



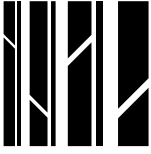
რელიგია, პოლიტიკა და სოციალური კონსტრუქციები
კვლევების, ანგარიშებისა და სტატიების კრებული



სოციალური
სამართლიანობის
ცენტრი

რელიგია, პოლიტიკა და სოციალური კონტექსტები

კვლევების, ანგარიშებისა და სტატიების კრებული



სოციალური
სამართლიანობის
ცენტრი

კვლევების ავტორები: სოფო ზვიადაძე, მარიამ შალვაშვილი, ნარგიზა არჯევანიძე, რუსლან ბარამიძე, თეონა ფირანიშვილი, მარიამ ბეგაძე, კონსტანტინე ჩაჩიბაია

კვლევის ასისტენტები: ჰურიე აბაშიძე, ზაზა მიქელაძე, რავილ მამედოღლუ, ნესტან ანანიძე, გიულგიუნ მამედხანოვა (მამმადლი)

კრებულის ხელმძღვანელი: თამთა მიქელაძე

რედაქტორები: მედეა იმერლიშვილი, ნინო ბექიშვილი

გარეკანი: სალომე ლაცაბიძე

დაკაბადონება: თორნიკე ლორთქიფანიძე

ISBN: 978-9941-8-4047-0

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

© სოციალური სამართლიანობის ცენტრი

მისამართი: ი. აბაშიძის 12ბ, თბილისი, საქართველო

ტელ.: +995 032 2 23 37 06

<https://socialjustice.org.ge>

info@socialjustice.org.ge

www.facebook.com/socialjustice.org.ge

შინაარსი

ნაწილი I: საქართველოში რელიგიის თავისუფლებისა და პოლიტიკის პრობლემური სამართლებრივი ასპექტები 8

თავი 1. რელიგიის შესახებ სპეციალური კანონი: ინიციატივების ისტორია, პოლიტიკური კონტექსტები და კრიტიკა..... 9

1.1. საქართველოში რელიგიის შესახებ კანონის მიღების პროცესის ისტორიული რეტროსპექტივა 10

1.2. საერთაშორისო გამოცდილება და სტანდარტები..... 17

1.3. რელიგიური ორგანიზაციების რეგისტრაცია 20

1.4. რელიგიის/ რელიგიური ორგანიზაციის დეფინიცია..... 28

1.5. მარეგისტრირებელი ორგანო 34

1.6. რელიგიური ორგანიზაციის დაშლა 35

1.7. სპეციალური კანონით გათვალისწინებული პრეფერენციები რელიგიური ორგანიზაციებისთვის..... 37

1.8. სხვა შინაარსობრივი საკითხები რელიგიის კანონებში 39

1.9. დასავლეთ ევროპის გამოცდილება 41

თავი 2. რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს საქმიანობის კრიტიკული ანალიზი ... 48

2.1. რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს მანდატი 50

2.2. ქონებრივი და ფინანსური კომისიის საქმიანობის შეფასება 57

2.3. ინტერრელიგიური სათათბიროს როლი და ფუნქციები..... 61

2.4. დასკვნა 63

თავი 3. რესტიტუციის დისკრიმინაციული პოლიტიკა და ახალი პერსპექტივების ძიება 65

3.1. რესტიტუციის პრობლემა და ადგილობრივი კონტექსტი..... 66

3.2. რესტიტუციასთან დაკავშირებული კანონმდებლობა საქართველოში 68

3.3. საერთაშორისო და ადგილობრივი კრიტიკა: უფლებრივი სტანდარტი 73

3.4. რესტიტუციის ფორმები და მასთან დაკავშირებული ობიექტური გამონკვევები 79

3.5. პოსტსაბჭოთა რეალობა რესტიტუციის კანონმდებლობის მიღებისას..... 82

3.6. რესტიტუციის საკანონმდებლო ჩარჩოები: საუკეთესო პრაქტიკა 84

3.7. დასკვნა: საქართველოში რესტიტუციის კანონმდებლობის შემუშავებისას გასათვალისწინებელი საუკეთესო პრაქტიკა 94

თავი 4. რელიგიური განათლების მოდელები და კონტექსტები	100
4.1. რელიგიური განათლების მოდელები საჯარო სკოლებში	102
4.1.1. საჯარო განათლება გამოკვეთილი რელიგიური კომპონენტის გარეშე.....	103
4.1.2. კონფესიური მოდელი.....	104
4.1.3. არაკონფესიური მოდელი	106
4.2. რელიგიური განათლების სხვა კატეგორიები.....	108
4.3. დასკვნა.....	110

ნაწილი 2: არადომინანტური რელიგიური და ეთნიკური ჯგუფების კულტურული რეპრეზენტაციის საკითხები	113
---	-----

თავი 1. აჭარის ხილული და უხილავი საზღვრები	114
შესავალი – აჭარა, როგორც Terra incognita.....	114
ისტორიული კონტექსტი – აჭარის მრავალი „დაბრუნება“	118
ხულო	137
შუახევი	145
ქედა	157
ბათუმი.....	167
დასკვნის ნაცვლად – მეხსიერების ხილული და უხილავი საზღვრები.....	179

თავი 2. განათლების ხელმისაწვდომობა და სახელმწიფოს განათლების პოლიტიკა მაღალმთიან აჭარაში	188
ზოგადი ინფორმაცია.....	189
ისტორიული პერსპექტივა.....	192
მაღალმთიან აჭარაში განათლების სფეროში სახელმწიფოს მიერ განხორციელებული ძირითადი ღონისძიებების მიმოხილვა	195
ზოგად განათლებაზე ხელმისაწვდომობა	203
სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორების გავლენა განათლებაზე	213
ბიბლიოთეკების და არაფორმალური განათლების რესურსები მაღალმთიან აჭარაში.....	216
რელიგიის სწავლება და ინდოქტრინაცია	217
უმადლესი განათლება	223
მუსლიმური პანსიონატები მაღალმთიან აჭარაში.....	228
ძირითადი მიგნებები და დასკვნები	232

თავი 3. კულტურული დომინაციის და უმცირესობების კულტურის წაშლის ნიშნები ქვემო ქართლის რეგიონში	238
შესავალი და კონტექსტის მიმოხილვა.....	238
აგერბაიჯანულ თემში მიმდინარე პროცესები.....	243
ნაციონალური პოლიტიკა და ეთნიკურობა საქართველოში.....	247
„კულტურული განსხვავების“ და „უცხო“ წარმოების თავისებურებები	251
კვლევის მონაცემთა ანალიზი და მთავარი მიგნებები.....	255
კულტურის სახლები და მათი პოლიტიკა.....	269
დასკვნა	280

ნაწილი 3: საქართველოს მუსლიმი ქალების ყოფა და მათი ჩაგვრის მრავალშრიანი აღწერა..	283
შესავალი	284
I. ჯანმრთელობა, რეპროდუქცია, სერვისები და უფლებები	290
II. ქალთა დასაქმება, შრომა და შინ შრომა.....	303
III. ქალთა მიმართ ძალადობა.....	314
IV. პოლიტიკური მონაწილეობა	319
V. განათლების პოლიტიკა და შესაძლებლობები ქალებისთვის.....	327
VI. დომინანტური მგერა მუსლიმი ქალების მიმართ.....	342
დასკვნა	343

ნაწილი I:

საქართველოში რელიგიის თავისუფლებისა
და პოლიტიკის პრობლემური
სამართლებრივი ასპექტები

თავი 1.

რელიგიის შესახებ სპეციალური კანონი: ინიციატივების ისტორია, პოლიტიკური კონტექსტები და კრიტიკა

კვლევის მიზანი და მეთოდოლოგია

ბოლო წლებში საჯარო და პოლიტიკური სივრცეებში ისევ გააქტიურდა მსჯელობა რელიგიის და რელიგიური გაერთიანებების შესახებ სპეციალური კანონის მიღებასთან დაკავშირებით. 2014 წლიდან აღნიშნულ ინიციატივას ღიად უჭერს მხარს პრემიერ-მინისტრის აპარატთან მოქმედი რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტო. ამ საკითხს 2018-2019 წლებში ასევე აქტიურად განიხილავდა პარლამენტის ადამიანის უფლებათა დაცვისა და სამოქალაქო ინტეგრაციის კომიტეტის რელიგიის თავისუფლების საკითხებზე შექმნილი სამუშაო ჯგუფი. უნდა ითქვას, რომ რელიგიის შესახებ სპეციალური კანონის მიღების საკითხი პოლიტიკურ დღის წესრიგში 90-იანი წლებიდან დგას და სხვადასხვა პერიოდულობით არაერთხელ გამხდარა მსჯელობის საგანი. ყველა შემთხვევაში ამგვარი კანონის მიღების ინიციატივებს დომინანტური რელიგიური გაერთიანების ინტერესების ლობისტები და კონსერვატიული ჯგუფები აყენებდნენ და რელიგიური ორგანიზაციების იერაქიზებისა და კონტროლის ინტერესს ავლენდნენ. თუმცა, იმის გამო, რომ რელიგიის თავისუფლების სფეროში სპეციალური კანონის მიღება რელიგიის თავისუფლების შეზღუდვის, რელიგიური ორგანიზაციების იერარქიზებისა და მცირე რელიგიური ჯგუფების დისკრიმინირების მაღალ რისკებს ქმნის, კანონზე მსჯელობას ყოველთვის მოჰყვებოდა მძაფრი კრიტიკა სამოქალაქო და რელიგიური ორგანიზაციების მხრიდან. აღსანიშნავია, რომ არც ერთი ავტორიტეტული საერთაშორისო ორგანიზაცია, რომელსაც წევრ ქვეყნებში რელიგიის თავისუფლების დაცვისა და მონიტორინგის მანდატი აქვს, არ აძლევს საქართველოს ამგვარი კანონის მიღების რეკომენდაციას.

წინამდებარე დოკუმენტში შესწავლილია რელიგიური ორგანიზაციების შესახებ კანონებთან დაკავშირებული საერთაშორისო პრაქტიკა რელიგიის თავისუფლების საერთაშორისო სტანდარტების ფონზე. ანგარიშის ეს თავი მიმოიხილავს და გაანალიზებს რელიგიის თავისუფლების და რელიგიური ორგანიზაციების შესახებ სპეციალურ კანონებს ევროპის და პოსტსაბჭოთა ქვეყნების მასშტაბით და მათ რელიგიის თავისუფლების საერთაშორისოდ დამკვიდრებული სტანდარტების ჭრილში აანალიზებს. დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში მსგავსი კანონმდებლობის შეფასება აჩვენებს, რომ ეს კანონები ძველია და შესაბამისი სასამართლო პრაქტიკა ამ ქვეყნებში

რელიგიის თავისუფლების დაცვის უფრო მაღალ სტანდარტს ადგენს და კანონით დადგენილი მოძველებული მიდგომები პრაქტიკაში აღარ გამოიყენება. ამ ფონზე კიდევ უფრო აშკარაა, რომ არსებულ სამართლებრივ, პოლიტიკურ და ისტორიულ კონტექსტში რელიგიის შესახებ სპეციალური კანონის მიღება საქართველოში არ არის მიზანშეწონილი.

დოკუმენტი ეფუძნება სხვა ქვეყნების გამოცდილებების და საერთაშორისო სტანდარტების კვლევას, რელიგიის თავისუფლების საკითხებზე რელევანტური საერთაშორისო ორგანიზაციებისა და ანალიტიკური ორგანიზაციების შეფასებებს და ასევე, ექსპერტებისა და თეოლოგების კვლევისას ჩანერილ მოსაზრებებს.

1.1. საქართველოში რელიგიის შესახებ კანონის მიღების პროცესის ისტორიული რეტროსპექტივა

რელიგიის და რელიგიური გაერთიანებების შესახებ სპეციალური კანონის მიღებას არაერთი ინიციატორი და მხარდამჭერი ჰყავდა სხვადასხვა პერიოდში. ამ საკითხზე მსჯელობა ჯერ კიდევ ადრეული 90-იანი წლებიდან, საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ დაიწყო.

90-იან წლებში საქართველოს ხელისუფლება აქტიურად განიხილავდა ორი საკანონმდებლო აქტის მიღების საკითხს და მიდიოდა ცხარე კამათი იმის თაობაზე, მიეღოთ კანონი „აღმსარებლობის თავისუფლებისა და რელიგიური გაერთიანებების შესახებ“, თუ დაედოთ ხელშეკრულება „საქართველოსა და საქართველოს მართლმადიდებლურ ეკლესიას შორის“. 1992 წლიდან საქართველოში მუშავდებოდა აღმსარებლობისა და რელიგიური გაერთიანებების შესახებ კანონის პირველი ვერსია, რომელიც მხოლოდ ორი წლის შემდეგ გახდა საჯარო და 1994 წლის 5 მაისს გამოქვეყნდა გაზეთ „საქართველოს რესპუბლიკაში“. კანონის პროექტის ამოცანად განისაზღვრა სარწმუნოების სფეროში საზოგადოებრივი ურთიერთობების რეგულირება, რომელიც საქართველოში მცხოვრები ყველა ადამიანისთვის თანაბრად უნდა ყოფილიყო უზრუნველყოფილი. პროექტი ასევე მიზნად ისახავდა რელიგიურ ორგანიზაციათა წინაშე სახელმწიფოს ვალდებულებების განსაზღვრას და ამავე დროს აღიარებდა ამ ორი ინსტიტუციის გამიჯვნას. მეექვსე მუხლი, რომელიც ფართო კრიტიკის საგანი გახდა, ეხებოდა საქართველოს ტრადიციულ სარწმუნოებას, მართლმადიდებლურ ქრისტიანობას, ანიჭებდა მას უპირატესობას, ვინაიდან ის უმრავლესობის სარწმუნოებაა და აქედან გამომდინარე განსაზღვრავდა, რომ სახელმწიფოსა და საქართველოს მართლმადიდებლურ ეკლესიას შორის ურთიერთობა ცალკე ხელშეკრულებით უნდა დარეგულირებულიყო. ხოლო სხვა არატრადიციული რელიგიური ორგანიზაციები აღიარებისთვის ცალკე პროცედურას საჭი-

როებდნენ. კანონის პროექტი ასევე განსაზღვრავდა საჯარო სკოლებში რელიგიის სწავლების საკითხებს და აცხადებდა, რომ რელიგიურ ორგანიზაციებს უფლება ჰქონდათ შეექმნათ რელიგიური სასწავლებლები, ასევე რელიგიათმცოდნეობა და რელიგიის ისტორია (კანონი ადგენდა ასევე ალტერნატივას – მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების საგანი) შეტანილი იქნებოდა სახელმწიფო სასწავლებლების სასწავლო გეგმებში. კანონის პროექტში ასევე განსაზღვრული იყო რელიგიური გაერთიანების ცნება, როგორც სრულწლოვან მოქალაქეთა ნებაყოფლობითი გაერთიანება, რომელიც იქმნება საერთო სარწმუნოების საფუძველზე ერთობლივი აღმსარებლობის განხორციელების მიზნით; აღმსარებლობა კი ნიშნავს კულტის მსახურებას, სარწმუნოების გავრცელებას უშუალოდ და მასობრივი ინფორმაციის საშუალებებით, ქველმოქმედებას, მონყალებას, რელიგიურ სწავლებას და აღზრდას, მონასტრების და მისიონერული საზოგადოების დაარსებას, და ამ რელიგიურ გაერთიანებათა წესდებით გათვალისწინებულ სხვა მოღვაწეობას.

არატრადიციული რელიგიური გაერთიანების რეგისტრაციისთვის კანონის პროექტი აწესებდა მინიმალურ საწევრო ოდენობას 10 ან 30 პირის სახით. რეგისტრაციაზე უარი ან ორგანიზაციის საქმიანობის შეწყვეტა სასამართლოს გადაწყვეტილების საფუძველზე დაიშვებოდა, თუკი გაერთიანების საქმიანობა ეწინააღმდეგებოდა საქართველოს კანონმდებლობას, ან არღვევდა რელიგიის შესახებ კანონს. საინტერესოა ასევე, რომ კანონის პროექტი არეგულირებდა რელიგიური საქმიანობის ადგილებს, სადაც თავისუფლად შეეძლოთ მოქმედება, თუმცა საზოგადოებრივ ადგილებში სჭირდებოდათ შესაბამისი სახელმწიფო ორგანოს ან დაწესებულების ადმინისტრაციისგან წინასწარი თანხმობა. კანონით მოწესრიგებული იყო რელიგიური ორგანიზაციების საკუთრების და მათი დაბეგვრის საკითხებიც. რომელიმე პუნქტის დარღვევისთვის კი გათვალისწინებული იყო პასუხისმგებლობა, თუმცა, არ ყოფილა განსაზღვრული, თუ რაში გამოიხატებოდა ის და კონკრეტულად რისი დარღვევა იწვევდა პასუხისმგებლობას.

1994 წელს კანონპროექტი პარლამენტს არ განუხილავს. ეს საკითხი საქართველოს პრეზიდენტისგან დამოუკიდებლად მოგვიანებით 1996 წელს კვლავ გააქტიურდა, იუსტიციის სამინისტროს ხელმოწერილი კანონი პარლამენტს გადაეგზავნა ხელმოსაწერად. ეს ვერსია უკვე მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა ორი წლის წინანდელი პროექტისგან. ის უკვე აღარ ითვალისწინებდა ხელშეკრულების დადებას მართლმადიდებელ ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის, არამედ აღიარებდა მას განსაკუთრებული როლის მქონე ტრადიციულ რელიგიად და ითვალისწინებდა მართლმადიდებლური ეკლესიის შესახებ არა ხელშეკრულების, არამედ კანონის მიღებას. 1996-1997 წლებში კანონის არაერთი ვერსია იყო წარმოდგენილი, სადაც ძირითადად ერთი და იგივე საკითხები მეორდებოდა. მათი მიღების მომხრეები მეტწილად საქართველოს საპატრიარქო და მასთან დაკავშირებული ჯგუფები და ინდივიდები იყვნენ. კანონთან დაკავშირებულ სხვადასხვა ძველ დოკუმენტში,

გამოცემებსა და საპარლამენტო განხილვის ოქმში ვკითხულობთ საქართველოს ქრისტიანთა კავშირის, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის წმ. დავით აღმაშენებლის სახელობის ტაძრის, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის კომისიის, ქეთევან წამებულის საზოგადოების და სხვათა მხარდამჭერ პოზიციებს, და კანონის ალტერნატიულ ვერსიებს, რომლებიც იზიარებდნენ როგორც კანონის, ასევე კონკორდატის მიღების აუცილებლობას და ამ გზით მართლმადიდებელი ეკლესიის უპირატესი როლის აღიარებას. ამ პროცესებში ჩართულ თეოლოგებთან ინტერვიუებისას ასევე დადასტურდა, რომ იმ პერიოდში საპატრიარქოს სურდა საკუთარი დომინანტობის კანონის დონეზე გამყარება და რელიგიური ორგანიზაციების დეფინიციის შემოტანა, რომელიც მცირე რელიგიურ ჯგუფებს არ მისცემდა საქმიანობის და განვითარების პერსპექტივას. 1996-97 წლებში საპარლამენტო განხილვების დროს აქტიურობდა ფრაქცია მოქალაქეთა კავშირი და მისი წარმომადგენელი გურამ ადამაშვილი, რომელმაც ერთ-ერთი სესიის დროს წარადგინა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ჩატარებული სამეცნიერო კონფერენციის რეზოლუცია. კონფერენციაში მონაწილეობდნენ მართლმადიდებელი ეკლესიის, თსუ-ს, პარლამენტის და აღმასრულებელი ხელისუფლების წარმომადგენლები. რეზოლუციის მიხედვით ეკლესიისთვის უნდა მიენიჭებინათ განსაკუთრებული სტატუსი და ჩამოყალიბებულიყო კანონპროექტი მართლმადიდებელი ეკლესიის შესახებ. რეზოლუციით ასევე მოთხოვნილი იყო, რომ საპატრიარქოს ჰყოლოდა მუდმივი წარმომადგენელი პარლამენტში, მიეცათ საპატრიარქოსთვის კონპენსაცია და მომხდარიყო მისი მიწებით უზრუნველყოფა; აკრძალული ყოფილიყო სექტებისა და რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობის საქმიანობა, რომელიც „ინვევენ საზოგადოებაში შფოთს დამკვიდრებული სახელმწიფოებრივი და ეროვნული ტრადიციების წინააღმდეგ“.

საინტერესოა, რომ კანონის ამ პერიოდის ვერსიებში გაჩნდა ახალი ჩანაწერი: „რელიგიის ან მრწამსის აღიარების თავისუფლება შეიძლება შეიზღუდოს იმ შემთხვევაში, თუ ეს საჭიროა საზოგადოებრივი უშიშროების და წესრიგის, სხვა მოქალაქეთა სიცოცხლის და ჯანმრთელობის, აგრეთვე უფლებების და თავისუფლებების დაცვისთვის“. მეორე მნიშვნელოვანი ცვლილება, რაც შემოტანილი იყო 1996-97 წლების ვერსიებში, მართლმადიდებელი ეკლესიის გარდა კიდევ ოთხი ტრადიციული რელიგიის (ისლამური თემის, იუდეური თემის, კათოლიკური ეკლესიის, სომხური სამოციქულო ეკლესიის) აღიარებაა, რომლებსაც „სახელმწიფო უწევს დახმარებას და ახორციელებს ზრუნვას მათი განვითარებისთვის“. სხვა ორგანიზაციები მიიჩნეოდნენ არატრადიციულად და მათი აღიარება ცალკე წესს ექვემდებარებოდა.

არატრადიციული რელიგიური ორგანიზაციის აღიარებისთვის კანონის პროექტი ითხოვდა ისეთი კრიტერიუმების დაკმაყოფილებას, როგორცაა ორგანიზაციის საქმიანობის ხანგრძლივობის ვადა (25 წელი), მინიმალური საწევრო ოდენობა (500 წევრი. ზოგიერთ ვერსიაში – 50 წევრი). ასევე გაჩნდა ჩანაწერი, რომ რეგისტრაცი-

ის გარეშე ორგანიზაციების საქმიანობა აკრძალულია. რეგისტრაციაზე უარს მიიღებდნენ იმ შემთხვევაში, თუ ორგანიზაციის საქმიანობის შინაარსი ეწინააღმდეგებოდა საქართველოს კონსტიტუციას ან სხვა აქტებს, რაც ცალსახად გულისხმობდა რელიგიური ორგანიზაციის საქმიანობაში შინაარსობრივ ჩარევას. საქართველოს ქრისტიანთან კავშირის მიერ წარმოდგენილ ალტერნატიულ ვერსიაში მართლმადიდებლობა ცხადდებოდა სახელმწიფო რელიგიად. ასევე შემოდიოდა სხვადასხვა ბუნდოვანი ჩანაწერი, მაგალითად, ისეთი როგორცაა „სახელმწიფო და მართლმადიდებელი ეკლესია ჰარმონიულ ურთიერთობაშია ერთმანეთთან“.

კანონის მიღების იდეა ეფუძნებოდა იმ ძირითად არგუმენტს, რომ კანონით უნდა შეზღუდულიყო ცალკეული მცირე რელიგიური ჯგუფების გავლენები საჯარო სივრცეზე,¹ ასევე სურდათ, რომ სხვა რელიგიურ ორგანიზაციებს აკრძალვოდათ საქართველოს მიწებისა და ტყეების გარკვეული ნაწილის ფლობა და მხოლოდ მართლმადიდებელი ეკლესიის პრეროგატივა ყოფილიყო.

მართლმადიდებელი ეკლესიის შესახებ კანონის მიღებას ცალსახად დაუპირისპირდა საზოგადოების და პოლიტიკოსთა ერთი ნაწილი. ამ ჯგუფში შედიოდნენ 1995 წლის მოწვევის პარლამენტის თავმჯდომარე ზურაბ ჟვანია და პარლამენტის ადამიანის უფლებათა და ეროვნულ უმცირესობათა დაცვის კომიტეტი, რომელსაც იმ დროს თავმჯდომარეობდა პაატა ზაქარაიშვილი. მათ მიაჩნდათ, რომ კანონს უნდა დაეცვა ყველა მოქალაქის უფლება განურჩევლად აღმსარებლობისა და თანაბრად უნდა გავრცელებულიყო ყველა რელიგიურ ორგანიზაციაზე, რომელიც თავისი საქმიანობით არ ეწინააღმდეგება კანონმდებლობას. ისინი ასევე ფიქრობდნენ, რომ რელიგიების ტრადიციულ და არატრადიციულ კატეგორიებად დაყოფა მიუღებელი იყო და არღვევდა თანასწორუფლებიანობის პრინციპს.

1997 წლამდე საქართველოს კანონმდებლობა არ ცნობდა არავითარ სტატუსს რელიგიური გაერთიანებების/ორგანიზაციების შესახებ. სწორედ ამიტომ რელიგიურ უმცირესობას მიკუთვნებულ ჯგუფებს სურდათ, მათი სამართლებრივი სტატუსი კანონით განსაზღვრულიყო. სამოქალაქო კოდექსმა მხოლოდ 1997 წელს შემოიტანა არაკომერციული იურიდიული პირის (ასოციაცია/კავშირი/ფონდი) ცნება. ეს სამართლებრივი სტატუსი რელიგიური ორგანიზაციების უმრავლესობისთვის ამ დროისთვის მისაღები აღმოჩნდა, რამაც დღის წესრიგიდან მოხსნა კანონის მიღების საჭიროება. თუმცა, არ შეწყვეტილა განხილვა მართლმადიდებელ ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის შეთანხმების დადების თაობაზე, რომელიც საბოლოოდ 2002 წლის 22 ოქტომბერს მიიღო პარლამენტმა. კონსტიტუციური შეთანხმებით გაზიარებულია ის ძირითადი პრინციპი, რომელიც კანონის მიღების დროს განიხილებოდა,

¹ ტარდებოდა კვლევებიც საქართველოში გავრცელებული რელიგიური ორგანიზაციების (სექტების) შესახებ რეგიონების მიხედვით.

რომ „საქართველოს ტრადიციული სარწმუნოების გამომხატველია მართლმადიდებლური ქრისტიანობა და აღიარებულია ამ ეკლესიის განსაკუთრებული როლი საქართველოს ისტორიაში“. გარდა ამისა, კონსტიტუციური შეთანხმება შეიცავს იმგვარ დებულებებს, რომლებიც სხვა პრივილეგიებსაც ანიჭებს მართლმადიდებელ რელიგიას და წლების მანძილზე ხდებოდა მწვავე კრიტიკის საგანი.²

რელიგიური ორგანიზაციების/გაერთიანებების შესახებ კანონის შესახებ კამათი ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის შეთანხმების გაფორმების შემდეგაც არ შეწყვეტილა. მაგალითად, 2002 წელს ამ საკითხთან დაკავშირებით თბილისში აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის წარმომადგენლების მონაწილეობით გაიმართა მრგვალი მაგიდა, სადაც მონაწილეობდნენ აკადემიური სფეროს და რელიგიური ორგანიზაციების წარმომადგენლები.³ კანონის მიღების მომხრე საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის გარდა, იყვნენ სომხური სამოციქულო ეკლესიის, კათოლიკური და ლუთერული ეკლესიის წარმომადგენლები. მიიჩნეოდა, რომ კანონს უნდა განესაზღვრა ორგანიზაციების რეგისტრაციის წესი და საკუთრებასთან დაკავშირებული საკითხები.

სპეციალური კანონის მიღების საკითხი გადაავადა 2005 წელს სამოქალაქო კოდექსში შეტანილმა ცვლილებამ, რომლის მიხედვითაც ყველა რელიგიურ ორგანიზაციას რომელიც ასე გადანაცვებდა, შეეძლო დარეგისტრირებულიყო არაკომერციულ კერძო სამართლის იურიდიულ პირად. ხოლო 2011 წელს შეტანილი ცვლილებით რელიგიურ ორგანიზაციებს მიეცათ არჩევნის საშუალება დარეგისტრირებულიყვნენ საჯარო ან კერძო სამართლის იურიდიულ პირებად.⁴ საქართველოს იუსტიციის სამინისტროს მმართველობის სფეროში მოქმედი საჯარო სამართლის იურიდიული პირი – საჯარო სამართლის ეროვნული სააგენტო უფლებამოსილია საჯარო სამართლის იურიდიულ პირად დაარეგისტრიროს საქართველოსთან ისტორიული კავშირის მქონე რელიგიური მიმდინარეობა, რომელიც ევროპის საბჭოს წევრ ქვეყნებში კანონმდებლობით მიჩნეულია რელიგიად. საჯარო სამართლის იურიდიულ პირად რეგისტრაცია არ წარმოშობს რაიმე უპირატეს ან განსხვავებულ უფლებებს არაკომერციულ იურიდიულ პირთან შედარებით. რეალურად ეს ორი სტატუსი ერთი შინაარსის მატარებელია რელიგიური ორგანიზაციების კონტექსტში, ვინაიდან კოდექსის 1509¹ მუხლის მიხედვით საჯარო სამართლის იურიდიულ პირად დარეგისტრირება არ ნიშნავს ამ ორგანიზაციაზე საჯარო სამართლის იურიდიული პირის შესახებ კანონის გავრცელებას. რეალურად ეს ცვლილება მხოლოდ სტატუსით მი-

2 რელიგიის თავისუფლება – სახელმწიფოს დისკრიმინაციული და არასეკულარული პოლიტიკის კრიტიკა, EMC, 2017, ნაწილი I, ხელმისაწვდომია: <https://emc.org.ge/ka/products/kvleva-religiis-tavisufleba-sakhelmtsifos-diskriminatsiuli-da-arasekularuli-politikis-kritika>

3 სჭირდება თუ არა საქართველოს რელიგიურ გაერთიანებათა შესახებ კანონი: <https://www.radiotavisupleba.ge/a/1519753.html>

4 საქართველოს სამოქალაქო კოდექსი, მუხლი 15091.

ხედვით გათანაბრებას ითვალისწინებს. რელიგიური გაერთიანებების რეგისტრაციის მიმართ მოქმედებს არასამენარმეო (არაკომერციული) იურიდიული პირების რეგისტრაციისთვის დადგენილი წესი. დღეის მდგომარეობით, უმეტესი რელიგიური უმცირესობებისა სწორედ ამ სახით არის დარეგისტრირებული.

2011 წლის 5 ივლისს ამ კანონის მიღებას წინააღმდეგობა მოჰყვა. საქართველოს საპატრიარქოს განსაკუთრებული ოპონირების და უკმაყოფილების მიუხედავად, დაჩქარებული წესით და ღია საჯარო განხილვის გარეშე პარლამენტმა მალევე დაამტკიცა ცვლილებები.

კანონის მიღებამდე ერთი დღით ადრე საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის კათალიკოს-პატრიარქმა კანონის მიღების პროცედურის შეჩერება, დამატებითი საჯარო დისკუსია და საკითხის განხილვა მოითხოვა.⁵ თუმცა, 5 ივლისს პარლამენტმა კანონი დაამტკიცა. ამას მოჰყვა იმავე დღეს სინოდის გადაწყვეტილება,⁶ სადაც აღნიშნული იყო, რომ „[ჩანს] საერთო უკმაყოფილება იმასთან დაკავშირებით, რომ, მიუხედავად კონსტიტუციური შეთანხმებით გათვალისწინებული ვალდებულებისა, კანონის მიღება მოხდა საქართველოს საპატრიარქოსთან და საზოგადოებასთან წინასწარი კონსულტაციების გარეშე“. თუმცა, აქვე აღნიშნული იყო, რომ ეკლესია აღიარებს კანონის წინაშე ყველა რელიგიის თანასწორობას, აღმსარებლობის თავისუფლებას და რომ მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებული სამართლებრივი სტატუსი არ ზღუდავს სხვა რელიგიურ გაერთიანებათა აღმსარებლობის თავისუფლებასა და კანონის წინაშე თანასწორობას. ამავე დროს 10 ივლისს მოენცო მასშტაბური აქცია „მართლმადიდებლობის გადასარჩენად“.⁷

ამ ცვლილების ფონზე რელიგიური ორგანიზაციების სამართლებრივი მდგომარეობა/სტატუსი გაუმჯობესდა და შესაბამისად, ცალკე კანონის მიღებასთან დაკავშირებით დისკუსიებმაც იკლო, თუმცა არა დიდი ხნით.

2014 წელს სსიპ რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს დაფუძნების შემდეგ, საქმიანობის პირველივე წლებში უწყებამ კანონის მიღების აქტიური ლობირება დაიწყო. ამას მოწმობს სააგენტოს მიერ 2015 წელს შემუშავებულ სტრატეგიის დოკუმენტის პროექტი საქართველოს სახელმწიფოს რელიგიური პოლიტიკის განვითარების შესახებ, რომელიც ერთ-ერთ პრობლემად ასახელებს რელიგიის შესახებ სპეციალური კანონის არარსებობას საქართველოს საკანონმდებლო ბაზაში. სტრატეგიის დოკუმენტი განმარტავს, რომ პრობლემაა, როცა კანონმდებლობა ადგენს „რელიგიური ორგანიზაციის

5 რელიგიური უმრავლესობა, უმცირესობა და თანასწორობა საქართველოში, 2011: <https://netgazeti.ge/life/10185/>

6 საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის განცხადება: <https://www.interpressnews.ge/ka/article/180862-sakartvelos-katolikos-patriarkis-gancxadeba/>

7 მართლმადიდებელი ეკლესიის უფლებების დასაცავად მსვლელობა მოენცო <https://www.palitravideo.ge/yvela-video/akhali-ambebi/6446-marthlmadidebeli-eklesiis-uflebebis-dasacavad-msvleloba-moetsyo.html>

რეგისტრაციის წესს“ და არ განმარტავს, თუ რა არის რელიგიური ორგანიზაცია. სწორედ ამის გამო სააგენტო მიიჩნევს, რომ აუცილებელია შეიქმნას სპეციალური კანონი რელიგიის შესახებ, სადაც ისეთი საკითხები იქნება მოწესრიგებული, როგორცაა ადამიანის რელიგიური უფლებები და რელიგიური გაერთიანების საქმიანობის სამართლებრივი საკითხები. აქვე განმარტებული იქნებ რელიგიური ორგანიზაციის ცნება, სამართლებრივი სტატუსის მინიჭების საკითხი, ორგანიზაციის უფლება მოვალეობები, საქმიანობის წესი, ქონებრივი და ფინანსური საკითხები, განათლების საკითხები და სხვა.⁸ ამასთანავე სააგენტოს 2014 წლის საქმიანობის ანგარიში⁹ აღნიშნულია, რომ უწყებამ შეისწავლა ევროპის კავშირის ქვეყნებში სახელმწიფოსა და რელიგიური ორგანიზაციების ურთიერთობათა სისტემები და კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ ევროსაბჭოს 20-მდე ქვეყანაში არსებობს სპეციალური კანონმდებლობა, რომელიც სახელმწიფოსა და რელიგიურ გაერთიანებებს შორის ურთიერთობებს აწესრიგებს. სააგენტოს მტკიცებით, საერთაშორისო პრაქტიკის ანალიზმა გამოავლინა, რომ საქართველოს რელიგიური შემადგენლობა და რელიგიური გაერთიანებების არსებული ფორმები ითხოვს კომპლექსურ და სისტემურ მიდგომას და მნიშვნელოვანია, რელიგიური გაერთიანებების სამართლებრივი სტატუსები იმგვარად განისაზღვროს, რომ სამართლებრივი სტატუსი უშუალოდ გამომდინარეობდეს ობიექტური მდგომარეობიდან, რაც, თავის მხრივ, არ გამოიციხავს გარკვეულ დიფერენციაციას.

სააგენტოს ეს ინიციატივები 2018-19 წლებში ხელმეორედ გახდა მსჯელობის საგანი იმ წინადადებების და არაერთი რეგრესული იდეის ფონზე, რაც ხელისუფლების სხვადასხვა შტოს წარმომადგენლისგან ისმოდა სპეციალური კანონის შექმნის იდეის თანადროულად. მათ შორის, ეს საკითხი აქტიურად დააყენა ადამიანის უფლებათა დაცვისა და სამოქალაქო ინტეგრაციის კომიტეტის თავმჯდომარის მიერ 2018 წელს შექმნილმა სამუშაო ჯგუფმა, რომლის მანდატი და მიზნობრიობა რელიგიურ ორგანიზაციებსა და სამოქალაქო ორგანიზაციებში ასევე კითხვის ნიშნებს წარმოშობდა.

აქვე მნიშვნელოვანია აღვნიშნოთ ის დამატებითი გარემოება, რის გამოც ბოლო პერიოდში საპატრიარქო, მასთან დაკავშირებული ჯგუფები ლობირებენ სპეციალური კანონის მიღების საკითხს. ეს პირდაპირ უკავშირდება 2017 წელს პოლიტიკური პარტია „გირჩის“ მიერ დაწესებულ რელიგიური ორგანიზაციას – საქართველოს ქრისტიანული, ევანგელისტური, პროტესტანტული ეკლესია – ბიბლიური თავისუფლება. აღნიშნული რელიგიური ორგანიზაციის მთავარი მიზანია დაეხმაროს ახალგაზრდებს სავალდებულო სამხედრო სამსახურისგან გათავისუფლებაში, რის საშუალებასაც დღეს მოქმედი

8 საქართველოს სახელმწიფოს რელიგიური პოლიტიკის განვითარების სტრატეგია; 2015.

9 რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს ანგარიში, 2014 წლის ივნისი-დეკემბერი, ხელმისაწვდომია: <http://religion.geo.gov.ge/geo/document/reports/religiis-sakitxta-saxelmtsifo-saagentos-angarishi>

კანონმდებლობა სასულიერო პირების მიმართ ითვალისწინებს.¹⁰ ბიბლიურმა თავისუფლებამ დღეს მოქმედი კანონმდებლობით შეძლო რეგისტრაცია რელიგიურ ორგანიზაციად. ამის შემდგომ მედიაში გავრცელდა ინფორმაცია კიდევ ერთი რელიგიური ორგანიზაციის შექმნის თაობაზე, რომელსაც ბიბლიური თავისუფლების მსგავსი მიზანი ექნებოდა. ამის შემდგომ საქართველოს საპატრიარქომ ღიად განაცხადა, რომ კანონში არსებული ლაფსუსი უნდა ამოიფხვრას და ყველას არ უნდა ჰქონდეს ამ სტატუსის მიღების შესაძლებლობა.¹¹ საპატრიარქო მიიჩნევს, რომ მსგავსი ფსევდორელიგიური ორგანიზაციების საქმიანობა მიმართულია ეკლესიის, სახელმწიფოს და საზოგადოების წინააღმდეგ.

ამ კონტექსტების მიუხედავად, სპეციალური კანონის მიღების მომხრეებს/ინიციატორებს არ განუმარტავთ კონკრეტული პრინციპები, რასაც დაეფუძნება რელიგიის თავისუფლების შესახებ სპეციალური კანონი და არ დაუსაბუთებიათ მისი რეალური საჭიროება მოცემულ სამართლებრივ კონტექსტში. თუმცა, ამ კანონთან დაკავშირებული დისკუსიები, არგუმენტები და განმარტებები ქმნის მაღალ რისკს, რომ კანონის მიღება შეზღუდავს ქვეყანაში რელიგიის თავისუფლების ხარისხს, დაანესებს ჩარჩოებს რელიგიური საქმიანობისთვის და შექმნის პირობებს რწმენის შინაარსში ჩარევისთვის. ამასთანავე მოახდენს რელიგიურ ორგანიზაციების იერარქიზებას, რაც შეიძლება ითქვას, რომ ცალკეული რელიგიური გაერთიანებების პრივილეგიების გათვალისწინებით de facto ისედაც არსებობს საქართველოში.

1.2. საერთაშორისო გამოცდილება და სტანდარტები

იმ ქვეყნებში, სადაც რელიგიური ორგანიზაციების შესახებ სპეციალური კანონები არსებობს, ისინი არეგულირებს სხვადასხვა ინსტიტუციურ და სამართლებრივ საკითხს, როგორცაა რელიგიური ორგანიზაციის რეგისტრაცია/სამართლებრივი სტატუსის მინიჭება, ასევე რეგისტრაციის გაუქმება, ორგანიზაციისთვის ბენეფიტების და პრივილეგიების მინიჭება, როგორცაა საჯარო ინსტიტუციებზე წვდომა (სასჯელაღსრულების დაწესებულებები, ჯარი, სხვადასხვა მისიონერული საქმიანობა), სოციალური დახმარება/პენსიები, გადასახადებისგან გათავისუფლება, სიძულვილის ენა და რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფა და ა.შ. სპეციალურ კანონებში ამგვარი საკითხების რეგულირებას ძირითადად განაპირობებს კანონების მიღების ისტორიული კონტექსტი, პოლიტიკური განწყობები და ასევე ცალკეული საკითხის სხვადასხვა კანონის ფარგლებში რეგულირება.¹²

10 გირჩის რელიგიური ორგანიზაცია წვევამდელებს სამხედრო სამსახურის გადავადებაში ეხმარება, 2017.

11 რელიგიური ორგანიზაციის რეგისტრაცია – საპატრიარქო დადგენილებებში ცვლილებებს ითხოვს, 2019: <https://news.ge/2019/04/05/religiuri-organizacii-registracia/>

12 Law and religion, Ibid, pg. 10.

კანონში რელიგიური ორგანიზაციის საქმიანობასთან დაკავშირებული თითოეული საკითხის რეგულირებას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან მან შეიძლება გამოიწვიოს რელიგიის თავისუფლების გაფართოება ან შეზღუდვა. პოსტ-საბჭოთა და აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებში მიღებული სპეციალური კანონები რელიგიის თავისუფლების შესახებ ზოგიერთ შემთხვევაში ცვლიდა არსებულ კანონმდებლობას და მიდგომებს, ზოგჯერ კი მხოლოდ მცირედი ცვლილებებით შემოიფარგლებოდა და არსებითად იგივე შინაარსი რჩებოდა. მაგალითად უნგრეთის საკანონმდებლო ინიციატივა, რომელიც მოითხოვდა რელიგიური ორგანიზაციისგან 10.000-ზე მეტი წევრის ყოლას, ან არსებობის ასწლიან ისტორიას, 1993 წელს ჩავარდა, ვინაიდან ეს გამოიწვევდა უკვე დარეგისტრირებული რელიგიური ორგანიზაციების $\frac{3}{4}$ ის გაუქმებას.¹³ 2000-იან წლებში მსგავსი რეპრესიული კანონმდებლობის მიღების რისკი იდგა ბულგარეთსა და რუმინეთში, რომელიც ცალკეული პოლიტიკური პარტიების ლიდერებმა დაბლოკეს, ზოგიერთ შემთხვევაში კი ევროპის საბჭოს ნეგატიურმა შეფასებებამაც იქონია გავლენა.¹⁴

მსგავსი მცდელობები და პროცესები, როგორც წესი, არ უკავშირდება სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის გამიჯვნის კონსტიტუციურ მოდელს, არამედ უფრო სახელმწიფო-ეკლესიას შორის გარკვეული ბალანსის დაცვას ცდილობს ცვალებადი პოლიტიკური გარემოს და რელიგიური ორგანიზაციების პოზიციების შესაბამისად. ზოგადი ტენდენცია მიუხედავად შემზღუდავი კანონმდებლობების ინიცირების და ტრადიციული რელიგიური ორგანიზაციების სურვილისა, ყოფილიყვნენ დომინანტურ პოზიციებზე მცირე/ახალი ორგანიზაციების უკან დანევის ხარჯზე, საბოლოოდ მაინც რელიგიის თავისუფლების სასარგებლოდ განვითარდა და გაიზარდა რელიგიური ავტონომიის ფარგლები. თუმცა, მიღებული კანონები კვლავ შეიცავს პრობლემურ ასპექტებს. რელიგიის შესახებ კანონებში მეტი წილი ყოველთვის ეთმობა რელიგიური ორგანიზაციის რეგისტრაციის და სახელმწიფოს მხრიდან აღიარების, გარკვეული სტატუსების მინიჭების საკითხს. ეს მიანიშნებს იმაზე, რომ ამ კანონების მთავარი დანიშნულებაა დააბალანსოს სახელმწიფოსა და რელიგიურ ორგანიზაციებს შორის ურთიერთობა, მიანიჭოს ცალკეული პრივილეგიები ტრადიციულ რელიგიებს და ამით დაიცვას ისინი გავლენის შემცირებისგან სხვა ახალი რელიგიების გაჩენის შემთხვევაში.

ამ კუთხით საერთაშორისო სტანდარტების პოზიტიურ განვითარებაში თავისი წვლილი შეიტანა ადამიანის უფლებათა სამართლის განვითარებამ, რომელიც წარმოადგენდა ერთგვარ ბერკეტს ადგილობრივ დონეზე რელიგიის თავისუფლების წინააღმდეგ მიმართული პოლიტიკური წნეხის შესაკავებლად. ჯერ კიდევ 1986 წლის ეუთოს ფარგლებში მიღებული დოკუმენტი, რომელიც ე.წ. ჰელსინკის პროცესების

13 Ibid.

14 Ibid, 11-12.

დასრულებისას მიიღეს, შეიცავდა რელიგიური ორგანიზაციების უფლებების მნიშვნელოვან აღიარებას, მიეღოთ სამართლებრივი სტატუსი და ავტონომია.¹⁵

დაცვის ამ სტანდარტებს დიდი მხარდაჭერა მოჰყვა ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლოს მიერ სხვადასხვა საქმის ფარგლებში, სადაც სასამართლომ განამტკიცა რელიგიური ორგანიზაციების სამართლებრივი სტატუსის მინიჭების უფლება, რომელიც მისი შეკრების/გაერთიანების თავისუფლებიდან გამომდინარეობდა.¹⁶ ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლო იქცა ერთგვარ დამცავ მექანიზმად იმ არამართლზომიერი შეზღუდვებისგან, რაც რელიგიურ ორგანიზაციებს არაერთ პოლიტიკურ რეალობაში შეხვდათ. ამ კუთხით უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ სახელმწიფოებს არ დაუთმიათ თავისი უფლებამოსილება, თვითნებურად განსაზღვრონ რელიგიური ორგანიზაციების კანონმდებლობა. ეს კანონმდებლობა ხშირად გამოიყენება, როგორც რელიგიური ცხოვრების მაკონტროლებელი, შემზღუდავი და არა როგორც მხარდამჭერი მექანიზმი. თუკი რელიგიური ორგანიზაციების საქმიანობის მარეგულირებელი კანონმდებლობა არ არის სწორად ჩამოყალიბებული და განმარტებული, ის შეიძლება რელიგიის თავისუფლების ან შინაგანი რწმენის შეზღუდვამდე მივიდეს რწმენის დოქტრინალური საკითხებიდან გამომდინარე.¹⁷ როგორც ევროპული სასამართლოს მიერ არაერთ საქმეში არის დადგენილი, რელიგიის თავისუფლებაში ჩარევა დასაშვებია, თუ ის აკმაყოფილებს ე.წ. სამწვეროვან ტესტს, როცა არსებობს „გადაუდებელი საზოგადოებრივი საჭიროება“ რომელიც „პროპორციულია შეზღუდვის ლეგიტიმური მიზნის მისაღწევად“.¹⁸ ერთ-ერთი ყველაზე ხშირად გამეორებადი ნაკლოვანება სპეციალური კანონების ზოგად ნაწილებში არის სწორედ რელიგიის თავისუფლებაში ჩარევის დასაშვებობის გაფართოვება.¹⁹ კერძოდ, რელიგიური ორგანიზაციების შესახებ სპეციალური კანონები ბუნდოვანი და ორაზროვანი ტერმინების გამოყენებით ხშირად ცდილობს გაზარდონ რელიგიის თავისუფლებაში „კანონით განვრდილი“ ჩარევის შესაძლებლობა.

აქვე მნიშვნელოვანია გამოვკვეთოთ რამდენიმე ზოგადი დასკვნა რელიგიის თავისუფლებაში ჩარევის დასაშვებობასთან დაკავშირებით, რომელსაც ევროპულმა სასამართლომ Metropolitan Church of Bessarabia v Moldova საქმეში მოუყარა თავი. ეს ზოგადი დასკვნები და პრინციპები კორელაციაშია ქვემოთ განხილულ პრობლემურ საკითხებთან, რაც რელიგიის შესახებ სპეციალურ კანონებს აქვთ. სასამართლომ განმარტა, რომ „ფიქრის, რწმენის და რელიგიის თავისუფლება არის დემოკრატიუ-

15 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, 1989, para 16.4. available at: <https://www.osce.org/mc/40881?download=true>.

16 Sidiropoulos v. Greece, ECHR, para 40; Bessarabia vs. Moldova, ECHR, 116-130.

17 Freedom of Religion or Belief: Laws Affecting the Structuring of Religious Communities, ODIHR Background Paper 1999/4 by Cole Durham, pg 2-3.

18 ECHR, article 9; https://www.echr.coe.int/LibraryDocs/Murdoch2012_EN.pdf; pg35-40.

19 Law and religion, Ibid, pg. 14.

ლი საზოგადოების სანქსისი“.²⁰ ეს გულისხმობს, რომ რელიგიის თავისუფლებას აქვს უფრო მეტი წონა სახელმწიფოს სხვა ნებისმიერ ინტერესებთან ბალანსის დროს. შესაბამისად, რელიგიის თავისუფლების შეზღუდვა ვერ გადალახავს „საჭიროების ტესტს“, თუ სახელმწიფოს ქმედება არ არის ნეიტრალური და მიუკერძოებელი.²¹

ამავე საქმეში სასამართლომ ხაზი გაუსვა, რომ სახელმწიფო არ უნდა შევიდეს რელიგიური რწმენის შინაარსობრივ შეფასება-განხილვაში რეგისტრაციის მოთხოვნების დაწესების დროს. ამასთანავე დადგინდა, რომ რელიგიის თავისუფლებაში ჩარევა არ არის საჭირო, თუკი სახელმწიფოს ინტერესებს არ ემუქრება დაუყოვნებლივი საფრთხე, რაც მყისიერ ზომებს მოითხოვს. ამ შემთხვევაში სახელმწიფო ვალდებულია ალტერნატიული გზების მოძიებაზე იზრუნოს რელიგიის თავისუფლების დასაცავად. აქედან გამომდინარე შეზღუდვები უნდა იყოს ძალიან კონკრეტული და ვიწრო, აუცილებელი სპეციალური მიზნის მისაღწევად.²²

ქვემოთ მიმოხილულია პოსტსაბჭოთა და ევროსაბჭოს წევრი ქვეყნების, ასევე დასავლეთ ევროპის რამდენიმე ქვეყნის რელიგიური ორგანიზაციების შესახებ სპეციალური კანონმდებლობა იმის საჩვენებლად, თუ რა ძირითადი ტენდენციები არსებობს მსგავს კანონებში, რა საკითხებს არეგულირებს ისინი და რამდენად არის თავსებადი რელიგიის თავისუფლების სტანდარტებთან. ამ ქვეყნების გამოცდილების ანალიზი ქართულ რეალობაში კანონის საჭიროების და მისი მოსალოდნელი შედეგების გასააზრებლად მნიშვნელოვანი იქნება.

1.3. რელიგიური ორგანიზაციების რეგისტრაცია

რელიგიური ორგანიზაციის რეგისტრაციის საკითხი ერთ ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი თემაა, რომელსაც რელიგიის შესახებ სპეციალური კანონები ეძღვნება და ამასთანავე იკვეთება სხვა ისეთ მნიშვნელოვან საკითხებთან, როგორცაა რელიგიური ორგანიზაციის დეფინიცია, ორგანიზაციის დაშლა, რეგისტრაციის პროცედურა, მარეგისტრირებელი ორგანო და სხვა.

რელიგიური ორგანიზაციის უფლება, მიიღოს სამართლებრივი სტატუსი, გამომდინარეობს მისი უფლებიდან თავისუფლად განახორციელოს რელიგიური საქმიანობა.²³ ვენეციის კომისიის მიერ გაცემულ არაერთ დასკვნაში აღნიშნულია,

20 Metropolitan Church of Bessarabia v Moldova, echr, para 114.

21 Metropolitan Church of Bessarabia v Moldova, ECHR, para 114-118.

22 Ibid, para 118-125.

23 CDL-AD(2010)005, Opinion on the legal status of Religious Communities in Turkey and the right of the Orthodox Patriarchate of Istanbul to use the adjective “Ecumenical”, §6 See also CDL-AD(2014)012, Opinion on the draft law on amendments and supplementation of law no. 02/L-31 on freedom of religion of Kosovo, §46.

რომ თუკი რელიგიურ ჯგუფს სურს მიიღოს სამართლებრივი სტატუსი, მას უნდა ჰქონდეს ამის შესაძლებლობა.²⁴ გარდა ამისა, ვენეციის კომისიის და ეუთოს ადამიანის უფლებათა ოფისის ერთობლივ სახელმძღვანელო პრინციპებში აღნიშნულია, რომ რელიგიური თემების ავტონომიური არსებობა დემოკრატიულ საზოგადოებაში პლურალიზმის განუყოფელი ნაწილია და რელიგიის თავისუფლების ნაწილს წარმოადგენს.²⁵ ამ სახელმძღვანელო პრინციპების მიხედვით რელიგიურ ორგანიზაციის რეგისტრაციის პროცედურა არ უნდა იყოს იმაზე რთული, ვიდრე სხვა ჯგუფებისა და თემებისთვის. ამასთანავე პროცედურა უნდა იყოს სწრაფი, გამჭვირვალე, სამართლიანი, ინკლუზიური და არადისკრიმინაციული.²⁶

გარდა ამისა, ვენეციის კომისიის ერთ-ერთ საკონსულტაციო დასკვნაში აღნიშნულია, რომ კანონით არ უნდა იყოს მოთხოვნილი გადაჭარბებულად დეტალური ინფორმაცია რეგისტრაციისთვის. ამგვარი ინფორმაციის მიწოდებისგან თავშეკავების საფუძველზე რეგისტრაციაზე უარის თქმა კი მიიჩნევა თვითნებობად განსაკუთრებით კი იმ შემთხვევებში, როცა რეგისტრაცია სავალდებულოა.²⁷ რაც შეეხება რეგისტრაციის დროსთან დაკავშირებულ რეკომენდაციებს, ვენეციის კომისიამ უნგრეთის შემთხვევაში დაადგინა, რომ დაყოვნება მაქსიმალურად უნდა იყოს თავიდან არიდებული და რეალურად არ არსებობს მოსაცდელი დროის დაწესების აუცილებლობა.²⁸ ამავე მოსაზრებას იზიარებს ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლოც. სასამართლო აღნიშნავს, რომ გარკვეული დრო შეიძლება იყოს საჭირო ახალი რელიგიური ორგანიზაციის დარეგისტრირების შემთხვევაში, მაგრამ ის რელიგიური ჯგუფი, რომელსაც ამ ან სხვა ქვეყანაში მოღვაწეობის ხანგრძლივი ისტორიული გამოცდილება აქვს, არ საჭიროებს მოსაცდელ პერიოდს. აქედან გამომდინარე, შედარებით მოკლე ვადებში უნდა მოხდეს შეფასება, ასრულებს თუ არა ეს ჯგუფი კანონით დადგენილ მოთხოვნებს.²⁹

24 CDL-AD(2011)028, Joint opinion on the draft law on freedoms of conscience and religion and on the laws making amendments and supplements to the criminal code, the administrative offences code and the law on the relations between the Republic of Armenia and the Holy Armenian Apostolic Church of the Republic of Armenia by the Venice Commission and the OSCE/ODIHR, §64.

See also: CDL-AD(2014)012, Opinion on the draft law on amendments and supplementation of law no. 02/L-31 on freedom of religion of Kosovo, §48.

25 Joint Guidelines on the legal personality of religious or belief communities by the Venice Commission and the OSCE/ODIHR, §18.

26 Joint Guidelines on the legal personality of religious or belief communities by the Venice Commission and the OSCE/ODIHR, §17-24.

27 CDL-AD(2011)028, Joint Opinion on the draft law on freedoms of conscience and religion and on the laws making amendments and supplements to the criminal code, the administrative offences code and the law on the relations between the Republic of Armenia and the Holy Armenian Apostolic Church of the Republic of Armenia by the Venice Commission and the OSCE/ODIHR, §66.

28 CDL-AD(2012)004, Opinion on Act CCVI of 2011 on the right to freedom of conscience and religion and the legal status of churches, denominations and religious communities of Hungary, §44.

29 Compilation of Venice Commission Opinions and Reports Concerning freedom of religion and belief. (Revised July, 2014). pg 36.

სახელმწიფომ შეიძლება უარი თქვას რელიგიური ორგანიზაციის რეგისტრაციაზე საჯარო უსაფრთხოების და ინტერესების დაცვის ლეგიტიმური მიზნიდან გამომდინარე. თუკი კონკრეტული ორგანიზაციის საქმიანობა მოიცავს ისეთ აქტივობებს, რომელიც სახიფათოა მოსახლეობისთვის და საჯარო უსაფრთხოებისთვის, მაშინ სახელმწიფო შეიძლება ჩაერიოს ამგვარი რელიგიის თავისუფლების განხორციელებაში. თუმცა, სახელმწიფო არ უნდა შევიდეს იმის შინაარსობრივ განსჯაში, კონკრეტული ორგანიზაცია გულწრფელი რელიგიური გრძნობების მატარებელია თუ არა, არ უნდა განმარტოს მისი რწმენა და მიზნები.³⁰

აქვე მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ რელიგიური ორგანიზაციების რეგისტრაციის საკითხს რელიგიური საქმიანობის შეუფერხებლად განხორციელებასთან აქვს პირდაპირი და უშუალო კავშირი, რადგან რეგისტრაცია უზრუნველყოფს რელიგიური ორგანიზაციის ფუნქციონირებისთვის ისეთი ფუნდამენტური საშუალებების მიცემას, როგორცაა საბანკო ანგარიშის გახსნა, გარკვეულ შრომით ურთიერთობებში შესვლა, საკუთრების უფლების განხორციელება, და სხვა ლოგისტიკური საქმიანობები.³¹ ამასთანავე, რელიგიური ორგანიზაციის სტატუსი ხშირად უკავშირდება სახელმწიფოს მხრიდან ცალკეული პრივილეგიების ან უფლებამოსილების მინიჭებას, როგორცაა გადასახადებისგან გათავისუფლება, დაფინანსება და ა.შ. გარდა ამისა, რელიგიური ორგანიზაციის რეგისტრაციისთვის აუცილებელი მოთხოვნების დაწესება თავისთავად უკავშირდება რელიგიური ორგანიზაციის დეფინიციის საკითხს, რაც თავის მხრივ ფართო საჯარო დისკუსიის საგანია.

შესაბამისად, რელიგიური ორგანიზაციის დაარსებას და რეგისტრაციისთვის აუცილებელი მოთხოვნების განსაზღვრა მარტივად შეიძლება გადაიქცეს რელიგიის თავისუფლების შეზღუდვის, ან დისკრიმინაციული პრაქტიკის ჩამოყალიბების სივრცედ. მნიშვნელოვანია იმის გათვალისწინება, რომ ყველა რელიგიურ ორგანიზაციას შეიძლება არ ჰქონდეს დარეგისტრირების სურვილი მათი რწმენის გამო, ან იმის შიშით, რომ სახელმწიფო რეგისტრაციას კონტროლის მექანიზმად გამოიყენებს. მაგალითად, ევანგელისტურ/ბაპტისტური ეკლესიების საერთაშორისო საბჭო ეწინააღმდეგება რეგისტრაციას მათი რწმენის პრინციპებიდან გამომდინარე.³²

30 CDL-AD(2010)005, Opinion on the legal status of Religious Communities in Turkey and the right of the Orthodox Patriarchate of Istanbul to use the adjective "Ecumenical", §§63-64.

31 Laws on Religion and the State in Post-communist Europe; edited by W. Cole Durham, Silvio Ferrari, pg XVI.

32 ესტონეთში 2002 წელს განხორციელებული საკანონმდებლო ცვლილების მიხედვით რელიგიური ორგანიზაციის რეგისტრაციის უფლებამოსილება შინაგან საქმეთა სამინისტროდან გადაეცა ესტონეთის ოთხ რაიონულ სასამართლოს. ეს ცვლილება, ერთი მხრივ, დადებითად შეფასდა რელიგიური ორგანიზაციების მხრიდან. რადგან რეგისტრაციის საკითხი აღარ იქნებოდა პოლიტიკური განსჯის საგანი და უფრო დამოუკიდებელი სასამართლოს ხელში გადავიდოდა. თუმცა აქვე ხაზი გაესვა იმასაც, რომ რელიგიური ორგანიზაციები არ არიან ვალდებული დარეგისტრირდნენ. მაგალითად კი ევანგელისტურ/ბაპტისტური ეკლესიების საერთაშორისო საბჭო მოიყვანეს, რომელიც ეწინააღმდეგება რეგისტრაციას ყველა პოსტსაბჭოთა ქვეყანაში, სადაც მოქმედებს. ზოგიერთ ამ ქვეყანაში ისინი პრობლემებს წააწყდნენ, თუმცა არა ესტონეთში. იხ: FELIX CORLEY, 5 JULY 2002 <https://english.religion.info/2002/07/05/estonia-registration-transferred-from-interior-ministry-to-courts/>

დღეს არსებული საერთაშორისო სტანდარტებით და სახელმწიფო პრაქტიკით უპირობოდ არის აღიარებული, რომ სავალდებულო რეგისტრაციის მოთხოვნა შეუთავსებელია რელიგიის თავისუფლებასთან.³³ რელიგიის და რწმენის თავისუფლება არ არის დამოკიდებული სამართლებრივი სტატუსის მინიჭებაზე. ადამიანებს და ადამიანთა ჯგუფებს შეუძლიათ ნებისმიერი რელიგიის პრაქტიკა დარეგისტრირების გარეშე, თუკი მათ ასე სურთ.³⁴

პოსტსაბჭოთა ქვეყნებიდან მხოლოდ ბელარუსი ითხოვს რელიგიური ორგანიზაციებისგან სავალდებულო რეგისტრაციას.³⁵ მაკედონიასაც მსგავსი რეგულაცია ჰქონდა, თუმცა, 1998 წელს სავალდებულო რეგისტრაცია მაკედონიის საკონსტიტუციო სასამართლომ არაკონსტიტუციურად ცნო.³⁶ ამასთანავე, მოლდოვის კანონმდებლობა შეიცავს დებულებებს, რომელიც, შესაძლოა, განიმართოს იმგვარად, რომ თითქოს ის აწესებს სავალდებულო რეგისტრაციის მოთხოვნას. სომხეთის და აზერბაიჯანის ადმინისტრაციული კოდექსები ასევე ადგენს სანქციებს რეგისტრაციის თავიდან არიდებისთვის.³⁷ ამგვარ რეპრესიულ კანონმდებლობაზე უარი თქვა ბულგარეთმა, მას მერე რაც უარყოფითი შეფასებები მიიღო ვენეციის კომისიისგან 2000 წელს.³⁸ რელიგიური ორგანიზაციების ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი მონაპოვარი საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ სწორედ სამართლებრივი სტატუსის მიღების უფლებაა, თუმცა, ხაზგასასმელია, რომ ეს არის უფლება და არა ვალდებულება. ადამიანის უფლებათა ევროპულმა სასამართლომ ამ საკითხზე არაერთგზის იმსჯელა საბერძნეთის, თურქეთის, მოლდოვის, რუსეთის, ბულგარეთის და სხვა ქვეყნების წინააღმდეგ მიღებულ გადაწყვეტილებებში.³⁹

33 OSCE/ODIHR-Venice Commission Guidelines for Review of Legislation pertaining to Religion or Belief, pg 17. Available at <https://www.osce.org/odihr/13993?download=true>

34 W. Cole Durham Jr. (2010) LEGAL STATUS OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS: A COMPARATIVE OVERVIEW, *The Review of Faith & International Affairs*, 8:2, pg 7; OSCE, "Guidelines for Review of Legislation." The Guidelines are available online in English, adopted by Venice Commission of the Council of Europe at its 59th Plenary Session (Venice, 18–19 June 2004).

35 ბელარუსის რესპუბლიკის კანონი სინდისის თავისუფლებისა და რელიგიური ორგანიზაციების შესახებ, 2002. მუხლი 14, 16. „რელიგიური ორგანიზაციები ექვემდებარებიან სავალდებულო რეგისტრაციას. სახელმწიფო რეგისტრაციის მომენტიდან რელიგიური ორგანიზაცია იქნის იურიდიული პირის სტატუსს“.

36 Macedonia Constitutional Court decision of December, 1998. *Law and religion*, pg. 19.

37 Armenia Administrative Law, article 206; Azerbaijani Administrative Code, article 299 (1).

38 ბულგარეთის კანონში კონფესიების შესახებ 2008 წელს შევიდა ცვლილებები – კანონის მე-14 მუხლი ცვლილებების შეტანამდე აცხადებდა, რომ რელიგიურმა ორგანიზაციამ უნდა მოიპოვოს იურიდიული პირის სტატუსი, თუმცა ახლანდელი კანონმდებლობა აცხადებს რომ „შეიძლება მოიპოვოს სტატუსი“. იხ: <https://www.legislationline.org/legislation/topic/78/country/39>

39 *Canea Catholic Church v. Greece*, 27 EHRR 521 (1999) (ECtHR, App. No. 25528/94, December 16, 1997) (legal personality of the Roman Catholic Church protected); *United Communist Party of Turkey v. Turkey* (ECtHR, App. No. 19392/92, January 30, 1998); *Sidiropoulos & Others v. Greece* (ECtHR, App. No. 26695/95, July 10, 1998) *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova* (ECtHR, App. No. 45701/99, December 13, 2001); *Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia*, (ECtHR, App. No. 72881/01, October 5, 2006).

გარდა რეგისტრაციის არასავალდებულო პრინციპისა, ადამიანის უფლებათა ევროპულმა სასამართლომ ამ საქმეებში სხვა მნიშვნელოვან პრინციპსაც გაუსვა ხაზი: რელიგიური ორგანიზაციებისთვის, რომლებსაც სურვილი აქვთ მიიღონ სამართლებრივი სტატუსი, ამ სტატუსის მიღების უფლება რელიგიის თავისუფლების, ასევე გაერთიანების თავისუფლების განუყოფელი ნაწილია; რეგისტრაციის პროცესი არ უნდა იყოს დისკრიმინაციული პრაქტიკის შემცველი.

სამართლებრივი სტატუსის მიღება რელიგიური ორგანიზაციებისთვის პოსტკომუნისტურ ქვეყნებში ძირითადად ორგვარად არის რეგულირებული – მათ შეუძლიათ დარეგისტრირდნენ, როგორც არასამთავრობო ორგანიზაცია, ან სპეციალური რელიგიური ორგანიზაცია. თუმცა, უფრო ხშირად რელიგიურ ორგანიზაციებს ეკრძალებათ არასამთავრობო ორგანიზაციად რეგისტრაცია (აზერბაიჯანის, ბელორუსის, ჩეხეთის, მაკედონიის, რუსეთის კანონმდებლობით).⁴⁰ ბევრი მათგანი კი უბრალოდ არ განმარტავს ამ ალტერნატივების შესაძლებლობას (სომხეთი, ბულგარეთი, უნგრეთი, ლატვია, ლიტვა). თუმცა, როგორც საუკეთესო პრაქტიკა უჩვენებს, რაც უფრო მეტი არჩევნის თავისუფლება რჩებათ რელიგიურ ორგანიზაციებს, თუ როგორ განსაზღვრონ საკუთარი რეგისტრაცია სამართლებრივ პირად, მით უფრო იზრდება რელიგიის თავისუფლების ხარისხი და მოქნილობა სამართლებრივ სფეროში. მაგალითად, ვინრო და შემზღუდავი რეგულაციის ნაცვლად ალბანეთის და რუმინეთის კანონმდებლობა უფრო ფართო შესაძლებლობას ქმნის მათი, როგორც ჩვეულებრივი გაერთიანებების რეგისტრაციისთვის, რათა სამართლებრივი სტატუსი მიიღონ და დაიცვან მორწმუნეებისა და თემის უფლებები და ინტერესები.

რეგისტრაციასთან დაკავშირებული პროცედურები ძირითადად ყველა ქვეყანაში ერთმანეთის მსგავსია. სტანდარტული ინფორმაცია, რასაც სახელმწიფოები ითხოვენ რელიგიური ორგანიზაციებისგან რეგისტრაციისთვის, არის რელიგიური თემის წევრების და დამფუძნებლების შესახებ ინფორმაცია, ორგანიზაციის წესდება, რწმენის პრინციპების და სტრუქტურის აღწერილობა, წესდების შეცვლის პროცედურები და სხვა ფორმალური დეტალები. მოთხოვნების წაყენებისას მთავარია დაცული იყოს პრინციპი, რომელიც ევროპულმა სასამართლომ *Bessarabia vs Moldova* საქმეში დაადგინა: დაუშვებელია ისეთი მოთხოვნების დანესება, რომელიც კონკრეტული რელიგიური ორგანიზაციის რწმენის შინაარსობრივ განხილვასა და შეფასებაში შედის.⁴¹

ცალკეული ქვეყნების კანონმდებლობა იცნობს დამატებით მოთხოვნებს რეგისტრაციასთან დაკავშირებით. მაგალითად, გამჭვირვალობის მიზნებიდან გამომდინარე, მოლდოვის და პოლონეთის კანონმდებლობა რელიგიური ორგანიზაციებისგან

40 Durham, laws on religion in post-communist states, pg. 21.

41 *Bessarabia vs Moldova*, ECHR, app No 45701/99, 13 Dec, 2001. Paras 110-129.

ითხოვს ინფორმაციას დაფინანსების წყაროების შესახებ, რაც შეიძლება გამოართვებული იყოს ტერორიზმთან ბრძოლის მიზნებიდან გამომდინარე.⁴² ზოგიერთი ასეთი დამატებითი მოთხოვნა სცდება უბრალო ფორმალობას და მეტად შედის რელიგიის და რწმენის შინაარსობრივ შეფასებაში. მაგალითად, რუსეთის ფედერაციის კანონმდებლობით სინდისის თავისუფლებისა და რელიგიური გაერთიანებების შესახებ კანონის მიხედვით, რელიგიურმა ორგანიზაციამ რეგისტრაციისას უნდა წარადგინოს ცნობები რელიგიური მოძღვრების საფუძვლების და შესაბამისი პრაქტიკის შესახებ, მათ შორის ინფორმაცია ოჯახსა და ქორწინებაზე, განათლებაზე და ჯანმრთელობის საკითხებზე მათი დამოკიდებულების შესახებ.⁴³ რელიგიური ორგანიზაციის რეგისტრაციისას მსგავსი რეგულირება შეიძლება ჩაითვალოს მრწამსის შინაარსობრივ განხილვად, რაც ამავე კანონის მე-12 მუხლის მიხედვით შეიძლება რეგისტრაციაზე უარის თქმის საფუძველი გახდეს, თუკი კონკრეტული შინაარსობრივი საკითხი ეწინააღმდეგება რუსეთის კანონმდებლობას, ან კონსტიტუციას – კონკრეტულ მუხლებზე მითითებით. გამომდინარე იქიდან, რომ არ არსებობს და ვერც იარსებებს ობიექტური სტანდარტები, რაც უნდა დააკმაყოფილონ რელიგიურმა ორგანიზაციებმა, მსგავსი რეგულირება მათ რელიგიური პრაქტიკის ბუნდოვანი და გაუგებარი შინაარსობრივი კონტროლის სუბიექტებად აქცევს.⁴⁴

სომხეთის კანონმდებლობა კიდევ უფრო პრობლემურია ამ კუთხით, ვინაიდან რელიგიურ ორგანიზაციებს რეგისტრაციისას ევალუებათ დაამტკიცონ, რომ არ არიან ძალადობრივ პრინციპებზე დაფუძნებული და ემყარებიან მხოლოდ წმინდა კანონიკურ წესებს, ასევე, თავისუფლები არიან მატერიალური მიზნებისგან.⁴⁵ ასეთი შინაარსობრივი ვალდებულებების დაკისრება შეუთავსებელია რელიგიის თავისუფლების თანამედროვე გაგებისგან და სახელმწიფოს ნეიტრალიტეტის მოთხოვნებთან.

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელიც დისკუსიის საგანია რელიგიური ორგანიზაციების რეგისტრაციის მოთხოვნებთან დაკავშირებით, ეხება ორგანიზაციის წევრების მინიმალურ რაოდენობას და ამ ორგანიზაციის რელიგიური საქმიანობის ხანგრძლივობას. წევრობის გარკვეული რაოდენობის მოთხოვნა არ უნდა იყოს რეგისტრაციის ერთ-ერთი კრიტერიუმი.⁴⁶ ეს იყო მნიშვნელოვანი სლოვაკეთის შემთხვევაში, როდესაც კანონმდებლობა ადგენდა 20.000 წევრის არსებობის ვალდებულებას რეგისტრაციისთვის. მსგავსი პრობლემა აქვს რუმინეთის კანონსაც, რომელიც ადგენს, რომ მოსახლეობის მინიმუმ 0.1% უნდა უჭერდეს მხარს კონკრე-

42 Durham, laws on religion in post-communist states, pg. 24.

43 რუსეთის ფედერაციის კანონმდებლობით სინდისის თავისუფლებისა და რელიგიური გაერთიანებების შესახებ კანონი, მუხლი 11(5).

44 Durham, laws on religion in post-communist states, pg. 24.

45 სომხეთის რესპუბლიკის კანონი სინდისის თავისუფლებისა და რელიგიური ორგანიზაციების შესახებ, მუხლი 5.

46 W. Cole Durham Jr. (2010) Legal Status of Religious Organizations: A Comparative Overview, *The Review of Faith & International Affairs*, 8:2, 3-14, available at: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/15570274.2010.487986?needAccess=true>

ტულ ორგანიზაციას, რათა ის აღიაროს სახელმწიფომ, როგორც რელიგია.⁴⁷ ეს კი ნიშნავს, რომ ორგანიზაციას საშუალოდ 20.000 მიმდევარი უნდა ჰყავდეს.

ზოგადად, პოსტსაბჭოთა ქვეყნებიდან მხოლოდ 6 ქვეყანა ადგენს მოთხოვნას 30 წევრზე ზემოთ⁴⁸ და უმრავლესობა მათგანი მინიმალურ რაოდენობად 15 წევრს ასახელებს.⁴⁹ ეუთოს წევრ ქვეყნებში წევრების მინიმალურ მოთხოვნად 10-15 ადამიანზე მეტის დასახელება ძალიან იშვიათია, რადგან ეს შეუთავსებელია რელიგიის თავისუფლების საერთაშორისო სტანდარტებთან.⁵⁰ ადამიანის უფლებათა ევროპულმა სასამართლომ რამდენჯერმე განმარტა, რომ სახელმწიფოებმა უნდა დაადგინონ გონივრული მოთხოვნები სამართლებრივი სტატუსის მისაღებად.⁵¹ მაკედონიის საკონსტიტუციო სასამართლომ 50 წევრის მოთხოვნა რეგისტრაციისთვის შეფასა, როგორც არაკონსტიტუციური რეგულირება, რომელიც ზღუდავს შეკრების თავისუფლებას. ამ გაგებით სლოვაკეთის და რუმინეთის კანონმდებლობით დაწესებული მოთხოვნა 20.000 წევრზე, ჩეხეთის კანონმდებლობაში 300 წევრზე, და სომხეთის კანონით 200 წევრზე გადაჭარბებულია და დისკრიმინაციული მიდგამს ქმნის ახალი, შედარებით მცირე რელიგიებისთვის, რაც ასევე მიზნად ისახავს დომინანტი რელიგიების გავლენების დაცვას.⁵² მაღალი საწევრო მოთხოვნები რელიგიური ორგანიზაციებისთვის შეიძლება აღმოჩნდეს გაუმართლებელი ტვირთი და შეუსაბამო იყოს მათ რელიგიურ რწმენასთან.

ვენეციის კომისიის და ეუთოს ერთობლივი სახელმძღვანელო პრინციპები მიუთითებს, რომ მინიმალურ წევრობაზე მაღალი მოთხოვნების დაწესება რელიგიური ორგანიზაციისთვის დაუშვებელია, ისევე როგორც საქმიანობისთვის ხანგრძლივი პერიოდის დადგენა.⁵³ ვენეციის კომისიამ შეზღუდულ და მინიმალურ რაოდენობას დაუჭირა მხარი მაშინ, როდესაც განიხილა ყირგიზეთის რესპუბლიკაში დადგენილი 200 წევრის, ხოლო სომხეთში _ 500 წევრის მოთხოვნა რელიგიური ორგანიზაციების სარეგისტრაციოდ.⁵⁴ აქვე საინტერესოა უნგრეთის და რუმინეთის შემთხვევაში

47 რუმინეთის კანონი რელიგიის თავისუფლებისა და რელიგიური დენომინაციების ზოგადი სტატუსის შესახებ, მუხლი 6.

48 სომხეთის კანონი, მუხლი 5(e); ხორვატიის 2002 წლის კანონი, მუხლი 21; ჩეხეთის რესპუბლიკის 2002 წლის კანონი, მუხლი 10; უნგრეთის 1990 წლის კანონი, მუხლი 9(1); პოლონეთის კანონი, მუხლი 30-31; სლოვაკეთის კანონი, მუხლი 11;

49 ალბანეთის კანონი არაკომერციული ორგანიზაციების შესახებ, 2001 წელი, მუხლი 10; აზერბაიჯანის კანონი 1992 წელი, მუხლი 10; ესტონეთის 2002 წლის კანონი, მუხლი 13; ლატვიის 1995 წლის კანონი, მუხლი 7(1); რუსეთის 1997 წლის კანონი, მუხლი 9; უკრაინის 1991 წლის კანონი, მუხლი 14.

50 Durham, laws on religion in post-communist states, pg. 25

51 Bessarabia Case, para 110-129; Hassan and Caush vs Bulgaria, paras 56-65

52 Durham, pg. 25.

53 Venice commission compilation, pg. 37.

54 CDL-AD(2008)032, Joint opinion on freedom of conscience and religious organisations in the Republic of Kyrgyzstan by the Venice Commission and OSCE/ODIHR Advisory Council on Freedom of Religion or Belief, §32 (related to a membership requirement of 200); CDL-AD(2009)036, Joint opinion on the law on making amendments and addenda to the law on the freedom of conscience and on religious organisations and on religious organisations and on the law on amending the Criminal Code of the Republic of Armenia, (related to a membership requirement of 500).

ვენეციის კომისიის განმარტება, რომ ნევრების მიერ ხელმოწერილი დოკუმენტის წარდგენის ვალდებულება შეიძლება იყოს დამაბრკოლებელი გარემოება მცირე რელიგიური ჯგუფების სამართლებრივი აღიარებისთვის. პრობლემა წარმოიშვა უპირველესად იმ ჯგუფებისთვის, რომლებიც აღიარებული არიან თეოლოგიაში, არა როგორც მრავალმრევლიანი ეკლესია, არამედ როგორც ინდივიდუალური კონგრეგაცია.⁵⁵ კოსოვოს მიერ მინიმუმ 50 წევრის მოთხოვნას არ გამოუწვევია დიდი კრიტიკა, თუმცა არც დამატებით რაიმე განმარტება გაკეთებულა კომისიის მიერ 50 წევრის, როგორც მინიმალურ მოთხოვნასთან დაკავშირებით.⁵⁶

აზრთა სხვადასხვაობაა რელიგიური ორგანიზაციებისთვის სარეგისტრაციო მოთხოვნად მათი საქმიანობის ხანგრძლივობასთან დაკავშირებითაც. რამდენიმე პოსტსაბჭოთა ქვეყნის კანონმდებლობაში (ხორვატია, რუსეთი, ბელორუსი) დაწესებულია 5-იდან 20 წლამდე რელიგიური საქმიანობის გამოცდილება. მსგავსი მოთხოვნები ასევე დაწესებულია დასავლეთ ევროპის რამდენიმე ქვეყანაში და ლიეტუვაში, რომელიც არგუმენტია ხოლმე პოსტსაბჭოთა ქვეყნებისთვის ასეთი რეგულაციის გასამართლებლად. მაგალითად ლიეტუვის 1995 წლის კანონის მე-6 მუხლის მიხედვით,⁵⁷ ლიეტუვის რესპუბლიკის სეიმმა (პარლამენტმა) შეიძლება ცნოს/აღიაროს რელიგიური ორგანიზაცია, თუ გასულია 25 წელი მისი საწყისი (initial) რეგისტრაციიდან. საწყისი რეგისტრაცია კი ვალიდურად ითვლება, თუ ეს ორგანიზაცია ლიეტუვაში კანონიერად ფუნქციონირებდა 1918 წლის შემდეგ. რელიგიური თემი, რომელიც კონკრეტული რელიგიური ასოციაციის ნაწილია, სამართლებრივ სტატუსს სწორედ სახელმწიფოს შესაბამისი ორგანოების მხრიდან აღიარების შემდეგ მიიღებს (რაც შეიძლება მოხდეს მისი საწყისი რეგისტრაციიდან 25 წლის შემდეგ). ლიეტუვის კანონმდებლობა კანონშივე აღიარებს 9 ტრადიციულ რელიგიურ ორგანიზაციას (Roman Catholic, Greek Catholic, Evangelical Lutheran, Evangelical Reformed, Russian Orthodox, Old Believer, Judaist, Sunni Muslim and Karaite), რომელსაც უკვე აქვს ის ისტორიული წარსული და არ სჭირდება 25 წლიანი ვადის დაცვა სახელმწიფოს მხრიდან აღიარების მოსაპოვებლად. სხვა რელიგიებს კი სწორედ ამ რეგულაციის დაცვა უხდებათ. ასევე, პორტუგალიის რელიგიის თავისუფლების შესახებ კანონით,⁵⁸ რელიგიურმა გაერთიანებამ რეგისტრაციისთვის უნდა წარმოადგინოს მისი პორტუგალიაში „30 წლიანი ორგანიზებული სოციალური არსებობის“ დამადასტურებელი დოკუმენტი, გარდა იმ შემთხვევისა, როცა აღნიშნულ ორგანი-

55 CDL-AD(2012)004, Opinion on act CCVI of 2011 on the right to freedom of conscience and religion and the legal status of churches, denominations and religious communities of Hungary, §52.

CDL-AD(2005)037, Opinion on the draft law regarding the religious freedom and the general regime of Religions in Romania, §16.

56 CDL-AD(2014)012, Opinion on the draft law on amendments and supplementation of law no. 02/L-31 on freedom of religion of Kosovo*, §68.

57 REPUBLIC OF LITHUANIA LAW ON RELIGIOUS COMMUNITIES AND ASSOCIATIONS 4 October 1995 – No I-1057 (As last amended on 22 December 2009 – No XI-601) Vilnius, მუხლი 6,

58 Law on Religious Freedom of Portugal, LAW N° 16/2001 of 22nd June, article 35-37.

ზაციას პორტუგალიის ფარგლებს გარეთ არ აქვს 60 წლიანი გამოცდილება. ასეთი რეგულაცია წინააღმდეგობაში მოდის ევროპული სასამართლოს 2009 წლის გადაწყვეტილებასთან საქმეზე *Kimlya v. Russia*, სადაც სასამართლომ დაადგინა, რომ კანონმდებლობა არ უნდა ადგენდეს ქვეყანაში ხანგრძლივი არსებობის მოთხოვნას სამართლებრივი სტატუსის მისაღებად. ასეთი მოთხოვნა უსამართლოდ ზღუდავს რელიგიის და რწმენის თავიფულებას ახლად ჩამოყალიბებული ორგანიზაციისთვის და უსამართლო პრივილეგიას ანიჭებს დომინანტ რელიგიურ ჯგუფებს.⁵⁹ გარდა ამისა, ვენეციის კომისიის და ეუთოს პირდაპირი რეკომენდაციაა, რომ რელიგიური ორგანიზაციების შესახებ კანონები, რომელიც განსაზღვრავს სამართლებრივი სტატუსის მინიჭებას, რეგისტრაციით არ უნდა ადგენდნენ კონკრეტულ სახელმწიფოში ხანგრძლივი არსებობას/საქმიანობას, როგორც სარეგისტრაციო მოთხოვნას. ასევე, ეს კანონები არ უნდა ადგენდეს რეგისტრაციის ისეთ მოთხოვნებს, რომელიც რელიგიური გაერთიანებებისთვის გადამეტებულ ტვირთად იქცევა და გააჭიანურებს პროცესს.⁶⁰

1.4. რელიგიის/ რელიგიური ორგანიზაციის დეფინიცია

რელიგიის შესახებ კანონების მიმართ კრიტიკის ხაზი ძირითადად გადის ხოლმე იმ ფაქტზე, რომ ისინი განსაზღვრავს და განმარტავს „რელიგიას“, „რწმენას“, „რელიგიურ ორგანიზაციას/ასოციაციას/დენომინაციას“ და სხვა. ასევე, რელიგიის შესახებ კანონები ხშირად მოიცავს ისეთი ტერმინების განმარტებებსაც, როგორიცაა „კულტი“, „ტრადიციული რელიგია“, „სექტა“ და სხვა. გარდა იმისა, რომ ეს განმარტებები წმინდა თეორიული თვალსაზრისითაა პრობლემური და ყოველთვის იქნება განსჯის და დისკუსიის საგანი, ამ ტერმინებს ხშირად მიემართება სტატუსთან დაკავშირებული სხვადასხვა უფლებები, პრივილეგიები და ვალდებულებებიც. სწორედ ამიტომ, ცალკეულმა დეფინიციამ კანონში შეიძლება გააჩინოს პრობლემები რელიგიის თავისუფლების განხორციელებასთან დაკავშირებით, ჩაერიოს ამ თავისუფლებაში უსაფუძვლოდ და დისკრიმინაციულად.

აღსანიშნავია, რომ ამ ტერმინებს არ აქვს არანაირი განმარტება საერთაშორისო სამართალში და ნებისმიერი მცდელობა მათ განმარტებასთან დაკავშირებით მთავრდება დებატებით, რომელიც არ მიდის შეჯერებულ პოზიციამდე. ძირითადი არგუმენტი კი ამ დისკუსიის მიღმა ისაა, რომ ეს ტერმინები ვერ განიმარტება სამართლებრივი თვალსაზრისით რელიგიის კონცეფციის დოგმატური და იმთავითვე

59 ECtHR 1 October 2009, *Kimlya v. Russia*, Application nos. 76836/01 and 32782/03.

60 Guidelines for Review of Legislation Pertaining to Religion or Belief, prepared by the OSCE/ODIHR Advisory Panel of Experts on Freedom of Religion or Belief in consultation with the European Commission for Democracy through Law (Venice Commission) and adopted by the Venice Commission at its 59th Plenary Session (18-19 June 2004) and welcomed by the OSCE Parliamentary Assembly at its annual session (5-9 July 2004).

ბუნდოვანი, მრავალაზროვანი მნიშვნელობიდან გამომდინარე.⁶¹ მთავარი შეცდომა, რასაც განმარტებისას უშვებენ სახელმწიფოები ის არის, რომ რელიგიას უკავშირებენ ღმერთს, თუმცა, ამის საპირწონე თვალსაჩინო მაგალითები არსებობს არათეისტური რელიგიების სახით, როგორცაა ბუდიზმი და პოლითეისტური რელიგიის სახით, როგორცაა ინდუიზმი. ისეთი ტერმინები როგორცაა „კულტი“ და „სექტა“ კი ხშირად გამოიყენება, როგორც რელიგიის არატრადიციული მნიშვნელობის მატარებელი.

ნებისმიერი შეზღუდვა, რომელიც წინასწარ განსაზღვრავს, რა ითვლება რელიგიად და რა არა, უნდა იყოს ძალიან მკაცრი შემოწმების (scrutiny) საგანი და რელიგიის განმარტების მცდელობისას თავიდან უნდა იქნას აცილებული თვითნებობა, სუბიექტურობა და მიკერძოება.⁶² ამასთანავე, ნებისმიერი კრიტერიუმი, რაც რელიგიის განმარტების დროს იქნება გამოყენებული, უნდა იყოს მოქნილი, ვინაიდან არც ერთი რელიგია ისტორიულად არ გამორიცხავს ცვლილებებს, განვითარებას და ევოლუციას.⁶³

რელიგიის მნიშვნელობის გაგება რელიგიის თავისუფლების, როგორც ადამიანის ერთი-ერთი ფუნდამენტური უფლების დაცვის ჭრილში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ატარებს. ამ შემთხვევაში კითხვები უკავშირდება იმას, თუ რა არის დაცვის ობიექტი, რა ფარგლებში ვიცავთ და როგორ უნდა გავმიჯნოთ, რა იმსახურებს დაცვას რელიგიის სტატუსით და რა – არა. რელიგიის დეფინიციის ძიების პროცესში დღის წესრიგში ყოველთვის დგას ორი მთავარი პრობლემა: ზედმეტად არ გაფართოვდეს ეს განმარტება, ან ზედმეტად არ შევიწროვდეს, რაც რელიგიის თავისუფლებისთვის უსაფუძვლოდ შემზღუდავი იქნება.⁶⁴ ზედმეტი გაფართოების რისკი კი გულისხმობს ისეთი სუბიექტების დაცვას, რომელიც რელიგიად არ უნდა იყოს განსაზღვრული. ბოლო პერიოდში არსებული ტენდენციების მიხედვით, ეს ცნება უფრო და უფრო ფართოვდება. ეს შეინიშნება რელიგიის განმარტების თეორიების ჩამოყალიბებაშიც ლიტერატურასა და სასამართლო პრაქტიკაში.

რელიგიის განმარტების ოთხი დომინანტური მიდგომა/თეორია ჩამოყალიბდა ლიტერატურასა და პრაქტიკაში, რომელსაც ადვოკატირებენ ხოლმე სამართლის მკვლევარები და ასევე გამოყენებულია სასამართლოების მიერ. ესენია: სუბსტანციური ანუ არსობრივი თეორია, რომელიც ემყარება კონკრეტული რელიგიური

61 Guidelines for legislative reviews of laws affecting religion or belief, p.4; Venice Commission General Comments, pg. 6.

62 Interim joint opinion on the law on making amendments and supplements to the law on freedom of conscience and religious organisations and on the laws on amending the criminal code; the administrative offences code and the law on charity of the Republic of Armenia by the Venice Commission and OSCE/ODIHR, §§46-47.

63 Ibid, para 55.

64 Law and Religion, pg. 40-41.

რწმენის რაობის ან მახასიათებელი ნიშნების იდენტიფიცირებას; ფუნქციონალური თეორია, რომელიც კონცენტრირებულია რწმენის როლზე მორწმუნის ცხოვრებაში; ანალოგიის თეორია, რომელიც უყურებს იმ მახასიათებლებს, რაც რელიგიური გრძნობების მაიდენტიფიცირებელია და დიფერენციული თეორია, რომელიც ფოკუსირდება მორწმუნის თვითაღქმაზე, თუ რა არის ან რა არ არის რელიგია.

უფრო კონკრეტულად კი, სუბსტანციური თეორია ცდილობს განმარტოს რელიგია მასში უზენაესის რწმენის იდენტიფიცირებით. ასე იმსჯელა 1890 წელს ამერიკის უზენაესმა სასამართლომ *Davis vs. Beason* საქმეში, სადაც განმარტა, რომ „რელიგია არის ერთი ადამიანის შეხედულებები/რწმენა მისი შემოქმედის მიმართ“. ⁶⁵ ეს მიდგომა ჩანს ამერიკის უზენაესი სასამართლოს სხვა გადაწყვეტილებებშიც. თუმცა, ის, თავის მხრივ არ მოიცავს იმ რელიგიებს, რომლებიც არ მოიაზრებენ თავის თავში უზენაესი შემოქმედის რწმენას და იმ გაგებით, რომ რელიგიის თავისუფლება ვრცელდება ასევე არარელიგიურ რწმენებზეც. სწორედ ამიტომ, უზენაესი სასამართლოს მიდგომა 1960-იანი წლებიდან შეიცვალა და ამ კატეგორიის რელიგიებში დაასახელა ბუდიზმი, თაოიზმი, სეკულარული ჰუმანიზმი და სხვა რელიგიები.

რაც შეეხება ფუნქციურ თეორიას, რომელიც ნაცვლად იმისა, რომ აღიაროს რელიგია მისი რწმენის შინაარსის მიხედვით, ის ფოკუსირდება რწმენის და პრაქტიკის როლზე ინდივიდის ცხოვრებაში; ამის კლასიკური მაგალითია პოლ ტილიჩის იდეა რწმენის, როგორც ადამიანის „უკანასკნელი საზრუნავის“ შესახებ – *ultimate concern*, რომლითაც იხელმძღვანელა ამერიკის უზენაესმა სასამართლომ და დაადგინა, რომ ადამიანის წინააღმდეგობა სავალდებულო სამხედრო სამსახურზე არის დაცული სწორედ ამ რწმენის ქვეშ, მიუხედავად იმისა, რომ მისი წინააღმდეგობა არ იყო მკაცრად რელიგიური და ამგვარ როლს მის ცხოვრებაში ეთიკური რწმენა ასრულებდა.⁶⁶ სწორედ ამ საქმეში შეიცვალა ზემოთხსენებული სუბსტანციური თეორიის მიდგომა აშშ-ს სასამართლო პრაქტიკაში.

ანალოგიის თეორია კი ცდილობს განსხვავება იპოვოს რელიგიას და არარელიგიას შორის იმ ანალოგიების იდენტიფიცირებით, რაც აქვს კითხვის ნიშნის ქვეშ მყოფ ფენომენს და იმ ფენომენს, რომელიც აშკარად რელიგიურია. ამ თეორიაზე მსჯელობისას ამერიკის უზენაესი სასამართლოს მოსამართლე ადამსი ამტკიცებდა, რომ რელიგიის განმარტება უნდა იყოს მოქნილი, თუმცა, მაინც საჭიროა რაღაც ობიექტური სახელმძღვანელო, რომელიც თავიდან აგვარიდებს *ad hoc* სამართალს.⁶⁷ სწორედ ამიტომ, ეს მიდგომა განსხვავდება სუბსტანციური მიდგომისგან, სადაც მოქნილობა ნაკლებია და განსხვავდება ფუნქციონალური თეორიისგან, სადაც

65 Law and Religion, pg 45.; *Davis v. Beason*, 133 US, 333,342, (1890).

66 US Supreme Court, *US vs. Seeger* (1965).

67 Law and religion, pg 47.

ცალკეული როლები არსებობს. ეს თეორია იმ რწმენებსაც იღებს მხედველობაში, რომელთაც ანალოგიის გამოყენებით აქვთ ცალკეული მსგავსებები აღიარებულ რელიგიებთან, მაგრამ თავის მხრივ ამ თეორიასაც აქვს ბუნდოვანება, ვინაიდან საზღვრავს „უდავო რელიგიების“ სიას, თუმცა, არ ვიცით, რა კრიტერიუმებით არიან ისინი უდავოდ აღიარებული.

დეფერენციული თეორია კიდევ უფრო შორს მიდის რელიგიის განმარტების მოქნილობაში და ფოკუსი გადააქვს კითხვაზე, თუ რა ფარგლებში შეუძლიათ სასამართლოებს, ან სხვა სახელმწიფო ინსტიტუტებს გადასცენ უფლებამოსილება მორწმუნე თემს, განმარტოს არის თუ არა ის რელიგიური. ამ თეორიის მთავარი ღერძი დგას „თვითგანმარტვის“ იდეაზე, რომელიც რელიგვანტურია და ხშირ შემთხვევაში გადამწყვეტი ფაქტორია სასამართლოს გადამწყვეტილებებში. ამ შემთხვევაში უფრო მხარდაჭერილია დეფერენციული თეორიის შეზღუდვა, ვინაიდან ზედმეტი მოქნილობა მეტი ინტერპრეტაციის საშუალებას დატოვებდა. ეს გულისხმობს, რომ სახელმწიფო ნებას რთავს ადამიანებს განახორციელონ კონკრეტული რელიგიური პრაქტიკა, მანამ, სანამ ეს ქმედება არ წარმოშობს ჩარევის გარდაუვალ საჭიროებას. სახელმწიფომ უნდა მიიღოს ადამიანების მიერ საკუთარი რელიგიის თვითგანსაზღვრა, თუკი არ არსებობს დამატებელი მიზეზი იმისა, რომ არ აღიაროს ეს განმარტება.⁶⁸

ამასთანავე, რელიგიის განმარტება არის ის, რაზეც სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა დგას. ის გავლენას ახდენს იმაზეც, თუ როგორი ინტერაქციაა სხვადასხვა რელიგიებს შორის სახელმწიფოში. ამასთანავე, რელიგიებმა შეიძლება გამოიყენონ განმარტება, როგორც მათი ავტონომიის ნაწილი, ვინაიდან ადამიანები თავის თავს განსაზღვრავენ არა მხოლოდ სიტყვებით, არამედ ქმედებითაც. აქედან გამომდინარე, თვითგანსაზღვრის შეზღუდვა შეიძლება იყოს რელიგიის თავისუფლების შეზღუდვაც.⁶⁹ ლიტერატურაში განსაზღვრულია, რომ მტკიცების ტვირთი არის მოსარჩელეზე – მან უნდა დაამტკიცოს, რომ ნამდვილად სწამს ის, რაზეც მოთხოვნას აცხადებს. მტკიცებულება შეიძლება სხვადასხვა იყოს, რაც რწმენის შინაარსზეა დამოკიდებული. სახელმწიფოსთან მიმართებაში მტკიცების ტვირთი გაცილებით მკაცრია, ვინაიდან მან უნდა დაამტკიცოს არსებობს თუ არა ისეთი მიზეზი, რაც გადანონის პირის/ორგანიზაციის თვითგანსაზღვრის უფლებას რელიგიურ ან არარელიგიურ მორწმუნედ.⁷⁰

68 Durham and Sewell, Definition of Religion, in *Religious Organizations in the United States: A Study of Identity, Liberty and the Law*, 3, at 38 (James A. Serritella, ed, Carolina Academic Press 2006).

69 Law and Religion, pg. 43.

70 Durham and Sewell, pg 39.

გემოაღწერილი მოკლე ანალიზი რელიგიის განმარტების თეორიებთან დაკავშირებით იძლევა იმის დასკვნის საშუალებას, რომ რელიგიის თავისუფლების თანამედროვე სტანდარტები უფრო ფართო თვითგანსაზღვრის უფლებას აძლევს რელიგიურ და არარელიგიურ ორგანიზაციებს. ამ პრინციპს უსვამს ხაზს ეუთოს და ვენეციის კომისიის 2014 წლის რეკომენდაციებიც.⁷¹ ამიტომ სახელმწიფოს მხრიდან მყიდვე და მოუქნელი დეფინიციები ამ თავისუფლებაში ჩარევის მაღალ რისკებს შეიცავს. ხოლო იმისათვის, რომ დეფინიციის მოქნილობამ ზედმეტად ფართო უფლებები არ მიანიჭოს რელიგიის თავისუფლებით დაცულ ობიექტს არაკეთილსინდისიერი მიზნებისთვის, არსებობს სასამართლო პრაქტიკით დადგენილი შეფასების ტესტი, რომელიც განსაზღვრავს, ლეგიტიმურია თუ არა ჩარევა და რამდენად სწორად განსაზღვრავს ესა თუ ის ორგანიზაცია თავს რელიგიურად თუ არარელიგიურად.

ადამიანის უფლებათა კომიტეტი სამოქალაქო და პოლიტიკურ უფლებათა პაქტის მე-18 მუხლის ზოგად კომენტარში განმარტავს, რომ ეს მუხლი იცავს თეისტურ, არათეისტურ და ათეისტურ რწმენებს, ისევე, როგორც უფლებას, არ გქონდეს რაიმე აღმსარებლობა ან რწმენა. კომიტეტი აღნიშნავს, რომ „ის არ ეთანხმება რომელიმე რელიგიის ან რწმენის რაიმე მიზნით დისკრიმინაციას, მათ შორის, იმ შემთხვევაში, თუ ეს რელიგია/რწმენა არის ახალი ჩამოყალიბებული, ან წარმოადგენს რელიგიურ უმცირესობას და ამის გამო ხდება ტრადიციული რელიგიური თემის მხრიდან შევიწროების სუბიექტი“.⁷² ამიტომ, იმისათვის, რომ ეს ტერმინი იყოს შესაბამისობაში ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო სტანდარტებთან, მას უნდა ჰქონდეს მაქსიმალურად ფართო გამოყენების არეალი, არ უნდა იყოს შეზღუდული ტრადიციული რელიგიების და რწმენების იდებებით. ტერმინი უნდა იყოს ერთგვარად განცალკევებული რელიგიისგან ისე, რომ კანონმა დაიცვას რელიგიის და რწმენის თავისუფლება, რაც ნიშნავს თეისტურ, არათეისტურ, ათეისტურ და აგნოსტიკურ რწმენებსაც.⁷³

რაც შეეხება რელიგიის და რწმენის თავისუფლების შინაარსს, ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო დაცვის ინსტრუმენტები განმარტავს, რომ რელიგიის განხორციელება ხდება ღვთისმსახურებით, სწავლებით, პრაქტიკით და მარხვით.⁷⁴ პრაქტიკა ღვთისმსახურების გარდა მოიცავს არა მხოლოდ ცერემონიულ ღონისძიებებს, არამედ ჩვეულებებს, მარხვას, რელიგიური სამოსის ტარებას, მონაწილეობას რიტუალებში, სპეციალური ენის გამოყენებას და სხვა.⁷⁵ გარდა ამისა, რელიგიის ან რწმენის პრაქტიკა ან სწავლება მოიცავს რელიგიური ჯგუფების მიერ მათი ძირითა-

71 Guidelines on the Legal Personality of Religious or Belief Communities, OSCE/ODIHR, 2014.

72 Human Rights Committee, General Comment 22, article 18(2).

73 Law and Religion, pg. 40

74 ICCPR, article 18.

75 ადამიანის უფლებათა კომიტეტის ზოგადი კომენტარი N22.

დი საქმიანობის შემადგენელ ელემენტებს, როგორცაა თავისუფლება, აირჩიო რელიგიური ლიდერი, მღვდელი, მასწავლებელი, თავისუფლებას დააფუძნო სემინარიები და რელიგიური სასწავლებლები, თავისუფლებას გაავრცელო და დაამზადო რელიგიური ტექსტები.⁷⁶

გემოთქმულიდან გამომდინარე, რელიგიის ან მასთან დაკავშირებული რომელიმე ტერმინის განმარტება და კონკრეტულ იურიდიულ კონტექსტში მოქცევა ურთულესი დავალებაა კანონმდებლისთვის, რომელმაც უნდა გაიაროს მაღალი ხარისხის შემოწმება და დაკვირვება, რომლის ყოველი სიტყვა უნდა იყოს მოზომილი, რათა არ შეიზღუდოს რელიგიის თავისუფლებისთვის დადგენილი მაღალი სტანდარტები. რელიგიის შესახებ სპეციალურ კანონებზე დაკვირვება ცხადჰყოფს, რომ ამგვარი დეფინიციები ყოველთვის პრობლემურია.

მაგალითად, მოლდოვის კანონი რელიგიურ კულტს განმარტავს შემდეგი სახით: „იურიდიული პირის სტატუსის მქონე რელიგიური სტრუქტურა, რომელიც მოქმედებს მოლდოვის რესპუბლიკის ტერიტორიაზე, საკუთარი დოქტრინული, კანონიკური, მორალური და დისციპლინური ნორმების შესაბამისად, ისტორიული და წეს-ჩვეულებით ტრადიციებით, რომელიც არ ეწინააღმდეგება მოქმედ კანონმდებლობას და შექმნილია მოლდოვის იურისდიქციაში მყოფ პირთა მიერ, რომლებიც ერთობლივად გამოხატავენ საკუთარ რელიგიურ მრწამსს და მისდევენ დადგენილ ტრადიციებს, ცერემონიებს, წესებს“.

სომხეთის კანონი რელიგიური ორგანიზაციის დეფინიციაში მოიაზრებს არაერთ მოთხოვნას კუმულატიურად, მათ შორის იმას, რომ ორგანიზაცია არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს საზოგადოების მორალს და მართლწესრიგს, ასევე, უნდა ეფუძნებოდეს რომელიმე ისტორიულ-კანონიკურ წმინდა წიგნს, შედიოდეს თანამედროვე რელიგიური თემების შემადგენლობაში და სხვა. ამგვარი დეფინიციები აჩენს ეჭვებს, რომ მორგებულია მხოლოდ არსებული რელიგიებზე და გზას უკეტავდა ახალ რელიგიურ გაერთიანებებს, იყვნენ აღიარებული ამავე კანონის ფარგლებში, სხვა რელიგიების თანასწორად. ამასთანავე, ყველა რელიგიისგან მოითხოვს, ჰქონდეს ტრადიციული ისტორიული წეს-ჩვეულებები, ემყარებოდნენ წმინდა წიგნებს და სხვა.

76 Joint Opinion on the draft law on freedoms of conscience and religion and on the laws making amendments and supplements to the criminal code, the administrative offences code and the law on the relations between the Republic of Armenia and the Holy Armenian Apostolic Church of the Republic of Armenia by the Venice Commission and the OSCE/ODIHR, §§22-24.

1.5. მარეგისტრირებელი ორგანო

უმეტეს შემთხვევაში რელიგიური ორგანიზაციების შესახებ კანონმდებლობით მარეგისტრირებელი ორგანო მუდმივმოქმედი სახელმწიფო ორგანოა – ეს შეიძლება იყოს სახელმწიფო კომიტეტი, ან საბჭო რელიგიური საქმეების შესახებ, ან მთავრობის სტრუქტურული ერთეულის ქვეშ არსებული ორგანო – იუსტიციის სამინისტრო, ან კულტურის სამინისტრო.⁷⁷ ბოლო დროს გავრცელდა მარეგისტრირებელი ფუნქციების სასამართლოსთვის გადაბარების ტენდენცია (ესტონეთი, უნგრეთი, ალბანეთი, ბულგარეთი).⁷⁸ სასამართლო სისტემისთვის რელიგიური ორგანიზაციების რეგისტრაციის ფუნქციის დაკისრება შეიძლება პოზიტიური ცვლილება იყოს იმ პირობებში, როცა სასამართლო დამოუკიდებელი ორგანოა და დაცლილია პოლიტიკური თუ სხვა სახის გავლენებისგან. წინააღმდეგ შემთხვევაში სასამართლომაც შეიძლება გამოავლინოს დისკრიმინაციული მიდგომა რეგისტრაციასთან დაკავშირებით, როგორც ეს მოხდა მოსკოვის სასამართლოს მიერ იეჰოვას მოწმეებისთვის რეგისტრაციის აკრძალვის დროს 2004 წელს. ამ საქმეზე ევროპულმა სასამართლომ 2010 წელს მიღებულ გადაწყვეტილებაში დაადგინა კონვენციის მე-9 (ფიქრის, რწმენისა და რელიგიის თავისუფლება) და მე-11 მუხლების (შეკრების და გაერთიანების თავისუფლება) დარღვევა.⁷⁹

სპეციალური კანონები მარეგისტრირებელი ორგანოს მიერ გადაწყვეტილების მიღების ვადად ძირითადად ერთ თვემდე პერიოდს განსაზღვრავს.⁸⁰ ყველაზე მცირე პერიოდი განსაზღვრულია რუმინეთის არაკომერციული ორგანიზაციების შესახებ კანონით (3 დღე). ისეთი კანონები, რომელიც არ აწესებს მარეგისტრირებელი ორგანოს მიერ განხილვის ვადას (ალბანეთი, ჩეხეთი, ესტონეთი, მაკედონია, სლოვაკეთი), ან ადგეს შეუსაბამოდ დიდ დროს (ლიეტუვის კანონით განსაზღვრულია 6 თვე) ან იძლევა გახანგრძლივების საშუალებას (ბელორუსი, ლატვია, რუსეთი) პრობლემური და შეუსაბამოა რელიგიის თავისუფლების პრინციპებთან.⁸¹

რელიგიის თავისუფლების შეფასებისას რელიგიური ორგანიზაციის რეგისტრაციაზე უარის თქმის საფუძვლები ცალკე განხილვის საგანია. სპეციალური კანონები

77 აზერბაიჯანი – რელიგიური ორგანიზაციების შესახებ სახელმწიფო კომიტეტი; ბელარუსი – რელიგიური საკითხების სამთავრობო ორგანო, ჩეხეთი – კულტურის სამინისტროს რელიგიური დეპარტამენტი; ლატვია – რელიგიურ საკითხთა საბჭო; ლიეტუვა და რუსეთი – იუსტიციის სამინისტრო;

78 Law and religion, pg 28.

79 CASE OF JEHOVAH'S WITNESSES OF MOSCOW AND OTHERS v. RUSSIA (Application no. 302/02), 10 June, 2010.

80 სომხეთის კანონი (მუხლი 16); აზერბაიჯანის კანონი (მუხლი 16); ბელარუსის კანონი (მუხლი 16); განისაზღვრება 1 თვე, თუმცა 6 თვემდე გადავადდება შესაძლებელია თუ რელიგიური ორგანიზაცია ემსახურება „უცნობ“ რწმენას); ლატვია (მუხლი 8.2); მოლდოვა (მუხლი 14); რუსეთი (მუხლი 11); უკრაინა (მუხლი 14).

81 Law and religion, pg. 29.

რეგისტრაციაზე უარის თქმის საფუძვლად ხშირად ადგენს რელიგიური გაერთიანების საქმიანობის შეუსაბამობას კონსტიტუციასთან და კანონთან,⁸² ან თუ მისი საქმიანობა არ არის რელიგიური თავისი ბუნებით,⁸³ ან თუ ეს რელიგიური გაერთიანება იმავე სახელით უკვე რეგისტრირებულია.⁸⁴ უარის თქმის საფუძვლები უნდა იყოს ვინაობა ფორმულირებული და ინტერპრეტირებული, წინააღმდეგ შემთხვევაში გაფართოვდება რელიგიის თავისუფლების შეზღუდვის საფუძვლები და მოტივები, ასევე გაიზრდება დაუსაბუთებელი გადაწყვეტილებების მიღების ალბათობაც. თუკი არ არსებობს საფრთხის მიყენების პირდაპირი რისკი, რაც რელიგიური ორგანიზაციის რეგისტრაციამ შეიძლება გამოიწვიოს, მაშინ გაუმართლებელია მასზე უარის თქმა.⁸⁵ გადაწყვეტილება რეგისტრაციის შესახებ არ უნდა ემყარებოდეს იმ მოტივებს, არის თუ არა რელიგია ტრადიციული, ახალი თუ რაიმე ისტორიული ფესვების მქონე კონკრეტულ საზოგადოებაში. რელიგიურ ორგანიზაციებს უნდა ჰქონდეთ მეტი მოქნილობა და თავისუფლება, როგორც ეს ზემოთ განხილულ საერთაშორისო სტანდარტებში ჩანს. ზოგიერთი კანონი ითვალისწინებს ბუნდოვან მითითებებს მორალზე და მოქალაქეების ჯანმრთელობაზე (ხორვატია, მუხლი 22.2.; ჩეხეთი, მუხლი 5; სლოვაკეთი, მუხლი 15-16; პოლონეთი, მუხლი 33; რუსეთი მუხლი 14). მსგავსი შეზღუდვები შეიძლება დარეგულირდეს სამედიცინო კანონმდებლობის სპეციალური ნორმებით, თუმცა, არ უნდა იყოს შემაფერხებელი გარემოება რელიგიური გაერთიანებისთვის სამართლებრივი სტატუსის მისანიჭებლად.⁸⁶

1.6. რელიგიური ორგანიზაციის დაშლა

რელიგიური ორგანიზაციების/გაერთიანებების დაშლა შეიძლება მოხდეს ნებაყოფლობით ან იძულებით. ნებაყოფლობითი დაშლა ცხადია, არ საჭიროებს დამატებით განმარტებებს, იძულებითი დაშლისას კი ვრცელდება ის საერთაშორისო სტანდარტები და პრინციპები, რომელიც იცავს რელიგიის პრაქტიკის უფლებას კოლექტიურად და უფლებას სამართლებრივი სტატუსის მიღებასთან დაკავშირებით.⁸⁷

რელიგიის შესახებ სპეციალურ კანონები, რომლებიც არეგულირებს რელიგიური ორგანიზაციების დაშლის შესახებ საკითხებს, ძირითადად განსაზღვრავს იძულებ-

82 ალბანეთის კანონი არაკომერციული ორგანიზაციების შესახებ, მუხლი 5; სომხეთის კანონი, მუხლი 16; აზერბაიჯანის კანონი, მუხლი 13; ხორვატიის კანონი, მუხლი 22; ჩეხეთის კანონი, მუხლი 5; ესტონეთის კანონი, მუხლი 14(1); უნგრეთის კანონი მუხლი 11; ლატვიის კანონი, მუხლი 11(1.2); რუსეთის კანონი, მუხლი 2.1. სლოვაკეთის კანონი, მუხლი 15-16; უკრაინის კანონი, მუხლი 15;

83 სომხეთის კანონი, მუხლი 5; ჩეხეთის კანონი, მუხლი 3; რუსეთის კანონი, მუხლი 12.1.

84 ხორვატია, ესტონეთი, ჩეხეთი, უნგრეთი, ლატვია.

85 Law and religion, pg. 30.

86 Law and religion, pg. 31.

87 CDL-AD(2004)028, Guidelines For Legislative Reviews of Laws Affecting Religion or Belief, p.12

ბიტი დაშლის შემდეგ საფუძვლებს: კანონის/კონსტიტუციის უხეში დარღვევა,⁸⁸ საჯარო უსაფრთხოების დარღვევა, ან ზიანი ეროვნული უსაფრთხოებისთვის,⁸⁹ კონსტიტუციური წყობის ძალადობრივი გზით შეცვლის მცდელობა ან სახელმწიფოს ერთიანობის დარღვევა,⁹⁰ სოციალური, რასისტული, ეთნიკური ან რელიგიური შუღლის გაღვივება,⁹¹ მოქალაქეების ჯანმრთელობის ან მორალის ხელშეუხებლობის დარღვევა,⁹² სხვა მოქალაქეების თავისუფლების და უფლებების ხელყოფა.⁹³

რელიგიური ორგანიზაციის დაშლა არის ის უკიდურესი ზომა, რომელიც სახელმწიფომ შეიძლება მიიღოს უხეში, მასობრივი ან განმეორებადი მძიმე დანაშაულის ჩადენის შემთხვევაში. თუკი კონკრეტული დანაშაული ან დარღვევა ჩაიდინა რელიგიური ორგანიზაციის ერთმა ან რამდენიმე წევრმა, ორგანიზაციის დაშლის შესახებ გადაწყვეტილება არ არის პროპორციული და საჭირო, ვინაიდან შესაძლებელია ინდივიდუალური სანქციების გამოყენება. თუკი თვითონ ორგანიზაცია არ არის ჩართული არაკანონიერ საქმიანობაში, ინდივიდების მიერ ჩადენილი დანაშაულის გამო რელიგიური საქმიანობის შეზღუდვა არ არის შესაბამისობაში რელიგიის თავისუფლების სტანდარტებთან. რელიგიის შესახებ ზოგიერთი სპეციალური კანონი სწორედ მაშინ უშვებს ორგანიზაციის დაშლას, თუკი თვითონ ის არის ჩართული არაკანონიერ საქმიანობაში.⁹⁴

ვენეციის კომისიის განმარტებით, რელიგიური ორგანიზაცია მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება გაუქმდეს სასამართლოს გადაწყვეტილების შესაბამისად, თუკი მან „მრავალგზის დაარღვია კანონი ან ეს კანონდარღვევა იყო მძიმე თავისი არსით“. ეს უნდა განიმარტოს და პროპორციულად უნდა იყოს გამოყენებული ევროპული კონვენციის მე-9 მუხლით დადგენილი სტანდარტების შესაბამისად.⁹⁵

88 ალბანეთი, მუხლი 44; სომხეთი, მუხლი 16; აზერბაიჯანი, მუხლი 59; ბელორუსი, მუხლი 39; ხორვატია, მუხლი 23(1); ლატვია, მუხლი 18(4); უკრაინა, მუხლი 16, ა.შ.

89 სომხეთის კანონი, მუხლი 3; ბელარუსის კანონი, მუხლი 39; ხორვატიის კანონი, მუხლი 23(1); ჩეხეთის კანონი, მუხლი 5; ლატვიის კანონი, მუხლი 18 (4); რუმინეთის კანონი, მუხლი 56(1). ა.შ.

90 ბელარუსის კანონი, მუხლი 39, ლატვიის კანონი, მუხლი 18(4); რუმინეთის კანონი, მუხლი 56(1); უკრაინის კანონი მუხლი 3;

91 აზერბაიჯანის კანონი, მუხლი 1; ბელარუსის კანონი, მუხლი 39; ხორვატიის კანონი, მუხლი 23(1); ლატვიის კანონი, მუხლი 18(4); ლიეტუვის კანონი, მუხლი 20; ა.შ.

92 სომხეთის კანონი, მუხლი 3; ბელარუსის კანონი, მუხლი 39; ხორვატიის კანონი, მუხლი 23(1); ჩეხეთის კანონი, მუხლი 5; ლატვიის კანონი, მუხლი 18 (4); ა.შ.

93 სომხეთის კანონი, მუხლი 3; ბელარუსის კანონი, მუხლი 39; ხორვატიის კანონი, მუხლი 23(1); ჩეხეთის კანონი, მუხლი 5; ლატვიის კანონი, მუხლი 18 (4); ა.შ.

94 ალბანეთის კანონი არაკომერციული ორგანიზაციების შესახებ, მუხლი 44(ბ); ლიეტუვის კანონი, მუხლი 20.

95 CDL-AD(2010)054, Interim Joint Opinion on the law on making amendments and supplements to the law on freedom of conscience and religious organisations and on the laws on amending the criminal code; the administrative offences code and the law on charity of the Republic of Armenia by the Venice Commission and OSCE/ODIHR, §§97-98.

ამასთანავე რელიგიური ორგანიზაციის იძულებითი დაშლის საფუძვლები უნდა განმარტოს ვინ როდ, დემოკრატიული საზოგადოების გადაუდებელი აუცილებლობის არსებობის პირობებში. ორგანიზაციის სამართლებრივი სტატუსის შეზღუდვა დაუშვებელია, თუკი ის შინაარსობრივად განიხილავს რელიგიური ორგანიზაციის სწავლებას და რწმენას, თუკი მაგალითად ის ეხება მოქალაქეების ჯანმრთელობის საკითხებს, ან განათლებას და სხვა. მსგავსი საკითხები სახელმწიფომ შესაძლებელია სპეციალური კანონმდებლობით დაარეგულიროს, თუმცა, არ უნდა წყვეტდეს რელიგიური ორგანიზაციისთვის სამართლებრივი სტატუსის მინიჭების ან ჩამორთმევის საკითხს.⁹⁶ რთულია, წარმოიდგინო ისეთი სიტუაციები, როდესაც აუცილებელი და პროპორციულია ორგანიზაციის სამართლებრივი სტატუსის მოშლა მხოლოდ მისი რწმენის და სწავლების გამო. ეს შესაძლებელია მოხდეს მხოლოდ მაშინ, როდესაც ორგანიზაცია, როგორც ასეთი, თვითონ არის გადაუდებელი საფრთხის წარმომშობი და მისი ბუნება მავნებელია, და მხოლოდ მისი წევრობაც კი საკმარისია, რომ ინდივიდი არაკანონიერი საქმიანობის ინსტრუმენტად გამოიყენოს.⁹⁷ ამასთანავე, ყურადსაღებია, რომ რელიგიური ორგანიზაციების მიერ მხარდაჭერილი სამოქალაქო დაუმორჩილებლობა და ოპონირება ტრადიციულად ხშირად გამხდარა დემოკრატიული რეფორმების წყარო. ამიტომ დებულებები, რომლებიც საფუძველს უდებენ რელიგიური ორგანიზაციის სტატუსის მოშლას კანონთან წინააღმდეგობის გამო, საფრთხეს უქმნის და „ყინავს“ გამოხატვის თავისუფლებას, რომელიც ღია საზოგადოებაში მორალური დიალოგის მნიშვნელოვანი ნაწილია, რაც ტრანსფორმაციების და პროგრესის საფუძველიც შეიძლება გახდეს.⁹⁸ ამიტომ ნებისმიერი მსგავსი შეზღუდვა უნდა იყოს მკაცრად და ვინ როდ განსაზღვრული და ინტერპრეტირებული, არ უნდა იყოს გამოყენებული პოლიტიკური ნიშნით, კონკრეტული რელიგიური ორგანიზაციის დისკრიმინირების მიზნით.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ კანონი უნდა იძლეოდეს რელიგიური ორგანიზაციის დაშლის შესახებ გადაწყვეტილების გასაჩივრების უფლებას, ხოლო გადაწყვეტილება უნდა იყოს წერილობითი ფორმით და დასაბუთებული.⁹⁹

1.7. სპეციალური კანონით გათვალისწინებული პრეფერენციები რელიგიური ორგანიზაციებისთვის

რელიგიურ ორგანიზაციად რეგისტრაცია უკავშირდება სამართლებრივ სტატუსთან მიბმულ სტანდარტულ ბენეფიტებს, რომელიც რელიგიის თავისუფლების განხორციელებაში ეხმარება რელიგიურ ორგანიზაციებსა და ჯგუფებს. კერძოდ, სამართლებ-

96 Law and religion, pg. 35.

97 Law and religion, pg 36.

98 Law and religion, 36.

99 CDL-AD(2012)022, Joint Opinion on the Law on Freedom of Religious Belief of the Republic of Azerbaijan by the Venice Commission and the OSCE/ODIHR, §§93-94

რივი სტატუსის მიღება ორგანიზაციებს საშუალებას აძლევს შეიძინონ საკუთრება, დადონ ხელშეკრულებები, მიმართონ სასამართლოს და დაიცვან ორგანიზაციის უფლებები და ინტერესები, და ჩაერთონ სხვა რუტინულ სამართლებრივ პროცედურებში როგორც სამართლებრივი სტატუსის მქონე პირები.¹⁰⁰

გარდა ამისა, რელიგიურ ორგანიზაციებს შეუძლიათ ისარგებლონ საბიუჯეტო გადასახადებისგან გათავისუფლებასთან დაკავშირებული შეღავათებით. კონკრეტული სახელმწიფოს ეკონომიკური მდგომარეობიდან გამომდინარე, ფინანსური შეღავათები შეიძლება იყოს შეზღუდული ან გულუხვი, თუმცა ზოგადად შეღავათების სტრუქტურა არ უნდა იყოს დისკრიმინაციული. ძირითადად რელიგიური ორგანიზაციები თავისუფლდებიან გადასახადებისგან, მათი საქველმოქმედო შემოწირულობები თავისუფლდება გადასახადებისგან, დღგ-სგან თავისუფლდება რელიგიური ნივთების ექსპორტ-იმპორტი.¹⁰¹

როგორც წესი, გადასახადებისგან გათავისუფლება მიბმულია სამართლებრივი სტატუსის ქონასთან.

პრივილეგიების მინიჭების საკითხი შეიძლება უფრო გაფართოვდეს კონკრეტული ქვეყნების კანონმდებლობით, რაც თავის მხრივ ზრდის დისკრიმინაციული მოპყრობის რისკებს. როგორც წესი, ისეთი შეღავათები, როგორც არის სუბსიდიები ისტორიული შენობების შესანარჩუნებლად,¹⁰² რელიგიური პირებისთვის პენსიების დაწესება,¹⁰³ კულტურული, საქველმოქმედო და რელიგიური აქტივობების დაფინანსება¹⁰⁴, უნდა მიემართებოდეს ყველა რელიგიურ ორგანიზაციას, სუბსიდირება უნდა იყოს გამჭვირვალე, ღია და არადისკრიმინაციული.¹⁰⁵ ევროპულმა სასამართლომ საქმეზე *Jehova's Witnesses of Moscow and others vs Russia*¹⁰⁶ დაადგინა, რომ, თუ სახელმწიფო გაცემს არსებით პრივილეგიებს რელიგიურ ჯგუფებზე სპეციალური სტატუსის შესაბამისად, მაშინ სახელმწიფომ უნდა დაადგინოს შესაბამისი საკანონმდებლო ჩარჩო, რომელიც

100 Venice Commission and OSCE/ODHIR joint Guidelines for legislative reviews of laws affecting religion or belief, pp.11-12 ალბანეთის კანონი, მუხლი 14; სომხეთის კანონი, მუხლი 14; აზერბაიჯანის კანონი, მუხლი 11; ხორვატიის კანონი, მუხლი 6(3); ჩეხეთს კანონი, მუხლი 6(1); უნგრეთის კანონი, მუხლი 13; ლატვიის კანონი, მუხლი 13(1); ლიტვის კანონი, მუხლი 10.

101 პოლონეთის კანონი, მუხლი 13; ლიეტუვის კანონი, მუხლი 16; მოლდოვის კანონი, მუხლი 27; ა.შ.

102 ბელარუსის კანონი, მუხლი 30; რუსეთის კანონი, მუხლი 4.3.

103 აზერბაიჯანის კანონი, მუხლი 27; მოლდოვის კანონი, მუხლი 48.

104 ხორვატიის კანონი, მუხლი 18(3); უნგრეთის კანონი, მუხლი 19; ლიეტუვის კანონი, მუხლი 7; რუსეთის კანონი, მუხლი 18.3. ა.შ.

105 CDL-AD(2004)028, Guidelines for legislative reviews of laws affecting religion or belief, pp.11-12.

CDL-AD(2011)028, Joint Opinion on the draft law on freedoms of conscience and religion and on the laws making amendments and supplements to the criminal code, the administrative offences code and the law on the relations between the Republic of Armenia and the Holy Armenian Apostolic Church of the Republic of Armenia by the Venice Commission and the OSCE/ODIHR, §76; CDL-AD(2012)004, Opinion on act CCVI of 2011 on the right to freedom of conscience and religion and the legal status of churches, denominations and religious communities of Hungary, §98.

106 *Religionsgemeinschaft Zeugen Jehovas v. Austria*.

ყველა რელიგიურ ჯგუფს მისცემს თანაბარ შესაძლებლობებს მიიღონ ეს სტატუსი და კრიტერიუმები უნდა დადგინდეს დისკრიმინაციის გარეშე.

კოსოვოსთან მიმართებაში ვენეციის კომისიის დასკვნაში განმარტებულია, რომ განსხვავებული მოპყრობის დადგენა რელიგიის შესახებ კანონში ისე, თითქოს კონკრეტული ხუთი რელიგიური გაერთიანება არის ისტორიული, კულტურული და სოციალური მემკვიდრეობის ნაწილი ქვეყანაში, დისკრიმინაციულ მიდგომას ამკვიდრებს. იმისათვის, რომ დისკრიმინაციული მიდგომა თავიდან იყოს აცილებული, არსებითია, რომ კოსოვოს შესაბამისმა ორგანოებმა უზრუნველყონ სხვა რელიგიური ჯგუფების შეტანა ამ სიაში, რომელიც ასევე წარმოადგენენ კოსოვოს ისტორიულ კულტურულ და სოციალურ ნაწილს. ამ საკითხის გადანყვეტისას სხვა რელიგიური ჯგუფები უნდა შედარდეს ჩამოთვლილ ხუთ ჯგუფს და ეს შეფასების ზღვარი (margin of appreciation), რაც სახელმწიფო უწყებებს აქვთ, უნდა იყოს შესაბამისობაში ევროპულ სტანდარტებთან. ამისათვის სახელმწიფომ უნდა დაადასტუროს ნეიტრალური კრიტერიუმები, რომელიც თანასწორ საფუძველს შექმნის და არ მიაკუთვნებს რომელიმე ორგანიზაციას სპეციალურ პრივილეგიებს.¹⁰⁷

1.8. სხვა შინაარსობრივი საკითხები რელიგიის კანონებში

რელიგიის შესახებ სპეციალური კანონები კრიტიკის ობიექტი მათ მიერ რელიგიურ საკითხებში შინაარსობრივი განხილვის და ჩარევის გამოც ხდება, რაც როგორც ზემოთ იყო განხილული, პირდაპირ წინააღმდეგობაში მოდის რელიგიის თავისუფლებით დადგენილ სტანდარტებთან და პრინციპებთან.

მსგავსი შინაარსობრივი ჩარევების და რეგულაციების მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ რუმინეთის კანონი რელიგიის თავისუფლებისა და რელიგიური დენომინაციების ზოგადი სტატუსის შესახებ. ეს კანონი ვენეციის კომისიის კრიტიკის საგანი გახდა მასში არსებული რთული სარეგისტრაციო მოთხოვნების და შემზღუდავი შინაარსობრივი საკითხების გამო. უფრო კონკრეტულად კი რუმინეთის კანონმდებლობა დენომინაციის აღიარებისთვის ითხოვს, რომ ისინი „საფრთხეს არ უნდა უქმნიდნენ საჯარო უსაფრთხოებას, წესრიგს, ჯანმრთელობას, მორალს ან ადამიანის ფუნდამენტურ უფლებებსა და თავისუფლებებს“. მსგავსი ზოგადი ჩანაწერი რელიგიური დენომინაციის რეგისტრაციის დროს სახელმწიფოს ჩარევის ფართო საფუძვლებს უტოვებს, რაც მკაცრად გააკრიტიკა ვენეციის კომისიამაც ამ კანონზე წარდგენილ მოსაზრებაში. იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ რუმინეთის კანონმდებლობა რთულ მოთხოვნებს უწესებს ახალ დენომინაციებს დასარეგის-

107 CDL-AD(2014)012, Opinion on the draft law on amendments and supplementation of law no. 02/L-31 on freedom of religion of Kosovo*, §§60, 61, and 62.

ტრიბუნალად (დენომინაციას 12 წლიანი გამოცდილება და მოსახლეობის 0.1%, (დაახლოებით 20.000 ადამიანი) მიმდევარი უნდა ჰყავდეს იმისათვის, რომ დარეგისტრირდეს) და კანონშივე აღიარებს 18 ძირითად დენომინაციას, რომელიც უკვე წლებია მოქმედებს რუმინეთის ტერიტორიაზე, აშკარაა, რომ სახელმწიფო ორგანოებმა დაიტოვეს ჩარევის ფართო სივრცე იმისათვის, რათა არ დაარეგისტრირონ კონკრეტული დენომინაცია, თუ ის ამ ჩანაწერს ვერ დააკმაყოფილებს.

უსაფრთხოების, საზოგადოებრივი წესრიგის, ჯანმრთელობის, მორალის და სხვათა უფლებების დაცვის მიზნით რელიგიური ორგანიზაციების რეგისტრაციაზე უარს და მათი საქმიანობის შეზღუდვას ითვალისწინებს ბულგარეთის, ლატვიის, ლიეტუვის, რუმინეთის, კანონები რელიგიის და რელიგიური ორგანიზაციების შესახებ.¹⁰⁸ განსაკუთრებით იმ ფონზე, როდესაც რეგისტრაციის პროცედურა ითხოვს რელიგიური ორგანიზაციისგან მისი საქმიანობის, დოგმატიკის, სწავლების და რელიგიური ცერემონიის ფორმების შესახებ ინფორმაციის წარდგენას შესაბამის მარეგისტრირებელ ორგანოში, სახელმწიფოს ეძლევა იმის ფართო შესაძლებლობა, შევიდეს კონკრეტული რელიგიის სწავლების ან ცერემონიების შინაარსობრივ განხილვაში და შეაფასოს, მოდის თუ არა ის წინააღმდეგობაში საზოგადოებრივ წესრიგთან, მორალთან, უსაფრთხოებასთან და სხვა.

რელიგიის შესახებ სპეციალური კანონების მიერ რელიგიის თავისუფლებაში შინაარსობრივი ჩარევის კიდევ ერთი მაგალითია ლატვიის რესპუბლიკის კანონი, რომლის მე-6 მუხლის მიხედვით საჯარო სკოლებში მხოლოდ ქრისტიანული რელიგიის სწავლება შეიძლება, იმ პირობისთვის, რომლებმაც წერილობით გამოხატეს ამის სურვილი (სულ მცირე 10 მოსწავლე). ქრისტიანული რწმენის და ეთიკის სწავლება სახელმწიფოს ბიუჯეტით ფინანსდება.

რელიგიის შესახებ სპეციალურ კანონებზე დაკვირვება ავლენს სხვაგვარ შინაარსობრივ შეზღუდვებსაც, რომელიც კონკრეტული რელიგიის თავისუფლების სრულად განხორციელებისთვის დამაბრკოლებელი შეიძლება აღმოჩნდეს და არ იყოს გამართლებული დადგენილი საერთაშორისო სტანდარტებით. მაგალითად ლიეტუვის კანონი განსაზღვრავს რელიგიური რიტუალების ჩატარების ადგილებს, რომელიც შეიძლება იყოს საკულტო დანიშნულების შენობა-ნაგებობები და მათი მიმდებარე ტერიტორია, მოქალაქეთა სახლები, დაკრძალვები და სასაფლაოები. მათ რიცხვს მოთხოვნის შესაბამისად შეიძლება დაემატოს საავადმყოფოები, საპატიმროები, სხვა საჯარო სივრცეები თუკი ამ მოთხოვნას დააკმაყოფილებენ შესაბამისი ორგანოები და არ შეუქმნიან საფრთხე საჯარო წესრიგს, სხვების ჯანმრთელობას და სხვა.

¹⁰⁸ ბულგარეთის რესპუბლიკის კანონი რელიგიური დენომინაციების შესახებ, მუხლი 7. ლატვიის კანონი რელიგიური ორგანიზაციების შესახებ, მუხლი 8.

1.9. დასავლეთ ევროპის გამოცდილება

რელიგიის შესახებ კანონზე მსჯელობისას ხშირად აღნიშნავენ, რომ დასავლეთ ევროპის ქვეყნებშიც არსებობს გამოცდილება მსგავსი კანონების მიღებასთან დაკავშირებით. სწორედ ამიტომ მნიშვნელოვანია დასავლეთ ევროპის ქვეყნების გამოცდილების და რელიგიური კანონების მიღების ისტორიული და პოლიტიკური კონტექსტის უკეთესი გააზრება.

ეუთოს წევრმა ქვეყნებმა 1989 წელს ვენის დოკუმენტის მიღებით აიღეს ვალდებულება, რომ „მორწმუნეთა თემის მოთხოვნის შესაბამისად, მინიჭებდნენ შესაბამის სტატუსს მათი რწმენის პრაქტიკის თავისუფლად განსახორციელებლად. ეს ვალდებულება ბევრ ქვეყანაში სრულდება, თუმცა არსებობს გამოწვევები სავალდებულო რეგისტრაციის დაწესებით და სხვა პრაქტიკული პრობლემები, რომელიც არ რჩება კრიტიკის გარეშე შესაბამისი ორგანოების მხრიდან. მნიშვნელოვანია, რომ პრაქტიკაც ვითარდება და იხვეწება რელიგიის თავისუფლების სტანდარტების გასამყარებლად. ამასთან დაკავშირებით არსებობს ეუთოს ადამიანის უფლება ინსტიტუტის (ODIHR) და ვენეციის კომისიის არაერთი დასკვნა და რეკომენდაცია, რომლებიც ზემოთაც იყო განხილული, მათ შორის არის 2004 და 2014 წელს გამოცემული სახელმძღვანელოები რელიგიის თავისუფლების კუთხით კანონმდებლობის გადახედვისთვის.¹⁰⁹ სწორედ ამიტომ, მნიშვნელოვანია, რომ ნებისმიერი ქვეყნის გამოცდილების გაზიარებისას მხედველობაში იყოს მიღებული, როდის მოხდა ამ ქვეყანაში ამა თუ იმ კანონის მიღება და რა შეფასებები ჰქონდა/აქვს მას დღევანდელი მიდგომებით, როგორ გამოიყენება დღეს ისინი პრაქტიკაში.

დასავლეთ ევროპის ქვეყნები, როგორც წესი არ განმარტავენ, რა არის რელიგია არც კონსტიტუციაში და არც სხვა შესაბამის კანონმდებლობაში და ამ საკითხის დადგენის კომპეტენციას დავის შემთხვევაში ძირითადად სასამართლოებს მიანდობენ.¹¹⁰ აქედან გამომდინარე, რელიგიის შესახებ განმარტებები მიმობნეულია სასამართლო პრაქტიკაში და ზოგჯერ სასამართლომ შეიძლება უარიც თქვას მის განმარტებაზე. მაგალითად, ბრიტანეთის სასამართლომ კონკრეტულ საქმეში დაადგინა, რომ ეს არ იყო საჭირო, რადგან საკმარისი იყო „რწმენა“ დადგენილიყო, ან მიიჩნია, რომ რთული იყო რელიგიის განსაზღვრა „განსაკუთრებით მზარდ მულტიკულტურულ ერაში“, სადაც ახალი რელიგიების წარმოშობის მზარდი ტენდენცია.¹¹¹ სახელმწიფოები შეთანხმდნენ, რომ

109 Guidelines for Review of Legislation Pertaining to Religion or belief: <https://www.osce.org/odihr/13993?download=true>; Guidelines on the Legal Personality of Religious or Belief Communities, OSCE/ODIHR, 2014.

110 Norman Doe, Law and Religion in Europe Comperative Introduction, Oxfor University Press 2011.pg 21. Romania: SC, Decisions 769, 7 March 2000 and 1124, 28 March 2000; Germany: CcT, BVerfGE 84, 341. Sweden a discrimination bill 2003: Proposition 2002/03:65, p 82.

111 UK: R v Secretary of State for Education, ex p Williamson [2005] UKHL 15, para 24.

რელიგია ფართოდ უნდა იყოს ინტერპრეტირებული და რომ „რელიგია“ არ მოიცავს მხოლოდ ეკლესიებს და ოფიციალურად აღიარებულ რელიგიურ თემებს, და რომ ზოგიერთი ეროვნული სასამართლო რელიგიის ზედმეტად იუდეურ-ქრისტიანული გაგების შეზღუდვისკენ იხრება (სლოვენია, ავსტრია, ესპანეთი).¹¹²

დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში ასევე არსებობს თანხმობა იმაზე, რომ უნდა განისაზღვროს მინიმალური ობიექტური კრიტერიუმები, რომელსაც რელიგიური ორგანიზაციები ოფიციალურ აღიარებამდე უნდა აკმაყოფილებდნენ. თუმცა, კრიტერიუმები სხვადასხვა ქვეყანაში განსხვავდება. ზოგს ამგვარი კრიტერიუმი საერთოდ არ აქვს.¹¹³ თუმცა, მაგალითად იტალიაში 1993 წელს სასამართლომ ეს კრიტერიუმები დაადგინა და ასეთად მიიჩნია – „საჯარო აღიარება“, „საზოგადოებრივი აზრი“ და „თვითაღქმა“.¹¹⁴ პორტუგალიაში მიიჩნევენ, რომ მნიშვნელოვანია შეფასდეს რამდენად ფესვგადგმულია ეს ორგანიზაცია საზოგადოებაში.¹¹⁵ გერმანიაში ადრეულ პერიოდში რელიგიის და რწმენის დეფინიცია უკავშირდებოდა კარგად ჩამოყალიბებულ რწმენებს, თუმცა, შემდგომში ეს მიდგომა შეიცვალა და ობიექტურად განიხილავენ შინაარსის და გარეგნული გამოხატულებების შესაბამისად, სადაც რელიგიური თვითაღქმაც მნიშვნელოვანია.¹¹⁶

დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში პრაქტიკა ცვალებადია ასევე იმის განმარტებისას, თუ რა ელემენტებს მოიცავს რელიგია. ყველა თანხმდება მეტწილად რომ ეს არის „რწმენა“ „რწმენათა ერთობლიობა“ „რწმენის გაცხადება“ ან „სპეციალურად ფორმულირებული რწმენა“ (დიდი ბრიტანეთი, საფრანგეთი, ავსტრია, შვედეთი).¹¹⁷

რაც შეეხება რეგისტრაციის წესს, დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში რელიგიური ორგანიზაციების რეგისტრაციისთვის კანონმდებლობით სხვადასხვა ალტერნატივაა შეთავაზებული. მაგალითად, **ესპანეთში** ასეთი სამი ფორმა არსებობს: „კონფესიურ რელიგიად“ რეგისტრაცია, რომელიც ძირითადი სამართლებრივი ფორმაა რელიგიური ორგანიზაციებისთვის და თემებისთვის. „რელიგიური პირად“ რეგისტრაცია, რომლის ფარგლებშიც ტერიტორიული და სტრუქტურული ერთეულები რეგისტრირდებიან, და „რელიგიური ფედერაციები“, რომელიც აერთიანებს რამდენიმე კონფესიას. საინტერესოა ასევე ის ფაქტიც, რომ ესპანეთში კანონითაა განსაზღვრული,

112 Slovenia: FRA 2007; Austria: ETA, Explanatory Notes: 'Religion is any religious, confessional belief'; Spain: CCT, Judgment 46/2001 of 15 February.

113 UK: R v Secretary of State for Education, ex p Williamson [2005] UKHL 15, paras 23–24:

114 Italy: CCT, Dec no 195, 27 April 1993: the Church of Scientology met the criteria of public recognition (pubblici riconoscimenti), common opinion (comune considerazione), and self-perception.

115 Law and Religion in Europe Comparative Introduction, pg. 22.

116 Law and Religion in Europe Comparative Introduction, pg. 22.

117 UK: for religion as 'faith and worship', see Re South Place Ethical Society, Barralet v AG [1980] 1 WLR 1565; R v Registrar General, ex p Segerdal [1970] 3 WLR 479; France: Lyon CA, 28 July 1997: 'common faith'; Austria: FLSCC, Explanatory Notes: religion is 'a structure of convictions'; Sweden: for debate on 'belief' signified by 'worship' (religion) or 'religious faith' (trosuppfattning) and its connection to 'conviction' (övertygelse), see government Proposition 2002/03:65, pp. 81–2.

რომ არ არსებობს სახელმწიფო რელიგია, არამედ ყველა სარწმუნოების წარმომადგენელს შეუძლია თანაბარი უფლებებით და პრივილეგიებით სარგებლობა. თუმცა, ერთ-ერთ გადანწყვეტილებაში ეროვნულმა სასამართლომ დაადგინა, რომ კათოლიკურ ეკლესიას უფრო მეტი პრიორიტეტი ჰქონდა კონკორდატის საფუძველზე ვიდრე პროტესტანტულს და ამით იყო განპირობებული მისი საგადასახადო შეღავათები.¹¹⁸

პოლანდიაში იურიდიულ და ფიზიკურ პირებს ერთ და იგივე უფლებები და ვალდებულებები აქვთ სამოქალაქო კანონმდებლობის თანახმად. რელიგიურ ორგანიზაციას შეუძლია მიიღოს სამართლებრივი სტატუსი როგორც ასოციაციამ, ფონდმა ან sui generis ეკლესიურმა ორგანიზაციამ და აქედან გამომდინარე, შეუძლია ჩაერთოს ნებისმიერ სამართლებრივ მოქმედებაში, როგორცაა სარჩელის წარდგენა, კონტრაქტის დადება, მიწაზე მოთხოვნის უფლება და სხვა. ყველა რელიგიურ ორგანიზაციას ნებისმიერ ამ სამ კატეგორიაში აქვს ერთნაირი სამართლებრივი ქმედებების განხორციელების შესაძლებლობა.

იტალიაში შესაძლებელია რელიგიური თემი იყოს არარეგისტრირებული, თუმცა, თემი ვერ შეიძენს იურიდიულად აღიარებულ სტატუსს თუ მან არ წარადგინა სადამფუძნებლო დოკუმენტები და არ გაიარა რეგისტრაცია.

ასევე საინტერესოა, რომ **გერმანიაში** მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს როგორც რეგისტრირებული ასევე არარეგისტრირებული ორგანიზაციები, პრაქტიკაში სასამართლოები რეგისტრირებული რელიგიური ორგანიზაციის დებულებებს ანალოგიით იყენებენ არარეგისტრირებულებთან მიმართებაში.¹¹⁹ აქვე აღსანიშნავია, რომ ეუთოს და ვენეციის კომისიის რეკომენდაციები რეგისტრაციის პროცესში რთული და დისკრიმინაციული მოთხოვნების თავიდან არიდების მიზნით ამ სახელმწიფოების მიერ პრაქტიკაში არის გამოყენებული (შვედეთი, ესტონეთი, ალბანეთი, პოლონეთი).¹²⁰

პრივილეგიების და ბენეფიტების არადისკრიმინაციულად გადანაწილების საკითხზე ევროპის ქვეყნების პრაქტიკა ასევე განსხვავდება. **გერმანიაში** მხოლოდ საჯარო სამართლის იურიდიული პირები არიან გათავისუფლებული გადასახადებისგან. ამ პრაქტიკასთან დაკავშირებით ეუთოს რეკომენდაციებია, რომ პრივილეგიები უნდა ნაწილდებოდეს არადისკრიმინაციულად, და ის ფაქტი, რომ რომელიმე ქვეყანაში სახელმწიფო რელიგიად ცხადდება კონკრეტული რელიგია, არ ნიშნავს სხვების ფუნდამენტური უფლებების დარღვევის შესაძლებლობას.

118 Iglesia Bautista and Ortega Moratilla v Spain App no 17522/90 (1992) 72 D&R 256.

119 OSCE guideliens, 2014. Pg. 24.

120 OSCE guideliens, 2014. Pg. 29-31.

პრაქტიკა ამ და სხვა საკითხებზე დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში განსხვავდება და იცვლება დროთა განმავლობაში საზოგადოების ზრდასთან და საერთაშორისო სტანდარტების დახვეწასთან ერთად. დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში კანონმდებლობა ასევე მოიცავს ცალკეული რელიგიური ჯგუფებისთვის პრივილეგიების მიმნიჭებელ ნორმებს, თუმცა თითოეულ ნორმასთან მიმართებაში მნიშვნელოვანია გააზრებული იყოს ის პრაქტიკა, რაც ეროვნულმა და საერთაშორისო სასამართლოებმა განავითარეს.

დასკვნა

სხვადასხვა ქვეყნის რელიგიის შესახებ კანონმდებლობა, მათი მიღების წინარე და შემდგომი შეფასებები, ეროვნული და საერთაშორისო სასამართლო პრაქტიკა ცხადყოფს, რომ რელიგიის შესახებ სპეციალური კანონების მიღება შეიცავს იმგვარ რისკებს, რაც შეიძლება წინააღმდეგობაში მოვიდეს რელიგიის თავისუფლებით საერთაშორისოდ დადგენილ სტანდარტებთან. ამასთანავე, რელიგიის სფეროში სრულიად ახალი ფურცლიდან მოწესრიგების დაწყება, იმ პირობებში, როდესაც ქვეყანაში არსებობს რეგისტრაციის ლიბერალური წესი და კანონმდებლობა ადგენს რელიგიის თავისუფლების დავის მაღალ სტანდარტებს, საფრთხის შემცველია. ნიშანდობლივია, რომ სახელმწიფოს მხრიდან, უფრო კონკრეტულად კი რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს მხრიდან, რომელიც მისი დაფუძნების დღიდან აქტიურად ლობირებს კანონის მიღების საკითხს, არ არის მკაფიოდ დასაბუთებული სპეციალური კანონის მიღების სამართლებრივი და სოციალური საჭიროება და მის მიერ გამოყენებული არგუმენტები აშკარად აჩვენებს რელიგიური ორგანიზაციების დიფერენცირების მიზანს. უწყების არგუმენტი რელიგიის თავისუფლებასთან დაკავშირებული ნორმების კოდიფიკაციასთან დაკავშირებით, ცხადია, რომ არ შეიძლება მიჩნეული იყოს ამგვარი საკანონმდებლო რეფორმის დამაჯერებელ და სერიოზულ ახსნად.

ზემოთ განხილული პრაქტიკა აჩვენებს, რომ რელიგიის შესახებ კანონის მიღება რელიგიის, რელიგიური ორგანიზაციის განსაზღვრის, რელიგიური ორგანიზაციების რეგისტრაციის წესის არსებული ლიბერალური წესის გადახედვისა და ზოგადად რელიგიური ორგანიზაციების იერარქიების მაღალ რისკებს შეიცავს. გარდა ამისა, შეიცავს რისკებს რელიგიური ორგანიზაციების საქმიანობის შინაარსობრივ რეგულაციასთან დაკავშირებითაც. ამ რისკების თვალსაჩინო ილუსტრაციას ახდენს 90-იან წლებში განხილული კანონის პროექტები საქართველოში და ის საჭარო დისკუსიები, რომლებიც მის გარშემო იმართებოდა. აღსანიშნავია, რომ ამ რეალობაშიც სპეციალური კანონის მიღების ინიციატივებს დომინანტური რელიგიური ორგანიზაციის პოლიტიკური მხარდაჭერები აყენებენ და სხვა რელიგიური ორგანიზაციების

დიდი ნაწილი კანონის მიღებაში მაღალ რისკებს და საფრთხეებს ხედავს რელიგიის თავისუფლებისა და თანასწორობისთვის.

მთელ რიგ კანონებში აღიარებულია ტრადიციული და არატრადიციული რელიგიური ორგანიზაციები, რომლებსაც ცალკე სარეგისტრაციო მოთხოვნები უწესდებათ, მათ შორის წევრების რაოდენობის და ორგანიზაციის საქმიანობის ხანგრძლივობასთან დაკავშირებით. ეს პრაქტიკა მკაცრად არის გაკრიტიკებული საერთაშორისო ორგანიზაციების მიერ რელიგიის თავისუფლების კუთხით არსებულ სტანდარტებთან მიმართებაში. ეს ტენდენცია ადრეულ პერიოდში ქართულ რეალობაშიც შეინიშნებოდა იმის გათვალისწინებით, რომ დღეს კანონის მიღების ინიციატივა განსაკუთრებით გააქტიურდა არატრადიციული რელიგიური ორგანიზაციების რეგისტრაციის ფონზე. ცხადია, რომ კანონის მიზანი უნდა იყოს ამ დეფინიციის შემოტანა და რეგისტრაციის წესის გართულება. ეს პოზიცია საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას ღიად აქვს გაჟღერებული¹²¹ და მისთვის ყველა რელიგიური ორგანიზაციის სტატუსის გათანაბრება 2011 წელს მისაღები ცვლილება არ ყოფილა. ტრადიციულ და არატრადიციულ რელიგიურ ორგანიზაციებად დაყოფა კი, თავის მხრივ, გაამყარებს იმ იერარქიზაციას, რაც de facto ისედაც არსებობს სამართლებრივ და ადმინისტრაციულ სფეროში. გარდა ამისა, მსგავსი ცვლილებები რელიგიური მრავალფეროვნების შეზღუდვასაც გამოიწვევს. მაგალითად, დღეს მუსლიმი თემის შიგნით რამდენიმე ძლიერი რელიგიური ორგანიზაცია ფუნქციონირებს, მათ შორის, იმის გამოც, რომ სახელმწიფო ცალკეული ორგანიზაციების შიდა საქმიანობაში ჭარბად ერევა, რაც პარალელური და ახალი რელიგიური გაერთიანებების შექმნის მიზეზი ხდება. რელიგიური ორგანიზაციების მკაცრი რეგლამენტირების და რეგისტრაციის პირობებში კი შეიძლება გაჩნდეს ამ პლურალიზმის წაშლის საფრთხე. ეს პრაქტიკაში ისედაც იკვეთება მუსლიმურ ორგანიზაციებთან დაკავშირებით. სახელმწიფო აღიარებს და სამართლებრივ ურთიერთობებს ამყარებს მხოლოდ სსიპ სრულიად საქართველოს მუსლიმთა სამმართველოსთან და დემონსტრაციულად ამბობს უარს ფორმალურ კომუნიკაციაზე სხვა მუსლიმურ რელიგიურ ორგანიზაციებთან, რაც ღიად დისკრიმინაციულ შინაარსს იღებს.

გარდა რეგისტრაციის მოთხოვნების გართულებისა და მკაცრი დეფინიციის შემოღებისა, არსებობს ასევე რისკები, რომ კანონი შევიდეს რელიგიური ორგანიზაციის საქმიანობის შინაარსობრივ განხილვაში. ამგვარი მცდელობები გამოჩნდა საკონსტიტუციო ცვლილებების განხილვის დროსაც, როდესაც მმართველმა პოლიტიკურმა გუნდმა კონსტიტუციური ცვლილებების საბოლოო პროექტში რელიგიის თავისუფლების შეზღუდვის ლეგიტიმურ საფუძვლებში „ეროვნული უსაფრთხოების“ საფუძველი მიუთითა. ამასთანავე, შინაარსობრივი რეგულირებების

121 რელიგიური ორგანიზაციის რეგისტრაცია – საპატრიარქო დადგენილებაში ცვლილებებს ითხოვს, 2019: <https://news.ge/2019/04/05/religiuri-organizaciis-registracia/>

მოლოდინებს აჩენს ბოლო პერიოდში ინიცირებული სხვადასხვა კანონპროექტი და წინადადება, როგორცაა საჯარო სივრცეებში მუსლიმი ქალების რელიგიური ატრიბუტიკის ნიქაბის და ბურკის ტარების აკრძალვა,¹²² რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის კრიმინალიზება,¹²³ და სკოლებში რელიგიური სწავლების დაბრუნების საკითხები.

აქვე ნიშანდობლივია, რომ ავტორიტეტული საერთაშორისო ორგანიზაციები, რომლებიც საქართველოში სისტემატიურად აფასებენ რელიგიის თავისუფლების კუთხით არსებულ მდგომარეობას, არასოდეს ასახელებენ სპეციალური კანონის არარსებობას, როგორც ხარვეზს ან გამოწვევას. საქართველოს არ მიუღია რაიმე რეკომენდაციები რეგისტრაციის წესის შეცვლასთან ან დეფინიციის შემოღებასთან დაკავშირებით. დღეს კანონის მიღებას და დეფინიციის შემოღებას მხარს უჭერენ მხოლოდ დომინანტური რელიგიური ორგანიზაციების წარმომადგენლები და მცირე ნაწილი იმ რელიგიური ორგანიზაციებისა, რომელთან დაკავშირებითაც საზოგადოებაში არსებობს ნუხილები სახელმწიფოს მხრიდან მათ ჭარბი გავლენების კუთხით. სახალხო დამცველთან არსებულმა რელიგიათა საბჭოს ოცმა წევრმა ორგანიზაციამ კოლექტიურ მიმართვაში განაცხადა, რომ მათთვის რელიგიის შესახებ სპეციალური კანონის მიღება მიუღებელია.¹²⁴ საბჭოს წევრი ორგანიზაციები აკრიტიკებენ დეფინიციის გაჩენის საკითხს კანონმდებლობაში, ასევე ხედავენ რისკებს ორგანიზაციების იერარქიზაციასთან დაკავშირებით. ამის საპირისპიროდ ხელმძღვანელებმა ორგანიზაციებმა სახელმწიფოს მოუწოდეს აღმოფხვრან კანონმდებლობაში არსებული ხარვეზები დისკრიმინაციის მიმართულებით.

