

ისლამის ჩაქრეზენება აჭარაში: სიჩხვილისა და ღირსების მიჯნაზე

(ნაშრომი შესრულებულია საველე კვლევის ჩანაწერებზე
დაყრდნობით)

თამარ გოგიჩაძე

ისტორიის პროგრამის დოქტორანტი, ილიას სახელმწიფო
უნივერსიტეტი

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: თამთა ხალვაში

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, პროფესორი
ანთროპოლოგიის მიმართულებით

შესვლა ეთნოგრაფიულ ველზე

შესავლის მაგიერ

აჭარაში ჩემი მოგზაურობა არასოდეს მდგარა ისეთი დი-
ლემაების წინაშე და არ ყოფილა ისეთი სანერვიულო, რო-
გორც საველე კვლევისას, როდესაც აჭარლები არა ჩემი,
როგორც სხვა რეგიონიდან ჩასული ქართველის მასპინძლები,
არამედ, ქრისტიანი მკვლევრის მუსლიმი ინფორმანტები იყვ-
ნენ. აჭარა და ბათუმი ჩემს ცნობიერებაში ყველაზე ღია, ყვე-
ლაზე თავისუფალ და მრავალფეროვან სივრცესთან ასოცი-
რდებოდა, სადაც ბაფხულობით თავს იყრიან როგორც საქა-
რთველოს ყველა კუთხიდან ჩასული ქართველები, ისე უცხო-
ელი ტურისტები და სადაც ეთნიკური, ენობრივი და კულტ-
ურული მრავალფეროვნების სურნელი მეტად საგრძნობია.
სწორედ მრავალფეროვნების განცდა იყო იმ თავისუფლების
წყარო და სიმბოლო, რომელსაც ყოველი ჩვენგანი ბავშვობა-
ში თუ ზრდასრულობაში აჭარაში ჩასვლისას განიცდიდა. ზუ-
სტად ამ თავისუფლების განცდამონატრებული ჩავედი ბათუმ-
ში, საიდანაც ჩემი საველე მოგზაურობა უნდა დაწყებულიყო
და ვფიქრობდი, რომ ეთნოგრაფიულ ველზე გატარებული
ერთი კვირა კვლავ სილალის განცდას დამიბრუნებდა, მანამ,
სანამ ეს სილალე მოულოდნელად ეთიკური დილემაების გამო
შფოთვამ არ შეცვალა.

აჭარაში ჩემი მოგზაურობა ჩემი პირადი ახირებით, საკუთარი თვალთ ნანახი და მოსმენილი ამბების წინააღმდეგობრივი შინაარსებითა და კოგნიტიური დილემების დაძლევის სურვილით იყო განპირობებული. საველე კვლევის ინსპირაცია იყო აჭარის მაღალმთიან სოფლებში მოგზაურობისას მიღებული გამოცდილება, რომელიც ჩემთვის წინააღმდეგობრივი და დილემური აღმოჩნდა; ვერაფრით ვხსნიდი, როგორ შეიძლებოდა, ერთი მხრივ, ქრისტიან ქართველს აჭარელი მუსლიმის მიმღებლობის ბარიერი ჰქონოდა, ეჭვი შეეტანა მის ეროვნულ იდენტობაში და მუსლიმი ქართველების მიერ ქართული ენის ცოდნასაც კი აღეშფოთებინა, მეორე მხრივ კი ამ საკითხების გასარკვევად შერჩეული მუსლიმებისგან მომესმინა დაჟინებით იმის მტკიცება, რომ აჭარაში ისლამი დაცული და აღიარებულია და მუსლიმებს არავინ უქმნის საფრთხეს რელიგიის გამო. მუსლიმი აჭარლების ამრით, რელიგიური განსხვავება ქრისტიან და მუსლიმ ქართველებს მეგობრულ თანაცხოვრებაში ხელს არასდროს უშლიდა და ყველა საწინააღმდეგო ამრი გაზვიადებულია. ხშირად მათ გულწრფელობაში ეჭვიც შემპარვია, რადგან ჩემი თვალთ ნანახი და მოსმენილი სრულიად საპირისპიროზე მეტყველებდა: უცნაურად მეჩვენებოდა, როგორ შეიძლებოდა მუსლიმებსა და ქრისტიანებს შორის ჰარმონიულ ურთიერთობებზე გვესაუბრა მაშინ, როდესაც ქრისტიანებს მუსლიმების არსებობა აკვირვებდა და, შესაძლოა, აშინებდა კიდევ, თუმცა, იმასაც ვფიქრობდი, რომ ეს განსხვავებული ხმები, იქნებ კოლექტიურ მეხსიერებაში დაღუპილი საკმაოდ მყარი წარმოდგენები ყოფილიყო. სწორედ ამ საკითხის - ქრისტიანებსა და მუსლიმებს შორის თანაარსებობის ისტორიული და თანამედროვე ვითარების გამორკვევა იყო ჩემი მთავარი ამოცანა, როდესაც, ერთი შეხედვით ნაცნობ ქალაქში ჩემთვის უცხო ადამიანებს მივაშურე. ველზე გასვლამდე და ველზე ყოფნის დროსაც ვიცოდი, რომ საკვლევ ველთან ჩემი მიმართება იყო დამოკიდებულება ახლობელთან, თუმცა, ამავედროულად ვგრძნობდი, რომ ბარიერები, რომლებიც ჩემ წინ აღიმართებოდა, არ შეიძლებოდა ახლობელთან შეხების ბარიერები ყოფილიყო.

ჩემი და ჩემი ინფორმანტების შეხებისას მაინც გამოსჭვიოდა „უცხოობა“, რომელიც ვერ იქნებოდა მხოლოდ პიროვნული. მას მთელი რიგი სოციალური, რელიგიური, პოლიტიკური და დისკურსული პლასტების მრავალხმიანობა ახასიათებდა.

შეხება „შინაურ უცხოთან“ და ეთიკური დილემების მოზაიკა

ანთროპოლოგია არასდროს ყოფილა დაინტერესებული ჰომოგენურობის კვლევით, მას ყოველთვის განსხვავებული ხმები, ჰეტეროგენულობა და მრავალფეროვნება აინტერესებდა. როგორც წესი, „უცხოდ“ ანთროპოლოგიაში განიხილავენ კულტურულად განსხვავებულ ვინმეს ან რამეს და მასთან შეხების შიშებიც განსხვავებულად მოქცევის, „წმინდისა“ და „ბინძურის“, როგორც საკრალური ფენომენების, გააზრებას უკავშირდება.¹ ანთროპოლოგია, როგორც დისციპლინა, დაიწყო უცხოს აღმოჩენით და მისი შესწავლის სურვილით კოლონიალიზმის პერიოდში. კლიფორდის აზრით, მხოლოდ „სხვისი“ (other), როგორც სოციალური უცხოს, შემოსვლით ხდება შესაძლებელი „მეს“ (self) და კოლექტიური ერთობის განცდის გაჩენა². ადრეული ანთროპოლოგიის განვითარების დროს არსებობდა ინტერესი ველური და ეგზოტიკური „სხვის“ მიმართ, რომელთან მიმართებითაც ევროპული ცივილიზაცია დომინანტურად განიხილებოდა. შესაბამისად, „მეს“ და „სხვის“ განსხვავებულობა უპირველესად ტერიტორიული ფაქტორით იყო განპირობებული. „ჩვენ“ (us), როგორც ნაცნობი და გასაგები, უკავშირდებოდა ევროპულ ცივილიზაციას, ხოლო „ისინი“ (them) მიემართებოდა სხვას, როგორც ორიენტს (the Orient) ევროპული

-
- 1 Mary Douglas, Purity and Danger: An analysis of the concepts of pollution and the taboo (London and New York: Routledge, 1991).
 - 2 James Clifford, Introduction: Partial truths. In writing culture. In The poetics and politics of Anthropology. Eds by J. Clifford and G.E. Marcus (Berkeley: University of California Press, 1986), 23

ოქსიდენტის (the Occident) პერსპექტივიდან.³ დროთა განმავლობაში ანთროპოლოგიაში „სხვისი“, როგორც სოციალური უცხოს საზღვრები გეოგრაფიულადაც და კონცეპტუალურადაც გაფართოვდა, საშიში „სხვის“ შექმნის (constructing dangerous other) ტენდენცია როგორც კულტურებს შორის, ისე კულტურის შიგნითაც განვითარდა და ამ თვალსაზრისით ანთროპოლოგიური კვლევა-ძიებაც უფრო მრავალმხრივად გახდა.⁴

აჭარაში ველზე ყოფნისას კარგად ვიცოდი, რომ ჩემი საკვლევი ჯგუფი - მუსლიმი ქართველი არ იყო რადიკალურად უცხო ან სხვა, როგორც ეს დასავლური ანთროპოლოგიის ტრადიციებში გვხვდება და ჩემი კვლევა ჩემივე კულტურის ადამიანებს, ოღონდ რელიგიურად განსხვავებულებს უკავშირდებოდა. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ სწორედ ისლამური იდენტობის გამო მუსლიმი აჭარლის ქართველობა ისტორიულად არაერთხელ დამდგარა კითხვის ნიშნის ქვეშ. მიუხედავად თანამედროვე ცვალებადი და პროგრესირებადი აღქმებისა, რელიგიურმა ფაქტორმა მაინც შექმნა ის დაძაბულობა, რომლის გამოც ჩემი მუსლიმ თემთან შეხება და მათთვის იმის ახსნა, თუ რა ინფორმაციის მოპოვება მსურდა, საკმაოდ რთული და სანერვიულო აღმოჩნდა. ეს იყო ეთიკური მღელვარება მკვლევრისა, რომელიც მრავალი კრიზისის გადამტანი ჯგუფის წინაშე დგომისას ისტორიული ბარიერების გადალახვას ცდილობდა, თუმცა ისლამის მიმართ ინტერესის გამჟღავნება პირველი შეხებისას, სწორედ რომ უნებლიე უნდობლობას და ჩემდამი, როგორც ქრისტიანი მკვლევრისადმი ისტორიულად ნაკარნახევ ეჭვებს აღძრავდა. დომინანტური რელიგიის წარმომადგენლის მხრიდან უმცირესობის რელიგიის წევრთან ინტერვიუს უმტკივნეულოდ წარმართვა ეთიკურად ძალზე საპასუხისმგებლო აღმოჩნდა იმის გათვალისწინებით, რომ საქა-

3 Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, 2003).

4 Edouard Louis, *History of violence*, Trans. By Loris Stein (New York: Macmillan, 2016).

როველოში ისტორიულად მუსლიმები ქრისტიანებთან შედარებით მეორეხარისხოვნად, ნაკლებად დაფასებულად და ჩაგრულადაც გრძნობდნენ თავს. ამიტომ მე, როგორც მკვლევარს, ჩემი ინფორმანტების კოლექტიურ მეხსიერებაში რაც შეიძლება ფრთხილად და ეთიკურად უნდა ჩამეხედა. მუდამ თან მდევდა სიფრთხილის განცდა, რომ ჩემს ქმედებებს, ჩემს კითხვებს, ჩემ მიერ შერჩეულ სიტყვებს შემთხვევით მათთვის რაიმე უხერხულობა არ შეექმნა.

ეთნოგრაფიული ველიდან, გულღია მიღებისა და დახმარების სურვილის გამოხატვის მიუხედავად, მაინც გამოსჭვიოდა შიში, რომელიც თავისთავად ქრისტიანობის შიში არ იყო. მუსლიმ აჭარლებს ჰყავთ ქრისტიანი მეგობრები, მეზობლები, ნათესავები, ოჯახის წევრებიც კი და მათთვის არათუ ქრისტიანობა, არამედ ქრისტიანთან ერთ ოჯახში თანაცხოვრებაც კი ნაცნობია. ამიტომ ჩემი ამოცანა გახდა, გამომერკვია, თუ რა ისტორიული შინაარსებით იკვებებოდა ეს შიში, რომელიც არა თავისთავად განსხვავებულთან შეხვედრის, არამედ უფრო ისტორიულად ნაკარნახევი საფრთხისა და ჩაგვრის შიშით საზრდოობდა. დისტანცია, რომელიც ჩემსა და ველს შორის აღიმართა, უფრო ეჭვი და უნდობლობა იყო იმის მიმართ, რომ, როგორც ქრისტიანი, მათ რელიგიურობაზე ხაზგასმით წარსულის ტრავმებს გავაცოცხლებდი, ისლამზე ყურადღების გამახვილებით მათ მარგინალურობას წარმოვაჩენდი, რაც წარსულში ქრისტიანების მხრიდან მუსლიმებზე უპირატესობის მომნიშვნელი არაერთხელ გამხდარა. მათი უნდობლობის პერსპექტივა გადამდები აღმოჩნდა: გაუაზრებელი მღელვარება, რომელიც ველზე მემართებოდა და რის სახელდებაც გვიან შევძელი, იყო შიში „შინაურ სხვასთან“ (partial insider) შეხების, შიში გაგების და გაუგებრობის, შიში ერთმანეთის ეთიკური საზღვრების დარღვევისა და ჩვენი ღირებულებების ეჭვქვეშ დაყენების.

კომუნიკაციისას ორივე მხარეს ჩვენს შფოთვებთან გვინევდა გამკლავება: მე ყოველ ჯერზე უნდა დამესაბუთებინა მათი

რელიგიურობისადმი ლოიალურობა, ლამის გადაჭარბებული მხარდაჭერითა და ემპათიით უნდა მეჩვენებინა, რომ ვიზიარებდი და თანავუგრძნობდი ისტორიულად მათთვის მიყენებულ ჭრილობებს და ხშირად ჩემი მათდამი თანაგრძნობის დადასტურებისთვის იმ ჯგუფის კრიტიკაც მჭირდებოდა, რომელსაც რელიგიური თვალსაზრისით მივეკუთვნებოდი. მათ კი ჩემთან საუბარში თავიანთი რელიგიური და სოციალური ღირსების დაცვის მწველი სურვილი ამოძრავებდათ: მათ თავიანთი ნაციონალური ღირსება და ავთენტური ქართველობა უნდა დაემტკიცებინათ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ველზე მუშაობისას დაძაბულობას ისიც ქმნიდა, რომ ბევრი მუსლიმი ინტერვიუზე უარს მეუბნებოდა, რაც, ვფიქრობ, ჩემი კვლევის წარმომავლობასაც უკავშირდებოდა. როდესაც ჩემს რესპონდენტებს ვეუბნებოდი, რომ კვლევას არასამთავრობო ორგანიზაციის პროექტის ფარგლებში ვახორციელებდი, მათ ჩემდამი ისტორიულად განპირობებულ შიშებს დღევანდელი შიშებიც ემატებოდა: კერძოდ, არასამთავრობო სექტორთან აფილირებით გამოწვეული ჩემი სოციალური და პოლიტიკური იდენტობის შიში. საველე კვლევამ ჩემთვის კიდევ ერთხელ ნათელი გახადა, „უცხოური გავლენის გამჭვირვალობის შესახებ“ კანონმა (რუსული კანონი)⁵ რამხელა ზიანი მიაყენა ქართულ არასამთავრობო და კვლევით ორგანიზაციებს. როდესაც ტაქტიკა შევცვალე და ორგანიზაციული აფილიაციის გარეშე, უბრალოდ

5 საქართველოს პარლამენტმა 2024 წლის აპრილში მიიღო კანონპროექტი „უცხოური გავლენის გამჭვირვალობის შესახებ“, რომლის მიხედვითაც არასამეწარმეო (არაკომერციული) იურიდიულ პირებს დამატებით უწევს, ბეჭდური მედიის მფლობელებს და სხვ., რომლებიც ფინანსდებიან უცხოური ფონდებისგან, უნდა ეწოდოთ „უცხოური გავლენის აგენტები“. კანონის მიხედვით, ამ ტიპის ორგანიზაციებზე იზრდება იუსტიციის სამინისტროს ზედამხედველობა ა(ა)იპ-ებსა და მედიაზე და კანონის მოთხოვნის დარღვევის შემთხვევაში ითვალისწინებს მკაცრ ჯარიმებს. ავტორის მიერ მიჩნეულია, რომ კანონი „აგენტების“ შესახებ აკნინებს არასამთავრობო სექტორის საქმიანობას და რეპუტაციულ ზიანს აყენებს მათ იმიჯს საზოგადოებაში. წყარო: <https://docs.rferl.org/ka-GE/2024/05/28/01000000-0aff-0242-af44-08dc7f4be612.pdf>

მკვლევრის სტატუსით წარვდგებოდი ხოლმე, ჩემდამი მეტი ნდობა და დახმარების სურვილი ჩნდებოდა და უბრალოდ მკვლევრის სტატუსით შედარებით მეტი ადამიანი გამოხატავდა მზაობას ჩემს დასახმარებლად.

ჩემი კვლევა იმდენად ხანმოკლე იყო, რომ ჩვენ ვერ მოვასწარიტ/მოვახერხეთ „უცხოობის“ დაძლევა და ერთმანეთისადმი მეტი ნდობის მოპოვება; ვფიქრობ, ისეთ პირობებში, როდესაც წინ ისტორიული ბარიერები გელობება, ძალზე მნიშვნელოვანია ველზე ნდობის მოპოვება და შეხების წერტილების ხელახლა აღმოჩენა.

სილვან ტომკინსი, რომელიც აფექტების თეორიის ერთ-ერთი ფუძემდებელია, ამბობს, თუ როგორ იქმნება ჯგუფში „სხვისი“ წარმოსახვა და როგორ წარმოშობს ეს მასში სირცხვილის აფექტებს. ტომკინსისთვის სირცხვილის აფექტი მაშინ ჩნდება, როდესაც ადამიანის ინტერესის ობიექტი არის სხვა, რომელთანაც მას სურს კავშირის გაბმა და ეს სხვა მას უცხო სავით უყურებს/ექცევა, ამ დროს კი აღმოაჩენს, რომ ეს სხვა არ არის ახლობელი.⁶ ტომკინსის აზრით, აფექტი მხოლოდ ინდივიდუალური და კოგნიტიური ფუნქცია არ არის, არამედ მის განვითარებაზე მოქმედებს როგორც კოგნიტიური, ისე სხეულებრივი და მეხსიერებითი მექანიზმები. აფექტის გამომწვევი მიზეზები, ტომკინსის აზრით, ბიოლოგიურ დონეზე აღიძვრება. ეს სტიმულები დროთა განმავლობაში ბიოლოგიურად განვითარდა და აღძრა ავტომატური პასუხები, რომლებსაც ჩვენ აფექტებს ვუწოდებთ. აფექტი წარმოადგენს ცნობიერებამდელ და პრერაციონალურ სტიმულს, რომელიც ემოციის განვითარებას უძღვის წინ და რომელიც კოგნიციის კვების წყაროა.⁷ აფექტი წინ უძღვის რამის ცნობიერად აღქმას.

6 ციტირებულია: Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, pedagogy, performativity* (Durham: Duke University Press, 2003), p. 35.

7 Silvan Tomkins, *Affect Imagery Consciousness: the negative affect and fear*, Vol III (New York: Springer, 1991).

მისი მოქმედების მექანიზმი განსჯა და ლინგვისტურ ფორმებში განსხეულება კი არ არის, არამედ სხეულებრივი შეგრძნებაა.⁸ გვატარის აზრით, აფექტი არადისკურსულია, ის არ არის ენის შესახებ, არამედ პრე- ან ექსტრალინგვისტურია.⁹ შესაძლოა, სწორედ ამ აფექტურ უხერხულობას განვიცდიდით მე და ჩემი ინფორმანტები ერთმანეთთან შეხებისას. ისინი „უცხოოდ“ აღმიქვამდნენ, რადგან არ იცოდნენ, როგორ ვუყურებდი მე მათ რელიგიურ კუთვნილებას, რომელიც მათში ისტორიულად ნაკარნახევ ჩაგვრის შიშს, საფრთხესა და სირცხვილის განცდას აცოცხლებდა.

