

მეგობრის  
სახეობის  
რის  
სიმართლის  
საქმისთვის



მშვიდობის, დემოკრატიის და განვითარების  
კავკასიური ინსტიტუტი

რელიგია  
საზოგადოება  
და  
პოლიტიკა  
საქართველოში

თბილისი  
2016

**რედაქტორი** ნინო ღამბაშიძე

*რელიგია, საზოგადოება და პოლიტიკა საქართველოში*

პუბლიკაცია მომზადებულია მშვიდობის, დემოკრატიის და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტის მიერ შვეიცარული აკადემიური ქსელის (ASCN) და ფონდი ღია საზოგადოების ანალიტიკური ფონდის, ახალგაზრდა პროფესიონალთა განვითარების პროგრამის ფინანსური მხარდაჭერით.

პუბლიკაციაში შესულია ორი კვლევითი ანალიზის შემოკლებული ვერსიები. სრული ვერსიები გამოქვეყნდება მოგვიანებით.

**ISBN 978-99928-37-46-7**

*Religion, Society and Politics in Georgia*

Publication is prepared by Caucasus Institute for Peace, Democracy and Development with the financial support of The Academic Swiss Caucasus Net (ASCN) and Think Tank Fund of Open Society Foundations, Young Professional Development Program.

Publication includes short versions of two research papers. Full versions will be published later.

© The Caucasus Institute for Peace, Democracy and Development, 2016

© მშვიდობის, დემოკრატიის და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი, 2016

თბილისი, ა. წერეთლის გამზირი 72

ტელ. 2355154, ფაქსი 2355754

ვებ-გვერდი: <http://www.cipdd.org>

## შინაარსი

- ქრისტინე მარბველაშვილი. მართლმადიდებელი  
ეკლესიის გავლენა: პოლიტიკურ პროცესები  
და არჩევნები საქართველოში ..... 4
- სოფო ზვინაძე. „მე არ ვარ თათარი, მე ვარ მუსლიმი  
ქართველი“: რელიგიის ტრანსფორმაცია და რელიგიური  
იდენტობის რამდენიმე თავისებურება აჭარაში ..... 15

## მართლმადიდებელი ეკლესიის გავლენა: პოლიტიკურ პროცესები და არჩევნები საქართველოში

### მთავარი მიგნებები

#### *შესავალი*

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ერთ-ერთი ყველაზე ძლიერი საზოგადოებრივი ინსტიტუტია საქართველოში; მისი განსაკუთრებული ისტორიული როლი ხელისუფლებისა და საზოგადოების მიერ არის აღიარებული. შესაბამისად, ეკლესიას გავლენა აქვს საზოგადოებრივი ცხოვრების ფართო სპექტრზე, იქნება ეს განათლების სისტემა, სოციალური დაცვა თუ მორალურ-ზნეობრივი ასპექტი. ბოლო ერთიანი ეროვნული აღწერის მიხედვით, საქართველოს მოსახლეობის 83% მართლმადიდებელია (საქსტატი, 2016). შესაბამისად, მართლმადიდებელ ეკლესიას დომინანტი რელიგიის სტატუსი აქვს საქართველოში და გამოხატავს უმრავლესობის პოზიციას. თეოდორ ჰანფისა და გია ნოდის წიგნში ასახული კვლევის შედეგების მიხედვით, რესპონდენტთა მხოლოდ 12% ამბობს, რომ ლოცულობს რეგულარულად, შედარებით დიდია იმათი რიცხვი, ვინც ხშირად და ზოგჯერ ლოცულობს – 61%, ხოლო რესპონდენტთა 14% არასოდეს ლოცულობს (Hanf, Nodia 2000). აქედან გამომდინარე, მნიშვნელოვანია შევისწავლოთ ის მიმართებები და კავშირები, რაც მართლმადიდებელ ეკლესიასა და პოლიტიკურ პროცესებში ჩართულ სხვადასხვა აქტორს შორის ჩამოყალიბდა წლების განმავლობაში და დავადგინოთ, თუ რა გავლენა აქვს ეკლესიას საზოგადოებაზე.

დამოუკიდებლობის მოპოვებიდან დღემდე პოლიტიკური ელიტის წარმომადგენლები აქტიურად იყენებდნენ რელიგიის ფაქტორს ელექტორატის მხარდაჭერის მოსაპოვებლად. საპატრიარქოსა და მმართველ ხელისუფლებას შორის 2002 წელს გაფორმებულმა კონსტიტუციურმა ხელ-

შეკრულებამ ეს ურთიერთობა ფორმალურ ჩარჩოში მოაქცია. თუ საპატრიარქოს მივიჩნევთ როგორც საქართველოში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებში ჩართულ აქტორს, საჭიროა დავადგინოთ, რა არის ეკლესიის მოტივი და ინტერესი. ამისათვის, უპირველესად, უნდა ვიცოდეთ ორივე მხარის – პოლიტიკური ელიტის და მართლმადიდებელი ეკლესიის – პოზიციები.

ჩატარებული კვლევა ცდილობს დაადგინოს, რა გავლენა აქვს ეკლესიას პოლიტიკურ პროცესებზე საქართველოში, კონკრეტულად, რა როლს ასრულებს საარჩევნო პროცესებში და არჩევნების შედეგებზე მართლმადიდებელი ეკლესია და არსებობს თუ არა ეკლესიის ერთიანი პოზიცია. სიღრმისეული ინტერვიუები ჩატარდა პოლიტიკოსებთან, ეკლესიის წარმომადგენლებთან და ექსპერტებთან. თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სამღვდელოება, მეტწილად, უარს ამბობდა, მონაწილეობა მიეღო კვლევაში, რაც თემის სპეციფიკით შეიძლება აიხსნას – რელიგიის პოლიტიკური როლი ხომ ჯერ კიდევ ტაბუირებული თემაა საქართველოში. საველე სამუშაოები 2015 წლის დეკემბრიდან 2016 წლის თებერვლის ჩათვლით მიდინარეობდა.

### ***სახელმწიფოს და ეკლესიის ურთიერთობის მახასიათებლები***

სახელმწიფოსა და მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის ურთიერთობას საკონსტიტუციო ჩანაწერი განსაზღვრავს, კერძოდ, მუხლი 9, რომლის მიხედვითაც, „სახელმწიფო აღიარებს საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს საქართველოს ისტორიაში და მის დამოუკიდებლობას სახელმწიფოსგან“ (საქართველოს კონსტიტუცია, 2016); ასევე, საკონსტიტუციო შეთანხმება, რომელსაც 2002 წლის 14 ნოემბერს მოეწერა ხელი იმჟამინდელ პრეზიდენტ ელუარდ შევარდნაძესა და საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქ ილია მეორეს შორის. ეს ურთიერთობა არ შეიძლება დავახასიათოთ როგორც ასიმეტრიული, იგი უფრო სიმფონიას წარმოადგენს ამ ორ ინსტიტუტს შორის – ბიზანტიური ტრადიციის თანმიმდევრულ გაგრძელებას, როცა სახელმწიფო და ეკლესია ურთიერთშემავსებელ ურთიერთობას აყალიბებენ და ორივე ინსტიტუტი თანხმდება, რომ თანასწორნი არიან. როცა ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობაზე ვსაუბრობთ, არ უნდა გამოგვრჩეს რელიგიური ნაციონალიზმი, რომელიც დაახლოებით 1987 წლიდან დაიწყო და შეერწყა ეთნიკურ ნაციონალიზმს. თუმცა, როგორც გიგა

ზედანია ამტკიცებს, მართლმადიდებელი ეკლესია არ ყოფილა რელიგიური ნაციონალიზმის ნარატივების ავტორი, არამედ პოლიტიკური ელიტა და სამოქალაქო საზოგადოების წარმომადგენლები. მხოლოდ საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ დაიწყო ეკლესიამ, როგორც ინსტიტუტმა, ჩამოყალიბება და ამ ნარატივების შეთავსება (ზედანია, 2011).

ამის ნათელ მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ საკონსტიტუციო შეთანხმების პირველი მუხლი, სადაც ლაპარაკია „ურთიერთდამოუკიდებლობის პრინციპზე“ საუბარი, რაც, ერთი შეხედვით, უცნაური სიტყვათშეთანხმებაა და ოქსიმორონადაც შეიძლება აღვიქვათ. ასევე, პირველივე მუხლში სახელმწიფო და ეკლესია თანხმდება, რომ ითანამშრომლებენ და ხელშეკრულებებს დადებენ ერთობლივი ინტერესების სხვადასხვა სფეროში. ექსპერტები მიიჩნევენ, რომ გარკვეული სამართლებრივი ბაზის არსებობის მიუხედავად, საჭიროა ეკლესიის და სახელმწიფო ურთიერთობის დარეგულირება ცვლილებათა გზით:

*„არსებობს რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების ზოგადი სტანდარტები, მათ შორის, ვაცილებით მაღალ სტანდარტს ვეთავაზობს საერთაშორისო კონვენციები, მაინც არის და რჩება სივრცეები რელიგიის თავისუფლების სფეროში, სახელმწიფოს და რელიგიის ურთიერთობის სფეროში, სადაც უმჯობესი იქნებოდა მეტი რეგლამენტირება ყოფილიყო იმისთვის, რომ დაეცვა გამყოფი კედელი რელიგიასა და სახელმწიფოს შორის.“* (ექსპერტული ინტერვიუ)

საპატრიარქოს დაფინანსება მსჯელობის საგანია საზოგადოებაში. აღსანიშნავია, რომ საკონსტიტუციო ხელშეკრულების დადების დღიდან დღემდე სახელმწიფომ ეკლესიას 250 მილიონამდე თანხა გადაურიცხა. ამ თანხაში შედის როგორც სახელმწიფო ბიუჯეტიდან მიღებული ყოველწლიური 25 მილიონი ლარი, ისე ადგილობრივი თვითმმართველობებიდან და პრეზიდენტისა და მთავრობის სარეზერვო ფონდიდან გადარიცხული თანხები (ადამიანის უფლება სწავლების ცენტრი, 2014). გამოიკვეთა მოსაზრება, რომ ისეთი დიდი ინსტიტუციისათვის, როგორც არის საპატრიარქო, 25 მილიონი მცირე თანხაა, თუმცა მთავარი დისკურსი თანხის გადარიცხვის აუცილებლობის არარსებობის ირგვლივ ტრიალებს. ასევე მწვავედ დგას გამჭვირვალობის პრობლემა და ერთ-ერთი რესპონდენტის აზრით, ამ მხრივ, სახელმწიფომ სხვა ქვეყნის მაგალითს უნდა მიბადოს.

*„მხარს ვუჭერ იგივე საბიუჯეტო მოწყობის კუთხით გერმანიის მაგალითს, სადაც არიან რევისტრირებული, გამჭვირვალობა, სახელმწიფო ჩართულია მრევლის გადასახადების აკრეფის საკითხებში და მეტი არაფერი, ის, უბრალოდ, ტექნიკურ მხარეს ასრულებს.“* (ექსპერტული ინტერვიუ)

ოთხმოცდაათიანი წლების დასაწყისში, როცა სახელმწიფო ინსტიტუტები კრიზისს განიცდიდნენ, ეკლესია აღმოჩნდა ერთადერთი საზოგადოებრივი ინსტიტუტი, რომელმაც, გარკვეულწილად, შეითავსა სახელმწიფოს ფუნქციები და გამართულად მუშაობდა. როგორც ჯონსი აღნიშნავს, 9 აპრილის ტრაგედიის შემდეგ მართლმადიდებელი ეკლესია, ერთგვარად, ეროვნული ერთობის გარანტი გახდა (Jones, 1989). შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ეკლესიას გაუჭირდა მოპოვებული პოზიციების დათმობა სახელმწიფოს სასარგებლოდ და იგი დღემდე აქტიურად ცდილობს, გარკვეული გავლენა მოახდინოს სახელმწიფოს მიერ მიწოდებულ ისეთ სერვისებზე, როგორებიცაა: განათლება და სოციალური მომსახურება.

