდეები არ იყო ცენტრალური ბიზანტიური ელიტისათვის.[168] დასავლეთის წარჩინებული საზოგადოება კი თავისი არსებობის *raison d'être*-ს ბრძოლაში ხედავდა. მათი მორალისათვის უცხო იყო ბიზანტიელთა ფრთხილი და რაციონალური მიდგომა საველე ბრძოლისადმი, რომელსაც დიდი მსხვერპლის მოტანა შეეძლო. როლანდი, დასავლელ რაინდთა იდეალი, სიმხდალეში რომ არ ჩამოერთვათ, გამოუვალ მდგომარეობაში ჩავარდნილიც კი უარს ამბობს მაშველის მოხმობაზე.[169]

ქცევის მსგავსი წესი და საბრძოლო ღირებულებები ქართველი მეომრისათვისაც იყო დამახასიათებელი.[170] 1270 წელს, ილხან აბაღასა და ჩაღათაელ ბარახას შორის ბრძოლისას, როდესაც ჩაღათაელთა ძირითადი ძალების გამოჩენისას ავანგარდში მყოფი ილხანი სარდლები უკუქცევას აპირებდნენ, მათ რიგებში მყოფმა დავით VII-მ უარი განაცხადა უკანდახევაზე: „არა არს წესი ჩუენ ქართველთა უკუე, რა ვიხილოთ მტერი ჩუენ კერძო მომავალი, შეუბმელად ზურგი შემოვაქციოთ, დაღათუ იყოს სიკუდილი“.[171] გაოცებული მონღოლებისათვის, რომელთათვისაც გადაწყვეტილების მიღებისას სამხედრო აუცილებლობა ძირითად პრიმატს წარმოადგენდა, გაუგებარი იყო ქართველი მეფის ასეთი ქცევა, რომელიც დამარცხების მიზეზიც შეიძლება გამხდარიყო. განსხვავებით, დავით VII ადვილად იპოვიდა თანამოაზრეს ევროპელ რაინდში. 1711 წელს ქართლის მეფე და ირანის სპასალარი ქაიხოსრო, რომელიც უპირველესად რაინდი იყო და მხოლოდ შემდეგ მეფე, თავის სახელს სიცოცხლეზე მეტად უფრთხილდება („ჩემისა სიცოცხლისათვის არა მოვაყივნო თავი, არცა გვარი ჩემი“), კარისკაცების რჩევას ყურს არ უგდებს, ავღანებისგან უკუქცეულ ირანელებს არ გაყვება და ბოლო ამოსუნთქვამდე იბრძვის წაგებულ ომში.[172]

[168] Kolbaba, "Fighting for Christianity," 211.

[169] Miller, "Introduction," 6-7.

[170] ვრცლად ქართველ და ევროპელ რაინდთა მსგავსი იდეალებისათვის იხ. მამუკა წურწუმია, „რაინდობა საქართველოში“, *საისტორიო კრებული*, 6 (2017), 37-79.

ტრუბადური ბერტრან დე ბორნი (XII ს.) ბუნების მშვენიერებასაც აფასებს, მაგრამ ყველაზე მეტად ბრძოლის, იარაღის, ცხენების, დაჭრილ-დახოცილთა და მამაცური შეტაკების ხილვა სიამოვნებს: „საკვებსა და ღვინოზე მეტად მე გემოს ვატან საბრძოლო ყიჟინას: „წინ! წინ!“.[173] ეს სულისკვეთება სრულიად უცხო იყო ბიზანტიელთათვის. იმპერატორი მავრიკიოსი ბრძოლაში გამარჯვებას „ფუჭ დიდებას“ უწოდებდა.[174] ამ მოცემულობას ქართულ სინამდვილეს თუ შევადარებთ, ადვილად დავინახავთ, რომ ქართველი აზნაურის გონებაც ომის სცენებითაა შეპყრობილი. გიორგი სააკაძე თავის გამოსათხოვარ სიტყვაში ისევ ომში ყოფნას ნატრობს და ბრძოლის ნაცნობი სურათები – მუზარადების ელვარება, დროშების ფრიალი, რაზმის მოწყობა, საყვირისა და ბრძოლის ხმა, ცხენების თქარათქური – წარმოუდგება თვალწინ:

> არ მომიგონებთ, რას იტყვით, როს მუზარადი ელევდეს,
> რაზმი გასწორდეს დროშებით, ორგნითვე ჯარი ღელევდეს,
> ცემა და საყვირთ ხმა იყოს, ცხენნი კაცთ ფეხით ქელევდეს...[175]

საგულისხმოა, რომ ეს სიტყვები სასულიერო პირს, თბილი-

[171] ჟამთააღმწერელი, *ასწლოვანი მატიანე*, 151; შდრ. ჟამთააღმწერელი, „ასწლოვანი მატიანე“, 604.

[172] სეხნია ჩხეიძე, *ცხოვრება მეფეთა, საქართველოს ცხოვრება: ახალი მოთხრობა 1469 წლიდგან, ვიდრე 1800 წლამდე ორ წიგნად აღწერილი*, მეორე გამოცემა ზ. ჭიჭინაძის მიერ (თბილისი, 1913), 28.

[173] Marc Bloch, *Feudal Society*, vol. 2 (Chicago, 1961), 293.

[174] *Maurices's Strategikon: Handbook of Byzantine Military Strategy*, trans. G. T. Dennis (Philadelphia, 1984), 65.

[175] იოსებ ტფილელი, *დიდმოურავიანი*, 48.

სის მიტროპოლიტს იოსებ თბილელს ეკუთვნის, რომელსაც კარგად ესმის ის სულისკვეთება, რაც ქართველ მოყმეს ამოძრავებდა ყველა ეპოქაში.

ბიზანტიელთა ომებს, ურწმუნოებთან წინააღმდეგ წარმოებულებსაც კი, აკლდა საყოველთაო-სახალხო და რელიგიური ენთუზიაზმი – აღტკინებები და ხილვები, მარხვა და თვითგვემა, რაც ასე ნაცნობია ჯვაროსნული მოძრაობისათვის.[176] სამაგიეროდ, რელიგიური აღტკინება და ხილვები გვხვდება საქართველოს ისტორიაში.

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი გვარწმუნებს, რომ დიდგორის ბრძოლაში ქართველებს თავად წმინდა გიორგი ეხმარებოდა: „და წმიდა მოწამე გიორგი განცხადებულად და ყოველთა სახილველად წინაუძღოდა მას და მკლავითა თჳსითა მოსრვიდა ზედამოწევნულთა უსჯულოთა მათ წარმართთა, რომელ თჳთ იგი უსჯულონი და უმეცარნი მოღმართ აღიარებდეს და მოგჳთხრობდეს სასწაულსა ამას მთავარმოწამისა გიორგისსა“.[177] ეს ეპიზოდი ჰგავს 1098 წელს ანტიოქიასთან ბრძოლის ამბავს, როდესაც ჯვაროსნებს სჯეროდათ, რომ ქერბოგას ლაშქარი მათ მხარდამხარ მებრძოლმა ზეციურმა არმიამ დაამარცხა, რომელთაც წმინდა მხედრები გიორგი, დიმიტრი, მერკურიუსი და თევდორე უძღოდათ.[178]

ბასიანის კამპანიის დროს, ოძრხეში ლოცვად მყოფ თამარ მეფეს, სხვა საეკლესიო პირებთან ერთად ახლდა ევლოგი სალოსი, რომელსაც ხილვა ეწვია, რომ ბრძოლაში ქართველთა ლაშქარი გაიმარჯვებდა: „და მეფე თამარ მოვიდა ოძრჴეს და ეახლნეს: შავთელი, კაცი ფილასოფოსი და რიტორი, ლექსთა გამომთქმელი და მოღუაწებათა შინა განთქმული, და ევლოგი, სალოსად წოდებული და წინასწარმცნობელობისა ღირსქმნილი...[179] დღესა ერთსა, აღესრულა რაჲ საღმრთო ჟამის წირვა ზემოჴსენებულისა ევლოგის მიერ, განკჳრვება დაეცა ევლოგის და იწყო ღაღადებად სულელის მსგავსად და იწყო აღმართ ხედვად; და ვითარ ხედვიდა ევლოგი, ჴმა-ყო ჭმუნვის სახედ და სამგზის დაეცა და მეყსეულად აღხლტნა და აღიტყუენა ჴელნი; „აჰა, დიდება ღმერთსა! ქრისტე ძლიერ არს! ჴელნო ევლოგისნო, სპარსთაგან არაჲ გეშინის; განუტევეთ, რათა ვიდოდის მშჳდობით“. ცნეს ყოველთა, რამეთუ წინასწარმეტყუელებით იყო სიტყუა მისი. არამედ ევლოგი არავის რა გამოუცხადა საიდუმლო თჳნიერ იოანე შავთელისა, რამეთუ მას ოდენ აუწყა, ვითარმედ ჟამსა ამას მოსცნა ღმერთმან ბარბაროზნი საძლეველად ჴელთა ქრისტიანეთასა. და მყის წარვიდა ევლოგი პირისაგან მათისა და დაიმალა...[180] მაშინ შავთელმან რქუა: „უწყოდე, მეფეო, რომელ ჩუენება იხილა სულელსაგონებელმან, გარნა ჩუენებასა კეთილსა ვჰგონებ“. ამისთჳს დაწერეს დღე და ღამე და ჟამი იგი“.[181]

მასობრივი რელიგიური ენთუზიაზმით, ლოცვით და ცრემლებითაა აღსავსე ანისის, შამქორისა და ბასიანის ლაშქრობებში მებრძოლთა ქცევა. შამქორის ბრძოლის წინ ლაშქარი ცრემლით ევედრება ღმერთს;[182] იგივე ხდება ბასიანის კამპანიაშიც, როდესაც მეფე და დიდებულები ერთხმად ტირილით შესთხოვენ უფალს გამარჯვებას.[183]

ცალკე აღნიშვნის ღირსია ქართული ქრისტიანობის შემტევი ხასიათი, რაც პარალელს პოულობს ჯვაროსნობასთან. ბიზანტიელებისათვის ომი მაშინაა სამართლიანი, როცა ის თავდაცვითია ან იმპერიის ყოფილი ტერიტორიების აღსადგენად წარმოებს. თავიანთი აღმავლობის ხანაში კი ქართველები ლაშქრავენ მუსლიმთა ისეთ მიწებს, რომელიც არათუ მათ არ ეკუთვნოდათ ოდესმე, არამედ ფეხიც კი არ დაედგათ: „ქართველთა ნათესავი ვერავინ მიწევნილ იყო“;[184] „დალეწნეს სპარსეთისა ქალაქნი და მარანდი ამოსწყჳდეს და ერანის ქუეყანა. ესდენად სიშორესა შინა მივიდენ, რომელ არცა თუ სახელი ქართველობისა ისმოდა“.[185]

ბ. ლომინაძე წერს, რომ დავით IV იბრძვის „ქართული ქრისტიანული ეკლესიის არა მარტო დაცვისათვის, არამედ გავრცელებისთვისაც“.[186] ნ. ბერძენიშვილიც შენიშნავს, რომ მეფისათვის „ქრისტიანობა, მისი დაცვა, მისი გავრცელება, გამოცხადებულია მიზნად“.[187] დავით აღმაშენებელი, რომელმაც მუსლიმთაგან მრავალი ადგილი დაიხსნა, ქართველი მემატიანის ქებას იმსახურებს, რომელიც მას პავლე მოციქულსა და კონსტანტინე I-ს ადარებს: „რათამცა ყოველი სოფელი მოსტაცა ეშმაკსა და შეასაკუთრა ღმერთსა, რომლითა მოიღო მადლი მოციქულობისაჲ, ვითარცა პავლე და ვითარცა დიდმან კოსტანტინე“, და „რაოდენნი ეკლესიანი, წარმართთაგან

[176] Kolbaba, “Fighting for Christianity,” 210.

[177] დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 341; შდრ. „ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 325.

[178] Peter Tudebode, *Historia de Hierosolymitano Itinere*, trans. J. H. Hill, L. L. Hill (Philadelphia, 1974), 87; *Gesta Francorum*, 69.

[179] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 95; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 464.

[180] ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 504.

[181] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 99; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 467.

[182] ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 127; შდრ. ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 491.

[183] იქვე, 136; შდრ. იქვე, 501.

[184] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 107; „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 475.

[185] „ლაშა გიორგის-დროინდელი მემატიანე“, *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I (თბილისი, 1955), 369; „ლაშა-გიორგის დროინდელი მემატიანე“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა ც. ქურციკიძემ, *ქართლის ცხოვრება*, რედ. რ. მეტრეველი (თბილისი, 2008), 354.

[186] ბ. ლომინაძე, „სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა VIII-XII საუკუნეების საქართველოში“, *სრბ*, 87.

[187] ბერძენიშვილი, *სის*, II, 29.

შეგინებულნი, განწმიდნა სახლად ღმრთისად, რაოდენნი ნათესავნი წარმართთანი შვილად წმიდისა ემბაზისად მოიყვანნა და შეაწყნარნა ქრისტესა“.[188]

ქართული წყარო, რომელიც სხვადასხვა თხზულებებიდან ამოკრეფილ მონაცემებს შეიცავს, გვაწვდის უნიკალურ ცნობას 1124 წელს დავით აღმაშენებლის მიერ ანისის აღების შესახებ: „...წაუღო მანვე აღმაშენებელმან ანის ქალაქი არფასლნიანთა. და მოსწყვიტნა იგინი, რომელთა დიდი საყდარი ანისი მიძგითად მოეკმაზა და ქრისტეანეთა სისხლითა იგი საყდარი და ქალაქი მოერწყოთ. იმუქაფა ღმრთის მოყვარემან დავით აღმაშენებელმან. მოლათა და დარიმანთა სისხლითა ახლავე მან მორწყო, საყდარი იგი ახლად მონათლა, რომელი აღეშენა ბერძენთა ასულს დედოფალს კატრონიტეს. და იქი ესაფლავა. მივიდეს მეფე და კათალიკოზი, ეპისკოპოსნი და ერთობილნი ლაშქარნი დედოფლისა საფლავსა. ახლად წესი აუგეს და თვითან მეფემან სამჯერ საფლავთა ჩასძახნა: „გიხაროდენ შენ დედოფალო, რამეთუ იჴსნა ღმერთმან საყდარი შენი უსჯულოთა ჴელთაგან“.[189] დაუნდობელი სარწმუნოებრივი დაპირისპირების ასპარეზად ქცეულ ანისში დავითის მიერ მუსლიმთა ჟლეტასა და მეჩეთად გადაკეთებული ტაძრის ხელახლა კურთხევას ხოტბას ასხამენ ქართული და სომხური მატიანეები.[190] ასევე ამაყია ქრისტიანთა წარმატებით თამარის მემატიანე, რომელიც 1192/93 წელს კარნუ-ქალაქზე (არზრუმი) ქართველთა ლაშქრობის აღწერისას მუსლიმებს ათქმევინებს: „ესრე ტიროდეს: „ვინა ჩემდა ესევითარი შერისხვა, ვინათგან არაოდეს გჳხილავს ტომი ქრისტიანეთა სანახებსა საყოფელთა ჩუენთასა!“[191]

ქართველებისათვის ომი იმიტომ კი არ არის სამართლიანი, რომ ის თავდაცვითია, არამედ იმიტომ, რომ ის მუსლიმთა წინააღმდეგ წარმოებს. ისტორიული სომხეთისა თუ ბიზანტიის ტერიტორიების შემოერთებისას ქრისტიანთა დაცვა კიდევ შეიძლება მიზეზად მოეტანათ, მაგრამ სპარსეთის ისეთ მიწებზე შეტევა, რომელიც არასოდეს ყოფილა ქრისტიანული, მხოლოდ მუსლიმთა წინააღმდეგ მიმართული საღვთო ომით შეიძლება აიხსნას. ქართველთა აქტივობა ისეთ სახეს იღებს, რომ ჯუვეინი მათ ბრალსაც კი დებს, თითქოსდა სურდათ ბაღდადის აღება, ხალიფას ჩამოგდება და კათალიკოსით შეცვლა, ხოლო მეჩეთების ეკლესიებად გადაკეთება.[192]

შუა საუკუნეების ქრისტიანულ საზოგადოებაში, სულის ხსნის იდეა წამყვანი იყო. ბიზანტიური საზოგადოება, ისევე როგორც ქართული, ღრმად რელიგიური იყო, მაგრამ ქვეყნის ბედის მიმართ მათ განსხვავებული პოზიცია გამოავლინეს. თურქებისაგან შევიწროებულმა და უკიდურეს გაჭირვებაში მყოფმა ბიზანტიელებმა რელიგიურ გრძნობებს შეაფარეს თავი. მათ ინდივიდუალური სულის ხსნა ამჯობინეს მთელი ქვეყნის ფიზიკურ გადარჩენას და როგორც კოლინ უელსი წერს, „რელიგიურ კომპრომისს ნაციონალური თვითმკვლელობა არჩიეს. ბიზანტიელთათვის თურქული უღელი ნაკლები ბოროტება აღმოჩნდა, ვიდრე საძულველ კათოლიკეთა სულიერი მორჩილება“.[193] ქართველებს, პირიქით, ყველაზე მძიმე წუთებშიც არ შეუწყვეტიათ მუსლიმი დამპყრობლების შეიარაღებული წინააღმდეგობა და ევროპიდან დახმარების იმედით, უმტკივნეულოდ აღიარებდნენ რომის პაპის პრიმატს. მიუხედავად ქართველთა სიმტკიცისა ქრისტეს რწმენაში, მათ არ ახასიათებდათ ვიწრო, დოგმატური აზროვნება და დაპირისპირების ნაცვლად, ადვილად პოულობდნენ საერთოს ლათინებთან.

ჯ. რაილი-სმიტი წერს, რომ ჯვაროსნები, რომლებიც ფეოდალურმა ევროპამ შვა, მისთვის ჩვეული კატეგორიებით აზროვნებდნენ და ქრისტეს აღიქვამდნენ როგორც სენიორსა და ფეოდალურ ლორდს.[194] სწორედ ამიტომ, როგორც ევროპელი რაინდისათვის, ისე ქართველი მოყმისათვის წმინდა მიწისა და იერუსალიმის გამოხსნა ნიშნავდა ქრისტეს, როგორც ზეციური პატრონის (სენიორის) სასარგებლოდ მისი სამეფოს განთავისუფლებას. განსხვავებით ბიზანტიელებისაგან, ეს აქტი, მათი როგორც ვასალის ფსიქოლოგიაში ადვილად პოულობდა ახსნასა და გამართლებას.

იერუსალიმის მნიშვნელობა ქართული ქრისტიანობისათვის

იერუსალიმი, რომელიც ჯვაროსანთა მთავარ მიზანს წარმოადგენდა, არ იმსახურებდა ასეთ ყურადღებას პრაგმატულ

[188] დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 353-54; შდრ. „ცხორებაი მეფეთ-მეფისა დავითისი“, 337-38.

[189] „მოკლე ცნობები საქართველოს ისტორიიდან“ და შენიშვნები ამ ცნობების შესახებ“, *ძველი საქართველო*, რედ. ე. თაყაიშვილი, ტ. II (ტფილისი, 1913), 62.

[190] იხ. დავლიანიძე, „მათე ურჰაელის ცნობები დავით აღმაშენებელის შესახებ“, 248; ვარდან არეველცი, *მსოფლიო ისტორია*, თარგმნეს ნ. შოშიაშვილმა და ე. კვაჭანტირაძემ, შესავალი, კომენტარი და საძიებლები დაურთო ე. კვაჭანტირაძემ (თბილისი, 2004), 139.

[191] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 58; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 430.

[192] *ჯუვეინის ცნობები საქართველოს შესახებ*, 28-29.

[193] Colin Wells, *Sailing from Byzantium: How a Lost Empire Shaped the World* (New York, 2006), 45.

[194] Jonathan Riley-Smith, “Crusading as an Act of Love,” *History*, 65 (1980), 180-81.

ბიზანტიელთაგან. ანა კომნენა გაკვრით თუ ახსენებს ჯვაროსანთა მიერ იერუსალიმის აღებას.[195] სწორედ პრაგმატული კუთხით უნდა დავინახოთ შემდგომი ცვლილებები ბიზანტიის იმპერატორთა დიპლომატიაში: როგორც კი გაიაზრეს იერუსალიმის მნიშვნელობა დასავლეთის საქრისტიანოსათვის, XII საუკუნიდან მოყოლებული დასავლეთევროპელებთან მიმოწერაში იმპერატორები ცდილობენ საგანგებოდ აღნიშნონ წმინდა მიწით დაინტერესება.[196] ბიზანტიელთა გონებაში იერუსალიმი კონსტანტინოპოლით იყო გაწონასწორებული, რომელიც აღიქმებოდა როგორც *ახალი სიონი* და *ახალი იერუსალიმი*, ჭეშმარიტად წმინდა ქალაქი.[197] მ. ანგოლდი შენიშნავს, რომ ბიზანტიაში არ იყო გავრცელებული იერუსალიმში საყოველთაო პილიგრიმობა, რომელიც ასე პოპულარული იყო დასავლეთ ევროპაში. წმინდა მიწაზე პილიგრიმობა ბიზანტიელ ასკეტთა ხვედრი იყო.[198]

სულ სხვა გრძნობა ამოძრავებდათ ქართველებს იერუსალიმისა და წმინდა მიწის მიმართ. ქართველების განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას იერუსალიმის მიმართ განაპირობებდა ის ფაქტი, რომ წმინდა ქალაქს ისინი მიიჩნევდნენ თავიანთი რწმენის წყაროდ. საქართველოს ეკლესიებს იერუსალიმის ეკლესიების მიხედვით არქმევდნენ სახელებს, მცხეთა კი, როგორც „ახალი იერუსალიმი“, გარშემორტყმული იყო იერუსალიმის მიმდებარე პუნქტების სახელებით (გეთსიმანია, გოლგოთა, თაბორი, ბეთლემი, სხვ.).[199] ქრისტიანობის მიღებისთანავე, საქართველოსა და იერუსალიმს შორის დამყარდა მჭიდრო კავშირი, რასაც ხელს უწყობდა წესად ქცეული პილიგრიმობა წმინდა მიწაზე და აქ ქართველ ბერთა მუდმივი ყოფნა.[200]

მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა ის გარემოებაც, რომ ბაგრატიონები თავიანთ წარმომავლობას იერუსალიმს უკავშირებდნენ და ამ ლეგენდას ყოველთვის განამტკიცებდნენ საქმით. კონსტანტინე პორფიროგენეტის მოწმობით, „ისინი, როგორც თვითონ ამბობენ, იერუსალემიდან შთამომავლობენ და რადგან დიდი რწმენა აქვთ მათი და ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს საფლავისა, ისინი განსაზღვრულ ხანებში უხვად უგზავნიან ფულს წმინდა ქალაქის პატრიარქს და იქაურ ქრისტიანებს“.[201]

[195] Laiou, “The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders,” 35.

[196] Chrissis, “Byzantine Crusaders,” 266.

[197] Angold, “The Fall of Jerusalem (1187) as Viewed from Byzantium,” 291; Dennis, “Defenders of the Christian People,” 33.

[198] Angold, “The Fall of Jerusalem (1187) as Viewed from Byzantium,” 291.

[199] К. Кекелидзе, “К вопросу об Иерусалимском происхождении грузинской церкви,” *ეძქლი*, ტ. 4 (თბილისი, 1957), 262-63; თამილა მგალობლიშვილი, *ახალი იერუსალიმები საქართველოში* (თბილისი, 2013), 16-22; Amnon Linder, “Christian Communities in Jersusalem,” in *HoJ*, 152.

[200] Joshua Prawer, “Social Classes in the Crusader States: the Minorities,” in *Crusades*, vol. 5, 87-88; Linder, “Christian Communities in Jersusalem,” 146-51; Johannes Pahlitzsch, “Georgians and Greeks in Jerusalem (1099-1310),” in *EWCS*, 35-39.

[201] *გეორგიკა*, IV/2, 258.

XII საუკუნესა და XIII საუკუნის პირველ მეოთხედში საქართველოს სამეფომ ძლიერების მწვერვალს მიაღწია. შავი ზღვიდან კასპიის ზღვამდე გადაჭიმული ქართული პანკავკასიური იმპერია რეგიონის ერთ-ერთ უძლიერეს სახელმწიფოს წარმოადგენდა, რომელიც მუდმივ ინტერესს ამჟღავნებდა სირია-პალესტინის წმინდა ადგილების მიმართ. თვლიდნენ რა თავს დავით წინასწარმეტყველის ჩამომავლებად, ქართველ მეფეებს თავიანთი პრესტიჟის საქმედ მიაჩნდათ და ყოველთვის დიდ ყურადღებას აქცევდნენ მრავალრიცხოვან ქართველ ბერ-მონაზონთა თუ პილიგრიმთა მდგომარეობას წმინდა მიწაზე.[202]

ბუნებრივია, საზღვარგარეთის წმინდა ადგილებიდან განსაკუთრებული ყურადღება იერუსალიმს ექცეოდა. მემატიანის გადმოცემით, თამარ მეფე „წარავლენდის სარწმუნოთა თჳსთა და დავედრის ესრეთ: „იწყეთ ალექსანდრიით ყოვლისა თანა ლუბიისა, სინისა მთისა“, და მათ კერძოთა ეკლესიათა, მონასტერთა და ერთა ქრისტიანეთა მოიკითხვიდის. ხოლო იერუსალიმისათჳს რადღა საჴმარ არს თქმად?“.[203]

თუ შევადარებთ ბიზანტიისა და საქართველოს, ამ ორი ქრისტიანული ქვეყნის მმართველების ქცევასა და დამოკიდებულებას იერუსალიმის მიმართ, იმ ხანაში, როდესაც ორივე ძლიერების ზენიტში იმყოფება, საკმაო სხვაობას დავინახავთ. ბიზანტიის იმპერატორი ბასილი II არც იმჩნევს ხალიფა ალ-ჰაქიმის მიერ 1009 წელს იერუსალიმში აღდგომის ეკლესიის დანგრევას და ადგილობრივი ქრისტიანების შევიწროებას, რადგან ეს მის ინტერესებში არ შედიოდა. სხვაგვარად იქცევიან ქართველი მეფეები, როდესაც თავიანთ ძალას გრძნობენ. 1219 წელს, როდესაც მეხუთე ჯვაროსნულმა ლაშქრობამ ეგვიპტეში დამიეტა აიღო, დამასკოს აიუბიანმა მმართველმა ალ-მუʿაზამ ʿისა შარაფ ად-დინმა ჯვაროსანთა შიშით იერუსალიმის კედლები დაანგრია. ჟაკ დე ვიტრის გადმოცემით, ქართველები ამ ამბავმა მეტად აღაშფოთა და ისინი დამუქრებიან ალ-მუʿაზამს,[204] ანუ მისი სახით აიუბიანთა იმპერიას. ჯაზირას აიუბიანი გამგებელი ალ-აშრაფი იძულებული გახდა გიორგი IV ლაშასთან მოსაბოდიშებლად ელჩები გაეგზავნა და მომხდარი განემარტა.[205]

[202] Pahlitzsch, “Georgians and Greeks in Jerusalem,” 35-37.

[203] ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 141; შდრ. ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 506.

[204] Jacques de Vitry, *The History of Jerusalem, A.D. 1180*, trans. A. Stewart (London, 1896), 84.

[205] გოჩა ჯაფარიძე, „ʿაჯაიბ ად-დუნია აიუბიანთა სახელმწიფოსა და საქართველოს დიპლომატიური ურთიერთობის ერთი ეპიზოდის შესახებ“, *ქართული დიპლომატია*, VI (1999), 126-35.

ამგვარი მოტივები ადრეულ ხანაშიც შეიმჩნევა. ა. თვარაძე აღნიშნავს ქართულ შემეცნებაში გარემოების იმგვარ აღქმას, როდესაც მათ თავიანთი ბრძოლა სამშობლოსა და ქრისტიანობისათვის იმავდროულად იერუსალიმის დაცვად მიაჩნიათ.[206] ასეთ აზრს ავითარებს ჯუანშერი, რომლის მიხედვითაც ირანელებთან ბრძოლით ვახტანგ გორგასალი საქართველოსთან ერთად იერუსალიმსაც იცავს. ქართველების დამარცხების შემთხვევაში „არა-ხოლო-თუ ქართლი მიეცეს განსარყუნელად, არამედ იერუსალემიცა, რომელ არს მშობელი ყოველთა შვილთა ნათლისათა.“[207]

1187 წელს ჯვაროსნული არმიის ჰატინთან მარცხის, იერუსალიმის დაცემისა და ლათინთა სახელმწიფოების დასუსტების შემდეგ, საქართველო აღმოსავლეთში დარჩენილი ერთადერთი ძლიერი ქრისტიანული სახელმწიფო იყო, რომელსაც იმედის თვალით თვით რომის პაპი და ევროპელი ჯვაროსნები შესცქეროდნენ.[208]

უკანასკნელ ხანებში ს. მარგიშვილმა მძაფრად გააკრიტიკა ქართულ ისტორიოგრაფიაში დამკვიდრებული მოსაზრება საქართველოს, როგორც ქრისტიანობის დამცველის შესახებ და მისი მცდელობა ქრისტიანულ სამყაროში ბიზანტიის „ადგილის დაკავების“ შესახებ:[209] „ასევე სრულიად დაცილებულია საქართველოს სამხედრო და ეკონომიკურ შესაძლებლობებს ქრისტიანული სამყაროს დაცვის ის ფუნქცია, რასაც ქართული ისტორიოგრაფია საქართველოს სამეფოს მიაწერს. ასეთი ფუნქციის გლობალურ მასშტაბში თავის თავზე აღება საქართველოს ორი ძირითადი მიზეზის, ადგილმდებარეობისა და სამხედრო-ეკონომიკური შესაძლებლობების გამო არ შეეძლო. ქრისტიანული სამყაროს (ე.ი. ევროპის) დაცვა ნიშნავდა იმას, რომ უნდა ჩაგეკეტა ის მაგისტრალები, რომლითაც მუსლიმურ ძალებს დასავლურ სამყაროში შეღწევა შეეძლოთ, ეს მაგისტრალები კი აღმოსავლეთ-დასავლეთის მიმართულებაზე, საქართველოს სამხრეთი რეგიონებიდან მოშორებით, ჩრდილო მესოპოტამიისა და სომხეთის ტერიტორიებზე გადიოდა და თავს იყრიდა მცირე აზიაში (ანატოლიაში), ანუ იქ, სადაც ბიზანტიის იმპერია მდებარეობდა. ისტორიის გარკვეულ ეტაპზე ამ ფუნქციას ნამდვილად ასრულებდა ბიზანტიის იმპერია, მაგრამ საბოლოოდ თავად აღმოჩნდა იმ ისლამურ-მომთაბარული ძალებისგან განადგურებული, რომელთა წინსვლასაც საკმაო წარმატებით აფერხებდა რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში. სრულიად ბუნებრივია, რომ საქართველოს სამეფოს, რომელსაც არასოდეს არ მიუღწევია ბიზანტიური მასშტაბებისთვის და არც ის მაგისტრალები სჭერია, რომლითაც მომთაბარული თუ ისლამური არმიები მოძრაობდნენ დასავლეთისკენ, ასეთი ამოცანის შესრულება არ შეეძლო და მას ამის გაკეთება რომ ეცადა, ისევე აღმოჩნდებოდა ისლამურ-მომთაბარული ძალებისგან წალეკილი, როგორც აღმოჩნდა ბიზანტიის იმპერია“.[210]

უნდა აღნიშნოს, რომ აქ ცნებების გარკვეულ აღრევასთან გვაქვს საქმე. ისტორიოგრაფიაში არსებულ მოსაზრებას საქართველოს, როგორც ქრისტიანობის დამცველის როლის შესახებ, მკვლევარი რატომღაც აიგივებს მთელი ქრისტიანული სამყაროს დაცვის როლთან, რომელიც არც ბიზანტიას და არც სხვა რომელიმე სახელმწიფოს არ აუღია თავის თავზე. ქრისტიანობის დაცვა სულაც არ გულისხმობდა ევროპის დაცვას, არამედ აღმოსავლეთი ქრისტიანობის დამცველისა და ქომაგის როლს, რომლის შესრულებასაც საქართველო ნამდვილად ცდილობდა. ამას ადასტურებს იმდროინდელი წყაროებიც.

ბასილი ეზოსმოძღვარი გარკვევით აღნიშნავს ქრისტიანობის დაცვის გლობალური მისიას, რომელიც თამარის საქართველომ იტვირთა: „არა ოდენ თჳსსა სამეფოსა შინა იყო კეთილიანობა, არამედ ყოველთა ქრისტიანეთათჳს. და რომელნი მძლავრობდეს ქრისტიანეთა, ყოველთა მიუმცნო, რათა აზადად იყვნენ და ფიცხლად დამორჩილდენ შიშითა და სიყუარულითა მისითა“.[211] მემატიანის გადმოცემით, თამარ მეფე მუსლიმთა ქვეშ მყოფ მთელ საქრისტიანოში აგზავნიდა შესაწირს, მფარველობდა საზღვარგარეთის ეკლესია-მონასტრებს და ქრისტიანებს, ათავისუფლებდა ქრისტიან ტყვეებს: „წარავლენდის სარწმუნოთა თჳსთა და დაავედრის ესრეთ: „იწყეთ ალექსანდრიით ყოვლისა თანა ლუბიისა, სინისა მთისა“, და მათ კერძოთა ეკლესიათა, მონასტერთა და ერთა ქრისტიანეთა მოიკითხვიდის. ხოლო იერუსალიმისათჳს

[206] თვარაძე, *საქართველო და კავკასია*, 38.

[207] ჯუანშერი, „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“, 201; შდრ. ჯუანშერი, „ცხორებაი ვახტანგ გორგასლისა“, 218.

[208] იხ. რომის პაპის ონორე III-ის მიმოწერა საქართველოს მეფეებსა (გიორგი ლაშასა და რუსუდანთან) და მხედართმთავართან (ივანე მხარგრძელთან). ილია ტაბაღუა, *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში (XIII–XVI სს.)* (თბილისი, 1984), 176-84.

[209] ამ დებულებას ის ქართული ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთ მითად თვლის და იმდენად არასერიოზულად მიაჩნია, რომ ირონიით ბრჭყალებში სვამს. იხ. თავი „აუცილებელი წინასიტყვაობა ქართული ისტორიოგრაფიის მითების შესახებ“. მარგიშვილი, *შუა საუკუნეების სამხედრო ხელოვნება*, 26.

[210] იქვე, 27.

[211] ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 141; შდრ. ბასილი ეზოსმოძღუარი, „ცხორებაი მეფეთ-მეფისა თამარისი“, 506.

რადღა საჭმარ არს თქმად, რამეთუ წარგზავნიდის ამათ ყოველთა შინა ეკლესიათა ბარძიმ-ფეშხუმებსა და სიწმიდეთა საბურავებსა და მონაზონთა და გლახაკთათჳს ოქროთა აურაცხელთა. ტყუენი განათავისუფლნის და ხარკი ერისა თჳთ უკუნ სცის, და ყოველი ჭირი დაჭირებული აღიღის მათგან“.[212]

როდესაც 1210 წელს საქართველოსა და აიუბიანებს შორის ოცდაათწლიანი ზავი დაიდო, საზავო პირობებში ქართველებმა აღმოსავლეთის ქრისტიანების ინტერესებიც გაითვალისწინეს. კირაკოს განძაკელის მიხედვით, ეგვიპტისა და დამასკოს (სირიის) სულთნებთან დადებული ხელშეკრულების შედეგად მათ სამფლობელოებში მცხოვრებ ქრისტიანთა ყოფა შემსუბუქდა, მონასტრებს შეუმცირდათ გადასახადი, მოსახლეობის ნახევარი კი საერთოდ განთავისუფლდა მისგან. აიკრძალა იერუსალიმში მიმავალი ქრისტიანი პილიგრიმების შეწუხება და შევიწროება. ქართველები განთავისუფლდნენ გადასახადებისაგან მუსლიმთა მიწებზე და იერუსალიმში.[213]

სხვათა შორის, რიგ შემთხვევებში საქართველოს ხელისუფალნი სწორედ მთელი საქრისტიანოს ინტერესების დამცველებადაც კი გამოდიოდნენ. სალაჰ ად-დინის მეგობარმა და მისმა ბიოგრაფმა ბაჰა ად-დინმა შემოგვინახა საინტერესო ცნობა, რომლის მიხედვით თამარ მეფე ცდილობდა გამოესყიდა ჰატინში ჯვაროსნების დამარცხების შედეგად დაკარგული ქრისტეს ჯვარი, რომელიც იერუსალიმის ფრანკთა სამეფოს კუთვნილება იყო: „აღსანიშნავია, რომ ქართველთა მეფე [თამარ მეფე] სთავაზობდა [სალაჰ ად-დინს] 200 000 დინარს წმინდა ჯვრის სანაცვლოდ და ამ წინადადებას არ დათანხმდნენ“.[214] აქ გასათვალისწინებელია, რომ ჯვრის გამოსყიდვას საქართველოს საგარეო პრესტიჟის ამაღლება მოჰყვებოდა, რაც ქართული მხარის ძირითადი მიზანი იქნებოდა.

ამასთანავე, ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ შეხედულება საქართველოს, როგორც ქრისტიანობის მცველის შესახებ, სულაც არ გახლავთ მხოლოდ ქართული ისტორიოგრაფიის მონაპოვარი. მრავალი უცხოელი ავტორი აღიარებს საქართველოს როლს აღმოსავლეთის ქრისტიანების დაცვის საქმეში, რომელმაც ამ მხრივ ბიზანტია ჩაანაცვლა.

კ. ს. პარკერი მიუთითებს, რომ ბიზანტიის როლის დაკნინებისა და კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ, ქართველმა მონარქებმა – თამარ მეფემ და გიორგი IV ლაშამ თავის თავზე აიღეს ქალკედონელი ქრისტიანების დაცვა მუსლიმთა სამფლობელოებში.[215] იოჰანეს პალიჩი აღნიშნავს, რომ თამარ მეფე ვალდებულად თვლიდა თავს ეზრუნა მუსლიმთა უღლის ქვეშ მყოფ ყველა ქრისტიანზე და მათი მდგომარეობის გამორკვევის მიზნით მთელ ახლო აღმოსავლეთში დააგზავნა ელჩები. მკვლევრის დასკვნით, თამარის ეს ქმედება მოწმობს ქართველ მეფეთა სურვილზე, ესარგებლათ ბიზანტიისა და ფრანკთა სისუსტით და, ბიზანტიის იმპერატორთა ნაცვლად, თავად გამხდარიყვნენ წმინდა მიწისა და აღმოსავლეთის ქრისტიანების მფარველები.[216]

რიჩარდ როუზი პირდაპირ წერს, რომ საქართველოს სამეფომ ჩაანაცვლა ბიზანტია, როგორც წმინდა მიწაზე ქალკედონური ქრისტიანობის მფარველი. მიუხედავად იმისა, რომ ქართველი პილიგრიმები და ბერები უმცირესობას წარმოადგენდნენ იერუსალიმში, სხვა აღმოსავლელ ქრისტიანებთან შედარებით, მათ გააჩნდათ ის უპირატესობა, რომ ზურგს ძლიერი სახელმწიფო უმაგრებდათ. იმ პირობებში, როდესაც არაბულად და სირიულად მოლაპარაკე ქრისტიანებს არ ყავდათ საკუთარი მმართველი, ქართველი მეფეები ეხმარებოდნენ მელქიტებს (ბიზანტიური წესის მართლმადიდებლებს) ეკლესია-მონასტრების შენარჩუნებაში, წარმოადგენდნენ რა მათ ადგილობრივი მუსლიმი გამგებლების წინაშე.[217]

იერუსალიმისადმი ეს ლტოლვა საქართველოს ძლიერების დაცემის შემდეგაც არ შენელებულა. ქართველები მონღოლებთან დამარცხების შემდეგაც ახერხებენ აქტიური პოლიტიკის წარმოებას წმინდა ადგილების მიმართ, იქნებოდა ეს მონღოლთა მხარდამხარ თუ მათ გარეშე. XIII საუკუნის მეორე ნახევარსა და XIV ს-ის დამდეგს, სირიასა და წმინდა მიწაზე აქტიური საბრძოლო მოქმედებები მიმდინარეობს ერთი მხრივ, მონღოლებსა და მათ მოკავშირეებს (საქართველოს სამეფო და კილიკიის სომხეთი) და, მეორე მხრივ, ეგვიპტის მამლუქებს შორის. სამოცწლიანი ომის განმავლობაში ილხანებმა ექვსი დიდი ლაშქრობა მოაწყვეს სირიაში: 1260, 1281, 1299, 1300, 1303 და 1312 წლებში.[218] ყველა ამ ბრძოლაში მონ-

[212] იქვე, 141-42; შდრ. იქვე, 506.

[213] Киракос Гандзакеци, *История Армении*, 119-20; ლევან ალექსიძე, „უცხოელთა და უცხო სარწმუნოების მიმდევართა უფლებრივი მდგომარეობა შოთა რუსთველის ეპოქის საქართველოში“, *თსუშ*, 125 (1968), 165-66; ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*, 169-70.

[214] Baha al-Din Ibn Shaddad, *The Rare and Excellent History of Saladin*, trans. D. S. Richards (Aldershot, 2002), 202.

[215] Kenneth Scott Parker, “The Indigenous Christians of the Arabic Middle East in an Age of Crusaders, Mongols, and Mamlūks (1244-1366),” PhD Thesis (Royal Holloway College, University of London, 2012), 95, 97-98.

[216] Pahlitzsch, “Georgians and Greeks in Jerusalem,” 38-39.

[217] Richard B. Rose, “The Native Christians of Jerusalem, 1187-1260,” in *Horns*, 248-49.

[218] Reuven Amitai, “Northern Syria Between the Mongols and Mamluks: Political Boundary, Military Frontier, and Ethnic Affinities,” in *FQEB*, 134.

ღოლთა მხარდამხარ ქართველთა ლაშქარიც მონაწილეობდა.

