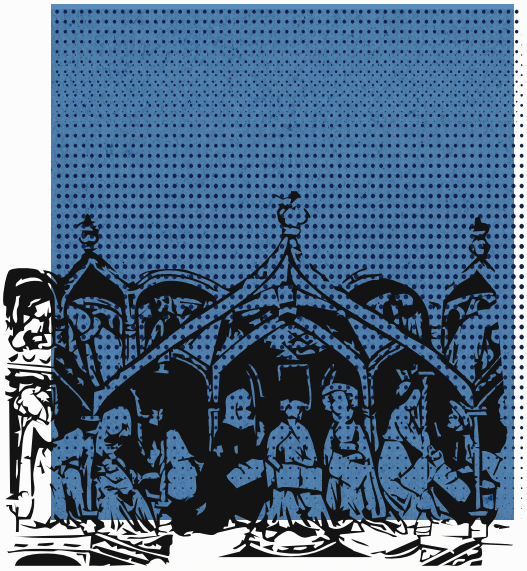
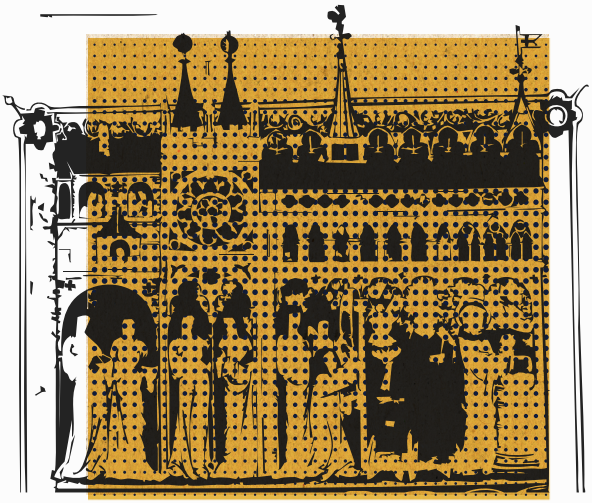
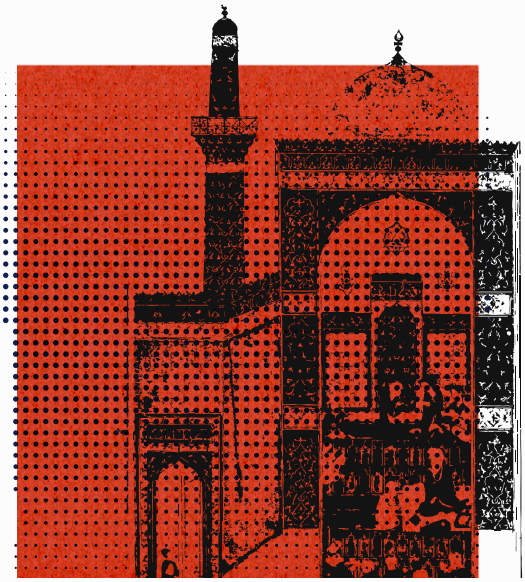


რელიგიური მრავალფეროვნება საქართველოში



სამართლებრივი და კულტურული განზომილებების კვლევა

სტატიების კრებული



TDI

ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი

სარჩევი

შესავალი 5

მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უმაღლესი საგანმანათლებლო პროგრამებისთვის მინიჭებული პრივილეგიები სეკულარული სახელმწიფოს კონტექსტში 14
მარიამ გორგოძე

„რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფა“ და გამოხატვის თავისუფლება საქართველოს კანონმდებლობაში 58
ქეთევან გეგიაძე

„ოსმალოს საქართველოს“ შემოერთების საკითხი აჭარის მაგალითზე (1870-1880-იანი წლების ქართულ პუბლიკაციებზე დაყრდნობით: გამოწვევები, მოლოდინები და ერის ფორმირება) 91
თამთა კონჯარია
ნანა სარალიშვილი

ისლამის რეპრეზენტაცია აჭარაში: სირცხვილისა და ღირსების მიჯნაზე (ნაშრომი შესრულებულია საველე კვლევის ჩანაწერებზე დაყრდნობით) 119
თამარ გოგიჩაძე

ქართული ისლამური ნაგებობების სამართლებრივი დაცვა 178
ქეთევან ბახტაძე

საბჭოთა რელიგიის პოლიტიკის ასპექტი - საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის დაფინანსებისა და დაბეგვრის საკითხი 1953-1964 წლებში 216
თინა მაგრაქველიძე

ძველმართლმადიდებლური ეკლესია საქართველოში 236
ზურაბ მურვანიძე

კათოლიკური მემკვიდრეობა საქართველოში: იდენტობის შენარჩუნების გამოწვევები 264

გვანცა თულაშვილი
ნიკოლოზ ნასყიდაშვილი

მასწავლებელთა მომზადების პროგრამის სტუდენტების რელიგიური/ინტერრელიგიური კომპეტენციები 315

ელენე ჯაჯანიძე

რელიგიის თავისებურებები სამცხე-ჯავახეთის სომხურ თემში: ტოლერანტობის მითსა და რეალობას შორის (სოფელ ხოსპიოს მაგალითი) 352

ელის ბაქრაძე

თბილისის ბაზრები, როგორც ინტერრელიგიური და ინტერეთნიკური შეხვედრის ადგილები: ნავთლუღის ბაზრის მაგალითი 395

ქეთევან ლაფაჩი

UDC(უაკ) 2(479.22)
რ-399

კრებული გამოცემულია ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტის (TDI) მიერ, ნიდერლანდების სამეფოს საელჩოს მხარდაჭერით, პროექტის, „რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების საკითხებზე აკადემიური კვლევის ხელშეწყობა“ ფარგლებში.

კრებულში გამოთქმული მოსაზრებები ეკუთვნით სტატიის ავტორებს და, შესაძლოა, ისინი არ ასახავდეს ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტის (TDI) და ნიდერლანდების სამეფოს საელჩოს შეხედულებებს.

პროექტის ხელმძღვანელი: ეკატერინე ჭითანავა
აკადემიური რედაქტორი: ბექა მინდიაშვილი
სტილის რედაქტორი: ანა ჭაბაშვილი
დიზაინი: ელენე მინდიაშვილი
პროექტის ასისტენტი: ნინო თეთრაული

ავტორთა სამეცნიერო ხელმძღვანელები:

დიმიტრი გეგენავა
ბექა მინდიაშვილი
სოფო ზვიადაძე
მალხაზ სონღულაშვილი
თამთა ხალვაში
სერგო რატიანი
არჩილ მეტრეველი
ქეთევან გურჩიანი
ტატიანა კოპალეიშვილი

აკრძალულია აქ მოყვანილი მასალის გადაბეჭდვა, გამრავლება ან გავრცელება კომერციული მიზნით, ორგანიზაციის წერილობითი ნებართვის გარეშე.

©2025, ტოლერანტობისა და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი
www.tdi.ge

ISBN 978-9941-8-8204-3

შესავალი

წინამდებარე კრებული რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების, რელიგიური და ეთნიკური მრავალფეროვნებისა და ინტერრელიგიური ურთიერთობების მულტიდისციპლინური შესწავლის მცდელობაა. სტატიის ავტორები ახალგაზრდა მკვლევრები და/ან უნივერსიტეტის სხვადასხვა საფეხურის სტუდენტები არიან.

ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტმა (TDI) ეს პროექტი 2023 წლის ნოემბერს დაიწყო ნიდერლანდების სამეფოს საელჩოს მხარდაჭერით და მისი მიზანი იყო საკვლევი საკითხების გარშემო აკადემიური ცოდნის შექმნა და პოპულარიზაცია. მუშაობის პროცესში თითოეულ მკვლევარს ჰყავდა აკადემიური ხელმძღვანელი/მენტორი.

ვიმედოვნებთ, რომ ამ ნაშრომების გამოქვეყნება და გავრცელება ხელს შეუწყობს აკადემიური და საჯარო დისკუსიების გამართვას ბევრ ისეთ საკითხზე, რომელთა მიმართაც შედარებით ნაკლები ინტერესი არსებობს ან არასაკმარისი მსჯელობა იმართება.

უნდა აღინიშნოს, რომ მკვლევრების მუშაობა ძალიან დააბრკოლა 2024-2025 წლების პოლიტიკურმა მოვლენებმა. პროექტში უშუალოდ ჩართული მონაწილეები, როგორც ავტორები, ისე ხელმძღვანელები არადემოკრატიული და ადამიანის ფუნდამენტური უფლებების შემლახავი კანონების მიღებისა და ავტორიტარიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის წინა ხაზზე იდგნენ და კვლავაც აგრძელებენ ამ ბრძოლას.

ქვემოთ მოკლედ მიმოვიხილავთ სტატიების თემატიკასა და ძირითად მიგნებებს.

საქართველოს საკანონმდებლო ნორმების ანალიზი რელიგიისა და რწმენის თავისუფლებისა და თანასწორობის უფლების პრიზმაში

მარიამ გორგოძის სტატიაში გამოკვლეულია მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულებებისა (უსდ) და პროგრამებისთვის გათვალისწინებული პრივილეგიების შესაბამისობა სეკულარული სახელმწიფოს მოდელთან. უმაღლესი განათლების სფეროში მოქმედი სპეციალური კანონმდებლობა მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულებებისთვის (უსდ) აწესებს ავტორიზაციის განსხვავებულ პირობებს, ხოლო საღვთისმეტყველო უმაღლესი განათლების პროგრამებზე მიღებულ განათლებას ამ პროგრამების აკრედიტების გარეშე უპირობოდ აღიარებს. ავტორის დასკვნით, პრივილეგიების მინიჭებით სახელმწიფო უარს ამბობს ამ დაწესებულებებში განათლების ხარისხისა და დაინტერესებულ მხარეთა უფლებების ზედამხედველობაზე და უსაფუძვლოდ და არაპროპორციულად აზიანებს დაინტერესებული მხარეების, განსაკუთრებით, სტუდენტების უფლებებსა და ინტერესებს. ასევე, ეს მოწესრიგება დისკრიმინაციულია სხვა რელიგიური ორგანიზაციების მიმართ, რაც ეწინააღმდეგება სეკულარობისა და თანასწორობის პრინციპებს.

ქეთევან გეგიაძის სტატია - „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფა“ და გამოხატვის თავისუფლება საქართველოს კანონმდებლობაში”, ავტორის სადისერტაციო კვლევის ნაწილია, რომელიც ხორციელდება საქართველოს უნივერსიტეტის სამართლის სკოლაში. ამ კვლევის ძირითადი საგანია, ერთი მხრივ, ადამიანის ორი ფუნდამენტური უფლების - გამოხატვის თავისუფლებისა და რელიგიის თავისუფლების ურთიერთმიმართების შესწავლა, ხოლო, მეორე მხრივ, პასუხის გაცემა კითხვაზე: შესაძლებელია თუ არა, ან რა ფორმითაა შესაძლებელი მათ საზღვარზე ისეთი სამართლებრივი კონცეფციის მოაზრება, როგორიცაა „რელიგიური გრძნობების შეუ-

რაცხყოფა“. უშუალოდ წინამდებარე სტატია ეთმობა ამ საკითხებთან დაკავშირებული საქართველოს ეროვნული კანონმდებლობისა და სასამართლო პრაქტიკის განხილვას და, ასევე, რამდენიმე წარუმატებელი საკანონმდებლო ინიციატივის კრიტიკას, რომლის ფარგლებშიც იგეგმებოდა „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ სისხლის სამართლისა თუ ადმინისტრაციული პასუხისმგებლობის საგნად ქცევა. შეჯამებისას ავტორი აღნიშნავს, რომ „რელიგიური გრძნობები“ არ წარმოადგენს რელიგიისა და რწმენის თავისუფლებით დაცულ სიკეთეს. ის, რაც შეიძლება რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების დაცვის მიზნით შეიზღუდოს, არის გამოხატვის მხოლოდ ის ფორმები, რომლებიც რელიგიისა და რწმენის ამა თუ იმ ფორმით გამოხატვას უშლის ხელს.

ისლამისა და მუსლიმების საკითხის ისტორიული/საარქივო, ანთროპოლოგიური და სამართლებრივი კვლევა

თამთა კონჯარია და ნანა სარალიშვილი, 1870-1880-იანი წლების ქართულ პუბლიკაციებზე დაყრდნობით, იკვლევენ „ოსმალოს საქართველოს“ შემოერთების საკითხს აჭარის მაგალითზე. ,,ოსმალოს საქართველოს” დაბრუნებამ ქართველების, როგორც თანამედროვე ერის ფორმირების პროცესზე მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია. ავტორების თქმით, „დროებასა“ და „ივერიაში“ გამოქვეყნებული წერილები, რომლებიც აჭარის შემოერთებას ეხებოდა, ნათლად გამოხატავს „ორი განშორებული ძმის სამუდამოდ შეერთების“ ნარატივს. ავტორები ასევე საარქივო დოკუმენტებზე დაყრდნობით იკვლევენ ამავე წლებში აჭარიდან მოსახლეობის მასობრივი ემიგრაციის მიზეზებსა და ნარატივებს; მუჰაჯირობასთან დაკავშირებულ სოციალურ-ეკონომიკურ საკითხებს; ცარისტული რუსეთის როლს, რომელმაც ახლად შემოერთებულ „ოსმალოს საქართველოს“ საზღვრები ჩაუკეტა, გადასახადები გაუზარდა და გადასახლების მსურველებს ვადა განუსაზღვრა. ავტორების თქმით, XIX საუკუნისგან განსხვავებით, როდესაც საერთო ენასა და ისტორიაზე მახვილდებოდა ყურადღება

ერთიანობის ხაზგასასმელად, XX საუკუნის მიწურულს ეროვნული იდენტობა ეთნორელიგიური პრინციპებით განისაზღვრა. ამ პროცესმა ეროვნულ იდენტობაში რელიგიური და ეთნიკური მრავალფეროვნების სივრცე უკიდურესად შეზღუდა, რამაც უარყოფითი გავლენა იქონია მუსლიმი ქართველების ეროვნულ ნარატივში სრულყოფილ ინტეგრაციაზე.

ისლამის რეპრეზენტაციას აჭარაში იკვლევს თამარ გოგიჩაძე განსხვავებული, ანთროპოლოგიური პერსპექტივიდან. ნაშრომი შესრულებულია საველე კვლევის ჩანაწერებზე დაყრდნობით. მისი თქმით, კოლექტიური მეხსიერების რეპრეზენტაციისას მუსლიმ თემში გამოვლინდა წინააღმდეგობრივი დისკურსული ფორმები: ერთი მხრივ, წარსულის პრობლემების მიჩქმალვისა და გადამალვის, 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. „ისტორიულად განცდილი სირცხვილის გამოცდილება აჭარელ მუსლიმ თემს ალბათ კიდევ ერთხელ ახსენებს, რომ, რადგან აჭარას აქვს გამოცდილება ქართულ ისტორიულ მიწებთან დაბრუნების და „დაკარგული ძმების“ ნაციონალურ წიაღში შემომტკიცებისა, ამიტომ ისლამის მოშინაურება და მისთვის არაცივილიზებულობის ლაქის ჩამოწმენდა ამ გამოცდილებების ფონზე ოპტიმისტურად და გაკვალულ გზად მოჩანს“, - აღნიშნავს ავტორი.

მუსლიმების პრობლემებს სამართლებრივ ჭრილში იკვლევს ქეთევან ბახტაძის სტატია აჭარაში მდებარე ქართული ისლამური ნაგებობების - ხის მეჩეთების მდგომარეობაზე. კვლევა აანალიზებს როგორც მეჩეთებისათვის კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მინიჭების არსებულ საკანონმდებლო და ადმინისტრაციულ მექანიზმებს და მათ შესრულებას, ასევე კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მქონე

რელიგიური ნაგებობების მოვლა-პატრონობის სისტემის ეფექტიანობას. ავტორის დასკვნით, კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ეროვნული კანონმდებლობა ფაქტობრივად უგულებელყოფს აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის კულტურულ ავტონომიას; არ არსებობს კონკრეტული კრიტერიუმები, რომელთა საფუძველზეც უნდა მოხდეს ძეგლისთვის სტატუსის მინიჭება. შესაბამისად, გადაწყვეტილება დამოკიდებულია სათათბირო ორგანოს - კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭოს წევრების კვალიფიკაციასა და მინისტრის ნებაზე; ასევე, კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსი არ იცავს მეჩეთებს დაზიანებისა და განადგურებისგან. გამოვლინდა შემთხვევები, როდესაც სტატუსის მქონე მეჩეთები დაინგრა ან მნიშვნელოვნად დაზიანდა.

საბჭოთა პერიოდში მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორიის საარქივო კვლევა

თინა მაგრაქველიძის სტატია საარქივო დოკუმენტების ანალიზს ეყრდნობა და მნიშვნელოვან მიგნებებს გვიზიარებს. იგი იკვლევს საბჭოთა საქართველოში არსებული რელიგიური ორგანიზაციების დაფინანსებისა და დაბეგვრის საკითხს 1953-1964 წლებში. ავტორის თქმით, საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის პირველი მდივნის, ნიკიტა ხრუშჩოვის მმართველობის პერიოდში რელიგიური ინსტიტუტებისა და რელიგიის მიმართ სახელმწიფო პოლიტიკა 1943-1953 წლებთან შედარებით კიდევ უფრო გამკაცრდა. ხელისუფლებამ გააძლიერა რელიგიური საქმიანობის კონტროლი, რის შედეგადაც მნიშვნელოვანწილად შემცირდა რელიგიური მსახურებები და საეკლესიო აქტივობები. რელიგიური ინსტიტუტები, განსაკუთრებით, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია, არ იღებდნენ ფინანსურ მხარდაჭერას და მათი ფუნქციონირება ფაქტობრივად დამოკიდებული იყო საბჭოთა ხელისუფლების ნებაზე. არაერთი სალოცავი ადგილი დაიხურა, გადაკეთდა საწყობებად და სა-

ცხოვრებელ სივრცეებად. რელიგიური ინსტიტუტების, სასულიერო პირებისა და მორწმუნეების უფლებების შეზღუდვამ მნიშვნელოვანი და გრძელვადიანი გავლენა მოახდინა პოსტსაბჭოთა საქართველოს რელიგიურ დისკურსებზე, სახელმწიფოს რელიგიურ პოლიტიკასა და, ზოგადად, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ფორმირებაზე.

ძველმართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორიული და ეთნოგრაფიული კვლევა

ზურაბ მურვანიძის ნაშრომი ერთ-ერთ ყველაზე ნაკლებად გამოკვლეულ საკითხს, ძველმართლმადიდებლური ეკლესიის რელიგიათშორის, ისტორიულ, ანთროპოლოგიურ გზასა და გამოცდილებას შეისწავლის. ძველმართლმადიდებელთა ეპარქიები დღეს მოიცავს თბილისს, გურიისა და სამეგრელოს რეგიონებს. ძველმართლმადიდებლობა XVII საუკუნეში რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიაში მომხდარი საეკლესიო სქიზმის შედეგად აღმოცენდა. სამეფო და საეკლესიო ხელისუფლების მიერ დევნის შედეგად ძველმოწესე მართლმადიდებელთა ჯგუფები, ნებაყოფლობით თუ იძულებით, მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში გადასახლდნენ, მათ შორის საქართველოშიც. ავტორი იკვლევს საქართველოში ქართული ძველმართლმადიდებლური ეკლესიის ჩამოყალიბების ისტორიას, ძველმართლმადიდებელი როლს სამოქალაქო და კულტურულ ცხოვრებაში, მათ მემკვიდრეობასა და თანამედროვე ეთნოგრაფიას.

კათოლიკეთა ისტორიული მემკვიდრეობის კვლევა და იდენტობის შენარჩუნებასთან დაკავშირებული საკითხების ანალიზი

გვანცა თულაშვილისა და ნიკოლოზ ნასყიდაშვილის სტატია იკვლევს საქართველოში კათოლიკე ეკლესიის ისტორიულ მემკვიდრეობას, კულტურისა და იდენტობის წაშლის საკითხებს. სტატიაში აღწერილია საქართველოში კათოლიკე თემის

პრობლემები, საბჭოთა პერიოდში ჩამორთმეული ტაძრების ისტორია და თანამედროვეობა.

ინტერრელიგიურობის სოციოლოგიური ანალიზი

ელენე ჯაჯანიძის კვლევა მასწავლებელთა მომზადების ერთწლიანი პროგრამის სტუდენტთა რელიგიური და ინტერრელიგიური კომპეტენციებს/მგრძნობელობას შეისწავლის და მისი მიგნებები მნიშვნელოვან ინფორმაციას იძლევა მასწავლებელთა განათლების იმ საუნივერსიტეტო პროგრამებისათვის, რომლებიც არ ითვალისწინებს ინტერკულტურული და ინტერრელიგიური კომპეტენციების განვითარებას სასწავლო სილაბუსებისა და სალექციო კურსების ფარგლებში.

ავტორის თქმით, შერჩეული ფოკუსჯგუფების ინტერვიუების ანალიზმა აჩვენა, რომ ცოდნისა და კრიტიკული აზროვნების ნაწილი, როგორც საკვანძო და საყრდენი არეალი ინტერრელიგიური კომპეტენციის ფორმირებისათვის, პრობლემურია რესპონდენტთა უმეტესობასთან. მომავალ მასწავლებელთა საკვლევ ჯგუფში უმეტესად ვხვდებით ინტერრელიგიური ცნობიერების, ტოლერანტული დამოკიდებულებებისა და მრავალფეროვნების მართვის უნარების სიმწირეს.

ინტერრელიგიურობის ეთნოგრაფიული ანალიზი

ელის ბაქრაძის სტატია ეხება ერთ-ერთ ყველაზე ნაკლებად ნაკვლევ თემას - სამცხე-ჯავახეთში ეთნიკური სომხების რელიგიურობას. ხანგრძლივი საველე დაკვირვებების საფუძველზე, სოფელ ხოსპიოს მაგალითზე, ავტორი აღწერს რეგიონში განსხვავებული რწმენის მქონე ადამიანებს შორის თანაცხოვრების გამოცდილებას. ეთნიკური სომხები საუბრობენ ტაძრის არქონასა და რელიგიისა და რწმენის თავისუფლებით სარგებლობის პრობლემებზე, ყოველკვირეულ ლოცვაზე დასწრების შეუძლებლობასა და ადგილობრივი

მართლმადიდებელი სასულიერო პირების მიერ ეთნიკური სომხების „გადანათვლის“ მცდელობებზე. მეორე მხრივ, სოფელში მუსლიმი მესხების ისტორიული სალოცავებისთვის სულ უფრო ნაკლები ადგილი რჩება. მეჩეთების დიდი ნაწილი სავალალო მდგომარეობაშია. ხოსპიოს ჯამე, რომელსაც კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსი აქვს, ინგრევა, ხოლო ახალქალაქის ციხის მეჩეთი ბოსლის და საზოგადოებრივი საპირფარეშოს ფუნქციას ასრულებს.

ინტერრელიგიურობისა და ეთნიკური მრავალფეროვნების ანთროპოლოგიური კვლევა

ქეთევან ლაფაჩის ანთროპოლოგიური კვლევა ,,თბილისის ბაზრები”, როგორც ინტერრელიგიური და ინტერეთნიკური შეხვედრის ადგილები, ნავთლუღის ბაზრის მაგალითზე, ეყრდნობა 2024 წლის მარტი-მაისის განმავლობაში ნავთლუღის ბაზარში ჩატარებულ ეთნოგრაფიულ კვლევასა და მეორად წყაროებს, თბილისში ბაზრების განვითარების ისტორიის შესახებ. სტატია რელიგიურობისა და ეთნიკურობის ყოველდღიურობაში გამოვლენას სწავლობს და ავთენტურ ვიზუალურ მასალასაც გვიზიარებს. ავტორის თქმით, ნავთლუღის ბაზრის ინტერრელიგიურობაზე, როგორც ხილულ და ხელშესახებ მოცემულობაზე, ლაპარაკი ძნელია. ეს შეიძლება აიხსნას იმით, რომ ნავთლუღის ბაზრის მატერიალური ინფრასტრუქტურა ხშირად არ იძლევა იმის საშუალებას, რომ იქ მომუშავე ადამიანმა გამოხატოს საკუთარი მსოფლმხედველობა, მათ შორის რელიგიურობა. ბაზრის ინტერრელიგიურობა შესამჩნევი უფრო მეტად რელიგიური დღესასწაულებისას ხდება. თუმცა არადომინანტური რელიგიური ჯგუფების დღესასწაულების დადგომა ხშირად ბაზრის ესთეტიკის ცვლილებითა და მასში სადღესასწაულო ატრიბუტების შემოტანით კი არ ხდება შესამჩნევი, არამედ ამ რელიგიური ჯგუფის წარმომადგენლების ბაზარში არყოფნითა და დახლების დაცარიელებით.

TDI მადლობას უხდის ნიდერლანდების სამეფოს საელჩოსა და პროექტის თოთოეულ მონაწილეს გაწეული მხარდაჭერისა და თანამშრომლობისთვის.

კრებულში მოცემული შეხედულებები და მოსაზრებები ეკუთვნის ავტორებს და სტატიებში გამოთქმული მოსაზრებები, შესაძლოა, არ ასახავდეს ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტისა (TDI) და ნიდერლანდების სამეფოს საელჩოს პოზიციას.

მართმადიდებლური საღვთისმეტყველო უმაღლესი საგანმანათლებლო პროგრამებისთვის მინიჭებული პრივილეგიები სეკულარული სახელმწიფოს კონტექსტში

მარიამ გორგოძე
სამართლის პროგრამის დოქტორანტი,
სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი

სამეცნიერო ხელმძღვანელი:

დიმიტრი გეგენავა
სამართლის დოქტორი,
სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის პროფესორი

I. შესავალი

სეკულარული სახელმწიფოების ძირითადი მახასიათებელი რელიგიური ორგანიზაციისა და სახელმწიფოს ინსტიტუციური გამიჯვნაა, თუმცა სეკულარიზმის შინაარსი არაერთგვაროვანია.[1] სეკულარიზმის კონცეფციის მეორე გაგება რელიგიისა და საჯარო სივრცის გამიჯვნას გულისხმობს და ვლინდება, როგორც საკონსტიტუციო პრინციპი.[2] საქართველოში მოქმედი თანამშრომლობითი სეკულარიზმის მოდელის ფარგლებში არ არსებობს სახელმწიფო რელიგია, რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება აღიარებული და გარანტირებულია, თუმცა, იმავდროულად, ეკლესია და სახელმწიფო მრა-

1 დიმიტრი გეგენავა, „სეკულარიზმის სამართლებრივი კონცეფცია და თანამედროვე მსოფლიო“, წიგნში: ავთანდილ დემეტრაშვილი 80, სოფიო დემეტრაშვილის რედაქტორობით (თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის გამომცემლობა, 2021): 563-564; Andras Sajo, “Constitutionalism and Secularism: The Need for Public Reason,” Constitutional Law Review 3 (2010): 114.

2 იხ., დიმიტრი გეგენავა, „სეკულარიზმის სამართლებრივი კონცეფცია და თანამედროვე მსოფლიო“, წიგნში: ავთანდილ დემეტრაშვილი 80, სოფიო დემეტრაშვილის რედაქტორობით (თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის გამომცემლობა, 2021): 562; რელიგიის თავისუფლება: სახელმწიფოს დისკრიმინაციული და არასეკულარული პოლიტიკის კრიტიკა (თბილისი: ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი (EMC), 2016):68.

ვალ სფეროში თანამშრომლობენ.[3] კონკრეტული რელიგიის განსაკუთრებული როლის აღიარების მიუხედავად[4], ეკლესია და სახელმწიფო ერთმანეთისგან გამიჯნულია.

საქართველოს კონსტიტუცია აღიარებს საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს ქვეყნის ისტორიაში და, ამავდროულად, მის დამოუკიდებლობას სახელმწიფოსგან.[5] მართლმადიდებელი ეკლესიის „განსაკუთრებული როლის" საპასუხოდ, სახელმწიფო მას სხვადასხვა სფეროში არაერთ პრივილეგიას ანიჭებს,[6] რომელთა საფუძველიც კონსტიტუციური შეთანხმებითაა განმტკიცებული.[7] ეს პრივილეგიები აქტიურად ვლინდება უმაღლესი განათლების სფეროშიც.[8]

კონსტიტუციური შეთანხმება ითვალისწინებს სახელმწიფოს მიერ ეკლესიის საგანმანათლებლო დაწესებულებების ფუნქციონირების ხელშეწყობას, შესაბამისი დაწესებულებების მიერ გაცემული განათლების დამადასტურებელი დოკუმენტების, სამეცნიერო ხარისხებისა და წოდებების აღიარებას.[9] უმაღლესი განათლების სფეროში მოქმედი სპეციალური კანონ-

3 Dimitry Gegenava, "Legal and Social Status of the Georgian Orthodox Church: Challenges and Perspectives." Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie 13, no. 2 (2020): 171. იხ., ციტირება: [Khetsuriani 2013, 43].

4 იხ., საქართველოს კონსტიტუცია, მე-8 მუხლი; საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2002 წლის 22 ნოემბრის N2/18/206 განჩინება საქმეზე „მოქალაქე ზურაბ არეშვილი საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ".

5 იხ., საქართველოს კონსტიტუცია, მე-8 მუხლი.

6 იხ., Dimitry Gegenava, "State Funding of Religious Organizations in Georgia." Studia z Prawa Wyznaniowego 22 (2019): 121.

7 იხ., კონსტიტუციური შეთანხმება საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის.

8 იხ., მარიამ გორგოძე, „ეკლესია - სახელმწიფოს თანამშრომლობა უმაღლესი განათლების სფეროში" . წიგნში: ლადო ჭანტურია 60, დიმიტრი გეგენავას რედაქტორობით (თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2023), 304-305.

9 კონსტიტუციური შეთანხმება საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის, მე-5 მუხლის მე-2 და მე-3 პუნქტები.

მდებლობა მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულებებისთვის (უსდ) აწესებს ავტორიზაციის განსხვავებულ პირობებს,[10] ხოლო საღვთისმეტყველო უმაღლესი განათლების პროგრამებზე მიღებულ განათლებას ამ პროგრამების აკრედიტების გარეშე, უპირობოდ აღიარებს[11].

ნაშრომის მიზანია, მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უსდ-ებისა და პროგრამებისთვის გათვალისწინებული პრივილეგიების შესაბამისობის დადგენა სეკულარული სახელმწიფოს მოდელთან. სტატიაში განხილული იქნება მოქმედი სპეციალური მოწესრიგება და მისი თანმდევი შედეგები, მათ შორის, დაინტერესებულ მხარეთა უფლებრივი მდგომარეობა და უმაღლესი განათლების მიზნების რეალიზება; შეფასდება არსებული პრივილეგიებისა და თანმდევი ნეგატიური შედეგების თანაზომიერება და არსებულ გარე შეფასების მოდელში საღვთისმეტყველო დაწესებულებისა და საღვთისმეტყველო პროგრამების ზოგადი წესით შეფასების პერსპექტივა. ასევე, განხილული იქნება მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის პრივილეგიების მინიჭების შესაძლო დისკრიმინაციული ხასიათი და შეფასდება, რამდენად შეესაბამება საგანმანათლებლო მოქმედი პოლიტიკა თანამშრომლობითი სეკულარიზმის მოდელში ეკლესია - სახელმწიფოს თანამშრომლობის ფარგლებს.

10 იხ., „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი, 56[5] მუხლი; „მხოლოდ საღვთისმეტყველო საგანმანათლებლო პროგრამების განმახორციელებელი დაწესებულების ავტორიზაციის წესის დამტკიცების შესახებ“ საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის N135/ნ ბრძანება, მე-2 პუნქტი.

11 „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი, 47[5] მუხლის მესამე პუნქტი.

II. ეკლესია - სახელმწიფოს თანამშრომლობა და მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უმაღლესი განათლების პროგრამების პრივილეგიები

1. მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო პროგრამების აღიარება სახელმწიფოს მიერ

მართლმადიდებლურ საღვთისმეტყველო უმაღლეს საგანმანათლებლო დაწესებულებებს უფლება აქვთ, განახორციელონ კანონმდებლობით განსაზღვრული საგანმანათლებლო პროგრამები.[12] ეს პროგრამები არ ექვემდებარება აკრედიტაციის პროცესს, თუმცა, მიუხედავად ამისა, მათი გავლის შემდეგ მიღებულ განათლებას სახელმწიფო უპირობოდ აღიარებს.[13] ამ პროგრამებს არ შეეხო არც 2022 წლის საკანონმდებლო ცვლილება, რომლითაც აიკრძალა პროგრამების განხორციელება ე.წ. „ავტორიზებულ რეჟიმში“ და აკრედიტაცია სავალდებულო გახდა ყველა შემთხვევაში.[14] გარე შეფასების პოლიტიკის გამკაცრების მიუხედავად, საღვთისმეტყველო უსდ-ებმა მაინც შეძლეს სტატუს კვოს შენარჩუნება.

სახელმწიფოს ზედამხედველობა უმაღლეს განათლებაზე დაწესებულებებისა და საგანმანათლებლო პროგრამების გარე შეფასებით, ავტორიზაციისა და აკრედიტაციის პროცესებით ვლინდება. გარე შეფასების ფარგლებში განისაზღვრება პროგრამის შესაბამისობა აკრედიტაციის სტანდარტებთან,[15] რო-

12 იხ., „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი, 47^5 მუხლის პირველი პუნქტი.

13 „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი, 66-ე მუხლის 1^1 პუნქტი და 47^5 მუხლის მესამე პუნქტი.

14 იხ., „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონში ცვლილების შეტანის თაობაზე საქართველოს 2022 წლის 16 მარტის კანონი, პირველი მუხლის მე-6 პუნქტის „ბ“ ქვეპუნქტი.

15 საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის 2011 წლის 4 მაისის №65/ნ ბრძანებით დამტკიცებული „უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულებების საგანმანათლებლო პროგრამების აკრედიტაციის დებულება“, მე-2 მუხლის პირველი პუნქტი.

მლებიც მოიცავს ისეთ საკითხებს, როგორიცაა: საგანმანათლებლო პროგრამის მიზანი, სწავლის შედეგები და მათთან პროგრამის შესაბამისობა; სწავლების მეთოდოლოგია და ორგანიზება, პროგრამის ათვისების შეფასების ადეკვატურობა; სტუდენტების მიღწევები, მათთან ინდივიდუალური მუშაობა; სწავლების რესურსებით უზრუნველყოფა; სწავლების ხარისხის განვითარების შესაძლებლობები.[16] შესაბამისად, არსებული მიდგომით, სახელმწიფო ფაქტობრივად უარს ამბობს საღვთისმეტყველო პროგრამების განათლების ხარისხის კონტროლზე, კურსდამთავრებულთა მიერ მიღებულ განათლებას აღიარებს პროგრამის კანონმდებლობასა და სტანდარტებთან შესაბამისობაზე შემოწმების, კვალიფიკაციისა და სწავლის შედეგების რელევანტურობის დადასტურების გარეშე. ზედამხედველობის მიღმა რჩება დაინტერესებულ მხარეთა უფლებრივი მდგომარეობისა და უსდ-ის მიერ მათი ინტერესების გათვალისწინების საკითხებიც, რაც განსაკუთრებით პრობლემურია სტუდენტების შემთხვევაში.

სახელმწიფოს მიერ აღიარებულია შემდეგი საღვთისმეტყველო განათლების პროგრამები: თეოლოგიის საგანმანათლებლო პროგრამა; ხატწერის საგანმანათლებლო პროგრამა; საეკლესიო არქიტექტურის (ხუროთმოძღვრების) საგანმანათლებლო პროგრამა; საეკლესიო მუსიკისა და საეკლესიო მუსიკათმცოდნეობის საგანმანათლებლო პროგრამა; ქრისტიანული ფსიქოლოგიის საგანმანათლებლო პროგრამა; ქრისტიანული ხელოვნებათმცოდნეობის საგანმანათლებლო პროგრამა; დაზგური და მონუმენტური ხატწერის რესტავრაციის საგანმანათლებლო პროგრამა; ქრისტიანული ფილოსოფიის საგანმანათლებლო პროგრამა.[17] ჩამოთვლილი პრო-

16 იხ., საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის №65/ნ ბრძანებით დამტკიცებული „უმაღლესი საგანმანათლებლო პროგრამების აკრედიტაციის სტანდარტები“.

17 „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი, 47^5 მუხლის პირველი პუნქტი.

გრამების კურსდამთავრებულებმა კონკურენცია უნდა გაუწიონ სხვა, აკრედიტებული პროგრამების კურსდამთავრებულებს, რომლებსაც განათლება მიღებული აქვთ მოქმედი სტანდარტების შესაბამისად შემუშავებული საგანმანათლებლო პროგრამებით.

საქართველოში უმაღლესი განათლების ერთ-ერთ მიზნად აღიარებულია თანამედროვე მოთხოვნების შესატყვისი კომპეტენციის მქონე პირების მომზადება, შრომის ბაზარზე უმაღლესი განათლების მქონე პირთა კონკურენტუნარიანობის უზრუნველყოფა და მაღალი ხარისხის უმაღლესი განათლების შეთავაზება დაინტერესებული პირებისათვის.[18] იმ პირობებში, როდესაც არ ფასდება პროგრამის მიზნებსა და სწავლის შედეგებში შრომის ბაზრის მოთხოვნების გათვალისწინება, დამსაქმებელთა ჩართულობა პროგრამების შემუშავება-განვითარებასა და შეფასებაში, სტუდენტებისა და კურსდამთავრებულების კარიერული მხარდაჭერა და აკრედიტაციის სტანდარტებით გათვალისწინებული სხვა მნიშვნელოვანი ფაქტორები,[19] სახელმწიფო საღვთისმეტყველო განათლების პროგრამების შემთხვევაში მოკლებულია შესაძლებლობას, გააკონტროლოს ზემოთ დასახელებული მიზნის შესრულება.

საღვთისმეტყველო განათლების პროგრამებიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს „ქრისტიანული ფსიქოლოგია“. ქრისტიანული ფსიქოლოგიის ამ ფორმით არსებობას, კურსდამთავრებულთა კონკურენტუნარიანობასთან ერთად, სხვა საფრთხეებიც ახლავს. არაერთ სახელმწიფოში ფსიქოლოგია

18 „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი, მე-3 მუხლის პირველი პუნქტის „გ“ ქვეპუნქტი.

19 იხ., საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის №65/ნ ბრძანებით დამტკიცებული „უმაღლესი საგანმანათლებლო პროგრამების აკრედიტაციის სტანდარტები“, 1.1, 1.2, 3.1, 5.3.

რეგულირებადი პროფესიაა,[20] შესაბამისად, საქმიანობის განხორციელებისათვის სახელმწიფოს ან/და პროფესიული ასოციაციის მიერ დაწესებული წინაპირობების დაკმაყოფილება ფსიქოლოგიის ნებისმიერი პროგრამის კურსდამთავრებულს უწევს. მაგალითად, აშშ-ის შემთხვევაში რელიგიური ნიშნით დაფუძნებული უსდ-ების ფსიქოლოგიის პროგრამებიც გადიან აკრედიტაციას ზოგადი წესით (დარგობრივი ორგანიზაციის ჩართულობით).[21] ქართული კანონმდებლობა პრაქტიკული საქმიანობის დაწყებისათვის ფსიქოლოგების სერტიფიცირებას, ლიცენზირებას ან სხვა ფორმით რეგულირებას არ ითვალისწინებს. ქრისტიანული ფსიქოლოგიის შემთხვევაში ამას ემატება საგანმანათლებლო პროგრამებზე ზედამხედველობის არარსებობაც.

პროგრამების კურსდამთავრებულებს, საფეხურის შესაბამისად, ენიჭებათ ფსიქოლოგიის ბაკალავრის/მაგისტრის/დოქტორის ხარისხი.[22] პროგრამის განმახორციელებელი დაწესებულებები სწავლის შედეგებს შორის მიუთითებენ ფსიქოლოგიურ კონსულტირებას, ფსიქოთერაპიას.[23] შესაბამისად, დასაქმების სფერო არ არის შეზღუდული რელიგიური ორგანიზაციით, არამედ კურსდამთავრებულებს შეუძლიათ დასაქმდნენ

20 მაგ., იხ., Italy. Regulation of the Profession of the Psychologist. Presidential Acts, Decrees, and Ordinances – ACT No. 56, February 18, 1989; Rachael Gledhill, "Understanding the Regulation of Psychologists." The Health and Care Professions Council (HCPC), January 16, 2023. ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024. https://shorturl.at/mxI12.

21 მაგ., იხ., Biola University. "Accreditation and Affiliation of Biola University." ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024. https://www.biola.edu/about/accreditation-affiliation

22 იხ., თბილისის სასულიერო აკადემია და სემინარი. „ქრისტიანული ფსიქოლოგიის საბაკალავრო პროგრამა." ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024. https://www.tsas.ge/ka/qristianuli-fsiqologia. ახალი საქართველოს უნივერსიტეტი. „ქრისტიანული ფსიქოლოგიის სამაგისტრო პროგრამა " . ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024. http://ngu.edu.ge/ka/abiturientis-gzamkvlevi/ma-in-christian-psychology-2.

23 იხ., თბილისის სასულიერო აკადემია და სემინარი. „ქრისტიანული ფსიქოლოგიის საბაკალავრო პროგრამა." ახალი საქართველოს უნივერსიტეტი. „ქრისტიანული ფსიქოლოგიის სამაგისტრო პროგრამა".

ფსიქოლოგის პროფესიის ნებისმიერი მიმართულებით, მათ შორის, ფსიქოთერაპევტად.[24] განსახილველი პროგრამის შემთხვევაში დაშვებული გამონაკლისი რისკის შემცველია არა მხოლოდ კურსდამთავრებულთა კონკურენტუნარიანობის თვალსაზრისით, არამედ, დარგის სპეციფიკიდან გამომდინარე, მათ მიერ განხორციელებული საქმიანობის მხრივაც. ფაქტობრივად, სახელმწიფო უარს ამბობს იმ პროფესიის წარმომადგენელთა განათლების ზედამხედველობაზე, რომლებსაც უშუალო შეხება აქვთ ადამიანების ცხოვრების ისეთ მნიშვნელოვან სფეროსთან, როგორიც მენტალური ჯანმრთელობაა[25].

რელიგიური ორგანიზაციის მიერ დაფუძნებული უსდ-ები მხოლოდ ქართული უმაღლესი განათლების სივრცისთვის არ არის ცნობილი. სხვადასხვა სახელმწიფოში წარმატებით ფუნქციონირებს არაერთი „რწმენაზე დაფუძნებული“ (“faith-based”) დაწესებულება,[26] თუმცა, საქართველოსგან განსხვავებით, ეს დაწესებულებები, სხვა უსდ-ების მსგავსად, ზოგადი წესით ექვემდებარებიან გარე შეფასების პროცესებს.[27] რელიგიური ორგანიზაციების დაფუძნებულ დაწესებულებებსა და

24 იხ., თბილისის სასულიერო აკადემია და სემინარი. „ქრისტიანული ფსიქოლოგიის საბაკალავრო პროგრამა.“ ახალი საქართველოს უნივერსიტეტი. „ქრისტიანული ფსიქოლოგიის სამაგისტრო პროგრამა“.

25 იხ., Geoffrey P. Kramer, Douglas A. Bernstein, and Vicky Phares. Introduction to Clinical Psychology. Cambridge: Pearson, 2019, 390.

26 იხ., Perry L. Glanzer, “The Role of the State in the Secularization of Christian Higher Education: A Study of Postcommunist Europe,” Journal of Church and State 53, no. 2 (Spring 2011): 165-166; April Kestell Cassou, Robert F. Curran, “Secular Orthodoxy and Sacred Freedoms: Accreditation of Church-Related Law Schools,” Journal of College and University Law 11, no. 3 (Winter 1984): 296.

27 იხ., ბალაზ შანდა, „სახელმწიფო და ეკლესია უნგრეთში“, წიგნში: სახელმწიფო და ეკლესია ევროკავშირის წევრ ქვეყნებში, გერჰარდ რობერსის რედაქტორობით, (თბილისი: კავშირი „21-ე საუკუნე“, კონრად ადენაუერის ფონდი, 2011), 383-384; სოფი ს. ვან ბრიჯსტერველდი, „სახელმწიფო და ეკლესია ნიდერლანდებში“, წიგნში: სახელმწიფო და ეკლესია ევროკავშირის წევრ ქვეყნებში, გერჰარდ რობერსის რედაქტორობით, (თბილისი: კავშირი „21-ე საუკუნე“, კონრად ადენაუერის ფონდი, 2011), 433.

მათ პროგრამებზე პრივილეგიები არ ვრცელდება, მათ შორის, არც თანამშრომლობითი სეკულარიზმის მოდელის მქონე ქვეყნებში.[28] მართალია, სეკულარიზმის ეს მოდელი ქმნის სივრცეს რელიგიურ ორგანიზაციებთან თანამშრომლობისთვის და უშვებს კონკრეტული რელიგიის განსაკუთრებული როლის აღიარების შესაძლებლობას, თუმცა, იმავდროულად, დაცულია დისკრიმინაციის აკრძალვის პრინციპი, დაუსაბუთებელი პრივილეგიები კი სეკულარიზმის ფუნდამენტური პრინციპების დარღვევად მიიჩნევა.[29] ქართულ კანონმდებლობაში არსებული საღვთისმეტყველო უმაღლესი განათლების პროგრამები, თავისი განსხვავებული მოწესრიგებითა და უპირობო აღიარებით სახელმწიფოს მხრიდან, გამონაკლისია. არცერთი თანამედროვე სეკულარული სახელმწიფო მსგავს მიდგომას არ იცნობს.

2. მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უსდ-ების ინსტიტუციური პრივილეგიები

პროგრამების აღიარებასთან ერთად, მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უსდ-ებისთვის კანონმდებლობა ინსტიტუციურ პრივილეგიებსაც ითვალისწინებს.[30] საღვთისმეტყველო დაწესებულებები სახელმწიფოს მხრიდან ლეგიტიმაციას 2012 წლის საკანონმდებლო ცვლილებების შემდეგ დაექვემდებარა, ამავე ცვლილებით შემუშავდა ეკლესიის მიერ გაცემული განათლების დამადასტურებელი დოკუმენტების, სამეცნიერო ხარისხებისა და წოდებების აღიარების ერთიანი

28 იხ., მარიამ გორგოძე, „ეკლესია - სახელმწიფოს თანამშრომლობა უმაღლესი განათლების სფეროში.“ წიგნში: ლადო ჭანტურია 60, დიმიტრი გეგენავას რედაქტორობით (თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2023), 306-307.

29 იხ., Venice Commission, Guidelines for Legislative Reviews of Laws Affecting Religion or Belief, 59th Plenary Session (Venice, June 18-19, 2004), 12; Wald man v. Canada (1999), CCPR/C/67/D/694/1996, OHCHR, 5.5.

30 იხ., „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი, 56[5] მუხლი.

საკანონმდებლო სტანდარტი.[31] მოქმედი კანონმდებლობით, იმ საღვთისმეტყველო უსდ-ებისათვის, რომლებიც ახორციელებენ მხოლოდ საღვთისმეტყველო საბაკალავრო, სამაგისტრო ან/და სადოქტორო საგანმანათლებლო პროგრამებს, გათვალისწინებულია ავტორიზაციის განსხვავებული პროცედურა – საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის დასაბუთებული წარდგინების საფუძველზე საგანმანათლებლო დაწესებულებების ავტორიზაციის საბჭო იღებს გადაწყვეტილებას ავტორიზაციის შესახებ.[32]

ავტორიზაციის საბჭოს მიერ ზოგადი წესის მიხედვით მიღებული გადაწყვეტილება ეფუძნება საავტორიზაციო დოკუმენტაციის, ავტორიზაციის ექსპერტთა ჯგუფის დასკვნის, დაწესებულების მიერ ავტორიზაციის ექსპერტთა ჯგუფის დასკვნის პროექტზე წარდგენილი არგუმენტირებული პოზიციის შესწავლისა და ზეპირი მოსმენის შედეგებს.[33] საღვთისმეტყველო უსდ-ების შემთხვევაში საბჭოს გადაწყვეტილების საფუძველია მხოლოდ თვითშეფასების კითხვარში ასახული ინფორმაცია და დაინტერესებული მხარის მიერ საბჭოს სხდომაზე დაფიქსირებული პოზიცია.[34] შესაბამისად, მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უსდ-ების „განსხვავებული წესით ავტორიზაცია“ მხოლოდ ფორმალურ ხასიათს ატარებს და არაფერი აქვს საერთო იმ გარე შეფასების პროცესებ-

31 დიმიტრი გეგენავა, ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობის სამართლებრივი მოდელები და საქართველოს კონსტიტუციური შეთანხმება, (თბილისი: დავით ბატონიშვილის სამართლის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2018), 193.

32 „მხოლოდ საღვთისმეტყველო საგანმანათლებლო პროგრამების განმახორციელებელი დაწესებულების ავტორიზაციის წესის დამტკიცების შესახებ“ საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის N135/ნ ბრძანება, მე-2 პუნქტი.

33 საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის 2010 წლის 1 ოქტომბრის №99/ნ ბრძანებით დამტკიცებული „საგანმანათლებლო დაწესებულებების ავტორიზაციის დებულება“, 74-ე მუხლის პირველი პუნქტი.

34 მაგ., იხ., საგანმანათლებლო დაწესებულებების ავტორიზაციის საბჭოს 2021 წლის 12 ივლისის სხდომის ოქმი N701566.

თან, რომლებსაც რეალური ავტორიზაცია ითვალისწინებს.[35]

კონსტიტუციით გარანტირებული რწმენისა და რელიგიის თავისუფლებით დაცულ სფეროში, მათ შორის, მოიაზრება რელიგიური გაერთიანებების საქმიანობა, საკუთარი რწმენის სხვადასხვა საშუალებით გავრცელება (მოქმედების სფერო).[36] ამასთან ერთად, კონსტიტუცია ითვალისწინებს განათლების მიღებისა და მისი ფორმის არჩევის თავისუფლებას.[37] განსახილველი უფლებები ქმნის სამართლებრივ ჩარჩოს იმისთვის, რომ რელიგიურმა ორგანიზაციებმა (რაც, რა თქმა უნდა, არ გულისხმობს მხოლოდ საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას) დააფუძნონ უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულებები. თუმცა სახელმწიფოს ასევე აქვს პასუხისმგებლობა და ვალდებულება, გაუწიოს ზედამხედველობა განათლების სფეროს, დაიცვას კანონის წინაშე თანასწორობის პრინციპი[38] და არსებითად ერთნაირ მდგომარეობაში მყოფი პირების ან/და ერთნაირი გარემოებებისადმი შეინარჩუნოს სამართლის, როგორც მთლიანობის პრინციპი.[39]

სახელმწიფო ვალდებულია, კანონმდებლობით გათვალისწინებული უმაღლესი განათლების მიზნების მისაღწევად უზრუნველყოს ხარისხის უზრუნველყოფის სისტემების განვითა-

35 იხ., მარიამ გორგოძე, „ეკლესია - სახელმწიფოს თანამშრომლობა უმაღლესი განათლების სფეროში “. წიგნში: ლადო ჭანტურია 60, დიმიტრი გეგენავას რედაქტორობით (თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,2023), 306-307.

36 საქართველოს კონსტიტუცია, მე-16 მუხლის პირველი პუნქტი; კონსტანტინე კუბლაშვილი, ძირითადი უფლებები (თბილისი: გამომცემლობა ჯისიაი, 2008), 143; საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2011 წლის 22 დეკემბრის N1/1/477 გადაწყვეტილება საქმეზე „საქართველოს სახალხო დამცველი საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, II-13.

37 საქართველოს კონსტიტუცია, 27-ე მუხლის პირველი პუნქტი.

38 საქართველოს კონსტიტუცია, მე-11 მუხლი.

39 იხ., Ronald Dworkin, Keynote Speech, “The Rule of Law,” The European Commission for Democracy through Law (the Venice Commission), Conference on “The Rule of Law as a Practical Concept,” London, March 2, 2012, 9.

რება (ავტორიზაციის სისტემა, აკრედიტაციის სისტემა და უმაღლეს საგანმანათლებლო დაწესებულებებში ხარისხის მართვის (უზრუნველყოფის) მექანიზმების ფუნქციონირება).[40] მართლმადიდებლურ საღვთისმეტყველო უსდ-ებზე, როგორც ქართული უმაღლესი განათლების სივრცის ნაწილზე, ხარისხის უზრუნველყოფის სისტემის გავრცელებაზე უარის თქმით სახელმწიფო, ფაქტობრივად, ეწინააღმდეგება კანონმდებლობის მოთხოვნას და უარს ამბობს ნაკისრი ვალდებულების სრულფასოვნად შესრულებაზე. ამასთან, პრივილეგია ვრცელდება მხოლოდ საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ დაფუძნებულ უსდ-ებზე. რამდენად გამართლებულია ამგვარი გამონაკლისის არსებობა, უნდა დადგინდეს განსხვავებული მოწესრიგების თანმდევი შედეგების, ამ შედეგებისა და მინიჭებული პრივილეგიების თანაზომიერებისა და სეკულარული სახელმწიფოს კონტექსტში მსგავსი მოწესრიგების მიზანშეწონილობის ანალიზის საფუძველზე.

3. განსხვავებული მოწესრიგების თანმდევი შედეგები – დაინტერესებულ მხარეთა უფლებები

მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უსდ-ებისა და პროგრამების განსხვავებულ მოწესრიგებას თან სდევს სტუდენტთა კანონმდებლობით გათვალისწინებული ზოგიერთი უფლების შეზღუდვა. კერძოდ, მათ არ შეუძლიათ არჩეულ იქნენ ან აირჩიონ წარმომადგენელი თვითმმართველობასა და უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულების მართვის ორგანოებში, პერიოდულად შეაფასონ აკადემიური პერსონალის მუშაობა, მიიღონ სახელმწიფო სასწავლო/სამაგისტრო გრან-

40 „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი, მე-3 მუხლის მე-2 პუნქტის „დ“ ქვეპუნქტი.

ტი, ისარგებლონ მობილობის უფლებით.[41] სტუდენტებისთვის კანონმდებლობით დაწესებულ შეზღუდულ უფლებებთან ერთად, საღვთისმეტყველო უსდ-ებში გარე შეფასების არარსებობა ხშირად დაწესებულებების პერსონალის უფლებრივ მდგომარეობაზეც უარყოფითად აისახება.[42]

3.1. სტუდენტთა მობილობა

მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უსდ-ის სტუდენტი უფლებამოსილია, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის მიერ დადგენილი წესის შესაბამისად და მიმღები მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უსდ-ის წესდებით განსაზღვრული წესით გადავიდეს სხვა მართლმადიდებლურ საღვთისმეტყველო დაწესებულებაში, ასევე გადავიდეს მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უსდ-ის მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უმაღლესი საგანმანათლებლო პროგრამიდან სხვა მართლმადიდებლურ საღვთისმეტყველო უმაღლეს საგანმანათლებლო პროგრამაზე.[43] საღვთისმეტყველო უსდ-ების სტუდენტთა მობილობა მხოლოდ ამ შესაძლებლობებითაა შემოსაზღვრული. მათ არ შეუძლიათ, ისარგებლონ სხვა დაწესებულებებში მობილობის უფლებით.[44]
უმაღლესი განათლების ერთიანი ევროპული სივრცე სტუდენტთა მობილობას ერთ-ერთ პრიორიტეტულ მიმართულე-

41 „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი, 43-ე მუხლის მე-13 პუნქტი.
42 იხ., რადიო თავისუფლება, „სასულიერო სემინარია: ამბოხებულები ისჯებიან“ (15 თებერვალი 2019), ხელმისაწვდომია: https://shorturl.at/uyMW1; ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024.
43 „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონის 43-ე მუხლის მე-13 პუნქტი.
44 იქვე, მე-14 პუნქტი.

ბად მიიჩნევს.[45] მობილობის მხარდასაჭერად ბოლონიის პროცესის მონაწილე სახელმწიფოები[46] თანხმდებიან ყველა იმ წინააღმდეგობის გადალახვის აუცილებლობაზე, რომლებიც სტუდენტთა მობილობას ხელს უშლის.[47] საქართველოში საღვთისმეტყველო დაწესებულებებში სტუდენტთა ჩარიცხვის განსხვავებული წესი შეუძლებელს ხდის სტუდენტების მიერ მობილობის უფლებით სრულფასოვნად სარგებლობას.[48] ხელოვნურად შექმნილი ბარიერი, რომელიც მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის მინიჭებული პრივილეგიებით არის განპირობებული, ეწინააღმდეგება ბოლონიის პროცესისა და ქართული უმაღლესი განათლების მიზნებს.[49] იმავდროულად, გაუთვალისწინებელი რჩება სტუდენტთა ინტერესები. სხვა (არა მართლმადიდებლურ საღვთისმეტყველო) უსდ-ში გადასვლის სურვილის შემთხვევაში, მათი ერთადერთი შესაძლებლობა ერთიანი ეროვნული გამოცდების გავლაა,[50] რაც არაპროპორციულად ართულებს სტუდენტის მიერ სწავლის სხვა უსდ-ში გაგრძელების პროცედურას.

---

45 იხ., Christina Gotzelmann, “How Free is the Free Movement of Students in the European Union - An Analysis of Third-Level Cross-Border Education,” University College Dublin Law Review 10 (2010): 159; ბოლონიის დეკლარაცია, უმაღლესი განათლების ევროპული სივრცე, ევროპის განათლების მინისტრების ერთობლივი დეკლარაცია, ბოლონია, 1999 წლის 19 ივნისი; ევროპის რეგიონში უმაღლეს განათლებასთან დაკავშირებული კვალიფიკაციების ცნობის კონვენცია, ლისაბონი, 1997 წელი.

46 საქართველო ბოლონიის პროცესს 2005 წელს, ბერგენის სამიტზე შეუერთდა, იხ., European Higher Education Area, “Georgia,“ ხელმისაწვდომია: https://www.ehea.info/page-georgia. ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024.

47 უმაღლესი განათლების ევროპული სივრცისკენ, ევროპის ქვეყნების უმაღლეს განათლებაზე პასუხისმგებელი მინისტრების შეხვედრის კომუნიკე, პრაღა, 2001 წლის 19 მაისი.

48 იხ., „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონის 51-ე მუხლის 1^1 პუნქტი.

49 იხ., ბოლონიის დეკლარაცია, უმაღლესი განათლების ევროპული სივრცე, ევროპის განათლების მინისტრების ერთობლივი დეკლარაცია, ბოლონია, 1999 წლის 19 ივნისი; უმაღლესი განათლების ევროპული სივრცისკენ, ევროპის ქვეყნების უმაღლეს განათლებაზე პასუხისმგებელი მინისტრების შეხვედრის კომუნიკე, პრაღა, 2001 წლის 19 მაისი; „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი, მე-3 მუხლის პირველი პუნქტის „ე“ ქვეპუნქტი.

50 იხ., „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონის 52-ე მუხლის პირველი პუნქტი.

3.2. სახელმწიფო სასწავლო/სამაგისტრო გრანტის მოპოვება

სტუდენტთა ჩარიცხვის განსხვავებული წესიდან გამომდინარეობს სახელმწიფო სასწავლო გრანტისა და სახელმწიფო სასწავლო სამაგისტრო გრანტის მიღების უფლების შეზღუდვაც.[51] 2022 წლის საკანონმდებლო ცვლილებებამდე, როდესაც დასაშვები იყო არააკრედიტებული უმაღლესი საგანმანათლებლო პროგრამების განხორციელება, ავტორიზებულ რეჟიმში მოქმედ პროგრამებზე ჩარიცხულ სტუდენტებს არ ჰქონდათ სახელმწიფო სასწავლო გრანტისა და სახელმწიფო სასწავლო სამაგისტრო გრანტის მოპოვების შესაძლებლობა.[52] შესაბამისად, კანონმდებლობა სახელმწიფოს მიერ დაფინანსების მოპოვებას პროგრამის აკრედიტებას – სახელმწიფოს მხრიდან ზედამხედველობასა და აღიარებას უკავშირებს. არსებული პოლიტიკა გამართლებულია, რადგან არააკრედიტებული პროგრამების შემთხვევაში სახელმწიფოს არ გააჩნია სტუდენტთა მიერ მიღებული განათლების ხარისხის კონტროლის მექანიზმი. თუმცა, იმავდროულად, საღვთისმეტყველო პროგრამების შემთხვევაში სახელმწიფო გარე შეფასების მოთხოვნის გარეშე, უპირობოდ აღიარებს კურსდამთავრებულთა მიერ მიღებულ განათლებას.[53]

3.3. თვითმმართველობა, მართვის ორგანოებში მონაწილეობა და პერსონალის შეფასება

სტუდენტური თვითმმართველობის არსებობა უსდ-ში სტუდენტთა უფლებების დაცვის ერთგვარი გარანტიაა.[54] თუმცა ის ინტე-

51 იხ., „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი, 51-ე მუხლის 1^1 პუნქტი.

52 იხ., „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი, 63-ე მუხლის მე-3 პუნქტი,

53 იხ., „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი, 47^5 მუხლის მესამე პუნქტი.

54 იხ., დიმიტრი გეგენავა, სტუდენტური თვითმმართველობების სამართლებრივი მიმოხილვა (თბილისი: საქართველოს ახალგაზრდა მეცნიერთა საზოგადოების საჯარო სამართლის კვლევითი ინსტიტუტი, 2011), 25.

რესები, რომელთა უზრუნველყოფასაც თვითმმართველობა ემსახურება, შესაძლებელია, დელეგირებული იყოს სხვა ფორმის სტუდენტურ გაერთიანებებსა და მართვის ორგანოებში სტუდენტთა წარმომადგენლობაზე.[55] ასეთი სტრუქტურის შემთხვევაშიც შესაძლებელი იქნება როგორც სტუდენტებისათვის აქტუალური ღონისძიებების, პროექტებისა და სხვა აქტივობების ორგანიზება (მაგალითად, სტუდენტური კლუბების მიერ), ასევე მართვის ორგანოებში შესაბამისი წესით არჩეული სტუდენტების საშუალებით სტუდენტთა წარმომადგენლობის უზრუნველყოფა.

ბოლონიის პროცესში აღიარებული ერთ-ერთი პრინციპი უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულების მართვაში სტუდენტთა მონაწილეობის უზრუნველყოფაა.[56] უმაღლესი განათლების ერთიანი ევროპული სივრცის შექმნაში მონაწილე სახელმწიფოებმა მიზნად დაისახეს, გამონახონ საშუალებები უმაღლესი განათლების მართვაში სტუდენტების მონაწილეობის გასაზრდელად.[57] თანამედროვე უმაღლესი განათლების სივრცე ფოკუსირებულია სტუდენტზე ორიენტირებული სწავლა-სწავლების დანერგვასა და სტუდენტზე ორიენტირებული გარემოს შექმნაზე.[58] ამის მისაღწევად აუცილებელია სტუდენტთა მონაწილეობა უმაღლესი განათლების მართვაში, როგორც შიდა ინსტიტუციურ დონეზე ჩართულობით, ისე ხარისხის უზრუნ-

55 იხ., გორგოძე, მარიამ. „ეკლესია - სახელმწიფოს თანამშრომლობა უმაღლესი განათლების სფეროში “. წიგნში: ლადო ჭანტურია 60, დიმიტრი გეგენავას რედაქტორობით (თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2023), 309.

56 იხ., უმაღლესი განათლების ევროპული სივრცისკენ, ევროპის ქვეყნების უმაღლეს განათლებაზე პასუხისმგებელი მინისტრების შეხვედრის კომუნიკე, პრაღა, 2001 წლის 19 მაისი.

57 იხ., უმაღლესი განათლების ევროპული სივრცის შექმნა, უმაღლეს განათლებაზე პასუხისმგებელი მინისტრების კონფერენციის კომუნიკე, ბერლინი, 2003 წლის 19 სექტემბერი.

58 იხ., Standards and Guidelines for Quality Assurance in the European Higher Education Area (ESG), 2015, 6; დეკლან კენედი, სწავლის შედეგების ჩამოყალიბება და დანერგვა, პრაქტიკული სახელმძღვანელო, ლალი ბაქრაძის თარგმანი, (თბილისი: Erasmus+-ის ოფისი საქართველოში, 2014), 9.

ველყოფის გარე პროცესებში.[59]

უმაღლესი განათლების მართვაში სტუდენტებმა მონაწილეობა შეიძლება მიიღონ ფორმალური და არაფორმალური ჩართულობით: ფორმალურად – მართვის ორგანოებში წარმომადგენლობით, არაფორმალურად – პერიოდული შეფასებების საშუალებით სასწავლო პროცესსა და გარემოზე გავლენის მოხდენით.[60] მართლმადიდებლურ საღვთისმეტყველო უსდ-ებში სტუდენტები განათლების მართვასა და ორგანიზებაში ვერცერთი დასახელებული ფორმით ვერ მონაწილეობენ. მათ არ აქვთ მექანიზმი, რომლის დახმარებითაც დაწესებულებას მიაწვდიან ფორმალიზებულ უკუკავშირს აკადემიური პერსონალის საქმიანობაზე. საღვთისმეტყველო უსდ-ებისა და პროგრამების გარე შეფასების არარსებობა ავტომატურად არ გამორიცხავს სტუდენტებისათვის განსახილველი უფლებების მინიჭებას, თუმცა გამორიცხავს ამ უფლებათა რეალიზების კონტროლს. სტუდენტების შეზღუდული უფლებები არ არის დაკავშირებული მხოლოდ თეორიულ რისკებთან. საღვთისმეტყველო უსდ-ებში არსებულმა მდგომარეობამ არაერთხელ გამოიწვია სტუდენტების, კურსდამთავრებულებისა და დასაქმებულების პროტესტი, თუმცა პროტესტს სათანადო რეაგირება არცერთხელ არ მოჰყოლია.[61]

59 იხ., Standards and Guidelines for Quality Assurance in the European Higher Education Area (ESG), 2015, 1.1., 1.9., 2.4.

60 Kristina Bartley, Jörgen Dimenäs, Hanna Hallnäs, "Student participation in higher education: A question of governance and power," Nordic Studies in Education, no. 3 (2010): 151.

61 იხ., რადიო თავისუფლება, „დაპირისპირება თბილისის სასულიერო აკადემიაში" (12 ნოემბერი 2004), ხელმისაწვდომია: https://www.radiotavisupleba.ge/a/1538189.html; ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024; პირველი არხი, „თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის კურსდამთავრებულები ილია მეორეს ღია წერილით მიმართავენ" (5 თებერვალი 2018), ხელმისაწვდომია: https://1tv.ge/news/tbilisis-sasuliero-akademiisa-da-seminariis-kursdamtavrebulebi-ilia-meores-ghia-werilit-mimartaven/; ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024; რადიო თავისუფლება, „სასულიერო სემინარია: ამბოხებულები ისჯებიან" (15 თებერვალი 2019), ხელმისაწვდომია: https://shorturl.at/uyMW1; ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024.

4. საღვთისმეტყველო უსდ-ების ზოგადი წესით შეფასების პერსპექტივა

აკადემიური თავისუფლება და უსდ-ის ავტონომია უზრუნველყოფილია ნებისმიერი უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულებისთვის.[62] დაწესებულებებს უფლება აქვთ, საკუთარი შეხედულებისამებრ განსაზღვრონ თავიანთი მისია და მიიღონ გადაწყვეტილებები ამ მისიის შესაბამისად.[63] რელიგიური ორგანიზაციების მიერ დაფუძნებული საგანმანათლებლო დაწესებულებების მისია, როგორც წესი, მოიცავს ამ რელიგიის იდეალებისა და პრინციპების შესაბამისი ცოდნის გაზიარებას.[64] უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულებების ავტონომიისა და რელიგიის თავისუფლებიდან გამომდინარე, მნიშვნელოვანია, რომ რელიგიური აფილიაციის მქონე უსდ-ებს მიეცეთ მათი რწმენის ამსახველი მისიის განსაზღვრისა და ამ მისიის შესაბამისად მოქმედების შესაძლებლობა. თუმცა შეფასების საკითხია, რამდენად არის მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უსდ-ებისა და პროგრამებისთვის მინიჭებული პრივილეგიები ზემოხსენებული უფლებების რეალიზების აუცილებელი და პროპორციული საშუალება.

ევროპულ ქვეყნებსა და აშშ-ში რელიგიური ორგანიზაციების მიერ დაფუძნებული მრავალი საგანმანათლებლო დაწესებულება ფუნქციონირებს წარმატებით.[65] თუმცა მათი წრე კონ-

62 საქართველოს კონსტიტუცია, 27-ე მუხლის მე-3 პუნქტი.

63 Clay Calvert, "Professional Standards and the First Amendment in Higher Education: When Institutional Academic Freedom Collides with Student Speech Rights," St. John's Law Review 91, no. 3 (Fall 2017): 622.

64 James D. Gordon II., "Individual and Institutional Academic Freedom at Religious Colleges and Universities," Journal of College and University Law 30, no. 1 (2003): 16.

65 იხ., Perry L. Glanzer, "The Role of the State in the Secularization of Christian Higher Education: A Study of Postcommunist Europe," Journal of Church and State 53, no. 2 (Spring 2011): 165-166; April Kestell Cassou, Robert F. Curran, "Secular Orthodoxy and Sacred Freedoms: Accreditation of Church-Related Law Schools," Journal of College and University Law 11, no. 3 (Winter 1984): 296.

კრეტული რელიგიით არ არის შემოსაზღვრული. არც კანონმდებლობა ითვალისწინებს დაწესებულების გარე შეფასების მიზნებისთვის რომელიმე რელიგიური ორგანიზაციის უპირატესობას. საინტერესოა პონტიფიკური უნივერსიტეტების[66] მაგალითი, რომელთა მისიის, ავტონომიურობისა და სხვა პრინციპული საკითხების მოსაწესრიგებლად შემუშავდა პაპის სამოციქულო კონსტიტუცია — Ex Corde Ecclesiae.[67] კონსტიტუციაში აღნიშნულია, რომ „კათოლიკური უნივერსიტეტები უერთდებიან სხვა კერძო და საჯარო ინსტიტუტებს, რათა უმაღლესი განათლებისა და კვლევის საშუალებით ემსახურონ საჯარო ინტერესს“[68]. პონტიფიკური უნივერსიტეტები ითვალისწინებენ პასუხისმგებლობას, რომელიც უმაღლესი განათლების სივრცეში მონაწილეობას ახლავს თან და იზიარებენ ამ სივრცეში მოქმედ ძირითად პრინციპებს. კათოლიკე ეკლესიასთან აფილირებულ უნივერსიტეტებს აფასებს წმინდა საყდარი,[69] რომელიც 2003 წლიდან ჩართულია ბოლონიის პროცესში და უსდ-ების შეფასებისას აქტიურად იყენებს უმაღლესი განათლების ერთიან ევროპულ სივრცეში დამკვიდრებულ სტანდარტებსა და სახელმძღვანელო პრინციპებს.[70] ამასთან ერთად, კათოლიკური უნივერსიტეტები ექვემდება-

66 პონტიფიკური უნივერსიტეტები კათოლიკურ უნივერსიტეტთა ის ნაწილია, რომელიც უშუალოდ ექვემდებარება წმინდა საყდარს და მის მიერ დადგენილი წესით მოიპოვებს სტატუსს. წმინდა საყდრის მიერ პონტიფიკური უნივერსიტეტების აკრედიტაციის საჭიროების ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი ამ უსდ-ების მიერ მღვდლებისა და ეპისკოპოსების მომზადების უფლებაა. იხ., Ex Corde Ecclesiae, Apostolic Constitution of the Supreme Pontiff John Paul II on Catholic Universities (1990), 41; Josep Gallifa, Miquel Gassiot, “Comparative Legal and Financial Situation of the European Catholic Universities,” Journal of Church and State 54, no. 1 (Winter 2012): 85.

67 იხ., Nicholas Cafardi, “Giving Legal Life to the Ex Corde Ecclesiae Norms: Corporate Strategies and Practical Difficulties,” Journal of College and University Law 25, no. 4 (Spring 1999): 751-752.

68 Ex Corde Ecclesiae, Apostolic Constitution of the Supreme Pontiff John Paul II on Catholic Universities (1990), 37.

69 იხ., Holy See’s Agency for the Evaluation and Promotion of Quality in Ecclesiastical Universities and Faculties, “Mission,” ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024. http://www.avepro.va/mission/?lang=en.

70 იხ., European Higher Education Area, “Holy See,“ ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024. https://ehea.info/page-holy-see.

რებიან აკრედიტაციას იმ სახელმწიფოს მიერ, რომელშიც ფუნქციონირებენ.[71]

აშშ-ში, აკრედიტაციის დეცენტრალიზებული მოდელის ფარგლებში, გარე შეფასების სხვა ორგანოებთან ერთად არსებობს „სარწმუნოებაზე დაფუძნებული“ აკრედიტაციის სააგენტოები, რომლებიც რელიგიური აფილიაციის მქონე უსდ-ებს აფასებენ.[72] მათი ნაწილის კომპეტენცია ვრცელდება კონკრეტული რელიგიური ორგანიზაციის დაწესებულებებზე, ხოლო ნაწილი აფასებს ნებისმიერ დაწესებულებას, რომელიც რელიგიური ნიშნით არის დაფუძნებული.[73] სააგენტოებს სტანდარტებში გათვალისწინებული აქვთ რელიგიური აფილიაციის მქონე დაწესებულებების სპეციფიკურ მისიით განპირობებული გარემოებები, მათ შორის, მისიისა და მიზნების შესაბამისად აკადემიურ თავისუფლებაზე გონივრული შეზღუდვის დაწესების შესაძლებლობა.[74] ამდენად, ამერიკული მოდელიც ავრცელებს უსდ-ების პროგრამული და ინსტიტუციური აკრედიტაციის ზოგად წესებს რელიგიური ორგანიზაციების დაფუძნებულ საგანმანათლებლო დაწესებულებებზე და, იმავდროულად, ქმნის შეფასების პროცესში ამ დაწესებულებათა განსხვავებული მისია და მიზნების გათვალისწინების შესაძლებლობას.

საერთაშორისო პრაქტიკა ადასტურებს, რომ ხარისხის უზრუნველყოფის გარე მექანიზმების დამკვიდრება რელიგიური

71 იხ., გორგოძე, მარიამ. „ეკლესია - სახელმწიფოს თანამშრომლობა უმაღლესი განათლების სფეროში“. წიგნში: ლადო ჭანტურია 60, დიმიტრი გეგენავას რედაქტორობით (თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2023), 306-307.

72 იხ., Tyler J. Bischoff, “Accreditation under Fire: How Striking a Balance between Accreditor Accountability and Autonomy Can Strengthen Educational Quality,” Roger Williams University Law Review 23, no. 1 (Winter 2018): 212.

73 იხ., Council for Higher Education Accreditation, “National Faith-Related Accrediting Organizations,“ ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024. https://www.chea.org/national-faith-related-accrediting-organizations-accreditor-type.

74 James D. Gordon II., “Individual and Institutional Academic Freedom at Religious Colleges and Universities,” Journal of College and University Law 30, no. 1 (2003): 39.

აფილიაციის უსდ-ებში არ გამორიცხავს მათი ავტონომიურობისა და სპეციფიკის შენარჩუნების შესაძლებლობას. ქართულ მართლმადიდებლურ საღვთისმეტყველო უსდ-ებსა და სხვა ქვეყნებში დაფუძნებულ რელიგიურ უსდ-ებს შორის არ არსებობს ისეთი განმასხვავებლები, რომლებიც საქართველოს შემთხვევაში ამ უსდ-ების გარე შეფასებას შეუძლებელს გახდიდა, ან შეფასება არსებითად დააზიანებდა დაწესებულებების ინტერესებს. აკრედიტაციისა და ავტორიზაციის მოქმედი სტანდარტების გათვალისწინებით, შესაძლებელია განხორციელდეს საღვთისმეტყველო უსდ-ების გარე შეფასება და ამ პროცესში გათვალისწინებული იყოს მათი მიზნები, მისია და სხვა ინდივიდუალური მახასიათებლები, როგორც ეს ევროპულ ქვეყნებსა და აშშ-ში ხდება.

სახელმწიფო საღვთისმეტყველო უსდ-ების განათლების ხარისხისა და საგანმანათლებლო დაწესებულებაში მიმდინარე სხვა პროცესების ზედამხედველობაზე უარს ამბობს ამგვარი გამონაკლისის დაშვების აუცილებლობის გარეშე. უსაფუძვლოდ და არაპროპორციულად აზიანებს დაინტერესებული მხარეების, განსაკუთრებით, სტუდენტების, უფლებებსა და ინტერესებს. შესაბამისად, საღვთისმეტყველო უსდ-ები უნდა დაექვემდებაროს ავტორიზაციისა და აკრედიტაციის პროცესებს სხვა საგანმანათლებლო დაწესებულებების მსგავსად. გარე შეფასების პროცესის საღვთისმეტყველო უსდ-ებზე გავრცელებით შესაძლებელი გახდება ამ დაწესებულებებში განათლების ხარისხისა და დაინტერესებულ მხარეთა უფლებების კონტროლი. გარე შეფასების დანერგვასთან ერთად, სტუდენტებისთვის უზრუნველყოფილი უნდა იყოს იმ უფლებებით სარგებლობა, რომლებიც მათ მისცემს განათლების მართვასა და ორგანიზებაზე გარკვეული ფორმით გავლენის მოხდენის შესაძლებლობას.

III. საღვთისმეტყველო პროგრამებისთვის მინიჭებული პრივილეგიები, როგორც სეკულარიზმთან შეუსაბამო სახელმწიფო პოლიტიკა

1. მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უმაღლესი საგანმანათლებლო პროგრამების პრივილეგიები – დისკრიმინაცია თუ რაციონალური დიფერენციაცია?

მოქმედი კანონმდებლობა უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულებებისა და უმაღლესი საგანმანათლებლო პროგრამების გარე შეფასების განსხვავებულ მოწესრიგებას მხოლოდ საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის უსდ-ებისა და პროგრამებისთვის ითვალისწინებს.[75] შესაბამისად, სხვა რელიგიურ ორგანიზაციებს უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულებების დაფუძნება შეუძლიათ ზოგადი წესის მიხედვით. ამ დაწესებულებებს არ ექნებათ „საღვთისმეტყველო“ უსდ-ის სტატუსი. ავტორიზაციისა და აკრედიტაციის პროცესებს დაექვემდებარებიან სხვა უსდ-ების მსგავსად. ამ განსხვავების არსებობის გათვალისწინებით, მიზანშეწონილია შეფასდეს, ასეთი მიდგომა რაციონალური დიფერენცირებითაა განპირობებული, თუ ეწინააღმდეგება საქართველოს კონსტიტუციით განმტკიცებულ თანასწორობის უფლებას.[76]

1.1. „სრულიად საქართველოს მუსლიმთა უმაღლესი სასულიერო სამმართველოს“ კონსტიტუციური სარჩელი

2022 წლის 14 სექტემბერს საკონსტიტუციო სასამართლოს სა-

75 იხ., „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი, 47^5 მუხლი, 56^5 მუხლი; „მხოლოდ საღვთისმეტყველო საგანმანათლებლო პროგრამების განმახორციელებელი დაწესებულების ავტორიზაციის წესის დამტკიცების შესახებ“ საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის N135/ნ ბრძანება, მე-2 პუნქტი.

76 იხ., საქართველოს კონსტიტუცია, მე-11 მუხლი.

რჩელით მიმართა სსიპ „სრულიად საქართველოს მუსლიმთა უმაღლესმა სასულიერო სამმართველომ“. მოსარჩელე აღნიშნავდა, რომ „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონის მე-2 მუხლის „ვ“ პუნქტისა და ამავე კანონის 47[5] მუხლის პირველი და მე-2 პუნქტების ის ნორმატიული შინაარსი, რომელიც ექსკლუზიურად საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას ანიჭებს საღვთისმეტყველო უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულების დაარსების და მისი სტატუსით საგანმანათლებლო საქმიანობის განხორციელების უფლებას, ასევე, მითითებული კანონის 47[5] მუხლის პირველი პუნქტის ის ნორმატიული შინაარსი, რომელიც მხოლოდ მართლმადიდებელ ეკლესიას ანიჭებს მისი რელიგიის შესაბამისი საღვთისმეტყველო პროგრამების სწავლების შესაძლებლობას, დისკრიმინაციულია და, შესაბამისად, ეწინააღმდეგება საქართველოს კონსტიტუციის მე-11 მუხლის პირველ პუნქტს.[77]

საკონსტიტუციო სასამართლო დაეყრდნო დადგენილ პრაქტიკას და განმარტა, რომ მოსარჩელეს ჰქონდა სადავო ნორმის არაკონსტიტუციურად ცნობის გზით დიფერენცირების აღმოფხვრის მოთხოვნის უფლება, თუმცა ვერ მოითხოვდა ნორმის შინაარსის გაფართოებას. განსახილველ შემთხვევაში სასარჩელო მოთხოვნა ითვალისწინებდა არა დიფერენცირებული მოპყრობის აღმოფხვრასა და აღმჭურველი ნორმის გაუქმებას, არამედ სხვა რელიგიურ ორგანიზაციებისთვის საღვთისმეტყველო უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულების დაფუძნებისა და მათ რელიგიურ რწმენასთან დაკავშირებული პროგრამების სწავლების შესაძლებლობის უზრუნველყოფას. საკონსტიტუციო სასამართლოს განმარტებით, ის გასაჩივრებულ აქტს ვერ დაუკარგა-

77 იხ., საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2023 წლის 11 მაისის განჩინება საქმეზე, „სსიპ „სრულიად საქართველოს მუსლიმთა უმაღლესი სასულიერო სამმართველო“ საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, I-9.

ვდა იმ ნორმატიულ შინაარს, რომელიც არ ჰქონდა და ვერ დაადგენდა ახალ საკანონმდებლო რეგულაციას. აქედან გამომდინარე, სასამართლომ დაადგინა, რომ კონსტიტუციური სარჩელი დაუსაბუთებელი იყო და არ მიიღო არსებითად განსახილველად.[78]

საკონსტიტუციო სასამართლოს „ნეგატიური კანონმდებლის“ ფუნქცია აქვს. ის არ ემსახურება ახალი წესრიგის შექმნას, არამედ უზრუნველყოფს კონსტიტუციის უზენაესობასა და ქმედითობას.[79] ნორმის შინაარსის განვრცობით და სხვა რელიგიურ ორგანიზაციებზე მართლმადიდებელი ეკლესიის მსგავსი პრივილეგიების მინიჭებით საკონსტიტუციო სასამართლო გასცდებოდა „ნეგატიური კანონმდებლის“ უფლებამოსილების ფარგლებს.[80] პრივილეგიის, დახმარებისა თუ სუბსიდიის მინიჭება არის პოლიტიკის საკითხი, შესაბამისად, სარჩელის დაკმაყოფილების შემთხვევაში სასამართლო პოლიტიკის არგუმენტზე დაყრდნობით იმოქმედებდა.[81] ამასთან, განსახილველი სარჩელის დაკმაყოფილება და სადავო ნორმის მოსარჩელეზე გავრცელება გამოიწვევდა სასამართლოს მიერ საკანონმდებლო უფლებამოსილებაში შეჭრას, რაც დაარღვევდა სამოსამართლო თვითშეზღუდვის პრინციპს[82].

---

78 საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2023 წლის 11 მაისის განჩინება საქმეზე, „სსიპ „სრულიად საქართველოს მუსლიმთა უმაღლესი სასულიერო სამმართველო“ საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, II-6, II-9.

79 საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2010 წლის 28 ივნისის N1/466 გადაწყვეტილება საქმეზე, „საქართველოს სახალხო დამცველი საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, II-18.

80 იხ., დიმიტრი გეგენავა, პაატა ჯავახიშვილი, „საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლო: პოზიტიური კანონმდებლობის მცდელობა და გამოწვევები.“ წიგნში: ლადო ჭანტურია 55, დიმიტრი გეგენავას რედაქტორობით (თბილისი: დავით ბატონიშვილის სამართლის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2018), 119-120; Tania Groppi, “The Italian Constitutional Court: Towards a Multilevel System of Constitutional Review,” Indian Journal of Constitutional Law 4, no. 1 (2010): 108.

81 იხ., რონალდ დუორკინი, რთული შემთხვევები. ნინო ქარქუსაშვილისა და ლაშა ლურსმანაშვილის თარგმანი (თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2021), 4-6.

82 იხ., რიჩარდ ა. პოზნერი, „სამოსამართლო თვითშეზღუდვის აღმასვლა და დაცემა,“ ივა ხავთასის თარგმანი, სამართლის მეთოდები, no. 5, 2021, 1-4.

სასამართლო დაეყრდნო იმ გარემოებას, რომ კონსტიტუციური სარჩელით მოთხოვნილი იყო პრივილეგიების სხვა რელიგიურ ჯგუფებზე გავრცელება. თუმცა საკონსტიტუციო სასამართლოს პრაქტიკის გათვალისწინებით,[83] მას ჰქონდა შესაძლებლობა განეხილა სარჩელი და საკანონმდებლო ორგანოსთვის შეეთავაზებინა დისკრიმინაციის აღმოფხვრის ორი შესაძლო ვარიანტი – სადავო ნორმის სხვა რელიგიურ ორგანიზაციებზე გავრცელება ან მოქმედი პრივილეგიების გაუქმება მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის.

1.2. უმაღლესი განათლების სფეროში რელიგიური ორგანიზაციების დიფერენცირების თანაზომიერება

უმაღლესი განათლების სფეროში საღვთისმეტყველო უსდებისა და პროგრამებისთვის დაწესებული პრივილეგიები ვრცელდება მხოლოდ მართლმადიდებელ ეკლესიაზე.[84] შესაბამისად, ამ პრივილეგიებით სხვა რელიგიური ორგანიზაციები ვერ ისარგებლებენ. შესადარებელი მხარეები არსებითად თანასწორნი არიან მათი საერთო, რელიგიის ნიშნიდან გამომდინარე. ე.ი. სახელმწიფო არსებითად თანასწორ

83 იხ., საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2018 წლის 3 ივლისის N1/2/671 გადაწყვეტილება საქმეზე „სსიპ „საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია “, ააიპ „საქართველოს სიცოცხლის სიტყვის ეკლესია “, სსიპ „ქრისტეს ეკლესია “, სსიპ „საქართველოს სახარების რწმენის ეკლესია “, ააიპ „მეშვიდე დღის ქრისტიან - ადვენტისტთა ეკლესიის ტრანსკავკასიური იუნიონი “, სსიპ „ლათინ კათოლიკეთა კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრაცია “, ააიპ „ქართველ მუსლიმთა კავშირი “, სსიპ „წმინდა სამების ეკლესია “ საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, II-41; საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2018 წლის 3 ივლისის N1/1/811 გადაწყვეტილება საქმეზე „სსიპ „საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია“, სსიპ „საქართველოს ევანგელურ-ლუთერული ეკლესია“, სსიპ „სრულიად საქართველოს მუსლიმთა უმაღლესი სასულიერო სამმართველო“, სსიპ „დახსნილ ქრისტიანთა საღვთო ეკლესია საქართველოში“ და სსიპ „საქართველოს სახარების რწმენის ეკლესია“ საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, II-29.

84 იხ., „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი, 47^5 მუხლი, 56^5 მუხლი; „მხოლოდ საღვთისმეტყველო საგანმანათლებლო პროგრამების განმახორციელებელი დაწესებულების ავტორიზაციის წესის დამტკიცების შესახებ“ საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის N135/ნ ბრძანება, მე-2 პუნქტი.

პირებს ეპყრობა უთანასწოროდ. თუმცა ეს თავისთავად არ ნიშნავს დისკრიმინაციას. დისკრიმინაცია არსებობს იმ შემთხვევაში, როდესაც დიფერენცირებას გონივრული საფუძველი არ მოეძებნება[85].

მოცემულ შემთხვევაში სადავო ნორმით დადგენილი დიფერენცირება უკავშირდება კლასიკურ[86], საქართველოს კონსტიტუციაში მითითებულ ნიშანს – რელიგიას.[87] დიფერენციაციის ინტენსივობის შეფასებისთვის გადამწყვეტია, რამდენად მნიშვნელოვნად განსხვავებულ პირობებში მოექცევიან თანასწორი პირები დიფერენცირების შედეგად.[88] თუ დიფერენცირება უკავშირდება საქართველოს კონსტიტუციის მე-11 მუხლის პირველი პუნქტით განსაზღვრულ კლასიკურ ნიშანს ან/და ხასიათდება მაღალი ინტენსივობით, სასამართლო ნორმის კონსტიტუციურობის შეფასებისას იყენებს „შეფასების მკაცრ ტესტს“, ხოლო სხვა შემთხვევებში — „რაციონალური დიფერენცირების ტესტს“.[89]

სახელმწიფო მართლმადიდებელი ეკლესიის უსდ-ებს ანიჭებს განსაკუთრებულ სტატუსს; უდგენს დაფუძნების, მართვის, ლიკვიდაციის, აკადემიური თანამდებობების დაკავებისა და სტუდენტთა ჩარიცხვის განსხვავებულ წესს; ამ დაწესებულე-

85 იხ., საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2010 წლის 27 დეკემბრის №1/1/493 გადაწყვეტილება საქმეზე „მოქალაქეთა პოლიტიკური გაერთიანებები „ახალი მემარჯვენეები“ და „საქართველოს კონსერვატიული პარტია“ საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, II-3.

86 ქეთევან ერემაძე, ინტერესთა დაბალანსება დემოკრატიულ საზოგადოებაში (თბილისი: გერმანიის საერთაშორისო თანამშრომლობის საზოგადოება (GIZ), 2013), 174.

87 იხ., საქართველოს კონსტიტუცია, მე-11 მუხლის პირველი პუნქტი.

88 საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2010 წლის 27 დეკემბრის №1/1/493 გადაწყვეტილება საქმეზე „მოქალაქეთა პოლიტიკური გაერთიანებები „ახალი მემარჯვენეები“ და „საქართველოს კონსერვატიული პარტია“ საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, II-6.

89 იხ., საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2011 წლის 18 მარტის №2/1/473 გადაწყვეტილება საქმეზე „საქართველოს მოქალაქე ბიჭიკო ჭონქაძე და სხვები საქართველოს ენერგეტიკის მინისტრის წინააღმდეგ“, II-6.

ბების სტუდენტებს უზღუდავს „უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონით მინიჭებული უფლებების ნაწილს; განუსაზღვრავს ავტორიზაციის სპეციალურ პირობებს; მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უმაღლესი განათლების პროგრამების განხორციელების უფლებას ანიჭებს აკრედიტაციის გარეშე და უპირობოდ აღიარებს ამ პროგრამების გავლის შედეგად პირთა მიერ მიღებულ განათლებას. ნებისმიერმა სხვა ორგანიზაციას უსდ-ის დაფუძნება და საგანმანათლებლო საქმიანობის განხორციელება შეუძლია ზოგადი წესით, მათთვის რელიგიური ნიშნიდან გამომდინარე არანაირი პრივილეგია არ არის გათვალისწინებული. ეს გარემოებები ცხადყოფს, რომ შესადარებელი პირები იმყოფებიან მნიშვნელოვნად განსხვავებულ პირობებში, არსებული დიფერენცირება არის ინტენსიური ხასიათის. დიფერენცირების კლასიკური ნიშნის არსებობისა და მისი ინტენსივობის გათვალისწინებით, ნორმის კონსტიტუციურობა უნდა შეფასდეს მკაცრი ტესტით, თანაზომიერების პრინციპის გამოყენებით.[90]

რაციონალური დიფერენციაციის ტესტის გამოყენების შემთხვევაში საკმარისია დიფერენცირებული მოპყრობის რაციონალურობის დასაბუთება, ასევე რეალური და რაციონალური კავშირის დადასტურება დიფერენციაციის ობიექტურ მიზეზსა

90 იხ., საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2018 წლის 3 ივლისის N1/2/671 გადაწყვეტილება საქმეზე „სსიპ „საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია “, ააიპ „საქართველოს სიცოცხლის სიტყვის ეკლესია “, სსიპ „ქრისტეს ეკლესია”, სსიპ „საქართველოს სახარების რწმენის ეკლესია “, ააიპ „მეშვიდე დღის ქრისტიან - ადვენტისტთა ეკლესიის ტრანსკავკასიური იუნიონი “,სსიპ „ლათინ კათოლიკეთა კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრაცია“, ააიპ „ქართველ მუსლიმთა კავშირი“, სსიპ „წმინდა სამების ეკლესია“ საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, II-21; საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2011 წლის 18 მარტის №2/1/473 გადაწყვეტილება საქმეზე „საქართველოს მოქალაქე ბიჭიკო ჭონქაძე და სხვები საქართველოს ენერგეტიკის მინისტრის წინააღმდეგ“, II-6.

და მისი მოქმედების შედეგს შორის.[91] მკაცრი ტესტის ფარგლებში სასამართლო ნორმას აფასებს თანაზომიერების პრინციპის მიხედვით, ამასთან, ლეგიტიმური მიზნის დასაბუთებისას „საჭიროა იმის მტკიცება, რომ სახელმწიფოს მხრიდან ჩარევა არის აბსოლუტურად აუცილებელი, არსებობს სახელმწიფოს დაუძლეველი ინტერესი“[92]. შესაბამისად, ნორმის კონსტიტუციურობის შეფასებისთვის მკაცრი ტესტი გაცილებით მაღალ სტანდარტს ადგენს.

უპირველესად, უნდა დადგინდეს, სადავო ნორმა ემსახურება თუ არა ლეგიტიმური მიზნის მიღწევას, რადგან ლეგიტიმური მიზნის არარსებობის პირობებში ადამიანის უფლებაში ნებისმიერი ჩარევა ატარებს თვითნებურ ხასიათს და შეზღუდვა საფუძველშივე გაუმართლებელი და არაკონსტიტუციურია.[93] მოცემულ შემთხვევაში ლეგიტიმურ მიზნად შესაძლოა განხილულ იქნეს საქართველოს კონსტიტუციის მე-8 მუხლითა და მართლმადიდებელ ეკლესიასთან დადებული კონსტიტუციური შეთანხმებით გათვალისწინებული ნორმების რეალიზება, კერძოდ, სახელმწიფოს მიერ საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის

91 საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2010 წლის 27 დეკემბრის №1/1/493 გადაწყვეტილება საქმეზე „მოქალაქეთა პოლიტიკური გაერთიანებები „ახალი მემარჯვენეები“ და „საქართველოს კონსერვატიული პარტია“ საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, II-6; საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2011 წლის 18 მარტის №2/1/473 გადაწყვეტილება საქმეზე „საქართველოს მოქალაქე ბიჭიკო ჭონქაძე და სხვები საქართველოს ენერგეტიკის მინისტრის წინააღმდეგ“, II-6.

92 საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2010 წლის 27 დეკემბრის №1/1/493 გადაწყვეტილება საქმეზე „მოქალაქეთა პოლიტიკური გაერთიანებები „ახალი მემარჯვენეები“ და „საქართველოს კონსერვატიული პარტია“ საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, II-6.

93 საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2013 წლის 11 ივნისის №1/3/534 გადაწყვეტილება საქმეზე „საქართველოს მოქალაქე ტრისტან მამაგულაშვილი საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, II-27.

განსაკუთრებული როლის აღიარება ქვეყანაში.[94] ასევე კონსტიტუციური შეთანხმების ის ჩანაწერი, რომლის თანახმადაც „სახელმწიფო ხელს უწყობს ეკლესიის საგანმანათლებლო დაწესებულებების ფუნქციონირებას“[95].

პირველ ლეგიტიმურ მიზანთან („სახელმწიფოს მიერ საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებული როლის აღიარება ქვეყანაში“) დაკავშირებით საკონსტიტუციო სასამართლო განმარტავს, რომ „იგი არ მოითხოვს მართლმადიდებელი ეკლესიის პრივილეგირებულ მდგომარეობაში ჩაყენებას ნებისმიერ სამართლებრივ ურთიერთობაში“[96]. ამდენად, განსაკუთრებული როლის აღიარება ვერ მიიჩნევა დიფერენცირებული მიდგომის გამამართლებელ ლეგიტიმურ მიზნად. რაც შეეხება ეკლესიის საგანმანათლებლო დაწესებულებების ფუნქციონირების ხელშეწყობას, ეს უკანასკნელი შესაძლოა განხილული იყოს ლეგიტიმურ მიზნად საგანმანათლებლო დაწესებულებების სპეციფიკით განპირობებული საჭიროებებიდან გამომდინარე. მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უსდ-ებისა და პროგრამებისთვის მინიჭებული პრივილეგიები არის ერთგვარი

94 იხ., საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2018 წლის 3 ივლისის N1/2/671 გადაწყვეტილება საქმეზე „სსიპ „საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია“, ააიპ „საქართველოს სიცოცხლის სიტყვის ეკლესია“, სსიპ „ქრისტეს ეკლესია“, სსიპ „საქართველოს სახარების რწმენის ეკლესია“, ააიპ „მეშვიდე დღის ქრისტიან-ადვენტისტთა ეკლესიის ტრანსკავკასიური იუნიონი“, სსიპ „ლათინ კათოლიკეთა კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრაცია“,ააიპ „ქართველ მუსლიმთა კავშირი”, სსიპ „წმინდა სამების ეკლესია“ საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, II-23.

95 კონსტიტუციური შეთანხმება საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის, მე-5 მუხლის მე-3 პუნქტი.

96 საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2018 წლის 3 ივლისის N1/2/671 გადაწყვეტილება საქმეზე „სსიპ „საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია“, ააიპ „საქართველოს სიცოცხლის სიტყვის ეკლესია“, სსიპ „ქრისტეს ეკლესია“, სსიპ „საქართველოს სახარების რწმენის ეკლესია“, ააიპ „მეშვიდე დღის ქრისტიან-ადვენტისტთა ეკლესიის ტრანსკავკასიური იუნიონი“, სსიპ „ლათინ კათოლიკეთა კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრაცია “, ააიპ „ქართველ მუსლიმთა კავშირი“, სსიპ „წმინდა სამების ეკლესია “საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, II-31.

მექანიზმი ამ დაწესებულებების ფუნქციონირების გამარტივებისთვის. შესაბამისად, დიფერენცირება აკმაყოფილებს გამოსადეგობის კრიტერიუმს.

ეკლესიის საგანმანათლებლო დაწესებულებების ფუნქციონირების ხელშეწყობა შესაძლებელია ნაკლებად ინტენსიური დიფერენცირებული მიდგომითაც, კერძოდ, რელიგიური ნიშნით დაფუძნებული დაწესებულებების სპეციფიკის გათვალისწინება შესაძლებელია ავტორიზაციის და აკრედიტაციის მოქმედი სტანდარტებისა და პროცედურების ფარგლებში. ასევე, საჭიროების შემთხვევაში, შეიძლება ავტორიზაციისა და აკრედიტაციის დებულებებში/სტანდარტებში ამ დაწესებულებების/პროგრამების სპეციფიკის გასათვალისწინებლად გარკვეული პირობების დამატება. თუმცა ამ უკანასკნელ შემთხვევაშიც გამართლებული იქნებოდა მოწესრიგების ყველა რელიგიურ ორგანიზაციაზე გავრცელება. შესაბამისად, არსებული პრივილეგიები ეკლესიის საგანმანათლებლო დაწესებულებების ფუნქციონირების ხელშეწყობისთვის აუცილებელი საშუალება არ არის. სახელმწიფოს შეუძლია სხვა, ნაკლებად ინტენსიური დიფერენცირების გამომწვევი მექანიზმებით მიაღწიოს დასახულ ლეგიტიმურ მიზანს. აქვე საყურადღებოა, რომ არაერთი ქვეყნის პრაქტიკით დასტურდება რელიგიური ნიშნით დაფუძნებული უსდ-ების მიერ საგანმანათლებლო საქმიანობის წარმატებით განხორციელების შესაძლებლობა მათზე სხვა უსდ-ების ანალოგიური მოწესრიგების გავრცელების შემთხვევაშიც[97].

მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უსდ-ებისა და პროგრამების განსხვავებული მოწესრიგების დამდგენი ნორმები

97 იხ., Perry L. Glanzer, “The Role of the State in the Secularization of Christian Higher Education: A Study of Postcommunist Europe,” Journal of Church and State 53, no. 2 (Spring 2011): 165-166; April Kestell Cassou, Robert F. Curran, “Secular Orthodoxy and Sacred Freedoms: Accreditation of Church-Related Law Schools,” Journal of College and University Law 11, no. 3 (Winter 1984): 296.

კონკრეტულ რელიგიურ ორგანიზაციასა და მის დაფუძნებულ უსდ-ებს ანიჭებს დაუსაბუთებელ პრივილეგიებს და არ არის ლეგიტიმური მიზნის მიღწევის აუცილებელი საშუალება. სახელმწიფოს მხრიდან ჩარევა ხდება აბსოლუტური აუცილებლობის გარეშე. შესაბამისად, სადავო ნორმებით გამოწვეული დიფერენცირებული მოპყრობა ვერ აკმაყოფილებს თანაზომიერების პრინციპის მოთხოვნას, ეწინააღმდეგება საქართველოს კონსტიტუციის მე-11 მუხლის პირველ პუნქტს და არის დისკრიმინაციული.

თანაზომიერების პრინციპის შეფასების გათვალისწინებით, განხილული კონსტიტუციური სარჩელის შემთხვევაში ოპტიმალური იქნებოდა სასამართლოს ემსჯელა სადავო ნორმების დისკრიმინაციულობაზე და არსებული პრაქტიკის მსგავსად, სამართალშემოქმედისთვის დაეტოვებინა არჩევანი თანასწორობის აღდგენის შესაძლო ვარიანტებიდან. თუმცა აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ ამ შემთხვევაში საკანონმდებლო ორგანოს მიერ ერთადერთი ოპტიმალური გადაწყვეტილება პრივილეგიების გაუქმება იქნებოდა. მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უსდ-ებისა და პროგრამების პრივილეგიები აზარალებს დაინტერესებულ მხარეთა უფლებებსა და ინტერესებს, ეწინააღმდეგება საქართველოს კანონმდებლობით განსაზღვრულ უმაღლესი განათლების მიზნებს, ბოლონიის პროცესის პრინციპებს. ნორმატიული შინაარსის გაფართოება, ფაქტობრივად, ზემოთ ჩამოთვლილი პრობლემების გაფართოებას გამოიწვევს. შესაბამისად, როგორც დისკრიმინაციის აღმოფხვრის, ისე უმაღლესი განათლების სფეროში სადავო ნორმებით გამოწვეული პრობლემების გადაწყვეტისათვის მიზანშეწონილია მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უსდ-ებისთვის მოქმედი პრივილეგიების გაუქმება.

2. მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის უმაღლესი განათლების სფეროში მინიჭებული პრივილეგიების შესაბამისობა თანამშრომლობითი სეკულარიზმის მოდელთან

დამკვიდრებული განმარტების თანახმად, სეკულარიზმი რელიგიური ინსტიტუტისა და სახელმწიფოს ინსტიტუციური გამიჯვნაა.[98] სეკულარიზმის იდეა მოითხოვს, რომ სამართლებრივი გადაწყვეტილებები ეფუძნებოდეს სეკულარულ, საჯარო, ყველასთვის თანასწორ მიზეზებს, მიუხედავად მათი რელიგიური შეხედულებისა.[99] სეკულარიზმის კონცეფციის სრულფასოვნად შეფასებისთვის გასათვალისწინებელია, რომელ მოდელს ირჩევს სახელმწიფო. ასევე მნიშვნელოვანია კონკრეტული ქვეყნის სპეციფიკა, რამდენადაც რელიგიური ორგანიზაციისა და სახელმწიფოს ურთიერთობა ინდივიდუალურია თითოეული სახელმწიფოს შემთხვევაში[100].

საქართველოში მოქმედი მოდელი თანამშრომლობითი სეკულარიზმია.[101] ამ მოდელის ფარგლებში მართლმადიდებელი ეკლესია და სახელმწიფო ემიჯნებიან ერთმანეთს, თუმცა სხვადასხვა სფეროში თანამშრომლობენ ხელშეკრულებების, შეთანხმებების დადებითა და საკანონმდებლო შეღავათებ-

98 დიმიტრი გეგენავა, „სეკულარიზმის სამართლებრივი კონცეფცია და თანამედროვე მსოფლიო“, წიგნში: ავთანდილ დემეტრაშვილი 80, სოფიო დემეტრაშვილის რედაქტორობით (თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის გამომცემლობა, 2021): 563.

99 Andras Sajo, “Constitutionalism and Secularism: The Need for Public Reason,” Constitutional Law Review 3 (2010): 109.

100 იხ., დიმიტრი გეგენავა, ეკლესია - სახელმწიფოს ურთიერთობის სამართლებრივი მოდელები და საქართველოს კონსტიტუციური შეთანხმება, (თბილისი: დავით ბატონიშვილის სამართლის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2018), 101.

101 იხ., დიმიტრი გეგენავა, „სეკულარიზმის სამართლებრივი კონცეფცია და თანამედროვე მსოფლიო“, წიგნში: ავთანდილ დემეტრაშვილი 80, სოფიო დემეტრაშვილის რედაქტორობით (თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის გამომცემლობა, 2021): 569; Dimitry Gegenava, “Legal and Social Status of the Georgian Orthodox Church: Challenges and Perspectives.” Teka Komisji Prawniczej PAN-Oddział w Lublinie 13, no. 2 (2020): 169.

ის უზრუნველყოფის საშუალებით.[102] ამგვარი ურთიერთობის ფარგლებში სახელმწიფო კონკრეტულ რელიგიურ ორგანიზაციას ან ორგანიზაციებს განსაკუთრებულ სტატუსს ანიჭებს.[103] საქართველოს კონსტიტუცია აღიარებს რწმენისა და აღმსარებლობის თავისუფლებას და, ამასთან ერთად, საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს საქართველოს ისტორიაში.[104] ეკლესიის განსაკუთრებული სტატუსი გამოიხატება სახელმწიფოსა და მას შორის კონსტიტუციური შეთანხმების დადების ექსკლუზიურ უფლებამოსილებაშიც.[105]

განცალკევების მიუხედავად, რელიგიურ ორგანიზაციასა და სახელმწიფოს შორის გარკვეული ურთიერთობა ყოველთვის არსებობს.[106] განსაკუთრებით თანამშრომლობითი სეკულარიზმის მოდელის ფარგლებში, რომელშიც რელიგიური ორგანიზაცია და სახელმწიფო აქტიურად თანამშრომლობენ.[107] თუმცა ქართული მოდელი, ფაქტობრივად, მხოლოდ მართლმადიდებელ ეკლესიასთან თანამშრომლობას ითვალისწი-

102 დიმიტრი გეგენავა, ეკლესია - სახელმწიფოს ურთიერთობის სამართლებრივი მოდელები და საქართველოს კონსტიტუციური შეთანხმება, (თბილისი: დავით ბატონიშვილის სამართლის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2018), 61.

103 იხ., გეგენავა, ეკლესია - სახელმწიფოს ურთიერთობის სამართლებრივი მოდელები და საქართველოს კონსტიტუციური შეთანხმება, 61. იხ. ციტირება: საგინაშვილი ქ., მართლმადიდებლობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების სამართლებრივი ასპექტები უცხო ქვეყნების მაგალითების ფონზე, ჟურნ. „ადამიანი და კონსტიტუცია“, N1, 2001, 15.

104 საქართველოს კონსტიტუცია, მე-8 მუხლი.

105 დიმიტრი გეგენავა, ეკლესია - სახელმწიფოს ურთიერთობის სამართლებრივი მოდელები და საქართველოს კონსტიტუციური შეთანხმება, (თბილისი: დავით ბატონიშვილის სამართლის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2018), 102.