*„მე უკვე მიმაჩნია, რომ ეკლესიამ პოლიტიკური პროცესებისაგან მკაფიო დისტანცირების პოლიტიკა უნდა აირჩიოს. დღესდღეობით, ჩვენ ვერ ვიტყვით, რომ ეკლესიის ან ეკლესიის ცალკეული წარმომადგენლების ჩარევის ხარისხი სამოქალაქო და საერო საქმეებში პოზიტიურ როლს თამაშობს.“* (ინტერვიუ პოლიტიკოსთან)

*„გარკვეული მოლოდინებითაც აღჭურავს საზოგადოება ამ ინსტიტუტს და აქ უკვე ძალიან რთულია, როგორც საეკლესიო ლიდერმა, თუ ინსტიტუტმა გაავლო ის მკაფიო ხაზი, რომელიც შენს ინსტიტუციონალურ მოვალეობას უკავშირდება და ამ შემთხვევაში – ადამიანების სულიერ მსახურებას და იმ საკრალურ ვალდებულებებს შორის, რასაც საეკლესიო მოღვაწეობა ჰქვია და პოლიტიკური ჩარევები ერის ცხოვრებაში.“* (ექსპერტული ინტერვიუ)

რესპონდენტები სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის დინამიკაზე საუბრისას აღნიშნავდნენ, რომ, მეტწილად, ხელისუფალნი იჩენდნენ ურთიერთობაში ინიციატივას. ყველა ხელისუფალი, დაწყებული ელჟარდ შევარდნამით და დამთავრებული ბიძინა ივანიშვილით, ეკლესიის მხარდაჭერას იყენებდნენ როგორც იარაღს ლეგიტიმაციისათვის, ასევე, პოლიტიკური პროცესების დაბალანსება-შენარჩუნებისათვის. ამის ნათელ მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ შევარდნამის გადადგომის მცდელობასთან დაკავშირებული ცნობილი ფაქტი, როცა მაშინდელი პარლამენტის, „იმელის“ შენობაში მან გამოაცხადა პოსტიდან თავისი გადადგომა, გარეთ მიმდინარეობდა მასობრივი მიტინგი, კათალიკოს-პატრიარქი მივიდა შენობაში და საჯაროდ მისცა კურთხევა, როგორც მისი სულიერი ერის შვილს, რომ თანამდებობაზე დარჩენილიყო.

საკავშირის ხელისუფლება განსხვავებული ლიბერალური და დემოკრატიული რიტორიკის გამო მმართველობის დასაწყისში პასიური იყო ეკლესიასთან ურთიერთობისას, თუმცა 2007 წლის შემდეგ, როცა მათი პო-

პულარობა მოსახლეობაში მკვეთრად დაეცა, იგი შეეცადა ეკლესიის მხარდაჭერა გამოეყენებინა. 2009 წლისათვის ეკლესიისათვის ბიუჯეტიდან გაცემულმა თანხამ 25 მილიონ ლარზე მეტი შეადგინა, როცა 2008 წელს ეკლესიას მხოლოდ 9,521 მილიონი ლარი გადაეცა (ნეტგაზეთი, 2012). ეკლესიასთან ურთიერთობისას შევარდნაძეც და სააკაშვილიც ადამიანურ კაპიტალს იყენებდნენ, მათ შორის, ისეთ პიროვნებებს, რომელთაც პირადი გამოცდილება აკავშირებდათ ეკლესიასთან. ერთ–ერთი რესპოდენტის განცხადებით, ამის გამო დამოკიდებულება ეკლესიის მიმართ შეიცვალა.

*„აქედან შეიცვალა დამოკიდებულება ეკლესიის მიმართ. ისინი ეკლესიას და პატრიარქს უყურებდნენ როგორც სულიერ მამას და მათი განცდა, რომ ისინი წარმოადგენენ სახელმწიფოს, დაიკარგა სრულებით. სწორედ მაშინ მოხდა ამ პარადიგმის შრიფტი, როდესაც ეკლესიას მიენიჭა ეს საგანგებო ფუნქციები.“* (ექსპერტი, ინტერვიუ)

პოლიტიკოსებს უჭირთ დადასტურება იმისა, რომ ეკლესია პოლიტიკურ როლს თამაშობს. მათი გარკვეული ნაწილი აღნიშნავს, რომ არსებობენ საეკლესიო პირები, რომლებიც პოლიტიკური შინაარსის შემცველ განცხადებებს აკეთებენ. რესპოდენტთა გარკვეული ნაწილი პირად რწმენას იშველიებს თავისი მოსაზრების ასახსნელად. ეს, გარკვეულწილად, შესაძლოა ხსნიდეს რელიგიური მიკუთვნებულობის და რწმენის ხარისხის გავლენას მართლმადიდებელ ეკლესიასთან დამოკიდებულების ჩამოყალიბებაზე.

2012 წლის შემდეგ მოსულ ხელისუფლებას ეკლესიასთან ურთიერთობის ფორმები არსებითად არ შეუცვლია, თუ არ ჩავთვლით ბიძინა ივანიშვილის განცხადებას, რომ „პატრიარქსაც შეიძლება შეეშალოს“. ეს პატრიარქის ავტორიტეტის ერთგვარი ეჭვის ქვეშ დაყენება იყო. გამოკითხვების შედეგებით პატრიარქი დღემდე ყველაზე მოწონებად პირად რჩება საქართველოში, თუმცა უნდა აღინიშნოს რეიტინგის კლებაც, რადგანაც NDI-ს 2014 წლის აგვისტოს კვლევით პატრიარქი გამოკითხულთა 91%-ს მოსწონდა, ხოლო 2015 წლის აპრილის მონაცემებით ეს რიცხვი 87%-ს შეადგენს (NDI, 2015).

საპატრიარქტო, როგორც პოლიტიკურ-საზოგადოებრივი პროცესებით დაინტერესებული ინსტიტუტი, ცდილობს, დაპირისპირებული იდეოლოგიური და ნარატიული პოზიციები შეუთავსოს ერთმანეთს, რათა მოსახლეობის უდიდეს ნაწილთან აფილირება შეძლოს. ამ მიზანს, შეიძლება ითქვას, რომ ის წარმატებით ასრულებს, რაზეც პატრიარქის მაღალი რეიტინგი და, ზოგადად, საპატრიარქოს მუშაობით კმაყოფილების მაღალი დონეც მიუთითებს მოსახლეობაში. IRI-ის კვლევების 2014 წლის მონაცემებით, ინს-

ტიტუტებს შორის ეკლესიას ყველაზე დიდი სანდოობის მაჩვენებელი აქვს საზოგადოების მხრიდან. გამოკითხულთა 89% კმაყოფილია ეკლესიის მუშაობით, მაშინ, როცა იმავე პოლიტიკური პარტიების მუშაობას მხოლოდ 16% თვლის დამაკმაყოფილებლად და ეროვნული საარჩევნო კომისიას მხოლოდ 38% ენდობა (IRI, 2014). გამოიკვეთა მოსაზრება, რომ ეკლესიის რეიტინგი შესაძლოა განპირობებული იყოს პატრიარქის პირადი რეიტინგით და არა თვითონ საპატრიარქოს მუშაობის ხარისხით, თუმცა რესპონდენტთა უმრავლესობა 2013 წლის 17 მაისს წყალგამყოფად თვლის და მიაჩნია, ჰომოფობიასთან ბრძოლის საერთაშორისო დღეს მომხდარი ინციდენტის შემდეგ საპატრიარქოს ავტორიტეტი შეიერყა.

თავად მართლმადიდებელი ეკლესიის პოზიცია ამ მხრივ ერთგვაროვანია. ეკლესიას მიაჩნია, რომ სახელმწიფო უნდა ასრულებდეს საკონსტიტუციო შეთანხმების პირობებს, თუმცა არის რამდენიმე მუხლი, რომელიც უგულებელყოფილია. ეს ერთგვარი მინიმუმაც შეიძლება იყოს უფრო მეტი თანამშრომლობის საჭიროებაზე საპატრიარქოს მხრიდან. მართლმადიდებელი ეკლესია მიიჩნევს, რომ ის განსაზღვრავს ქვეყნის მორალურ და ზნეობრივ იმპერატივებს და, შესაბამისად, იგი ბოლომდე შეებრძოლება ყველას (მათ შორის, სახელმწიფოს), ვინც წინ გადაეღობება.

*„კონკრეტულად არის დებულებები, რომლებიც ითხოვენ თავის ამოქმედების მექანიზმს და პრაქტიკულად ეს ნაბიჯი არ გადადგმულა იმიტომ, რომ არის დეკლარირებული სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის პრინციპები. მაგრამ ამ პრინციპების განხორციელების ბერკეტები და საშუალებები არ არის ჯერ ჩამოყალიბებული.“* (ინტერვიუ სასულიერო პირთან)

როდესაც ეკლესიის პოლიტიკურ როლზე ვსაუბრობთ, მნიშვნელოვანია გავარკვეოთ, არსებობს თუ არა საპატრიარქოს ერთიანი პოზიცია. საკონსტიტუციო შეთანხმების მიხედვით, მართლმადიდებლურ ეკლესიას სახელმწიფოსთან ურთიერთობისას წარმოადგენს პატრიარქი და სინოდი. თუმცა ყოფილა შემთხვევები, როდესაც რომელიმე საეკლესიო პირის პოზიცია რადიკალურად განსხვავებული ყოფილა საპატრიარქოს ოფიციალური პოზიციისაგან ამა თუ იმ საკითხთან დაკავშირებით. რესპონდენტთა ნაწილი მიიჩნევს, რომ საპატრიარქოს პოზიციად არ უნდა ჩაითვალოს გარკვეული საეკლესიო პირების განცხადებები თუ ქმედებები.

*„ეკლესიურად არ არის ეს მისაღები, მაგრამ, მეორეს მხრივ, ის მოქალაქეა და მას აქვს თავისი სიმპატიები ან ნდობა, რომელი იქნება სასიკეთო ქვეყნისთვის. ეკლესიის კანონებით ეს დაუშვებელია, მაგრამ თვითონ ის ხალხი ზარალობს, ვინც ამას აკეთებს.“* (ინტერვიუ სასულიერო პირთან)

ეკლევამ აჩვენა, რომ საპატრიარქოს პოზიციის ამბივალენტური ხასიათი ნათლად გამოკვეთილია მის ღირებულებით სისტემაში. იგი, როგორც ტრადიციების დამცველი ინსტიტუტი, იდეოლოგიურად პოლიტიკაში კონსერვატიული ღირებულებების მქონე მემარჯვენე ფრთასთან ახლოს დგას, თუმცა ხშირია შემთხვევა, როდესაც საპატრიარქო ლიბერალური ღირებულების აფიშირებას ახდენს. საქართველოში არსებობს თავისებური იდეოლოგიური სპექტრის ორი კონტინიუმი: ერთია კონსერვატიული ღირებულებების მქონე, ანტიდასავლური პარტიები, რომლებიც ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნებას ნეიტრალიტეტის გამოცხადებაში ან რუსეთთან კავშირში ხედავენ, და მეორე, მკვეთრად პროევროპული პარტიები, რომელთა გაცხადებული მიზანიც ნატოსთან და დასავლეთთან თანამშრომლობაა. რა თქმა უნდა, აქ წარმოდგენილი სქემა ძალიან გამარტივებულია, რეალურად, ქართული პოლიტიკური სპექტრი გაცილებით მრავალფეროვანია და ამ ფონზე შემთხვევა, როდესაც ოჯახების მსოფლიო კონგრესს თბილისში საპატრიარქო სტუმრის სტატუსით პატრიარქი ესწრება, ხოლო პარალელურად სხვა მაღალი რანგის სასულიერო პირები ევროკავშირზე და მის სიკეთეებზე საუბრობენ ევროინტეგრაციის მინისტრთან ერთად ფონდ ღია საზოგადოების მიერ დაფინანსებული პროექტის ფარგლებში, ნათელი მაგალითი შეიძლება იყოს ზემოთ ნახსენები ამბივალენტურობისა. თუმცა როგორც მინესაშვილი აღნიშნავს, ძალზედ მნიშვნელოვანია, რომ ეკლესია ჩაერთოს დემოკრატიული ღირებულებების შესახებ დისკუსიაში და სამოქალაქო საზოგადოებასა და ეკლესიას შორის ღია კომუნიკაცია შედგეს (Minesashvili, 2015).