თავისი არაცნობიერი ბუნებიდან გამომდინარე, შესაძლოა, აფექტი კოლექტიურ მეხსიერებას დავუკავშიროთ და ვივარაუდოთ, რომ ჩემი, როგორც რელიგიური უცხო დანახვისას მუსლიმ თემში გადაიშალა აფექტების - სირცხვილის, უხერხულობის, საფრთხის შეგრძნებების - მთელი წყება, რომლებიც მყისიერად, შესაძლოა, მათში გაუაზრებელი, თუმცა კოლექტიურ არაცნობიერში მყარად აღბეჭდილი გამოცდილება იყო.¹⁰ „ქრისტიანისადმი უცხოობის, მისი შინაურ „სხვად“ (partial insider) აღქმის და მისგან თავდაცვის შფოთვები მუსლიმ ქართველებში არაცნობიერად ტივტივდება“, როგორც უკვე ისტორიულად ნახაჩი და გამოცდილი რამ. ეს აფექტები მუსლიმ ქართველებში აქტიურდება და საკუთარი მარგინალურობის განცდას აღძრავს ისტორიულად მიღებული სირცხვილის გამოცდილების გამო.¹¹ კოლექტიური მეხსიერება, რომლის

8 Gill Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand plateaus: capitalism and schizophrenia* (London: Continuum, 2004).

9 ციტირებულია: Adam J. Frank and Elizabeth Wilson, *A Silvan Tomkins Handbook foundations of Affect Theory*, Ed 1 (MN: University of Minnesota Press, 2020), pp. 13-21, <https://lccn.loc.gov/2020020378>, accessed: 27 November, 2024.

10 Tamta Khalvashi, "Peripheral Affects: Shame, publics and performance on the margins of the republic of Georgia" (PhD diss., University of Copenhagen, Faculty of Social Science, 2015), pp. 17-22. ISBN 978-87-7611-926-3.

11 თამთა ხალვაში, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, სირცხვილის პერიფერია (თბილისი, 2016) <https://socialjustice.org.ge/ka/products/sirtskhvilis-periferia> ბოლოს შესვლა: 27 ნოემბერი, 2024.

მიხედვითაც ისლამი დომინანტურ ქრისტიანულ დისკურსში მარგინალიზებულ რელიგიად აღიქმება, სწორედ ისტორიული მითებითა და აწმყოში შექმნილი/მოდელირებული წარსულის ნარატივებით საზრდოობს¹² და ამიტომ მათ საფრთხეებისა და წარსულში მიღებული კოლექტიური შიშების გაცოცხლება შეუძლიათ. მუსლიმი აჭარლების მემკვიდრეობითი უცხოობისა და გარიყულობის განცდა დაკავშირებულია ამ ჯგუფის რთულ და ტრავმულ კოლექტიურ მემსიერებასთან, რომელიც მათში კოგნიტიურთან ერთად ემოციური აღქმების დონეზეც აღიბეჭდება.

„ნაწილობრივი ახლობლობის“ (partial insider) ემოციურ და დისკურსულ ურთიერთჭიდილში მიმდინარეობდა ჩემი და ჩემი ინფორმანტების საუბრები, თუმცა, თუკი გამიმართლებდა და მათთან საუბრის ნებართვას მოვიპოვებდი, ეს დაძაბულობის ველი, როგორც წესი, მალევე ქრებოდა და ერთმანეთთან საკმაოდ „გაშინაურებულები“ (domesticated) აღმოვჩნდებოდით ხოლმე. მიკვირდა, სად ქრებოდა ერთბაშად შიშები და ნერვიულობა და, ინტერვიუდან გამობრუნებული, თავს უკვე ჩემი რესპონდენტების კარგ ნაცნობად და ზოგჯერ მეგობრადაც აღვიქვამდი. ეს ლოგიკური წინააღმდეგობა არ მასვენებდა და ვფიქრობდი: როგორ იყო შესაძლებელი, რომ მე, როგორც მკვლევარი, ჩემი საკვლევი ჯგუფისთვის ვყოფილიყავი უცხოც და ახლობელიც ერთდროულად?!

„უცხო“ და „ახლობელი“ ერთდროულად - გამოცდილება და მეთოდოლოგია

ანთროპოლოგიაში სავსელე კვლევის აღსაწერად გამოყოფენ „შინაურისა“ (insider) და „გარეულის“ (outsider) კონცეპტებს, უშუალოდ ანთროპოლოგიის დისციპლინის ტერმინებით რომ ვთქვათ, მკვლევრის მხრიდან Emic-ისა და Etic-ის პერსპექტი-

12 Maurice Halbwachs, On Collective Memory, ed. And trans. By Lewis A Coster, American Journal of Sociology Vol. 99 No 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p 38, 45.

ვებს. Emic-ის პერსპექტივა გამოხატავს მკვლევრის პოზიციიდან ისეთი ჯგუფის შესწავლას, რომელსაც ის თავისი იდენტობით მიეკუთვნება, ხოლო Etic-ის პერსპექტივა აღწერს იმგვარ კვლევით პროცესს, როდესაც მკვლევარი საკვლევი ჯგუფისგან განსხვავებული, ჯგუფს მიღმა მყოფი, ე.წ. outsider-ია.¹³ კვლევისას გზადაგზა გავაცნობიერე, რომ ჩემი „უცხოვსთან“ შეხების შიშები არა რადიკალური უცხოობის და ბინარულ საზღვრებზე ყოფნის, არამედ „ჩემივე სხვასთან“ შეხების, ერთდროულად ნაცნობობის და უცხოობის ურთიერთჭიდული იყო. როდესაც მეთოდოლოგიური თეორიების საშუალებით ჩემი მდგომარეობის სახელდება შევძელი, მივხვდი, რომ მე, როგორც მკვლევარი, ჩემს საველე ჯგუფს არც მხოლოდ emic-ის, ანუ insider-ის პერსპექტივით მივემართებოდი და არც მხოლოდ etic-ის, ანუ outsider-ისა, რომ მე ვიყავი როგორც შინაური, ასევე უცხო; რომ, შესაძლოა, ჩემი გადამეტებული ნერვიულობა უკავშირდებოდა არა მხოლოდ უცხოვსთან შეხებას, არამედ იმასაც, რომ რელიგიურად უცხო რეალურად სწორედ რომ შინაური იყო და მასთან შეხება უფრო მეტ პასუხისმგებლობას მაკისრებდა. საველე კვლევის შემდეგ გავიაზრე ის, რასაც ველზე მხოლოდ სხეულებრივად განვიცდიდი, რომ თავს ვგრძნობდი როგორც ჯგუფის წევრად, ასევე მათგან განსხვავებულად და, როგორც აღმოჩნდა, ეს მერყეობა და აიწონა-დაიწონას მდგომარეობა წარსულის აფექტებით თუ გამოცდილებებით იყო ნასაზრდოები. ამ წინააღმდეგობრივმა შეგრძნებებმა, როგორც ჩანს, ეთნოგრაფიული ველის კვლევა თავისი ემოციური აფექტებით დატვირთა და ის, თუ როგორ ენაცვლებოდა ერთმანეთს გაგებისა და გაუგებრობის, ნდობისა და უნდობლობის, სიამაყისა და შიშის განცდები, ნათლად წარმოაჩენს არა მხოლოდ ჩემი კვლევის მე-

13 Till Mostowlansky and Andrea Rota. "Emic and Etic". In *The open Encyclopedia of Anthropology*, Edited by Felix Stein, S. Lazar, M. Candea H. Deimberger, J. Robins. Facsimile of the first edition. In the *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. 2020. Online: <http://doi.org/10.29164/20emicetic>.

თოდოლოგიურ სირთულეს, არამედ ნათელს ჰფენს თავად ჩემი საკვლევი ჯგუფის დისკურსულ წინააღმდეგობებსა და იდენტობების ჭიდილის გზაჯვარედინსაც. მივხვდი, რომ, რასაც მე ვგრძნობდი ველზე ყოფნისას, როგორც ნაცნობი და როგორც უცხო ერთდროულად, იმავეს განიცდიდნენ ისტორიულად ქართველი მუსლიმები მათთვის მშობლიურ სოციალურ-პოლიტიკურ და კულტურულ ყოფაში.

ნაწილობრივი უცხოობის და ნაწილობრივი სიახლოვის ერთმანეთში გადაზრდილი და ურთიერთგადახლართული აფექტები წარმოაჩენს ისლამისა და ქრისტიანობის ურთიერთობის კომპლექსურ მეხსიერებას, რომლის ფარგლებში ჩამოყალიბდა მუსლიმის, როგორც „ნაწილობრივ ჩვენიანის“, ანდა „შინაური სხვის“ (partial insider) აღქმა ქართულ სოციალურ-პოლიტიკურ და კულტურულ წარმოსახვაში. სწორედ ამ დისკურსების რეპრეზენტაციას, მისი მუდმივი და ცვალებადი შინაარსების აღმოჩენას ემსახურება ჩემი საველე კვლევა, რომელშიც ჩემი რესპონდენტების ხმები იქნება კვლევის მთავარი წარმმართველი და ისინი სოციალურ მეცნიერებებში არსებული თეორიული მოდელებისა და მეთოდოლოგიური მიდგომების გამოყენებით გაანალიზდება. ეს ორი წინააღმდეგობა, ეთნოგრაფიულ ველზე ჩემი, როგორც მკვლევრის და ქართველი მუსლიმების სირცხვილისა და სიამაყის აფექტების ჭიდილი დისკურსულადაც დაუკავშირდა ერთმანეთს, რამაც ჩემი ფიზიკური და ემოციური მოგზაურობა აჭარაში კიდევ უფრო ღირებული გახადა.

წინააღმდეგობებში არსებული რელიგია: სირცხვილისა და ღირსების მიჯნაზე

ველზე ყოფნისას ჩემსა და ჩემს ინფორმანტებს შორის დაძაბულობის კერების აღმოჩენისას ჩემს მთავარ ამოცანად იქცა, გამომერკვია, რა იყო აჭარელი მუსლიმის ცნობიერში დაღუპილი ის სირთულები, რომლის გამოც ჩემი ინფორმანტები არც ბოლომდე უცხოდ მაგრძნობინებდნენ თავს და არც ბო-

ლომდე შინაურად; რა იყო ის, რაც, ერთი მხრივ, ჯგუფისთვის მიღებულს მხდოდა, ხოლო მეორე მხრივ, მათთან ურთიერთობის მკვეთრ მიჯნას მიწესებდა. ისტორიული კონტექსტის გათვალისწინებით რესპონდენტების დისკურსულ ხმებსა თუ სხეულებრივ ემოციებზე დაკვირვება და მათი აღწერა წარმოდგენს ჩემი კვლევის მეთოდოლოგიას, რამაც აჭარელი მუსლიმის იდენტობის მთელი კრიზისები, შიშები, ტრავმები და სიამაყის მოპოვების მიმდინარე პროცესები თვალწინ გადამიშალა.

საველე კვლევისას ჩემი ინფორმანტების მიერ გაზიარებული ინფორმაცია, რასაკვირველია, უპირველესად მათ პირად გამოცდილებას ეფუძნება, თუმცა მათ თხრობაში ასევე უდიდესია კოლექტიური მეხსიერების წვლილი. დაზუსტებისთვის უნდა აღვნიშნოთ, რომ ინდივიდუალური აღქმები სწორედ კოლექტიურ გამოცდილებასა და შინაარსებს ეფუძნება; რა და როგორ ახსოვთ ინდივიდებს, უმეტესად სოციალურ-კულტურული კონტექსტებით არის განპირობებული.¹⁴ მორის ჰალბვაქსის მიხედვით, რომელიც კოლექტიური მეხსიერების კონცეპტის ფუძემდებელია, ჯგუფის წარმოდგენა საკუთარ თავზე განისაზღვრება წარსულის მეხსიერებით. ჰალბვაქსის თანახმად, ჯგუფური იდენტობები ყალიბდება იმის შესაბამისად, თუ როგორია წარსულში ამ ჯგუფის გამოცდილება, უფრო ზუსტად კი, ის გამოცდილება, რომელსაც ჯგუფს თავიანთი წინაპრები გადასცემენ.¹⁵ კოლექტიური მეხსიერება ჩვენში არსებობს, როგორც „ჩვენი მისტიკური წინაპრების ზეგავლენა ჩვენზე“ და ისტორია, როგორც ასეთი, არის „აკუმულირებული კოლექტ-

14 Aleida Assmann, "Memory, Individual and collective", in the Oxford Handbook contextual Political analysis, ed. Robert Goodin and Charles Tilly (Oxford: Oxford University press, 2009), <https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780199270439.001.0001>, Accessed: 27 November, 2024.

15 Maurice Halbwachs, On Collective Memory, ed. And trans. By Lewis A Coster, American Journal of Sociology Vol. 99 No 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

იური მეხსიერების დალექილი ფენები“.¹⁶ კოლექტიური მეხსიერება, თავის მხრივ, მითოსურია, იგი გარდაქმნის და აკორექტირებს წარსულის სურათ-ხატებს და საჭიროებების შესაბამისად ქმნის წარსულის მოდელირებულ შაბლონურ ნარატივებს.¹⁷ ერთი მხრივ, წარსული განსაზღვრავს აწმყოს, მეორე მხრივ კი აწმყო საჭიროებებიც განსაზღვრავს წარსულის დამახსოვრების ფორმებსაც. პალბვაქსის მიხედვით, მეხსიერება აწმყოს უფრო ეკუთვნის, ვიდრე წარსულს. საზოგადოებები აწმყო დროში ცდილობენ გაიხსენონ ან დაივიწყონ, მნიშვნელობა მიანიჭონ ან ღირებულება დაუკარგონ მოვლენებს, დააკორექტირონ იდენტობები ან ახალი ფორმით გააცოცხლონ წარსულის ისტორიები. შესაბამისად, კოლექტიური მეხსიერების ფორმების ტრანსფორმაცია შესაძლებელი ხდება აწმყო გამოწვევებზე პასუხის გასაცემად.

ჩემი კვლევის ამოცანაა ეთნოგრაფიულ ველზე მოპოვებული მიკროისტორიების ანალიზი, რომელმაც უნდა დაგვანახოს, ცვლის თუ არა მუსლიმი თემის რელიგიური და სოციალური ყოველდღიურობა ისლამთან დაკავშირებულ მეხსიერების ჩარჩოს, როგორ მიმდინარეობს იდენტობების კორექცია და ძველ მეხსიერებაზე ახალი მეხსიერების გადანერის, ანუ იდენტობის ახალი ნარატივების შექმნის პროცესი. ინფორმანტებისგან მიღებული ინფორმაციის გაანალიზებით უნდა დადგინდეს, თუ რატომ ხდება გარკვეული წარმოდგენების მიზანმიმართული დავიწყება, რატომ ემართება ზოგჯერ მუსლიმ აჭარელს „სოციალური ამნეზია“¹⁸ და რომელი ახალი შინაარსებით წარიმართება აჭარელი მუსლიმის ნაციონალურ დისკურსში ახალი ფორმებით მონაწილეობის პროცესი.

16 "To the Memory of Hofmannsthal" In Essays on European Literature (Princeton: Princeton University Press, 1973). pp 129-141. <https://doi.org/10.1515/9781400867981-012>

17 Peter Burke , "History as a social memory" in Varieties of cultural history Ithaca (NY: Cornell University Press, 1980).

18 Ibid 15.

აჭარელი მუსლიმი თემი ისტორიის საკმაოდ ხანგრძლივ პერიოდში, სხვადასხვა იმპერიათა და კოლონიური რეჟიმების გზაჯვარედინზე, პერიფერიულობისა და ქართულ ნაციონალურ ერთობაში „უცხოდ“ ყოფნის ტრავმას ატარებდა, რამაც მუსლიმ აჭარელში ჩამოაყალიბა სირცხვილის განცდა.¹⁹ კოლექტიური სირცხვილი, სპონტანური და გაუაზრებელი აფექტია, რომელსაც მუსლიმი აჭარელი გრძნობს მაშინ, როდესაც „მისგან ახლობლობას ელიან და აღმოჩნდება, რომ იგი არ არის ახლობელი“.²⁰ სირცხვილი საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა აჭარაში მართლმადიდებლური ეთნორელიგიური ნაციონალიზმიდან ამოვარდნას, ქრისტიანული ჰომოგენურობის რღვევასა და ეროვნული ერთიანობის სივრცეში საკუთარი განსხვავებულობის გააზრებას დაუკავშირდა. ბენედიქტ ანდერსონი „წარმოსახვით საზოგადოებაში“ მსჯელობს იმაზე, რომ ეროვნული ერთობები ყალიბდება მაშინ, როდესაც ადამიანებს შორის საზიარო ელემენტები, იდეური და ღირებულებითი ერთიანობა ჩნდება.²¹ ანდერსონთან განსხვავებულობა ნაციონალიზმის დევიანტურია და ამიტომაც ისლამი შუასაუკუნეობრივ ქრისტიანულ ჰომოგენურობაში და მით უფრო პოსტსაბჭოთა სინამდვილეში დევიანტურად მოჩანდა. მიუხედავად იმისა, რომ აჭარაში სირცხვილი დღესაც ცოცხალია და ზოგჯერ ისლამი საგულდაგულოდ არის გადამალული საჯარო სივრციდან,²² ველზე კვლევისას გამოიკვეთა, რომ აჭარელი მუსლიმი დღეს ამ „სამარცხვინო“ კოლექტიური მეხსიერების კორექციას ისლამის ნაკლებად ჩაგრულ როლში ჩაყენებითა და წარსულის ტრავმების შედარებით გაიოლებით

19 Tamta Khalvashi, „Peripheral Affects: Shame, publics and performance on the margins of the republic of Georgia“ (PhD diss., University of Copenhagen, Faculty of Social Science, 2015), pp. 17-22. ISBN 978-87-7611-926-3.

20 Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Durham: Duke University Press, 2003), p. 35.

21 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 2006).

22 სოფო ზვიადაძე, აჭარის ხილული და უხილავი საზღვრები, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი (თბილისი, 2020), <https://socialjustice.org.ge/ka/products/acharis-khiluli-da-ukhilavi-sazghvreb-i>, Accessed: 30 ივლისი, 2024.

ცდილობს. თუ როგორ წარიმართება კოლექტიურ აღქმაში სირცხვილისა და სიამაყის ერთდროული და ამასთანავე ურთიერთმონაცვლეობითი პროცესი, ამის ახსნას ველზე მოპოვებული ინფორმაციის ანალიზით შევეცდები.

რესპონდენტებისგან ბათუმში ალბათ ყველაზე ხშირად იმ აზრს ვისმენდი, რომ მუსლიმები და ქრისტიანები ძმები არიან და გადაჭარბებულია მუსლიმთა ჩაგვრაზე, მათ მიუღებლობაზე საუბარი. შეკითხვაზე, რომელიც ქრისტიანებისა და მუსლიმების ყოველდღიურ, საერთო ყოფას ეხებოდა, ზოგიერთ მათგანს პროტესტის განცდაც შევნიშნე. მათთვის ისლამის ქრისტიანობის გვერდით დაყენება და მათ შორის ურთიერთობის სპეციფიკური ხაზგასმა ალბათ ისტორიულ დიქტომიას - ორიენტისა და ოქსიდენტის შეჯახების ველს ხელახლა აღძრავდა.²³ ჩემი ინფორმანტები მიყვებოდნენ, როგორ ცხოვრობდნენ ქრისტიანების მეზობლად, როგორ იზრდებოდნენ მუსლიმი და ქრისტიანი ბავშვები ერთად და რომ დღემდე მუსლიმები და ქრისტიანები ერთმანეთის საუკეთესო მეგობრები არიან. ბათუმის მეჩეთის ერთ-ერთმა ხოჯამ, რომელიც ინტერვიუზე ყველაზე გულლიად დამთანხმდა, აღნიშნა, რომ ისლამისა და ქრისტიანობის წინააღმდეგობრიობა, რომელზეც ასე ხშირად საუბრობენ ხოლმე, ცენტრის (იმპერიული თუ პოლიტიკური ცენტრების) პერიფერიისადმი არათანასწორი პოლიტიკით უფრო იყო განპირობებული, ვიდრე თავად თემის შიგნით კონფლიქტებით. სწორედ საქართველოს იმპერიული ცენტრების გარემოცვაში მოქცევის ისტორიულმა ხვედრმა განსაზღვრა ის, რომ აჭარელ მუსლიმს ჰქონდა იდენტობის კრიზისი სხვადასხვა პოლიტიკური რეალობის ფარგლებში, იქნებოდა ეს რუსული იმპერიის პერიოდი, როდესაც აჭარა პირველად შემოუერთდა საქართველოს და ორი იმპერიასა (ოსმალეთსა და რუსეთს) და რელიგიას, ქრისტიან-

23 Nutsa Batiashvili, *The anthropology of anxiety in a Small Country* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press).