106 Andras Sajo, “Constitutionalism and Secularism: The Need for Public Reason,” Constitutional Law Review 3 (2010): 116.

107 დიმიტრი გეგენავა, „სეკულარიზმის სამართლებრივი კონცეფცია და თანამედროვე მსოფლიო“, წიგნში: ავთანდილ დემეტრაშვილი 80, სოფიო დემეტრაშვილის რედაქტორობით (თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის გამომცემლობა, 2021): 563.

ნებს.[108] სხვა რელიგიური ორგანიზაციებისთვის სახელმწიფოს სტატუსის განმსაზღვრელი და სახელმწიფოსთან ურთიერთობების მომწესრიგებელი კანონმდებლობაც არ აქვს შემუშავებული.[109]

კონკრეტული რელიგიური ჯგუფისთვის სხვადასხვა პრივილეგიის ან/და შეღავათის მინიჭება თუ დაფინანსება სახელმწიფო პოლიტიკის საკითხია.[110] ასეთი პოლიტიკა დამახასიათებელია თანამშრომლობითი სეკულარიზმის მოდელისთვის. თუმცა სახელმწიფოს გადაწყვეტილება პრივილეგიის ან/და შეღავათის დაწესების შესახებ დასაბუთებული და არადისკრიმინაციული უნდა იყოს.[111] წინააღმდეგ შემთხვევაში, სახელმწიფოს პოლიტიკა ეწინააღმდეგება სეკულარიზმის პრინციპს. საქართველოს სახელმწიფოს მიერ მართლმადიდებელი ეკლესიისათვის მინიჭებული პრივილეგიები საკონსტიტუციო სასამართლომ მის მიერ განხილულ ორ საქმეში დისკრიმინაციულად მიიჩნია.[112] წინამდებარე სტატიის ფარგლებში გან-

108 Dimitry Gegenava, "Legal and Social Status of the Georgian Orthodox Church: Challenges and Perspectives." Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie 13, no. 2 (2020): 171.

109 იხ., დიმიტრი გეგენავა, ეკლესია - სახელმწიფოს ურთიერთობის სამართლებრივი მოდელები და საქართველოს კონსტიტუციური შეთანხმება, (თბილისი: დავით ბატონიშვილის სამართლის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2018), 103. („რწმენის თავისუფლების, განსაკუთრებით მისი თავისუფალი გამოვლენისთვის, მიზანშეწონილია, არსებობდეს რელიგიური ორგანიზაციების სტატუსისა და მათი სახელმწიფოსთან ურთიერთობის განმსაზღვრელი სამართლებრივი ჩარჩო")

110 იხ., Waldman v. Canada (1999), CCPR/C/67/D/694/1996, OHCHR, 5.5.

111 იხ., Venice Commission, Guidelines for Legislative Reviews of Laws Affecting Religion or Belief, 59th Plenary Session (Venice, June 18-19, 2004), 12; Waldman v. Canada (1999), CCPR/C/67/D/694/1996, OHCHR, 5.5.

112 იხ., საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2018 წლის 3 ივლისის N1/2/671 გადაწყვეტილება საქმეზე „სსიპ „საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია", ააიპ „საქართველოს სიცოცხლის სიტყვის ეკლესია ", სსიპ „ქრისტეს ეკლესია ", სსიპ „საქართველოს სახარების რწმენის ეკლესია ", ააიპ „მეშვიდე დღის ქრისტიან - ადვენტისტთა ეკლესიის ტრანსკავკასიური იუნიონი", სსიპ „ლათინ კათოლიკეთა კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრაცია ",ააიპ „ქართველ მუსლიმთა კავშირი", სსიპ „წმინდა სამების ეკლესია "საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ"; საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2018 წლის 3 ივლისის N1/1/811 გადაწყვეტილება საქმეზე „სსიპ „საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია", სსიპ „საქართველოს ევანგელურ-ლუთერული ეკლესია", სსიპ „სრულიად საქართველოს მუსლიმთა უმაღლესი სასულიერო საბჭართველო", სსიპ „დახსნილ ქრისტიანთა საღვთო ეკლესია საქართველოში" და სსიპ „საქართველოს სახარების რწმენის ეკლესია" საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ".

ხორციელებული შეფასების საფუძველზე გამოიკვეთა, რომ დისკრიმინაციულია უმაღლესი განათლების სფეროში მოქმედი პრივილეგიებიც.

მართლმადიდებელი ეკლესიის „განსაკუთრებული როლის“ აღიარება საქართველოში ამ ორგანიზაციისთვის დისკრიმინაციული პრივილეგიების მინიჭებაში ვლინდება.[113] კონკრეტული რელიგიური ორგანიზაციისთვის დაუსაბუთებელი პრივილეგიების მინიჭება და სხვა ორგანიზაციების მიმართ დისკრიმინაციული მოპყრობა არ შეესაბამება სეკულარული სახელმწიფოს იდეასა და პრინციპებს. ამასთან, სახელმწიფოს მიერ ამგვარი პოლიტიკის გატარებას სხვა რისკებიც ახლავს. ხელისუფლებას შეუძლია, ეკლესიისათვის მინიჭებული პრივილეგიები მისი მხარდაჭერის მოსაპოვებლად და პოლიტიკურ პროცესებში საზოგადოებაზე ეკლესიის მიერ გავლენის მოსახდენად გამოიყენოს,[114] რაც ასევე ეწინააღმდეგება სეკულარიზმის პრინციპს.[115]

უმაღლესი განათლების სფეროში მოქმედი პრივილეგიები სეკულარიზმის პრინციპთან შეუსაბამოა დაინტერესებულ მხარეთა უფლებებსა და უმაღლესი განათლების მიზნებზე მათი ინტენსიური ნეგატიური ზემოქმედების გამოც. როდესაც სახელმწიფო დაუსაბუთებელ უპირატესობას ანიჭებს კონკრეტულ რელიგიურ ორგანიზაციას იმ პირობებშიც კი, როდე-

113 იხ., Dimitry Gegenava, “Legal and Social Status of the Georgian Orthodox Church: Challenges and Perspectives.” Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie 13, no. 2 (2020): 173.

114 იხ., ქრისტინე მარგველაშვილი, „მართლმადიდებელი ეკლესიის გავლენა: პოლიტიკური პროცესები და არჩევნები საქართველოში“. წიგნში: რელიგია, საზოგადოება და პოლიტიკა საქართველოში, ნინო ღამბაშიძის რედაქტორობით, (თბილისი: მშვიდობის, დემოკრატიის და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი, 2016), 7; რელიგიის თავისუფლება: სახელმწიფოს დისკრიმინაციული და არასეკულარული პოლიტიკის კრიტიკა (თბილისი: ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი(EMC), 2016): 48.

115 იხ., Dimitry Gegenava, “State Funding of Religious Organizations in Georgia.” Studia z Prawa Wyznaniowego 22 (2019): 130.

საც ეს პოლიტიკა არსებითად აზიანებს სახელმწიფოს ზედამხედველობაში არსებულ სფეროს – უმაღლეს განათლებას, ცხადია, რომ სახელმწიფოს გადაწყვეტილება არ ეფუძნება სეკულარულ, საჯარო, ყველასთვის თანასწორ მიზეზებს. შესაბამისად, ამ ასპექტით შეფასების შედეგადაც ცხადი ხდება მოქმედი მოწესრიგების სეკულარიზმის პრინციპთან წინააღმდეგობა.

მიზანშეწონილია, სახელმწიფომ აღმოფხვრას დისკრიმინაცია საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიასა და სხვა რელიგიურ ორგანიზაციებს შორის. ერთ-ერთი არსებითი ცვლილება, რომელიც ამ მიზნის მისაღწევად უნდა განხორციელდეს, საღვთისმეტყველო უსდ-ებისა და საღვთისმეტყველო განათლების პროგრამებისთვის მინიჭებული დაუსაბუთებელი პრივილეგიების გაუქმებაა. ამასთან, მნიშვნელოვანია, რომ დისკრიმინაცია აღმოიფხვრას სწორედ გაუქმების და არა პრივილეგიების სხვა რელიგიურ ორგანიზაციებზე გავრცელების გზით, რადგან ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ვერ გამოსწორდება და უფრო მეტიც, გაიზრდება უმაღლესი განათლების მიზნების მიღწევისათვის შექმნილი საფრთხე და გაუარესდება დაინტერესებული მხარეების უფლებრივი მდგომარეობა.

IV. დასკვნა

უმაღლესი განათლების სფეროში მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო უსდ-ებისა და საღვთისმეტყველო განათლების პროგრამებისთვის პრივილეგიების მინიჭებით სახელმწიფო ამ დაწესებულებებში განათლების ხარისხისა და დაინტერესებულ მხარეთა უფლებების ზედამხედველობაზე უარს ამბობს ამგვარი გამონაკლისის დაშვების აუცილებლობის გარეშე; უსაფუძვლოდ და არაპროპორციულად აზიანებს დაინტერესებული მხარეების, განსაკუთრებით, სტუდენტების უფლებებსა და ინტერესებს. ამ გამოწვევების საპასუხოდ აუცი-

ლებელია საღვთისმეტყველო უსდ-ები დაექვემდებაროს ავტორიზაციისა და აკრედიტაციის პროცესებს სხვა საგანმანათლებლო დაწესებულებების მსგავსად. გარე შეფასების პროცესის საღვთისმეტყველო უსდ-ებზე გავრცელებით შესაძლებელი გახდება დაწესებულებებში განათლების ხარისხისა და დაინტერესებულ მხარეთა უფლებების კონტროლი. გარე შეფასების დანერგვასთან ერთად, სტუდენტებისთვის უზრუნველყოფილი უნდა იქნეს იმ უფლებებით სარგებლობა, რომლებიც მათ მისცემს განათლების მართვასა და ორგანიზებაზე გარკვეული ფორმით გავლენის მოხდენის შესაძლებლობას.

უმაღლესი განათლების მიზნებისა დაინტერესებული მხარეების უფლებებისთვის მიყენებულ ზიანთან ერთად, განსახილველი მოწესრიგება არის დისკრიმინაციული სხვა რელიგიური ორგანიზაციების მიმართ, რაც ეწინააღმდეგება სეკულარობისა და თანასწორობის პრინციპებს. ამდენად, უმაღლესი განათლების სფეროში მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის მინიჭებული პრივილეგიები: აზიანებს დაინტერესებულ მხარეთა უფლებებსა და ინტერესებს, ეწინააღმდეგება საქართველოს კანონმდებლობით განსაზღვრულ უმაღლესი განათლების მიზნებს, ბოლონიის პროცესის პრინციპებს, არის დისკრიმინაციული სხვა რელიგიურ ორგანიზაციათა მიმართ. დაუსაბუთებელი პრივილეგიების არსებობა ასევე ზრდის სახელმწიფოს მიერ ეკლესიის მხარდაჭერით სარგებლობის რისკს. ყოველივე ეს კი ეწინააღმდეგება სეკულარობისა და დემოკრატიული სახელმწიფოს პრინციპებს.

არსებულ გამოწვევებზე საპასუხოდ, მიზანშეწონილია, სახელმწიფომ აღმოფხვრას დისკრიმინაცია საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიასა და სხვა რელიგიურ ორგანიზაციებს შორის. ერთ-ერთი არსებითი ცვლილება, რომელიც ამ მიზნის მისაღწევად უნდა განხორციელდეს, საღვთისმეტყველო უსდ-ებისა და საღვთისმეტყველო განათლების პროგრამებისთვის მინიჭებული დაუ-

საბუთებელი პრივილეგიების გაუქმებაა. ამასთან, მნიშვნელოვანია, რომ დისკრიმინაციის აღმოფხვრა მოხდეს სწორედ გაუქმების და არა პრივილეგიების სხვა რელიგიურ ორგანიზაციებზე გავრცელების გზით, რადგან ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ვერ გამოსწორდება და, უფრო მეტიც, გაიზრდება უმაღლესი განათლების მიზნების მიღწევისთვის შექმნილი საფრთხე და გაუარესდება დაინტერესებული მხარეების უფლებრივი მდგომარეობა.

ბიბლიოგრაფია

გეგენავა, დიმიტრი. ეკლესია - სახელმწიფოს ურთიერთობის სამართლებრივი მოდელები და საქართველოს კონსტიტუციური შეთანხმება. თბილისი: დავით ბატონიშვილის სამართლის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2018

გეგენავა, დიმიტრი. „სეკულარიზმის სამართლებრივი კონცეფცია და თანამედროვე მსოფლიო“, წიგნში: ავთანდილ დემეტრაშვილი 80, სოფიო დემეტრაშვილის რედაქტორობით, თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის გამომცემლობა, 2021

გეგენავა, დიმიტრი. სტუდენტური თვითმმართველობების სამართლებრივი მიმოხილვა. თბილისი: საქართველოსახალგაზრდა მეცნიერთა საზოგადოების საჯარო სამართლის კვლევითი ინსტიტუტი, 2011

გეგენავა, დიმიტრი, ჯავახიშვილი, პაატა. „საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლო: პოზიტიური კანონმდებლობის მცდელობა და გამოწვევები.“ ლადო ჭანტურია 55, დიმიტრი გეგენავას რედაქტორობით. თბილისი: დავით ბატონიშვილის სამართლის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2018

გორგოძე, მარიამ. „ეკლესია - სახელმწიფოს თანამშრომლობა უმაღლესი განათლების სფეროში“. ლადო ჭანტურია 60, დიმიტრი გეგენავას რედაქტორობით. თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2023

დუორკინი, რონალდ. რთული შემთხვევები. ნინო ქარქუსაშვილისა და ლაშა ლურსმანაშვილის თარგმანი, თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2021

ერემაძე, ქეთევან. ინტერესთა დაბალანსება დემოკრატიულ საზოგადოებაში. თბილისი: გერმანიის საერთაშორისო თანამშრომლობის საზოგადოება (GIZ), 2013

ვან ბრიჯსტერველდი, სოფი ს. „სახელმწიფო და ეკლესია ნიდერლანდებში“. სახელმწიფო და ეკლესია ევროკავშირის წევრ ქვეყნებში, გერჰარდ რობერსის რედაქტორობით. თბილისი: კავშირი „21-ე საუკუნე“, კონრად ადენაუერის ფონდი, 2011

კენედი, დეკლან. სწავლის შედეგების ჩამოყალიბება და დანერგვა, პრაქტიკული სახელმძღვანელო. ლალი ბაქრაძის თარგმანი. თბილისი: Erasmus+-ის ოფისი საქართველოში, 2014

კუბლაშვილი, კონსტანტინე. ძირითადი უფლებები. თბილისი: გამომცემლობა ჯისიაი, 2008

მარგველაშვილი, ქრისტინე. „მართლმადიდებელი ეკლესიის გავლენა: პოლიტიკური პროცესები და არჩევნები საქართველოში.“ წიგნში: რელი-

გია, საზოგადოება და პოლიტიკა საქართველოში, ნინო ღამბაშიძის რედაქტორობით, თბილისი: მშვიდობის, დემოკრატიის და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი, 2016

პოზნერი, რიჩარდ ა. „სამოსამართლო თვითშეზღუდვის აღმასვლა და დაცემა," ივა ხავთასის თარგმანი, სამართლის მეთოდები, no. 5, (2021)

რელიგიის თავისუფლება: სახელმწიფოს დისკრიმინაციული და არასეკულარული პოლიტიკის კრიტიკა. თბილისი: ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი (EMC), 2016

შანდა, ბალაზ. „სახელმწიფო და ეკლესია უნგრეთში". სახელმწიფო და ეკლესია ევროკავშირის წევრ ქვეყნებში, გერჰარდ რობერსის რედაქტორობით. თბილისი: კავშირი „21-ე საუკუნე", კონრად ადენაუერის ფონდი, 2011

Bartley, Kristina, Jörgen Dimenäs, and Hanna Hallnäs. "Student participation in higher education: A question of governance and power." Nordic Studies in Education, no. 3 (2010)

Bischoff, Tyler J. "Accreditation under Fire: How Striking a Balance between Accreditor Accountability and Autonomy Can Strengthen Educational Quality." Roger Williams University Law Review 23, no. 1 (Winter 2018)

Cafardi, Nicholas. "Giving Legal Life to the Ex Corde Ecclesiae Norms: Corporate Strategies and Practical Difficulties." Journal of College and University Law 25, no. 4 (Spring 1999)

Calvert, Clay. "Professional Standards and the First Amendment in Higher Education: When Institutional Academic Freedom Collides with Student Speech Rights." St. John's Law Review 91, no. 3 (Fall 2017)

Cassou, April Kestell, and Robert F. Curran. "Secular Orthodoxy and Sacred Freedoms: Accreditation of Church-Related Law Schools." Journal of College and University Law 11, no. 3 (Winter 1984)

Dworkin, Ronald. Keynote Speech, "The Rule of Law." The European Commission for Democracy through Law (the Venice Commission), Conference on "The Rule of Law as a Practical Concept," London, March 2, 2012

Gegenava, Dimitry. "Legal and Social Status of the Georgian Orthodox Church: Challenges and Perspectives." Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie 13, no. 2 (2020)

Gegenava, Dimitry. "State Funding of Religious Organizations in Georgia." Studia z Prawa Wyznaniowego 22 (2019)

Glanzer, Perry L. “The Role of the State in the Secularization of Christian Higher Education: A Study of Postcommunist Europe.” Journal of Church and State 53, no. 2 (Spring 2011)

Gordon II, James D. “Individual and Institutional Academic Freedom at Religious Colleges and Universities.” Journal of College and University Law 30, no. 1 (2003)

Gotzelmann, Christina. “How Free is the Free Movement of Students in the European Union - An Analysis of Third-Level Cross-Border Education.” University College Dublin Law Review 10 (2010)

Groppi, Tania. “The Italian Constitutional Court: Towards a Multilevel System of Constitutional Review.” Indian Journal of Constitutional Law 4, no. 1 (2010)

Gallifa, Josep, Gassiot, Miquel. “Comparative Legal and Financial Situation of the European Catholic Universities,” Journal of Church and State 54, no. 1 (Winter 2012)

Kramer, Geoffrey P., Douglas A. Bernstein, and Vicky Phares. Introduction to Clinical Psychology. Cambridge: Pearson, 2019

Sajo, Andras. “Constitutionalism and Secularism: The Need for Public Reason.” Constitutional Law Review 3 (2010)

საქართველოს კონსტიტუცია

კონსტიტუციური შეთანხმება საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის

„უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონი

„უმაღლესი განათლების შესახებ“ საქართველოს კანონში ცვლილების შეტანის თაობაზე საქართველოს 2022 წლის 16 მარტის კანონი საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის 2011 წლის 4 მაისის №65/ნ ბრძანებით დამტკიცებული „უმაღლესი საგანმანათლებლო დაწესებულებების საგანმანათლებლო პროგრამების აკრედიტაციის დებულება“

საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის 2010 წლის 1 ოქტომბრის №99/ნ ბრძანებით დამტკიცებული „საგანმანათლებლო დაწესებულებების ავტორიზაციის დებულება“

საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის №65/ნ ბრძანებით დამტკიცებული „უმაღლესი საგანმანათლებლო პროგრამების აკრედიტაციის სტანდარტები“

„მხოლოდ საღვთისმეტყველო საგანმანათლებლო პროგრამების განმახორციელებელი დაწესებულების ავტორიზაციის წესის დამტკიცების შე-

სახებ“ საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის N135/ნ ბრძანება

ბოლონიის დეკლარაცია, უმაღლესი განათლების ევროპული სივრცე, ევროპის განათლების მინისტრების ერთობლივი დეკლარაცია, ბოლონია, 1999 წლის 19 ივნისი

ევროპის რეგიონში უმაღლეს განათლებასთან დაკავშირებული კვალიფიკაციების ცნობის კონვენცია, ლისაბონი, 1997 წელი

უმაღლესი განათლების ევროპული სივრცისკენ, ევროპის ქვეყნების უმაღლეს განათლებაზე პასუხისმგებელი მინისტრების შეხვედრის კომუნიკე, პრაღა, 2001 წლის 19 მაისი

უმაღლესი განათლების ევროპული სივრცის შექმნა, უმაღლეს განათლებაზე პასუხისმგებელი მინისტრების კონფერენციის კომუნიკე, ბერლინი, 2003 წლის 19 სექტემბერი

“Ex Corde Ecclesiae.” Apostolic Constitution of the Supreme Pontiff John Paul II on Catholic Universities, 1990

Italy. Regulation of the Profession of the Psychologist. Presidential Acts, Decrees, and Ordinances – ACT No. 56, February 18, 1989

Venice Commission, Guidelines for Legislative Reviews of Laws Affecting Religion or Belief, 59th Plenary Session, Venice, June 18-19, 2004

Standards and Guidelines for Quality Assurance in the European Higher Education Area (ESG), 2015

საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2023 წლის 11 მაისის განჩინება საქმეზე, „სსიპ „სრულიად საქართველოს მუსლიმთა უმაღლესი სასულიერო სამმართველო“ საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“

საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2018 წლის 3 ივლისის N1/2/671 გადაწყვეტილება საქმეზე „სსიპ „საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია“, ააიპ „საქართველოს სიცოცხლის სიტყვის ეკლესია“, სსიპ „ქრისტეს ეკლესია“, სსიპ „საქართველოს სახარების რწმენის ეკლესია“, ააიპ „მეშვიდე დღის ქრისტიან-ადვენტისტთა ეკლესიის ტრანს-კავკასიური იუნიონი“, სსიპ „ლათინ კათოლიკეთა კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრაცია“, ააიპ „ქართველ მუსლიმთა კავშირი“, სსიპ „წმინდა სამების ეკლესია“ საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“

საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2018 წლის 3 ივლისის N1/1/811 გადაწყვეტილება საქმეზე „სსიპ „საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია“, სსიპ „საქართველოს ევანგელურ-ლუთერული ეკლესია“, სსიპ „სრულიად საქართველოს მუსლიმთა უმაღლესი სასულიერო სამმართველო“, სსიპ „დახსნილ ქრისტიანთა საღვთო ეკლესია

საქართველოში“ და სსიპ „საქართველოს სახარების რწმენის ეკლესია“ საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“

საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2013 წლის 11 ივნისის №1/3/534 გადაწყვეტილება საქმეზე „საქართველოს მოქალაქე ტრისტან მამაგულაშვილი საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“

საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2011 წლის 22 დეკემბრის N1/1/477 გადაწყვეტილება საქმეზე „საქართველოს სახალხო დამცველი საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“

საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2011 წლის 18 მარტის №2/1/473 გადაწყვეტილება საქმეზე „საქართველოს მოქალაქე ბიჭიკო ჭონქაძე და სხვები საქართველოს ენერგეტიკის მინისტრის წინააღმდეგ“

საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2010 წლის 27 დეკემბრის №1/1/493 გადაწყვეტილება საქმეზე „მოქალაქეთა პოლიტიკური გაერთიანებები „ახალი მემარჯვენეები“ და „საქართველოს კონსერვატიული პარტია“ საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“

საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2010 წლის 28 ივნისის N1/466 გადაწყვეტილება საქმეზე, „საქართველოს სახალხო დამცველი საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“

საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2002 წლის 22 ნოემბრის N2/18/206 განჩინება საქმეზე, „მოქალაქე ზურაბ არეშვილი საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“

Waldman v. Canada (1999), CCPR/C/67/D/694/1996, OHCHR

საგანმანათლებლო დაწესებულებების ავტორიზაციის საბჭოს 2021 წლის 12 ივლისის სხდომის ოქმი N701566

ახალი საქართველოს უნივერსიტეტი. „ქრისტიანული ფსიქოლოგიის სამაგისტრო პროგრამა.“ ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024.http://ngu.edu.ge/ka/abiturientis-gzamkvlevi/ma-in-christian-psychology-2

თბილისის სასულიერო აკადემია და სემინარი. „ქრისტიანული ფსიქოლოგიის საბაკალავრო პროგრამა.“ ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024. https://www.tsas.ge/ka/qristianuli-fsiqologia

პირველი არხი, „თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის კურსდამთავრებულები ილია მეორეს ღია წერილით მიმართავენ“, 5 თებერვალი 2018, ხელმისაწვდომია: https://1tv.ge/news/tbilisis-sasuliero-akademiisa-da-seminariis-kursdamtavrebulebi-ilia-meores-ghia-werilit-mimartaven/; ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024

რადიო თავისუფლება, „დაპირისპირება თბილისის სასულიერო აკადემიაში“, 12 ნოემბერი 2004, ხელმისაწვდომია: https://www.radio-

tavisupleba.ge/a/1538189.html; ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024

რადიო თავისუფლება, „სასულიერო სემინარია: ამბოხებულები ისჯებიან“, 15 თებერვალი 2019, ხელმისაწვდომია: https://shorturl.at/uyMW1; ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024

Biola University. “Accreditation and Affiliation of Biola University.” ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024. https://www.biola.edu/about/accreditation-affiliation

Council for Higher Education Accreditation, “National Faith-Related Accrediting Organizations,“ ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024. https://www.chea.org/national-faith-related-accrediting-organizations-accreditor-type

European Higher Education Area, “Georgia,“ ხელმისაწვდომია: https://www.ehea.info/page-georgia. ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024

European Higher Education Area, “Holy See,“ ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024. https://ehea.info/page-holy-see

Gledhill, Rachael. “Understanding the Regulation of Psychologists.” The Health and Care Professions Council (HCPC), January 16, 2023. ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024. https://shorturl.at/mxI12

Holy See’s Agency for the Evaluation and Promotion of Quality in Ecclesiastical Universities and Faculties, “Mission,” ბოლო წვდომა: 9 ივლისი, 2024. http://www.avepro.va/mission/?lang=en

„რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფა“ და გამოხატვის თავისუფლება საქართველოს კანონმდებლობაში

ქეთევან გეგიაძე

საქართველოს უნივერსიტეტი
სამართლის სკოლის დოქტორანტი

სამეცნიერო ხელმძღვანელი:
არჩილ მეტრეველი

სამართლის დოქტორი, საქართველოს უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი, რელიგიის თავისუფლების ინსტიტუტის დირექტორი

შესავალი

მრავალფეროვნების კულტურა და განსხვავებულის მიმართ პატივისცემაზე დაფუძნებული ურთიერთობა დემოკრატიული საზოგადოების ერთ-ერთი უმთავრესი ფუნდამენტია. ასეთი საზოგადოება იცავს ეთიკური ურთიერთობის სტანდარტს, მათ შორის, მკაფიო და მძაფრი ღირებულებითი დაპირისპირების პირობებში, რაც, ერთი მხრივ, საკუთარი აზრის სხვა პირთა დამცირების გარეშე გამოხატვაში, ხოლო, მეორე მხრივ, განსხვავებული, კრიტიკული აზრის მიღების კულტურაში გამოიხატება. სამწუხაროდ, ეს „ოქროს შუალედი“, რომელიც უპირატესად არა სამართლებრივ, არამედ, საზოგადოებრივ ფასეულობას წარმოადგენს, ყოველთვის და ყველგან დაცული არ არის, რაც ორივე მიმართულებით ვლინდება. შედეგად, გამოხატვის თავისუფლება შეიძლება დამახინჯდეს, როგორც მისი ლეგიტიმური და აუცილებელი შეზღუდვებისგან გათავისუფლებით, ასევე, დაუშვებელი შეზღუდვებისადმი დაქვემდებარებით.

წინამდებარე სტატია ავტორის სადისერტაციო კვლევის ნაწილია, რომელიც საქართველოს უნივერსიტეტის რელიგიის თავისუფლების ინსტიტუტის ხელმძღვანელობით საქართველოს

უნივერსიტეტის სამართლის სკოლაში ხორციელდება. ამ კვლევის ძირითად საგანს წარმოადგენს, ერთი მხრივ, ადამიანის ორი ფუნდამენტური უფლების - გამოხატვის თავისუფლებისა და რელიგიის თავისუფლების ურთიერთმიმართება, ხოლო, მეორე მხრივ, მათ საზღვარზე მოაზრებული (?) ისეთი სამართლებრივი კონცეფცია, როგორიცაა „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფა“.

სტატიაში თანმიმდევრულადაა აღწერილი შემდეგი საკითხები: (1) საქართველოს ეროვნული კანონმდებლობა, რომელიც მოიცავს კომენტარებს საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის (1999) 155-ე მუხლზე. კერძოდ, მის ნორმაზე, რომლის თანახმადაც კოდექსით გათვალისწინებულ დანაშაულს წარმოადგენს ღვთისმსახურების ან სხვა რელიგიური წესისა თუ ჩვეულების აღსრულებისათვის უკანონოდ ხელის შეშლა, რასაც თან ახლავს მორწმუნის ან ღვთისმსახურის რელიგიური გრძნობის შეურაცხყოფა. ასევე, კომენტარებს „რეკლამის შესახებ“ საქართველოს კანონის (1998) მე-3 მუხლზე, რომლის მიხედვითაც „არაეთიკურია რეკლამა“, რომელიც ფიზიკურ პირთა რელიგიის მიმართ შეურაცხმყოფელი სიტყვებისა და შედარებების გამოყენებით არღვევს საყოველთაოდ აღიარებულ ჰუმანურ და ზნეობრივ ნორმებს ან ბღალავს რელიგიურ სიმბოლოებს. საკანონმდებლო ჩარჩოს მიმოხილვის შემდეგ, სტატიაში ადგილი ეთმობა (2) მნიშვნელოვან სასამართლო პრაქტიკას. აქ განხილულია თბილისის საქალაქო, თბილისის სააპელაციო და საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოების პრაქტიკა ე.წ. „აიისას საქმეზე“. ეროვნული სასამართლოების გადაწყვეტილებები კი გაანალიზებულია ამავე საქმეზე ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლოს მიერ მიღებული გადაწყვეტილების ფონზე. მოქმედი კანონმდებლობისა და სასამართლო პრაქტიკის მიმოხილვის შემდეგ საჭიროდ მივიჩნიეთ, სტატიაში ასევე მოკლედ აღგვეწერა ის (3) წარუმატებელი საკანონმდებლო ინიციატივები, რომლის ფარგლებშიც, სახელმწიფომ და საქართველოს მართლმადიდებელმა ეკლესიამ არაერთხელ სცადეს

„რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფა“ სისხლის სამართლის თუ ადმინისტრაციული პასუხისმგებლობის საგნად ექცია. სტატიის შემდეგ ნაწილში (4) გამოხატვის თავისუფლება შეპირისპირებულა „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ სამართლებრივ კონცეფციასთან. ამ მიზნით ვრცლად არის განხილული კვლავ ე.წ. „აიისას საქმეზე“ საქართველოს ეროვნული და ევროპული სასამართლოების გადაწყვეტილებები, განსაკუთრებული აქცენტი კი ორ საკითხზე კეთდება: გამოხატვის თავისუფლების ფარგლები და „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ კონცეფცია, როგორც გამოხატვის თავისუფლების შეზღუდვის ლეგიტიმური მიზანი. სტატიის ბოლო ნაწილი კი, (5) გამოხატვის თავისუფლებისა და რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების კვეთაში ეძებს „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ სამართლებრივი კონცეფციის ადგილს. სტატია სრულდება შეჯამებით, რომელშიც მოკლედაა აღწერილი კვლევის ამ ეტაპზე აღმოჩენილი მიგნებები.

1. ეროვნული კანონმდებლობა

საქართველოს მოქმედ კანონმდებლობაში, „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფა“, პირდაპირ ან ირიბად, ორ ნორმატიულ აქტში - საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსსა და „რეკლამის შესახებ“ საქართველოს კანონშია მოცემული. დასაზუსტებლად აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ორი ნორმატიული აქტი (შესაბამისი ნორმები) ამ კვლევის ფარგლებში შერჩეული იქნა მათი უშუალო ფოკუსით „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფაზე“, როგორც სამართლებრივ კონცეფციაზე, რაც, ცხადია, უფრო ფართო კვლევისას ამ ნორმატიული საზღვრების განვრცობას არ გამორიცხავს. გარდა ამისა, ჩვენი აკადემიური ინტერესი მათში ნაგულისხმევი უკიდურესად რთული სამართლებრივი კონცეფციებიდან და მათთან დაკავშირებული სასამართლო პრაქტიკიდან გამომდინარეობს.

საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის 155-ე მუხლის თანახმად დასჯად ქმედებას წარმოადგენს ღვთისმსახურე-

ბის ან სხვა რელიგიური წესისა თუ ჩვეულების აღსრულებისათვის უკანონოდ ხელის შეშლა, თუ მას ახლავს მორწმუნის ან ღვთისმსახურის რელიგიური გრძნობის შეურაცხყოფა.[1] ამ ნორმის შინაარსიდან გამომდინარე, რელიგიური წესის აღსრულებისათვის უკანონოდ ხელის შეშლა სისხლის სამართლის კოდექსით გათვალისწინებულ პასუხისმგებლობას იწვევს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი მას თან ახლავს ძალადობა ან ძალადობის მუქარა ანდა მორწმუნის ან ღვთისმსახურის „რელიგიური გრძნობის შეურაცხყოფა". შესაბამისად, შეიძლება ითქვას, რომ ამ ნორმის ფარგლებში მორწმუნის ან ღვთისმსახურის „რელიგიური გრძნობის შეურაცხყოფა" მხოლოდ დანაშაულის ჩადენის მეთოდია და არა ძირითადი ქმედება (ძირითადი ქმედებაა ღვთისმსახურების ან სხვა რელიგიური წესისა თუ ჩვეულების აღსრულებისათვის უკანონოდ ხელის შეშლა). ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის 155-ე მუხლი მოცემული შინაარსით არ იცავს უშუალოდ მორწმუნეს ან ღვთისმსახურს მათი „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფისგან" და, შესაბამისად, არც ამ უკანასკნელ ქმედებას აცხადებს დანაშაულად. ნიშანდობლივია, რომ ამ ნორმის სწორედ ეს „ნაკლი" რიგი საკანონმდებლო ინიციატივების ფარგლებში უშუალოდ „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფისთვის" სისხლისსამართლებრივი ან ადმინისტრაციულ-სამართლებრივი პასუხისმგებლობის დაწესების ერთ-ერთ არგუმენტად იქცა. კერძოდ, მიიჩნეოდა, რომ არსებული საკანონმდებლო მოწესრიგება არ იცავდა ადამიანს ამ-

1 სრული ნორმა: „1. ღვთისმსახურების ან სხვა რელიგიური წესისა თუ ჩვეულების აღსრულებისათვის უკანონოდ ხელის შეშლა, ჩადენილი ძალადობით ან ძალადობის მუქარით, ანდა, თუ მას ახლდა მორწმუნის ან ღვთისმსახურის რელიგიური გრძნობის შეურაცხყოფა, – ისჯება ჯარიმით ან გამასწორებელი სამუშაოთი ვადით ერთ წლამდე ან შინაპატიმრობით ვადით ექვსი თვიდან ერთ წლამდე ანდა თავისუფლების აღკვეთით ვადით ორ წლამდე. 2. იგივე ქმედება, ჩადენილი სამსახურებრივი მდგომარეობის გამოყენებით, – ისჯება ჯარიმით ან შინაპატიმრობით ვადით ერთიდან ორ წლამდე ანდა თავისუფლების აღკვეთით ვადით ერთიდან ხუთ წლამდე, თანამდებობის დაკავების ან საქმიანობის უფლების ჩამორთმევით ვადით სამ წლამდე ან უამისოდ."

გვარი შეურაცხყოფისგან და საჭიროა, რომ ეს „ნაკლი“ სპეციალური ნორმების მიღებით აღმოიფხვრას.[2] ამ საკანონმდებლო ინიციატივებს, უფრო ვრცლად ქვემოთ დავუბრუნდებით.

მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოს კანონმდებლობით არც სისხლის სამართლის დანაშაულად და არც ადმინისტრაციულ სამართალდარღვევად არ მიიჩნევა საკუთრივ „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფა“, მისმა მითითებამ საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის 155-ე მუხლში, შესაძლოა, ვინმეს სპეკულაციური დასკვნისკენ უბიძგოს. კერძოდ, ხომ არ წარმოადგენდა კანონმდებლის მიზანს არა მხოლოდ რელიგიური წესის შეუფერხებლად აღსრულების, არამედ, გარკვეული თვალსაზრისით, ასევე მორწმუნეთა და ღვთისმსახურთა „რელიგიური გრძნობების“ დაცვა? ან, მეორე მხრივ, შესაძლოა, ეს ნორმა რელიგიის თუ რწმენის ნიშნით დისკრიმინაციული/შეუწყნარებლობის მოტივით დანაშაულის ჩადენის საწინააღმდეგოდ კანონმდებლის მიერ მიღებული არაკომპეტენტური ზომაც კი იყოს. ეს საკითხი უფრო ცხადი იქნებოდა სათანადო სასამართლო პრაქტიკის ან აკადემიური კვლევების არსებობის შემთხვევაში, თუმცა ამ ეტაპზე არსებული გამოცდილება უფრო მკაფიო დასკვნის შესაძლებლობას არ იძლევა.

„რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფა“ პირდაპირ არ არის მითითებული, თუმცა, არსებითად ამ შინაარსის მატარებელია „რეკლამის შესახებ“ საქართველოს კანონის მე-3 მუხლის მე-5 პუნქტით გათვალისწინებული „არაეთიკური რეკლამის“ დეფინიციის ერთი ასპექტი. კერძოდ, კანონის თანახმად არაეთი-

2 იხ.: საქართველოს პარლამენტის ადამიანის უფლებათა დაცვისა და სამოქალაქო ინტეგრაციის კომიტეტის დასკვნა საქართველოს პარლამენტის წევრის იოსებ ჯაჭვლიანის მიერ ინიციატივის წესით წარმოდგენილ საქართველოს კანონის პროექტზე „საქართველოს ადმინისტრაციულ სამართალდარღვევათა კოდექსში ცვლილების შეტანის შესახებ“ (№07-3/521, 02.12.2015), №947, 02.02.2016.

კურია რეკლამა, რომელიც ფიზიკურ პირთა რელიგიის მიმართ შეურაცხმყოფელი სიტყვებისა და შედარებების გამოყენებით არღვევს საყოველთაოდ აღიარებულ ჰუმანურ და ზნეობრივ ნორმებს ან ბღალავს რელიგიურ სიმბოლოებს.[3] მითითებული ნორმა, რომ სწორედ „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ შინაარსის მატარებელია, ამაზე მეტყველებს ამ ნორმასთან დაკავშირებული სასამართლო პრაქტიკა, რომელიც მომდევნო ქვეთავში იქნება განხილული.

საქართველოს კანონმდებლობაში ეს ნორმა წარმოადგენს გამოხატვის თავისუფლებისა და „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ დაპირისპირების თვალსაჩინო მაგალითს. შესაბამისად, უკიდურესად მნიშვნელოვანია მასზე ფართო ფოკუსით დაკვირვება, რათა მკაფიოდ განისაზღვროს მისი რეალური შინაარსი და დადგინდეს, თუ რა მასშტაბით შეიძლება შეზღუდოს რელიგიური რწმენისა თუ სიწმინდეების დაცვის ინტერესმა გამოხატვის თავისუფლება.

2. მნიშვნელოვანი სასამართლო პრაქტიკა

საქართველოს ეროვნულ სასამართლო პრაქტიკაში გამოხატვის თავისუფლებასა და „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფას“ შორის კონფლიქტთან დაკავშირებით გამორჩეული საქმეა ე.წ. „აიისას საქმე“. ამ საქმის გამორჩეულობა, გარდა იმისა, რომ უშუალოდ გამოხატვის თავისუფლებასა და „რელიგიური გრძნობების“ საკითხს ეხება, იმაშიც მდგომარეობს,

3 სრული ნორმა: „არაეთიკური რეკლამა – რეკლამა, რომელიც ფიზიკურ პირთა ეროვნების, რასის, პროფესიის, სოციალური კუთვნილების, ასაკის, სქესის, ენის, რელიგიის, პოლიტიკური და ფილოსოფიური მრწამსის მიმართ შეურაცხმყოფელი სიტყვებისა და შედარებების გამოყენებით არღვევს საყოველთაოდ აღიარებულ ჰუმანურ და ზნეობრივ ნორმებს, ხელყოფს ეროვნულ და მსოფლიო კულტურულ საგანძურში შემავალ ხელოვნების ობიექტებს, ისტორიულ და არქიტექტურულ ძეგლებს, ბღალავს სახელმწიფო სიმბოლიკას (დროშა, გერბი, ჰიმნი), საქართველოს ან სხვა სახელმწიფოს ეროვნულ ვალუტას, რელიგიურ სიმბოლოებს, ფიზიკურ ან იურიდიულ პირებს, მათ საქმიანობას, პროფესიას ან საქონელს.“

რომ ის განხილულია ყველა ინსტანციის ეროვნული სასამართლოს (თბილისის საქალაქო სასამართლო, თბილისის საააპელაციო სასამართლო და საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლო) და, ასევე, ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლოს მიერ.[4] შესაბამისად, ამ საქმესთან დაკავშირებით განვითარებული სასამართლო მსჯელობები და მიღებული გადაწყვეტილებები საუკეთესო შესაძლებლობაა გამოხატვის თავისუფლებასა და „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფას“ შორის კონფლიქტის შესახებ სასამართლო პრაქტიკაზე დაკვირვებისთვის. მომდევნო ქვეთავებში ეს საკითხები უფრო კონტექსტურად იქნება გაანალიზებული, აქ კი მოკლედ აღვწერთ ეროვნული და საერთაშორისო სასამართლოების მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებებს.

ამ საქმეში სადავო საკითხს წარმოადგენდა განმცხადებლის (ი/მ „ანი გაჩეჩილაძე“) მიერ კონდომის შეფუთვაზე განთავსებული სარეკლამო წარწერებისა და გამოსახულებების ხასიათი: 1. წარწერა - „ჩამოვკრავდი, მარა ნათლისღებაა“; 2. წარწერა - „ძლევაი საკვირველი“ და გამოსახულება; 3. წარწერა - „სამეფო კარი თამარში“ და გამოსახულება; 4. გამოსახულება - „მაკურთხებელი ხელი“. ყველა ეს წარწერა და გამოსახულება ქალაქ თბილისის მუნიციპალიტეტის მერიის ზედამხედველობის საქალაქო სამსახურის შეფასებით წარმოადგენდა არაეთიკურ რეკლამას და, შესაბამისად, განმცხადებლის მხრიდან ადგილი ჰქონდა რეკლამის წარმოებისა და გავრცელების წესის დარღვევას.

თბილისის საქალაქო სასამართლოს 2018 წლის 2 მაისის დადგენილებით ი/მ „ანი გაჩეჩილაძე“ ცნობილი იქნა სამართალდამრღვევად საქართველოს ადმინისტრაციულ სა-

4 საქმის მნიშვნელობის შესახებ ასევე იხ.: Gegenava, D., Insults to Religious Feelings v. Freedom of Expression: Lessons from Aiisa’s Case, Studia z Prawa Wyznaniowego, 2022, Vol. 25, 91-105.

მართალდარღვევათა კოდექსის 159-ე მუხლის პირველი ნაწილით (რეკლამის დაკვეთის, წარმოებისა და გავრცელებისათვის დადგენილი წესების დარღვევა) და ადმინისტრაციული სახდელის სახით განესაზღვრა ჯარიმა - 500 (ხუთასი) ლარის ოდენობით. ასევე, აეკრძალა ზემოთ აღწერილი რეკლამების გავრცელება/ განთავსება და დაევალა უკვე გავრცელებული/განთავსებული რეკლამების ბაზრიდან ამოღება.[5]

საქალაქო სასამართლოს განმარტებით, განმცხადებლის მიერ პროდუქტზე განთავსებული რეკლამები - წარწერები და გამოსახულებები არაეთიკური იყო, რადგან რელიგიის მიმართ შეურაცხმყოფელი სიტყვებისა და შედარებების გამოყენებით არღვევდა საყოველთაოდ აღიარებულ ჰუმანურ და ზნეობრივ ნორმებს, ასევე, ხელყოფდა რელიგიურ სიმბოლოებს და ეროვნულ და ისტორიულ საგანძურს, ძეგლებს.[6] განმცხადებელმა ეს დადგენილება გაასაჩივრა თბილისის სააპელაციო სასამართლოში.

თბილისის სააპელაციო სასამართლომ, 2018 წლის 15 ივნისის დადგენილებით ი/მ „ანი გაჩეჩილაძის“ სააპელაციო საჩივარი არ დააკმაყოფილა და ძალაში დატოვა პირველი ინსტანციის სასამართლოს მიერ მიღებული დადგენილება.[7]

სააპელაციო სასამართლომ განმარტა, რომ გამოხატვის თავისუფლების წინააღმდეგ „რეკლამის შესახებ“ საქართველოს კანონით დაწესებული შეზღუდვა ემსახურებოდა საზოგადოებრივი მორალისა და პირთა რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფისგან დაცვას. ასევე, განმარტა, რომ უშუალოდ „შეურაცხყოფის“ შეფასებისას იხელმძღვანელა კრიტერიუმით - სა-

5 თბილისის საქალაქო სასამართლოს ადმინისტრაციულ საქმეთა კოლეგიის, 2018 წლის 4 მაისის №4/3070-18 დადგენილება.

6 იქვე, § 16.

7 თბილისის სააპელაციო სასამართლოს ადმინისტრაციულ საქმეთა პალატის, 2018 წლის 15 ივნისის, №4ა/291-18 დადგენილება.

შუალოსტატისტიკური გონიერი ადამიანისთვის აქვს თუ არა კონკრეტულ ქმედებას შეურაცხმყოფელი დატვირთვა საქმის განხილვის მომენტისთვის. ხოლო „რელიგიურ გრძნობებთან“ მიმართებით აღნიშნა, რომ ამ შემთხვევაში უმთავრესი კრიტერიუმი იქნებოდა „თავდასხმის ობიექტის“ სტატუსი, ანუ რამდენად ცენტრალური ან სიმბოლური ფიგურაა ის კონკრეტული რელიგიისთვის. შესაბამისად, სასამართლომ დაადგინა, რომ სამი წარწერა და გამოსახულება („ჩამოვკრავდი, მარა ნათლისღებაა“, „სამეფო კარი თამარში“ და „მაკურთხებელი ხელი“.) გარდაუვალად იწვევდნენ მართლმადიდებელი აღმსარებლობის პირთა რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფას, ხოლო მეოთხე („ძლევაი საკვირველი“) ხელყოფდა საზოგადოებრივ ღირებულებებს და ზნეობრივ წარმოდგენებს.[8] თბილისის სააპელაციო სასამართლოს მიერ მიღებული ეს დადგენილება საბოლოოა და არ საჩივრდება.

საქართველოს საერთო სასამართლოებში დავის დასრულების შემდეგ, 2019 წლის 10 მაისს, განმცხადებელმა კონსტიტუციური სარჩელით მიმართა საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს. განმცხადებელმა საქართველოს კონსტიტუციის მე-17 მუხლთან (აზრის, ინფორმაციის, მასობრივი ინფორმაციის საშუალებათა და ინტერნეტის თავისუფლების უფლებები), მე-20 მუხლთან (შემოქმედების თავისუფლება, კულტურული მემკვიდრეობა) და 31-ე მუხლთან (საპროცესო უფლებები) მიმართებით გაასაჩივრა „რეკლამის შესახებ“ საქართველოს კანონის, საქართველოს ადმინისტრაციულ სამართალდარღვევათა კოდექსის და საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის ცალკეული ნორმების კონსტიტუციურობა. კერძოდ, (1) „რეკლამის შესახებ“ საქართველოს კანონის მე-3 მუხლის პირველი პუნქტი (რეკლამის ცნება) და მე-5 პუნქტი (არაეთიკური რეკლამის ცნება); (3) ადმინისტრაციულ სამართალდარღვევათა კოდექსის 159-ე მუხლის პირველი პუნ-

8 იქვე.

ქტი (რეკლამის დაკვეთის, წარმოებისა და გავრცელებისათვის დადგენილი წესების დარღვევა. მისი ნორმატიული შინაარსი, რომელიც პასუხისმგებლობას აწესებს არაეთიკურ რეკლამასთან დაკავშირებით „რეკლამის შესახებ“ საქართველოს კანონით დადგენილი წესების დარღვევისათვის); და (4) სისხლის სამართლის კოდექსის 343-ე მუხლი (პასუხისმგებლობა საქართველოს სახელმწიფო გერბის ან დროშის შებღალვისთვის). სასარჩელო მოთხოვნის ძირითად არსს გასაჩივრებული ნორმების გამოხატვის თავისუფლებასთან წინააღმდეგობა და, შესაბამისად, მათი არაკონსტიტუციურად ცნობა წარმოადგენდა.[9]

საკონსტიტუციო სასამართლომ სარჩელი არსებითად განსახილველად მხოლოდ ნაწილობრივ მიიღო. კერძოდ, სასარჩელო მოთხოვნის იმ ნაწილში, რომელიც შეეხებოდა საქართველოს კონსტიტუციის მე-17, მე-20 და 31-ე მუხლის მე-9 პუნქტის პირველ წინადადებასთან მიმართებით საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსისა და საქართველოს ადმინისტრაციულ სამართალდარღვევათა კოდექსის სადავო ნორმების კონსტიტუციურობას.[10] თუმცა საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს მიერ გადაწყვეტილების მიღებამდე, 2021 წლის 22 ივლისს, საკუთარი გადაწყვეტილება გამოაცხადა ადამიანის უფლებათა ევროპულმა სასამართლომ, რომელსაც განმცხადებელმა 2018 წლის 13 დეკემბერს მიმართა.

ადამიანის უფლებათა ევროპულმა სასამართლომ საქმეზე - გაჩეჩილაძე საქართველოს წინააღმდეგ, ადამიანის უფლებათა ევროპული კონვენციის მე-10 მუხლის (გამოხატვის თავისუფლება) დარღვევა დაადგინა. განმცხადებლის მიერ წარდგენილი საჩივრის თანახმად ადგილი ჰქონდა გაუმართლებელ

9 კონსტიტუციური სარჩელი „ანი გაჩეჩილაძე საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, N1423, 10.05.2019.

10 საოქმო ჩანაწერი საქმეზე „ანი გაჩეჩილაძე საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“, N2/15/1423, 24.10.2019.

ჩარევას მის გამოხატვის თავისუფლებაში, მის წინააღმდეგ ადმინისტრაციული სამართალდარღვევის საქმის წარმოებისა და შედეგად წარმოშობილი სანქციების გამო სოციალურ მედიაში და მომჩივნის მიერ წარმოებული კონდომების შეფუთვაზე იმ გამოსახულებების გავრცელებაზე, რომლებიც ეროვნულმა სასამართლოებმა მიიჩნიეს არაეთიკურ რეკლამად. სასამართლომ განმარტა, რომ ის ეჭვის ქვეშ აყენებდა ეროვნული სასამართლოების გადაწყვეტილებებში იმ ცხად ქვეტექსტს, რომ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წევრების მოსაზრებებს ეთიკის შესახებ აქვთ უპირატესი ძალა კონვენციითა და საქართველოს კონსტიტუციით დაცული სხვადასხვა ღირებულების დაბალანსებისას. ასეთი ქვეტექსტი ეწინააღმდეგებოდა არა მხოლოდ საერთაშორისო სტანდარტებს, არამედ, ასევე, საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს პრაქტიკას, რომლის თანახმადაც, დაუშვებელი იყო კონკრეტული პირების ან პირთა ჯგუფების ეთიკური ნორმების ან მსოფლმხედველობის თავს მოხვევა საზოგადოების სხვა ჯგუფებზე სახელმწიფო დაწესებულებების, მათ შორის, სასამართლოების მეშვეობით. სასამართლომ აღნიშნა, რომ პლურალისტურ დემოკრატიულ საზოგადოებაში, მან, ვინც რელიგიის თავისუფლების უფლებით სარგებლობს, უნდა მოითმინოს და მიიღოს სხვების მხრიდან მისი რელიგიური მრწამსის უარყოფა და მათი რწმენისადმი მტრული დოქტრინების გავრცელებაც კი. სასამართლომ უმნიშვნელოდ მიიჩნია საქართველოს ეროვნული სასამართლოების მიერ მიღებული გადაწყვეტილებების საფუძვლები და აღნიშნა, რომ ისინი საკმარისი არ იყო კონვენციის მე-10 მუხლის მე-2 პარაგრაფით გათვალისწინებული ჩარევის გასამართლებლად. შესაბამისად, ადგილი ჰქონდა კონვენციის მე-10 მუხლის დარღვევას.[11]

11 Ana Gachechiladze v. Georgia, no. 2591/19, ECtHR, 22 July 2021, § 62-63.

ყოველივე ზემოთ აღწერილის გათვალისწინებით, ეს საქმე მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს საქართველოს საკანონმდებლო და სასამართლო პრაქტიკის ფარგლებში გამოხატვის თავისუფლებასა და „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფას“ შორის არსებული წინააღმდეგობის შესასწავლად. მისი კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ღირებულება ისიცაა, რომ საქმეზე მსჯელობისას, როგორც თბილისის სააპელაციო სასამართლომ, ასევე ადამიანის უფლებათა ევროპულმა სასამართლომ გარკვეულწილად მიუთითა გამოხატვის თავისუფლებასა და რელიგიისა და რწმენის თავისუფლებას შორის დაპირისპირების შესაძლებლობაზე მორწმუნეთა „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ კონტექსტში. ამ უმნიშვნელოვანეს საკითხს ჩვენ მოგვიანებით დავუბრუნდებით.

3. წარუმატებელი საკანონმდებლო ინიციატივები

ზემოთ მოხმობილი ეროვნული კანონმდებლობის შესაბამისი ნორმები და სასამართლო პრაქტიკა სათანადო წარმოდგენას ქმნის საქართველოში „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფასთან“ დაკავშირებით მოქმედ სამართლებრივ ჩარჩოზე. ეს ჩარჩო შესაძლებელია დახასიათდეს, როგორც ერთგვარი არაპირდაპირი საკანონმდებლო მოწესრიგება, რითაც ის განსხვავდება „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ პირდაპირი აკრძალვისგან. რა თქმა უნდა, არაპირდაპირობა ამ საკანონმდებლო მოწესრიგების ერთადერთი და სრულყოფილად გამომხატველი ნიშანი არ არის. მის უფრო ფართო და სიღრმისეულ შეფასებას სტატიის დასკვნით ნაწილში შევეცდებით. აქ კი, გვსურს აგრეთვე მოკლედ აღვწეროთ ის ძირითადი საკანონმდებლო ინიციატივები, რომლებიც, მართალია, მოქმედ კანონმდებლობად არ იქცა, თუმცა მათზე დაკვირვება უდავოდ მატებს სიცხადეს საქართველოში „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ პირდაპირ აკრძალვასთან დაკავშირებულ საჯარო შეხედულებებს.

მსგავსი შინაარსის ინიციატივით საქართველოს პარლამენტს პირველად შინაგან საქმეთა სამინისტრომ მიმართა, 2013 წელს. წარდგენილი კანონპროექტის - „საქართველოს ადმინისტრაციულ სამართალდარღვევათა კოდექსში ცვლილებების შეტანის შესახებ“, თანახმად, კოდექსს ემატებოდა 169[1]-ე მუხლი, რომელიც ადმინისტრაციულ პასუხისმგებლობას აკისრებდა პირს შემდეგი სახის ქმედებებისთვის: (1) ღვთისმსახურების ან/და სხვა რელიგიური წესისა თუ ჩვეულების აღსრულებისათვის უკანონოდ ხელის შეშლის და რელიგიური შენობების ან სხვა სიწმინდეების დაზიანებისთვის; (2) რელიგიური სიწმინდეების, რელიგიური ორგანიზაციის, ღვთისმსახურის ან მორწმუნის მიმართ სიძულვილის საჯაროდ გამოხატვის ან/და სხვაგვარი დამამცირებელი ქმედებისთვის, რაც მიზნად ისახავს მორწმუნეთა რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფას; (3) რელიგიური შუღლის და სიძულვილის საჯაროდ გამოხატვის ან/და ამგვარი ქმედებისკენ საჯაროდ მოწოდებისთვის.[12] საქართველოს სახალხო დამცველისა და სახალხო დამცველთან არსებული რელიგიათა საბჭოს გარდა[13], ეს ინიციატივა მკაცრად უარყოფითად შეაფასეს საზოგადოებრივმა ორგანიზაციებმა და საქართველოს პარლამენტს მოუწოდეს, არ მიეღო ინიციირებული ცვლილებები.[14] შედეგად, კანონპროექტის განხილვა შეჩერდა.[15]

12 საქართველოს სახალხო დამცველის განცხადება ადამიანის რწმენისა და აღმსარებლობისთვის ხელის შეშლის ადმინისტრაციულ სამართალდარღვევად გამოცხადებასთან დაკავშირებით, 06.11.2013 (წყარო: https://ombudsman.ge/geo/akhali-ambebi/1934-gancxadeba-adamianis-rwmenisa-da-agmsareblobistvis-xelis-sheshlis-administraciul-samartaldargvevad-gamocxadebastan-dakavshirebit (ნანახია: 10.01.2025)).

13 იქვე.

14 საზოგადოებრივი ორგანიზაციების ერთობლივი განცხადება: „საზოგადოებრივი ორგანიზაციები საქართველოს პარლამენტს მოუწოდებენ, არ მიიღოს კანონი, რომელიც ადმინისტრაციულ პასუხისმგებლობას აწესებს მორწმუნეთა რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფისათვის“, 02.11.2013 (წყარო: https://gyla.ge/post/sazogadoebrivi-organizaciebi-saqartvelos-parlaments-moutsodeben-ar-miighos-kanoni-romelic-administraciul-pasukhismgeblobas-atsesebs-mortsmuneta-religiuri-grdznobebis-sheurackhyofisatvis-24 (ნანახია: 10.01.2025)).

15 საქართველოს სახალხო დამცველის 2013 წლის ანგარიში საქართველოში ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა დაცვის მდგომარეობის შესახებ, გვ.: 293-294.

2015 წელს საქართველოს პარლამენტს წარედგინა კანონ-პროექტი „საქართველოს ადმინისტრაციულ სამართალდარღვ-ევათა კოდექსში ცვლილების შეტანის შესახებ“. პროექტი ითვალისწინებდა კოდექსისთვის 166[1]-ე მუხლის დამატებას, რომლის მიხედვითაც 300-დან 1000 ლარამდე ოდენობით დაჯარიმებას გამოიწვევდა ორი სახის ქმედება: (1) რელი-გიური სიწმინდეების, რელიგიური ორგანიზაციის, ღვთისმსა-ხურის და მორწმუნის მიმართ სიძულვილის საჯაროდ გამო-ხატვა ან/და ისეთი მასალის გამოქვეყნება ან ჩვენება, რომე-ლიც მიზნად ისახავს მორწმუნეთა გრძნობების შეურაცხყო-ფას; და (2) რელიგიური შენობების და სხვა რელიგიური სი-წმინდეების წაბილწვა, მასზე ნებისმიერი წარწერის გაკეთება ან დაზიანება.[16] ეს კანონპროექტიც მწვავე საჯარო კრიტიკის საგნად იქცა, მათ შორის, საერთაშორისო დონეზე.[17] თავის მხრივ, წარდგენილი პროექტი უარყოფითად შეაფასა საქა-რთველოს პარლამენტის ადამიანის უფლებათა დაცვისა და სამოქალაქო ინტეგრაციის კომიტეტმა, რომლის დასკვნის თანახმადაც კანონპროექტის დებულებების შინაარსი ბუნდო-ვანი იყო, ხოლო ფორმულირებები შესაცვლელი.[18] შესაბამი-სად, პარლამენტმა კანონპროექტი არ განიხილა, მოგვიანე-ბით კი ის უკან იქნა გახმობილი შემდგომი დახვეწისა და დამატებით კონსულტაციების გამართვის საფუძვლით.[19]

16 საქართველოს კანონის პროექტი „საქართველოს ადმინისტრაციულ სამართალ-დარღვევათა კოდექსში ცვლილების შეტანის შესახებ“, №07-3/521, 02.12.2015.

17 მაგალითად, იხ.: Amnesty International Public Statement - Georgia: Draft legislation on “insulting religious feelings” will undermine freedom of expression, 3 February 2016 (Index: EUR 56/3387/2016, წყარო: https://www.amnesty.org/en/documents/eur56/3387/2016/en/ (ნანახია: 10.01.2025)).

18 საქართველოს პარლამენტის ადამიანის უფლებათა დაცვისა და სამოქალაქო ინტეგრაციის კომიტეტის დასკვნა საქართველოს პარლამენტის წევრის, იოსებ ჯაჭვლიანის მიერ ინიციატივის წესით წარმოდგენილ საქართველოს კანონის პროექტზე „საქართველოს ადმინისტრაციულ სამართალდარღვევათა კოდექსში ცვლილების შეტანის შესახებ“ (№07-3/521, 02.12.2015), №947, 02.02.2016.

19 საქართველოს პარლამენტის წევრის, იოსებ ჯაჭვლიანის წერილი, საქართველოს პარლამენტის ბიუროს, №1238, 10.02.2016.

2018 წელს საქართველოს პარლამენტს კიდევ ერთხელ წარედგინა საქართველოს კანონის პროექტი იდენტური შინაარსით, თუმცა, ამჯერად უკვე „საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსში ცვლილების შეტანის შესახებ“. ინიციირებული ცვლილება ითვალისწინებდა კოდექსისთვის ახალი 155[1]-ე მუხლის დამატებას (კოდექსის მოქმედი 155-ე მუხლის - რელიგიური წესის აღსრულებისათვის უკანონოდ ხელის შეშლა, მომდევნოდ), რომლის მიხედვითაც ჯარიმით ან 2 წლამდე ვადით თავისუფლების აღკვეთით ისჯებოდა იგივე ქმედებები, რაც წინა ინიციატივის ფარგლებში მხოლოდ ადმინისტრაციულ პასუხისმგებლობას იწვევდა (იხ. ზემოთ).[20] იმის გათვალისწინებთ, რომ ახალი ინიციატივა „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ პირდაპირ კრიმინალიზებას ისახავდა მიზნად, მას წინა ინიციატივებზე უფრო მკაცრი საჯარო კრიტიკა დაუპირისპირდა.[21] რამდენიმე წლის მანძილზე საკომიტეტო განხილვების მრავალჯერ გადადების შემდეგ, საქართველოს პარლამენტმა ეს კანონპროექტიც განუხილველი დატოვა.

გარდა აქ მოხმობილი საკანონმდებლო ინიციატივებისა, ასევე ხშირია ,,ქართული ოცნების” ხელისუფლების წარმომადგენლების მიერ გაკეთებული ზეპირი განცხადებები მოქმედი კანონმდებლობის გამკაცრებისა და „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ აკრძალვის შესახებ.[22] ეს ყოველივე

20 საქართველოს კანონის პროექტი „საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსში ცვლილების შეტანის შესახებ“, №07-3/145, 26.03.2018.

21 მაგალითად, იხ.: „არა-ფობიას!“ რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფისათვის დასჯის შესახებ ინიციატივის თაობაზე (წყარო: https://tdi.ge/ge/statement/ara-pobias-religiuri-grznobebis-sheuracxqopisatvis-dasjis-shesaxeb-iniciativis- (ნანახია: 10.01.2025)).

22 მაგალითად, იხ.: საქართველოს პრემიერ-მინისტრი ირაკლი კობახიძის განცხადება - „ვფიქრობ, საჭიროა კანონმდებლობის უფრო მკაცრად მოწესრიგება, რათა მომავალში არავის რელიგიური გრძნობები არ იყოს შეურაცხყოფილი“, 06.02.2024 (წყარო: https://1tv.ge/news/irakli-kobakhidze-vfiqrob-sachiroa-kanonmdeblobis-ufro-mkacrad-mowesrigeba-rata-momavalshi-aravis-religiuri-grdznobebi-ar-iyos-sheurackhyofili/ ნანახია- 10.01.2025)).

ნათლად მეტყველებს იმ ფაქტზე, რომ ხელისუფლება ამგვარ საკანონმდებლო მოწესრიგებას გამოხატვის თავისუფლების ხელმყოფად არ მიჩნევს და ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო პრინციპებისა და ეროვნული - კონსტიტუციური, გარანტიების უგულებელყოფით პერიოდულად ცდილობს სისხლის სამართლით გათვალისწინებულ დანაშაულად ან ადმინისტრაციულ სამართალდარღვევად დააკანონოს „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფა“.

საგულისხმოა ასევე ის გარემოებაც, რომ ამგვარი კანონპროექტები თუ განცხადებები, როგორც წესი, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ არის ინიცირებული ან მხარდაჭერილი,[23] განსხვავებით სხვა რელიგიური გაერთიანებების საწინააღმდეგო პოზიციისგან.[24] შესაბამისად, მცდარი არ იქნება იმის მტკიცება, რომ ხელისუფლება და მსგავსი ინიციატივების სხვა ავტორები, „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ აკრძალვის მოთხოვნისას ჩვეულებრივ გულისხმობენ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის „დაცვას“.[25] შესაბამისად, ეს ინიციატივები შორს სცდება ყველა რელიგიისა თუ ინდივიდუალური მორწმუნის თანასწორი „დაცვის“ მიზანს. ამგვარად, ზემოთ მოხმობილი საკანონმდებლო ინიციატივები

23 მაგალითად, იხ.: საპატრიარქოს ტახტის მოსაყდრის, სენაკისა და ჩხოროწყუს მიტროპოლიტი შიოს განცხადება - „ხომ არ არის დრო, კანონში აისახოს რელიგიური და ეროვნული გრძნობების შეურაცხყოფის ცნება?“, 05.06.2021 (წყარო: https://publika.ge/khom-ar-aris-dro-kanonshi-aisakhos-religiuri-da-erovnuli-grdznobebis-sheurackhyofis-cneba-mitropoliti-shio/ (ნანახია: 10.01. 2025)).

24 სახალხო დამცველთან არსებული რელიგიათა საბჭოს განცხადება: ვგმობთ ძალადობას, არ მივესალმებით რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის შესახებ კანონის ინიციატივას, 10.06.2021 (წყარო: https://www.ombudsman.ge/geo/akhali-ambebi/sakhalkho-datsveltan-arsebuli-religiata-sabchos-gantskhadeba-vgmobt-dzaladobas-ar-mivesalmebit-religiuri-grdznobebis-sheuratskhqofis-shesakheb-kanonis-initsiativias (ნანახია: 10.01.2025)).

25 იხ.: განმარტებითი ბარათი საქართველოს კანონის პროექტზე „საქართველოს ადმინისტრაციულ სამართალდარღვევათა კოდექსში ცვლილების შეტანის შესახებ“, №07-3/521, 02.12.2015; და განმარტებითი ბარათი საქართველოს კანონის პროექტზე „საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსში ცვლილების შეტანის შესახებ“, №07-3/145, 26.03.2018.

არა მხოლოდ გამოხატვის თავისუფლებისთვისაა გამოწვევა, არამედ, ასევე, თანასწორობის უფლებისთვისაც.

და ბოლოს, „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ წინააღმდეგ სისხლის სამართლის კანონმდებლობით ბრძოლა ეწინააღმდეგება საერთაშორისო სტანდარტებს.[26] მსგავსი კანონმდებლობა და მასზე დაფუძნებული მართლმსაჯულება ჩვეულებრივ კონტრპროდუქტიულია და სიძულვილის გარემოს ჩამოყალიბებას უფრო უწყობს ხელს, ვიდრე მის აღმოფხვრას. ამის ერთ-ერთი მიზეზი, ისიცაა, რომ, შესაძლოა, თავად სამართალდამცავ ინსტიტუტებს ახასიათებდეთ მიკერძოებული დამოკიდებულებები, რაც შერჩევით სამართალს და დაუსჯელობას წაახალისებს. გარდა ამისა, სიძულვილის ადვოკატირების (Advocacy of Hatred), მკრეხელობის (Blasphemy), ან „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ და სხვა მსგავსი დანაშაულების წინააღმდეგ მიმართულმა კანონებმა, ახასიათებთ რა სუბიექტურობა და ბუნდოვანება, შეიძლება გამოიწვიოს რელიგიური თემების პირდაპირი მარგინალიზაცია.[27]

4. გამოხატვის თავისუფლება vs. „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფა“

ე.წ. „აიისას საქმეში“ თბილისის საქალაქო და სააპელაციო სასამართლოები „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფას“ (დამოუკიდებლად და, ასევე, საზოგადოებრივი მორალის კონცეფციის ფარგლებში) დაეყრდნნენ, როგორც გამოხატვის თავისუფლების შეზღუდვის ლეგიტიმურ მიზანს. შესაბამისად, ჩვენი

26 Freedom of Religion or Belief, Report of the UN Special Rapporteur on freedom of religion or belief, A/HRC/40/58, UN General Assembly, 5 March 2019, p.: 15.

27 Hatred on the Basis of Religion or Belief, Report of the UN Special Rapporteur on freedom of religion or belief, A/HRC/55/47, UN General Assembly, 8 January 2024, p.: 11.

მიზანია, სასამართლოების მიერ მიღებული გადაწყვეტილებების ანალიზის საფუძველზე, პასუხი გავცეთ ორ კითხვას. კერძოდ, როგორ განმარტეს სასამართლოებმა (1) გამოხატვის თავისუფლების ფარგლები და მისი შეზღუდვის ლეგიტიმური მიზნები და (2) როგორ განმარტეს „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ კონცეფცია, როგორც გამოხატვის თავისუფლების შეზღუდვის ლეგიტიმური მიზანი. საქართველოს სასამართლოების მიდგომა ასევე კრიტიკულად იქნება შეფასებული ევროპული სასამართლოს მიერ ამავე საქმეზე მიღებული გადაწყვეტილების ფონზე.

4.1. გამოხატვის თავისუფლების ფარგლები

თბილისის საქალაქო სასამართლომ საქმეში არსებული ოთხივე სადავო რეკლამა (გამოსახულება და წარწერა) მიიჩნია არაეთიკურად, რადგან რელიგიის მიმართ შეურაცხმყოფელი სიტყვებისა და შედარებების გამოყენებით ისინი არღვევდნენ საყოველთაოდ აღიარებულ ჰუმანურ და ზნეობრივ ნორმებს და, ასევე, ხელყოფდნენ რელიგიურ სიმბოლოებს და ეროვნულ და ისტორიულ საგანძურს, ძეგლებს.[28] გამოხატვის თავისუფლებასთან დაკავშირებით კი საქართველოს კონსტიტუციის 24-ე მუხლის მოხმობით,[29] რომელიც სასამართლომ ადა-

28 Supra note 6.

29 საქმის განხილვის პერიოდში გამოხატვის თავისუფლება გარანტირებული იყო საქართველოს კონსტიტუციის 24-ე მუხლით. 2018 წლის 23 მარტის ცვლილებების შემდეგ, ეს უფლება გარანტირებულია საქართველოს კონსტიტუციის მე-17 მუხლით (აზრის, ინფორმაციის, მასობრივი ინფორმაციის საშუალებათა და ინტერნეტის თავისუფლების უფლებები). საქმის განხილვის პერიოდში მოქმედი ნორმა: „1. ყოველ ადამიანს აქვს უფლება თავისუფლად მიიღოს და გაავრცელოს ინფორმაცია, გამოთქვას და გაავრცელოს თავისი აზრი ზეპირად, წერილობით ან სხვაგვარი საშუალებით. 2. მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები თავისუფალია. ცენზურა დაუშვებელია. 3. სახელმწიფოს ან ცალკეულ პირებს არა აქვთ მასობრივი ინფორმაციის ან მისი გავრცელების საშუალებათა მონოპოლიზაციის უფლება. 4. ამ მუხლის პირველ და მეორე პუნქტებში ჩამოთვლილ უფლებათა განხორციელება შესაძლებელია კანონით შეიზღუდოს ისეთი პირობებით, რომლებიც აუცილებელია დემოკრატიულ საზოგადოებაში სახელმწიფო უშიშროების, ტერიტორიული მთლიანობის ან საზოგადოებრივი უსაფრთხოების უზრუნველსაყოფად, დანაშაულის თავიდან ასაცილებლად, სხვათა უფლებებისა და ღირსების დასაცავად, კონფიდენციალურად აღიარებული ინფორმაციის გამჟღავნების თავიდან ასაცილებლად ან სასამართლოს დამოუკიდებლობისა და მიუკერძოებლობის უზრუნველსაყოფად.“

მიანის უფლებათა ევროპული კონვენციის მე-10 მუხლის და შესაბამისი სასამართლო პრაქტიკის ფონზე განმარტა, აღნიშნა:

> „ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა კონვენციის მე-10 მუხლის თანახმად ყველასთვის გარანტირებულია გამოხატვის თავისუფლება, თუმცა ხსენებული მუხლის მე-2 პუნქტით დადგენილია ის შეზღუდვები, რასაც ამ თავისუფლების შეზღუდვა შეიძლება დაექვემდებაროს, კერძოდ, „ამ თავისუფლებათა განხორციელება, რამდენადაც ის განუყოფელია შესაბამისი ვალდებულებისა და პასუხისმგებლობისგან, შეიძლება დაექვემდებაროს ისეთ წესებს, პირობებს, შეზღუდვებს ან სანქციებს, რომლებიც გათვალისწინებულია კანონით და აუცილებელია დემოკრატიულ საზოგადოებაში ... მორალის დაცვის მიზნით, სხვათა რეპუტაციის ან უფლებების დასაცავად“.[30]

თბილისის სააპელაციო სასამართლომ, რომელმაც არ დააკმაყოფილა ი/მ „ანი გაჩეჩილაძის“ საჩივარი და უცვლელად დატოვა საქალაქო სასამართლოს მიერ მიღებული დადგენილება, გამოხატვის თავისუფლების ფარგლებთან მიმართებით განმარტა, რომ ზოგადად ეს უფლება არ შეიძლება გაგებულ იქნეს თავისუფლების საყოველთაო კანონის მიღმა და, შესაბამისად, ნებისმიერი სუბიექტი თავისუფალია მანამ, სანამ მისი უფლების განხორციელებით, ზიანი არ ადგება სხვათა უფლებას. უშუალოდ სადავო საკითხის კონტექსტში კი აღნიშნა:

> „ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლო გამოხატვის თავისუფლების შეზღუდვის საპირწონედ, სხვა მიზნებთან ერთად, აღიარებს საზოგადოებრივი მორალისა

30 Supra note 5, გვ.: 6.

> და პირთა რელიგიური გრძნობების დაცვის მიზნებს, რაც ნიშნავს იმას, რომ, მიუხედავად იმისა, გვხვდება თუ არა ისინი სახელდებით საქართველოს ეროვნულ კანონმდებლობაში, სასამართლო ვალდებულია, იხელმძღვანელოს ზემოხსენებული სტანდარტით და დაიცვას კონვენციითა და სასამართლოს პრაქტიკით აღიარებული უფლებები.“[31]

შესაბამისად, თბილისის სააპელაციო სასამართლომ, საქალაქო სასამართლოს მსგავსად, დაადგინა, რომ „რეკლამის შესახებ“ საქართველოს კანონით გათვალისწინებული შეზღუდვა ემსახურებოდა სწორედ საზოგადოებრივი მორალის და პირთა რელიგიური გრძნობების დაცვის მიზნებს.

ადამიანის უფლებათა ევროპულმა სასამართლომ საქმეზე - გაჩეჩილაძე საქართველოს წინააღმდეგ, მიღებულ გადაწყვეტილებაში აღიარა, რომ ადგილი ჰქონდა განმცხადებლის გამოხატვის თავისუფლებაში ჩარევას, რაც გათვალისწინებული იყო „რეკლამის შესახებ“ საქართველოს კანონით. იმასთან დაკავშირებით, ემსახურებოდა თუ არა შეზღუდვა ლეგიტიმურ მიზანს, სასამართლომ განმარტა, რომ კონვენციის მე-10(2) მუხლის მიზნებისთვის, მორალის ცნებაზე ევროპული კონსენსუსის არარსებობის გათვალისწინებით, სასამართლო მზადაა, დაეთანხმოს მოპასუხე მთავრობას, რომ ჩარევა ემსახურებოდა ლეგიტიმურ მიზანს კონვენციის მე-10(2) მუხლის მნიშვნელობით.[32]

ამგვარად, ადამიანის უფლებათა ევროპულმა სასამართლომ გამოხატვის თავისუფლების შეზღუდვის შეფასებისას აღიარა, რომ საქართველოს სასამართლოების მიერ მიღებული გადაწყვეტილებები აკმაყოფილებდა ორ კრიტერიუმს - ჩარევა „გათვალისწინებული იყო კანონით“ და „ემსახურებოდა ლე-

31 Supra note 7, გვ.: 18.
32 Supra note, 11, § 45-48.

გიტიმური მიზნის მიღწევას“. თუმცა სასამართლომ არ გაიზიარა მოპასუხე მთავრობის არგუმენტები მესამე კრიტერიუმთან - „წარმოადგენდა თუ არა ჩარევა აუცილებლობას დემოკრატიულ საზოგადოებაში“, დაკავშირებით და საქართველოს ეროვნული სასამართლოებისგან განსხვავებით, დაადგინა, რომ განხორციელებული ჩარევა ამ უკანასკნელს არ აკმაყოფილებდა და, შესაბამისად, ადგილი ჰქონდა კონვენციის მე-10 მუხლის დარღვევას.[33] უფრო კონკრეტულად, ევროპული სასამართლოს კრიტიკული შეფასება დაიმსახურა საზოგადოებრივი მორალისა და „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ იმ გაგებამ, რომელიც თბილისის საქალაქო და სააპელაციო სასამართლოებმა ჩამოაყალიბეს.

4.2. „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ კონცეფცია

უპირველეს ყოვლისა, უნდა შევეხოთ ი/მ „ანი გაჩეჩილაძის“ მიერ პროდუქტზე დატანილი და გავრცელებული რეკლამის ხასიათს. ამასთან დაკავშირებით თბილისის სააპელაციო სასამართლომ ხაზგასმით აღნიშნა, რომ ავტორმა ვერ წარმოადგინა იმის მტკიცებულებები (ინფორმაცია საჯარო შეხვედრის, სემინარის, ტრენინგის დისკუსიის ან სხვა აქტივობის შესახებ), რაც დაადასტურებდა, რომ რეკლამა ემსახურებოდა საზოგადოებისთვის მნიშვნელოვან საკითხებზე ცნობიერების ამაღლების მიზნებს. შესაბამისად, დადგენილად მიიჩნია, რომ რეკლამას მხოლოდ კომერციული ხასიათი ჰქონდა და, ამდენად, ის გამოხატვის თავისუფლების კომერციული მიზნების ფარგლებში უნდა შეფასებულიყო.[34]

ადამიანის უფლებათა ევროპულმა სასამართლომ აღნიშნა, რომ მას მხედველობიდან არ გამორჩენია განმცხადებლის მიერ შიდასახელმწიფოებრივ დონეზე იმის ვერ განმარტება,

33 Supra note, 11, § 49-63.
34 Supra note 7, გვ.: 22.

თუ რატომ ან როგორ დაიწყო ან ხელი შეუწყო საჯარო დებატებს პროდუქციაზე განთავსებულმა რეკლამამ. თუმცა, თბილისის სააპელაციო სასამართლოსგან განსხვავებით, აღიარა, რომ რეკლამის მიზანი მართლაც იყო ზოგადი ინტერესის სხვადასხვა საკითხებთან დაკავშირებული საჯარო დებატების დაწყება ან/და ამ დებატებში წვლილის შეტანა. კერძოდ:

> „ბრენდის დეკლარირებული მიზანი, გამოთქმული მისი დაწყების დროს, იყო სტერეოტიპების მსხვრევა და „სქესისა და სექსუალობის სათანადო აღქმის ხელშეწყობა“. მომჩივნის მიერ გამოყენებული რამდენიმე გამოსახულება ეხებოდა ერთი და იმავე სქესის წყვილების ურთიერთობებს. გარდა ამისა, ბრენდის მიერ გამოყენებული რამდენიმე დიზაინი, როგორც ჩანს, წარმოადგენდა სოციალურ, ასევე პოლიტიკურ კომენტარს სხვადასხვა მოვლენასა თუ საკითხზე.“[35]

შესაბამისად, სასამართლომ აღნიშნა, რომ იმ პირობებში, როდესაც გამოხატვა საზოგადოებრივი ინტერესის საკითხებზე დებატებში, სულ მცირე, ნაწილობრივ ჩართულობას მაინც ემსახურება, ეროვნული სახელმწიფოსთვის მინიჭებული შეფასების თავისუფლების ფარგლები ინტერპრეტირებული უნდა იქნეს ვიწროდ, განსხვავებით იმ შემთხვევისაგან, როდესაც რეკლამა მხოლოდ კომერციულ მიზნებს ემსახურება, როგორც ამას მოპასუხე მთავრობა ამტკიცებდა.

შემდეგი საკითხი, რომელთან მიმართებითაც საქართველოს ეროვნული სასამართლოებისა და ევროპული სასამართლოს მიდგომები განსხვავებული აღმოჩნდა, იყო იმის შეფასების კრიტერიუმი, თუ როგორ უნდა განისაზღვროს, კონკრეტული ქმედება მართლაც შეურაცხყოფს თუ არა საზოგადოებრივ მორალსა და „რელიგიურ გრძნობებს“. თბილისის სააპელა-

35 Supra note, 11, § 55, 57.

ციო სასამართლომ ამის კრიტერიუმად დაადგინა ტესტი - „საშუალოსტატისტიკური გონიერი ადამიანის გადმოსახედიდან, აქვს თუ არა კონკრეტულ ქმედებას შეურაცხმყოფელი დატვირთვა საქმის განხილვის დროისთვის“ და უარყო იმ მასშტაბის ზოგადი შეფასების აუცილებლობა - „უნდა ჰქონდეს თუ არა კონკრეტულ ქმედებას შეურაცხმყოფელი დატვირთვა“, ან „გამართლებულია და მისასალმებელია თუ არა ასეთი შეხედულების არსებობა“.[36] ხოლო „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფასთან“ დაკავშირებით განმარტა:

> „რასაკვირველია, ყველა სახის რელიგიური სიმბოლოსა თუ პიროვნების გამოხატვა სარეკლამო მასალაზე არ შეიძლება მიჩნეულ იქნას საჯარო მორალთან წინააღმდეგობრივ ქმედებად. თუმცა ქმედება, რომელიც შეიძლება დაექვემდებაროს კანონის საფუძველზე შეზღუდვას, თავისი ფორმითა და შინაარსით განსაკუთრებულად შეურაცხმყოფელი უნდა იყოს და ასეთად აღიქმებოდეს მესამე, დამოუკიდებელი შემფასებლისთვისაც. უმთავრესი კრიტერიუმი, რითაც შეიძლება გამოვარჩიოთ რელიგიის, რელიგიური ფიგურის, ძეგლის შეურაცხყოფა, არის ის გარემოება, თუ კონკრეტულად ვინ არის „თავდასხმის ობიექტი“. როგორც წესი, ეს უნდა იყოს რელიგიის უშუალოდ ცენტრალური ფიგურა, რომელიც მთლიანად რელიგიასთან/ მსოფლმხედველობასთან ასოცირდება. ასევე, შესაძლოა, შეურაცხყოფა მიმართული იყოს იმ სუბიექტის მიმართ, ვინც თვალნათლივ წარმოადგენს ამ რელიგიას ან სიმბოლურად ასოცირდება მასთან.“[37]

ამ კრიტერიუმებზე დაყრდნობით, თბილისის სააპელაციო სასამართლომ (საქალაქო სასამართლოს მსგავსად) საზოგადოებრივი მორალის ხელმყოფ და „რელიგიური გრძნობე-

36 Supra note 7, გვ.: 19.
37 იქვე., გვ.: 21.

ბის შეურაცხმყოფელ“ გამოხატვად მიიჩნია პროდუქტზე განთავსებული და გავრცელებული ოთხივე რეკლამა. ამასთან, დააკონკრეტა, რომ ისინი გარდაუვალად იწვევდა მართლმადიდებელ ქრისტიანთა „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფას“ და ემსახურებოდა მათ აშკარა, პირდაპირ და განზრახ დაცინვასა და დამცირებას.

ადამიანის უფლებათა ევროპულმა სასამართლომ კი თბილისის სააპელაციო სასამართლოს ამ მსჯელობის საპირისპიროდ განმარტა:

> „სასამართლო ეჭვის ქვეშ აყენებს ეროვნული სასამართლოების გადაწყვეტილებებში იმ ცხად ქვეტექსტს, რომ ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის წევრების მოსაზრებებს ეთიკის შესახებ აქვთ უპირატესი ძალა კონვენციითა და საქართველოს კონსტიტუციით დაცული სხვადასხვა ღირებულების დაბალანსებისას. ასეთი ქვეტექსტი ეწინააღმდეგება საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს შეხედულებებს, რომელთა თანახმადაც, „დაუშვებელია კონკრეტული პირების ან პირთა ჯგუფების ეთიკური ნორმების ან მსოფლმხედველობის თავს მოხვევა საზოგადოების სხვა ჯგუფებზე სახელმწიფო დაწესებულებების, მათ შორის, სასამართლოების მეშვეობით“[38]. ის ასევე ეწინააღმდეგება შესაბამის საერთაშორისო სტანდარტებს. სასამართლო იმეორებს, რომ პლურალისტურ დემოკრატიულ საზოგადოებაში, ვინც ირჩევს, გა-

38 სასამართლო ციტირებს საქართველო საკონსტიტუციო სასამართლოს შემდეგ გადაწყვეტილებებს: 2009 წლის 10 ნოემბრის, N1/3/421,422 გადაწყვეტილება საქმეზე „საქართველოს მოქალაქეები – გიორგი ყიფიანი და ავთანდილ უნგიაძე საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“; 2013 წლის 14 მაისის N2/2/516,542 გადაწყვეტილება საქმეზე „საქართველოს მოქალაქეები - ალექსანდრე ბარამიძე, ლაშა ტუღუში, ვახტანგ ხმალაძე და ვახტანგ მაისაია საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“; და 2016 წლის 30 სექტემბრის N1/6/561,568 გადაწყვეტილება საქმეზე „საქართველოს მოქალაქე იური ვაზაგაშვილი საქართველოს პარლამენტის წინააღმდეგ“.

> მოიყენოს თავისი რელიგიის თავისუფლება, უნდა მოითმინოს და მიიღოს სხვათა მიერ მათი რელიგიური მრწამსის უარყოფა და მათი რწმენისადმი მტრული დოქტრინების გავრცელებაც კი.“[39]

ყოველივე ამის შეჯამება წარმოაჩენს მთავარ განსხვავებას საქართველოს ეროვნული სასამართლოებისა და ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლოს მიდგომებში. კერძოდ, ევროპული სასამართლო მყარად იცავს საზოგადოებრივი მორალის, როგორც გამოხატვის თავისუფლების შემზღუდავი ლეგიტიმური მიზნის იმგვარ გაგებას, რომლის თანახმადაც, დაუშვებელია, რომ ის ემყარებოდეს ექსკლუზიურად ერთი რელიგიური ტრადიციიდან გამომდინარე პრინციპებს.[40] თბილისის საქალაქო და სააპელაციო სასამართლოებმა კი ყველა ეს საკითხი მხოლოდ მართლმადიდებლური ქრისტიანობის პერსპექტივიდან შეაფასეს და მიიჩნიეს საზოგადოებრივი მორალის ხელყოფად და „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფად“.

5. გამოხატვის თავისუფლება vs. რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება

„რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფა“, როგორც გამოხატვის თავისუფლების შეზღუდვის ლეგიტიმური მიზანი, თავს იჩენს არა მხოლოდ საზოგადოებრივი მორალის ფართო კონცეფციის ქვეშ, არამედ ის, შესაძლოა, გაგებული იქნეს, როგორც საკუთრივ რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების შემადგენელი ნაწილი და ამ თვალსაზრისით წარმოშვას წინააღმდეგობა ადამიანის ორ ფუნდამენტურ უფლებას შორის. ეს უკანასკნელი შემთხვევა განსაკუთრებით პრობლემურია და

39 Supra note, 11, § 62.

40 UN Human Rights Committee, CCPR General Comment No. 34: Article 19 (Freedoms of opinion and expression), CCPR/C/GC/34, 12 September 2011, § 32.

მოითხოვს პასუხს კითხვაზე, თუ რა ფორმით შეიძლება შეზღუდოს გამოხატვის ისეთმა ფორმამ, რომელიც, შესაძლოა, „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფად“ იქნეს მიჩნეული, უშუალოდ რელიგიისა თუ რწმენის ქონის ან მისი გამოხატვის თავისუფლება? ძნელია იმის მტკიცება, რომ რელიგიის „შეურაცხმყოფელი“ კრიტიკა, რაც ფიზიკურ, სიტყვიერ ან სხვა სახის ძალადობას თუ მუქარას (რაც დამოუკიდებელი სამართლებრივი კონცეფციებია) არ მოიცავს, პირდაპირ საფრთხეს უქმნის რელიგიის ქონას ან მის გამოხატვას. თუმცა მაინც შესაძლებელია წარმოვიდგინოთ გარემო და ეს უცხო არ არის საქართველოს რეალობისთვის (განსაკუთრებით უახლოეს წარსულში, მაგრამ თვალშისაცემია დღესაც), როდესაც კონკრეტული რელიგიური მოძღვრების აგრესიული და ინტენსიური ფორმებით დაგმობა მის მიმდევრებს აიძულებს, თავი შეიკავონ საკუთარი იდენტობის გამჟღავნების ან პრაქტიკაში გამოხატვისგან, რაც, არსებითად შეზღუდავს მათ რელიგიისა და რწმენის თავისუფლებას.[41] ნებისმიერ შემთხვევაში, ეს საზოგადოებაში შემწყნარებლობის კულტურის და პლურალიზმის ღირებულებების კრიზისზე უფრო მიუთითებს, ვიდრე უფლებებს შორის კონფლიქტზე და, შესაბამისად, მნიშვნელოვანია მისი სწორედ ამ პერსპექტივით - დემოკრატიული „საზოგადოებრივი წესრიგის“ (რაც გამოხატვის თავისუფლების შეზღუდვის ლეგიტიმურ მიზანს წარმოადგენს) გამოწვევად, აღქმა.[42]

ამ საკითხზე ყურადღებას ამახვილებენ ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლო და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ რელიგიური თაყვანისცემის ობიექტების პროვოკაციული გამოსახულებები, ზოგიერთ შემთხვევაში, შესაძლოა, ლახავდეს

41 შდრ.: Evans, M. (2009). The Freedom of Religion or Belief and the Freedom of Expression. Religion & Human Rights, 4(2-3), pp.: 197-235.

42 მეტრეველი, ა., (2019), რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება, წიგნი პირველი, ზოგადი და ინდივიდუალური ასპექტები, საქართველოს უნივერსიტეტის გამომცემლობა, გვ.: 36-37.

კონვენციის მე-9 მუხლით დაცულ მორწმუნეთა უფლებებს.[43] თუმცა, სასამართლო, ამ დრომდე უცვლელად, მსგავს საქმეებს კონვენციის მე-10 მუხლთან (გამოხატვის თავისუფლება) მიმართებით განიხილავდა, როდესაც იმ პირთა სარჩელებზე მსჯელობდა, რომლებიც მორწმუნეთა გრძნობების შეურაცხყოფის გამო იყვნენ დასჯილი.[44]

ჩვენი ყურადღება უნდა შევაჩეროთ საქმეზე - Otto-Preminger-Institut v. Austria. უპირველეს ყოვლისა, უნდა ითქვას, რომ ამ საქმეში განმცხადებელი დავობდა ადამიანის უფლებათა ევროპული კონვენციის მე-10 მუხლთან (გამოხატვის თავისუფლება) და არა მე-9 მუხლთან (აზრის, სინდისისა და რწმენის თავისუფლება) მიმართებით. გარდა ამისა, სასამართლომ მკაფიოდ გაუსვა ხაზი, რომ ბალანსის დაცვის აუცილებლობას შემოქმედებითი გამოხატვის თავისუფლებასა და რელიგიური რწმენის პატივისცემის უფლებას შორის, რაც რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების იდენტური არ არის. ასევე, მიუხედავად იმისა, რომ სასამართლომ მორწმუნეთა რელიგიური გრძნობების პატივისცემის უფლება კონვენციის მე-9 მუხლით დაცულ სფეროში მოიაზრა, მსჯელობის შესავალშივე აღნიშნა, რომ მათ, ვინც საკუთარ რელიგიას გამოხატავს, არ შეიძლება გონივრული მოლოდინი ჰქონდეთ, რომ თავისუფალი და დაცული იქნებიან ყოველგვარი კრიტიკისგან. მეტიც, მან უნდა მოითმინონ და მიიღონ სხვების მიერ მათი რელიგიური მრწამსის უარყოფა და მათი რწმენისადმი მტრული დოქტრინების გავრცელებაც კი. თუმცა, უფლების დარღვევად მხოლოდ ისეთი შემთხვევები შეიძლება ჩაითვალოს, რომლებიც ხელყოფს რელიგიური რწმენის ქონის ან

43 Otto-Preminger-Institut v. Austria, no. 3470/87, ECtHR, 20 September 1994, § 47.

44 შდრ.: Wingrove v. the United Kingdom, no.17419/90, ECtHR, 25 November 1996; İ.A. v. Turkey, 2005, no. 42571/98, ECtHR, 13 September 2005; Giniewski v. France, no. 64016/00, ECtHR, 31 January 2006; Sokolovskiy v. Russia, no. 618/18, ECtHR, 04 April 2024.

გამოხატვის შესაძლებლობას.[45] ამ კრიტერიუმის დაკმაყოფილება კი, როგორც ზემოთ აღინიშნა, უკიდურესად ძნელია.[46]

ნიშანდობლივია, რომ „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ კონტექსტში გამოხატვის თავისუფლებასა და რელიგიის თავისუფლებას შორის შესაძლო დაპირისპირებაზე ასევე მიუთითა თბილისის სააპელაციო სასამართლომაც (მათ შორის, საქმის - Otto-Preminger-Institut v. Austria, ზემოთ მოხმობილ ციტირებებზე დაყრდნობით). სასამართლომ, პირველ რიგში, აღნიშნა, რომ საკითხი ეხებოდა რელიგიიდან გამომდინარე მორალურ შეხედულებებს, შემდეგ კი ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლოს შერჩეული პრაქტიკა დაიმოწმა:

> „კონვენციის მე-10 მუხლის მე-2 ნაწილი ნათლად მიუთითებს - გამოხატვის თავისუფლებით სარგებლობა მოიცავს თანმდევ პასუხისმგებლობას და მოვალეობებს. რელიგიურ მრწამსთან მიმართებით კი ძირითადი მოთხოვნაა, რომ გამოხატვის თავისუფლება ხელს არ უშლიდეს კონვენციის მე-9 მუხლით გათვალისწინებული რელიგიის თავისუფლებების მშვიდობიან განხორციელებას.“[47]

ამ კონტექსტში თბილისის სააპელაციო სასამართლომ დამატებით მოიხმო რელიგიის თავისუფლების საკითხებზე გაეროს სპეციალური მომხსენებლის, ჰაინერ ბილეფელდტის (Heiner Bielefeldt) მოსაზრება:

> „ფართოდ გავრცელებული შეხედულება, რომ გამოხატვის თავისუფლება წარმოადგენს უპირველეს ლიბერალურ

45 Supra note, 40 at § 44.

46 შდრ.: Arribas, S. C. (2014). Religious Freedom and Freedom of Expression in Spain. Religion & Human Rights, 9 (2-3), pp.: 209-225.

47 თბილისის სააპელაციო სასამართლოს ადმინისტრაციულ საქმეთა პალატის, 2018 წლის 15 ივნისის, №4ა/291-18 დადგენილება. გვ.20.

> ღირებულებას, ხოლო რელიგიის თავისუფლება უფრო მეტად დაცვითი უფლებაა, მცდარია. „ხშირად არ აქცევენ ყურადღებას, რომ რელიგიის თავისუფლება, თავისი არსით, ადამიანის უფლებათა იმავენაირ ლოგიკას ეფუძნება, როგორსაც გამოხატვის თავისუფლება.“ ამიტომ, [მათი დაპირისპირების] საკითხი უკავშირდება არა მხოლოდ რელიგიური გრძნობების დაცვას, ან უფრო მეტიც, მხოლოდ რელიგიის მიმართ პატივისცემას, არამედ ეს ეხება ადამიანებს და მათ თავისუფლებას, რელიგიურ საკითხებში იცხოვრონ ისე, როგორც ეს მათ წარმოდგენებს შეესაბამება.“[48]

ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლო ამ საქმეზე („გაჩეჩილაძე საქართველოს წინააღმდეგ“) მსჯელობისას, ასევე დაეყრდნო საკუთარ პრაქტიკას, რომელიც თბილისის სააპელაციო სასამართლომაც მოიხმო (იხ. ზემოთ). ამ კონტექსტში ადამიანის უფლებათა ევროპული კონვენციის მე-9 მუხლით გარანტირებული უფლებებით მშვიდობიანი სარგებლობის საკითხთან დაკავშირებით კი განმარტა:

> „იმ შემთხვევაში, თუ ასეთი გამოხატვა სცდება სხვა ადამიანების რელიგიური მრწამსის კრიტიკული უარყოფის ფარგლებს და, სავარაუდოდ, შეიძლება გამოიწვიოს რელიგიური შეუწყნარებლობა, მაგალითად, რელიგიური თაყვანისმცემლობის ობიექტზე არასათანადო ან თუნდაც შეურაცხმყოფელი თავდასხმის შემთხვევაში სახელმწიფომ შეიძლება ლეგიტიმურად მიიჩნიოს ისინი შეუთავსებლად აზრის, სინდისისა და რელიგიის თავისუფლების პატივის-

48 იქვე. (თბილისის სააპელაციო სასამართლო ციტატის წყაროს არ მიუთითებს. ამ საკითხთან დაკავშირებით გაეროს სპეციალური მომხსენებლის მოსაზრების უფრო ვრცლად გაცნობისთვის იხ.: Two closely interrelated rights: freedom of religion or belief and freedom of opinion and expression, Report of the UN Special Rapporteur on freedom of religion or belief, A/HRC/31/18, UN General Assembly, 23 December 2015.

ცემასთან და მიიღოს თანაზომიერი შემზღუდველი ზომები.“[49]

სასამართლომ დამატებით ასევე აღნიშნა, რომ ზოგადად, გამოხატვის ისეთი ფორმები, რომელთა მიზანიც შეუწყნარებლობაზე დამყარებული სიძულვილის გავრცელება, გაღვივება ან გამართლებაა, არ სარგებლობს კონვენციის მე-10 მუხლით გარანტირებული დაცვით. თუმც, საქმეში არსებული გამოხატვის სადავო ფორმები ასეთად არ მიიჩნია და, შესაბამისად, დაადგინა, რომ შესაბამისად, ადგილი ჰქონდა კონვენციის მე-10 მუხლის დარღვევას განმცხადებლის ი/მ „ანი გაჩეჩილაძის“ მიმართ.[50]

და ბოლოს, „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ კონტექსტში გამოხატვის თავისუფლებასა და რელიგიისა და რწმენის თავისუფლებას შორის კონფლიქტის შესახებ უფრო ღრმა მსჯელობა ამ დავის ფარგლებში არც საქართველოს ეროვნულ სასამართლოებს და არც ადამიანის უფლებათა ევროპულ სასამართლოს განუვითარებია. შესაბამისად, არსებული სასამართლო პრაქტიკის საფუძველზე, დასაბუთებული იქნება დასკვნა, რომ გამოხატვის მხოლოდ ის ფორმები შეიძლება შეიზღუდოს რელიგიის ან რწმენის თავისუფლების დაცვის ლეგიტიმური მიზნით, რომელიც ობიექტურად უშლის ხელს ამ უფლებით სარგებლობას და არა ნებისმიერი შეურაცხყოფა, რომელიც სიმწვავის მიუხედავად, ამგვარ რეალურ დაბრკოლებებს არ წარმოშობს.[51]

ზოგადად, რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება განსაკუთრებით მჭიდრო კავშირშია გამოხატვის თავისუფლებასთან. ეს კავშირი მკვლევრების მიერ შეფასებულია, როგორც „ორი

49 Supra note 11, at § 53.
50 იქვე., § 54-63.
51 Sekmadienis Ltd. v. Lithuania, no. 69317/14, ECtHR, 30 January 2018, § 74.

უფლების ერთ სამართლებრივ კონტინუუმზე განლაგება“. ამდენად, მიუხედავად იმისა, რომ კონკრეტულ შემთხვევებში შესაძლებელია, რომ მათ შორის გარკვეული სახის დაპირისპირება წარმოიშვას, ისინი ერთმანეთის კონკურენტული უფლებები არ არის. მეტიც, ეს ანტაგონიზმი ხშირად ეყრდნობა ცრუ ვარაუდს, რომ თითქოს რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება იცავს რელიგიებს, როგორც ასეთს. თუმცა რეალურად ეს ადამიანის უფლებაა და იცავს ადამიანებს და არა რელიგიებს.[52]

შეჯამება

მოკლე შეჯამების სახით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ არსებობს მნიშვნელოვანი განსხვავება, რაც „რელიგიური გრძნობების“, როგორც რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების უფლებით მკაცრად დაცულ სიკეთედ წარმოჩენისკენაა მიდრეკილი.

იმის გათვალისწინებით, რომ არსებული ნორმატიული მოწესრიგება მხოლოდ ორ რელევანტურ ნორმას მოიცავს, ხოლო სრულფასოვანი სასამართლო პრაქტიკა ამ ორიდან მხოლოდ ერთი ნორმის ფარგლებშია მოქცეული, უფრო ფართო და სიღრმისეული დასკვნების გაკეთება უკიდურესად რთულია. უშუალოდ სტატიის თემატურ თავებში განხილული საკითხები კი თანმიმდევრულად შესაძლებელია ასე შეჯამდეს:

(1) საქართველოს ეროვნული კანონმდებლობის ფარგლებში მოქმედი ორი ნორმიდან პირველი - საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის 155-ე მუხლი „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფას“ კონკრეტული დანაშაულის (ღვთისმსახურების ან სხვა რელიგიური წესისა თუ ჩვეულების აღსრულებისათვ-

52 Heiner, B., Ghanea, N., and Wiener M., (eds.), (2016). Freedom of Religion or Belief: An International Law Commentary, Oxford, UK: Oxford University Press, p. 493.

ის უკანონოდ ხელის შეშლა) განხორციელების მეთოდია და პირდაპირ არ იცავს მორწმუნის ან ღვთისმსახურის „რელიგიურ გრძნობებს“, შესაბამისად, არც მათ „შეურაცხყოფას“ აცხადებს დანაშაულად. რაც შეეხება საქართველოს კანონს „რეკლამის შესახებ“, მისი შესაბამისი ნორმა წარმოადგენს გამოხატვის თავისუფლებისა და „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის“ პირდაპირ დაპირისპირებას. ამ დასკვნას ამყარებს აქ ვრცლად განხილული სასამართლო პრაქტიკა.

აქვე, სტატიაში განხილული საკანონმდებლო ინიციატივების შესახებ კვლავ უნდა აღინიშნოს, რომ ისინი, როგორც წესი, მხოლოდ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის „დაცვის“ მიზნით იჩენს ხოლმე თავს და სამართლიანი ეროვნული თუ საერთაშორისო კრიტიკის შედეგად წარუმატებლად სრულდება. მიუხედავად ამისა, შეუძლებელია, მათში არ ამოვიკითხოთ მწვავე ორმაგი გამოწვევა, რომელიც, ერთი მხრივ, ემუქრება გამოხატვის თავისუფლებას, ხოლო მეორე მხრივ - თანასწორობის უფლებას.

(2) წარმოდგენილი სასამართლო პრაქტიკა ცხადყოფს ორ საკითხს. პირველი, საქართველოს ეროვნული სასამართლოები საზოგადოებრივ მორალს სწორად განსაზღვრავენ გამოხატვის თავისუფლების შემზღუდველ ლეგიტიმურ მიზნად. თუმცა ისინი არსებითად ცდებიან, როდესაც ამ მორალს შემოფარგლავენ მხოლოდ ერთი რელიგიური ტრადიციით, ამ შემთხვევაში, მართლმადიდებლური ქრისტიანობით და ამ ერთი კონკრეტული რელიგიის ეთიკურ ნორმებსა თუ მსოფლმხედველობას დაუშვებლად ახვევენ თავს მთელ საზოგადოებას.

მეორე, მართლაც შესაძლებელია, რომ „რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფა“, გარკვეულ პირობებში, გამოხატვის თავისუფლებასა და რელიგიისა და რწმენის თავისუფლებას შორის კონფლიქტის საფუძველი აღმოჩნდეს. თუმცა ეს არ გულისხმობს, რომ უშუალოდ „რელიგიური გრძნობები“ წარმოადგენს რელიგიისა და რწმენის თავისუფლებით დაცულ სი-

კეთეს. არამედ, პირიქით, რელიგიის თავისუფლება რწმენის საფუძველზე კრიტიკისა და უარყოფის რისკსაც გულისხმობს და მეტიც, მორწმუნეს ავალდებულებს, თმენით შეხვდეს მისი რელიგიური მრწამსისადმი მტრული დოქტრინების გავრცელებას. ის, რაც შეიძლება რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების დაცვის მიზნით შეიზღუდოს, არის გამოხატვის მხოლოდ ის ფორმები, რომლებიც ამ უფლებით სარგებლობას ობიექტურად უშლის ხელს. შესაბამისად, ამ კონტექსტში შეზღუდვის მიზანია არა „რელიგიური გრძნობების“ დაცვა, როგორც ასეთი, არამედ მხოლოდ ისეთი „შეურაცხყოფის“ აღმოფხვრა, რომელიც რელიგიისა და რწმენის ამა თუ იმ ფორმით გამოხატვას უშლის ხელს.

„ოსმაღლოს საქართველოს“ შემოერთების საკითხი აჭარის მაგალითზე (1870-1880-იანი წლების ქართულ პუბლიკაციებზე დაყრდნობით: გამოწვევები, მოლოდინები და ეროვნული ფორმირება)

თამთა კონჯარია

რელიგიის კვლევების მაგისტრი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ნანა სარალიშვილი

ისტორიის მაგისტრი, ცენტრალური ევროპის უნივერსიტეტი

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: **მალხაზ სონღულაშვილი**

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, პროფესორი შედარებითი თეოლოგიის მიმართულებით

შესავალი

1878 წელს, რუსეთ-ოსმალეთის ომის შემდეგ, აჭარა საქართველოს დაუბრუნდა და ოსმალეთის იმპერიის ფარგლებში გატარებული საუკუნეების შემდგომ რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში შევიდა.[1] ეს ფაქტი იძლევა რამდენიმე მნიშვნელოვან საკითხზე დაკვირვების საშუალებას: საქართველოს იმპერიულ გამოცდილებაზე, რუსული იმპერიის თავისებურებებზე, ოსმალეთის იმპერიაზე, აჭარასა და აჭარელ მუსლიმებზე, ისტორიული საქართველოს რელიგიურ, ეთნიკურ და კულტურულ მრავალფეროვნებაზე და ამ ყველაფრის ფონ-

1 Ronald Grigor Suny, The making of the Georgian nation. Indiana University Press, 1994, p.134 Paul Manning, Strangers in a Strange Land: Occidentalist Publics and Orientalist Geographies in Nineteenth-Century Georgian Imaginaries (Academic Studies Press, 2012), გვ. 17

ზე, ნაციონალიზმისა და იდენტობის ფორმირების საინტერესო გზაზე, რომელმაც საქართველოს მომავალი განვითარების ვერტიკალი დიდწილად განსაზღვრა, თუმცა აღნიშნულ კვლევაში ყურადღება უფრო მეტად აჭარის შემოერთებისა და ინტეგრაციის საკითხზეა გამახვილებული.