### ***ეკლესია და არჩევნები***

მართლმადიდებელი ეკლესიის გამოყენება ელექტორატზე ზემოქმედების ბერეკეტად მიღებული პრაქტიკაა საქართველოში არსებული პოლიტიკურ პარტიათა უმრავლესობისათვის. ამ მხრივ, გამორჩეული არც ერთი ხელისუფლება არ ყოფილა, ყველა თანაბრად ცდილობდა, მათ ხელში არსებული რესურსების მეშვეობით ეკლესიასთან აფილირების ხარჯზე მოსახლეობის საარჩევნო სიმპათიებზე ზემოქმედება მოეხდინა. რაკი ეკლესია ტრადიციული ინსტიტუტია, მსგავსი ღირებულებების მქონე პარტიები უფრო ადვილად ურთიერთობენ ეკლესიასთან, ვიდრე გაცხადებულად ლიბერალური ღირებულებების მქონე პოლიტიკური გაერთიანებები. ტენდენცია მაინც ერთია: საქართველოში ჩატარებული წინასაარჩევნო კამპანიების უმრავლესობა რელიგიური შტრიხებით არის და იყო შედგენი-

ლი. თუმცა გამოჩნდა, რომ ეკლესიის მოტივი მხოლოდ იდეური მოკავშირის ძებნა არ არის, მას მმართველ პარტიასთან ურთიერთობის გაუარესება არ უნდა. აღნიშნული კვლევა ყურადღებას ამახვილებს 2012 წლის არჩევნებზე, როგორც განსაკუთრებულ შემთხვევაზე საქართველოს არჩევნების ისტორიაში, როცა საეკლესიო პირების ჩართულობა რეკორდულად მაღალი იყო წინასაარჩევნო პერიოდში. ამ აქტივობის განსაკუთრებულობას ყველა სხვადასხვაგვარად ხსნის, თუმცა გამოიკვეთა ტენდენცია, რომ, გარკვეულწილად, ეკლესია საზოგადოების დაკვეთას ასრულებდა.

*„2012 წლის არჩევნებს სხვა სპეციფიკა ჰქონდა. ეს იყო ერთიანი საზოგადოებრივი პროტესტის ფონზე მიმდინარე პოლიტიკური პროცესი და არამართო ეკლესია, მაგალითად, კულტურის სფერო მთლიანად იყო ჩართული ამ პროცესში. ეს არჩევნები განსხვავდებოდა ყველა სხვა არჩევნებისგან იმით, რომ საზოგადოების ყველა ნაწილმა, მათ შორის, ეკლესიამაც მოახერხა გაერთიანება.“* (ინტერვიუ ექსპერტთან)

*„ის, რომ მოსახლეობის უმრავლესობა ნდობას უცხადებს ეკლესიას, ეგ სხვა საკითხია. თვითონ ნაციონალურმა მოძრაობამ შეუწყო ხელი ამ შედეგებს თავისი ძალადობრივი მოქმედებებით... ამიტომ წაავო მან (მიშამ) და დაბრალდა ეკლესიას.“* (ინტერვიუ სასულიერო პირთან)

სასულიერო პირების მიერ გარკვეული პოლიტიკური პოზიციის დაფიქსირება წინასაარჩევნო პერიოდში განსაკუთრებით 2012 წელს შეიმჩნეოდა, იყო რამდენიმე ინციდენტიც 2013 და 2014 წლებშიც, თუმცა არა უწინდელი ინტენსივობით. საპატრიარქო თითქმის ყოველთვის ემიჯნება პოლიტიკურ განცხადებებს და კვლევის მიხედვითაც დაფიქსირდა, რომ ნებისმიერ ინდივიდს, მათ შორის, ეკლესიაში მოღვაწე მღვდლებსაც უფლება აქვთ გამოხატონ თავისი აზრი კონკრეტული თემის ირგვლივ. 2012 წლის 6 ივნისის წმინდა სინოდის განჩინებაში ვკითხულობთ, რომ: „წმინდა სინოდზე აღინიშნა, რომ ეკლესია ყოველთვის იყო ქვეყნის გამაერთიანებელი ძალა და მისი ეს ფუნქცია დღეს, არჩევნების წინა პერიოდში, განსაკუთრებით სჭირდება საქართველოს. ამიტომაც კატეგორიულად მიუღებელია ღვთისმსახურთა მონაწილეობა რომელიმე პარტიის პოლიტიკურ აქციაში. ეკლესია არის ნეიტრალური, საყოველთაო და მისი წევრია ნებისმიერი პოლიტიკური შედეგების ადამიანი.“ (მართლმადიდებლური ფორუმი, 2012)

არჩევნებში ეკლესიის როლზე საუბრისას, რესპონდენტთა უმრავლესობა მიიჩნევს, რომ 2012 წლის არჩევნებში გარკვეული როლი შეასრულა მართლმადიდებელმა ეკლესიამ, თუმცა იგი წარმოადგენდა ერთ-ერთ ფაქტორს და მას არჩევნების შედეგების განსაზღვრაში გადამწყვეტი როლი არ

უთამაშია. მაშინდელი პოლიტიკური დისკურსი მიანიშნებდა, რომ ეკლესიას დაძაბული ურთიერთობა ჰქონდა ნაციონალურ მოძრაობასთან, განსაკუთრებით, მათი მმართველობის ბოლო წლებში (Lorusso, 2013) და 2012 წელს მხარს უჭერდა ქართულ ოცნებას. 2012 წლის წინასაარჩევნო პერიოდის პოლიტიკურ ქადაგებათა უმეტესობა სწორედ ამ ტენდენციას ასახავდა (კახეთის საინფორმაციო ცენტრი, 2012). ყოფილი პრემიერის და იმჟამინდელი ქართული საარჩევნო სიის პირველი ნომრის 2012 წლის 6 აგვისტოს განცხადებით: „საკამუილმა მოახერხა და ჩვენი სამღვდელთაგან დაუპირისპირა ერთმანეთს...ნაციონალური არხებით გამუდმებით ტრამპახობენ იმ მღვდელთათვის, რომლებიც ხოტბას ასხამენ საკამუილს, ხოლო დაუფარავი აგრესიით მოიხსენიებენ ყველას, ვინც გაბედა და „ქართული ოცნების“ მხარდაჭერა გამოთქვა... ჩვენ ამ დაპირისპირებას დავამთავრებთ და ეკლესიას გავანთავისუფლებთ ნებისმიერი ზეწოლისგან და პოლიტიკური წნეხისგან და სიტყვას გაძლევთ, რომ სახელმწიფო აღარასოდეს ჩაერევა ეკლესიის შიდა საქმეებში“ (Civil.ge, 2012).

საინტერესოა განმეორდება თუ არა იგივე ტენდენცია მომავალი საპარლამენტო არჩევნების დროს, რომელიც მოსალოდნელია, რომ მეტად პოლარიზებული იყოს. რესპონდენტთა სრული უმრავლესობა აღნიშნავს, რომ 2016 წლის არჩევნებში ეკლესიის მინიმალური ჩართულობაა მოსალოდნელი, თუმცა, სავარაუდოდ, ეკლესია არსებული ხელისუფლების შენარჩუნებას დაუჭერს მხარს.

„ახლა საქართველოს მთავრობასა და ეკლესიას შორის ჰარმონია და სიმფონიაა. რა თქმა უნდა, ყველა პოლიტიკური ძალა ეცდება ეკლესიის ავტორიტეტის გამოყენებას. იპოვიან თავის მომხრე ეპისკოპოსებს, მაგრამ მე მაინც მგონია, რომ მართლმადიდებელი ეკლესია, ძირითადად, პატრიარქის ხელმძღვანელობით, პრაგმატულ მხარდაჭერას გაუწევს დღევანდელ ხელისუფლებას, ქართულ ოცნებას.“ (ინტერვიუ პოლიტიკოსთან)

## დასკვნა

სეკულარული სახელმწიფოს ურთიერთობა დომინანტ რელიგიასთან ყოველთვის განსაკუთრებულ ხასიათს ატარებს, თუმცა შესაძლოა საქართველოს მაგალითი რეგიონის მასშტაბით გამორჩეული არ იყოს, რადგანაც ურთიერთობის იგივე მახასიათებლები შეინიშნება რუსეთში, სომხეთსა და უკრაინაში. საჭიროა გადაინხედოს კანონმდებლობა, საკონსტიტუციო შეთანხმება და მოხდეს მათი მორგება თანამედროვეობის მოთხოვნების მიხედვით.

ნებთან. ასევე, აუცილებელია კონსტრუქციული რიტორიკა შენარჩუნდეს ეკლესიის წარმომადგენლებთან დიალოგისას არასამთავრობო ორგანიზაციებისა და სახელმწიფოს მიერ. თავის მხრივ, საპატრიარქოს მართებს მეტი გამჭვირვალობა შექმნილი ინფორმაციული ვაკუუმის გასაფანტად და სამოქალაქო საზოგადოებასთან ნდობის აღსადგენად. ახლად შექმნილი რელიგიის სააგენტო არ არის ეფექტური მედიუმი სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის ამ ცვლილებებზე შეთანხმებისათვის.

კვლევის შედეგად გამოვლინდა, რომ:

- ეკლესია არაფორმალური თუ ფორმალური არხების საშუალებით გავლენას ახდენს პოლიტიკურ პროცესებზე ქვეყანაში
- სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა არის ჰარმონიული
- ტრადიციულ ღირებულებათა სისტემაზე დაფუძნებული კონსერვატიული იდოლოგიის მქონე პარტიები პოლიტიკაში ეკლესიის როლის გაზრდას მიესალმებიან
- ლიბერალური იდეოლოგიის მქონე პარტიები აღიარებენ ეკლესიის პოლიტიკურ როლს, თუმცა გავლენის შემცირების გზებზე ვერ/არ საუბრობენ
- ეკლესიის როლი პოლიტიკაში არის ტაბუირებული თემა საქართველოში
- ეკლესიის ირგვლივ ინფორმაციული ვაკუუმის არსებობა განაპირობებს არასწორი შეხედულებების ჩამოყალიბებას საპატრიარქოსა და, ზოგადად, სამღვდელოების სესახებ
- ეკლესიის ჩართულობა საარჩევნო პროცესში გადაწყვეტი სასიათის არასოდეს ყოფილა, თუმცა 2012 წელს მათმა პოზიციამ მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა მოსახლეობის განწყობის ფორმირებაში

## ბიბლიოგრაფია:

- ადამიანის უფლებათა ცენტრი, ცენტრალური და ადგილობრივი ხელისუფლების მიერ რელიგიური ორგანიზაციების დაფინანსების პრაქტიკა, 2014.
- კავკასიის ბარომეტრი, 2015.  
<http://caucasusbarometer.org/en/cb2015ge/RELSERV/>
- კახეთის საინფორმაციო ცენტრი <http://ick.ge/articles/11434-2012-07-04-12-33-48.html> 4 ივლისი, 2012.

- მართლმადიდებლური ფორუმი. წმინდა სინოდის განჩინებანი, 2012 წლის 22 ივნისი <http://church.ge/index.php?showtopic=9762>
- ნეტგაზეთი, ეკლესიისთვის გაცემული სახელმწიფო ქონება და ფული, 4 დეკემბერი, 2012 <http://netgazeti.ge/news/17953/>
- საკონსტიტუციო შეთანხმება <http://patriarchate.ge/geo/eklesia/saeklesio-samartali/konstituciuri-shetanxmeba-saqartvelos-saxelmwifosa-da/>
- საქართველოს კონსტიტუცია <http://www.parliament.ge/ge/kanonmdebloba/constitution-of-georgia-68>
- სტატისტიკის ეროვნული სამსახური. მოსახლეობის 2014 წლის საყოველთაო აღწერის ძირითადი შედეგები, 28 აპრილი, 2016.
- Civil.ge. ივანიშვილის საარჩევნო კამპანიის აქცია ბათუმში, 2012, 6 აგვისტო. <http://www.civil.ge/geo/article.php?id=25788>
- Theodor Hanf, Ghia Nodia. Georgia Lurching to Democracy, from agnostic tolerance to pious Jacobinism: Societal change and people's reactions. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2000. Chapter 7: Religion and Identity.
- IRI, საზოგადოებრივი აზრის კვლევა, 2014. [http://www.iri.org/sites/default/files/wysiwyg/georgia\\_2016.pdf](http://www.iri.org/sites/default/files/wysiwyg/georgia_2016.pdf)
- Jones S.F; Soviet Religious Policy and the Georgian Orthodox Apostolic Church: From Khrushchev to Gorbachev.
- Lorusso Marilisa, Georgian Secularism between Modernizations and Democratization: Minority Issues and Social Cohesion. ISPI, Analysis No, 174, 2013.
- Minesashvili Salome, Can Georgian Orthodox Church Contribute to the Democratization Process? GIP policy paper, January 2015.
- NDI, საზოგადოებრივი აზრის კვლევა, 2015 წლის აპრილი და 2014 აგვისტო. <https://www.ndi.org/georgia-polls>
- Zedania Giga, Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region. Vol 3, 2011. The Rise of Religious Nationalism in Georgia.