ნობასა და ისლამს შორის დაძაბულობის ველი წარმოქმნა; თუ საბჭოთა პერიოდი, რომელიც თავისთავად იყო სეკულარული პროექტი, თუმცა ჰქონდა თავისი რელიგიური გამოვლინებები, უმეტესად, ისლამის საწინააღმდეგოდ; თუ პოსტ-საბჭოთა დამოუკიდებელი საქართველოს წლები, როდესაც ნაციონალური იდენტობა პირდაპირ დაუკავშირდა რელიგიას, კერძოდ, მართლმადიდებლურ ქრისტიანობას.²⁴ სწორედ ქრისტიანობის ქართულ იდენტობაში ისტორიულად განსაზღვრული დომინანტური და, ფაქტობრივად, აბსოლუტური როლის გამო, აჭარელ მუსლიმს მუდმივად იმის მტკიცება უხდებოდა, რომ მისი ოსმალურ-ისლამური კავშირების მიუხედავად, მის „ქართველობას“ საფრთხე არ ემუქრება. ისლამი იყო ის, რასაც მუდმივად ეჭვის თვალით უყურებდნენ ქართულ ნაციონალურ წარმოსახვაში. ისლამს დიდი ბრძოლა დასჭირდა, რომ ის სოციალური ყოფისთვის მიღებულ პრაქტიკად ქცეულიყო. ეს ბრძოლა დღესაც მიმდინარეობს.

ერთ-ერთი ჩემი რესპონდენტი თავისი გამოცდილების გაზიარებაზე მარტივად დამთანხმდა, თუმცა ინტერვიუს ხმოვანი ჩანწერის უფლება არ მომცა, რადგან მისი მეუღლე პოლიტიკური თანამდებობის პირი იყო და ამიტომ მისთვის ისლამზე საუბარი, როგორც თავადვე აღნიშნა, არაკორექტული იქნებოდა. მომეჩვენა, რომ ეს ქალბატონი თავის ისლამურ მრწამსზე დარცხვენილი საუბრობდა; აღნიშნავდა, რომ მისი შვილები და შვილიშვილები გაქრისტიანდნენ, თუმცა ისიც დაამატა: „რაღა დროს ჩემი გაქრისტიანებაა, უკვე ნახევარი ცხოვრება გავლიეო“. ეს ქალბატონი არა მხოლოდ ჩემთან, თითქოს თავის თავთანაც იმის მტკიცებას ცდილობდა, რომ ისლამი მას არც ოჯახთან და არც ახლობლებთან ურთიერთობაში ხელს არ უშლიდა. მომეჩვენა, რომ ეს რიტორიკა

24 Tamta Khalvashi, "Peripheral Affects: Shame, publics and performance on the margins of the republic of Georgia" (PhD diss., University of Copenhagen, Faculty of Social Science, 2015), ISBN 978-87-7611-926-3.

ზედმეტად გამართივებულად წარმოაჩენდა იმ პრობლემებს, რომლებიც ისლამის საჯარო სივრცეში ხილვადობას თუ მისთვის დაწესებულ არცთუ ისე მარტივად შესამჩნევ, უხილავ საზღვრებს ააშკარავებდა. მის მიერ საკუთარი ისლამური რწმენისა და პატრიოტიზმის თავსებადობის დაუჩინებულმა ხაზგასმამ მიმახვედრა, რომ ჩემს რესპონდენტს ქართველობის მტკიცება სწორედ იმიტომ სჭირდებოდა, რომ საზოგადოებრივ ალქმაში მუსლიმური იდენტობა ხშირად „ცუდ მოქალაქეობასთან“ ან „ნაკლულ პატრიოტიზმთან“ ასოცირდებოდა. ამიტომ მისთვის საკუთარი ღირსეული ქართველობის დამტკიცების გზა ისლამისა და ქართველობის თავსებადობის ხშირი დემონსტრირება იყო. ისლამის გამაღებელი დაცვის მოთხოვნილებაში გამოსჭვიოდა წარსულის ტრავმაც და მომავლის იმედიც, რომ ისლამს შელახულ ღირსებას დაუბრუნებდა. ის თითქოს იცავდა თავის რელიგიას, როგორც ახლობელს, რომელსაც რაღაც „დანაშაულის“ გამო ჯგუფიდან გაგდებას უპირებენ, თუმცა ახლობელს ის მაინც უყვარს და ეცოდება. ჩემი რესპონდენტი თითქოს ჩემგანაც ელოდა იმის დადასტურებას, რომ რელიგია არ უნდა შეეცვალა და რომ ისლამის იდენტობითაც შესაძლებელი იყო მისი კარგი მამულისიშვილობა. ჩემთვის პიროვნულად გაუგებარი, მაგრამ ისტორიული კონტექსტების გათვალისწინებით გასაგები იყო, თუ რატომ სჭირდებოდა მას თავისი რელიგიის ამგვარი დაცვა, მაშინ, როდესაც ამაყად მიყვებოდა, რომ მას თავისი რწმენის გამო ახლობლებთან ურთიერთობაში ხელი არასდროს შეშლია. მაინტერესებდა გამომერკვია, როგორ შეიძლებოდა სრულყოფილი სოციალური ურთიერთობების ჩამოყალიბება იქ, სადაც შენს ნაციონალურ ღირსებას ნაკლულად თვლიან და ეჭვიანი მზერით უყურებენ.

ერთ-ერთმა ჩემმა ინფორმანტმა მიაბო, რომ მისი ბავშვობის პერიოდში (საბჭოთა კავშირის ბოლო წლები), როდესაც აჭარელი ცოლად სხვა კუთხის წარმომადგენელს მოიყვანდა, ამბობდნენ ხოლმე, რომ ქართველი მოიყვანაო. ეს ადამიანი ამგვარ საზოგადოებრივ ალქმებს „ბნელ დროს“, საბჭოთა პერი-

ოდს და მისგან მომდინარე არასწორ ნაციონალურ პოლიტიკას უკავშირებდა. თუმცა ფაქტია, რომ საზოგადოებრივ ყოფაში ავად თუ კარგად მუშაობდა ისლამის ნაციონალურიდან ამოვარდნილის ხატი და ქრისტიანობის ეთნოსთან გაიგივების ტენდენციები საზოგადოებაში გაზიარებული იყო. სხვათა შორის, დაახლოებით იმავე ასაკის ხოჯამ, როდესაც მუსლიმებისა და ქრისტიანების თანაცხოვრების წარსულ გამოცდილებაზე ჩავეკითხე, მიპასუხა, რომ საბჭოთა პერიოდში პრობლემას ქმნიდა იმპერიული პოლიტიკა, თუმცა ეს ჩვენს ურთიერთობებზე აბსოლუტურად ვერ ახდენდა გავლენას. თუმცა ის, რომ ქართველები იმპერიული ცენტრის მიერ გავრცელებულ ამ დისკურსებს იყენებდნენ, ეს უკვე ცენტრის მიერ პერიფერიაზე დისკურსული კონტროლის მოპოვებაზე მიანიშნებს. შესაძლოა, ქართველი არ იზიარებდა აჭარლის არაქართველად მოხსენიებას, თუმცა, როცა იმპერიული ცენტრი ამ ნარატივს ნერგავდა, აჭარელი თავის ხვედრს უნებლიეთ ემორჩილებოდა. ამ ხვედრის გამო აჭარელ მუსლიმს თმენის ვალდებულება ჩამოუყალიბდა.²⁵ ყველაზე განათლებული მუსლიმებიც კი, რომლებსაც ვესაუბრე, თითქოს სხვა ქართველებთან შედარებით უფრო მომთმენები, უფრო დამთმობები, უფრო ლოიალურები და უფრო არაამბიციურები იყვნენ. მკვლევარი სოფო ზვიადაძე აღწერს, თუ როგორ ჩამოუყალიბდა აჭარელ მუსლიმს რელიგიის განსხვავებულობის გამო საჯარო სივრცეში თმენის ვალდებულება. იგი თავის კვლევაში აღწერს იმ ვითარებას, როცა შუახევის მოსახლეობას ჰესის მშენებლობა არ მოსწონდა; ამ მშენებლობას ადამიანური მსხვერპლიც კი მოჰყვა, თუმცა მუსლიმებისგან პროტესტი არ გამოთქმულა. „აქ არავინ გააპროტესტებს, სახელმწიფოს აქ არავინ შეეწინააღმდეგება, მუსლიმი ხმამაღლა არაფერს იტყვის“.²⁶ იმ ხმების საფუძველზე, რომელიც ველზე მოვისმინე, რომელიც ისმოდა თუ, პირიქით, ვერ ისმოდა საჯარო სივრცეში, ვფიქრობ, ისლამი დღესაც არის არაამბიციური

25 სოფო ზვიადაძე, აჭარის ხილული და უხილავი საზღვრები, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი (თბილისი, 2020), <https://socialjustice.org.ge/ka/products/acharis-khiluli-da-ukhilavi-sazghvrebi>, Accessed: 30 ივლისი, 2024.

26 Ibid 25.

რელიგია, რომელსაც, თუკი დაჩაგრავენ, საჯარო სამსახურში მუსლიმს კარიერულად შეავიწროებენ და მუსლიმებს მეჩეთის აშენების უფლებას არ მისცემენ (ამ ფაქტების შესახებ საუბრობდნენ ჩემი ინფორმანტები), აქვთ ვალდებულება, რომ მოითმინონ, მოითმინონ საკუთარი რელიგიურობის გამო.

ჩემმა ინფორმანტმა, რომელმაც მიაჩნო, თუ როგორ მოიხსენიებდნენ აჭარაში სხვა კუთხის რძალს ქართველად (რაც აჭარლის არაქართველობას გამოკვეთდა), გულისტკივილით მიაჩნო კიდევ ერთი ამბავი: როდესაც მან მუსლიმ ახლობელს ჰკითხა, თუ ვინ იყო, მისი აზრით, ყველაზე დიდი ეროვნული ფიგურა და რეფორმატორი, მან უპასუხა, ათათურქი იყო, რაც ჩემი ინფორმანტისთვის მეტისმეტად გულდასაწყვეტი აღმოჩნდა. მისი აზრით, როდესაც ქართველი უფრო დიდ პატივს მიაგებს თურქს, ვიდრე ქართველს, ეს, მისი აზრით, ქართულ ეროვნულ ღირსებას ლახავს. ვფიქრობ, სწორედ ბავშვობიდან მოყოლებული, მეხსიერებაში დაღეჭილი ტრავმის - აჭარლის ქართული იდენტობის ფარგლებიდან განდევნის გამო, ეს ადამიანი ორმაგად ცდილობდა, ხაზი გაესვა აჭარელი მუსლიმის ქართველობისთვის და ამ დისკურსის განვითარებისას მას ანტითურქული ნარატივის შექმნაც დასჭირდა. თუ ამ ადამიანის ხმას განვაზოგადებთ, ნათელი გახდება, რომ აჭარელი მუსლიმი ახალი მეხსიერების ფორმის შესაქმნელად ცდილობს ოსმალეთთან ასოცირების გამო ისლამის დამაკნინებელ ნარატივს ზემოდან გადააწეროს ანტითურქული ნარატივი და ისლამი თურქული იდენტობის წიაღიდან ქართული იდენტობის წიაღში „გადმოიტანოს“. თურქეთისგან გამიჯვრით ეს ადამიანი თითქოს ღირსებას უბრუნებდა ისლამს, რადგან მას არა მტრის რელიგიასთან, არამედ საკუთარ არჩევანთან აკავშირებდა. ჩემი რესპონდენტის ამ ნარატივში ისლამის მიღება მხოლოდ რელიგიური არჩევანი იყო და არა პოლიტიკური (ოსმალეთის სასარგებლოდ), რაც ხშირად გამხდარა ისლამის დაკნინების საფუძველი და ზოგჯერ ისლამისადმი ზიზღის მიზეზიც ნაციონალისტურ წრეებში.

ალექსანდრე ფრონელი მესხეთში მოგზაურობისას აღწერს ფაქტებს, რომ გადასახადების გადაუხდელობის გამო ადამიანები იძულებულნი იყვნენ, მიეღოთ მაჰმადის რჯული, რაც ოსმალეთის იმპერიის ძალდატანებით პოლიტიკად იყო მიჩნეული.²⁷ რადგანაც შუა საუკუნეების რელიგიურ ყოფაში სარწმუნოება ითვლებოდა ეთნიკურობის მთავარ ინდიკატორად, გამუსლიმების პროცესს თან სდევდა გათურქების პროცესი, რომელზეც მიზანმიმართულად მუშაობდა როგორც ოსმალეთი, ისე რუსული იმპერია თავისი ანტიისლამური და ანტიქართული განწყობებით. ჩემი ერთ-ერთი რესპონდენტის თქმით, ნაციონალისტურ წრეებში, განსაკუთრებით ისლამოფობიურად განწყობილ პროფესორ-მასწავლებლებში საბჭოთა პერიოდში გავრცელებული იყო და დღესაც გავრცელებულია ნარატივი, რომ ისლამი ოსმალეთის იმპერიის მიერ იყო ძალადობით გავრცელებული, რაც ისლამის არალეგიტიმურობას უსვამდა ხაზს. მართალია, ისტორიულ წყაროებში საუბარია ქართველთა იძულებით გამუსლიმების ფაქტებზე,²⁸ ასევე მუჰაჯირობის პროცესში „საზღვარგარეთიდან მოსული ხოჯების მიერ ქართველთა წაქეზების“ შემთხვევებზე,²⁹ თუმცა საუკუნეთა განმავლობაში ისლამი ადამიანების პირად არჩევანად გადაიქცა და ამის გააზრება დისკურსულ დონეზე მე-19 საუკუნეში, ქართულ პუბლიცისტიკაში „ოსმალთა საქართველოს“ საკითხის წინ წამოწევით დაიწყო.³⁰ უკვე შემდგომ, დამოუკიდებელ საქართველოში ისლამი კვლავ ოსმალურ პოლიტიკასთან ლოიალურობასთან გაიგივდა, ქართულ კულტურასთან შეუთავსებლად გამოცხადდა და ისლამის ქართული ნაციონა-

27 ალექსანდრე ფრონელი, „ნახული და გაგონილი“ კრებულში „დიდებული მესხეთი“, იასონ კერესელიძის გამოცემა (გორი: ქართლი, 1914), გვ. 53-54.

28 „ქართველთა გამუსლიმება“ ბაქარია ჭიჭინაძის ჩანაწერების მიხედვით (თბილისი: არტანუჯი, 2004).

29 ბაქარია ჭიჭინაძე, „მუსულმან ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში“ (ტფილისი, 1913), გვ. 11.

30 ილია ჭავჭავაძე, „ოსმალთა საქართველო“, გაზეთი ივერია N9, 1877.

ლური წიალიდან რადიკალური გამიჯვნა დაიწყო.³¹ დღეს კი ისლამი ამ დისკურსს იმით უმკლავდება, რომ ისლამს საკუთარ ისტორიულ არჩევანად აცხადებს (ინფორმანტების მიხედვით) და ემიჯნება ოსმალეთთან ასოცირებისა და „ჩამორჩენილობასთან“ დაკავშირების³² ყოველგვარ მცდელობას. ეს დისკურსი სწორედ იმის მაგალითია, თუ როგორ მიმდინარეობს ისტორიის გადანერის, ნარატივების გადაფასების (წარსულის რეპრეზენტაცია) და, აქედან გამომდინარე, ქართველი მუსლიმის ეროვნულ ჩარჩოში ლეგიტიმაციის პროცესი.

თუკი ზოგიერთი რესპონდენტი მუსლიმის არაქართველობის ნარატივს უპირისპირდებოდა, ბევრიც მიზანმიმართულად თავს არიდებდა ამ საკითხზე საუბარს. მაგალითად, როდესაც ერთ ხოჯასთან 2000-იან წლებში დიდაჭარობის დღესასწაულის დროს ქრისტიანი მღვდლების მიერ ქრისტიანად მონათვლის მოწოდების ამბები გავიხსენე, მან მითხრა, არ მსმენია, მათ მუსლიმების ქრისტიანულად მონათვლის მოწოდებები ჰქონოდათ. როგორც შემდეგ გამოვარკვие, ჩემმა ინფორმანტმა კარგად იცოდა, რომ დიდაჭარობის დღესასწაულზე მღვდლებმა აჭარის „დედასამშობლოსთან დაბრუნების“ მოწოდებებით მუსლიმების გაქრისტიანების კამპანიას ჩაუყარეს საფუძველი, თუმცა თავისთავად ეს ინფორმაცია, მისთვის, როგორც ჩანს, „არასასურველი“ და მის მოწესრიგებულ თვითაღქმაში ბზარების შემომტანი აღმოჩნდა; იმდენად, რომ ამ საკითხის დისკურსიდან საერთოდ გატანა და გადამალვა ამჯობინა. თუმცა აჭარაში რომ მუსლიმთა გაქრისტიანების შემთხვევები მრავლადაა და რომ საზოგადოების ონტოლოგიურ აღქმებში ეს ხატი საკმაოდ ძლიერია, ამაზე მეტყველებს აჭარულ მითოსში გავრცელებული დიდჯალის სახე, რომელიც თავად ქრისტიანია და მუსლიმ აჭარლებს

31 Mathijs Pelkmans, *Defending the Border: Identity, Religion, and Modernity in the Republic of Georgia* (Ithaca: Cornell University Press, 2006), p. 109.

32 თამთა ხალვაში, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, სირცხვილის პერიფერია (თბილისი, 2016) <https://socialjustice.org.ge/ka/products/sirtskhvilis-periferia> ბოლოს შესვლა: 27 ნოემბერი, 2024

იძულებით აქრისტიანებს.³³ მირჩა ელიადეს მიხედვით, მითი ნამდვილი ამბავია, რომელიც გადმოსცემს იმას, რაც საზოგადოების სამყაროს აღქმასთან, სააზროვნო ღირებულებებთან და ონტოლოგიურ ყოფასთან არის დაკავშირებული.³⁴

აჭარაში ჩემი მოგზაურობა ბათუმის შემდეგ გაგრძელდა ხულოში, სადაც ისლამი უფრო მკაფიო და ხილვადია საჯარო სივრცეში. ხულოში ერთმა ხოჯამ, რომელმაც ისლამის შესახებ ცოდნის გაზიარების მოტივაციით კეთილგანწყობილად მიმიღო, აღნიშნა, რომ ისლამს პრობლემები არა აქვს, თუმცა, როცა ჩავედიე, აღნიშნა, რომ ერთ-ერთი პრობლემა, რომელიც ისლამს უდგას დღის წესრიგში, ეს არის მეჩეთების მშენებლობის პრობლემა, რომელიც, მისი აზრით, ქრისტიანი ძალაუფლების მქონე სასულიერო პირებისგან არის ინსპირირებული. ხოჯა მიზიარებდა თავის გულისტკივილს იმასთან დაკავშირებით, რომ წვიმასა და თოვლში, სიცხესა თუ ქარში მორწმუნეებს ბათუმში ქუჩებში უწევთ ლოცვა და სხვადასხვა პოლიტიკური ძალები მუსლიმებს მეჩეთების მშენებლობის უფლებას არ აძლევენ. მიუხედავად ამ პრობლემის დასახელებისა, ის მაინც ხშირად იმეორებდა, რომ მუსლიმებს არ აქვთ პრობლემები და ისინი ჰარმონიულად თანაცხოვრობენ ქრისტიანების გვერდით. მიკვირდა, როგორ შეიძლებოდა, ერთი მხრივ, იმის მტკიცება, რომ ყველაფერი რიგზეა და არ არსებობს პრობლემები, ხოლო მეორე მხრივ, იმის აღნიშვნა, რომ მუსლიმებს საჯარო სივრცეში სრულფასოვანი ლოცვის შესაძლებლობა არ ეძლევათ. მაგალითად, ერთი ინფორმანტი მიყვებოდა, რომ მუსლიმებს ისლამის გამო კარიერული წინსვლის შესაძლებლობა ეზღუდებათ, რომ

33 თინა შიოშვილი „რელიგიათა შორის ურთიერთობის ასახვა აჭარის ფოლკლორში“. კრებულში ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში. რედ. თინა შიოშვილი და რუსლან ბარამიძე, რუსთაველის ფონდი, სსიპ ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტი, ბათუმი, 2010.