ნაციონალიზმი და იდენტობა XIX საუკუნის საქართველოში, ერთი მხრივ, ყალიბდებოდა რუსული იმპერიული იდეოლოგიის კონტექსტში, ხოლო მეორე მხრივ, ეთნიკური და რელიგიური მრავალფეროვნების ფონზე, სადაც ქართველი საკუთარ „მე“-ს განსაზღვრავდა ტერიტორიაზე მცხოვრებ ეთნიკურ უმცირესობებთან მიმართებაში, კონკრეტულად კი - ეთნიკურად სომეხ და ებრაელ მოსახლეობასთან.[2] XIX საუკუნის 70-იანი წლებიდან კი ქართველის ფორმირების პროცესზე ოსმალო-საქართველოს შემოერთება ახდენდა გავლენას. ამ პერიოდში განსაკუთრებით შეინიშნება ქართველი ინტელექტუალების მცდელობა, იდენტობის მთავარ წყაროდ წამოსწიონ არა რელიგიური ერთობა და მსგავსება, არამედ საერთო ისტორიული წარსული, მეხსიერება, ტერიტორია, ენა და კულტურული მახასიათებელი.[3] აჭარელი პუბლიცისტებიც ხაზს უსვამენ ერთობის, ერთიანობის მნიშვნელობას და შემოერთებას „დაბრუნებად“ განიხილავენ.[4] ამისდა მიუხედავად, აჭარელი ქართველების ინტეგრაცია დანარჩენ საზოგადოებასთან სწორხაზოვნად არ წარმართულა. ამას ამტკიცებს „მუჰაჯირობის“ მასშტაბური მოძრაობა და დღემდე არსებული ნარატივები, ასევე, ქართველობის განსაზღვრებაში რელიგიური კუთვნილების საკითხისადმი საზოგადოების დამოკიდებულებაც.

2 Ronald Suny, 1994, p. 115; ირაკლი ჩხაიძე, ქართული იდენტობის ნარატივების ფორმირების პროცესი ნაშრომში იდენტობის ნარატივები საქართველოში, თბილისი, 2014, გვ.78; „ივერია“, 1884, N2, 1887, N6.

3 მაგალითად: ილია ჭავჭავაძე (ოსმალოს საქართველო, „ივერია“ 1877, N9; N13), გიორგი ყაზბეგი („სამი თვე თურქეთის საქართველოში“ (ბათუმი: გამომცემლობა „აჭარა“, 1995).

4 მაგ. აბდულ ეფენდი მიქელაძე, „დროება“, 1873, N2; „ივერია“, 1892 წ, N210.

წინამდებარე კვლევის მიზანია, ზემოხსენებულ საკითხებზე დაკვირვება აჭარის შემოერთების კონტექსტში 1870-80-იანი წლების პერიოდიკაზე დაყრდნობით, როგორ აღიწერება ეს პროცესები და რა მიმართებები იკვეთება ქართველი ინტელექტუალების წერილებში, რა განწყობით ელოდებიან და ხვდებიან აჭარის შემოერთებას; რა მოლოდინები და შიშები არსებობს აჭარის საზოგადოებაში, ერთი მხრივ, ქრისტიანული რუსეთის იმპერიის საზღვრებში მოქცევასთან და მეორე მხრივ, დანარჩენ საქართველოსთან შემოერთებასთან დაკავშირებით; რამდენად განსხვავდება ცარისტული რუსეთის პოლიტიკა ქართველი ინტელექტუალების მიერ გამოხატული პოზიციისაგან აჭარასთან მიმართებაში და ბოლოს განვიხილავთ მუჰაჯირობას, როგორც ამ განსხვავებული პოლიტიკის რეალურ შედეგს.

ისტორიული კონტექსტი

XIX საუკუნის მიწურულს ქართული ეროვნული იდენტობა რუსეთის იმპერიის საზღვრებში ყალიბდებოდა და საქართველო თანამედროვე ერად ფორმირდებოდა[5]. აჭარის შემოერთებასაც ქართველი ინტელექტუალები ეროვნულობის კონტექსტში განიხილავდნენ, რასაც შემდგომ უფრო დეტალურად პუბლიკაციებშიც ვიხილავთ. XIX საუკუნის საქართველოში მიმდინარე მოვლენები თანხვედრაში იყო ამ პერიოდში მსოფლიოში არსებულ თანამედროვე ერი სახელმწიფოებისა და ნაციონალიზმის ჩამოყალიბების პროცესებთან.[6]

5 XIX საუკუნის მეორე ნახევრის საქართველო ჰროხის მიერ ფორმულირებულ A და B ფაზებს გადიოდა: ფაზა A - შესწავლის ინტერესი (scholarly interest) და ფაზა B - პატრიოტული აგიტაციის პერიოდი (patriotic agitation). Miroslav Hroch. Social preconditions of national revival in Europe: a comparative analysis of the social composition of patriotic groups among the smaller European nations (Columbia University Press, 2000), p. 23.

6 Ralph A. Austen "Jürgen Osterhammel. The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century. Princeton: Princeton University Press, 2014. ISBN: 9780691147451. (2015): 167–69. https://doi.org/10.1017/S0165115315000224., p. 406. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ რიგი ავტორები ნაციონალიზმის საწყისს XIX საუკუნემდე ბევრად ადრე ხედავენ. წინამდებარე კვლევისთვის რელევანტურია თვალის მიდევნება ამ პერიოდში მიმდინარე თანამედროვე ერების ჩამოყალიბების პროცესისთვის, მაგრამ არა იქამდე არსებული ეროვნულობის ფორმების უგულებელყოფის ხარჯზე.

პეტერბურგში განათლების მიღების შემდეგ სამშობლოში დაბრუნებული „თერგდალეულები“ სწორედ იმ სეკულარულ ინტელიგენციას წარმოადგენდნენ, რომლებიც ენტონი სმითის მიხედვით, ძველ, ტრადიციულ კულტურას უპირისპირდებიან და ეთნიას ერად ჩამოყალიბების გზაზე აყენებენ.[7] ამ პროცესებში უმნიშვნელოვანესი როლი ჰქონდა ილია ჭავჭავაძეს, რომელიც „შვილების“ თაობას მიეკუთვნებოდა და ვისი წარმოდგენაც ერის შესახებ ძალიან ჰგავდა ერნესტ რენანისეულ ერის განსაზღვრებას:

> „ერი არის სული და სულიერი პრინციპი. ერთი წარსულია, მეორე - მომავალი. ერთი მდიდარ მემკვიდრეობას ინახავს მეხსიერებაში, მეორე კი აწმყოში თანხმობაა, სურვილია ერთად ცხოვრებისა და მიღებული მემკვიდრეობის ერთად გაგრძელებისა“.[8]

თერგდალეულების თაობის მუშაობის პროდუქტი იყო ქართული ეროვნული თვითშეგნების უფრო მეტად სეკულარულ ფორმაში ჩამოყალიბება. ერის მთავარ მარკერებად ენა, ტერიტორია და ისტორია მიიჩნეოდა (თუმცა აქვე უნდა ითქვას, რომ რელიგიური ასპექტი სრულად ყურადღების მიღმა არ დარჩენილა).

> „თერგდალეულებმა ახალი ქართული თვითშეგნების ძიებაში თავდაყირა დააყენეს არისტოკრატიული პატრიოტიზმის ძველი სამყარო, რაკი შემოიტანეს ნაციონალიზმის, თანასწორი უფლებების, რეალიზმისა და მეცნიერული პროგრესის ახალი ცნებები“. [9]

---

7 Anthony D. Smith, “The Origins of Nation” (Becoming National – a Reader, Ed. Geoff Eley, Ronald G. Suny. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996) p. 123.

8 Ernest Renan, “What is a Nation?”, text of a conference delivered at the Sorbonne on March 11th, 1882, in Ernest Renan, Qu’est-ce qu’une nation?, Paris, Presses-Pocket, 1992. (translated by Ethan Rundell)

9 სტივენ ჯონსი, სოციალიზმი ქართულ ფერებში (თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამოცემლობა, 2018), გვ. 48.

ისტორიასთან ერთად ერის ჩამოყალიბების და განსაკუთრებით ,,ოსმალოს საქართველოს" შემოერთების პროცესში ქართველი საზოგადო მოღვაწეები დიდ ყურადღებას ამახვილებდნენ საერთო კულტურულ მახასიათებლებსა და ყოველდღიური ცხოვრების წესებზე.

> „ჩვეულება, ხალხის რწმენა, ყოფაცხოვრება იგივეა, რაც ქართლ-კახეთში... სარწმუნოებით ისინი მაჰმადიანები არიან, მაგრამ ჩვეულებით, ხასიათით და ენით დღესაც ქართველნი არიან თითქმის ყოლიფერში..." [10]

როგორც ვახსენეთ, ენა ერთ-ერთი უმთავრესი მარკერი იყო ერთიანი ქართული საზოგადოების „წარმოსახვის" პროცესში. ცარისტულ რუსეთში ქართული ენა იდევნებოდა თითქმის ყველა სივრციდან,[11] შესაბამისად, თერგდალეულთა მოძრაობისათვის ეს საკითხი მნიშვნელოვანი გამოწვევა იყო. მათ მიერ დაარსებული „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება" მნიშვნელოვან საქმიანობას ეწეოდა საქართველოს მასშტაბით დაწყებითი განათლების ხელშეწყობაში.[12] ქართული ენა დიდ როლს თამაშობდა ოსმალოს საქართველოში მცხოვრები ქართველების ქართული იდენტობის შენარჩუნებაში. წერილებშიც, რომელსაც აჭარიდან იწერებოდნენ „დროებასა" და „ივერიაში", ხაზგასმული იყო ფაქტი, რომ აქაურ ქართველებში „ზოგადად ქართული წერა-კითხვა დავიწყებული არ იყო, მეტადრე ქალებში"[13]. ამავე სამბობს ცნობილი სამხედრო მოღვაწე გიორგი ყაზბეგიც, რომელმაც

10 „ივერია", 1877, N5, გვ. 11.

11 ირაკლი ჩხაიძე, ქართული იდენტობის ნარატივების ფორმირების პროცესი ნაშრომში იდენტობის ნარატივები საქართველოში, თბილისი, 2014, გვ.85-90.

12 ოლივერ რაისნერი თავის ნაშრომში ამ ორგანიზაციას საქართველოს, როგორც ერის ჩამოყალიბების პროცესში უმთავრეს მოძრაობად მიიჩნევს (იხ: ქართველი ერის სკოლა - საქართველოს ეროვნული მოძრაობის სოციალურ-ისტორიული გამოკვლევა „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების" მაგალითზე. ილიას უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2023)

13 „ივერია" 1888, N13, გვ. 2.

1874 წელს ოსმალეთის მიერ დაპყრობილ საქართველოს ტერიტორიებზე - რუსეთის დავალებით, დაზვერვითი მიზნებით იმოგზაურა და ამ მოგზაურობას მიუძღვნა წიგნი „სამი თვე თურქეთის საქართველოში“.[14] აჭარელი ქართველების საჭიროებების გათვალისწინებით, იაკობ გოგებაშვილმა თავისი ცნობილი „დედა ენა“ შეცვალა და სახელმძღვანელოში აჭარული ყოფის ამსახველი თემატიკა შეიტანა.[15] მოგვიანებით, 1906 წელს, ილია ჭავჭავაძის თაოსნობითა და დავით სარაჯიშვილის ფინანსური მხარდაჭერით დაიბეჭდა და გამოიცა ყურანის პირველი ქართული თარგმანი - „კურანი მუჰამმადისა“.[16]

ამ პერიოდში განსაკუთრებით მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა ბეჭდური მედია („ივერია“, „დროება“). საზოგადოების განვითარებისა და კონსოლიდაციის პროცესში პრესის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე „ივერიის“ პირველივე ნომერში ვკითხულობთ:

... ჟურნალ-გაზეთობა წარმოგვიდგენს ერთს უდიდეს სასწავლებელს, რომლის მეოხებითაც უნდა აღორძინდეს, აღიზარდოს, დაფუძნდეს და გამშვენიერდეს საზოგადოების აზრი და რწმენა, გრძნობა და გემოვნება, როგორც ცხოვრების სარკე, ჟურნალ-გაზეთობა წარმოგვიდგენს მას, რაშიაც უნდა იხატებოდეს თვით საზოგადოების გრძნობა, სურვილი ცხოვრების სხვა და სხვა საგანთა თაობაზედ... [17]

---

14 “პირველად ვხედავ აჭარლებს და ჩემს თავს ვეკითხებოდი: ნუთუ ერთმანეთს თურქულად ელაპარაკებიან - მეთქი. ნუთუ აჭარაში საქართველო გაქრა? ბოლოს ახლოს მივედით და აღტაცებულები დავრჩით - ბიჭები ქართულად ილანძღებოდნენ“ - გიორგი ყაზბეგი, სამი თვე თურქეთის საქართველოში (ბათუმი: გამომცემლობა აჭარა, 1995), გვ. 59.

15 Sophie Zviadadze. “The Unbearable Lightness of Being Muslim and Georgian: Religious Transformation and Questions of Identity among Adjara’s Muslim Georgians.” Region: Regional Studies of Russia, Eastern Europe, and Central Asia 7, no. 1 (2018): 23-42. https://doi.org/10.1353/reg.2018.0002. p.31.

16 2023 წელს გამომცემლობა „ახალი ეონის ბიბლიოთეკამ“ ხელახლა გამოსცა ეს თარგმანი.

17 „ივერია“, 1877, N1, გვ.2

რუსეთ-ოსმალეთის ომის შედეგად აჭარის შემოერთებამ, ცხადია, მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ერის იდეის გააზრებაში. როგორც აშკარად იკვეთება ქვემოთ გაანალიზებულ პუბლიკაციებში, ენისა და საერთო ისტორიის საკითხი უმთავრესი შემაკავშირებელი იყო ეროვნული იდენტობისა, რელიგიური განსხვავება კი არ წარმოადგენდა ამ კავშირის დამაბრკოლებელ საკითხს. „სარწმუნოების განსხვავება არ დააბრკოლებს, არ დაუშლის ჩვენსა და იმათ ძმობას ერთობას...“ აღნიშნავდა სერგეი მესხი თავის პუბლიკაციაში „ახალი მოვალეობა“.[18] მიუხედავად ამ მცდელობისა, რამდენად მოხერხდა აჭარის საერთო ეროვნულ სურათში ჩასმა, ამას დამატებითი განხილვა სჭირდება. რუსეთისა და ოსმალეთის იმპერიების გავლენებმა, სოციალურ-ეკონომიკურმა პრობლემებმა, რომლებიც რელიგიურ კუთვნილებასთან მჭიდროდ იყო გადაჯაჭვული, გარკვეულწილად ხელი შეუშალა აჭარის რეინტეგრაციას. მუჰაჯირობის აქტიური პროცესები აჩვენებს, რომ შემოერთება სწორხაზოვანი პროცესი არ ყოფილა.

იმპერიები, როგორც პოლიტიკური ფორმაციები, მართალია, ლეგალური პლურალიზმის პრინციპით იმართებოდა,[19] მაგრამ ორივე იმპერიაში არსებობდა პრივილეგირებული რელიგიური ჯგუფი. რუსეთის იმპერიაში ესენი იყვნენ ქრისტიანები, თუმცა ეს არ გულისხმობს იმას, რომ ყველა ქრისტიანი თანაბარი უფლებებით სარგებლობდა, ან ადგილი არ ჰქონდა რიგი კონფესიების შეზღუდვას. რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესია მჭიდროდ იყო დაკავშირებული იმპერიულ იერარქიასთან და შესაბამისად ის წარმოადგენდა ერთ-ერთ მთავარ იარაღს კავკასიაში ცარისტული რუსეთის იდეოლოგიის გასავრცელე-

18 „დროება“, 1878, N147, გვ. 1.

19 Karen Barkey, “4. Aspects of Legal Pluralism in the Ottoman Empire.” In Legal pluralism and empires, 1500-1850, pp. 81-108. New York University Press, 2013. კერენ ბარკლი იყენებს ჯონ გრიფითსის (John Griffiths) განმარტებას ლეგალური პლურალიზმისთვის, რომლის მიხედვითაც პარალელური ლეგალური რეჟიმები მთლიანად დამოკიდებულია სახელმწიფოს ლეგალურ სისტემაზე.

ბლად.[20] რუსული მართლმადიდებლობით უნდა მომხდარიყო კავკასიელთა თვითმყოფადობის გაქრობა, მას უნდა გაევრცელებინა რეგიონში რუსული ენა, კულტურა და ღირებულებები, რის გამოც 1743 წელს ჯერ დაარსდა „ოსეთის სასულიერო კომისია“ და შემდეგ XIX საუკუნის 60-იან წლებში „კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოება“.[21] რუსეთ-ოსმალეთის ომის დამთავრების შემდეგ ამ საზოგადოებამ ბათუმში ცარისტული რუსეთის გამარჯვების სიმბოლოდ ააშენა ალექსანდრე ნეველის სახელობის ტაძარი.[22]

რაც შეეხება ოსმალეთის იმპერიას, აქ მუსლიმი მოსახლეობა სარგებლობდა უფლებრივი უპირატესობებით, ყველა დანარჩენი კი „მილეთების“ სისტემით იმართებოდა, რაც რელიგიურ თემებს გარკვეულწილად შიდა საქმეების მართვის თავისუფლებას აძლევდა.[23] რუსეთ-ოსმალეთის 1877-1878წწ. ომის დროს აჭარელი მოსახლეობის თითქმის სრული უმრავლესობა მუსლიმი იყო, რაც ახალ იმპერიაში მათ სხვა სტატუსს ანიჭებდა.[24] მეორე მხრივ, ორივე იმპერიის კონტექსტში აჭარა საზღვრისპირა ტერიტორია იყო, რაც დამატებით თავისებურებას სძენდა მოსახლეობის ცხოვრებას და იმპერიული ცენტრის პოლიტიკას მათ მიმართ.

რუსეთისა და ოსმალეთის იმპერიებს შორის დაპირისპირებას, ნათელია, გავლენა ჰქონდა იმაზე, თუ როგორ ეპყრობოდა რუსეთის იმპერია თავის მუსლიმ მოსახლეობას. არსებობდა

20 Karen Barkey, იქვე.

21 ქეთევან პავლიაშვილი, საეკლესიო გლობალიზაციის ისტორია კავკასიაში (თბილისი: გამომცემლობა „თბილისი“, 2008), გვ. 296.

22 ქეთევან პავლიაშვილი, საეკლესიო გლობალიზაციის ისტორია კავკასიაში, გვ.285.

23 https://socialjustice.org.ge/ka/products/istoriuli-protsesebis-gavlena-religiur-temze-muslimebi-acharashi გვ. 5; Barkey, Karen. “4. Aspects of Legal Pluralism in the Ottoman Empire.” In Legal pluralism and empires, 1500-1850, pp. 81-108. New York University Press, 2013, p. 92.

24 https://socialjustice.org.ge/ka/products/istoriuli-protsesebis-gavlena-religiur-temze-muslimebi-acharashi, იქვე.

ეჭვი, რომ ისინი ოსმალეთის იმპერიის ერთგულები იყვნენ, შესაბამისად, რუსეთის იმპერიის ხელისუფლება მათ გადასახლებასა და ქრისტიანი მოსახლეობით ჩანაცვლების პროცესებს ახალისებდა, განსაკუთრებით, კავკასიისა და ყირიმის ტერიტორიებიდან.[25] გადასახლებები, შეზღუდული საქმიანობის პერსპექტივები, თემის შიდა პოლიტიკის კონტროლი იმპერიული ხელისუფლების მხრიდან აქტიურად გამოიყენებოდა. შესაბამისად, აჭარის მოსახლეობაშიც, რომელიც ომის შემდეგ ამ კონტექსტს შემოუერთდა, არაერთგვაროვანი განწყობები არსებობდა დანარჩენ საქართველოსთან გაერთიანებასთან დაკავშირებით. როგორც ზემოთ ვახსენეთ, ნაწილი ოსმალეთში გადასახლდა რუსეთის იმპერიისგან თავის ასარიდებლად, ნაწილი კი იმედით ელოდა ცვლილებებს, რასაც უფრო დეტალურად მომდევნო ქვეთავში განვიხილავთ. მათ იმედებსა და მოლოდინებს ემთხვეოდა ქართველი ინტელექტუალების განწყობები *შემოერთებასა* და *დაბრუნებასთან* დაკავშირებით, რაც წინააღმდეგობაში მოდიოდა იმპერიულ პოლიტიკასთან.

„ჩვენ ერთ საყვარელ ძმებად ვიმყოფებით“

> ღმერთმა იცის, რომ დიდად მოწადინებულნი ვართ, რომ ჩვენსა და თქვენ შუა ძველებური სიყვარული გაცოცხლდეს … ჩვენც ძველად ქართველები ვიყავით; როგორც თქვენი, ჩვენი საყვარელი ქვეყანაც საქართველოა, ჩვენი სამშობლო ენაც ქართულია, მხოლოდ რჯულით ჩვენ გახლავართ მაჰმადიანნი. აქამდის ჩვენ ოსმალოს ხელში ვიყავით … მაგრამ ბოლოს შევერთდით ერთად. დღეს

25 George Sanikidze and Edward W. Walker. Islam and Islamic Practices in Georgia. UC Berkeley: Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies) p. 9; არსებობდა სხვა პრაქტიკაც, სადაც რუსეთის იმპერიული ხელისუფლება ცდილობდა არა მათ მოცილებას, არამედ მუსლიმურ თემებს იმპერიულ ხელისუფლებაზე მაქსიმალურად დამოკიდებულს ხდიდა. (იხ. R. Crews. Empire and the confessional state: Islam and religious politics in nineteenth-century Russia. 2017)

> ჩვენ ერთ საყვარელ ძმებად ვიმყოფებით, ერთი სისხლი ვართ, ერთი ფადიშაჰი გვყავს, მხოლოდ ჩვენ თქვენგან გაცილებით შორსა ვდგევართ და ჩვენ დიდათ ვართ დავარდნილი და დაცემულ-დაფუხარებული. [26]

1892 წელს „ივერიაში“ დაბეჭდილ ამ წერილში ყველა ის საკითხი იკვეთება, რომელზეც ქვემოთ უფრო დაწვრილებით ვისაუბრებთ.

ოსმალოს საქართველო განსაკუთრებული ყურადღების ცენტრში რუსეთ-ოსმალეთის ომის დროსა და მის შემდეგ ხვდება. ერთი მხრივ, რუსეთის ცარისტული იმპერიისათვის ომის შედეგები გულისხმობდა ტერიტორიულად გაფართოებასა და რეგიონში ძალაუფლების უფრო მეტად გამყარებას, მეორე მხრივ კი საქართველოს საუკუნეების შემდეგ დაუბრუნდა დაკარგული ტერიტორია და მოსახლეობა. „დროება“ და „ივერია“ აქტიურად ბეჭდავდნენ წერილებს, როგორც „ოსმალოს საქართველოს“, ისე დანარჩენი საქართველოს საზოგადო მოღვაწეების კორესპონდენციებს, სადაც ისინი საუბრობდნენ გაერთიანების სიხარულზე, საერთო ისტორიისა და ენის მნიშვნელობაზე, განათლების ხელმისაწვდომობაზე და ნიადაგს ამზადებდნენ, რათა ახალშემოერთებული ტერიტორია, რომელიც გასული სამი საუკუნის განმავლობაში მოწყვეტილი იყო რუსეთის იმპერიის მმართველობის ქვეშ მყოფ საქართველოში მიმდინარე მოვლენებს, გამხდარიყო ამ უკანასკნელის ერთიანი აღქმის ნაწილი, ჩაბმულიყო ეროვნული თვითშეგნების ჩამოყალიბებისა და საქართველოს, როგორც ერთიანი ერის ჩამოყალიბების პროცესში.

„ივერიაში“ გამოქვეყნებული ამ წერილის ავტორი იყო აბდულ ეფენდი მიქელაძე[27], რომელიც სხვებთან ერთად აჭარიდან

26 „ივერია“, 1892 წ, N210, გვ. 2-3.
27 http://www.nplg.gov.ge/bios/en/00014719/ (ბოლოს ნანახია 1.08.2024)

აქტიურად აქვეყნებდა წერილებს ქართულ პრესაში. „დროებასა“ და „ივერიაში“ გამოქვეყნებულ აჭარიდან გამოგზავნილ წერილებში განიხილებოდა შემოერთების საკითხი - ავტორები მხარს უჭერდნენ რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში შესვლას, დანარჩენ საქართველოსთან გაერთიანებას, გამოხატავდნენ გულისტკივილს, ოსმალეთის იმპერიაში გადასახლების მსურველი აჭარლების გამო, საუბრობდნენ რეგიონის ეკონომიკურ და სოციალურ პრობლემებზე, ითხოვდნენ ქართული სკოლების გახსნას. ამასთანავე, გამოხატავდნენ გულისტკივილს იმის გამო, რომ ხშირად რუსეთის იმპერიაში მცხოვრებ ქართველებს აჭარლების ცხოვრებისა და ყოველდღიურობის შესახებ არ ჰქონდათ სიღრმისეული ცოდნა და ამის შესახებ ჯერ კიდევ რუსეთ-ოსმალეთის ომამდე 1873 წლის „დროების“ კორესპონდენციაში წერდა უცნობი ავტორი:

> ჩვენს საზოგადოებაში იშვიათად შეჰხვდებით იმისთანა პირს, რომელსაც შეეძლო გითხრასთ: რომელმა უბედურმა ისტორიულმა შემთხვევამ მოგვაგლიჯა გულზედ ეს ჩვენი ნათესავი ხალხი? როგორი ბედისა იყო ის შემდეგში და როგორ მდგომარეობაშია ახლა?[28]

ამავე სტატიაში ავტორი იხსენებს აჭარელ ემიგრანტთან დიალოგის ამბავსაც, სადაც ოსმალოს საქართველოდან ემიგრაციაში წასული მამაკაცი გულისწყვეტით საუბრობდა იმაზე, თუ როგორ უყურადღებოდ დაუტოვებია დანარჩენ საქართველოს თავისი ძმები, მაშინ, როდესაც მათთვის საქართველო იმედი და საყრდენი და ამ მხარის გადარჩენისა და თავისუფლების გზა იყო „ერთმანეთს განშორებული ძმების“ ხელახალი შეხვედრა და შემოერთება იყო. [29]

---

28 „დროება“, 1873, №2 გვ. 1.

29 „... მე რომ იმის იმედი არ მამხნევებდეს, რომ ჩვენ ერთ დროს შეგიერთდებით და ძმურად ვიცხოვრებთ, იმედი რომ არა მქონდეს, ამდენს ხანს თორმეტჯერაც ჩამოვიდოდა სამარეში...“, „დროება“, 1873, №2 გვ. 1-2.

აჭარის შემოერთებაში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა შერიფ-ბეგ ხიმშიაშვილმა. ოსმალეთის იმპერიაში გატარებული რე-ფორმები ადგილობრივ ბეგებს არასახარბიელო მდგომარეო-ბაში აყენებდა, რის გამოც ბევრი მათგანი რუსეთის იმპერია-ში შესვლას უჭერდა მხარს.[30] იმედი, რომ ჩამორთმეულ მი-წებს რუსეთის იმპერია დაუბრუნებდა, ფუჭი აღმოჩნდა. ისინი რუსეთის იმპერიამ სახელმწიფო საკუთრებად მიიღო.

წერილში, რომელიც 1879 წელს დროებაში გამოქვეყნდა, ხი-მშიაშვილი საუბრობდა ოსმალეთის იმპერიაში გატარებულ ცხოვრებასა და „დიდებულ რუსეთთან“ შეერთების შესახებ.[31]

> „მუდამ ვცდილობდი გამოხსნას ჩემი ქვეყნითურთ ოსმა-ლოის ხელიდგან და რუს ხელმწიფის ქვეშევრდომობაში შესვლას, რომლის მფარველობაშიც იყვნენ დიდის ხნის მიღმა ჩემთ უმრავლეს საყვარელ მოძმეთ მხარე-ქვეყნე-ბი: იმერეთი, ქართლი, კახეთი, მესხეთის მცირე ნაწილი და სხვა”[32]

ეს წერილი რამდენიმე მხრივ არის მნიშვნელოვანი - ის საუ-ბრობს ოსმალეთის უსამართლო სისტემაზე, კავშირს ავლებს ქრისტიან წინაპრებთან და საუბრობს რუსეთის იმპერიაში შე-სვლის მნიშვნელობაზე და სხვა „მხარე-ქვეყნებთან“ ერთად ყოფნაზე.

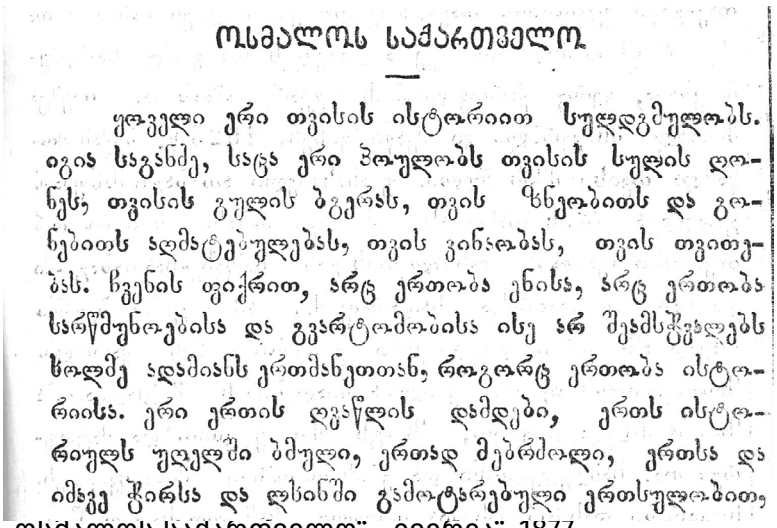
დაშორებული ძმების შეხვედრის ნარატივი, ფაქტობრივად, ამ პერიოდის გაზეთებში გამოქვეყნებულ ყველა წერილში გვხვდე-ბა, სადაც ,,ოსმალოს საქართველოზეა” საუბარი. პუბლიკაციე-ბში, ერთი მხრივ, ჩანს შემოერთებით გამოწვეული სიხარული,

30 ბარამიძე, რუსლან. ისტორიული პროცესების გავლენა რელიგიურ თემზე (მუსლი-მები აჭარაში) https://socialjustice.org.ge/ka/products/istoriuli-protsesebis-gav-lena-religiur-temze-muslimebi-acharashi, გვ. 10

31 „დროება“, 1879, N143, გვ. 2-3.

32 „დროება“, 1879, N143, გვ. 2.

გაერთიანების სურვილი, საერთო წარსულზე, ღირებულებებსა და ქართულ ენაზე ყურადღების გამახვილება, მაგრამ ამ ყველაფერთან ერთად ზედაპირზე ამოდის ის ყოფითი პრობლემები, რომლებსაც აჭარელი მოსახლეობა აწყდებოდა რუსეთის იმპერიაში შემოერთების დროს.



ოსმალოს საქართველო

—

ყოველი ერი თვისის ისტორიით სულდგმულობს. იგია საგანძე, საცა ერი პოულობს თვისის სულის ღონეს, თვისის გულის ბგერას, თვის ზნეობითს და გონებითს ადმატებულებას, თვის ვინაობას, თვის თვითებას. ჩვენის თვიქრით, არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარტომობისა ისე არ შეამსჭვალებს ხოლმე ადამიანს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა. ერი ერთის ღვაწლის დამდები, ერთს ისტორიულს უღელში ბმული, ერთად მებრძოლი, ერთსა და იმავე ჭირსა და ლხინში გამოტარებული ერთსულობით,

„ოსმალოს საქართველო", „ივერია". 1877.

ხუცუბანი. რუსეთ-თურქეთის ომის მონაწილე
ქართველ მეომართა რაზმი
1877-1878

1878-1880 წწ. ,,ოსმალოს საქართველოში" მცხოვრები მოსახლეობის დიდი ნაწილი, ეკონომიკური და პოლიტიკური მიზეზების გამო ოსმალეთში ემიგრაციაში წასვლას ცდილობდა. ამ პერიოდში 6000 მუსლიმი აჭარელი გადასახლდა.[33] პოლიტიკური ცვლილებების ფონზე ემოციური მიზეზების გარდა, რომელიც მოიცავს შიშსა და არასტაბილურობის განცდას და მასთან ერთად გაურკვეველი მომავლის სურათს, მატიას პელკმანსი გამოყოფს რამდენიმე მიზეზს, რის გამოც ოსმალოს საქართველოს ქართველები ომის დამთავრების შემდეგ ემიგრაციაში მიდიოდნენ. ოსმალეთის იმპერიაში მაღალი სოციალური ფენის წარმომადგენლებს ჰქონდათ სტაბილურობისა და დაცულობის განცდა, რომელიც რუსეთ-ოსმალეთის ომის შემდგომ გამქრალიყო. მეორე მხრივ, მოსახლეობას უკვე კარგად ჰქონდა გამოცდილი სტამბოლთან მიგრაციული კავშირი, ახალგაზრდები სამუშაოდ მიდიოდნენ, გამომუშავებული ფულით კი ბრუნდებოდნენ შინ და აქ იწყებდნენ საქმიანობას, რითაც თავიანთ ოჯახებს აძლიერებდნენ.

სოციალური და ეკონომიკური პრობლემები

აჭარის, ქობულეთისა და ლაზისტანის ახლად შემოერთებულ მაზრებში მიმდინარე ეკონომიკური და სოციალური პროცესების შესახებ აქტიურად წერდა „დროების" კორესპონდენტი სოლომონ ასლანიშვილ–ბავრელი და ხშირად გულისტკივილითაც კი საუბრობდა მოსახლეობის ოსმალეთში მიგრაციის შესახებ. „აგერ, აჭარაც. გზები მოფენილია გადამსახლებლებითა; სტოვებენ სახლ-კარს, მამულს და იმ ადგილს, საცა ისინი სიყრმით გაზდილან, რომელიც იმათთვის ძვირფასია".[34]

33 George Sanikidze and Edward W. Walker. Islam and Islamic Practices in Georgia. UC Berkeley: Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies) გვ.7

34 „დროება", 1879, N208 გვ.2

იმავე პრობლემების შესახებ საუბრობდნენ აჭარიდანაც. 1878 წელს ახმედ-აღა კაიკაციშვილი[35] წერდა:

ძიავ ყარდაში ეფედუმი მეგაზეთევ! ... ჩვენი ქობულეთის ხალხი შეწუხებული არის იმიზდა, რომ ზოგიერთი მცხოვრები ახლა ემშვიდობება თავის ქვეყანას და იმისა, რომა ჩვენ სიცოცხლეს არა აქ სახელი, ჩვენი ხარი, ძროხა, ცხენი, საჭმელი პური გაფუჭებულია და მიაქვან. დერვიშ-ფაშამ გამოგვიცხადა, რომ რუსეთს დარჩაო ქობულეთი და ბათომიო, თქვენ წამოდითო, ჩვენი ხარჯითო, მიდის ზოგიერთი პირები. წამსვლელები ურჩევენ დანარჩენს, წამოდითო; მაგრამ ზოგები ვერ მიდიან და ფიქრობენ, რომ ძიძა მიდის და ვიღთან გვაჭმევსო ჩვენო, ზოგი ლუთფისი (ჩინის კაცი) ვართო, ნიშანი (ორდენი) გვაქვსო, პეცია გვაქვსო, ახლა რა ვქნათო! ადუღებული არიან . . . გამოვდივართ ოსმალოსი ხელიდან, ვნახოთ, თქვენი მეზობლობა რავარია![36]

როგორც წერილიდან ჩანს, მაღალი სოციალური პოზიციის მქონე პირები ოსმალეთში გადასვლის მომხრეები იყვნენ, დანარჩენები კი მნიშვნელოვანი არჩევანის წინაშე იდგნენ. აჭარელი მუსლიმი სასულიერო პირების მოსაზრებით, რუსეთის „წარმართულ“ იმპერიაში ცხოვრება შეუთავსებელი იყო სწორი მუსლიმური ცხოვრებისათვის.[37] პუბლიკაციებში ასევე იკვეთება, რომ გადასახლების ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი იყო თავად ბეგებისა და აღების წასვლა:

> იქ წოდებრივი ურთიერთობა თითქმის ისეთია, როგორიც იყო ჩვენჩი უწინდელ დროს: თავადაზნაურობას დიდი გავლენა აქვს დაბალ ხალხზე. ახლად შემოერთებული მა-

35 http://www.nplg.gov.ge/bios/ka/00018439/ (ბოლოს ნანახია 01.08.2024)
36 „დროება“, 1878, N165, გვ.1-2
37 Matias Pelkamans. “Religion, Nation and State in Georgia: Christian Expansion in Muslim Ajaria.” Journal of Muslim Minority Affairs, Vol. 22, No. 2, (2002), p. 256.

ზრებიდან ერთიც არ მოგვშორდებოდა, რომ ზოგიერთი ბეგები და აღები არ აბარგულისყვნენ დ არ გადასულიყვნენ სათათრეთში.[38]

წერილის ავტორი აქვე დასძენდა, რომ თუკი რუსეთის იმპერიაში ბეგებსა და აღებს გარკვეული პრივილეგიები შეუნარჩუნდებოდათ, ისინი გადასახლებაზე აღარ იფიქრებდნენ, რაც, თავის მხრივ, ხალხის დარჩენასაც შეუწყობდა ხელს. „თუ თავადაზნაურობას შემოვუერთებთ იქაურ ბეგებს და აღებს, ხალხიც დაგვიახლოვდებაო, ხმა თუ ექნებათ კრებებში“.[39]

წასვლის გადაწყვეტილების უმთავრესი მიზეზი ეკონომიკური გაჭირვება იყო და ეს სხვა წერილებიდანაც ჩანს. მიუხედავად იმისა, რომ აჭარის მოსახლეობას როგორც სახელმწიფო, ასევე ხალხის შეგროვებული ფინანსური დახმარება მიეწოდებოდა, როგორც ჩანს, ეს არ იყო საკმარისი ახლად შემოერთებულ რეგიონში მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად. 1879 წელს ახმედ-აღა კაიკაციშვილი სწერდა „დროებას“, რომ 6 სოფელი გადასახლებისთვის იყო მომზადებული-ერთი მხრივ, ყაჩაღობის, ხოლო მეორე მხრივ, მოსავლის არარსებობის გამო. ყაჩაღობის პრობლემის მოგვარება „რუსი ნაჩალნიკის“ დახმარებით მოხერხდა, რამაც, როგორც ჩანს, ეს სოფლები რუსეთის იმპერიის ხელმძღვანელობის ძალაში დაარწმუნა და ამან უსაფრთხოების გარანტიები შექმნა. „ყველამ სილაღი(თოფები) დააწყო და თოხები ეიღეს, და ახლა მუშაობენ სიმინდზე“, - წერდა კაიკაციშვილი.[40] ის ამავე წერილში ითხოვდა, რომ 300 ქობულეთელი მაინც მიეღოთ სამსახურში, რომ ხალხს დარჩენა შესძლებოდა, რადგან „სამუშაო სოფლათ“ არაფერი იყო.[41]

38 „დროება“, 1885 N23, გვ. 1.
39 „დროება“, 1885 N23, იქვე
40 „დროება“, 1879, N125, გვ. 2.
41 „დროება“, 1879, N125, იქვე

ამის პარალელურად, ჩანს, რომ წასვლის მსურველი მოსახლეობისთვის ოსმალეთის იმპერიის მხრიდან ფინანსური დახმარებაც ხელმისაწვდომი იყო. გამოქვეყნებულ საარქივო მასალებში არის დოკუმენტები, რომლებიც აჭარიდან წასულ მუჰაჯირებს და ოსმალეთის იმპერიის მხრიდან მათი დასახლების დახმარებას ეხება.[42] თუმცა პოლ მენინგი მუჰაჯირობას სხვა საკითხთან აკავშირებს. ის წერს, რომ ამ შეხვედრამ გაუცხოება გამოიწვია ინტელექტუალებსა და ხალხში, რომ მათ ვერ შეძლეს ოსმალოს საქართველოს მოსახლეობის დარწმუნება იმაში, რომ ისინი „კვაზისეკულარულ ქართველ ერს“ ეკუთვნოდნენ და ვერც ქართველი ერის მითოსურ ნაციონალურ ნარატივებში შეძლეს მათი ინტეგრირება.[43]

ღირებულ მასალას გვაწვდის იმ პერიოდის „დროების“ კორესპონდენტი სოლომონ ასლანიშვილი–ბავრელი[44], რომელმაც გამოუშვა წერილების ციკლი „წერილები ოსმალოს საქართველოზე“ და კონკრეტულად აჭარის მხარეს ხუთი სტატია მიუძღვნა, სადაც, ერთი მხრივ, საუბრობდა იმ პრობლემებისა და გამოწვევების შესახებ, რომლებიც რეგიონში იდგა და, მეორე მხრივ - გამოსავალსა და იმ გზებზე, რომელთა დახმარებითაც შესაძლებელი იყო ახლად შემოერთებული მოსახლეობისათვის მდგომარეობის გამარტივება და გაუმჯობე-

42 გემლიკის კაზას სოფელ ჰამიდიეში დასახლებული ქართველი მუჰაჯირებისთვის წყლის გაყვანის, მეჩეთის და ჩეშმეს აშენების, სულთნის მიერ ხარჯების ანაზღაურების შესახებ; ფადიშაჰის მიერ შილეში დასახლებული ბათუმელი მუჰაჯირებისთვის დახმარების გაწევის შესახებ (საქართველო და ქართველები ოსმალურ საარქივო დოკუმენტებში)

43 Paul Manning, Strangers in a Strange Land: Occidentalist Publics and Orientalist Geographies in Nineteenth-Century Georgian Imaginaries (Academic Studies Press, 2012), გვ. 11, 23. აჭარლების ქართველებად აღქმის პრობლემა დღეს, შეიძლება ითქვას, მეტწილად რელიგიურ იდენტობას უკავშირდება, რაც, თავის მხრივ, ქართული იდენტობის ეთნორელიგიურმა გააზრებამ გამოიწვია მე-20 საუკუნის მიწურულს, თუმცა ეს საკითხი წინამდებარე სტატიის ფარგლებს სცდება და სიღრმისეულ კვლევას საჭიროებს.

44 1877-1878 წელს „ივერიისა“და „დროების“ კორესპონდენტი აქტიურად წერდა ,,ოსმალოს საქართველოს” შემოერთების საკითხზე და მოგზაურობდა ახლად შემოერთებულ მხარეში.

სება. ბავრელის სტატიების ანალიზის შედეგად გამოიკვეთა რამდენიმე გამოწვევა, რის გამოც ახლად შემოერთებული მხარიდან მოსახლეობა ოსმალეთის იმპერიაში მიდიოდა - რუსეთის იმპერიის მიერ დანიშნული მაღალი გადასახადები, არაკეთილსინდისიერი სამოქალაქო პირები, რომლებიც თავიანთ მოვალეობას ვერ ასრულებდნენ საჭიროებისამებრ (რასაც, თავის მხრივ, ემატებოდა ენობრივი ბარიერი), საზღვრის ჩაკეტვა ოსმალეთის იმპერიასა და ცარისტული რუსეთის საქართველოს შორის.

ახლად შემოერთებული აჭარის შესახებ სერგეი მესხმა ათეულობით კორესპონდენცია გამოაქვეყნა და მას, რა თქმა უნდა, არ გამორჩენია მიგრაციის საკითხი. იგი 1878 წლის სექტემბერს გამოქვეყნებულ სტატიაში საუბრობდა აჭარიდან მოსახლეობის ოსმალეთში გადასვლის შესახებ და მიგრაციის მიზეზად არა იმპერიაში შემოერთების შემდეგ მიმდინარე სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემებს, არამედ მათ რელიგიური მრწამსს მიიჩნევდა, თითქოსდა ისინი ამ მძიმე გადაწყვეტილებას მხოლოდ და მხოლოდ იმიტომ იღებდნენ, რომ ერიდებოდნენ მართლმადიდებლურ ქრისტიანულ სახელმწიფოსთან ერთად თანაცხოვრებას, რაც, ვფიქრობთ, ამ პრობლემის ცალსახა და იმპერიულ ჭრილში დანახვაზე მიანიშნებს. ასევე, ეს საკითხი არ იკვეთება თავად აჭარლების მიერ გამოქვეყნებულ წერილებში: „ისეთ ნაირად გაფანატიკებულან მაჰმადის სარწმუნოებაში, რომ ეთაკილებათ, ერიდებიან მართლმადიდებლურ სახელმწიფოს ქვეშ ყოფნას“[45]. ამავე სტატიაში იგი ხაზს უსვამდა მიმდინარე პროცესებში თავად სახელმწიფოს როლზე. სერგეი მესხის მოსაზრებით, აჭარლების გადასახლება იმპერიისათვისაც არ იყო სასარგებლო: ერთი მხრივ, მიგრირებული მოსახლეობის სახით იმპერიას დააკლდებოდა ეკონომიკურად აქტიური მოქალაქე, რომელიც სახელმწიფოსათვის მუშახელს წარმოადგენდა და, მეორე მხრივ, მიტოვებული ადგილების სხვა მოსახლეობით ჩა-

45 „დროება“, 1878, N185, გვ.1.

ნაცვლება გაუმართლებელი და წარუმატებელი იქნებოდა. ამის შესახებ სერგეი მესხი აფხაზეთის შავი ზღვის სანაპიროზე მოსახლეობის ჩასახლების მაგალითზე ჰყვება.[46]

როგორც აღვნიშნეთ, გაზეთებისთვის აჭარიდან მოწერილ წერილებში უფრო ეკონომიკური პრობლემები იკვეთება. საუბარი რელიგიურ განსხვავებაზე, როგორც დაბრკოლებაზე, თითქმის არ გვხვდება.

> სამი წელიწადი არის, რაც უბედურებაში ჩავარდით. ერთ ხანს ვფიქრობდით, რომ ოსმალოს ხელში დავრჩებოდითო და ჩვენს ზარალს ფადიშა შეგვისრულებს;... არ გვაქ სახლი, არც გვყავს ხარი, ზროხა, ცხენი და არც გვაქ რანფეხი (ტანსაცმელი), და საჭმელიც გვაკლია. ამას გარდა, ძიავ, ძველი გარდასახლებული ქობულეთელები რომ არიან, თავისათვის ვერ უშოვიათ ადგილი და გამოდიან ჩვენში და გვეუბნებიან, რომ წამოდით, ნუ დადგებით აქავო... იმას კიდევ არ დოუჯერებთ, მაგრამ მოლიებმაც შეგვაწუხეს, წამოდითო, გველაპარაკებიან, აქ თუ მოკვტით, წესი არ გერგებათო.[47]

მუჰაჯირობის შესაჩერებლად რუსეთის იმპერიის გონივრული პოლიტიკის გარდა ქართველი ინტელექტუალებისათვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი იყო თავად ქართული საზოგადოების როლი ახლად შემოერთებულ მოსახლეობასთან დაახლოებასა და ახალ რეალობასთან შეგუებაში:

> „ყველა ქართველების, ყველა იქ მყოფი კეთილსინდისიანის კაცისათვის საღმრთო მოვალეობას უნდა შეადგენდეს, ეცადნენ, რომ რჩევით, ჩაგონებით და სხვა ყველა შესაფერი საშუალებით დაუშალონ იქაურ ქართველებს ოსმალეთში გადასახლება.“[48]

46 „დროება“, იქვე.
47 „დროება“, 1880წ, N89, გვ. 3.
48 „დროება“, 1875, N185, გვ. 1.

სოლომონ ბავრელის მოსაზრებით, აჭარელი მოსახლეობის ყურადღების მისაქცევად, ერთი მხრივ, მნიშვნელოვანი იყო მათდამი სიყვარულისა და პატივისცემის გამოხატვა და, მეორე მხრივ, პრაქტიკული ნაბიჯების გადადგმა, რაც, თავის მხრივ, გულისხმობდა მათთვის გადასახადების შემცირებასა და ისეთი „მოხელეების“ დანიშვნას, რომლებსაც ეცოდინებოდათ, როგორც თურქული (თურქულ ენას მოიხსენიებს, როგორც თათრულს), ასევე ქართული ენა, რაც მოსახლეობას საქმის წარმოებას გაუადვილებდა.[49]

ქობულეთელ მამაკაცთა ჯგუფი. ციხისძირი, 1877-78 წლები;
1877-1878. Tsikhisdziri. The group of Kobuletian Men

განათლების საკითხი

ზემოხსენებულ საკითხებთან ერთად კორესპონდენციებში აქტიურად წერდნენ ოსმალოს საქართველოში ქართულად წერა-კითხვის გავრცელებისა და სკოლების გახსნის შესახებ. ამ მიმართულებით შეიძლება ორი მნიშვნელოვანი საკითხი გამოვყოთ. აჭარელი მუსლიმებისათვის სრულიად უცნობი იყო ქრისტიანული ცარისტული რუსეთი და მისი მხრიდან წამოსული განათლება შეიძლება საეჭვო და არასანდო ყოფილიყო, რაც,

49 „დროება“, 1878, N148, გვ.1-2

იაკობ გოგებაშვილის აზრით, ხელს შეუშლიდა ცოდნისა და „მეცნიერების“ გავრცელებას ამ მხარეში ამას ემატებოდა რუსული ენის ბარიერი. „შინაურ მიმოხილვაში“ იაკობ გოგებაშვილი ორ მნიშვნელოვან საკითხს შეეხო: მისი მოსაზრებით, საჭირო იყო, ახლად შემოერთებული მოსახლეობისთვის იმის ჩვენება, რომ განათლებითა და სკოლების გახსნით რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში მყოფი საქართველო არ ცდილობდა მათი რჯულისა და მსოფლმხედველობის შეცვლას.

> „ღმერთმა გვიხსნას ჩვენც და ისინიც იმისთანა შკოლებისაგან, რომელთაც განათლებისა და სწავლის მოფენის გარდა, სხვა რასმეს დაუნიშვნენ მისსახწევათ და ამ აკვანს ადამიანის გონების და ზნეობის აღზრდისას წაბილწავენ სხვადასხვა ბიწიერ მოსაზრებითა.“[50]

იაკობ გოგებაშვილი ასევე საუბრობდა სახელმწიფოს როლზე და მიუთითებდა, რომ აუცილებელი იყო საზოგადოებისათვის თანადგომა და ხელშეწყობა სკოლების გახსნისა და დაარსების დროს, რაც, თავის მხრივ, უფრო მეტად წაახალისებდა და მეტ მოტივაციას მისცემდა საზოგადოებას. მაგალითად, ბათუმში პირველი სახალხო სკოლის დაარსების შესახებ ჯერ კიდევ 1880 წლის დროების კორესპონდენციაში ვკითხულობთ, რომ გენერალ კამაროვისა და მისი მეუღლის თაოსნობით ადგილობრივმა მოსახლეობამ შეაგროვა 500 მანეთი, რომლის დახმარებითაც შემდგომში უნდა აშენებულიყო ქართული სკოლა. სკოლის სამომავლო კომიტეტს უნდა შეექმნა დადგენილება - ყოველ წელიწადს, ყოველ მოქალაქეს უნდა შეეწირა თითო მანეთი საგანმანათლებლო სივრცისათვის. აქვე სტატიის ავტორი წუხილით შენიშნავდა ქართულენოვანი სკოლის არარსებობის შესახებ.[51]

---

50 „ივერია“, 1879, N1, გვ.140-141.
51 „დროება“, 1880, N84, გვ. 2.

ბათუმის პირველი ქართული სკოლა 1881 წელს გაიხსნა. კორესპონდენციის მიხედვით, ამ სკოლაში 12 „მაჰმადიანი“ და 16 ქართველი მოსწავლე სწავლობდა.[52] აღსანიშნავია, რომ სკოლაში სწავლის მოსურნე უფრო მეტი ადგილობრივი იყო, მაგრამ შენობა ვერ დაიტევდა მეტ ახალგაზრდას, ამიტომაც ისინი ელოდებოდნენ „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი (ქშწკგ) საზოგადოების მიერ ახალი შენობის აშენებას. ქობულეთში უმაღლესი პირველდაწყებითი სასწავლებელი მხოლოდ 1917 წელს გაიხსნა.[53] უნდა ითქვას, რომ ამავდროულად არსებობდა კერძო სკოლაც, რომლის ყოველთვიური გადასახადი ხუთ მანეთს შეადგენდა, რაც მოსახლეობისათვის ძალიან ძვირი აღმოჩნდა და მეპატრონე, ვინმე მიხაილოვი, იძულებული გახდა, სასწავლებელი დაეხურა.[54] ბათუმელმა ქალებმა, რომლებიც თვლიდნენ, რომ განათლება ქართველი ერის განვითარებისა და საკუთარი თავის ძიებისათვის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან გზას წარმოადგენდა, გახსნეს ე.წ სასცენო წრე, საიდანაც შემოსულ თანხებს „ქშწკგ“ საზოგადოებას ურიცხავდნენ.[55]

სკოლების გახსნისათვის აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა მასწავლებელთა მზადყოფნა. იმისათვის, რომ ქართული წერა-კითხვა ესწავლებინათ, მასწავლებლებს ენა საკმარისად კარგად უნდა სცოდნოდათ, რაც, თავის მხრივ, იმ ადამიანთა რიცხვის გაზრდას გულისხმობდა, ვინც ქართულად მიიღებდა განათლებას. მასწავლებელთა გადამზადების პროცესში განსაკუთრებულად დიდი როლი უნდა დაჰკისრებოდათ თბილისისა და გორის ინსტიტუტებთან ერთად ქუთაისისა და თბილისის სასულიერო სემინარიებს.[56]

52 „დროება“, 1881, N109, გვ. 3.
53 https://society.iliauni.edu.ge/institutions; (ბოლოს ნანახია 26.07.2024)
54 „დროება“, 1881, N109, იქვე.
55 „დროება“, 1883, N3, გვ. 3.
56 „დროება“, 1878, N147, გვ. 1.

ძალზე მნიშვნელოვანი იყო ახალი წიგნების გამოცემა ქართულ ენაზე და ამ წიგნების ოსმალოს საქართველოში გავრცელება. რაც ყველაზე მთავარია, ეს წიგნები აჭარელ მოსახლეობას სრულიად უსასყიდლოდ უნდა მიეღო. ეს სურვილი ორმხრივი იყო - ერთი მხრივ, ქართველი ინტელექტუალები აგროვებდნენ წიგნებს, მეორე მხრივ, აჭარიდან აქტიურად იწერებოდნენ ქართულ წიგნების საჭიროებაზე. მაგალითად, 1892 წელს მიქელაძემ „ივერიაში“ გამოაქვეყნა სამადლობელი წერილი ზ. ჭიჭინაძისადმი, სადაც აღნიშნავდა, რომ სამი ათასამდე ქართული წიგნი მიიღო აჭარაში დასარიგებლად.[57] ამავე წერილში წერდა ის „ხოჯა ახმედ-ეფენდი-მეხმედ-ოღლის „თათრული სკოლის“ შესახებ, სადაც თავად მიუტანია წიგნები, ხოჯას ნებართვით ბავშვებისთვის დაურიგებია და მისი გადაწყვეტილებით (რომელმაც ასევე იცოდა ქართული), ქართული ენის სწავლება დაწყებულა.[58]

„ჩვენ ჩვენს ძმებ ქართველებთან ერთადერთი სკოლა და წიგნებიღა თუ შეგვაერთებს“.[59]ეს პროცესები, XIX საუკუნის ქართველ ინტელექტუალთა გადმოსახედიდან, ერთი მხრივ, ხელს შეუწყობდა ოსმალოს საქართველოში წერა-კითხვის გავრცელებას და, მეორე მხრივ, უფრო მეტად დააახლოებდა საუკუნეების წინ დაშორებულ საზოგადოებას და მათში არსებულ გაუცხოებას გააფერმკრთალებდა.[60]

შეჯამება

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული პერიოდიკის ანალიზზე დაყრდნობით, აჭარის შემოერთების საკითხთან დაკავშირებით შემდეგი დასკვნების გამოტანა შეიძლება: ,,ოსმალოს საქართველოს” დაბრუნება ქართველების, როგორც თანამე-

57 „ივერია“, 1892, N196, გვ. 3.
58 „ივერია“, 1892, N196, იქვე
59 „ივერია“, 1892, N196, იქვე
60 „დროება“, 1878, N52, გვ. 1.

დროვე ერის ფორმირების პროცესზე მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია; ერის ფორმირების პარალელურად ცარისტული რუსეთის ქოლგის ქვეშ მყოფი ქართული საზოგადოება იდენტობას აყალიბებდა „სხვასთან“ მიმართებით და ამ განაწილებაში აჭარლები, მიუხედავად რელიგიური განსხვავებულობისა და განსხვავებული იმპერიული გამოცდილებებისა, „ჩვენს“ ჯგუფში მოიაზრებოდნენ. „დროებასა“ და „ივერიაში“ გამოქვეყნებული წერილები, რომლებიც აჭარის შემოერთებას ეხებოდა, ნათლად გამოხატავს „ორი განშორებული ძმის სამუდამოდ შეერთების“ ნარატივს. ამ სიტყვებით საუბრობდნენ როგორც რუსეთის იმპერიის ქვეშ მყოფი ქართველები, ასევე, პუბლიცისტები ახლად შემოერთებული აჭარიდან. ამავე წერილებში ორივე მხარეს ერთიანობის ხაზგასასმელად იკვეთება ქართული ენისა და საერთო ისტორიული გამოცდილების მნიშვნელობა. ერთმანეთთან დასაახლოებელ ერთ-ერთ მნიშვნელოვან გზას წარმოადგენდა ქართულ ენაზე განათლების მიღების შესაძლებლობა და ქართული სკოლების დაარსება. სკოლების გახსნისა და აჭარაში ქართული წიგნების მიწოდების საკითხზე აქტიურად მუშაობდნენ როგორც ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება, ასევე თავად აჭარლები.

მართალია, შემოერთება პუბლიკაციებში საზეიმო განწყობით აღინიშნებოდა, თუმცა გაერთიანება მარტივი და სწორხაზოვანი პროცესი არ ყოფილა. რუსეთის იმპერიის მიდგომები ამ ტერიტორიასთან დაკავშირებით (რაც მეტწილად მუსლიმი მოსახლეობის გადასახლება/ჩანაცვლებას ახალისებდა) არა თუ არ შეესაბამებოდა რუსეთის იმპერიაში მცხოვრები ქართველი ინტელექტუალების მოლოდინებს, არამედ ასევე წინააღმდეგობაში მოდიოდა აჭარელი მოსახლეობის იმედებთანაც. პუბლიკაციებში შესაძლოა დავინახოთ, რომ აჭარლების ნაწილისათვის დანარჩენ საქართველოსთან შემოერთება მომავლის უკეთეს პერსპექტივებთან ასოცირდებოდა, მათთვის დანარჩენ საქართველოსთან გაერთიანება „უცხოსთან“ შეხვედრად არ აღიქმებოდა. სწორედ ამ სენტიმენტს უსვა-

მდნენ ხაზს იმდროინდელ პუბლიკაციებში, ორივე იმპერიის ქვეშ მცხოვრები ქართველები. თუმცა ამ აზრს ყველა აჭარელი არ იზიარებდა. რუსეთ-ოსმალეთის ომის დასრულების შემდეგ ათასობით აჭარლის ოსმალეთის იმპერიაში გადასახლება სწორედ ამაზე მიუთითებს. პუბლიკაციების მიხედვით, გადასახლებას რამდენიმე ძირითადი მიზეზი ჰქონდა: ის ფაქტი, რომ ბეგები, აღები[61] და სასულიერო ლიდერები თავად მიდიოდნენ ოსმალეთში და მოსახლეობასაც ახალისებდნენ ამ ნაბიჯისაკენ, ოსმალეთის იმპერია მუჰაჯირებისთვის გარკვეულ მატერიალურ დახმარებასაც გამოყოფდა. გარდა ამისა, სოციალური და ეკონომიკური გამოწვევები უბიძგებდა ადგილობრივ მოსახლეობას გადასახლებისკენ. ამ საკითხებზე საუბრისას, აუცილებლად მიგვაჩნია, გამოვყოთ ცარისტული რუსეთის როლი, რომელმაც ახლად შემოერთებულ „ოსმალოს საქართველოს“ საზღვრები ჩაუკეტა, გადასახადები გაუზარდა და სამი წელიწადი განუსაზღვრა გადასახლების მსურველებს (თუმცა მუჰაჯირობის პროცესი მეტ ხანს გაგრძელდა). დარჩენის მომხრე აჭარლებთან ერთად ამაზე წუხილს გამოთქვამდნენ ქართველი ინტელექტუალებიც.

აჭარის საერთო ეროვნულ ნარატივში ინტეგრაციაზე რიგმა ისტორიულმა და პოლიტიკურმა პროცესებმა იქონია გავლენა. XIX საუკუნისგან განსხვავებით, როდესაც საერთო ენასა და ისტორიაზე მახვილდებოდა ყურადღება ერთიანობის ხაზგასასმელად, XX საუკუნის მიწურულს ეროვნული იდენტობა ეთნორელიგიური პრინციპებით განისაზღვრებოდა. ამ პროცესმა ადგილი აღარ დატოვა ეროვნულ იდენტობაში რელიგიური და ეთნიკური მრავალფეროვნებისათვის, რამაც თავისთავად, უარყოფითი როლი ითამაშა მუსლიმი ქართველების ეროვნულ ნარატივში სრულყოფილ ინტეგრაციაზე. დასმული საკითხი უფრო სიღრმისეულ და კომპლექსურ კვლევებს საჭიროებს.

61 ბეგი - თურქეთსა და აღმოსავლეთის ზოგ ქვეყანაში: 1) მემამულე, ფეოდალი; 2) ბატონი (http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=3&t=6377) აღა - ბატონი (http://www.nplg.gov.ge/saskolo/index.php?a=term&d=44&t=3813)

გამოყენებული ლიტერატურა

Austen, Ralph A. “Jürgen Osterhammel. The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century. Princeton: Princeton University Press, 2014. ISBN: 9780691147451. (2015): 167–69. https://doi.org/10.1017/S0165115315000224

Barkey, Karen. “4. Aspects of Legal Pluralism in the Ottoman Empire.” In Legal pluralism and empires, 1500-1850, pp. 81-108. New York University Press, 2013. New York University Press

Crews, Robert. “Empire and the confessional state: Islam and religious politics in nineteenth-century Russia.” In The Rise and Fall of Modern Empires, Volume I, pp. 459-492. Routledge, 2017

Manning, Paul. Strangers in a Strange Land: Occidentalist Publics and Orientalist Geographies in Nineteenth-Century Georgian Imaginaries. Academic Studies Press, 2012

Miroslav Hroch. Social preconditions of national revival in Europe: a comparative analysis of the social composition of patriotic groups among the smaller European nations. (Columbia University Press, 2000)

YILDIZTAŞ, Mümin. Osmanli arsiv kayitlarinda Gurcistan ve Gurculer, T.C, Kültür Sanat Basım Evi

Istanbul, 2012

Pelkamans, Matias. Religion, Nation and State in Georgia: Christian Expansion in Muslim Ajaria. (Journal of Muslim Minority Affairs, Vol. 22, No. 2, 2002

Renan, Ernest. “What is a Nation?”, text of a conference delivered at the Sorbonne on March 11th, 1882, in Ernest Renan, Qu’est-ce qu’une nation?, Paris, Presses-Pocket, 1992. (translated by Ethan Rundell)

Sanikidze, G., & Walker, E. W. Islam and Islamic Practices in Georgia. UC Berkeley: Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies. (2004)

Smith, Anthony D. “The Origins of Nation” Eley, Geoff, and Ronald Grigor Suny. Becoming National :A Reader. New York: Oxford University Press. 1996.

Suny, Ronald Grigor. The making of the Georgian nation. Indiana University Press, 1994.

Zviadadze, Sophie. “The Unbearable Lightness of Being Muslim and

Georgian: Religious Transformation and Questions of Identity among Adjara's Muslim Georgians." Region: Regional Studies of Russia, Eastern Europe, and Central Asia 7, no. 1 (2018)

ბარამიძე, რუსლან. ისტორიული პროცესების გავლენა რელიგიურ თემზე (მუსლიმები აჭარაში), სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, https://socialjustice.org.ge/ka/products/istoriuli-protsesebis-gavlena-religiur-temze-muslimebi-acharashi (last acessed, July 16, 2024,)2019

თურმანიძე, ოთარ. საადგილმამულო ურთიერთობანი და აგრარული მოძრაობა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში (1878-1928წწ), შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ბათუმი, 2009

პავლიაშვილი, ქეთევან. „საეკლესიო გლობალიზაციის ისტორია კავკასიაში", გამომცემლობა „თბილისი", 2008.

რაისნერი, ოლივერ. ქართველი ერის სკოლა - საქართველოს ეროვნული მოძრაობის სოციალურ-ისტორიული გამოკვლევა „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების" მაგალითზე. ილიას უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2023

ყაზბეგი, გიორგი, „სამი თვე თურქეთის საქართველოში", გამომცემლობა აჭარა, ბათუმი, 1995

კაკიტელაშვილი ქეთევან, მაცაბერიძე დავით, ჩიქოვანი ნინო, ჩხაიძე ირაკლი, წერეთელი იოანე, იდენტობის ნარატივები საქართველოში: მრავალეთნიკური ქართველი ერის სათავეებთან (1860-1918), თბილისი, 2014

ჯონსი, სტივენ. სოციალიზმი ქართულ ფერებში. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2018

ჟურნალ-გაზეთები

„დროება“, 1877, N214
„დროება“, 1878, N52
„დროება“, 1878 N156
„დროება“, 1881, N109
„დროება“, 1883, N3
„დროება“, 1873, N2
„დროება“, 1875, N76
„დროება“, 1878, N146
„დროება“, 1878, N147
„დროება“, 1878, N185
„დროება“, 1878, N52
„დროება“, 1873, N2
„დროება“, 1873, N9
„დროება“, 1875, N106
„დროება“, 1875, N145
„დროება“, 1875, N185
„დროება“, 1875, N80
„დროება“, 1875, N81
„დროება“, 1877, N134
„დროება“, 1878, N147
„დროება“, 1878, N148
„დროება“, 1878, N165
„დროება“, 1878, N185
„დროება“, 1878, N268
„დროება“, 1878, N50
„დროება“, 1878, N52
„დროება“, 1879, N125
„დროება“, 1879, N191
„დროება“, 1879, N208
„დროება“, 1879 N143
„დროება“, 1880, N84
„დროება“, 1880, N89
„დროება“, 1881, N109
„დროება“, 1883, N226
„დროება“, 1883, N3
„დროება“, 1884, N36, N2
„დროება“, 1885, N23
„დროება“, 1878, N147
„ივერია“, 1892, N196
„ივერია“, 1877, N1
„ივერია“, 1877, N1, N5, N9, N13
„ივერია“, 1878, N34
„ივერია“, 1879, N1
„ივერია“, 1887, N6
„ივერია“, 1888, N13
„ივერია“, 1892, N196
„ივერია“, 1892, N10
„ივერია“, 1895, N236

ისლამის რეპრეზენტაცია აჭარაში: სირცხვილისა და ლირსების 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 დილემების წინაშე და არ ყოფილა ისეთი სანერვიულო, როგორც საველე კვლევისას, როდესაც აჭარლები არა ჩემი, როგორც სხვა რეგიონიდან ჩასული ქართველის მასპინძლები, არამედ, ქრისტიანი მკვლევრის მუსლიმი ინფორმანტები იყვნენ. აჭარა და ბათუმი ჩემს ცნობიერებაში ყველაზე ღია, ყველაზე თავისუფალ და მრავალფეროვან სივრცესთან ასოცირდებოდა, სადაც ზაფხულობით თავს იყრიან როგორც საქართველოს ყველა კუთხიდან ჩასული ქართველები, ისე უცხოელი ტურისტები და სადაც ეთნიკური, ენობრივი და კულტურული მრავალფეროვნების სურნელი მეტად საგრძნობია. სწორედ მრავალფეროვნების განცდა იყო იმ თავისუფლების წყარო და სიმბოლო, რომელსაც ყოველი ჩვენგანი ბავშვობაში თუ ზრდასრულობაში აჭარაში ჩასვლისას განიცდიდა. ზუსტად ამ თავისუფლების განცდამონატრებული ჩავედი ბათუმში, საიდანაც ჩემი საველე მოგზაურობა უნდა დაწყებულიყო და ვფიქრობდი, რომ ეთნოგრაფიულ ველზე გატარებული ერთი კვირა კვლავ სილაღის განცდას დამიბრუნებდა, მანამ, სანამ ეს სილაღე მოულოდნელად ეთიკური დილემების გამო შფოთვამ არ შეცვალა.

აჭარაში ჩემი მოგზაურობა ჩემი პირადი ახირებით, საკუთარი თვალით 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 აზრით, რელიგიური განსხვავება ქრისტიან და მუსლიმ ქართველებს მეგობრულ თანაცხოვრებაში ხელს არასდროს უშლიდა და ყველა საწინააღმდეგო აზრი გაზვიადებულია. ხშირად მათ გულწრფელობაში ეჭვიც შემპარვია, რადგან ჩემი თვალით 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 კიდეც, თუმცა, იმასაც ვფიქრობდი, რომ ეს განსხვავებული ხმები, იქნებ კოლექტიურ მეხსიერებაში დალექილი 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, ამავდროულად 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 უცხოსთან“ 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 გაჩენა[2]. 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 anasysis of the concepts of pollution and the taboo (London and New York: Routledge, 1991).

2 James Cliffod, 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), 23

ოქსიდენტის (the Occident) პერსპექტივიდან.[3] დროთა განმავლობაში ანთროპოლოგიაში ,,სხვისი", როგორც სოციალური უცხოს საზღვრები გეოგრაფიულადაც და კონცეპტუალურადაც გაფართოვდა, საშიში ,,სხვის" შექმნის (constructing dangeous other) ტენდენცია როგორც კულტურებს შორის, ისე კულტურის შიგნითაც განვითარდა და ამ თვალსაზრისით ანთროპოლოგიური კვლევა-ძიებაც უფრო მრავალშრიანი 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, Hitory of violence, Trans. By Loris Stein (New York: Macmillan, 2016).

რთველოში 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 გვიწევდა 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 (არაკომერციულ) იურიდიულ პირებს დამაუწყებლებს, ბეჭდურ 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 მოვასწარით/მოვახერხეთ „უცხოობის“ დაძლევა და ერთმანეთისადმი მეტი ნდობის მოპოვება; ვფიქრობ, ისეთ პირობებში, როდესაც წინ ისტორიული ბარიერები გეღობება, 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 უცხოსავით 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, pedagigy, 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 „უცხოდ“ 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 უცხოს 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 ნანახი 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 Thoisand plateaus: capitalism and schizophrenia (London: Continuum, 2004).

9 ციტირებულია: Adam J. Frank and Elizabeth Wilson, A Silvan Tomkins Handkoob foundations of Affect Theory, Ed 1 (MN: University of Minessota Pres, 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 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 საზრდოობს[12] 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 მეხსიერებასთან, 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 საველე 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 „უცხოსთან" შეხების შიშები არა რადიკალური უცხოობის და ბინარულ საზღვრებზე ყოფნის, არამედ „ჩემივე სხვასთან" შეხების, ერთდროულად ნაცნობობის და უცხოობის ურთიერთჭიდილი 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 უცხოსთან 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 დალექილი ის სირთულები, რომლის გამოც ჩემი ინფორმანტები არც ბოლომდე უცხოდ მაგრძნობინებდნენ თავს და არც ბო-

ლომდე შინაურად; რა იყო ის, რაც, ერთი მხრივ, ჯგუფისთვის მიღებულს მხდიდა, ხოლო მეორე მხრივ, მათთან ურთიერთობის მკვეთრ მიჯნას მიწესებდა. ისტორიული კონტექსტის გათვალისწინებით რესპონდენტების დისკურსულ ხმებსა თუ სხეულებრივ ემოციებზე დაკვირვება და მათი აღწერა წარმოადგენს 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/oxfordhb/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. ჰალბვაქსის 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 გადაწერის, 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 cutural history Itha ca (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 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-sazghvrebi, 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 დიქოტომიას - 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 გულღიად 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 ორ იმპერიასა (ოსმალეთსა და რუსეთს) და რელიგიას, ქრისტია-

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 პოსტსაბჭოთა 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 ჩაწერის 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 of Georgia’’ (PhD diss., University of Copenhagen, Faculty of Social Science, 2015), ISBN 978-87-7611-926-3.

ზედმეტად გამარტივებულად 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 დაჟინებულმა ხაზგასმამ მიმახვედრა, რომ ჩემს რესპონდენტს ქართველობის მტკიცება სწორედ იმიტომ სჭირდებოდა, რომ საზოგადოებრივ აღქმაში მუსლიმური იდენტობა ხშირად „ცუდ მოქალაქეობასთან“ ან „ნაკლულ პატრიოტიზმთან“ ასოცირდებოდა. ამიტომ მისთვის საკუთარი ღირსეული ქართველობის დამტკიცების გზა ისლამისა და ქართველობის თავსებადობის ხშირი დემონსტრირება იყო. ისლამის გამალებული 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 მამულიშვილობა. 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 მიამბო, რომ მისი ბავშვობის პერიოდში (საბჭოთა კავშირის ბოლო წლები), როდესაც აჭარელი ცოლად სხვა კუთხის წარმომადგენელს მოიყვანდა, ამბობდნენ ხოლმე, რომ ქართველი მოიყვანაო. ეს ადამიანი ამგვარ საზოგადოებრივ აღქმებს „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 გავლენასო. 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 მიამბო, თუ როგორ მოიხსენიებდნენ აჭარაში სხვა კუთხის რძალს ქართველად (რაც აჭარლის არაქართველობას გამოკვეთდა), გულისტკივილით მიამბო კიდევ ერთი ამბავი: როდესაც მან მუსლიმ ახლობელს ჰკითხა, თუ ვინ იყო, მისი აზრით, ყველაზე დიდი ეროვნული ფიგურა და რეფორმატორი, მან უპასუხა, ათათურქი იყოო, 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 დალექილი 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 გამიჯვნით 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 „ოსმალო 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“ ზაქარია ჭიჭინაძის ჩანაწერების მიხედვით (თბილისი: არტანუჯი, 2004).

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

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

ლური წიაღიდან 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“ დაკავშირების[32] ყოველგვარ მცდელობას. ეს დისკურსი სწორედ იმის მაგალითია, თუ როგორ მიმდინარეობს ისტორიის გადაწერის, 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 ჰქონოდათო. როგორც შემდეგ გამოვარკვიე, 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 ჩავეძიე, 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 გადაემალათ.

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 დალექილი 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, Meomry Wars and Memory Crisis’’ In Mediating Meomry in the Museum: Trauma, Emphaty, Nostalgia, Edited by Silke Arnold-de Simine, Palgrave Maccmillan 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 გავქრისტიანდეთო“. ისლამის სხვადასხვა გზით მხარდამჭერი და დამცველი ხმების მოსმენის შემდეგ ეს ნარატივი ჩემთვის შემაშფოთებელი 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 სიწმინდეს და შენი რწმენის სიწმინდეს ჩვენი ძმობის სიწმინდე 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, „უცხოს“ 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 ამავდროულად ამბიციურად აღნიშნა: „თუკი საბჭოთა რეპრესიებმა განათლებული მუსლიმებისგან გაწმინდა 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, ამავდროულად, 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 ეწამნენ“.

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 ზვავივით აიკრიფა რთული გამოცდილებები და დღეს მისი ხმა ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო და დიქოტომიურია. 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: Gerogia'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 Mesiatsa 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 გამოუწვევია[43]. 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 Gergoan nation, 2nd edition (Bloomingstone 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 მოლებისა და თურქი აგიტატორების მოქმედებას მიაწერდა და, შესაბამისად, მუსლიმური შიშები რუსეთის იმპერიის მიმართ, ე.წ. „რჯულის შეცვლის შიში“ სამარცხვინო გამოცდილებად ჩაითვალა.[46] მუსლიმთათვის ახალი იმპერიის, რუსეთის ფარგლებში ცხოვრება არ აღმოჩნდა სასურველი იმ ფონზე, როცა ახალი იმპერიის ფარგლებში ცხოვრება ქართულ წიაღში დაბრუნების შესაძლებლობას იძლეოდა. ოსმალო აგიტატორთა მოწოდებებზე, 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: Cornel 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 (დაწესდა 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 გაწმენდილიყო 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 „არაცივილიზებულად“ 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 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 ჩაითვალა 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 იარლიყებს 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 of Georgia" (PhD diss., University of Copenhagen, Faculty of Social Science, 2015), ISBN 978-87-7611-926-3.

გაცივილიზებულებას. სწორედ სირცხვილისა და ღირსების ეს ურთიერთშეზრდილი აფექტები გამოსჭვიოდა აჭარელი მუსლიმების დამოკიდებულებებიდან, რომლებიც ბარიერებსაც აღგვიმართავდა და გვაახლოებდა კიდეც. 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 მზერა 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 გაიწმინდა მუსლიმი მოსახლეობისგან (გადასახლება, დახვრე-

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

საბჭოთა ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული მოწყობის წესმა დიდი 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-SovietBorderlands. Ed. By Grahem. 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 შორს 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 არააჭარელი 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 ანტიისლამური 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 შემდგარ 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 მტვრისაგან აღვსდექით, როგორც ფენიქსი“.

წარსულის ამ ვერსიების შემოტანით, რუსული იმპერიის პერიოდში ისლამთან დაკავშირებულ სირცხვილის განცდას კიდევ სხვა რუბრიკაც დაემატა. ყველაფერი ოსმალური დემონიზებულად შეირაცხა: ოსმალო - მტერთან, ისლამი - ძალადობის ინსტრუმენტთან, ხოლო მუსლიმი - არაღიარებულ 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 დაწინაურდნენ 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, ‘’Religios Crossings and conversins 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] პოსტსაბჭოთა ეროვნულ ფორმატში სრული ინტეგრაციისთვის საჭირო იყო არასასურველი წარსულის დავიწყება და ამის სანაცვლოდ 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 ჩაითვალა. 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

მდა[69]; მან ალუზია 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 „ლაქაა“, 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 მიამბო, 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 გადაიწერება და

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

73 Gilad Hirschberger, „Collective Truma and the Social constructio of meann“ in Frontiers in Psichology 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 თვითიდენტიფიკაციაზე, 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 ტრავმასთან. 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, ჰოლოკოსტისა 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 ეზოში 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 აღქმაში 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 გაწყვეტილი 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 ინიექციაა. ჯგუფის თვითშეგნება იზომება იმით, თუ როგორია მისი თვითაღქმა და, შესაბამისად, ტრავმის დასაძლევად ჯგუფები მიმართავენ მეხსიერების მოწესრიგებას, მის აგებას დღევანდელი საჭიროებების შესაბამისად. [78]

ზემოთ 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 ნებსითი 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 სწორხაზოვანი პროცესი და ის ზოგჯერ ურთიერთსაწინააღმდეგო რიტორიკის ფონზე მიმდინარეობს. ქართულ ნაციონალურ ერთობაში ინტეგრაციის გზას ისლამი ორი მეთოდით: ერთ მხრივ, დავიწყებისა და ამნეზიის, მეორე მხრივ კი, ისლამის საჯარო სიცრცეში მეტად გამოჩენით და მისი ეროვნულ დისკურსში ჩართვით, ანუ მეხსიერების რეპრეზენტაციით ცდილობს. ამ განსხვავებულ გზებზე ისლამი მკვეთრად განსხვავებული პერსპექტივით მოჩანს: მოჩანს 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 იდენ-ტობის ნაციონალურ დისკურსში წარმოსახვას. ამ ორი გზით ააქტიურებს ისლამი თაობათა შორის ,,კოლექტიურ მეს" (trans-generational collecitove self)[80] და როგორც ელსფეთ ფრო-ბინი ამბობს, ამ გზით იცვლება ,,სირცხვილსა'' და ,,ღირსე-ბას'' შორის მოქცეული ქართველი მუსლიმის გონება; სწო-რედ სირცხვილითა და ისტორიული ჩაგვრით ნაკარნახევი ში-ში უბიძგებს მას, რომ უფრო ხილვადი იყოს, რომ მისი ხმაც ჟღერდეს იქ, სადაც მრავალფეროვანი საქართველოა.

ერთი მუსლიმი პრაქტიკოსი საუბრობდა, რომ თანდათან ქა-რთული საზოგადოება უფრო ტოლერანტული ხდება, ქართვე-ლებმა აღმოაჩინეს, რომ არსებობენ მუსლიმი ქართველები, მათთან მეგობრობენ, ერთად ცხოვრობენ, რაც ხელს უწყობს ისლამზე დამაკნინებელი შეხედულებების შეცვლასო. მისი აზ-რით, დღეს მუსლიმები უმეტესად არიან ახალგაზრდები, რა-დგან ახალ თაობებში ისლამი განმანათლებლობით ძლიერ-დება. არსდება საზაფხულო სკოლები, სადაც ბავშვებს ისლამს და არაბულს შეასწავლიან, მუსლიმთა სამმართველო მუშა-ობს საგანმანათლებლო პროექტებზე და გამოსცემს წიგნებს, ეს ყველაფერი კი ისლამის გაძლიერებას, ცნობიერად გან-ვითარებას და მისთვის სირცხვილის ლაქების ჩამორეცხვას ემსახურება. ერთი ჩემი რესპონდენტის აზრით, დღეს განა-თლებულ ისლამში საკმაოდ ძლიერია ხმა, რომ ისლამი ისტო-რიულად არა თავსმოხვეული რელიგია, არამედ აჭარლების წინაპართა არჩევანი იყო. ეს დისკურსი, რომელიც საბჭო-თა დისკურსის გადაწერას ცდილობს, ისლამს უფრო ამაყს და თავდაჯერებულს ხდის და შესაძლოა, ზოგჯერ გაზვიადე-ბულად ოპტიმისტურსაც.

კიდევ ერთი ფაქტორი, რომლის საშუალებითაც ისლამი „ღირ-სების მოპოვებას" ცდილობს, არის საზიარო ყოველდღიუ-რი სოციალურ-კულტურული პრაქტიკები. კვლევის შედეგად

80 Gilad Hirschberger, „Collective Truma and the Social constructio of meanng" in Frontiers in Psichology 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 გაწევრიანება 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 მიღებულის, შერცხვენილის ჩრდილქვეშ რჩება. ხოლო ის დისკურსი, რომელიც თვალს უსწორებს პრობლემებს, რეფლექსირებს წარსულის ტრავმებზე და რომელიც ისლამის გაძლიერებისთვის მებრძოლად 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.

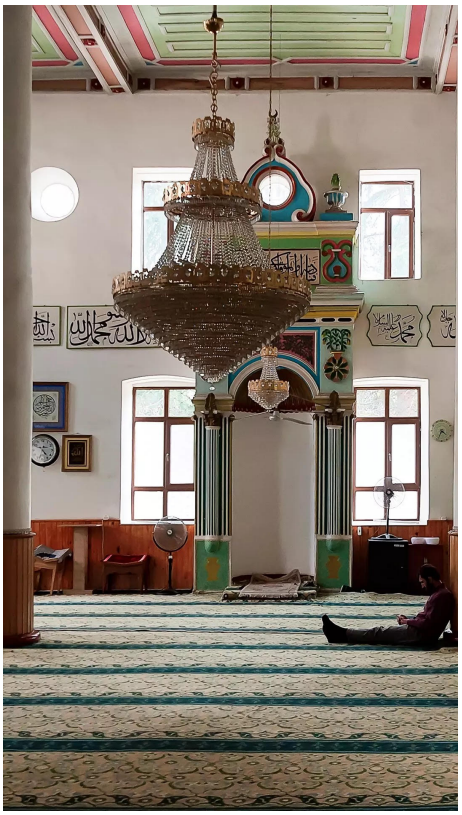
ველზე ყოფნისას ჩემი, როგორც ქრისტიანი მკვლევრისა და მუსლიმი თემის ურთიერთმიმართებამ მრუდედ და მცირე მასშტაბით, მაგრამ მაინც აირეკლა მუსლიმი თემის ისტორიული გამოცდილება. კოლექტიური მეხსიერების ფორმები, რომლებიც მუსლიმ აჭარლებში გამოვლინდა, ასახავს მუსლიმი თემის თვითიდენტიფიკაციის ფორმებს და აჩვენებს, 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 გადამალვის, 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 ჩაითვალა.

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 გადაწერისა 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 გაწმინდა 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 მოშინაურება და მისთვის არაცივილიზებულობის ლაქის ჩამოწმენდა ამ გამოცდილებების ფონზე ოპტიმისტურად და გაკვალულ გზად მოჩანს. 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 მოშინაურებისკენ მიმავალი გზა ამჯერადაც ღირსეულად გაიარონ. ველზე შეგროვებულმა ინფორმაციამ დამანახა, რომ მოშინაურებისკენ 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 გოგიჩაძე

ბიბლიოგრაფია

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/%

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

ჭიჭინაძე, ზაქარია. 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-

თხები, 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: Cornel 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 Truma and the Social constructio of meanng“ in Frontiers in Psichology 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 Chopenhagen, 2015.

Louis, Edourad. Hitory of violence. Translated from french by Lorin Stein. New York: Macmillan. 2016.

Manning, Paul. Strangers in a Strange Land: Occidentalist 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. „Religios Crossings and conversins 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-SovietBorderlands. Ed. By Grahem. Smith et.al. Cambridge University Press, 1998.

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

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

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

Wertsch, James and Nutsa Batiashvili. „Mnemonic communities and conflict: Gerogia’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.

ქართული ისლამური ნაგებობების სამართლებრივი დაცვა

ქეთევან ბახტაძე

სამართლის პროგრამის დოქტორანტი, სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: **დიმიტრი გეგენავა**

სამართლის დოქტორი, სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის პროფესორი

„ჩემთვის თავდაპირველად მხოლოდ სალოცავი სივრცე იყო, შემდეგ აღმოვაჩინე, რომ ქართული მეჩეთები ხითხუროობისა და ჩუქურთმების სამჭედლო, ჩვენი ქვეყნის მრავალფეროვნების მარგალიტია.“

ნესტან ანანიძე[1]

I. შესავალი

ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშები – ხის მეჩეთები, იგივე ჯამე[2] ეროვნული კულტურული მემკვიდრეობის არსებითი ნაწილია[3] და ქართულ ხუროთმოძღვრულ ძეგლებში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. ეს რელიგიური ნაგებობები მუდამ სხვადასხვა დისციპლინის მეცნიერთა ინტერესისა და კვლევის საგანია მისი კულტურულ-

1 ა(ა)იპ ,,სოლიდარობის თემის" თანამდაფუძნებელი, იურისტი და აქტივისტი.

2 „ადგილობრივ მოსახლეობაში მეჩეთის გავრცელებული სახელწოდებაა „ჯამე". ის, ძირითადად, სწორკუთხა ან კვადრატული გეგმარების, ორ- ან სამსართულიან, ხის ნაგებობას წარმოადგენს, რომელიც ქვით მოწყობილ საძირკველზე (ზოგჯერ კი - ამოშენებულ სართულზე) დგას". ქრისტინე მუჯირი, ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშები აჭარაში (თბილისი: „სოლიდარობის თემი", 2023), 4.

3 ქრისტინე მუჯირი, ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშები აჭარაში (თბილისი: სოლიდარობის თემი, 2023), 4; სიუზან ჰერის-ბრანდტსი, ენჯელა ვილერი, ვლადიმერ შიოშვილი, აჭარის ხის მეჩეთები - ისლამური არქიტექტურული მემკვიდრეობა საქართველოში (თბილისი: 2018), 5.

ისტორიული მნიშვნელობისა და არქიტექტურულ-მხატვრულ თავისებურებათა გამო[4], თუმცა ამ დრომდე არ არის სიღრმისეულად შესწავლილი[5].

ქართული ისლამური ნაგებობების სამართლებრივი დაცვა არა მხოლოდ ამ ნაგებობების, როგორც ეროვნული კულტურული მემკვიდრეობის, მოვლა-პატრონობის იდეას უკავშირდება, არამედ აჭარის მკვიდრი მოსახლეობის – მუსლიმი თემის რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების რეალიზაციასთან არსებით კავშირშია, რადგან ხის მეჩეთები დღესაც მათი პირვანდელი დანიშნულებით გამოიყენება როგორც ღვთისმსახურების აღსრულების, ისე სოციალურ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ საკითხებზე დისკუსიისთვის[6]. რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების რეალიზაცია კი უშუალო კავშირშია ფიზიკური შენობების, ინსტრუმენტებისა და იმ მასალების დაცვასთან, რომელთა საშუალებითაც შეიძლება გამოვლინდეს ადამიანის რელიგია[7]. ხის მეჩეთები აჭარის მაღალმთიან სოფლებში მდებარეობს[8] და ადგილობრივ მოსახლეობას არ გააჩნია რესურსი, რათა შეინარჩუნონ თავიანთი არქიტექტურული მემკვიდრეობა, ხოლო მთავრობა არ ავლენს ნებას ამის გასაკეთებლად[9].

---

4 ნათია დემურიშვილი, მუსლიმური ხუროთმოძღვრული ძეგლები საქართველოში თბილისი: ჯეო-პრინტი, 2010), 95.

5 „მეჩეთის ჩუქურთმისა და ორნამენტის სემანტიკა რთული და საკმაოდ კომპლექსური საკითხია, რომელიც დამოუკიდებელი და სიღრმისეული კვლევის საგნად შეიძლება იქცეს“, ქრისტინე მუჯირი, ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშები აჭარაში (თბილისი: სოლიდარობის თემი, 2023), 8.

6 Ruslan Baramidze, Islam in Adjara-Comparative Analysis of Two Communities, Adjara, in Changing Identities: Armenia, Azerbaijan (Tbilisi: Heinrich Boell Foundation, 2011), 112.

7 Nicholas Augustinos, The Role of Non-State Actors in the Cultural Heritage Field - The Case of the Orthodox Church and Its Heritage in Turkey. Santander Art and Culture Law Review (SAACLR), Vol. 4, No. 2, 2018, 292.

8 „2010 წლის მდგომარეობით აჭარის სხვადასხვა მუნიციპალიტეტში 120 მეჩეთი აღირიცხა, რომელთაგან 41 ხულოს, 33 შუახევის, 18 ქედის, 15 ხელვაჩაურის, ხოლო 12 ქობულეთის მუნიციპალიტეტში მდებარეობს“. ნათია დემურიშვილი, მუსლიმური ხუროთმოძღვრული ძეგლები საქართველოში (თბილისი: ჯეო-პრინტი, 2010), 110-118.

9 Laura Kasinof, ,,Georgia’s Adjaran Mosques Are Uniquely Beautiful, and Falling Into Disrepair“, (22 November 2023), available at: https://newlinesmag.com/reportage/georgias-adjaran-mosques-are-uniquely-beautiful-and-falling-into-disrepair/, accessed: August 5, 2024.

ნაშრომის მიზანია, შეაფასოს ქართული ისლამური ნაგებობების სამართლებრივი დაცვის მდგომარეობა აჭარაში: როგორც მეჩეთებისათვის კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მინიჭების არსებული საკანონმდებლო და ადმინისტრაციული მექანიზმები და მათი იმპლემენტაცია, ისე კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მქონე რელიგიური ნაგებობების მოვლა-პატრონობის სისტემის ეფექტიანობა. ნაშრომში ხის მეჩეთების სამართლებრივი დაცვის სტანდარტი გაანალიზებულია არა მხოლოდ კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის, არამედ ადამიანის უფლებების კონტექსტშიც და შემოთავაზებულია სისტემური ცვლილებები არსებული პრობლემების აღმოსაფხვრელად.

II. ქართული ისლამური კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის სახელმწიფო პოლიტიკა

ქართული ისლამური კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის სახელმწიფო პოლიტიკას ორი განზომილება აქვს: ისლამური რელიგიური ნაგებობების, როგორც კულტურული მემკვიდრეობის და მკვიდრი მოსახლეობის კულტურული იდენტობის დაცვა[10]; მეჩეთებზე ზრუნვა, როგორც რელიგიური უმცირესობის რელიგიის თავისუფლების რეალიზაციისთვის არსებითი კომპონენტი[11].

1. ქართული ისლამური კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლები, როგორც მკვიდრი მოსახლეობის კულტურული იდენტობის ნაწილი

საქართველოს კონსტიტუციის თანახმად, საქართველო, როგორც სოციალური სახელმწიფო[12], ზრუნავს კულტურული მე-

10 Francesco Francioni, Beyond State Sovereignty: The Protection of Cultural Her itage as a Shared Interest of Humanity. Michigan Journal of International Law, Vol. 25, No. 4, 2004, 1212-1213.

11 Peter Petkoff, Legal Protection of Sacred Places as a Medieval Gloss – Towards Working Soft Law Guidelines under Public International Law. Law and Justice – The Christian Law Review, Vol. 167, 2011, 34.

12 საქართველოს კონსტიტუციის მე-5 მუხლი.

მკვიდრეობის მოვლა-პატრონობაზე[13] და განამტკიცებს ყველას უფლებას კულტურული მემკვიდრეობის დაცვაზე[14]. საქართველოს მთავრობის მიერ 2016 წელს დამტკიცებული „კულტურის სტრატეგია 2025“-ის ხედვაც კულტურული მემკვიდრეობის შენარჩუნებას და დაცვას ეფუძნება, რაც ისეთი ამოცანების შესრულებას გულისხმობს, როგორიცაა, კულტურული მემკვიდრეობის სფეროში არსებული კანონმდებლობის დახვეწა[15], კულტურული მემკვიდრეობის კლასიფიკაციისა და კატეგორიზაციის სისტემის გაუმჯობესება[16] და დაინტერესებულ მხარეთა შორის პასუხისმგებლობების გადანაწილება და ძალისხმევის კოორდინაცია[17]. მიუხედავად რელიგიური ნაგებობების, როგორც კულტურული მემკვიდრეობის, დაცვის მიმართულებით არსებული მწვავე გამოწვევებისა[18], სტრატეგია ცალკე არ განიხილავს კულტურული მემკვიდრეობის უძრავ ძეგლთან, მათ შორის, რელიგიურ ნაგებობებთან დაკავშირებულ საკითხებს. შესაბამისად, ყურადღების მიღმა ტოვებს ქართული ისლამური კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლებთან დაკავშირებულ პრობლემებს და არც მათი აღმოფხვრის მექანიზმებზე აკეთებს აქცენტს. ეს საკმაოდ გავრცელებული პრობლემაა განვითარებად ქვეყნებში და ძირითადად სტანდარტიზაციის და სათანადო პროცედურების არარსებობაში ვლინდება[19].

13 საქართველოს კონსტიტუციის მე-5 მუხლის მე-6 პუნქტი.

14 საქართველოს კონსტიტუციის მე-20 მუხლის მე-4 პუნქტი.

15 საქართველოს მთავრობის დადგენილება „კულტურის სტრატეგია 2025-ის დამტკიცების შესახებ“ დანართი №1, თავი I, 303, 01/07/2016.

16 საქართველოს მთავრობის დადგენილება „კულტურის სტრატეგია 2025-ის დამტკიცების შესახებ“ დანართი №1, თავი III, 303, 01/07/2016.

17 საქართველოს მთავრობის დადგენილება „კულტურის სტრატეგია 2025-ის დამტკიცების შესახებ“ დანართი №1, თავი III, 303, 01/07/2016.

18 მანანა გოშაძე, კულტურული მემკვიდრეობის დამცველის გზამკვლევი (თბილისი: „ლურჯი ფარის“ საქართველოს ეროვნული კომიტეტი, 2017), 17.

19 „კულტურული მემკვიდრეობა და მედეგობა - კატასტროფის რისკების შემცირების შესაძლებლობები და მასთან დაკავშირებული საკითხები“, Global Platform for Disaster Risk Reduction, ჟენევა, 2013, 22. ხელმისაწვდომია ბმულზე: https://blueshield.ge/wp-content/uploads/2016/11/Heritage-and-Resilience-Book-for-GP2013-Disaster-Management.geo_.compressed.pdf

იმ კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლების დაცვის პროცესში, რომლებიც იმავდროულად რელიგიური ნაგებობებია, მკვლევრები რამდენიმე პრინციპის გათვალისწინებისკენ მოუწოდებენ სახელმწიფოებს. მათი კრიტიკა, უწინარესად, კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის რეგულაციებში რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების საკითხის იგნორირებას ეფუძნება. მაგალითად, ფერარი განსაზღვრავს ხუთ მთავარ პრინციპს, რომლებიც გასათვალისწინებელია იმ კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლების დაცვის პროცესში, რომლებიც იმავდროულად გარკვეული სოციალური ჯგუფისთვის ერთგვარი წმინდა ადგილია: წმინდა ადგილების რელიგიური ბუნება და მათი კავშირი რელიგიის თავისუფლებასთან, წმინდა ადგილების მნიშვნელობა პლურალური საზოგადოების განვითარებისთვის, წმინდა ადგილების დაცვა, ურთიერთობა წმინდა ადგილებსა და მორწმუნეთა თემებს შორის, წმინდა ადგილებზე წვდომა.[20] ამდენად, აჭარის ხის მეჩეთების დაცვის მიზანი არა მხოლოდ მათი კულტურული ფასეულობების შენარჩუნება, არამედ მათზე წვდომის უზრუნველყოფაა მკვიდრი მუსლიმი მოსახლეობისთვის[21].

ეროვნული კანონმდებლობის თანახმად, კულტურული მემკვიდრეობის სახელმწიფო დაცვაზე საქართველოს კულტურის და სპორტის სამინისტროსა და საქართველოს იუსტიციის სამინისტროსთან ერთად პასუხისმგებელნი არიან ასევე მუნიციპალიტეტის ორგანოები, სხვა სახელმწიფო ორგანოები, საჯარო და კერძო სამართლის იურიდიული პირები, ხოლო აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის ტერიტორიაზე – აჭარის ავტო-

20 Nicholas Augustinos, The Role of Non-State Actors in the Cultural Heritage Field - The Case of the Orthodox Church and Its Heritage in Turkey. Santander Art and Culture Law Review (SAACLR), Vol. 4, No. 2, 2018, 280.

21 Leonard Hammer, Cultural Heritage Protection and Sacred Spaces: Considering Alternative Approaches from within the Human Rights Framework, Columbia Human Rights Law Review, Vol. 49, No. 2, 2018, 75.

ნომიური რესპუბლიკების შესაბამისი ორგანოები[22]. ეს დაწესებულებები საკუთარი უფლებამოსილების განხორციელებისას, მიმდინარე კანონმდებლობასთან ერთად, „საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალიურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის“ კონსტიტუციური შეთანხმების შესაბამისად მოქმედებენ, რადგან შეთანხმების თანახმად, სახელმწიფო ეკლესიის საკუთრებად ცნობს მართლმადიდებლურ რელიგიურ ნაგებობებს[23] და მასთან ერთად ზრუნავს მათი დაცვისა და მოვლა-პატრონობისთვის[24]. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისგან განსხვავებით, ამგვარი შეთანხმება სახელმწიფოსთან ქართველ მუსლიმებს არ გააჩნიათ[25] და, შესაბამისად, ქართული ისლამური რელიგიური ნაგებობების საკითხი მხოლოდ კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საკანონმდებლო ჩარჩოში განიხილება.

კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საერთაშორისო სამართალი პლურალისტური რეგულირების ჩარჩოს აყალიბებს და ადამიანის უფლებების მიდგომაზე ორიენტირებულია, რადგან პირდაპირ უკავშირდება ადამიანის უფლებას, თავისუფლად მონაწილეობდეს საზოგადოების კულტურულ ცხოვრებაში[26]. ადამიანის უფლებების დაცვის საერთაშორისო ინსტრუ-

22 „კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ“ საქართველოს კანონის მე-4 მუხლის პირველი პუნქტი, 4708, 08/05/2007.

23 საქართველოს პარლამენტის დადგენილება „საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალიურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის“ კონსტიტუციური შეთანხმების დამტკიცების შესახებ“, მე-7 მუხლის პირველი პუნქტი, 1697, 22/10/2002.

24 საქართველოს პარლამენტის დადგენილება „საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალიურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის“ კონსტიტუციური შეთანხმების დამტკიცების შესახებ“, მე-9 მუხლის პირველი პუნქტი, 1697, 22/10/2002.

25 დიმიტრი გეგენავა, ეკლესია - სახელმწიფოს ურთიერთობის სამართლებრივი მოდელები და საქართველოს კონსტიტუციური შეთანხმება (თბილისი: დავით ბატონიშვილის სამართლის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2018), 103.

26 UN General Assembly, Resolution 217A (III), Universal Declaration of Human Rights, A/RES/217(III) (December 10, 1948), Article 27.

მენტები ადამიანის კულტურულ უფლებაზე მიუთითებს[27], ხოლო კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საერთაშორისო ინსტრუმენტები ხაზს უსვამს კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის აუცილებლობას, როგორც ყველა ხალხისთვის მნიშვნელოვან ღირებულებას[28] და აღიარებს ადამიანის უფლებას როგორც კულტურული მემკვიდრეობით სარგებლობას, ისე ამ მემკვიდრეობის გამდიდრებასთან მიმართებით[29]. ეკონომიკურ, სოციალურ და კულტურულ უფლებათა საერთაშორისო პაქტი ადგენს სახელმწიფოთა ვალდებულებას, მიიღონ აუცილებელი ზომები კულტურის კონსერვაციის, განვითარებისა და გავრცელებისათვის[30]. UNESCO-ს 1994 წლის დეკლარაცია საერთაშორისო კულტურული თანამშრომლობის პრინციპების შესახებ აცხადებს, რომ „ყველა კულტურას აქვს ღირსება და ღირებულება, რომელიც უნდა იყოს დაცული და შენარჩუნებული“[31] და რომ „ყველა ხალხს აქვს უფლება და ვალდებულება, განავითაროს თავისი კულტურა“[32].

UNESCO ხაზს უსვამს ყველა ინდივიდისა და ჯგუფის უფლებას, იყოს განსხვავებული[33] და, იმავდროულად, აღიარებს კულტურული იდენტობის უფლებას[34]. რასობრივი დისკრიმი-

27 Alexandra Xanthaki, Indigenous Cultural Rights in International Law, European Journal of Law Reform, Vol. 2, No. 3, 2000, 345.

28 კონვენცია მსოფლიო კულტურულ და ბუნებრივ ღირებულებათა დაცვის შესახებ, UNESCO, ქ. პარიზი, 1972 წლის 16 ნოემბერი, საქართველოსთვის ძალაშია 04/02/1993, პრეამბულა.

29 ევროპის საბჭოს ჩარჩოკონვენცია საზოგადოებისათვის კულტურული მემკვიდრეობის მნიშვნელობის შესახებ, ფარო, 2005 წლის 27 ოქტომბერი FARO, 27.X.2005, მე-4 მუხლი.

30 ეკონომიკურ, სოციალურ და კულტურულ უფლებათა საერთაშორისო პაქტი, 16/12/1966, საქართველოსთვის ძალაშია 03/08/1994, მე-15 მუხლი.

31 Declaration of the Principles of International Cultural Co-operation, adopted by the UNESCO General Conference at its fourteenth session, Paris, 4 november 1966, UNESCO’s Standard-Setting Instruments, IV.C.,1994, Article 1, 1.

32 Declaration of the Principles of International Cultural Co-operation, adopted by the UNESCO General Conference at its fourteenth session, Paris, 4 november 1966, UNESCO’s Standard-Setting Instruments, IV.C.,1994, Article 1, 2.

33 UNESCO, General Conference, 20th, 1978 [188], Declaration on Race and Racial Prejudice.

34 UNESCO, Mexico City Declaration on Cultural Policies, 1982.

ნაციის აღმოფხვრის კომიტეტი (ECRI) მოუწოდებს სახელმწიფოებს, აღიარონ და პატივი სცენ მკვიდრი ხალხების განსხვავებულ კულტურას, ისტორიას, ენას, ცხოვრების წესს, როგორც სახელმწიფოს კულტურული იდენტობის გამდიდრებას და ხელი შეუწყონ მის შენარჩუნებას.[35] კულტურული უფლებების ფართო განმარტებისას ხალხის უფლება კულტურულ იდენტობასა და მის განვითარებაზე მოიცავს ხალხის უფლებას, არ დაექვემდებაროს უცხო კულტურას და, ნაცვლად ამისა, განავითაროს საკუთარი.[36] აქვე ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ აჭარის ხის მეჩეთები ქართული კულტურის განუყოფელი ნაწილია და მას მხოლოდ დომინანტური რელიგიური ჯგუფისგან განსხვავებული რელიგიური ნაგებობის შინაარსი გამოარჩევს[37].

მკვიდრი ხალხების უფლებების დაცვის მიზნით კოორდინირებული და სისტემატური ქმედებების განხორციელების ვალდებულებას ითვალისწინებს შრომის საერთაშორისო ორგანიზაციის კონვენციაც, რომელიც სახელმწიფოებს სპეციალური ზომების მიღებისკენ მოუწოდებს მკვიდრი ხალხების კულტურული უფლებების სრულად რეალიზაციის ხელშეწყობისთვის, მათი კულტურული იდენტობის, ჩვეულებებისა და ტრადიციებისა და ინსტიტუტების გათვალისწინებით[38].

ევროკავშირს კულტურული მემკვიდრეობის სფეროში ცალკე დირექტივა არ გააჩნია[39], თუმცა გარემოზე ზემოქმედების

35 Committee on the Elimination of Racial Discrimination, General Recommendation 23, Rights of indigenous peoples (Fifty-first session, 1997), U.N. Doc.A/52/18, annex V at 122 (1997), reprinted in Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies, U.N. Doc. HRI\GEN\1\Rev.6 at 212, 2003.

36 Algiers Charter Universal Declaration of the Rights of Peoples, Algiers, 4 July 1976, Article 13.

37 ქრისტინე მუჯირი, ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშები აჭარაში (თბილისი: სოლიდარობის თემი, 2023), 4.

38 C169 - Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (No. 169), Article 2, 2, b.

39 Ryan Rowberry, Ismat Hanano, Sutton M. Freedman, Michelle Wilco, Cameron Kline, Coastal Cultural Heritage Protection in the United States, France and the United Kingdom, Journal of Comparative Urban Law and Policy, Vol. 3, 2019, 25.

თვალსაზრისით ნებისმიერი პროექტის განხორციელებისას მოითხოვს მისი გავლენის შეფასებას, მათ შორის კულტურულ მემკვიდრეობაზე[40]. ამ დირექტივის სულისკვეთებაა ასახული ევროკავშირის წევრი ქვეყნების ეროვნულ კანონმდებლობაში, რომელიც ქვემოთ არის განხილული. უმცირესობას მიკუთვნებული თემის კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ინსტრუმენტები არსებობს საერთოევროპულ დონეზეც. ევროპის საბჭოს მრავალი დოკუმენტი მიუთითებს ხალხთა და კულტურათა მრავალფეროვნებაზე, როგორც ევროპული ცივილიზაციის სიმდიდრისა და სიცოცხლისუნარიანობის ერთ-ერთ მთავარ წყაროზე[41] და კულტურულ მრავალფეროვნებას საზოგადოების გაძლიერების ფაქტორად მიიჩნევს[42]. ცალკე უნდა აღინიშნოს ევროპის უსაფრთხოებისა და თანამშრომლობის ორგანიზაციის (ეუთოს) მიერ შექმნილი ინსტრუმენტები, რომელთა მონაწილე სახელმწიფოებმა აღიარეს უმცირესობათა კულტურული უფლებების სხვადასხვა ასპექტები და სახელმწიფოების შესაბამისი პასუხისმგებლობები რამდენიმე დოკუმენტში, როგორიცაა ჰელსინკის დასკვნითი აქტი[43], ვენის დოკუმენტი[44], კოპენჰაგენის დოკუმენტი „ადამიანური განზომილების შესახებ“[45] და ჟენევის ექსპერტთა შეხვედრის რეკო-

40 Council Directive 2011/92/EU on the assessment of the effects of certain public and private projects on the environment, 2011 O.J. L 26, as amended by Council Directive 2014/52/EU, 2014 O.J. L 124.

41 Council of Europe Parliamentary Assembly, Recommendation 1201 (1993), Additional protocol on the rights of minorities to the European Convention on Human Rights, preamble.

42 Committee of Ministers of the Council of Europe, Framework Convention for the Protection of National Minorities, 1994, Preamble.