## „მე არ ვარ თათარი, მე ვარ მუსლიმი ქართველი“: რელიგიის ტრანსფორმაცია და რელიგიური იდენტობის რამდენიმე თავისებურება აჭარაში

### შესავალი

დამოუკიდებლობის შემდეგ საქართველო, სხვა პოსტსოციალისტური ქვეყნების მსგავსად, სისტემური ტრანსფორმაციის პროცესში ისეთი გამოწვევების წინაშე დადგა, როგორებიცაა: ეთნიკური და რელიგიური პლურალიზმი, სამოქალაქო ინტეგრაცია, სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნის საკითხი.

პოსტსოციალისტურ ქვეყნებში ორი პარალელური პროცესი განვითარდა: იზრდებოდა როგორც რელიგიურობა, ისე ნაციონალიზმი (Spohn 2009, Beyme 1994, Müller/Pickel 2002). მეცნიერთა ნაწილი მიიჩნევს, რომ ტრანსფორმაციის პერიოდში ნაციონალიზმის და რელიგიურობის აღმავლობა იდეოლოგიურმა ვაკუუმმა გამოიწვია (Pollack 2003, Bayeme 1994). ზოგი მეცნიერის აზრით, აღნიშნული პროცესი საერთო ტრენდის - 'რელიგიების დაბრუნების' - ბუნებრივი გამოხატულებაა (რიზებროტი 2001). დღეს სეკულარიზაციის კლასიკური პარადიგმა, რომ მოდერნიზაცია აუცილებლობით იწვევს რელიგიის როლისა და მნიშვნელობის შემცირებას, ჩაანაცვლა დესეკულარიზაციის თეორიამ (Berger 1999). ამ ტენდენციის ფონზე რელიგიის მნიშვნელობის ზრდა ან „დაბრუნება“ შეიძლება იყოს რეაქცია მოდერნიზაციასა და პლურალიზმზე ან სულაც მათი თანმხლები პროცესი. რელიგიის სოციოლოგები ვარაუდობდნენ, რომ მოდერნიზაციის და სეკულარიზმის ახალი ტალღა პოსტკომუნისტურ ქვეყნებში შექმნიდა რელიგიის ისეთსავე მდგომარეობას, როგორიც არის დასავლეთი ევროპის ქვეყნებში (Bruce 1992, Pollack 2003, 2009, Spohn 2009). ამ შეხედულების კრიტიკოსები ყურადღებას ამახვილებენ აღმო-

საკლეთი ეროპის ქვეყნებში რელიგიური კულტურის თავისებურებაზე (Norris/Inghelhart 2004), სისტემური ტრანსფორმაციის სხვადასხვა განვითარებაზე და, პარალელურად, ნაციონალიზმის აღმავლობაზე. ასე რომ, პოსტკომუნისტურ საზოგადოებაში რელიგიის ტრანსფორმაციის განსხვავებულ სურათს ვიღებთ (Gellner, Tomka 1995, 1996). ამ მოსაზრებაზე დაყრდნობით, უკეთ შეიძლება აიხსნას საქართველოში, კერძოდ, აჭარაში მიმდინარე პროცესები.

უნდა აღინიშნოს, რომ პოსტკომუნისტურ ქვეყნებში ნაციონალიზმის და რელიგიურობის აღმავლობის პარალელურად მიმდინარეობს სეკულარიზაციის პროცესი. აქ საზოგადოების ტრანსფორმაცია უფრო მრავალმრიანია. სეკულარიზმი, მოდერნულობა, რელიგიურობის და ნაციონალიზმის აღმავლობა მთელი თავისი კომპლექსურობით ახალ კითხვებს ბადებს: იწვევს მოდერნიზაციის ახალი ტალღა რელიგიურობის შემცირებას? იქნებ პირიქით: რელიგიურობის და ნაციონალიზმის აღმავლობა მოდერნიზაციის თანმზღები პროცესია ან თავდაცვის რეაქცია? როგორ ეხება ეს საკითხი საქართველოში მიმდინარე რელიგიურ პროცესებს, კერძოდ, აჭარას? როგორ მიმდინარეობს რელიგიური ტრანსფორმაცია და მუსლიმური იდენტობის ფორმირება ისეთ ქვეყანაში, სადაც ქრისტიანული რელიგია არის დომინანტური?

თანამედროვე სამეცნიერო დისკურსში იდენტობის შესახებ მეტი ყურადღება მის პოლიტიკურ და კულტურულ განზომილებებს ეთმობა. იდენტობის განსაზღვრაში წინ წამოიწია კოლექტიური მენსიერების (Halbwachs 1992) და კულტურული მენსიერების (Assmann 1988) როლმა. კულტურული მენსიერება და კულტურა, როგორც სიმბოლური სინამდვილე (Geertz 1993), გაჯერებულია რელიგიური სურათ-ხატებით, სიმბოლოებით, ნარატივებით, რაც მოდერნულ დროშიც ინარჩუნებს მნიშვნელობას. კულტურული მენსიერება განსაზღვრავს ინდივიდის იდენტობას, იმავდროულად, ინდივიდიც ის, ვინც „ქმნის“ მას (Assmann 2006). ინდივიდის იდენტობის ჩამოყალიბება, ისე როგორც სოციალიზაცია, დაუსრულებელი პროცესია (Hall 1994). იდენტობა “as an as-yet-unfulfilled, unfinished task” მუდმივად ინტერაქციის და კონსტრუირების პროცესშია (Baumann 2004, 14).

დამოუკიდებლობის შემდეგ პოსტსაბჭოთა საქართველოში კულტურული იდენტიფიკაციის, რელიგიურობის „გახსენების“ და ნაციონალურობის ახალი ეტაპი დაიწყო, რაც ღლემდე გრძელდება.

საქართველოში ნაციონალური იდენტობის ხელახალი განსაზღვრის პროცესში ორი ნარატივი ეჯახება ერთმანეთს. პირველია ეთნიკურ-რე-

ლიგიური ნაციონალიზმი, რომელიც ხაზს უსვამს როგორც ქრისტიანული კულტურის უპირატესობას და მნიშვნელოვანებას, ისე სისხლით ნათესაობას; მისთვის „ქართველობა ნიშნავს ქრისტიანობას“. მეორეა მოდერნული ნაციონალიზმი, რომელიც ინკლუზიური ბუნებისაა და ამოდის მოქალაქეობის პრინციპიდან, რაც გულისხმობს ერთობის განცდას განურჩევლად რელიგიისა. დამოუკიდებლობის შემდეგ ქართული ნაციონალიზმის აღზევება გამოკვეთილად ეთნიკური ნაციონალიზმის ხასიათს ატარებდა. ამას კარგად გამოხატავდა პირველი პრეზიდენტის სიტყვები: „საქართველო ქართველებისთვის!“. თუ ადრეულ 90-იან წლებში „ქართველი ერის სულიერი მისიის“ და რელიგიური დისკურსის წარმმართველი ეროვნული მოძრაობა იყო, მოგვანებით ნაციონალური ნარატივის „მთხრობელი“ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია გახდა. ნაციონალურმა დისკურსმა ეკლესიის ავტორიტეტის ზრდასთან ერთად სულ უფრო და უფრო რელიგიური ელფერი შეიძინა. ამ დისკურსში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს აჭარის საკითხს. 90-იანი წლებიდან, და უფრო ადრეიდანაც, ინტელექტუალები და ეროვნული მოძრაობის ლიდერები იწყებენ „მოწოდებას“, რომ აჭარლები „ისევე უნდა გაქრისტიანდნენ“. აჭარის ისტორიას და მისი ქრისტიანული წარსულის „გახსენებას“ ეძღვნება საგაზეთო სტატიები, ტელეგადაცემები. „აჭარა საქართველოს ის კუთხეა, სადაც ანდრია პირველწოდებულმა პირველად იქადაგა ქრისტიანობა... სადაც პირველად დაირწა ქრისტიანობის აკვანი“. პატრიარქი ილია II 1989 წელს თავის ქადაგებაში აღნიშნავს ქრისტიანობის ქადაგების მნიშვნელობას აჭარაში; მისი თქმით, „დაწყებულია აჭარის მოსახლეობის დედაეკლესიასთან დაბრუნება“. 1989 წელს პატრიარქმა პირველად ჩაატარა საყოველთაო ნათლობის რიტუალი; „ხუთი ათასზე მეტი კაცი მოინათლა ბათუმში. ვისაც ვსურთ, აქაც მოგნათლავთ, გამოვგზავნი მღვდელმთავრებს, თუ საჭირო იქნება, მეც ჩამოვალ და მოგნათლავთ.“<sup>1</sup>

კვლევის მიზანი იყო შეგვესწავლა რელიგიის ტრანსფორმაციის საკითხები პოსტსაბჭოთა აჭარაში და პასუხები გავცეცა შემდეგ კითხვებზე: აჭარლები უბრუნდებიან ისლამს, როგორც ტრადიციულ რელიგიას, თუ ხდება მათთვის ისლამის, როგორც წმინდად რელიგიური განცდის, ახლად აღმოჩენა მოდერნიზაციის პირობებში? როგორ აღიქვამს მუსლიმი აჭარელი საკუთარ თავს ქართულ „წარმოსახვით საზოგადოებაში“? როგორი მიმართებაა აჭარაში ისლამურ იდენტობას და ნაციონალურ იდენტობას შორის?

<sup>1</sup> ჟურნ. „ჯვარი ვახისა“, თბილისი, 1998, 1, 60

## ისლამური რელიგიური პრაქტიკა აჭარაში

*„დედაჩემი ლოცულობს, მაგრამ დიდი სიხშირით არა, როგორც ეს საჭიროა. მამაჩემი მხოლოდ ბაირამის დღესასწაულებზე ლოცულობს. დები არ ლოცულობენ, მაგრამ პატივს სცემენ ყველაფერს ისე, როგორც ყველა მუსლიმი ადამიანი.“*

საბჭოთა სეკულარიზაციის პოლიტიკამ რელიგიური ფონი ყველაზე მეტად აჭარის ურბანულ ნაწილში შეცვალა. აჭარის მთიანეთში მოსახლეობამ მეტ-ნაკლებად შეინარჩუნა რელიგიური ტრადიცია. როგორც რესპონდენტები იხსენებენ, მათი მშობლები ჩუმად მაინც ასრულებდნენ რელიგიურ რიტუალებს, მარხულობდნენ, ყურბანს ჩუმად მთაში კლავდნენ. ისლამურმა რელიგიურმა პრაქტიკამ საბჭოთა პერიოდში შეიცვალა როგორც ფორმა, ისე ადგილი და ინტენსივობა. „მარხვას იცავდნენ ფარდაჩამოფარებულ ფანჯრებს იქით ბაბუა-ბებიების თაობა. ყურბანის დაკვლის დრო როცა იყო, მალულად კლავდნენ, ძალიან რთულად ინახავდნენ რწმენას“.