ზემოთ აღნიშნულის გათვალისწინებით ამკარაა, რომ რელიგიური გაერთიანებების შესახებ სპეციალური კანონის მიღება რეტროგრადული ინიციატივა იქნება და ის რელიგიური ორგანიზაციების რეგისტრაციისა და საქმიანობის არსებულ თავისუფალ და თანასწორ სამართლებრივ წესრიგს გააუარესებს. სპეციალური კანონის მიღება რწმენის და რელიგიური ორგანიზაციების შიდა ავტონომიურ სფეროში ჩარევის საფრთხეებს შექმნის და პრაქტიკაში არადომინანტური რელიგიური ორგანიზაციების მდგომარეობას კიდევ უფრო გააუარესებს. ამგვარი კანონის ინიციატორე-

122 ომბუდსმენი – ბურკის და ნიქაბის ტარება შესაძლოა, იყოს დისკრიმინაციული, თუმცა არ ვფიქრობ, რომ ქალებისთვის ამ ტანსაცმლის ტარების აკრძალვა იქნება მათი უფლებების დაცვა: <https://www.interpressnews.ge/ka/article/528831-ombudsmeni-burkis-da-nikabis-tareba-she sazloa-iqos-diskriminaciuli-tumca-ar-vpikrob-rom-kalebistvis-am-tanisamosis-tarebis-akrzalva-ikneba-mati-uplebebis-dacva/>

123 კოალიცია თანასწორობისთვის მოუწოდებს პარლამენტს არ დაუშვას რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფის კრიმინალიზების კანონპროექტის მიღება: <https://emc.org.ge/ka/products/koalitsia-tanastorobistvis-moutsodebs-parlaments-ar-da shvas-religiuri-grdznobebis-sheuratskhqofis-kriminalizebis-kanonproektis-migheba>; კვიციანის ინიციატივა, რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფისთვის სასჯელს ითვალისწინებს: <http://liberali.ge/news/view/35561/kvitsianis-initsiativa-religiuri-grdznobebis-sheuratskhyofistvis-sasjels-italistsineb>

124 რელიგიური ორგანიზაციების შესახებ სპეციალური კანონის შემუშავებას არ მივესალმებით -რელიგიათა საბჭო: <http://liberali.ge/news/view/42898/religiuri-organizatsiebis-she sakheb-spetsialuri-kanonis-shemushavebas-ar-mivesalmebit--religiata-sab>

ბის პოლიტიკური და იდეოლოგიური ღირებულებების გათვალისწინებით, აშკარაა, რომ ის რელიგიური ორგანიზაციების იერარქიებისა და დისკრიმინირების მაღალ რისკებს გააჩენს. მით უფრო, რომ ბოლო წლებში ამ პოლიტიკური ჯგუფების მიერ დაყენებული და მხარდაჭერილი ინიციატივები არსებითად რელიგიის თავისუფლების დასუსტებისკენ მიმართულ მიდგომებს შეიცავდა. ამ კუთხით განსაკუთრებით უნდა გაესვას ხაზი პრემიერ-მინისტრის აპარატთან მოქმედი სსიპ რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს ნეგატიურ როლს, რომელიც დაფუძნებისთანავე რელიგიის თავისუფლებისა და თანასწორობის საწინააღმდეგო ინიციატივებით გამოირჩევა და ინსტიტუციური როლის გათვალისწინებით, უფლებების საწინააღმდეგო რეგულაციებისა და პრაქტიკების შექმნის მაღალ რისკს ქმნის.

თავი 2.

რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს საქმიანობის კრიტიკული ანალიზი

რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტო საქართველოს მთავრობის 2014 წლის 19 თებერვლის დადგენილებით შეიქმნა. სააგენტოს შექმნის შესახებ 2014 წლის 7 თებერვლის მთავრობის სხდომის დასრულებისთანავე გახდა ცნობილი.¹²⁵ რელიგიური გაერთიანებებისთვის მთავრობის ეს გადაწყვეტილება მოულოდნელი აღმოჩნდა. რელიგიურმა გაერთიანებებმა სააგენტოს დაფუძნებისთანავე მიუთითეს იმ საფრთხეებზე, რომლებსაც, მათი აზრით, ამ სპეციალიზებული უწყების შექმნა წარმოქმნიდა. რელიგიური გაერთიანებები არსებით ხარვეზებად ასახელებდნენ: 1. მათ ავტონომიაში ჩარევის რისკებს; 2. ამ გადაწყვეტილების მიღებამდე მათთან კონსულტაციების არარსებობას, რაც სააგენტოს მიზნებსა და უფლებამოსილებებს ბუნდოვანებას სძენდა; 3. სააგენტოს შექმნის გაცხადებულ მიზნებს შორის რელიგიის თავისუფლების, თანასწორუფლებიანობის და სეკულარიზმის პრინციპების დაცვის გამოწვევების არასაკმარისად წარმოჩენას.¹²⁶

როგორც შემდგომ გაირკვა, რელიგიის სააგენტოს საქმიანობასა და ფუნქციების შესახებ არაერთგვაროვანი წარმოდგენები ჰქონდათ ამ სააგენტოს შექმნაში უშუალოდ ჩართულ ადამიანებსაც. ზოგიერთი მათგანისთვის სააგენტო ქვეყანაში რელიგიური თავისუფლების უზრუნველყოფის და სახელმწიფოსა და რელიგიურ გაერთიანებებს შორის მოქნილი, გამჭვირვალე და დემოკრატიული ურთიერთობის მექანიზმი იყო, მაგრამ საქმიანობის პროცესში გამოვლინდა, რომ სააგენტოს საქმიანობაზე კონტროლი საქართველოს სახელმწიფო უშიშროების სამსახურის ხელში აღმოჩნდა.¹²⁷ რელიგიის საკითხთა სააგენტოსთვის კანონმდებლობით დასახულ მიზნებსა და რეალურ საქმიანობას შორის შეუსაბამობაზე სხვადასხვა დროს საუბრობდნენ არა მხოლოდ ცალკეული რელიგიური გაერთიანებების წარმომადგენლები¹²⁸, საერთაშორისო¹²⁹ და ადგილობრივი ორგანიზაციები¹³⁰, არამედ სააგენტოს საქმიანობაში

125 რელიგიის საკითხებზე ახალი სახელმწიფო სააგენტო იქმნება, ხელმისაწვდომია: <https://old.civil.ge/geo/article.php?id=27804>

126 რელიგიური გაერთიანებების და არასამთავრობო ორგანიზაციების განცხადება რელიგიის საკითხთა სააგენტოს მანდატის შესახებ, 2014 წლის 30 აპრილი, ხელმისაწვდომია: <http://www.tabula.ge/ge/story/82723-religiata-sabcho-religiis-sakitxta-saxelmtsifo-saagentos-mandati-problemuria>

127 ვლადიმერ ნარსია: რელიგიის სააგენტოს ამ ფორმით არსებობა არ არის აუცილებელი, ხელმისაწვდომია: <https://emc.org.ge/ka/products/vladimer-narsia-religiis-saagentos-am-formit-arseboba-ar-aris-autsilebeli>

128 ქართველ მუსლიმთა კავშირის თავმჯდომარის, ტარიელ ნაკაიძის განცხადება, 2016 წლის 12 დეკემბერი, ხელმისაწვდომია: <http://ghn.ge/news/165699>

129 რასიზმისა და შეუწყნარებლობის წინააღმდეგ ევროპული კომისიის მოხსენება საქართველოს შესახებ, 2015 წლის 8 დეკემბერი, ხელმისაწვდომია: <https://rm.coe.int/fourth-report-on-georgia-georgian-translation-/16808b5775>

130 ექვსი არასამთავრობო ორგანიზაციის კრიტიკული შეფასება რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს საქმიანობის შესახებ, ხელმისაწვდომია: http://phr.ge/home/content?content_id=897

ჩართული აკადემიური სფეროს წარმომადგენლებიც, რომელთა უმრავლესობამ, ამ უწყების დისკრიმინაციული და არადემოკრატიული საქმიანობის გამო, სააგენტოსთან საქმიანი ურთიერთობა განწყვიტა.¹³¹

სააგენტოს მისამართით გამოთქმული კრიტიკის მნიშვნელოვანი ნაწილი მუდმივად არის სააგენტოს მიმართ რელიგიური გაერთიანებების ნდობის არარსებობა.¹³² ამ გარემოების გამო სააგენტოს კრიტიკა ბუნებრივია, რადგან შეუძლებელია სახელწოდებულ შიშებს რელიგიურ გაერთიანებებთან ეფექტიანი და მჭიდრო კოორდინაცია, თუკი ამ საკითხებზე მომუშავე ორგანო დისკრედიტირებულია და რელიგიური გაერთიანებები ამ უწყებასთან ღია და მჭიდრო კომუნიკაციას უფრთხიან. რელიგიურ გაერთიანებებსა და სააგენტოს შორის თავიდანვე არსებულ უნდობლობაზე მეტყველებს ეროვნული უმცირესობების დაცვის შესახებ ევროპული ჩარჩო კონვენციის (FCNM) საკონსულტაციო კომიტეტის რეკომენდაცია,¹³³ რომელიც სააგენტოსა და სახალხო დამცველთან არსებულ რელიგიის საბჭოს შორის თანამშრომლობაზე მიუთითებს. თუმცა ამ თანამშრომლობისთვის მზაობას რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტო არ გამოხატავს.

მრავალმხრივი კრიტიკის ფონზე სააგენტოს გაუქმების საკითხი მუდმივად აქტუალური იყო. 2018 წელს, პრემიერ-მინისტრის თანამდებობაზე წარდგენისას, მამუკა ბახტაძემ განაცხადა, რომ რელიგიის საკითხთა სააგენტო გაუქმდებოდა და მისი უფლებამოსილებები შერიგების და სამოქალაქო ინტეგრაციის სამინისტროზე გადაინაწილდებოდა, თუმცა, მიუხედავად პრემიერის საჯარო განცხადებისა, სააგენტომ კვლავ განაგრძო საქმიანობა.¹³⁴

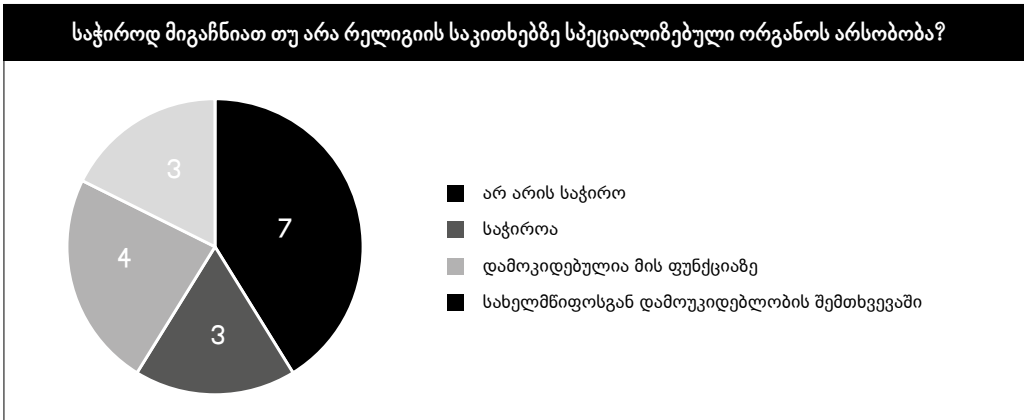
EMC-იმ 2019 წლის დეკემბერში 17 რელიგიური გაერთიანების წარმომადგენლები გამოკითხა. ჩატარებული გამოკითხვის შედეგების მიხედვით, რელიგიური ორგანიზაციების უმრავლესობა კვლავ სკეპტიკურად აფასებს რელიგიის საკითხზე სპეციალიზებული ორგანოს არსებული ფორმით საქმიანობას.

131 როგორ აფასებენ რელიგიის საკითხთა სააგენტოს საქმიანობას მრჩეველთა საბჭოს ყოფილი წევრები, 2016 წლის 27 დეკემბერი, ხელმისაწვდომია: <http://liberali.ge/news/view/26754/rogor-afaseben-religiis-saagentos-saqmianobas-mrchevta-sabchos-yofili-tsevrebi%20%20>

132 საქართველოს 2014 – 2020 წლების ადამიანის უფლებათა ეროვნული სტრატეგიის განხორციელება. მიღწევები, გამოწვევები და რეკომენდაციები – დამოუკიდებელი ექსპერტის, მეგი ნიკოლასონის მოკლე მიმოხილვა, გვ. 8. ხელმისაწვდომია: <https://www.ge.undp.org/content/georgia/ka/home/publications/Georgia-human-rights-2019.html>

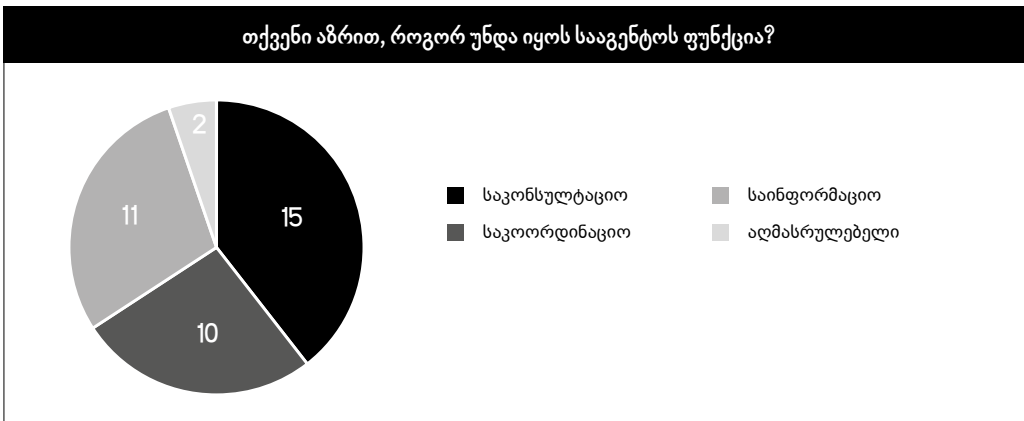
133 ADVISORY COMMITTEE ON THE FRAMEWORK CONVENTION FOR THE PROTECTION OF NATIONAL MINORITIES. Third Opinion on Georgia¹ adopted on 7 March 2019, page: 24, ხელმისაწვდომია: <https://rm.coe.int/3rd-op-georgia-en/1680969b56?fbclid=IwAR0Hzmw9vtSyyIlg-54T9muRaAnA4xybJfH1fTVKrQvROxqS7IGX3a0dybqA>

134 რატომ ვერ შევლია მთავრობა რელიგიის სააგენტოს, ხელმისაწვდომია: <https://batumelebi.netgazeti.ge/news/152058/>



2.1. რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს მანდატი

რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს ფუნქცია და უფლებამოსილებები მთავრობის მიერ დამტკიცებული სააგენტოს დებულების მე-2 მუხლით განისაზღვრა.¹³⁵ სააგენტოს შექმნამდე საქართველოს მთავრობას არ გაუვლია შესაბამისი კონსულტაციები რელიგიურ ორგანიზაციებთან იმის შესახებ, თუ როგორ წარმოედგინათ მათ რელიგიის საკითხზე მომუშავე სპეციალური ორგანიზაციის საქმიანობა. EMC-ის მიერ 2019 წლის დეკემბერში ჩატარებული გამოკითხვის თანახმად, რელიგიური გაერთიანებებისთვის ყველაზე სასურველი იქნებოდა, ამგვარ ორგანოს საკონსულტაციო ფუნქცია ჰქონოდა.¹³⁶



135 საქართველოს მთავრობის 2014 წლის 19 თებერვლის №177 დადგენილება. ხელმისაწვდომია: <https://religion.geo.gov.ge/kanonmdebloba/saqartvelos-mtavrobis-dadgenileba-n177-2014-wlis-19-tebervali-q-tbilisi-sajaro-samartlis-iuriduli-piris-religiis-sakitxta-saxelmwifo-saagentos-seqmnisa-da-debulebis-damtkicebis-sesaxeb>

136 რესპონდენტებს შეეძლოთ ერთზე მეტი ფუნქციის დასახელება.

რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს მართლაც აკისრია საკონსულტაციო ფუნქცია რელიგიური გაერთიანებებისთვის ქონების გადაცემის საკითხის კონტექსტში, თუმცა, ამას გარდა, ამავე ორგანოს მნიშვნელოვანი უფლებამოსილებები აქვს რელიგიური პოლიტიკის განსაზღვრის მიმართულებითაც. რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტო, ადამიანის უფლებათა დაცვის 2018-2020 წლების სამთავრობო სამოქმედო გეგმის თანახმად, ერთ-ერთი პასუხისმგებელი ორგანოა: 1. საქართველოში რელიგიის თავისუფლების, ტოლერანტობის, თანასწორუფლებიანობისა და რელიგიური ნეიტრალიტეტის განმტკიცებაზე; 2. საერთაშორისო და ადგილობრივი ორგანიზაციების მიერ ადამიანის უფლებათა დაცვის მდგომარეობის ანალიზისა და შესაძლო რელიგიური შეუწყნარებლობის შემთხვევებზე კვალიფიციური კვლევის ჩატარებაზე; 3. ზოგადი განათლების სისტემაში რელიგიური ნეიტრალიტეტის პრინციპების განმტკიცებაზე; 4. რელიგიური გაერთიანებების მიერ საკუთარი საქმიანობის შეუზღუდავად წარმართვის შესაძლებლობის უზრუნველყოფაზე.¹³⁷ სააგენტოსთვის, მის მიმართ არსებული დაბალი ნდობის გამო, გეგმის თანახმად ამ მასშტაბური ფუნქციების დაკისრება, პრობლემურად იქნა მიჩნეული.¹³⁸ მთავრობის მუშაობაში ამ მიმართულებებით მონაწილეობა სააგენტოს შესაძლებლობას აძლევს ჩაერთოს სახელმწიფოს რელიგიური პოლიტიკის განხორციელებაში. სააგენტოს რელიგიური პოლიტიკის შემუშავებაში მონაწილეობა შეუძლია საკანონმდებლო ინიციატივების წარმოდგენის გზითაც. სამწუხაროდ, რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტო ამ უფლებამოსილებას არ იყენებს სეკურალიზმის პრინციპის, რელიგიის თავისუფლების და რელიგიურ გაერთიანებებს შორის თანასწორობის უზრუნველსაყოფად. საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს მიერ 2018 წელს მიღებული ორი უმნიშვნელოვანესი გადაწყვეტილების მიუხედავად, რომლითაც არაკონსტიტუციურად ცნო საგადასახადო¹³⁹ და ქონების¹⁴⁰ კანონმდებლობაში არსებული ნორმები, რომლებიც პრივილეგირებულ მდგომარეობაში აყენებდნენ საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას, სააგენტოს, ამ უმნიშვნელოვანესი გადაწყვეტილებების კანონმდებლობაში ასახვის მიმართულებით, ინიციატივა არ გამოუჩენია. ნაცვლად ამისა, რელიგიის საკითხთა სააგენტო, ფაქტობრივად, დაარსებიდანვე ლობირებს რელიგიის შესახებ სპეციალური კანონის მიღების ინიციატივას.

137 ადამიანის უფლებათა დაცვის 2018-2020 წლების სამთავრობო სამოქმედო გეგმა. ხელმისაწვდომია: <http://myrights.gov.ge/ka/plan/Action%20Plan%202020?sphere=901&goal=902&task=947>

138 საქართველოს 2014 – 2020 წლების ადამიანის უფლებათა ეროვნული სტრატეგიის განხორციელება. მიღწევები, გამოწვევები და რეკომენდაციები – დამოუკიდებელი ექსპერტის, მეგი ნიკოლსონის მოკლე მიმოხილვა, გვ. 8. ხელმისაწვდომია: <https://www.ge.undp.org/content/georgia/ka/home/publications/Georgia-human-rights-2019.html>

139 საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2018 წლის 3 ივლისის გადაწყვეტილება საქმეზე №1/2/671. ხელმისაწვდომია: <http://constcourt.ge/ge/legal-acts/judgments/1-2-671-ssip-saqartvelos-evangelur-baptisturi-eklesia-aaip-saqartvelos-sicocxlis-sityvis-eklesia-ssip-qristes-eklesia-ssip-saqartvelos-saxarebis-rwmenis-eklesia-aaip-meshvide-dgis-qristian-adventista-eklesiis-transkavkasiuri-iunioni-ssip-latin-katoliketa.page>

140 საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2018 წლის 3 ივლისის გადაწყვეტილება საქმეზე №1/1/811. ხელმისაწვდომია: <http://constcourt.ge/ge/legal-acts/judgments/1-1-811-ssip-saqartvelos-evangelur-baptisturi-eklesia-ssip-saqartvelos-evangelur-luteruli-eklesia-ssip-sruliad-saqartvelos-muslimta-umaglesi-sasuliero-sammartvelo-ssip-daxsnil-qristianta-sagvto-eklesia-saqartveloshi-da-ssip-saqartvelos-saxarebis-rwmenis-e.page>

სააგენტოს საქმიანობის პირველივე – 2014 წლის ანგარიშში მითითებულია რელიგიასთან დაკავშირებული საკითხების ერთიანი საკანონმდებლო აქტით მონესრიგების საჭიროება. ასევე, სხვადასხვა ქვეყნის კანონმდებლობის შესწავლის ფარგლებში, სააგენტომ დაასკვნა, რომ სპეციალური რეგულირება რელიგიის საკითხებთან დაკავშირებით მიღებული პრაქტიკაა და ეს საქართველოსთვისაც აუცილებლობას წარმოადგენს.¹⁴¹ რელიგიის თავისუფლებისთვის საფრთხის შემცველი სხვადასხვა საკანონმდებლო ინიციატივა, მომდევნო წლებში პერიოდულად კვლავ ხდებოდა განხილვის საგანი და რელიგიური გაერთიანებების უმრავლესობა¹⁴² და არასამთავრობო ორგანიზაციები საჭაროდ უპირისპირდებოდნენ ამ იდეას.¹⁴³ ამ გაცხადებული წინააღმდეგობის მიუხედავად, 2019 წლის დასაწყისში საქართველოს პარლამენტში კვლავ გაიმართა შეხვედრების ციკლი,¹⁴⁴ სადაც სპეციალური კანონის მიღება ერთ-ერთი უმთავრესი განსახილველი საგანი იყო. შეხვედრებზე სააგენტოს ხელმძღვანელი ღიად უჭერდა მხარს სპეციალური კანონის იდეას და უსაფუძვლოს უწოდებდა იმ საფრთხეებს, რომლებზეც რელიგიური გაერთიანებები საუბრობდნენ.¹⁴⁵ რელიგიის სააგენტოსთვის სპეციალური კანონის მიღება თავიდანვე ერთიანი რელიგიური პოლიტიკის ნაწილად განიხილებოდა. ამის შესახებ სააგენტოს მიერ შემუშავებულ რელიგიური პოლიტიკის სტრატეგიის პროექტშიც იყო ნათქვამი, სადაც სააგენტო რელიგიის შესახებ სპეციალური კანონის მიღების აუცილებლობას იმ მოტივით ასაბუთებდა, რომ „არსებული ნორმები ან კერძო ხასიათისაა და ვერ მოიცავს უფლებებისა და ურთიერთობების მთელ სპექტრს ან უსისტემოდაა გაბნეული და ვერ ქმნის ერთიან კანონმდებლობას“.¹⁴⁶ ეს პროექტი გამოქვეყნებისთანავე იქცა კრიტიკის ობიექტად არა მხოლოდ სპეციალური კანონის შემუშავების ინიციატივის, არამედ

141 რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს 2014 წლის ანგარიში (ივნისი-დეკემბერი), გვ. 8. ხელმისაწვდომია: <https://religion.geo.gov.ge/wliuri-angarisebi/religiis-sakitxta-saxelmwifo-saagentos-angaris-2014-wlis-ivnisi-dekemberi>

142 სახალხო დამცველთან არსებული რელიგიათა საბჭოს განცხადება რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფისა და სიძულვილის გამოხატვის შესახებ საკანონმდებლო ინიციატივასთან დაკავშირებით. ხელმისაწვდომია: http://www.tolerantoba.ge/index.php?news_id=506

143 საზოგადოებრივი ორგანიზაციები პარლამენტს მოუწოდებენ არ მიიღოს კანონი მორწმუნეთა რელიგიური გრძნობების შესახებ. ხელმისაწვდომია: <https://emc.org.ge/ka/products/sazogadoebrivi-organizatsiebi-moutsodeben-parlaments-ar-miighos-kanoni-mortsmuneta-religiuri-grdznobebis-shesakheb>

144 პარლამენტში რელიგიის თავისუფლებებზე მომუშავე ჯგუფის პირველი შეხვედრა გაიმართა. ხელმისაწვდომია: <http://www.parliament.ge/ge/saparlamento-saqmianoba/komitetebi/adamianis-uflebata-dacvisada-samoqalaqo-integraciis-komiteti/axali-ambebi-adamianis/parlamentshi-religiis-tavisuflebase-momushave-djgufis-pirveli-shehvedra-gaimarta.page>

145 რელიგიური ორგანიზაციების შესახებ სპეციალური კანონის შემუშავებას არ მივესალმებით – რელიგიათა საბჭო. ხელმისაწვდომია: <http://liberali.ge/news/view/42898/religiuri-organizatsiebis-shesakheb-spetsialuri-kanonis-shemushavebas-ar-mivesalmebit--religiatasab>

146 „საქართველოს სახელმწიფო რელიგიური პოლიტიკის განვითარების სტრატეგია“. ხელმისაწვდომია: <https://religion.geo.gov.ge/assets/pub1/%E1%83%A0%E1%83%94%E1%83%9A%E1%83%98%E1%83%92%E1%83%98%E1%83%A3%E1%83%A0%E1%83%98%20%E1%83%92%E1%83%90%E1%83%9C%E1%83%95%E1%83%98%E1%83%97%E1%83%90%E1%83%A0%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%98%E1%83%A1%20%E1%83%A1%E1%83%A2%E1%83%A0%E1%83%90%E1%83%A2%E1%83%94%E1%83%92%E1%83%98%E1%83%90.pdf>

უპირველესად რელიგიური გაერთიანებების იერარქიზაციის და რელიგიის სახელმწიფო უსაფრთხოების კონტექსტში განხილვის გამო.¹⁴⁷

უსაფრთხოების კონტექსტი სააგენტოს მიერ შემუშავებული სტრატეგიის პროექტში საკმაოდ დაკონკრეტებული იყო და შემდეგი პირობა სახელდებოდა: „საქართველოს საზღვრისპირა რეგიონებში არსებობს რელიგიური ჯგუფების იმგვარი გეოგრაფიული განლაგება, როცა მათ ანალოგიური ეთნიკური (მაგ.; სამცხე-ჯავახეთის სომხურ თემს ესაზღვრება სომხეთი, ქვემო ქართლის აზერბაიჯანულ თემს – აზერბაიჯანი და ა.შ.) ან რელიგიური (აჭარის ქართველ მუსლიმთა თემს ესაზღვრება მუსლიმური თურქეთი და ა.შ.) კუთვნილების მქონე ქვეყნები ესაზღვრებათ“. მიუხედავად იმისა, რომ სტრატეგიის პროექტს რაიმე ნორმატიული სახე არ მიუღია და დღესდღეობით პროექტის ამ სახით არ იძებნება, რელიგიური უმცირესობების ქვეყნის უსაფრთხოებისთვის პოტენციურ საფრთხედ აღქმა რელიგიის საკითხთა სააგენტოს საქმიანობაზე დღემდე ახდენს ზეგავლენას. ნიშანდობლივია, რომ რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს რეგიონული წარმომადგენლობები ჰყავს სწორედ მისივე სტრატეგიის პროექტის მიხედვით უსაფრთხოების თვალსაზრისით პრობლემურად მიჩნეულ სამ რეგიონში: სამცხე-ჯავახეთში, ქვემო ქართლსა და აჭარაში.

რელიგიური უმცირესობების საკითხების უსაფრთხოების ჭრილში აღქმა სამინისტროს მხრიდან განსაკუთრებით აშკარაა მუსლიმ თემთან დამოკიდებულებაში. სააგენტო არ თანამშრომლობს მისთვის არასასურველ მუსლიმურ ორგანიზაციებთან. კერძოდ, მას არ აქვს საქმიანი კომუნიკაცია პანკისის ხეობის სალაფიტურ თემთან, ძირითადად აჭარაში მოქმედ ქართველ მუსლიმთა კავშირთან და ეთნიკური აზერბაიჯანელების მიერ შექმნილ სრულიად საქართველოს მუსლიმთა უმაღლეს სასულიერო სამმართველოსთან. ნაცვლად ამისა, სააგენტო მუსლიმი თემის წარმომადგენლად განიხილავს სრულიად საქართველოს სამუფტო სამმართველოს, ორგანიზაციას, რომელიც თავიდანვე პოლიტიკური მიზნით შეიქმნა და რომლის სახელმწიფოსგან დამოუკიდებლობა მუდმივად ბადებს კითხვებს,¹⁴⁸ ამავე დროს, სამუფტო სამმართველოს საქმიანობის სახელმწიფო უსაფრთხოების სამსახურის მიერ გაკონტროლებაზე სამმართველოს ყოფილი თანამშრომლებიც საუბრობენ.¹⁴⁹

რელიგიური ორგანიზაციების იერარქიზაცია და მათ ნაწილთან კომუნიკაციის არქონა, ცხადია, შეუძლებელს ხდის რელიგიური კონფლიქტების მოგვარების პრო-

147 „საქართველოს სახელმწიფო რელიგიური პოლიტიკის განვითარების სტრატეგიის“ შეფასება. ხელმისაწვდომია: <https://emc.org.ge/ka/products/sakartvelos-sakhelmtsifos-religiuri-politikis-ganvitarebis-strategiis-shefaseba>

148 საუბარი რელიგიაზე: ვინ ნიშნავს მუფტებსა და შეიხებს საქართველოში. ხელმისაწვდომია: <https://www.youtube.com/watch?v=8CwCVc6TroE&t=14s>

149 ადამიანის უფლებების სწავლების და მონიტორინგის ცენტრი (EMC) – არჩევნები სრულიად საქართველოს მუსლიმთა სამმართველოში. ხელმისაწვდომია: <https://emc.org.ge/ka/products/archevnebi-sruliad-sakartvelos-muslimta-sammartveloshi>

ცესში სააგენტოს, როგორც სანდო მედიატორის ან სხვადასხვა სახელისუფლებო ორგანოსთან კოორდინატორ უწყებად მოაზრებას. სააგენტოს შექმნის შემდეგ, ყველა კრიტიკულად მნიშვნელოვან საკითხთან დაკავშირებით, რომელიც კონფლიქტის ეფექტიან ან სამართლიან გადანწყვეტას და/ან რელიგიური უმცირესობების ინტერესის აღსრულებას მოითხოვდა, სააგენტოს პრობლემური და უსამართლო გადანწყვეტილება გამოჰქონდა. ბათუმში ახალი მეჩეთის აშენების თაობაზე მუსლიმი თემის მოთხოვნის პარალელურად, მთავრობამ ბათუმში მეჩეთის გაფართოების, რელიგიური სასწავლებლის და სამუფტო რეზიდენციის მშენებლობის გადანწყვეტილება მიიღო. თუმცა მუსლიმი თემის საჭიროება ბათუმში სათანადო პირობებში ლოცვის შესახებ, კვლავ შეუსრულებელია. რელიგიის საკითხთა სააგენტომ ეფექტიანად ვერც თერჯოლაში იეჰოვას მოწმეებსა და მართლმადიდებელ მრევლს შორის მომხდარი კონფლიქტის განსამუხტად და იეჰოვას მოწმეების მიმართ თანასწორი გარემოს უზრუნველსაყოფად იმოქმედა¹⁵⁰ და ვერც სოფელ მოხეში სადავო მეჩეთის საკითხის დასარეგულირებლად, სადაც სააგენტოს ეგიდით შექმნილმა კომისიამ შენობის კონფესიური კუთვნილების დადგენაზე უარი თქვა და კონფლიქტის ჩახშობა მუსლიმებისთვის ახალი მეჩეთის ასაშენებელი სივრცის შეთავაზებით სცადა.¹⁵¹ მუსლიმი თემის ინტერესების ამგვარი უგულებელყოფით და საკუთარი ფუნქციის შესრულებაზე უარის თქმით მიღებული გადანწყვეტილება, შეუძლებელია კონფლიქტის ეფექტიან მოგვარებად ჩაითვალოს.¹⁵²

სწორედ რელიგიური ორგანიზაციების ნაწილსა და სააგენტოს შორის არასათანადო კომუნიკაციის გადასალახად და რელიგიური გაერთიანებების ფართო სპექტრის ინტერესების სააგენტოს საქმიანობაში ასახვის მიზნით, რასიზმისა და შეუწყნარებლობის წინააღმდეგ ევროპულმა კომისიამ (ECRI) საქართველოს ხელისუფლებას რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოსა და სახალხო დამცველთან არსებულ რელიგიურ საკითხთა საბჭოს შორის მჭიდრო თანამშრომლობის რეკომენდაცია მისცა, რომელიც, ECRI-ს შეფასებით, შეუსრულებელი დარჩა.¹⁵³ სახალხო დამცველთან არსებულ ამ წარმომადგენლობით (33 რელიგიური გაერთიანებისგან შემდგარ) საბჭოსთან თანამშრომლობის აუცილებლობაზე მიუთითებს ეროვნული უმცირესობების დაცვის შესახებ ევროპული ჩარჩო კონვენციის (FCNM) საკონსულ-

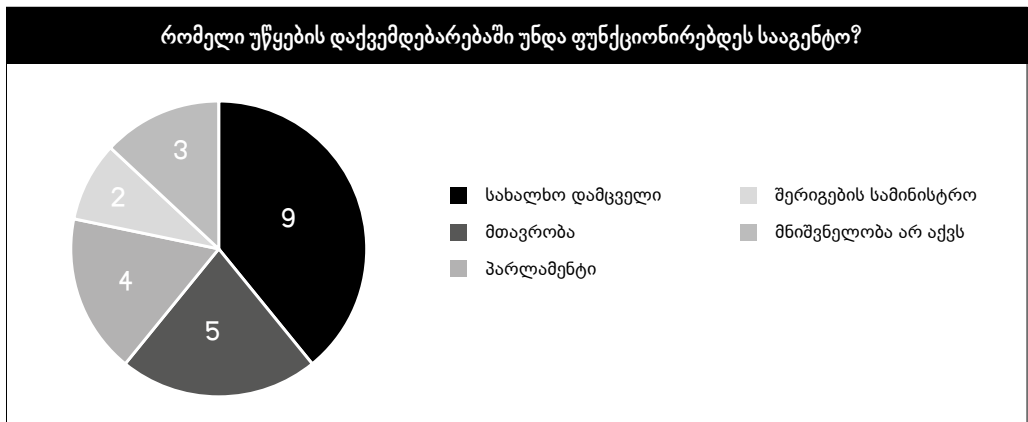
150 ადამიანის უფლებების სწავლების და მონიტორინგის ცენტრი (EMC) – თერჯოლაში გამოვლენილი რელიგიური დაპირისპირების სამართლებრივი ანალიზი. ხელმისაწვდომია: <https://emc.org.ge/ka/products/terjolashi-gamovlenili-religiuri-dapirispirebis-samartlebrivi-analizi>

151 მოხეს კომისიის გადანწყვეტილება. ხელმისაწვდომია: <https://religion.geo.gov.ge/siaxleebi/moxes-komisiam-gadatsyvileba-miigho>

152 ადამიანის უფლებების სწავლების და მონიტორინგის ცენტრი (EMC) – მოხეს კომისიის გადანწყვეტილების შეფასება. ხელმისაწვდომია: <https://emc.org.ge/ka/products/emc-mokhis-komisiis-sabolo-gadatsqvilebas-afasebs>

153 ECRI CONCLUSIONS ON THE IMPLEMENTATION OF THE RECOMMENDATIONS IN RESPECT OF GEORGIA, 2019, page: 24. ხელმისაწვდომია: <https://rm.coe.int/ecri-conclusions-on-the-implementation-of-the-recommendations-in-respe/1680934a7e>

ტაციო კომიტეტი თავის დასკვნაში,¹⁵⁴ სადაც ყურადღება გამახვილებულია რელიგიური გაერთიანებების მიერ საბჭოს სანდო სტრუქტურად აღქმის მნიშვნელობაზე, სანდოობისა, რომელიც რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოსა და რელიგიური გაერთიანებების დიდ ნაწილს შორის არ არსებობს. ნიშანდობლივია, რომ EMC-ის მიერ 2019 წლის დეკემბერში გამოკითხული 17 რელიგიური გაერთიანების უმეტესობისთვის რელიგიის საკითხზე სპეციალიზებული ორგანოს არსებობა ყველაზე მეტად მისაღები აღმოჩნდა მისი სახალხო დამცველისადმი დაქვემდებარების შემთხვევაში.¹⁵⁵



რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტო გაცილებით დიდი ენთუზიაზმით ასრულებს საკუთარი უფლებამოსილებების იმ ნაწილს, რომლებიც მისგან პოლიტიკური მნიშვნელობის საკითხების გადაწყვეტაში მონაწილეობას არ მოითხოვს. კერძოდ, სხვადასხვა სახელმწიფოთა ანალოგიურ ორგანიზაციებთან თანამშრომლობას¹⁵⁶ და რელიგიური გაერთიანებების შესახებ საინფორმაციო ბანკის შექმნას.¹⁵⁷ რაც შეეხება საინფორმაციო წყაროებს, სააგენტომ შექმნა საქართველოს რელიგიური რუკა სხვადასხვა სტატისტიკური მონაცემების თავმოყრით.¹⁵⁸ ვიდეორგოლი სახელწოდებით: „რელიგიური შემწყნარებლობა საქართველოში“¹⁵⁹, რომელშიც კვლავაც იერარქიზებულად და არასრულადაა წარმოდგენილი საქართველოში მოქმედი

154 ADVISORY COMMITTEE ON THE FRAMEWORK CONVENTION FOR THE PROTECTION OF NATIONAL MINORITIES. Third Opinion on Georgia1 adopted on 7 March 2019, page: 24, ხელმისაწვდომია:<https://rm.coe.int/3rd-op-georgia-en/1680969b56?fbclid=IwAR0Hzmw9vtSyyIlg-54T9muRaAnA4xybJFh1fTVKrQvRoxqS7IGX3a0dybqA>

155 რესპონდენტებს შეეძლოთ ერთზე მეტი უწყების დასახელება.

156 საქართველოს მთავრობის დადგენილება №177 2014 წლის 19 თებერვალი, ქ. თბილისი საჯარო სამართლის იურიდიული პირის – რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს შექმნისა და დებულების დამტკიცების შესახებ, მე-2 მუხლის, პირველი პუნქტის „ზ“ ქვეპუნქტი. ხელმისაწვდომია: <https://religion.gov.ge/kanonmdebloba/saqartvelos-mtavrovis-dadgenileba-n177-2014-wlis-19-tebervali-q-tbilisi-sajaro-samartlis-iuriduli-piris-religiis-sakixta-saxelmwifo-saagentos-seqmnisa-da-debulebis-damtkicbis-sesaxeb>

157 იქვე „თ“ ქვეპუნქტი.

158 ხელმისაწვდომია: <https://religion.gov.ge/statmaps/>

159 ხელმისაწვდომია:https://www.youtube.com/watch?v=f4Odorj90wQ&feature=emb_title

რელიგიური გაერთიანებები, ფოტოალბომი „რელიგიები საქართველოში“¹⁶⁰ (ალბომის 200 გვერდიდან 144 საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას ეთმობა) და ინტერრელიგიური კალენდარი.¹⁶¹ სააგენტო საკუთარ ვებგვერდზე ხშირად ავრცელებს ინფორმაციას სააგენტოს დელეგაციის უცხოეთში ვიზიტების და შესაბამის ორგანიზაციებთან შეხვედრების შესახებ¹⁶², თუმცა ცალკეული ვიზიტების შედეგად განხორციელებული რამე ცვლილების ან სხვა სახის ხელშესახები შედეგის შესახებ ინფორმაცია ვებგვერდზე არ გვხვდება.

რელიგიის საკითხთა სააგენტოს ერთ-ერთი უმთავრესი უფლებამოსილებაა ოთხი რელიგიური გაერთიანებისთვის საბჭოთა პერიოდში მიყენებული ზიანის ანაზღაურების მართვა.¹⁶³ რელიგიის საკითხთა სააგენტოს როლი ამ პროცესში მთავრობის მიერ ოთხი რელიგიური გაერთიანებისთვის გამოყოფილი ყოველწლიური დაფინანსების გადანაწილებას და რელიგიურ გაერთიანებებთან ინდივიდუალური ხელშეკრულებების გაფორმებას გულისხმობს.¹⁶⁴ ის გარემოება, რომ ხელშეკრულებები რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს აძლევს შესაძლებლობას, რელიგიურ გაერთიანებებს დაუდგინოს სახელმწიფოსგან მიღებული თანხის ხარჯვის მიზნობრიობა და შეამოწმოს მათი ხარჯთაღრიცხვა, სააგენტოს რელიგიური გაერთიანებების ავტონომიაში ჩარევისა და მათზე ზეგავლენის მოხდენის ბერკეტს ანიჭებს.

სხვადასხვა საერთაშორისო თუ ადგილობრივი ორგანიზაციის შეფასებით, რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტო ფართო მანდატის და ვიწრო ანგარიშვალდებულების მქონე, გაუმჭვირვალე¹⁶⁵ ორგანოდ ჩამოყალიბდა და მისი საქმიანობის მრავალი მიმართულება არსებითი ხარვეზებით ხასიათდება.

160 ხელმისაწვდომია: <https://religion.gov.ge/images/8958ReligionsinGeorgia.pdf>

161 ხელმისაწვდომია: <https://religion.gov.ge/uploads/--2019.pdf>

162 ხელმისაწვდომია: <https://religion.geo.gov.ge/siaxleebi>

163 საქართველოს მთავრობის 2014 წლის 13 მარტის №437 „საქართველოში არსებული რელიგიური გაერთიანებებისათვის საბჭოთა ტოტალიტარული რეჟიმის დროს მიყენებული ზიანის ნაწილობრივ ანაზღაურებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი ღონისძიების შესახებ“. ხელმისაწვდომია: <https://religion.geo.gov.ge/kanonmdebloba/saqartvelos-mtavrobis-gankarguleba-n437-2014-wlis-13-marti-q-tbilisi-saqartvelosi-arsebuli-religiuri-gaertianebebisatvis-sabwota-totalitaruli-rejimis-dros-miyenebuli-zianis-nawilobriv-anazraurebastian-dakavsirebuli-zogierti-ronisziebis-sesaxeb>

164 საქართველოს მთავრობის 2014 წლის 27 იანვრის დადგენილება №117 „საქართველოში არსებული რელიგიური გაერთიანებებისათვის საბჭოთა ტოტალიტარული რეჟიმის დროს მიყენებული ზიანის ნაწილობრივ ანაზღაურებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი ღონისძიების განხორციელების შესახებ“. ხელმისაწვდომია: <https://religion.geo.gov.ge/kanonmdebloba/saqartvelos-mtavrobis-dadgenileba-n117-2014-wlis-27-ianvari-q-tbilisi-saqartvelosi-arsebuli-religiuri-gaertianebebisatvis-sabwota-totalitaruli-rejimis-dros-miyenebuli-zianis-nawilobriv-anazraurebastian-dakavsirebuli-zogierti-ronisziebis-ganxorciele>

165 U.S. Department of state: 2018 Report on International Religious Freedom: Georgia, ხელმისაწვდომია: <https://www.state.gov/reports/2018-report-on-international-religious-freedom/georgia/>

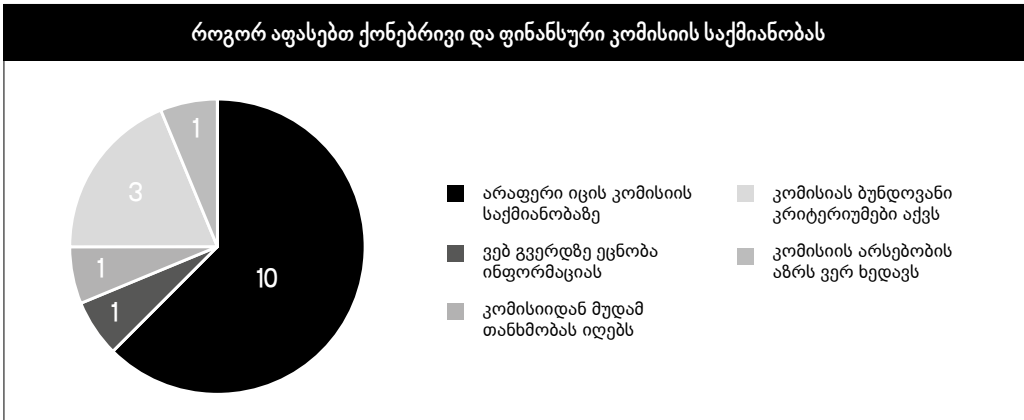
2.2. ქონებრივი და ფინანსური კომისიის საქმიანობის შეფასება

რელიგიის საკითხთა სააგენტოს ფარგლებში მოქმედი ქონებრივი და ფინანსური კომისია სააგენტოს ერთ-ერთი უფლებამოსილებების – კომპეტენტური ორგანოებისთვის რელიგიურ-საკულტო დანიშნულების ნაგებობების მშენებლობის, მათი ადგილმდებარეობის განსაზღვრის და სხვადასხვა შენობა-ნაგებობის რელიგიურ-საკულტო დანიშნულების შენობად გარდაქმნის თაობაზე რეკომენდაციების გაცემის შესასრულებლად შეიქმნა, ისევე როგორც ადგილობრივი ან ცენტრალური ბიუჯეტიდან ფინანსური დახმარების, თუ ადგილობრივი თვითმმართველობის ორგანოების კომპეტენციას მიკუთვნებული სხვა საკითხების გადასაწყვეტად, რომელთა შეთანხმებაც რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს უფლებამოსილებად განისაზღვრა.¹⁶⁶ ამასთანავე, ქონებრივი და ფინანსური კომისიის გადაწყვეტილებების მიღების პროცედურული საკითხები მკაცრი რეგლამენტირების გარეშე დარჩა.¹⁶⁷ შედეგად, გაუგებარია კრიტერიუმები, რომლითაც კომისია კონკრეტული გადაწყვეტილებების მიღებისას ხელმძღვანელობს, გარდა ამისა, არც დაინტერესებულ მხარეებს ეძლევათ სათანადო შესაძლებლობა, დააკვირდნენ კომისიის საქმიანობას და იმ სტანდარტებს, რომლებსაც ეყრდნობა კომისია.¹⁶⁸ ამ პროცედურული მოუწესრიგებლობისა და კომისიის გადაწყვეტილებების სარეკომენდაციო ხასიათის გამო, რელიგიური ორგანიზაციებისთვის საკმაოდ ბუნდოვანია, კომისიისადმი მიმართვა არის თუ არა პრობლემების გადაწყვეტის ეფექტიანი გზა. შესაბამისად, არც რელიგიურ ორგანიზაციებსა და კომისიას შორის საქმიანი ურთიერთობებია მასშტაბური. ამას EMC-ის მიერ 2019 წლის დეკემბერში ჩატარებული გამოკითხვის შედეგებიც ადასტურებს, რომლის მიხედვითაც გამოვლინდა, რომ რელიგიური გაერთიანებების დიდი ნაწილი არანაირ ინფორმაციას არ ფლობს კომისიის საქმიანობის შესახებ.

166 რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს ანგარიში 2014 წლის ივნისი – დეკემბერი, გვ. 16, ხელმისაწვდომია: <https://religion.geo.gov.ge/wliuri-angarisebi/religiis-sakitxta-saxelmwifo-saagentos-angarisi-2014-wlis-ivnisi-dekemberi>

167 ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრის (EMC) კვლევა: რელიგიის თავისუფლება სახელმწიფოს დისკრიმინაციული და არასეკურალური პოლიტიკის კრიტიკა, გვ. 95. ხელმისაწვდომია: <https://emc.org.ge/uploads/products/pdf/%E1%83%A0%E1%83%94%E1%83%9A%E1%83%98%E1%83%92%E1%83%98%E1%83%98%E1%83%A1-%E1%83%97%E1%83%90%E1%83%95%E1%83%98%E1%83%A1%E1%83%A3%E1%83%A4%E1%83%9A%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%90.pdf>

168 T. Jeremy Gunn in cooperation with Dag Nygaard, "Georgian Constitutional Values versus Political and Financial Interests, The Constitutional Agreement's Departure from the Georgian Principle of Equality", Norwegian Centre for Human Rights, the Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, 2015, page:54. ხელმისაწვდომია ვებგვერდზე: https://www.jus.uio.no/smr/english/about/programmes/oslocoalition/news/report_georgia_til_nettpdf



რელიგიის საკითხთა სააგენტო საკუთარ ვებგვერდზე პერიოდულად ავრცელებს ინფორმაციას კომისიის სხდომების ჩატარების შესახებ. თუმცა სააგენტოს მიერ გავრცელებული ინფორმაცია მხოლოდ სტატისტიკურ მონაცემებს მოიცავს და განხილული საკითხების შინაარსობრივ დეტალებზე ინფორმაციას არ გვანვდის.¹⁶⁹ სააგენტო საკუთარი საქმიანობის წლიურ ანგარიშებშიც უთმობს ადგილს კომისიის საქმიანობის შესახებ ინფორმაციას, თუმცა კომისიის საქმიანობაზე შედარებით დეტალური მონაცემები მხოლოდ 2014 წლის ანგარიშშია მოცემული, შემდეგ წლებში კი, კომისიის საქმიანობის შესახებ ინფორმაცია მხოლოდ ფრაგმენტული და სტატისტიკური ინფორმაციის მონოდებით შემოიფარგლება.¹⁷⁰ სააგენტოს ინფორმაციის თანახმად, რელიგიური გაერთიანებების მიერ კომისიაზე წამოყენებული საკითხების უმრავლესობის შესახებ, სააგენტო დადებით რეკომენდაციას გასცემს:

- 2019 წელი: 180 საკითხი, დაკმაყოფილდა – 153.
- 2018 წელი: 140 საკითხი, დაკმაყოფილდა – 124.
- 2017 წელი: 197 საკითხი, დაკმაყოფილდა – 170.
- 2016 წელი: 246 საკითხი, დაკმაყოფილდა – 205.
- 2015 წელი: 197 საკითხი, დაკმაყოფილდა – 139.
- 2014 წელი: 69 საკითხი, დაკმაყოფილდა – 59.

EMC-ის მიერ რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოსგან საჯარო ინფორმაციის სახით გამოთხოვილი კომისიის რეკომენდაციებიდან ირკვევა, რომ კომისიაზე განხილული საქმეების უდიდესი ნაწილი საქართველოს მართლმადიდებელი

169 რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს ვებგვერდზე გავრცელებული ინფორმაცია ქონებრივ და ფინანსურ საკითხთა კომისიის სხდომების შესახებ. ხელმისაწვდომია: <https://religion.geo.gov.ge/qonebrivi-da-finansuri-komisia/2019-wlis-religiur-gaertianebata-qonebrivi-da-finansuri-sakitxebis-meotxe-komisiis-sxdoma> ,

170 რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს წლიური ანგარიშები, ხელმისაწვდომია: <https://religion.geo.gov.ge/wliuri-angarisebi>

ეკლესიის საჭიროებას ეხება და სხვა რელიგიური ორგანიზაციების საჭიროებების შესახებ მიმართვების ოდენობა რამდენიმეჯერ ნაკლებია დომინანტი რელიგიური ჯგუფის შუამდგომლობების რაოდენობაზე.¹⁷¹ შინაარსობრივად განსახილველი საკითხები მოიცავს სხვადასხვა სამშენებლო თუ სარეაბილიტაციო საქმიანობისთვის თანხის გამოყოფის თაობაზე რელიგიური სალოცავის მდებარეობის შესაბამისი მუნიციპალიტეტისთვის რეკომენდაციის გაცემას სამუშაოების დაფინანსების შესახებ. სამშენებლო სამუშაოების მოცულობის გათვალისწინებით, რეკომენდაციები გაიცემა განსხვავებული ოდენობის თანხების შესახებ. ამ შემთხვევაში გაურკვეველია, კომისია მსჯელობს თუ არა ჩასატარებელი სამუშაოების მიზანშეწონილობაზე, ან თუ მსჯელობს, რა კრიტერიუმებით აფასებს ამ საკითხს. მხოლოდ რელიგიური გაერთიანების ახსნა-განმარტების საფუძველზე იღებს გადაწყვეტილებას, თუ თითოეულ შემთხვევას სხვა დასაბუთების გათვალისწინებითაც შეისწავლის. ასევე გაუგებარია, რატომ საჭიროებენ მუნიციპალური ორგანოები ამ საკითხზე შესაბამისი გადაწყვეტილების მისაღებად სააგენტოს კონსულტაციას. მით უმეტეს, როდესაც სააგენტოს რეკომენდაცია ასეთ საკითხზე, როგორც წესი, მცირე დოკუმენტია, რომელზეც მხოლოდ ჩასატარებელი სამშენებლო სამუშაოს ზოგადი აღწერილობაა მითითებული. რეკომენდაციის საფუძველზე, შეუძლებელია ითქვას, რომ სააგენტომ რაიმე განსაკუთრებულ კომპეტენციასა და სპეციფიკურ კვალიფიკაციაზე დაყრდნობით შეისწავლა საკითხი, რასაც მუნიციპალური ორგანოები ვერ გასწვდებოდნენ. რადგანაც უცნობია კომისიაზე საკითხის განხილვის დეტალები და კრიტერიუმები, რთულია მსჯელობა კომისიის მიუკერძოებლობის შესახებ. თუმცა ის ფაქტი, რომ ზოგადად რელიგიის საკითხთა სააგენტოს თანამშრომლებს შორის არ არიან რელიგიური უმცირესობის წარმომადგენლები, სააგენტოს საქმიანობის, მათ შორის, ქონებრივი და ფინანსური კომისიის მიუკერძოებლობაზე ეჭვებს ბუნებრივად წარმოშობს.¹⁷² განსაკუთრებით იმ ვითარებაში, როცა კომისია აკმაყოფილებს მართლმადიდებელი ეკლესიის შუამდგომლობების აბსოლუტურ უმრავლესობას, ხოლო რელიგიური უმცირესობების წარმომადგენლებისთვის გადაცემული არცერთი ქონება არ წარმოადგენს საბჭოთა პერიოდში ჩამორთმეულ, უფუნქციო და/ან ე.წ. სადავო ნაგებობებს, რომელთა დაბრუნებასაც რელიგიური ორგანიზაციები, წლებია, ითხოვენ.¹⁷³

მიკერძოების საფრთხესთან ერთად, მნიშვნელოვანი პრობლემა იყო კომისიის ფართო მანდატი, რომელიც ადგილობრივი თვითმმართველობის ორგანოების

171 რელიგიის საკითხთა სააგენტოს თავმჯდომარის 2019 წლის 16 დეკემბრის №1/1080 წერილით გაცემული საჯარო ინფორმაცია.

172 T. Jeremy Gunn in cooperation with Dag Nygaard, "Georgian Constitutional Values versus Political and Financial Interests, The Constitutional Agreement's Departure from the Georgian Principle of Equality", Norwegian Centre for Human Rights, the Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, 2015, page:54. ხელმისაწვდომია ვებგვერდზე: https://www.jus.uio.no/smr/english/about/programmes/oslocoalition/news/report_georgia_til_net.pdf,

173 ტოლერანტობისა და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი (TDI), რელიგიის საკითხთა სააგენტოს 2016-2017 წლების ანგარიშის შეფასება, ხელმისაწვდომია: <http://tdi.ge/ge/news/552-religiis-saagentos-2016-2017-clebis-angarishis-shepaseba>

გადაწყვეტილებებში ჩარევის შესაძლებლობასაც კი ქმნიდა. ადგილობრივი თვითმმართველობის ორგანოები რელიგიური ნაგებობის მშენებლობის ნებართვის გასაცემად, ადმინისტრაციული წარმოების პროცესში სააგენტოს მიმართავდნენ შესაბამისი რეკომენდაციისთვის. თუმცა საქართველოს საერთო სასამართლოების გადაწყვეტილებების თანახმად, ადმინისტრაციული ორგანოს მიერ, მშენებლობის ნებართვის გაცემის პროცესში, რელიგიის საკითხთა სააგენტოს რეკომენდაციის მოთხოვნა უკანონოდ გამოცხადდა.¹⁷⁴

ამ შედარებით მცირე პრობლემის მოგვარების პარალელურად, კვლავაც გადაუჭრელი რჩება საბჭოთა პერიოდში ჩამორთმეული ქონების დაბრუნების შესახებ კანონმდებლობით მკაფიო კრიტერიუმების დადგენა, რაც სააგენტოს ეგიდით შექმნილი კომისიის საქმიანობისთვის გარკვეული მიმართულების დამდგენი იქნებოდა. რელიგიური ორგანიზაციები კომისიის საქმიანობის პოლიტიკური მიზანშეწონილობისადმი დამოკიდებულებას სწორედ ქონების რესტიტუციის საკითხის სამართლებრივი მოუწესრიგებლობით ხსნიან.¹⁷⁵ იმის მიუხედავად, რომ საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლომ 2017 წელს არაკონსტიტუციურად ცნო „სახელმწიფო ქონების შესახებ“ საქართველოს კანონის ის ნორმა, რომელიც სახელმწიფო ქონების უსასყიდლოდ საკუთრებაში გადაცემის შესაძლებლობას მხოლოდ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის ითვალისწინებს¹⁷⁶, და ამასთანავე მიუთითა, რომ დისკრიმინაციის აღმოფხვრა შესაძლებელია როგორც განხილული პრივილეგიის სრული გაუქმებით, ისე მისი არსებითად თანასწორ პირებზე ერთნაირად გავრცელებით, საქართველოს პარლამენტს არაკონსტიტუციურად ცნობილი ნორმის იურიდიული ძალის დაკარგვის (2018 წლის 31 დეკემბერიდან) მიუხედავად, კვლავაც არ მიუღია შესაბამისი საკანონმდებლო ცვლილებები რელიგიური გაერთიანებების ქონებრივი თანასწორობის რეალიზაციისთვის.

ასეთ ვითარებაში, როდესაც საქართველოს ხელისუფლება არ ავლენს პოლიტიკურ ნებას შეიმუშავოს შეიმუშავოს ქონების რესტიტუციის სამართლიანი და არადისკრიმინაციული კანონმდებლობა და პოლიტიკა, რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოში მოქმედი ქონებრივი და ფინანსური კომისიის საქმიანობის მიმართ მუდმივად იარსებს ეჭვები ამ ორგანოს მიერ მიღებული გადაწყვეტილებების სამართლიანობის და პოლიტიკური ზეგავლენისგან დამოუკიდებლობის თვალსაზრისით.

174 ტოლერანტობისა და მრავალფეროვნების ინსტიტუტის (TDI) განცხადება თბილისის სააპელაციო სასამართლოს გადაწყვეტილების შესახებ, ხელმისაწვდომია: <http://tdi.ge/ge/news/486-sasamartlo-religiur-msheneblobaze-saagentos-rekomendaciis-motxovna-ukanonnoa>

175 სახალხო დამცველთან არსებული რელიგიათა საბჭოს რეკომენდაციები, 2017 წელი, გვ. 12. ხელმისაწვდომია: http://tolerantoba.ge/failebi/qartuli_broshura_saxalxo___damcveli_87902.pdf

176 საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს 2018 წლის 3 ივლისის გადაწყვეტილება. ხელმისაწვდომია: <http://constcourt.ge/ge/legal-acts/judgments/1-1-811-ssip-saqartvelos-evangelur-baptisturi-eklesia-ssip-saqartvelos-evangelur-luteruli-eklesia-ssip-sruliad-saqartvelos-muslimta-umaglesi-sasuliero-sammartvelo-ssip-daxsnil-qristianta-sagvto-eklesia-saqartveloshi-da-ssipsaqartvelos-saxarebis-rwmenis-e.page>

2.3. ინტერრელიგიური სათათბიროს როლი და ფუნქციები

ინტერრელიგიური სათათბირო 2014 წელს შეიქმნა რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს ეგიდით. სააგენტოს ინფორმაციით, სათათბიროს საქმიანობაში „მონაწილეობს საქართველოში არსებული თითქმის ყველა რელიგიური გაერთიანება საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის, ისტორიული რელიგიებისა და სხვა მცირერიცხოვანი რელიგიების ჩათვლით“.¹⁷⁷ სააგენტოს ვებგვერდზე სათათბიროში მონაწილე რელიგიური ორგანიზაციების ამგვარი ჩამოთვლა კიდევ ერთხელ, ენობრივ დონეზე ააშკარავებს სააგენტოს მიერ რელიგიური ორგანიზაციების იერარქიზაციას, რაც მის საქმიანობაში ხშირად გამოვლენილა და რაზეც თავად რელიგიური ორგანიზაციებიც გამოთქვამენ უკმაყოფილებას.¹⁷⁸ მიუხედავად სააგენტოს მტკიცებისა, რომ სათათბიროს საქმიანობაში „თითქმის ყველა“ რელიგიური გაერთიანება მონაწილეობს, 2018 წლის დეკემბრისთვის სათათბიროს წევრად 12 რელიგიური გაერთიანებაა მითითებული, მაშინ როცა ამ გაერთიანებების რიცხვი საქართველოში რეალურად ბევრად მეტია. მაგალითისთვის, საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებულ რელიგიურ საბჭოში განეწესებებოდა 33 რელიგიური გაერთიანება. გაუგებარია, თუ რა პრინციპით გამოყოფს რელიგიის საკითხთა სააგენტო იმ რელიგიურ ორგანიზაციებს, რომლებთანაც თანამშრომლობს ინტერრელიგიური სათათბიროს ფორმატში. ის ფაქტი, რომ ინტერრელიგიურ სათათბიროში ვერ ხვდებიან ხელისუფლების რელიგიური პოლიტიკის მიმართ კრიტიკულად განწყობილი ისეთი რელიგიური გაერთიანებები, როგორცაა ქართველ მუსლიმთა კავშირი, საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია და სრულიად საქართველოს მუსლიმთა უმაღლესი სასულიერო სამმართველო, ცხადია, ეჭვებს ბადებს იმის თაობაზე, რომ სააგენტომ თავიდან აირიდა სათათბიროს შიგნით კრიტიკული მოსაზრებების გაჟღერება.

ინტერრელიგიური სათათბიროს დაკომპლექტების პრინციპების გარდა, ასევე ბუნდოვანია ინტერრელიგიური სათათბიროს ფუნქციები, მისი საქმიანობის ფორმალური წესები, მიზნები და ამოცანები. შესაბამისად, სათათბირო გარკვეულ არაფორმალურ გაერთიანებად მოჩანს, რომლის საქმიანობის დღის წესრიგსაც მთლიანად სააგენტო განსაზღვრავს თავისი მიზნებიდან გამომდინარე. სააგენტოს საიტზე გავრცელებული ინფორმაციის თანახმად, სათათბირო წინასწარ დადგენილი პერიოდულობის გარეშე იკრიბება სხვადასხვა საკითხზე, მაგალითად, ბავშვთა უფლებები და საქართველოს პარლამენტის მიერ მიღებული ბავშვთა კოდექსი¹⁷⁹, განათლების საკითხები¹⁸⁰, რელი-

177 ხელმისაწვდომია: <https://religion.geo.gov.ge/interreligiuri-satatbiro>

178 საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული რელიგიათა საბჭოს რეკომენდაციები 2017 წ. გვ. 13, ხელმისაწვდომია: http://tolerantoba.ge/failebi/qartuli_broshura_saxalxo_damcveli_87902.pdf

179 ხელმისაწვდომია: <https://religion.gov.ge/siaxleebi/inter-religiuri-satatbiro/interreligiuri-satatbiros-sexvedra-bavsvta-uflebebis-sakitxebze>

180 ხელმისაწვდომია: <https://religion.gov.ge/interreligiuri-satatbiro/dres-inter-religiuri-satatbiros-morigi-sxdoma-gaimarta>

გიური ორგანიზაციების წინაშე მდგარი სამართლებრივი საკითხების მოწესრიგების გზები¹⁸¹, – სამსჯელოდ. რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს ინფორმაციით, ინტერრელიგიური სათათბიროს წევრები პერიოდულად ხვდებიან სხვადასხვა ქვეყნის დიპლომატიურ და სახელმწიფო უწყებებს, რის მაგალითადაც სააგენტო ასახელებს 2016 წელს რუმინეთის რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო მდივან, ვიქტორ ოპასკისთან შეხვედრას.¹⁸² თუმცა მსგავსი შეხვედრები წინასწარ დაუგეგმავ და ფრაგმენტულ ხასიათს ატარებს.

სათათბიროში წევრი რელიგიური გაერთიანებების მონაწილეობით, სააგენტო ატარებს კონფერენციებსაც. 2016, 2017 და 2018 წლებში კონფერენციები ჩატარდა საერთო სახელწოდებით, „ინტერრელიგიური დიალოგი მშვიდობისთვის“. 2019 წელს კონფერენციის თემა იყო საქართველოს ევროპული ინტეგრაცია. კონფერენციაში ძირითადად მონაწილეობდნენ სათათბიროს წევრი რელიგიური გაერთიანებების სასულიერო პირები, რომლებიც საკუთარ მოსაზრებებს გამოთქვამდნენ კონფერენციის თემის შესახებ, იქნებოდა ეს ტოლერანტობის კულტურა საქართველოში, რელიგიური გაერთიანებების ისტორიის მიმოხილვა თუ მათი რელიგიური გაერთიანების დამოკიდებულება საქართველოს ევროინტეგრაციის მიმართ.¹⁸³ კონფერენციები სრულდება შესაბამისი დეკლარაციით, რომელსაც სააგენტო ასევე ავრცელებს საკუთარ ვებგვერდზე.¹⁸⁴

ინტერრელიგიური სათათბიროს საქმიანობის ფრაგმენტულობა და არასისტემურობა, ყოველწლიურად მხოლოდ დეკლარაციული და დემონსტრაციული ტექსტების შედგენით შემოფარგვლა, ამ ორგანოს საქმიანობის არაეფექტიანობაზე მეტყველებს. სათათბიროს საქმიანობის პოზიტიური შედეგის არარსებობაზე მიუთითებს საქართველოს სახალხო დამცველიც ევროპის საბჭოს მინისტრთა კომიტეტისადმი თავის მიმართვაში.¹⁸⁵ ანალოგიურად შეაფასა სათათბიროს საქმიანობა 2019 წლის ნოემბერში EMC-ის მიერ გამოკითხულმა რელიგიური გაერთიანებების წარმომადგენლების უმრავლესობამ.

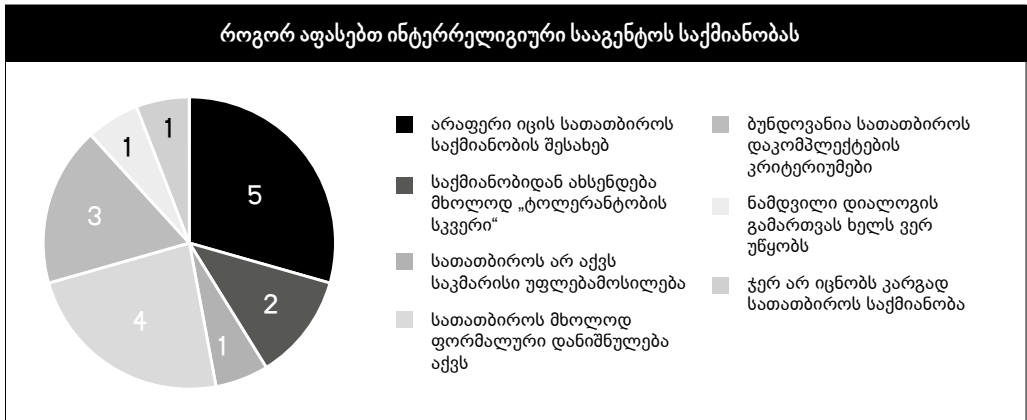
181 ხელმისაწვდომია: <https://religion.gov.ge/interreligiuri-satatbiro/inter-religiuri-satatbiros-sxdoma>

182 რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს თავმჯდომარის 2019 წლის 28 სექტემბრის წერილი №1/978

183 ხელმისაწვდომია: <https://religion.geo.gov.ge/inter-religiuri-konferencia>

184 ხელმისაწვდომია: <https://religion.geo.gov.ge/deklaraciebi>

185 საქართველოს სახალხო დამცველის მოსაზრება ევროპის მინისტრთა საბჭოსადმი, იდენტობის ჯგუფის საქმეების აღსრულების მდგომარეობის შესახებ, 2019 წლის 19 აგვისტო, გვ. 7, ხელმისაწვდომია: http://ombudsman.ge/res/docs/2019082015581476687.pdf?fbclid=IwAR0m6YbO50YgY_K6ouuPQVVnPI1tfVdbTe2DXmVY8YjyRJ-5ABcf7JVyWTc



ერთ-ერთი რესპონდენტის აზრით: „სათათბიროს მიერ იშვიათად გავრცელებული განცხადებები მუშაობის ილუზიის შექმნას ისახავს მიზნად, რადგან სათათბირო მხოლოდ ფორმალურად შექმნილი ორგანოა, რომელიც პრობლემების გადაწყვეტისკენ არ არის მომართული“. ინტერრელიგიური სათათბიროს საქმიანობის არაპროდუქტიულობა კიდევ ერთი დასტურია იმისა, რომ რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტო ვერ უზრუნველყოფს რელიგიურ გაერთიანებებს შორის გრძელვადიანი და მრავალხმრივი დიალოგის წარმართვას, რისი ვალდებულებაც მას კანონმდებლობით აკისრია.¹⁸⁶

2.4. დასკვნა

ზემოთ წარმოდგენილი შეფასებები აჩვენებს, რომ რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს მიანდატი და საქმიანობა ბუნდოვანი და პრობლემურია და რელიგიური ორგანიზაციების კონტროლისა და მათ შიდა საქმეებში ჩარევის მაღალ რისკებს შეიცავს. 6 წლის განმავლობაში უწყებამ ვერ შეძლო რელიგიის თავისუფლებასთან დაკავშირებული მნიშვნელოვანი ინსტიტუციური და საკანონმდებლო გამოწვევების გადაჭრასთან დაკავშირებული ინიციატივების შემუშავება და დღის წესრიგში დაყენება. პრემიერ-მინისტრის უშუალო დაქვემდებარების ქვეშ არსებობის მიუხედავად, ის არც უფლების დარღვევისა და კონფლიქტის კონკრეტული ინციდენტების ეფექტიანი და სამართლიანი მოგვარების როლს ასრულებდა ჯეროვნად და არც მათი მოგვარების სამართლებრივი და სოციალური პროცესებისთვის შეუწყვია

¹⁸⁶ 2014 წლის 19 თებერვლის საჯარო სამართლის იურიდიული პირის – რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს შექმნისა და დებულების დამტკიცების შესახებ საქართველოს მთავრობის №177 დადგენილებების მე-2 მუხლის პირველი პუნქტის „ნ“ ქვეპუნქტი. ხელმისაწვდომია: <https://religion.gov.ge/kanonmdebloba/saqartvelos-mtavrobis-dadgenileba-n177-2014-wlis-19-tebervali-q-tbilisi-sajaro-samartlis-iuridiuli-piris-reliiis-sakitxtasaxelmwifo-saagentos-seqmniisa-da-debulebis-damtkicebis-sesaxeb>

ხელი. უწყების მიერ ინიცირებული და მხარდაჭერილი საკანონმდებლო და პოლიტიკის ინიციატივები, როგორც წესი, რეგრესული მიდგომებით გამოირჩევა და რელიგიის თავისუფლებისა და თანასწორობის პროგრესულ სამართლებრივ და პოლიტიკურ იდეებს მკვეთრად უპირისპირდება. არადომინანტური რელიგიის თავისუფლების და რელიგიური უმცირესობების უსაფრთხოების პრიზმიდან დანახვის და ზოგიერთი ორგანიზაციის ჭარბი კონტროლის პრაქტიკა კი, რელიგიური ჯგუფების და თემების გაუცხოებას აღრმავებს და მათ უფლებრივ და სოციალურ მდგომარეობას კიდევ უფრო ამძიმებს.

უწყების მიმართ დაბალია რელიგიური ორგანიზაციების დიდი ნაწილის ნდობა და პოზიტიური აღქმა, რასაც ჩვენს მიერ ჩატარებული მცირე კვლევის შედეგებიც ადასტურებს. რელიგიური და სამოქალაქო აქტორების დიდი ნაწილი, სააგენტოს დაფუძნებისთანავე, მის მიმართ სკეპტიკურად იყო განწყობილი, რადგან „რელიგიის სამინისტროს“ მსგავსი ინსტიტუციის შექმნის შიშებს აჩენდა. მიუხედავად იმისა, რომ სუსტი ინტელექტუალური რესურსებისა და სოციალური და პოლიტიკური კაპიტალის პირობებში, უწყებამ მნიშვნელოვანი გავლენა ვერ მოიპოვა და ბოლო წლებში მისი საქმიანობა უმნიშვნელო გახდა, სააგენტოს საქმიანობას არ აქვს არც პოლიტიკური, არც სამართლებრივი და არც ადმინისტრაციული გამართლება და მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია მისი გაუქმება. ამ პირობებში მნიშვნელოვანია სახელმწიფომ შექმნას რელიგიურ ორგანიზაციებთან კომუნიკაციის დემოკრატიული და ინკლუზიური პრაქტიკები, რომელიც გამორიცხავს რელიგიური ორგანიზაციების კონტროლისა და მათ საქმიანობაში ჩარევის რისკებს. აუცილებელია, რომ საკონსულტაციო პლატფორმებისა და მექანიზმების შესახებ ხედვები სახალხო დამცველთან მოქმედ რელიგიათა საბჭოსთან და მის გარეთ მოქმედ რელიგიურ გაერთიანებებთან კონსულტაციებსა და რეალურ დიალოგს დაეფუძნოს. მნიშვნელოვანია, ამ პროცესში ადამიანის უფლებებსა და თანასწორობაზე მომუშავე ძირითადი ინსტიტუციები და ორგანიზაციებიც მონაწილეობდნენ.

თავი 3.

რესტიტუციის დისკრიმინაციული პოლიტიკა და ახალი პერსპექტივების ძიება

კვლევის მიზანი და მეთოდოლოგია

საქართველოში რესტიტუციასთან დაკავშირებული პოლიტიკა დისკრიმინაციულია. 90-იანი წლების შემდეგ არადომინანტური რელიგიური ორგანიზაციები კვლავ ვერ ახერხებენ საბჭოთა პერიოდში ჩამორთმეული ისტორიული ქონების დაბრუნებასა და დაცვას. ეს პროცესი სახელმწიფომ მხოლოდ მართლმადიდებელ ეკლესიასთან მიმართებით მოაწესრიგა და მას, ჩამორთმეული ქონების დაბრუნებისა და სარგებლობის მიზნით, ყველა სამართლებრივი და პრაქტიკული გარანტია შეუქმნა. მეტიც, ეკლესიის მიმართ რესტიტუციის პროცესმა პრეფერენციების და ჭარბი ლოიალობის ფორმა მიიღო და მის ხელში დიდი რაოდენობით ქონებრივი და ფინანსური რესურსების თავმოყრა განაპირობა. ამ პირობებში კი, არადომინანტური რელიგიური ჯგუფები თავიანთი ისტორიული და ფაქტობრივად მოქმედი შენობა-ნაგებობის საკუთრებაში რეგისტრაციასაც კი ვერ ახერხებენ, რომ აღარაფერი ითქვას, უფუნქციოდ დარჩენილ და სადავოდ გამხდარ ისტორიულ საკულტო შენობებზე, რომლებიც განადგურების და დაზიანების პირასაა. ცხადია, რომ ამგვარი მიდგომები დისკრიმინაციულია და რელიგიური უმცირესობების ისტორიისა და ინტერესების სუსტ აღიარებაზე მეტყველებს. ეს მოცემულობა დღის წესრიგში აქტიურად აყენებს რესტიტუციის სამართლიანი და თანასწორი პოლიტიკის შემუშავების და მისი საკანონმდებლო რეგულირების აუცილებლობას.

წინამდებარე კვლევის მიზანია რესტიტუციასთან დაკავშირებული რელევანტური საერთაშორისო სტანდარტებისა და მსგავსი კონტექსტის მქონე ქვეყნების გამოცდილებების შესწავლა და მათ შუქზე ადგილობრივი პრაქტიკისა და კანონმდებლობის გაანალიზება. ეროვნულ სისტემებში რესტიტუციის საკითხის სხვადასხვაგვარი გადანყვეტის მიუხედავად, წინამდებარე დოკუმენტი ყურადღებას ამახვილებს იმ საერთო ძირეულ პრინციპებსა და მიდგომებზე, რომლებსაც სხვადასხვა ქვეყნის რესტიტუციის კანონმდებლობა ეყრდნობა.

შესწავლისთვის გამოყენებულია შემდეგი მეთოდოლოგიური ინსტრუმენტები: სხვადასხვა ქვეყნის კანონმდებლობის, საერთაშორისო სტანდარტების და მეორადი წყაროების ანალიზი; სხვადასხვა ქვეყნის სამართლებრივ სისტემებში რესტიტუციის პრაქტიკის და ამ კუთხით ევროპული სასამართლოს გადანყვეტილებების შეფასება. რესტიტუციის კანონმდებლობის შესახებ მეორადი წყაროების სახით კვლევის ფარგლებში დამუშა-

ვდა რელიგვანტური ანალიტიკური ტექსტები და პოლიტიკის დოკუმენტები, რომლებიც ერთი მხრივ, აღწერს რესტიტუციის კანონმდებლობის მიღებამდე არსებულ პოლიტიკურ გარემოს და წინაპირობებს, მეორე მხრივ, კი მიმოიხილავს არგუმენტებს რესტიტუციის შესახებ კანონმდებლობის მიღების მიზანშეწონილობის თაობაზე.

ამ თავის პირველი ნაწილი კრიტიკულად შეაფასებს რესტიტუციასთან დაკავშირებით არსებულ ქართულ კანონმდებლობას და რესტიტუციის საკანონმდებლო ჩარჩოს არარსებობასთან დაკავშირებულ გამოწვევებს. მეორე ნაწილი კი, მიმოიხილავს საბჭოთა კავშირის დროს ჩამორთმეული ქონების რესტიტუციის შესახებ სხვადასხვა ქვეყნის კანონმდებლობების ძირითად მახასიათებლებს და საუკეთესო პრაქტიკების გამოვლენას შეეცდება.

საუკეთესო პრაქტიკების გამოვლენის მიზნით, არჩევანი გაკეთდა რამდენიმე ქვეყანაზე, რომლებიც რელიგიურ ორგანიზაციებსა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობების სხვადასხვა მოდელს წარმოადგენენ და შესაბამისად, რესტიტუციის კანონმდებლობის შემუშავების განსხვავებული კონტექსტის ფონზე საუკეთესო პრაქტიკის იდენტიფიცირების საშუალებას გვაძლევენ. რუმინეთი და პოლონეთი ის ქვეყნებია, სადაც რელიგიის საჯარო და სოციალური როლი ყველაზე მეტად არის აღიარებული. ჩხეთი ამ სპექტრუმის მეორე მხარეს, სახელმწიფოსა და რელიგიის მკაცრი გამიჯვნის მაგალითია. უნგრეთი კი, რელიგიის საჯარო როლის აღიარების კუთხით, საშუალო ადგილს იკავებს.¹⁸⁷ მოცემული კვლევა შეზღუდულია, ის არ შეეხება განხილულ ქვეყნებში ნაცისტური გერმანიის მმართველობის დროს ჩამორთმეული ქონების რესტიტუციას და მხოლოდ იმ რესტიტუციის კანონმდებლობებით შემოიფარგლება, რომლებიც საბჭოთა კავშირის დროს ჩამორთმეული რელიგიური დანიშნულების ქონების/რელიგიური ჯგუფების საკუთრების დაბრუნებას ისახავს მიზნად. კვლევა ასევე არ ეხება საბჭოთა კავშირის დროს ჩამორთმეულ ქონებაზე ინდივიდუალურ მოთხოვნებს.

3.1. რესტიტუციის პრობლემა და ადგილობრივი კონტექსტი

დომინანტურ ეკლესიასა და სხვა რელიგიურ ორგანიზაციებს შორის სამართლებრივი ასიმეტრიის სტრუქტურული მიზეზი 2002 წელს სახელმწიფოსა და მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის გაფორმებული კონსტიტუციური შეთანხმება გახდა. მხოლოდ დომინანტურ ეკლესიასთან კონსტიტუციური შეთანხმების გაფორმება, ამ დოკუმენტისთვის ნორმატიული აქტების იერარქიაში მაღალი სამართლებრივი ძალის მინიჭება, და შეთანხმებით გათვალისწინებული არაერთი ექსკლუზიური პრივილეგია, საპატრიარ-

187 Zrinščak, Siniša. "Church, State and Society in Post-Communist Europe" In Religion and the State: A Comparative Sociology, edited by Jack Barbalet, Adam Possamai, and Bryan Turner, Anthem Press, 2011: 175-176.

ქოს მიმართ სახელმწიფოს ლოიალობის აშკარა დემონსტრირებაა. კონსტიტუციური შეთანხმების¹⁸⁸ „კონსტიტუციური“ სტატუსი, დოკუმენტში ცვლილებების შეტანის ან მისი გაუქმების უკიდურესად გართულებული წესი და შეთანხმების სახელმწიფოს სახელით გაფორმება, რაც ამ დოკუმენტს სუვერენულ საერთაშორისო აქტორთან დადებულ ხელშეკრულებას (მაგალითად, ვატიკანთან დადებულ კონკორდატს) ამსგავსებს, ეკლესიის პრეფერენციების და ამის სამართლებრივი და სიმბოლური გაფორმების ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითია¹⁸⁹. აღნიშვნის ღირსია კონსტიტუციური შეთანხმების პრეამბულის დებულებაც, რომელიც ქართული კულტურის ჩამოყალიბებას ექსკლუზიურად ეკლესიას უკავშირებს, და ამით ამ პროცესში სხვა რელიგიური ჯგუფების მონაწილეობას უარყოფს.¹⁹⁰ ამ ფორმით 2002 წელს კონსტიტუციური შეთანხმების გაფორმებამ, რომელიც, თავის მხრივ, სრულად დაცლილია ადამიანის უფლებებთან დაკავშირებული შინაარსისგან, თავიდანვე შექმნა მკვეთრი სამართლებრივი უთანასწორობა მართლმადიდებელ ეკლესიასა და სხვა რელიგიურ ორგანიზაციებს შორის და ის რელიგიის თავისუფლებასთან დაკავშირებულ არაერთ სფეროზე, მათ შორის, რესტიტუციაზე აისახება. კონსტიტუციური შეთანხმების საფუძველზე სახელმწიფომ აღიარა მართლმადიდებელი ეკლესიის უფლება ისტორიულ ეკლესია-მონასტრებზე, მათ ნანგრევებსა და მიწებზე, თუმცა იგივე მიდგომა მას არ ჰქონია სხვა რელიგიურ გაერთიანებებთან მიმართებით. არადომინანტური რელიგიური გაერთიანებები ვერ ახერხებენ თავიანთი ისტორიული შენობების საკუთრებაში რეგისტრაციას, რომ აღარაფერი ვთქვათ სადავოდ გამხდარ და საპატრიარქოს სარგებლობაში არსებულ, ან მიტოვებულ ისტორიულ შენობა-ნაგებობებზე, რომლებიც დაზიანების მაღალ რისკებს აჩენს და ამ გზით სხვა კულტურების კვალის ნაშლას უწყობს ხელს.

საბჭოთა კავშირის დროს ჩამორთმეული ქონების რესტიტუციის პრობლემა უშუალოდ არის დაკავშირებული სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნის საკითხთან. ხშირ შემთხვევაში, რესტიტუციის გადაუჭრელი პრობლემები სახელმწიფოს და ეკლესიის ძალაუფლების გაერთიანებისთვის ტოვებს სივრცეს. რესტიტუციის კანონმდებლობის გარეშე, რელიგიური ორგანიზაციები სახელმწიფოს კეთილ ნებასა და ფინანსურ მხარდაჭერაზე დამოკიდებულ ინსტიტუტებად იქცევიან. ქართულ კონტექსტში, ჩამორთმეულ რელიგიურ შენობა-ნაგებობებთან მიმართებით ზოგადი საკანონმდებლო ბაზის არარსებობა, არადომინანტური რელიგიური ჯგუფების ქონებრივი და მატერიალური გამონწვევების მიღმა, დამატებითი კონფლიქტების წყარო ხდება.

188 Tsintsadze Kh., Legal Aspects of Church-State Relations in Post-Revolutionary Georgia, "Brigham Young University Law Review", 2007, №3, გვ. 764.

189 რელიგიის თავისუფლება – სახელმწიფოს დისკრიმინაციული და არასეკულარული პოლიტიკის კრიტიკა, EMC, 2016, ნაწილი I, ხელმისაწვდომია: <https://emc.org.ge/ka/products/kvleva-religiis-tavisufleba-sakhelmtsifos-diskriminatsiuli-da-arasekularuli-politikis-kritika>

190 კონსტიტუციური შეთანხმება საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის ხელმისაწვდომია: <https://matsne.gov.ge/document/view/41626?publication=0>

3.2. რესტიტუციასთან დაკავშირებული კანონმდებლობა საქართველოში

საპატრიარქო ჯერ კიდევ საბჭოთა კავშირის პერიოდში, კონსტიტუციური შეთანხმების გაფორმებამდე, ფაქტობრივად უკვე სარგებლობდა რესტიტუციასთან დაკავშირებული უფლებებით. 80-იანი წლების მიწურულს, საქართველოს საბჭოთა რესპუბლიკის მინისტრთა საბჭოს გადაწყვეტილებების საფუძველზე, საპატრიარქომ დაიბრუნა ჩამორთმეული საკულტო-ნაგებობებით სარგებლობის უფლება. ამ პერიოდში, საპატრიარქოს გადაეცა სხვა საკულტო-ნაგებობებიც, რომლებიც ისტორიულად სხვა რელიგიურ თემებს ეკუთვნოდა და ჩამორთმევის შედეგად იმ დროისთვის სახელმწიფოს საკუთრებას წარმოადგენდა.¹⁹¹ ამდენად, 80-იანი წლების შემდეგ, ეკლესიამ დაიბრუნა არა მარტო ჩამორთმეული საკულტო-ნაგებობების უმრავლესობა, არამედ მის მფლობელობაში აღმოჩნდა სხვა რელიგიური თემების საკულტო ნაგებობებიც (მაგალითად, 5 კათოლიკური ეკლესია). დაზარალებული რელიგიური ჯგუფების მიერ საკულტო ნაგებობების დაბრუნება სასამართლოს გზითაც შეუძლებელი აღმოჩნდა.¹⁹² საკულტო-ნაგებობები (მაგალითად, 6 სომხური ეკლესია¹⁹³) რელიგიურმა უმცირესობებმა ვერ დაიბრუნეს საპატრიარქოს მიერ საკუთრებაზე პარალელური მოთხოვნების წარდგენის გამოც.

სამართლებრივად, რესტიტუციის პროცესი 2002 წელს საქართველოს სახელმწიფო-სა და საპატრიარქოს შორის გაფორმებული კონსტიტუციური შეთანხმებით დაიწყო. შეთანხმების მე-7 მუხლის თანახმად, სახელმწიფო ეკლესიის საკუთრებად ცნობს საქართველოს ტერიტორიაზე არსებულ ნებისმიერი სახის შენობა-ნაგებობას, იმის მიუხედავად, მოქმედი ის თუ არა. ამას გარდა, საპატრიარქოს საკუთრებას წარმოადგენს ნანგრევები, მიწის ნაკვეთი, რომელზეც ისინია განლაგებული. აღნიშნული

191 რელიგიურ გაერთიანებათა საჭიროების კვლევა საქართველოში, TDI-ის კვლევა, გვ. 23-33, ხელმისაწვდომია: https://tdi.ge/sites/default/files/religiuri-gaertianebebis-sachiroebepis-kvleva-sakartveloshi_0.pdf; რელიგიური უმცირესობების კულტურული მემკვიდრეობის მდგომარეობა საქართველოში, ადამიანის უფლებათა ცენტრი, 2016, გვ. 19-38; <http://humanrights.ge/admin/editor/uploads/pdf/angarishebi/hrdc/religiur%20umciresobata%20kulturuili%20memkvidreoba-geo.pdf>; Tsintsadze Kh., Legal Aspects of Church-State Relations in Post-Revolutionary Georgia, "Brigham Young University Law Review", 2007, №3, გვ. 767; 768; ევროპული კომისია რასიზმისა და შეუწყნარებლობის წინააღმდეგ მოხსენება საქართველოს შესახებ (მონიტორინგის მეხუთე ციკლი), 2016, ხელმისაწვდომია: <https://www.refworld.org/docid/584e8b914.html>

192 რელიგიური დისკრიმინაციისა და კონსტიტუციური სეკულარიზმის კვლევა საქართველოში, TDI – ის კვლევა, 2014, გვ. 19, 45-49, ხელმისაწვდომია: <https://tdi.ge/sites/default/files/religiuri-diskriminaciisa-da-konstituciuri-sekularizmis-kvleva.pdf>;

193 მაგალითად, 1995 წლის 25 თებერვალს, საპატრიარქომ ნორაშენის სომხურ ეკლესიაში ღვთისმსახურების ჩატარებით ამ საკულტო-ნაგებობის საკუთარ მფლობელობაში მოქცევაზე სცადა. სომხური თემის პროტესტის შემდგომ, საპატრიარქოს წარმომადგენლებს ეკლესიაში ღვთისმსახურება აღარ ჩატარებით, თუმცა, ტაძარი არც სომხურ თემს დაბრუნებია. 2008 წელს საპატრიარქოს წარმომადგენლებმა ტაძრის ეზოში არსებული საფლავის ქვები გადაადგილეს, ამასთან, მოიტანეს სასაფლაოს ქვები ქართულენოვანი წარწერით. ამ ქვების მიზანი სომხური კვალის ნაშლა იყო, რასაც ეკლესიაზე საპატრიარქოს მოთხოვნის წარდგენა უნდა გამართლებინა. მართალია, პროტესტის შემდეგ სომხური სასაფლაოს ქვები თავდაპირველ ადგილს დაუბრუნდა, თუმცა ეს შემთხვევა სხვა რელიგიური ჯგუფების ისტორიულად კუთვნილ ეკლესიებზე მოთხოვნის წარდგენის მიმართულებით საპატრიარქოს სტრატეგიას კარგად ასახავს.

დებულებით, სახელმწიფო ახორციელებს რესტიტუციის პოლიტიკას საბჭოთა კავშირის პერიოდში ეკლესიისთვის ჩამორთმეული რელიგიური დანიშნულების უძრავ ქონებასთან მიმართებით. როგორც შემდგომმა სასამართლო პრაქტიკამ გამოავლინა, საპატრიარქო კონსტიტუციურ შეთანხმებაზე დაყრდნობით, საკუთრების უფლების დადგენის შესაძლებლობა მოიპოვა საკულტო-ნაგებობის მიმდებარე შენობებზეც.¹⁹⁴

აღსანიშნავია, რომ საპატრიარქოს მიერ ისტორიულად სხვა რელიგიური თემების კუთვნილი საკულტო-ნაგებობების/ნანგრევების მფლობელობაში მოქცევის მცდელობები დღესაც გრძელდება. 2017 წლის ივლისში, საქართველოს მთავრობამ დააკმაყოფილა საპატრიარქოს მოთხოვნა და კიდევ ერთი სომხური ეკლესიის (თანდოიანცის) შენობა, მისი ნანგრევები და მიმდებარე ტერიტორია კანონის დარღვევით გადასცა მას.¹⁹⁵ ასეთი მცდელობის მაგალითია სოფელ მოხეში მდებარე ისტორიულ საკულტო-ნაგებობაზე საპატრიარქოს მოთხოვნაც, რომელიც მხოლოდ მას შემდგომ იქნა წარდგენილი, რაც სოფელ მოხეში მუსლიმმა თემმა ნაგებობის რესტავრაცია და არარელიგიური მიზნით გამოყენება გააპროტესტა.¹⁹⁶

მსგავსი სახით რესტიტუციის პოლიტიკა რელიგიური უმცირესობების მიმართ არ განხორციელებულა.¹⁹⁷ საერთაშორისო და ადგილობრივი კრიტიკის შედეგად, ადამიანის უფლებების სამოქმედო გეგმის შესახებ (2016-2017 წლის) მთავრობის დადგენილებამ, რელიგიური თემების ისტორიულად კუთვნილი საკულტო-ნაგებობების ინდივიდუალური გადანაცვებილების საფუძველზე გადაცემა და რელიგიურ თემებს შორის შესაძლო დავების გადანაცვება ახლადშექმნილი რელიგიის საკითხთა სახელმწიფო სააგენტოს უფლებამოსილებად განსაზღვრა. გეგმის თანახმად, სააგენტო უფლებამოსილია განსაზღვროს საკულტო-რელიგიური დანიშნულების შენობა-ნაგებობების ისტორიული (კონფესიური) მესაკუთრე და მას გადასცეს შენობა-ნაგებობები, ასევე სწრაფი, გამჭვირვალე და სამართლიანი გზით გადანაცვითოს საკულტო-რელიგიური დანიშნულების შენობა-ნაგებობების საკუთრებასთან დაკავშირებული დავები.¹⁹⁸ სააგენტო რესტიტუციის პოლიტიკასთან დაკავშირებულ ამ

194 რელიგიური დისკრიმინაციისა და კონსტიტუციური სეკულარიზმის კვლევა საქართველოში, TDI – ის კვლევა, 2014, გვ. 31-32; საქართველოს უზენაესი სასამართლოს ადმინისტრაციული და სხვა კატეგორიის საქმეთა პალატა, გადანაცვებები ნ. ბს-470-408-კ-04, 10 ნოემბერი, 2004, ხელმისაწვდომია: <https://tdi.ge/sites/default/files/religiuri-diskriminaciisa-da-konstituciuri-sekularizmis-kvleva.pdf>

195 თანდოიანცის ეკლესიის გარშემო განვითარებული მოვლენების შესახებ ინფორმაცია ხელმისაწვდომია: <http://www.tdi.ge/ge/news/494-xelisuplebam-tandoiancis-eklesia-sakartvelos-sapatriarkos-gadasca>;

196 სოფელ მოხეში განვითარებული მოვლენების ანალიზი, ხელმისაწვდომია: <http://tdi.ge/ge/news/126-sopel-moxeshi-ganvitarebuli-movlenebis-analizi>

197 რელიგიის თავისუფლება – სახელმწიფოს დისკრიმინაციული და არასეკულარული პოლიტიკის კრიტიკა, EMC, 2016, გვ. 51-53, 93-97, ხელმისაწვდომია: <https://emc.org.ge/ka/products/kvleva-religiis-tavisuflebasakhelmtsifos-diskriminatsiuli-da-arasekularuli-politikis-kritika>

198 საქართველოს მთავრობის დადგენილება №338 საქართველოს ადამიანის უფლებების დაცვის სამთავრობო სამოქმედო გეგმის (2016-2017 წლებისთვის) დამტკიცების შესახებ, პარაგრაფი 11.1.3.4. ხელმისაწვდომია <http://myrights.gov.ge/uploads/files/docs/14023952.pdf>

უფლებამოსილებებს მისი მანდატით მოქმედი ქონებრივი და ფინანსური საკითხების შემსწავლელი სარეკომენდაციო კომისიის საშუალებით ახორციელებს.¹⁹⁹ კომისია ხმების უმრავლესობით წყვეტს რესტიტუციის შესახებ განცხადებებს.

ამ პროცედურის ფარგლებში, რელიგიური თემებისთვის უძრავი ქონების გადაცემა პოლიტიკურად მოტივირებული „კეთილი ნების“ საფუძველზე ინდივიდუალური გადაწყვეტილებების შედეგად ხდება, როგორც წესი, მათ მფლობელობაში ისედაც არსებულ შენობა-ნაგებობებზე, რომლებზეც სხვა რელიგიური ორგანიზაცია პრეტენზიას არ აცხადებს.²⁰⁰ ამასთან, ადამიანის უფლებების სამოქმედო გეგმის მიზნების საპირისპიროდ, რელიგიურ თემებს შორის ზოგიერთი კონფლიქტი სწორედ სააგენტოს მიერ ე.წ. რესტიტუციის პოლიტიკის განხორციელების პროცესში – საკულტო ნაგებობების კონფესიური მესაკუთრის სათანადო გამოკვლევის გარეშე გადაცემის შედეგად წარმოიშვა. მაგალითად, სრულიად საქართველოს მუსლიმთა სამმართველოსა და არარეგისტრირებულ კავშირ „იმამ ალის მეჩეთს“ შორის დავა სააგენტოს მიერ მარნეულში მდებარე იმამ ალის მეჩეთის გამოკვლევის გარეშე სსიპ სრულიად საქართველოს მუსლიმთა სასულიერო სამმართველოსთვის სარგებლობის უფლებით გადაცემამ გამოიწვია. იმამ ალის მეჩეთში, რელიგიურ საქმიანობას წლების განმავლობაში დამოუკიდებლად ახორციელებდა ადგილობრივი მრევლის მიერ ჩამოყალიბებული რელიგიური ორგანიზაცია (არარეგისტრირებული კავშირი „იმამ ალის მეჩეთი“).²⁰¹ დავა მოჰყვა სააგენტოს მიერ „თანდოანის“ სომხური ეკლესიის საპატრიარქოს საკუთრებაში გადაცემასაც. გადაწყვეტილება ეფუძნებოდა საპატრიარქოს ზოგად მითითებას, რომ ამ ტერიტორიაზე მართლმადიდებლური ნაეკლესიარი არსებობდა, იმის მიუხედავად, რომ სახელმწიფო ოფიციალურ დოკუმენტებში წლების განმავლობაში თავად უთითებდა ეკლესიის სომხური ეპარქიისადმი კონფესიურ კუთვნილებამ.²⁰²

მართალია, სააგენტოს მოხის სადავო საკულტო-ნაგებობის რომელიმე თემისთვის გადაცემის გადაწყვეტილება არ მიუღია, თუმცა მოხის კონფლიქტის გადაწყვეტაში არაეფექტიანი ჩართულობის შედეგად, საკულტო-ნაგებობის დაბრუნების შესაძლებ-

199 საკონსტიტუციო სასამართლოს 2018 წლის 3 ივლისის გადაწყვეტილებამდე (რეგ. ნომ. 1/1/811), სახელმწიფოს საკუთრებაში არსებული საბჭოთა კავშირის დროს ჩამორთმეული ქონების გადაცემა, ეკლესიისგან განსხვავებით, რელიგიური უმცირესობების მიმართ მხოლოდ მფლობელობის უფლებით, სარგებლობაში გადაცემით ხდებოდა. ამდენად, აღნიშნულ თარიღამდე, აღმასრულებელი ხელისუფლების ნების შემთხვევაშიც კი, არ არსებობდა ჩამორთმეული უძრავი ქონების ნაწილში რესტიტუციის სრულად განხორციელების შესაძლებლობა.

200 რელიგიის თავისუფლება: სახელმწიფოს დისკრიმინაციული და არასეკულარული პოლიტიკის კრიტიკა, EMC-ის კვლევა, 2016, გვ. 93-97.

201 დავის შესახებ ინფორმაცია ხელმისაწვდომია: <https://emc.org.ge/ka/products/emc-ma-marneulshi-imam-alis-mechetis-restitutsiis-problemastan-dakavshirebit-sasamartlo-dava-daitsqo>

202 რელიგიური უმცირესობების დაცვა: ადამიანის უფლებათა დაცვის სტრატეგიებისა და სამოქმედო გეგმების შესრულების მონიტორინგის ანგარიში (2016 – 2017 წწ), EMC-ის კვლევა, გვ. 59 ხელმისაწვდომია: <https://emc.org.ge/ka/products/adamianis-uflebata-datsvis-strategiebisa-da-samokmedo-gegmebis-shesrulebis-monitoringis-pirveladi-shedegebi-2016-2017>;

ლობა დაკარგა სოფელ მოხის მუსლიმმა თემმაც. კერძოდ, საკულტო-ნაგებობის ფუნქციის შეცვლის მიზნით დაწყებული სარესტავრაციო სამუშაოების შემდგომ წარმოშობილი დავის გადასაწყვეტად შექმნილმა კომისიამ, რომელშიც დავის ორივე მხარე მუსლიმი და მართლმადიდებელი სასულიერო პირების სახით იყვნენ წარმოდგენილნი, ორწლიანი საქმიანობის შედეგად სადავო ნაგებობის/ნანგრევების ისტორიული მესაკუთრის დადგენაზე უარი განაცხადა და მისი არსებული ფორმით კონსერვაციის გადაწყვეტილება მიიღო. კომისიის სამართლებრივი ბუნების თვალსაჩინოებისთვის, აღსანიშნავია, რომ კომისიის შექმნის შესახებ დადგენილების საფუძველზე, გადაწყვეტილების მიღება კომისიას მხოლოდ კონსენსუსის წესით შეეძლო და თავად გადაწყვეტილებას მხოლოდ რეკომენდაციის სახე შეიძლებოდა ჰქონოდა.²⁰³

უძრავი ქონების დაბრუნების ნაწილში არსებული განსხვავებული მოპყრობის პარალელურად, კანონმდებლობა განსხვავებულ წესს ითვალისწინებს საბჭოთა პერიოდში ჩამორთმეული ქონების (ნებისმიერი სახის) სანაცვლოდ მატერიალური ზიანის ანაზღაურების კუთხითაც. კერძოდ, კონსტიტუციური შეთანხმების მე-11 მუხლის შესაბამისად, სახელმწიფო ადასტურებს ეკლესიისათვის მატერიალური და მორალური ზიანის მიყენების ფაქტს და როგორც ჩამორთმეული ქონების ნაწილის ფაქტობრივი მფლობელი, მატერიალური ზიანის ნაწილობრივ კომპენსაციაზე იღებს ვალდებულებას. იმის მიუხედავად, რომ ამავე მუხლით გათვალისწინებულია კომპენსაციის ფორმების, რაოდენობის, ვადების და სხვა დეტალების დადგენის წესი,²⁰⁴ დღემდე მატერიალური ზიანის ანაზღაურება ყოველგვარი წინასწარი შესწავლის, ვადის დადგენის გარეშე²⁰⁵, ბიუჯეტის კანონით განსაზღვრული პირდაპირი სუბსიდირების საფუძველზე ხორციელდება. აღსანიშნავია, რომ ზოგადი წესისგან განსხვავებით, რომელიც ბიუჯეტის დაფინანსებაზე მყოფი დაწესებულებების მიერ ბიუჯეტების შესრულებასა და ასიგნებების ხარჯვაზე კონტროლის მექანიზმს ითვალისწინებს, საპატრიარქოსთვის გადაცემული საბიუჯეტო სახსრების ხარჯვასთან დაკავშირებით მიწოდებული ინფორმაციის მონიტორინგს სახელმწიფო აუდიტის სამსახური არ ახდენს.²⁰⁶

ამასთან, საპატრიარქოს დიდი ოდენობის ქონება გადაეცემა რესტიტუციის ჩარჩოს მიღმა. მაგალითად, ბიუჯეტიდან პირდაპირი სუბსიდირების გარდა, მართლმადიდებელი ეკლესია ფინანსურ დახმარებას იღებს მთავრობის და პრეზიდენტის სარეზერვო ფონდებიდან, ასევე თვითმმართველი თემებისა და ქალაქების ბიუჯე-

203 სადავო შენობის კონფესიური კუთვნილების დამდგენი კომისიის საბოლოო გადაწყვეტილების შეფასება, EMC, 2017, ხელმისაწვდომია: <https://emc.org.ge/ka/products/emc-mokhis-komisiis-saboloo-gadatsqvatilebas-afasebs>; რელიგიის თავისუფლება: სახელმწიფოს დისკრიმინაციული და არასეკულარული პოლიტიკის კრიტიკა, EMC-ის კვლევა, 2016, გვ. 97-100.

204 კონსტიტუციური შეთანხმების ხელმოწერიდან ერთი თვის ვადაში, პარტიტული წესით შექმნილ კომისიას კომპენსაციის დეტალების შესახებ შესაბამისი ნორმატიული აქტების პროექტები უნდა მოეზადებინა.

205 რელიგიის თავისუფლება: სახელმწიფოს დისკრიმინაციული და არასეკულარული პოლიტიკის კრიტიკა, EMC-ის კვლევა, 2016, გვ. 54.

206 იქვე, გვ. 49- 51.

ტებიდანაც. მუნიციპალიტეტები საპატრიარქოს გადასცემენ უძრავ ქონებასაც.²⁰⁷ აღსანიშნავია, რომ არც ამ ქონების დაკავშირება ხდება რესტიტუციის პროცესთან.

უძრავი ქონების მსგავსად, ჩამორთმეული ქონების სანაცვლოდ მატერიალური ზიანის ანაზღაურების ზემოთგანხილული სამართლებრივი ჩარჩოც ექსკლუზიურად საპატრიარქოს მიმართ მოქმედებს. 2014 წლამდე, სახელმწიფო სხვა რელიგიური ორგანიზაციების მიმართ საერთოდ არ ცნობდა ზიანის ანაზღაურების ვალდებულებას, 2014 წლის შემდგომ კი, ზიანის ანაზღაურება მთავრობის დადგენილების საფუძველზე, მხოლოდ 4 რელიგიურ ორგანიზაციასთან გაფორმებული ხელშეკრულებების საფუძველზე ხდება. მთავრობის დადგენილების²⁰⁸ თანახმად, სახელმწიფო აღიარებს საქართველოში არსებული რელიგიური გაერთიანებებისათვის საბჭოთა ტოტალიტარული რეჟიმის დროს მიყენებულ ზიანს და ზიანის ანაზღაურების სამართლებრივი ვალდებულების არარსებობის მიუხედავად, სამართლებრივი სახელმწიფოს პრინციპიდან გამომდინარე, ისლამურ, იუდეურ, რომაულ-კათოლიკურ და სომხური სამოციქულო აღმსარებლობის მქონე (საბჭოთა კავშირის დროს დაზარალებული რელიგიური თემების სამართალმემკვიდრე) რელიგიურ გაერთიანებებს სიმბოლურად/ნაწილობრივ აუნაზღაურებს მიყენებულ მატერიალურ და მორალურ ზიანს.

თანხების ოდენობის,²⁰⁹ გადაცემის წესის და რელიგიური ორგანიზაციების მხრიდან შესასრულებელი პირობების დეტალურად განსაზღვრის მიზნით, სააგენტო რელიგიურ ორგანიზაციებთან შესაბამის ხელშეკრულებებს აფორმებს. სააგენტოს პოზიციის თანახმად, რელიგიური გაერთიანებებისთვის გასანაწილებელი თანხის განსაზღვრის დროს, გათვალისწინებულია ისეთი ობიექტური მონაცემები, როგორიცაა: მრევლის, სასულიერო პირების რაოდენობა; ასევე, საკულტო შენობა-ნაგებობების რაოდენობა და მათი დღევანდელი მდგომარეობა, მიმდინარე საჭიროებები და ა.შ. თავის მხრივ, გაფორმებული ხელშეკრულებების თანახმად, რელიგიურ გაერთიანებებს ეკისრებათ ვალდებულება, მათთვის კომპენსაციის სახით გადაცემული თანხები დახარჯონ შემდეგი მიზნობრიობით: ღვთისმსახურთა სახელფასო და რელიგიური საქმიანობის ანაზღაურება;²¹⁰ საკულტო და რელიგიური შენობა-ნაგებობების რესტავრაცია და მოვლა-პა-

207 მაგალითად, 2015 წლის 31 დეკემბრის მდგომარეობით, საჯარო რეესტრის ეროვნული სააგენტოს ოფიციალური მონაცემების თანახმად, საქართველოს საპატრიარქოს საკუთრებაში ფიქსირდებოდა 565 მიწის ნაკვეთი, ჯამური ფართობით 16 742 987.82 კვ.მ. (1674.3 ჰა).

208 2014 წლის 27 იანვრის მთავრობის დადგენილება „საქართველოში არსებული რელიგიური გაერთიანებებისათვის საბჭოთა ტოტალიტარული რეჟიმის დროს მიყენებული ზიანის ნაწილობრივ ანაზღაურებასთან დაკავშირებული, ზოგიერთი ღონისძიების განხორციელების წესის დამტკიცების თაობაზე“, ხელმისაწვდომია: <https://matsne.gov.ge/ka/document/view/2222828?publication=0>

209 მაგალითად, 2015 წლის დადგენილებით, ოთხი რელიგიური ორგანიზაციისთვის გადაცემული თანხები გაორმაგდა და 3 300 000 ლარი შეადგინა. აღნიშნული თანხა ორგანიზაციებს შორის შემდეგნაირად განაწილდა: მუსლიმი თემი – 2 000 000 ლარი, იუდეური თემი – 300 000 ლარი, რომაულ-კათოლიკური თემი – 400 000 ლარი, სომეხთა სამოციქულო ქრისტიანული თემი – 600 000 ლარი.

210 მაგალითად, სააგენტოს მიერ, 2014 წელს, მუსლიმ თემთან დადებული ხელშეკრულების თანახმად, მუსლიმი თემი ვალდებული იყო, 2014 წელს მიღებული თანხის 75% ღვთისმსახურთა სახელფასო და რელიგიური საქმიანობის განხორციელების ანაზღაურებაზე დაეხარჯა. 2015 წელს, მუსლიმ თემთან სააგენტოს მიერ დადებულ ხელშეკრულებაში კონკრეტული პროცენტულობით განსაზღვრული ეს პირობა ამოიღეს.

ტრონობა; რელიგიური საგანმანათლებლო საქმიანობა; რელიგიური გაერთიანების მიმდინარე საყოფაცხოვრებო ხარჯები; კულტურული და საქველმოქმედო საქმიანობა. ამას გარდა, ოთხივე რელიგიური ჯგუფის მიმართ, სააგენტოსთვის ხელშეკრულებით განსაზღვრული მიზნების შესაბამისი ხარჯთაღრიცხვის პროგრამის, ხელშეკრულების დადებიდან ერთი თვის ვადაში წარდგენის ვალდებულება მოქმედებს. სააგენტოს მოთხოვნის შემთხვევაში, რელიგიური გაერთიანებები ვალდებული არიან, სააგენტოს წარუდგინონ ხარჯთაღრიცხვის პროგრამის შესაბამისი თანხის ხარჯვის ანგარიშები, რომლებიც ექვემდებარება აუდიტორულ შემოწმებასაც. იმ შემთხვევაში, თუ აუდიტორული დასკვნა ხელშეკრულების პირობების დარღვევით ხარჯვის შემთხვევებს გამოავლენს, სახელმწიფო მიმდინარე წელს შეწყვეტს დაფინანსებას.²¹¹ ამდენად, საპატრიარქოსგან განსხვავებით, სახელმწიფო სხვა რელიგიური ორგანიზაციების საბიუჯეტო დაფინანსების მიზანს განსაზღვრავს და ხარჯვის ნაწილში მონიტორინგის მექანიზმს ინარჩუნებს.

დაფინანსების ოდენობის განსაზღვრის წინასწარ დადგენილი კრიტერიუმების გარეშე, რომელიც მიყენებულ ზიანთან იქნება დაკავშირებული, დადგენილება ზიანის ანაზღაურებას სიმბოლურს უწოდებს. მთავრობამ 2016 წელს რასიზმისა და შეუწყნარებლობის წინააღმდეგ ევროპული კომისიის ანგარიშზე გაგზავნილ პასუხში თავად აღიარა, რომ ოთხი რელიგიური ორგანიზაციის დაფინანსება არ წარმოადგენს კომპენსაციას ან რესტიტუციას დადგენილი ზიანისთვის და გადასაცემი ფინანსური სახსრების ოდენობა რელიგიური ორგანიზაციების ფუნქციონირების ამჟამინდელი მდგომარეობით განისაზღვრება.²¹² ამასთან, აღსანიშნავია, რომ ზემოთ განხილული დადგენილება არ ეხება უძრავი ქონების დაბრუნების საკითხს და როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ის კვლავ სააგენტოს მანდატით მოქმედი ქონებრივი და ფინანსური საკითხების შემსწავლელი სარეკომენდაციო კომისიის დისკრეციის ფარგლებში რჩება.

3.3. საერთაშორისო და ადგილობრივი კრიტიკა: უფლებრივი სტანდარტი

რესტიტუციის საკითხების საკანონმდებლო რეგულირების კუთხით სახელმწიფოს უმოქმედობა არაერთხელ გამხდარა ადგილობრივი აქტორების, მათ შორის, საქართველოს სახალხო დამცველის²¹³, და ავტორიტეტული საერთაშორისო ორგანიზა-

211 რელიგიის თავისუფლება: სახელმწიფოს დისკრიმინაციული და არასეკულარული პოლიტიკის კრიტიკა, EMC-ის კვლევა, 2016, გვ. 51-53.

212 ევროპული კომისია რასიზმისა და შეუწყნარებლობის წინააღმდეგ, მოხსენება საქართველოს შესახებ (მონიტორინგის მეხუთე ციკლი), 2016, გვ. 60, ხელმისაწვდომია: <https://www.refworld.org/docid/584e8b914.html>

213 საბჭოთა კავშირის პერიოდში ჩამორთმეული ქონების და შესაბამისი რესტიტუციის ვალდებულებების შესახებ, იხილეთ საქართველოს სახალხო დამცველის მოსაზრებები ყოველწლიურ ანგარიშებში (მაგალითად, 2007, 2010, 2013 წლის სახალხო დამცველის საპარლამენტო ანგარიშების შესაბამისი თავები), ხელმისაწვდომია: <http://www.ombudsman.ge/geo/saparlamento-angarishebi>

The statements of PDO in annual 2007, 2010 and 2013 reports regarding confiscated places of worship of religious minorities and respective restitution obligations;

ციების კრიტიკის საგანი. ადამიანის უფლებების კომიტეტი,²¹⁴ ევროპული კომისია რასიზმისა და შეუწყნარებლობის წინააღმდეგ (ECRI)²¹⁵, ეროვნულ უმცირესობათა დაცვის შესახებ ჩარჩო კონვენციის საკონსულტაციო კომიტეტი²¹⁶, გაერთიანებული ერების ადამიანის უფლებათა უმაღლესი კომისარი, ევროსაბჭოს ადამიანის უფლებათა კომისარი²¹⁷ ცალსახად აკრიტიკებენ რელიგიური უმცირესობების მიმართ მოქმედ დისკრიმინაციული რესტიტუციის პოლიტიკას.

გაეროს ადამიანის უფლებების კომიტეტის სტანდარტი

ადამიანის უფლებების კომიტეტმა ანგარიშგების მანდატის ფარგლებში არაერთხელ გამოთქვა ნუხილი რესტიტუციის დისკრიმინაციულ კანონმდებლობაზე საქართველოში. კომიტეტის თანახმად, საკულტო ნაგებობის და სხვა დაკავშირებული ქონების გარშემო არსებული პრობლემების გადაჭრა სახელმწიფოს ვალდებულებაა. კომიტეტმა დააკონკრეტა, რომ შესაბამისი კანონმდებლობისა და პრაქტიკის უზრუნველყოფის ვალდებულება რელიგიის თავისუფლების თანახმად დაცვის სტანდარტიდან გამომდინარეობს. აღსანიშნავია, რომ კომიტეტი, თავის 2014 წლის ანგარიშში, ფინანსურ კომპენსაციას მხოლოდ იმ შემთხვევაში განიხილავს საკულტო-ნაგებობის დაბრუნების ალტერნატივად, როდესაც ეს ფიზიკურად შეუძლებელია.²¹⁸

კომიტეტი პაქტით დაკისრებული ვალდებულებების ბუნების შესახებ 31-ე ზოგად კომენტარში განმარტავს, რომ პაქტით განსაზღვრული უფლებრივი ვალდებულების შეუსრულებლობა მხოლოდ სოციალურ, კულტურულ ან ეკონომიკურ ფაქტორებზე მითითებით ვერ გამართლდება.²¹⁹ ამასთან, სამართალწარმოების ფარგლებში გაკეთებული განმარტებების თანახმად, კომიტეტი დევნის შედეგად ჩამორთმეულ ქონებასთან მიმართებით განსხვავებულ მოპყრობას მოქალაქეობის ნიშნითაც კი დაუშვებლად მიიჩნევს, და ამისთვის გონივრულ და ობიექტურ საფუძველს ითხო-

214 UN Human Rights Committee, Concluding observations on the fourth periodic report of Georgia, CCPR /C/GEO/CO/4, 19 August 2014.

215 ევროპული კომისია რასიზმისა და შეუწყნარებლობის წინააღმდეგ, მოხსენება საქართველოს შესახებ (მონიტორინგის მეხუთე ციკლი), 2016, ხელმისაწვდომია: <https://www.refworld.org/docid/584e8b914.html>

216 Advisory committee on the framework convention for the protection of national minorities, Second Opinion on Georgia, June 15, 2015.

217 Observations on the human rights situation in Georgia, the Commissioner for Human Rights, Council of Europe, January 12, 2016.

218 UN Human Rights Committee, Concluding observations on the fourth periodic report of Georgia, CCPR /C/GEO/CO/4, 19 August 2014.

219 UN Human Rights Committee, *General comment no. 31 [80], The nature of the general legal obligation imposed on States Parties to the Covenant*, 26 May 2004, CCPR/C/21/Rev.1/Add.13, პარ. 14; available at: <https://www.refworld.org/docid/478b26ae2.html>

ვს.²²⁰ მოქალაქეობის ნიშნით განსხვავებაზე დადგენილი ამ სტანდარტის გათვალისწინებით, რელიგიურ კუთვნილებაზე დამყარებული განსხვავებული მოპყრობა, ობიექტური და გონივრული საფუძვლით გამყარებული, ცხადია, ვერ იქნება.

ადამიანის უფლებების ევროპული კონვენციის სტანდარტი

ევროპის ადამიანის უფლებების კონვენცია საკუთრების უფლების ნაწილად არ აღიარებს რესტიტუციაზე მოთხოვნას, როდესაც სახელმწიფოს მიერ საკუთრების ჩამორთმევა კონვენციის ხელმოწერამდე მოხდა. ამასთან, ჩამორთმეული საკუთრებების დაბრუნების ვალდებულება არ არსებობს ცალკე რელიგიის თავისუფლების უფლებიდან გამომდინარე. სასამართლო პრაქტიკის თანახმად, საკუთრების უფლების ასამოქმედებლად, როგორც მინიმუმ, აუცილებელია ქონებაზე „მფლობელობის“ ან „ლეგიტიმური მოლოდინის“ არსებობა.²²¹ ამდენად, იმის მიუხედავად, რომ კონვენციის შესაბამისად სახელმწიფოს არ ეკისრება საბჭოთა კავშირში ჩამორთმეულ ქონებასთან მიმართებით რესტიტუციის კანონმდებლობის შემუშავების ვალდებულება, რესტიტუციის შესახებ (ფრაგმენტული) კანონმდებლობის მიღების შემთხვევაში, შესაძლოა ჩამორთმეული ქონების დაბრუნებაზე ლეგიტიმური მოლოდინი შეიქმნას.

სასამართლო აღიარებს იმასაც, რომ, როგორც წესი, მიყენებული ზიანის სრული რესტიტუცია პრაქტიკულად შეუძლებელია.²²² თუმცა, იმ შემთხვევაში, თუ სახელმწიფო პროაქტიულად მიიღებს რესტიტუციის კანონმდებლობას, ის უნდა აკმაყოფილებდეს კონვენციის სხვა მოთხოვნებსაც. მაგალითად, ზიანის ანაზღაურების ოდენობა გონივრულად უნდა მიემართებოდეს ჩამორთმეული ქონების ღირებულებას, ამ შემთხვევაში, ჩამორთმევის დროს ქონების საბაზრო ფასს (კონვენციის დამატებითი ოქმის პირველი მუხლი).²²³

ამას გარდა, იმ შემთხვევაში, თუ რესტიტუციის ვალდებულება ერთი რელიგიური ჯგუფის მიმართ ხორციელდება, დისკრიმინაციის აკრძალვის ვალდებულებიდან გამომდინარე, მსგავსი წესები უნდა მოქმედებდეს სხვა რელიგიური ჯგუფების მი-

220 *Messrs. Miroslav Blazek, George A. Hartman and George Krizek*, U.N. Doc. CCPR/C/72/D/857/1999, Communication No. 857/1999, 12 July 2001, პარ. 5.8 – 5.9; Karadjova, Mariana. “Property Restitution in Eastern Europe: Domestic and International Human Rights Law Responses.” *Review of Central and East European Law*, no. Issue 3 (2004): 355.

221 *Lupeni Greek Catholic Parish and Others v. Romania*, no. 76943/11, Court (Third Section) 19 May 2015.

222 *Langlaude Doné, Sylvie, Religious Organisations, Internal Autonomy and Other Religious Rights Before the European Court of Human Rights and the OSCE*, 34 *Netherlands Quarterly of Human Rights* 8, 2016, 28-29.

223 *Pincová and Pinc v. the Czech Republic*, no. 36548/97, § 53, ECHR 2002-VIII; *Broniowski v. Poland (dec.)* [GC], no. 31443/96, § 176, ECHR 2002-X *Kuti, Csongor. Post-Communist Restitution and the Rule of Law*. Budapest: Central European University Press, 2009, გვ. 225, 231.

მართაც (მე-12 პროტოკოლი²²⁴). ასევე, კანონით რესტიტუციაზე უფლების გათვალისწინების შემთხვევაში, სახელმწიფოს წარმოეშვა კონვენციის მე-6 მუხლით გათვალისწინებული სამართლიან სასამართლოზე წვდომის უფლებაც. რუმინეთის წინააღმდეგ განხილულ საქმეებში სასამართლომ განსაზღვრა სახელმწიფოს ვალდებულებები, მათ შორის, სასამართლოზე წვდომის უზრუნველყოფის და საქმის გონივრულ ვადაში განხილვის შესახებ,²²⁵ ასევე ცნო სახელმწიფოს ვალდებულება, აღესრულებინა სასამართლოს გადაწყვეტილება, იმის მიუხედავად, რომ რუმინეთის მართლმადიდებელი მოსახლეობა ეწინააღმდეგებოდა მას.²²⁶

თუმცა კონვენციით არსებული გარანტიები შეზღუდულია და რესტიტუციის კანონმდებლობის/პოლიტიკის სამართლიანობას სრულად ვერ უზრუნველყოფს. ევროპული სასამართლოს დიდმა პალატამ, 2016 წელს მიღებულ გადაწყვეტილებაში *Lupeni Greek Catholic Parish and Others v. Romania*, დისკრიმინაციის აკრძალვაზე უფლების დარღვევა არ დაადგინა და დაშვებულად მიიჩნია კანონის ნორმა, რომელიც ქონების დაბრუნების გადაწყვეტილების მიღებისას, ადგილობრივი მორწმუნე მოსახლეობის ნებას ითვალისწინებდა, იმის მიუხედავად, რომ ასეთი უმრავლესობა თითქმის ყოველთვის რუმინული მართლმადიდებელი ეკლესიის მრევლი იქნებოდა და ამ წესს სხვა რელიგიური ჯგუფების მიმართ დისკრიმინაციული გავლენა ექნებოდა.²²⁷ ადრე განხილული საქმეებისგან განსხვავებით, ამ საქმეზე უზრუნველყოფილი იყო სასამართლო ზედამხედველობა რესტიტუციის შესახებ მიღებულ გადაწყვეტილებებზე, რაც ევროპული სასამართლოსთვის, სამართლიან სასამართლოზე უფლების ნაწილში, დამაკმაყოფილებელი აღმოჩნდა.

მართალია, დისკრიმინაციის აკრძალვაზე უფლება, კონვენციის მე-14 მუხლის მიხედვით, მხოლოდ კონვენციის სხვა უფლებასთან კავშირში მოქმედებს, თუმცა რესტიტუციის კანონმდებლობის სამართლიანობის დაცვის გარანტიებს დამოუკიდებლად ადგენს კონვენციის მე-12 დამატებითი ოქმი, რომლით განსაზღვრული თანასწორობის უფლებაც, კონვენციის სხვა უფლებებისგან დამოუკიდებლად მოქმედებს. შესაბამისად, იმის მიუხედავად, რომ რესტიტუციაზე უფლება არ გამომდინარეობს კონვენციით გათვალისწინებული საკუთრების უფლებიდან, შემუშავებული რესტიტუციის რეჟიმი, კონვენციის მე-12 დამატებითი ოქმიდან გამომდინარე, სხვადასხვა რელიგიური ჯგუფების უფლებებს თანასწორობის საფუძველზე უნდა ადგენდეს. სახელმწიფოებს, რომლებსაც ხელმონწერილი და რატიფიცირებული აქვთ კონვენციის მე-12 დამატებითი ოქმი, სასამართლოზე წვდომის პროცედურა-

224 კონვენციის მე-14 მუხლი დისკრიმინაციის დადგენის საფუძველი ვერ გახდება ამ შემთხვევაში, რადგან კონვენციის ტექსტიდან გამომდინარე, ის მხოლოდ სხვა კონვენციის უფლებასთან კავშირში მოქმედებს.

225 *Sfântul Vasile Polonă Greek Catholic Parish v. Romania*, no. 65965/01, 7 April 2009.

226 *Bogdan Vodă Greek-Catholic Parish v. Romania*, no. 26270/04, 19 November 2013.

227 Fokas, Effie. "The Legal Status of Religious Minorities: Exploring the Impact of the European Court of Human Rights." *Social Compass* 65, no. 1, 2018: 31.

ლი გარანტიების მიღმა, ნეიტრალური რესტიტუციის კანონის/პოლიტიკის შემუშავების ვალდებულება ეკისრებათ.²²⁸

ამას გარდა, ევროპის საბჭოს საპარლამენტო ასამბლეაც, ადამიანის უფლებების კომიტეტის მსგავსად, წარსულში ჩამორთმეული ქონების დაბრუნების შესახებ გამოცემულ რეკომენდაციებში, ფინანსურ კომპენსაციას მხოლოდ იმ შემთხვევაში განიხილავს საკულტო-ნაგებობების დაბრუნების ალტერნატივად, როდესაც ეს ფიზიკურად შეუძლებელია.²²⁹

ადგილობრივი კრიტიკა

რესტიტუციის პოლიტიკის არარსებობა ასევე მკაცრად არის გაკრიტიკებული სახალხო დამცველისა²³⁰ და მისი ეგიდით მოქმედი რელიგიათა საბჭოს მიერ, რომელიც 30-ზე მეტ რელიგიურ გაერთიანებას აერთიანებს. რელიგიათა საბჭოს შეფასებით, „დღემდე გადაუჭრელია სხვადასხვა რელიგიური გაერთიანებისთვის საბჭოთა პერიოდში კომუნისტური ხელისუფლების მიერ ჩამორთმეული საკულტო ნაგებობების დაბრუნებისა და სადავო ძეგლების ისტორიული მფლობელის დაადგენის საკითხი. პრობლემა, გარდა იმისა, რომ უშუალოდ ეხება რელიგიური გაერთიანებების მსახურებასა და მათ ქონებრივ საკითხს, ამ ნაგებობების მდგომარეობაზეც აისახება. ისტორიული მფლობელის დადგენამდე საკულტო ნაგებობები, უმეტეს შემთხვევაში, დაუცველია და ისინი დაზიანებისა და დანგრევის საფრთხის წინაშე დგას, ხოლო მათი შენარჩუნება და რესტავრაცია, როგორც წესი, მთავრობის დღის წესრიგში არ ხვდება“. რელიგიათა საბჭო უკვე რამდენიმე წელია საქართველოს მთავრობას მოუწოდებს უზრუნველყოს სადავო ძეგლების და საბჭოთა პერიოდში კომუნისტური ხელისუფლების მიერ ჩამორთმეული საკულტო ნაგებობების აღნუსხვა და მათი მოვლა-პატრონობა. საბჭო ასევე მოუწოდებს მთავრობას, მისი, აკადემიური სფეროს ექსპერტებისა და არასამთავრობო ორგანიზაციების მონაწილეობით, შექმნას კომისია, რომელიც რესტიტუციის პროცესის მკაფიო გეგმას შეიმუშავებს.²³¹

228 Karadjova, Mariana. "Property Restitution in Eastern Europe: Domestic and International Human Rights Law Responses." *Review of Central and East European Law*, no. Issue 3 (2004): 354-355.

229 ევროპის საბჭოს საპარლამენტო ასამბლეის რეკომენდაცია 1556 (2002), დოკუმენტი ხელმისაწვდომია: <https://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=16997&lang=en>

230 საქართველოს სახალხო დამცველის ანგარიში საქართველოში ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა დაცვის მდგომარეობის შესახებ, 2014, ხელმისაწვდომია: https://drive.google.com/file/d/1Tyor20tgcN9rhR4kRuFzVRO3CroM_Q5/view ასევე 2018 წლის ანგარიში, ხელმისაწვდომია: <http://ombudsman.ge/res/docs/2019042620571319466.pdf>

231 საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული რელიგიათა საბჭოს რეკომენდაციები, 2017, ხელმისაწვდომია: http://www.tolerantoba.ge/failebi/qartuli_broshura_saxalxo_damcveli_87902.pdf

დასკვნა: რესტიტუციის გადაუჭრელი პრობლემები საქართველოში

კონსტიტუციური შეთანხმება და ბიუჯეტის შესახებ საქართველოს კანონი ეკლესიის პირდაპირი დაფინანსების საფუძვლად იქცა. ამ ფონზე, ოთხი რელიგიური ორგანიზაციის დაფინანსება მათი კონტროლის ინსტრუმენტი უფროა, ვიდრე საბჭოთა კავშირის პერიოდში მიყენებული ზიანის ანაზღაურების სამართლებრივი საფუძველი. ის, რომ რელიგიური უმცირესობებისთვის განსაზღვრული სუბსიდიები წინასწარ კანონმდებლობით განსაზღვრული ზოგადი მოქმედების კრიტერიუმებით არ არის გამყარებული, იძლევა საშუალებას, სახელმწიფომ ზიანის ანაზღაურების ეს მექანიზმი მათი კონტროლისთვის გამოიყენოს. მაგალითად, გაფორმებული ხელშეკრულებები ითვალისწინებენ გადაცემული სახსრების ხარჯვის მიზნობრიობას, მათ შორის, ფინანსური დახმარების სამღვდელოების ხელფასებისთვის გამოყენების ვალდებულებას. რელიგიური ლიდერების ასეთი დამოკიდებულება სახელმწიფოს დაფინანსებაზე, ეწინააღმდეგება სეკულარიზმის პრინციპს, პრაქტიკაში კი, რელიგიური თემის წარმომადგენლებისა და ადგილობრივი მორწმუნეების ინტერესების დაშორებობას იწვევს. დაფინანსების ამ სქემას არც თავად სახელმწიფო უწოდებს რესტიტუციას, და დაფინანსების ოდენობის განსაზღვრის კრიტერიუმებს რელიგიური ორგანიზაციის საჭიროებებს უკავშირებს.

ამასთან, ეკლესიის მიმართ საბჭოთა პერიოდში ჩამორთმეული საკულტო ნაგებობების მიმართ საკუთრების უფლების აღიარებას, ანალოგიური უფლების აღიარება არ მოჰყოლია რელიგიური უმცირესობების მიმართ. საკანონმდებლო ჩარჩო, სასამართლო განმარტებები და ადმინისტრაციული პრაქტიკა ამ დრომდე უშვებს საპატრიარქოს მიერ ისტორიულად სხვა რელიგიური თემების საკულტო ნაგებობების გამოყენებასაც. სააგენტოს მიერ ინიცირებული რესტიტუციის პოლიტიკა კი, სახელმწიფოს „კეთილ ნებაზე“ დამოკიდებული, რელიგიურ ორგანიზაციებს არ ანიჭებს მოთხოვნის უფლებას და თვითნებური გადაწყვეტილებების მიღების შესაძლებლობას ქმნის, რაც ზოგჯერ რელიგიურ თემებს შორის კონფლიქტების წყაროა. ამასთან, მოხის პრეცედენტი ცხადყოფს საკულტო ნაგებობებთან დაკავშირებული ნებისმიერი დავის გადაწყვეტის ბედსაც, როდესაც კონფლიქტის ერთი მხარე საპატრიარქოა. ეს სოციალური კონფლიქტების თავიდან ასაცილებლად და საკულტო-ნაგებობებზე საკუთრების/მფლობელობის უფლებების არადისკრიმინაციულად გადასაწყვეტად, რესტიტუციის კანონმდებლობის მნიშვნელობაზე მიანიშნებს. მთავრობის მიერ შემუშავებული ადამიანის უფლებების სამოქმედო გეგმა ასევე არ ასახავს სისტემურ ხედვას რესტიტუციის პოლიტიკაზე, საბჭოთა პერიოდში ჩამორთმეული ქონების დაბრუნების კუთხით არადომინანტ რელიგიურ ჯგუფებს სახელმწიფოს კეთილ ნებაზე დამოკიდებულს, საკანონმდებლო მოწესრიგების გარეშე ტოვებს და არც სამომავლოდ სახავს შესაბამის გეგმას. რესტიტუციასთან დაკავშირებული საკითხების საკანონმდებლო მოწესრიგების გარეშე გადაწყვეტა, აღმასრულებელი ხელისუფლე-

ბის მხრიდან პროცესის პოლიტიზებასა და თვითნებობას რელიგიის საკითხებზე სახელმწიფო პოლიტიკის მთავარ მახასიათებლად აქცევს.

ამ ფონზე, საპატრიარქოს მიმართ შემუშავებული რესტიტუციის პოლიტიკა ლეგიტიმურ მოლოდინს წარმოშობს სხვა რელიგიურ ორგანიზაციებშიც, რომ ანალოგიური ქონების მიმართ მათი საკუთრების უფლებასაც ცნობენ, რადგან რესტიტუციის პოლიტიკის საკანონმდებლო დონეზე მხოლოდ ეკლესიის მიმართ გატარება, სხვა რელიგიური ორგანიზაციების შემთხვევაში კი, პრობლემის იგნორირება, ობიექტურ და გონივრულ საფუძველს მოკლებულია. თუმცა, რელიგიური უმცირესობების ეს მოლოდინი და საერთაშორისო თუ ადგილობრივი ორგანიზაციების შესაბამისი კრიტიკა, წლებია, უპასუხოდ რჩება. ამას გარდა, რესტიტუციის სრულყოფილი კანონმდებლობის გარეშე საკულტო-ნაგებობების რელიგიური უმცირესობებისთვის დაბრუნების, ასევე ქონებრივი დავების გადაწყვეტის გაჭიანურება, საკულტო-ნაგებობების განადგურებას ან/და კულტურული და რელიგიური წარსულის წაშლასაც იწვევს.

3.4. რესტიტუციის ფორმები და მასთან დაკავშირებული ობიექტური გამოწვევები

პირველ რიგში, უნდა განიმარტოს, რომ რესტიტუცია ორი ძირითადი სახის არსებობს: ნატურით რესტიტუცია (Restitution in kind) და ფულადი კომპენსაცია. თავის მხრივ, ნატურით რესტიტუცია, შესაძლოა, არა მარტო იმავე, არამედ მსგავსი ქონების გადაცემასაც გულისხმობდეს, ამავე დროს, ფულადი კომპენსაცია, შესაძლოა, ნაღდი ფულით ან ფინანსური ღირებულების მქონე სხვა ინსტრუმენტით (ვაუჩერი, წილი) მოხდეს.²³²

როგორც წესი, რელიგიური დანიშნულების ქონების დაბრუნების შესახებ კანონმდებლობა თავად განსაზღვრავს რესტიტუციის ფორმებს. ხშირად კანონმდებლობა ითვალისწინებს სახელმწიფოს (ლიტვა) ან თავად რელიგიური ორგანიზაციის მიერ (უნგრეთი), რესტიტუციის ფორმებიდან ერთ-ერთის არჩევის შესაძლებლობას. თუ არჩევანის ასეთი შესაძლებლობა არ არის განსაზღვრული და ჩამორთმეული ქონება კვლავ სახეზეა, როგორც წესი ის შესაბამის რელიგიურ ჯგუფს უბრუნდება, და კომპენსაცია მხოლოდ იმ შემთხვევაში გაიცემა, როდესაც ქონების გადაცემა ამ ფორმით შეუძლებელია.²³³ იმ ქვეყნებშიც, სადაც ზოგადად რესტიტუციის ფორმად მხოლოდ კომპენსაციაა განსაზღვრული (უნგრეთი, პოლონეთი), ნატურით დაბრუნება

232 Kuti, Csongor. *Post-Communist Restitution and the Rule of Law*. Budapest: Central European University Press, 2009, 218-222.

233 Doe, Norman. "The Property and Finances of Religion." In *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011. Oxford Scholarship Online, 2011, გვ. 184.

რელიგიური დანიშნულების შენობა-ნაგებობებთან მიმართებით მაინც დაიშვება.²³⁴ ასევე, იმ ქვეყნებშიც კი, სადაც კანონმდებლობა ყველა სახის უძრავ ქონებას არ მოიცავს, მაგალითად, ეკონომიკური დანიშნულების ქონების გადაცემის ან კომპენსირების ვალდებულებას არ ადგენს, ის, როგორც მინიმუმ, ეხება რელიგიური დანიშნულების შენობა-ნაგებობების გადაცემას (ლიტვა, უნგრეთი²³⁵ ჩეხეთი²³⁶, უკრაინა²³⁷). საკულტო-ნაგებობების დაბრუნებისთვის უპირატესობის მინიჭების კუთხით, გამონაკლისია რუმინეთის შემთხვევა, სადაც მართლმადიდებელ და ბერძნულ კათოლიკურ ეკლესიას შორის ქონებრივი დავების გადაწყვეტის გაჭიანურების მიზნიდან გამომდინარე, მათი დაბრუნება რესტიტუციის უპირველეს ამოცანად არ იქნა აღიარებული.²³⁸

საუკეთესო პრაქტიკის დეტალურად განხილვამდე, მიზანშეწონილი იქნება რესტიტუციის პროცესში გამოვლენილი ობიექტური გამონწვევების გაანალიზება. ცხადია, ქვემოთ განხილული გამონწვევები სხვადასხვა ქვეყანაში თანაბრად არ გვხვდება და კონტექსტი თითოეული მათგანის მნიშვნელობაზე ახდენს გავლენას. თუმცა, მათი შეფასება რესტიტუციის კანონმდებლობის შემუშავების პროცესში ნებისმიერ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია.

იქიდან გამომდინარე, რომ რესტიტუცია, თავისი არსით წარსულში მიყენებული ზიანის ანაზღაურებას ისახავს მიზნად, დღეს აუცილებელია წარსულში დაზარალებული რელიგიური ჯგუფების სამართალმემკვიდრის გამოვლენა. სამართალმემკვიდრეობის დადგენას ართულებს რეპრესიული რეჟიმის დროს დოკუმენტების განადგურებაც. რესტიტუციის კანონმდებლობა უნდა ითვალისწინებდეს სამართალმემკვიდრეობის დადგენის ისეთ კრიტერიუმებს, რომლებიც გადაულახავ სირთულეებს არ შეუქმნის შესაბამისი რელიგიური ჯგუფების გამოვლენას, ამავე დროს თავიდან აირიდებს რელიგიურ ჯგუფებს შორის კონფლიქტს, რომლებიც ერთი და იმავე რელიგიური ჯგუფის სამართალმემკვიდრეობაზე წარადგენენ ლეგიტიმურ მოთხოვნას. გათვალისწინებული უნდა იყოს რელიგიური ჯგუფების ინტერესიც, კომპენსაციამდე უფლების განხორციელების წინაპირობად დოქტრინალურ შეზღუდვებთან წინააღმდეგობაში მოქმედების ვალდებულება არ დაეკისროთ, მაგალითად, რელიგიურ ჯგუფებს კომპენსაციის მიღების მიზნით, არ უნდა დაევალოთ ერთმანეთთან ასო-

234 Kuti, Csongor. *Post-Communist Restitution and the Rule of Law*. Budapest: Central European University Press, 2009, 217;

235 Doe, Norman. "The Property and Finances of Religion." In *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011: 137, 187, 217.

236 A Minarik, Pavol. "Church-State Separation and Church Property Restitution in the Czech Republic." *Society* 54, no. 5, 2017: 462.

237 Summary of Property Restitution in Central and Eastern Europe, Bureau of European and Eurasian Affairs Washington, DC, July 16, 2002, ხელმისაწვდომია: <https://2001-2009.state.gov/p/eur/rls/or/93062.htm>

238 Kuti, Csongor. *Post-Communist Restitution and the Rule of Law*. Budapest: Central European University Press, 2009: 187.

ცირების ვალდებულება (მაგ. საერთო კავშირის შექმნა), თუ ამას მათი მოძღვრება კრძალავს.

ამას გარდა, ქონების ჩამორთმევისა და ზიანის ანაზღაურების მომენტის დროში განსხვავების გამო, მოსალოდნელია ქონების ღირებულების ცვლილება. წარსულში ჩამორთმეული ქონების ღირებულება დღეს, შესაძლოა, გაზრდილი იყო, ან სულაც მისი ფუნქციური დატვირთვა იყოს მნიშვნელოვნად შეცვლილი. წარსულში რელიგიური ჯგუფის კუთვნილი ქონება დღეს ასევე შეიძლება იყოს მნიშვნელოვანი საჭარო მიზნის მატარებელი. რადგანაც რესტიტუციაზე მოთხოვნა სრულ კომპენსაციაზე აბსოლუტური უფლება არ არის, ის შესაძლოა შეიზღუდოს, თუ ქონება დღეს მნიშვნელოვან საჭარო ფუნქციას ასრულებს, მაშინაც როდესაც რესტიტუციაზე უფლება კანონმდებლობით არის განსაზღვრული. მაგალითად, სლოვენიაში ადმინისტრაციულმა სასამართლომ გააუქმა სახელმწიფოს მიერ ეკლესიისთვის ჩამორთმეული მიწის გადაცემის ბრძანება, რადგან კონკრეტულ მიწაზე გზები გადიოდა, რაც საჭარო საკუთრება იყო და რესტიტუციას არ ექვემდებარებოდა.²³⁹

სახელმწიფომ რესტიტუციის კანონმდებლობის შემუშავებისას, უნდა გაითვალისწინოს კანონმდებლობის მიღების შედეგები ქვეყნის ეკონომიკური განვითარებისთვისაც. განვითარებადი ქვეყნებისთვის, როგორც საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდგომ აღიარებული დამოუკიდებელი სახელმწიფოებია, ეკონომიკური სირთულეები უფლების შეზღუდვის ლეგიტიმური საფუძველია, რაც განსაკუთრებით რელევანტურია წარსულში მნიშვნელოვანი ქონების მქონე რელიგიური ჯგუფების შემთხვევაში. ეკონომიკური გამოწვევები არარელევანტურია ქონების ნატურით რესტიტუციის შემთხვევაში. თუ განადგურებული, ან შეცვლილი ფუნქციის შემცველი ქონების ჩამორთმევით გამოწვეული ზიანის სრული ანაზღაურება, სახელმწიფოსთვის დიდი ტვირთია, არსებული საკულტო-ნაგებობების დაბრუნება დაბრკოლებას არ უქმნის სახელმწიფოს, პირიქით, რელიგიის თავისუფლების უზრუნველყოფის ისეთი გზაა, რომელიც დამატებით ხარჯებთან არ არის დაკავშირებული.

ამას გარდა, აღსანიშნავია, რომ საქართველოს მსგავსად, ზოგიერთ პოსტსაბჭოთა ქვეყანაში (რუმინეთი), ჯერ კიდევ საბჭოთა კავშირის პერიოდში დაიწყო რესტიტუციის პროცესი დომინანტი რელიგიური ჯგუფების მიმართ, რომელთა მფლობელობაში აღმოჩნდა ის საკულტო-ნაგებობებიც, რომლებიც ისტორიულად სხვა რელიგიურ თემებს ეკუთვნოდა. სიტუაციის ასეთმა განვითარებამ რელიგიურ ჯგუფებს შორის ინტერესთა კონფლიქტი გარდაუვალი გახადა.²⁴⁰

239 Summary of Property Restitution in Central and Eastern Europe, Bureau of European and Eurasian Affairs Washington, DC, July 16, 2002, ხელმისაწვდომია: <https://2001-2009.state.gov/p/eur/rls/or/93062.htm>

240 Kuti, Csongor. Post-Communist Restitution and the Rule of Law. Budapest: Central European University Press, 2009, გვ. 187.

3.5. პოსტსაბჭოთა რეალობა რესტიტუციის კანონმდებლობის მიღებისას

1989 წლიდან საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდგომ, პოსტსაბჭოთა სივრცეში მსგავსი პროცესები წარიმართა. დემოკრატიზაციის პროცესს თან ახლდა ინდივიდუალური საკუთრების აღდგენა, რომელიც, თავის მხრივ, ქონების პრივატიზაციასა და რესტიტუციაში გამოიხატა. პოსტსაბჭოთა ქვეყნების უმრავლესობაში რესტიტუციის კანონმდებლობა ამა თუ იმ ფორმით სანყის ეტაპზე მიიღეს. მაგალითად, რესტიტუციის პოლიტიკის (სრულყოფილი ან ეტაპობრივი) კანონმდებლობის დონეზე მიღების პროცესი პოლონეთში 1989, ჩეხეთში – 1990 წელს, ლიტვაში – 1990, რუმინეთში – 1990, უნგრეთში – 1991, ბულგარეთში 1992 წელს დაიწყო.²⁴¹

დემოკრატიზაციის პროცესს კონსტიტუციის დონეზე რელიგიის თავისუფლების აღიარება და სახელმწიფოსა და რელიგიის გამიჯვნის დადგენაც ახლდა თან.²⁴² პოსტსაბჭოთა ქვეყნების უმრავლესობაში არჩევანი ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთთანამშრომლობის მოდელზე გაკეთდა. გამონაკლისს სეპარაციის მოდელის სახით მხოლოდ ჩეხეთი წარმოადგენს.²⁴³ თანამშრომლობის მოდელის ფარგლებში, სახელმწიფოს მონაწილეობა რელიგიური ორგანიზაციის ფინანსურ მხარდაჭერაში დაშვებული პრაქტიკაა. ამას რიგი ქვეყნები თანასწორობის პრინციპზე დამყარებული სუბსიდირების რეჟიმებით (სლოვაკეთი სლოვენია), ან რესტიტუციის ჩარჩოს (პოლონეთი, უნგრეთი) ფარგლებში ახორციელებენ.²⁴⁴

ამ ქვეყნებში დაწყებული რესტიტუციის პროცესი ეკონომიკური განზომილების გარდა, მოიცავდა მორალურ არგუმენტებს რეპრესიული პოლიტიკური რეჟიმის პირობებში დაზარალებული პირების უფლებების აღდგენის შესახებ.²⁴⁵ რელიგიური ჯგუფების შემთხვევაში ჩამორთმეული ქონების დაბრუნება საკუთრების მოპოვებასა და შენარჩუნებაზე რელიგიური ორგანიზაციების უფლებების აღდგენის და რელიგიის თავისუფლებით სარგებლობის საშუალებაც იყო. სწორედ ამ ლოგიკით, პოლონეთში, უნგრეთში, ესტონეთში²⁴⁶ ლიტვასა და ლატვიაში²⁴⁷ სხვა კომუნალურ ქონება-

241 Doe, Norman. "The Property and Finances of Religion." In *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011: 169 (სქოლიო 43, 44, 45, 46, 50), 170 (სქოლიო 48).

242 Enyedi, Zsolt, and Joan O'Mahony. "Churches and the Consolidation of Democratic Culture: Difference and Convergence in the Czech Republic and Hungary." *Democratization* 11, no. 4, 2004:173.

243 Minarik, Pavol. "Church-State Separation and Church Property Restitution in the Czech Republic." *Society* 54, no. 5, 2017: 465; Enyedi, Zsolt, and Joan O'Mahony. "Churches and the Consolidation of Democratic Culture: Difference and Convergence in the Czech Republic and Hungary." *Democratization* 11, no. 4, 2004:173.

244 Minarik, Pavol. "Church-State Separation and Church Property Restitution in the Czech Republic." *Society* 54, no. 5, 2017: 460.

245 იქვე 462.

246 Kuti, Csongor. *Post-Communist Restitution and the Rule of Law*. Budapest: Central European University Press, 2009: 137; 218 – 219.

247 Stuart Eizenstat, *Restitution of Communal and Private Property in Central and Eastern Europe*, 6 E. Eur. Const. Rev. 50 (1997): 51.

ზე უფლებებისგან განსხვავებით, უპირატესობა საკულტო-ნაგებობებზე მოთხოვნებს მიენიჭა. მაგალითად, პოლონეთსა და უნგრეთში ზოგადი კომპენსაციის სქემისგან განსხვავებით, საკულტო-ნაგებობებთან დაკავშირებით ნატურით დაბრუნების ვალდებულება გაითვალისწინეს.²⁴⁸

სამართლიანობის აღდგენის მიზნით მიღებულმა რესტიტუციის პოლიტიკებმა გარკვეული ჯგუფების განსხვავებული მოპყრობის (ზოგჯერ გონივრული) საფუძველი მაინც შექმნა. მაგალითად, როგორც ვთქვით, რელიგიური დანიშნულების უძრავ ქონებას უპირატესობა მიენიჭა პოლონეთში, უნგრეთში, ესტონეთში, ლიტვასა და ლატვიაში. ბალტიისპირეთში, მოქალაქეობის წინაპირობის შემოღების შედეგად, ეთნიკურად რუსებს არ მიეცათ რესტიტუციის პროცესში მონაწილეობის საშუალება. არაერთ ქვეყანაში, რესტიტუციის მიღებისთვის დადგენილი კრიტერიუმების საშუალებით, მაგალითად, რესტიტუციის უფლების ამოქმედებისთვის ქონების ჩამორთმევის თარიღის განსაზღვრით, ამ სქემიდან გამოირიცხნენ სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფები, მათ შორის, ებრაელები, რომლებმაც ქონება ნაცისტური გერმანიის მმართველობისას დაკარგეს (მაგ. ჩეხოსლოვაკიაში). ხშირად, რესტიტუციის მიზნით მიღებულმა კანონმდებლობამ წარსულშიც ყველაზე სუსტი და რეპრესირებული ჯგუფები დააზარალა (მაგ. მოლდოვაში ბესარაბიის მართლმადიდებლური ეკლესია).²⁴⁹

როგორც ქვემოთ წარმოდგენილი ანალიზი მიანიშნებს, რესტიტუციის პოლიტიკების თვითნებურად და დისკრიმინაციულად განხორციელებისგან დასაცავად, უპირველესად მნიშვნელოვანია რესტიტუციის ჩარჩოს საკანონმდებლო დონეზე დეტალურად და ყველა რელიგიური ჯგუფის მიმართ თანაბრად განსაზღვრა. ამ კუთხით საინტერესო განმარტებები აქვს გაკეთებული ლიტვის საკონსტიტუციო სასამართლოს. სასამართლომ არაკონსტიტუციურად, ხელისუფლების დანაწილების და კანონის უზენაესობის პრინციპებთან შეუსაბამოდ მიიჩნია კანონის ის ნორმები, რომლებიც აღმასრულებელ ხელისუფლებას ანიჭებდა უფლებამოსილებას, თავად გადაეწყვიტა ფულადი კომპენსაციის გადახდის პროცედურა, პირობები და პერიოდულობა წინასწარ განსაზღვრული კრიტერიუმების/წესების გარეშე, რომლებსაც, თავის მხრივ, უნდა დაეკმაყოფილებინათ განჭვრეტადობის და ლეგიტიმური მოლოდინის დაცვის პრინციპები.²⁵⁰ ქვემოთ წარმოდგენილი საუკეთესო პრაქტიკები იზიარებს ამ მიდგომას, კერძოდ იმას, რომ რესტიტუციის ძირითადი პრინციპები, ფორმები და ფარგლები, საკანონმდებლო დონეზე მკაფიოდ უნდა იყოს განწერილი,

248 Kuti, Csongor. *Post-Communist Restitution and the Rule of Law*. Budapest: Central European University Press, 2009: 234.

249 Kuti, Csongor. *Post-Communist Restitution and the Rule of Law*. Budapest: Central European University Press, 2009: 147, 192-199; 202-204; Karadjova, Mariana. "Property Restitution in Eastern Europe: Domestic and International Human Rights Law Responses." *Review of Central and East European Law*, no. Issue 3 (2004): 341-342, 347.

250 Kuti, Csongor. *Post-Communist Restitution and the Rule of Law*. Budapest: Central European University Press, 2009: 220.

რათა აღმასრულებელი ხელისუფლების მხრიდან თვითნებობის რისკები ისეთ სენსიტიურ საკითხებზე, როგორც რელიგიური თემების მიერ ჩამორთმეული ქონების დაბრუნება და მათ შორის წარმოშობილი ქონებრივი დავების გადაწყვეტაა, მინიმუმამდე იყოს დაყვანილი.

3.6. რესტიტუციის საკანონმდებლო ჩარჩოები: საუკეთესო პრაქტიკა

უნგრეთი

უნგრეთის 1991 წლის რესტიტუციის კანონი²⁵¹ კონკრეტულად რელიგიური დანიშნულების ქონებას ეხება. უნგრული სქემა, ქვემოთ განხილული პოლონურის მსგავსად, უპირატესობას ანიჭებს საკულტო-ნაგებობების დაბრუნებას და სხვა კომუნალური საკუთრებისგან განსხვავებით, რელიგიური დანიშნულების შენობა-ნაგებობების მიმართ ითვალისწინებს ნატურით დაბრუნების ვალდებულებას. ამასთან, შემდგომში მიღებული ცვლილებები თავად რელიგიურ ორგანიზაციებს ქონების ნატურით დაბრუნების სანაცვლოდ, ზიანის ანაზღაურების ალტერნატიული ფორმების არჩევის, კერძოდ, ყოველწლიური ფულადი კომპენსაციით ჩანაცვლების შესაძლებლობას აძლევს.²⁵²

კანონის პრეამბულის შესაბამისად, რესტიტუციის პოლიტიკა უნგრეთში სამართლიანობის აღდგენის პრინციპს ემყარება, ასევე, მიზნად ისახავს რელიგიის ტრადიციული სოციალური და კულტურული ფუნქციის განსახორციელებლად შესაბამისი პირობების შექმნას. ამ ლოგიკიდან გამომდინარე, კანონი ეხება 1948 წლის შემდგომ ჩამორთმეულ²⁵³ მხოლოდ ისეთ უძრავ საკუთრებას, რომელსაც თავდაპირველად რელიგიური, ან მასთან დაკავშირებული დატვირთვა ჰქონდა (ეკონომიკურის გარდა), იმ დათქმით, რომ გადაცემის შემდგომ, ისინი ამავე მიზნებისთვის იქნება გამოყენებული.²⁵⁴

კანონის საფუძველზე, თითოეული დენომინაციისთვის შეიქმნა პარიტეტული კომიტეტები, რომლებიც შედგებოდნენ ეკლესიის და სახელმწიფოს წარმომადგენლებისგან. კანონმა რელიგიურ ორგანიზაციებს ჩამორთმეულ ქონებაზე მოთხოვნის წარდგენის შესაძლებლობა მისცა. შესაბამისად, მათ შეადგინეს დასაბრუნებელი ქონების მოთხოვნის სია, შეუთანხმებლობის შემთხვევაში კი, სახელმწიფო იღებდა საბოლოო გადაწყვეტილებას.²⁵⁵ უნგრეთის რესტიტუციის კანონი შესაძლებელს ხდის

251 1991 Act on the Settlement of Ownership of Former Real Properties of the Churches.