1299 წლის ბოლოს მონღოლთა არმიამ მოკავშირეებთან ერთად იერუსალიმს მიაღწია: „მიუწია ლაშქარმან ვიდრე წმიდად ქალაქად იერუსალიმად“.[219] XIV საუკუნის პირველ მეოთხედში ფრანგი ჟან დე სენ ვიქტორი წერს, რომ ყაზან ყაენმა იერუსალიმი ქართველებს გადასცა.[220] მემატიანის თქმით, „ყაზანმა სომხეთის მეფეს[221] დაუბრუნა სარკინოზების მიერ წართმეული მიწები, თავის ძმას სირიის სამეფო უბოძა, საქართველოს მეფეს კი იერუსალიმის სამეფო“.[222] იერუსალიმის ქრისტიანთა ხელში ყოფნას ადასტურებს მუსლიმური წყაროც. 1301 წელს მამლუქი სულთნის მიერ ყაზან ყაენისადმი მიწერილ წერილში ვკითხულობთ: „შენ გაილაშქრე ისლამის მიწების წინააღმდეგ სხვადასხვა რწმენის ხალხისაგან შემდგარი ჯარით. ჯვრის თაყვანისმცემლებმა ფეხით გათელეს წმინდა ადგილები და შებილწეს იერუსალიმის სიწმინდე“.[223] ვახტანგ III-ის იერუსალიმში ყოფნას მოწმობს ჯვრის მონასტრის აღაპში მოხსენიებული ერთი ფაქტიც: 1299 წელს მეფემ იერუსალიმში მყოფ ქართველ ბერებს ბრძოლებში ნაალაფევი ძვირფასი ქსოვილი და ფული შეწირა.[224]

იერუსალიმის მიმართ ქართველთა ინტერესები კარგად იცოდნენ ევროპელებმაც. ფიდენცო პადუელის, გიიომ ადამის, ფილიპე VI-ის მიერ წმინდა მიწის გამოსახსნელად შედგენილი ჯვაროსნული გეგმები საკმაო იმედებს ამყარებდა ქართველთა მონაწილეობაზეც.[225] ბიზანტიელი ისტორიკოსი პახიმერე ქართველებს მიიჩნევს მონღოლთა ჯარის მთავარ დამრტყმელ ძალად: „ის [ყაზან ყაენი] ამაყობდა თავისი თანამებრძოლების სიმრავლით და მტრების წინააღმდეგ უპირველეს ყოვლისა იყენებდა იბერებს, რომელთაც სიმამაცე გვარით მოსდგამთ და კიდევ უფრო მეტად გამოირჩევიან ქრისტიანული სიწმინდით და უმწიკვლო ღვთისმოსაობით“.[226] პახიმერე ქართველთა მიზნებსაც ცხადყოფს, როდესაც მოგვითხრობს, რომ ყაზან ყაენმა „იერუსალიმსაც კი შეუტია და მზად იყო მის ასაღებად იმისთვის, რომ ესიამოვნებინა იბერებისათვის ცხოვრების მომნიჭებელი [მაცხოვრის] საფლავის გამო“.[227]

ქართველების მონაწილეობა მონღოლთა ომებში მხოლოდ სტატისტისა და იძულებითი მოკავშირის როლით არ შემოიფარგლებოდა. მათ თავისი, მრავალსაუკუნოვანი, ინტერესები ჰქონდათ სირია-პალესტინაში არსებული წმინდა ადგილების და სალოცავების მიმართ, რომელთა გამოხსნასაც მუსლიმთა ხელიდან თავგამოდებით ცდილობდნენ. როდესაც მონღოლებთან ერთად ბრძოლით შედეგს ვერ მიაღწიეს, ქართველთა მეფეებმა მამლუქებთან ეს პრობლემა დიპლომატიური გზით მოაგვარეს და სხვა ქრისტიანებთან შედარებით დიდი პრივილეგიები მიიღეს წმინდა მიწაზე.[228]

მამლუქთა მისწრაფებამ კონსენსუსი გამოეძებნათ ქართველებთან და ჩამოეშორებინათ მონღოლთა ლაშქრისაგან მათი კონტინგენტი, გამოხატვა ჰპოვა ეგვიპტის სულთნების დიპლომატიურ ურთიერთობაში ქართველ მეფეებთან[229] და მათი ინტერესების პატივისცემაში წმინდა მიწაზე. ყველა სხვა ქრისტიანი ერისაგან განსხვავებით, ქართველ პილიგრიმებს ჰქონდათ წმინდა მიწაზე ცხენზე ამხედრებული, შეიარაღებული, დროშებგაშლილი სიარულის ნებართვა, რასაც ერთხმად აღნიშნავენ უცხოელი მოგზაურები. 1266 წელს სულთანმა ბეიბარსმა გამოსცა საბუთი, რომელიც იერუსალიმში და მის შემოგარენში ქართული მონასტრების მფარველობას ითვალისწინებდა.[230] საქმე იქამდე მივიდა, რომ სულთანმა ალ-ნასირ მუჰამედმა, მუსლიმ ღვთისმეტყველთა წინააღმდეგობის მიუხედავად, 1310 წელს ქართველებს დაუბრუნა მეჩეთად გადაკეთებული ჯვრის მონასტერი.[231] ალ-‘უმარი და ალ-კალკაშანდი აღნიშნავენ, რომ „მონასტრის ქრისტიანებისათვის დაბრუნება ემძიმათ ულემებსა და ღვთისმოშიშებს“.[232] მუსლიმური მეჩეთის ქრისტიანებისათვის დაბრუნება სამართლიანად კვალიფიცირებულია, როგორც „უაღრესად იშვიათი შემთხვევა“.[233]

მამლუქ სულთანთა სამდივნოში დაცული საქართველოს მეფეებთან ეგვიპტის სულთნების მიმოწერის ნიმუშებიდან ვიგებთ, რომ XIV-XV საუკუნეებში მუსლიმი მბრძანებლები საქართველოს მეფეს მიმართავდნენ ტიტულით: „წმინდათა ადგილთა განმადიდებელი“ და „იერუსალიმის განმადიდებელი“.[234]

საქართველოს დაშლის შემდეგ, მძიმე პოლიტიკურ ვი-

[219] ჟამთააღმწერელი, *ასწლოვანი მატიანე*, 210; შდრ. ჟამთააღმწერელი, „ასწლოვანი მატიანე“, 646.

[220] A. Цагарели, *Памятники грузинской старины в Святой Земле и на Синае* (Санкт-Петербург, 1888), 54; დ. გოჩოლეიშვილი, „საქართველო მახლობელი აღმოსავლეთის საერთაშორისო ურთიერთობების შუქზე XIII-XIV საუკუნეებში“, *მიაჭის*, 1 (1978), 109.

[221] კილიკიის მეფე ჰეთუმ II (1289-93, 1295-96, 1299-1303).

[222] *RHGF*, t. 21, éd. par MM. Guigniaut et de Wailly (Paris, 1855), 636.

[223] Reuven Amitai, “Mongol Raids into Palestine (A.D. 1260 and 1300),” *JRAS*, 2 (1987), 246.

[224] ელენე მეტრეველი, *მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის (XI-XVII სს.)* (თბილისი, 1962), 41-42.

[225] Guillaume Adam, “De modo Sarracenos extirpandi,” 534; Adam Knobler, “Missions, Mythologies and the Search for non-European Allies in anti-Islamic Holy War, 1291-c. 1540,” PhD Dissertation (University of Cambridge, 1989), 55-56, 66-67, 71.

[226] Georgii Pachymeris, *De Michaele et Andronico Palaeologis libri tredecim*, rec. Immanuel Bekkerus, vol. 2 (Bonnae, 1835), 457; Georges Pachymérès, *Relations historiques*, édition, introduction et notes par A. Failler, traduction française V. Laurent, T. IV (Paris, 1999), 504-5.

[227] იქვე.

[228] ბენიამინ სილაგაძე, „მასალები საქართველო-ეგვიპტის ურთიერთობის ისტორიისათვის (ქართველების ბრძოლა პალესტინის წმიდა ადგილების განთავისუფლებისათვის XIII-XIV საუკუნეებში)“, *ქწ*, II (1968), 92-93.

[229] Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War* (Cambridge, 1995), 150-51; Christian Muller, Johannes Pahlitzsch, “Sultan Baybars I and the Georgians: In the Light of New Documents Related to the Monastery of the Holy Cross in Jerusalem,” *Arabica*, 51 (2004), 277-81.

[230] Muller, Pahlitzsch, “Sultan Baybars I and the Georgians,” 260-61.

[231] Pahlitzsch, “Georgians and Greeks in Jerusalem,” 42-46; გოჩა ჯაფარიძე, „როდის დაუბრუნეს ქართველებს მამლუქების მიერ მიტაცებული ჯვრის მონასტერი?“, *შოთა მესხია 90* (თბილისი, 2006), 289-98.

[232] *XIV-XV სს. არაბი ისტორიკოსების ცნობები საქართველოს შესახებ*, არაბულიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო დიტო გოჩოლეიშვილმა (თბილისი, 1988), 52, 55.

[233] Rose, “The Native Christians of Jerusalem,” 243.

[234] *XIV-XV სს. არაბი ისტორიკოსების ცნობები*, 52, 55.

თარებაში მყოფი ქართველი მეფეები იერუსალიმს მაინც არ ივიწყებენ. დ. თინიკაშვილის თანახმად, „1587 წელს ქართლის მეფე სიმონ პირველი რომის პაპ სიქსტუს მეხუთესა და ესპანეთის მეფე ფილიპე მეორეს წერილს უგზავნის, რომელშიც მათ მოუწოდებს ჯერ კონსტანტინეპოლისა და შემდეგ იერუსალიმის განთავისუფლებას მუსლიმთაგან. ასევე ცნობილია, რომ დაახლ. ერთი საუკუნით ადრე, 1495 წელს, ქართლის მეფე კონსტანტინე ესპანეთის დედოფალ იზაბელას იგივე შინაარსის წერილი მიწერა“.[235] სამწუხაროდ, აქ ფაქტობრივი ხასიათის შეცდომასთან გვაქვს საქმე. მ. პაპაშვილის ნაშრომში, რომელსაც ეყრდნობა დ. თინიკაშვილი, 1587 წელს სვიმონ I მხოლოდ კონსტანტინოპოლის გათავისუფლებაზე საუბრობს და არც კონსტანტინე II ახსენებს იერუსალიმს 1495 წელს, არამედ ბიზანტიისა და ტრაპიზონის იმპერიის აღდგენისაკენ მოუწოდებს ესპანეთის მონარქებს.[236] სხვა საქმეა 1595 წელი, როდესაც ქართლისა და კახეთის სამეფოებმა და ირანმა ერთობლივად დააპირეს ოსმალეთის წინააღმდეგ გამოსვლა. ანტიოსმალური კოალიციის ზრახვების შესახებ სვიმონ მეფე და საქართველოს კათალიკოსი 1596 წელს წერილებს წერენ რომის პაპს, გერმანიის იმპერატორს, ვენეციელებსა და ესპანეთის მეფეს. სვიმონი პირდება მათ, რომ გაერთიანებული ძალებით შეუტევენ თურქებს და „წმ. იერუსალიმს და ქრისტიანებს თურქის ხელიდან გავათავისუფლებთ... მე და ჩემი თავადები ქრისტეს სარწმუნოებისათვის ტანჯვასა და სიკვდილზე თავს ვდებთ, რათა ჩვენს დროში ვიხილოთ წმ. იერუსალიმი და ქრისტეს წმინდა საფლავი ქრისტიან სამეფოთა ხელში“.[237] ის თხოვს ესპანეთის მეფეს, დაარწმუნოს გერმანიის იმპერატორი არ დაუზავდეს ოსმალებს, რადგან „მეორე ფრონტის გახსნა ევროპის მხრიდან ჩვენ გაგვიადვილებს თურქების დამარცხებას საბოლოოდ და მივაღწევთ წმიდათაწმიდა ადგილის იერუსალიმის გათავისუფლებას“.[238]

დომინიკელი მისიონერი ჯოვანი და ლუკა მოგვითხრობს იმ მოწიწების შესახებ, რომელსაც სამეგრელოს მრისხანე მთავარი ლევან II დადიანი XVII საუკუნეშიც ინარჩუნებდა იერუსალიმის მიმართ. მისიონერის მოწმობით დადიანი იერუსალიმური რელიქვიის წინაშე ლოცულობდა: „მან წელიდან ხმალი მოიხსნა, მიწაში ჩაარჭო, ყელზე ჩამოკიდებული იერუსალიმიდან ჩამოტანილი რელიქვია მოიხსნა და მას მიამაგრა და ილოცა მის წინაშე“.[239]

[235] თინიკაშვილი, „რამდენად უცხო იყო ბიზანტიისათვის წმინდა ომის დასავლური იდეა?“, 154.

[236] შდრ. მურმან პაპაშვილი, *საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს.* (თბილისი, 1995), 109, 117.

[237] ტაბაღუა, *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში (XIII–XVI სს)*, 223-24.

[238] პაპაშვილი, *საქართველო-რომის ურთიერთობა*, 121-22.

[239] ტაბაღუა, *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში (XIII–XX სს-ის პირველი მეოთხედი)*, ტ. III, 166.

იერუსალიმისა და მისი სიწმინდეების დაკარგვა ქართველთათვის ლამის რწმენის დაკარგვის ტოლფასი იყო. ასეთი ნოტები ჟღერს წერილში, რომელსაც XVII საუკუნის შუა ხანებში მონაზონი მართა დასავლეთ საქართველოს კათალიკოს გრიგოლ I-ს იერუსალიმიდან უგზავნის: „თუ იერუსოლიმი დაგეკარგვიან, რასღა სჯული და ან რასღა პირჯვრის წერა გექნებათ“! მონაზონი დავით წინასწარმეტყველის სიტყვებსაც იმეორებს, რომელიც იმ გულისნადებს გამოხატავს, საუკუნეების განმავლობაში რომ ამოძრავებდა ქართველ ქრისტიანებს: „დავით მამა უფლისა ამას არ მოგახსენებს? „უკეთუ დაგივიწყო შენ იერუსალიმ, დაივიწყენ მარჯვენეცა ჩემი“.[240]

[240] *საქართველოს სიძველენი*, რედ. ე. თაყაიშვილი, ტ. I (ტფილისი, 1899), 39-42; ელდარ მამისთვალიშვილი, „მართა მონაზონის წერილი იერუსალიმის ქართული მონასტრების მდგომარეობის შესახებ“, *გსსუიაცშკ*, 5 (2014), 143-52.

ზეგარდმო საზღაური, მარტვილობა

ფეოდალურ საზოგადოებაში რომის პაპიც კი, რომელიც ყველა მიწიერი ხელმწიფის მბრძანებლობას იჩემებდა, თავის თავს „უფლის მსახურთა მსახურს“ (*servus servorum Dei*) უწოდებდა.[241] სწორედ ასეთი წარმოდგენები განაპირობებდნენ იმ რწმენას, რომ ბრძოლის ველზე უფლისა და პატრონისათვის დაცემულს იმქვეყნიური ჯილდო ელოდა.[242] „ჟირარ დე რუსილონის“ ავტორი ამტკიცებდა: „თუკი სენიორისათვის მოკვდებით ბრძოლაში, სული თქვენი გადარჩება“.[243] იგივე იმედით სულდგმულობდა ქართველი მოყმეც. ხატაელებთან ომის წინ ტარიელი სპას ასე მიმართავს: „ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცას რბიან“.[244]

ფეოდალური საზოგადოების ასეთ ფსიქოლოგიას ადვილად შეეძლო ეშვა ისეთი ჯვაროსნული იდეალები, როგორიცაა ომში თავდადებულის ცხოვნება და ცოდვების მიტევების დამსახურება ბრძოლით, რაც მოხდა კიდეც დასავლეთის საქრისტიანოში. ამ მხრივ საქართველოში არსებული ვითარება ქვემოთ განვიხილოთ.

ჩვენ ისტორიოგრაფიაში არსებობს მოსაზრება, რომ ქართული ეკლესია ომში დაცემულ მებრძოლებს წმინდანის შარავანდედით მოსავდა. გ. ანჩაბაძის აზრით, „სამშობლოსა და

[241] Barber, “When is a Knight not a Knight?”, 8.

[242] Bloch, *Feudal Society*, 295.

[243] Доминик Бартелеми, *Рыцарство: От древней Германии до Франции XII века* (Санкт-Петербург, 2012), 414.

[244] შოთა რუსთაველი, *ვეფხისტყაოსანი*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დამდგენმა კომისიამ (თბილისი, 2009), სტრ. 441.

სარწმუნოებისათვის მოწამეობრივი სიკვდილით დაღუპულ გმირებს ეკლესია წმინდანებად შერაცხავდა, რითიც პირდაპირ უკავშირებდა ერთმანეთს რელიგიისა და მამულისათვის თავდადებას. ასე შეემატნენ ქართველ წმინდანებს უცხოელი დამპყრობლების წინააღმდეგ ბრძოლაში დაღუპული დავითი და კონსტანტინე, გობრონი, ბიძინა, შალვა და ელიზბარი და სხვა“.[245]

გამოდის, ქართული ეკლესია, ლათინურის მსგავსად, ბრძოლის ველზე დაღუპულებს წმინდანებად მიიჩნევდა. თუ ასეა, დანამდვილებით შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ შუა საუკუნეებში ქართველები აწარმოებდნენ წმინდა ომებს, რომლებიც მოწონებული და კანონიზებული იყო ეკლესიის მიერ. მაგრამ საქმე ასე მარტივადაც არ არის. მართალია, ჩამოთვლილი წმინდანები უცხოელ დამპყრობლებთან ბრძოლას შეეწირნენ, მაგრამ არცერთი მათგანი არ არის ბრძოლაში დაღუპული! აქ ჩვენ უნდა განვასხვავოთ უშუალოდ ბრძოლაში დაღუპულისა და ბრძოლის შემდეგ რწმენას შეწირულის კანონიზაცია.

პ. სტივენსონი ასხვავებს ბრძოლაში დაცემულის მოწამედ შერაცხვასა და ბრძოლის შემდეგ სარწმუნოებისათვის აღსრულებულის შერაცხვას. ბერძნული ეკლესია უარს ამბობდა ომში დაღუპულის მოწამედ გამოცხადებაზე, მაგრამ მარტვილობის გვირგვინს ადგამდა მათ, ვინც, ურჯულოთა ხელში ჩავარდნილი, ქრისტეს რწმენის გულისათვის აღესრულებოდა. მკვლევარს მოჰყავს ბულგარეთში ნიკიფორე I-ის (802-11) საბედისწერო ლაშქრობის ცნობილი მაგალითი, რომელიც 811 წელს ბიზანტიელთა არმიის განადგურებით დასრულდა. ის აკრიტიკებს ი. დიუჩევს, რომელიც ამ ლაშქრობას „წარმართ ბულგარელებთან ქრისტიანული იმპერიის წმინდა ომად“ თვლის და ამბობს, რომ ბრძოლის დროს სხვადასხვაგვარად აღსრულებულ ბიზანტიელთაგან (აკუწული, მდინარეში დამხრჩვალი, გაქცევისას მოკლული) ეკლესიამ მხოლოდ ისინი გამოარჩია, რომელთაც ტყვეობაში არ უარყვეს ქრისტიანობა და ეწამნენ მისთვის. ჰაგია სოფიის X საუკუნის ტიპიკონში და *კონსტანტინოპოლის სვინაქსარში* მოხსენიებულია 811 წლის მარტვილები, რომელთაც ქრისტე არ უარყვეს და მოწამეთა გვირგვინი დაიმსახურეს.[246] კონსტანტინოპოლის სვინაქსარში ჯარისკაცების მოხსენიებას ზოგჯერ იმის მოწმობად მიიჩნევენ, რომ ეკლესია ბრძოლაში დაცემულ ჯარისკაცებსაც აღიარებდა მარტვილებად, რაც თავისთავად შეცდომაა.[247]

[245] ანჩაბაძე, „ეკლესია და სამხედრო საქმე ფეოდალურ საქართველოში“, 53-54.

[246] Stephenson, “About the Emperor Nikephoros and How He Leaves His Bones in Bulgaria,” 102-3; Id., “Religious Services for Byzantine Soldiers and the Possibility of Martyrdom,” 34.

დავითი და კონსტანტინე, გობრონი, ბიძინა, შალვა და ელიზბარი, ყველა ეს მოწამე ქრისტიანული რწმენისათვის დაიღუპა საომარი მოქმედებების შემდეგ, ტყვეობაში მყოფი. ქართულმა ეკლესიამ ისინი წმინდანად შერაცხა ქრისტეს ერთგულებისათვის და არა ბრძოლის ველზე დაცემისათვის. ამას იოლად დაგვარწმუნებს მათ ცხოვრებებზე თვალის შევლება.

735-38 წლებში მურვან ყრუს საქართველოში ლაშქრობის დროს არგვეთის მთავრები დავითი და კონსტანტინე ქრისტიანობის ერთგულებას შეეწირნენ („იწამნეს ქრისტესთჳს“). მურვან ყრუმ ტყვედ შეპყრობილ არგვეთის მთავრებს ისლამის მიღება მოთხოვა: „დაუტევე ცუდი და ამაოჲ სიტყუაჲ სიცოფისა თქუენისაჲ და დაემორჩილენით სჯულსა რჩეულსა მუჰმად მოციქულისა“. მას შემდეგ, რაც არაბები დარწმუნდნენ რომ დავითი და კონსტანტინე მათ ნებას არ დაყვებოდნენ, „რამეთუ არა ეშინიან არცა ტანჯვათაგან, არცა სიკუდილისაგან, არამედ მტკიცე არიან სარწმუნოებასა მათსა ზედა“, ისინი წამებით დახოცეს.[248]

914 წელს ყველის ციხის აღების შემდეგ აბულ-კასიმმა ქრისტიანობის არ-დათმობისთვის სიკვდილით დასაჯა გობრონი, რომელიც ქართულმა ეკლესიამ წმინდანად შერაცხა. სტეფანე მტბევარის გადმოცემით, დატყვევებულ გობრონს წინადადებით მიმართეს: „დაუტევე უგუნურებისა შენისა შჯული, რომლითა ვერა ირგეს მოყუასთა შენთა და აღიარე ჭეშმარიტი შჯული ჴელმწიფებისა ჩუენისაჲ“. გობრონის მტკიცე უარის შემდეგ, ის სიკვდილით დასაჯეს: „ჰრქუა მას წმიდამან გობრონ: „იქმოდე, რაჲცა გნებავს, მე ქრისტეანე ვარ და არასადა უარ ვყო სახელი მისი”. მაშინ ბრძანა ამირამან მოკლვაჲ წმიდისა გობრონისი“.[249]

1661 წელს კახეთის აჯანყების გმირები ბიძინა ჩოლოყაშვილი, შალვა და ელიზბარ ქსნის ერისთავები თავად ჩაბარდნენ ირანის შაჰს, რომელმაც ისინი განჯის ხანს გადასცა. „ხოლო მან პირველად მრავალფერითა ლიქნითა ჴელ-ყო ცთუნებად

[247] ამ შეცდომას უშვებს მ. უაითი, და მის კვალდაკვალ, დ. თინიკაშვილიც. White, *Military Saints in Byzantium and Rus*, 61; თინიკაშვილი, „რამდენად უცხო იყო ბიზანტიისათვის წმინდა ომის დასავლური იდეა?“, 150.

[248] „წამებაჲ და ღუაწლი წმიდათა და დიდებულთა მოწამეთა დავით და კოსტანტინესი“, *ძქალძ*, III, 253, 257, 262.

[249] „წამებაჲ წმიდისა მოწამისა გობრონისი“, *ძქალძ*, I, 181-82.

და მერმე ტანჯვითა განცადნა და, ვითარ ვერ მიდრიკნა ქრისტეს სარწმუნოებისაგან, მერმე წმიდა ბიძინა წულილწულილად ასოეულად დაჭრა და მერმე ლახურითა განგუმირა და ელისბარს და შალვას მახჳლითა თავნი წარკუეთნეს“.[250]

საქართველოს ისტორიაში ბრძოლისას დაღუპული ჯარისკაცებიდან მოწამედ შერაცხულად შეიძლება ჩაითვალონ მხოლოდ ძმები ხერხეულიძეები, რომლებიც მარაბდის ველზე დაეცნენ. ისინი და მათთან ერთად დაღუპულები საქართველოს ეკლესიის კალენდარში 3 (16) აგვისტოს მოიხსენიებიან („ცხრა ძმა ხერხეულიძე დედით და დით და მათ თანა ცხრაათასი ქართველი, მარაბდას ბრძოლის ველზე მომწყდარნი“), მაგრამ აქ სხვა პრობლემას ვაწყდებით.

პროექტის ფარგლებში თემო ჯოჯუამ ჩაატარა კვლევა, რომლის შედეგებიც შეჯამებულად აქვე მოგვყავს. ირკვევა, რომ „XVII-XVIII საუკუნეების წერილობით წყაროებში, ცხრა ძმა ხერხეულიძის, როგორც კანონიზებული წმიდანების, შესახებ, არანაირი ინფორმაცია არ არის დაცული. აქვე, ხაზგასმით აღვნიშნავ, რომ დასახელებულ ინფორმაციაში ვგულისხმობ არამხოლოდ ცხრა ძმა ხერხეულიძის ღვაწლის ამსახველ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებას, მათდამი მიძღვნილ ჰიმნოგრაფიულ კანონსა თუ მცირე ფორმის საგალობელს, ცხრა ძმა ხერხეულიძის ხსენების დღეზე მითითებასა თუ მათი ლიტურგიული მსახურების განგებას, რომლებიც პირდაპირ ადასტურებს XVII-XVIII საუკუნეებში ცხრა ძმა ხერხეულიძის წმიდანებად შერაცხვის ფაქტს, არამედ – ნებისმიერი სხვა სახის ცნობასა თუ ირიბ მინიშნებას, რომლებიც შესაძლებლობას მაძლევს, თუნდაც ფრთხილი ვარაუდის სახით გამოვთქვა მოსაზრება, რომ განსახილველ პერიოდში ცხრა ძმა ხერხეულიძე წმიდანებად იყვნენ კანონიზებული. წერილობითი წყაროების ანალიზი XVII-XVIII საუკუნეებში ცხრა ძმა ხერხეულიძის წმიდანებად შერაცხვის ფაქტს არ ადასტურებს და ამით, ლოგიკურად მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ მათ წმიდანებად კანონიზაციას შედარებით უფრო მოგვიანო პერიოდში ანუ XIX-XX საუკუნეებში ჰქონდა ადგილი. აღმოჩნდა, რომ ცხრა ძმა ხერხეულიძის წმიდანებად შერაცხვის ფაქტი პირველად 1975 წლის „საქართველოს ეკლესიის კალენდარში“ დასტურდება. კერძოდ, დასახელებულ გამოცემაში შეტანილია პირდაპირი მითითება ცხრა ძმა ხერხეულიძის, მათი დედისა და დის, აგრეთვე, 1625 წელს მარაბდის ბრძოლაში დაღუპული 9 000 ქართველის ხსენების დღეზე და ნათქვამია, რომ საქართველოს ეკლესია წმიდანთა ამ დასის ხსენებას, ძველი სტილით, 3 აგვისტოს, ხოლო, ახალი სტილით, 16 აგვისტოს დღესასწაულობს. როგორც ცნობილია, „საქართველოს ეკლესიის კალენდარი“, მისი პრაქტიკული გამოყენების საჭიროებიდან გამომდინარე, გამოსაცემად, როგორც წესი, წინა წელს მზადდება ხოლმე. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ვფიქრობ, არ შევცდები, თუკი დავასკვნი, რომ 1975 წლის „კალენდარში“ წმიდანებად მოხსენიებული ცხრა ძმა ხერხეულიძის კანონიზაციას ერთი წლით ადრე ანუ 1974 წელს ჰქონდა ადგილი“.[251]

ამრიგად, დადგინდა, რომ ხერხეულიძეთა წმინდანებად შერაცხვის ფაქტი შედარებით გვიან, საბჭოთა ეპოქაში მოხდა და, შესაბამისად, არ გამოდგება შუა საუკუნეებში ქართული ეკლესიის ოფიციალური პოზიციის დასადგენად.

როგორც ვრწმუნდებით, შუა საუკუნეებში ქართული ეკლესიის მიერ ბრძოლაში დაღუპულთა კანონიზაციის სასარგებლოდ ეს შემთხვევები არ მეტყველებენ. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ქართული ეკლესია ამ მხრივ აქტიურობით არ გამოირჩეოდა. ის იშვიათად ამატებდა ეროვნულ წმინდანებს ქრისტიანული ეკლესიის მიერ საყოველთაოდ აღიარებულ სიას. ქართველ მეფეთა კანონიზაციის იშვიათი შემთხვევებიც გვიანდელი და ერთეულია და ემთხვევა XVII-XVIII საუკუნეების საეკლესიო მოღვაწეების სურვილს წარმოეჩინათ ქართველ წმინდანთა ღვაწლი.[252] მაგალითისათვის, დავით აღმაშენებელი წმინდანად შერაცხულია XVII საუკუნის დამლევს ან XVIII საუკუნის დამდეგს. მისი წმინდანად მოიხსენიება პირველად გვხვდება 1705-15 წლებში გადაწერილი A111 გულანში.[253]

ბრძოლაში დაღუპულთა კანონიზაციის საკითხის პარალელურად, საინტერესოა გავარკვიოთ, განუსაზღვრავდა თუ არა საგანგებო ღვთისმსახურებას ბრძოლაში დაცემულებს ქართული ეკლესია? ამ მხრივ გარკვეული შედეგის მომტანი აღმოჩნდა ქართული ხელნაწერი წიგნების ფურცლებზე შეს-

[250] „წამებაი ელისბარისი, შალვაისი და ბიძინაისი“, *ძქალძ*, IV, 438, შდრ. 440.

[251] თემო ჯოჯუა, „ცხრა ძმა ხერხეულიძის წმიდანებად შერაცხვის დროისათვის“, იბეჭდება.

[252] ენრიკო გაბიძაშვილი, „ქართველ წმინდანთა და დღესასწაულთა მოსახსენებელი დღეები ძველი ქართული ხელნაწერების მიხედვით“, *მრავალთავი*, XIX (2001), 103, 105.

[253] იქვე, 104.

რულებული იმ აღაპ-მოსახსენებლების ანალიზი, რომლებიც მუსლიმებთან ბრძოლაში დაღუპული ქართველი მეომრებისათვის არის განწესებული. ერთ ასეთ აღაპში, რომელიც სამცხის ათაბაგის ივანე I ჯაყელის (1390-1440) მიერ არის გაჩენილი (№224) და იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის XI საუკუნის სვინაქსარზეა (ჟერ. 24-25) შესრულებული, ვხვდებით მუსლიმური ჯიჰადის დროს დაღუპული „მართალმადიდებელთა ლაშქრისათვის“ დალოცვის თხოვნას: „[თუესა მაისსა ვ]. აქა მოგჳვიდა ფაꙋსი ივანე ათაბაგისგ(ა)ნ თურქთაგ(ა)ნ დაჭრილთათ(ჳ)ს კჳრიკობის თ(უ)ესꙋ სამსა მისთა ლაშქართა მართალმადიდებელთა შეუნდვენ ღმერთმან. და გაუჩინეთ დალოც[ვა მე] მ(ა)მ(ა)]მ(ა)ნ პიმ(ე)ნ და კრებულმ(ა)ნ, ნუვინ დააკლოს, შეუნდვენ ღმერთმან“.[254]

ამ აღაპს ყურადღება მიაქცია თემო ჯოჯუამ, რომელმაც გაარკვია, რომ „№224 აღაპში ასახულია ცნობილი ისტორიული ფაქტი – ყარა-ყოინლუს თურქმანთა სულთნის ყარა-იუსუფის მიერ 1416 წელს სამცხის სამთავროს წინააღმდეგ მოწყობილი „საღვთო ომის“ ფარგლებში ქალაქ ახალციხის აღება, აღაპი კი განწესებულია სამცხის ათაბაგ ივანე I ჯაყელის იმ ქრისტიანი მოლაშქრეებისათვის, რომლებიც აღაპის ტექსტში მოხსენიებულმა „თურქებმა“ დახოცეს და ნაწილებად დაჭრეს... აღაპში პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ ჯვრის მონასტრის კრებულმა „თურქთაგან დაჭრილ მართალმადიდებელთა ლაშქარს“ დალოცვა განუწესა ანუ ღმრთისმსახურების კონკრეტულ ეტაპზე მათთვის უფლისადმი შენდობის თხოვნის ვალდებულება აიღო. №224 აღაპი შესრულებულია სვინაქსრის იმ ფურცელზე, რომელზეც 6 მაისის საკითხავია წარმოდგენილი. აქედან, ავტომატურად გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ჯვრის მონასტრის კრებულს ამ აღაპით გათვალისწინებული მსახურება ანუ „თურქთაგან დაჭრილ მართალმადიდებელთა ლაშქრის“ დალოცვა წელიწადში ერთ დღეს, კონკრეტულად, 6 მაისს უნდა აღესრულებინა. აღაპის თანახმად, ჯვრის მონასტრის კრებულმა ყარა-ყოინლუს თურქმანების მიერ 1416 წლის 3 ივლისს ქალაქ ახალციხეში დახოცილ და ნაწილებად დაჭრილ ქრისტიან მოლაშქრეებს ერთადერთი მსახურება – დალოცვა განუწესა. ამ განწესების თანახმად, მონასტრის კრებული წელიწადში ერთხელ, 6 მაისს, ღმრთისმსახურების დროს, უფრო ზუსტად კი, სვინაქსრის წაკითხვის ჟამს, „თურქთაგან დაჭრილი“ ქრისტიანი მოლაშქრეების დალოცვის ტექსტს წარმოთქვამდა და უფალს მათთვის ცოდვების მიტევებას შესთხოვდა“. ამასთანავე, მკვლევარი აღნიშნავს, რომ „აღაპში საერთოდ არ არის ნახსენები „წირვა“ ანუ, საგანგებოდ, „თურქთაგან დაჭრილთა“ სულების საოხად შესრულებული ლიტურგიული მსახურება და „აღაპი“ ანუ, სახელდობრ, მათი სულების მოსახსენებლად გამართული პურობა, რაც, თავის მხრივ, ბევრად უფრო საპატიო და სულის მარგებელ მსახურებად ითვლებოდა, ვიდრე, ვთქვათ, იგივე, დალოცვა“.[255]

მიუხედავად ასეთი „დალოცვის“ არსებობისა, ამ შემთხვევის განზოგადება, ისევე როგორც იმ ცალკეული შემთხვევებისა, რომლებიც ბიზანტიურ ლიტურგიკულ პრაქტიკაში გვხვდება, და აქედან შორსმიმავალი დასკვნების გაკეთება, სწორი არ იქნებოდა. შეგვიძლია მხოლოდ ის დავასკვნათ, რომ რიგ შემთხვევებში ქართული ეკლესია ბრძოლის დროს დაღუპულ მოლაშქრეთა სულის საოხად გარკვეულ ღვთისმსახურებას ასრულებდა.

ომში თავდადებულთა მიერ დამსახურებული ზეციური საზღაურის მიმართ თავის პოზიციას ქართული საზოგადოება X-XI საუკუნეებიდან ამჟღავნებს. ამ ხანიდან მოყოლებული, რაინდობის ჩასახვასთან ერთად, საქართველოში სულ უფრო პოპულარული ხდება წმინდანად შერაცხულ მხედართა მარტვილობები (კოსტანტი კახი, გობრონი) და მებრძოლთა მფარველი წმინდა მეომრები (წმ. გიორგი, წმ. თევდორე).[256] საყურადღებოა, რომ აგიოგრაფიულ თხზულებებში ქრისტიანობისათვის აღსრულებულ ერისკაცებს წმინდა მხედრებს ადარებენ. 853 წელს ბუღა თურქის შემოსევის დროს შეპყრობილი კოსტანტი კახი თავისი სიკვდილით წმინდა გიორგის ღვაწლის „თანა ზიარ იქმნა“,[257] ხოლო გობრონის სიკვდილს სტეფანე მტბევარი წმინდა მხედრების გიორგისა და თევდორეს მარტვილობას ადარებს: „მარტჳლობაꙋ მისი, ვითარცა გიორგისა და თეოდორჱსი“.[258]

მებრძოლთა ქრისტიან მარტვილებად აღქმის ტრადიცია

[254] მეტრეველი, *მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის*, 99.

[255] თემო ჯოჯუა, „აღაპი თურქთაგან დაჭრილთა მართალმადიდებელთა ლაშქართათჳს“, იბეჭდება.

[256] გულჩინა აკოფაშვილი, *რაინდობა შუა საუკუნეების საქართველოში* (თბილისი, 1992), 160-62.

[257] „ცხოვრებაი და წამებაი წმიდისა მოწამისა კოსტანტისი ქართველისაი“, *ძქალძ*, I, 170.

[258] „წამებაი წმიდისა მოწამისა გობრონისი“, 182. იხ. აკოფაშვილი, *რაინდობა შუა საუკუნეების საქართველოში*, 161.

თავს იჩენს სუმბატ დავითის ძესთან. გ. ჭეიშვილი შენიშნავს, რომ 1028 წელს სვეტის ციხესთან ბიზანტიელებთან მებრძოლებს მემატიანე „ჭეშმარიტ მარტვილებად“ მიიჩნევს: „და ვითარცა ერთგულნი და ჭეშმარიტნი მარტჳლნი საღმრთონი თავთა თჳსთა სიკუდილად განსწირვიდეს, და ჰორციელთა უფალთათჳს თავთა თჳსთა განსწირვიდეს, და სისხლთა დასთხევდეს სიტყჳსაებრ მოციქულთასა, და განძლიერდებოდეს. ყოველთავე ეტყოდეს, ვითარმედ: „ნუმცა შეგვიტყუებენ ჩუენ ლიქნანი ესე და საფასენი მსწრაფლ წარმავალნი, არამედ მოვიგოთ მადლი ერთგულებისა და გჳრგჳნი ახოვნებისა“.[259] აქ საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ სუმბატი მარტვილებად სახავს არა მუსლიმებთან, არამედ მართლმადიდებელ ბიზანტიელებთან მებრძოლებსაც კი. როგორც ჩანს, იმდროინდელი ქართული საზოგადოების შემეცნებაში მეფისა და სამშობლოსათვის ბრძოლაში დაცემულები, განურჩევლად მოწინააღმდეგისა, ქრისტიანი მოწამის გვირგვინს იმსახურებდნენ.

ამგვარი აზროვნების ნიმუშს ქართულ საერო მწერლობაში საკმაოდ ხშირად ვხვდებით. ანისის ბრძოლაში, მემატიანის შეფასებით, გიორგი III-ის ქმედება მოწამეთა დარია: „ჭეშმარიტად მიმღები მოწამეთა ღუაწლთა და გჳრგჳნისა“.[260] თავად მეფის სიტყვაში ქრისტესთვის თავდადებისა და საუკუნო სახელის მოხვეჭის მოტივები ჟღერს: „კურთხეულნო ძმანო, ერთსულნო და ერთრჯულნო! უწყით, თუ რაზომ დიდად კეთილ არს საღმრთოთა სჯულთა და ქრისტეს სახიერებისათჳს სიკუდილი, რომელსა სამარადისოდ ვნატრით ქრისტეს კუალთა შემდგომთა და მომკუდართა მათ თჳთ ბუნებითა მკუდართა სხეულთაგან. და ხედავთა, თუ რაოდენ უფრო სასახელო არს მჭნებრივ სიკუდილი, ვიდრეცა სენითა განდნობითა განლეულებასა შინა? რამეთუ სახე და სახელი კეთილისა საუკუნოდ გზა-გუყვების... აწ ფრთოვანნო ლომნო ჩემნო, ჩუენთჳს განლახურულისათჳს აღვიხუნეთ ლახუარნი და ჰოროლნი და უგმირნეთ ურწმუნოთა ღმრთაებისა მისისათა!“[261] ა. თვარაძე მართებულად შენიშნავს, რომ „აქვე გაკრთება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ჯვაროსნული“ აზრიც, რომ ურწმუნოებთან ბრძოლაში დაღუპვით საუკუნო სასუფეველს შეიმზადებენ“.[262]

[259] სუმბატ დავითის-ძე, *ცხორებაი და უწყებაი ბაგრატონიანთა*, 59; შდრ. სუმბატ დავითის ძე, „ცხორებაი და უწყებაი ბაგრატონიანთაჲ“, 374-75; Giorgi Tcheishvili, “Georgian Perceptions of Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries,” in *EAB*, 206, n. 48.

[260] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 7; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 383.

[261] იქვე, 8; შდრ. იქვე, 383-84.

[262] თვარაძე, *საქართველო და კავკასია*, 48.

1195 წელს შამქორის ომის წინ მეთაურები („სპასპეტნი“) თავიანთ მეომრებს („სპას“) ასე ამხნევებენ: „აწ ჩუენცა უსწროთ და გარდავსტაცოთ ქება მაქებელთა და შემსხმელთა, დავაძველნეთ და დავარცხჳნოთ ომთა მათთა და მოვიგონეთ ვიეთნიმე სჯულისა და ქრისტეს კუალთა შედგომილებისათვის თავის-მსხმელნი ლანძუთა და ტაფათა და კატაპელტთანი და ვინმე გმირნი გოლიათნი, სახელისა მძებრობისათჳს არამრიდნი სიკუდილისანი...“[263] *ლანძვი* რკინის ბადეა,[264] *კაპაპელტი* კი სატანჯველი იარაღია.[265] ცხადია, რომ სპასპეტები მეომრებს ამხნევებენ რჯულისა და ქრისტესათვის თავდადებულთა მაგალითით, რომლებიც სასტიკად ეწამნენ გახურებული ლანძვით, ტაფითა და კაპაპელტით. თავისი თავდადებით ქრისტიანი მებრძოლი აქ ქრისტიან მარტვილს ემსგავსება.

სამცხის ათაბაგ ბექა I ჯაყელს (1285-1306), ნებისმიერი ჯვაროსნის დარად, სჯერა მუსლიმებთან ბრძოლის სამაგიერო საზღაურში. შემოსეულ თურქებზე გალაშქრების წინ ის სიტყვით მიმართავს თანამებრძოლებს, სადაც „უეჭუელად“ დარწმუნებულია, რომ ქრისტეს რჯულისთვის მებრძოლებს ცხონება მოელით: „აწ ისმინეთ ჩემი, ტომნო და ერთნებანო, და შევკრბეთ ყოვლითა ძალითა ჩუენითა და მივმართოთ თურქთა, და არა მივსცეთ თავნი და შვილნი ჩუენნი, და არა განგუწირნეს ღმერთმან მოსავნი მისნი და აღმსარებელნი მისნი, და მოგუცეს ძლევა მათ ზედა, ვითარ მისცა მამათა ჩუენთა ძლევა მათ ზედა. დავდვათ თავი ჩუენი სჯულისა შეუგინებლობისათჳს და ძმათა ჩუენთათჳს, უეჭუელად ღმერთი მოგუანიჭებს ცხორებასა“.[266]

მხედართა სწავლებაში არჩილი მიმართავს ქართველ მოყმეს და მოუწოდებს მას იყოს „მისის სჯულისა მტერისა მებრძოლი, სისხლ-დამქცეველი“.[267] ქვეყნისა და რჯულის მტერთან ბრძოლა მისი აუცილებელი მოვალეობაა, ამ ბრძოლაში დაღუპული კი – ქრისტიანი მოწამის ხვედრს იზიარებს:

> ქვეყნის და თქვენის სჯულისა აღგიჩნდესთ მტერი სამეთა,
> სიმხნით შეითქვით მათზედან და ყველამ ეს იწამეთა,
> მათი შებმა და სიკვდილი ლხინურად გაიამეთა,
> თუ მათგან მოჰკვდეთ, მიიღოთ ნაწილი თქვენ მოწამეთა.[268]

[263] „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 70; შდრ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, 440.

[264] სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, რედ. ილია აბულაძე, ტ. I (თბილისი, 1991), 405-6.

[265] იქვე, 619.

[266] ჟამთააღმწერელი, *ასწლოვანი მატიანე*, 205; შდრ. ჟამთააღმწერელი, „ასწლოვანი მატიანე“, 642-43.

[267] არჩილი, „გაბაასება კაცისა და სოფლისა“, *არჩილიანი*, ალ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, ტ. I (თბილისი, 1936), 52.

[268] იქვე.

მოწამეებს არის გათანაბრებული 1226 წელს ხვარაზმელთა მიერ თბილისის აღებისას დაღუპული მემნა ბოცოს ძეც, რომლის სულის მოსახსენებლად და სალოცავად დაწერილია „სალოცავთა, ჰაღაპთა და ჟამისწირვათა“ განგება, რომელიც სამცხეში, ალის მონასტერში ინახებოდა. ამავე მონასტრის ანაფოროსნის ანდერძის ტექსტში ხაზგასმულია, რომ ბრძოლის ველზე დაცემული მემნა უპირველესად ქრისტესათვის თავდადებული რაინდია და მხოლოდ შემდგომ მეფის ერთგული: „[ჴ]სენებაი მათთა დიდთა ღ(მრთ)ისმსახურებათა და სიმჴნეთა და სიქუელეთა და სახელთაგან თ[ქმულობათა]... თვითუის და ქ(რისტე)ს სჯულთა და მერმე ჩუენთა მეფეთ-მეფეთა ერთგულობისათუის წამებით [აღსრულებულთა დიდთ]ა ჰომთა და ბრძოლათა შიგა...“[269]

1431 წელს საქართველოს მეფე ალექსანდრე I-მა ლორე აიღო და მუსლიმი დამპყრობლებისაგან გაათავისუფლა ტაშირის მხარე.[270] ლორე-ტაშირის დაბრუნებაში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა „ჩუენისა სულისა მოძღუარმან და მეოხმან“ კათალიკოსმა თევდორემ, რომლის ლაშქრისადმი მიმართვის ტექსტი 1433 თუ 1435 წლის ალექსანდრე I-ის წყალობის წიგნმა შემოგვინახა: „ამა უსჯულოთა ა[გარის] ნათესავთა ანდრონიკეს შვილი ალასტანელი გიორგი მოუკლავს, და მრავალნი ქრისტიანენი წამებითა აღუსრულებიან და დაუტყუეებიან, და ტახტი მეფეთა განურყვნია, და საპატ[ი]ონი და ცამდის მაღალნი საყდარნი შეურაცხ უქმნიან, სახლ-სალოცველი ქუაბ ავაზაკთა უქმნია და უნეთა მათთათჳს საყოფად განუჩენია. აწ ბრძოლეთ ძლიერად და დაღათუ ვინმე ომსა შიგან აღსასრული მიიღოთ, ქრისტესთუის წამებულთა გუერდის მი[ი]თუალვით; და დაღათუ ვინმე დაკოდითა ანუ დაშავებითა და რათაცა ტკივილით იტანჯებით, ყოველსავე ქრისტე მისად ნებისმყოფელად მი[ით]უალავს“.[271] როგორც ვხედავთ, საქართველოს კათალიკოსი მუსლიმებთან ბრძოლაში დაღუპულ მებრძოლებს სრულიად გარკვევით აღუთქვამს ქრისტიანი მარტვილის შარავანდედს. ისიც საგულისხმოა, რომ მღვდელმთავარი სულიერ ჯილდოს პირდება ბრძოლაში დაჭრილ-დაშავებულებსაც. სწორედ ამიტომ აფასებს ა. აბდალაძე კათალიკოსის ამ ტექსტს ჯვაროსნული ლაშქრობისადმი მოწოდებად: „საქართველოს კათოლიკოსი თევდორე შთააგონებდა ქართველთა ჯარს, რომ მას ჯვაროსნული ლაშქრობა მოეწყო ქართული მიწა-წყლის, ლორე-ტაშირის გასათავისუფლებლად“.[272]

[269] *სამხრეთ საქართველოს ისტორიის მასალები (XIII-XV სს.)*, 38.