43 OSCE, Conference on Security and Co-operation in Europe, Final Act, Helsinki, 1975.

44 OSCE, Concluding Document of the Vienna Meeting 1986 of Representatives of the Participating States of the Conference on Security and Co-operation in Europe, held on the basis of the provisions of the final act relating to the follow-up to the conference, Vienna, 1989.

45 Document of the Copenhagen meeting of the conference on the human dimen sion of the CSCE, Copenhagen from 5 to 29 June 1990, Available at: https://www.osce.org/files/f/documents/9/c/14304.pdf

მენდაციები[46]. ამ დოკუმენტების ტექსტები ადგენს პროგრესულ სტანდარტებს უმცირესობათა და მკვიდრი ხალხების უფლებების დაცვისათვის, თუმცა ისინი მხოლოდ სარეკომენდაციოა და სახელმწიფოების მიერ მათი სულისკვეთების ეროვნულ კანონმდებლობაში იმპლემენტაცია სათანადოდ უნდა განხორციელდეს.

2. აჭარული ჯამე, როგორც ღვთისმსახურების ადგილი

რელიგიური ნაგებობების, როგორც კულტურული მემკვიდრეობის, დაცვა დაკავშირებულია რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების რეალიზაციასთანაც, რადგან რელიგიის თავისუფლება რელიგიური რიტუალების აღსრულებასა და მასში მონაწილეობასაც გულისხმობს, ეს კი რელიგიური ნაგებობების გარეშე ვერ მიიღწევა[47]. ღვთისმსახურების კონცეფცია საკუთარ თავში აერთიანებს როგორც რელიგიური რიტუალების აღსრულებას, ისე მრავალ სხვა პრაქტიკას, რომელიც, მათ შორის, მოიცავს რელიგიური ნაგებობების მშენებლობას[48]. აჭარის მკვიდრ მოსახლეობაში მუსლიმები რელიგიური უმცირესობაა[49] და, შესაბამისად, მათი რელიგიის თავისუფლების რეალიზაცია უმცირესობების უფლებების დაცვასაც გულისხმობს[50]. აჭარაში, შუა აზიის და ყაზახეთის მსგავსად, მეჩეთებს, გარდა წმინდა ადგილისა, სოციალური ფუნქციაც აქვთ, რადგან ჯამეების მიმდებარე ტერიტორიას ადგილობრივი

46 OSCE, Report of the CSCE Meeting of Experts on National Minorities, Geneva, 1991.

47 Leonard Hammer, Cultural Heritage Protection and Sacred Spaces: Considering Alternative Approaches from within the Human Rights Framework, Columbia Human Rights Law Review, Vol. 49, No. 2, 2018, 98.

48 UNCHR ‘General Comment 22 in ‘Note by the Secretariat, Compilation of General Comments and General Recommendations adopted by Human Rights Treaty Bodies’ (1994) UN Doc HRIIGEN/l/Rev.7 [4].

49 სამოქალაქო და პოლიტიკურ უფლებათა საერთაშორისო პაქტი, 16/12/1966, საქართველოსთვის ძალაშია 03/08/1994, 27-ე მუხლი.

50 Human Rights Committee, Kitok v. Sweden, Communication No. 197/1985, adopted in July 1988; Ilmari Lonsman et al. v. Finland, Communication No. 511/1992, adopted in October 1994.

მოსახლეობა სხვადასხვა აქტუალურ სოციალურ-ეკონომიკურ ან პოლიტიკურ საკითხზე დისკუსიისთვის იყენებს[51].

ადამიანის უფლებათა ევროპულ სასამართლოს არაერთხელ აღუნიშნავს რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების მნიშვნელობა დემოკრატიული საზოგადოებისთვის[52] და რელიგიური ნაგებობების დაცვის თვალსაზრისით დისკრიმინაციული პრაქტიკის აღმოფხვრის მნიშვნელობაზე ამახვილებს ყურადღებას[53]. რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების forum externum ასპექტს მჭიდრო კავშირი აქვს წმინდა ადგილების შეუფერხებელ ფუნქციონირებასთან[54], რადგან რელიგიის თავისუფლება მოიცავს როგორც ინდივიდის, ისე საზოგადოების უფლებას რელიგიური რიტუალების ჩატარებაზე, რომელიც ცალკეულ შემთხვევებში უკავშირდება რელიგიური ნაგებობებით სარგებლობას[55]. რელიგიისა რწმენის თავისუფლების უზრუნველყოფა დაკავშირებულია ახალი რელიგიური ნაგებობების მშენებლობის შესაძლებლობასთან[56], რაც განსაკუთრებით აქტუ-

51 Ruslan Baramidze, Islam in Adjara-Comparative Analysis of Two Communities, Adjara, in Changing Identities: Armenia, Azerbaijan (Tbilisi: Heinrich Boell Foundation, 2011), 112.

52 Kokkinakis v. Greece [ECtHR], App. no. 14307/88, 25 May 1993, para. 31; Buscarini and Others v. San Marino [ECtHR], App. no. 24645/94, 18 February 1999, para. 34;

53 Metropolitan Church of Bessarabia and Others v Moldova [ECtHR], App. no. 45701/99, 13 December 2001; Canea Catholic Church v Greece [ECtHR], App. no. 25528/94, 16 December 1997; Holy Monasteries v Greece [ECtHR], App. nos. 13092/87, 13984/88, 09 December 1994.

54 The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints v. the United Kingdom [ECtHR], App. no. 7552/09, 4 March 2014, para. 30; Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı v. Turkey [ECtHR], App. no. 32093/10, 2 December 2014, para. 41; Association de solidarité avec les témoins de Jéhovah and Others v. Turkey [ECtHR], App. nos. 36915/10, 8606/13, 24 May 2016, para. 90; Griechische Kirchengemeinde München und Bayern e.V. v. Germany [ECtHR], App. no. 52336/99, 18 September 2007; Juma Mosque Congregation and Others v. Azerbaijan [ECtHR], App. no. 15405/04, 8 January 2013, para. 60.

55 Gregory M. Mose, The Destruction of Churches and Mosques in Bosnia-Herzegovina: Seeking a Rights-Based Approach to the Protection of Religious Cultural Property, Buffalo Journal of International Law, Vol. 3, No. 1, 1996, 200.

56 Religious Community of Jehovah's Witnesses of Kryvyi Rih's Ternivsky District v. Ukraine [ECtHR], App. no. 21477/10, 3 September 2019, para. 53.

ალურია აჭარის მკვიდრი მუსლიმი მოსახლეობისთვის ქალაქ ბათუმში[57]. ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლოს პრაქტიკა ცხადყოფს, რომ ევროკონვენციის მე-9 მუხლი არ გულისხმობს სახელმწიფოს ვალდებულებას, მიანიჭოს რელიგიურ ადგილებს განსაკუთრებული სტატუსი, თუმცა მან არ უნდა დაუშვას რომელიმე რელიგიის აღმსარებლების მიმართ დისკრიმინაციული მოპყრობა ამ შენობით სარგებლობის თვალსაზრისით[58].

აჭარის ხის მეჩეთების დაცვის ვალდებულება სახელმწიფოსთვის რელიგიური უმცირესობის დაცვის ვალდებულებიდან გამომდინარეობს, რადგან აჭარაში მუსლიმი თემი რელიგიური უმცირესობაა[59], სახელმწიფო კი ვალდებულია, ხელი შეუწყოს უმცირესობების რელიგიის ერთობლივ პრაქტიკას[60] არა მხოლოდ მათი რელიგიის თავისუფლებით უზრუნველყოფისთვის, არამედ იმის გამოც, რომ ეს მთელი საზოგადოების ინტერესია.

57 ბათუმში ახალი მეჩეთის მშენებლობის ფონდი, ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, „ბათუმის ახალი მეჩეთის საქმე“, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, 28 ივნისი, 2023. ხელმისაწვდომია ბმულზე: https://socialjustice.org.ge/ka/products/batumis-akhali-mechetis-sakme, ბოლო წვდომა აგვისტო 9, 2024.

58 Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı v. Turkey [ECtHR], App. no.320 93/10, 2 December 2014, paras. 48-49.

59 საქართველოს სახელმწიფოს რელიგიური პოლიტიკის განვითარების 2015 წლის სტრატეგია, ხელმისაწვდომია ბმულზე: t.ly/jflo5. ბოლო წვდომა აგვისტო 9, 2024.

60 სამოქალაქო და პოლიტიკურ უფლებათა საერთაშორისო პაქტი, 16/12/1966, საქართველოსთვის ძალაშია 03/08/1994, 27-ე მუხლი.

III. აჭარის ხის მეჩეთების კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსი და მისი დაცვა

დღეისათვის აჭარაში შემორჩენილი ხის მეჩეთების სამართლებრივი დაცვის თვალსაზრისით ორი მთავარი პრობლემა არსებობს: მეჩეთებს არ აქვთ მინიჭებული კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსი და პრობლემურია იმ მეჩეთების მოვლა-პატრონობა, რომლებიც კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლებია.

1. კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მინიჭების ეროვნული პრაქტიკა

კულტურული მემკვიდრეობის პორტალზე განთავსებული ინფორმაციის თანახმად[61], უძრავი ძეგლის სტატუსის მქონე 49 მეჩეთის დათვალიერებაა შესაძლებელი[62], თუმცა იქიდან გამომდინარე, რომ ყველა მათგანის შესახებ არ არის შევსებული დეტალური მონაცემები, ვერ დგინდება როგორც ამ

61 „კულტურული მემკვიდრეობის პორტალი“, ხელმისაწვდომია ბმულზე: https://memkvidreoba.gov.ge/ ბოლო წვდომა აგვისტო 9, 2024.

62 ჯამე - #39369, ჯამე (მედრესე) - #39368, ჯამე - #39367, ჯამე - #39222, მეჩეთი - #15455, მეჩეთი - #14054, ჯამე - #13839, ჯამე - #13829, ჯამე - #13828, ჯამე - #13827, ჯამე - #13826, ღორჯომის ჯამე - #13823, ჯამე - #13822, ჯამე - #13820, ჯამე - #13819, ჯამე - #13817, მეჩეთი - #13768, ჯამე - #13738, ჯამე - #13724, ჯამე - #13723, ჯამე - #13717, ჯამე - #13714, ჯამე - #13712, ჯამე - #13710, საციხურის (დიდაჭარის) ჯამე - #12074, ნამლისევის ჯამე - #12072, მეძიბნას ჯამე - #12065, კოლოტაურის (ორთახოხნის) ჯამე - #12059, წონიარისის ჯამე - #12058, ძენწმანის ჯამე - #11748, ცხმორისის ჯამე - #11741, ქვედა მახუნცეთის ჯამე - #11740, უჩხითის ჯამე - #11739, კოლოტაურის ჯამე - #11736, კოკოტაურის ჯამე - #11733, ზედა ბზუბზუს ჯამე - #11732, ხალას ჯამე - #11716, კვაშტას ჯამე - #11695, ქვედა დაგვას ჯამე - #11694, კვირიკეს ჯამე - #11693, ჭინკაძეების მინარეთიანი ჯამე - #11646, ზვარეს ჯამე - #11541, ვარჯანისის ჯამე - #11533, დოლოგანის ჯამე - #11530, გულების ჯამე - #11398, გეგელიძეების ჯამე - #11350, ახოს ჯამე - #10883, აბუქეთას ჯამე - #11085, ბეღლეთის ჯამე - #11325, „კულტურული მემკვიდრეობის პორტალი“, ხელმისაწვდომია ბმულზე: https://memkvidreoba.gov.ge/ ბოლო წვდომა აგვისტო 9, 2024.

არქიტექტურის ნიმუშების ამჟამინდელი მდგომარეობა, ისე მათ ასაშენებლად გამოყენებული მასალა. აჭარის კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის სააგენტოს ვებგვერდზე მხოლოდ 17 მეჩეთი იძებნება და მათ შესახებ მწირი ინფორმაციაა მითითებული[63]. სსიპ - აჭარის კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის სააგენტოს ოფიციალური ცნობით, 2022 წლის მდგომარეობით აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის ადმინისტრაციულ ტერიტორიაზე არსებობს 28 მეჩეთი, რომლებსაც მინიჭებული აქვს კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსი[64].

არასამთავრობო ორგანიზაცია „სოლიდარობის თემმა“ 2023 წელს ჩაატარა კვლევა და შეისწავლა აჭარაში მდებარე ოცდახუთი მეჩეთის ფიზიკური მდგომარეობა[65] და კულტურულ არქიტექტურული ღირებულება[66]. კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ შესწავლილი ოცდახუთი მეჩეთიდან მხოლოდ ათს აქვს „დამაკმაყოფილებელი ფიზიკური მდგომარეობა“[67] და აქედან ორი სარგებლობს კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსით. ცამეტი მეჩეთის ფიზიკური მდგომარეობა „არადამაკმაყოფილებლად“[68] შეფასდა. მათგან ოთხი კულტურული მე-

63 „აჭარის კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის სააგენტო“, ხელმისაწვდომია ბმულზე: https://ajaraheritage.ge/ge/locations ბოლო წვდომა აგვისტო 9, 2024.

64 აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტის მინისტრის 7 დეკემბრის წერილი MES 0 22 0001559948.

65 ორგანიზაციის მიერ ჩატარებული სამუშაოები შესაძლებელია, ძეგლის დაზვერვად შეფასდეს, რაც გულისხმობს „ძეგლის შესახებ ინფორმაციის მიღების მიზნით, შესაბამისი მეთოდოლოგიით, მასში ფიზიკური ჩარევით ან ვიზუალური შესწავლის საშუალებით განხორციელებული საქმიანობას“ (კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-3 მუხლის „ხ“ პუნქტი, 4708, 08/05/2007.

66 ქრისტინე მუჯირი, ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშები აჭარაში (თბილისი: სოლიდარობის თემი, 2023), 5.

67 ფიზიკური მდგომარეობა „დამაკმაყოფილებელი“ - შენობის ძირითადი კონსტრუქცია მდგრადია. ჩასატარებელია მცირე სარემონტო სამუშაოები (ქრისტინე მუჯირი, ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშები აჭარაში (თბილისი: სოლიდარობის თემი, 2023), 13.

68 ფიზიკური მდგომარეობა „არადამაკმაყოფილებელი“ - შენობის მზიდი ნაწილები ნაწილობრივ დაზიანებულია. დეტალურად შესასწავლია შენობის კონტრუქციული მდგრადობა; ჩასატარებელია სარემონტო სამუშაოები (ქრისტინე მუჯირი, ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშები აჭარაში (თბილისი: სოლიდარობის თემი, 2023), 13-14).

მკვიდრეობის ძეგლია[69], ხოლო მკვლევრებმა „ავარიულად“[70] შეაფასეს ორი მეჩეთი, რომელთაგან ერთ-ერთს მინიჭებული აქვს კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსი[71]. აჭარის ხის მეჩეთები არამატერიალური კულტურული მემკვიდრეობის[72] უძრავ ძეგლებს[73] მიეკუთვნება და შესაბამისი წესით ენიჭება ძეგლის სტატუსი[74]. აჭარის ტერიტორიაზე არსებული კულტურული მემკვიდრეობის გამოვლენას, აღწერას და მისი მდგომარეობის სისტემატურ შემოწმებას ახდენენ აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის შესაბამისი ორგანოები[75] და სამინისტროს აწვდიან მოპოვებულ ინფორმაციას[76]. კულტურული

69 ქრისტინე მუჯირი, ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშები აჭარაში (თბილისი: სოლიდარობის თემი, 2023), 13-14.

70 ფიზიკური მდგომარეობა „ავარიული“ - შენობის მზიდი ელემენტები ძლიერაა დაზიანებული. მოსალოდნელია შენობის ნაწილობრივი ან მთლიანი დანგრევა, სასწრაფოდ ჩასატარებელია გამაგრებითი და სარემონტო სამუშაოები (ქრისტინე მუჯირი, ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშები აჭარაში (თბილისი: სოლიდარობის თემი, 2023), 13-14).

71 ქრისტინე მუჯირი, ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშები აჭარაში (თბილისი: სოლიდარობის თემი, 2023), 13-14.

72 ადამიანის მიერ ან ადამიანის ბუნებაზე ზემოქმედების შედეგად შექმნილი ნებისმიერი სახის მხატვრული, ესთეტიკური, ისტორიული, მემორიალური ღირებულების მქონე არქიტექტურული, ხელოვნების, ქალაქთმშენებლობითი, სასოფლო, არქეოლოგიური, ანთროპოლოგიური, ეთნოგრაფიული, მონუმენტური, ტექნიკის განვითარებასთან დაკავშირებული უძრავი ან მოძრავი ობიექტები, დოკუმენტური მასალები, ასევე ბაღები, პარკები, ლანდშაფტური არქიტექტურის ობიექტები, ისტორიული დასახლებები, ისტორიულად ჩამოყალიბებული გარემო, დაკავშირებული ქვეყნის ისტორიასთან, განვითარებასთან, ფოლკლორთან, რწმენასა და ტრადიციებთან, ადრე ან ამჟამად არსებულ ცივილიზაციასთან (კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-3 მუხლის „ლ“ პუნქტის „ლ.ა.“ ქვეპუნქტი, 4708, 08/05/2007).

73 კულტურული მემკვიდრეობის უძრავი ან მოძრავი ობიექტი (საქართველოს სამოქალაქო კოდექსით განსაზღვრული უძრავი ან მოძრავი ნივთი), რომელსაც ამ კანონით დადგენილი წესით მიენიჭა ძეგლის სტატუსი (კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-3 მუხლის „ი“ პუნქტის „ი.ა.“ ქვეპუნქტი, 4708, 08/05/2007).

74 ობიექტის სამართლებრივი მდგომარეობა, რომელიც იწვევს მასზე საქართველოს კანონმდებლობით ძეგლის მიმართ დადგენილი რეჟიმის გავრცელებას (კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-3 მუხლის „ძ“ პუნქტი, 4708, 08/05/2007).

75 კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-7 მუხლის „ა“ პუნქტი, 4708, 08/05/2007.

76 კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-7 მუხლის „ბ“ პუნქტი, 4708, 08/05/2007.

მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მინიჭების, მოხსნის, ძეგლის კატეგორიის განსაზღვრისა და შეცვლის საკითხებს იხილავს კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭო[77], რომელიც, იმავდროულად, მინისტრის სათათბირო ორგანოა[78]. საბჭოს დებულების შესაბამისად, იგი შედგება შვიდი წევრისგან[79], რომელთაგან სამი საქართველოს კულტურისა და ძეგლთა დაცვის სამინისტროს წარმომადგენელია, ხოლო საქართველოს მთავრობის ადმინისტრაციას, საქართველოს რეგიონული განვითარებისა და ინფრასტრუქტურის სამინისტროს, საქართველოს ფინანსთა სამინისტროს და საქართველოს ეკონომიკისა და მდგრადი განვითარების სამინისტროს თითოთითო პირი წარმოადგენს[80]. დებულების თანახმად, საბჭო შვიდი წევრისგან შედგება, რომლებიც მთავრობის ადმინისტრაციას ან ცალკეულ სამინისტროებს წარმოადგენენ, თუმცა, იმავდროულად, დადგენილია, რომ საბჭოს შემადგენლობაში უზრუნველყოფილ უნდა იქნეს შესაბამისი სპეციალისტ(ებ)ის მონაწილეობა[81]. კანონმდებლობა ექსპლიციტურად მიუთითებს აფხაზეთისა და აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკების შესაბამისი ორგანოების კომპეტენციაზე და მათ აკისრებს ვალდებულებას, უზრუნველყონ თავიანთ ტერიტორიებზე არსებული კულტურული მემკვიდრეობის გამოვლენა, აღწერა, მდგომარეობის სისტემატური შემოწმება[82] და სა-

77 კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-5 მუხლის მე-6 პუნქტის „ა“ ქვეპუნქტი, 4708, 08/05/2007.

78 კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-5 მუხლის მე-4 პუნქტი, 4708, 08/05/2007.

79 საბჭოს წევრები ინიშნებიან ექვსი თვის ვადით (საქართველოს კულტურისა და ძეგლთა დაცვის მინისტრის ბრძანების „კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭოს დებულების დამტკიცების შესახებ“ მე-2 მუხლის მე-3 პუნქტი. 05/83, 16/04/2016).

80 საქართველოს კულტურისა და ძეგლთა დაცვის მინისტრის ბრძანების „კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭოს დებულების დამტკიცების შესახებ“ მე-2 მუხლის მე-2 პუნქტი, 05/83, 16/04/2016.

81 საქართველოს კულტურისა და ძეგლთა დაცვის მინისტრის ბრძანების „კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭოს დებულების დამტკიცების შესახებ“ მე-2 მუხლის მე-4 პუნქტი, 05/83, 16/04/2016.

82 კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-7 მუხლის „ა“ პუნქტი, 4708, 08/05/2007.

მინისტროს ინფორმირება[83]. ასეთი მკაფიო საკანონმდებლო რეგულაციის მიუხედავად, აჭარის განათლების, კულტურისა და სპორტის სამინისტრო და მინისტრის სათათბირო ორგანო – კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭო მატერიალური კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მინიჭების პროცესში არ მონაწილეობს[84].

კანონი ობიექტისათვის კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მინიჭების საფუძვლად განსაზღვრავს მის ისტორიულ ან კულტურულ ღირებულებას, რომელიც დაკავშირებულია სიძველესთან, უნიკალურობასთან ან ავთენტიკურობასთან[85]. ამ კრიტერიუმების მიხედვით ძეგლი ფასდება კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭოს მიერ შესაბამისი კულტურული მემკვიდრეობის ობიექტის სააღრიცხვო ბარათის[86] სახით წარმოდგენილი ინფორმაციის შესაბამისად. იმავდროულად, საბჭოს გადაწყვეტილებები მხოლოდ სარეკომენდაციო ხასიათისაა[87] და მინისტრი არაა ვალდებული ისინი გაითვალისწინოს[88].

---

83 კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-7 მუხლის „ბ“ პუნქტი, 4708, 08/05/2007.

84 აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტის მინისტრის ბრძანების „აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტის მინისტრის სათათბირო ორგანოს – კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭოს დებულების დამტკიცების შესახებ“ მე-2 მუხლი. 257, 20/07/2010.

85 „კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ“ საქართველოს კანონის მე-15 მუხლის პირველი პუნქტი, 4708, 08/05/2007.

86 „კულტურული მემკვიდრეობის ობიექტის/ძეგლის სააღრიცხვო ბარათი წარმოადგენს ობიექტისათვის ძეგლის სტატუსის მინიჭების ან კულტურული მემკვიდრეობის ობიექტთა სიაში შეტანის შესახებ მინისტრის სამართლებრივი აქტის დანართს, ძეგლის ან კულტურული მემკვიდრეობის ობიექტთა სიაში შეტანილი ობიექტის იდენტიფიკაციისათვის აუცილებელ ზოგადი ინფორმაციის შემცველ დოკუმენტს“ (საქართველოს კულტურის, ძეგლთა დაცვისა და სპორტის მინისტრის ბრძანების „ძეგლის სააღრიცხვო დოკუმენტაციის ფორმებისა და მათი შევსების წესის დამტკიცების შესახებ“, მე-3 მუხლის პირველი პუნქტი, 3/175, 25/09/2007.

87 კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-5 მუხლის მე-7 პუნქტი, 4708, 08/05/2007.

88 ავტორმა კვლევის პროცესში ვერ მიიღო სამინისტროსგან საჯარო ინფორმაცია, ჰქონდა თუ არა ისეთ შემთხვევებს ადგილი, როდესაც საბჭომ ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშებისთვის კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მინიჭების გადაწყვეტილება მიიღო და ამ გადაწყვეტილებას მინისტრი არ დაეთანხმა.

აჭარის ხის მეჩეთების დაზვერვის შედეგად გამოვლინდა, რომ რიგ შემთხვევებში ძეგლის სტატუსი მინიჭებული აქვს მეჩეთებს, რომელთა ინტერიერის დათვალიერება შეუძლებელია, ან ისინი მნიშვნელოვნად გადაკეთებულია, რის გამოც დაკარგულია ძეგლის ავთენტიკურობისთვის აუცილებელი პირვანდელი სახე და მხატვრულ-არქიტექტურული ღირებულება[89]. საკითხის მკვლევრებისთვის ბუნდოვანია, რატომ არ გააჩნია ძეგლის სტატუსი რიგ მეჩეთებს, რომლებმაც თანამედროვე პერიოდისთვის უცვლელის სახით მოაღწია[90].

ამდენად, აჭარაში არსებული მატერიალური ობიექტებისთვის კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მინიჭების საკითხის გადაწყვეტა აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის ხელისუფლების კონტროლს მიღმაა და ამასთან დაკავშირებით საბოლოო გადაწყვეტილებას იღებს საქართველოს კულტურისა და სპორტის მინისტრი. რელიგიური ნაგებობებისთვის კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მინიჭების პრაქტიკის სრულყოფილად შესწავლას გაცილებით ფართომასშტაბიანი კვლევა და, უპირველეს ყოვლისა, საჯარო ინფორმაციაზე ხელმისაწვდომობის უზრუნველყოფა სჭირდება, რათა საფუძვლიანად დამუშავდეს თითოეული ობიექტის ინსტიტუციური ისტორია. მხოლოდ ასე თუ შეიძლება დადგინდეს, რატომ არა აქვთ კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსი ობიექტებს, რომლებიც ამ სტატუსს მათი ისტორიული და კულტურული ღირებულებიდან გამომდინარე, შესაძლოა, იმსახურებენ კიდეც[91]. კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ეროვნული კანონმდებლობა ფაქტობრივად უგუ-

89 ქრისტინე მუჯირი, ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშები აჭარაში (თბილისი: სოლიდარობის თემი, 2023), 9-10.

90 ქრისტინე მუჯირი, ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშები აჭარაში (თბილისი: სოლიდარობის თემი, 2023), 9-10.

91 სოფო ზვიადაძე, მარიამ შალვაშვილი, ნარგიზა არჯევანიძე, რუსლან ბარამიძე, თეონა ფირანიშვილი, მარიამ ბეგაძე, კონსტანტინე ჩაჩიბაია, რელიგია, პოლიტიკა და სოციალური კონტექსტები : კვლევების, ანგარიშებისა და სტატიების კრებული (თბილისი: სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, 2021), 174.

ლებელყოფს აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის კულტურულ ავტონომიას[92] და მატერიალური კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მინიჭების პროცედურას იმგვარად არეგულირებს, რომ გადაწყვეტილებას არა ავტონომიური რესპუბლიკა, არამედ ცენტრალური ხელისუფლება იღებს. იმავდროულად, არ არსებობს კონკრეტული კრიტერიუმები, რომელთა საფუძველზეც საბჭომ უნდა იმსჯელოს ძეგლისთვის სტატუსის მინიჭებასთან დაკავშირებით და შესაბამისი რეკომენდაციით მიმართოს მინისტრს. შესაბამისად, საბჭოს გადაწყვეტილება ამა თუ იმ რელიგიური ნაგებობისთვის კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მინიჭებასთან დაკავშირებით დამოკიდებულია საბჭოს იმჟამინდელი წევრების კვალიფიკაციასა და მინისტრის ნებაზე.

2. აჭარის ხის მეჩეთების, როგორც კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლების, მოვლა-შენახვა

კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსი დაზიანებისა და განადგურებისგან არ იცავს მეჩეთებს[93]. აჭარაში ჯამეებს საფრთხეს უქმნის როგორც კლიმატური პირობები, ისე მკვიდრი მოსახლეობის მიერ „სახელდახელო“ რესტავრაცია ან ფიზიკური პირების მიერ მისი დაზიანება[94]. მოქმედი კანონმდებლობის შესაბამისად, საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე კულტურული მემკვიდრეობის დაცვას ხელმძღვანელობს და კოორდინაციას უწევს საქართველოს კულტურისა და სპორტის სამინისტრო, რომელიც ვალდებულია, მისივე დადგე-

92 აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის კონსტიტუციის მე-5 მუხლის მე-3 პუნქტი, 232, 15/07/2008.

93 სხვადასხვა დროს დაინგრა და განადგურდა აბუქეთის, ვარჯანისის, კვაშტის, დოლოგანისა და წონიარისის მეჩეთები (ქრისტინე მუჯირი, ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშები აჭარაში (თბილისი: სოლიდარობის თემი, 2023), 10).

94 სოფო ზვიადაძე, მარიამ შალვაშვილი, ნარგიზა არჯევანიძე, რუსლან ბარამიძე, თეონა ფირანიშვილი, მარიამ ბეგაძე, კონსტანტინე ჩაჩიბაია, რელიგია, პოლიტიკა და სოციალური კონტექსტები : კვლევების, ანგარიშებისა და სტატიების კრებული (თბილისი: სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, 2021), 174.

ნილი წესების შესაბამისად[95] დაიცვას, პოპულარიზაცია გაუწიოს და სისტემატურად შეამოწმოს კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლები[96].

გულების მეჩეთი, ქედა 1

კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლზე ჩასატარებელი სამუშაოების სამეცნიერო-მეთოდურ საკითხებს იხილავს კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭო[97], თუმცა, დებულების თანახმად, საბჭოს ფუნქცია, სხვა მოვალეობებთან ერთად, მხოლოდ კულტურული მემკვიდრეობის სფეროში განსახორციელებელი სახელმწიფო პროექტებისა და პროგრამების განხილვაა[98]. კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლზე ჩასა-

95 კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-5 მუხლის პირველი პუნქტის „დ“ ქვეპუნტი, 4708, 08/05/2007.

96 კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-5 მუხლის პირველი პუნქტის „გ“ ქვეპუნტი, 4708, 08/05/2007.

97 კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-5 მუხლის მე-6 პუნქტის „ბ“ ქვეპუნქტი, 4708, 08/05/2007.

98 საქართველოს კულტურისა და ძეგლთა დაცვის მინისტრის ბრძანების „კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭოს დებულების დამტკიცების შესახებ“ მე-2 მუხლის მე-3 პუნქტი, 05/83, 16/04/2016.

ტარებელი სამუშაოების სამეცნიერო-მეთოდურ საკითხების გადაწყვეტა სსიპ კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ეროვნული სააგენტოს მიზანი და ამოცანაა[99], რომლის მიღწევისთვისაც სააგენტო დაკისრებულ უფლებამოსილებებს ახორციელებს[100].

აჭარის ტერიტორიაზე არსებული კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლების მოვლა-პატრონობა აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტის სამინისტროს უფლებამოსილებას მიკუთვნებული საკითხია. მინისტრის სათათბირო ორგანო – კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭო – კომპეტენციის ფარგლებში განიხილავს კულტურული მემკვიდრეობის უძრავ ძეგლებზე ჩასატარებელი სამუშაოების საპროექტო დოკუმენტაციას და უძრავ ძეგლზე სამუშაოების ნებართვის გაცემის, მოქმედების შეჩერების, განახლების, გაუქმებისა და მასში ცვლილებების შეტანის საკითხებს[101]. ასევე, საბჭოს შესწავლის საგანია კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლზე მიმდინარე და დასრულებულ სამუშაოთა ანგარიშები და ძეგლზე სამუშაოების სანებართვო პირობებში ცვლილებების შეტანის საკითხები[102]. თუმცა საბჭოს გადაწყვეტილებები

99 საქართველოს კულტურისა და ძეგლთა დაცვის მინისტრის ბრძანების „საჯარო სამართლის იურიდიული პირის –კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ეროვნული სააგენტოს დებულების დამტკიცების შესახებ“ მე-2 მუხლის „ა“ პუნქტი, 05/11, 03/02/2015.

100 საქართველოს კულტურისა და ძეგლთა დაცვის მინისტრის ბრძანების „საჯარო სამართლის იურიდიული პირის –კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ეროვნული სააგენტოს დებულების დამტკიცების შესახებ“ მე-3 მუხლი, 05/11, 03/02/2015.

101 აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტის მინისტრის ბრძანების „აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტის მინისტრის სათათბირო ორგანოს – კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭოს დებულების დამტკიცების შესახებ“ მე-2 მუხლის მე-2 პუნქტის „ა“ ქვეპუნტი, 257, 20/07/2010.

102 აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტის მინისტრის ბრძანების „აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტის მინისტრის სათათბირო ორგანოს – კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭოს დებულების დამტკიცების შესახებ“ მე-2 მუხლის მე-2 პუნქტის „ბ“ ქვეპუნტი, 257, 20/07/2010.

მინისტრისთვის სარეკომენდაციო ხასიათისაა[103]. გარკვეული უფლებამოსილებები ნაწილობრივ აქვს დელეგირებული აჭარის კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის სააგენტოს,[104] რომლის უფლებამოსილებას განეკუთვნება იმ ღონისძიებათა სისტემის ჩამოყალიბება, რომელიც უზრუნველყოფს კულტურული მემკვიდრეობის დაცვას, შესწავლას, მოვლა-პატრონობას, რესტავრაციას, პრევენციულ კონსერვაციას[105] და ძეგლებზე სამუშაოების ნებართვების გაცემას[106].

2022 წელს აჭარის მკვიდრმა ნესტან ანანიძემ[107] პეტიციით მიმართა აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის უმაღლეს საბჭოს და მოითხოვა აჭარაში სავალალო მდგომარეობაში მყოფი კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლების მდგომარეობის შესწავლა და საჭიროების შემთხვევაში სარეაბილიტაციო სამუშაოების ჩატარება[108]. საბჭომ სათანადო წესით აცნობა აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და

103 კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-5 მუხლის მე-7 პუნქტი, 4708, 08/05/2007.

104 კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-5 მუხლის მე-2 და მე-3 პუნქტი, 4708, 08/05/2007.

105 კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-3 მუხლის პირველი პუნქტის „ა“ ქვეპუნქტი, 4708, 08/05/2007.

106 კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონის მე-3 მუხლის პირველი პუნქტის „ბ“ ქვეპუნქტი, 4708, 08/05/2007.

107 ნესტან ანანიძე წარმოადგენს არასამეწარმეო (არაკომერციულ) ორგანიზაციას „სოლიდარობის თემი“. პეტიციის დასახელება: აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის ტერიტორიაზე არსებული მუსლიმური საკულტო ნაგებობების კანონით დადგენილი წესით აღრიცხვის, შესწავლის, სარეაბილიტაციო სამუშაოების ჩატარებისა და კანონით დადგენილი წესი, რესგიტრაციის ნომერი: 09-02-13-ა/739, წარდგენის თარიღი: 16 სექტემბერი, 2022, გამოქვეყნების თარიღი: 21 სექტემბერი, 2022. ხელმისაწვდომია ბმულზე: t.ly/lMdqC. ბოლო წვდომა: აგვისტო 9, 2024.

108 პეტიციის დასახელება: აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის ტერიტორიაზეარსებული მუსლიმური საკულტო ნაგებობების კანონით დადგენილი წესით აღრიცხვის, შესწავლის, სარეაბილიტაციო სამუშაოების ჩატარებისა და კანონით დადგენილი წესი, რესგიტრაციის ნომერი: 09-02-13-ა/739, წარდგენის თარიღი: 16 სექტემბერი, 2022, გამოქვეყნების თარიღი: 21 სექტემბერი, 2022. ხელმისაწვდომია ბმულზე: t.ly/lMdqC. ბოლო წვდომა: აგვისტო 9, 2024.

სპორტის სამინისტროს.[109] პეტიციაზე პასუხად სამინისტრომ სსიპ აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის სააგენტოს მიერ 2022 წელს წარუმატებელი სარეაბილიტაციო სამუშაოების შესყიდვის შესახებ აცნობა ავტორებს და განმეორებითი შესყიდვის პირობა დადო[110]. სსიპ აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის სააგენტომ 2024 წელს გამოაცხადა ელექტრონული ტენდერი ქედის მუნიციპალიტეტში მდებარე ზვარესა და ძენწმანის მეჩეთების სარეაბილიტაციო სამუშაოების შესყიდვის შესახებ. ამჯერად ტენდერი წარმატებული აღმოჩნდა და მეჩეთების რეაბილიტაცია 2025 წლის 1 დეკემბრამდე უნდა დასრულდეს[111].

1921 წელს აჭარაში 158 მოქმედი მეჩეთი იყო[112], რომელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი საბჭოთა ოკუპაციის დროს დაზიანდა და განადგურდა[113]. ქართული ისლამური კულტურული მემკვიდრეობის გადარჩენილი ძეგლების მოვლა-პატრონობის სახელმწიფო პოლიტიკა არათანმიმდევრულია, რადგან, რომ არა ადგილობრივი მუსლიმი თემის, სათემო ორგანიზაციების და მედიის მიერ მეჩეთების გადარჩენის მიზნით ჩატარებული ადვოკატირების კამპანიები, ეს საკითხი ავტონომიური რესპუბლიკის მთავრობის დღის წესრიგში ფაქტობრივად

109 აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის უმაღლესი საბჭოს 2022 წლის 15 ნოემბრის წერილი N09-02-12-ა/726.

110 აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტის მინისტრის 7 დეკემბრის წერილი MES 0 22 0001559948.

111 ინფორმაცია ხელმისაწვდომია სსიპ სახელმწიფო შესყიდვების სააგენტოს ვებგვერდზე: tenders.procurement.gov.ge. განცხადების ნომერი NAT240010439. ბოლო წვდომა: აგვისტო 9, 2024.

112 Ruslan Baramidze, Islam in Adjara-Comparative Analysis of Two Communities in Adjara, in Changing Identities: Armenia, Azerbaijan, Georgia (Tbilisi: Hein rich Boell Foundation, 2011), 99.

113 Ruslan Baramidze, Islam in Adjara-Comparative Analysis of Two Communities in Adjara, in Changing Identities: Armenia, Azerbaijan, Georgia (Tbilisi: Heinrich Boell Foundation, 2011), 100.

არ მოხვდებოდა[114]. გარდა ამისა, დაუდგენელია, რა კრიტერიუმებით შეირჩა ქედის მუნიციპალიტეტში მდებარე ზვარესა და ძენწმანის მეჩეთები და რატომ გამოცხადდა ტენდერი მხოლოდ მათი რეაბილიტაციისთვის, მაშინ, როდესაც გადაუდებელ რეაბილიტაციას საჭიროებს, მაგალითად, გულების მეჩეთი, რომელიც ავარიულ მდგომარეობაშია[115].

ამდენად, ქართული ისლამური კულტურული მემკვიდრეობის სათანადო მოვლა-პატრონობისთვის, ერთი მხრივ, აუცილებელია მონიტორინგისა და შეფასების ერთიანი მექანიზმის ჩამოყალიბება, ხოლო მეორე მხრივ, კულტურული მემკვიდრეობის დაცვისთვის არსებული ფინანსური სახსრების გადანაწილებისას ისლამური ნაგებობების რეაბილიტაციისთვის ადეკვატური რესურსის მობილიზაცია, რათა პროცესის გაჭიანურებამ შეუქცევადი ზიანი არ მიაყენოს მეჩეთებს.

114 ნინო ართმელაძე, „ძენწმანის, ზვარეს და გულების მეჩეთები – დასანგრევად განწირული ძეგლების ამბავი ქედაში", ბათუმელები, 22.04.2023, ხელმისაწვდომია ბმულზე: https://batumelebi.netgazeti.ge/news/475730/ ბოლო წვდომა: აგვისტო 9, 2024.

115 ნინო ართმელაძე, „ძენწმანის, ზვარეს და გულების მეჩეთები – დასანგრევად განწირული ძეგლების ამბავი ქედაში", ბათუმელები, 22.04.2023, ხელმისაწვდომია ბმულზე: https://batumelebi.netgazeti.ge/news/475730/ ბოლო წვდომა: აგვი-სტო 9, 2024.

გულების მეჩეთი, ქედა

წყავროკის მეჩეთი, ქობულეთი

ლოდიძირის მეჩეთი, ხულო

გოგაძეების მეჩეთი, შუახევი

III. კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ევროპული პრაქტიკა

კულტურული მემკვიდრეობის დაცვა ევროპაში კომპლექსური და მრავალმხრივი პროცესია, რომელიც ეფუძნება როგორც საერთაშორისო კონვენციებს, ისე ეროვნულ კანონმდებლობას. ევროპის საბჭო და ევროკავშირი წამყვან როლს ასრულებენ ამ სფეროში პოლიტიკისა და პრაქტიკის ჩამოყალიბებაში. კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საერთაშორისო სამართლის სარეკომენდაციო და ex post facto მოქმედების გამო, ეფექტიანი სამართლებრივი მექანიზმების შექმნისთვის, შესაძლოა, ნაყოფიერი იყოს სხვადასხვა ქვეყნების კულტურული მემკვიდრეობის კანონების შედარება[116]. კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის მარეგულირებელი კანონმდებლობისა და ადმინისტრაციული მექანიზმების კვლევისას საქართველოსთვის აქტუალურია ევროპული გამოცდილების შესწავლა, თუმცა არა ნებისმიერი ქვეყნის, არამედ ისეთი სახელმწიფოებისა, რომლებიც, საქართველოს მსგავსად, მდიდარია უძველესი კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლებით, ან მე-20 საუკუნეში კომუნისტური რეჟიმის გამოვლა მოუწიათ. კომუნისტური რეჟიმის გამოცდილება განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რადგან ამ პერიოდში ბევრ ქვეყანაში იგნორირებული იყო რელიგიური და ეთნიკური უმცირესობების კულტურული მემკვიდრეობა, ზოგჯერ კი მათ მიზანმიმართულად ანადგურებდნენ[117]. ეს პროცესები ხშირად თან ახლდა რელიგიის ნიშნით დევნას და უმცირესობების სტიგმატიზაციას, რამაც გრძელვადიანი გავლენა იქონია ამ ქვეყნების

116 Ryan Rowberry, Ismat Hanano, Sutton M. Freedman, Michelle Wilco, Cameron Kline, Coastal Cultural Heritage Protection in the United States, France and the United Kingdom, Journal of Comparative Urban Law and Policy, Vol. 3, 2019, 62.

117 Antti Laine, Modernisation in the 1940s and 1950s in the part of Karelia that was annexed from Finland on 13 March 1940. In: Pekka Hakamies (ed.), Moving in the USSR. Western Anomalies and Northern Wilderness (Helsinki: Finnish Literature Society, 2005), 26-34.

კულტურულ ლანდშაფტზე[118]. პოსტკომუნისტურ პერიოდში ბევრი ქვეყანა დადგა მსგავსი გამოწვევების წინაშე: როგორ აღედგინათ და დაეცვათ ადრე უგულებელყოფილი ან დაზიანებული კულტურული მემკვიდრეობა, როგორ მოეხდინათ სხვადასხვა ეთნიკური და რელიგიური ჯგუფების კულტურული მემკვიდრეობის ინტეგრაცია ეროვნულ ნარატივში, და როგორ შეექმნათ სამართლებრივი და ადმინისტრაციული მექანიზმები, რომლებიც უზრუნველყოფდა ყველა ჯგუფის კულტურული მემკვიდრეობის თანაბარ დაცვას. ამდენად, რელევანტური და ნაყოფიერია ეროვნული კანონმდებლობის შედარება საბერძნეთსა და ბულგარეთში მოქმედ კანონმდებლობასთან.

საბერძნეთსა და ბულგარეთში, საქართველოს მსგავსად, კულტურული მემკვიდრეობის დაცვა ცალკე საკანონმდებლო აქტით რეგულირდება.[119] ობიექტთა კლასიფიკაციისთვის შემოთავაზებული კრიტერიუმები საბერძნეთში ხაზს უსვამს ამ ძეგლის ასაკს და „ახალ კულტურულ ობიექტებად“ მიიჩნევს ისეთ ობიექტებს, რომლებიც ას წელზე მეტი ხნისაა და რომლებიც კლასიფიცირდება როგორც ძეგლები მათი არქიტექტურული, ურბანული, სოციალური, ეთნოლოგიური, ფოლკლორული, ტექნიკური, ინდუსტრიული ან ზოგადად ისტორიული, მხატვრული თუ სამეცნიერო მნიშვნელობის გამო.[120] ბულგარეთში მატერიალურ კულტურულ მემკვიდრეობად მიიჩნევა ობიექტები, რომლებიც მნიშვნელობს ისტორიული ან ეროვნული იდენტობის თვალსაზრისით ან სამეცნიერო და კულტურული ღირებულება აქვთ[121]. კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მინიჭების პროცესის რეგულირების თვალსაზრისით,

118 Victor Yelensky, Religion, Church, and State in the Post-Communist Era: The Case of Ukraine (with Special References to Orthodoxy and Human Rights Issues), Brigham Young University Law Review, Vol. 2002, No. 2, 2002, 478-479.

119 Greece: Law 3028/2002 on the Protection of Antiquities and Cultural Heritage in General; Bulgaria: Culture Heritage Act (2009).

120 Greece: Law 3028/2002 on the Protection of Antiquities and Cultural Heritage in General, Article 6, para. 1. b.

121 Bulgaria: Culture Heritage Act (2009), Article 2.

საბერძნეთისა და ბულგარეთის კანონმდებლობა მეტად ჰგავს საქართველოს კანონმდებლობას, რადგან უძრავი ობიექტისთვის კულტურული მემკვიდრეობის სტატუსის მინიჭების საკითხს აქაც სამინისტრო წყვეტს სათათბირო ორგანოს რეკომენდაციის საფუძველზე.[122] საქართველოს მსგავსად, საბერძნეთსა და ბულგარეთში კულტურული მემკვიდრეობის მოვლა-პატრონობაც სამინისტროს და რეგიონული ორგანოების პასუხისმგებლობაა[123]. ამდენად, საბერძნეთისა და ბულგარეთის საკანონმდებლო ჩარჩო არსებითად ჰგავს ქართულ კანონმდებლობას, თუმცა არცერთი შესადარებელი ქვეყნის შემადგენლობაში არ არის ავტონომიური რესპუბლიკა. შესაბამისად, საბერძნეთის და ბულგარეთის გამოცდილება აჭარის კონტექსტის სრულყოფილად გააზრებისთვის არ არის საკმარისი. ისლამური კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის თვალსაზრისით ბულგარეთში მრავალი გამოწვევა არსებობს და ამის ნათელი მაგალითია Gotse Delchev-ის მეჩეთი, რომელსაც კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსი აქვს და მაინც ნადგურდება[124]. მკვლევრები მიიჩნევენ, რომ ამგვარი გამოწვევების აღმოფხვრა შესაძლებელი გახდება კულტურული მემკვიდრეობის მართვის, დაცვის, შენარჩუნებისა და პოპულარიზაციის ეროვნული სტრატეგიის შემუშავების შედეგად, რომელიც უპასუხებს ევროკავშირის დირექტივების მოთხოვნებს[125].

122 Greece: Law 3028/2002 on the Protection of Antiquities and Cultural Heritage in General, Article 6, para. 3; Bulgaria: Culture Heritage Act (2009), Article 65 para. 2.

123 საბერძნეთში ცენტრალური ხელისუფლების სახით ფუნქციონირებს ძველი ძეგლებისა და კულტურული მემკვიდრეობის გენერალური დირექტორატი, ხოლო რეგიონულ დონეზე ძველი ძეგლების სამმართველოები. ხელმისაწვდომია აქ: t.ly/7M2wc, ბოლო წვდომა: აგვისტო 9, 2024. ბულგარეთში ცენტრალურ დონეზე ფუნქციონირებს უძრავი კულტურული მემკვიდრეობის ეროვნული ინსტიტუტი და რეგიონულ დონეზე ადგილობრივი მუნიციპალიტეტები. ხელმისაწვდომია აქ: t.ly/SR-aX. ბოლო წვდომა: აგვისტო 9, 2024.

124 Dimana Trankova, “Bulgaria’s Top Mosques”, 05/28/2022. Available at: https://www.vagabond.bg/bulgarias-top-mosques-3421 accessed: August 9, 2024.

125 Irina Atanasova, Legal framework of the Bulgarian cultural heritage system, 2020, 9, https://www.researchgate.net/publication/339076822_Legal_framework_of_the_Bulgarian_cultural_heritage_system accessed: August 9, 2024.

ისლამური კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის თვალსაზრისით მრავალ გამოწვევას აწყდებიან საბერძნეთშიც, სადაც მეჩეთების ნაწილი სხვადასხვა დროს ფიზიკურად განადგურდა ან დანიშნულება შეეცვალა და ეკლესიად ან სამხედრო სატუსაღოდ გამოიყენებოდა[126]. დღეს საბერძნეთის სახელმწიფო თურქეთთან შეთანხმებით მოქმედებს თავის ტერიტორიაზე მდებარე ისლამური კულტურული მემკვიდრეობის მოვლა-პატრონობასთან დაკავშირებული გადაწყვეტილებების მიღების დროს[127]. მკვლევრები ისლამური კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის პროცესში მუსლიმი სასულიერო პირების როლის გაძლიერებას ემხრობიან[128].

ამდენად, ნათელია, რომ საკანონმდებლო გარემოს მსგავსების მიუხედავად, პოლიტიკური, ისტორიული, სოციალური და სხვა მრავალი ფაქტორის გათვალისწინებით ბულგარეთსა და საბერძნეთში არსებითად განსხვავებული ვითარებაა. ორივე სახელმწიფოს აქვს თავისებური გამოწვევები, რომლებთან გამკლავების გზების ძიებაც მრავალ ფაქტორზეა დამოკიდებული. საქართველოს კონტექსტი ორივე სახელმწიფოსგან განსხვავებულია, რადგან აჭარის ხის მეჩეთები არც მხოლოდ ქართული ისლამური ნაგებობებია და არც მხოლოდ ქართული ხუროთმოძღვრების უნიკალური ნიმუშები, ისინი ქართული კულტურული მემკვიდრეობის არსებითი ნაწილია და მათი მოვლა-პატრონობა მთელი ქართული საზოგადოების საჯარო ინტერესია.

ევროპული კულტურული მემკვიდრეობის სტრატეგია კულტურულ მემკვიდრეობას, მისი უნიკალური სიმდიდრისა და მრა-

126 Ottoman remains in Greece: Ruined, neglected, misused, Mehmet Hatipoglu, 15.07.2020. https://www.aa.com.tr/en/turkey/ottoman-remains-in-greece-ruined-neglected-misused/1910686 accessed: August 9, 2024.

127 “Greece lambasted for refusing to restore historic mosques in Lesbos”, Daily Sabah, May 21, 2024. Available at: t.ly/75Zwk accessed: August 9, 2024.

128 Konstantinos Tsitselikis, Old and New Islam in Greece: From Historical Minori ties to Immigrant Newcomers, ResearchGate, 2011, 264.

ვალფეროვნების გათვალისწინებით, კონტინენტის იდენტობისა და მიმზიდველობის მნიშვნელოვან ფაქტორად ახასიათებს[129]. სტრატეგია, მრავალ სხვა რეკომენდაციასთან ერთად, კულტურული მემკვიდრეობის სფეროში მოღვაწე პროფესიონალებისთვის მრავალფეროვნების სწავლების სისტემის შექმნას ითვალისწინებს[130], რაც დომინანტური კულტურული და რელიგიური გავლენისგან გათავისუფლების საშუალებაა.

ამდენად, ევროპული რეგულაციების აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის რეალობისთვის მორგება კულტურული მემკვიდრეობის ადგილობრივ პოლიტიკაზე მოქმედი ყველა ფაქტორის გათვალისწინებით უნდა განხორციელდეს.

V. დასკვნა

ქართული ისლამური კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლები არა მხოლოდ აჭარის მკვიდრი მუსლიმი მოსახლეობის, არამედ მთლიანად ქართული კულტურული იდენტობის მნიშვნელოვანი ნაწილია. აჭარის ხის მეჩეთების დაცვის ვალდებულება სახელმწიფოსთვის რელიგიური მრავალფეროვნებისა და აჭარის მუსლიმი თემის დაცვის ვალდებულებიდან გამომდინარეობს. საჯარო ხელისუფლება ვალდებულია, ხელი შეუწყოს უმცირესობების რელიგიისა და რწმენის თავისუფლებით შეუფერხებელ სარგებლობას.

კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ეროვნული კანონმდებლობა ფაქტობრივად უგულებელყოფს აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის კულტურულ ავტონომიას და მატერიალური

129 Recommendation of the Committee of Ministers to member States on the European Cultural Heritage Strategy for the 21st century (Adopted by the Committee of Ministers on 22 February 2017 at the 1278th meeting of the Ministers' Deputies), 5.

130 Recommendation of the Committee of Ministers to member States on the European Cultural Heritage Strategy for the 21st century (Adopted by the Committee of Ministers on 22 February 2017 at the 1278th meeting of the Ministers' Deputies), 44.

კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მინიჭების პროცედურას იმგვარად არეგულირებს, რომ გადაწყვეტილებას არა ავტონომიური რეპუბლიკა, არამედ ცენტრალური ხელისუფლება იღებს. იმავდროულად, არ არსებობს კონკრეტული კრიტერიუმები, რომელთა საფუძველზეც საბჭომ უნდა იმსჯელოს ძეგლისთვის სტატუსის მინიჭებასთან დაკავშირებით და შესაბამისი რეკომენდაციით მიმართოს მინისტრს. შესაბამისად, საბჭოს გადაწყვეტილება ამა თუ იმ რელიგიური ნაგებობისთვის კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მინიჭებასთან დაკავშირებით დამოკიდებულია საბჭოს იმჟამინდელი წევრების კვალიფიკაციასა და მინისტრის ნებაზე.

ქართული მუსლიმური კულტურული მემკვიდრეობის სათანადო მოვლა-პატრონობისთვის, ერთი მხრივ, აუცილებელია მონიტორინგისა და შეფასების ერთიანი მექანიზმის ჩამოყალიბება, ხოლო მეორე მხრივ, კულტურული მემკვიდრეობის დაცვისთვის არსებული ფინანსური სახსრების გადანაწილებისას ისლამური ნაგებობების რეაბილიტაციისთვის ადეკვატური რესურსის მობილიზაცია, რათა პროცესის გაჭიანურებამ შეუქცევადი ზიანი არ მიაყენოს მეჩეთებს.

ბიბლიოგრაფია

გეგენავა, დიმიტრი ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობის სამართლებრივი მოდელები და საქართველოს კონსტიტუციური შეთანხმება (თბილისი: დავით ბატონიშვილის სამართლის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2018).

გოშაძე მანანა, კულტურული მემკვიდრეობის დამცველის გზამკვლევი (თბილისი: „ლურჯი ფარის“ საქართველოს ეროვნული კომიტეტი“, 2017).

დემურიშვილი ნათია, მუსლიმური ხუროთმოძღვრული ძეგლები საქართველოში (თბილისი: „ჯეო-პრინტი“, 2010).

ზვიადაძე, სოფო, მარიამ შალვაშვილი, ნარგიზა არჯევანიძე, რუსლან ბარამიძე, თეონა ფირანიშვილი, მარიამ ბეგაძე, კონსტანტინე ჩაჩიბაია, რელიგია, პოლიტიკა და სოციალური კონტექსტები : კვლევების, ანგარიშებისა და სტატიების კრებული (თბილისი: სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, 2021).

მუჯირი ქრისტინე. ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშები აჭარაში (თბილისი: „სოლიდარობის თემი”, 2023).

ჰერის-ბრანდტსი სიუზან, ვილერი ენჯელა, შიოშვილი ვლადიმერ. აჭარის ხის მეჩეთები - ისლამური არქიტექტურული მემკვიდრეობა საქართველოში (თბილისი: 2018).

Augustinos, Nicholas The Role of Non-State Actors in the Cultural Heritage Field - The Case of the Orthodox Church and Its Heritage in Turkey. Santander Art and Culture Law Review (SAACLR), Vol. 4, No. 2, 2018.

Baramidze, Ruslan Islam in Adjara-Comparative Analysis of Two Communities, Adjara, in Changing Identities: Armenia, Azerbaijan. Tbilisi: Heinrich Boell Foundation, 2011.

Francioni, Francesco Beyond State Sovereignty: The Protection of Cultural Heritage as a Shared Interest of Humanity. Michigan Journal of International Law, Vol. 25, No. 4, 2004.

Hammer, Leonard Cultural Heritage Protection and Sacred Spaces: Considering Alternative Approaches from within the Human Rights Framework, Columbia Human Rights Law Review, Vol. 49, No. 2, 2018.

Laine, Antti Modernisation in the 1940s and 1950s in the part of Karelia that was annexed from Finland on 13 March 1940. In: Pekka Hakamies (ed.), Moving in the USSR. Western Anomalies and Northern Wilderness (Helsinki: Finnish Literature Society, 2005).

Mose, Gregory M. The Destruction of Churches and Mosques in Bosnia-Herzegovina: Seeking a Rights-Based Approach to the Protection of Religious Cultural Property, Buffalo Journal of International Law, Vol. 3, No. 1, 1996.

Petkoff, Peter Legal Protection of Sacred Places as a Medieval Gloss – Towards Working Soft Law Guidelines under Public International Law. Law and Justice – The Christian Law Review, Vol. 167, 2011.

Ryan Rowberry, Ismat Hanano, Sutton M. Freedman, Michelle Wilco, Cameron Kline, Coastal Cultural Heritage Protection in the United States, France and the United Kingdom, Journal of Comparative Urban Law and Policy, Vol. 3, 2019.

Tsitselikis, Konstantinos Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers, ResearchGate, 2011.

Xanthaki, Alexandra Indigenous Cultural Rights in International Law, European Journal of Law Reform, Vol. 2, No. 3, 2000.

Yelensky, Victor Religion, Church, and State in the Post-Communist Era: The Case of Ukraine (with Special References to Orthodoxy and Human Rights Issues), Brigham Young University Law Review, Vol. 2002, No. 2, 2002.

სამართლებრივი აქტები

საქართველოს კონსტიტუცია

აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის კონსტიტუცია, 232, 15/07/2008.

საქართველოს პარლამენტის დადგენილება „საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალიურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის“ კონსტიტუციური შეთანხმების დამტკიცების შესახებ“, მე-7 მუხლის პირველი პუნქტი, 1697, 22/10/2002.

ეკონომიკურ, სოციალურ და კულტურულ უფლებათა საერთაშორისო პაქტი, 16/12/1966, საქართველოსთვის ძალაშია 03/08/1994.

სამოქალაქო და პოლიტიკურ უფლებათა საერთაშორისო პაქტი, 16/12/1966, საქართველოსთვის ძალაშია 03/08/1994.

კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ საქართველოს კანონი

კონვენცია მსოფლიო კულტურულ და ბუნებრივ ღირებულებათა დაცვის შესახებ, UNESCO, ქ. პარიზი, 1972 წლის 16 ნოემბერი, საქართველოსთვის ძალაშია 04/02/1993.

UN General Assembly, Resolution 217A (III), Universal Declaration of Human Rights, A/RES/217(III) (December 10, 1948)

ევროპის საბჭოს ჩარჩო კონვენცია საზოგადოებისათვის კულტურული მემკვიდრეობის მნიშვნელობის შესახებ, ფარო, 2005 წლის 27 ოქტომბერი FARO, 27.X.2005.

Committee of Ministers of the Council of Europe, Framework Convention for the Protection of National Minorities, 1994.

Algiers Charter Universal Declaration of the Rights of Peoples, Algiers, 4 July 1976.

Law of Greece on the Protection of Antiquities and Cultural Heritage in General, 3028/2002.

Bulgarian Culture Heritage Act, 2009.

კანონქვემდებარე აქტები

საქართველოს მთავრობის დადგენილება „კულტურის სტრატეგია 2025-ის დამტკიცების შესახებ“ დანართი №1, 303, 01/07/2016.

საქართველოს სახელმწიფოს რელიგიური პოლიტიკის განვითარების 2015 წლის სტრატეგია, ხელმისაწვდომია ბმულზე: t.ly/jfIo5. ბოლო წვდომა აგვისტო 9, 2024.

საქართველოს კულტურისა და ძეგლთა დაცვის მინისტრის ბრძანების „კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭოს დებულების დამტკიცების შესახებ“, 05/83, 16/04/2016.

აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტის მინისტრის ბრძანების „აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტის მინისტრის სათათბირო ორგანოს – კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭოს დებულების დამტკიცების შესახებ“, 257, 20/07/2010.

საქართველოს კულტურის, ძეგლთა დაცვისა და სპორტის მინისტრის ბრძანების „ძეგლის სააღრიცხვო დოკუმენტაციის ფორმებისა და მათი შევსების წესის დამტკიცების შესახებ“, 3/175, 25/09/2007.

საქართველოს კულტურისა და ძეგლთა დაცვის მინისტრის ბრძანების „კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭოს დებულების დამტკიცების შესახებ“, 05/83, 16/04/2016.

საქართველოს კულტურისა და ძეგლთა დაცვის მინისტრის ბრძანების „საჯარო სამართლის იურიდიული პირის –კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ეროვნული სააგენტოს დებულების დამტკიცების შესახებ“, 05/11, 03/02/2015.

აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტ-

ის მინისტრის ბრძანების „აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტის მინისტრის სათათბირო ორგანოს – კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის საბჭოს დებულების დამტკიცების შესახებ“, 257, 20/07/2010.

სასამართლო გადაწყვეტილებები

Religious Community of Jehovah's Witnesses of Kryvyi Rih's Ternivsky District v. Ukraine [ECtHR], App. no. 21477/10, 3 September 2019.

Association de solidarité avec les témoins de Jéhovah and Others v. Turkey [ECtHR], App. nos. 36915/10, 8606/13, 24 May 2016.

Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı v. Turkey [ECtHR], App. no. 32093/10, 2 December 2014.

The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints v. the United Kingdom [ECtHR], App. no. 7552/09, 4 March 2014.

Juma Mosque Congregation and Others v. Azerbaijan [ECtHR], App. no. 15405/04, 8 January 2013.

Griechische Kirchengemeinde München und Bayern e.V. v. Germany [ECtHR], App. no. 52336/99, 18 September 2007.

Metropolitan Church of Bessarabia and Others v Moldova [ECtHR], App. no. 45701/99, 13 December 2001.

Buscarini and Others v. San Marino [ECtHR], App. no. 24645/94, 18 February 1999

Canea Catholic Church v Greece [ECtHR], App. no. 25528/94, 16 December 1997.

Holy Monasteries v Greece [ECtHR], App. nos. 13092/87, 13984/88, 09 December 1994.

Kokkinakis v. Greece [ECtHR], App. no. 14307/88, 25 May 1993.

სხვა წყაროები

„კულტურული მემკვიდრეობა და მედეგობა - კატასტროფის რისკების შემცირების შესაძლებლობები და მასთან დაკავშირებული საკითხები“, Global Platform for Disaster Risk Reduction, ჟენევა, 2013, 22. ხელმისაწვდომია ბმულზე:https://blueshield.ge/wp-content/uploads/2016/11/Heritage-and-Resilience-Book-for-GP2013-Disaster-Management.geo_.compressed.pdf

ბათუმში ახალი მეჩეთის მშენებლობის ფონდი, ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი,

„ბათუმის ახალი მეჩეთის საქმე“, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, 28 ივნისი, 2023. ხელმისაწვდომია ბმულზე: https://socialjustice.org.ge/ka/products/batumis-akhali-mechetis-sakme, ბოლო წვდომა აგვისტო 9, 2024.

„კულტურული მემკვიდრეობის პორტალი“, ხელმისაწვდომია ბმულზე: https://memkvidreoba.gov.ge/ ბოლო წვდომა აგვისტო 9, 2024.

„აჭარის კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის სააგენტო“, ხელმისაწვდომია ბმულზე: https://ajaraheritage.ge/ge/locations ბოლო წვდომა აგვისტო 9, 2024.

პეტიციის დასახელება: აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის ტერიტორიაზე არსებული მუსლიმური საკულტო ნაგებობების კანონით დადგენილი წესით აღრიცხვის, შესწავლის, სარეაბილიტაციო სამუშაოების ჩატარებისა და კანონით დადგენილი წესი, რეგისტრაციის ნომერი: 09-02-13-ა/739, წარდგენის თარიღი: 16 სექტემბერი, 2022, გამოქვეყნების თარიღი: 21 სექტემბერი, 2022. ხელმისაწვდომია ბმულზე: t.ly/lMdqC. ბოლო წვდომა: აგვისტო 9, 2024.

ნინო ართმელაძე, „ძენწმანის, ზვარეს და გულების მეჩეთები – დასანგრევად განწირული ძეგლების ამბავი ქედაში”, ბათუმელები, 22.04.2023, ხელმისაწვდომია ბმულზე: https://batumelebi.netgazeti.ge/news/475730/ ბოლო წვდომა: აგვისტო 9,2024.

UNESCO, General Conference, 20th, 1978 [188], Declaration on Race and Racial Prejudice.

UNESCO, Mexico City Declaration on Cultural Policies, 1982.

Committee on the Elimination of Racial Discrimination, General Recommendation 23, Rights of indigenous peoples (Fifty-first session, 1997), U.N. Doc. A/52/18, annex V at 122 (1997), reprinted in Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies, U.N. Doc. HRI\GEN\1\Rev.6 at 212, 2003.

Declaration of the Principles of International Cultural Co-operation, adopted by the UNESCO General Conference at its fourteenth session, Paris, 4 november 1966, UNESCO’s Standard-Setting Instruments, IV.C.,1994.

C169 - Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (No. 169).

UNCHR ‘General Comment 22 in ‘Note by the Secretariat, Compilation of General Comments and General Recommendations adopted by Human Rights Treaty Bodies’ (1994) UN Doc HRIIGEN/l/Rev.7.

Council Directive 2011/92/EU on the assessment of the effects of certain

public and private projects on the environment, 2011 O.J. L 26, as amended by Council Directive 2014/52/EU, 2014 O.J. L 124.

Council of Europe Parliamentary Assembly, Recommendation 1201 (1993), Additional protocol on the rights of minorities to the European Convention on Human Rights.

Recommendation of the Committee of Ministers to member States on the European Cultural Heritage Strategy for the 21st century (Adopted by the Committee of Ministers on 22 February 2017 at the 1278th meeting of the Ministers' Deputies).

OSCE, Conference on Security and Co-operation in Europe, Final Act, Helsinki, 1975.

OSCE, Concluding Document of the Vienna Meeting 1986 of Representatives of the Participating States of the Conference on Security and Co-operation in Europe, held on the basis of the provisions of the final act relating to the follow-up to the conference, Vienna, 1989.

OSCE, Report of the CSCE Meeting of Experts on National Minorities, Geneva, 1991.

Human Rights Committee, Kitok v. Sweden, Communication No. 197/1985, adopted in July 1988; Ilmari Lonsman et al. v. Finland, Communication No. 511/1992, adopted in October 1994.

Document of the Copenhagen meeting of the conference on the human dimension of the CSCE, Copenhagen from 5 to 29 June 1990, Available at: https://www.osce.org/files/f/documents/9/c/14304.pdf

Laura Kasinof, "Georgia's Adjaran Mosques Are Uniquely Beautiful, and Falling Into Disrepair", (22 November 2023), available at: https://newlinesmag.com/reportage/georgiasadjaran-mosques-are-uniquely-beautiful-and-falling-into-disrepair/, accessed: August 5, 2024.

Dimana Trankova, "Bulgaria's Top Mosques", 05/28/2022. Available at: https://www.vagabond.bg/bulgarias-top-mosques-3421 accessed: August 9, 2024.

Atanasova, Irina Legal framework of the Bulgarian cultural heritage system, 2020, 9, https://www.researchgate.net/publication/339076822_Legal_framework_of_the_Bulgarian_cultural_heritage_system accessed: August 9, 2024.

Mehmet Hatipoglu, "Ottoman remains in Greece: Ruined, neglected, misused", , 15.07.2020. https://www.aa.com.tr/en/turkey/ottoman-remains-in-greece-ruined-neglected-misused/1910686 accessed: August 9, 2024.

"Greece lambasted for refusing to restore historic mosques in Lesbos", Daily Sabah, May 21, 2024. Available at: t.ly/75Zwk accessed: August 9, 2024.

საბჭოთა რელიგიის პოლიტიკის ასპექტი - საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის დაფინანსებისა და დაბეგვრის საკითხი 1953-1964 წლებში

თინათინ მაგრაქველიძე

რელიგიის კვლევების მაგისტრი,
ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: **სერგო რატიანი**

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
პროფესორი ფილოსოფიის მიმართულებით

შესავალი

დამოუკიდებლობის პერიოდიდან მოყოლებული, მნიშვნელოვანია საქართველოში რელიგიური ინსტიტუტების დაფინანსების, ასევე სახელმწიფოს მიერ მათთვის დაკისრებული ოფიციალური გადასახადის საკითხები. რელიგიური ორგანიზაციების დაფინანსების ანალიზისას შესაძლებელია აღმოვაჩინოთ ბევრი დისკრიმინაციული მექანიზმი, რომელსაც ვხვდებით დამოუკიდებლობის მოპოვების პერიოდის შემდეგ. რელიგიური ინსტიტუტების დაბეგვრისა და დაფინანსების საკითხი მნიშვნელოვანი ასპექტი იყო საბჭოთა სახელმწიფოში. ამას ადასტურებს 1927 წლის იოსებ სტალინის განცხადება: „პარტიას არ შეუძლია, იყოს ნეიტრალური რელიგიურ ცრურწმენათა გამტარებლების მიმართ, რეაქციული სამღვდელოების მიმართ, რომელიც წამლავს მშრომელი მასების შეგნებას. დავთრგუნოთ თუ არა რეაქციული სამღვდელოება? დიახ, დავთრგუნეთ, ოღონდ უბედურება ის არის, რომ ჯერ კიდევ სრულებით არ არის მოსპობილი. ანტირელიგიური პროპაგანდა არის ის საშუალება, რომელმაც ბო-

ლომდე უნდა მიიყვანოს რეაქციული სამღვდელოების ლიკვიდაციის საქმე.“[1] 1929 წლის 8 აპრილს სხვა ამკრძალავ კანონებთან ერთად გამოიცა კანონი, რომლის თანახმადაც ეკლესიებისა და რელიგიური გაერთიანებების ქონება სახელმწიფო საკუთრებად გამოცხადდა.[2]

საბჭოთა კავშირი თავისი სტრუქტურით და იდეოლოგიით სეკულარული სახელმწიფო იყო, თუმცა რელიგიური პოლიტიკა განსხვავდებოდა სხვა დასავლური სეკულარული სახელმწიფოებისაგან. მან განსხვავებული ფორმა შეიძინა საბჭოთა კავშირის შექმნის პერიოდიდან. სტალინის ხელისუფლების სათავეში მოსვლამდე საბჭოთა ბოლშევიზმი გულისხმობდა რელიგიის გაქრობას. ამავე პოლიტიკას აგრძელებდა სტალინი 40-იანი წლების ბოლომდე. თუმცა 1936 წლის საბჭოთა კონსტიტუციაში, რომელიც ასევე ცნობილია როგორც „სტალინური კონსტიტუცია“, რწმენის თავისუფლებასთან დაკავშირებით არსებობს ასეთი ჩანაწერი: „მოქალაქეებისთვის სინდისის თავისუფლების უზრუნველსაყოფად სსრკში ეკლესია გამოყოფილია სახელმწიფოსგან, სკოლა კი ეკლესიისგან. რელიგიური ღვთისმსახურების თავისუფლება და ანტირელიგიური პროპაგანდის თავისუფლება აღიარებულია ყველა მოქალაქისთვის.“ (მუხლი 124)[3]

ეს ხაზი მუდმივად მიჰყვებოდა საბჭოთა სახელმწიფოს საერთო პოლიტიკურ ხაზს. მაგრამ სტალინის ანტირელიგიური პოლიტიკა 30-იან და 40-იან წლებში განსხვავებული იყო. რევოლუციური პერიოდი მოიცავდა სასულიერო პირების ფიზიკურ განადგურებას, ეკლესია-მონასტრების ნგრევას. ამას მოჰყვა 30-იანი წლების სტალინური რეპრესიები, როდესაც

1 ვარდოსანიძე ს., საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ასწლოვანი მატიანე(1917-2017),თბილისი, 2017,226, იხ. ციტირება:ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი. კ. ცინცაძის ფ. N 102, გვ. 354

2 გურჩიანი თ. 2017. საქართველოს ევანგელურ-ლუთერული ეკლესია

3 The SOVIET SOCIALIST ONSTITUTION. 1936. Fifth impression, June, 1942

ეკლესია-მონასტრების დახურვამ, სასულიერო პირებისა და მორწმუნეთა დევნა-განადგურებამ კიდევ უფრო მასშტაბური ხასიათი შეიძინა. მეორე მსოფლიო ომის დაწყებიდან და მის შემდეგ სტალინის პოლიტიკა რელიგიებთან დაკავშირებით შეიძლება აღვწეროთ, როგორც დაქვემდებარების, პოლიტიკური მიზნებით გამოყენებისა და, შესაბამისად, თანამშრომლობითი კონტროლის მექანიზმი. ამ პერიოდში აღდგა საეკლესიო ცხოვრება და დახურული ეკლესია-მონასტრების გარკვეული ნაწილი.[4]

ნაშრომი დაყოფილია სამ ნაწილად: პირველ ნაწილში მიმოხილულია ეკლესიის მოკლე ისტორია საბჭოთა კავშირის შექმნამდე, მეორე ნაწილში განხილულია საბჭოთა კავშირის რელიგიური პოლიტიკა მეორე მსოფლიო ომამდე, რომელიც მოიცავს რევოლუციურ პერიოდსა და სტალინის რეპრესიებს ომის შემდეგ. მესამე ნაწილში განხილულია საბჭოთა საქართველოში არსებული რელიგიური ორგანიზაციების დაფინანსებისა და დაბეგვრის საკითხი. კვლევის ეს ნაწილი მოიცავს საარქივო დოკუმენტების მიმოხილვას და ანალიზს, სადაც დეტალურადაა განხილული პროცედურები, განცხადებები და ფაქტები რელიგიური ორგანიზაციების დაფინანსებისა და დაბეგვრის თვალსაზრისით.

1. კვლევის მეთოდოლოგია

კვლევის მიზანია, გააანალიზოს საბჭოთა პერიოდში არსებული რელიგიური ინსტიტუტების დაბეგვრისა და დაფინანსების საკითხი. კვლევის პერიოდი შეირჩა იმ დაშვებით, რომ საბჭოთა არქივებში არსებობს დოკუმენტები, რომლებშიც განხილულია რელიგიური ინსტიტუტების დაბეგვრის საკითხი (განსაკუთრებით ეს ეხება საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას). ქართულ სინამდვილეში საბჭოთა პერიოდის რე-

4 Corley, felix. Religion in The Soviet Union. p.58

ლიგიური ინსტიტუციების მიმართ არსებული საკანონმდებლო ჩარჩო ნაკლებად არის ნაკვლევი, რაც შესაძლებლობას გვაძლევს, ხელახლა გავიაზროთ იმ პერიოდის მნიშვნელოვანი მოვლენები, რომლებმაც გავლენა მოახდინა პოსტსაბჭოთა საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიაზე. საკვლევი საკითხის შერჩევისას გავითვალისწინე სამეცნიერო კვლევების ნაკლებობა ამ კონკრეტული საკითხის შესახებ. მიზნის მისაღწევად გამოვიყენე თვისებრივი კვლევის მეთოდი, კერძოდ, საარქივო კვლევის მეთოდი და კონტენტანალიზი. არქივში დაცული დოკუმენტები შევარჩიე მიზნობრივი კრიტერიუმებით: დოკუმენტები, რომელთა კლასიფიკაციაც მოვახდინე ანალიზის საშუალებით. საარქივო კვლევის მეთოდები მოიცავს საქმიანობის ფართო სპექტრს, რომელიც გამოიყენება ორგანიზაციების მიერ წარმოებული დოკუმენტების და ტექსტური მასალების ანალიზისთვის. კლასიკური გაგებით, საარქივო მეთოდებია ის, რაც გულისხმობს ისტორიული დოკუმენტების შესწავლას;[5] კვლევას ახასიათებდა გარკვეული სირთულეები, რომლებიც დაკავშირებული იყო საქართველოში მიმდინარე მოვლენებთან (გარკვეული პერიოდის განმავლობაში არ მქონდა შესაძლებლობა, მემუშავა შინაგან საქმეთა სამინისტროს არქივში, რადგან ის დახურული იყო). არქივში არსებული ბიუროკრატიული მექანიზმი არ იძლევა შესაძლებლობას, რომ მკვლევარმა მოქნილი გრაფიკით იმუშაოს საარქივო დოკუმენტებზე. საქართველოს უახლესი ისტორიის ცენტრალურ არქივში რეგისტრაციის შემდეგ აღმოჩნდა, რომ დოკუმენტების გარკვეული ნაწილი არ იყო ჩემთვის ხელმისაწვდომი, რადგან ხდებოდა პერსონალური მონაცემების დამუშავება. როგორც არქივში განგვიმარტეს, ეს ნორმა რეგულირდება „პერსონალურ მონაცემთა დაცვის შესახებ“ საქართველოს კანონით.

5 Marc J. Ventresca, John W. Mohr- Archival Research Methods

2. ლიტერატურის მიმხოხილვა

სახელმწიფოს მიერ შემუშავებული საგადასახადო პოლიტიკით ჩვენ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ, როგორი გავლენა აქვს მას კონკრეტულ სფეროზე. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სახელმწიფო, თავისი ინტერესებიდან გამომდინარე, სხვადასხვა ეტაპზე შეიძლება იყენებდეს მკაცრ ან ლოიალურ მიდგომებს კონკრეტული სფეროსადმი. რელიგიურ ინსტიტუტებთან დაკავშირებით არსებული საგადასახადო პოლიტიკა ერთგვარი ლუსტრაციაა იმისა, თუ რა ფორმებს იღებს რელიგიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობა კონკრეტულ პერიოდში.

საბჭოთა კავშირში ეკლესიისა და სახელმწიფოს, უფრო ზოგადად, კანონისა და რელიგიის ურთიერთობა ფუნდამენტურად განსხვავდება ისტორიის მანძილზე არსებული სხვა ყველა ტიპის სახელმწიფოსა თუ სოციალური სისტემისგან, როგორც პრაქტიკაში, ასევე იურიდიულ ხასიათში. საბჭოთა კავშირის, როგორც ფენომენის ანალიზისას გასათვალისწინებელია, რომ რელიგია ამ კონტექსტში არსებობს როგორც გადასალახავი მოცემულობა, რომელიც, საბოლოო ჯამში, არ დასჭირდება მომავლის იდეალურ სოციალისტურ საზოგადოებას. მარქსისტულ-ლენინისტური ტიპის სახელმწიფოები ნაკლებად აცნობიერებენ საზოგადოებაში ბუნებრივი მრავალფეროვნების რეალობას, რომელიც დამყარებულია მრავალსაუკუნოვან ეთნიკურ ისტორიაზე, წეს-ჩვეულებებსა და ტრადიციებზე და, შესაბამისად, ამგვარი მრავალფეროვნების დასაკმაყოფილებლად დიდ ძალისხმევას არ მიმართავენ.[6] ოფიციალური საბჭოთა მონოკულტურა ყველაზე მეტად წააგავს ძველ კონფესიურ სახელმწიფოს, სადაც დომინირებს შეუწყნარებელი სახელმწიფო რელიგია.[7]

6 Boiter, A. Law and Religion in the Soviet Union. p. 97
7 Ibid. p. 97

საბჭოთა რელიგიური პოლიტიკის პირველ ნაბიჯად შეგვიძლია ჩავთვალოთ 1918 წელს მიღებული მთელი რიგი დადგენილებები და განკარგულებები, რომლებიც დაკავშირებული იყო რელიგიის შესუსტებასთან. განსაკუთრებით ხაზი უნდა გავუსვათ, ამ 20 იანვრის (2 თებერვლის) განკარგულებას, რომლითაც ეკლესიას ჩამოერთვა ყოველგვარი მოძრავი და უძრავი ქონება და მისი ფლობის უფლება. ამავდროულად, შეუწყდათ სახელმწიფო სუბსიდიები ეკლესიასა და რელიგიურ ორგანიზაციებს. ამიერიდან რელიგიურ საზოგადოებებს შეეძლოთ ღვთისმსახურებისთვის საჭირო შენობებისა და „ნივთების“ მიღება მხოლოდ „უფასო გამოყენების“ პირობებით და ადგილობრივი ან ცენტრალური ხელისუფლების ნებართვით. ამასთან, ეკლესიის მიერ „უფასო სარგებლობაში“ მიღებული ქონება დაბეგვრას ექვემდებარებოდა (კერძო მეწარმეობისთვის გათვალისწინებული მუხლებით!).[8]

1921 წლის 15 აპრილს საქართველოს რევკომმა №21 დეკრეტით მიიღო დადგენილება „სახელმწიფოსაგან ეკლესიისა და ეკლესიისგან სკოლის გამოყოფის შესახებ“. ამ დეკრეტით საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ფაქტობრივად კანონგარეშედ ცხადდებოდა.[9] განსაკუთრებით საგანგაშო იყო დადგენილების მე-14 და მე-15 მუხლები: „არცერთ საეკლესიო და სარწმუნოებრივ საზოგადოებას არა აქვს უფლება, იქონიოს საკუთრება. მათ არ აქვთ იურიდიული პიროვნების უფლება, საქართველოს რესპუბლიკაში არსებული საეკლესიო და სარწმუნოებრივ საზოგადოებათა მთელი ქონება გამოცხადებულია სახალხო კუთვნილებად“.[10] განკარგულების შესაბამისად, ეკლესიას დაუყოვნებლივ წაართვეს თითქმის ექვსი

8 Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. Москва, Издательство: М.: Республика, 1995, http://www.odinblago.ru/istoriya_rpc/po spelovskiy/7/p.50

9 ვარდოსანიძე, სერგო, საქართველოს მართლმადიდებელი, სამოციქულო ეკლესია 1917-1952 წლებში. თბილისი: მეცნიერება, 2001. გვ.1

10 საქართველოს სსრ კანონთა, საქართველოს სსრ პრეზიდიუმის ბრძანებულებათა ქრონოლოგიური კრებული. 1921-1940 წ.წ. თბ. 1959. გვ 10-13

ათასი ეკლესია და მონასტერი, როგორც ისტორიისა თუ არქიტექტურის „განსაკუთრებით ღირებული ძეგლები“, რომლებიც ექვემდებარება გადაცემას „სახელმწიფოს დაცვის ქვეშ“. ასევე დაიხურა რელიგიურ გაერთიანებათა ყველა საბანკო ანგარიში.

1918 წლის 20 იანვრის ბრძანებულება კლასიკური მტკიცებულებაა იმისა, თუ როგორ ცდილობდა ვლადიმირ ლენინი მარქსის სწავლების პრინციპებთან ლოგიკური კავშირის შექმნას, რომელიც ეხებოდა რელიგიას, როგორც სულიერი ზედნაშენის მატერიალურ საფუძველს. ლენინის აზრით, ეკლესიის ქონებისა და შემოსავლის წყაროს მოშორებით, ეკლესია თავისთავად განადგურდებოდა: „უნდა მოიხსნას ეს საფუძველი - ეკლესიის ქონება და შემოსავლის საშუალება - და ეკლესია თავისით დაიღუპება“. ეს ბრძანებულება ნათლად ასახავს ბოლშევიკების ანტირელიგიურ პოლიტიკას და იმ იდეას, რომ რელიგიური ინსტიტუტების არსებობა დიდწილად დამოკიდებული იყო მატერიალურ რესურსებზე.[11]

საბჭოთა კავშირის პოზიცია რელიგიის მიმართ ფუნდამენტურად ჩამოყალიბდა მარქსისტულ-ლენინური იდეოლოგიით, რომელიც რელიგიას განიხილავდა, როგორც კომუნიზმის იდეოლოგიურ კონკურენტს. სახელმწიფო ცდილობდა, რელიგიური ინსტიტუტების, განსაკუთრებით რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის, გავლენის გაკონტროლებას და შეზღუდვას, რომელსაც მნიშვნელოვანი კულტურული და ისტორიული მნიშვნელობა ჰქონდა როგორც რუსეთში, ასევე სხვა რესპუბლიკებში. განსაკუთრებული დარტყმის ქვეშ აღმოჩნდა საქართველოში ისტორიულად დომინანტური რელიგიური ორგანიზაციები, მათ შორის საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია. სხვა მიზეზებთან ერთად, ეს გამოწვეული იყო რელი-

11 Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. Москва, Издательство: М.: Республика, 1995

გიური ორგანიზაციების შესახებ ერთიანი საკავშირო კანონის არარსებობით.

პოლიტიკური ძალაუფლების ანტირელიგიური ორიენტაცია განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ აისახა საგადასახადო პოლიტიკაში. რელიგიური გაერთიანებები განიხილებოდა, როგორც „მომგებიანი“ კერძო საწარმოები, რაც მათი დაბეგვრის საფუძველს ქმნიდა იმავე პრინციპებით, რომლებითაც დანარჩენი კერძო სექტორი იბეგრებოდა. რელიგიური თემებიდან გადასახადებისა და სხვა სავალდებულო მოსაკრებლების ამოღებამ, რომელიც ხდებოდა აშკარა ზეწოლითა და ჩაგვრით, ისეთი მასშტაბების მიაღწია, რომ გარკვეული პერიოდის შემდეგ სახელმწიფოს თავად მოუწია, შეეწყვიტა ეს მანკიერი პრაქტიკა.“[12] სტალინის პერიოდის ანალიზისას სტივენ მაინერი ყურადღებას ამახვილებს რელიგიური ინსტიტუტების მიმართ არსებულ საგადასახადო სისტემაზე. პირველ ეტაპზე, 1918 წელს ეკლესიას, როგორც ინსტიტუტს, აეკრძალა ქველმოქმედება და მაღალი გადასახადით იბეგრებოდა. მეორე მსოფლიო ომის დასაწყისში ეკლესიებს დაბეგვრა შეუმცირდა. ნაცისტური გერმანიის შემოჭრის შემდეგ არსებული ეკლესია-მონასტრების მიერ შეგროვილმა შემოწირულებამ 3 მლნ მანეთი შეადგინა, ხოლო ომის დამთავრებამდე 150 მლნ-ს მიაღწია.[13] ომის დაწყებისთანავე საქართველოში არსებულ ეკლესია-მონასტრებშიც დაიდგა შემოწირულებების ყუთი. საარქივო დოკუმენტების მიხედვით, „1944 წლის 11 მაისისთვის საქართველოს მართლმადიდებელმა ეკლესიამ საქართველოს პატრიარქის ხელმძღვანელობით (ფაქტობრივად არსებული 20 ეკლესიის მეშვეობით) საბჭოთა არმიის დახმარების ფონდში გადარიცხა 324 475 მანეთი და 40 კაპიკი და 3550 მანეთის ობლიგაცია“.[14]

12 Ibid. p. 62

13 Steven Merritt Minerit, Stalin’s holy war: religion, nationalism, and alliance politics, 1941-1945 (The University of North Carolina Press, 2003), 76

14 რატიანი, სერგო, ტოტალიტარიზმი და საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია 1941 – 1953. (ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი 2024) გვ. 26

რელიგიურ გაერთიანებებზე ზეწოლა გაძლიერდა ნიკიტა ხრუშჩოვის (საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის პირველი მდივანი) მმართველობის პერიოდში, ეს გამოიხატა საბჭოთა ხელმძღვანელობის კონკრეტულქმედებებში, რელიგიური გაერთიანებების სულიერი გავლენისა და მატერიალური მდგომარეობის შესუსტებისკენ მიმართული შესაბამისი სამართლებრივი აქტების მიღებაში. ამრიგად, 1958 წლის 4 ოქტომბერს ცენტრალურმა კომიტეტმა მიიღო საიდუმლო რეზოლუცია გრძელი სათაურით „ცენტრალური კომიტეტის პროპაგანდისა და აგიტაციის განყოფილების შესახებ საკავშირო რესპუბლიკებისთვის“ „მეცნიერულ-ათეისტური პროპაგანდის ნაკლოვანებების შესახებ“[15], რომელიც ავალდებულებდა პარტიას, კომკავშირს და საზოგადოებრივ ორგანიზაციებს, გაეტარებინათ პროპაგანდისტული შეტევა „რელიგიური რელიკვიების“ წინააღმდეგ. სახელმწიფო დაწესებულებებს დაევალათ რელიგიური თემების არსებობის პირობების გამკაცრების ადმინისტრაციული ღონისძიებების გატარება. სასულიერო პირების პირადი შემოსავალი შეადგენდა: 1960 წელს - 442 077 მანეთს; 1961 წელს - 486,649 მანეთს, რაც საკმაოდ დიდი თანხა იყო და, შესაბამისად, ამ ზომების გატარება რაციონალურ მიდგომად ჩაითვალა.[16]

ამ სერიიდან პირველი იყო სსრკ მინისტრთა საბჭოს ორი დადგენილება, დათარიღებული 1958 წლის 16 ოქტომბრით: „სსრკ-ში მონასტრების შესახებ“ და „ეპარქიის საწარმოებისა და მონასტრების შემოსავლებზე გადასახადების გაზრდის შესახებ“. პირველი დავალება საკავშირო რესპუბლიკების მინისტრთა საბჭოებისთვის იყო, რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის საკითხთა საბჭოს და რელიგიის საკითხთა საბჭოს ექვს თვეში შეესწავლათ ეკლესიებისა და მონასტრების რაო-

15 Писенко, Кирилл. НАЛОГИ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В ИСТОРИИ РОССИИ

16 Марксач, Альдерик. 81% налог на попов в СССР

დენობის შემცირების საკითხი და ამ საკითხზე წარედგინათ წინადადებები. სსრკ მინისტრთა საბჭოს დაევალა, შეემცირებინა მონასტრების სარგებლობაში არსებული მიწის ფართობი. ამ უკანასკნელს შეეძლო ესარგებლა მონასტრების ტერიტორიებზე მდებარე ნაციონალიზებული და მუნიციპალური შენობები საიჯარო ხელშეკრულებების საფუძველზე, რომლებიც დადებული იყო მუშა სახალხო დეპუტატების რაიონული და საქალაქო საბჭოების აღმასრულებელ კომიტეტებთან.[17]

ხრუშჩოვის თაოსნობით საბჭოთა მთავრობა ახორციელებდა სხვადასხვა ღონისძიებებს რელიგიური ინსტიტუტების, მათ შორის რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის გასაკონტროლებლად. სკკპ ცენტრალური კომიტეტისა და სსრკ მინისტრთა საბჭოს არაერთი დადგენილების შემდეგ („ცენტრალური კომიტეტის ხელშეწყობისა და პროპაგანდის განყოფილების მემორანდუმის შესახებ“, „ფედერალური რესპუბლიკები „მეცნიერული და ათეისტური პოპულარიზაციის უარყოფითი მხარეების შესახებ“; „სსრკ-ში მონასტრების შესახებ“, „ეპარქიის საწარმოებისა და მონასტრების შემოსავლების გაზრდილი გადასახადის შესახებ“, 1958 წ.) დაიწყო აქტიური ბრძოლა „რელიგიურ ნარჩენებთან და რელიგიური თემების ცხოვრების პირობების გამკაცრება“, რაც იმას მოწმობს, რომ დაიწყო რელიგიასთან ბრძოლის ახალი ეტაპი.[18]

საგადასახადო პოლიტიკა - რელიგიური ორგანიზაციების კონტროლის მექანიზმი

ხრუშჩოვის რელიგიური პოლიტიკა ეფუძნებოდა „დესტალინიზაციის“ პროცესს, რომელიც კარგად წარმოჩნდა ჯერ კიდევ

17 Писенко, Кирилл. НАЛОГИ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В ИСТОРИИ РОССИИ

18 Zauresh Galimzhanovna Saktaganova and Athers. 2017. STATE-RELIGIOUS RE LATIONS DURING THE SOVIET PERIOD A PERIODIZATION AND CONTENT. P.109 -110

1956 წელს სკკპ XX ყრილობაზე და შემდეგ 1962 წლის ოქტომბერში, XXII ყრილობაზე.[19] რელიგიაზე განახლებული თავდასხმის ოფიციალური მსჯელობა ჩამოყალიბდა ივლისის ცენტრალური კომიტეტის დადგენილების პირველ პუნქტში, რომელშიც გაანალიზებული იყო ფართომასშტაბიანი ათეისტური პროპაგანდის ხარვეზები და მისი გაუმჯობესების გზები. საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტი აღნიშნავდა, რომ ბევრი პარტიული ორგანიზაცია ვერ უზრუნველყოფს მეცნიერული ათეიზმის ადეკვატურ ხელმძღვანელობას. ამავდროულად, ეკლესიებმა და სხვადასხვა რელიგიურმა დენომინაციებმა განაახლეს თავიანთი საქმიანობა, გააძლიერეს თავიანთი კადრები და მოქნილად მოერგნენ თანამედროვე პირობებს, რითაც გააძლიერეს თავიანთი გავლენა მოსახლეობის ზოგიერთ ნაწილზე.[20] 1958 წლის ბოლოს მინისტრთა საბჭომ გააუქმა 1945 წელს შემოღებული სამონასტრო ქონების საგადასახადო შეღავათები. არსებული რვა მართლმადიდებლური სემინარიიდან ხუთი დაიხურა და 18 წლამდე ბავშვებს ეკრძალებოდათ ეკლესიის მსახურებაზე დასწრება. 1959-1964 წლებში ეკლესიების რაოდენობა 22000-დან 7000-მდე შემცირდა. ამავე პერიოდში სასულიერო პირების რაოდენობა 30000-დან 6000-მდე შემცირდა, ხოლო 69 მონასტრიდან დარჩა მხოლოდ 17.[21]

საარქივო დოკუმენტების ანალიზისას შესაძლებელია ვნახოთ რელიგიური ორგანიზაციების ერთჯერადი აღრიცხვის დოკუმენტები, სადაც აღწერილია, რა მოცულობისაა დაწესებულება, რამდენი ადამიანია გაერთიანებული მასში, არის თუ არა რეგისტრირებული, აქვს თუ არა გავლილი რელიგიური ქო-

19 სტეფან კურტუა და სხვ. 2011. „კომუნიზმის შავი წიგნი, დანაშულები, ტერორი რეპრესია“. გვ. 238

20 krupnykh nedostatkakh v nauchno-ateisticheskoi propagande i merakh ee ul uchshen- iya’, 7 July 1954, in O religii i tserkvi (Moscow, 1977), p. 67.

21 Birgül D.-Cokun. 2008. “Khrushchev’s Policies toward Religion: Repression in a Period of Reform”. p.87

ნების ინვენტარიზაცია[22] და რა მდგომარეობაა მღვდელმსახურების დაბეგვრასთან დაკავშირებით.[23] აღწერის მიხედვით, ,,საქართველოს მართლმადიდებელ სამოციქულო ეკლესიას ამ დროს ექვემდებარებოდა 5 მოქმედი ეპარქია (7 მღვდელმთავრით), საპატრიარქოში შედიოდა 100 მოქმედი ეკლესია, 2 დედათა და მამათა მონასტერი, 105-მდე სასულიერო პირი“. ეკლესიას არ გააჩნდა არც რეზიდენცია, არც გამომცემლობა და არც სასულიერო სასწავლებელი. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორიულ ავტოკეფალიას არ აღიარებდა მსოფლიოს მართლმადიდებელ ეკლესიათა უმეტესობა.[24]

თუ გადავხედავთ აშშ კონგრესის წარმომადგენელთა პალატის ე. წ. „არაამერიკულ მოქმედებათა კომიტეტის მიერ გამოცემულ დოკუმენტს „The Crimes of Khrushchev“ ვნახავთ, რომ 1959-1960-იან წლებში რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების თვალსაზრისით საკმაოდ მძიმე ვითარებაა. დოკუმენტში დაბეჭდილია ინტერვიუ გივი ზალდასტანიშვილთან, რომელიც არის ორგანიზაცია „საქართველოს ეროვნული ალიანსის“ ვიცეპრეზიდენტი, ინგლისურენოვანი პერიოდული გამოცემის “The Voice of Free Georgia”-ს („თავისუფალი საქართველოს ხმა“) რედაქტორი, რომელიც ხაზგასმით საუბრობს იმ შიშებზე, რომელიც არსებობს რელიგიური ინსტიტუციის შიგნით „ღვთისმსახურებაზე დასწრება - ეს არის ერთგვარი გამოწვევა რეჟიმისათვის. მღვდლებს არ აქვთ ქადაგების უფლება იმის შიშით, რომ რაიმე ანტიკომუნისტური შეხედულებები არ გამოამჟღავნონ“.[25]

22 უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1180, ანაწერი 1, საქმე 81, გვ. 10-13

23 უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1180, ანაწერი 1, საქმე 57, გვ 14-18

24 ვარდოსანიძე ს. „სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი უწმინდესი და უნეტარესი ეფრემ II (1960-1972 წ.წ.)“

25 U.S 86TH Congress House Comitte on Un-American Activities- Crimes of Khrush chev. p.2

საბჭოთა ხელისუფლებამ რელიგიურ ორგანიზაციებზე ზეწოლის ერთ-ერთ ძირითად მექანიზმად საგადასახადო პოლიტიკა გამოიყენა. სსრკ მინისტრთა საბჭოს 1958 წლის ბრძანებულებით, რელიგიურ ორგანიზაციებს დაეკისრათ მძიმე გადასახადები, რომლებიც მოიცავდა შემოწირულებებიდან, ქონებიდან და რელიგიური ცერემონიებიდან მიღებულ შემოსავალს.

დაბეგვრის კონკრეტული მექანიზმები:

მრევლის შესაწირები: ეკლესიებს დაკისრებული ჰქონდათ გადასახადები, რომლებიც მრევლისგან მიღებული ფინანსური შემოწირულებებით დაიფარებოდა. ამ შემოსავალმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა რელიგიური ორგანიზაციების ეკონომიკურ საქმიანობაში, რაც პირდაპირ ზეგავლენას ახდენდა მათი ფუნქციონირების პროცესზე.

რელიგიური ლიტერატურის გაყიდვა: რელიგიური ლიტერატურის კომერციული ბრუნვა იყო ერთ-ერთი მთავარი წყარო შემოსავლისა, თუმცა მისი გარკვეული ნაწილი აუცილებლად გამოიყენებოდა საგადასახადო ვალდებულებების შესრულებისათვის. შესაბამისად, ზეწოლის ეს მექანიზმი ასუსტებდა რელიგიურ ორგანიზაციებს.

რიტუალური მსახურებები: საგადასახადო რეგულირებას ექვემდებარებოდა რელიგიური ცერემონიები, როგორებიცაა ნათლობა, ქორწინება და სხვა რიტუალები, რომელთა ჯამური დაბეგვრის მაჩვენებელი ზოგ შემთხვევაში 60%-ს აღწევდა. ეს კი კიდევ უფრო ზრდიდა რელიგიური ინსტიტუტების ფინანსურ დამოკიდებულებას სახელმწიფოზე.

ამ პოლიტიკამ მნიშვნელოვნად შეამცირა რელიგიური ინსტიტუტების ფინანსური რესურსები, რის გამოც ეკლესიებს უჭირდათ როგორც სასულიერო, ისე მატერიალური ფუნქციონირება. შედეგად, საბჭოთა ხელისუფლებამ შეძლო მათი ეკონომი-

კური გაღარიბება და, შესაბამისად, მათი გავლენის შემცირება მინიმუმამდე.

გადასახადების აკრეფის პროცესი

საარქივო დოკუმენტებზე დაყრდნობით შესაძლებელია ითქვას, რომ ხრუშჩოვის ანტირელიგიური პოლიტიკის ფარგლებში რელიგიური ორგანიზაციების განადგურების გეგმა რამდენიმე ეტაპს მოიცავდა. „საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭოს 9 ივნისის #351 დადგენილებით, საქართველოს რესპუბლიკაში უნდა ჩატარდეს ერთდროული რეგისტრირებული და არარეგისტრირებული რელიგიური საზოგადოებების და ყველა საეკლესიო შენობის აღრიცხვა დამტკიცებული ფორმების მიხედვით“[26], ამ პროცესებს რაიონულ დონეზე ხელმძღვანელობდნენ საქალაქო აღმასკომების მდივნები, რომლებიც ანგარიშვალდებულნი იყვნენ რელიგიური კულტების საქმეთა რწმუნებულის წინაშე. 1960-1961 წლებში მღვდელმთავრები იხდიან საშემოსავლო გადასახადებს, მათ აქვთ წინასწარ განსაზღვრული თანხა, რომელიც უნდა გადაიხადონ. რაიონული აღმასკომის საფინანსო განყოფილება ანგარიშის სახით აგზავნის საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭოს რწმუნებულის სახელზე მოხსენებას, რა მდგომარეობაა საშემოსავლო გადასახადების თვალსაზრისით კონკრეტული რეგიონის მღვდელმთავრებთან.[27]

შეფასება: ადგილობრივი საგადასახადო ორგანოები აფასებდნენ რელიგიური ორგანიზაციების შემოსავალსა და ქონებას. ეს შეფასება ეფუძნებოდა დეტალურ ფინანსურ ანგარიშებს, რომლებიც რელიგიურ ინსტიტუტებს პერიოდულად უნდა წარედგინათ. ანგარიშები მოიცავდა ინფორმაციას შემოწირუ-

26 უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1880, აღწერა 1, საქმე 64, გვ.21

27 უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1880, ანაწერი 1, საქმე 56, გვ. 4-11; 14-18

ლებების, ქონების ფლობისა და სხვადასხვა საქმიანობიდან მიღებული შემოსავლების შესახებ.[28] საარქივო მასალებში აგრეთვე გვხვდება 1961 წლით დათარიღებული წლიური ანგარიში, სადაც დეტალურად არის წარმოდგენილი ბუღალტრული ნაწილი საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საკითხებზე. შევსებული ფორმების მიხედვით კონტროლდება ბალანსი, ანგარიშზე თანხების მოძრაობა, ინფორმაცია შტატისა და კონტინგენტის შესახებ.[29]

ფინანსური ანგარიშების წარდგენა: საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭოს რწმუნებულს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საქმეთათვის ამხანაგ მ. მექვაბიშვილის მიერ 1960 წლის 31 მაისის #46 წერილის საპასუხოდ, კონკრეტული რაიონის ფინანსური განყოფილების გამგეები აგზავნიდნენ ინფორმაციას დაბეგრილი სასულიერო პირების შესახებ. რაიონული საფინანსო განყოფილების გამგეების მიერ გაგზავნილ დოკუმენტთა უმეტესობაში მითითებული არის, რომ გადასახადის გადახდაზე სასულიერო პირების მხრიდან ურჩობას ადგილი არ ჰქონია.[30] ამის საწინააღმდეგოდ, საარქივო დოკუმენტებში შეხვდებით სასულიერო პირების მიერ სრულიად საქართველოს საპატრიარქოსადმი გაგზავნილ წერილებს, სადაც მითითებულია, თუ რომელ ეკლესიაში მსახურობს და რა წოდება აქვს, ასევე ინფორმაცია ყოველთვიური შემოსავლის შესახებ. ძირითად შემთხვევებში სახელფასო გრაფა ცარიელია და სასულიერო პირები აშკარად ამახვილებენ ყურადღებას მინიმალურ შემოსავალზე: „არავითარი დახმარება არ მაქვს არავისგან, მარტოოდენ წესების შესრულებისთვის ვიღებ აქ მოხსენებულ თანხას 460 მანეთს“;[31]

28 უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1880, აღწერა 1, საქმე 57, გვ. 33

29 უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1880, აღწერა 1, საქმე 69, გვ. 13

30 უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1880, აღწერა 1, საქმე 57, გვ. 17

31 უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1880, აღწერა 1, საქმე 56, გვ. 6

„მღვდელმსახურების შესრულებისთვის დახმარება არ მაქვს არავისგან, მარტოოდენ წესების შესრულებისთვის ვიღებ 400 მანეთს, ვარ ინვალიდი“.[32] არსებული ინფორმაციის გარდა, საქართველოს მინისტრთა საბჭოს რწმუნებულის სამდივნოს სახელზე გაგზავნილი ცნობარი, რომელიც მოიცავს 29 ეკლესიის მიერ შევსებულ მონაცემებს ეპარქიებისა და ეკლესიების მიხედვით, სადაც არის შეჯამებული ინფორმაცია საეკლესიო რიტუალების რაოდენობის შესახებ (ნათლობა, ქორწინება).[33]

1962 წლის საარქივო ჩანაწერები ასევე ასახავს რამდენიმე მონასტრისა და ეკლესიის საერო მიზნებისთვის გამოყენების ან გაყიდვის ფაქტებს. ამ აქტივების გადანაწილებამ კიდევ უფრო გაართულა რელიგიური ინსტიტუტების ფინანსური მდგრადობა. საბჭოთა საქართველოში საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია განსაკუთრებით მკაცრი ფინანსური და ადმინისტრაციული შეზღუდვების წინაშე აღმოჩნდა. უახლესი ისტორიის ცენტრალური საქართველოს არქივის საარქივო დოკუმენტები მოწმობს გაძლიერებულ ზეწოლას ეკლესიაზე, რაც გამოიხატებოდა მათი ქონების კონფისკაციასა და მძიმე საგადასახადო ტვირთის დაკისრებაში. ეს პოლიტიკა მიზნად ისახავდა ეკლესიის ეკონომიკური და ინსტიტუციური სიძლიერის შესუსტებას, რაც სეკულარიზაციის პროცესის განუყოფელ ნაწილად განიხილებოდა.

დასკვნა

საბჭოთა ხელისუფლების პერიოდში, საბჭოთა სახელმწიფოს რელიგიური პოლიტიკა მნიშვნელოვნად ზღუდავდა რელიგიური ორგანიზაციების ფუნქციონირებას და პირდაპირ არღვევდა ადამიანის ფუნდამენტურ უფლებას — რელიგიისა და რწმე-

32 უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1880, აღწერა 1, საქმე 56, გვ. 10

33 უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1880, აღწერა 1, საქმე 94, (მთლიანი საქმე)

ნის თავისუფლებას. საბჭოთა რეჟიმი იყო ერთ-ერთი ყველაზე აგრესიულ მონოპოლიური ძალა, რომელიც ცდილობდა რელიგიური ინსტიტუტების სრული კონტროლისთვის დაქვემდებარებას, რაც ტოტალურად ცვლიდა მათ კულტურულ, სოციალურ და რელიგიურ როლებს საზოგადოებაში.

საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის პირველი მდივნის, ნიკიტა ხრუშჩოვის მმართველობის პერიოდში რელიგიური ინსტიტუტებისა და რელიგიის მიმართ სახელმწიფო პოლიტიკა 1943-1953 წლებთან შედარებით[34] კიდევ უფრო გამკაცრდა. ხელისუფლებამ გააძლიერა რელიგიური საქმიანობის კონტროლი, რის შედეგადაც მნიშვნელოვანწილად შემცირდა რელიგიური მსახურებები და საეკლესიო აქტივობები. რელიგიური ინსტიტუტები, განსაკუთრებით, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია, არ იღებდნენ ფინანსურ მხარდაჭერას და მათი ფუნქციონირება ფაქტობრივად დამოკიდებული იყო საბჭოთა ხელისუფლების ნებაზე. არაერთი სალოცავი ადგილი დაიხურა, გადაკეთდა საწყობებად და საცხოვრებელ სივრცეებად. რელიგიური ცერემონიების ჩატარების უფლება მკაცრად იყო გაკონტროლებული.

საარქივო დოკუმენტების ანალიზი აჩვენებს, რომ ხრუშჩოვის პერიოდში რელიგიური აქტივობების შემცირება მკაფიოდ აისახა იმაზე, თუ როგორ იმოქმედა სახელმწიფო პოლიტიკამ კონკრეტულ რელიგიურ პრაქტიკებზე. ადგილობრივი ხელისუფლების ანგარიშები ადასტურებს, რომ ისეთი რელიგიური ცერემონიების რაოდენობა, როგორიცაა ნათლობა, ქორწილი და დაკრძალვები, მნიშვნელოვნად შემცირდა. აგრეთვე, რელიგიურ მსახურებებზე დამსწრეთა რაოდენობამაც იკლო. ეს ტენდენციები მთლიანად გამოხატავდა იმ პოლიტიკურ მი-

34 მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ სტალინის პოლიტიკა რელიგიგიურ ინსტიტუციების მიმართ, შედარებით ლიბერალური გახდა, შეჩერდა რეპრესიები და წინა წლებში დახურული ეკლესიების გარკვეული რაოდენობა გაიხსნა.