ისლამური რელიგიური რიტუალები აჭარაში ორ კატეგორიად შეიძლება დაიყოს: ერთი, წმინდად რელიგიური მნიშვნელობის პრაქტიკა, როგორებიცაა: ყოველდღიური ლოცვა (ნამაზი), მარხვა, ყურანის კითხვა, წყალობის გალება, ყურბანი (მსხვერპლშეწირვა), წინადაცვეთა, მეორე, რიტუალები, რომლებიც არ არის ყველა ისლამურ ქვეყანაში ან განსხვავებულად სრულდება: მეველუდი ან მეველუდის მთვარე,<sup>2</sup> მასთან ერთად გავრცელებული ტრადიციის მიცვალებულთა საფლავების მონახულება და სპეციალურად ამ დღისთვის მომზადებული ჰალვის მიტანა საფლაოზე, ასევე, დაკრძალვის თუ ქორწინების ცერემონიები.

აკლევის მიხედვით, თითქმის ყველა მუსლიმი ასრულებს რელიგიურ რიტუალს. რელიგიური პრაქტიკის სიხშირის მიხედვით შეიძლება გამოვყოთ სამი ჯგუფი: 1. უფროსი თაობა, რომელიც საბჭოთა პერიოდში ჩუმად ასრულებდა რელიგიურ რიტუალებს, ძირითადად, იცავდა მარხვას და მეველუდს და მხოლოდ დამოუკიდებლობის შემდეგ დაიწყო ჯამეში სიარული. „სოფელში ვცხოვრობდი, მეჩეთი არც გვექონდა, მერე გაიხსნა ჯამე და ალბათ 2000 რაღაც წელს ვიყავი ჯამეში, სხვა მუსლიმ მეზობელ ქალთან ერთად. თუმცა არ დავდიოდით ხშირად, ძირითადად კაცები ლოცულობდნენ, დადიოდნენ ჯამეში,“ იხსენებს ნ8 წლის ელენე. 2. შუ-

<sup>2</sup> მეველუდი (მუჰამედის დაბადების დღე) – ამ დღეს მორწმუნეები იყრიებიან ერთ-ერთ ოჯახში და კითხულობენ ყურანს. ამ დღისთვის მზადდება სპეციალური ტკბილეული. სხვა მუსლიმურ თემში გვხვდება ამ ტრადიციის სხვა სახელი „ზიქრი“ (ჩრ.კავკასიაში)

ახნის თაობა, რომელიც საკუთარ თავს მუსლიმად თვლის იმიტომ, რომ „ყველანი მუსლიმები იყვნენ, მშობლები. აჭარაში ტრადიციული რელიგია ისლამია“. ეს თაობა თითქმის არ ასრულებს რელიგიურ პრაქტიკას. მათ სოციალიზაცია გაიარეს გარდამავალ პერიოდში, საბჭოთა კავშირის ბოლოს და დამოუკიდებელი საქართველოს პირველ პერიოდში. მათთვის ისლამი კულტურის და ტრადიციის ნაწილია. ელენე ნძ წლის ქმრის შესახებ ამბობს: „თავისებური დამოკიდებულება ჰქონდა, თითქოს თავისი რელიგია ჰქონდა, ვერც იმას იტყოდი, რომ ღმერთის არ სწამდა. ხანდახან ჩემთან ერთად მარხულობდა კიდევ.“ 3. ახალგაზრდები, რომლებმაც, მიუხედავად ისლამური გარემოსი (მშობლები, ბებია-ბაბუა მუსლიმები ჰყავთ), გვიან გააცნობიერეს ისლამური იდენტობა. ისინი განსაკუთრებით მოწადინებული არიან ისწავლონ არაბული, შეასრულონ ყველა რიტუალი. გოგოებიცა და ბიჭებიც დადიან ყურანის სკოლაში (მედრესეში), გოგონები ატარებენ ჩადრს, ბიჭები ხაზს უსვამენ, რომ განსხვავებით სხვა მუსლიმებისგან არ სვამენ, არ ეწევიან. „ახლა თანდათან საქართველოში ჩვეულებრივი მუსლიმი მანდილოსნის ვალდებულებაა თავსაფრით და სხვა სამოსით ჩაცმულობა. როდესაც ასე ჩაცმული მანდილოსნები ახლად შემოვიდა ქალაქში, ყველა ტერორისტთან ასოცირდებოდა, რომ ეს ვინ არის, რა ჩაცმაა, ვინც ამას ფიქრობს, იმან არ იცის ისლამი.“ (გია 42 წლის) 3. მუსლიმი ახალგაზრდები, რომლებიც თავს მუსლიმებად თვლიან, მაგრამ „ველარ ახერხებენ ყველაფრის შესრულებას“. ამის მიზეზად უნივერსიტეტში სწავლას და მუშაობას ასახელებენ. აქ შეიმჩნევა რელიგიის პრივატიზაციის ტენდენციები, რაც ინდივიდუალიზაციის პროცესმა, ცხოვრების რიტმის და წესის შეცვლამ გამოიწვია. ყველა მუსლიმი აღნიშნავს მეველდს, ბაირამს, ყურბან ბაირამს და ეს არის მათი კულტურული და რელიგიური იდენტობის მნიშვნელოვანი ნაწილი.

ამ დღესასწაულებს რელიგიურთან ერთად კულტურული მნიშვნელობა აქვს. ეს ტრადიცია აერთიანებს აჭარლებს, როგორც მუსლიმებს, ისე ქრისტიანებს და არარელიგიურ ადამიანებს. მეველდი, რომელიც მუსლიმისთვის რელიგიური დღესასწაულია, ქრისტიანისთვის ოჯახის, ერთობის, მიცვალებულთა პატივის მიცემის დღეა. როგორც რესპონდენტები ყვებიან, ამ დღეს ქრისტიანებიც ულოცავენ მუსლიმებს, თავადაც აკეთებენ სარიტუალო ტკბილეულს – ჰალვას. ქრისტიანი აჭარლები მონათვლის შემდეგაც ავრძელებენ ამ ტრადიციას, რადგან მათ ან ოჯახის წევრი ჰყავთ მუსლიმი ან გარდაცვლილი მშობელია მუსლიმი. იგივე ხდება აღდგომის და შობის დღესასწაულებზეც. მუსლიმები ულოცავენ ქრისტიან მეგობრებს: „ვეურეკავ ჩემს მეზობლებს და ვულოცავ აღდგომას“, გვეუბნება ერ-

თი რესპონდენტი, სხვა კი სიამოვნებით აღნიშნავს, რომ ამ დღეს ახლობლებთან წასულა პასკის საჭმელად.

რელიგიური პრაქტიკის ასეთი ჰიბრიდულობა გავრცელებულია იმ მხარეში, სადაც რამდენიმე რელიგიური ტრადიცია თანაარსებობს. ხშირად ვხვდებით გაზიარებულ ტრადიციებს, დღესასწაულებს. „რამდენი ქრისტიანია და მინც მუსლიმანურ სიტყვებს იძახიან, კარებს გააღებენ და „ბისმილა“ ამბობენ, „ბისმილაი რაჰმანი რეხიმ“ – რომ დასხდებიან იტყვიან ასე ... ქრისტიანია, ვიცნობ და, როცა მესალმება მე და სხვებს „სალამალეიქუმ“. ამიტომ ვთვლი, რომ ტრადიციულია, ამბობენ არა რელიგიის გამო მუსლიმანურ სიტყვებს, არამედ ტრადიციის გამო, ასე ახსოვთ, ასე არიან ბავშვობიდან შეჩვეულები“ (21 წლის მინდია). აჭარაში ეს „რელიგიური სიანგლოვე“ სოციალური ურთიერთობის და მშვიდობიანი თანაცხოვრების წყაროა. თეოლოგიურად უფრო განათლებული ახალგაზრდა მუსლიმების მხრიდან არ შეიმჩნევა ხალხური ისლამის ან ადგილობრივი ტრადიციის კრიტიკა. აქ არც თაობათა შორის დაპირისპირებას აქვს ადგილი, განსხვავებით პანკისისა და ჩრდილო კავკასიისა.

## **„ღვთის წყალობით, მუსლიმი ვარ“ – ისლამი წინაპრების რელიგია**

*„ისლამი ბებიამ შემაყვარა“*

კულტურულ მენსიერებაში აღბეჭდილი ნარატივი და სიმბოლოები განსაზღვრავს ინიდივიდის კოლექტიურ იდენტობას. ერთობის განცდა, მიეკუთვნებოდე ამა თუ იმ კულტურას, ეს არის არა ფსიქოლოგიური, არამედ სოციალიზაციის პროცესში მიღებული გამოცდილება. კულტურულ მენსიერებაში, რომელიც აკავშირებს წარსულს აწმომოსთან და ქმნის სამომავლო ორიენტაციის სურათს, ერთ-ერთ წამყვან როლს თამაშობს რელიგია (Assmann 2006). შეიძლება განსხვავებული იყოს რელიგიური პრაქტიკის შესრულება, მისი ინტენსივობა, მაგრამ ყველასთვის მნიშვნელოვანია საკუთარი თავის მუსლიმად აღქმა. ესაა მათი ბუნებრივი მდგომარეობა. „*იმიტომ, რომ აჭარაში ისლამია ტრადიციული რელიგია...იმიტომ, რომ მე დაბადებიდან ვარ მუსლიმანი, მუსლიმანურად მზრდიდნენ...უბრალოდ, ბავშვობიდან მე ეს რწმენა მქონდა და ვაგრძელებ ამ რწმენას.*“ ყველა მუსლიმი განმარტავს, რომ „ისლამი წინაპრების რელიგიაა“. ეს არის არა მხოლოდ წინაპრების რელიგიის უპირო-

ბოდ მიღება სოციალიზაციის პროცესში, არამედ ესაა მუსლიმი აჭარ-ლისთვის ისტორიული ფაქტებით, გადმოცემებით გამყარებული ნარატივი. „(ისლამს) წინაპრების რელიგიად ვთვლი. ზოგი ამბობს, სულ ადრე, უფრო შორეული წინაპრების დროს იყო ქრისტიანობა და რატომ ხარ მუსლიმანიო, არის ასეთი შეკითხვა ჩემი და სხვა მუსლიმების მიმართ, მე მაქვს პასუხი: სულ წინაზე თუ ქრისტიანი იყავი, იმაზე ადრე ხომ იყავი ცეცხლთაყვანისმცემელი? მე ჩემი წინაპრების რელიგიად ვთვლი მუსლიმანობას, რადგან ჩემი ბებია-ბაბუა და იმათი ბებია-ბაბუა იყვნენ მუსლიმანები“ (21 წლის მინდია). რესპონდენტები ხაზს უსვამენ აჭარაში ისლამის აღმსარებლობის ნებაყოფლობით მიღებას: „ჩვენთან ეს მუსლიმანობა შამოვიდა, არა, რომ იტყვიან, ხმლით, არამედ მისი ნებით შამოვიდა“. ძალით ისლამის გავრცელებას მუსლიმი აჭარელი სტერეოტიპს და ისტორიის არცოდნას მიაწერს. რესპონდენტები ემოციურად ჰყვებიან, რომ „მუსლიმები იყვნენ მშობლები, ბებია-ბაბუაი, იმეს ბებია-ბაბუაი. 300-400 წლის წინანდელი ისტორიაა მაგი, მაი არი ნებით მიღებული ჩვენთან...“ (ანზორი 51 წლის).

ბევრი ახალგაზრდა მუსლიმისთვის ისლამი მათი იდენტობის მთავარი მსახვრელია და არა, უბრალოდ, ჯგუფისადმი ფორმალური მიეუთვნებულობა ან მხოლოდ რიტუალების ფორმალურად შესრულება. „**ელხემდულილა**“ – ასე პასუხობს ახალგაზრდა მინდია კითხვაზე, არის თუ არა მუსლიმი? „რომ შეგეკითხებოდნენ, ხარ თუ არა მუსლიმი, ვპასუხობდი, კი როგორ არა, ეს იქამდე, სანამ ყურანის კურსის<sup>3</sup> სწავლას დავიწყებდი, მას შემდეგ ჩემი პასუხია: „ელხემდულილა.“<sup>4</sup>

რელიგია აჭარელთა ცხოვრებაში არის ღირებულებების სისტემა, ცხოვრების წესის განმსაზღვრელი – „ეს არ არის მშობლების და ბებია-ბაბუის ზეგავლენის ქვეშ მომხდარი რაღაც. არ ვიყავი მე ძლიერი მორწმუნე, ჩვეულებრივი ბათუმელი ბიჭისავით ვცხოვრობდი... ძალიან მატყუარა ბიჭი ვიყავი, იმის შემდეგ ყველანაირად ვერიდები, რომ ტყუილი ვთქვა, საერთოდ, აღარ ვამბობ, ამას ვცდილობ. ჩემი აზრით, არ ვგავარ დღევანდელ ბიჭებს, არ ვეწევი არაფერს, განა იმიტომ, რომ არ შემიძლია, იმიტომ, რომ მოუწონარი საქციელია რელიგიის მხრივ ... უბრალოდ, ვცხოვრობ ისე, რომ სხვას არ შევეშალო ხელი.“ (გია 17 წლის)

თითქმის ყველა რესპონდენტი კმაყოფილებით და სიამაყით აღნიშნავს, რომ ისლამი ყველაზე „სუფთა“ რელიგიაა, რომ ის ზუსტად გადმოცემს მის შეხედულებებს „ჩვენთვის ისლამი ნიშნავს, რომ ამქვეყნად რო-

<sup>3</sup> იგივე მდრესა.