[270] ალექსანდრე აბდალაძე, „XV საუკუნის პირველი ნახევრის საქართველოს ისტორიიდან“, *მიაჟის*, 3 (1976), 76-79.

[271] *ქსძ*, II, 123.

[272] ალექსანდრე აბდალაძე, *საქართველო და სომხეთი* (თბილისი, 2008), 129.

როგორც ვხედავთ, მიუხედავად იმისა, რომ ქართული ეკლესიის პრაქტიკაში მებრძოლთა წმინდანად შერაცხვა არ გვხვდება, საერო პირთა მსგავსად, უმაღლესი რანგის სასულიერო მოღვაწეებიც თვლიდნენ, რომ მუსლიმებთან ბრძოლაში დაღუპულები მარტვილები იყვნენ. ვითარების ასეთი აღქმა და ამგვარი იდეები კანონიკურად არ გაფორმებულა, თუმცა, როგორც ჩანს, საყოველთაოდ იყო გავრცელებული შუა საუკუნეების ქართულ საზოგადოებაში. იქმნება უცნაური ვითარება: ერთი მხრივ, წმინდანთა კანონიკურ სიებში ბრძოლის ველზე დაღუპულთა ხსენებას ვერ ვნახულობთ, მეორე მხრივ კი ყველა – საერო და სასულიერო პირებიც დარწმუნებულია, რომ მებრძოლთა თავდადება შესაფერის იმქვეყნიურ ჯილდოს იმსახურებს.

განვიხილოთ შემთხვევა, სადაც ეს ვითარება ზედმიწევნითაა ასახული. 1596 წელს სვიმონ მეფის მიერ რომის პაპისადმი მიწერილ წერილში გარისის ბრძოლაში (1556) დაღუპული ლუარსაბ I მოწამედაა გამოცხადებული: „ეგრეთვე ვაუწყებ თქვენს სიწმინდესა, რომ ნეტარმა მამაჩემმა, წმიდა მეფე ლუარსაბმა, როგორც შეიტყობდა თქვენი სიწმიდეცა, სარწმუნოებისათვის გვირგვინი მიიღო ღვთისაგან, ვინაიდგან იესო ქრისტეს სიყვარულის გამო მოიკლა ბრძოლაში უსჯულოთა აგარიანთაგან; მან ირჩია თავისი სისხლის დაღვრა და წამება, ვიდრე მათი ბოროტი ნების ასრულება“.[273] აქ ზედმეტი არ იქნება იმის აღნიშვნა, რომ ქართველ წმინდანთა სიებში ლუარსაბ I-ს ვერ ვიპოვით. მიუხედავად ამისა, სვიმონ მეფე დარწმუნებულია მის სტატუსში და ამის შესახებ რომის პაპსაც ატყობინებს.

რაც მთავარია, ბიზანტიური სინამდვილისაგან განსხვავებით, ამ შეხედულებას იზიარებენ ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობლებიც. 1589-95 წლებში დაწერილ შეწირულების წიგნში ნიტრიის სიონისადმი, სადაც აღწერილია ირანელთა შემოსევები, ქართლის კათალიკოსი დოროთეოს III მოწამედ

[273] მიხეილ თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე* (თბილისი, 1995), 523.

მიიჩნევს მეფე ლუარსაბს: „ეწამა ღმრთისმოყუარე მეფე ჩუენი ბატონი ლუარსაფ და დასთხია მისი პატიოსანი სისხლი ქ(რისტ)ესთუის“.[274] ქართლის მომდევნო კათალიკოს-პატრიარქი დომენტი II-ც 1595 წლის 30 აპრილს შედგენილ სააღაპე წიგნში „მოწამეს“ უწოდებს ლუარსაბ I-ს. კათალიკოსი ასე მიმართავს მის ძეს: „თქუენ, ყოვლად სანატრელისა მეფისა და მოწამისა პატრონისა [ლუარსაბის ძესა პატრონს] ვახტანგს...“[275]

საქართველოს ორი კათალიკოს-პატრიარქი, ქვეყნის უმაღლესი სასულიერო პირები აღიარებენ ბრძოლაში დაცემული ლუარსაბ მეფის მოწამეობას. ამგვარ აღიარებას არაფორმალურსაც ვერ ვუწოდებთ, რადგან კათალიკოსების ეს პოზიცია ოფიციალურ საბუთებშია დადასტურებული. მაშ, რითი უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ ლუარსაბ I ვერ მოხვდა ქართული ეკლესიის წმინდანთა რიგებში?

ამ ვითარების ასახსნელად ლათინური ეკლესიის გამოცდილება უნდა გავითვალისწინოთ. ირკვევა, რომ ევროპაშიც ასეთივე, ერთი შეხედვით, ორჭოფული მდგომარეობაა, რომელიც ძალიან ჰგავს ქართულ რეალობას.

კლერმონში ქადაგების დროს ურბან II-მ ევროპელ რაინდებს „მოწამეობის დიდებული ჯილდოს“ შესაძლებლობა აღუთქვა.[276] რწმენისათვის ბრძოლის საზღაურად ეკლესია, ცოდვების მიტევებასთან ერთად, ჯვაროსანს მარტვილობის პერსპექტივას სთავაზობდა.[277] მარტვილი რწმენას შეწირული ადამიანია და, ბუნებრივია, რომ წმინდა ომებში დაღუპულებს მოწამეებად სახავდნენ.[278] ადამიანებს, რომლებმაც მიატოვეს სამშობლო, სახლ-კარი და ოჯახი, სჯეროდათ, რომ ასწილ მიეგებოდათ მეორე ცხოვრებაში. როგორც ქრისტეს მეომრებს, რომლებიც მისი ღირსებისა და მემკვიდრეობისათვის იბრძოდნენ, ჯვაროსნებს მიაჩნდათ, რომ სანაცვლოდ იესოსაგან მიიღებდნენ ჯილდოს მისი მამის საუფლოში.[279] ჯ. რაილი-სმიტი კარგად აღწერს ჯვაროსნული ლაშქრობის ატმოსფეროსა და მონაწილეთა გრძნობებს: ლაშქრობის მანძილზე ჯვაროსნები თანდათანობით ინაცვლებდნენ რეალური სამყაროდან წარმოსახვითში, სადაც ისინი, სახლს მონატრებულნი, მეტწილად მშიერნი და ძალაგამოცლილნი,

[274] *ქისკ*, ტ. IV, *ქართული ისტორიული საბუთები, XVI საუკუნე (ქართლი და სამცხე-საათაბაგო)*, შეადგინა მ. სურგულაძემ (თბილისი, 2016), 400.

[275] *ქისკ*, IV, 438. ცნობაზე მიგვითითა თემო ჯოჯუამ.

[276] Guibert Of Nogent, *The Deeds Of God Through The Franks*, 38-39.

[277] Torben Kjersgaard Nielsen, “In the Company of Martyrs? The Wonderful Death by the Hands of Baltic Pagans,” *Paper presented at the International Medieval Congress Leeds*, July (2013), 1.

[278] Housley, *Contesting the Crusades*, 41.

[279] Jean Flori, “Mort et martyre des guerriers vers 1100. L’exemple de la première croisade,” *Ccm*, 34 (1991), 135.

ახლობელთა სიკვდილს უყურებდნენ; სამყარო, სადაც წარმოუდგენელი სისასტიკე კომეტებითა და მოწყვეტილი ვარსკვლავებით დასერილი აღმოსავლეთის ცის ფონზე ხდებოდა, და სადაც მათ ხილვებში ეზმანებოდათ ქრისტე, ღვთისმშობელი და სხვა წმინდანები, გარდაცვლილთა აჩრდილები კი ნუგეშს აძლევდათ და არწმუნებდათ, რომ ასეთ წმინდა ომში სიკვდილი მოწამეობას ნიშნავდა.[280]

ქადაგებები, ტრაქტატები და ქრონიკები ჯვაროსნებს არწმუნებდნენ, რომ ლაშქრობაში მათი სიკვდილი მოწამეობა იყო. წმ. ბერნარდ კლერვოელი ქადაგებდა: „სახელოვანნი არიან ბრძოლის ველიდან გამარჯვებით დაბრუნებულნი! ბედნიერნი არიან ბრძოლაში მოწამეობრივად აღსრულებულნი! გიხაროდეს მამაცო მებრძოლო, თუკი გადარჩები და გაიმარჯვებ, მაგრამ უფრო გიხაროდეს, თუკი მოკვდები და უფალს შეურთდები. რადგან შენი სიცოცხლე სასიკეთოა და გამარჯვება სასახელო, მაგრამ სიკვდილი უფრო სასარგებლოა და სახელოვანი. რადგანაც, თუ ნეტარ არიან ისინი, ვინც უფალში აღესრულება,[281] რამდენად მეტად იქნებიან ნეტარნი ისინი, ვინც უფლისთვის მოკვდნენ!“[282] ჟაკ დე ვიტრი წერდა: „ჯვაროსნები, რომლებიც აღსარებითა და მონანიებით ემსახურენ უფალს და ქრისტეს სამსახურში აღესრულენ, ჭეშმარიტ მარტვილებად გვევლინებიან, თავისუფალნი როგორც მსუბუქი ისე მომაკვდინებელი ცოდვებისაგან და ყველა დაკისრებული სასჯელისაგან, გათავისუფლებულნი როგორც ამქვეყნიური ცოდვების, ისე იმქვეყნიური განსაწმენდელის სასჯელისაგან, ჯოჯოხეთის ტანჯვისაგან დახსნილები, დიდებითა და ღირსებით დაგვირგვინებულნი სამუდამო ნეტარებაში“.[283]

და მაინც, მიუხედავად ყოველივე ამისა, ბრძოლის ველზე აღსრულებული ჯვაროსნები ლათინურ ეკლესიას არ უცვნია ოფიციალურ წმინდანებად და არ შეუტანია ისინი ლიტურგიულ კალენდარში. XIV საუკუნის დასაწყისში ჟან ჟუანვილი აღშფოთებას გამოთქვამდა იმის გამო, რომ 1270 წელს ჯვაროსნულ ლაშქრობაში აღსრულებული ლუი IX აღმსარებლად შერაცხეს და არა მარტვილად.[284] საფრანგეთის მეფე ლუი IX-ს და შარლ ანჟუელს სწამდათ, რომ 1250 წელს მუსლიმებთან მანსურას ბრძოლაში დაღუპული მათი ძმა რობერტ არტუა

[280] Riley-Smith, *The First Crusaders*, 15.

[281] გამოცხადება, 14:13.

[282] Riley-Smith, *What Were the Crusades?*, 66.

[283] იქვე, 65.

[284] იქვე, 66.

მარტვილი იყო. საფრანგეთში ლუის მიერ გაგზავნილ წერილში ვკითხულობთ: „ჩვენ გვჯერა და ვიმედოვნებთ, რომ ის [რობერტ არტუა], მარტვილად შერაცხული, ზეცაშია და იქ ხაროობს სხვა წმინდა მოწამეებთან ერთად“. შარლ ანჟუელისთვის რობერტი „სახელოვანი მოწამე“ იყო, რომელიც ურწმუნოებმა მოკლეს ქრისტიანული რწმენის სადიდებლად.[285] მაგრამ ერთია საზოგადო რწმენა იმისა, რომ ბრძოლაში დაღუპული მეომარი რწმენისათვის აღსრულებულს იყო გათანაბრებული, და მეორე, ეკლესიის მიერ მათი შეყვანა წმინდანთა კალენდარში. ლათინურ ეკლესიას ეს არ გაუკეთებია, მაგრამ საეროთა ასეთი რწმენის წინაშე მდგარი უმაღლესი რანგის სასულიერო პირებიც კი ხვდებოდნენ ამ შეხედულებასთან მორიგების აუცილებლობას. ამის კარგი ილუსტრაციაა მანსურას ბრძოლაში დაღუპული რობერტ არტუას და მისი მხლებლების სულისთვის ერთი წლის თავზე პაპის ლეგატის ოდო შატორუს მიერ წაკითხული ორი ქადაგება. ერთში, რომელიც აკრაში ფრანგი დიდებულების წინაშეა წაკითხული, დაღუპულები მოწამეებად არიან მოხსენიებულნი, თუმცა ოდო იქვე აზუსტებს, რომ სხვადასხვა სახის მოწამეობა არსებობდა. მეორეში კი, რომელიც სასულიერო პირებს წაეკითხა, მოწამეობის ხსენებაც არ არის.[286]

ჯვაროსნობის რელიგიური ხასიათიდან გამომდინარე, ძნელი ასახსნელია, მაგრამ ფაქტია, რომ მათი სულის საოხი მოსახსენებლები მეტად იშვიათია და მხოლოდ გამონაკლისის სახით თუ გვხვდება. მიუხედავად ეკლესიის დიდი როლისა ჯვაროსნული ლაშქრობის ორგანიზებაში, ჩვენ ვერ ვნახავთ ეკლესიის ასეთივე მცდელობას ლაშქრობაში დაღუპულთა სულის უკვდავსაყოფად.[287] ჯ. რაილი-სმიტი შენიშნავს, რომ დაღუპულ ჯვაროსნებს წყაროები ხშირად მოიხსენიებენ როგორც მარტვილებს, მაგრამ ამის შესახებ აღარაფერს იუწყება მათი შთამომავლებისა თუ ნათესავების საბუთები. არც რომელიმე დაღუპული ჯვაროსანი მოწამის კულტი შექმნილა ევროპაში.[288]

რა იყო ეკლესიის ამგვარი ქცევის მიზეზი?

ჰ. ქაუდრიმ მიუთითა, რომ მარტვილებს ზეციურ იერარქიაში მაღალი, მეოთხე ადგილი უკავიათ და აღმსარებლებზე,

[285] Caroline Smith, “Martyrdom and Crusading in the Thirteenth Century: Remembering the Dead of Louis IX’s Crusades,” *Al-Masāq*, vol. 15/2 (2003), 190, 193.

[286] Riley-Smith, *The Crusades, Christianity and Islam*, 30-31.

[287] Housley, *Fighting for the Cross*, 277-79.

[288] Riley-Smith, *The First Crusaders*, 73.

უბიწოებზე, უმანკოებსა და მომნანიებლებზე წინ დგანან. მათ მხოლოდ ღვთისმშობელი, ანგელოზები და მთავარანგელოზები, მოციქულები და მახარებლები აღემატება.[289] და ახლა მოწამეთა ეს აღმატებული მდგომარეობა მებრძოლებს უნდა მიკუთვნებოდათ, თუნდაც ქრისტეს მტრებთან ბრძოლაში დაცემულებს. თავიანთი აქტიური ქმედებით, ისინი დიდად განსხვავდებოდნენ პირველმოწამეებისაგან, რომლებიც პასიურ მსხვერპლს წარმოადგენდნენ. ჯ. რაილი-სმიტს იმდენად რევოლუციურად მიაჩნია დაცემული მებრძოლების მარტვილებთან გათანაბრების იდეა, რომ მას არც მიაწერს ურბან II-ს. მკვლევრის აზრით, ეს იდეა იერუსალიმისაკენ მიმავალ გზაზე გადატანილი წვალების შემდეგ გაჩნდა თავად ჯვაროსნებში. მცირე აზიაში გადახდილი მრავალი ბრძოლისა და ტანჯვის შედეგად, ისინი დარწმუნდნენ, რომ უფლის არმიას წარმოადგენდნენ, რომელსაც წინ სულიწმინდა უძღოდა და ქრისტე და წმინდა მხედრები იფარავდნენ. ასეთ ატმოსფეროში, რომელსაც მრავალი ხილვა და წმინდა რელიქვიების მოპოვება ახლდა თან, მებრძოლთა მარტვილობის იდეა საბოლოოდ ანტიოქიასთან უნდა ჩამოყალიბებულიყო.[290] ჟან ფლორიმ სათითაოდ განიხილა და უარყო სმიტის არგუმენტები.[291] ჰ. ქაუდრიმ (როლანდის სიმღერის, ორდერიკ ვიტალისისა და სხვა ტექსტების საფუძველზე) და ჟ. ფლორიმ (რაულ გლაბერის ქრონიკის მიხედვით) აჩვენეს, რომ იარაღის საშუალებით მოწამეობის მოპოვების იდეა ფეხს იკიდებდა XI საუკუნის ევროპაში და ჯვაროსნული ლაშქრობის დაწყებამდე უკვე საკმაოდ ფართოდ იყო გავრცელებული საერო თუ საეკლესიო წრეებში.[292] ფრანგი მკვლევარი ეთანხმება რაილი-სმიტს, რომ გზაზე განცდილი სიძნელეები გაამძაფრებდა ჯვაროსანთა რწმენას, მაგრამ ასკვნის, რომ მათ თავიდანვე ჰქონდათ მოწამეობის გვირგვინის დამსახურების იმედი, რომელიც პაპის ქადაგებამ ჩაუსახა.[293] აღსანიშნავია, რომ პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის მემატიანეებს უფრო ეადვილებათ მოწამეობა მიანიჭონ მებრძოლებს, რომლებიც იარაღით ხელში დაიღუპნენ, ვიდრე სხვა კატეგორიის მსხვერპლს, როგორიცაა, თუნდაც, თურქთა ხელიდან მოწყვედილი უიარაღო პილიგრიმები. მებრძოლთა ამგვარი „პრიორიტეტი“ დასტურ-

[289] H. E. J. Cowdrey, “Martyrdom and the First Crusade,” in *CS*, 46-47.

[290] Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, 115-19.

[291] Flori, “Mort et martyre des guerriers vers 1100,” 123-34.

[292] Cowdrey, “Martyrdom and the First Crusade,” 47-48; Flori, “Mort et martyre des guerriers vers 1100,” 122.

[293] Flori, “Mort et martyre des guerriers vers 1100,” 135.

დება ზოგიერთი ქრონიკის მცდელობით დაამტკიცონ, რომ იერუსალიმისაკენ მიმავალ გზაზე შიმშილით, წყურვილით თუ სხვაგვარად აღსრულებული ისეთივე ჯილდოს იმსახურებდა, როგორიც ბრძოლაში დაცემული რაინდი.[294]

[294] იქვე, 134.

სახეზე გვაქვს ორი მოცემულობა: საყოველთაოდ ფეხმოკიდებული რწმენა, რომ ჯვაროსანი კვდებოდა როგორც მარტვილი და, ამის მიუხედავად, ეკლესიის მოწამეთა რიგებში დაღუპული ჯვაროსნების სახელების არარსებობა. ნორმან ჰაუსლი ამ წინააღმდეგობის ახსნას თავად მოწამეობის განსაზღვრების ბუნდოვნებაში ეძებს: ჯვაროსნების როგორც მოწამეების აღწერისას, ამ ტერმინს უფრო საზეიმო, ვიდრე ტექნიკური თვალსაზრისით იყენებდნენ. ამით ხაზს უსვამდნენ ჯვაროსანთა პირად თავგანწირვას და ადასტურებდნენ მათ მიერ ცოდვების მონანიებასა და სამოთხეში შესვლას და არა იმას, რომ ეს პიროვნება ოფიციალურად უნდა გამხდარიყო მოწამე.[295] მიუხედავად იმისა, რომ ქრონიკები სავსეა ჯვაროსანი მოწამეების ხსენებით, რეალობაში ეკლესია მათ მაინც არ მიიჩნევდა პირველი ქრისტიანი მარტვილების დარად.[296] ჰ. მაიერი შენიშნავს, რომ კლერმონის კრებაზე ეკლესია იმაზე მეტს დაპირდა, ვიდრე თავისი მკაცრი დოქტრინის თანახმად შეეძლო მიეცა.[297] ნ. ჰაუსლი მიუთითებს იმ გარემოებაზეც, რომ მოწამეთა რიგებში ჯვაროსანთა სახელების ოფიციალურად შეტანა ძნელი განსახორციელებელი იქნებოდა მათი დიდი რიცხვის გამო. მკვლევრის აზრით, მთავარი იყო არა მათი სტატუსის ფორმალური ცნობა, არამედ საყოველთაო შეხედულება, რომელიც დაცემულ ჯვაროსანთა სიწმინდეში იყო დარწმუნებული.[298]

[295] Housley, *Contesting the Crusades*, 41.

[296] Nielsen, "In the Company of Martyrs?", 1, n. 3.

[297] Mayer, *The Crusades*, 32.

[298] Housley, *Fighting for the Cross*, 189.

როგორც ჩანს, ასეთ ვითარებაში ოფიციალურ სიებში შეტანით მარტვილობის ფორმალურ დადასტურებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ ენიჭებოდა. ეკლესია დაღუპულ მეომრებს ზეციურ ჯილდოს გარკვევით აღუთქვამდა და ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა არ ჰქონდა ეს ჯილდო სახელობითი იქნებოდა თუ არა. ჩანს, ამას არც არავინ მოელოდა. მთავარია, მებრძოლმა მტკიცედ იცოდა, რომ თავისი თავდადებით ის სამოთხის კარებს შეაღებდა.

ლათინური დასავლეთის მსგავსად, საქართველოშიც ყველას სჯეროდა, რომ ქრისტესა და ქვეყნისათვის ბრძოლაში აღსრულებული იმქვეყნიურ ჯილდოს იმსახურებდა. დიდი ალბათობით შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ასეთი პირების სულის საოხად შესაბამის საეკლესიო რიტუალებსაც ასრულებდნენ. თუმცა, სათანადო ჩანაწერები ქართულ საეკლესიო კალენდარში მაინც არ ჩნდებოდა, სულაც, შესაძლოა, ამგვარ მარტვილთა სიმრავლის გამოც.

ისევე როგორც მისი ევროპელი მოძმე, ქართველი რაინდიც დარწმუნებული იყო, რომ „ქრისტეს სჯულის წინააღმდგომებთან" ბრძოლაში დაცემული სამუდამო უკვდავებას მოიპოვებდა. ფ. კარდინის მოსწრებული გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, ქრისტიანი მებრძოლისათვის „სამოთხე [მოწინააღმდეგის] ხმლის პირზე მდებარეობდა".[299] საქართველოში ასეთი შეხედულების ფორმირებაში თავისი წვლილი მიუძღოდა საეკლესიო და საერო ხელისუფლებასაც. დღეს ძნელია დადგინდეს, ვისგან მოდიოდა ეს იდეა, ან შესაძლოა, როგორც დასავლეთში, ეკლესიიდან მომავალი თავდაპირველი იმპულსი ქართულმა საზოგადოებამ გარდაქმნა თავისი შეხედულებებისა და მისწრაფებების შესაბამისად. ყოველ შემთხვევაში, ამ მხრივ, ეკლესიასთან შედარებით, ქართულ სოციუმში არსებულ შეხედულებებს წამყვანი როლი უნდა მიეკუთვნოს. მიუხედავად მრავალგვარი გამოვლინებებისა, ქართულ საღვთისმეტყველო ნაწერებში არ ჩანს მწყობრად ჩამოყალიბებული წმინდა ომის თეორია. ამის ერთ-ერთი მიზეზი ბიზანტიური ღვთისმეტყველების უდიდესი გავლენა უნდა იყოს. ვითარებაში, როდესაც თეოლოგიურ ნაშრომთა უმეტესობა ბერძნულიდან ითარგმნებოდა, სრულფასოვანი და დამოუკიდებელი, მეტიც, ბერძნული ეკლესიის დოგმებთან დაპირისპირებული მოძღვრებისათვის რაიმე თეორიული სახის მიცემა უკიდურესად რთული იქნებოდა, მიუხედავად ხელსაყრელი სოციალურ-პოლიტიკური გარემოსი. ასეთმა გარემომ თავისი გამოვლინება ჰპოვა ბერძნულიდან გადაკეთებულ სამართლებრივ ნორმებში, მაგრამ ვერ შვა სრულფასოვანი თეორიული ხასიათის თხზულება. მოულოდნელიც არ უნდა იყოს რომ ერთი, მით უფრო დასავლური ქრისტიანობის ცენტრებიდან მოწყვეტილი, ქვეყნის ინტელექტუალურმა

[299] Франко Кардини, *Истоки Средневекового Рыцарства* (Сретенск, 2000), 326.

წრეებმა ვერ შეძლეს შესაბამისი თეორიის ჩამოყალიბება. ამის ბრალი ის ერთგვარი დოგმატური ინერციაა, რითიც ქართული საღვთისმეტყველო აზრი მისდევდა და იმეორებდა ბერძნულს.[300]

არ არის გამორიცხული, რომ საქართველოში ბრძოლის ველზე აღსრულებულის მარტვილად ცნობას მძლავრი ბიძგი თავად ჯვაროსნულმა მოძრაობამ მისცა, რის შედეგადაც XI-XII საუკუნეებში არსებულმა ტენდენციებმა დასრულებული ფორმა შეიძინა მომდევნო საუკუნეებში. აღმოსავლეთის ჯვაროსნულ სახელმწიფოებსა და პაპის კურიასთან ურთიერთობა ამის საწინდარი იქნებოდა. როგორც ჯვაროსნები იყვნენ აღფრთოვანებული ქართველთა დამოკიდებულებით მათ პატრონსა და მფარველ წმინდა გიორგისთან, ასევე მიმზიდველი აღმოჩნდებოდა ქართული ფეოდალური კლასისათვის მებრძოლთა მარტვილობის ჯვაროსნული იდეა.[301]

დასკვნა

პ. ლემერლე განსაზღვრავდა ჯვაროსნობას, როგორც იარაღასხმულ პილიგრიმობას წმინდა მიწისა და აღმოსავლელი ქრისტიანების გამოსახსნელად, ეკლესიის (რომის პაპის) ხელმძღვანელობით, რომელიც მონაწილეებს გარკვეულ სულიერ ჯილდოს უქადდა.[302] აქამდე ჩვენ ვმსჯელობდით ქართული ქრისტიანობის მებრძოლ ხასიათზე, მის სხვადასხვა გამოვლინებებზე, თუ რამდენად ახლოს იდგა ან რით განსხვავდებოდა ეს შემთხვევები ჯვაროსნული მოძრაობისაგან. XIII საუკუნის I მეოთხედში კი ადგილი აქვს მოვლენას, რომლის მნიშვნელობა, განსახილველი საკითხის თვალსაზრისით, ძნელია გადააჭარბო. ამ ხანებში საქართველოს მეფეები, ჯერ გიორგი IV ლაშა და შემდეგ რუსუდანი, რომის პაპის კურთხევით, იერუსალიმის გასათავისუფლებად აპირებენ გალაშქრებას, რაც უნდა შეფასდეს როგორც პირდაპირი ჯვაროსნული აქტი. თავისთავად, ეს მოვლენა განყენებულად არ დგას საქართველოს ისტორიაში, მას წინ უძღვის მრავალრიცხოვანი ომები სარწმუნოებისათვის და წარმოადგენს ქართული „რჯულის ომების“ ლოგიკურ დასასრულს.

რუსუდანისა და ივანე მხარგრძელის მიმოწერაში რომის პაპთან კარგად ჩანს საქართველოს მეფეების ჯვაროსნული მიზნები.[303] რომის პაპ ონორე III-ისადმი გაგზავნილი რუსუდანის წერილიდან ირკვევა, რომ 1219 წელს ჯვაროსნების მიერ დამიეტას აღების შემდეგ, რომის პაპის მოწოდების თანახმად, გიორგი ლაშაც ემზადებოდა მეხუთე ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მონაწილეობის მისაღებად: „დამიეტაში მყოფი შენი ლეგატისაგან მივიღეთ შენი დიდებული რჩევა და ბრძანება, რათა ძმა ჩემი ქრისტიანების დასახმარებლად წასულიყო. ეს თავად მისი სურვილიც იყო და წასასვლელადაც ემზადებოდა“. მონღოლთა შემოსევამ ეს გეგმები ჩაშალა, მაგრამ რუსუდანი მაინც აპირებს ახალ ლაშქრობაში ჩაბმას გერმანიის იმპერატორ ფრიდრიხ II-თან ერთად: „დიდად გავიხარეთ, როდესაც შევიტყვეთ, რომ შენი ბრძანებით იმპერატორს მართებს, წმინდა ადგილების დასახსნელად ახლა სირიაში გადავიდეს. მოგვწერეთ ჩვენ, თუ როდის უნდა წავიდეს იმპერატორი და ჩვენც გავაგზავნით ჩვენს მხედართმთავარს ივანეს მთელი ჩვენი ჯარით ქრისტიანების დასახმარებლად, წმინდა საფლავის გასათავისუფლებლად. [ჩამოვლენ] იმ ადგილას, სადაც მას უბრძანებთ ჩასვლას“. რუსუდანი პაპს აუწყებს, რომ მისმა „მხედართმთავარმა და ჩვენი სამეფოს ბევრმა წარჩინებულმა მიიღო ჯვარი და თქვენს გამოსვლას ელოდებიან“. ამ ფაქტს რომის პაპს თავის წერილში საქართველოს სამეფოს ამირსპასალარი ივანე მხარგრძელიც უდასტურებს: „როგორც თქვენთვის ცნობილია, მე და ჩემი ქვეყნის ბევრმა წარჩინებულმა თავადმა ჯვარი მივიღეთ“.[304]

1224 წლის 12 მაისს ონორე III საპასუხო წერილს წერს რუსუდანს, სადაც როგორც ქართველ ჯვაროსნებს, ისე მათ დამხმარეებს ცოდვების შენდობას პირდება: „რათა შენ და შენი ქვეშევრდომები უფრო მეტი გულმოდგინებით და უფრო მეტი ღვთისმოსაობით ემზადებოდეთ ესოდენ წმინდა საქმისათვის, რითაც დიდ სამსახურს გაუწევთ უფალს, შენს ერთგულებას ვაუწყებთ, რომ ვინც ამ საქმეში მონაწილეობას მიიღებს: ან თვითონ წავა თავის ხარჯზე, ან თუ თვითონ ვერ წავა, მაგრამ შესაძლებლობის მიხედვით, თავის ხარჯზე შემცვლელ ადამიანს გაგზავნის, ასევე ისიც, ვინც სხვის ხარჯზე პირადად მიიღებს მონაწილეობას – ყველა ისინი მიიღე-

[300] მიუხედავად ამისა, თეორიაზე ძირითადი აქცენტის გადატანა სწორი არ იქნებოდა. დ. თინიკაშვილი მართალია, როდესაც აღნიშნავს, რომ წმინდა ომის განსაზღვრისას „არანაირი მნიშვნელობა არ აქვს იმ გარემოებას, რომ ბიზანტიაში წმინდა ომის შესახებ ტრაქტატი არასდროს დაწერილა“. თინიკაშვილი, „რამდენად უცხო იყო ბიზანტიისათვის წმინდა ომის დასავლური იდეა?“, 157. იგივე შეგვიძლია გავიმეოროთ საქართველოს მიმართაც.

[301] შედარებისათვის, ცნობილია, რომ ქართული ლაშქრის მიერ ძელი ცხოველის ბრძოლაში გამოყენების წესი და სიხშირე განსხვავდება ბიზანტიური პრაქტიკისაგან და ჯვაროსნულიდან გადმოღებულად ითვლება. Mamuka Tsurtsumia, "The True Cross in the Armies of Georgia and the Frankish East," *Crusades*, 12 (2013), 91-102.

[302] Lemerle, "Byzance et la croisade," 595-620.

[303] ჯვაროსნულ ლაშქრობაში გიორგი IV-ის მონაწილეობის სურვილი ოლივერუსის ცნობიდანაც ჩანს. ანდრო გოგოლაძე, თეა წითლანაძე, თეა ქარჩავა, ნიკოლოზ სილაგაძე, *საქართველო და ჯვაროსნული აღმოსავლეთი ჟაკ დე ვიტრის ცნობების მიხედვით* (თბილისი, 2015), 56.

[304] ტაბაღუა, *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში (XIII–XVI სს.)*, 176-77, 179.

ბენ მოციქულებრივ შენდობას ყველა ცოდვის მიტევებით, რასაც ისინი ჭეშმარიტად მოინანიებენ აღსარების თქმის დროს. ასეთივე შენდობას დაიმსახურებენ ლაშქრობის სხვა მონაწილეებიც მათი წვლილისა და მისწრაფების მიხედვით, რომელთაც ისინი გამოიჩენენ, დაეხმარებიან რა წმ. მიწას თავიანთი ქონებით ან ზემოაღნიშნული მოქმედებით. ამ იმდენად დიდ ინდულგენციას, რომელიც დამტკიცებულია წმინდა და მსოფლიოს ეკლესიის კრების მიერ, ჩვენ ვუბოძებთ ყველა ქრისტიანს, ხოლო განსაკუთრებით შენ და შენი სამეფოსა და მმართველობის ქვეშ მყოფ ყველა ქვეშევრდომ ქრისტიანს".[305] ონორე III დეტალურად გაწერს ინდულგენციის პირობებს, თუ ვის შეეძლო და რა ვითარებაში მისი დამსახურება. ამ ფაქტზე ყურადღება გაამახვილა ჟ. რიშარმა, რომელმაც აღნიშნა, რომ რომის პაპმა ქართველ ჯვაროსნებს ისეთივე პრივილეგიები მიანიჭა, როგორც ლათინებს.[306]

რუსუდანისა და ივანე მხარგრძელის წერილებში ერთი, უაღრესად საყურადღებო ფაქტია მოხსენიებული. მეფეც და მხედართმთავარიც მოწმობენ, რომ წმინდა მიწაზე სალაშქროდ გამზადებულმა ქართველებმა „ჯვარი მიიღეს". ჯვრის აღების, ჯვრის ტვირთვის აქტი ნიშნავდა ჯვაროსნობის აღთქმას, რაც გულისხმობდა მონაწილეობის მიღებას იერუსალიმის გათავისუფლებასა ან მის დაცვაში და პალესტინასა და სირიაში მცხოვრები ქრისტიანების დახმარებას. მოხალისეები სამოსზე იმაგრებდნენ ჯვრებს, რომელიც მხოლოდ მაშინ უნდა მოეხსნათ, როდესაც აღთქმის შესრულების შემდეგ შინ დაბრუნდებოდნენ.[307] ეს კი ნიშნავს, რომ საქართველოში ჯვაროსნული იდეები ისე ჰქონდათ გათავისებული, რომ მის გარეგნულ გამოვლინებებსა და რიტუალებსაც კი ზედმიწევნით იცავდნენ.

სავსებით მართალია ა. თვარაძე, როდესაც ამტკიცებს, რომ „ჯვაროსნულ ლაშქრობებში საქართველოს ასეთი უშუალო და უმტკივნეულო ჩართვა სწორედ ამ ორი სამყაროსათვის დამახასიათებელი საერთო იდეოლოგიური საფუძვლებით აიხსნება".[308] ჯვაროსნულ ლაშქრობაში მონაწილეობა წარმოუდგენელია ბიზანტიური საზოგადოების, არმიისა და ეკლესიისათვის. აქ საქმე მარტო ის არ არის, რომ ბიზანტია

[305] იქვე, 181.

[306] Жан Ришар, *Латино-Иерусалимское королевство*, пер. А.Ю. Карачинского (СПб, 2002), 220.

[307] Riley-Smith, *The First Crusaders*, 10-11.

[308] თვარაძე, *საქართველო და კავკასია*, 133.

თავს რომსა და დასავლეთზე მაღლა აყენებდა და თავის თავს თვლიდა რომის იმპერიის ჭეშმარიტ მემკვიდრედ. ჯვაროსნული ლაშქრობების დაწყების ეპოქაში, როდესაც ბიზანტია უკვე დასავლეთისაგან ითხოვდა დახმარებას, ასეთი პრეტენზიები უკანა პლანზე გადადიოდა. დასავლეთი და ბიზანტია შეუთავსებელი იყვნენ საზოგადოების წყობით, მორალითა და სულისკვეთებით, არმიის მოწყობითა თუ ეკლესიის როლით და ა.შ. ნიკეტა ხონიატე წერდა იმ ღრმა უფსკრულზე, რომელიც ბიზანტიელებსა და ლათინებს შორის არსებობდა.[309] ჯვაროსნობა იმიტომაც იყო მიუღებელი ბერძნებისათვის, რომ ამ მოვლენის გამომწვევი ყველა, რელიგიური, სოციალური და სამხედრო, გარემოებანი მათთვის უცხო იყო.[310] საქართველომ, რომელსაც XII საუკუნიდან მოყოლებული აღმოსავლეთსა და წმინდა მიწაზე ბიზანტიის ადგილის ჩანაცვლებისა და ქრისტიანთა დამცველის პრეტენზია ჰქონდა, გაცილებით იოლად, მეტიც, სრულიად უპრობლემოდ მიიღო დასავლური წმინდა ომის იდეა. ბიზანტიისაგან განსხვავებით, დასავლეთთან მას აერთიანებდა საზოგადოებრივი წყობა, რაინდული მორალი, სამღვდელოების მხედრული სულისკვეთება და სხვ. მიუხედავად იმისა, რომ ბიზანტიელები არაერთხელ ყოფილან ჯვაროსანთა მოკავშირეები მუსლიმებთან ომში, ისინი არასოდეს გამხდარან ჯვაროსნები და აზრადაც არ მოსვლიათ სიმბოლურად „ეტვირთათ ჯვარი", მაშინ როდესაც, ქართველები ყოველგვარი პრობლემის გარეშე ხდებიან ჯვაროსნული ლაშქრობის მონაწილეები და „ჯვარისმტვირთველები".

წმინდა მიწის გამოხსნის პროექტებში ქართველთა მონაწილეობა არ იყო სტრატეგიული მიზნებით გამართლებული. ასეთი ლაშქრობა არავითარ აუცილებლობას არ წარმოადგენდა ქართული სახელმწიფოსათვის და არც იერუსალიმისა და წმინდა მიწის შენარჩუნებაზე შეიძლება ჰქონოდათ ქართველებს რაიმე ილუზია. ერთადერთი მოტივი, რაც იმდროინდელი საქართველოს მესვეურებს ამოძრავებდათ, ეს იყო უფლის საფლავის გათავისუფლების ჭეშმარიტად ჯვაროსნული მიზანი.

ქართული ეკლესიის ხელდასხმით ქართველი ერი საუკუნეების განმავლობაში აწარმოებდა ომს „ქრისტეს რჯუ-

[309] *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniatēs*, 167.

[310] Housley, *Fighting for the Cross*, 249.

ლისათვის“, რომელიც თავისი სულისკვეთებითა და მიზანდასახულობით ახლოს იდგა ჯვაროსნულ მოძრაობასთან. რა თქმა უნდა, გადაჭარბება იქნება ასეთ ომებს ჯვაროსნული ლაშქრობა ვუწოდოთ და მასში ყველა ის ნიშანი ვეძებოთ, ჯვაროსნულ მოძრაობას რომ ახასიათებდა, მაგრამ თავისი შინაარსით ქართული „რჯულის ომები“ ყველაზე ახლოს სწორედ ჯვაროსნობასთან დგას. ალბათ, შორს არ იყო სიმართლისაგან მ. თამარაშვილი, როდესაც წერდა, რომ „საუკუნეთა მანძილზე ქართულმა ეკლესიამ... მრავალი ბრძოლა გაუმართა ქრისტიანობისა და ცივილიზაციის ყველაზე მრისხანე მტრებს. ამრიგად, ქართული ეკლესია მარადიული ჯვაროსანი გახდა, მისი ისტორია კი – მარადიული მარტიროლოგი“.[311]

[311] თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*, 13.

თუკი გავიხსენებთ წმინდა ომის დეფინიციას, რიგი მეორეხარისხოვანი ნიშნების გარდა, ომი უნდა აკმაყოფილებდეს ორ ძირითად კრიტერიუმს: მას უნდა ჰქონდეს მკაფიო რელიგიური ხასიათი და მასში მონაწილე მებრძოლებმა სულიერი საზღაური უნდა მიიღონ. საქართველოს შემთხვევაში სახეზე გვაქვს ომების სარწმუნოებრივი შინაარსი და რიგ შემთხვევაში მკაფიოდ განსაზღვრული რელიგიური მიზანი, ომების შემტევი ხასიათი, ეკლესიის წარმომადგენელთა მონაწილეობა სამხედრო მოქმედებებში და, მიუხედავად იმისა, რომ ბრძოლაში დაცემულთა ოფიციალური კანონიზების საკითხი არ დამდგარა ქართულ ეკლესიაში, საყოველთაოდ იყო გაბატონებული რწმენა, რომ მებრძოლები წამებულის შარავანდენდს იმსახურებენ. ამასთან ერთად, გვაქვს პირდაპირი ჩვენებები ომში დაღუპულთა მარტვილად აღიარების შესახებ.

ყოველივე ამის გათვალისწინებით, ვფიქრობ, არ შევცდებით, თუკი დავასკვნით, რომ ქართული ომები „ქრისტეს რჯულისათვის“ წმინდა ომების კატეგორიას მიეკუთვნება.

The Ideology of War in Georgia and the Near East: Christian Holy War and Islamic Jihad

Summary

Introduction

Violence based on religious beliefs has been attracting much attention since 11 September 2001. The 21th century branded by terrorism has indicated that religious and ideological contradictions which go back to the Middle Ages have not been overcome yet and ideals from those times still determine the politics of certain states and groups.

The issues regarding holy wars, which is extremely important in today's circumstances, have not yet become a focus of research in the Georgian historiography. This book discusses the war ideology in Western Europe, the Islamic world and Byzantium and the principles of the Holy war in these three different worlds. Discussion and comparison of the Muslim, Latin and Byzantine Orthodox attitudes towards the war will enable us to assess and determine the attitude of Georgian Christianity to the question and identify common or differing tendencies.

Since the Middle Ages, Georgia has had intensive contacts with the Islamic world. During the era of Islamic expansion a small number of Georgians (specifically the population from Adjara and Meskheti) was converted to Islam. In addition, people worshiping the Islamic faith settled in the terriroty of Georgia. Military and political confrontations with the Islamic world were accompanied with a ferocious ideological battle between the two religions. The narrative sources reflect various forms of ideological confrontation. The methods employed by both worlds to discredit each other gave rise to anti-Muslim dispositions on the one hand and anti-Christian, anti-Georgian attitudes on the other.

Strict monotheism by which Islam differs from the Christian doctrine of the Trinity, became the reason for contradiction between Christian countries, specifically Georgia, and the Islamic world. A number of surahs from the Quran are against the Trinity which is perceived as a *shirk*, i.e. a polytheism. Those who believe the opposite, are classed to be *mushrik*, or a polytheist, and an unbeliever. Christian Georgians as followers of Trinity (*ahl at-tastlits*) were also considered to be unbelievers and fights and victories against them as well as subduing them was an act which would please Allah.

Despite the fact that the wars were caused by political and economic reasons, the Jihad doctrine was constantly used in order to substantiate Islamic expansion. This happened till the end of the 18th century in the relations between Georgia and the Islamic world. Georgia represented the Territory of war ("Dar al-Harb") against which military confrontation (attack or defence wars) was led and all this was justified and substantiated by the ideology of Jihad – the ideology of holy war.

Like Byzantines Georgians did not nourish religious fanatism and hatred towards other religions. Muslims were referred just to as "Barbarians". On the other hand, they were classed as "unbelievers", "pagans" and more importantly – enemies of "Christ's faith."

The attitude of Georgian Christianiity towards the war reveals closeness to both Byzantine and Western Christians. Like Europeans, the Georgian priesthood did not avoid fighting in the war. Military actions of the clergymen did not evoke such negative attitude as in Byzantium. From this point of view, there is a similarity towards Western European Christians and therefore it can be claimed that Georgian Christianity was endowed with a militant spirit. Starting with David IV the title of Georgian Kings "the Sword of the Messiah" (*Husam al-Masih*) clearly denotes the position of a militant Christianity rather than a peaceful Christian mission of Christ.

It can be argued that Christian Georgia contradicted Muslim Jihad with the war for Christ's faith which looks like the conception of the holy war in Latin Christendom. The substantiation for the war "for Christ's faith" can be found in the welcoming speech by Giorgi III before the Battle of Ani (1161).

The research below must provide the answer to the question: The Georgian medieval society identified itself with Byzantine Orthodoxy. However, it was also characterised by a feudal system like Western Europe. Which model of war was the Georgian Medieval society closer to: the Crusades or Byzantine? It is also interesting whether and to what extent did Crusading ideas of repentance and forgiveness of sins correspond to the Georgian reality; did the Crusades have any influence on the Georgian concept of the war for "Christ's faith"? To what extent are the circumstances of the war for "Christ's faith" reflected in Georgian theological treatises? What was the position of Georgian secular literature regarding the warriors slain in battle? Did

the Georgian church have special prayers or rituals dedicated to the slain in the battle? Did the attitudes of secular and religious people towards the war for Christ's faith differ? Finally, to what extent was the war "for Christ's faith" effective from the military point of view?