ზნებს, რომლებზეც საბჭოთა ხელისუფლება ამახვილებდა ყურადღებას - რელიგიური ინსტიტუტების მკაცრი კონტროლის საფუძველზე საზოგადოებაში ეკლესიის როლის შემცირებასა და გაქრობას. საბჭოთა ხელისუფლების მიერ გამოყენებული მექანიზმები, როგორიც იყო რელიგიური ორგანიზაციების დაფინანსების შეზღუდვა, მაღალი გადასახადი, რელიგიური პრაქტიკის კონტროლი - საბოლოო ჯამში, არღვევდა არა მხოლოდ რელიგიური ინსტიტუტების უფლებებს, არამედ თითოეული ადამიანისას, ვისაც სურდა, ჰქონოდა რელიგიური პრაქტიკის თავისუფლად განხორციელების შესაძლებლობა. რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება, რომელიც ადამიანის ერთ-ერთი ფუნდამენტური უფლებაა, საბჭოთა პერიოდმა მნიშვნელოვნად შეზღუდა. მართლმადიდებელი ეკლესიისა და სხვა რელიგიური ორგანიზაციების მდგომარეობა ადასტურებს, რომ საბჭოთა ხელისუფლება აქტიურად მოქმედებდა იმისათვის, რომ შეემცირებინა რელიგიის როლი და გავლენა საზოგადოებაში.

რელიგიური ინსტიტუტების, სასულიერო პირებისა და მორწმუნეების უფლებების შეზღუდვამ მნიშვნელოვანი და გრძელვადიანი გავლენა მოახდინა პოსტსაბჭოთა საქართველოს რელიგიურ დისკურსებზე, სახელმწიფოს რელიგიურ პოლიტიკასა და, ზოგადად, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ფორმირებაზე. საბჭოთა პერიოდის აგრესიული და კონტროლირებული რელიგიური პოლიტიკა, რომელმაც მკვეთრად შეზღუდა რელიგიური ინსტიტუტების ფუნქციონირების შესაძლებლობები, დაემუქრა იმ ძირძველ რელიგიურ ფორმებსა და პრაქტიკებს, რომლებიც საზოგადოებაში არსებობდა.

გამოყენებული ლიტერატურა

უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1180, ანაწერი 1, საქმე 81

უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1180, ანაწერი 1, საქმე 57

უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1880, აღწერა 1, საქმე 64

უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1880, ანაწერი 1, საქმე 56,

უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1880, აღწერა 1, საქმე 69

უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 1880, აღწერა 1, საქმე 94

Marc J. Ventresca, John W. Mohr- Archival Research Methods https://online-library.wiley.com/doi/10.1002/9781405164061.ch35

Boiter, A. Law and Religion in the Soviet Union. The American Journal of Comparative Law , Winter, 1987, Vol. 35, No. 1. Oxford University Press

Birgül D.-Cokun, "Khrushchev's Policies toward Religion: Repression in a Period of Reform", Karadeniz Aratrmalar, Say: 18, Yaz 2008, s.83-91. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/106058

Corley, F. 1996. Religion in The Soviet Union. Macmillan pressl.

Zauresh Galimzhanovna Saktaganova, Zhanna Sabitbekovna Mazhitova , Yermek Nasratullaevich Aimakhov , Bibigul Aralbaevna Dosova, Liudmila Ivanovna Zuieva and Saule Suyundykovna Kassimova. STATE-RELIGIOUS RELATIONS DURING THE SOVIET PERIOD A PERIODIZATION AND CONTENT. European Journal of Science and Theology, February 2018, Vol.14, No.1, 103-114

http://www.ejst.tuiasi.ro/Files/68/10_Saktaganova%20et%20al.pdf

U.S 86TH Congress House Comitte on Un-American Activities- Crimes of Khrushchev. Washington,U.S. Govt. Print. Off.1959-60. https://archive.org/details/crimesofkhrushch07unit/page/n9/mode/2up

The SOVIET SOCIALIST ONSTITUTION. 1936. Fifth impression, June, 1942https://www.marxists.org/history/ussr/government/constitution/1936/1936-constitution.pdf

Steven Merritt Minerit, Stalin’s holy war: religion, nationalism, and alliance politics, 1941-1945 (The University of North Carolina Press, 2003)

Pospielovsky, Dimitry. The Russian church under the soviet regime 1917-1982, volume 2, (St. Vladimir’s seminary press, Chrestwoods. New York, 1984).

Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. Москва, Издательство: М.: Республика, 1995, http://www.odinblago.ru/istoriya_rpc/pospelovskiy/7/

Писенко, Кирилл. НАЛОГИ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В ИС12ТОРИИ РОССИИ, https://pravoslavie.ru/237.html

Марксач, Альдерик. 81% налог на попов в СССР. https://medium.

com/marx-ch/81-%D0%BD%D0%B0%D0%BB%D0%BE%D0%B3-%D0%BD%D0%B0-

ვარდოსანიძე, სერგო. საქართველოს მართლმადიდებელი, სამოციქულო ეკლესია 1917-1952 წლებში. თბილისი: მეცნიერება, 2001 საქართველოს სსრ კანონთა, საქართველოს სსრ პრეზიდიუმის ბრძანებულებათა ქრონოლოგიური კრებული. 1921-1940 წ.წ. თბ. 1959

ვარდოსანიძე, სერგო. სერგო ვარდოსანიძე - სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი უწმინდესი და უნეტარესი ეფრემ II (1960-1972 წ.წ.). თბილისი 2007. https://www.allgeo.org/index.php/ka/1554-ii-1960-1972

რატიანი, სერგო. ტოტალიტარიზმი და საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია 1941 – 1953, (ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი 2024).

სტეფან კურტუა და სხვ. 2011. კომუნიზმის შავი წიგნი, დანაშაულები, ტერორი, რეპრესია, (თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2011)

გურჩიანი თამარ. საქართველოს ევანგელურ-ლუთერული ეკლესია. 2017 https://archive.ge/ka/blog/23?utm_source

ძველმართლმადიდებელი ეკლესია საქართველოში

ზურაბ მურვანიძე

თეოლოგიის პროგრამის მაგისტრანტი
სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: **ბექა მინდიაშვილი**

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

შესავალი

საქართველოს ისტორია, და კულტურა, ერთი მხრივ, მჭიდროდ არის დაკავშირებული ქრისტიანობასთან, ხოლო მეორე მხრივ, გამოირჩევა რელიგიური შემწყნარებლობით.

საკვლევი თემა ეხება ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის რელიგიათშორისი ისტორიული, ანთროპოლოგიური გზისა და გამოცდილების შესწავლას საქართველოს უახლეს და თანამედროვე ეპოქაში. ძველმართლმადიდებელთა ეპარქიები მოიცავს თბილისს, გურიისა და სამეგრელოს რეგიონებს.

აქტუალურია მათი რელიგიური ცხოვრება-პრაქტიკის, სოციალური და კულტურული როლის წარმოჩენა საქართველოს სამოქალაქო ცხოვრების განვითარებაში. აქამდე მოღწეული წერილობითი და სხვა სახის მასალები ერთგვაროვანია, ძალზე მწირია და სუბიექტური, ხშირია ტერმინოლოგიური შეცდომები და ზედაპირული დეფინიციები. ზემოთქმულის გამო ეს საკითხი შესწავლას იმსახურებს.

კვლევის მიზანი იყო სისტემური და ფართო კვლევის ჩატარება ძველმართლმადიდებელთა რელიგიურ, სოციალურ, ეკონომიკურ და კულტურულ როლთან დაკავშირებით, მათი წვლილის შესწავლა ტოლერანტული გარემოს ჩამოყალიბების პრო-

ცესში და შეკრებილი ინფორმაციის აქტუალიზაცია საზოგადოებაში. მთავარი საკვლევი საკითხებია: ძველმართლმადიდებელთა საკრებულოების საქართველოში დაარსების ისტორია, რელიგიური თავისებურებანი და ამასთან დაკავშირებული თეოლოგიური ასპექტები, ინკულტურაციის პროცესი და თანამედროვე გამოწვევები.

კვლევის მეთოდოლოგია შეიცავდა სამიზნე ჯგუფის შესახებ არსებული ინფორმაციული წყაროების მოძიებას, შესწავლას და ობიექტური პოზიციიდან ანალიზს; საველე კვლევას სასულიერო და საერო პირების ჩართულობით (ფოთისა და თბილისის ეპარქია).[1]

1. ძველმართლმადიდებლობა (მოკლე მიმოხილვა)

ძველმოწესე მართლმადიდებლები (ძველმართლმადიდებლები) წარმოადგენენ ანტირეფორმატულ მიმდინარეობას რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიაში. ძველმოწესე მართლმადიდებელთა გამოყოფა რუსეთის ოფიციალური ეკლესიიდან და „დარჩენა“ ძველ წესზე (როგორც თავად მიიჩნევენ) უკავშირდება XVII საუკუნის შუა წლებში რუსეთის პატრიარქი ნიკონის (1605-1681) მიერ გატარებულ რეფორმას, რასაც საერო და სასულიერო პირთა ნაწილი შეეწინააღმდეგა.[2] მორწმუნეთა ნაწილის მიერ რეფორმათა მიუღებლობამ ოფიციალურ ეკლესიასა და ანტირეფორმატორთა შორის დაპირისპირება გამოიწვია და საეკლესიო სქიზმაში გამოიხატა. სქიზმას, იმავე „რასკოლს“, რომელიც დაიწყო 1653 წლიდან,[3] წინ უსწრებდა

1 ოთხი ინტერვიუ ჩაწერილია ნაშრომის ავტორის (ზ. მურვანიძის) მიერ, ფოთის ეპარქიაში: (მალთაყვა, ფოთი) ფოთის ეპისკოპოს მეუფე ბასილთან (მაშინინი) და სამრევლოს წევრებთან აგვისტო 14, 2024. და თბილისის ეპარქიაში (თბილისი, ,,აფრიკის” დასახლება) საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის არქიეპისკოპოს პავლესთან (ხორავა), აგვისტო 6, 2024. შენიშვნა: ზოგ ადგილას მრევლის წევრები მათივე თხოვნის გათვალისწინებით ნახსენები არიან ფსევდონიმებით: მაგ., „ფოთელი“ და სხვ. (ზ.მურვანიძე)

2 დავით თინიკაშვილი და ზურაბ ჯაში, „მსოფლიო რელიგიები“ (თბილისი, 2011),171

3 არქიეპისკოპოსი პავლე ხორავა, „გზა - მართლად სავალი II, გრანდიოზული დივერსია“, ყაჩაღთა კრება, (თბილისი, 2017) 139

მიზეზი: პატრიარქ ნიკონის ინიციატივით რეფორმების გატარება გარკვეულ საკითხებთან დაკავშირებით. რეფორმის მიზანი იყო რუსული და ბერძნული საეკლესიო ლიტერატურის თანხვედრაში მოყვანა ბერძნული მოდელის მიხედვით[4] (ლიტერატურა, რელიგიური წესები და პრაქტიკა).[5] რეფორმების მოწინააღმდეგე ჯგუფს წარმოადგენდნენ დეკანოზი აბაკუმ პეტროვი, კოლომნის ეპისკოპოსი პავლე, ბერი აბრაამი, დიაკონი ფიოდორი და სხვები.[6] „რასკოლი“ (განხეთქილება) 1666-1667 წლების კრების შედეგად შეჩვენებულ იქნა რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ.[7]

4 „XVII საუკუნის რუსეთის საეკლესიო განხეთქილება“ - პროტოპრესვიტერი იოანე ბელევცევი ლენინგრადის სასულიერო აკადემიის პროფესორი, ღვთისმეტყველების მაგისტრი, XVII საუკუნის რუსეთის საეკლესიო განხეთქილება (საქართველოს ძველმართლმადიდებლური ეკლესიის ოფიციალური საიტი), https://www.oldorthodox.ge/istoria_xvii_saukunis_rusetis_saeklesio_reforma.html ; მარტი, 28, 2024; Борис П. Павлович , „Б. П. Кутузов. Предисловие к книге «Церковная «реформа» XVII в. как идеологическая диверсия или национальная катастрофа»'', (Источник: Русская Православная Старообрядческая Церковь,30 мая 2012), https://ruvera.ru/articles/bp_kutuzov_predislovie_k_knige_cerkovnaya_reforma_xvii_v?fbclid=IwAR2SXvEraAyuPhg3Um4Z10gDd78geThzAChDAgmbib5MOWxTaBcgW-t0Yw_aem_AckryNlmWPOcGO1FNbnQxO47Ry3-3V7Fv3HijlgrrcUc7eipQ_JLld2cOyVgpP2E1OSQYD5b_8pOxFzgjvEuzTn6, აპრილი 11, 2024;

5 ნუგზარ პაპუაშვილი „მსოფლიო რელიგიები საქართველოში“ (თავისუფლების ინსტიტუტი) თბილისი, 2002, 71

6 4 ტოლერანტობის ცენტრი (მომზად. ნუგზარ პაპუაშვილისა და არქიეპისკოპოსი პავლე ხორავას მასალების მიხედვით), „ძველმართლმადიდებლები“ რელიგიური მრავალფეროვნება საქართველოში, მთ. რედ. ბექა მინდიაშვილი, გამოცემა მომზადებულია საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული ტოლერანტობის ცემტრის მიერ.), 2021), 212 Борис П. Павлович, „Б. П. Кутузов. Предисловие к книге «Церковная «реформа» XVII в. как идеологическая диверсия или национальная катастрофа»“, (Источник: Русская Православная Старообрядческая Церковь,30 мая 2012), https://ruvera.ru/articles/bp_kutuzov_predislovie_k_knige_cerkovnaya_reforma_xvii_v?fbclid=IwAR2SXvEraAyuPhg3Um4Z10gDd78geThzAChD_Agmbib5MOWxTaBcgW-t0Yw_aem_AckryNlmWPOcGO1FNbnQxO47Ry3-3V7Fv3HijlgrrcUc7eipQ_JLld2cOyVgpP2E1OSQYD5b_8pOxFzgjvEuzTn6, აპრილი 11, 2024

7 აღსანიშნავია, რომ 1666 წლის 2 ნოემბერს გახსნილ საეკლესიო კრებაზე დამსწრე სასულიერო პირთა შორის იმყოფებოდა მიტროპოლიტი ეპიფანე საქართველოდან. იხ. Сергей Александрович Зеньковский, „28. Собор патриархов 1666–1667 годов“ „Русское старообрядчество: В 2-х том. „(Том I. Духовные движения семнадцатого века – предисловие к новому изданию), (Сост. Г.М. Прохоров. - Москва : Ин-т ДИ-ДИК, Квадрика 2009)

რუსეთის ოფიციალური ეკლესია მორწმუნეთა ამ ჯგუფს სქიზმატების, „სტაროვერების“ (ძველმორწმუნეების) და „სტაროობრიადცების“ (ძველმოწესეების) სახელით მოიხსენიებს. აღსანიშნავია, რომ XX ს-ის დადგომამდე ოფიციალური ეკლესიის მიერ გამოცემულ პოლემიკურ ნაშრომებში სქიზმამდელი საეკლესიო ტრადიციის მიმდევრები „რასკოლნიკებად“ იხსენიებოდნენ. XIX საუკუნის პირველ ნახევრამდე ნიკონის რეფორმების მოწინააღმდეგე მორწმუნეები ტერმინი „ძველმოწესის“ ნაცვლად საეკლესიო დოკუმენტებში და პირად მიმოწერებში ტერმინ „ქრისტიანს“ და „ძველმორწმუნეს“ იყენებდნენ. 1971 წლის რუსეთის ადგილობრივი ეკლესიის კრების გადაწყვეტილებით, ანათემები ძველმართლმადიდებელთა მიმართ მოიხსნა და ნიკონის რეფორმა „დასანან შეცდომად“ იქნა აღიარებული.[8]

სქიზმის შემდგომ დევნის პერიოდში ძველმოწესე მართლმადიდებელთა ჯგუფი გაიყო ორ ნაწილად, ორ დასად: „ბეზპოპოვცებად“ და „პოპოვცებად“ (უმღვდლო და მღვდლიან ეკლესიებად). მათ ვერ შეინარჩუნეს კანონიკური და ორგანიზაციული ერთიანობა. შემდეგში უმღვდლოთა („ბეზპოპოვცები“) ეკლესიაში სხვადასხვა გარემოებებიდან გამომდინარე ჩამოყალიბდა ორაზროვანი დამოკიდებულება და ისინიც გაიყვნენ „ფილიპოვცებად“ და „ფედოსევცებად“. აღსანიშნავია, რომ „პოპოვცების“, ანუ მღვდლიანთა ეკლესიაშიც ჩამოყალიბდა ორი ძირითადი საეკლესიო იერარქიის (საკრებულო) ტრადიცია - „ბელოკრინიცელები“ და „ბეგლოპოპვცები“.[9] 1999 წელს რუსულ ძველმართლმადიდებელ ეკლესიას გამოეყო

8 ტოლერანტობის ცენტრი (მომზად. ნუგზარ პაპუაშვილისა და არქ. ეპისკოპოსი პავლე ხორავას მასალების მიხედვით), „ძველმართლმადიდებლები“, რელიგიური მრავალფეროვნება საქართველოში, მთ. რედ. ბექა მინდიაშვილი, გამოცემა მომზადებულია საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული ტოლერანტობის ცენტრის მიერ, (თბილისი: 2021), 212-216

9 რელიგიები საქართველოში, ნუგზარ პაპუაშვილი, „ძველმართლმადიდებლები“ რედ.ზურაბ კიკნაძე, საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული ტოლერანტობის ცენტრი, (თბილისი: 2008), 143

ე.წ რუსეთის ძველმართლმადიდებელი ეკლესია (ეპისკოპოსი აპოლინარის (დუბინინი) მეთაურობით). 2017 წელს ეს განშტოება შეუერთდა ბელოკრინიცის იერარქიას. საქართველოში არსებული ძველმართლმადიდებელთა ეკლესია ევქარისტიულ თანაზიარებაშია სწორედ „ბეგლოპოპოვცურ“ რუსულ ძველმართლმადიდებელ ეკლესიასთან.[10] ოფიციალური მართლმადიდებელი ეკლესიისა (რომელსაც ძველმოწესე მართლმადიდებლები „ახალმოწესეებს“ უწოდებენ) და ძველმოწესეთა ეკლესიის დოქტრინული მოძღვრება საერთოდ არ განსხვავდება ერთმანეთისგან.[11] სხვაობა მხოლოდ მათი რელიგიურ პრაქტიკის გარკვეულ ნაწილშია. ძველმართლმადიდებლებს პრინციპულად განასხვავებს რელიგიური პრაქტიკა (ნათლობა მხოლოდ შთაფვლის წესით, პირჯვრისწერა ორი თითით, ორმაგი ალილუია და სხვ.).[12]

2. საქართველოში ძველმოწესეთა თემების დაფუძნება

ძველმოწესე მართლმადიდებელთა ჯგუფები რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიაში მომხდარი სქიზმის შემდეგ დევნისა და შევიწროების გამო, ნებსით თუ უნებლიეთ, რუსეთის გარდა მსოფლიოს სხვადასხვა ადგილებში (კანადა, რუმინეთი, თურქეთი, საქართველო) გაიფანტნენ.[13] რუსეთის ცარისტული რეჟიმის მესვეურთა მითითებით რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ ძველმოწესეები რელიგიურ ნიადაგ-

10 რელიგიები საქართველოში, ნუგზარ პაპუაშვილი, „ძველმართლმადიდებლები“ რედ. ზურაბ კიკნაძე, საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული ტოლერანტობის ცენტრი, (თბილისი 2008), 143

11 დავით თინიკაშვილი, ზურაბ ჯაში, „მსოფლიო რელიგიები“ (თბილისი: 2011), 156

12 The Russian Orthodox Old Believer Church, Nikon’s reforms — the beginning of the schism, #History of old-believers, (22 August 2018), https://en.rpsc.ru/publications/history-of-old-believers/beginning_schism/ , თებერვალი 11, 2024

13 ლალი ჭანჭალეიშვილი, „საქართველოში მცხოვრები სტაროვერები (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მიმოხილვა)“, (თბილისი, 1999), 172

ზე იდევნებოდნენ.[14] საქართველოში ურეკ-მალთაყვის ტერიტორიებზე დასახლებული ძველმოწესეთა ჯგუფები სწორედ ამგვარ დევნილ ჯგუფს წარმოადგენდნენ. დროთა განმავლობაში ისინი საქართველოში ეთნიკურ-რელიგიურ-კონფესიურ ჯგუფად ჩამოყალიბდნენ.[15] დღეს საქართველოში ასეთი სურათი გვაქვს: თანამედროვე ძველმოწესე მართლმადიდებელთა თემები ძირითადად თავს იყრიან შავიზღვისპირეთის რამდენიმე სოფელში, კერძოდ, გრიგოლეთში (ლანჩხუთის მუნიციპალიტეტი), შეკვეთილში (ოზურგეთის მუნიციპალიტეტი) და მალთაყვის დასახლებაში (ქ. ფოთი), ასევე საქართველოს დედაქალაქ თბილისში. ძველმოწესე მართლმადიდებელი ეკლესიის სამწყსოს ცალკეული წევრები და მათი ოჯახები ცხოვრობენ საქართველოს სხვადასხვა რეგიონშიც (სამეგრელო, იმერეთი). შავზღვისპირეთის რუსულ თემთა წარმოშობის ისტორია პირდაპირ არის დაკავშირებული დაღესტანში ძველმოწესეთა თემის დაფუძნებასთან და დონისპირეთიდან ძველმოწესეთა მიგრაციასთან, რომელიც გამოწვეული იყო 1930-იანი წლების დასაწყისში დაწყებული იძულებითი კოლექტივიზაციით.[16]

ძველმოწესეთა ხსენებული ჯგუფების დასახლება საქართველოს შავზღვისპირეთში პირველი არ ყოფილა. ცნობილია, რომ ამ ადგილებში დაფუძნება არაერთხელ უცდიათ კაზაკ-ნეკრასოველებს, რომელთაც XX საუკუნის დასაწყისში მეფის ხელისუფლებამ მიწის ნაკვეთები უბოძა ქუთაისის გუბერნიის ოზურგეთის მაზრაში. ოქტომბრის რევოლუციასთან დაკავშირებული ცვალებადი პოლიტიკური მოვლენების გამო ნეკრასოველები იძულებულები გახდნენ, დაეტოვებინათ თავიანთი დაფუძნებული ორი თემი - ვოსკრესენოვკა და ვოზნესენოვკა. 1918

14 ჯორჯიან თაიმსი, დავით გეგეშიძე „საქართველოს რელიგიური რუკა“ (თბილისი, 1995). 3–10 მაისი. N 16. 3

15 ფილოსოფიური ძიებანი, კრებული მესამე, დავით გეგეშიძე, „ქართული ეროვნული ცნობიერება და რელიგიები“ (თბილისი, 1999.) N3, 279

16 А. И. Зудин и Н. А. Власкина, „Русская связь. История и культура старообрядчества юга России и зарубежья.“ (Приморско-Ахтарск. 2016 г.), 68

წელს ისინი გადასახლდნენ ყუბანში. 1920 წელს დააფუძნეს ნოვონეკრასოვსკის ხუტორი (დღეს კრასნოდარის მხარის პრიმორსკო-ახტარსკის რაიონი). 15 წლის შემდეგ (1933 წ.) ნეკრასოველთა მიტოვებულ სამოსახლოებზე, რკინიგზის სადგურ ნატანების ახლოს, თავშესაფარი პოვა ძველმოწესეთა ახალმა ჯგუფმა. ნ. გ. ვოლოკოვასა და ლ. ვ. ზასედატელევას მიერ მოტანილი ცნობებით, სოფ. შეკვეთილში ძველმოწესეთა თემი დააფუძნა დონიდან ჩამოსახლებულმა ორმოცმა ოჯახმა (რომლებიც იქ თურქეთიდან გადმოვიდნენ). ზემოხსენებული ავტორები არაფერს ამბობენ ძველმოწესეთა მეორე დასახლებაზე. ეს დასახლება მსგავს ვითარებაში, სავარაუდოდ, 1930 წელს დააფუძნეს სოფ. ანაკლიაში, ტბა მაინოსის (თურქეთი) ნაპირებიდან გადმოსულებმა.[17] ძველმოწესეთა ანაკლიის თემი დაფუძნდა ამავე სახელწოდების სოფელში ქ. ზუგდიდიდან 30 კმ-ის დაშორებით. ანაკლიაში გადმოსახლებულ კომლთა რაოდენობა სამწუხაროდ უცნობია. ძალიან მალე ანაკლიისა და შეკვეთილის ძველმოწესეთა თემები შეივსო ყუბანიდან, ხუტორ ნოვოპოკროვსკაიადან კოლექტივიზაციას გამოქცეული ძველმოწესეებით. სოფ. შეკვეთილში დიდი ხნის განმავლობაში არსებობდა ერთგვარი ანტაგონიზმი პირველმოსახლე, ანუ „დონელ“ ძველმოწესეებსა და მოგვიანებით ჩამოსულ „ყუბანელ“ ძველმოწესეებს შორის. ეს ანტაგონიზმი, ხანდაზმულთა თქმით, გამოწვეული იყო კონფესიური განსხვავებებით: „ყუბანელები“ იყვნენ „პოპოვცები“ (поповцы - მღვდლიანები), ხოლო „დონელები“ – „ბეზპოპოვცები“ (безпоповцы - უმღვდლონი). ანაკლიაში ძველმოწესეთა ჩამოსახლებიდან რამდენიმე წელიწადში თავი იჩინა მალარიის ეპიდემიამ, რის გამოც აქაურ ძველმოწესეთა დიდი ნაწილი იძულებული გახდა, დაეტოვებინა სოფელი და გადასახლებულიყვნენ მდინარე სუფსის მარჯვენა ნაპირზე, ზღვის სანა-

17 А. И. Зудин и Н. А. Власкина, „Русская связь. История и культура старообрядчества юга России и зарубежья.“(Приморско-Ахтарск. 2016 г.), 69

პიროს გასწვრივ, სოფ. გრიგოლეთში. უნდა აღინიშნოს, რომ პირველი მსოფლიო ომის შემდგომ პერიოდში, ძველმოწესეთა თემები ანაკლიაში ჯერ კიდევ ცხოვრობდნენ. ხანდაზმულთა გადმოცემით, ანაკლიას ძველმოწესეები ტოვებდნენ განზრახვით, გადაელახათ თურქეთის საზღვარი, მაგრამ ამას ხშირად ხელს უშლიდა ბუნებრივი პირობები. წლების განმავლობაში სოფ. გრიგოლეთში ძველმოწესეთა მოსახლეობის რაოდენობა გაიზარდა, ზოგმა ოჯახმა სახლები აიშენა სუფსის მარცხენა ნაპირზე. ანაკლიიდან გადმოსულმა სხვა ნაწილმა კი კომპაქტური დასახლება შექმნა სოფ. ურეკთან (დღეს ოზურგეთის მუნიციპალიტეტის მაგნეტიტის დასახლება). ძველმოწესეებმა აქ იცხოვრეს 1960-ანი წლების დასაწყისამდე. სანატორიუმის დაფუძნებამ ისინი აიძულა, დაეტოვებინათ ეს ადგილი. ურეკის ძველმოწესეთა ნაწილი ერთმორწმუნეებს შეუერთდა სოფ. გრიგოლეთში, ნაწილი კი გადმოსახლდა ქ. ფოთთან ახლოს მდებარე მალთაყვის დასახლებაში (რუსები მას „მალტავკას“ ეძახიან). ამით საქართველოში ძველმოწესეთა ანკლავის ჩამოყალიბება არ დამთავრებულა.

2.1 1940-1950-იანი წლების დასაწყისი

1940-იანი წლების მიწურულსა და 1950-იანი წლების დასაწყისში ძველმოწესეთა თემს შეუერთდა ძველმოწესეთა რამდენიმე ოჯახი. ისინი საბჭოთა კავშირში ჩამოსახლდნენ 1947 წელს რუმინეთის ტერიტორიიდან ძველმოწესეთა მასობრივი რეპატრიაციის შედეგად, რომლებიც ძირითადად მოხვდნენ ხერსონისა და დონეცკის ოლქებში. გადმოსახლებულებს პრობლემა შეექმნათ იმით, რომ ახლო-მახლო არ არსებობდა ძველმოწესეთა ეკლესია, რის გამოც სულიერი ნავსაყუდლის ძიებას შეუდგნენ. რუმინეთიდან რეპატრიირებული ოჯახების ნაწილი თავის ერთმორწმუნეებთან გადმოსახლდა ყუბანში, ხუტორ ნოვოპოკროვსკაიაში, ხოლო სხვა ნაწილი აღმოჩნდა საქართველოში. ძირითადად ესენი იყვნენ ნოვოზიბკოვის იერარქიის მიმდევრები ტულჩის (რუმინეთი) ოლქის სოფელ სლავა ჩერკესსკაიადან (Слава черкесская).

2.2 1960-1970-იანი წლები

1960-იან წლებში სტავროპოლიდან მალთაყვაში ჩამოსახლდა კაზაკ-ნეკრასოველების კიდევ რამდენიმე ოჯახი, რომლებიც უკმაყოფილონი იყვნენ კოლმეურნეობებში არსებული მძიმე შრომითი ექსპლუატაციით და მათთვის საცხოვრებლად გამოყოფილ ადგილებზე სხვადასხვა საყოფაცხოვრებო პრობლემებით. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ პრაქტიკულად საქართველოში ჩამოსახლებული ბელოკრინიცელი ნეკრასოველები უმტკივნეულოდ გადავიდნენ ნოვოზიბკოვის იურისდიქციაში.[18]საქართველოში მცხოვრები რუსი ძველმოწესეები მჭიდრო ნათესაურ ურთიერთობას ინარჩუნებდნენ ყუბანის ნოვოპოკროვსკის თემის ძველმოწესეებთან, საიდანაც არცთუ იშვიათად ჩამოჰყავდათ საცოლეები ან, პირიქით, ყუბანში ათხოვებდნენ თავიანთ ქალიშვილებს. არსებობს ცნობები, რომ საქართველოში რუს ძველმოწესეებს საცოლეები ჩამოჰყავდათ სტავროპოლიდანაც, სადაც თურქეთიდან ჩასული „დუნაკები“ (დუნაელი ძველმოწესეები) ცხოვრობდნენ. ისინი საბჭოთა კავშირში ნეკრასოველ კაზაკთა ბოლო ჯგუფებთან ერთად დაბრუნდნენ. ასეთი საქორწინო სტრატეგია ნაწილობრივ აიხსნება მჭიდრო ნათესაური ურთიერთობებით, რომლებიც დამყარებული იყო საქართველოში მდებარე თემებსა და მათ წევრებს შორის. ახალ საცხოვრებელ პირობებში სწრაფი სამეურნეო ადაპტაციის გარდა, ძველმოწესეებმა სწრაფადვე მოაწესრიგეს საეკლესიო ცხოვრებაც. გადმოსახლებულთა უმეტესი ნაწილი სამღვდელოების მიმღები იყო („პოპოვცები“ – поповцы), რომლებიც ძირითადად ეკუთვნოდნენ რუსულ ძველმართლმადიდებელ ეკლესიას (ნოვოზიბკოვის იერარქია). შეკვეთილში რამდენიმე ოჯახი ეკუთვნოდა ,,ბეზპოპოვცებს” (უმღვდლოებს), თუმცა არსებითად ისინიც „პოპოვცები“ იყვნენ, ოღონდ არ აღიარებდნენ ნოვოზი-

18 А. И. Зудин и Н. А. Власкина, „Русская связь. История и культура старообрядчества юга России и зарубежья.“(Приморско-Ахтарск. 2016 г.), 69-72

ბკოვის და ბელოკრინიცის იერარქიებს. სამღვდელოების მიმღებ ძველმოწესეებს საქართველოში ცხოვრების დაწყებიდანვე ჰყავდათ თავიანთი მღვდლები. პირველი მათგანი იყო მ. ნაზარი (გოლუბიცკი). 1937 წლიდან საქართველოში ძველმოწესეებს უკვე ჰყავდათ თავიანთი ეპისკოპოსიც, რომელიც მეთაურობდა აზოვ-შავი ზღვის ეპარქიას. ეს იყო მეუფე ტრიფონი (ეპიშევი), რომელიც აქ 1940 წლამდე მსახურობდა.

საეკლესიო ცხოვრების პირველი ათეული წლები არცთუ უღრუბლო იყო საქართველოში მცხოვრები ძველმოწესეებისთვის. რელიგიური ცხოვრება პერიოდულად იძაბებოდა სასულიერო პირთა დევნით. პოლიტიკურმა ფაქტორმა და შიდა უწესრიგობამ 1943 წელს აიძულა მ. ნაზარი (გოლუბიცკი) კვლავ ყუბანში დაბრუნებულიყო. მამა ნაზარის ნოვოპოკროვსკის ხუტორში გადაყვანის შემდეგ საქართველოში მცხოვრებ ძველმოწესეთა სულიერი დაპურება დაევალა მ. პანტელეიმონს (მაშინინი), რომელიც ხელდასხმულ იქნა დიაკვნად 1938 წელს, ხოლო 1948 წელს - მღვდლად. საქართველოში მან იმსახურა 1969 წლამდე, თანაც 1966 წლიდან (მეუღლის გარდაცვალების შემდეგ) - პონტოსა და აზოვ-შავი ზღვის ეპარქიის ეპისკოპოსად. ბერად აღკვეცისას სახელად ეწოდა პავლე. 1969 წელს მეუფე პავლე მოსკოვში დაიბარეს, სადაც ის ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის მეთაურად აირჩიეს. სრულიად რუსეთის ძველმართლმადიდებელთა არქიეპისკოპოსის ხარისხში მეუფე პავლემ იმსახურა 1977 წლამდე, რის შემდეგაც, უკვე ხანდაზმული, გადავიდა ე. წ. მყუდროებაში (ანუ ჩამოშორდა ეკლესიის მეთაურობას) და დარჩენილი ცხოვრება გაატარა სოფ. გრიგოლეთში, სადაც 1980 წელს გარდაიცვალა და დაკრძალეს ძველმოწესეთა ადგილობრივ სასაფლაოზე.

2.3 ქართული ძველმართლმადიდებელი ეკლესია 1980-90იანი წლებიდან

მეუფე პავლეს (მაშინინი) რუსეთის ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის მეთაურად დანიშვნისა და მისი მოსკოვში გადა-

სვლის შემდეგ საქართველოს თემს მემკვიდრეობითად ემსახურებოდნენ მღვდლები - ადგილობრივი თემების წარმომადგენლები: მამა ფიოდორ (თევდორე) (გონჩაროვი)[19], მამა ლეონტი (სკაჩკოვი)[20]და მამა ილარიონი (ხარნანიკინი).[21] საქართველოს ძველმოწესეთა თემებში მსახურობდა ასევე ყუბანელი მღვდელი ნოვოპოკროვსკის ხუტორიდან პოლიევქტ ეფიმოვი. მის სახელს უკავშირდება 1990-იანი წლების დასაწყისში შეკვეთილში მცხოვრებ ბეზპოპოვცების მოქცევა. დაღესტანსა და საქართველოში ძველმოწესეებს არ გააჩნდათ საეკლესიო ნაგებობა (ტაძარი).[22] თავდაპირველად ისინი ლოცულობდნენ ქოხში, რომელშიც მოწყობილი იყო საკურთხეველი. პირველი ასეთი საკურთხევლიანი სალოცავი მათ ააგეს სოფ. ურეკში, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ. ტაძარი იკურთხა ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების სახელზე და წარმოადგენდა მამა პანტელეიმონის (მაშინინი) მუდმივი მსახურების ადგილს. ურეკში 1960-იანი წლების დასაწყისში, ძველმოწესეთა თემის ლიკვიდაციისა და იქ სალოცავის დანგრევის შემდეგ მამა პანტელეიმონი საბოლოოდ გადავიდა სოფ. გრიგოლეთში. მალე აქ კერძო, მაგრამ ეკლესიისთვის შემოწირულ ნაკვეთზე აგებულ იქნა და იკურთხა ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძარი. ისიც სალოცავ სახლს წარმოადგენდა, ოღონდ უკვე აგურის ღორღის ბლოკებისგან აშენებულს. გრიგოლეთის ტაძართან 1990-იანი წლების დასაწყისამდე არსებობდა მონაზონთა სკიტი. მეორე მსოფლიო ომის პირველ წლებსა და ხრუშჩოვის მმართველობის პერიოდში, როდესაც სოფ. გრიგოლეთში ტაძარში მსახურება იკრძალებოდა, მორწმუნეები საიდუმლოდ

19 მღვდლად მსახურების წლები 1969-1980; შემდეგში საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის ფოთის ეპარქიის ეპისკოპოსი ფილარეტი.

20 მსახურების წლები: 1980-1988

21 მსახურების წლები: 1988-1989

22 А. И. Зудин и Н. А. Власкина, „Русская связь. История и культура старообрядчества юга России и зарубежья.“(Приморско-Ахтарск. 2016 г.), 72-88

იკრიბებოდნენ ერთმორწმუნეთა სახლებში.[23] აუცილებელია აღინიშნოს, რომ ყოფით დონეზე ქართველთა უმრავლესობას თბილი დამოკიდებულება ჰქონდა რუს ძველმოწესეებთან. ქართველები განსაკუთრებულად აფასებდნენ მათში პატიოსნებას, შრომისმოყვარეობას და სარწმუნოებრივ გულანთებულობას. საქართველოში მცხოვრები რუსი ძველმოწესეები დიდი სითბოთი იხსენებენ ქართველებსა და რუსებს შორის ურთიერთობას საბჭოურ პერიოდში, რაც ბევრწილად განპირობებული იყო საქართველოში რელიგიისადმი დამოკიდებულებითაც.

ძველმართლმადიდებელი და რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიების დაახლოებაში ზოგმა ძველი შეხედულებების ღალატი დაინახა და 1988 წელს კლერიკოსთა რიგმა ეკლესია დატოვა. ესენი იყვნენ: მოსკოვის ეპისკოპოსი ფლავიანე, პერმის ეპისკოპოსი ლეონტი ორ მღვდელთან და დიაკონთან ერთად, ასევე მღვდელი თეოდორი (გონჩაროვი) (საქართველო, სოფ. გრიგოლეთი) და ლეონტი (სკაჩკოვი) (საქართველო, ქ. ფოთი). მალევე ფლავიანემ მოინანია და დაუბრუნდა რუსულ ძველმართლმადიდებელ ეკლესიას. 1989 წელს ძველმართლმადიდებლებმა მამა იონას (ჩახავა)[24] თაოსნობით გამოსცეს გაზეთი „ღვთიური გზა“ და შეიქმნა რელიგიური ორგანიზაცია „საღვთო კავშირი“.[25] 1991 წელს საქართველოს სამრევლოებისთვის ხელდასხმულ იქნა ორი ეპისკოპოსი, მათ შორის მამა იონა (ჩახავა), ქართველ ძველმოწესეთა იდეოლოგი, რომლის მოღვაწეობის წყალობითაც ათასზე მეტმა ქართველმა მიიღო ძველმოწესეობა. ახალ საეკლესიო იურისდიქციას დაერქვა „სლავურ-ქართული ძველმართლმადიდებელი ეკლესია“.

23 „საუბარი საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის არქიეპისკოპოს პავლესთან (ხორავა)“ , აგვისტო 6, 2024 (ზ.მურვანიძის არქივიდან).

24 მურთაზ ჩახავა (მეუფე იონა) - ძველმართლმადიდებელი ეპისკოპოსი, მწერალი, ფილოლოგი (1939-2003)

25 მურთაზ ჩახავა, „ოანე-იონა, რა უნდა ვაკეთოთ“ თბილისი: იბერია, 1994, file: ///C:/Users/1/Downloads/Ra_Unda_Vaketot_1994.pdf ; აპრილი 14, 2024, 309

ბოლო 35 წელია, ძველმოწესე მართლმადიდებელთა რიგებს არაერთი ქართველი შეუერთდა, განსაკუთრებით საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ. ამ დროს საქართველოში ქრისტიანული სარწმუნოებრივი მდგომარეობა გამოღვიძების, აღდგენის ეტაპზე იყო. ყველა კონფესიას და რელიგიას მოუწია ამ გზის გავლა ეკლესიური ცხოვრების აღდგენისა და ხალხის რწმენაზე დაბრუნების თვალსაზრისით. გამონაკლისი ამ მხრივ საქართველოში ძველმართლმადიდებელი ეკლესიაც არ გახლდათ. 90-იანი წლების სამოქალაქო ომით გამოწვეული პოლიტიკური და სოციალური მძიმე ფონის მიუხედავად, სხვების მსგავსად მათაც მოუწიათ, შეენარჩუნებინათ კონფესიური ორგანიზაციულობა და სიმტკიცე.[26] ზემოხსენებულ პერიოდში ასეულობით ქართველმა სარწმუნოებრივი „ნავსაყუდელი“ სწორედ ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის რიგებში პოვა. 1990-იან წლებში ეპისკოპოსი იონას (ჩახავა) გადაწყვეტილებით ახალ საეკლესიო იურისდიქციას დაერქვა „სლავურ-ქართული ძველმართლმადიდებელი ეკლესია“,[27] ვინაიდან ძველმართლმადიდებელი ეკლესია რუსებისა და ქართველებისგან შედგებოდა.[28]

ძველმართლმადიდებლების გამოჩენამ პოლემიკა გამოიწვია, რადგან დაიწყო საუბარი ნათლობაზე და, ასევე, ჯვრისწერის საკითხზე. აღსანიშნავია ზურაბ ნარმანიასა და მღვდელ არჩილ მინდიაშვილს შორის პოლემიკური ხასიათის მიმოწერა და, აგრეთვე, გიორგი გამრეკელსა და ეპისკოპოს იონას (ჩახავა) კამათი.[29]

26 „შეხვედრა (ინტერვიუები) ფოთის ეპისკოპოს მეუფე ბასილთან (მაშინინი) და სამრევლოს წევრებთან“, აგვისტო 14, 2024 (ზ.მურვანიძის არქივიდან)

27 интернет-проект „Иерархия церквей“, „Грузинская Древлеправославная Церковь“, http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-staroob-iversk.html,აპრილი30, 2024

28 „საუბარი საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის არქიეპისკოპოს პავლესთან (ხორავა)“ აგვისტო 6, 2024 (ზ.მურვანიძის არქივიდან).

29 „საუბარი საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის არქიეპისკოპოს პავლესთან (ხორავა)“, აგვისტო 6, 2024 (ზ.მურვანიძის არქივიდან)

1995 წელს აკურთხეს პირველი საეკლესიო ნაგებობა, რომელიც აშენებული იყო თბილისის მახლობლად, სოფ. ვარკეთილის მიდამოებში. 1997 წელს იკურთხა ქვის ტაძარი ფოთში. არსებობს ორი მცირე ეპარქია: ეროვნებით რუსი ეპისკოპოსი ბასილი (მაშინინი) უძღვება ეკლესიის რუსულენოვან წევრებს, დანარჩენი სასულიერო პირები ქართველები არიან. წირვა-ლოცვა აღევლინება საეკლესიო სლავურად, თბილისში კი ძველქართულად და საეკლესიო სლავურად. გამოიყენება ძველი „ძველმოწესეობრივი“ ქართული ტექსტები, რომლებიც შედარებულია სლავურ ტექსტებთან.[30]

3. ძველმართლმადიდებლობა XX ს.-ის დასასრულსა და XXI ს.-ის დასაწყისში

3.1 2001 წლის განხეთქილება საქართველოს ძველმართლმადიდებელ ეკლესიაში

1994 წელს გამოქვეყნდა ეპისკოპოსი იონას (ჩახავა) სქელტანიანი წიგნი, სათაურით „იოანე-იონა, რა უნდა ვაკეთოთ“.[31]აქ შეჯამებულია ძველმართლმადიდებელთა და, კერძოდ, ქართველ ძველმართლმადიდებელთა რწმენისა და მსახურების საკითხები, მათი პოზიციები არა მარტო საღვთისმეტყველო, არამედ სხვადასხვა კულტუროლოგიურ საკითხებზეც.[32] წიგნში ავტორი ყურადღებას ამახვილებს ესქატოლოგიურ მოლოდინზე. ის ეყრდნობა ძველი ქართული მწერლობის ცნობილ ძეგლს

30 интернет-проект „Иерархия церквей“, „Грузинская Древлеправославная Церковь“,http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-staroob-iversk.html, აპრილი 30, 2024

31 მურთაზ ჩახავა, „იოანე-იონა, რა უნდა ვაკეთოთ“ თბილისი: იბერია, 1994,file: ///C:/Users/1/Downloads/Ra_Unda_Vaketot_1994.pdf , აპრილი 14, 2024 52-69, 237,239

32 ტოლერანტობის ცენტრი (მომზად. ნუგზარ პაპუაშვილისა და არქ. ეპისკოპოსი პავლე ხორავას მასალების მიხედვით), „ძველმართლმადიდებლები“, რელიგიური მრავალფეროვნება საქართველოში, მთ. რედ. ბექა მინდიაშვილი, გამოცემა მომზადებულია საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული ტოლერანტობის ცენტრის მიერ, (თბილისი: 2021), 223

„ქებაი და დიდებაი ქართულისა ენისაი“. ავტორი ცდილობს, ჩამოაყალიბოს რწმენა, რომლის თანახმადაც ქართული ენის გაღვიძება, აღდგინება და გაბრწყინების პროცესი დაიწყება 1994 წლიდან.[33] ეპისკოპოსი იონას ხსენებული წიგნი მძაფრი დაპირისპირების საფუძველი გახდა თვით ძველმოწესე ქრისტიანთა შორის, რაკი ის, მათი ერთი ნაწილის აზრით, ხიბლისმიერ სწავლებებს შეიცავდა.[34] ზემოხსენებულ საკითხებთან დაკავშირებით 1999 და 2001 წლებში ჩატარდა საქართველოს ძველმართლმადიდებლური ეკლესიის საერთო კრებები.[35]

3.2 სქიზმის შედეგები

2001 წლის სექტემბერში, კრების შემდეგ, როდესაც ფოთის ეპისკოპოსმა პავლემ ბრალი დასდო იონას მწვალებლობასა და კანონიკურ დანაშაულებში, ფოთის ეპისკოპოსი პავლე გაემიჯნა ეპისკოპოს იონას. მხარეთა შეუთანხმებლობის გამო ეკლესიამ ეპისკოპოსი იონა და მისი მომხრეები საკუთარი წიაღიდან მოიკვეთა. ძველმართლმადიდებელთა ძირითადი ნაწილი ფოთის იმდროინდელი ეპისკოპოსის, პავლეს (ხორავა) მხარეს დარჩა. ეპისკოპოსი იონას ჯგუფის დაქვემდებარებაში იყო სამი პატარა სამრევლო, ხოლო პავლესი - ორი (თბილისი და ფოთი). 2003 წელს, ეპისკოპოსი იონას გარდაცვალების შემდეგ, თვით ეპისკოპოსი იონას ოჯახის წევრე-

33 მურთაზ ჩახავა, „იოანე-იონა, რა უნდა ვაკეთოთ“, თბილისი: იბერია, 1994, file: ///C:/Users/1/Downloads/Ra_Unda_Vaketot_1994.pdf , აპრილი 14, 2024, 5,419,452,554

34 ტოლერანტობის ცენტრი (მომზად. ნუგზარ პაპუაშვილისა და არქ. ეპისკოპოსი პავლე ხორავას მასალების მიხედვით), „ძველმართლმადიდებლები“, რელიგიური მრავალფეროვნება საქართველოში, მთ. რედ. ბექა მინდიაშვილი, გამოცემა მომზადებულია საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული ტოლერანტობის ცენტრის მიერ, 2021), 223

35 ტოლერანტობის ცენტრი (მომზად. ნუგზარ პაპუაშვილისა და არქ. ეპისკოპოსი პავლე ხორავას მასალების მიხედვით), „ძველმართლმადიდებლები“, რელიგიური მრავალფეროვნება საქართველოში, მთ. რედ. ბექა მინდიაშვილი, გამოცემა მომზადებულია საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული ტოლერანტობის ცენტრის მიერ, 2021), 223

ბი ეპისკოპოსი პავლეს იურისდიქციას შეუერთდნენ.[36] იონას გარდაცვალების კვალად არქიეპისკოპოსად საკუთარი თავი გამოაცხადა ეპისკოპოსმა საბამ (ჯავახიშვილი),[37] მაგრამ ეპისკოპოსი მიქაელი (გოჩიტაშვილი) და მასთან ერთად ორი სამრევლო გადავიდა ეპისკოპოსი პავლეს ომოფორში, ხოლო ფოთის კათედრაზე დაყენებულ იქნა ახალი ეპისკოპოსი. არსებობს ეპისკოპოსი იონას მომხრეთა მცირე ჯგუფი, რომელიც უმღვდლოდ დარჩა. ეპისკოპოს საბას შემორჩა თბილისის ტაძარი, მაგრამ ღვთისმსახურება არ აღესრულება მრევლის არარსებობის გამო. ეპისკოპოსი პავლეს (ხორავა) საკრებულო კი ლოცულობს სახლის სამლოცველოში.[38]

3.3 ევქარისტიული ერთობის აღდგენა საქართველოსა და რუსულ ძველმართლმადიდებელ ეკლესიებს შორის

საქართველოს ძველმართლმადიდებელ ეკლესიასა და რუსულ ძველმართლმადიდებელ ეკლესიას შორის მეუფე ფილარეტსა (გონჩაროვი)[39] და ნოვოზიბკოვის ეპარქიას შორის მომხდარი კონფლიქტის გამო 30 წელიწადს განხეთქილება

36 Павел Владимирович Бочков, священник, „Грузинская Древлеправославная Церковь – история возникновения, межъюрисдикционные конфликты и современное состояние старообрядческой поповской юрисдикции“, Сборник трудов Якутской духовной семинарии, (опубликовано: 2017) https://cyberleninka.ru/article/n/gruzinskaya-drevlepravoslavnaya-tserkov-istoriya-vozniknoveniya-mezhyurisdiktsionnye-konflikty-i-sovremennoe-sostoyanie/viewer , აპრილი 4, 2024

37 Павел Владимирович Бочков, священник, „Грузинская Древлеправославная Церковь – история возникновения, межъюрисдикционные конфликты и современное состояние старообрядческой поповской юрисдикции“, Сборник трудов Якутской духовной семинарии, (опубликовано: 2017) https://cyberleninka.ru/article/n/gruzinskaya-drevlepravoslavnaya-tserkov-istoriya-vozniknoveniya-mezhyurisdiktsionnye-konflikty-i-sovremennoe-sostoyanie/viewer , აპრილი 4, 2024

38 Павел Владимирович Бочков, священник, „Грузинская Древлеправославная Церковь – история возникновения, межъюрисдикционные конфликты и современное состояние старообрядческой поповской юрисдикции“, Сборник трудов Якутской духовной семинарии, (опубликовано: 2017) https://cyberleninka.ru/article/n/gruzinskaya-drevlepravoslavnaya-tserkov-istoriya-vozniknoveniya-mezhyurisdiktsionnye-konflikty-i-sovremennoe-sostoyanie/viewer , აპრილი 4, 2024

39 მღვდლად მსახურების წლები 1969-1980; შემდეგში საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის ფოთის ეპარქიის ეპისკოპოსი ფილარეტი.

არსებობდა. 2000-იან წლებში შერიგებასთან დაკავშირებით ორივე ეკლესიის მესვეურებს შორის განახლდა მიმოწერა, რომელიც ხუთ წელს გაგრძელდა და მოლაპარაკების შედეგად შერიგებით დასრულდა.[40] შერიგების პროცესს რამდენიმე გარემოება აჭიანურებდა: რუსული ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის მხრიდან სხვადასხვა მოთხოვნა და ქართული მხარის მტკიცე და დასაბუთებული არგუმენტები თავისი დამოუკიდებლობის შესახებ და ა.შ. საბოლოოდ მხარეებს შორის მიღწეულ იქნა შეთანხმება და 2009 წლის 16 მაისს განხეთქილება დასრულდა („განკურნებულ იქნა“), აღდგა მათი ევქარისტიული ერთობა. რუსულმა ძველმართლმადიდებელმა ეკლესიამ აღიარა საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალია და მისი ოფიციალური სახელწოდება „ქართული ძველმართლმადიდებელი ეკლესია“.[41]

რუსული ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის შემადგენლობაში საქართველოს ტერიტორიაზე შემორჩა მხოლოდ სოფ. გრიგოლეთის სამრევლო (დაახლოებით 30 ადამიანი). დანარჩენები კი (თბილისის, ფოთის და სოფ. მარტვილის სამრევლოები) შევიდნენ ქართული ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის იურისდიქციაში.[42]

---

40 „საუბარი საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის არქიეპისკოპოს პავლესთან (ხორავა)“, აგვისტო 6, 2024 (ზ. მურვანიძის არქივიდან).

41 მეუფე პავლე (ხორავა) აღნიშნავს, რომ ძველმართლმადიდებელი ეკლესიების დიპტიქში საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესია მეორე ადგილზეა. (ზურაბ მურვანიძე) იხ. საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის ოფიციალური საიტი, „საეკლესიო შერიგების სიგელი“, https://www.oldorthodox.ge/istoria_saeklesio_sherigebis_sigeli.html , 23:09 აგვისტო 8, 2024

42 Павел Владимирович Бочков, священник, „Грузинская Древлеправославная Церковь – история возникновения, межъюрисдикционные конфликты и современное состояние старообрядческой поповской юрисдикции“, Сборник трудов Якутской духовной семинарии, (опубликовано: 2017) https://cyberleninka.ru/article/n/gruzinskaya-drevlepravoslavnaya-tserkov-istoriya-vozniknoveniya-mezhyurisdiktsionnye-konflikty-i-sovremennoe-sostoyanie/viewer , აპრილი 4, 2024

4. საქართველოს ძველმართლმადიდებლები და თანამედროვეობა

(ძველმართლმადიდებელთა სოციალური ყოფა და მონაწილეობა ინკულტურაციის პროცესში დამოუკიდებელი საქართველოს ისტორიაში)

საქართველოში მცხოვრები ძველმოწესე მართლმადიდებლები ორ ნაწილად იყოფიან: დონელებად და ყუბანელებად. შავზღვისპირეთში ჩამოსახლებული ძველმოწესეები ძირითადად ეუფლებოდნენ თევზჭერას, რაც მათ ძირითად საქმიანობას წარმოადგენდა სოფლის მეურნეობასთან ერთად. მეთევზეებს სახელმწიფო თითო ჰექტარ მიწას აძლევდა, ხოლო დანარჩენებს - უფრო მცირედს. ის ადგილები, რომლებიც გურიისა და სამეგრელოს ზღვისპირეთში აითვისეს ძველმოწესე მართლმადიდებლებმა, ჭაობიანი და დაუსახლებელი გახლდათ. მათი ყოველდღიური შრომისა და მცდელობის წყალობით ეს ჭაობიანი ადგილები ამოშრა და დამუშავდა. ისინი თესავდნენ ბრინჯს, ჰქონდათ საბოსტნე ნაკვეთები, სადაც გამოჰყავდათ ბოსტნეულის ჩითილები და ნერგები. ყიდდნენ მწვანილეულსა და ბოსტნეულს, სახელგანთქმული იყო მათ მიერ მომზადებული მწნილეული. მეთევზეობასთან და სოფლის მეურნეობასთან ერთად ისინი ადგილობრივ სავაჭრო საქმიანობაშიც ჩაებნენ.[43] დღევანდელ ყოფაში კი სულ რამდენიმე ოჯახი მისდევს ზემოხსენებულ საქმიანობებს. საველე კვლევიდან გამომდინარე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ძველმართლმადიდებლები სხვადასხვა პროფესიით მუშაობენ კერძო თუ სახელმწიფო ორგანიზაციებში,[44] მათ შორის სასულიერო პირები ცდილობენ, დასაქმდნენ თავიანთი პროფესიითა და ხელობით, იმისათვის, რომ თავი ირჩინონ.[45]

43 საისტორიო ალმანახი, ლალი ჭანჭალეიშვილი, „საქართველოში მცხოვრები სტაროვერები (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მიმოხილვა)“, (თბილისი, 2001) N13, 174

44 შეხვედრა (ინტერვიუები) ფოთის ეპისკოპოს მეუფე ბასილთან (მაშინინი) და სამრევლოს წევრებთან“, ივლისი 14. 2024 (ზ. მურვანიძის არქივიდან).

45 „საუბარი საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის არქიეპისკოპოს პავლესთან (ხორავა)“, აგვისტო 6, 2024 (ზ. მურვანიძის არქივიდან).

ეთნიკურად რუსი ძველმართლმადიდებლების დასახლებაში გხვდება განსხვავებული საცხოვრებელი სახლების ტიპი, ე.წ რუსული ხატა, თუმცა მათი ნაწილი ახალი ორსართულიანი სახლებით შეიცვალა. ზოგიერთი ძველმოწესე ტურისტულ სეზონზე ამ სახლებს აქირავებს. ძველმოწესე მართლმადიდებლები ძველი ტრადიციისამებრ წვერს ატარებენ.[46] გარდა ტრადიციული დანიშნულებისა, წვერს ყურადღება ექცევა საეკლესიო პრაქტიკაშიც, მაგალითად ფოთის ეპარქიაში შემდეგნაირად არის მიღებული: თუ კაცს წვერი გაპარსული ან შეკვეცილი აქვს, ტაძრის შუა ნაწილში ვერ მოხვდება. ტაძრის სივრცე იყოფა სამ ნაწილად: 1. კათაკმეველთათვის (სადაც წვერშეკვეცილ ადამიანებსაც შეუძლიათ დადგნენ), 2. აღმსარებელ-მაზიარებელი მორწმუნეებისთვის (მართალნი) და 3. საკურთხეველი. თბილისის ეპარქიისაგან განსხვავებით, სადაც არქიეპისკოპოსი პავლე (ხორავა) მსახურობს. მეუფე პავლე, გარდა ღვთისმსახურების ჟამისა, დასაშვებად მიიჩნევს ადამიანის შეყვანას ტაძრის დასათვალიერებლად და ის, პირად მაგალითზე დაყრდნობით, ზოგადად წვერისა და თმის შეკვეცასთან დაკავშირებით პრობლემას ვერ ხედავს, ფოთში არსებულ წესებთან დაკავშირებით კი თქვა, რომ ეს ეპისკოპოსის გადასაწყვეტია. ძირითადად წირვა-ლოცვის დროს ნახავთ ტაძარში ქალებს მანდილებით, გრძელი კაბებით, შეუკვეცავი თმით, ხოლო მამაკაცები ტაძარში არ იცვამენ მოკლე შარვლებს, შორტებს ან მსგავსი სახის ტანსაცმელს, ისინი ატარებენ გადმოშვებულ პერანგს, რომელზეც ქამარი აქვთ შემორტყმული.[47] ყველიერის დღესასწაულზე ცდილობენ, მომავალი წყვილები ერთმანეთს გააცნონ. წინათ, მოწონების შემთხ-

46 შეხვედრა (ინტერვიუები) ფოთის ეპისკოპოს მეუფე ბასილთან (მაშინინი) და სამრევლოს წევრებთან, (მრევლის წვერი „ფოთელი“) ივლისი 14, 2024. „საუბარი საქართველოს ძველმართლმადიდებლური ეკლესიის არქიეპისკოპოს პავლესთან (ხორავა)“, აგვისტო 6, 2024; (ზ. მურვანიძის არქივიდან).

47 შეხვედრა (ინტერვიუები) ფოთის ეპისკოპოს მეუფე ბასილთან (მაშინინი) და სამრევლოს წევრებთან (მრევლის წვერი „ფოთელი“) ივლისი 14, 2024 (ზ. მურვანიძის არქივიდან)

ვევაში, ვაჟის მხარე ქალის მხარესთან „ნიშნით“ მიავლენდა შუამავლებს, სასიძოდ გამზადებული ვაჟი საცოლეს კაბასა და სამკაულებს უგზავნიდა.[48] ეს ტრადიციები აქა-იქ თუ არის შემორჩენილი. თუ ადრე ძველმართლმადიდებელი თავისი კონფესიის წევრზე უნდა დაქორწინებულიყო, ახლა შერეული ქორწინებებიც ხდება.[49] აქვე უნდა ითქვას, რომ საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესია კონფესიური განსხვავების გამო წყვილს ჯვარს არ სწერს, თუმცა არც განქორწინებისკენ მოუწოდებს. არქიეპისკოპოსი პავლე (ხორავა) ჩვენთან ინტერვიუში განმარტავს: „ჯვარს ვერ დავწერთ, მაგრამ არც განქორწინებისკენ მოვუწოდებთ... ზოგს კანონის მიხედვით უყვარს საუბარი, თუმცა საეკლესიო კანონებშიც არის ისეთი ნიუანსები, რომლებიც ცხოვრებისეულ მომენტებს ითვალისწინებს... ცოლ-ქმარს შორის უნდა მოხდეს შეთანხმება, ეს საუკეთესო ვარიანტია. მთავარია, მეუღლემ არ აუკრძალოს მეორე ნახევარს სხვა ეკლესიაში სიარული“.[50] ძველმართლმადიდებელი ახალგაზრდები რეგიონებიდან დაიძრნენ დიდი ქალაქებისკენ, მიიღეს განათლება და ნაწილი ემიგრაციაში წავიდა სამუშაოდ.

2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომის დროს, სტაროვერთა მცირე ჯგუფმა საქართველო დატოვა და მათ მიზეზად ეთნიკური დევნა დაასახელეს. ზოგიერთი მათგანი საჯარო სკოლაში რუსული სექტორის გაუქმებასაც ასახელებდა. ამ ინფორმაციის გადასამოწმებლად ჟურნალისტები სოფ. გრიგოლეთში ჩავიდნენ და ადგილობრივ სტაროვერებს გაესაუბრნენ. კერძოდ, ამ საკითხთან დაკავშირებით ჟურნალისტ ლაშა ზარგინავას მოჰყავს ძველმოწესე მართლმადიდებელი რესპონდენტის

48 საისტორიო ალმანახი. ლალი ჭანჭალეიშვილი, „საქართველოში მცხოვრები სტაროვერები (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მიმოხილვა)“, (თბილისი, 2001) N13, 176

49 „საუბარი საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის არქიეპისკოპოს პავლესთან (ხორავა)“, აგვისტო 6, 2024 (ზ. მურვანიძის არქივიდან)

50 „საუბარი საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის არქიეპისკოპოს პავლესთან (ხორავა)“, აგვისტო 6, 2024 (ზ. მურვანიძის არქივიდან)

კომენტარი: „ბევრი ვემუდარეთ, რომ დარჩენილიყვნენ და ეს ნაბიჯი არ გადაედგათ, მაგრამ ახალგაზრდები არიან და არ დაგვიჯერეს. ახლა, როგორც ჩვენ ვიცით, ყველა მათგანი უსახლკაროდაა და ნათესავებსაა თავშეფარებული. არც სამუშაო აქვთ, არც საარსებო მინიმუმი. ამ მიწაზე გაგვიტარებია მთელი ჩვენი ცხოვრება და რაღა ახლა უნდა ავიყაროთ, ან სად უნდა წავიდეთ, ეს ახალგაზრდების ახირება იყო და ვფიქრობ, რომ აჩქარდნენ.“[51] ასევე, ჟურნალისტი თავის სტატიაში აღნიშნავს: „გრიგოლეთელი სტაროვერები განმარტავენ, რომ ისტორიულ სამშობლოში დაბრუნების სურვილი ვინმეს მათ მიერ შევიწროებას, არამედ სოციალური მდგომარეობის გაუმჯობესების სურვილს უკავშირდება.“[52]

*****

ძველმართლმადიდებელი მორწმუნეები დღეს დევნასა და შევიწროებას არავის მხრიდან არ განიცდიან, თუმცაღა რამდენიმე გულსატკენ ეპიზოდს მაინც იხსენებენ, როდესაც საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალიური მართლმადიდებელი ეკლესიის ზოგიერთმა სასულიერო პირმა სამრევლოს წევრებს, თუ ნაცნობებს მათთან ურთიერთობა დაუშალა. მტკივნეულად აღიქვამენ, როდესაც „სექტის“, ან სხვა არაშესაბამისი ტერმინით მოიხსენიებენ მათ ეკლესიას. საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალიურ მართლმადიდებელ ეკლესიასთან მათ ურთიერთობა არა აქვთ, ზოგიერთ სასულიერო პირთან და პროფესორთან კი იდეოლოგიური და რელიგიური პოლემიკაც მიმდინარეობს ხოლმე, ხოლო სხვა რელიგიებთან და კონფესიებთან ლიტურგიულ დონეზე კავშირს გამორიცხავენ. თუმცა ყოფით, მოქალაქეობრივ და სა-

51 ლაშა ზარგინავა, „რატომ მიდიან სტაროვერები?“ , 24 საათი, (თბილისი,2008. 27 დეკემბერი, N291 (2035) გვ. A4

52 ლაშა ზარგინავა, „რატომ მიდიან სტაროვერები?“ , 24 საათი, (თბილისი,2008. 27 დეკემბერი, N291 (2035) გვ. A4

მსახურებრივ დონეზე ჩვეულებრივი ლოიალური დამოკიდებულება აქვთ ყველას მიმართ.[53] ყველაზე მთავარ პრობლემად ამჟამად მიიჩნევენ თბილისში საცხოვრებელ ნაკვეთზე ტაძრის ასაშენებლად საჭირო სახსრების არქონის, ნებართვის და რეგისტრაციის საკითხს.[54] ამჟამად რამდენიმე ათასი ადამიანია ძველმართლმადიდებლური წესით მონათლული, თუმცა ძალიან ბევრი ემიგრაციაშია, ზოგმა გზადაგზა კონფესია შეიცვალა ან საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალიური მართლმადიდებელი ეკლესიის რიგებს შეუერთდა, ზოგიც ხშირი აღმსარებელ-მაზიარებელი არ არის, მაგრამ, საველე კვლევიდან გამომდინარე, ნათლად გამოჩნდა, რომ მონათვლის მსურველი ბევრია და ტაძარშიც გარკვეული რაოდენობის ადამიანები რეგულარულად ესწრებიან ლიტურგიულ მსახურებებს. განსაკუთრებით საეკლესიო დღესასწაულებზე კიდევ უფრო იზრდება დამსწრეთა რაოდენობა. ძველმართლმადიდებლები აქტიურად ცდილობენ, ჩვეულებრივად იყვნენ ჩართულები ამა თუ იმ სამოქალაქო და კულტურული ცხოვრების ნაწილში. ცდილობენ, გამოირჩეოდნენ მშვიდობისმყოფლობით და სხვებისათვის მისაბაძი ქრისტიანული ცხოვრების მაგალითით, რასაც მათი საქართველოში არსებობის ისტორიაც ადასტურებს.

დასკვნა

ძველმართლმადიდებლობა XVII საუკუნეში რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიაში მომხდარი საეკლესიო სქიზმის შედეგად აღმოცენდა. სამეფო და საეკლესიო ხელისუფლების მიერ განხორციელებული მორალური და ფიზიკური დევნის, პოლიტიკური პერიპეტიების შედეგად ძველმოწესე მართლმადიდებელთა ჯგუფებმა ნებაყოფლობითი მიგრაციისა თუ

53 „საუბარი საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის არქიეპისკოპოს პავლესთან (ხორავა)“, აგვისტო 6, 2024 (ზ. მურვანიძის არქივიდან).

54 „საუბარი საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის არქიეპისკოპოს პავლესთან (ხორავა)“, აგვისტო 6, 2024 (ზ. მურვანიძის არქივიდან).

იძულებითი გადასახლებების შედეგად მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში პოვეს „ნავსაყუდელი“. მათ შორის იყო საქართველოც. საქართველოში მათი ჩამოსვლა და დასახლება, ინკულტურაციის პროცესი დამოუკიდებელი საქართველოს პერიოდამდე შეიძლება 4 ძირითად ეტაპად დაიყოს: 1. 1930-1940 წწ. 2. 1940-1950 წწ. 3. 1960-1970-იანი და 1980-90-იანი წლები. აღმსარებლობითმა თანხვედრამ (მართლმადიდებლობა), შემწყნარებლურმა გარემომ, ნაწილისთვის ნაცნობმა ბუნებრივმა ჰავამ, (ნაწილისთვის კი მასთან შეუგუებლობის დაძლევამ) ადგილობრივ ცხოვრებასა და კულტურაში მათი მარტივი ადაპტირება განაპირობა. საქართველოში დასახლებიდან მოყოლებული, ისტორიაში ძველმოწესე მართლმადიდებელთა (ძველმართლმადიდებელთა) ჯგუფები სხვადასხვა პოლიტიკურმა და სოციალურმა გარემოებებმა დროთა განმავლობაში ეთნიკურ-რელიგიურ-კონფესიურ ჯგუფად ჩამოაყალიბა. საბჭოთა კავშირის არსებობის მიწურულსა და დამოუკიდებელი საქართველოს პერიოდის დასაწყისში მათ კონფესიურ რიგებს არაერთი ქართველი შეუერთდა და ძველმართლმადიდებელი ეკლესია ეთნიკურ-კონფესიური ეკლესიის საზღვრებს გასცდა. რუსულ ძველმართლმადიდებელ ეკლესიასთან 30-წლიანი განხეთქილების შემდეგ დამოუკიდებელი საეკლესიო მოწყობისა და ცხოვრების საფუძველზე განვითარდა კიდევ ერთი საინტერესო რელიგიურ-კულტურული ინდივიდი - ქართული ძველმართლმადიდებლობა და ქართული ძველმართლმადიდებელი ეკლესია. რუსულ ძველმართლმადიდებელ ეკლესიასთან საეკლესიო განხეთქილება დასრულდა შერიგებით და ამ უკანასკნელმა აღიარა საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალია.

ძველმართლმადიდებლები აქტიურად ცდილობენ, ჩართულები იყვნენ ამა თუ იმ სამოქალაქო და კულტურული ცხოვრებაში. ისინი გამოირჩევიან მშვიდობისმყოფლობით და სხვებისთვის მისაბაძი ქრისტიანული ცხოვრების წესით. ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლებისა და მესვეურთა რიგ საკი-

თხებთან (რელიგიური პრაქტიკა) პრინციპული დამოკიდებულების მიუხედავად, თანამედროვე გამოწვევებზე მათი სხვა არაერთი რელიგიური თუ მოქალაქეობრივი პოზიცია, დამოკიდებულება აბათილებს და ეჭვქვეშ აყენებს მათ შესახებ მოსაზრებას „სექტანტობისა“ და „კარჩაკეტილობის“ თაობაზე. მეტიც, ძველმართლმადიდებელთა ეკლესიის, როგორც რელიგიური კულტურის, ერთ-ერთი ინდივიდის ისტორიული და ანთროპოლოგიური გზა მჭიდროდ არის დაკავშირებული სამოქალაქო ცხოვრების განვითარებასთან. ყურადღებას იპყრობს ძველმართლმადიდებელთა წვლილი და რელიგიური თავისებურებანი ინკულტურაციისა და ტოლერანტული გარემოს ჩამოყალიბების პროცესში.

გამოყენებული ლიტერატურა

არქიეპისკოპოსი პავლე ხორავა, „გზა-მართლად სავალი II, გრანდიოზული დივერსია“, ყაჩაღთა კრება;

დავით თინიკაშვილი და ზურაბ ჯაში, „მსოფლიო რელიგიები“ (თბილისი: 2011);

მურთაზ ჩახავა, „იოანე-იონა, რა უნდა ვაკეთოთ“, თბილისი, იბერია, 1994, file:///C:/Users/1/Downloads/Ra_Unda_Vaketot_1994.pdf ,; აპრილი 14, 2024;

ნუგზარ პაპუაშვილი, „მსოფლიო რელიგიები საქართველოში“, თავისუფლების ინსტიტუტი (თბილისი: 2002);

რელიგიები საქართველოში, ნუგზარ პაპუაშვილი, „ძველ-მართლმადიდებლები“, რედ. ზურაბ კიკნაძე, საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული ტოლერანტობის ცენტრი, (თბილისი: 2008);

საისტორიო ალმანახი, ლალი ჭანჭალეიშვილი, „საქართველოში მცხოვრები სტაროვერები (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მიმოხილვა)“, (თბილისი, 2001) N13;

(საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის ოფიციალური საიტი), „XVII საუკუნის რუსეთის საეკლესიო განხეთქილება“ - „პროტოპრესვიტერი იოანე ბელევცევი, ლენინგრადის სასულიერო აკადემიის პროფესორი, ღვთისმეტყველების მაგისტრი XVII საუკუნის რუსეთის საეკლესიო განხეთქილება“ (საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის ოფიციალური საიტი), https://www.oldorthodox.ge/istoria_xvii_saukunis_rusetis_saeklesio_reforma.html; მარტი,28, 2024;

საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის ოფიციალური საიტი, „საეკლესიო შერიგების სიგელი“, https://www.oldorthodox.ge/istoria_saeklesio_sherigebis_sigeli.html ;

ტოლერანტობის ცენტრი (მომზად. ნუგზარ პაპუაშვილისა და არქიეპისკოპოსი პავლე ხორავას მასალების მიხედვით), „ძველ-მართლმადიდებლები“, რელიგიური მრავალფეროვნება საქართველოში, მთ. რედ. ბექა მინდიაშვილი, გამოცემა მომზადებულია საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული ტოლერანტობის ცენტრის მიერ, (თბილისი, 2021);

ფილოსოფიური ძიებანი, კრებული მესამე, დავით გეგეშიძე „ქართული ეროვნული ცნობიერება და რელიგიები“, (თბილისი, 1999.) N3;

ჯორჯიან თაიმსი, დავით გეგეშიძე, „საქართველოს რელიგიური რუკა“ (თბილისი, 1995), 3–10 მაისი, N 16. 3;

24 საათი, ლაშა ზარგინავა, „რატომ მიდიან სტაროვერები?“, (თბილისი, 2008. 27 დეკემბერი, N291 (2035);

Shchegoliaev Andrei Andreevich, Logvinenko Alexey, „Old-believers in the 18th and 19th centuries“, (The article was translated, with omissions, from rpsc.ru) https://nashavera.com/en/articles/old-believers-in-the-18th-and-19th-centuries, 11 თებერვალი, 2024;

„საუბარი საქართველოს ძველმართლმადიდებელი ეკლესიის არქიეპისკოპოს პავლესთან (ხორავა)“, აგვისტო 6, 2024 (ზ.მურვანიძის არქივიდან);

„შეხვედრა (ინტერვიუები) ფოთის ეპისკოპოს მეუფე ბასილთან (მაშინინი) და სამრევლოს წევრებთან’“, აგვისტო 14, 2024 (ზ.მურვანიძის არქივიდან);

Бочков, Павел Владимирович, священник, „Грузинская Древлеправославная Церковь – история возникновения, межъюрисдикционные конфликты и современное состояние старообрядческой поповской юрисдикции“, Сборник трудов Якутской духовной семинарии, (опубликовано: 2017) https://cyberleninka.ru/article/n/gruzinskaya-drevlepravoslavnaya-tserkov-istoriya-vozniknoveniya-mezhyurisdiktsionnye-konflikty-i-sovremennoe-sostoyanie/viewer;

Зеньковский, Сергей Александрович, „28. Собор патриархов 1666–1667 годов“, „Русское старообрядчество: В 2-х томах. ‘’ (Том I. Духовные движения семнадцатого века – предисловие к новому изданию), (Сост. Г.М. Прохоров. - Москва : Ин-т ДИ-ДИК, Квадрика 2009);https://azbyka.ru/otechnik/Sergej-Zenkovskij/russkoe-staroobrjadchestvo/1_36;

Зудин, А. И. и Н. А. Власкина, „Русская связь. История и культура старообрядчества юга России и зарубежья.“ (Приморско-Ахтарск. 2016 г.);

интернет-проект „Иерархия церквей“, ,,ГрузинскаяДревлеправославная Церковь’’ , http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-staroobiversk.html ;

Открытая православная энциклопедия «Древо», ,,МОСКОВСКИЙ СОБОР 1666-1667’’, (Published:28.01.2019)https://drevoinfo.ru/articles/13678316.html?_x_tr_sl=ru&_x_tr_tl=ka&_x_tr_hl=ka&_x_tr_pto=sc ;

დამატებითი წყაროები:

ალექსანდრე შმემანი, (პროტოპრესვიტერი) „მართლმადიდებლობის ისტორიული გზა“, მთარგმნ. როლანდ ჩხეიძე,(თბილისი: 2014);

პავლე კუზენკოვი, „მესამე რომი“ ესქატოლოგიიდან პოლიტიკურ მითამდე“,

(მოსკოვის საპატრიარქო, საგარეო საეკლესიო კავშირების განყოფილება), (04.04.2021), https://mospat.ru/ge/authors-analytics/86649/;

„კარიბჭე“, კახაბერ კენკიშვილი, „სიმონ-პეტრას მონასტერში პირველად რომ მოისმინეს ჩვენი გალობა, თქვეს, ამ საგალობელს ღმერთამდე ავყავართო“ - ბერძნულ მონასტერში მთელი წირვა ქართული გალობით წარიმართა“ (გამოქვეყნების თარიღი: 22.07.2010), http://karibche.ambebi.ge/qristianuli-ckhovreba/qristianuli-khelovneba/6020-simon-petras-monastershi-pirvelad-rom-moismines-chveni-galoba-thqves-am-sagalobels-ghmerthamde-avyavartho.html ;

Mansel, Philip, „Constantinople City of the World’s Desire 1453–1924’“ (The Washington Post. 4 February 1997), (St. Martin’s Press1995) https://www.washingtonpost.com/wp-srv/style/longterm/books/chap1/constantinople.htm აპრილი 13, 2024

Encyclopaedia Britanicca, „Alexis tsar of Russia“ (Written and fact-checked by The Editors of Encyclopaedia Britanicca), (Encyclopaedia Britanicca, Inc), (Published: Mar 15, 2024),

https://www.britannica.com/print/article/14522 , აპრილი 4, 2024

THE RUSSIAN ORTHODOX OLD BELIEVER CHURCH, Nikon’s reforms — the beginning of the schism, #History of old-believers, (22 August 2018), https://en.rpsc.ru/publications/history-of-old-believers/beginning_schism/ ;

Борис П. Павлович , „Б. П. Кутузов. Предисловие к книге «Церковная «реформа» XVII в. как идеологическая диверсия или национальная катастрофа»“, (Источник: Русская Православная Старообрядческая Церковь,30 мая2012);https://ruvera.ru/articles/bp_kutuzov_predislovie_k_knige_cerkovnaya_reforma_xvii_v?fbclid=IwAR2SXvEraAyuPhg3Um4Z10gDd78geThzAChD_Agmbib5MOWxTaBcgW-t0Yw_aem_AckryNlmWPOcGO1FNbnQxO47Ry3-3V7Fv3HijlgrrcUc7eipQ_JLld2cOyVgpP2E1OSQY D5b_8pOxFzgjvEuzTn6 , აპრილი 11, 2024;

Лопухин, Александр Павлович, „Аввакум, протопоп“, , (Православная Богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь. Том I,), (Православная богословская энциклопедия или Богословский энцикло-педический словарь.: под ред. проф. А. П. Лопухина: В 12 томах. - Петроград: Т-во А. П. Лопухина, 1900-1911. / Т. 1: А - Архелая. - 1900. - X, [2] с., 1128 стб.) https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/pravoslavnaja-bogoslovskaja-entsiklopedija-ili-bogoslovskij-entsiklopedicheskij-slovar-tom-1/20 ;

Флоровский, Георгий, (Протоиерей), „4.Трагедия раскола, III. Противоречия XVII-го век“, Пути русского богословия (Издание

второе, исправленное и дополненное, 2003 год. Интернет-версия под общей редакцией Его Преосвященства Александра (Милеанта), Епископа Буэнос-Айресского и Южно-Американского), (С предисл. Н. Лосского. - Москва: Институт Русской цивилизации, 2009.), https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/puti-russkogo-bogoslovija/ ;

youtube: Andrea Verro, „Старообрядцы Грузии (док. фильм)“, (Автор фильма: Кристина Гаручава), [video], youtube (uploaded 23 May, 2021), https://www.youtube.com/watch?v=wKp0bk2Ia2k , URL accessed April 28, 2024

კათოლიკური მემკვიდრეობა საქართველოში: იდენტობის შენარჩუნების გამოწვევები

გვანცა თულაშვილი

ნიკოლოზ ნასყიდაშვილი

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: **ბექა მინდიაშვილი**

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

შესავალი

საქართველოში რომის კათოლიკე ეკლესიას ვრცელი და მრავალფეროვანი ისტორია აქვს, რომელიც მოიცავს არა მარტო რელიგიურ, არამედ პოლიტიკურ და კულტურულ სფეროსაც. ლათინური წესის ეკლესიის საქართველოში დამკვიდრებას თან მოჰყვა მისიონერული მოღვაწეობა, საეკლესიო ინსტიტუტების ჩამოყალიბება, ახალი ტაძრების მშენებლობა, ქართული ენისა და კულტურის შესწავლა, დასავლურ სამყაროსთან ურთიერთობის გაღრმავება და სხვა მრავალი მნიშვნელოვანი შედეგი.[1] მართლმადიდებლებისა და კათოლიკეების მშვიდობიანი თანაარსებობა და თანამშრომლობა საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთი მახასიათებელი იყო.

საბჭოთა რეპრესიების დროს კათოლიკური ეკლესიების უმეტესობა მართლმადიდებლურ ეკლესიებთან ერთად დაიხურა და მათ სხვა დანიშნულებით იყენებდნენ, დარჩენილების შენარჩუნება კი მაღალი გადასახადების გამო ძნელი იყო. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ კათოლიკეებმა სცადეს თავიანთი ტაძრების დაბრუნება, მაგრამ უშედეგოდ - ისინი მა-

1 მურმან პაპაშვილი, საქართველო-რომის ურთიერთობა, თბილისი, აღმაშენებელი, 1995, გვ. 6

რთლმადიდებელ ეკლესიას გადაეცა და მათ დღემდე ვერ იბრუნებენ.

საქართველოში კათოლიკე ეკლესიის მიერ საკუთარი რელიგიური და კულტურული მემკვიდრეობის დაცვისა და აღიარებისთვის ბრძოლა დღემდე გრძელდება. ამ უწყვეტ პროცესს ხაზს უსვამს ბუზმარეთის ამაღლების ტაძრის მდგომარეობა, რომელზე დავაც ახლაც მიმდინარეობს. მისი ბედი გაურკვეველია. ეს პროცესი იმდენად ქონებრივი დავა არ არის, რამდენადაც იდენტობის რღვევის საფრთხე. კათოლიკური ეკლესიების არქიტექტურული იერსახის შეცვლა და მათი ფუნქციის ტრანსფორმაცია მიუთითებს უფრო ღრმა პრობლემაზე, რომელიც დაკავშირებულია საქართველოში კათოლიკური ისტორიული წვლილის უარყოფასთან. ეს ტენდენცია შეიძლება შეფასდეს ისტორიის გადაწერის მცდელობად, რომლის მიზანი კათოლიკური ეკლესიის როლის დაკნინება ან სრული წაშლაა.

გასული საუკუნის 80-იანი წლების მიწურულს საქართველოში არსებული ვითარება მკვეთრად შეიცვალა. გაჩნდა მსოფლმხედველობა, რომელმაც დააზიანა ეკლესიის, ერის, სახელმწიფოს ინტერესები, რამდენადაც ის პირდაპირ უპირისპირდებოდა საქართველოს ტოლერანტულ წარსულს და ძირს უთხრიდა ისტორიულ ტრადიციას. ამ მსოფლმხედველობის მიხედვით საქართველოს არამართლმადიდებელი მოქალაქეები ქართველები არ არიან, რადგან ქართველი ერის იდენტობა მართლმადიდებლობით განისაზღვრება.[2]

ერთ-ერთმა რესპონდენტმა ამ პრობლემას გაუსვა ხაზი: „თუ ვინმე სხვა რწმენისაა, ესე იგი ფრანგი ხარ, სომეხი ხარ, პოლონელი ხარ. შენ ქართველი აღარა ხარ და უკვე გრიყა-

2 ნუგზარ პაპუაშვილი, სიმართლისა და სამართლისათვის გორის კათოლიკურ ეკლესიაზე, გვ. 38

ვენ. თუ ქართველი ხარ, ესე იგი მართლმადიდებელი ხარ“. რესპონდენტმა აღნიშნა ისიც, რომ დღეს კათოლიკეებისთვის კარიერის აწყობა ძნელია სწორედ ამავე მიზეზით. რელიგია და ეროვნულობა იმდენად გადაეჯაჭვა ერთმანეთს, რომ საუკუნეების განმავლობაში საქართველოში მცხოვრები ადამიანის ეროვნება ეჭვქვეშ დადგა მხოლოდ იმიტომ, რომ ის შეიძლება მართლმადიდებელი არ იყოს. ამ პრობლემაზე გვესაუბრა თეოლოგიის დოქტორი ვაჟა ვარდიძე, რომელმაც აღნიშნა, რომ: „ეკლესია ზეეროვნული უნდა იყოს. მართლმადიდებლებსა და კათოლიკეებს არაფერი გასაყოფი არა აქვთ“.

ეროვნული მოძრაობის აღმავლობის პერიოდში რელიგიური ნაციონალიზმის გააქტიურებამ ხელი შეუწყო ანტიკათოლიკური განწყობების გაღვივებას. ამ იდეოლოგიით შთაგონებულმა ჯგუფებმა აქტიური მოქმედება დაიწყეს. მათ სურდათ, აღმოეფხვრათ ყველაფერი, სადაც, მათი აზრით, რაღაც „ანტიმართლმადიდებლურს“ ხედავდნენ.[3] ამ თვალსაზრისით მათი მხედველობის არეში კათოლიკური ეკლესიებიც აღმოჩნდა. მათ დაიკავეს უდის, ივლიტას, ბათუმის, ქუთაისის, გორისა და ბუზმარეთის კათოლიკური ტაძრები, რომლებსაც საბჭოთა პერიოდში სხვადასხვა დანიშნულებით იყენებდნენ.

მართლმადიდებელი საერო თუ სასულიერო პირების დამოკიდებულება კათოლიკეებისადმი დღესაც იმის მსგავსია, როგორიც 20-25 წლის წინ იყო: „კათოლიკობა საქართველოში ხელს უშლის საქართველოს სულიერ მთლიანობას. ადრე კათოლიკეებს ფრანგებს გეძახდნენ. დღეს მოგმართავთ როგორც ქართველებს: დედა-სიონში იარეთ!“.[4]

3 იქვე, გვ. 39

4 კოლექტიური წერილი, არა ინდომო შენი თვისტომის სახელი, თბილისი, 1992, 26. viii, n92, გვ. 3

ცხადია, შეუწყნარებელმა ჯგუფებმა იცოდნენ, რომ იქნებოდა გარკვეული პროტესტი იმის გამო, რომ ქართული კათოლიკური საეკლესიო კულტურის ძეგლები საფრთხეში აღმოჩნდა; ამგვარმა ვითარებამ მართლმადიდებელი ეკლესიის ხელმძღვანელობა რთული არჩევანის წინაშე დააყენა. მათ შეეძლოთ, ამ ნაგებობათა კათოლიკური წარმომავლობა ეღიარებინათ და დაებრუნებინათ ისინი კანონიერი მფლობელებისთვის, ან კათოლიკურ ტაძრებს დაჰპატრონებოდნენ, რითაც უგულებელყოფდნენ როგორც ისტორიულ სამართლიანობას, ისე რელიგიური ტოლერანტობის პრინციპებს. სამწუხაროდ, მართლმადიდებელი ეკლესიის ხელმძღვანელობამ მეორე გზა აირჩია.[5]

კათოლიკური მემკვიდრეობის მიტაცება და იდენტობის წაშლის მცდელობა

ანთროპოლოგი ოსკარ ვერკაიკი თავის წიგნში „რელიგიური არქიტექტურა, ანთროპოლოგიური პერსპექტივები“[6] იკვლევს რელიგიური არქიტექტურის პარადოქსულ ბუნებას თანამედროვე საზოგადოებაში. საბოლოოდ, რელიგიური არქიტექტურა არის კონცეპტი, რომელიც აღემატება მისი ფიზიკური ფორმის მნიშვნელობას და მოიცავს სოციალურ, კულტურულ და პოლიტიკურ განზომილებებს. ვერკაიკის შეხედულებები რელიგიური არქიტექტურის შესახებ მიუთითებს, რომ ეს სტრუქტურები რელიგიური იდენტობისა და ძალაუფლების ხელშესახები გამოხატულებაა. ვერკაიკი რელიგიურ უმცირესობებზეც საუბრობს და აღნიშნავს, რომ მათთვის რელიგიური ნაგებობა წარმოადგენს მათ რელიგიურ იდენტობას, მათ ძალაუფლებას და, მაშასადამე, დაკავშირებულია ემანსიპაციის ან ინტეგრაციის პროცესთან. შესაბამისად, ნებისმიერი

5 ნუგზარ პაპუაშვილი, სიმართლისა და სამართლისათვის გორის კათოლიკურ ეკლესიაზე, გვ. 43

6 Verkaaik, Oskar, Religious architecture: anthropological perspectives. (Amsterdam university press, 2013), გვ. 8

ჩარევა კათოლიკური ტაძრის არქიტექტურაში შეიძლება აღიქმებოდეს იდენტობის წაშლის მცდელობად, ვინაიდან რელიგიური იდენტობა მჭიდროდაა გადაჯაჭვული რელიგიურ ნაგებობასთან. კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში, სადაც დომინანტური რელიგია მართლმადიდებლობაა, კათოლიკე თემისთვის მათი არსებობისა და კულტურული მემკვიდრეობის ხილული და ხელშესახები დადასტურებაა.

თუ მართლმადიდებელი ეკლესია საბოლოოდ მიითვისებს ამ ნაგებობებს და შეცვლის მათ ინტერიერსა და ექსტერიერს, ფაქტობრივად წაშლის კათოლიკე თემის ისტორიულ კვალს საქართველოში. ეს არა მხოლოდ შეამცირებს მათ ხილვადობას, არამედ შეურაცხყოფს მათ კოლექტიურ მეხსიერებას და იდენტობას. ეს შეიძლება გახდეს კათოლიკე თემის მარგინალიზაციისა და საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან თანდათანობით მათი სრული გაქრობის საფუძველი.

თეოლოგიის დოქტორი ვაჟა ვარდიძე ამ პროცესს მოიხსენიებს „კათოლიკეების სრული ასიმილაციის პოლიტიკად“. გაქრება კათოლიკური ნიშნები, გაქრება არქიტექტურული სიახლეები, რაც ამ ქვეყანაში შემოიტანეს კათოლიკეებმა და საბოლოოდ მოხდება კათოლიკეებისა და მართლმადიდებლების შერწყმა, თუმცა არა „თანაარსებობის“, არამედ კათოლიკე თემის გაქრობის საფუძველზე. ერთ-ერთმა კათოლიკე რესპონდენტმა აღნიშნა: ტაძრების მისაკუთრება „არის კათოლიკური იდენტობის წაშლის მცდელობა ჯერ ისტორიიდან და, საბოლოოდ, მეხსიერებიდანაც“.

საკულტო ნაგებობების წართმევამდე იყო გარკვეული შეთანხმებები, რომელთა მიხედვითაც მართლმადიდებლებსა და კათოლიკეებს ეს ეკლესიები უნდა „გაეყოთ“. კათოლიკე მღვდელი ბექა ჩილინგარაშვილი იხსენებს 1980-იანი წლების ბოლო პერიოდს. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ამ დროს იწყებს საქართველოს ტერიტორიების შემოვლას.

კათოლიკური თემები, განსაკუთრებით ისეთ იზოლირებულ რეგიონებში, როგორიცაა სამცხე-ჯავახეთი, საბჭოთა პერიოდში მოწყვეტილნი იყვნენ თავიანთ სულიერ ლიდერებს და მოწყურებულები იყვნენ წმინდა წირვას, ზიარებას. „ეს ყველაფერი სახელმწიფომ კარგად იცოდა. მათ გამოიყენეს ეს მომენტი, როგორც სუსტი წერტილი, მივიდნენ და თქვეს, სანამ თქვენი მღვდლები არ არიან, სანამ პაპი ხალხს გამოუშვებს, ჩვენ ჩაგიტარებთ წირვასა და ზიარებას, ჩვენ ხომ ძმები ვართ, მხოლოდ რიტუალებით განვსხვავდებით, როცა ისინი (კათოლიკე ღვთისმსახურები) მოვლენ, ყველაფერს მაშინვე დავთმობთ.“ აღსანიშნავია, რომ ამ პერიოდში არალი, ვალე, უდე და მისი შემოგარენი, ძირითადად, 99%-ით კათოლიკეებით იყო დასახლებული. მართლმადიდებლები კი სწორედ ამ ადგილას აპირებდნენ ჩამოსვლას და მათი რწმენის „განახლებას,“ მაგრამ არა მართლმადიდებლობაზე კათოლიკეთა მოქცევას.

ისინი ყოველდღიურად წვრილმან ცვლილებებს ახორციელებდნენ, რათა საბოლოოდ ეკლესიებისთვის სრულიად მართლმადიდებლური იერსახე მიეცათ. მათი ეს ქმედებები ისტორიის გადაწერის მცდელობას უფრო ჰგავს, ვიდრე რესტავრაციას. „ეს არის როგორც კულტურული მემკვიდრეობის, ასევე ისტორიის მიზანმიმართულად ხელოვნურად შეცვლა, რასაც, მაგალითად, სახელმწიფო არ უშლის ხელს. სამწუხაროდ, არცერთი ხელისუფლება ასეთ ვანდალიზმში არ უშლის ხელს“. - აღნიშნა რესპონდენტმა.

კათოლიკე ეკლესიის მღვდელმა, ბექა ჩილინგარაშვილმა, ასევე აღწერა ის რთული სიტუაცია, რომელიც ბუზმარეთის ეკლესიაშია შექმნილი. კათოლიკე მრევლი ყოველწლიურად ამაღლების დღესასწაულზე მიდის ამ ეკლესიაში სალოცავად, თუმცა ბოლო წლებში პრობლემები ექმნება, რადგან ეკლესია შემოღობეს და მათ წირვის ჩატარება გალავნის გარეთ უწევთ, თუმცა, სასულიერო პირი იხსენებს, რომ კათოლიკე მრევლს ღობის გარეთ წირვაშიც კი უშლიდნენ ხელს.

შექმნილი იყო ხელოვნური ბარიერები, რათა ეკლესიასთან ახლოს ვერ მისულიყვნენ: „წყლები გამოუშვეს, ხეები დაყარეს, რაღაცებს უჩხიკინებდნენ ძაღლებს, რომ ხელი შეეშალათ წირვის დროს. შარშანაც და წელსაც ძაღლების ყეფის ფონზე ჩავატარეთ წირვა“. ის ასევე აღნიშნავს, რომ კათოლიკე მრევლს ეკლესიაში ცენტრალური შესასვლელიდან არ უშვებდნენ, როცა თვითონ და მართლმადიდებელი მრევლი სწორედ ამ შესასვლელს იყენებდა. 2024 წელს კი წირვის ჩატარება გზაზე მოუწიათ. იძულებულები იყვნენ, თითოეული მანქანის გავლაზე წირვა შეეწყვიტათ, გადაწეულიყვნენ გზიდან და შემდეგ გაეგრძელებინათ. სიტუაცია ძალიან მძიმეა, რადგან კათოლიკე მრევლს არათუ წირვის ჩატარება აღარ შეუძლია კუთვნილ ნაგებობებში, არამედ ღობის გარეთაც კი ექმნებათ პრობლემები, თანაარსებობის ამდენხნიანი ტრადიცია კი უბრალოდ უგულებელყოფილია.

ჩვენი ერთ-ერთი რესპონდენტი იხსენებს, რომ პირჯვრის მარცხნიდან მარჯვნივ გადაწერის გამო მესანთლე ქალმა ეკლესიიდან გამოაგდო, იმ ეკლესიიდან, რომელიც ისტორიულად კათოლიკური იყო.[7]

კათოლიკე ეკლესიის ეპისკოპოსის ვიკარი, მამა გაბრიელე ბრაგანტინი, ამგვარ უსამართლო დამოკიდებულებას იხსენებს ბათუმისა და ქუთაისის ეკლესიების შემთხვევაშიც. არსებობდა შეთანხმება, რომ მართლმადიდებლებს ჰქონოდათ უფლება, ელოცათ კათოლიკეებთან ერთად, თუმცა ასე არ მოხდა. ამ შემთხვევაშიც მართლმადიდებლებმა დაიკავეს ეკლესია; შე-თანხმება არ შესრულდა.

7 ჩვენც გავხდით მსგავსი ფაქტის შემსწრენი ბათუმის ეკლესიაში. მუსლიმი კაცი უყურებდა ხატს, ათვალიერებდა, მესანთლე ქალმა კი უთხრა: ჩამოდი, არ შეიძლებაო. როცა ვკითხეთ, ასე რატომ მოიქეცი, გვიპასუხა, ის არ არის ქართველი და არ ესმის, ხოლო „ქართველისთვის“ ასვლა ნებადართულიაო.

კათოლიკეებმა შესთავაზეს მართლმადიდებლებს, ვინაიდან ცოტანი ვართ, გადმოგვეცით მიწა და ახალ ეკლესიას ავაშენებთო. ბათუმში ასე მოხდა. თუმცა ქუთაისის შემთხვევაში ამ შეთანხმებამდე ვერ მივიდნენ. რესპონდენტი იხსენებს, რომ დაიწყეს შეხვედრები მთავრობასთან ახალი კათოლიკური ეკლესიის აშენების თაობაზე. გაბრიელე ბრაგანტინის თქმით, იგი შეხვდა გუბერნატორს, უჩვენა ათი ადგილი მაინც, სადაც შეიძლებოდა კათოლიკური ეკლესია აშენებულიყო. მიაღწიეს კიდეც შეთანხმებას, - კონკურსი უნდა გამოცხადებულიყო, მთავარი არქიტექტორიც იყო ჩართული, ყველაფერი შესაძლებელი ჩანდა. 4 წლის განმავლობაში გრძელდებოდა ეს პროცესი, 1999 წლამდე, თუმცა, როცა უკვე დაიწყო საუბარი კონკურსის გამოცხადებაზე, ამ მომენტიდან ყველაფერი სხვანაირად განვითარდა.

ამ წელს ჩამოვიდა რომის პაპი იოანე პავლე II. გაბრიელე ბრაგანტინი იხსენებს გუბერნატორთან შეხვედრას, რომლის დროსაც გუბერნატორმა უთხრა, შეგიძლიათ, პაპს უთხრათ, მალე ქუთაისში კათოლიკური ეკლესია აშენდებაო. „კონკურსი არ გამოაცხადეს. აგრეთვე ნელ-ნელა იმ ადგილებზე, სადაც ჩვენ ვფიქრობდით, რომ ეკლესია აშენებულიყო, აშენდა მართლმადიდებლური ეკლესიები. ერთ-ერთ ადგილზე გვითხრეს, აქ ეკლესიის აშენება არ შეიძლება, რადგან იქ დიდი ხეებიაო. დღეს იქ დგას მართლმადიდებლური ეკლესია, ხეები კი მთლიანად გაჩეხილია“.

2001-2002 წლებში, კათოლიკური თემის წარმომადგენლებმა საპატრიარქოსთან შეხვედრები გამართეს ეკლესიების დაბრუნების საკითხზე. მათი პოზიცია, კონსტიტუციურ შეთანხმებაზე დაყრდნობით, იყო ეკლესიების დაბრუნების მოთხოვნა, რაც ორივე მხარეს მოუტანდა სარგებელს. საპატრიარქოსა და კათოლიკე ეკლესიას შორის მიღწეული შეთანხმებაც იგნორირებულ იქნა. საბოლოოდ, კონსტიტუციური შეთანხმება ისე დაიწერა, რომ ყველა საკულტო ნაგებობა მართლმადიდებელ ეკლესიას დარჩენოდა, მიუხედავად მათი ისტორიული კუთვნილებისა.

კათოლიკეებმა შესთავაზეს კომპრომისი - ხუთი ეკლესიიდან ერთის ან ორის დაბრუნება, მათ შორის, ქუთაისის ეკლესიისაც, მაგრამ უშედეგოდ. „ჩვენ გვჭირდებოდა ეკლესია, ვინაიდან იმ დროს ბევრი ხალხი იყო.“ ქუთაისის ეკლესიის დაბრუნების მოთხოვნით კათოლიკე მრევლმა მიმართა სასამართლოს. მათი მიზანი იყო საქმის მიტანა ადამიანის უფლებათა ევროპულ სასამართლომდე, რათა საერთაშორისო დონეზე გაეჟღერებინათ საქართველოში მათ წინაშე არსებული უსამართლობა და პრობლემები.

მაგრამ ვატიკანის ნუნციუსის ჩარევის შემდეგ საქმე შეჩერდა. ამან მრევლში დიდი იმედგაცრუება გამოიწვია, რადგან საქართველოს სასამართლოს გადაწყვეტილება ძალაში რჩებოდა. ეს იყო მართლაც მძიმე დარტყმა საქართველოს კათოლიკეთათვის. „ესე იგი სასამართლოში რაც გადაწყვიტეს „მართალი“ გამოვიდა და ამიტომ იყვნენ უკმაყოფილოები, რადგან ეს იყო დიდი დამარცხება და დიდი დარტყმა.“

გაბრიელე ბრაგანტინი ასევე იხსენებს პორტუგალიიდან ხატის ჩამობრძანების ისტორიას. 2022 წელს კათოლიკე ეკლესიამ საქართველოში ფატიმას ღვთისმშობელი ჩამოაბრძანა; უნდოდათ, ქალაქში მოეწყოთ მომლოცველობა, მაგრამ, სამწუხაროდ, ბათუმისა და ქუთაისის შემთხვევაში მრევლს უარი უთხრეს ეკლესიის წინ ხატის შეჩერებაზე: „გვინდოდა კლინიკასთან შეჩერება, მივედით. ნებართვა თუ გაქვთ ეპისკოპოსისგანო, გვკითხეს. რა შუაში იყო ეპისკოპოსი? საავადმყოფოსთან გვინდოდა შეჩერება“.

ქუთაისშიც იგივე სიტუაცია იყო. მათ უარი უთხრეს ხატის ეკლესიასთან შეჩერებაზე. ეკლესიასთან ახლოს არის ზაქარია ფალიაშვილის სახლ-მუზეუმი - იქ უნდა დაებრძანებინათ ხატი და დაინახეს, მიუხედავად იმისა, რომ მართლმადიდებელმა ეკლესიამ ამის შესახებ იცოდა, კათოლიკეებმა უარი მიიღეს იქ შესვლაზე. გაბრიელე ბრაგანტინი აღნიშნავს, რომ ეკლესიასთან მისასვლელი გზა ჩახერგილი იყო

მანქანებით, ასევე, გაბმული იყო წითელი ლენტები. „როცა შეთანხმებულები ვიყავით, რომ არ შევიდოდით, რა საჭირო იყო ასეთი დემონსტრირება?“.

ამ ამბის შემდეგ ეკლესია შემოღობეს. „ჩვენთვის ამოუცნობია, რანაირად მიიღეს შემოღობვის ნებართვა, როცა ჩვენთვის საპატიო დაფისა და ჯვრის დადგმა არ შეიძლება.“

ეპისკოპოსი კალისტრატეს (მარგალიტაშვილი) დროს, რომელიც 1983-2019 წლებში მართავდა ქუთაის-გაენათის ეპარქიას, მათ ნება დართეს, წელიწადში ერთხელ, 8 დეკემბერს, 10-15 წუთით შესულიყვნენ ეკლესიაში და ელოცათ. „ზოგჯერ ძალიან კარგად გამოვიდა, ზოგჯერ კი იყო მღვდელი, რომელიც მიყურებდა, რას ვაკეთებდი, ზოგჯერ იყო კამათი და დაპირისპირება.“ თუმცა ახალმა ეპისკოპოსმა ესეც აუკრძალა მათ დოგმატური განსხვავებების გამო, მიუხედავად იმისა, რომ მანამდე თანხმობა მისცა. კათოლიკეებმა საპატრიარქოსაც მიმართეს, მაგრამ უშედეგოდ. კათოლიკეებისთვის ამ ისტორიულ ტაძარში დაბრუნება მნიშვნელოვანი იყო, თუნდაც 15 წუთით, მაგრამ, სამწუხაროდ, ახლა ამის შესაძლებლობა აღარ არსებობს.

გარდა ზემოთ ჩამოთვლილი შემთხვევებისა, შეუწყნარებლობის კიდევ ერთი მაგალითია კათოლიკურ სასაფლაოსთან დაკავშირებული პრობლემა. კათოლიკეებს არ აქვთ უფლება, საფლავზე დადგან ჯვარი გარდაცვლილი მოძღვრის, დამიანე სააკაშვილის სახელითა და გვარით, რომელიც ქუთაისში მოღვაწეობდა და დიდი პატივისცემით სარგებლობდა.

ერთ-ერთმა რესპონდენტმა აღნიშნა, რომ „მისი საფლავი, ისევე როგორც კომუნისტურ ეპოქაში, უწარწეროდაა”. საპატრიარქომ უარით უპასუხა მათ თხოვნაზე, დაედგათ ჯვარი ან მოეწყოთ მემორიალი მის პატივსაცემად. უფრო მეტიც, მათ უარი უთხრეს საკუთარ სალოცავ სახლთან დაფის დადგმაზეც იმ კათოლიკეების სიით, რომლებმაც მნიშვნელოვანი წვლი-

ლი შეიტანეს ქუთაისის განვითარებაში. „დღემდე იქ ჩვენ ვერ მივიღეთ ნებართვა, რომ ჯვარი, სახელი, გვარი დავდოთ. არც მისი სურათია და ისეა მისი სახელი, როგორც კომუნისტების დროს დასაფლავებული უცნობი პირისა. დღეს ხდება ეს. მგონია, რომ ეს არის ძალიან დიდი უპატივცემულობა მიცვალებულისადმი, იმ ადამიანისადმი, რომელიც ქუთაისში მოღვაწეობდა, როგორც ძალიან დიდი პიროვნება, ისე იყო დაფასებული, აღიარებული, დღეს კი ჯვარიც არა აქვს, არც წარწერა, არაფერი...“

აღსანიშნავია ასევე მნიშვნელოვანი პრობლემა, რომელიც ბევრმა კათოლიკემ ახსენა: გადანათვლა. გადანათვლა ხდება იმ შემთხვევაში, როდესაც, მაგალითად, მართლმადიდებელსა და კათოლიკეს უნდათ ერთმანეთზე დაქორწინება. ასევე, უდეში მცხოვრები კათოლიკეები იხსენებენ გარდაცვლილის გადანათვლის შემთხვევებს, მიუხედავად იმისა, რომ გადანათვლა აკრძალულია (ამ ფაქტს თვითონ მართლმადიდებელი სასულიერო პირებიც არ უარყოფენ), მაინც ვხვდებით მრავალ ასეთ შემთხვევას. ერთ-ერთი რესპონდენტი აღნიშნავს, რომ უდეში მოსახლეობის 99% იყო კათოლიკე და ახლა დაახლოებით 40% თუ იქნება დარჩენილი. რესპონდენტმა თქვა: „გადანათვლა არის რელიგიური გაგებით უდიდესი ცოდვა, სულიწმიდის მიმართ ცოდვა. უნდათ, მხოლოდ და მხოლოდ მართლმადიდებლები არსებობდნენ“.