252 Kuti, Csongor. Post-Communist Restitution and the Rule of Law. Budapest: Central European University Press, 2009: 219.

253 იქვე, 147.

254 იქვე, 193.

255 Ferrari, Silvio, W. Cole Durham, and Elizabeth A. Sewel. Law and Religion in Post-Communist Europe. Law and Religion Studies: 1. Leuven: Peeters, 2003: 133-134.

კომპენსაციის, ან ყოველწლიური სუბსიდიის გადახდასაც იმ ქონების გადაცემის სანაცვლოდ, რომლის დაბრუნებაც შეუძლებელია, იმ პირობით, რომ გამოყოფილი თანხები სოციალური მიზნებისთვის დაიხარჯება.²⁵⁶ კანონი ასევე ითვალისწინებდა ფაქტობრივი მესაკუთრის (ძირითადად მუნიციპალიტეტის) ანაზღაურების ვალდებულებასაც. იქიდან გამომდინარე, რომ მესაკუთრის ანაზღაურების ამ ვალდებულების გამო პროცედურას გათვალისწინებულზე მეტი დრო დასჭირდა, მოთხოვნების გადაწყვეტის საბოლოო ვადამ 1997 წელს 10 წლიდან 20 წლამდე გადაინია.²⁵⁷ უნგრეთის საკონსტიტუციო სასამართლომ იმსჯელა რესტიტუციის პროცესის ფაზებად დაყოფის კონსტიტუციურობაზე, და ეს გამართლებულად მიიჩნია, იმ დათქმით, რომ პროცესის ხანგრძლივობა და შინაარსი წინასწარი კანონმდებლობით იყო განსაზღვრული.²⁵⁸

საკონსტიტუციო სასამართლომ კიდევ რამდენჯერმე იმსჯელა რესტიტუციის პოლიტიკასთან დაკავშირებულ საკითხებზე, მათ შორის, არარელიგიური ჯგუფების მიმართ განსხვავებულ მოპყრობაზე, კერძოდ, მათთვის არარელიგიური კომუნალური ქონების ნატურით დაბრუნების შესაძლებლობის არარსებობაზე. სასამართლომ, რესტიტუციის ეს მიდგომა, არარელიგიურ ჯგუფებსა და რელიგიურ ორგანიზაციებს შორის არსებული მნიშვნელოვანი განსხვავებების გამო, დაშვებულად მიიჩნია. კერძოდ, სასამართლომ აღნიშნა რელიგიური ორგანიზაციების განსხვავებული სოციალური ფუნქცია და კანონის ლეგიტიმური მიზანი, უპირველესად რელიგიის თავისუფლებისთვის მიყენებულ ზიანზე მოეხდინა რეაგირება.²⁵⁹ საკონსტიტუციო სასამართლომ დაუბრუნებელი ქონების სანაცვლოდ სოციალური მიზნებისთვის გამოყენების პირობით სუბსიდიის გადახდის შესაძლებლობაზეც იმსჯელა. სასამართლომ კანონის ამ ნაწილის პრობლემურობა აღიარა, თუმცა ფინანსური კომპენსაცია დაუბრუნებელი ქონებისთვის დაშვებულად მიიჩნია იმ პირობით, რომ სახელმწიფოს მიერ რელიგიური ჯგუფების და სხვა ავტონომიური ორგანიზაციების სუბსიდირების სისტემაა შემუშავებული, რომელშიც კომპენსირების ეს სქემაც თავსდება, ისე რომ არარელიგიური ორგანიზაციების მიმართ განსხვავებულ მოპყრობას არ იწვევს.²⁶⁰

256 Kuti, Csongor. *Post-Communist Restitution and the Rule of Law*. Budapest: Central European University Press, 2009: 191, 192, 199.

257 Ferrari, Silvio, W. Cole Durham, and Elizabeth A. Sewel. *Law and Religion in Post-Communist Europe*. Law and Religion Studies: 1. Leuven: Peeters, 2003: 133-134.

258 Kuti, Csongor. *Post-Communist Restitution and the Rule of Law*. Budapest: Central European University Press, 2009: 220.

259 Summary of Property Restitution in Central and Eastern Europe, Bureau of European and Eurasian Affairs Washington, DC, July 16, 2002, ხელმისაწვდომია: <https://2001-2009.state.gov/p/eur/rls/or/93062.htm>; Kuti, Csongor. *Post-Communist Restitution and the Rule of Law*. Budapest: Central European University Press, 2009, 190 -191.

260 Kuti, Csongor. *Post-Communist Restitution and the Rule of Law*. Budapest: Central European University Press, 2009: 191, 192, 199.

1997 წლის საკანონმდებლო ცვლილებებმა შემოიღო ყოველწლიური დაფინანსების სქემა, რომელიც ამონურვადია და ითვალისწინებს დაუბრუნებელი ქონების ღირებულების პროპორციულ ფინანსურ მხარდაჭერას. კერძოდ, 1997 წელს მიღებული საკანონმდებლო ცვლილებების საფუძველზე, რელიგიურ ჯგუფებს შესაძლებლობა ეძლევათ, სახელმწიფოს დაუბრუნებელი ქონებისთვის ყოველწლიური დაფინანსების სახით კომპენსაციის მიღების მოთხოვნით მიმართონ. ყოველწლიური დაფინანსების სახით კომპენსაციის რეჟიმის სანაცვლოდ ნ-მა რელიგიურმა ჯგუფმა უარი განაცხადა რესტიტუციის მოთხოვნებზე. სახელმწიფოსთან გაფორმებული ეს შეთანხმებები უნგრეთში კანონის სახით იქნა გამყარებული. შეთანხმების და კანონის შესაბამისად, ყოველწლიური გადასახადი დაუბრუნებელი ქონების ღირებულებაზე ნაკლები, თუმცა მისი პროპორციულია.²⁶¹

რესტიტუციის პრობლემის ადრეულმა გადაწყვეტამ უნგრეთში შესაძლებელი გახადა ისეთ თემებზე პოლიტიკური დისკუსია და კანონმდებლობის მიღება, როგორც მოსახლეობის რელიგიური კუთვნილების გათვალისწინებით, საგადასახო სისტემის ფარგლებში რელიგიური ჯგუფების ფინანსური მხარდაჭერა²⁶² და სოციალური ფუნქციების განხორციელების ნაწილში რელიგიური ორგანიზაციების დაფინანსება.²⁶³

ჩეხეთი

უნგრეთისგან განსხვავებით, ჩეხეთში რესტიტუციის პროცესი პოლიტიკური დაპირისპირების მიზეზი არაერთხელ გახდა, შესაბამისად რესტიტუციის პროცესიც ნაკლებად თანმიმდევრულად და სწრაფად წარიმართა. თუმცა, ჩეხეთში პროცესის გაჭინურების მიზეზი დომინანტ რელიგიურ ჯგუფთან მყარი კავშირების შენარჩუნების სურვილი არ ყოფილა, პირიქით, პოსტსაბჭოთა სივრცეში ჩეხეთი საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე რელიგიის მცირე გავლენით გამოირჩევა.²⁶⁴

ჩეხეთშიც, რესტიტუციის ზოგადი კანონმდებლობისგან დამოუკიდებლად, 1990 წელს მიღებული კანონით არის რეგულირებული რელიგიური დანიშნულების ქონების და-

261 Doe, Norman. "The Property and Finances of Religion." In *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011: 170, 184; Summary of Property Restitution in Central and Eastern Europe, Bureau of European and Eurasian Affairs Washington, DC, July 16, 2002, ხელმისაწვდომია: <https://2001-2009.state.gov/p/eur/rls/or/93062.htm>; Appel, H. "Anti-Communist Justice and Founding the Post-Communist Order: Lustration and Restitution in Central Europe." *EAST EUROPEAN POLITICS AND SOCIETIES* 19, no. 3: 391-392.

262 Enyedi, Zsolt, and Joan O'Mahony. "Churches and the Consolidation of Democratic Culture: Difference and Convergence in the Czech Republic and Hungary." *Democratization* 11, no. 4, 2004: 174.

263 Doe, Norman. "The Property and Finances of Religion." In *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011: 183.

264 Minarik, Pavol. "Church-State Separation and Church Property Restitution in the Czech Republic." *Society* 54, no. 5, 2017: 460.

ბრუნების საკითხები.²⁶⁵ მიღებული კანონი ჩამოთვლის კონკრეტულ დასაბრუნებელ მინებსა და შენობებს, რომლებიც 1950-იან წლებში²⁶⁶ ჩამოერთვათ რელიგიურ ორგანიზაციებს. კანონის მიღება პირველი ნაბიჯი იყო რელიგიური ორგანიზაციების საქმიანობის აღსადგენად, თუმცა, შეზღუდული იყო იმ შენობებით, რომლებიც რელიგიური დანიშნულებით გამოიყენებოდა და არ მოიცავდა ეკონომიკური ღირებულების უძრავ ქონებას. ამასთან, კანონის სასამართლო განმარტების თანახმად, ის გამოორიცხავდა რელიგიური ჯგუფების მიერ დამატებითი მოთხოვნების წარდგენას. 1991 წელს მიღებული საკანონმდებლო აქტებით რესტიტუციის საკანონმდებლო ჩარჩოს ნაწილი გახდა კიდევ ორი მნიშვნელოვანი წესი. სახელმწიფოს გარკვეული ქონება მუნიციპალიტეტებს გადაეცა. ამ ცვლილებამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა საბოლოო საკანონმდებლო რეგულირების პირობებში შეიძინა, რომლის თანახმადაც, ჩამორთმეული ქონების დაბრუნების ვალდებულება მუნიციპალიტეტებს აღარ ეკისრებათ (იხ. ქვემოთ). ამას გარდა, აიკრძალა წარსულში რელიგიური ჯგუფების საკუთრებაში არსებული ქონების გასხვისება. ამ რეგულირების მიზანი იყო შემდგომი რესტიტუციის პროცესის გაადვილება, მაგალითად, ამ წესმა შეაჩერა შესაბამისი ქონების სხვა მიზნებისთვის „განვითარების“ პროცესი, რადგან შესაკუთრებებს გაურკვეველი სამართლებრივი სტატუსის მქონე საკუთრებაში ინვესტიციის მოტივაცია არ ჰქონიათ.²⁶⁷

1993-1997 წლებში ჩეხეთში რესტიტუციის პროცესი აღმასრულებელი ხელისფულების მიერ მიღებული ინდივიდუალური გადაწყვეტილებებით გაგრძელდა (თუმცა რესტიტუციის ამ გზით მხოლოდ რამდენიმე ათეული მოთხოვნა დაკმაყოფილდა). საბოლოო რესტიტუციის კანონი „ეკლესიებთან და რელიგიურ ჯგუფებთან ქონებრივი საკითხების გადაწყვეტის შესახებ“, რომელიც თანაბრად ეხებოდა საბჭოთა პერიოდში დაზარებულ რელიგიურ ჯგუფებს, ჩეხეთის პარლამენტმა ერთნაირი საპარლამენტო დებატების შემდგომ, 2012 წელს მიიღო.²⁶⁸

არსებული ფორმით ჩამორთმეული ქონების გადაცემის ვალდებულება, ადრინდელი საკანონმდებლო ინიციატივისგან განსხვავებით, ყველა რელიგიურ ჯგუფს მიემართება. თუმცა, კანონით ქონების გადაცემის და კომპენსაციის ვალდებულება მუნიციპალიტეტებზე არ ვრცელდება, რის შედეგადაც მუნიციპალიტეტების საკუთრებაში გადაცემული ქონება რესტიტუციის პოლიტიკის მიღმა დარჩება. კომპენსაციის მიღმა ასევე დარჩა ყველა ის ქონება, რომელიც სამხედრო ძალების, ეროვნული პარკების და კერძო პირების საკუთრებაშია. ამას გარდა, კანონი ითვალისწინებს შეზღუდვებს ჩა-

265 Minarik, Pavol. “Church-State Separation and Church Property Restitution in the Czech Republic.” *Society* 54, no. 5, 2017: 462.

266 Kovanic, Martin. “Transitional Justice Dynamics in Slovakia from Silence to the Nation’s Memory Institute.” *CEU Political Science Journal* 7, no. 4, 2012: 396.

267 A Minarik, Pavol. “Church-State Separation and Church Property Restitution in the Czech Republic.” *Society* 54, no. 5, 2017: 462.

268 იქვე, 462-463.

მორთმევის შემდგომ „განვითარებულ“ ქონებასთან (developed property), და საჯარო მიზნებისთვის განკუთვნილ მიწებთან მიმართებით. კანონის თანახმად, კომპენსაციის გადახდა მოხდება 30 წლის განმავლობაში პროცენტის გარეშე. კანონის შესაბამისად, საბოლოო გადაწყვეტილებას კომპენსაციის შესახებ, რელიგიური ორგანიზაციების მიერ მოთხოვნის წარდგენის შემდგომ, ქონების მესაკუთრე, ცენტრალური ხელისუფლება, იღებს.²⁶⁹ კანონი ასევე შეიცავს მანდატს, სახელმწიფოსა და რელიგიურ ჯგუფებს შორის ხელშეკრულების გაფორმების შესახებ, რომელიც დააკონკრეტებს, ერთი მხრივ, მოთხოვნასა და შესაბამის სახელმწიფო ვალდებულებას.²⁷⁰

ჩეხეთში მოქმედი რესტიტუციის კანონმდებლობა ფულადი კომპენსაციის გარდა, ითვალისწინებს რესტიტუციის ისეთ ფორმებს, როგორიცაა მსგავსი ქონების გადაცემა (მაგ. ჩამორთმეული მიწის შემთხვევაში, მსგავსი ღირებულების მიწის ადრინდელი მდებარეობის სიახლოვეს გადაცემა). ჩეხეთის საკონსტიტუციო სასამართლოც საგანგებოდ მიუთითებს, რომ ქონების დაბრუნებაზე დასაბუთებული მოთხოვნის შემთხვევაში, როდესაც ის ფიზიკურად ჯერ კიდევ არსებობს, მსგავსი ქონების დაბრუნება, ან ფულადი კომპენსაცია, შეიძლება საკმარისი არ იყოს. თუმცა, სასამართლო ჩამორთმეული ქონების ფიზიკური არსებობის შემთხვევაშიც უშვებს რესტიტუციის ამ ალტერნატიული ფორმების გამოყენების შესაძლებლობას, მაგალითად, ჩამორთმეული ქონების პრივატიზების შემთხვევაში, განჭვრეტადობის პრინციპის და მესამე პირების მიერ უკვე მოპოვებული უფლებების დაცვის მიზნით.²⁷¹

ფულადი კომპენსაციის პარალელურად (რომლის გადახდის ვალდებულებაც 30 წლიან პერიოდზე ნაწილდება), კანონმდებლობა ჩეხეთში ითვალისწინებს 17-წლიან ტრანზიციის პერიოდს, როდესაც რელიგიურ ჯგუფებს სახელმწიფო კვლავ გაუწევს ფინანსურ მხარდაჭერას (რელიგიურ ორგანიზაციებს ამ თანხის გამოყენება შეუძლიათ მათი სურვილის შესაბამისად), თუმცა ამ დროის შემდგომ რელიგიური ჯგუფები ფინანსურად სრულად დამოუკიდებლები ხდებიან სახელმწიფოსგან და ყველა სხვა არასამეწარმეო პირის მსგავსად, იმავე სტატუსით მიიღებენ სუბსიდიებს შესაბამის სფეროებში განხორციელებული საქმიანობის ფარგლებში (ჯანდაცვა, განათლება, სოციალური სამსახური, კულტურა). ამ კანონის შესაბამისად, ჩეხეთი პოსტსაბჭოთა რეგიონში სეპარაციის მოდელის პირველი მაგალითია.²⁷² კანონის განმარტებითი ბარათიც პირდაპირ მიუთითებს, რომ მიღებული რესტიტუციის/კომპენსაციის რეჟიმი რელიგიური ჯგუფების ფინანსური დამოუკიდებლობის გარანტიაა.²⁷³

269 იქვე, 463.

270 A Minarik, Pavol. "Church-State Separation and Church Property Restitution in the Czech Republic." *Society* 54, no. 5, 2017: 464.

271 Kuti, Csongor. *Post-Communist Restitution and the Rule of Law*. Budapest: Central European University Press, 2009: 222-223.

272 იქვე, 464-465.

273 Enyedi, Zsolt, and Joan O'Mahony. "Churches and the Consolidation of Democratic Culture: Difference and Convergence in the Czech Republic and Hungary." *Democratization* 11, no. 4, 2004: 174.

პოლონეთი

კათოლიკური ეკლესიის საჯარო როლი და ისტორიული ადგილი პოლონურ კონტექსტში ქართული რეალობის მსგავსია. პოლონეთშიც, კათოლიკურ ეკლესიას დომინანტი ადგილი უკავია.²⁷⁴

კათოლიკური ეკლესიის საზოგადოებრივი გავლენების გათვალისწინებით, პოლონეთში კანონი, რომელიც სახელმწიფოსა და კათოლიკურ ეკლესიას შორის ურთიერთობებს და კათოლიკური ეკლესიისთვის ჩამორთმეულ ქონებას ეხებოდა,²⁷⁵ ჯერ კიდევ 1989 წელს, კერძო საკუთრების რეგულირებამდე მიიღეს.²⁷⁶ კანონის საფუძველზე შეიქმნა კომისია, რომელშიც შედიოდნენ რელიგიის საკითხებზე მომუშავე სახელმწიფო უწყების და კათოლიკური ეკლესიის წარმომადგენლები. კანონის თანახმად, კომისიის განხილვის შედეგად, ქონება დაუბრუნდებოდა ეკლესიას, მას გადაეცემოდა ალტერნატიული ქონება, ან თუ არცერთი ეს გამოსავალი არ არსებობდა, ქონების ღირებულების კომპენსაცია მოხდებოდა. იმ შემთხვევაში, თუ კომისია შეთანხმებას ვერ აღწევდა, კათოლიკურ ეკლესიას შეეძლო მოთხოვნის სასამართლოს წინაშე დაყენება.²⁷⁷

1990 წელს პოლონეთის პარლამენტმა მიიღო კანონი, რომლის თანახმად, ძირითადი რელიგიური ორგანიზაციების მფლობელობაში არსებული ქონების დაბრუნების მიზნით, შეიქმნა 5 დამოუკიდებელი კომიტეტი. კომიტეტები შედგებოდნენ შინაგან საქმეთა სამინისტროს და შესაბამისი რელიგიური ჯგუფების წარმომადგენლებისგან (კათოლიკური, ლუთერანული, მართლმადიდებელი, და ებრაული რელიგიური ჯგუფისთვის, მე-5 ყველა სხვა რელიგიური ჯგუფისთვის). კანონის თანახმად, ეს კომიტეტები ფუნქციონირებენ, როგორც არბიტრაჟის ორგანოები და მათი გადაწყვეტილებები შესასრულებლად სავალდებულოა.²⁷⁸ აქედან გამომდინარე, მათი გასაჩივრება ასევე შესაძლებელია სასამართლოში. კვლევების თანახმად, პოლონეთში რესტიტუციის ამ ორგანოების მიერ რესტიტუციის შესახებ წარდგენილი მოთხოვნების გადაწყვეტა ძირითადად პოზიტიურია.²⁷⁹

274 Regula Ludi. "SecondWave Holocaust Restitution, PostCommunist Privatization, and the Global Triumph of Neoliberalism in the 1990s." Yod, 2018, გვ. 17.

275 Kuti, Csongor. Post-Communist Restitution and the Rule of Law. Budapest: Central European University Press, 2009, 198 – 199; Związek Nauczycielstwa Polskiego v. Poland, no. 42049/98, ECHR 2004-IX.

276 იქვე 198 – 199.

277 Związek Nauczycielstwa Polskiego v. Poland, no. 42049/98, ECHR 2004-IX: 4.

278 Doe, Norman. "The Property and Finances of Religion." In *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011: 184; Summary of Property Restitution in Central and Eastern Europe, Bureau of European and Eurasian Affairs Washington, DC, July 16, 2002, ხელმისაწვდომია: <https://2001-2009.state.gov/p/eur/rls/or/93062.htm>;

279 Kuti, Csongor. Post-Communist Restitution and the Rule of Law. Budapest: Central European University Press, 2009, გვ. 87.

აღსანიშნავია, რომ უნგრეთის მსგავსად, პოლონეთშიც, ნატურით დაბრუნების შესაძლებლობა, განსხვავებით სხვა კომუნალური ქონებისგან, მხოლოდ საკულტო-ნაგებობებთან მიმართებით არსებობს.²⁸⁰

რესტიტუციის პრობლემური გამოცდილება რუმინეთში

საბჭოთა კავშირის პერიოდში რუმინეთში რეპრესიები ყველაზე გამოკვეთილად ბერძნულ კათოლიკურ ეკლესიას შეეხო. 1948 წელს ბერძნული კათოლიკური ეკლესია, როგორც კათოლიკურ დასავლეთთან დაკავშირებული ძლიერი ინსტიტუცია, აიკრძალა, არაერთი მღვდელმსახური კი რეპრესიის მსხვერპლი გახდა. რუმინეთის მართლმადიდებელ ეკლესიას, მართალია, ჩამოერთვა ყველა სხვა ქონება, თუმცა მის მფლობელობაში დარჩა საკულტო ნაგებობები, ამას გარდა მას საბჭოთა პერიოდშივე გადაეცა ბერძნული კათოლიკური ეკლესიის საკულტო ნაგებობები.²⁸¹

საწყის ეტაპზე, რესტიტუცია რუმინეთში საკანონმდებლო ჩარჩოს გარეშე, ინდივიდუალური შემთხვევების გადაწყვეტით, მათ შორის, სასამართლოს ჩართულობით, მიმდინარეობდა. ამ პროცესში რომის კათოლიკურმა და პროტესტანტულმა ეკლესიებმა დაიბრუნეს საკულტო ნაგებობები. თუმცა პრობლემად დარჩა ბერძნულ კათოლიკურ ეკლესიასა და რუმინულ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის არსებული დავები. მათი გადაწყვეტის წესიც კანონმდებლობის დონეზე გაიწერა.²⁸²

1990 წელს მიღებულმა კანონმა ოფიციალურად ცნო ბერძნული კათოლიკური ეკლესია და ამ ეკლესიასთან მიმართებით ჩამორთმეული ქონების რესტიტუციის ზოგადი ჩარჩო დაადგინა. კანონი, ერთი მხრივ, განერს სახელმწიფოს საკუთრებაში არსებული ქონების დაბრუნების წესს, რომლის თანახმად, დასაბრუნებელ ქონებას სახელმწიფოსა და ეკლესიის (თითოეული ჯგუფის 3 წარმომადგენლის) მონაწილეობით შემდგარი კომიტეტი განსაზღვრავს. მეორე მხრივ, კანონი ითვალისწინებს მართლმადიდებელი და ბერძნული კათოლიკური ეკლესიის წარმომადგენლების მონაწილეობით მოქმედი კომიტეტის მიერ პირველის საკუთრებაში არსებული ქონების ამ უკანასკნელისთვის შესაძლო დაბრუნების წესს, რომელიც, მათ შორის, ადგილობრივი მოსახლეობის ნების გათვალისწინებას გულისხმობს. ამასთან, კანონის თანახმად, მუნიციპალიტეტებში, სადაც საკულტო ნაგებობების რაოდენობა მორწმუნეების რაოდენობასთან მიმართებით არასაკმარისია, სახელმწიფოს აქვს

280 იქვე, 2009, გვ. 217.

281 Minarik, Pavol. "Church-State Separation and Church Property Restitution in the Czech Republic." Society 54, no. 5, 2017: 460; Kuti, Csongor. Post-Communist Restitution and the Rule of Law. Budapest: Central European University Press, 2009, გვ. 187.

282 Summary of Property Restitution in Central and Eastern Europe, Bureau of European and Eurasian Affairs Washington, DC, July 16, 2002, ხელმისაწვდომია: <https://2001-2009.state.gov/p/eur/rls/or/93062.htm>;

ახალი საკულტო ნაგებობების მშენებლობის პროცესში მხარდაჭერის ვალდებულება, რომელიც ასევე მოიცავს მიწის გამოყოფას, თუ მორწმუნეები არ ფლობენ შესაბამის მიწას, და მხარდაჭერას მშენებლობისთვის საჭირო თანხების მოძიებაში. 1997 წელს კანონში შევიდა ცვლილებები, რომლის თანახმად, სოფლებში, სადაც მართლმადიდებელი ეკლესია რამდენიმე ბერძნულ ეკლესიას ფლობდა, ბერძნული კათოლიკური ეპარქიის მოთხოვნის შემთხვევაში, მინიმუმ ერთი მაინც უნდა დაბრუნებოდა მას.²⁸³ მოგვიანებით, ევროპულ სასამართლოში წაგებული საქმეების საპასუხოდ, 2004-2005 წლებში საკანონმდებლო ცვლილებების სახით კანონში მკაფიოდ გაიწერა სასამართლოში მიმართვის შესაძლებლობა, იმ შემთხვევაშიც, თუ კომისია შედგა, საკითხზე იმსჯელა, მაგრამ მის მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებას რომელიმე მხარე არ ეთანხმება.²⁸⁴

რუმინეთში რესტიტუციის კანონმდებლობა სანციის ეტაპზევე პრობლემური იყო იქიდან გამომდინარე, რომ ის არაერთ დეტალს დაურეგულირებელს ტოვებდა. ასევე, რესტიტუციის პროცესში საკულტო ნაგებობებისა და სხვა ქონების დაბრუნებას იმგვარად განასხვავებდა, რომ სხვა ქვეყნების მაგალითებისგან განსხვავებით, უპირატესობას საკულტო ნაგებობების დაბრუნებას არ ანიჭებდა, შეიძლება ითქვას, პირიქით, მართლმადიდებელ ეკლესიასთან არსებული პრობლემური ქონებრივი დავებიდან გამომდინარე, საკულტო ნაგებობების დაბრუნების გაჭიანურების შედეგი ჰქონდა. სანციის ეტაპზე, სახელმწიფო ბერძნული კათოლიკური ეკლესიისთვის მართლმადიდებელი ეკლესიის საკუთრებაში არსებული ქონების დაბრუნების ვალდებულებას უარყოფდა და რელიგიურ თემებს შორის ქონებრივ დავებს, რელიგიურ და არა სამართლებრივ პრობლემად მიიჩნევდა, რომელშიც სახელმწიფოს, მათ შორის, საკანონმდებლო ორგანოს აქტიური მონაწილეობა გაუმართლებელი იქნებოდა. კრიზისულ სიტუაციებში, სახელმწიფო მეტ დიალოგზე ამახვილებდა ყურადღებას, თუმცა დავების გადაწყვეტლობა ისევ და ისევ მართლმადიდებელი ეკლესიის ინტერესებში შედიოდა, რომელიც განაგრძობდა ბერძნული კათოლიკური ეკლესიებით სარგებლობას. ამასთან, კანონის ნორმა ახალი საკულტო ნაგებობების სახელმწიფოს მხარდაჭერით მშენებლობის შესახებ, თავის მხრივ, სახელმწიფოს მხრიდან დავების გადაწყვეტის პოლიტიკური ნების არარსებობასა და პრობლემის ალტერნატიული გზებით გადაჭრის სურვილზე მიანიშნებდა.²⁸⁵ სახელმწიფოს ასეთი პოზიციონირების შედეგად და განხილულ არგუმენტებზე დაყრდნობით, მართლმა-

283 Stan, Lavinia, and Lucian Turcescu. "The Politics of Orthodox-Greek Catholic Relations." In *Religion and Politics in Post-Communist Romania*. New York: Oxford University Press, 2007. Oxford Scholarship Online, 2007: 83-95, 101.

284 Doe, Norman. "The Property and Finances of Religion." In *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011: 170 (სქოლიო 48); Lupeni Greek Catholic Parish and Others v. Romania, no. 76943/11, Court (Third Section) 19 May 2015.

285 Stan, Lavinia, and Lucian Turcescu. "The Politics of Orthodox-Greek Catholic Relations." In *Religion and Politics in Post-Communist Romania*. New York: Oxford University Press, 2007. Oxford Scholarship Online, 2007: 83-95-96.

დიდებელმა ეკლესიამ რუმინეთში შეძლო თანასწორი რესტიტუციის პოლიტიკის განხორციელების გაჭიანურება, მაშინაც, როდესაც ამას სასამართლო მოითხოვდა.²⁸⁶

კანონმდებლობით დეტალური წესების/პროცედურების განერის გარეშე შერეული კომისია ხშირად ვერც იკრიბებოდა, ან საბოლოო შეთანხმებას ვერ აღწევდა. გადაუწყვეტელი დავების განხილვა ხშირად სასამართლოში გრძელდებოდა, ზოგიერთ შემთხვევაში, სასამართლო ეთანხმებოდა კათოლიკეების მოთხოვნებს, ზოგჯერ კი, სასამართლო საქმის განხილვაზე უარს ამბობდა, რადგანაც, მათი განმარტებით, კანონით ამ საკითხზე ექსკლუზიური იურისდიქცია შესაბამის კომისიებს ჰქონდათ. საბოლოოდ, საკონსტიტუციო სასამართლოს განმარტებით, კომისია დავის გადაწყვეტის მხოლოდ პირველ რიგში გამოსაყენებელ საშუალებად იქნა აღიარებული, რაც დავის გადაუწყვეტლობის შემთხვევაში, სასამართლოსთვის მიმართვის შესაძლებლობას არ გამოირიცხავდა. განმარტება, რომ სასამართლოებს ჰქონდათ იურისდიქცია კომისიის განსახილველ საკითხებზე, მათ შორის, კონვენციის საფუძველზე სასამართლოზე წვდომის უფლებიდან გამომდინარე, საბოლოოდ უზენაესმა სასამართლომაც გაიზიარა.²⁸⁷

პოლიტიკურ დონეზე შექმნილი დაძაბულობის გადაჭრა პრიორიტეტი 90-იანი წლების მიწურულში გახდა. გარკვეულწილად, საერთაშორისო აქტორების ზეწოლის შედეგად, პრობლემის გადაწყვეტა რუმინეთისთვის დემოკრატიზაციის პროცესის ნარმატების დემონსტრირებისთვის იყო აუცილებელი. ამ პროცესში პოზიტიური როლი ითამაშეს სასამართლოებმაც, რომლებმაც შესაბამის საკულტო ნაგებობებზე კათოლიკური ეკლესიის უფლებები აღიარეს. ამ გადაწყვეტილებების აღსრულებაზე სახელმწიფო 2005 წლამდე უარს ამბობდა²⁸⁸, თუმცა ამ დროის შემდგომ ჩამორთმეული ქონების ნაწილი მართლაც დაუბრუნდა ბერძნულ ეკლესიას (2007 წლის მდგომარეობით, დაახლოებით 160 ეკლესია). პოზიტიური ძვრების მიუხედავად, ბერძნული კათოლიკური ეკლესიის ადგილობრივი მრევლის ნაწილი კვლავ იძულებული რჩებოდა გარეთ ელოცა. ამ პრობლემის აღიარების ნიშნად, წლების განმავლობაში სახელმწიფო სამჯერ უფრო მეტ დაფინანსებას გამოყოფდა ბერძნული ეკლესიისთვის, ვიდრე ეს მათ მრევლის საერთო მოსახლეობასთან პროცენტული შეფარდების საფუძველზე ეკუთვნოდათ, რითიც 220-მდე ახალი ბერძნული კათოლიკური ეკლესიის მშენებლობა გახდა შესაძლებელი.²⁸⁹ გარკვეული პროგრესის მიუხედავად, ორ რელიგიურ ჯგუფს შორის საკულტო ნაგებობებზე დღემდე რჩება

286 Stan, Lavinia, and Lucian Turcescu. "Romania." In *Church, State, and Democracy in Expanding Europe*. Oxford University Press, 2011. Oxford Scholarship Online, 2011: 28.

287 Kuti, Csongor. *Post-Communist Restitution and the Rule of Law*. Budapest: Central European University Press, 2009, გვ. 201;

288 Stanciu Florentin. "the restitution of religious property in Romania". *Revue Européenne du Droit Social* 42, 2019: 101;

289 Stan, Lavinia, and Lucian Turcescu. "The Politics of Orthodox-Greek Catholic Relations." In *Religion and Politics in Post-Communist Romania*. New York: Oxford University Press, 2007. Oxford Scholarship Online, 2007: 83-103.

გადაუნყვეტელი დავები, რაც მუდმივად არის კონფლიქტის წყარო და პოლიტიკური ინსტრუმენტალიზების საგანი.²⁹⁰

საინტერესოა საკანონმდებლო ჩარჩოს პარალელურად მიმდინარე საზოგადოებრივი ჩართულობაც. 1996-2000 წლებში, ლიბერალური პოლიტიკური გუნდის მმართველობის პერიოდში, ბერძნულმა კათოლიკურმა ეკლესიამ საკულტო ნაგებობების დაბრუნება ძალის გამოყენებითაც სცადა, რასაც მართლმადიდებელი ეკლესიის ორგანიზებული პროტესტი მოჰყვა. ქონების დაბრუნების ამ მცდელობების გაპროტესტებისას მართლმადიდებელი ეკლესია ბერძნული ეკლესიის წევრების მცირე რაოდენობასა და შესაბამისად, ახალი სალოცავი ადგილების ნაკლებ საჭიროებაზე მიუთითებდა.²⁹¹ თუმცა, მართლმადიდებელი ეკლესია ეწინააღმდეგებოდა, მათ შორის, იმ საკულტო ნაგებობების დაბრუნებასაც, რომლის გამოყენების მიზანი თავად არ გააჩნდა, რადგან კონკრეტულ ადგილას მათ უკვე ჰქონდათ სალოცავი ადგილები ან/და ეს შენობა-ნაგებობები ცუდ მდგომარეობაში იმყოფებოდა.²⁹²

2006 წელს რუმინეთში რელიგიის თავისუფლების შესახებ კანონის მიღება აღმოჩნდა ის გარდამტეხი მომენტი, რომელმაც პოზიტიური გავლენა მოახდინა არა მარტო სახელმწიფოსა და რელიგიური ორგანიზაციების, არამედ დომინანტი რელიგიური ჯგუფის რელიგიურ უმცირესობებთან ურთიერთობაზეც. შეცვლილი კონტექსტის მაჩვენებელი იყო 2011 წელს რელიგიების საკონსულტაციო საბჭოს ჩამოყალიბებაც. საბჭო მართლმადიდებელი პატრიარქის ინიციატივით შეიქმნა და მასში გაერთიანების მიზნით მონეული იყო ყველა ოფიციალურად აღიარებული რელიგიური მიმდინარეობა. მართალია, საბჭოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ ინიცირების გამო, ზოგიერთმა რელიგიურმა ჯგუფმა უარი თქვა მასში გაერთიანებაზე, თუმცა დღეს საბჭო წევრების თანასწორობის და თავმჯდომარეობის წლიური როტაციის პრინციპზე დაყრდნობით ფუნქციონირებს, მასში გაერთიანებულები არიან ბერძნული კათოლიკური ეკლესიის წარმომადგენლებიც, რაც ამ უკანასკნელსა და მართმადიდებელ ეკლესიას შორის კონფლიქტის შედარებით განეიტრალებაზე მიანიშნებს.²⁹³

როგორც გამოჩნდა, რუმინული კონტექსტი არაერთ ნაწილში ჰგავს სიტუაციას საქართველოში. სახელმწიფო აქაც დომინანტი რელიგიური ჯგუფის მხარდამჭერად გვევლინება და მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ სტატუს-კვოს შენარჩუნების

290 Mihai Popa & Liviu Andreescu Legal provisions, courts, and the status of religious communities: a socio-legal analysis of inter-religious relations in Romania, *Religion, State & Society*, 45:3-4, 2017: 303.

291 Stanciu Florentin. "the restitution of religious property in Romania". *Revue Européenne du Droit Social* 42, 2019: 99-101.

292 Stan, Lavinia, and Lucian Turcescu. " The Politics of Orthodox-Greek Catholic Relations." In *Religion and Politics in Post-Communist Romania*. New York: Oxford University Press, 2007. Oxford Scholarship Online, 2007: 83. 116.

293 Mihai Popa & Liviu Andreescu Legal provisions, courts, and the status of religious communities: a socio-legal analysis of inter-religious relations in Romania, *Religion, State & Society*, 45:3-4, 2017: 303.

მიზნით, პროცესის გაჭიანურების გზას მიმართავს. იმის ნაცვლად, რომ საბჭოთა კავშირის პერიოდში ბერძნული კათოლიკური ეკლესიის საკუთრების მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის გადაცემის უკანონო ფაქტებზე მოეხდინა რეაგირება, საქართველოს მსგავსად, რუმინეთის მთავრობამაც გაიზიარა მართლმადიდებელი ეკლესიის პოზიცია, რომ ეს ქონებრივი დავები რელიგიურია, და სახელმწიფო ორგანოების მონაწილეობით, მათ შორის, პარლამენტის ჩართულობით, არ უნდა განწყვეტილიყო.

რუმინული კონტექსტი საქართველოსთვის იმიტომაც არის რელევანტური, რომ დომინანტ რელიგიურ თემსა და რელიგიურ უმცირესობებს შორის კონფლიქტები რესტიტუციის საკითხების მიღმაც არსებობს, რაც 90-იან წლებში განსაკუთრებით გამოიკვეთა (ხელშეშლის, დევნის ფაქტები იეჰოვას მოწმეების, ბაპტიტების და სხვა პროტესტანტული ჯგუფების წინააღმდეგ). როგორც საქართველოში, ასეთი კონფლიქტები რუმინეთში ხშირად იყო მხარდაჭერილი და პროვოცირებული რელიგიური ლიდერების მიერ. რუმინეთშიც საჯარო რიტორიკის ნაწილი იყო ამ ჯგუფების უცხოურ დაფინანსებასთან დაკავშირება და ეროვნული იდენტობისთვის საფრთხედ ასოცირება. რუმინეთშიც, რელიგიური უმცირესობების საქმიანობას ასევე ზღუდავდა პარალელური არათანასწორი ადმინისტრაციული პრაქტიკა.²⁹⁴ ასევე, რუმინეთი, საქართველოს მსგავსად, განაგრძობდა რელიგიური ლიდერების დაფინანსებაში მონაწილეობასაც.²⁹⁵

3.7. დასკვნა: საქართველოში რესტიტუციის კანონმდებლობის შემუშავებისას გასათვალისწინებელი საუკეთესო პრაქტიკა

პოსტსაბჭოთა ქვეყნებში, საქართველო, რესტიტუციის კანონმდებლობის შემუშავების კუთხით, გამონაკლისი შემთხვევაა., სხვა აღმოსავლეთ ევროპული ქვეყნებისგან განსხვავებით, რელიგიური ორგანიზაციებისთვის ჩამორთმეულ ქონებაზე ზოგადი რესტიტუციის კანონმდებლობის შემუშავება აქ დემოკრატიზაციის პროცესის ნაწილი არ ყოფილა. აღსანიშნავია, რომ ამ ქვეყნებში რესტიტუციის პრობლემის გადაწყვეტა ყველა დაზარალებული რელიგიური ორგანიზაციის მიმართ მოქმედ პოლიტიკას გულისხმობს. პოლონეთშიც, სადაც საწყის ეტაპზე რესტიტუციის პოლიტიკა მხოლოდ კათოლიკურ ეკლესიას შეეხო, საბოლოოდ სხვა რელიგიური ორგანიზაციების რესტიტუციის პირობები და ფარგლებიც კანონით განისაზღვრა. ჩეხეთშიც, სადაც კანონმდებლობის მიღება ეტაპობრივად მოხდა, საბოლოოდ არჩევანი გაკეთდა ყველა რელიგიური ორგანიზაციისთვის რესტიტუციის საერთო საფუძვლით

294 იქვე.

295 Stan, Lavinia, and Lucian Turcescu. "Romania." In *Church, State, and Democracy in Expanding Europe*. Oxford University Press, 2011. Oxford Scholarship Online, 2011: 139.

დარეგულირებაზე. საუკეთესო პრაქტიკების გარდა, რუმინეთის პრობლემური გამოცდილებაც მიანიშნებს რესტიტუციის შესახებ საკანონმდებლო რეგულირების აუცილებლობაზე. მსგავსი კონტექსტისა და არაერთი პოლიტიკური დაბრკოლების მიუხედავად, რუმინეთშიც საკანონმდებლო დონეზე დარეგულირდა რესტიტუციის ყველაზე სადავო საკითხი – ბერძნულ კათოლიკურ და მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის დავების გადაწყვეტის ფორმები და პირობები. იმის მიუხედავად, რომ რუმინეთი დღესაც რესტიტუციის პრობლემურ შემთხვევად მიიჩნევა და კრიტიკის საგანია საერთაშორისო დონეზეც²⁹⁶, ის ქართულ კონტექსტთან შედარებით, პრობლემის ნაწილობრივ გადაწყვეტის მაგალითს მაინც წარმოადგენს.

რაც შეეხება რესტიტუციის პოლიტიკის შინაარსს, ზემოთ განხილული კანონმდებლობების ანალიზიდან იკვეთება, რომ **საკულტო ნაგებობების დაბრუნებაზე მოთხოვნები, როგორც წესი, უპირატესობით სარგებლობდნენ სხვა სახის უძრავ ქონებებთან მიმართებით** (გამონაკლისია რუმინეთი). კონსენსუსი მიღწეულია იმის შესახებაც, რომ **რესტიტუცია, როგორც მინიმუმ, უნდა განხორციელდეს იმ საკულტო ნაგებობებზე, რომლებიც მსგავსი ფორმით ან/და ფუნქციით დღესაც შენარჩუნებულია**. იმ ქვეყნებშიც კი, სადაც კანონმდებლობა ყველა სახის უძრავ ქონებას არ მოიცავს, მაგალითად, ეკონომიკური დანიშნულების ქონების გადაცემის ან კომპენსირების ვალდებულებას არ ადგენს, ის, როგორც მინიმუმ, ეხება რელიგიური დანიშნულების შენობა-ნაგებობებს (ლიტვა, უნგრეთი, ჩეხეთი, უკრაინა). რელიგიური ორგანიზაციების ჩამორთმეული ქონების დაბრუნების დროსაც, უპირატესობა ენიჭება საკულტო ნაგებობებს და არა ამავე რელიგიური ჯგუფების ეკონომიკური დანიშნულების სხვა ქონებას (უნგრეთი, ჩეხეთი). ასევე, ქვეყნებმა, რომლებმაც ეტაპობრივად გადაწყვიტეს რესტიტუციის პრობლემები, მაგალითად, ჩეხეთმა, პირველ რიგში საკულტო ნაგებობების დაბრუნების საკითხები დაარეგულირეს კანონით. აღსანიშნავია, რომ ამ ერთგვაროვანი პრაქტიკის რეალიზებას ისიც უწყობს ხელს, რომ საკულტო ნაგებობების დაბრუნება, ფინანსურ ტვირთთან არ არის დაკავშირებული და რელიგიური თემების უფლებების უზრუნველყოფის ეფექტიანი და გონივრული გზაა. საერთაშორისო დონეზე არსებული ეს კონსენსუსი იმაზე მიანიშნებს, რომ რელიგიური ჯგუფებისთვის ჩამორთმეული ქონების დაბრუნება, საკუთრების უფლების დაცვის გარდა, რელიგიის თავისუფლების დაცვის ინტერესსაც ატარებს და შესაბამისად, რელიგიის თავისუფლებისთვის რელევანტური პრინციპებით, მათ შორის, სეკულარიზმის ჩარჩოთი უნდა განისაზღვროს.

რესტიტუციის კანონმდებლობის მაგალითები ცხადყოფს, რომ ზიანის ანაზღაურების ვალდებულება ჩამორთმეული ქონების პროპორციულად არსებობს, ამასთან, ის ამოწურვადია. ქონების დაბრუნების და კომპენსაციის ვალდებულებები ერთმანეთთან დაკავშირებული, და ურთიერთგამომრიცხავია, რაც იმას ნიშნავს, რომ

296 იქვე, 83- 116-117.

კომპენსაცია იმ ქონებას მიემართება პროპორციულად, რომლის ნატურით დაბრუნებაც შეუძლებელია. ამონურვადობის პრინციპზე დაყრდნობით კი, ზიანის ანაზღაურების ვალდებულება კომპენსაციის გონივრულ ვადებსა და ფარგლებში გაცემის შემდგომ, შესრულებულად ჩაითვლება. ამდენად, იმის გარდა, რომ **კომპენსაცია ქონების ნატურით დაბრუნების ალტერნატივად ჩამოყალიბდა**, კონსენსუსი არსებობს იმის შესახებაც, რომ გაცემული **კომპენსაცია დაუბრუნებელი ქონების პროპორციულია და ამონურვად ვალდებულებად უნდა განისაზღვროს.**

როგორც გამოჩნდა, რესტიტუციის კანონმდებლობით გარკვეული ჯგუფების არახელსაყრელ მდგომარეობაში ჩაყენება შეიძლება მოხდეს. ამდენად, თვითნებობის მინიმუმამდე დასაყვანად, **რესტიტუციის კანონმდებლობა წინასწარ და დეტალურად უნდა არეგულირებდეს ქონების დაბრუნების/კომპენსაციის წესს**, მისი შინაარსიც საკუთრების და რელიგიური უფლებების აღდგენასთან ერთად უნდა განისაზღვროს სამართლიანობის და თანასწორობის პრინციპებთან კავშირში. სწორედ დეტალური რეგულირების არარსებობით იყო გამოწვეული რუმინეთში რესტიტუციის კანონმდებლობის განხორციელების წარუმატებლობა, როდესაც წესების კონკრეტულად განერის გარეშე კანონით განსაზღვრული მიზნების განხორციელება შეუძლებელი აღმოჩნდა. განხილული საუკეთესო პრაქტიკები ცნობს არა მარტო ზოგადად რესტიტუციის პოლიტიკის საკანონმდებლო დონეზე რეგულირების, არამედ მისი განხორციელების სხვადასხვა დეტალების, მაგალითად, რესტიტუციის პროცესის ფაზებად დაყოფის, და საბოლოო ხანგრძლივობის წინასწარ კანონმდებლობით განსაზღვრის აუცილებლობასაც (უნგრეთი). ამის გარდა, თავად რელიგიური ჯგუფების სახელმწიფოსთან დადებული შეთანხმებების კანონის სახით გაფორმება, დამატებითი გარანტია საიმისოდ, რომ წარმომადგენლობითი ორგანოს მონაწილეობით შემუშავებული რესტიტუციის პოლიტიკა საპარლამენტო ზედამხედველობის გარეშე მხოლოდ აღმასრულებელი ხელისუფლების ნებაზე დამოკიდებული არ გახდეს (ჩეხეთი, უნგრეთი).

ამასთან, დაუსაბუთებელია არგუმენტი იმის შესახებ, რომ რესტიტუციის კანონმდებლობა რელიგიური ორგანიზაციების საჭიროებების დაკმაყოფილების ერთადერთი გზაა და აუცილებლად მათ ამჟამინდელ მდგომარეობასთან უნდა იყოს დაკავშირებული. მართალია, ეს საჭიროებები ნაწილობრივ სწორედ საბჭოთა პერიოდის რეპრესიული პოლიტიკის შედეგია, თუმცა ზიანის ანაზღაურების ამონურვადობის პირობებშიც, მას შემდგომ, რაც ქონებრივი უფლებების ნაწილობრივ აღდგენით რელიგიური ორგანიზაციები ფინანსურ დამოუკიდებლობას მოიპოვებენ, სახელმწიფოს რჩება გზები რელიგიური ჯგუფების საჭიროებების გასათვალისწინებლად. როგორც აღვნიშნეთ, თანამშრომლობის მოდელის ფარგლებში თანასწორობის მკაცრი გარანტიების გათვალისწინებით, არაერთი ევროპული ქვეყანა ეხმარება რელიგიურ ორგანიზაციებს ფინანსურად. თუმცა, როგორც ამას ამ ქვეყნების უმა-

დღესი სასამართლოები განმარტავენ, სუბსიდირების ეს პოლიტიკები თანასწორობის უფლებასთან შესაბამისობაში უნდა იყოს (იხ. საკონსტიტუციო სასამართლოს განმარტებები უნგრეთში). უნგრეთში, რესტიტუციის პრობლემების გადაწყვეტის პარალელურად, არსებობს რელიგიური ორგანიზაციების დაფინანსების სხვა ლეგიტიმური საშუალებების გამოყენების გამოცდილებაც. კერძოდ, რელიგიური ჯგუფების საჭიროებების დასაკმაყოფილებლად აქ მოსახლეობის რელიგიურ კუთვნილებაზე დაფუძნებული, საგადასახო სქემაში ინტეგრირებული სუბსიდირების პოლიტიკა შემუშავდა. ფინანსური ურთიერთობები სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის ურთიერთობის ერთ-ერთი საკვანძო საკითხია. შესაბამისად, **ფინანსური მხარდაჭერის როგორც სუბსიდირების, ასევე რესტიტუციის სახით განხორციელების შემთხვევაში, მკაფიო წესების და პროცედურების წინასწარ გაწერა, სეკულარიზმის პრინციპის დაცვის მნიშვნელოვანი კომპონენტია.**

საქართველოში რესტიტუციის კანონმდებლობა მხოლოდ ერთ, წარსულშიც ყველაზე ძლიერ რელიგიურ ჯგუფს შეეხო და მისი პრივილეგირებული პოზიციის გასამყარებლად შექნა საფუძველი. სხვადასხვა ჯგუფების რესტიტუციის სხვადასხვა სამართლებრივი საფუძვლით რეგულირებამ (ერთ შემთხვევაში კონსტიტუციური შეთანხმება და ბიუჯეტის შესახებ კანონი, მეორე შემთხვევაში – მთავრობის დადგენილება და სახელმწიფოს ნების შესაბამისად გაფორმებული ხელშეკრულებები), დასაწყისშივე შექმნა თვითნებობის რისკები. რესტიტუციის შესახებ ზოგადი მოქმედების და დეტალური კანონმდებლობის გარეშე, რესტიტუციის პოლიტიკები რელიგიური ჯგუფების ფინანსური დამოკიდებულების ინსტრუმენტალიზების საშუალება გახდა.

პოლონეთის, რუმინეთის, უნგრეთის და ჩეხეთის მაგალითები ცხადყოფს, რომ, ერთი მხრივ, სახელმწიფოს და შესაბამისი რელიგიური ორგანიზაციით წარმოდგენილი კომიტეტების, მეორე მხრივ, სახელმწიფოსა და რელიგიურ ჯგუფებს შორის ხელშეკრულების გზით რესტიტუციის პირობების დაზუსტება, მიღებული პრაქტიკაა. თუმცა, ორივე შემთხვევაში, კომიტეტის შექმნისა და ხელშეკრულების გაფორმების წესები და პირობები განსაზღვრულია კანონით, ემყარება კანონმდებლობით განსაზღვრულ ზოგად პრინციპებს, როგორც საკულტო ნაგებობების პრიორიტეტული წესით დაბრუნება, კომპენსაციის დაუბრუნებელ ქონებასთან პროპორციულობა და მისი ამოწურვადობაა. რიგ შემთხვევებში, თავად შეთანხმებები არსებობენ კანონის სახით. ამასთან, შესაბამისი კომიტეტების გადაწყვეტილებები შესასრულებლად სავალდებულოა და სასამართლოში გასაჩივრებას ექვემდებარება, რაც ევროპის ადამიანის უფლებების კონვენციით განსაზღვრულ ვალდებულებასაც წარმოადგენს.

მაგალითად, რუმინეთშიც დომინანტ რელიგიურ ჯგუფსა და უმცირესობას შორის პრობლემური ქონებრივი დავების შერეული კომისიების საშუალებით და კონკრეტული მოსახლეობის უმრავლესობის სურვილის საფუძველზე გადაწყვეტის წესი კა-

ნონით არის განსაზღვრული, რომელიც ამ შესაძლო დისკრიმინაციული ეფექტის დასაბალანსებლად სახელმწიფოს პარალელურ ვალდებულებებს ითვალისწინებს. ამასთან, კომისიის გადაწყვეტილებები შესასრულებლად სავალდებულოა და გასაჩივრებას ექვემდებარება. ასევე, კანონი ითვალისწინებს სახელმწიფოს მხარდაჭერას, ბერძნული კათოლიკური სალოცავი ადგილების საჭიროების შემთხვევაში. მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ კონკრეტულ ადგილას რამდენიმე ბერძნული ეკლესიით სარგებლობის შემთხვევაში კი, კანონი, როგორც მინიმუმ, ერთის დაბრუნების შესახებ მართლმადიდებელი ეკლესიის ვალდებულებასაც განსაზღვრავს. ამასთან, სახელმწიფოს მიერ პრობლემის აღიარება ჩანს სუბსიდირების სქემის შემუშავებაშიც, რომელიც ბერძნული ეკლესიების მშენებლობის გაზრდილ საჭიროებას ითვალისწინებს.

ამდენად, იმის მიუხედავად, რომ რესტიტუციის პოლიტიკები სხვადასხვა ქვეყანაში, შეიცავს სახელმწიფოსა და რელიგიურ ორგანიზაციებს შორის რესტიტუციაზე შეთანხმების ელემენტებს, საკითხის არაფორმალური მოლაპარაკებებით გადაწყვეტის, კანონის მიღმა კონფლიქტების წარმოშობის და რესტიტუციის საკითხების რელიგიური ჯგუფების კონტროლის მექანიზმად გამოყენების რისკები წინასწარ დეტალურად განერილი და სხვადასხვა ჯგუფების მიმართ თანაბრად მოქმედი საკანონმდებლო ფარგლებით მინიმუმამდე დაიყვანება.

ყოველივე ზემოაღნიშნულთან გამომდინარე, დემოკრატიზაციის პროცესის რეალურად განხორციელებისთვის საქართველოშიც რესტიტუციის საკითხები საკანონმდებლო დონეზე და რაც მთავარია ყველა რელიგიური ჯგუფის მიმართ ერთი საკანონმდებლო სამართლებრივი საფუძვლით უნდა დარეგულირდეს. როგორც ამაზე ლიტვის საკონსტიტუციო სასამართლომ მიუთითა, ასეთი რეგულირების ვალდებულება მათ შორის გამომდინარეობს ხელისუფლების დანაწილების და კანონის უზენაესობის პრინციპებიდან. მსგავს სენსიტიურ საკითხზე, განსაკუთრებით რელიგიურ თემებს შორის ქონებრივ დავებთან მიმართებით, აღმასრულებელი ხელისუფლების მხრიდან თვითნებობის რისკების თავიდან ასაცილებლად რესტიტუციის პრინციპები, პროცედურა და პირობები შესაბამისი პოლიტიკური პროცესის შედეგად კანონით უნდა იყოს განერილი. სხვა შემთხვევაში, რესტიტუციის ფრაგმენტულ კანონმდებლობას არათუ პოზიტიური, არამედ დისკრიმინაციული ეფექტი აქვს და კონფლიქტების წყაროდ რჩება. ასეთი საკანონმდებლო რეგულირება უნდა ემყარებოდეს რესტიტუციის სამართლიანობის ისეთ წინაპირობებს, როგორიც საკულტო ნაგებობების პრიორიტეტული წესით დაბრუნება, მიყენებულ ზიანთან ფულადი კომპენსაციის პროპორციულობა და ზიანის ანაზღაურების ამონურვადობაა. კანონმდებლობის შემუშავების პროცესში, მნიშვნელოვანი როლის შესრულება შეუძლია საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებულ რელიგიათა საბჭოს. რელიგიათა საბჭო მისი რუმინული ანალოგისგან განსხვავებით, დომინანტი რელიგიური ჯგუფის

წარმომადგენლებს არ აერთიანებს. თუმცა, რესტიტუციის პოლიტიკის ქართული კონტექსტის გათვალისწინებით, იქიდან გამომდინარე, რომ მართლმადიდებელი ეკლესიის რესტიტუციის ინტერესები არსებული კანონმდებლობით უკვე დაცულია, საბჭო რესტიტუციის კანონმდებლობის შემუშავებით დაინტერესებულ ყველა ჯგუფს მოიცავს და სწორედ ის სივრცეა, რომელსაც წლების განმავლობაში დაგროვებული რესტიტუციის გამოწვევების შესახებ ყველაზე რელევანტური ინფორმაცია გააჩნია.

თავი 4.

რელიგიური განათლების მოდელები და კონტექსტები

რელიგიური განათლების მიზანშეწონილ ფორმებზე მსჯელობა მულტიკულტურული/მულტირელიგიური საზოგადოებებისთვის დამახასიათებელმა გამოწვევებმა კიდევ უფრო აქტუალური გახადა. ამ გამოწვევების საპასუხოდ, რელიგიური განათლების საგნები, როგორც წესი, მიზნად ისახავს, მოსწავლეების მგრძობელობის გაზრდას რელიგიისადმი, განსხვავებულ რელიგიებს და მსოფლმხედველობებს შორის ორიენტაციის ბაზისური უნარების განვითარებას, რწმენის და რელიგიური გამოცდილებების შესახებ ცოდნის გაფართოებას, ამას გარდა, სხვადასხვა იდენტობის მქონე მოსწავლეებს შორის დიალოგის გაღრმავებას, სხვა რელიგიების მიმართ ღიაობას და ინტერაქციულ სწავლებას, სადაც მოსწავლეების პერსონალური რელიგიური გამოცდილებები და დამოკიდებულებები უფრო დიდ როლს თამაშობს.²⁹⁷ დღეს, რელიგიის შესახებ სწავლების კონფესიური მოდელის ფარგლებშიც, მიზანი მოსწავლეების რომელიმე რელიგიაში რწმენის გაღრმავება არ არის და ის რელიგიების შესახებ ცნობიერების ამაღლებაზეა ორიენტირებული.²⁹⁸ რელიგიებზე ამა თუ იმ ფორმის განათლების მომხრეები რელიგიას, როგორც მინიმუმ, „კულტურულ ფაქტად“ განიხილავენ, შესაბამისად, მის მიზანმიმართულ უარყოფას განათლების სფეროში ნეიტრალურ მიდგომად არ მიიჩნევენ.²⁹⁹

ეს განვითარება, თავის მხრივ, ეხმიანება არსებულ დისკუსიებს საჯარო სივრცეში რელიგიის როლთან დაკავშირებით. ჰაბერმასისეული მიდგომა, პოსტსეკულარულ საზოგადოებაში რელიგიების ტრადიციული დოგმატიკის და მკაცრად სეკულარული მიდგომის ტრანსფორმაციის აუცილებლობაზე საუბრობს, როდესაც ცოდნის ორივე სისტემა ურთიერთშეცნობის პროცესს გადის თანაარსებობისთვის. ერთი მხრივ, რელიგიები სწავლობენ დემოკრატიასთან მისადაგებას, მეორე მხრივ კი, სეკულარული მიდგომა უფრო ღია ხდება რელიგიური დისკურსის პოტენციური მნიშვნელობისადმი.³⁰⁰

297 Peter Schreiner, "Religious Education in the European Context," *Hungarian Educational Research Journal* 3, no. 4 (2013), გვ. 6-7.

298 Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools, ODHIR Advisory Council of Experts on Freedom of Religion or Belief (Warsaw: OSCE. Office for Democratic Institutions and Human Rights, 2007), გვ. 11-12; Rex J. Ahdar and Ian Leigh, *Religious Freedom in the Liberal State*, 2. ed (Oxford: Oxford Univ. Press, 2013), გვ. 270-271.

299 Caroline Sägeser, Jan Nelis, Jean-Philippe Schreiber, Cécile Vanderpelen-Diagre *Religion and Secularism in the European Union*, Observatory of Religions and Secularism (ORELA), Report 2018, გვ. 70-71.

300 Patrick Loobuyck, "Religious Education in Habermasian Post-Secular Societies" in *Global Secularisms in a Post-Secular Age*, eds. Michael Rectenwald, Rochelle Almeida, and George Levine (DE GRUYTER, 2015), გვ. 91.

კონკრეტულად რელიგიურ განათლებასთან დაკავშირებით განვითარებულ თეორიულ მიდგომებს შორის, განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ე.წ. რელიგიური განათლების ინტერპრეტაციული მეთოდი. ეს მეთოდი ცდილობს უპასუხოვს კრიტიკას როგორც კონფესიური, ისე სეკულარული მოდელის³⁰¹ მიკერძოებულობასა და რელატივიზმზე. ამ მეთოდის მიხედვით, აუცილებელია იმის გააზრება, რომ რელიგიების კვლევა ვერ იქნება წმინდად „ობიექტური“ ინფორმაციის მოპოვებაზე ორიენტირებული. რელიგიები და კულტურული ჯგუფები კონკრეტულ კონტექსტში არსებობენ, რაც გავლენას ახდენს მათ შეხედულებებზე, რელიგიურ გამოცდილებებზე/პრაქტიკებზე. მათი დინამიურობიდან გამომდინარე, აუცილებელია რელიგიების მუდმივი რეინტერპრეტაცია და რეკონტექსტუალიზაცია. ამ ფაქტორის აღიარება, რელიგიის და რელიგიის შესახებ სწავლებისთვის ნიშნავს მოსწავლეების პერსპექტივის ინტეგრაციას, აღიარებას, რომ საგნის შინაარსი არ უნდა შემოიფარგლებოდეს ფაქტობრივი ინფორმაციით, არამედ უნდა მოიცავდეს რელიგიების შესახებ არსებულ ცოდნებს და გამოცდილებებს.³⁰²

თეორიული მსჯელობა მნიშვნელოვანია რელიგიური განათლების თანმხვედრი მიზნების და ფორმების გამოსავლენად, თუმცა ეს ადგილობრივი კონტექსტის გაუთვალისწინებლად ვერ მოხდება. ადგილობრივი კონტექსტის მნიშვნელობა კიდევ უფრო მკაფიო ხდება რელიგიის საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ცხოვრებასთან გადაჭაჭვულობიდან გამომდინარე. რელიგიური განათლების რომელიმე ფორმის მიღმა მდგარი მიზნების გამოვლენას უნდა მოჰყვეს მსჯელობა იმაზე, თუ რამდენად შესაძლებელი იქნება რომელიმე მოდელის გაცხადებული მიზნების კონკრეტულ საზოგადოებაში არსებული შემზღუდავი ფაქტორების პირობებში განხორციელება.

მოცემული მიმოხილვის მიზანია, წარმოაჩინოს სხვადასხვა ქვეყნის საჯარო სკოლებში რელიგიური განათლების კუთხით არსებული პრაქტიკა და მოახდინოს ძირითადი მოდელების დეფინიცია. მართალია, მიმოხილვის მიზანი რომელიმე ერთი მოდელის ადვოკატირება არ არის, თუმცა ის ადგილობრივი კონტექსტისთვის მიზანშეწონილ მოდელებზე ინფორმირებული მსჯელობის საშუალებას გვაძლევს.

მიმოხილვა არ ეხება კერძო სამართლებრივი სტატუსის მქონე რელიგიური სკოლების ფუნქციონირების პრობლემებს და მათზე შესაძლო სახელმწიფო ზედამხედველობას. ის არ ფარავს სკოლაში რელიგიის თავისუფლების დაცვის სხვა რელევანტურ საკითხებს. ასევე, მიმოხილვა არ შეეხება სხვა საგნების ფარგლებში რელიგიების შესახებ ცოდნის მიწოდების პრობლემატიკას, თუმცა, განხილული ზოგადი საკითხები მნიშვნელოვანია რელიგიის შესახებ ასეთი არაპირდაპირი სწავლების კუთხითაც.

301 სეკულარული მოდელის კრიტიკის თანახმად, რელიგიის შესახებ მეცნიერულად სწავლებაც ვერ იქნება სრულად ნეიტრალური, რადგან ის რელიგიის რაციონალიზაციისკენ მიმართულ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს.

302 Leni Franken, "Religious Studies and Nonconfessional RE: Countering the Debates," *Religion & Education* 45, no. 2 (2018), გვ. 166

4.1. რელიგიური განათლების მოდელები საჯარო სკოლებში

ისტორიულად ზოგადი განათლების მიწოდების ფუნქციას რელიგიური ინსტიტუტები ასრულებდნენ, მე-19 საუკუნიდან გავრცელებული იყო რელიგიური სკოლებიც. დღეს, გამონაკლისების გარდა³⁰³, რელიგიურ სკოლებს საჯარო სკოლის სტატუსი არ გააჩნიათ, საჯარო დაფინანსებაზე არ არიან დამოკიდებული და კერძო სტატუსით ფუნქციონირებენ.³⁰⁴ მართალია, დღეს სკოლა ძირითადად სეკულარული განათლების სივრცეა, თუმცა საჯარო სკოლებიდან რელიგიური განათლება სრულად მაინც არ გამქრალა.

რელიგიური განათლების კუთხით სამი ძირითადი მოდელი შეგვიძლია გამოვყოთ – რელიგიაში კონფესიური სწავლება, რელიგიის შესახებ სწავლება და საჯარო განათლება რელიგიური საგნის გარეშე.³⁰⁵ რელიგიური განათლების არჩეული ფორმა საჯარო სკოლებში, საგნის შინაარსი კურიკულუმსა და სილაბუსში, ასევე მისი დაფინანსების სისტემა კონკრეტულ საზოგადოებაში სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთმიმართების დინამიკით და არაერთი სხვა პოლიტიკური ვითარებით არის განპირობებული.³⁰⁶ მაგალითად, ქვეყნებში, სადაც მჭიდრო კავშირია ეროვნულ იდენტობასა და რელიგიას შორის, რელიგიური განათლება მეტად კონფესიურია.³⁰⁷ ანალოგიური ლოგიკა არ ვრცელდება სახელმწიფო რელიგიებთან მიმართებით, მაგალითად, ინგლისის ეკლესიის ოფიციალური სტატუსის მიუხედავად, ინგლისში რელიგიური განათლება არ არის კონფესიური. სკანდინავიის ქვეყნებშიც, სადაც რელიგია და ეკლესია ოფიციალურად მხოლოდ ბოლო პერიოდში გაიმიჯნა, რელიგიური განათლება ევოლუციას არაკონფესიური მოდელისკენ განიცდის.³⁰⁸

კონფესიური და არაკონფესიური სწავლების მოდელები ხშირად იზოლირებულად არ გვხვდება. მაგალითად, ხშირად, არაფორმალურად თუ ფორმალურად, კონფესიურ განათლებაში ინტერკონფესიური და კოგნიტური ელემენტებიც არის ინტეგრირებული. ამასთან, შესაძლებელია, ერთსა და იმავე ქვეყანაში პარალელურად არსებობდეს რამდენიმე მოდელი (მაგ. რელიგიის

303 კანადასა და ავსტრალიაში ასეთი სკოლების საჯარო დაფინანსება კონსტიტუციურ დონეზეა დაშვებული;

304 Rex J. Ahdar and Ian Leigh, *Religious Freedom in the Liberal State*, 2. ed (Oxford: Oxford Univ. Press, 2013), გვ. 250.

305 Karin Kittelmann Flensner, *Discourses of Religion and Secularism in Religious Education Classrooms* (Cham: Springer International Publishing, 2017), გვ. 18-20.

306 Peter Schreiner, "Religious Education in the European Context," *Hungarian Educational Research Journal* 3, no. 4 (2013), გვ. 5-6;

307 Karin Kittelmann Flensner, *Discourses of Religion and Secularism in Religious Education Classrooms* (Cham: Springer International Publishing, 2017), გვ. 18;

308 Caroline Sägesser, Jan Nelis, Jean-Philippe Schreiber, Cécile Vanderpelen-Diagre *Religion and Secularism in the European Union*, Observatory of Religions and Secularism (ORELA), Report 2018, გვ. 70;

მეცნიერული და კონფესიური სწავლება, ასევე სავალდებულო და ნებაყოფლობითი საგნების სახით).³⁰⁹

ხშირად ამ მოდელების უკან სკოლის მიზნების განსხვავებულ ინტერპრეტაციას ხედავენ. რელიგიაში სწავლებას ხშირად უკავშირებენ სკოლის მიზანს, ემსახუროს უშუალოდ მოსწავლეების და მათი მშობლების/ოჯახების ინტერესებს, რელიგიის შესახებ სწავლების მომხრეები კი, სკოლას საზოგადოებრივ ინსტიტუციად აღიქვამენ და მას საზოგადოებრივი გამოწვევების გადასალახად აუცილებელი ცოდნის მიწოდების ფუნქციას ანიჭებენ. ცხადია, ეს მიზნები იზოლირებულად არ არსებობენ და მათი განცალკევებულად დანახვა სკოლის მიზნების განსაზღვრისას, შეუძლებელია.

რიგ ქვეყნებში ამ მოდელების განვითარება ევოლუციურ ხასიათს ატარებდა. მაგალითად, შვედეთში ჯერ ისწავლებოდა ქრისტიანობა, შემდგომში მიდგომა შეიცვალა რელიგიიდან სწავლების მიმართულებით, საბოლოოდ, დღეს აქცენტი რელიგიის შესახებ სწავლებაზე, კერძოდ, რელიგიაზე, როგორც სოციალურ მოვლენაზე და მოსწავლეების შესაბამისი ანალიტიკური უნარების განვითარებაზე კეთდება. რელიგიური განათლება მსგავსად განვითარდა ნორვეგიაშიც.³¹⁰

4.1.1. საჯარო განათლება გამოკვეთილი რელიგიური კომპონენტის გარეშე

ამ მოდელის შემთხვევაში, რელიგიური განათლება **საერთოდ არ არის გათვალისწინებული სასწავლო გეგმაში** (მაგ. საფრანგეთი³¹¹). ეს მოდელი, როგორც წესი, ისეთ საზოგადოებებშია მიღებული, სადაც რელიგია მკაცრად პერსონალურ საკითხად განიხილება, როგორც ეს საფრანგეთშია ლაციზმის პრინციპის შესაბამისად.³¹² საფრანგეთში რელიგიური განათლების საჭიროებაზე საუბრისას, აქცენტები კეთდება რელიგიის შესახებ სხვა საგნების ფარგლებში სწავლების მიზანშეწონილობაზე.³¹³ ასეთი პრინციპული მიდგომის მიუხედავად, 2015 წელს საფრანგეთის სასკოლო

309 Karin Kittelmann Flensner, *Discourses of Religion and Secularism in Religious Education Classrooms* (Cham: Springer International Publishing, 2017), გვ. 18-20; Sima Avramovic, "Religious Education in Public Schools and Religious Identity in Post-Communist Serbia," *Anali Pravnog Fakulteta u Beogradu* 64, no. 3 (2016), გვ. 31

310 Karin Kittelmann Flensner, *Discourses of Religion and Secularism in Religious Education Classrooms* (Cham: Springer International Publishing, 2017), გვ. 18-20. Silvio Ferrari, "Teaching Religion in the European Union," in *Religious Education and the Challenge of Pluralism*, ed. Adam B. Seligman (Oxford University Press, 2014), გვ. 29.

311 Silvio Ferrari, "Teaching Religion in the European Union," in *Religious Education and the Challenge of Pluralism*, ed. Adam B. Seligman (Oxford University Press, 2014), გვ. 28. Caroline Sägerser, Jan Nelis, Jean-Philippe Schreiber, Cécile Vanderpelen-Diagre *Religion and Secularism in the European Union*, Observatory of Religions and Secularism (ORELA), Report 2018, გვ. 70.

312 Karin Kittelmann Flensner, *Discourses of Religion and Secularism in Religious Education Classrooms* (Cham: Springer International Publishing, 2017), გვ. 18;

313 Silvio Ferrari, "Teaching Religion in the European Union," in *Religious Education and the Challenge of Pluralism*, ed. Adam B. Seligman (Oxford University Press, 2014), გვ.27.

სისტემაში შეიტანეს საგანი მორალური განათლების შესახებ, რაც ირიბად რელიგიის შესახებ სწავლების ელემენტებსაც შეიცავს და გარკვეულწილად, არაკონფესიური რელიგიური განათლების საგნებსაც წააგავს. ამ მოდელის მიმართ არსებობს კრიტიკა, რომლის თანახმად, რელიგიის იგნორირება საზოგადოებას თანამედროვე გამოწვევების უკეთ აღქმაში არ ეხმარება.³¹⁴

4.1.2. კონფესიური მოდელი

ამ მოდელის ფარგლებში ხდება **რელიგიის თეოლოგიური/კონფესიური სწავლება** (შეიძლება იგულისხმებოდეს რამდენიმე რელიგიის სწავლება). ამ მოდელს რელიგიაში სწავლებასაც უწოდებენ. ამ დროს აქცენტი სტუდენტის და მისი იდენტობის კონკრეტულ რელიგიურ და მორალურ განვითარებაზე კეთდება. ასეთი მოდელი ძირითადად პოსტკომუნისტურ ან/და ძლიერი კათოლიკური ან მართლმადიდებლური ტრადიციის ქვეყნებში გვხვდება.³¹⁵

კონფესიური რელიგიური საგნები ძირითადად არჩევითია და მათი შეთავაზება სახელმწიფოს ვალდებულებას წარმოადგენს, თუმცა მოსწავლეებს შეუძლიათ თავად გადაწყვიტონ, გაიარონ თუ არა ეს საგნები. იმ შემთხვევაში, როდესაც ასეთი საგნები სავალდებულოა, და მოსწავლის რელიგიაში არ არის შემოთავაზებული კონფესიური სწავლება, მაგალითად, როდესაც სწავლება მხოლოდ ერთ დომინანტ რელიგიაში ხდება, არსებობს ამ საგნებიდან გათავისუფლების (რუმინეთი, კვიპროსი იტალია და მალტა) შესაძლებლობა. ანალოგიური სიტუაცია იყო საბერძნეთში, თუმცა 2008 წლიდან მართლმადიდებლურ რელიგიაში სწავლება არჩევითი საგანი გახდა.³¹⁶ სხვადასხვა რელიგიურ მიმდინარეობაში კონფესიური სწავლების შემთხვევაში, სტუდენტები რელიგიური კუთვნილების მიხედვით დაიყოფებიან და მათ მათივე რელიგიური აღმსარებლობის შესახებ თეოლოგიური პერსპექტივიდან ასწავლიან.³¹⁷ ფინეთში რელიგიის შესახებ საგანი სავალდებულოა, თუმცა მოსწავლეები სწავლობენ საგნებს მათი რელიგიის შესახებ. რომელიმე რელიგიაში საგნის შესათავაზებლად აუცილებელია ეს რელიგია რეგისტრირებული იყოს ფინეთში,

314 Caroline Sägeser, Jan Nelis, Jean-Philippe Schreiber, Cécile Vanderpelen-Diagre *Religion and Secularism in the European Union*, Observatory of Religions and Secularism (ORELA), Report 2018, გვ. 70;

315 Silvio Ferrari, "Teaching Religion in the European Union," in *Religious Education and the Challenge of Pluralism*, ed. Adam B. Seligman (Oxford University Press, 2014), გვ. 30.

316 იქვე გვ. 31; Luce Pépin, *Teaching about Religions in European School Systems: Policy Issues and Trends* (London: Alliance Publishing Trust, 2009), გვ. 19, 21; Caroline Sägeser, Jan Nelis, Jean-Philippe Schreiber, Cécile Vanderpelen-Diagre *Religion and Secularism in the European Union*, Observatory of Religions and Secularism (ORELA), Report 2018, გვ. 70. Karin Kittelmann Flensner, *Discourses of Religion and Secularism in Religious Education Classrooms* (Cham: Springer International Publishing, 2017), გვ. 19; Luce Pépin, *Teaching about Religions in European School Systems: Policy Issues and Trends* (London: Alliance Publishing Trust, 2009), გვ. 22-23;

317 Karin Kittelmann Flensner, *Discourses of Religion and Secularism in Religious Education Classrooms* (Cham: Springer International Publishing, 2017), გვ. 18;

მშობლები ამ რელიგიას მიეკუთვნებოდნენ, და ერთ სკოლაში 3-ზე მეტი მოსწავლე გამოთქვამდეს საგნის შესწავლის სურვილს. ისინი კი, ვინც არცერთ რელიგიას არ განეკუთვნებოდა, ეთიკის საგანს ესწრებოდა.³¹⁸ როგორც წესი, ამ საგნების პარალელურად არსებობს არჩევანი სხვა რელიგიური ტრადიციების ან ეთიკის შესახებ საგანს შორის (ბელგია, გერმანია, ავსტრია, ფინეთი, ესპანეთი, ლუქსემბურგი, ლიტვა).³¹⁹

კონფესიური მოდელის ფარგლებში საგნის დაგეგმვასა და სწავლების კონტროლში უფრო აქტიურად არიან ჩართულები რელიგიური ორგანიზაციები. ეს, როგორც წესი, სახელმწიფოსთან თანამშრომლობით ხდება, სახელმწიფო უზრუნველყოფს ფინანსურ მხარდაჭერასაც. კონფესიური მოდელის შემთხვევაში, რელიგიური ინსტიტუციების ჩართულობა საგნის შინაარსის დოქტრინალური სისწორის მიზნით არის გამყარებული. ამავე არგუმენტით, რელიგიურ ორგანიზაციებს მეტი კონტროლი აქვთ მასწავლებლების შერჩევასა და გათავისუფლებაზე.³²⁰ რელიგიური ინსტიტუციების მონაწილეობა ყოველთვის ერთი ინტენსივობის არ არის. მაგალითად, ფინეთში რელიგიური საგნების კურიკულუმი რელიგიური ინსტიტუციების მონაწილეობით დგება, თუმცა საბოლოო ზედამხედველობის სახით, მათი დასაშვებობის საკითხს სახელმწიფო განათლების საბჭო წყვეტს. შესაბამისი რელიგიური მიმდინარეობების მიხედვით, სულ ფინეთში 11 ასეთი კურიკულუმი არსებობს.³²¹

კონფესიურია რელიგიის სწავლება იმ ქვეყნებშიც, სადაც რელიგიური განათლება სასკოლო კურიკულუმის ნაწილი არ არის, თუმცა შესაბამისი სურვილის შემთხვევაში, მოსწავლეებს სკოლის ტერიტორიაზე და, როგორც წესი, სასკოლო დროის შემდეგ, შეუძლიათ შესაბამისი განათლების მიღება (ჩეხეთი, უნგრეთი). ამ დროს, ძირითადად დაწესებულება მოსწავლეების მინიმალური რაოდენობა, რა შემთხვევაშიც წყდება ასეთი საგნების შეთავაზების საკითხი (მაგ. ჩეხეთში ეს რაოდენობა ერთი და იმავე სკოლის 7 მოსწავლით განისაზღვრება). ამ დროსაც, მასწავლებლების შერჩევასა და საგნის დაგეგმვას ძირითადად რელიგიური ინსტიტუციები აკონტროლებენ, სახელმწიფო მხოლოდ ფინანსური და ლოჯისტიკური მხარდაჭერით შემოიფარგლება.³²²

318 Vicente Llorent-Bedmar and Verónica Cobano-Delgado, "The Teaching of Religious Education in Public Schools in the Nordic Countries of Europe," *Review of European Studies* 6, no. 4 (November 15, 2014), გვ. 53.

319 Karin Kittelmann Flensner, *Discourses of Religion and Secularism in Religious Education Classrooms* (Cham: Springer International Publishing, 2017), გვ. 19, Luce Pépin, *Teaching about Religions in European School Systems: Policy Issues and Trends* (London: Alliance Publishing Trust, 2009), გვ. 22;

320 Silvio Ferrari, "Teaching Religion in the European Union," in *Religious Education and the Challenge of Pluralism*, ed. Adam B. Seligman (Oxford University Press, 2014), გვ. 31.

321 Vicente Llorent-Bedmar and Verónica Cobano-Delgado, "The Teaching of Religious Education in Public Schools in the Nordic Countries of Europe," *Review of European Studies* 6, no. 4 (November 15, 2014), გვ. 53;

322 Silvio Ferrari, "Teaching Religion in the European Union," in *Religious Education and the Challenge of Pluralism*, ed. Adam B. Seligman (Oxford University Press, 2014), გვ. 28.

ამ მოდელის დამცველები ხშირად მიუთითებენ იმაზე, რომ საკუთარი რელიგიის შესახებ ცოდნა სხვა რელიგიებთან დიალოგის წინაპირობაა. თუმცა, კრიტიკოსების აზრით, ერთი რელიგიის ცოდნა მულტიკულტურული საზოგადოების გამოწვევებს ვეღარ პასუხობს და ასეთი სისტემა თავისთავად გულისხმობს იმ რწმენების დისკრიმინაციას, რომელთა შესახებ სწავლება სკოლაში მიღებული განათლების ნაწილი ვერ გახდება. ასეთი შემთხვევა შეიძლება წარმოიშვას არარეგისტრირებული რელიგიური მიმდინარეობების შემთხვევაში, ან როდესაც რელიგიური ჯგუფი უმცირესობაა და სახელმწიფო ვალდებულების ასამოქმედებლად, ერთ სკოლაში არ გროვდება მსურველი მოსწავლეების მინიმალური რაოდენობა. უმცირესობებმა, საზოგადოებაში არსებული სტიგმიდან გამომდინარე, შესაძლოა, არსებული შესაძლებლობის გამოყენებაზეც თქვან უარი.³²³

აღსანიშნავია, რომ ამ მოდელმა მნიშვნელოვანი ევოლუცია განიცადა. დღეს ასეთი მოდელი რამდენიმე რელიგიური მიმდინარეობის სწავლების შესაძლებლობას გულისხმობს, ან/და ერთი რელიგიის სწავლების ფარგლებში, ინტერრელიგიურ ელემენტებსაც მოიცავს. მოსწავლეებს რელიგიაში სწავლებისას მიეწოდებათ ინფორმაცია სხვა ტრადიციების შესახებაც. მაგალითად, ფინეთში, ამ რელიგიებში კონფესიური სწავლება, რამდენადაც შესაძლებელია, ნეიტრალური კულტურული პერსპექტივიდან ხდება, ამდენად ახლოს დგას არაკონფესიურ მოდელთან. ამ მიზნიდან გამომდინარე, ფინეთში შესაბამის რელიგიურ ჯგუფთან კუთვნილება სავალდებულო მოთხოვნა არც არის.³²⁴

4.1.3. არაკონფესიური მოდელი

მესამე შემთხვევაში რელიგიურ განათლებას არა კონფესიური, არამედ **მეცნიერული დატვირთვა** აქვს, რასაც რელიგიის შესახებ სწავლებადაც მოიხსენიებენ. ამ დროს, მოსწავლეებს მიეწოდებათ ნეიტრალური ინფორმაცია რელიგიაზე. ეს საგანი ძირითადად მაღალ კლასებში ისწავლება. რელიგიის შესახებ სწავლება შეიძლება მიმართული იყოს გარკვეული ჯგუფის მიმდინარეობებზე (მაგ. ქრისტიანობა), დიდი რელიგიების შერჩეულ ჯგუფზე ან შეთავაზებული იყოს კონკრეტული სტუდენტების სურვილის გათვალისწინებით. ამას გარდა, აქცენტი შესაძლოა გაკეთდეს შედარებითი რელიგიების ისტორიაზე, რელიგიის ფილოსოფიაზე, რელიგიურ ინსტიტუტებზე, დოქტრინებზე, ცოდნებზე და ა.შ.³²⁵

323 იქვე, გვ. 27, 31;

324 Silvio Ferrari, "Teaching Religion in the European Union," in *Religious Education and the Challenge of Pluralism*, ed. Adam B. Seligman (Oxford University Press, 2014), გვ. 32; Vicente Llorent-Bedmar and Verónica Cobano-Delgado, "The Teaching of Religious Education in Public Schools in the Nordic Countries of Europe," *Review of European Studies* 6, no. 4 (November 15, 2014), გვ. 54. Luce Pépin, *Teaching about Religions in European School Systems: Policy Issues and Trends* (London: Alliance Publishing Trust, 2009), გვ. 22;

325 Karin Kittelmann Flensner, *Discourses of Religion and Secularism in Religious Education Classrooms* (Cham: Springer International Publishing, 2017), გვ. 18-20; Sima Avramovic, "Religious Education in Public Schools and Religious Identity in Post-Communist Serbia," *Anali Pravnog Fakulteta u Beogradu* 64, no. 3 (2016), გვ. 31

არაკონფესიური სწავლების მრავალფეროვანი ბუნებიდან გამომდინარე, მას ხშირად უფრო ზოგადი ტერმინით – რელიგიის შესახებ სწავლების კოგნიტური მიდგომით ახასიათებენ. რელიგიის შესახებ სწავლების მეცნიერულ მოდელს შეგვიძლია მივაკუთვნოთ რელიგიური განათლება ინტეგრაციული აქცენტებით. არაკონფესიური მოდელის ფარგლებში ასევე განასხვავებენ რელიგიიდან სწავლების მოდელსაც. ამ დროს, სწავლება რელიგიური განათლების საშუალებით ადამიანის პერსონალური განვითარების შესაძლებლობით ინტერესდება. ასეთი სწავლების დროს, სტუდენტებს ეძლევათ საშუალება საგნის ფარგლებში გამოთქვან თავიანთი პირადი აზრი ეგზისტენციალურ საკითხებზე, და მათზე სხვადასხვა რელიგიის პასუხების ჭრილში იმსჯელონ.³²⁶

ეს მოდელი ძირითადად ჩრდილოეთ ევროპასა და პროტესტანტული კულტურის ქვეყნებშია გავრცელებული.³²⁷ როგორც წესი, ეს საგნები კურიკულუმის სავალდებულო ნაწილია (დანია, შვედეთი, ნორვეგია, ინგლისი), არსებობენ გამონაკლისებიც (სლოვენია, ესტონეთში შესაბამისი არჩევითი საგნის შეთავაზება 15 მოსწავლის სურვილის შემთხვევაში მოხდება).³²⁸ გამონაკლის შემთხვევებში არსებობს ამ საგნებიდან გათავისუფლების შესაძლებლობა (მაგ. ნორვეგია, დანია, ინგლისი), თუმცა ძირითადად ალტერნატიული საგანი შეთავაზებული არ არის. ამასთან, საგნის სწავლებას ზედამხედველობას სახელმწიფო უწევს. გამონაკლისია ინგლისი, სადაც რიგი უფლებამოსილებები რელიგიურ ჯგუფებთან თანამშრომლობის გზით ხორციელდება.³²⁹

ამას გარდა, როგორც აღვნიშნეთ, შესაძლებელია, რომ მეცნიერული სწავლების ფარგლებშიც, ძირითადი ყურადღება რომელიმე რელიგიურ მიმდინარეობას ეთმობოდეს (დანია, ინგლისი, ნორვეგია) ან/და მეტი აქცენტი იყოს გადატანილი კონფესიურ ელემენტებზე. თუ შვედეთში რელიგიის შესახებ განათლება ნეიტრალურობის და ობიექტურობის მკაცრ პრინციპებს ეყრდნობა, ინგლისში ინტეგრირებულია მოსწავლეების სულიერი განვითარების მიზნებიც, შესაბამისად, კონფესიური ელემენტებიც. ეს უკანასკნელი გამოიხატება სილაბუსის შედგენაში სხვადასხვა რელიგიური ჯგუფების მონაწილეობითაც.³³⁰

326 Karin Kittelmann Flensner, *Discourses of Religion and Secularism in Religious Education Classrooms* (Cham: Springer International Publishing, 2017), გვ. 18 -20;

327 Silvio Ferrari, "Teaching Religion in the European Union," in *Religious Education and the Challenge of Pluralism*, ed. Adam B. Seligman (Oxford University Press, 2014), გვ. 28-29;

328 Luce Pépin, *Teaching about Religions in European School Systems: Policy Issues and Trends* (London: Alliance Publishing Trust, 2009), გვ. 20;

329 Silvio Ferrari, "Teaching Religion in the European Union," in *Religious Education and the Challenge of Pluralism*, ed. Adam B. Seligman (Oxford University Press, 2014), გვ. 29. Vicente Llorent-Bedmar and Verónica Cobano-Delgado, "The Teaching of Religious Education in Public Schools in the Nordic Countries of Europe," *Review of European Studies* 6, no. 4 (November 15, 2014), გვ. 56. Luce Pépin, *Teaching about Religions in European School Systems: Policy Issues and Trends* (London: Alliance Publishing Trust, 2009), გვ. 20, 23;

330 Luce Pépin, *Teaching about Religions in European School Systems: Policy Issues and Trends* (London: Alliance Publishing Trust, 2009), გვ. 23;

როგორც ევროპულმა სასამართლომ აღნიშნა, ფაქტი, რომ რომელიმე საგანი, ქვეყნის კულტურიდან გამომდინარე, უფრო დიდ ყურადღებას უთმობს ერთ რელიგიურ მიმდინარეობას, ცალკე აღებული არ წარმოადგენს ინდოქტრინაციასა და პლურალიზმის დარღვევას. თუმცა, საგნის სწავლებისას ერთი რელიგიის დომინირების შემთხვევაში, მოსწავლეებს და მათ მშობლებს უნდა ჰქონდეთ საგნიდან გათავისუფლების შესაძლებლობა.³³¹

როგორც ამ მოდელის ძირითადი მახასიათებლები მიანიშნებენ, მულტიკულტურული საზოგადოების გამოწვევები ინკლუზიური გარემოს შექმნის კუთხით აქ მთავარ ადგილს იკავებს. თუმცა ამ მოდელის მიმართაც გამოითქმება კრიტიკა, რომლის თანახმადაც, ასეთი სწავლება ზედმეტად დესკრიპტიულია და წარსულზე, რელიგიების განვითარებაზე უფროა ორიენტირებული, ვიდრე რელიგიების როლზე დღეს.³³²

4.2. რელიგიური განათლების სხვა კატეგორიები

ამ ძირითადი მოდელების მიღმა, რელიგიური განათლების სხვადასხვა კატეგორიასაც ცნობენ, მაგალითად, რელიგიური განათლების ფორმები განსხვავდება იმის მიხედვით, თუ ფაქტობრივად ვინ არის პასუხისმგებელი ასეთ განათლებაზე – სახელმწიფო, რელიგიური ორგანიზაცია თუ ორივე ერთად. ასევე მნიშვნელოვანია, ეს საგნები სავალდებულოა, არჩევითი თუ ნებაყოფლობითი. საგნის სავალდებულობის შემთხვევაში, სამართლებრივ მნიშვნელობას იძენს მათი დასწრებიდან გათავისუფლების ან ალტერნატივის შეთავაზების მექანიზმები, კერძოდ, ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია რელიგიის თავისუფლების, მშობლის და ბავშვის ინტერესების დაცვის რელევანტური სტანდარტები, რომლებსაც ინდოქტრინაციისგან დაცვასთან დაკავშირებული უფლებები გულისხმობს. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სავალდებულო კონფესიური საგნის შემთხვევაში არსებობს საგნის დასწრებიდან გათავისუფლების ან ალტერნატივის შეთავაზების მექანიზმები (მაგ. ეთიკური, მორალური ან სამოქალაქო განათლების სახით). განსხვავებები ასევე არსებობს იმის მიხედვით, საგანი ცოდნის ცალმხრივ გადაცემას ისახავს მიზნად, თუ მეტად არის ორიენტირებული მოსწავლეების აქტიურ მონაწილეობაზე/კონტრიბუციაზე.³³³

ქვეყნების უმეტესობაში საჯარო სკოლებში რელიგიურ განათლებას სახელმწიფო აფინანსებს. ეს ნიშნავს, რომ სახელმწიფოს ხარჯებით მუშავდება კურიკულუმი, იფა-

331 Folgerø and Others v. Norway [GC], no. 15472/02, § 89, ECHR 2007-III. Hasan and Eylem Zengin v. Turkey, no. 1448/04, § 63, 9 October 2007

332 Silvio Ferrari, "Teaching Religion in the European Union," in *Religious Education and the Challenge of Pluralism*, ed. Adam B. Seligman (Oxford University Press, 2014), გვ. 27.

333 Karin Kittelmann Flensner, *Discourses of Religion and Secularism in Religious Education Classrooms* (Cham: Springer International Publishing, 2017), გვ. 18-20.

რება მასწავლებლების ხელფასები, მზადდება სასკოლო მასალები და ა.შ. როგორც წესი, სახელმწიფო ანაზღაურებს ამავე ხარჯებს მაშინაც, თუ რელიგიური ორგანიზაციები მონაწილეობენ კურიკულუმის შედგენაში, სასწავლო მასალების შინაარსის განსაზღვრასა და მასწავლებლების დანიშვნაში (ავსტრია, ესპანეთი, პორტუგალია, მალტა, პოლონეთი, საბერძნეთი, კვიპროსი, ბელგია, ჩეხეთი). ხშირად, სახელმწიფო რომელიმე საგნის დაფინანსებისას ითვალისწინებს მსურველი სტუდენტების რაოდენობას.³³⁴ ამდენად, გასათვალისწინებელია, რომ მოსწავლეების საჭირო რაოდენობის არარსებობის შემთხვევაში, კონფესიური განათლების მიღების შესაძლებლობა შესაძლოა მხოლოდ დომინანტ ან დიდ რელიგიურ ჯგუფებს ჰქონდეთ.³³⁵

რელიგიური განათლების საგნები განსხვავდება მასწავლებლების სტატუსითაც, კერძოდ იმის მიხედვით, თუ ვინ არჩევს მასწავლებლებს და ვინ უწევს მათ ზედამხედველობას, მასწავლებლებს უკავიათ თუ არა პოზიციები უვადოდ, არიან თუ არა ისინი სკოლის შტატში, თუ რელიგიური ორგანიზაციის მიერ დაქირავებულ პირებად მიიჩნევიან. რელიგიური განათლების ბუნების განსასაზღვრად, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, არიან თუ არა მასწავლებლები სასულიერო პირები, როგორია მათი განათლება, ხელფასებს რელიგიური ინსტიტუცია უხდის თუ სკოლა (სახელმწიფო) და ა.შ. მასწავლებლის სამართლებრივი სტატუსის სამი შემთხვევა არსებობს. ერთ შემთხვევაში, რელიგიური თემი სრულად აკონტროლებს მასწავლებლების არჩევს პროცესს, მეორე შემთხვევაში ამაზე პასუხისმგებელია სახელმწიფო, ან ეს ორი თანამშრომლობს მასწავლებლების დანიშვნის, სამართლებრივი სტატუსის რეგულირებისა და ზედამხედველობის პროცესში. რაც უფრო არასტაბილურია მასწავლებლის დასაქმების სტატუსი, მასწავლებლის შემოთავაზებული ცოდნაც, სულ უფრო მეტად იქნება დამოკიდებული მის ზედამხედველობაზე დამოკიდებულ მხარეზე, სახელმწიფოს ან რელიგიურ ორგანიზაციაზე. ამდენად, რელიგიური ორგანიზაციის როლი მასწავლებლების აყვანასა და გათავისუფლებაში, განსაზღვრავს, რამდენად იქნება მასწავლებლის მიერ შეთავაზებული კურიკულუმი მკაცრად დოქტრინალურად განსაზღვრული, ერთგვაროვანი და კონფესიური.³³⁶

ტრადიციული მოდელების მიღმა არსებობს რელიგიური განათლების ექსპერიმენტული ფორმებიც, რომლებიც მოსწავლეებზე ორიენტირებულ მოდელებში ექცევა. მაგალითად, ავსტრალიაში, შემუშავდა ექსტრაკურიკულური პროგრამა, რომლის მიხედვით, წლის განმავლობაში 6 სესიის ფარგლებში, სხვადასხვა სკოლებიდან სხვადასხვა რელიგიურ თუ არარელიგიურ ჯგუფს მიკუთვნებული მოსწავლეები

334 მაგალითად, ფინეთში მხოლოდ სამი მოსწავლის სურვილია საკმარისი სახელმწიფოს მიერ საგნის შესათავაზებლად. ჩეხეთში მინიმალური რაოდენობაა 7, პორტუგალიაში – 10, სლოვაკეთში – 12, ესტონეთსა და სერბეთში – 15.

335 Sima Avramovic, "Religious Education in Public Schools and Religious Identity in Post-Communist Serbia," *Analni Pravnog Fakulteta u Beogradu* 64, no. 3 (2016), გვ. 33-34, ასევე იხ. სქოლიო 23.

336 იქვე, გვ. 33, პრობლემის თვალსაჩინოებისთვის იხილეთ *Fernández Martínez v. Spain* [GC], no. 56030/07, ECHR 2014.

მათი გამოცდილებების და ცოდნების გაზიარების საშუალებით სწავლობენ რელიგიების და რწმენის სისტემების შესახებ. ეს სესიები დამყარებულია მონაწილეობასა და დისკუსიაზე და საინტერესო სივრცეს ქმნის ინტერრელიგიური დიალოგისთვის. სესიებში მონაწილეობენ დიალოგის „ფასილიტატორებიც“, რომლებსაც სხვადასხვა რელიგიაში პროფესიული ცოდნა გააჩნიათ. ამ ექსპერიმენტული მოდელის განსხვავებულობა იმაშიც მდგომარეობს, რომ გაზიარებული ცოდნა არ მომდინარეობს რომელიმე ინსტიტუციის ინტერპრეტაციებისგან და უფრო პერსონალურია.³³⁷

4.3. დასკვნა

რელიგიური განათლების მოდელების და სხვა მახასიათებლების ერთიანობაში განხილვა კონკრეტულ განათლების სისტემასა და საზოგადოებაში მიზანშეწონილი მიდგომის განსაზღვრაში გვეხმარება. შეჭამების სახით შეიძლება ითქვას, რომ ევროპული ქვეყნების უმრავლესობაში რელიგიასთან დაკავშირებული საგანი ამა თუ იმ ფორმით მაინც არსებობს, ქვეყნების უმეტესობაში რელიგიური განათლება კონფესიური და არჩევითია, და გამონაკლის შემთხვევებში, როდესაც ის სავალდებულოა, არსებობს ამ საგნიდან გათავისუფლების შესაძლებლობა.³³⁸

საჯარო სკოლებში რელიგიური განათლების საკითხი საქართველოში ბოლო წლებში არაერთხელ გამხდარა საჯარო დისკუსიის საგანი. 2005 წელს, განათლების სისტემის რეფორმის შემდეგ, საჯარო სკოლებში რელიგიური ნეიტრალიტეტის დაცვის გარანტიები საკანონმდებლო დონეზე გაიწერა. კანონმა სავალდებულო საგნებიდან რელიგიის სწავლება ამოიღო და არჩევით საგნად აქცია და ამავე დროს, რელიგიური ინდოქტრინაციის, პროპაგანდის და დისკრიმინაციის აკრძალვის მყარი საკანონმდებლო გარანტიები შექმნა. თუმცა, სეკულარული გარემოს მხარდამჭერი რეგულაციების მიუხედავად, საჯარო სკოლებში რელიგიური ინდოქტრინაციის და პროპაგანდის პრაქტიკები არსებითად არ აღმოფხვრილა და ის სკოლებში სწავლების პროცესისა და სოციალური გარემოს ნაწილია. არსებული პრაქტიკები სკოლებში სოციალური გარემოს ცვლილების კუთხით სახელმწიფოს სუსტი პოლიტიკური ნების და პოლიტიკის მიღმა, მასწავლებლების კვალიფიკაციის, ხარვეზიანი სახელმძღვანელოების, სასწავლო პროცესში ჩართული პრობლემური დომინანტური პერსპექტივებისა და კრიტიკული აკადემიური სივრცეებიდან მისი მონყვეტის პრობლემას უკავშირდება. 2012 წლის შემდეგ სამთავრობო უწყებების მხრიდან დღის წესრიგში რამდენჯერმე დადგა საჯარო სკოლებში ინტერრელიგიური სწავლების, რელიგიის ისტორიის სწავლების დამკვიდრების ინიციატივები.

337 Tim McCowan, "Building Bridges Rather than Walls: Research into an Experiential Model of Interfaith Education in Secondary Schools," *British Journal of Religious Education* 39, no. 3 (2017), გვ. 270-271.

338 Luce Pépin, *Teaching about Religions in European School Systems: Policy Issues and Trends* (London: Alliance Publishing Trust, 2009), გვ. 19.

სამოქალაქო ორგანიზაციებმა ეს ინიციატივები გააკრიტიკეს, რადგან საჯარო სკოლებში უკვე არსებული გამოცდილებებისა და სოციალური გარემოს გამო, ისინი რელიგიური ინდოქტრინაციის, პრობლემური რელიგიური ცოდნების გავრცელებისა და სოციალური იერარქიზების მაღალ რისკებს შეიცავდა.

იმის მიუხედავად, რომ რელიგიური განათლების კონფესიური მოდელი თეორიულად ექცევა ადამიანის უფლებების სტანდარტებით განსაზღვრულ ფარგლებში, გასათვალისწინებელია, რომ კონფესიური სწავლების მოდელის ქართულ რეალობაში დანერგვა აუცილებლად გულისხმობს არაერთი რელიგიური ჯგუფის მარგინალიზებულ მდგომარეობაში ჩაყენებას. საზოგადოებრივი და პოლიტიკური განწყობებიდან გამომდინარე, ამ მოდელის დანერგვის პირობებში, მოსალოდნელია, რომ სიდიდით მეორე რელიგიური ჯგუფი – მუსლიმი თემიც კი ვერ შეძლებს სახელმწიფოს მხრიდან ინსტიტუციური მხარდაჭერის მოპოვებას საჯარო სკოლებში კონფესიური ისლამური განათლების შესაძლებლობის შესაქმენლად. საქართველოში კონფესიური მოდელის დანერგვა ნიშნავს რელიგიურ ჯგუფებს შორის არათუ დიალოგის ხელშეწყობას, არამედ სოციალურ და პოლიტიკურ არეალში მათ კიდევ უფრო დაშორებობას.

რელიგიის შესახებ მეცნიერული სწავლების მოდელის პირობებში კი, სხვადასხვა მსოფლმხედველობის მოსწავლეები რელიგიური და სეკულარული არგუმენტების საჯარო სივრცეში ნეიტრალურად წარდგენის უნარებს გამოიმუშავებენ.³³⁹ რელიგიის მეცნიერული სწავლება, სხვა დისციპლინების მსგავსად, მოსწავლეებში არა მარტო ინფორმაციის მიწოდების, არამედ ამ ინფორმაციის გამოყენების უნარებს გულისხმობს. შესაბამისად, ამ მოდელის ფარგლებში, პირველ რიგში, მოსწავლეების მიერ რელიგიურ თემებზე მსჯელობის უნარების გამოიმუშავებაზე გაკეთდება აქცენტი.³⁴⁰ ასეთი მიზანი მიიღწევა შედარებითი ელემენტების ინტეგრირებისას, რაც არა ერთ, არამედ სხვადასხვა რელიგიაში მსგავსი და განსხვავებული კონცეპტების გამოვლენას და ანალიზს გულისხმობს. პრაქტიკული თვალსაზრისითაც, რელიგიის სწავლების ეს მეთოდი უკეთ პასუხობს მულტიკულტურული საზოგადოების გამოწვევებს, მათ შორის, ქართულ რეალობას, სადაც სხვადასხვა რელიგიურ ჯგუფს შორის სოციალური და პოლიტიკური დიალოგის პრობლემა დგას.

აღნიშნულ ლოგიკას იზიარებს საჯარო სკოლებში რელიგიის შესახებ სწავლებაზე ეუთოს მიერ შემუშავებული ტოლედოს სახელმძღვანელო პრინციპები. ეუთოს განმარტებით, ასეთ მოდელს მულტიკულტურულ საზოგადოებაში სხვადასხვა რელიგი-

339 Patrick Loobuyck, "Religious Education in Habermasian Post-Secular Societies" in *Global Secularisms in a Post-Secular Age*, eds. Michael Rectenwald, Rochelle Almeida, and George Levine (DE GRUYTER, 2015), გვ. 98.

340 Nurullah Altaş, "Towards Comprehensive Religious Education (a Trial for New Research Ways within the Frame of Liberalism and Multiculturalism Concepts)," *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 174 (February 2015), გვ. 135-136.

ის უკვეთ გაგებაში შეუძლია წვლილი შეიტანოს. ტოლედოს პრინციპები ორ მთავარ მიზანს ეყრდნობა – თითოეული მოქალაქისთვის რელიგიის თავისუფლებით სარგებლობის უზრუნველყოფას, და არასასურველი სტერეოტიპების და კონფლიქტების შემცირებას.³⁴¹ ევროპის საბჭოს საპარლამენტო ასამბლეა და მინისტრთა კომიტეტი იზიარებენ ამ პოზიციას. 2008 წელს გამოცემულ რეკომენდაციაში მინისტრთა კომიტეტი საგანგებოდ მიუთითებს, რომ რელიგიური და არარელიგიური რწმენა, როგორც მინიმუმ, კულტურული ფაქტია, რომელიც გავლენას ახდენს ადამიანების სოციალურ და პერსონალურ ცხოვრებასა და ქცევებზე, აქედან გამომდინარე, ამ სფეროში შესაბამისი ცოდნა აუცილებელია შემწყნარებლობის, ურთიერთგაგების და ნდობის გასაძლიერებლად.³⁴²

ამას გარდა, გასათვალისწინებელია ერთი და იმავე რელიგიური ტრადიციის პრაქტიკაში განხორციელების განსხვავებულობაც. როგორც შესავალშიც აღვნიშნეთ, რელიგიური პრაქტიკა არ არის სტატიკური, ის კულტურულად კონსტრუირებულია. რელიგიურ განათლებაში ინტერაქციული ელემენტების შემოტანას, კერძოდ მოსწავლეების აქტიური მონაწილეობის შედეგად ერთ სივრცეში ინდივიდუალურ პრაქტიკებსა და რწმენის სისტემებზე მსჯელობას, მნიშვნელოვანი ზეგავლენის მოხდენა შეუძლია ინტერრელიგიური დიალოგის კონტექსტუალიზაციაზე.³⁴³ თუმცა, მოსწავლეების მონაწილეობაზე ორიენტირებული მეთოდების გამოყენებისას, მხედველობის მიღმა არ უნდა დარჩეს ის გარემოება, რომ საქართველოში ჯერ კიდევ სენსიტიურია რელიგიური იდენტობის გამჟღავნება. აქედან გამომდინარე, თეორიულად ინტერაქციული მეთოდის დადებითი მახასიათებლების მიუხედავად, ქართულ კონტექსტში რელიგიის შესახებ მეცნიერული სწავლების კონკრეტული ფორმის (მასწავლებლის და მოსწავლეების მონაწილეობის ინტენსივობის) არჩევისას, აუცილებელი იქნება მასწავლებლის, როგორც დიალოგის ნეიტრალური ფასილიტატორის/ზედამხვედველის, როლზე მეტი აქცენტის გაკეთება.

341 Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools, ODHIR Advisory Council of Experts on Freedom of Religion or Belief (Warsaw: OSCE. Office for Democratic Institutions and Human Rights, 2007). Peter Schreiner, "Religious Education in the European Context," *Hungarian Educational Research Journal* 3, no. 4 (2013), გვ. 7; Caroline Sägerser, Jan Nelis, Jean-Philippe Schreiber, Cécile Vanderpelen-Diagre *Religion and Secularism in the European Union*, Observatory of Religions and Secularism (ORELA), Report 2018, გვ. 71-72; Rex J. Ahdar and Ian Leigh, *Religious Freedom in the Liberal State*, 2. ed (Oxford: Oxford Univ. Press, 2013), გვ. 270.

342 Caroline Sägerser, Jan Nelis, Jean-Philippe Schreiber, Cécile Vanderpelen-Diagre *Religion and Secularism in the European Union*, Observatory of Religions and Secularism (ORELA), Report 2018, გვ. 71-72.

343 Robert Jackson, "Studying Religious Diversity in Public Education: An Interpretive Approach to Religious and Intercultural Understanding," *Religion & Education* 31, no. 2 (2004), გვ. 14-15.

ნაწილი 2:
არადომინანტური რელიგიური
და ეთნიკური ჯგუფების კულტურული
რეპრეზენტაციის საკითხები

თავი 1.

აჭარის ხილული და უხილავი საზღვრები ისლამის და კოლექტიური მეხსიერების საკითხი აჭარის თანამედროვე სურათისთვის

მკვლევარი: სოფო ზვიადაძე

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

შესავალი — აჭარა, როგორც Terra incognita

აჭარაში შეიძლება ისე იმოგზაუროს ადამიანი, რომ ვერ შეამჩნიოს, რომ აჭარაში მუსლიმები ცხოვრობენ. ეს იმიტომ, რომ ამის შესახებ აქამდე არ იცოდა და იმიტომ, რომ ისლამი აჭარაში ასე ადვილად არ ჩანს. ის საგულდაგულოდ არის გადამალული. თითქოს ყველა მოლაპარაკებულა, რომ ისლამი არსად ჩანდეს, არავინ ახსენოს. პირველად ბათუმში მიხვდები, რომ „აჭარა და ისლამი“ ტაბუდადებულია და დისონანსურ ასოციაციებს იწვევს. მაგალითად, ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, აჭარის ხარიტონ ახვლედიანის სახელობის მუზეუმში, აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის არქივში, ისლამის ხსენება უსიამოვნოდ აღიქმება და იქ მომუშავე პერსონალთან კომუნიკაციას აფერხებს. ბათუმში მუსლიმი აჭარელის სახელები ჰქვია ქუჩებს, მაგრამ მათი მუსლიმობა არავინ იცის; საქართველოს პირველი რესპუბლიკის 100 წლისთავისადმი მიძღვნილ საგამოფენო სტენდზე ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტში არსად ჩანდა მემედ აბაშიძე, ჰაიდარ აბაშიძე, ყადირ შერვაშიძე, ზოგადად „სამუსლიმანო საქართველო“-ზე რაიმე ინფორმაცია. აჭარის კულტურულ და ტურისტულ მარშრუტებში არსად ჩანს ისლამის არსებობის ნიშნები (მაგ. არ არის მონიშნული ქართული ისლამური საკულტო ნაგებობები, ისლამური რელიგიური დღესასწაულები და ტრადიციები). აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის მუნიციპალიტეტების ვერცერთ გვერდზე ვერ ნახავთ თუნდაც სტატისტიკურ ინფორმაციას აჭარის რელიგიური კომპოზიციის შესახებ. რეგიონის კულტურის შესახებ ინფორმაციაში ვერ ნახავთ კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსის მქონე ჯამეებს. აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის ოფიციალურ გვერდზე მოკლე ისტორიული მიმოხილვა გამოხატავს პოსტსაბჭოთა აჭარის სასურველ სურათს – აჭარა ისლამის გარეშე. ჩვენი საზოგადოების კოლექტიური თვითიდენტიფიკაცია არსებითად ეთნო-რელიგიური ნაციონალიზმის იდეაზე დგას და იმდენად ექსკლუზიურია, რომ მუსლიმ ქართველს უბიძგებს, დამალოს თავისი რელიგია, რათა ეჭვქვეშ არ დააყენონ მისი ქართველობა. დამალოს, რომ მისი მშობლები, ბებია-ბაბუები მუსლიმები არიან, მუსლიმმა აჭარელმა უნდა მოითმინოს

მისი რწმენის გამო სხვისი გაკვირვებული და ეჭვიანი მზერა. როგორც ერთმა აჭარელმა დაიჩივლა, „საწყალი კაცი რწმენაშიც დაჩაგრულია“. ისლამი ჩუმი და დაფარულია აჭარაში. ბათუმიდან ზემო აჭარის უკიდურეს სოფლამდე, აჭარელი ერიდება საკუთარი რწმენის გამოჩენას. სტუმარიც და ადგილობრივი მცხოვრებიც თითქოს ინახავს ამ „საიდუმლოს“. ისლამის დაფარვა სინამდვილეში ტკივილის, შეიძლება გაუცნობიერებელი, მაგრამ მაინც ტკივილის და უხერხულობის დაფარვაა. ამის ერთ-ერთი მიზეზი ისიცაა, რომ ისლამური რწმენის გამო აჭარელს საკუთარი ქართველობის და ერთგულების მტკიცება სჭირდება. აჭარაში უყვართ ზურაბ გორგილაძე. ის აჭარაში სახალხო პოეტია. მისი პოეზია, მაშინაც კი, თუ ის ქრისტიანული სიმბოლოებით არის შემკული, ზემოთ ნახსენები უთქმელი ტკივილის და სევდის მატარებელია („ტკივილს დრო მოჰკლავს და წაიღებს, /ნუთუ ჩემმა აჭარლობამ, /საქართველოს წაუხდინა რაიმე?!“). იგივე ობერტონებია მოხუცი აჭარელის სიტყვებში ახალი მეჩეთის მშენებლობაზე რომ მითხრა რამდენიმე წლის წინ: „თუ მოგვეცემენ მეჩეთის აშენების უფლებას, გაგვიხარდება მუსლიმებს, თუ არა, მოვითმენთ... საქართველოს გულისთვის მოვითმენთ, როგორც აქამდე ვითმენდით“. ამ თმენის და აჭარაში სახელმწიფოს, თუ თავად მუსლიმების მიერ ისლამის დაფარვის უკან რთული ისტორიულ-პოლიტიკური და კულტურული პროცესებია, იმპერიების პოლიტიკის ნარჩენები, კოლონიური ტრავმა, პოსტსაბჭოთა პოლიტიკური ტრანსფორმაცია, სახელმწიფოს ისლამის პოლიტიკა, ქართული საზოგადოების ღირებულებები, ეთნო-რელიგიური ნაციონალიზმი და მისი გავლენა პოლიტიკასა და კულტურულ მიმდებლობაზე. ყველა იმპერიამ თავისი დაღი დაასვა რეგიონს. ყველა იმპერიის პოლიტიკა აჭარაში ქმნიდა და ცვლიდა პოლიტიკურ, ნაციონალურ და რელიგიურ საზღვრებს. რუსეთის იმპერიისთვის ყოფილი ოსმალური პროვინციების მუსლიმი მოსახლეობა „თათრის“ სახელის ქვეშ გაერთიანდა. საბჭოთა პერიოდში ეს სახელი უფრო გამყარდა. ეს სიტყვა იყო განსხვავებულობის მარკერი. საბჭოთა საქართველოში ბათუმი იყო ზღვისპირა ქალაქი, ცეკვა „განდაგანა“. სახელი „განდაგანა“ პირველად 40-იან წლებში შემოდის ქორეოგრაფიაში. ამ სახელწოდების ქვეშ აჭარაში სხვადასხვა ხასიათის ცეკვათა ნაკრებია გაერთიანებული, რომელთა შესრულება და ხასიათი განსხვავდება რაიონის მიხედვით (გვარამაძე 1957). ხოლო, სასცენო ფორმით დღეს ცნობილი „განდაგანა“ ქორეოგრაფებმა ილიკო სუხიშვილმა და ნინო რამიშვილმა შექმნეს, კოსტიუმები სოლიკო ვირსალაძემ. ეს იმის საილუსტრაციოდ, რომ ზოგჯერ რეგიონთან დაკავშირებული სურათ-ხატები არა უძველესი, არამედ უახლესი ისტორიის პროდუქტია. ტრადიციების, რელიგიური და საერო რიტუალების კვლევა აჭარაში, სხვა რეგიონებთან შედარებით, დაავიანდა. სამეცნიერო კვლევების დაგვიანების თუ სიმცირის მიზეზად საბჭოთა პერიოდში შეიძლება მივიჩნიოთ აჭარის განსხვავებული სტატუსი – „სასაზღვრო რეგიონის“ სტატუსი. „სასაზღვრო რეგიონი“ კი ნიშნავდა, რომ მასზე „მუდმივად თვალი უნდა გეჭიროს, რადგან ახლოს თურქეთია“. საბჭოთა აჭარა ჩაკეტილი და ნაკლებად ცნობილი რეგიონი იყო. მაგალითად, ზემო აჭარაში მოსახვედრად აჭარის წყალზე სამხედრო პოსტი უნდა გაგველო. მაღალმთიანი აჭარა ქართული ლიტერატურის და კინოს პოპულა-

რული თემა არ ყოფილა, თუნდაც მისი რომანტიზებული სახე, როგორც საქართველოს სხვა მთიანი რეგიონები. მართალია, იყო საბჭოთა მწერალ პარმენ ლორიას ნაწარმოებები, მაგრამ მისი წიგნების პოპულარობა და შინაარსიც დროის კონიუქტურის შესაბამისი იყო. ნაწარმოებებში ნაჩვენებია გასაბჭოებული აჭარის სურათები ახალი დროის განდიდებას ემსახურებოდა, რომ საბჭოთა წყობა აჭარას „წარსულის ტყვეობისგან“ და „ჩამორჩენილობისგან“ ათავისუფლებს. რაც შეეხება ფილმებს, აქ შეიძლება გავიხსენოთ პარმენ ლორიას 1941 წელს დაწერილ რომანის მიხედვით გადაღებული ფილმი „მეველუდი“ (1985წ.) სიუჟეტი მე-19 საუკუნის აჭარაში ვითარდება.³⁴⁴ თუმცა, ფილმში 80-იანი წლების ნაციონალური სულისკვეთება და ესთეტიკაც ირეკლება.³⁴⁵ აჭარის, როგორც terra incognita „აღმოჩენა“ იწყება მე-19 საუკუნიდან და დღემდე გრძელდება. აჭარაში სტუმრების გაოცებით თავად აჭარლები არიან გაკვირვებულნი („უკვირთ, ქართულად რომ ვლაპარაკობთ“, „უკვირთ აჭარული სტუმარ-მასწინძლობა“, „უკვირთ, რომ ქართველები დავხვდით აჭარაში“). ამ „საზღვრის“ მთავარი მსაზღვრელი პოსტსაბჭოთა საქართველოში გამოჩნდა – რელიგია. მე-19 საუკუნეში აჭარის შემოერთების დროს ბარიერი არ იყო ისლამი, მიედით „ღვიძლი ძმა“, როგორც იმ დროს აჭარას უწოდებდნენ ქართულ პრესაში. ბარიერი აღმოჩნდა დამოუკიდებელ საქართველოში. წარსულის ქრისტიანულ-ნაციონალური ინტერპრეტაცია, ეთნო-რელიგიური ნაციონალიზმი ის იდეოლოგიური ჩარჩოა, სადაც მუსლიმი აჭარელს უწევს საკუთარი რელიგიურობის განსაზღვრა. 90-იან წლებში ქრისტიანად მონათვლის ტალღა სხვადასხვა მოტივს აერთიანებდა: წმინდად რელიგიური მოტივი, ასევე კულტურული მიკუთვნებულობის მნიშვნელობა, ლოკალური რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, სოციალური. ყველა მიზეზთან ერთად ამ ტენდენციაში „საზღვრის“ გადალახვის სურვილიც უნდა დავინახოთ. როგორც ერთმა აჭარელმა აღნიშნა, იშვიათი არ არის, რომ აჭარელი სახლში მუსლიმია, გარეთ ქრისტიანი. ეს არის ის გზა, რომელიც მუსლიმმა აჭარელმა საზოგადოებაში თავისი ადგილის ლეგიტიმაციისთვის „გამონახა“, როგორც ნილაბი, როგორც „შავი კანის თეთრი ნილაბი“ (Fanon 1967). უხილავი საზღვარი, რაც ყველაზე აშკარად აჭარლების „თათრებად“ მოხსენიებაში გამოიხატება, მტკივნეულად არის აღბეჭდილი აჭარელის კოლექტიურ მეხსიერებაში („თბილისში რომ ჩავდიოდით, თათრებს გვეძახდნენ, ტირილით წამოვედი ერთხელ“). ის ერთნაირად მტკივნეულია მუსლიმი და ქრისტიანი აჭარლისთვის. ამ საზღვრებს ებრძვის აჭარელი ენაში, ყოველდღიურობაში, კულტურაში. ისტორიული გამოცდილება და ახალი დომინანტური საზოგადოებრივ-კულტურული წესრიგი აჭარელს ხელს უშლის მთავარ მოთხოვნას წარსულის ტრავმა და აწყობა.

344 წიგნის გამოსვლის თარიღიც (1941წ.) ნიშანდობლივია. მეორე მსოფლიო ომის დროს, პატრიოტული სულისკვეთების და საზოგადოებრივი კონსოლიდაციისთვის წაახალისებული და ზოგჯერ შეკვეთილიც იყო ისტორიული ლიტერატურა და ფილმების გადაღება (მაგალითად, ქართული მხატვრული ფილმის, „გიორგი სააკაძის“ გადაღების ისტორია (1943).

345 მაგალითად, ფილმის დასასრულს ფილმის მთავარ გმირთან, მეველუდთან მდდელი მოჰყავთ სიკვდილის დასჯის წინ, ნაცვლად მოლისა. ფილმი ზურაბ გორგილაძის ლექსით, „ჩაუქრალი სანთლები“ (ჰოიდა ნანა) მთავრდება.

წინამდებარე ნაშრომი სოციოლოგიურ პრიზმაში გაანალიზებული რეტროსპექტული მოგზაურობაა აჭარაში. ის ეფუძნება ცოდნის სოციოლოგიის ნორმატიულ შეხედულებას, რომ ადამიანის აზროვნებასა და სოციალურ კონტექსტს შორის (სადაც ეს აზროვნება ყალიბდება), ურთიერთკავშირია. რეტროსპექტულობა და ცოდნის სოციოლოგია საშუალებას იძლევა დავინახოთ, როგორ და რატომ ვამბობთ და ვმოქმედებთ (ინდივიდუალურად და კოლექტიურად). ეს ყოველივე კარგად ჩანს ცოდნის, იდენტობის და კოლექტიური მესხიერების ინტერაქციაში და ის მანიფესტირდება ყოველდღიურობაში. ცოდნის სოციოლოგიის პერსპექტივიდან ყოველდღიურობა (Alltagswelt) არის ადგილი, სადაც ინდივიდი თავის გამოცდილებას აზრს სძენს, სადაც ყალიბდება მნიშვნელობათა სქემა, მოქმედების ლოგიკა, ინტერპრეტაციები და, საბოლოოდ, იქმნება და შეინახება ცოდნა. ყოველდღიურობის ეს სამყარო (Lebenswelt) საზოგადოებრივი სისტემის ნაწილია და სოციალური რეალობის მაკონსტრუირებელი (Berger/Luckmann 1967). ბერგერი/ლუკმანისეული ინდივიდის და საზოგადოების დიალექტური მიმართების ლოგიკურ სქემას ვხედავთ ჰალბვაქსის კოლექტიური მესხიერების ფენომენში (Halbwachs 1925/1992). კერძოდ, მესხიერება არის საფუძველი, თუ როგორ აზროვნებს საზოგადოება და იმავე დროს, საზოგადოება სძენს კოლექტიური მესხიერების სურათ-ხატებს მნიშვნელობას და ობიექტივაციას. კოლექტიური მესხიერება ზემოქმედებს და აყალიბებს სოციალურ რეალობას. ის არის უწყვეტი პროცესი, როგორც აწყმოს მუდმივი ინტერაქცია წარსულთან.³⁴⁶ ჰალბვაქსისთვის მესხიერება აწყმო დროს უფრო ეკუთვნის, ვიდრე წარსულს. წარსულის ინტერპრეტაციით იქმნება აწყმო, ინდივიდუალური და კოლექტიური იდენტობები. საზოგადოება აწყმო დროში ცდილობს გაიხსენოს ან დაივიწყოს, წაშალოს, „დააკორექტიროს“, ახალი ადგილი მიუჩინოს წარსულს მესხიერებაში (Halbwachs 1992).

აჭარის „წარსული აწყმო დროში“ ძიების მიზანია, გამოიკვეთოს ის ფაქტორები, რომლებიც ქმნის სოციალურ ჩარჩოს, ჰალბვაქსის ტერმინით რომ ვთქვათ, „მესხიერების სოციალურ ჩარჩოს“. სოციალური ჩარჩო უმნიშვნელოვანესია ინდივიდისთვის (ასევე ჯგუფისთვის), რადგან გაზიარებული ისტორიით, გაზიარებული წარსულით, ის აქ პოულობს თავის იდენტობას. თუ ამ საკითხის შესასწავლად ზერუბაველის კონცეპტუალურ ჩარჩოსაც მოვიშველიებთ, შევძლებთ აქცენტის გაკეთებას გახსენების არაპერსონალური, კოლექტიური ასპექტების სოციალურ კონტექსტზე. ზერუბაველი გამოყოფს გახსენების სისტემის მქონე ჯგუფებს, ე.წ. მნემონურ ჯგუფებს (*mnemonic communities*): ოჯახი, ეთნიკური ჯგუფი, ერი; აგრეთვე მესხიერების ადგილებს: ისტორიები, ფოტოები, ალბომები, არქიტექტურული ძეგლები, კალენდარი, დღესასწაულები (Zerubavel 1996, Nora 1989). ყოველივე ეს მესხიერების სინქრონიზაციას ახდენს. ამ პროცესში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან როლს ასრულებ-

346 ცოდნის სოციოლოგია მჭიდროდ არის დაკავშირებული სიმბოლურ ინტერაქციონიზმსა და ფენომონოლოგიურ სოციოლოგიასთან, აგრეთვე ეთნომეთოდოლოგიასთან. ეს მიდგომები განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მიკროსოციოლოგიური საკითხების შესასწავლად.

ბს პოლიტიკა. ის არის ან წარმატებული გახსენების პოლიტიკის საფუძველი, რომელიც საზოგადოების კონსოლიდაციას უნობს ხელს, ან პირიქით, „გახსენებათა ბრძოლის“ და წარსულზე სოციალური ლეგიტიმურობისთვის ბრძოლის მონაწილე (Zerubavel 2003, 4).

აჭარის სხვადასხვა სოფელში, მათ შორის, ბათუმში მიკრო ისტორიების შესწავლა, საშუალებას იძლევა დავინახოთ, როგორ აყალიბებს თანამედროვე სოციალურ-პოლიტიკური კონტექსტი სოციალურ ჩარჩოს, სად ხდება წარსულის ინტერპრეტაცია, გადანერა ან ნაშლა. როგორც როფე ბასტიდი ამბობს, კოლექტიური მეხსიერების შესწავლა მისი მეტამორფოზის შესწავლასაც ნიშნავს (Bastide 2007). კონკრეტული შემთხვევების შესწავლა საშუალებას იძლევა დავინახოთ რელიგიის, კულტურის და პოლიტიკის ფართო სურათი. წინამდებარე ნაშრომზე მუშაობისას, ყველა ისტორიული მოვლენის, შემთხვევის ანალიზის, ინტერვიუს მთავარ კითხვებს წარმოადგებდა, რატომ არ ჩანს აჭარაში ისლამი და რა შეიძლება იყოს „ისლამის გადამალვის“ მიზეზი? როგორია ამ საკითხის პოლიტიკური განზომილება და მისი სოციალური ეფექტი? ეს ნაშრომი ძირითადად მოხაზავს მეხსიერების სოციალურ ჩარჩოს (cadres sociaux), ხოლო შემდეგი კვლევები მოითხოვს მეხსიერების ადგილების უფრო ფართო შესწავლას.

ისტორიული კონტექსტი — აჭარის მრავალი „დაბრუნება“

ისტორიის და მეხსიერების კავშირის საილუსტრაციოდ, მკვლევრებს უყვართ ბერძნული მითოლოგიის მოხმობა, რომელიც ამ ურთიერთკავშირის მართლაც კარგი მაგალითია: ისტორიის მუზის, კლიოს (Clio) დედა არის მეხსიერების ქალღმერთი მნემოსინე (Mnemosyne). თუ სიმბოლური გამოხატულების ძიებას გავყვებით, არანაკლებ საინტერესოა, რომ მნემოსინე არის ასევე სხვა მუზის დედა: მითის, პოეზიის, ლიტერატურის, სიმღერის, ხელოვნების, რაც შესანიშნავი სიმბოლური გამოხატულებაა იმის, თუ სად ხდება ცოდნის შენახვა, რომელია გახსენების ადგილები, ზერუბაველის სიტყვებით, „მნემური ადგილები“ (Zerubavel 2003). სოციოლოგებისთვის ისტორიის „გახსენება“ კოლექტიური მეხსიერების და ჯგუფის იდენტობის მნიშვნელოვანი წყაროა. ისტორიკოსებისგან განსხვავებით, სოციოლოგიური პერსპექტივიდან წარსული მუდმივად რეკონსტრუქციის, გახსენების პროცესია, იქნება ეს ინდივიდის ბიოგრაფია თუ კოლექტივის ისტორია (Berger 1963). გადამწყვეტი ისტორიული მოვლენები ამ მნიშვნელობას მოგვიანებით იძენენ, მათი გააზრების და ისტორიულ პერსპექტივაში დანახვის შემდეგ. „გარდამტეხი ისტორიული ფაქტის“, როგორც ასეთის, აღიარება მოგვიანებით ხდება იმ სოციალურ ჩარჩოში, როდესაც მას იხსენებენ (Zerubavel 2003).

აჭარის კონტექსტის გასაგებად ისტორიის მიმოხილვისას ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმასაც, რომ ცალკეული ისტორიული მოვლენები დიდი ხნით იყო დავინწყებული და

მისი ისტორიის და მესხიერების რუკაზე მარკირება დღეს მიმდინარეობს. მაგალითად, თუ აჭარის შემოერთების თარიღი (1878 წელი) არ დაკარგულა ქართულ ისტორიოგრაფიაში (მისი ასი წლისთავიც აღინიშნა 1978 წელს), პოლიტიკური მიზნების გამო, დიდი ხნით იყო დავიწყებული „სამუსლიმანო საქართველოს განმათავისუფლებელი კომიტეტის“ შესახებ ცოდნა. თუ როგორ ხდება კონკრეტულ დროში იმ ეპოქის სოციალური ჩარჩოდან ისტორიის გახსენება, ამის კარგი მაგალითია მემედ აბაშიძის ისტორია.³⁴⁷ 1921 წლამდე ის არის აჭარაში პრო-ქართული ორიენტაციის პოლიტიკური ფიგურა, იმ დროის ცოცხალი გმირი, 37 წლის რეპრესიების მსხვერპლი, „დათობის პერიოდში“, 60-იან წლებში ხდება მისი როგორც ლიტერატორის გახსენება და რეაბილიტაცია.³⁴⁸ დამოუკიდებლობის შემდეგ, 90-იან წლებში, მემედ აბაშიძის სახელი ხელახლა იმკვიდრებს ადგილს ისტორიაში, გამოიცემა მისი თხზულებები, მონოგრაფიები. მასთან დაკავშირებულ ისტორიებში სუსტად ან საერთოდ არ ჩანს, რომ იგი მუსლიმი აჭარელი იყო, რომ „სამუსლიმანო საქართველოს განმათავისუფლებელი კომიტეტის“ წევრებიც მუსლიმი აჭარელები იყვნენ. ეროვნული მოძრაობის დროს და მოგვიანებითაც, მემედ აბაშიძის საზოგადოებრივ პორტრეტში ისლამი სრულიად უკლებელყოფილია. 1997 წელს ბათუმში მემედ აბაშიძის ძეგლის გახსნასთან დაკავშირებით პრეზიდენტმა ედუარდ შევარდნაძემ მემედ აბაშიძეს უწოდა „ილიას მოწაფე, ილიას იდეათა მქადაგებელი, ილიას საქმის დიდებული გამგრძელებელი“.³⁴⁹ არც რელიგიასთან დაკავშირებული მემედ აბაშიძის ნააზრევი, რომ „ეროვნება სხვაა და სარწმუნოება სხვა“ და „სარწმუნოება სინდისის საქმეა“, არ გამხდარა პოპულარული.³⁵⁰ მემედ აბაშიძე ყველა დრომ თავისი კულტურული და პოლიტიკური ნარატივის ჩარჩოში გაიხსენა. პოსტსაბჭოთა საქართველოში პოლიტიკური ელიტის ცვლილებთან კავშირში, ბათუმში მემედ აბაშიძის ძეგლის „გადაადგილება“ კარგად ითარგმნება პოლიტიკურ სიმბოლურ ენაზე და გვიჩვენებს აჭარაში ახალი ნაციონალური ნარატივის დამკვიდრების მთელ სენსიტიურობას (ხალვაში 2016).

„300 წელი“ – ოსმალეთის იმპერია

აჭარის ისტორია ოსმალეთის იმპერიის ქვეშ ხშირად სამი სიტყვით აღინიშნება: „ოსმალთა სამასწლიანი ბატონობა“. ასე უწოდებს ისტორიის ამ მონაკვეთს თავის ყოველდღიურ ლექსიკაში აჭარელი და ასე ვხვდებით ისტორიოგრაფიაშიც. როგორც წესი, ქართულ ისტორიულ წყაროებს ჰეროიკული ხასიათი აქვს. ოსმალთა

347 მემედ აბაშიძე საბჭოთა ხელისუფლებამ პირველად 1921 წელს დააპატიმრა და 8 თვით აჭარიდან თბილისში გაასახლა; 1937 წელს მემედ აბაშიძე სტალინური რეპრესიების მსხვერპლი ხდება.

348 ამ პერიოდში იწყება მემედ აბაშიძის შესახებ წერილების გამოქვეყნება, ძირითადად, გაზეთ „საბჭოთა აჭარა“-ს ფურცლებზე.

349 საქართველოს პრეზიდენტის ედუარდ შევარდნაძის სიტყვა: „დიდ-ბუნებოვან კაცთა და სახელოვან გმირთა მაგალითებით ისტორია სწურთნის ერსა“, საქართველოს რესპუბლიკა, – 1997. – 1 ნოემბერი. – №272 (2645). – 1,2

350 აბაშიძე, მემედ: სარწმუნოება და ეროვნება, დაბეჭდილია წიგნში: კომახიძე, თეიმურაზ: მემედ აბაშიძე, ბათუმი, 1993, 53-56.

დაპყრობითი ხასიათის ლაშქრობების პარალელურად, ნაკლებად აღინერება ის რეგიონალური თუ ლოკალური პოლიტიკა, რომელმაც ეს მხარე ოსმალურ ადმინისტრაციას დაუქვემდებარა, როგორ შემოდის რეგიონში ოსმალური სამართალი, ტერიტორიის ადმინისტრაციული მოწყობა, მინათმფლობელობის პრინციპები და ა.შ.³⁵¹ ამ პერიოდის ისტორიის ნაწილია აჭარელი თავადების ბეგებად გადაქცევა და მათი წარმატებული სამხედრო კარიერა ოსმალეთის იმპერიაში. გვიანფეოდალური ოსმალური მმართველობის სისტემას წარმოადგენდა ბეგლარბეგების მმართველობის ქვეშ მყოფი ეილათები (საფაშოები) და მცირე ერთეული იყო სანჯაყი (ლივა), რომელიც სიტუაციურად, მეტნაკლებად დამოუკიდებელი მმართველის მიერ იმართებოდა (სანჯაყბეგი ან ფაშა). ერთგულ მეომრებს გადაეცემოდათ თიშარები და გეამეთები, სამხედრო სამსახურისათვის გადაცემული მიწის ნაკვეთები, ხოლო ბეგლარბეგებსა და სანჯაყბეგებს, ხელფასის ნაცვლად, ეძლეოდათ ხასი (ანუ საკუთრებაში გადაცემული მიწები). ასეთი მაღალი იერარქის მმართველი უკვე ვალდებული იყო, რომ მუსლიმი ყოფილიყო (ბარამიძე 2019, 4). სავაჭრო, სამხედრო, ადმინისტრაციულ, სასამართლო სისტემაში ისლამის შემოსვლით, აჭარის მხარეში ისლამიზაციის პროცესი გამყარდა და ოსმალური მმართველობისადმი ლოიალობა ჩამოყალიბდა.

როგორც ზოგიერთი მკვლევარი აღნიშნავს, მე-17 საუკუნის 70-იან წლებამდე აჭარლები უმეტესწილად ქრისტიანები იყვნენ და მე-19 საუკუნემდე ისლამიზაციის პროცესი შედარებით რბილად მიმდინარეობდა (სანიკიძე 1999, 12; ბარამიძე, 2010, 11). ოსმალეთის იმპერიაში თანზიმათამდე³⁵² ქრისტიან სასულიერო პირზე დაწესებულ გადასახადს, „მურახასიე“-ს აჭარის 54 სოფლიდან იხდიდა 49, რაც ამ პერიოდში ქრისტიანობის არსებობაზე მიუთითებს.³⁵³ ისლამი ყველაზე ადრე მიიღო თავად-აზნაურობამ, დაბალ ფენებში უფრო ნელა ვრცელდებოდა. აჭარაში ისლამი ჭერ ლაზისტანში, ჭოროხის და აჭარისწყლის ხეობაში და ყველაზე გვიან ქობულეთში გავრცელდა (ბარამიძე 2010, 11, ახვლედიანი 1978, 1978ა, შაშიკაძე 2002). 1820-იანი წლებიდან ისლამიზაციის გაძლიერება აჭარაში ოსმალების მიერ სოციალური და საგადასახადო სისტემების შემოღებას უკავშირდება. სწორედ ახალ რეფორმებს – „თანზიმატს“ უკავშირებს მკვლევართა უმრავლესობა ისლამის და თურქული ენის უფრო გავრცელებას აჭარაში (ბარამიძე 2010, 11; ახვლედიანი 1978). შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ადმინისტრაციული და კულტურული დაახლოების ყველაზე აქტიური პერიოდი მე-19 საუკუნის პირველი ნახევარია. ამ დროს აჭარის ბეგები მოტივირებულები არიან უფრო მეტი სარგებელი ნახონ სულთნის კარზე და ახალი

351 აჭარის ისტორიის მიმოხილვისთვის იხ. ბარამიძე, რუსლან: ისტორიული პროცესების გავლენა რელიგიურ თემზე, EMC, 2019; ბარამიძე, რუსლან: ისლამის გავრცელების ისტორიიდან აჭარაში, 2010, 8-26, შაშიკაძე, ზაზა.: ოსმალური გადასახადები აჭარაში (ზემო აჭარის ლივის ვრცელი დავთრის მიხედვით – ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები IV, ბათუმი, 2002, 2015-224.

352 1839-1876 წლების რეფორმების პერიოდი ოსმალეთის იმპერიაში. რადიკალური რეფორმების ერთ-ერთი მიზანი იყო იმპერიის შიგნით ოტომანური იდენტობის გამყარება

353 აჭარის ლივის ვრცელი და მოკლე დავთრები, თბილისი, 2011, გვ. 34-37.

რეფორმების გატარებაში აქტიურობენ (ყაზბეგი 1977). 1855 წლის ყირიმის ომში ოსმალების მხარეს ბევრი აჭარელი იბრძოდა. ამ პერიოდს ემთხვევა ოსმალეთის იმპერიის პოლიტიკის კიდევ უფრო გამეცაცრება აჭარაში, კერძოდ ქართული ენის და ქრისტიანობის აკრძალვა (სანიკიძე 1999, 12).

ზოგიერთი წყაროს მიხედვით, მთიან აჭარაში ბევრი მეჩეთი არ ყოფილა აშენებული. სხვა ცნობებით, ყველა გამუსლიმებულ სოფელში იყო მეჩეთი და მედრესე. რაც შედარებით დადასტურებულია, ის არის, რომ ჯამეების მშენებლობის ინტენსიურ პერიოდად მე-19 საუკუნე უნდა მივიჩნიოთ. მე-19 საუკუნით თარიღდება აჭარის ძველი ხის მეჩეთები.³⁵⁴ 1871-1873 წლებში ბათუმის, ზემო და ქვემო აჭარის, ჩურუქსუს (ქობულეთი) და გონიოს მხარეში იყო 141 ჯამე და 65 მედრესე (ბარამიძე 2010, 11). მე-19 საუკუნეში ზღვისპირეთში მეჩეთების და ოსმალური კულტურის რეპრეზენტაციის ზრდა უნდა უკავშირდებოდეს ოსმალური ჯარის არსებობას (სანიკიძე 1999, 12), სულთან აბდულ-აზიზის მმართველობის დროს ტრაპიზონის ვილაიეთის ბათუმის ნავსადგურის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში ახალი ქალაქის აშენების გეგმასაც (ბარამიძე 2019, 11). მე-19 საუკუნის 60-იან წლებში ბათუმში 3 ჯამე არსებობდა. აქედან 1 ოსმალების და 2 ქართველების ჯამედ ითვლებოდა (სანიკიძე, 1999, 13). წყაროების მიხედვით, თალია ჯამეში ლოცვა არაბულად მიმდინარეობდა, მაგრამ ენა უცხო იყო აჭარლებისთვის. მლოცველები, ასევე მოსწავლეები, მედრესეში არაბულად ლოცვის ნაწილებს გეპირად სწავლობდნენ, მაგრამ შინაარსი არ ესმოდათ (სანიკიძე 1999, 12, ჭიჭინაძე 1913). ქართულ სამეტყველო ენაში აჭარაში შემოვიდა თურქული სიტყვები, მაგრამ მშობლიური ენა ვერ ჩაანაცვლა. ქართული ენა საუკუნეების განმავლობაში იყო ყოველდღიური კომუნიკაციის, წარსულის თხრობის, გეპირი მეხსიერების მედიუმი. ენა იყო აჭარლებისთვის ზოგადად „ქართულთან“ კავშირის შემნახველი და მნემონური მედიუმი. ენა არის მეხსიერების ის სიმი, რომლის „გაჟღერებით“ შესაძლებელი ხდება საერთოობის განცდა და ერთობის იდეის გათავისება.

„აჭარის შემოერთება“ — „რუსეთის იმპერია და „შინ უცხოლ“

1877-1878 წელს რუსეთ-თურქეთის ომის შედეგად და 1878 წლის ბერლინის კონგრესის შეთანხმებით, აჭარის მხარე რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში გადადის. აჭარის შემოერთება უმტკივნეულო პროცესი არ იყო.³⁵⁵ ეს თარიღი აჭარის ისტორიისთვის ახალი და გარდამტეხი მომენტია. ეს ისტორიული დრო მნიშვნელოვან

354 ხშირად მეჩეთები ძველი ეკლესიის ნანგრევებზე მენდებოდა.

355 1872 წელს ბათუმის მოსახლეობის რიცხვი იყო 4970. მათგან 4500 მუსლიმი იყო, მათ შორის, ქართველები, თურქები, ჩერქეზები, აფხაზები. 1878 წლიდან ქრისტიანების რაოდენობა მატულობს სხვა რეგიონებიდან ჩამოსული მოსახლეობის გამო (განსაკუთრებით, რუსეთის იმპერიის ჩინოვნიკები). 1878 წლის 29 ოქტომბრიდან ბათუმში პორტო-ფრანკოს სტატუსის შემოღებამ ქალაქში ვაჭრები და დასაქმების მსურველები მოიზიდა.

ადგილს იკავებს აჭარლების კოლექტიურ მეხსიერებაში. ზურაბაველის ტერმინი რომ გამოვიყენოთ, ასეთი ისტორიული თარიღები ხდება კოგნიტიური ფოკუსი წარსულის რუკაზე (Zerubavel 2003). ამ დროიდან ერთმანეთს უკავშირდება ორი სიტყვა „აჭარა“ და „დაბრუნება“ („აჭარის, ღვიძლი ძმის დაბრუნება“, „აჭარის დედასამშობლოსთან დაბრუნება“). რას ნიშნავდა ახალი იმპერიის ქვეშ ყოფნა აჭარისთვის, რა ადგილს იკავებს ახლადშემოერთებული აჭარის საკითხი ქართული საზოგადოებაში, როდესაც თავად კოლონიზებულმა საქართველომ თავისი მხერა რუსეთის იმპერიის ახალ კოლონიას უნდა მიაპყროს? ქართული საზოგადოების აზრი აჭარაზე შეგვიძლია ამოვიკითხოთ იმდროინდელ ქართულ გაზეთებში. იმ დროის ქართული საზოგადოება, პოლ მენინგის სიტყვებით რომ ვთქვათ, გაზეთ „დროების“ მკითხველი საზოგადოებაა (Manning 2012). საჭარო აზრის შემქმნელებიც, ქართული ინტელიგენცია გაზეთების საშუალებით ქმნის და ავრცელებს ცოდნას „ქართული საზოგადოების“ შესახებ. რა არის საქართველო – ამის განსაზღვრა მე-19 საუკუნეში ხდება პუბლიცისტურ წერილებში, ეთნოგრაფიულ ნარკვევებში, პრესაში გამოქვეყნებულ „საქართველოს ისტორიაში“, ლიტერატურულ ნაწარმოებებში (რომლებიც ასევე პირველად პრესაში ქვეყნდება) – პრესაში იქმნება ქართული „წარმოსახვითი ერთობის“ კონტურიც და ფუნდამენტიც.³⁵⁶ გაზეთის ფურცლებზე იშლება დისკუსია ქვეყნის ყველაზე აქტუალურ საზოგადოებრივ საკითხებზე, გაზეთის საშუალებით ხდება ცოდნის შექმნა და გაზიარება, ზოგადად, საჭარო აზრის ჩამოყალიბება. საქართველოსთან, პლესნერის ტერმინი რომ გამოვიყენოთ, როგორც „დაგვიანებული ერთან“ (Plessner 1974) აჭარის „დაგვიანებული შეერთება“ საინტერესო მაგალითებს გვაძლევს ნაციონალური მარკერების გამოსავლენად. სწორედ აჭარასთან მიმართებით ხდება ყველაზე მკაფიო თერგდალეულთა სამოქალაქო ერის იდეა: „არ გვაშინებს მეთქი ჩვენ ის გარემოება, რომ ჩვენ ძმებს ოსმალთს საქართველოში მცხოვრებთა, დღეს მაჰმადიანის სარწმუნოება უჭირავთ, ოღონდ მოვიდეს კვლავ ის ბედნიერი დღე, რომ ჩვენ ერთმანეთს კიდევ შევეერთდეთ, ერთმანეთი ვიძმოთ, ქართველი, ჩვენდა სასიქადულოდ, კვლავ დაუმტკიცებს ქვეყანასა, რომ იგი არ ერჩის ადამიანის სინიდისს, და დიდი ხნის განშორებულს ძმას ძმურადვე შეითვისებს, თვის პატიოსანს და ღმობიერს გულზედ ძმას ძმურადვე მიიყრდენს თვალში სიხარულის ცრემლ-მორეული ქართველი“.³⁵⁷ ამ პერიოდის ქართულ პრესაში, კერძოდ, გაზეთებში – „ივერია“, „დროება“, „მოამბე“, ინტენსიურად იბეჭდება სტატიები აჭარის შემოერთების შესახებ. რუსეთ-თურქეთის ომის ქრონიკებს ცვლის ქართველებისთვის აჭარის ხელახლა გაცნობის პათოსით გამსჭვალული წერილები, ეთნოგრაფიული ჩანაწერები, ყოველდღიურობის ქრონიკა: „ყველანი ლაპარაკობენ გამაჰმადიანებულ მოძმეების შესახებ, ვაფაციცებით ყურს უგდებენ აჭარიდან მოსულს ამბებს,

356 ლიტერატურული პროცესის და ენის რეფორმის კავშირზე მოდერნული ერის იდეის ჩამოყალიბებასთან მე-19 საუკუნეში საქართველოში იხილეთ ანდრონიკაშვილი, ზაალ: მამულის დაბადება ლიტერატურის სულიდან (ენის რეფორმა როგორც სეკულარიზაციული პროექტი), ილია ჭავჭავაძე 170: საიუბილეო კრებული, თბილისი, 2007, 157 – 173.

357 ილია ჭავჭავაძე: ოსმალთს საქართველო, „ივერია“, 1877, №9.

გაზეთები განსაკუთრებულს წერილებს უძღვნიან საქართველოს ამ კუთხეს; იმართება თათბირი, კრება აოხრებულის და გადაბუგულის აჭარის დახმარებისათვის (...) დიდმა უბედურებამ და ჭირმა თითქოს გამოგვაფხიზლა და ვიგრძენით ტკივილი დაკარგულის ძმებისა, განვიცადეთ სიმწვავე ერთმანეთის დაშორებისა და განცალკევებისა და დავინახეთ, რომ ჩვენი მოძმე აჭარა, ჩვენს გვერდში მყოფი, ჩვენი ერთ სისხლ-ხორცი სრულიად მონყვეტილს და განშორებულს ქვეყანას წარმოადგენდა, რომლის სიხარულს და მწუხარებას ჩვენ დღემდის არ ვიზიარებდით, რომელსაც სიტყვით ვენათესავებოდით და არა საქმით“ (ფირცხალავა 1915).

ილია ჭავჭავაძის, იაკობ გოგებაშვილის, ზაქარია ჭიჭინაძის, სერგი მესხის, სოლომონ ასლანიშვილის, თედო სახოკიას წერილებს ლაიტმოტივად გასდევს ერთი თემა, რომ რელიგიის განსხვავებამ ხელი არ უნდა შეუშალოს „ღვიძლი ძმის დაბრუნებას“. ილია ჭავჭავაძე უფრო შორს მიდის და ერთგვარ პოლიტიკურ განაცხადსაც აკეთებს თავის სტატიასში. პირველ რიგში აკრიტიკებს მღვდლის, სიმეონ ბეგიევის წიგნს, „პოლემიკური საუბარი მღვდლისა ინგილოთ ეფენდისთან“, სადაც ავტორი მაჰმადიანებს ურჩევს, გაქრისტიანდნენ. ილია ამ „რჩევას“ აკრიტიკებს როგორც პოლიტიკურად მცდარ გზას. იქვე გამოხატავს თავის ზოგად მსოფლმხედველობას რელიგიაზე, ერზე, სახელმწიფოზე: „ახლა რომ მართლა ჩვენ იქ ქრისტიანობის ქადაგება დავინწყოთ, ხელში სახარება მივაჩეჩოთ და ამ „პოლემიკურ საუბრის“ მსგავსი წიგნები, ისინი, უეჭველია, დარწმუნდებიან, რომ რასაც ამბობდნენ, მართალი ყოფილაო, მართლა გაქრისტიანება ნდომებიათ ჩვენიო. და რა მოქმედება ექმნება ამგვარ ხმის გავარდნას მაჰმადიან ქართველებში, ამის გამოცნობას ბევრი ჭკუა და მახვილგონიერება არ ეჭირება (...) „ვერ გაგვივია, რად ზრუნავენ ეს ზოგიერთი პირები ასე ერთგულად, ასე წინდაუხედავად, რომ ყველაზე პირველად სარწმუნოებას შეეხოთ, რჯული გამოუცვალონ მაჰმადიანებს? (...) გაქრისტიანებას კი არ უნდა ვცდილობდეთ ჩვენ ახლა ბათომის და სხვა მაზრების ქართველ მაჰმადიანებისა, არამედ, (...) ყველაზე პირველად იმათ გაჭირვებული ეკონომიური მდგომარეობა უნდა გავაუმჯობესოთ, სიღარიბე შევამციროთ, უმეცრება მოვსპოთ, სკოლები გავმართოთ, ძმური სიყვარული და შემწეობა აღმოვუჩინოთ ყოველ საქმეში“.³⁵⁸

აჭარლების სოციალური და ეკონომიკური სიდუხჭირე მართლაც მთავარი თემა ხდება ამ დროს. ომის შემდგომ პერიოდში იბეჭდება სტატიები, სადაც მოსახლეობას სთხოვენ ფინანსურ და მატერიალურ დახმარებას აჭარისთვის. გაზეთ „დროების“ რედაქტორი სერგი მესხი 1879 წლის თებერვალში წერს: „წარსულმა ომებმა თუმცა ყველას მიაყენა აუცილებელი ზარალი, მაგრამ აჭარა და ქობულეთი ყველაზედ მომეტებულად დაისაჯა. ამას ეჭვი არ უნდა: აჭარა და ქობულეთი ომის მოედნად გახადა ბედმა. იქ იდგა ცალკე რუსის ჯარი და ცალკე ოსმალოსი. ჯარების დგომა, ნამეტნავად ერთიერთმანეთზედ სამტროდ გალაშქრებულისა, რასაკვირველია, კე-

358 ჭავჭავაძე, ილია: „მაჰმადიანთ გაქრისტიანება“, დროება, 1880, №162.

თილს არ დააყრიდა ხალხს საზოგადოდ და უფრო იმ ხალხს საკუთრივ, რომლის მამულშიაც ჯარები იდგა და რომლის ბედი წინათვე არვინ იცოდა, ვის ჩაუვარდებოდა ხელში. ამიტომაც აშკარაა, არც რუსი გაუფრთხილდებოდა ხალხის სიკეთესა და არც ოსმალთ; არც რუსი მოიქცეოდა გულმტკივნეულად და არც თათარი..“.