34 Mircea Eliade, „The Structure of Myths“ In Myths and Reality, Trans. Willard R. Trask, (New York: Harper & Row, 1963).

ადამიანებს გასაუბრებაზე უწევთ დამალონ თავიანთი ისლამური რწმენა. ისლამის გადამალვის ეს კოლექტიური ჩვევა ზოგჯერ აუცილებლობით არის განპირობებული, ზოგჯერ კი მუსლიმთა შიშებით, რომ ისინი არასასურველად იქნებიან აღქმულნი საზოგადოების მიერ. ერთი მუსლიმი პრაქტიკოსი მიყვებოდა, რომ, დღესაც კი, ისეთ „ელიტურ“ პროფესიებში, როგორიცაა მასწავლებლობა, ლექტორობა, ექიმობა, საჯარო მოხელეობა, ადგილს ვერ იმკვიდრებენ მუსლიმები. თითქოს ისლამის დემონსტრაციულად საჯარო სივრციდან გადამალვა თვალშისაცემი და გააზრებული პასუხია გაუაზრებელ ჩვევაზე, როდესაც ისლამი საგულდაგულოდ უნდა გადაემაღათ.

ამ პრობლემების მიუხედავად, მუდმივად გაისმოდა ხმა, რომ მუსლიმებსა და ქრისტიანებს თანაცხოვრებისთვის არავითარი ბარიერები არ აქვთ. ალბათ ამ განსხვავებულობის და მარგინალიზების საუკუნეების მანძილზე გამოტარებული ტრავმა იმდენად დამღლელია, რომ მუსლიმ აჭარლებს მის ხაზგასმას ურჩევნიათ მოითმინონ, შენიღბონ და დაფარონ პრობლემები. ვფიქრობ, ამ ადამიანებმა განსხვავებულობის სიმძიმესთან ერთად ცხოვრება უფრო ისწავლეს, ვიდრე ისტორიული წყენებისა და უსამართლობების დავიწყება ან გადალახვა. როგორც აღმოჩნდა, ჩემი რესპონდენტები განსხვავებულ გზებს მიმართავდნენ წარსულის ტრავმასთან გასამკლავებლად: ზოგი ამ ისტორიების უგულებელყოფას და მათ „დავიწყებას“ ამჯობინებდა (სოციალური ამნეზია)³⁵, რათა ისლამის დევნილობის ხაზგასმას მათში ისტორიულად დაღუპილი ჩაგვრის შიშები არ განეახლებინა, ზოგი, პირიქით, მიზანმიმართულად იხსენებდა წარსულის მტკივნეულ ამბებს და არასასურველ დისკურსებს ზედ ახალ ნარატივებსა და იდენტობის ახალ ფორმებს გადააწერდა.³⁶

35 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, ed. And trans. By Lewis A Coster, *American Journal of Sociology* Vol. 99 No 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

36 Silke Arnold-de Simine, "Memory booms, Memory Wars and Memory Crisis" In *Mediating Memory in the Museum: Trauma, Emphaty, Nostalgia*, Edited by Silke Arnold-de Simine, Palgrave Macmillan Memory Studies, (London, 2013), pp 14-19.

ჩემდა გასაკვირად, საკვლევ ველზე, კერძოდ კი ხულოში, ისეთი ხმებიც მოვისმინე, რომელთა მიხედვითაც, ისლამი, დიახაც რომ, უცხოა „ქართული სულისთვის“, რადგან ისლამური წესები ბოლომდე ვერ ადაპტირდება ქართულ ტრადიციებთან. ერთმა ასაკოვანმა მუსლიმმა მამაკაცმა მითხრა, ისლამი დიდხანს ეცადა, ფეხი მოეკიდებინა საქართველოში, მაგრამ უკვე რამდენი ხანია ვხედავთ, რომ ეს ვერა და ვერ გამოდისო. მიუხედავად იმისა, რომ მეც მუსლიმი ვარ, დავრწმუნდი, რომ ქართველისთვის მშობლიური ქრისტიანული რჯულია და „ქართული სული გვიკარნახებს, რომ გავქრისტიანდეთ“. ისლამის სხვადასხვა გზით მხარდამჭერი და დამცველი ხმების მოსმენის შემდეგ ეს ნარატივი ჩემთვის შემამფოთებელი აღმოჩნდა და ვფიქრობდი, რომ ეს ადამიანი სრულიად ამოვარდნილი იყო დისკურსიდან, თუმცა შემდგომ გავაანალიზე, რომ ამ ადამიანის ხმაც ჩვეულებრივი დისკურსული ხმაა, რომელიც ტრავმასთან გამკლავებას დანებებით და ისლამის ნაციონალური დისკურსიდან ამოღებით ცდილობს. ამ მამაკაცმა ჩემი შეშფოთების დანახვისას კიდევ ერთხელ განმიმარტა: ხომ გაგიგია, „ჩემი რწმენის სინმინდეს და შენი რწმენის სინმინდეს ჩვენი ძმობის სინმინდე სჯობიაო“. აქ უკვე ჩემთვის სრულიად ნათელი გახდა, რომ აქ სასწორის ორ პინაზე ძმობა (ეროვნული ერთობა) და რწმენა (ისლამი) იდო. ამ ადამიანმა „რწმენას“ „ძმობა“ არჩია და, თავის მხრივ, ესეც არჩევანია, არჩევანი არა ისლამის „გაძლიერების“, არამედ მისი „უარყოფის“ სასარგებლოდ.

ინტერვიუების ამ ნაწილის შეჯამებისთვის შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისლამის, როგორც ქართულ ნაციონალურ წარმოსახვაში „ნაკლებად შინაურის“, გადაჭარბებულად თუ ვიტყვით, „უცხო“ დაძლევა, ჯგუფის კოლექტიურ აღქმებში მიმდინარეობს განსხვავებული გზებით: ერთი მხრივ, ისლამთან დაკავშირებული ტრავმული ისტორიული მეხსიერების დავიწყებით (სოციალური ამნეზია), მეორე მხრივ, ისლამთან დაკავშირებული რიტორიკის გაძლიერებით და მისი ეროვნულ ერთიანობაში შემოტანით (მეხსიერების რეპრეზენტაცია) და ბო-

ლოს, ყველაზე პესიმისტური გზით - ისლამის უარყოფით (გაქრისტიანებით) და მისი ეროვნულ ერთობაში, „დედაეკლესიის წიაღში დაბრუნებით“.³⁷

სიჩუმესა და ისლამის უარყოფის რიტორიკაში ზოგჯერ მქუხარე ხმებიც გაისმოდა. უმეტესად ხოჯები და სასულიერო პირები აღნიშნავდნენ, რომ, მიუხედავად ისტორიული მძიმე ხვედრისა, დღეს ისლამი ძლიერდება განათლების შემოტანით. მათი ამოცანით, ისლამი აჭარაში არ უნდა იქცეს მემკვიდრეობით რელიგიად, რომელსაც მხოლოდ ინერციით იღებენ, არამედ ისლამი უნდა იყოს გააზრებული არჩევანი. ამისთვის კი მუსლიმები საგანმანათლებლო მისიებს აქტიურად ახორციელებენ. უფრო მეტად მაღალმთიან აჭარაში მეჩეთებსა და ჯამეებთან ახლოს აქვთ საზაფხულო სკოლები, ბეჭდავენ საბავშვო წიგნებს და აქვთ ამბიცია, რომ ისლამი აჭარაში წიგნიერი უნდა გახდეს. ერთმა რესპონდენტმა დანანებითა და ამაყდროულად ამბიციურად აღნიშნა: „თუკი საბჭოთა რეპრესიებმა განათლებული მუსლიმებისგან განმინდა აჭარა, დღეს აჭარაში ისლამი განმანათლებლობით უნდა დაბრუნდეს“.

ინტერვიუების დროს მოსმენილი, ხშირად წინააღმდეგობრივი ისტორიების (სოციალური ამნეზია, ისტორიის რეპრეზენტაცია, უარყოფა) ანალიზისას ამეკვიატა სურვილი, დამედგინა: როგორ შეიძლება, რომ არაცნობიერად საკუთარ რელიგიას ნაციონალური ღირსებისთვის ნაკლებად შესაფერისად თვლიდე და, ამაყდროულად, თავს დაფასებულად, ღირსეულად და სხვა ჯგუფებთან მიმართებით მაინც თანასწორად მიიჩნევდე?! ხომ არ იმალება მუსლიმების თვითაღქმის კონცეფციებში ისეთი მრავალშრიანი და წინააღმდეგობრივი კონტე-

37 1989 წლის 19 აპრილს, როდესაც პატრიარქი ილია II აჭარაში ჩავიდა, ხალხს ქრისტიანობის „გამოღვიძების“ მნიშვნელობაზე მიუთითა: „ჩვენ ვიმყოფებით წმინდა მიწაზე, სადაც პირველად დაირწა აკვანი ქრისტიანობისა. აჭარა არის ჩვენი განმანათლებელი. პირველი ქრისტიანები აჭარაში ენამნენ“.

ქსტები, რომლებიც ისლამს, როგორც გარიყულს და ინტეგრირებულს, მარგინალურს და დაფასებულს, ისე არაამბიციურს და ამაყს ხდის ერთდროულად?! ხომ არ ხდება ისლამურ კოლექტიურ მეხსიერებაში იმგვარი სქემატური თხრობითი დისკურსის შექმნა,³⁸ რომლის ფარგლებშიც წინააღმდეგობები ერთდროულად და დისონანსურად თანაარსებობენ?

ჩემთვის, როგორც „ნაწილობრივ შინაურისთვის“ (partial insider), რომელიც მაინც დისტანციურად აკვირდებოდა მუსლიმი თემის კოლექტიურ მეხსიერებაში თავმოყრილ წინააღმდეგობებს, აშკარა და ტენდენციური აღმოჩნდა შემდეგი: ისლამი ზოგიერთ ხმაში დათრგუნული და მოკრძალებული იყო, ზოგჯერ კი ამაყად და ამბიციურად გამოიყურებოდა. ისლამი ერთდროულად მეტყველებდა ჩაგრულის ენით, ზოგჯერ კი მიზანდასახულად და ნაციონალურ დისკურსში მიღებულად გამოიყურებოდა. ისლამმა აჭარაში დროთა განმავლობაში სხვადასხვა პოლიტიკური რეჟიმის პირობებში ზვავევით აიკრიფა რთული გამოცდილებები და დღეს მისი ხმა ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო და დიქტომიურია. სწორედ ტრავმაზე პასუხია ის, ერთი შეხედვით, წინააღმდეგობრივი ხმები, რომლებიც დღეს აჭარაში ისმის ისლამის რეპრეზენტაციისას. აჭარის დღევანდელი მუსლიმური ყოფისა და აჭარელი მუსლიმის იდენტობების შფოთვის გასააზრებლად ამჟამად წარსულში უნდა ვიმოგზაუროთ და გავაანალიზოთ, თუ რა გამოცდილებები შეიძინა აჭარელი მუსლიმის კოლექტიურმა მეხსიერებამ სხვადასხვა დროს სხვადასხვა კრიზისისა და „მეხსიერების რეჟიმების“³⁹ პირობებში.

38 James Wertsch and Nutsa Batiashvili, "Mnemonic communities and conflict: Georgia's National narrative Template" In *Trust and conflict*, Ed by Ivana Markova and Alex Gillespie (London and New York, Routledge, 2011), pp 37-48.

39 Katherine Hodkin and Susannah Radstone, *Regimes of memory*, 1st edition (Routledge, 2003).

**წარსულის გააზრებისათვის:
როგორ და რატომ ჩამოყალიბდა აჭარაში
რელიგიური სირცხვილის გრძნობა**

რუსული იმპერიის და პირველი რესპუბლიკის პერიოდი -
სირცხვილი რელიგიის, ერისა და იმპერიის მიჯნაზე

ისტორიული ექსკურსისთვის უნდა აღინიშნოს, რომ აჭარა, მე-16 საუკუნიდან მოყოლებული, ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში იმყოფებოდა, თუმცა ისლამის გავრცელება იქ სისტემურად მე-19 საუკუნიდან იწყება. რუსეთ-ოსმალეთის ომებში რუსეთის წარმატებამ შეცვალა აჭარის გეოპოლიტიკური მნიშვნელობა და იქ ისლამის გაძლიერებას შეუწყო ხელი. შედეგად აჭარაში ისლამური კულტურული ფორმები თანდათან გაძლიერდა: დაიწყო მიგრაციები აჭარასა და სტამბოლს შორის, ადგილობრივმა მცხოვრებლებმა გადაირქვეს ქართული სახელები და თურქული სახელები დაირქვეს, ჩადრისა და ჰიჯაბის ტარება ადგილობრივი ჩაცმულობის სტანდარტად გადაიქცა, ქართულმა ენამ დაკარგა ფუნქცია საჯარო სფეროში და თურქული ენა რეგიონის ლინგვა-ფრანკად გადაიქცა.⁴⁰

რუსეთ-ოსმალეთის ომების დროს მუსლიმი აჭარლების გარკვეულმა ნაწილმა ოსმალეთის მხარე დაიჭირა. ამ პირობებში გიაური, როგორც არამუსლიმი, აჭარელთა რადიკალურად, პანთურქულად განწყობილი ნაწილისთვის უკვე რუსეთთან ერთად ქართველიც გახდა. ამ მიზეზების გამო ნელ-ნელა დაიწყო ქართულ ნაციონალურ ერთობაში ჰომოგენურობის რღვევა და აჭარელ მუსლიმებში ქართულ იდენტობასთან

40 Giorgi, Kazbegi, *Tri Mesiat'sa v Turetskoi Gruzii*. Tbilisi. Reprinted in Georgian (Batumi: Ach'ara, 1995).

თანდათანობითი დაცილების პროცესი.⁴¹ 1878 წელს აჭარის რუსეთის იმპერიაში გადასვლის პერიოდისთვის საქართველოში გაძლიერებული იყო ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა, რომლისთვისაც აჭარა მიიჩნეოდა „დაკარგულ“ რეგიონად, რომელიც ქართველი ერის შემადგენლობაში უნდა დაბრუნებულიყო.⁴² გაზეთ „ივერიაში“ აჭარის რუსეთის იმპერიის ფარგლებში ინკორპორაციის შესახებ ილია ჭავჭავაძე წერდა: „ბერლინის ხელშეკრულებამ საუკეთესო საქმე გაგვიკეთა: ჩვენი სისხლისმიერი ძმები დაგვიბრუნდნენ, ჩვენი ცივილიზაციის აკვანი, ჩვენი ანტიკური საქართველო გაერთიანდა“. მიუხედავად ეროვნული მოძრაობის მიერ „აჭარის დაბრუნების“ უდიდესი კამპანიის წამოწყებისა, თავად მოსახლეობის განწყობა განსხვავებული იყო. ქართული ლიბერალური ინტელიგენციისთვის შოკისმომგვრელი აღმოჩნდა, რომ ძმობის იდეას აჭარელი მუსლიმებს შორის ენთუზიაზმი არ გამოუწვევია⁴³. პირიქით, 1878-სა და 1880 წლებში ადგილობრივი მოსახლეობის დიდმა ნაწილმა თავშესაფრის ძიება დაიწყო ოსმალეთის იმპერიაში. რასაკვირველია, მუჰაჯირობის პროცესს ჰქონდა რელიგიური წინაპირობები: მუსლიმ ქართველობას ეგონა, რომ რუსული კოლონიური მმართველობის პირობებში მათი ცხოვრება შეუძლებელი იქნებოდა, რადგან რუსეთი მუსლიმებს ქრისტიანობაზე დაბრუნებას აიძულებდა.⁴⁴ გარდა ამისა, პრესაში აღნიშნული იყო სხვა ეკონომიკურ-პოლიტიკური მოტივები: აჭარელი ელიტის დიდმა ნაწილმა დაკარგა ოფიციალური თანამდებობები, ოსმალეთი კი მიგრირებულ აჭარლებს გადასახადებისა და სამხედრო სამსახურისგან გათავისუფლებას ჰპირ-

41 W.E. Allen, and P. Muratoff, *Caucasian Battlefields: A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border, 1828-1921* (Nashville: Battery Press, 1953).

42 Ronald Grigor Suny, *The making of Georgian nation*, 2nd edition (Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994).

43 Mathijs Pelkmans, *Defending the Border: Identity, Religion, and Modernity in the Republic of Georgia* (Ithaca: Cornell University Press, 2006), PP 97-98.

44 ს. მეგრელიძე, აჭარის წარსულიდან (მუჰაჯირობა 1878-1882 წლებში) (თბილისი, გამომცემლობა მეცნიერება, 1964).

დებოდა.⁴⁵ ფაქტობრივად, აჭარლების მიგრაციას, რომელიც დიდწილად სოციალური და ეკონომიკური მოტივები ჰქონდა, ამძაფრებდა რელიგიური განსხვავებაც, რაც, საბოლოოდ, ოსმალური ლოიალობისთვის ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდა.

ქართველი ანთროპოლოგი თამთა ხალვაში თავის დისერტაციაში აღნიშნავს, რომ აჭარელ მუსლიმებში სირცხვილის განცდის კულტივირება პირველად რუსული იმპერიის კვალდაკვალ იწყება და თავდაპირველად ის ორ იმპერიულ გზაჯვარედინზე ყოფნასთან არის დაკავშირებული. მაშინდელი პრესა მუჰაჯირობის მასშტაბურ პროცესს მოლეებისა და თურქი აგიტატორების მოქმედებას მიაწერდა და, შესაბამისად, მუსლიმური შიშები რუსეთის იმპერიის მიმართ, ე.წ. „რჯულის შეცვლის შიში“ სამარცხვინო გამოცდილებად ჩაითვადა.⁴⁶ მუსლიმთათვის ახალი იმპერიის, რუსეთის ფარგლებში ცხოვრება არ აღმოჩნდა სასურველი იმ ფონზე, როცა ახალი იმპერიის ფარგლებში ცხოვრება ქართულ წიაღში დაბრუნების შესაძლებლობას იძლეოდა. ოსმალთ აგიტატორთა მონოდეებებზე, რომ „რუსები რჯულს შეგიცვლიან, გაგაქრისტიანებენო“ მუსლიმმა ქართველებმა ოსმალეთში გადასახლების გადაწყვეტილებით უპასუხეს. ახალ იმპერიაში დანარჩენ საქართველოსთან ერთად ცხოვრებაზე უარის თქმა ქართულ კოლექტიურ მეხსიერებაში არაპირდაპირ მუსლიმთა „ჩამორჩენილობას“, „არაცივილიზებულობას“ დაუკავშირდა.⁴⁷ მიუხედავად მუსლიმი აგიტატორების დადანაშაულებისა, მუსლიმი ქართველების როლი მუჰაჯირობის პროცესში მაინც მკა-

45 ირაკლი ბარამიძე, მუჰაჯირობა და მუჰაჯირობასთან დაკავშირებული პოლიტიკური პროცესები სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში: მიზეზები და სოციალური ასპექტები (მე-19 საუკუნის 70-90-იანი წლები, კრებულში „კულტუროლოგიური და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი საქართველოში“. რედ. დ. ხახუტაიშვილი და ვ. შამილაძე (ბათუმი: გამომცემლობა აჭარა, 1996).