Holy War in Islam
Jihad in the Medieval World

Jihad is an Arabic word and denotes "striving" on the path of a praiseworthy aim. In other words, it means a perseverant effort made by a person to achieve his aim. From the semantic point of view, *jihad* is not connected with the concept of war. It comes from the root *j.h.d.* which denotes "striving" or "effort." Only during the time of Muhammad did this word acquire the new meaning of "warfare against the infidels."

According to the prominent lexicographer Ibn Manẓūr (1230-1311), *jihad* is a struggle against something or exert one's effort toward an objective. *Jihad* was interpreted as an effort in fighting against the enemies of God by words or by deeds.

Jihad is frequently conceptualised as a "Holy War", but this definition is far too narrow for this concept. The meaning of *jihad* is much broader and includes many activities which are not connected with war, namely, *jihad of the heart* – struggle against one's own sins, *jihad of the tongue* – telling the truth, disclosure of evil deeds, etc.

Generally, *jihad* aims at spreading Islam and can indicate a fight against an outside enemies, against Satan or against one's own self (concerning moral perfection). All of these three cases imply the victory over some adversary and therefore, such *jihad* means fighting. When the Quran and the Hadith promise reward for *jihad*, they imply the compensation given for armed fight. *Jihad* is a fighting for Allah, "in the way of Allah" (*fi sabil Allah*) aiming at establishing Islamic order.

The attitude towards violence is not uniform in the Quran. On the one hand, the Quran categorically opposes bullying and mistreatment of the feeble. Some verses urge the believers to defend only their own selves whereas some Surahs directly appeal to believers to fight and conquer the unbelievers.

In addition, the Quran demands moderation from Muslims: "And fight on the way of Allah against those who fight with you, and do not exceed the limits, surely Allah does not love those who exceed the limits" (2:190). If the enemy stopped resistance, they were granted peace (4:90, 8:61). After capitulation, "the people of the Book" (Jews, Christians) were to pay *jizya* to the Muslims.

Following the classical doctrine of *jihad*, the ultimate aim of Muslims is to achieve a universal political order in which all humankind will either worship Islam or will be subjugated to it. In order to achieve this aim, war is to be waged against the world. *Jihad* is an instrument for the establishment of global Muslim hegemony and it is an obligation of every Muslim to participate in it. *Jihad* does not recognize time limits. It is obligatory to follow *jihad* "until the day of the resurrection", and "until the end of the world," till Islam rules all over the world.

The moral obligation to diligently follow the way of Allah (*jihad*) is a fundamental notion in Islam. According to the works dedicated to *jihad*, it is presented to be as compulsory for every able-bodied and free Muslim, as are prayers, *hajj* and almsgiving.

Those who participate in *jihad* will be given an earthly reward in the form of the spoils of war and, most importantly, they will be rewarded the divine paradise, if they die in the battle for Allah. According to the Quran, "upon him who fights for the cause of Allah and is killed or achieves victory, will be bestowed a great reward" (4:74).

According to the Muslim tradition and law, a person who dies for the faith, performing *jihad* is called a *shahid*. Similar to the Christian doctrine regarding martyrs, Hadith state that the *shahid* earns the otherworldly reward through suffering and death. At the same time, the essence of martyrdom is radically different in Christianity and Islam. Instead symbolic soldiers of Christ, we see real fighters for Allah.

The reward of a *shahid* was a life after death in paradise. The Quran maintains: "Do not think of those slain for the cause of God as dead. They are alive with their Lord and receive sustenance from Him" (3:169). According to Hadith, Allah gives the paradise as a reward to a warrior participating in *jihad*: "The gates of Paradise are under the shadow of the swords."

By the end of the 8th century the Islamic juristic tradition created the

concepts of *dar al- islam* (“abode of Islam”) and *dar al-harb* (“abode of war”). The former denoted the territories of Islamic state, whereas the latter – those non-Islamic countries which were not yet subjected to the rule of Islam. Another term designating *the abode of war* was *dar al-kufr* (“abode of unbelievers”). These countries could be declared at war on at any period of time. Moreover, it was considered to be a religious duty of the Imam (Caliph) to conduct *jihad* in order to conquer the *dar al-harb*. Later, the notion of *dar al-sulh* (“abode of peace”) was introduced to denote the countries, peaceful coexistence with which was considered to be agreeable to the interests of Muslims in some period of time.

From the 9th century, the textbooks about *jihad* discuss a number of legal issues and constraints concerning conducting *jihad*, lawful or illegal *jihad*, the rights of the opponents, their treatment, etc.

The doctrine of *jihad* played a great role in the success of the Muslim wars of conquest and assisted the spread of Islam. After the halt of Islamic expansion and break-up of the Caliphate, the doctrine of *jihad* gradually lost its significance. After relative stabilisation of borders with the surrounding countries, Muslims got accustomed to living peacefully with other states. Frequent internecine wars and the establishment of the rival Shiite Fatimid caliphate in the 10th century hampered the popularisation of *jihad*, as fights between Muslims was rarely qualified as *jihad*.

However, in certain periods and in certain regions the concept of *jihad* was still alive. In the 10th-11th centuries, at the eastern border of Islam with Turkish nomadic tribes, a form of *jihad* was developed which foresaw military operations combined with promotion of Islam and conversion of the pagans. In the 10th century, a Shiite Hamdanid dynasty in northern Syria and al-Jazira, bordering with Byzantium became known for its *Jihad* wars against Christians. The best known representative of this dynasty, Sayf al-Dawla (944-67), was praised for his annual campaigns in the name of *jihad*. In order to participate in *jihad* wars, Muslim volunteers joined Hamdanid army from as far away as Central Asia. However, this effective propaganda of *Jihad* ceased together with the death of Sayf al-Dawla. At the end of the 10th century Ibn Hawqal mentions that “*jihad* has ceased” and a little later, while describing Syria, al-Muqaddasi regrets that nobody expresses any enthusiasm towards *jihad*.

The revival of *jihad* was accomplished in the 12th century, the age of the Crusades. At this time, under a global attack from the Christian world, Islam again turned to an old, proven weapon – *jihad*. The process of the revival of *jihad* proved to be stretched considerably in time and reached its final form only in the second part of the 12th century. In the 12th century, the alliance between the Muslim rulers and scholars proved to be decisive. Imad al-Din Zangi, Nur al-Din and Salah al-Din managed to unite under one idea the military elite of the invader Turks and elite Muslim representatives of local citizens. As revealed by history, this “union of the pen and the sword” proved to be extremely successful.

The propaganda of *jihad* made a great contribution to the process of uniting Muslims under the banner of Salah al-Din during which the latter took Jerusalem from the Franks. The politics practiced by the Ayyubids, descendants of Salah al-Din, paid less attention to *jihad* although during the rule of the Baybars and other Mamluk Sultans, who expelled the Crusaders from Syria and Palestine, the holy war restored its old significance. Mamluk Sultans successfully used *jihad* in the fight against the Franks, Cilician Armenians and Mongols.

In later centuries *Jihad* was utilised with more or less success by a number of Muslim rulers for the realization of their own political goals. It can be claimed that *Jihad* was the tool for conquest used by the Ottomans.

In the modern world only extremist groups would officially recognize the victory of *jihad* all over the world as their ultimate aim. In Muslim countries *jihad* is largely employed to solve economic or social issues, and most Muslims perceive *jihad* as spiritual battle. However, the historical tradition of the Middle Ages still inspires Muslim extremists.

Jihad in the History of Georgia

The Islamic world was intensively using the factor of Holy War against Georgia. From the middle of the seventh century, when

the Arabs first appeared in Georgia, until the end of the eighteenth century, the Islamic world constantly threatened even the existence of Georgian statehood and Georgian culture. The constant struggle with the adversary of the Islamic faith, especially in the late Middle Ages, became an ongoing event in the history of Georgia and greatly influenced its subsequent fate.

During the war with Christian Georgia, Muslim invaders were guided by jihad rules and justified their cruelty and ruthlessness referring to ayahs from the Quran. Those who died in the battle against the Georgians were considered shahids (martyrs) who had their way to Paradise assured. Muslims ruthlessly destroyed Christian religious buildings and replaced them by mosques. Frequent attacks on Christian countries were promoted by the prevailing public opinion in the world of Islam, which held that unleashing jihad against unbelievers was obligatory. This served to elevate the authority of the Muslim rulers in the eyes of their subjects as faithful executors of the commandments of the Quran and the Prophet.

The Arabs

In the 7th century, Muslim tribes from the Arabian Peninsula conquered vast territories and created an Islamic state – the Arab Caliphate. During the expansion period, the Arabs conquered Kartli, where they later created the Emirate of Tbilisi. In the 40s-50s of the 7th century, Arab Commander Habib ibn Maslamah granted "a treaty of peace and security" to the Georgians, by which the latter were to submit to the terms imposed by the Arabs and agreed to pay jizya. The "protection order" issued to the population of Tbilisi is a chrestomathic example of the Arabs' attitude to non-Muslims during their conquests and presents the practice of the jihad. Jizya was a consequence of political, legal and moral humiliation and economic oppression of non-Muslims.

The Emirate of Tbilisi, created as a result of the Arab conquest, was a major stronghold of Muslims in Georgia and of Islamic ideology for four centuries. Following the weakening and collapse of the Caliphate, the Arab domination of Kartli fell together with the Emirate of Tbilisi.

Seljuk Turks

The revival of the doctrines of Islam and Jihad is linked to the Seljuks. The Seljuk rulers, who had accepted Islam relatively late (10th c.), proclaimed themselves as defenders of the faith. In a short time, the Seljuks created a huge empire that threatened the very existence of Georgia from the sixties of the 11th century. In 1064 the Seljuk Sultan Alp-Arslan invaded Georgia for the first time and ruined Javakheti. The people who converted to Islam were treated with a special "purification" ritual, churches were destroyed and mosques were erected. The chronicler of David IV also confirms that the Seljuks ruined Christian shrines in Georgia: "The holy churches were turned into stables for their horses, they filled the sanctuaries with their filth. Priests were slain during divine services, and their blood was mixed with that of the Savior."

Defensive Jihad

Muslim wars against united Georgia often took the form of a defensive jihad. The Georgian military campaign to Arran in 1195, which led to the battle of Shamkor, can be seen as an expression of defensive jihad by Muslims. This is evidenced by the Muslim preparations for the battle of Shamkor, provided by Basil Ezosmodzgvari: "The Persians were pressed on all sides; they were seized by powerlessness and cherished only one hope, the hope to escape with their own death. So they gathered together, and painting their clothes and faces, appeared before the Caliph and informed him of their misfortunes, asking him to mobilize the whole of Persia to help them. And the Caliph did as he was asked: he opened ancient treasuries and sent people secretly all over Persia. He gave them gold in abundance so that they would gather as many troops as possible from all the countries that belonged to Persia. And he gave an order that if from some principalities of Persia people refused to come, they should be attacked, and the place where they lived, devastated." If the Georgian source correctly depicts reality, that was the example of the classical defensive jihad obliging all adult Muslims to participate.

Jalal al-Din

During the Mongol invasions, Jalal al-Din Khwarazm-Shah (1220-31) played the role of champion and defender of Islam. Prior to the attack on Georgia, Jalal al-Din sent letters to the Seljuks of Rum and Ayyubids of Syria, announcing his intention to declare a holy war on the Georgians and to "put out the fire of unbeliever's rebelliousness with sword."

In 1225 he defeated the Georgians in the battle of Garni, and in 1226, with the support of the local Muslim population, took Tbilisi and organised a terrible slaughter. The brutality of the Khwarazmian soldiers is unanimously conveyed by both Christian and Muslim authors. The invasion of the conquerers, along with looting, was followed by forceful Islamization of the population and the destruction of Christian shrines. The captive population was threatened with death and forcefully converted to Islam. Kirakos Gadzaketsi writes that Jalal al-Din "captured the city killing many people and forcing many others to abandon Christianity and accept the deceptive and fanatical teaching of the Tachiks. Many, terrified by the fear of death, exchanged Truth for falsehood; but others bravely preferred death to a life of guilt, and so inherited the title of martyr, departing the world with a good name. Then [Jalal al-Din] commanded that those who consented and those who did not be forcibly circumcised, without inquiry." The same is stated by Ibn al-Athir: "The Muslims took the city by force of arms without granting terms and all the Georgians there were put to death. Neither young nor old was spared, except for those who accepted Islam and pronounced the two sentences of the confession of faith. They were spared, circumcized by order and then left alone."

Tamerlane

Tamerlane raided Georgia eight times during 1386 to 1403. His historians (Ghiyas al-Din Ali (14th-15th centuries), Sharaf al-Din Ali Yazdi (-1454), Abd-al-Razzaq Samarqandi (1413-82), etc.) consider that the main reason for Tamerlane's invasions was to spread Islam in the countries populated with unbelievers. Rene Grousset notes that "Mongols were mere barbarians who killed simply because for centuries this had been the instinctive behavior of nomad herdsmen toward sedentary farmers. To this ferocity Tamerlane added a taste for religious murder. He killed from piety. He represents a synthesis, probably unprecedented in history, of Mongol barbarity and Muslim fanaticism, and symbolizes that advanced form of primitive slaughter which is murder committed for the sake of an abstract ideology, as a duty and a sacred mission." Tamerlane disguised well his real reasons behind his pursuit of Islam and used the Prophet's flag to accomplish earthly tasks. The fight against Christians was an ideal motive for encouraging warriors and for creating an ideological basis for wars. G. Fedalto writes that because the Georgians were Christians, the fight against them enabled Tamerlane to give the campaign a holy war raison d'etre. The 15th-century Muslim historian Abu Bakr Tehrani indicates that in the struggle against the Georgian unbelievers, Tamerlane sought to strengthen his religion. The religious content of the wars by Tamerlane is indicative of the circumstance mentioned by many of the historians of the period (Sharaf al-Din Ali Yazdi, Nizam al-Din Shami, Abd-al-Razzaq Samarqandi): The Georgians could survive by giving up their faith and accepting Islam, otherwise they were not indulged and were mercilessly massacred.

Kara-Koyunlu (Black sheep Turkomans)

In the aftermath of the Tamerlane invasions, Kara-Koyunlu (Black sheep Turkomans) and Ak-Koyunlu (White sheep Turkomans) emerging in the Middle East on the ruins of his empire also turned to jihad during the confrontation with Georgia.

In 1416, Qara Yusuf (1389-1420), the ruler of Kara-Koyunlu, declared jihad on Samtskhe and conquered Akhaltsikhe under the pretext of insulting Muslims.

Qara Yusuf's young successor, Jahan Shah (1438-67), raided Georgia twice, in 1440 and 1444. Muslim authors Yahya ibn Abd al Latif Qazvini (-1555), Haji Mehdi-Qoli Qajar and Jafar ibn Muhammad al-Hussein note that Jahan Shah acted in the name of ghazavat, or the Holy War against Georgia.

Ak-Koyunlu (White sheep Turkomans)

After the defeat of the Kara-Koyunlu (Black sheep Turkomans), the

Georgians were now faced with Ak-Koyunlu (White sheep Turkomans). We have direct reports of at least four instances in which the Ak-Koyunlu State committed jihad against Georgia. Uzun Hasan laid the groundwork for this practice, and in reality, such cases would have been much more numerous. Suffice to say that only Uzun Hasan attacked Georgia at least five times in 1458, 1462-63, 1466-67, 1472 and 1477.

Safavid Iran

A well-known German orientalist Walther Hinz observes that Uzun Hasan led a policy of jihad against Georgia and systematically raided this Christian country. This tendency was subsequently continued by the Safavids.

The jihad campaigns into Georgia organized by Shah Ismail I (1501-24), the founder of the Safavid dynasty, were confirmed by a number of sources. Hasan Beg Rumlu tells the story of the defeat of the "unbelieving" Georgians in 1516; Persian historian Iskandar Beg Munshi informs us about Ismail's decision to attack Georgia in 1520 in response to the call of Muslim scholars (Ulema). The Chronicler of Shah Ismail's Court Muhammad Khwandamir (1475-1535) retells of the jihad against the Georgians by Ismail's Commander Div Sultan Rumlu in 1520/1.

Even among Safavid rulers, Shah Tahmasp I (1524-76) was particularly active in this respect. He was always ready to fly the jihad flag against Georgia. Iskandar Beg Munshi notes that Shah Tahmasp organized campaigns against Georgia four times personally and sent troops there on several occasions. Hasan Beg Rumlu, who was a contemporary and personally involved in the Shah Tahmasp campaigns against Georgia, describes in detail the religious purposes of the Safavid Shahs' attacks on Georgia in 1540/1, 1546/7, 1551 and 1553/4.

The greatest ruler of the Safavid empire, Shah Abbas I (1588-1629), applied to the jihad to hold Georgia in subjection. According to Iskandar Beg Munshi, Shah Abbas "set off toward Georgia for jihad" by the end of 1613 and slaughtered the population of Kartl-Kakheti in 1614. Jihad was also declared in 1616. As Munshi briefly put it, "the doomsday for Georgians has come." Shah Abbas killed many of the people living in Kakheti and exiled others.

Ottoman Turks

Jihad was of great importance in the wars of the Ottoman Turks. Turkish chroniclers point out, at every opportunity, that their wars against the Georgian Christian kingdoms were carried out in accordance with jihad and its rules.

In 1479, prince Bayezid, the governor of Trabzon, attacked nearby Georgian fortresses. The Ottoman chronicler Ibn Kemal (1468-1534) described the campaign of Bayezid. He received permission from Sultan Mehmed II to organize a military campaign to Georgia, based on the assumption that being unbelievers the Georgians had to be forced to pay jizya.

At the beginning of the 16th century, the Ottoman prince Selim, governor of Trabzon in 1487-1510, attacked Georgia three times: in 1504 – in Adjara, in 1508 – in the vicinity of the rivers the Chorokhi and the Harshit, and in 1509 in Imereti, where he plundered Kutaisi. The behavior of Selim's army surprised even the 17th-century Turkish historian Koja Hussein who explicitly reveals the true nature of the Ottoman jihad: "By means of seizing and taking away the property, the holy war was turned into a source of looting and prosperity."

Muslim chroniclers consider the Ottomans who fell in the struggle against the Georgians to be shahid martyrs and are sure that they found their way to paradise. According to Ibrahim Pechevi (1574-1650), after being defeated by the Georgians in 1543, Beglarbeg Musa Pasha followed a similar path. The Ottoman author Gurjizadeh, who describes the history of the Ottoman conquest of Kartli in 1723-24, considers Ibrahim Agha, who died in the battle against the Georgians, to be "made happy through high martyrdom." Elsewhere, he refers to "Georgians who, having rebelled against Islam, have paved the way for 130 martyrs to paradise."

From this long historical description, which does not include all the evidence of jihad against Georgia, it becomes clear that the Islamic jihad was a dangerous and effective weapon used by the Muslim states systematically and methodically against this Christian country and the Georgian people.

From the Pacifism of the Gospel to the Idea of the Just War: The Attitude of the Early Church to the War

The attitude of the early Christians towards the war and military service has been a point of scholarly debate for a long time. There is a certain scholarly concensus concerning the following: 1) The first Christians rejected the idea of war and military service; 2) From the end of the 2nd century, despite the teachings of the Christian fathers, military service gradually became acceptable to the Christians; 3) starting from the rule of Constantine, following the changes in the political situation, Christianity elaborates a Just War theory; 4) there were regional variations concerning the attitude to military service: anti-military feelings were stronger in the centre and milder in the border regions.

The basis of the early Christian pacifism was the words by Jesus and his behaviour. Clearly, Jesus found the idea of war absolutely unacceptable. Jesus' followers were also dedicated to this rule. Peter the Apostle preached obedience in this world and rejected the principle of revenge. Paul the Apostle claimed that the battle of a Christian is spiritual.

R. Bainton refers to the period of the early church from the persecution of Christianity to the rule of Constantinople as *the age of pacifism* during which not a single Christian author accepts the participation of Christians in battle. According to the figure provided by R. Sider, nine different authors say in 16 texts that murder has to be condemned. Until Constantine no Christian author says that a Christian can shed blood due to certain circmustances.

When reading the works by the church fathers of the first centuries, it becomes obvious that they preach to love one's neighbour and reject any manifestation of violence and military service. In approximately 155 Justin Martyr (100-65) repudiates violence, refuses to fight against adversaries and advises the believers to die voluntarily recognising Christ rather than lie in order to save their own lives. (*First Apology,* XXXIX). In 167 Tatian (120-80) declares proudly that he did not desire earthly glory and "declined military command" (*Oratio ad Graecos*, XI).

In 176/7 Athenagoras (133-90) explains to Marcus Aurelius and his son, Commodus that Christians do not respond to violence with violence but with love and patience and acquaints them with the moral principles of the Christian doctrine: "love your enemies, bless them that curse you, pray for them that persecute you" (*Legatio Pro Christianis*, XI). Athenagoras points out that Christians did not watch the gladiators' fight as to them "deeming that to see a man put to death is much the same as killing him" (*Legatio Pro Christianis*, XXXV).

In about 180 Irenaeus (130-202) cites Isaiah ("and they shall break down their swords into ploughshares, and their spears into pruning-hooks, and they shall no longer learn to fight" (Isaiah 2:4), and adds that Jesus accomplished this prophecy and brought peace to the world (*Adversus Haereses*, IV.XXXIV).

As frequently emphasised by Clement of Alexandria (150-215), Christians believe that "for it is not in war, but in peace, that we are trained" (*Paedagogus*, I.12). In addition, a Christian could not wear a ring with the symbol of a sword or a bow as they did not match the spirit of pacifism (*Paedagogus*, III.11).

At the junction of the 2nd-3rd centuries Minucius Felix rejects a manslaughter and to him even watching this act is unacceptable. For Cyprian (202-58) killing a man is a deadly sin. Moroever, the words of Cyprian against violence are considered to be representative of the pacifist attitude: "The whole world is wet with mutual blood; and murder, which in the case of an individual is admitted to be a crime, but is called a virtue when it is committed wholesale" (*Epistula*, I.6).

The Didascalia, compiled in the first half of 3rd century, forbids Christian episcopes and deacons to take offerings from both murderers and Roman officials who are defiled by participating in wars. In the same century Hippolytus of Rome strictly condemned Christians serving in the Roman army. Origen (185-254) declares that "Gospel doctrine of peace does not permit men to take vengeance even upon enemies" (*Contra Celsum*, II.XXX) and that Christ had banned all types of murder. (*Contra Celsum*, III.VII). Arnobius (-330) writes that for a Christian "it is better to suffer wrong than to inflict it, that we should rather shed our own blood than stain our hands and our conscience with that of another" (*Adversus Gentes*, I.6).

Tertullian (160-225) was frequently blamed for expressing ambiguous ideas towards violence and military service. Indeed, his earlier writings, to some extent, give grounds for such conclusions. In the work written in 197 Tertullian goes against violence and considers that "better to be slain than to slay" (*Apologeticus*, XXXVII). However, in the same work he declares to the Roman government that Christians collaborate and fight together with other Roman citizens (*Apologeticus*, XLII). In 201 Tertullian severely criticises the oath given by soldiers which is in contrast to the oath given to God. The author also is against the participation of soldiers in idolatrous and other rituals (*De Corona*, XI, XII). In *De Idololatria*, written in 203-206 responding to the question whether a believer was able to serve in the army if he did not have to offer sacrifice or shed blood, Tertullian answers ardently: "There is no agreement between the divine and the human sacrament, the standard of Christ and the standard of the devil, the camp of light and the camp of darkness. One soul cannot serve to two masters – God and Caesar" (*De Idololatria*, XIX).

This ambiguity can easily be explained by the historical situation in which Tertullian lived. It is also worth noting that in works written in 197 the author makes only a cursory mention about Christian's serving in the army which means the issue of military service had not yet acquired significant importance. However, in 201 Tertullian already openly expresses his dissatisfaction with Christians doing military service which must have been conditioned by the increase in the number of Christians in the army as a result of the Severan reforms. Tertullian saw serious threat and fundamental discrepancy of military service with Christian ideals.

The first mention of Christians in the Roman army dates back to approximately the year 173 when, according to the story , the prayer of the Christian soldiers of the *Legio XII Fulminata* brought victory to the Romans fighting against Germans. For the last quarter of the 2nd century the number of Christians in the Roman Empire increases and they become visible in the army. The epigraphic material, inscriptions on gravestones, confirms that existence of Christians became visible in the Roman army during the rule of Marcus Aurelius (161-80). In the end of the 2nd century the issue of Chrisitian soldiers first becomes acute.

In the 2nd-3rd cc along with the increase in the number of Christians in Roman legions, their arguments also appear. The works of Christian authors who sided with militarism have not reached us. However, their existence may be supposed based on the work by Tertullian, *De Idolatria,* in which he strictly opposes these opinions. From the text by Tertullian we learn that these authors base their judgement on Joshua from the old testament and Centurion from the new testament who became a believer and more importantly, John the Baptist, who advised the soldiers how to live, but never forbade them to kill (Luke 3:14). Despite all this, Tertullian contradicts them Jesus: "the Lord afterward, in disarming Peter, unbelted every soldier" (*De Idololatria*, XIX).

The protest expressed by Tertullian against the development of Roman society and Christianity in this way proved to be futile. Pacifism of early Christians and their enthusiam proved to be unable to cope with historical reality.

J. Childress names three moral dilemmas which drove the Christians towards participating in war: 1) the recognition of prevention of harm as a requirement of neighbour-love; 2) the related sense of responsibility for omissions; 3) the test proposed by Celsus to the Christians was to think about the consequences if all the people abstaining from military service.

A number of historians note the change in the attitude of the Christian church to war and refer to this fact as a capitulation of the Church before the State. Bainton, Harnack and Cadoux characterise the position of the Chuch towards the war as the end of pacifism and the period of radical changes regarding the foundations of the Christian faith.

In his early works Lactantius (250-325) protests vehemently against shedding blood. Specifically, in 303-11 he writes: "For when God forbids us to kill, He not only prohibits us from open violence, which is not even allowed by the public laws, but He warns us against the commission of those things which are esteemed lawful among men. Thus it will be neither lawful for a just man to engage in warfare... nor to accuse any one of a capital charge, because it makes no difference whether you put a man to death by word by sword since it is the act of putting to death itself which is prohibited" (*Institutiones Divinae*,

VI.20). In a later work, written when Lactantius is already an advisor to Constantine the Great, he displays a different approach: "And as for bravery, if you fight in defence of your country, it is good, if against your country, is an evil" (*Epitome Divinarum Institutionum*, LXI). In the manuscript of 320 he goes against capital punishment although he says nothing about wars.

St. Athanasius (297-373), Patriarch of Alexandria, expresses his position even more clearly: "it is not right to kill, yet in war it is lawful and praiseworthy to destroy the enemy." The same opinion is maintained by Isidore of Pelusium (5th c.) who declared that murdering a man is a sin whereas killing a man in war is not.

This position of the official church was not shared by many: St. Martin of Tours rejects the idea that Christians can serve in the army; the same approach is practised by St. Gregory of Nazianzus, John Chrysostom, and Basil the Great.

It took a long time for the pre-Christian Western civilization to develop a more or less acceptable concept of Just War into Greek and Roman tradition. This theory maintains that violence can be justified in order to defend peace, order and justice.

The war as an ethical dilemma is first mentioned in Plato's work in 4th century BC. He differentiates the wars between the Greeks on the one hand and the wars against the Barbarians on the other. Plato believes that there is an important difference between these two wars: the war against Barbarians is a natural, justifiable phenomenon and is to be called "the war" whereas a war between Greeks is unnatural and should be labelled as a discord. In the latter case military actions must be restricted and sparing. Aristotle agreed with Plato in that internal Greek wars were disastrous whereas the wars against Barbarians – natural and legitimate. Aristotle is the author of the term "the just war" employed to designate wars conducted by the Greeks against the Barbarians.

The Roman theory of the just war is well-descibed in works by Cicero (106-43). The author paid attention to two criteria: the just cause and legitimate government. According to Cicero, justice and war should be connected. Roman legal thought called for the restoration of justice or the pre-war state (*status quo ante bellum*).

The idea of Christian just war was formed in the 4th-5th centuries in the works of Ambrosius of Milan and Saint Augustine. Ambrosius (340-97) was the first to have elaborated Christian ethics of the war. He is the author of statements that the cause of the war had to be just and that priests and monks did not have the right to participate in it. Ambrosius was against internal wars and rebellions although found the wars against the Barbarians quite acceptable. He conisdered the latter natural enemies and the war against them was referred to as a legitimate war. Moreoever, victory against intruders and invaders, along with the security of the Empire, was perceived as a victory of Orthodox Christianity and its spreading. The war had to be defensive and the agreements had to be followed, the enemy had to be beaten by employing fair strategies and when beaten, the enemeis had to be pardoned. According to Ambrosius, such wars are not only just, but worth praising as well.

The principles of the just war introduced by St. Augustine (354-430) are heavily indebted to Cicero's works which he frequently refers to. Augustine indicates that the reasons for the declaration of war are important and only legitimate rulers are authorised to unleash them (*Contra Faustum Manichaeum*, XXII.75). Augustine believed that the justness of the war was determined by the following four criteria: 1) Declaration of the war by a legitimate ruler; 2) Justified and morally acceptable reason for the war; 3) Inevitability of the war, that is, there must be no other way of achieving the legitimate objective; 4) War must be fought by acceptable means.

As a true Christian, Augustine hated war and found it indisputable that all people desire peace. However, he also states that in order to maintain peace it is sometimes nacessary to employ force. In a letter of 418 Augustine explains to Boniface, ruler of the Roman North Africa, that it is possible to serve God through military service and compares fighting against invisible enemies by means of prayers to taking up arms against visible Barbarians. As long as the war is for peace, it is acceptable to use force against the party rejecting it.

Although the theory of the just war described by Augustine did not differentiate defensive or offensive wars, he was the first to put forward a new version of the so called 'the doctrine of military necessity': the

army was supposed to be violent only if it was absolutely necessary to achieve the goal.

It is possible to find the pre-requisites of the Holy War in Augustine's writings. Moreover, his opinion regarding the proposition that some of the wars are ordered by God changes the contents of the reasons for the war and broadens its borders. The divine order from heaven exceeds all the other reasons causing the war and justifies participation in it. In the debates against Manichaeans, Augustine justified Moses as, according to the author, Moses conducted the wars only by the order of God which was the manifestation of obedience and not that of ruthlessness (*Contra Faustum Manichaeum*, XXII.74). If the war progresses following the order from God, it is just. It is not possible to blame those who conduct the war by the order of God as God is always right (*Contra Faustum Manichaeum*, XXII.75). It is not accidental that later the theory of the just war opened the way to holy wars and crusades which were aimed against all the "evil" in the world.

Holy War and the Idea of Crusading

The Holy War in Latin Christendom

After the collapse of the Carolingian Empire, the Church remained vulnerable to anarchy and aggression by the class of warriors. Church and monastery property attracted many people, and the state was unable to maintain order. In the 10th century Europe, a movement known as the "Peace of God" (*Pax Dei*) began to defend the Church and forbid any attack on the clergy and the unarmed. Another movement of the same type, the "Truce Of God" (*Treuga Dei*), banned war actions on certain days and was trying to replace the battles between the feudal lords by arbitration. In an attempt to restore order, the Church found itself embroiled in hostilities, as keeping peace required an armed force. In the second half of the 11th century, local militias were set up under the leadership of the Church, which were there to ensure peace. Therefore, in an attempt to restore order, the Church gradually became engaged in military activities. Military actions endorsed by the Church to protect itself were classed as "Holy Wars."

The Popes of Rome blessed the battles in support of them and promised forgiveness of sins and heavenly reward to the participants. Gradually, just wars acquired the characteristics of holy wars. In 1083, Anselm of Lucca wrote *Collectio canonum*, where relying on ecclesiastical authority and citing relevant precedents, he justified Christian holy violence. God endorsed such wars, and he took on the side of his favourites. This concept is represented in the Old Testament, in the concepts of the chosen nation, the wars of Israel. Propagation of such thoughts points to the evolution of Church views from the idea of a "just war" (*bellum istum*) to the idea of "holy war" (*bellum sacrum*) by God.

In 853 Pope Leon IV (847-55) called on the Franks to fight the Muslims who raided and plundered Italy. In his view, those who died in the battle against unbelievers and for the Christian homeland, deserved the kingdom of heaven. John VIII (872-82) compared the warriors slain in Holy Wars with the martyrs and promised them forgiveness of sins. In the mid-11th century, Ralph Glaber (985-1047) wrote that those killed in the battle against unbelievers deserved paradise. In his *Decretum*, Gratian cited Carolingian authors who held the same position. Alexander II (1061-73) mentioned that bloodshed was prohibited by both ecclesiastical and secular laws. However, two exceptions are permissible: the first is the punishment for crime and the other – the fight against Muslims. In this case, bloodshed is even advisable. Gregory VII (1073-85) promised forgiveness to those who died in the fight for Christianity.

In 1095 Pope Urban II (1088-99) compared the already existing and popular ideas of the Holy War and gave them a form of Crusade. Medieval scholars regarded the Holy War as a variety of the Just War. All Holy Wars were just, but not all Just Wars were holy. According to theologians, the Crusades were both just and holy.

Crusaders in Georgian historiography

"At this time came the Franks and captured Jerusalem and Antioch, and with the help of God recovered the land of Kartli and David gained more power and gathered his forces and stopped to pay tribute to the Sultan and the Turks were unable to spend the winters

in Kartli anymore." This sentence connects the history of Georgia to the prominent movement known as the Crusades, which started in Clermont in 1095 with the sermon of Urban II and was followed by the taking of Jerusalem in 1099. This extract from the ancient historical chronicles *The Life of Kartli* which directly connects the success of the greatest king of Georgia David IV (1089-1125) to the First Crusade, proved to be defining regarding the attitude of Georgian society towards the Crusades. Despite the fact that the crusaders were only mentioned a few times in Georgian chronicles, the result of the First Crusade has always been remembered in Georgia and specifically, in its scholarly circles.

The approach to the issue in question in the works of Georgian historians can be characterised by two main features. On the one hand, they looked at the Crusades from an extremely materialistic point of view. By doing so they played a tribute to the opinions persistent in the Soviet historiography regarding the causes and reasons of the Crusades. Specifically, they considered the Crusades a movement of landless younger sons of feudal families aiming at land and riches and organised by the Catholic Church, which had sent knights, greedy for loot and land, to the East.

On the other hand, as indicated by almost all Georgian historians, the Crusades carried a great importance for the Georgia's struggle against Seljuk Turks as, after the appearance of the crusaders, Georgia was not left on its own against the Seljuks and therefore the Crusades had a genuinely positive impact on the successful outcome of the Georgian battle for freedom. Georgian historiography always pointed out about participation of the Franks in the battle of Didgori (1121), which determined the leading role of Georgia in the region for a long time, as well as about mutual respect between Georgians and crusaders and their joint plans against Muslims.

Overall, unless attention is paid to the Soviet cliches, Georgian historiography assesses the Crusades positively and admits its objective, positive contribution in the process of the liberation of Georgia from the Seljuks' rule.

The Crusades

The Crusades were the crowning of the 11th-century reforms, during which the Church, trapped between ecclesiastical and secular opponents, turned to the knights of the Christian West for help. Urban II's appeal for the help of Eastern Christians was to combine the ideas already in existence – holy war, martyrdom, indulgence, and knighthood with the practice of pilgrimage.

In exploring the causes of the crusades, economic and political explanations dominated historiography for a long period. Even well-known scholars, while acknowledging the role of religion in the motivation of the Crusader knights, believed that social and economic factors were crucial to the issue.

Modern research has firmly established the crucial role of religious motivation in the Crusades. Norman Housley emphasises that the explanation of the Crusades by only financial, economic and political reasons given by Marxist historians is already a matter of the past.

Such an approach does not exclude any material or earthly motive. Clearly, a desire for earthly glory was always an important part of the Knight's motivation. As pointed out by Orderic Vitalis many were "burned with a passion to go on a pilgrimage, to see the sepulchre of the Savior and the holy places, and to prove their military prowess against the Turks." Combinations of material and spiritual motives can be seen in the appeal for courage made by Bohemond at the critical moment of the battle of Dorylaeum." Stand fast altogether, trusting in Christ and in the victory of the Holy Cross. Today, please God, you will all gain much booty." John France and Jean Flori point out that going to the foreign and exotic East and seeking adventure would be attractive, but such motives must have played only a secondary role.

The crusades would not have been possible without the pilgrimage in the preceding centuries, and it was a logical extension of the pilgrimage. Members of many feudal families who participated in the crusades had been active pilgrims before the crusades. In the later period, entire generations of these feudal houses participated in the Crusades. It became increasingly unbearable for Christians seeking pilgrimage to the Holy Land that the holy places, the inheritance of Christ, were in the hands of unbelievers. Psalm 78 (79) was most often

cited in the Crusade writings: “O God, the heathens have invaded your inheritance; they have defiled your holy temple, they have reduced Jerusalem to rubble.”

Urban II promised the Crusaders that “if any men among you go there not because they desire earthly profit but only for the salvation of their souls and the liberation of the Church, we, acting as much on our own authority as on that of all the archbishops and bishops in the Gauls, through the mercy of almighty God and the prayers of the Catholic Church, relieve them of all penance imposed for their sins, of which they have made a genuine and full confession”. As well as this the Crusaders were also promised forgiveness of sins. The Ninth Law of the Council of Clermont promises forgiveness of sins to all who would go to Jerusalem to free the Lord’s Church. Orderic Vitalis writes that “the pope urged all who could bear arms to fight against the enemies of God, and on God’s authority he absolved all the penitent from all their sins from the hour they took the Lord’s cross and he lovingly released them from all hardships, whether fasting or other mortification of the flesh.”

The crusades gave a unique perspective to the warrior. In order to save their souls, they no longer needed to become monks; they could reach eternal salvation by their own sword and profession. Until now, only monks could be saved by receiving the cross, which meant the acceptance of monastic vows. Now, with the fastening of the symbolic red cross on the garment, even a knight could save his soul by becoming a crusader. In preaching the Crusade as the most sacred war of all, the Pope of Rome gave the knights the hope that by their professional service to the Lord they would join in eternal bliss, which had previously been destined only for martyrs, saints, and monks.

The idea of assisting the Eastern Church was brewing in West Christendom even before the First Crusade. Gregory VII urged believers to liberate the Eastern Christians. Gregory VII himself intended to lead such military campaign. The Pope thought of reaching Jerusalem with his army and even liberate the holy sepulchre. Urban II regarded devotion to the Easterners as a manifestation of love for the neighbour, the key value of Christianity, as “Greater love has no one than this: to lay down one’s life for one’s friends” (John, 15:13).

Being in Clermont, Urban II passionately urged Christians to release Jerusalem from captivity. In this appeal, the Pope added a new sacred dimension – the liberation of Jerusalem and other holy places – to the pre-existing ideology of Holy War. By this token, an “ordinary” holy war became the “most holy war” – the Crusade. Carl Erdmann refers to Jerusalem as a “mystical” goal that did not conform to any sound military logic, and whose significance to Christianity was not measured by any earthly measurements.

Medieval Christian feelings about Jerusalem can be described as all-encompassing. The name Jerusalem had magical power. It was a city where Christ was tortured and died, was buried, and rose again. Jerusalem and the inheritance of Christ, the places of his earthly life, death, and resurrection, the expectation of Jesus’ second coming would have triggered the deep emotions amongst the Crusaders.

Jerusalem attracted the Crusaders’ attention by one more aspect. For the knights, guided by the feudal laws, the liberation of Jerusalem and the Holy Land as the inheritance of Jesus Christ was a powerful impetus. Jacques de Vitry wrote that the Lord “wishes to test his friends and to see whether his vassals are faithful. If anyone holds the fief of a liege-lord and deserts him when he is attacked and loses his inheritance, that vassal should rightly be deprived of his fief.” Innocent III compared the duties of a crusader to those of a vassal, who was expected to assist his liege in need.

The Crusaders, who hurried to liberate their Lord’s lands, were thinking in categories familiar to themselves and it is not surprising that they thought of feudal vengeance against the enemies of Christ. By seeking revenge on the Muslims for the harm they caused to Christians, they hoped for the approval of God.

The Crusade was directed against the external or internal enemies of Christendom. It aimed at recovering Christian property or defending the Church and Christians. The Crusaders sincerely believed that formerly Christian countries were their lawful properties. In a letter to the Damascus ruler, the Crusader leaders argued that they were only fighting for those lands which had been in the ownership of the Byzantines. Innocent IV (1243-54) in his commentaries on Church laws argues that Christians have the right to organise the military

campaign on the Holy Land because Muslims have illegally seized it.

The war was always expensive, especially the expedition to a far-away land for a heavily equipped knight, accompanied by horses and servants. In comparison, the 12th-century German knight for campaign in Italy needed twice as much money as his annual income. According to the calculations by Jonathan Riley-Smith, a French knight who was on crusade had to spend money equal to his income of at least 4-5 years.

Exploration of the charters which have reached us eventually dispels the myth that the crusade was beneficial to younger sons of landlords. A Crusade was not profitable. It did not ease the expenses of the crusaders' families. The campaign was expensive and was a serious blow to the ancestral resources of the participants. The documents reveal that families and relatives used to help their members to fulfil the Crusader's vows. The burden of fighting for the cross was enormous and frequently led to the impoverishment of the feudal houses. The Crusader was to be provided with weapon, sufficient clothing, household and kitchen equipment, leather for the horse accessories, a tent, horseshoes, satchels, money or valuables that could be exchanged along the way. He had to have horses and pack animals. The first crusaders sold lands, houses, mills, vineyards, and even family cemetery plots.

The Crusader movement, which dominated the history of Europe for centuries, was a complex phenomenon. The Crusaders' motivation was less materialistic. Most of them sincerely desired to serve the Lord. In order to repent their sins, they put their lives in danger and were ready to sacrifice material prosperity to achieve spiritual goals. The Crusades were a defensive war organised by Christendom against Muslims, and it played an enormous role in the lives of both Eastern and Western Christians. The Crusades repulsed the Seljuks, prolonged life to Byzantium, attracted the resources of Islamdom and thereby promoted the development of other Christian states in the Middle East; later, this movement held back Ottoman expansion in Europe.

War Ideology in Byzantium

The attitude of the Byzantines towards the holy war has become a topic of discussion in historiography. Most scholars believe that Byzantium did not conduct holy wars and the very idea of a holy war was totally unacceptabe to the Oriental Orthodoxy. However, other scholars claim that Byzantium did conduct such wars which were characterised with unique features.

As early as the 19th century Gustav Schlumberger refers to the Byzantine Emperors Nikephoros II Phokas (963-69) and John Tzimiskes (969-76) as Proto-Crusaders. This opinion was shared by Rene Grousset and George Ostrogorsky.

The Historians of the latter period rejected the idea of the Byzantine Holy War. V. Laurent claimed that the Byzantine society was far from the idea of the holy war although he mistakenly attributed this to its specific national character and "idle morale". P. Lemerle considered that it was due to the characteristc features of Orthodoxy that Byzantium rejected the idea of Crusading.

In the last decade of the 20th century Greek scholars reintroduced the issue of the Byzantine holy wars. For instance, A. Kolia-Dermitzaki criticised the idea that the Crusades were the only type of Christian holy war. She stated rightly that societies of different order would wage different types of holy wars. According to Kolia-Dermitzaki the holy war is characterised by the following features: the enemy cannot be Christian; Christains were oppressed by the Muslim enemy; the territories which the war is fought over had to belong to Christians at some point in history; the holy war must be an offensive war.

As claimed by T. Kolbaba the Byzantine authorities understood the idea of the holy war. Although not frequently Byzantium still conducted wars against the unbelievers. Notwithstanding the resistance of the official church, the warriors believed in God's reward of appreciation.

J. Haldon believed that Byzantine wars always were religious and holy as they were fought under the cross. The warriors referred to themselves as Christ's soldiers and defended the Kingdom of Christ on the earth as well as the Christian faith. Paul Magdalino writes

that, starting from the Emperor Heraclius, Byzantium had had its own tradition of holy war which were also influenced by the religious militancy of Crusaders and Muslims.

G. Regan took the theory even further when, by criticising Kolbaba, he insisted that it was the holy wars conducted by the Emperor Heraclius that influenced Jihad and Crusades. However, Regan was severly criticised by Treadgold, who indicated the major mistake made by Regan claiming that not all the wars fought by the believers can be classed as the holy war.

Accordig to A. Laiou, Byzantine wars were not holy wars as the latter were fought by the church and the warriors were promised forgiveness of their sins. Sharing her position, Nicolas Oikonomidès claimed that Byzantium was not aware of the real holy war.

G. Dennis puts forward three major criteria for determining the nature of the holy war: the holy war must be declared by the religious authority and its main goal must be religious (for instance, redemption of lost holy objects; subjection of others to their own faith, etc). The participants of the war must obtain a spiritual award, which can be either forgiveness of their sins or a guaranteed place in the Paradise. The wars fought by Byzantium were not the holy wars, but they were just, imperial wars fought for the defense of the Empire or for regaining lost territories.