ქართულ პრესაში მეორე დიდი თემა არის გაუცხოების გადალახვა, აჭარლების ხელახალი გაცნობა. როგორც 1878 წელს „დროება“-ში სერგი მესხი წერს: „ჩვენ თითქმის არ ვიცნობთ ამ ახლად ჩვენს უბეში დაბრუნებულ მოძმეებს. ვიცით მხოლოდ, რომ ყველა ესენი გამაჰმადიანებულეები არიან, რომ მომეტებულს ნაწილს ამათგანს ძველი საქართველოს ხასიათი და ჩვეულება ჯერაც არ დავიწყებია, ვიცით, რომ ზოგან იმათ თავიანთი სამშობლო – ქართული ენა ჯერაც არ დაჰკარგვიათ... ამიტომ ჩვენი სამღვთო მოვალეობა არის, რომ კარგად გავიცნოთ ეს ახლად შემოერთებული ჩვენი თანამოძმეები და იმათაც გავაცნოთ ჩვენი თავი... აუცილებლად საჭიროა, რომ ჩვენ არ შევეხებთ ახლად შეძენილ ქართველების სარწმუნოებას... სარწმუნოების განსხვავება არ დააბრკოლებს, არ დაუშლის ჩვენსა და იმათ ერთობას“. იმ დროინდელ პრესაში არ ჩანს მონოდება, რომ აჭარლები „უნდა დაუბრუნდნენ ქრისტიანობას“. პირიქით, პუბლიცისტურ წერილებში გაკრიტიკებულია რუსული იმპერიის პოლიტიკა, რასაც შეიძლება შიში და გაუცხოება გამოეწვია აჭარაში. რუსეთ-თურქეთის ომის შემდეგ ახალ რეალობაში აჭარლებს მუდმივად ესმოდათ ოსმალური პროპაგანდა – „გაგაქრისტიანებენ, რჯულს შეგიცვლიან“. ახალი იმპერიის, გარუსების და „რჯულის შეცვლის შიში“ პროპაგანდის გარეშეც არსებობდა. წინაპრებში რელიგიის შეცვლის შიში დღესაც ახსოვთ აჭარლებს, ამით ხსნიან წინაპრების წასვლას ოსმალეთში (მუჰაჯირობას): „ეშინოდათ სარწმუნოება არ შეგვაცვლევინონო“. 1878 წლის ბერლინის კონგრესის, და 1879 წლის კონსტანტინოპოლის შეთანხმებით, დადგინდა ადგილობრივი მოსახლეობის ოსმალეთის იმპერიაში გადასახლების (მუჰაჯირობა) პირობები: 3 წლის განმავლობაში ნება ეძლეოდათ აჭარის მცხოვრებლებს სურვილისამებრ აერჩიათ, სად სურდათ ცხოვრება – ოსმალეთის, თუ რუსეთის ტერიტორიაზე. მუჰაჯირობა XIX საუკუნის 80-იანი წლების ბოლომდე გაგრძელდა (სახოკია, 1985, 189). ბევრმა აჭარელმა და აფხაზმა დატოვა თავისი სოფელი და გადასახლდა ოსმალეთში. მუჰაჯირობას რამდენიმე მიზეზმა მისცა დიდი ბიძგი: ახალი იმპერია და ახალი წესწყობილების, სამართლის, მიწის სარგებლობის, ახალი ცხოვრების შიში და მიუღებლობა. ხალხში არსებობდა ყოვლისმომცველი შიში, რომ „რუსის მთავრობა ჩვენს საკუთარ მიწა-წყალს და სამართალს წაგვართმევსო, რომელიც ოსმალთს დროს გქონდათო“ (სახოკია, 1985, 192). ახალმა იმპერიამ აჭარაში არა მხოლოდ ახალი სისტემა შემოიტანა, არამედ ეს მხარე რუსეთის ჩინოვნიკებისთვის კარიერის გაცემების საშუალებად გადააქცია, რაც ადგილობრივი მოსახლეობის სასტიკ შევიწროებაში გამოიხატებოდა (კლდიაშვილი, 1984). მუჰაჯირობას დიდ აგიტაციას უწევდა ოსმალეთი. „დღეს აქეთ უმეტესი ნაწილი სულ საზღვარგარეთიდან მოსული ხოჯები არიან. ესენი ხალხს აქე-

გებენ გადასახლებისათვის ... მაგათის მეოხებით მომშორდნენ მე ჩემი ნათესავები და ოსმალეთში გადავიდნენო (ჭიჭინაძე, 1913, 11). გადაწყვეტილებაზე ზეგავლენას ახდენდა რელიგიური ფაქტორი. ემიგრაციაში წავიდა ქართველი მუსლიმი ბეგების ძირითადი ნაწილი და ცდილობდნენ გლახეებიც წაეყვანათ. მუჰაჯირობის შედეგად ბევრი სოფელი დაცარიელდა აჭარაში, განსაკუთრებით, მაჭახელას ხეობაში. რაც შეეხება „ოსმალის საქართველოს“ კარგ მცოდნეს და გულშემამტიკვიარს, სოლომონ ბავრელს, ის უფრო მკაცრად აფასებს რეალობას და დანაწევრებით ამბობს, რომ ქართულმა საზოგადოებამ მაინც არასაკმარისი მონდომება გამოიჩინა „ოსმალის საქართველოს“ მიმართ, რომ მათი მონდომება არ აღმოჩნდა საკმარისი მასობრივი მუჰაჯირობის შესაჩერებლად (ბავრელი 2008).

კიდევ ერთი თემა, რომელიც აქტიურად განიხილებოდა ქართულ გაზეთებში, აჭარაში სწავლა-განათლების ხელშეწყობასა და გაუცხოების გადალახვას ეხებოდა: „ჩვენ ქართველებს დიდი ვალი გვანევს კისრად, სახელდობრ ის, რომ ამოდენა ხალხის საქმეს ჯეროვანი ყურადღება მივაქციოთ და რიგიანი წინამძღოლობა გავუწიოთ. დავუმტკიცოთ ძმობა და ყოველ გაჭირვებაში დავხმაროთ ძმებივით. დღეს უჭირს ამ ქვეყანას ჩვენი შველა და დახმარება. სწავლა აქ ნაკლებად არის. მცოდნე კაცს იშვიათად თუ ვხვდებით. აქ არ იციან არც ისტორია საქართველოსი და თავიანთ ქვეყნისა, არც მწერლობა ქართული და მისი თავგადასავალი. სკოლამ უნდა შეავსოს ეს ნაკლი“ (ჭიჭინაძე 1913, 12). რამდენად ზეგავლენის მომხდენი შეიძლება ყოფილიყო აჭარაში მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრის ქართულ ინტელიგენციაში გავრცელებული სულისკვეთება? რამდენად შესაძლებელი იყო, რომ ერთმანეთი ხელახლა გაეცნოთ ძმებს, როგორც ამ დაბრუნების პროცესს უნოდებდნენ იმდროინდელ პრესაში? ნაციონალური იდეების და საერთო ისტორიის „გახსენების“ ძლიერი მედიუმი უდავოდ იყო პრესა, წიგნები და სკოლა. ქართული სკოლა მხოლოდ მაშინ იდგამდა ფეხს „წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების“ დახმარებით. როგორც ცნობილია, „კავკასიის სასწავლო ოლქის“ ბრძანებით, განათლების პოლიტიკა 1880-იან წლებში გამკაცრდა. 1881 წლიდან, კირილე იანოვსკის ბრძანებით, პირველი კლასიდანვე სავალდებულო ხდება რუსული ენა, ქართული ენისთვის მხოლოდ 2 საათი დადგინდა. 1885 წელს კი, ახალი ბრძანებით, ქართული ენა მთლიანად განიდევნა სკოლიდან. ასეთ კონტექსტში იწყება აჭარაში ქართული წერა-კითხვის და განათლების საკითხის პრობლემაზე მსჯელობა. აჭარაში რუსული ადმინისტრაციის მიერ გახსნილ სკოლებში ქართული ენა საერთოდ არ ისწავლებოდა (ლეკვიშვილი 2012). 1879 წელს დაარსებული „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების“ (ქ.შ.წ.კ.) დამსახურებით, სახალხო განათლება ნელ-ნელა იკრებს ძალას. აჭარის შემთხვევაში ჩანს თუ როგორ ორმაგი ძალისხმევა და მუშაობა იყო საჭირო განათლების კერების შესაქმნელად. ხშირად ეს საქმე ცალკეული ადამიანის მონდომებაზე იყო დამოკიდებული. ერთი ადამიანის კორესპონდენცია აჭარიდან ხდება უმნიშვნელოვანესი ზემოთ ნახსენები „გაცნობისათვის“. ასეთი ადამიანი იყო მაგალითად, აბდულ მიქელაძე, რომელსაც გაზეთ „ივერია“-ის

აჭარელი კორესპონდენტი შეიძლება ვუწოდოთ.³⁵⁹ ის წერს სტატიებს იმდროინდელი აჭარის მდგომარეობაზე, ტრადიციებზე. შრომობს და ყველაფერს აკეთებს, აჭარაში ქართული სკოლების გასახსნელად, რათა ქართული წერა-კითხვა ისწავლონ ბავშვებმა: „კარგი სკოლა აჭარისთვის წამალი იქნება. მისი საშუალებით აქეთ ქართული კითხვა უფრო განმტკიცდება. იმედია, რომ ჩვენს თხოვნას შეინყნარებენ, შეიბრალებენ ამოდენა ქართველ მაჰმადიანთა შვილებს და ქედაში სკოლას გაგვიმართავენ“.³⁶⁰

ზაქარია ჭიჭინაძის მიერ აჭარის სოფლების მონახულებისას, ვიგებთ, რომ აჭარლები ქართულად საუბრობენ, მაგრამ წერა-კითხვა არ იციან. ქართული სკოლის გახსნის ინიციატივა რთული მისია იყო ახალი იმპერიული მმართველობის ქვეშ. მასში ადგილობრივი მოსახლეობა გარუსების და რელიგიის შეცვლის საფრთხეს ხედავდა: „თქვენი შვილები რუსის სკოლებში გყავთ, იმათთვის რუსული ქუდები დაგიხურნიათ და არუსებთ და ახლა გინდათ ჩვენც წავგიტყუოთ“ (ჭიჭინაძე 1916). ერთი კაცის (ზაქარია ჭიჭინაძის) მისიონერობას ქართული წერა-კითხვის გასავრცელებლად ადგილობრივ მოსახლეობაშიც ჰყავდა გულშემატკივარი. ზაქარია ჭიჭინაძის ჩანაწერებში ვნახავთ მრავალ საინტერესო მასალას, როგორ ოცნებობს მაგალითად, ხოჭა კობალაძე ქობულეთში ქართული სკოლის არსებობაზე: „ეს კობალაძე ოცდაჩვიდმეტი წელიწადია, რაც ხოჭათ არის. არაბული წერა-კითხვა კი ვიციო, სთქვა: მაგრამ საუბედუროდ, ქართული-კი არა, თუმცა ამ ათის წლის წინადაც კი მსურდა, რომ ქართული შემესწავლაო... მაგრამ ერთი კაცი ვერ ვნახე, რომ ან კითხვა ესწავლებინოს ჩემთვის და ან ერთი პატარა ალიფაბეი (ანბანი) მოეცაო“. (ჭიჭინაძე 1913,9). ზაქარია ჭიჭინაძესთან ერთად მუსლიმ აჭარლებს უწევთ მოსახლეობის დარწმუნება სკოლის აუცილებლობასა და სიკეთეში: „ამ საქმისთვის ბევრი შრომა და მეცადინეობა გასწიეს ზემოხსენებულმა ქართველ მაჰმადიანებმა გულო-აღა კაკიციანიშვილმა და დედი აღა ნიჟარაძემ. ხალხს ამათ ურჩიეს, ამათ ჩააგონეს სკოლის სიკეთე და ბევრი საგრძნობელი სიტყვა უთხრეს“ (ჭიჭინაძე 1916, 56).

ქართული სკოლის და, ზოგადად, ნაციონალური ერთიანობის იდეის პოპულარობა იყო უთანასწორო ბრძოლა რუსეთის იმპერიის პოლიტიკასთან. რუსეთის ადმინისტრაციული მმართველობა ჯარში, განათლების სისტემაში, მოსახლეობის აღწერაში, აჭარელს მიუთითებენ, რომ ის ქართველი არ არის და ის „თათარია“. „ჩვენ ქართველები ვართ და არა თურქები და თათრები, როგორც სხვები გვიწოდებენ, ამიტომ ვითხოვთ, სკოლაში ქართულ ენას ასწავლიდნენ ყმაწვილებსაო. კაცი არა გვყავს, რომ ამ საქმეში გვიპატრონოს და როგორმე სკოლა გაგვიმართოსო ... ბათუმში კი ვერ გავგზავნი, რადგანაც იქ თვეში თითო ბავშვს 15 მან. მოუწდება და მე სად მაქვს იმდენი შეძლება, რომ იქ გადავიყვანო ბავშვებიო“, მოჰყავს აჭარელის სიტყვები სკოლის აუცილებლობის დასტურად ზაქარია ჭიჭინაძეს თავის წიგნ-

359 იხ. მიქელაძე, აბდულ, წერილები აჭარიდან : (პუბლიცისტური და ეპისტოლარული მემკვიდრეობა, თბ. 1991.
360 ციტატა მოყვანილია წიგნიდან, სალაძე, სულხან: უცნობი აჭარა, 2018, 69.

ში (ჭიჭინაძე 1913,9). რუსულ კოლონიალურ პოლიტიკას იანუსის სახე ჰქონდა: ამ დროიდან ყალიბდება წარმოდგენა, რომ თათარი, ყოფილი ოსმალის პროვინციის მუსლიმი მოსახლეობა, ჩამორჩენილი, კულტურულად დაბლა მდგომია, კოლონიებს შორის ყველაზე დაბალი სტატუსის მქონე, სადაც რუსეთი „ცივილიზაციურ მისიას“ ახორციელებს; ამავე დროს, არ ხდება „ოსმალურის“ ბოლომდე გაქრობა, მას გარკვეული ფორმით ინარჩუნებს იმპერია, როგორც მუდმივ „კომპრომატს“. ამ ორმაგი თამაშის პოლიტიკის ერთ-ერთი გამოხატულებაა განათლების სფერო: აჭარაში სკოლებში შემოიღეს რუსულის და „თათრულის“ სწავლება. სანამ ბათუმში პირველი ქართული სკოლა გაიხსნება, განათლების კერების დაარსებას და ქართული წერა-კითხვის სწავლებას მთელი რიგი ბარიერები ხვდება აჭარაში. ამ რთულ ფონს გამოხატავს გრიგოლ ვოლსკის წერილი იაკობ გოგებაშვილისადმი, სადაც სთხოვს, ჩუმად გაუგზავნოს ქართული წიგნები ხულოს სკოლისთვის (სურმანიძე 2014).

მემედ აბაშიძის მოგონებებიდან ვეცნობით ბათუმის პირველი ქართული სკოლის ისტორიას: „როდესაც ბათუმში გაიხსნა პირველი ქართული სკოლა, მასში სასწავლებლად შევედით 40 ქართველი მუსლიმანი ბავშვი. სკოლაში ჩვენ გვეუბნებოდნენ: „თუ თქვენ ვინმე შეგეკითხებათ, თუ ვინ ხარ შენ, უნდა უპასუხო: „მე ეროვნებით თურქი ვარ“ (...) ყველა ჩვენი უბედურება იმაშია, რომ მეფის ჩინოვნიკებმა, ხელი რომ შეეშალათ ქართველთა გაერთიანებისთვის, ახლახან შემოერთებული მუსლიმანური საქართველოს მცხოვრებლები თურქებად მონათლეს“.³⁶¹ მოგვიანებით, როდესაც მემედ აბაშიძე უკვე პოლიტიკური მოძრაობის სათავეშია, იაკობ გოგებაშვილი ითვალისწინებს მის რჩევას, „დედაენაში“ ჩანდეს აჭარის კონტექსტი, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ის „გაუგებარი იქნებოდა მაჰმადიანი ქართველებისათვის, პირველ რიგში მათი შვილებისათვის“.³⁶² გოგებაშვილმა აჭარელი ბავშვებისათვის სპეციალურად გამოცემულ „დედაენაში“ საკუთარი და გეოგრაფიული სახელები აიღო აჭარის სინამდვილიდან. ასე, მაგალითად, ალექსანდრეს ახმედი დაარქვა, არჩილს – ასლანი, მზიას – ზეციე, ეთერს – ემინე, თბილისის გვერდით დაასახელა ბათუმი, სხვა რაიონების გვერდით დაასახელა ხულო, ქედა და ა.შ.³⁶³

„ოსმალის საქართველოდან“ „სამუსლიმანო საქართველომდე“

„ოსმალის საქართველოდან“ „სამუსლიმანო საქართველოზე“ გადასვლა მხოლოდ სახელის ტრანსფორმაცია არაა, ეს არის ქართულ საზოგადოებაში აჭარის ადგილის ახლებურად განსაზღვრის გამოხატულებაც. 1916 წელს მემედ აბაშიძე გაზეთ „სახალხო ფურცელში“ წერს: „ეროვნული ნათესაობის სათნოებას, ბუნებრიობასა და სულიერ-

361 ციტატა მოყვანილია წიგნიდან, კომახიძე, თეიმურაზ: მემედ აბაშიძე, 1993, 161.

362 აბაშიძე მემედ: „დედა-ენა“ და სამაჰმადიანო საქართველო. გამ. „საქართველო“, 1916, N 61, გვ. 2-3.

363 აბაშიძე მემედ: „დედა-ენა“ და სამაჰმადიანო საქართველო. გამ. „საქართველო“, 1916, N 61, გვ. 2-3.

ბას მაინც თავისი გააქვს და ამ სხვა და სხვა სარწმუნოების მიმდევრებს თავისი სამამულიშვილო ფარგალში, წრეში ითვისებს და აკავშირებს“.³⁶⁴ მოგვიანებით ეს იდეები პოლიტიკური შინაარსით და ქმედებებით იტვირთება. 1918-1921 წლის პერიოდში აჭარაში გაიშალა პოლიტიკური საზოგადოებრივი ბრძოლა, ვის ეკუთვნის ბათუმი და ვინ არიან აჭარლები, და „აჭარის დაბრუნება“ ისევ გრძელდება. რთული მსოფლიო და რეგიონალური პოლიტიკური ცვლილებების ფონზე (პირველი მსოფლიო ომი, 1917 წლის რევოლუცია, პირველი რესპუბლიკის გამოცხადება), აჭარა გახვეული იყო დიდ იდეოლოგიურ და პოლიტიკურ ომებში. ისტორიის ამ მონაკვეთიდან მნიშვნელოვანი ფაქტები ყველაზე ნაკლებად ჩანს დღეს აჭარლების მესხიერების რუკაზე. პოლიტიკური მიზეზების გამო, ეს პერიოდი საქართველოს ისტორიაში ძუნნად იყო წარმოდგენილი. ისტორიის ეს ურთულესი მონაკვეთი ისტორიკოსების მხრიდან დღეს მეტ შესწავლას მოითხოვს.³⁶⁵ პირველი რესპუბლიკის ისტორია კი განუყოფელია აჭარის და ბათუმის ისტორიისგან. შეიძლება ითქვას, რომ ასეთი ცოდნა აჭარის შესახებ დღეს იქმნება.³⁶⁶ დღეს ხდება ისეთი ფაქტების, ისტორიული პირების გაცოცხლება, რომლის შესახებ ცოდნა თვით აჭარაში გამქრალია. განსაკუთრებით, „სამუსლიმანო საქართველოს განმათავისუფლებელი კომიტეტის“ და, ზოგადად, მუსლიმი აჭარლების პოლიტიკური მოძრაობის შესახებ, რომელსაც დღეს შეიძლება განსაკუთრებული სოციალური მნიშვნელობა ჰქონდეს მუსლიმებისთვის და არამართო მათთვის.

1917 წელს, ბათუმში, აზიზის მეჩეთში მოსახლეობის წარმომადგენელთა ყრილობა ჩატარდა. ზოგიერთ წყაროში მეჩეთი მითითებული არ არის, მაშინ როცა მეჩეთში სახალხო კრების ჩატარება და იქ ქართველ მუსლიმთა კომიტეტის ჩამოყალიბება პოლიტიკური ისტორიის (არამართო მუსლიმი ქართველებისთვის) საინტერესო ფურცელია. კომიტეტის შემადგენლობაში შედიოდნენ: ზექერია შერვაშიძე, ჯემალ ქიქავა, ყადირ შერვაშიძე, სულეიმან დიასამიძე, ხასან ვარშანიძე. კომიტეტის თავმჯდომარედ არჩეულ იქნა მემედ აბაშიძე. კომიტეტის მიზანი მუსლიმი ქართველების კონსოლიდაცია და საქართველოს შემადგენლობაში ყოფნისთვის ბრძოლა იყო.³⁶⁷ 1918 წლის აპრილში ოსმალეთის ჯარები ბათუმს იკავებს. მემედ აბაშიძე მიმართა-

364 ციტატა მოყვანილია წიგნიდან, კომახიძე, თეიმურაზ: მემედ აბაშიძე, 1993, 161.

365 აჭარა პირველი მსოფლიო ომის და პირველი რესპუბლიკის დროს პოპულარული კვლევის საგანია თურქულ აკადემიურ წრეებში. უხვ სამეცნიერო ლიტერატურაში, იშვიათი არ არის, რომ ეს მხარე და აჭარელი წარმოჩინდეს როგორც ცალკე ეთნოსი ან ახალი ნაციონალური იდენტობის მაძიებელი თემი. მკვლევრის არგუმენტაცია კი იმ მოღვაწეების საქმიანობას ეფუძნება, რომელიც სწორედ რომ ქართული მუსლიმის იდენტობასა და პროქართულ ორიენტაციაზე დებდნენ თავს (იგულისხმება „სამუსლიმანო საქართველოს განმათავისუფლებელი კომიტეტი“). ამ თემის ნაკლებად პოპულარობა ქართულ სამეცნიერო წრეებში, აფერხებს ჯანსაღ სამეცნიერო დისკუსიას და გზას უხსნის ფაქტების არასწორად დამოწმებით ახალი, მაგრამ მცდარი მეცნიერული ხედვის შექმნას.

366 პირველი რესპუბლიკის 100 წლის იუბილესთან დაკავშირებით შექმნილი გვერდი „რესპუბლიკა 100“ აქვეყნებს ინფორმაციას სამუსლიმანო საქართველოს, მუსლიმი აჭარელი პოლიტიკური ფიგურების, აჭარასთან დაკავშირებული მნიშვნელოვანი ისტორიული მოვლენების შესახებ, ასევე აქვეყნებს იმდროინდელი პრესიდან ამონარიდებს, სტატიებს, რომლებიც ბათუმის ირგვლივ განვითარებულ პოლიტიკურ მოვლენებს ეხება.

367 იმ დროს ბათუმში აქტიურ პოლიტიკურ საქმიანობას ეწევა ე.წ. ბაქოს თათრების საზოგადოება. მის საფუძველზე ჩამოყალიბდა „სედაი მილეთელთა“ მოძრაობა, რომელიც პროთურქულ აგიტაციას და საქმიანობას ეწეოდა.

ვს თურქეთის პარლამენტის დელეგაციას: „კეთილი იყოს თქვენი ჩვენთან სტუმრად მობრძანება, ჩვენ ქართველები სტუმართმოყვარენი ვართ, ვიცით სტუმრის მიღება და პატივისცემა, მაგრამ მინდა ისიც იცოდეთ, რომ სტუმარს უფლებას არ მივცემთ ჩვენს შინაურ საქმეებში ჩაერიოს... თქვენ ბატონ-პატრონად ნუ იგულებთ თავს ჩვენს მინა-წყლაზე“.³⁶⁸ ოსმალეთის მთავრობა აპატიმრებს ქართველ მუსლიმთა კომიტეტის წევრების ნაწილს (მემედ აბაშიძეს, ჯემალ ქიქვას, სულეიმან ბეჟანიძეს, ხასან ლორთქიფანიძეს, ხოჯა დატ ეფენდი სირბილაძეს), ნაწილი თბილისს აფარებს თავს. კომიტეტის წევრები თბილისში 1918 წლის მაისში აფუძნებენ „სამუსლიმანო საქართველოს განმათავისუფლებელ კომიტეტს“. კომიტეტი ბეჭდავს პროკლამაციებს და ავრცელებს აჭარასა და ახალციხის მხარეში, რათა მოსახლეობაში პროქართული განწყობები გააძლიეროს.

1919 წლიდან მემედ აბაშიძის რედაქტორობით გამოდის გაზეთი „სამუსლიმანო საქართველო“. 1918 წლის ბოლოს ბათუმს ინგლისი იკავებს. „სამუსლიმანო საქართველოს“ პოლიტიკური გუნდი ინგლისის ოკუპაციის წინააღმდეგაც განაგრძობს ბრძოლას. ამ პერიოდში შექმნილი „მუსლიმანურ ტომების გაერთიანების კომიტეტი“, რომელიც აარსებს გაზეთს „სედაი მილეთი“, ინტესიურად მუშაობს ყოფილ ოსმალურ პროვინციებში პროთურქული ორიენტაციის გასაძლიერებლად. ისინი ბათუმის ოლქის ოსმალეთის იმპერიაში ავტონომიის სტატუსით შესვლას ითხოვდნენ. ამ ფონზე საგანგებოდ უნდა მივუთითოთ სამუსლიმანო საქართველოს კომიტეტის გადაწყვეტილებების ისტორიულ მნიშვნელობაზე. 1919 წლის 31 აგვისტოს სამუსლიმანო საქართველოს კომიტეტმა მოიწვია ბათუმის ოლქის წარმომადგენელთა ყრილობა, მოამზადა პროგრამა, სადაც მესამე პუნქტში წერია – „სამუსლიმანო საქართველო დედა-საქართველოს განუყოფელი ნაწილია“. ყრილობამ მიიღო სათათბირო ორგანოს, მეჭლისის შექმნის გადაწყვეტილება, რომლის თავმჯდომარედ მემედ აბაშიძე აიჩიეს. 1919 წლის ივლისში ბათუმში იმართება მიტინგი, სადაც აჭარლები გადაწყვეტენ პარიზის კონფერენციაზე საქართველოსთან შეერთების თხოვნის დეპეშა გააგზავნონ³⁶⁹. 1920 წ. ლონდონის კონფერენციაზე ინგლისელების მოთხოვნით ბათუმი თავისუფალ ნავსადგურად, პორტო-ფრანკოდ გამოცხადდა. ბათუმი რამდენიმე ქვეყნის ინტერესების ეპიცენტრში იყო მოქცეული: ქემალისტურ თურქეთს გამიზნული ჰქონდა დაეკავებინა ბათუმი, ბოლშევიკებს სურდათ ბათუმიდან როგორც ინგლისელების, ისე ქართველი მენშევიკების განდევნა, ბაქოს როგორც ნავთობის მომპოვებელ მხარეს ეკონომიკური ინტერესები ჰქონდა საპორტო ქალაქში (ქაზემზადე 2016, 251). ამ რთულ პოლიტიკურ ბრძოლაში სამუსლიმანო საქართველოს კომიტეტის ორიენტაცია და პროქართული საქმიანობა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს. 1920 წლის 19 მარტს ბათუმში იმართება მიტინგი და მემედ აბაშიძე და სამუსლიმანო საქართველოს კომიტეტი იღებს რეზოლუციას, რომლითაც ითხოვს ბათუმის და ბათუმის ოლქის სა-

368 ციტატა მოყვანილია წიგნიდან: კომახიძე, თეიმურაზ: მემედ აბაშიძე, 1993, 21.

369 საქართველოს რესპუბლიკა, 1919 წლის 23 ივლისი, №161, <https://civil.ge/ka/archives/313635>

ქართველოს შემადგენლობაში შესვლას. ამ იდეას ჰყავდა როგორც მომხრეები, ისე მოწინააღმდეგეები.³⁷⁰ 1920 წლის ივლისში, როდესაც საქართველოს ჯარებმა ბათუმის ოლქი დაიკავეს, „გაერთიანებული მუსლიმთა საბჭო“ მისალმა საქართველოს რესპუბლიკის ჯარების შესვლას ბათუმში³⁷¹. აქვე უნდა აღინიშნოს რთული პოლიტიკური სიტუაციით და სტრატეგიული ხედვით ნასაზრდოები მემედ აბაშიძის ინიციატივა – აჭარას ჰქონოდა ავტონომიის სტატუსი საქართველოს რესპუბლიკის ფარგლებში. ეს საკითხი პირველად განსახილველად დადგა საქართველოს დამფუძნებელთა კრებაზე 1919 წლის 25 დეკემბერს. მას მთავრობამ მხარი დაუჭირა. 1920 წლის 14 იანვრის მთავრობის განცხადებაში წერია: „თანახმად საქართველოს მოქალაქეთა სურვილისა და პარლამენტის დადგენილებისა და ყოველგვარი გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობა გადაჭრით აცხადებს, რომ სამუსლიმო საქართველოს ანიჭებს ავტონომიას“.³⁷² თუ აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის სტატუსს საბჭოთა პოლიტიკის შედეგად მოვიზრებთ, მაშინ ის სულ სხვა ინტერპრეტაციისკენ გვიბიძგებს. მაგრამ თუ გავისხენებთ, რომ ეს იდეა მომწიფდა როგორც გამოსავალი, გარანტი მუსლიმების ქართული ორიენტაციისა და რელიგიური იდენტობის შესანარჩუნებლად, მაშინ მისი პოლიტიკური მნიშვნელობა იზრდება.

მემედ აბაშიძის ცხოვრების და პოლიტიკური მოღვაწეობის გაცნობა პირველად, სუსტად, მაგრამ იწყება მე-20 საუკუნის 60-იან წლებში, ე.წ. „დათბობის პერიოდში“. ეს იყო ისტორიული ფიგურის რეაბილიტაციის და მასზე საჯარო საუბრის დაწყების პირველი ტალღა. ამ დროს იწერება ნარკვევები, მოგონებები. მემედ აბაშიძეს, როგორც მწერალს და მთარგმნელს ეძღვნება საგაზეთო სტატიები. მემედ აბაშიძეს, როგორც მწერალს, და არა პოლიტიკურ ფიგურას ახსენებენ 1978 წელსაც, როდესაც აღინიშნა აჭარის შემოერთების 100 წლისთავი. მემედ აბაშიძის სახელის ხელახალი აღზევება იწყება დამოუკიდებლობის შემდეგ. მისი სახელი უერთდება ისტორიული ეროვნული გმირების პანთეონს, რომლებიც პოლიტიკური მიზნების გამო დიდი ხნით იყვნენ დავიწყებულნი.³⁷³ ის, რაც მემედ აბაშიძის საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა ცოდნას აკლია, მისი და კომიტეტის წევრების, როგორც მუსლიმი ქართველების დამსახურების აღიარებაა. ისლამი ახალი ისტორიის თხრობაში „დაიკარგა“. ეს კი შეიძლება მნიშვნელოვანი ყოფილიყო დღეს აჭარაში ისლამის საჯარო რეპრეზენტაციისთვის.

370 ვრცლად იხ. სამხრეთ-დასავლეთ ისტორიის ნარკვევები, ტ. III, ბათუმი, 2008.

371 „ჩვენი ხალხი საქართველოს ჯარს ელის აღფრთოვანებით და სიყვარულით, რათა დაიკვან ძველი საქართველო“, გაზ. „სამუსლიმანო საქართველო“, 1920, №321.

372 ციტატა მოყვანილია წიგნიდან. კომახიძე, 1993, 29.

373 ამ ინტერესს და პოპულარობას ხელს უწყობდა მისი შთამომავლის, ასლან აბაშიძის ფაქტორიც, რომელიც იყო აჭარის უზენაესი საბჭოს თავმჯდომარე 1993-2004 წლებში. ასლან აბაშიძისთვის მემედ აბაშიძის სახელი ლეგიტიმაციის შესანიშნავი წყარო იყო სიმბოლური ავტორიტეტის და ლეგიტიმაციის გასამყარებლად.

საბჭოთა აჭარის ორმაგი საზღვრები — პერიფერიის პერიფერია

1921 წელს საქართველოს დამოუკიდებელ რესპუბლიკაში წითელი ჯარები შემოიჭრა. ამავე წელს თურქეთი ისევ ცდილობს დაიკავოს ბათუმი. ბათუმისთვის ბრძოლა ისევ გადაიქცა ორი სახელმწიფოს ინტერესის საგნად. თურქეთსა და რუსეთს შორის მოსკოვის „ძმობის და მეგობრობის“ ხელშეკრულების (1921 წლის 16 მარტი) თანახმად, ბათუმი და აჭარა რუსეთის შემადგენლობაში უნდა შესულიყო, მაგრამ ეს თურქეთისთვის ბარიერი არ ყოფილა. საიდუმლო შეთანხმებით, ის თურქეთის შემადგენლობაში შეიძლება აღმოჩენილიყო (ბარამიძე 2019, 26). მარტში აჭარაში ჩადის ანგორის დელეგაცია და ბერსტ-ლიტოვსკის ხელშეკრულების საფუძველზე, აჭარის თურქეთის შემადგენლობაში გადასვლას ითხოვს. მეჭლისზე მემედ აბაშიძე ამ მოთხოვნას ეწინააღმდეგება. ბათუმში შესული თურქული სამხედრო ნაწილების წინააღმდეგ (გასაბჭოების შემდეგ) იბრძვის საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ფაქტობრივად დაშლილი ჯარი და მილიცია, რომელსაც გენერალი გიორგი მაზნიაშვილი მეთაურობდა (მაზნიაშვილი 1990). მაზნიაშვილის მოგონებებიდან ვიგებთ, რომ დაღუპულები აზიზების მოედანზე დაკრძალეს (მაზნიაშვილი 1990). საბჭოთა პერიოდში ამ ადგილას აღმართული იყო მონუმენტი, წარწერით, რომ აქ განისვენებენ საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებისათვის დაღუპული მებრძოლები. მოგვიანებით პოსტ-საბჭოთა პერიოდში ეს ადგილი გახდა ისტორიის გადანერის და ბრძოლის ადგილი.

1921 წლის 16 ივლისს საქართველოს სსრ რევკომის დეკრეტით №54 აჭარის ასსრ-ს მოწყობის შესახებ, შეიქმნა აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკა (ახვლედიანი 1971). გასაბჭოების პირველ წლებში ისევ გრძელდება რთული პოლიტიკური სიტუაცია, ღიად თუ საიდუმლოდ დაპირისპირება სხვადასხვა ჯგუფებს შორის (განმათავისუფლებელი კომიტეტი, სედაი მილეთი, ქემალისტური ჯგუფები). პარალელურად მიმდინარეობს საბჭოთა მმართველობის დამყარება და რადიკალური სოციალური და პოლიტიკური ცვლილებები აჭარაში. ყველა ეს ცვლილება რეალურად ეხებოდა ტრადიციულ მუსლიმ თემს. როგორც ყველგან საქართველოში, აჭარაშიც იწყება საბჭოთა ანტირელიგიური პოლიტიკა: დაიხურა მედრესები, დაიკეტა მეჩეთები. 1924 წელს გაუქმდა შარიათი, 1926 წელს გაუქმდა აჭარის სამუფთო. 1927 წლიდან იწყება ჩადრის ტარების წინააღმდეგ კამპანია (როგავა 1994). საბჭოთა მთავრობა მოლებს აიძულებდა, რომ ვაიაზებში (ქადაგებაში) საბჭოთა ხელისუფლების სიკეთეებზე ესაუბრათ (სანიკიძე 1999, 17). 1929 წელი გარდამტეხია აჭარაში ანტირელიგიური კამპანიისთვის და რეგიონში საბჭოთა წყობილების განმტკიცების კონტექსტში. თუ გავითვალისწინებთ იმ ისტორიულ ფონს, როდესაც აჭარა სხვადასხვა იმპერიის ცილობის სამიზნეა, აჭარაში ანტირელიგიურმა კამპანიამ ანტისაბჭოთა მუხტი გაზარდა.³⁷⁴ მალევე რეგიონში განსაკუთრებული მდგომარეობის და ფონის

374 1929 წელს აჯანყებები იწყება ჭვანის ხეობაში.

გათვალისწინებით, ანტირელიგიური კამპანიის „შერბილება“ იწყება. 1929 წელს სტალინის წერილში რელიგიის პოლიტიკის ტაქტიკის ცვლილების საჭიროება ჩანს (ხვიჩია 1971, 24). აჭარისადმი ეს კონკრეტული განსხვავებული მიდგომა შემდეგში მისი იზოლაციის და „დაფარვის“ ზოგადი პოლიტიკური მიდგომა ხდება.

1929 წლის დეკრეტით მთელ საქართველოში შემოღებული იქნა საყოველთაო სავალდებულო სწავლება. 1929 წელს აჭარაში მოღებვის მოსამზადებელი 5 სპეციალური დანესებულება და 172 მედრესე იყო (ანდრიაშვილი 1973). აჭარაში იმავე წლიდან აიკრძალა რელიგიური სასწავლებლები. ისევე როგორც 20-30-იანი წლების „მებრძოლი ათეისტური“ პოლიტიკის შემდეგ, ანტირელიგიური კამპანია გრძელდებოდა აგიტაციის ფორმით – „რელიგიურ გადმონაშთებთან“ ბრძოლით. მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში სტალინი რელიგიას, როგორც პოლიტიკის ინსტრუმენტს, დროებით აბრუნებს პოლიტიკაში, როდესაც მას, ომის და ტრავმატული პერიოდის დროს, ხალხის კონსოლიდაციისათვის იყენებს.³⁷⁵ 40-იან წლებში საქართველოს რიგ ქალაქებში ისევ იხსნება ეკლესიები. ამავე პერიოდში ხელახლა იხსნება ბათუმის ორთა ჯამე. თუმცა მეჩეთები სხვაგან აღარ გახსნილა.³⁷⁶ ინსტიტუციურად რელიგიის პოლიტიკაში ე.წ. დათბობამ საფუძველი ჩაუყარა შემდგომ წლებში სახელმწიფოს მიერ კონტროლირებული რელიგიური ორგანიზაციების ფორმას. 1943 წელს საბჭოთა მთავრობის ზედამხედველობით შეიქმნა კავკასიის მუსლიმთა საბჭო, რეზიდენციით ბაქოში. მუსლიმთა საერო და სასულიერო საკითხთა ადმინისტრირება ამ ორგანოს დაექვემდებარა. საბჭოთა სეკულარიზაციამ ქვემო აჭარაში, ბათუმსა და ქობულეთში ყველაზე მეტად შეცვალა რელიგიური სურათი. აჭარის მთიანეთში მოსახლეობამ მეტნაკლებად შეინარჩუნა რელიგიური ტრადიცია, ისინი ჩუმად განაგრძობენ ყველაზე მნიშვნელოვანი რელიგიური რიტუალების შესრულებას. ძირითადად ეს იყო დაკრძალვის, წინადაცვეთის, ყურბან ბაირამის, მევლუდის დღესასწაულის აღნიშვნა. რელიგიური პრაქტიკა შეინარჩუნეს, მაგრამ მან ტრასფორმაცია განიცადა. გეპირი ისლამი დამალულ ისლამად იქცა.

მეორე მსოფლიო ომის დროს აჭარლების ლოიალობას სახელმწიფო ეჭვის თვალით უყურებდა. აქ არ ყოფილა იმ მასშტაბის გადასახლება, როგორც 1944 წელს სამცხე-ჯავახეთში, თუმცა აჭარლების ნაწილი ამ პერიოდში მაინც გადაასახლეს ყაზახეთში, ომში გაწვეულები დააბრუნეს, ან არ გაიწვიეს. ადგილობრივი მოსახლეობის აზრით, ამის მიზეზი ის იყო, რომ „აჭარა სასაზღვრო რეგიონი იყო და თურქეთი ახლოს იყო“. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ (განსაკუთრებით ნატოს ალიანსის

375 სასულიერო პირები ერთვებიან ფრონტზე გასაგზავნი სურსათის და სხვადასხვა ნივთების შეგროვებაში. ცნობილია, რომ პატრიარქ კალისტრატე ცინცაძის მეთაურობით ფრონტისთვის შეგროვდა თანხა, რითაც ტანკი შეიძინეს.

376 როგორც რუსლან ბარამიძის სავლელ მასალები აჩვენებს, საბჭოთა პერიოდში გურიაში, სოფ. ზოტსა და ჩხაკურაში, სადაც აჭარლები არიან ჩასახლებულები, მეჩეთები აგრძელებდნენ საქმიანობას. იხ. ბარამიძე, 2010, 24.

ჩამოყალიბების შემდეგ), აჭარა ოფიციალურად სასაზღვრო ზონად გადაიქცა. აჭარაში გზებზე ბლოკ-პოსტები მოეწყო და სამხედრო პირები აკონტროლებდნენ ამ ტერიტორიაზე მიმოსვლას. აჭარლებს პასპორტში მითითებული ჰქონდათ – „სასაზღვრო რეგიონი“. ეს აღნიშვნა აჭარლების საბუთში საერთო პასპორტიზაციის დროს მოხდა.

აჭარის სასაზღვრო რეგიონის სტატუსის საკითხის ისტორია უფრო ადრე იწყება. 1932 წლის 27 დეკემბერს გამოქვეყნდა სსრ კავშირის ცენტრალური კომიტეტის აღმასრულებელი კომიტეტისა და სახკომსაბჭოს დადგენილება „სსრ კავშირში ერთიანი საპასპორტო სისტემის შემოღებისა და პასპორტების სავალდებულო მიწერის შესახებ“ (Собрание законов СССР 1932, N84, 516). პასპორტიზაციის საკითხი აჭარაში საზღვრისპირა ტერიტორიის კონტექსტში განიხილებოდა (ხვიჩია 1971).³⁷⁷ საქართველოს კომპარტიის ცენტრალურმა კომიტეტმა 1937 წლის 21 სექტემბერს მიიღო დამატებითი დადგენილება „საქართველოს სასაზღვრო რაიონებში პასპორტიზაციის ჩატარების შესახებ“, რის შემდეგაც შს სახალხო კომისარიატის სასაზღვრო დაცვის ნაწილები სასაზღვრო ზონებში მცხოვრებთა პასპორტებს სპეციალურ აღნიშვნას უკეთებდნენ.³⁷⁸ აჭარელი უპასპორტოდ ვერ შეძლებდა ამ პოსტის გავლას, მაგალითად, ბათუმში ჩასვლას. კონტროლი კიდევ უფრო გამკაცრდა მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ. როგორც ადგილობრივი მოსახლეობა იხსენებს, გადასახლებიდან რეაბილიტირებულებს არ შეეძლოთ აჭარაში დასახლება. აჭარაში მოხილობა მთელი რიგი ბიუროკრატიული სირთულეებით იყო შეზღუდული.

ფაქტია, რომ აჭარას უფრო მცირე დროში და რამდენიმე იმპერიის პოლიტიკის შუქზე უწევს „ეროვნული გამოღვიძება“ და ქართულ წარმოსახვით ერთობაში გაერთიანება. რატომღაც, ამ პროცესს, რომელიც საბჭოთა დროს ახალ მასშტაბს იძენს დერლუგიანი უწოდებს, „The apparently successful assimilation of Ajaris into Georgia“ (Derlugian, 1998, 278). მაგრამ რამდენად შეიძლება ვისაუბროთ აჭარლების გაქართველებაზე და ასიმილაციაზე? ავტორისთვის აჭარა არ მოიზრება ქართველურ ეთნოსად, ის თანაბრად აყენებს მას აფხაზურის გვერდით. სტატიაში დერლუგიანი ნახევარ სიმართლეს გვიზიარებს: ვიცით საბჭოთა პოლიტიკა აჭარაში, მაგრამ არ ვიცით რა იდენტობა, რა პოლიტიკური და თუნდაც იდენტობის კონკურენცია მიმდინარეობს ამ მხარეში. ამიტომ სტატიის მიხედვით, მკითხველს რჩება შთაბეჭდილება, რომ ეს არის მხარე, სადაც

377 საქართველოს კომპარტიის ცენტრალურმა კომიტეტმა 1933 წლის 8 ივლისს დაადგინა ერთიანი საპასპორტო სისტემის შემოღება, რემელიც უნდა ჩატარებულიყო ბათუმსა და თბილისში. პასპორტიზაციის მრავალი მიზანი ჰქონდა საბაჭოთა კავშირში: მოსახლეობის განსახლების, გადაადგილების აღწერა, პოლიტიკური, ხელისუფლებისგან დევნილი პირების გამოვლენა. მაგ. პასპორტიზაციის ცენტრალური კომისია აგროვებდა ცნობებს „თბილისში მცხოვრები ყოფილი თავადების, მემამულეების, მსხვილი კულაკების, ვაჭრების, მსხვილი სახლთმფლობელების შესახებ“. პასპორტიზაციის მიზანი იყო აგრეთვე „ქალაქებში, მუშათა დასახლებულ პუნქტებსა და მშენებლობებზე მოსახლეობის აღრიცხვა (...) იმ ადგილების განტვირთვა იმ პირებისგან, რომლებიც დაკავშირებულნი არ იყვნენ სანარმოო სამუშაოსთან“ (ხვიჩია, 1971, 217-221).

378 „მოქალაქეებს თავისუფლად შეეძლოთ სასაზღვრო ზონაში მოძრაობა, თუ ისინი რეგისტრირებულნი იქნებოდნენ სასაზღვრო ზონის სასოფლო საბჭოებში“, ხვიჩია, 1971, 229.

არავითარი ქართველად აღქმის გამცდილება არ არსებობს, არც მსგავსი იდენტობის მქონე პოლიტიკური ფიგურები. გასაბჭოებამდე ამ მხარეში ნამდვილად არის პოლიტიკური ორიენტაციის და კულტურული მიკუთვნილების ჭიდილი, მაგრამ დერლუგიანის სტატიაში ეს არ ჩანს. ჩვენ ვხედავთ აჭარას, როგორც ოსმალეთის ყოფილ პროვინციას, რომელიც საბჭოთა დროს „გააქართველეს“. რაც შეეხება, სიმართლის მეორე ნახევარს, ფაქტია რომ საბჭოთა მმართველობა ერევა და ქმნის ეთნონიმებს კავკასიაში. ამის მაგალითია „აზერბაიჯანულის“, როგორც ეთნიკურობის განმსაზღვრელის შემოღება. გასულის საუკუნის 30-იან წლებში „აზერბაიჯანელის“ ქვეშ გაერთიანდნენ: ქურთები, ტურკები, თათები, ყარაფაფახები, ლეზგები (Derlugian, 1998, 278). კონტროვერსული რჩება, რამდენად შეიძლება მსგავსი შემთხვევა იყოს აჭარა. საბჭოთა მთავრობა ნამდვილად განსხვავებულად მიუდგა აჭარას, უფრო ფრთხილად ვიდრე სხვა მუსლიმებს, ისიც ფაქტია, რომ 30-იან წლებში პარტია და ქართული ისტორიოგრაფები მუშაობენ „ხალხთა ეთნიკური კლასიფიკაციის შესახებ საქართველოში“.³⁷⁹ მაგრამ ეს ყოველივე იქნებოდა ისტორიის მხოლოდ არასრული სურათი და საბჭოთა პერიოდში ქართული ნაციონალიზმის მხოლოდ ზემოდან მართული პროცესის დანახვა და უკვე არსებული სოციალური და კულტურული პროცესის უგულებელყოფა. დერლუგიანის სტატიაში აჭარის თემა პრობლემურია უფრო მეტად იმ ექვს გამო რასაც გამოსცემს, ვიდრე ფაქტების გამო. მართალია, რომ წერა-კითხვის უცოდინრობასთან ბრძოლა აჭარაში გამოიხატებოდა ქართულად წერა – კითხვის სწავლებით. ამ ფაქტთან ავტორის შენიშვნა „რათქმუნდა არა არაბულად ან თურქულად“, სწორედ ზემოთნახსენებ ექვს გამოსცემს. მკითხველს ექმნება შთაბეჭდილება, რომ თურქული ამ მხარეში იყო საყოველთაოდ გავრცელებული ენა და ახლა მას საბჭოთა მთავრობა ქართულით ანაცვლებს.³⁸⁰ დერლუგიანი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ძალიან მწირი და ფრაგმენტული კვლევები მოგვეპოვება გასაბჭოებამდე და სტალინიზმის დროს აჭარის შესახებ (Derlugian 1998, 297). მწირია არამართო აკადემიური ნაშრომები, არამედ ზოგადად საზოგადოებრივი ცოდნა. საბჭოთა დროს აჭარას თითქოს დროებით ფარდა ჩამოაფარეს. მოცეკვავე აჭარელის სილუეტი ხდება ამ ფარდის მთავარი დეკორი. მის უკან „გადამალეს“ ისლამი და სხვა აჭარული ტრადიციები და კულტურული პროცესები. საბჭოთა ხილულმა და უხილავმა საზღვარმა დიდწილად განსაზღვრა აჭარლების არა უბრალოდ გეოგრაფიული და ადმინისტრაციული საზღვრები, არამედ აჭარელის კულტურული და სოციალური ცხოვრება. აჭარის გაცნობამ პოსტსაბჭოთა ეპოქაში გადაინაცვლა.

379 იხ. ამონარიდი, *საქართველოს კპ(ბ) ცკ-ის პირველი მდივნის, ლ. პ. ბერიას მიმართვა სკკპ(ბ) ცკ-ის მდივან ი. ბ. სტალინს, ხალხთა ეთნიკური კლასიფიკაციის შესახებ საქართველოში, 1937 წლის 5 იანვარი: სკკპ(ბ) ცკ [?]24 მიეცეს სსრკ საგეგმო კომიტეტის სახალხო მეურნეობის აღრიცხვის ცენტრალურ სამმართველოს შესაბამისი მითითება ქართველი ერის კლასიფიკაციის გასწორების შესახებ, აჭარლების გასაერთიანებლად ქართველი ერის შემადგენლობაში. საქართველოს კპ(ბ) ცკ მდივანი (ბერია) საქართველოს შსს არქივი. II განყოფილება. ფ. 14. აღ. 11. ხ. 152. ფ. 169, 188.*

380 მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი სხვაგან აღნიშნავს აჭარლების ქართული ენის ცოდნის ფაქტორს, „წარმატებულ ასიმილიაციაში 0 Eradication of illiteracy could be conducted only in standard Georgian, certainly not in the Arabic of the Koran or in Turkish“, Derlugian, 1998, 279

მე-19 საუკუნის ეთნოგრაფიული ჩანაწერებში კარგად ჩანს, რომ სალაპარაკო ენა ქართულია და ადგილობრივებს არ ესმით ჯამეში ქადაგება თურქულად, ლოცვები არაბულად იცინან, მაგრამ ენა არ ესმით. იხ. ჭიჭინაძე 1913, სახოკია, 1985, ყაბზეგი 1977

აჭარის პოსტსაბჭოთა „დაბრუნება“

საბჭოთა კავშირის არსებობის ბოლო წლებსა და სისტემის ტრანსფორმაციის პერიოდში, აჭარაშიც იზრდება ეროვნული მუხტი. 1988 წელს ბათუმიდან თბილისში საპროტესტო აქციას უერთდება აჭარლების ჯგუფი. ამ პერიოდში ბათუმს სტუმრობენ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ლიდერები. აჭარლებისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო 1988 წლის ზვიად გამსახურდიას და მერაბ კოსტავას გამოსვლა 20 ნოემბრის აქციაზე. ეროვნული მოძრაობის და ნაციონალიზმის დისკურსის გაჩენასთან ერთად, 1988 წლიდან ცალკეულ ინტელექტუალებსა და სამოქალაქო ჯგუფების მანიფესტებში ისმის მოთხოვნა – გაუქმდეს აჭარის ავტონომიის სტატუსი. იმ დროის ნაციონალიზმის სულისკვეთების გამოხატულებაა 1990 წელს ტარიელ ფუტკარაძის სიტყვები, რომ „თავისი აბსურდულობით ყველაზე დიდ აღშფოთებას იწვევს აჭარის ავტონომია, – ქართველთა ავტონომია საქართველოში ... ავტონომიის გაუქმება აჭარის მკვიდრთა საქმეა. მათი საპატიო და ისტორიული მოვალეობაა“.³⁸¹ აჭარაში ამ საკითხის წინ წამოწევა აღნიშნული პერიოდის ნაციონალური სულისკვეთების, სეპარაციის შიშების მანიფესტიაციაა. 1988 წლის 20 ნოემბერს, ბათუმში გამართულ მიტინგზე წამოაყენეს ბათუმის კათოლიკური ტაძრის საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის გადაცემის მოთხოვნა. გააკრიტიკეს ავტონომიური მოწყობის ფორმაც. 1989 წლის 26 მაისს მიტინგზე ბულვარში დაისვა აჭარის ავტონომიის გაუქმების საკითხი.³⁸² დღეს, უკვე ეთნიკური კონფლიქტების და ომის გამოცდილების შემდეგ, ზვიად გამსახურდიას სიტყვები მიტინგზე დაუდასტურებელ ფაქტად არის გამოცხადებული.

ნაციონალიზმის დისკურსში დამოუკიდებელ საქართველოში მთავარი ტონის მიმცემი ნელ-ნელა მართლმადიდებლური ეკლესია ხდება. „აჭარის დაბრუნების“ საკითხს რელიგიური ტონები შეემატა. „დაბრუნება“ ამ შემთხვევაში არა ტერიტორიულ ან პოლიტიკურ გაერთიანებას, არამედ რელიგიურ (ქრისტიანულ) სივრცეში დაბრუნებას ნიშნავდა. ამ დროს ყველაზე ხშირად ისმის მოწოდება, რომ აჭარა „უნდა დაუბრუნდეს დედა ეკლესიას“ და რომ ეს იქნება მისი საქართველოსთან საბოლოო დაბრუნება. აჭარაში რელიგიური პროცესების გასაგებად ცალკე უნდა აღინიშნოს პატრიარქის ვიზიტები აჭარაში, საყოველთაო ნათლობები. ქრისტიანი აჭარლები და ქრისტიანი სასულიერო პირები აჭარის აღორძინების პერიოდის დასაწყისად 1989 წელს მიიჩნევენ, როდესაც კათოლიკოს-პატრიარქმა ბათუმის ღვთისმშობლის სახელობის ტაძარში 5000-მდე ადამიანი მონათლა. ამ მოვლენას წინ უძღოდა ისტორია, რომელიც აღიბეჭდება აჭარლების მეხსიერებაში. ესაა 1989 წლის 19 აპრილი, როდესაც აჭარაში მომხდარი სტიქიური უბედურების შემდეგ, მაისში, ილია II აჭარაში ჩავიდა. პატ-

381 ფუტკარაძე ტარიელ: თავისუფლების შოვნაი, სჯობს საშოვნელსა ყველასა, ანუ ვის სჭირდება აჭარის ავტონომია?, გაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, №30, 1990, 17 მარტი, იხ. ფუტკარაძე ტ., ავტონომიის სინდრომი, გაზ. „ახალგაზრდა ივერიელი“, №33, 1990, 27 მარტი.

382 გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, 1989, 26 მაისი;.

რიარქი შეხვდა ხალხს, ანუგემა და აჭარაში ქრისტიანობის „გამოღვიძების“ მნიშვნელობაზე მიუთითა: „აჭარა საქართველოს უძვირფასესი კუთხეა. აქ იყვნენ პირველი ქრისტიანები. გახსოვდეთ, არასოდეს არ გვჭირდებოდა ერთიანობა ისე, როგორც გვჭირდება დღეს. (...) ვისაც გსურთ, აქაც მოგნათლავთ, გამოვგზავნი მღვდელმთავრებს, თუ საჭირო იქნება, მეც ჩამოვალ და მოგნათლავთ. ნათლობა ეს არის სულის გადარჩენა“.³⁸³ ქადაგებებში აჭარა მოიხსენიება, როგორც პირველი მხარე საქართველოში, რომელიც გაქრისტიანდა, „სადაც | საუკუნეში წმინდა ანდრია პირველწოდებულმა და სვიმონ კანანელმა სახარება იქადაგეს უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი. ჩვენ ვიმყოფებით წმინდა ადგილზე, სადაც პირველად დაირწა აკვანი ქრისტიანობისა (...). აჭარა არის ჩვენი განმანათლებელი, ჩვენი პირველი ქრისტიანები აჭარაში ენამწენ“.³⁸⁴ 1990–2007 წლებში პატრიარქი ინტენსიურად ჩადის აჭარაში, გრძელდება საყოველთაო ნათლობის რიტუალის შესრულება. ნათლობებს დიდი რეზონანსი აქვთ პრესასა და საზოგადოებაში, მაგრამ ნაკლებად ცნობილია, რომ აჭარლების ნაწილი, მუსლიმი თემის ნაწილი კვლავ ისლამის მიმდევარია, რომ ისლამი მხოლოდ „უხუცესებში შემორჩენილი რელიგია“ არ არის. ის, რომ აჭარაში მუსლიმები ცხოვრობენ, ამის გასაცნობიერებლად და ისლამის ერთგვარად ჩრდილიდან გამოსასვლელად, პოსტსაბჭოთა პერიოდის არახელსაყრელი აღმოჩნდა.

ასლან აბაშიძის მმართველობამ აჭარის პოლიტიკურ და სოციალურ ცხოვრებას ავტორიტარული „ავტონომიის“ ახალი ზღუდე შემოავლო. აჭარაში სახელმწიფო ხელისუფლების განმტკიცება მხოლოდ 2004 წელს მოხდა. 2003 წლის ნოემბერში აჭარის მეთაურმა, ასლან აბაშიძემ დაგმო თბილისში მომხდარი ხავერდოვანი რევოლუცია. 24 ნოემბერს მან აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის ტერიტორიაზე 30 დღის ვადით საგანგებო მდგომარეობა გამოაცხადა და საზღვრებზე კონტროლი გააძლიერა. აჭარის მეთაურმა ბოიკოტი გამოუცხადა 2004 წლის 4 იანვარს დაგეგმილ საპრეზიდენტო არჩევნებს. რუსეთთან აჭარის გამარტივებული სავიზო რეჟიმის დაწესება კრიზისს ცენტრალურ ხელისუფლებასთან კიდევ უფრო ამწვავებდა. თბილისსა და ბათუმს შორის დაძაბულობა ღრმავდებოდა და 2004 წლის მაისამდე გასტანა.³⁸⁵ აბაშიძის კლანური და ამავე დროს, ერთპიროვნული მმართველობა აჭარაში დასრულდა.³⁸⁶ აჭარამ „შემოერთების“ კიდევ ერთი ეტაპი გაიარა. ვარდების რევოლუციის შემდეგ აჭარა ექცევა პოლიტიკური და ეკონომიკური ტრანსფორმაციის ტურბულენტურ ფაზაში. ტრანსფორმაციის ახალი ეტაპია რელიგიური თვალსაზრისითაც. ვარდების რევოლუციის შემდეგ

383 ჟურნ. „ჭვარი ვაზისა“, თბილისი, 1998, 1, 60.
 384 ილია II-ის ქადაგება სიონის საკათედრო ტაძარში ანდრია პირველწოდებულის ხსენების დღეს, 12 მაისს, 2017 წელს.
 385 აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის ხელისუფლების ბრძანებით, ადმინისტრაციულ საზღვრებზე მდებარე ჩოლოქისა და ქაქუთის ხიდები ააფეთქეს. მოსახლეობას აჭარაში შესვლა ან გამოსვლა ფეხით, შემოვლითი გზების გავლით უნებდა. 2004 წლის 5 მაისს, დაახლოებით 15,000 ათასი ადამიანი შეიკრიბა ბათუმის უნივერსიტეტთან, ასლან აბაშიძის გადადგომის მოთხოვნით.
 386 სეფაშვილი, გიორგი: აბაშიძე გაიქცა – „ვარდების რევოლუცია“ დასრულდა, 6.05.24, „სივილ ჯორჯია“, <https://old.civil.ge/geo/article.php?id=6711>

რელიგიის პოლიტიკა ამბივალენტური იყო: გაცხადებული სეკულარული სახელმწიფოს პრინციპებთან ერთად, იმავდროულად ეკლესიასთან ალიანსი, განსაკუთრებით, პოლიტიკური კრიზისის დროს. ეს ამბივალენტურობა აჭარაშიც გამოჩნდა. აჭარაში ვარდების რევოლუციის შემდგომ პერიოდს, მუსლიმები ასახელებენ, როგორც ვარდამტეხს. მათი აზრით, ამ დროს პირველად მიეცათ შესაძლებლობა, საჯაროდ ესაუბრათ თავიანთ რელიგიურ იდენტობაზე, მუსლიმების უფლებებზე. რესპონდენტები ხშირად აღნიშნავენ, რომ ამ პერიოდში მცირდება, ან საერთოდ „ვერ ბედავენ“, რომ მათ „თათარი“ უწოდონ. ეს პერიოდი არის მუსლიმებისთვის ისლამის რეპრეზენტაციის და რელიგიის თავისუფლების დაცვის საკითხში პირველი პოლიტიკური შემობრუნება. მეორე მხრივ, ამ ახალ ეტაპზე ვიღებთ ისლამის მართვის ისეთ მოდელს, რომელიც დღემდე გრძელდება, როდესაც სამუფთოები სახელმწიფოზე დამოკიდებული ორგანოებია., ხოლო რელიგიური პრაქტიკის კოლექტიურად აღსასრულებლად, ბათუმში მეჩეთის ასაშენებლად კონსტიტუციით გარანტირებული რელიგიის თავისუფლება მუსლიმებისთვის „ძალადაკარგულია“. მეჩეთის საკითხი დღემდე რჩება წინასაარჩევნო კამპანიის რიტორიკის და მანიპულაციის საგნად. პოსტსაბჭოთა პოლიტიკურმა ტრანსფორმაციამ ვერ უზრუნველყო მუსლიმებისთვის საკუთარი რელიგიური იდენტობის საჯაროდ აღიარების შესაძლებლობა. პოსტსაბჭოთა რელიგიურმა საზოგადოებამ გამოაჩინა აჭარელის განსხვავებულობის მიზეზი – მუსლიმობა. ვარდების რევოლუციის შემდეგაც გრძელდება ისტორიის გადანერა აჭარაში. თამთა ხალვაში ყურადღებას ამახვილებს, თუ რა ეფექტი ჰქონდა მას და როგორ გამოვლინდა ისტორიის გადანერა აჭარლების სირცხვილის განცდაში (ხალვაში 2016). შეიძლება ითქვას, რომ ეს სირცხვილის განცდა მთელ პოსტსაბჭოთა პერიოდს გასდევს. 90-იანებიდან დღემდე, რელიგიური ნაციონალიზმი მარგინალიზაციის მიზმიც არის და შემსწენელიც.

ხულო

1898 წელს ჟურნალ „მოამბეში“ თედო სახოკია იწყებს აჭარის შესახებ ეთნოგრაფიული ჩანაწერების გამოქვეყნებას. ზოტი-ყელის ეილაში³⁸⁷ შეჩერებული თედო სახოკია ადგილობრივი გლეხის შეკითხვას, თუ ვინ იყო ის და რატომ ამოვიდა აჭარის

387 ეილა (იილა) – 1. მთის საზაფხულო სახლი აჭარაში. 2. საზაფხულო საძოვარი. შდრ. იალაღი. ზოტი-ყელის ეილებში ზაფხულს ატარებენ სოფ. ლორჯომის მცხოვრებლები. ეს ტრადიცია დღემდე გრძელდება, როდესაც აჭარის სოფლის მოსახლეობა, განსაკუთრებით, მოხუცები და ბავშვები, ზაფხულს მთაში იილებში ატარებენ. ამ ტრადიციის ნაწილია შუამთობის დღესასწაული. როდესაც მთაში ყოფნის შუა პერიოდში, სოფლიდან ამოდის სოფლად დარჩენილი მოსახლეობა და ერთად აღნიშნავენ ზაფხულის ნახევრის გასვლას, მთის რუტინას ამ დროს არღვევს მხიარულება, სხვადასხვა თამაშობები, მუსიკა, სტუმრიანობა. „შუამთობას“ აღნიშნავდნენ ყველა მთაზე. დღეს ეს ტრადიცია წელს-წელს სუსტდება, რადგან ახალგაზრდები აღარ ატარებენ დიდ დროს მთაში. თუმცა, როგორც საქონლისა და მეურნეობისთვის ზაფხულის იილაზე გატარება, აჭარული სოფლის ყოფის განუყოფელ ნაწილად რჩება. შუამთობა ბოლო წლებში პოლიტიკური რეპრეზენტაციის ადგილი გახდა. 2018 წლის შუამთობაზე ბეშუმში, თითქმის ყველა პარტიის წარმომადგენელი იყო და როგორც ადგილობრივმა მცხოვრებლებმა თქვეს, ეს უფრო პოლიტიკური შოუ იყო, ვიდრე ძველებურად სახალხო დღესასწაულის აღნიშვნა. რელიგიის პოლიტიკის თვალსაზრისით, სიახლე იყო, რომ ბოლო რამდენიმე წელს შუამთობის დღესასწაულზე მმართველი პარტიის ლიდერებთან ერთად, აჭარის მუფთიც მონაწილეობდა.

მთაში, ასე პასუხობს: „*ძველთაგანვე ჩვენი ძმები ყოფილხართ ... მერე ერთმანეთს დავეშორდით. ერთმანეთის არც კარგი ვიცოდით და, არც ავი. მოვსულვარ, გნახოთ, თქვენი ამბავი გავიგო და თქვენს ძველ ძმებს ვუამბო*“ (სახოკია, 1985, 148). „აჭარის აღმოჩენა“, გაცნობა და აღქმის გარკვეული მყარი ფორმის შექმნა მე-19 საუკუნის ბოლოს იწყება. ქართველი პუბლიცისტები, ჟურნალისტები მოგზაურობენ აჭარაში იმ ფიქრით, საუკუნეების დაშორების შემდეგ გაიცნონ აჭარლები. ამ მოგზაურობასა და დაკვირვებას მათთვის გარკვეული უხერხულობის განცდა ახლდა. ისინი უცხოები არიან ამ მხარეში და თავად აჭარლებიც უცხოები არიან მათთვის. აჭარაში კვლევასაც 2019 წელს გარკვეული სევდა ახლდა, არა უცხოობის, არამედ, არცოდნის გამო. ათწლეულის შემდეგ ეს მხარე ისევ ისე უცნობია ბევრისთვის, როგორც მე-19 საუკუნეში. წინამდებარე ნაშრომში აჭარის შესახებ, რეტროსპექტული ცოდნის შეგროვება ხულოდან იწყება და ბათუმით სრულდება.

ხულოს რაიონი ზემო აჭარას წარმოადგენს. ზემო აჭარას ადგილობრივი მცხოვრებნი ზეგნებს უწოდებენ.³⁸⁸ ზეგანს კიდეც, აჭარისგან განასხვავებენ. მხარის საზღვრების ეს, ალბათ, ყველაზე ძველი ხსოვნაა, რადგან, როგორც ზაქარია ჭიჭინაძე წერს, ზემო და ქვემო აჭარის დაყოფა „თათრობის დროს შემოსულა“, ხოლო მანამდე იყო ზეგანი და აჭარა: „*აქაურ კაცს რომ ჰკითხოთ, სადაური ხარ, ძმობილო? ის მაშინათვე მოგიგებს: ზეგნელიო. შენ რომ უთხრა, მაგ ადგილებს აჭარას ეძახიან და შენ ზეგანს რად ამბობ? იგი იტყვის: არა, ბატონო, ჩვენ ზეგნელი, გახლავართ; ზეგანი სხვა არის და აჭარა სხვა; ზეგნელი კაცი აჭარელი როგორ იქნებაო. ეს ზედა და ქვედა აჭარის ხმარება თათრობის დროს შემოსულა*“ (ჭიჭინაძე, 1913, 165).

ხულო არამართო ზემო აჭარაა, არამედ დღეს ის აჭარის ორიენტაციაა. ჯერ ბათუმში, შემდეგ ქედაში, ყოველთვის გაკვირვებული და ეჭვიანი ხვდებოდნენ ხულოს მონახულების სურვილს: „*იქ რა გინდა?*“. კუთხურ – კულტურულ განსხვავებას, რომელიც საქართველოში ყველგან გვხვდება, განსაკუთრებით მთიანი დასახლებების და ბარის მოსახლეობას შორის, ხულოს რაიონის კულტურულ აღქმას აჭარაში ემატება ერთი ნიშანი, რელიგიური: „*იქ, ხულოში სულ მუსლიმები არიან*“. როდესაც მენინგი თავის წიგნში, „*Stranger in the Stange Land*“, მე-19 საუკუნის აჭარაზე, როგორც ორიენტზე საუბრობს, ეს მხოლოდ პირველი კონტურია აჭარის ასეთად წარმოდგენისთვის (Manning 2012). ორიენტალისტური მხერა ყალიბდება დროთა განმავლობაში, განსაკუთრებით, საბჭოთა პერიოდში: ნაკლებად ცნობილი მხარე, საგულდაგულოდ გადამალული წარსულით, „აჭარელი თათრის“ დალით. ეს კულტურული სურათი გრძელდება პოსტსაბჭოთა პერიოდში და ახლა უკვე აჭარელი ავლებს უხილავ საზღვრებს. მონათლული აჭარლებისთვის მიუღებელია, რომ ქართველი შეიძლება იყოს მუსლიმი. ორიენტალისტური მხერა სულ უფრო „მწველია“ ბათუმსა და ქობულეთში.

388 ზაქარია ჭიჭინაძის მიხედვით, „*ზეგნის ხეობასვე ეკუთვნიან შემდეგნი დიდნი ხეობანი: ხეხაძირისა, სხალტისა, მირატისა, ტბეთისა, ღორჯომისა, ხულისა, ჭვანისა, ბელღეთისა, ნენია-ჯურტიოსი, ალმისა, ფუშრუკაულისა და შუა ხევისა, სადაც თავდება ზეგანის ადგილები და მერე აჭარა იწყება*“, ჭიჭინაძე, 1913, 164.

მოსახლეობის ბოლო აღწერის (2014) მიხედვით, აჭარაში მუსლიმების უმრავლესობა ხულოს რაიონში ცხოვრობს. ადგილობრივი თემი მაღალი რელიგიურობით გამოირჩევა. წარსულში განსხვავებული რელიგიური სურათი არსებობდა. შედარებით მყარი ისლამური იდენტობით და ქართულ ენაში თურქული სიტყვების სიუხვით გამოირჩეოდა ქედის, ქობულეთის, მაჭახელის მხარე. ჭიჭინაძის მიხედვით, ზეგნების სოფლებში „*ოსმალური სიტყვები აქ მცირედ არის შემოტანილი, სულ რამდენიმე სიტყვა იქნება, რომ დაითვალოს. აქაურების სამშობლო ენა ქართული ენა არის*“ (ჭიჭინაძე 1913, 171). ზემო აჭარაში მუჰაჯირობასაც ნაკლებად ჰქონდა ადგილი. თუ ქედის რაიონის ყველა სოფლიდან ოსმალეთში მიგრაცია მასშტაბური იყო, ზემო აჭარაში (ხულო) ეს ტენდენცია უფრო სუსტი იყო.

დიდაჭარა და „დიდაჭარობა“ – „30 წელი ჩვენს გულში ვერ ჩაიხედეს“

„მონათვლა“ ალბათ 90-იანები წლების ნაციონალიზმის აღზევების სიმბოლური სიტყვაა აჭარისთვის. დღეს აჭარლები ასე ყოფენ აჭარლებს: მუსლიმები და მონათლულები. 80-იანი წლების ბოლოს და 90-იანების დასაწყისში ინტელექტუალების, ეროვნული მოძრაობის ლიდერების ლოზუნგები, მიმართვები ხშირად მიემართებოდა ეროვნულ უმცირესობებს – ეს იყო მათი, როგორც საფრთხის შემცველი ჯგუფების, მონიშვნა და მათი გაფრთხილება. აჭარაში ისლამის „აღმოჩენა“ და ამ თემაზე მსჯელობაც, ნაციონალიზმის აღმავლობის ფონზე მიმდინარეობდა: ამ დროს იწერება საგაზეთო სტატიები, მზადდება ტელეგადაცემები, რომლებიც ეძღვნება აჭარის ისტორიას, ხდება ქრისტიანული წარსულის „გახსენება“.³⁸⁹ ხშირია „მონოდება“, რომ აჭარლები „წინაპართა რელიგიას უნდა დაუბრუნდნენ“. 90-იან წლებში საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის წარმომადგენლები ხშირად სტუმრობენ აჭარას, მათი მთავარი სათქმელია, რომ ისინი „ისევ უნდა გაქრისტიანდნენ და დაუბრუნდნენ დედაეკლესიას“. აჭარაში ქრისტიანობის ქადაგების და მასობრივი ნათლობის თემა პატრიარქ ილია II-ის სახელთან არის დაკავშირებული.

1989 წლის 29 მაისს პატრიარქმა ლოცვა აღავლინა 1989 წლის 19 აპრილს სხალთის ხეობაში დაღუპულთა სულების მოსახსენიებლად და ამავე დღეს გაიხსნა სხალთის ტაძარი: „*შევთხოვ უფალს, რომ საქართველოს ამ ერთ-ერთ წმინდა მხარეში აჭარაში, სადაც პირველ საუკუნეში წმინდა ანდრია პირველწოდებულმა იქადაგა სახარება, კვლავ გაიხსნას ტაძრები. უნდა გვახსოვდეს, რომ ტაძრის ნანაგრევებიც, ისევე როგორც ტაძარი, უწმინდესი ადგილია, რადგან მფარველი ანგელოზი დანგრეულ ტაძარსაც პატრონობს და ეხმარება იმ ადამიანს, რომელიც რწმენით და სასაოებით მიდის მასთან. ამ წეს-კანონით ცხოვრობდნენ ჩვენი წინაპრები. იმედი მაქვს, რომ ღვთის მადლით და ლოცვა-კურთხევით ისევ დავუბრუნდებით იმ ძლიერ ფესვებს,*

389 დოკუმენტური ფილმი „დღე სასანაული – საყოველთაო ნათლობა აჭარაში“, TV „ერთსულოვნება“ 2013.

ჩვენი წინაპრების იმ დიდ რწმენას, რომელმაც გადაარჩინა საქართველო, რომელმაც გადაგვარჩინა ჩვენ, ყველანი“ (კომახიძე, 2001, 271). ნეტავ, როგორ უღერდა, როგორი ექო ჰქონდა ქადაგებებს მუსლიმებით დასახლებულ სოფლებში? ბევრი მოინათლა და ბევრი მუსლიმიც დღესაც. რა თქმა უნდა, მართლმადიდებლური ეკლესიის მიერ სტიქიური უბედურებით დაღუპულთა სულის მოსახსენიებლად ლოცვა მხარდაჭერა და ნუგეში იყო ადგილობრივი მოსახლეობისთვის. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ დღეს სხალთის ტაძრის გახსნა და ქადაგების ეს ტექსტი სხვა სიმბოლიკასაც ატარებს. ის გამოხატავს ეკლესიის საქმიანობას და რიტორიკას, რომელიც მოგვიანებით უფრო გამოჩნდა. შემდეგ წლებში აჭარის რელიგიურ ისტორიას ეკლესია გვიყვება და არა ისტორიკოსები. აჭარის ქრისტიანული წარსულის მთხრობელები და კომენტატორები სასულიერო პირები ხდებიან.

აჭარის ისტორია და როგორ ყვებიან მას დღეს, კარგი მაგალითია იმისა, თუ როგორ ხდება ისტორიიდან გარკვეული ამბების გახსენება, ზოგიერთის აწყობაში „დავინწყება“. ჰალბვაქსის შეხედულებების ხაზს თუ მივყვებით, მესხიერება ეკუთვნის არა წარსულს, არამედ აწყობს, რომელიც მას აყალიბებს (Halbwachs 1992). მესხიერება არის არა შედეგი, არამედ პროცესი. იგი არსებობს კონკრეტული დროის სხვადასხვა სოციალურ ჩარჩოში (cadres sociaux de la mémoire), როგორცაა ოჯახი, რელიგია, სოციალური ჯგუფები და ა.შ. ეს კონტექსტი ქმნის და „აკორექტირებს“ წარსულს. ჰალბვაქსისთვის მესხიერებაა საფუძველი იმის, თუ როგორ მოქმედებს ინდივიდების აზროვნება გაერთიანებული ერთ საზოგადოებად. აგრეთვე მესხიერების ძალაა, როგორ იხსენებს საზოგადოება ერთად და როგორც მიუჩენს წარსულის მესხიერებაში გარკვეულ ადგილს კონკრეტულ ისტორიას (Halbwachs 1992, 38). პოსტსაბჭოთა პერიოდის რელიგიური ნაციონალიზმი ის სოციალური ჩარჩოა, რომელშიც უნდა წავიკითხოთ აჭარაში მიმდინარე მოვლენები და მათი ინტერპრეტაცია. ამ ჩარჩოში შეგვიძლია წავიკითხოთ ახალი სახალხო დღესასწაულებიც აჭარაში. „აჭარის დაბრუნების“ რელიგიური (ქრისტიანული) სარჩულის განსაზღვრაა „დიდაჭარობის“ სახალხო დღესასწაულის შექმნა. დღესასწაული 2006 წლიდან აღინიშნება აჭარაში, სოფელ დიდაჭარაში. სახალხო დღესასწაული ამავე დროს, რელიგიური დღესასწაულია – ანდრია პირველწოდებულის ხსენების დღე. როგორც ზემოთ აღინიშნა, პატრიარქმა პირველად ანდრია პირველწოდებულის მიერ ქრისტიანობის ქადაგება აჭარაში 1989 წლის ქადაგებაში აღინიშნა. მოგვიანებით ქადაგებებში აჭარა ქრისტიანული ისტორიის ფესვებთან არის დაკავშირებული, ადგილი, „სადაც / საუკუნეში წმინდა ანდრია პირველწოდებულმა და სვიმონ კანანელმა სახარება იქადაგეს, უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი, (...) სადაც პირველად დაირწა აკვანი ქრისტიანობისა“.³⁹⁰ რატომ დიდაჭარა? დიდაჭარა არის ზემო აჭარის ერთ-ერთი უძველესი სოფელი, რომელიც ხულოდან 5 კილომეტრით არის დაშორებული. სოფლის შესახებ არსებულ ონლაინ წყაროებში აღნიშნულია, რომ ეს არის

390 დოკუმენტური ფილმი „დღე სასაწაული – საყოველთაო ნათლობა აჭარაში“, TV „ერთსულოვნება“ 2013

ადგილი, სადაც ანდრია პირველწოდებულმა სახარება იქადაგა. შედარებით უფრო ადრინდელი ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის განმარტებაში აღნიშნულია, რომ შუასაუკუნეებში სახელწოდება „დიდაჭარა“ ქვეყანას აღნიშნავდა. აგრეთვე, მოყვანილია ციტატა გიორგი მთაწმინდელის ტექსტიდან, „ანდრია პირველწოდებულის მიმოსვლა“ (XII ს.), რომელიც საფუძვლად დაედო თანამედროვე განმარტებას: „შევიდა ქუეყანასა ქართლისასა, რომლისა დიდ-აჭარა ეწოდების, და იწყო ქადაგებად სახარებისა“.³⁹¹ ერთი მხრივ, გვაქვს ისტორიულ წყაროებში შემონახული ქვეყნის, დიდი დასახლების ტოპონიმი და, მეორე მხრივ, ტოპონიმი – სოფელი დიდაჭარა. რამდენად არის დღევანდელი სოფელი დიდაჭარა, მხოლოდ ეს ადგილი, ან ზუსტად ის ადგილი, რასაც შუასაუკუნეებში დიდაჭარა ეწოდებოდა, ამაზე სამეცნიერო მსჯელობა არ ყოფილა. რაც შეეხება დღევანდელ სოფელ დიდაჭარას, ეს სივრცე აერთიანებს ქრისტიანული წარსულის ნაშთებს (ნასაყდრალი), უძველეს არქეოლოგიურ ნიმუშებს (უძველესი ბრინჯაოს ცულები), სოფლის ეროვნული მნიშვნელობის ჭამეს, რელიგიური ტრადიციების ერთგულებით გამორჩეულ მუსლიმ მოსახლეობას. რელიგიური ასპექტის გათვალისწინებით, ესაა სოფელი, სადაც მუსლიმი აჭარლები ცხოვრობენ და ადგილი, სადაც „დიდაჭარობას“ მოდიან მოსალაცად ქრისტიანები.³⁹² დღესასწაულის შექმნით, მუსლიმებით დასახლებულ სოფელში, ქრისტიანული კულტურული ჩარჩო შეიქმნა. ძველი ტოპონიმით, ქრისტიანობის გავრცელების ნარატივის პოპულარიზაციით, წარსული კონკრეტულ სოფელს და რეგიონს დაუკავშირდა. ესაა ქრისტიანული „ტრადიციის გამოგონება“ (Hobsbawm 1983) აჭარის ქრისტიანობასთან დასაკავშირებლად. იბადება კითხვა, რამდენად იყო და არის სასულიერო პირების, ეკლესიის დამოკიდებულება ამ მხარის მიმართ დროის, ისტორიის, ზოგადად, კონტექსტის ცოდნით ნასაზრდოები? რამდენად იყო „აჭარის დედა-ეკლესიასთან დაბრუნების“ ტალღა საზოგადოების კონსოლიდაციის ხელშეწყობი პოსტსაბჭოთა ტრანზიციის პერიოდში? თუ მან ახალი უხილავი საზღვარი გაავლო მონათლულ აჭარელსა და მუსლიმ აჭარელს შორის? 1989 წლიდან ეპარქიის გადაწყვეტილებით, სოფელ დიდაჭარაში დაგეგმილია ეკლესიის აშენება. ადგილობრვი მოსახლეობა ამის წინააღმდეგია და სვამს არარეიტორიკულ კითხვას, რომ თუ ამ სოფელში ყველა მუსლიმია, რატომ უნდა აშენდეს ეკლესია? მათი აზრით, ერთი ქრისტიანიც რომ იყოს, მათ არ გაუჩნდებოდათ ასეთი კითხვა. ამ გაკვირვებაში სევდაც ჩანს, მათი რელიგიის, მათი რწმენის არაღიარების. მათ მუსლიმობას, ქრისტიანი აჭარელიც და თბილისიდან „დიდაჭარაობაზე“ ჩამოსული სტუმრებიც, როგორც დროებით მდგომარეობას, ისე უყურებენ. ელოდებიან, როდის შეიცვლიან სარწმუნოებას. მათი ვერდანახვის ტკივილზე ერთმა დიდაჭარელმა მუს-

391 ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 1; აგრეთვე, იხ. სიხარულიძე, ი.: სამხრეთ დასავლეთ საქართველოს ტოპონიმიკა, ბათუმი, 1958.

392 2007 წელს საქართველოს მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ „აჭარაში 1726 წელს ქრისტეს რწმენის ერთგულებისათვის მუსლიმანი თურქების მიერ წამებული ქართველნი წმინდანებად შერაცხა. წმინდანად შეირაცხა აბუსერიძე ტბელი. 2013 წელს პატრიარქის დაბადების 80 წლისთავისა და აღსაყდრებიდან 35 წლის იუბილეს დღეებში ილია II მაღალმთიან აჭარაში სხალთის ეპარქიას ესტუმრა. ქადაგებაში პატრიარქი საუბრობს, რომ „დაწყებულია აჭარის მოსახლეობის დედაეკლესიასთან დაბრუნება“.

ლიმმა გაიხსენა დიდაჭარობის დღესასწაულზე სოფელში მწერალ ოტია იოსელიანის სტუმრობა:³⁹³ „ამ დღეს ამოსული იყვნენ ეპისკოპოსები, სამღვდელოება, კონფერენცია იმართებოდა სკოლაში, ეზანის ხმაც ისმოდა. ოტია იოსელიანმა თქვა, სირცხვილია ამ სოფელში ვინმე მოვიდეს და შრომა და რელიგია ასწავლოს ამ ხალხს ... ერთხელ მოვიდა ოტია და დაგვინახა, ვინ ვართ. ოთხმოცდაცხრანდიდან მოდის სამღვდელოება და ოცდაათი წლის განმავლობაში ჩვენ გულში და სულში ვერ ჩეიხედენ, ვინ ვართ და რა ვართ“.

ჩვენ ბევრი არაფერი ვიცით 90-იანი წლების რელიგიური ტრანსფორმაციის შესახებ. საგაზეთო სტატიების სადღესასწაულო ტონი, რომ აჭარაში შენდება ტაძარი, რომ მოსახლეობა მასობრივად ინათლება, ვერ გვაძლევს სრულყოფილ სურათს რეგიონში მიმდინარე სოციალური სურათის შესახებ. აჭარაში ქრისტიანობის აღმავლობას მრავალი მიზეზი ჰქონდა: პოსტსაბჭოთა ინერცია, როდესაც საბჭოთა ნომენკლატურის წარმომადგენლები უფრო ადვილად ჩაენერნენ ახალ რეალობაში და ათეისტური იდეოლოგია ქრისტიანობით ჩაანაცვლეს, ნაციონალიზმთან ერთად დაბადებული და მასთან ერთად გადაჭაჭვული რელიგიურობა, „ქრისტიანობის, როგორც წინაპრების რელიგიასთან დაბრუნების“ მოტივი, ქართული ნაციონალური იდენტობის გამყარება და რეპრეზენტაცია (Pelkmans 2002, Khalvashi/Batiashvili 2009), წმინდად რელიგიურ-სპირიტუალური მიზეზი (ზვიადაძე 2020).³⁹⁴ რელიგიური ტრანსფორმაციის ნაწილია ისიც, რომ დამოუკიდებლობის შემდეგ აჭარაშიც ადგილი აქვს ისლამური რელიგიურობის აღმავლობას (იხსნება დაკეტილი ჯამეები, ღიად სრულდება რელიგიური რიტუალები (ბარამიძე 2010, 30). თვალსაწიერის მიღმა რჩებიან ადამიანები, რომელთათვისაც ისლამი, თუნდაც ხალხური ისლამი, მათი იდენტობის ნაწილი იყო და ასეთად რჩება. როგორც კვლევამ აჩვენა, მუსლიმებით დასახლებულ სოფლებში, განსაკუთრებით, ხულოს რაიონში, ისლამი საბჭოთა პერიოდში მნიშვნელოვან სოციალურ ფუნქციას ასრულებდა. იგი გადაჭაჭვული იყო ტრადიციებთან, ცხოვრების ციკლის რიტუალებთან, წინაპართა კულტთან. ასეთივე ფუნქციას ასრულებს ის დღესაც. რელიგიური ველის ცვლილების დროს, აჭარის ადგილობრივ მოსახლეობას მიაჩნია, რომ რელიგიური გაუცხოება 90-იანი წლებში უფრო არსებობდა. მათი აზრით, ურთიერობა მუსლიმ და ქრისტიან აჭარლებს შორის არასოდეს დაძაბულა („*მხოლოდ როდესაც მღვდლები ამოდიოდნენ თბილისიდან, მაგრამ მერე, როცა წავიდოდნენ, ძველებურად იყო ყველაფერი*“). მშვიდობიანი თანაარსებობა მთლიანად დგას ადგილობრივი მუსლიმების ცხოვრების ეთიკაზე, ტრადიციებსა და სოციალურ კავშირებზე.

393 ამ დღეს სოფელში ყოველწლიურად ჩამოდიან სასულიერო პირები, ისტორიკოსები და იმართება კონფერენცია, რომელიც, როგორც წესი, აჭარის ქრისტიანულ წარსულს ეძღვნება.

394 აჭარლების ქრისტიანად მონათვლის ტენდენციების და მისი სოციალურ-პოლიტიკური ასპექტების შესახებ იხ. Pelkmans, M., V. Vate, and C. Falge: "Christian Conversion in a Changing World: Confronting Issues of Inequality, Modernity, and Morality." Max Planck Institute for Social Anthropology Report 2004–2005, 2005. 23–34; Pelkmans Mathijs: "Religion, Nation and State in Georgia: Christian Expansion in Muslim Ajaria," Journal of Muslim Minority Affairs 22, 2, (2002): 249–73.

ქართულის მასწავლებელი

„ზაური მასწავლებელი“ – სკოლის დამთავრების შემდეგაც ასე ეძახიან ყოფილი მოსწავლეები ხულოს რაიონის ერთ სოფელში ქართულის მასწავლებელს. მას რამდენჯერმე შესთავაზეს ხულოს სკოლაში მუშაობა, მაგრამ ის თავის სოფლის სკოლაში დარჩენას ამჯობინებს, რადგან განსაკუთრებულ პასუხისმგებლობას გრძნობს სოფლის და მოსწავლეების მიმართ. ქართული ენის და ლიტერატურის მასწავლებელი არამარტო სკოლის მოსწავლეებს ასწავლის, ზაური მასწავლებელი ხულოში თბილისიდან ამოსულ მასწავლებლებს „ასწავლის“ აჭარას. შეუძლია გაიხსენოს ის უხერხული და სევდიანი ისტორიები, როდესაც თბილისიდან „დაზაფრული და შეშინებული ამოდინდნენ“ სტუმრები (მასწავლებლები და განათლების სფეროში მომუშავე სხვა ადამიანები), „შუადღის ლოცვაზე ეზანის ხმა რომ გაიგონეს, კიდევ უფრო დაფრთხნენ“, ყველფაერთან ერთად ქართულის მასწავლებელს ადგილობრივ მოსახლეობასთან თარჯიმნობა სთხოვეს. ზაური მასწავლებელს სტუდენტობის დროსაც ახსოვს მტკივნეული ამბავი, როდესაც 90-იანებში თბილისი – ბათუმის მატარებელს ღამით დაანერეს „თბილისი – თურქეთი“. მსგავს ისტორიებს ბევრი იხსენებს აჭარის სოფლებში: „თბილისში რომ ჩავიდოდით, ამბობდნენ, თათრები ჩამოვიდნენო. ერთი ჩვენი სკოლის მასწავლებელი იყო თბილისში... მასზე თქვეს, აი, აჭარელი თათარიო. დატოვა თურმე კონფერენცია. დღესაც, როცა იხსენებს, სულ ეტირება“. ასეა დღემდე – გაკვირვებული სტუმრები და უფრო მეტად გაკვირვებული მასპინძლები: „რას იხმენენ თბილისში, არ ვიცი, რატომ უკვირთ აქ ჩვენი სტუმარმასპინძლობა, ჩვენი ქართული ... სარწმუნოების გამო ხალხის განსხვავება არ მგონია სწორი იყოს“. სევდით და იუმორით ყვება ზაური მასწავლებელი, თუ როგორ გაუკვირდათ რამდენიმე წლის წინ თბილისიდან ჩამოსულ მის კოლეგებს, რომ მათი მეგობარი მასწავლებელი, რომელცი ასე უყვარდათ, მონათლული არ იყო. „ვერ წარმოიდგინეს, რომ მუსლიმმა შეიძლება ასწავლოს ქართული ენა და ლიტერატურა“ – იხსენებს და ეცინება ქართულის მასწავლებელს.

თათრები და დოსტები

მუსლიმი აჭარელი უცხო და უხილავი იყო საბჭოთა პერიოდში. მთიან აჭარას თითქოს ფარდა ჰქონდა ჩამოფარებული. როდესაც 70-იან და 80-იან წლებში მთიანი აჭარის მენყერსაშიში ზონებიდან აჭარლების საქართველოს სხვადასხვა მხარეში (ასპინძის, წალკის, ჩოხატაურის რაიონი) ჩასახლება დაიწყო, უცხოობა არათუ გაქრა, პირიქით, პირველად გახადა ხილული. ახალ სამოსახლოებში აჭარლები კომპაქტურად ცხოვრობდნენ, ცალკე უბანში ან სოფლისგან მოშორებით, ნაკლები კომუნიკაციით ადგილობრივებთან. განსხვავებულად აღქმას სხვადასხვა მიზეზი ჰქონდა. ადგილობრივმა მცხოვრებლებმა აქამდე არაფერი იცოდნენ აჭარლების

ტრადიციების, და რელიგიურობის შესახებ. ფაქტობრივად ეს იყო პირველი შეხება აჭარელის რელიგიურ და, მათ შორის, არარელიგიურ ცხოვრების წესთან. გურიაში, სამცხე-ჯავახეთში ჩასახლებული აჭარლების ყოველდღიურობა უცხო იყო ადგილობრივი მოსახელობისთვის: „აჭარელი არ სვამდა ალკოჰოლს, ღორს არ ჭამდა, ლოცულობდა, ქალებს განსხვავებულად ეცვათ, ჩანდა, რომ განსხვავებული იყო“. ბართლეთის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჩვენი აღქმები ერთგვარ კულტურულ „სქემაში“ (schemata) ექცევა (Bartlett 1932). ასეთი აღქმის ყალიბი დახვდა ამ ხილული განსხვავებულობას ეკომიგრანტების ახალ სამოსახლოში – „აჭარელი თათარი“. დამოუკიდებლობის შემდეგ, სავარაუდოდ, ხანგრძლივი თანაცხოვრების შედეგად, და მოსახლეობის შიდა მობილობის ზრდის გამო, აჭარლები ეკომიგრანტები ნელ-ნელა „მკვიდრდებიან“ ახალ გარემოში. თუმცა ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ აჭარელის, როგორც უცხო სხე, ამ რეგიონებში გაქრა. პირიქით, პოსტსაბჭოთა ქრისტიანული რელიგიურობის აღმავლობის შემდეგ, მუსლიმ აჭარელს და უკვე ქრისტიან ადგილობრივებს შორის, ახალი, რელიგიური საზღვარი გამოიკვეთა.

უცხოდ აღქმა არა მხოლოდ ინდივიდუალური, არამედ კულტურული და სოციალური კონტექსტით არის განპირობებული. კულტურული სქემა მართავს აღქმის და შეფასების პროცესს (Schütz, 1944). „უცხო“ გახსენების და ხელახლა გააზრების ისტორიას გამოხატავს ნინოს ბავშვობის მოგონება. ნინო საზღვარგარეთ ცხოვრობს და წლების შემდეგ პროფესიული საქმიანობის გამო ჩადის აჭარაში. მისთვის ბავშვობის სურათები ახალი პერსპექტივით ცოცხლდება. მას აჭარაში ხვდება გულღია, სტუმართმოყვარე ხალხი. ნინო იხსენებს, რომ მისი ბავშვობის მოგონებებში აჭარლები უცხო და იდუმალებით მოცული ხალხი იყო: „ბავშვობაში ყოველ ზაფხულს ბახმაროში ვისვენებდით. ზოტიყელის ეილებში აჭარლები ამოდითონენ ზაფხულობით.³⁹⁵ მათ აჭარლებს არ ვეძახდით, დოსტებს ვეძახდით. არ ვიცოდი, რას ნიშნავდა დოსტი, მაგრამ ვხვდებოდი, რომ ჩვენგან განსხვავებულს ნიშნავდა. მათ ჩვენთან გასაყიდად მოჰქონდათ რძე, თაფლი, იალი,³⁹⁶ ყველი, ყაიმილი³⁹⁷, ასევე ხის ლამაზი სათამაშოები, რომლის დანახვაც ყველაზე მეტად მიხაროდა. ყოველ კვირას მოდიოდნენ დოსტები, ყიდდნენ ამ ყველაფერს და მერე ისევ ჩუმად მიდიოდნენ. მახსოვს, რომ დოსტებს ვუყურებდით როგორც ჩვენზე დაბლა მდგომს, ჩამორჩენილს, თითქოს ჩვენ ვიყავით ცივილიზებული და ისინი არა. ამას არ გამოვხატავდით, მაგრამ ასე ვგრძნობდით. რატომ ვფიქრობდით ბავშვები ასე, რომ ჩვენ უფრო მაღლა ვიდექით, ვიდრე ისინი, არ ვიცი. ალბათ უფროსებს ჰქონდათ ასეთი დამოკიდებულება. მახსოვს, მშობლები ასე გვაშინებდნენ, კარგად თუ არ მოიქცევი, დოსტებს გავატან თქვენს თავსო. შეიძლება ამიტომაც გვეშინოდა. არადა, ის ხის სათამაშოები ისე მოგვწონდა და ისე გვახარებდა ბავშვებს“. ნინო ყველა მშრომელი და ჩუმი აჭარლების

395 სავარაუდოდ, სოფელ ღორჯომის მცხოვრებლები, რომელთა საზაფხულო ეილები არის ზოტიყელი.

396 კარაქი

397 ერბო

ყოველკვირეულ სტუმრობაზე გურულების სოფელში და უკვირს, რატომ ჰქონდათ ეს უცნაური დამოკიდებულება დამსვენებლებს ზოტი-ყელიდან ამოსული დოსტების მიმართ. – ნეტა რას ნიშნავს ეს სიტყვა, დოსტი? – კითხულობს ნინო. მე მახსენდება, რომ დოსტი სპარსული სიტყვაა და ქართულად მეგობარს ნიშნავს.³⁹⁸

შუახევი

1952 წელს ხულოს რაიონს გამოეყო ტერიტორია და შეიქმნა ახალი ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული ერთეული – შუახევის რაიონი.³⁹⁹ აჭარლები შუახევის სოფლებს დღესაც ზეგნებს უწოდებენ და ამით მას ქვემო აჭარისგან მიჯნავენ. დღევანდელი შუახევის რაიონის სოფლები ოსმალეთის იმპერიის დროს შედიოდა ზემო აჭარის სანჯაყში (ლივა), რომლის მმართველები იყვნენ ხიმშიაშვილები.⁴⁰⁰ თუ ამ მხარის ზემო და ქვემო აჭარად დაყოფა ოსმალეთის მმართველობის დრო დამკვიდრდა, შუახევის ადმინისტრაციული საზღვარი საბჭოთა პერიოდს ეკუთვნის. ადგილობრივი მოსახლეობა ამ ცვლილებას ისტორიული დროის გარკვეული მონაკვეთის განსახაზვრავადაც იყენებს: „ეს მაშინ იყო, შუახევი რომ წაართვეს ხულოს“. ახალ ადმინისტრაციულ ერთეულთან ერთად საბჭოთა პერიოდში აქ კიდევ ერთი საზღვრის ხაზი გადიოდა – სასაზღვრო პოსტი, რომელსაც მოსახლეობა შუახევის შლაგბაუმს უწოდებდა.

ხულოდან შუახევის რაიონში გადასვლისას, პირველი, რაც თვალში მოხვდება ადამიანს, ესაა ლანდშაფტის რადიკალური ცვლილება – კლდოვან და ტყიან საფარს ცვლის ლანდშაფტთან „მერწყმული“ შუახევი – ჰესის ინფრასტრუქტურა: ჰესის დამხმარე ნაგებობები, მშენებლობა, გვირაბები, გაჩეხილი ტყის კორომები, გამხმარი ტყის ზოლი.⁴⁰¹ ამ მხარეში ყველაფერი ჰესთან არის დაკავშირებული. შუახევის სოფლები თითქოს ჰესის დამატებაა. მოსახლეობა მობოლიშებით და დანანებით მიუთითებს გამხმარ ფიჭვნარზე, დამშრალ წყლებზე და ყველაფერზე, რაც ჰესის მშენებლობამ შეცვალა. „აქაც დაილუპნენ ჰესის მშენებლობაზე, მაგრამ არავის გაუგია აჭარის იქით, ჩვენი ხმა არავის გაუგია“ – დანანებით ამბობენ და ამაში საკუთარ თავს ადანაშაულებენ. აღფრთოვანებით და სირცხვილით ყვებიან ქისტების, სვანების პროტესტზე. „აქ არავინ გააპროტესტებს, არავინ შეენინა აღმდეგება ჰესის

398 დოსტი – ამხანაგი, მეგობარი, მოყვარეს ნიშნავს სპარსულად, ასევე, ჰინდი ენაზე. სპარსულიდან არის შესული თურქულ ენაში. ქართულ განმარტებით ლექსიკონსა და იოსებ გრიშაშვილის „ქალაქური ენის ლექსიკონში“ დოსტის თურქული წარმომავლობაა მითითებული. ქართულ ენაში მისი გამოყენება შეიძლება დაკავშირებული იყოს როგორც ოსმალეთთან, ისე სპარსეთთან.

399 1963-1964 წლებში ის ისევ ხულოს რაიონშია, ხოლო 1965 წლიდან უკვე დამოუკიდებელი რაიონია.

400 „აჭარის ლივის ვრცელი და მოკლე დავტრები“, ქართული თარგმანი კომენტარებით მოამზადეს ზაზა შამიკაძემ /მირიან მახარაძემ, თბ. 2011.

401 შუახევიში მიედინება მდინარე აჭარისწყლის შუა მონაკვეთი, რომელსაც ერთვის ჭვანისწყალი და ჩირუხისწყალი.

მშენებლობას, სახელმწიფოს არავინ გააკრიტიკებს“. ამ ნაშრომის მიზანი არ არის შუახევჭესის გარემოზე ზემოქმედების შეფასება. მაგრამ ამ საკითხისადმი დამოკიდებულებასა და კულტურის პრაქტიკებში გამოჩნდა აჭარელის თვითაღქმა და , საზოგადოებაში მუსლიმების აღქმაც: „აჭარელში მყარად არის გამჭდარი, რომ მთავრობა არასოდეს უნდა გააკრიტიკოს, მუსლიმი ხმამაღლა არაფერს იტყვის“.

აჭარის უხილავი ჯამეები

აჭარაში მეჩეთს ჯამეს უწოდებენ. ჯამე დიდ, საკრებულო მეჩეთს ნიშნავს.⁴⁰² სიტყვა „მეჩეთი“ აჭარელს, განსაკუთრებით, ქედის რაიონში, ბათუმში, ქობულეთში ყურს სჭრის. ჯამე კი ახლობელი, „აჭარული“, ნაცნობი სიტყვაა. აჭარის თითქმის ყველა სოფელში არის მოქმედი ან დაკეტილი ჯამე. მათი შემჩნევა ისეთივე ძნელია, როგორც ისლამის დანახვა აჭარაში. ისინი ისეთივე უხილავია, როგორც ისლამი. ძველი ჯამეები ხის მეჩეთებია. მას აჭარული საცხოვრებელი სახლის ფორმა აქვს.⁴⁰³ უმრავლესობას მინარეთი არ აქვს და ამიტომ ის არ განსხვავდება სხვა აჭარული სახლებისგან. თუმცა მართო ეს არ არის იმის მიზეზი, რომ ჯამეს ადვილად ვერ შეამჩნევ აჭარის სოფელში. ჯამეები უხილავ საბურველში არიან გახვეულები. მოსახლეობას ჯამეს მოკითხვა უკვირს, თითქოს მალავენ მის არსებობას. სოფელში ჯამე დგას როგორც ზღაპრის იდუმალი სახლი, რომლის ხსენებასაც ერიდებიან. ისლამი და ჯამე, თითქოს სოფლის ძვირფასი საიდუმლო იყოს, რომელზეც არავინ არაფერი უნდა თქვას. ჯამეები დგანან როგორც წარსულის გრძნეული არსებები, რომელთა ხსენება რაღაც ისეთს გააღვიძებს, რაც სხვას არ ესაიამოვნება, ვერ გაუგებენ. ეს განცდა ნელ-ნელა ჩნდება აჭარაში, რაც უფრო შორდება მალაქმითიან აჭარას და უახლოვდება ბათუმს.⁴⁰⁴ და თუ მაინც თვალი „აღმოაჩინს“ სოფელში ჯამეს, მისი კარი ღიაა ყველასთვის და სოფლის მცხოვრები გულდიად მიგიძღვის მის სანახავად. ჯამეს გაცნობას სოფლის მცხოვრები, განურჩევლად იმისა, მუსლიმი თუ ქრისტიანი, ორნამენტების ქართული შინაარსის აღწერით იწყებს. აჭარელი მასპინძელი ყურადღებას ამახვილებს მიმბარის ხის ჩუქურთმებზე, ჯამეს კარზე, სვეტებზე,

402 „ჯამე“ არაბული სიტყვაა (jamia, Jamia, Djiamia), რომელიც შეკრებას ნიშნავს. ის აგრეთვე ნიშნავს დიდ თემის მეჩეთს, სადაც არის განთავსებული საგანმანათლებლო ცენტრი. ჯამე, როგორც სალოცავი სახლის სახელი, ფართოდ არის გავრცელებული ყოფილი ოსმალური იმპერიის პროვინციებში. რუსლან ბარამიძის მიხედვით, ოსმალეთის პერიოდში აჭარის სოფლებში ძირითადად საკრებულო ანუ ცენტრალური სალოცავები შენდებოდა. სავარაუდოდ, ამ ტიპის სალოცავების სახელი „ჯამე“ დამკვიდრდა. ვრცლად მუსლიმური საკულტო ნაგებობების შესახებ იხ. ბარამიძე, რუსლან: მუსლიმური საკულტო ნაგებობები, ბარამიძე/შიოშვილი (რედ.) 2010, 390-416.

403 აჭარაში მუსლიმური საკულტო ნაგებობების შესახებ იხ.: ბარამიძე, რუსლან: მუსლიმური საკულტო ნაგებობები, 2010, 390-416, სალაძე, სულხან: უცნობი ძველი აჭარა, 2018, 122, ჭიჭილეიშვილი, მაია: მეჩეთის მხატვრულ-არქიტექტურული თავისებურებანი, 2010, 445 – 458.

404 1921 წელს საბჭოთა მმართველობის დასაწყისში, აჭარაში აღნუსხეს 158 ჯამე. ჯამეების სოფლად და მთიან რეგიონში მდებარეობამ, შეიძლება ითქვას, რომ უფრო გადაარჩინა ისინი. მართალია, საბჭოთა სეკულარიზაციის პოლიტიკით ისინი სასოფლო-სამეურნეო დანიშნულებისთვის გადაკეთდა, მაგრამ გადაურჩნენ სრულ განადგურებას. მაშინ როდესაც მაგ. საკულტო ნაგებობები დიდ ქალაქებში, მიხანშიმართულად გაანადგურეს (საკათედრო ტაძრები თბილისში, ქუთაისში, ბათუმში).

ორნამენტულ კვებებზე. აქ ის გამოარჩევს ბორჯღალს, ყურძნის მტევნებს, როგორც არაისლამურ სიმბოლოებს. ზოგიერთი მათგანი ხის წნულეებში ჭვრის ფორმებს ხედავს. ამ კვლევის მიზანი არ იყო დაედგინა, რა ფიგურებია გამოსახული ჭამებზე და რას ნიშნავს ისინი. ეს საკითხი ხელოვნების მკვლევარების სიღრმისეულ შესწავლას მოითხოვს. ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანი იყო დაგვეჩვენა, თავად აჭარელი რას ხედავს ისლამურ საკულტო ნაგებობაზე. „რომ ნახავ იმ ორნამენტებს, ყველგან ჭვარია ამოტვიფრული“, – ამბობს აჭარელი. ამ შემთხვევაში აჭარელისთვის ჭვარი მისი ქრისტიანული ფესვების და დღევანდელი ქართული კულტურის სიმბოლოა. ესაა მისთვის დასტური, რომ ჭამე ნამდვილად ქართულია. ჭამეში ჭვრის დეტალები საკუთარი ისლამური სარწმუნოების ლეგიტიმაციის და მისი ქართველობის ბეჭედი. აჭარელისთვის მთავარია, რომ ყველა ეს სიმბოლო და სტილი „წმინდად ქართულია“. ამ ორნამენტების არსებობით აჭარელი მუსლიმი ამბობს, რომ ეს ჭამე ქართულია და არა თურქული. ქრისტიანული სიმბოლიკის „მოხმობა“ მას სჭირდება, რადგან არ არსებობს საზოგადოებრივი აღიარება ცნებისთვის – ქართულ-ისლამური კულტურული მემკვიდრეობა.

აჭარული ხის ჭამეების შესწავლა ხელოვნების და არქიტექტურის ისტორიკოსებში პოპულარული კვლევის საგანი არ არის. მას ახლავს ერთგვარი უხერხულობა და შიში. ეს დამოკიდებულება იმ სოციალურ-კულტური ალქმის ჩარჩოში იკითხება, როგორც ზოგადად მუსლიმებისადმი დამოკიდებულება საქართველოში. თვალშისაცემია, რომ მდიდარი ქართული ეთნოგრაფიული და ეთნოლოგიური მასალების ფონზე, საბჭოთა პერიოდში აჭარა სამეცნიერო კვლევების თვალსაზრისითაც ტერა ინკოგნიტოა. ზოგადად ამ მხარის შესწავლა ხარიტონ ახვლედიანსა და ჭემალ ნოღაიდელთან ერთად აჭარაში მოღვაწე ისტორიკოსების და ეთნოგრაფების მხრებზე იდგა. რაც შეეხება აჭარის ხის მეჩეთებს, მათ პირველად მე-20 საუკუნის 50-იან წლებში მიაქციეს ყურადღება. საბჭოთა ეთნოგრაფიაში ისინი ქართული ხითხუროთ-მოძღვრების კონტექსტში განიხილებოდა (Гараканидзе 1959, ადამია 1956, 1968 სუმბაძე 1985). საბჭოთა სამეცნიერო წყაროებში დომინირებდა ჭამეების ქართულ სტილზე მითითება, ხოლო იმდროინდელი საბჭოთა პოლიტიკური კონტექსტის გათვალისწინებით, მთლიანად უგულებელყოფილი იყო რელიგიური განზომილება. ამიტომ, შეუსწავლელია ჭამეების მოხატულობა, სიმბოლიკა). თუ ქრისტიანული არქიტექტურის შესასწავლად საბჭოთა პერიოდი ოქროს ხანაა, ჭამეები მხოლოდ ხითხუროთ-მოძღვრების ერთ-ერთ გამოვლინებად განიხილება. მიუხედავად ამისა, ამ პერიოდის მასალები შემდგომი კვლევებისთვის ფასდაუდებელია. დღეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მეჩეთების მიუკერძოებელი, იდეოლოგიური და რელიგიური ფილტრის გარეშე შესწავლა.

რაც შეეხება პოსტსაბჭოთა სამეცნიერო დისკურსს, აქ ჩანს ორი ტენდენცია: ისლამური საკულტო ნაგებობების ნაკლებად პოპულარულობა, ისევ და ისევ იმის გამო, რომ

ის „ისლამური“ და მეორე, მცირე გამონაკლისის გარდა, საკითხის ქრისტიანული ნაციონალიზმის პრიზმიდან გაანალიზება.⁴⁰⁵ ჯამეების არქიტექტურის უმეტესობაში უდავოდ ვლინდება ქართული საყოფაცხოვრებო არქიტექტურის სტილი (სივრცითი სტრუქტურა, გადახურვის სახეები, სვეტებზე გამოსახული ორნამენტები (მაგ. სოფ. მახალკიძეების, სოფ. აგარას, კვირიკეს ჯამე და ა.შ.). როგორც ადგილობრივი მოსახლეობის მონათხრობში, ისე სამეცნიერო ენაში ისლამი აქ გაფერმკრთალებულია. ოსმალური მეჩეთის ორნამენტებში ფართოდ არის გავრცელებული შროშანი, ტიტა და მიხაკი. ყვავილების ორნამენტები მეჩეთში ისლამური წარმოდგენით სამოთხის ყვავილების ანალოგიაა. ოსმალურ დეკორში ასევე გავრცელებულია სურა და ქოთანი. ქართული წყაროებისთვის დამახასიათებელია მისი ანალოგიის ძიება საქართველოს სხვა კუთხეებში: მაგალითად, რომ შროშანი გვხვდება ადრეფეოდალურ ქართულ არქიტექტურაშიც, ხოლო სურა, როგორც წყლის ჭურჭელი და ნაყოფიერების სიმბოლო, დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული ინტერიერის გამოსახულებაა (ვარშალომიძე 2010, 439, 440). დომინანტურია ორნამენტების მხოლოდ ქართული და ქრისტიანული კულტურული პრიზმიდან ინტერპრეტაცია („ჯამეები მხატვრული და კონსტრუქციული თავისებურებით დიდადაა დავალებული მისი წინამორბედი ქრისტიანული ეკლესიებისა და საცხოვრებელი სახლების არქიტექტურისგან“ (ვარშალომიძე 2010, 423), ან შეხედულება, რომ „ჯამეების ორნამენტების მნიშვნელოვანი ნაწილი ეკლესიების შემკულობიდანაა გადმოღებული“ (ვარშალომიძე 1998, 2010), ხოლო სტილიზებული ჯვარი „შენიღბული სახითაა“ წარმოდგენილი (ვარშალომიძე, 2010, 441). რა თქმა უნდა, აჭარაში გვხვდება ორნამენტების ქრისტიანულ–რელიგიური მოტივი და სტილი. აჭარაში წინარეისლამური ცოდნა (ქრისტიანული, ხალხური რწმენა–წარმოდგენები) შენახული იყო და არის კულტურის რთულ სტრუქტურაში ჩაქსოვილი.. ის რელიგიურ და საერო ტრადიციებში, არტეფაქტებში ვლინდება. მაგალითად, მზის და სხვადასხვა მცენარის ორნამენტებით შემკულია არამართო ჯამე, არამედ აჭარული საყოფაცხოვრებო ნივთები, საცხოვრებელი სახლის ინტერიერი.⁴⁰⁶ სწორედ სიმბოლოების მრავალმნიშვნელოვნების გამო, ეს საკითხი დიფერენცირებულ და კონტექსტუალურ შესწავლას მოითხოვს. აჭარის ხის ჯამეები წარმოადგენენ დიდ პანოს, რომელთა მოხატულობა ასხივებს რელიგიურ და კულტურულ ისტორიას, ტრადიციებს და მის მეტამორფოზას. თუ შროშანი და მიხაკი ისლამური სალოცავის აუცილებელი დეკორია, მის გვერდით გამოსახული ყურძნის მტევნები, ადგილობრივი კულტურის სიმბოლოა. როგორც, მაგალითად, სოფ. დღვანის მეჩეთის ექსტერიერზე გამოსახული სიმინდის ლერწმები მიგვანიშნებს, რომ ეს ორნამენტი აჭარელის ყოველდღიურობიდან და კულტურიდან ამოზრდილი სურათია.⁴⁰⁷

405 აჭარაში ისლამის ისტორიულ, სოციალურ და კულტურ ასპექტებზე ვრცლად იხ. ბარამიძე, რუსლან: ისლამი და მუსლიმები აჭარაში (ისტორიულ-ეთნოლოგიური და სოციო-კულტურული ასპექტები, ბათუმი, 2008).

406 ჯვრის არსებობა აჭარული ხის კვეთაში ჯამეზე, სახლზე, ავეჯზე სიმბოლოს მასშტაბურ კულტურულ ინკორპორაციაზე მიუთითებს. აჭარულ სახლზე ჯვრის და მზის სიმბოლო ადგილობრივი მოსახლეობის რწმენით, სახლს იცავს ბოროტი ძალებისაგან, როგორც ჯვარი ხარის რქაზე.

407 სინკრეტული და გამორჩეული მოხატულობა ამკობს სოფ. დღვანის მეჩეთს, რომელიც შესრულებულია იბრაიმ ფეფენდი შვაშეთელის მიერ 1908 წელს, თავად ჯამე აგებულია ლამი ომე უსტას მიერ.

ლოკალურ კულტურასთან შერწყმულ მეჩეთებს ვხვდებით მაკედონიაში, ბოსნია-ჰერცეგოვინაში, ბულგარეთში. ბოსნია-ჰერცეგოვინას სოფ. სენკოვიჩის ძველი მეჩეთი ძველი სოფლის სახლების არქიტექტურის მსგავსად არის აგებული. მას ვერ გამოარჩევ სხვა საცხოვრებელი სახლებისგან. ჯამეებმა შემოინახეს სხვადასხვა კულტურული ტრადიცია, ხუროთმოძღვრება, მხატვრობა, ლოკალური რელიგიური აზროვნების და საერო ცხოვრების სურათები. ხის მეჩეთების შესწავლით ოსმალეთის და რუსეთის იმპერიის ისლამის პოლიტიკის და გავრცელების საინტერესო ფაქტები შეიძლება ამოვიკითხოთ. ჰერის-ბრანდტსი/ვილერი/შიომვილი მიუთითებენ ერთ საინტერესო ისტორიულ დეტალზე. საარქივო კვლევის საფუძველზე ავტორები მიიჩნევენ, რომ აჭარის მეჩეთების „აჭარული სტილი“ ოსმალეთის იმპერიული წესრიგის პროვინციებისთვის თავსმოხვევის პოლიტიკის გამოხატულებაა (ჰერის-ბრანდტსი et al 2018, 5). იგულისხმება, რომ სულთნის არქიტექტორებს ოსმალეთის პროვინციებისთვის მეჩეთის აგების კონკრეტული გეგმა ჰქონდათ შემუშავებული, მაგალითად, მეჩეთის ასაშენებლად სხვადასხვა ადგილობრივი მასალა უნდა გამოეყენებინათ. როგორც ავტორები ასკვნიან, ეს ოსმალეთის იმპერიის ასიმილაციის პოლიტიკას ემსახურებოდა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ აჭარაში ჯამეების ინტენსიური მშენებლობა თანზიმატის პერიოდში იწყება. ამ პერიოდში რეფორმები ოსმალური იმპერიის მმართველობის ლოიალობის გამყარებას ისახავდა მიზნად. შესაძლებელია, ადგილობრივი კულტურული ტრადიციის ისლამური სალოცავის აშენების მხარდაჭერა, „რბილი ძალა“ იყო. ეს ისტორია ადასტურებს, რომ ეს ჯამეები ლოკალური კულტურის ნიმუშებია. ჯამეების მხატვრულ-არქიტექტურული სტილი და თავისებურებები მულტიდისციპლინურ კვლევაში გათვალისწინებული უნდა იყოს: თითოეული ჯამეს აგების ისტორია, ადგილობრივი და მოწვეული ხუროების მხატვრული სტილი, ბიოგრაფია, ადგილობრივი მოსახლეობის რწმენა-წარმოდგენები და რელიგიური მესხიერება. საკითხის მრავალშრიანი შესწავლა ამ საკითხს ჩამოაშორებს კონტროლერსიულობისა და მხოლოდ ერთი კულტურული პრიზმიდან შეფასების ელფერს.⁴⁰⁸

როგორც საქართველოში, ისე ყოფილ ოსმალურ პროვინციებშიც, მეჩეთების ორნამენტები არც ოსმალურის მექანიკური ასლებია და არც მხოლოდ ხალხური ხელოვნების წმინდა გამოხატულება. „აჭარული მეჩეთები“ ადგილობრივი და ისლამური ხელოვნების ტრადიციების შერწყმის შედეგად ჩამოყალიბდა. ის უფრო „კულტურასა და იმპერიებს შორის არეკლილ ტრადიციებად უნდა აღიქმებოდეს“ (ჰერის-ბრანდტსი et

408 აჭარის ხის მეჩეთები ისეთი შესწავლილი არ არის, როგორც ქრისტიანული არქიტექტურა, ამ უკანასკნელის შესწავლისას ხელოვნების ისტორიკოსებს „არ აშინებთ“ ქრისტიანული მხატვრული სტილის გადახვევა, ან სხვადასხვა წარმართული ან საერო სიმბოლიკის არსებობა ტაძრებზე. ისინი აღიწერება და შეისწავლება კონტექსტის, დროის, კულტურათა ტრანსფერის გათვალისწინებით. ჩვენ არ გვაქვს მრავალფეროვანი მასალა საიმისოდ, რომ მსგავსად ვიმსჯელოთ ცალკეული ჯამეს სტილსა და კულტურულ ზეგავლენაზე ან მის არსებობაზე. მაშინაც კი, თუ ესა თუ ის ჯამე მთლიანად ოსმალური სტილისაა, ჯამეს კონსტრუქცია და მისი მოხატულობაც იმეორებენ ოსმალური ჯამეების ტიპურ დეკორს, ისინი ქართულ ისლამურ კულტურულ მემკვიდრეობად რჩებიან.

al 2018, 15). კულტურული აღქმის სქემა აფერხებს აჭარის ხის მეჩეთების როგორც ქართული ისლამური არქიტექტურის ნიმუშების პოპულარიზაციას, ისე მათ მეცნიერულ შესწავლას და რესტავრაცია-კონსერვაციის საკითხს. ამ ფონზე ყალიბდება პრაქტიკა, რომ სოფლებში ახალი მეჩეთის აშენებას ან რესტავრაციას ზედმეტი წინაპირობების გარეშე თურქეთის სახელმწიფო აფინანსებს. ჰარის-ბრანდტი/ვილერი მიიჩნევს, რომ საქართველოს მთავრობის „არათანმიმდევრულმა დამოკიდებულებამ ხელ-ფეხი თურქეთს გაუხსნა... თურქეთის მიერ წარმოებული კამპანია თავად ქვეყნის შიგნით მომძლავრებული ნაციონალისტური განწყობების ნაწილად უნდა განვიხილოთ“ (ჰერის-ბრანდტი et al 2018, 7). მაშინაც კი, როცა მიმდინარეობს მეჩეთის რეკონსტრუქცია და არა ახლის აგება, კონტრასტი ძველსა და ახალ სტილს შორის დიდია და განახლებული მეჩეთი რადიკალურად შორდება საქართველოს ისლამური არქიტექტურის ტრადიციას. სოფ. გეგელიძეების ხის მეჩეთი ადგილობრივმა მოსახლეობამ შეაკეთა და მან დაკარგა ავთენტური სახე, შიდა ინტერიერი, მოხატულობა, ჭერი მთლიანად დაფარა თანამედროვე სამშენებლო მასალებმა. ავტორები შიშობენ, რომ რესტავრაციის ასეთი უმართავი პროცესის შედეგად აჭარის სოფლებში თანამედროვე თურქეთში არსებული მეჩეთების გამოცხილი შერჩებათ და არა ადგილობრივი კულტურული მემკვიდრეობის ნაგებობები (ჰერის-ბრანდტი et al, 2018).

დღეს აჭარაში შემორჩენილი ძველი ხის ჯამეები მე-19 საუკუნეშია აგებული, მათი ნაწილი ოსმალეთის იმპერიის მმართველობის დროს, ნაწილი კი რუსეთის იმპერიის პერიოდში აშენდა. არქიტექტურა და ორნამენტების სტილი პოლიტიკურ-კულტურული დომინაციის ცვლილების ფონზე იცვლება. საბჭოთა პერიოდში მეჩეთები სასოფლო სამეურნეო დანიშნულებისთვის გადაკეთდა. ხულოს, შუახევის და ქედის რაიონის მთიან სოფლებში ისინი უფრო შენარჩუნდა, ფიზიკურად ან ნაწილობრივ განადგურდა ხელვაჩაურის, ქობულეთის რაიონების მეჩეთები. ამ რაიონებში ნაკლებად შემორჩა მეჩეთის აგების ან მასთან დაკავშირებული რაიმე ისტორიის ხსოვნა (შდრ. ბარამიძე 2010, 412). დღეს აჭარაში ეროვნული მნიშვნელობის კულტურის ძეგლის კატეგორია აქვს მინიჭებული ქედის რაიონში სოფელ ახოს ჯამეს (2006 წ.),⁴⁰⁹ კვირიკეს ჯამეს ქობულეთის მუნიციპალიტეტში (2006 წ.), ხულოს მუნიციპალიტეტში ბედლეთის ჯამეს და დიდაჭარის ჯამეს (2006 წ.), ქედის რაიონში სოფ. გეგელიძეების ჯამეს (2009 წ.), ღორჯომის ჯამეს (2018).⁴¹⁰ აჭარული ხის მეჩეთების სამომავლო შესწავლა უდავოდ გამოავლენს ისეთ ნიმუშებს, რომლებიც კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსს იმსახურებს.⁴¹¹

ნაკლებად ცნობილია ისტორია, როგორ ეჭვით შეხვდნენ სამეცნიერო წრეებსა და საბჭოთა მმართველობაში 1975 წელს თბილისში ქართული ხუროთმოძღვრებისა

409 სოფელ ახოს ჯამეს კარი გადატანილია აჭარის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში. ახოს ჯამესთვის დამზადდა ასლი. ბათუმში სამუზეუმო ექსპონატზე მითითებული არ არის, რომ ის ჯამეს კარია.

410 2013 წლამდე ეროვნული მნიშვნელობის კატეგორიას ძეგლს საქართველოს პრეზიდენტი ანიჭებდა, 2013 წლიდან – საქართველოს მთავრობა.

411 ჯამეების აღწერა და კატალოგი იხ. ჰარის-ბრანდტი et al, იხ. აგრეთვე ჭიჭილეიშვილი, 2010.

და ყოფის მუზეუმში ჩიქუნეთის ჯამეს გადმოტანის ინიციატივას. გიორგი ჩიტაიას და მუზეუმის ხელმძღვანელობას დიდი წინააღმდეგობა გაუწიეს, რომ ჯამე თბილისში ჩამოეტანათ და მუზეუმის ტერიტორიაზე ხელახლა აეგოთ. ჩიქუნეთის ჯამეს უცნაური ბედი ერგო პოსტსაბჭოთა პერიოდშიც. თავისი მასშტაბით და ხის ჩუქურთმებით გამორჩეული ჯამე შორიდან იპყრობს მუზეუმის მნახველების ყურადღებას. მაგრამ მათ მისი მონახულება არ შეუძლიათ. მუზეუმის ადმინისტრაცია, მიგზადა, წლების განმავლობაში ასახელებდა ჯამეს რესტავრაციის პროცესს. დღეს მის მონახულებას სპეციალური მიმართვა და ადმინისტრაციიდან დაშვება სჭირდება. ამ ბიუროკრატიულ ბარიერებს ადვილად ვერ უმკლავდება მუზეუმში მისული სტუმარი. ამიტომ უნიკალური ხითხუროთმოძღვრების ძველი მნახველების გარეშე დგას. ჩიქუნეთის ჯამე თბილისში, ღია ცის ქვეშ მუზეუმში „აჭარულ სახლად“ იწოდება, ხოლო მისი საკრალური „წარსული“ დაფარულია. აჭარაში ჯამეები უხილავია, რადგან მათთვის აჭარელ მუსლიმს არ აქვს სიმბოლური ენა, რომლითაც ისლამურ რწმენას თანამედროვე ქართულ სოციალურ რეალობას დაუკავშირებს და ქართული ისლამური კულტურული მემკვიდრეობით იამაყებს.

„სელიმობა“ — მეხსიერების გაქრისტიანება

აჭარის პოსტსაბჭოთა „შემოერთების“ რელიგიური განზომილება მრავალი ფორმით გამოვლინდა: ეკლესიის დისკურსში აჭარის „დედა ეკლესიასთან დაბრუნების“ იდეის გაძლიერებით, აჭარლების ქრისტიანად მონათვლის ტენდენციით, ახალი რელიგიური დღესასწაულების (დიდაჭარობა) აღნიშვნით, აჭარასთან დაკავშირებული მოწამეების სხენების დღის დაწესებით. თუ მე-19 საუკუნის ინტელექტუალთან ნაციონალური ნარატივი „ღვიძლი ძმობის“ ისეთ იდეას ემყარებოდა, რომელსაც საერთო წარსული, მეხსიერება და განსხვავებული რელიგია ჰქონდა, ეკლესიის ნაციონალისტურ ნარატივში სწორედ ამ რელიგიური სხვაობის „გადაღახვა“ ხდება ცენტრალური. ეკლესიის დისკურსში აჭარა არის არა უბრალოდ ქრისტიანული მხარე, არამედ „პირველი გაქრისტიანებული მხარე საქართველოში“. ამ თხრობით აჭარაში ქრისტიანული წარსული ანმყოფი „ბრუნდება“. აჭარის თანამედროვეობაში სხვადასხვა ისტორიული ფაქტის გახსენება, ისტორიული ფიგურების „დაბრუნება“ მოხდა. „მეხსიერების ფიგურებზე და ფაქტებზე“ ისტორიკოსების შეფასება და ხალხური წარმოდგენა ხშირად განსხვავებულია. „მეხსიერების სურათები“ ესაა არა რაც ნამდვილად მოხდა ისტორიაში, არამედ როგორც ჩვენ მას ვიხსენებთ (Zerubavel 2003). წარსულზე ჩვენი ცოდნა ყოველთვის არ არის ისტორიკოსების მიერ შექმნილი ცოდნა. ხშირად ის თანამედროვეობიდან გამოთხოვილი ისტორიებია, რომლებიც აწყობილი იდენტობის, ძალაუფლების ან პოლიტიკის ლეგიტიმაციისთვის არის საჭირო. აჭარისთვის, და კერძოდ მუსლიმი აჭარელის იდენტობისთვის, შეიძლება განსაკუთრებულად

მნიშვნელოვანი ისტორიული მოვლენა ყოფილიყო „სამუსლიმანო საქართველოს“ ისტორია. აღმოჩნდა, რომ აჭარლების მესხიერებაში ეს მოძრაობა მხოლოდ მემედ აბაშიძის სახელს უკავშირდება და ისიც დიდწილად პოსტსაბჭოთა პერიოდის ფრაგმენტული ცოდნით. მესხიერების, რუკაზე ამ პერიოდს (1914-1921) შეიძლება ვუნოდოთ „ნარსულის სიჩუმე“. მემედ აბაშიძის სახელი უფრო პოპულარულია ქვემო აჭარაში. მის სახელს ზემო აჭარაში „კონკურენტი“ ჰყავს. აქ უფრო ძლიერი „მესხიერების ფიგურაა“ სელიმ ხიმშიაშვილი. ასეთ დაყოფას თავისი ობიექტური მიზეზებიც აქვს. ხიმშიაშვილები ზემო აჭარის მმართველები იყვნენ საუკუნეების განმავლობაში, ხოლო მემედ აბაშიძე და მისი ოჯახი, ქვემო აჭარის თავადები. ისინი კონკურენტულ ფიგურებად ჩანან კოლექტიურ მესხიერებაში, რაც უფრო თანამედროვე დროის პროექციაა, რადგან ამ ორი გვარის შთამომავლის წარმომადგენლები პოლიტიკური კონკურენტები იყვნენ აჭარაში (იოსებ ხიმშიაშვილი და ასლან აბაშიძე).⁴¹²

დღეს სელიმ ხიმშიაშვილის სახელობის ქუჩები არსებობს ბათუმში, ხულოში, შუახევში, ხულოს რაიონის სოფ. ბაკოს საშუალო სკოლა სელიმ ხიმშიაშვილის სახელს ატარებს. სოფ. ნიგაზეულში არსებობს სელიმ ხიმშიაშვილის სახლ-მუზეუმი, 2015 წელს ბათუმში სელიმ ხიმშიაშვილის ბიუსტი გაიხსნა. 2005 წლიდან აჭარაში აღნიშნავენ სახალხო დღესასწაულს, „სელიმობა“.

ისტორიულ წყაროებში სელიმ ხიმშიაშვილი კონტროლერსული ფიგურაა. მე-19 საუკუნის დროინდელ ზეპირ გადმოცემაშიც, რომელიც გიორგი ყაზბეგმა და დიმიტრი ბაქრაძემ წერილობით შემოგვინახეს, სელიმ ფაშა საკუთარი ძალაუფლების განმტკიცებისთვის მებრძოლი მმართველია (ბაქრაძე 1987, ყაზბეგი 1960, ბარამიძე 2019). დღეს აჭარლების კოლექტიურ მესხიერებაში სელიმ ხიმშიაშვილს განსაკუთრებული ადგილი უკავია. ის აჭარალების სახალხო გმირია. განსაკუთრებით ძვირფასია მისი სახელი სოფ. ნიგაზეულის მოსახლეობისთვის, სადაც ხიმშიაშვილები ცხოვრობენ, სადაც სელიმის სასახლე და ციხე იდგა. მე-20 საუკუნის 70-იან წლებში, როდესაც სოფ. ნიგაზეულის საშუალო სკოლისთვის სახელის მინიჭება გადაწყვიტეს, აზრი გაიყო. ნაწილს სურდა, რომ სკოლა სელიმ ხიმშიაშვილის სახელობის ყოფილიყო, ნაწილს კი სურდა, სკოლას სელიმის შვილიშვილის, შერიფ ბეგ ხიმშიაშვილის სახელი ეტარებინა. როგორც სოფელ ნიგაზეულის მკვიდრი იხსენებს, ბოლოს შერიფის სახელის მინიჭება გადაწყდა, „რადგან შერიფს უფრო დიდი წვლილი აქვს შეტანილი აჭარის დაბრუნების საქმეში (...) და ჯერ მთლად გარკვეული არაა სელიმის ორიენტაციაო“. სოფ. ნიგაზეულში, სადაც ყველაზე მეტად უყვართ ხიმშია-

412 იოსებ ხიმშიაშვილი საბჭოთა პერიოდში დამოუკიდებლობის გამოცხადებამდე იყო შუახევის რაიონის კომპარტიის მდივანი. ის იყო გავლენიანი და ხალხში მაღალი ავტორიტეტის მქონე ადამიანი. მას ზემო აჭარაში პატივისცემით იხსენებენ. მის პიროვნულ თვისებებთან ერთად აღნიშნავენ რაიონისთვის სასარგებლო საქმიანობას. იოსებ ხიმშიაშვილი იყო მემედ აბაშიძის კონკურენტი აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის არჩევნების დროს 1992 წელს. ადგილობრივი აჭარლების აზრით, იმდენად პოპულარული იყო იოსებ ხიმშიაშვილი, ვერავინ წარმოიდგენდა, რომ ასლან აბაშიძე გაიმარჯვებდა.

შვილები და მათი ისტორიაც უკეთესად იცინან., ყვებიან, რომ „შერიფს უფრო დიდი დამსახურება აქვს, უშუალოდ მის დროს მოხდა აჭარის დაბრუნება. მისი დამსახურებაა, რომ თურქი ასკერი ზემო აჭარაში 1877-1878 წლის ომის დროს არ შემოსულა“. და მაინც, ხალხში სელიმ ხიმშიაშვილია პოპულარული. მისი თავგადასავალი ყველამ იცის აჭარაში. სელიმის ისტორია გამოხატავს ისტორიის იმ ჰიბრიდულ სურათს, რომელიც არსებობს აჭარლების მეხსიერებაში. სელიმის ისტორიას აჭარლები აღელვებით ყვებიან, თუ როგორ გამოიქცა სელიმ ფაშა ახალციხიდან აჭარაში, როგორ შეუთვალა სულთანს პატიება და ისევ გამოუცხადა ერთგულება. ამ ისტორიის კულმინაციაა, თუ როგორ მოჰკვეთენ მას თავს და როგორ აგვიანებს ფაშას შეწყალების ცნობა. სელიმის ბიოგრაფიაში ნაკლებად შეიძლება გამოვიყენოთ სიტყვა „აჭარის დაბრუნებისთვის ბრძოლა“. ის უფრო ტიპური ფეოდალური პერიოდის ძალაუფლებისთვის ბრძოლაში, და სამეფო კარის თამაშებში ჩართული მმართველი ჩანს.⁴¹³ აჭარლების მიერ მოთხრობილ ზეპირ ისტორიაში კი სელიმი გმირია, რომელიც ფაშას არ ემორჩილება. მართალია, ლეგენდის მიხედვით, რომელსაც აჭარლები ყვებიან, სელიმი საბოლოოდ სულთანს შეწყალებას სთხოვს, მაგრამ ეს ფაქტი არ უცვლის ამ ლეგენდას პერიოკულ ხასიათს. აჭარლებს პირველ რიგში სელიმის ისტორიის ტრაგიკულობა აღელვებთ. მისი თავისკვეთა ხდება სელიმის, როგორც გმირის სახელის შექმნისა და საკრალიზაციის მიზეზი. თედო სახოკია აჭარაში მოგზაურობის დროს იწერს აჭარლების ზეპირ მეხსიერებაში შემორჩენილ ამ ისტორიას, რომელსაც თითქმის მსგავსი სიტყვებით ყვებიან დღესაც: „აჰა, მისი დასჯის დღეც დადგა, მაგრამ ჭალათობა არავინ იკისრა. ბოლოს, ერთი არტანუჯელი სომეხი გამოჩნდა, მისცეს ერთი ოქრო და იმანაც მოჰკვეთა თავი სელიმს სოფელ ბაკოს ზემოთ, სწორედ იმ ადგილას, რომელსაც „სერი-ყანა“ ჰქვია და სადაც გლეხნი დღესაც პურსა სთესენ. მერე ეს სომეხი სელიმის შვილს არტანუჯში მოუძებნია და მოუკლავს“ (სახოკია 1985, 184-185). მე-19 საუკუნის ეთნოგრაფიულ ჩანაწერში ვერ ვხვდებით სელიმის სიკვდილთან დაკავშირებულ ერთ, დღეს პოპულარულ ისტორიას. ჩანს, ის უფრო გვიანდელია. კერძოდ, ლეგენდის მიხედვით, სელიმმა სიკვდილის წინ თქვა: „მე მჭრით თავს, მაგრამ გეტყვით – გურჯისტანი სამუდამოდ ოსმალოს არ შერჩება. იმის ხსოვნას მე ჩემს შვილებს დავუტოვებ“. სელიმის სახელი ლეგენდად მე-19 საუკუნეში იქცა, ხოლო მისი საკრალიზაცია და ხელახალი ინტერპრეტაცია დამოუკიდებელი საქართველოს პერიოდში მოხდა. ხიმშიაშვილის ისტორია განფენილია ზემო აჭარაში. მისი თავგადასავლის თხრობით გრძელდება მისი როგორც ნაციონალური გმირის პორტრეტის შექმნა. სელიმის თავის კვეთამ

413 XVIII საუკუნის ბოლოს აჭარა ახალციხის ფაშას ექვემდებარება. სელიმი სარგებლობს იმდროინდელი პოლიტიკური არასტაბილურობით და ახალციხის ფაშას, შერიფ-ფაშას 1803 წელს ახალციხიდან განდევნის. სელიმი თვითონ ხდება ფაშა. ისტორიული წყაროების მიხედვით, სელიმ-ფაშას დროს, როგორც აჭარა, ისე ახალციხის საფაშო, ლეკების სათარეშოდ იყო ქცეული, რომელიც მას ქართლის დასარბევად ჰყავდა დაეირავებული. სელიმი ისწრაფვის, რომ სულთნისგანაც დამოუკიდებელი იყოს. ის ვერ ინარჩუნებს ძალაუფლებას ახალციხეში და აჭარას შეაფარებს თავს. სულთნისადმი დაუმორჩილებლობის გამო, მის დასასჯელად 1815 წელს სულთანი არზრუმის სერასკირს, ბაბა-ფაშას (ფეხლევანს) აგზავნის აჭარაში. სელიმ-ფაშას ზემო აჭარის სოფელ ბაკოსთან მოჰკვეთენ თავს.

მსხვერპლის ჰეროიზაციას შეუწყო ხელი. ოსმალეთის სულთნის მიერ ზემო აჭარის სანჯაყ-ბეგის, სელიმისთვის თავის მოკვეთა დღეს აჭარელისთვის ნიშნავს „საქართველოსთვის წამებული გმირის თავისმოკვეთას“, რადგან მას ოსმალთა სულთანი ჰკვეთს თავს. დღეს სელიმ ხიმშიაშვილის დასახასიათებლად იგივე ეპითეტები გამოიყენება, რაც საქართველოს სხვა ისტორიული გმირების დასახასიათებლად: ქართველი გმირი, რომელსაც „საქართველოს სიყვარულისთვის თურქებმა თავი მოკვეთეს“,⁴¹⁴ „საქართველოს ერთიანობისთვის წამებული“, „საქართველოს ერთიანობისთვის თავგანწირული მამულიშვილი“⁴¹⁵, „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ოსმალთაგან განთავისუფლების ბრძოლის წინამძღოლი სელიმ ხიმშიაშვილი“.⁴¹⁶ რამდენად იყო სელიმის სულთნისადმი განდგომის მიზანი მის მიერ საქართველოს ოსმალთაგან გათავისუფლება, ამჟამინდელი წყაროებით ბუნდოვანია. ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა ისტორიკოსების პრეროგატივაა. ჩვენთვის საინტერესოა, რომ წარსულის ისტორიული ფიგურებიდან სწორედ სელიმის ისტორია გახდა აჭარლებისთვის ძვირფასი. მე-19 საუკუნეში სელიმი აჭარლებისთვის „მათიანი“ და ახლობელია. ამ ისტორიაში მეორე ტენდენციაც შეიძლება დავინახოთ – ოსმალეთთან დაკავშირებული კონკრეტული პერიოდის ისტორიული გმირის მოთხოვნილება. ასეთი სახალხო და მესხიერების ფიგურები კოლექტიურ მესხიერებაში იმაზე ადრე იმკვიდრებენ თავს, ვიდრე მათ ისტორიას მეცნიერები ფართოდ შეისწავლიან. თანამედროვე დროში ეს ისტორია განსხვავებულად იკითხება. სწორედ ოსმალთა სულთნის მიერ თავის მოკვეთამ, მის ლეგენდად ქცეულ სახეს რელიგიურ-ნაციონალური შტრიხები შესძინა. სელიმის სახელის მნიშვნელობა და პოპულარობა გამოიხატება იმაშიც, რომ 2005 წელს, სოფ. ბაკოელთა ინიციატივით, სელიმ ხიმშიაშვილის დაბადებიდან 250 წლისთავზე სახალხო დღესასწაული „სელიმობა“ დაფუძნდა. როგორც წესი, სახალხო დღესასწაულებს (დიდაჭარობა, ბეშუმობა, სელიმობა) მთავრობის წევრები და საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის წარმომადგენლები ესწრებიან.⁴¹⁷ 2013 წლის სელიმობის დღესასწაულზე აჭარის მთავრობის თავმჯდომარემ, არჩილ ხაბაძემ მისასალმებელ სიტყვაში აღნიშნა: „ეს არის აჭარა, კუთხე, სადაც პირველი მართლმადიდებლები, პირველი ქრისტიანები იბადებოდნენ და იბრძებოდნენ. აჭარაში გაიზარდნენ ან უკვე გმირებად დარჩენილი ის ქართველები, რომლებმაც რეგიონი დედა სამშობლოს დაუბრუნეს“.⁴¹⁸

სელიმობის დღესასწაულის და სელიმ ხიმშიაშვილის ისტორიაში დღეს არსად ვხვდებით ერთ დეტალს. არსად არის აღნიშნული, რომ სელიმ ხიმშიაშვილი მუს-

414 მეტრეველი, მერაბ: „ვანიტებთ ქუჩას თქვენს სახელს, მსოფლიოში ყველაზე იაფად“, 5.07.2010 <https://www.kvirispalitra.ge/politic/4113-athi-athasi-palma-tco.html?device=xhtml>

415 „ხულოში „სელიმობა“ აღნიშნეს“, აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის უმაღლესი საბჭოს ვებ-გვერდი, <http://www.sca.ge/geo/list/show/547--khuloshi-selimoba-aghnishnes>

416 „სელიმ ხიმშიაშვილის ტრაგიკული აღსასრულიდან 200 წლისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია“, <https://bsu.edu.ge/sub-16/page/4443/index.html>

417 მხოლოდ ბოლო რამდენიმე წელია, რაც ბეშუმობის სახალხო დღესასწაულს აჭარის მუფტიც ესწრება.

418 <http://www.adjara.gov.ge/description.aspx?gtid=41304#.XWLO9OgzblU>

ლიმი იყო, არც ხალხის მიერ მოთხრობილ ისტორიებში, არც ოფიციალურ საზემო სიტყვებში და არც სელიმზე მომზადებულ სხვადასხვა ჩანაწერში. ყოველ წელს, სელიმობის დღესასწაულზე, სხალთის ეპარქიის ეპისკოპოსი სპირიდონი და ეპარქიის მღვდელმსახურები სელიმ ხიმშიაშვილის სულის მოსახსენიებელ პარაკლისს იხდიან სხალთის ტაძარში. კონტექსტის გათვალისწინებით, ეს ყოველივე ნაკლებად არის მუსლიმი თანამემამულის მიმართ ქრისტიანული რიტუალით პატივის მიგება, ეს მისი ისლამური რწმენის დაფარვის მცდელობა და „კოლექტიური მეხსიერების გაქრისტიანება“.

ჭვანა – საკრალური ადგილების ორი სიცოცხლე

აჭარის თითქმის ყველა სოფელშია ჯამე და ყველა სოფელშია ადგილი, რომელსაც ნასაყდრალს ეძახიან. აჭარელი მუსლიმი ამ ორი საკრალური ადგილის და ორი რელიგიის, ქრისტიანობის და ისლამის, პატივისცემით ცხოვრობს. შუახევის სოფლებში უკვე ვხვდებით ახალ სოციალურ რეალობას, როდესაც ერთი ოჯახის წევრები სხვადასხვა რელიგიის მიმდევრები არიან. როგორც წესი, უფროსი თაობა, მშობლები მუსლიმები არიან, ახალგაზრდები (შვილების თაობა) – ქრისტიანები. ზოგჯერ ერთ ოჯახში ერთი ძმა ქრისტიანია და მეორე მუსლიმი. ჭვანას ხეობა ერთ-ერთ აქტიურ და მორწმუნე მუსლიმურ თემად მიიჩნევა. ხეობა ცნობილია თავისი ფოლკლორით, ხალხური სიმღერების შემსრულებლებით. ოღონდ ფართო საზოგადოებისთვის უცნობია, რომ ამ სიმღერების შემსრულებლები მუსლიმები არიან და ყოველ პარასკევს მორწმუნეები ჯამეში დადიან. ეს „ნახევარი სიმართლის“ ცოდნა აჭარის სურათის მთავარი ტონია – მას იცნობენ, მაგრამ არ იციან ან თვალს არ უსწორებენ, რომ აჭარაში მუსლიმები ცხოვრობენ.

ჭვანას ხეობის მოსახლეობა აჭარაში ისლამური ტრადიციების დაცვით გამორჩეული თემია. მუსლიმების მოყოლილი ქრისტიანობასთან დაკავშირებული გადმოცემები წარსულისადმი პატივისცემითაა გამსჭვალული. ეს მათი წარსულის და მათი ქართული იდენტობის ნაწილია. ეს წარსული აქ მშვიდად თანაარსებობს მათ ისლამურ იდენტობასთან. მუსლიმი აჭარელი მასპინძელი იხსენებს: „ბებია მჭადზე ჯვარს გამოსახავდა, მაღლიაო, ასე ამბობდა. თუმცა, რას ნიშნავდა, არ იცოდა (...) ჩვენი ჯამე ყველაზე დიდი ჯამე იყო ხეობაში, ყველა სოფლიდან აქ მოდიოდნენ (...) ადრე მის ადგილას ეკლესია ყოფილა, ახლაც ჩანს ქვები. სარწმუნოების მიღებას დიდი დრო სჭირდება, 300 წელი დასჭირდათ თურქებს რომ აჭარა გაემუსლიმანებინათ“. ის ერთნაირად ამაყობს მორწმუნე ქრისტიანი და მორწმუნე მუსლიმი წინაპრებით.

ხეობის სოფლებში მუსლიმებს და ქრისტიანებს საერთო ისტორიული მეხსიერება აქვთ – ლეგენდები თამარზე, გიორგი სააკაძეზე, რომელსაც ყველა თაობის წა-

რმომადგენელი ყველა, საერთო საკრალური სივრცეები: ნასაყდრალის ადგილი სოფლად, როგორც წინაპრების რწმენის ნიშანი ხეობაში, ჭვანას მეჩეთი, როგორც ასევე მათი წინაპრების რწმენის სიმბოლო („მთელი ხეობა ამ დიდ ჯამეში დადიოდა თურმე“). სოფლის მუსლიმი მაცხოვრებლები ყვებიან მღვდელ ზაქარია ქათამაძის ისტორიას, რომლის შესახებ გადმოცემით იციან, რომ „როდესაც სოფელში თურქებმა ეკლესია გადაწვეს, მღვდელმა ჯვრისა და ხატების გურიაში, შემოქმედის ეკლესიაში გადატანა და შენახვა განიზრახა. აჭარიდან გურიაში გადასვლისას, სადაც დამე გაათიეს, იმ ადგილს ხალხი ეძახდა ჯვარ-მინდორს“. რამდენიმე საუკუნის წინანდელი გადმოცემა, ხეობის მცხოვრებთათვის ერთგვარი ისტორიული მეხსიერების ჯაჭვი იყო – მუსლიმი აჭარელის კავშირი ქრისტიან წინაპრებთან. დღეს ამ ისტორიას ახალი ფორმა მიეცა. . შუახვევის რაიონში, თაგინურის მიმდებარე ტერიტორიაზე, 2012 წლიდან ყოველ 28 აგვისტოს (მარიამობას) სახალხო დღესასწაულ ჯვარმინდორობას აღნიშნავენ. ეს ადგილი უკვე აღარ არის მხოლოდ ისტორიის შემნახველი, რომელსაც მუსლიმი და ქრისტიანი ჭვანელები იხსენებდნენ. ეს ახალი სახალხო დღესასწაული იმეორებს ზოგადად საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა საქართველოში სახალხო დღესასწაულების ფორმას, შინაარსს და ქვეტექსტს – დაფაროს ან ჩაანაცვლოს რაღაც სხვა.⁴¹⁹ სახალხო დღესასწაულის ნაცვლად ისინი პათეტიკურ და იდეოლოგიურ საბურველში გახვეული „ოფიციალურად აღნიშნული“ დღესასწაულებია. „ჯვარმინდორის“ ხსოვნა ჭვანას ხეობაში მუსლიმ და ქრისტიან მოსახლეობაში ყოველთვის ცოცხალი იყო. დღეს მის აღნიშვნას, აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის მთავრობის და ეპარქიის წარმომადგენლების მონაწილეობით, ის კულტურულ-იდეოლოგიური ტონალობები ახლავს, როგორც სხვა „ოფიციალურ“ ფესტივალებს.

„ოფიციალური ფარდის“ უკან ჭვანას ხეობის სოფლის მოსახლეობის ყოველდღიურობაში, თანაარსებობს ისლამთან და ქრისტიანობასთან დაკავშირებული ცოდნები და პრაქტიკები. ამიტომ აქ ყველაფერი ორია. ორი საკრალური ადგილი – „ნასაყდრალი“ და ჯამის კარი. ორივეს ფესვები წარსულშია. „ორი წარსულის“ რეპრეზენტაცია აჭარაში დღევანდელი (მუსლიმური) რელიგიური კულტურის გამოხატულება უფროა, ვიდრე წმინდა სახით ორი რელიგიის. 60 წლის მუსლიმ აჭარელს სოფ. ჭვანადან არ გაუკიცხავს შვილები, როდესაც ქრისტიანად მოინათლნენ: *„ჩემი შვილები მონათლულები არიან, შვილიშვილებიც. მთავარია ღმერთი ვნამდეს. მოძღვარი უნდა გყავდეს, შენი დარდები გაანდო (...) მე მგონია, რომ რიგით მორწმუნე მუსლიმს სახარება უნდა ჰქონდეს წაკითხული, ქრისტიანმაც უნდა იცოდეს, რა წერია ყურანში... ღმერთი ერთია. როგორც აი ეს ანთებული ნათურა ერთია და ამ სინათლისკენ ყველა პეპელა სხვადასხვა გზით მიდის“.*

419 საბჭოთა პერიოდში „გემოდან“ ნაკარნახები სახალხო დღესასწაულები იდეოლოგიური ბრძოლის ინსტრუმენტი იყო. მაგალითად, საბჭოთა პერიოდში სახალხო დღესასწაულები რელიგიური დღესასწაულების ჩასანაცვლებლად შეიქმნა.

ქელა

„ხულოში რა გინდა?“ – ბათუმში აკვირვებთ ხულოში ნასვლის სურვილი. ბათუმელე-ბისთვის ბათუმი სხვაა, აჭარა – სხვა. ძველი ტრადიციები, ისლამი, ჩადრი, ჩაკეტილობა ბათუმელებისთვის მთიან აჭარას ეკუთვნის. ზემო აჭარა თვით ბათუმელებისთვისაც კი, უცხოც არის და ეგზოტიკურიც. ზემო აჭარა ბათუმის ორიენტი. მაგალითად, ხულოზე განსხვავებული ინტონაციით საუბრობენ ბათუმში. ეს სიახლე არ იყო. სიახლე აღმოჩნდა, რომ ამ ორიენტის საზღვარი ქედის რაიონში გამოჩნდა. აქ თავსაბურვიანი ქალის მიმართ მზერა გაკვირვებას გამოხატავს, აქ ნაჩქარევად გვიხსნიან, რომ ის ალბათ „ხულოდან არის, რალა დროს თავსაფარია“. ზემო აჭარას ქელაში ისევე ეჭვით უყურებენ, როგორც ბათუმში: „ასეთი ტრადიციები მხოლოდ ხულოშია, ჩვენთან ისლამი მხოლოდ მოხუცებში თუ არის შემორჩენილი“. ეს ნაწილობრივ მართალიცაა, ახალი თაობა აღარ მისდევს ისლამს. მაგრამ ეს სიტყვები თავის მართლებასაც ჰგავს.. ყოველ ასეთ სიტყვაში ის სურვილი გამოსტკივს, არ ასოცირდებოდნენ ზემო აჭარასთან. ყველაზე მძაფრად ამ მხარეში ჩანს „დავინწყება-გახსენების“ მტკივნეული და სევდიანი პროცესი. აქ, შეიძლება ჯამეს წინ იდგე, მაგრამ არავინ გითხრას, რომ ეს აჭარული ყაიდის ხის სახლი ჯამეა, არავინ ახსენოს ისლამი, მორწმუნე მუსლიმი მშობლები და ნათესავები. მხოლოდ მაშინ, თუკი შენ გახდები „განდობილი“, არ მოერიდებთ თავიანთ მუსლიმ წინაპრებზე საუბარი. შეიძლება გითხრან, რომ „რალა დროის ისლამია“, თუმცა დაამატებენ: *„მეველუდის მთვარეს აუცილებლად ვაკეთებთ, ისე არ შეიძლება. ნათქვამია, ნუ ალოდინებ მკვდრებს, გაგიჭავრდებიანო. მე ვავაკეთებ, მაგრამ ჩემი შვილები აღარ ვაკეთებენ“*. ქრისტიანად მონათლული ახალი თაობა ნაწილობრივ განაგრძობს რიტუალის შესრულებას და ცდილობს მას ადგილი მიუჩინოს ახალ სოციალურ გარემოში. მათთვის მიცვალებულთა კულტის მნიშვნელობა ანეიტრალებს ამ რიტუალში ისლამს. მათი აზრით, ამით მშობლების რელიგიას მიაგებენ პატივს. ნელ-ნელა ეს რიტუალი ტრადიციაში გადადის და ბებია-ბაბუების მოგონების რიტუალი ხდება. აქ ხშირად გაიგონებთ, „ჩვენთან აჭარაში ასეთი ტრადიციაა“. რიტუალების მეტამორფოზა განსხვავებულია აჭარის სხვადასხვა მხარეში. რაც უფრო ჩანს ისლამი ტრადიციებში, მით უფრო მიაკუთვნებენ მას ზემო აჭარას: „ეგ ჩვენთან არ არის, ეგ ხულოში იქნება შემორჩენილი“. ქვემო აჭარელისთვის (ამ შემთხვევაში, ქედის რაიონი) და ბათუმელისთვის „ხულელი“ არის ტრადიციული, ცივილიზაციისგან შორს მყოფი, კონსერვატორი, მუსლიმი.⁴²⁰ მართალია, თავიანთ შეფასებაში ყურადღებას ამახვილებენ იმაზე, რომ „ხულელისთვის“ მნიშვნელოვანია ერთმანეთის გატანა, ლოკალური იდენტობა, ნათესაობა, მაგრამ ამით უფრო მათ განსხვავებულობაზე, ტრადიციულობაზე მიუთითებენ. ეს გამიჯვნა გამოიხატება ყოველდღიურ ლექსიკაში, ხუმრობებში, ურთიერთობებში. ამ განსხვავებული თვითაღქმის კულტურული და თუნდაც ფოლკლორული საზღვრები დიდწილად ისლამთან არის დაკავშირებული. ეს დასკვნა შეიძლება ზედაპირული იყოს, მაგრამ არა უმიზნო.

420 ზემო და ქვემო აჭარა რუსეთის იმპერიის დროინდელი დაყოფაა.