<sup>4</sup> ღვთის წყალობით (მუსლიმი) ვარ.

გორც არ უნდა ცხოვრობდე, კარგად თუ ცუდად, ვინც მეითმენს, ვინც ლამაზობით იქნება, იმ ღუნიაში განათებული იქნება სამოთხე.“ (ანზორი 51 წლის)

აჭარელ ახალგაზრდებში გამოიკვეთა ახალი ტენდენცია – ორ იდენტობას შორის გაორება. ინტერრელიგიურმა გარემომ ხელი შეუწყო ტოლერანტული კულტურის ჩამოყალიბებას, ამასთან, გააძნელა კულტურული და რელიგიური მიკუთვნებულობის მკვეთრი საზღვრების გავლება. უმრავლესობა თვლის, რომ მონათვლა „მოდაა“. მონათვლის შემდეგ „თითქოს ამაღლდა“ და უპირატესობით უყურებს სხვებს. „ღღევანდელ ქრისტიანობას არ მივიჩნევ მე ქრისტიანობად ...ქრისტემ ვაჭრები გამოყარა ეკლესიიდან, ღღევს კიდევ ... ასიათასიანი ჯიპებით დადიან და შევერცხლილ სავარძლებში სნდებიან სასულიერო პირები. იესოს დროს ასე არ ხდებოდა, მას ეს შეეძლო, მაგრამ არ გააკეთა. ამას ვერ ვხედავ ღღევანდელ ქრისტიანებში, მხოლოდ პირჯვარს გადაიწერენ, ეს არ არის რწმენა, ეს ჩემთვის შორს არის ქრისტიანობასთან“ (გია 17 წლის). ქრისტიანობის ასეთ სახე გაუცხოებას იწვევს და ახალგაზრდა უფრო ნაცნობ ისლამურ ტრადიციას ირჩევს. თუმცა ცალკე კვლევის თემაა ქრისტიანობის მიღების მოტივაციები, იგი მრავალფეროვანია და აქ მხოლოდ მუსლიმი აჭარლის ერთი პერსპექტივა არის წარმოდგენილი.

რელიგიურობის თავისებურებას აჭარაში განაპირობებს ის გარემოება, რომ პირველი და მეორე თაობის მორწმუნე მუსლიმის თუ ქრისტიანის სოციალიზაცია მულტირელიგიურ გარემოში ხდება. ახალგაზრდა აჭარლები ინტერრელიგიური კომპეტენციით არიან აღჭურვილი. ყველა რესპონდენტი აღნიშნავს, რომ მისი რომელიმე ოჯახის წევრი ან ახლო ნათესავი მონათლა. გადაწყვეტილების შეფასებაში ჭარბობს ინიციაციის არჩევანის პატივისცემა. „ჩემს დას აქვს სახლში თავისი რელიგიის კუთხე, წმინდა ნინოს ხატი აქვს. ვიცი რომ მისთვის ძვირფასია და ჩვენ არ ვეხებით. არ ვლოცულობ, მაგრამ პატივს ვცემ“ (მუსლიმი იმედა, 30 წლის). მართალია, ხშირია აჭარაში შერეული ქორიწინება, მაგრამ, როგორც რესპონდენტები ამბობენ, მეუღლეები თავ-თავის რელიგიაზე რჩებიან. 30 წლის იმედა სიამაყით აღნიშნავს, რომ აჭარის ერთ ოჯახში შეიძლება რამდენიმე რელიგიის აღმსარებელი ცხოვრობდეს. რელიგიის (ისლამის ან ქრისტიანობის) შეცვლა ინდივიდუალური გადაწყვეტილებაა. რესპონდენტებმა ვერ გაიხსენეს ვერც ერთი შემთხვევა, რომ რელიგიის შეცვლას ოჯახში კონფლიქტი მოჰყოლოდა. „ბებიას და ბაბუას ერჩივნა მუსულმანი ვყოფილიყავი, მაგრამ მაინც არაფერი მითხრეს“ (30 წლის მარიამი). წარმოდგენა საიქიოზე, სადაც ერთი რელიგიის ადამიან-

ნები შეხვდებიან ერთმანეთს, განაპირობებს ამა თუ იმ რელიგიის მიღება–არმიღებას. მუსლიმი ქალი არ მონათლა, რადგან უნდა საიქიოში საკუთარი მშობლები ნახოს, ხოლო ქრისტიანი აჭარელი გვიყვება: „ჩემი შვილი მონათლა, საიქიოში რომ ერთად ვიყოთ.“

მაშინაც კი, თუ მუსლიმი ქრისტიანად მონათვლას „მოდას“, „ახალგაზრდების ამბავს“ უწოდებს, პატივს სცემს ოჯახის წევრის გადაწყვეტილებას. ყველა რესპონდენტი აღნიშნავს: „მთავარია ღმერთი სწამს... ღმერთი ერთია.“

ტოლერანტულ დამოკიდებულებას და ერთმანეთის რწმენის პატივისცემას განაპირობებს ისლამური ტრადიციები, რომელიც აჭარის კულტურის ნაწილია. აჭარაში არის წეს-ჩვეულებები, რომელთაც აღიარებს მუსლიმიც და ქრისტიანი აჭარელიც; ეს ეხება მიცვალებულთა კულტს, უხუცესების პატივისცემას და ა.შ. რამდენიმე წლის წინ მონათლული ლელა (52 წლის) ამბობს: „მეუბნებიან, როგორ მიდიხარ დედის საფლავზე, ის ხომ მუსლიმანი იყო და მუსლიმანური წესით დაიკრძალა, შენ ჯგარი გაქვს და რატომ მიდიხარ? ამას მეკითხებიან, მე ვუუბნები: იმიტომ, რომ ღედაჩემის გული ასეთსაც მიცნობს და მიმიღებს მეთქი.“

## **აჭარა და „ქართველები“ – უცხოობა საკუთარ სამშობლოში**

*„აჭარა და აჭარელი ქართველები საქართველოსთვის ვართ ყოველთვის გერი“*

თემა, რომელიც წითელ ხაზად გასდევს მუსლიმი თუ ქრისტიანი აჭარლის თვითიდენტიფიკაციას და მის იდენტობას, არის „აჭარლობის“, როგორც განსხვავებულის, აღქმა. ბევრი აჭარლის განცდას გამოხატავს ეს სიტყვები: „აჭარა და აჭარელი ქართველები საქართველოსთვის ვართ ყოველთვის გერი, საქართველო ღვიძლ შვილად არასდროს მიგვიღებს, ეს დოკმატიკა მოდის დამოუკიდებლობის პერიოდიდან და იქნება სულ. თავისიანად არ გვთვლიან, სადაც ირანში ქართველ ფერეიდნელ დინასტიას, მერამდენე ქართველი იყო, ღმერთმა არ იცის და იმას ეძებენ, ქართველი ხარო და ძირძველი ქართველი, გულით, სულით ვართ ჩვენ, მაგრამ ვიღაც გაუნათლებლები გვეძახიან თათარს“ (გია, 42 წლის).

აჭარელს მუდამ უწევს საკუთარი „ქართველობის“ მტკიცება: „ჩვენ ქართველი მუსლიმები ვართ, ჩვენ თათრები არ ვართ“ (ნანა 18 წლის).

ქრისტიანი აჭარლებისთვის ქრისტიანობის მიღება არის ერთგვარი მტკიცება იმისა, რომ ისინი „ნამდვილი ქართველები არიან“. თუმცა როგორც ისინი ამბობენ, „აჭარელი მაინც სხვაა ქართველისთვის“.

ილიას აზრი, რომ „განსხვავება სჯულისა ერის ერთობას ვერ დაარღვევს“, რომ საერთო ისტორიული მენსიერება ქმნის ერთობას, ილიას ამ შეხედულების გააზრებას საკმარისი დრო არ ჰქონდა. საბჭოთა სეკულარულ საქართველოში იდენტობის ახალი სურათი შეიქმნა. ზენაციონალურ საბჭოთა სინამდვილეში მარგინალიზებული ეთნიკურობა და რელიგიურობა ფოლკლორის და ლიტერატურის ნაწილი გახდა. საბჭოთა „უმცირესობათა პოლიტიკამ“ აჭარას რელიგიური ნიშნით ავტონომია მიანიჭა; ამან კიდევ უფრო გააამყარა აჭარის „განსხვავებულობა“. დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგაც „განსხვავებულობა“ შენარჩუნდა. ამას ხელი შეუწყო ნაციონალურ-განმათავისუფლებელ მოძრაობაში ქრისტიანულ-მესიანისტურმა, ეთნო-ნაციონალისტურმა იდეებმაც, 2004 წლამდე აჭარაში კლანურმა მმართველობამ, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ აჭარის გაქრისტიანების მისიამ, რელიგიურ-ნაციონალური დისკურსის ჩამოყალიბებამ; მუსლიმი აჭარლის იდენტობა ვერ ჩაეწერა ასეთ ნარატივში. აჭარლის სახე, როემლიც „თათარია“, ანუ ქართველი არაა და ქართულად არ საუბრობს, აჭარლისათვის კატეგორიულად მიუღებელია.

ბოლო წლებში შეიმჩნევა აჭარლობასთან დამოკიდებულებაში ცვლილება. „საკაშვილის მერე აღარ გვეძახიან თათარს“, – აღნიშნავენ აჭარლები და ასახელებენ დისკურსის ცვლილების კონკრეტულ დროს, რაც ადასტურებს სახელმწიფო პოლიტიკის და რელიგიის პოლიტიკის ზეგავლენას. „*მახსოვს სააკაშვილის პრეზიდენტობის პერიოდი, რომლის დროსაც ორ რელიგიას მოეწერა ხელი, სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა მუსულმანობა და ქრისტიანობა.*“ *მართალია, 21 წლის მინდიას ამ სიტყვებში ფაქტობრივი უზუსტობაა, მაგრამ სწორად გამოხატავს პოლიტიკის ცვლილებას: „ჩვენ ახლა, ერთი სააკაშვილის შემდეგ აღარ გვიძახიან, ის ხართო, თურქები ხართო, ჩვენ რახან ისლამისტები ვიყავით, თურქები ვყოფილიყავით, თბილისში ჩვეილოდით და, აჰა, თურქები არიანო. არ არი მაგრე და რაფერ შეიძლება, თუ ისტორიას გადავხედვთ, სუფთა სისხლს გადავხედავთ და გადასხმული სისხლი არ არის, აჭარელი არ არის თურქი, ქართველია, ამაზე კაი და ამაზე ხასი<sup>5</sup> რა არი. ის რახან ჩვენთან არ მომხდარა ომი, მაზოლზე გვაწვებიან, და ჩვენი დამნაშავედ*

---

<sup>5</sup> კარგი, სუფთა.