ექვსი კათოლიკური ტაძარი

გორის ღვთისმშობლის შობის სახელობის საკათედრო ტაძარი / წმ. ოჯახის ეკლესია

XVII საუკუნის 20-იანი წლებიდან გორში იწყება კათოლიკე მისიონერების აქტიური მოღვაწეობა. 1628 წელს ქალაქში ჩამოსულმა ავგუსტინელმა ბერებმა მეფე თეიმურაზ I-ს წმინდა ქეთევანის ნაწილები გადასცეს.[8] მეფემ მათ ეკლესიის ასაშენებლად და საცხოვრებლად მიწის ნაკვეთი უბოძა.[9] ნა-

8 ილია ტაბაღუა, საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში, ii, თბილისი: მეცნიერება, 1986, გვ. 34

9 მიხეილ თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, გვ. 103

ჩუქარ ნაკვეთზე ავგუსტინელებმა მონასტერი დააარსეს. მონასტერი კასტელის გორის ციხის პანორამულ ნახატზე ამოიკითხება (ილ.1. აღნიშვნა-1). ავუსტინელების ეკლესიის კვალი დღეს შემორჩენილი არ არის.

ავგუსტინელების პარალელურად, 1628 წელს გორში ორი თეატინელი ბერი ჩავიდა. თეიმურაზ I-მა მათ საცხოვრებელი სახლი და დაზიანებული მართლმადიდებლური ეკლესია გადასცა[10]. კასტელი აღნიშნავს, რომ კათოლიკე მისიონერებმა მეფის ნაბოძები ეკლესია შეაკეთეს და წმინდა პეტრეს სახელზე აკურთხეს[11]. ამ სამლოცველოს დაახლოებითი ადგილმდებარეობის ამოკითხვა შესაძლებელია კასტელის იმავე ჩანახატიდან. თეატინელების ეკლესია ციხის აღმოსავლეთითაა გამოსახული (ილ.1. აღნიშვნა-2). მისი დასავლეთ კედელი გორის ციხისკენაა მიმართული. ამ კედელზეა სავარაუდო შესასვლელიც, ისევე, როგორც თანამედროვე ტაძარში. ეს მახასიათებლები ძველი და დღევანდელი ეკლესიების მდებარეობისა და ორიენტაციის მსგავსებაზე მიუთითებს. შეიძლება ითქვას, რომ ნახატზე ნაჩვენები ეკლესია დაახლოებით იმ ადგილას დგას, სადაც მოგვიანებით დღევანდელი კათოლიკური ტაძარი აშენდა.

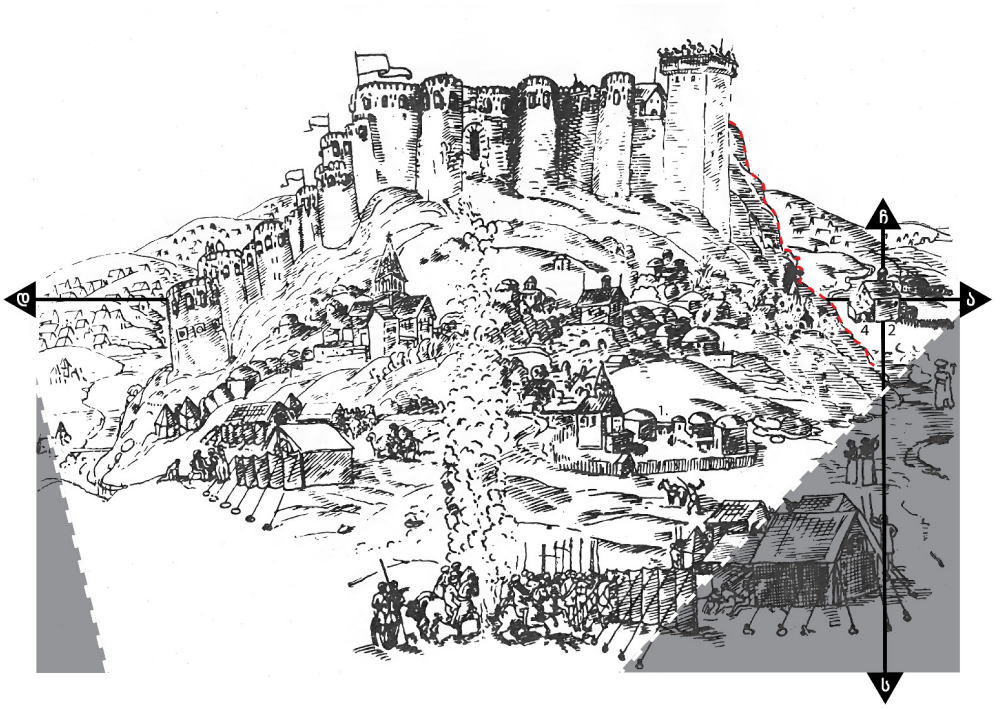
ნახატის მიხედვით, დღევანდელ ეკლესიაში ძველი ეკლესიის ნიშნები არ ჩანს. დღევანდელი ეკლესია ძველი შენობის მთლიანობის შელახვის შემდეგაა აშენებული. 1635 წლის 17 ოქტომბერს არტილერიის მიერ გახსნილი ცეცხლით ეკლესიის ნაგებობა მოირღვა[12]. ეკლესიის დანგრევის შემდეგ კათოლიკე ბერები თავიანთ სახლებში ლოცულობდნენ.[13] მათ გორი 1638 წელს დატოვეს.

10 მიხეილ თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, 1902, რეპრინტი, თბილისი: „სიესტა“, 2011, გვ. 100-102

11 დონ კრისტოფორო დე კასტელი, ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ, თბილისი, „მეცნიერება“, 1977), გვ.60

12 დონ პიეტრო ავიტაბილე, ცნობები საქართველოზე, თბილისი: მეცნიერება, 1977, გვ. 22

13 იქვე, გვ.37



ილ. 1

დღეს არსებული ეკლესია კაპუცინების აგებულია 1810-1819 წლებში. ეკლესია კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, რეკონსტრუქციისას მისი ავთენტური სახე მკაფიოდ შეილახა. იხილეთ დიაგრამა, რომელზეც ეკლესიის ფასადის ძველი და ახალი მდგომარეობაა შედარებული. (ილ.2-3.)

- მას დასავლეთით, შესასვლელი კარის გარშემო, მოზრდილი სივრცე/კარიბჭე მიადგეს. მიშენებაში გაკეთდა მცირე ზომის ოთახები, სადაც საეკლესიო მაღაზიაა. (ილ.2-3. აღნიშვნა-1)

- თავდაპირველად ეკლესიას შესასვლელი მხოლოდ დასავლეთიდან ჰქონდა, თუმცა ამავე პერიოდში სამხრეთ და ჩრდილოეთ ფასადებზე სწორკუთხა კარი გაჭრეს[14]. გვერდითა ფასადებზე კარის არსებობა გორის ეკლესიაში მოღვაწე მართლმადიდებელ საეკლესიო პირს იმის დასტურად მოჰყავდა, რომ ეკლესია თავიდან მართლმადიდებლური იყო. თუმცა, ცხადია, ეს კარი 2000-იან წლებში კედლის მიზანმიმართული ჩამონგრევის შემდეგ გაკეთდა. გვერდითა კარის არსებობის საფუძველზე ტაძრის ორთოდოქსულობის არგუმენტირება სადავოა. მღვდელი გაბრიელე ბრაგანტინი ხაზს უსვამს, რომ გვერდითა კარი მრავალ კათოლიკურ ეკლესიაშიც აღინიშნება. (ილ.2-3. აღნიშვნა-2)

- დასავლეთ კედელზე არსებული წრიული სარკმლებიდან ჩამოანგრიეს ნალესი დეკორი. (ილ.2-3. აღნიშვნა-3)

- დეკორი ჩამოანგრიეს სამხრეთ და ჩრდილოეთ კედლებზე არსებული ფანჯრებიდანაც. (ილ.2-3. აღნიშვნა-4)

- დასავლეთ კედლის ცენტრში, შესასვლელის თავზე გამო-

14 ნათია ნაცვლიშვილი, კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში: ისტორია და არქიტექტურა, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი თბილისი, 2019, გვ. 83

ჭრილ ფანჯარას შეუცვალეს ფორმა, გვერდებიდან ამოაშენეს და დაავიწროეს. (ილ.2-3. აღნიშვნა-5)

ანალოგიურად გადააკეთეს სხვა სარკმლებიც.

- დასავლეთ ფასადზე შეცვალეს ფრონტონი, შენობის „შუ-ბლი“. ჩამოყარეს აქ არსებული ნალესობა/დეკორი.(ილ.2-3. აღნიშვნა-6)

- მთლიანი ფასადიდან ჩამოყარეს თაბაშირის კარნიზები.[15] (ილ.2-3. აღნიშვნა-7)

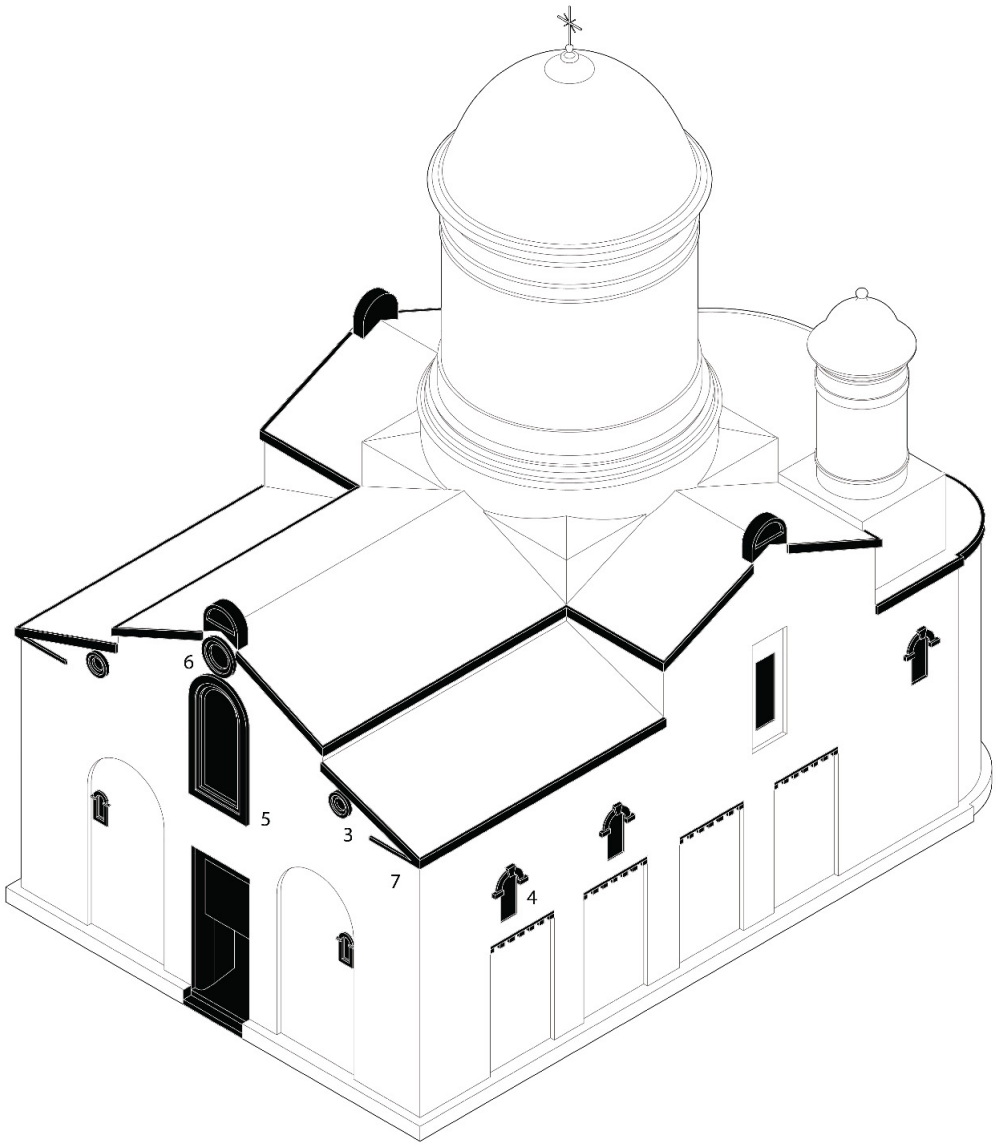
ასევე, მთლიანი ფასადი თეთრად უნდა ყოფილიყო შელე-სილი, მაგრამ ნალესი მოაშორეს და მხოლოდ აგური და-ტოვეს. ეს გადაწყვეტილება, ალბათ, პროვოცირებულია იმით, რომ შუა საუკუნეების ქართული მართლმადიდებლური ტა-ძრები, სვანური ეკლესიების გამოკლებით, არ ილესებოდა. რეკონსტრუქციისას შეცვალეს სახურავიც, მისი ფორმა არ შე-ცვლილა, თუმცა შეიცვალა სახურავის მასალა.

ცვლილება მოხდა ექსტერიერშიც. ნუგზარ პაპუაშვილის ცნო-ბით, 2013 წელს ეკლესიის ტერიტორიაზე საჯაროდ დაიდო კათოლიკე მღვდლისა და საზოგადო მოღვაწის, დომინიკე მუღაშაშვილ-პაწაძის საფლავის ქვა და აღიმართა ახლად შექმნილი სტელა.[16] საფლავის ქვის გამოტანა, შესაძლოა, იყოს დეკანოზ სეხნიაშვილის დაპირების შესრულება, მაგრამ სტელის აღმართვის მიზანი გაუგებარია. მასზე დატანილი ტე-ქსტი ქმნის მცდარ შთაბეჭდილებას, თითქოს ეს ეკლესია 1802 წელსაც არსებობდა და მართლმადიდებლური იყო, სი-

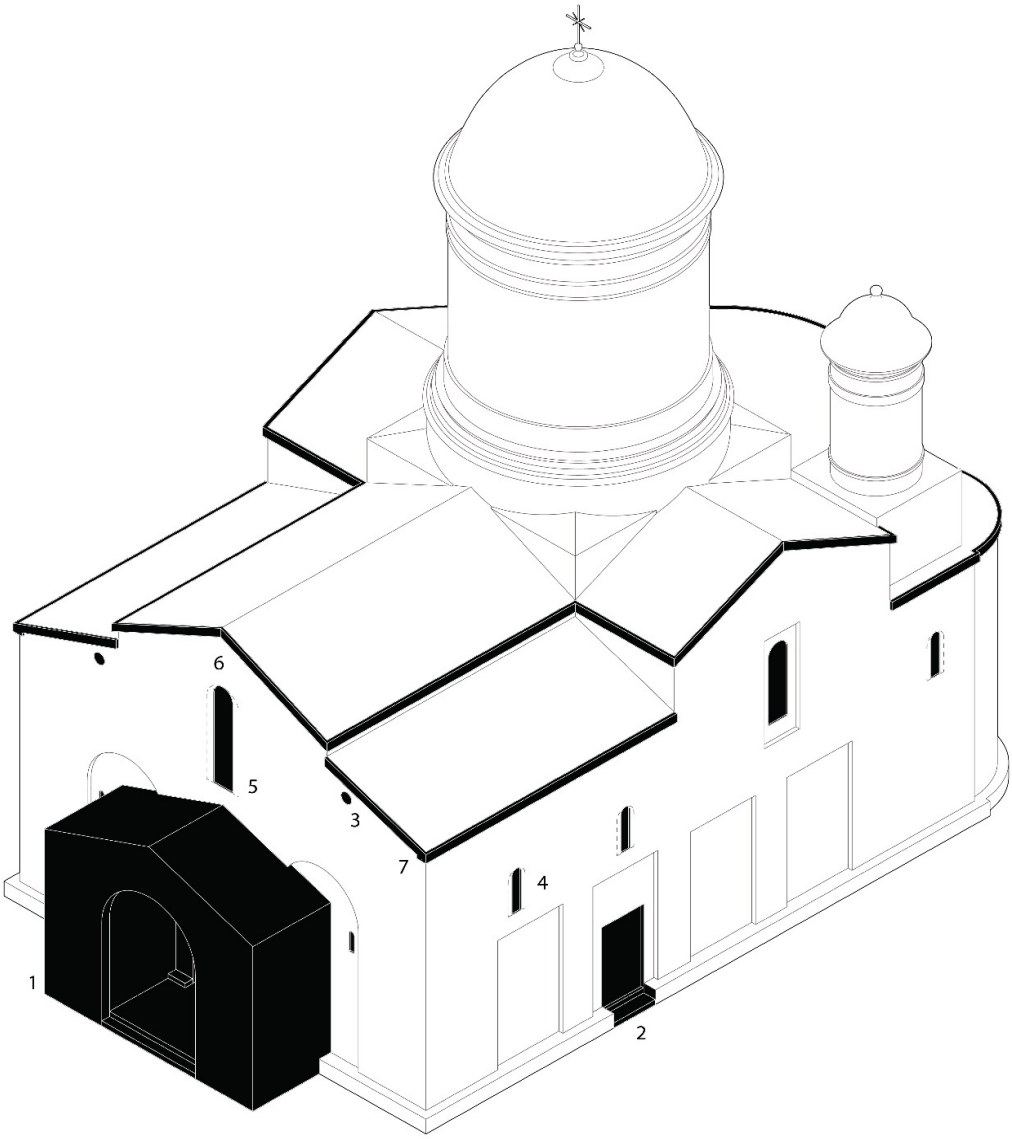
15 იქვე, გვ.83
16 ნუგზარ პაპუაშვილი, სიმართლისა და სამართლისათვის გორის კათოლიკურ ეკლესიაზე, თბილისი, სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2013, გვ.118

ნამდვილეში კი ის ამ თარიღის შემდეგ აშენდა.[17] ახალი სტელის წარწერა არის მცდელობა არა მხოლოდ საზოგადოების შეცდომაში შეყვანისა, არამედ ისტორიული ძეგლის იდენტობის გაყალბებისა. სტელაზე ნახსენები ტექსტი არ ეხება იმ დღევანდელ ეკლესიას, რომელზეც ამ თავში ვსაუბრობთ. [18]

17 იქვე, გვ.119
18 იქვე, გვ.121



ილ.2 2002



ილ.3 2024

რეკონსტრუქცია ეკლესიის ინტერიერსაც შეეხო. იხ. ილუ-სტრაცია. (ილ.4)

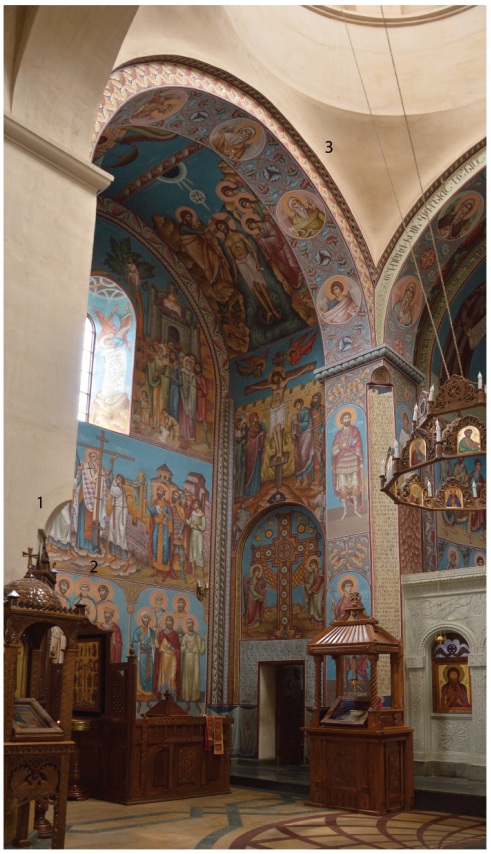
ინტერიერში, კაპიტელების ქვეშ ვიწრო წახნაგები დასაფე-ხურებული იყო. რეკონსტრუქციის დროს კაპიტელები მოშალეს და აგურების საფეხურები ჩამოთალეს. (ილ.4, აღნიშვნა-1)

ამოშენებულ იქნა ჩრდილოეთ და სამხრეთ მკლავებში ქანდა-კებებისთვის განკუთვნილი ღრმა ნიშები.[19] (ილ.4, აღნიშვნა -2)

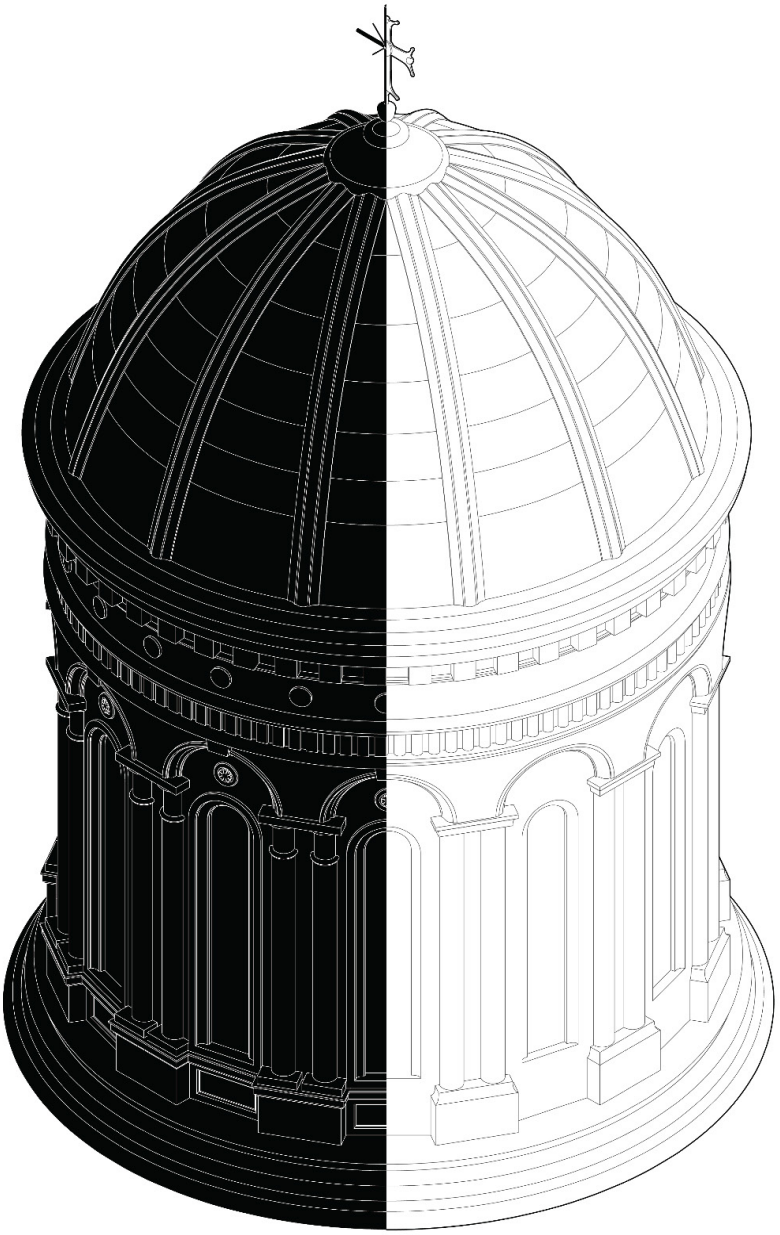
ინტერიერში არსებული ფრესკები ჩამოფხიკეს/გადაღებეს და ზევიდან გადაახატეს მართლმადიდებლური წესით შესრულე-ბული ფრესკები. (ილ.4, აღნიშვნა 3).

პირვანდელი სახე მეტ-ნაკლებად შენარჩუნებული აქვს გუმბა-თსა და სამრეკლოებს, თუმცა დეტალებზე დაკვირვების შე-დეგად ცხადი ხდება, რომ გუმბათზეც კი ჩანს ნალესის შე-ცვლა. ავთენტური დეკორი ჩამონგრეულია და არ არის აღ-დგენილი. ამჟამად არსებული ნალესი ბევრად მარტივი, შე-ცვლილი სახითაა. (ილ.5).

19 ნათია ნაცვლიშვილი, კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში: ისტორია და არქიტექტურა , ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2019, გვ. 83



ილ. 4



ილ. 5 2002-2024

ეკლესიის ეზო შემოღობეს მასალით, რომელიც, შეიძლება ითქვას, სრულიად ამოვარდნილია კონტექსტიდან. ასევე, ააშენეს სამრეკლო, რომლის შენებისას უკვე არსებული ეკლესიის ვიზუალი არ გაითვალისწინეს. სამრეკლოს ადგას სამკუთხა გუმბათი, ხოლო მასალა განსხვავდება ეკლესიის მასალისაგან. ეკლესიის მსგავსი აგური, იკითხება მხოლოდ სამრეკლოს ზედა ნაწილში. საბოლოოდ, ეკლესიის ნალესჩამოყრილი ფასადი, მისი გუმბათი, ახლად აშენებული ღობე და სამრეკლო თითქოს ოთხი სხვადასხვა ობიექტიდან აღებული ნაწილებია. მათ შორის არ არსებობს არანაირი თანაკვეთა, არც მასალაში, არც ფორმაში, არც დიზაინსა თუ სტილში. ეკლესიის თავდაპირველი ვიზუალური ესთეტიკა განადგურებულია. აღდგენითი სამუშაოების პერიოდში მიღებული ცვლილებები ცხადს ხდის, რომ მათი მთავარი მიზანი იყო კათოლიკური ეკლესიისათვის დამახასიათებელი ნიშნების წაშლა და მისი „გამართლმადიდებლურება“.

ცხადი ხდება, რომ ასიმილაციის მცდელობები მოქმედებს. ისტორიის გადაწერა არ ხდება მხოლოდ არქიტექტურით, თუმცა იგი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი იარაღია. კვლევის დროს გავესაუბრეთ მართლმადიდებელ მრევლსა და სასულიერო პირებს. როგორც მოსალოდნელი იყო, სასულიერო პირები გორის კათოლიკური ეკლესიის მართლმადიდებლურ წარმოშობას ამტკიცებენ ზემოხსენებული ახალი სტელით. ისინი მტკიცედ საუბრობენ ამ ეკლესიის მართლმადიდებლურ წარმოშობაზე და ამით ამართლებენ ეკლესიის დაკავებას.

როდესაც მრევლს გავესაუბრეთ, მათი უმრავლესობა არ უარყოფდა ამ ტაძრის კათოლიკურ წარმომავლობას. ერთ-ერთმა რესპონდენტმა აღნიშნა:

„ეს იყო კათოლიკური ეკლესია. ხომ კრძალავდნენ მართლმადიდებლობას კომუნისტების დროს, მერე აქ იყო სათამაშო მოედანი, ცეკვის, მერე ეს ჩვენმა მეუფემ, ანდრია გვაზავამ გააკეთა და გადმოიტანა მართლმადიდებლობა. ეს არის ახლა

მართლმადიდებლური ტაძარი, ღვთისმშობლის საკათედრო ტაძარი. კათოლიკეები გვედავებიან, მაგრამ ჩვენი მეუფე არა თმობს და არ აძლევს. იმიტომ, რომ, როცა დრო იყო, მაშინ ხელი მოეკიდათ და გაეკეთებინათ, როცა საკონცერტო დარბაზი იყო და მარტო მაგათ შეეძლოთ რომ გამოეყენებინათ, მაშინ მიაგდეს, ახლა რადგან მართლმადიდებლური გახდა და კარგი ტაძარია, ეხლა მოუნდათ კათოლიკეებს.“

მიუხედავად იმისა, რომ კოლექტიურ მეხსიერებაში გორის ეკლესია კათოლიკური წარმომავლობისაა, იქ მოღვაწე სასულიერო პირები ახალ ისტორიას წერენ. დროთა განმავლობაში ნამდვილად დგება იმის საშიშროება, რომ ეს კოლექტიური მეხსიერება დამახინჯდეს და გორის ეკლესიის კათოლიკური წარმომავლობა საბოლოოდ უგულებელყოფილ იქნეს მართლმადიდებელი მრევლის მიერ.

უდის ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესია

XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან უდეში მოქმედებდა ორი კათოლიკური ეკლესია: ღვთისმშობლის მიძინების და წმ. სერგის სახელობისა.[20] დღეს ორივე ეკლესია მართლმადიდებელ ეკლესიას ეკუთვნის.

წმ. სერგის ეკლესია, ნათია ნაცვლიშვილის დაკვირვებით, XV-XVI საუკუნეებში აიგო. დღეს ის მართლმადიდებლურია და წმ. ნინოს სახელობისაა. მე-19 საუკუნის დასაწყისიდან უდის მთავარი, გუმბათოვანი, მონუმენტური ეკლესია ღვთისმშობლის მიძინების ტაძარია, რომელიც აშენებულია, შედარებით პატარა, უგუმბათო, ბაზილიკური ტიპის ტაძრის ადგილზე.[21] „1628 წლის შემდგომ, როცა სამცხე ოსმალეთის იმპერიის

20 იოანე ხოჯაშვილი, სტეფანე აბინაშვილი, სტეფანე ნავროზაშვილი, ახალციხური ქრონიკები, დღიური-მატიანე, გვ. 136, გვ. 158

21 ნუგზარ პაპუაშვილი, უდე და მისი ეკლესია: მეორე შევსებული გამოცემა, „უნივერსალი“, თბილისი, 2022, გვ. 302

ნაწილი გახდა და რეგიონში მართლმადიდებელ ქრისტიანთა რიცხვი შემცირდა, მათი ზოგიერთი ეკლესიის მსგავსად, უდის ეკლესიებიც კათოლიკეთა ხელში გადავიდა“, - წერს ნათია ნაცვლიშვილი.[22] ეკლესია თავის თავში რამდენიმე ქრონოლოგიურ შრეს მოიცავდა. XIX საუკუნის ბოლოს შენობა საგრძნობლად იყო დაზიანებული.[23] 1898 წელს, სიმონ ჭილაშვილის მღვდლად დანიშვნის შემდეგ, მან ძველი ეკლესიის რესტავრაციის ნაცვლად, ახლის აშენების ინიციატივა გამოიჩინა და ამის ნებართვაც მალევე მიიღო. მშენებლობა ძირითადად შემოწირულებებითა და მრევლის შრომით ხორციელდებოდა.[24] ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესია დღევანდელი სახით 1901-1909 წლებში აიგო.

უკვე მართლმადიდებლურ ეკლესიაში მსახური ბერი იხსენებდა, რომ უდის ეკლესიის მართლმადიდებლურ ფესვებს მისი ორიენტაცია ადასტურებს. იგი ამბობდა, რომ მართლმადიდებლურ ეკლესიებს შესასვლელი დასავლეთიდან აქვს, რათა წირვა-ლოცვის დროს მრევლი აღმოსავლეთისკენ იყოს მიმართული. ბერის თქმით, კათოლიკური ეკლესიები ვატიკანისკენაა მიმართული. ეს არგუმენტი მცდარია. არის მრავალი ისტორიული და თეოლოგიური მიზეზი, რამაც განაპირობა ეკლესიების აღმოსავლეთისკენ ორიენტაცია. არსებობს უამრავი ნაშრომი, რომლებშიც ქრისტიანულ სამყაროში ლოცვის ორიენტაციის მნიშვნელობაზეა ლაპარაკი.[25] ამ ტრადიციის განხილვისას არასოდეს გამოირიცხება კათოლიკური ეკლესია.

მნიშვნელოვანია, რომ უდის ეკლესიაზე შეიმჩნევა სამშენებლო პროცესთან დაკავშირებული წარწერები, იქ ნახსენებია ის პირები, რომლებსაც წვლილი მიუძღვით ეკლესიის აშენებაში.[26] ჩრდილოეთ ფასადზე ვკითხულობთ:

---

22 ნათია ნაცვლიშვილი, კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში, გვ. 265
23 ზაქარია ჭიჭინაძე, კათოლიკეთა ეკლესია საქართველოში, გვ. 27
24 იქვე, გვ. 268
25 Joseph Cardinal Ratzinger, the spirit of the liturgy (Ignatius press,San Francisco, 2000), 68-69)
26 ნათია ნაცვლიშვილი, კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში, გვ. 275

,,პაპი პიი X, ეპისკოპოს კესლერ, უდის მღვდელი სიმონ, 1909; 1901 წ. აღშენდა 1909 წ. სამცხე-საათაბაგოს მესხ ქართველებმა უდის 272 მოსახ[ლემ] კათოლიკებმა“. სამხრეთ ფასადის წარწერა შემდეგს გვეუბნება: „მეფობასა რუსეთს რ. ი. ნიკოლოზ II, კავკაზის მთავარ[მართებლობასა] ი. გ. ვარანცოვ-დაშკოვი; უდეს არის კათოლიკები 2120 სული მაშენებელი ამა საყდრისა. მაჰმადიანები 520 სული ორივ ტომით ქართველნი. ღვთისმშობელო, შენ გწირამთ ჩვენს შრომასა“.[27]

ამ მოკლე წარწერაში ნათლად ჩანს ქართველი ერის მრავალკონფესიურობის იდეა. წარწერა შეგნებულად ახსენებდა ყველა მკითხველს ქართველების ზეკონფესიურ - „ტომით ქართველობის“ იდეას და ამით აძლიერებდა ქართულ ეროვნულ იდენტობას როგორც კათოლიკეებში, ასევე მუსლიმებში. [28]

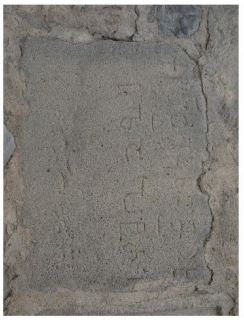
„1987 წელს შენობა საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას გადაეცა. ამავე პერიოდში ის მცირედ შეაკეთეს - გამოიცვალა გუმბათის საბურველი. 2012 წლიდან უდეში დედათა მონასტერი ფუნქციონირებს, რასაც მის ტერიტორიაზე სენაკებისა და სამრეკლოს მშენებლობა მოჰყვა. რესტავრაცია ჩაუტარდა ქვის გალავანს და მთლიანად განახლდა ეკლესიის სახურავი“, - წერს მკვლევარი ნათია ნაცვლიშვილი. [29]

კათოლიკე მღვდელი ბექა, იხსენებს უდის ეკლესიის გალავანში ჩაყოლებულ ქვებს. მისი თქმით, გალავნის აღმოსავლეთ სიბრტყეზე, გზის მიმართულებით, ჩაყოლებული იყო კათოლიკეების შექმნილი ქვები, რომლებიც რესტავრაციის დროს ჩამოხსნეს, ეკლესიის ეზოში დაალაგეს და გალავანში ახალი ქვები ჩააშენეს. (ილ.6) ამ ქვის ფილებზე მოგვითხრობს ნა-

27 იქვე, გვ. 274
28 იქვე, გვ. 275
29 იქვე, გვ. 276-277

თია ნაცვლიშვილიც. მის მიერ მოწოდებულ შედარებით ძველ ფოტოებზე ნაჩვენებია აღმოსავლეთ კედელში ძველად დატანებული სხვადასხვა სახის ქვები. [30](ილ.7,8,9)

ილ.6


ილ.7

ილ.8

ილ.9

ეკლესიის ინტერიერში აღინიშნება მნიშვნელოვანი ცვლილებები. იხილეთ ფოტოკოლაჟი. (ილ.10)

ნათია ნაცვლიშვილის ნაშრომში, რომელიც 2019 წელს გამოიცა, ნახსენებია, რომ ეკლესიის შიდა სივრცე მთლიანად შეთეთრებულია. ჩვენ მიერ ეკლესიის ვიზიტის შემდეგ აღვნიშნავთ, ბოლო რამდენიმე წელში ეკლესიის ინტერიერი რადიკალურად შეიცვალა. ჩამოიყარა თეთრი ნალესი და მის ადგილას დატოვებულია გაშიშვლებული მასალა. (ილ.10, აღნიშვნა -1)

ასევე, ძველად ნალესით შეთეთრებული სიბრტყეები დაფარულია ახლად მოხატული მართლმადიდებლური ფრესკებით. (ილ.1, აღნიშვნა -2)

„სატრიუმფო თაღის თავზე რელიეფური, წითლად დაფერილი გასხივოსნებული ჯვარია გამოსახული“, - წერს ნაცვლიშვილი[31]. ამჟამად ჯვარი აღარ იკითხება. მის ადგილას საიდუმლო სერობაა გამოსახული. (ილ.10, აღნიშვნა -3)

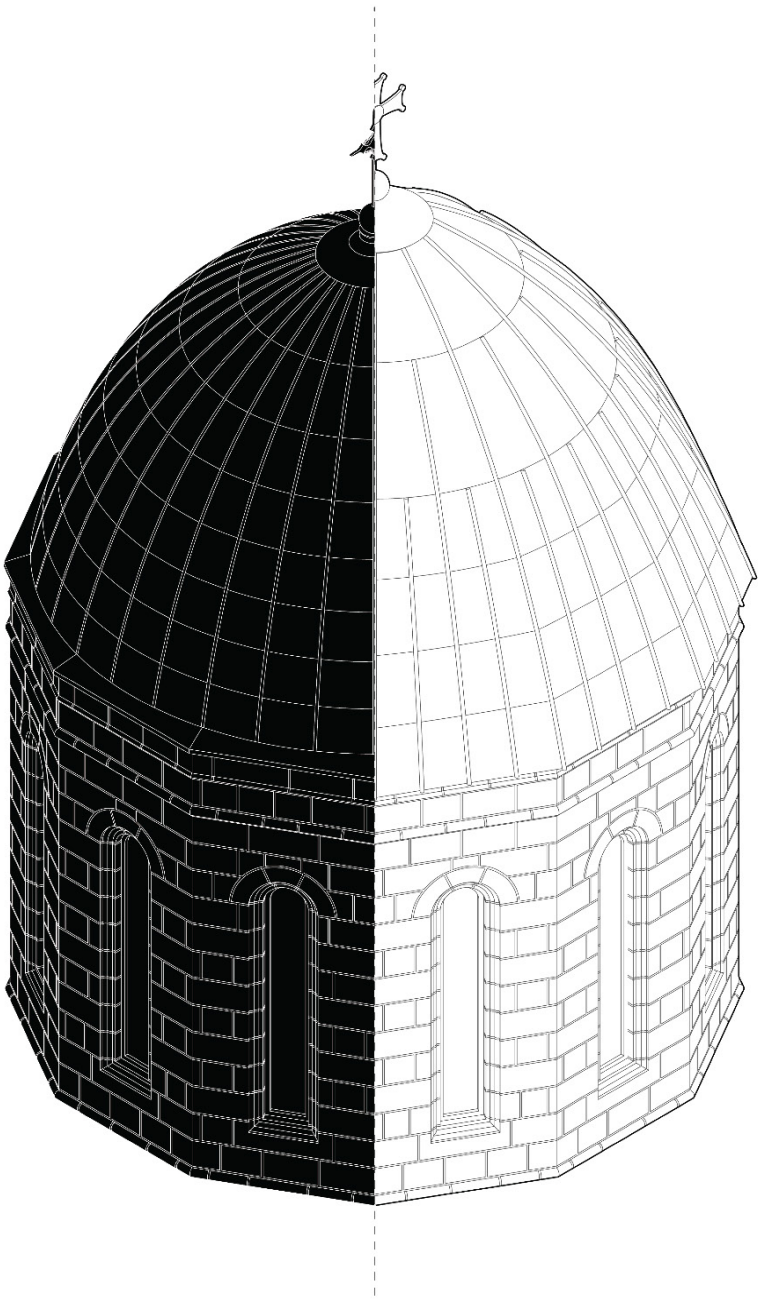
30 ნათია ნაცვლიშვილი, კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში, გვ. 271
31 იქვე, გვ. 271

ილ.10 დაახლ. 2010-2024

ფასადზე რადიკალური ცვლილებები არ არის, რადგან უდის ეკლესიის იერსახე თავიდანვე ჯდებოდა დღევანდელი მართლმადიდებლური ეკლესიის ჩარჩოებში. ეკლესიაში შეიცვალა გადახურვა. მას შავი სახურავი გაუკეთდა. ფერის გადაწყვეტა გაუგებარია. რესტავრაციის დროს, როდესაც საუბარი დაიწყო გუმბათზე, კათოლიკე მღვდლის აკაკი ჭელიძისა და ვაჟა ვარდიძის თქმით, კათოლიკე თემი მეტად ინტენსიურად ჩაერთო მიმდინარე პროცესებში ძეგლის ავთენტურობის შელახვის თავიდან ასაცილებლად. საბედნიეროდ, ეკლესიის გუმბათმა ფორმა შეინარჩუნა, თუმცა საბოლოო ვარიანტი, მაინც, უფრო წაგრძელებულია. იხილეთ აქსონომეტრიული ნახაზები, რომლებზეც გამოსახულია გუმბათი შეცვლამდე და შეცვლის შემდეგ.(ილ.11)

არსებობს მოსაზრება, რომლის თანახმადაც ეს ეკლესია არქიტექტურული იერსახით ქართულ მართლმადიდებლურ ტაძარს ჰგავს და ამიტომ ის მართლმადიდებლურია.

რამდენიმე მართლმადიდებელი სასულიერო პირი ჩვენთან საუბარში ამბობს, რომ უდის ადგილას ადრე იყო ორი ეკლესია, მეცხრე საუკუნის, რომლებიც დაანგრიეს და მის ადგილას ააშენეს ახალი ეკლესია, ძველი ეკლესიის ქვებით: „ძველ-ბიზანტიური სტილით არის აგებული, მართლმადიდებლური ტაძარი არის და მართლმადიდებლური ტაძრის საძირკველ-ზე და მართლმადიდებლური ტაძრის ქვებით არის აშენებუ-ლი“. გვინდა, ხაზი გავუსვათ იმ ფაქტს, რომ არსებობს უამრავი კათოლიკური ნაგებობა, რომელიც ძველბიზანტიური წესითაა აგებული. კათოლიკეები ქართველები იყვნენ და, ბუნებრივ-ია, ისინი იზიარებდნენ ტაძრების შენების მსგავს წესებს. ის ფაქტი, რომ კათოლიკური ეკლესიები სხვა ქართულ, მართლ-მადიდებლურ, ეკლესიებს წააგავს, არაფერზე მეტყველებს, გარდა იმისა, რომ კათოლიკე მოსახლეობა ოდითგანვე ქა-რთული კულტურის გამზიარებელი, ქართული წარმომავლო-ბის თემია.



ილ.11

ივლიტას ღვთისმშობლის ეკლესია

სამცხის კათოლიკური ეკლესიებიდან ერთ-ერთი უძველესი ძეგლი სოფელ ივლიტაში მდებარე წმინდა ჯვრის ეკლესიაა.[32] ნათია ნაცვლიშვილი აღნიშნავს, რომ ზაქარია ჭიჭინაძის მიხედვით, ივლიტას პირველი ეკლესია XII საუკუნით თარიღდება და XVII საუკუნეში თურქების შემოსევების დროს დაინგრა. ადგილობრივმა მცხოვრებლებმა 1640 წელს ახალი ეკლესია ააგეს, რომელიც კვლავ დაზიანდა და 1825 წელს ისევ განაახლეს.[33]

განსხვავებულ ვერსიას გვთავაზობს გიორგი ბოჭორიძე. მისი აზრით, ეკლესია 1646 წელს აშენდა და ეს მშენებლობა ფარულად, ღამღამობით მიმდინარეობდა. ამ პერიოდს მიაკუთვნებს ის აღმოსავლეთ კედელს. დასავლეთ და ჩრდილოეთ კედლებს 1782 წლით ათარიღებს, ხოლო სამხრეთ კედელს - 1912 წლით.[34] ბოლო განახლებას კი ვინმე კონსტანტინეს მიაწერენ. ეს თარიღები ურთიერთგამომრიცხავი არ არის.

ეკლესია სოფლის ცენტრში, ჩრდილოეთიდან სამხრეთისკენ დაქანებულ ფერდობზე მდებარეობს. იგი დასავლეთ-აღმოსავლეთის ღერძზე წაგრძელებული დარბაზული ტიპის ნაგებობაა. ეკლესიის ინტერიერი და ექსტერიერი საცხოვრებელი სახლისას ჰგავს. ბექა ჩილინგარაშვილის თქმით, ივლიტას მარტივი ვიზუალი მისი პრობლემური ადგილმდებარეობის გამოც აქვს. ეკლესიას სახლს ამსგავსებდნენ, რათა მტრის ზედმეტი ყურადღება არ მიექცია. დიდ ქალაქებში ეკლესიები ქუჩი-

32 საქართველოს ეროვნული არქივის საისტორიო ცენტრალური არქივი, ფონდი #1644, ანაწერი #1, საქმე #1

33 ზაქარია ჭიჭინაძე, კათოლიკეთა ეკლესია საქართველოში, ტფილისი: მსწრაფლმბეჭდავი სტამბა არ. ქუთათელაძისა, 1903, გვ. 19-20

34 გიორგი ბოჭორიძე, მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, შენიშვნები, საძიებლები და შესავალი დაურთეს დ. ბერძენიშვილმა, ლ. მელიქიშვილმა, ლ. ხუციშვილმა, თბილისი: „მეცნიერება“, 1992), გვ. 45

დან შენობების ან ღობეების მიღმა იმალებოდა, ხოლო სოფლებში ცდილობდნენ, ისინი ჩვეულებრივი სახლებისთვის დაემსგავსებინათ.[35]

ეკლესიას ფასადზე მრავალჯერ გამოვლილი აღდგენითი სამუშაოები ეტყობა. ჩაყოლებულია მეორეული ელემენტები, მაგალითისთვის საფლავის ქვები. ჩვენი დიდი ყურადღება მიიპყრო ერთ-ერთმა საფლავის ქვამ, რომელზეც გარდაცვლილი მართლმადიდებლადაა მოხსენიებული. ნათია ნაცვლიშვილის აზრით, გარდაცვლილის სახელის (გასპარა) მიხედვით, პირი კათოლიკე უნდა ყოფილიყო. მისი „მართლმადიდებლად“ მოხსენიება კი ერთგვარი პოლემიკური ჟესტია. თუმცა, 1766 წელს სამცხეში ასეთი პოლემიკის არსებობა ნაკლებად სავარაუდოა.[36]

ბექა ჩილინგარაშვილის გადმოცემით, მართლმადიდებელი ეკლესიის წარმომადგენლებმა, რომლებსაც ამჟამად ეკლესია მითვისებული აქვთ, წვიმისგან ძლიერ დაზიანებული სახურავის მდგომარეობას სათანადო ყურადღება არ მიაქციეს. „ეს არის ჩემი პირადი აზრი: ეკლესია იყო განზრახ უყურადღებოდ დატოვებული. ჩემი აზრით, იყო სპეციალური დავალება. პატრიარქისგან არა, ოღონდ, მაგრამ აქაური ეპისკოპოსისგან, რათა უნდოდათ გადაეკეთებინათ ეკლესია“. ეკლესიაში შესვლისას ადვილად შეიმჩნეოდა, რომ შიგ წყალი ჩაედინებოდა. კათოლიკე მრევლის აზრით, პრობლემა მიზანმიმართულად უყურადღებოდ იყო დატოვებული, რათა ეკლესიის რეკონსტრუქციის საბაბი მისცემოდათ, რითაც მრავალი კათოლიკური ნიშნის დაფარვა გახდებოდა შესაძლებელი.

სახურავის „ჩაფუშვის“ შემდეგ, მართლმადიდებლმა მღვდელმა, იოანე გელაშვილმა, გადაწყვეტილება მიიღო, რომ დროე-

35 ნათია ნაცვლიშვილი, კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში, გვ. 216
36 ნათია ნაცვლიშვილი, კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში, გვ. 214

ბით სახურავი „პლაშებით“/ პოლიეთილენით გადაეხურა. ეკლესიის ჭერში მიწა იყო ჩატანებული და, შესაბამისად, წყლით გაჟღენთის შემთხვევაში ჭერის ჩამონგრევის საშიშროება იზრდებოდა. როდესაც ჩილინგარაშვილი, დაახლოებით მესამე დღეს, ეკლესიის სანახავად მივიდა, მის სახურავზე გადაფარებული პარკები მოხსნილი დახვდა. მართლმადიდებელი მღვდელი იოანე გელაშვილი კი უარყოფდა პარკების არსებობას და ამბობდა, რომ ნებართვის გარეშე არაფრის გაკეთება შეეძლო. მან კათოლიკე მღვდელი უხეშად გაისტუმრა. საბოლოოდ სახურავი ჩამოინგრა.

„მე მჯერა, რომ ეს განზრახ გაკეთდა, რათა ეკლესია დაზიანებულიყო და შემდეგ მისი რეკონსტრუქციის საფუძველზე მართლმადიდებლური ეკლესიისთვის მისაღები სახე მიეცათ. მე არ მაქვს დოკუმენტური მტკიცებულება, მაგრამ ფაქტები თავისთავად მეტყველებს“, - ამბობს ჩილინგარაშვილი. ამის შემდეგ, მართლმადიდებელმა ეკლესიამ რესტავრაციის ნებართვა მიიღო.

„მართლმადიდებლების თხოვნა იყო, რომ გამოგვებრძანებინა ხატები, რათა რესტავრაციის დროს არ დაზიანებულიყო. თუმცა ჩვენ გვეშინოდა, რომ უკან ვეღარ შევაბრძანებდით. სამწუხაროდ, ასეც მოხდა“, - აღნიშნავს, კათოლიკე რესპონდენტი, სოფელი ივლიტადან.

რესტავრაციის შედეგად, ეკლესიამ მნიშვნელოვანი ცვლილებები განიცადა, მათ შორის სახურავის აწევა. ცვლილებები მოხდა ინტერიერშიც. იხილეთ ფოტოკოლაჟი. (ილ.12)

„ამჟამად ხის სვეტები თეთრად, მათი ქვის ბაზები კი წითლად არის შეღებილი. კედლები გაჯითაა გალესილი“, - წერს ნათია ნაცვლიშვილი 2019 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში. ჩვენი ვიზიტის შემდეგ გაირკვა, რომ ივლიტას ინტერიერი დღეს შეცვლილია.

კოლონები და ხის განივი კოჭები აღარ არის თეთრად შეღებილი. საღებავი მოშორებულია და ხე შიშვლადაა დარჩენილი. (ილ.12, აღნიშვნა -1)

საღებავი ბოლომდეა მოშორებული ქვის ბაზებიდანაც. (ილ.12. აღნიშვნა-2)

ნათია ნაცვლიშვილი ხაზს უსვამს 1990 წელს მომხდარ ცვლილებას: „1990-იანი წლების ბოლოს ეკლესიას სარემონტო სამუშაოები ჩაუტარდა. იმ დროს დასხმულმა იატაკმა ინტერიერში დაკრძალული კათოლიკეების საფლავები დაფარა.“[37] ბექა ჩილინგარაშვილიც საუბრობს ამ მოვლენაზე და მას „უდიდეს დანაშაულს“ უწოდებს.

მისი თქმით, ეკლესიაში გამოყოფილი იყო „კათოლიკური კუთხე“, სადაც კათოლიკეთა ხატები იყო დაბრძანებული. კათოლიკეები ამ კუთხეში მოდიოდნენ სალოცავად. ლოცვისთვის განკუთვნილი ადგილი სამხრეთ კედელთან იყო. კათოლიკე მრევლის თქმით, ამ „თანაარსებობის“ დროს ბევრი დამცირების ატანა უწევდათ.

1991 წლიდან ივლიტას ეკლესია მართლმადიდებლების ხელში გადავიდა, თუმცა 2011 წლამდე აქ კათოლიკეებიც ლოცულობდნენ. ბოლო რამდენიმე წელია, ეკლესიით მხოლოდ მართლმადიდებლები სარგებლობენ.[38]

37 ნათია ნაცვლიშვილი, კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში, გვ. 211
38 იქვე, გვ. 217

ილ.12 2024 - დაახლ. 2010

ქუთაისის ღვთისმშობლის უბიწოდ ჩასახვის ეკლესია

შემორჩენილი სიგელები ადასტურებს ქუთაისში პატრების მფლობელობაში ეკლესიის მიმდებარე მიწების გადაცემას. ეს მიწის ნაკვეთები, სავარაუდოდ, მდებარეობდა რიონის მარცხენა სანაპიროზე, მდინარის პირას, იმ ადგილთან, სადაც მოგვიანებით, XIX საუკუნეში კათოლიკეებმა ააშენეს ეკლესია, რომელიც დღემდეა შემორჩენილი. [39]

დღეს მდგარი კათოლიკური ეკლესია, ღვთისმშობლის უბიწოდ ჩასახვის სახელობისაა. მისი მშენებლობა დროში გაწელილი პროცესი აღმოჩნდა. ტაძრის აგება 1826 წელს დაიწყო, თუმცა ფინანსური სირთულეების გამო რამდენჯერმე შეფერხდა და საბოლოოდ მხოლოდ 1862 წელს დასრულდა.[40] საინტერესოა, რომ ეკლესიის მშენებლობის ადრეულ ეტაპზე,

39 ნათია ნაცვლიშვილი, კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში, გვ. 102
40 ნათია ნაცვლიშვილი, კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში, გვ.103-104

ამავე ადგილას, იდგა ხის დროებითი ეკლესია[41]. თავდაპირველად მშენებლობას ბერძენი ოსტატი გიორგი უსტაბაში ხელმძღვანელობდა, თუმცა ფინანსური პრობლემების გამო მშენებლობა შეწყდა.[42] 1840 წელს მშენებლობის გასაგრძელებლად მიიღეს სინოდალური კანტორის ნებართვა, მაგრამ 1845 წელს ევროპელი პატრების გაძევების გამო სამუშაოები კვლავ შეჩერდა.[43] 1850-იან წლებში მშენებლობა განახლდა და 1858 წელს ქვის ოსტატ მიხეილ ელიოვთან გაფორმდა ხელშეკრულება. მისი გარდაცვალების შემდეგ სამუშაოები ქრისტოფორე ჩილიკოვმა განაგრძო. 1862 წელს ეკლესიის მშენებლობა დასრულდა და ღვთისმშობლის უბიწოდ ჩასახვის სახელზე აკურთხეს, თუმცა სახურავი ჯერ კიდევ დაუსრულებელი იყო.[44] 1863 წელს ქუთაისის კათოლიკეთა საზოგადოებამ პეტრე ფირალოვი სტამბოლში გაგზავნა ტყვიის ფურცლებისა და გამოცდილი ოსტატის მოსაძებნად.[45] მან წარმატებით შეასრულა დავალება და ეკლესია საბოლოოდ დაიბურა.[46]

ქუთაისის კათოლიკური ეკლესია არის დიდი, ჯვარ-გუმბათოვანი ნაგებობა, რომელიც დასავლეთიდან აღმოსავლეთისკენ არის გადაჭიმული.[47] ეკლესიაში არსებული დეკორი ნეობაროკული ხასიათისაა.[48] 1990-იან წლებში ეკლესია მართლმადიდებლებისა გახდა, თუმცა მას მთლიანი რეკონსტრუქცია არ ჩასტარებია. მისი ავთენტური სახე შენარჩუნებულია.

---

41 Dubois de Montpéreux, Marie-Frédéric. Voyage autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée, t. i. Paris, librarie de gide: 1839, გვ. 426-427

42 მანანა ჭუმბურიძე, „თედო ხოშტარიას მოგონებები“, საისტორიო მოამბე, გვ.79-80, (2009- 2010): გვ. 130-131

43 სიმონ ყაუხჩიშვილი, „მოსახსენებელი შემდგომთათვის“, უთარიღო, საქმე № 4263, მ. თამარაშვილის პირადი არქივი, კორნელი კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, თბილისი

44 ნათია ნაცვლიშვილი, კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში, გვ. 108

45 ნიკო ბერძენიშვილის სახ. ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმი, პავლე თუმანიშვილის პირადი არქივი, საქმე №7532, ფურცელი 68

46 ნათია ნაცვლიშვილი, კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში, გვ. 112

47 იქვე, გვ. 113

48 იქვე, გვ. 114

საეკლესიო პირებთან ტაძრის ინტერიერზე საუბრისას გაჟღერდა სურვილები ტაძრის შეცვლასთან დაკავშირებით. ეკლესიის ინტერიერის შელესილ/შეღებილ კედლებზე ამბობდნენ, რომ ეს მიკრული ტკეჩი, მათი (კათოლიკეების) „მიტყეპებული“ იყო, რადგან მათ ბრჭყვიალები უყვარდათ. ასევე მოვისმინეთ ეკლესიაში მყოფი ქალბატონისგან, რომ ყველაფერი კათოლიკურის წაშლა და ნამდვილი „ისტორიული სახის“ დატოვება სურდათ. ასევე ნახსენები იყო, ეკლესიის დასავლეთ ფასადზე პატრონიკესთან (საგალობელ აივანთან) დამაგრებული ანგელოზების სკულპტურების მოხსნის სურვილი. თუმცა საქართველოს კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ეროვნული სააგენტო, ამ შემთხვევაში, ეკლესიის რეკონსტრუქციის უფლებას არ გასცემს.

„თუ იქნება ნებართვა, რომ გარემონტდეს, შეიძლება მაშინ იმის ნებართვაც იყოს, რომ ანგელოზების ქანდაკებებიც მოიხსნას.“

ტაძარში კარები იყო შენობის გვერდითა კედლებშიც, თუმცა ისინი ამოავსეს.[49](ილ.13.) ამ კარებზე ყურადღება გაამახვილა ჩვენმა რესპონდენტმა, მართლმადიდებელმა მღვდელმა, რომელიც ეკლესიის ისტორიას მოგვითხრობდა. მისი თქმით, ეკლესიის შენება მართლმადიდებლებმა, რუსებმა, დაიწყეს. ეს იყო მიზეზი თავდაპირველად გვერდითა კარების არსებობისა. ისევე, როგორც სხვა ეკლესიების შემთხვევაში, ჩვენმა რესპონდენტმა ეკლესიის გვერდითა კედლებიდან ამოჭრილ კარებს ტაძრის ისტორიული მართლმადიდებლური წარსულის დასტურად ასახელებს. თუმცა, როგორც უკვე ვახსენეთ, კათოლიკე სასულიერო პირთა მსჯელობის თანახმად, გვერდითა კარების არსებობა კათოლიკური წარმომავლობის ეკლესიებსაც ახასიათებს. მართლმადიდებელი მღვდლის თქმით, რუსების აშენებული მართლმადიდებლური ეკლე-

49 ნათია ნაცვლიშვილი, კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში, გვ. 114

სია კათოლიკეებს გადაეცათ, რის შემდეგაც მოცემული კარები ამოაშენეს.

დასავლეთ კედელზე კარიბჭეა მიდგმული. ის 1892 წელს გაკეთდა.[50] ის ფაქტი, რომ კარიბჭე მოგვიანებითაა დამატებული, უცხო თვალისთვისაც ცხადია, რადგან კარიბჭის სახურავის ზევიდან ცხადად იჭრება ეკლესიის ძველი კონსტრუქცია. (ილ.14) მართლმადიდებელმა მღვდელმა ამ კარიბჭეზეც ისაუბრა. მისი თქმით, კათოლიკეებმა ის მოგვიანებით დაამატეს, რათა „მართლმადიდებლური“ ტაძრისათვის მეტად კათოლიკური იერსახე შეეძინათ.

ჩვენი რესპონდენტი, კათოლიკე მღვდელი გაბრიელე, გვიყვება, რომ ქუთაისის კათოლიკური ეკლესიის შესასვლელთან ახლად გაკეთებული წარწერა ამტკიცებს, რომ ამ ადგილას წმინდა სოფიას სახელობის მართლმადიდებლური ხის ეკლესია იდგა. ის ამბობს, რომ არ არსებობს არანაირი მტკიცებულება იმისა, რომ აქ ოდესმე იდგა მართლმადიდებლური ეკლესია, რომელიც კათოლიკეებმა დაანგრიეს. წმინდა სოფიას ეკლესიის ზუსტი მდებარეობის შესახებ დავა წარსულს ჩაბარდა. ბატონმა კეზერაძემ, რომელმაც ამ საკითხზე წიგნი დაწერა, დაასკვნა, რომ ეს ეკლესია ამჟამინდელი კათოლიკური ეკლესიის ადგილას არ მდებარეობდა. ახალი წარწერა ისტორიული რეალობის შეცვლის მცდელობის მაგალითია. ის ყველას არასწორ წარმოდგენას უქმნის, კვლავ ამკვიდრებს მცდარ აზრს, რომელიც თითქმის ყველა მართლმადიდებლურად ქცეული კათოლიკური ტაძრის სასულიერო პირთაგან მოვისმინეთ: აქ იყო მართლმადიდებლური ეკლესია, რომელზედაც ააშენეს კათოლიკური.

გაბრიელე ბრაგანტინი წუხს დღევანდელი ვითარების გამო და იხსენებს: „ერთხელ, როდესაც საპატრიარქოში ვიყავი, თვითონ პატრიარქმა თქვა, რომ ეს ეკლესია, ქუთაისის, აშე-

50 იქვე, გვ. 120

ნებული იყო მართლმადიდებლების დამხმარებით. მადლობა ღმერთს, თუ იმ დროს თანამშრომლობა იყო და შემოწირულობა. აი, რა განსხვავებაა დღევანდელ დღესა და იმ დროს შორის.“

ასევე აღსანიშნავია ეკლესიის ეზოში არსებული სასაფლაო. მღვდელმა ყურადღება გაგვამახვილებინა სასაფლაოს ღობეზე, რომელზეც შეიმჩნევა ლურსმნების კვალი. (ილ.15.) მისი თქმით, ღობეზე კათოლიკე ოჯახების გვარები იყო შემონახული. მათი საფლავებისთვის პატივის მისაგებად. თუმცა ისინი მოხსნეს, დღეს მხოლოდ ღობეღაა შემორჩენილი, შიგნით ბაღით, რომლის ჭეშმარიტ დანიშნულებასაც აქა-იქ შემორჩენილი საფლავის ქვით თუ მიხვდებით. კათოლიკე ოჯახების გვარების სასაფლაოდან გაქრობა, კიდევ ერთი მცდელობაა დროთა განმავლობაში ისტორიის გადაწერისა.

ილ. 13 2024- დაახლ.2010

ილ. 14 2024- დაახლ.2010

ილ. 15

ოსმალეთის იმპერიის პერიოდში ბათუმი კათოლიკე თემის მცირე რაოდენობით გამოირჩეოდა. ქალაქის მოსახლეობა უმეტესად ქართველი და თურქი მუსლიმებისგან, ასევე ბერძენი მართლმადიდებლებისგან შედგებოდა. რაც შეეხება კათოლიკე თემს, ის უმეტესად ართვინელი სომხებისაგან შედგებოდა.[51] ისტორიული კონტექსტიდან გამომდინარე, ლოგიკურია, რომ ოსმალეთის ბატონობის დროს ბათუმში კათოლიკური ეკლესია არ არსებობდა. [52]

1878 წელს აჭარის რუსეთის იმპერიასთან შეერთებასთან ერთად, ბათუმი მნიშვნელოვან საპორტო ქალაქად ჩამოყალიბდა. ამ პერიოდში ქალაქში გაიზარდა ლათინური წესის კათოლიკეთა რიცხვიც. კათოლიკეები ჩამოდიოდნენ ქუთაისიდან და ახალციხიდან.[53]

XIX საუკუნის მიწურულს ბათუმში უკვე ჩამოყალიბებულ იყო ხალხმრავალი ქართულ-ევროპული კათოლიკური თემი. თემს არ ჰქონდა საკუთარი ტაძარი და, შესაბამისად, სომხური კათოლიკური ტაძრით სარგებლობდა. ეს უხერხულობას ქმნიდა და ლათინური წესის მრევლის უკმაყოფილებას იწვევდა.[54] მოცემული ვითარებით შეწუხებულმა ლათინური წესის მრევლმა საკუთარი ეკლესიის აშენების ინიციატივა გამოთქვა. 1897

51 კონსტანტინე გვარამაძე, ყოვლად სამღვდელო რომის კათოლიკეთა, ტირასპოლის ეპარხიის ეპისკოპოსი ედუარდ ბარონ-დე როპპი და მისი მოგზაურობა საქართველოში თავისი საკუთარი მარშრუტის დამატებით, შედგენილი და გამოცემული მესხი კონსტანტინე გვარამაძის მიერ, თბილისი: ქართველთა წიგნების გამომცემელ ამხანაგობის სტამბა, 1903, გვ. 38

52 ნათია ნაცვლიშვილი, კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში, გვ. 125

53 აჭარის ცუდი გზების გამო მე-19 საუკუნის დასაწყისში ახალციხელ ვაჭრებს საქონელი ბათუმის ნაცვლად ერზერუმში გაჰქონდათ. იხ. ჟაკ ფრანსუა გამბა, მოგზაურობა ამიერკავკასიაში, თბილისი, „განათლება“, 1987, 263; კონსტანტინე გვარამაძე, ყოვლად სამღვდელო რომის კათოლიკეთა..., გვ.37-38

54 აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის მთავრობის საქვეუწყებო დაწესებულება- საარქივო სამმართველო, ფონდი ი-82, აღწერა 1, საქმე # 11, ფ. 41-43

წელს მათ დროებითი ეკლესიის მოწყობის ნებართვა მიიღეს.[55] დროებითი სამლოცველო ვერ დააკმაყოფილებდა მზარდი თემის საჭიროებებს. ამიტომ ეკლესიის ასაშენებლად შეირჩა მიწის ნაკვეთი. მფლობელმა ტერიტორია კათოლიკეებს დაუთმო.[56] 1898 წლის აპრილში, მშენებლობა დაიწყო.[57] 1902 წელს ეკლესია აშენდა. მომდევნო წელს, 4 მაისს, ის ღვთისმშობლის უბიწოდ ჩასახვის სახელზე აკურთხეს.[58]

სახელმწიფოს მიერ მართლმადიდებლებისთვის ბათუმის კათოლიკური ტაძრის გადაცემის შემდეგ მისი იერსახე არ შეცვლილა, რადგან მკაფიოდ არაქართული სტილის გამო შეუძლებელი იქნებოდა მცირე ცვლილებებით მისი მართლმადიდებლურ ჩარჩოებში მოქცევა. მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესიის ავთენტური სახე შენარჩუნებულია, აღინიშნება პატარა შეცვლილი დეტალებიც. მაგალითად, გაბრიელე ბრაგანტინი იხსენებს მამაკაცი წმინდანის ქანდაკებას, რომელიც ეკლესიის დასავლეთ კედელს ამშვენებს. ეს ქანდაკება, მისი თქმით, წმინდა ნინოდაა გადაკეთებული. ბათუმის ეკლესიაში ვიზიტის შემდეგ ვნახეთ, რომ დასავლეთ ფასადზე დგას ქანდაკება, რომელსაც ახლად გაკეთებული საიდენტიფიკაციო წარწერა აქვს - წმინდა ნინო. მას ხელში ახლად დამზადებული ნინოს ჯვარი უჭირავს. სამწუხაროდ, ამ ქანდაკების ძველი ფოტოები ვერ მოვიძიეთ და, შესაბამისად, მასზე ვრცლად ვერ ვისაუბრებთ.

55 ანსელმ მღებრიშვილის წერილი მიხეილ თამარაშვილს, 1897, 12 ივლისი, საქმე #2640, მ. თამარაშვილის პირადი არქივი, კორნელი კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, თბილისი

56 რელიგიური დაწესებულებები აჭარაში, დოკუმენტების კრებული, ბათუმი, „ალიონი“, 2010, გვ. 48, გვ.55

57 „ცნობის ფურცელი“, ბათომი, კათოლიკეთა ახალი ეკკლესია, 1898, 5 აპრილი, #500, გვ. 2

58 ეკლესიის კურთხევის ცერემონიის შესახებ ვრცლად იხ.: კონსტანტინე გვარამაძე, ყოვლად სამღვდელო რომის კათოლიკეთა..., გვ. 10-12, „ცნობის ფურცელი“, 1903, 7 მაისი, #2144, გვ. 2

ბუზმარეთის ამაღლების ეკლესია

ზედა ბუზმარეთის ეკლესია ადიგენის მუნიციპალიტეტის ტერიტორიაზე მდებარეობს. ტაძარს კათოლიკეები ამაღლების დღესასწაულზე ოდითგანვე სტუმრობდნენ. მის თავდაპირველ იერსახეზე ინფორმაციას ვკითხულობთ გიორგი ბოჭორიძის წიგნში „მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში“. ბოჭორიძემ ტაძარი მე-20 საუკუნის 30-იან წლებში მოინახულა. მისი აღწერის მიხედვით, ბუზმარეთის ეკლესია, რომელსაც ქართველი მუსლიმები ზიარეთს უწოდებენ, მდებარეობს სოფელ წყისის სამხრეთით, მთის მაღალ კალთაზე. ესაა ერთნავიანი ნაგებობაა. მისი დაახლოებითი გაბარიტებია 4.8 x 3მ. იმდროინდელი ეკლესია აშენებული იყო თლილი ქვისა და კირისაგან. თაღი განადგურებული ყოფილა, ადგილზე მხოლოდ კედლები იყო შემონახული. საკურთხევლის აღმოსავლეთ-ჩრდილოეთი ნაწილი ნახევრად ჩამოშლილი ყოფილა. „გარეთა პირისქვა სულ შემოცლილია, შიგნითა პირი კი შემონახული აქვს“, - წერს ავტორი. დაქცეული კედლის ქვები საკურთხევლის ნაწილში ეყარა. ქვები მიმოფანტული იყო ეკლესიის შემოგარენშიც. გიორგი ბოჭორიძეს ადგილზე რამდენიმე ჩუქურთმიანი ქვაც უპოვია. სავალალო მდგომარეობის გამო ფანჯრები აღარ შეიმჩნეოდა, თუმცა იკითხებოდა სამხრეთ კედელზე გამოჭრილი კარი. ეკლესიის კანკელის ადგილას, ავტორს ქვაჯვარი შეუმჩნევია.[59]

ეკლესიის თანამედროვე სახეზე გიორგი მარსაგიშვილი მოგვითხრობს. დღევანდელი ამაღლების ტაძარი ძველი ეკლესიის საფუძველზეა აგებული. ნაშენია გათლილი მოწითალო ფერის ტუფით. ტაძარში შეინიშნება თავდაპირველი ეკლესიის ქვებიც. ინტერიერში არსებული ქვის ფრაგმენტებზე ამოკვეთილი რელიეფის მიხედვით ის მე-17 საუკუნეში უნდა

59 გიორგი ბოჭორიძე, მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში, „მეცნიერება“, თბილისი, 1992, გვ. 60-61

შეესრულებინათ, რაც ეკლესიის სიძველეზე შეიძლება მიუთითებდეს. შესასვლელი ერთ მხოლოდ ერთ მხარესაა, ძველი ეკლესიის მსგავსად - სამხრეთ კედელზე. [60]

ტაძრის დღევანდელ მდგომარეობაზე ცნობები მწირია. ბექა ჩილინგარაშვილი ყვება, რომ ეკლესიის ადგილმდებარეობის გამო, მრევლთან ერთად საზღვრის გადაკვეთა თავის სპეციფიკას მოიცავს. ამ პრობლემის გამო საზღვართან ახლოს აშენდა ბუზმარეთის მეორე ამაღლების ეკლესია, რომელსაც საზღვარს იქით არსებული ტაძრის ტყუპად მოიხსენიებენ. კათოლიკე მღვდლის ცნობით, დღეს მართლმადიდებლები ამ ეკლესიების წართმევის პროცესში არიან. კათოლიკეები ამაღლების დღესასწაულს მრავალ წელს ბუზმარეთში აღნიშნავდნენ, მაგრამ ბოლო წლების განმავლობაში მართლმადიდებელი ეკლესია მათ ადგილზე მისვლას უკრძალავს. თავიდან პრობლემას წარმოადგენდა ვიზიტი ზემო ბუზმარეთის ეკლესიაში, თუმცა, მალევე, საქართველოს ტერიტორიაზე მდგომ ეკლესიაშიც შეიქმნა პრობლემა. ჩილინგარაშვილი აღნიშნავს, რომ კათოლიკე თემი ბუზმარეთის ეკლესიაში ხშირად არ დადის, რადგან აქ მხოლოდ კონკრეტულ დღესასწაულზე მიდიან. მისი თქმით, მართლმადიდებლებმა ეს ფაქტი გამოიყენეს და ეკლესიაში დამკვიდრდნენ.

ისტორიის გადაწერის მცდელობა

„საქართველოში მოქმედი საკულტო ნაგებობები 2023 წლის მდგომარეობით“, არის რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო საააგენტოს მიერ გამოცემული ალბომი, რომელიც მიზნად ისახავს საქართველოს რელიგიურ-კულტურული მრავალფეროვნების სრულყოფილად წარმოჩენას. წიგნი იწყება წინასიტყვაობით, რომელშიც გაცხადებულია ჩვეულებრივი პრინციპი ან აქსიო-

60 გიორგი მარსაგიშვილი, ახალციხის და ტაო-კლარჯეთის ეპარქია, თბილისი, 2013, გვ. 418

მა, რომ „საქართველო ტოლერანტული ქვეყანაა“ მაგრამ გაბრიელე ბრაგანტინის თქმით, ეს პრინციპი, ვერ ამართლებს ყოველთვის და ყველასთვის.[61]

მიუხედავად იმისა, რომ წიგნი აცხადებს პირველობის პრეტენზიას თავის ჟანრში, მას აკლია ისეთი ფუნდამენტური აკადემიური ელემენტები, როგორიცაა წყაროების სია, ბიბლიოგრაფია და რედაქტორთა ვინაობა. ალბომი ეყრდნობა რელიგიური ორგანიზაციების მიერ მოწოდებულ ინფორმაციას, რაც კითხვებს აჩენს მის ობიექტურობასთან დაკავშირებით. მოცემული განცხადების საფუძველზე, თითქოს კათოლიკე ეკლესია აღიარებს, რომ კათოლიკური ეკლესიები: უდეში, ივლიტაში, გორში, ქუთაისსა და ბათუმში ამჟამად მართლმადიდებლურია, თუმცა კათოლიკურ ეკლესიას ეს არასდროს განუცხადებია მაგალითად, „როდის გააჩნდა საქართველოში კათოლიკე ეკლესიას ასეთი დიდი იურისდიქციის ძალა“...[62]

გაბრიელე ბრაგანტინი აღნიშნავს: „ყველაზე რთულად მისაღებია ის ფაქტი, რომ, ერთი მხრივ, ასეთი სიმარტივითა და ზედაპირულობით არის მოცემული მართლმადიდებელ ეკლესიათა შორის ის ეკლესიები, რომლებიც სინამდვილეში თავიდანვე კათოლიკური იყო. ამგვარად ხომ იშლება ის დიდებული ისტორია, რომელიც ადამიანთა ერთგული, თავდაუზოგავი შრომითა და ღვაწლით შეიქმნა საზოგადოების ყველა სფეროში, ქრისტიანთა დევნის მძიმე პერიოდშიც კი სახარებისადმი ერთგულების დიადი მაგალითებით, სხვა ეკლესიებისა და რელიგიების მიმართ სიახლოვისა და პატივისცემის გამოხატულებით.“[63]

ამგვარი პრობლემები სხვა რელიგიურ გაერთიანებებსაც შეეხება, მაგალითად, სომეხთა სამოციქულო ეკლესიას და მუ-

61 მამა გაბრიელე ბრაგანტინი, ნუთუ ეს არის ტოლერანტობა? „საბა“, ივლისი, 2024, გვ.11
62 იქვე, გვ.12
63 იქვე, გვ.12

სლიმურ თემს. ამ ფონზე ძნელია იმის მტკიცება, რომ ეს წიგნი ემსახურება ისტორიულ სიზუსტეს, სამართლიანობას ან ტოლერანტობის ტრადიციას საქართველოში. „ერთადერთი სიმართლე ისაა, რომ იგი ასახავს რეალურ სიტუაციას, რეალურს იმ უსამართლობის გამო, რომელსაც ის გვიმალავს ხელისუფლების მხარდაჭერითა და თანხმობით.“[64]

გაბრიელე ბრაგანტინიმ ჩვენთან საუბრის დროს აღნიშნა, რომ იცოდნენ ამ წიგნის მომზადების შესახებ და ჰქონდათ წინადადება, რომ ყოფილიყო სურათები, თუმცა დაეწერათ „ყოფილი კათოლიკური ეკლესია“ ან „აშენებული კათოლიკეების მიერ“. მაგრამ არაფერი დაწერეს. „ახლა იფიქრე, ჩვენი მრევლისთვის როგორ არის, ესე ჩანს ეს უკვე...“ თუ ვინმემ ამ საკითხზე არაფერი იცის, ფიქრობს, რომ ეს ექვსი ეკლესია არის მართლმადიდებლური. „არ შეიძლებოდა, პატარა ისტორია მაინც ყოფილიყო?“.

ბექა ჩილინგარაშვილმა ასევე გააკეთა კომენტარი ამ წიგნზე: „ეს არქივდება, მნიშვნელოვანი წიგნია. საუკუნეების მერე ვიღაც რომ გადაშლის და ნახავს, რომ, აი, თურმე კათოლიკეების კი არა, მართლმადიდებლების ყოფილა, მართლმადიდებლურად მოიხსენიებენო.“

ეს მნიშვნელოვანი მოვლენაა, რომელიც კიდევ ერთი ნაბიჯია კათოლიკური იდენტობის გაქრობისაკენ, უკვე ისტორია იცვლება არა მხოლოდ ზეპირსიტყვიერად, არამედ წერილობით.

დასკვნა

საქართველოს ისტორია რელიგიური და კულტურული მრავალფეროვნებით ხასიათდება, რაც ტოლერანტული თანაარსებობის უძველეს ტრადიციას უკავშირდება. განსაკუთრე-

64 იქვე, გვ. 12

ბით აღსანიშნავია მართლმადიდებელი და კათოლიკე ეკლესიების ურთიერთობა, რომელიც მრავალწლიანი თანამშრომლობითა და ურთიერთპატივისცემით გამოირჩეოდა. ეს ურთიერთობა უნიკალურია, რადგან ორივე კონფესია ქრისტიანობის სხვადასხვა გამოვლინებას წარმოადგენს, რაც მათ სულიერ სიახლოვეს განაპირობებდა. ისტორიულად ეს თანაარსებობა გამოიხატებოდა ერთობლივ ლოცვებში, ურთიერთდახმარებასა და ეკლესიათა გაერთიანების სურვილში. მიუხედავად ამ ისტორიული ფონისა, დღეს კათოლიკე თემი რთული პრობლემისა და გამოწვევის წინაშე დგას. ეს რთული და მრავალმხრივი პროცესია, რომელიც სხვადასხვა გზით ცდილობს კათოლიკური იდენტობის წაშლას საქართველოს ისტორიიდან და კულტურული მეხსიერებიდან. ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო და მტკივნეული გამოვლინება ამ პროცესისა არის კათოლიკური ეკლესიების მითვისება, მათი არქიტექტურული იერსახის შეცვლა და ფუნქციის შეზღუდვა. ეს ქმედებები არა მხოლოდ ფიზიკურ სივრცეებს ეხება, არამედ სიმბოლურად უარყოფს კათოლიკე თემის ისტორიულ და კულტურულ კავშირს საქართველოსთან.

რელიგიური ნაგებობები, როგორც იდენტობის ფორმირების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი, არ არის სტატიკური სტრუქტურა, არამედ აქტიური მონაწილეა რეალობისა, რომელსაც წვლილი შეაქვს რელიგიური იდენტობისა და გამოცდილების ფორმირებაში. კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში წარმოადგენენ არა მხოლოდ რელიგიური პრაქტიკის ადგილს, არამედ ისტორიულ და კულტურულ მემკვიდრეობას, რომელიც ადასტურებს კათოლიკე თემის ხანგრძლივ და მშვიდობიან თანაარსებობას მართლმადიდებელ საზოგადოებასთან.

კათოლიკური ეკლესიების მართლმადიდებლურ არქიტექტურულ სტილთან ასიმილაცია გამოიწვევს მათი განმასხვავებელი ნიშნების დაკარგვას, რაც საბოლოოდ შეუძლებელს გახდის მათი, როგორც კათოლიკური მემკვიდრეობის ნაწი-

ლის იდენტიფიცირებას. ეს ხელს შეუწყობს კათოლიკური იდენტობის თანდათანობით გაქრობას და მის ასიმილაციას მართლმადიდებლურ კულტურასთან. საქართველოსთვის, რომელიც ამაყობს თავისი რელიგიური და კულტურული მრავალფეროვნებით, ასეთი სცენარი მიუღებელია. კათოლიკური ეკლესიებისა და მათი უნიკალური არქიტექტურული იერსახის შენარჩუნება არა მხოლოდ კათოლიკური თემის, არამედ მთელი ქართული საზოგადოების ინტერესებშია. ეს არის საქართველოს ისტორიული და კულტურული მემკვიდრეობის შენარჩუნებისა და მისი მრავალფეროვნებით გამდიდრების საკითხი.

დღეს ნებისმიერი დაინტერესებული ადამიანი, რომელიც მივა მართლმადიდებლების მიერ მითვისებულ ეკლესიაში, მიიღებს არასწორ ინფორმაციას ეკლესიის წარმომავლობის შესახებ, რაც ხელს უწყობს კათოლიკური იდენტობის ენობრივ და ცნობიერ დონეზე ქრობას. კათოლიკური თემის ასიმილაციის პროცესი სცილდება მხოლოდ ვერბალურსა და ფიზიკურს და კიდევ უფრო შემაშფოთებელ სახეს იღებს, როდესაც სულიერ განზომილებასაც ეხება. მიმდინარეობს კათოლიკეების გადანათვლა, რაც თეოლოგიურად გაუმართლებელი პრაქტიკაა. ეს არის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაბიჯი, რომელიც სრულ ასიმილირებას გულისხმობს.

ვერბალური, ფიზიკური, კულტურული და სულიერი ფაზების შემდეგ მივდივართ საბოლოო წერტილამდე, რომელიც ისტორიის გადაწერას გულისხმობს. ამის ნიმუშია რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს მიერ გამოცემული ალბომი „საქართველოში მოქმედი საკულტო ნაგებობები 2023 წლის მდგომარეობით“; მიუხედავად მისი დეკლარირებული მიზნისა, წარმოაჩინოს ქვეყნის რელიგიური მრავალფეროვნება, სინამდვილეში, იგი ემსახურება ისტორიული სიმართლის მიზანმიმართულ დამახინჯებას. ეს ტენდენცია მხოლოდ კათოლიკეებს არ შეხებია, არამედ სხვა რელიგიურ გაერთიანებებსაც, - სომეხთა სამოციქულო ეკლესია, იუდაური თემი, ლუთერუ-

ლი ეკლესია, მუსლიმურ თემები მსგავსი გამოწვევების წინაშე დგანან.

საქართველოში არსებული ეს ტენდენცია საფრთხეს უქმნის რელიგიურ თანაარსებობას და იწვევს სხვადასხვა რელიგიური ჯგუფების მარგინალიზაციას. ასეთი პროცესები სისტემურად ლახავს რელიგიის თავისუფლების კონსტიტუციურ პრინციპს და ეჭვქვეშ აყენებს საქართველოში ტოლერანტობის თანამედროვე ტრადიციას. საჭიროა ზომების მიღება ამ პრობლემის მოსაგვარებლად, რადგან, კათოლიკეების იდენტობის გაქრობისა და ისტორიის გადაწერის პროცესი ახლაც აქტიურად მიმდინარეობს. ზომების მიღებაში არა მხოლოდ ისტორიული სამართლიანობის აღდგენა იგულისხმება, არამედ რელიგიისა და რწმენის თავისუფლებისა და ტოლერანტობის ღირებულების დაცვა და პოპულარიზაციაც ქართულ საზოგადოებაში, რაც რელიგიებს შორის თანაარსებობისა და თანამშრომლობის კულტურას კვლავ დააბრუნებს საქართველოში.

ბიბლიოგრაფია

აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის მთავრობის საქვეუწყებო დაწესებულება - საარქივო სამმართველო, ფონდი ი-82, აღწერა 1, საქმე # 11

ანსელმ მღებრიშვილის წერილი მიხეილ თამარაშვილს, 1897, 12 ივლისი, საქმე #2640, მ. თამარაშვილის პირადი არქივი, კორნელი კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, თბილისი.

გიორგი ბოჭორიძე, მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში, თბილისი, მეცნიერება, 1992

გიორგი მარსაგიშვილი, ახალციხის და ტაო-კლარჯეთის ეპარქია, თბილისი, 2013

დონ კრისტოფორო დე კასტელი, ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ, თბილისი, მეცნიერება, 1977

დონ პიეტრო ავიტაბილე, ცნობები საქართველოზე, თბილისი, მეცნიერება, 1977

ვახტანგ ბერიძე, სამცხის ხუროთმოძღვრება, თბილისი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1995

ვახტანგ ბერიძე, სამცხის ხუროთმოძღვრული ძეგლები, თბილისი, ნაკადული, 1970

ზაალ ჩხეიძე (რედაქტორი), რელიგიურ გაერთიანებათა საჭიროებების კვლევა საქართველოში, თბილისი, ტოლერანტობისა და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი, 2014

ზაქარია ჭიჭინაძე, კათოლიკეთა ეკლესია საქართველოში, ტფილისი: მსწრაფლ- მბეჭდავი სტამბა არ. ქუთათელაძის, 1903

ილია ტაბაღუა, საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში, ii, თბილისი, მეცნიერება, 1986

იოანე ხოჯაშვილი, სტეფანე აბინაშვილი, სტეფანე ნავროზაშვილი, ახალციხური ქრონიკები: დღიური-მატიანე. თბილისი: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2015.

კონსტანტინე გვარამაძე, ყოვლად სამღვდელო რომის კათოლიკეთა, 10-12; ცნობის ფურცელი, 1903, 7 მაისი, #2144

კონსტანტინე გვარამაძე, ყოვლად სამღვდელო რომის კათოლიკეთა, ტირასპოლის ეპარხიის ეპისკოპოსი ედუარდ ბარონ-დე როპპი და მისი მოგზაურობა საქართველოში თავისი საკუთარი მარშრუტის დამატებით. შედგენილი და გამოცემული მესხი კონსტანტინე გვარამაძის მიერ,

თბილისი, ქართველთა წიგნების გამომცემელ ამხანაგობის სტამბა, 1903

მამა გაბრიელე ბრაგანტინი, ნუთუ ეს არის ტოლერანტობა, საბა, ივლისი, 2024,11

მანანა ჭუმბურიძე, „თედო ხოშტარიას მოგონებები“, საისტორიო მოამბე 79-80, (2009-2010)

მიქელ თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის ნამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XII საუკუნიდგან ვიდრე XX საუკუნემდე, თბილისი, ელექტრ. საბეჭდი სტამბა ქართ. წიგ. გამ. ამხ.,1902

მიხეილ თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, (1902, რეპრ. თბილისი, სიესტა, 2011

მურმან პაპაშვილი, საქართველო-რომის ურთიერთობა, თბილისი, აღმაშენებელი, 1995

ნათია ნაცვლიშვილი, კათოლიკური ეკლესიები საქართველოში: ისტორია და არქიტექტურა, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი თბილისი, 2019

ნატო ყრუაშვილი, „ქართული ტიპიკონის საკითხი მესხ განმანათლებელთა მოღვაწეობაში“ კათოლიკური მემკვიდრეობა საქართველოში, რედაქტორი მერაბ ღაღანიძე, თბილისი, სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2018

ნუგზარ ბარდაველიძე, „გადასახედი ოცდაათწლიანი ისტორიის პრიზმიდან“, დიალოგი N7(16), გოჩა ბარნოვი (რედაქტორი), თბილისი, სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2023

ნუგზარ ბარდაველიძე, „კათოლიკე ეკლესია საქართველოში: მეოცე საუკუნის ბოლო ათწლეულების ქრონიკა“, კათოლიკური მემკვიდრეობა საქართველოში, რედაქტორი მერაბ ღაღანიძე, თბილისი, სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2018

ნუგზარ პაპუაშვილი, სიმართლისა და სამართლისათვის გორის კათოლიკურ ეკლესიაზე,თბილისი, სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2013

ნუგზარ პაპუაშვილი, უდე და მისი ეკლესია: მეორე შევსებული გამოცემა, „უნივერსალი“, თბილისი, 2022

ჟაკ ფრანსუა გამბა, მოგზაურობა ამიერკავკასიაში, თბილისი, განათლებ-

ბა, 1987

რელიგიური დაწესებულებები აჭარაში, დოკუმენტების კრებული, ბათუმი, ალიონი, 2010

საქართველო, „ქართველ კათოლიკეთა კრება“, 13 აპრილი, 1917

სიმონ ყაუხჩიშვილი, „მოსახსენებელი შემდგომთათვის“, უთარიღო, საქმე № 4263, მ. თამარაშვილის პირადი არქივი, კორნელი კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, თბილისი

საქართველოს ეროვნული არქივის საისტორიო ცენტრალური არქივი, ფონდი #1644, ანაწერი #1, საქმე #1

ნიკო ბერძენიშვილის სახ. ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმი, პავლე თუმანიშვილის პირადი არქივი, საქმე №7532

ცნობის ფურცელი, ბათომი, კათოლიკეთა ახალი ეკკლესია, 1898, 5 აპრილი, #500

ჯვარი ვაზისა, ერთსულ და ერთზრახვა, თბილისი, 1979,N1

Dubois de Montpéreux, Marie-Frédéric. Voyage autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée, t. i., (Paris: librarie de gide: 1839)

Joseph Cardinal Ratzinger, the spirit of the liturgy, Ignatius press, San Francisco, 2000

Verkaaik, Oskar, Religious architecture: anthropological perspectives. (Amsterdam university press, 2013)

მასწავლებელთა მომზადების პროგრამის სტუდენტების რელიგიური/ინტერრელიგიური კომპეტენციები

ელენე ჯაჯანიძე

განათლების მეცნიერებათა დოქტორი,
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: **ტატიანა კოპალეიშვილი**

დოქტორი, ლიუვენის ევანგელურ-თეოლოგიური ფაკულტეტი

შესავალი

რელიგია პოლიტიკურ სივრცეში მნიშვნელოვან ფაქტორად რჩება და განიხილება.[1] ის გავლენას ახდენს ისეთი ფენომენების ფართო სპექტრზე, როგორებიცაა ამომრჩევლის ქცევა[2], პოლიტიკური მონაწილეობა[3], სახელმწიფო სიკეთეების გადანაწილების ეკონომიკური პრეფერენციები[4] და დამოკიდებულება სხვადასხვა სოციალური პოლიტიკის მიმართ.[5] რელიგიას პიროვნულ განვითარებაზე დიდი გავლენა აქვს და იგი ადამიანის იდენტობის ფორმირების ერთ-ერთი წყაროა.[6]

1 Gill, Anthony. 2001. "Religion and Comparative Politics." Annual Review of Political Science 4: 117–138.
2 Esmer, Yilmaz, and Thorleif Pettersson. 2007. "The Effects of Religion and Religiosity on Voting Behavior ". New York: Oxford University Press, 481–503.
3 Driskell, Robyn, Elizabeth Embry, and Larry Lyon. 2008. "Faith and Politics: The Influence of Religious Beliefs on Political Participation." Social Science Quarterly 89(2): 294–314.
4 Gill, Anthony, and Eric Lundsgaarde. 2004. State Welfare Spending and Religiosity." Rationality and Society 16: 399–436.
5 Koch, A. 2006; "Multireligiös und Multikulturell"-Kompetenz im religiösen Feld der Gegenwart; Ein Praxishandbuch mit drei Religions-Kompetenz-Trainings; IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main / London, 2006.
6 Cushner, K.H., McClelland, A and Safford, P. (2000). Human diversity in education: an integrative approach; (3rd ed.) McGraw-Hill, New York.

რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება, რომელიც გულისხმობს რელიგიის ან რწმენის ქონას და მის გამოხატვას, ისევე როგორც რელიგიის ან რწმენის არქონას - ადამიანის ფუნდამენტური უფლებაა[7]. მისი, როგორც კულტურული იდენტობის ფაქტორის გააზრება[8] ადამიანთა დემოკრატიული კომპეტენციების განვითარებისათვის მნიშვნელოვანია[9].

საქართველოს კონსტიტუციით დაცულია ყველა ადამიანის რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება (მუხლი 16). კონსტიტუცია ყველა ადამიანს ანიჭებს „რწმენის, აღმსარებლობისა და სინდისის თავისუფლებას“ და დაუშვებლად აცხადებს ადამიანის დევნას „რწმენის, აღმსარებლობისა, ან სინდისის გამო“ ან მათ იძულებას, გამოთქვან საკუთარი შეხედულებები მათ შესახებ.[10] შესაბამისად, სახელმწიფო იღებს ვალდებულებას, უზრუნველყოს ყველას, რელიგიური უმრავლესობის, უმცირესობების და არამორწმუნეების რწმენისა და აღმსარებლობის თავისუფლება და დაიცვას ისინი დისკრიმინაციისაგან. [11]

რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება და დისკრიმინაციის აკრძალვის პრინციპი დაცული უნდა იყოს განათლების სფეროში. განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ზოგადი განათლების შესახებ კანონი, რომელიც საჯარო სკოლის ერთ-ერთ მთავარ პრინციპად რელიგიურ ნეიტრალობას და არადისკრიმინაციულობას განსაზღვრავს. იგი მიზნად ისახავს ნებისმიერი

7 Koch, A. 2006; „Multireligiös und Multikulturell”-Kompetenz im religiösen Feld der Gegenwart;Ein Praxishandbuch mit drei Religions-Kompetenz-Trainings; IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main / London, 2006.

8 Metreveli, A. 2019; Freedom of religion and belief, publication of the University of Georgia.

9 დემოკრატიული კულტურის კომპეტენციები - ერთად ცხოვრება კულტურულად მრავალფეროვან დემოკრატიულ საზოგადოებებში, 2017 წელი, ISBN 978-92-871-8237-1. ევროპის საბჭო.

10 საქართველოს კონსტიტუცია, მუხლი 16. https://matsne.gov.ge/ka/document/view/30346?publication=36

11 ადამიანის უფლებათა ევროპული კონვენცია, 1950. https://matsne.gov.ge/ka/document/view/1208370?publication=0

აღმსარებლობის მოსწავლისათვის სეკულარულ და თანასწორობის პრინციპზე დამყარებული სასწავლო გარემოს შექმნას. [12]

მიუხედავად საკანონმდებლო გარანტიებისა, საქართველოს მოქალაქეების მიერ რელიგიისა და რწმენის თავისუფლებით სარგებლობა უკავშირდება წინააღმდეგობებს, სახელმწიფოს მხრიდან შექმნილ დაბრკოლებებს, დისკრიმინაციულ პოლიტიკასა და პრაქტიკას[13]

განათლებისა და რელიგიის მკვლევრებს[14] მიაჩნიათ, რომ ტოლერანტობისა და განსხვავებული რელიგიური იდენტობის მიმღებლობისთვის, აუცილებელია რელიგიური მრავალფეროვნების შესახებ საზოგადოების ცნობიერების ამაღლება. ევროპის საბჭო დემოკრატიული საზოგადოების ფორმირების მნიშვნელოვან ფუნდამენტად ასახელებს დემოკრატიული კომპეტენციების განვითარებას,[15] სადაც რელიგიური კომპეტენციებიც მოიაზრება, როგორც დემოკრატიული საზოგადოების მახასიათებელი ერთ-ერთი კულტურული ცვლადი.

რელიგიური კომპეტენციების არსში გარკვევა, რომელსაც სხვანაირად „რელიგიურ წიგნიერებასაც“ უწოდებენ, არის მრავალმხრივი სწავლა, ჩაღრმავება და გაცნობიერება არა მხოლოდ

12 კანონი ზოგადი განათლების შესახებ, მუხლი 13

13 Freedom of Religion and Belief in Georgia, 2022 Report of TDI. https://tdi.ge/sites/default/files/tdi_forb_report_2022_geo.pdf სახალხო დამცველის ანგარიშები 2020,2021,2022,2023. https://www.ombudsman.ge/geo/saparlamento-angarishebi

14 Cushner, K.H., McClelland, A and Safford, P. (2000). Human diversity in education: an integrative approach; (3rd ed.) McGraw-Hill, New York.Dressler, Bernhard. “Religion und Bildung in den Differenzen des Lebens” Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, vol. 59, no. 3, 2007, pp. 269-286. https://doi.org/10.1515/zpt-2007-0307 Pew Research Center, Dec. 13, 2016, “Religion and Education Around the World”.

15 დემოკრატიული კულტურის კომპეტენციები - ერთად ცხოვრება კულტურულად მრავალფეროვან დემოკრატიულ საზოგადოებებში, 2017 წელი, ISBN 978-92-871-8237-1. ევროპის საბჭო.

კოგნიტიურ, არამედ შეგრძნების დონეზეც. [16]

კოხი (2006) რელიგიური კომპეტენციის ჩამოყალიბების საყრდენად სინერგიისა და ნორმატიულობის ერთობლიობას განიხილავს. ამ ერთობლიობაში სინერგიად მოიაზრებს ადამიანის საკუთარ მედ ყოფნის გამბედაობას. ნორმატიულობა კი, რელიგიათაშორისი დებატების კონტექსტში კამათობს საკითხთა მსგავსებასა და განსხვავებებზე, რწმენის გამოხატვის თავისუფლების არსებითობაზე. საერთო ჯამში, რელიგიური კომპეტენციების განვითარება ყოველდღიურ ცხოვრებაში განსხვავებულ მრწამსთან შეხვედრის გამოცდილებას ეხმიანება. დროთა განმავლობაში ჩვენი მსოფლმხედველობა განსხვავებულთან ან უცხოსთან შეხვედრის შედეგად ცვლილებას განიცდის. სინერგიისა და ნორმატიულობის ერთობლიობა კი წარმოშობს შემოქმედებით შედეგს: იქმნება რაღაც ახალი. ეს უფრო მეტია, ვიდრე უბრალოდ დიალოგური გაგება იმისა, რაც უკვე არსებობს. რელიგიური კომპეტენცია სცილდება ინფორმაციათა ურთიერთგაცვლის ფარგლებს, ქმნის წესებისა და ცხოვრების ურთიერთშეთანხმებულ, საერთო ჩარჩოს.[17]

ეს არაა მარტივი პროცესი, უფრო მეტიც - ის წინააღმდეგობრივია. რელიგიური კომპეტენციების განვითარებამდე, საზოგადოებასა და ცალკეულ პიროვნებებში სხვადასხვა ინტენსივობითა და გამოვლინებებით ვხვდებით უცხოური ინფილტრაციის შიშსა და მომავლისადმი გაურკვევლობას.[18]

16 Koch, A. 2006; „Multireligiös und Multikulturell”-Kompetenz im religiösen Felder Gegenwart;Ein Praxishandbuch mit drei Religions-Kompetenz-Trainings; IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main / London, 2006.

17 Koch, A. 2006; „Multireligiös und Multikulturell”-Kompetenz im religiösen Felder Gegenwart; Ein Praxishandbuch mit drei Religions-Kompetenz-Trainings; IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main / London, 2006.

18 Baffelli, E. (2023). Fear and the construction of minority religions in Japan. Religion, State and Society, 51(3), 223–237. https://doi.org/10.1080/09637494.2023.2212579 Dinnel, Dale & Kleinknecht, Ronald & Tanaka-Matsumi, Junko. (2002). A Cross-Cultural Comparison of Social Phobia Symptoms. Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment. 24. 75-84. 10.1023/A:1015316223631.

ასევე საზოგადოებაში ხშირად ვხვდებით ტაბუდადებულ, დისტანცირებულ დამოკიდებულებებს რელიგიის თემასთან, რწმენით განსხვავებულობასთან მიმართებით. ხშირად ამის მიზეზად სწორედ ის შინაგანი ინტიმურობა და პირადულობა სახელდება, რომელსაც რწმენის აღქმისა და გაცნობიერების ფაქტორად ვთვლით. თითოეული დასახელებული ფაქტორი რელიგიური კომპეტენციის ჩამოყალიბების კომპლექსური პროცესის ნაწილია[19].

ამ პროცესში ორი ურთიერთსაპირისპირო ქმედება შეიძლება გამოიკვეთოს: პირველ ეტაპზე ღირებულებითი ნეიტრალიტეტი და შემდეგ ღირებულებების გარდაქმნა. ღირებულებების გარდაქმნა, როგორც შედეგი, შეგვიძლია, კვლავაც სინერგიისა და ნორმატიულობის ურთიერთქმედებას დავაკავშიროთ. [20]

ვფიქრობთ, რომ ნორმატიულობა, როგორც ინტერკულტურული თუ ინტერრელიგიური კრიტიკის პრაქტიკა ასევე კომპეტენციის საკითხად შეიძლება მივიჩნიოთ, რაც განსხვავებულთან შეხვედრისა და თანაცხოვრების გამოცდილებით, განათლებითა და გაცნობიერებით მიიღწევა. შესაბამისად, თუ ინტერრელიგიურ კომპეტენციად შეგრძნების დონეზე გააზრებულ, გაცნობიერებულ დამოკიდებულებასა და ცოდნას ვაღიარებთ, ეს გულისხმობს დისკომფორტის გამორიცხვას ინტერრელიგიური ურთიერთობის პრაქტიკაში.

თუ ამ თვალსაზრისით საქართველოს კონტექსტს განვიხილავთ, ინტერკულტურული მგრძნობელობის კვლევები აჩვენებს, რომ

19 Greeley, Andrew M. 1989. Religious Change in America. Cambridge: Harvard University Press.

20 Koch, A. 2006; „Multireligiös und Multikulturell"-Kompetenz im religiösen Feld der Gegenwart; Ein Praxishandbuch mit drei Religions-Kompetenz-Trainings; IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main / London, 2006.

რელიგიის[21] დომენისადმი ადამიანები საქართველოში საკმაოდ სენსიტიურად რეაგირებენ, დეკლარირებული დებულებების მიმართ ავლენენ მიმღებლობას, თუმცა სიღრმისეული ანალიზისას განსხვავებული რელიგიისადმი მიმღებლობა დროის სხვადასხვა მონაკვეთში, სხვადასხვა სამიზნე ჯგუფთან ჩატარებული კვლევების მიხედვით დაბალ დონეს ინარჩუნებს.[22]

დასახელებული კვლევების შედეგები საყურადღებოა მით უფრო, როდესაც მასწავლებელთა მომზადების პროგრამის დარგობრივი მახასიათებელი უშუალოდ ეფუძნება საქართველოს კონსტიტუციას, კანონებს განათლების შესახებ, ეროვნულ სასწავლო გეგმასა და საგანმანათლებლო სფეროსათვის მნიშვნელოვან საერთაშორისო დეკლარაციებს. დარგის მარეგულირებელი ძირითადი დოკუმენტების საერთო ვალდებულება და მიზანი კი არადისკრიმინაციული, თავისუფალ და თანასწორ სწავლებაზე დაფუძნებული სასწავლო გარემოს შექმნაა, სადაც გადამზადებულმა მასწავლებელმა უნდა შეძლოს, შექმნას „დადებითი სასწავლო გარემო მოსწავლეების ინდივიდუალური, სპეციალური საჭიროებების, მათი კულტურული მრავალფეროვნების გათვალისწინებით და ხელი შეუწყოს კლასში თითოეული მოსწავლის ინტეგრაციას“.[23]

---

21 Gambashidze, Mariam. (2017). The level of intercultural sensitivity of Georgian and migrant students at Caucasus International University. 10.13140/RG.2.2.23794.61121.

22 Malazonia, David & Maglakelidze, Shorena & Chiabrishvili, Nino & Gakheladze, Giorgi. (2017). Intercultural Education: Problems, their Analysis and Development Perspectives in Georgia.Tabatadze, Shalva & Gorgadze, Natia & Gabunia, Kakha & Tinikashvili, David & Khomeriki, Irma. (2013). INTERCULTURAL EDUCATION RESEARCH IN PRIMARY GRADES OF GEORGIA.Jajanidze, L. (Elene). (2022). Practices of Submersion Education and Readiness of Teachers to Teach in a Culturally Diverse Classroom on the Case of Georgia. International Journal of Multilingual Education, (20), 1–13. Retrieved from კუბლაშვილი, მ. 2021; კულტურათაშორისი კომუნიკაცია მულტიეთნიკურ სამუშაო გარემოში, სადოქტორო დისერტაცია.

23 მასწავლებლის მომზადების საგანმანათლებლო პროგრამა, უმაღლესი განათლების დარგობრივი მახასიათებლები. ხელმისაწვდომია: EQEუმაღლესი განათლების დარგობრივიმახასიათებელი.pdf

შესაბამისად, მრავალფეროვანი სასწავლო გარემოს არსებობის პირობებში, რელიგიური/ინტერრელიგიური კომპეტენციების კვლევა, როგორც იდენტობისა და დემოკრატიული კულტურის ნაწილი და მრავალფეროვან საზოგადოებაში ქმედების ორიენტირი, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია პედაგოგებში.

მოქმედი პედაგოგებისაგან განსხვავებით, ჯერჯერობით შესწავლილი არ არის მასწავლებელთა მომზადების ერთწლიანი პროგრამის მონაწილეთა ინტერკულტურული ან ინტერრელიგიური კომპეტენციები.

ამ პროგრამის მიზანია, მოამზადოს ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლის საბაზო და საშუალო საფეხურის მასწავლებელი, რომელიც იზიარებს სახელმწიფოებრიობისა და დემოკრატიის პრინციპებს, კულტურის ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებებს. შესაბამისი დარგობრივი მახასიათებლის მიხედვით, პროგრამის კურსდამთავრებული უნდა მოქმედებდეს მოსწავლის ინდივიდუალური საჭიროებებისა და ინტერესების გათვალისწინებით, ავლენდეს მრავალფეროვნებისადმი მიმღებლობასა და მაღალ ინტერკულტურულ მგრძნობელობას.[24]

წინამდებარე კვლევა დავგეგმეთ ამ პროგრამის სტუდენტების, მომავალი მასწავლებლების რელიგიური და ინტერრელიგიური კომპეტენციების შესასწავლად, რომელთაგან ზოგიერთი ამჟამადაც მოქმედი მასწავლებელია კერძო თუ საჯარო სკოლაში, ხოლო ზოგი უახლოეს მომავალში უკვე აქტიურად დაიწყებს პედაგოგიურ საქმიანობას.

24 მასწავლებლის მომზადების საგანმანათლებლო პროგრამა, უმაღლესი განათლების დარგობრივი მახასიათებლები. ხელმისაწვდომია: EQEუმაღლესიგანათ ლებისდარგობრივიმახასიათებელი.pdf

კვლევის მიზანი

კვლევის მიზანია მასწავლებელთა მომზადების ერთწლიანი პროგრამის (60 კრედიტიანი) სტუდენტთა რელიგიური და ინტერრელიგიური კომპეტენციების/მგრძნობელობის შესწავლა.

კვლევის ფარგლებში, მიზნიდან გამომდინარე, გამოიკვეთა შემდეგი საკვლევი კითხვები:

1) რამდენად შეუძლიათ მომავალ პედაგოგებს საკუთარი და განსხვავებული კულტურისა და რელიგიის შეცნობა და კრიტიკული გააზრება?
2) როგორია მათი ღირებულებები რელიგიური მრავალფეროვნების, სამართლიანობისა და თანასწორობის თვალსაზრისით?
3) როგორია მათი დამოკიდებულება რელიგიური განსხვავებულობისა და რწმენა-წარმოდგენების მიმართ?
4) როგორია მომავალი პედაგოგების მზაობა კლასში რელიგიური მრავალფეროვნების მართვის თვალსაზრისით?

კვლევის ამოცანები

კვლევის მიზნისა და საკვლევი კითხვებიდან გამომდინარე, კვლევას აქვს შემდეგი ამოცანები:

- შეისწავლოს, რამდენად იცნობენ რესპონდენტები საკუთარი და განსხვავებული რელიგიების მნიშვნელოვან ასპექტებს და რამდენად მოიაზრებენ რელიგიას, როგორც იდენტობის ერთ-ერთი წყაროს როლს პიროვნული განვითარების პროცესში.
- აჩვენოს, როგორია მათი ღირებულებები რელიგიური მრავალფეროვნების, სამართლიანობისა და თანასწორობის თვალსაზრისით.