ქართული წყარო ოსმალური წარწერით

ქედის რაიონის ერთ-ერთ სოფელში, რომელზეც, როგორც ადგილობრივი მოსახლეობა ამბობს, „ყოველთვის ისლამის ერთგული იქნება“, რამდენიმე საუკუნის წყაროა. მის სიძველეს ოსმალური წარწერაც ადასტურებს. ქვის წყაროზე ამოკვეთილი ჰიჭრა ჩვენს წელთაღრიცხვამდე 1712 წელს უდრის. წყაროზე სხვა ოსმალური სიტყვების ამოკითხვა ძნელია. მოსახლეობა ამბობს წყაროს სიძველით, ქვამე ამოკვეთილი დოქის და ბორჯღალოს ორნამენტებით. მათთვის ეს დეტალები ქართულის, ქრისტიანულის, ღვინის კულტურის დასტურია. მხოლოდ აჭარაში გავრცელებული ერთი სიმღერის სოციალური ისტორიაც ადასტურებს ვაზის კულტივაციას ამ მხარეში, როგორცაა „ჩაღმა ჩაყრილო ვენახო“.⁴²¹ ქრისტიანულ ტრადიციას, ან უფრო სწორი იქნება თუ ვიტყვით, არაოსმალურ და არაისლამურ ტრადიციას, მრავალი არტეფაქტი და გადმოცემა ადასტურებს აჭარაში. ამჯერად ამ ხეობის შესწავლის მიზანი ეს არ ყოფილა და მას აქ გვერდს ავუვლით. თვალშისაცემი იყო, რომ ოსმალური წარწერების არსებობა, დოქის სხვაგვარად დანახვა (მაგ., არა როგორც ღვინის სასმელის) უხერხულობას იწვევს ადგილობრივ მოსახლეობაში. წყაროს ორნამენტების და წარწერების გაშიფვრაში სოფლის მაცხოვრებლებს საკუთარი წინაპრების ისტორიის აღმოჩენა, ქრისტიანული ფესვების დადასტურება სურთ. ხულოდან ბათუმამდე ეთნოგრაფიული მოგზაურობის შთაბეჭდილებით, თუ შეიძლება ასე ვუწოდოთ ამ დაკვირვებას, შუახევში მუსლიმი აჭარელი ცდილობს არ „გამახილოს“ თავისი მუსლიმობა, ქედაში ის უფრო განდევნილია მეხსიერებიდან ან სახეცვლილი თანაარსებობს ახალ სოციალურ გარემოსთან. ახალი მეხსიერების საფუძველი ახალი სოციალური ცოდნაა. წარსულის ახლებურად გააზრება, ძველი მითის ახლით ჩანაცვლება, ახალი მეხსიერების შექმნა ყოველთვის არაა რეპრესიული, ის ზოგჯერ ნებაყოფლობითი ადაპტაციაა სოციალურ ჩარჩოსთან. შეიძლება სიტყვა „ნებაყოფლობითი“ საკამათო იყოს, რადგან ეს ნება საზოგადოებრივი სტრუქტურების მიერ არის ჩამოყალიბებული. ამ სტრუქტურის, ღირებულებების, კულტურული ნორმების ცვლილება, ამ შემთხვევაში პოსტსაბჭოთა საქართველოში, ძველის და ახლის მორიგებას აუცილებელს ხდის. ბასტიდი, რელიგიური მითის, რიტუალის და ტრადიციის სიცოცხლისუნარიანობის კვლევისას, ჰალბვაქსის ტრადიციას აგრძელებს (Bastide 2007). ის სწორედ სოციალური ჩარჩოს მნიშვნელობაზე ამახვილებს ყურადღებას. წარსულმა, ამ შემთხვევაში, რელიგიურმა ტრადიციამ (ბასტიდის აზრით, ყველა რელიგია ტრადიციაა), ფეხი უნდა მოიკიდოს აწმყოში ახალ სოციალურ გარემოში (Bastide, 2011, 162). მისი აზრით, აწმყო იმგვარად გემოქმედებს წარსულზე, როგორც ერთგვარი ცხრილი. ის მხოლოდ მას გაატარებს, რაც ახალ გარემოსთან ადაპტირდება, ან რაც წინააღმდეგობაში არ მოვა მასთან და უკან მოიტოვებს „შეუთავსებელ რეპრეზენტაციებს“ (Bastide, 2011, 162). ბასტი-

421 „ჩაღმა ჩაყრილო ვენახო/სად წადი და სად მოგნახო/ოი, მამაპაპურო ვენახო/სად წადი და რომელ მხარეს“, სიმღერა პირველად ჩანერილია აჭარაში, მერისის ხეობაში, 1952 წელს. სიმღერა გვხვდება მხოლოდ აჭარაში, მამალაძე, თამარ: ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, 1952 წლის აჭარის ექსპედიციის მასალები.

დი მას ფროიდისეულ ცენზორს ადარებს, რომელიც ახშობს ქვეცნობიერში ყველაფერს, რაც წინააღმდეგობაში მოდის ახალ ეტოსთან (Bastide, 2011, 162). ქედის რამდენიმე სოფელში ყოფნისას, სწორედ ანმეოსთან შეუთავსებელი ტრადიციების დავიწყების პროცესი ჩანდა: მისი ჩახშობა ან წარსულის ყოველდღიურობაში ახლებურად რეპრეზენტაცია. როგორც რაბინოუ ამბობს, რეპრეზენტაციები სოციალური ფაქტებია (Rabinow 1986). ის პალიმფსესტიკით იკითხება: როგორ სწრაფად იცვლება ბოლო ორი საუკუნის განმავლობაში ამ მხარეში პოლიტიკა, ძალაუფლება, კულტურა, რელიგია.

ფაქტია, რომ მე-19 საუკუნეში აჭარაში არ არის ერთსულოვნება, გაუცხოებული არიან „დანარჩენ საქართველოსთან“, მაგრამ საზოგადოებრივი კონსოლიდაცია და ერად ჩამოყალიბება ამ პერიოდში მთლიანად საქართველოსთვის არის მისაღწევი მიზანი. აჭარა უბრალოდ, დაგვიანებით „ერთვება“ „ქართველი ერის დაბადებაში“ მე-19 საუკუნეში. ქართული ერის სიმბოლურ სივრცეში გაერთიანების პროცესი საბჭოთა მმართველობის დროს არ დანეგებულა, მაგრამ მის პოლიტიკურ ჩარჩოებში გამყარდა და კრისტალიზდა. ამ პერიოდში მას არ მიეცა სხვა დინება. მიკრო დონეზე დანეგებული პილიტიკური პროცესი საბჭოთა პერიოდში მოექცა ურთულესს პოლიტიკურ ქარგაში. აქ ყველაფერი ერთად იყო: საერთაშორისო, ადგილობრივი თუ კერძო პოლიტიკის ინტერესები, უსაფრთხოების საკითხი, საბჭოთა იდეოლოგია, ათეიზმი, ისტორიციზმი. იდეოლოგიების მიერ მართული ცოდნა არ გამხდარა დისკუსიის საგანი, არც განვითარების კანონზომიერება შეფასებულა. ამრიგად, პოსტსაბჭოთა საქართველოში ლოკალური ცოდნა და ფიქრები სოციალური რეალობის ინტერპრეტაციისთვის სუსტი აღმოჩნდა. მათ ჯერ ვერ იპოვეს ის ენა, თუ როგორ მოყვნენ ეს კომპლექსური წარსული, წინაპრების მუსლიმობის ისტორია, ზოგიერთი წინაპრის ოსმალეთში წასვლის მიზეზი (მუჰაჯირობა) და ასევე აჭარაში დარჩენილების დარჩენის მიზეზი; არ იციან როგორ ახსნან, რომ მართალია მოხუცი მამა, რომელმაც ქრისტიანობა მიიღო, მისი სიტყვებით, „დაბრუნების და სიხარულის“ ნიშნად, რომ მისი ძმაც, მართალია, მუსლიმი რომ არის და ამტკიცებს, „არ უნდა მჭირდებოდეს მე რწმენის შეცვლა, ქართველობის დასამტკიცებლად“. უჭირთ რელიგიების, ტრადიციების, ენის, წარსულის და ანმეოს ლაბირინთებში გზის გაკვლევა, არ იციან, როგორ მოყვნენ და როგორ ახსნან ერთი ჩვეულებრივი ამბავი ყოველდღიურობიდან: როგორ ილოცეს ჯამეში მამაკაცებმა, შემდეგ ტანსაცმელი გამოიცვალეს, რაიონის კულტურის ცენტრში წავიდნენ და აჭარული ოთხხმიანი ნადური შეასრულეს. ეთნომუსიკოლოგების აზრით, ნადურის ერთ-ერთი უნიკალური ფორმა, რომელიც მხოლოდ აჭარაში გვხვდება.⁴²²

422 იხ. ა. ინაიშვილი/ ჯ. ნოლაიდელი/ გრ. ჩხიკვაძე: „აჭარული ნადური სიმღერების ოთხხმიანობის თავისებურების შესახებ: ბათუმის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის საველე მუშაობის ზოგიერთი შედეგი მუსიკალურ ფოლკლორში“, ლიტერატურული აჭარა. 1960.

განათლების საზღვრების ისტორიისთვის

ისტორიული წყაროების მიხედვით, ჯამეების და მედრესეების გახსნა აჭარაში ინტენსიურად მიმდინარეობდა მე-19 საუკუნეში, თანზიმათის პერიოდში. 1869 წელს აჭარაში ფუნქციონირებდა განათლების ორი საფეხური – დაბალი – მექთებები და საშუალო – სამეცნიერო სკოლები (მედრესეები): ბათუმის კაზაში არსებულა 28 მექთებე 717 მოსწავლით და 2 სამეცნიერო სკოლა, ანუ მედრესე 60 მოსწავლით. აგრეთვე, 1 მექთებე ბერძენი ბავშვებისათვის 15 მოსწავლით“ (ჩხაიძე, 2012).⁴²³ მედრესეში ყურანთან ერთად ასწავლიდნენ თურქულ და არაბულ წერა-კითხვას. ზეპირი გადმოცემებისა და წყაროების მიხედვით, მოზარდებს ძალიან უჭირდათ არაბულის სწავლა. მიუხედავად იმისა, რომ აჭარლების ლექსიკაში მრავლად არის შემორჩენილი თურქული სიტყვები, წყაროების მიხედვით, ენის ცოდნა ძალიან სუსტი იყო და ამავე დროს, უცხო. ზაქარია ჭიჭინაძის ჩანაწერებში ვკითხულობთ, რომ როდესაც ხოჭა თურქულად ქადაგებდა, მოსახლეობას მისი არ ესმოდა (ჭიჭინაძე 1913). 1878 წლის შემდეგ აჭარაში სახალხო სკოლების, გიმნაზიის გახსნის საკითხი უფრო დაგვიანებით იწყება, ვიდრე საქართველოს სხვა კუთხეში. ეს არის პერიოდი, როდესაც რუსეთის იმპერიის განათლების სფეროში რუსიფიკაციის პოლიტიკა აქტიურდება. პრესაში ცხარე პოლემიკა მიმდინარეობს იმის დასასაბუთებლად, რომ გიმნაზიებსა და რეალურ სკოლებში რამდენიმე საათით მაინც შენარჩუნდეს ქართულ ენაზე გაკვეთილები. აჭარას დაგვიანებით და მეტი წინააღმდეგობის გადალახვით უწევს სახალხო განათლების პროცესში ჩართვა, რომელსაც სათავეში ედგა წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება (ნ.კ.გ.ს.). 1881 წელს ბათუმში გაიხსნა ქართული სკოლა.⁴²⁴ 1897 წლის 1 სექტემბერს გაიხსნა ბათუმის ვაჟთა გიმნაზია.⁴²⁵ 1900 წლის 26 სექტემბერს გაიხსნა ბათუმის ქალთა გიმნაზია.⁴²⁶ სკოლების გახსნა ქობულეთში, ქედაში, ხულოში ცალკეული ადამიანების (გრიგოლ გურიელი, გრიგოლ ვოლსკი, ზაქარია ჭიჭინაძე) დიდი შრომის, ხელისუფლებასა და მოსახლეობასთან ხანგრძლივი მოლაპარაკების შედეგი იყო. იმდროინდელ საქართველოში ქართული სკოლების გახსნას ყველგან ახლდა სიძნელე, იყო ეს სახსრების უქონლობა, თუ ხალხში გავრცელებული შეხედულება განათლების შესახებ.⁴²⁷ აჭარაში ამ ყოველივეს ემა-

423 იხ. ალექსანდრე ჩხაიძე: განათლების სისტემის ისტორიიდან აჭარაში (ოსმალთა ბატონობის ბოლო პერიოდი), მუზეუმის მაცნე №5, ხარიტონ ახვლედიანის სახელობის აჭარის მუზეუმი, 2012.

424 1899 წელს იგი გარდაიქმნა ექვსკლასიან საქალაქო სასწავლებლად. ხოლო 1914 წლის იანვარში – ბათუმის უმაღლეს დაწყებით სასწავლებლად. სკოლა გაუქმდა 1921 წელს, ფონდი № 0-9 საქმეთა ერთეული 95, 1886-1920, «Батуми и его окрестности» г. Батуми, 1906, 588-592.

425 ბათუმის ცენტრალური არქივი, ფონდი. №0-10 საქმეთა ერთეული 144, 1902-121 წწ.

426 გიმნაზია იმყოფებოდა კავკასიის სასწავლო ოლქის სამზრუნველოს უწყებაში. 1918 წლიდან ის სახალხო განათლების სამინისტროს კომისარიატის უწყებაში გადავიდა, ფონდი №0-11, საქმეთა ერთეული 133, 1900-1920 წწ.

427 მაგალითად, 1903 წელს, სოფელ კიკნაველეთში ადგილობრივი მოსახლის ყარამან კიკნაველიძის მონდომებით იხსნება უფასო სკოლა, მაგრამ „ასტეხეს „სოფლის გულშემმატკვირებმა“ ერთი ვაიუშველებელი და დაუწყეს ხალხს დარიგება“, არ შეეყვანათ სკოლაში შვილები, „გლენებად ჩაგრიცხავენ და სამუდამოდ დაგადებენო“, გაზეთი „ივერია“, 1904, №84.

ტებოდა ოსმალური წარსულის გამოცდილება, საერო განათლების მიუღებლობა, იმდროინდელი მოღების და ხოჯების პროპაგანდა („რჯულის დაკარგვის“ შიშით სკოლაში სიარულის აკრძალვა), „გარუსების შიში“, აგრეთვე, რუსეთის იმპერიის განათლების პოლიტიკა, სკოლაში მხოლოდ რუსულ ენაზე სწავლება, ქართულის აკრძალვა, ხოლო ზოგიერთ სკოლაში რუსულთან ერთად აზერბაიჯანული ენის შემოღება. რაც შეეხება საბჭოთა პერიოდს, აჭარაში და საქართველოს ყველა რეგიონში იწყება სკოლების გახსნა. 1929 წლიდან შემოღებულია საყოველთაო საშუალო განათლება. წერა-კითხვის შესასწავლად, იქმნება სპეციალური სკოლები ზრდასრულებისთვის. ბათუმში ასეთი სკოლა („წერა-კითხვის უცოდინარობის სალიკვიდაციო სკოლა“) 1921 წელს იხსნება. აჭარის სოფლებში მოხუცებს დღესაც ახსოვთ ასეთი სკოლების არსებობა და ზოგიერთმა მათგანმა იქ შეისწავლა წერა-კითხვა. განათლების მიღების სიძნელის და სიმძიმის კვალი საბჭოთა პერიოდშიც გაჰყვა აჭარას და ამჟერად ეს უკვე გოგონების განათლებაზე აისახა. ამ შემთხვევაში გამოვლინდა ის ტრადიციული შეხედულებები ქალის განათლების შესახებ, რომლებიც უფროს თაობაში იყო გავრცელებული. რელიგიური შეხედულების გამო ქალის განათლების მიღების და, ზოგადად, განათლების მიღების მიმართ სკეპტიციზმი დამახასიათებელია ტრადიციული საზოგადოებისთვის, განსაკუთრებით, სწრაფი მოდერნიზაციის პროცესში, როდესაც ქალის ემანსიპაციაში ტრადიციული ღირებულებებისთვის საფრთხეს ხედავენ. მიუხედავად იმისა, რომ საბჭოთა მოდერნულობამ რადიკალურად შეცვალა ქალებისთვის განათლების ხელმისაწვდომობა, აჭარისთვის „სხვა წესების“ მოქმედება, ამ საკითხშიც გამოჩნდა. ეს იყო იზოლაციის, განსხვავებული რეგულაციის და „წარსულთან ბრძოლის“ პოლიტიკის ნაზავი. აჭარის სოფლის მოსახლეობაში ხანდაზმული ქალების ისტორიები ერთმანეთს ჰკავს, თუ როგორ ვერ შეძლეს სკოლის დამთავრების შემდეგ სწავლის გაგრძელება. „მამა რელიგიური ადამიანი იყო, არ უნდოდა ქალს რომ ესწავლა (...) მე მასწავლებლობა მინდოდა, მაგრამ არ გამიშვეს სასწავლებლად“, – იხსენებს 85 წლის ზეჟიე სოფელ დღვანიდან.⁴²⁸ ერთი მხრივ, იყო წვდომა განათლებაზე, მეორე მხრივ, სოფლად მყოფი ქალების ცხოვრებას აჭარაში კონსერვატიული ტრადიციები განსაზღვრავდა. ეს უკანასკნელი ჩანს რიგ სოციალური ურთიერთობის ფორმებში (ქორწინება, მზითვი, შრომა, განათლება). რელიგიური და არარელიგიური შეხედულებებით შექმნილი ბარიერი დღესაც გვხვდება აჭარელი ქალის ცხოვრებაში. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს პრობლემატიკა განსხვავებულია აჭარის სხვადასხვა რაიონსა და სოფელში. ახალგაზრდები აღნიშნავენ, რომ საშუალო განათლების შემდეგ, გოგონების სურვილს, თბილისში განაგრძონ სწავლა, ოჯახი ხშირად მხარს არ უჭერს. სხვა მიზეზებთან ერთად, რაც უფრო აშკარა შეიძლება იყოს, აქ შეიძლება დავინახოთ კოლექტიურ მეხსიერებაში დაღეჭილი „თბილისის სიშორე“ – რამდენიმე იმპერიის პოლიტიკით შექმნილი სიმბოლური სიშორე აჭარასა და თბილისს შორის.

428 მე-20 საუკუნის დასაწყისში საქართველოში განათლების საკითხისადმი ეკლესიის დამოკიდებულების და მისი კრიტიკის შესახებ, იხ. ილარიონ ჯაშის წერილი.

საბჭოთა პერიოდში ამ „სიშორემ“ და საზღვარმა ობიექტური გამოხატულება პოვა: სასაზღვრო რეგიონის სტატუსი და შეზღუდული მობილობა რესპუბლიკის შიგნით.⁴²⁹ ადგილობრივი მოსახლეობის მტკივნეული მოგონებებიც იმის შესახებ, როგორ აღიქვამდნენ მათ თბილისში („აჭარელი თათარი“), ამავე პერიოდს უკავშირდება. თეას, რომელიც სტამბოლში სწავლობდა, თავადაც უკვირს, რომ მამამ თურქეთში უფრო ადვილად გაუშვა, ვიდრე თბილისში. თურქეთში სტაბილური და უზრუნველყოფილი სტუდენტური ცხოვრების მიუხედავად, ქართველ სტუდენტებსა და მათ ოჯახებს არ აქვთ ემოციური კავშირი და სიახლოვე თურქეთთან. უნდა აღინიშნოს ის ახალი გზები, რომელიც ხელს უწყობს მუსლიმ თემში გოგონებს განათლების მისაღებად. ერთ-ერთი ასეთი ინიციატივაა აჭარელი მუსლიმი გოგონებისთვის საერთო სახლის ქირობა თბილისში, სადაც სტუდენტები ერთად ცხოვრობენ, როგორც სტუდენტურ საცხოვრებელში. როგორც კვლევამ გვიჩვენა, ეს შესაძლებლობა მნიშვნელოვანი ფაქტორი აღმოჩნდა რელიგიური ოჯახებისთვის სწავლის გაგრძელების შესახებ გადაწყვეტილების მისაღებად.

რელიგიური განათლების სოციალური და პოლიტიკური განზომილება

აჭარის კონტექსტში განათლების თემაზე მსჯელობისას ყველა სხვა საკითხს თურქეთში განათლების მიღების თემა გადაფარავს ხოლმე. აჭარიდან ახალგაზრდების თურქეთში სასწავლებლად წასვლის ტენდენცია დამოუკიდებლობის პერიოდიდან იწყება. ამ პერიოდიდანვე ხდება ის სტერეოტიპების და პოლიტიკური სპეკულაციის წყარო. დღემდე ნაკლებად არის შესწავლილი თურქეთში განათლების მისაღებად წასვლის მოტივაციები, აგრეთვე, თავად თურქეთის სახელმწიფოს მიერ შეთავაზებული პროგრამები, დროთა განმავლობაში მათი ცვლილება და, ზოგადად, რელიგიური განათლების მიღების საკითხი არ განხილულა პოლიტიკური და სოციალური ტრანსფორმაციების კონტექსტში. ეს საკითხი კომპლექსური და მრავალშრიანია. არის ერთი თემა, რომელიც მას ლაიტმოტივად გასდევს, რომ მიუხედავად თურქეთში განათლების მიღების პოპულარობისა, აჭარელი ოჯახებისთვის თურქეთი ახლობელ კულტურად არ აღიქმება.

ზოგადად, თურქეთში განათლების მისაღებად წასვლის რამდენიმე მიზეზი შეიძლება გამოვყოთ: ა) წმინდად რელიგიური მოტივაცია – ვინც მაღალი რელიგიურობით გა-

⁴²⁹ აღმოჩნდა, რომ პოსტსაბჭოთა პერიოდში იწყება რეალურად აჭარისთვის შიდა რეგიონალური მობილობა. საბჭოთა „ჩანერის“ სისტემას ემატებოდა აჭარლებში შემორჩენილი კულტურული საზღვარი აჭარელსა და ქართველს/ქრისტიანს შორის. ამიტომ არ მისაღებოდნენ მათი სიტყვებით, „ქართველზე გათხოვებას ან ქართველი ცოლის მოყვანას“. ახალგაზრდებისთვის ასეთი გაყოფა უცხოა და მათ, როგორც წესი, არ იციან, რატომ ამბობენ ასე მათი ბებიები და ბაბუები. აჭარლების (ძირითადად, ხულოს რაიონიდან) ჩასახლებამ გურიასა და მესხეთში აჩვენა, რომ მათსა და ადგილობრივ მოსახლეობას შორის ინტენსიური სოციალური კავშირები არ დამყარებულა. იაშვიათი იყო ქორწინება ადგილობრივ მცხოვრებლებსა და აჭარლებს შორის. ეს ლატენტური გაუცხოება ზოგჯერ უფრო ღიადაც ვლინდება (მაგ., 2013 წელს სოფ. ნიგვზიანის ინციდენტი მეჩეთის მოწყობასთან დაკავშირებით).

მოირჩევა, სურს მიიღოს რელიგიური განათლება. ამის საშუალება საქართველოში არ არის, რადგან არ არის უმაღლესი ისლამური საგანმანათლებლო დაწესებულება; ბ) სწავლის გაგრძელებისთვის საშეღავათო პოლიტიკა თურქეთში – უმაღლესი სასწავლებლების მიერ შემოთავაზებული მრავალი პროგრამა, რომელიც მოიცავს თურქული ენის სწავლას და შემდეგ პროფესიის შესწავლას; ეს პროგრამები მთლიანად ანაზღაურებენ თურქეთში ცხოვრების ხარჯებს და გასცემენ სტიპენდიებს; გ) თურქეთში სწავლის მიღების შესაძლებლობის შესახებ ინფორმირებულობა და პოპულარობა აჭარაში; დ) სოციალური ფონი – ოჯახის მძიმე სოციალური და ეკონომიკური მდგომარეობა ხშირად გადამწყვეტი ფაქტორია განათლების მიღების ადგილის შესარჩევად აჭარაში. ოჯახებისთვის, რომელთაც არ შეუძლიათ სწავლის საფასურის გადახდა და საცხოვრებელი ხარჯების გაწევა შვილის საქართველოში სწავლის შემთხვევაში, თურქეთში სწავლა უკონკურენციოა. ოჯახები საუბრობენ იმაზე, რომ ბათუმში ან თბილისში შვილის სწავლის და ცხოვრების ხარჯებს ვერ გაწვდებოდნენ, და რომ მხოლოდ თურქეთში უფასოდ სწავლა და სტიპენდიები იყო მათი შვილისთვის გამოსავალი. უფრო მეტიც, ზოგჯერ არა განათლების მიღება, არამედ, სწორედ ეკონომიკური სიდუხჭირეა იმის მიზეზი, რომ შვილი პანსიონში, ან თურქეთში სასწავლებლად გაუშვან; დ) მუსლიმ ოჯახებში არსებული ტენდენცია, რომ გოგონები თურქეთში გაუშვან სასწავლებლად, რომელიც მუსლიმებისთვის უფრო მისაღებ რელიგიურ გარემოდ აღიქმება, ვიდრე თბილისში ცხოვრება და სწავლა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ თურქეთში განათლების მიღება ზოგიერთი გოგოსთვის ერთგვარად ემანსიპაციის საშუალებაა, საზოგადოებასი ამ ტენდენციის სწორად წაკითხვას აძნელებს ის, რომ ისინი ჰიჯაბს ატარებენ. ჰიჯაბის მატარებელი ქალის კულტურული ხატის მიღმა საზოგადოებისთვის ძნელია დაინახოს ის ახალი პრაქტიკა, რაც აქ გაჩნდა. კერძოდ, რელიგიური განათლებით, ახალგაზრდებმა ერთგვარი დამოუკიდებლობა, უფრო მაღალი სოციალური სტატუსი შეიძინეს, თუნდაც ოჯახში. ეს პროცესი შეიძლება სოციალური ცხოვრების გარდამქმნელი აღმოჩნდეს (შდრ. Mahmood 2011). მაგალითად, გარკვეულ პატრიარქალურ ტრადიციებს, რომლებიც მათ სოფელში წმინდად რელიგიურად მიაჩნიათ, ისინი რელიგიური ცოდნით აკრიტიკებენ: „აღმოჩნდა, რომ ზოგიერთი რამე, რაც რელიგიური გვეგონა, უბრალოდ ძველი ტრადიცია აღმოჩნდა (...) რელიგიური ცოდნა ნაკლებია და მინდა, რომ უფრო ინფორმირებული იყვნენ გოგონები... მე მუსლიმი ვარ, მაგრამ არ ვიზიარებ იმ ტრადიციას, რომელიც გოგონებს არათანაბარ მდგომარეობაში აყენებს. როცა მაგალითად, მათ თავად არ შეუძლიათ გადაწყვიტონ გააგრძელონ თუ არა სწავლა“. ეს ტენდენცია ახალია, და მას პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ „ახალი ისლამი“ აჭარაში. ეს საკითხი ცალკე დამოუკიდებელ შესწავლას საჭიროებს.

ისევე როგორც ისლამური პრაქტიკა და ცოდნა წარსულში, თანამედროვე ისლამის ჩამოყალიბებაც ფრაგმენტულია აჭარაში. თურქეთში არსებული განსხვავებული ისლამური თეოლოგიური სკოლები და იქ მიღებული განათლება, ადგილობრივი

ისლამური კულტურა, ისლამის მმართველი ორგანიზაციის კონტროლერსულობა და სახელმწიფოს მხრიდან მისი კონტროლი, არის ფონი, რომელიც განსაზღვრავს ისლამური რელიგიურობის ტრანსფორმაციას აჭარაში. რელიგიური (ისლამური) განათლება არის თემა, რომელიც უაღრესად მნიშვნელოვანია ყველა სხვა საკითხთან ერთად. ის გადამწყვეტია, მუსლიმებისთვის სისტემური თეოლოგიური განათლების მისაღებად. ამავე დროს, ეს არის თემა, რომელიც ყოველთვის იყო პოლიტიკის და კონტროლის ინსტრუმენტი რუსეთის იმპერიაში და ასეთად რჩება დღევანდელ დღემდე.

ერთ-ერთ პირველ არაპოლიტიზებულ ინიციატივას ისლამური რელიგიური სასწავლებლის საჭიროების შესახებ, ვხვდებით ზაქარია ჭიჭინაძესთან, 1913 წელს, სწორედ აჭარის კონტექსტის გათვალისწინებით: „საჭიროა, რომ ბათუმში, ან ტფილისში დაარსდეს ამათვის სასულიერო სასწავლებელი. ამ სასწავლებელს მიეცეს რიგიანი წესდება და წესები ქართველ მაჰმადიანებსაც გამოეცხადოთ, რომ ვინც ამ სასწავლებელში არ მიიღებს სწავლას, იმას ნება არ მიეცემა ხოჯობისა. ასეთი სასწავლებლის გამართვა მთავრობისთვის ძვირად არ დაჯდება და გარდა ამისა, ეს მთავრობისთვისაც ძალიან სასარგებლო იქმნება, რადგანაც ამ სკოლის არსებობით შესაძლებელი იქმნება, ნამდვილი და რიგიანი ხოჯები გამოიზარდონ, რომელთაც ქართული ენა და საქართველოს ისტორიაც ეცოდინებათ, რუსული ენა და სახემწიფო წესები“. (ჭიჭინაძე, 1913).

ოსმალეთის იმპერიის მმართველობის დროს სასულიერო განათლებას ჯერ მედრესესა და მექთებეში, შემდეგ კი, ოსმალეთის დიდ ქალაქებში იღებდნენ (ძირითადად, სტამბოლსა და ტრაპიზონში). ამათგან ყველაზე წარმატებული და ცნობილი თეოლოგები აჭარიდან სტამბოლში რჩებოდნენ და უკან აღარ ბრუნდებოდნენ. მე-19 საუკუნის ბოლოს (1878 წლის შემდეგ) კავშირი ოსმალეთთან რელიგიური განათლების მისაღებად, წყდება. რუსეთის იმპერიაში მუსლიმთა რელიგიური მმართველობა (ამიერკავკასიის მუსლიმთა სამმართველო) საერო ადმინისტრაციას, კავკასიის მთავარმართებელს ექვემდებარებოდა.⁴³⁰ ხოჯებს, პროტურქული ორიენტაციის და შესაბამისი იდეოლოგიის აგიტაციის გამო, რუსეთის მმართველობა ნდობის თვალთ არ უყურებდა. ლოიალობის მოსაპოვებლად და გასაკონტროლებლად, რუსეთის იმპერიაში მათ ისლამის სწავლების და ქადაგების უფლება ჰქონდათ. ამიერკავკასიის მუსლიმი სასულიერო პირების მართვის დებულება მუსლიმ სასულიერო პირებს გარკვეულ გარანტიებს აძლევდა,⁴³¹ თუმცა უცხოეთში სასწავლებლად წასვლას უკრძალავდა (ბარამიძე, 2019, 21). თბილისში სუნიტი და შიიტი სასულიერო პირებისთვის გახსნი-

430 მსგავსი იერარქია იყო მართლმადიდებლური ეკლესიის შემთხვევაშიც. პატრიარქის ინსტიტუტის გაუქმების შემდეგ, საქართველოს ეკლესიას მართავდა ეგზარქოსი, რომელიც, თავის მხრივ, რუსეთის ობერპროკურორს ექვემდებარებოდა.

431 1872 წლის ამიერკავკასიის მუსლიმი სასულიერო პირების მართვის დებულება, Положение обь управлєнии Закавказскаго мусульманскаго духовенства Суннитскоаго учєния, от 5-го апрєля 1872 года.

ლი იყო სკოლა. ისინი სახელმწიფოს დაქვემდებარებული პირები იყვნენ და სახელმწიფო მათ ხელფასს (100 რუსული რუბლი) უხდიდა. სასულიერო პირების მართვის ეს ფორმა იყო როგორც განათლების სფეროს რეგულაციის, ისე მათი პოლიტიკური კონტროლის მექანიზმი. ისინი ვალდებულები იყვნენ, ლოცვებში იმპერატორი მოეხსენებინათ (ჭიჭინაძე, 1913). ხოჯების პოლიტიკური საკითხი (საერო განათლებისადმი დამოკიდებულება და პოლიტიკური ორიენტაციის საკითხი) გაგრძელდა და ორმაგად აქტუალური გახდა პირველი რესპუბლიკის პერიოდში. გასაბჭოების შემდეგ, ანტირელიგიური კამპანიის პირველი ტალღის დროს, დაიხურა ჭამეები, მედრესეები, ზოგიერთი ხოჯა კი დააპატიმრეს. „რელიგიასთან ბრძოლის“ მეორე ტალღის დროს სახელმწიფო ტაქტიკას ცვლის. მთავრობა ცდილობს გადმოიბიროს ისინი და საბჭოთა წყობის პროპაგანდისტები გახადოს. 1943 წლის შემდეგ, როდესაც შეიქმნა მუსლიმთა სამმართველოები, ისლამი უკვე „ოფიციალურად არსებობს“ საბჭოთა კავშირში (Bennigsen/Wimbush 1985). რელიგიური ლიდერებისგან შექმნილი ლოიალური ჯგუფი მკაცრი კონტროლის ქვეშ რჩება. ამ პერიოდში შეუძლებელია ვისაუბროთ რელიგიურ განათლებასა და თეოლოგიური ცოდნის განვითარებაზე. როგორც სხვა რესპუბლიკებში, საქართველოშიც, ეს იყო საბჭოთა მთავრობის მიერ ადმინისტრირებული ისლამი.⁴³² ხშირად ხელოვნურად იყვნენ გაერთიანებულნი სუნიტი და შიიტი მმართველები (მაგალითად, ჩრდ. კავკასიის სუნიტი მუსლიმების სამმართველო იყო ბუინაკში (Buynaksk). ბაქოში არსებული სამუფთო აერთიანებდა სამხრეთ კავკასიის სუნიტებს და შიიტებს (აქ შედიოდნენ სუფიური ორდენის მიმდევრებიც (Ro'i 2000).

საბჭოთა საქართველოში, ხალხს, ვისაც ადგილობრივი მოსახლეობა ხოჯას უწოდებდა, ზეპირი გადმოცემით ჰქონდა ცოდნა ისლამური რიტუალების, ლოცვების და სხვა რელიგიური ტრადიციების შესახებ. ასეთი ხოჯა, როგორც წესი, ოფიციალურად მუშაობდა (სკოლაში, კოლეემურნობაში და ა.შ.). მხოლოდ მუსლიმებმა იცოდნენ, რომ ის, ამავე დროს, ხოჯა იყო. ხულოში იხსენებენ ბევრ ისტორიას იმის შესახებ, როგორ მოდიოდა საბჭოთა მოხელე მოულოდნელად სახლში იმ ადამიანთან, ვინც ხოჯად იყო მიჩნეული, რათა შეემონწმებინა, ლოცულობდა თუ არა კონკრეტულ დროს, ან მარხვის პერიოდში წყალს თუ დაღევდა. ამით მისი რელიგიურობის გამოაშკარავებას ცდილობდნენ. ასეთი ხოჯები ბავშვებს ჩუმად ასწავლიდნენ ლოცვებს. ამრიგად, ეს იყო ზეპირი ისლამი და ის საბჭოთა პერიოდში არ განვითარებულა, მაგრამ ხალხში ეს ფრაგმენტული და ზეპირი ცოდნა შენარჩუნდა. ზოგადად, ისლამური რელიგია შენარჩუნდა რელიგიური პრაქტიკის სახით, მაგრამ არა თეოლოგიით.⁴³³ როგორც ქრისტიანობის, ისე ისლამის საკრალურმა სივრცეებ-

432 საბჭოთა კავშირში, სხვადასხვა რესპუბლიკაში არსებულ ისლამს, რომელიც 1943 წლიდან სამუფთოების შემვეობით იმართებოდა, სამეცნიერო ლიტერატურაში უწოდებენ „ოფიციალურ ისლამს“. საქართველოში გავრცელებულია ტერმინი „ტრადიციული ისლამი“.

433 არაბული ენის მცოდნე მე-19 საუკუნის აჭარაშიც იშვიათი იყო. საბჭოთა პერიოდში ოსმალური დამწერლობის მცოდნე ადამიანებიც უკვე იშვიათია. დამოუკიდებლობის შემდეგ ზოგიერთმა მორწმუნე უხუცესმა არაბულის სწავლა ხანშიშესულ ასაკში დაიწყო.

მა სალოცავიდან სახლში გადმოინაცვლეს და აჭარაშიც მიმდინარეობდა პროცესი, რასაც თამარ დრაგაძე „რელიგიის მოშინაურებას უწოდებს“ (Dragadze, 1988).

დამოუკიდებლობის შემდეგ აჭარელი მუსლიმისთვის სასულიერო განათლების მიღების მთავარი და ერთადერთი კერა თურქეთია. რეალურად აჭარაში გავრცელებულ ისლამს თეოლოგიური საფუძველი ახლა ეყრება. ამიტომ თურქეთში რელიგიური განათლების მიღების პრობლემატიკას კიდევ ერთი ასპექტი ემატება – როგორ განათლებას იღებენ მუსლიმები? მეორე საკითხია, ვინ იღებს ისლამურ თეოლოგიურ განათლებას. როგორც აღინიშნა, თურქეთში განათლების მიღების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი, თურქეთში განათლების მიღების საშეღავათო პოლიტიკაა. რელიგიური განათლების მიღების მოტივაცია ზოგჯერ არის განათლების მიღების იოლი გზის ძებნაც. მუსლიმები დანანებით ყვებიან, რომ ზოგიერთისთვის რელიგიური განათლების მიღება ერთგვარი სოციალური გარანტიაა ოჯახისთვის („ჩემი შვილი ექიმი თუ არ გამოვა, ხოჭა მაინც გამოვა“). სასულიერო განათლება მინიმალური სოციალური გარანტიისთვის (ან თუნდაც სტატუსისთვის), მოგვაგონებს ქრისტიანული სასულიერო განათლების მიღების ბუმს გასული საუკუნის 90-იან წლებში. სასულიერო სასწავლებელში უგამოცდოდ ჩარიცხვა და უფასო სწავლა მიზიდველი ან გამოსავალი იყო ბევრი აბიტურიენტისთვის. არჩევანი დაკავშირებული იყო აგრეთვე სამომავლოდ მღვდლის სასურველ საზოგადოებრივ სტატუსთან და მოსალოდნელ ეკონომიკურ სტაბილურობასთან. ხშირ შემთხვევაში სასულიერო განათლებას არ იღებდა მაღალი აკადემიური მოსწრების აბიტურიენტი. როგორც ქრისტიანული, ისე ისლამური თეოლოგიის ხარისხიანი განათლების მიღება, დღემდე პრობლემური საკითხია საქართველოში.

უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოში ისლამური თეოლოგიის მიღების აუცილებლობაზე მუსლიმებში ერთსულოვნებაა. საქართველოში ისლამური რელიგიური სასწავლებლის საჭიროებასა და მის არსებობაზე ღია დისკუსია ჯერ არ დანწყებულა. თუ ამ იდეის განხორციელებას სახელმწიფო თავის თავზე აიღებს, ეს პოზიტიური ფესტი იქნება მუსლიმების მიმართ, თუმცა დიდ რისკებსაც შეიცავს, რომ არ განმეორდეს ის, რაც მოხდა *სრულიად საქართველოს მუსლიმთა სამმართველოს* შექმნით. *სამხრეთ კავკასიის მუსლიმთა სამმართველოსგან* დამოუკიდებელი ადმინისტრაციის შექმნის იდეა მართებული გადაწყვეტილება იყო, თუმცა მივიღეთ სახელმწიფოსგან კონტროლირებული ორგანიზაცია. მას თავად მუსლიმებში არ აქვს ავტორიტეტი სწორედ სუსტი ინსტიტუციური და პოლიტიკური დამოუკიდებლობის გამო. ამ გამოცდილებით, უკიდურესად მნიშვნელოვანია, რომ ისლამური რელიგიური სასწავლებელი საქართველოში ჩამოყალიბდეს როგორც თავისუფალი აკადემიური სივრცე.

ბათუმი

ქალაქი არის პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ძალაუფლების მანიფესტაციის ადგილი. ქალაქზე, როგორც პალიმფსესტზე, შეგვიძლია ამოვიკითხოთ ისტორიული დროის დინება, საზოგადოების სტრუქტურული ცვლილებები. ურბანულ სივრცეში ყველაზე უკეთ შეიძლება დავინახოთ გლობალური და ეროვნული, პოლიტიკური და კულტურული პროცესები. ქალაქი ამ ცვლილებების რეპრეზენტაციაა სივრცეში. ქალაქში ყველაზე კარგად ჩანს წარსულის სხვადასხვა შრე. ის შეიძლება ჩანდეს ტურისტულ რუკაზე, ტოპონიმიკაში, ქალაქდაგეგმარებაში, ბაღების გაშენებასა თუ არქიტექტურულ სტილში. ქალაქის ტოპოგრაფია იცვლება, იცვლება ქალაქის ფორმაც, ქუჩა და ქუჩის სახელიც აბრაზე, მაგრამ ქალაქის ალტერნატიული სურათი განაგრძობს სიცოცხლეს ადამიანების კოლექტიურ მეხსიერებაში. ეს ქალაქი არის როგორც შეკუმშული ინფორმაცია, რომელიც არის არა მხოლოდ არქივებში, წიგნებში, არამედ ენაში, ქალაქის ერთ კონკრეტულ ადგილში, ადამიანების მოგონებებში. ქალაქის გარკვეულმა ადგილმა შეიძლება ისე შეიცვალოს თავისი მნიშვნელობა, ისე შეიცვალოს აღქმა საზოგადოებაში, რომ მთლიანად დაშორდეს თავისი „შექმნის“ ისტორიას. ქალაქის ასეთი ადგილები, ისევე როგორც კოლექტიური მეხსიერება, სტატიკური არ არის. მას ანმყო დრო უცვლის ადგილს მეხსიერებაში, ანიჭებს მნიშვნელობას ან პირიქით, მის დელეგატიმაციას იწვევს. ქალაქის გარკვეული ადგილი შეიძლება იყოს შიშის ან გმირობის, სირცხვილის ან სოლიდარობის სიმბოლო. ქალაქის ადგილის მეტამორფოზის ასეთი მაგალითია აზიზიეს მეჩეთი. ის დღეს თავზარდამცემ ექოს გამოსცემს ბათუმელებისთვის და არამართო ბათუმელებისთვის. ქალაქის მეხსიერების რუკაზე ნაშლილია ისტორია, რომ ამ ადგილას, აზიზიეს მეჩეთში, 1917 წელს წარმომადგენელთა კრება გაიმართა. ამ კრებას მუსლიმ ქართველებთან ერთად ქრისტიანი ქართველებიც ესწრებოდნენ (სალაძე 2018, 140). აქ აირჩიეს „ქართველ მუსლიმთა კომიტეტი“ მემედ აბაშიძის მეთაურობით; და ამ ადგილას აჭარლების საქართველოსთან შეერთების სურვილი ხმამაღლა დადასტურდა. დღეს აზიზიეს მეჩეთმა და ამ ადგილმა ხელიდან გაუშვა შანსი, რომ ის ყოფილიყო ამ ისტორიული მოვლენის რეპრეზენტაციის ადგილი. დღეს აზიზიეს მეჩეთი უცხო ქვეყნის (ოსმალეთის ან თურქეთის) და უცხო რელიგიის ასოციაციას იწვევს. ეს ერთი მხრივ გასაგებიცაა, რადგან ზემოთ აღნიშნული ისტორია არ არის ფართოდ ცნობილი. ოსმალეთის იმპერიის დროს აშენებული მეჩეთი კი, ისტორიულ შიშებს აღძრავს. რიგითმა მოქალაქემ არ იცის ბათუმის ტრაგიკული და თავბრუდამხვევი ისტორია იმ რთულ ისტორიულ პერიოდში, როდესაც ბათუმი მსოფლიოს სხვადასხვა იმპერიის ხელიდან ხელში გადადიოდა; როგორ იცვლებოდა მოკლე დროში მოკავშირეებიც და მტრებიც. ამიტომ, გასაკვირიც არ არის, რომ როდესაც 2009 წელს ბათუმში მეჩეთის მშენებლობაზე დაიწყო საუბარი და პირველად გაჟღერდა „აზიზიეს მეჩეთის“ სახელი, ამან ბევრს თავზარი დასცა. ამ სახელში გაცოცხლდა ისტორიის სახელმძღვანელოში ამოკითხული ყველა ბრძოლის

ისტორია. მეჩეთის მშენებლობის წინააღმდეგ აგორებულმა უარყოფითმა ტალღამ ჩაყლაპა თუნდაც ამ მეჩეთის და ამ ადგილის მრავალგანზომილებიანი ისტორიის შესწავლის სურვილი. ეს სახელი შეიძლება სხვა ისტორიული მოვლენის სიმბოლო ყოფილიყო, მაგრამ დღეს ის მეჩეთის მიმართ შიშების სიმბოლოა.

ევროპული არქიტექტურა და ისლამის გაფერმკრთალება ბათუმში

ბათუმი არასდროს ყოფილა ოსმალური ქალაქი. ბათუმი, როგორც ქალაქი, სხვა იმპერიების მმართველობის დროს ჩამოყალიბდა. ბათუმის ქალაქად განვითარებით ოსმალური იმპერია შედარებით გვიან დაინტერესდა, კერძოდ 1860-იან წლებში, თანზიმათის შემდეგ. ბათუმი საპორტო და საგარნიზონო ქალაქი უნდა გამხდარიყო (კვაჭაძე 2014, 220). მაგრამ ეს იყო მცირე პერიოდი და სუსტი პროცესი იმისათვის, რომ ამ განვითარებას ურბანიზაცია ვუნდოთ. 1878 წლამდე ბათუმი იყო პატარა ზღვისპირა სოფელი, სადაც ეკონომიკური და სოციალური ძვრები ძალიან სუსტად მიმდინარეობდა. რუსეთის იმპერიის მიერ ბათუმის სანჯაყის შემოერთებით, იმთავითვე ჩაფიქრებული იყო ბათუმის განვითარება ეკონომიკური და სამხედრო თვალსაზრისით. ამ ყველაფერთან ერთად მისი ე.წ. ევროპულ ქალაქად გადაქცევა, როგორც ამ დროს ამბობდნენ ხოლმე. ამაში იგულისხმებოდა პირველ რიგში ქალაქის იერსახე (არქიტექტურა, ქუჩების სისტემა, ბულვარი და ა.შ.) (ტიტილიევილი 2013). ბათუმში მუშაობდნენ წარმოშობით გერმანელი და შვეიცარიელი არქიტექტორები და სახლები იმდროინდელი ევროპული არქიტექტურის ზეგავლენით შეიქმნა. იმდროინდელ პრესაში ახალი მშენებლობა შეპირისპირებული იყო ოსმალურთან, როგორც ჩამორჩენილთან. ეს კულტურათა შეპირისპირება და რუსეთის ცივილიზატორული როლი არც ბათუმის შემთხვევაში ყოფილა გამონაკლისი. ამ შემთხვევაში არაცივილიზებული აქ იყო „ოსმალური“ და ისლამური, ხოლო კავკასიის და საქართველოს სხვა კუთხეების აღწერისას არაცივილიზებულობის სახელი იყო – „აზიური“ და „ადგილობრივი“. ორიენტალიზმი, როგორც აღმოსავლეთზე დასავლეთის ხედვით შექმნილი ცოდნის სისტემა, რომელზეც დაფუძნებული საკუთარის და უცხოს განსხვავება, სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ინსტიტუციებში არტიკულირდება (Said 1978). ყველაზე რეპრეზენტატული ორიენტალისტური ცოდნის შექმნის მაგალითებია აღმოსავლეთის ქვეყნების გამოსახვა მხატვრობაში, ლიტერატურაში. როგორც წესი, „უცხო“ და „აღმოსავლური“ არის ეგზოტიკური და თან საშიში, ინფანტილური, ჩამორჩენილი, ღარიბი, არაცივილიზებული. 1867 წლის კავკასიის კალენდრის გარეკანი ტიპური იმ დროის ორიენტალისტური სურათია. ბინარულ სურათზე ნაჩვენებია ზღვისპირა ქალაქის ანწყო, თუ „როგორი არის“ (აქლემები, შეირადებული მამაკაცები ნაციონალურ ტანსაცმელში), მეორე სურათზე, ამის საპირისპიროდ, რუსეთის იმპერია რას მოიტანს და „რა იქნება“ (განვითარებული ქვეყანა რკინიგზით და ქარხნებით).

ევროპული არქიტექტურის მშენებლობასთან ერთად, ქალაქში ფუქციონირებას განაგრძობს ყავახანები, 3 მეჩეთი.⁴³⁴ ყავახანები იყო აჭარის დაბების მნიშვნელოვანი სოციალური სივრცეები (მაგალითად, ქობულეთში, ხულოში). ამ უკანასკნელს სტუმრობენ სამხედროები, მოგზაურები. ჯამესთან ერთად, ყავახანები იყო მეტწილად მამაკაცების თავშესაფარი და სოციალიზაციის ადგილი. რუსეთის იმპერიის დროს ყავახანა და ჯამე კარგავს „ოსმალურ“ შინაარსს და ის ზოგადად ახლად დაბადებული ქალაქის ცხოვრების განუყოფელ ნაწილად რჩება. ბათუმის მოსახლეობა რუსეთის იმპერიის მმართველობის დროს სწრაფად იცვლება. ის ხდება მულტირელიგიური და მულტიკულტურული საპორტო ქალაქი. 1872 წელს ბათუმში 4 500 მუსლიმი ცხოვრობდა (ქართველები, ჩერქეზები, აფხაზები, თურქები), 120 სომეხი და 350 ბერძენი. 1882 წელს, ქალაქის მოსახლეობა 8 671 მცხოვრებს ითვლის, ხოლო 1897 წელს – 28 512-ს.⁴³⁵ პოლიტიკური და რელიგიური ცვლილებების შედეგად, ქალაქს ემატება ახალი საკულტო ნაგებობები (შენდება კათოლიკური ტაძარი, სომხური კათოლიკური ეკლესია, სომხური სამოციქულო ეკლესია, სინაგოგა).⁴³⁶ კულტურული და რელიგიური სიჭრელე ნელ-ნელა ხდება ბათუმის ურბანული ცხოვრების ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელი. 1888 წელს ბათუმში ალექსანდრე ნეველის სახელობის სამხედრო-მართლმადიდებლური საკათედრო ტაძარი შენდება. ის რელიგიურთან ერთად რუსული მმართველობის სიმბოლოც იყო. ასეთი ტაძარი იმპერიული ქალაქის აუცილებელი ატრიბუტი იყო.

1883 წელს ბათუმის ოლქი უქმდება და ის ქუთაისის გუბერნიას უერთდება. 1888 წლის 28 აპრილს ბათუმს ქალაქის სტატუსი ენიჭება.⁴³⁷ იმავე წელს შემოიღებენ პორტო-ფრანკოს, რაც განსაკუთრებით მიმზიდველ ადგილს ხდის ვაჭრობისთვის. მე-19 საუკუნის ბოლოს ბათუმი პატარა ქალაქია, სადაც იწყება ურბანიზაცია და, ზოგადად, მოდერნიზაციის პროცესი.⁴³⁸ ქალაქში სამუშაოს საძებნელად, ვაჭრობასა და ქარხნებში სამუშაოდ ჩამოდიან ზემო აჭარის სოფლებიდან, ასევე საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან. მოგვიანებით ბათუმის განვითარება ისეთი ტურბულენტური პროცესების ფონზე მიმდინარეობს, როგორცაა პირველი მსოფლიო ომი, ინგლისის ოკუპაცია, თურქეთის ოკუპაცია და ა.შ. ყველა ეს პოლიტიკური ტრანსფორმაცია ქალაქზე თავის კვალს ტოვებს.

მართალია, ბათუმის ზღვისპირა ქალაქად ჩამოყალიბება რუსეთის იმპერიის დროს დაიწყო, ქალაქგანვითარების ყველაზე ხანგრძლივი პროცესი საბჭოთა მმართვე-

434 1867 წელს კავკასიის კალენდრის („Кавказский календарь“) მიხედვით, ბათუმში 18 ყავახანაა. Кавказский календарь... [Текст]. – Тифлис, 1845-1916.- 22 см.на 1867 год : 22-й год. – 1866..

435 იხ. Батум и его окрестности : К 25-летию присоединения гор. Батума к Российской империи ; Батумское городское общественное управление. – Батум : типогр. В. Киладзе и Г. Таварткиладзе, 1906

436 1867 წლის კავკასიის კალენდრის მიხედვით, ბათუმის ოლქში შედის 22 სოფელი, არის 48 სოფელი, 3 მეჩეთი, 1 ბერძნული მართლმადიდებლური ეკლესია, 3 მედრესე, 1 დერვიშების ტაძარი, 28 მეჩეთე.

437 1885 წელს ქალაქის მოსახლეობამ ბათუმისთვის ქალაქის სტატუსის მინიჭება მოითხოვა.

438 1883 წელს ბათუმი რკინიგზის ხაზით ბაქოს უკავშირდება, 1907 წელს სრულდება ბაქო-ბათუმის ნავთობსადენის მშენებლობა.

ლობის დროს გაიარა. საბჭოთა პერიოდში ზღვისპირა ქალაქი „თეთრი ბათუმი“ მთლიანი აჭარის სიმბოლო ხდება. ამ პერიოდში მთიან აჭარას დანარჩენი საქართველო ვერ ხედავს. აჭარის კულტურული და რელიგიური პროცესები დიდი ხნით უცნობი რჩება. მულტიკულტურალიზმი, ტურიზმი, საბჭოთა ქალაქდაგეგმარება და გეგმური ქალაქგანვითარება (მოსახლეობის განსახლების, სიმჭიდროვის და რიცხოვნების კონტროლი, „ჩანერის“ ინსტრუქტი) ქალაქის თავისებურ სტრუქტურას და ცხოვრებას აყალიბებს. ტრადიციულად, საზღვაო ქალაქები გამოირჩევიან კულტურული მრავალფეროვნებით, ღიაობით, კოსმოპოლიტური ტრადიციებით (Werbner 2015). პორტი, ვაჭრობა, ტურიზმი ბუნებრივად აყალიბებს ისეთ სოციალურ ურთიერთობებს, რომლებიც ბათუმის ცხოვრების წესს ქმნის. საბჭოთა განვითარების საზღვრებში ქალაქი რჩება მულტიკულტურული, მაგრამ ისლამის გარეშე.⁴³⁹

საბჭოთა დროში ბათუმს აჩრდილივით თან ახლდა სასაზღვრო ქალაქის სტატუსი, კონტროლი და მინიშნება, რომ „იქით თურქეთია“. სახელმწიფოს მხრიდან საზღვრისპირა რეგიონის კონტროლის გამომხატველი იყო არა მხოლოდ აქ არსებული სასაზღვრო საკონტროლო პუნქტები, არამედ ისიც, რომ მეორე მსოფლიო ომში ისინი თითქმის არ გაუნვევიათ. როგორც ადგილობრივი მოსახლეობა იხსენებს, ზოგიერთები გზიდან მოაბრუნეს, ხოლო ვინც მონაწილეობა მიიღო, ომის დასრულების შემდეგ ბანაკში გააგზავნეს. პოსტსაბჭოთა დროში სრულიად შეიცვალა ამ საზღვრის მნიშვნელობა. აჭარა, თურქეთთან საზღვრის გამო, მუდმივად მეთვალყურეობის და ეჭვის ობიექტი, საქართველოსთვის დანარჩენ სამყაროსთან კარიბჭედ გადაიქცა. ამ „კარიბჭის“ ტრანსფორმაციას კარგად დავინახავთ, თუ თვალს გადავაკვლებთ მხოლოდ ამ საზღვრის გადაკვეთის რეგულაციებს და თურქეთში ნავლის მოტივაციებს: სავაჭრო ურთიერთობები, ორმხრივი ტურიზმი, თურქული კაპიტალდაბანდება ბათუმში, შრომითი მიგრაცია, უვიზო მიმოსვლა. საზღვრის გადაკვეთა აღარ არის საშიში. აჭარელი თითქოს უნდა გათავისუფლებულიყო ეჭვიანი მზერისგან. თითქოს დამოუკიდებლობის შემდგომ პერიოდს წარსულისგან ემანსაპიციისთვის უნდა შეეწყო ხელი. ასეც მოხდა ნაწილობრივ, მაგრამ ქალაქში პოსტსაბჭოთა ტრანსფორმაციის სურათში ახალი ტენდენცია გამოიკვეთა. ქალაქი, ერთი მხრივ, ინარჩუნებს ღია ქალაქის სულს და მრავალფეროვან გარემოში თანაცხოვრების პრაქტიკებს (მაგალითად, ადგილობრივი მოსახლეობა ამაყობს ებრაელი, ბერძენი თანაქალაქელებით, მუსლიმი შშობლები ტოლერანტულნი არიან, თუ მათი შვილი ქრისტიანად ინათლება). ამავე დროს, თვალშისაცემია ისლამოფობიის, ქრისტიანული ნაციონალიზმის რადიკალური გამოხატულება ბათუმში, თუ როგორი მიუღებელია მოსახლეობისთვის ბათუმში ისლამის რეპრეზენტაცია. ეს ორსახოვნება ორთა ჯემასადმი დამოკიდებულებაშიც ჩანს. აქაურებისგან ყველაზე ხშირად ამ სიტყვებს გაიგონებთ: „მეჩეთში ხულოელები დადიან, ძირითადად მოხუცები“, „მე-

439 ბათუმის მეჩეთი ერთადერთი მოქმედი მეჩეთია საბჭოთა პერიოდში. მოლას აჭარის სხვადასხვა რაიონში ბათუმიდან იწვევენ რიტუალის შესასრულებლად (როგორც წესი, ესაა დაკრძალვის რიტუალი).

მგონი ხმას აუნიეს, ცხოვრება შეუძლებელია“, „რას იფიქრებს ადამიანი, ვინც აქ ჩამოდის და ეს ხმა ესმის“,⁴⁴⁰ „ქართველები ცოტა დადიან, თურქები რომ ჩამოდიან, ისინი დადიან“. ეს ყოველივე ახალი ტენდენციაა. მუეძინის ხმა, რომელიც განუყრელი იყო ბათუმელების ქალაქური ცხოვრებისთვის, ახლა „უფრო ხმამაღლა“ ისმის. ასეთი აღქმა აკვირვებს კიდევ ქალაქის ზოგიერთ ძველ მცხოვრებს, „თუ ბათუმელი ხარ, მეჩეთი როგორ უნდა გიკვირდეს, ჯამეს გარეშე ბათუმი არ არსებობს, არც მოლას ხმა უკვირს ვინმეს“. ქალაქში ჯამეს არსებობის ასეთი აღქმა იცვლება, რაც მცირე კვლევამ დაადასტურა. მართალია, ამ მონაცემებს ვერ განვაზოგადებთ, მაგრამ ის მაინც გვიჩვენებს ამ ახალ ტენდენციას. იმისათვის, რათა გაგვევო, რა ადგილი უკავია ბათუმის მეჩეთს (ორთა ჯამეს) ადგილობრივ მცხოვრებთა წარმოდგენაში ქალაქზე, პერიოდულად ვაგროვებდით მონაცემებს კვეინ ლინჩის მეთოდით – mental mapping method (Lynch 1960). მოსახლეობისთვის, რომელსაც ხანგრძლივი ასოციაციები აქვს ქალაქთან, ურბანული სურათები მათი მეხსიერების ნაწილი ხდება. რას იხსენებენ, რას გამოარჩევენ ისინი „ქალაქის მენტალურ რუკაზე“, გვიჩვენებს როგორ აღიქმება ქალაქი. ის აგრეთვე აჩვენებს, რა ქმნის მკვიდრი მოსახლეობისთვის ქალაქის იდენტობას. ბათუმის შემთხვევაში მნიშვნელოვანი იყო, თუ რა არ ჩანდა ბათუმელების ქალაქის მენტალურ რუკაზე, უფრო კონკრეტულად კი, რა არ ჩანდა ძველ ბათუმში. გამოკითხულებს ბათუმის მენტალურ რუკაზე მეჩეთი თითქმის არასოდეს დაუსახელებიათ. ისინი სულ უფრო ადვილად ელევინ მას და მის „აჭარულობას“ („იქ თურქები დადიან... ქუთაისის ქუჩა სულ თურქებისაა“). მეჩეთის არსებობას თითქოს ვერ ამჩნევდნენ ქალაქში დასასვენებლად ჩამოსული ქართველი დამსვენებლები. თითქოს, წლების განმავლობაში, მეჩეთი აქ იყო და არც იყო. აღმოჩნდა, რომ მუსლიმ აჭარელს, როგორც „შინაურ უცხოს“, როგორც საბჭოთა დროში, ისე დღეს, მხოლოდ მთიან აჭარაში ხედავენ. ისლამის ადგილი პოსტსაბჭოთა მულტიკულტურ საზღვაო ქალაქშიც არ გამოჩნდა.

„ახალი მეჩეთის“ აშენების შიში და მოლოდინი

ბათუმში ახალი მეჩეთის აშენების საკითხი 90-იანი წლებიდან დგას დღის წესრიგში. მუსლიმების სურვილია, ბათუმში აშენდეს ახალი მეჩეთი, რადგან „ორთა ჯამეს“ მეჩეთის სივრცე ვერ იტევს მლოცველებს. ამის გამო პარასკევის ტრადიციულ ჭუმას ღოცვას მორწმუნეები ხშირად ქუჩაში ასრულებენ. ამ საკითხმა ფართო რეზონანსი შეიძინა 2009 წელს, როდესაც საზოგადოებაში ცნობილი გახდა საქართველოსა და თურქეთს შორის პარიტეტული ხელშეკრულების სავარაუდო გაფორმება. საქმე ეხებოდა საქართველოსა და თურქეთს შორის მიმდინარე მოლაპარაკებებს, რომლის შედეგად, რესტავრაცია უნდა ჩატარებოდა დღეს თურქეთის ტერიტორიაზე არსებულ ქართული კულტურული მემკვიდრეობის 4 ძეგლს (ოშკი, ხანძთა, ოთხთა და იშხანი). სანაცვლოდ,

440 იგულისხმება მუეძინის ხმა

საქართველოში რესტავრირებული იქნებოდა ოსმალურ პერიოდში აშენებული 4 მეჩეთი, რომელიც თავის მხრივ, დღეს საქართველოს კულტურულ მემკვიდრეობას წარმოადგენს. მეჩეთებიდან 3 უნდა აღდგენილიყო, ხოლო ერთი (ე.წ. აზიზი) მეჩეთი უნდა აშენებულიყო ბათუმში. მოლაპარაკებები საპატრიარქოს წინააღმდეგობის გამო შეწყდა. ხელოვნებათმცოდნეები მის დაუყოვნებლივ გაგრძელებას მოითხოვდნენ, რადგან ძველები თურქეთის ტერიტორიაზე საფრთხეში იყო. თუმცა, 2011 წელს ხელახლა დაწყებული მოლაპარაკებები ისევ შეფერხდა. ამჯერად საპატრიარქომ ორ ქვეყანას შორის მიმდინარე მოლაპარაკებებში ჩართვა მოითხოვა. მოვლენების ასეთ განვითარებას აჭარაში მეჩეთის აშენების წინააღმდეგ საპროტესტო აქცია მოჰყვა. აქციას მხარს უჭერდნენ სასულიერო პირები. ხელოვნებათმცოდნეების აზრით, აჭარასა და სამცხე-ჯავახეთში არსებული ზოგიერთი ძველი მეჩეთი როგორც რელიგიურ, ისე კულტურულ ობიექტს წარმოადგენს (მაგ. სოფ. კვირიკეს ჭამე, სოფ. ოთას ჭამე). ეს შეხედულებები ამ დებატების დროს უმცირესობაში აღმოჩნდა.⁴⁴¹ საპატრიარქოს და საზოგადოებრივი ზენოლის გამო, მოლაპარაკებები რამდენჯერმე შეწყდა და საბოლოოდ, მას გრიფით საიდუმლოს სტატუსი მიენიჭა. რეალურად საკითხმა პოლიტიკურ კულისებში გადაინაცვლა. ბათუმში ახალი მეჩეთის აშენების თემა პერიოდულად პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ დისკუსიებს უბრუნდებოდა. ამ საკითხთან დაკავშირებით, 2011 წელს, პრეზიდენტმა სააკაშვილმა განაცხადა, რომ *„ვიცხვამ, რომ მეჩეთი არ უნდა აშენდეს, ცდება. ჩვენ ამით პირდაპირ ვეუბნებით ხულოელ და მარნეულელ მუსულმანებს, რომ საქართველოში მათი ადგილი არ არის. (...) თუ ჩვენ გვინდა გვექონდეს სახელმწიფო, იაფფასიან დემაგოგიას ადგილი არ უნდა ჰქონდეს. საქართველო ეკუთვნის ყველას. ეს არ არის რელიგიური საკითხი. ეს პოლიტიკური და კულტურული მემკვიდრეობის საკითხია“*.⁴⁴² ამ განცხადების და აჭარაში მისი რეზონანსის მიუხედავად, მთავრობა ვერ დგამს ისეთ ნაბიჯს, რომელიც რეალურს გახდიდა მეჩეთის აშენებას, უკვე პარტიტული ხელშეკრულებისგან დამოუკიდებლად. მეჩეთის საკითხმა ზედაპირზე ამოიჩანა და გამოაჩინა საზოგადოებრივი განწყობები აჭარაში ისლამის და ისლამური საკულტო ნაგებობების მიმართ. გამოჩნდა, თუ რამდენად დიდი ზეგავლენა აქვს მართლმადიდებელ ეკლესიას და რელიგიურ-ნაციონალურ დისკურსს საზოგადოების განწყობებზე, პოლიტიკურ გადაწყვეტილებაზე, საზოგადოებრივი აზრის ფორმირებაზე. ბათუმის ახალი მეჩეთის თემა გამოაჩინა საკითხის არა მხოლოდ რელიგიური ასპექტი, არამედ მისი კულტურული და პოლიტიკური წახნაგები. ამ პერიოდში პირველად საჭაროდ გაისმა, რომ ახალი მეჩეთი ბათუმში ოსმალეთის „ბატონობის სიმბოლო“ იქნებოდა.⁴⁴³ ეს თემა პოპულისტური და ულტრანაციონალისტური ჯგუფებისთვის ერთ-ერთ უმთავრეს თემად გადაიქცა. ისინი ამ თემას ანტიისლამური, ანტითურქული იდეების და, ზოგადად, ქსენოფობიის გასავრცელებლად იყენებდნენ (TDI 2019). ამ თემას განსაკუთრებით

441 მანანა ვარდიაშვილი: იშხანი, ოშკი და ხელმოუწერელი ხელშეკრულება, ჟურნალი „ლიბერალი“, 05.06.2013, <http://liberali.ge/articles/view/3221/ishkhani-oshki-da--kheilmoutsereli-khelshekruleba>

442 „ბათუმში აზიზი მეჩეთის აღდგენის წინააღმდეგ საპროტესტო აქცია მოეწყო“, ჟურნალი „ტაბულა“, 24.03.2011, <http://www.tabula.ge/ge/story/54141-batumshi-azizes-mechetis-aghdgenis-tsinaaghmded-saprotesto-aqcia-moetsko>

443 ამ შემთხვევაში საუბარია აზიზი მეჩეთის მშენებლობაზე.

წინასაარჩევნოდ იყენებენ პარტიები პოპულისტური და ნაციონალისტური სენტიმენტების გასაძლიერებლად და, შესაბამისად, ელექტორატის მოსაზიდად.⁴⁴⁴ შეიძლება ითქვას, რომ მეჩეთის თემა მიმზიდველი საბაბია ულტრანაციონალისტური ფორმალური და არაფორმალური ჯგუფებისთვის, პოლიტიკური ლიდერებისთვის, რათა „გარე საფრთხეზე“, „თურქეთის ინტერესებზე“, ნაციონალიზმზე ისაუბრონ. სწორედ ასეთი ნარატივით, საფრთხეს და მტრის ხატს ეძლევა „თურქული“ და „ისლამური“ კონტურები. ანტი-ისლამური და ნაციონალისტური რიტორიკა ყველაზე მომგებიანი პოლიტიკური დისკურსია დღევანდელ საქართველოში. დისკურსის ძალაუფლება კი იმაში ვლინდება, რომ ის „დაგანახებს“ საფრთხეს იქ სადაც არ არის, ის „დაგათვლევინებს“, რამდენი თურქი დადის ქუთაისის ქუჩაზე.

მეჩეთის თემა ცენტრალურ და რეგიონალურ მთავრობაში მოსული ყველა პოლიტიკური ძალისთვის დღემდე რჩება პოლიტიკური თამაშის ნაწილად (როგორც მხარდაჭერის, ისე წინააღმდეგობის გამოსახატავად). მაგალითად, 2012 წელს, პოლიტიკური ცვლილებების დროს, ბიძინა ივანიშვილმა ბათუმში მეჩეთის მშენებლობის შესახებ განაცხადა: „როცა ოქტომბერში არჩევნებში გავიმარჯვებთ, დაუყოვნებლად გამოვარკვევთ და სააშკარაოზე გამოვიტანთ ყველაფერს, რაც ამ მტკივნეულ და საჩოთირო საკითხთანაა დაკავშირებული. შემდეგ კი, თქვენთან ერთად გადავწყვეტთ საქმეს ისე, რომ ჩვენს ისტორიულ საგანძურსაც მიეხედოს და არც ჩვენი მოქალაქეების რეალური და კანონიერი მოთხოვნები დარჩეს უგულვებელყოფილი“.⁴⁴⁵ როგორც სიტყვიდან ჩანს, ეს თემა დიდი წინასაარჩევნო კამპანიის ნაწილი იყო და მეჩეთის საკითხის „მოუგვარებლობა“ წინა ხელისუფლების გასაკიცხად გამოდგა. 2016 წელს ბიძინა ივანიშვილი ისევ საუბრობს ბათუმში მეჩეთის მშენებლობაზე: „(...) ოციც რომ დაჭდეს და ოცდაათიც, მე მზად ვარ დავაფინანსო. (...) მე დღეს მთავრობაში აღარ ვარ, მაგრამ დაფინანსებას რაც შეეხება, დღესაც მზად ვარ. საოცრად მიყვარს ჩვენი მუსლიმები“.⁴⁴⁶ ეს სიტყვები 2016 წლის 8 ოქტომბრის საქართველოს პარლამენტის პროპორციული საარჩევნო სისტემით ჩატარებულ არჩევნებამდე ერთი თვით ადრე ითქვა.

დღეს ახალი მეჩეთის თემა სრულიად ახალ ეტაპზეა. ის აღარ არის დაკავშირებული საქართველო-თურქეთს შორის მოლაპარაკებებთან და აზიზიეს სახელობის მეჩეთთან. აზიზიეს სახელი და მისი ოსმალურ პერიოდთან კავშირი ნამდვილად ქმნიდა ბარიერ-

444 მიწინააღმდეგე, ბეჭა: „წინასაარჩევნო თურქოფობია“, ჟურნალი „ტაბულა“, 3.09. 2012 <http://www.tabula.ge/ge/story/61362-tsinasaarchevno-turqofobia>, მედიის განვითარების ფონდი (MDF): *სიძულვილის ენა ქსენოფობია მედია მონიტორინგის ანგარიში 2014-2015*, თბილისი, 2015, <http://mdfgeorgia.ge/uploads/library/Hate%20Speech-2015-GEO-web.pdf>

445 „აზიზიეს მეჩეთი ქართულ-თურქულ მედიაში და ბიძინა ივანიშვილი“, „ნეტგაზეტი“, 13.10.2012, <https://netgazeti.ge/news/16461/>

446 „ოცი მილიონიც რომ დაჭდეს, მზად ვარ ბათუმში მეჩეთის მშენებლობა დავაფინანსო – ბიძინა ივანიშვილი“, 01.09.2016, *Newposts*, <https://www.newposts.ge/?l=G&id=117773-%E1%83%98%E1%83%95%E1%83%90%E1%83%9C%E1%83%98%E1%83%A8%E1%83%95%E1%83%98%E1%83%9A%E1%83%98,%20%E1%83%93%E1%83%90%E1%83%A4%E1%83%98%E1%83%9C%E1%83%90%E1%83%9C%E1%83%A1%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%90>

რს მის მისაღებად. ადგილობრივმა მოსახლეობამ ახალი მეჩეთის აშენების სურვილს ახალი სიცოცხლე შესძინა. მათთვის მთავარია, რომ ბათუმში იყოს კიდევ ერთი სალოცავი და ადგილს არ აქვს მნიშვნელობა. ასევე, მეჩეთი მხოლოდ ქართველთა შემოწირულობებით აშენდება. 2016 წლის ივნისში „ბათუმის ახალი მეჩეთის მშენებლობის ფონდი“ დაარსდა, რამაც მუსლიმების მიერ საკუთარი უფლებებისთვის საჯარო სივრცეში დემოკრატიული გზით ბრძოლის პრეცედენტი გააჩინა. ბათუმში მუსლიმებმა შემოწირულობებით შეიძინეს მიწის ნაკვეთი. ბათუმის მერიამ 2017 წლის 5 მაისს ა(ა)იპ „ბათუმის ახალი მეჩეთის მშენებლობის ფონდის“ 2017 წლის 8 თებერვლის განცხადება მეჩეთის მშენებლობის ნებართვის გაცემაზე არ დააკმაყოფილა. „ბათუმში მეჩეთის მშენებლობის საინიციატივო ჯგუფისა“ და „ქართველ მუსლიმთა კავშირის“ ხელმძღვანელი ტარიელ ნაკაიძე ამ გადაწყვეტილებას დემოკრატიის უგელებელყოფად მიიჩნევს: „ეს პოლიტიკური გადაწყვეტილებაა და ამით ხელისუფლებამ დაადასტურა რელიგიური უმცირესობის მიმართ არასწორი მიდგომა. ხელმოწერილი დოკუმენტი გამოიგზავნა, რომ ჩვენ საქართველოში მცხოვრები მუსლიმების 10 პროცენტი არ გვანტერესებს“.⁴⁴⁷ ბათუმში ახალი მეჩეთის მშენებლობის ფონდმა“ ბათუმის მერიის წინააღმდეგ სასამართლოში სარჩელი შეიტანა.⁴⁴⁸ სარჩელის ძირითადი მოთხოვნა იყო, სასამართლოს ბათილად ეცნო ბათუმის მუნიციპალიტეტის ის გადაწყვეტილება, რომლითაც მუსლიმთა თემს მშენებლობის ნებართვის გაცემაზე უარი ეთქვა, და დაედგინა, რომ მუსლიმთა მიმართ ადგილი ჰქონდა რელიგიური ნიშნით დისკრიმინაციას.

2019 წლის 30 სექტემბერს ბათუმის საქალაქო სასამართლომ 2017 წელს შეტანილი სარჩელის მოთხოვნები ნაწილობრივ დააკმაყოფილა. სასამართლომ მერიის გადაწყვეტილებაში, უარი ეთქვა მუსლიმი თემისთვის ახალი მეჩეთის მშენებლობაზე, დისკრიმინაცია დაადგინა. სასამართლომ ბათილად ცნო მერიის გადაწყვეტილება და საქმე ბათუმის მერიას ხელახლა განსახილველად დაუბრუნა. მიუხედავად ამ გადაწყვეტილების სამართლებრივი მნიშვნელობისა და იმისა, რომ ის მუსლიმი თემის საკუთარი უფლებების დამოკრატიული გზებით ბრძოლის საზღაურია, მას წინასაარჩევნო და პოლიტიკური მანევრის ელფერი აქვს. 2019 წლის 9 დეკემბერს ბათუმის მერიამ, აგრეთვე მუსლიმების უფლებების დამცველმა ორგანიზაციებმა, „ახალი მეჩეთის საქმე“ სააპელაციო სასამართლოში გაასაჩივრეს. აჭარის მთავრობის თავმჯდომარემ, თორნიკე რიჟვაძემ აჭარის ტელევიზიით განაცხადა, რომ მუსლიმი თემის ნაწილის რამდენიმეწლიანი სასამართლო დავა ბათუმის მერიასთან, მხოლოდ სამართლებრივი საკითხია და არა პოლიტიკური თემა.⁴⁴⁹ სინამდვილეში, მეჩეთის ირგვლივ განვითარებული მოვლენ-

447 „ტარიელ ნაკაიძის განცხადება ახალი მეჩეთის მშენებლობაზე უარის თქმის მიღების შემდეგ“. ინტერპრესნიუსი, <http://www.interpressnews.ge/ge/regioni/432106-tariel-nakaidze-bathumis-meria-abashidzis-quchaze-mechethismsheneblobis-nebarthvas-ar-gvadzlevs.html?ar=A>

448 მუსლიმი თემის ინტერესებს სასამართლოში ადამიანის უფლებების სწავლების და მონიტორინგის ცენტრი (EMC) და ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი (TDI) იცავდა.

449 „თორნიკე რიჟვაძე მეჩეთის მშენებლობაზე – სალოცავი აუცილებლად ქართული ფულით უნდა აშენდეს“, 28 მაისი 2019, 12:18, აჭარის ტელევიზია, (Ajaratv), <http://ajaratv.ge/article/43840?fbclid=IwAR11aK3gGiFxtzSeMAoeAFt6xYcyvXXNeX0fDBGq3MzS36BelEMgw3zFP9w>

ბი სწორედ პოლიტიკური საკითხია. მეჩეთი პოლიტიკური თამაშების კარგი რესურსია. პოლიტიკური ელიტა მუსლიმების კონსტიტუციური უფლებების უგულვებელყოფის ხარჯზე საკუთარ სტაბილურობას უფროთხილდება. თუმცა, ეს არ უშლის ხელს, რომ წინასაარჩევნოდ მეჩეთის აშენების მხარდაჭერა მუსლიმი ელექტორატის ნდობის მოსაპოვებლად გამოიყენოს. ახალი მეჩეთის აშენების ისტორია ლაკმუსის ქალაქში სახელმწიფოს ნეიტრალიტეტის და რელიგიის თავისუფლების დაცვის საკითხის შესაფასებლად.

„გეინაბის ისტორია“ და ილიას სხვა წერილები

„როგორც მე არ მინდა ჩემი ეკლესია ჩამოკანრული იყოს და ჩემი ჯვარი შეურაცხყოფილი, ისე არ უნდათ მუსლიმანებსაც, მათ სწამთ და სულში ჩაფურთხების უფლება არავის აქვს. ამიტომ ამ საკითხში მოვეფეროთ ერთმანეთს“, აღნიშნა ლეილამ თანაგრძნობით. ლეილა ქრისტიანია, 13 წლის წინათ მოინათლა. ის ტიპურ აჭარულ ოჯახს ეკუთვნის. უფროსი თაობა, მოხუცები ისლამის მიმდევრები არიან, საშუალო ასაკის თაობა ქრისტიანად გვიან მოინათლა, ხოლო მათი შვილები უკვე ძალიან პატარები მოინათლნენ ქრისტიანებად. ისევ ლეილა, მშვიდად და არა ანგაჟირებული ტონით, ამბობს, რომ „თუკი აშენება სურთ, რა ვიცი, ააშენონ გარეუბანში, რა საჭიროა ქალაქის ცენტრი, ცენტრში იყოს თეატრი, კულტურის სახლი, ჯამე იყოს გარეუბანში“. ბათუმში მეჩეთისადმი დამოკიდებულების ეს, ერთი შეხედვით, უცნაური და ყველაზე მრავლისმთქმელი დამოკიდებულებაა. ლეილა მთელი გულით პატივს სცემს მუსლიმებს, არა მარტო როგორც მისი მშობლების რელიგიას, არამედ, სჯერა, რომ „ვისაც როგორ უნდა ისე უნდა სწამდეს, მთავარია ღმერთის სწამდეს“. მეჩეთის აშენებას არ ეწინააღმდეგება; დარწმუნებულია, რომ თანაქალაქელებს, მუსლიმი ქართველებს თავიანთი სალოცავი უნდა ჰქონდეთ; მათ შეურაცხყოფა არავინ უნდა მიაყენოს. მაგრამ არ უნდა ახალი მეჩეთი ბათუმში ჩანდეს, დაე, გარეუბანში იყოს. ეს, ალბათ, ერთგვარი მორიგებაა მისი კეთილშობილების და საზოგადოების შიშების.

აჭარელის მუსლიმობა საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური ჯგუფების მუსლიმობისგან განსხვავებულად აღიქმება. დამოკიდებულებაც განსხვავებულია. ქისტი სტუდენტი გოგონა გაოცებულია, როცა თანატოლი მუსლიმი აჭარელი გოგოს ისტორიას ისმენს, როგორ აძლევენ მას შენიშვნას ბათუმში ჰიჯაბის ტარების გამო. ქართველი მუსლიმის რელიგიურობის რეპრეზენტაციას ორმაგი ბარიერი აქვს: ერთი, ზოგადად, ისლამის და მეორე, ქართველის მიერ ისლამის აღმსარებლობის მიუღებლობა. ბათუმში სწავლის დროს სკოლაში და უფრო ხშირად უნივერსიტეტში, იშვიათი არ არის, რომ გოგონას, რომელიც ჰიჯაბს ატარებს, ლექტორი კიცხავს, როგორ შეიძლება ქართველი გოგო მუსლიმი იყოს. გეინაბს ასეთი „შენიშვნების“ და დარიგების მოსმენა უწევდა ლექციაზე, გამოცდაზე, ქუჩაში. ერთ-ერთ საჭარო შეხვედრაზე ბათუმში აუდიტორიამ კიდევ ერთხელ გაკიცხა, როგორ შეიძლება ქა-

რთველი გოგო მუსლიმი იყოს და ჰიჯაბს ატარებდეს. დარბაზში ერთ-ერთი მსმენელი გოგონას გამოესარჩლა და კრიტიკოსებს მიმართა: „ილიას წერილები მაინც არ წაგიკითხავთ, ილიას სხვა წერილები არ წაგიკითხავთ? მუსლიმობა ხელს არ უშლის ქართველობას?!“

ბათუმის უნივერსიტეტში, სადაც სტუდენტების უმრავლესობა აჭარის სხვადასხვა რეგიონიდანაა, თითქოს არ უნდა იყოს უცნობი, რომ აჭარაში მოსახლეობის 40% მუსლიმია.⁴⁵⁰ საგანმანათლებლო სივრცე, რომელიც ყველაზე პლურალურ და კოსმოპოლიტურ გარემოს უნდა ქმნიდეს, ნაციონალურ და რელიგიურ ფილტრში ატარებს იდეებს, სიმბოლოებს და ისტორიასაც. 2018 წელს, პირველი რესპუბლიკის 100 წლის იუბილესთან დაკავშირებით, უნივერსიტეტის ფოიეში საიუბილეო პოსტერები იყო გამოფენილი. ისტორიულ ქრონოლოგიაში და ამ მოვლენასთან დაკავშირებულ ისტორიულ პირებში არსად ჩანდა „ქართველ მუსლიმთა განმათავისუფლებელი კომიტეტი“, მემედ აბაშიძე ან სხვა პირები. რა თქმა უნდა, ეს არ იყო მიზანმიმართული გამოტოვება, ის უბრალოდ, ირეკლავდა საზოგადოებაში არსებულ ცოდნას და დამოკიდებულებას.

ლეილა იხსენებს 80-იან წლებში თბილისში სამსახურიდან მივლინების წლებს. გულნატკენი დაბრუნდა ბათუმში, საერთო შეკრებაზე მასზე ვიღაცამ თქვა, „აჭარელი თათარიო“. უფროსი თაობის აჭარლები ყველაზე ხშირად თბილისში ყოფნისას, მათ განსხვავებულად აღქმას იხსენებენ. ეს ისტორიები, როგორც შიშველი გრძნობები და როგორც ობერტონები, ისმის ორი აჭარელი მწერლის და პოეტის, ზურაბ გორგილაძის და ფრიდონ ხალვაშის შემოქმედებაში. აჭარაში განსაკუთრებულად უყვართ ორივე პოეტი. როგორც ერთმა აჭარელმა საქართველოს ისტორიაზე, წარსულიზე საუბარში გაიხსენა ორივე პოეტი და აღნიშნა, რომ ზურაბ გორგილაძე აჭარისთვის ის არის, რაც აკაკი მთელი საქართველოსთვის, ხოლო ფრიდონ ხალვაში, რაც ილია ჭავჭავაძე. ზურაბ გორგილაძის ლექსები უყვართ მუსლიმებსაც და ქრისტიანებსაც. მუსლიმები იქ პოულობენ „სხვად ყოფნის“ სევდას, ქრისტიანები – ქრისტიანულ ტრადიციებთან დაბრუნების სევდას. აჭარაში ალბათ ყველამ იცის ზურაბ გორგილაძის ეს ლექსი და ეს სიტყვები: „ნუთუ ჩემმა სევდიანმა აჭარლობამ საქართველოს წაუხდინა რაიმე?!“ ეს ორხმოვანობა ახასიათებს ფრიდონ ხალვაშის პოეზიასაც: ქრისტიანული კულტურა, მუსლიმი წინაპრები, თბილისში „სხვაგვარ ქართველად“ აღქმა, თურქეთის საზღვარი, საზღვრის იქით დარჩენილი ნათესავები. ამ გამოცდილების ექვს ჩანს მის პოპულარულ ლექსში: „თბილისო, მე რომ შენთან მოვედი,/სიყვარულივით ვიდევქ მდუმარი,/ შენი შვილი ვარ, შენი პოეტი,/მე არ ვიქნები შენი სტუმარი“.

450 2014 წლის მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის მიხედვით, ბათუმში მცხოვრები 152 839 მოქალაქიდან მართლმადიდებელი ქრისტიანია – 105 004, მუსლიმი – 38 762, ბათუმში ცხოვრობს სომხური-სამოციქულო ეკლესია – 916, კათოლიკე – 102, იუდეური – 55, სხვა რელიგიის აღმსარებელი – 251, არც ერთი რელიგიის მიმდევარი – 3961. აჭარის მოსახლეობის რაოდენობაა – 333 953, მართლმადიდებელი – 182 041 ცხოვრობს, მუსლიმი 132 852. <https://batumelebi.netgazeti.ge/news/81661/> იხ. აგრეთვე „CSEM-ის რუკა ისლამი საქართველოში“, http://csem.ge/wp-content/uploads/2016/07/Map_06_Islam.jpg

აჭარის მუზეუმები, როგორც დავიწყების ადგილები

აღვიდა ასმანი კულტურული მემსიერების ტრანსფორმაციის და უფრო ფართოდ, კოლექტიური მემსიერების „განახლებაზე“ მსჯელობისას, ყურადღებას ამახვილებს მუზეუმებზე, როგორც მემსიერების ინსტიტუციებზე (Assmann 1999). მუზეუმის სივრცე შეიძლება განვიხილოთ წარსულთან კომუნიკაციის სივრცედ, სადაც ხდება ისტორიის რეპრეზენტაცია, გახსენება და წარსულის სურათის კონსტრუირება. სამუზეუმო სივრცე (ექსპონატები, გიდების ნარატივი, კატალოგები, სახელდებები, გამოფენების თემატიკა, სამუზეუმო-საგანმანათლებლო პროგრამები), თუ პიერ ნორას ტერმინს გამოვიყენებთ, ერთგვარი მემსიერების ადგილებია (*Lieux de memoire*) (Nora 1989). ასეთი სივრცეები მემსიერების სინქრონიზაციას ახდენს, ანახლებს და აკონსტრუირებს კოლექტიურ მემსიერებას. მემსიერების ადგილები არის ობიექტივაცია, აგრეთვე გახსენების და წარსულის „კორექტირების“ დინამიკური პროცესის ნაწილი. თუკი აჭარაში მუზეუმებს შევხვდებით როგორც კოლექტიური მემსიერების მედიუმებს, ის წარსულზე რეფლექსიის საინტერესო სურათს გვიჩვენებს. აღვიდა ასმანის სიტყვებით, მემსიერებაზე მსჯელობა გახსენებასთან ერთად ყოველთვის არის დაკავშირებული დავიწყებასთან. ხოლო დავიწყების პროცესი გაცნობიერებული სოციალური ტრანსფორმაციის აუცილებელი თანმხლები პროცესია (Assmann 2011), 335. ასმანი განასხვავებს „კულტურული დავიწყების“ ორ ფორმას – აქტიურს და პასიურს: აქტიური დავიწყება გამოიხატება ისეთ ქმედებაში, როგორცაა განადგურება, დანგრევა. ეს პროცესი შეიძლება საკმაოდ დესტრუქციული იყოს, თუ ის მიმართულია უცხო კულტურის, ან უმცირესობების წინააღმდეგ. ბასტიდის მსგავსად, ასმანიც იყენებს ცენზორის ცნებას, რომელიც ანადგურებს როგორც მატერიალურ, ისე მენტალურ კულტურულ პროდუქტებს (Assmann 2011, 335). კულტურული დავიწყების პასიური ფორმა დაკავშირებულია არამიზანმიმართულ, დაფარულ, დაუდევრად უკან დატოვებულ, არაგაცნობიერებულ დავიწყებასთან. ასეთ დროს ობიექტებს მატერიალურად არ ანადგურებენ, ისინი უბრალოდ ყურადღების მიღმა რჩებიან. მათ არ აფასებენ და აღარ იყენებენ (Assmann 2011, 335). არ არსებობს საზოგადოება, რომელსაც დავიწყების ამ ორივე ფორმისთვის არ მიუმართავს. პოლიტიკური სისტემების ცვლილების დროს ახალი პოლიტიკური ელიტა, როგორც წესი, ყოველთვის ცდილობს ისტორიის გადაწერას. რაც უფრო რადიკალურია ტრანსფორმაცია, მით უფრო გამოიყენება „დავიწყების აქტიური ფორმა“ (მაგალითად, საბჭოთა რეჟიმის დამყარების დროს საკულტო ნაგებობების დანგრევა, „წარსულთან ბრძოლის“ ლოზუნგით სხვადასხვა არტეფაქტის განადგურება, გარკვეულ წეს-ჩვეულებებთან რადიკალური ბრძოლა). კულტურული დავიწყების ფორმა ასევე შეიძლება იყოს ნაკლებად რადიკალური (ქუჩებისთვის ახალი სახელის დარქმება, ახალი პოლიტიკური და ნაციონალური სიმბოლოების შექმნა და ა.შ.). აჭარაში კულტურული დავიწყების ორივე ფორმას მიმართავდნენ. საბჭოთა პერიოდში ეს იყო წარსულის (რელიგიის, ისტორიის) რადიკალური წაშლის პრაქტიკა. პოსტსაბჭოთა პერიოდში საქმე გვაქვს დავიწყების პასიურ ფორმასთან, როდესაც ტრანსფორმაციის პროცესმა უკან ჩამოიტოვა, სხვა-

დასხვა კულტურული და რელიგიური ტრადიცია: გადაფარა და დაივიწყა გარკვეული ისტორიული ფაქტები.

აჭარაში მუზეუმები ისლამის დავიწყების ადგილებია. ხულოს მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში 1983 წელს დაარსდა. გარკვეული დროის განმავლობაში ის არ მუშაობდა და 2009 წელს ხელახლა გაიხსნა. ხულოს მუნიციპალიტეტის ოფიციალურ გვერდზე განთავსებულია ინფორმაცია, რომ „*მუზეუმში ძირითადად დაცულია აჭარის ყოფისა და ეთნოგრაფიის ამსახველი მასალები, XIX-XX სს-ების შრომის იარაღები, სპილენძისა და თიხის ჭურჭელი, გამოყენებითი ხელოვნების ნაწარმი, ისტორიის ამსახველი მასალები, ნაქარგები, ნუმიზმატიკა, ადგილობრივ ხელოვნების მუშაკთა ფოტომასალები და ა.შ. (...) მუზეუმში დაცული ექსპონატები ასახავენ ხულოს მუნიციპალიტეტის ისტორიას*“. მუზეუმი ხულოში ცენტრალურ ადგილას მდებარეობს. ექსპონატები სულ 3 ოთახშია განთავსებული. აქ არის მთიანი აჭარის ყოფის ამსახველი ექსპონატები, როგორც ეს მუზეუმის აღწერილობაშია აღნიშნული. მუზეუმის გიდი დანანებით ამბობს, რომ ექსპონატების დიდი ნაწილი შერიფ ხიმშიაშვილის სახლ-მუზეუმში გადაიტანეს და ხულოს მუზეუმის კოლექცია ისეთი შთამბეჭდავი აღარ არის. სამუზეუმო ექსპონატებში წარმოდგენილია ქვის სტელები ოსმალური წარწერებით და ორნამენტებით, ჩუქურთმებიანი ხის ძეგლის ნაწილები, შროშანის, ბორჯღაღის და სხვა ორნამენტული კვეთით. მსგავსი ორნამენტები გვხვდება აჭარის ხის მეჩეთებში. მუზეუმში ამ ექსპონატებს გიდი „მოჩუქურთმებულ ქვის დეტალებს“ უწოდებს. მუზეუმის თანამშრომლები ადასტურებენ ჩემს ვარაუდს, რომ ისინი მეჩეთის დეტალებია. ამ ექსპონატებზე თხრობისას ისინი ყურადღებას ამახვილებენ ჩუქურთმებზე და ოსმალური წარწერის გამო ისევ და ისევ უხერხულობას გრძნობენ. მუზეუმში არავინ იცის, რა წერია მეჩეთის ან ბუხრის ქვებზე. მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში სტუმარი ვერ მიხვდება, რომ ამ მხარეში მუსლიმები ცხოვრობენ. ხულოს მუზეუმში ისლამის „უჩინარობა“ რამდენიმეგვარად შეიძლება წავიკითხოთ. ისტორიის (ოსმალური წარსულის) რეკონსტრუქციის სირცხვილი, ისლამის არაქართულად მიჩნევა და მისი მუზეუმიდანაც განდევნა, ზოგადად, ავტონომიური რესპუბლიკის სამუზეუმო პოლიტიკა, არ ჩანდეს აჭარაში ისლამი, აგრეთვე როგორც დილემა ადგილობრივი მოსახლეობისთვის, აღიარონ ისლამის აჭარაში გავრცელება, დამოუკიდებლად იმისა, როგორ გავრცელდა და როგორი იყო ისტორია, თვალი გაუსწორონ აჭარაში ისლამის არსებობას. ხულოს მუზეუმის შემთხვევა პასიური და გაუცნობიერებელი დავიწყების მაგალითია. აქტიური კულტურული დავიწყების მაგალითია საბჭოთა პერიოდში შუახვეის ეთნოგრაფიული მუზეუმის ისტორია. საქართველოს ეროვნული მუზეუმის გვერდზე მასთან ასოცირებულ მუზეუმების ჩამონათვალში მითითებულია შუახვეის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი. შუახვეში ჩასვლისას აღმოჩნდა, რომ ასეთი მუზეუმი არ არსებობს. მაგრამ არსებობს მისი შექმნის მცდელობის ისტორია. სოსო ხიმშიაშვილი 1984 წელს შუახვეის რაიკომის კულტურის განყოფილებაში მუშაობდა და გადაწყვიტა, შუახვეში მხარეთმცოდნეობის ინსტიტუტი გაეხსნათ. ის იხსენებს, რომ მან მარტომ შემოიარა შუახვეის ყველა სოფელი და შეაგროვა ხალხური რენვის,

ხითხუროთმოძღვრების ნიმუშები, საყოფაცხოვრებო ნივთები. „ფეშტიმა, სარტყელი, მულინა, ნაქარგობები, ხის ჭურჭელი (...) ქალებს ეკრძალებოდათ ამათი გაკეთება და ვიფიქრე, შევაგროვებ ძველებიდან შემორჩენილს ... მაგრამ არაო. ეს წარსულის გადმონაშთიაო“, ასეთი პასუხი მიიღო სოსო ხიმშიაშვილმა რაიკომსა და თბილისში თავის ინიციატივაზე. ხალხური რენვის და ყოფა-ცხოვრების ნიმუშები, რომლებსაც 80-იან წლებში საქართველოს ყველა კუთხეში აგროვებდნენ, უფრო მეტიც, ეთნოგრაფიული მასალები ნაციონალურობის კონტექტში აღმავლობას განიცდიდა. აჭარაში ეს ყოველივე სხვა სენტიმენტებს აღძრავს. დავინყების კულტურული პრაქტიკა გვხვდება აჭარის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში ბათუმში. მუზეუმის ერთ-ერთ დარბაზში გამოფენილია აჭარის ხის მეჩეთების დეტალები, კარები, ბოძები, მაგრამ მათზე არ არის აღნიშნული, რა არის ის. მუზეუმის სტუმარი ვერ მიხვდება, რომ ეს ხის ჩუქურთმები აჭარის ხის მეჩეთების კარებია. ახოს მეჩეთს კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსი აქვს მინიჭებული. მისი უნიკალურობის მთავარი დასტური, ხის ჩუქურთმებიანი კარები ბათუმის მუზეუმშია განთავსებული. ვერც ამ კარის ისტორიას შეიტყობს მუზეუმის დამთვალიერებელი. ეს მუზეუმი თავისუფლად „დაიტევდა“ აჭარის რელიგიურ ისტორიას, როგორც ქრისტიანულს, ისე ისლამურს. ასეთი ადგილი შესაძლოა გამხდარიყო წარსულზე მუდმივად რეფლექსიის და გახსენების ადგილი.

დასკვნის ნაცვლად — მეხსიერების ხილული და უხილავი საზღვრები

„ზღვის ამბავი კი ასე იყო: ზღვა საქართველოს აღმოსავლეთში ერთეულებს ენახათ, საქართველოს დასავლეთში კი ყველას. ამ ორ მხარეს შუა იდო დიდი ქედი, რომელიც ზღვის ჰაერს არ უშვებდა აღმოსავლეთისკენ, ხოლო აღმოსავლეთიდან იქით არ უშვებდა ჯანლისფერ ღრუბლებსა და ველებს მოწყენილობას. იდგა ასე შუაში ეს მთავრებილი და ყოველ ადამიანს ეგონა, საქართველო ორიაო. დრო და ამბავი ისე მიდიოდა, რომ საქართველო ხან ერთი იყო, ხან – ორი, ხან კიდევ – ათი, მაგრამ რომ დაფიქრდებოდნენ, მაინც ერთი იყო, ოღონდაც ზღვისა მაინც არაფერი იცოდა აღმოსავლეთის მხარემ“.

აკა მორჩილაძე „ძველი გულებისა და ხმლისა“

აჭარის ბოლო რამდენიმე საუკუნის ისტორია საზღვრების ისტორიაა. ეს ისტორია კოლონიალიზმის ისტორიაა, ისევე როგორც ალბათ, მთლიანად საქართველოსი. აჭარის ერთი იმპერიიდან მეორეს ხელში გადასვლამ, „დაკარგვამ“ თუ „დაბრუნებამ“, თავისი კვალი დატოვა, ხილული და უხილავი საზღვრები გააჩინა: საზღვარი სარფზე, აჭარისწყალზე, შავშვეთის ქედზე, მესხეთის ქედზე, არსიანის ქედზე, ჩოლოქზე, თბილისთან, ქობულეთთან, მთიან აჭარასთან. ეს საზღვრები შექმნა ალქმის, ცოდნის და მეხსიერების ურთიერთკავშირმა. არ უნდა გაგვივირდეს, რომ ამ სამიდან საზღვრების მთავარი მსაზღვრელი საზოგადოების ალქმაა. ეს ალქმა „ქმნის“ ცოდნას და მეხსიერე-

ბას აჭარაზე და არა პირიქით. და ამ აღქმაში პრობლემურია ის, რომ საქართველოს მოქალაქეები თვალს ვერ უსწორებენ შიშველ ფაქტს, რომ ქართველი შეიძლება ისლამის მიმდევარი იყოს. ბედის ირონიაა, რომ ილიას პუბლიცისტური წერილების მოწოდებები, რომ განსხვავება რწმენაში ხელს ვერ შეუშლის ერის ერთობას, დღევანდელი საზოგადოებისთვის უფროა ნათქვამი, ვიდრე მე-19 საუკუნის ახალგაზრდა ერისადმი. იმ დროს კი, აჭარლები, მართლაც იყვნენ „უცხოები უცხოთა ქვეყანაში“ (Manning 2012). იმდროინდელი საქართველოც „უცხო აღმოსავლეთი“ იყო რუსეთისა და ევროპისთვის. იმ პერიოდში საქართველოს სხვა კუთხეებიც უცხოა და აღმოსაჩენი ქართველისთვის, საქართველო წარმოსახვითი ერის იდეის, მისი საზღვრების განსაზღვრასა და გამყარების პროცესს გადიოდა. დასავლეთ საქართველოს უნდა გაცენო აღმოსავლეთ საქართველო, აღმოსავლეთ საქართველოს – დასავლეთი. არსებობდა საერთოობის განცდა, ვთქვათ, კოლექტიური აღქმა, ვინ არიან ქართველები, და არსებობდა მეხსიერების ჯაჭვი, რომელიც ცოდნით ყოველდღიურად ივსებოდა. ეს საკითხი ლუტერტურაში უფრო ადრე დაინახეს, ვიდრე აკადემიურ ნაშრომებში. როგორც აკა მორჩილაძე წერს ერთ-ერთ რომანში, „ეს ძველი დროის სურათებია, რუსების შემოსვლისწინანდელი: სტუმრობა საქართველოს დასავლეთიდან აღმოსავლეთში ხშირი არ იყო. იქეთ და აქეთ ადამიანები ერთმანეთს თითქმის არ ენათესავებოდნენ. ეს უცნაური იყო, მაგრამ შეიძლება კაცი სარკეში მყოფს დაენათესაოს? (...) ორივე იყო ნაომარი, დანაჩეხი, ნაწვალეები, მაგრამ ცოცხალი. რით არ იყო სარკის ამბავი?“⁴⁵¹

აჭარის საზღვრების მორფოლოგიას თუ ჩავუღრმავდებით, იქ შეიძლება უკვე ვადაგასული შიშები დაგვხვდეს. 1878 წელს აჭარის შემოერთების შემდეგ, ორივე მხარეს სჭირდებოდა „მეხსენება“, ვინ არიან ქართველები. დასანანი იქნება, რომ დღეს ქართულმა საზოგადოებამ ისლამი გამოიყენოს როგორც „კომპრომატი“ აჭარლებთან დამოკიდებულებაში. სამწუხაროდ, ეს მიდგომა პოლიტიკაში ჩანს, როდესაც ისლამი რელიგიური უმცირესობების უფლებების საკითხში სახელმწიფოს არანეიტრალური პოლიტიკის მთავარი სამიზნეა.

მთიანი აჭარიდან ბათუმამდე მოგზაურობა იყო აჭარის ყოველდღიურობაში, აჭარლების აღქმასა და მეხსიერებაში მოგზაურობა. როგორც მერლო-პონტი ამბობს, მხატვრის ნახატს ეკუთვნის ისიც, რაც მხატვარმა არ დახატა. ამიტომ ამ თხრობაში იმაზეც იყო საუბარი, რაც დაივიწყეს, ან რისი დავიწყებაც სურდათ, რასაც ვერ ამბობენ, ან ნათქვამი არ ისმის. აჭარაში შეგროვებული და განცდილი ეს ისტორიები, შეიძლება, უფრო მეტს ამბობდეს ქართულ საზოგადოებაზე, ვიდრე უშუალოდ აჭარაზე: ეთნო-რელიგიურ ნაციონალიზმზე, რომელიც რიყავს პოლიტიკური და ნაციონალური სივრციდან მას, ვინც არ არის ეთნიკურად ქართველი და მართლმადიდებელი; პოსტსაბჭოთა რელიგიის პოლიტიკაზე, როცა რელიგიის თავისუფლების დაცვა ყველას რწმენის და რელიგიის აღიარებას და დაცვას არ ნიშნავს, ასიმეტრიულ მულტიკულტურალიზმზე,

451 აკა მორჩილაძე: ძველი გულებისა და ხმლისა, თბილისი, 2017, 45ff

სხვადასხვა ეპოქის კოლონიალურ ჭრილობაზე, რომელიც დღევანდელ კულტურულ სურათ-ხატებს დაღაღ ამჩნევია. ეს ყოველივე ხელს უშლის პროცესს, დაეინახოთ ლოკალური ისლამური კულტურა. რომელიც ახლა იძენს სრულყოფილ ფორმას და შინა-არს. დღეს არის შანსი, რომ საქართველოში ადგილობრივი ტრადიციების ფონზე და მასთან კავშირში ჩამოყალიბებული ისლამი, ღია და დემოკრატიულ რელიგიურ სისტემად განვითარდეს. ეს პროცესი დღეს უკვე მიმდინარეობს.

ამ ნაშრომის ერთ-ერთი მიზანი იყო, დაგვენახა, როგორ სოციალურ ყალიბს ქმნის წარსული აჭარაში. წარსულის გამოხმობა ანემოში ესაა მუდმივი, არასტატიკური პროცესი, რომელშიც საკუთარი ვინაობა შეიძლება იპოვოს როგორც ქრისტიანმა ქართველმა, ასევე მუსლიმმა ქართველმა. ეს რეფლექსურება არის არა საფრთხე, არამედ საზოგადოებრივი და ნაციონალური კონსოლიდაციის შანსი ამ რთულ პროცესში. სოციალური ჩარჩო წარსულთან ერთად ახლა იქმნება. ისევ ჰალბვაქსი რომ გავიხსენოთ, ადამიანები იხსენებენ იმის მიხედვით და იმას, რომელ სოციალურ და კულტურულ ჩარჩოს ეკუთვნიან. ადამიანები არ იხსენებენ მარტო, არამედ სხვებთან ერთად. ერთად უცვლიან მოგონებებს და მეხსიერებას ფორმას, ადგილს და მნიშვნელობას. აჭარის სოციალურ რუკაზე ისლამს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. ის უხილავია, ჩუმია როგორც მთლიანად აჭარა, მაგრამ არსებობს. რაც არ უნდა გასაკვირი იყოს, ისლამს როგორც არადომინანტურ რელიგიას უპირატესი მდგომარეობას აქვს, ის დემოკრატიული ტრანსფორმაციის ხელშემწყობი შეიძლება იყოს. „უმცირესობის რელიგიის“ სტატუსი გარკვეულ იმუნიტეტსაც ავითარებს: არ გახდეს ისლამი პოლიტიკური პერფორმანსის ან სხვა რელიგიებზე კულტურული დომინანტურობის წყარო.

ისლამი, როგორც არადომინანტური რელიგია საჭარო სივრცეში შემოდის დემოკრატიის პრინციპებზე აპელირებით. ამის მაგალითია, ბათუმში ახალი მეჩეთის აშენებისთვის ბრძოლის სამართლებრივი გზა და ადამიანის უფლებებზე დაფუძნებული რიტორიკა. ლოკალური, მაგრამ ახალი ისლამის ფორმირება ახლა მიმდინარეობს. ამიტომ მნიშვნელოვანია, რომ ისლამი ჩანდეს მეხსიერების რუკაზე, არამხოლოდ როგორც „მშობლების რელიგია“ და „წინაპრების რელიგია“, არამედ როგორც „ჩვენი რელიგია“, რათა წარსულის და აწმყოს შემაკავშირებელ სურათებში არ გაჩნდეს ნაპრალი და ახალი კოლონიალური ჭრილობა.

*** განსაკუთრებული მადლობა პურიე აბაშიძეს და ზაზა მიქელაძეს კვლევის დროს განეული დახმარებისთვის, ერთად საინტერესო მუშაობისთვის, მათ მიერ გაზიარებული ცოდნისთვის, რომელიც ფასდაუდებელი იყო აჭარის წარსულის და თანამედროვეობის საკითხებში გასარკვევად.*

მადლობა ყველა აჭარელ მასპინძელს, რომელთა გულწრფელობამ, სტუმართ-მასპინძლობამ, ემოციებით გაზიარებულმა ისტორიებმა შესაძლებელი გახადეს აჭარაზე ვრცელი ნაშრომის მომზადება. წინამდებარე ნაშრომი ამ თხრობის პირველი ნაწილია.

ბიბლიოგრაფია

- ადამია, ილია: *ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრება: აჭარა, თბილისი, 1956*
- ადამია, ილია: *ქართული საცხოვრებელი სახლების უძველესი ტიპები აჭარაში, თბილისი, 1968*
- ანდრიაშვილი, რაგიმ: *მუსულმანური სამღვდელთა შემგუებლური ტენდენციები საქართველოში. რელიგიური გადმონაშთების დაძლევის პროცესი საქართველოში, თბილისი 1973*
- ანდრონიკაშვილი, ზაალ: *მამულის დაბადება ლიტერატურის სულიდან (ენის რეფორმა როგორც სექულარიზაციული პროექტი), ილია ჭავჭავაძე 170: საიუბილეო კრებული, თბილისი, 2007, 157 – 173*
- ასლანიშვილი – ბავრელი, სოლომონ: *წერილები „ოსმალთა საქართველოზე“, თბილისი, 2008*
- ახვლედიანი, ხარიტონ: *საბჭოთა ხელისუფლების დამყარება აჭარაში: 1917-1921, ბათუმი, 1971*
- ახვლედიანი, ხარიტონ: *სამხრეთ საქართველოს განთავისუფლებისათვის მებრძოლნი, ბათუმი, 1972*
- ახვლედიანი, ხარიტონ: *ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან (XVI-XIX ს. ს. აჭარა), ბათუმი, 1978*
- ახვლედიანი ხარიტონ: *სამხრეთ საქართველოს ისტორიისა და ეთნოგრაფიის საკითხები, ბათუმი, 1978*
- *აჭარის ლივის ვრცელი და მოკლე დავთრები*, ქართული თარგმანი კომენტარებით ზაზა შაშიკაძე/მირიან მახარაძე, თბილისი, 2011
- ბაქრაძე დიმიტრი: *არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათუმი, 1987*
- ბარამიძე, რუსლან/ შიოშვილი, თინა (რედ.): *ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში, ბათუმი, 2010*
- ბარამიძე, რუსლან: *მუსლიმური საკულტო ნაგებობები, ბარამიძე/შიოშვილი (რედ.): ქართული მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში, ბათუმი 2010, 390-416*
- ბარამიძე, რუსლან: *ისტორიული პროცესების გავლენა მუსლიმ თემზე აჭარაში, EMC, თბილისი, 2019, <https://emc.org.ge/ka/products/istoriuli-protsebis-gavlina-reliuri-temze-muslimebi-acharashi>*
- ვარშალომიძე, ჯემალ: *მუსლიმანური საკულტო ნაგებობების ტრადიციული დეკორი, ბარამიძე/შიოშვილი, 2010, 417-444*
- ვარშალომიძე ჯემალ: *ორნამენტი ხეზე, ბათუმი, 1979*
- ფირცხალავა, სამსონ: *მოგონებები – სამაჰმადიანო საქართველო ან ძველი მესხეთი, 1915*

- გვარამაძე, ლილი: *ქართული ხალხური ქორეოგრაფია : ძირითადი საკითხები*, თბილისი, 1957
- ზვიადაძე, სოფო: *ერთი ღმერთი და ორი საიქიო – ისლამური რელიგიურობის რამდენიმე საკითხი აჭარაში*, ზვიადაძე, ს. (რედ.): *ხილული და უხილავი რელიგია – რელიგიის საკითხების სოციო-პოლიტიკური და კულტურული განზომილება საქართველოში*, თბილისი (გამოქვეყნდება 2020 წელს)
- ინაიშვილი, ი./ ნოლაიდელი, ჯ./ ჩხიკვაძე, გრ.: *აჭარული ნადური სიმღერების ოთხხმიანობის თავისებურების შესახებ: ბათუმის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის საველე მუშაობის ზოგიერთი შედეგი მუსიკალურ ფოლკლორში*, ბათუმი, 1960.
- კვაჭაძე, ნანა: *მოგზაურობა ძველ ბათუმში*, ბათუმი, 2014
- კომახიძე, თეიმურაზ: *მემედ აბაშიძე*, ბათუმი, 1993
- კომახიძე, თეიმურაზ: *რელიგია და საღვთისმსახურო ნაგებობები აჭარაში*, ბათუმი, 2001
- კლდიაშვილი, დავით: *ჩემი ცხოვრების გზაზე*, ბათუმი, 1984
- ლევკვიციანი, საშა: *ქართული სახალხო სკოლები აჭარაში და ველიკორუსული შოვინიზმი*, მუზეუმის მაცნე № 5, ხარტონ ახვლედიანის სახელობის აჭარის მუზეუმი, ბათუმი, 2012
- მაზნიაშვილი გიორგი: *მოგონებები (1917-1923)*, ბათუმი, 1990.
- მამალაძე, თამარ: *1952 წლის აჭარის ექსპედიციის მასალები*, ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი,
- მიქელაძე, აბდულ: *წერილები აჭარიდან: პუბლიცისტური და ეპისტოლარული მემკვიდრეობა*, თბილისი, 1991
- მორჩილაძე, ავა: *ძველი გულებისა და ხმლისა*, თბილისი, 2017
- როგავა, გივი: *როგორ ებრძოდნენ რელიგიასა და ეკლესიას საქართველოში: (XX საუკუნის 20-30-იანი წლები)*, თბილისი, 1994
- სალაძე, სულხან: *უცნობი აჭარა*, თბილისი, 2018
- სანიკიძე, გიორგი: *ისლამი და მუსლიმები თანამედროვე საქართველოში*, თბილისი, 1999
- სახოკია, თედო: *მოგზაურობანი : გურია, აჭარა, სამურზაყანო, აფხაზეთი*, ბათუმი, 1985
- სუმბაძე, ლონგინოზ: *ქართული ხუროთმოძღვრება*, თბილისი 1985
- სურმანიძე, რამაზ: *გრიგოლ ვოლსკი – ცხოვრება და მოღვაწეობა*, ბათუმი, 2014.
- სურგულაძე, აბელ (რედ.): *სამხრეთ-დასავლეთ ისტორიის ნარკვევები*, ტ. III, ბათუმი, 2008
- ქაზემზაძე, ფირუზ: *ბრძოლა ამიერკავკასიისთვის : 1917-1921 წლები*, თბილისი, 2016
- ყაზბეგი, გიორგი: *სამი თვე ოსმალეთის საქართველოში*, ბათუმი, 1977
- ჩხაიძე, ალექსანდრე: *განათლების სისტემის ისტორიიდან აჭარაში (ოსმალთა ბატონო-*

ბის ბოლო პერიოდი), მუზეუმის მაცნე № 5, ხარიტონ ახვლედიანის სახელობის აჭარის მუზეუმი, 2012

- ჭიჭილეიშვილი, მაია: *მეჩეთის მხატვრულ არქიტექტურული თავისებურებანი*, ბარამიძე/ შიოშვილი (რედ.): *ქართული მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში*, ბათუმი 2010, 445 – 458
- ჭიჭილეიშვილი მაია: *XIX-XX სს-ის მიჯნის ბათუმის ურბანული სახე, ბათუმი – ნარსული და თანამედროვეობა*, III საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები ბათუმი, 2013, 262-268.
- ჭიჭინაძე, ზაქარია: *მუსულმან ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში*, ტფილისი 1913
- ჭიჭინაძე, ზაქარია: *ქართველ მაჰმადიანთა ცხოვრება*, ტფილისი, 1916
- ხვიჩია, პროკოფი: *საქართველოს საბჭოთა მილიციის ისტორიის ნარკვევები*, 1921-1937, თბილისი, 1971
- ხალვაში, თამთა: *სირცხვილის პერიფერია*, 2016, <https://emc.org.ge/2016/03/28/%E1%83%A1%E1%83%98%E1%83%A0%E1%83%AA%E1%83%AE%E1%83%95%E1%83%98%E1%83%9A%E1%83%98%E1%83%A1-%E1%83%9E%E1%83%94%E1%83%A0%E1%83%98%E1%83%A4%E1%83%94%E1%83%A0%E1%83%98%E1%83%90/>
- ჰერის-ბრანდტსი, სიუზენ/ვილერ, ენჯელა/ შიოშვილი, ვლადიმერ: *აჭარის ხის მეჩეთები – ისლამური არქიტექტურული მემკვიდრეობა საქართველოში*, თბილისი, 2018
- Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: Verlag C. H. Beck, 1999.
- Assmann, Aleida: „Canon and Archive“, in: Olick, Jeffrey K. / Vered Vinitzky-Seroussi/ Daniel Levy (eds.): *The Collective Memory Reader*, Oxford University Press, 2011, 334-337
- Bartlett, Frederic Ch.: *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1932
- Bastide, Roger: *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*, Johns Hopkins University Press, 2007.
- Bastide, Roger: „From African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the interpretation of Civilizations „, in: Olick, Jeffrey K. / Vered Vinitzky-Seroussi/ Daniel Levy (eds.): *The Collective Memory Reader*, Oxford University Press, 2011, 157-162
- Bennigsen Alexander A.: *Islam in the Soviet Union*, London, New York, 1967
- Bennigsen Alexander A. / Wimbush, Enders. S.: *Muslims of the Soviet Empire*, London: C. Hurst & Co., 1985
- Berger, Peter L.: *Invitation to Sociology: A Humanistic Approach*. New York: Doubleday, 1963
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Doubleday, 1967

- Derluigian, 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.
- Dragadze, Tamara: „The domestication of religion under Soviet Communism“, in: Hann, Chris (ed.): *Socialism. Ideals, Ideologies, and Local Practice*, Routledge, 1993, 141-150
- Fanon, Franz: *Black Skin, White Masks*, 1967
- Halbwachs, Maurice, *On collective memory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1925/1992.
- Harris-Brandts, Suzanne: *The role of architecture in the Republic of Georgia's European aspirations*, Nationalities Papers, 2018
- Hobsbawm, Eric: Introduction: Inventing Traditions, in: Hobsbawm, Eric & Ranger, Terenc, Eds.: *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press. 1983, 1-14
- Lynch, Kevin A.: *The Image of the City*, Cambridge MA: MIT Press, 1960.
- Mahmood, Saba: *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, 2011
- Manning, Paul: *Strangers in a Strange Land: Occidental Publics and Orientalist Geographies in Nineteenth-Century Georgian Imaginaries*. Boston: Academic Studies Press . 2012
- Nora, Pierre. 1989. „Between Memory and History: Les Lieux de Memoire,“ *Representations* 26:7–25.
- Pelkmans, Mathijs, V. Vaté, and C. Falge. 2005. „Christian Conversion in a Changing World: Confronting Issues of Inequality, Modernity, and Morality.“ *Max Planck Institute for Social Anthropology Report 2004-2005* 23–34.
- Pelkmans, Mathijs: „Religion, Nation and State in Georgia: Christian Expansion in Muslim Ajaria,“ *Journal of Muslim Minority Affairs* № 22, 2, (2002): 249–73.
- Plessner, Helmuth: *Die verspätete Nation: über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Suhrkamp: Berlin, 1974
- Rabinow, Paul: *Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*, in: James Clifford, George E. Marcus: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 1986, 235-261
- Ro'i, Y.: *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*, London: Hurst & Co., 2000
- Said, Edward W.: *Orientalism*, Pantheon Books, 1978.
- Schütz, Alfred: „The Stranger.“, in: *American Journal of Sociology*, 1944, N. 49 (6): 499-507.

- Khalvashi, Tamta /Batiashvili, Nutsa: „Can a Muslim Be Georgian“, in: *International Conference on Central Eurasian Studies: Past, Present and Future*. 2009
- Werbner, Pina: ‘Cosmopolitanism: Cosmopolitan Cities and the Dialectics of Living Together with Difference,’ in Donald M. Nonini (ed.) *A Companion to Urban Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015, 306-326.
- Zerubavel, Eviatar: „Social memories: Steps to a sociology of the past“, *Qualitative Sociology*, September 1996, Volume 19, Issue 3, 283–299
- Zerubavel, Eviatar: *Time Maps. Collective Memory and The Social Shape of the Past*, Chicago: University Press of Chicago, 2003
- *Батум и его окрестности: К 25-летию присоединения гор. Батума к Российской империи; Батумское городское общественное управление*. Батум: типогр. В. Киладзе и Г. Таварткиладзе, 1906
- Гаракანიძე, Михаил: *Грузинское деревянное зодчество*, Тбилиси: Искусство: Сабчота Сакартвело, 1959
- Френкель А.: *Очерки Чурук-су и Батума типография А.А.Михельсона*. Тифлис. 1879
- *Кавказский календарь... [Текст]. – Тифлис, 1845-1916. – 22 см.на 1867 год : 22-й год. – 1866.*

სხვა წყაროები

- საქართველოს კპ(ბ) ცკ მდივანი (ბერია) საქართველოს შსს არქივი. II განყოფილება. ფ. 14. აღ. 11. ს. 152. ფ. 169, 188.
- ბათუმის ცენტრალური არქივი, ფონდი № 0-9 საქმეთა ერთეული 95, 1886-1920
- ბათუმის ცენტრალური არქივი, ფონდი. № 0-10 საქმეთა ერთეული 144, 1902-121 წწ.
- ბათუმის ცენტრალური არქივი, ფონდი № 0-11, საქმეთა ერთეული 133, 1900-1920 წწ.
- გაზეთი „დროება“, ილია ჭავჭავაძე: „მაჰმადიანთ გაქრისტიანება“, 1880, № 162
- გაზეთი „ივერია“, ილია ჭავჭავაძე: „ოსმალის საქართველო“, 1877, №9.
- გაზეთი „დროება“ 1879, № 8, 9, 10.
- „სახალხო ფურცელი“, 1916, № 609.
- გაზეთი „საქართველო“, აბაშიძე მემედ-ბეგი: „დედა-ენა“ და სამაჰმადიანო საქართველო. გაზ. „საქართველო“, 1916, № 61, გვ. 2-3.
- გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა“, 1919 წლის 23 ივლისი, №N161
- გაზეთი „სამუსლიმანო საქართველო“, „ჩვენი ხალხი საქართველოს ჯარს ელის აღფრთოვანებით და სიყვარულით, რათა დაიცვან ძველი საქართველო“, 1920, №321
- გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა“, საქართველოს პრეზიდენტის ელუარდ შვეარდნაძის სიტყვა: „დიდ-ბუნებოვან კაცთა და სახელოვან გმირთა მაგალითებით ისტორია სწორთნის ერსა „, 1997. 1 ნოემბერი. – №272 (2645)., გვ.1,2

- ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა“, თბილისი, 1998, № 1
- „ახალგაზრდა კომუნისტი“, №30, 1990, 17 მარტი
- „ახალგაზრდა ივერიელი“, ფუტკარაძე ტარიელ: ავტონომიის სინდრომი, გაზ. №33, 1990, 27 მარტი.
- გაზეთი „თბილისის უნივერსიტეტი“, 1989, 26 მაისი
- ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი (TDI): *ქართული ონლაინ ჭკუფების ულტრანაციონალისტური ნარატივი*, თბილისი 2019.
- მედიის განვითარების ფონდი (MDF): სიძულვილის ენა ქსენოფობია მედია მონიტორინგის ანგარიში 2014-2015, თბილისი, 2015, <http://mdfgeorgia.ge/uploads/library/Hate%20Speech-2015-GEO-web.pdf>
- „ბათუმში აზიზებს მეჩეთის აღდგენის წინააღმდეგ საპროტესტო აქცია მოეწყო“, ჟურნალი „ტაბულა“, 24 .03. 2011, <http://www.tabula.ge/ge/story/54141-batumshi-azizes-mechetis-aghdgenis-tsinaagmdeg-saprotesto-aqcia-moetsko>, ბოლო წვდომა: 12.07.20
- მანანა ვარდიაშვილი: იშხანი, ოშკი და ხელმოუწერელი ხელშეკრულება, ჟურნალი „ლიბერალი“, 05.06. 2013, <http://liberali.ge/articles/view/3221/ishkhani-oshki-dakhelmoutsereli-khelshekruleba>, ბოლო წვდომა: 12.07.20
- მინდიაშვილი, ბეჟა: „წინასაარჩევნო თურქოფობია“, ჟურნალი „ტაბულა“, 3.09.2012 <http://www.tabula.ge/ge/story/61362-tsinasaarchevno-turqofobia>, ბოლო წვდომა: 12.07.20
- „აზიზებს მეჩეთი ქართულ-თურქულ მედიაში და ბიძინა ივანიშვილი“, „ნეტგაზეთი“, 13.10.2012, <https://netgazeti.ge/news/16461/> ბოლო წვდომა: 12.07.20
- „ოცი მილიონიც რომ დაჯდეს, მზად ვარ ბათუმში მეჩეთის მშენებლობა დავაფინანსო – ბიძინა ივანიშვილი“, 01.09.2016, Newposts, <https://www.newposts.ge/?l=G&id=117773-%E1%83%98%E1%83%95%E1%83%90%E1%83%9C%E1%83%98%E1%83%A8%E1%83%95%E1%83%98%E1%83%9A%E1%83%98,%20%E1%83%93%E1%83%90%E1%83%A4%E1%83%98%E1%83%9C%E1%83%90%E1%83%9C%E1%83%A1%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%90> ბოლო წვდომა: 13.07.20
- მეტრეველი, მერაბ: „ვანიჭებთ ქუჩას თქვენს სახელს, მსოფლიოში ყველაზე იაფად“, 5.07.2010 <https://www.kvirispalitra.ge/politic/4113-athi-athasi-palma-tco.html?device=xhtml>, ბოლო წვდომა: 13.07.20
- „ხულოში „სელიმობა“ აღნიშნეს“, აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის უმაღლესი საბჭოს ვებ-გვერდი, <http://www.sca.ge/geo/list/show/547--khuloshi-selimoba-aghnishnes>, ბოლო წვდომა: 14.07.20
- „სელიმ ხიმშიაშვილის ტრაგიკული აღსასრულიდან 200 წლისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია“, <https://bsu.edu.ge/sub-16/page/4443/index.html>, ბოლო წვდომა: 14.07.20

თავი 2.

განათლების ხელმისაწვდომობა და სახელმწიფოს განათლების პოლიტიკა მაღალმთიან აჭარაში

მკვლევარი: რუსლან ბარამიძე
ისტორიის დოქტორი და ეთნოლოგი

შესავალი და კვლევის მეთოდოლოგია

წინამდებარე კვლევის მიზანია მაღალმთიან აჭარაში განათლების ხელმისაწვდომობისა და მისი სოციალური და კულტურული განზომილებების შესწავლა.

კვლევის ფარგლებში, 2019 წლის მაისში, სახელმწიფო სტრუქტურებიდან გამოვითხოვეთ შესაბამისი ინფორმაცია. ასევე ჩავატარეთ შეხვედრები და ნახევრად სტრუქტურირებული ინტერვიუები განათლების საკითხებთან დაკავშირებულ სხვადასხვა პირებთან. ოფიციალური დოკუმენტები გამოვითხოვეთ აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტის სამინისტროდან. სამინისტრომ მოგვანოდა ცნობები, რომლებიც ეხება საგანმანათლებლო, ინფრასტრუქტურული თუ სხვა სახის პროექტებს, რომლებიც აჭარის ა.რ. მუნიციპალიტეტებში სამინისტროს ხაზით განხორციელდა. ასევე გამოვითხოვეთ ინფორმაცია ხულოს მუნიციპალიტეტის ბაღების გაერთიანებიდან სხვადასხვა სოფლებში მოქმედი (დაგეგმილი) ბაღების შესახებ. მაღალმთიანი აჭარის რესურსცენტრებმა თავი შეიკავეს ინფორმაციის მოწოდებისაგან, ამიტომ შესაბამისი მასალა კვლევაში არ ასახულა.

ინტერვიუები ჩატარდა სხვადასხვა მიზნობრივ ჯგუფთან: ბათუმში, ინტერვიუ ჩატარდა მუსლიმ სტუდენტებთან, აბიტურიენტებთან და კურსდამთავრებულებთან. შერჩევისას გათვალისწინებული იყო არა მარტო ინტერვიუების საგანმანათლებლო სტატუსი, არამედ მათი გენდერი, საქართველოს და მის გარეთ არსებულ საგანმანათლებლო დაწესებულებებში სწავლა. შერჩევის დროს ასევე ვცდილობდით გამოგვევლინა ახალგაზრდები, რომლებიც აპირებდნენ, სწავლობდნენ ან ისწავლიდნენ აჭარის ა.რ. ტერიტორიაზე მოქმედ სასწავლებლებში (განსაკუთრებით, ხიჭაურის უნივერსიტეტში). დამატებითი ინტერვიუები ჩავატარეთ ხულოს მუნიციპალიტეტში – სკოლის მოსწავლეებთან, მასწავლებლებთან, რელიგიური სამმართველოს და სასწავლებლების წარმომადგენლებთან. სკოლის მოსწავლეებთან, რომლებსაც არ ჰქონდათ მიღწეული სრულწლოვანებისთვის, ინტერვიუ ჩატარდა მასწავლებლის ან მშობლის თანხმობით და თანდასწრებით. სხვა შემთხვევებში, რესპონდენტების

მოსაზრებებისა და კონფიდენციალობის დაცვის მიზნით, ინტერვიუ ცალკე მიმდინარეობდა. ცალკეულ შემთხვევაში ინტერვიუ ჩაინერა არაფორმალურ გარემოში და გეოგრაფიულად იგი განსხვავდებოდა ინტერვიუერების ფაქტობრივი საცხოვრებელი ან დასაქმების ადგილიდან. ინტერვიუერთა შორის იყვნენ ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, დავით ტვილდიანის სამედიცინო უნივერსიტეტის, ხიჭაურის უნივერსიტეტის სტუდენტები (ან ყოფილი სტუდენტები); ბათუმის, ხელვაჩაურის, ღორჯომის, ტუნაძეების, დაბა ხულოს სკოლების მოსწავლეები (ან ყოფილი მოსწავლეები); დაბა ხულოს და სოფელ ღორჯომის სკოლის მასწავლებლები; ქართველ მუსლიმთა კავშირის, სრულიად საქართველოს მუსლიმთა სამმართველოს, მსოფლიო ქართველ მუსლიმთა კავშირის წარმომადგენლები. სულ ჩატარდა 13 ინტერვიუ. კვლევა მიმდინარეობდა 2019 წლის 13 მაისიდან – 20 მაისის პერიოდში. დამატებითი მასალების მოძიება ან დაზუსტება გრძელდებოდა ივნისშიც. კვლევის განმავლობაში ვანარმოებდით შესაბამის დღიურს.

ანგარიშში წარმოდგენილია კვლევის დროს ჩატარებული ინტერვიუების და დაკვირვებების ზოგადი შედეგები და ძირითადი მიგნებები. ცალკეულ შემთხვევაში საჭიროდ მივიჩნიეთ დამატებითი ცნობების წარმოდგენაც, რაც, ავტორების აზრით, კონკრეტული ნიუანსების უკეთ გასაგებად არის აუცილებელი.

მიუხედავად იმისა, რომ მასალების მოპოვება ანონიმურობის დაცვით მიმდინარეობდა, რადგანაც რესპონდენტების ნაწილს არ სურდა ინტერვიუს აუდიოფორმატში ჩანერა, ხოლო ნაწილი ინტერვიუს დროს მოითხოვდა, რომ მათი მოსაზრებები ნაწილობრივ ან საერთოდ არ ყოფილიყო გამოყენებული, წინამდებარე ნაშრომში არ არის მითითებული ინფორმანტთა სახელები. ინფორმანტთა აღსანიშნავად, ცალკეულ შემთხვევაში, გამოყენებულია მათი საგანმანათლებლო სტატუსი, გენდერი, საცხოვრებელი ადგილი. იმ შემთხვევაში, თუკი ინფორმანტი დასაშვებად მიიჩნევდა, მითითებულია მისი თანამდებობაც.

ზოგადი ინფორმაცია

საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახურის მონაცემები ასე აღწერს მაღალმთიან აჭარაში არსებულ მდგომარეობას:

ქედის მუნიციპალიტეტის ფართობი შეადგენს 452 კვ. კმ-ს, ა აქ 16760 ადამიანი ცხოვრობს, ანუ 1 კვ. კმ-ზე – 37.1 კაცი. ამ მაჩვენებლით, ის ყველაზე მჭიდროდ დასახლებული მუნიციპალიტეტია მაღალმთიან აჭარაში.

ქედის მუნიციპალიტეტში 1 დაბა, 10 თემი და 64 სოფელია. მოსახლეობის უმრავლესობა (91%) ცხოვრობს სოფლად, რომელთა შორისაც არის როგორც მცირემო-

სახლეობიანი (25 მცხოვრები) სოფლები, ისე საკმაოდ მჭიდროდ დასახლებულებიც (3000-8ე მეტი). მოსახლეობის უმრავლესობა (67%) შრომისუნარიანი პირია (15-64 წლის ასაკობრივ ჯგუფში; უმეტესობა კაცი). ბავშვების წილი 19%-ია, ხოლო მოხუცების – 14% (უმეტესობა ქალი). საქორწინო ასაკში მყოფთაგან 65% დაოჯახებულია, ხოლო 23% არასოდეს ყოფილა ქორწინებაში. 2002 წელთან შედარებით, მოსახლეობის რაოდენობა 3382 ადამიანით შემცირდა. სტატისტიკური მონაცემებით, მოსახლეობის 62% მუსლიმია, ხოლო 31% მართლმადიდებელი.

ქედის მუნიციპალიტეტში 10 წლის და უფროსი ასაკის 14 657 კაცი ცხოვრობს, მათგან 15.3 პროცენტს მიღებული აქვს უმაღლესი (ბაკალავრის, მაგისტრის ან დოქტორის ხარისხი) განათლება. აქედან დაბაში მცხოვრებთა წილი 28%-ია, სოფლად ცხოვრობს 14%. მხოლოდ დაწყებითი განათლების ან წერა-კითხვის უცოდინართა მაჩვენებელი 10-12%-ია.

ქედის მუნიციპალიტეტის მეურნეობის ძირითადი ტიპი შინამეურნეობაა (3815), რომელთა უმრავლესობაში (92%) 4.4 სული ცხოვრობს. მეურნეობის ტრადიციულ, სამინათმოქმედო დარგების პარალელურად (რომლებიც ძირითადად შიდა მოხმარებაზეა ორიენტირებული), ყურადღებას იქცევს ყურძნის-ღვინის წარმოება, თამბაქოს მოყვანა, თევზის მეურნეობები, მინერალური წყლების ჩამოსხმა.

შუახევის მუნიციპალიტეტის ფართობი 588 კვ. კმ-ია, მოსახლეობის რიცხვი – 15044, რაც ნიშნავს, რომ 1 კვ. კმ-ზე 25.6 ადამიანი ცხოვრობს. ეს ყველაზე დაბალი მაჩვენებელია მაღალმთიანი აჭარისათვის.

შუახევის მუნიციპალიტეტში 1 დაბა, 9 თემი და 68 სოფელია. სოფლების უმრავლესობაში 100-500-მდე ადამიანი ცხოვრობს. სოფლებში ცხოვრობს მოსახლეობის 95%.

მოსახლეობის უმრავლესობა (67%) შრომისუნარიანია. ბავშვების წილი 18%-ია. მოხუცების უმეტესობას ქალები შეადგენენ. საერთოდ, ახალგაზრდების წილი უფრო მეტია, ვიდრე არაშრომისუნარიანებისა. 2002 წლის შემდეგ მოსახლეობის რაოდენობა აქაც შემცირდა 6789 ადამიანით. ქორწინების მდგომარეობით, 65% დაოჯახებულია, ხოლო 19% არასოდეს ყოფილა დაოჯახებული. რელიგიური თვალსაზრისით, მოსახლეობის 74% მუსლიმია, ხოლო 24% მართლმადიდებელი.

შუახევის მუნიციპალიტეტში 10 წლის და უფროსი ასაკის 13 279 კაცი ცხოვრობს, მათგან 12.9 პროცენტს მიღებული აქვს უმაღლესი (ბაკალავრის, მაგისტრის ან დოქტორის ხარისხი) განათლება. აქედან უმაღლესი განათლება აქვს დაბაში მცხოვრებთა 31%-ს, და სოფლად მცხოვრებთა 12%-ს. დაწყებითი განათლების ან წერა-კითხვის უცოდინარი მოსახლეობის წილი 7-დან 13%-ია.

სულ 3633 შინამეურნეობაა, რომელთა უმრავლესობაში (91%) 4.1 ადამიანი ცხოვრობს. სოფლის მეურნეობა შერეული ტიპისაა – მემცენარეობა, მეცხოველეობა. მემცენარეობის და მეცხოველეობის დარგების ნაწილი ორიენტირებულია პროდუქციის გაყიდვაზე. ასევე მოჰყავთ თამბაქო. განვითარებულია სამთო ტურიზმი.

ხულოს მუნიციპალიტეტის ფართობი შეადგენს 710 კვ.კმ-ს, მოსახლეობის რიცხვი – 23327, ანუ 1 კვ. კმ-ზე – 32.9 ადამიანი ცხოვრობს. ტერიტორიით და მოსახლეობის რაოდენობით ხულოს მუნიციპალიტეტი ყველაზე დიდია.

ხულოს მუნიციპალიტეტში 1 დაბა, 12 თემი და 78 სოფელია. სოფლების უმეტესობაში 100-500 მდე მცხოვრებია. მოსახლეობის უმრავლესობა სოფლად ცხოვრობს (96%). შრომისუნარიანი მოსახლეობის წილი 65%-ია, ხოლო ბავშვების – 21%, რაც ყველაზე დიდი მაჩვენებელია მაღალმთიანი აჭარისათვის. მოსახლეობის უმრავლესობა ახალგაზრდაა. თუმცა 2002 წლის შემდეგ მუნიციპალიტეტი 9494 ადამიანმა დატოვა. საქორწინო ასაკში მყოფთა 70% დაოჯახებულია, ხოლო 16% არასოდეს ყოფილა დაოჯახებული. მოსახლეობის 95% მუსლიმია, ხოლო 4% მართლმადიდებელი.

ხულოს მუნიციპალიტეტში 10 წლის და უფროსი ასაკის 20 146 კაცი ცხოვრობს, მათგან 12.9 პროცენტს მიღებული აქვს უმაღლესი (ბაკალავრის, მაგისტრის ან დოქტორის ხარისხი) განათლება, მათგან დაბაში 35%, ხოლო სოფლად 12%-ია. დანყებითი განათლების ან წერა-კითხვის უცოდინართა მაჩვენებელი 13%-14%-ია.

ხულოს მუნიციპალიტეტში 5372 შინამეურნეობაა, რომელთა უმრავლესობაში (91%) საშუალოდ 4.3 ადამიანი ცხოვრობს. მეურნეობის მთავარი დარგებია მეცხოველეობა (მსხვილფეხა რქოსანი პირუტყვის მოშენება) და მემცენარეობა (მებოსტნეობა, კარტოფილის, მარცვლეული კულტურების წარმოება), რომელთა ნაწილი ორიენტირებულია გაყიდვაზე. მუნიციპალიტეტში განვითარებულია სამთო ტურიზმი.

გემო აჭარის მთავარ გამოწვევად რჩება დასაქმების პრობლემა. თუმცა უსასყიდლო დასაქმების ან თვითდასაქმების მნიშვნელოვანი მაჩვენებლის გამო, სტატისტიკური მონაცემები, ხშირად არაზუსტია. მუნიციპალიტეტებში შეინიშნება კვალიფიციური კადრების ნაკლებობა, თუმცა უმაღლეს განათლებულთა ყველაზე დიდი კონცენტრაცია განათლების, კულტურისა და ჯანდაცვის სფეროშია დასაქმებული, მაშინ როცა სოფლის მეურნეობაში (ანუ ძირითადად შინამეურნეობებში) ძირითადად საშუალო განათლების მქონე ადამიანები აქტიურობენ. მიუხედავად ამისა, სიღარიბის მაჩვენებელი საგრძნობია (მინიმუმ მესამედი).

ისტორიული პერსპექტივა

აჭარის ა.რ. ეთნორელიგიური კონტექსტის გასაგებად, საჭიროდ მიგვაჩნია რამდენიმე ასპექტის გამოყოფა:

დღევანდელი აჭარის ტერიტორია, წარმოდგენს რამდენიმე რეგიონის გაერთიანებით მიღებულ ავტონომიურ რესპუბლიკას. ოსმალეთის პერიოდში ბათუმის ოლქი, რომლის ტერიტორიაზეც ჩამოყალიბდა ავტონომია, ადმინისტრაციულად ქვემო აჭარას (უფრო ადრე აჭარად მოიხსენიებოდა საბჭოთა პერიოდში გამოყოფილი ქედის რაიონი) ზემო აჭარას (რომელიც მოიხსენიებოდა ზეგანის სახელით; საბჭოთა პერიოდში ჯერ ხულოს რაიონი, მოგვიანებით კი რაიონი ორად გაიყო – ხულოს და შუახევის რაიონად), ჩურუქ-სუს (საბჭოთა პერიოდში – ქობულეთის რაიონი), მაჭახელს (მისი ზედა ნაწილი დღეს თურქეთის რესპუბლიკის შემადგენლობაშია; საბჭოთა პერიოდში უკვე ბათუმის რაიონის ნაწილი, მოგვიანებით ხელვაჩაურის რაიონის ნაწილი), ასევე ცალკეულ თემებს (როგორცაა ჩაქვი, ბათუმი, ზოგიერთი მიმდებარე სოფელი და ვრცელი დაჭაობებული სივრცე) მოიცავდა. მათი ერთი ნაწილი, ჩაქვი, ქობულეთის რაიონის შემადგენლობაში შევიდა, სხვები ჯერ ბათუმის რაიონში, შემდეგ, ნაწილი – ქალაქ ბათუმის ადმინისტრაციულ შემადგენლობაში, სხვები კი ხელვაჩაურის რაიონს მიუერთდა. ეს ბოლო დამოუკიდებლობის პერიოდში კიდევ ერთხელ შეიცვალა და მისი ნაწილი ქალაქ ბათუმს მიუერთდა.

ოსმალური მმართველობის დამკვიდრებას სხვადასხვა ნაწილში ისლამის თანდათანობითი გავრცელება მოჰყვა. ყველაზე გვიან ისლამი ქობულეთში გავრცელდა. რეგიონის დაყოფა აისახებოდა მის ადმინისტრირებაზეც. ძალაუფლება ძირითადად ადგილობრივი ბეგების ხელში იყო თავმოყრილი. რეგიონში რუსეთის იმპერიის მოსვლას მოსახლეობის დიდი ნაწილის მუჰაჯირობა მოჰყვა, რის გამოც რეგიონი მნიშვნელოვნად დაიცალა. მუჰაჯირობა-მიგრაცია სხვადასხვა ფორმით 1940-იან წლებამდე გაგრძელდა. უმთავრესი მიზეზი მუსლიმობის გამო შესაძლო დისკრიმინაციის საფრთხე იყო. მეორე მხრივ, მუჰაჯირობა, როგორც ისლამისადმი ერთგულების აქტი, მუჰაჯირთა შთამომავლების იდენტობის ერთ-ერთი მთავარი ფაქტორი გახდა, რის გამოც მუსლიმი ნათესავების მხარდაჭერა და ისლამის გავრცელების ხელშეწყობა უკვე პოსტსაბჭოთა პერიოდში, მნიშვნელოვან ფაქტორად იქცა. ამის ერთ-ერთი მიზეზი იყო, პირდაპირი კავშირების რღვევის მიუხედავად, საერთო ოჯახური ისტორიების შენარჩუნება. ამ მიზეზით, 1980-იანი წლების ბოლოს, სარფის საზღვრის გახსნის (სსრკ-თურქეთი) შემდეგ, შთამომავლებმა საერთო ნათესავების მოძიება და კავშირების აღდგენა სცადეს. მუჰაჯირთა შთამომავლები ასევე უწყობდნენ ხელს ისლამური პრაქტიკებისა და ცოდნის ხელახალ დამკვიდრებას.

ქალაქსა და მიმდებარე სოფლებში, სავაჭრო-ეკონომიკური პროცესების გავლენით, თვითნებურად დასახლდა მოსახლეობა მეზობელი რეგიონებიდან (ძირითადად ქრისტიანები). ასევე მიზანმიმართული პოლიტიკის შედეგად იმატა არაქართველი და არამუსლიმი მოსახლეობის წილმაც. მაღალმთიან აჭარაში მოსახლეობის სტრუქტურა და შემადგენლობა ნაკლებად შეიცვალა.

გასაბჭოების შემდეგ ადმინისტრაციული მოწყობა თანდათან შეიცვალა. საბჭოთა ხელისუფლების მთავარი გამოწვევა ადგილობრივი მოსახლეობის ეთნიკური, რელიგიური, სოციალური, ეკონომიკური, კულტურული და პოლიტიკური შეხედულებების შეცვლა იყო. ანტირელიგიური კამპანია, ჩადრის ახდა, ქალების განთავისუფლება, განათლების დამკვიდრება, არამუსლიმური სახელების თანდათანობითი შემოღება და ქართული გვარების დამკვიდრება ოსმალური ტრადიციის სანაცვლოდ, ყოველდღიური პრაქტიკების ცვლილება და სეკულარული ტრადიციების დამკვიდრება საგანმანათლებლო პროგრამების, ადმინისტრაციული მიდგომების, დაშინების ან რეპრესიების მეშვეობით მიმდინარეობდა. დამოუკიდებლობის პერიოდისათვის მოსახლეობის ნაწილი ინარჩუნებდა რელიგიურ პრაქტიკებს, განსაკუთრებით ქალაქისგან მოშორებულ და სხვადასხვა რესურსისადმი წვდომაშეზღუდულ მაღალმთიან რეგიონებში.⁴⁵² პოსტსაბჭოთა პერიოდში, ქრისტიანიზაციის მცდელობა, მაღალმთიან აჭარაში მცხოვრებთა მხრიდან, გამოწვევად იქნა აღქმული. პერიოდულად, სხვადასხვა ჯგუფი ცდილობდა ეწარმოებინა აქტიური პროპაგანდისტული მიზნით. თუმცა წამყვანი ქართული მართლმადიდებელი ეკლესია და სხვადასხვა მუსლიმური ჯგუფები იყვნენ. სასკოლო სისტემაში არსებული პრაქტიკები უპირატეს მდგომარეობაში ქრისტიანულ თემს და ისტორიას აყენებდა. ცალკეული პროცესი, რომელიც ადგილობრივ მუსლიმებს ან მათ ჯგუფებს ეხებოდა, როგორც სამართლებრივ-ორგანიზაციულ, ისე მაკონტროლებელ შინაარსსაც ატარებდა.⁴⁵³ ზოგიერთი მკვლევარი მიიჩნევს, რომ არსებული პრაქტიკები ხელს უწყობდა მუსლიმების გარიყვას და სხვადასხვა რესურსისადმი (მაგ., ადმინისტრაციული თანამდებობები) წვდომის შეზღუდვას.⁴⁵⁴

ამრიგად, აჭარის ა.რ.-ის თანამედროვე ტერიტორია სხვადასხვა მხარისა და ლოკალური იდენტობების გაერთიანებით მიღებული ადმინისტრაციული ერთეულია. მოსახლეობის სტრუქტურა მრავალფეროვან ზღვისპირა ზონაში იყო, მაღალმთიანი სოფლები კი, უფრო ინარჩუნებდა მონოეთნოკონფესიურობას. ამიტომ რელიგიური პოლიტიკები ზედა და ქვემო აჭარაში განსხვავებულად აღიქმებოდა. ადგილობრივი მუსლიმები აჭარაში უმრავლესობას მიეკუთვნებიან, როგორც დომინანტი ეთნიკური

452 Baramidze R., Islam in Adjara – comparative analysis of two communities in Adjara, – Changing Identities: Armenia, Azerbaijan, Georgia, collection of selected works, Heinrich Böll Stiftung South Caucasus Regional Scholarship Programme for Young Social Scientist in the South Caucasus, 2012, გვ. 96-125.

453 ბარამიძე რ., საქართველოს მუსლიმური თემი და სახელმწიფო პოლიტიკა (1991–2012 წლები), მონოგრაფია, გამომცემლობა „პროსი XXI“, ISBN 978-9941-407-20-8, ბათუმი, 2014, 244 გვ.

454 Khalvashi T., Peripheral affects: shame, publics, and performance on the margins of the Republic of Georgia, PhD Dissertation, Department of Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Copenhagen, 2015.

ჯგუფის წევრები და როგორც რელიგიური უმრავლესობა მაღალმთიან რაიონებში. რელიგიური პოლიტიკის გავლენით, ისინი არ წარმოადგენენ დომინანტ რელიგიურ ჯგუფს აჭარის ა.რ.-ის და ასევე, ქვეყნის მასშტაბით, განიხილებიან როგორც ერთ-ერთი რელიგიური უმცირესობა.

განათლების თვალსაზრისით, როგორც ოსმალეთის, ისე შემდგომი ადმინისტრაციებიც, ხელს უწყობდნენ საკუთარ ინტერესებზე ორიენტირებული საგანმანათლებლო სისტემის არსებობას. ოსმალეთის პერიოდში ის რელიგიურად ორიენტირებული იყო, თუმცა საერო მიმართულებებსაც მოიცავდა. სასულიერო სასწავლებლები ოსმალეთში, ძირითადად, მეჩეთებთან არსებული სასწავლებლები (მეჩეთებსა და მედრესეებში მიმდინარეობდა) იყო. შემდგომში მათ საერო (რუშტიე) და პროფესიული სასწავლებლებიც დაემატა.⁴⁵⁵

აჭარაში, რელიგიური სასწავლებლების ფართო ქსელის არსებობაზე მიუთითებდა სხვადასხვა ავტორი.⁴⁵⁶ ამ სასწავლებლებიდან წარმატებულ მოსწავლეებს, ვაყუფის ხარჯზე, უფრო მაღალი დონის სასწავლებელში აგზავნიდნენ. ცალკეულ ნიჭიერ და წარმატებულ მოსწავლეს სტამბოლში, შეიხ-ულ-ისლამის სკოლაშიც აგზავნიდნენ.⁴⁵⁷ ქალაქ ბათუმში მოქმედებდა საერო სასწავლებელი და კურსები დამწყებთათვის.⁴⁵⁸

რუსეთის იმპერიის პერიოდში არსებული სისტემა ნაწილობრივ შენარჩუნდა. საგანმანათლებლო სივრცეს შეემატა ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების სკოლა ბათუმში.⁴⁵⁹ თუმცა გაიზარდა რელიგიური სკოლების რაოდენობაც. 1906 წელს, ბათუმის ოლქში, 28 საერო და 119 მუსლიმური სასულიერო სასწავლებელი ფუნქციონირებდა.⁴⁶⁰ ამავე პერიოდში უცხოეთში რელიგიური სწავლების შეზღუდვის მიზნით,⁴⁶¹ და მის ალტერნატივად, თბილისში ამოქმედდა სპეციალური სასულიერო სასწავლებელი სუნიტი და შიიტი მუსლიმებისათვის.⁴⁶²

455 სვანიძე მ., თურქეთის ისტორია (1299-2000), თბილისი, 2007, გვ. გვ. 314-6.

456 მაგ., – Френкель А., Очерки Чурук-Су и Батума, Тифлиси, 1879, გვ. 85, 126; ახვლედიანი ხ., ნარკვევი აჭარის ისტორიიდან (მე-16-მე-19 საუკუნეები), ბათუმი, 1943, გვ. 123-128; სახოკია თ., მოგზაურობანი (გურია, აჭარა, სამურზაყანო, აფხაზეთი), თბილისი, 1950, გვ. 183; ყაზბეგის ცნობები აჭარის შესახებ, ბათუმი, 1960, გვ. 88.; ბაქრაძე დ., არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათუმი, 1987, გვ. 19 და სხვ.

457 Френкель А., Очерки Чурук-Су и Батума, Тифлиси, 1879, გვ. 85; „დროება“ №270, 24 დეკემბერი, 1882 წ.; ბაქრაძე დ., არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათუმი, 1987, გვ. 73; ახვლედიანი ხ., ნარკვევი აჭარის ისტორიიდან (მე-16-მე-19 საუკუნეები), ბათუმი, 1943, გვ. 129, 131 და სხვ.

458 Френкель А., Очерки Чурук-Су и Батума, Тифлиси, 1879, გვ. 84; ახვლედიანი ხ., ნარკვევი აჭარის ისტორიიდან (მე-16-მე-19 საუკუნეები), ბათუმი, 1943, გვ. 131.

459 ნიორაძე გ., პირველი ქართული სკოლა ბათუმში, თბილისი, 1958, გვ. 83-90.

460 Батумь и его окрестности, Батумь, 1906, გვ. 17.

461 Положение объ управлении Закавказскаго мусульманскаго духовенства Суннитскоаго учения, от 5-го апреля 1872 года; ანდრიაშვილი რ., ისლამის დოგმატიკა და სოციალური მოძღვრება, თბილისი, 1984, გვ. 40.

462 ანდრიაშვილი რ., ისლამის დოგმატიკა და სოციალური მოძღვრება, თბილისი, 1984, გვ. 41; ბაინდურაშვილი ხ., ისლამი და მუსლიმები XIX საუკუნის თბილისში (სტაგნაციის პერიოდი), – ნოდარ შენგელია, 75, თბილისი, 2008, გვ. 50.

საბჭოთა პერიოდში, თავდაპირველად, განათლების სისტემის სეკულარიზაცია უმთავრეს ღონისძიებად მიიჩნეოდა. სხვა რეფორმებს მიეკუთვნებოდა წერა-კითხვის უცოდინრობის დაძლევა, ქალთა აქტიურობის გაზრდა და ადგილობრივი კადრების ფორმირება. პირველ ეტაპზე აჭარაში მუსლიმი სასულიერო პირები მაინც განაგრძობდნენ მონაწილეობას საგანმანათლებლო პროცესში, საერო სკოლაში, მასწავლებლების სახით.⁴⁶³ პირველ წლებში სწავლა შესაძლებელი იყო მეჩეთებთან გახსნილ სასწავლებლებშიც, თუმცა ისინი რელიგიურ განათლებას იძლეოდნენ.⁴⁶⁴ სასკოლო რეფორმას, სხვა მიზეზებთან ერთად, ქალი მასწავლებლების საქმიანობის გამოც მოჰყვა პირველადი ბოიკოტი.⁴⁶⁵

პროტესტის მიუხედავად, 1920-იანი წლებიდან, ხელისუფლება მაინც ახორციელებდა განათლების რეფორმას. 1926 წელს, სასწავლო პროგრამიდან ამოიღეს საღვთო რჯული, ხოლო 1929 წელს საგანგებო დეკრეტით შემოღებული იქნა საყოველთაო სავალდებულო სწავლება და აიკრძალა რელიგიური სასწავლებლების საქმიანობა, შედეგად, 1930 წლისათვის ყველა სასულიერო სასწავლებელი დაიხურა.⁴⁶⁶

რელიგიური სტრუქტურების გაქრობას საგანმანათლებლო სივრცეში არაფორმალური პრაქტიკების გავრცელება მოჰყვა. რელიგიური ცოდნა მხოლოდ ზეპირი ფორმით, ფარულად გადაიციმოდა, რამაც განსხვავებული ინტერპრეტაციები და სახეცვლილი წესები გააჩინა. ამგვარი ზეპირი ტრანსლირებით შექმნილი ფორმა იმ ტრადიციული ისლამის ძირითადი საფუძველი იყო, რომელიც 1980-იანი წლების ბოლოს თანდათან დაბრუნდა საჯარო სივრცეში.