Walter Kaegi mentioned that the Greek church did not promise divine reward for military service and death against the Muslims and that the wars against the Muslims were conducted by the Imperial authorities. Next the author poses a question about the holiness of such war.

The answer to this question as well as the exploration of features of the Byzantine holy war is of great importance for Georgian historical studies due to the fact that Georgian Christianity, being close to the Byzantine faith, mostly peformed according to the Greek teaching.

The arguments about the character of the Byzantine war demanded setting up clear criteria of the definition of the Holy war. As pointed out by A. Kolia-Dermitzaki, instead of the Pope or the Caliph, the war generally, and the Holy war specifically, could be declared by the Emperor of Byzantium who, together with political leadership, was the protector of religion and was considered as God's vicar. Interestingly,

T. Kolbaba amended Kolia-Dermitzaki's assumption by adding that together with being offensive the Holy War may also have a defensive character.

Not delving into the second-rate features of the war, there remain two important characteristic points without which the war cannot be regarded as Holy: 1) the Holy war should be religious and have a distinct religious goal and 2) the participants should be forgiven their sins or granted martyrdom.

Whilst considering these features in the context of the Byzantine wars the following should be considered: the importance of the religious factor concerning the wars of the Empire, Byzantine theory of the "Just War", the attitude of Byzantium toward Jihad, Crusaders and the ideas behind these concepts as well as the approach of the Byzantines towards the war as such.

The religious factor in the Byzantine wars

Like Western Catholicism, the participation of the Oriental Orthodox Church in the war was expressed through the priests accompanying the warriors and conducting masses during the military campaigns, employing religious symbols and relics during the military actions, blessing the banners and armament, conducting religious ceremonies in honour of the slain soldiers and gratitude rites in the case of victory.

Religious symbols and rites employed by the army did not change the essence of the war. The Christian signs and rhetoric were used to boost the morale and self-confidence of the soldier.

The Byzantine "Just War"

While conducting the war, the Byzantines considered its justness to be the most important factor. The defensive war which was conducted to defend the territories of the Empire and the population from outside invasion, whether by Christians or Muslims, was considered to be just. According to the rational approach of the Byzantines, the law and not God's will determined whether the war was morally justifiable or not. Only the side which was fighting for just cause would be helped by God.

The ideology of the Byzantine war was based on the theory of the Roman just war which underwent a distinct Christianisation. The duty

of the "Christian Romans" was to protect Constantinople – the city which was deemed as the "New Rome" and the "New Jerusalem" and also the Christian Roman Empire, which was considered to be the "New Israel". This Christianised theory of the just war became the foundation of the Byzantine Imperial ideology.

The West relied on the general theory by St Augustine according to which a fight against injustice is a Just War. This theory made it possible to interpret the war in a number of ways. However, the Byzantine Emperor Leon VI considered the attack on the territory of the country to be the only injustice. A logical result of this theory is the war with limited purposes, such as serving only the defensive goals. Conversely, the goals of the Holy War conducted by Western Christians are unlimited and aim at the victory of Christians over the pagans and unbelievers.

Using the example of the *Taktika* by Leo VI, I. Stouraitis showed convincingly that Byzantium paid major attention to justness. Adopting the rational attitude they claimed that the justness of the war was defined by the moral and the law and not by the God's will.

Stouraitis points out that those siding with the Byzantine Holy Wars have never succeeded in finding an example of the war whose cause would be religious difference and destruction or subjugation of unbelievers and not the attempt for the restoration of the Empire. Both the theory of the offensive Holy War suggested by Dermitzak and that of the defensive wars included in the same category by Kolbaba employed the religion for legitimisation. However, the main argument confirming the just character of the war is based on the political axiom of the souverenity of the territory of the Roman Empire. This is admitted by the authors themselves. Stouraitis is right when criticising the theoretical approach which employes the terminology of the Holy War in order to determine the principle of justice, which does not consider the religious differences or religious laws to be determining factors for the participation in the war.

Attitudes of the Byzantines toward the Jihad and the Crusades

The Byzantine authors considered it to be prejudicial to believe that people slain in wars would find themselves in Paradise. The Byzantines criticised two major ideas of Jihad: that God wanted to destroy all the unbelievers and that the fighter against the unbelievers deserved both, the crown of the Martyr and Paradise. In the 9th century Theophanes the Confessor considered the idea about giving rewards for the killing of the enemy or being killed in warfare absurd. In the same century Nicetas Byzantios rejected the idea which justifies the murder of a human being through the divine will. Leo VI blamed Arabs for considering their God to be a reason for war and cruelty. Constantine VII Porphyrogenitus went against the Muslim idea regarding redemption of sins through participating in the war. Stouraitis concluded that the denial of Muslim holy wars by Byzantium was based on a deep theological foundation and an absolutely different idea about God's attitude towards war. This, in its own turn, excluded any opportunity of conducting the holy war.

G. Dennis points out that the Byzantines considered both forms of the Holy War – the Jihad and the Crusades – unacceptable, and therefore they rejected both. They found Bernard of Clairvaux's assertion that killing an enemy of Christ was not *homicide* but *malecide* inadmissible.

Different confessions as a cause of war

The Byzantines never considered the differences in confessions as the reason for war. They did not consider war as a means to achieve religious goals but looked at it as a necessary evil and inevitable sin. Kolbaba admits that except for individual cases, Byzantine sources provide few examples of an enemy to be defined as an unbeliever. Constantine VII Porphyrogenitus pays little attention to the religion of either the enemies of the empire or its allies. A foreign religion is not a sufficient cause for campaigning against foreigners.

The religious purpose of the war

Christian faith always served both as a driving force and a motivating power for the imperial army, although Christian holy or sacred relics never became a cause of war for the Byzantium. The redeeming of the True Cross, lost in 614 while the conquest of Jerusalem by the Persians, which occupies a central place in the literature written at the end of the life of Heraclius, never served as

the purpose of the Emperors' wars and never appeared in the original writings. Later, Basil II (976-1025) did not respond to the destruction of the Holy Sepulchre, most sacred place of Christianity by Fatimid caliph al-Hakim.

The heavenly reward of warriors

The heavenly prize for the warriors is arguably the most controversial issue concerning the Byzantine war. Opponents of the theory of the Holy War argue that except for a few cases, the Greek Church did not promise the warriors and slain soldiers martyrdom and forgiveness of sins. On the other hand, the supporters of the idea bring several examples that actually contradict the claim.

Based on the rituals in the Byzantine army, Kolbaba tries to show that despite the prevailing views in the Greek Church, the army carried a different spirit: the Byzantine commanders were continually encouraging the soldiers to hope for God's help and believe that the Lord would reward them according to their merit. P. Stephenson refers to such views in the Byzantine army and military circles as the "imperial Christianity."

Leon VI the Wise explained the success of the Arabs, the main adversaries of the Byzantine Empire, by the combination of their religious faith and military organization. In his treatise, Leon VI contrasted these factors with concept of "soldiers of the Christ", according to which the main task of the Byzantine army was to protect Christians and to fight for Christendom. However, his theory is far from the concept of the Holy War, and the promise of the crown for the martyrdom cannot be found either. Stevenson also points out that Leon VI does not mention martyrdom anywhere.

Sometimes the Byzantine commanders pushed the boundaries permitted by the church and made an attempt to inspire the warriors by referring to their fights as the Holy War. N. Oikonomidès classed such cases as exceptional and anomalous, which is far from the position of the church.

In this context let's consider two addresses to the Byzantine soldiers and commanders by Constantine VII Porphyrogennetos written in 950 and 958. The Emperor requests the churches and monasteries, the holy monks, and the hermits to pray for the victory of the Byzantine weapons, and sends the soldiers the containers with the Holy water. Constantine VII states that "we will kiss your bodies wounded for the sake of Christ in veneration as the limbs of martyrs." According to A. Markopoulos, these words by the Emperor reveal the concept according to which the soldier entering the battle was considered a martyr. However, McGregor explains this process rightly while pointing out the direct allusion to Constantine the Great kissing the bodies of Christians maimed and killed as a result of the persecution from the authorities.

The Emperor reminds his soldiers that they are fighting for Christians. At the same time, he does not mention that it is by the order of the Lord, that the spiritual reward awaits the fallen in battle. Neither does he say that the war is for the spread of the Christian faith or the return of lost holy places. The Emperor only guarantees the earthly reward to his commanders and soldiers, each according to their individual rank and occupied position.

It is also well-known that Emperor Nikephoros II Phokas' was denied granting the warriors killed in wars the status of martyrs by the Patriarch Polyeuctus and the Synode. The Patriarch based his decision on the law introduced by Basil the Great according to which those who shed blood were denied communion for three years.

In order to discuss the Byzantine Holy War, the appeals to soldiers by Emperor Heraclius, cited by Theopanus Confessor are frequently used: "The danger is not without recompense: nay, it leads to the eternal life"; another extract runs in this way: "let us sacrifice ourselves to God for the salvation of our brothers. May we win the crown of martyrdom so that we may be praised in the future and receive our recompense from God." Although J. Haldon indicates the religious significance of the Persian Wars conducted by Heraclius, at the same time he admits that the doctrine of the Holy War has never been established in Byzantium. Y. Stoyanov who dedicated a monograph to the Persian Wars conducted by Heraclius reaches the conclusion that religious determination of the Emperor did not turn into the idea of the Holy War.

Most importantly, in 691 the World Ecumenical Council of Constantinople adopted the laws which formally approved the

commands of Athanasius of Alexandria and Basil the Great. From this it becomes clear that the Greek Church considered participation in the war as socially acceptable and religiously forgivable, but an undesirable behavior for a Christian, not to mention the martyrdom or salvation of the soul through the war.

The rare exception in the history of the Greek Church is Patriarch Michael IV Autoreianos, who promised to forgive the sins of the soldiers slain in wars at the beginning of the 13th century. Oikonomidès believes that this must have been influenced by the Western crusaders. The researcher notes that this fact is completely neglected by both historic and canonical sources which shows that it was soon forgotten by the Byzantines.

More than two centuries will pass until we come across a similar event in the history of Byzantium. In the middle of the 14th century, when the last Greek enclaves of Western Anatolia started to experience a stronger pressure from the Turks, a contemporary Church calendar granted martyrdom to several Christian soldiers who fell in battle in 1341-47. Stoyanov notes that, like the previous case, this attempt was isolated and, most importantly, was not recognized by the Constantinople patriarchate.

In his recent work, Kolia-Dermitzaki refers to a number of separate examples, which led her to the belief that the Byzantines also recognized the heavenly reward for the battle. He cites an example from a 10th century's liturgical text in which the soldiers killed during the fight are equal to the martyrs. However, the situation related to this hymn is not unequivocal. The 10th century *Triodion* (The Book of hymns for Lent and Easter) is a liturgical text designed for the dead souls and in addition, for the commanders and soldiers who died either during battles or in captivity. The point is that the author of this hymn attempts to make a change to the existing rule and add the memory of the soldiers who died at war. His desire is clearly expressed in the following words. Apparently, this hymn should be considered as a separate case that does not express the official position of the Greek Church. It is not accidental that G. Dennis believes that these liturgical texts are simple prayers. P. Stephenson also notes that this tradition was not reflected in the Orthodox calendar and therefore remained unknown.

In the 12th century, Theodore Balsamon and Joannes Zonaras complained that the 13th law by Basil the Great was extremely severe and unbearable. These attempts were not followed by any changes in the official position of the Church. The famous Byzantine theologist Matthew Blastares in the book of church and civil laws *Syntagma Canonum* which was compiled in alphabetical order in 1355 and which remained popular for centuries and translated into many languages (Serbian, Bulgarian, Russian), confirmed once again the importance of the law by Basil the Great and rejected the arguments provided by Zonaras and Balsamon.

Although the fact that the Church played an important role in determining the Byzantine military ideology, despite several exceptions in the Byzantine Church's centuries-long history and attitudes expressed by several official figures, the position of the Greek Church over the centuries was obvious: it did not promise the heavenly reward to the slain in wars.

From the above discussion, it becomes obvious that Byzantium did not carry out sacred wars. The Greek Church did not consider the killed soldiers as martyrs, nor were they forgiven sins for their participation in the battle, and the military campaigns of the Byzantine Emperors had never been based on religious grounds. The excessive use of either religious rituals or symbols cannot turn a military conflict into the Holy War. We must agree with I. Stouraitis that if we consider the rhetoric and symbolism of the Byzantine wars employed for the restoration of the borders of the Empire, as a proof of the Holy War, any type of conflict in which the warriors pray to God and heavenly forces for help, can also be regarded as a sacred war.

Christian Clergy in War

The Roman Emperor Constantine the Great (306-37) inherited an army with centuries-long military and religious traditions. The imperial government preserved these traditions although modified them according to the Christian model. As before, soldiers swore an

oath of loyalty to the emperor only adding the Christian formula with mention of God, Christ and the Holy Spirit. Christian rituals, prayers, and masses were introduced into the army.

The armies of the barbarian kingdoms, arising from the ruins of the Western Roman Empire, maintained a strong faith in Christian religious practices. We have many examples of this in wars of Britons, Visigoths, and Franks. In the following centuries, the Carolingians paid even more attention and resources to the introduction of Christian rituals into both the army and society. The army was accompanied by many priests. During the military campaigns the soldiers took part in religious masses and processions, fasted and took communion. These events contributed to both enhancing the soldiers' morale and maintaining discipline in the army.

Military activities of the Latin Church

In the last period of the Roman Empire, when the central government was very weak, the obligation to keep cities and their inhabitants safe and secure often assigned to bishops. During the second wave of invasions in the 9th-10th centuries, when Europe was attacked by the Vikings, Arabs and Maguars, the necessity of protecting their parishes still required the bishops' military activities.

The wealth and lands accumulated by the Church created its military commitment within the feudal system of the period. The high priesthood originated from the aristocratic circle, the bishops owned important castles and the churches and monasteries had extensive plots of land. Due to this, they were therefore obliged to serve military. In Western Europe the Church as an institution was integrated into the military system and was obliged to serve the monarchy.

Charles Martel, Pepin and Charlemagne demanded military service both from their secular and ecclesiastical vassals. In "the great army law" of 673 Wamba, King of the Visigoths (672-80) threatened with exile all his subjects, including bishops, who would not obey his summons. Despite the resistance of the Church, his successor Erwig renewed the law in 681 without any exceptions. These traditions continued in the following centuries. In 865 Pope Nicholas I reprimanded Charles the Bald that the King employed

bishops as soldiers and that they should fight with prayers and not with arms. During the rule of Otto the Great (936-73) all the bishops of Germany were liable to military service.

Apart from performing vassal duties, the Latin clergy frequently participated in military actions and did not avoid taking part in bloodshed. Although the Church laws forbade clergymen to shed blood, there were many examples of the violation of this rule. The clergy, especially high-ranking officials, ignored the laws that prohibited military activities. The Carolingian and Ottonian bishops maintained that these prohibitions were not specifically related to them but were limited only to the low-ranking priesthood.

Certainly a relatively small part of the clergy did participate in military activities, although their number was enough to create the cultural phenomenon. Moreover, they were major bishops and well-known statesmen.

We do not have to look far for such examples. An anonymous biographer praises St Arnulf (580-655), Bishop of Metz for his courageous performance in fights against enemy peoples. In 742 St Boniface, missionary and martyr, complained to Pope Zacharias that the Frankish bishops were idle and drunkards. As well as this, they hunted, fought alongside soldiers and indiscriminately shed the blood of Christians and pagans with their own hands.

In 1066 the fully equipped Bishop Odo of Bayeux participated in the Battle of Hastings and played a significant role in the victory of the Normans. He also attended the council of Clermont and took part in the First Crusade, but died in Italy, on his way to the Holy Land. As claimed by Chris Dennis, the heavily armed Bishop Geoffrey of Coutances also fought in the Battle of Hastings.

The deeds of German bishops at the battlefields were particularly famous. It is suffice to say that in 886-908 ten German Bishops fell in battles. In 1223 Caesarius of Heisterbach refers to the opinion of student in Paris, who claimed he could believe enything except the salvation of the German bishops. The author himself tries to justify the bishops who, holding spiritual and physical swords, were forced to think more of their soldiers than the souls of their parish.

Warrior bishops were not only a German phenomenon but, not to

mention France, they were found in England, Spain and everywhere in Western Europe.

Roman Popes also fought in wars. Both John X (914-28) and John XII (955-63) personally took part in fighting. In 1145, Pope Lucius II died while establishing the order in Rome when he himself led the army. Pope Pius II (1458-64) named three bombards after his parents and himself and died before embarking against the Turks personally leading the Crusade.

Although Church councils of the 11th century and the laws of reformers were persistent in banning bloodshed, they were still unable to prevent the participation of the clergy in wars. The warrior priest did not disappear in the 13th century either, and in the 14th century he became even more noticeable.

The clergy and war in the Latin Church law: *pro et contra*

Despite the abundance of the clergy taking part in military activities in Western Europe, the Latin Church condemned participation of the churchmen in military activities for centuries.

As early as 325, the council of Nicaea stated that Christian service reveals priority over military ambition. Canon XII imposes a sentence on those who resume military service after becoming a Christian. Canon VIII of the first council of Toledo (400-401), banned those who served in army after baptism from promoting to the honour of deacon. Council of Chalcedon in 451 threatens with anathema anyone who deviates from the path of ecclesiastical service. In a letter to bishop of Narbonne written in 458/9, Pope Leo the Great (440-61) prohibits the monks from participating in battles and serving in the army.

In 524 the council of Lérida prohibited the clergy from using arms and participating in bloodshed. In 633, Canon XLV of the fourth council of Toledo stated that a clergyman would lose his grade and would be sent to the monastery to repent his sins if he took up arms. In 663-75 the Bordeaux council threatened all the clergy with punishment if they carried arms or lances.

In Anglo-Saxon England, according to a compilation of Canons by archbishop Egbert of York (735-66), the priest who died in war was

buried according to Christian rites, but it was forbidden to pray for his soul.

Bearing arms were also prohibited in the Frankish lands, although the sentence was much lighter. In 583, the council of Mâcon introduced the punishment of bread and water for the clergy wearing arms; in 663/75, the council of Bordeaux threatened canonical punishment for the priests wearing arms; in 673/5, the council at Losne forbade the clergy to carry arms but without stating the punishment.

The regulations adopted at the councils of Meaux (845), Paris (846), Ticino (876) and Metz (888) prohibited the clergy from carrying and using arms. These prohibitions were included in the laws of Burchard of Worms, Ivo of Chartres and Gratian. The council of Tribur (895) even prohibited prayers for the priests killed in battle.

In 1006 Ælfric the Grammarian wrote that the priest should not carry weapons and that the hands stained with blood cannot be used for blessing. The priest killed in battle did not deserve mass. Both *Excerptiones Pseudo-Ecgberhti* written in the 10th century England and canons of the Wulfstan prohibited bishops from using any weapon, except for the spiritual, as sincere prayers are more powerful than the swords and spears. According to the King Æthelred's law of 1014, a priest who wishes to truly serve God should not participate in wars.

In the 11th century, the increase of the Pope's authority and the appearance of reformers, such as Gregory VII, strengthened the peace-loving tendencies in the Roman Church. Twelve significant councils of the Catholic Church held in 1049-78 explicitly banned the use of arms by the clergy. The same happened at the councils of Clermont (1095) and Reims (1119).

A collection of cannonical laws from the first half of the 12th century, *Decretum Gratiani* allows the presence of bishops in the battlefield and grants permission to pray and encourage others although prohibits them from using weapons. Another text of the 12th century *Epistola de episcopis ad bella procedentibus* also criticizes bishops who participate in battle. Even in Germany, where bishops frequently participated in military activities, they were sometimes opposed. In 1133, Sigeboto of Paulinzella ascribed the death of Werner II, bishop

of Strasbourg, who preferred wearing hauberk instead of church garments, to God's punishment. In 1234, Gregory IX issued the first official papal collection of canon law, the *Decretales,* in which the clerics were excommunicated for carrying arms.

Despite the fact that the reformers prohibited the participation of the clergy in military activities in the regulations of the Church councils and laws, they were not able to turn this desire into the universal ban shared by the public. Despite the prohibitions, the warrior bishops were rewarded by the kings and praised by the chronicles.

Indeed, in Europe, at different times and in different texts opinions that justify and even praise the military deeds of the clergy can also be found. In the 11th century, Bernard of Angers argued that in certain circumstances the priest not only could but was obliged to take up weapons and defend himself, neighbours and the faith: "If God's avenging omnipotence should employ the hand of any of His own servants to strike down and slaughter one of these Antichrists, no one could call it a crime." Gerbert d'Aurillac, a distinguished scholar and the Pope in 999-1003 (under the name of Sylvester II), did not consider the desire of the clergy to take part in military campaigns and lead soldiers in battle to be any violation of the canonical law.

In 1103, in a letter to Pope Paschal II, Sigebert of Gembloux seeks justification for the participation of clergy in wars because the priests could also use weapons to protect the cities and churches in the fight against the enemies of the Lord.

In the 11th century John of Mantua created an ideological basis for military actions against the heretics, and Anselm, bishop of Lucca (1071-86) argued that such action was not only acceptable, but was even the obligation of the Church. Raoul Glaber (985-1047) defended the monks who fought armed for the right reason and not of fame.

Saxo Grammaticus wrote that in 1158, in the fight against the Baltic pagans, Absalon, the bishop of Roskilde served not with prayer but with a weapon and asks immediately: "is there something more pleasing which can be offered to God the Almighty than the death of the wicked?"

Revolutionary changes in the Church law began in the Holy Land, where a small group of Franks had to fight for their survival. In 1119 the Crusaders found themselves in particularly hard conditions after

the death of the ruler of Antioch, Roger, on the Field of Blood and the constant lack of warriors. This pushed them to reach unprecedented decisions. As stated at the council of Nablus in 1120 by the Church dignitaries and secular nobles of Jerusalem, the clergy had the right to defend themselves by arms, if necessary. Benjamin Kedar refers to the article which opposes prevailing canonical laws as "one of the most original, and boldest, enactments of the Council of Nablus."

The Crusades, introduction of military religious orders and the articulation of the Just War theory contributed to the legitimisation of violence in the High Middle Ages. As claimed in various letters by Pope Alexander III (1159-81) the clergy could defend and repel force with force. This regulation was included in various lawbooks. Starting from Alexander III, the popes recognized the right of the clergy to defend themselves. According to Pope Innocent IV (1243-54), the bishop who was endowed with secular power could also carry out wars. In one of the letters to a French Church dignitary, the Pope mentions that, according to all laws, the clergy is entitled to oppose the force by force.

At the beginning of the 14th century the laws of the Catholic Church gradually changed and they recognized both the right of the pope and the prelates to declare just wars and the right of the clergy to defend themselves by arms in case of need.

The Byzantine Church in War

The attitude of the Orthodox Church in the Byzantine Empire concerning the possible participation of the clergy in war differed significantly from that of Latin Europe. The theory and practice of the Greek Church regarding this issue did not differ and therefore, prohibitions by the canon law were fully pursued in everyday life.

Although the Byzantine clergy accompanied the Imperial forces in military operations, they could only pray and perform other religious rituals. The priesthood did not become involved in military actions. The Greek Church possessed neither military units nor vassal commitment to the Empire.

The Apostolic Canon 83 and the seventh canon of the council of Chalcedon (451) prohibited the participation of the clergy in military

actions. In addition, soldiers were not allowed to become clerics. These prohibitions were in force until the end of the Byzantine Empire.

In the X century, during the reign of Constantine VII Porphyrogenitus (913-59), a Cappadocian priest was punished because he had killed Muslim offenders attacking the church. The Muslims broke into the church when the priest was conducting a mass. The courageous priest opposed the adversaries and killed or wounded several of them. Marius Canard notes that such courage would be highly praised in the West whereas in Byzantium the priest was punished by the bishop. It should not be surprising that the disappointed priest, who had no hope of forgiveness, fled to the Muslims and denied Christianity.

At the time of Nikephoros II Phokas (963-69), several priests and bishops were accused of participating in the fighting and killing the enemy. By the decision of the Synod they were all defrocked. In the 13th century, Greek bishop Demetrios Chomatianos ruled that a priest who killed adversaries while protecting his city, must be deprived of ecclesiastical status.

The Byzantines ruthlessly criticized the Latin clergy for participating in fights. In 1054 the Greek Patriarch Michael Keroularios complained that Latin bishops participated in battles and thus they "stain their hands with blood, killing and being killed."

Ana Comnéna wrote, surprised, about the priests participating in military activities of the First Crusade. Comnéna describes a clash between the Byzantines and the Crusaders, when the Latin priest first shoot arrows at his opponent and then, despite multiple wounds continued to fight with what he had in his hands. While telling this episode, Anna points out the difference between the Byzantines and Western Europeans: "The Latin customs with regard to priests differ from ours. We are bidden by canon law and the teaching of the Gospel, 'Touch not, grumble not, attack not – for thou art consecrated.' But the barbarian Latin will at the same time handle sacred objects, fasten a shield to his left arm and grasp a spear in his right. He will communicate the sacred Body and Blood while at the same time gazing on bloodshed and become himself a man of blood as it says in the Psalm of David. Thus this barbarian race is no less devoted to religion than to war. This priest, then, more man of action than holy man, wore priestly garb and at the same time handled an oar and ready for naval action or war on land, fought sea and men alike."

The Metropolitan of Ephesus Nicholas Mesarites wrote in outrage about the Latin clergy participating in the sack of Constantinople in 1204: "What name could you give them? Bishop-soldiers or warrior-bishops?" The Greek bishop of Cyzicus Constantine Stilbes in a text written as in opposition to the Latins, strictly criticises western clergy for their participation in war: "The high-ranking priests participate in warfare and fight and are killed or become the killers of men, the very ones that are pupils of the nonviolent Christ and use the same hands to sanctify the secret body and blood." In 1250 the Byzantine Emperor John III Vatatzes (1222-54) told Frederick II Hohenstaufen that participation of armed Latin priests in battles was shameful.

In this case the position of the Greek Church was shared by its daughter churches. The Latin clergy were blamed for participating in wars by the anti-Catholic treatise written in Kievan Rus for Iziaslav II (1146-54).

As Lawrence Duggan notes, "the Eastern Church maintained the position of the Apostolic Canons all through its history amd consistently punished with suspension or deposition those clerics who violated it."

War and the church in Medieval Georgia

Despite a very close relationship with the Byzantine Church, reflected in shared Orthodox beliefs and canon laws translated from Greek, the attitude of the Georgian Church to the issue differs from that of Byzantium and is closer to the Western practice.

Vakhushti Batonishvili (1696-1757) was the first who tried to explain the circumstances that conditioned the military activities of the Georgian clergy. The author pointed out that Bishops, being the King's vassals, were responsible for providing military units. Vakhushti added another factor to the above-said: the weakening of Georgia in the period and Muslim coercion forced the clergy to take up arms in order to defend the Christian faith and encourage the parish with the

personal example: “Do not be afraid and fight against the adversary, and do not give up the religion, faith and customs and we will lead you in the war.”

The feudal organization of Georgia conditioned the social structure of the Georgian Church and its obligations before the monarchy. From the very start, the Georgian Church was the owner of great property, lands and estates. The powerful chuch and monastic seigneuries had their own structures and staff of civil servants; they represented the political and economic units of society. The Church was a big feudal organisation: at the end of the 7th century it included 35 bishopries whereas in the 11th-13th centuries it comprised fifty dioceses and many big monasteries.

Obviously, the institution of such wealth could not have been left beyond the system of the military organization. Despite the fact that the Georgian Church enjoyed many advantages and was exempt from taxes and also, was immune to the court trial in certain cases, it had to take part in military campaigns.

With cross and sword

The upper circles of Georgian Church dignitaries, likewise in Europe, developed from the aristocratic layer of society and had a close relationship with the military activities. They were accustomed to both conducting military campaigns or taking part in the combat.

The participation of the clergy in wars in Georgia was first confirmed during the reign of Vakhtang Gorgasali. In 502 the Catholicos of Kartli Peter accompanied King in the fight against the Sasanians.

Basil Zarzmeli mentions that in the 9th century, Giorgi Matskvereli (bishop of Atskuri) neutralized the unrest between the successors of feudal lord Chorchaneli in Samtskhe, which had been in progress for more than three years. Interference in the secular affairs by Matskvereli was largely possible by employing a military force under his subordination.

In 979 Tornike Eristavi, a Georgian monk living at the monastery on Mount Athos under the name of monk Ioane, by the request of the Byzantine royal court led 12 000 warriors sent by David of Tao, to neutralize the rebellion under the leadership of Bardas Skleros.

In the 11th century, the bishop of Tbeti, Saba fought against the Byzantine Empire. He revealed an exemplary military flair, built a fortress in a strategic location and managed to retain Shavsheti province, together with the Ezra, bishop of Anchi.

During the reign of David IV (1089-1125) the highest post created by means of merging of the secular (*Mtsignobartukhutsesi*, i.e. chancellor) and church (*Chkondideli*, i.e. bishop of Chkondidi) positions was granted to the Church dignitary. Together with other duties, the competence required for the job included the ability to be involved in military activities. The first person to occupy the post of *Mtsignobartukhutses-Chkondideli* was Giorgi, bishop of Chkondidi, who participated in military campaigns and planned and successfully performed various operations. In 1110 he took Samshvilde and in 1115 – Rustavi.

In 1161 during the battle for Ani, King George III was accompanied by the monks, Mtsignobartukhutses-Chkondideli Iovane and Svimon (Sumbat Orbeli), who, besides the armament, were “equipped with the knowledge of warfare.”

In 1195 Anton Mtsignobartukhutsesi, equiped with arms, took part in the battle of Shamkor. Although he did not shed blood (“due to being a monk he did not unsheathe a sword”), but became involved in looting (“he was full of wealth and property of the Atabagis... and acquired 300 mules and camels”).

After the collapse of the United Kingdom of Georgia, Giorgi VIII became king of Kakheti (1466-76). Following his reforms, the bishops were appointed as commanders-in-chief of the counties. Their obligation was to organize and manage the soldiers, and the army going into battle was led by the Mouravis. However, the bishops often participated in battles as well. Obviously, the transition of military duties to the Church dignitaries would have been impossible without the clergy having the relevant experience and practice.

In 1533, along with the rulers of Megrelia and Guria, the bishops of Guria also participated in the military campaign to Jiketi. In this unsuccessful campaign they were taken as prisoners of war: “Gurieli

and three of his brothers and his bishops and their armies were captured. Catholicos Malachia liberated them and bought out the dead bodies."

In 1556, in the battle of Garisi, bishops and elderly people were part of King Luarsab's entourage. When the Kizilbashes attacked them, the clergy took part in the fight: "Then the bishops and the elderly men who were with him gathered together, and as if they were thirty years old, they attacked the Kizilbashes, and took part into the fierce battle. And the camp of the Sultan Mahhmad was destroyed and many were killed."

Vakhushti Batonishvili told the story of the Marabda war of 1625. Prior to the decisive battle with the Iranians, it became obvious that Domenti Avalishvili, the bishop of Ruisi, was going to participate in the battle: "Avalishvili was told: If you are going to take up arms and fight today, order someone else to give communion to us, and if you not, it would be better if you did." It seems that the army was somewhat hesitant to take communion from the man who intended to kill the enemy. Nevertheless, the bishop was did not give up his intention and replied: "Today there is a fight against faith and Christ, not only against us; because of this, I'm going to shed the blood with my sword before you do so." Besides him, many other clergymen participated in the battle of Marabda. The bishop of Kharchashna and other clergymen also were killed during the battle.

In a letter sent to Rome in 1633, Theatine missionary Justo Prato noted that the Catholicos of Georgia Eudemos Diasamidze "was more like a soldier than a priest. He cared very little for God's service. Last year this man accompanied King Teimuraz in the Battle of Ganja and killed several Moors with his own hand to rob them of the jewelry they wore."

Like Western-European warrior bishops, Georgian bishops also participated in internecine wars. In the 11th century, the bishop of Atskuri sometimes fought on the side of Bagrat IV, whereas in other battles he seems to be siding with Liparit Baghvash. Such cases were especially frequent after the collapse of the unified monarchy. The bishop of Tsageri defended Kutaisi Fortress during the civil war in Imereti in 1661. In 1625, bishop Malachia played a decisive role in the fight between Dadiani and Gurieli. Moreover, according to the information by Castelli, he contributed to the final outcome of the war by bringing a huge army to support Dadiani. From the writings of the Shemokmedi Monastery we learn that in 1706 the bishop of Jumati Maxime III Sharvashidze defeated the Abkhazian-Megrelian army. Another warrior bishop of Jumati, Sesiashvili is mentioned in the book of donations by Kaikhosro Gurieli, written in the middle of the 17th century: bishop was in charge of other Gurian "honourable men," fought on the side of Dadiani and was captured by the victorious Gurieli.

The letter written in 1721 by Ioane, bishop of Manglisi, dedicated to the reasons for his resigning from the post, seems quite significant. Iaone enumerates the secular obligations that every Georgian bishop was obliged to perform, and due to which he was forced to resign from this high rank. Besides disputes for the neighboring lands ("a lot of rivalry and hatred"), Ioane found it difficult to perform the military obligations ("participation in military campaigns and hunting") mandatory for the bishop ("nobody would become a bishop in Kartli without performing them").

These examples taken from different epochs indicate that in the case of necessity the Georgian clergy were involved in military operations and personally participated in them.

Foreign travelers and missionaries frequently emphasized the daring nature of the Georgian clergy.

Jean-Baptist Tavernier (1605-89), who traveled in Eastern countries five times, pointed out that in war the rulers of Western Georgia were accompanied by church servants: "These three Kings of *Basha-Shiouk*, *Mengrelia* and *Guriel*, are Christians also. And when they go to war, all the ecclesiastical persons attend them; arch-bishops and bishops, priests and monks: not so much to fight as to encourage the souldiers."

Giuseppe Giudice from Milan, a member of the order of Theatines lived in Georgia in 1631-43. He wrote that in Megrelia "no one can be released from war, neither bishops, nor monks, nor priests, nor secular people. If a man tries to avoid military service, he is severely punished and is bound to lose his property, cattle, and serfs."

Jean Chardin, who traveled to Georgia in 1672-73, noted that despite the clerical rank, the bishops of Megrelia were obliged to perform

their principal feudal duty – to support their lord by participating in military activities: "At their Prince's demand, they mount their horses, as they are considered to be commanders of their subordinates who are expected to be armed."

Dominican missionary Giovanni Giuliani da Lucca, who visited the Odishi Principality in 1630 and 1633, also pointed out that "their bishops are used to fight, and accompany the prince armed with a helmet and scimitar and iron mace, and in good mail armour they fight with the Abbazza, and sometimes also with the same Georgians."

Warrior clergymen and the Georgian law

The Georgian legislation recognized the prohibitions practiced by the legal systems of the Christian East. Decisions of the World Church Councils were translated into Georgian and the Greek religious canones functioned as acting legislation in medieval Georgia. The canonical collections were as follows: a small lawbook translated by Ekvtime Mtatsmindeli (955-1028) and the big lawbook, translated *nomocanon* by Arsen Ikaltoeli (1050-1130), which largely follows the Greek law. The former source does not refer to the military activities by the clergymen although it is discussed in another canonical essay "Regulations for the World Priests" translated by Ekvtime Mtatsmideli (St. Euthymius the Hagiorite) from Greek in the 10th-11th cc. Based on the Greek canons, the Georgian scholar bans the priesthood from becoming involved in the fight, as well as from participating in the division of the loot: "Do not enter the war and never take loot."

Despite this, the existing reality led to the relaxation of these norms. In regard to military activities of clergy, Georgian law was much more lenient than Byzantine, and in the case of necessity, it even modified Greek legal norms.

According to the Samtavisi lawbook (1459), the use of weapons by the priest and participating in battles was not punished severely. Although the priest was threatened by anathematizing, in the case of repentance he had to pay only three cows: "If a priest or clergy steals something or takes up arms, he should be anathematized; and if he repents, he should pay 3 cows." Obviously, despite the prohibitions, such facts happened and therefore, there was a need for this penalty to be imposed upon the trespassers.

Moreover, the priests, like secular men, sometimes even acted like brigands. In the period between 1470-74, "The Commandment of Faith" imposes a fierce punishment against such clergy: "A brigand-priest must be hanged."

In a document written in the 16th century ("The order of the faith and commandment for Gergeti congregation"), the bishop is forced to apply certain punishment measures against the priests who wish to participate in wars and imposes a fine on them: "If the priest takes up arms, anyone who sees this, should take the arms away by force and make him pay the fine in favor of the country." Compared to the norms of the 15th century, there is no mention of anathematization and this transgression is punishable only by a fine.

In 1748 the laws of Church council held by Erekle II and Anton Catholicos indicate that the clergy and arms are incompatible, but the execution of this norm is less categorical and is limited to the warning. Only in case of repetitive recalcitrance can drastic measures, such as dismissal be applied: "if in towns, or in villages, or in the places where there are many people, priests are found wearing weapons, they will be warned and if they are found wearing arms again, they will be dismissed from the priesthood."

In 1705-1708, based on the efforts of Vakhtang VI, a collection of law books was composed, which, apart from the Georgian laws, included the main legal systems working in Eastern Christian countries, such as Mose's Law, Syrian-Roman, Byzantine and Armenian laws. These laws, which were tailored to the demands of the Georgian society, had been practiced in Georgia before. The editor of the lawbook Isidore Dolidze notes that "the above-mentioned laws were presented in such format which leads me to believe that they can be considered as a Georgian version of the respective monuments." A proof of this is the article of the law which refers to the murder committed by a clergyman and, compared with the original Greek variant, is modified according to the local reality.

As stated by V. Sokolsky, the source of Article 330 of the law by Vakhtang VI is the seventh chapter of the lambda litera of *Syntagma*

alphabeticum by Matthew Blastares, in which Blastares, based on the law of Basil the Great, states that despite the specific circumstances and also the fact that the attacker was a Muslim, the cleric person who killed the adversary, must be anathemised from the Church, because "for all who will take up the sword, will die by the sword" (Matthew 26:52).

This legal norm by Blastares was substantially altered in the lawbook by Vakhtang VI ("Greek Law, Article 330"): "If a high priest or a priest kills a Hagarian or other unbeliever in war, or if someone attacks with a sword and the priest defends himself and kills the attacker, as he is a proven enemy, what would happen? Nonetheless, the priest would not have the right to conduct the service whereas his dignity and the right to conduct church services will not be eliminated." The priest in the military campaign is a regular phenomenon for Georgian law, therefore no special attention is drawn to it. Moreover, being in the army or in self-defence, a church figure is free to kill an unbeliever adversary! This norm of the law is even explained rhetorically: "what would happen?" The priest will not be punished for such an act ("his dignity and rights will not be eliminated"), the right to practice only seems to be suspended, presumably temporarily, as the church dignity is still maintained.

The part of the lawbook by Vakhtang, based on the Armenian judiciary ("Armenian Law, Chapter 320") discusses the cases about clerical figures who sheds blood.This article, set out in the question-and-answer format, discusses cases when the priest is attacked. Although it is generally noted that the priest is forbidden to kill a human being ("it is not correct for him"), then the law calls on the act of saving the neighbour ("if this act is performed to save his comrades") and the religion of the opponent ("If the men are unbelievers"). In this case, the priest's behavior is declared to be right: "to kill is good" (!). Then high ranking officials should consider whether it is advisable for such a person to remain a priest. However, it is easy to predict the verdict, as the law practically praises such acts.

This section of the lawbook is based on article 170 of the Mkhitar Gosh Law. It is noteworthy that in the original version by Gosh the priest's guilt is more explicitly pronounced. In contrast to the Georgian

version, where it is only stated that the priest's behavior is not right, the Armenian author maintains that the killer cannot remain a priest and that the clergiman cannot even kill an animal in self-defence. Although the Georgian law considers it to be a norm to help and save the neighbour, Mkhitar Gosh mentions that he "has heard" about the correctness of such action. In the Georgian version the focus is placed on the religion of the attackers whereas Gosh mentions only the foreign (*aylazgi*) attacker and not an unbeliever (*anhawat*).

As can be seen, medieval Georgian law books reflect the reality of the feudal country concerning the use of weapons by the clergy. The conflict with the Christian canons was decided in favor of military necessity, and it was reflected in the legislation in a certain form.

For centuries the Georgian Church was part of the feudal military system, performing vassal obligations for the monarchy whilst Georgian clergy served the country with the cross and the sword.

War for the "Faith of Christ"

Georgian wars for the faith

The essence of Islamic Jihad did not escape unnoticed by the leaders of Christian Georgia. Whilst characterising Muslim opponents, Georgian authors acknowledge and foreground the religious component of the confrontation.

Exploration of Georgian sources shows that the confrontation with the armies of Islam increased the will of the Georgians to fight for Christ. Before the battle of Ani, George III urges his warriors to be ardent fighters for the Christian faith: "People, my brothers, you have one spirit and one faith! You know how great it is to die for your faith and the Gospel of Christ; we always bless those who follow Christ's steps and die for Him with their perishable bodies. You see, how much better it is to die manfully than to linger from a wasting disease, for the good example and your good name will remain forever with us. We have heard from the ancient chroniclers how because of the Lord's law, the tribe of Hebrews suffered many misfortunes... Now, my winged lions, take lances and pikes and strike

those who do not believe in the divinity of the One, who sacrificed himself for our sake!"

In his historical poems, Archil (1647-1713) frequently describes the battle for the faith of Christ. According to him, while reinforcing fortifications to fight against the army of Shah Abbas I, Teimuraz I was getting ready to shed blood for the faith.

Devotees to the faith of Christ also appear in the 13th century Testament found in the Ali monastery, as well as in the books of grants issued by the King Teimuraz and King Erekle in the 17th century. This ideological postulate did not change for centuries. In the testament from the Ali monastery there is a kind of "feudal" hierarchy: first the heavenly master, Christ is mentioned, then the earthly master, the king: "the martyrs who are slain for their devotion to Christ and afterwards for the Kings at wars and battles" are noted. This formulation remains unchanged until the end of the Georgian feudal state: first comes the commitment to Christ and then loyalty to the King.

Confrontation with the Muslims

The religious factor played the leading role in the military and political confrontations between Christian Georgia and the Islamic world. In the eyes of the Georgian Church and the Royal Court, the Turkish Sultans and the Emirs represented, first and foremost, Islam, the religion, hostile to the Georgians.

In all the victories that the Georgian kings achieved over their Muslim neighbours, the chroniclers emphasised especially the religious affiliation of the adversary. To them, all of the enemies bear one similarity in that they are Muslims, "pagans," "unbelievers" and "enemies of the Christian faith." Therefore, the victory over them is especially valuable. David the Builder "crushed heathens, slew barbarians... routed the Arabs, destroyed the Ismaelites, ravaged the Persians." Praising George III as the "destroyer of Muslims and builder of the Christian faith," the chronicler notes with pleasure that, upon his reign, "he armed himself to destroy and annihilate the enemies of the Christian faith: the Hagarianes, Ismaelites, and Mohammedans."

This attitude towards Muslims was not only depicted in the

chronicles. Despite their tolerant policies in domestic affairs at the time of their mightiness, Georgian kings were always strong opponents of the Islamic world. European and Oriental authors are unanimous when describing Georgians as enemies of Muslims. German scholar Anna-Dorothy von Dan Brinken writes that, in the eyes of the Latins, "the Georgians are clearly in line with the Christian knightly ideal. They are warriors, courageous and irreconcilable towards the Muslims. They reveal the fighting morals accepted in the Western world." Guillaume Adam, a Dominican traveller who visited Mongolian Iran, in a treatise written in 1318 *De Modo Sarracenos Extirpandi*, emphasises that Georgians are "warriors more powerful than all of the Easterners, thirsty of Saracen blood."

This is confirmed by the Muslims themselves. Sanjar, the Sultan of Seljuks (1118-57) attaches equal importance to the conquest of the lands of Islam by the Frankish and Georgian "unbelievers." Tired of the attacks of the Georgians and outraged by their superiority, Ibn al-Athir writes about Georgia that "this frontier region had always been one of the most dangerous for those living near it, the Persians before Islam, and after them the Muslims from the beginning of Islam until now." An Arab encyclopedist Al-Nuwayri (1279-1333), who served at the court of the Mamluke Sultanes, referred to the Georgians as "the most embittered enemies of the Muslims".

The offensive nature of Georgian Christianity is worth mentioning separately. This trait runs parallel with the Crusaders. For the Byzantines, war is only fair when it is defensive or aims at returning former territories of the empire. At the times of their rise, the Georgians attacked the Muslim lands that they neither ever owned nor had set foot on: "Persian cities were destroyed, Marand was wiped out and also the land of Iran; the troops reached remote places where nobody had heard of Georgia."