- ღირებულებების გამოკვეთისა და ანალიზიდან გამომდინარე აჩვენოს, როგორია მათი დამოკიდებულება რელიგიური განსხვავებულობისა და რწმენა-წარმოდგენების მიმართ.
- გააანალიზოს, რამდენად ფლობენ მასწავლებელთა მომზადების ერთწლიანი პროგრამის პედაგოგები კლასში რელიგიური მრავალფეროვნების მართვის უნარებს.

კვლევის მეთოდოლოგია

კვლევის ჩასატარებლად გამოყენებულია თვისებრივი მეთოდები. ამასთან, სტატიის გარკვეული ნაწილი მოიცავს სამაგიდე კვლევასა და მეორეული მასალების დამუშავებას საკვლევი კონტექსტის გასააზრებლად და შერჩევის რელევანტურად განსახორციელებლად.

თვისებრივი კვლევა, რომელიც ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, ფოკუსჯგუფების ინტერვიუებს გულისხმობს, შევარჩიეთ კვლევის მიზნიდან გამომდინარე, ვინაიდან კვლევის ეს მეთოდი ფოკუსირებულია კვლევის შეკითხვის საპასუხოდ, კონტექსტური ანალიზის ფარგლებში საკითხის სიღრმისეული გააზრებისათვის.[25] თვისებრივი კვლევის მიზანია უპირველესად ინდივიდების კულტურის, რწმენისა და ღირებულებების, ადამიანური გამოცდილებისა და პრაქტიკის უკეთესად გაგება და, ამასთან, ამ გამოცდილების აღწერისათვის რელევანტური თეორიების შემუშავება [26].

25 Babbie, E. (2008), The Basics of Social Research, Fourth Edition, Chapman University.

26 Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2017). Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches. Sage publications. https://us.sagepub.com/en-us/nam/qualitative-inquiry-and-research-design/book246896

კვლევის ინსტრუმენტები

კვლევის ჩასატარებლად შემდეგი ინსტრუმენტები გამოვიყენეთ: სამაგიდე კვლევა, მეორადი მონაცემების ანალიზი და მასწავლებელთა მომზადების ერთწლიანი პროგრამის სტუდენტთა ფოკუსჯგუფები.

1) სამაგიდე კვლევის ფარგლებში განხორციელდა ინტერკულტურული, რელიგიური და ინტერრელიგიური კომპეტენციების შესახებ კვლევების, ასევე განათლების პოლიტიკის დოკუმენტებისა და პოლიტიკის ანგარიშების ანალიზი. გავაანალიზეთ კანონი ზოგადი განათლების შესახებ, ეროვნული სასწავლო გეგმის ნაწილი, საგნობრივი სტანდარტები, მასწავლებლის პროფესიული სტანდარტი და ეთიკის კოდექსი, ისევე როგორც შევისწავლეთ სახალხო დამცველის, შერიგებისა და თანასწორობის საკითხებში საქართველოს სახელმწიფო მინისტრის ყოველწლიური ანგარიშები და მასწავლებელთა მომზადების პროგრამები.

2) კვლევის ფარგლებში დავამუშავეთ მასწავლებელთა განათლების პროგრამის დარგობრივი მახასიათებლები, კვლევისათვის შერჩეული უნივერსიტეტების პროგრამები და საგნობრივი სილაბუსები.

3) ფოკუსჯგუფები მასწავლებელთა მომზადების ერთწლიანი პროგრამის სტუდენტებთან: კვლევის ფარგლებში ჩავატარეთ 5 ფოკუსჯგუფი, თითო ფოკუსჯგუფი თითოეულ საკვლევ უნივერსიტეტში. ფოკუსჯგუფებში სულ 53 სტუდენტი მონაწილეობდა (38 მონაწილე ქალი და 15 მამაკაცი), 14 სტუდენტი ისტორიის, 7 ქართულის ენისა და ლიტერატურის, ხოლო 32 სტუდენტი სამოქალაქო განათლების მიმართულებიდან შეირჩა. პროგრამის განმახორციელებელი უნივერსიტეტებიდან შემდეგი პრინციპით: თითოეული უნივერსიტეტი უნდა ყოფილიყო მეტ-

ნაკლებად რელიგიურად მრავალფეროვან გეოგრაფიულ გარემოში. ორი უნივერსიტეტი შეირჩა დედაქალაქში, ხოლო დანარჩენი სამი უნივერსიტეტი საქართველოს სამ სხვადასხვა რეგიონში. თითოეული ფოკუსჯგუფი ჩატარდა ფიზიკურ გარემოში, გაკეთდა ფოკუსჯგუფების აუდიოჩანაწერები, მომზადდა და გაანალიზდა ტრანსკრიპტები. მასწავლებელთა ფოკუსჯგუფის პროტოკოლი შემუშავდა კვლევის თეორიული ჩარჩოს გათვალისწინებით და ის მოიცავს შეკითხვებს, რომლებიც ოთხი ძირითადი მიმართულებითაა გაშლილი. ეს მიმართულებებია: 1) ცოდნა და კრიტიკული გააზრება; 2) ღირებულებები; 3) დამოკიდებულებები; 4) უნარები.

კვლევის ლიმიტები და შეზღუდვა

კვლევას ჰქონდა გარკვეული სახის შეზღუდვები. კვლევის ფარგლებში შევისწავლეთ რესპონდენტთა დამოკიდებულებები რელიგიური განსხვავებულობისადმი, მზაობა სასკოლო მრავალფეროვნების მართვისა და თანაბარი განათლების უზრუნველყოფისათვის, თუმცა არსებული სრულყოფილად ვერ განსაზღვრავს რესპონდენტთა ინტერრელიგიურ და რელიგიურ კომპეტენციებს. შესაბამისი კომპეტენციების ანალიზისა და შეფასებისათვის შესაძლებელი იყო აგრეთვე სხვა ისეთი დამატებითი ინსტრუმენტების გამოყენებაც, როგორებიცაა, მაგალითად, სპეციფიკური, სტრუქტურირებული კითხვარის, ან პრობლემის გადაჭრის ტექნიკაზე დაფუძნებული ანალიტიკური ინსტრუმენტის გამოყენება. ამგვარი ტიპის ინსტრუმენტების გამოყენება დამატებით ადამიანურ და ფინანსურ რესურსებს უკავშირდება და, ამასთან, უფრო ფართომასშტაბიანი კვლევისათვისაა რელევანტური. შესაბამისად, ზემოთ მოცემული განმარტება კვლევის ინსტრუმენტის შერჩევასთან დაკავშირებით სრულად იძლევა პასუხს წინამდებარე კვლევის მიზანზე.

კვლევის ფარგლებში განსაზღვრული შერჩევა საშუალებას

იძლეოდა უნივერსიტეტების და რეგიონების ჭრილში გაგვეანალიზებინა მონაცემები, რაც, ამავე დროს, მოგვცემდა საუნივერსიტეტო პროგრამების შინაარსისა და სტუდენტთა კომპეტენციების ურთიერთკავშირის ჩვენების საშუალებასაც, თუმცა, კვლევის საკითხის სენსიტიურობისა და რესპონდენტთა ანონიმურობის დაცვის პრინციპიდან გამომდინარე, კვლევაში მონაწილე უნივერსიტეტების იდენტიფიცირებისაგან თავს შევიკავებთ.

თუმცა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ დასახელებული შეზღუდვები კვლევის შედეგებზე გავლენას არ ახდენს, ვინაიდან არსებული მიგნებების ანალიზი მნიშვნელოვანია, მომავალ და მოქმედ მასწავლებელთა რელიგიური კომპეტენციების განვითარების თვალსაზრისით. ხოლო კვლევის შედეგების განზოგადება საქართველოში არსებულ მასწავლებელთა მომზადების პროგრამების სტუდენტებზე ჩვენი მიზანი არ ყოფილა.

მონაცემთა შეგროვება და ანალიზი

კვლევის ფარგლებში მეორეულ და პირველად მონაცემთა შეგროვება განხორციელდა 2024 წლის მარტიდან 2024 წლის აპრილის ჩათვლით. თვისებრივი კვლევის მონაცემებით მომზადდა აუდიოჩანაწერების ტრანსკრიპტული ვერსიები და გაანალიზდა ევროსაბჭოს დემოკრატიულ კულტურაში მოქალაქეების ეფექტური მონაწილეობისათვის შექმნილი კომპეტენციათა კონცეპტუალური მოდელის [27] თეორიულ ჩარჩოზე დაყრდნობით.

ფოკუსჯგუფების აუდიოვერსიების ტრანსკრიპტებად ქცევისათვის რომელიმე სპეციალური პროგრამა არ გამოყენებულა,

27 დემოკრატიული კულტურის კომპეტენციები - ერთად ცხოვრება კულტურულად მრავალფეროვან დემოკრატიულ საზოგადოებებში, 2017 წელი, ISBN 978-92-871-8237-1. ევროპის საბჭო.

ტრანსკრიპტებად ქცევის პროცესი განხორციელდა მკვლევრის მიერ მყისიერი და სიტყვასიტყვითი ტრანსკრიფციის მიდგომის გამოყენებით. ტრანსკრიპტებად ქცეული მონაცემების კოდირება შემდეგნაირად განხორციელდა: ფოკუსჯგუფებისა და ინტერვიუების მონაწილე რესპონდენტებს მიენიჭათ კოდები. კოდირებული მონაცემები გაანალიზდა შესაბამის დებულებებსა და თემებზე რესპონდენტთა გარკვეული რაოდენობის მხრიდან მსგავსი პასუხების გამოვლენის, მონაცემთა დაჯგუფებისა და ტენდენციებად წარმოდგენის პროცესში.

კვლევის ანალიტიკური ჩარჩო: დემოკრატიული კულტურის კომპეტენციები-თანაცხოვრება რელიგიურად მრავალფეროვან გარემოში

კულტურულად, რელიგიურად და ენობრივად მრავალფეროვან გარემოში მშვიდობიანი თანაცხოვრებისთვის, რაც საქართველოსთვის ბუნებრივი მახასიათებელია განსხვავებული ეთნიკური შემადგენლობიდან გამომდინარე, მოქმედ და მომავალ პედაგოგებს განვითარებული უნდა ჰქონდეთ დემოკრატიული კულტურის კომპეტენციები. მასწავლებლები კი, როგორც სანიმუშო მოდელები ფორმალური განათლების საწყის და ამავდროულად ყველაზე ხანგრძლივ პერიოდში, მნიშვნელოვან, ზეგავლენის მქონე აქტორებს წარმოადგენენ როგორც უშუალოდ მოსწავლეების, ასევე მთელი საზოგადოებისათვის.

1954 წელს ევროსაბჭომ მიიღო კულტურული კომპეტენციების კონვენცია, რომელიც გაზრდილი მიგრაციის, დაჩქარებული გლობალიზაციის კვალდაკვალ გაფართოვდა, განვითარდა და 2016 წელს საბოლოო რედაქციით გამოიცა, როგორც დემოკრატიული კულტურის კომპეტენციების დოკუ-

მენტი.[28] მისი მიზანია, განათლებაზე პასუხისმგებელ პირთა აღჭურვა იმ ძირითადი კომპეტენციებით, რის დახმარებითაც ისინი შეძლებენ, მოსწავლეებს ასწავლონ, როგორ იცხოვრონ მშვიდობიანად მრავალფეროვან საზოგადოებაში.

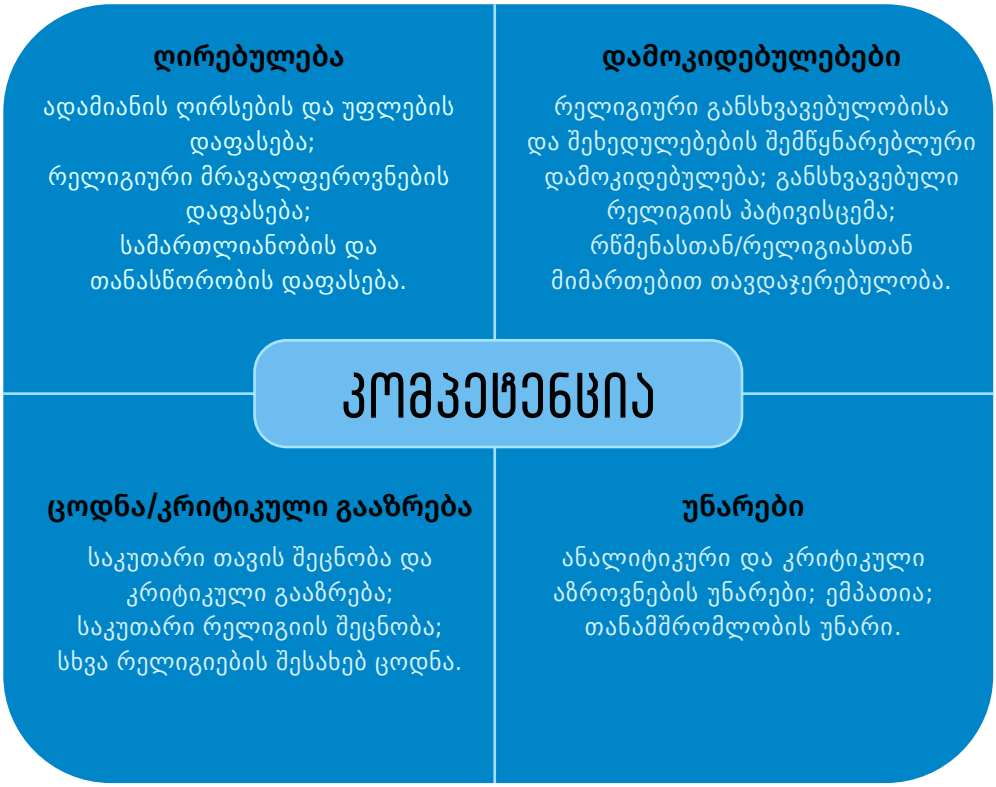
1999 წლიდან საქართველო ევროპის საბჭოს წევრი ქვეყანაა, რაც გულისხმობს, რომ ის იზიარებს საბჭოს საერთო ღირებულებებს და ემსახურება ქვეყანაში დემოკრატიის, ადამიანის უფლებებისა და კანონის უზენაესობის განმტკიცებას. ევროპის საბჭოს დემოკრატიული კულტურის კომპეტენციების დოკუმენტის ხედვა ასევე გაზიარებულია საქართველოს განათლების სამინისტროს მხრიდან და მშობლიურ ენაზე ხელმისაწვდომია საქართველოში როგორც მოქმედი პედაგოგების, ისე სხვა დაინტერესებული პირებისათვის.[29]

ევროპის საბჭოს დემოკრატიული კულტურის კომპეტენციათა დოკუმენტის (2017) შესაბამისად, ცოდნა/კრიტიკული გააზრება, ღირებულებების, დამოკიდებულებებისა და უნარების ერთობლიობა ქმნის კომპეტენციას. კომპეტენციის აღქმა წარმოდგენილია ერთ სიბრტყეზე, რაც გულისხმობს, რომ თითოეული ზემოთ ჩამოთვლილი ფაქტორი თანაბრად მნიშვნელოვანი და თანადროულად განვითარებადია სასწავლო პროცესში. კომპეტენციის გააზრების ამ თეორიაზე დაყრდნობით შევიმუშავეთ კვლევის შედეგების ანალიტიკური ჩარჩო, რომელიც კონკრეტულად ერთი კულტურული ცვლადი რელიგიური/ინტერრელიგიური კომპეტენციების ანალიზს ისახავს მიზნად.

---

28 დემოკრატიული კულტურის კომპეტენციები - ერთად ცხოვრება კულტურულად მრავალფეროვან დემოკრატიულ საზოგადოებებში, 2017 წელი, ISBN 978-92-871-8237-1. ევროპის საბჭო.

29 დემოკრატიული კულტურის კომპეტენციები - ერთად ცხოვრება კულტურულად მრავალფეროვან დემოკრატიულ საზოგადოებებში, 2017 წელი, ISBN 978-92-871-8237-1. ევროპის საბჭო.



კვლევის შედეგების ანალიზი და დისკუსია

ღირებულებები

მასწავლებელთა მომზადების პროგრამის მონაწილეთა კვლევამ სასწავლო-საგანმანათლებლო პროცესის ღირებულებით ნაწილში აჩვენა, რომ რესპონდენტთა აბსოლუტურ უმეტესობას ადამიანის დაფასება და სიყვარული უმთავრეს ღირებულებად მიაჩნია. აღსანიშნავია, რომ რესპონდენტთა ნაწილისათვის ამ ღირებულების ჩამოყალიბება ასოცირდება მანამდე არსებული და აქტუალური ღირებულებების გარდაქმნის, ცვლილების შედეგად, ხოლო მეორე ნაწილისათვის, პირიქით, ჰუმანური ღირებულება აღიქმება ამოსავალ წერტილად, რომელიც განშტოებების მსგავსად აძლევს მათ სამოქმედო მიმართულებებს.

ასევე, რესპონდენტთა უმრავლესობამ მოყვასის სიყვარულ-

თან ერთად, პატიება და თანასწორობა, მათი საკუთარი რელიგიის მრწამსიდან გამომდინარე, მკაფიოდ მნიშვნელოვან ღირებულებებად დაასახელა. თუმცა იგივე რესპონდენტები, დეკლარირებული ღირებულებები მსჯელობის დროს დამოკიდებულებებში ნაკლებად ვლინდებოდა. მაგალითად, თანასწორად მოპყრობის აუცილებლობა განსხვავებული მრწამსის მქონე მოსწავლის მიმართ ყველა რესპონდენტის მიერ მთავარ ღირებულებად დასახელდა ინტერრელიგიური ურთიერთობების ჭრილში. მაგრამ ამ ღირებულებას ეწინააღმდეგებოდა რესპონდენტთა უმრავლესობის დამოკიდებულება - ისინი უპირატესობას ანიჭებდნენ მართლმადიდებლობას და მართლმადიდებლების ან საკუთარი ეთნიკური ჯგუფის მიმართ მეტი მიმღებლობით გამოირჩეოდნენ.

კვლევამ ცალსახად გამოკვეთა სტიგმატიზაციის მაგალითები, არარელიგიური წესით მცხოვრები, ან განსხვავებული რელიგიური მრწამსის მქონე ადამიანების მიმართ.

> „თავად ვიყავი ამ უთანასწორო დამოკიდებულების მაგალითი. არ ვიყავი მონათლული. მე ვგრძნობდი, რომ არ ვიყავი ისეთი, როგორიც სხვები. ისეთივე ქრისტიანი, როგორც სხვები. სოციუმი ახდენდა ჩემზე გავლენას და ვგრძნობდი წნეხს. მერე მონათვლა გადავწყვიტე“ - გვიყვება რესპონდენტი, რომელიც ქრისტიანულ, მაგრამ ნაკლებად რელიგიურ ოჯახში გაიზარდა, და გვიან, ზრდასრულ ასაკში მოინათლა ქრისტიანული წესით.

აღსანიშნავია, რომ ღირებულებების ნაწილის განხილვისას რესპონდენტთა დიდი ნაწილი მართლმადიდებლობას უშუალოდ უკავშირებდა ეროვნულ იდენტობასა და ღირებულებას. უფრო მეტიც, რამდენიმე რესპონდენტს მიაჩნდა, რომ მართლმადიდებლობა სახელმწიფო რელიგიაა და ეს კავშირი იდენტობასთან, შესაბამისად, ლოგიკური. ეს გვავარაუდებინებს, რომ რესპონდენტთა დამოკიდებულება ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ხედვების თვალსაზრისით ეთნოცენტრულია.

რადგან ღირებულებების განვითარება დიდწილად უკავშირდება ცოდნისა და გამოცდილებების დაგროვებას, ინფორმაციის კრიტიკულად გააზრებას, ინტერრელიგიური კომპეტენციის საკითხის ამ ჭრილში შესწავლამ მოგვცამნიშვნელოვანი მიზეზშედეგობრივი კავშირების დანახვის და მასზე მსჯელობის საშუალება, რაც მომავალი მასწავლებლების ღირებულებებსა და დამოკიდებულებებზე გავლენასაც უსვამს ხაზს.

ცოდნა/კრიტიკული გააზრება

კვლევის ფარგლებში ჩატარებულმა ფოკუსჯგუფებმა აჩვენა, რომ რესპონდენტების უმეტესობა, მიუხედავად იმისა, მიიჩნევს თუ არა თავს რელიგიურ ადამიანად, მაინც საკუთარი იდენტობის ნაწილად მოიაზრებს რელიგიას და ამას ხსნის მისი გამომხატველობითი ელემენტების: ტრადიციების, სიმბოლოებისა და წეს-რიტუალების ზოგადი ცოდნითა და თანამონაწილეობის პრაქტიკით. კვლევის პროცესში პრაქტიკულად არ დაგვიფიქსირებია რესპონდენტი, რომელიც სრულიად არ იცნობდა საკუთარ რელიგიას/მრწამსს, ან არ აღიარებდა მას.

ფოკუსჯგუფის ფარგლებში ვიკვლიეთ რესპონდენტთა მეხსიერებითი გამოცდილება განსხვავებულთან, უცხო რელიგიასთან შეხვედრის კონტექსტში. რესპონდენტების მხოლოდ მცირე ნაწილს არ ჰქონდა გამოცდილება უცხო რელიგიური მრწამსის აღმსარებელთან ურთიერთობისა, უმეტესი ნაწილი კი მეხსიერებაში აღიდგენდა იმ გამოცდილებებს, რომელთაც მათ პიროვნებაზე, მათ მსოფლმხედველობაზე გავლენა მოახდინეს. კვლევის ამ კონკრეტულმა მიმართულებამ საინტერესო მიგნებამდე მიგვიყვანა. კერძოდ, რესპონდენტები მიუთითებენ, რომ მას შემდეგ, რაც უკეთ შეისწავლეს საკუთარი რელიგია, მით უფრო მეტად შეეცვალათ დამოკიდებულება ყოველდღიურობაში გავრცელებული რელიგიური რიტუალების ავთენტურობის მიმართ, დაინახეს მეტი მსგავსება თუ განსხვავება და კრიტიკულად შეხედეს ზოგადად რელი-

გიის ტრადიციული გამომხატველობის ფორმათა ცვალებადობასა თუ უცვლელობას შორის.

რესპონდენტები, რომლებიც ამ შეხედულებებს გვიზიარებდნენ, მკაფიოდ უსვამენ ხაზს იმას, რომ მათი რწმენა არ შესუსტებულა კრიტიკულად გაცნობიერების პროცესში, თუმცა, მათი მიმღებლობა ზოგადად ადამიანების, ასევე განსხვავებული ტრადიციების მქონე ადამიანების მიმართ გაიზარდა, რაც ცალსახად დადებითი ფაქტია და სავარაუდო კორელაცია ცოდნას, კრიტიკულ გააზრებასა და მიმღებლურ დამოკიდებულებათა ჩამოყალიბებას შორის.

მიუხედავად იმისა, რომ კვლევის მიზანი არ ყოფილა რესპონდენტების რელიგიური მრწამსის დადგენა, უფრო მეტიც, ეს როგორც მგრძნობიარე და პირადული საკითხი, ინტერვიუს პროტოკოლის მიხედვითაც არ გულისხმობდა იდენტიფიცირებას, პიროვნული იდენტობის კრიტიკულად გააზრების ჭრილში რესპონდენტებმა საკუთარი სურვილით დაასახელეს საკუთარი რელიგიური კუთვნილება. ვინაიდან ცალსახად გამოიკვეთა რესპონდენტთა გაცხადებული მრწამსი, სტატიის შემდეგ ნაწილში რელიგიური მიკუთვნებულობის ჭრილშიც შევძლებთ ზოგიერთი მიგნების განხილვას.

ქრისტიანი რესპონდენტების შემთხვევაში რელიგიური ცნობიერების ამაღლების წყაროებად სახელდებოდა ძირითადად ეკლესია, შემდგომ ოჯახი, ისტორიის მიმართულების სტუდენტებთან - საუნივერსიტეტო კურსი რელიგიების ისტორიის შესახებ. მხოლოდ ორ შემთხვევაში მიუთითეს რესპონდენტებმა, რომ თავად დაინტერესდნენ და წიგნების დახმარებით გათვითცნობიერდნენ ამ საკითხში.

საკუთარი რელიგიის შესახებ ცოდნის გავრცელების მნიშვნელოვან წყაროდ დასახელდა დასავლეთ საქართველოში მცხოვრებ/ან იქაური წარმოშობის რესპონდენტებთან სკოლის პერიოდში ჩატარებული რელიგიის გაკვეთილები, რომელიც ქრისტიანული მრწამსის სწავლებას გულისხმობდა.

ინტერვიუების პროცესში ასევე გამოვარკვიეთ, რომ რესპონდენტების დიდი ნაწილი, საკუთარის გარდა, სხვა რელიგიის შესახებ ძალიან მწირ ინფორმაციას ფლობს. ამ თვალსაზრისით განსხვავება დავაფიქსირეთ მუსლიმ და ქრისტიან რესპონდენტთა შორის, კერძოდ, მუსლიმებს ჰქონდათ უფრო მეტად სიღრმისეული ცოდნა საკუთარი რელიგიის შესახებ, ვიდრე ქრისტიან რესპონდენტებს.

სხვა/უცხო რელიგიებისა და რწმენების შესახებ უფრო ფართო ცოდნას ვხვდებით რესპონდენტთა ორ ჯგუფთან: ისტორიკოსებთან, რომელთაც ზოგადი, საუნივერსიტეტო ცოდნა აქვთ სხვადასხვა რელიგიურ მიმდინარეობაზე და ასევე მუსლიმ სტუდენტებთან, რომლებიც ძირითადად შემოიფარგლებიან აბრაამისეული რელიგიების ზოგადი ცოდნით, უფრო მეტად კი ქრისტიანობის ისტორიითა და ძირითადი პრინციპებით.

რესპონდენტების დაახლოებით ნახევარს სხვა რელიგიის შესახებ აქვს საბაზისო ინფორმაცია, რომელიც შეიძლება ყოველდღიურ წეს-ჩვეულებებში გამოიხატებოდეს და ეს ცოდნა უმეტესად განსხვავებული მრწამსის მქონე ადამიანთან ურთიერთობის გამოცდილებას ეფუძნება და ყველა შემთხვევაში მიმღებლობის გაზრდით სრულდება:

„გადავწყვიტე გავცნობოდი იაღოვლების [იეჰოვას მოწმეების] ლიტერატურას, იმ ინტერესით, თუ რა ეწერა იქ ისეთი, რასაც ასე უფრთხოდა ამდენი ხალხი...არაფერი საშიში, მგონია წაკითხული რომ ჰქონოდათ ეს წიგნები, აღარ იქნებოდნენ ასეთი დაცინვის ობიექტები იაღოვლები... ხალხს ჰგონია, რომ მისია აქვთ დავალებული. და არა რწმენა...მე ახლა ვიცი, მათაც სწამთ და მეც, სხვადასხვანაირად...“- გვიყვება ერთ-ერთი რესპონდენტი ქალი.

აქვე ხაზი უნდა გავუსვათ კვლევის იმ მიგნებას, რომ ადამიანები, რომლებიც კარგად იცნობდნენ საკუთარ რელიგიას, ასევე

ავლენდნენ გარკვეულ ცოდნას სხვა რელიგიების მიმართაც და თავდაჯერებულობას გამოცდილებების გაზიარებისას. ხოლო რესპონდენტები, რომლებიც საკუთარ რელიგიურ წესჩვეულებებს და ფუნდამენტურ პრინციპებსაც არ იცნობდნენ, გამოხატავდნენ უხერხულობისა და დისკომფორტის შეგრძნებას განსხვავებულთან შეხვედრის გამოცდილებების გახსენებისას:

> „არასოდეს ვყოფილვარ სინაგოგაში, მეჩეთში, რადგან მაქვს უხერხულობის გრძნობა. არა ჩემი რელიგიის მიმართ, არამედ იმათი: მეშინია, ისე რომ ვერ მოვიქცე, როგორც საჭიროა... რაიმე ტიპის შეურაცხყოფა არ მივაყენო ჩემი საქციელით. არ ვიცი, როგორ მოვიქცე, მაგალითად, მეჩეთში“. - გვიზიარებს რესპონდენტი.

ცოდნა რელიგიური უმცირესობების უფლებრივი მდგომარეობის შესახებ

რელიგიური კომპეტენციების შეფასების მიზნიდან გამომდინარე, კვლევის ფარგლებში ჩვენთვის ასევე საინტერესო იყო რესპონდენტთა კრიტიკული ხედვებისა და უნარების შესწავლაც, რაც რელიგიურ ცნობიერებაზე ან საქართველოს რელიგიური მრავალფეროვნების ცოდნაზე უნდა ყოფილიყო დაფუძნებული.

კვლევამ აჩვენა, რომ გამოკითხულთა დიდ ნაწილს ნაკლებად აქვს ინფორმაცია რელიგიური უმცირესობების უფლებრივი მდგომარეობის შესახებ საქართველოში. უფრო მეტიც, უმეტესობას ღრმად სწამს, რომ საქართველოს კანონმდებლობა თანასწორად ექცევა რელიგიურ უმცირესობებს. შესაბამის არგუმენტებად ისინი თავსაბურავით სიარულს, სხვადასხვა აღმსარებლობის ტაძრების არსებობასა და ლოცვის პროცესში ხელის არ შეშლას განიხილავენ.

რესპონდენტთა მხოლოდ მცირე ნაწილი საუბრობს მეტნაკლებად ღიად რელიგიური უთანასწორობის გამოვლინებებზე, როგორც საკანონმდებლო, ისე ყოველდღიური გამოცდილების მაგალითებით.

განსხვავებული რელიგიური დენომინაციების მიმართ საკანონმდებლო და მისი აღსრულების პრაქტიკის საკითხისადმი კრიტიკულ მსჯელობას გამოკითხულ მასწავლებელთა უმეტესობამ თავი აარიდა. მათი ერთი ნაწილი მიიჩნევს, რომ „არავინ არ უკრძალავს და ხელს უშლის ვინმეს ლოცვაში“ და ვერ იხსენებენ რელიგიური ნიშნით უთანასწორო, დისკრიმინაციულ ან არასამართლიანი მოპყრობის შემთხვევებს, მით უფრო „საქართველოს გააჩნია ტოლერანტული დამოკიდებულებების მრავალწლიანი ისტორია“, ხოლო მეორე ნაწილი მიუთითებს, რომ არ მიესალმება არანაირ დისკრიმინაციას რელიგიის ნიშნით, თუმცა, თავს იკავებენ არსებული პრაქტიკების განხილვისა და მათზე კრიტიკული მსჯელობისაგან.

კვლევის ფარგლებში ჩატარებული ხუთი ფოკუსჯგუფიდან, მხოლოდ ერთში იმყოფებოდნენ განსხვავებული რელიგიის, კერძოდ კი მუსლიმი რესპონდენტებიც მართლმადიდებელ ქრისტიანებთან ერთად და აღსანიშნავია, რომ არც მათ გამოუხატავთ კრიტიკული დამოკიდებულება ან შეფასება რელიგიური განსხვავებულობის ნიშნით უთანასწორობის მიმართ. მიუხედავად იმისა, რომ იმავე ჯგუფში მართლმადიდებლური მრწამსის მქონე რესპონდენტებმა ღიად გახსნეს კრიტიკული დისკუსია საკანონმდებლო თუ პრაქტიკული შეზღუდვებისა და უთანასწორობის გამოვლინებების შესახებ.

რელიგიური დღესასწაულებითა და უქმე დღეებით სარგებლობა

უმცირესობას მიკუთვნებული რელიგიის წარმომადგენლები თვალშისაცემ უთანასწორობად ასახელებდნენ იმ ფაქტს, რომ საქართველოში სხვადასხვა აღმსარებლობის დასაქმებულები და სტუდენტები სრულფასოვნად ვერ აღნიშნავენ საკუთარ რელიგიურ დღესასწაულებს და ვერ სარგებლობენ უქმე დღეებით.

კანონმდებლობა დისკრიმინაციულია და ის არ აძლევს შესაძლებლობას რელიგიურ უმცირესობებს, ისარგებლონ უქმე

დღეებით. რელიგიური დღესასწაულების აღნიშვნა და უქმე დღეებით სარგებლობა კი, რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების ფუნდამენტური უფლების ნაწილია.

> „ეს მართლაც იწვევს ჩემში უსამართლობის განცდას. მე არ ვამბობ, რომ ჩვენი დღესასწაულიც გამოცხადდეს უქმედ, მერე კიდევ სხვას მოუნდება. რამდენი რელიგიაა საქართველოში, ხომ? მაგრამ ალბათ იქნება გამოსავალი. როგორ ხდება ეს ევროპის ქვეყნებში? ხომ შეიძლება გავიზიაროთ...“ - გვეუბნება ჩვენი ერთ-ერთი მუსლიმი რესპონდენტი.

კონტექსტისთვის უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოს შრომის კოდექსის მიხედვით, უქმე დღეებად განსაზღვრულია 13 დღესასწაული (დღეების მიხედვით - 17 უქმე დღე), საიდანაც მხოლოდ 6 უკავშირდება საერო მნიშვნელობის მოვლენებს, დანარჩენი კი, ექსკლუზიურად მართლმადიდებლური ქრისტიანული დღესასწაულებია. საქართველოში მცხოვრები სხვა რელიგიური და ეთნიკური თემების კულტურული და რელიგიური დღესასწაულები უგულებელყოფილია.[30]

„საქართველოს შრომის კოდექსის“ მიხედვით, დასაქმებულს შეუძლია, დადგენილი უქმე დღეების ნაცვლად, მოითხოვოს სხვა უქმე (დასვენების) დღეები, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს ხელშეკრულებით იქნება გათვალისწინებული. რელიგიურ უმცირესობებს მხოლოდ ამ ზოგადი ხასიათის წესით სარგებლობა შეუძლიათ. ამ შემთხვევაში, არსებული უქმე დღეების ნაცვლად სხვა დასვენების დღის მოთხოვნა, შრომით ხელშეკრულებასა და დამსაქმებლის კეთილ ნებაზეა დამოკიდებული, რაც დასაქმებულს შესაბამის გარანტიებს ვერ უქმნის. [31] თუმცა კვლევამ აჩვენა, რომ რესპონდენტების

30 რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება საქართველოში (2023), ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი, /https://tdi.ge/sites/default/files/religiis_tavisupleba_sakartveloshi_2023_tdi.pdf გვ11; https://tdi.ge/ge/multimedia/religiuri-umciresobebi-ukme-dgeebit-ver-sargebloben

31 რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება საქართველოში (2023), ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი, https://tdi.ge/sites/default/files/religiis_tavisupleba_sakartveloshi_2023_tdi.pdf გვ.12

უმეტესობას რელიგიური უმცირესობებისათვის უქმე დღეებით სარგებლობაზე ინფორმაცია არ ჰქონდა, მათ შორის არც თავად რელიგიური უმცირესობების წარმომადგენლებს.

აღსანიშნავია, რომ უქმე დღეების მართლმადიდებლურ კალენდარზე მიბმის პრივილეგია საბოლოოდ, ყველა ფოკუსჯგუფში „არცთუ მთლად სამართლიანად“ შეაფასეს იმ რესპონდენტებმაც კი, რომლებიც დისკუსიის დასაწყისში მიიჩნევდნენ, რომ თანასწორად და სამართლიანად ექცევა კანონმდებლობა და საზოგადოება განსხვავებული რელიგიის წარმომადგენლებს.

> „რელიგიურ დღესასწაულებზე დასვენების პრივილეგია გვაქვს მხოლოდ მართლმადიდებლებს, სადაც აუცილებლად უნდა დაისვენოს მუსლიმმაც, უნდა ეს თუ არა, ხოლო თავის დღესასწაულზე - ვერასოდეს ისვენებს და ეს თანასწორობა როგორ შეიძლება იყოს?“ - კრიტიკულ დამოკიდებულებას გამოხატავს ქართული ენის მომავალი პედაგოგი.

> „გამომხატველობის თვალსაზრისით, ხელს ვუშლით უმცირესობების წარმომადგენლებს ჩვენ, თავად ქრისტიანები. პრაქტიკულად არ ვაძლევთ მათ გამოხატვის საშუალებას, გვიჩნდება სხვა რელიგიის წარმომადგენელთა გამოხატვაზე აგრესია“- ამბობს ერთ-ერთი რესპონდენტი და კონკრეტულ მაგალითებად ასახელებს ქუჩაში, საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში, ან საგანმანათლებლო სივრცეებში მუსლიმებისათვის ლოცვის მოუხერხებლობას, იეჰოვას მოწმეების მიმართ აგრესიულ ან დამცინავ დამოკიდებულებას.

რელიგიური ორგანიზაციების დაფინანსება

რესპონდენტების იგივე მცირე ნაწილი, რომელიც რელიგიის ან რწმენის თავისუფლებით სარგებლობისას უთანასწორობას

აკრიტიკებს, პრობლემურად მიიჩნევს დომინანტი რელიგიური ჯგუფისთვის ფინანსური და ქონებრივი პრივილეგიების მინიჭებას.

> „პრივილეგიები არ უნდა იყოს რომელიმე რელიგიისათვის. თავდაპირველად ეს გამოიწვევს ჩვენში, მართლმადიდებლებში წინააღმდეგობას, როგორც ხდება ხოლმე, მაგრამ მერე შევეგუებით. ანუ, თუნდაც ავიღოთ ფინანსები...“- გვეუბნება ერთ-ერთი რესპონდენტი.

როგორც აღინიშნა, უთანასწორობაზე საუბრისას, რესპონდენტები მეტწილად რელიგიური უმცირესობების მიერ უქმე დღეებით სარგებლობასა და რელიგიური გაერთიანებების უთანასწორო დაფინანსების მოდელს გულისხმობენ. რესპონდენტთა თითქმის ნახევარი ასევე მიუთითებს საბიუჯეტო დაფინანსების ხარჯვის გამჭვირვალობის საჭიროებაზე. ისინი კრიტიკულად აფასებენ მართლმადიდებელი ეკლესიებისათვის საჩუქრად გადაცემულ მოძრავ და უძრავ ქონებას და მათ აღიქვამენ როგორც „პოლიტიკურ ინდულგენციას, რომელიც შემდგომში მხარდასაჭერად სჭირდება ხელისუფლებას“. რესპონდენტების ნაწილს მიაჩნია, რომ სახელმწიფოს ამგვარი პრაქტიკა მხოლოდ დისკრიმინაციულ გარემოს კი არ უქმნის უმცირესობებს, არამედ რელიგიის არსსაც აკნინებს.

გამოკითხულთა შორის მხოლოდ რამდენიმე რესპონდენტი თვლიდა ცალსახად, რომ „მართლმადიდებლობას ჯერ კიდევ არ გააჩნია სათანადო სტატუსი და ის უნდა გამოცხადდეს ეროვნულ რელიგიად“. თუმცა, რესპონდენტებმა ვერ შეძლეს დაეზუსტებინათ, როგორ ესახებოდათ ამ საკითხის მოგვარება არსებული რელიგიური მრავალფეროვნებისა და დისკრიმინაციის გამორიცხვის გათვალისწინებით.

დამოკიდებულებები

თვისებრივი ინტერვიუს დროს, კრიტიკულ მოსაზრებებთან ერთად, რესპონდენტები ავლენდნენ საკუთარ დამოკიდებულებას, რაც რელიგიური/ინტერრელიგიური კომპეტენციების ფორმირების გამოვლინებითი და შესაბამისად, მნიშვნელოვანი ელემენტია.

ამ თვალსაზრისით, ფოკუსჯგუფების ფარგლებში საკმაოდ საინტერესო მიგნებებს და მიზეზშედეგობრივ კავშირებს დავაკვირდით.

რესპონდენტების დამოკიდებულებები როგორც კონკრეტული რწმენებიდან, ემოციებიდან, გამოცდილებებისა და ცოდნიდან მომდინარე და ღრმა მეხსიერებაში შენახული მყარი შეფასებები, განსხვავდებოდა რეგიონული, ინსტიტუციური, რელიგიური თუ გენდერული კუთვნილების ჭრილში.

საკვლევი საკითხის სენსიტიურობისა და რესპონდენტების ანონიმურობის გარანტიიდან გამომდინარე, ვერ განვიხილავთ რეგიონულ და ინსტიტუციურ ჭრილში დამოკიდებულებებს შორის განსხვავებულობას, რათა არ მოხდეს რეგიონის ან ინსტიტუციის შესაბამისად რესპონდენტთა ჯგუფის იდენტიფიცირება. თუმცა რელიგიური, გამოცდილებითი და გენდერული თვალსაზრისით, შეგვიძლია, უფრო დაწვრილებით ვისაუბროთ.

ინტერრელიგიური გამოცდილება

კვლევამ აჩვენა, რომ რესპონდენტები, რომელთათვისაც რელიგიური ცხოვრების წესი მნიშვნელოვანია, უფრო ტოლერანტული დამოკიდებულებით გამოირჩევიან განსხვავებული რწმენის მქონე, თუმცა რელიგიური პრინციპებით მცხოვრები ადამიანის, ვიდრე ათეისტის ან აგნოსტიკოსის მიმართ.

ამასთან, ადამიანებმა, ვისაც ახლობელი ჰყოლია/ჰყავს სხვა რელიგიის წარმომადგენელი, ან თუ გამოცდილება ჰქონია სხვა რელიგიის წარმომადგენელთან ურთიერთობისა, უფრო მეტად მიმღებლური დამოკიდებულებები გამოავლინეს სხვა რელიგიის მქონე ადამიანების მიმართ, ვიდრე იმათ, ვისაც ამის გამოცდილება არასოდეს ჰქონია.

აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთი რესპონდენტი გამოხატავს უმეტესად აბრაამისეული რელიგიების მიმართ სიმპათიებს, და მიიჩნევს, რომ მხოლოდ აბრაამისეული რელიგიებია ნამდვილი რელიგიები, ხოლო დანარჩენი სექტებია. შესაბამისად, დამოკიდებულებაც შედარებით ახალი რელიგიური მიმდინარეობების მიმართ უარყოფითია.

მაგალითად, იეჰოვას მოწმეების მიმართ, ერთ-ერთ რეგიონში მკაფიოდ იგრძნობოდა შედარებით უფრო სტერეოტიპული, დისტანციური ან უარყოფითი დამოკიდებულება.

როგორც ინტერვიუს დროს გამოვარკვიეთ, ზოგიერთი სტერეოტიპული დამოკიდებულება გამოწვეული იყო შიშის ფაქტორით განსხვავებულის მიმართ, ან შიშითა და შფოთვებით გამოხატული დისკომფორტის შეგრძნებით მცდარი ინფორმაციის ქონის გამო.

> „სხვა სექტები არა, მაგრამ ბაბიზმი იწვევს ჩემში შიშს, რადგან უარყოფით კონტექსტში გავეცანი მას... რომ ისინი ტერორისტულ აქტებს აწყობდნენ. მერე მეტი ინფორმაცია მოვიძიე, მაგრამ მაინც დამრჩა მათ მიმართ გარკვეული შიშის მსგავსი დამოკიდებულება. არ ვიცი, ზუსტ სახელსაც ვერ ვუძებნი, ჩემს დამოკიდებულებას თუ განწყობას...“ - იხსენებს ერთ-ერთი რესპონდენტი.

ეს უკანასკნელი მიგნება შესაძლოა მიგვანიშნებდეს იმაზე, თუ როგორი დიდი გავლენის მოხდენა შეუძლია პირველ შთაბეჭდილებებს და რამდენად ძნელი და ხანგრძლივი შეი-

ძლება იყოს მეხსიერებაში კარგად შენახული შეფასებების გადააზრება და დამოკიდებულებების ცვლა. რესპონდენტებთან ინტერვიუებმა აჩვენა, რომ ეს განსაკუთრებით მაშინაა ძნელი, როდესაც თავდაპირველი შთაბეჭდილება უარყოფითია. მცდელობა, შეიცვალოს ის დადებითისაკენ და ადამიანს ჩამოუყალიბდეს ტოლერანტული დამოკიდებულება, გაცილებით ძნელია და მეტ დროსა და გამოცდილებით ურთიერთობებს მოითხოვს, ვიდრე დადებითი დამოკიდებულების უარყოფითით ჩანაცვლება.

გენდერული ასპექტები

კვლევამ საინტერესო ტენდენცია აჩვენა აგრეთვე გენდერულ ჭრილში დამოკიდებულებების ანალიზისას. ქალი რესპონდენტები უფრო ნაკლებად ავლენდნენ მიმღებლობას განსხვავებული რელიგიის მიმართ, ვიდრე მამაკაცები. მათ უფრო მეტად გამოხატეს შიში და შფოთვა განსხვავებული რელიგიური რიტუალების, ასევე არაცნობიერისა და საკრალურის მიმართ, ვიდრე მამაკაცებმა.

მიუხედავად იმისა, რომ ამ კვლევის მიზანი მიზეზშედეგობრივი კავშირების დადგენა და კორელაციის გაზომვა არ ყოფილა, მაინც გამოიკვეთა რამდენიმე მნიშვნელოვანი ურთიერთკავშირი: მაგალითად, ის ქალი რესპონდენტები, რომლებიც მიუთითებდნენ, რომ ნაკლებად იცნობდნენ როგორც საკუთარ, ასევე სხვა ნებისმიერ რელიგიას, უფრო მეტად ავლენდნენ დისტანციურ დამოკიდებულებას განსხვავებული მრწამსის ადამიანთან ურთიერთობის გამოცდილებაზე საუბრისას, ისევე როგორც შიშს სხვა რელიგიების მიმართ. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს შიში არ ყოფილა განპირობებული რაიმე საფრთხის მოლოდინით, არამედ ეს რესპონდენტებმა ახსნეს როგორც „შეცდომის დაშვების შიში“.

> „არასოდეს ვყოფილვარ მეჩეთში ან სინაგოგაში, არც სხვა ქრისტიანულ ეკლესიაში. მეშინია, რომ არ ვიცი

მათი წესების შესახებ არაფერი, რაიმე შეურაცხყოფა არ მივაყენო მორწმუნეებს.“

„მე არ ვარ დიდად რელიგიური. ამიტომ თავს ვიკავებ ეგეთებთან ურთიერთობისგან, არ მინდა წმინდა თემებს უნებლიედ ცუდად შევეხო... კი, უფრო ეგაა, შეცდომის დაშვების მეშინია“. - გვიზიარებენ რესპონდენტები თავიანთ დამოკიდებულებებს განსხვავებული რელიგიებისა თუ რელიგიური გამოხატულების მიმართ.

დამოკიდებულება მუსლიმი ეთნიკური აზერბაიჯანელების მიმართ

კვლევამ განსხვავებული რელიგიური მრწამსის მქონე ადამიანების მიმღებლობის თვალსაზრისით კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი და ნიშანდობლივი მიგნება გამოავლინა. კერძოდ, ინტერვიუებმა აჩვენა, რომ რესპონდენტების უმეტესობა უფრო მეტად გამოხატავს მიმღებლობას ეთნიკურად ქართველი მუსლიმების მიმართ, ვიდრე საქართველოს მოქალაქე აზერბაიჯანელი მუსლიმების მიმართ და თანადროულად თითქმის ყველა გამოკითხული თავიანთ დამოკიდებულებას ხსნის რელიგიის, როგორც ეროვნული იდენტობის ერთ-ერთ განმსაზღვრელი ფაქტორით. რესპონდენტები ეთნიკური აზერბაიჯანელი მუსლიმების მიმართ მიმღებლობის დაბალ დონეს განმარტავენ ისტორიული გამოცდილებით ფორმირებული სავარაუდო, „განსხვავებული ეროვნული ღირებულებებით“ და ასევე საპირწონედ, დაბალი მიმღებლობით ქართველთა მიმართ.

ამ საერთო სურათისაგან განსხვავებით, ერთ ფოკუსჯგუფში დაფიქსირდა მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება ეთნიკურად ქართველი არამართლმადიდებლების მიმართ, ვიდრე, მაგალითად, ეთნიკურად აზერბაიჯანელების:

„ვერ ვპატიობ ქართველს მუსლიმობას, ან ნებისმიერი რელიგიის ქონას, თუ გავიგებ, რომ ქართველმა რელიგია შეიცვალა“- გვითხრა ერთ-ერთმა რესპონდენტმა.

მიმღებლობის თვალსაზრისით, საინტერესო აღმოჩნდა ასევე ფოკუსჯგუფების ეთნიკურად ქართველი მუსლიმი რესპონდენტების დამოკიდებულება საქართველოს მოქალაქე აზერბაიჯანელი მუსლიმების მიმართ. კერძოდ, მათ მიუთითეს, რომ თავს უფრო კომფორტულად იგრძნობდნენ არამუსლიმი ქართველების გარემოცვაში, ვიდრე საკუთარი რელიგიური მრწამსის მქონე, თუმცა ეთნიკურად განსხვავებულ თანამოქალაქეებისა. ამ დამოკიდებულების გამომწვევ მიზეზად კი დასახელდა ენობრივი ბარიერი, რომელიც, რესპონდენტების ვარაუდით, მათ ხელს შეუშლიდა, დაემყარებინათ ეფექტიანი კომუნიკაცია და, შესაბამისად, თავი კომფორტულად ეგრძნოთ ურთიერთობაში.

არსებული დამოკიდებულებების პარალელურად, გარკვეულწილად დადებითად შეიძლება მივიჩნიოთ ის ფაქტი, რომ აბსოლუტურად ყველა რესპონდენტმა აღნიშნა, რომ ისინი უპირველესად პიროვნულ მახასიათებლებს აქცევენ ყურადღებას და ვარაუდობენ, რომ ამჟამინდელი წინასწარი, ნაკლებად მიმღებლური დამოკიდებულებები განსხვავებული მრწამსის თუ ტრადიციების მქონე ადამიანების მიმართ მათი უკეთ გაცნობის შემდეგ დადებითად შეეცვლებათ.

შეჯამების სახით, ფოკუსჯგუფებიდან ცალსახად ჩანს, რომ მართლმადიდებლობისგან განსხვავებული რელიგიური მრწამსის ადამიანების მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულება სჭარბობს დადებითს. ეს გვავარაუდებინებს აგრეთვე, რომ კვლევის რესპონდენტების უმეტესობა, როგორც მომავალი პედაგოგები, შესაძლოა, ნაკლებად ფლობდეს ინტერრელიგიურ, მრავალფეროვნების მართვის, ინტერკულტურული გარემოს ფორმირების უნარებს.

უნარები

კვლევამ ასევე აჩვენა, რომ ინტერრელიგიური უნარების ფლობას და მზაობას, ასწავლონ მოსწავლეს საგნობრივი შინაარსი, რომელიც განსხვავებულ რელიგიას ან მათ წარმომადგენლებს ეხებათ, რესპონდენტთა მხოლოდ მცირე რაოდენობა გამოხატავს.

გამოკითხულთა იმ მცირე ნაწილს, რომელიც ავლენს უნარებს, დაინახონ რელიგიები, როგორც საგნობრივი შინაარსის გააზრების ფუნდამენტური ნაწილი, თავად აქვთ ნასწავლი რელიგიების ისტორია საბაკალავრო საფეხურზე, ძირითადად ისტორიის საბაკალავრო პროგრამის ფარგლებში, ან გავლილი აქვთ მასწავლებელთა მომზადების პროგრამაზე ინტერკულტურული განათლების მეთოდებით სწავლების კურსი. იმავე რესპონდენტებთან შეინიშნება განსხვავებული პერსპექტივებით მსჯელობისა და სენსიტიური ისტორიული ფაქტების რელევანტურად მიწოდების ხედვები, მრავალფეროვნების რესურსად დანახვის მცდელობა.

> „ჰიჯრას როდესაც ვხსნი ისტორიის გაკვეთილზე, ვფიქრობ, რომ ეს უკეთესია იმ ადამიანმა აგვიხსნას, ვისთვის დაანგარიშების ეს სისტემა უფრო ნაცნობი და ახლობელია. ამით რელიგიური უმცირესობის ინტეგრაციასაც შევუწყობდი ხელს კლასში“. - გვიზიარებს კონკრეტულ მაგალითს ისტორიის მომავალი მასწავლებელი იმის ასახსნელად, თუ როგორ წარმოუდგენია სასწავლო პროცესში რელიგიური მრავალფეროვნების რესურსად ქცევა.

გამოკითხულთა უმეტესობა კი სასწავლო პროცესში რელიგიური საკლასო მრავალფეროვნების არსებობას პრობლემად მიიჩნევს და ვერ ასახელებს მისი მოგვარების სავარაუდო გზებს.

„რელიგიური მრავალფეროვნება შექმნის გამოწვევას, რადგან განსხვავებული აზრები შეიძლება ჰქონდეთ. ეს მასწავლებელს შეუქმნის გამოწვევას“. - დარწმუნებით გვეუბნება სამოქალაქო განათლების მასწავლებელი, რომელიც ამავდროულად ვარაუდობს, რომ ზოგიერთი თემის „გამოტოვება მოუწევს“.

საერთო დაკვირვებით, რელიგიური მრავალფეროვნების მართვის უნარების განვითარების თვალსაზრისით, ინტერვიუებმა აჩვენა, რომ იმ უნივერსიტეტების სტუდენტები, სადაც მასწავლებლის მომზადების პროგრამაზე ინკლუზიური და ინტერკულტურული განათლების მეთოდების შესახებ აქვთ სასწავლო კურსი ან საბაკალავრო საფეხურზე გავლილი აქვთ რელიგიების ისტორიის პროგრამა, ავლენენ უფრო მეტად თავდაჯერებულ დამოკიდებულებას და უნარებს მრავალფეროვანი სასწავლო გარემოს მართვის თვალსაზრისით, განსხვავებით იმ უნივერსიტეტების სტუდენტებისაგან, რომელთაც პროგრამის ფარგლებში მსგავსი შინაარსის კურსები არ გაუვლიათ.

„მე ვერ ვხვდები, როგორ უნდა ვასწავლო „აბო“ სხვანაირად? რა ვქნა ახლა, ახალი ამბავი გამოვიგონო? დავმალო თუ რა გავაკეთო?“ - ამბობს ქართულის ლიტერატურის მომავალი მასწავლებელი.

„სამოქალაქო განათლება მაინც ისეა დაწერილი, რომ არ გაგვიჭირდება, მაგრამ მაშინ, როცა კლასში ერთი რელიგიის მოსწავლეები არიან. თუ განსხვავებულია, თავად მოსწავლეს შეიძლება გაუჩნდეს კითხვები, რომლებიც უხერხულობას შექმნის. არ ვიცი, მაგ დროს რას ვიზამ. მე ჩემი მხრიდან ვეცდები, არ გავაღვივო კონფლიქტი“- გვიზიარებს თავის ხედვას სამოქალაქო განათლების მასწავლებელი.

წამოჭრილ სენსიტიურ საკითხებს განსხვავებულად ხედავენ ის რესპონდენტები, რომელთაც გარკვეული ცოდნა და გამო-

ცდილება აქვთ რელიგიური და ინტერკულტურული განათლებ-ის მიდგომების გამოყენების მიმართ:

> „...აბოზე“ ვერ დავეთანხმები, რომ არ შეიძლება სხვა-ნაირად. რომ ვუსმენდი, ვფიქრობდი და ხომ შეიძლება მივცე მოსწავლეებს თემა დასაწერად, მაგალითად, აბოს დის დღიური? წარმოვიდგინოთ აბოს ჰყავდა და, რო-გორ აღწერს ის, რას განიცდის, რა ეჭვები აქვს...“ -/ქართულის მასწავლებელი/

> „...აბოს თემა, ეს მოვლენა ქრისტიანებისთვის იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ სულ სიხარულით და გამარჯვებ-ის პერსპექტივით ისწავლება. როგორი იყო აბოს საქცი-ელი მისი მეგობრებისთვის, ოჯახისთვის... ისინი ხომ მხარეები იყვნენ. საინტერესო იქნება.“ - /ისტორიის მა-სწავლებელი/

ამ, ერთ-ერთ ფოკუსჯგუფში, განხილული თემატური მაგა-ლითიც ნათლად აჩვენებს განსხვავებას მომავალ მასწავლე-ბელთა რელიგიური მრავალფეროვნების მართვის უნარებთან მიმართებით. თუმცა აღსანიშნავია, რომ თითოეული ფოკუს-ჯგუფის დისკუსია საბოლოოდ მივიდა იმ ფაზამდე, როდესაც რესპონდენტებმა აღმოაჩინეს, რომ ინტერრელიგიური ცო-დნისა და უნარების განვითარების თვალსაზრისით გაცილებით მეტი მუშაობა სჭირდებოდათ, ვიდრე ამას ამ დრომდე გრძნო-ბდნენ.

> „აქ იყო კითხვები, რომელზედაც მანამდე არც მიფიქრ-ია. ნეტავ ვინმეს დაესვა, ახლა ვფიქრობ. მეც ხომ მოვი-ფიქრებდი და შევცვლიდი რაღაცას.“- გულახდილად გვითხრა ქართულის ერთ- ერთმა მასწავლებელმა.

> „ჩემი ბავშვობის მეგობარი გამახსენდა. მუსლიმი იყო. თავიდან არ ვიცოდი. მინდოდა გამომეტეხა, თავად არ ამბობდა. პიცა შევუკვეთეთ და მინდოდა იმას ეთქვა:

ღორის ხორცის გარეშე. მერე ვკითხავდი, რატომო. ახლა ვერ ვიხსენებ, როგორ მოხდა ეგ საბოლოოდ. მაგრამ, ახლა გავიაზრე, რა უხერხულად ვიქცეოდი და ალბათ იმასაც ამ დღეში ვაგდებდი... არ ვიცი.. ახლა გავიაზრე ეგ ამბავი.. ჩემი ქცევის..."- ემოციურად გაგვიზიარა ამბავი ერთ-ერთმა რესპონდენტმა იმ სურვილით, რომ პროგრამის დასასრულს „ექნება უნარი და ცოდნა უცხო სიტუაციას ჩაკირკიტება კი არ დაუწყოს", შეძლოს კომუნიკაციის სწორი ფორმის პოვნა.

შეჯამება

ფოკუსჯგუფების ინტერვიუების ანალიზმა გვაჩვენა, რომ მასწავლებელთა მომზადების ერთწლიანი პროგრამის სტუდენტები, მომავალი პედაგოგები, რელიგიური/ინტერრელიგიური კომპეტენციების განვითარების თვალსაზრისით, წინარე ცოდნისა და ინტერკულტურული გამოცდილებების გათვალისწინებით, განსხვავებულ შედეგებს ავლენენ. კერძოდ, ადამიანები, რომელთაც ამავე, ან სხვა საგანმანათლებლო პროგრამის ფარგლებში გავლილი აქვთ რელიგიების ისტორიის, ინტერკულტურული ან ინკლუზიური განათლების კურსი, განსხვავებულისადმი გაცილებით მაღალ მიმღებლობასა და მრავალფეროვნების მართვის უნარებს ავლენენ, ვიდრე ის რესპონდენტები, რომელთაც მსგავსი საგანმანათლებლო კურსები უნივერსიტეტში არ გაუვლიათ.

ეს მიგნება ნიშანდობლივი და გასათვალისწინებელი შეიძლება იყოს მასწავლებელთა განათლების იმ საუნივერსიტეტო პროგრამებისათვის, რომლებიც არ ითვალისწინებენ ინტერკულტურული და ინტერრელიგიური კომპეტენციების განვითარებას სასწავლო სილაბუსებითა და პროგრამით გაწერილი სალექციო კურსების ფარგლებში. შესაბამისად, ინტერრელიგიური კომპეტენციის, როგორც საერთოდ დემოკრატიული კომპეტენციების მნიშვნელოვანი ნაწილის განვითარება არსებითი მნიშვნელობის საკითხად უნდა იქნეს დანახული მა-

სწავლებელთა განათლების პროგრამების მომზადების, აკრედიტაციისა და განხორციელების პროცესში.

კვლევის ფარგლებში საერთო ინტერრელიგიური კომპეტენციის შეფასებისას გამოვლინდა განსხვავებული მიგნებები ღირებულებების, ცოდნა-კრიტიკული გააზრების, დამოკიდებულებებისა და უნარების განვითარების ჭრილში. დადებითად უნდა შეფასდეს ის, რომ ღირებულებითი ნაწილი გააზრებულია რესპონდენტთა უმეტესობის მხრიდან და თანხვდებოდა ზოგადსაკაცობრიო, ჰუმანური ღირებულებების ფუნდამენტებს, რაც ტოვებს იმის პერსპექტივას, რომ შესაბამისი ცოდნით აღჭურვის, პრაქტიკული გამოცდილებების გააზრების შედეგად, გამოკითხული მომავალი პედაგოგები შეძლებენ დეკლარირებული ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებების შესაბამისი დამოკიდებულებების გამოვლენას და მრავალფეროვან საზოგადოებაში მშვიდობიანად თანაცხოვრებას.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ცოდნისა და კრიტიკული აზროვნების ნაწილი, როგორც საკვანძო და საყრდენი არეალი ინტერრელიგიური კომპეტენციის ფორმირებისათვის, ყველაზე პრობლემურია რესპონდენტთა უმეტესობასთან. ეს შესაბამისად აისახება დამოკიდებულებებსა და შემდგომ ქმედითი უნარების გამოვლენაში მიუღებლობის, არატოლერანტულობისა და უარყოფის გზით.

ცოდნისა და კრიტიკული აზროვნების სიმწირეს ეხმიანება და ადასტურებს აგრეთვე კვლევის ის მიგნებაც, რომ რელიგიის, განსაკუთრებით კი განსხვავებული რელიგიების შესახებ საუბარი რამდენადმე უხერხული და არაკომფორტული იყო რესპონდენტების დიდი ნაწილისათვის. მნიშვნელოვანია, სწავლების პროცესში ჩართული პირებისათვის შემუშავდეს რელიგიების ისტორიის ირგვლივ სასწავლო პაკეტი, რომელიც ფორმალური თუ არაფორმალური განათლების გზით, ავთენტურად განხორციელდება, რათა თავიდან იქნას არიდებული უმრავლესობის პერსპექტივიდან სწავლების შემთხვევები.

ფოკუსჯგუფების ინტერვიუები ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ რელიგიური თანასწორობის პოლიტიკის განხორციელების კრიტიკა სადისკუსიოდ უხერხული თემაა როგორც რელიგიური უმრავლესობის, ისე უმცირესობისათვის. უმრავლესობის მხრიდან რელიგიური თანასწორობის კრიტიკული შეფასების ძირითადი ხაზი ამოდის უმრავლესობის პერსპექტივიდან, რაც, თავის მხრივ, აბუნდოვანებს რელიგიური უმცირესობებისადმი თანასწორად და სამართლიანად მოპყრობის რეალურ სურათს. თავად რელიგიური უმცირესობები ასევე ნაკლებად კრიტიკულ დამოკიდებულებას გამოხატავენ თანასწორობის საკითხის მიმართ. შესაბამისად, ჩნდება შთაბეჭდილება, რომ რესპონდენტების არცერთი მხარე სათანადოდ არ იცნობს, ვერ იაზრებს და ვერ იზიარებს რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების პრინციპებს, რომლებიც დემოკრატიულ საზოგადოებაში დამოკიდებულებებსა და ურთიერთობის პრაქტიკას განსაზღვრავს.

მომავალ მასწავლებელთა საკვლევ ჯგუფში უმეტესად ვხვდებით ინტერრელიგიური ცნობიერების, ტოლერანტული დამოკიდებულებების და მრავალფეროვნების მართვის უნარების სიმწირეს. ამ გამოწვევათა თანადროულ და ერთობლივად არსებობას კვლავაც მივყავართ ინტერრელიგიური კომპეტენციის განვითარების პრობლემამდე. შესაბამისად, ინტერრელიგიური კომპეტენციის, როგორც შეგრძნების დონეზე გააზრებული, გაცნობიერებული დამოკიდებულებებისა და ცოდნის ნაკლებობა მომავალი მასწავლებლისათვის კვლავაც აძლიერებს დისკომფორტს ინტერრელიგიურ ურთიერთობაში და ხელს შეუშლის სწავლა-სწავლების პროცესში დემოკრატიული ღირებულებების მქონე, თავისუფალი და კრიტიკულად მოაზროვნე ინდივიდების ჩამოყალიბებას.

გამოყენებული ლიტერატურა

Babbie, E. (2008), The Basics of Social Research, Fourth Edition, Chapman University.

Baffelli, E. (2023). Fear and the construction of minority religions in Japan. Religion, State and Society, 51(3), 223–237. https://doi.org/10.1080/09637494.2023.2212579

Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2017). Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches. Sage publications. https://us.sagepub.com/en-us/nam/qualitative-inquiry-and-research-design/book246896

Cushner, K.H., McClelland, A and Safford, P. (2000). Human diversity in education: an integrative approach; (3rd ed.) McGraw-Hill, New York.

Dinnel, Dale & Kleinknecht, Ronald & Tanaka-Matsumi, Junko. (2002). A Cross-Cultural Comparison of Social Phobia Symptoms. Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment. 24. 75-84. 10.1023/A:1015316223631.

Dressler, Bernhard. “Religion und Bildung in den Differenzen des Lebens” Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, vol. 59, no. 3, 2007, pp. 269-286. https://doi.org/10.1515/zpt-2007-0307

Driskell, Robyn, Elizabeth Embry, and Larry Lyon. 2008. “Faith and Politics: The Influence of Religious Beliefs on Political Participation.” Social Science Quarterly 89(2): 294–314.

Esmer, Yilmaz, and Thorleif Pettersson. 2007. “The Effects of Religion and Religiosity on Voting Behavior“. New York: Oxford University Press, 481–503.

Gambashidze, Mariam. (2017). The level of intercultural sensitivity of Georgian and migrant students at Caucasus International University. 10.13140/RG.2.2.23794.61121.

Gill, Anthony. 2001. “Religion and Comparative Politics.” Annual Review of Political Science 4: 117–138.

Greeley, Andrew M. 1989. Religious Change in America. Cambridge: Harvard University Press.

Gill, Anthony, and Eric Lundsgaarde. 2004. State Welfare Spending and Religiosity.” Rationality and Society 16: 399–436.

Jajanidze, L. (Elene). (2022). Practices of Submersion Education and Readiness of Teachers to Teach in a Culturally Diverse Classroom on the Case of Georgia. International Journal of Multilingual Education, (20), 1–13. Retrieved from https://multilingualeducation.openjournals.ge/index.php/ijml/article/view/6555

Malazonia, David & Maglakelidze, Shorena & Chiabrishvili, Nino & Gakheladze, Giorgi. (2017). Intercultural Education: Problems, their Analysis and Development Perspectives in Georgia.

Metreveli, A. 2019; Freedom of religion and belief, publication of the University of Georgia.

Koch, A. 2006; "Multireligiös und Multikulturell"-Kompetenz im religiösen Feld der Gegenwart;Ein Praxishandbuch mit drei Religions-Kompetenz-Trainings; IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main / London, 2006.

კუბლაშვილი,მ. 2021; ინტერკულტურული კომუნიკაცია მულტიეთნიკურ სამუშაო გარემოში.

Pew Research Center, Dec. 13, 2016, "Religion and Education Around the World".

Tabatadze, Shalva & Gorgadze, Natia & Gabunia, Kakha & Tinikashvili, David & Khomeriki, Irma. (2013). INTERCULTURAL EDUCATION RESEARCH IN PRIMARY GRADES OF GEORGIA.

საქართველოს კონსტიტუცია. ხელმისაწვდომია: https://matsne.gov.ge/ka/document/view/30346?publication=36

დემოკრატიული კულტურის კომპეტენციები - ერთად ცხოვრება კულტურულად მრავალფეროვან დემოკრატიულ საზოგადოებებში, 2017 წელი,

ISBN 978-92-871-8237-1. ევროპის საბჭო.

საქართველოს კანონი ზოგადი განათლების შესახებ.ხელმისაწვდომია: https://matsne.gov.ge/ka/document/view/29248?publication=107

მასწავლებელთა მომზადების პროგრამა, უმაღლესი განათლების დარგობრივი მახასიათებლები. ხელმისაწვდომია: EQE უმაღლესი განათლების დარგობრივი მახასიათებელი.pdf

რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება საქართველოში (2023), ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი, /https://tdi.ge/sites/default/files/religiis_tavisupleba_sakartveloshi_2023_tdi.pdf; https://tdi.ge/ge/multimedia/religiuri-umciresobebi-ukme-dgeebit-ver-sargebloben

რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება საქართველოში (2023), ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი, https://tdi.ge/sites/default/files/religiis_tavisupleba_sakartveloshi_2023_tdi.pdf

სახალხო დამცველის ანგარიშები 2020,2021,2022,2023. ხელმისაწვდომია: https://www.ombudsman.ge/geo/saparlamento-angarishebi

რელიგიის თავისებურებები სამცხე-ჯავახეთის სომხურ თემში: ტოლერანტობის მითსა და რეალობას შორის

(სოფელ ხოსპიოს მაგალითი)

ელის ბაქრაძე

სოციოლოგიის პროგრამის დოქტორანტი,
ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: **სოფო ზვიადაძე**

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ასოცირებული პროფესორი
კულტურის და რელიგიის კვლევების მიმართულებით

შესავალი

სომხეთისა და თურქეთის სახელმწიფოების საზღვარზე მყოფი სამცხე-ჯავახეთი კონფესიების მიხედვით მრავალ-ფეროვანი რეგიონია.[1] თუმცა მრავალწლიანი თანა-ცხოვრების[2] გამოცდილების მიუხედავად, საქართველოში დომინანტური ქართული კულტურისთვის სამცხე-ჯავახეთის ეთნიკურად სომეხი მოსახლეობის პრობლემები, რელიგია და ყოველდღიურობა ,,უცხოდ" რჩება. ,,ცენტრისთვის" სამცხე-ჯავახეთი პერიფერიაა,[3] რომლისადმი ინტერესი მოახლოე-

1 ნინო ჩიქოვანი, რელიგია და კულტურა სამხრეთ კავკასიაში, სოციალურ მეცნიერებათა ცენტრი. (თბილისი, 2006): 6-10.

2 გურამ მაისურაძე, საქართველოს სომხური მოსახლეობის ისტორიის საკითხები (IV-XVIII სს.). (თბილისი: მეცნიერება. 1999): 10-44.

3 პერიფერიას ვიყენებ არჯუნ აპადურაის ,,ცენტრისა და პერიფერიის" მნიშვნელობით. ცნებები მჭიდროდაა დაკავშირებული ევროპული ექსპანსიის ისტორიასთან, კოლონიურ და პოსტკოლონიურ პრაგმატიზმთან. კერძოდ, დასავლური კოლონიალიზმის კრიტიკაში, ამერიკელი ანთროპოლოგი აღწერს კონკრეტული კონტურების და საზღვრების მქონე ცენტრს, მეტროპოლიას, რომელიც, სხვა კულტურებთან შედარებით, თავისი პოლიტიკური, სოციალური თუ კულტურული კაპიტალით პრივილეგირებულად მიიჩნეოდა. მაშინ, როდესაც პერიფერიაში - ნაკლებად პრივილეგირებული, ,,უცხოტომელები" ცხოვრობდნენ. ამ უცხო ადგილების და ხალხის შემეცნება, ცენტრის და პერიფერიის დიალექტიკურ ურთიერთობაზე იყო დამოკიდებული. ამავდროულად, დასავლეთი არადასავლურ ქვეყნებს, კულტურებს და ხალხს, ნაკლულ, ,,პერიფერიულ", მეორე რიგის მოქალაქეებად აღიქვამდა. სამცხე-ჯავახეთის სომეხ თემს ქართული დომინანტური კულტურა ,,ცენტრისა და პერიფერიის" ჭრილში აღიქვამს. აპადურაის მიხედვით, საჭიროა ცენტრისტული, მეტროპოლიის დამოკიდებულებისგან განთავისუფლება და ისტორიულად ჩამოყალიბებული სტერეოტიპების გადალახვა. Appadurai, Arjun, Theory in Anthropology: Center and Periphery, (Comparative Studies in Society and History 28(2)), (1986): 356-361.

ბული არჩევნებისა თუ მნიშვნელოვანი პოლიტიკური პროცესების პერიოდში ძლიერდება.[4] ამასთანავე, დომინანტურ დისკურსში, რეგიონი ,,უცხოდ“ და ,,სხვად“ არის მიჩნეული.[5]

პოპულარულ დისკუსიებში კი სამცხე-ჯავახეთს ამბივალენტურად განიხილავენ. ერთი მხრივ, რეგიონს საქართველოს ეთნიკური მრავალფეროვნების მაგალითად წარმოაჩენენ - ხდება რეალობის ეგზოტიზაცია და რომანტიზაცია. კერძოდ, გავრცელებულია რაბათის, როგორც ქართული მულტიკულტურალიზმის სიმბოლოს ნარატივი.[6] ამასთანავე, პირად საუბრებში, ხშირად ადგილობრივები ეთნიკურ ქართველ და სომეხ მოსახლეობას შორის მრავალსაუკუნოვან მეგობრობაზე სიამაყით საუბრობენ. დასძენენ იმასაც, რომ აქ სხვადასხვა ეროვნების წარმომადგენელთა ისტორიული და რელიგიური ძეგლები გვერდიგვერდ დგას. თუმცა, რას ნიშნავს მულტირელიგიურ გარემოში ცხოვრება, თანაცხოვრების და კონფლიქტის პრაქტიკებით, მეცნიერულად ნაკლებად არის შესწავლილი. მაგალითად, სამცხე-ჯავახეთში მცხოვრები ეთნიკური სომხების კულტურასა და რელიგიაში მიმდინარე პროცესების შესახებ სამეცნიერო ნაშრომები იშვიათად იქმნება.

აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ პოსტსაბჭოთა საქართველოში რელიგიები, უმეტესწილად, სახელმწიფო პოლიტიკის და დომინანტური რელიგიის - მართლმადიდებლობის, ჭრილშია

4 Bondyrev, Igor, and Zurab Davitashvili, The Geography of Georgia: Problems and Perspectives. (World Regional Geography Book Series), (Tbilisi, 2015): 79-81.

5 Berglund, Christofer, Marko Dragojevic and Timothy Blauvelt. Sticking Together? Georgia's "Beached" Armenians Between Mobilization and Acculturation. (Nationalism and Ethnic Politics, 27 no 2), (2021): 114-115. https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13537113.2021.1911495 accessed: May 10, 2024.

6 Serrano, Silvia, Sharing the Not-Sacred Rabati and Displays of Multiculturalism, (Sacred Places, Emerging Spaces Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus), (New York and Oxford: Berghahn, 2018): 203-225. https://doi.org/10.1515/9781785337833-012 Accessed: May 10, 2024.

განხილული.[7] რელიგიური უმცირესობების ყოველდღიურ ცხოვრებასა თუ რელიგიურ თავისებურებებს კვლევების მხოლოდ მცირე ნაწილი აღწერს[8] სამცხე-ჯავახეთის შემთხვევაში კი არ გვხვდება ისეთი ნაშრომები, რომლებიც ეთნიკური სომხური თემის რელიგიაში მიმდინარე პროცესებს შეისწავლის. მოცემული სტატია რელიგიის თავისებურებს შეისწავლის არა სახელმწიფოებრივი დისკურსის პოზიციიდან, არამედ ადგილობრივი სოციალური აქტორების პრიზმაში მათ ყოველდღიურობაზე, რელიგიასა და კულტურაზე დაკვირვებით.

სამეცნიერო ნაშრომების სიმცირის, არმენოფობიისა და გაუცხოების ტენდენციის ფონზე, კვლევა სამცხე-ჯავახეთის მულტირელიგიურ რეგიონში განსხვავებული რწმენის მქონე ადამიანებს შორის თანაცხოვრების გამოცდილების შესწავლას ისახავდა მიზნად. კერძოდ, სოფელ ხოსპიოში საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისა და სომეხთა მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესიის მიმდევრებს შორის თანაცხოვრების მაგალითზე იმის დადგენას, თუ რა თავისებურე-

7 Zedania, Giga, The Rise of Religious Nationalism in Georgia, (Identity Studies 3), (Tbilisi. 2011): 120–128.

8 მაგალითად, ნ. აბაკელიას, ქ. გურჩიანის, ს, ზვიადაძის, მ. დარჩიაშვილის და ქ. კაკიტელაშვილის კვლევები საქართველოში რელიგიური უმცირესობების თავისებურებებს მიმოიხილავს. იხილეთ Zviadadze, Sophie. Many faces of Islam Post-Soviet Georgia, (Muslims of Post-Communist Eurasia, 2022). https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781003090632-16/many-faces-islam-post-soviet-georgia-faith-identity-politics-sophie-zviadadze Accessed: July 1, 2024. იხილეთ: Abakelia, Nino. Synagogue as Infrastructure in Everyday Life of Batumi Jewish Community, (Journal of Religion in Europe, 2021). https://doi.org/10.1163/18748929-bja10056 accessed: November 16, 2024. იხილეთ: Darchiashvili, Mariam. Informal Networks in the Black Sea Region: The Case of Georgian Muslim Boarding Houses. (Journal of Religion in Europe, 2021). https://doi.org/10.1163/18748929-bja10063 accessed: November 16, 2024. იხილეთ: Gurchiani, Ketevan. Baptizing into Kin: Religion and Peace in a Multi-ethnic Village in Georgia, (Journal of Religion in Europe, 2021). https://doi.org/10.1163/18748929-bja10060 accessed: November 16, 2024. აგრეთვე, იხილეთ: Kakitelashvili, Ketevan. Georgian Israelites or Jews of Georgia: Religious and National Dimensions of the Georgian-Jewish Identity (Journal of Religion in Europe, 2021). https://doi.org/10.1163/18748929-bja10061 accessed: November 16, 2024.

ბებით ხასიათდება სოფლის ყოველდღიურობა რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების მხრივ.

ნაშრომის მეთოდოლოგია ეყრდნობა თვისებრივი კვლევის მეთოდს, - სიღრმისეულ ინტერვიუს, რომელიც კულტურის ,,ქვემოდან", ინდივიდთა პერსპექტივიდან, შესწავლის შესაძლებლობას იძლევა. სიღრმისეული ინტერვიუების მეშვეობით სტატია მიზნად ისახავდა გამოცდილების კვლევას ყოველდღიურობაში, რომელშიც რესპონდენტთა ისტორიები და სხვა ჯგუფებთან თანაცხოვრების პირადი გამოცდილებებია აღწერილი. ამგვარი ნარატივები ჯგუფის წარსულს, მომავალს და აწმყოს ერთმანეთთან აკავშირებს.[9] ნახევრად სტრუქტურირებული კითხვარით, რომელიც სადისკუსიო გეგმის ფუნქციას ასრულებდა, გამოიკითხა 14 რესპონდენტი. რესპონდენტთა შერჩევა მოხდა მიზნობრივ-შეფასებითი შერჩევის საფუძველზე. საველე სამუშაოები, „რელიგიური იდენტობის თავისებურებები სამცხე-ჯავახეთის სომხურ თემში" სადისერტაციო ნაშრომის ფარგლებში, დაიწყო და მოიცავდა პერიოდს 2022 წლის ივლისიდან 2024 წლის აპრილის ჩათვლით, რის შედეგადაც შესაძლებელი გახდა კვლევის მიგნებების დინამიკაში შედარება.

სამცხე-ჯავახეთის რეგიონში რელიგიის სოციალურ-პოლიტიკური კონტექსტი

სომხური თემის ჯავახეთში დასახლების პროცესი XIX საუკუნის პირველ ნახევარში, 1828-1829 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომის შემდეგ დაიწყო. კერძოდ, 1830 წელს რუსეთის იმპერიამ,

9 აგრეთვე გვაძლევს ინფორმაციას იმის შესახებ, თუ როგორ ხსნიან, ინდივიდები, რელიგიით: სამყაროში არსებულ რეალობას, უთანასწორობის, სიკვდილის, ჩაგვრისა და ტკივილის არსებობას. მეთოდი გვეხმარება გავაანალიზოთ, არა მხოლოდ ის, რასაც ჰყვებიან რესპონდენტები, არამედ ისიც, თუ როგორ ჰყვებიან. Ammerman, Nancy, Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers, (Nordic Journal of Religion and Society 29:2), (2020): 83–99.https://www.tf.uio.no/forskning/forskergrupper/levd-religion/arrangementer/2022/ammerman-2016.pdf

გენერალ პასკევიჩის ხელმძღვანელობით, ერზერუმის ვილაიეთიდან სამცხე-ჯავახეთში ჩაასახლა 34 000 სომეხი. სომხების მიგრაცია ხდებოდა ყარსის, არდაგანის, ბაიაზეთის პროვინციებიდან. რუსეთის იმპერია ოსმალეთთან სასაზღვრო რეგიონში ერთგული მოსახლეობის დასახლებას ისახავდა მიზნად. ერთგულების გარანტად კი მართლმადიდებლობა მოიაზრებოდა.[10] XIX საუკუნის დასასრულისკენ, სომხები მესხეთის უდიდეს ჯგუფს წარმოადგენდნენ.[11] მიგრაციის მეორე, მნიშვნელოვანი ტალღა დაიწყო 1915 წლის სომეხთა დევნის შემდეგ და, შედეგად, არაერთი დევნილი ოჯახი საცხოვრებლად დარჩა სამცხე-ჯავახეთში.[12]

გასაბჭოების შემდეგ, ათწლეულების განმავლობაში, სამცხე-ჯავახეთის რეგიონი საქართველოს მოსახლეობის დიდი ნაწილისთვის ,,ტერა ინკოგნიტას“ წარმოადგენდა, ვინაიდან, თურქეთთან საზღვრის გამო სამცხე-ჯავახეთი იქცა ,,ჩაკეტილ ზონად“ და ,,სპეცრეგიონად“, რომელიც ,,გამძაფრებულ კონტროლს საჭიროებდა“.[13] საბჭოთა პოლიტიკის შედეგად, რეგიონში ჩასვლა სპეციალური საშვით იყო შესაძლებელი. ხოლო, საქართველოს სხვა რეგიონებში მცხოვრები მოსახლეობისთვის სამცხე-ჯავახეთის რეალობა უცხო იყო. სსრკ-ს დაშლის შემდეგ გაუცხოების განცდა კიდევ უფრო გაძლიერდა. რაც უმეტესწილად, განპირობებული იყო პრეზიდენტ ზვიად გამსახურდიას პოლიტიკით, რომელშიც ეთნიკურად

10 დუნდუა სალომე და აბაშიძე ზვიად, ეთნიკური და რელიგიური იდენტობის საკითხები და სამოქალაქო ინტეგრაციის პრობლემები საქართველოში, (თბილისი: ინტელექტი, 2009): 61-63.

11 Sanikidze, George, and Edward W. Walker, Islam and Islamic practices in Georgia, (UC Berkeley: Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies), (Berkley, 2004). accessed: May 10, 2024. https://escholarship.org/uc/item/7149d486

12 დუნდუა სალომე და აბაშიძე ზვიად, ეთნიკური და რელიგიური იდენტობის საკითხები და სამოქალაქო ინტეგრაციის პრობლემები საქართველოში, (თბილისი: ინტელექტი, 2009): 62

13 Bardin, Lucile. Security and Identity in the South Caucasus: A Case Study of the Armenian Minority of Samtskhe-Javakheti. (Masters of Arts Thesis, Nationalism Studies Program), (Budapest: Central European University, 2015): 48-76. https://www.etd.ceu.edu/2015/bardin_lucile.pdf accessed: May 10, 2024.

არაქართველი ჯგუფებისთვის ადგილი თითქმის არ დარჩა. ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობები დომინანტური დისკურსის დღის წესრიგიდან გამოირიცხნენ.[14]

დღეს სამცხე-ჯავახეთის რეგიონი ყურადღებას იპყრობს უმეტესად მიმდინარე არჩევნების კონტექსტში, მმართველი პოლიტიკური პარტიისადმი ლოიალური დამოკიდებულების გამო.[15] პოლიტიკის დოკუმენტების დიდი ნაწილი კი ეთნიკური სომხებით დასახლებულ ჯავახეთს ეხება. ჯავახეთზე მსჯელობისას განიხილება ისეთი საკითხები, როგორიცაა: სეპარატიზმის ფარული საფრთხე,[16] რუსეთისადმი ლოიალური განწყობა,[17] ავტონომიის შექმნის სურვილი,[18] ეთნიკური ჯგუფების ინტეგრაციის,[19] აკულტურაციის[20] პრობლემები და სტერეოტი-

14 Jones, Stephen, Georgia: Nationalism from under the Rubble, (In After Independence: Making and Protecting the Nation in Postcolonial and Postcommunist States, edited by Lowell Barrington), (University of Michigan Press, 2006): 248-276. https://press.umich.edu/pdf/0472098985-ch10.pdf accessed: May 10, 2024.

15 მაგალითად, Civil.ge-ს ინტერაქციულ რუკაზე ჩანს, რომ სამცხე-ჯავახეთის რეგიონში, 2024 წლის არჩევნებზე მმართველმა პარტიამ „ქართული ოცნება - დემოკრატიული საქართველო“ ხმების 88%-ზე მეტი მოიპოვა. წყარო: Civil Georgia, „2024 წლის არჩევნების შედეგები: ინტერაქტიული რუკა“ (ოქტომბერი 27, 2024), ხელმისაწვდომია: https://civil.ge/ka/archives/631350 ბოლო წვდომა: 17.11.2024.

16 Bardin, Lucile. Security and Identity in the South Caucasus: A Case Study of the Armenian Minority of Samtskhe-Javakheti. (Masters of Arts Thesis, Nationalism Studies Program), (Budapest: Central European University, 2015): 17-21. https://www.etd.ceu.edu/2015/bardin_lucile.pdf accessed: May 10, 2024.

17 Kopeček, Vincenc, Trapped in informality? A study of informal politics in Georgia’s Javakheti, (Caucasus Survey 7, no.1), (2019): 67-68. https://doi.org/10.1080/23761199.2018.1480191 accessed: May 10, 2024.

18 Cornell, Svante, Small Nations, and Great Powers: A Study of Ethnopolitical Conflict in the Caucasus, (London and New York: Routledge, 2006): 167.

19 Wheatley, Jonathan, The Integration of National Minorities in the Samtskhe-Javakheti and Kvemo Kartli provinces of Georgia, (EMCI Working Paper №44), (Tbilisi, 2009): 25 - 27. https://www.files.ethz.ch/isn/106670/working_paper_44_en.pdf accessed: May 10, 2024.

20 Mateu, Sandra V, The Armenian Minority in the Samstkhe-Javakheti Region of Georgia: Civic Integration and its Barriers, (Grass Policy Paper), (2016): 36-40. https://grass.org.ge/wp-content/uploads/2016/08/Samtskhe-Javakheti-Policy-Paper-proofread-20160723.pdf accessed: May 10, 2024.

პებით გაჯერებული რეალობა,[21] რომელიც სხვადასხვა ეთნოსის წარმომადგენლებს შორის დაპირისპირების წყაროა.[22] პოლიტიკის დოკუმენტებში იკვეთება ე.წ. ,,საფრთხის დიქოტომია“, რომელიც სათავეს იღებს გასული საუკუნის 90-იანი წლებიდან და ეთნონაციონალიზმის ტალღის აღზევებას უკავშირდება. კერძოდ, სსრკ-ს დაშლას მოჰყვა რელიგიითა და ეთნიკურობით დაინტერესება.[23] კავკასიის ქვეყნებში დაიწყო ეროვნული თვითგამორკვევის პროცესი, რომელიც ისტორიის, რელიგიისა და ეთნოსისადმი ინტერესის ზრდაში გამოიხატა.[24]

პოსტსაბჭოთა ქვეყნებში იდენტობის განმსაზღვრელ ელემენტებად იქცა დომინანტ საზოგადოებასთან დაკავშირებული მითები, რელიგია და ეთნიკური ნაციონალიზმის სხვა მახასიათებლები.[25] ,,ქართველობის“ უმთავრეს მარკერად მართლმადიდებლობა ჩამოყალიბდა,[26] ქვეყანაში არსებულ არადომინანტურ რელიგიებს კი ეთნორელიგიურ ნაციონალიზმთან თანაარსებობისთვის სხვადასხვა სტრატეგიის განვი-

21 Ter-Matevosyan, Vahram & Currie, Brent, A conflict that did not happen: revisiting the Javakhk affair in Georgia: Revisiting the Javakhk affair in Georgia, (Nations and Nationalism, 25), (2019): 340–360. https://doi.org/10.1111/nana.12454 accessed: May 10, 2024.

22 Democracy & Freedom Watch, ‘Unchallenged stereotypes blight Georgian–Armenian relations’ (October 18, 2015), available at https://dfwatch.net/unchallenged-stereotypes-blight-georgian-armenian-relations-38678 accessed: May 10, 2024.

23 Connor, Walker, Ethnonationalism: The Quest for Understanding, (Princeton University Press, 1994): 165 - 180.

24 Abrahamian, Levon. Armenian Identity In a Changing World, (Costa Mesa), (CA: Mazda, 2006): 98 – 120. http://www.mazdapublishers.com/book/armenian-identity-in-a-changing-world accessed: May 10, 2024

25 Agadjanian, Alexander, Ethnicity, Nation and Religion: Current Debates and the South Caucasian Reality, in: Alexander Agadjanian, Ansgar Jodocke, & Evert van der Zweerde (eds.), Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus. (London and New York), (Routledge): 22–37. აგრეთვე, Suny, Ronald Grigor. The Making of the Georgian Nation, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994): 172.

26 Zedania, Giga, The Rise of Religious Nationalism in Georgia, (Identity Studiesl; 3), (Tbilisi. 2011): 120–128.

თარება მოუწია.[27] დღეს, მოსახლეობის გარკვეული ნაწილისთვის საქართველოს მოქალაქეობა ქართველობასთან და მართლმადიდებლობასთან ასოცირდება, ხოლო ქვეყანაში არსებული სხვა რელიგიური თუ ეთნიკური ჯგუფები ,,უცხო" კულტურას წარმოადგენენ.[28] ასე, დომინანტური ნაციონალური ნარატივისთვის, სამცხე-ჯავახეთის, ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობის წარმომადგენელი სომხური თემი ქართული ეროვნული იდენტობისთვის შეუთავსებელ მახასიათებლებს ფლობს.[29]

ნაციონალისტური იდეების, დომინანტური ქართული დისკურსისა და სახელმწიფო უსაფრთხოების პოლიტიკის შედეგად, სამცხე-ჯავახეთში რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების თვალსაზრისით კომპლექსური რეალობა წარმოიქმნა. აღსანიშნავია, რომ გაბატონებულ ქართულ დისკურსს აძლიერებს ეთნიკურად სომეხი მოსახლეობის მიერ ქართული ენის ცოდნის პრობლემები, სომხეთის რესპუბლიკასთან ტერიტორიული სიახლოვე, ქართულ პასპორტთან ერთად, სომხური და რუსული პასპორტების ფლობა, რუსეთში სეზონური მიგრაციის მაღალი მაჩვენებელი და სხვა. საყურადღებოა ისიც, რომ სომხური თემის წარმომადგენლები, ეთნიკური ქართველებისგან მხარდაჭერის ნაკლებობის გამო, ზოგჯერ დასაყრდენს ისტორიულ სამშობლოსა და ეთნიკურად მონა-

27 Zviadadze, Sophie. Many faces of Islam Post-Soviet Georgia, (Muslims of Post-Communist Eurasia, 2022). https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781003090632-16/many-faces-islam-post-soviet-georgia-faith-identity-politics-sophie-zviadadze Accessed: July 1, 2024.

28 Kopeček, Vincenc. Trapped in informality? A study of informal politics in Georgia's Javakheti. (Caucasus Survey 7, no.1). (2019): 67.

29 Berglund, Christofer. Dragojevic, Marko and Timothy Blauvelt. Sticking Together? Georgia's "Beached" Armenians Between Mobilization and Acculturation. (Nationalism and Ethnic Politics 27, no.2), (2021): 114-115. აგრეთვე: Metreveli, Tornike, An undisclosed story of roses: church, state, and nation in contemporary Georgia, (Nationalities Papers 44,5), (2016): 707. https://doi.org/10.1080/00905992.2016.120002 accessed: May 10, 2024.

თესავე ხალხებს შორის ეძებენ.[30] ზემოაღნიშნული ფაქტები იწვევს სამცხე-ჯავახეთში მცხოვრები ეთნიკურად სომხური თემის პოლიტიზებას.

დღეს სამცხე-ჯავახეთში ორი ძირითადი ეთნიკური ჯგუფია. მოსახლეობის 50.5% ეთნიკურად სომეხია, 48.2% კი - ქართველი.[31] ამასთანავე, რეგიონი კონფესიების სიმრავლით გამოირჩევა,[32] 2014 წლის საყოველთაო აღწერის მონაცემებით, აღმსარებლობის მიხედვით, დომინანტური პოზიცია უკავიათ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიმდევრებს (45.2%), შემდეგ - სომეხთა სამოციქულო მართლმადიდებელ ეკლესიას (39.9%), კათოლიკე ეკლესიას (9.4%), ისლამის (3.9%) და სხვა რელიგიების წარმომადგენლებს (1. 7%). თუმცა, ამ რელიგიური მრავალფეროვნების მიუხედავად, სამცხე-ჯავახეთის რელიგიური უმცირესობების ყოველდღიურობა და პრობლემები ნაკლებად არის შესწავლილი. ხოლო რეგიონის მრავალფეროვანი რელიგიური გარემოს მიმოხილვისას გვხვდება ინფორმაცია: სადავო რელიგიური ძეგლების,[33] მათი დანგრევის მცდელობების,[34] ვანდალიზმის

30 Amirejibi, Rusudan and Kakha Gabunia, Georgia’s Minorities: Breaking Down Barriers to Integration, (Carnegie Endowment for International Peace), (2021).

31 საქართველოს სტატისტიკის დეპარტამენტი, მოსახლეობის საყოველთაო აღწერა, (თბილისი 2014 წელი). https://www.geostat.ge/ka/modules/categories/739/demografiuli-da-sotsialuri-makhasiateblebi ბოლო წვდომა: 17.11.2024

32 საქართველოს სტატისტიკის დეპარტამენტი, მოსახლეობის საყოველთაო აღწერა, (თბილისი 2014 წელი). https://www.geostat.ge/ka/modules/categories/739/demografiuli-da-sotsialuri-makhasiateblebi ბოლო წვდომა: 17.11.2024

33 EurasiaNet, ‘Clashes Over Church Raise Specter of Georgian-Armenian Strife’ (October 3, 2017), available at https://eurasianet.org/clashes-over-church-raise-specter-of-georgian-armenian-strife accessed: May 10, 2024. და რადიო თავისუფლება, „სამ წელიწადში სამი რელიგიური კონფლიქტი ადიგენში“ (მარტი 10, 2016), ხელმისაწვდომია: https://www.radiotavisupleba.ge/a/sami-religiuri-konplikti-adigenshi/27602932.html ბოლო წვდომა: 09.05.2024

34 ლურჯი ფარი, „ისლამური ძეგლები სამცხე-ჯავახეთში და მათი დაკარგული ისტორია“ (დეკემბერი 30, 2016). ხელმისაწვდომია: https://blueshield.ge/?p=7196&lang=ka ბოლო წვდომა: 09.05.2024

ფაქტების,[35] სალოცავების სავალალო მდგომარეობაში ყოფნის[36] და ძეგლთა გასხვისების ფაქტების შესახებ.[37] ეს ყველაფერი სამცხე-ჯავახეთში არსებულ სპეციფიკურ, სოციალურ-კულტურულ და რელიგიურ, რეალობაზე მიუთითებს, რომელიც შესწავლას საჭიროებს.

ამასთანავე, ამგვარ კომპლექსურ ეთნორელიგიურ გარემოში საჭიროა რეალობის რელიგიური უმცირესობების პერსპექტივიდან შესწავლა. აუცილებელია, სომხური თემის რელიგიური სურათის სიღრმისეული გააზრება. ქართული ეთნორელიგიური ნაციონალიზმის აღზევება დაიწყო 90-იან წლებში, მაგრამ ჩვენ არ ვიცით, რა რელიგიური და ნაციონალური პროცესები მიმდინარეობდა საქართველოს სომხურ თემში, სადაც ძირითადად სომეხთა სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის წევრები არიან. უშუალოდ სომხეთის რესპუბლიკაში ,,რელიგიისკენ მობრუნება" არა მხოლოდ გასაბჭოებამდე არსებული რელიგიური ტრადიციების და ძეგლების აღდგენით, არამედ ახალი რელიგიური პრაქტიკების შექმნით[38] გამოიხატა. რელიგიამ კულტურისა თუ სოციალურ-პოლიტიკური

35 Jnews, 'Повторное осквернение Ванка – результат безнаказанности' (ნოემბერი11, 2019). ხელმისაწვდომია: https://jnews.ge/?p=41365 ბოლო წვდომა: 09.05.2024

36 „სამხრეთის კარიბჭე", „ივლიტის უსახურავოდ დარჩენილ ტაძარზე ბალახი ამოვიდა" (ივნისი 2, 2021), ხელმისაწვდომია:https://sknews.ge/ka/news/32826?fbclid=IwAR0srK7mcIjanvIuHtYna_8Nhz3qiwGQbnmAQP-L3giFGOG_rMpB29T9oFU, ბოლო წვდომა: 09.05.2024. აგრეთვე: Humanrights.ge, „ადიგენისა და ფლატის ისტორიული მეჩეთები დანგრევის პირასაა" (იანვარი 22, 2016), ხელმისაწვდომია: http://www.humanrights.ge/index.php?a=main&pid=18613&lang=Geo, ბოლო წვდომა: 09.05.2024 და Jnews, 'Решение относительно церкви Гумбурдо было поспешным' (ნოემბერი 11, 2017), ხელმისაწვდომია: https://jnews.ge/?p=16617 ბოლო წვდომა: 09.05.2024

37 ნეტგაზეთი, 'რატომ ვერ შეიქმნა სადავო ეკლესიების შემსწავლელი კომისია'(მაისი 7, 2013), ხელმისაწვდომია: https://netgazeti.ge/news/21592/ ბოლო წვდომა: 09.05.2024.

38 Antonyan, Yulia. Political Power and Church Construction in Armenia. (Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus), (London and New York: Rout ledge), 2015: 97–111.

გამოწვევების შესაბამისი შინაარსი მიიღო.[39] ამის გათვალისწინებით, საინტერესოა, რა პროცესები მიმდინარეობს საქართველოს ეთნიკურად სომეხი თემის რელიგიაში და რამდენად დაცულია რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება მრავალფეროვან რელიგიურ სივრცეში, დომინანტურ ქართულ დისკურსთან თანაცხოვრების პირობებში.

რელიგიური სივრცეების ეთნოგრაფია

ეთნიკური სომხები სამცხე-ჯავახეთის რეგიონში კომპაქტურად ცხოვრობენ. სოფლებში მოსახლეობა, უმეტესად, ეთნიკურად ერთგვაროვანია. თუმცა გვხვდება სოფლები, სადაც რამდენიმე სხვადასხვა ეთნოსის წარმომადგენლები ცხოვრობენ. ასეთია ახალქალაქის მუნიციპალიტეტის სოფელი ხოსპიო (იხ. სურ. 1), სადაც ეთნიკურად ქართველ, სომეხ და ბერძენ მოსახლეობას თანაცხოვრების მრავალწლიანი გამოცდილება აქვს. სოფლის მცხოვრებლები უმეტესწილად ქართული მართლმადიდებელი და სომეხთა სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიების თემის წევრები არიან.

სურ. 1 – სოფელი ხოსპიოს შესასვლელი

39 Agadjanian, Alexander. Ethnicity, Nation, and Religion: Current Debates and the South Caucasian Reality, (Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus). (London and New York: Routledge, 2015): 22–37. https://doi.org/10.4324/9781315776804 accessed: May 10, 2024.

2014 წლის საყოველთაო აღწერის მიხედვით სოფელ ხოსპიოს მოსახლეობა 385 ადამიანს შეადგენს. მდინარე ფარავანი სოფელს ორად ყოფს (იხ. სურ. 2). მოსახლეობის ნაწილი მდინარის ერთ მხარეს ცხოვრობს, ნაწილი - მეორე მხარეს, ახალქალაქის ცენტრალურ გზასთან. საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახურის მონაცემებით, სოფლის მცხოვრებთა - 47.3% ქართველია, 45.4% - სომეხი, 6,8% - კი ბერძენი.[40] რელიგიაზე საუბრისას, ხოსპიოს მცხოვრებთა ნარატივში ეროვნება რელიგიურ მიკუთვნებულობასთან არის კავშირში. კერძოდ, ადგილობრივები ინტერვიუებში აღნიშნავდნენ, რომ ეთნიკურად ქართველები, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიმდევრები არიან, ხოლო ეთნიკურად სომეხი მოსახლეობა თავს სომეხთა სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის მიმდევრად მიიჩნევს.

სურ. 2 – სოფ. ხოსპიოს ხიდი

საყურადღებოა ის განსხვავება, რომელიც რწმენის თავისუფლების თვალსაზრისით არსებობს. დღეს სოფელ ხოსპიოში მხოლოდ X საუკუნის ქართული მართლმადიდებლური ეკლე-

40 საქართველოს სტატისტიკის დეპარტამენტი, მოსახლეობის საყოველთაო აღწერა, (თბილისი 2014 წელი).https://web.archive.org/web/20160919174004/http://www.geostat.ge/index.php?action=page&p_id=2152&lang=geo ბოლო წვდომა: 09.05.2024

სია[41] (იხ. სურ. 3) ფუნქციონირებს, სადაც წირვა-ლოცვა ყოველ-კვირეულად ტარდება. სოფელში სომხური ტაძარი არ არის.

სურ. 3 – X საუკუნის ქართული ეკლესია

სომხური ეკლესია ხოსპიოს მოსაზღვრე სოფელ მარტუნში[42] მდებარეობს. სოფელ მარტუნის მოსახლეობის უმრავლესობა ეთნიკურად სომეხია და სომეხთა სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის წევრია. ნაგებობა, რამდენიმე წლის წინ, ადგილობრივთა შემოწირულებების მეშვეობით აშენდა, თუმცა ეკლესიაში წირვა-ლოცვა იშვიათად ტარდება, ვინაიდან ხოსპიოს სომხურ თემს ადგილობრივი მღვდელი არ ჰყავს. ამავდროულად ეკლესია მოცულობით ძალიან პატარაა, დაახლოებით 15კვ. მ-ის ფართობი უკავია. შენობა, ერთდროულად, მხოლოდ ათამდე ადამიანს იტევს (იხ. სურ. 4 და სურ. 5). რელიგიურ რიტუალებში მონაწილეობის მისაღებად[43] ადგილობრივ მცხოვრებლებს ახალქალაქში უწევთ ჩასვლა.

41 კულტურული მემკვიდრეობის პორტალი, ხოსპიოს ეკლესია - #10934 https://memkvidreoba.gov.ge/objects/immovable/immovableObject?id=10934 ბოლო წვდომა: 09.05.2024x

42 სოფელი მარტუნი ხოსპიოს თემს მიეკუთვნება. სოფლებს ერთმანეთისგან მდინარე ფარავანი ყოფს.

43 ძირითადად, ჯვრისწერის და, დაკრძალვისას, „წესის აგების“ რიტუალები.

სურ. 4 - სოფ. მარტუნის სომხური ეკლესია და „სურბი“

სურ. 5 - ეკლესიის შიდა სივრცე

ეკლესიის გვერდით მდებარეობს სომხური სალოცავი „სურბი“. ,,სურბი“ სომხურად „წმინდას“ ნიშნავს და წმინდა ადგილისა და სიწმინდის აღსანიშნავად გამოიყენება.[44] ეს არის ოთხკუთხედი შენობა, სადაც გამოყოფილია ხატების კუთხე და სანთლების დასანთები ნიშა (იხ. სურ. 6 და სურ. 7). ამგვარი ,,სურბები“ სომხური, ვერნაკულარული რელიგიურობის მახასიათებელია. ისინი ძირითადად ისეთ სოფლებში იქმნება, სადაც ეკლესია არ დგას ან დაკეტილია.[45] ,,სურბებში“ ადგილობრივი მცხოვრებლები ხატებს, სანთლებს და სხვადასხვა საკრალურ ნივთებს ტოვებენ.

სურ. 6 – სალოცავში განთავსებული ხატები

44 Antonyan, Yulia; Worship of Shrines in Armenia: Between Soviet and Post-Soviet Modernities, (Journal of Religion in Europe 14.3-4), (2021): 370-377. https://doi.org/10.1163/18748929-bja10059 accessed: May 10, 2024.

45 Antonyan, Yulia; Worship of Shrines in Armenia: Between Soviet and Post-Soviet Modernities, (Journal of Religion in Europe 14.3-4), (2021): 370-377. https://doi.org/10.1163/18748929-bja10059 accessed: May 10, 2024.

სურ. 7 - სანთლების დასანთები ნიშა

მარტუნის ეკლესიასა და ,,სურბში“ მორწმუნეები სალოცავად და სანთლის დასანთებად ადიან. ხოლო, სხვა საეკლესიო რიტუალების შესასრულებლად, ახალქალაქში მიდიან. მარტუნის ,,სურბის“ გარდა, ხოსპიოს განაპირას, მთის მწვერვალებზე, არაერთი პატარა სალოცავი მდებარეობს. ისინი „ძირითადად, ნანგრევებია, რომლებიც აღნიშნავს იმ გზას, რომელიც წმინდა ნინომ საქართველოში ქრისტიანობის შემოტანისას გამოიარა“ - (მამაკაცი, ეთნიკური ქართველი, 67 წლის).

სომხური სალოცავის არარსებობის პირობებში, საყურადღებოა, თუ როგორ ცდილობს სომხური თემი საკუთარი რელიგიური საჭიროებების უზრუნველყოფას. ,,სურბების“ მოლოცვასთან ერთად, სომხური თემის წარმომადგენლების ნაწილი[46] სალოცავად მთის მწვერვალზე მდგარ, XIV-XV საუკუნის ქართულ ეკლესიაში[47] (იხ. სურ. 8) დადის. ეკლესია ოფიციალურად არ ფუნქციონირებს.

46 ძირითადად, ის ადამიანები, რომლებსაც გადაადგილების პრობლემა აქვთ. მაგალითად, რესპონდენტებმა არაერთხელ ახსენეს - მოხუცი ქალები.

47 საქართველოს კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ეროვნული სააგენტოს პორტალი, ხოსპიოს ეკლესია, https://heritagesites.ge/en/news_item/155 ბოლო წვდომა: 10.05.2024.

სურ. 8. - მთის მწვერვალზე, სომხურ სასაფლაოსთან მდგარი ქართული ეკლესია

ეკლესიის შიგნით, მიუხედავად იმისა, რომ კედლები სანთლებისგანაა გაჭვარტლული, სისუფთავეა. ცენტრალურ კუთხეში, შესასვლელის მოპირდაპირედ, მოწყობილია პატარა საკურთხეველი, სადაც გვხვდება ღვთისმშობლის როგორც ქართული, ასევე სომხური ხატები (იხ. სურ 9). ამასთანავე, საკურთხეველთან დასვენებულია სომხური ჯვარი.

სურ. 9 - ეკლესიის საკურთხეველი

ეკლესიის შიდა ინტერიერში ყურადღებას იპყრობს კედლის ნიშებში განთავსებული ქართული მართლმადიდებელი და სომხური სამოციქულო ეკლესიის საკრალური ობიექტები: ხატები, საღვთო წიგნები, ჯვრები და სხვ. (იხ. სურ. 10).

სურ. 10 - ეკლესიის კედელში განთავსებული ნიშა, სადაც ჯვრები და ხატები ინახება.

ეკლესიას უვლიან ეთნიკური ქართველები და სომხები.

> „ძირითადად ის ადამიანები, ვინც იქვე ცხოვრობს. გარდა იმისა, რომ ისტორიული ძეგლია, მაინც ტაძარია. რა მნიშვნელობა აქვს სადაურია? ბებიაჩემს, როცა ლოცვა უნდა, აქვე, ეკლესიაში მიდის, სახლთან არის და იმიტომ. მარტუნში, ან მდინარის იქით, ვერ წავა, რადგან სიარული უჭირს. აქ, მოხუცი სომეხი ქალები ადიან... ამ მხარეს, ძირითადად, სომხები ვცხოვრობთ. 90-იანებიდან ვუვლით, ვალაგებთ ხოლმე.... ზოგი სანთლებს და ხატებს ტოვებს, შემდეგ მოსვლისას, რომ ილოცოს“. - (ქალი, ეთნიკური სომეხი, 32 წლის).