46 თამთა ხალვაში, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, სირცხვილის პერიფერია (თბილისი, 2016) <https://socialjustice.org.ge/ka/products/sirtskhvilis-periferia> ბოლოს შესვლა: 27 ნოემბერი, 2024.

47 Bruce Grant, *The Captive and the Gift: Cultural Histories of Sovereignty in Russia and the Caucasus* (Ithaca: Cornell University Press, 2009).

ფიოდ დაფიქსირდა. ქართული ლიბერალური ინტელიგენციის აზრით, სწორედ მუსლიმთა შიშები იყო მუსლიმი და ქრისტიანი ქართველების მიერ ერთმანეთის ვერაღიარების მთავარი ბარიერი. ალბათ სწორედ რუსეთის იმპერიისადმი შიში იყო პირველი „სამარცხვინო“ გამოცდილება, რომელიც მუსლიმთა კოლექტიურ ცნობიერებაში სირცხვილის განცდად დაილექა.

ქრისტიან და მუსლიმ მოძმეებს შორის იდენტობის კრიზისის დასაძლევად ეროვნულმა მოძრაობამ დისკურსულ დონეზე დაგმო ქართულ ნაციონალურ წიაღში მხოლოდ ქრისტიანის არსებობის ნარატივი, ქმედით დონეზე კი აჭარლების მიგრაციის წინააღმდეგ გამოვიდა და რუსეთი აიძულა, მუსლიმების უფლებების გარანტია შეექმნა აჭარის ტერიტორიაზე (დანესდა მუსლიმური სასამართლოები, რომლებიც განიხილავდნენ ოჯახურ და ქონებრივ დავებს შარიათის წესის მიხედვით, დააბრუნა მუსლიმები მაღალ ადმინისტრაციულ თანამდებობებზე და მუსლიმებისთვის გადასახადებიც შეამცირებინა). თუმცა ამანაც კი ვერ შექმნა კარგი პირობები „სამუსლიმანო საქართველოში“ ისლამის არსებობისთვის. ქართველი მკვლევრები და მოღვაწეები გაკვირვებულები იყვნენ იმით, თუ რამდენად არ არსებობდა აჭარაში ერთიანი გაზიარებული ნაციონალური იდენტობა. ქართველი ისტორიკოსი დიმიტრი ბაქრაძე 1880-იან წლებში აჭარაში მოგზაურობის შესახებ წერდა, რომ აჭარაში ფართოდ იყო გავრცელებული რელიგიური რადიკალიზმი: „ყველა საკითხს, რომელიც არ ეხება რელიგიას, აჭარელი რელიგიური კუთხით განიხილავდა; ყველა საკითხზე საუბარს რელიგიურ თემაზე დააბრუნებდა“.⁴⁸

საინტერესოა აჭარელი მუსლიმის სირცხვილის გრძნობის დინამიკა და კონტექსტის ტრანსფორმაცია პირველი დამო-

48 Mathijs Pelkmans, *Defending the Border: Identity, Religion, and Modernity in the Republic of Georgia* (Ithaca: Cornell University Press, 2006), p 99.

უკიდებელი რესპუბლიკის პერიოდში. საქართველოს დამოუკიდებლობას აჭარა რთულ ვითარებაში შეხვდა. 1918 წლის მარტის ბრესტ-ლიტოვსკის ზავის თანახმად, ბათუმის ოკრუგი რუსი ჯარებისგან უნდა განმედილიყო და იგი ხელახლა გადადიოდა ოსმალეთის შემადგენლობაში.⁴⁹ ამავდროულად XX საუკუნის დასაწყისი დიდი სოციალური და პოლიტიკური ძვრების პერიოდი იყო დანარჩენ საქართველოშიც. რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში მყოფი ნაციონალისტური და სოციალისტური მოძრაობები რუსეთის იმპერიის წინააღმდეგ ილაშქრებდნენ და ეროვნული დამოუკიდებლობის ფორმატს მოითხოვდნენ. ლიბერალური ინტელიგენციის წარმომადგენლები, რომელთა წევრიც იყო აჭარელი მუსლიმი ბეგი მემედ აბაშიძე, მოითხოვდნენ რუსეთის იმპერიის ფარგლებში საქართველოს ეროვნულ-კულტურულ ავტონომიას. მემედ აბაშიძე საქართველოს ეროვნული ავტონომიის ფარგლებში აჭარის კულტურულ ავტონომიასაც მოიაზრებდა. თუმცა, მეორე მხრივ, არსებობდნენ პროთურქული ორიენტაციის მუსლიმი ქართველები, რომლებმაც მესხეთში საქართველოს ფარგლებიდან გამოყოფის მოთხოვნით სამოქალაქო ომი გააჩაღეს 1918-1919 წლებში. სწორედ ამ გზაჯვარედინზე, რუსული იმპერიისა და დამოუკიდებელი ერის გზაგასაყარზე მდგომ ქართველებში ეროვნული ფორმატი პროგრესულ მიმართულებად იყო მოაზრებული, ხოლო ამ კონტექსტში აჭარის პროთურქული ორიენტაციის მუსლიმები კიდევ ერთხელ დაფიქსირდნენ ქართველი ერის „შემარცხვენელ“, „არაცივილიზებულ“ ნაწილებად. მემედ აბაშიძე თავის პუბლიკაციებში იმ მუსლიმებს, რომლებიც დამოუკიდებელ საქართველოში გაერთიანებას ემხრობოდნენ, „პროგრესულებად“ მოიხსენიებდა, ხოლო ვინც ოსმალეთის იმპერიის ფარგლებში მოიაზრებდა აჭარის ავტონომიას, მათ ფანატიკოსებს, თურქოფილებსა და „შემარცხვენლებს“ ეძახდა. ნიშანდობლივია,

49 უჩა ბლუაშვილი, მესხეთის სახელოვანი შვილები, რედ. ცირა მესხიშვილი (თბილისი, 2008).

რომ, თუკი რუსეთის იმპერიის ფარგლებში მუსლიმი ქართველი „შემარცხვენლად“ ჩაითვალა ოსმალურ-ისლამური ორიენტაციის გამო, ამჟამად „ჩამორჩენილობა“ ეროვნული ფორმატისგან გადახვევას და აჭარის იმპერიულ ოსმალურ ფორმატში წარმოსახვას დაუკავშირდა. მემედ აბაშიძის აზრით, ის მუსლიმობა, რომელიც აჭარის პოლიტიკურ მომავალს არა ქართული ეროვნული პროექტის, არამედ თურქეთის ავტონომიად მოიაზრებდა, იყვნენ თურქი აგიტატორების პროპაგანდის მსხვერპლნი და საფრთხეს უქმნიდნენ თანაცხოვრების ერთიან ფორმატს ქართველი ერის ჩარჩოში, რაც მას „არაცივილიზებულიად“ მიაჩნდა.⁵⁰

„არაცივილიზებულობის“ მარკერი, რომელიც თურქეთის ფარგლებში დარჩენის მომხრეებს მიეწერათ, იმთავითვე აზიანებდა და იმიჯს ულახავდა აჭარელ „პროგრესულ“ ინტელიგენციასაც. რაც უფრო მეტად არცხვენდნენ მათ, ვინც აჭარის ოსმალეთში ინტეგრაციას უჭერდა მხარს, მით მეტად არცხვენდნენ საკუთარ თავსაც ამ მემკვიდრეობაში უნებლიე მონაწილეობისთვის. მემედ აბაშიძემ და „სამუსლიმანო საქართველოს განმათავისუფლებელმა კომიტეტმა“, მართალია, აჭარის ისლამურ მემკვიდრეობასთან ერთად ერის სხეულში ინტეგრაციაზე ბევრი იმუშავეს და საბოლოოდ წარმატებასაც მიაღწიეს, მაგრამ ოსმალურ-ისლამური მემკვიდრეობა და „თურქოფილი“ მუსლიმები მაინც ბარიერს წარმოადგენდნენ, რაც ისლამს იმიჯს ულახავდა და მის საერთო ეროვნულ სხეულში მიღებას ეღობებოდა წინ. ასეთ ვითარებაში იმპერიისა და ერის გზაგასაყარზე არსებული ხალხისთვის, ისლამი აღმოჩნდა ის, რაც სირცხვილის წყაროდ გადაიქცა არა თავისთავად რელიგიის, არამედ პროგრესული ერი-სახელმწიფოს მოდელისგან გამიჯვნის გამო. სხვა სიტყვებით, სირცხვი-

50 Tamta Khalvashi, "Peripheral Affects: Shame, publics and performance on the margins of the republic of Georgia" (PhD diss., University of Copenhagen, Faculty of Social Science, 2015), ISBN 978-87-7611-926-3.

ლის ენა ხელახალი კონტექსტით სწორედ მაშინ ჩნდება აჭარაში, როდესაც მუსლიმური აჭარა რეგრესულ ძალად ჩაითვალია ოსმალური ორიენტაციის გამო. „შევიგნოთ, რომ მხოლოდ საქართველოსთან გაერთიანება მოგვანიჭებს ბედნიერებას. თუ ამას არ ვიზამთ, მტრებს გავახარებთ, სამუდამოდ შერცხვენილები ვიქნებით, მონობის უღელს დავიდგამთ კისერზე და საშვილიშვილოდ თავი მოგვეჭრება“,⁵¹ წერდა მემედ აბაშიძე „სამუსლიმანო საქართველოში“ გამოქვეყნებულ წერილში. მიუხედავად „სირცხვილის“ ამ გამოცდილებისა, სამუსლიმანო საქართველოს განმათავისუფლებელმა კომიტეტმა აჭარის მეჯლისში უმრავლესობა მოიპოვა და 1920 წელს აჭარა დამოუკიდებელი საქართველოს ნაწილი გახდა. თუმცა „სირცხვილის“ ჩამოწმენდა მუსლიმურმა აჭარამ ბოლომდე ვერ მოასწრო, რადგან 1921 წელს წითელმა არმიამ დამოუკიდებელი საქართველოს ხანმოკლე ეპოქა დაასრულა.⁵²

მუსლიმი აჭარლის კოლექტიური მეხსიერება „სამუსლიმანო საქართველოში“ სწორედ ამ იმპერიათა ურთიერთჭიდილსა და იმპერიასა და ერს შორის გზაჯვარედინზე ყოფნის კონტექსტში დაიწერა. ასე იყო თუ ისე, ისლამი და ოსმალური მემკვიდრეობა იყო ის, რაც მუსლიმ ქართველს „სირცხვილის“ რუბრიკას უღვივებდა და „არაცივილიზებულობასა“ და „პროგრესს“ შორის შემაფერხებელ ძალად აღიმართებოდა ორ საქართველოს შორის. მუსლიმურ-ოსმალური მემკვიდრეობის გამო აჭარელი მუსლიმი გრძნობს ისტორიულ პასუხისმგებლობას, იგი დღემდე ებრძვის ისლამის „ჩამორჩენილობასთან“ დაკავშირებულ იარაღებს და ცდილობს ისლამის

51 შეტანილია ნარგიზ აბაშიძის და თეიმურაზ კომახიძის მიერ გამოცემულ კრებულში „სამუსლიმანო საქართველო: 1919-1921“, (გამომცემლობა „აჭარა“, 2008), გვ 17.

52 Tamta Khalvashi, „Peripheral Affects: Shame, publics and performance on the margins of the republic of Georgia“ (PhD diss., University of Copenhagen, Faculty of Social Science, 2015), ISBN 978-87-7611-926-3.

გაცივილიზებულიებას. სწორედ სირცხვილისა და ღირსების ეს ურთიერთშეზღუდული აფექტები გამოსჭვიოდა აჭარელი მუსლიმების დამოკიდებულებებიდან, რომლებიც ბარიერებსაც აღგვიმართავდა და გვაახლოებდა კიდევ. ერთმა ჩემმა რესპონდენტმა ძალიან ნერვიულად აღნიშნა: „მე რატომ უნდა ვაგო პასუხი იმის გამო, რომ ჩემი წინაპრები გამუსლიმდნენ, მე ხომ ეს რწმენა წინაპრებისგან გადმომეცაო“. ისლამი თითქოს ბარიერია, რომელიც კოლექტიურ მეხსიერებაში ტრავმულ გამოცდილებებად დაილექა და რომელმაც თავის თავშივე შექმნა იზოლაციის და სიჩუმის გამოცდილება. დღეს აჭარელი მუსლიმის დარცხვენილი, ვერგათამამებული მგერა ალბათ აჭარის ზუსტად ამ ურთიერთმონაცვლე რთულ პეიზაჟებს უყრის თავს ახლა უკვე დამოუკიდებელი საქართველოს ავტონომიურ რეგიონში.

საბჭოთა პერიოდი - რეპრესირებული და დათრგუნული რელიგია

მოსაზრება, რომ აჭარლები არასდროს ყოფილან რეალურად მუსლიმები, ქართულ ნაციონალურ დისკურსში საკმაოდ პოპულარულია. ამ ნარატივის საფუძველი ისაა, რომ საბჭოთა პერიოდში ჩამოყალიბდა იდეოლოგიური ეთნიკური ნაციონალიზმი, რომელმაც რელიგიური საკრალურობის ფორმები შეიძინა და ისინი უმეტესად ქრისტიანობისგან ისესხა. ამგვარმა ნაციონალიზმმა კი ისლამი ეროვნული წიაღიდან თანდათანობით განდევნა.

მუსლიმური ინსტიტუტების ნგრევითა და ისლამის საჯარო სივრციდან განდევნით, საბჭოთა კავშირმა შეამცირა ისლამის წილი ქართულ ნაციონალურ წარმოსახვაში. ამასთანავე საბჭოთა პერიოდში შეიქმნა ბევრი ისეთი საყრდენი, რომელმაც ბიძგი მისცა ქრისტიანობის აღმავლობას პოსტსაბჭოთა პერიოდში. ამის ერთ-ერთი მიზეზი მუსლიმთა რეპრესიები იყო, რომლის ფარგლებში აჭარა, ერთი მხრივ, დიდწილად გაინმინდა მუსლიმი მოსახლეობისგან (გადასახლება, დახვრე-

ტა), მეორე მხრივ კი, დაითრგუნა ამ რელიგიის საჯარო სივრცეში არსებობის შესაძლებლობაცა და სურვილიც. ამ ტერორისტის აჭარაში გაჩნდა ისლამის დადანაშაულების ლატენტური განცდა.⁵³

საბჭოთა ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული მოწყობის წესმადიდი გავლენა იქონია საქართველოში ეთნიკური თუ რელიგიური კულტურების ჩამოყალიბებასა და განვითარებაზე, რადგან სსრკ ადმინისტრაციული მოწყობის წესი გულისხმობდა ხალხების დაყოფას სსრკ-ს მოკავშირე რესპუბლიკებად (SSRs), ავტონომიურ რესპუბლიკებად (ASSRs) და ავტონომიურ ოლქებად. კორენიზაციის პოლიტიკის ფარგლებში ეთნიკური ნიშნით წარმართული ეს რანჟირება ეხებოდა ხალხთა ტიტულატურის განსაზღვრას და ამა თუ იმ ჯგუფის პოლიტიკური და კულტურული განვითარების ხარისხსაც.⁵⁴

საბჭოთა ავტონომიური სოციალისტური რესპუბლიკები (ASSRs) სპეციფიკურ ადგილს იკავებდნენ საბჭოთა ადმინისტრაციულ მოწყობაში. ისინი პირდაპირ კი არ იყვნენ დაქვემდებარებულები საბჭოთა კავშირს (USSR), არამედ მოკავშირე საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკებს (SSRs) ექვემდებარებოდნენ. მოკავშირე საბჭოთა რესპუბლიკები ეთნიკურად განსაზღვრულნი იყვნენ და შედგებოდნენ ტიტულარული ნაციებისგან, ხოლო მათზე დაქვემდებარებული ავტონომიების ხალხებს ნაკლები სტატუსი ჰქონდათ ტიტულარულ იერარქიაში. ეს სუბორდინაციული პრინციპი ქმნიდა დაპირისპირებას უმრავლესობის (მოკავშირე რესპუბლიკებს) და უმცირესობის ჯგუფებს (ავტონომიურ რესპუბლიკებსა და ოლქებს) შორის. მიუხედავად იმისა, რომ ავტონომიური რესპუბლიკები

53 Mathijs Pelkmans, *Defending the Border: Identity, Religion, and Modernity in the Republic of Georgia* (Ithaca: Cornell University Press, 2006).

54 Graham Smith, *Post-colonialism and Borderland Identities in Nation-Building in Post-Soviet Borderlands*. Ed. By Graham. Smith et.al (Cambridge University Press, 1998).

ოფიციალურად მოკავშირე რესპუბლიკებს ექვემდებარებოდნენ, ავტონომიების ლიდერებს მოსკოვისთვის უნდა მიემართათ მთელი რიგი საკითხების გადასაჭრელად. შესაბამისად, მოსკოვი გამოდიოდა უმცირესობების უფლებების მაკონტროლებლად მოკავშირე რესპუბლიკისთვის, რაც ერთგვარ იერარქიას ქმნიდა ავტონომიას, მოკავშირე რესპუბლიკასა და ფედერალურ ცენტრს შორის.⁵⁵

საბჭოთა კავშირის მიერ აჭარაზე კონტროლის მოპოვება იმაში გამოიხატებოდა, რომ სხვა ავტონომიებთან შედარებით, აჭარის ავტონომია არ შექმნილა აჭარის მოსახლეობის ეთნიკური ან კულტურული განსხვავებულობის ნიადაგზე, არამედ ეს იყო რელიგიური ავტონომია, რომელიც თურქეთსა და საბჭოთა კავშირს შორის პოლიტიკური მოლაპარაკებების შედეგად შეიქმნა. აჭარის ავტონომიის რელიგიური საფუძვლის გამო აჭარას ნაკლები ხარისხის ავტონომიურობა მიენიჭა, ვიდრე ეს სხვა ავტონომიების შემთხვევაში იყო. შესაბამისად, საბჭოთა კავშირმა აჭარაზე კონტროლის მექანიზმები ძირითადად თავისთვის შემოინახა.⁵⁶

ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული მოწყობის ამ სპეციფიკამ აჭარის ავტონომიაში შედეგები სხვადასხვა მიმართულებით დაგვანახა: აჭარაში ძალაუფლების სათავეში მხოლოდ არა-აჭარელი ქართველები იყვნენ (რომლებიც ცალკე ჯგუფად იყვნენ მოხსენიებულნი საბჭოთა აღწერებში 1932 წლამდე), რომლებიც საგანგებოდ ჩამოჰყავდათ აჭარაში დანარჩენი საქართველოდან და რომლებსაც ნაკლები პროფესიული კვალიფიკაცია გააჩნდათ. ბათუმის კომუნისტურ პარტიას 1922 წლისთვის მხოლოდ ერთი აჭარელი წარმომადგენელი ჰყა-

55 Krista Goff, A. *Nested Nationalism: Making and Unmaking Nations in the Soviet Caucasus* (Cornell University Press, 2020), <http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctvxbpfkn>

56 Mathijs Pelkmans, *Defending the Border: Identity, Religion, and Modernity in the Republic of Georgia* (Ithaca: Cornell University Press, 2006).