B. Lominadze wrote that David IV fought "not only for the protection but also for the spread of the Georgian Christian Church." N. Berdzenishvili also noted that for the king, "Christianity, its protection, its dissemination is a declared goal." David the Builder, who liberated many places from Muslims, deserves the praise of the Georgian chronicler who compares him to the Apostle Paul and Constantine I:

"how many churches defiled by heathens he cleared from filth, turning them back into God's houses. And how many heathen tribes he turned into the children of the Holy Font, bringing them to Christ's bosom! Most of his diligence he dedicated to the task of seizing the entire world from the devil's hands and delivering it to God, for which he received apostolic bliss, like Paul and the Great Constantine."

For Georgians, the war is not just because it is defensive, but because it is waged against Muslims. Protecting Christians when seizing the territories of historic Armenia or Byzantium may have been referred to as a cause, but an attack on the Persian lands that had never been Christian can only be explained by the holy war projected against Muslims. Georgian activities make Ata-Malik Juvayni accuse them of intending to take Baghdad, overthrow the Caliph and replace him by the Catholicos, to transform churches into mosques.

The importance of Jerusalem for Georgian Christianity

Jerusalem, which was the main target of the Crusades, did not deserve such attention from pragmatic Byzantines. In their minds, Jerusalem was balanced by Constantinople, which was perceived as the *New Zion* and the *New Jerusalem*, a truly holy city.

The Georgians fostered a different feeling towards Jerusalem and the Holy Land. They regarded the holy city as the source of their faith. The Georgian churches were named after the churches of Jerusalem, and Mtskheta, as the *New Jerusalem*, was surrounded by the Jerusalem toponyms (Gethsemane, Calvary, Bethlehem, etc.). As soon as Christianity was accepted, a close connection was established between Georgia and Jerusalem, facilitating regular pilgrimage to the Holy Land and the constant presence of Georgian monks here.

An important role was played by the fact that the Bagrationi family house linked their origins to Jerusalem. Constantine VII Porphyrogennetos attests: "And because they originated, as they themselves say, from Jerusalem, for this reason they are very loyal to it and to the sepulcher of our Lord Jesus Christ, and from time to time they send large sums of money to the patriarch of the holy city and to the Christians there."

The loss of Jerusalem and its shrines was calamity nearly equal to the loss of faith for Georgians. This is the pathos of the letter sent from Jerusalem by the nun by name Martha in the mid-17th century to the Catholicos of West Georgia, Gregory I: "If you have lost Jerusalem, what faith do you follow and why do you worship?"

K. S. Parker points out that after the decrease of the impact of Byzantium and the fall of Constantinople, the Georgian monarchs – Queen Tamar and George IV took over the protection of Chalcedonian Christians in Muslim dominions. Johannes Pahlitzsch mentions that Queen Tamar felt responsible for all Christians under the yoke of Muslims and sent ambassadors throughout the Middle East to assess their situation. Richard Rose writes that the Kingdom of Georgia replaced Byzantium as the patron of Chalcedonian Christianity in the Holy Land. Compared to other Eastern Christians, the latter had the advantage of being supported by a powerful state.

Heavenly reward, Martyrdom

Georgian society expresses attitude to the hard-earned heavenly rewards by the warriors killed at wars since the 10th-11th centuries. From then onwards, with the rise of knighthood, the martyrdom of the warriors (Constantine Kakhi, Gobron) and patron saints of warriors (St. George, St. Theodore) become increasingly popular. It is noteworthy that in hagiographical works of the period, laymen executed for their faith are compared to the holy warriors. Constantine Kakhi, tortured after the invasion of Bugha the Turk in 853, was seen as equal to St. George, and Gobron's death was compared to the martyrdom of Saint George and Theodore by Stepane Mtbevari.

The tradition of the perception of warriors as Christian martyrs appears with Sumbat' Davitis Dze. As noted by Cheishvili, the warriors fighting against the Byzantines at the fortress of Sveti in 1028 are considered by the chronicler as "true martyrs": "And as true devoted martyrs of God, they were ready to suffer for their earthly born sovereigns and shed their blood as the Apostles have said, and so took courage. They told everyone: "Flattering words and transient riches cannot tempt us, but we will find our goal in loyalty and the crown of martyrdom," for their enemies had surrounded them, and promised them well-being and riches." It is also noteworthy here that Sumbat'

refers to martyrs not the warriors fighting against Muslims but those Georgians who were slain in the battle against the orthodox Byzantines. It seems that in the eyes of the Georgian society of the period, all the warriors slain in the struggle for the king and the homeland deserved to be crowned as martyrs for Christendom notwithstanding the adversary they fought against.

We often come across such thinking in Georgian secular literature. In the battle of Ani, according to the Chronicler, George III " imitated the feats and the crown of the proto-martyr Giorgi." Before the battle of Shamkor in 1195, the commanders encouraged their warriors by following the example of the devotees of the Faith and Christ, who were severely tortured. With their dedication and sacrifice, a Christian warrior resembles a Christian martyr here. Memna, son of Botso, who was killed by the Khwarazmites while seizing Tbilisi in 1226, is also equated with the martyrs.

Atabag of Samtskhe Beka I Jakeli (1285-1306), resembles the thoughts of a crusader when he describes his belief concerning the reward for the fight against the Muslims. Before attacking the advancing Turks, he addresses his comrades and is "undoubtedly" convinced in the heavenly reward when dying for the faith of Christ: "Now, listen to my word, my brothers and kinsmen, you masters of Georgia. The most glorious among the bearers of the scepter and purple garments, King David, smashed and overthrew the power of the Turkish tribe, and threw them out of his kingdom. Now because of our sinfulness, they have risen again and they fiercely ravaged T'ao, took captives and destroyed people without number; they burned down churches, defiled our sacred places; and they again prepare to do all kinds of malicious things to Christians, to annihilate them... let us gather all our forces and battle against the Turks, and stop them from taking our heads and our children. The Lord will not condemn those who place their trust in Him and profess in Him; He will send us victory over them, as He granted victory to our fathers. Let us fall on the field of battle in order to keep our faith pure and let us save our brothers. There is no doubt that the Lord will grant us life."

In his *Teaching*, Archil urges the young Georgian men to become "bloodthirsty defenders of their faith." The fight against the enemies of the country and Christian faith is the essential duty of a man, and the one who dies in this fight shares the honour of the Christian martyrs: "If you die by the hands of the enemies, you become part of the group of martyrs."

In 1431 King Alexander I seized Lori and liberated the Tashir region from the Muslim invaders. Catholicos Theodoros played a significant role in the return of Lori-Tashir. He narrates the following: "These Hagarene unbelievers killed the son of Andronik, Giorgi of Alastan. Numerous Christians were killed by torture or taken hostages, and the throne of the Kings was insulted, estimated and high as the sky cathedrals were abused, houses and places for worship were turned into the dwellings for the horses. Fight with all of your might now and if any of you meets his death on the battlefield, consider yourself part of the martyrs for Christ; and if any of you suffer from wounds or injuries and other pains, Christ will count all this as suffering on his behalf." The Catholicos of Georgia makes a very clear commitment to promising the halo of the Christian martyrs to the warriors who would die in the fight against the Muslims. It is also noteworthy that the high priest also promises spiritual rewards to those wounded in the battle.

As we can see, like the secular people, high-ranking clerics also considered the slain in the fight against Muslims to be martyrs. Such perception of the circumstances and attitudes were not legally formulated, although they seem to have been widespread in medieval Georgian society.

In a letter of 1596, written by King Simon to the Pope of Rome, Luarsab I who was killed in the Battle of Garisi (1556), is referred to as a martyr: "I declare to your Sanctity that most blessed father, the holy King Luarsab, as you might have been notified, received a crown from our Lord for being killed for the love of Christ by the hands of the unbelievers in the fight against Hagarenes; He chose to shed his blood and passion rather than follow their wicked will."

Unlike the Byzantium, this position is also shared by Georgian Church rulers. In a book of donations written in 1589-95 and describing the invasions of the Iranians, Catholicos of Kartli Dorotheos III also considers King Luarsab as a martyr: "God-loving King of ours, Luarsab was martyred and he shed his honest blood for Christ." The

next Catholicos-Patriarch of Kartli, Domenti II, refers to Luarsab I as martyr in the book of Donations of April 30, 1595. The Catholicos addresses the prince, son of Luarsab: "You, Vakhtang, the son of the Master, the desired King and martyr Luarsab."

Like the Latin West, everyone in Georgia believed that they deserved a worldly reward for the fight for both Christ and the country. Like his European brother, the Georgian knight was also convinced that he would gain eternal immortality in the struggle against the "enemies of Christ."

It is not excluded that the Crusader movement gave an impetus to recognising the warriors fallen at the battlefield as martyrs in Georgia. Relations with the Crusader states and Roman Curia would have been a prerequisite to this. The Crusaders admired the attitude of the Georgians to their patron Saint George; Similarly, the Crusaders' idea of conferring the status of Martyrdom to the warriors would also be very attractive to the Georgian feudal class.

Conclusions

In the first quarter of the 13th century, with the blessing of the Pope, the kings of Georgia, first George IV and then Rusudan, intended to liberate Jerusalem which should be regarded as a crusading act. This event does not stand separately in Georgian history, but is preceded by numerous wars for the faith and represents the logical end of the Georgian "wars for the faith."

The correspondence of Rusudan and Ivane Mkhargdzeli to the Pope reveals the plans of the Georgian monarchs concerning the Crusades. Rusudan's letter to Pope Honorius III indicates that after the conquest of Damietta in 1219 by the Crusaders, Georgi IV was preparing to take part in the Fifth Crusade. The Mongol invasion thwarted these plans. However, Rusudan still planned to participate in a new campaign together with the German Emperor Friedrich II. Rusudan informs the Pope that her commander-in-chief and many of her nobles in the kingdom have took the cross and are waiting for the Emperor to start. This fact is also confirmed by Ivane Mkhargdrdzeli in his letter to the Pope: "As you all know, many of my countrymen and myself have took the Cross." On 12 May 1224 Honorius III wrote a response

letter to Rusudan, in which he promised indulgences to both Georgian Crusaders and their assistants. This fact was particularly emphasized by Jean Richard, who pointed out that the Pope had granted the Georgian Crusaders the same privileges as the Latin ones.

It is noteworthy that Georgia found the idea of the Western Holy War easily and fully acceptable. Unlike Byzantium, Georgia shared the Western social system, knightly moral, the military activities of clergy, etc.

Georgian participation in the projects aiming to liberate holy lands was not justified by strategic purposes. Such military campaigns did not present any necessity for the Georgian state, nor could the Georgians have any illusions about preserving Jerusalem and the Holy Land. The only motive the rulers of Georgia could have been driven by at that time was the genuine crusade desire to liberate the Holy Sepulchre.

Under the auspices of the Georgian Church, the Georgians performed a war for "Christ's Faith" for centuries, which, regarding its spirit and purpose, stood very close to the Crusade. Of course, it would be an exaggeration to class such wars as a Crusade and expect them to possess all the signs that would characterise the Crusade, but by the essence, the Georgian "wars for the faith" are closest to the Crusade.

Keeping the definition of the Holy War in the mind, apart from a few secondary signs, such a war must fulfil two basic criteria: it must be distinctly religious and the combatants involved must obtain spiritual compensation. In the case of Georgia we have the obvious religious content of wars and in some cases a clearly defined religious purpose, offensive nature of these wars and the involvement of Church dignitaries in military action. Although the official legalisation of the warriors slain at the war was never discussed by the Georgian Church, there was a general belief that the fallen combatants deserved to be recognised as martyrs. Besides, we have direct testimonies concerning the recognition of the martyrdom of those who died in the war.

In the light of all this, I believe it will not be mistaken to conclude that the Georgian wars for the faith of Christ fall into the category of holy wars.

შემოკლებები

გეორგიკა	*გეორგიკა*. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ
გსსუიაცშკ	გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის ისტორიისა და არქეოლოგიის ცენტრის შრომათა კრებული
ეძქლი	ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან
თსუსიიშ	თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები
თსუშ	თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები
იეიშ	ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები
იეც	*ისლამი: ენციკლოპედიური ცნობარი*. რედ. გოჩა ჯაფარიძე. თბილისი, 1999
ისგს	ისტორია, საზოგადოებათმცოდნეობა და გეოგრაფია სკოლაში
კადშ	*კავკასია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის*. რედ. დალი ჩიტუნაშვილი. თბილისი, 2012
მიაეხის	მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია
მსკი	მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის
ქხა	საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა
სინ	საქართველოს ისტორიის ნარკვევები

სის	საქართველოს ისტორიის საკითხები
სსუშ	სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები
სრხ	საქართველო რუსთაველის ხანაში. თბილისი, 1966
სფხის	საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები
სშსის	საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები
ქისკ	ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი
ქსძ	ქართული სამართლის ძეგლები. ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ. ტ. I-VIII. თბილისი, 1963-85
ქწ	ქართული წყაროთმცოდნეობა
შრსკ	*შოთა რუსთველს: საიუბილეო კრებული*. თბილისი, 1966
ძქალძ	ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. ტ. I-VI. 1963-89
ხიმ	ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე
ЖМНП	Журнал Министерства народного просвещения
ЗИООИД	Записки Императорского Одесского общества истории и древностей
ANF	*The Ante-Nicene Fathers*. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson
AOASH	Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae
ARMA	The Association for Renaissance Martial Arts
BA	Byz*antine Authors: Literary Activities and Preoccupations: Texts and Translations Dedicated to the Memory of Nicolas Oikonomides*. Ed. by John W. Nesbitt. Leiden, 2003
BB	*The Bible in Byzantium: Appropriation, Adaptation, Interpretation*. Eds. Claudia Rapp and Andreas Külzer. Göttingen, 2019
BBRV	*Belief and Bloodshed: Religion and Violence across Time and Tradition*. Ed. J. K. Wellman, Jr. New York, 2007

BSaP	*Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*. Eds. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, and John S. Ott. Leiden, 2018
BSOS	Bulletin of the School of Oriental Studies
BWI	*Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion*. Eds. Johannes Koder and Ioannis Stouraitis. Vienna, 2012
CaW	*The Church and War*. Ed. W. J. Sheils. London, 1983
CBCW	*A Companion to the Byzantine Culture of War, ca. 300-1204*. Ed. by Yannis Stouraitis. Leiden, 2018
Ccm	Cahiers de civilisation médiévale
CER	*The Crusades: The Essential Readings*. Ed. Thomas F. Madden. Oxford, 2002
CHR	The Catholic Historical Review
CMRR	*Chronicles and Memorials of the Reign of Richard I*. Vol. I. London, 1864
CMTCS	*Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*. Ed. Maya Shatzmiller. Leiden, 1993
CPBMW	*The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Ed. by Angeliki E. Laiou and Roy Parviz Mottahedeh. Washington, 2001
CRAIBL	Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
Crusades	*A History of the Crusades*. Ed. Kenneth M. Setton. 6 Vols. Madison, 1969-80
CS	*Crusade and Settlement: Papers Read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and Presented to R.C. Smail*. Ed. Peter W. Edbury. Cardiff, 1985
CSSH	Comparative Studies in Society and History
CW	*The Crusader World*. Ed. by Adrian J. Boas. New York, 2016
DAC	*Dictionary of the Apostolic Church*. Ed. by James Hastings. Vol. 2. New York, 1918
DOP	Dumbarton Oaks Papers
EAB	*Eastern Approaches to Byzantium*. Ed. by Antony Eastmond. Aldershot, 2001
EHR	English Historical Review
EI2	*Encyclopaedia of Islam*. 2nd edition
Ellênikon	*To Ellênikon. Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr.* Eds. J. S. Langdon et al. New Rochelle, 1993
EME	Early Medieval Europe
EoC	*The Experience of Crusading*. Eds. Marcus Bull and Norman Housley. Vol. 1. Cambridge, 2003
EoW	*The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*. Eds. R. Sorabji and D. Rodin. Aldershot, 2006
EQ	*Encyclopaedia of the Qurʾān*. Ed. Jane Dammen McAuliffe
ERW	*Encyclopedia of Religion and War*. Ed. Gabriel Palmer-Fernandez. New York, 2004
Eulogema	*Eulogema. Studies in Honor of Robert Taft, SJ*. Eds. E. Carr et al. Rome, 1993
EWCS	*East and West in the Crusader States III*. Eds. K. Ciggaar and H.G.B. Teule. Leuven, 2003
FCOI	*The First Crusade: Origins and Impact*. Ed. Jonathan Phillips. Manchester, 1997
FQEB	*Frontiers in Question: Eurasion Borderlands, 700-1700*. Eds. D. Power and N. Standen. Basingstoke, 1999
GRBS	Greek, Roman, and Byzantine Studies
HoJ	*The History of Jerusalem: The Early Muslim Period 638-1099*. Eds. Joshua Prawer and Haggai Ben-Shammai. Jerusalem, 1996
Horns	*The Horns of Hattin*. Ed. by B. Z. Kedar. Jerusalem, 1992
HSR	*Handbook of the Sociology of Religion*. Ed. by Michele Dillon. Cambridge, 2003
HTR	The Harvard Theological Review
HW	*The Holy War*. Ed. by Thomas Patrick Murphy. Columbus, OH, 1976
IEME	*Italy and Early Medieval Europe: Papers for Chris Wickham*. Eds. Ross Balzaretti et al. Oxford, 2018
JCS	Journal of Church and State

JGOIFC	*Jerusalem the Golden: The Origins and Impact of the First Crusade*. Eds. Susan B. Edgington and Luis García-Guijarro. Turnhout, 2014
JHI	Journal of the History of Ideas
JIT	*The Jihād and its Times. Dedicated to Andrew Stefan Ehrenkreutz*. Ed. by Hadia Dajani-Shakeel and Ronald A. Messier. Ann Arbor, 1991
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JRE	Journal of Religious Ethics
JWHW	*Just Wars, Holy Wars and Jihads: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*. Ed. by Sohail H. Hashmi. Oxford, 2012
JWJ	*Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. Eds. John Kelsay and James Turner Johnson. New York, 1991
LoJ	*The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims*. Ed. by Andrew G. Bostom. Amherst, NY, 2005
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*
MK	*Medieval Knighthood V: Papers from the Sixth Strawberry Hill Conference 1994*. Ed. by S. Church and R. Harvey. Woodbridge, 1995
MOEIS	*Muslims and Others in Early Islamic Society*. Ed. R. Hoyland. Aldershot, 2004
NIBR	*Noble Ideals and Bloody Realities: Warfare in the Middle Ages*. Eds. Niall Christie and Maya Yazigi. Leiden, 2006
NMS	Nottingham Medieval Studies
OHEW	*The Oxford Handbook of Ethics of War*. Ed. by Seth Lazar and Helen Frowe. Oxford, 2018
OHRV	*The Oxford Handbook of Religion and Violence*. Ed. by Mark Juergensmeyer, Margo Kitts, and Michael Jerryson. Oxford, 2013
OIHC	*The Oxford Illustrated History of the Crusades*. Ed. by Jonathan Riley-Smith. Oxford, 1995
PAB	*Pour l'amour de Byzance. Hommage à Paolo Odorico*. Eds. Christian Gastgeber et al. Frankfurt am Main, 2013
PAC	*Palgrave Advances in the Crusades*. Ed. Helen Nicholson. Basingstoke, 2005
PASEEDSC	*Proceedings of the 3rd Annual South-East European Doctoral Student Conference*. Eds. Iraklis Paraskakis and Andrej Luneski. Thessaloniki, 2008
PRS	Perspectives in Religious Studies
PWB	*Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis, S. J.* Eds. Timothy S. Miller and John Nesbitt. Washington, 1995
QMAN	Quaestiones Medii Aevi Novae
RCI	*Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*. Eds. J. J. van Ginkel, H. L. Murre-van den Berg, and T. M. van Lint. Leuven, 2005
REB	Revue des études byzantines
Relazioni	*Relazioni del X congresso internazionale di scienze storiche, Roma 1955*. Vol. 3. *Storia del medioevo*. Florence, 1955
RHC Darm	*Recueil des Historiens des Croisades, Documents Arméniens*
RHC Oc	*Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*
RHGF	*Recueil des historiens des Gaules et de la France*
RHSEE	Revue historique du sud-est européen
SLNPNF	*A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Ed. by Philip Schaff and Henry Wace
TBMT	*Three Byzantine Military Treatises*. Text, Translation, and Notes by George T. Dennis. Washington, 1985
TPAPA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association

WCHMA	*Warriors and Churchmen in the High Middle Ages: Essays Presented to Karl Leyser*. Ed. by Timothy Reuter. London, 1992
WRNW	*World Religions and Norms of War*. Eds. Vesselin Popovski, Gregory M. Reichberg and Nicholas Turner. Tokyo, 2009
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft

ბიბლიოგრაფია

წყაროები

აბუ ბექრ თეჰრანის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ. სპარსული ტექსტი ქართულად თარგმნა და ტექსტის კრიტიკული ანალიზი დაურთო თეა ჯანაშიამ, ისტორიული ხასიათის შენიშვნები და დამატებანი დაურთო მირიან მახარაძემ. თბილისი, 2010

არჩილი. გაბაასება კაცისა და სოფლისა. *არჩილიანი*. ალ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით. ტ. I. თბილისი, 1936

არჩილი. გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა. *არჩილიანი*. ალ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით. ტ. II. თბილისი, 1937

ბასილი ეზოსმოძღუარი. ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი. *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II. თბილისი, 1959; ბასილი ეზოსმოძღუარი. ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა თამარისი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა მზექალა შანიძემ. *ქართლის ცხოვრება*. რედ. როინ მეტრეველი. თბილისი, 2008

ბერი ეგნატაშვილი. ახალი ქართლის ცხოვრება, პირველი ტექსტი. *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. II. თბილისი, 1959

გარიგება ხელმწიფის კარისა. *ქართული სამართლის ძეგლები*. ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ. ტ. II. თბილისი, 1965

გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა. ტ. IV. ნაკვ. 2. თბილისი, 1952

გიორგი მთაწმიდელი. ცხორებაჲ იოვანესი და ეფთჳმესი. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები.* ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. წ. II. თბილისი, 1967

გურჯიზადე. თბილისის დაპყრობის წიგნი. თურქული ტექსტი ქართული თარგმანით, შესავლითა და შენიშვნებით გამოსცა ცისანა აბულაძემ. თბილისი, 1975

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი. ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი. *ქართლის ცხოვრება.* ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. I. თბილისი, 1955; ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა დავითისი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა მზექალა შანიძემ. *ქართლის ცხოვრება.* რედ. როინ მეტრეველი. თბილისი, 2008

დიდი სჯულისკანონი. გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ. თბილისი, 1975

დიონიჯო კარლი. თბილისის აღწერა. იტალიური ტექსტი თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ. მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, 29, 1951

დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან. ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით. ტ. I. თბილისი, 1940

დონ კრისტოფორო დე კასტელი. ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ. ტექსტი გაშიფრა, თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ. თბილისი, 1976

დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი. წერილები საქართველოზე (XVII საუკუნე). იტალიური ტექსტი თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ. თბილისი, 1964

ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“. თურქულიდან თარგმნა, კომენტარები და გამოკვლევა დაურთო გიორგი ფუთურიძემ. ნაკვ. I-II. თბილისი, 1971-73

ეპისკოპოსი ნიკოდიმი (მილაში). საეკლესიო სამართალი. წმიდა მოციქულთა კანონები განმარტებებით. თარგმნა ვლადიმერ ჩხიკვაძემ. თბილისი, 2006

ერეკლე II-ის მიერ გაცემული საბუთები: 1736-1797 წლები. ავტორ-შემდგენელი მანანა ჭუმბურიძე. თბილისი, 2008

ვარდან არეველცი. მსოფლიო ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნეს ნოდარ შოშიაშვილმა და ეკა კვაჭანტირაძემ, შესავალი, კომენტარი და საძიებლები დაურთო ეკა კვაჭანტირაძემ. თბილისი, 2004

ვახუშტი ბატონიშვილი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. *ქართლის ცხოვრება.* ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. IV. თბილისი, 1973

თეოდორე აბუკურა. ტრაქტატები და დიალოგები. თარგმნილი ბერძნულიდან არსენ იყალთოელის მიერ. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, საკუთარ სახელთა საძიებელი და ლექსიკონი დაურთო ლეილა დათიაშვილმა. თბილისი, 1980

თურქული წყაროები XVI ს. I მეოთხედის სამცხე-საათაბაგოს ისტორიისათვის. თურქული დოკუმენტები ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და შენიშვნებით გამოსცა ცისანა აბულაძემ. თბილისი, 1983

იბრაჰიმ ფეჩევის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ. ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო სერგი ჯიქიამ. თბილისი, 1964

იოანე შავთელი. აბდულმესიანი: თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა. *ძველი ქართველი მეხოტბენი.* გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა. წ. 2. თბილისი, 1964

იოვანე საბანისძე. წამებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მოწამისა ქრისტესისა ჰაბოჲსი. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები.* რედ. ი. აბულაძე. ტ. I. თბილისი, 1963

იოსებ ტფილელი. დიდმოურავიანი. გიორგი ლეონიძის რედაქციით. თბილისი, 1939

ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი. *ქართლის ცხოვრე-*

ბა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. II. თბილისი, 1959; ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს გურამ კარტოზიამ, ცოტნე კიკვიძემ. *ქართლის ცხოვრება*. რედ. როინ მეტრეველი. თბილისი, 2008

ისქანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ. სპარსული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესავლითურთ გამოსცა ვლადიმერ ფუთურიძემ. თბილისი, 1969

კურანი მუჰამმადისა. თარგმანი პეტრე მირიანაშვილისა. ტფილისი, 1906

ლაშა გიორგის-დროინდელი მემატიანე. *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. I. თბილისი, 1955; ლაშა-გიორგის დროინდელი მემატიანე. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა ციალა ქურციკიძემ. *ქართლის ცხოვრება*. რედ. როინ მეტრეველი. თბილისი, 2008

მატიანე ქართლისა. *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. I. თბილისი, 1955; მატიანე ქართლისაჲ. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა მარიამ ლორთქიფანიძემ. *ქართლის ცხოვრება*. რედ. როინ მეტრეველი. თბილისი, 2008

„მოკლე ცნობები საქართველოს ისტორიიდან“ და შენიშვნები ამ ცნობების შესახებ. *ძველი საქართველო*. რედ. ე. თაყაიშვილი. ტ. II. ტფილისი, 1913

მცირე სჯულისკანონი. გამოსაცემად მოამზადა ე. გიუნაშვილმა. თბილისი, 1972

მცირე ქრონიკები (კინკლოსების ისტორიული მინაწერები). ტექსტები გამოსცა, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთო ჯუმბერ ოდიშელმა. თბილისი, 1968

ჟამთააღმწერელი. ასწლოვანი მატიანე. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო რევაზ კიკნაძემ. თბილისი, 1987; ჟამთააღმწერელი. ასწლოვანი მატიანე. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა გიული ალასანიამ. *ქართლის ცხოვრება*. რედ. როინ მეტრეველი. თბილისი, 2008

ჟან ბატისტ ტავერნიე. დიდი სენიორის სამეფო კარის ახალი აღწერა. ფრანგულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო კარლო გურულმა. თბილისი, 1974

ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ). ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მზია მგალობლიშვილმა. თბილისი, 1975

რაჰიმიზადე იბრაჰიმ ჩავუში. განჯის დაპყრობის წიგნი. ქართული თარგმანი, შესავალი და შენიშვნები გამოსაცემად მოამზადა მარინა ილურიძემ. თბილისი, 2012

საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. A კოლექცია. ტ. IV. რედ. ქრისტინე შარაშიძე. თბილისი, 1954

საქართველოს სიძველენი. რედ. ე. თაყაიშვილი. ტ. I. ტფილისი, 1899

სეხნია ჩხეიძე. ცხოვრება მეფეთა, საქართველოს ცხოვრება: ახალი მოთხრობა 1469 წლიდგან, ვიდრე 1800 წლამდე ორ წიგნად აღწერილი. მეორე გამოცემა ზ. ჭიჭინაძის მიერ. თბილისი, 1913

სომხურ ხელნაწერთა XIV-XV საუკუნეების ანდერძების (ჰიშატაკარანების) ცნობები საქართველოს შესახებ. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, კომენტარები და შენიშვნები დაურთო ალექსანდრე აბდალაძემ. თბილისი, 1978

სულხან-საბა ორბელიანი. ლექსიკონი ქართული. ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ. ტ. I. თბილისი, 1991

სუმბატ დავითის-ძე. ცხორებაჲ და უწყებაჲ ბაგრატონიანთა. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გონელი არახამიამ. თბილისი, 1990; სუმბატ დავითის ძე. ცხორებაჲ და უწყებაჲ ბაგრატონიანთაჲ. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა მარიამ ლორთქიფანიძემ. *ქართლის ცხოვრება*. რედ. როინ მეტრეველი. თბილისი, 2008

„უკეთესთაგან უკეთესი (ისტორია)“ ჰაჯი მეჰდი-ყული ყაჯარისა (XVII ს.). გამოსცა ვ. ფუთურიძემ. მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის. ნაკვ. 2, 1942

ფარსადან გორგიჯანიძე. ისტორია. საისტორიო მოამბე, II, 1925

ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. II. თბილისი, 1959

ქართლის ცხოვრება. რედ. როინ მეტრეველი. თბილისი, 2008

ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი. ტ. IV. ქართული ისტორიული საბუთები, XVI საუკუნე (ქართლი და სამცხე-საათაბაგო). ტომი შეადგინა და ქართული ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა მზია სურგულაძემ. თბილისი, 2016

ქართული სამართლის ძეგლები. ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ. ტ. I. თბილისი, 1963

ქართული სამართლის ძეგლები. ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ. ტ. II. თბილისი, 1965

ქართული სამართლის ძეგლები. ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ. ტ. III. თბილისი, 1970

ქართული სამართლის ძეგლები. ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ. ტ. VI. თბილისი, 1977

ქართულ-სპარსული ეტიუდები. ტექსტები გამოსცა, თარგმნა და კომენტარები დაურთო მაგალი თოდუამ. ტ. III. თბილისი, 1979

ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა. შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი, ახსნილი და გამოცემული თ. ჟორდანიას მიერ. ტ. II. ტფილისი, 1897

ყურანი. არაბულიდან თარგმნა შესავალი წერილი და განმარტებანი დაურთო გიორგი ლობჟანიძემ. თბილისი, 2006

ყურანი: სურა პირველი, სურა მეორე. თარგმანი და კომენტარები აპოლონ სილაგაძის. თბილისი, 2009

ყურანი: სურა მესამე, სურა მეოთხე, სურა მეხუთე. თარგმანი და კომენტარები აპოლონ სილაგაძის. თბილისი, 2009

ყურანი: სურა მეექვსე, სურა მეშვიდე, სურა მერვე. თარგმანი და კომენტარები აპოლონ სილაგაძის. თბილისი, 2010

ყურანი: სურები მეცხრე – მეთოთხმეტე. თარგმანი და კომენტარები აპოლონ სილაგაძის. თბილისი, 2012

ცხოვრებაჲ და წამებაჲ წმიდისა მოწამისა კოსტანტისი ქართველისაჲ. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. რედ. ი. აბულაძე. ტ. I. თბილისი, 1963

წამებაჲ და ღუაწლი წმიდათა და დიდებულთა მოწამეთა დავით და კოსტანტინესი. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. რედ. ი. აბულაძე. ტ. III. თბილისი, 1971

წამებაჲ ელისბარისი, შალვაჲსი და ბიძინაჲსი. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. რედ. ი. აბულაძე. ტ. IV. თბილისი, 1968

წამებაჲ წმიდისა მოწამისა გობრონისი. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. რედ. ი. აბულაძე. ტ. I. თბილისი, 1963

ჯუანშერი. ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა. *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. I. თბილისი, 1955; ჯუანშერი. ცხორებაჲ ვახტანგ გორგასლისა. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ზურაბ სარჯველაძემ, სოფიო სარჯველაძემ. *ქართლის ცხოვრება*. რედ. როინ მეტრეველი. თბილისი, 2008

ჯუვეინის ცნობები საქართველოს შესახებ. სპარსულ ტექსტს შესავალი წაუმძღვარა, ქართული თარგმანი და შენიშვნები დაურთო რევაზ კიკნაძემ. თბილისი, 1974

ჰასან რუმლუს ცნობები საქართველოს შესახებ. სპარსული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესავლით გამოსცა ვლადიმერ ფუთურიძემ, შენიშვნები დაურთო რევაზ კიკნაძემ. თბილისი, 1966

Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии). Под редакцией Ю.В. Максимова. Москва, 2006

Всеобщая История Степаноса Таронского, Асохика по прозванию, писателя XI столетия. Переведена с армянского и объяснена Н. Эминым. Москва, 1864

Ибн Джубайр. Путешествие. Москва, 1984

Кекавмен. Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI века. Подготовка текста, введение, перевод с греческого и комментарий Г.Г. Литаврина. Издание второе, переработанное и дополненное. Санкт-Петербург, 2003

Киракос Гандзакеци. История Армении. Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарий Л.А. Ханларян. Москва, 1976

Садр ад-Дин Али ал-Хусайни. Сообщения о Сельджукском государстве. Сливки летописей, сообщающих о сельджукских эмирах и государях. Издание текста, перевод, введение, примечания и приложения З.М. Буниятова. Москва, 1980

Смбат Спарапет. Летопись. Перевод с древнеармянского, предисловие и примечания А.Г. Галстяна. Ереван, 1974

Шараф ад-Дин Али Йазди. Зафар-наме. Предисловие, перевод со староузбекского, комментарии, указатели и карта Ашрафа Ахмедова. Ташкент, 2008

Шараф-хан Бидлиси. Шараф-наме. Перевод, предисловие, примечания и приложения Е.И. Васильевой. Москва, 1976

Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны. Издание критического текста, перевод с арабского, предисловие, комментарии, примечания и указатели З.М. Буниятова. Москва, 1996

Aeneas Tacticus, Asclepiodotus, Onasander. With an English Translation by Members of the Illinois Greek Club. Cambridge, MA, 1928

Albert of Aachen. *Historia Ierosolimitana:* History of the Journey to Jerusalem. Edited and Translated by Susan B. Edgington. Oxford, 2007

Analecta hymnica Medii Aevi. Eds. C. Blume, G. M. Dreves. Vol. 45b. Leipzig, 1904

The Anonymous Byzantine Treatise on Strategy. In *Three Byzantine Military Treatises*. Text, Translation, and Notes by George T. Dennis. Washington, 1985

Ambrose. De Officiis. Edited with an Introduction, Translation, and Commentary by Ivor J. Davidson. Vol. I. Oxford, 2002

Anna Komnene. The Alexiad. Translated by E. R. A. Sewter, Revised with Introduction and Notes by Peter Frankopan. London, 2009

Arnobius. Adversus Gentes. In *Ante-Nicene Christian Library*. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. XIX. Edinburgh, 1871

St. Athanasius. Letters. In *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Ed. by Philip Schaff and Henry Wace. Vol. IV. New York, 1892

Athenagoras. A Plea for the Christians. In *The Ante-Nicene Fathers*. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. II. Rev. ed. Buffalo, 1885

St. Augustin. City of God. In *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Ed. by Philip Schaff. Vol. II. Buffalo, 1887

St. Augustin. The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists. In *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Ed. by Philip Schaff. Vol. IV. Buffalo, 1887

Ayyubids, Mamlukes and Crusaders: Selections from the *Tārīkh al-Duwal wa'l-Mulūk* of Ibn al-Furāt. Text and Translation by U. and M. C. Lyons. Historical Introduction and Notes by J. S. C. Riley-Smith. Vol. 2. Cambridge, 1971

Baha al-Din Ibn Shaddad. The Rare and Excellent History of Saladin. Translated by D.S. Richards. Aldershot, 2002

Baldric of Bourgueil. Historia Jerosolimitana. In *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*. T. 4. Paris, 1879

St. Basil. Letters. In *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Ed. by Philip Schaff and Henry Wace. Vol. VIII. New York, 1895

The Book of the *Jihad* of 'Ali ibn Tahir al-Sulami (d. 1106). Text, Translation and Commentary by Niall Christie. Farnham, 2015

Caesarii Heisterbacensis. Dialogus Miraculorum. Ed. Joseph Strange. Vol. I. Cologne, 1851

The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from *al-Kāmil fī'l-ta'rīkh*. Part 1. The Years 491-541/1097-1146. The Coming of the Franks and the Muslim Response. Translated by D. S. Richards. Aldershot, 2006

The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from *al-Kāmil fī'l-ta'rīkh*. Part 3: The Years 589-629/1193-1231. The Ayyūbids after Saladin and the Mongol Menace. Translated by D. S. Richards. Aldershot, 2008

The Chronicle of Matthew of Edessa. Translated from the Original Armenian with a Commentary and Introduction by Ara Edmond Dostourian. Lanham, 1993

The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284–813. Translated with Introduction and Commentary by Cyril Mango and Roger Scott with the Assistance of Geoffrey Greatrex. Oxford, 1997

Claudi Taurinensis episcopi epistolae. Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum. T. IV. Berlin, 1895

Clement of Alexandria. The Instructor. In *The Ante-Nicene Fathers*. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. II. Rev. ed. Buffalo, 1885

Constantine Porphyrogenitus. De Administrando Imperio. Ed. by Gyula Moravcsik. Translated by Romilly J. H. Jenkins. Revised edition. Washington, 1967

Cyprian. The Epistles. In *The Ante-Nicene Fathers*. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. V. Rev. ed. New York, 1919

Al-Ḏahabī. Kitāb Duwal al-Islām (Les dynasties de l'Islam). Par Arlette Negre. Damas, 1979

The Damascus Chronicle of the Crusades. Extracted and Translated from the Chronicle of Ibn Al-Qalānisī by H. A. R. Gibb. London, 1932

Didascalia et Constitutiones Apostolorum. Ed. Franz Xaver von Funk. Paderborn, 1905

Documents on the Later Crusades, 1274-1580. Edited and Translated by Norman Housley. Basingstoke, 1996

The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis. Edited and Translated by Marjorie Chibnall. Vol. 5. Oxford, 1975

Epistolae selectae Sergii II, Leonis IV, Benedicti III, pontificum Romanorum. Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum. T. V. Berlin, 1899

Eusebius. Life of Constantine. Introduction, Translation, and Commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall. Oxford, 1999

Fulcher of Chartres. A History of the Expedition to Jerusalem, 1095-1127. Translated by Frances Rita Ryan. Edited with an Introduction by Harold S. Fink. New York, 1973

Georgii Pachymeris. De Michaele et Andronico Palaeologis libri tredecim. Rec. Immanuel Bekkerus. Vol. 2. Bonnae, 1835; Georges Pachymérès. Relations historiques. Édition, introduction et notes par Albert Failler, Traduction française Vitalien Laurent. T. IV. Paris, 1999

Gesta Francorum: The Deeds of the Franks and the other Pilgrims to Jerusalem. Ed. by Rosalind Hill. New York, 1962

Guibert Of Nogent. The Deeds Of God Through The Franks. Translated by Robert Levine. Woodbridge, 1997

Guillaume Adam. De modo Sarracenos extirpandi. In *Recueil des Historiens des Croisades. Documents Armeniens*. T. II. Paris, 1906

Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte. Écrite en Arabe par Taki-Eddin-Ahmed-Makrizi. Traduite en Français par M. Quatremère. T. II. Paris, 1845

The History of al-Tabari. Vol. IX. The Last Years of the Prophet: The Formation of the State A.D. 630-632/A.H. 8-11. Translated and Annotated by Ismail K. Poonawala. Albany, NY, 1990

The History of al-Tabari. Vol. XIV. The Conquest of Iran. Translated and Annotated by G. Rex Smith. Albany, NY, 1994

The Holy Quran: Arabic Text with English Translation by Muhammad Sarwar. New York, 2001

The Holy Qur'ān. English Translation and Commentary by Abdullah Yusuf Ali. Lahore, 1934

Ibn Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. New York, 1958

The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period: Ibn ʿAsākir of Damascus (1105-1176) and His Age, with an Edition and Translation of Ibn ʿAsākir's *The Forty Hadiths for Inciting Jihad* by Suleiman A. Mourad, James E. Lindsay. Leiden, 2013

Isidore of Seville. The Etymologies of Isidore of Seville. Translated, with Introduction and Notes, by Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof. Cambridge, 2006

Irenaeus. Against Heresies. In *The Ante-Nicene Fathers*. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. I. Rev. ed. New York, 1913

Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi. Ed. by William Stubbs. In *Chronicles and Memorials of the Reign of Richard I*. Vol. I. London, 1864

Jacques de Vitry. The History of Jerusalem, A.D. 1180. Trans. by Aubrey Stewart. London, 1896

John Skylitzes. A Synopsis of Byzantine History, 811-1057. Translated by John Wortley, With Introductions by Jean-Claude Cheynet and Bernard Flusin and Notes by Jean-Claude Cheynet, Cambridge, 2010

Justin Martyr. First Apology. In *The Ante-Nicene Fathers*. d. Alexander Roberts and James Donaldson.Vol. I. Rev. ed. New York, 1913

The Koran Interpreted. A Translation by Arthur John Arberry. London, 1955

Lactantius. Divine Institutes. In *The Ante-Nicene Fathers*. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. VII. Rev. ed. Buffalo, 1886

Lactantius. Epitome of the Divine Institutes. In *The Ante-Nicene Fathers*. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. VII. Rev. ed. Buffalo, 1886

The Lawcode [*Datastanagirk'*] of Mxit'ar Goš. Translated with Commentary and Indices by Robert W. Thomson. Amsterdam, 2000

Letters from the East: Crusaders, Pilgrims and Settlers in the 12th-13th Centuries. Translated by Malcolm Barber and Keith Bate. Farnham, 2010

Maurices's Strategikon: Handbook of Byzantine Military Strategy. Translated by George T. Dennis. Philadelphia, 1984

The Meaning of the Glorious Koran. An Explanatory Translation by Mohammed Marmaduke Pickthall. New York, 1930

Migne, J.P. Patrologia Graeca. Vol. 144. Paris, 1865

Minorsky V. Persia in A.D. 1478-1490: An Abridged Translation of Fadlullah b. Ruzbihan Khunji's Tarikh-i 'Alam-ara-yi Amini. London, 1957

Nicolai I. papae epistolae. Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum. T. VI. Berlin, 1925

Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Komnenos. Ed. August Heisenberg. Würzburg, 1907

The Noble Quran. In the English Language by Muhammad Taqî-ud-Dîn al-Hilâlî and Mohsin Khân. Madinah, 1996

O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniatēs. Translated by Harry J. Magoulias. Detroit, 1984

Optatus. Against the Donatists. Translated and edited by Mark Edwards. Liverpool, 1997

Origen. Against Celsus. In *The Ante-Nicene Fathers*. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. IV. Rev. ed. New York, 1913

Peter Tudebode. Historia de Hierosolymitano Itinere. Translated with Introduction and Notes by John Hugh Hill and Laurita L. Hill. Philadelphia, 1974

The Qur'ān: Arabic Text with Corresponding English Meanings. English Revised and Edited by Ṣaḥeeḥ International. Jeddah, 1997

The Qur'an. Translated by M. H. Shakir. New York, 1982

Recueil des historiens des Gaules et de la France. Tome 21. Éd. par MM. Guigniaut et de Wailly. Paris, 1855

Registrum Iohannis VIII. papae. Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum. T. VII. Berlin, 1928

S. Bonifatii et Lulli epistolae. Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum. T. III. Berlin, 1892

Sigeberti monachi Gemblacensis, Leodicensium epistola adversus Paschalem papam. *Monumenta Germaniae Historica. Libelli de lite imperatorum et pontificum*. T. II. Hannover, 1892

The Six Voyages of John Baptista Tavernier. Translated by John Phillips. London, 1678

The Taktika Of Leo VI. Text, Translation, and Commentary by George T. Dennis. Washington, 2010

Tatian. Address to the Greeks. In *The Ante-Nicene Fathers*. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. II. Rev. ed. Buffalo, 1885

Tertullian. An Answer to the Jews. In *The Ante-Nicene Fathers*. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. III. Rev. ed. Buffalo, 1885

Tertullian. Apology. In *The Ante-Nicene Fathers*. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. III. Rev. ed. Buffalo, 1885

Tertullian. The Chaplet, or De Corona. In *The Ante-Nicene Fathers*. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. III. Rev. ed. Buffalo, 1885

Tertullian. On Idolatry. In *The Ante-Nicene Fathers*. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. III. Rev. ed. Buffalo, 1885

Tertullian. Scorpiace. In *The Ante-Nicene Fathers*. Eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Vol. III. Rev. ed. Buffalo, 1885

Tertullianus. De Idololatria. Critical Text, Translation and Commentary by J. H. Waszink and J. C. M. Van Winden. Leiden, 1987