მაღალმთიან აჭარაში განათლების სფეროში სახელმწიფოს მიერ განხორციელებული ძირითადი ღონისძიებების მიმოხილვა

საქართველოს განათლების სისტემა, პერიოდული რეფორმებისა და სხვადასხვა ინიციატივის მიუხედავად, მთელი რიგი გამოწვევების წინაშე დგას, რომელთა შორის პედაგოგები, სახელმძღვანელოები, სწრებადობა და სწავლისგან თავის არიდება ან თავის მინებება ის ძირითადი პრობლემებია, რომლებიც ყველა თემს თანაბრად ეხება.

463 აცსა ფონდი 3-1, ან. 1, საქ. 388, ფურც 2-3.

464 1929 წელს, აჭარაში მოქმედებდა 5 მედრესე და 150 მექთებე – ანდრიაშვილი რ., ისლამის დოგმატიკა და სოციალური მოძღვრება, თბილისი, 1984, გვ. 54.

465 ეს ეხებოდა ჭვანისა და ღორჯომის თემის წინააღმდეგობას, დიდაჭარაში მასწავლებლად ქალის დანიშვნის გამო, ღორჯომში – მუსლიმისათვის ხელფასის გადაუხდელობის გამო. ღორჯომისა და ჭვანის თემში არსებული პრობლემების მიზეზად მიჩნეულია უგზობა (აცსა, ფონდი 3-1, ან. 1, საქ. 232, ფურც. 13, 16); ამაზე მიუთითებს საიდუმლო ცნობა პარტიის ობკომის წინაშე ყარადერეს თემში დღვანის სკოლის თაობაზე (აცსა ფონდი 3-1, ან. 1, საქ. 626, ფურც. 2).

466 ანდრიაშვილი რ., მუსულმანური სამღვდელთა შემგუებლური ტენდენციები საქართველოში, რელიგიური გადმონათმების დაძლევის პროცესი საქართველოში, თბილისი, 1973, გვ. 87.

მაღალმთიანი აჭარა, ამ მხრივ, თუმცა კი უმცირესობა/უმრავლესობის ურთიერთმიმართების სპეციფიკურ ადგილს წარმოადგენს და რესპუბლიკის მასშტაბით შეიძლება უმცირესობად განიხილებოდეს, თუმცა მხოლოდ როგორც რელიგიური. გარდა ამისა, მთელი რიგი მიზეზების გამო, რეგიონი, ეთნიკური უმცირესობებით გამორჩეული კუთხეებისგან განსხვავებული გამოწვევების წინაშე დგას. მიუხედავად ამისა, შეიძლება დავეთანხმოთ მკვლევრებს, რომ რელიგიური უმცირესობის საგანმანათლებლო საჭიროებები და პრობლემები საქართველოში ეთნიკური უმცირესობების წარმომადგენელი ახალგაზრდების პრობლემებს უახლოვდება. ისევე როგორც ეთნიკური უმცირესობების შემთხვევაში, ხარისხიან განათლებაზე წვდომის კუთხით, განსაკუთრებული საჭიროებები აქაც საგრძნობია. ჩვენი აზრით, აჭარის შემთხვევაში, ჩამონათვალის მსგავსია, თუმცა განსხვავებულია კონტექსტი და ადგილობრივი სპეციფიკა.

კვლევის შედეგად გამოვლინდა, რომ მაღალმთიანი აჭარის ახალგაზრდები ნაწილობრივ ისეთივე გამოწვევების წინაშე დგანან, როგორც საქართველოს სხვა რეგიონებში მცხოვრები ახალგაზრდები. განსხვავებით ეთნიკურად არაქართველი მოსახლეობით დასახლებული ადგილებისა, აჭარაში არ დგას ენის და სახელმძღვანელოების პრობლემა – მათი არსებობის, ენის გამართულობის ან რაოდენობის კუთხით. იგივე შეიძლება ითქვას დამატებით ლიტერატურაზე.

თუმცა, თუ განათლების რეფორმის პერიოდში საქართველოში სახელმძღვანელობის უმრავლესობაში (ან ყველაში) მთლიანად გაქრა ან შემცირდა დისკრიმინაციული მოსაზრებები, შეურაცხმყოფელი ტექსტები, მკაფიოდ გამოხატული ეთნონაციონალისტური შეფასებები და მსჯელობები და ა.შ., ასევე იკლო რელიგიური ხასიათის ტექსტების რაოდენობამ, სახელმძღვანელოებში მაინც მუდამ დგება ერთი პრობლემა. სახელმძღვანელოებში „დავიწყებულია“ ან „შეცვლილია“ ეთნიკურ ან რელიგიურ უმცირესობებთან დაკავშირებული ინფორმაცია; ძირითადი აქცენტი მაინც გაკეთებულია მხოლოდ ქართულ ენასა და ისტორიასთან დაკავშირებულ მასალებზე და მართლმადიდებლურ ეკლესიასთან ან რელიგიურ ლიტერატურასთან დაკავშირებულ შინაარსებზე. ცალკეულ შემთხვევებში ამგვარი ხასიათის შინაარსის არარსებობის მიუხედავად, მასწავლებლები, რომლებმაც განათლება ძველი სახელმძღვანელოებით მიიღეს, ძველ მაგალითებს და ცნობებს იყენებენ. მასალების შეგროვების პერიოდში, მუსლიმურ თემში, მასწავლებელმა დაუშვებლად მიიჩნია პრაქტიკული დავალებისათვის ისლამურ კულტურასთან დაკავშირებული ადგილობრივი მასალების შეგროვება. მსგავსი მასალები ნაკლებად გვხვდება ტურისტულ ცნობარებსა და კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის სააგენტოს ცნობებშიც (თუმცა ბოლო პერიოდში ამგვარი ცნობების რაოდენობა გაზრდილია).

განსაკუთრებულ პრობლემას წარმოადგენს ადგილობრივი სამეურნეო ციკლი და ბავშვთა დასაქმება. საერთაშორისო ნორმებისა და საქართველოს კანონმდებლო-

ბის მოთხოვნების მიუხედავად, ოჯახის ინტერესებით განპირობებულ შრომას ბავშვებს შორის დიდი ადგილი უკავია. ცალკეულ შემთხვევაში ის გავლენას ახდენს სწრებადობაზეც. მაღალმთიანი აჭარა გამოირჩევა მემცენარეობისა და მესაქონლეობის კომბინირებული მეურნეობით, სადაც მეცხოველეობას ნახევრად მომთაბარე ხასიათი აქვს, ხოლო მემცენარეობის ნაწილი მეცხოველეობისათვის საჭირო პროდუქტების და მარაგების შეგროვებას გულისხმობს. თუ საოჯახო საქმეებში დომინირებს გოგონების როლი, ფიზიკური შრომა უფრო მეტად ბიჭებს უკავშირდება. მესაქონლეობა, ძირითადად, ქალთა შრომასთანაა დაკავშირებული. სამეურნეო ციკლის სამუშაოების მნიშვნელოვანი წილი ზაფხულზე მოდის; თუმცა, გაზაფხულსა და შემოდგომაზე ჩასატარებელი სამუშაოების წილი ოჯახის სამეურნეო ციკლში, მნიშვნელოვანია.

აჭარის შემთხვევაში გარკვეულ როლს თამაშობდა სეზონური სამუშაოები თურქეთში. მიუხედავად იმისა, რომ კვლევა არ ითვალისწინებდა სტატისტიკურ ანალიზს, სხვადასხვა ადგილებში შეგროვებული ცნობებით შეგვიძლია ვიმსჯელოთ, რომ უფროსი ასაკის ბავშვების მნიშვნელოვანი ნაწილი ოჯახის ან პირადი საჭიროებიდან გამომდინარე, ჩართული იყო სეზონურ სამუშაოებში თურქეთში.

ადრეული ქორწინების კუთხით, მაღალმთიან აჭარაში, როგორც მასალები გვიჩვენებს, სიტუაცია შეცვლილია უკეთესობისკენ. ახალგაზრდები ძირითადად სასკოლო ასაკის შემდეგ ქორწინდებიან და, როგორც შემაფერხებელი გარემოება, ის გავლენას უმაღლესი განათლების მიღებაზე ახდენს. მიუხედავად ამისა, მაღალმთიან აჭარაში მოიმატა უმაღლესი განათლების მიღების მსურველთა რიცხვმა გოგონებს შორის.

ზოგადი და საშუალო განათლების გამოწვევების კუთხით, მნიშვნელოვანია პედაგოგების საკითხი. სახელმწიფო პროგრამების არსებობის მიუხედავად, ნაკლებია ახალგაზრდა პედაგოგების რიცხვი, ნაკლებად შეინიშნება ინტერესი პედაგოგიური პროფესიის მიღების კუთხით. სასწავლო პროცესში მნიშვნელოვან გამოწვევად რჩება ზუსტი და საბუნებისმეტყველო საგნების სწავლებისათვის საჭირო მასალების და ტექნიკის არარსებობა. განსაკუთრებულ პრობლემას წარმოადგენს ერთიანი ეროვნული გამოცდების და სასწავლო პროგრამების შეუსაბამობა. სასწავლო პროგრამებით გათვალისწინებული მასალა, პედაგოგების და მოსწავლეების აზრით, საკმარისი არ არის ეროვნულ გამოცდებზე მაღალი ქულების მისაღებად. რეპეტიტორების ინსტიტუტი და მასზე წვდომა სოციალური უთანასწორობის შენარჩუნების გამოკვეთილი ინსტრუმენტია.

როგორც პედაგოგები აღნიშნავენ, სკოლის მოსწავლეების გადაადგილებისათვის სატრანსპორტო მომსახურების დანერგვის შემდეგ გაცდენების და სწავლისადმი თა-

ვის არიდების მაჩვენებელი შემცირდა ან ნულს გაუტოლდა. ამის მიუხედავად, მაღალ კლასებში სასკოლო გამოცდების გაუქმებამ, სკოლაში სიარულის ინტერესი შეამცირა. ამ დროს მოსწავლეები ძირითადად რეპეტიტორებთან მეცადინეობას უთმობენ.

დამატებით პრობლემად უნდა მივიჩნიოთ სპეციალური ინიციატივების ნაკლებობა, რომლებიც როგორც მოსწავლეებს, ისე პედაგოგებს, ხელს შეუწყობდა თეორიული და პრაქტიკული ცოდნისა და უნარების განვითარებაში. ამ მხრივ, ის ფაქტი, რომ აჭარა ავტონომიური რესპუბლიკაა, აქ მცხოვრებ მოსწავლეებს დამატებით შესაძლებლობებს უჩენს, რადგან აქ მოქმედებს ადგილობრივი განათლების, კულტურისა და სპორტის სამინისტრო, რომელიც ცენტრთან ერთად და დამოუკიდებლადაც ახორციელებს მთელ რიგ პროგრამებს. პროგრამები ეხება არა მარტო სკოლების კეთილმოწყობას და ინვენტარის მიწოდებას, არამედ სკოლისშემდგომ განათლების მიღებაში მხარდაჭერას, უცხოეთში სწავლას და ა.შ. ქვემოთ ამ მიმართულებით განხორციელებულ სამუშაოებს შევხებით.

დამოუკიდებლობის შემდგომ პერიოდში მაღალმთიანი რეგიონის მხარდამჭერი სხვადასხვა პროგრამა ხორციელდებოდა. ამ თემასთან დაკავშირებული სრული ინფორმაციის მოპოვება გარკვეულ სირთულეებთანაა დაკავშირებული, თუმცა ბოლო წლების აქტივობების ანალიზი, მაინც იძლევა იმის შესაძლებლობას, გავიგოთ, რაში გამოიხატებოდა განათლების ხაზით მაღალმთიანი რეგიონის მხარდაჭერა.

აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების კულტურისა და სპორტის სამინისტროს წერილის (MES 51900621124, გაცემული 23.05.2019) მიხედვით, ამჟამად აჭარის ავტონომიურ რესპუბლიკაში 229 საჯარო და 25 კერძო სკოლაა. მაღალმთიან აჭარაში ჯამში 121 საჯარო და 2 კერძო სკოლაა. ყველა საჯარო სკოლას აქვს ბიბლიოთეკა. 2019 წლის მდგომარეობით, სამინისტროს ქვეპროგრამის, „საჯარო სკოლების მატერიალური ბაზის გაუმჯობესების“ ფარგლებში, წიგნადი ფონდით განახლებულია 115 საჯარო სკოლის ბიბლიოთეკა.

აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, კულტურისა და სპორტის სამინისტრო სხვადასხვა პროგრამას (ქვეპროგრამას) ახორციელებდა. განვიხილოთ თითოეული ცალ-ცალკე.

საგანმანათლებლო დაწესებულებების ინფრასტრუქტურის გაუმჯობესება და ინვენტარით აღჭურვის პროგრამა საჯარო სკოლების მატერიალური ბაზის გაუმჯობესებას ითვალისწინებდა. ზოგადსაგანმანათლებლო დაწესებულების ავტორიზაციის სტანდარტის დასაკმაყოფილებლად ზოგადსაგანმანათლებლო დაწესებულებას სათანადო ინვენტარითა და ლაბორატორიით აღჭურვილი საკლასო ოთახები უნდა ჰქონდეს. ეს ეხება მოსწავლეთა ინდივიდუალურ საჭიროებებს მორგებულ მერხებს და სხვა მატერიალურ საშუალებებს, ასევე, ეროვნული სასწავლო გეგმის შესაბამის

ბიბლიოთეკას სათანადო რაოდენობის წიგნადი ფონდით, პერიოდიკითა და სხვა დამხმარე მასალით.⁴⁶⁷ პროგრამის ფარგლებში ცვლილებები შეეხო ინვენტარს, ლაბორატორიების პროგრამულ უზრუნველყოფას, ლიტერატურის დამატებას ბიბლიოთეკებში და ცალკეული სკოლისათვის სპორტული ინვენტარის შეძენას.

2016-2019 წლებში სამინისტრომ რამდენიმე პროექტი განახორციელა. ამ პროექტების ფარგლებში, 2016 წელს 7 საჯარო სკოლა აღიჭურვა ინვენტარით, 2017 წელსაც – 7 საჯარო სკოლა, 2018 წელს კი 8 საჯარო სკოლა იყო უზრუნველყოფილი ინვენტარით. 2019 წლის პროგრამის ფარგლებში დაგეგმილი იყო ინვენტარით 15 საჯარო სკოლის უზრუნველყოფა.

წლების მიხედვით, საჯარო სკოლების ბიბლიოთეკების მხატვრული ლიტერატურით შევსება შემდეგნაირად ხდებოდა: 2016 წელს – 10 სკოლისათვის შეიძინეს 4270 ცალი ლიტერატურა (417 დასახელების წიგნი თითოეულისათვის); 2017 წელს – 10 სკოლისათვის შეიძინეს 4050 წიგნი (თითოეულისთვის – 395), 2018 წელს – 15 სკოლისათვის შეიძინეს 6366 ცალი ლიტერატურა (თითოეულისთვის – 398); 2019 წლის დასაწყისისათვის 15 სკოლისათვის შეიძინეს 8560 წიგნი (თითოეულისთვის – 428). 2019 წელს იგეგმებოდა ლიტერატურით კიდევ 5 საჯარო სკოლის მომარაგება.

შეიძლება ითქვას, რომ მხატვრული ლიტერატურის მიწოდება, რაც სამინისტროს პრიორიტეტია, დაკავშირებული იყო სახელმძღვანელოებით უზრუნველყოფის საკითხთან. კერძოდ, ღორჯომის სკოლაში აღნიშნეს, რომ თუმცა დიდი ხანია არ მიუღიათ (მოუთხოვიათ) ახალი სახელმძღვანელოები, მაგრამ ყველა მოსწავლე უფასოდ უზრუნველყოფილია ყველა საჭირო წიგნით.

2016-19 წლებში სულ შეიძინეს ლაბორატორიის 17 კომპლექტი (ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია). 2019 წელს ასევე იგეგმებოდა 10 ელექტრონული ლაბორატორიის შეძენა. 2019 წელს 20 საჯარო სკოლას ასევე უნდა მიენდოს სპორტული ინვენტარი.

ლაბორატორიების გაუმჯობესების პრობლემაზე ხშირად უთითებდნენ სკოლის მოსწავლეები. ამავე დროს, იმის გათვალისწინებით, რომ მსგავსი პროექტების რეალიზება დიდ ხარჯებთანაა დაკავშირებული, საბუნებისმეტყველო საგნების სწავლება-სთან დაკავშირებული პრობლემების მოგვარებაც ხანგრძლივ პერიოდს მოითხოვს.

რაც შეეხება ინფრასტრუქტურულ პროექტებს, 2016-18 წლებში მაღალმთიან აჭარაში აიგო 6 ახალი სკოლა, რეაბილიტაცია ჩაუტარდა 19 შენობას და 7 სპორტულ დარბაზს. წლების და მუნიციპალიტეტების მიხედვით, სტატისტიკა შემდეგნაირად გამოიყურება.

467 „საგანმანათლებლო დაწესებულებების ავტორიზაციის დებულებისა და საფასურის დამტკიცების შესახებ“ საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის 2010 წლის 1 ოქტომბრის №99/ნ ბრძანებით დამტკიცებული დებულების მე-4 მუხლის პირველი პუნქტის ა.ბ., ა.დ, გ ქვეპუნქტების შესაბამისად.

2016-2018 წლებში ქედის, შუახევისა და ხულოს მუნიციპალიტეტების საჯარო სკოლებში განხორციელებული ინფრასტრუქტურული პროექტები (რაოდენობრივი მაჩვენებელი)										
N	მუნიციპალიტეტი	მშენებლობა			რეაბილიტაცია			სპორტული დარბაზების რეაბილიტაცია		
		2016	2017	2018	2016	2017	2018	2016	2017	2018
1	ქედა	0	0	0	1	2	0	2	1	1
2	შუახევი	1	1	2	2	4	0	1	1	0
3	ხულო	0	1	1	1	6	3	1	0	0

ადგილზე მუშაობის პერიოდში მასწავლებლები და სკოლის ხელმძღვანელობა აღნიშნავდა საგანგებო ყურადღებას სამინისტროს და რესურსცენტრის მხრიდან. მათი თქმით, სკოლაში საჭიროების გაჩენისთანავე, რესურსცენტრი ინიშნავს გამოვლენილ პრობლემებს, რასაც შემდგომ მოჰყვება პროგრამული დაფინანსების მიღება.

მაღალმთიანი აჭარის (ხულო, ქედა, შუახევის) მუნიციპალიტეტების საჯარო სკოლებში ვაკანსიების გამოჩენის შემთხვევაში, ქვეპროგრამის, „ვასწავლოთ მომავალი წარმატებისთვის“, ფარგლებში, სამინისტრომ საკონკურსო შერჩევის წესით ხელი შეუწყო მასწავლებელთა დასაქმებას. ქვეპროგრამა გათვლილია 30 მასწავლებელზე.

2016 წლისთვის პროგრამის ფარგლებში სამინისტრომ ხელშეკრულება გაუფორმა და დაასაქმა კონკურსის წესით გამარჯვებული 23 მასწავლებელი; მათგან ხულოს მუნიციპალიტეტში ინგლისური ენის 5 მასწავლებელი, მათემატიკის 5 და ქიმიის 1 მასწავლებელი (ჯამში 11 მასწავლებელი); შუახევის მუნიციპალიტეტის საჯარო სკოლებში ინგლისური ენის 5 და მათემატიკის 2 მასწავლებელი (ჯამში 7 მასწავლებელი); ხოლო ქედის მუნიციპალიტეტის საჯარო სკოლებში – ინგლისური ენის 5 მასწავლებელი.

2017 წელს დასაქმებულ მასწავლებელთა რაოდენობა არ შეცვლილა.

2018 წლისთვის პროგრამის ფარგლებში ხელშეკრულება გაუფორმდა და დასაქმდა 25 მასწავლებელი. მათგან, ხულოს მუნიციპალიტეტის საჯარო სკოლებში მათემატიკის 6, ქიმიის 1 და ინგლისური ენის 9 მასწავლებელი (სულ 16 მასწავლებელი); შუახევის მუნიციპალიტეტში მათემატიკის 1 და ინგლისური ენის 4 მასწავლებელი (სულ 5 მასწავლებელი); ხოლო ქედის მუნიციპალიტეტში ინგლისური ენის 4 მასწავლებელი.

2019 წლისთვის დასაქმებული იყო 30 მასწავლებელი. მათგან, ხულოს მუნიციპალიტეტის საჯარო სკოლებში ინგლისურის 11, მათემატიკის 6 და ქიმიის 1 მასწავლებელი (სულ 18 მასწავლებელი); შუახევის მუნიციპალიტეტის საჯარო სკოლებში ინგლისურის 7 და მათემატიკის 1 მასწავლებელი (სულ 8 მასწავლებელი); ხოლო ქედაში ინგლისურის 4 მასწავლებელი.

ამგვარად, პროგრამა ძირითადად ინგლისური ენის მასწავლებლების დასაქმებაზე ორიენტირებული აღმოჩნდა.

კიდევ ერთ მნიშვნელოვან კომპონენტს სტუდენტების მხარდაჭერის ქვეპროგრამა წარმოადგენს. ქვეპროგრამა 2012 წლიდან ხორციელდება. სტუდენტთა დახმარების ქვეპროგრამის მიზანია უმაღლესი განათლების ხელმისაწვდომობის გაზრდა. ქვეპროგრამის ფარგლებში სტუდენტზე დაფინანსება გაიცემა წლის განმავლობაში ორჯერ, სემესტრების მიხედვით, სემესტრში 1125 ლარის ოდენობით. კონკურსი წლის განმავლობაში ცხადდება ორჯერ – სემესტრების შესაბამისად. სტუდენტთა დახმარების ქვეპროგრამით გათვალისწინებული დაფინანსება გაიცემა სტუდენტებზე, რომლებიც სწავლობენ უმაღლეს საგანმანათლებლო დაწესებულებებში აკრედიტებულ საბაკალავრო და სამაგისტრო საგანმანათლებლო პროგრამებზე, ბოლო სემესტრის საშუალო აკადემიური მოსწრება ტოლია, ან მეტი 71%-სა და განეკუთვნება ერთ-ერთ კატეგორიას, როგორცაა მაღალმთიან აჭარაში მცხოვრები სტუდენტები⁴⁶⁸, ობოლი, მრავალშვილიან ან სოციალურად დაუცველ ოჯახებში მცხოვრები სტუდენტები. ამავე დროს, თუ სტუდენტი, რომელიც კონკურსის წესით მოიპოვებს დაფინანსებას და სემესტრის განმავლობაში საშუალო არითმეტიკულით შეინარჩუნებს 71% და მეტ აკადემიურ მოსწრებას და არ ექნება გავლილ საგნებში „F“ შეფასება, ავტომატურად ხდება პრეტენდენტი შემდეგი სემესტრის დაფინანსების მიღებაზე. აკადემიური მოსწრება უნივერსიტეტის მიერ მონოდებული დოკუმენტის საფუძველზე, საშუალო არითმეტიკულით გამოითვლება.

მხარდაჭერილი სტუდენტების სტატისტიკა და მათზე დახარჯული თანხის მოცულობა 2016-2019 წლისათვის შემდეგნაირად გამოიყურება:

468 სტატუსი დგინდება საქართველოს მთავრობის №671 დადგენილებით განსაზღვრულ სოფლებში, სწავლის დამადასტურებელი საბუთების წარდგენით.

N	აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის მაღალმთიანი მუნიციპალიტეტები	სტუდენტთა რაოდენობა წლების მიხედვით				სტუდენტთა დაფინანსებისთვის გახარჯული თანხა (ლარი)				სტუდენტთა რაოდენობა (ჭამი)	გახარჯული თანხა (ჭამი)
		2016 წელი	2017 წელი	2018 წელი	2019 წელი	2016 წელი	2017 წელი	2018 წელი	2019 წელი		
1	ქედა; შუახევი; ხულო	301	394	466	221	312 383,84	420 875	509 262,5	242 590	1 382	1 485 111.34

ამგვარად, სამინისტროს მაღალმთიანი აჭარიდან 1382 სტუდენტი ჰყავს მხარდაჭერილი, რაზეც დაახლოებით მილიონნახევარი ლარი დაიხარჯა.

სკოლის პედაგოგებთან ჩატარებული ინტერვიუების თანახმად, სასკოლო სპეციფიკაზე ზრუნვას სისტემური ხასიათი აქვს.

ამჟამად, რამდენიმე სკოლის მიხედვით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სკოლებს აკვირდებიან, ერთი მხრივ, თავად სკოლის ხელმძღვანელობა, ხოლო მეორეს მხრივ, მუნიციპალიტეტის წარმომადგენლები. ამ პროცესში ჩართულია ადგილობრივი რესურსცენტრები, რომლებიც სკოლებს შესაბამისი განაცხადების ფორმირებაში ეხმარებიან. არსებული საჭიროებებიდან გამომდინარე, სკოლები დახმარებას განათლების სამინისტროს ხაზით იღებენ. მაგალითად, სოფ. მეკვიძეების სკოლაში რემონტი ახალი ჩატარებული იყო; რემონტთან ერთად მოწესრიგდა ინფრასტრუქტურაც. სკოლაში არის ინტერნეტი და მოქმედებს კომპიუტერების კლასი. მსგავსი, თუმცა უფრო მასშტაბური პროექტი განხორციელდა დაბა ხულოს სკოლაში, რომლის რეაბილიტაცია 2019 წელს დასრულდა. პროექტი მთლიანად აჭარის ა.რ. განათლების, კულტურისა და სპორტის სამინისტრომ დააფინანსა. შეიძინეს ახალი ინვენტარი, კომპიუტერები. ახალი კომპიუტერები შეემატა ღორჭომის სკოლასაც (საველე დღიური-განათლება (შემდგომში: სდ-გ), გვ. 1, 27, 37).

მიუხედავად ამ ცვლილებებისა, ჯერ კიდევ გადაუჭრელია საბუნებისმეტყველო საგნების სწავლების საკითხი. სკოლებში პედაგოგების კვალიფიკაციის და ასაკის გა-

რდა, პრობლემური ჩანს შესაბამისი კლასებისა და ლაბორატორიების არსებობა. ფაქტობრივად, არცერთ სკოლაში არ აღმოჩნდა საბუნებისმეტყველო მიმართულების კლასები, ან ლაბორატორიები. ადგილზე მხოლოდ ცალკეული თვალსაჩინოება აქვთ (სდ-გ, გვ. 1, 37). ამავე დროს, კომპიუტერული კლასებით სარგებლობაც, როგორც ჩანს, საკმაოდ შეზღუდულია. მეკვიძეების სკოლაში არასასწავლო მიზნებით სკოლის ინვენტარის გამოყენებაზე (მაგ., სოც ქსელებისათვის), საკუთრივ მოსწავლემაც მიუთითა; ღორჯომის სკოლის პედაგოგმა დასძინა, რომ წარსულში, სანამ მოსწავლეები გამოცდებისათვის ემზადებოდნენ, ისინი აქტიურად იყენებდნენ კომპიუტერულ კლასს. ამჟამად კომპიუტერული კლასებით სარგებლობა შემცირებულია (სდ-გ, გვ. 2, 37).

სკოლების ინფრასტრუქტურული გამართვის პროექტებს, რა თქმა უნდა, ახლავს დადებითი ეფექტი, თუმცა განათლების სისტემის სპეციფიკა სკოლებში მოითხოვს კონკრეტული დარგების სწავლების გაუმჯობესებას, ისევე როგორც უფრო მეგობრული გარემოს ჩამოყალიბებას.

ამგვარად, განათლების თვალსაზრისით, მაღალმთიანი აჭარის მოსწავლეების ძირითადი პრობლემების ნაწილი საქართველოს სხვა რეგიონების მოსწავლეების გამონვევების იდენტურია. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მათი განათლების გაუმჯობესებაზე აჭარის ა.რ. განათლების კულტურისა და სპორტის სამინისტრო სპეციალური პროგრამების მეშვეობით ზრუნავს. თუმცა, ლიტერატურასა და სასწავლო პროცესში რელიგიური უმცირესობების იგნორირება, სასწავლო პროგრამების შეუსაბამობა ეროვნული გამოცდების საჭიროებებთან, ზუსტი და საბუნებისმეტყველო საგნების სწავლების დაბალი დონე, საოჯახო და შრომითი დატვირთვები ძირითად გამონვევებად რჩება.

ზოგად განათლებაზე ხელმისაწვდომობა

სკოლამდელი აღზრდის მიმართულებით, ბაღების გაერთიანების სისტემაში მაღალმთიან აჭარაში საბავშვო ბაღები (ალტერნატიული ბაღების ჩათვლით) ძირითადად ყველა თემსა და მსხვილ სოფელში გვხვდება. როგორც ბაღების გაერთიანების ხელმძღვანელი აღნიშნავს, ცალკეულ სოფლებში დამატებითი ბაღების გახსნის საჭიროებაც დგას, რადგან ბაღის ასაკის ბავშვების რაოდენობა, წინა წლებთან შედარებით, გაზრდილია (სდ-გ, გვ. 36). ამ პირობებში, მუსლიმი სასულიერო პირი უკმაყოფილებას გამოთქვამდა იმ ფაქტის გამო, რომ მუნიციპალიტეტში მუსლიმების საბავშვო ბაღი არ არსებობს, მაშინ როცა საპატრიარქოს მსგავსი ბაღი აქვს, მუსლიმები კი სახელმწიფო ბაღებში დადიან (სდ-გ, გვ. 23).

არსებული ბალების ინფრასტრუქტურა ძირითადად დამაკმაყოფილებელია. ახალი შენობების მშენებლობა ან არსებულის რეაბილიტაცია პერიოდულად ხორციელდებოდა. რეაბილიტაციისას ყურადღება ექცეოდა ეზოების მოწესრიგებასაც. თუმცა სათამაშო სივრცეები და საკუთრივ სათამაშოები საბავშვო ბალებში მნიშვნელოვან პრობლემად რჩება.

მაღალმთიან აჭარაში სკოლამდელი აღზრდის დაწესებულებების გათბობა ძირითადად შეშით მომარაგებაზე დაფუძნებული. ამ მიზეზით ნაწილობრივ პრობლემად რჩება შენობის სრულად გათბობა. მიუხედავად იმისა, რომ შენობები ძირითადად კაპიტალურია, შეშით გათბობა მაინც ქმნის ხანძრის საფრთხეს.

სანიტარიული თვალსაზრისით, საბავშვო ბალებში საპირფარეშო, აბაზანა და სამზარეულოები ან დამაკმაყოფილებელია, ან მოითხოვს გაუმჯობესებას. 2018 წელს სურსათის ეროვნულმა სააგენტომ ხულოს მუნიციპალიტეტში შემავალი 7 ბაღი (დიდაჭარის, ოქრუაშვილების, ღორჯომის, დიოკნისის, საციხურის, ლურტისა და სოფელ ვერნების საბავშვო ბალები) სამზარეულოში გამოვლენილი არაკრიტიკული შეუსაბამობის გამო დააჭარიმა. ასევე მოითხოვა, რომ ყურადღება გაემახვილებინათ სასმელი წყლის მიწოდებასა და მის სისუფთავეზე.⁴⁶⁹

ინფრასტრუქტურულად ბალების გამართვა დამატებით გამოწვევას წარმოადგენს. წინა წლებში არ მუშაობდა სოფ. ბოძაურის ბაღი (რესურსების სიმწირის გამო მისი დასრულება ვერ ხერხდებოდა). სოფ. დიოკნისის და ყინჩაურის ბალებში არასაკმარისი რაოდენობის სანოლები იყო, რის გამოც ბავშვებს ან ერთ სანოლში ეძინათ, ან დამხმარე ოთახებში იძინებდნენ.

სკოლამდელი აღზრდის სისტემის ერთ-ერთ გამოწვევად რჩება კადრების კვალიფიკაცია და აღზრდელობითი პროგრამების შინაარსი. ამ მხრივ პრობლემაა ისიც, რომ ადგილობრივი ხელისუფლების წარმომადგენლები ბალებს მხარდამჭერების ან ნათესავების დასასაქმებლად იყენებდნენ. მეტიც, სოფ. ლურტაში თანამშრომლებს შორის ფიზიკური დაპირისპირებაც მოხდა, რაშიც პოლიტიკური ლიდერებიც იყვნენ ჩართულები.

სკოლამდელ აღზრდაში რელიგიური სიმბოლოების ან შინაარსების გამოყენებას ოფიციალურ დონეზე ეწინააღმდეგებიან. მსგავსი შინაარსი ან პრაქტიკა ნაკლებად აისახება აღსაზრდელეებზე. თუმცა, საერთო ეროვნული დღესასწაულების აღნიშვნის დროს, რამდენიმე სოფელში, ახალი წლის ღონისძიებაში, არაპირდაპირ იყო გამოყენებული შობის დღესასწაულთან დაკავშირებული თემატიკა.

469 „ნეტგაზეთის“ მიხედვით, 21.03.2018, <https://batumelebi.netgazeti.ge/news/123996/>

ბალებიდან ყველაზე ცოტა აღსაზრდელი – 13 – სოფ. ვერნების ბაღშია, ხოლო ყველაზე მეტი – 55 – ქვედა ვაშლოვანის ბაღში. დაბა ხულოში 4 ჯგუფია, სადაც სულ 128 ბავშვი დადის.

ახალი ბალები გაიხსნა ბოძაურში, ბელღეთსა და ზედა ვაშლოვანში. ხულოს მუნიციპალიტეტში სულ 20 მოქმედი საბავშვო ბაღია: დაბა ხულოს, ღორჯომის, დიოკნისის, ხიხაძირის, ოქრუაშვილების, ქვედა ვაშლოვანის, უჩხოს, ყინჩაურის, დიდაჭარის, რიყეთის, კვატიის, ღურტის, საცხურის, ქედლების, ვერნების, დანისპარაულის, თხილვანის, ფაჩხის, მეკვიძეების და კორტოხის. ასევე მოქმედებს 4 ალტერნატიული ბაღი – გელაძეების, აგარის, თაგოს და ნაბლანის. იგეგმება 3 ახალი ბარის გახსნა – ბოძაურის, ბელღეთის და ზედა ვაშლოვანის.

საყურადღებო გარემოებაა ის, რომ ბალების გაერთიანების ხელმძღვანელის პოზიციის მიუხედავად, **მოსახლეობის მიგრაციასა** და აღსაზრდელეების ნაკლებობაზე საუბრობდნენ ყველა სოფელში, როგორც სკოლასთან დაკავშირებული პირები, ისე სოფლის მცხოვრებნიც. მეტიც, სტატისტიკის მიხედვით, აჭარის მუნიციპალიტეტების 19 სოფელში წელს არ ეყოლებათ პირველკლასელები.⁴⁷⁰ კერძოდ, აჭარის მუნიციპალიტეტებიდან ყველაზე მეტი – შუახევის ათი სოფლის სკოლებს არ ეყოლებათ წელს პირველკლასელი მოსწავლე, რაც გასულ წელთან შედარებით 2,5-ჯერ მეტია. თუმცა, რაოდენობის მიხედვით, თუ 2018 წელს 134 მოსწავლე იყო პირველ კლასში, 2019 უკვე 110 იქნება. სტატისტიკა კი შემდეგნაირად გამოიყურება: შუახევის მუნიციპალიტეტში პირველკლასელები არ იქნებიან სოფლების – ჟანივრის, ვანის, ცხემლისის, ზემოხევის, ლომანაურის, ცინარეთის, გოგაძეების, მახალაკიძეების საჯარო სკოლებში. ხულოს მუნიციპალიტეტში პირველკლასელის გარეშე 7 სოფლის საჯარო სკოლა დარჩება, მაშინ როცა გასულ წელს ასეთი სულ 2 სკოლა იყო. ამავე დროს, თუ 2019 წელს ხულოში 264 პირველკლასელი იყო, წელს 225-მდე შემცირდება. პირველკლასელები არ იქნებიან სოფლების – მთისუბნის, პანტნარის, კალოთის, სკვანის, თხილვანის, მანიაკეთის და გელაურის საჯარო სკოლებში. ქედის მუნიციპალიტეტში პირველკლასელი ერთადერთ, სოფელ გეგელიძეების საჯარო სკოლაში არ ეყოლებათ.

სოფ. ღორჯომის სკოლის დირექტორის ცნობით, ყველაზე ოპტიმალურ პერიოდში სკოლაში დასწრებადობა 300-400 მოსწავლეს შეადგენდა, მიუხედავად იმისა, რომ სკოლა 400 მოსწავლეზე იყო გათვლილი. მიგრაციის გამო, მოსახლეობა ტოვებს საცხოვრებელს, რის გამოც მოსწავლეების რაოდენობაც მცირდება (სდგ, გვ. 33. 37).

470 გაზეთ „ბათუმელების“ მიხედვით, 23.07.2019. <https://batumelebi.netgazeti.ge/news/218847/?fbclid=IwAR3nswfNdIWXiQMTA4f4EkwKc2ISBhlcj03T1cK8fQIRNkM6ZAuRsmstawRE>

დაბა ხულოს დირექტორი აღნიშნავს, რომ წინა წლებთან შედარებით, მოსწავლეების რაოდენობა მკვეთრად შემცირდა. კერძოდ, თუ 2018 წელს 40-45 მოსწავლე ჰყავდათ კურსდამთავრებული, ახალ სასწავლო წელს მხოლოდ 20 ახალი მოსწავლე მიიღეს. მისი აზრით, ამაზე გავლენას შობადობის შემცირება და მიგრაცია ახდენს. ისევე როგორც ღორჯომის, და სხვა სკოლების, შეთხვევაში, მშობლების ახალი სამუშაოს გამო მოსწავლეებიც მობილობით უფრო ქალაქის ან ქალაქის მიმდებარე სკოლებში გადადიან. ამის შედეგად, თუ წარსულში სკოლაში 500-მდე მოსწავლე იყო, ახლა 280-მდე მოსწავლეა (სდ-გ, გვ. 30).

ზემოთქმული მეტყველებს ორ პარალელურ ტენდენციაზე – ბალების გახსნა და ინფრასტრუქტურული პროექტები მოსახლეობაზე დადებითად მოქმედებს იმ კუთხით, რომ მეტ დროს უთმობენ სამუშაოს, ბავშვები უკეთეს პირობებში იზრდებიან (2017-18 წლებში ჩვენს მიერ ქართველი მუსლიმებით დასახლებულ სხვადასხვა მუნიციპალიტეტში ჩატარებული კვლევების დროს, აღმზრდელები აღნიშნავდნენ, რომ ბავშვთა კვება, სასწავლო პროგრამა და სკოლისათვის მომზადება ადგილობრივი მოსახლეობისათვის დადებითი ეფექტის მატარებელია). მეორე მხრივ, სამუშაო ადგილების არარსებობა მოსახლეობის დასაქმებას თითქმის შეუძლებელს ხდის. ისინი მხოლოდ კერძო, ძირითადად პირად მეურნეობაში არიან დაკავებულები, ხოლო მონეული პროდუქცია ნაწილობრივ იყიდება. ამიტომ, სოციალურ-ეკონომიკური თვალსაზრისით, შრომისუნარიანი მოსახლეობის ნაწილი სოფლის მიტოვებასა და ქალაქში ბედის ძეხნაზე უფროა ორიენტირებული, ვიდრე ადგილზე რაიმე პროექტების იმედად დარჩენაზე. მოსახლეობა პერიოდულად უთითებდა გართულებულ ეკოლოგიურ ვითარებაზეც, თუმცა აღნიშნავდნენ გაუმჯობესებულ ინფრასტრუქტურას.

რაც შეეხება კონტინგენტის რაოდენობის გავლენას სკოლების რიცხვზე და მათ დატვირთვაზე, ამ საკითხმა სკოლებზე გავლენა რეფორმების პერიოდში იქონია. 2005 წლიდან დაწყებული სკოლების ოპტიმიზაციის რეფორმა მაღალმთიან აჭარასაც შეეხო და დაბალკონტინგენტიანი სკოლების ნაწილი დაიხურა. ამჟამად, სოფლებში, სადაც საჯარო სკოლები არ არის, ან მხოლოდ დაწყებითი (ან საბაზო) განათლების მიღებაა შესაძლებელი – ან მეზობელი დასახლების საშუალო სკოლასთან არიან მიერთებულნი, ან მოსწავლეები მაღალ საფეხურებზე იქ გადადიან სასწავლებლად.

როგორც დაბა ხულოს სკოლაში აღნიშნეს, ეს სკოლა ემსახურება – ელელიძეებს, თაგოს, დიაკონიძეებს, პაქსაძეებს – სადაც დაწყებითი და საბაზო სკოლებია. იქიდან მოსწავლეები საშუალო სკოლის დასამთავრებლად დაბა ხულოს სკოლაში გადადიან (სდ-გ, გვ.29). მსგავსი ვითარებაა ღორჯომის სკოლაშიც, რომელიც მიმდებარე სოფლებს ემსახურება. ღორჯომის საშუალო სკოლას შემოერთებული აქვს ჭახაურის საბაზო და მერჩხეთის დაწყებითი სკოლა (სდ-გ, გვ. 37).

დაბა ხულოს და ღორჯომის სკოლებში პარალელურად დადიან მოსწავლეები მიმდებარე პანსიონატებიდან. ეს პრაქტიკა სკოლებმა არაერთვაროვნად მიიღეს. მიუხედავად ამისა, ამჟამად სკოლის დირექტორები და პანსიონატის პედაგოგები პარალელურ რეჟიმში აკონტროლებენ სიტუაციას – სკოლის წარმომადგენლები, მას შემდეგ, რაც იქ პანსიონატის მსმენელებმა დაიწყეს სწავლა, ესტუმრნენ პანსიონატებს, რათა შეემოწმებინათ, თუ როგორ პირობებში ცხოვრობდნენ და სწავლობდნენ მოსწავლეები (სდ-გ, გვ. 29). ამავე დროს, თუ ღორჯომის პანსიონატში ძირითადად ღორჯომის თემის მოსწავლეები არიან, დაბა ხულოს სკოლაში ასევე დადიან დაბაში მოქმედი პანსიონატის მსმენელი ბავშვებიც, რომლებიც სხვადასხვა სოფლებიდან და თემებიდან არიან (სდ-გ, გვ. 27).

სკოლების სიშორის გამო, რამდენიმე წელია მოქმედებს პროგრამა, რომელიც მოსწავლეების გადაადგილებას უწყობს ხელს. დაბა ხულოს სკოლას 5 მიკროავტობუსი ემსახურება, მეკვიძეების სკოლას – 2 მიკროავტობუსი და 1 მაღალი გამავლობის მანქანა (სულ 50 მოსწავლეს ემსახურება), ღორჯომის სკოლას კი 10 სამარშრუტო ხაზზე 2 ტრანსპორტი აქვს გამოყოფილი (სდ-გ, გვ. 2, 27, 30, 37).

ტრანსპორტის მოწესრიგება დიდ გავლენას ახდენს დასწრებადობაზე. სკოლის მასწავლებლები ამბობენ, რომ წარულში მოსწავლეების დასწრებადობა ძალიან დაბალი იყო (სდ-გ, გვ. 30, 37). როგორც ერთ-ერთი ყოფილი მოსწავლეც აღნიშნავს, ტუნაძეების სკოლაში 11 მოსწავლე იყო, თუმცა გოგონებიდან სისტემატურად მხოლოდ ის დადიოდა და ისიც იმიტომ, რომ სკოლა ფაქტობრივად მის ეზოში იყო (სდ-გ, გვ. 11). მიუხედავად ამისა, ტრანსპორტი არ არის დასწრებადობის განმსაზღვრელი მაღალ კლასებში. სკოლის პედაგოგები აღნიშნავენ, რომ საატესტაციო გამოცდების გაუქმებამდე სკოლაში მაღალი დასწრებადობა და აქტიურობა იყო. მაგრამ მისი გაუქმების შემდეგ, გაკვეთილებზე მოსწავლეების დაკავებაც კი გაჭირდა. ერთ მოსწავლეს სპეციალურად ექსტერნი აქვს აღებული, რომ მოემზადოს და ჩააბაროს გამოცდები (სდ-გ, გვ. 29).

სკოლებში ასევე ეთმობა ყურადღება შშმ პირებს. დაბა ხულოში 1 მოსწავლეა ქვედა კიდურების პრობლემებით, რომელსაც დამატებით ემსახურებიან. სკოლაში ასევე გაკეთდა ადაპტირებული ლიფტი შშმ პირებისათვის (სდ-გ, გვ. 28).

ღორჯომის სკოლაში 1 შშმ მოსწავლეა. მას უჭირს გადაადგილება და ერთხანს იმაზეც კი უმსჯელიათ, ბავშვი სახლში დაეტოვებინათ და მისთვის მასწავლებელი გამოეყოთ, თუ სკოლაში სიარულში აღმოეჩინათ დახმარება. სკოლის დირექტორმა დასძინა, რომ ბავშვის სახლში დატოვების შემთხვევაში, ის ჩაკეტილი იქნებოდა და უფრო ინერვიულებდა, სტრესში იქნებოდა. ამიტომ მის მიმართ ინტერესი სკოლაშიც გამოხატა და ყურადღებას აქცევენ (სდ-გ, გვ. 38).

როგორც რესპონდენტი აღნიშნავს, მეკვიძეების სკოლაში 1 მოსწავლე იყო მენტალური ჯანმრთელობის შეფერხებით, სპეციფიკური სიტუაციიდან გამომდინარე, მას ცალკე მასწავლებელი გამოუყვეს (სდ-გ, გვ.2).

ამგვარად, სკოლამდელი აღზრდის მხრივ, ხულოს მუნიციპალიტეტი იმავე გამოწვევების წინაშე დგას, რა გამოწვევების წინაშეც დგანან მუნიციპალიტეტები საქართველოს სხვა ადგილებში. არსებული სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორები გავლენას ახდენენ დაწყებით განათლებაზე, ბაღებისა და სკოლების დატვირთულობაზე. სკოლები ეფექტიანად იყენებენ სატრანსპორტო მომსახურებას. მოსწავლეების ინტერესებიდან გამომდინარე, ასევე თანამშრომლობენ ადგილობრივ პანსიონატებთან.

პედაგოგები

მაღალმთიანი აჭარის სკოლებში ძირითად პრობლემებს უკავშირებდნენ საბუნებისმეტყველო მიმართულებით სპეციალური კლასების არქონას, მხოლოდ თეორიულ განათლებას და სასწავლო პროგრამების სიმწირეს ეროვნულ გამოცდებში საგრანტო დაფინანსების მისაღებად. ეს პრობლემები, ძირითადად იკვეთება პედაგოგების საკითხთან.

მიუხედავად იმისა, რომ თითოეული სკოლის წარმომადგენელი დადებითად აფასებს საკუთარ სკოლაში არსებულ ვითარებას, ნათელია, რომ პედაგოგების კვალიფიკაციის და ასაკის საკითხი მნიშვნელოვანი გამოწვევაა. სკოლები ჩართულები არიან სხვადასხვა პროექტში, რომელთა ფარგლებშიც გადიან გადამზადებას. ჩვენი აზრით, ამგვარ ტრენინგებს მაინც უფრო წერტილოვანი, ან მოკლევადიანი შედეგი აქვს, რადგან პედაგოგების დამოკიდებულება სწავლების ახალ მეთოდებთან და სასწავლო პროგრამების მოდერნიზაციასთან, საკმაოდ სკეპტიკურია. ამ მხრივ, ჩვენი აზრით, საყურადღებოა პედაგოგების დაბერების ტენდენცია, რაც ახალგაზრდა კადრების შედინებით არ ბალანსდება. სკოლის პედაგოგების გაახალგაზრდავების საჭიროებას ხედავს აჭარის ა.რ. განათლების, კულტურისა და სპორტის სამინისტროც. თუმცა ახალგაზრდა კადრების მომზადება, ისევე როგორც მათი წახალისება ქალაქისგან მოშორებულ სკოლებში სამუშაოდ – ჯერ კიდევ რჩება პრობლემად.

აჭარის ა.რ. განათლების, კულტურისა და სპორტის სამინისტროს მიერ მოწოდებული სტატისტიკის თანახმად, **მაღალმთიანი აჭარის სკოლებში მოწვეულ პედაგოგებს შორის ჭარბობენ ინგლისური ენის პედაგოგები.** სოფ. ღორჯომის სკოლის ინგლისური ენის პედაგოგი, ბათუმიდანაა. მან აჭარის განათლების სამინისტროს შესაბამისი პროგრამის ფარგლებში შეიტანა განაცხადი გამოჩენილ ვაკანსიაზე და მისი განაცხადი დაკმაყოფილდა. სკოლის დირექტორის ცნობით, ის 20-22 წლის

გოგოა (მ სდ-გ, გვ. 38). იგივე ვითარებაა სოფ. მეკვიძების სკოლაში, რომელიც, ამავ დროს, ყველაზე ახალგაზრდა მასწავლებელია (სდ-გ, გვ. 1).

სკოლის ადმინისტრაცია მიიჩნევს, რომ არსებულ ვითარებაში გარკვეულ პროგრესს მაინც განიცდიან. ამ მხრივ გამოირჩევა დაბა ხულოს სკოლა. ამ სკოლის პედაგოგებიდან 13-მა აიმაღლა სტატუსი, ხოლო 10 დარეგისტრირებულია გამოცდებისათვის (სდ-გ, გვ. 28). მასწავლებლების გადამზადება და ტრენინგებში მონაწილეობა ღორჯომის სკოლაშიც მიმდინარეობს, თუმცა იქაური პედაგოგებიდან საატესტაციო გამოცდაზე მხოლოდ 3 მასწავლებელი გავიდა (სდ-გ, გვ. 37). მსგავსი მდგომარეობა, ერთგვარად, დამახასიათებელია, ერთი მხრივ, დიდი, და მეორე მხრივ, პატარა სკოლებისათვის. მიუხედავად ამ ვითარებისა, დაბა ხულოს სკოლის დირექციის ცნობით, მათ ჰყავთ ბევრი საგრანტო დაფინანსების მომპოვებელი მოსწავლეები (სდ-გ, გვ. 28). სკოლის ადმინისტრაცია ასევე მიღწევად მიიჩნევს სკოლის მოსწავლეების მონაწილეობას სხვადასხვა აქტივობაში, განსაკუთრებით, სპორტული ხაზით, რაშიც სკოლის მოსწავლეებს არაერთი პრიზი აქვთ აღებული. იგივე შეიძლება ითქვას ინტელექტუალურ თამაშებზე და სხვადასხვა აქტივობაში მონაწილეობაზე (სდ-გ, გვ. 31). სოფ. ღორჯომის შემთხვევაში მიღწევები უფრო ნაკლებია, თუმცა სკოლის პედაგოგების აზრით, ის ფაქტი, რომ ღორჯომის სკოლიდან უმაღლეს სასწავლებელში რამდენიმე მოსწავლე მაინც აბარებს ყოველწლიურად, სკოლის ხარისხის მაჩვენებელია (სდ-გ, გვ. 28).

განსხვავებული დამოკიდებულება და სპეციფიკა ვლინდება წარსულში ქალაქ ბათუმში მდებარე შაჰინის სახელობის მეგობრობის სკოლა-ლიცეუმთან დაკავშირებით. მართალია, ეს თემა ჩვენი კვლევის უშუალო მიზანი არ ყოფილა, მაგრამ რადგან შაჰინის სახელობის საწავლებელი განათლების სისტემაში დიდ როლს ასრულებდა (მათ შორის, თურქეთში სწავლის კუთხითაც), ამიტომ ამ ასპექტზე ცალკე გავამახვილეთ ყურადღება.

შაჰინის სკოლის კურსდამთავრებული აცხადებდა, რომ იქ ყველა საგანი განსხვავებული ხარისხით ისწავლებოდა; რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, განათლების მიღება ინგლისურ ენაზე წარმოებდა. გამოირჩეოდა არა მარტო თეორიული, არამედ პრაქტიკული სწავლებით და დამატებითი აქტივობებით. სკოლაში კარგი პირობები იყო შექმნილი სწავლისა და განვითარებისათვის. სკოლა დამატებით დატვირთვასა და მოსწავლის სხვადასხვა შესაძლებლობის განვითარებაზე იყო ორიენტირებული. რესპონდენტები განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებენ დისციპლინაზე. სასწავლებელში მასწავლებელთა ნაწილი მუსლიმები იყვნენ, მაგრამ, ინდოქტრინაციის კუთხით, ფრთხილები იყვნენ, აკონტროლებდნენ საკუთარ თავს (სდ-გ, გვ. 20-21, 51). მიუხედავად ამისა, სკოლა მთლიანად საერო მიმართულების იყო. ის წარჩი-

ნებული მოსწავლეების მხარდაჭერით და მათი შემდგომი სწავლითაც იყო დაინტერესებული. რადგან ამ სკოლაში მოხვედრა საკმაოდ რთული იყო, მასში, როგორც ჩანს, მთავარი აქცენტი განათლების მაღალი დონის მიცემაზე იყო გადატანილი. ამავე დროს, სკოლა, მოსწავლეების სურვილის შემთხვევაში, თურქეთში სწავლების მხარდაჭერას მხოლოდ საერო მიმართულებით ეწეოდა.

ამ შემთხვევაში ცალკე ყურადღებას იმსახურებს საკუთარ სკოლებში არსებული ვითარების შეფასება მოსწავლეების მხრიდან. თუ სოფ. მეკვიძეების და ღორჯომის სკოლის მოსწავლეები სკოლაში არსებულ ვითარებას ძირითადად დადებითად აფასებდნენ (სდ-გ., გვ.1-2, 40), ნაწილობრივ განსხვავებული ვითარებაა ხულოს სკოლის შემთხვევაში. მოსწავლეები კრიტიკულად უდგებოდნენ სწავლის პროცესს. დაბა ხულოს სკოლის მოსწავლის აზრით, მთელი სასწავლო პროცესი მორგებულია გამოცდებზე და თუ რაიმე პრობლემაც არსებობს – მოსწავლეების მიდგომები, მოტივაცია თუ სწავლა – ყველაფერი ამასთანაა დაკავშირებული (სდ-გ, გვ. 32). სხვა მოსწავლის აზრით, საატესტატო გამოცდების პირობებში ყველაფერი გამოცდაზე იყო ორიენტირებული, რის გამოც მოსწავლეები, ერთი მხრივ, სწავლობდნენ ყველაფერს, თუმცა პრაქტიკულად არაფერს გადიოდნენ (სდ-გ, გვ.34). მეტიც, განათლების სისტემაში არსებული შეღავათები მოსწავლეებს მე-10-მე-11 კლასიდან მედლის მიღებაზე ზრუნვის დაწყებისკენ უბიძგებდა. ეს შემდგომში მათ მნიშვნელოვან შეღავათს ანიჭებდა. ამის გამო, მიუხედავად იმისა, რომ საგანი არ უყვარდათ, მოსწავლეებს მაინც უწევდათ მისი სწავლა, რადგან, ერთი მხრივ, მედალი, ხოლო მეორე მხრივ, საგრანტო დაფინანსება მათზე ძალიან მოქმედებდა (სდ-გ, გვ. 34). კიდევ ერთი მოსწავლე დასძენს, რომ ახალგაზრდებისათვის მომავალში რაიმე პერსპექტივის ქონა უმაღლეს განათლებასთანაა დაკავშირებული, ამიტომ ყველას უნდა სწავლის გაგრძელება, სხვანაირად არანაირი პერსპექტივა არ ექნებათ (სდ-გ, გვ. 33).

ტექნიკური და საბუნებისმეტყველო საგნებით დაინტერესებული მოსწავლეები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას საბუნებისმეტყველო მიმართულების სწავლებას ანიჭებენ. თუმცა მიაჩნიათ, რომ სკოლაში ის სუსტად ისწავლება და ისიც, მხოლოდ თეორიულ დონეზე. მოსწავლეების აზრით, უფრო მნიშვნელოვანია პრაქტიკული სწავლება, რომელიც უნდა მოიცავდეს კვლევებსაც. ამგვარად მოსწავლეებს საკუთარი ცოდნის პრაქტიკულ გამოყენებაზეც ექნებათ წარმოდგენა და უნივერსიტეტისათვისაც უფრო მომზადებულები იქნებიან (სდ-გ, გვ. 32).

ინტერვიუებში, რომლის დროსაც სოფ. ღორჯომის სკოლის მოსწავლეებს მიეცათ საკუთარი მოსაზრების კონფიდენციალურად გადმოცემის შესაძლებლობა (სრულასაკოვან მოსწავლეებს სხვა პირის დაუსწრებლად), ისინი უფრო მეტ დეტალზე ამახვილებდნენ ყურადღებას. ერთ-ერთმა მოსწავლემ არ დამალა, რომ მეზობელ

სოფელში, ტუნაძეებში, სწავლების ხარისხი უკეთესია მიუხედავად იმისა, რომ ის უფრო პატარა სკოლაა და ნაკლები მოსწავლე ჰყავს. მისი აზრით, ეს იმასთან არის დაკავშირებული, რომ იქ მასწავლებლების უმეტესობა ახალგაზრდაა და მოწვეულები არიან (სდ-გ, გვ. 41). რეპეტიტორებსაც, მოსწავლეები ან სოფ. ტუნაძეებიდან, ან დაბა ხულოდან ასახელებდნენ.

რეპეტიტორობას განსხვავებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ დაბის და სოფლის მოსწავლეები. სოფლის მოსწავლეები რეპეტიტორობას ძირითადად ეროვნულ გამოცდებში ბარიერის დაძლევაში დახმარებად განიხილავენ. ამ მიზეზით სკოლის მასწავლებლები მათთან უფასოდაც მეცადინეობენ. უფრო მეტ ყურადღებას კი იმ საგნებს უთმობენ, რომლებშიც შედარებით ცუდად არიან მომზადებულები – მაგალითად, უცხო ენას ან ზოგად უნარებს. სკოლის დირექტორის აზრით, რაც გამოცდები გაუქმდა, მოსწავლეებს მეტი საშუალება მიეცათ, რომ ყურადღება გამოცდებზე გადაეტანათ. თუმცა სამინისტროსთან შეთანხმებით სკოლამ მაინც ჩაატარა ერთგვარი შიდა გამოცდები მოსწავლეების ცოდნის გასაკონტროლებლად (სდ-გ, გვ. 28).

დაბის სკოლის მოსწავლეები, აბიტურიენტები, მთლიანად გამოცდების სამზადისზე იყვნენ გადართულები. მათი დიდი ნაწილი რეპეტიტორებთან მეცადინეობაში თანხას იხდის. რეპეტიტორებთან, დაბა ხულოს მოსწავლეებს, ყოველთვიურად 150-300 ლარამდე ეხარჯებოდათ. ხარჯი დამოკიდებული იყო საგნების რაოდენობასა და მოსწავლის სურვილზე, ეროვნულ გამოცდებში უკეთესი ქულა მიეღო. უკეთესი ქულა უმეტეს შემთხვევაში დაკავშირებული იყო ან პრესტიჟულ სპეციალობაზე/სასწავლებელში მოხვედრასთან, ან დაფინანსების მოპოვებასთან (სდ-გ, გვ. 34).

ამ მხრივ საყურადღებოა მოსწავლეების მიერ სასწავლებლების შერჩევის სტრატეგია. უნივერსიტეტების შერჩევის დროს, როგორც აბიტურიენტები აცხადებენ, სხვადასხვა ფაქტორს ენიჭება მნიშვნელობა. მაღალმთიანი აჭარის მოსწავლეებისათვის ძირითადად ბათუმის და თბილისის უნივერსიტეტები ლიდერობენ, ძირითადად, ცნობილი და გამორჩეული. **ხიჭაურის უნივერსიტეტი (ა(ა) იპ საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტი) არჩევანში იშვიათად გვხვდება** (სდ-გ, გვ. 28). თუმცა არჩევანის ფორმირების დროს სხვადასხვა ფაქტორზე აკეთებდნენ აქცენტს. გამოკითხული რესპონდენტების უმრავლესობა უნივერსიტეტის შერჩევისას ეკონომიკურ ფაქტორებს ითვალისწინებდა. კერძოდ, უმთავრესი იყო საცხოვრებელი პირობები. აბიტურიენტები უნივერსიტეტს ისეთ ქალაქებში არჩევდნენ, სადაც მათი ნათესავები ცხოვრობდნენ.

მოვიყვანთ ერთ განსხვავებულ მაგალითს. დაბა ხულოს გოგო მოსწავლემ თავისი პროფესიული მიმართულება თავად შეარჩია. პროფესია მან საკუთარი ინტერესების, საგნებში წარმატების და სხვა დამატებითი ინფორმაციის დაყრდნობით გააკე-

თა. კერძოდ, ის ინფორმირებული იყო სან-დიეგოს პროგრამაზე, ამიტომ მთელი დრო გამოცდებისათვის მზადებას მონადმოა. მისი გადმოცემით, ის კარგად იცნობდა უნივერსიტეტის მოთხოვნებს და სწავლის საფასურს. მან უკვე აწარმოა მოლაპარაკება საბუნებისმეტყველო პროგრამის კუთხით და ნაწილობრივი დაფინანსებაც მიიღო. იმ ფაქტორის გათვალისწინებით, რომ ამავე უნივერსიტეტში მისივე ძმა სწავლობდა, ეს მის საცხოვრებელ ხარჯებს ამცირებდა. ამიტომ მისი მიზანი იყო დარჩენილი თანხის დაფარვა გრანტის მეშვეობით (სდ-გ, გვ.32-33).

საერთოდ, როგორც რესპონდენტები აღნიშნავდნენ, წინა წლებისგან განსხვავებით, მაღალმთიანი აჭარიდან უფრო მეტი გოგო მოსწავლე ცდილობს უმაღლესი განათლების მიღებას. როგორც ერთ-ერთი პედაგოგი აღნიშნავს, „წარსულში გოგონების სწავლა არ იყო, რად უნდა სწავლაო, ამბობდნენ. შარშან, უმაღლესში 4 გოგონამ ჩააბარა, წელს უფრო მეტი აპირებს. ეხლა შეიცვალა სიტუაცია. ეხლა გოგო ტირილდა, რომ ვერ აბარებდა საგანს. აქედან ბევრ გოგონებს აქვთ განაცხადები შეტანილი სხვადასხვა სასწავლებლებში და მობილურებიც არიან უფრო. ეს კარგიცაა“. (სდ-გ, გვ. 39). სკოლებში აღნიშნავდნენ, რომ უმაღლესი სასწავლებლებისადმი ინტერესი უმეტესად მაინც გოგონებს ჰქონდათ.

ხიჭაურის უნივერსიტეტისადმი დაბალი ინტერესი, როგორც პედაგოგებმა, ისე მოსწავლეებმა რამდენიმე ფაქტორით ახსნეს (მაგ., უნივერსიტეტის დაბალი პრესტიჟი, თუმცა ნორმალური სასწავლო დონე), თუმცა უმთავრესი მაინც უნივერსიტეტში სწავლის ხარჯები იყო. მიუხედავად იმისა, რომ უნივერსიტეტში სწავლა უფასოა, როგორც რესპონდენტები აღნიშნავდნენ, იქ მოსწავლეები იშვიათად აბარებენ. დაბა ხულოში ასეთი აბიტურიენტი არ შეგვხვდრია, ხოლო ღორჭომიდან წარსულში 2 მოსწავლე იყო. ერთ-ერთი პედაგოგის სიტყვებით, „ხიჭაურის უნივერსიტეტი ჩაბარება, როგორც ასეთი, არ ხდება ხშირად, რადგან ის მაინც შუა გზაზეა და მაინც ხარჯებთანაა დაკავშირებული. ამიტომ ფიქრობენ, რომ თუ უნდა ვაბარო და გზა მაინც ხარჯიანო, ფიქრობენ, ბათუმში სწავლა ჯობიაო“ (სდ-გ, გვ. 39).

უმაღლესი სასწავლებლის ალტერნატივად ამჟამად ხულოში მოქმედი პროფესიული სასწავლებელი გამოდის. მის გახსნას დადებით მოვლენად მიიჩნევენ პედაგოგები (სდ-გ, გვ. 29). მიუხედავად ამისა, სკოლის მოსწავლეებში ამ სასწავლებლისადმი ინტერესი არც ისე მაღალია.

რაც შეეხება თურქეთში სწავლას, დაბა ხულოს სკოლის პედაგოგების თქმით, მათი სკოლიდან თურქეთში წლების წინ აბარებდნენ მოსწავლეები (2 წლის წინ იყო ბოლო შემთხვევა, როცა მოსწავლე თურქეთში რელიგიური განათლების მისაღებად წავიდა). **ბოლო პერიოდში ეს ფაქტობრივად აღარ ხდება და როგორც სკოლის**

პედაგოგები ამბობენ, სკოლა დაინტერესებულია, მოსწავლეებს საერო განათლების მიღებაში შეუწყოს ხელი (სდ-გ, გვ. 31). თურქეთში რელიგიური განათლების მიღების მსურველთა რიცხვის შემცირებაზე პანსიონატებშიც საუბრობდნენ.

ამგვარად, მაღალმთიან აჭარაში პრობლემად რჩება კვალიფიციური პედაგოგიური კადრების სიმწირე და მათი გადაბერება. სახელმწიფო პროგრამის ფარგლებში, ძირითადად, უცხოური ენის სწავლება მიიჩნევა პრიორიტეტულად. პრობლემას წარმოადგენს ზუსტი და საბუნებისმეტყველო საგნების სწავლება. გაკვეთილებზე სწრებადობას, მოსწრებას და სკოლების საერთო დონეს მოსწავლეები და მასწავლებლები დადებითად აფასებენ. როგორც ჩანს, სხვადასხვა აქტივობისა და ტრენინგის მიუხედავად, სკოლებში საჭიროა პროფესიულ ორიენტირებასთან დაკავშირებული ცოდნის და პრაქტიკული უნარების განვითარების ხელშეწყობა.

სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორების გავლენა განათლებაზე

როგორც უკვე აღინიშნა, ზემო აჭარის მუნიციპალიტეტებში ეკონომიკური მდგომარეობა რთულია. მიუხედავად იმისა, რომ სტატისტიკის დეპარტამენტის ცნობები ძირითადად ზოგად ტენდენციებს აღწერს, მთლიანობაში, ის ნაკლებად ასახავს რეალურ მდგომარეობას. მონაცემების შეგროვების მეთოდოლოგიურ სირთულეებთან და ხარვეზებთან ერთად, მოსახლეობის დასაქმების მაჩვენებელი, ხშირად, ასევე ეხება შინამეურნეობაში დასაქმებას, რომელიც ყოველთვის არ გულისხმობს დამატებით შემოსავალს ოჯახისათვის. ამავე დროს, მაღალმთიან აჭარის სოფლებისათვის დასაქმების ძირითადი სფეროები სახელმწიფო სექტორშია – გამგეობა, სკოლა, ჯანდაცვის სფერო, პოლიცია, ინფრასტრუქტურის და ენერგეტიკის მიმართულება. შესაბამისად, ამ მიმართულებებში დასაქმებულთა რიცხვი დიდი არ არის. წარსულში კომბინირებული ტიპის შინამეურნეობები, რომლებიც ორიენტირებული იყო ნახევრადმომთაბარე მესაქონლეობისა და მემცენარეობის დარგებზე, თანდათანობით კარგავს ტრადიციულ მნიშვნელობას. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მოსახლეობისათვის ოჯახის პირობებში პროდუქციის წარმოება არ არის რენტაბელური. წარსულში ჩვენს მიერ ჩატარებული კვლევების მიხედვით⁴⁷¹, საოჯახო მეურნეობის წარმოების არსებული პრაქტიკა, რომელიც მნიშვნელოვანწილადაა დამოკიდებული სამეზობლო-სანათესაო თემსა და ურთიერთდახმარებაზე, ადგილობრივი პირობების ოპტიმალური გამოყენების მიდგომებს და მეთოდებს არ მოიცავდა. მსხვილფეხა რქოსანი პირუტყვი, რომელიც ოჯახის შემოსავლის მნიშვნელოვანი (ან ძირითადი) წყაროა, კონკრეტული მიდგომების გამოყენებას საჭიროებს, რათა მისი ბაგური თუ იალაღებზე გარეკვით მიღებული პროდუქციის მოცულობა და ხა-

471 მაგ., Барамидзе Р. Ислам и его особенности в Аджарии//Идентичность, власть и город в работах молодых ученых Южного Кавказа. Тб.,2005. გვ. 39—69;

რისხი საგრძნობლად გაიზარდოს. თუმცა რთულმა ეკონომიკურმა პირობებმა, მინის სიმცირემ, ეკოლოგიურმა სირთულეებმა (ტყის სავარგულების რაოდენობის შემცირება, სარწყავი წყლის დაკლება, ნიადაგების გამოფიტვა და ა.შ.) და სხვა ფაქტორებმა მნიშვნელოვნად შეცვალეს დამოკიდებულება. როგორც ჩანს, ერთ-ერთი მიზეზი სამომხმარებლო ურთიერთობებში ფართოდ ჩართვაც არის. რესპონდენტების ნაწილი ყურადღებას ამახვილებდა „ჩვეულებრივ“ საქონელსა და მომსახურებაზე წვდომის გაზრდაზე. შემოსავლების სიმცირის პირობებში, შედარებით ძვირადღირებული საქონლის შეძენა, ძირითადად, კრედიტების მეშვეობით იყო შესაძლებელი, რაც მსესხებელს აიძულებდა პერიოდული გამომუშავების ახალი გზები მოეძიებინა. დღეისათვის, როგორც კვლევისას ვლინდება, ამგვარი დასაქმების არეალი ორია: ქალაქ ბათუმში ძირითადად ფიზიკური ან ნაკლებკვალიფიციური სამუშაოები, ან სეზონური სამუშაოები თურქეთის რესპუბლიკაში. ნებისმიერი სახის პრობლემის გაჩენის შემთხვევაში, როგორც პირს, ვინც კრედიტი აიღო, ისე მის ოჯახს, სერიოზული ფინანსური/მატერიალური ზიანი ადგება.

საყურადღებოა, რომ მუნიციპალიტეტში არსებულ პრობლემებზე ყურადღებას ამახვილებდნენ საერო თუ სასულიერო სასწავლებლების წარმომადგენლები, სასულიერო პირები და სოფლის მცხოვრებლებიც. მაგალითისათვის, მუსლიმი სასულიერო პირი ხულოს მუნიციპალიტეტში ამჟამად არსებულ ვითარებას მძიმედ აფასებს, მისი აზრით, ბოლო 4-5 წლის მთავარ გამოწვევად სერიოზული მიგრაცია იქცა: „*მოსახლეობა მიდის ქალაქისკენ. ზაფხულობით ოჯახების ნაწილი ბრუნდება. სახელმწიფო პროგრამების არარსებობის გამო ისინი აქ ვერ კავდებიან. ახალგაზრდები მიდიან თურქეთში. ლირის კურსის პრობლემების მიუხედავად, ახალგაზრდობა იქაურ შემოსავალს მაინც მნიშვნელოვნად თვლის. დასაქმება რაიონის მასშტაბით უმთავრეს პრობლემას წარმოადგენს. ოჯახმა კარტოფილი რომ აწარმოოს, შემდეგ გროშებად უნდა ჩააბაროს. ამიტომ არ უღირს. მეცხოველეობას შემოსავალი არ მოაქვს. ფაბრიკა იყო და ინვესტორი გაიქცა. პრობლემებია სხვა სფეროებშიც. ამიტომ მოსახლეობის შემცირება გასაგები მიზეზებით ხდება“ (სდ-გ, გვ. 23).*

ამ პირობებში, ჩვენი კვლევის ფარგლებში მხოლოდ ერთი ფაქტი გამოვლინდა, როცა მოსწავლეს მატერიალური მიზეზების გამო ჰქონდა მიტოვებული სკოლა. როგორც სოფ. მეკვიძეების სკოლის მოსწავლემ აღნიშნა, რამდენიმე წლის წინ, ერთი მოსწავლე მხოლოდ მე-6 – მე-7 კლასამდე დადიოდა, რის შემდეგაც ოჯახმა ვეღარ უზრუნველყო მისი სწავლა და მან სკოლას თავი გაანება. ის ამჟამად სოფლად, ფიზიკურ შრომას ეწევა (სდ-გ, გვ.2). მსგავსი შემთხვევები სხვა ადგილებში არ შეგვხვედრია. სხვადასხვა პროგრამასთან ერთად, რომლებიც მოსწავლეების ან სკოლის უზრუნველყოფისკენ არის მიმართული, სკოლის ადმინისტრაციაც ცდილობს მოსწავლეების ხელშეწყობას. ლორჯომის სკოლამ მცირე რესურსების მიუხედავად, მეორადი წიგნებიც შეიძინა, რომელსაც მოსწავლეებს ურიგებს, რითაც ფარავს წიგნებზე მათ მოთხო-

ვნას. დირექტორის თქმით, როცა სკოლის რესურსებით მეორადი წიგნების მოპოვება მოხერხდა, მას საჭიროდ არ მიუჩნევია, სამინისტროსთვის, რომელიმე პროგრამით სკოლისათვის ახალი წიგნების შესაძენად მიემართა (სდ-გ, გვ. 38).

აქ ყურადღებას იპყრობს სხვა ფაქტორიც. შემოსავლები, სასკოლო განათლების პარალელურად, დიდ გავლენას ახდენს სკოლისშემდგომ პროექტებზე. განსაკუთრებით, შემოსავლების ოდენობა, როგორც ჩანს (ისევე როგორც პირადი სოციალური კაპიტალი – კონტაქტებისა და ნაცნობობის სახით), გავლენას ახდენს უმაღლეს განათლებაზე. რესპონდენტების უმრავლესობა სკოლას დადებითად აფასებდა, თუმცა უმაღლეს სასწავლებელზე საუბრის დროს, აბიტურიენტობის პერიოდში საკუთარ გაუთვითცნობიერებლობას ბევრი აღნიშნავდა. ამ მიზეზით მათ არ გაუთვლიათ შესაძლო ფინანსური ხარჯები, არ უზრუნიათ მაღალი ქულის მიღებაზე ეროვნულ გამოცდებზე – გრანტის მისაღებად და ა.შ. თუ სასკოლო განათლების დონეზე, მოსწავლეებს თანაბრად მიუწვდებათ ხელი სკოლაზე (ტრანსპორტზე, წიგნებსა და სხვა სასწავლო საშუალებებზე წვდომის გამო), საუნივერსიტეტო დონეზე ოჯახის წევრების პირადი კავშირები (მაგ., ნაცნობობა კარგ რეპეტიტორებთან), სკოლის მასწავლებლების კვალიფიკაცია (ის უფრო მაღალია დაბის ან ქალაქთან ახლოს მდებარე სკოლებში, ვიდრე სოფლის სკოლებში), ოჯახის მატერიალური შესაძლებლობები და მოსწავლის პირადი დაინტერესება გადამწყვეტ ფაქტორებად იქცევა.

კერძოდ, ჩვენს შემთხვევაში, გოგონა, რომელიც გრანტისათვის და კარგი უნივერსიტეტისათვის იბრძოდა, სკოლის მასწავლებლის შვილი იყო, რომელსაც ერთ-ერთ საგანში მშობელი ამეცადინებდა; სხვა საგნებში მას შეღავათები ჰქონდა. ანუ, სკოლის მასწავლებელთა შვილები უფრო ადვილად ახერხებენ კოლეგების მეშვეობით შვილების მომზადებას ეროვნული გამოცდებით გათვალისწინებულ საგნებში. მეორე, მასწავლებლის კვალიფიკაცია გამოცდებისათვის მომზადების დროს მთავარ ფაქტორია, რადგან ამგვარი კვალიფიკაცია საგნის ცოდნის გარდა, ეროვნული გამოცდებისათვის საჭირო საგნების, საგამოცდო სისტემის სპეციფიკის და შესაბამისი უნარების ცოდნას უკავშირდება. ამიტომ, ასეთ მასწავლებლებზე მოთხოვნა უფრო დიდია. რადგანაც დაბის სკოლაში მეტი პედაგოგია, მათ შორის, მონვეულებიც, და ისინი უფრო ადვილად ახერხებენ მიმდინარე აქტივობებში მონაწილეობას, დაბის მოსწავლეთა მოტივაციაც განსხვავებულია – ისინი, ზოგადად, ძირითადად ორიენტირებულები არიან უფრო მაღალ შედეგებზე, ვიდრე რიგითი სკოლის მოსწავლეები, მაგალითად, იმავე ღორჭომის სკოლის მოსწავლეები, რომელთა უმთავრეს მიზანსაც უნივერსიტეტში მოხვედრა წარმოადგენს. დაბის მოსწავლეთა ნაწილი აქცენტს სტიპენდიის მიღების აუცილებლობაზე აკეთებდა. ამ მხრივ აქცენტს, ზუსტად რომ სკოლის პედაგოგები აკეთებდნენ – დაბის სკოლის წარმატებას სხვადასხვა მიმართულებით, განსაკუთრებით, ქალებსა და წარმატებულ სტუდენტებს, ისინი საგანგებოდ აღნიშნავდნენ (სდ-გ, გვ. 28).

თუმცა, მეორე მხრივ, უნდა ითქვას, რომ პედაგოგთა ნაწილი მზად იყო უსასყიდლოდ, დამატებით ემუშავა მოსწავლეებთან. როგორც ჩანს, ეროვნული სასწავლო გეგმის და ეროვნული გამოცდებით გათვალისწინებული მოთხოვნების შეუსაბამობა, ისევე როგორც საუნივერსიტეტო დონისათვის საჭირო კომპეტენციები, თანამედროვე სკოლების პრობლემად რჩება.

ამრიგად, არსებული სამეურნეო ტრადიციები მოსწავლეების ყოველდღიურ ცხოვრებაზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს. სოციალური კავშირები და მატერიალური რესურსები მოსწავლეებს უკეთესი განათლების მიღებაში ეხმარება. შრომითი მიგრაცია და ეკონომიკური გამოწვევები აუარესებს სკოლების მდგომარეობას იმ კუთხით, რომ კლებულობს მოსწავლეების რაოდენობა, ხოლო არსებული კონტინგენტის ნაწილი შრომით საქმიანობაში ერთვება.

ბიბლიოთეკების და არაფორმალური განათლების რესურსები მაღალმთიან აჭარაში

ბიბლიოთეკების პროგრამა აჭარის ა.რ. განათლების, კულტურისა და სპორტის სამინისტროს ერთ-ერთი ქვეპროგრამაა. ამიტომაც, სკოლების ბიბლიოთეკები უზრუნველყოფილია მხატვრული ლიტერატურით.

როგორც თითქმის ყველა რესპონდენტმა აღნიშნა, ყველა სკოლა ჩართულია სხვადასხვა სახის არაფორმალურ პროგრამასა თუ პროექტში. მასწავლებლები და მოსწავლეები ასევე იხსენებდნენ სხვადასხვა ორგანიზაციას (ისევე როგორც სახელმწიფო სტრუქტურებს), რომლებიც პერიოდულად ახორციელებდნენ სხვადასხვა სახის ღონისძიებას, ან აქტივობას, რომლებიც მიმართული იყო როგორც საგანმანათლებლო, ისე სოციალური, პოლიტიკური თუ სხვა ცოდნისა და უნარების განვითარებაზე. დაბა ხულოს სკოლის მოსწავლე გოგო მიიჩნევს, რომ სამოქალაქო განათლებამ მას ბევრი მისცა და ჩართული რომ არ ყოფილიყო ამ აქტივობებში, ბევრ რამეს დაკარგავდა (სდ-გ, გვ.33). სკოლის მასწავლებლები ასევე აღნიშნავენ, რომ სხვადასხვა აქტივობის გავლენით სერიოზულად შეიცვალა გოგონების დაინტერესება სწავლისა და კარიერის მიმართ. ერთ-ერთი მასწავლებელი აღნიშნავდა, რომ წარსულისაგან განსხვავებით, ბოლო წლებში, ფაქტობრივად, იკლო ნაადრევი ქორწინების შემთხვევებმა, სწავლისადმი ინტერესი კი, გაზრდილია (სდ-გ, გვ.31).

სოფ. ღორჯომის სკოლის მოსწავლეები მიუთითებენ უფრო შეჭიბრობითი ხასიათის სპორტული ან ინტელექტუალური თამაშების როლზე. ზოგადად, სპორტული აქტივობების მხრივ, თითქმის ყველა დიდ სკოლას ჰქონდა წარმატებისთვის მიღწეული.

კვლევის პროცესში ჭკუფმა გადანყვიტა არ დაეზუსტებინა ყველა პროგრამის, ქვეპროგრამის, პროექტის, ორგანიზაციის თუ სტრუქტურის დასახელება, რადგან ყველა რესპონდენტი ასახელებდა არაერთ მსგავს აქტივობას, რომელშიც თავად იყო ჩართული. როგორც ჩანს, სხვადასხვა ორგანიზაცია მაღალმთიან აჭარას რამდენიმე პროექტისათვის სამიზნედ განიხილავს – ტოლერანტობა, ექსტრემიზმი, სამოქალაქო განათლება და ა.შ. წარსულში, სხვადასხვა კვლევის ფორმატში, ერთი ტენდენცია გამოვავლინეთ – მუსლიმი მოსახლეობით დასახლებულ სოფლებში ძალიან ხშირად იმართებოდა სხვადასხვა სახის სემინარები თუ აქტივობები, რომლებიც ეხებოდა უმცირესობების პრობლემებს, ექსტრემიზმისა თუ ტერორიზმის საფრთხეებს, ინტეგრაციას და ინკლუზიურ სპეციფიკებს და ა.შ.; ეს ადგილობრივ მცხოვრებთა უკმაყოფილებასაც კი იწვევდა, რადგანაც საკუთარ თავს არცერთ ამ კატეგორიაში ან არ მოიაზრებდნენ, ან შეგნებულად ცდილობდნენ, რომ ისინი მსგავს კონტექსტში არ განეხილათ. მეტიც, ამ თემების ხშირი განხილვა ნეგატიურ დამოკიდებულებას წარმოშობდა.

რელიგიის სწავლება და ინდოქტრინაცია

დამოუკიდებლობის მოპოვების პერიოდიდან ქართველი მუსლიმების მარგინალიზაცია და, ამის პარალელურად, ინდოქტრინაციის მცდელობა შეინიშნებოდა როგორც საჯარო სივრცეში, ისე სასწავლო დაწესებულებებსა და სახელმძღვანელოებში (რაზეც ზემოთ გვქონდა საუბარი). ამავე დროს, მეჩეთებისა და მუსლიმური სასწავლებლების განაწილება არა მარტო ასახავს მუსლიმების განსახლებას, არამედ მიუთითებს იმ დასახლებებზე, სადაც მუსლიმები ჭარბობენ. ასე, რელიგიური ობიექტები ძირითადად აჭარის დასავლეთ ნაწილშია თავმოყრილი, რაც ქედის მუნიციპალიტეტის ნაწილს, შუახევისა და ხულოს მუნიციპალიტეტებს მოიცავს. ამიტომ, მაღალმთიან აჭარაში 2006 წელს სხალთის ეპარქიის შექმნა (რომელიც მოიცავს ხულოს, შუახევის და ქედის მუნიციპალიტეტებს) და 2008 წელს საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ტბელ აბუსერისძის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის დაფუძნება (შუახევის მუნიციპალიტეტში) მუსლიმების ინდოქტრინაციის მკაფიო მაგალითად შეგვიძლია განვიხილოთ. ქედის მუნიციპალიტეტში მუსლიმების რაოდენობა, მოსახლეობის საერთო რაოდენობასთან შედარებით, იმ ფაქტითაც დასტურდება, რომ მოსახლეობას დაახლოებით 15-მდე ძველი მეჩეთის აღდგენა ან გამოყენება არც კი უცდია პოსტსაბჭოთა პერიოდში. ამავე დროს, დამოუკიდებლობის მოპოვების პერიოდიდან ეკლესიები თავდაპირველად ქედის მუნიციპალიტეტში შენდებოდა.

ამიტომ, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია შედარებით მეტ ყურადღებას სწორედ ქედის მუნიციპალიტეტის სკოლებს აქცევდა. ერთ-ერთმა შეხვედრამ, რო-

მელიც 2019 წლის 30 ოქტომბერს ქედის საგანმანათლებლო რესურსცენტრში გაიმართა და რომელშიც მონაწილეობა მიიღეს მუნიციპალიტეტის საჯარო სკოლების დირექტორებმა და სასულიერო პირებმა – უფლებადამცველების ყურადღება მიიპყრო.⁴⁷² სახალხო დამცველმა 2020 წლის 24 თებერვალს კიდევაც მიმართა აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების, მეცნიერების, კულტურისა და სპორტის მინისტრს რელიგიური ინდოქტრინაციისა და პროზელტიზმის ფაქტის თაობაზე.

ჩვენი კვლევის პერიოდში, არც სკოლის მოსწავლეებს და არც პედაგოგებს, სხვადასხვა რელიგიური პრაქტიკის არსებობა არ დაუდასტურებიათ. თუმცა პირად საუბრებში მოსწავლეები საუბრობდნენ სასწავლო კურსზე, სადაც ისტორიისა და ლიტერატურის ნაწილში დიდი ყურადღება ეთმობოდა რელიგიურ თემებს (ჰაგიოგრაფია) ან ისტორიული მოვლენების თხრობისას ანტიმუსლიმური (ანტითურქული, ანტიირანული) ხასიათის აქცენტებს მაინც ჰქონდა ადგილი. მაღალმთიან აჭარაში მუსლიმი მოსახლეობა უმრავლესობაა. ამიტომ გარკვეული აქცენტები, შესაბამისი განმარტებების გარეშე, შეიძლება არაერთგვაროვნად აღიქმებოდეს. ამავე დროს, პედაგოგები დიდი ყურადღებით ეკიდებოდნენ მუსლიმური თემის საჭიროებებს. დაბა ხულოს სკოლის პედაგოგები ჩართულები იყვნენ მუსლიმური პანსიონატის ცხოვრებაში – მათი ნაწილი იქ ასწავლიდა, ხოლო დირექტორი პერიოდულად აკონტროლებდა იქ არსებულ სიტუაციას. ამავე პრაქტიკას ჰქონდა ადგილი პანსიონატის პედაგოგების მხრიდანაც. რელიგიური დღესასწაულების პერიოდში სკოლის დირექტორი მუსლიმი ბავშვების სასარგებლოდ დათმობებზე მიდიოდა (სდ-გ, გვ. 30), თუმცა, სკოლის პირობებში, კალენდარში ძირითადად ეროვნულ დღესასწაულებს ითვალისწინებდა.

სოფ. ღორჯომის სკოლის დირექტორი, თავის მხრივ, მიიჩნევდა, რომ პანსიონატი გამიჯნული უნდა ყოფილიყო სკოლისაგან და ისინი არ უნდა გადაკვეთილიყვნენ. რელიგიური დღესასწაულების პერიოდში მოსწავლეების ადრე გაშვება მას საჭიროდ არ მიაჩნდა – მისი აზრით, რელიგიური წესების შესრულებას ამით ხელი არ ეშლებოდა.

შედარებისათვის, ქალაქის სკოლის პირობებზე საუბრისას გოგო მოსწავლე აღნიშნავდა, რომ რელიგია და ინდოქტრინაცია გარკვეული დოზით თამაშობდა როლს სკოლაში. მისი თქმით, ქართულის გაკვეთილი „მამაო ჩვენოთი“ იწყებოდა. ის შეეკამათა კიდევ მასწავლებელს, რელიგიური ნიშნით დაყოფის გამო და კლასი დატოვა. მეტიც, იგი წარსულში თავის სკოლაში რელიგიური კუთხეების არსებობასაც ადასტურებდა (სდ-გ, გვ. 15-16).

472 EMC – <https://emc.org.ge/ka/products/emc-maghamltian-acharashi-sajaro-skolebis-religiuri-indoktrinatsiis-fakts-ekhmianeba>; ომბუდსმენი – <http://ombudsman.ge/geo/190507054851rekomendatsiebi/rekomendatsia-acharis-ganatllebis-metsnierebis-kulturisa-da-sportis-saministros-proaktiuli-zedamkhedvelobisa-da-inspektirebis-chatarebis-taobaze>;

სასწავლო პროგრამებში, ისტორიისა და ქართული ლიტერატურის კურსების ნაწილსა და სახელმძღვანელოებშიც, დიდი ადგილი უკავია რელიგიურ თემატიკას – ქრისტიანობას, მარტვილობას, რელიგიური შინაარსის ბრძოლებს და ა.შ. ამ მიზეზით, თავად სასწავლო პროგრამების ნაწილი ლატენტური რელიგიური პრაქტიკების ხელშეწყობის გზაა. ანტითურქული და ქრისტიანული პროზოგლიტიზმის ტენდენციის გამოხატულებაა ადგილობრივი მკვლევრებისა და სპეციალისტების მიერ ახალი გმირების „შექმნა“ და მათი პოპულარიზაცია. მაგ., არაერთგვაროვანი ისტორიული ფიგურა – სელიმ ხიმშიაშვილი – ბოლო წლებში ეროვნულად გმირად მოიხსენიება. მის შესწავლას ცალკე ყურადღება ეთმობა; მეტიც, ბათუმის უნივერსიტეტში გაიხსნა მისი სახელობის კაბინეტი, დაწესდა მისი სახელობის სტიპენდია და ჩატარდა ღონისძიებები.⁴⁷³ აგრეთვე, 12 მაისს, უკვე ტრადიციულად, ზემო აჭარაში საქართველოს განმანათლებლის, წმინდა მოციქულ ანდრია პირველწოდებულის ხსენების დღესთან დაკავშირებული წირვა იმართება, რადგან მიიჩნევა, რომ ის ქართლის ტერიტორიაზე, დიდაჭარაში შემოვიდა ქრისტიანობის საქადაგებლად. ამავე დღეს იმართება სამეცნიერო კონფერენციაც.⁴⁷⁴

ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოტივები და ქრისტიანულ წარსულზე აქცენტი გვხვდება თითქმის ყველა ნაშრომში, რომელიც კი აჭარის ისტორიას ეხება.⁴⁷⁵ ამ პირობებში პედაგოგების საქმიანობა, რომლებმაც განათლება ძირითადად ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტში მიიღეს, სადაც პრიმორდიალისტური ეთნო-ნაციონალური დისკურსი და პროქრისტიანული მოტივები (რეგიონის ძირძველ ქრისტიანობასა და ძალად გამუსლიმებაზე) დომინირებდა – ნებსით თუ უნებლიეთ, ამ ჩარჩოში რჩება. მისი პარალელური ტენდენცია, სკოლების ფორმატში, ოფიციალურ დონეზე ნებისმიერი სახის რელიგიური ტენდენციურობის აკრძალვაა, რასაც სკოლის წარმომადგენლები დიდ ყურადღებას უთმობენ.

პირად საუბრებში, ისევე როგორც ინტერვიუების დროს, გამოიკვეთა ორი პარალელური პრაქტიკა, რომელიც რელიგიის სწავლებაზე, ინდოქტრინაციის პრაქტიკებზე, ან ექსკლუზიურ/ინკლუზიურ ლოკალურ მოდელებზე ახდენს გავლენას. აქვე დავძენთ, რომ ჩვენი მიზანი არ არის ამ ორი პრაქტიკის შედარება ან თანაბარ სიბრტყეში განხილვა, რადგან მათი ადგილი, როლი, რესურსები და პრაქტიკები განსხვავდება როგორც საერთო პოლიტიკის, ისე განათლების პოლიტიკების კუთხითაც.

1. საეპისკოპოსოს დაქვემდებარებაში, ან მასთან დაკავშირებული მოქმედი საგანმანათლებლო დაწესებულებები. წლების წინ საპატრიარქოს გადაეცა ყოფილი ინტერნატის შენობა, სადაც ხულოს მუნიციპალიტეტის ანდრია პირველწოდებულის სახე-

473 „ნეტგაზეთის“ მიხედვით, 02.06.2015 – <https://batumelebi.netgazeti.ge/news/10773/>

474 მაგ., <http://adjara.gov.ge/branches/description.aspx?gtid=40978&gid=10#.Xr8v1C-cY1g>

475 კრებსითი სახით ამგვარი ცნობები თავმოყრილია – სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები: აჭარა. ტ. 2: V საუკუნე-1877 წელი / ნიკო ბერძენიშვილის ინ-ტი; შოთა რუსთაველის სახელმწ. უნ-ტი. – ბათუმი, 2009.

ლობის სასულიერო სასწავლებელი განთავსდა. სემინარიის საქმიანობა, რელიგიურ კონტექსტთან ერთად, ადგილობრივ მცხოვრებთა ცოდნის, შეხედულებების და დამოკიდებულებების ცვლილებაზეც იყო მიმართული. ამ სიტუაციაში მნიშვნელოვანი როლი ეპისკოპოსმა ითამაშა. გამოკვეთილი ანტიმუსლიმური (ანტითურქული, ზოგადად ულტრაკონსერვატიული) პოზიცია⁴⁷⁶, ერთი მხრივ, მოაპოვებინებს მას თავის აუდიტორიას, თუმცა, ამის პარალელურად, ადგილობრივი მუსლიმების ნაწილში ერთგვარ გაუცხოებას და ნეგატიური შინაარსის ჩამოყალიბებას უწყობს ხელს.

მუსლიმმა სასულიერო პირმა, ჩვენთან რელიგიურ თემებთან მიდგომის კუთხით უთანასწორობაზე ისაუბრა. ის ფიქრობს, რომ მუსლიმური თემი, მიუხედავად იმისა, რომ უმრავლესობაა მაღალმთიან აჭარაში – სერიოზულად იზღუდება, ან ნაკლებ რესურსებს იღებს. ის ასევე პრობლემურად მიიჩნევს საპატრიარქოს მოქმედებას ამ რეგიონში: *„რაიონში 1989 წელს 99% მუსლიმი მოსახლეობა იყო. ამის მერე სკოლა-ინტერნატი გადაეცა საპატრიარქოს, სადაც სასწავლებელი (სემინარია) გაიხსნა. ნავიდა იდეოლოგიური მუშაობა. რამდენიმე მიიღო ქრისტიანობა. შემდეგ, ჯერ სხალთა აღდგა, ამის წინააღმდეგი არ ვართ. ძველია, ისტორიაა. შემდეგ ეკლესია ააშენეს. შემდეგ კიდევ ხულოს ცენტრში აიღეს მიწის ფართობი და კინოთეატრის ადგილზე მინა 1 ლარად გადასცეს საპატრიარქოს. კინოთეატრი აღარ დარჩა ხულოს. მერე იქედან შემდეგ წამოვიდა დაფინანსებაც; აგერ საკრებულომ შარშანაც და წელსაც არემარეს მოწყობისათვის 500.000 ლარი გამოყო. რას ნიშნავს ეს? რისკენაა მიმართული?“. პირად საუბარში მან დასძინა, რომ საკრებულოს წევრები, თუმცა ჩვეულებრივ მუსლიმები არიან, მაგრამ ამ საკითხის განხილვისას, როგორც ჩანს, სხვადასხვა გავლენის გამო, მაინც საპატრიარქოს მხარდამჭერ გადაწყვეტილებებს იღებენ. და ეს მაშინ, როცა მუსლიმური თემი არანაირ მსგავს დახმარებას არ იღებს (სდ-გ, გვ. 25-6).*

როგორც ჩანს, სხვადასხვა ფაქტორთა ერთობლიობა განაპირობებს ხიჭაურის უნივერსიტეტის ნაკლებ პოპულარობას. თუმცა, როგორც უკვე ვნახეთ, ხიჭაურის უნივერსიტეტის მიმართ დამოკიდებულება ასევე ყალიბდება სხვა ფაქტორების გალენითაც (ბინის, კვების და ტრანსპორტირების ხარჯები, რეიტინგი, დასაქმების პერსპექტივა, სწავლების ხარისხი და ა.შ.). ამ პირობებში უფრო „კარგ“ სასწავლებელში სწავლას არჩევენ, მაგალითად ბათუმში, ან თბილისში. როგორც კვლევამ გვიჩვენა, მოსწავლეები უკეთ იცნობენ უნივერსიტეტებს, ვიდრე ან უკვე კურსდამთავრებულები. სკოლებში აბიტურიენტების ძირითადი არჩევანის ანალიზმა გვიჩვენა, რომ აბიტურიენტები უმეტესად თბილისის უნივერსიტეტებს ირჩევენ (თსუ, ილიაუნი, ტექნიკური უნივერსიტეტი და სხვ.), თუმცა სიაში ასევე ფიგურირებს ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

2. მუსლიმური სკოლები, პანსიონატები. მუსლიმური სასწავლებლების ფუნქცია ადგილობრივი მუსლიმების მომსახურებასა და მხარდაჭერაში გამოიხატებოდა. მუსლი-

476 მაგ., იხ., „ნეტგაზეთის“ მიხედვით, 21.01.2018 – <https://batumelebi.netgazeti.ge/news/108828/>;

მური სასწავლებლების პირველი ბუმი 1980-იანი წლებიდან დაიწყო, როცა საბჭოთა კავშირში დაშვებული რელიგიური აღორძინების პარალელურად ადგილობრივმა თემებმა რელიგიური ცენტრების აღდგენა წამოიწყეს. მუსლიმური სასწავლებლების გაჩენა ადგილობრივი მოსახლეობის სურვილით იყო გამოწვეული – უკეთ სცოდნოდათ საკუთარი რელიგია და მისი პრაქტიკები. გეპირსიტყვიერი ისლამი, რომელიც ძირითადად უხუცესებში იყო გავრცელებული, საკმარისი არ იყო საბაზო თეორიული და პრაქტიკული მომზადებისათვის, ერთი მხრივ, იმიტომ, რომ განსწავლული უხუცესი ცოტა იყო, ხოლო მეორე მხრივ, გეპირსიტყვიერი გადაცემის დროს მთელი რიგი უზუსტობები იყო გაპარული, ან ცალკეული პრაქტიკა, საბჭოთა ტერორის გამო – სახეცვლილი იყო (მაგ., ქორწინება). იმ პერიოდის მასალები მოწმობს, რომ ასაკის მიუხედავად, უმრავლესობა ცდილობდა გაედრმავებინა საკუთარი ცოდნა. რელიგიური სასწავლებლები დიდი დატვირთვით მუშაობდნენ. თუმცა უკვე 1990-იანების ბოლოს მათი დიდი ნაწილი ან დაიხურა, ან საკვირაო სკოლად გადაიქცა. ამავე პერიოდში ახლად ამოქმედებულ მეჩეთებსა და სალოცავებში კვალიფიციური კადრების ნაკლებობა შეინიშნებოდა. ამ ფაქტორებმა ჯერ დაწყებითი ხასიათის სასწავლებლების გაჩენა განაპირობა, შემდგომში კი უფრო ღრმა ცოდნაზე ორიენტირებული სისტემის – რომელიც, მათ შორის, უცხოეთში სწავლებასაც გულისხმობდა. ამგვარ სასწავლებლებს მიეკუთვნებიან პანსიონატის ტიპის სასწავლებლები. ამავე პერიოდში საკუთარი შეხედულებების შესაბამისად, რეგიონში ვრცელდება რამდენიმე განსხვავებული თეოლოგიური შინაარსისა და პრაქტიკების მქონე მუსლიმური სკოლაც. მუსლიმური რელიგიური სასწავლებლების საქმიანობა, ისევე როგორც ახალგაზრდების სწავლება, შესაძლებელი იყო არა მარტო ორგანიზაციების ან სახელმწიფო სტიპენდიების ფორმატში, არამედ მას მნიშვნელოვან ყურადღებას უთმობდნენ თურქეთში მცხოვრები მუჰაჯირების შთამომავლებიც. და ბოლოს, მუსლიმური სასწავლებლები არათუ არ ფინანსდებოდა სახელმწიფო ბიუჯეტიდან, მუსლიმური თემი 2010 წლამდე სამართლებრივადაც კი არ ყოფილა აღიარებული. ისინი ადგილობრივი მორწმუნეების შენატანების ან კერძო პირებისა თუ ორგანიზაციების (როგორც ადგილობრივი, ისე უცხოური) შემოწირულობების ხარჯზე ეწეოდნენ საქმიანობას.

2018 წლის სექტემბრიდან მათი მოქმედების ფორმატი შეიცვალა – თუ წარსულში მაღალმთიან აჭარაში მუსლიმური სასწავლებლების ვრცელი ქსელი იყო წარმოდგენილი, დღეისათვის, ლიცენზირების შესახებ კანონის გავლენით, მათი უმეტესობა დაიხურა (ანიატაკვევმა მდგომარეობაში გადავიდა) ან მოქმედება დროებით შეაჩერა.

მიუხედავად ამისა, ჩვენ მოვინახულეთ რამდენიმე სასწავლებელი, რომელიც განაგრძობდა საქმიანობას. ოფიციალურ დონეზე, სასწავლებლები არ არღვევენ კანონის მოთხოვნებს – მოსწავლეები მხოლოდ დღის განმავლობაში იმყოფებიან სასწავლებელში, შემდეგ კი სახლში ბრუნდებიან, არასრულწლოვნები სასწავლებელში უმეტესადაც არ რჩებიან და ა.შ. თუმცა სინამდვილეში ყველა მხარემ კარგად

იცის „გადაცდენების“ შესახებ, მაგრამ ადგილობრივი რეალობიდან გამომდინარე, ამაზე ყურადღებას არ ამახვილებენ. ისინი განაგრძობენ „ლიმინალურ“ არსებობას და თანამშრომლობას საჯარო სკოლებთან. კერძოდ, ხულოში, პანსიონატის მოსწავლეები დაბა ხულოს სკოლაში ირიცხებიან, მიუხედავად იმისა, რომ სხვა სოფლებში არიან დაბადებულები და გარკვეული პერიოდით იმყოფებიან პანსიონატში. სკოლის წარმომადგენლის თქმით, ისინი რჩებიან კიდევ და მათ სწავლას სრულიად აკონტროლებენ. მოგვიანებით სკოლის წარმომადგენელმა დააბუსტა, რომ ისინი უფროსკლასელები, სრულსაკონები არიან. პანსიონატზე საუბრის დროს, სკოლის დირექტორმა აღნიშნა, რომ ადრე, პანსიონატის ბავშვები ითხოვდნენ ჭუმბაზე (პარასკევის შუადღის ლოცვაზე) გაშვებას. თუმცა ის შეხვდა პანსიონატის წარმომადგენლებს და მათ უთხრეს, რომ მოსწავლეებს გაკვეთილის შემდეგაც შეეძლოთ ლოცვა. ამიტომ, რელიგიური ნიშნით რაიმე დაშვება არ მომხდარა. ის ასევე აღნიშნავდა, რომ ამის შემდეგ არანაირი მომართვა გაკვეთილების გაცდენაზე არ ყოფილა, და მიუხედავად იმისა, რომ ის პატივს სცემს მუსლიმებს, სკოლის ხარჯზე რელიგიური პრაქტიკების ხელშეწყობის მხარდამჭერი არ იყო (სდ-გ, გვ. 31).

მიუხედავად ამისა, მედრესეს სტუმრობის დროს დადასტურდა, რომ ბავშვები არა მარტო დადიან სკოლაში, არამედ მედრესეს აღმზრდელები პერიოდულად ამონმებდნენ კიდევ მედრესეში მყოფი ბავშვების სწრებადობას, მოსწრებას და ყოფაქცევას. ამ მიზნით ისინი თანამშრომლობდნენ სკოლის ადმინისტრაციასთან. ხულოს სკოლის შემთხვევის მსგავსად, თვითონაც აკონტროლებენ ბავშვების მდგომარეობას მედრესეში, ისევე როგორც პანსიონატის წარმომადგენლები ამონმებენ მოსწავლეების მოსწრებას და ყოფაქცევას (სდ-გ, გვ. 39).

ამგვარი სიტუაცია, რომელშიც მუნიციპალიტეტის მოსახლეობა სხვადასხვა განზომილებაში (მასშტაბში) ერთდროულად უმცირესობაც არის და უმრავლესობაც, ერის სრულფასოვანი და არასრულფასოვანი წევრიც, და, სიტუაციურად, ინდივიდუალურ თუ კოლექტიურ ინტერაქციაში, ერთდროულად რამდენიმე როლში გამოდიან – ლატენტური თუ ღია კონფლიქტებისა და პერიოდული უთანხმოებების მთავარი მიზეზია. ამ პირობებში თანაარსებობის უმთავრესი ფაქტორი – სოციალიზაცია, ინკლუზიურობისკენ მიდრეკილების მიუხედავად, მაინც გამოირჩევა განსხვავებული სიმძიმის ექსკლუზიური პრაქტიკებით (როგორც ქრისტიანობის ან ისლამის სასარგებლოდ). რა თქმა უნდა, ორივე სისტემა განსხვავებულ პირობებში თანაარსებობს: მუსლიმური სასწავლებლების მიზანი თემის თვითმყოფადობის შენარჩუნებაზე მიმართული, მაშინ როცა ქრისტიანული სასწავლებლების და აქტორების მიზანი მუსლიმების ინდოქტრინაცია და ქრისტიანული პროზელიტიზმია. ამ პირობებში საჯარო განათლების ერთ-ერთი შემადგენელი – სეკულარობა – დომინანტური რელიგიური სისტემის მიერ, ხელისუფლებასთან დაახლოების გამო, ძირითადად უმცირესობის კონტროლისათვის გამოიყენება და თავის მნიშვნელობასაც კარგავს.

უმაღლესი განათლება

უმაღლესი განათლება, აბიტურიენტთა აზრით, მათი მომავალი დასაქმების ან თვითრეალიზაციის მთავარი გზაა. ამ მიმართულებით მსჯელობა მით უფრო დასაბუთებულია, რაც უფრო მეტადაა მოსწავლე ინფორმირებული.

უნივერსიტეტის შერჩევასთან დაკავშირებული ერთადერთი აქტივობა გაიხსენეს სოფ. ღორჯომში. მოსწავლემ აღნიშნა კიდევ, რომ სწავლის გასაგრძელებლად ბათუმის უნივერსიტეტის შერჩევაზე გავლენა მისმა კარგმა წარდგინებამ იქონია. ხულოში, ღია კარის დღეების ფორმატში, სკოლის მოსწავლეებთან შეხვედრები გაიმართა (სდ-გ, გვ. 41). ამ მიმართულებით, სხვა უნივერსიტეტებს, როგორც ჩანს, არ უაქტიურიათ.

სოფ. მეკვიძეების სკოლის მოსწავლის ცნობით, უნივერსიტეტში ჩაბარების მსურველები მის სოფელში მუდმივად იყვნენ. მათი ნაწილი პერიოდულად გრანტსაც იღებდა. თავად მან არჩევანი არქიტექტურის მიმართულებაზე გააკეთა. სპეციალობის შერჩევისას აქცენტს იმის მიხედვით აკეთებდა, თუ რომელ პროფესიაზე იყო მოთხოვნა. ამავე დროს, ის ორიენტირებული იყო მაღალ შედეგებზე, რადგან მხოლოდ ამ შემთხვევაში მიიღებდა დაფინანსებას და ხარჯების ნაწილს ასე დაფარავდა. მიუხედავად იმისა, რომ სკოლას დადებითად აფასებდა, უნივერსიტეტში ჩასარიცხად მაინც კერძო მასწავლებლებთან ემზადებოდა (ქართულში, ინგლისურში, ზოგად უნარებში, მათემატიკაში, ხატვასა და ხაზვაში). მისი თქმით, პედაგოგების ნაწილი მისივე სკოლის მასწავლებლები იყვნენ (მათი ნაწილი მოსწავლეებს კლასგარეშე უფასოდაც ამეცადინებდ). მაღალი ქულების საჭიროებიდან გამომდინარე, რამდენიმე რეპეტიტორი ქალაქ ბათუმშიც შეარჩია. მეცადინეობა მას ჯამში 500 ლარი უჭდებოდა (სდ-გ, გვ. 2,3-4).

არქიტექტურა ჰქონდა შერჩეული სოფ. მინთაძეებელ აბიტურიენტსაც. მან არჩევანი ბათუმის და თბილისის უნივერსიტეტებზე გააკეთა, მათი შერჩევის მთავარი მოტივი ის იყო, რომ მას ამ ქალაქებში ნათესავები ჰყავდა. ამგვარივე მოტივაცია ჰქონდა სოფ. წინწკალაშვილებში მცხოვრებ გოგოსაც (სდ-გ, გვ. 41-2). ორივე ეს აბიტურიენტი ან არ მეცადინებდა, ან რეპეტიტორებს ნაკლებ ყურადღებას უთმობდა. თუ პირველს ნაკლები იმედი ჰქონდა, რომ მაღალ შედეგს მიიღებდა, მეორეს მიაჩნდა, რომ სასკოლო განათლება საკმარისი იყო. ამიტომ ორივე ფიქრობდა, რომ ნაწილობრივ დაფინანსებას მაინც მიიღებდა. ორივე მიიჩნევდა, რომ დაფინანსების გარკვეული მოცულობა სხვადასხვა პროგრამით (მაღალმთიანი სტატუსის გამო) შეეძლო მოეპოვებინა, ან უნივერსიტეტში ჩარიცხვის შემდეგ შეეცდებოდა აჭარის ა.რ. განათლების, კულტურისა და სპორტის სამინისტროს შესაბამისი სტიპენდიის მოპოვებას (სდ-გ, გვ. 40-2). სოფ. წინწკალაშვილებში მცხოვრები აბიტურიენტი გოგო სა-

სურველი პროფესიების (არქიტექტურა, ნავიგაცია⁴⁷⁷, საბანკო სექტორი) ათვისების შემთხვევაში, დასაქმებას მხოლოდ სოფლის და თემის გარეთ შეძლებდა, რაც, როგორც ჩანს, სოფლის დატოვების და გარემოს შეცვლის სურვილს უკავშირდებოდა.

პროფესიის და უნივერსიტეტის შერჩევას განსხვავებულად უდგებოდნენ დაბა ხულოს სკოლის მოსწავლეები. გემოთ ნახსენები გოგო მოსწავლეს გარდა, რომელიც სან-დიეგოს პროგრამაში მოხვედრას გეგმავდა, მის თანაკლასელს ასევე მკაფიოდ ჰქონდა შერჩეული საბუნებისმეტყველო მიმართულება თბილისის უნივერსიტეტებში; ამისათვის იგი ემზადებოდა ინგლისურში, მათემატიკაში, ზოგად უნარებსა და ქართულში, რაც 220 ლარი უჯდებოდა. ის დარწმუნებული იყო, რომ სასურველ უნივერსიტეტში მოხვდებოდა, თუმცა დაფინანსების საკითხს ფრთხილად ეკიდებოდა (სდ-გ, გვ. 4-6). ისევე როგორც პირველ რესპონდენტს, დაბა ხულოს სკოლის მოსწავლეებსაც, რიგითი სკოლის მოსწავლეებთან შედარებით, გაცილებით მეტი ინფორმაცია ჰქონდათ სავარაუდო პროფესიების მოპოვების და დასაქმების შესაძლებლობების შესახებ. ის გარემოებაც, რომ ისინი უფრო მეტ ყურადღებას უთმობდნენ რეპეტიტორებს, მიზანმიმართულად ემზადებოდნენ საჭირო საგნებში, გვაფიქრებინებს, რომ სკოლის მოსწავლეები არა მარტო განსხვავდებოდნენ რეპეტიტორებზე წვდომის კუთხით, არამედ ინფორმირებულებიც უკეთ იყვნენ უმაღლესი სასწავლებლების შერჩევის საკითხში.

კვლევის პროცესში, საინტერესოდ მივიჩინეთ შეგვედარებინა მაღალმთიან აჭარაში მცხოვრები აბიტურიენტების და სტუდენტების მოსაზრებები უმაღლესი განათლების თაობაზე. ხულოს მუნიციპალიტეტის სხვადასხვა სოფლის სკოლადამთავრებული სტუდენტები მიუთითებდნენ, რომ ისინი მცირე ხნით ემზადებოდნენ საკუთარი სკოლის მასწავლებლებთან (მაგ., სტუდენტი გოგო მცირე ხნით ემზადებოდა მათემატიკაში, ინგლისურსა და ზოგად უნარებში – სდ-გ, გვ. 11-12; სოფ. მეკვიძებელ სტუდენტს განსაკუთრებული ყურადღება არ მიუქცევია ეროვნული გამოცდებისათვის მზადებისათვის – სდ-გ, გვ. 6). არცერთი მათგანი არ ჩარიცხულა პირველად სპეციალობებზე და არც დაფინანსება მიუღიათ. მეტიც, მათი თქმით, სპეციალობის შერჩევა არ ემყარებოდა რაიმე ინფორმაციას, შესაძლოა, უბრალოდ ბავშვური ახირება იყო. ვერცერთმა ვერ გაართვა თავი იმ უნივერსიტეტში სწავლას, რომელშიც მოხვდნენ და სასწავლებლად ხიჭაურის უნივერსიტეტში გადავიდნენ. ხიჭაურის უნივერსიტეტში მოხვედრა ერთ-ერთმა რესპონდენტმა იმით ახსნა, რომ აბიტურიენტობის დროს ნაკლებად ფიქრობდა მატერიალურ საკითხებზე და მხოლოდ უნივერსიტეტის პრესტიჟს აქცევდა ყურადღებას. სტიპენდიის არქონამ ის აიძულა უფასო სასწავლებელში გადასულიყო, თუმცა მიაჩნია, რომ ის სუსტი უნივერსიტეტია (სდ-გ, გვ. 6).

477 ნავიგაციაზე საუბრის დროს, მან მიუთითა ამ პროფესიაში გოგოების ნაკლებობაზე, რაც, მისი აზრით, კარგ მომავალს უქადდა მას.

განსხვავებული სურათი წარმოჩნდა იმ სტუდენტის შემთხვევაში, რომელიც ამჟამად ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტში სწავლობს. მან აღნიშნა, რომ სპეციალობების და უნივერსიტეტის შერჩევამდე კარგად ესმოდა გამოცდებისათვის მომზადების მნიშვნელობა. ის სკოლის მასწავლებლებთან ემზადებოდა მათემატიკაში, ზოგად უნარებში, ქართულსა და ინგლისურში, თუმცა ბოლო ორ საგანს ნაკლები დრო და ყურადღება დაუთმო. შედეგად, ჩააბარა სასურველ უნივერსიტეტში, სასურველ სპეციალობაზე, მაგრამ დაფინანსების გარეშე (სდ-გ, გვ. 16).

ცალკე ყურადღება მიიქცეის შაჰინის სკოლის ყოფილმა მოსწავლეებმა. ერთ-ერთი სკოლადამთავრებული აღნიშნავდა, რომ სკოლის განათლებამ მას საშუალება მისცა გაეანალიზებინა შრომის ბაზარი და კრიტიკულად შეეფასებინა თავისი შესაძლებლობები. სკოლის განათლების სპეციფიკის გამო, მას მხოლოდ ზოგადი უნარების გამოცდებისათვის საბაზისო მომზადება დასჭირდა. რადგანაც, სკოლაც უწევდა გარკვეულ ორგანიზაციულ დახმარებას, მას გაუადვილდა ბევრი საკითხის გადაჭრა. შედეგად, იგი 50%-იანი დაფინანსებით შავი ზღვის უნივერსიტეტში ჩაირიცხა (სდ-გ, გვ. 19-20). მსგავსი ისტორია ამავე სკოლის სხვა კურსდამთავრებულმაც გვიამბო.

ამგვარად, სკოლაში სწავლების სპეციფიკა და სხვადასხვა წყაროზე წვდომა, როგორც ჩანს აბიტურიენტებს არჩევანის გაკეთებაში ეხმარება, **თუმცა სოფლის მოსწავლეები თავის არჩევანს ძირითადად ყოველგვარი კონსულტაციების გარეშე აკეთებენ, მაშინ როცა დაბის ან ქალაქის სკოლის მოსწავლეებს ამ მხრივ მეტი შესაძლებლობა ეძლევათ.**

ისევ უნივერსიტეტების შერჩევის საკითხზე თუ ვისაუბრებთ, ხიჭაურის უნივერსიტეტი, მაღალმთიან აჭარაში მცხოვრები ახალგაზრდებისათვის მხოლოდ მეორად სასწავლებლად წარმოჩნდა. სოფ. მეკეიძეებში მცხოვრებმა მოსწავლემ საგანგებოდ აღნიშნა, რომ სწავლა თბილისის ან ბათუმის უნივერსიტეტში ჯობია, ვიდრე ხიჭაურში (სდ-გ, გვ. 5).

ხიჭაურის უნივერსიტეტის სტუდენტები საკმაოდ ერთხაზოვნები არიან: უნივერსიტეტში ლექციებზე დასასწრებად საჭიროა სატრანსპორტო ხარჯების გაღება. ლექციებზე დასწრება სამაგისტრო დონეზე, თითქმის არ არის საჭირო და თვეში ექვსჯერაც საკმარისია, შეფასების სისტემა პირობითია და ლექტორები ხშირად დაუსწრებლად აფასებენ სტუდენტებს, უნივერსიტეტის დაბალი რეიტინგის გამო, შრომის ბაზარზე ის არაკონკურენტუნარიანია. მიუხედავად ამისა, სტუდენტები, რომლებიც თბილისში კარგ უნივერსიტეტებში სწავლობდნენ, მაგრამ მატერიალური პრობლემები შეექმნათ, ხიჭაურში გადადიოდნენ მობილობით. ეს განსაკუთრებით იმ მიმართულებებს ეხებოდა, სადაც მაგისტრის დიპლომის ქონა ხელფასზე დანამატის სახით აისახებოდა (სდ-გ, გვ.6-7, 8, 9).

თუმცა ხიჯაურის უნივერსიტეტის ძირითად პრობლემად, მაინც რელიგიური ინდოქტრინაციის და პროზელტიზმის პრაქტიკების არსებობა და რასისტული ხასიათის შინაარსების გავრცელება უნდა მივიჩნიოთ.

კერძოდ, **ხიჯაურის უნივერსიტეტის სტუდენტების ნაწილს არ მოსწონს რელიგიური საგნების ან თემების ადგილი საწავლო პროცესში**. ერთ-ერთ რესპონდენტს მიაჩნია, რომ სასწავლო პროცესში მინიმუმ 40% რელიგიას, მართლმადიდებლობას ეთმობა. ეს განსაკუთრებით ისტორიის კურსს ეხება, სადაც ხშირია საუბრები არაბების, ოსმალების, თურქების და სხვა მუსლიმთა მხრიდან საქართველოს დაპყრობებზე. ამ დროს ყურადღება მახვილდება ეთნიკურ აღმატებულობაზე. იგივე შეიძლება ითქვას ლიტერატურაზეც, როდესაც ყურადღება ძირითადად გადატანილია ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის შესწავლაზე (სდ-გ, გვ. 7).

ინტერვიუებისას გამოკვეთილი მეორე თემა აჭარას ეხება. სტუდენტები ფიქრობენ, რომ ლექტორები პერიოდულად მიუთითებენ აჭარლების მუსლიმობაზე, როგორც ისტორიული გარემოებების გავლენით ჩაგვრის შედეგზე, რისი მოცილებაც აუცილებლობად მიიჩნევა. სტუდენტი იხსენებს შემთხვევას, როცა ისტორიის ლექტორი იყენებდა ტერმინს „გათათრება“. მეორე შემთხვევაში ლექციის მიმდინარეობისას ლექტორმა აღნიშნა – *„ღმერთს მადლობა, დღეს ყველა აჭარელი მშობლიურ რელიგიას უბრუნდება და ჩემმა შვილმა დამასწრო ამ საქმეში“*, აჭარაში ისლამის გავრცელების სირცხვილად განხილვა და ქრისტიანობის უპირატესობის ხაზგასმა გავრცელებული პრაქტიკაა არა მარტო კონსერვატიული შეხედულებების მქონე ლექტორებში, არამედ სხვადასხვა სფეროს სპეციალისტებში, პოლიტიკოსებსა და რიგით მოქალაქეებში. ინტერვიუების დროს გამოვლინდა, რომ რელიგიური მოტივით დისკრიმინაციის პირდაპირი არ არაპირდაპირი ფაქტები სხვა სასწავლებლებშიც იკვეთება. ერთ-ერთმა რესპონდენტმა აღნიშნა, რომ მისი რელიგიური სამოსის გამო, თბილისში სწავლის დროს, ლექტორის მხრიდან ადგილი ჰქონდა არასათანო მოპყრობას (სდ-გ, გვ. 61).

რესპონდენტებმა მესამე პრობლემად ქრისტიანული რელიგიური პრაქტიკების გავრცელება მიიჩნიეს. მაგ., ლექტორები სტუდენტებს ქრისტიანული დღესასწაულის დროს ღვთისმსახურებაში მონაწილეობისკენ მოუწოდებდნენ, ან აგროვებდნენ სტუდენტებს, ეთნიკური და რელიგიური მოტივით, თურქული კომპანიის წინააღმდეგ სამოქმედოდ, რომლის თანამშრომლებიც ზემო აჭარაში ჰიდროელექტროსადგურის მშენებლობაზე მუშაობდნენ (სდ-გ, გვ. 12-3).

ზემო აჭარაში მცხოვრები ახალგაზრდების მიერ შერჩეულ უმაღლეს სასწავლებლებს შორის გამორჩეული ადგილი უკავია ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტს. მიიჩნევა, რომ ის უკეთ ზრუნავს აბიტურიენტთა მოზიდვაზე და საკმაოდ კარგ ცოდ-

ნასაც აძლევს. კრიტიკულად განწყობილი სტუდენტიც კი მიიჩნევს, რომ ბათუმის უნივერსიტეტი სტანდარტული სახელმწიფო უნივერსიტეტია, თუმცა თანამედროვე სტანდარტებს მაინც არ შეესაბამება (სდ-გ, გვ. 20, 21). რესპონდენტებს არ დაუსახელებიათ არცერთი ფაქტი, რომელიც ბსუ-ში რელიგიურ პროზელიტიზმზე ან დისკრიმინაციაზე მიუთითებდა.

კვლევის პროცესში ასევე საჭიროდ მივიჩნიეთ თურქეთის უნივერსიტეტებში სწავლის მსურველთა გამოვლენა, ან შესაბამისი ტენდენციების დადგენა. აბიტურიენტებმა თქვეს, რომ რამდენიმე მათგანს ჰქონდა თურქეთში სწავლის სურვილი. გამოკითხულები მიიჩნევენ, რომ თურქეთის სასწავლებლები საქართველოსთან შედარებით უკეთესი პირობებით და სწავლების ხარისხით გამოირჩევიან. აბიტურიენტებმა იციან სპეციალური საგანმანათლებლო პროგრამა (TÜRKİYE BURSLARI), რომელიც ითვალისწინებს სტუდენტების მხარდაჭერას (სდ-გ, გვ. 4). მიუხედავად ამისა, თურქეთში სწავლა დაკავშირებულია მთელ რიგ ორგანიზაციულ (მაგ., ენის კურსის გავლა) და ფინანსურ საკითხებთან, რის გამოც მსურველების რაოდენობა არც ისე დიდია.

გამოკითხულთაგან თურქეთში სამედიცინო განათლება ერთ-ერთმა მუსლიმმა გოგომ მიიღო. მისი თქმით, ამაში მას შაჰინის სასწავლებელში სწავლა და თბილისში კერძო სამედიცინო სასწავლებელში – დავით ტვილდიანის სამედიცინო უნივერსიტეტში სწავლა დაეხმარა. თურქეთში სწავლის შესაძლებლობის შესახებ მან შემთხვევით გაიგო საკონსულოდან. პროგრამული ცვლილებების გამო მან სპეციალობა ნაწილობრივ შეიცვალა და მაგისტრატურაში ჯანდაცვის მენეჯმენტის მიმართულებით განაგრძო სწავლა. თურქეთში სწავლის ხარისხით ის კმაყოფილი იყო. მისი აზრით, თურქეთში პრაქტიკას და გამოცდილებას მეტი ყურადღება ეთმობა (სდ-გ, გვ. -53).

ამგვარად, უმაღლეს განათლებას ახალგაზრდები განიხილავენ მომავალი დასაქმების, თვითრეალიზაციის ან არსებული პირობების შეცვლის ფაქტორად. აბიტურიენტის ინფორმირებულობა განაპირობებს გამოცდებისათვის მის უკეთ მომზადებას და სასურველ სპეციალობაზე ჩარიცხვას სრული ან ნაწილობრივი დაფინანსებით. სოფლის სკოლებში შესაბამისი ინფორმაცია მწირია. სასწავლო პროგრამების შეუსაბამობა ეროვნულ გამოცდებთან რეპეტიტორების მნიშვნელობას ზრდის, რაც დაბებსა და ქალაქებში მცხოვრებ მოსწავლეებს უკეთეს პირობებში ამყოფებს. ხიჯაურის უნივერსიტეტი, სიახლოვის მიუხედავად, დიდი პოპულარობით არ სარგებლობს ტრანსპორტირებისა და ცხოვრების ხარჯების, დაბალი პრესტიჟის, რელიგიური პროზელიტიზმის და დისკრიმინაციის გამო. აბიტურიენტები არჩევანის არსებობის პირობებში, სწავლას თბილისში არჩევენ. თურქეთის უმაღლეს სასწავლებლებში სწავლა პერიოდულად დამატებით შესაძლებლობად განიხილება.

მუსლიმური პანსიონატები მაღალმთიან აჭარაში

მუსლიმური მედრესები, როგორც მათ ადგილობრივი მოსახლეობა უწოდებს, 1990-იანი წლებიდან მოყოლებული, თანდათან დაიხურა, ან მხოლოდ საკვირაო (სეზონურ) ფორმატში განაგრძობენ მუშაობას. მათი ძირითადი პროგრამა ზოგადია – ზოგადი ცოდნა თეორიასა და პრაქტიკაში.

უფრო მეტი აქტივობით და მრავალფეროვნებით გამოირჩევა პანსიონატები. პანსიონატები, რომლებიც, როგორც მაღალმთიან აჭარაში, ისე ზოგადად საქართველოში მოქმედებენ, თურქეთში გავრცელებული ყურან კურსის ტიპის სასწავლებლებია. ამ სასწავლებლებში ძირითადად თავს იყრიან ბავშვები სხვადასხვა სოფლებიდან. ამ ეტაპზე ხულოს მუნიციპალიტეტში გვხვდება – ბელღეთში გოგონათა, და ხიხაძირში, სხალთაში, დაბა ხულოში – ბიჭების პანსიონატები. სასწავლებელთა ნაწილში ძირითადი სწავლება მე-10-12 კლასებზეა გათვლილი და მიმართულია უმაღლეს სასწავლებელში მისაღები გამოცდებისათვის მომზადებისკენ. თითოეული ბავშვი ჯერ სკოლაში დადის, ხოლო სკოლის მეცადინეობის შემდეგ გადის სხვადასხვა საგანს პანსიონატებში (სდ-გ, გვ. 22).

რესპონდენტთა ნაწილი პანსიონატების ფორმატზე საუბარს თავს არიდებდა, რადგან ახალ ვითარებაში, რომელიც კანონის ცვლილების შედეგად წარმოიშვა, ცალკეულ თემებზე საუბარი შეიძლება რისკის შემცველი ყოფილიყო.

თავისი მოქმედების ფორმატში, სასულიერო პირებისა და პანსიონატის პედაგოგების აზრით, სასულიერო სასწავლებლების ფუნქციაა ახალგაზრდები ჯანსაღი ცხოვრებისკენ მიმართონ, რათა ტოტალიტატორის, ან კაზინოს მსხვერპლები არ გახდნენ (სდ-გ, გვ. 24). სასულიერო პირთა ნაწილი აღნიშნავდა, რომ მუსლიმური სასწავლებლების მიზანი არ არის, ბავშვი ცოდნის დასაუფლებლად თურქეთში წავიდეს. თურქეთში სწავლა, ამ კონტექსტში, მხოლოდ რელიგიური განათლების მიღებას გულისხმობს, რის მიმართაც ინტერესი შემცირებულია. ერთი მხრივ, იმიტომ, რომ საქართველოში ბევრი თურქეთში განათლებამიღებული ადამიანი დაბრუნდა, რაც თვითრეალიზაციის შესაძლებლობას საგრძნობლად ზღუდავს. მეორე მხრივ, თეოლოგების საქმიანობა, რომელთა საჭიროებაზე თემში უფრო მეტს საუბრობენ – ხანგრძლივ და დაძაბულ შრომას მოითხოვს. მიუხედავად ამისა, მუსლიმური თემის წარმომადგენლები თურქეთში, ან სხვა უცხო ქვეყნებში რელიგიური სწავლების ალტერნატივად საჭიროდ მიიჩნევენ სასწავლებლის საქართველოში გახსნას. ერთ-ერთი სასულიერო პირი აღნიშნავდა კიდევ, როგორც ერთგვარ მაჩვენებელს ქვეყანაში მუსლიმების მიმართ არასათანადო პოლიტიკისა, საქართველოში რელიგიური ფაკულტეტის არარსებობას, მიუხედავად იმისა, რომ წლებია ითხოვენ (სდ-გ, გვ. 24).

სასულიერო სასწავლებლებზე მსჯელობისას უმთარეს საკითხს დაფინანსება წარმო-
დგენს. საკმაოდ რთულია იმის დადგენა, თუ ზუსტად რა ოდენობის დახმარება მიი-
ღო ამა თუ იმ ორგანიზაციამ და როგორ გამოიყენა იგი. ამ პროცესში გარკვეულმა
გაუმჯობესებლობამ ოპონენტებს პანსიონატების უცხო ქვეყნებთან კავშირებზე ლაპა-
რაკის საშუალება მისცა. ამიტომ სასწავლებლების წარმომადგენლები, შეძლებისდა-
გვარად განმარტავენ თავიანთი რესურსების წარმომავლობას. დაბა ხულოს პანსიო-
ნატის წარმომადგენელი აღნიშნავდა, რომ პანსიონატში ხარჯების ნაწილს ის ოჯახები
იღებდნენ თავზე, ვისი შვილებიც იქ სწავლობდნენ. საუბარი იყო შემოწირულობებზე,
ქველმოქმედებაზე, რადგან პანსიონატები ძირითადად შემოწირულობის ხარჯზე არ-
სებობენ. შემოწირულობა დგება ზექათით, ფითრით, მინის თუ რძის პროდუქტებით, გა-
ზით და ა.შ. ანუ იმ საშუალებებით, რაც ოჯახს გააჩნია (სდ-გ, გვ. 23).

უფრო მეტად დააზუსტა თავისი რესურსების წარმომავლობა პანსიონატების სხვა ქსე-
ლის წარმომადგენელმა. იგი აღნიშნავდა, რომ ისინიც შემოწირულობებზე იყვნენ ორი-
ენტირებულნი, თუმცა ამავე დროს, სერიოზულად უადვილებდნენ საქმეს მშობლებსაც,
რომელთათვისაც ბავშვის მომზადება გამოცდებისათვის, რეპეტიტორთან, გარკვეულ
ხარჯებს უკავშირდებოდა. ამიტომ, ასეთი ოჯახები თავისით ეხმარებოდნენ სასწავლე-
ბელს საოჯახო პროდუქტებით თუ მონეული მოსავლით და ა.შ. (სდ-გ, გვ. 56, 58).

ამ პირობებში უმთავრესი ფაქტორია სასწავლებელში ბავშვის ნებაყოფლობითი ან
ოჯახთან შეთანხმებით მიღება. თუ პანსიონატების ერთი ნაწილი ძირითადად აბიტუ-
რიენტობის ასაკის ბავშვებთან მუშაობს, რათა ხელი შეუწყოს მათ უმაღლეს სასწა-
ვლებლებში ჩარიცხვას, პანსიონატების სხვა ქსელი აქცენტს უფრო დაბალი კლასის
მოსწავლეებზე აკეთებს. ერთ-ერთი პედაგოგი აღნიშნავდა, – „არცერთი ბავშვი არ
მიგვიღია მშობლის თანხმობის გარეშე. არც არავინ ძალით არ მოუყვანიათ, კარი
ყველასთვის ღიაა“ (სდ-გ, გვ. 25).

სასკოლო ასაკის ბავშვების შემთხვევაში, პანსიონატებს მჭიდრო ურთიერთობა
აქვთ სკოლასთან. ისინი აღრიცხავენ მოსწავლეების მოსწრებას და ჩართულები
არიან პანსიონატში მყოფი მოსწავლეების სწავლის პროცესში. როგორც სასულიე-
რო პირი აღნიშნავს, – „ჩვენ პასუხისმგებლობა გვაქვს და კონტროლზე ყველაფე-
რი. ბავშვების სასწავლო პროცესში მონაწილეობასთან ერთად, კონტროლზე გვყა-
ვს აყვანილი მათი ქცევაც. ასევე პანსიონატის მოსწავლეებს ეკრძალებათ ღამის
საათებში გადაადგილება, რადგან ღამის დროს ბავშვი უნდა იყოს ან პანსიონატ-
ში ან მშობელთან, უსაფრთხოების და პასუხისმგებლობის გამო“ (სდ-გ, გვ. 26-27).
ეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ მაგ.,
დაბა ხულოს პანსიონატში მოსწავლეები არიან სოფლებიდან – ღორჯომი, ორე-
მაძეები, დიოკნისი, ელელიძეები, შირინოლლები და დიაკონიძეები (სდ-გ, გვ. 27).
იმავს ამტკიცებდა სოფ. ღორჯომის მედრესეს პედაგოგიც, და ამბობდა, რომ აკონ-

ტროლებენ დასწრებადობას სკოლაში, აკვირდებიან ყოფაქცევას (სდ-გ, გვ. 46). მეტიც, ბავშვების დახმარების მიზნით, საჯარო სკოლის დირექტორთან შეთანხმებით, მედრესეში მოსწავლეებისათვის, სკოლიდან მოჰყავდათ ქართულის, მათემატიკის, ინგლისურის და ზოგადი უნარების პედაგოგები (სდ-გ, გვ. 25).

კიდევ ერთი ქსელის წარმომადგენელმა დააზუსტა, რომ ისინი წლის დასაწყისში აფორმებდნენ კონტრაქტს სკოლასთან, და ამის შემდეგ მოსწავლეებს გამოცდებისათვის მომზადებაში ეხმარებოდნენ. ისინი სპეციალურად ავლენდნენ ნიჭიერ მოსწავლეებს და მათ ინვესტირებდნენ სასწავლებელში. ამ სასწავლებელში დამატებით საგნად რელიგიური გაკვეთილებიც უტარდებოდათ (სდ-გ, გვ. 56).

სოფ. ღორჯომის პანსიონატის მოსწავლეები აღნიშნავენ, რომ მედრესეში ადრეულ ასაკში შევიდნენ. ამიტომ იქ ძირითადად მე-5, მე-9 კლასის მოსწავლეები იყვნენ. მათი ყოველდღიური გრაფიკი ერთგვაროვანია. დილით ადრე გაღვიძება, საუზმე და სკოლისათვის მზადება. სკოლის შემდეგ ისინი მცირე ხნით ისვენებენ და შემდეგ მეცადინეობენ. მოგვიანებით, 10-11 საათზე, ისინი სათამაშოდ გადიან. მედრესეში, გარდა სასკოლო საგნებისა, ასევე შეისწავლიან ყურანს, არაბულს, ილმიჰალს (სდ-გ, გვ. 47-8).

მოსწავლეები, რომლებიც პანსიონატში წინა წლებში სწავლობდნენ, იქ არსებულ მდგომარეობას სხვადასხვაგვარად აღწერდნენ. სოფ. მეკვიძეების სკოლის მოსწავლე აღნიშნავდა, რომ რელიგიურ სასწავლებელში მან რამდენიმე დღე დაჰყო. იქ ყოფნაზე უარი იმიტომ თქვა, რომ დატვირთული იყო და დრო არ ჰყოფნიდა. ამიტომაც რელიგიურ განათლებას იგი არსებული ლიტერატურის მეშვეობით ეუფლებოდა, დამატებით, ზაფხულის პერიოდში კი, რელიგიურ სასწავლებელში დადიოდა (სდ-გ, გვ. 4). მსგავსი ისტორია მოგვიყვა სოფ. ღორჯომის სკოლის მოსწავლემაც, რომელმაც სკოლის დირექტორის პოზიციისგან განსხვავებით, აღნიშნა, რომ ყოველგვარი აკრძალვის მიუხედავად, რელიგიურ განათლებას ღორჯომის ცენტრში მდებარე მედრესეში იღებდა. ამ მიზნით მან იქ 2 წელი დაჰყო. მე-10-მე-11 კლასებში ყოფნის პერიოდში, როცა რაღაც ეტაპი დაასრულა, დროის უქონლობის გამო, მან იქ სწავლა შეწყვიტა (სდ-გ, გვ. 40). დაბა ხულოს სკოლის მოსწავლე აღნიშნავდა, რომ ამ კურსებზე საკუთარი ინტერესის გამო დადიოდა. მას სურდა, ისლამის ძირითად მოთხოვნებთან დაკავშირებული ცოდნა გაეღრმავებინა, თუმცა იმის იქით სწავლა, მისი აზრით, უკვე რელიგიაში უფრო ღრმა წვდომაა, რაც მის ინტერესებში არ შედიოდა (სდ-გ, გვ. 33). ამგვარივე მოსაზრება გაგვიზიარა მოსწავლემ სოფ. წინწკალაშვილებიდან, რომელიც რელიგიურ განათლებას 1 წლის განმავლობაში იღებდა მედრესეში. მისი მიზანი ცოდნის გაღრმავება იყო. მას შემდეგ, რაც მიიღო გარკვეული ცოდნა – სასწავლებელი დატოვა (სდ-გ, გვ. 43). ღორჯომის სკოლის მოსწავლე გოგო აღნიშნავს, რომ პატარაობაში დადიოდა რელიგიურ სასწავლებელში. პერიოდულად, საკვირაო ფორმატში იგი სასწავლებელში ახლაც დადის, შეძლებისდაგვარად (სდ-გ, გვ. 42).

ამგვარად, მოსწავლეების მოტივაცია ძირითადად ზოგადი თეორიული და პრაქტიკული ცოდნის მიღებაშია, მაშინ როცა ის პირები, ვისთვისაც რელიგიური ცოდნა შემდგომ კარიერას უკავშირდება, სწავლას უფრო გულმოდგინედ და ხანგრძლივი პერიოდით უდგებიან.

რაც შეეხება სტუდენტებს, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ქალაქ ბათუმში ან მიმდებარე სასწავლებლებში დადიოდნენ, მაინც საჭიროდ მივიჩნიეთ, გავცნობოდით მათ მოსაზრებებსაც. ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტი აღნიშნავდა, რომ რელიგიურ სასწავლებელში, ბათუმში, იგი უნივერსიტეტში სწავლის დროს შევიდა. ის „მიზანი“-ს ქსელს მიეკუთვნებოდა. ის ერთდროულად ცხოვრობდა კიდევ იქ და თან უნივერსიტეტში სწავლობდა. იქ ყოფნის ერთ-ერთი მიზანი ფულადი ხარჯების შემცირება იყო, თუმცა არჩევანიც რომ ჰქონოდა, დასძენს იგი, მაინც იქ ისწავლიდა, რადგან რელიგიურ საკითხებში გასარკვევად ეს კარგი საშუალება იყო (სდ-გ, გვ.8-9). სტუდენტი გოგო, რომელიც ამჟამად ხიჭაურის უნივერსიტეტში სწავლობს, რელიგიურ სასწავლებელში 2018 წლიდან შევიდა, როცა იგი ბათუმში სწავლობდა. ესაა „მიზანი“-ს ქსელის გოგონათა პანსიონი. მთავარი მიზეზი ის იყო, რომ მან არ იცოდა არაბული (ყურანის კითხვა) და როგორც კი ხელი შეეწყო – სასწავლებელში შევიდა (სდ-გ, გვ. 12). სტუდენტების მოტივაცია, მოხვდნენ ამგვარ სასწავლებლებში, ძირითადად მატერიალური ხარჯების შემცირებას უკავშირდებოდა.

ჩვენ დავინტერესდით სასულიერო სასწავლებლის იმ პერსონალის კვალიფიკაციით, რომელიც სასულიერო მიმართულებას კურირებს. ამიტომ, დამატებით მათაც გავესაუბრეთ. ამავე მედრესეს პედაგოგი აღნიშნავს, რომ რელიგიური განათლების მიღება თავიდანვე უნდოდა, ამიტომ სკოლის პერიოდშივე წავიდა თურქეთში, სადაც დაასრულა საშუალო განათლების მიღება, შემდეგ კი სასულიერო სასწავლებელში გადავიდა. მან შესაბამისი ცოდნა და კვალიფიკაციაც მიიღო სასწავლებელში. შემდგომში, დასავლეთ საქართველოს მუფთთან შეთანხმებით, მედრესეში განაგრძო მუშაობა, რადგან მოსწავლეების გაზრდილ რაოდენობას დამატებითი მასწავლებელი სჭირდებოდა (სდ-გ, გვ. 45). პრინციპში, სასულიერო განათლება მიღებულთა ისტორიებიც საკმაოდ მსგავსია. განსხვავება მხოლოდ სამუფთოსთან თანამშრომლობის ხარისხსა და კონკრეტულ თეორიულ და პრაქტიკულ მიდგომებშია, რომელთაც სხვადასხვა ფორმატის პანსიონატები იყენებენ.

კიდევ ერთი ორგანიზაცია, რომელიც საქართველოში დიდი ხანია მოქმედებს, არის საქართველოს ახალგაზრდათა დახმარების ასოციაცია. მისი მიზანია, მოსწავლეებს და სტუდენტებს ხელსაყრელი პირობები შეუქმნას, განსაკუთრებით მათ, ვისაც დასარჩენი არა აქვს (სდ-გ, გვ. 58).

ყველა ეს ორგანიზაცია ერთგვარად ცვლის თავის პოზიციას „საალმზრდელი საქმიანობის ლიცენზირების შესახებ“ საქართველოს კანონში შეტანილი ცვლილებების შემდეგ, რომელიც ძალაში 2018 წლის სექტემბრიდან შევიდა. კანონი შედარებით დეტალურად მოითხოვს საგანმანათლებლო დაწესებულებების ფორმატს. საკუთრივ სასაუღირო პირებიც და პანსიონატების პედაგოგებიც გაგებით და მხარდაჭერით ეკიდებოდნენ ამ კანონის მიღებას, თუმცა მათი პოზიცია რეგისტრაციის პრობლემებთან დაკავშირებით საკმაოდ კრიტიკული იყო. ამავე დროს, ისინი მზად არიან დიალოგისა და თანამშრომლობისათვის სახელმწიფოსთან (სდ-გ, გვ. 25, 50). როგორც განმარტავენ, ახალ ფორმატში შესაძლებელი იქნება სრულწლოვან ბავშვებთან მუშაობა კონკრეტულ ფორმატში, არასრული დღით ბავშვების აღზრდა, ან თუ საჭიროდ მიიჩნევენ, რომ ბავშვები მთელი დღე რჩებოდნენ, ეს მხოლოდ უდედმამო ბავშვებისთვის დაიშვება. ამგვარი მიდგომა, მათი აზრით, აზიანებს არა მარტო მუსლიმურ პანსიონატებს და მათ აღსაზრდელებს, არამედ საქართველოს ტერიტორიაზე მოქმედ სხვა პანსიონატებსაც (სდ-გ, გვ. 59).

ძირითადი მიგნებები და დასკვნები

ოფიციალური სტატისტიკის მიუხედავად დასაქმება და, შესაბამისად, სიღარიბე – ზემო აჭარის მთავარი პრობლემაა. უმაღლესი განათლების მქონე პირთა ძირითადი ნაწილი საბიუჯეტო დაფინანსებაზე მყოფ განათლების, კულტურისა და ჯანდაცვის სფეროშია წარმოდგენილი. მოსახლეობის შემოსავლის ძირითადი წყარო დაკავშირებული იყო აგროსექტორთან, თუმცა ამ სფეროში ნაკლებია სპეციალური ან უმაღლესი განათლების მქონე პირები.

აჭარის სხვადასხვა ნაწილში არსებული ეთნიკური, რელიგიური თუ ლოკალური თავისებურებები ისტორიულად, რაიონების გაერთიანებით, შიდა და გარე მიგრაციებით და ცალკეული პროექტების შედეგადაა მიღებული. ზღვისპირა მხარის მოსახლეობის შედარებითი ჰეტეროგენულობა და მთიანის მონოგენურობა მათ შორის გამოხატულია ადგილობრივი მუსლიმების მდგომარეობაში – ეთნიკური უმრავლესობა, რომელიც ერთდროულად რელიგიური უმცირესობაცაა და უმრავლესობაც. ამგვარი სიტუაციურობა განაპირობებს მუსლიმ თემში ურთიერთგანსხვავებული და ზოგჯერ კონკურენტული ინტერესებისა და მოტივების არსებობას.

ისტორიულად აჭარაში განათლება წარმოადგენდა სახელმწიფო პოლიტიკისა და მმართველი სისტემის მხარდაჭერის მექანიზმს. ამავდროულად, ის პიროვნული თვითრეალიზაციის და კაპიტალის (სოციალური, მატერიალური) მიღების რესურსსაც წარმოადგენდა (მაგ., ოსმალეთის პერიოდში იგი დანიშნაურებას უწყობდა ხელს). რუსეთის იმპერიის პერიოდიდან საერო განათლების მნიშვნელობის ზრდა საბჭოთა პერიოდში საერთო-სავალდებულო ხასიათს იძენს (განსაკუთრებით გენდერული თვალსაზრისით).

ამის პარალელურად რელიგიური განათლება თანდათანობით ქრებოდა საგანმანათლებლო სივრციდან. რელიგიური ცოდნა მხოლოდ ზეპირი ფორმით, ფარულად გადაიციეშოდა, რამაც განსხვავებული ინტერპრეტაციები და სახეცვლილი წესები გააჩინა. ამგვარი ზეპირი ტრანსლირებით შექმნილი ფორმა იმ ტრადიციული ისლამის ძირითადი საფუძველი იყო, რომელიც 1980-იანი წლების ბოლოს თანდათან დაბრუნდა საჯარო სივრცეში.

საბჭოთა პერიოდში, ერთგვარი კვოტირების სისტემა, რომელიც მაღალმთიანეთში მცხოვრებთათვის წამახალისებელ ღონისძიებას ასრულებდა, შენარჩუნდა მის შემდეგაც. თუმცა დაუსწრებელი სწავლების ფორმატის პირობებში და კადრების უკმარისობის გამო, სკოლებში თანდათანობით გაიზარდა დაბალი კვლიფიკაციის მქონე პედაგოგების რიცხვი. დროთა განმავლობაში მათი დიდი ნაწილი კვალიფიკაციას იუმჯობესებდა. თუმცა, 1990-იანიდან 2000 წლების დასაწყისში, არსებულმა სისტემამ მთლიანად მოარღვია განათლების მნიშვნელობის რწმენა. ამ პროცესის პარალელურად მატულობდა ეთნიკური, ნაციონალური და რელიგიური ხასიათის შინაარსები და სასულიერო განათლების როლი. ამ ტენდენციებმა გავლენა იქონიეს თურქეთში განათლების მიღების მსურველთა რაოდენობაზე (მოიმატა). ეს ტენდენცია შემდგომში შეიცვალა, თუმცა თურქეთში განათლების მიღების სურვილმა გავლენა მოახდინა ულტრამემარჯვენე და კონსერვატიული ხასიათის დისკურსებზე.

2005 წლიდან დაწყებულმა საგანმანათლებლო რეფორმამ დამოკიდებულებების ცვლილება გამოიწვია. სკოლების რეფორმირებამ, ოპტიმიზაციამ, პროფესიულ კადრებზე მოთხოვნის გაჩენამ მოსახლეობაში განათლებისადმი ინტერესი გააჩინა. დიდი როლი ითამაშა საერთო ეკონომიკური ველის ფორმირებამაც, რამაც საქონლისა და მომსახურებების არადეფიციტური ხელმისაწვდომობა განაპირობა. თუმცა, შემდგომმა ეკონომიკურმა პრობლემებმა მოსახლეობის გაღარიბება და ტრადიციული მეურნეობების მოშლა გამოიწვია.

დამოუკიდებლობის პერიოდიდან რელიგიურმა განათლებამ ახალი დატვირთვა შეიძინა და სოციალური აქტივობის ალტერნატიული ველი შექმნა. ეს ველი თავიდანვე განპიროვნებული იყო, რამაც მოგვიანებით პიროვნული ინტერესებისათვის ბრძოლას და სპეციფიკურ კონკურენციას დაუდო საფუძველი. რელიგიური ლიდერები თემის მობილიზებას იდენტობის დაცვისა და გარე გამოწვევების იდენის ირგვლივ ახერხებენ, თუმცა, პერიოდულად, ისეთ პროექტებსაც უჭერენ მხარს, რომლებიც აჭარაში მუსლიმური თემის წევრთა მხრიდან არაერთგვაროვნად ან კრიტიკულად იყო შეფასებული. ამ მიზეზით მუსლიმური თემის შიდა ერთიანობა სიტუაციურია, იმ პირობებში, რომ ყველა ჯგუფს განსხვავებული ხედვა აქვს რელიგიურ, სოციალურ, პოლიტიკურ, ფინანსურ და სამართლებრივ ასპექტებზე.

რელიგიური გაერთიანებების შესახებ 2010 წლის ცვლილებამ სამოქალაქო კოდექსში არა მარტო მუსლიმი თემის სამართლებრივი სტატუსი შეცვალა, არამედ კონკურენციის ახალი ველის ჩამოყალიბება გამოიწვია. რელიგიური განათლების სისტემა ფორმალიზდა და სტრუქტურულ ჩარჩოში მოექცა. ასევე შეინიშნებოდა კონკრეტული ჯგუფების დაყოფა რელიგიური, სოციალური და (ნაკლებად) პოლიტიკური მსოფლმხედველობის მიხედვით. 2018 წლის აგვისტოში ძალაში შესულმა ცვლილებებმა რელიგიური განათლების ერთ მიმართულებაზე – პანსიონატების საქმიანობაზე – უარყოფითად იმოქმედეს, რადგან ის მათ საქმიანობას კონკრეტულ ჩარჩოში აქცევდა და მნიშვნელოვან შეზღუდვებს უწესებდა.

მუნიციპალიტეტებში შეინიშნება კვალიფიციური კადრების ნაკლებობა. ინტენსიური ხასიათი აქვს მიგრაციას, რასაც სკოლებში ბავშვების რაოდენობის შემცირება მოსდევს. მიგრაციის უმთავრესი მიზეზია უმუშევრობა და შინამეურნეობების ფორმატში წარმოებული პროდუქციის დაბალი რენტაბელურობა. ასევე, კრედიტების რაოდენობის გაზრდამ (რისი მატებაც, თავის მხრივ, ახლად გაჩენილი შესაძლებლობებით იყო განპირობებული), ახალგაზრდები აიძულა სეზონური სამუშაოების მეშვეობით ეზრუნათ მათ დაფარვაზე. ყოველივე ამის გამო, ზოგად მიგრაციასთან ერთად, მუნიციპალიტეტებს აქტიური და შრომისუნარიანი ახალგაზრდობა სეზონურად, ან მუდმივად, ტოვებს.

მაღალმთიანი აჭარის სასკოლო განათლების სისტემა ერთიანი ეროვნული სისტემის ნაწილია. თუმცა, აჭარის განათლების, კულტურისა და სპორტის სამინისტრო ახორციელებს რეგიონზე ორიენტირებულ ცალკეულ პროგრამებს. პროგრამების ფორმირების პროცესში მონაწილეობას არა მარტო სკოლები და რესურსცენტრები, არამედ ცალკეული ოფიციალური პირებიც ღებულობენ. მიღწეული შედეგები ხშირად პოლიტიკური ან პიროვნული გავლენების შენარჩუნებისათვის გამოიყენება. მოსწავლეების ინტერესებიდან გამომდინარე, სკოლები ცალკეულ შემთხვევებში ასევე თანამშრომლობენ ადგილობრივ რელიგიურ პანსიონატებთან.

ეთნიკური და რელიგიური თემათიკა აქტუალობას ინარჩუნებს ისტორიისა და ქართული ლიტერატურის კურსების კუთხით, როგორც სკოლებში, ისე უნივერსიტეტებში. მასწავლებლები ხშირად ტრანსლირებენ გაბატონებულ ნაციონალურ ან/და რელიგიურ შინაარსებს ქართველი ერისა და მისი ისტორიის შესახებ.

სკოლამდელი აღზრდის მხრივ, ხულოს მუნიციპალიტეტი იმავე გამოწვევების წინაშე დგას, რა გამოწვევებიც საქართველოს სხვა ადგილებში მოქმედ დაწესებულებებს აქვს. არსებული სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორები გავლენას ახდენენ დაწყებით განათლებაზე, ბაღებისა და სკოლების დატვირთულობაზე. სკოლებთან ერთად, საბავშვო ბაღიც ეფექტიანად იყენებენ სატრანსპორტო მომსახურებას.

რელიგიური სწავლება სკოლამდელ აღზრდაში, თითქმის არ შეინიშნება. სახელმწიფო ბალებისაგან განსხვავებით რელიგიურ თემთან დაკავშირებული ბალები ამ მხრივ ნაკლებად დაცულია.

მაღალმთიან აჭარაში მოქმედი საეპისკოპოსო კონსერვატიული და კრიტიკული ხედვებით გამოირჩევა, რაც ადგილობრივი მოსახლეობის ნაწილის უკმაყოფილებას იწვევს. საპატრიარქოს ხაზით არსებული სასწავლებლები და მზარდი დაფინანსება მუსლიმური თემის წარმომადგენლებს დისკრიმინაციულად მიაჩნიათ, თუმცა რელიგიური დაპირისპირების ხასიათი ამ პროტესტს არ აქვს.

სასკოლო განათლების გაუმჯობესებაზე აჭარის ა.რ. განათლების კულტურისა და სპორტის სამინისტრო სპეციალური პროგრამების მეშვეობით ზრუნავს. ამის მიუხედავად განათლების სისტემაში ძირითად გამოწვევებად რჩება ლიტერატურასა და სასწავლო პროცესში რელიგიური უმცირესობების იგნორირება, სასწავლო პროგრამების შეუსაბამობა ეროვნული გამოცდების საჭიროებებთან, ზუსტი და საბუნებისმეტყველო საგნების სწავლების დაბალი დონე, საოჯახო და შრომითი დატვირთვები.

მაღალმთიან აჭარაში პრობლემად რჩება კვალიფიციური პედაგოგიური კადრების სიმწირე და ახალგაზრდა კადრების ნაკლებობა/არ არსებობა. სახელმწიფო პროგრამის ფარგლებში ძირითადი აქცენტი უცხოური ენის სწავლებაზე გაკეთდა. გაკვეთილებზე სწრებადობას, მოსწრებას და სკოლების საერთო დონეს მოსწავლეები და მასწავლებლები დადებითად აფასებენ. ამის პარალელურად, ინფრასტრუქტურული, წიგნადი ფონდის, ტრანსპორტირების პროგრამის, მასწავლებელთა მონვევის, სოციალური მხარდაჭერის და სხვა პროგრამები სიტუაციის გაუმჯობესებისკენაა მიმართული. მაგრამ, როგორც ჩანს, სხვადასხვა აქტივობისა და ტრენინგის მიუხედავად, სკოლებში საჭიროა პროფესიულ ორიენტირებასთან დაკავშირებული ცოდნის და პრაქტიკული უნარების განვითარების ხელშეწყობა. თუმცა პრობლემად რჩება საბუნებისმეტყველო საგნების სწავლება. ფაქტობრივად, არ მიმდინარეობს პრაქტიკული უნარების ფორმირება და ხელშეწყობა.