ვდა, რომელიც შემდგომი წმენდის შემდეგ თანამდებობიდან გაათავისუფლეს. ეს ყველაფერი ნიშნავდა იმას, რომ მუსლიმი აჭარაში სოციალურ და კულტურულ უმცირესობაში მოექცა.⁵⁷ ამით საბჭოთა ხელისუფლება სანდო საბჭოთა მოქალაქეების თავმოყრას ცდილობდა პერიფერიულ აჭარაში, რომელსაც ახლა უკვე კაპიტალისტური თურქეთი ესაზღვრებოდა, რაც სოციალისტური საბჭოთა კავშირის პოლიტიკას მუსლიმური აჭარის მიმართ ერთიორად მარგინალურს ხდიდა.

საბჭოთა პერიოდამდე აჭარლები განათლებას უმეტესად თურქულ და არაბულ ენებზე იღებდნენ. ეს საბჭოთა პერიოდში ქმნიდა ბარიერს, რომ მათ აჭარის მმართველობაში მიეღოთ მონაწილეობა და შეექმნათ ადგილობრივი ინტელექტუალური ელიტა. ამის სანაცვლოდ, სხვა ქართველები მიდიოდნენ ბათუმში იმ ეკონომიკური სარგებლის მისაღებად, რაც, წესით, ადგილობრივი ჯგუფის ხელში უნდა ყოფილიყო. ეს თავისთავად ბზარს აჩენდა აჭარის ადგილობრივ მოსახლეობასა და დანარჩენ ქართველებს შორის.⁵⁸

კომუნისტების ბრძოლა ისლამის წინააღმდეგ იმაშიც გამოვლინდა, რომ ადგილობრივ კადრებად დანიშნული იყვნენ მხოლოდ ქრისტიანები, ისინი, ვისაც, ჰქონდა მკვეთრი ანტი-ისლამური და ანტითურქული განწყობები. დერლუგიანი წერს, რომ მუსლიმების წინააღმდეგ განსაკუთრებული სასტიკი რეპრესიები მიმდინარეობდა აჭარაში. 172 მედრესე და 158 მეჩეთი ან განადგურდა ან საწყობებად და საქონლის სადგომებად გადაკეთდა, ხოჯები და მოლები რეპრესირებულნი იქნენ. 1930 წლებში დაიწყო რელიგიური სკოლების დახურვაც და ამავე წელს დაიწყო ჩადრების იძულებითი მოხსნის კამპანია. რამდენიმე სოფელში ქალებს იძულებით ხდიდნენ ჩადრს და

57 Mathijs Pelkmans, *Defending the Border: Identity, Religion, and Modernity in the Republic of Georgia* (Ithaca: Cornell University Press, 2006).

58 Ibid 57.

ცეცხლში წვავდნენ. ფიზიკური რეპრესიები წარმოადგენდა ძირითად ფაქტორს, რის გამოც ისლამი „საშინაო მოხმარების“ რელიგიად იქცა. ამას ხელს უწყობდა ისიც, რომ საზღვარი საბჭოთა კავშირსა და თურქეთს შორის ჩაკეტილი იყო, რაც მაღალმთიან აჭარას სხვა მუსლიმური ცენტრებისგან იზოლაციაში აქცევდა.⁵⁹ თუკი ცარისტული მმართველობის პერიოდში ბევრი მუსლიმი იღებდა განათლებას სტამბოლში, საბჭოთა მმართველობის დროს ეს შეუძლებელი გახდა. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ იწყება მუსლიმების მასობრივად გადასახლება შუა აზიაში იმ მიზეზით, რომ სოციალისტური რუსეთის პერიფერიასა და დემოკრატიულ გზაზე შემდგომ თურქეთს შორის მოქცეულ საზღვარზე ცხოვრობდნენ პრობლემური რელიგიის ადამიანები, რომლებიც თურქეთთან იყვნენ დაკავშირებულნი და ისინი ამ პრობლემური ზონიდან უნდა მოეშორებინათ. მათთვის, ვინც გადასახლებას გადაურჩა და აჭარაში დარჩა, ისლამი საჯარო სივრციდან საოჯახო სივრცეში გადავიდა. ისლამური რელიგიური პრაქტიკების არსებობა უფრო მეტად მაღალმთიან აჭარაში იყო შესაძლებელი, ვიდრე ადმინისტრაციულ ქალაქებში, რადგან იმპერიული ცენტრი პერიფერიის ქალაქებს უფრო აკონტროლებდა. რელიგიური რიტუალების აღსრულება ჩუმად, სახლის პირობებში იყო შესაძლებელი, რადგანაც ზემო აჭარა მოწყვეტილი იყო მუსლიმურ ცენტრებთან კომუნიკაციას. ისლამი იმდენად იზოლირებული იყო, რომ ადგილობრივი სასულიერო პირები დამოუკიდებლად, მთვარის ტრაექტორიის მიხედვით ადგენდნენ რელიგიური დღესასწაულების აღნიშვნის თარიღებსაც.⁶⁰

59 Georgi M. Derlugian, "The Tale of Two Resorts: Abkhazia and Adjara before and since the Soviet Collapse", in *The Myth of „Ethnic Conflict“: Politics, Economics, and „Cultural“ Violence*, eds. Beverly Crawford and Ronnie D. Lipschutz, Berkeley: International and Area Studies, University of California at Berkeley, 1998, 261–92

60 Mathijs Pelkmans, *Defending the Border: Identity, Religion, and Modernity in the Republic of Georgia* (Ithaca: Cornell University Press, 2006).

საბჭოთა პერიოდში ისლამის ხილული სივრციდან გაქრობასთან ერთად მისი დაკნინება მეხსიერების პოლიტიკის გზითაც წარიმართა. საბჭოთა ნომენკლატურის დაკვეთით უნდა დაეწერათ ახალი ისტორია, რომლის მიხედვითაც აჭარაში ისლამის გავრცელება აიხსნებოდა არა სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორებით გამოწვეული ნებაყოფლობითი არჩევანით, არამედ ისლამი ოსმალეთის მხრიდან ძალადობრივ და თავსმოხვეულ „არჩევანს“ დაუკავშირდებოდა.⁶¹ ამავე დისკურსის ნაწილი იყო ისიც, რომ მუჰაჯირობა იყო ოსმალეთის მიერ ძალადობრივად გამოწვეული მიგრაცია. წარსულის ამ ფორმებმა ქართულ კოლექტიურ მეხსიერებაში, ერთი მხრივ, ანტიოსმალური რიტორიკა გაამძაფრა, ხოლო მეორე მხრივ, ისლამი საქართველოსთან შეუთავსებლად, არალეგიტიმურად გამოაცხადა. ოსმალური პერიოდი ქართულ ისტორიოგრაფიაში აღიბეჭდა, როგორც „ოქროს ხანის“ ანტიპოდი, რომელმაც დაასრულა დამოუკიდებელი საქართველოს არსებობა.⁶² როდესაც ერთ-ერთი პირველი ეკლესია გაიხსნა აჭარაში, ადგილობრივი გაზეთი წერდა: „მართალია, მტერმა მრავალჯერ დაგვამარცხა, მაგრამ ჩვენ მტერისაგან აღვსდექით, როგორც ფენიქსი“.

წარსულის ამ ვერსიების შემოტანით, რუსული იმპერიის პერიოდში ისლამთან დაკავშირებულ სირცხვილის განცდას კიდევ სხვა რუბრიკაც დაემატა. ყველაფერი ოსმალური დემონიზებულად შეირაცხა: ოსმალთ - მტერთან, ისლამი - ძალადობის ინსტრუმენტთან, ხოლო მუსლიმი - არალეგიტიმურ ქართველთან ასოცირდა. უფრო რადიკალური ფორმით თუ ვიტყვით, იმპერიულ და საბჭოთა ნარატივში მუსლიმი ქართველი საერთოდაც თურქთან, „თათართან“ გაიგივდა.

61 ს. ჯაფარიძე, „თურქთა ბატონობის დროინდელი აჭარის სოციალურ-ეკონომიკური ცხოვრების ზოგიერთი საკითხი“, კრებულში სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის კულტურისა და ყოფის საკითხები, 1978, გვ 101-116.

62 ხარიტონ ახვლედიანი, საბჭოთა ხელისუფლების დამყარება აჭარაში: 1917-1921. ბათუმი, 1971, გვ 14.

ამ პროპაგანდამ გარკვეულწილად ქართველებშიც მოიკიდა ფეხი. თანამედროვე საქართველოშიც შევხვდებით ადამიანებს, რომლებიც აჭარელს „თათართან“ აიგივებენ, რაც იმის ნიშანია, რომ იმპერიული პოლიტიკის ნარჩენები საზოგადოებაში ჯერ კიდევ ცოცხალია.⁶³

ერთი მხრივ, ისლამის, როგორც მტრის რელიგიის და მუსლიმი ქართველის, როგორც ეროვნულ ერთობაში „არაღიარებული შინაურის“ ნარატივი კონსტრუირდა საბჭოთა პერიოდში, ხოლო მეორე მხრივ, ისლამის საჯაროობიდან განდევნამ და მუსლიმთა მიმართ გადაჭარბებულმა რეპრესიულმა ფორმებმა ისლამის ჩაგრულობის, განდევნილობის ხატი შექმნა. ისლამი იყო ის „უცხო“, რომლის გამოც აჭარა განსაკუთრებულად კონტროლდებოდა იმპერიული ცენტრისგან. „მეხსიერების რეჟიმმა“ შექმნა, ერთი მხრივ, ისლამის დემონიზებისა და ეროვნული იდენტობის წიაღიდან მისი დემონსტრაციული გაძევების ხატი, მეორე მხრივ კი მუსლიმი აჭარლების ცნობიერებას სამუდამოდ დააჩნია ტერორის, დევნის, დასჯის კოლექტიური შიშისა და სირცხვილის განცდა. საბჭოთა სეკულარულ სისტემაში, როგორც ჩანს, მაინც მოიძებნა ადგილი რელიგიისთვის, კერძოდ, ისლამური ტერორისთვის. იმპერიათა მთელი ამ ჩახლართული პოლიტიკის შედეგია, როგორი უნდობელი პერსპექტივითაც არის ისლამი დანახული საზოგადოებაში. როგორც ჩემმა ერთ-ერთმა რესპონდენტმა აღნიშნა, მისთვის ხშირად უთქვამთ, რომ „სირცხვილია, კიდევ მუსლიმი იყო 21-ე საუკუნეში“.

დამოუკიდებლობის წლები - „სირცხვილია, კიდევ მუსლიმი იყო 21-ე საუკუნეში“

საბჭოთა პერიოდის „ლიბერალიზაციისა და გლასნოსტის“ პოლიტიკის ფარგლებში შედარებით შერბილდა რელიგიებზე, მათ შორის, ისლამზე ზეწოლაც და რელიგიურმა პრაქტიკებმა ნელ-ნელა სახლიდან საჯარო სივრცეში გადაინაცვლა.

63 თამთა ხალვაში, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, სირცხვილის პერიფერია (თბილისი, 2016) <https://socialjustice.org.ge/ka/products/sirtskhvilis-periferia> ბოლოს შესვლა: 27 ნოემბერი, 2024.

თუმცა აჭარაში ისლამის გაძლიერების წინააღმდეგ გამოვიდნენ ის აჭარლები, რომლებიც სოციალურ-პოლიტიკურ ასპარეზზე დანიშნულნი და პრესის საშუალებით ავრცელებდნენ ნარატივს, რომლის მიხედვითაც ისლამს უწოდებდნენ წარსულის ნარჩენებს, იმ ლაქას, რომელიც მალე უნდა ჩამორეცხილიყო.⁶⁴

დამოუკიდებლობის მოპოვებიდან მალევე იწყება ისლამისა და ქრისტიანობის ახალი გეოგრაფიული გადანაწილება აჭარაში. ნაციონალისტურმა ხელისუფლებამ, რომელმაც საბჭოთა კავშირისგან მემკვიდრეობით მიიღო ეთნიკური ნაციონალიზმის ფორმები, მას რელიგიური ნაციონალიზმის ელფერიც შესძინა და ისლამის არსებობას აჭარაში კიდევ უფრო გამოაცალა საფუძველი. ზვიად გამსახურდიას ნათქვამი ფრაზა - „აჭარლებო, თქვენც ქართველები ხართ“ - რეალურად წარმოადგენდა არა აჭარის ინტეგრაციისკენ მოწოდებას, არამედ ჩაითვალა, რომ იყო „ც“, იყო ერთგვარი დამატება, რომელიც მუსლიმს ეროვნულ დანამატად აქცევდა და მეორეხარისხოვნად აგრძნობინებდა თავს უკვე დამოუკიდებელ საქართველოში.⁶⁵

დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ ასლან აბაშიძის მმართველობის პერიოდში იწყება ეკლესიების მასშტაბური მშენებლობა და მუსლიმთა მასობრივი მონათვლა. 2001 წელს მართლმადიდებელი ეკლესიის მღვდელმთავრები დემონსტრაციულად ჩავიდნენ ქრისტიანობის აჭარიდან გავრცელების საიუბილეო თარიღის აღსანიშნად აჭარის მაღალმთიან სოფელ დიდაჭარაში, სადაც მოსახლეობის ფაქტობრივად სრული უმრავლესობა მუსლიმი იყო.⁶⁶ გაქრისტიანების მასო-

64 Mathijs Pelkmans, *Defending the Border: Identity, Religion, and Modernity in the Republic of Georgia* (Ithaca: Cornell University Press, 2006).

65 თამთა ხალვაში, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, სირცხვილის პერიფერია (თბილისი, 2016) <https://socialjustice.org.ge/ka/products/sirtskhvilis-periferia> ბოლოს შესვლა: 27 ნოემბერი, 2024.

66 Mathijs Pelkmans, "Religious Crossings and conversions on the Muslim-Christian frontier in Georgia and Kyrgyzstan" in the *Anthropological Journal of European cultures* Volume 19 (2) (Jerghahn Journals, 2010), ISSN 1755-2923.

ბრივი ტალღა აჭარაში სხვადასხვა მოტივს აერთიანებდა: წმინდად რელიგიურს, სოციალურს, კულტურულს და, რა თქმა უნდა, ნაციონალურს. ყველა ამ მიზეზთან ერთად, რასაკვირველია, მუსლიმის მიერ საზღვრის გადალახვის სურვილიც უნდა დავინახოთ. მუსლიმი აჭარლისთვის საზღვრის გადალახვა მხოლოდ იმ წიაღში „დაბრუნებით“ იყო შესაძლებელი, რომელშიც „პირველად დაირწა აკვანი ქრისტიანობისა“. აჭარა ამჟამადაც დაბრუნების უზარმაზარმა ტალღამ მოიცვა, ოღონდ ეს უკვე არა ტერიტორიული, არამედ რელიგიური დაბრუნება იყო „დედაეკლესიის წიაღში“.⁶⁷ პოსტ-საბჭოთა ეროვნულ ფორმატში სრული ინტეგრაციისთვის საჭირო იყო არასასურველი წარსულის დავიწყება და ამის საწინააღმდეგო ისეთი ისტორიებისა და რელიგიური სახეების მობილიზება, რომელიც აჭარის ისლამურ „სამარცხვინო“ მემკვიდრეობას ნაწილობრივ მაინც გადაწონიდა. ამ რიტორიკაში აჭარამ ქართული ეთნორელიგიური ნაციონალიზმისთვის საკრალური ადგილი დაიკავა. აჭარა ქართულ ნაციონალურ წარმოსახვაში დაუკავშირდა ქართველთა განმანათლებელ სივრცეს, სადაც ანდრია პირველწოდებულმა პირველად იქადაგა და სადაც პირველი ქრისტიანები ეწამნენ.⁶⁸ ისლამის ისტორიას ზემოდან გადაეწერა რელიგიური ნაციონალიზმის ახალი პროექტი, რამაც მუსლიმებს ონტოლოგიური საყრდენი გამოაცალა. 1990-იანი წლებიდან იწყება მასობრივი ნათლობების ტალღა აჭარაში, რომელსაც პატრიარქი ილია II ედგა სათავეში. ნათლობების მასობრიობას იმხელა აღტყინება მოჰყვა აჭარაში, რომ მონათვლა პრესტიჟულ, მოდერნულ ფენომენად ჩაითვა. რელიგიურმა ტრანსფორმაციამ არა მხოლოდ საკრალური, არამედ სოციალური ღირსების მოპოვების შინაარსი შეიძინა. ეს ნათლობები აჭარისთვის ეროვნული ღირსების „დაბრუნების“ აქტად გაფორ-

67 ეს სიტყვები ილია II-მ წარმოთქვა აჭარაში მოგზაურობისას 1989 წელს.

68 თამთა ხალვაში, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, სირცხვილის პერიფერია (თბილისი, 2016) <https://socialjustice.org.ge/ka/products/sirtskhvilis-periferia> ბოლოს შესვლა: 27 ნოემბერი, 2024

მდა⁶⁹; მან ალუბია გააჩინა აჭარის ტერიტორიულად საქართველოს წიაღში ერთხელ უკვე გამოცდილ დაბრუნებასთან და მეორე დაბრუნება საამაყო, ტრიუმფალურ აქტად ჩაითვალა. ისლამური წარსულის გადამალვითა და ქრისტიანობის დედარელიგიად წარმოჩენით ხდება ქრისტიანობის ეთნოსთან გაიგივება. აჭარაშიც და დანარჩენ საქართველოშიც გაჩნდა აზრი, რომ მუსლიმები მხოლოდ მოხუცები არიან, მომავლის რელიგია ქრისტიანობაა და ისლამი მხოლოდ წარსულის „ლაქა“, რომელიც ამახინჯებს ჰომოგენურ ნაციონალურ სხეულს. ბენედიქტ ანდერსონის ერი-სახელმწიფოს კონცეფციის მიხედვით, ნაციონალიზმი და წარმოსახვითი საზოგადოება საუკეტესოდ ჰომოგენურ პირობებში რეალიზდება,⁷⁰ ამიტომ ისლამი, როგორც „სხვა“ არის ადგილიდან ამოვარდნილი, გნებავთ გადასალახი ფენომენი.

ჩემი ერთი ინფორმანტი, ახალგაზრდა მუსლიმი პრაქტიკოსი იხსენებდა, თუ როგორ დარბოდნენ მოსანათლი ბავშვების სიით სკოლაში მასწავლებლები, როგორ უჩენდნენ ბავშვებს ისლამისადმი ზიზღს იმის გამო, რომ, მაგალითად, ისლამში მრავალცოლიანობის პრაქტიკა იყო მიღებული, რაც, მათი აზრით, ქართულ ღირსებას შეურაცხყოფდა. მასწავლებლები, საბჭოთა ნომენკლატურის თუ ინტელიგენციის წარმომადგენლები აქტიურად იყვნენ ჩართული გაქრისტიანების კამპანიაში. ერთმა ინფორმანტმა მიაშობ, როგორ სთავაზობდნენ მისი ნაცნობი მაღალი თანამდებობის პირები ნათლიობას და კარიერულ წინსვლას იმ შემთხვევაში, თუ ქრისტიანად მოინათლებოდნენ. დღესაც, როდესაც საჯარო სამსახურში მოხვედრის პირობა ქრისტიანობაა, აშკარა ხდება, რომ, მიუხედავად სხვადასხვა ფორმით არსებული პროგრე-

69 სოფო ზვიადაძე, აჭარის ხილული და უხილავი საზღვრები, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი (თბილისი, 2020), <https://socialjustice.org.ge/ka/products/acharis-khiluli-da-ukhilavi-sazghvrebi>, Accessed: 30 ივლისი, 2024.

70 Benedict Anderson, "Imagined Communities" in *Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 2006).

სისა, აჭარაში მუსლიმობა ჯერ კიდევ ჩრდილქვეშ მოქცეული და გადასალახი თუ არა, მოსათმენი მდგომარეობაა.⁷¹ აჭარაში დღეს აქა-იქ შეხვდებით ორი სახელის მქონე მუსლიმებსაც. ერთი სახელი მათი ისლამური იდენტობის, ხოლო მეორე - ოფიციალური სახელი, ქართული იდენტობის აღმნიშვნელია. ამ ორმაგ იდენტობაში იბრძვის მუსლიმი დღესაც, სადაც იგი მუსლიმიცაა და ქართველიც, ოღონდ არა ერთად, არამედ ცალ-ცალკე.