გამოყვანა უნდათ და რის გამო? რახან ჩვენ მუსლიმანები ვართ. ჩვენ მუსლიმანები ვართ და ვიქნებით.“ (ანზორი, 51 წლის)

აჭარაში ისლამური იდენტობის თავისებურებას წარმოადგენს ის, რომ მუსლიმ აჭარელს არ აქვს საერთოობის განცდა სხვა მუსლიმურ თემებთან. მისთვის ქართველობა, სწორედ ერის მოდერნული გაგებით, უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე მხოლოდ რელიგიაზე დაფუძნებული ერთობა. ისლამი აჭარლის კოლექტიურ მეხსიერებაში არ უკავშირდება რელიგიის ძალით გავრცელებას. რესპონდენტები ხაზს უსვამენ, რომ აჭარამ ნებაყოფლობით მიიღო ისლამი. „სხვების საუბრებიდან გამიგია, „მე ქართველი ვარ და ქრისტიანი უნდა ვიყო“, „დაპყრობის შედეგად გამუსლიმანდი და, თუ ნამდვილი ქართველი ხარ, უნდა იყო ქრისტიანიო“. რა თქმა უნდა, მე ასე არ ვთვლი. სარწმუნოება ხელს არაფერში უშლის ეროვნებას, ქართველი და კარგი ქართველი შეიძლება იყოს მუსლიმანი, ისევე როგორც ქრისტიანი. მე ვარ ქართველი და მე ვარ მუსლიმანი და ეს არ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს.“ (მინდია 21 წლის)

აჭარელი მუსლიმისთვის ტრავმული განცდაა, იყოს „მეორეხარისხოვანი ქართველი“, ამიტომ ყველა რესპონდენტი ხაზს უსვამს, რომ „ისლამი სულ ჩრდილაშია“, მუსლიმებს ვერ გვამჩნევენ. ჩრდილში ყოფნას და იერარქიულობას რელიგია განსაზღვრავს. მართალია, თითქმის ყველა მუსლიმის სულისკვეთებას გამოხატავს ეს აზრი, რომ ღმერთი ერთია, „მთავარია ვწამდეს, არ აქვს მნიშვნელობა, რომელი სარწმუნოებით მოემსახურები“, მაგრამ ისინი ხაზს უსვამენ ქრისტიანების მხრიდან, რელიგიური და ნაციონალური უპირატესობის დემონსტრირებას, „ისე იქცევიან თითქოს ამალდდნენ“, „ქრისტიანი ამალდებულა“. ქრისტიანობის მიღების ერთ-ერთი მოტივი იყო, მოეპოვებინა აღიარება, რომ „ქართველია“. თამთა ხალვაშიც აღნიშნავს, რომ აჭარელთა ნაწილისთვის მონათველა მხოლოდ რელიგიის შეცვლას არ ნიშნავდა, ეს იყო „იმ კულტურულ სივრცესთან დაახლოების მცდელობა, რომელიც აჭარელს „სირცხვილის“ ისტორიულ ლაქას მოსწმენდა, უფრო „სრულფასოვან“ ქართველად აქცევდა“ (ხალვაში 2016).

არასრულფასოვნების განცდა ჩანს მუსლიმი აჭარლის სიფრთხილეში, როდესაც ის ამბობს, რომ „გასუბრებაზე არ ვიტყვი, მუსლიმი რომ ვარ“. რესპონდენტები აღნიშნავენ, რომ სასკოლო სახელმძღვანელოებში და ლიტერატურაში ცდილობენ, აჭარის ისტორიის და ისლამის კვალი დაფარონ. „ქართული საბავშვო ლექსები გამოსულა, ის ვნახე, ყველა კუთხე მოხსენიებულია და აჭარა არ არი მოხსენიებული.“ (ანზორი 51 წლის)

## ისლამი აჭარაში – მშვიდობის და თანასწორობის რელიგია

*„მუსლიმი ყველა ერთამენტის ძმა არი, ის არამუსლიმი მე ძმად მიმაჩნია, მაგრამ იმან მისი რელიგია უნდა აღიაროს ჭეშმარიტებით.“*

კვლევისთვის საინტერესო იყო არა თეოლოგიური არგუმენტაცია, არამედ რა ღირებულებებს, შეხედულებებს უკავშირდება აჭარლისთვის ისლამი და, შესაბამისად, როგორი მსოფმხდევლობის და იდეოლოგიის მატარებელია თანამედროვე მუსლიმი აჭარელი. როგორია ისლამი აჭარელი მუსლიმის თვალთ? თუ შევაჯამებთ, ყველა რესპონდენტის დამოკიდებულებას, ისლამი თანასწორობის და მშვიდობის რელიგიაა. ისლამი პატივს სცემს სხვას, მაშინაც კი, თუ ის მუსლიმი არაა.

*„მე ბიჭი ვარ და ძმობა მიყვარს ძალიან, ისლამში ეს არის პირველი. ანუ, ადამიანი, როცა მუსლიმი ხდება, ყველა მიწაზე მყოფი მუსლიმი ხდება მისთვის და და ძმა. უცხოვსაც რომ შეხვდეს, აუცილებელია, გაღიმებული სახით შეხვდეს, კარგი სიტყვა უთხრა, იმიტომ, რომ ის პოტენციურად მისი ძმა არის, შეიძლება სისხლით არ იყოს, მაგრამ პოტენციურად მის ძმად ითვლება.“* (გია 17 წლის)

საკუთარ მასწავლებელს, როგორც იდეალურ მუსლიმს, მინდია ასე ახასიათებს: *„ყურანის ასოებს კი არ მასწავლიდა მხოლოდ, მასწავლიდა ზოგადად ადამიანობას და ჩვევას, მასწავლიდა სხვა რელიგიებზე პატივისცემას, უფროსებზე პატივისცემას, მშობლებზე პატივისცემას, ყველაფერს მოკლედ. ის ჩემთვის ძალიან მისაბაძი ადამიანია.“*

მუსლიმი აჭარლები განსაკუთრებით ხაზს უსვამენ, რომ ისლამი მშვიდობის რელიგიაა. *„ისლამი კრძალავს თვითმკვლელობას... თუ გამოუვალ მდგომარეობაში ჩავაყენეს, მაინც უნდა ნახო გამოსავალი.“* (იმედა, 30 წლის). ვაჰაბისტებს ასე ახასიათებს 18 წლის ნანა, რომელიც ხულოდან არის და ამჟამდ თურქეთში სწავლობს: *„თავები მუსლიმანებად მოაქვთ, მაგრამ რეალურად მუსლიმანები არ არიან. ჩვენი რელიგია ხალხის ამოწმებას არ ქადაგებს.“*

Inga Popovaitė, რომელიც იკვლევს მუსლიმი აჭარელი ქალების იდენტობას და მის რელიგიურ და ნაციონალურ ასპექტებს. მისი არგუმენტია, რომ „a discrepancy between the Georgian and Muslim aspects of their identity, and this discrepancy can be partially explained by their perceived role as protectors of (Georgian Muslim) social group boundaries, as well as being the ones responsible for biological and cultural

reproduction of a social group“ (Popovaite 2014). ჩვენმა კვლევამ არ გვიჩვენა ქალებში ქართველობას და მუსლიმობას შორის იდენტობის ნაკრავი. მამაკაცების დარად ისინი საკუთარ თავს მუსლიმ ქართველს უწოდებენ და თვლიან, რომ აჭარაში ტრადიციული რელიგია ისლამია. თუ რატომ არ იღებენ ქრისტიანობას, აქ რამდენიმე ტენდენცია გამოჩნდა როგორც ქალებში, ისე მამაკაცებში. პირველი, წმინდად რელიგიური: ისლამი ჭეშმარიტი რელიგია, მასში არაფერი შეცვლილა, „ქრისტიანობა დროთა განმავლობაში შეიცვალა“; მეორე, ქრისტიანობის მიღებას მოღად თვლიან, გარდა ამისა, მათ თვალში ქრისტიანობის სურათი დღეს საქართველოში გაუფასურებულია. ის, რომ კულტურულად ისლამის მიმდევრებად მიიჩნევენ თავს, არ ეწინააღმდეგება ქართველობის მათეულ გაგებას, ახალგაზრდა მუსლიმებისთვის ისლამი თანასწორობის და თავისუფლების რელიგიაა. ისინი განსაკუთრებით ხაზს უსვამენ ქალის მდგომარეობას. „*ისლამამდე რელიგიაში ქალი ითვლებოდა ნივთად, რომელიც შეეძლო მის მეპატრონეს ეჩუქებინა სხვისთვის*“ (გია 42 წლის). თითქმის ყველა მამაკაცი რესპონდენტი ყურადღებას ამახვილებს ქალის როლის ცვლილებაზე ისლამის გარცელების შემდეგ: „*ყურანში ეს აკრძალულია, რომ შენ შენი ცოლი შეავიწროვო, ან ცემო, ან ტყუპო, შენი ოჯახის წინ, რაფერ შეიძლება. ჰო, აბა, ამიტომ არი მოსაწონი.*“ (ანზორი 51 წლის)

23 წლის იზა, რომელმაც თურქეთში მიიღო რელიგიური გაანთლება, აღნიშნავს, რომ „*ისლამმა ქალი გაათავისუფლა... მე არავითარ შეზღუდვას არ ვგრძნობ. ძველები ამბობდენ, რომ ქალმა არ უნდა ისწავლოს. ისლამი ქალს ყველაზე მაღლა აყენებს*“.

## **დაბაბულობის და კონფლიქტის ველი – ახალი მეჩეთის მშენებლობა**

*„როდესაც მეჩეთზე მინარეთს მოვიჭრიან, როდესაც მედრესაზე ღორის თავს მივიჭვდებენ, როდესაც ლოცვას ავიკრძალავენ...“*

რამდენიმე წელია, აჭარელი მუსლიმების ერთ-ერთი, თუ ერთადერთი არა, მოთხოვნა ბათუმში მეორე, ახალი მეჩეთის აშენება. ბათუმის ორთაჯამეს მეჩეთის სივრცე არ არის საკმარისი და არ იტევს მლოცველებს, რის გამოც პარასკევის ტრადიციულ ჯუმას ლოცვას ქუჩაში აღასრულებენ. ეს საკითხი პერიოდულად აქტუალურდება ხოლმე. წინასაარჩევნოდ

პარტიები პირდებიან მუსლიმებს ამ საკითხის ლობირებას, მაგრამ მეჩეთის აშენება ისევ დღის წესრიგში რჩება. მეჩეთის მშენებლობის საკითხი პერიოდულად მტრის ხატის შესაქმნელად გამოიყენება. მეჩეთს მოიხსენიებენ ხოლმე როგორც „ოსმალეთის ბატონობის სიმბოლოს“ ან „თურქების ფულით აშენებულს“ და ა.შ.

კვლევის ფარგლებში მუსლიმი რესპონდენტები ყველაზე მტკივნეულად მეჩეთის მშენებლობის საკითხს მიიჩნევენ. „*მუსლიმებს არც აღრე აქცევდნენ ყურადღებას და არც ეხლა აქცევენ. ეს მე ვიცი, საიდან გეტყვით ახლა, დღეს ჩვენ მოვითხოვთ, რომ ბათუმში გვესაჭიროება ახალი მეჩეთი*“ (მინდია 21 წლის). მშენებლობაზე უარის თქმა ამძაფრებს განცდას, რომ მათი რელიგიური იდენტობა არ არის აღიარებული სახელმწიფოს და საზოგადოების მიერ. მეჩეთის საკითხი სიმბოლურად გამოხატავს აჭარელი მუსლიმების მარგინალობის განცდას: „*აჭარელმა მუსლიმებმა ის ვერ დავიმსახურეთ, რომ ერთი მეჩეთი აშენდეს ბათუმში, როდესაც წვიმაში, თოვლში ხალხი ქუჩაში ლოცულობს?*“ ოცი წლის იამზე იხსენებს, თუ როგორ აგროვებდა მისი თანაკურსელი ხელმოწერებს, აშენებულებიყო ტაძარი ხულოს რაიონის ერთ-ერთ სოფელში და როგორ დაუჭირა მან მხარი: „*მოგვიანებით, როდესაც ბათუმში მეჩეთის აშენებისთვის ხელმოწერებს ვაგროვებდით, თვითონ უარი მითხრა, ძალიან დამწყდა გული, მაგრამ არაფერი მითქვამს. რატომ უნდა გვჭირდებოდეს ხელმოწერები აჭარელ მუსლიმებს მეჩეთის ასაშენებლად?!*“

რესპონდენტები იხსენებენ ბოლო წლების ინციდენტებს მოხეში, ნიგეზიანში, სამთაწყაროში, მაგრამ ყველაზე მძაფრად განიცდიან ბათუმში მეჩეთის მშენებლობის საკითხს, რომლის ირგვლივ სიმბოლურად თავს იყრის პოლიტიკური მანიპულაცია, აჭარელი მუსლიმების იდენტობის და სახელმწიფოს რელიგიის პოლიტიკის პრობლემურობა.