მოსწავლეთა სწავლებაზე გავლენას ახდენს სამეურნეო ტრადიციების გავლენით ფორმირებული ყოველდღიურობა. ამავდროულად, მოსახლეობის შრომითი მიგრაცია და არსებული ეკონომიკური გამოწვევები აუარესებს სკოლების მდგომარეობას იმ კუთხით, რომ კლებულობს მოსწავლეების რაოდენობა, ხოლო არსებული კონტინგენტის ნაწილი შრომით საქმიანობაში ერთვება.

ცალკე პრობლემაა სოფლის პატარა სკოლები, რომლებიც, ადგილებზე მსურველების/კონკურენციის არარსებობის პირობებში, იძულებულნი არიან, საპენსიო ასაკვადაცილებული პედაგოგები დაასაქმონ. ამ სკოლების პედაგოგები ნაკლებად არიან

მოტივირებულები, აიმაღლონ კვალიფიკაცია ან მიიღონ მაღალი სტატუსი. ამიტომაც, სკოლების ინფრასტრუქტურული და მატერიალური გამართვის პროექტები სასურველია ასევე ატარებდეს კონკრეტული დარგების სწავლების და პრაქტიკული უნარების გაუმჯობესებაზე ორიენტირებულ ხასიათს (ყველა სკოლაში).

სასკოლო განათლება ეროვნულ გამოცდებსა და საუნივერსიტეტო მოთხოვნებს არ შეესაბამება. არსებული პრაქტიკები (მედალოსნების ნახალისება, გამოცდების დაშვება/გაუქმება და ა.შ.) მოსწავლეებს აიძულებს თავი აარიდონ თეორიული ან პრაქტიკული ხასიათის დატვირთვების ნაწილს, რადგან საბოლოო შედეგი მაინც გარანტირებული გამოდის. მოსწავლეთა ნაწილი ამ პრაქტიკას სასარგებლოდ არ მიიჩნევს.

საგრანტო დაფინანსების მოპოვებაზე ზრუნავენ ძირითადად ის მოსწავლეები, ვისაც საკმარისი სოციალური, ფინანსური ან მატერიალური კაპიტალი აქვს. თუ სასწავლებლის შერჩევის დროს ნათესაური კავშირების გათვალისწინება ჩვეულებრივი პრაქტიკაა, მაღალრეიტინგულ სპეციალობებზე მოხვედრისათვის დიდ (ან ქალაქის) სკოლებში მოხვედრა ან კვალიფიციური რეპეტიტორების დახმარებაა საჭირო. ამ პირობებში მოსწავლეები მოტივირებული არიან მიიღონ მეტი თეორიული და პრაქტიკული ცოდნა. ახალგაზრდები, რომლებიც რელიგიურ განათლებას სამომავლო კარიერის საფუძვლად მიიჩნევდნენ, ამგვარ სწავლებას უფრო გულმოდგინედ ეკიდებოდნენ და საერო სწავლებასთან შედარებით მეტ დროს უთმობდნენ. მოსწავლეების მხოლოდ ნაწილი განიხილავს უმაღლეს განათლებას როგორც მომავალი კარიერის საფუძველს. ნაწილი უმაღლესში მოხვედრას არსებული პირობების ან ცხოვრების წესის შეცვლას უკავშირებს.

ცალკე პრობლემაა ინფორმაციის ნაკლებობა პროფესიული თუ უმაღლესი სასწავლებლების, მოთხოვნად პროფესიების, ცალკეული საგრანტო თუ მიზნობრივი პროგრამების, შრომის ბაზრის და სხვა დეტალების შესახებ. გამოიკვეთა შესაბამისი საკონსულტაციო სამუშაოების წარმოების საჭიროება რაც ახალგაზრდებს საკუთარი მომავლის დაგეგმვაში, პროფესიულ ორიენტირებაში დაეხმარება. სკოლაში სწავლების ხარისხი და სხვადასხვა საინფორმაციო წყაროზე წვდომა აბიტურიენტებს არჩევანის გაკეთებაში ეხმარება, თუმცა სოფლის მოსწავლეები თავის არჩევანს ძირითადად ყოველგვარი კონსულტაციების გარეშე აკეთებენ, მაშინ როცა დაბის ან ქალაქის სკოლის მოსწავლეებს ამ მხრივ მეტი შესაძლებლობა ეძლევათ. ხიჭაურის უნივერსიტეტის დაბალი პოპულარობის, არაპრესტიჟულობის, შესაძლო რელიგიური პროზელიტიზმის, დისკრიმინაციის გამო მაღალმთიან აჭარაში მცხოვრები ახალგაზრდების მიერ ის ძირითადად მეორად სასწავლებლად განიხილება. მეტიც, გარდაუვალი ტრანსპორტირებისა და ცხოვრების ხარჯების გამო მოსწავლეები იგივე რესურსების დახარჯვას უფრო პრესტიჟულ სასწავლებელში არჩევენ, ხოლო ახალი ცხოვრების დაწყების შესაძლებლობას ამცირებს ამ სასწავლებლის სია-

ხლოვე მათ საცხოვრებელ სახლთან. თურქეთის უმაღლეს სასწავლებლებში სწავლა უფრო დამატებით (არა ძირითად) შესაძლებლობად განიხილება.

სოციალური კავშირები და მატერიალური რესურსები მოსწავლეებს უკეთესი განათლების მიღებაში ეხმარება. ანუ, სოციალურ სტრატეგიკაციის აღწარმოებას, არსებული სოციალური ან მატერიალური კაპიტალის გავლენით, გარკვეულწილად უწყობს ხელს არსებული განათლების სისტემა, გავრცელებული რეპეტიტორობის პრაქტიკა და შესაბამისი ინფორმაციის ნაკლებობა.

გოგონათა მონაწილეობა სასწავლო პროცესში გაზრდილია. ისინი უფრო მეტად არიან ჩართულები სხვადასხვა სასკოლო აქტივობაში, მოსამზადებელ პროგრამებში, უმაღლესი განათლების მიღებაზე ორიენტირებულ ღონისძიებებში და ა.შ. მაღალმთიანი აჭარისათვის ადრეული ქორწინების რაოდენობის შემცირება/გაქრობა გოგონების აქტიურობის ზრდის პარალელურად ხდება. მუსლიმი გოგონებისთვის გამოწვევად რჩება თავსაბურავის ტარება და მასთან დაკავშირებული დისკრიმინაციული მიდგომები, თუმცა დღეისათვის ის ნაკლებ ყურადღებას იქცევს. მიუხედავად ამისა, როგორც ჩანს, გოგონები აქტიურები დაოჯახებამდე რჩებიან, ამის შემდეგ კი, მთლიანად საოჯახო პრობლემებზე გადაერთვებიან.

სკოლაში სწავლის პერიოდში მოსწავლეები სხვადასხვა სახის აქტივობებში შეიძლება იყვნენ ჩართულები, რომელთა შინაარსი ნეიტრალურად ან დადებითად იყო შეფასებული. საყურადღებო რჩება მაღალმთიან მუსლიმურ თემზე ორიენტირებული მიზნობრივი პროექტების (მაგ. უსაფრთოების, გოგონათა ჩართულობის და ა.შ.) განხორციელების დროს სიფრთხილის და მგრძობელობის შენარჩუნება.

მაღალმთიანი აჭარის მუსლიმი მოსახლეობის ყოველდღიურობა ერთდროული უმცირესობა/უმრავლესობის სხვადასხვა განზომილებას წარმოდგენს. სხვადასხვა სახის ცოდნა და პრაქტიკები, რომლებიც რელიგიური და ნაციონალური დისკუსიების ფონზე ჩამოყალიბდა, სიტუაციურად, საერთო არ/მონაწილეობითობას განსხვავებულ ასპექტებს მოიცავს. რელიგიურ სასწავლებელთა კონკურენციის პირობებში (არათანაბარი სიმძიმის), სახელმწიფო და ლოკალური პროგრამები თუ ცალკეული პროექტები ერთდროულად ადგილობრივი თემის ინტერესებსაც გამოხატავს და მის შეცვლასაც გულისხმობს. როგორც ჩანს, ამ პირობებში განათლების სისტემის თითოეულ კომპონენტს (სკოლა, მასწავლებელი, მოსწავლე, სასწავლო პროგრამები და კურსები, სახელმძღვანელოები, პროფესიული და უმაღლესი განათლება და ა.შ.) აქვს საკუთარი ინტერესი, შინაარსი, ინსტრუმენტები და მიზანი, რომლებიც ცალკეულ ასპექტში ერთდროულად ერთმანეთის მსგავსი და განსხვავებული შედეგის დაგომას გულისხმობს თვითმყოფადობის შენარჩუნებაზე ორიენტირებული თემისთვის.

თავი 3.

კულტურული დომინაციის და უმცირესობების კულტურის წაშლის ნიშნები ქვემო ქართლის რეგიონში

მკვლევარი: ნარგიზა არჯვანიძე

ივ. ჭავჭავაძის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
მონვეული ლექტორი და დოქტორანტი

შესავალი და კონტექსტის მიმოხილვა

საქართველოში ხშირად აღნიშნავენ, რომ ქვეყნის ღირსებას სწორედ მისი ეთნიკური და რელიგიური მრავალფეროვნება წარმოადგენს. სიამაყით აღნიშნავენ იმასაც, რომ სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენლები ყოველთვის მშვიდობიანად თანაცხოვრობდნენ საქართველოში.

საქართველო ნამდვილად გამოირჩევა მრავალფეროვანი ეთნიკური შემადგენლობით მთელ რეგიონში, თუმცა მისი ეთნიკური და რელიგიური შემადგენლობა დროთა განმავლობაში იცვლებოდა და ეს სხვადასხვა პოლიტიკურ თუ ისტორიულ ფაქტორთან იყო დაკავშირებული. ამ კუთხით განსაკუთრებული ცვლილებები 1989 წლის შემდეგ აღინიშნება.⁴⁷⁸ შედარებისთვის, 1989 წლის საყოველთაო აღწერის მიხედვით, საქართველოს მოსახლეობის საერთო რაოდენობის 30%-ს ეთნიკური უმცირესობები შეადგენდა, ხოლო 2014 წელს ჩატარებული, ბოლო საყოველთაო აღწერის მიხედვით – 13.3%-ს. 2014 წლის აღწერის მონაცემების მიხედვით, საქართველოს მოსახლეობის 86.8%-ს ქართველები შეადგენენ, აზერბაიჯანელები – 6,3 პროცენტს, 4.5% ეთნიკურად სომეხია, რუსები – 0.7%, ოსები – 0.4%, იეზიდები – 0.3%, უკრაინელები – 0.2%, ქისტები – 0.2%, ბერძნები – 0.1%, ასირიელები – 0.1% (სხვა – 0.4%). უნდა აღინიშნოს, რომ 1989 წლის აღწერის თანახმად, აზერბაიჯანელები საქართველოში რაოდენობის მიხედვით ეთნიკურ უმცირესობებს შორის მესამე ადგილზე იყვნენ (5.7%), ამჟამად კი ყველაზე მრავალრიცხოვანი ეთნიკური უმცირესობაა საქართველოში⁴⁷⁹. მათი უმრავლესობა კომპაქტურად არის დასახლებული ქვემო ქართლში (41,75%), ასევე კახეთის და შიდა ქართლის რეგიონებში.⁴⁸⁰ ქვემო ქართლის ოთხ – მარნეულის, დმანისის,

478 კავკასიური სახლი, „რელიგიები საქართველოში“.

479 ეთნოსები საქართველოში (სახალხო დამცველი, ტოლერანტობის ცენტრი), 2008.

480 <http://csem.ge/interactivemap/>

ბოლნისის და გარდაბნის რაიონში – აზერბაიჯანელები აბსოლუტურ, ან შედარებით უმრავლესობას წარმოადგენენ.⁴⁸¹

საქართველოში, ისევე როგორც თანამედროვე სამყაროს მრავალ სხვა ქვეყანაში, განსხვავებული ეთნიკური, ლინგვისტური და კულტურული ჯგუფები თანაცხოვრობენ. მათ მიმართ სამართლიანი პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული გარემოს მშენებლობისთვის და საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობისთვის შესაბამისი გარემოს და თანასწორი შესაძლებლობების შექმნა დემოკრატიული სახელმწიფოს მთავარი ამოცანაა. მრავალეთნიკურ საზოგადოებებში, დომინანტური კულტურის არსებობის პირობებში, მნიშვნელოვანია დანარჩენი არადომინანტური კულტურების შენარჩუნების და განვითარების ხელშეწყობა, ასევე იმ პოლიტიკებისა და პრაქტიკების აღმოფხვრა, რომლებიც შესაძლოა ეწოდეს არადომინანტური ეთნიკური ჯგუფების კულტურების მარგინალიზაციას.

ადამიანის უფლებათა დაცვის სფეროში, ეთნიკური უმცირესობების დაცვის თვალსაზრისით, როგორც საერთაშორისო, ისე ეროვნული ვალდებულებების შესაბამისად, რამდენიმე მნიშვნელოვანი მიმართულებაა გამოკვეთილი, მათ შორის ერთ-ერთი სწორედ ეთნიკური იდენტობის და თვითმყოფადობის დაცვასა და ხელშეწყობაზე ფოკუსირდება, რაც მნიშვნელოვანია „დომინანტ სოციალურ ჯგუფთან მათი იძულებითი ასიმილაციის, კულტურის, რელიგიისა და ენის დაკარგვის პრევენციისთვის“.⁴⁸² საქართველოს კონსტიტუციის მე-11 მუხლში ვკითხულობთ, რომ „საქართველოს მოქალაქეებს, განურჩევლად მათი ეთნიკური, რელიგიური თუ ენობრივი კუთვნილებისა, უფლება აქვთ, ყოველგვარი დისკრიმინაციის გარეშე შეინარჩუნონ და განავითარონ თავიანთი კულტურა, ისარგებლონ დედაენით პირად ცხოვრებაში ან საჭაროდ“.⁴⁸³ მნიშვნელოვანია, ეროვნული უმცირესობების უფლებათა დაცვის კუთხით, საქართველოს მიერ, საერთაშორისო დონეზე აღებული ვალდებულებები. 2005 წელს საქართველომ ეროვნულ უმცირესობათა დაცვის კონვენციის (FCNM)⁴⁸⁴ რატიფიცირება მოახდინა, რომლითაც აიღო ვალდებულება, ეროვნული უმცირესობის წარმომადგენელი პირებისათვის უზრუნველყოს თანასწორობა ეკონომიკური, სოციალური, პოლიტიკური თუ კულტურული ცხოვრების ყველა სფეროში და შექმნას ყველა შესაბამისი პირობა იმისათვის, რათა მათ განავითარონ საკუთარი კულტურა და დაიცვან თვითმყოფადობა. ამრიგად, სახელმწიფოს მიერ დეკლარირებულ მიზნებს შორისაა ეთნიკურ უმცირესობათა უფლებების რეალიზება და მათი ენობრივი და კულტურული თვითმყოფადობის დაცვა.

481 ტოლერანტობის ცენტრი, „ეთნოსები საქართველოში“. 2008.

482 http://ewmi-prolog.org/images/files/6310GEO_WEB_1552474567.pdf

483 კონსტიტუცია.

484 ჩარჩო კონვენცია ეროვნულ უმცირესობათა დაცვის შესახებ <https://matsne.gov.ge/ka/document/view/1244853?publication=0>

ეთნიკური უმცირესობის სრულყოფილი ინტეგრაციისა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართულობისთვის, ენის ბარიერის აღმოსაფხვრელად ეფექტიანი პოლიტიკის გატარება ერთ-ერთი საკვანძო ასპექტია. იმ შემთხვევებში, როდესაც ეთნიკური უმცირესობების თემის წინაშე სახელმწიფო ენის არცოდნის გამო იქმნება გარკვეული ბარიერები, სახელმწიფოს, როგორც საერთაშორისო, ისე ეროვნულ დონეზე აკისრია ვალდებულება, ეროვნული უმცირესობების წარმომადგენლებს არასახელმწიფო ენაზე მიაწოდოს ინფორმაცია. ეროვნული უმცირესობების დაცვის ჩარჩო კონვენციის (FCNM) მუხლი 10 (2)-ის თანახმად, „იმ ადგილებში, სადაც ტრადიციულად ან დიდი რაოდენობით ცხოვრობენ ეროვნული უმცირესობისადმი კუთვნილი პირები, თუკი ეს პირები მოითხოვენ და სადაც ეს მოთხოვნა პასუხობს რეალურ საჭიროებას, მხარეები ეცდებიან შეძლებისდაგვარად უზრუნველყონ ისეთი პირობები, რომლებიც შესაძლებელს გახდიან უმცირესობის ენის გამოყენებას ამ პირებსა და ადმინისტრაციულ ორგანოებს შორის ურთიერთობებში“. ამასთან, სახელმწიფო ენის შესახებ კანონი⁴⁸⁵ სახელმწიფოს ეროვნულ დონეზეც აკისრებს ამავე ვალდებულებას: „საჯარო ინფორმირებისათვის განკუთვნილი განცხადების, შეტყობინების, სასაბაზრო წარწერის, პლაკატის, აბრის, აფიშის, რეკლამის, სხვა ვიზუალური ინფორმაციის ტექსტი სახელმწიფო ენაზე სრულდება. საჭიროების შემთხვევაში, შესაბამისი ინფორმაცია შეიძლება მიეთითოს არასახელმწიფო ენაზედაც, ხოლო იმ მუნიციპალიტეტში, სადაც ეროვნული უმცირესობის წარმომადგენლები კომპაქტურად ცხოვრობენ, – აგრეთვე ამ ეროვნული უმცირესობის ენაზე“.

ის, რომ ზემოაღნიშნული საჭიროება ნამდვილად არსებობს გარკვეულ მუნიციპალიტეტებში, ბოლო პერიოდში ჩატარებულმა არაერთმა კვლევამ აჩვენა. ზოგადად, ეთნიკური უმცირესობის ჯგუფების სოციალური და ეკონომიკური მდგომარეობის შესწავლისას გამოვლინდა, რომ მთლიან მოსახლეობასთან შედარებით, ეთნიკურ ჯგუფებში მაღალია უმუშევრობა, სიღარიბის დონე, ხოლო დაბალია განათლების მაჩვენებლები.⁴⁸⁶ აზერბაიჯანულ თემში ყველაზე მწვავეა სახელმწიფო ენის არცოდნის პრობლემა. ზოგადად, ეთნიკურ ჯგუფებში დაბალი სამოქალაქო და პოლიტიკური აქტივიზმის მთავარ მიზეზად ქართული ენის არასრულყოფილი ცოდნა გამოიკვეთა.

აქვე ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ქართულ საზოგადოებაში გავრცელებული ტენდენცია, როდესაც სახელმწიფო ენის არცოდნის მიზეზებს ხშირად აზერბაიჯანულ თემში ეძებენ და ნაკლებად საკუთრივ განათლების სისტემის ნაკლოვანებაში. ადრე ჩატარებული კვლევების შედეგადაც⁴⁸⁷ არაერთხელ გამოვლინდა, რომ აზერბაიჯანული

485 კანონი სახელმწიფო ენის შესახებ <https://matsne.gov.ge/ka/document/view/2931198?publication=3>

486 კავკასიური ბარომეტრი, 2017 წლის შედეგები (ციტირება: ღია საზოგადოების კვლევა, 2019 გვ. 87).

487 1) სამოქალაქო ინტეგრაციისა და ეროვნებათშორისი ურთიერთობების ცენტრი <https://www.cciir.ge/images/pdf/CCIIR%20research%20document.pdf> ; 2) განათლების რეფორმა და ეროვნული უმცირესობები საქართველოში (ECMI, 2009) https://www.files.ethz.ch/isn/106681/working_paper_46_geo.pdf ; 3) კვლევების სისტემის კვლევა საქართველოს უმაღლეს სასწავლებლებში Centre for Civil Integration and Inter-Ethnic Relations (CCIIR) – 2013 <https://cciir.ge/images/pdf/kvotireba.pdf> .

თემის წინაშე არსებული ენის ბარიერთან დაკავშირებული გამოწვევები, სწორედ განათლების პროგრამის მნიშვნელოვანი ხარვეზების შედეგია.

ხშირია შემთხვევები, როდესაც აზერბაიჯანელი ეთნიკური უმცირესობებით კომპაქტურად დასახლებულ მუნიციპალიტეტებში (მაგალითად, მარნეულის და ბოლნისის მუნიციპალიტეტებში)⁴⁸⁸, თითქმის ყველა საჯარო სივრცეში ინფორმაციის მიწოდება/მიღება და კომუნიკაცია ქართულ ენაზე ხორციელდება, და არსებული ხარვეზის გამოსასწორებლად არც შესაბამისი ნაბიჯები იდგმება და არც რესურსები გამოიყოფა. აქედან გამომდინარე, განსაკუთრებით უფროსი თაობა, რომელსაც არ ჰქონია შეხება საშეღავათო „1+4“ საგანმანათლებლო პროგრამასთან და განათლება საბჭოთა კავშირის პერიოდში აქვს მიღებული, საჯარო სივრცეებსა და ადმინისტრაციულ წარმოებაში აზერბაიჯანული ენის თარგმანის რესურსების არარსებობის გამო, უფრო მეტად არის გარიყული და იზოლირებული.

ეთნიკური უმცირესობებით კომპაქტურად დასახლებულ რაიონებში ქართული ენის დომინაციის პრობლემაზე მიუთითებს 2019 წლის მონიტორინგის ანგარიშიც⁴⁸⁹, რომელიც ეროვნული უმცირესობების დაცვის შესახებ ევროპული ჩარჩო კონვენციის (FCNM) მრჩეველთა კომიტეტმა გამოაქვეყნა. ანგარიშში, რომელშიც წარმოდგენილია საქართველოში ევროპული ჩარჩო კონვენციის მოთხოვნების შესრულების შეფასება, რამდენიმე პრობლემური სფერო გამოიკვეთა, მათ შორის ერთ-ერთი, სწორედ საჯარო სფეროს ყველა ასპექტში ქართული ენის დამკვიდრებას ეხება. დოკუმენტში საგანგებოდ არის მითითებული, რომ „უმცირესობების ენებზე სწავლება, ამ ენების შესწავლა და უმცირესობების ენის გამოყენება ადმინისტრაციულ და სხვა საქმიანობებში ჩარჩო კონვენციის სტანდარტებზე დაბალია, მათ შორის სამართლებრივ სფეროსა და საავადმყოფოებში“. ამრიგად, სახელმწიფოს მიერ ნაკისრი ზემოაღნიშნული პოზიტიური ვალდებულებების მიუხედავად, ეთნიკური უმცირესობების წარმომადგენელი პირები, საჯარო სივრცის ყველა ასპექტში ქართული ენის დომინაციის გარემოებებში, ყოველდღიურ ცხოვრებაში კვლავ მნიშვნელოვან ბარიერებს აწყდებიან.

სახელმწიფოს მხრიდან, სამწუხაროდ, არც ეთნიკური უმცირესობების კულტურული თვითმყოფადობის დაცვის მიმართულებით განეული ძალისხმევა და გადადგმული რეალური ნაბიჯები ჩანს სათანადოდ, რომლებიც ქვეყნის კულტურულ მრავალფეროვნებას გამოკვეთდა. სახალხო დამცველის 2019 წლის ანგარიშიც მიუთითებს,

488 EMC მოუწოდებს მარნეულის მუნიციპალიტეტს, შექმნას უმცირესობის ენაზე თარგმანის რესურსები. <https://emc.org.ge/ka/products/emc-marneulis-merias-da-sakrebulo-azerbaijanul-enaze-targmanis-resursebis-ararsebobs-gamo-sasamartloshi-uchivis> ; ბოლნისის მუნიციპალიტეტში არსებული პრობლემების და გამოწვევების შეფასების ზოგადი დოკუმენტი <https://emc.org.ge/ka/products/bolnisis-munitsipalitetshi-arsebuli-problemebis-da-gamotsvebis-shefasebis-zogadi-dokumenti>

489 <https://emc.org.ge/ka/products/erovnuli-umtsiresobebis-datsvis-shesakheb-evropuli-charcho-konventsii-mrchevta-komiteti-angarishi-sakartveloze>

რომ უფრო მეტი კულტურული ღონისძიება უნდა ჩატარდეს და სწორედ ავთენტური კულტურული მემკვიდრეობის დაცვისა და წარმოჩენის საკითხებს მეტი ყურადღება უნდა დაეთმოს.⁴⁹⁰

ჩვენი კვლევის ფარგლებში, ქვემო ქართლის რეგიონში არადომინანტური კულტურის მარგინალიზაციის არაერთი მაგალითი გამოიკვეთა. უფრო მეტიც, აღნიშნული მაგალითები კარგად წარმოაჩენენ იმ დისკრიმინაციულ პოლიტიკას და პრაქტიკებს, რომელთაც შედეგად მოჰყვება არადომინანტური კულტურის წაშლა და განდევნა, რაც პირდაპირ ეწინააღმდეგება სახელმწიფოს მიერ ნაკისრ პოზიტიურ ვალდებულებებს.⁴⁹¹

ამ მიმართულებით გატარებული სახელმწიფო პოლიტიკის შეფასებისას, აუცილებელია გავითვალისწინოთ თემის წარმომადგენელთა განცდები, აღქმები და დამოკიდებულებები. მრავალფეროვან გარემოში მშვიდობიანი და თანასწორი თანაცხოვრების, სოციალურ სიკეთეებზე წვდომის თანაბარი შესაძლებლობების კუთხით სახელმწიფოს მხრიდან გადადგმული ნაბიჯები, პირველ რიგში, სწორედ მათ ყოველდღიურობასა და ცხოვრების ხარისხზე უნდა აისახებოდეს პოზიტიურად. წინამდებარე კვლევის ფარგლებში, ქვემო ქართლში ჩატარებული თვისებრივი კვლევის შედეგად, შევისწავლეთ რეგიონში კულტურული დომინაციის ნიშნები, აზერბაიჯანული თემის კულტურის წარმოჩენის ასპექტები და ამ კუთხით არსებული გამოწვევები.

კვლევის მიზანი და მეთოდოლოგია

წინამდებარე კვლევის **მიზანია** ქვემო ქართლში მცხოვრებ აზერბაიჯანულ თემში აზერბაიჯანული კულტურის რეპრეზენტაციის და კულტურული დომინაციის ასპექტების შესწავლა.

კვლევის **მთავარი კითხვებია**: როგორ არის წარმოჩენილი ქვემო ქართლში ადგილობრივი აზერბაიჯანული კულტურა? რა მიმდინარე გამოწვევებია თემში აზერბაიჯანული კულტურის რეპრეზენტაციის კუთხით? როგორ ხსნიან და რას უკავშირებენ თემის წევრები კულტურის რეპრეზენტაციის პრობლემატიკას? რამდენად მნიშვნელოვანია საკუთარი კულტურის წარმოჩენის საკითხი ადგილობრივ აზერბაიჯანულ თემში?

490 აზერბაიჯანული კულტურის წარმოჩენის სპეციფიკურ საკითხებს დეტალურად მიმოვიხილავთ კვლევის მიგნებების თავში.

491 იხ. FCNM, მუხლი 5: 1. მხარეები იღებენ ვალდებულებას შეუქმნან აუცილებელი პირობები იმ პირებს, რომლებიც მიეკუთვნებიან ეროვნულ უმცირესობებს, მათი კულტურის შენარჩუნებისა და განვითარებისათვის და მათი თვითმყოფადობის ძირითადი ელემენტების, კერძოდ, რელიგიის, ენის, ტრადიციებისა და კულტურული მემკვიდრეობის დასაცავად.

ამ საკითხების შესასწავლად გამოვიყენეთ თვისებრივი კვლევის მეთოდი – სიღრმისეული ინტერვიუ. კვლევის ფარგლებში ჩატარდა 24 ჩაღრმავებული ინტერვიუ, მათ შორის, 3 ექსპერტული, 1 ჯგუფური და 19 პირისპირ ინტერვიუ სხვადასხვა ასაკის და სქესის თემის წარმომადგენელთან.

შერჩევისას გამოვიყენეთ „თოვლის გუნდას“ პრინციპი და გავითვალისწინეთ კვლევის მონაწილეთა ბინადრობა, ასაკი და სქესი. სამიზნე ჯგუფი მოიცავდა აზერბაიჯანული თემის წარმომადგენლებს მარნეულიდან, ალგეთიდან, სადახლოდან, სოფ. ქვემო ბოლნისიდან (ქაფანახჩი), დმანისის მიმდებარე სოფლიდან (ზემო ოროზმანი) და გარდაბნიდან. მიუხედავად იმისა, რომ კვლევა არ არის რეპრეზენტაციული, რესპონდენტთა შორის, ასაკობრივად განსხვავებული აღქმების გამოსავლენად, გვსურდა თანაბრად ყოფილიყვნენ წარმოდგენილნი სხვადასხვა ასაკის და სქესის რესპონდენტები, თუმცა მსურველთა შორის, განსაკუთრებით, ქალების შემთხვევაში, საბოლოო ჯამში ახალგაზრდა რესპონდენტთა რაოდენობამ გადააჭარბა. მხოლოდ ჯგუფური ინტერვიუს ერთადერთი მონაწილე იყო ასაკოვანი ქალი, ყველა სხვა ქალი რესპონდენტი ახალგაზრდაა.

საველე სამუშაოები ჩატარდა 2019 წლის მაისიდან ივლისამდე პერიოდში. კვლევის პროცესში, როგორც რესპონდენტებთან დაკავშირების კუთხით, ისე საველე სამუშაოების ჩატარებისას, მონაწილეობდა კვლევის ასისტენტი/მოხალისე ქვემო ქართლიდან, რომელიც თავადაც ქვემო ქართლში მცხოვრები აზერბაიჯანულ თემის წარმომადგენელია.

აზერბაიჯანულ თემში მიმდინარე პროცესები

საკუთარი კულტურის წაშლის, და მარგინალიზაციის პრაქტიკების, ასიმილაციური პოლიტიკის გატარების მცდელობების მიმართ, ქვემო ქართლის ადგილობრივი თემი საკმაოდ კრიტიკული და რეზისტენტულია, რაც თემში მიმდინარე ძირეულ პროცესებსა და ტრანსფორმაციაში გამოიხატება.

თემის გააქტიურება კარგად ჩანს ერთ-ერთ მაგალითში, როდესაც ადგილობრივმა თემმა ქვემო ქართლის გუბერნატორის ადმინისტრაციის მიერ მომზადებული საიმიჯო ვიდეორგოლის ალტერნატიული ვიდეორგოლი მოამზადა.⁴⁹² ადმინისტრაციის მიერ მომზადებულ ვიდეომასალაში⁴⁹³ რეგიონი ჰომოგენურადაა წარმოდგენილი

492 „მირთავი ასადოვის ხელმძღვანელობით ქვემო ქართლის გუბერნიის საპასუხო ვიდეორგოლი მომზადდა“, მარნეულის რადიო, <http://marneulifm.ge/ka/marneuli/article/14131-mirthagi-asadovis-khelmdzghvanelobith-qvemo-garthlis-guberniis-sapasukho-videorgoli-momzadda>

493 „ქვემო ქართლის საიმიჯო კლიპი გუბერნიისგან მხოლოდ ქრისტიანული ძეგლებით“, „ნეტგაზეთი“, <http://netgazeti.ge/news/291333>

და სათანადოდ ვერ ასახავს ამ მხარის კულტურულ და რელიგიურ მრავალფეროვნებას, რამაც თემში უკმაყოფილება გამოიწვია და მათ საპასუხოდ მოამზადეს ალტერნატიული ვიდეორგოლი, რომელიც უფრო ინკლუზიურად და სამართლიანად წარმოაჩენს რეგიონის მოსახლეობას.

ამ პროცესების საინტერესო ასხნას გვთავაზობს კვლევის ერთ-ერთი რესპონდენტი. მისი აზრით, თემის მხრიდან გამოხატულ წინააღმდეგობას რეზისტენტობას ვერ დაარქმევს, ეს უფრო საკუთარი კულტურის დაცვა და ასიმილაციის რისკების დაზღვევა: „ერთი არის, რომ ვეწინააღმდეგები რალაცას, ან მეორე, რომ ვიცავ, მე მგონი ჩვენი თემიც და სხვა თემებიც, მათ შორის, ქისტები, ეთნიკური სომხებიც, უფრო საკუთარი კულტურის დამცველები არიან, ვიდრე რეზისტენტულნი... მე მგონია, რომ ეთნიკური ჯგუფები საკუთარ კულტურას იცავენ, ამაყოფენ, უყვართ. ის კი არ არის, რომ მე რეზისტენტული ვარ, ქართული კულტურა არ მიყვარს და იმიტომ ვარ რეზისტენტული, ეს მომენტი არ არის, უფრო ვექტორი არის შიგნით, და ამბობენ, რომ საკუთარი კულტურა უყვართ და იმ პირობებში, რომ საკუთარი კულტურა უყვართ, ასიმილაციის შესაძლებლობა არ არსებობს“.

აზერბაიჯანული თემის ახალგაზრდების თვითორგანიზების და ბოლოდროინდელი გააქტიურების კიდევ ერთი თვალსაჩინო მაგალითია ახალგაზრდების საინიციატივო ჯგუფის – „სალამ“ დაფუძნება. პლატფორმის ერთ-ერთი დამფუძნებლის, ელნურ ალისოის თანახმად, პლატფორმის მიზანია „არადომინანტური ჯგუფების ორგანიზება სამართლიანობისა და თანასწორობისათვის, ასევე მათი ორგანიზება კულტურული მემკვიდრეობის, ენისა და იდენტობის შესანარჩუნებლად. ჩვენი მიზანია არადომინანტური ჯგუფების ორგანიზებით, ჩვენს შიგნით ძალის მშენებლობით, ცოდნის შექმნითა და გაზიარებით, კულტურული მემკვიდრეობის შენარჩუნებით ჩვენი ღირებულებების დაცვა“.⁴⁹⁴ საინიციატივო ჯგუფის წევრები სამოქალაქო აქტივისტები არიან, რომლებიც თემის წინაშე არსებულ მნიშვნელოვან, მწვავე საკითხებს ეხმიანებიან. ისინი თავად ახმოვანებენ ამ თემებს და პროაქტიულად მოქმედებენ. პლატფორმა „სალამის“ წევრების აზრით, ჯგუფის დასაარსებლად მრავალი მიზეზი დაგროვდა, თუმცა ის უკავშირდება ქვემო ქართლის სოფელ კალინინოში 2019 წლის ოქტომბერში მომხდარ ფაქტს,⁴⁹⁵ როდესაც ახალგაზრდა მასწავლებელმა, ჰამიდ სადიკოვმა თავისი ყოფილი მოსწავლის, 19 წლის გოგოს მოტაცების ფაქტზე ხმა ამოიღო, თემში გავრცელებული მოტაცების მანკიერი პრაქტიკა დაგმო და თანასოფლელებს დაუპირისპირდა.⁴⁹⁶ ამ ფაქტის შემდეგ აზერბაიჯანელი ახალგაზრდების საინიციატივო ჯგუფმა, „სალამ“, მხარი დაუჭირა სოფლის მასწავლებელს და სოცი-

494 „დომინანტური მფერა“ <https://emc.org.ge/ka/products/dominanturi-mzera-azerbajijaneli-temi>

495 <https://www.radiotavisupleba.ge/a/30231929.html>

496 ამ ფაქტის შემდეგაც ადგილობრივებმა ჰამიდი სოფლის მოედანზე იძულებით გაიყვანეს და უხუცესებისთვის ბოდიში მოახდევინეს. მასწავლებელს ბოდიშის მოხდისას ვიდვო გადაუღეს და ინტერნეტში გაავრცელეს. რადიო თავისუფლება <https://www.radiotavisupleba.ge/a/30231929.html>

ალურ ქსელში გაავრცელა ვიდეო სახელწოდებით, „ჰამიდ, შენ მარტო არა ხარ!“ მნიშვნელოვანი აქცენტებია დასმული ტექსტში, რომლითაც საინიციატივო ჯგუფის წევრები ამ ვიდეოთი მიმართავენ საზოგადოებას: „სალამი, ჩვენ მოვედით, თქვენ წინაშე ვართ! მოვდივართ, გავაჟღეროთ ჩვენი თემისა და საზოგადოების საკითხები! მოვდივართ, ვიბრძოლოთ უსამართლობის წინააღმდეგ! მოვდივართ, გავაპროტესტოთ ნაადრევი ქორწინება და გოგოების ძალით მოტაცება! მოვდივართ, მხარი დავუჭიროთ ჩვენ მასწავლებლებს, ექიმებს, მეცნიერებს, ინჟინრებს! მოვდივართ, დავიცვათ ჩვენი კულტურა და ისტორია! ჰამიდ, შენ მარტო არ ხარ! ნუ ეხები მასწავლებელს, სათქმელი თუ გაქვს, მე მითხარი! მე ჰამიდი ვარ! ჩვენ ჰამიდები ვართ!“

პლატფორმის „სალამი,, მიღმა თემში ჩანს თვითორგანიზების და სათემო ცხოვრების განვითარების უნიკალური გამოცდილებები, როგორც მარნეულის მუნიციპალიტეტის ცენტრში, ისე პერიფერიებში. თვალშისაცემია რელიგიური ლიდერების სამოქალაქო აქტიურობა და საჯარო ცხოვრებაც.

სამოქალაქო აქტივისტებს კარგად აქვთ გაცნობიერებული საკუთარი, როგორც მოქალაქის სტატუსი და როლი, ქართულ საზოგადოებაში. მათ საერთო პოლიტიკურ პროექტში ინტეგრაციის სურვილი და მოთხოვნა აერთიანებთ. ეს ახალი ტიპის ნაციონალიზმის პროექტის მშენებლობის ეტაპია, როდესაც თემი თვითორგანიზებით ცდილობს საერთო ეროვნულ პროექტში ჩაწერას. კვლევისას რესპონდენტები მუდმივად მიუთითებენ საერთო სამშობლოს განცდაზე, მათი თვითიდენტიფიკაცია საქართველოსთან ხდება, და არა აზერბაიჯანთან. გარდა ამისა, აღნიშნავენ, რომ აზერბაიჯანი მეზობელი ქვეყანაა და მისგან მუდმივად დისტანცირდებიან.

საკუთარი იდენტობის საკითხით დაინტერესება, ისტორიული წყაროების საფუძვლიანი შესწავლა, საკუთარი წარმომავლობის და საქართველოში მათი ისტორიული როლის შესახებ ინფორმაციის, საარქივო მასალების მოძიება და რეფლექსია მათ მობილიზებასა და თვითგამორკვევაში ეხმარება. ისინი გააზრებულად, გაცნობიერებულად და საკმაოდ ფრთხილად ცდილობენ ერთობის/კოლექტიურობის ახალი პოლიტიკური წარმოსახვის შექმნას, რომელიც უფრო ინკლუზიურია: მის საზღვრებში შედიან არა მხოლოდ ეთნიკური ქართველები, არამედ ყველა დანარჩენი ჯგუფი. ამ პოლიტიკურ ერთობაში ყველა მოქალაქის ხმა თანაბრად ისმის. კულტურულად „სხვად“ წარმოჩენა და არმიღება/არაღიარება მტკივნეული თემაა, რომელსაც სამოქალაქო აქტივისტები, ამ კვლევის მონაწილეებიც ხშირად ეხებიან. ამასთან, მნიშვნელოვანია მათი მხრიდან მოქალაქის და „ქართველობის“ გადაზრების საჭიროებაზე საუბარი. ერთ-ერთი რესპონდენტის სიტყვებით, „თუ ჩვენ ვაშენებთ ერთად სახელმწიფოს, ერთ სამშობლოს ვქმნით, მასზე მიკუთვნებულობა მე უნდა ვიგრძნო, მე, როგორც მოქალაქემ, ყველა მოქალაქეს უნდა ჰქონდეს ეს“.

ამავე რესპოდენტის აზრით, მოქალაქეობის ექსკლუზიური განმარტების განმტკიცებაში მთავარი როლი ქართულ მართლმადიდებლურ ეკლესიას მიუძღვის, რომელიც ქართულ რეალობაში ერთ-ერთი ძლიერი აქტორია: „მართლმადიდებელი ეკლესია [...] რომელიც დღის წესრიგს ქმნის, რომელიც რეალურად იმ საზღვრებს [ანესებს], რა საზღვრებშიც ქართველობა დღეს არის შეყვანილი, ანუ ქართველობის დეფინიცია რასაც ქვია, ზუსტად ეკლესიის დამსახურებაა, დამსახურება ნეგატიური გაგებით. იმიტომ რომ ქართველობა შეიძლება ჩემი აზრით უფრო ფართო ცნება გახდეს, სადაც მეც შემიძლია საკუთარი თავის იდენტიფიკაცია, ეთნიკურ სომეხს შეუძლია, ეთნიკურ ქისტს შეუძლია, აფხაზს, ოსს შეუძლია, ინკლუზიური განმარტება ქართველობის, სადაც ეთნიკურობასთან და ეროვნულობასთან კი არ არის დაკავშირებული, არამედ სხვა რაღაცასთან, სივრცესთან, პოლიტიკურ სივრცესთან“. კვლევის მონაწილის აზრით, სამწუხაროდ, ეკლესიის მიერ შემოთავაზებული, განმტკიცებული და ფესვგადგმული განმარტების „გამომწვევი“ სხვა ინსტიტუტი არ არსებობს, „ამიტომ ხშირად ეთნიკური ქართველები, რომლებიც არიან მუსლიმები, ამ საზღვრებს გარეთ რჩებიან და ძალიან დისონანსური მდგომარეობა იქმნება: კი ვარ ქართველი, მაგრამ ამავე დროს არ ვარ“.

სამოქალაქო აქტივისტები მტკივნეულად რეაგირებენ მათი „უცხო“ აღქმისა და დომინანტურ მხერაში ჩამორჩენილად, არასაკმარისად განათლებულად წარმოჩენის პრობლემურ ტენდენციებზე. სამოქალაქო აქტივისტი, სამირა ბაირამოვა ერთ-ერთ ბლოგში⁴⁹⁷ საკუთარ ქვეყანაში „უცხო“ აღქმაზე საუბრობს. მისი სიტყვებით, მიუხედავად იმისა, რომ მან ქართული კულტურა მშობლიურად აქცია, ისწავლა ენა, ის მაინც ვერ იქცა ამ საზოგადოების ნაწილად და კვლავ „უცხოა“: „ნამდვილი ქართველი არის ის ადამიანი, ვინც დაიბადა ქართველად და ჩვენ ერთმანეთისთვის მუდამ ვიქნებით „უცხო“ ამ პატარა ქვეყანაში“.

ელნურ ალისოი⁴⁹⁸ და ქამრან მამედოვი საქართველოს მხრიდან დომინანტური მხერის თემას ეხებიან. ქამრან მამედოვი ეთნიკური აზერბაიჯანელების მიმართ დომინანტური მხერის ოთხ ტიპს გამოყოფს⁴⁹⁹: 1) არდანახვა, 2) საფრთხედ დანახვა, 3) დანახვა, როგორც ჩამორჩენილის, 4) დანახვა მეზობელი ქვეყნის გავლით. უფრო ადრინდელ ბლოგში⁵⁰⁰ ქამრან მამედოვი აზერბაიჯანული თემის „გაცხვაროსნების“, ანუ მოთვინიერების და მისი ინტერნალიზაციის პრობლემაზე მსჯელობს.

497 <https://publika.ge/blog/saqartvelo-dagvianebuli-samshoblo-me-rogorc-uckho/>

498 ელნურ ალისოი, დომინანტური მხერა – აზერბაიჯანული თემი.

499 <https://www.radiotavisupleba.ge> დომინანტური-მხერა-საქართველოს-აზერბაიჯანული-თემის-მიმართ

500 <https://jomberli.wordpress.com/2015/01/06/%E1%83%92%E1%83%90%E1%83%AA%E1%83%AE%E1%83%95%E1%83%90%E1%83%A0%E1%83%9D%E1%83%A1%E1%83%9C%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%A3%E1%83%9A%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%98/>

მკვლევარების აზრით,⁵⁰¹ ახალგაზრდა თაობის ამგვარი გააქტიურება, შესაძლებელია, განათლების პოლიტიკაში განხორციელებული რეფორმების სოციალურ ეფექტად მივიჩნიოთ: „ბოლო წლების ყველაზე მნიშვნელოვანი სოციალური ფაქტორი 2010-იან წლებში განათლების პოლიტიკაში განხორციელებული რეფორმების შემდეგ გაჩენილი ახალგაზრდა თაობის ჩამოყალიბებაა, რომელსაც განსხვავებული პოლიტიკური ცნობიერება და სოციალური კულტურა გააჩნია. ახალგაზრდები განათლებას იღებენ საქართველოს უნივერსიტეტებში და მშობლებისგან განსხვავებით, ქართულ ენაზე შეუძლიათ კომუნიკაცია. ამ თაობის წარმომადგენლებში მკვეთრად არის გაზრდილი ბმა ქართულ პოლიტიკასთან და საქართველოს სახელმწიფოს იდეასთან“. მათი აზრით, აზერბაიჯანულ თემში მიმდინარე ძირეული ტრანსფორმაცია, განსაკუთრებით ახალგაზრდებში, იდენტობის განსაზღვრისა და კონსტრუირების ახალი პროცესია, რომელიც მოითხოვს აკადემიური და პოლიტიკური წრეების სწორ შეფასებას და ინტეგრაციის პროცესში მის ჩართვას.

საერთო ჯამში, კვლევის მონაწილის სიტყვებს რომ დავყვებოდით, ის წინააღმდეგობა, რასაც თემი ამ ეტაპზე მიმართავს, შეიძლება ახსნათ როგორც რეაქცია, რომელიც დომინანტური კულტურის ჰეგემონიის პირობებში წარმოადგენს აუცილებლობას, დაიცვას საკუთარი კულტურა მარგინალიზაციისა და განდევნისგან. აღნიშნული საკითხების და აფექტების უკან, ცხადია, პოლიტიკური და სოციალური უფლებების, თანასწორობის რეალიზების პრობლემატიკა, და ამ კუთხით კიდევ უფრო ღრმა უკმაყოფილება იკვეთება.

ნაციონალური პოლიტიკა და ეთნიკურობა საქართველოში

საქართველოში ნაციონალური პოლიტიკა, ეთნიკური უმცირესობების საკითხისადმი მიდგომები, ეთნიკური ნაციონალიზმის ისტორია, კონკრეტული ერების და ეთნოსების კულტურის თვალსაზრისით განვითარებულად და „ჩამორჩენილად“ აღქმა, გარკვეულწილად საბჭოთა კავშირის ნაციონალურ პოლიტიკას და ნაციონალური მონყობის დამკვიდრებულ ფორმებს უკავშირდება. საბჭოთა ხელისუფლება ხელს უწყობდა „ნაციონალურ თვითგამოხატვას ოთხგვარი სახით: „ნაციონალური ტერიტორია, ენა, ნაციონალური ელიტა და კულტურა. ამ კატეგორიების გავრცელებით კონკრეტულ ტერიტორიაზე, ტიტულარული ავტოქტონური ერის ენა სახელმწიფო ენად ცხადდებოდა. კულტურულად განვითარებულ ერებად მხოლოდ რამდენიმე ერი ჩაითვალა, მათ შორის: რუსები, უკრაინელები, ქართველები, სომხები, ებრაელები და გერმანელები, რომლებიც ერთ კატეგორიაში „დასავლურ ერებში გააერთიანეს“.⁵⁰² უფრო ადრეც, მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან, რუსი ეთნოგ-

501 ზვიადაძე და ჯიშკარიანი, 2018 იდენტობის პრობლემატიკა ქვემო ქართლის აზერბაიჯანელებში და მისი პოლიტიკური და სოციალური განზომილებები.

502 ზვიადაძე და ჯიშკარიანი, 2019

რაფების, გეოგრაფების და მისიონერების მიერ კავკასიის ხალხებისა და ენების კლასიფიკაციის დროს, რასა და რელიგია უმთავრეს კრიტერიუმად იყო მიჩნეული. ბროერსის თანახმად, რამდენადაც რუსი ეთნოგრაფები ინდოევროპელებს ანიჭებდნენ უპირატესობას, რასის ფაქტორი ქართველების წინააღმდეგ მოქმედებდა, „თუმცა, რელიგია და სოციალური სტრუქტურა (ფეოდალიზმი) მაკომპენსირებელი ფაქტორი აღმოჩნდა, რის გამოც, მაგალითად, ქართველები არ მოხვდნენ „უცხო/ინოროდცი“ („უცხო“ (инородцы) კატეგორიაში, რაც დამამცირებელი ტერმინი იყო და მუსლიმებისა და არაქრისტიანი ჯგუფების მიმართ გამოიყენებოდა“ (Broers, 2009).⁵⁰³

საბჭოთა კავშირის დროს „ყველა ნაცია არ იყო რაოდენობრივად თანაბარი: არსებობდნენ პატარა და არსებობდნენ დიდი[...]ნაციები. ყველა ნაცია არ იყო თანასწორი მათი განვითარების თვალსაზრისით: არსებობდნენ „ჩამორჩენილი“ ნაციები და „ცივილიზებული“ ნაციები. ყველა ნაცია არ იყო თანასწორი მათი ეკონომიკური [...] კუთხით: ზოგი მათგანი „მჩაგვრელი ნაცია“ გახლდათ, ხოლო ზოგი თავად იყო „ჩაგრული“.⁵⁰⁴ რაც შეეხება ნაციის განმარტებას, მაგალითად, სტალინი წერდა, რომ „ნაცია წარმოადგენს ისტორიულად ჩამოყალიბებულ, სტაბილურ ერთობას, რომელიც ეფუძნება საერთო ენას, ტერიტორიას, ეკონომიკურ ცხოვრებას და ფსიქოლოგიურ წყობას, რომელიც ვლინდება კულტურის ერთობაში“. სლევკინე აღნიშნავს, რომ პირველი მსოფლიო ომის დასაწყისისთვის ნაციის ამგვარი განმარტება მეტნაკლებად მისაღები იყო და სტალინის ჩამონათვალი არ იყო საკამათო. რუსეთმა რევოლუციამდე აღწერა ნაციონალობები, ნაციონალისტური პარტიები და ნაციონალური „საკითხები“, მაგრამ მას არ გააჩნდა ოფიციალური შეხედულება იმის თაობაზე, თუ რას წარმოადგენდა „ნაციონალობა“. ნაციონალური იდენტობა, თებერვლის რევოლუციის დროს რელიგიურ რწმენასთან, მეტწილად, ორთოდოქსობასთან იყო დაკავშირებული: „ზოგიერთი არაორთოდოქსი ლეგალურად იდენტიფიცირდა როგორც „უცხო“ (инородцы) – ეს ცნება ეტიმოლოგიურად („არაადგილობრივი“, „არამშობლიური“) გენეტიკურ განსხვავებებს გულისხმობდა, მაგრამ ჩვეულებრივ, ინტერპრეტირდებოდა როგორც „არაქრისტიანი“ ან „ჩამორჩენილი“. ეს ორი ცნება ასახავდა სხვის მოსკოვურ („პრემოდერნულ“) და პეტრესეულ („მოდერნულ“) გაგებას და ურთიერთმონაცვლეობით გამოიყენებოდა. უცხო, კლასიფიცირდებოდა რელიგიის ან „ცხოვრების წესის“ მიხედვით, რომელიც გაგებული იყო როგორც განვითარების ხარისხი („მკვიდრი“, „მომთაბარე“, „მოხეტიალე“). (სლევკინე)

ამრიგად, საქართველოში „მუსლიმის“ – „არა-ქრისტიანის „სხვადა“ აღქმას და ამასთან „სხვის“, ჩამორჩენილად და ნაკლებად ცივილიზებულად აღქმას, ეთნიკუ-

503 Laurence Broer, 2009. 'David and Goliath' and 'Georgians in the Kremlin': a post-colonial perspective on conflict in post-Soviet Georgia.

504 სლევკინე.

რი უმცირესობების მიმართ არსებულ მიდგომებს (ოფიციალურს, პოპულარულს თუ აკადემიურს) და პრაქტიკებს, ისტორიული წარსულიც განაპირობებს. დისკრიმინაციული პოლიტიკა და პრაქტიკა განსაკუთრებით მწვავედ და მტკივნეულად გადაიტანა აზერბაიჯანულმა თემმა 90-იან წლებში, რაც არაერთი რესპონდენტის ინტერვიუს დროს ვლინდება.

საქართველოში ეთნიკური მრავალფეროვნების საკითხთან არსებულ მიდგომებთან მიმართებით ბროერსი აღნიშნავს, რომ ინსტიტუციონალურმა და იდეოლოგიურმა ჩარჩოებმა, რომლებიც საქართველომ მემკვიდრეობით მიიღო საბჭოთა კავშირისგან, ეთნიკური იდენტობის პარამეტრები განსაზღვრა.⁵⁰⁵ მემკვიდრეობა, რომელზეც ის საუბრობს, გულისხმობს, რომ პოსტ-საბჭოთა მოქალაქეები არ ელიან, რომ სახელმწიფო ეთნიკურად ნეიტრალური უნდა იყოს. ამის საპირისპიროდ, ტიტულარული უმრავლესობა მოელის, რომ სახელმწიფო ტიტულარული ერის ინტერესებს დაიცავს, ხოლო უმცირესობები, უმრავლესობით დომინირებულ სახელმწიფოს, როგორც მათ მჩაგვრელ მანქანას, ეჭვით უყურებენ.

ბროერსი გამოყოფს რამდენიმე მიდგომას, რომლის მიხედვითაც არის გაგებული ეთნიკური მრავალფეროვნება საქართველოში. მისი სიტყვებით, პოსტკონფლიქტურ საქართველოში პოლიტიკური ელიტა რამდენიმე იმპერატივის წინაშე აღმოჩნდა – ერთი მხრივ, ინსტიტუციური და დისკურსული ჩარჩო მოითხოვდა დაკარგული ტერიტორიების დაბრუნებას, გარე მხრიდან ზეწოლა კი, „სამოქალაქო“ სახელმწიფოს მშენებლობას და შიდაეთნიკური ურთიერთობების ნებისმიერი რადიკალიზაციის თავიდან აცილებას. მეორე მხრივ, სახელმწიფოს შენების დღის წესრიგი უნდა მისადაგებოდა საქართველოს უმრავლესობის მოლოდინებს, და ეთნიკური საქართველოს ინტერესების და სიმბოლოების მხარდამჭერი უნდა ყოფილიყო. ამრიგად, სახელმწიფოს მრავალფეროვანი აუდიტორია უნდა დაეკმაყოფილებინა: საერთაშორისო საზოგადოება, რომელიც ტოლერანტულ სამოქალაქო /civic პოლიტიკას მოელოდა, სოხუმის და ცხინვალის სეპარატისტული რეჟიმები, ქვეყნის არაქართველი მოსახლეობა და ქართული მოსახლეობა. ამ პირობებში, ბროერსის აზრით, საქართველომ არსებითად ინკლუზიის დეკლარაციული პოლიტიკა აირჩია, რომელიც საერთაშორისო ნორმებს მხოლოდ ფორმალურად შეესაბამებოდა. სინამდვილეში კი, ეს იყო ის, რისი გაკეთებაც შეეძლო იმ პირობებში, როდესაც ქვეყანას არ გააჩნდა არც სტრატეგია და არც რესურსები თანმიმდევრული ნაციონალური პოლიტიკის განსახორციელებლად.

რაც შეეხება ეთნიკურ საკითხებთან მიმართებით აკადემიურ სივრცეში გავრცელებულ მიდგომებს, ბროერსის აზრით, არგუმენტთა უმრავლესობა პრიმორდიალისტურია და

505 Broers, L., 2008. Filling the void: ethnic politics and nationalities policy in post-conflict Georgia. Nationalities Papers, 36 (2), 275–304.

დასავლურ „კონსტრუქტივისტულ“ მიდგომებს ეჭვის თვალთ უყურებს: „პრიმორდიალიზმი საქართველოში მჭიდროდაა დაკავშირებული ავტოქტომიის კატეგორიასთან, რომელიც საბჭოთა კავშირში განმტკიცდა და კონკრეტულ ტერიტორიაზე კონკრეტული ჯგუფისთვის ტიტულარული სტატუსის მინიჭების საფუძველია“. ავტოქტონიის ფორმის დოქტრინები აკადემიური მიდგომების მთავარი კომპონენტია, რომელთა არგუმენტი პრეისტორიულ ეთნოგრაფიას ეფუძნება. მისი აზრით, ავტოქტონიის დოქტრინის მთავარი შედეგია ის, რომ ყველა დანარჩენი ჯგუფი აღიქმება „იმიგრანტებად“, რაც იმას გულისხმობს, რომ მათი „საკუთარი“ სამშობლო არის სხვაგან და, შესაბამისად, საქართველოში პოლიტიკური უფლებები არ გააჩნიათ.

სტივენ ჯონსი, ქართულ ნაციონალიზმზე საუბრისას, ასევე აღნიშნავს,⁵⁰⁶ რომ საქართველო არ არის ეთნონეიტრალური სახელმწიფო და „ქართული ეკლესიის კონსტიტუციური პირველობა, ეროვნულ უმცირესობათა დაცვისთვის გამიზნული სრულყოფილი კანონის შექმნის სურვილის უქონლობა და პოლიტიკური ოპონენტის შეურაცხყოფა, ვითომდა ეთნიკური წარმომავლობის ნიადგზე (საკავშირის სომხობაში ადანაშაულებენ), მონიშნავს ქართული ეროვნული იდენტობის ეთნოკულტურულ არსს“. ჯონსი, ისევე როგორც ბროფერსი, დასძენს, რომ ქართული ელიტები იძულებულები გახდნენ, უმცირესობათა უფლებების დამცველი საერთაშორისო ნორმები შიდასახელმწიფოებრივ კანონმდებლობაში ევროკავშირისკენ სწრაფვის გამო შეეტანათ.

კვლევის რესპონდენტებიც, სხვადასხვა „ინტეგრაციული“ პოლიტიკის გატარებისას საუბრობენ, მაგალითად, არა სიღრმისეულ, არამედ საკმაოდ ზედაპირულ მიდგომაზე. მათი აზრით, სახელმწიფო მხოლოდ „ვალის მოხდის მიზნით და საერთაშორისო ორგანიზაციების დასანახად“ ახორციელებს პროგრამებს, რაც ამ პროგრამების ხარისხზეც აისახება. ეს გარემოებები უკავშირდება თემის წევრთა გაუცხოების განცდასაც, როდესაც სახელმწიფოს მშენებლობის პროცესში ისინი გარეშე პირებად აღიქმებიან. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მათ განცდები ასევე უკავშირდება ქართველობის არსებულ განსაზღვრებას, რომლის მიხედვითაც ქართველობა ძალიან ვიწროდ არის გაგებული. რესპონდენტებს მიაჩნიათ, რომ ქართულ საზოგადოებაში აუცილებელია ცნებების – ქართველობის, საქართველოს მოქალაქის გადააზრება.

თუ ჰობსბაუმის თვალსაზრისს დავეყრდნობით, ერი ორმაგი ფენომენია, რომელიც ერთი მხრივ „ზემოდან“ იქმნება, მაგრამ მისი შინაარსის გაგება შეუძლებელია „ქვემოდან“, უბრალო ხალხის, იმ ხალხის ვარაუდების, იმედების, საჭიროებების, მისწრაფებების და ინტერესების გაუანალიზებლად, რომელიც არ არის ნაციონალური მიკუთვნებულობის იდეით განმსჭვალული.⁵⁰⁷ აუცილებელია ერის ესენცი-

506 ჯონსი სტივენ. სათაური: საქართველო (პოლიტიკური ისტორია დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ).

507 ერიკ ჰობსბაუმი. ერები და ნაციონალიზმი 1780 წლიდან. გვ. 19.

აღისტური გაგება, როგორც ბუნებრივად მოცემული ფენომენის საპირისპიროდ საზოგადოებაში, ისევე როგორც პოლიტიკურ ელიტებში, ერის მოდერნიზტულმა გაგებამ ჩაანაცვლოს, რაც ხელს შეუწყობს ეთნიკური უმცირესობების ინკლუზიას სა-ხელმწიფოს მშენებლობის პროცესებში, ასევე იმ განცდისა და რწმენის დამკვიდრებას, რომ ეთნიკური უმცირესობის ჯგუფები ქართული საზოგადოების განუყოფელი ნაწილია.

„კულტურული განსხვავების“ და „უცხო“ წარმოების თავისებურებები

სოციალურ მეცნიერებებში, ეთნიკურობას განიხილავენ, როგორც კომპლექსურ ფენომენს, რომლის ყველაზე მოკლე განსაზღვრებით, ეთნიკური ჯგუფი უმცირესობათა ის ჯგუფია, რომელიც თავისი კულტურით განსხვავდება უმრავლესობისგან. ამ განსხვავებებზე საუბრისას ერთგვარ პარადოქსსაც ახსენებენ, რომლის თანახმადაც, „რაც უფრო მეტად ემსგავსება ხალხი ერთმანეთს, მით უფრო მეტად განიხილავენ არსებულ განსხვავებებს“. ასევე აღნიშნავენ, რომ ეთნიკური ჯგუფის განსხვავებები სწორედ ინტერაქციაში, ურთიერთქმედებისას აქტუალიზდება, და არა იზოლირებულად ცხოვრების დროს. განსხვავებულობა მხოლოდ სხვასთან ურთიერთობისას იჩენს თავს. კულტურული განსხვავების მარკერად სხვადასხვა კრიტერიუმებს იყენებენ, მათ შორის არის ენა, რელიგია, ფენოტიპი და სხვ. თუმცა ჩვენთვის საინტერესოა მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც, ეთნიკურობის არა „კულტურული მახასიათებლები“, არამედ ჯგუფებს შორის არსებული სოციალური მახასიათებლები და სოციალური საზღვარია მნიშვნელოვანი. აღნიშნული ეთნიკური მოდელის კონცეპტუალიზაცია ფრედერიკ ბართს ეკუთვნის, რომელიც ამტკიცებს, რომ „ეთნიკურობა უნდა განვიხილოთ როგორც ურთიერთობების, სოციალური პროცესის ასპექტი და არა როგორც „საგანი“, ან პიროვნების და ჯგუფის საკუთრება.⁵⁰⁸ თუ აღწერილ მოდელს დავყვრდებით, კულტურული განსხვავებებიც, ამ სოციალური დინამიური პროცესების ნაწილად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ.

წინამდებარე კვლევისთვის საინტერესოა განსხვავებულის, ან „უცხო“ ცნების კონცეპტუალიზაცია იმ კუთხით, თუ რა პროცესები აწარმოებს „უცხო“ ან „სხვას“ მულტიეთნიკურ საზოგადოებაში და როგორ გამოიყენება ეს მიღებული კონსტრუქტი კულტურული დომინაციის შესანარჩუნებლად და გასამყარებლად.

აირის მერიონ იანგი⁵⁰⁹ გვთავაზობს დომინანტური კულტურის, დომინანტური საზოგადოების ბატონობის აღწერას. „...გამოსცადო კულტურული იმპერიალიზმი, ნიშნავს გამოსცადო საზოგადოების დომინანტური მნიშვნელობების მიერ ცალკეული

508 ფრედერიკ ბართი (1969), ციტირებული: ერიქსონი, 2017.

509 IRIS MARION YOUNG Five Faces of Oppression . 2005. <https://www.sunypress.edu/pdf/62970.pdf>

ჯგუფის განსაკუთრებული ხედვის გაუჩინარება მაშინ, როდესაც ამავე დროს ხდება ამ ჯგუფის სტერეოტიპიზაცია და „სხვად“ გამორჩევა ... კულტურული იმპერიალიზმი გულისხმობს დომინანტური ჯგუფის გამოცდილებისა და კულტურის უნივერსალიზაციას და მის ნორმად დაფუძნებას [...] დომინანტური ჯგუფი საკუთარ პოზიციას თავისი დომინანტური ნორმების საზომისთვის სხვა ჯგუფების დაქვემდებარებით ამყარებს. საკუთარი კულტურული გამოხატულებებისა და იდენტობის ნორმალურობიდან გამომდინარე, დომინანტური ჯგუფი სხვა ჯგუფების განსხვავებების კონსტრუირებას ნაკლებობად და ნეგაციად ახდენს. ეს ჯგუფები „სხვად“ მონიშნებიან“.

იანგის თანახმად, დომინანტური კულტურის მიერ დამკვიდრებული სტერეოტიპული სახე-ხატების ათვისებისას, „სხვად“ მონიშნული ჯგუფი „ორმაგი ცნობიერების“ მატარებელია, რომელიც მოიაზრებს პროცესს, როდესაც „საკუთარ თავს მუდამ სხვისი თვალებით უყურებ“, როდესაც ადამიანს ორი კულტურა განსაზღვრავს – დომინანტური კულტურა და დაქვემდებარებული კულტურა. „სხვად მონიშნული“ ჯგუფი, თუ ადამიანი თავს გრძნობს, ერთი მხრივ, უჩინრად და, მეორე მხრივ, განსხვავებულად მონიშნულად, რამდენადაც დომინანტური ჯგუფები მას არ აღიარებენ. დომინანტი კულტურა მხოლოდ საკუთარ კულტურას აღიარებს, მისთვის უხილავი და უცხოა „სხვად“ მონიშნული ჯგუფის გამოცდილება.

„როგორ ამოვიცნოთ „უცხო“?“ – ამგვარ კითხვას სვამს სარა აჰმედი, პოსტკოლონიური თეორეტიკოსი თავის ნაშრომში, *„უცხო შეხვედრები: განსხვავებული სხვები პოსტკოლონიურობაში“*.⁵¹⁰ აჰმედის აზრით, კითხვის ამგვარად დასმა მცდარია, რამდენადაც უცხო არ არის უბრალოდ „ვიღაც“, ვისაც არ ვიცნობთ. „უცხო“ არის ის, ვინც ჩვენთვის არ არის უცნობი, არამედ ნაცნობია სწორედ იმიტომ, რომ მას იმთავითვე „უცხოდ“ მოვნიშნავთ. უცხოს მხოლოდ მისი „უცხოდ“ აღიარების შედეგად ვამჩნევთ.

აჰმედი ამტკიცებს, რომ არსებობს ტექნიკები, რომლებიც ხელს გვიწყობენ განვასხვავოთ უცხო იმათგან, ვინც ჩვენთვის ნაცნობია. ასეთ ტექნიკებს აჰმედი „სხეულების უცხოდ წაკითხვას“ უწოდებს. „უცხოს“ განსაზღვრის შემდეგ ჩვენთვის უფრო მარტივია დემარკაციის ხაზის გაღვლება: ამ გზით მოვნიშნავთ ადგილს, რომელიც ჩვენ გვეკუთვნის და ვანარმოებთ შემოსაზღვრულ, უსაფრთხო ადგილებს, სადაც „ჩვენ“ ვბინადრობთ, სადაც „უცხოს“ ადგილი არ არის. აჰმედი ასევე საუბრობს უცხოს მოახლოების საფრთხეზე, ვინაიდან „უცხო“ იმთავითვე კონსტრუირდება როგორც საშიში, საფრთხის შემცველი, როგორც „საფრთხე, რომელიც ყოველთვის გვიახლოვდება“.⁵¹¹

510 Sara Ahmed, *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, 2000.

511 უცხოდ და საფრთხედ აღქმის თემაზე იხილეთ ქაშრან მამედოვის ბლოგი: დომინანტური მგერა საქართველოს ანერბიზაციული თემის მიმართ: <https://bit.ly/2CTjYqf>

გაუცხოების, ან უცხო (Othering) კონსტრუირების თემა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანია პოსტკოლონიური თეორიის საკვანძო ტექსტებში. ჩვენი ანალიზისთვის საინტერესოა სწორედ უცხო წარმოების თეორიზება **ედვარდ საიდის** ცნობილი ნაშრომიდან, „ორიენტალიზმი“, განსაკუთრებით იმ მნიშვნელობით, რომლითაც საიდი ცნებას (ორიენტალიზმს, ორიენტალიზაციის პროცესს) განსაზღვრავს⁵¹² როგორც ამროვნების ფორმას, კულტურულ და პოლიტიკურ რეალობას, რომელიც „ჩვენ“ და „სხვას“ შორის ონტოლოგიურ და ეპისტემოლოგიურ განსხვავებას ემყარება. მიმართება „ჩვენსა“ და „სხვას“ შორის, საიდის თანახმად, არის ურთიერთმიმართება ძალაუფლებას, დომინაციას, სხვადასხვა ხარისხით გამოვლენილ კომპლექსურ ჰეგემონიას შორის. ამგვარი ფარდობითი ძალის (relative strength) მიმართება არ წარმოადგენს იზოლირებულ შემთხვევას, ის სხვადასხვა გეოგრაფიულ კონტექსტში, ისტორიის სხვადასხვა პერიოდში ფუნქციონირებს. საიდი ეყრდნობა კულტურული ჰეგემონიის გრამშის კონცეპტუალიზაციას და აღნიშნავს, რომ ნებისმიერ არატოტალიტარულ საზოგადოებაში კონკრეტული, განსაზღვრული იდეები და მოსაზრებები უფრო გავლენიანია, ვიდრე სხვა დანარჩენი; სწორედ ამგვარი კულტურული უპირატესობა არის კულტურული ჰეგემონია, **ხოლო კულტურული ჰეგემონია ორიენტალიზმს ანიჭებს ძალას (strength) და ხელს უწყობს მის მდგრადობას**. ორიენტალიზმი – კოლექტიური იდეა, რომელიც განსაზღვრავს და აწარმოებს „სხვას“, უპირისპირდება ასევე წარმოებულ „ჩვენ“-ს.

საიდი ამბობს, რომ ორიენტალიზმი არ უნდა გავიგოთ მხოლოდ გეოგრაფიული და-ყოფის კონტექსტში, არც როგორც მიმართულება, რომელიც კულტურის, ცოდნის თუ ინსტიტუტების მიერ პასიურად გამოიხატება, ან როგორც მხოლოდ „ორიენტის“ შესახებ დაწერილი ტექსტების ერთობლიობა. ამის საპირისპიროდ, ის უნდა გავიგოთ როგორც „ინტერესთა“ წყება, რომლებიც მეცნიერული აღმოჩენების, სოციოლოგიური და სხვადასხვა ტექსტების მეშვეობით არა მხოლოდ აწარმოებს, არამედ ინარჩუნებს მას (ორიენტალიზმს). ის არის ერთგვარი ნება, ან განზრახვა (will or intention), გაიგოს, აკონტროლოს, მანიპულირება მოახდინოს (manipulate) იმაზე, რაც მკვეთრად განსხვავებულია. საიდის მთავარი არგუმენტი ის არის, რომ ორიენტალიზმი, რომელიც არის თანამედროვე პოლიტიკურ-ინტელექტუალური კულტურის მნიშვნელოვანი განზომილება, ეხება უფრო მეტად „ჩვენ“ სამყაროს, ვიდრე ორიენტს.

საიდი აღწერს იმ განსხვავებებს, რეალურს თუ წარმოსახვითს, ან უფრო სწორად, წარმოდგენებს განსხვავებების შესახებ, რომლებიც ამყარებენ აღნიშნულ დიქოტომიას. ამგვარი ბინარულობა მიუთითებს კონტრასტულ განსხვავებაზე ჩვენსა და სხვას შორის. ამ დიქოტომიაში „სხვა“ არის – უცხო, არაბუნებრივი, უჩვეულო, უცნაური, ირაციონალური, შურისმაძიებელი, საეჭვო (და არა მშვიდობის მოყვარული), „განსხვავებული“, რომელიც მკვეთრად უპირისპირდება კატეგორიას „ჩვენ“, სადაც „ჩვენ“ – ვართ რაციონალური, ღირსეული, მშვიდობიანი, ჭეშმარიტი ღირებულებე-

512 ედვარდ საიდი, „ორიენტალიზმი“, 1978.

ბის მატარებელი, „ნორმალური“, ლოგიკური. ეს დიფერენციაცია მოიცავს სუსტსა და ძლიერს შორის ურთიერთკავშირს, როდესაც სუსტი არის ის, რომელზეც ძლიერი დომინირებს. „კულტურული ძალა“ (cultural strength) სწორედ დომინანტ ნახევარს მიეწერება, ხოლო „სხვა“ მასზე დაბალ საფეხურზე მდგომი და ჩამორჩენილია.

საიდის თანახმად, ზემოთ აღწერილი პროცესის უწყვეტობის შენარჩუნებისა და ამგვარი მანქანის ჰარმონიულად (შეუფერხებლად) ფუნქციონირებისათვის, აუცილებელია ძლიერსა და სუსტს შორის არსებული ძალაუფლებრივი მიმართების უწყვეტობა, რაც ორიენტალიზმის განუყოფელი თვისებაა, ისევე როგორც ნებისმიერი პერსპექტივის, რომელიც ორ მკვეთრად დაყოფილ რადიკალურ კონტრასტს ემყარება.

სარა აჰმედის განცალკევებული საზღვრების მონიშვნას რომ დავუბრუნდეთ, ჩვენი კვლევისთვის რელევანტური კითხვა იქნება – ვისი ადგილია იმ საზღვრებს მიღმა, რომელშიც თავს უსაფრთხოდ ვგრძნობთ? ვის „ეკუთვნის“ (Belong) იქ ყოფნა და ვისი ადგილი არ არის იქ? ამასთან, რა პროცესები უწყობენ ხელს საიდის მიერ აღწერილი მანქანის ჰარმონიულად მუშაობას?

ნირა იუვალ-დევისი თავის ნაშრომში, „მიკუთვნებულობის პოლიტიკა“⁵¹³, განასხვავებს მიკუთვნებულობას და მიკუთვნებულობის პოლიტიკას. მიკუთვნებულობა ემოციური მიჭაჭველობაა, როდესაც, მაგალითად, თავს გრძნობ ისე, როგორც „საკუთარ სახლში“, რომელიც მოიცავს მომავლის იმედის განცდას. ეს განცდა, ნაწილობრივ, სახლის, როგორც „უსაფრთხო ადგილის“ განცდას ემყარება. მიკუთვნებულობა ასევე ხდება ყოველდღიური პრაქტიკების ნაწილი და ნატურალიზდება, ხდება მისი პოლიტიკება, ფორმალურად სტრუქტურირება, მაშინ როდესაც მას რაიმე საფრთხე ემუქრება. მიკუთვნებულობის პოლიტიკა კონკრეტულ პოლიტიკურ პროექტებს მოიცავს.

სოციალურ მეცნიერებებში ამ ცნებაზე ყურადღებას ამახვილებენ იმ თვალსაზრისით, თუ როგორ მიეკუთვნებიან ადამიანები სხვადასხვა ერთობას (collectivities) და სახელმწიფოს, რა გზებით გამოიხატება ეს მიკუთვნებულობა?

სოციალური და პოლიტიკური მიკუთვნებულობის ცნების უკეთესად გასაგებად, იუვალ-დევისი მის იმ სამ მთავარ ანალიტიკურ განზომილებას/ნახანაგს გამოყოფს, რომელშიც მიკუთვნებულობა კონსტრუირდება, ესენია: 1) სოციალური ლოკაციები, 2) ადამიანების იდენტიფიკაციები და ემოციური მიკუთვნებულობა სხვადასხვა ჯგუფების მიმართ და 3) ეთიკურ თუ პოლიტიკურ ღირებულებათა სისტემები, რომელთა მიხედვითაც ადამიანები საზღვრავენ საკუთარ თუ სხვათა მიკუთვნებულობას. სამივე ნახანაგი დაკავშირებულია ერთმანეთთან, თუმცა ვერცერთი მათგანი ერთ რომელიმეზე ვერ დაიყვანება.

513 Nira Yuval-Davis, *The Politics of Belonging: Intersectional Contestations*, 2011.

რაც შეეხება მიკუთვნებულობის პოლიტიკას, ის მოიცავს არა მხოლოდ საზღვრების განსაზღვრას, არამედ კონკრეტული ადამიანების, სოციალური კატეგორიების და ჯგუფების ინკლუზიასა და გარიყვას/ექსკლუზიას ამ საზღვრებში მათ მიერ, ვინც ფლობს ამგვარ ძალაუფლებას.

ადამიანების ფორმალური იდენტიფიკაცია, იმის მიხედვით, თუ რა ეროვნების არიან ან რომელი ქვეყნის მოქალაქეობა აქვთ, განსაზღვრავს იმას, მიეკუთვნებიან თუ არა ისინი კონკრეტულ ერთობას. მაშინ როდესაც რეგიონალური, ეთნიკური, რასობრივი თუ რელიგიური განსხვავებები მოქალაქეობის და მიკუთვნებულობის მთავარი მარკერებია.

შემდეგ თავში ჩვენ მიერ ჩატარებული კვლევის მონაცემთა ანალიზსა და კვლევის მთავარ მიგნებებს წარმოგიდგენთ. კვლევის შედეგად შესაძლებელი გახდა კულტურული დომინაციის ნიშნების გამოვლენა, იმ მრავალმხრივი პროცესის შესწავლა, რომელიც ხელს უწყობს „სხვის/უცხოს“ კონსტრუირებას, რომლის უწყვეტობაც კულტურული დომინაციისთვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია; სხვა სიტყვებით, ამგვარი მექანიზმის ჰარმონიული და შეუფერხებელი ფუნქციონირება შესაძლებელს ხდის კულტურული დომინაციის შენარჩუნებას.

კვლევის მონაცემთა ანალიზი და მთავარი მიგნებები

ენა, კომუნიკაცია, სოციალიზაცია

კვლევაში მონაწილე უფროსი თაობის ყველა რესპონდენტთან ინტერვიუ ჩაინერა რუსულ ან აზერბაიჯანულ ენაზე, ხოლო ახალგაზრდებთან – ქართულ ენაზე, რომლებიც ინტერვიუს ჩაწერისას მათთვის უფრო მისაღები ენის შეთავაზებისას რუსულის ნაცვლად, ქართულ ენაზე საუბარს ანიჭებდნენ უპირატესობას.

ახალგაზრდა თაობის კვლევის მონაწილეების უმრავლესობა მიიჩნევს, რომ ისინი ვალდებული არიან იცოდნენ იმ სახელმწიფოს ენა, რომლის მოქალაქეებიც არიან. მათი აზრით, ეს მათი სამშობლოს სიყვარულზე, სახელმწიფოს და ხალხის პატივისცემაზე მეტყველებს.

ახალგაზრდებისთვის ენის შესწავლა პრიორიტეტულია განათლების ქართულ უმაღლეს სასწავლებლებში მიღების გამო, მათ სურთ ენის შესწავლა და შესაბამისად, ქვეყნის „აქტიურ მოქალაქეებად ჩამოყალიბება“.

კვლევის მონაწილეები 1+4 პროგრამაზე საუბრისას აღნიშნავენ, რომ მიუხედავად ხარვეზებისა და „პროგრამის გაუმართაობისა“, პროგრამა ცალსახად სასარგებ-

ლო იყო მათთვის, რადგან უიმისოდ ქართულ ენასა და ლიტერატურაში მოსამზადებლად შესაბამისი რესურსის პოვნა გაუჭირდებოდათ. სწორედ ამ პროგრამის წყალობით მიეცათ მათ შესაძლებლობა, ჩაებარებინათ ქართულ უმაღლეს სასწავლებელში. თუმცა მის უარყოფით მხარეებსაც იხსენებენ: „წარმოიდგინეთ ახალგაზრდები, რომლებმაც საერთოდ არაფერი იციან ქართულ ენაზე, თავისთავად ვერ შეისწავლიან ერთი წლის განმავლობაში იმ დონეზე, რომ პირველ კურსზე დასხდნენ და მოუსმინონ ლექტორს, რასაც ყველა ის, გაიგონონ და გაიაზრონ ეს ყველაფერი. [...] ქართული ასო-ბგერა განსხვავდება, თვალი გელღება“.⁵¹⁴

რესპონდენტების უმრავლესობა მიიჩნევს, რომ აკადემიური ენის სწავლა სულ მცირე ორი წლის განმავლობაში მოითხოვს მომზადებას, ერთი წელი არ არის საკმარისი იმისათვის, რომ თავისუფლად გადმოსცე საკუთარი აზრები: „მახსოვს, რომ პირველი საგნის გამოცდისთვის 50-მდე თემა დაგეპირებული მქონდა, და იქიდან არაფერი არ მახსოვდა. მერე უკვე მესამე კურსიდან ჩემი სიტყვებით, ჩემი აზრებით დავინწყე..“.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ აღნიშნული პროგრამის წარმატებულობა, სამოქალაქო ინტეგრაციის ხელშეწყობის თვალსაზრისით, სხვადასხვა კვლევითაც დასტურდება. სახალხო დამცველის ანგარიშშიც აღნიშნულია, რომ „პროგრამის კურსდამთავრებულების ნაწილი კარგად ფლობს სახელმწიფო და მშობლიურ ენას, აქვს შესაბამისი სპეციალობის კვალიფიკაცია და მნიშვნელოვანია, რომ მათ ხელი შეეწყოს დასაქმებასა და კარიერულ წინსვლაში“. 2018 წლის კვლევაში⁵¹⁵, რომელიც ახალგაზრდების იდენტობის პრობლემატიკას იკვლევდა, ასევე გამოიკვეთა, რომ პროგრამის გზით განხორციელებულმა საშეღავათო პოლიტიკამ დადებითად იმოქმედა ახალგაზრდების სწავლის პროცესზე. პროგრამამ „არა მხოლოდ საქართველოს უნივერსიტეტებისკენ შემოაბრუნა აბიტურიენტები, არამედ მან ზოგადად სწავლის გაგრძელების მოტივაციაზეც იმოქმედა“.

ახალგაზრდების გარდა, უფროსი თაობის რესპონდენტებიც ცდილობენ გამოიხატონ სხვადასხვა გზა ენის შესასწავლად, თუმცა მიაჩნიათ, რომ უკვე ძალიან გვიანია. ამ თემაზე საუბარი მათში გარკვეულ უხერხულობას და დაძაბულობას იწვევს. ხშირად, კონტრასტის საილუსტრაციოდ, თავიანთი შვილიშვილების, ან შვილების მაგალითი მოჰყავთ, რომლებიც ბრწყინვალედ ფლობენ ქართულს. თავს კი იმით „იმართლებენ“, რომ ამ საკითხს მათი ახალგაზრდობის წლებში სათანადო ყურადღება არ ექცეოდა, შესაბამისად, „ეს მათი ბრალი არ არის“; ამასთან, გვთხოვენ გავითვალისწინოთ ის ფაქტორიც, რომ აზერბაიჯანულ სოფლებში ისინი ქართველებისგან ყოველთვის იზოლირებულად ცხოვრობენ. მათ ნარატივში ჟღერს ერთგ-

514 ინტერვიუ. რესპონდენტი №1.

515 ს. ზვიადაძე და დ. ჭიშკარიანი (2018) EMC.

ვარი სინანული იმ გულგრილი პოლიტიკის გამო, რომელიც გავრცელებული იყო საბჭოთა კავშირში **ეთნიკური უმცირესობების მიერ ქართული ენის შესწავლასთან დაკავშირებით**. რესპონდენტები ხშირად ადანაშაულებენ სახელმწიფოს იმის გამო, რომ მათ არ აქვთ ენის შესასწავლად შესაბამისი პირობები: „პირველ რიგში, ეს ჩემი ბრალი არაა, რომ ენა არ ვიცით. ეს ხელისუფლების ბრალია. [...] სურვილი ნამდვილად გვაქვს, თუმცა არ გვაქვს ამის შესაძლებლობა. ჩვენ უნდა ვიცოდეთ ენა, ეს სამუშაოს დასაწყებად არის მნიშვნელოვანი. [...] ადრე ძირითადად რუსულს და აზერბაიჯანულს ვსწავლობდით, კვირაში 1-2-ჯერ ქართული, და მაშინ არავინ მაინცდამაინც არ გვაძულებდა, რომ ქართული გვცოდნოდა, უფრო სურვილის მიხედვით იყო, თუ გინდოდა, ისწავლიდი, თუ არა – არა ... ახლა, მე ძალიან მინდა, რომ ენა ვიცოდე, მაგრამ მე ვფიქრობ, რომ სახელმწიფო ამ საკითხს არასერიოზულად ეკიდება. შესაძლოა, ამის მიზეზი ის იყოს, რომ მათ ხელისუფლებაში არც უნდათ, რომ ჩვენ ქართული ენა ვიცოდეთ? რომ სურდეთ, მაშინ, მაგალითად, კურსებს გახსნიდნენ, გაკვეთილების შემდეგ“.⁵¹⁶

შემდეგი სიტყვებიც ამყარებს ვ.-ის მოსაზრებას: „[...] სახელმწიფოს ქართული ენის სწავლების საკითხი ბოლომდე არ მიყავს, იმიტომ რომ არ აწყობს, ამ ხალხს მხოლოდ ენა უშლით განვითარებაში ხელს. ენას რომ ისწავლიან, შეუძლიათ გამოიყენონ ყველაფერში“.⁵¹⁷ მისი რწმენით, ენის ცოდნის შედეგად აზერბაიჯანული თემი გაცნობიერებული და ინფორმირებული იქნება საკუთარი უფლებების შესახებ, და სწორედ ეს არ აწყობს სახელმწიფოს. ამასთან, რესპონდენტი მიიჩნევს, რომ საზოგადოებაში სრულყოფილი ინტეგრაციისთვის მხოლოდ ენის ცოდნა არ არის საკმარისი, ხშირ შემთხვევაში ახალგაზრდები ეუფლებიან ენას, თუმცა არ ფლობენ ინფორმაციას ქართული კულტურის შესახებ, ამიტომ, მისი აზრით, აზერბაიჯანულ თემს მცდარი წარმოდგენა აქვს იმის თაობაზე, თითქოს ენის ცოდნის შედეგად მათთვის აქტუალური ყველა პრობლემა მოგვარდება: „ენაზე უფრო მნიშვნელოვანია იყო სხვა საგნები, ენას მერეც ვისწავლიდი. ცოტა გამიჭირდებოდა, მაგრამ მაინც ვისწავლიდი. დავუშვათ, აი ქართული, მხოლოდ ქართული ენის სწავლა ჩემთვის არაფერს არ ნიშნავდა, ქართულ საზოგადოებაში ინტეგრაციისთვის, არაფერს. მხოლოდ ენა ვიცი, მაგრამ არ ვიცი თქვენი კულტურა, ლიტერატურა, ტრადიციები, რელიგია [...] მე ვფიქრობ, რომ სრულყოფილად რომ იგრძნო შენ, შენი თავი საქართველოს მოქალაქედ, უნდა გქონდეს ინფორმაცია ქართული ლიტერატურის შესახებაც, რელიგიის შესახებაც, სხვანაირად არ გამოდის“.

კვლევის უფროსი თაობის რამდენიმე მონაწილე, რომლებიც საჯარო სკოლის მასწავლებლები ან დირექტორები არიან, ინტერვიუს ჩანერის პერიოდში უნარების გამოცდებისთვის ემზადებოდა, რომელიც ქართულ ენაზე უნდა ჩაებარებინათ. პრო-

516 ინტერვიუ. რესპონდენტი №2.

517 ინტერვიუ. რესპონდენტი №3.

ცესის სირთულის მიუხედავად, მათი სიტყვებით, ისინი ძალისხმევას არ იშურებენ იმისათვის, რათა „არ ჩამორჩნენ“ თავიანთ შვილიშვილებს, ახალ თაობას და მაღალი შეფასება მიიღონ გამოცდაზე. როგორც ზემოთ აღინიშნა, უფროს თაობაში ვხვდებით კრიტიკულ დამოკიდებულებას სახელმწიფოს პოლიტიკის მიმართ, ენის სწავლების პროგრამების კუთხით. მოტივაციის მიუხედავად, განსაკუთრებით სოფლებში, არ არსებობს ენის შესწავლის შესაძლებლობა; მათი აზრით, ენის პროგრამების მხოლოდ ახალგაზრდა თაობაზე ფოკუსირება არ არის სწორი მიდგომა. სურვილის მიუხედავად, ისინი შესაბამის სახელმწიფო სერვისებს ვერ პოულობენ და რუსული ენის იმედად რჩებიან, რაც, ხშირად, ქართველებთან კომუნიკაციისას უხერხულობას და მნიშვნელოვან ბარიერს ქმნის. გარდა ამისა, რუსულად საუბრის გამო, ქართველებისგან ხშირად უარყოფით დამოკიდებულებასაც იხსენებენ: „[.]საკავშილის დროს, როდესაც მივდიოდით საავადმყოფოში, რუსულად ვეკითხებოდით რამეს, და ისინი პასუხს ვცემდნენ, ახლა ისეთი მდგომარეობაა, რუსულად თუ დაუსვამ კითხვას, ჩვენ დაგვიწყებენ ყვირილს – ქართული რატომ არ იცითო“.

რუსული ენის ცოდნა ნამდვილად ხელშემწყობი ფაქტორია უფროსი თაობისთვის, არ იმყოფებოდნენ ინფორმაციულ ვაკუუმში. თუმცა აღმოჩნდა, რომ ასეთ შემთხვევაში, ინფორმაციას ძირითადად რუსულენოვანი წყაროებიდან იღებენ. კვლევის ფარგლებში რამდენიმე ინტერვიუ აზერბაიჯანულ ენაზე ჩაინერა უფროსი თაობის რესპონდენტებთან, რომლებიც სასაუბრო დონეზე არც რუსულ ენას ფლობენ და არც ქართულს. ერთ-ერთი რესპონდენტის აზრით, ისინი, ვინც არცერთ ენას არ ფლობენ, ყველაზე მეტად იზოლირებულები არიან: „*მე და ჩემი თაობა ვიღებთ სხვა წყაროდან ინფორმაციას, ვამონებთ, რომელია სწორი, ენა არ გვიძლის ხელს, მაგრამ დანარჩენი, არიან ისეთი ადამიანები, რომლებიც რუსული საიტებიდან გებულობენ ამბებს საქართველოს შესახებ. რუსული იცის, რუსულად კითხულობს. პრობლემა ის არის, რომ წინა თაობამ იცოდა რუსული მაინც, რომ რაღაც დარდი, პრობლემა რომ ჰქონდა, რუსულად მაინც ხსნიდა. არის ჩვენამდე ისეთი თაობა, აი შუაში, არც რუსული იცის და არც ქართული, და წარმოიდგინეთ, ყველაზე ცუდ მდგომარეობაში არიან ისინი“.*

ამრიგად, ენის ბარიერი ყველაზე მეტად უფროს თაობაში იწვევს ინფორმაციულ ვაკუუმში ყოფნას, განსაკუთრებით, როდესაც საქმე საინფორმაციო წყაროებს ეხება. „*მე მეცინება იმაზე, რომ წარმოიდგინეთ, მე ჩემი სახელმწიფოს შესახებ ახალ ამბებს ვიგებ აზერბაიჯანიდან... ტელევიზორს როცა ვუყურებთ, მამაჩემი მეუბნება – ხმა აუწიეთ, აბა საქართველოზეა რაღაც ამბავი. საქართველოში თუ რამე მოხდებოდა, გავიგებდით აზერბაიჯანული არხებიდან“.*

თაობებს შორის მსოფლმხედველობის, ღირებულებების კონტრასტზე, ასევე, უფროსი თაობისთვის „ახალ რეალობაში“ ცხოვრების სირთულეზე საუბრობს არა-

ერთი რესპონდენტი, და მას საბჭოთა კავშირში ცხოვრების გამოცდილებას უკავშირებს. მათი რწმენით, სახელმწიფო ენის მიმართ დამოკიდებულებებიც მნიშვნელოვნად განსხვავებულია თაობებს შორის: „*ძალიან რთულია შეცვალო უფროსი თაობა, თავის ყაიდაზე არიან გაზრდილი. დღეს ახალი თაობა საერთოდ სხვანაირად ფიქრობს, არა მხოლოდ სახელმწიფო ენის მიმართ დამოკიდებულების თვალსაზრისით. მას აქვს განცდა, რომ მართლა არის მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილი, ეს არის მისი მინა, როგორც ნებისმიერი სხვა ადამიანისთვის[...]* ანუ აბსოლუტურად სხვა ღირებულებებით იზრდებიან, რომ შევადაროთ უფროს თაობას, გვაქვს ძალიან დიდი ჩავარდნა. არ საუბრობენ არცერთ ენაზე, უფროსმა თაობამ საბჭოთა პერიოდი იგრძნო თავის თავზე, შემდეგ მორჩა საბჭოთა კავშირი და თავის **ჩაკეტილ** სივრცეში იყვნენ და დღეს საერთოდ სხვა **რეალობაში** ვართ“.

ამასთან, ახალგაზრდა რესპონდენტების უმრავლესობისთვის, რომლებიც კარგად ფლობენ ქართულ ენას, სოციალურ ქსელი არის ის სივრცე, სადაც სხვადასხვა კრიტიკული, მწვავე საკითხის გარშემო მიმდინარეობს დისკუსია, რომლის ინიციატორებიც თვითონ არიან. ისინი ცდილობენ წამოჭრან საკითხები, გამოხატონ საკუთარი პოზიცია, უკმაყოფილება, კრიტიკულად იმსჯელონ იმ პრობლემებზე, რომლებიც აზერბაიჯანული თემისთვის აქტუალურია.

საინტერესოა ის ერთგვარი ტრანსფორმაციის პროცესი, რომელიც, ენის შესწავლის შემდგომ დამდგარ რეალობასთან დაკავშირებით, არაერთი მონაწილის ნარატივში ვლინდება. მანამდე კი იხსენებენ უხერხულობის და სირცხვილის განცდას ენის არცოდნის გამო: „*[...]ისეთი კომპლექსი მქონდა, რომ არ ვიცოდი. ვინმე ქართველი რომ მკითხავდა, რომელიმე ქუჩა სად იყო, აზრზე არ ვიყავი, რას მეუბნებოდა, მერიდებოდა ძალიან, ახლა მადლობა ღმერთს, რაღაცეები ვიცი“.* თუმცა ამ უხერხულობას არა მხოლოდ ენის, არამედ ქართული კულტურის არცოდნაც იწვევდა: „*[...] ეს ჩემთვის არის ძალიან დიდი სირცხვილი, რომ არაფერი არ ვიცოდი არც რუსთაველის შესახებ, არც ილიას შესახებ, და სხვების, რომლებსაც მთელი მსოფლიო იცნობს და მე არ ვიცნობდი, ეს იმის ბრალია, რომ ენა არ ვიცოდი, და ქართულ ენაზე ვერ ვსწავლობდი“.*

ბევრი მათგანისთვის ენის ბარიერის აღმოფხვრამ, გარდა იმისა, რომ მათი ყოველდღიურობა შეცვალა, მნიშვნელოვანი გადანაცვებულებების მიღებაშიც გადამწყვეტი როლი ითამაშა. მაგალითად, **თ.** იხსენებს, რომ ბაქოში პირველად სტუმრობისას თავი ძალიან უცხოდ იგრძნო, მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოშიც ქართველებისგან იზოლირებულად ცხოვრობდა და სტუდენტობამდე ახლოს არ იცნობდა ქართველებს, ქართულ კულტურას. თუმცა დასძინს, რომ მას ბაქოში გაუჩნდა მძაფრი განცდა იმისა, რომ მიუხედავად ენის ბარიერის არარსებობისა, „ეს მისი სამშობლო არ არის“. **თ.**-მ სწორედ 4+1 პროგრამის შედეგად, ქართული ენის შესწავლის შე-

მდეგ მიიღო გადანყვეტილება, სწავლა გაეგრძელებინა არა მისთვის უცხო გარემოში – აზერბაიჯანში, არამედ დარჩენილიყო სამშობლოში და თბილისში, უმაღლეს სასწავლებელში ესწავლა: „მშობლებმაც უკვე ნახეს, რომ ესწავლობდით ენას, უკვე ვიფიქრეთ, რომ ჯობია აქეთ დავრჩეთ და სხვაგან უცხო ქვეყანაში არა, იმიტომ რომ საქართველოს მოქალაქეები ვართ და ყველაფერი აქ გვაქვს; არ მომწონდა ის გარემო, აზერბაიჯანში, განა ის, რომ არ მიყვარს, უბრალოდ ქვეყანა არ არის ჩემი, ქვეყანა უცხოა ჩემთვის“.

რესპონდენტები კმაყოფილებით აღწერენ იმ გარემოებას, რომ ახლა ოჯახის წევრებს, თუ მეზობლებს სხვადასხვა საკითხის მოგვარებაში ეხმარებიან: „ახლა ნათესავები თუ მეზობლები, თუ ბანკიდან ან იუსტიციის სახლიდან რამე წერილი მოდის, მეძახიან და ვუხსნი ყველაფერს“.

როგორც უკვე აღინიშნა, რესპონდენტების უმრავლესობა აღწერს ახალ რეალობაში ცხოვრების განცდას ენის ბარიერის აღმოფხვრის შემდეგ. ამასთან, კვლევის ფარგლებში, რესპონდენტთა უმრავლესობა ახდენს დიფერენცირებას კომუნიკაციისთვის აუცილებელ სალაპარაკო ენასა და სკოლასა და უნივერსიტეტში შესწავლილ გრამატიკულ ქართულს შორის; ისინი აღნიშნავენ, რომ სკოლის მასალა ქართული ენის შესასწავლად და კულტურის გასაცნობად საკმარისი ნამდვილად არ იყო. მათთვის, ენის შესასწავლად გადამწყვეტი მნიშვნელობა სწორედ ქართველ მეგობრებთან ყოველდღიურ კომუნიკაციას ჰქონდა. ასევე, რამდენიმე მათგანი ენას სრულყოფილად ჯარში სამხედრო სამსახურის გავლის შედეგად დაეუფლა. თუმცა ეს მხოლოდ ახალგაზრდა თაობას ეხება და არა სოფლებში კვლავ განცალკევებით მცხოვრებ ქართულ და აზერბაიჯანულ ოჯახებს, რომელთა ცხოვრებაც „მიდის პარალელურად, მაგრამ არსად იკვეთება“.

ცალკე უნდა აღინიშნოს აზერბაიჯანულ სოფლებში დასაქმებული ქართული ენის ეთნიკურად ქართველი მასწავლებლების როლი როგორც ენის და კულტურის გაცნობის, ისე აზერბაიჯანულ თემთან მეგობრული ურთიერთობების ჩამოყალიბების კუთხით. კვლევის აბსოლუტურად ყველა მონაწილე ძალიან დიდი სითბოთი იხსენებს ქართველი მასწავლებლების მხრიდან თანადგომის, არაჩვეულებრივი მეგობრობის არაერთ მაგალითს.

მაგალითად, ა. გარკვეული პერიოდი სახლისგან მოშორებით, შერეულ სოფელში ცხოვრობდა და ქართულ სკოლაში სწავლობდა. უცხო გარემოსთან შეგუების სირთულის მიუხედავად, ის დადებითად აღწერს ქართული ენისა და ლიტერატურის მასწავლებლის მხარდაჭერას ენის შესწავლის პროცესში: „[...]ის ცალკე ჩემთვის კონსპექტს აკეთებდა, და მე იმას ვსწავლობდი და დღესაც კარგად მახსენდება ეს. და შემეყვარა ის საგანი“.

შიეძლება ითქვას, რომ ეს ერთადერთი შემთხვევაა, როდესაც თითქმის ყველა რესპონდენტს, ასაკის მიუხედავად, მათი დასახლების აზერბაიჯანულ სკოლაში მომუშავე ქართველ მასწავლებლებთან მხოლოდ დადებითი მოგონებები და ხანგრძლივი მეგობრობა აკავშირებს.

სხვებმაც აღნიშნეს, რომ არა მხოლოდ ენის შესწავლის თვალსაზრისით, არამედ, ზოგადად, ქართულ კულტურასთან დაახლოების კუთხით, რესპონდენტებისთვის გადამწყვეტი აღმოჩნდა ქართველ მასწავლებლებთან ურთიერთობა: „*[...]ქართულის მასწავლებელმა* დამიძახა და მითხრა, შენ გინდა ქართული რომ ისწავლო? კი როგორ არა, საქართველოს მოქალაქე ვარ და როგორ არ მინდა, მაგრამ ვერ ვსწავლობ. მოდი მე გასწავლიო. ყოველდღე დადიოდა თითქმის თბილისიდან, ხანდახან რჩებოდა ჩემს მფობელთან. სულ მის გვერდზე ვიყავი [...] საერთოდ არ ვიცნობდი ქართულ კულტურას, თან ქართველების ხასიათს. მე ჩემს მასწავლებელთან ვისწავლე ყველაფერი ქართული“.

დ.-საც ამ დადებითმა გამოცდილებამ მიაღებინა საქართველოში დარჩენის გადაწყვეტილება: „*მანამდე ვფიქრობდი, რომ ვერ ვისწავლიდი საქართველოში, ბაქოში ან რუსეთში მინდოდა წასვლა [...] მეთერთმეტე კლასში, როდესაც უკვე ანა მასწავლებელი შემოვიდა, დავინახე, რომ როგორც ვფიქრობდი, ისეთი რთული არ იყო ქართულის სწავლა, თან ისე შეგვაყვარა თავი, რომ მერიდებოდა, თუ გაკვეთილი არ ვიცოდი, ამიტომ ვსწავლობდი და მერე ჩავაბარე“.*

რესპონდენტები საგანგებოდ აღნიშნავენ, რომ ქართული ენის შესწავლა არ გულისხმობს საკუთარის დავიწყებას: „*[...]მე არ ვამბობ, რომ ჩემი ენა დამავიწყდება, არ მინდა, რომ ჩემი ენა დამავიწყდეს, მიყვარს ჩემი ენა, ეროვნება, რელიგია, მაგრამ მე მიყვარს ჩემი ქვეყანა“.* კვლევის ერთ-ერთი მონაწილე, რომელიც აზერბაიჯანულ სკოლაში რუსული ენის მასწავლებელია, უკმაყოფილებას ვერ მალავს იმ ახალ ტენდენციასთან დაკავშირებით, რომ მის სოფელში მშობლებს პირდაპირ ქართულ სკოლებში მიჰყავთ შვილები, რაც მათი განათლების ხარისხზე უარყოფითად მოქმედებს: „*[...]ახლა რაც მთავარია, ჩვენმა შვილებმა უნდა ისწავლონ ქართული ენა, მხოლოდ იმ პირობით, რომ ჩვენ აზერბაიჯანული არაფერი წაგვართვან; [...]ზოგიერთმა დაიწყო, შვილები მიყავთ პირდაპირ ქართულ სკოლებში და იმ სკოლებს არაფრის მცოდნეები ამთავრებენ, იმიტომ რომ ენის გამო ვერაფერს ვერ სწავლობენ; აქ კიდევ ჩვენს სკოლაში, მე-12 კლასამდე სწავლობენ კვირაში 5-ჯერ, ჩვენი სკოლიდანაც 30-ზე მეტი გახდა სტუდენტი, თბილისში, ეს ხომ ცუდი არაა? რაიმე ცუდს ვაკეთებთ? ქართული, რა თქმა უნდა, აუცილებელია, მაგრამ საკუთარი არ უნდა დაივიწყო“.*

განცალკევებული სივრცეები

მიუხედავად იმისა, რომ ენის ბარიერის აღმოფხვრის ტენდენცია ნამდვილად გამოიკვეთა ახალგაზრდა თაობის რესპონდენტებთან საუბრისას, მათ კვლავ აქვთ ქართველებისგან იზოლირებულად, განცალკევებით ცხოვრების განცდა, არა მხოლოდ აზერბაიჯანულ სოფლებში, არამედ შერეულ დასახლებებში. ეთნიკური აზერბაიჯანელებისთვის, ქართველებთან კომუნიკაციის ძირითადი ადგილები სხვადასხვა საჯარო სივრცეებია, როგორცაა ბანკი, მარკეტი, აფთიაქი, საავადმყოფო, მომსახურების ობიექტები. გარდა ამისა, ქვემო ქართლს მოშორებულ აზერბაიჯანულ სოფლებში ისინი ქართველ ნაცნობებს, ან სტუმრებს შესაძლოა შეხვდნენ დაკრძალვებზე, ქორწილებში, მუნიციპალიტეტის ადმინისტრაციულ დაწესებულებაში, ან სკოლაში ოფიციალური დელეგაციების ვიზიტისას. ერთ-ერთი მონაწილის აზრით, **სწორედ ეს ქმნის განცდას, რომ „ერთი ქვეყნის შვილები“ არ ვართ: „[...] იმიტომ არ ვიცნობთ ერთმანეთს კარგად. არ ვსწავლობთ ერთმანეთის კულტურას და არ გვაინტერესებს, იმიტომ არ ვგრძნობთ თავს ერთი ქვეყნის შვილად. ესე იგი აქ რაღაცა არის შესაცვლელი, თითქოს ამ ორი თემის ცხოვრება მიდის ერთმანეთის პარალელურად, და არსად არ იკვეთება, ეს არის კატასტროფა. არის ეს „სხვის წარმოება?“ – სხვა, რომელიც, რაც არ უნდა ეცადოს, რომ გაგიცნოს, ისწავლოს ენა, რომ კომუნიკაცია შეძლოს, შენთვის მაინც არის -უცხო, სხვა“.**

კვლევის მონაწილე ერთ-ერთი აქტივისტი გულისტკივილით საუბრობს განცალკევებულ სივრცეებზე და ერთმანეთის გაცნობის, დაახლოების ინტერესის ნაკლებობაზე. რესპონდენტი იხსენებს შემთხვევას, როდესაც მის მიერ ორგანიზებულ კულტურულ ღონისძიებას, რომელზეც წარმოდგენილი იყო აზერბაიჯანული ცეკვა და მუსიკა, და უშუალოდ რომელიმე ენის ცოდნას არ საჭიროებდა, მხოლოდ ეთნიკურად აზერბაიჯანელები დაესწრნენ. ამავე დროს მარნეულის კულტურის სახლს, სადაც რესპონდენტების თანახმად, უმეტეს შემთხვევაში ქართული კულტურაა წარმოდგენილი, აზერბაიჯანელები ერიდებიან: **„აქ ყველაფერი ქართული არის, და ამიტომ აზერბაიჯანელები ერიდებიან“.** ამრიგად, შესაძლოა, ვისაუბროთ **ინტერესის ნაკლებობაზე** ორივე თემის მხრიდან, თუმცა ამის მიზეზებს რესპონდენტები განსხვავებულად ხსნიან.

რესპონდენტი მარნეულის რაიონიდან გამოთქვამს წუხილს ჩაკეტილი სივრცეების თაობაზე, განსაკუთრებით, როდესაც ეს ერთ სამეზობლოს ეხება: **„ეხლა წარმოდგინეთ, მეზობელი სოფელია – ერთი ქართული, მეორე აზერბაიჯანული და ერთმანეთის შესახებ ინფორმაცია არა აქვთ“.** მისი აზრით, ეს გარემოება მნიშვნელოვნად აბრკოლებს ქართულ საზოგადოებაში ინტეგრაციის საკითხს. ის ასევე იხსენებს სკოლის წლებს, როდესაც მას სწორედ ქართველებთან სოციალიზაციის ნაკლებობის და იზოლირებულ სივრცეში ცხოვრების გამო, საქართველოს შესახებ ინფორმაცია

არ ჰქონდა. „ანუ შენ რაღაც განსაზღვრულ ადგილზე ცხოვრობ, და საერთოდ იქეთ-კენ არ იცი რა ხდება. ერთხელ ვიყავი ალბათ თბილისში, სკოლა რომ დავამთავრე. ეს შენი ტერიტორიაა, ეს ჩემი ტერიტორიაა, შენ მაინც აზერბაიჯანელი ხარ. მაინც განცალკევებული არიან, შერეულად და მეგობრულად არ არიან“.

სხვა რესპონდენტი ასევე სინანულით აღწერს იმ გარემოებას, რომ მარნეულში მათ არასოდეს უნევთ კომუნიკაცია ქართველებთან, საჯარო სივრცეების გარდა, ახლო ურთიერთობა არ აქვთ. მისი რწმენით, სწორედ ეს განაპირობებს ენის ბარიერის არსებობას.

ქართველებთან ურთიერთობის შემთხვევაში, რესპონდენტები ასევე იხსენებენ ქართველების მხრიდან მათ მიმართ დისკრიმინაციულ დამოკიდებულებას, **მიუღებლობის** მაგალითებს, აგრესიულ გამონათქვამებს. ამ ნეგატიურ გამოცდილებას ისინი ძნელად ივიწყებენ.

მაგალითად, ერთ-ერთი რესპონდენტი მარნეულიდან, ადგილობრივ გამგეობაზე საუბრობს როგორც სივრცეზე, სადაც აზერბაიჯანლების მიმართ გამგეობის ქართველი თანამშრომლები „აგრესიულები და რადიკალები არიან“. ამას ისინი სოციალურ სივრცეში გამოხატავენ: „*აი სოციალურ ქსელში აჩვენებენ თავის პოზიციას, და ჩვენ რომ ვიცით, ამ ადამიანებს რა დამოკიდებულება აქვთ ჩვენს მიმართ, ზუსტად იმ ადამიანების გამო არ მიდიან [...] თქვენ რა გინდათ, ხმას რატომ არ იღებთ, ჯერ მადლობა უნდა მოგვიხადოთ ჩვენ, რომ ჩვენს სამშობლოში ცხოვრობთ. მეტი რა გინდათ, აი ასე უყურებენ“.*

ერთ-ერთი მტკივნეული ეპიზოდი დ.-ის სტუდენტობას უკავშირდება, როცა უნივერსიტეტის ლექტორის მხრიდან ენის სირთულის გამო ნეგატიური დამოკიდებულება („თუ აზერბაიჯანელი ხარ, რა გინდა აქ, წადი და აზერბაიჯანში ისწავლეო“) მისთვის ენის უფრო მეტად სრულყოფის მოტივაციად იქცა.

რესპონდენტები ასევე ხშირად ასახელებენ მათ მიმართ სიტყვა „**თათარის**“ გამოყენებას უარყოფით კონტექსტში: „*პირველად მახსოვს, ბაგა-ბაღში ერთი ქართველი იყო და სულ დამცინოდა – თათარი ხარო“.*

კვლევაში გამოიკვეთა ტენდენცია, რომ უფროსი თაობის ხალხი საკუთარ თავს აზერბაიჯანელად აღიქვამს, ხოლო ახალგაზრდები ამბობენ, რომ თიურქები არიან: „**თათრები არ ვართ საერთოდ, ჩვენ აზერბაიჯანელები ვართ**“, რაზეც ახალგაზრდა 21 წლის რესპონდენტი შეენინა აღმდეგა, „*აზერბაიჯანელები კი არა, თიურქები ვართო“.*

კვლევის მონაწილეთა მესხიერებაში შემორჩენილ უარყოფით ეპიზოდებს ერთი ხაზი გასდევს და ხშირად უკავშირდება ან **ენობრივ ასპექტს, ან მათ ეთნიკურ მიკუთვნებულობას**. თუმცა ახალგაზრდები ასევე გვიზიარებდნენ მსგავს შემთხვევებში მათი მხრიდან გამოხატულ საპასუხო მძაფრ რეაქციას: „[..] *მე ასე ვუთხარი [...] მე ვარ საქართველოს მოქალაქე, თუ შენ რაზე საბუთი გაქვს იმის, რომ მე აქ ვარ სტუმარი, საბუთი მანახე. თუ არა, მაშინ შენ უნდა წახვიდე. მარტო შენ. ან ჩუმად იყავიო, ან წადი შენს ქვეყანაშიო, ასე მითხრა. ჩემი ქვეყანა სად არის-მეთქი, ვკითხვე? სად და აზერბაიჯანშიო. მე ამოვიღე ჩემი პირადობა და ვაჩვენე, ახლა შენ მაჩვენე შენი პირადობა-მეთქი, და ჩემზე უმცროსი იყო 2 წლით. მე ვუთხარი, რომ შენზე უფროსი ვარ და საქართველოს მოქალაქე შენზე ადრე გავხდი-მეთქი, ვიდრე შენ. შენ ხარ ჩემი სტუმარი-მეთქი“.*

ამ კუთხით საინტერესოა 2017 წლის კვლევა⁵¹⁸, რომელიც სხვადასხვა ჯგუფის, მათ შორის, ეთნიკური უმცირესობების მიმართ დამოკიდებულებებს იკვლევს. კვლევის შედეგად გამოიკვეთა, რომ რესპონდენტების მიერ „ეთნიკური უმცირესობების საკითხი უმრავლესობის ინტერესების საპირისპირო მოვლენად აღიქმება და შესაბამისად, წარმოდგენილია, როგორც საფრთხე“. კვლევის მონაწილეებს აქვთ განცდა, რომ ეთნიკურად არაქართველებსა და ეთნიკურ ქართველებს შორის ეკონომიკური შესაძლებლობების განსხვავება, მათ ასევე ანიჭებს სახელმწიფო პრივილეგიებს. საერთო ჯამში, ახალგაზრდებში, ზოგადად, საქართველოში მცხოვრებ ეთნიკურ უმცირესობათა მიმართ, უარყოფითი დამოკიდებულებები გამოვლინდა.

რესპონდენტები საუბრობენ საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური აზერბაიჯანელების კულტურის რეპრეზენტაციის პრობლემებზე, როგორც სახელმძღვანელოებში, ისე ზოგადად, საჯარო სივრცეებში. მათ აქვთ განცდა, რომ მართლმადიდებლური ეკლესიაც და სახელმწიფოც ყველანაირად ცდილობენ ქვემო ქართლი მონიშნონ, **როგორც „ძირძველი ქართული მიწა“**, სადაც „აზერბაიჯანელებს ძველი არ შეიძლება რაზე მოეპოვებოდეთ“. შესაბამისად, ცდილობენ „განდევნონ, ჩაყლაპონ, გააქართულონ, წაშალონ“ ნებისმიერი რამ, რაც ქვემო ქართლში აზერბაიჯანელების დიდი ხნის განმავლობაში ცხოვრებას ადასტურებს. ამ ერთი შეხედვით გაუაზრებელ, უყურადღებო, დაუდევარ პოლიტიკას კონკრეტული შედეგები აქვს, რაც კვლევის მონაწილეთა აზრით, **ადგილობრივი თემის კულტურის მკვეთრ გაღარბებას იწვევს**.

სანამ რესპონდენტების ისტორიებზე დაყრდნობით ეთნიკური აზერბაიჯანელების **„კვალის წაშლის“** კონკრეტულ შემთხვევებზე გადავალთ, შევხებით სკოლის სახელმძღვანელოებსა თუ სხვადასხვა მასალებში ეთნიკური აზერბაიჯანელების რეპრე-

518 ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი. სტუდენტების განწყობა უმცირესობებისადმი და მედიის როლი, 2017.

გენტაციის საკითხს, **რამდენადაც ეს შემთხვევები უშუალოდ უკავშირდება „კვალის წაშლის“ ირგვლივ კვლევის მონაწილეთა მიერ გაზიარებულ ისტორიებს.**

კვლევის მონაწილეები საუბრობენ სკოლის სახელმძღვანელოებში ეთნიკური აზერბაიჯანელების რეპრეზენტაციის კუთხით არსებულ ვაკუუმზე/სიცარიელეზე: „*მე ყოველთვის მეონდა კითხვები საქართველოში ჩემი თემის ისტორიის შესახებ, მაგრამ პასუხებს წიგნებში ვერასდროს ვპოულობდი, იქ საერთოდ არაფერი ეწერა ჩვენს შესახებ. წარმოიდგინეთ, გავიზარდე საქართველოში, ქართულ-აზერბაიჯანულ თემში, მაგრამ არსად არაფერი წერია ჩვენზე, ისეთი, რითიც მე ვიამაყებდი. არ გაქვს არანაირი ინფორმაცია შენი თემის მიღწევების შესახებ, რა შექმნეს, რა გააკეთეს“.*

არასაკმარისი/მწირი რეპრეზენტაციის გამო ისინი ხშირად გრძნობენ **გაუცხოებას** ქართველებისგან, ამის ერთ-ერთ მიზეზად ასახელებენ ქართველი აზერბაიჯანელების შესახებ **ინფორმაციის ნაკლებობას**, რომლის განცდაც და პასუხგაუცემელი კითხვებიც ბავშვობიდან, სკოლის წლებიდან უჩნდებათ. ფუადი ასევე იხსენებს არაერთ შემთხვევას, როდესაც გაცნობისას თანაკურსელები მისი **განსხვავებული, არაქართული სახელის გამო მიიჩნევდნენ, რომ ის აზერბაიჯანიდანაა, და არა საქართველოდან.** მისი აზრით, ამის მიზეზი ინტერესის და სურვილის ნაკლებობაა ქართველების მხრიდან, გაიგონ მეტი იმ ეთნიკური მრავალფეროვნების შესახებ, რაც ამდიდრებს ქართულ კულტურას და უფრო საინტერესოს ხდის ყველასთვის. არაერთი **რესპონდენტი საუბრობს სწორედ ამ მრავალფეროვნებაზე, როგორც ქვეყნის ერთ-ერთ ღირსებაზე, რომელიც ქვეყნის შიგნით არ არის შესაბამისად აღიარებული და დაფასებული.**

ასე იხსენებს ა. იმ პერიოდს, როდესაც პირველად დაეუფლა განცდა, რომ თითქმის არსად შეხვედრია ინფორმაციას საკუთარი თემის შესახებ:

*„მე სტუდენტობის პერიოდამდე ამაზე არ მიფიქრია, ჩვენ ვართ თუ არა წარმოდგენილი სადღაც, კულტურულად, ამაზე არ ვფიქრობდი, მაგრამ ერთხელ ინტერნეტში შემხვდა ასეთი სტატუსი, რომ ერთ-ერთი ბავშვი თბილისში რომელიც სწავლობს, თავის მშობელს ეკითხება: წიგნში, თემას როცა ვკითხულობ, სულ ქართული სახელებიაო, თემოც, გიოც, ირაკლიც არის, მაგრამ არცერთი აზერბაიჯანელის სახელი არ არის მოხსენიებულიო **და ჩვენ აქ არ ვართო? ამის მერე მეც დავიწყე ფიქრი“.***

რესპონდენტებს ხშირად მოჰყავთ **ისტორიის სახელმძღვანელოების** მაგალითი იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორი სიმწირეა ისტორიაში ეთნიკური აზერბაიჯანელების შესახებ ინფორმაციის კუთხით. მათი აზრით, მსგავსი ინფორმაცია ან საერთოდ არ არსებობს, ან რეპრეზენტაცია მათთვის პრობლემურია. ის, თუ რა წერია მათ შესახებ ისტორიის სახელმძღვანელოში, „როდის ჩამოსახლდნენ, საიდან

მოვიდნენ, რამდენი საუკუნეა აქ ცხოვრობენ“, მათთვის ძალზე მნიშვნელოვანი და მგრძობიარე თემაა: „[...]ანუ, ქართული საზოგადოება კი ფიქრობს, რომ ჩვენ ოდეს-ღაც **ჩამოვსახლდით** აქ, მაგრამ სინამდვილეში ესე არ არის, ეს უფრო საუკუნეების წინანდელი ისტორიაა. თურქების შთამომავლები ვართ ჩვენ, თურქული ტომების. მე რა მინდოდა, რომ ცალკე ჩვენზე, აქ მცხოვრებ აზერბაიჯანელებზე ისტორიაში იყოს ერთი-ორი გაკვეთილი მაინც... **მე ჩემს თავს ვერ ვხედავდი საქართველოს ისტორიაში ... საქართველოს ისტორიაში არცერთხელ არ შემხვედრია აზერბაიჯანელები.. ადრე რატომ არ გამიჩნდა ეს კითხვა? იმიტომ რომ არასწორი მიდგომაა, ჩვენც ვფიქრობთ, რომ იქედან ჩამოსახლებულები ვართ და ჩვენ ჩვენს თავს, როგორც აქაური არ ვგრძობთ, ეს არის პრობლემა“.**

გარდა ამისა, ამ საკითხზე რეფლექსიისას ასევე ხშირია მცდელობა კიდევ ერთხელ **დისტანცირდნენ აზერბაიჯანისგან**, რომელიც მათთვის მხოლოდ მეზობელი ქვეყანაა:⁵¹⁹

„მე რომ დავიწყე, მესუთუ კლასში იყო ასეთი. აზერბაიჯანის ისტორიას ვსწავლობდით, როგორც ჩვენს ისტორიას, წარმოგიდგენიათ? და მე მერე გამიჩნდა შეკითხვა – ეს ხომ აზერბაიჯანის ისტორია არის? ...მე არ ვაიგივებ აზერბაიჯანს და აქაურ აზერბაიჯანელებს. განსხვავება ძალიან ბევრია. ეთნიკური აზერბაიჯანელების შესახებ ძველ წიგნებში არაფერი ყოფილა და ახალ წიგნებში დადებითი კი არა, პირიქით უარყოფითია“.

მათთვის მნიშვნელოვანია, უფრო მეტი გაიგონ იმის შესახებ, თუ „რომელ ისტორიულ ბრძოლაში იღებდნენ მონაწილეობას, რა კულტურული მემკვიდრეობა აქვთ, რა ააშენეს, რა გააკეთეს“. მათთვის წარმოუდგენელია, საუკუნეები ცხოვრობდნენ ქვეყანაში და მათი ისტორია არ არსებობდეს.

ამასთან, ისტორიის სახელმძღვანელოს გარდა, სადაც, როგორც რესპონდენტმა აღნიშნა, ასევე უნდა იყოს შესული მასალა საქართველოში მცხოვრები აზერბაიჯანელების შესახებ, არის ლიტერატურის სახელმძღვანელო, სადაც საქართველოს/ქართველ აზერბაიჯანელ და აზერბაიჯანელ საზოგადო მოღვაწეთა შესახებ ერთობლივად უნდა იყოს შესაბამისი მასალა წარმოდგენილი.

ერთ-ერთი რესპონდენტის სიტყვებით, თუ გვსურს ისეთი საზოგადოების შექმნა, სადაც ეთნიკური უმცირესობები (აზერბაიჯანელები, სომხები, რუსები და ა.შ.) ქართველებთან ერთად **ჰარმონიულად და ურთიერთპატივისცემით თანაცხოვრებას შეძლებენ**, აუცილებლად უნდა შედგეს ისეთი სახელმძღვანელო, სადაც წარმოჩენილი

519 საჯარო პირების დისკრიმინაციული განცხადებების შესახებ იხილეთ ქაშან მამედოვის ბლოგი: უნდა მოიხადოს თუ არა ბოდიში მარიამ ჯაშმა? <http://liberali.ge/blogs/view/43472/unda-moikhados-tu-ara-bodishi-mari-jashma>

იქნება საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების წარმომადგენელთა **ღვანლი**, რომელთა შესახებ აუცილებლად უნდა იცოდეს ყველამ, მათ შორის ქართველებმაც. რესპონდენტების აზრით, სწორედ ამგვარი სახელმძღვანელო შეუწყობს ხელს **სრულფასოვანი ინტეგრაციის** პროცესს, რაც მათი რწმენით, **ორმხრივი პროცესია**, და არა ცალმხრივი. ის **ორმხრივ მიმდებლობას, გაცნობას, ინტერესს და მეგობრობას მოიაზრებს**.

კვლევის მიმდინარეობისას საინტერესო იყო რესპონდენტებისგან მეტი მოგვესმინა მათთვის ძვირფასი მოღვაწეების შესახებ, რომლებიც მსგავს სახელმძღვანელოში აუცილებლად უნდა შესულიყვნენ. მათთვის ეს ადამიანები – წარმომავლობით ქვემო ქართლიდან – მწერლები, პოეტები, საზოგადო მოღვაწეები არიან. მათ იციან ამ მოღვაწეთა ბიოგრაფია, ნაკითხული აქვთ მათი ნაწარმოებები, კარგად იცნობენ მათ შემოქმედებას:

„მაგალითად, აქაური ჩვენი ძალიან ცნობილი გელიმხან იაგობი, ბოლნისიდან წასული, მაგრამ მოღვაწეობდა აზერბაიჯანში, სიცოცხლის ბოლო წუთამდე იყო აზერბაიჯანში, იმიტომ რომ აქ არ ჰქონდა ის დაფასება, არც ჩვენი საზოგადოებიდან, ქართველებს რომ სცოდნოდათ, რა თქმა უნდა, თარგმანი იყო ამისთვის საჭირო, ლექსებს სწერდა, მაგრამ აქ ისეთი შესაძლებლობა არ ჰქონდა და წავიდა იქ, და ძალიან ბევრი ადამიანი, რომელსაც ჰქონდა კარგი ნიჭი, მაგრამ აქ არ იყო შესაძლებლობა და მიდიოდნენ აზერბაიჯანში“.

აზერბაიჯანელ ახალგაზრდებში ახალი იდენტობის კონსტრუირების პროცესზე მიუთითებს 2018 წლის კვლევის მიგნებებიც⁵²⁰, რომელთა თანახმადაც, „საქართველოს აზერბაიჯანელებში არის მზაობა და სურვილი, ეკუთვნოდნენ და აღიარებდნენ საქართველოს, როგორც პოლიტიკურ ერთობას“. „აზერბაიჯანულ თემში ქართულ ნაციონალურ პროექტში ჩაწერისა და აღიარების სურვილი“ ასევე გამოჩნდა მიმდინარე კვლევაში.

ჩვენი კვლევის ფარგლებში გამოვლინდა, რომ **ძიების და წარმოჩენის ეს პროცესი უწყვეტია** და მათთვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი. მათ სურთ წარმოაჩინონ ის მაგალითები, რითიც **იამაყებენ** და სხვებსაც დააინტერესებენ, რის გამოც თავს იგრძნობენ **არა უცხოდ, არამედ შინაურად**, არა „აზერბაიჯანელად, ან აზერბაიჯანიდან ჩამოსახლებულად“, არამედ **აქაურად**:

„ეს ისტორია რომ იყოს დაწერილი საქართველოს ისტორიის წიგნში, მე ჩემს თავს ჩავთვლიდი, რომ მე ვარ საქართველოს ნაწილი, და არა აზერბაიჯანის. კი, მე ვიცი, რომ საქართველოს ნაწილი ვარ, საქართველოს წარმომადგენელი ვარ, მაგრამ ქართველებმაც უნდა დაადასტურონ. იმ ისტორიის მერე მე უკვე ძალა მექნება, რომ

520 ს. ზვიადაძე და დ. ჯიშკარიანი (2018).

ვუთხრა, რომ არა, რას ლაპარაკობ, მე ბაქოელი ამერბაიჯანელი არ ვარ, მე საქართველოს მოქალაქე ვარ. ..ნახე ისტორია, ნაიკითხე“.

ამიტომ ხშირად იშველიებენ ისტორიიდან მსგავსი **გმირების** მაგალითებს, იმ ქართველი ამერბაიჯანელების, რომლებსაც საქართველოსთვის კარგი საქმე გაუკეთებიათ:

„წელს მგონი აპირებენ სადახლოში ერთი ძეგლის დადგმას, ხალხურ გმირთან დაკავშირდებით, ანუ გმირია – ხუდი ბორჩალო, ეს ადამიანი, საქართველოში მეფესთან ერთად იბრძოდა, ირანელების წინააღმდეგ, რომლებსაც ჰქონდათ ერთი და იგივე რჯული, მაგრამ ერჩივნათ **თავისი სამშობლო, ვიდრე თავისი რწმენის ადამიანები**. ანუ ამის შესახებ ისტორიაში არაფერი არ არის, მაგრამ ცოტა საქმე არ გაუკეთებია ამ ადამიანს, ძალიან მნიშვნელოვანი რაღაც გააკეთა. მაგრამ ამას არ აფასებენ. ამაზე ინფორმაცია არ არის საქართველოს ისტორიაში“.

რესპონდენტებისთვის ერთ-ერთი გამორჩეული გმირია ასევე პირველი მუსლიმი დეპუტატი ქალი, ამერბაიჯანელი ფერიხანუმ სოფიევა, რომლის შესახებაც დიდი ხანია არაა, რაც შეიტყვეს.

კვლევის მონაწილეები საუბრობენ ეთნიკური უმცირესობების კულტურის წარმოჩენის აუცილებლობაზე:

„მე მახსოვს, სკოლის სახელმძღვანელოებში ყოველთვის ვკითხულობდი იმის შესახებ, რითაც ქართველები ამაცობენ, ქართული კულტურის შესახებ; მაგალითად, ქართველ ამერბაიჯანელებს აქვთ არაჩვეულებრივი ხალიჩების ქსოვის კულტურა, აშუღების – ტრადიციული ამერბაიჯანული მუსიკა, ქვემო ქართლს აქვს საკუთარი ხალიჩები, რომელიც გამოირჩევა უნიკალური პატერნებით, მუსიკის სტილიც განსხვავებულია“.

ფ.-ის რწმენით, ახლა, როდესაც ბევრს საუბრობენ საქართველოში ტურიზმის აყვავებაზე, ტურისტებს აუცილებლად დააინტერესებთ საქართველოს ეთნიკური მრავალფეროვნება. თუმცა, „სამწუხაროა, რომ ქართველ პოლიტიკოსებს ამერბაიჯანელი თემი მხოლოდ არჩევნების დროს ახსენდებათ“.

რესპონდენტებმა არაერთხელ აღნიშნეს, რომ მათ სურთ ქართველებმაც გაიგონ მათი გმირების შესახებ, რომ ქართველ ამერბაიჯანელებსაც მიუძღვით წვლილი ამ ქვეყნის განვითარებაში, უკეთ გაიცნონ ამერბაიჯანული კულტურა. **ეს პროცესი მათთვის ასევე სამშობლოში საკუთარი კვალის დადასტურების შესაძლებლობაა**, რაც ყოველდღიურად, სხვადასხვა სივრცეში უნდა ამტკიცონ. ამიტომაც, ამ კვალის დამადასტურებელი ისტორიების გამოვლენა და წარმოჩენა მათთვის მნიშვნელოვანი აქტია.

კულტურის სახლები და მათი პოლიტიკა

კულტურის წარმოჩენის პრობლემაზე საუბრისას რესპონდენტები საუბრობენ კულტურის სახლებზე/ცენტრებზე, რომლებიც სწორედ ამ მიზანს უნდა ემსახურებოდეს, თუმცა რამდენიმე სოფელში ეს ცენტრები მხოლოდ ფორმალურად არსებობს და აზერბაიჯანული თემის კულტურის რეპრეზენტაციისთვის ამ სივრცეს ვერ იყენებენ.

მაგალითად, რესპონდენტები მარნეულიდან აღნიშნავენ, რომ მარნეულის კულტურის სახლი მათთვის მხოლოდ ქართულ კულტურასთან ასოცირდება, მაშინ, როდესაც მარნეულში მოსახლეობის უმრავლესობა აზერბაიჯანელია:

„ყველაფერი ქართულ ენაზე არის, აი ცეკვები, არის ანსამბლი – მომღერლები არიან, ხატვა, სულ ქართველები არიან, სულ ქართული კულტურა, ქართული ტრადიციები. აქ ერთი ჩემი მეგობარი არის, მოვიდა აქ რომ საზის (საზი – მუსიკალური ინსტრუმენტი) კურსების გახსნა მინდაო, უბრალოდ მინდა, რომ მინიმალური ხელფასი მაინც მექონდესო, მინდა, რომ ხალხს ვასწავლოო. მაგრამ უთხრეს, არ არის ეს გათვალისწინებულიო, არ არის პრიორიტეტული და არც ამის დაფინანსება გვაქვსო. მე მაშინ პრეტენზია მექონდა, ამის რესურსი გაქვს, და ამის რესურსი არ გაქვს, ეს ნიშნავს პირდაპირ დისკრიმინაციას. კულტურის სახლი, რომელსაც ერთი მილიონი ბიუჯეტი აქვს, მარტო ემსახურება ქალაქი მარნეულის 2 პროცენტს“.

მარნეულის კულტურის ცენტრის ზოგადი მიდგომა ცენტრის საქმიანობასთან დაკავშირებით, გამოიკვეთა კულტურის ცენტრის წარმომადგენელთან ინტერვიუში:

„ჩვენი დამოკიდებულებაა და ჩვენი მოვალეობაა მოხდეს ინტეგრაცია, და არა რაღაც კონკრეტული ეთნოსისთვის რაღაც კონკრეტული ღონისძიებების შეთავაზება. იმიტომ, რომ აქ ხომ მარტო ეთნიკურად აზერბაიჯანელები არ ცხოვრობენ, მუნიციპალიტეტში სხვა ეთნიკური ჯგუფებიც ცხოვრობენ [...] ამ უმცირესობებთან ერთად იმ უმცირესობების აზრიც გასათვალისწინებელია თავისთავად ხომ... და ცალკეული ღონისძიებების კეთება ჩვენი მიზანი არ არის. ჩვენი მიზანია, არ გავმიჯნოთ, არ გავაკეთოთ ხელოვნური გაყოფა, მათ არ იგრძნონ, რომ ისინი რაღაცით გამორჩეულები არიან ამ მთლიანი საზოგადოებისგან [...] ამ საერთო ფორმატში ვიყოთ თანაბრად წარმოდგენილნი, ანუ ჩვენი მიზანი ეს არის“.

მას სხვადასხვა აქტივობა, წრე, ღონისძიება მოჰყავს იმის მაგალითად, რომ „ყველა ერთნაირად, ერთ სერვისს იღებს კულტურის ცენტრისგან“; მაგალითად, სახელოვნებო წრე, ხატვის წრე, ქართული ქორეოგრაფიული ანსამბლი, რომელშიც 90 პროცენტი აზერბაიჯანელია. რესპონდენტის თანახმად, ამ წრეების ფუნქციონირება მათთვის ინტეგრაციის საუკეთესო მაგალითია. რაც შეეხება აზერბაიჯანულ კულტურ-

რას, რესპონდენტის თქმით, მარნეულში და სოფლებშიც მოქმედებს საზის შემსწავლელი წრე, აზერბაიჯანული სიმღერის და საკრავების შემსწავლელი წრეები და დაგეგმილია აზერბაიჯანული ცეკვის ჯგუფის გახსნაც.

ლონისძიებების სამუშაო ენის შესახებ რესპონდენტი ამბობს, რომ მათ მიერ ორგანიზებული „ლონისძიებები არის ისეთი ტიპის, სადაც ესწრება აბსოლუტურად ყველა, ანუ ეთნიკური ნიშნით ამ ღონისძიებებში ჩართულობა არ არის წინააღმდეგობა, მაგალითად, ბავშვთა დაცვის საერთაშორისო დღე, სასწავლო წლის გახსნა, ახალი წლის ღონისძიება, ნოვრუზი, 26 მაისი ..“.

ენის ბარიერთან დაკავშირებულ საკითხებზე კულტურის სახლის წარმომადგენელი განმარტავს, რომ ღონისძიებები პირველ რიგში ტარდება სახელმწიფო ენაზე, ხოლო თუ ფორმატი აძლევთ თარგმნის საშუალებას (მაგ. სალექციო კურსი), ცდილობენ თარგმნონ, თუმცა საერთო ჯამში ძირითადი სამუშაო ენა სახელმწიფო ენაა. რესპონდენტი ამ საკითხთან დაკავშირებით საკუთარ პოზიციას გვიზიარებს:

„ბარიერი გვაქვს, მაგრამ ბევრად უფრო უკეთესი მდგომარეობაა დღეს, ვიდრე იყო, ვთქვათ, გუშინ და გუშინდინ. ის, რომ ჩვენ ვალდებული ვართ, **ვიცოდეთ სახელმწიფო ენა, მეტნაკლებად არ მუშაობს, აი ცოტა უჭირს ამ საკითხს მუშაობა ისეთ თემებში, სადაც განათლება ცოტა უფრო დაბალ დონეზეა.** ცოტა ინფორმაციული ვაკუუმი, მეტნაკლებად ვგულისხმობ, ანუ ღრმა სოფლებში ამის საჭიროებას ნაკლებად ხედავს ალბათ საზოგადოება და ალბათ ინტერესიც ნაკლები აქვთ, ვინაიდან ისინი რჩებიან თავიანთ ვიწრო ჩარჩოში, წრეში, თავის სოფლის გარემოში, სადაც მათ არა აქვთ აუცილებლობა იცოდნენ, ვთქვათ, სახელმწიფო ენა [...] ანუ აზერბაიჯანული თემი იქნება ეს, თუ სომხური, მათთვის საკმარისია იცოდნენ აზერბაიჯანული ან სხვა ეთნოსის ენა, და ამ ენაზე იკომუნიკაციონ ერთმანეთში. მაგრამ ვინც კი შეძლო და გააცნობიერა ... რომ როგორც კი გვეცოდინება სახელმწიფო ენა, ჩვენ მეტს მივალწევთ, მინდა გითხრათ, რომ ძალიან კარგი შედეგებია. შეიძლება, რამდენად სწორია ეს არ ვიცი, მაგრამ რაც უფრო მეტ საჭიროებას დავინახავთ ზოგადად რაიმეს ცოდნისა, მით უფრო მეტი ინტერესი გაგვიჩნდება ალბათ ვისწავლოთ... მაინც ვფიქრობ, რომ ეს გარკვეული მოტივაცია უნდა იყოს საზოგადოებისთვის, თუ ჩვენ ყველა სერვისს მივანვლით აზერბაიჯანულ ენაზე, ამ შემთხვევაში, შე მიჩნდება ესეთი კითხვა – გაუჩნდებათ მათ სურვილი, რომ ქართულ ენას დაეუფლონ?“

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ კულტურის ცენტრის საქმიანობის შესწავლის შედეგად, არაერთი ხარვეზი გამოიკვეთა ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრის (EMC) შეფასების დოკუმენტში, რომელიც ცენტრმა ახლახან მოამზადა მოწოდებულ დოკუმენტებზე – ცენტრის საქმიანობის ანგარიშებზე საქართველოს აზერბაიჯანული თემის აქტივისტებთან, ასევე, მარნეულის კულტურის ცენტრის დი-

რექტორთან და მის მოადგილესთან ჩანერილ ინტერვიუებზე დაყრდნობით.⁵²¹ აღნიშნული კვლევის შედეგად გამოიკვეთა, რომ „ცენტრის საქმიანობაში ნაკლები ყურადღება ეთმობა აზერბაიჯანული და სხვა ეთნიკური უმცირესობების კულტურასთან დაკავშირებულ ღონისძიებებს. ეს ასიმეტრია მკვეთრია და ქართული კულტურის დომინაციის აშკარა ნიშნებს ატარებს“.

ადგილობრივი თემის წარმომადგენელი რესპონდენტების ნუხილებიც სწორედ აღნიშნულ ასიმეტრიას უკავშირდება, მათი აზრით, კულტურის ცენტრები სათანადოდ არ უწყობენ ხელს ეთნიკური უმცირესობების კულტურული თვითმყოფადობის დაცვას და კულტურის შენარჩუნებას.

ნოვრუზ ბაირამი

რესპონდენტები აღნიშნავენ, რომ ერთადერთი აზერბაიჯანული დღესასწაული, რომელიც მარნეულში აღინიშნება, არის **ნოვრუზ ბაირამი**⁵²², თუმცა უკმაყოფილებას გამოთქვამენ, რომ ნოვრუზის აღნიშვნა დაცლილია აზერბაიჯანული ტრადიციული ელემენტებისგან:

„ნოვრუზ ბაირამის აღნიშვნას რომ ვუყურებთ, აზერბაიჯანულთან კავშირში არაფერი არაა, ის სპეციფიკური თამაშები, ტრადიციები, სიმბოლოები, რაც აქვს ნოვრუზს, ისე არ არის. სცენაზე თუ გამოდიან მომღერლები, ვერ ვიხსენებ აზერბაიჯანულ ენაზე ვინმე გამოვიდეს. ეს სიმღერები საერთოდ არის ამოღებული, ვიღაცას დაპატიჟებენ თბილისიდან. ჩვენთან ნოვრუზ ბაირამი იმართება იმის გამო, რომ ცენტრალური ხელისუფლებიდან ვიღაც ჩამოვა, აზერბაიჯანულ ენაზე იტყვის სცენიდან ერთი-ორ სიტყვას და წავა, იმის მერე ყველა იშლება, არაფერი აღარ არის“.⁵²³

რესპონდენტების აზრით, ნოვრუზ ბაირამის არასწორად აღნიშვნა იმის ბრალია, რომ გამგეობაში არ ჰყავთ შესაბამისი აზერბაიჯანელი თანამშრომელი, რომელიც კარგად იცნობს მათ კულტურას.

ერთ-ერთი რესპონდენტი ალგეთიდან იხსენებს შემთხვევას, როდესაც მას ჰქონდა ინიციატივა, ალგეთშიც ჩაეტარებინათ ნოვრუზ ბაირამი, რამდენადაც ეს დიდი დასახლება და რამდენიმე სოფელს აერთიანებს, მაგრამ, სამწუხაროდ, დაფინანსების მოთხოვნაზე უარი მიიღო: „ისედაც მარნეულში ცენტრში აღნიშნავ, რა საჭიროა

521 მარნეულის კულტურის ცენტრის პოლიტიკის შეფასება: <https://emc.org.ge/ka/products/marneulis-kulturistsentris-politikis-shefaseba>

522 საქართველოს პრეზიდენტის, მიხეილ სააკაშვილის ინიციატივით, 2010 წელს, ნოვრუზ ბაირამი საქართველოში საერთო სახალხო დღესასწაულად გამოცხადდა. http://tolerantoba.ge/index.php?news_id=173

523 ინტერვიუ. რესპონდენტი №4.

ცალ-ცალკე ამის გაკეთებო“. რესპონდენტი ამბობს, რომ ალგეთში სურდათ აზერბაიჯანული ელემენტებით, ტრადიციულად ჩაეტარებინათ ნოვრუზ ბაირამი, რასაც მარნეულში ვერ ხედავენ და ეს ასევე იქნებოდა ერთგვარი **პროტესტის** გამოხატვა.

კვლევის ერთ-ერთი მონაწილე მიიჩნევს, რომ ეს ერთადერთი დღესასწაულია აზერბაიჯანული თემისთვის, რომელსაც გრანდიოზულად აღნიშნავენ და მხოლოდ მარნეულში მისი აღნიშვნა საკმარისი არ არის: „როდესაც ვსაუბრობთ ინტეგრირების პროცესზე, ეს არ არის ცალმხრივი პროცესი, მე რომ მზად ვარ და რაღაც ვისწავლე, თქვენც ხომ უნდა გქონდეთ წარმოდგენა, რა რა არის? რაც უფრო ნაკლები იცი, მით მეტი იქნება გაუცხოება. ვთვლი, რომ აზერბაიჯანული დღესასწაულები თუ კულტურის სახლი, ან მცირე ელემენტები რატომ არ უნდა გახსნა და არ უნდა გააკეთო თუნდაც ზუგდიდში, ქუთაისში, ბათუმში? ის, რომ მისცე დანარჩენ საქართველოსაც საშუალება, გაიგოს ეს რას წარმოადგენს, რომ იგივე შენნაირი აღამიანია“.

გარდა ამისა, რესპონდენტები იხსენებენ წინა ხელისუფლების დროს გახმოვანებულ ინიციატივას ნოვრუზ ბაირამის ეროვნულ დღესასწაულად და დასვენების დღედ დაწესების შესახებ, რაც, სამწუხაროდ, არ დაკანონდა.

რამდენიმე რესპონდენტი იხსენებს, რომ ადრე, 2000-იან წლებში, მათი კულტურის შენარჩუნების კუთხით უფრო მეტ მხარდაჭერას გრძნობდნენ, მეტი რამ კეთდებოდა. მაგალითად, ალგეთში კულტურის სახლიც უფრო აქტიურად მუშაობდა. იყო სივრცეები – გართობის ადგილები, სადაც **ქალებიც იყვნენ ჩართული** სხვადასხვა ღონისძიებაში, ახლა კი ერთადერთი ადგილი, სადაც ღონისძიებები აღინიშნება, სკოლაა, თუმცა მხოლოდ სკოლის მოსწავლეებისთვის. რესპონდენტი მიიჩნევს, რომ მსგავსი სივრცის არსებობა მნიშვნელოვანია, განსაკუთრებით, ქალებისთვის: „თუ სახლში ხარ სულ, სულ უფრო ჩაკეტილი ხარ... აი მაშინ ჩვენთან არ იყო ნაადრევი ქორწინება, ოჯახში ძალადობა.. ასეთი საკითხი არ იყო – შენ ქალი ხარ და სახლში იყავი. ეხლა საერთოდ ადგილი არ არის, სოფელში ერთადერთი საინტერესო ადგილია სკოლა, ისიც ბავშვებისთვის.. ქალებს ჰქონდათ დრო, და იცოდნენ, რომ არის იქ გასართობი ადგილი და იქ მიდიოდნენ“. რესპონდენტის აზრით, აზერბაიჯანელი ქალები უფრო მეტად არიან მიჯაჭვულები ოჯახურ სივრცეზე, და ამგვარი საჯარო სივრცეების არსებობა ქალებისთვის აუცილებელია.

ეთნოგრაფიული მუზეუმი და ბიბლიოთეკა

არაერთი რესპონდენტი გამოხატავს უკმაყოფილებას იმის თაობაზე, რომ ის მატერიალური **კულტურა, რაც არსებობდა მარნეულში, განადგურდა**, „ჩაიყლაპა და წაიშალა“. „ფაქტიურად არაფერია მარნეულში, რომ, მაგალითად, სხვადასხვა ქვეყ-

ნებიდან სტუმრად ჩამოსულ ჩემს მეგობრებს ვანახო, თუნდაც ერთი ადგილი, რომელიც ამბობს, რომ აი, ეს ადასტურებს ამგვარი იტალიელების კვალს საქართველოში“.⁵²⁴

ამის მაგალითად მოჰყავთ მარნეულის ყოფილი **ეთნოგრაფიული მუზეუმი**, რომელიც 90-იან წლებში ძიუდოს კლუბმა ჩაანაცვლა, ხოლო მუზეუმის ექსპონატები, არ იციან, სად არის. გარდა ამისა, იხსენებენ მარნეულის **ბიბლიოთეკას** ათასობით ძველი ამგვარი იტალიელი წიგნით, რომლის ნაცვლად, წლებია, სპორტული კომპლექსი ფუნქციონირებს, ხოლო **30 000 ამგვარი იტალიელი წიგნი**, რესპონდენტების თანახმად, კულტურის სახლში გადაიტანეს და ისეთ ადგილზე შეინახეს, რომ არცერთი წიგნი აღარ გამოიყენება.

კულტურის სახლის წარმომადგენლის თანახმად, ეს საკითხი 90-იანი წლების მოვლენებს უკავშირდება და იმ პერიოდში „მაშინდელი პრობლემები შეეხო კონკრეტულად არა რომელიმე ეთნოსს, არამედ მთელი ქვეყნის მასშტაბით ბევრი რამე გაფუჭდა“. ექსპონატების შესახებ კულტურის სახლის ადმინისტრაცია ინფორმაციას არ ფლობს და ამბობს, რომ მუზეუმის საკითხი მათ არ ეხებოდათ. თუმცა სცადეს გაერკვიათ, მაგრამ, სამწუხაროდ, ექსპონატების შესახებ ინფორმაცია ვერ მოიძიეს. რესპონდენტი ასევე მიუთითებს, რომ „მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში არ იყო მხოლოდ ამგვარი იტალიელი ეთნიკური საგამოფენო ექსპონატები, იქ იქნებოდა ბევრი და ყველაფერი ერთნაირად დაკარგულია“.

კულტურის სახლის წარმომადგენელთან, ჩვენი კვლევის ფარგლებში, წიგნების შესახებ ჩატარებული ინტერვიუდან გაირკვა, რომ წიგნები 90-იან წლებში ძველ ბიბლიოთეკას ეკუთვნოდა, რომელიც უფუნქციოდ დარჩა და 2006 წელს დაანგრიეს, მის ადგილზე კი, „ათა ჰოლდინგი“ აშენდა. ბიბლიოთეკის წიგნები კულტურის ცენტრის სარდაფში ჩაიტანეს. ამ დროს, რესპონდენტის აზრით, ბევრი წიგნი დაიკარგა, შენობაში შეუსაბამო პირობების გამო წიგნები გაფუჭდა და როდესაც ეტაპობრივად აღმოაჩინეს „ეს წიგნები, იყო უმძიმეს მდგომარეობაში, ამ წლების განმავლობაში დაავადდა, გახდა საშიში როგორც მკითხველისთვის, ასევე ახალი ლიტერატურისთვის... სარდაფში ნამყოფ წიგნებზე კატეგორიულად გვითხრეს, ასევე ეროვნულ ბიბლიოთეკასთან არაერთი კონსულტაციის, ან საბიბლიოთეკო ასოციაციასთან, რომ არავითარ შემთხვევაში ამ წიგნების იმ წიგნებთან ახლოს მიტანაც არ შეიძლება, იმიტომ რომ ეს არის დაავადებული წიგნები, ამას ჭირდება კვლევა“. რესპონდენტი აქაც საგანგებოდ მიუთითებს, რომ საუბარია არა მხოლოდ ამგვარი იტალიელი ლიტერატურაზე, გაფუჭებულ წიგნებს შორის მრავლადაა რუსულენოვანი და ქართული წიგნებიც და მცირე რაოდენობით სომხური ლიტერატურაც. კითხვაზე, შეიძლებოდა თუ არა წიგნების გადარჩენა, რესპონდენტი ამბობს, რომ სარდაფში ჩატანის შესახებ მაშინდელი გადაწყვეტილება არა-

524 ინტერვიუ. რესპონდენტი №5.

სწორი იყო და სწორედ მაშინ დაუშვეს შეცდომა, თუმცა ეს წლების წინ მოხდა და არ იცინა, ვინ იყო ამ პროცესზე პასუხისმგებელი. კულტურის სახლის წარმომადგენლის განმარტებით, ძველი და დაზიანებული წიგნების ბედი ამ დროისთვის ჯერაც გადაუჭრელია.

ქართული კულტურის დომინაციის ნიშნები

ამგვარ ჩანაცვლების პროცესს *ოქტაი ქაზუმოვი* ადგილობრივი კულტურის განდევნას და ჩაყლაპვას უწოდებს, რის შედეგადაც ადგილობრივი კულტურა ღარიბდება, მარნეულის ეთნოგრაფიული მუზეუმის შემთხვევაში კი – საერთოდ ქრება. მისი აზრით, ეს, ერთი მხრივ, იმით აიხსნება, რომ კულტურის შენარჩუნების კუთხით ეთნიკური უმცირესობების მხარდაჭერა, პრიორიტეტი არ არის სახელმწიფოსთვის, ეს საკითხი, ზოგადად, ნაკლებად საინტერესო და მიმზიდველია, თუმცა სახელმწიფოს მხრიდან ამგვარი უყურადღებობა, მისი აზრით, ასევე მიზანმიმართული ქმედებაა.

აზერბაიჯანული კულტურული კვალის ნაშლის მაგალითად რესპონდენტებს ასევე მოჰყავთ ვიდეორგოლი⁵²⁵, რომელიც ქვემო ქართლში სახელმწიფო რწმუნებულის აპარატმა გადაიღო. ვიდეომასალაში, რომელიც ქვემო ქართლს აღწერს, მხოლოდ ქართული კულტურის პოპულარიზება ხდება, ხოლო აზერბაიჯანული კულტურის კვალი არ არის წარმოჩენილი. რესპონდენტები დარწმუნებულები არიან, რომ ეს იყო მიზანმიმართული გადანაცვეტილება, რამდენადაც ქვემო ქართლის კულტურულ ლანდშაფტს გუბერნატორის თანამშრომლები ძალიან კარგად უნდა იცნობდნენ.

„გუბერნიამ გადაიღო კლიპი და არცერთი მეჩეთი, არც არაფერი იყო შესული. აღშფოთდა ხალხი – აიღეს, დაჩეხეს, ჩასვეს და თქვეს, რომ აი ასეთი უნდა იყოს. სულ ყველგან ჯვრები, ყველგან ეკლესიები, ქართული ცეკვა, გალობა, და მეტი არაფერი ქვემო ქართლში, გამოდის, რომ მიზანმიმართული გარიყვა ხდება ამ ხალხის პროცესებიდან; ეხლა როდესაც ვილაც ისტორიკოსი მეუბნება, რომ თქვენი საქართველოში არსებობა 500 წელს არ ითვლის და რაღაცა. მე ვეუბნები, უკაცრავად და დღეს ვარ გარიყული ამ საერთო ფერხულიდან, ისტორია ჩემზე არ იწერება და არც არაფერი, კულტურა არსად არაა ჩემი წარმოჩენილი და არაფერი, კლიპს იღებ და მე არ ვარ, ეგება მე ისტორიებში არა ვარ და 1500 წლის წინათ კი ვიყავი აქ, უბრალოდ კაციშვილმა არ მომაქცია ყურადღება, ხომ შეიძლება?!“⁵²⁶

525 <https://netgazeti.ge/news/291333/>

526 ინტერვიუ. რესპონდენტი №5.

რესპონდენტები იხსენებენ, რომ გააპროტესტეს ეს ფაქტი, და საპასუხო ვიდეორგოლიც გადაიღეს⁵²⁷, თუმცა გუბერნატორის ადმინისტრაციის მხრიდან ამ აქციას არანაირი გამოხმაურება არ მოჰყოლია. პირიქით, რესპონდენტების თქმით, მათ მეტი აგრესია მიიღეს ქართველებისგან – „*რატომ ითხოვთ ამას, რა მნიშვნელობა აქვს, გამოჩნდებოდა თუ არა, ნუ ხართ ინტრიგანებიო*“.

ქვემო ქართლისთვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ, ავთენტურ, უნიკალურ კულტურულ ფენომენად რესპონდენტები ასახელებენ ბორჩალოს ხალიჩებს და აშუღების სკოლას, რასაც, სამწუხაროდ, სათანადო ყურადღება სახელმწიფოსგან არ ექცევა:

„აზერბაიჯანულ მეხალიჩეობაში ბორჩალოს უკავია თავისი ნიშა, ბორჩალო არის განსხვავებული, ცალკე შესასწავლი მიმართულება. ან თუნდაც ავიღოთ აშუღობა, ბორჩალოს სკოლა – აშუღების სკოლა არის ცალკე, ანუ აქაც თვითმყოფადია, იცით, ამ საერთო აზერბაიჯანულ კულტურაში. საქართველოს მოსახლეობას აქვს თავისი ბრენდი, და ზუსტად ამ ბრენდს არ იყენებს საქართველო, თავის სასიკეთოდ, ეს ყველაფერი არის მიგდებული და მიშვებული აზერბაიჯანის ნებაზე“.