**ტრავმული მემკვიდრეობის გადალახვის ცდები:
გაზვიადებული ოპტიმიზმი და ლატენტური სირცხვილის
განცდა**

სირცხვილის მთელი ეს მოზაიკა, რომელიც წარსულში მოგზაურობისას გადაგვეშლება თვალწინ, გვაჩვენებს ისლამის ტრავმების მთელ წყებას. მრავალმხრივი ისტორიული შტორმის პირობებში მუსლიმი ქართველების ცნობიერებაზე მრავალი დევნა, უარყოფა და ძალაუფლების ცენტრების მიერ შთაგონებული არასასურველობის ტრავმა აღიბეჭდა. ვფიქრობ, კულტურული ტრავმის კონცეპტუალური მიდგომა კარგად წარმოაჩენს აჭარაში ისლამზე თავსდატეხილ ისტორიულ ტრაგიკულ ხვედრს და დევნილის კოლექტიური მეხსიერების ბუნებას. კულტურული ან კოლექტიური ტრავმის კონცეპტი სოციალური მეცნიერებების ფარგლებში კვლევით მეთოდოლოგიად 1960-იან წლებში ჩამოყალიბდა დასავლურ აკადემიურ წრეებში. იგი აღნიშნავდა ომგამოვლილი ან მასშტაბური ტრაგიკული მოვლენების შედეგად ჩამოყალიბებული საზოგადოების მძიმე დეპრესიულ მდგომარეობას. უმეტესად ეს კონცეპტი ჰოლოკოსტის, ვიეტნამის ომის საშინელება გამოვლილი ან ყოფილი ჯარისკაცების მძიმე მდგომარეობას დაუკავშირდა. ამ თვალსაზრისით, ქართველ მუსლიმს არ გამოუვლია ტრავმასთან დაკავშირებული ისეთი ტრაგიკული მოვ-

71 Ibid 72.

ლენა, როგორიც ჰოლოკოსტი იყო, მაგრამ აჭარელი მუსლიმის ტრავმული და მრავალმხრივ ტრაგიკული მემკვიდრეობა საკუთარ წიაღში გაჩენილმა ონტოლოგიურმა ბზარებმა, გაუცხოებამ, ჩაგვრის შიშმა, გარიყულობამ და ნაციონალურ წიაღში უარყოფის სოციალურ-ეკონომიკურმა, სხეულებრივმა და მენტალურმა ფორმებმა შექმნა. ტრაგიკული აჭარის ბედში სწორედ შინაგანი რღვევა, ახლობლისგან (ქრისტიანი ქართველისგან) მიყენებული ტკივილი და მისგან უარყოფა აღმოჩნდა. ამ გარედან თავსდატეხილ ტრაგიკულ ბედს ამძიმებდა ისიც, რომ მუსლიმს თავად უწევდა სამშობლოს მიტოვება და თავის გადასარჩენად კულტურულ-ენობრივი იდენტობის შეცვლა. ამ პირობებში მუსლიმი აჭარლის საკუთარ თავთან (ქართველის იდენტობასთან) გაუცხოება აღმოჩნდა ამ თემის შინაგანი კრიზისების წყარო, რომლის აღსაწერადაც მე გამოვიყენებ კოლექტიური ტრავმის კონცეფციას.

კულტურული ტრავმის თეორიების მიხედვით, კოლექტიური ტრავმა უკავშირდება მასშტაბური მოვლენების შედეგად იდენტობის შეცვლის მდგომარეობას. კოლექტიური იდენტობის შეცვლა, მყარად ფესვგადგმული თვითაღქმის კონცეფციის ნგრევა და ახლით შეცვლის საჭიროება განაპირობებს შიშს, გაურკვევლობას და დაუდგენელ ახალ რეალობასთან ადაპტაციის სირთულეს, ე.წ. ეგზისტენციალური სასამართლოს წინაშე დგომას.⁷² ღირებულებების გადაფასება, მათი ხელახლა განსაზღვრა და ახალი იდენტობის ფორმირება განსაკუთრებით აქტუალური ხდება კონფლიქტების დროს, როდესაც ჯგუფი ხელახლა განსაზღვრავს, ვინ არის და საით მიდის.⁷³ ჰირსბერგერის მიხედვით, ტრავმირებულ ჯგუფში ხდება მნიშვნელობების ხელახლა განსაზღვრა და მათი კორექცია. ეს მნიშვნელობები კოლექტიურ მეხსიერებაში გადაინერება და

72 Jeffrey Alexander, *Toward a theory of cultural trauma* (England: University of California, 2004).

73 Gilad Hirschberger, „Collective Trauma and the Social construction of meaning“ in *Frontiers in Psychology* vol 9, N 144 (2018).

ყალიბდება თაობათაშორისი „კოლექტიური მე“ (trans-generational collective self), რომლის საშუალებითაც ტრავმული მეხსიერება თაობიდან თაობას გადაეცემა.

აჭარის მუსლიმი თემის მაგალითზე ვხედავთ, თუ როგორაა ფაქტობრივად სამსაუკუნოვანი ტრავმული კოლექტიური მეხსიერება აკუმულირებული ქართველ მუსლიმებში, როგორ აისახება ეს მემკვიდრეობა პირდაპირ თუ ირიბად მუსლიმთა თვით-იდენტიფიკაციაზე, ისლამის საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე, საჯარო სივრცეში მისი ადგილზე, თუნდაც აჭარის მსხვილი ქალაქების, მაგალითად, ბათუმის იერსახეზე.⁷⁴ კოლექტიური მეხსიერება ცნობიერადაც და სხეულებრივადაც ინახავს ტრავმულ მემკვიდრეობას, ყოფით დონეზე იგი ჯგუფის მიერ გაცხადებულ დისკურსებში, შინაგანად კი სხეულებრივ აფექტებში ვლინდება. ჰირსბერგერი ავითარებს თეორიას, რომ ტრავმული მოვლენის დროს „მსხვერპლი ჯგუფი“ მეხსიერებას იმგვარად ავითარებს, რომ თავის გადარჩენას შეუწყოს ხელი.⁷⁵ ირვინ-ზერეცკა საუბრობს კულტურული ტრავმის დროს მსხვერპლისა და დამნაშავის ოპოზიციურ მიმართებებზე ტრავმა-სთან. იგი ამბობს, რომ მსხვერპლს ტრავმის დროს თავისი ჩაგრულობის გაზვიადება და საკუთარი თავის „ვიქტიმიზაცია“ (victimization) ახასიათებს. იგი საუბრობს მსხვერპლის მხრიდან დამნაშავისა და ჩაგრულის ოპოზიციური კატეგორიებს შექმნის ტენდენციაზე, რათა აიგოს სამყაროს სტრუქტურირების ნათელი ხედვა. მკვლევრის თვალსაზრისით, მსხვერპლი ჯგუფები ტრავმის გადატანისთვის, ერთი მხრივ, იყენებენ ტრავმის კარგად დამახსოვრების და მასზე ხშირად საუბრის სტრატეგიას, ხოლო მეორე მხრივ, მისგან ყურადღების გადატანას და ამ მეხსიერების დავიწყებას ამჯობინებენ.⁷⁶

74 სოფო ზვიადაძე, აჭარის ხილული და უხილავი საზღვრები, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი (თბილისი, 2020), <https://socialjustice.org.ge/ka/products/acharis-khiluli-da-ukhilavi-sazghvrebi>, Accessed: 30 ივლისი, 2024.

75 Gilad Hirschberger, „Collective Truma and the Social constructio of meanng“ in *Frontiers in Psichology* vol 9, N 144 (2018).

76 Iwona, Irwin-Zarecka, *Frames of remembrance: the dynamics of collective memory* (London: New Brunswick, 1994).

აჭარელი მუსლიმის მეხსიერების სპეციფიკა, პოლოგოსტისა და ომისშემდგომი საზოგადოებებისგან განსხვავებით, არის ის, რომ აჭარელი მუსლიმი დღეს ტრავმის გადალახვას არა თავის მსხვერპლად წარმოჩენით (victimization), არამედ, პირიქით, „დევიქტიმიზაციითა“ და ისლამის ნაციონალურ დისკურსში ჩაწერით ცდილობს. განხილული ტრავმის თეორიებისგან აჭარელი მუსლიმის მდგომარეობის კონცეპტუალური განსხვავებულობა გასაგებიცაა, რადგან მუსლიმისთვის ქრისტიანი/ქართველი არ იყო და არც ახლაა ბინარული ოპოზიცია, პირიქით, ისლამი ყოველთვის ისეთ შეხების წერტილებს ქმნიდა ქრისტიანობასთან, რომ მათი გვერდიგვერდ მშვიდობიანი თანაარსებობა შესაძლებელი ყოფილიყო.

ჩემი რესპონდენტები იხსენებდნენ, თუ როგორ თამაშობდნენ ერთ ებოში ქრისტიანი და მუსლიმი ბავშვები, როგორ ჰყავდათ განსხვავებული რელიგიის თანაკლასელები, მეგობრები და ოჯახის წევრებიც კი და თანაცხოვრების პრაქტიკამ მათ ერთმანეთის მიღება და ერთმანეთის განსხვავებულობისთვის თვალის გასწორება ასწავლა. მეტიც, ასწავლა არა მხოლოდ ერთმანეთის მიღება, არამედ თანაცხოვრებისას მათ საერთო კულტურული ელემენტების, ტრადიციების, კულტურული ცხოვრების სინკრეტული ფორმების შექმნისკენ უბიძგა. აჭარელ ქრისტიანს და მუსლიმს საერთო ყოფა ერთმანეთთან აკავშირებდა, ხოლო ის, რაც მათ გახლეჩისკენ უბიძგებდა, იყო იმპერიული პოლიტიკა და ძალაუფლების ცენტრები. ამ გამოცდილების ფონზე აჭარელი მუსლიმი დღეს ქრისტიანისგან და ნაციონალური ერთობისგან არა გამიჯვნას, არამედ მის წიაღში შესვლას და უფრო ღირსეული ადგილის დამკვიდრებას ცდილობს. მუსლიმი ქართველისთვის ამ ისტორიულ ტრავმაში არ არსებობს ცალსახად „დამნაშავე“ (perpetrator) და „მსხვერპლი“ (victim) მხარე, როგორც, მაგალითად, ომის საზოგადოებებშია. აჭარელი მუსლიმისთვის „დამნაშავის“ მხარეს არ არის ქრისტიანი ქართველი, მის ალქმაში ქრისტიანი დღეს ძმაა და ძმა იყო გაუცხოების ყველაზე მტკივნეულ დროსაც - რუსული იმპერიის პერიოდში, როდესაც

საქართველოსთან ძლივს დაბრუნებული მუსლიმები ახლა უკვე თავისი ნებით იხიზნებოდნენ ოსმალეთში და როცა ამაზე საპასუხოდ ქართულმა ინტელიგენციამ მუსლიმი ქართველების შესანარჩუნებლად „დაკარგული ძმების“ დისკურსი შექმნა. მუსლიმი აჭარლისთვის ტრავმა იმპერიათა პოლიტიკის წყალობით „შინაურ სხვასთან“ (ქრისტიან ქართველთან) დაცილებას, მისი წიაღისგან ამოგლეჯას უკავშირდება, შესაბამისად, ტრავმა სწორედ მასთან განწყვეტილი სიმების გამთელებით და ერის წიაღში ისლამისთვის ახალი ადგილის დამკვიდრებით უნდა გადაილახოს.

ჯეფრი ალექსანდერის აზრით, კოლექტივისთვის ტრავმის დაძლევის ძირითადი გზა არის თვითშეგნების მოწესრიგება. „ტრავმა უნდა გადაწყდეს არა საგნების სწორად განლაგებით ბუნებაში, არამედ საგნების სწორად განლაგებით თვითშეგნებაში“. ⁷⁷ კოლექტიურ დონეზე თვითშეგნების მოწესრიგება სწორედ კოლექტიური მეხსიერების გადახედვა - არასასურველი ფორმების ამოშლა და მასში სასურველი ვერსიის ინიციაა. ჯგუფის თვითშეგნება იზომება იმით, თუ როგორია მისი თვითაღქმა და, შესაბამისად, ტრავმის დასაძლევად ჯგუფები მიმართავენ მეხსიერების მოწესრიგებას, მის აგებას დღევანდელი საჭიროებების შესაბამისად. ⁷⁸

ბემოთ განხილული ინტერვიუების ფარგლებში გამოიკვეთა, რომ დღეს მუსლიმი აჭარლები კოლექტიური ტრავმის გადალახვის გზაზე დგანან. მათში ბოლომდე კიდევ არ არის დაძლეული წარსულის ტრავმა, რომელიც სარწმუნოების გამო მუსლიმმა აჭარლებმა განიცადეს სხვადასხვა დროსა და ადგილას: იქნებოდა ეს ნებისითი თუ უნებლიე გამუსლიმების ტალღა, რუსული იმპერიის საზღვრებში აჭარის დაბრუნება და

77 Alexander, Jeffrey. Toward a theory of cultural trauma. England: University of California, 2004.

78 Jan Assmann, "Memory and culture" in memory of history. Edited by Dmitri Nikulin (Oxford: Oxford University press, 2015).

მასზე საპასუხოდ, მუჰაჯირობის კამპანია, დამოუკიდებლობის მიჯნაზე ერსა და იმპერიას შორის საზღვარზე ყოფნა თუ საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა საქართველოში ქართული ეროვნული დისკურსის ქრისტიანობასთან გაიგივება, რამაც ადგილი აღარ დატოვა აჭარაში ისლამის არსებობისთვის. ველზე დაკვირვებამ აშკარა გახადა, რომ მუსლიმ თემში ისლამზე ხაზგასმა ჯერ კიდევ აღვივებს სირცხვილის აფექტს, რომელიც განსხვავებული სხეულების, იდეების, გამოცდილებების და ადგილების შეჯახებისას აქტიურდება. როგორც აფექტის თეორეტიკოსი ელსფეთ ფრობინი წერს, სირცხვილის აფექტს აქვს უნარი შეაღწიოს ჩვენს სხეულებში, შეცვალოს ჩვენი გონება, გარდაქმნას საკუთარი თავის აღქმა და საკუთარი კავშირი წარსულთან.⁷⁹

ინფორმანტების კოლექტიური მეხსიერების შინაარსების დაკავშირება ტრავმის კონცეფციასთან გვიჩვენებს, რომ მუსლიმი ქართველები ტრავმის დასაძლევად მართლაც მიმართავენ „წარსულის მოწესრიგების“ გზას, რაც ჯეფრი ალექსანდერის არგუმენტია. საველე მასალების მიხედვით, მეხსიერების რევიზია და „წარსულის მოწესრიგება“ მუსლიმებში არ არის სწორ-ხაზოვანი პროცესი და ის ზოგჯერ ურთიერთსაწინააღმდეგო რიტორიკის ფონზე მიმდინარეობს. ქართულ ნაციონალურ ერთობაში ინტეგრაციის გზას ისლამი ორი მეთოდით: ერთ მხრივ, დავინწყებისა და ამნეზიის, მეორე მხრივ კი, ისლამის საჯარო სიცრვეში მეტად გამოჩენით და მისი ეროვნულ დისკურსში ჩართვით, ანუ მეხსიერების რეპრეზენტაციით ცდილობს. ამ განსხვავებულ გზებზე ისლამი მკვეთრად განსხვავებული პერსპექტივით მოიხანს: მოიხანს როგორც ჩუმი და გარიყული, ისე ამაყი და მებრძოლი ერთდროულად. ისლამი ხან დუმს და ცდილობს საკუთარი ხმის მიჩქმალვას, რათა მისი დევიანტურობა არ გამომზეურდეს უნებურად; ხან კი მეტის-

79 Elspeth Probyn, "Writing Shame." In *The Affect Theory Reader*, Ed by M. Gregg and J.G. Seigworth (Durham: Duke University Press, 2010), p. 75.

მეტად წელგამართული ამაყად ცდილობს საკუთარი იდენტობის ნაციონალურ დისკურსში წარმოსახვას. ამ ორი გზით ააქტიურებს ისლამი თაობათა შორის „კოლექტიურ მეს“ (trans-generational collective self)⁸⁰ და როგორც ელსფეთ ფრობინი ამბობს, ამ გზით იცვლება „სირცხვილსა“ და „ღირსებას“ შორის მოქცეული ქართველი მუსლიმის გონება; სწორედ სირცხვილითა და ისტორიული ჩაგვრით ნაკარნახევი შიში უბიძგებს მას, რომ უფრო ხილვადი იყოს, რომ მისი ხმაც ჟღერდეს იქ, სადაც მრავალფეროვანი საქართველოა.

ერთი მუსლიმი პრაქტიკოსი საუბრობდა, რომ თანდათან ქართული საზოგადოება უფრო ტოლერანტული ხდება, ქართველებმა აღმოაჩინეს, რომ არსებობენ მუსლიმი ქართველები, მათთან მეგობრობენ, ერთად ცხოვრობენ, რაც ხელს უწყობს ისლამზე დამაკნინებელი შეხედულებების შეცვლას. მისი აზრით, დღეს მუსლიმები უმეტესად არიან ახალგაზრდები, რადგან ახალ თაობებში ისლამი განმანათლებლობით ძლიერდება. არსდება საზაფხულო სკოლები, სადაც ბავშვებს ისლამს და არაბულს შეასწავლიან, მუსლიმთა სამმართველო მუშაობს საგანმანათლებლო პროექტებზე და გამოსცემს წიგნებს, ეს ყველაფერი კი ისლამის გაძლიერებას, ცნობიერად განვითარებას და მისთვის სირცხვილის ლაქების ჩამორეცხვას ემსახურება. ერთი ჩემი რესპონდენტის აზრით, დღეს განათლებულ ისლამში საკმაოდ ძლიერია ხმა, რომ ისლამი ისტორიულად არა თავსმოხვეული რელიგია, არამედ აჭარლების წინაპართა არჩევანი იყო. ეს დისკურსი, რომელიც საბჭოთა დისკურსის გადაწერას ცდილობს, ისლამს უფრო ამაყს და თავდაპირველს ხდის და შესაძლოა, ზოგჯერ გაზვიადებულად ოპტიმისტურსაც.

კიდევ ერთი ფაქტორი, რომლის საშუალებითაც ისლამი „ღირსების მოპოვებას“ ცდილობს, არის საზიარო ყოველდღიური სოციალურ-კულტურული პრაქტიკები. კვლევის შედეგად

80 Gilad Hirschberger, „Collective Trauma and the Social construction of meaning“ in *Frontiers in Psychology* vol 9, N 144 (2018).

გამოიკვეთა, რომ ოჯახების შიგნით და ოჯახებს შორის ქრისტიანების და მუსლიმების თანაცხოვრების მშვიდობიანი პრაქტიკები, ერთმანეთის დღესასწაულების აღნიშვნის ტრადიცია, საერთო სოციალური რიტუალები: ქორწინებები, დაკრძალვები და დღესასწაულების აღნიშვნის სინკრეტული ფორმები სწორედ ის პრაქტიკებია, რომლებიც შესაძლებელს ხდის თანაცხოვრებას ორი რელიგიის პირობებში. ერთი ჩემი ინფორმანტის მიხედვით, დღეს ისლამში ქრისტიანული და ქართული ყოფისთვის დამახასიათებელი ტრადიციები და რიტუალური პრაქტიკები ინტეგრირდება. მაგალითად, მუსლიმ მამაკაცს ზემო აჭარაში უმეტესად ქრისტიანული ტრადიციით, ტანსაცმლით კრძალავენ და არა სუდარით, როგორც ეს ისლამშია მიღებული. ასევე, მუსლიმები აღარ უჭერენ მხარს შვილებისთვის ორი სახელის დარქმევას, რადგან ორი სახელი მათი ისლამური იდენტობის ხაზგასმას და ქართულისგან გამიჯვნას ახდენდა. ისლამის მხრიდან, ქრისტიანობის მიბაძვა, სოციალურ-კულტურულ ფორმებში ერთგვარი მიმიკრია, დომინანტ ჯგუფთან ინტეგრაციის და ტრავმული წარსულის მოწესრიგების ერთ-ერთი ფორმაა. ეს კულტურული და ყოფითი პრაქტიკები ერთგვარი „მნემონიკური ხიდის“⁸¹ როლს ასრულებს რელიგიურად დაყოფილი საზოგადოებების გაერთიანებაში, რაც ისლამისთვის შესაძლებელს ხდის, ჩამოიხსნას გარიყულობის დაღი და დაუახლოვდეს/დაემსგავსოს ნაციონალურ სხეულს.