## დასკვნა

აჭარა დღეს გვიჩვენებს რელიგიური ველის ცვლილებების და იდენტობის კონსტრუირების საინტერესო სურათს. ისლამი და ისლამური იდენტობა თავისებური რელიგიური და კულტურული მოდელია, რომელიც ამ მხარის ისტორიის, პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ტრანსფორმაციის და ინტერრელიგიური ურთიერთობების ფონზე ჩამოყალიბდა. თუ მოდერნულობის ამბივალენტობის და სეკულარიზმის დიალექტიკური ბუნების თეორიებს დავყვარდებით, ტრანსფორმაციის პროცესში მოდერნულობის

ახალ ტალღას საქართველოს ამ მხარეში თან ახლავს არა რელიგიის მნიშვნელობის შემცირება, არამედ რელიგიურობის აღმავლობა. „რელიგიის დაბრუნება“ სხვადასხვა სახით გამოიხატა. რელიგიური ტრანსფორმაციის ძირითადი ტენდენცია 90-იანი წლებიდან დღემდე არის ის, რომ სხვადასხვა თაობაში ისლამის მიმდევართა რიცხვი იზრდება. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ რელიგიურობის ბუმი შეეხო როგორც ქრისტიანობას, ისე ისლამს. ნაციონალიზმის აღმავლობის და ქრისტიანულ-ქართული ნაციონალური ნარატივის ჩამოყალიბების ფონზე, აჭარლები „ისესენებენ“, აგრძელებენ ან ახლად აღმოაჩინენ ისლამს.<sup>6</sup>

რელიგიური პრაქტიკის, რელიგიური იდენტობის მიხედვით, მუსლიმი აჭარლის რამდენიმე ჯგუფი შეიძლება გამოიყოს: *ხირველდ*, მუსლიმები, რომლებიც საბჭოთა პერიოდში ფარულად ასრულებდნენ რელიგიურ რიტუალებს, ისლამი მათი კულტურული იდენტობის ნაწილია და კოლექტიური მენსიერებაში ის „ნებით შემოსული“, „წინაპართა რელიგიაა“, რომელიც ამავე დროს მათი ნაციონალური იდენტობის ნაწილია. ეს განცდა უფრო ძლიერია, ვიდრე ფორმულა – „ქართველი აუცილებლად ქრისტიანი უნდა იყოს“. ისინი უკვე თავისუფლად ასრულებენ რელიგიურ პრაქტიკას, იწყებენ ჯამეში სიარულს, ცდილობენ ისწავლონ არაბული; მელრე, ახალგაზრდა აჭარლები, რომლებიც დამოუკიდებელ საქართველოში დაიბადნენ, ისლამურ და ქრისტიანულ გარემოში გაიარეს სოციალიზაცია და მათ „ხელახლა აღმოაჩინეს ისლამი“. ამ ახალგაზრდებისთვის ისლამი არის არა მხოლოდ ტრადიცია და კულტურული იდენტობა, არამედ რელიგიური განცდა. მათი მსოფლმხედველობა, ცხოვრების ორიენტაცია, ეთიკური ნორმები და ღირებულებები უშუალოდ უკავშირდება მუსლიმურ იდენტობას. მესამე, აჭარლები, რომლებიც ნომინალურად, ან სხვაგვარად „კულტურით მუსლიმები“ არიან. ისინი ასრულებენ მხოლოდ სადღესასწაულო რიტუალებს ან ხალხურ რელიგიურ პრაქტიკას, რომელიც მათთვის ტარდიციის გამოხატულებაა და დაცლილია რელიგიური შინაარსისგან; ისინი არც ქრისტიანად ინათლებიან, ტრადიციის, საიქიოს შესახებ რწმენა-წარმოდგენების გამო ან, როგორც თვითონ აღნიშნავენ, იმიტომ, რომ მუსლიმ „მშობლებს არ ეწყინოთ“. სამივე კატეგორიის მუსლიმისთვის ისლამი მათი იდენტობის მნიშვნელოვანი მარკერია. საკუთარ თავს ისინი ხაზგასმით უწოდებენ „მუსლიმ ქართველს“. სწორედ „ქართველობის“ გამო არის მათთვის ტრავმული აჭარლის „სხვადა“ აღქმა. განსხვავებით საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობებისა, ისინი

<sup>6</sup> თავად ქრისტიანობის მიღების მოტივაცია და ტენდენციები აღწერილი იქნება კლკვის შედეგების უფრო ვრცელ ვერსიაში.

თავად არ აღიქვამენ თავს „სხვად“ და განსხვავებულად. ამიტომ „არალი-არება“, სახელმწიფოს არასწორი პოლიტიკა, საზოგადოებაში უკვე არსებული ან ახლად შექმნილი სტერეოტიპები (მაგალითად, „ახალი მეჩეთი ოსმალეთის ბატონობის სიმბოლო“) ამძაფრებს მარგინალიზაციის განცდას, რაც რადიკალიზმის ჩამოყალიბების საფუძველი შეიძლება გახდეს.

მიუხედავად იმისა, რომ რელიგია მნიშვნელოვანია აჭარლებისთვის, მათ არ აქვთ საერთოობის განცდა სხვა მუსლიმებთან არც საქართველოში, არც ქვეყნის ფარგლებს გარეთ. ამ მხარეში ქრისტიანობის და ისლამის თანაარსებობამ მოგცვა სამოქალაქო ნაციონალიზმის ფორმა, როდესაც რელიგია არ არის ეროვნულობის მთავარი მარკერი: „ისლამი და ქართველობა არ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს“. მუსლიმ აჭარელს აჭარის იდეალური სურათი ასე წარმოუდგება: „ადამიანი თუ მიხვდება, რომ ქრისტიანისთვის საჭიროა ეკლესია და უნდა აშენდეს და ასევე საჭიროა მუსლიმანისთვის მეჩეთი და უნდა აშენდეს, თუ ადამიანი მიხვდება იმდენს, რომ ამ ორი კულტურის დაპირისპირება არ უნდა ხდებოდეს, ეს უკვე იქნება აჭარის ოქროს ხანა... როდესაც შეგვეძლება ერთმანეთის მოსმენა, გაგება, რელიგიური მრწამსის მიუხედავად.“

\* კვლევის სრული ვერსია გამოქვეყნდება მოგვიანებით; მასში ასახული იქნება აჭარაში რელიგიური პროცესების განვითარება დამოუკიდებლობიდან დღემდე და რელიგიური იდენტობის საკითხი მუსლიმ და ქრისტიან აჭარლებში.

\*\* მაღლობას უუხდი ილიაუნის სოციოლოგიის მაგისტრატურის სტუდენტს ლელა ბერიძეს კვლევის ჩატარებაში გაწეული დახმარებისთვის.

## ბიბლიოგრაფია:

- Assmann, Jan (1988): Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt, 9-19.
- Assmann, Jan (2006): Religion and Cultural Memory: tens studies, Stanford: Stanford University Press.
- Bauman, Zygmunt (2004): Identity. Conversations with Benedetto Vecchi, Polity Press:Cambridge.
- Berger, Piter L. (1999): The Desecularization of the World. A Global Overview', in: Berger PL (ed.): The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, Washington, DC, 1-18.

- Beyme, Klaus von (1994): Systemwechsel in Osteuropa. Frankfurt/M.
- Beyer, Peter (2006): Religions in Global Society. London.
- Bruce, Steve (1992): Modernisation and Religion. Sociologists and Historians Discuss the Secularisation Thesis. London.
- Bruce, Steve (2002): God is Dead. Secularization in the West. Oxford.
- Geertz, Clifford (1993): The interpretation of Cultures. Selected Essays. London: Fontana Press.
- Halbwachs, Maurice (1992): *On collective memory*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Hall, Stuart (1992), "The question of cultural identity", in Hall, Stuart; Held, David; McGrew, Anthony, *Modernity and its futures*, Cambridge: Polity Press in association with the Open University, pp. 274–316.
- Hall, Stuart (1994): Rassismus und kulturelle Identität: Ausgewählte Schriften 2.
- Hall, Stuart (1996): Introduction. Who Needs "Identity"?, in: Hall, Stuart/Gay, Paul du: *The Question of Cultural Identity*. Sage Publications, 1-17.
- Müller, Olaf (2008): Religion in Central and Eastern Europe: Was There a Re-Awakening after the Breakdown of Communism? In: Pollack, Detlef/Olson, Daniel (eds.): *The Role of Religion in Modern Societies*. New York: 63-92.
- Müller, Olaf (2009): Religiosity in Central and Eastern Europe: Results from the PCE 2000 Survey in Comparison. In: Pickel/Müller (eds.): 65-88.
- Pickel, Gert/Müller, Olaf (eds.) (2009): *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*. Wiesbaden.
- Pickel, Gert; Pollack, Detlef; Müller, Olaf; Jacobs, Jörg (2006): *Osteuropas Bevölkerung auf dem Weg in die Demokratie. Repräsentative Untersuchungen in Ostdeutschland und zehn osteuropäischen Transformationsstaaten*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Pickel, Gert/Sammet, Kornelia (2012): *Transformation of Religiosity. Religion and Religiosity in Eastern Europe 1989-2010*, Wiesbaden: Springer, 2012.
- Pollack, Detlef (2003): Religiousness Inside and Outside the Church in Selected Post-Communist Countries of Central and Eastern Europe. *Social Compass* 50: 321-334.
- Pollack, Detlef (2008): Religious Change in Europe. Theoretical Considerations and Empirical Findings. In: *Social Compass* 55, 168-186.

- Pollack, Detlef (2009): *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und in Europa II*, Tübingen: Mohr.
- Pelkmans, Mathijs (2002): 'Religion, Nation and State in Georgia: Christian Expansion in Muslim Ajaria', *Journal of Muslim Minority Affairs* 22(2): 249–73.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Popovaite, Inga (2014): *Religious and National Aspects of Georgian Muslim Women's Identity*, Master thesis to Nationalism Studies Program/Central European University.
- Riesebrodt, M (2001): *Die Rückkehr der Religion. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*, München: Beck.
- სანიკიძე, გიორგი (1999): *ისლამი და მუსლიმი თანამედროვე საქართველოში*, თბილისი: ლოგოსი.
- Spohn, Willfried (2009): *Europeanization, Religion and Collective Identities. A Multiple Modernities Perspective*. In: *European Journal of Social Theory* 12 (3): 358-374.
- Spohn, Willfried (2012): *Europeanisation, Multiple Modernities and Religion – The Reconstruction of Collective Identities in Post-Communist Central and Eastern Europe*, in: *Pickel/Sammet*, 2012, 29-50.
- Tomka, Miklos (1995): *The Changing Social Role of Religion in Eastern and Central Europe: Religion's Revival and its Contradictions*. *Social Compass* 42: 17-26.
- Tomka, Miklós (1998): *Coping with Persecution: Religious Change in Communism and in Post-Communist Reconstruction in Central Europe*. *International Sociology* 13/2: 229-248.
- ზედანია, გიგა (2010): *ნაციონალური იდენტობის საკითხი საქართველოში*, სოლიდარობა, 2010, #4(37).
- ხალვაში, თამთა (2016): *სირცხვილის პერიფერია, ადამიანის უფლებების სწავლების და მონიტორინგის ცენტრი (EMC)*, 28.03.2016, <https://emc.org.ge/2016/03/28/%E1%83%A1%E1%83%98%E1%83%A0%E1%83%AA%E1%83%AE%E1%83%95%E1%83%98%E1%83%9A%E1%83%98%E1%83%A1-%E1%83%9E%E1%83%94%E1%83%A0%E1%83%98%E1%83%A4%E1%83%94%E1%83%A0%E1%83%98%E1%83%90/> ბოლო ნახვა: 10.05.2016.



*Յահույսները ճամույդները Եվրոպայի հոգին մեջ հույսով «Կենսահարուստ հրուսհոգի»*