Théodore Daphnopatès. Correspondance. Éditée et traduite par J. Darrouzès et L. G. Westerink. Paris, 1978

The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions. A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography by Clyde Pharr. Princeton, 1952

Thucydides. The Peloponnesian War. Translated with an Introduction by Rex Warner. Harmondsworth, 1916

Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'Empereur Nicéphore Phocas (963-969). Texte établi par Gilbert Dagron et Haralambie Mihăescu, traduction et commentaire par G. Dagron, appendice: les Phocas, par J.-C. Cheynet. Paris, 1986

The Universal History of Step'anos Tarōnec'i. Introduction, Translation, and Commentary by Tim Greenwood. Oxford, 2017

ლიტერატურა

XIV-XV სს. არაბი ისტორიკოსების ცნობები საქართველოს შესახებ. არაბულიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო დიტო გოჩოლეიშვილმა. თბილისი, 1988

აბდალაძე ალექსანდრე. XV საუკუნის პირველი ნახევრის საქართველოს ისტორიიდან. მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 3, 1976

აბდალაძე ალექსანდრე. საქართველო და სომხეთი. თბილისი, 2008

ავალიშვილი ზურაბ. ჯვაროსანთა დროიდან. პარიზი, 1929

აკოფაშვილი გულჩინა. რაინდობა შუა საუკუნეების საქართველოში. თბილისი, 1992

ალექსიძე ლევან. უცხოელთა და უცხო სარწმუნოების მიმდევართა უფლებრივი მდგომარეობა შოთა რუსთველის ეპოქის საქართველოში. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 125, 1968

ალიმბარაშვილი იოსებ. ქართული ეკლესიის როლი ქვეყნის თავდაცვაში. გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის ისტორიისა და არქეოლოგიის ცენტრის შრომათა კრებული, 4, 2013

ანჩაბაძე გიორგი. ეკლესია და სამხედრო საქმე ფეოდალურ საქართველოში (IV-XVIII სს.). *საქართველოს სამხედრო ისტორიის საკითხები (1921 წლამდე)*. თბილისი, 2010

ბადრიძე შოთა. საქართველო და ჯვაროსნები. თბილისი, 1973

ბაინდურაშვილი ხათუნა. ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების ურთიერთდამოკიდებულება საქართველოში (VII-XII სს). თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, 349, 2003

ბაინდურაშვილი ხათუნა. „ჰამბავი მაჰხმედისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი...“ (H-394) როგორც ისლამმცოდნეობითი წყარო. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, VII, 2013

ბერაძე ი. საქართველოსთან ჯვაროსნების ურთიერთობის საკითხისათვის. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 87, 1960

ბერძენიშვილი ნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები. წ. II. თბილისი, 1965

ბუბულაშვილი ელდარ. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისა და ქართული მხედრობის ურთიერთობის ისტორიიდან. ლოგოსი, 2, 2004

გაბიძაშვილი ენრიკო. ქართველ წმინდანთა და დღესასწაულთა მოსახსენებელი დღეები ძველი ქართული ხელნაწერების მიხედვით. მრავალთავი, XIX, 2001

გაბიძაშვილი ენრიკო. ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფია. შრომები. ტ. I. თბილისი, 2010

გარიგება ჴელმწიფის კარისა. *ქართული სამართლის ძეგლები*. ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, ტ. II. თბილისი, 1965

გოგოლაძე ანდრო, წითლანაძე თეა, ქარჩავა თეა, სილაგაძე ნიკოლოზ. საქართველო და ჯვაროსნული აღმოსავლეთი ჟაკ დე ვიტრის ცნობების მიხედვით. თბილისი, 2015

გოჩოლეიშვილი დ. საქართველო მახლობელი აღმოსავლეთის საერთაშორისო ურთიერთობების შუქზე XIII-XIV საუკუნეებში. მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1, 1978

გრიგოლია კონსტანტინე. ქართველთა სამხედრო ხელოვნება რუსთველის ეპოქაში. *შოთა რუსთველს: საიუბილეო კრებული*. თბილისი, 1966

დავლიანიძე ლიანა. მათე ურჰაელის ცნობები დავით აღმაშენებელის შესახებ. *საქართველო რუსთაველის ხანაში*. თბილისი, 1966

დარჩია ბორის. იაკობ შემოქმედელი. თბილისი, 2009

დარჩია ბორის. ბაგრატ ბატონიშვილი (მწერლის თხზულებითურთ). თბილისი, 2011

ვაჩნაძე ნათელა. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება როგორც საისტორიო წყარო. თბილისი, 1975

თავაძე ლერი. ჯაჰან შაჰის1440 წლის ლაშქრობა საქართველოში. საისტორიო კრებული, 3, 2013

თამარაშვილი მიქელ. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის. ტფილისი, 1902

თამარაშვილი მიხეილ. ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე. თბილისი, 1995

თვარაძე ალექსანდრე. საქართველო და კავკასია ევროპულ წყაროებში. თბილისი, 2004

თინიკაშვილი დავით. რამდენად უცხო იყო ბიზანტიისათვის წმინდა ომის დასავლური იდეა? ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, X, 2017

კაციტაძე დავით. ირან-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან. თსუ შრომები, ტ. 108, 1964

კაციტაძე დავით. საქართველო XIV-XV საუკუნეთა მიჯნაზე (სპარსული და სპარსულენოვანი წყაროების მიხედვით). თბილისი, 1975

კაციტაძე დავით. ფასიჰი ხაფის ცნობები საქართველოს შესახებ (XIV საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედი – XV საუკუნის პირველი მეოთხედი). კრ. *დავით კობიძე 100*. თბილისი, 2008

კეკელიძე კორნელი. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I. თბილისი, 1980

კიკნაძე რ. საქართველო-ირანის ურთიერთობის ისტორიიდან XV საუკუნის მეორე ნახევარში. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, VII, 1963

კლიმიაშვილი აკაკი. საეკლესიო ლაშქრის საკითხისათვის ფეოდალურ საქართველოში. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, III, 1961

კლიმიაშვილი აკაკი. მორიგე ლაშქრის საკითხისათვის XVIII საუკუნის II ნახევრის აღმოსავლეთ საქართველოში. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, V, 1963

კლიმიაშვილი აკაკი. მასალები XV-XVIII სს. ქართლისა და კახეთის სადროშოების ისტორიისათვის“. *XIV-XVIII სს. რამდენიმე ქართული ისტორიული დოკუმენტი*. რედ. ნუკრი შოშიაშვილი. თბილისი, 1964

კოპალიანი ვ. საქართველოს ურთიერთობა ჯვაროსნებთან და ბიზანტიასთან (XI-XII საუკუნეთა მიჯნა). თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 125, 1968

ლილუაშვილი კუკური. საქართველო და ჯვაროსნები. ისტორია, საზოგადოებათმცოდნეობა და გეოგრაფია სკოლაში, 1, 1983
ლოლაშვილი ივანე. არსენ იყალთოელი. თბილისი, 1978
ლომინაძე ბაბილინა. ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან: სენიორიები. ნაწ. I. თბილისი, 1966
ლომინაძე ბ. სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა VIII-XII საუკუნეების საქართველოში. *საქართველო რუსთაველის ხანაში*. თბილისი, 1966
ლორთქიფანიძე მ. საქართველო XI ს. ბოლოსა და XII ს. პირველ მეოთხედში. დავით IV აღმაშენებელი. *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*. ტ. III. თბილისი, 1979
ლორთქიფანიძე მარიამ. ისლამი საქართველოში. *კავკასია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის*. რედ. დალი ჩიტუნაშვილი. თბილისი, 2012
მამისთვალიშვილი ელდარ. მართა მონაზონის წერილი იერუსალიმის ქართული მონასტრების მდგომარეობის შესახებ. გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის ისტორიისა და არქეოლოგიის ცენტრის შრომათა კრებული, 5, 2014
მამისთვალიშვილი ელდარ. საქართველოს საგარეო პოლიტიკა და დიპლომატია. ტ. IV. საქართველო და ჯვაროსნები. თბილისი, 2014
მამულია გურამ. პატრონყმობა. თბილისი, 1987
მარგიშვილი სოსო. მითები და რეალობა დავით აღმაშენებლის მეფობის შესახებ: ომი სელჯუკთა სამყაროს წინააღმდეგ. თბილისი, 2006
მარგიშვილი სოსო. როგორ გამოუცხადა თამარ მეფემ ომი ჯვაროსნულ ლაშქრობას. თბილისელები, 13, 2007
მარგიშვილი სოსო. შუა საუკუნეების სამხედრო ხელოვნება და საქართველოს სამხედრო-პოლიტიკური ისტორია IX-XV საუკუნეებში. ნაწ. I. თბილისი, 2008
მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებებით. თარგმნა ვლადიმერ ჩხიკვაძემ. ტ. 1. თბილისი, 2007
მახარაძე მირიან. უზუნ ჰასანის პირველი ლაშქრობა საქართველოში. *ვალერიან გაბაშვილი 90*. რედ. მანანა გაბაშვილი. თბილისი, 2003

მახარაძე მირიან. უზუნ ჰასანის მეოთხე ლაშქრობა საქართველოში. საისტორიო კრებული, 1, 2011
მახარაძე მირიან. კიდევ ერთი უცნობი აღმოსავლური წყარო შავბატკნიანთა მბრძანებლის ჯაჰან შაჰის საქართველოში შემოსვლის შესახებ. საისტორიო კრებული, 5, 2015
მახარაძე მირიან. თეთრბატკნიანთა მბრძანებლის, უზუნ ჰასანის, მესამე შემოსევა საქართველოში. აღმოსავლეთმცოდნეობა, 7, 2018
მგალობლიშვილი თამილა. ახალი იერუსალიმები საქართველოში. თბილისი, 2013
მერკვილაძე დავით, გაბისონია პაპუნა. არქანჯელო ლამბერტის „წმინდა კოლხეთი“. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, XII-XIII, 2012-2013
მესხია შოთა. ძლევაჲ საკვირველი. თბილისი, 1972
მეტრეველი ელენე. მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის (XI-XVII სს.). თბილისი, 1962
მეტრეველი როინ. დავით IV აღმაშენებელი. თბილისი, 1986
ოსტროვსკი ალექსი. „დოგმატიკონის“ S-1463 ხელნაწერის დათარიღებისა და შედგენილობისათვის. მრავალთავი, 24, 2015
პაპაშვილი მურმან. საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს. თბილისი, 1995
პაპუაშვილი თენგიზ. დავით აღმაშენებლის ეპოქაში საქართველოს ფეოდალურ ურთიერთობათა განვითარების საკითხები. მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 3, 1989
რატიანი ლევან. მასალები მჭადიჯვრისა და ყვარლის ბრძოლების ისტორიისათვის. მრავალთავი, IX, 1981
სამხრეთ საქართველოს ისტორიის მასალები (XIII-XV სს.). ტექსტები და გამოკვლევები მომზადებულია ქრისტინე შარაშიძის მიერ. თბილისი, 1982
სვანიძე მიხეილ. უფლისწულ სელიმის ლაშქრობები საქართველოში. პერსპექტივა-XXI, 8, 2006
სილაგაძე ბენიამინ. მასალები საქართველო-ეგვიპტის ურთიერთობის ისტორიისათვის (ქართველების ბრძოლა პალესტინის წმიდა ადგილების განთავისუფლებისათვის XIII-XIV საუკუნეებში). ქართული წყაროთმცოდნეობა, II, 1968

სილაგაძე ბენიამინ. არაბთა ბატონობა საქართველოში (არაბული ცნობების მიხედვით). თბილისი, 1991

სიხარულიძე ე. ალ-ფარიკი საქართველოში. სემიტოლოგიური ძიებანი, II, 1985

სიხარულიძე ეთერ. ალ-ფარიკის ცნობა დემეტრე I-ის გარდაცვალების შესახებ. ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, II, 1999

სტეფნაძე ჯემალ. მეთორმეტე საუკუნის შირვანელი პოეტები დემეტრე I შესახებ. საუნჯე, 5, 1977

სურგულაძე მზია. „მცხეთის სახლი". თბილისი, 2016

ტაბატაძე კარლო. ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ XIV-XV საუკუნეების მიჯნაზე. თბილისი, 1974

ტაბაღუა ილია. საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში (XIII–XVI სს.). თბილისი, 1984

ტაბაღუა ილია. საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში (XIII–XX სს-ის პირველი მეოთხედი). ტ. III. თბილისი, 1987

ტაბაღუა ილია. სიმონ მეფის მოღვაწეობის ისტორიიდან. მეფეთუბანი, 11, 1999

ურბნელი ნ. ათაბაგნი ბექა და აღბუღა და მათი სამართალი. ტფილისი, 1892

ფედალტო ჯორჯო. ლათინი მისიონერები აღმოსავლეთში და პირველი საეპისკოპოსო საყდარი საქართველოში. *კათოლიკური მემკვიდრეობა საქართველოში.* მე-2 საერთაშორისო სიმპოზიუმის (5-7 ივნისი, 2018) მასალები. თბილისი, 2019

ქართველიშვილი თეა. გურიის საეპისკოპოსოები. თბილისი, 2006

ქართველიშვილი თეა. ანტიმაჰმადიანური პოლემიკური თხზულება „ჰამბავი მაჰხმადისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი და წიგნსთაგან მახმადიანთაგან გამოღებულნი და ნათესაობა მათი გალობა ფსალმუნი ასაფისი პბ" (ტექსტის პუბლიკაცია). ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, X-XI, 2010-2011

შათირიშვილი ლელა, ქართველიშვილი თეა. პოლემიკური თხზულება „ჴსენებაჲ სიტყვის-გებისაჲ და სასჯელისაჲ შჯულისათჳს ქრისტიანეთაჲსა და სარკინოზთა" (ფილოლოგიურ-ისტორიული კვლევა). ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, X-XI, 2010-2011

შარაშიძე ქრისტინე. საქართველოს ისტორიის მასალები (XV-XVIII სს.), გამოკვლევა და ტექსტები. მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, 30, 1954

შაორშაძე მაია. წმ. იოანე მანგლელის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ზოგიერთი ადგილის დაზუსტებისათვის. საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები, IX, 2008

შენგელია ნოდარ. სოლაქ-ზადე საქართველოს შესახებ. ქართული წყაროთმცოდნეობა, IV, 1973

ჩხატარაიშვილი ქველი. ქართული საეკლესიო ორგანიზაციის ისტორიიდან. საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები, VI, 1990

ცქიტიშვილი ოთარ. ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელი" ჰუმაიდ იბნ ზანჯუვაიჰის „ქონების წიგნში". მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 2, 1991

წურწუმია მამუკა. „ძელი ცხოველი, მცველი და მფარველი მეფეთა სკიპტრისა": ქრისტეს ჯვარი ჯვაროსნულ და ქართულ არმიებში. კრ. *ვალერი სილოგავა: მოგონებები, სამეცნიერო სტატიები.* თბილისი, 2011

წურწუმია მამუკა. საქართველოში ცეცხლსასროლი იარაღის გამოჩენის საკითხისათვის. ქართველოლოგია, 2, 2011

წურწუმია მამუკა. შუა საუკუნეების ქართული ლაშქარი (900-1700): ორგანიზაცია, ტაქტიკა, შეიარაღება. თბილისი, 2016

წურწუმია მამუკა. რაინდობა საქართველოში. საისტორიო კრებული, 6, 2017

წურწუმია მამუკა. ჯიჰადი საქართველოს წინააღმდეგ? 1121 წლის კამპანია საღვთო ომის მოძღვრების შუქზე. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, 14, 2018

ჭილაძე თამაზ. ვარდის ფურცლობის ნიშანი. მნათობი, 10, 1983

ხოშტარია-ბროსე ედიშერ. „საყდრისშვილების“ საკითხისათვის. ანალები, 1, 2001

ჯავახიშვილი ივანე. ქართული სამართლის ისტორია. წიგნი პირველი. თხზულებანი. ტ. VI. თბილისი, 1982

ჯაველიძე ნინო. იბნ-ქემალის ერთი ცნობა XV საუკუნის საქართველოს შესახებ. მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 2, 1990

ჯამბურია გივი. სოციალური ურთიერთობა და კლასობრივი ბრძოლა საქართველოში XVI-XVII სს. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ. IV. თბილისი, 1973

ჯანაშია სიმონ. შრომები. ტ. V. თბილისი, 1987

ჯაფარიძე გოჩა. საქართველო XII-XIV საუკუნეების ევროპელთა თვალით. ლიტერატურული საქართველო, 6 აგვისტო, 1976

ჯაფარიძე გოჩა. ნაჯმ ად-დინ ილ-ღაზი. კრ. *დავით აღმაშენებელი*. თბილისი, 1990

ჯაფარიძე გოჩა. საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს-ის პირველ მესამედში. თბილისი, 1995

ჯაფარიძე, გოჩა. ალაჰი. *ისლამი: ენციკლოპედიური ცნობარი*. რედ. გ. ჯაფარიძე. თბილისი, 1999

ჯაფარიძე გოჩა. ისლამი. *ისლამი: ენციკლოპედიური ცნობარი*. რედ. გ. ჯაფარიძე. თბილისი, 1999

ჯაფარიძე, გოჩა. ჯიჰადი. *ისლამი: ენციკლოპედიური ცნობარი*. რედ. გ. ჯაფარიძე. თბილისი, 1999

ჯაფარიძე გოჩა. ‘აჯაიბ ად-დუნია აიუბიანთა სახელმწიფოსა და საქართველოს დიპლომატიური ურთიერთობის ერთი ეპიზოდის შესახებ. ქართული დიპლომატია, VI, 1999

ჯაფარიძე გოჩა. როდის დაუბრუნეს ქართველებს მამლუქების მიერ მიტაცებული ჯვრის მონასტერი?“ *შოთა მესხია 90*, საიუბილეო კრებული მიძღვნილი შოთა მესხიას დაბადების 90 წლისთავისადმი. თბილისი, 2006

ჯოჯუა თემო. ლარგვისის მონასტრის დიაკონის გრიგოლ ბანდაისძის მიერ ლომისის მონასტრის დეკანოზის შვილის ქსენეფორე ბურდულის დაკვეთით გადაწერილი 1410-იანი წლების კურთხევანის ფრაგმენტი (Fr.216) პროფესორ ვარლამ დონდუას პირადი კოლექციიდან. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, XIV-XV, 2016-2017

ჯოჯუა თემო. სამცხის ათაბაგის ივანე I ჯაყელის მიერ 1417 წელს იერუსალიმის ჯვრის ქართველთა მონასტერში განწესებული ერთი აღაპის შესახებ („აღაპი თურქთაგან დაჭრილთა მართალმადიდებელთა ლაშქართათჳს“). იბეჭდება.

Бартольд, В.В. Сочинения. Том VI. Москва, 1966

Виймар, Пьер. Крестовые походы: Миф и реальность священной войны. Перевод с французского Д.А. Журавлевой. СПб. 2003

Гусейн, Фарах Адиль кызы. Османо-сефевидская война 1578-1590 гг. по материалам трудов османского летописца Ибрахима Рахимизаде. Баку, 2005

Дударев, С.Л. Особенности раннего этапа джихада времен крестовых походов (1099-1174). Теодицея, 1, 2010

Заозерский, Н.А., и А.С. Хаханов. Номоканон Иоанна Постника в его редакциях: грузинской, греческой и славянской. Москва, 1902

Ирвин, Роберт. Ислам и крестовые походы. Москва, 1998

Капсалыкова, Карина. Представления о войне и армии в Византии (середина IX – середина XI в.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Екатеринбург, 2017

Кардини, Франко. Истоки Средневекового Рыцарства. Сретенск, 2000

Кекелидзе, Корнелий. К вопросу об Иерусалимском происхождении грузинской церкви. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. ტ. 4. თბილისი

Кучма, В.В. Религиозный аспект византийской военной доктрины: истоки и эволюция. *Военная организация Византийской империи*. Санкт-Петербург, 2001

Лебедев, А.П. Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века: От начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г. Научная редакция, библиография и именной указатель М.А. Морозова. Санкт-Петербург, 1998

Литаврин, Г.Г. Как жили византийцы. Москва, 1974

Лучицкая С.И. Крестовые походы. Идея и реальность. Санкт-Петербург, 2019

Надирадзе Л.И. Джизья в "Охранной грамоте" Хабиба ибн Масламы. მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 3, 1986

Ришар, Жан. Латино-Иерусалимское королевство. Перевод с французского А.Ю. Карачинского. Санкт-Петербург, 2002

Сокольский, Вл. Греко-римское право в уложении грузинского царя Вахтанга VI. Журнал Министерства народного просвещения. Сентябрь, 1897

Флори, Жан. Идеология меча. Санкт-Петербург, 1999

Цагарели, А. Памятники грузинской старины в Святой Земле и на Синае. Санкт-Петербург, 1888

Эрдман, Карл. Происхождение идеи Крестового похода. Перевод, предисловие и комментарии Д.Г. Хрусталева. Санкт-Петербург, 2018

Юрченко, П. Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин Жана де Люка, монаха доминиканского ордена (1625). Записки Императорского Одесского общества истории и древностей. Том 11. 1879

Afsaruddin, Asma. Striving in the Path of God: Jihād and Martyrdom in Islamic Thought. New York, 2013

Alexander, David. Jihad and Islamic Arms and Armour. Gladius, XXII, 2002

Amitai-Preiss, Reuven. Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War. Cambridge, 1995

Amitai, Reuven. Mongol Raids into Palestine (A.D. 1260 and 1300). Journal of the Royal Asiatic Society, 2, 1987

Amitai, Reuven. Northern Syria Between the Mongols and Mamluks: Political Boundary, Military Frontier, and Ethnic Affinities. In *Frontiers in Question: Eurasion Borderlands, 700-1700*. Eds. D. Power and N. Standen. Basingstoke, 1999

Angold, Michael. The Fall of Jerusalem (1187) as Viewed from Byzantium. In *The Crusader World*. Ed. by Adrian J. Boas. New York, 2016

Armstrong, Karen. Fields of Blood: Religion and the History of Violence. New York, 2015

Arnold, Benjamin. German Bishops and their Military Retinues in the Medieval Empire. German History, 7/2, 1989

Arnold, Benjamin. Episcopal Authority Authenticated and Fabricated: Form and Function in Medieval German Bishops' Catalogues. In *Warriors and Churchmen in the High Middle Ages: Essays Presented to Karl Leyser*. Ed. by Timothy Reuter. London, 1992

Asbridge, Thomas The Crusades. New York, 2010

Bachrach, Davis S. Religion and the Conduct of War, c. 300-1215. Woodbridge, 2003

Bainton, Roland H. The Early Church and War. The Harvard Theological Review, 39/3, 1946

Bainton, Roland H. Christian Attitudes Toward War and Peace. New York, 1960

Barber, Richard. When is a Knight not a Knight? In *Medieval Knighthood V: Papers from the Sixth Strawberry Hill Conference 1994*. Ed. by S. Church and R. Harvey. Woodbridge, 1995

Barthélemy, Dominique. The Serf, the Knight, and the Historian. Translated from the French by Graham Robert Edwards. Ithaca, 2009

Becker, Carl Heinrich. Christian Polemic and the Formation of Islamic Doctrine. In *Muslims and Others in Early Islamic Society*. Ed. R. Hoyland. Aldershot, 2004

Bibliografia critica delle antiche reciproche corrispondenze. Ed. Sebastiano Ciampi. Tomo II. Firenze, 1839

Blankinship, Khalid Yahya. The End of the Jihâd State: The Reign of Hisham Ibn Àbd Al-Malik and the Collapse of the Umayyads. Albany, 1994

Bloch, Marc. Feudal Society. Vol. 2. Chicago, 1961

Bonner, Michael. Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier. New Haven, 1996

Bonner, Michael. Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice. Princeton, 2006

Brincken, Anna-Dorothée von den. Die "Nationes Christianorum Orientalium" im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts. Köln, 1973

Brundage, James A. The Crusade of Richard I: Two Canonical *Quaestiones*. Speculum, 38/3, 1963

Brundage, James A. Holy War and the Medieval Lawyers. In *The Holy War*. Ed. by Thomas Patrick Murphy. Columbus, OH, 1976

Brundage, James A. Crusades, Clerics and Violence: Reflections on a Canonical Theme. In *The Experience of Crusading*. Eds. Marcus Bull and Norman Housley. Vol. 1. Cambridge, 2003

Buc, Philippe. Religions and Warfare: Prolegomena to a Comparative Study. Quaestiones Medii Aevi Novae, Vol. 21, 2016

Bührer-Thierry, Geneviève. Bishops as City Defenders in Early Medieval Gaul and Germany. In *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*. Eds. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, and John S. Ott. Leiden, 2018

Bukey, David. Islam and the Infidels: The Politics of Jihad, Da'wah and Hijrah. New Brunswick, NJ, 2016

Bull, Marcus. The Roots of Lay Enthusiasm for the First Crusade. In *The Crusades: The Essential Readings*. Ed. Thomas F. Madden. Oxford, 2002

Cadoux, C. John. The Early Christian Attitude to War. A Contribution to the History of Christian Ethics. London, 1919

Cahen, Claude. The Formation of Turkey. The Seljukid Sultanate of Rūm: Eleventh to Fourteenth Century. Translated and Edited by P. M. Holt. Harlow, 2001

Canard, Marius. La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien. Revue Africaine, 79, 1936

Carroll, Christopher. The Bishoprics of Saxony in the First Century after Christianization. Early Medieval Europe, 8/2, 1999

Chevedden, Paul E. The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and ʿAlī ibn Ṭāhir al-Sulamī. Oriens, 39/2, 2011

Childress, James F. Moral Discourse about War in the Early Church. Journal of Religious Ethics, 12/1, 1984

Chrissis, Nikolaos G. Byzantine Crusaders: Holy War and Crusade Rhetoric in Byzantine Contacts with the West (1095-1341). In *The Crusader World*. Ed. by Adrian J. Boas. New York, 2016

Christie, Niall. Religious Campaign or War of Conquest? Muslim Views of the Motives of the First Crusade. In *Noble Ideals and Bloody Realities: Warfare in the Middle Ages*. Eds. Niall Christie and Maya Yazigi. Leiden, 2006

Chrysos, Evangelos. 1176 – A Byzantine crusade? In *Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion*. Eds. Johannes Koder and Ioannis Stouraitis. Vienna, 2012

Constantelos, Demetrios. Greek Christian and Other Accounts of the Muslim Conquest of the Near East. In *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims*. Ed. by Andrew G. Bostom. Amherst, NY, 2005

Cook, David. Understanding Jihad. Berkeley, 2005

Cowdrey, H. E. J. Martyrdom and the First Crusade. In *Crusade and Settlement: Papers Read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and Presented to R.C. Smail*. Ed. Peter W. Edbury. Cardiff, 1985

Cowdrey, H. E. John. Christianity and the Morality of Warfare During the First Century of Crusading. In *The Experience of Crusading*. Eds. Marcus Bull and Norman Housley. Vol. I. Cambridge, 2003

Cowdrey, H. E. J. New Dimensions of Reform. War as a Path to Salvation. In *Jerusalem the Golden: The Origins and Impact of the First Crusade*. Eds. Susan B. Edgington and Luis García-Guijarro. Turnhout, 2014

Cox, Rory. The Ethics of War up to Thomas Aquinas. In *The Oxford Handbook of Ethics of War*. Ed. by Seth Lazar and Helen Frowe. Oxford, 2018

Dagron, Gilbert. Byzance et le modèle islamique au Xe siècle. A propos des *Constitutions tactiques* de l'empereur Léon VI. Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Vol. 127/2, 1983

Dajani-Shakeel, Hadia. A Reassessment of Some Medieval and Modern Perceptions of the Counter-Crusade. In *The Jihād and its Times. Dedicated to Andrew Stefan Ehrenkreutz*. Ed. by Hadia Dajani-Shakeel and Ronald A. Messier. Ann Arbor, 1991

Delaney, Carol. Columbus's Ultimate Goal: Jerusalem. Comparative Studies in Society and History, 48/2, 2006

Dennis, Chris. "De clericis qui pugnaverunt, aut pugnandi gratia armati fuerunt": Bishop Geoffrey of Coutances (1048-1093) and Clerical Participation in the Battle of Hastings. In *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*. Eds. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, and John S. Ott. Leiden, 2018

Dennis, George T. Religious services in the Byzantine army. In *Eulogema. Studies in Honor of Robert Taft, SJ*. Eds. E. Carr et al. Rome, 1993

Dennis, George T. Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium. In *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Ed. by Angeliki E. Laiou and Roy Parviz Mottahedeh. Washington, 2001

Donner, Fred McGraw. The Early Islamic Conquests. Princeton, 1981

Donner, Fred M. The Sources of Islamic Conceptions of War. In *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. Eds. John Kelsay and James Turner Johnson. New York, 1991

Duggan, Lawrence G. Armsbearing and the Clergy in the History and Canon Law of Western Christianity. Woodbridge, 2013

Duggan, Lawrence G. The Evolution of Latin Canon Law on the Clergy and Armsbearing to the Thirteenth Century. In *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*. Eds. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, and John S. Ott. Leiden, 2018

The Early Church on Killing: A Comprehensive Sourcebook on War, Abortion, and Capital Punishment. Ed. by Ronald J. Sider. Grand Rapids, 2012

Elisséeff, Nikita. The Reaction of the Syrian Muslims after the Foundation of the First Latin Kingdom of Jerusalem. In *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*. Ed. Maya Shatzmiller. Leiden, 1993

Feirahi, Davood. Norms of War in Shia Islam. In *World Religions and Norms of War*. Eds. Vesselin Popovski, Gregory M. Reichberg and Nicholas Turner. Tokyo, 2009

Firestone, Reuven. Jihad: The Origin of Holy War in Islam. New York 1999

Flori, Jean. Mort et martyre des guerriers vers 1100. L'exemple de la première croisade. Cahiers de civilisation médiévale, 34, 1991

Flori, Jean. Ideology and Motivations in the First Crusade. In *Palgrave Advances in the Crusades*. Ed. Helen Nicholson. Basingstoke, 2005

France, John. Victory in the East: A Military History of the First Crusade. Cambridge, 1994

France, John. Patronage and the Appeal of the First Crusade. In *The First Crusade: Origins and Impact*. Ed. Jonathan Phillips. Manchester, 1997

France, John. Western Warfare in the Age of the Crusades, 1000-1300. London, 2003

France, John. Holy War and Holy Men: Erdmann and the Lives of the Saints. In *The Experience of Crusading*. Eds. Marcus Bull and Norman Housley. Vol. I. Cambridge, 2003

Frankopan, Peter. The First Crusade: The Call from the East. Cambridge, MA, 2012

Gerrard, Daniel M. G. The Church at War: The Military Activities of Bishops, Abbots and Other Clergy in England, c. 900-1200. London, 2017

Gerrard, Daniel. Why Study Fighting Clergy? Knight Service, Integrated War, and the Bounds of English Military History, c. 1000-1200. In *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*. Eds. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, and John S. Ott. Leiden, 2018

Gero, Stephen. “Miles Gloriosus”: The Christian and Military Service According to Tertullian. Church History, 39/3, 1970

Gibb, H. A. R. Notes on the Arabic Materials for the History of the Early Crusades. Bulletin of the School of Oriental Studies, 7/4, 1935

Griffith, Sidney H. Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Hālê and a Muslim Emir. Hugoye: Journal of Syriac Studies, 3/1, 2000

Grotowski, Piotr L. Arms and Armour of the Warrior Saints: Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261). Leiden, 2010

Grousset, René. Histoire des Croisades et du Royaume franc de Jérusalem. T. 1. Paris, 1934

Grousset, René. The Empire of the Steppes: A History of Central Asia. Translated from the French by Naomi Walford. New Brunswick, NJ, 1970

Haldon, John. Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204. London, 1999

Haldon, John. Eastern Roman (Byzantine) Views on Islam and on *Jihād*, c. 900 CE: A Papal Connection? In *Italy and Early Medieval Europe: Papers for Chris Wickham*. Eds. Ross Balzaretti et al. Oxford, 2018

Hall, John R. Religion and Violence: Social Processes in Comparative Perspective. In *Handbook of the Sociology of Religion*. Ed. by Michele Dillon. Cambridge, 2003

Hall, John R. Religion and Violence from a Sociological Perspective. In *The Oxford Handbook of Religion and Violence*. Ed. by Mark Juergensmeyer, Margo Kitts, and Michael Jerryson. Oxford, 2013

Hamilton, Bernard. The Leper King and His Heirs: Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem. Cambridge, 2000

Harnack, Adolf. Militia Christi: The Christian Religion and the Military in the First Three Centuries. Translated and Introduced by David McInnes Gracie. Philadelphia, 1981

Hartigan, Richard Shelly. Saint Augustine on War and Killing: The Problem of the Innocent. Journal of the History of Ideas, 27/2, 1966

Heck, Paul L. Jihad Revisited. Journal of Religious Ethics, 32, 2004

Heilo, Olof. The Holiness of the Warrior: Physical and Spiritual Power in the Borderland between Byzantium and Islam. In *Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion*. Eds. Johannes Koder and Ioannis Stouraitis. Vienna, 2012

Helgeland, John. Christians and the Roman Army A.D. 173-337. Church History, 43/2, 1974

Hevelone-Harper, Jennifer L. Review: Geoffrey Regan. First Crusader: Byzantium’s Holy Wars. Journal of Church and State, Vol. 46/1, 2004

Hillenbrand, Carole. The Crusades: Islamic Perspectives. Edinburgh, 2006

Hinz, Walther. Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd. Ankara, 1948

The Holy War. Ed. by Thomas Patrick Murphy. Columbus, OH, 1976

Hosler, John D. John of Salisbury: Military Authority of the Twelfth-Century Renaissance. Leiden, 2013

Hornus, Jean-Michel. It Is Not Lawful for Me to Fight: Early Christian Attitudes Toward War, Violence, and the State. Translated by Alan Kreider and Oliver Coburn. Rev. Ed. Scottdale, 1980

Houghton, Robert. Italian Bishops and Warfare during the Investiture Contest: The Case of Parma. In *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*. Eds. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, and John S. Ott. Leiden, 2018

Housley, Norman. Contesting the Crusades. Oxford, 2006

Housley, Norman. Fighting for the Cross: Crusading to the Holy Land. New Haven, CT, 2008

Husseini, Sara Leila. Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God: Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E.). Leiden, 2014

Irwin, Robert. Islam and the Crusades, 1096-1699. In *The Oxford Illustrated History of the Crusades*. Ed. by Jonathan Riley-Smith. Oxford, 1995

Jensen, Carsten Selch. Bishops and Abbots at War: Some Aspects of Clerical Involvement in Warfare in Twelfth- and Early Thirteenth-Century Livonia and Estonia. In *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*. Eds. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, and John S. Ott. Leiden, 2018

Johnson, Edgar Nathaniel. The Secular Activities of the German Episcopate, 919-1024. Lincoln, NE, 1932

Johnson, James Turner. The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions. University Park, PA, 1997

Jotischky, Andrew. Crusading and the Crusader States. 2nd ed. Abingdon, 2017

Kaegi, Walter E. Review: Athina Kolia-Dermitzaki, *The Byzantine "Holy War": The Idea and Propagation of Religious War in Byzantium*. In Greek. (Historical Monographs, 10.) Athens: S. D. Basilopoulos, 1991. Paper. Pp. 471. Speculum, 69, Vol. 2, 1994

Kafadar, Cemal. Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State. Berkeley, 1995

Kalantzis, George. Caesar and the Lamb: Early Christian Attitudes on War and Military Service. Eugene, OR, 2012

Kaeuper, Richard W. Chivalry and Violence in Medieval Europe. Oxford, 1999

Kauffman, Nicholas. Nonnus' Dionysiaca and Late-Antique Discourse on Warfare. Greek, Roman, and Byzantine Studies, 56, 2016

Kedar, Benjamin Z. On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120. Speculum, 74/2, 1999

Keen, Maurice. Chivalry. New Haven, 1984

Kelsay, John. Arguing the Just War in Islam. Cambridge, MA, 2007

Khadduri, Majid. War and Peace in the Law of Islam. Baltimore, 1955

Knapp, Michael G. The Concept and Practice of Jihad in Islam. Parameters, Vol. 33, 2003

Knobler, Adam. Missions, Mythologies and the Search for non-European Allies in anti-Islamic Holy War, 1291-c. 1540. PhD Dissertation. University of Cambridge, 1989

Koder, Johannes and Ioannis Stouraitis. Byzantine Approaches to Warfare (6th-12th centuries): An Introduction. In *Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion*. Eds. Johannes Koder and Ioannis Stouraitis. Vienna, 2012

Kohlberg, Etan. The Development of the Imami Shi'i Doctrine of Jihad. *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 126, 1976

Kolbaba, Tia M. Fighting for Christianity: Holy War in the Byzantine Empire. Byzantion, 68, 1998

Kolia-Dermitzaki, Athina. The Byzantine "Holy War". The Idea and Propagation of Religious War in Byzantium (in Greek, with an English summary). Athens, 1991

Kolia-Dermitzaki, Athina. "Holy War" in Byzantium Twenty Years Later: A Question of Term Definition and Interpretation. In *Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion*. Eds. Johannes Koder and Ioannis Stouraitis. Vienna, 2012

Koscheski, Jonathan. The Earliest Christian War: Second- and Third-Century Martyrdom and the Creation of Cosmic Warriors. Journal of Religious Ethics, 39/1, 2011

Kotecki, Radosław. With the Sword of Prayer, or How the Medieval Bishop Should Fight. Quaestiones Medii Aevi Novae, Vol. 21, 2016

Kotecki, Radosław. Lions and Lambs, Wolves and Pastors of the Flock: Portraying Military Activity of Bishops in Twelfth-Century Poland. In *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*. Eds. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, and John S. Ott. Leiden, 2018

Kreider, Alan. Military Service in the Church Orders. Journal of Religious Ethics, 31/3, 2003

Kuiper, Matthew J. Joshua's Jihad? A Reexamination of Religious Violence in the Christian and Islamic Traditions. Transformation, 29/2, 2012

Laiou, Angeliki E. On Just War in Byzantium. In *To Ellênikon. Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr.* Eds. J. S. Langdon et al. New Rochelle, 1993

Laiou, Angeliki E. The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders. In *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*. Eds. R. Sorabji and D. Rodin. Aldershot, 2006

Landau-Tasseron, Ella. Jihād. In *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. Vol. 3. Leiden, 2003

Langan, John. The Elements of St. Augustine's Just War Theory. Journal of Religious Ethics, 12/1, 1984

Laurent, Vitalien. L'idée de guerre sainte et la tradition byzantine. Revue historique du sud-est européen, 23, 1946

Lemerle, Paul. Byzance et la croisade. In *Relazioni del X congresso internazionale di scienze storiche, Roma 1955*. Vol. 3. *Storia del medioevo*. Florence, 1955

Lilie, Ralph-Johannes. Byzantium and the Crusader States, 1096-1204. Translated by J. C. Morris and Jean E. Ridings. Oxford, 1993

Linder, Amnon. Christian Communities in Jersusalem. In *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period 638-1099*. Eds. Joshua Prawer and Haggai Ben-Shammai. Jerusalem, 1996

Lounghis, Tilemachos. Alternative Means of Conflict Resolution. In *A Companion to the Byzantine Culture of War, ca. 300-1204*. Ed. by Yannis Stouraitis. Leiden, 2018

Lyons, Malcolm C., and D. E. P. Jackson. Saladin: The Politics of the Holy War. Cambridge, 1982

Maciejewski, Jacek. A Bishop Defends His City, or Master Vincentius's Troubles with the Military Activity of His Superior. In *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*. Eds. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, and John S. Ott. Leiden, 2018

Madden, Thomas F. The Real History of the Crusades. The Association for Renaissance Martial Arts, March 19, 2011

Magdalino, Paul. The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180. Cambridge, 1993

Mallett, Alex. Popular Muslim Reactions to the Franks in the Levant, 1097-1291. Farnham, 2014

Markopoulos, Athanasios. The Ideology of War in the Military Harangues of Constantine VII Porphyrogennetos. In *Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion*. Eds. Johannes Koder and Ioannis Stouraitis. Vienna, 2012

Martínez, Carlos de Ayala. The Episcopate and Reconquest in the Times of Alfonso VII of Castile and León. In *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*. Eds. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, and John S. Ott. Leiden, 2018

Martin, Richard C. The Religious Foundations of War, Peace, and Statecraft in Islam. In *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. Eds. John Kelsay and James Turner Johnson. New York, 1991

Mattox, John Mark. Saint Augustine and the Theory of Just War. London, 2006

Mayer, Hans Eberhard. The Crusades. Translated by John Gillingham. 2nd ed. Oxford, 1988

McGeer, Eric. Two Military Orations of Constantine VII. In *Byzantine Authors: Literary Activities and Preoccupations: Texts and Translations Dedicated to the Memory of Nicolas Oikonomides*. Ed. by John W. Nesbitt. Leiden, 2003

Megivern, James. Early Christianity and Military Service. Perspectives in Religious Studies, 12/3, 1985

Meyendorff, John. Byzantine Views of Islam. Dumbarton Oaks Papers, Vol. 18, 1964

Michalska, Monika. In the Service of Bellona: Images of "Militant Abbots" in Late Twelfth- and Early Thirteenth- Century Historiography of St. Gall (*continuationes II* and *III* of *Casuum Sancti Galli*). In *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*. Eds. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, and John S. Ott. Leiden, 2018

Miller, Timothy S. Introduction. In *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis, S. J.* Eds. Timothy S. Miller and John Nesbitt. Washington, 1995

Minorsky V. Persia in A.D. 1478-1490: An Abridged Translation of Fadlullah b. Ruzbihan Khunji's Tarikh-i 'Alam-ara-yi Amini. London, 1957

Mir, Mustansir. *Jihād* in Islam. In *The Jihād and its Times. Dedicated to Andrew Stefan Ehrenkreutz*. Ed. by Hadia Dajani-Shakeel and Ronald A. Messier. Ann Arbor, 1991

Mir, Mustansir. War in the Qur'an. In *Encyclopedia of Religion and War*. Ed. by Gabriel Palmer-Fernandez. New York, 2004

Moffatt, James. War. In *Dictionary of the Apostolic Church*. Ed. by James Hastings. Vol. 2. New York, 1918

Moore, Michael Edward. The Frankish Church and Missionary War in Central Europe. In *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*. Eds. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, and John S. Ott. Leiden, 2018

Moroz, Irina. The Idea of the Holy War in the Orthodox World (On Russian Chronicles from the Twelfth-Sixteenth Century). Quaestiones medii aevi novae, Vol. 4, 1999

Mottahedeh, Roy Parviz and Ridwan al-Sayyid. The Idea of the *Jihād* in Islam before the Crusades. In *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Eds. Angeliki E. Laiou and Roy Parviz Mottahedeh. Washington, DC, 2001

Mourad, Suleiman A. and James E. Lindsay. Ibn 'Asakir and the Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in Crusader-Era Syria. In *Just Wars, Holy Wars and Jihads: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*. Ed. by Sohail H. Hashmi. Oxford, 2012

Muldoon, James. Crusading and Canon Law. In *Palgrave Advances in the Crusades*. Ed. Helen Nicholson. Basingstoke, 2005

Muller, Christian, and Johannes Pahlitzsch. Sultan Baybars I and the Georgians: In the Light of New Documents Related to the Monastery of the Holy Cross in Jerusalem. Arabica, 51, 2004

Munitiz, Joseph A. War and Peace Reflected in Some Byzantine *Mirrors of Princes*. In *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis, S. J.* Eds. Timothy S. Miller and John Nesbitt. Washington, 1995

Nakashian, Craig M. Warrior Churchmen of Medieval England, 1000-1250: Theory and Reality. Woodbridge, 2016

Nelson, Janet L. The Church's Military Service in the Ninth Century: A Contemporary Comparative View. In *The Church and War*. Ed. W. J. Sheils. London, 1983

Nicholson, Helen. Medieval Warfare: Theory and Practice of War in Europe 300-1500. New York, 2004

Nicholson, Helen. Introduction: Definition and Scope. in *Palgrave Advances in the Crusades*. Ed. Helen Nicholson. Basingstoke, 2005

Nielsen, Torben Kjersgaard. In the Company of Martyrs? The Wonderful Death by the Hands of Baltic Pagans. Paper presented at the International Medieval Congress, Leeds, July 2013

Nightingale, John. Bishop Gerard of Toul (963-94) and Attitudes to Episcopal Office. In *Warriors and Churchmen in the High Middle Ages: Essays Presented to Karl Leyser*. Ed. by Timothy Reuter. London, 1992

Oikonomidès, Nicholas. Cinq actes inédits du patriarche Michel Autôreianos. Revue des études byzantines, 25, 1967

Oikonomidès, Nicholas. The Concept of 'Holy War' and Two Tenth-century Byzantine Ivories. In *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis, S.J.* Eds. Timothy S. Miller and John Nesbitt. Washington, 1995