საბოლოოდ უნდა ითქვას, დღეს მუსლიმი ქართველისთვის ტრავმის გადალახვის მიზეზიცა და მიზანიც ქართულ ნაციონალურ ერთობაში მეტად განევრიანება და უფრო ამაყად დაბრუნებაა. სირცხვილის დაძლევით, რომელიც თავის თავში ატარებს ღირსების მოპოვების სურვილსაც და რომელიც მუსლიმი აჭარლის ნაციონალური თვითშეგნების ფუნდამენტია, უფრო მეტად ვუახლოვდებით ღირსების განმტკიცების მდგო-

81 Eviatar Zerubavel, *Time Maps: Collective Memory and The Social Shape of the Past* (Chicago: University Press of Chicago, 2003).

მარეობას. სტატიაში განხილული დისკურსების მიხედვით, ისლამის ის ხმა, რომელიც თვალს არიდებს პრობლემებს, რომელიც ჩუმი და თითქოს უხილავია, კვლავ სირცხვილის რუბრიკას ააქტიურებს და ისტორიულად შექმნილი ნაკლებად მიღებული, შერცხვენილის ჩრდილქვეშ რჩება. ხოლო ის დისკურსი, რომელიც თვალს უსწორებს პრობლემებს, რეფლექსირებს წარსულის ტრავმებზე და რომელიც ისლამის გაძლიერებისთვის მეტადოდ გამოიყურება, უფრო მეტად აძლიერებს ღირსებისკენ მიმავალ დისკურსს. მართალია, სირცხვილი და ღირსება ერთი აფექტის ორი შემადგენელი და ერთმანეთის კვების წყაროა, მაგრამ ისლამი დღეს ამა თუ იმ დისკურსში, ვფიქრობ, ერთ-ერთი მათგანის მხარეს უფრო იხრება: ან სირცხვილის ენით გვესაუბრება, ან სირცხვილის დაძლევის და ღირსების მოპოვების რუბრიკას ააქტიურებს მეტად. სირცხვილი-ღირსება - ეს ერთი ტრავმული მემკვიდრეობის ორი პოლუსია, თუმცა სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა რეალობის ფარგლებში მასში ხან სირცხვილის აფექტი მძლავრობს, ხანაც ღირსებისკენ სწრაფვა ხდება უფრო ხმამაღალი გამოხატვის ენა. დაბოლოს, ეთნოგრაფიულ ველზე გამოიკვეთა, რომ დღეს ისლამი, შესაძლოა, ვერ არის ისეთი ამაყი და მქუხარე, როგორც ქრისტიანობა, რომ გაქრისტიანებული აჭარლები ბევრად უფრო ამაყად და თავდაჯერებულად გამოიყურებიან, თუმცა ისლამი ავლენს ამბიციას, რომ მას ნაციონალურ წიაღში მეტი ლეგიტიმაცია, მეტად მოშინაურება, ღირსების მეტად მოპოვება და საჯარო სივრცეში მეტი ხილვადობა უნდა.

დასკვნისთვის

ჩემ მიერ საველე კვლევის ფარგლებში ნანახმა და გაგონილმა ამბებმა თვალწინ გადამიშალა ისლამის მეხსიერების მთელი ტრავმები. ველზე ჩასვლამ და ისლამთან შეხებამ ჩემსა და ჩემს ველს შორის აღძრა აფექტების მთელი ლანდშაფტი, რომელიც ისტორიულად გამოცდილი და „განცდილი“ ტრავმების გახსენებით და ერთმანეთის, როგორც „ნაწილობრივ

ახლობლის“ (partial insider) წინაშე დგომის შფოთით იყო განპირობებული. როგორი რთულიცაა აჭარის წარსული, ისეთივე მრავალსახოვანი იყო ველზე ჩვენი შფოთი და ნერვიულობა.

ველზე ყოფნისას ჩემი, როგორც ქრისტიანი მკვლევრისა და მუსლიმი თემის ურთიერთმიმართებამ მრუდედ და მცირე მასშტაბით, მაგრამ მაინც აირეკლა მუსლიმი თემის ისტორიული გამოცდილება. კოლექტიური მეხსიერების ფორმები, რომლებიც მუსლიმ აჭარლებში გამოვლინდა, ასახავს მუსლიმი თემის თვითიდენტიფიკაციის ფორმებს და აჩვენებს, თუ როგორ მიმდინარეობს რელიგიური უმცირესობის დომინანტ ქრისტიანულ თემთან და ქართულ ნაციონალურ დისკურსთან ინტეგრაციის პროცესი. კოლექტიური მეხსიერების რეპრეზენტაციისას მუსლიმ თემში გამოვლინდა წინააღმდეგობრივი დისკურსული ფორმები: ერთი მხრივ, წარსულის პრობლემების მიჩქმალვისა და გადამაღვის, ანუ, როგორც მას ვუწოდეთ, კოლექტიური ამნეზიის, ისე წარსულის მეხსიერების რევიზიის, ანუ მეხსიერების იმპერიულ ფორმებზე ახალი მეხსიერების გადაწერის ტენდენციები. ამ ნარატივებში ისლამი საკმაოდ წინააღმდეგობრივ სურათს ქმნის: ერთი მხრივ, ის არის ჩუმი და არაამბიციური, მეორე მხრივ კი ამაყი და ღირსეული ერთდროულად. ისლამი, როგორც ისტორიულად „ნაკლებად შინაური“ და ნაციონალურ სხეულში არცთუ ისე მიღებული ფორმა, დღეს ამ განსხვავებული გზებით, მდუმარებითა და ნაკლებად ხილვადობით, მეორე მხრივ, კი ხმამაღალი რიტორიკით და ამბიციით ცდილობს მოიპოვოს, ანდა დაიბრუნოს ღირსება და ჩამოიწმინდოს საუკუნეთა განმავლობაში დაგროვილი სირცხვილის ტრავმა.

სირცხვილის რუბრიკა აჭარაში სხვადასხვა ისტორიული ფორმაციის კონტექსტში ჩამოყალიბდა. რუსეთისა და ოსმალეთის იმპერიების მიჯნაზე, კოლონიური ძალების მიერ მრავალჯერ აყრილი, პოლიტიკურ სამიზნედ გამოყენებული და საქართველოდან გასახლებული ქართველი მუსლიმები რელიგიური ნიშნით ბრძოლაში მრავალჯერ აღმოჩენილან. ასეთ

პირობებში სირცხვილი ოსმალური და რუსული იმპერიების გზაჯვარედინზე რელიგიური განსხვავებულობის შინაარსს ატარებდა, შემდეგ ერისა და იმპერიის მიჯნაზე წარმოქმნილი პროგრესული იდეებისაგან გამიჯვნის, ანუ „ჩამორჩენილობის“ მნიშვნელობად განისაზღვრა, ბოლოს კი ქართველი ერის სხეულიდან განდევნის ტრავმაში გარდაისახა. ერის სხეულიდან ამოვარდნილი ისლამი იმითაც დაითრგუნა, რომ დაიწყო მისი მასობრივი განდევნა, ამჯერად არა მხოლოდ დისკურსიდან, არამედ სოციალური სივრციდანაც; ეს იმ პირობებში, რომელშიც ისლამის უარყოფა და ქრისტიანად მონათვლა „დედასამშობლოსთან“ დაბრუნების ღირსეულ აქტად ჩაითვადა.

ისტორიის კვალდაკვალ დაგროვებულ არაერთ ტრავმას დღეს ისლამი სხვადასხვა სახით უმკლავდება: ერთი მხრივ, ტრავმული მეხსიერების დავიწყების, ანუ კოლექტიური ამნეზიის გზით, რაც ისლამს მდუმარედ, დათრგუნულად და არაამბიციურ ხმად აქცევს, მეორე მხრივ კი ისტორიის გადანერისა და რეპრეზენტაციის გზით, რომლის ფარგლებშიც ისლამი უფრო ამაყად, ოპტიმისტურად და ამბიციურად გამოიყურება. კვლევაში განხილული კონცეფციის მიხედვით, ისლამი, რომელიც მდუმარეა და გაურბის პრობლემებზე საუბარს, კვლავ სირცხვილის რუბრიკას ააქტიურებს. ხოლო ის დისკურსი, რომელშიც ისლამი ამაყად საუბრობს გამოწვევებზე და გამოსავლის ძიების პროცესშია, ღირსების მოპოვების კონცეპტით არის დახასიათებული. ჩემმა საველე კვლევამ, რომლის განზოგადებაც, შესაძლოა, არ იყოს მართებული და, პირიქით, ველზე მოპოვებული ინფორმაცია დამატებითი კვლევის საჭიროებასაც ქმნიდეს, აჩვენა, რომ სირცხვილი-ღირსების გზაზე, სირცხვილის ენა დღეს შედარებით ითრგუნება და მას ანაცვლებს ღირსების რუბრიკა, როგორც, თავის მხრივ, სირცხვილის დაძლევის მოტივაცია. როგორც ერთ-ერთმა მუსლიმმა მითხრა: „თუკი საბჭოთა რეჟიმმა განათლებული მუსლიმებისგან განმინდა აჭარა, დღეს ისლამი საზოგადოებაში დაბრუნებისთვის განმანათლებლობით იბრძვის“.

ისტორიულად განცდილი სირცხვილისა და მარგინალობის გამოცდილება აჭარელ მუსლიმ თემს ალბათ კიდევ ერთხელ ახსენებს, რომ, რადგან აჭარას აქვს გამოცდილება რამდენიმე დაბრუნების ქართულ ისტორიულ მიწებთან და „დაკარგული ძმების“ ნაციონალურ წიაღში შემომტკიცების, ამიტომ ისლამის მოშინაულება და მისთვის არაცივილიზებულიობის ლაქის ჩამოწმენდა ამ გამოცდილებების ფონზე ოპტიმისტურად და გაკვაღულ გზად მოიხანს. მართალია, მე, როგორც მკვლევარმა, ხანმოკლე კვლევის ფარგლებში ბოლომდე ვერ შევძელი ველზე ნდობის მოპოვება, მაგრამ საჯარო სივრცესა და სახელმწიფოებრივ ასპარეზზე ნამდვილად დიდი შესაძლებლობა არსებობს იმისათვის, რომ მრავალჯერ „დაკარგულმა“ ძმებმა მოშინაულებისკენ მიმავალი გზა ამჯერადაც ღირსეულად გაიარონ. ველზე შეგროვებულმა ინფორმაციამ დამანახა, რომ მოშინაულებისკენ სწრაფვა ჯერ კიდევ მიმდინარე გზაა, რომ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი მანამ, სანამ იმედია, რომ მესამედ და საბოლოოდ მოხდება „სამუსლიმანო საქართველოს“ შემომტკიცება ქართულ ნაციონალურ საზღვრებში.



ფოტო მასალა: თამარ გოგინაძე

ახვლედიანი, ხარიტონ. საბჭოთა ხელისუფლების დამყარება აჭარაში: 1917-1921. ბათუმი, 1971.

ბარამიძე, რუსლან. რედ. თინა შიოშვილი. ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში. ბათუმი, 2010.

ბარამიძე, ირაკლი. მუჰაჯირობა და მუჰაჯირობასთან დაკავშირებული პოლიტიკური პროცესები სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში: მიზეზები და სოციალური ასპექტები (მე-19 საუკუნის 70-90-იანი წლები კრებულში კულტუროლოგიური და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი საქართველოში. რედ. დ. ხახუტაშვილი და ვ. შამილაძე. ბათუმი: გამომცემლობა აჭარა, 1996.

ბლუაშვილი, უჩა. მესხეთის სახელოვანი შვილები. რედ. ცირა მესხიშვილი. თბილისი, 2008.

მეგრელიძე, ს. აჭარის წარსულიდან (მუჰაჯირობა 1878-1882 წლებში). თბილისი: გამომცემლობა მეცნიერება, 1964.

ზვიადაძე, სოფო. აჭარის ხილული და უხილავი საზღვრები. სოციალური სამართლიანობის ცენტრი. 2020.

სანიკიძე, გიორგი. ისლამი და მუსლიმები თანამედროვე საქართველოში. თბილისი, 1999.

ფრონელი, ალექსანდრე. „ნახული და გაგონილი“ კრებულში დიდებული მესხეთი. იასონ კერესელიძის გამოცემა. გორი: ქართლი, 1914.

ყაზბეგი, გიორგი. სამი თვე ოსმალეთის საქართველოში. ბათუმი, 1977.

შიოშვილი, თინა. „რელიგიათა შორის ურთიერთობის ასახვა აჭარის ფოლკლორში“ კრებულში ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში. რედ. თინა შიოშვილი და რუსლან ბარამიძე, რუსთაველის ფონდი, სსიპ ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტი, ბათუმი, 2010.

ხალვაში, თამთა. სირცხვილის პერიფერია. სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, 2016. <https://emc.org.ge/2016/03/28/%>

გაქარია ჭიჭინაძის ჩანაწერების მიხედვით. ქართველთა გამუსლიმება. თბილისი: არტანუჯი, 2004.

ჭიჭინაძე, გაქარია. მუსულმან ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში. ტფილისი, 1913.

ჯაფარიძე, ს. „თურქთა ბატონობის დროინდელი აჭარის სოციალურ-ეკონომიკური ცხოვრების ზოგიერთი საკითხი“. კრებულში სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის კულტურისა და ყოფის საკი-

თბილისი, 1978.

Alexander, Jeffrey. *Toward a theory of cultural trauma*. England: University of California, 2004.

Allen, W.E.D. and P. Muratoff. *Caucasian Battlefields: A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border, 1828–1921*. Nashville: Battery Press, 1953.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006.

Assmann, Jan. „Memory and culture“ in *memory of history*. Edited by Dmitri Nikulin. Oxford: Oxford University press, 2015. pp. 325

Assmann, Jan. „Collective memory and Cultural Identity“ in *New German Critique No.65. Culural History/Cultural studies*. Duke University Press, 1995.

Batiashvili Nutsa, *The anthropology of anxiety in a Small Country* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, მზადდება გამოსაცემად).

Burke, Peter. „History as a social memory“ in *Varieties of cutural history*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

Cliffod, James. Introduction: Partial truths. In *writig culture*. In *The poetics and politics of Anthropology*. Eds by J. Cliffod and G.E. Marcus. Berkeley: University of California Press, 1986.

Derlugian, Georgi M. *The Tale of Two Resorts: Abkhazia and Ajaria Before and Since and the Soviet Collapse*. Global, Area, and International Archive. USA: 1998. მოპოვებულია წყაროდან: <http://www.escholarship.org/uc/item/5q17j1wk> (Accessed 30 July, 2024).

Derlugian, Georgi M.: *The Tale of Two Resorts: Abkhazia and Adjara before and since the Soviet Collapse* in: Beverly Crawford and Ronnie D. Lipschutz (eds.): *The Myth of „Ethnic Conflict“: Politics, Economics, and „Cultural“ Violence*, Berkeley: International and Area Studies, University of California at Berkeley, 1998, 261–92.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An anasysis of the concepts of pollution and the taboo* London and New York: Routledge, 1991.

Deleuze, Gill and Felix Guattari. *A Thoisand plateaus: capitalism and schizophrenia*. London: Continuum, 2004.

Eliade, Mircea. „The Structure of Myths“ In *Myths and Reality*, Trans. Willard R. Trask. New York: Harper & Row, 1963.

Frank, Adam J., and Elizabeth A. Wilson. *A Silvan Tomkins Handbook*:

Foundations for Affect Theory. University of Minnesota Press, 2020. <https://doi.org/10.5749/j.ctv182jthz> (Accessed 30 July, 2024).

Goff, Krista. *Nested Nationalism: Making and Unmaking Nations in the Soviet Caucasus*. Cornell University Press, 2020. <http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctvxbpfkn>

Grant, Bruce. *The Captive and the Gift: Cultural Histories of Sovereignty in Russia and the Caucasus*. Ithaca: Cornell University Press, 2009.

Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. By Lewis A Coster. *American Journal of Sociology* Vol. 99 No 2. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Hirschberger, Gilad. „Collective Trauma and the Social construction of meaning“ in *Frontiers in Psychology* 9: 144 (2018).

Hodkin, Katherine and Susannah Radstone. *Regimes of memory*. 1st edition. Routledge. 2003.

Irwin-Zarecka, Iwona. *Frames of remembrance: the dynamics of collective memory*. London: New Brunswick, 1994.

Khalvashi, Tamta. *Peripheral Affects: Shame, Publics and Performance on the Margins of the Republic of Georgia*. University of Copenhagen, 2015.

Louis, Edouard. *History of violence*. Translated from French by Lorin Stein. New York: Macmillan. 2016.

Manning, Paul. *Strangers in a Strange Land: Occidental Publics and Orientalist Geographies in Nineteenth Century Georgian Imaginaries*. Brighton, MA: Academic Studies Press, 2012.

Mostashari, Firouzeh. *Colonial Dilemmas: Russian Policies in the Muslim Caucasus*. In *Of Religion and Empire: Missions, Conversions, and Tolerance in Tsarist Russia*, edited by R. Geraci and M. Khodarkovsky. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

Mostowlansky, Till and Andrea Rota. „Emic and Etic“. In *The open Encyclopedia of Anthropology*, Edited by Felix Stein, S. Lazar, M. Candea H. Deimberger, J. Robins. Facsimile of the first edition In the *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. 2020. Online: <http://doi.org/10.29164/20emicetic>. Accessed: 27 November, 2024.

Pelkmans, Mathijs. *Defending the Border: Identity, Religion, and Modernity in the Republic of Georgia*. Ithaca: Cornell University Press, 2006.

Pelkmans, Mathijs. *Religion, Nation and State in Georgia*. Christian

Expansion in Muslim Ajaria, *Journal of Muslim Minority Affairs* № 22, 2, 2002.

Pelkmans, Mathijs. „Religious Crossings and conversions on the Muslim-Christian frontier in Georgia and Kyrgyzstan“ in the *Anthropological Journal of European cultures* Volume 19 (2). Berghahn Journals, 2010. ISSN 1755-2923, PP 109-110, 118. Accessed: 27 November, 2024.

Probyn, Elspeth. „Writing Shame“. In *The Affect Theory Reader*. Edited by M. Gregg and J.G. Seigworth. Durham: Duke University Press, 2010.

Said, Edward. *Orientalism*. London: Penguin Books, 2003.

Smith, Graham. *Post-colonialism and Borderland Identities in Nation-Building in Post-Soviet Borderlands*. Ed. By Graham. Smith et.al. Cambridge University Press, 1998.

Spicak, Gayatri Chakravorty. *Can the subaltern speak?* Harvard University press, 1999

Thrift, Nigel. *Non-representational theory: space/politics/affect*. London: Routledge, 2008.

Tomkins, Silvan. *Affect Imagery Consciousness*. Springer. Vol III, 1991.

Wertsch, James and Nutsa Batiashvili. „Mnemonic communities and conflict: Georgia's National narrative Template“ In *Trust and conflict*, Edited by Ivana Markova and Alex Gillespie (London and New York, Routledge, 2011),

Zerubavel, Eviatar. *Time Maps. Collective Memory and The Social Shape of the Past*. Chicago: University Press of Chicago, 2003.

Yashin, Navoro. *Life is dead here: sensing the political in no man's land*. *Anthropological theory* 3, 107-25.