სოფელ ხოსპიოში რელიგიური სივრცეების ეთნოგრაფიული ანალიზი რელიგიურ უთანასწორობაზე მიუთითებს. კერძოდ, სომხურ თემს სოფელში საკუთარი ეკლესია არა აქვს და რელიგიური რიტუალების შესასრულებლად სხვადასხვა სტრატე-

გიის მოფიქრება უწევს. იქნება ეს ვერნაკულარული პრა-ქტიკა, მოსახლეობის შემოწირულებებით სალოცავის აგება, მიტოვებულ ქართულ ეკლესიაში სანთლის დანთება თუ სხვა. აგრეთვე, როგორც ადგილობრივი მცხოვრებლები აღნიშ-ნავენ, ვინაიდან სოფელში სომხური ეკლესია არ არის, სომ-ხური თემის ზოგიერთი წევრი ,,ქართულ ეკლესიაში დადის, ანთებს სანთლებს, ტოვებს ხატებს და ღმერთს შემწეობას სთხოვს“. განსაკუთრებით, მოხუცები, რომლებიც ეკლესიის სიახლოვეს ცხოვრობენ და გადაადგილება უჭირთ. სომხური თემის სხვა წარმომადგენლები კი ახალქალაქის ეკლესია-ში დადიან, რაც, სოფლის მცხოვრებლებისგან დამატებით ფინანსურ რესურსებს მოითხოვს.

სოფელ ხოსპიოს სამი სასაფლაო

ყოველდღიურ ცხოვრებაში რელიგიის შესასწავლად საჭი-როა მოსახლეობისთვის თანაზიარი სივრცეების ანალიზი, ვინაიდან ასეთი სივრცეები თანაცხოვრების ფორმების გაა-ზრებაში გვეხმარება, ერთგვარი იდენტიფიკატორის როლს ასრულებს. მეხსიერების ეს ადგილი, „Les Lieux de Mémo-ire“[48], კულტურული და ისტორიული მნიშვნელობისაა. პიერ ნორას კონცეფციაზე დაყრდნობით, ს. შაამე საფლავებს პირა-დი, საოჯახო და საყოველთაო ისტორიების საცავად, „მე-ხსიერების ადგილად“ (Memory Scape) წარმოიდგენს. ავტო-რის მიხედვით, საფლავზე ყოველი თაობა და ყოველი ათწლეული, კოლექტიური საზრისის ახალ შრეს ტოვებს, რის შედეგადაც იქმნება ჯგუფის კულტურული და კოლექტიური მეხსიერება. საფლავების ანალიზის მეშვეობით ვეცნობით ამ საზოგადოებაში არსებულ ღირებულებათა სისტემას, კულტუ-რისა და იდენტობის მახასიათებლებს.[49]

48 ვიყენებ პიერ ნორას კონცეპტს. Nora, Pierre. Between Memory and Histo-ry: Les Lieux de Mémoire. (Representations 26), (1989): 7–24. https://doi.org/10.2307/2928520 Accessed 19 Nov. 2024.

49 Schama, Simon. Landscape and Memory. (New York: Alfred A. Knopf), (1995). https://books.google.ge/books/about/Landscape_and_Memory.html?id=ZoO0AAAAIAAJ&redir_esc=y accessed: July 10, 2024.

თანაცხოვრების მახასიათებლების ანალიზისას, ხოსპიოში საფლავების სიმრავლე ყურადღებას იპყრობს. სოფელში სამი სასაფლაოა. ადგილობრივი მცხოვრებლები, „პირველ სასაფლაოდ“ „მუსლიმთა ძველ სასაფლაოს“ მოიხსენიებენ. დღეს, ის მიტოვებულია. ,,უმეტესად ნანგრევებია, რომლებიც გვახსენებს რომ, აქ მუსლიმი მესხები ცხოვრობდნენ“. - (მამაკაცი, ეთნიკურად ქართველი, 57 წლის). აღსანიშნავია, რომ მუსლიმი მესხების ხსოვნა ხოსპიოს თემის კოლექტიურ მეხსიერებაში მუსლიმ მესხებთან თანაცხოვრებასთან დაკავშირებით შემონახულია. მაგრამ მიტოვებული და ნანგრევებად ქცეული საფლავები, „რომელთაც მომვლელი არ ჰყავს“ მიუთითებს, რომ სოფელში მუსლიმური კულტურა და ისტორია იშლება.

სოფელ ხოსპიოში ფუნქციონირებს ქართული (იხ. სურათი 11) და სომხური (იხ. სურათი 12) სასაფლაოები. სოფელში, სადაც 400-მდე მცხოვრებია, არსებობს ორი მოქმედი სასაფლაო. ამას ადგილობრივი მცხოვრებლები ეთნიკური და რელიგიური მიკუთვნებულობით ხსნიან: ,,ყველას თავის რჯულის ხალხთან უნდა ყოფნა“.

სურ.11 - ხოსპიოს ქართული სასაფლაო

სურ. 12 - ხოსპიოს სომხური სასაფლაო

როგორც ერთ-ერთი რესპონდენტი იხსენებს:

> ,,ყველაზე ძველი მუსლიმური სასაფლაო, დღეს, ნანგრევებია. აღარავინ არის, რომ მოუაროს. შემდეგ სომხური სასაფლაო იყო. ყველაზე დიდი ის არის. თუმცა, 90-იანებიდან ქართველებმა ჩვენი სასაფლაო გავხსენით. ...თავისით მოხდა. იმ ადგილას ჯერ ერთი ნათესავი დავკრძალეთ, მერე მეორე, ნელ-ნელა შემოვღობეთ და ასე იქცა სასაფლაოდ. ქართველებს და აქაურ ბერძნებს, ქვემოთ, სოფლის დასაწყისში, ვასაფლავებთ, გრიგორიანელებს კი - მთაზე, სომხურ სასაფლაოზე. ...რა განსხვავებაა და მათ ქვებზე - ეჩმიაძინია (იხ. სურათი 13), ჩვენთან - სამება (იხ. სურათი 14). ჩვენთან - ჩვენი მამაო აკურთხებს, იმათთან - თავიანთი. ჩვენი მამაოც ამბობს, რომ ასეა სწორი, მართლმადიდებელი ქართველები ერთად არიან.“ - (მამაკაცი, ეთნიკურად ქართველი, 67 წლის).

ხოსპიოს სასაფლაოები სამცხე-ჯავახეთის რეგიონში არსებული რელიგიური მრავალფეროვნების კომპლექსური სურათის კარგი ილუსტრაციაა. მუსლიმური სასაფლაოს ნანგრევე-

ბი, გადასახლებული მესხების ისტორიას გვახსენებს, მაშინ, როცა სომხური და ქართული სასაფლაოები ამ ორი რელიგიური ჯგუფის იდენტობაში მიმდინარე პროცესებს ირეკლავს. კერძოდ, რელიგიური იდენტობა მრავალეთნიკურ სოფელში მოსახლეობის განმასხვავებელ ფაქტორად გვევლინება. ხოსპიოს სამი სასაფლაო აღწერს რეალობას, სადაც საზიარო სივრცეები და თანაცხოვრების გამოცდილებები, რელიგიურ საზღვრებთან და განსხვავებულ ნარატივებთან იკვეთება.

სურ. 13 - საფლავის ქვის ბარელიეფი სამების ეკლესიის გამოსახულებით

სურ.14 - საფლავის ქვის ბარელიეფი ეჩმიაძინის ეკლესიის გამოსახულებით

რესპონდენტების თქმით, დაკრძალვის ცერემონიას მთელი სოფელი ესწრება, თუმცა სასაფლაოები ერთმანეთისგან რელიგიური მიკუთვნებულობის მიხედვით არის გამიჯნული. როგორც ერთ-ერთი რესპონდენტი ჰყვება:

> ,,წესის აგება განსხვავებულია, ამიტომ ყველას თავის სასაფლაო გვაქვს. ქართველი მართლმადიდებლები ცალკე არიან, სომხებს ჩვენი წესები და სასაფლაო გვაქვს. დაკრძალვას მთელი სოფელი ესწრება, პანაშვიდი და ქელეხის სუფრა ყველასთვის საერთოა. ვისაც საშუალება აქვს, ახალქალაქიდან მღვდელი მოჰყავს, ზოგჯერ სასაფლაოზე ხაჩქარს[50] დგამენ. ოჯახის შესაძლებლობას გააჩნია. კი, გვაქვს სურვილი, რომ ჩვენი კულტურა არ დაიკარგოს. თან ჩვენს საყვარელ ადამიანს შესაბამისი პატივი მივაგოთ. სომხურ საფლავს ეტყობა, რომ სომხურია, ქართულსაც იგივენაირად. ჩვეულებრივი მოვლენაა.“ - (მამაკაცი, ეთნიკური სომეხი, 45 წლის).

ერთ სოფელში სამი სასაფლაოს არსებობა რესპონდენტებმა „რელიგიური ჰომოგენურობის“ (,,მსგავსი რელიგიის მქონე ინდივიდების ერთად დაკრძალვის სურვილი“) შენარჩუნების მცდელობით ახსნეს. რაც, ერთი მხრივ, ხაზს უსვამს ადგილობრივი მოსახლეობის მიერ სოფელში მყოფი სხვა რელიგიური ჯგუფების არსებობის და რელიგიური მრავალფეროვნების გაცნობიერების ფაქტს. თუმცა, მეორე მხრივ, რელიგიური ნიშნით საფლავების ერთმანეთისგან გამიჯვნა, საკრალურობის საზღვრებზე მიანიშნებს. ეს კი, შესაძლოა, მიუთითებდეს იმ ლატენტურ საზღვრებზე და ბარიერებზე, რომლებიც განსხვავებული მრწამსის მქონე ჯგუფებს შორის ნარჩუნდება, დაკრძალვის კოლექტიური პრაქტიკების (,,დაკრძალვაზე მთელი სოფლის დასწრების“) მიუხედავად.

---

50 ქვაჯვარი, სომხური რელიგიური კულტურისთვის დამახასიათებელი ნაგებობა. (ავტორის შენიშვნა).

სასაფლაოებზე საფლავის ქვებს შორის განსხვავება, საფლავის მოწყობის სტილში ეროვნული და რელიგიური ნიშნების გამოკვეთა, დაკრძალვის რიტუალები და წესები, სოფლის მცხოვრებლებისთვის კულტურული და რელიგიური იდენტობის მნიშვნელობას წარმოაჩენს. ამ იდენტობაში გამოიყოფა ისეთი მარკერები, როგორიცაა „ჩვენ“ და „სხვები“. ამრიგად, სასაფლაოები შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ იმ მიკრომოდელად, რომელიც გვაძლევს სოფელში არსებული ერთობისა და განსხვავების, ინტეგრაციისა და ექსკლუზიის პროცესის კომპლექსური ურთიერთქმედების აღქმის შესაძლებლობას.

თანაცხოვრების გამოცდილების მაგალითები

სოფელ ხოსპიოში რელიგიის თავისებურებების გასააზრებლად საჭიროა თანაცხოვრების გამოცდილების კვლევა. მოსახლეობასთან სიღრმისეული ინტერვიუები კომპლექსურ რეალობაზე მიუთითებს. ერთი მხრივ, მოსახლეობა მშვიდობიან თანაცხოვრებასა და კეთილმეზობლურ ურთიერთობაზე ამახვილებს ყურადღებას, მეორე მხრივ კი, სიღრმისეული ანალიზი გაუცხოებასა და ეთნორელიგიურ საზღვრებზე მიანიშნებს.

ინტერვიუების დასაწყისში რესპონდენტების უმეტესობა კეთილმეზობლურ ურთიერთობაზე საუბრობს. მათ უჭირთ იმ მოვლენების გახსენება, როდესაც ეთნიკურ თუ რელიგიურ ნიადაგზე კონფლიქტი წარმოიშვა. კონფლიქტებზე საუბრისას, იხსენებდნენ ზვიად გამსახურდიას ნაციონალისტურ პოლიტიკას და 1990-იანი წლების დაძაბულობას. თუმცა დასძენდნენ იმასაც, რომ „ამგვარ რელიგიურ თუ ეთნიკურ შუღლს ხოსპიომდე არ მიუღწევია“, ვინაიდან სოფელი „ისტორიულად მრავალფეროვანი ადგილი იყო, სადაც ოსმალური იმპერიის მიერ გენოციდს გამოქცეული სომეხი და ბერძენი, დევნილები მუსლიმმა მესხებმა შეიფარეს და მეგობრებად მიიღეს“ – (მამაკაცი, ეთნიკური ქართველი, 55 წლის). მშვიდობიანი თანაცხოვრების მაგალითად ადგილობრივები

„მთელი სოფლის მიერ დღესასწაულების აღნიშვნას“ ასახელებენ. მათი აზრით, ამ დროს, ერთმანეთისადმი მიმღებლობის დონე იმატებს:

> „რელიგიურ დღესასწაულებს მთელი სოფელი აღნიშნავს. წელს, მაგალითად, ჯერ სომხურ აღდგომას აღვნიშნავთ და მერე - ქართულ მართლმადიდებლურსაც. ვარდავარის დროს, მთელი სოფელი ეზოშია, გიორგობის დღესაც ერთად ვართ. ძირითადად, მწვადებს ვწვავთ, სოფლის ისტორიას ვიხსენებთ და აწმყოზე ვმსჯელობთ. ერთ სოფელში ვცხოვრობთ, ერთ სკოლაში იზრდებიან ჩვენი შვილები, ისევე როგორც ჩვენ, უფროსები ერთად ვსწავლობდით, შემდეგ დავოჯახდით. ყველა ყველას იცნობს და სხვანაირად როგორ იქნება?! ... შვილებს ვასწავლით, რომ ღმერთი ერთია, მთავარი ადამიანობა და ერთმანეთის პატივისცემაა“. - (ქალი, ეთნიკური სომეხი, 55წლის).

ეთნიკურად სომეხი რესპონდენტები თანაცხოვრების ფაქტების გახსენებისას ცალკეულ შემთხვევებში „ერთად ლოცვის პრაქტიკასაც“ ასახელებენ. მაგალითად, ერთ-ერთი ახალგაზრდის თქმით: „მართალია, სომეხი ვარ, თუმცა ქართულ ეკლესიაში შევდივარ, ვესწრები ლოცვას, ჩემი მეგობრები, მეზობლები, ქართველები არიან... ერთად მივდივართ ხოლმე. აქვე, ეკლესიასთან ვცხოვრობ. არ მგონია, ღმერთისთვის კონკრეტულ, ეკლესიას მნიშვნელობა ჰქონდეს. მთავარი მასთან დაახლოების სურვილია“. - (მამაკაცი, ეთნიკურად სომეხი, 27 წლის).

საყურადღებოა ისიც, რომ ,,წმ. ნინოს გზის მოსალოცად“, სამცხე-ჯავახეთში ყოველწლიურად ეწყობა მომლოცველობის რიტუალი, რომელშიც, ხოსპიოს ქართველ მართლმადიდებელ მოსახლეობასთან ერთად სომხური სამოციქულო ეკლესიის წევრებიც მონაწილეობენ, როგორც ისინი აღნიშნავენ: „ყველა ქრისტიანისთვის მნიშვნელოვანი დღესასწაულია. მო-

რწმუნეები, სომხები, ხშირად დავდივართ წმინდა ადგილების მოსალოცად, ესეც ერთ-ერთია“. – (ქალი, ეთნიკურად სომეხი, 48 წლის). ასეთი პრაქტიკა მულტირელიგიურ გარემოში, თანაზიარი რელიგიური რიტუალის მაგალითია.

კეთილმეზობლური ურთიერთობები, საერთო რელიგიური დღესასწაულები (რომელსაც მთელი სოფელი აღნიშნავს) და მომლოცველობის საზიარო პრაქტიკები ბერძენ, სომეხ და ქართველ მოსახლეობას შორის ჰარმონიული თანაარსებობის შესაძლებლობაზე მიანიშნებს. თუმცა რესპონდენტებმა არაერთი მნიშვნელოვანი საკითხი დაასახელეს, რომელიც სამცხე-ჯავახეთის რეგიონში რწმენის თავისუფლების პრობლემებზე და არატოლერანტულ გარემოზე მიუთითებს. მაგალითად, ინტერვიუების დროს, რამდენიმე რესპონდენტმა გამოთქვა გულისტკივილი:

> ,,როცა ყველა ეკლესია დაკეტილი იყო, იმ პერიოდიდან შევდივარ, სანთლებს ვანთებ და ვლოცულობ. ახლა, ქართველი მღვდლები გვეუბნებიან, რომ ისტორიულად ქართული ეკლესიაა და სომხურად ლოცვა არაა სწორი. ისე გვექცევიან თითქოს რამეს ვაშავებთ. ვიცით, რომ ქართულია, მაგრამ სანთლის დანთება და ლოცვა რას აკლებს ისედაც დაკეტილ ეკლესიას?“ – (ქალი, ეთნიკური სომეხი, 72 წლის).

წყენა ძლიერდება საბჭოთა პერიოდში ჩამორთმეული ქონების რესტიტუციის პოლიტიკაზე[51] საუბრის დროს:

> „ბევრი სოფელია, სადაც მხოლოდ სომხები ვცხოვრობთ, თუმცა სომხური ეკლესია ბევრგან არ გვაქვს. მაგალითად,

51 ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი, რესტიტუციის პოლიტიკა საქართველოში, 2020. http://tdi.ge/sites/default/files/restituciis_politika_sakartveloshi.pdf ბოლო წვდომა: 10.07.2024

> არის სოფელი, სადაც ხალხი უვლიდა ეკლესიას[52], ლოცულობდა, დანგრევის პირას იყო, რესტავრაცია გადაწყდა, ფული შეაგროვა მთელმა სოფელმა და ჯერ საპატრიარქოს წარმომადგენელი მოვიდა, შემდეგ კულტურის. რემონტი აიკრძალა, ისტორიული მემკვიდრეობა არისო.... ქართულ საპატრიარქოს ურჩევნია დაინგრეს ეკლესია, ვიდრე ხალხს გადაეცეს და იქ ილოცონ. არ ვიცი, რას ელოდებიან, რა უნდათ...ან კიდევ, კუმურდოში ხაჩქარს დგამდნენ[53] და ცემა-ტყეპა მოჰყვა....თუმცა, არ ვიცი, აგერ, მეუფე ნიკოლოზმა[54] მთელი ასფარა იყიდა, იმისათვის, რომ მხოლოდ ქართველები ჩაასახლოს. ისე გვექცევიან თითქოს უცხოები ვართ.“ - (ქალი, ეთნიკური სომეხი, 55 წლის).

აღსანიშნავია, რომ სომეხთა სამოციქულო მართლმადიდებელ ეკლესიასა და საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის ურთიერთობა თანამშრომლობის და დაპირისპირების კომპლექსური ხასიათით გამოირჩევა. დაძაბულობის წყაროს თეოლოგიური განსხვავების გარდა, რელიგიური და კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლების შესახებ დავები წარმოა-

---

52 იგულისხმება ახალქალაქის სოფელი გომანი. 2020 წელს, სოფლის მოსახლეობამ ეკლესიის აღდგენითი სამუშაოები დამოუკიდებლად წამოიწყო, რასაც „საქართველოს შინაგან საქმეთა სამინისტროს“ მიერ ისტორიული მემკვიდრეობის დაზიანების მუხლით გამოძიების დაწყება მოჰყვა. გომანის ეკლესიის აღდგენა მოსახლეობამ, მხოლოდ 4 წლის შემდეგ, 2024 წლის ოქტომბერში მოახერხა. იხ. წყარო: Jnews, ‘Ничего противозаконного в Гомане не делали, церковь никто не повреждал’ (ივნისი 6, 2020). ხელმისაწვდომია: https://jnews.ge/51540/. ბოლო წვდომა: 20.11.2024.

53 იგულისხმება 2017 წელს, სოფელ კუმურდოში, ადგილობრივებსა და პოლიციას შორის დაპირისპირება. იხ. წყარო: ამერიკის ხმა, „კუმურდოს ტაძარი: სომხური ეკლესიის ტაქტიკური უკანდახევა“ (ოქტომბერი 9, 2017), ხელმისაწვდომია: https://www.amerikiskhma.com/a/kumurdo-cathedral-georgian-orthodox-and-armenian-apostolic-church-dispute/4063097.html ბოლო წვდომა: 09.05.2024. აგრეთვე: რეგინფო, „დაპირისპირება კუმურდოში – ადგილობრივებმა სპეცრაზმს ქვები დაუშინეს“ (ოქტომბერი 1, 2017), ხელმისაწვდომია: https://reginfo.ge/people/item/2904-dapirispireba-kumurdoshi-–-adgilobrivebma-spezrazms-qvebi-daushines ბოლო წვდომა: 09.05.2024

54 იგულისხმება ახალქალაქისა და კუმურდოს ეპარქიის მიტროპოლიტი ნიკოლოზ ფაჩუაშვილი.

დგენს. სსრკ-ს დროს ჩამორთმეული ეკლესიების დიდი ნაწილი, ისევ საქართველოს სახელმწიფოს ან საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საკუთრებაშია.[55] სამცხე-ჯავახეთის რეგიონის ზოგიერთ სოფელში სომხური სამოციქულო ეკლესია არათანაბარ პირობებში იმყოფება, ვინაიდან სომეხთა სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის მიმდევრების მხოლოდ მცირე ნაწილი ახერხებს საკვირაო ლოცვებსა და სხვა რელიგიურ რიტუალებზე დასწრებას.[56] არაერთი რელიგიური ძეგლი სოფლის მცხოვრებლებს შორის დაპირისპირების წყაროდ იქცევა.[57] ასეთი პრეცედენტები სომხური თემის წარმომადგენლებს რელიგიური ნიშნით შევიწროების განცდას აღუძრავს. ამავდროულად, სახელმწიფოს პოლიტიკაზე საუბრის დროს, რესპონდენტებში რელიგიური უთანასწორობის შეგრძნება ჩანს:

> „უმეტესად, ჯავახკში, სომხები ვცხოვრობთ, გრიგორიანები[58] და სომეხი კათოლიკეები. ქართველები ცოტანი არიან. ქართულ ეკლესიებს აფინანსებს სახელმწიფო მაშინ, როცა ჩვენ არც ეკლესია გვაქვს და არც არაფერი. მარტუნიში ხალხის ფულით აშენდა. თითქმის ყველგან ხალხი აშენებს, რომ ჰქონდეთ თავისი სალოცავი ადგილი. ზოგჯერ რუსეთში წასული ადგილობრ-

55 ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი, რესტიტუციის პოლიტიკა საქართველოში, 2020. http://tdi.ge/sites/default/files/restituciis_politika_sakartveloshi.pdf ბოლო წვდომა: 10.07.2024 აგრეთვე: სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, რელიგია, პოლიტიკა და სოციალური კონტექსტები : კვლევების, ანგარიშებისა და სტატიების კრებული, 2020 წელი. https://social-justice.org.ge/uploads/products/pdf/თავი_4_1612369915.pdf ბოლო წვდომა: 10.07.2024

56 ვინაიდან სომხებით დასახლებული სოფლების დიდ ნაწილში ეკლესიები დაკეტილია და მოსახლეობას რელიგიური რიტუალებისთვის ახალქალაქში ან ნინოწმინდაში უწევს ჩასვლა.

57 მაგალითად, დავა სოფელ კორხში სომხური ეკლესიის შესახებ - წყარო: TV 1, „სოფელი კორხის ეკლესიის სტატუსი“, (13 ივლისი 2019), ხელმისაწვდომია: https://1tv.ge/video/sofel-korkhis-eklesiis-statusi/ ბოლო წვდომა: მაისი 10, 2024.

58 იგულისხმება სომეხთა სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის მიმდევრები (ავტორის შენიშვნა).

ივი მცხოვრებლები აფინანსებენ და სულ ეგ არის. ჩვენს ტაძრებს დაფინანსება არ სჭირდება? არ ვართ საქართველოს მოქალაქეები?“ - (ქალი, ეთნიკური სომეხი, 55 წლის).

ეთნიკურად ქართველი რესპონდენტების ნაწილში, სომეხთა სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის მიმდევრების მიუღებლობის ფაქტები და დისკრიმინაციული რიტორიკა ფიქსირდება. რესპონდენტთა ერთი ნაწილი სომხურ თემს ახასიათებს ისეთი სიტყვებით, როგორიცაა: ,,უცხო“, ,,სხვა რჯულის ადამიანები“, ცალკეულ შემთხვევებში - ,,ურწმუნოები.“ „მთელი სოფლის კარგი ადგილები ისედაც მაგათია, ქართველები უმცირესობაში ვართ და ჩვენი ეკლესიები მაინც დაგვიტოვონ... აქაურ სომხებს დიდად არაფრის სწამთ“. - (მამაკაცი, ეთნიკური ქართველი, 64 წლის).

სოფელში ქართველ რესპონდენტთა მეორე ნაწილი თანამემამულეთა ამგვარ დამოკიდებულებას, ნაციონალისტური პოლიტიკით ხსნის, რომელსაც, მათი აზრით, სამცხე-ჯავახეთის რეგიონში ხელისუფლებასთან ერთად, საქართველოს საპატრიარქო ატარებს.

„გვეუბნებიან, რომ აქ, ქართველები უმცირესობაში ვართ, სომხებს ყველაფრის წართმევა უნდათ, ვეფხისტყაოსანიც კი თავისი ჰგონიათო... რელიგიამ უნდა გაგვაძლიეროსო. არის ნაციონალური მომენტები, გამძაფრება. აქაური მღვდელი კი კარგი კაცია, მაგრამ... მთლიანობაში, ამ განწყობას ავრცელებენ. განსაკუთრებით, იმ ხალხში, ვინც გვიან ჩამოვიდა. ამბობენ, აქაურ სომხებს დიდად არაფრის სწამთო... ჩვენ უკეთ ვიცით, უფრო მეტად გვწამსო. მაგ., ერთი მღვდელია, მამა შოთა,[59] სომხურ სოფლებში დადის, ქადაგებს, ძირითადად სო-

59 სახელი შეცვლილია.

> მხების გადანათვლას ცდილობს. მიყვებოდა, რომ უკვე 100-მდე სომეხი გადანათლა, ჭეშმარიტ რჯულზე მოაქცია. ასეთი დამოკიდებულება აქვთ, მარტო ქართული მართლმადიდებლობაა ჭეშმარიტი, თითქოს სომხები ქრისტიანები არ იყვნენ.“ - (მამაკაცი, ეთნიკური ბერძენი, 50 წლის).

თანაცხოვრების გამოცდილებაზე საუბრისას უნდა გავიაზროთ ხოსპიოში ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის ადგილობრივი წარმომადგენლების როლი. ხოსპიოს მოქმედი ეკლესია საქართველოს საპატრიარქოს ახალქალაქისა და კუმურდოს ეპარქიას მიეკუთვნება. მიუხედავად იმისა, რომ ახალქალაქის მუნიციპალიტეტში ეთნიკურად ქართველი მოსახლეობა უმცირესობაშია, მუნიციპალიტეტში ქართული მართლმადიდებელი ეკლესია დომინანტურ რელიგიად მოაზრება. საყურადღებოა, რომ 2013 წელს მიტროპოლიტი ნიკოლოზ ფაჩუაშვილი საქართველოს პრეზიდენტმა ეთნიკურად სომეხ და ქართველ მოსახლეობას შორის ურთიერთობების გაუმჯობესებისთვის ბრწყინვალების ორდენით დააჯილდოვა.[60] თუმცა კვლევის რესპონდენტების აღქმებით, სამცხე-ჯავახეთის რეგიონში, ქართული მართლმადიდებელი ეკლესია ეთნონაციონალურ პოლიტიკას ეწევა, რომლის შედეგადაც, ხშირად, სხვა რელიგიის წარმომადგენლებისადმი დისკრიმინაციული რიტორიკა არის წახალისებული.

ხოსპიოს შემთხვევაში, ქართული თემის ერთ ნაწილში, მართლმადიდებელი ეკლესია ტრადიციული ღირებულებების დამცველად და „ქართული ეროვნული იდეების საყრდენად“ აღიქმება. ამასთანავე, რესპონდენტები იხსენებდნენ, რომ არაოფიციალურ საუბრებში, მართლმადიდებელი სასულიერო

60 Ifact, „ახალქალაქისა და კუმურდოს და კარის მიტროპოლიტი ნიკოლოზ ფაჩუაშვილი“, (7 სექტემბერი, 2020). ხელმისაწვდომია: https://ifact.ge/ახალქალაქისა-და-კუმურდოს/

პირები დასძენდნენ, რომ ისინი ჯავახეთში „მოსახლეობის სწორ გზაზე დასაყენებლად“ არიან მოვლენილი. ხშირად ეს ნარატივი ძლიერდება საკვირაო ლოცვების დროს, როდესაც მართლმადიდებელი ეკლესიის წარმომადგენლების ნაწილი ქართული ეროვნული იდეისა და საპატრიარქოს მტრებად უცხოურ ძალებს და სხვა რელიგიებს ასახელებს.

სოფლის მცხოვრებლები იხსენებენ, რომ ეთნიკური და ნაციონალური ნიშნით დაპირისპირება XX საუკუნის 90-იან წლებში გახშირდა. „ხოსპიო, ეთნიკური მრავალფეროვნების გამო, რელიგიურ დაპირისპირებებს გადაურჩა, თუმცა მიმდებარე სოფლებში იყო არა მხოლოდ სიტყვიერი, არამედ ფიზიკური დაპირისპირებაც.“ - (მამაკაცი, ეთნიკურად ქართველი, 63 წლის). დღეს, ,,ეროვნულ იდეას“ საქართველოს საპატრიარქოს ადგილობრივი წარმომადგენლები ავრცელებენ, რომლებიც დიალოგის, შერიგებისა და თანამშრომლობის ნაცვლად, რელიგიებს შორის განსხვავების და „არასწორი რელიგიის“ კატეგორიებით მსჯელობენ. მაგალითად, სომეხთა სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის მიმდევრებს ზოგჯერ „ურწმუნოებად“ მოიხსენებენ.

დომინანტური რელიგიური ინსტიტუტის, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წარმომადგენლების მხრიდან დისკრიმინაციული რიტორიკა და ,,გადანათვლის“ პრაქტიკები სოფლის ეთნიკურად სომეხ მოსახლეობაში კითხვებს აჩენს. ბევრი რესპონდენტისთვის ასეთი დამოკიდებულება აღმაშფოთებელიც კია, ვინაიდან ისინი სომეხთა სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის მრევლს წარმოადგენენ და, როგორც საქართველოს სრულუფლებიანი მოქალაქეები, თანაბარ მოპყრობას მოელიან. რესპონდენტთა აზრით, ასეთი დამოკიდებულება, ურთიერთპატივისცემისა და ურთიერთგაგების ნაცვლად, მულტიკონფესიურ მოსახლეობაში უნდობლობის, უკმაყოფილების და მტრული გარემოს შექმნას ხელს უწყობს, რაც რეგიონში განსხვავებულ რელიგიურ ჯგუფებს შორის თანაცხოვრების გამოცდილებაზე უარყოფი-

თად აისახება. ეს ყველაფერი რეგიონის რელიგიური მრავალ-ფეროვნების უარყოფა და ჰომოგენური რეალობის შექმნის მცდელობაა.

ამავდროულად, სომხური წარმოშობის ძეგლთა რესტიტუციისა და რესტავრაციის მხრივ სახელმწიფოს დისკრიმინაციული პოლიტიკა[61] რელიგიური უმცირესობების უთანასწორო მდგომარეობასა და მათი მარგინალიზების მცდელობაზე მიანიშნებს. ასეთი ფაქტები ეწინააღმდეგება რელიგიისა და რწმენის თავისუფლების პრინციპებს და ეთნიკურად სომეხ თანამოქალაქეებში გაუცხოების განცდას ზრდის.

ხოსპიოს მეჩეთი -
„ფარული მტრის“ ახალი ხატი და „ყველაზე უცხოს ძიება“ -
„ისლამის ადგილი სამცხე-ჯავახეთში აღარაა“

სოფელი ხოსპიო ჯავახეთის რეგიონისთვის მნიშვნელოვანი ისტორიული ცენტრია. ადგილობრივები იხსენებენ, რომ: „ორი საუკუნის განმავლობაში, აქ იჯდა მუთიბეგი, რომელიც მთელ რეგიონს მართავდა“.

ხოსპიოს წარსულზე საუბრისას, სოფლის მცხოვრებლები აღნიშნავენ, რომ სოფელი ისტორიული ნაგებობით გამოირჩეოდა. თუმცა, საბჭოთა პერიოდში, ,,ფალავანდიშვილების ციხე“ და ძველი სამლოცველო ხალხს გადაეცა. სასახლის ნაწილი დაიშალა, ქვები მოსახლეობამ სახლების ასაშენებლად გამოიყენა. ფალავანდიშვილების სახლი კი საჯარო სკოლად იქცა, რომელიც, დღესაც ფუნქციონირებს, თუმცა პირვანდელი იერსახე დაკარგა.

61 ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი, რესტიტუციის პოლიტიკა საქართველოში, 2020. http://tdi.ge/sites/default/files/restituciis_politika_sakartveloshi.pdf ბოლო წვდომა: 17.10.2024

სოფლის ცენტრში, ქართული ეკლესიის სიახლოვეს, დგას ხოსპიოს მეჩეთი (იხ. სურ. 15). ,,ფალავანდიშვილების ჯამე“, როგორც მას ადგილობრივები უწოდებენ. ხოსპიოს მცხოვრებლები ინტერვიუებში აღნიშნავენ, რომ მეჩეთი XVIII საუკუნის დასასრულსა და XIX საუკუნის დასაწყისში ფალავანდიშვილების საგვარეულომ ააშენა. საბჭოთა ხელისუფლების დროს ის თივის შესანახ საწყობად და საქონლის სადგომად გამოიყენებოდა. მეჩეთმა საბჭოთა რეპრესიებს და 90-იანების კონფლიქტებს გაუძლო. „რადგან ჯამეს სოფლის მოსახლეობა უფრთხილდებოდა. არ ანგრევდნენ და არ უშვებდნენ, რომ ბოსლად ექციათ. ხალხს ახსოვდა მესხებთან მეგობრობა. შეძლებისდაგვარად, ალაგებდნენ.“- (მამაკაცი, ეთნიკურად ბერძენი, 50 წლის).

სურ. 15 – ხოსპიოს მეჩეთი, 2022 წლის ივლისი

2012 წელს მეჩეთს კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსი მიენიჭა[62], თუმცა წლების განმავლობაში ,,ხოსპიოს

62 კულტურული მემკვიდრეობის პორტალი, ფალავანდიშვილების მეჩეთი - #5291, ხელმისაწვდომია: https://memkvidreoba.gov.ge/objects/immovable/immovableObject?id=5291 ბოლო წვდომა: 09.05.2024.

ჯამეს“ სახურავს, ბუნებრივი მოვლენების შედეგად, ზიანი ადგებოდა. 2022 წელს, სოფელ ხოსპიოში ჩემი პირველი ვიზიტისას, მეჩეთის მხოლოდ სახურავი იყო დაზიანებული (იხ. სურ. 16 და 17).

სურ. 16 - მეჩეთის შიდა სივრცე - კედელთან დაზიანებული სახურავი ჩანს. 2022 წლის ივლისი

სურ. 17 - მეჩეთის შიდა სივრცე- 2022 წლის ივლისი

როგორც 69 წლის ეთნიკურად ქართველი მამაკაცი იხსენებს:

„მესხების გადასახლების შემდეგ ჯამე უპატრონოდ დარჩა. კომუნისტებმა სათავსოდ აქციეს. თუმცა ადგილო-

ბრივები მაინც ფალავანდიშვილების ჯამეს ვეძახდით. შეძლებისდაგვარად, ვუფრთხილდებოდით. სსრკ-ს დაშლის შემდეგ დანგრევისგან ვიცავდით, ვალაგებდით. ...რამდენჯერმე იყვნენ თბილისიდან ჩამოსულები, მეჩეთის მდგომარეობას იკვლევდნენ, თუმცა რესტავრაციის სამუშაოები არ დაწყებულა. ...ბოლო წლებში მოსახლეობაში გაძლიერდა განწყობა, რომ ყველამ თავის სალოცავს უნდა მიხედოს. ხან ვინ და ხან ვინ გვითხრა... სამღვდელოების წარმომადგენლებმაც შემოგვითვალეს, რომ არაა ჯამეს დაცვა საჭირო. ყველამ თავის სალოცავს უნდა მიხედოსო. გასულ წელს, ზამთარში, დიდი თოვლი მოვიდა. სახურავმა ვერ გაუძლო და ჩამოიშალა. სამწუხაროა, რომ ძეგლთა დაცვის სამინისტრო არ ინტერესდება ჯამეს აღდგენით. ხალხში მუსლიმი არავინაა, რომ აღადგინოს“ - (მამაკაცი, ეთნიკურად ქართველი, 69 წლის).

2024 წლის მარტში, ჩემი მეორე ვიზიტისას, მეჩეთი სავალალო მდგომარეობაში აღმოჩნდა (იხ. სურათები: 18, 19 და 20). დღეს, ,,ხოსპიოს ჯამე“ დანგრევის საფრთხის წინაშე დგას.

სურ. 18 - ხოსპიოს მეჩეთი - 2024 წლის მარტი

სურ. 19 - მეჩეთის შიდა სივრცე - 2024 წლის მარტი

სურ. 20 - მეჩეთის შიდა სივრცე - 2024 წლის მარტი

საყურადღებოა, რომ მეჩეთის სახურავის ჩამონგრევის შესახებ რესპონდენტთა აზრი ორად გაიყო. ერთი ჯგუფი მეჩეთის დაზიანების ფაქტს ,,ხოსპიოს რელიგიური მრავალფეროვნების დაკარგვად“ მიიჩნევს. ხოლო, კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის კონსერვაციისა და რესტავრაციისადმი სახელმწიფოს გულგრილ დამოკიდებულებას, მუსლიმი მესხების კულტურის წაშლის მცდელობად აღიქვამს:

„პირველ რიგში, სახელმწიფო უნდა დაინტერესებულიყო. აღდგენითი სამუშაოები ჩაეტარებინათ. თუმცა, წელს პირველი ხარ, ვინც თბილისიდან ჩამოვიდა და ჯამეთი დაინტერესდა. სახელმწიფო უნდა უფრთხილდებოდეს, თორემ დროსთან ერთად, იკარგება ის თაობა, რომელსაც ახსოვს მუსლიმი მესხები... ...ახალი თაობისთვის მუსლიმი - მტერია, თურქია, დღეს ასე ასწავლიან, ასე გვმოძღვრავენ. მტრის მემკვიდრეობას კი ვინ გაუფრთხილდება?! ჩვენ სხვანაირად გვასწავლიდნენ, შვილებს კი ვუყვები იმ ამბებს, რომლებიც ბებია-პაპებისგან ვიცი, თუმცა სკოლაში სხვა ისტორიებს უყვებიან.“ - (მამაკაცი, ეთნიკურად ბერძენი, 50 წლის).

რესპონდენტთა მეორე ნაწილში კი იკვეთება განწყობა, რომ: „ზოგიერთი ძეგლის დანგრევა არ წარმოადგენს ტრაგედიას, განსაკუთრებით იმ დროს, როდესაც სოფელში მუსლიმები აღარ ცხოვრობენ. დასანგრევი უნდა დაინგრეს“ - ამ აზრს იზიარებს, როგორც ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის მიმდევრების ნაწილი, ისე სომხური სამოციქულო ეკლესიისა, ვინაიდან მათ ნარატივში „ყველაფერი ოსმალური დავიწყების ღირსია. ვინაიდან მუსლიმები ჩვენი ისტორიული მტრები იყვნენ.“ ამასთანავე, ვხვდებით ისეთ პოზიციასაც, რომ „ქრისტიანებით დასახლებულ მიწაზე, მუსლიმური ძეგლებისთვის ადგილი არ არის“. რესპონდენტები დასძენენ იმასაც, რომ „ასე გვასწავლის ჩვენი ეკლესია და ჩვენი ისტორია“. კვლევის დროს როგორც ქართველი მართლმადიდებელი ეკლესიის, ისე სომხური სამოციქულო ეკლესიის მიმდევრები ისლამისადმი ნეგატიურ განწყობას, ისტორიული მტრის იდეით ამართლებდნენ. ხაზს უსვამდნენ იმ ფაქტს, რომ „საკუთარ რელიგიურ ძეგლებზე, ისევ მრევლმა უნდა იზრუნოს. ჯავახეთში მუსლიმები სულ უფრო ნაკლებად რჩებიან, ამიტომ უპატრონოდ დარჩენილ მეჩეთებს სხვა ვერ დაიცავს“ – (მამაკაცი, ეთნიკურად ქართველი, 34 წლის).

ხოსპიოს მეჩეთის სავალალო მდგომარეობა და ნგრევის გარდაუვალი საფრთხე რეგიონში რელიგიური პლურალიზმისა და ტოლერანტობის სიმყიფეს უსვამს ხაზს. მესხების მეჩეთები, სალოცავები თუ სხვა კულტურული მემკვიდრეობა განადგურებისთვის არის განწირული. სამცხე-ჯავახეთის სოფლებში, სასულიერო პირების მიერ, მშვიდობიანი თანაცხოვრების ნაცვლად, „მტრებისგან ქართული მიწის დაცვის“ იდეა, აქტიურად ვრცელდება. მეჩეთის, როგორც „მტრის მემკვიდრეობის“ აღქმა წარმოშობს დისკურსს, რომელიც არა მხოლოდ უარყოფს რეგიონის მდიდარ წარსულს და რელიგიის მრავალშრიან გამოცდილებას, არამედ შლის კულტურული მემკვიდრეობის იმ ნაწილებს, რომლებიც ნაციონალურ-რელიგიურ ნარატივს არ შეესაბამება.

რესპონდენტებში გავრცელებული აზრი, რომ „ისლამის ადგილი სამცხე-ჯავახეთში აღარაა“, მუსლიმი მესხების მემკვიდრეობის ძეგლებისადმი გულგრილ დამოკიდებულებასთან ერთად, ღრმად გამჯდარ ისლამოფობიურ დამოკიდებულებასა და რეგიონის რელიგიური მრავალფეროვნების მიუღებლობაზე მიანიშნებს. ასეთი დამოკიდებულება არა მხოლოდ ფიზიკურ საფრთხეს უქმნის ისტორიულ ძეგლებს, არამედ აძლიერებს მუსლიმების გაუცხოების ატმოსფეროს.
შეჯამება

სტატია ახალქალაქის ერთი სოფლის მაგალითზე რეგიონისთვის სპეციფიკურ რელიგიურ რეალობას აღწერს. კერძოდ, კვლევისას გამოვლინდა, რომ ეთნიკურად სომეხ და ქართველ მოსახლეობას შორის, მშვიდობიანი თანაცხოვრების მრავალწლიანი გამოცდილების მიუხედავად, კვლავ არსებობს ექსკლუზიურად ახლო, ჯგუფი „ჩვენ“, რომლის საზღვარი გადის რელიგიურ და ეთნიკურ განსხვავებაზე. ამავდროულად, ეთნიკური სომეხი რესპონდენტების მიერ აღწერილი პრობლემები: სომხური ტაძრის არქონა და, შესაბამისად, ეთნიკურად სომხური თემისთვის ყოველკვირეულ ლოცვაზე დასწრების შეუძლებლობა; ამ პრობლემის გადასაჭრელად

ადგილობრივი ხელისუფლების უმოქმედობა, ადგილობრივი მართლმადიდებელი სასულიერო პირებისგან ეთნიკური სომხების „გადანათვლის“ და „სწორ რჯულზე მოქცევის“ მცდელობები სოფელში სტრუქტურულ უთანასწორობაზე მიუთითებს, რაც რელიგიური პლურალიზმის და თანასწორობის იდეას საფუძველშივე გამორიცხავს. ამავდროულად, ეთნიკური ქართველი რესპონდენტების ნაწილის ნარატივში გამოვლენილი შეუწყნარებლობა; „სხვებისგან“ გამიჯვნის მიზნით, საფლავის მოწყობის სტილსა და დაკრძალვის რიტუალებში ეროვნული და რელიგიური ნიშნების გამოკვეთა და დომინანტური დისკურსის გაზიარება რეგიონში არსებულ ლატენტურ დაძაბულობაზე მიუთითებს.

სამცხე-ჯავახეთის რეგიონში მუსლიმი თემის კულტურული თუ რელიგიური მემკვიდრეობის ძეგლებისადმი დამოკიდებულება განსაკუთრებით, შემაშფოთებელია. მუსლიმი მესხების ისტორიული სალოცავებისთვის სულ უფრო ნაკლები ადგილი რჩება. მეჩეთების დიდი ნაწილი სავალალო მდგომარეობაშია. „ხოსპიოს ჯამე“, რომელსაც კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსი აქვს, დანგრევის პირასაა. ხოლო ახალქალაქის ციხის მეჩეთი დღეს ბოსლის და საზოგადოებრივი საპირფარეშოს ფუნქციას ასრულებს. ამავდროულად, სოფლებში არაერთი მეჩეთი ისე ინგრევა, რომ მათი განადგურების შესახებ საზოგადოების მცირე ნაწილია ინფორმირებული.

სოფელი ხოსპიო შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ იმ სირთულეების, გამოწვევებისა და შესაძლებლობების მაგალითად, რომელიც სხვადასხვა რელიგიური ჯგუფით დასახლებულ სამცხე-ჯავახეთის რეგიონს ახასიათებს. ამ სპეციფიკურ რელიგიურ მოდელში ქართული დომინანტური დისკურსი, რელიგიური მრავალფეროვნების ნაცვლად, მონორელიგიური საცხოვრებელი სივრცის წარმოქმნას ცდილობს. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საპატრიარქო ყურადღებას ამახვილებს ეთნონაციონალისტურ იდეებზე და სასულიერო

პირების ნაწილი ხშირად ადამიანის ფუნდამენტური უფლებების, მათ შორის, რელიგიისა და რწმენის თავისუფლებისა და თანასწორობის საწინააღმდეგო განცხადებებს ავრცელებს. ამ ნარატივში სხვებისთვის ადგილი არ რჩება. უფრო მეტიც, ის, რაც „მართლმადიდებლური ქართული“ არ არის, უნდა გამოირიცხოს. გაფრთხილებას მხოლოდ ის ისტორიული ძეგლები საჭიროებს, რომლებიც საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას უკავშირდება.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ, ერთი მხრივ, მშვიდობიანი თანაცხოვრების გამოცდილება, კეთილმეზობლური ურთიერთობები, საერთო რელიგიური დღესასწაულები და მომლოცველობის საზიარო პრაქტიკები, ჰარმონიული თანაარსებობის პოტენციალზე მიუთითებს. თუმცა, მეორე მხრივ, კვლევის დროს გამოვლენილი გაუცხოების ფაქტები - სახელმწიფოს დისკრიმინაციული პოლიტიკა, დომინანტური დისკურსის მიერ რელიგიური უმცირესობების გარიყვისა და მიუღებლობის ტენდენციები, მუსლიმი მესხების კულტურის წაშლის მცდელობები სამცხე-ჯავახეთის რელიგიურ მრავალფეროვნებას საფრთხეს უქმნის. კვლევის შედეგები, კულტურული მემკვიდრეობის სტატუსის მქონე რელიგიური ნაგებობების შენარჩუნებასა და რელიგიური უმცირესობებისმიმართ სახელმწიფო პოლიტიკის შეცვლის საჭიროებაზე მიუთითებს.

კვლევა განხორციელდა ,,ტოლერანტობისა და მრავალფეროვნების ინსტიტუტის (TDI)”, ,,ნიდერლანდების სამეფოს საელჩოსა” და „შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის“ ფინანსური მხარდაჭერით [**გრანტის ნომერი- PHDF–23 -2147, პროექტის სახელწოდება - ,,რელიგიური იდენტობის თავისებურებები სამცხე-ჯავახეთის სომხურ თემში (პოსტსაბჭოთა საქართველოს რელიგიური ტრანსფორმაციის კონტექსტში)“**].

გამოყენებული ლიტერატურა

Abakelia, Nino. Synagogue as Infrastructure in Everyday Life of Batumi Jewish Community, Journal of Religion in Europe 14, no. 3--4, 2021: 323-338, doi: https://doi.org/10.1163/18748929-bja10056 accessed: November 16, 2024.

Abrahamian, Levon. Armenian Identity In a Changing World. Costa Mesa, CA: Mazda, 2006). http://www.mazdapublishers.com/book/armenian-identity-in-a-changing-world accessed: May 10, 2024

Agadjanian, Alexander. Ethnicity, Nation, and Religion: Current Debates and the South Caucasian Reality. Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus. London and New York: Routledge, 2015: 22–37. https://doi.org/10.4324/9781315776804 accessed: May 10, 2024.

Amirejibi, Rusudan and Gabunia, Kakha. Georgia's Minorities: Breaking Down Barriers to Integration. Carnegie Endowment for International Peace, 2021. https://carnegieeurope.eu/research/2021/06/georgias-minorities-breaking-down-barriers-to-integration?lang=en&center=europe accessed: May 10, 2024.

Ammerman, Nancy. Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers. Nordic Journal of Religion and Society 29:2, 2020

Antonyan, Yulia. Political Power and Church Construction in Armenia. Religion. Nation and Democracy in the South Caucasus. London and New York: Routledge, 2015.

Antonyan, Yulia. Worship of Shrines in Armenia: Between Soviet and Post-Soviet Modernities, Journal of Religion in Europe 14.3-4, 2021: 367-391. https://doi.org/10.1163/18748929-bja10059 accessed: May 10, 2024.

Appadurai, Arjun. Theory in Anthropology: Center and Periphery. Comparative Studies in Society and History 28(2), 1986.

Bardin, Lucile. Security and Identity in the South Caucasus: A Case Study of the Armenian Minority of Samtskhe-Javakheti. Masters of Arts Thesis, Nationalism Studies Program, Budapest: Central European University, 2015. https://www.etd.ceu.edu/2015/bardin_lucile.pdf accessed: May 10, 2024.

Berglund, Christofer, Marko Dragojevic and Timothy Blauvelt. Sticking Together? Georgia's "Beached" Armenians Between Mobilization and Acculturation. Nationalism and Ethnic Politics, 27 no 2, 2021: 109-127. https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13537113.2021.1911495 accessed: May 10, 2024.

Bondyrev, Igor, and Zurab Davitashvili. The Geography of Georgia: Problems and Perspectives. Tbilisi: World Regional Geography Book Series, 2015.

Connor, Walker. Ethnonationalism: The Quest for Understanding, Princeton University Press, 1994.

Cornell, Svante. Small Nations, and Great Powers: A Study of Ethnopolitical Conflict in the Caucasus. London and New York: Routledge, 2006.

Darchiashvili, Mariam. Informal Networks in the Black Sea Region: The Case of Georgian Muslim Boarding Houses. Journal of Religion in Europe 14, no. 3--4, 2021: 297-322, doi https://doi.org/10.1163/18748929-bja10063 accessed: November 16, 2024.

Gurchiani, Ketevan. Baptizing into Kin: Religion and Peace in a Multi-ethnic Village in Georgia, Journal of Religion in Europe 14, no. 3--4, 2021: 272-296, doi: https://doi.org/10.1163/18748929-bja10060 accessed: November 16, 2024.Jones, Stephen. Georgia: Nationalism from under the Rubble. In After Independence: Making and Protecting the Nation in Postcolonial and Postcommunist States, edited by Lowell Barrington, University of Michigan Press, 2006: 248-276. https://press.umich.edu/pdf/0472098985-ch10.pdf accessed: May 10, 2024.

Kakitelashvili, Ketevan. Georgian Israelites or Jews of Georgia: Religious and National Dimensions of the Georgian-Jewish Identity, Journal of Religion in Europe 14, no. 3--4, 2021: 339-366, doi: https://doi.org/10.1163/18748929-bja10061 accessed: November 16, 2024.

Kopeček, Vincenc. Trapped in informality? A study of informal politics in Georgia's Javakheti. Caucasus Survey 7, no.1, 2019: 60-78. https://doi.org/10.1080/23761199.2018.1480191 accessed: May 10, 2024.

Mateu, Sandra V. The Armenian Minority in the Samstkhe-Javakheti Region of Georgia: Civic Integration and its Barriers. Grass Policy Paper, 2016. https://grass.org.ge/wp-content/uploads/2016/08/Samtskhe-Javakheti-Policy-Paper-proofread-20160723.pdf accessed: May 10, 2024.

Metreveli, Tornike. An undisclosed story of roses: church, state, and nation in contemporary Georgia, Nationalities Papers 44, 5, 2016: 694-712. https://doi.org/10.1080/00905992.2016.1200021 accessed: May 10, 2024.

Nora, Pierre. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. Representations26, 1989: 7–24. https://doi.org/10.2307/2928520 Accessed 19 Nov. 2024.

Sanikidze, George, and Edward W. Walker. Islam and Islamic practices in Georgia. UC Berkeley: Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies. Berkley, 2004. https://escholarship.org/uc/item/7149d486

accessed: May 10, 2024.

Serrano, Silvia. Sharing the Not-Sacred: Rabati and Displays of Multiculturalism. Sacred Places, Emerging Spaces: Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus, edited by Tsypylma Darieva, Florian Mühlfried and Kevin Tuite, New York, Oxford: Berghahn Books, 2018, pp. 203-226. https://doi.org/10.1515/9781785337833-012 accessed: May 10, 2024.

Schama, Simon. Landscape and Memory. New York: Alfred A. Knopf, 1995.

Suny, Ronald Grigor. The Making of the Georgian Nation. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

Ter-Matevosyan, Vahram and Currie, Brent. A conflict that did not happen: revisiting the Javakhk affair in Georgia: Revisiting the Javakhk affair in Georgia. Nations and Nationalism, 25. 2019: 340–360. https://doi.org/10.1111/nana.12454 accessed: May 10, 2024.

Wheatley, Jonathan. The Integration of National Minorities in the Samtskhe-Javakheti and Kvemo Kartli provinces of Georgia. EMCI Working Paper №44, 2009. https://www.files.ethz.ch/isn/106670/working_paper_44_en.pdf accessed: May 10, 2024.

Zedania, Giga. The Rise of Religious Nationalism in Georgia. Identity Studies 3. Tbilisi. 2011.

Zviadadze, Sophie. Many faces of Islam Post-Soviet Georgia, Muslims of Post-Communist Eurasia, 2022. https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781003090632-16/many-faces-islam-post-soviet-georgia-faith-identity-politics-sophie-zviadadze. July 10, 2024.

დუნდუა, სალომე და აბაშიძე, ზვიად, ეთნიკური და რელიგიური იდენტობის საკითხები და სამოქალაქო ინტეგრაციის პრობლემები საქართველოში. (თბილისი: ინტელექტი, 2009).

მაისურაძე, გურამ. საქართველოს სომხური მოსახლეობის ისტორიის საკითხები (IV-XVIII სს.). (თბილისი: მეცნიერება. 1999).

ჩიქოვანი, ნინო. რელიგია და კულტურა სამხრეთ კავკასიაში. (სოციალურ მეცნიერებათა ცენტრი, თბილისი: 2006).

თბილისის ბაზრები, როგორც ინტერრელიგიური და ინტერეთნიკური შეხვედრის ადგილები: ნავთლულის ბაზრის მაგალითი

ქეთევან ლაფაჩი

სოციალური და კულტურული ანთროპოლოგიის დოქტორანტი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

სამეცნიერო ხელმძღვანელი:
ქეთევან გურჩიანი

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, პროფესორი ანთროპოლოგიის მიმართულებით

შესავალი

ბაზარი შეიძლება განვიხილოთ სხვადასხვა კულტურისა და რელიგიის მქონე ხალხთა შეხვედრის ადგილად, რადგან ბაზრები, რიგ შემთხვევებში, სხვადასხვა რეგიონის დამაკავშირებელ გზებზე მდებარეობდა. ამიტომ ბაზარი ხშირად ჰეტეროგენული სივრცე იყო.[1] ჰეტეროგენულობა ადვილი დასანახია ნავთლუღის ბაზარში ნებისმიერი გავლისას. სხვადასხვა ენითა თუ აქცენტით გაჟღერებული ხმები რამის შეძენისკენ მოგვიწოდებს; დახლზე გამოტანილი სხვადასხვა საქონელი მყიდველს ელოდება; სანელებლების, მწვანილისა თუ სხვა სასურსათო პროდუქტების სუნი ერთმანეთში ირევა; განსხვავებული ენის, რელიგიისა და კულტურის ადამიანები ერთ სამუშაო სივრცეს იყოფენ და ბაზრის ყოველდღიურობას ქმნიან.

1 Ketevan Khutsishvili, “Bazaar culture in Georgia: The case of Tbilisi”, Berliner Blatter 59, (2012): 42.

ნავთლუღის ბაზარი ეთნიკურად და რელიგიურად მრავალ-ფეროვანი სივრცეა. სხვადასხვა რელიგიური თუ ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენლები (ქართველები, აზერბაიჯანელები, სომხები, ბოშები და სხვ.) ბაზარს აქცევენ ადგილად, სადაც თითქმის ყველაფრის პოვნაა შესაძლებელი. ბაზარში შეხვდებით როგორც სასურსათო და საყოფაცხოვრებო პროდუქტების გამყიდველებს, ასევე მეყვავილეებს, მეორეული ტანსაცმლით, ნივთებითა და წიგნებით მოვაჭრეებს, მეწაღეებს, რომლებიც ძირითადად ძველი ფეხსაცმლის განახლებით არიან დაკავებული. გარდა ამისა, აქ ასევე ხშირად ნახავთ სურსათის შესაძენად მოსულ ტურისტებსა თუ მიგრანტებს ყოფილი საბჭოთა კავშირის ქვეყნებიდან.

ნავთლუღის ბაზარი, როგორც რელიგიურად და ეთნიკურად ჰეტეროგენული სივრცე, შეიძლება მოიაზრებოდეს ცოდნის გაცვლის ინტერეთნიკური და ინტერრელიგიური კავშირების დამყარების ადგილად. თუმცა ნავთლუღის ბაზარში მომუშავე სხვადასხვა რელიგიური და ეთნიკური ჯგუფების წარმომადგენლები დღესასწაულებს, ყოველდღიურ ამბებსა თუ წუხილს ნაკლებად უზიარებენ ერთმანეთს. ამიტომ ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ ბაზრის ინტერეთნიკურობა და ინტერრელიგიურობა თითქოს არასოდეს პოვებს ხილულ გამოვლინებას ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ამიტომ კვლევისას ვცდილობდი ბაზრის ყოველდღიურობის, მატერიალურობისა და ბაზრის ცხოვრებაზე რელიგიური დღესასწაულების გავლენაზე დაკვირვებით დამენახა ის გარემოებები და მიზეზები, რომლებიც შეიძლება ხელს უწყობდეს ან აფერხებდეს ბაზარში მომუშავე ადამიანების შეხედულებების, მათ შორის რელიგიურის, გამოხატვას.

შენიშვნა: სტატიაში აღწერილია ერთი კონკრეტული ეთნოგრაფიული მრავალეთნიკური სივრცე, და იგი არ ისახავს მიზნად სხვადასხვა ეთნიკური და რელიგიური ჯგუფების როლების განზოგადებას და არც კონკრეტული ეთნიკური ჯგუფებისთვის რომელიმე კონკრეტული საქმიანობისა თუ პროფესიის სტერეოტიპულ მიკუთვნებას.

მეთოდოლოგია

ნავთლუღის ბაზრის, როგორც ინტერეთნიკური და ინტერ-რელიგიური სივრცის, შესასწავლად და, ასევე, საქართველო-ში ბაზრის ისტორიის, ნავთლუღისა და მის მიმდებარედ არსებული ურბანული ფაქტურის განვითარების შესასწავლად კვლევა იყენებს ისეთ მეთოდებს როგორიცაა: ჩართული და-კვირვება ინტერვიუ, მენტალური რუკების შედგენა ე.წ მეფინ-გი და მეორადი წყაროების ანალიზი .

ჩართული დაკვირვება იმ ადგილის ყოველდღიურობაში ჩა-რთულობას გულისხმობს, რომელსაც მკვლევარი/ანთროპო-ლოგი იკვლევს. ნავთლუღის ბაზარში, 2024 წლის მარტიდან მოყოლებული, ყოველკვირა დავდიოდი. სწორედ მარტში დაიწყო მუსლიმთა წმინდა თვე რამადანი, მარტშივე აღინი-შნა ნოვრუზი, რომელიც საქართველოში ნოვრუზ ბაირამის სახელითაა ცნობილი.

„ნოვრუზი“ სპარსული სიტყვაა. „ნოვ“ ახალს ნიშნავს, „რუზ“ კი დღეს. ნოვრუზ ბაირამი გაზაფხულის შემოსვლის, ზოგიერთ ქვეყანაში კი ახალი წლის დღესასწაულია. ნოვრუზ ბაი-რამს განსაკუთრებულად აღნიშნავენ საქართველოს მოქა-ლაქე აზერბაიჯანელები. აპრილის დასაწყისში საქართველო მცხოვრებმა კათოლიკეებმა და ეთნიკურმა სომხებმა აღდგო-მა აღნიშნეს, ხოლო აპრილის დასასრულსა და მაისის და-საწყისს მართლმადიდებლური აღდგომის კვირა დაემთხვა. ამიტომ ეს პერიოდი საინტერესო იყო იმაზე დასაკვირვე-ბლად, რამდენად აკავშირებს ბაზარში მომუშავეებს არა-დომინანტური თუ დომინანტური რელიგიის ან ეთნოსის მქო-ნე ჯგუფთა დღესასწაულები და როგორც ხვდება ბაზარი მათ.

მენტალური რუკების შედგენა ერთ-ერთი საუკეთესო საშუა-ლებაა სივრცის შესასწავლად. განსაკუთრებით ისეთი სი-ვრცისა, რომლის საზღვრები ადამიანთა მოძრაობისა და და-მკვირვებლის აღქმასთან ერთად შეიძლება შეიცვალოს. ნავ-

თლუღის ბაზარი კი ასეთი სივრცეა. გარე მოვაჭრეების აქტიურობა ბაზრის მიმდებარე ტერიტორიაზე და მისი შემოგარენის ოფიციალურ თუ არაოფიციალურ სავაჭრო ზონად ქცევა ბაზრის საზღვრებს აფართოებს და უფრო დიდ მასშტაბს სძენს. გარდა ამისა, მენტალური რუკის შედგენა ერთგვარი საშუალებაა იმ სატრანსპორტო კვანძების ხაზგასასმელადაც, რომლებზეც მიბმულია ნავთლუღის ბაზრის განვითარება და სიცოცხლისუნარიანობა. რაც მთავარია, ეს ერთგვარი ხერხია მკვლევრისთვის თავისთვის უცნობი ტერიტორიის აღსაწერად და დასამახსოვრებლად.

გარდა ეთნოგრაფიისა, კვლევა ეყრდნობა მეორად წყაროებს, რომლებშიც თბილისის უბნების გაჩენა და საქართველოში ბაზრების ისტორიაა შესწავლილი.

თეორიული ჩარჩო

ნავთლუღის ბაზრის ინტერრელიგიურობის შესასწავლად დავეყრდნობი ორ კონცეპტს: ესენია რელიგიის ინფრასტრუქტურიზაცია (infrustructuring religion) და სივრცის ესთეტიკის ფორმაცია. უნდა გავიგოთ, რამდენადაა ბაზრის მატერიალური ინფრასტრუქტურა განკუთვნილი იმისთვის, რომ იქ მომუშავე ადამიანმა, მოვაჭრემ თავისი ინდივიდუალური შეხედულებები, მათ შორის რელიგიურობა გამოხატოს და შექმნას ბაზრის ახალი ესთეტიკა. ამაზე დაყრდნობით კი შეგვიძლია ვისაუბროთ იმაზე, რამდენად უწყობს ხელს, ან, პირიქით, ხელს უშლის ბაზრის მატერიალურობა და არსებული სივრცის ესთეტიზაციის შესაძლებლობა ნავთლუღში ინტერრელიგიური კავშირების გაჩენას.

რელიგიის ინფრასტუქტურიზაცია აღნიშნავს იმ მატერიალური ბაზისს, ქსელს, რომლის საფუძველზეც რელიგიური ცხოვრება შეიძლება აღმოცენდეს. ეს მიდგომა ხაზს უსვამს მატერიალური სამყაროს მნიშვნელობას, რადგან მისი საშუალებით

ხდება ჩვენი გამოცდილების მატერიალიზაცია.[2] უფრო ფართოდ, რელიგიის ინფრასტრუქტურიზაცია, როგორც კონცეპტი, ყურადღებას ამახვილებს გზებზე, რომელთა საშუალებითაც იგება და ნარჩუნდება რელიგიური ცხოვრება, რომელიც აკავშირებს სივრცეებს და უზრუნველყოფს მათ შორის ენერგიის, საგნების, მნიშვნელობებისა და სხეულების მიმოცვლას.[3] იგი ფიზიკურ სივრცეს ხედავს, როგორც ხელისშემწყობს ან ხელისშემშლელს ინტერრელიგიური ურთიერთობების დასამყარებლად.[4]

გარდა ფიზიკური სივრცისა და მისი მატერიალურობისა, ნავთლუღის ინტერრელიგიურობის და ინტერეთნიკურობის შესასწავლად უნდა გამოიკვეთოს სხვადასხვა რიტუალის როლი ბაზრის ცხოვრებაში, რადგან რიტუალი შეიძლება მივიჩნიოთ ერთგვარ მოქმედებათა სისტემად, რომელიც ადამიანების ცხოვრებას აწესრიგებს და მას გარკვეულ წესებს უმორჩილებს.[5] ჩემი კვლევის პერიოდში კი აღინიშნა ბევრი დღესასწაული, რომლებთანაც სხვადასხვა რიტუალია დაკავშირებული და რომლებიც ბაზრის ცხოვრებაზე განსხვავებულად აისახა.

რაც შეეხება სივრცის ესთეტიკის ფორმაციას, ბირგიტ მაიერის ეს კონცეპტი ხაზს უსვამს იმ გავლენას, რომელიც აქვს საზიარო ესთეტიკას ადამიანთა ცხოვრებაზე, რომელსაც ერგება სუბიექტის გრძნობები, რომელშიც იქმნება გამოცდილებები, ყალიბდება სხეულები და რომელიც საგნებში მატერია-

2 Marian Burchardt, “Assembling the Profane Materialities of Urban Religion”, Material Religion 15, no. 5 (2019): 627-628.

3 Akexander-Kenneth Nagel, “Spatializing interreligious practice: Interreligious Place Making in a German Metropolitan Area”. In Interreligious Encounters in Europe: Sites, Materialities and Practices. Ed. Jan Winkler, Laura Haddad, Julia Martinez-Arino and Giulia Mezzetti (New York: Routledge, 2023), 24.

4 იქვე, 25.

5 Catherine Bell, Ritual: Perspectives and Dimensions (Oxford: Oxford University Press, 1997), 153.

ლიზდება.[6] მიუხედავად იმისა, რომ ამ კონცეპტზე საუბრისას მაიერი აქცენტს მედიაზე აკეთებს, მე ამ კონცეპტს ვიყენებ ნავთლუღის ფიზიკური სივრცეში არსებული იმიჯების აღსაწერად და ბაზარში მომუშავე ადამიანების ყოველდღიურობაზე მათი გავლენის შესასწავლად.

ბაზრის ისტორია თბილისში

,,ბაზარი" სპარსული წარმომავლობის სიტყვაა. სპარსულში, ისევე როგორც ქართულში, ის აღნიშნავს ადგილს, სადაც აღებმიცემობა, ვაჭრობა წარმოებს. სპარსულში სიტყვა „ბაზრიდან" ნაწარმოებ ზედსართავ სახელებს შეიძლება მრავალი მნიშვნელობა ჰქონდეს და აღნიშნავდეს ადგილს, ეკონომიკას, ცხოვრების სტილს, სოციალურ კლასს, და ა.შ.[7] ქართულ სლენგზე ბაზარი ლაპარაკის აღმნიშვნელიცაა, რაც ხაზს უსვამს მის როლს, როგორც კომუნიკაციის, აზრთა გაცვლა-გამოცვლის ადგილს. ადრეული შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული, თბილისზე აბრეშუმის გზა რამდენიმე მიმართულებით გადიოდა, რამაც ხელი შეუწყო ქალაქში სავაჭრო ადგილების, ბაზრების გაჩენას.[8] აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიიდან გამომდინარე, თბილისში ბაზრის კულტურაზე გავლენა უნდა მოეხდინა ირანულ და ისლამურ სამყაროს, სადაც ბაზრები ქალაქის სოციალურ-კულტურული ცენტრი იყო. ამაზე მიუთითებს ქართულში ბაზრის აღსანიშნად დამკვიდრებული ორი ტერმინი: „ჩარსუ" და „რასტაბაზარი". ორივე ეს ტერმინი 1683 წლით დათარიღებულ ნასყიდობის

6 Birgit Meyer, "From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding". In Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses. Ed. Birgit Mayer (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 7.

7 Arang Keshavarzian, Bazaar and State in Iran: The Politics of Tehran Marketplace (New York: Cambridge University Press, 2007), 39.

8 Martin Demant Frederiksen, '" A Gate, but Leading Where?'-In Search of Actually Existing Cosmopolitanism in Post-Soviet Tbilisi". In Explorations of the Post-Cos mopolitan City. Ed. Caroline Humphrey, Vera Skvirskaya (Berghahn Books, 2012), 123.

წიგნშია ნახსენები, რომელშიც ნათქვამია: „...კურთხეულის როსტომ მეფის დროშა თქვენი მამითა და პაპითა მკვიდრი მამული იყო რასტაბაზარის ჩარსუშია, თქვენსა დუქნებსა წინა“.[9] XVII-XVIII საუკუნეების თბილისში არსებობდა როგორც ჩარსუ, ასევე რასტაბაზარი. ჩარსუბაზარი სავარაუდოდ ქალაქის ცენტრში მდებარეობდა. ბაზრის სახელწოდება - ჩარსუ მომდინარეობს სპარსული სიტყვისგან „ჩაჰარსუ“, რომელიც ოთხკუთხა ბაზარს ნიშნავს, კერძოდ, ბაზრის იმ ნაწილს, რომელიც ცენტრალური გუმბათის ქვეშ მდებარეობდა.[10] რასტაბაზარიც ჩარსუბაზრის მახლობლად უნდა ყოფილიყო ამ დროის თბილისში. „რასტაბაზარი“ სიტყვასიტყვით სწორ, სწორფერდა ბაზარს ნიშნავს, რომელიც თავისი არქიტექტურული სტილით ჩარსუსგან განსხვავდებოდა.[11]

თბილისში მუდმივმოქმედ ბაზრებთან ერთად არსებობდა ყოველკვირეული, ყოველთვიური და ყოველწლიური ბაზრები, რომლებიც გარკვეულ დღესასწაულთან ან რაიმე სხვა მოვლენასთან დაკავშირებით იმართებოდა.[12]

სავარაუდოდ XVI საუკუნიდან ან უფრო ადრეული პერიოდიდან ვაჭრობა ძირითადად თბილისელი და გორელი სომეხი ვაჭრების პრეროგატივას წარმოადგენდა. მას შემდეგ, რაც საქართველო რუსეთის იმპერიის ნაწილი გახდა, სომეხმა ვაჭრებმა უფრო მეტი ფიზიკური უსაფრთხოება მოიპოვეს, რადგან რუსული ჯარი ირანელებისა და მთიელი ლეკებისგან ბარის დაცვას უზრუნველყოფდა.[13] ამასთანავე, ვაჭრებს საშუალება მიეცათ, უფრო ვრცელ ტერიტორიებს დაჰკავშირებო-

9 ვალერიან გაბაშვილი, „ბაზარი შუა საუკუნეების საქართველოში“. ახლო აღმოსავლეთის, კავკასიისა და საქართველოს ისტორიის საკითხები, სტატიების კრებული, ტომი III. რედაქტორი მანანა გაბაშვილი. (თბილისი: „საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია“, 2018), 192.

10 იქვე, 192.

11 იქვე, 194.

12 იქვე, 189.

13 რონალდ გრიგორ სუნი, ქართველი ერის ჩამოყალიბება, თარგმანი ქეთი ქანთარიასი, (თბილისი: „Ziari Press“, 2022), 155.

დნენ და მათთან სავაჭრო ურთიერთობები დაემყარებინათ. ყოველივე ამან და რუსეთის იმპერიის სხვადასხვა ნაწილებისა და საქართველოს შიდა რეგიონების დასაკავშირებლად გზებისა და რკინიგზის გაყვანამ თბილისი ამიერკავკასიაში ვაჭრობის ცენტრად აქცია.[14] გარდა ამისა, სწორედ ამ პერიოდში გაიზარდა ვაჭართა და ხელოსანთა გილდიების ძალაუფლება ქალაქში. გილდიები საქართველოში მონარქიის გაუქმების შემდგომ უკეთეს მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ, რადგან ახლა უკვე საკუთარი თავკაცების არჩევა თვითონ შეეძლოთ.[15]

მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოსა და მეოცე საუკუნის დასაწყისის თბილისის ბაზრების შესასწავლად საინტერესოა იოსებ გრიშაშვილის წიგნი „ძველი ტფილისის ლიტერატურულ ბოჰემა“. გრიშაშვილის მიხედვით, ამ დროის თბილისი ცნობილი იყო როგორც სავაჭრო ცენტრი, რომლის გულსაც თათრის მოედანი (ახლანდელი ვახტანგ გორგასლის მოედანი) წარმოადგენდა. თათრის მოედანზე ყოველგვარი საქონელი და სურსათ-სანოვაგე იყრიდა თავს. თათრის ბაზარი საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან სხვადასხვა ნაწარმით მარაგდებოდა, მაგალითად, ბორჩალოდან - ბოსტნეულით, თუშეთიდან და ყარაბაღიდან - ცხვრით, მატყლით ერბოთი და ა.შ.[16] თათრის მოედანზე იდგა დიდი სასწორი, რომელსაც ყაფანი ეწოდებოდა. სოფლიდან შემოსულ საქონელს ჯერ ქალაქის მცხოვრებლები ყიდულობდნენ შემდეგ კი ქორვაჭრები. ყაფანზე აღმართული ბაირაღი მიანიშნებდა რომ ქალაქის მცხოვრებთა ვაჭრობის დრო იყო. 12 საათზე ბაირაღი ძირს ეშვებოდა და უკვე სოფლის მცხოვრებლებსა და ვაჭართა შორის იწყებოდა ვაჭრობა.[17]

14 იქვე, 66.
15 იქვე, 156.
16 იოსებ გრიშაშვილი, ძველი ტფილისის ლიტერატურული ბოჰემა (თბილისი: „სახელგამი“, 1927), 12.
17 იქვე, 12.

საბჭოთა კავშირში ბაზარი დიდწილად ასოცირდებოდა საკოლმეურნეო ბაზართან, რომელიც ღია ან ნაწილობრივ გადახურული ლეგალური სავაჭრო სივრცე იყო. საკოლმეურნეო ბაზარში იყიდებოდა ბოსტნეული ხორცი, თევზი, ყველი და სხვა. ბაზარში ვაჭრობდნენ როგორც კოლმეურნეობის წარმომადგენლები, ასევე გლეხები ინდივიდუალურად და ე.წ. სპეკულანტები. საბჭოთა მოქალაქეების საკვები პროდუქტებით უზრუნველყოფის 20% სწორედ საკოლმეურნეო ბაზრებზე მოდიოდა დანარჩენი კი სახელმწიფოს მფლობელობაში არსებულ „გასტრონომისა“ და „უნივერსამის“ ტიპის მაღაზიებზე.[18] გარდა ამისა, საკოლმეურნეო ბაზრები იყო სოციალური სივრცეები, სადაც ადამიანები არა მხოლოდ სავაჭროდ მიდიოდნენ, არამედ საკუთარი სოციალური სტატუსის წარმოსაჩენადაც.[19] საკოლმეურნეო ბაზრები ურბანული და სოფლის მოსახლეობის დაკავშირების ადგილიც იყო.[20] აღსანიშნავია, რომ საქართველოში ასეთი როლი ბაზარს არა მხოლოდ საბჭოთა დროს, არამედ თითქმის ყოველთვის ჰქონდა. თბილისში დიდი საკოლმეურნეო ბაზრები იყო: დეზერტირების, კოლმეურნეობის, საბურთალოს და ნავთლუღის ბაზრები. მათგან ყველაზე იაფი იყო ნავთლუღის, ხოლო ყველაზე დიდი, სადაც უფრო ფართო სპექტრის პროდუქტების შეძენა შეეძლო საბჭოთა მოქალაქეს, დეზერტირების ბაზარი. გარდა ამისა, ბაზრები თბილისში არსებული სატრანსპორტო ქსელების სიახლოვეს მდებარეობდა, რის გამოც საკოლმეურნეო ბაზრებში მოხვედრა ადვილი იყო.[21]

18 Artak Dabaghyan and Mkhitar Gabrielyan, “On a Village Market at a South Caucasian Border”. In Market Beyond Economy. Ed. Arsen Bobokhyan, Levon Abrahamian, Kathryn Franklin (Yerevan: GITUTYUN, 2014), 38.

19 Caroline Humphrey, , and Vera Skvirskaja, “The end of the Bazaar? Morphology of Post-Soviet Marketplace”. History and Anthropology 35, no.1 (2024):156.

20 Ketevan Khutsishvili, “Bazaar culture in Georgia: The case of Tbilisi”, Berliner Blatter 59, (2012): 43.

21 იქვე, 44.

დღევანდელი ბაზრები დიდწილად სწორედ საბჭოთა საკოლმეურნეო ბაზრების მემკვიდრეებია. თუმცა საბჭოთა კავშირის დანგრევის შემდეგ ქვეყანაში კაპიტალიზმის გაჩენასთან ერთად საკოლმეურნეო ბაზრებმა ახალი სახე მიიღო. გასაყიდი საქონლის არეალი გაიზარდა, რამაც თვითონ ბაზრების ტერიტორიის გაფართოებაც გამოიწვია. ბაზრების სიახლოვეს გაჩნდნენ ე.წ. გარე მოვაჭრეებიც.

2003 წლის „ვარდების რევოლუციის“ შემდეგ მოსული ხელისუფლება იწყებს ძველი სტილის ბაზრებთან და გარე მოვაჭრეებთან ბრძოლას, რომლებსაც იგი ქალაქის მოდერნიზაციის შემაფერხებლად ხედავდა. თავის მხრივ, ბაზრის, როგორც სავაჭრო ადგილის, ორიენტალიზაცია და ეგზოტიზაცია მსოფლიოში გავრცელებული ფენომენია და ხშირია ბაზრის განხილვა, როგორც ტრადიციულ ურთიერთობებზე დამყარებული, ირაციონალური მოცემულობისა, რომელიც კაპიტალიზმთან შეუსაბამოა.[22] ვარდების რევოლუციის შემდგომი ბაზრების მოდერნიზაციის ხელისუფლების გეგმის შედეგად კოლმეურნეობისა და საბურთალოს ბაზრები 2006 წელს დაიკეტა და მას შემდეგ ადრინდელი სახით აღარც გახსნილა.[23] გაჩნდა ბაზრების მოდერნიზაციის ტენდენცია, რომლის მაგალითად შეგვიძლია მივიჩნიოთ კოლმეურნეობის ბაზრის ტერიტორიაზე გახსნილი „ბაზარი ორბელიანზე“.

ასეთია თბილისში ბაზრის განვითარების ისტორია. ბაზრის მოწყობა და რაობა ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკურ მოწყობასთან ერთად იცვლებოდა და მასზე გავლენა ჰქონდა სხვადასხვა პოლიტიკურ და კულტურულ პროცესს მეჩვიდმეტე საუკუნიდან დღემდე. დიდწილად, სწორედ ამ პროცესებმა განაპირობა დღევანდელი თბილისის ბაზრების სოციალურ-

22 Caroline Humphrey, , and Vera Skvirskaja, “The end of the Bazaar? Morphology of Post-Soviet Marketplace”. History and Anthropology 35, no.1 (2024):154.

23 Ketevan Khutsishvili, “Bazaar culture in Georgia: The case of Tbilisi”, Berliner Blatter 59, (2012): 45.

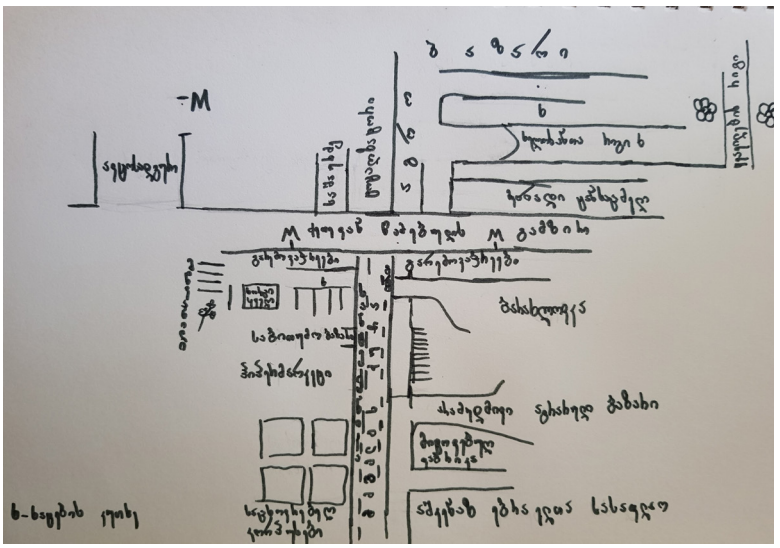
ეკონომიკური და არქიტექტურული მოწყობის ტიპი. თუმცა ალბათ გამოსაყოფია გასული საუკუნე და ბოლო 30-წლიანი ტრანზიციის პერიოდი, რადგან, როგორც უკვე აღინიშნა, დღევანდელი თბილისის ბაზრები საბჭოთა საკოლმეურნეო ბაზრების სახეცვლილ მემკვიდრეებია, რომელთაც ახლანდელი სახე საბჭოთა კავშირის დანგრევის შემდეგ ქვეყანაში მიმდინარე სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური ცვლილებების შედეგად მიიღეს.

ნავთლუღის ბაზარი

ნავთლუღი და მისი მიმდებარე ტერიტორია იმდენად ასოცირდება ბაზართან და ვაჭრობასთან, რომ ბაზარში მომუშავეთა თუ უბრალო გამვლელთათვისაც ძნელია იმ დროის წარმოდგენა, როდესაც აქ ბაზარი არ იყო: „აქ ბაზარი სუ იყო“. რაც შეეხება ეტიმოლოგიას, სიტყვა „ნავთლუღი“ კომპოზიტია და ორი სიტყვის შეერთებით არის მიღებული: ნავთი და ლუღი. „ლუღი“ თურქულად ადგილს ნიშნავს. ნავთლუღი კი სანავთეს, ნავთის ადგილს.[24] სახელი „ნავთლუღი“ უნდა უკავშირდებოდეს ამ ტერიტორიაზე ნავთობის არსებობას. თუმცა, აქ მისი ექსპლუატაცია არ ხდებოდა, მდინარესთან სიახლოვისა და ნავთობის არცთუ ისე დიდი მარაგის არსებობის გამო.[25] ბაზარში სიტყვა „ნავთლუღის“ წარმოშობის სხვა ვერსიებსაც გაიგებთ. მაგალითად, გეტყვიან, მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოსა და მეოცე საუკუნის დასაწყისში ამ მიდამოებში ნავთით ვაჭრობდნენ. „ლუღ“, ისევე როგორც თულუღჩის შემთხვევაში, დამტარებელს ნიშნავს და აქედანაა მიღებული სიტყვა „ნავთლუღი“, ნავთის დამტარებლის აღსანიშნად.

24 თეიმურაზ ბერიძე, ძველი თბილისის გარეუბნების ისტორია (თბილისი: „მეცნიერება“, 1977), 149.

25 იქვე, 152.



ნავთლუღის ბაზრისა და მისი მიმდებარე ტერიტორიის სქემა. შეადგინა ავტორმა.

თუ ბაზრის განმარტებას დავუბრუნდებით და ბაზარს იმ ადგილს დავარქმევთ, სადაც აღებმიცემობა, ვაჭრობა მიმდინარეობს, ნავთლუღის ბაზრის საზღვრები ოფიციალურად დადგენილ კონტურებს გასცდება და გაფართოვდება. ამ კვლევაში ნავთლუღის ბაზრის შემადგენელ ნაწილად მოიაზრება ქეთევან წამებულის გამზირის ორივე მხარეს გაფენილი სავაჭრო სივრცეები, რომელთაგან ნაწილი მეველის ქუჩას მიუყვება, ნაწილი კი სამგორის ავტოსადგურის ერთგვარ გაგრძელებას წარმოადგენს. ქეთევან წამებულის ქუჩის ორივე მხარეს მდებარე ბაზარი შერეული ტიპისაა, გასაყიდად გამოტანილი სხვადასხვა დანიშნულების საქონლით. მეველის ქუჩის ბოლოს ბაზრის ფაქტურა იცვლება და დახლებს უკვე ჰიპერმარკეტები ცვლის. თუმცა გარე მოვაჭრეებს მეველის ქუჩის თითქმის მთელ გაყოლებაზე შეხვდებით, რაც ქუჩას ერთგვარ სავაჭრო ზოლად აქცევს.

ნავთლუღის ბაზრის გვერდით მდებარეობს სამგორის ავტოსადგური, საიდანაც სამარშრუტო ტაქსები ქვემო ქართლისა და კახეთის მიმართულებით გადიან. ნავთლუღის ბაზარიც სწორედ ამ რეგიონებში მოყვანილი სასოფლო-სამეურნეო ნაწა-

რმით მარაგდება. ხშირად სწორედ აქ ყიდულობენ თავიანთ პროდუქციას ვაჭრები, რომელსაც შემდგომ დეზერტირებისა თუ ქალაქის უფრო დასავლეთით მდებარე ბაზრებში ყიდიან.

ბაზრის მოწყობა და სამუშაო ინფრასტრუქტურა

ნავთლუღის ბაზრის შესასვლელის გაყოლებაზე შეამჩნევთ ერთ დახლს, სადაც შუახნის ქალი უამრავ რამეს ყიდის, ტკბილეულიდან დაწყებული და ზეთისხილის კონსერვებით დამთავრებული. გარდა პროდუქტების მრავალფეროვნებისა, მისი კუთხე ალბათ ბევრისგან სივრცის მოწყობითა და მატერიალური ინფრასტრუქტურით გამოირჩევა. სავაჭრო დახლის უკან თაროებია, რომლებზეც სხვადასხვა დასახელების კონსერვი და მზესუმზირას ზეთი აწყვია. თაროების გვერდზე მასიური მონაცრისფრო კარადაა, რომლის ერთ-ერთ გვერდზე ხატების კუთხეა მოწყობილი. ღვთისმშობლისა და ქრისტეს გამოსახულებებთან ერთად კარადაზე საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქ ილია მეორის ფოტოცაა გაკრული. ილია მეორის პორტრეტი ზომით უფრო დიდია ვიდრე სხვა გამოსახულებები, შესაბამისად, უფრო ადვილი შესამჩნევიცაა.

ხატების კუთხე ნავთლუღის ბაზარში.
ფოტოს ავტორი - ქეთევან ლაფაჩი

ბაზრის სხვა ნაწილში, ქეთევან წამებული ქუჩის მარცხენა მხარეს მდებარე სასოფლო-სამეურნეო კუთხეში, ყველის გამყიდველის დახლის უკან შეამჩნევთ ხეს, რომელიც სახურავში გაჭრილ ნაპრალშია აყვანილი და რომელზეც ღვთისმშობლისა და ქრისტეს გამოსახულებებია გაკრული. ხის შუა ნაწილში, ასევე ძველი მუყაოს ყუთია მიმაგრებული, რომელშიც ჯვარცმის ხატი დევს.

ხატების კუთხე ნავთლუღის ბაზარში.
ფოტოს ავტორი - ქეთევან გურჩიანი

ხატების კუთხეს კიდევ ერთგან, ე.წ. ხელოსანთა რიგშიც მოჰკრავთ თვალს. პატარა ოთახში, რომელიც სავარაუდოდ, გადასაკეთებლად გამზადებული ტანსაცმლითაა სავსე, ორი საკერავი მანქანის ზემოთ ჩარჩოში ჩასმული ხატებია გამოფენილი. თუმცა აქ მხოლოდ მართლმადიდებლურ ხატებს არ იპოვით. იქვე, თაროზე თეთრი ფერის ე.წ. სიზმრების დამჭერიც (dreamcatcher) კიდია.

ხატების კუთხე სამუშაო მაგიდის თავზე.
ფოტოს ავტორი- ქეთევან ლაფაჩი

თუმცა ეს სამი შემთხვევა იმ გამონაკლისთაგანია, როდესაც ნავთლუღში საკუთარი რელიგიურობის მატერიალურ გამოხატულებას იპოვით. რაც ალბათ, თვითონ ბაზრის მოწყობასა და მატერიალური ინფრასტრუქტურის სიმწირესთან უნდა იყოს კავშირში. ნავთლუღის ბაზრის დიდი ნაწილია ღია სივრცე, სადაც პარალელურ რიგებადაა განთავსებული სავაჭრო დახლები. მოვაჭრეთა უმეტესობის სამუშაო სივრცე მარტივადაა მოწყობილი და მხოლოდ სავაჭრო დახლისა და სკამისგან შედგება. გარდა იმ გამონაკლისებისა, როდესაც გასაყიდი პროდუქციის ტიპიდან გამომდინარე, საჭირო ხდება მაცივრის ქონა. ბაზრის მიმდებარედ ყოველთვის შეხვდებით გარე მოვაჭრეებსაც, რომელთაც შეიძლება სამუშაო მაგიდა და სკამიც კი არ გააჩნდეთ.

როგორც უკვე აღინიშნა, ბაზარში არსებობს როლები და პროდუქცია, რომლითაც სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენლები ვაჭრობენ. საქმიანობა კი დიდწილად განაპირობებს კიდეც ნავთლუღელ ვაჭართა სამუშაო გარემოს, იმას, თუ როგორ აწყობენ და აფორმებენ ისინი საკუთარ სივრცეს. მწვანილის გამყიდველ ქალთა სამუშაო სივრცე, როგორც წესი მხოლოდ ნახევრად გადახურულ სივრცეში მდგარი სკამისა და დახლისაგან შედგება, რომელზეც მწვანილია მოთავსებული. ამიტომ ქართველ აზერბაიჯანელ ქალებს უმეტესად ისეთი მატერიალური ინფრასტრუქტურაც კი არ აქვთ, სადაც სურათისა თუ ფოტოს გაკვრა იქნებოდა შესაძლებელი, ან მათთვის სხვა მნიშვნელოვანი ნივთის წარმოდგენა.

რაც შეეხება ბაზარში მომუშავე ხელოსნებს, ხელოსანთა რიგი, ქეთევან წამებულის ქუჩის მარცხენა მხარეს, მეორეული ტანსაცმლით მოვაჭრეთა რიგის მოპირდაპირედ მდებარეობს და ძირითადად მეწაღეებს და მკერავებს აერთიანებს. ბაზარში მომუშავე ხელოსნების, სამუშაო სივრცე მოვაჭრეების სივრცისაგან განსხვავდება. როგორც წესი, თითოეული მათგანს ერთი ოთახი აქვს, სადაც მათი საქმიანობისთვის საჭირო ხელსაწყოები თუ დაზგებია განთავსებული. ოთახები არცთუ ისე დიდი ზომისაა, მაგრამ იმ ერთგვარი სიმყუდროვის შექმნის საშუალებას იძლევა, რასაც ბაზარში მოვაჭრეები ნამდვილად მოკლებულნი არიან. თუმცა ხელოსნების ოთახებშიც ნაკლებად იპოვით მათი რელიგიურობის რაიმე გამოხატულებას, გარდა ზემოთ ნახსენები გამონაკლისისა.

ბანერი ერთ-ერთი სახელოსნოს ფანჯარაზე.
ფოტოს ავტორი ქეთევან ლაფაჩი

ნავთლუღის ბაზრის სასურსათი ნაწილის ავტორისეული რუკა

დღესასწაულები ბაზარში

ნავთლუღის ბაზარი განსხვავებულად ხვდება დღესასწაულებს, რომლებიც დომინანტურ და არადომინანტურ რელიგიურ ჯგუფებს ეკუთვნის. თუ მართლმადიდებლურ აღდგომას მეტრო „სამგორის“ მიმდებარედ გავლა არაკომფორტულიც კია, ხალხის დიდი ნაკადის გამო, რამადანის დროს ბაზარი უფრო ცარიელდება, რადგან ქართველი აზერბაიჯანელი მემწვანილე ქალები ამ დღეებში ისვენებენ და მის დასრულებას სახლში ხვდებიან.

თუმცა მოვაჭრეთა ნაწილი დღესასწაულებს შეიძლება ბაზარში შეხვდეს. მაგალითად, რამდენიმე ქართველ აზერბაიჯანელ მემწვანილე ქალს თავისი საქმიანობა ბაზარში არც რამაზან ბაირამის (ყიდ-ალ-ფიტრი) დროს შეუწყვეტია, რაც შეიძლება იმით აიხსნას, რომ ბაზარში მომუშავეები დღიური იჯარისგან არც დღესასწაულებზე თავისუფლდებიან. ზოგიერთი მათგანისთვის კი ეკონომიკურად მძიმეა დღესასწაულის დღეებში ვაჭრობაზე უარის თქმა და დასვენება, როდესაც დღიური იჯარა მაინც გადასახდელი აქვთ. სავარაუდოდ, იმავე მიზეზის გამო საქართველოს მოქალაქე სომეხ მეწაღეთა ნაწილს სომხური კალენდრით აღდგომასაც არ დაუსვენია. თუმცა, აღსანიშნავია, რომ თბილისელ სომეხთა ნაწილი აღდგომას იულიანური კალენდრით აღნიშნავს.[26] წითელ პარასკევს სააღდგომო საყიდლებზე გამოსულმა ქართველმა სომეხმა ქალმა ეს ფაქტი თბილისელობით ახსნა. მისი თქმით, ისინი, როგორც თბილისელი სომხები, ,,მართლმადიდებლური კალენდრით აღდგომას“ აღნიშნავენ. თბილისში მცხოვრები ეთნიკური სომხებისთვის კი თბილისელო-

26 Domenik Cagara, „In pictures: Tbilisi Armenians celebrate Palm Sunday“, Democracy&Freedom Watch, (24 April 2016), available at: https://dfwatch.net/in-pictures-tbilisi-armenians-celebrate-palm-sunday-42035; accessed: 01.06.2024.

ბა მათი იდენტობის ერთ-ერთი მთავარი განმსაზღვრელია.[27] (Mkrtchian, 2009: 308). იჯარის გადასახადი ნავთლუღში დასაქმებული ყველა ადამიანის ეკონომიკური ტვირთია განურჩევლად რელიგიური თუ ეთნიკური კუთვნილებისა. ამიტომ დღესასწაულის მოახლოებამ ვაჭართა ნაწილს შეიძლება დამატებითი თავსატეხიც გაუჩინოს, განსაკუთრებით მათ, ვინც მალფუჭებად საქონელს ყიდის. ასეთ დღეებში მათთვის მნიშვნელოვანი ხდება პროდუქციის სრულად გაყიდვა, რათა სადღესასწაულო დღეებში დაცარიელებულ ბაზარში არ მოუწიოთ ყოფნა.

ჩემი კვლევის პერიოდში აღინიშნა ნოვრუზიც, რომელიც სახალხო დღესასწაულია და მას საქართველოს მოქალაქე აზერბაიჯანელები განსაკუთრებულად აღნიშნავენ. თუმცა ნოვრუზის წინა დღეები ბაზარში სადღესასწაულო საკვები თუ ატრიბუტები არ გამოჩენილა. ერთ-ერთი ქართველი აზერბაიჯანელი მოვაჭრის, აიშას თქმით, ნოვრუზ-ბაირამისთვის არაფერს ახალს არ ყიდის, მათ შორის, არც ჯეჯილს, რადგან ყველას, ვინც ნოვრუზს აღნიშნავს, სახლშივე აქვს ყველაფერი, რაც დღესასწაულისთვისაა საჭირო.

განსხვავებით ნოვრუზისგან, აღდგომას, რომელსაც სომეხთა მართლმადიდებელი სამოციქულო, კათოლიკე და პროტესტანტული ეკლესიები ზეიმობენ, ბაზარში დიდი რაოდენობით არა, მაგრამ მაინც გამოჩნდა დახლებზე სააღდგომო სუფრისთვის საჭირო ატრიბუტები და მასალები: პასკა, კულიჩი, ენდრო და სხვ. თუმცა აპრილის ბოლოს მართლმადიდებლური კალენდრით ბზობის დღესასწაულზე უკვე გარე მოვაჭრეთა რაოდენობამაც იმატა და დახლებზე გამოჩნდა ბზა, შეღებილი წითელი კვერცხები, ენდრო, ჯეჯილი, პასკა, და იტა-

27 Satenik Mkrtchian, “Contemporary Armenian Community in Tbilisi”. Iran &the Caucasus 12, no.2 (2009): 308.

ლიური პანდოროც კი. მეტრო „სამგორის“ ამოსასვლელებთან მყიდველთა რაოდენობამაც იმატა და ბაზარში უფრო მეტად გაჩნდა ის ატმოსფერო, რომელიც წინასადღესასწაულო დღეებს ახასიათებს. ნავთლუღი უფრო ხალხმრავალი გახდა, მეტრო „სამგორშიც“ უფრო მეტად დაინახავდით ხალხს მძიმე სასურსათო პარკებით ხელში. მეტროს ამოსასვლელებთან გარე მოვაჭრეთა რიცხვი გაიზარდა. ჯეჯილის, პასკისა და წითლად შეღებილი კვერცხების გარდა, გასაყიდად გამოიტანეს ეკლესიის მაკეტები, ფერადი სანთლები.

მართლმადიდებლური
აღდგომისთვის გასაყიდად
გამოტანილი ჯეჯილი.
ფოტოს ავტორი - ქეთევან ლაფაჩი

მართლმადიდებლური აღდგომისთვის
გასაყიდად გამოტანილი
სააღდგომო ატრიბუტები.
ფოტოს ავტორი - ქეთევან ლაფაჩი

აღსანიშნავია, რომ დღესასწაული სახალხო მოვლენაა, რომლის ერთ-ერთი მთავარი დამახასიათებელი არამატერიალურისა თუ მატერიალურის გაზიარებაა. თუმცა ნავთლუღის ბაზრის შემთხვევაში გაზიარებას უფრო მეტად ცალმხრივი ხასიათი აქვს. ნავთლუღში მომუშავე ქართველი აზერბაიჯანელები

ყოველ დღესასწაულს ან ყოველ კარგ ამბავს ტკბილეულის, ძირითადად კანფეტების, გაცემით აღნიშნავენ. ბოსტნეულისა და მწვანილის ერთ-ერთი ქართველი აზერბაიჯანელი გამყიდველი იხსენებს: „25 ლარის შოკოლადი ვიყიდე და დავარიგე“, თან ამატებს: „ახლა თქვენი ჯერია“. თვითონაც სიამოვნებით მიიღებდა სააღდგომო პასკას თუ სხვა სადღესასწაულო ატრიბუტებს თავისი მეზობლებისგან, თუმცა სააღდგომოდ პასკებს ბაზარში არავინ არ არიგებს. ამიტომ ტკბილეულის გაცემა იმ იშვიათ რიტუალთაგანია, რომელიც ბაზარში მომუშავეებს აკავშირებს, თუმცა მას ორმხრივი ხასიათი არა აქვს. გარდა იმ შემთხვევებისა, როდესაც ბაზარში მომუშავე ადამიანები, რომლებიც ერთმანეთთან ახლოს არიან, საახალწლო საჩუქრებს აძლევენ საჩუქრად ერთმანეთს.

დასკვნა

ნავთლუღის ბაზრის ინტერეთნიკურობის მთავარი მანიშნებელი ენაა, ინტერრელიგიურობაზე, როგორც ხელშესახებ მოცემულობაზე ლაპარაკი კი ძნელია, რაც შეიძლება რამდენიმე ფაქტორით აიხსნას:

პირველ რიგში, ნავთლუღის ბაზარში არც ისე ხშირია რელიგიურობის გამოხატვა, გარდა გამონაკლისი შემთხვევებისა, როგორიცაა მაგალითად, სამუშაო ადგილას ხატების კუთხის მოწყობა. რაც, თავის მხრივ, შეიძლება გამოწვეული იყოს იმით, რომ ნავთლუღის ბაზრის მატერიალური ინფრასტრუქტურა, სამუშაო სივრცის მოწყობა თითქმის არ იძლევა იმის საშუალებას, რომ იქ მომუშავე ადამიანმა საკუთარი მსოფლმხედველობა, რელიგიურობა გამოხატოს.

გარდა ამისა, ნავთლუღის ბაზრის რელიგიურ ესთეტიკაში წამყვანი მოტივი მართლმადიდებლური/ბიზანტიური ესთეტიკაა. ბაზარში არსებული რამდენიმე საეკლესიო მაღაზიითა და ხატების რამდენიმე კუთხით. მაგრამ ბაზარში არ იქმნება ინტერ-

რელიგიური ესთეტიკა, რომელიც სხვადასხვა რელიგიურ ჯგუფს შორის ცოდნის გაცვლის საფუძველი იქნებოდა და, მიუხედავად იქ მომუშავე რელიგიურ ჯგუფებს შორის კომუნიკაციის ნაკლებობისა, მათ ერთმანეთის რელიგიურ თუ მსოფლმხედველობრივ შეხედულებებზე შეუქმნიდა წარმოდგენას.

თუმცა სხვადასხვა რელიგიური დღესასწაულის აღნიშვნა მაინც ქმნის გარკვეული სახის ინტერრელიგიურ ცოდნას ბაზარში. განსაკუთრებით, ისეთი დღესასწაულის შემთხვევაში როგორიცაა აღდგომა, რადგან მისი მოახლოება ბაზრის ცხოვრებას ცვლის, როგორც მართლმადიდებლების, ასევე სხვა რელიგიის წარმომადგენლებისთვის. ბაზრის ესთეტიკაშიც ახალი ელემენტები შემოდის, რადგან დახლებზე სააღდგომო სადღესასწაულო საკვები ჩნდება. მიუხედავად იმისა, რომ ბაზარი არადომინანტური რელიგიის წარმომადგენელთა დღესასწაულებს პომპეზურად სულაც არ ხვდება და ბაზრის ესთეტიკაში ახალი ელემენტები ნაკლებად შემოდის, მათი დადგომა ბაზარში მაინც შესამჩნევი ხდება. ნავთლუღის ბაზარში მომუშავე არამუსლიმმა ვაჭრებმა შეიძლება ბევრი არაფერი იცოდნენ რამაზან ბაირამის (ყიდ-ალ-ფიტრი) შესახებ, მაგრამ ყოველთვის შეამჩნევენ ამ დროს მემწვანილეთა დაცარიელებულ დახლებსა და ქართველი აზერბაიჯანელი ქალების არყოფნას. ასე რომ, ბაზარში მაინც მოქმედებს ერთგვარი ინტერრელიგიური კალენდარი, იმ განსხვავებით, რომ კალენდრის ზოგიერთი დღეს ბაზრის გამრავალფეროვნება და უფრო მეტად გამოცოცხლება მოაქვს, ზოგს კი, პირიქით, დაცარიელება. გარდა ამისა, ბაზარში მომუშავეთა დიდმა ნაწილმა შეიძლება ისლამურ თუ აზერბაიჯანულ კულტურაზე ბევრი არ იცოდეს, მაგრამ ხვდებოდეს, რამდენად მნიშვნელოვანია მასში სიხარულის გაზიარება და გაცემა, რადგან ტკბილეული, რომელსაც ნავთლუღში მოვაჭრე ეთნიური აზერბაიჯანელები სასიხარულო ამბის აღსანიშნად გასცემენ, ამის მატერიალური დემონსტრაციაა.

ასე რომ, რელიგიური ცოდნის გაზიარება ნავთლუღის ბაზარში მაინც ხდება, მიუხედავად ბაზარში მომუშავე სხვადასხვა რელიგიურ და ეთნიკურ ჯგუფს შორის კომუნიკაციის ნაკლებობისა და ბაზარში საკუთარი რელიგიურობის გამოვლინების იშვიათი ხასიათისა, რაც, თავის მხრივ, შეიძლება ბაზრის მწირ მატერიალურ ინფრასტრუქტურას უკავშირდებოდეს. ცოდნის გაცვლისა და ინტერრელიგიური კავშირების დამყარების ძირითად წყაროდ კი რელიგიური თუ სახალხო დღესასწაულები და მათთან დაკავშირებული რიტუალები გვევლინება, რადგან დღესასწაულების მოახლოება და დადგომა ბაზრის ცხოვრებას მეტ-ნაკლებად ყოველთვის და ყველასთვის ცვლის.

გამოყენებული ლიტერატურა

ბერიძე თეიმურაზ. ძველი თბილისის გარეუბნების ისტორია (თბილისი: „მეცნიერება“, 1977).

გაბაშვილი ვალერიან. „ბაზარი შუა საუკუნეების საქართველოში“. ახლო აღმოსავლეთის, კავკასიისა და საქართველოს ისტორიის საკითხები, სტატიების კრებული, ტომი III. რედაქტორი მანანა გაბაშვილი. (თბილისი: „საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია“, 2018), 188-220

გრიშაშვილი იოსებ. ძველი ტფილისის ლიტერატურული ბოჰემა (თბილისი: „სახელგამი“, 1927).

სუნი რონალდ გრიგორ. ქართველი ერის ჩამოყალიბება, მთარგმნელი ქეთი ქანთარია, (თბილისი: „Ziari Press“, 2022).

Bell, Catherine. Ritual: Perspectives and Dimensions, Oxford: Oxford University Press, 1997.

Burchardt, Marian. “Assembling the Profane Materialites of Urban Religion”, Material Religion, 15, no.5 (2019): 627-628.

Cagara, Domenik. „In pictures: Tbilisi Armenians celebrate Palm Sunday“, Democracy&Freedom Watch, (24 April 2016), available at: https://dfwatch.net/in-pictures-tbilisi-armenians-celebrate-palm-sunday-42035; accessed: 01.06.2024.

Dabaghyan, Artak and Gabrielyan, Mkhitar. “On a Village Market at a South Caucasian Border”. In Market Beyond Economy. Ed. Arsen Bobokhyan, Levon Abrahamian, Kathryn Franklin (Yerevan: GITUTYUN, 2014), 35-50.

Frederiksen, Martin Demant. ‘” A Gate, but Leading Where?’-In Search of Actually Existing Cosmopolitanism in Post-Soviet Tbilisi”. In Explorations of the Post-Cosmopolitan City. Ed. Caroline Humphrey, Vera Skvirskaya (Berghahn Books, 2012), 120-140.

Humphrey, Caroline, and Skvirskaja, Vera.. “The end of the Bazaar? Morphology of Post-Soviet Marketplace”. History and Anthropology 35, no.1 (2024):152-169.

Keshavarzian, Arang. Bazaar and State in Iran: The Politics of Tehran Marketplace, New York: Cambridge University Press, 2007.

Khutsishvili, Ketevan. “Bazaar culture in Georgia: The case of Tbilisi”, Berliner Blatter 59, (2012): 41-52.

Meyer, Birgit. “From Imagined Communities to Aesthetic Formations:

Religious Meditations, Sensational Forms, and Styles of Binding". In Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses. Ed. Birgit Mayer (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 1-31.

Mkrtchian, Satenik. "Contemporary Armenian Community in Tbilisi". Iran &the Caucasus 12, no. 2 (2009): 299-310.

Nagel Akexander-Kenneth. "Spatializing interreligious practice: Interreligious Place Making in a German Metropolitan Area". In Interreligious Encounters in Europe: Sites, Materialities and Practices. Ed. Jan Winkler, Laura Haddad, Julia Martinez-Arino and Giulia Mezzetti (New York: Routledge, 2023), 23-43.