Ostrogorsky, George. History of the Byzantine State. Translated from the German by Joan Hussey, With a Foreword by Peter Charanis. Rev. Ed. New Brunswick, 1969

Paghava, Irakli. The first Arabic coinage of Georgian monarchs: rediscovering the Specie of Davit IV the Builder (1089-1125), King of Kings and Sword of Messiah. The 3rd Simone Assemani symposium on Islamic coins. Ed. by Bruno Callegher and Arianna D'Ottone. Trieste, 2012

Pahlitzsch, Johannes. Georgians and Greeks in Jerusalem (1099-1310). In *East and West in the Crusader States III*. Eds. K. Ciggaar and H.G.B. Teule. Leuven, 2003

Papaioannou, Stratis. Remarks on Michael Attaleiates' History. In *Pour l'amour de Byzance. Hommage à Paolo Odorico*. Eds. Christian Gastgeber et al. Frankfurt am Main, 2013

Parker, Kenneth Scott. The Indigenous Christians of the Arabic Middle East in an Age of Crusaders, Mongols, and Mamlūks (1244-1366). PhD Thesis. Royal Holloway College, University of London, 2012

Pennington, Kenneth. Review: Lawrence G. Duggan. Armsbearing and the Clergy in the History and Canon Law of Western Christianity. Woodbridge, 2013. Pp. XIV, 264. The Catholic Historical Review, 103/3, 2017

Pichler, Aloys. Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart. B. I. München, 1864

Popovski, Vesselin. Religion and War. In *World Religions and Norms of War*. Eds. Vesselin Popovski, Gregory M. Reichberg and Nicholas Turner. Tokyo, 2009

Prawer, Joshua. Social Classes in the Crusader States: the Minorities. In *A History of the Crusades*. Ed. Kenneth M. Setton. Vol. 5. Madison, 1985

Purkis, William J. Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia, c.1095-c.1187. Woodbridge, 2008

Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Chicago, 1980

Ramírez, Pablo Dorronzoro. The Aragonese Episcopate and the Military Campaigns of Alfonso I the Battler against Iberian Muslims. In *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*. Eds. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, and John S. Ott. Leiden, 2018

Regan, Geoffrey. First Crusader: Byzantium's Holy Wars. New York, 2003

Reuter, Timothy. *Episcopi cum sua militia*: The Prelate as Warrior in the Early Staufer Era. In *Warriors and Churchmen in the High Middle Ages: Essays Presented to Karl Leyser*. Ed. by Timothy Reuter. London, 1992

Richard, Jean. The Crusades, c. 1071 – c. 1291. Translated by Jean Birrell. Cambridge, 1999

Riley-Smith, Jonathan. Crusading as an Act of Love. History, 65, 1980

Riley-Smith, Jonathan. The First Crusade and the Idea of Crusading. London, 1986

Riley-Smith, Jonathan. The First Crusaders, 1095-1131. Cambridge, 1997

Riley-Smith, Jonathan. Early Crusaders to the East and the Costs of Crusading, 1095-1130. In *The Crusades: The Essential Readings*. Ed. Thomas F. Madden. Oxford, 2002

Riley-Smith, Jonathan. The Crusades: A History, 2nd ed. New Haven, 2005

Riley-Smith, Jonathan. The Crusades, Christianity and Islam. New York, 2008

Riley-Smith, Jonathan. What Were the Crusades? 4th ed. San Francisco, 2009

Rose, Richard B. The Native Christians of Jerusalem, 1187-1260. In *The Horns of Hattin*. Ed. By B. Z. Kedar. Jerusalem, 1992

Runciman, Steven. A History of the Crusades. Vol. 1. The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem. London, 1951

Runciman, Steven. A History of the Crusades. Vol. 2. The Kingdom of Jerusalem. Cambridge, 1952

Russell, Frederick H. The Just War in the Middle Ages. Cambridge, 1975

Russell, Frederick H. Love and Hate in Medieval Warfare: The Contribution of Saint Augustine. Nottingham Medieval Studies, 31, 1987

Ryan, Edward A. The Rejection of Military Service by the Early Christians. Theological Studies, 13, 1952

Sahas, Daniel J. John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites." Leiden, 1972

Salisbury, Joyce E. 'In Vain Have I Smitten Your Children': Augustine defines Just War. In The Just War and Jihād: Violence in Judaism, Christianity and Islam. Ed. R. Joseph Hoffmann. Amherst, NY, 2006

Sarrió Cucarella, Diego R. Muslim-Christian Polemics across the Mediterranean: The *Splendid Replies* of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (d. 684/1285). Leiden, 2015

Schadler, Peter. John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations. Leiden, 2018

Schein, Sylvia. Gateway to the Heavenly City: Crusader Jerusalem and the Catholic West (1099-1187). Aldershot, 2005

Schlumberger, Gustave. Un empereur byzantin au dixième siècle, Nicéphore Phocas. Paris, 1890

Schlumberger, Gustave. L'épopée byzantine à la fin du dixième siècle. T. I. Paris, 1896

Shean, John F. Soldiering for God: Christianity and the Roman Army. Leiden, 2010

Simon, Róbert. Muḥammad and the Jihād. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, Vol. 52, No. 3/4, 1999

Sivan, Emmanuel. L'Islam et la Croisade: Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades. Paris, 1968

Sivan, Emmanuel. Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics. New Haven, 1990

Smith, Caroline. Martyrdom and Crusading in the Thirteenth Century: Remembering the Dead of Louis IX's Crusades. Al-Masāq, Vol. 15/2, 2003

Smith, Katherine Allen. Ungirded for Battle: Knightly Conversion to Monastic Life and the Making of Weapon-Relics in the Central Middle Ages. In *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*. Eds. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, and John S. Ott. Leiden, 2018

Stephenson, Paul. "About the Emperor Nikephoros and How He Leaves His Bones in Bulgaria": A Context for the Controversial "Chronicle of 811". Dumbarton Oaks Papers, Vol. 60, 2006

Stephenson, Paul. Imperial Christianity and Sacred War in Byzantium. In *Belief and Bloodshed: Religion and Violence across Time and Tradition*. Ed. J. K. Wellman, Jr. New York, 2007

Stephenson, Paul. Religious Services for Byzantine Soldiers and the Possibility of Martyrdom, c. 400-c.1000. In *Just Wars, Holy Wars, and Jihads*. Ed. Sohail H. Hashmi. Oxford, 2012

Stephenson, Paul. Review: Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion. Eds. Johannes Koder and Ioannis Stouraitis. Vienna, 2012. Pp. 137. Byzantina Symmeikta, Vol. 23, 2013

Stephenson, Paul. The Imperial Theology of Victory. In *A Companion to the Byzantine Culture of War, ca. 300-1204*. Ed. by Yannis Stouraitis. Leiden, 2018

Stouraitis, Ioannis. Byzantine War Against Christians – an *Emphylios Polemos*. Byzantina Symmeikta, Vol. 20, 2010

Stouraitis, Ioannis. Jihād and Crusade: Byzantine Positions Towards the Notions of "Holy War." Byzantina Symmeikta, Vol. 21, 2011

Stouraitis, Ioannis. Conceptions of War and Peace in Anna Comnena's Alexiad. In *Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion*. Eds. Johannes Koder and Ioannis Stouraitis. Vienna, 2012

Stouraitis, Ioannis. "Just War" and "Holy War" in the Middle Ages. Rethinking Theory through the Byzantine Case-Study. Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 62, 2012

Stouraitis, Ioannis. Using the Bible to Justify Imperial Warfare in High-Medieval Byzantium. In *The Bible in Byzantium: Appropriation, Adaptation, Interpretation*. Eds. Claudia Rapp and Andreas Külzer. Göttingen, 2019

Stouraitis, Yannis. State War Ethic and Popular Views on Warfare. In *A Companion to the Byzantine Culture of War, ca. 300-1204*. Ed. by Yannis Stouraitis. Leiden, 2018

Stouraitis, Yannis. Civil War in the Christian Empire. In *A Companion to the Byzantine Culture of War, ca. 300-1204*. Ed. by Yannis Stouraitis. Leiden, 2018

Stoyanov, Yuri. Norms of War in Eastern Orthodox Christianity. In *World Religions and Norms of War*. Eds. Vesselin Popovski, Gregory M. Reichberg and Nicholas Turner. Tokyo, 2009

Stoyanov, Yuri. Defenders and Enemies of the True Cross. The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare. Vienna, 2011

Strickland, Matthew. War and Chivalry: The Conduct and Perception of War in England and Normandy, 1066-1217. Cambridge, 1996

Swift, Louis J. St. Ambrose on Violence and War. Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 101, 1970

Synkellou, Efstratia. War and Peace in the Byzantine World in the Late Middle Ages: Ideological and Social Implications of War in South-West Balkans. In *Proceedings of the 3rd Annual South-East European Doctoral Student Conference*. Eds. Iraklis Paraskakis and Andrej Luneski. Thessaloniki, 2008

Synkellou, Efstratia. Reflections on Byzantine "War Ideology" in Late Byzantium. In *Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion*. Eds. Johannes Koder and Ioannis Stouraitis. Vienna, 2012

Taft, Robert F. War and Peace in the Byzantine Divine Liturgy. In *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis, S.J.* Eds. Timothy S. Miller and John Nesbitt. Washington, 1995

Tcheishvili, Giorgi. Georgian Perceptions of Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries. In *Eastern Approaches to Byzantium*. Ed. by Antony Eastmond. Aldershot, 2001

Tezcan, Selim. Jihad in a Context of Shifting Alliances and Enmities: A Study on the Relations of the Early Artukids and Crusaders as Reflected in Contemporary Muslim And Christian Historiography, 1098-1124. PhD Thesis, Bilkent University of Ankara, 2013

Tezcan, Selim. Realpolitik and Jihād: Najm al-Dīn Ilghāzī's Relations with the Early Crusader Staes. Bilig, 69, 2014

Thomson, Robert W. Christian Perception of History – The Armenian Perspective. In *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*. Eds. J. J. van Ginkel, H. L. Murre-van den Berg, and T. M. van Lint. Leuven, 2005

Throop, Susanna A. Crusading as an Act of Vengeance, 1095-1216. Farnham, 2011

Treadgold, Warren. Review: Geoffrey Regan. First Crusader: Byzantium's Holy Wars. New York, 2003. Pp. VIII, 280. The Catholic Historical Review, Vol. 90, No. 1, 2004

Treadgold, Warren. Byzantium, the Reluctant Warrior. In *Noble Ideals and Bloody Realities: Warfare in the Middle Ages*. Eds. Niall Christie and Maya Yazigi. Leiden, 2006

Tsurtsumia, Mamuka. The True Cross in the Armies of Georgia and the Frankish East. Crusades, 12, 2013

Tyan, E. Djihād. In *Encyclopaedia of Islam*. 2nd Ed. Vol. 2. Leiden, 1965

Tyerman, Christopher. Were There Any Crusades in the Twelfth Century? English Historical Review, 110, 1995

Tyerman, Christopher. Fighting for Christendom: Holy War and the Crusades. Oxford, 2004

Tyerman, Christopher. God's War: A New History of the Crusades. Cambridge, MA, 2006

Viscuso, Patrick. Christian Participation in Warfare: A Byzantine View. In *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis, S. J.* Eds. Timothy S. Miller and John Nesbitt. Washington, 1995

Vryonis, Speros Jr. Byzantine Attitudes toward Islam during the Late Middle Ages. Greek, Roman and Byzantine studies, Vol. 12, 1971

Walker, Paul E. The "Crusade" of John Tzimiskes in the Light of New Arabic Evidence. Byzantion, 47, 1977

Waśko, Anna. "Freedom is the Greatest Thing": Bishops as Fighters for Freedom in Fifteenth-Century Sweden. In *Between Sword and Prayer: Warfare and Medieval Clergy in Cultural Perspective*. Eds. Radosław Kotecki, Jacek Maciejewski, and John S. Ott. Leiden, 2018

Waterson, James. Sacred Swords: Jihad in the Holy Land, 1097-1291. London, 2010

Watt, W. Montgomery. Islamic Conceptions of the Holy War. In *The Holy War*. Ed. by Thomas Patrick Murphy. Columbus, OH, 1976

Wells, Colin. Sailing from Byzantium: How a Lost Empire Shaped the World. New York, 2006

White, Monica. Military Saints in Byzantium and Rus, 900-1200. Cambridge, 2013

Windass, Stanley. Christianity versus Violence: A Social and Historical Study of War and Christianity. London, 1964

Woods, John E. Turco-Iranica I: An Ottoman Intelligence Report on Late Fifteenth/Ninth Century Iranian Foreign Relations. Journal of Near Eastern Studies, 38/1, 1979

Woods, John E. The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire. Salt Lake City, 1999

A Word for Word Meaning of the Qur'ân. By Muḥammad Mohar Ali. 3 Vols. Ipswich, 2003

Ye'or, Bat. The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude, Seventh-Twentieth Century. Translated from the French by Miriam Kochan and David G. Littman. Madison, NJ, 1996

საძიებელი

ისტორიულ პირთა სახელები

აბაღა ყაენი, 242
აბდ ალ-ჰამიდი, 45
აბდ არ-რაზაკ სამარყანდი, 28, 67-68
აბდ არ-რაჰმან იბნ ჯაზ' ას-სულამი, 52
აბო დე ფლერი, 114
აბო თბილელი, 224
აბრაამი (ნესტორიანელი ბერი), 220
აბსალონი (როსკილდის ეპისკოპოსი), 186
აბუ ბექრ თეჰრანი, 67
აბუ ისჰაკ ალ-ფაზარი, 45
აბუ იუსუფი, 44
აბულეთი, 198
აბუ ლ-კასიმ იუსუფ იბნ აბი საჯი, 53, 259
აბუ სალამა იბნ 'აბდ არ-რაჰმანი, 45
აბუ ჯა'ფარ ატ-ტაჰავი, 32
აბუ ჯაფარ მუჰამედ იბნ ჰასან ტუსი, 37
აგაპეტოსი, 171
ადემარ ლე პუი, 187
ავგუსტინე (ნეტარი ავგუსტინე), 13, 98, 104-10, 154
აზათ-ხანი (აზატ-ხანი), 201
ათანასე დიდი, 101, 166
ათანასე ეპისკოპოსი, 220
ათენაგორა ათენელი, 88-89
აკ-სონკურ ალ-ბურსუკი, 61
ალ-აშრაფი, 249
ალბერტ აახენელი, 128, 140
ალექსანდრე I დიდი, 266
ალექსანდრე II (რომის პაპი), 117
ალექსანდრე III (რომის პაპი), 186, 188
ალექსანდრე ნეველი, 174
ალექსი I კომნენოსი, 161, 222
ალექსი არისტენოსი, 170
ალი იბნ ბაბავეიჰი, 37
ალ-კალკაშანდი, 255
ალ-მანსურ იბრაჰიმი, 233
ალ-მუ'აზამ 'ისა შარაფ ად-დინი, 249
ალ-მუკადასი, 47
ალ-მუკთადირი, 222
ალ-მუჰასიბი, 41
ალ-ნასირ მუჰამედი, 255
ალ-'უმარი, 255
ალ-ფარიკი, 28, 241-42
ალფ-არსლანი, 53-54

ალ-ღაზალი, 41, 55
ალ-ჰაქიმი, 160
ამბროსი მედიოლანელი, 104-5
ამირგუნე-ხანი, 78
ამფილოქე იკონიელი, 101
ანა კომნენა, 154, 156-57, 172, 190, 248
ანასტასი სინელი, 220
ან-ნასავი, 28, 64
ან-ნასირ მუჰამედ იბნ კალავუნი, 40
ან-ნუვაირი, 240
ანსელმ დე რიბმონი, 125, 134
ანსელმ ლუკა, 116, 185
ანტონი ბეკი, 200
ანტონ კათალიკოსი, 194, 206
ანტონ მწიგნობართუხუცეს-ჭყონდიდელი, 199, 205, 216
არისტოტელე, 103
არნობიუს სიკელი, 90
არსენი ვაჩეს ძე, 225
არსენ იყალთოელი, 205, 225
არჩილი (მეფე), 215
არჩილი, 28, 230, 265
არქანჯელო ლამბერტი, 204
ასლან ლეკიშვილი, 231
ას-სალიჰ აიუბი, 233
ას-სარახსი, 39
ას-სულამი, 55-56
ატ-ტაბარი, 28, 43, 52
აშოტ III, 160
აშ-შაფი'ი, 39, 45
აჰმედ ქელიმი, 12

ბაგრატ IV, 54, 197, 202
ბაგრატ V, 230
ბაგრატ ბატონიშვილი, 26, 226
ბაგრატიონები, 12, 248
ბაიაზიდი, 79
ბალდრიკ ბურგეილი, 131, 136
ბალდუინ I ბულონელი, 136, 139
ბალდუინ II, 187
ბალდუინი (არქიეპისკოპოსი), 181
ბარახა, 242
ბარდა სკლიაროსი, 195
ბართლომე ედესელი, 221
ბასილი II, 160, 171
ბასილი დიდი, 101-2, 110, 164-66, 169-70, 207
ბასილი ეზოსმოძღვარი, 62, 64, 217, 239, 251
ბასილი ზარზმელი, 195
ბასილ კათალიკოსი, 193
ბაჰა ად-დინი, 252
ბეიბარსი, 48, 255
ბეჟან რატიშვილი, 231
ბერნარდ ანჟერელი, 185
ბერნარდ კლერვოელი, 130, 132, 156, 269
ბერტრან დე ბორნი, 243
ბესარიონი (კარდინალი), 137
ბექა I ჯაყელი, 213, 265
ბიძინა ჩოლოყაშვილი, 28, 258-60
ბოემუნდი, 126
ბონიზო სუტრი, 114
ბონიფაციუსი, 107
ბონიფაციუსი (წმინდანი), 179
ბორჰან ოღლანი, 70
ბრუნო (კიოლნის არქიეპისკოპოსი), 185
ბურკჰარდ ვორმსი, 183
ბუღა თურქი, 53, 263

გერალდ ორილიაკი, 114
გვიდო გემბლუა, 180
გიბერტ ნოჟენელი, 131, 137

გიიომ ადამი, 239
გიორგი III, 62, 174, 198, 215, 229, 237, 242, 264
გიორგი IV ლაშა, 217, 249-50, 253, 274-75
გიორგი V ბრწყინვალე, 207
გიორგი VII, 66, 68
გიორგი VIII, 199
გიორგი XI, 204, 226
გიორგი ალასტანელი, 266
გიორგი მაწყვერელი, 195
გიორგი სააკაძე, 243
გიორგი ჭყონდიდელი, 198
გობრონი, 28, 258-59, 263
გოდფრი ბუიონი, 139
გრაციანი, 117, 183-84, 187
გრეგორი VII, 114-17, 131-33, 183
გრეგორი IX, 184
გრიგოლ კათალიკოსი, 257
გრიგოლ ნაზიანზელი, 101, 110
გურჯიზადე, 80

დავით III კურაპალატი, 195, 212, 216
დავით IV აღმაშენებელი, 14, 18, 54-55, 58, 60, 118, 197-98, 215, 229, 235-38, 240-41, 245-46, 261
დავით VII, 229, 243
დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, 28, 53, 228, 244
დავითი და კონსტანტინე, 28, 258-59
დავით სოსლანი, 237-38, 241
დარიჯან აქრაიკელი, 203
დაუდ-ხან უნდილაძე, 200
დემეტრე I, 241
დემეტრიოს ხომატიანოსი, 189
დივ-სულთანი, 75
დიმიტრი დონელი, 174
დიოკლეტიანე, 95
დიონიჯო კარლი, 28, 204
დომენტი II, 268
დომენტი ავალიშვილი, 200
დომენტი კათალიკოსი, 194
დონ ჯუსტო პრატო, 200
დოროთეოს III, 267

ეგბერტი (იორკის ეპისკოპოსი), 182
ევდემოზ დიასამიძე, 200
ევლია ჩელები, 28, 81-82
ევლოგი სალოსი, 244-45
ევსები კესარიელი, 97-98
ეზრა ანჩელი, 197-98
ეთელრედი, 183
ეკეჰარდი, 129
ელიზბარ და შალვა ერისთავები, 28, 258-59
ელფრიკ გრამატიკოსი, 111, 183
ერაზმ როტერდამელი, 180-81
ერეკლე II, 194, 201-2, 206, 230-31
ერლემბალდი, 116
ექვთიმე მალაკესი, 163
ექვთიმე ზიგაბენი, 222
ექვთიმე მთაწმიდელი, 205

ვალტერი (სტრასბურგის ეპისკოპოსი), 180
ვახტანგ III, 254
ვახტანგ VI, 194, 207-9
ვახტანგ ბარათაშვილი, 231
ვახტანგ გორგასალი, 195, 250
ვახუშტი ბატონიშვილი, 28, 191-92, 200, 215
ვერგილიუსი, 176
ვერნერ სტრასბურგელი, 184
ვილჰელმ ბურგუნდიელი, 133
ვულფსტანი (ლონდონის ეპისკოპოსი), 183

ზანგი-შაჰ-ბეგი, 74
ზაქარია მხარგრძელი, 218
ზაქარია ფანასკერტელი, 230

თაკი ად-დინ აჰმედ იბნ თაიმია, 39-40, 43
თამარ მეფე, 63, 213, 216-18, 230, 233-34, 237, 241, 244, 249, 251-53
თამარის პირველი ისტორიკოსი, 16-17
თეიმურაზ I, 78, 200, 230
თეიმურაზ II, 194, 201, 230-31
თევდორე (ჭყონდიდელის დისწული), 198
თემურ-ლენგი, 66-72, 230
თეოდორე I ლასკარისი, 166
თეოდორე II ლასკარისი, 172
თეოდორე აბუკურა, 26, 220-21, 225
თეოდორე ბალსამონი, 163, 169-70
თეოდორე დაფნოპატი, 156
თეოდოსიუს I, 210, 213
თეოფანე აღმსარებელი, 155, 165
თომა აკვინელი, 110
თორნიკე ერისთავი, 26, 195-96
თუკიდიდე, 102

იაკობ დუმბაძე (შემოქმედელი), 26-27, 226
იასე ზურაბასშვილი, 231
იაყუბ ყაენი, 74
იაჰია იბნ ‘აბდ ალ-ლატიფ ყაზვინი, 72
იბნ აბი ად-დუნია, 41
იბნ აბი ‘ასიმი, 46
იბნ ალ-ასირი, 28, 58, 65-66, 240
იბნ ალ-კალანისი, 28
იბნ ალ-მუბარაქი, 36, 41, 45-46
იბნ ‘ასაქირი, 47-48
იბნ ისჰაკი, 35
იბნ მანზური, 29
იბნ ხალდუნი, 43
იბნ ჯუბაირი, 236
იბნ ჰაზმი, 43
იბნ ჰაუკალი, 47
იბრაჰიმ აღა, 80
იბრაჰიმ ფეჩევი, 28, 80
იესე მაჭავარიანი, 201
ივანე I ჯაყელი, 262
ივანე მხარგრძელი, 250, 274-76
ივანე ორბელი, 198
ივო შარტრელი, 183
იზიასლავ II, 191
ილ-ღაზი, 11, 54, 55-61, 234
იმად ად-დინ ალ-ისფაჰანი, 61
‘იმად ად-დინ ზენგი, 47
ინოკენტი III (რომის პაპი), 135, 140
ინოკენტი IV (რომის პაპი), 137, 188
იოაკიმე (წინამძღვარი), 202
იოანე I ციმისხი, 154, 160, 163
იოანე III (ანტიოქიის პატრიარქი), 220
იოანე III ვატაცე, 190
იოანე VI კანტაკუზენი, 144, 172
იოანე VIII (რომის პაპი), 116-17
იოანე X (რომის პაპი), 181
იოანე XII (რომის პაპი), 181
იოანე დამასკელი, 16, 220-21
იოანე დიაკვანი, 221
იოანე ზონარა, 163, 169
იოანე მანგლელი, 202-3
იოანე მანტუელი, 185
იოანე ოქროპირი, 101, 110, 169
იოანე სკილიცე, 163-64
იოანე შავთელი, 16-17, 28, 237, 241, 245
იოვანე მწიგნობართუხუცეს-ჭყონდიდელი, 198-199, 215

იოვანე საბანისძე, 223-24
იონს ბენგტსონი, 180
იოსებ სააკაძე (თბილელი), 28, 214, 244
იპოლიტე რომაელი, 90
ირინეუსი, 89
ისააკ II ანგელოსი, 167
ისიდორე პელუსიელი, 101
ისიდორე სევილიელი, 106
ისქანდერ მუნში, 28, 75-78
იულიუს II (რომის პაპი), 181
იუსტინე მარტვილი, 88-89
იუსტინიანე, 151, 171, 211

კარაკალა, 91-92
კარლ კნუტსონი, 180
კეკავმენოსი, 172
კესარიუს ჰაისტერბახი, 180
კეტილ კარლსონი, 180
კვიპრიანე კართაგენელი, 89-90, 95-96
კირაკოს განძაკელი, 65, 218, 252
კირილე ალექსანდრიელი, 169
კლაუდიუსი (ეპისკოპოსი), 179
კლიმენტი ალექსანდრიელი, 89
კომოდუსი, 88
კონსტანტინე II, 74, 256
კონსტანტინე დიდი, 84, 88, 92, 94, 98-99, 101, 164, 169, 176, 210, 245
კონსტანტინე პორფიროგენეტი, 156, 158, 163-65, 189, 248
კონსტანტინე სტილბესი, 157, 190
კონსტანტინე ხანი, 77
კორნელიუსი (ცენტურიონი), 86
კოსტანტი კახი, 28, 263
კოჯა ჰუსეინი, 80
კრისტოფორო დე კასტელი, 28, 202
კუტბ ად-დინ ილ-ღაზი, 59

ლაზარე გოგილასშვილი, 231
ლალა მუსტაფა ფაშა, 80-81
ლაქტანციუსი, 100
ლევან II დადიანი, 204, 256
ლეონ I დიდი (რომის პაპი), 182
ლეონ IV (რომის პაპი), 116-17
ლეონ VI ბრძენი, 151, 153-55, 157, 162, 171
ლეონ IX (რომის პაპი), 115, 184
ლეოფგარი, 181
ლიპარიტ IV ბაღვაში, 202
ლუარსაბ I, 199, 267-68
ლუარსაბ II, 77
ლუი VI, 178
ლუი VII, 129
ლუი IX, 140, 269-70
ლუციუს II (რომის პაპი), 181

მავრიკიოსი, 211, 243
მათე ბლასტარესი, 170, 207
მათეოს ურჰაელი, 59, 160
მალაქია გურიელი, 193, 202
მალიქ შაჰი, 228
მამლან I, 212
მამუკა გურასშვილი, 231
მანუელ I კომნენოსი, 147, 163
მანუელ II პალეოლოგოსი, 172
მანუჩარ II ჯაყელი, 81
მარვან იბნ მუჰამედი (მურვან ყრუ), 45, 53, 259
მართა მონაზონი, 257
მარინუსი, 93
მარკ ანტონიო აბანიო, 194, 213
მარკუს ავრელიუსი, 88, 92
მარცელუსი, 94
მაქსიმე III შარვაშიძე, 202
მაქსიმილიანე, 94
მაქსიმუს პლანუდესი, 172
მემნა ბოცოს ძე, 266
მეჰმედ II, 79
მეჰმედ სოლაქ ზადე, 79
მინუციუს ფელიქსი, 89
მიქაელ კერულარიოსი, 189
მიხეილ აუტორეიანოსი, 166
მიხეილ ატალიატე, 163
მიხეილ გლიკა, 163
მოჰამედ ზიად-ოღლი, 78
მუნეჯიმ-ბაში, 28, 73
მუსა ფაშა, 80
მუსტაფა ჯელალ ზადე, 79
მუჰამედი (მუჰამადი), 8, 10, 12, 15-16, 29-30, 32-35, 37, 39, 41-45, 47, 51, 64, 66, 156, 219-21, 226-27
მუჰამედი (ხვარაზმის სულთანი), 64
მხითარ გოში, 209

ნეზამ ად-დინ შამი, 67-68
ნიკეტა ბიზანტიელი, 155, 157, 222
ნიკეტა მუნტანესი, 167
ნიკეტა ხონიატე, 157, 163, 277
ნიკიტა სტითატი, 225
ნიკიფორე I, 258
ნიკიფორე II ფოკა, 13, 144, 158, 163-65, 169, 189
ნიკიფორე ბლემიდესი, 172
ნიკოლოზ I, 111, 178
ნიკოლოზ მესარიტესი, 151, 190
ნიკოლოზ მისტიკოსი, 151, 167, 222
ნურ ად-დინ ზენგი, 47, 56-57, 61

ოდო (ბაიოს ეპისკოპოსი), 179
ოდო კლუნელი, 114
ოდო შატორუ, 130, 270
ონორე III (რომის პაპი), 250, 275-76
ონოსანდრე, 176
ოპტატუს მილეველი, 96
ორდერიკ ვიტალისი, 126, 130, 136, 271
ორიგენე, 89-90, 92-93
ოსმან ბაჰადური, 70
ოტონ დიდი, 178

პავლე მოციქული, 86-87, 95, 135, 203, 245
პაპა ვაჩნაძე-ბებურისშვილი, 231
პაშალ II (რომის პაპი), 125, 136, 185
პახიმერე, 254
პეტრე კათალიკოსი, 195
პეტრე მირიანისშვილი, 231
პეტრე მოციქული, 85-87, 92, 114-15, 132, 153
პეტრე პატრიკიოსი, 171
პიუს II (რომის პაპი), 181
პლატონი, 103
პლინიუს უმცროსი, 87
პოლიევქტოსი (პატრიარქი), 164
პროსპერ აკვიტანელი, 173

ჟაკ დე ვიტრი, 130, 135, 249, 269
ჟამთააღმწერელი, 28, 65, 213, 228
ჟან ბატისტ ტავერნიე, 28, 203
ჟან დე სენ ვიქტორი, 254
ჟან ჟუანვილი, 269

ჟან შარდენი, 28, 204
ჟოსერონ ბრონსიონი, 132
ჟოფრე (ქუტონსის ეპისკოპოსი), 179

რაბანუს მაურუსი, 111
რაიმონდ აჟილელი, 124
რაულ გლაბერი, 117, 127, 186, 271
რაჰიმიზადე, 28, 80-81
რეგინო პრიუმი, 112
რევაზ ბეგიასშვილი, 231
რიჩარდ I ლომგული, 140
რიჩარდ კორნუელელი, 140
რობერტ I ნორმანდიელი, 127
რობერტ არტუა, 269-70
როჯერ ანტიოქელი, 57-58, 187
რუსუდანი, 250, 274-76
რუტგერი, 185
რუქნ ად-დინი, 63-64, 237

საბა მტბევარი, 14, 196-97
საბით იბნ ქაის იბნ შამასი, 43
სადრ ად-დინ ალ-ჰუსაინი, 28, 54
საიფ ად-დაულა, 46-47
სამონა ღაზელი, 222
სანჯარი, 239
სალაჰ ად-დინი (სალადინი), 47-48, 56-59, 61, 63, 234, 252
საქსო გრამატიკოსი, 186
საჰლ ალ-თუსთარი, 41
სებეოსი, 44
სელიმ I, 79
სეპტიმიუს სევერუსი, 91-92
სესიაშვილი (ჯუმათის ეპისკოპოსი), 202
სვიმეონ თესალონიკელი, 222
სვიმონ I, 81, 194, 214, 256, 267
სვიმონ ჭყონდიდელი, 198
სიგებოტო პაულინცელი, 184
სიგიბერტ გამბლუა, 185
სილვესტრ II (რომის პაპი), 185
სიმეონ (ახალი) ღვთისმეტყველი, 171
სინან ფაშა, 81
სირიანოსი, 152-53, 164
სმბატ სპარაპეტი, 212
სტეფანე ლაზარევიჩი, 174
სტეფანე მტბევარი, 224, 259
სულეიმან I კანუნი, 77
სულხან-საბა ორბელიანი, 201
სუმბატ დავითის ძე, 28, 197, 264
სუმბატ ორბელი, 198-99
სუფიან ას-სავრი, 45
სუფიან იბნ ‘უიაინა, 41
სუქმან II, 62, 234

ტატიანე, 88
ტერტულიანე, 88-92, 96
ტიმოთე გაბაშვილი, 26, 226-27
ტრაიანე, 87
ტუღ-თეგინი, 54

უზუნ-ჰასანი, 73, 75
ურბან II (რომის პაპი), 117-18, 123-25, 128-29, 131, 133-34, 136, 138, 142, 161, 268, 271

ფადლალაჰ იბნ რუზბეჰანი, 28, 73-74
ფადლონი, 228
ფალაქი შირვანი, 242
ფარსადან გორგიჯანიძე, 28
ფასიჰი ხაფი, 68
ფაუსტუს მილეველი, 105
ფერჰად ფაშა, 81
ფიდენცო პადუელი, 254
ფილიპე II, 256
ფილიპე VI, 254
ფილიპი (ბუვეს ეპისკოპოსი), 186
ფრიდრიხ I ბარბაროსა, 157, 167, 180
ფრიდრიხ II ჰოჰენშტაუფენი, 190, 275
ფულკ ნერა, 127
ფულხერიუს შარტრელი, 141

ქაიხოსრო (ქართლის მეფე), 243
ქაიხოსრო გურიელი, 202
ქეთევან დედოფალი, 12
ქერბოგა, 244
ქრისტეფორე კოლუმბი, 143
ქრისტეფორე ურდუბეგაშვილი, 200
ქრისტიან I (შვედეთის მეფე), 180
ქრისტიანი (მაინცის ეპისკოპოსი), 180

ღიას ად-დინ ალი, 28, 67

ყაზან ყაენი, 254
ყარა-იუსუფი, 72, 262
ყარა-სონყური, 62

შამს ად-დინ ელდიგუზი, 62
შარაფ ად-დინ ალი იეზდი, 28, 67, 69, 71-72
შარაფ-ხან ბითლისი, 28, 68
შარლ ანჟუელი, 269-70
შარლემანი (კარლოს დიდი), 176-77
შარლ მარტელი, 177
შარლ მელოტი, 178
შაჰ-აბას I, 77-78, 230
შაჰ-თამაზ I, 75-77
შაჰ-ისმაილ I, 75
შაჰროხი, 72

ჩახრუხაძე, 17
ჩინგიზ-ხანი, 66

ცელსუსი, 92-93
ციცერონი, 102-6

ხაკანი შირვანი, 242
ხალილ ბეგი, 74
ხერხეულიძეები, 260-61
ხონდემირი, 75

ჯალალ ად-დინი, 17, 50, 64-66
ჯანიბეგ ქართველი, 68
ჯარაჰ იბნ აბდ ალაჰ ალ-ჰაქიმი, 52
ჯაფარ იბნ მუჰამედ ალ-ჰუსეინი, 72
ჯაჰან შაჰი, 72
ჯოვანი და ლუკა, 205, 256
ჯონ ექტონი, 23
ჯონ ლოკი, 23
ჯუანშერი, 28, 250
ჯუვეინი, 28, 65, 246
ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, 28, 204

ჰაბიბ იბნ მასლამა, 51-52
ჰარუნ არ-რაშიდი, 44
ჰასან რუმლუ, 28, 74-77
ჰაჯი მეჰდი-ყული ყაჯარი, 28, 72, 78
ჰაჯი საიფ ად-დინი, 70
ჰაჯი-ჩალაბი, 201
ჰერაკლე კეისარი, 147, 158, 160, 163, 165-66
ჰინკმარი, 180
ჰუბერტი (სოლსბერის ეპისკოპოსი), 181
ჰუმბერტ რომანსელი, 130, 142-43

გეოგრაფიული, ეთნიკური და რელიგიურ ჯგუფთა სახელები

აბასიანები, 16, 44, 46, 48, 53, 62-63
აგრისწყალი, 201
ავარები, 112
ავღანები, 243
აზერბაიჯანი, 61-62, 65, 73, 212
აიუბიანები, 48, 63-64, 232, 234, 249, 252
აკრა, 160, 181, 270
ალექსანდრია, 249, 251
ამიერკავკასია, 18, 240
ანატოლია, 46-47, 79, 132, 147, 151, 166, 250
ანისი, 198, 229, 238, 245-46, 264
ანტიოქია, 57, 118, 134, 136, 169, 187, 220, 244, 271
არაბები, არაბეთი, 10-11, 13, 17, 44, 46, 49-53, 147, 155-56, 162, 167, 177, 219, 220, 223-24, 237, 241, 259
არანი, 61-62, 65, 213, 216
არზრუმი, 80, 246
ასკალონი (ბრძოლა), 140
ატენი, 77
ატოცი, 201
აყ-ყოიუნლუ (თეთრბატკნიანები), 72-74
აჭარა, 11, 79
ახალციხე, 11, 72-74, 82, 262
აჰდაბიანები, 62
აჰმადილიანები, 62

ბაალბეკი, 160
ბაბილონი, 98
ბაზელი, 135
ბალკანეთი, 174
ბასიანი (ბრძოლა), 216-17, 237, 244-45
ბაღდადი, 46, 57-58, 61
ბეზიე, 109
ბერძნები, 103, 142, 145, 225, 277
ბიზანტია, ბიზანტიელები, 13-14, 19, 24, 26-28, 46, 53-54, 120, 122, 132-33, 137, 143-75, 188-91, 194-97, 205-7, 210, 218, 222, 242-54, 256, 258, 264, 274, 276-77
ბირთვისი, 71
ბუვეიჰიანები, 53
ბულგარეთი, ბულგარელები, 151-52, 258

განგი, 71
განძა (განჯა), 62, 200, 217
გარისი (ბრძოლა), 199, 267
გარნისი (ბრძოლა), 65
გერმანია, გერმანელები, 75, 91, 125, 138, 152, 167, 178-80, 184, 186, 239, 256, 275
გონიოს ციხე, 82
გურია, 193, 199, 204

დამასკო, 47, 55-56, 137, 160, 233, 249, 252
დამიეტა, 249, 275
დელი, 71
დიდგორი (ბრძოლა), 121, 244
დმანისი, 11
დორილეუმი (ბრძოლა), 126, 187
დურა-ევროპოსი, 91

ებრაელები, 44, 87, 142, 150, 229
ეგვიპტე, 156, 233, 249, 252-53, 255
ერაყი, 37, 62, 65, 237
ესპანეთი, ესპანელები, 44, 116-17, 137, 180, 194, 213, 256
ვარძია, 77, 216
ვესტგოთები, 176, 178
ვიკინგები, 177, 180

თბილისი, 11, 50-53, 65-66, 69, 73-74, 80-81, 228, 235, 240, 266
თმოგვი, 75
თურქები, 12, 17, 46-47, 60, 62, 73, 78, 80-81, 118, 125-26, 147, 152, 161, 166-67, 181, 198, 213, 228-29, 232, 240, 247, 256, 262-63, 265, 271
თურქმენები, 54, 59, 60, 262

იაფა, 136, 141
იერიქონი, 141
იერუსალიმი, 25, 48, 63, 98, 118, 122-25, 127-30, 133-37, 140-43, 152, 159-61, 187, 210, 233, 236, 247-57, 262, 271-72, 274, 276-77
ილხანები, 37, 66, 242, 253
იმერეთი, 79, 193, 198, 202, 204
ინგლისი, ინგლისელები, 23, 58, 180-84, 234
ინდოეთი, 44
იორდანე, 141
ირანი, ირანელები (სპარსელები), 11-12, 37, 62-65, 72, 74-75, 83, 147, 152, 159, 200, 211, 227, 229, 237, 239, 240, 243-46, 250, 256, 259, 267
იტალია, იტალიელი, 116, 119, 122, 138, 142, 152, 167, 179-80, 204

კავკასია, 46-47
კაროლინგები, 112, 117, 176, 179
კახეთი, 78, 199, 230, 256, 259
კახეთ-ჰერეთი, 70
კეისარია, 86-87, 93, 160
კერაკი, 233
კიევის რუსეთი, 191
კილიკია, 48, 253-54
კლერმონი, 118, 123, 130, 134, 179, 184, 268, 272
კონსტანტინოპოლი, 63, 133, 151-52, 157, 160, 166-67, 248, 253, 256, 258
კოჯორი, 74

ლა ფორბიე (ბრძოლა), 233
ლეკები, 201-2
ლორე, 266-67

მამლუქები, 40, 48, 240, 253-55
მანასკერტი (ბრძოლა), 132, 163
მანგლისი, 52, 202
მანიქეველები, 105, 109
მანსურა (ბრძოლა), 269-70
მარანდი, 245
მარაბდა (ბრძოლა), 78, 200, 214, 230, 260-61
მედინა, 8, 30
მელქიტები, 253
მექა, 30, 33, 219
მონღოლები, 39-40, 48, 64-67, 243, 253-55, 275
მოსული, 61, 63
მტკვარი, 214
მცირე აზია, 250, 271
მცხეთა, 192-94, 248
მჭადისჯვარი (ბრძოლა), 201

ნაზარეთი, 160
ნახიდური (ბრძოლა), 213

ნახჭევანი, 62
ნიშაპური, 64
ნორმანდია, ნორმანები, 115, 127, 179, 181, 184, 236, 241

ომაიანები, 44-46, 48
ოსმალეთი, ოსმალები, 11-12, 44, 48, 73, 77-83, 143, 213, 227, 256
ოძრხე, 244

პალესტინა, 13, 48, 122, 141, 157, 160, 186, 249, 255, 276

რამლა, 141, 160
რომი, რომაელები, 87, 90-92, 93-95, 97-98, 102-3, 105, 114-17, 119, 121-23, 128, 131, 134, 145-46, 148, 150-53, 156, 165-66, 169, 176-77, 179, 181-86, 188-89, 213, 219, 247, 250, 256-57, 267, 274-77
რუმი, 63, 68, 79
რუსთავი, 198
რუსეთი, 174

სამანიანები, 48
სამეგრელო, მეგრელები, 82
სამშვილდე, 198
სამცხე, 11, 69, 72, 75, 81, 195, 213, 228, 262, 265-66
საფარიანები, 48
საფრანგეთი, ფრანგები, 44, 56, 77, 125-26, 129, 138-40, 178, 180, 186, 188, 254, 269-71
საქსონია, 177
სელჩუკები (თურქ-სელჩუკები), 48, 53-54, 57, 61, 120-22, 132, 143, 151, 225, 228, 232, 234
სერბეთი, სერბები, 151-52, 174
სეფიანები, 12, 48, 75-77
სვეტის ციხე, 197, 264
სირია, 46-48, 57, 59, 64, 122, 125, 141, 144, 160, 233, 249, 252-55, 275-76
სიცილია, 115, 236, 241
სომხეთი, სომხები, 44, 48, 50, 59-60, 72, 160, 209, 212, 246, 250, 254
სოხუმი, 11
სუნიტები, 12, 36-37, 55, 81, 83, 227

ტაშირი, 266-67
ტაშისკარი (ბრძოლა), 214
ტიბერია, 160
ტრაპიზონი, 78-79, 256

უკრაინა, 174
უნგრელები, 177

ფატიმიანები, 46, 48, 140, 160
ფინიკია, 160
ფრანკები, 46, 48, 55, 59, 61, 112, 116, 121, 176, 179, 183, 187, 233-34, 236, 239, 252-53
ფრიგიდუსი (ბრძოლა), 213

ქართლი, 12, 51-53, 68, 74, 77, 80-81, 118, 192, 195, 203-4, 223, 226, 243, 250, 256, 267-68
ქართლ-კახეთი, 12, 78
ქისიყი (ქიზიყი), 201
ქუთაისი, 79, 202

ღაზიები, 60, 69-70, 75-77, 79-81
ღაზნევიანები, 48, 53

ყარაყოიუნლუ (შავბატკნიანები), 72-73, 262
ყარსი, 17, 73
ყვარლის ციხე, 231
ყივჩაღები, 151
ყიზილბაშები, 77-78, 199-200

შავფარიანები, 70
შავშეთი, 196-97
შამქორი (ბრძოლა), 62, 199, 205, 213, 216, 237-38, 245, 265
შვედეთი, 180
შიიტები, 36-37, 46, 55, 81, 83, 227
შირვანი, შირვანელები, 198, 233, 242
შრი ლანკა, 22

ჩაღათაელები, 67-68, 242
ჩივიტატი (ბრძოლა), 115
ჩინეთი, 44

ძაგემი, 78

ხაზარები, 46, 211
ხვარაზმელები, 50, 65-66, 266
ხლათი, 234

ჯავახეთი, 53, 216
ჯალაირიანები, 233
ჯაყელები, 11
ჯიქეთი, 199

ჰაიფა, 141
ჰამდანიანები, 46-47
ჰასტინგსი (ბრძოლა), 179
ჰატინი (ბრძოლა), 250, 252
ჰიჯაზი, 44
ჰომსი, 233

ტირაჟი 200 ცალი