რესპონდენტების აზრით, მრავალფეროვნების ნაცვლად, ადგილობრივი კულტურა, ქვეყანა მონოეთნიკურად და მონორელიგიურად წარმოჩინდება. შესაბამისად, ის, რაც არაქართულია – მეორეხარისხოვანია, ქართული კულტურა დომინანტურია და პრიორიტეტი მხოლოდ ქართული კულტურის ძეგლების დაცვასა და პოპულარიზაციას ენიჭება. შესაბამისად, აზერბაიჯანული მატერიალური კულტურა, ძველი არტეფაქტები, წიგნები, მუზეუმის ექსპონატები დროთა განმავლობაში განადგურდება, ნაიშლება და გაქრება, თუ მას ყურადღებას არ მიაქცევს, მაგალითად, აზერბაიჯანის მხარე: „*აქ უკვე ორი გზა გვაქვს: პირველი – ან მეზობელ სახელმწიფოს უნდა ვთხოვთ შემოვიდეს, გააკეთოს და ასე შემდეგ, ან ვერ აკეთებენ, ფული არა აქვთ, და ეს ასე დარჩება და განადგურდება*“.

რესპონდენტები იხსენებენ არაერთ შემთხვევას, როდესაც აზერბაიჯანის მხარე (ხშირად კომპანია „სოკარი“) აფინანსებს სხვადასხვა პროექტს, მათ შორის ხალიჩების ქსოვის კურსებს, ენის კურსებს, აზერბაიჯანული კულტურის ცენტრს, თეატრის და მუზეუმის სარეაბილიტაციო სამუშაოებს. შეიძლება ითქვას, რომ ნებისმიერ ღონისძიებას, რაც ეთნიკური კულტურის შენარჩუნებას ისახავს მიზნად, აზერბაიჯანის მხარე აფინანსებს. თუმცა, როგორც კი წყდება დაფინანსება, ეს პროექტებიც წყვეტენ არსებობას.

527 <http://marneulifm.ge/ka/marneuli/article/14131-mirthagi-asadovis-khelmdzghvanelobith-qvemo-qarthlis-guberniis-sapasukho-videorgoli-momzadda>

„თუ მაინც იმის მოსაგვარებელია, მაშინ წავალ პირდაპირ იმასთან და იმასთან მოვავარებ. ანუ მართო პასპორტში მიწერია, რომ საქართველოს მოქალაქე ვარ? სად არიან ჩემი სახელმწიფო სტრუქტურები?“

თუმცა არის შემთხვევები, როდესაც ისინი პრინციპულად არ მიმართავენ თხოვნით აზერბაიჯანულ მხარეს, რამდენადაც მიაჩნიათ, რომ საქართველოს მოქალაქე უპირველეს ყოვლისა საკუთარი სახელმწიფოს მხრიდან უნდა გრძნობდეს მხარდაჭერას და ყურადღებას:

„მე არ მინდა აზერბაიჯანის საელჩოს ვთხოვო. ძალიან ბევრი შესაძლებლობა მქონია აქამდე, პირადად, მაგრამ არ მინდა, იმიტომ რომ საბოლოოდ ეს უნდა გავაცნობიეროთ, რომ ეს არის მეზობელი ქვეყნის წარმომადგენელი აქ, და არა ჩემი წარსული და ჩემი მომავალი. იმათმაც უნდა იგრძნონ ეს. ჩვენი ყველაზე სერიოზული პრობლემა არის ის, რომ ყველამ გავაცნობიეროთ – აქ ვიყავით ისტორიის განმავლობაში, და აქ ვიქნებით. ის განცდა კი არა, რომ რამე რომ მოხდეს ამ ორ ქვეყანას შორის, ჩვენ აქედან გავიქცევით, ან აქედან გავგავადებენ, ესეთი განცდა არ უნდა იყოს.“⁵²⁸

კვლევის მონაწილეთა აზრით, სახელმწიფოს პოზიცია შემდეგია: *„აქ ხომ აზერბაიჯანელები ცხოვრობენ, ქართულმა მხარემ რატომ უნდა გააკეთოს აზერბაიჯანული კულტურის სახლი?“*. შესაბამისად, რესპონდენტებს აქვთ განცდა, რომ როდესაც სახელმწიფოს სჭირდება, ისინი საქართველოს მოქალაქეები არიან (არჩევნების პერიოდში), და როდესაც არა – აზერბაიჯანის მოქალაქეები.

ერთ-ერთი რესპონდენტი სახელმწიფო პოზიციას და ზოგად მიდგომას არადომინანტური კულტურის მიმართ, იმ ნარატივს უკავშირებს, რომელიც 90-იანი წლებიდან არსებობს და ინერციით მოგვყვება: *„ანუ პრინციპი არის ის, რომ წმინდა ქართული კულტურული იდენტობა შექმნის ქართულ წმინდა სახელმწიფოს, რომელიც თავისუფალი იქნება სხვების ზეგავლენებისგან“*. მისი აზრით, სახელმწიფოს აქვს უგულვებლყოფის მიდგომა, ერთი მხრივ, მიიჩნევს, რომ ნაკლებად ღირებული კულტურა და ნაკლებად ცივილიზებული და ნაკლებად განვითარებული ხალხია, ხოლო მეორე მხრივ, თუნდაც ამგვარი დამოკიდებულების ფონზე, *„მემგონი მაინც უნდა იფიქრონ, რომ ესენი მაინც არიან ღირებული ნაწილი ქართული საზოგადოების და ამიტომ უნდა იმუშაონ ამ კუთხით ... რომ ეს ხალხი არის შენი საზოგადოების ნაწილი, და გინდა არ გინდა, ესენი შენთან ცხოვრობენ, და მათ რაღაცა უნდა გაუკეთო, რაღაც სტრატეგია უნდა გქონდეს, შეიძლება ფიქრობდე, რომ არაღიარებული კულტურის მქონე ხალხია, უნდა „გაანათლო“ შეიძლება ასეთი კოლონიზატორული დამოკიდებულება გქონდეს – ესეც არ არის ჩემი დაკვირვებით, ანუ სისტემატიზებული სახით ესეც არ არის სახელმწიფოს მხრიდან, არ ვიცი რატომ“*.

528 ინტერვიუ.რესპონდენტი N3

რომ შევაჯამოთ, რესპონდენტებს აქვთ განცდა, რომ სახელმწიფოსა და საზოგადოების დამოკიდებულებაში აზერბაიჯანული კულტურის მიმართ, ისინი ხედავენ ინტერესის არქონას, რაც უკავშირდება მათი კულტურის, როგორც ჩამორჩენილ და ნაკლებცივილიზებულ კულტურად აღქმას, რასაც შედეგად მოჰყვება კონკრეტული პრაქტიკები, რომლებიც ახდენენ დომინანტურ კულტურაში სხვა დანარჩენი არადომინანტური კულტურების მარგინალიზაციას.

ნარიმანოვის პარკი

რესპონდენტებს აქვთ ცნობები ნარიმანოვის, მისი წარმომავლობის და საქმიანობის შესახებ. მათთვის ასევე ცნობილია ნარიმანოვის სახელობის პარკის სახელის გადარქმევის ისტორიის თაობაზე. ისინი ყვებიან, თუ როგორ აღმოაჩინა ადგილობრივმა თემმა აბსოლუტურად შემთხვევით, რომ სინამდვილეში პარკი ოფიციალურად არ არის ნარიმანოვის სახელობის. ბევრი სწორედ მას შემდეგ უფრო დაინტერესდა ნარიმანოვის საქართველოში მოღვაწეობით და მის დაწერილ ნაწარმოებებსაც გაეცნო. რესპონდენტები აღნიშნავენ, რომ ადგილობრივი აზერბაიჯანული თემი ამ ფაქტს ხელისუფლების მხრიდან უკიდურესი უპატივცემულობის გამოხატვად აღიქვამს. მარნეულის ის პარკი, სადაც ნარიმანოვის ძეგლი, მისი სახელობის პარკი და კულტურის სახლი იყო განთავსებული, სინამდვილეში არ ატარებს ნარიმანოვის სახელს. ყველა რესპონდენტი თანხმდება, რომ ნარიმანოვმა საკუთარი ქვეყნისთვის და საქართველოში მცხოვრები აზერბაიჯანელი ხალხისთვის ბევრი კარგი საქმე გააკეთა და ის დაფასებას, პატივისცემას იმსახურებს. ხოლო ის ფაქტი, რომ ის ბოლშევიკი იყო და ამიტომ გადაარქვეს, ხელოვნურად შექმნილი მიზეზია და თემისთვის კიდევ უფრო გამაღიზიანებელია:

„ძალიან ცუდი და ამაზრზენი რაღაც გააკეთეს, ანუ ის მომენტია, რომ შენ თუ იცავ ნარიმანოვს, კომუნისტი ხარ, და კომუნისტი თუ ხარ, საქართველოს მტერი ხარ, ანუ ეს იყო ყველაზე ამაზრზენი ვათვლა და მერე რა მოხდა, ხალხი აღსდგა, ნარიმანოვი გააპოპულარეს, აღადგინეს ფენიქსივით ფერფლიდან. მე პირადად უფრო მეტი რამ გავიგე მასზე, წავიკითხე მისი პიესა. ძალიან გაუაზრებელი პოლიტიკაა, რაღაც გაუაზრებელი სტრატეგია. [...]ანტისახელმწიფოებრივია, გამრიყავი და გამთიშავია.“⁵²⁹

ის, რომ პარკს არა აზერბაიჯანელი მოღვაწის, არამედ მერაბ კოსტავას სახელი უნდა დაარქვან, მიაჩნიათ, რომ არასწორი გადაწყვეტილებაა, რომელიც ორ ხალხს შორის პრობლემების ხელოვნურად შექმნას უწყობს ხელს, რადგანაც თემისთვის ძვირფასია ყველა ის აზერბაიჯანელი მოღვაწე, რომელიც საქართველოში დაიბადა და, შესაბამისად, მნიშვნელოვანია, რომ პარკსაც ნარიმანოვის სახელი ერქვას.

529 ინტერვიუ. რესპონდენტი №5.

რესპონდენტები ამ შემთხვევასაც რეგიონში აზერბაიჯანული კულტურის კვალის ნაშლის, გაქართველების, განდევნის პროცესად განიხილავენ.

ტოპონიმები

როგორც ცნობილია, ქვემო ქართლში 90-იან წლებში არაერთ აზერბაიჯანულ სოფელს გადაერქვა სახელი, ეს პრაქტიკა განსაკუთრებით შეეხო ბოლნისის სოფლებს. რესპონდენტები მიიჩნევენ, რომ იმ სოფლების დასახელებებს შორის, რომელთაც აზერბაიჯანულის ნაცვლად ქართული სახელები დაარქვეს, უმრავლესობა სულაც არ იყო კომუნისტური სახელი: „ფახრალი დღეს გახდა რატომღაც ტალავერი, არახლო – ნახიდური, კიდევ რალაცა გახდა მუხრანა, ანუ ყურითმოთრეული სახელები, რატომღაც გადაწყვიტეს, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე არ უნდა ყოფილიყო მაგალითად აზერბაიჯანული ტოპონიმებიც“. კვლევის მონაწილეები ამ ქმედებას ადგილობრივი კულტურის უპატივცემულობად და ამ სივრცის გაქართულების მცდელობად აღიქვამენ. მართალია, ადგილობრივი მოსახლეობა ყოველდღიურ ცხოვრებაში ისევ ძველ სახელწოდებებს იყენებს, თუმცა აბრებზე ახალი სახელები წერია და ყოველდღიურობაში (განსაკუთრებით, სოფლებს შორის გადაადგილებისას) ეს ბევრ სირთულეს ქმნის ადგილობრივი მოსახლეობისთვის, ბევრისთვის დამაბნეველი და მოუხერხებელია.

რესპონდენტები იხსენებენ კიდევ ერთ შემთხვევას, როდესაც აზერბაიჯანულ დღესასწაულს – **ელათის ბაირამობას**, რომელიც დმანისში ტარდებოდა, ქართული სახელი – **დმანისობა** დაარქვეს:

„ბორჩალოს აზერბაიჯანელებისთვის დადგენილი ერთი დღე იყო – ელათის დღესასწაული, ყველა ქვეყნიებიდან ვინც ბორჩალოს აზერბაიჯანელი იყო, აქ ჩამოდიოდნენ, დმანისში, ელათის ბაირამობაზე, ეს დღე იყო ჩვენი ერთობის დღე. იყო სხვადასხვა ღონისძიებები, ჭიდაობა, შეჯიბრებები, თათბირები ტარდებოდა, დმანისელებიც იყვნენ... შემდეგ სახელი შეუცვალეს, და დაარქვეს დმანისობა, და არა ელათის ბაირამობა. იმის შემდეგ მოსახლეობას არ აქვს ინტერესი, ადრე როგორც ტარდებოდა ისე არაფერი აღარ ტარდება, არავინ არ აკეთებს და არავინ არ ჩამოდის, მე ვფიქრობ, რომ თუ ეს ხალხი უკვე დიდი ხანია აქ ცხოვრობს, არა აქვს მნიშვნელობა მის ეროვნებას, მას უფლებაც აქვს, რომ თავისი დღესასწაული აღნიშნოს“.⁵³⁰

რესპონდენტები აღნიშნავენ, რომ მსგავსი შემთხვევები ეწინააღმდეგება ქართულ საზოგადოებაში ინტეგრაციის პროცესს, რადგან ინტეგრაცია ასიმილაციას ემსგავ-

530 დმანისობის შესახებ იხ. მარიამ შალვაშვილის ესე: <https://emc.org.ge/ka/products/dmanisoba-gadatserili-dghesastsauli-da-kulturuli-dominatsiis-mekanizmi>

სება. მათ ძალიან კარგად ესმით განსხვავება ინტეგრაციასა და ასიმილაციას შორის და მსგავს ფაქტებს დისკრიმინაციად აღიქვამენ: „ჩემთვის ჩემი იდენტობა ძალიან მნიშვნელოვანია, და მე არ მინდა რომ ის წამართვან, მე ვამაყობ იმით, რომ ვარ ქართველი ამერბაიჯანელი და ორივე კულტურას (და არა ორივე ქვეყანას) წარმოვადგენ“.

რესპონდენტები ასევე იშვებენ ქალაქ ბოლნისის, როგორც სრულად გაქართველებული ქალაქის მაგალითს. ბოლნისის ერთ-ერთ ამერბაიჯანულ სოფელში ჩატარებული ინტერვიუს დროს რესპონდენტმა აღნიშნა, რომ „ბოლნისი ქართველებისთვისაა, ქართველებმა უნდა იცხოვრონ მანდ. ჩვენ მაინც უნდა ვიყოთ სოფლები... ბოლნისში სახლის ყიდვა რომ მოგინდეს, არ გააფორმებენ ამერების სახელზე. მე მაგალითად რომ მივიდე, სახლი რომ ვიყიდო ჩემ სახელზე, მერე ჩემს მეზობელსაც მოუნდება წასვლა ბოლნისში, და მერე ბევრი ამერები იქნებიან... ცუდი გამოვა, ადრე გერმანელები ცხოვრობდნენ, მერე ამერები, ახლა ქართველები“.

90-იანი წლების მოვლენებზე, დაპირისპირებასა და ამერბაიჯანელებისგან ბოლნისის დაცარიელებაზე/დაცლაზე, ძალადობრივად ქალაქიდან განდევნაზე მხოლოდ ახალგაზრდა რესპონდენტები საუბრობენ. მიუხედავად იმისა, რომ თვითონ არ არიან ამ მოვლენების მომსწრე და ეს მოვლენები არ არის მათი პირადი გამოცდილება, ისინი ეცნობიან შესაბამის წყაროებს, ისმენენ მშობლების, უფროსი თაობის მიერ გაზიარებულ ისტორიას და როგორც ერთ-ერთი რესპონდენტი აღნიშნავს:

„ახალგაზრდები უფრო ხშირად ყვებიან, რადგან მათ უფრო მძაფრად ესმით, რომ ეს იყო დისკრიმინაციის შედეგი...ხოლო უფროსი თაობის წარმომადგენლები კი ამაზე ძალიან ვიწრო და შინაურულ წრეში ყვებიან ხოლმე, რადგან ეს შიშის განცდა ჯერ კიდევ არის მათში, იმ მხრივ, რომ ამის გამო ვინმე დასჯის“. ის დასძენს, რომ ეს შიში ახალგაზრდებში არ არის⁵³¹.

კვლევის ფარგლებში უფროსი თაობის რესპონდენტებთან საუბრისას, 90-იანი წლების დაპირისპირების გახსენებისას, შესამჩნევი იყო უხერხულობა და სიჩუმე, ან ძალიან მოკლედ აღნიშნავდნენ ხოლმე, რომ „ის რაც მოხდა 90-იან წლებში, იყო შეცდომა, და ეს არასოდეს განმეორდება“.

კვლევისას ასევე გამოვლინდა, რომ ეკლესიის/ადგილობრივი ეპარქიის მხრიდან „ძირძველ ქართულ მიწად“ სიმბოლურად მონიშვნა ძალზე გავრცელებული პრაქტიკაა. სოფლებში გადაადგილებისას ვნახეთ, რომ ჯვრები არა მხოლოდ ქართულ, ან შერეულ, არამედ ამერბაიჯანულ სოფლებშიც არის დასმული. რესპონდენტები ამბობენ, რომ ვერ ხვდებიან, ამით რისი თქმა სურს ეკლესიას: „ანუ ჩვენ ვერ ვხვდებ“.

531 ინტერვიუ. რესპონდენტი №6.

ბით, რისი თქმა უნდათ, ვინ უარყოფს, რომ ქვემო ქართლი არის საქართველო? ამ სასაფლაოებთან ჯვრების დასმა იმ მხარეს ქრისტიანულად ვერ აქცევს“. ზოგი რესპონდენტი ამ აქტს დისკრიმინაციულად აღიქვამს:

„აზერბაიჯანულ სოფელში რა უნდა ჯვარს? აქედან რომ გახვიდეთ, ყველა სოფელში, გზის პირას, ყველა აზერბაიჯანული სოფლის შესასვლელთან ნახავთ ჯვარს. ადგილობრივი მართლმადიდებლური ეპარქია აძლევს ნებართვას. ამ შემთხვევაში სახელმწიფო პოლიტიკა მართლმადიდებლურ რელიგიასთან ძალიან ლოიალურია, რაც შეუიარაღებელი თვალთაც ჩანს, დღისით, მზისით, ყველგან. ხანდახან რიგითი მოქალაქისთვის, ძალიან რთულია გაარჩიოს ამ დისკრიმინაციულ ნაბიჯებს ეკლესია დგამს თუ სახელმწიფო ... ეს მკაფიო გამოხატვაა ალბათ, რომ „кто в доме хозяин“ – მე ვარ აქ მთავარი. როდესაც მუდმივად გეუბნებიან, რომ ეროვნული უმცირესობა ხარ, ამაზე ხაზს გისვამენ, რომ უმცირესობაში ხარ“.⁵³²

ისტორიკოსი დავით ჭიშკარიანი მიიჩნევს, რომ ქვემო ქართლში, ყველაზე აგრესიულად ადგილობრივ კულტურას მართლმადიდებლური ეკლესია ეწინააღმდეგება: „სახელმწიფო მუშაობს მთელი რიგი პროგრამების გარეშე, ხელისუფლებას არც ასიმილაციის პროგრამა აქვს და არც ინტეგრაციის, ერთადერთი ეს არის ეკლესიის – გაქრისტიანების პროგრამა, რომელიც მანდ მუშაობს, ეს არის და ეს ჩანს“. მისი აზრით, ჯვრების დასმა არის ერთგვარი შეხსენება, რომ ეს ქრისტიანული მიწაა.

რესპონდენტების აზრითაც, სწორედ მართლმადიდებლური ეკლესიაა ის ძლიერი აქტორი ქართულ რეალობაში, რომელიც ეთნიკური უმცირესობების ექსკლუზიას ახდენს, როდესაც ქართველობას ვიწრო ეთნიკური და რელიგიური მარკერებით განსაზღვრავს, ხოლო ყველა დანარჩენი ეთნიკური ჯგუფი ამ განსაზღვრების საზღვრების მიღმა რჩება.

დასკვნა

კვლევის შედეგად მიღებული მონაცემები ქვემო ქართლში კულტურული დომინაციის კომპლექსურ სურათს ასახავს. კვლევის მონაცემებზე დაყრდნობით შეგვიძლია ვისაუბროთ, ერთი მხრივ, მიზანმიმართულ, თუმცა მეორე მხრივ, გაუაზრებელ სახელმწიფო პოლიტიკაზე, რომლის შედეგებიც უშუალოდ აზერბაიჯანული თემის ყოველდღიურობაზე მტკიცებულად აისახება.

აზერბაიჯანული თემის წარმომადგენლებთან ჩატარებულ ინტერვიუებს ერთი საერთო ნარატივი აერთიანებს: ეს აღიარების მოლოდინია, რომელიც არადომინანტური კულ-

532 ინტერვიუ. რესპონდენტი №6.

ტურის დანახვის, უკეთ გაცნობის ინტერესით გამოიხატება, ხოლო უპირველესი ამოცანა ქართულ საზოგადოებაში, მათი აზრით, პრობლემის აღიარებაა. მათი აზრით, ასევე აუცილებელია მოქალაქეობის და ქართველობის ხელახალი გააზრება და ეთნოცენტრისტული დამოკიდებულების აღმოფხვრა. შესაბამისად, მათი რწენით, არადომინანტური ეთნიკური ჯგუფები არ უნდა იყვნენ აღქმული მეორეხარისხოვნად, არამედ ქართული საზოგადოების განუყოფელ ნაწილად. რესპონდენტები ასევე საუბრობენ საზოგადოების მხრიდან ინტეგრაციის, როგორც ორმხრივი პროცესის გააზრების აუცილებლობაზე. კვლევის მონაწილეთა აზრით, ქართული ენის სწავლების კუთხით პროგრამების ხარისხი მნიშვნელოვნად უნდა გაუმჯობესდეს, რაც აზერბაიჯანულ თემში დატოვებს შთაბეჭდილებას, რომ ეს საკითხი პოლიტიკის ნაწილია, რომ სახელმწიფო ნამდვილად აზერბაიჯანული თემისთვის ზრუნავს, და არა საერთაშორისო საზოგადოებისა და ორგანიზაციისთვის დასანახად მოქმედებს. რესპონდენტებს სურთ დაინახონ ის, რომ საკუთარ სამშობლოში ყველა ერთად – როგორც დომინანტური, ისე არადომინანტური ეთნიკური ჯგუფები – მონაწილეობენ ქართული სახელმწიფოს მშენებლობაში, ამ ქვეყნის უკეთესი მომავლისთვის.

საერთო ჯამში, კვლევის შედეგად რამდენიმე მიგნება გამოიკვეთა:

ა) ქართული ენა დომინანტურია საჯარო სფეროს ყველა ველში. სახელმწიფოს მხრიდან არ არის არც ინტერესი, და არც რესურსების სამართლიანი გადანაწილებისთვის მზაობა აღნიშნული ხარვეზის აღმოსაფხვრელად; ასევე ნათლად ჩანს ზოგადად ამ პრობლემის პრობლემად არ აღიარება.

ბ) სახელმწიფო არ იჩენს სათანადო ძალისხმევას ადგილობრივი კულტურის განვითარების მხარდასაჭერად.

გ) ეთნიკური აზერბაიჯანული თემის ისტორია და კულტურა იმგვარად არ არის წარმოდგენილი, რომ თემს საერთოობის განცდა გაუჩინოს. არ არსებობს კოლექტიური მეხსიერების ნარატივი, რომელიც წარმოაჩენს თემს ამ ნარატივში ინტეგრირებულად.

დ) თემში ძლიერია სოციალური გაუცხოების, გარიყულობის განცდა, რასაც აძლიერებს თემის „უცხოდ“ წაკითხვა, როგორც დროებითი ბინადრის აღქმა, რომლის სამშობლო არა აქ, არამედ – აზერბაიჯანშია.

ე) აზერბაიჯანული თემის ახალგაზრდებში ძლიერია საერთო პოლიტიკურ პროექტში ჩაწერის ინტერესი, რაც ვლინდება მათ თვითორგანიზებასა და მობილიზებაში. ეს ქვემოდან წამოსული მიმდინარე პროცესია. ახალგაზრდებს პოლიტიკურ მობილიზებასა და თვითგამორკვევაში იდენტობის საკითხით დაინტერესება ეხმარება. დომინანტური ჯგუფის მიერ განსხვავებული და „სხვად“ მონიშნული აზერბაიჯანული თემი, თავს გრძნობს უჩინრად, რამდენადაც სახელმწიფო და დომინანტური ჯგუფი მას არ აღიარებს. დომინანტური ქართული კულტურა სტერილურად მხოლოდ საკუთარ კულტურას აღიარებს, მისთვის უხილავი და უცნობია „სხვად“ მონიშნული აზერბაიჯანული თემის წარმომადგენელთა განცდები და გამოცდილებები.

სარა აჰმედის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „უცხო“ არის ის, ვინც ჩვენთვის ნაცნობია სწორედ იმიტომ, რომ ჩვენ მას იმთავითვე „უცხოდ“ მოვნიშნავთ“. აზერბაიჯანული თემი სწორედ „უცხოდ“ შემჩნევის და აღიარების შედეგად კონსტრუირდება, როგორც „სხვა“, რომლის ადგილიც არ არის „ჩვენს“ მიერ დაწესებულ საზღვრებში. ამ დემარკაციის ხაზს სახელმწიფო სხვადასხვა ტექნიკების მეშვეობით ავლებს, შემოსაზღვრულ ადგილებს ქმნის, სადაც „ჩვენ“ ვბინადრობთ – ეთნიკური ქართველები, ჩვენ არ გვჭირდება „სხვები“. ეს ადგილი უსაფრთხო და „უცხო“ მოახლოებისგან დაცული ადგილია. ამავე დროს, ეთნიკურად არადომინანტურ აზერბაიჯანულ თემს, ერთი მხრივ, ძლიერი ემოციური მიჭაჭვეულობა აქვს თავის მშობლიურ მიწასთან, მაგრამ ის ვერ გრძნობს მიკუთვნებულობას, ვინაიდან არ იმყოფება ისეთ „საკუთარ სახლში“, რომელიც მომავლის იმედის განცდას მოიცავს. მას მუდმივად ახსენებენ, ხშირად სიმბოლურ ველში, რომ ეს „ქრისტიანების“ მიწაა და, შესაბამისად, ის – მუსლიმი, არ თავსდება ქართველობის დამკვიდრებულ დომინანტურ განმარტებაში.

ზემოთ აღწერილი პროცესის უწყვეტობის შესანარჩუნებლად, აუცილებელია ძლიერსა (დომინანტურსა) და სუსტს (არადომინანტურს, „მეორეხარისხოვანს“) შორის არსებული ძალაუფლებრივი მიმართების უწყვეტობა, რასაც რადიკალური კონტრასტულობის მუდმივი წარმოება სჭირდება. მართლმადიდებელი ეკლესია „უცხო“ წარმოების პროცესში ერთ-ერთი მთავარი აქტორია, რომელიც ხელს უწყობს კულტურული დომინაციის უწყვეტობის შენარჩუნებას. ეკლესიის დომინაციას სახელმწიფო არ აკავებს ეფექტიანი და რეალური ინტეგრაციის პოლიტიკით და მოქალაქეობის უფრო ფართო, სამართლიანი და ინკლუზიური გაგებით, რომელიც არადომინანტურ ეთნიკურ ჯგუფებს პოლიტიკურ ერთობაში ჩაწერის, პოლიტიკური ძალაუფლების გაზიარების, უფლებებზე, შესაძლებლობებსა და რესურსებზე თანასწორ წვდომას მოუტანდა. ცხადია, კულტურული იერარქიების და დომინაციის უკან დგას პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური იერარქიების და უგულვებელყოფის პრობლემა, რომელიც არადომინანტური ჯგუფების ყოველდღიურობაზე, ყოფაზე აისახება და სიმბოლურ დონეზე, კულტურის დონეზე არსებულ არაღიარებას, წაშლას კიდევ უფრო მძიმე სოციალური შინაარსით ტვირთავს.

ამ პირობებში სახელმწიფოს მხრიდან არადომინანტური ეთნიკური ჯგუფებისთვის სამართლიანი პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული გარემოს შექმნას არსებითი მნიშვნელობა აქვს და ამ კუთხით კულტურის პოლიტიკას, რომელშიც ძლიერად არის ჩართული იდენტობის, ეპისტემების, ონტოლოგიის საკითხი, მნიშვნელოვანი პოტენციალი შეიძლება აღმოაჩნდეს სოციალური ცვლილებებისა და ინტერეთნიკური დიალოგისთვის. ამავე დროს, ამ ველში უმცირესობების კულტურის წაშლის, დომინაციის, უგულვებელყოფის პრაქტიკებმა, შეიძლება, მკვეთრად დამაზიანებელი გავლენა იქონიოს ინტეგრაციის პროცესზე და კონკრეტული ჯგუფების გარიყულობა კიდევ უფრო გააღრმავოს.

ნაწილი 3:

საქართველოს მუსლიმი ქალების ყოფა
და მათი ჩაგვრის მრავალშრიანი აღწერა

თავი 1.

საქართველოს მუსლიმი ქალების ყოფა და მათი ჩაგვრის მრავალშრიანი აღწერა

მკვლევარი: მარიამ შალვაშვილი, კვლევარი-ანთროპოლოგი

კვლევის ასისტენტები: ნესტან ანანიძე და გიულგიუნ მამედხანოვა (მამმადლი)

შესავალი

ქალების ცხოვრების ინტერსექციური კვლევა

აღნიშნული კვლევა არის მცდელობა, ნიუანსირებულად აჩვენოს ის სირთულეები და დაბრკოლებები, რომელთა წინაშეც დგანან ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობების ქალები აჭარასა და მარნეულის მუნიციპალიტეტში. კვლევა დაფუძნებულია რწმენაზე, რომ ადამიანების ცხოვრებაში გავლენას მხოლოდ ძალაუფლების ერთი ღერძი არ განაპირობებს და მათზე ძალაუფლების მოქმედება ინტერსექციურია. მჩაგვრელი პოლიტეკონომიური სისტემა, ეთნორელიგიური ნაციონალიზმი და საქართველოში არსებული პატრიარქატი ძალაუფლების ის მთავარი სისტემებია, რომლებიც თანადროულ გავლენას ახდენს არადომინანტური ეთნიკური და რელიგიური ჯგუფების წარმომადგენელი ქალების ყოველდღიურ ცხოვრებასა და მდგომარეობაზე. ქართველი მუსლიმი და საქართველოში მცხოვრები აზერბაიჯანელი ქალების გამოცდილების აღწერა წარმოაჩენს, თუ როგორ განაპირობებს ადამიანების ცხოვრებას არსებული სოციალური სისტემები და რა სახის ძალაუფლების ღერძები ქმნის მათთვის ყოველდღიურ დაბრკოლებას.

ინტერსექციურობა ნიშნავს ძალაუფლების, ადამიანების ცხოვრებისა და გამოცდილების მრავალშრიან ანალიზს (Hill Collins და Bilge 2016, 2). პოლიტიკური და სოციალური მოვლენები და სისტემები მხოლოდ და მხოლოდ ერთი ფაქტორით ვერ აიხსნება და ისინი განპირობებულია ძალაუფლების სხვადასხვა ღერძითა და მიზეზით. ხშირად ძალაუფლების ღერძები ერთმანეთთან იკვეთება, თანამშრომლობენ ან გავლენას ახდენენ ერთმანეთზე. ადამიანების ყოველდღიურობის, წუხილისა და პრობლემების ანალიზის ამგვარი პრიზმა უფრო მეტად ნიუანსურ და კომპლექსურ მიდგომას გულისხმობს (იქვე). ინტერსექციური მიდგომის მომხრეების აზრით, იმგვარი სოციალური დაყოფა, როგორიცაა: კლასი, რასა, ეთნოსი, გენდერი, სექსუალობა, ასაკი, ქმედუნარიანობა და ა.შ., ურთიერთგამომრიცხავი ღერძები არ არის,

ერთად ქმნის ძალაუფლების სისტემებს და ერთობლივად ახდენს გავლენას ადამიანების სოციალურ პოზიციებსა და მდგომარეობაზე (იქვე, 4).

არ არსებობს „ქალობის“ ერთნაირი გაგება ყველა ჯგუფსა და კონტექსტში და ქალები სხვადასხვა გამოწვევის წინაშე დგანან არა მხოლოდ სხვადასხვა კულტურასა და საზოგადოებაში, არამედ ერთი საზოგადოების შიგნითაც. „ქალები“ შტეტეროგენული ჯგუფია, რომლებიც ფლობენ სხვადასხვა ტიპის ძალაუფლებას, განიცდიან სხვადასხვა ტიპის ჩაგვრას და აქვთ განსხვავებული მიმართება კაცებისა და ერთმანეთისადმი. (Lorde 2021; hooks 2015; Mohanty 1984; Narayan 1998; Abu-Lughod 2016). ამის გათვალისწინებით, ქალებს ყოველდღიურობაში სხვადასხვანაირი პოზიცია უჭირავთ და სხვადასხვა გამოწვევის წინაშე დგანან იმის გამო, რომ მათზე ძალაუფლების განსხვავებული ფორმები მოქმედებს. ინტერსექციური მიდგომის სულისჩამდგმელებად მიიჩნევიან აფროამერიკელი ფემინისტები, რომლებიც ავითარებდნენ იდეებს იმის შესახებ, რომ თეთრკანიანი ქალების მიერ აღწერილი პრობლემები და ჩაგვრა უნივერსალური არ ყოფილა ამერიკულ საზოგადოებაში. თეთრკანიანი, საშუალო კლასის წარმომადგენელი ქალების მიერ დაწყებული ქალთა მოძრაობა ვერ ხედავდა და შესაბამისად, ვერ გაახმაურებდა იმ ყოველდღიურობასა და პრობლემებს, რაც შავკანიან ქალებს აწუხებდათ. შავკანიანი ქალები მიუთითებდნენ, რომ მათ ყოველდღიურობაში კლასი და კანის ფერი ისეთივე მნიშვნელოვანი მსაზღვრელი ხდებოდა, როგორც ქალობა (Lorde 2021; Hooks 2000). მათი თქმით, ყურადღების მხოლოდ და მხოლოდ ქალობაზე გამახვილება ფემინისტური დღის წესრიგიდან ამოშლის ქალთა გარკვეულ ჯგუფებს და ვერ მოიცავს მათ ფართო მასებს (Crenshaw 1989), მაგალითად, ღარიბ და არადომინანტური ეთნიკური კუთვნილების მქონე ქალებს. აფროამერიკელი ფემინისტების აზრით, მხოლოდ ქალებს შორის განსხვავებული პოზიციონირების დანახვითა და აღწერით არის შესაძლებელი მათი ყოფის მრავალშრიანი ანალიზი (Lorde 2021; Hill Collins და Bilge 2016).

ინტერსექციური ანალიზის მომხრეები ამბობენ, რომ, ზოგადად, არასწორია ძალაუფლების ერთ-ერთი ფორმის აღება, როგორც დომინანტური მჩაგვრელისა, მნიშვნელოვანია ძალაუფლების ყველა ღერძი თანადროულად გავაანალიზოთ და ადამიანები იმ კომპლექსურ სისტემაში წარმოვისახოთ, რომელსაც ეს მკვლევრები „დომინაციის მატრიცას“ უწოდებენ (Hill Collins 1991). ამასთან, ინტერსექციური კვლევის მომხრეებისთვის მნიშვნელოვანია, კვლევის ცენტრში ჩააყენონ ჯგუფები, რომლებზეც ბევრი სახის ძალაუფლება ზემოქმედებს, რადგან ასეთ შემთხვევებში უფრო ნათლად ჩანს ძალაუფლების ბუნება და სხვადასხვა ღერძის ერთმანეთთან თანაკვეთისა და გამყარების პრაქტიკა (იქვე).

ძალაუფლების ღერძები საქართველოში, რომელიც გავლენას ახდენს არადომინანტური ჯგუფების წარმომადგენელი ქალების ყოფაზე

საქართველოს მოსახლეობის უმრავლესობა სიღარიბესა და ეკონომიკურ უთანასწორობაში ცხოვრობს,⁵³³⁵³⁴ რაც წარმოაჩენს, რომ არსებული სოციოეკონომიკური სისტემა ძალაუფლების ერთ-ერთი მთავარი ღერძია. ის, რასაც, როგორც წესი, საშუალო კლასს ვეძახით, უფრო და უფრო ღარიბდება ჭარბვალიანობის, საცხოვრისების უკიდურესად გაძვირებისა და დაბალი ხელფასების გამო. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ არსებობდა მოსაზრება, რომ ტრანზიციის პროცესში წარმოქმნილი მერყევი მდგომარეობა და ადამიანების ძირითადი ნაწილის არაფორმალურ სექტორში დასაქმება თანდათან გაქრებოდა, ეკონომიკა დასტაბილურდებოდა, ხოლო ადამიანები ნელ-ნელა, კაპიტალიზმში გადასვლის პარალელურად, ფორმალურ სექტორში გადაინაცვლებდნენ (Knudsen and Frederiksen 2015; Verdery 2003; Pedersen 2011), თუმცა საშუალო კლასები ამჟამად თითქმის ისეთივე პრეკარიული ხდება, როგორც ღარიბი მოსახლეობა, ხოლო ღარიბი მოსახლეობა ხშირად ცხოვრობს ყველა იმ სიკეთის მიღმა, რაც მათი სოციალური უფლებაა: ჯანდაცვის, განათლების, ბაზისური ინფრასტრუქტურის გარეშე⁵³⁵. ამ ეკონომიკურ და პოლიტიკურ გარემოში პერიფერიებში მცხოვრებლები, მათ შორის, მაღალმთიან სოფლებში აჭარლები და არაქართულენოვან სოფლებში მცხოვრები აზერბაიჯანელები კიდევ უფრო მოწყვლადები არიან და უფრო მეტად მოწყვეტილები მინიმალურ სიკეთეებს.

საქართველოში არსებული ეთნორელიგიური ნაციონალიზმი, რომელიც უფრო აგრესიულ ფორმას მეოცე საუკუნის 80-იანი წლების ბოლოს იძენს და 90-იან წლებში დომინანტური იდეოლოგია ხდება (Jones 2013), ძალაუფლების კიდევ ერთი ღერძია, რომელიც მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობების ცხოვრებას. ამ პერიოდში საქართველოში ვითარდება ეთნოპოლიტიკური კონფლიქტები, ამასთან, ქვეყანას სხვადასხვა ეთნიკური უმცირესობა ტოვებს. 90-იან წლებში რამდენიმე ქალაქში მომხდარი ეთნიკური დაპირისპირება დღესაც საკმაოდ ბევრ ტრავმას უკავშირდება და ხელშესახები შედეგები აქვს. ეთნორელიგიური ნაციონალიზმის დომინანტური პოზიციის გამო, კანონმდებლობისა და პოლიტიკის დონეზე თანასწორობის პრინციპის აღიარების მიუხედავად, ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობები ხშირად უცხოებად, სტუმრებად და ხანდახან საფრთხეებადაც კი მოინიშნებიან. ეთნორელიგიური ნაციონალიზმი ეთნიკურ და რელიგიურ უმრავლესობას საქართველოში უპირატეს ჯგუფად წარმოისახავს, სხვა ჯგუფებს კი – „პრობლემად“, რომელსაც საქართველოს სახელმწიფო უნდა „გაუმკლავდეს“.

533 On.ge 2021
 სოციალური მომსახურების სააგენტო 2021
 გაეროს ბავშვთა ფონდი 2018
 534 საქსტატი 2021 (ა), (ბ)
 535 გაეროს ბავშვთა ფონდი 2018

იმის მიუხედავად, რომ საქართველოს კონსტიტუცია არ განასხვავებს საქართველოს მოქალაქეებს ეთნიკური კუთვნილების მიხედვით, ეს იდეები იმდენად ძლიერდება, რომ ხელისუფლების წარმომადგენლების, ყოველდღიური ენის, სკოლის მასალის, ისტორიის სახელმძღვანელოების განუყოფელი ნაწილი ხდება⁵³⁶. ეს რიტორიკა და პოლიტიკური პრაქტიკა გარიყავს გარკვეულ ჯგუფებს მოქალაქეობიდან. ეთნორელიგიური ნაციონალიზმი გადაჭაჭვულია საქართველოს პოლიტიკონომიური სისტემის მიერ შექმნილ იერარქიებთან, რაც ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობებით კომპაქტურად და ტრადიციულად დასახლებული რეგიონების პოლიტიკურ და ეკონომიკურ პერიფერიალიზაციასა და მარგინალიზებას განაპირობებს. ამ რეგიონებში მკვეთრად დაბალია უმცირესობების პოლიტიკური რეპრეზენტაცია და საჯარო ცხოვრებაში მონაწილეობა; მკვეთრად დაბალია, ასევე, ბაზისურ სახელმწიფო სერვისებზე, მათ შორის, განათლებაზე, სკოლამდელ აღზრდასა და ჯანდაცვაზე წვდომა⁵³⁷.

დაბოლოს, გენდერული იერარქიები დღეს საქართველოში ძალაუფლების კიდევ ერთი ღერძია, რომელიც დიდწილად განაპირობებს ადამიანების ცხოვრების მიმართულელებს. ბევრი ქალისთვის თავისი გენდერი შეიძლება გახდეს ნაკლები შესაძლებლობებისა და ბევრი დაბრკოლების მიზეზი. გამონაკლისი არც რელიგიური და ეთნიკური უმცირესობებია, სადაც კაცებთან შედარებით ქალებს კიდევ უფრო მეტი ბარიერი ექმნებათ პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობის, ჯანდაცვის, განათლების, დასაქმების კუთხით⁵³⁸. სამწუხაროდ, ეთნიკურ და რელიგიურ უმცირესობებში ქალების ჩაგვრის ერთადერთ ღერძად ხშირად ხედავენ თემის შიგნით არსებულ, კულტურულად და რელიგიურად დეტერმინირებულ პატრიარქატს და არა, ზოგადად, საქართველოში არსებულ პატრიარქატს და ძალაუფლების სხვა ასპექტებს, რომლებიც ქალების ცხოვრებას განაპირობებს. ამიტომ საჭიროა ამ ჯგუფებში პატრიარქატზე საუბარი კონტექსტური იყოს და ქალების ჩაგვრა და მათი პრობლემები კონკრეტული თემების ორიენტალიზების გარეშე განიხილებოდეს. საქართველოში მცხოვრებ აზერბაიჯანელ და მუსლიმ აჭარელ ქალებზე საუბრისას ხშირად ახსენებენ ისეთ კონცეპტებს, როგორებიცაა „თავისუფლება“ ან „თავისუფლების არარსებობა“, თუმცა ხშირად ავინყდებათ სხვა სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური პრობლემები, რომლებიც ქალებს ამ რეგიონებში უდგათ. ყურადღებას არ აქცევენ იმ ფაქტსაც, რომ ამ ქალებს დომინანტური ჯგუფის ქალებსა და არადომინანტური ჯგუფის კაცებთან შედარებით კიდევ უფრო მეტი ბარიერი ექმნებათ დასაქმების, განათლების, ჯანდაცვის კუთხით, რადგან ორმაგ ან სამმაგ ჩაგვრას განიცდიან.

536 TDI 2016

„რადიო თავისუფლება“ 2021

„ფორმულა“ 2021

საქართველოს ინსტიტუციონალური განვითარების ცენტრი (GIDC) 2017

537 გაეროს ბავშვთა ფონდი 2020, 2018

538 გაეროს ქალთა ორგანიზაცია 2014 (ა), (ბ)

სწორედ ამიტომ არის მნიშვნელოვანი ქალების ყოველდღიური გამოწვევები ინტერსექციური მიდგომით ვიკვლიოთ. ამგვარი ანალიზი მნიშვნელოვანია ამ ჯგუფებისთვის უფრო სამართლიანი გარემოს შესაქმნელად და ცვლილებებისთვის, რომლებიც მიმართული იქნება მრავალმხრივი ჩაგვრისა და ძალაუფლების წინააღმდეგ.

მეთოდოლოგია

აღნიშნული კვლევის ფარგლებში სულ გამოიკითხა 37 ქალი. მათგან 17 მარნეულის მუნიციპალიტეტიდან, ხოლო 20 აჭარიდან. მათ შორის იყვნენ ხულოს, შუახევის, ქედის მუნიციპალიტეტებსა და ბათუმში მცხოვრები ქალები, რომელთაგან ყველას აქვს მაღალმთიან აჭარაში ცხოვრების გამოცდილება. კვლევისთვის შემუშავდა რამდენიმე ნაწილიანი კითხვარი და მასზე დაფუძნებით ჩატარდა ჩადრმავებული სტრუქტურირებული და ნახევრად სტრუქტურირებული ინტერვიუები. კვლევის ფარგლებში გამოიკითხნენ თემში აქტიური ქალებიც, რომლებსაც ხშირად აქვთ შეხება სხვადასხვა სოფლის ქალებთან და კარგად იცნობენ მათ პრობლემებს. კვლევა ძირითადად დაფუძნებულია 35 სტრუქტურირებულ, ფორმალურ ინტერვიუზე (ერთი ინტერვიუ ჩატარდა სამ ქალთან ერთდროულად), თუმცა გარკვეულ ნაწილებში ეყრდნობა მაღალმთიანი აჭარისა და მარნეულის მუნიციპალიტეტების შესახებ სოციალური სამართლიანობის ცენტრის ფარგლებში დაგროვებულ ანთროპოლოგიურ და სამართლებრივ ცოდნას, მათ შორის, სოფლებში ვიზიტებისა და მოსახლეობასთან ინტერვიუების დროს მოპოვებულ ინფორმაციას, სოფლების საჭიროებების კვლევის დროს წამოწეულ საკითხებს, ვორქშოპებისა და ფოკუსჯგუფების დროს გამოთქმულ მოსაზრებებს, ასევე, სტრუქტურირებულ ინტერვიუებსა და არაფორმალურ საუბრებს აჭარელ და საქართველოს აზერბაიჯანელ აქტივისტებთან, თემის ლიდერებსა და ზოგადად, მოსახლეობასთან. კვლევა ასევე ეყრდნობა სხვადასხვა სახის რელევანტური კვლევების დამუშავების შედეგად მოპოვებულ მონაცემებს.

ინტერვიუს ფარგლებში რესპონდენტები მკვლევრებმა და კვლევის ასისტენტებმა შეარჩიეს თოვლის გუნდის პრინციპით (როდესაც წინა რესპონდენტები რეკომენდაციას უწევენ შემდეგ რესპონდენტებს). ამასთანავე, კვლევის ასისტენტები ნაცნობების საშუალებით ეძებდნენ ისეთ რესპონდენტებსაც, რომლებიც არც ერთმანეთს იცნობდნენ და უცნობები იყვნენ კვლევის ასისტენტებისთვისაც.

აჭარისა და მარნეულის მუნიციპალიტეტის არჩევა რამდენიმე ფაქტორმა განაპირობა. პირველ რიგში, გვსურდა, კვლევის ფარგლებში აგვერჩია უმცირესობების, სულ მცირე, ორი ჯგუფი, შედარებითი ანალიზის საშუალება რომ გვექონოდა. შედარებითობისა და ლოგიკურობისთვის კი მნიშვნელოვანი იყო, უმცირესობების ამ ორ

ჭკუებს ჰქონოდა რაღაც საერთო. ამ შემთხვევაში მუსლიმური რელიგია აღმოჩნდა ის ფაქტორი, რომელიც საკვლევ ჯგუფებში საერთო მახასიათებელი იქნებოდა, თუმცა კვლევის ფარგლებში გვინდოდა, მოგვეცვა როგორც ეთნიკურად, ასევე რელიგიურად განსხვავებული ჯგუფები, რათა დაგვეჩვენა, რა გავლენა შეიძლება ჰქონდეს თითოეულ ფაქტორს ადამიანების ცხოვრებაზე – რელიგიური და ეთნიკური უმცირესობების შესწავლით შესაძლებელი ხდება რელიგიური და ეთნიკური ფაქტორების ურთიერთშედარებაც.

აჭარის შემთხვევაში კვლევის გეოგრაფიული საზღვრები მოიცავდა მაღალმთიან აჭარას, მათ შორის, იმ ადამიანებსაც, რომლებიც ამჟამად ბათუმში ცხოვრების მიუხედავად, გარკვეულ ეტაპზე მაღალმთიან აჭარაში სახლობდნენ. ეს არჩევანი გამოწვეული იყო იმ ფაქტორით, რომ მუსლიმების დიდი ნაწილი მაღალმთიან აჭარაში ცხოვრობს. ამასთან, ზედმეტად ვრცელი გეოგრაფიული ტერიტორიის დაფარვისას არსებობს რისკი, რომ კვლევის ფოკუსი დაიკარგოს. მეორე მხრივ, მარნეულის მუნიციპალიტეტით კვლევის შემოფარგვლა განაპირობა იმან, რომ აღნიშნული მუნიციპალიტეტი დასახლებულია დაახლოებით იმდენივე ადამიანით, რამდენითაც ქედის, შუახევისა და ხულოს მუნიციპალიტეტები ერთად. ის საქართველოს უმცირესობებით დასახლებული ყველაზე დიდი რეგიონია ქვემო ქართლში და ამასთან, მარნეულში მცხოვრები მოსახლეობის ყოფის განზოგადება მეტ-ნაკლებად საქართველოს ამერბაიჯანელებით კომპაქტურად დასახლებულ ქვემო ქართლის სხვა მუნიციპალიტეტებზეც არის შესაძლებელი.

კვლევის ფარგლებში გამოკითხული ქალების ასაკი იყო 19-დან 80 წლამდე. მკვლევარების მიერ შერჩეული იყო სხვადასხვა ასაკის, განათლების, გამოცდილებისა და ოჯახური მდგომარეობის მქონე ქალები, რომელთა ნაწილი დაოჯახებულია, ნაწილი დაუოჯახებელი, ზოგიც გაშორებულია. ნაწილს ჰყავს შვილები, ნაწილს – არა. რამდენიმე მათგანი მრავალშვილიანი დედაა. ქალები არიან როგორც საშუალო სკოლადამთავრებულები, ასევე სტუდენტები; ქალები უმაღლესი, პროფესიული ან არასრული საშუალო განათლებით; ნაწილს დამთავრებული აქვს მაგისტრატურაც. მარნეულში ინტერვიუები წარმოებდა როგორც ამერბაიჯანულ, ასევე ქართულ ენებზე. ქალების ნაწილი დიასახლისია, ზოგი მათგანი თვითდასაქმებულად მიიჩნევა სოფლის მეურნეობაში მუშაობის გამო, ზოგიც დასაქმებულია, რომელთა შორის არიან დღიურად დასაქმებულებიც. რესპონდენტთა მრავალფეროვნება განპირობებული იყო სურვილით, რომ კვლევაში წარმოჩენილიყო სხვადასხვა გამოცდილების მქონე ქალების ყოველდღიურობა, გამოწვევები და ნუხილი.

რა თქმა უნდა, რესპონდენტები ვერ ასახავენ ყველა იმ ქალს, ვინც აჭარაში ან მარნეულის მუნიციპალიტეტში ცხოვრობს. ისინი ვერც ყველა იმ ქალს წარმოადგენენ, ვისაც მსგავსი ოჯახური მდგომარეობა, დასაქმებისა და განათლების ხარისხი ან

შემოსავალი აქვს, თუმცა კვლევა მაინც ასახავს და გამოკვეთს იმ სტრუქტურულ პრობლემებს, რომლებიც ადამიანებს ამ რეგიონებში ბარიერებს უქმნის. რესპონდენტების გამოცდილებები ასახავს ბევრ სტრუქტურულ ბარიერს, ხარვეზს და დაბრკოლებას, რაც მომავალში უფრო ღრმად არის შესასწავლი, თუმცა ამჟამად ხატავს იმ ზოგად სურათს, რაც ქალებს 2021 წლის მდგომარეობით აჭარასა და მარნეულის მუნიციპალიტეტში აწუხებთ.

აღნიშნული კვლევა, ძირითადად, არის აღწერითი ხასიათის და ეს უკავშირდება კვლევის ავტორების სურვილს, ქალებს თავად მივცეთ ლაპარაკის საშუალება და მათი თვალთახედვა და წუხილი უშუალოდ წარმოვადგინოთ. ჩვენი მიზანია მათი ხმების რეპრეზენტაციის, გაძლიერებისა და დღის წესრიგში შემოყვანის ხელშეწყობა.

I. ჯანმრთელობა, რეპროდუქცია, სერვისები და უფლებები

მარნეულის მუნიციპალიტეტი

სოციალური პრობლემები და ჯანდაცვა

მარნეულის მუნიციპალიტეტში გამოკითხული ყველა რესპონდენტი საუბრისას იხსენებდა ბოლო წლების განმავლობაში საკუთარი და ახლობელი ქალების უამრავ გამოცდილებას, როდესაც საავადმყოფოებში ან ექიმთან ვერ ახერხებენ მისვლას სხვადასხვა მიზეზის გამო. რამდენიმე გამონაკლისის გარდა, რესპონდენტების უმრავლესობა ამის მიზეზად უსახსრობას არარსებობას და ჯანმრთელობის სერვისების სიძვირეს ასახელებს. იმ პირობებში, როცა ექიმთან კონსულტაცია, ანალიზები და დიაგნოსტიკა ძვირია, განსაკუთრებით ხელფასთან შედარებით, ქალების უმრავლესობას (რამდენიმე დაზღვეულის ან საშუალო შემოსავლის მქონე ქალის გარდა) პრობლემა ექმნება ექიმთან მისვლაზე. მათი უმეტესი ნაწილი აღნიშნავს, რომ მხოლოდ დიაგნოსტიკა შესაძლოა, იმდენი დაჯდეს, რამდენიც მათი ოჯახის მთელი თვის შემოსავალია ან რამდენჯერმე აღემატებოდეს ოჯახის თვიურ შემოსავალს.

გამოკითხული ქალების ნახევარზე მეტმა აღნიშნა, რომ მუდმივად აწუხებთ ქრონიკული ტკივილი ან ჯანმრთელობის პრობლემა. ისინი ტკივილთან თანაცხოვრებას სწავლობენ, რადგან ქალების დიდი ნაწილი ვერ მიდის ექიმთან იმ შემთხვევაშიც, როდესაც დიდი ხნის მანძილზე – თვეობით ან წლობით აწუხებს ჯანმრთელობის პრობლემა და ტკივილი. გამოკითხულთა დიდმა ნაწილმა თქვა, რომ წლებია, მუდმივად არიან დამოკიდებულნი ტკივილგამაყუჩებლებზე. რესპონდენტების უმრავ-

ვლესობამ აღნიშნა, რომ ეს პრობლემა მხოლოდ მათ არ ეხებათ, სოფლებსა და ქალაქ მარნეულში ბევრი შემთხვევა იციან, როდესაც ქალები სიდუხჭირის გამო ვერ დადიან ექიმთან და ეს საყოველთაო პრობლემაა.

ის ქალებიც კი, რომლებიც მუშაობენ და თავიანთი შემოსავალი აქვთ, რთულად ახერხებენ ექიმთან ვიზიტს. გამოკითხული ქალების სრული უმრავლესობა აღნიშნავს, რომ ისინი არასდროს ყოფილან ექიმთან ან საავადმყოფოში უბრალო პრევენციის მიზნით. მხოლოდ მაშინ მიდიან ექიმთან, როდესაც ორსულად არიან ან ჯანმრთელობის მხრივ რაიმე პრობლემა ანუხებთ. ორი რესპონდენტი, ვინც ექიმებთან რეგულარულ ვიზიტებზე დადის და პრევენციის მიზნით ჯანმრთელობას იმონებს, დაოჯახებული არ არის და თავისი შემოსავალი აქვს. დაოჯახებული ქალები, რომლებსაც თავიანთი შემოსავალი აქვთ, ექიმთან, ძირითადად, ბავშვების ჯანმრთელობის პრობლემების გამო დადიან, თავად კი მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიდიან ექიმთან, თუ ჯანმრთელობის პრობლემა ძალიან შეაწუხებთ. ერთ-ერთი რესპონდენტი, მარტოხელა დედა, ექიმთან კონსულტაციაზე არ ყოფილა 2009 წლის შემდეგ, იმის მიუხედავად, რომ აქვს ჯანმრთელობის მწვავე პრობლემები, რაც წლებია, აწუხებს. ამბობს, რომ ექიმთან მიდის მხოლოდ შვილის ავადმყოფობის დროს. მაშინაც ვალს იღებს და ასე ახერხებს ექიმთან შვილის მიყვანას. პირადი პრობლემის გამო კი ათ წელზე მეტია, ექიმთან არ ყოფილა. მისი თქმით, არც დიაგნოსტიკების და არც მკურნალობის არანაირი სახსრები არ გააჩნია.

როგორც ერთ-ერთი რესპონდენტი აღნიშნავს: „სახელმწიფო, ზოგადად, პრევენციაში არ დებს რესურსს და ეს ხელმიუწვდომელი რჩება მოსახლეობისთვის, იმდენად ძვირია... სახელმწიფო დაფინანსება არის უკიდურესი ზომისთვის განკუთვნილი“. მისი თქმით, ოპერაციებს ხშირად სახელმწიფო მხოლოდ მაშინ აფინანსებს, როცა ადამიანი უკიდურეს მდგომარეობაში იმყოფება და ასეთ შემთხვევაში მათი დიდი ნაწილი იღუპება. აქედან გამომდინარე, რესპონდენტის შეფასებით, უფასო პროგრამები უნდა ეხებოდეს პრევენციული ტიპის ლაბორატორიულ კვლევებსაც და ანალიზებსაც, რაღა თავიდან აირიდონ ჯანმრთელობის უკიდურესი კრიზისის შემთხვევები.

ზოგმა რესპონდენტმა თავადაც აღნიშნა, რომ ხანდახან გამოსავლის სახით ისეთ ექიმებთან მიდიან, რომლებთან ვიზიტაც გაცილებით იაფი ღირს და რომლებსაც შესაძლოა, საეჭვო რეპუტაციაც ჰქონდეთ, თუმცა მათივე თქმით, ეს ტყუილად გადაყრილი ფული აღმოჩნდება ხოლმე. ქალები იხსენებდნენ, რომ საეჭვო რეპუტაციის მქონე ექიმებმა მათ ჯანმრთელობის პრობლემა უფრო გაუმწავა.

ქალები აღნიშნავენ, რომ დიაგნოსტიკების გარდა, დიაგნოზის დასმის შემთხვევაშიც უჭირთ ჯანმრთელობის პრობლემებთან გამკლავება. რესპონდენტების უმრავ-

ვლესობა დიდ დაბრკოლებად ასახელებდა მედიკამენტების სიძვირეს. ერთ-ერთი რესპონდენტი აღნიშნავს: „ვერ ვუმკლავდები [მედიკამენტების ყიდვას], რადგან მაქვს ფინანსური პრობლემები. ზოგჯერ დროულად ვერ ვყიდულობ მედიკამენტებს ან ნახევარს ვყიდულობ და ნაწილს ვერა“. ამ რესპონდენტის გარდა, კიდევ ერთი ადამიანი საუბრობდა იმაზე, რომ საჭირო წამლის მხოლოდ ნახევარს ყიდულობს და მთლიანი დოზის ნაცვლად ნახევარს სვამს. რესპონდენტები აღნიშნავენ, რომ მედიკამენტების ფასი განსაკუთრებით ბოლო წლებში გაიზარდა. ერთ-ერთი რესპონდენტის დაკვირვებაა, რომ ექიმები ზოგიერთ ფირმასთან არიან გარიგებულები და მხოლოდ იმ ფირმის წამლებს ნიშნავენ. ეს კი ისედაც ძვირადღირებულ წამლებს შესაძლოა, კიდევ უფრო უძვირებდეს მომხმარებელს. საყოველთაო დაზღვევის შემთხვევაშიც კი დაზღვეულ პირებს არ ჰქონიათ გამოცდილება, რომ ამ დაზღვევას მათთვის საჭირო მედიკამენტის თანხა მთლიანად ან ნაწილობრივ მაინც დაუფარავს.

გაჭირვებული ფენისთვის აშკარაა სოფლებიდან ტრანსპორტირების პრობლემაც, რადგან ქალებს წასვლა მუნიციპალურ საავადმყოფოებშიც კი უჭირთ. ზოგიერთ სოფელს მუნიციპალური ტრანსპორტი არ ემსახურება, ხოლო კერძო ტრანსპორტი არარეგულარულად მოძრაობს და შეიძლება, საღამომდე არ ბრუნდებოდეს უკან. ამიტომ თუ ოჯახს მანქანა არ ჰყავს, სოფელში მცხოვრებლებს დიდი დაბრკოლება ექმნებათ გადაადგილების მხრივ, რაც ქალების საავადმყოფოში ვიზიტსაც ართულებს.

ენის ბარიერი

ყველა რესპონდენტი, ვინც ქართულად ან რუსულად ვერ საუბრობს, ჯამში 11 რესპონდენტი, აღნიშნავს, რომ ჯანდაცვაში ერთ-ერთი მთავარი დაბრკოლება მათთვის ენის ფაქტორია. ვინც რუსულად საუბრობს, დამოუკიდებლად ახერხებს ექიმთან მისვლას და კომუნიკაციის პრობლემა არ ექმნება, ხოლო ვინც მხოლოდ აზერბაიჯანულად ლაპარაკობს, ექიმთან დამოუკიდებლად ვერ მიდის. შესაბამისად, იძულებულია, თან წაიყვანოს ვინმე (ოჯახის წევრები, ახლობლები ან ნათესავები) და მათი მეშვეობით იურთიერთოს ექიმებთან. ბევრ კლინიკაში არ არსებობს პერსონალი, რომელიც უშუალოდ მოისმენს პაციენტების პრობლემებს ან უთარგმნის ექიმებს. ეს დამატებით ბარიერს უქმნის ადამიანებს პირველ რიგში იმიტომ, რომ მათ ვიზიტს ექიმთან მუდმივად ესწრება ახლობელი, რომელსაც ისევე უნდა გააგებინონ და გაუზიარონ პრობლემა თუ ავადმყოფობის ისტორია, როგორც ექიმს. ზოგიერთ შემთხვევაში თანმხლები პირი მამაკაცია და ქალისთვის ეს, გარკვეულწილად, უხერხულობას ქმნის. ქალების ნაწილი ამ დროს ყველა პრობლემაზე შეკითხვის დასმას ან საუბარს ერიდება, თუმცა აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთ ქალს ყოველთვის დაჰყვება ექიმთან დედამთილი ან ოჯახის რომელიმე წევრი იმის მიუხედავად, იცის

თუ არა ქალმა ან მისმა დედამთილმა თუ ოჯახის სხვა წევრმა ქართული ან რუსული ენა. ზოგი რესპონდენტისთვის ეს კომფორტია და როგორც ამბობენ, ურჩევნიათ ახლობელთან ერთად სიარული, თუმცა ზოგიერთი მათგანი ნუხილს გამოთქვამს იმასთან დაკავშირებით, რომ გამო ექიმებთან ბოლომდე გულახდილები ვერ არიან და ყველა კითხვას ვერ სვამენ.

მეორე მხრივ, ქართული ენის მცოდნე ქალების გამოკითხვიდან დადგინდა, რომ თუ ოჯახში არ არსებობს ქართული ან რუსული ენის მცოდნე, ადამიანები იძულებულნი არიან, ახლობლები ან, უბრალოდ, ნაცნობები გაიყოლონ ექიმთან, გამოკითხული რესპონდენტები თავადაც ხშირად დაჰყვებოდნენ არაქართულენოვან ნაცნობებსა და ნათესავებს ექიმებთან. ის, ვინც ქართული იცის, ხშირად ძალიან დაკავებულია – მუშაობს, სწავლობს ან სხვა ქალაქში ცხოვრობს და ამიტომ ქალები იძულებულნი არიან, კიდევ უფრო გადადონ ვიზიტის დრო, თანმხლები ადამიანების ლოდინში. ამას გარდა, მკურნალობის დროსაც იქმნება რისკი, რადგან ქართული ენის მცოდნე თანმხლებმა წამლების რეცეპტებიც ზედმიწევნით კარგად უნდა თარგმნოს პაციენტისთვის და შეცდომები არ უნდა დაუშვას. რისკი განსაკუთრებით დიდია მაშინ, როდესაც თანმხლები ადამიანის ქართულის ცოდნის დონეც დაბალია, ხოლო სამედიცინო ენა – სპეციფიკური.

ერთ-ერთი რესპონდენტის დაკვირვებაა, რომ ენობრივი ბარიერის გამო აზერბაიჯანელმა ქალებმა ხანდახან თავიანთი დიაგნოზიც არ იციან. ქართულად მოსაუბრეები პროფესიონალი თარჯიმნები არ არიან და ხშირად არც სამედიცინო განათლება აქვთ, ამიტომ შესაძლოა, ვერც გააგებინონ ზუსტად, რა არის მათი დიაგნოზი. ქალებს შესაძლოა ძალიან ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდეთ იმაზე, თუ რაში მდგომარეობს მათი პრობლემა. არასწორი დიაგნოზის დასმის შემთხვევაშიც უჭირთ იმის გაგება, თუ რა ტიპის აცდენაა დიაგნოზებს შორის: „*[ადამიანმა] საკუთარი დიაგნოზი კარგად არ იცის. ვერ გიხსნის... გეუბნება, რომ ამა და ამ კლინიკაში შეცდომა დაუშვეს, მაგრამ ვერ გიხსნის, რაში მდგომარეობდა შეცდომა*“, – ამბობს რესპონდენტი.

იმავე რესპონდენტის თქმით, ბოლო წლებია, თბილისის ზოგიერთ კლინიკაში დაინყეს სამსახურში ეთნიკური უმცირესობების აყვანა და იმ ადამიანების დასაქმება, რომლებიც ამ ენებზე საუბრობენ, რამაც ოდნავ გააუმჯობესა მდგომარეობა, თუმცა რეგიონში ეს პრობლემები მაინც მწვავედ დგას და არც თბილისის ბევრ კლინიკას ჰყავს აზერბაიჯანულენოვანი პერსონალი. მარნეულის მუნიციპალიტეტში ქალები ენის არცოდნას ჯანდაცვის კუთხით ერთ-ერთ ყველაზე დიდ დაბრკოლებად მიიჩნევენ. რესპონდენტების ნაწილი გამოსავალს ექთნების ან თარჯიმნების სახით კლინიკებში აზერბაიჯანულენოვანი პერსონალის დამატებაში ხედავს, განსაკუთრებით იმ რეგიონში, რომელიც აზერბაიჯანულენოვანი უმცირესობებით კომპაქტურად არის დასახლებული.

რესპონდენტები, რომლებიც თავად ქართულად ლაპარაკობენ, აღნიშნავენ, რომ აზერბაიჯანულად და ქართულად მოსაუბრეებისადმი მედპერსონალის დამოკიდებულება სრულიად განსხვავდება. მათ, ვინც ქართული ენა არ იცის, ბევრად უფრო უხეშად ექცევიან და ეს განსხვავება ხშირად პირადად უნახავთ, თუმცა ერთი რესპონდენტი ამბობს, რომ ქართული ენის ცოდნის მიუხედავად, მისთვისაც მიუმართავთ უხეშად, რასაც თავის ეთნიკურ წარმომავლობას მიაწერს: „როგორც ქართული ენის მცოდნე, შევსწრებივარ, როგორ აკეთებენ ექიმები ეთნიკური სახის კომენტარებს... შეურაცხყოფელი სიტყვებითაც მოიხსენიებენ გარკვეულ ეთნიკურ ჯგუფებს... მე თვითონ შევსწრებივარ და პროტესტიც გამომიხატავს. მათი დამოკიდებულებაც განსხვავებული ყოფილა ხოლმე“. ზოგიერთი რესპონდენტი ეჭვს გამოთქვამს, რომ გარკვეულ შემთხვევებში ექიმების გულგრილობაც შესაძლოა, გამოწვეული იყოს პაციენტების ეთნიკური წარმომავლობით.

კლინიკების მომსახურების ხარისხი და მედპერსონალის კვალიფიკაცია

მარნეულის მუნიციპალიტეტში რესპონდენტების ნაწილს უნდობლობა აქვს მარნეულის მუნიციპალიტეტის საავადმყოფოების მიმართ. ზოგიერთი მათგანი ერიდება ადგილობრივ საავადმყოფოებს, ზოგი კი ამბობს, რომ თბილისში წასვლის სახსრები არ აქვს. რადგან თბილისის კლინიკები უფრო ძვირია, სიდუხჭირის გამო, ბევრი ქალი მაინც ადგილობრივ ამბულატორიებსა და კლინიკებში დადის იმ იშვიათ შემთხვევებში, როცა ექიმთან მისვლას ახერხებს. რესპონდენტები არ ენდობიან კლინიკებს და ახლობლების მიძიმე გამოცდილების გამო. მაგალითად, რამდენიმე მათგანი იხსენებს ახლობლებისადმი არასწორად დასმულ დიაგნოზს, ასევე, ნათესავების ფატალურ შემთხვევებს, რომლებსაც არასწორ დიაგნოზსა და მკურნალობას მიაწერენ. ისინი ეჭვქვეშ აყენებენ მედ-პერსონალის კვალიფიკაციის დონეს და უნდობლობა აქვთ რეგიონის კლინიკებისა და ექიმებისადმი, თუმცა იმასაც ამბობენ, რომ მარნეულის კლინიკებში ერთ ადამიანს ბევრი საქმის კეთება უწევს და ვითარებას ესეც ართულებს. ერთ-ერთი რესპონდენტი აღნიშნავდა, რომ ამ კლინიკებში შედარებით ძველი თაობის ექიმებს უფრო ენდობა, თუმცა რამდენიმე ქალი ამბობდა, რომ უნდობლობის გამო დიაგნოზს სხვა კლინიკაშიც ამოწმებენ. იმ რამდენიმე სოფელში, სადაც საავადმყოფო არსებობს, პერსონალმა ენა შეიძლება იცოდეს ან აზერბაიჯანულენოვანი იყოს და ამიტომ პაციენტების ნაწილი ამჭობინებდეს ამ კლინიკებში სიარულს, მაგრამ სოფლებში განსაკუთრებით ეჭვქვეშ დგება პერსონალის კვალიფიკაცია და მომსახურების ხარისხი.

ამას გარდა, რამდენიმე რესპონდენტი აღნიშნავდა გულგრილად მოპყრობის შემთხვევებს, როცა ექიმები მათ არც კი სინჯავენ ან მათ წუხილს სერიოზულად არ იღებენ. ერთი რესპონდენტი იხსენებს, რომ რეგიონულ კლინიკებში მისი პრობლემები

მედპერსონალს რამდენჯერმე სერიოზულად არ მიუღია. მაგალითად, დიაგნოზის დასმის ნაცვლად ეუბნებიან, რომ „თბილად იყვნენ“, „გაუვლით“ და ა.შ.

კლინიკებში პანდემიამდეც კი უჭირდათ ახლობლებს პაციენტის მდგომარეობის შესახებ ინფორმაციის მიღება და საკმაოდ დიდი ხანიც სჭირდებოდათ ამ ინფორმაციის მისაღებად. ამას გარდა, ერთმა რესპონდენტმა, რომელიც თავად ქართულად საუბრობს, გაიხსენა შემთხვევა, როდესაც მარნეულის ერთ-ერთ კლინიკაში ახლობლის ჰოსპიტალიზაციის დროს ხელის მონერას სთხოვდნენ დოკუმენტზე, რომლის შინაარსსაც არ აცნობდნენ, სანამ თავად რამდენჯერმე მკაცრად არ მოითხოვა დოკუმენტის გაცნობა. ამიტომ ის ფიქრობს, რომ ეს რეგიონულ კლინიკებში ჩვეული პრაქტიკაა.

მომსახურების ხარისხის გამო რამდენიმე ადამიანი ამჯობინებს თბილისში ვიზიტს. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ თბილისში ექიმთან სიარულის ფინანსური შესაძლებლობა აქვთ, ქალებს მუშაობის ან სახლის საქმეების გამო თვეობით ეწელებათ ექიმებთან ვიზიტი, რადგან დედაქალაქში ჩასვლას და უკან დაბრუნებას რამდენიმე საათი სჭირდება, ხოლო შაბათ-კვირას ბევრი ექიმი არ მუშაობს.

ორსულობა და რეპროდუქციული ჯანმრთელობა

ზოგიერთი რესპონდენტის დაკვირვებით, ინფორმაციულობა კონტრაცეპტივებსა და სქესობრივი ურთიერთობისას თავდაცვის სხვადასხვა საშუალებაზე გეოგრაფიულად, თაობების მიხედვით და ქალების განათლების კუთხით განსხვავდება. განათლებულ ქალებს, ახალგაზრდა თაობებსა და ქალაქში მცხოვრებლებს მეტი ინფორმაცია აქვთ, თუმცა ქალების დაკვირვება იყო, რომ აღნიშნულის შესახებ მეტი ინფორმაციის შემთხვევაშიც ხშირად ფინანსურად ვერ სწვდებიან კონტრაცეპტივებს. რესპონდენტები ზოგადად მაინც ფიქრობენ, რომ თავდაცვის საშუალებების შესახებ ინფორმაცია რეგიონში საკმაოდ დაბალია. ასევე დაბალია ცოდნა სექსუალური ცხოვრებისა და ქალის სხეულის შესახებ. მაგალითად, ერთ-ერთი რესპონდენტი ამბობს, რომ საკმაოდ ხშირია არარეგულარული მენსტრუალური ციკლი და მასთან დაკავშირებული პრობლემები, რასაც ჯანმრთელობის სხვა პრობლემები შეიძლება ედოს საფუძვლად, თუმცა ამგვარ შემთხვევებს ქალები და გოგონები მალავენ ან არ აქვთ ინფორმაცია, რომ არარეგულარული ციკლი ჯანმრთელობის სხვა სირთულეზე შეიძლება მიუთითებდეს, შესაბამისად, ექიმთანაც არ მიდიან. მომავალში ამას სერიოზული რეპროდუქციული პრობლემები შეიძლება მოჰყვეს, მაგრამ ინფორმაციისა და რესურსების ნაკლებობის გამო, ამის დიაგნოსტიკა დროულად ვერ ხერხდება.

გამოკითხულთა შორის იყვნენ რესპონდენტები, რომლებიც ორსულობის დროს, სხვადასხვა მიზეზით, მხოლოდ 2-ჯერ ან 3-ჯერ იყვნენ შემონმებაზე. ზოგიერთმა მათგანმა ახსენა, რომ ეს ფინანსურ დაბრკოლებებს უკავშირდებოდა, ერთმა კი აღნიშნა, რომ ფინანსურ პრობლემებთან ერთად მას რცხვენოდა გინეკოლოგიურ შემონმებაზე მისვლა. როგორც ჩანს, ბოლოდროინდელმა პროგრამებმა, რომლებიც 8 უფასო ვიზიტს ითვალისწინებს, გარკვეულწილად შეცვალა ტენდენცია. ყველა გამოკითხულმა ქალმა, ვინც ბოლო წლებში იმშობიარა, სრულად გამოიყენა ეს ვიზიტები. შესაბამისად, ამგვარ წამოწყებებს დადებითი ეფექტი აქვს ორსული ქალების შემონმებაზე სიარულის მხრივ.

ორსულობის ან მწვავე გინეკოლოგიური პრობლემების გარდა, ქალების უმრავლესობა გინეკოლოგთან საერთოდ არ ყოფილა. ამის მიზეზი პირველ რიგში არის როგორც ფინანსური დაბრკოლება, ასევე სირცხვილის გრძნობა, რომ გინეკოლოგთან სიარულის გამო განსჯიან. გინეკოლოგთან პროფილაქტიკურ შემონმებაზე მხოლოდ ისინი არიან ერთხელ მაინც ნამყოფი, ვისაც კერძო დაზღვევა ან შემოსავალი ჰქონდა, თუმცა იყვნენ ქალები, რომლებსაც თავიანთი შემოსავალი აქვთ, მაგრამ გინეკოლოგიურ პროფილაქტიკურ შემონმებაზე მაინც არასდროს ყოფილან.

რესპონდენტების თქმით, მათ რეგიონში იშვიათობას არ წარმოადგენს თვითნებური აბორტები. რამდენიმე რესპონდენტმა თქვა, რომ ბოლო წლებში ამგვარ აბორტებზე აღარ სმენიათ, თუმცა გამოკითხულთა ნახევარზე მეტმა აღიარა, რომ ბოლო 5 წლის განმავლობაში რამდენიმე შემთხვევა მაინც ახსოვთ საახლობლობაში თვითნებური აბორტების შესახებ. ზოგიერთი რესპონდენტი ამბობს, რომ ეს რეგიონში საკმაოდ გავრცელებული პრაქტიკაა და ქალები, ძირითადად, მედიკამენტოზურ აბორტს თვითნებურად, ექიმების კონსულტაციის გარეშე მიმართავენ. რესპონდენტების თქმით, ეს გამონევეულია იმით, რომ კლინიკაში კონსულტაცია და აბორტი ძვირია, თანაც ქალებს არ სურთ, აბორტის ამბავი გამჟღავნდეს. ერთ-ერთი რესპონდენტის თქმით, დღეს ასევე გამოიყენება ბალახეულის რეცეპტები, თუმცა ეს ძალიან იშვიათად ხდება და უფრო მეტად მედიკამენტოზურ საშუალებებს მიმართავენ. ერთ-ერთი რესპონდენტი იხსენებს, რომ სმენია არალეგალურ აბორტებზეც, ზოგიერთ შემთხვევაში ექიმები სახლებში ფარულად რომ აკეთებდნენ, თუმცა ბოლო 1-2 წლის განმავლობაში ამ ტიპის შემთხვევებზე აღარაფერი გაუგია. რესპონდენტების სრული უმრავლესობა ფიქრობს, რომ ეს ყველაზე საშიში პრაქტიკაა ქალებისთვის და რეგიონში ერთ-ერთ დიდ გამოწვევას წარმოადგენს. მათ ახსენდებათ შემთხვევებიც, როდესაც თვითნებური აბორტები ცუდად დასრულებულა.

საყოველთაო დაზღვევის საჭიროება

რესპონდენტებიდან კერძო სადაზღვევო კომპანიაში დაზღვეული (სამსახურის მეშვეობით) მხოლოდ 1 ადამიანი იყო. ის კერძო დაზღვევას აქტიურად იყენებს. რამდენიმე რესპონდენტი, ვისაც ქრონიკული ჯანმრთელობის პრობლემა აქვს, საყოველთაო დაზღვევას იყენებს, თუმცა ეს დაზღვევა მათ მედიკამენტებს მაინც არ ფარავს. რაც შეეხება დანარჩენებს, აშკარაა, რომ რეგიონში ინფორმაცია შეზღუდულია საყოველთაო დაზღვევის შესახებ. ქალებმა (და კაცებმაც) ხშირად ან არ იციან, რომ საყოველთაო დაზღვევა ეკუთვნით, ან ის არ იციან, თუ როგორ გამოიყენონ და ისეთ კონსულტაციებში იხდიან ფულს, რომელსაც საყოველთაო დაზღვევა ფარავს. ვისაც აქვს ინფორმაცია საყოველთაო დაზღვევაზე, აქტიურად იყენებს მას, რაც მდგომარეობას შედარებით უმსუბუქებს. ამ პროგრამების შესახებ ვინც იცის, ძირითადად, ქრონიკული დაავადებების (ჩიყვის, დიაბეტის) მქონეა. საყოველთაო დაზღვევა და სხვადასხვა მუნიციპალური პროგრამა ოდნავ უმსუბუქებს მდგომარეობას შშმ პირებსაც, თუმცა ისეთ ოჯახებს, ვისაც შშმ პირები ჰყავთ, ჯანდაცვაში მაინც დიდი თანხის გადახდა უწევთ.

გამოკითხულ რესპონდენტებზე დაყრდნობით აშკარაა, რომ სახელმწიფოს მიერ დაფინანსებულ პროგრამებთან დაკავშირებითაც ინფორმაციის ნაკლებობაა. ბუნდოვანება არსებობს იმის შესახებ, თუ რა ტიპის ოპერაციებს დაფინანსებს მუნიციპალიტეტი ან სახელმწიფო. მაგალითად, ერთ-ერთმა რესპონდენტმა აღნიშნა, რომ მერიაში დაფინანსების სათხოვნელად მისული უარით გამოაბრუნეს და უთხრეს, რომ უფასო პროგრამები არ ჰქონდათ. იმავე რესპონდენტის თქმით, „სოფლის ხალხი ამბობდა, რომ არის [სახელმწიფო] უფასო პროგრამები, მაგრამ სხვები გვეუბნებიან, რომ არ არის ისეთი პროგრამა. აი, ასეთი გაურკვევლობაა“. ქალებს არ ჰქონდათ ინფორმაცია უფასო სკრინინგ პროგრამების შესახებაც და არ იცოდნენ, რომ გარკვეული ჯგუფებისთვის მსგავსი პროგრამები არსებობს.

კვლევისას გამოვლინდა, რომ უფასო პროგრამებსა და სახელმწიფო დაფინანსების გზებზე მოსახლეობის დიდ ნაწილს ინფორმაცია არ აქვს ან არასწორად არის ინფორმირებული. არასწორი ინფორმირებულობის ერთი მიზეზი შესაძლოა ენობრივი ბარიერი იყოს, თუმცა აღნიშნული პრობლემა აჭარაშიც შეიმჩნევა, ამიტომ მხოლოდ ენის ბარიერს ვერ მივანერთ. აშკარაა, რომ ინფორმაცია ბევრისთვის მაინც მიუწვდომელია და მაშინაც კი, როდესაც ადამიანები მერიაში მიდიან, მერიის თანამშრომლები შეიძლება ამომწურავ ინფორმაციას არ აწვდიდნენ მოქალაქეებს.

სახელმწიფო დაფინანსებების მიღების პროცესში გამოიკვეთა ისიც, რომ სასწრაფო ოპერაციების დროს დაფინანსება ხანდახან ვერ უსწრებს პაციენტებს. თანხის მიღების პროცედურა ინელემა; დიდი რიგია; რამდენჯერმე მისვლაა საჭირო და ამ მიზეზების გამო, ზოგჯერ პირს მაინც საკუთარი ჯიბიდან უწევს ოპერაციის დაფინანსება.

აჭარა

სოციალური პრობლემები და ჯანდაცვა

მარნეულის მსგავსად აშკარაა, რომ აჭარაში ქალების უმრავლესობა ექიმთან არ მიდის, სანამ ჯანმრთელობის პრობლემები არ გაუმწვავდება. კლინიკაში და ექიმთან მისვლის ერთ-ერთ მთავარ დაბრკოლებად ასახელებდნენ სოციალურ გაჭირვებას და ჯანმრთელობის სექტორში სიღვირეს. რესპონდენტები აღნიშნავენ, რომ დიაგნოზის დასმა ექიმთან კონსულტაციით არ შემოიფარგლება და სწორედ ანალიზებისა და ექოსკოპიის თანხის პრობლემა ჩნდება. ამ დაბრკოლების წინაშე დგებიან საშუალო შემოსავლის მქონენიც კი, რომ აღარაფერი ვთქვათ ღარიბ ფენებზე. მარნეულის მსგავსად აჭარაშიც, განსაკუთრებით კი მაღალმთიანი აჭარის სოფლებში, ქალები ტკივილით ცხოვრობენ და დიდი ხნის განმავლობაში არ დადიან ექიმთან. ისინი ექიმს მხოლოდ მაშინ მიმართავენ, როდესაც მდგომარეობა ძალიან მძიმდება და ტკივილი გაუსაძლისი ხდება. ფინანსური პრობლემების გამო ქალები ხანდახან პაუზას იღებენ დიაგნოზის დასმის ან მკურნალობის დროს. მაგალითად, ზოგიერთი ქალი ფინანსურად მხოლოდ ექიმთან კონსულტაციას სწვდება, მაგრამ ანალიზებსა და სხვა ტიპის გამოკვლევებს დიდ ხანს ვერ იტარებს. ზოგი მათგანი დიაგნოზის შემდეგ მედიკამენტებს ვერ ყიდულობს. ამგვარ პრაქტიკას კი ხანდახან სავალალო შედეგები მოჰყვება. ერთ-ერთი რესპონდენტი ამბობს: „უმეტეს შემთხვევაში რჩებიან სახლში და იმ რთულ დაავადებასთან ერთად, იმ რთულ ყოფასთან ერთად აგრძელებენ ცხოვრებას და ხშირად ფატალური შედეგებითაც ძალიან ბევრი დასრულებულა. თუნდაც, ქალური პრობლემები, ქალური დაავადებები, გინეკოლოგიური, საშვილოსნოს, ბოდიშით და სისხლდენა და ესეთი ბევრი... როცა ან არ მიდის ან თვითონ არ აქცევს ყურადღებას ქალი ამ საკითხს ან ვერ მიდის და ამის გამო სრულდება ძალიან ცუდი შედეგით. ძალიან რთულია, ამ მხრივ, ქალის ყოფა და ბედი სოფლად განსაკუთრებით“.

რესპონდენტების სრული უმრავლესობა მიიჩნევს, რომ ეს პრობლემა აჭარაში ძალიან მასობრივია. „შეიძლება, რამე გტკიოდეს, მაგრამ ითმენ იმის გამო, რომ ექიმთან მისვლით უფრო მეტი ხარჯებია. არ არის ჩვენთან ის სიტუაცია, რომ ფული გქონდეს და გაიქცე საკუთარი თავისთვის წინასწარ. მართალია, ჯერ საკუთარი თავისთვის უნდა იზრუნო, მაგრამ უკან როცა ოჯახს ხედავ, [რომელსაც] არ აქ საშუალება... თავს არ აძლევ უფლებას, რომ მიხვიდე და წინასწარ ჩაიტარო კვლევა საკუთარ თავზე“. – ამბობს სხვა რესპონდენტი.

აჭარაში რამდენიმე ქალი ამბობდა, რომ ჯანმრთელობას დიდ ყურადღებას აქცევს მაშინაც კი, როდესაც პრობლემები ან ტკივილი არ აწუხებს, პრევენციულ ზომებს მიმართავს და გეგმურ შემოწმებაზე დადის, თუმცა გამოკითხულ ქალებში მათი რაოდენობა საკმაოდ დაბალი იყო.

რესპონდენტები ერთხმად აღიარებენ, რომ ბოლო წლებში განსაკუთრებით გაიზარდა წამლის ფასი და ისინი ხშირად ვერ სწვდებიან საქართველოში წარმოებულ ან ქართულ აფთიაქებში გასაყიდ წამლებს. მათი თქმით, თურქეთში გადასვლა და წამლების იქ ყიდვა ბევრად უფრო იაფი უჯდებათ და ხანდახან ამ გზას მიმართავენ. ერთმა პენსიონერმა გაიხსენა შემთხვევა, როცა მუნიციპალიტეტიდან ერთ-ერთმა ქალმა ქრონიკული დაავადების სამკურნალოდ წამლები უფასოდ მიიღო და შემდეგ მეგობარს გაუყო, რადგან მას არ ჰქონდა წამლის ყიდვის საშუალება. აჭარაში გამოკითხული რესპონდენტები წამლის ფასს ერთ-ერთ მთავარ პრობლემად ასახელებენ საქართველოს ჯანდაცვის სფეროში. ამას გარდა, რესპონდენტების დიდი ნაწილი ეჭვქვეშ აყენებს ქართული წამლების ხარისხსაც. ერთ-ერთი რესპონდენტის თქმით: „*თურქეთში რომ გადავვდიო, 50%-ით იაფად შევიძინებ წამლები. ეს წამლები უფრო იაფი იყო, ვიდრე ჩვენი. ჩვენი წამლები კი ძვირია და უხარისხო. კოვიდის პრობლემა რომ იყო, ავადმყოფობაც გამოიყენეს და წამლების ფასები გააორმაგეს და გაათმაგეს*“.

ინფორმაციის ნაკლებობა და უნდობლობა

გამოკითხულების უმეტესობამ აღიარა, რომ არასდროს ყოფილა კლინიკაში ან ექიმთან გვეგური ან პრევენციული მიზნით. ზოგიერთის თქმით, მათ აწუხებთ ჯანმრთელობის მწვავე პრობლემები, მაგრამ სხვადასხვა მიზეზით ექიმთან ვიზიტს ვერ ახერხებენ. ეს ტენდენცია კიდევ უფრო გაართულა კოვიდ-19-ის პანდემიამ. იმის შიშით, რომ ვირუსი არ შეხვდეთ, ქალები კიდევ უფრო იშვიათად მიდიან ექიმებთან. ექიმთან მისვლის პრობლემას, რასაკვირველია, დიდწილად ფინანსური დაბრკოლება განაპირობებს, თუმცა ეს არ არის ერთადერთი მიზეზი.

მაგალითად, ერთ-ერთი რესპონდენტი ამბობს, რომ იმ შემთხვევაშიც ერიდებიან ექიმთან მისვლას, როდესაც ფინანსური პრობლემა არ აქვთ. ერთი მხრივ, ამას რესპონდენტები იმით ხსნიან, რომ განსაკუთრებით რეპროდუქციულ ჯანმრთელობაზე რესურსებისა და ინფორმაციის ხელმისაწვდომობა ძალიან დაბალია. ქალებმა ხშირად არ იციან იმ რისკის შესახებ, რის წინაშეც შეიძლება მომავალში დადგნენ, თუმცა კვლევაში ჩანს, რომ ბევრ ქალი უნდობლად არის განწყობილი ჯანდაცვის სექტორის მიმართ.

ახალგაზრდა ქალი, რომელსაც გინეკოლოგიური პრობლემები აწუხებს და გინეკოლოგის კონსულტაცია სჭირდება, ამბობს: „*არ ვყოფილვარ [კონსულტაციაზე]. ნაწილობრივ ეკონომიკურ მდგომარეობას ვუფრთხილდები და ნაწილობრივ ეს არის უნდობლობა. მე მირჩევნია, ცოტა მოვითმინო ტკივილი და იმ ექიმთან წავიდე, ვისაც ვენდობი, თუნდაც სხვა ქვეყანაში, რადგან ბევრი მსმენია, რომ არასწორ მკურნალობას უფრო ცუდად გაუხდია ბევრი მოქალაქე*“.

სხვა ქალი, რომელსაც საყოველთაო დაზღვევა აქვს, ამბობს, რომ, თუ პრობლემა სერიოზულია, ის არ ენდობა კლინიკებს, რომელთა ხარჯსაც საყოველთაო დაზღვევა ფარავს. მისი თქმით, ჯანმრთელობის სერიოზული პრობლემის დროს კერძო კლინიკებს მიმართავს ხოლმე, თუმცა ეს ძალიან ძვირი სიამოვნებაა და ეჭვი კერძო კლინიკების ხარისხშიც ეპარება: „უმეტესად ძალიან დიდ შეცდომებს უშვებენ და აი, ვერ ვენდობი იმიტომ, რომ მე ვისთანაც მივსივ, იმასთან არ მიშვებენ და ისეთი შთაბეჭდილება მრჩება, რომ წამლების გასაღება ხდება. თავიდან რომ წამოვიდა საყოველთაო, ერთ-ორხელ ვიყავი. დამაზღვიეს, მაგრამ მე არასდროს საყოველთაო დაზღვევით არ მისარგებელია. მირჩევნია, აი, კრედიტი გამოვიტანო, ფული დავისესხო და ვისთანაც მივსივ, იმ ექიმთან მივიდე, მაგალითად, მაგრამ იმ დონის ფულსაც ვიხდი, მაგრამ იმ დონის შედეგსაც ვერ ვიღებ, მიუხედავად იმისა, რომ ფულს ვიხდი. ძალიან არ ვენდობი საყოველთაო დაზღვევის ექიმებს... კიდევ მაქვს შემჩნეული, რომ ერთი ექიმი რომ უნერს წამალს, მეორე ექიმი არ ამოწმებს, რომ ეგება, იმისმა გამონერილმა წამალმა რეაქციაში შევიდა. აი, მთავარია, წამლები გაიყიდოს“.

რესპონდენტების ნახევარზე მეტს უნდობლობა აქვს ექიმებისა და კლინიკების მიმართ. ისინი იხსენებდნენ პირად გამოცდილებას, ოჯახის წევრების, მეგობლებისა და ახლო ნათესავების შემთხვევებს, როდესაც არასწორ დიაგნოზს ან არასწორ მკურნალობას ჯანმრთელობის გართულება მოჰყოლია, მათ შორის, ადამიანების სიკვდილიც. გამოკითხულთა ნაწილი ასევე ეჭვქვეშ აყენებს კერძო კლინიკების ხარისხსაც. მათი თქმით, ხულოს ამბულატორიაში მხოლოდ მარტივი მომსახურების მიღება შეიძლება. ხშირად მათ უხდებათ დიაგნოზის სხვა ადგილას გადამოწმება და მუდამ ეჭვში არიან იმის შესახებ, თუ რამდენად კვალიფიციურია ექიმი. ქალების ნაწილი მიიჩნევს, რომ ჯანდაცვის მთლიანი სისტემა პრობლემურია, რასაც ის ფაქტიც ამძაფრებს, რომ ერთი ექიმი 2-3 ადგილას შეიძლება მუშაობდეს და რამდენიმე ცვლაში.

გამოკითხულები ასევე იხსენებენ ექიმების მხრიდან კლინიკებში არასათანადო ყურადღებისა და გულგრილობის შემთხვევებს. ზოგიერთი რესპონდენტი ჰყვება, რომ ჯანმრთელობის მწვავე პრობლემებით მისულებს ყურადღებით მხოლოდ მას შემდეგ მოეპყრნენ, რაც კლინიკაში ნაცნობები იპოვეს. რესპონდენტები მრავლად იხსენებდნენ პირად და ახლობლების გამოცდილებას, როდესაც საქართველოში ექიმებს სწორი დიაგნოზი ვერ დაუსვამთ და თურქეთში გადასულან დიაგნოზის დასასმელად და სამკურნალოდ.

უნდობლობის მიზეზად იკვეთება როგორც ექიმების კვალიფიკაციის მიმართ ეჭვი, ასევე მათი გადაღლილობა. ამას გარდა, აჭარაში (ისევე, როგორც მარნეულში) რესპონდენტები გამოთქვამდნენ ეჭვს იმის შესახებ, რომ ექიმებსა და ფარმაცევ-

ტულ კომპანიებს პირველ რიგში მოგება აინტერესებთ და ხშირად ბევრ არასაჭირო ლაბორატორიულ კვლევას უნიშნავენ პაციენტებს. რესპონდენტთა ნაწილი ამბობს, რომ გეგმური და პრევენციული შემონმშებებისგან თავის შეკავება, გარკვეულწილად, ამ შფოთვასაც უკავშირდება. მათ ემინიათ, შემონმშებაზე მისულებს არასაჭირო კვლევები არ დაუნიშნონ: „თუ ვინმე ისე დაინახეს, ბევრ ამბავს მოაბამენ. ფულის შოვნას უფრო უყურებენ, ვიდრე მკურნალობას“, – ამბობს ერთ-ერთი რესპონდენტი. სხვა რესპონდენტის თქმით, როდესაც ხედავენ არასწორი ოპერაციებისა და დიაგნოზის შემთხვევებს, „არც ვარ გასამტყუნი, რომ არ ვენდობი ამ სისტემას. თბილისში და დიდ ქალაქებში კიდევ შეიძლება ნდობა, მაგრამ ვფიქრობ, რომ ექიმების 60%-სთვის ფულის კეთება უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე მოსახლეობის ჯანმრთელობაზე ზრუნვა“.

რესპონდენტების თქმით, ხულოში ექიმთან მხოლოდ ელემენტარულ პრობლემებზე შეიძლება მისვლა. თუ უფრო სერიოზული პრობლემა აქვთ, ბათუმში ან თურქეთში მიდიან, რაც უფრო ძვირი ჯდება, მაგრამ ამაზე მეტად თბილისის საავადმყოფოებს ენდობიან, რომელიც კიდევ უფრო მეტ ფინანსურ ხარჯთანაა კავშირში. თუმცა თბილისის საავადმყოფოების მიმართაც არსებობს დიდი უნდობლობა. ყველაზე დიდი ნდობა რესპონდენტების ნაწილს თურქული ჯანდაცვის სისტემის მიმართ ჰქონდა, თუმცა საამისოდ საკმაო თანხის მობილიზება სჭირდებათ.

საყოველთაო დაზღვევა

საყოველთაო დაზღვევის არსებობის შესახებ აჭარაში გამოკითხულმა რესპონდენტებმა უფრო იციან, ვიდრე მარნეულის მუნიციპალიტეტში, მაგრამ მაინც ამ ტიპის დაზღვევაზე ბევრ რესპონდენტს ფრაგმენტული ან არასრული ინფორმაცია ჰქონდა. აჭარაში ამ ტიპის დაზღვევაზე ყველაზე მეტი ინფორმაცია ჰქონდათ მასწავლებლებს, ჯანდაცვის სექტორში მომუშავე და, ასევე, ქრონიკული დაავადებების მქონე ადამიანებს, თუმცა საყოველთაო დაზღვევით მოსარგებლებები აღნიშნავენ, რომ ეს დაზღვევა მათ ბევრ საჭიროებას არ ფარავს.

რესპონდენტების ნაწილი ჰყვებოდა, რომ მას შემდეგ, რაც საყოველთაო დაზღვევის პაკეტი შეიცვალა, მნიშვნელოვანი ოპერაციები აღარ ფინანსდება. ერთ-ერთი რესპონდენტი ამბობს: „უმეტესად უფრო მეტად მინდოდა საავადმყოფო ყოფილიყო უფასო იმის გამო, რომ საავადმყოფო არის ძვირი და ფასიანი. ტკივილები თუ რაღაცა პრობლემა... [მეჩნებოდა] საავადმყოფოში მქონოდა ადვილად მისვლის შესაძლებლობა, მაგრამ რა ვიცი, – ეს არ არის, თქვენ არ გეკუთვინით, ქულა მაღალი გაქვთ, არ გეკუთვინით სამედიცინო დახმარებაო, – ბევრჯერ მიმიღია ასეთი პასუხი“. ამგვარ წუხილს გამოთქვამენ სხვებიც.

ჯანდაცვის სფეროში დასაქმებული ქალის აზრით, ბევრს არასწორი ინფორმაცია აქვს საყოველთაო დაზღვევის შესახებ. ადამიანებმა ხშირად არასწორად იციან ან ზუსტად არ იციან, რას ეხება დაზღვევა და რომელ კატეგორიაში გადიან თავად. ინტერვიუების დროს ასევე ცხადი იყო, რომ ადამიანები ერთმანეთისგან არ მიჰყავნენ საყოველთაო დაზღვევის სერვისებს, მუნიციპალიტეტის უფასო სერვისებს (მაგალითად, პენსიონერებისთვის მუნიციპალიტეტის უფასო მედიკამენტების პროგრამას) და მუნიციპალიტეტის მიერ სხვადასხვა ოპერაციის დაფინანსებას და ამის გამო ნაწილობრივ (ან იშვიათ შემთხვევაში, სრულად) ვერ იყენებენ ამ რესურსებს. შესაბამისად, ზოგადად, მაინც დაბალია სახელმწიფო დაფინანსებისა და სერვისების შესახებ ინფორმაციაზე წვდომა. ყველა ამ პრობლემის მიუხედავად, სოციალური ვითარებიდან გამომდინარე, საყოველთაო დაზღვევის პროგრამა, ჯანდაცვის სხვა პროგრამებსა და სერვისებთან ერთად, მაინც მნიშვნელოვანი რესურსია აჭარის მოსახლეობისთვის.

ჯანდაცვასთან დაკავშირებული სხვა პრობლემები

როგორც აღმოჩნდა, იმის მიუხედავად, რომ აჭარაში არ არსებობს ენის ბარიერი, ქალები მაინც აღნიშნავენ, რომ მათთვის რთულია სამედიცინო ენის გაგება და კარგი იქნებოდა, ექიმებს მარტივ ენაზე განემარტათ პაციენტებისთვის, თუ რას ნიშნავს მათი დიაგნოზი, ვინაიდან, მათივე თქმით, ხანდახან ვერც იგებენ, თუ რაში მდგომარეობს თავიანთი ჯანმრთელობის პრობლემა.

ამას გარდა, ქალები, რომლებიც სოფლებში ცხოვრობენ, ამბობენ, რომ ჯანდაცვის სერვისების მიღებაში ხელს ძალიან უშლის ცუდი გზა, სატრანსპორტო საშუალების არყოლა ან საავადმყოფოების სიმორე. ისინი იხსენებენ შემთხვევებს, როცა სასწრაფო დიდხანს ვერ მოდის (თუმცა, მათი თქმით, სასწრაფოს გამოძახების სერვისი ბოლო წლებში უფრო გაუმჯობესებულია). თუ სოფელი რაიონულ ცენტრს მონყვეტილია, ხშირად ძალიან რთულდება მოულოდნელ ავადმყოფობასთან გამკლავება. ერთ-ერთ მაღალმთიან სოფელში მცხოვრები ახალგაზრდა სტუდენტი იხსენებს, რომ მისი ახლობლები ჯანმრთელობის გადაუდებელი პრობლემების დროსაც კი დიდთოვლობისას რაიონულ საავადმყოფოშიც ვერ წასულან. რესპონდენტების თქმით, მათ სოფლებში არათუ უხარისხო, არანაირი სერვისი არ არსებობს, გარდა სოფლის ექთნის ან ექიმისა, რომლის რესურსებიც ძალიან ლიმიტირებულია.

რეპროდუქციული ჯანმრთელობა

ქალების ნახევარზე მეტს გაუგია რეგიონში თვითნებური ან არალეგალური აბო-

რტების არაერთი შემთხვევის შესახებ. მარნეულის მსგავსად, ქალები აჭარაშიც ექიმთან კონსულტაციის გარეშე, თვითნებურად იღებენ მედიკამენტებს. რესპონდენტებმა გაიხსენეს ახლობლების გარდაცვალების შემთხვევებიც. მათი აზრით, ქალები ამ მეთოდს რამდენიმე მიზეზის გამო მიმართავენ. ერთი ის, რომ ქალებს არ აქვთ ინფორმაცია იმ რისკის შესახებ, რაც თვითნებურ აბორტს შეიძლება მოჰყვეს. მეორე მიზეზი ისაა, რომ მათ არ უნდათ, ამის შესახებ სხვებმაც იცოდნენ და აბორტის ამბავი გამჟღავნდეს. მესამე კი ისევ და ისევ ფინანსური დაბრკოლებაა. ქალებს უჭირთ აბორტში ფულის გადახდა, როცა თვითნებური მედიკამენტოზური აბორტი ბევრად იაფი უჯდებათ.

რაც შეეხება სქესობრივი აქტის დროს თავდაცვის საშუალებებზე ინფორმაციას, ქალების უმეტესი ნაწილი ფიქრობს, რომ ამის შესახებ ცოდნა რეგიონში დაბალია. ქალების ნაწილი აუცილებლობას ხედავს, თავიანთ რეგიონში რეპროდუქციულ ჯანმრთელობაზე მეტი ინფორმაცია გავრცელდეს, სკოლებში განათლების სახით ან მუნიციპალიტეტების მიერ ორგანიზებული საინფორმაციო შეხვედრების საშუალებით, ერთ-ერთი რესპონდენტის აზრით, ადამიანების უმრავლესობა მხოლოდ მაშინ იგებს თავდაცვის საშუალებებზე ინფორმაციას, როდესაც ექიმთან მიდის, რაც არასაკმარის რესურსად მიაჩნია.

II. ქალთა დასაქმება, შრომა და შინ შრომა

მარნეულის მუნიციპალიტეტი

ოჯახის შემოსავალი და ქალების დასაქმება

მარნეულის მუნიციპალიტეტში გამოკითხული ქალებიდან 7 დიასახლისია და, ამასთანავე, სოფლის მეურნეობაშია ჩართული; ერთი დამლაგებელია, რომელიც დღიურად მუშაობს; სამი მასწავლებელია – ორი სრულ განაკვეთზე მუშაობს; ერთი სტუდენტია და ჯერ არ მუშაობს; ერთმა ახლა დაასრულა უნივერსიტეტი და ჯერ-ჯერობით სრულ განაკვეთზე არ არის დასაქმებული, თუმცა ჩართულია სხვადასხვა ანაზღაურებად და არაანაზღაურებად პროექტში.

დიასახლისებისა და დაუსაქმებელი ადამიანების სრული უმრავლესობა ამბობს, რომ დასაქმების სურვილი აქვს, მაგრამ ვერ საქმდება გარემო ფაქტორების გამო. ისინი ძირითად მიზეზად საკმარისი სამუშაო ადგილების არარსებობას ასახელებენ. ამბობენ, რომ სამსახურის პოვნა განსაკუთრებით რთულია სოფლებსა და რეგიონებში; სახლში საქმეების გამო სხვა არაფრის დრო არ რჩებათ ან ბავშვებს მართლ ვერ ტოვებენ; ასევე, ფიქრობენ, რომ განათლების არქონისა და ქართულის

არცოდნის გამო დასაქმების საშუალება არ აქვთ. საშუალო ან არასრული საშუალო განათლების მქონე ქალების აზრით, ქართული რომ სცოდნოდათ და უმაღლესი განათლება ჰქონოდათ (პროფესია), უფრო მარტივად შეძლებდნენ დასაქმებას, თუმცა ის ქალები, რომლებსაც ბუღალტერია ჰქონდათ ნასწავლი (კოლეჯში ან უნივერსიტეტში), ამბობდნენ, რომ მათთვის მთავარი დაბრკოლება ქართული ენისა და კომპიუტერის არცოდნაა. ზოგიერთი ქალი იმასაც ამბობდა, რომ დასაქმებას ოჯახის წევრები, ქმარი, დედამთილი ან ორივე უშლის.

ყველა გამოკითხული რესპონდენტის აზრით, სხვადასხვა მიზეზის გამო ქალებისთვის ბევრად უფრო რთულია დასაქმება, ვიდრე კაცებისთვის. ისინი მიიჩნევენ, რომ კაცები ცოდნისა და გამოცდილების გარეშე დასაქმდებიან სხვადასხვა ადგილას, ხოლო ქალებს ამისი საშუალებაც იშვიათად აქვთ. ამას გარდა, ისინი ვერ ტოვებენ შვილებს, რადგან მათზე ზრუნვა ქალებს აწევთ და ბევრ სოფელში არ არსებობს საბავშვო ბაღი; იშვიათია გახანგრძლივებული გაკვეთილები, სადაც სკოლის მოსწავლეებს ქალები უფრო დიდი ხნით დატოვებდნენ. ერთ-ერთი რესპონდენტი აღნიშნავს: *„კაცებისათვის უფრო მეტია სამუშაო ადგილი, ვიდრე ქალებისათვის. კაცს ყველგან შეუძლია იმუშაოს, მაგრამ ქალს – ვერა. ამბობენ, რომ კაცი და ქალი თანაბარია, მაგრამ ეს მართო ლაპარაკად რჩება. რეალობაში სულ სხვანაირადაა. კაცებს უფრო მეტ უპირატესობას ანიჭებენ სამუშაო ადგილებზე, ვიდრე ქალებს... მაგრამ ამ ყველაფრის მიუხედავად, ჩვენს სოფელში ქალები უფრო მეტად მუშაობენ, ვიდრე კაცები... ქალები მთელი დღე საოჯახო და სასოფლო საქმეებით არიან დაკავებულნი“.*

ზოგადად, აღსანიშნავია, რომ დასაქმება გამოკითხულ ქალებს უნდათ, ძირითადად, ორი მიზეზით. პირველი ისაა, რომ მათი ოჯახი ეკონომიკურად უზრუნველყოფილი არ არის და სურთ, მეტი შემოსავალი ჰქონდეთ. მუშაობის მოტივაციად ქალები ამ მიზეზს ყველაზე ხშირად ასახელებდნენ. მეორე კი, რაც ქალებმა დაასახელეს, იყო გარკვეული ტიპის დამოუკიდებლობის მოპოვება. ზოგიერთი რესპონდენტის აზრით, დასაქმების საშუალებით ისინი მეტ ავტონომიურობას შეიძენენ და მეტად აიღებენ თავიანთ ცხოვრებაზე კონტროლს.

გამოკითხული ქალების ოჯახებში ყოველთვიური დანახარჯი, ძირითადად, 300-დან 800 ლარამდე მერყეობდა. ზოგიერთ დიდ (8-9-სულიან) ოჯახსა და იმ ოჯახებში, სადაც ქალები მუშაობდნენ, დანახარჯი ადიოდა 1000 ან მეტ ლარამდე. ერთი მართობელა დედა ამბობს, რომ მისი შემოსავალი და დანახარჯი თვეში მხოლოდ 110 ლარია, სოციალური დახმარების სახით, რაც ელემენტარულ საჭიროებებსაც ვერ სწვდება.

გამოკითხულ რესპონდენტებს შორის ყველაზე მცირე შემოსავალი და დანახარჯი

ჰქონდა ორ მარტოხელა ქალს – 100 და 300 ლარის სახით. არც ერთი მათგანი ალიმენტს არ იღებს, რადგან ერთ-ერთის ყოფილი ქმარი გარდაიცვალა, მეორე კი ამბობს, რომ ყოფილი ქმარი თავადაც პენსიონერია, ჯანმრთელობის პრობლემები აქვს და ალიმენტს ვერ გადაიხდის. ორივე იღებს სახელმწიფო დახმარებას, თითო ბავშვზე 110 ლარს.

მარტოხელა ქალებს ბევრად უფრო დაბალი შემოსავალი აქვთ და ამკარაა სიღარიბის ფემინიზაცია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ქალები უფრო მეტად არიან სიღარიბის ზღვარზე და ის ოჯახები, სადაც ოჯახის თავი ქალია, ბევრად უფრო გაჭირვებულები არიან. ამას ემატება ისიც, რომ მარნეულის მუნიციპალიტეტში გამოკითხული ქალებიდან მხოლოდ ორს აქვს თავის სახელზე კერძო საკუთრება: ერთს მანქანა, მეორეს – სახლი. სხვა ქალებს არანაირი ქონება არ გააჩნიათ. ზოგადად, საქართველოში იშვიათია, ქალიშვილებს მშობლებმა ქონება გადაუფორმონ და გოგო და ბიჭ შვილებს შორის თანაბრად გაყონ, რადგან ოჯახის შექმნის შემდეგ ბიჭები, ძირითადად, სახლში რჩებიან, გოგოები კი სახლიდან მიდიან. მშობლების გარდაცვალების შემდეგაც ქონება კაცებს რჩებათ.

თავად ის პრაქტიკაც, რომ სახლი ბიჭ შვილს მანამ არ ეკუთვნის, სანამ მშობელი არ გადაიცვლება, ასევე ართულებს კაცისთვის განქორწინების პროცესში ქონებრივი ვალდებულებების დაკისრებას, რადგან მის სახელზეც შეიძლება არ ფიქსირდებოდეს არანაირი ქონება.

ვინაიდან ქალების განათლება და ენის ცოდნა სამსახურის პოვნის პროცესში ასე ძალიან მნიშვნელოვანია, ქალები ყველანაირი შემოსავლის გარეშე რჩებიან და იძულებულნი არიან, იარსებონ სოციალური დახმარებითა და მშობლების პენსიით. მარტოხელა ქალებს არ ეძლევათ (ან მინიმალურად ეძლევათ) ეკონომიკურ აქტივობებში ჩართვის საშუალება და დამოკიდებულნი არიან მინიმალურ სოციალურ პროგრამებზე, რომელთაც არ აქვთ ადამიანებისადმი მხარდაჭერის მდგრადი მიზნები, ქველმოქმედების სახის უფროა და ადამიანებს სიღარიბეში ტოვებს. მარტოხელა ქალები ასევე იძულებულნი არიან, ჩაერთონ პრეკარიულ შრომაში, იმუშაონ დღიურად, დაბალ შემოსავალზე, რთულ პირობებში.⁵³⁹

ბევრი ოჯახი, რომელთა წევრების რაოდენობა 4-ს და მეტს აღემატება, თვიურ ხარჯში ასახელებდა 300-იდან 600 ლარს, თუმცა ამ ოჯახებს სოფლის მეურნეობებიც აქვთ, რომლის საშუალებითაც საკვები პროდუქტი შეუძლიათ, თავად მოიყვანონ. ამის მიუხედავად, ქალები ხაზს უსვამენ, რომ ეს თანხა ელემენტარულ საჭიროებებში ძლივს ჰყოფნით და დამატებით ვერანაირ ხარჯს ვერ ფარავს, მათ შორის, ვერც სამედიცინოს. ის ქალები, რომლებიც არ მუშაობენ, ამბობენ, რომ მათ ოჯახე-

539 სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, 2019

ბს შემოსავალი, ძირითადად, სოფლის მეურნეობიდან, მიგრანტების ფულადი გზავნილებიდან, (კაცების) მშენებლობაზე ან სხვა ტიპის დღიური დასაქმების ადგილებიდან აქვთ. სოფლის მეურნეობაში ქალების საქმიანობის წილი ძალიან მაღალია და ამ ტიპის მეურნეობა, ძირითადად, ქალების მძიმე შრომაზე დგას.

გამოკითხული ქალების ოჯახების უმეტესობას სხვადასხვა სახის ვალი აქვს. ვალის აღების მიზეზად სახელდება სოფლის და შინამეურნეობის ხარჯები, ყოველდღიური, საყოფაცხოვრებო ხარჯი. რესპონდენტები ამბობენ, რომ სოფელში ცხოვრება რთულია, სოფლის მეურნეობას მუდმივი ყურადღება სჭირდება და ასევე განუჭვრეტელია მომავალი. ამიტომ რთულია, განსაზღვრო იმ წელს სოფლის მეურნეობისთვის განეული ხარჯი ნამდვილად მოიტანს თუ არა მოსავალს და შემოსავალს. ვალის აღების კიდევ ერთ და მთავარ მიზეზად დასახელდა სამკურნალო და ექიმთან მისასვლელი თანხის დაფარვის საჭიროება, ბინის კრედიტი, ასევე სტუდენტებისთვის სწავლის გადასახადი და თბილისში საცხოვრებელი ხარჯი. ზოგადად, სამედიცინო ხარჯი მცირეშემოსავლიანი ოჯახებისთვის ძალიან მძიმე ტვირთია. ერთ-ერთი რესპონდენტი ამბობს: „კრედიტი მაქვს; უკვე 5 წელია, რაც ვერ ვიხდი. ბავშვი ავად იყო, ამისთვის ავიღეთ კრედიტი; შემდეგ ვერ გადავიხადეთ და ნელ-ნელა პროცენტი დაემატა“. ოჯახების უმეტესობას სესხი აქვს ბანკისგან, საკრედიტოებისგან, ლომბარდიდან, ახლობლისგან, არაოფიციალური პირისგან, ზოგ ოჯახს მართებს როგორც ბანკის, ასევე არაოფიციალური პირის ვალი. გამოკითხულთა შორის რაიმე ტიპის დანაზოგი აქვს მხოლოდ 2 ადამიანს. სხვა ქალების თქმით, მათი ოჯახის შემოსავლით დანაზოგის დაგროვება შეუძლებელია. ვალები და ვალდებულებები შეუძლებელს ხდის, ოჯახებმა სიღარიბისა და გაჭირვების ჩაკეტილი წრე გაარღვიონ.

ის ქალები, რომლებიც სკოლაში ან სხვადასხვა ორგანიზაციაში არიან დასაქმებულები, მუშაობის ერთ-ერთ მთავარ მოტივაციად ასახელებენ არა მხოლოდ ფინანსურ სარგებელს, არამედ თავისა და ცოდნის რეალიზაციის სურვილს. ხოლო ის, ვინც დღიურად და პრეკარიულად არის დასაქმებული, ამბობს, რომ მხოლოდ საჭიროების და გამოუვალი ვითარების გამო უწევს მუშაობა. ერთ-ერთმა რესპონდენტმა, რომელიც დამლაგებელია და დღიურად მუშაობს, აღნიშნა, რომ პანდემია ძალიან ცუდად აისახა მის შემოსავალზე არა იმიტომ, რომ დალაგების მსურველები შემცირდნენ, არამედ უტრანსპორტობამ მკვეთრად გააუარესა დღიურად დასაქმების ისედაც მწირი შესაძლებლობები. მას უკვე აღარ შეეძლო გადაადგილება და დასაქმების ადგილზე მისვლა.

დასაქმებულებიდან მასწავლებლები რამდენიმე პრობლემას ასახელებენ. ვინაიდან აზერბაიჯანულენოვან სკოლებში სერტიფიცირებისა და მომცდების ჩაბარების პროცესს ბევრი ბუნდოვანება, გეგმების ცვლილება და მრავალნაირი ადაპტირება მოჰყვა (სადაც გათვალისწინებული არ იყო ის საჭიროებები, რაც აზერბაიჯანულ-

ნოვან სკოლებსა და სექტორებზე მასწავლებლებს აქვთ), ბევრი მასწავლებელი რჩება მწირი შემოსავლის ხარჯზე. მაგალითად, ერთ-ერთი მასწავლებელი ამბობს, რომ მისი ხელფასი 400 ლარია მაშინ, როცა დღეში 4 ან 5 საათს ასწავლის. სხვა მასწავლებელი გამოთქვამს წუხილს იმ მასწავლებლების გამო, ვინც შტატში არ ირიცხება. მისი თქმით, პროგრამებით მისული მასწავლებლები მხოლოდ ერთწლიან კონტრაქტს იღებენ, შესაბამისად, მათ არასდროს არ იციან, მეორე წელს ექნებათ თუ არა სამსახური. იმის გამო, რომ ისინი კონკრეტული პროგრამის ფარგლებში მივიდნენ სკოლაში, არდადეგების დროს, 3 თვის განმავლობაში არ იღებენ ხელფასს, სხვა მასწავლებლებისგან განსხვავებით. მასწავლებლის თქმით, ის 5 წელიწადზე მეტია, სკოლაში მუშაობს დამხმარე მასწავლებლად, თუმცა მაინც არ აქვს მუდმივი კონტრაქტი. ეს პრობლემა სხვა დამხმარე მასწავლებლებსაც აწუხებთ, რადგან სტატუსის მოპოვება რთულია და პროგრამის გაუქმების შემთხვევაში სამსახურის გარეშე რჩებიან.

მასწავლებლები ამბობენ, რომ მათზე უზომოდ დიდი დატვირთვა მოდის. რესურსების სიმწირის პირობებში განათლების სისტემა სწორედ მასწავლებელს სთხოვს, აანაზღაუროს ბევრი ჩავარდნა, რომელიც სისტემაში არსებობს. მასწავლებლებს სხვა არაერთი მოვალეობის შესრულება უწევს. ხშირად ეს შრომა ფარულია და არც ხელფასზე აისახება. აღნიშნული საკითხი განსაკუთრებით გამწვავდა პანდემიის პერიოდში, რადგან მასწავლებლებს ხარისხიანი გაკვეთილის ჩასატარებლად გაცილებით მეტი შრომა სჭირდებათ.

აჭარა

ოჯახის შემოსავალი და ქალების დასაქმება

გამოკითხული რესპონდენტების უმრავლესობა დასაქმებული ან თვითდასაქმებულია, თუმცა ქალებს შორის იყვნენ სტუდენტები და დიასახლისები, რომლებიც ამჟამად არ არიან დასაქმებულები.

ქალების სრულ უმრავლესობას ჰყავს 4- და მეტსულიანი ოჯახი. მარნეულის მუნიციპალიტეტისგან განსხვავებით, თვიური დანახარჯის გამჭლავნება ბევრმა რესპონდენტმა არ ისურვა, თუმცა დასახლებული თანხა 500-დან 3000 ლარამდე მერყეობდა. დანახარჯი მკვეთრად იზრდებოდა, თუ ოჯახში ერთი ან რამდენიმე სტუდენტი იყო. აჭარაში, მარნეულის მუნიციპალიტეტისგან განსხვავებით, ყველა ქალი ამბობდა, რომ მუშაობის რაიმე გამოცდილება მაინც აქვს. რესპონდენტების ნაწილი, მინიმუმ, 6 თვე მაინც მუშაობდა არასტაბილურ სამსახურში, სამკერვალოებში, თეატრებსა და სხვა. ამ ტიპის დასაქმება ხშირად განპირობებულია მყისიერი თანხის აუცილებლო-

ბით, მაგალითად, სტუდენტებისთვის დაფინანსების მოსაძიებლად, შვილებისთვის ტანსაცმლის შესაძენად, რეპეტიტორების დასაფინანსებლად და სხვა. ზოგიერთ ქალს სოფლიდან რამდენიმე თვით სხვაგან უწევს გადასვლა, საჭირო თანხის შესაგროვებლად.

რესპონდენტების მეორე ნაწილს სტაბილური სამსახური აქვს ან ჰქონდა, წარსულში. მათ შორის იყვნენ სხვადასხვა საგნის მასწავლებლები (მათ შორის, რელიგიის), ექთანი, ბანკში მომუშავე პერსონალი, ქალები, რომელთაც საკუთარი ან საოჯახო ბიზნესი აქვთ, ან წარსულში ჰქონიათ. სტაბილური სამუშაოს მქონე თითქმის ყველა დასაქმებული ამბობს, რომ უწევს ზეგანაკვეთური შრომა, რომელიც არ ანაზღაურდება. ზეგანაკვეთური შრომა მოიცავს როგორც საკუთარი საქმიანობისთვის დამატებითი დროის საჭიროებას, ასევე სხვების დახმარებას და დამატებითი საქმიანობის აღებას მაშინ, როდესაც დასაქმებულს ოფიციალურად ეს არ ევალება. ამასთან, დასაქმებულების მონაყოლიდან გამომდინარე, აშკარაა, რომ ისინი დიდ ემოციურ შრომას დებენ საქმეში და ხშირად პირად მოვალეობად მიიჩნევენ სხვების დახმარებას იმ შემთხვევაშიც, როდესაც მათი სამუშაო ამას უშუალოდ არ ითვალისწინებს.

გამოკითხული მარტოხელა დედის თქმით, ის ალიმენტს იღებს, თუმცა ამისთვის ბევრი ბრძოლა და სამართალდამცავი სტრუქტურისა და სასამართლოს ჩართვა დასჭირდა. ალიმენტის მიუხედავად, მას ორ სამსახურში უწევს მუშაობა იმისათვის, რომ დაფაროს ოჯახის მინიმალური ხარჯი. მეორე მარტოხელა დედა ალიმენტს არ იღებს. მისი თქმით, ოფიციალურად ხელი არ ჰქონიათ მონერილი და ბავშვი მამისგან არანაირ თანხას არ იღებს, მეტიც, მას ალიმენტი არც მოუთხოვია.

რესპონდენტების დიდი ნაწილის თქმით, მათი ოჯახები ჩართულები არიან სოფლის მეურნეობაში და შემოსავლის ნაკლებობას თავიანთი მოწვეული პროდუქტით ავსებენ. ის ოჯახები, რომლებიც მთლიანად ან დიდწილად არიან სოფლის მეურნეობაზე დამოკიდებულები, ამბობენ, რომ სოფლის მეურნეობა ძალიან დიდ და მძიმე შრომას მოითხოვს. ზოგიერთი მათგანის თქმით, ბევრი მუშაობის მიუხედავად, მოყვანილ პროდუქტს მხოლოდ სახლში იყენებს ან მისგან ძალიან ცოტა შემოსავალს იღებს: „აპრილის შემდეგ დამოკიდებული ვარ ყანაში, მწვანილს ვაწარმოებ... რომ გაუშვებ, ჩაიტან ბაზარში და დავგვდება ძალიან გაუფასურებული „ტავარი“. გლეხის „ტავარი“ მაინც რაღაცნაირად გაუფასურებულია“.

გამოკითხულთა შორის თითქმის არცერთ ოჯახს არ აქვს მინიმალური დანაზოგი. ერთ-ერთი მოხუცი ქალი თავის ცხოვრებას ასე აჭამებს: „არცერთჯერ არ მქონია [დანაზოგი]. ქალი დავბერდი, დანაზოგი არც მაქ და არც ვფიქრობ, რომ ოდესმე მექნება. ჩემი დანაზოგი ჩემი შვილები არიან“. ვალი თითქმის ყველა გამოკითხული რესპონდენტის ოჯახს აქვს. ვალის რაოდენობა და ტიპი განსხვავდება. მაგალითად,

ქალები ხშირად ასახელებდნენ, რომ განვადებით აქვთ გამოტანილი ტელეფონები, რათა შვილებს პანდემიის დროს განათლებაზე წვდომა ჰქონდეთ. რესპონდენტები ბანკის ვალის მიზგზად ასახელებენ ბინის იპოთეკურ სესხს – საოჯახო სასტუმროსთვის, რემონტის ან მცირე ბიზნესისთვის, აგრეთვე, საყოფაცხოვრებო, ყოველდღიური ხარჯისთვის გამოტანილ თანხას. ვალის აღების მიზგზად სახელდებოდა ჯანმრთელობასთან დაკავშირებული სხვადასხვა საჭიროებაც.

რესპონდენტებს ჰქონდათ როგორც ბანკების, ასევე პატარა საკრედიტოების, ლომბარდის, კერძო პირების ვალი და მალაზიებისა და აფთიაქების ნისია. რესპონდენტებს აქვთ განცდა, რომ მათ გარშემო ადამიანების უმრავლესობა ვალით ცხოვრობს. ასევე, აქვთ ინფორმაცია, რომ კერძო მევახშეები ხშირად სარგებლობენ ვალის გადაცილებით და დიდ პროცენტს იღებენ მოვალეებისგან ყოველ გადაცილებულ დღეზე. ბათუმსა და ხულოში განსაკუთრებით შესამჩნევია პატარა საკრედიტოების, ლომბარდების სიმრავლე. გამოკითხული რესპონდენტების ინფორმაციით, ბათუმში ბევრი ადამიანი თამაშობს სხვადასხვა სახის კაზინოში და ვალებს თამაშდამოკიდებულებაც ამწვავებს.

დასაქმებულების დიდი ნაწილი ამბობს, რომ მათი შრომის ანაზღაურება ადეკვატური არ არის, მათ კი, ვინც ამბობს, რომ მათი შრომა ადეკვატურად ანაზღაურდება, არგუმენტად მოჰყავთ ის მიზეზი, რომ რეგიონებში, ზოგადად, დაბალია ანაზღაურება და სხვებთან შედარებით დაბალი ხელფასი არ აქვთ, თუმცა ადასტურებენ, რომ ხელფასი და ოჯახის მთლიანი შემოსავალი მხოლოდ ელემენტარული საჭიროებისთვის ჰყოფნით. რამდენიმე რესპონდენტი, ვინც ფიქრობს, რომ ოჯახის შემოსავალი ელემენტარულზე მეტს სწვდება, ამბობს, რომ ეს მხოლოდ წელიწადში ერთხელ ან ორჯერ შეიძლება მოხდეს და ყოველთვე დამატებით საჭიროებებს ვერ გასწვდებიან. ერთ-ერთი ქალი ამბობს: „*შეიძლება, ბევრი რაღაცა შეიღოსაც ან მეც, ან მოხუცსაც სჭირდებოდეს ოჯახში. როცა არ გაქვს, ვერ დახარჯავ. გჭირდება კი, ხო მაგალითად, ახლა ამ თვის ბოლომდე 1000 ლარია საჭირო, რომ ნუ, ყველაფერს ნორმალურად გაუმკლავდე, მაგრამ როცა არ გაქვს, 100 ლარით უნდა დაკმაყოფილდე. რაც საჭირო და აუცილებელია, ის იყიდო ან ის შეიძინო და დანარჩენს გვერდზე გადადე, რა თქმა უნდა. ბაღებსაც შეიძლება სჭირდება ისეთი რაღაცეები, რომ... ახლა, მაგალითად, ჩაცმა აუცილებელია; შიშველი გარეთ ვერ გახვალ, რა თქმა უნდა და, შეძლებისდა მიხედვით ვაცვამ. შეიძლება, მეტიც უნდოდეთ, სჭირდებოდეთ, მაგრამ აუცილებელს ვყიდულობთ. ვერ ვყიდულობთ იმას, რაც გვინდა, მაგალითად. როგორც შემოსავალია, იმის მიხედვით როგორ გვექნება დიდი გასავალი. რაც არ გაქვს, იმას ვერ გახარჯავ“.*

საშუალო ან არასრული საშუალო განათლების მქონე ქალები ერთხმად ამბობენ, რომ კაცებთან შედარებით სამსახურის პოვნა ძალიან უჭირთ. იმ კაცებს, რომლებ-

საც იგივე განათლება აქვთ, შეუძლიათ, მშენებლობაზე იმუშაონ ან დღიური მუშები იყვნენ, მაგრამ ქალებისთვის მსგავსი შესაძლებლობებიც თითქმის არ არსებობს. ერთ-ერთი რესპონდენტი ჰყვება: „რა თქმა უნდა, მინდა იყოს ისეთი სამუშაოები, რომ ჩემთვის იყოს ხელმისაწვდომი, შევძლო მუშაობა და მეონდეს ჩემი ხელფასი და ვიყო დამოუკიდებელი. რაღაცის ყიდვა მინდა და დღეს ვინმეს არ ვთხოვო, თუნდაც ჩემს ქმარს, მეონდეს შესაძლებლობა, რომ ჩემ თავს ვუპასუხო. ჩვენ ვცხოვრობთ სოფელში. ძალიან მინდა ვიმუშაო, მეონდეს ჩემი ხელფასი, გარემოს გამო არ შემიძლია. მაგალითად, იქ არაფერი სამუშაო არ არის, რომ ვიმუშაო. არც არის ფაბრიკა, არც არის ისეთი საწარმო, რომ დავსაქმდეთ ყველა ქალი. თუ იქნება მასეთი, რომ ჩვენიდან იყოს მისაწვდომი, მე დარწმუნებული ვარ, რომ ბევრ ქალს აქვს სურვილი და იმუშავენ... მე, მაგალითად, როცა არ ვარ განათლებული, ოღონდ ვიყო დამოუკიდებელი და მეონდეს ფული, ჩემ შვილებს არაფერი მიაკლდეს... მაგალითად, ჩემი ქმარი მუშაობს, რამდენჯერ თუ გამეიარს და იქნება საშვალეობა, მშენებლობა იქნება თუ რაღაცა. რა თქმა უნდა, ქალის სამუშაო მაგი არაა და მე ამის გამო ვერ ვმუშაობ პირადად“. ამასთან, ქალებს უჭირთ სახლის საქმეებისა და ბავშვების დატოვება, ამიტომ ხშირად ვერ ახერხებენ მუშაობას.

უმაღლესი განათლების მქონე ქალების თქმით, ისეთ სამსახურებში მუშაობენ, სადაც დანინაურების საშუალება ობიექტური მიზეზების გამო არ არსებობს, რადგან ყველა თანამშრომელს ერთი დამსაქმებელი ან დირექტორი ჰყავს. ერთადერთი ადამიანი, ვინც ამბობს, რომ კაცებთან შედარებით დანინაურების საშუალება შეზღუდული აქვს, ბანკში მუშაობს: „აქ კაცებს უფრო უპირატესობა აქვთ, ვიდრე ქალებს... გემდგომებიც თვლიან, რომ სჯობს, კაცი იყო. ჩემს დასაქმებასთან დაკავშირებითაც იყო კითხვები, ეს რომ გოგოა და გაქაჩავს თუ ვერაო“.

რელიგიური დისკრიმინაცია დასაქმების დროს

აჭარაში რესპონდენტები იხსენებდნენ დასაქმების დროს რელიგიური დისკრიმინაციის შემთხვევებს, რომლებიც თვითონ ან მათ ახლობლებს გადახდათ. როგორც ქალები ამბობენ, დისკრიმინაციის პრობლემა ხულოსა და მიმდებარე სოფლებში ნაკლებადაა. უფრო მეტად დისკრიმინაციის შემთხვევები ეხება სივრცეებს, სადაც მუსლიმური უმრავლესობა არ ცხოვრობს. მაგალითად, ერთ-ერთი გამოკითხული იხსენებს შემთხვევას, როდესაც მის დას რელიგიური წარმომავლობის გამო სკოლაში მუშაობაზე უარი უთხორეს: „ჩემმა დამ უნივერსიტეტი წარჩინებით დაასრულა. კარგი პედაგოგია თავისი მიდგომებით. შესთავაზა ერთმა ლექტორმა მუშაობა სკოლაში, რომლის ხელმძღვანელიცაა ქრისტიანი. როცა შეიტანა საბუთები, პასუხი იყო, რომ მათ სკოლას აუცილებლად ქრისტიანი პედაგოგი სჭირდებოდა... ხელი შეუშალა მისმა რელიგიამ დასაქმებაში, რადგან ის იყო „თათარი“. ლექტორმა

უთხრა, ჩვენს სკოლაში მხოლოდ ქრისტიანი მოსწავლეები სწავლობენ, თან დანყებით კლასში მუსლიმი ვერ შევა, რადგან მასწავლებელმა ქრისტიანობისადმი სიყვარული უნდა ასწავლოს მოსწავლეებსო“.

კიდევ ერთი ჰიჯაბიანი ქალი ამბობს: „პირადად მე მქონია შემთხვევა. ეხლა უფრო მეტი ადგილია, სადაც მე მარტივად ვიმუშავე, მაგრამ ადრე, როცა პირველი შვილი შემეძინა, მაშინ მინდოდა მემუშავა... რო დავურეკე, მითხრეს, მოდიო... რომ მივედი, დამინახეს ახლა თავზე დაფარებული ვიყავი, იფიქრეს, ალბათ, რომ ეს ვერ გააკეთებსო. აღარ დაურეკიათ... პირადად მე ბევრი მეგობარი მყოლია [ასეთი სიტუაციაში]“.

შინ შრომა

აჭარისა და მარნეულის მუნიციპალიტეტის გამოცდილება

მარნეულის მუნიციპალიტეტშიც და აჭარაშიც შინ შრომის კუთხით გამოიკვეთა მსგავსი ტენდენციები. კერძოდ, ქალები, რომლებიც დიასახლისები არიან და სახლში დამხმარე არ ჰყავთ, სახლში და სოფლის მეურნეობაში მუშაობენ 8-14 საათის განმავლობაში. მათი თქმით, გაღვიძებისთანავე იწყებენ სახლის საქმეების კეთებას. იშვიათად ან საერთოდ არ ისვენებენ და მხოლოდ ძილის დროს ჩერდებიან. ამ ქალების უმეტესობას მხოლოდ თავად უწევს შინ შრომა. ის ქალები, რომლებსაც სახლში ჰყავთ დედა, დედამთილი, მული, რძალი ან, იშვიათ შემთხვევაში, ქალიშვილები, ამბობენ, რომ მუშაობენ 5-9 საათის მათი ნაწილის, თქმით, ქალებს შორის საქმის გადანაწილება ამცირებს სამუშაო დატვირთვას, თუმცა ზოგიერთ მათგანს, განსაკუთრებით მას, ვისაც დიდი ოჯახი აქვს ან ვის ოჯახსაც სოფლის მეურნეობა აქვს, შინ მაინც 8-9 საათს შრომობს. დასაქმებული ქალები, რომლებიც დაოჯახებულები არ არიან, სახლში ყველაზე ნაკლებად არიან დატვირთულები. იგივე შეიძლება ითქვას სტუდენტ გოგოებზე, თუმცა ყველა მათგანი ასრულებს რაღაც ტიპის სახლის საქმეებს. მათი თქმით, სახლში შაბათ-კვირას უფრო მეტად იტვირთებიან ან სხვა დღეებში 1-2 საათს უთმობენ შინ შრომას.

ცალკე ჯგუფად შეგვიძლია გამოვყოთ მარტოხელა ქალები და პრეკარიულ შრომაში დასაქმებულები. მათ ხშირად უწევთ სრული დატვირთვით მუშაობა სამსახურებში (ზოგჯერ დღეში 10-12 საათი) და შინაც დიდწილად თავად შრომობენ. ის ქალები, რომლებიც დასაქმებულებიც არიან და დაოჯახებულებიც, ამბობენ, რომ მაინც უწევთ სახლის საქმეების კეთება. ზოგიერთ მათგანს მარტოს უხდება შინ შრომა და სახლში ყველა საქმეს თავად აკეთებს. ქალების გამოცდილებაზე დაყრდნობით აშკარაა ისიც, რომ ოჯახში სხვა ქალის არარსებობის, ან დედის მუშაობის შემთხვევაში

დატვირთვა უფროს გოგოებზე გადადის და მათ ბევრი საქმის შესრულება უნევთ. ზოგიერთი რესპონდენტის შემთხვევაში, ეს ცუდად აისახებოდა მათ სკოლაში სიარულზე, თავისუფალ დროზე. ზოგისთვის კი დატვირთვა მძიმე არ ყოფილა.

გამოკითხული ქალების უმრავლესობა ამბობს, რომ მხოლოდ ძილის დროს ისვენებს ან დასვენების დრო დღეში 1-2 საათს არ აღემატება. „დასვენების დროს, რომ თქვა, დღეს ეს საათი დავუთმო დასვენებასო, ასეთი არ მგონია, სოფელში არსებობდეს. ნაწილობრივ, ხან ყავას დალევ და ჩამოჭდები, მარა, რომ გამოყო საათი და დაისვენო, ეს სოფელში გამორიცხულია“, – ამბობს ერთ-ერთი აჭარელი ქალი. სხვა რესპონდენტის თქმით კი: „ქალისთვის საქმე არ მთავრდება, ჩემი აზრით. სულ მთელი დღე რომ დაუთმო, მაინც ვერ დაამთავრებ. ჭირდება მაინც დიდი დრო, რომ ეს ყველაფერი წესრიგში გქონდეს. რო არ დაჯდე და საკუთარ თავს არ მისცე უფლება, რომ დაისვენო, შეიძლება, არც კი დამთავრდეს“. ქალების ნაწილი ამბობს, რომ მხოლოდ ბავშვებთან თამაშის დროს ისვენებს. ვინც დღეში 1-2 საათს ისვენებს, ამბობს, რომ დასვენება, ძირითადად, ჩაის ან ყავის სმის დროს უნევს – ტელევიზორს უყურებენ, მეზობლები ჰყავთ სტუმრად. ქალები, რომლებიც მუშაობენ და დაოჯახებულები არ არიან, ძირითადად, ამბობენ, რომ იშვიათად რჩებათ დასვენების დრო. სტუდენტები ყველაზე ხშირად ახერხებენ დასვენებას. მათი თქმით, დღეში შეიძლება 4-5 საათს დაისვენონ, მეგობრებთან ერთად გაერთონ, ფილმს უყურონ, წაიკითხონ.

სხვადასხვა ქალი დროის ყველაზე დიდ ნაწილს უთმობს ბავშვების მოვლას, ბავშვების მეცადინეობას, სახლის დალაგებას, სასოფლო მეურნეობას, საჭმლის კეთებას, რეცხვას. ზოგიერთი ქალი იმასაც ამბობს, რომ მათ უნევთ, ემოციურად შეუწყონ ხელი ოჯახის წევრებს, შვილებსა და მეუღლეს და ენერჯია ემოციურ შრომაზეც მიმართონ. ამ შრომას ერთ-ერთი რესპონდენტი ასე აჯამებს: „[შვილები] ჯერ პატარები, პატარები და მერე გაიზრდებიან, პატარები შენ ეძახე, მაგრამ ხუთ ინდივიდუალურ ადამიანთან გაქვს ურთიერთობა და ყველას თავისებური მიდგომა ჭირდება. ამას იმდენი შრომა ჭირდება, იმდენი ენერჯია და ამათი ფსიქოლოგიის ამოცნობა. იმას სხვანაირი ფსიქოლოგიით მიდგომა სჭირდება, ამას აფსოლუტურად სხვანაირით“. დიდი შრომის მიუხედავად, ბევრი ქალი ამბობს, რომ ეს საქმე მისთვის მნიშვნელოვანი ღირებულების მქონეა.

აჭარაშიც და მარნეულის მუნიციპალიტეტშიც ქალების უმრავლესობა ამბობს, რომ მათი აზრით, ქალების შრომა დატვირთვითა და სირთულით კაცების შრომის თანაბარია ან ბევრად აღემატება. მარნეულის მუნიციპალიტეტში ერთ-ერთი ქალი ამბობს: „ჩემი აზრით, ქალების საქმე უფრო რთულია, ვიდრე კაცების. ქალი სახლში ყველა საქმეს აკეთებს“. აჭარელი ქალის თქმით, „ბებიაჩემს ჰქონდა ესეთი გამოთქმა, საოჯახო სამუშაოები გამოუჩინარიაო... იმდენს მუშაობ, მუშაობ, მაგრამ რალაცნაირად თითქოს არ ჩანს“. სხვა რესპონდენტი მიიჩნევს: „პირადად მე სამსა-

ხურში ნაკლებად ვიღლები, ვიდრე სახლის საქმეებისას. არ ჩანს, თორემ ძალიან შრომატევადია. სოფელში ქალის მიერ განეული შრომა ბევრად აღემატება კაცის მიერ განეულ შრომას იმის მიუხედავად, რომ კაცის შრომა უფრო უკავშირდება ძალას და მძიმეა, ქალს უფრო მეტი და დამღლელი საქმე აქვს“. ქალების შრომის სიმძიმეს და ამავდროულად მის უხილავობას კიდევ ერთი რესპონდენტი ასე აღწერს: „[ქალის შრომა] უფრო მეტია, მარა არ ჩანს, ამაშია საქმე. დამალულია. ქალის საქმე არ ჩანს იმიტომ, რომ ის, რასაც საქმობს, საქმედ არ მიაჩნია მამაკაცს. მაგალითად, ასნია და ერთი, ორი, სამი ნაჭერი შეშა დაჩეხა კაცმა და ეს ჩანს. შენ რომ გადიხარ, იმას აკეთებ, ამას აკეთებ, საჭმელიც რომ საჭმელია, გააკეთებ – შეშჭამენ აღარსად აღარ არის. არ ჩანს, თორემ უფრო მეტია. მე ასე მიმაჩნია“. ქალების უმრავლესობას იგივე განცდა აქვს შინ შრომასთან დაკავშირებით. მათი თქმით, ისინი მთელი დღე შრომობენ, საკმაოდ მძიმე სამუშაო აქვთ, მაგრამ ეს ხშირად საერთოდ არსად არ ჩანს ხოლმე.

მარნეულის მუნიციპალიტეტშიც და აჭარაშიც ზოგიერთი ქალი ამბობს, რომ უსამართლობაა, დიასახლისების შრომა უფასო იყოს. მარნეულის ერთ-ერთი სოფლის მცხოვრების თქმით, სახელმწიფო უნდა აღიარებდეს ქალთა შრომას შრომად და დიასახლისებს მინიმალურ თანხას მაინც უნდა უხდიდეს, რადგან ისინი სინამდვილეში მუშაობენ: „ვფიქრობ, რომ სახელმწიფომ დიასახლის ქალებს სოციალური დახმარება უნდა მისცეს, თუნდაც 100 ლარი. ჩვენ სამუშაო ადგილი არ გვაქვს და როგორ უნდა ვირჩინოთ ჩვენი თავი? ჩვენ გვინდა მუშაობა, მაგრამ ვერ ვმუშაობთ იმიტომ, რომ ოჯახის წევრებს ვუვლით, შვილებს ვუვლით, ოჯახს ვუვლით“. ყველა ქალი ფიქრობს, რომ სახლში ქალების შრომის გარეშე სხვა ეკონომიკური აქტივობები ვერ წარიმართება.

გამოკითხული ქალების ნახევარი ამბობს, რომ ოჯახში ფულის ხარჯვის გადაწყვეტილებას თავად იღებენ. დანარჩენების თქმით, ქმარი, დედა ან ოჯახის ყველა წევრი წყვეტს ფულის ხარჯვის პრიორიტეტებს. ქალები ამბობენ, რომ ბავშვების ხარჯთან დაკავშირებით და საოჯახო ნივთების ყიდვისას ფინანსურ გადაწყვეტილებას თავად იღებენ. პროდუქტის ყიდვასთან დაკავშირებულ გადაწყვეტილებას ქალების ნაწილი თავად იღებდა, მეორე ნაწილი კი – ქმართან ან ოჯახის სხვა წევრებთან ერთად.

ძირითადად, დასაოჯახებელი და დასაქმებელი ქალები არიან ისინი, რომლებიც ამბობენ, რომ საკუთარი ფული აქვთ, რომელიც შეუძლიათ, მხოლოდ თავიანთ თავს მოახმარონ. ზოგიერთი მათგანი მთელ თანხას, პირადი გადაწყვეტილებისამებრ, მხოლოდ თავის თავზე ხარჯავს. დაოჯახებელი და დასაქმებელი ქალების გამოუმუშავებელი თანხა, ეკონომიკური მდგომარეობიდან გამომდინარე, ძირითადად, ოჯახისა და შვილების საჭიროებისთვის იხარჯება. როგორც ზევითაც აღინიშნა, ხშირად მათ შემოსავალი მხოლოდ ელემენტარული საჭიროებების დასაკმაყოფილებლად ან ამისთვისაც არ ყოფნით.

III. ქალთა მიმართ ძალადობა

ფიზიკური, ეკონომიკური და ფსიქოლოგიური ძალადობა

მარნეულის მუნიციპალიტეტშიც და აჭარაშიც გამოკითხული ქალების ნახევარი ან თავს იკავებს ფიზიკურ ძალადობაზე საუბრისგან, ან ამბობს, რომ მსგავსი შემთხვევების შესახებ საახლობლოში არ სმენია. მეორე ნახევარი კი ღიად აფიქსირებს, რომ ამგვარი შემთხვევების შესახებ ინფორმაცია აქვს. ქალების ნაწილის აზრით, ბოლო დროს უფრო ნაკლებია ძალადობა, მეორე ნაწილი კი მიიჩნევს, რომ ძალადობის შემთხვევები არ შემცირებულა. იშვიათად ქალები ფიქრობენ, რომ ძალადობის შემთხვევები მომატებულია. ქალების ნაწილი ასახელებს ნათესავებს, მეზობლებს, მეგობრებსა და თანასოფლელებს, რომლებსაც ძალადობა განუცდიათ და რომლებზეც დღემდე ძალადობენ. ქალებს, ძირითადად, ახსენდებათ ისეთი შემთხვევები, როდესაც ქმრები ძალადობენ ცოლებზე. რესპონდენტები მათთვის ნაცნობ ძალადობის შემთხვევებს უფრო მეტად ქმრების ალკოჰოლიზმსა და ფინანსურ გაჭირვებას მიაწერენ. ის რესპონდენტები, რომლებიც ფიქრობენ, რომ ფიზიკური ძალადობა შემცირდა, ამის მიზეზად გოგოების განათლებას ასახელებენ. მათი თქმით, ქალების განათლებამ და თავიანთი უფლებების ცოდნამ ძალადობის შემთხვევები შეამცირა, თუმცა სხვა რესპონდენტები ასე არ ფიქრობენ.

რესპონდენტები უფრო ღიად საუბრობენ ეკონომიკური და ფსიქოლოგიური ძალადობის შემთხვევებზე. ერთ-ერთი რესპონდენტი აღიარებს, რომ ქმართან განქორწინების ერთ-ერთი მიზეზი მასზე ფსიქოლოგიური ძალადობა იყო. რესპონდენტების აზრით, მათ გარშემო ეკონომიკური და ფსიქოლოგიური ძალადობა ბევრად უფრო გავრცელებულია, ვიდრე ფიზიკური. ამასთან, რესპონდენტები ფსიქოლოგიურ ძალადობას ნაკლებად უკავშირებენ ქალების განათლებას. რამდენიმე რესპონდენტი აღნიშნავს, რომ ფსიქოლოგიურად ქალებზე მხოლოდ ქმრები კი არა, ხანდახან დედამთილებიც ძალადობენ. ეკონომიკური ძალადობის შემთხვევების სიხშირეს მარნეულში ბევრი ქალი უსვამს ხაზს. ერთი რესპონდენტი ამბობს: *„ეკონომიკური ძალადობაა, როდესაც მოძალადე მსხვერპლს უზღუდავს განათლების მიღებას, ჯანდაცვაზე ხელმისაწვდომობას, როდესაც მოძალადე უკრძალავს წასვლას ან ფულს არ აძლევს მსხვერპლს... ასეთი შემთხვევები კი ბევრია“*. იმ შემთხვევების გარდა, როდესაც ქალებს ოჯახის წევრები ჯანმრთელობის, განათლებისა და ელემენტარული ნივთებისთვის საჭირო თანხას არ აძლევენ, რესპონდენტები სხვაგვარი ეკონომიკური ძალადობის ფაქტებსაც იხსენებენ, როდესაც ქალი ბევრს მუშაობს ფიზიკურად, მაგრამ საბოლოოდ თავისივე შრომიდან მიღებული შემოსავალი მას არ ეკუთვნის: *„ეკონომიკური ძალადობა სოფლებში ძალიან ხშირია, ქალები მუშაობენ სოფლის მეურნეობაში და შემოსავლის მიღებაში დიდ როლს თამაშობენ, მაგრამ*

მინც მამაკაცზე არიან დამოკიდებულნი ეკონომიკურად“, – ამბობს ერთ-ერთი ქალი მარნეულის მუნიციპალიტეტში.

გამოკითხული რესპონდენტებიდან მხოლოდ ორი იხსენებს შემთხვევებს, როდესაც ქალები ქმრებს დაშორდნენ. რამდენიმე ქალი ამბობს, რომ მათმა ნაცნობებმა ან ნათესავებმა სხვადასხვა სახის ძალადობის გამო ოჯახებიდან წამოსვლა სცადეს, თუმცა შემდეგ მიზეზთა გამო უკან დაბრუნება მოუწიათ. რესპონდენტების ნაწილი ფიქრობს, რომ ხშირად ძალადობა ცნობიერებას უკავშირდება. თუ გარშემომყოფები და თავად მსხვერპლი ქალები მეტ ინფორმაციას დააგროვებენ ამის შესახებ და სტიგმა მოირღვევა, ისინი უფრო მარტივად აიმაღლებენ ხმას ძალადობის წინააღმდეგ და, საჭიროებისამებრ, მოძალადეებს გაშორდებიან. ამასთან, ზოგჯერ გაშორებულ ქალებს უჭირთ მშობლების სახლში დაბრუნება.

ის ქალები, რომლებიც ახლობლების მიმართ ძალადობისა და ძალადობრივი გარემოდან გარიდების ისტორიებზე ჰყვებიან, ნათლად აღწერენ, თუ რა ბარიერები უდგათ დღეს ასეთ გარემოში მყოფ ქალებს. პირველ რიგში, ოჯახების ნაწილი თუ უარს აცხადებს გაშორებული ქალის უკან მიღებაზე, ბევრი ოჯახი მზადაა, ქმარს გაშორებული ქალი უკან მიიღოს, თუმცა აქ გასათვალისწინებელია სხვადასხვა დაბრკოლება: მშობლები შესაძლოა, სრულიად სხვა სოფელში ან ქალაქში ცხოვრობდნენ, ამიტომ ქალს თუ შვილები ჰყავს, მოუწევს მათი სხვა გარემოში გადაყვანა, რაც ხშირად სტრესული შეიძლება იყოს შვილებისთვის. ამას გარდა, ზოგიერთი ოჯახი მზადაა, მორალურად მხარი დაუჭიროს შვილს, თუმცა არ აქვს იმის ფინანსური საშუალება, რომ დამატებით შეიფაროს კიდევ რამდენიმე წევრი. შესაბამისად, ბევრი ქალი ვერ მიდის მოძალადე ოჯახიდან იმის გამოც, რომ მისი მშობლების ოჯახს ქალისა და ბავშვების რჩენის საშუალება არ აქვს. ალიმენტის აღება ბევრ ქალს დიდ ბარიერად ეჩვენება. ეს განსაკუთრებით აბრკოლებს მათ, ვინც არ იცის სახელმწიფო ენა და დამოუკიდებლად არ ჰქონია შეხება სასამართლოსთან ან საქართველოს სხვა ინსტიტუტებთან. მიღების შემთხვევაშიც ალიმენტი ხშირად არ არის საკმარისი საიმისოდ, რომ ქალებს საკმარისი რესურსი ჰქონდეთ. როგორც ერთ-ერთი ინტერვიუდანაც ჩანს, ალიმენტთან ერთად მარტოხელა ქალს შესაძლოა, დამატებით ორ სამსახურში მუშაობაც კი დასჭირდეს, რომ ელემენტარული ხარჯის დაფარვა შეძლოს.

ერთ-ერთი რესპონდენტი იხსენებს შემთხვევას, როდესაც მისი მეგობარი მოძალადე ოჯახიდან წამოვიდა, მშობლებთან დაბრუნდა, თუმცა იმის გამო, რომ სახელმწიფო სტრუქტურებმა ხარვეზულად იმუშავეს, ქალი იძულებული გახდა, ქმრის ოჯახში დაბრუნებულიყო. რესპონდენტის თქმით, ხარვეზები იქიდან იწყება, როდესაც პოლიციის გამოძახების შემდეგ მოძალადე და მსხვერპლი შესაძლოა, არც კი განაცალკეონ ერთმანეთისგან და მათ ერთ ჯერჯერ ცხოვრება გააგრძელონ. რეს-

პონდენტი იხსენებს, რომ მეგობრის მიერ ძალადობაზე პოლიციაში განცხადების შემდეგ მოძალადე ქმრის ოჯახის წევრები ნაცნობობის გზით იღებდნენ პოლიციისგან ისეთ ინფორმაციას, რაზე წვდომაც, წესით, არ უნდა ჰქონოდათ. რესპონდენტის მეგობარი ქმრის ოჯახიდან წამოვიდა და მშობლებთან დაბრუნდა, თუმცა ქმრის ოჯახის წევრები და ნათესავები ხშირად აკითხავდნენ, შერიგების მიზნით. ქმარი დამნაშავედ ცნეს და საზოგადოებისთვის სასარგებლო საქმის კეთება დააკისრეს, თუმცა, რესპონდენტის თქმით, კაცს ეს არ შეუსრულებია და თანხის გადახდის შემდეგ საქმე სხვამ შეასრულა. რესპონდენტის მეგობარმა ვერ დაინახა სახელმწიფოს მხარდაჭერა და ქმრის ოჯახში დაბრუნდა.

იმ ფაქტორების გათვალისწინებით, რომ ხანდახან ქალის მშობლების ოჯახი ქალსა და ბავშვებს ვერ მიიღებს ან მიღების შემთხვევაში, ქალი რისკის ქვეშ ცხოვრობს, აუცილებელია, ქალებს ჰქონდეთ თავშესაფარი და მოძალადე გარემოდან გაცლის საშუალება. რესპონდენტები ჰყვებიან, რომ თავშესაფრები ბევრ რეგიონში საერთოდ არ არსებობს ან არსებობს ისეთ ადგილას, რომელიც ქალს მთლიანად მოსწყვეტს თავის სოციალურ გარემოს. ამას გარდა, თავშესაფრებში ხშირად ადგილი არც არის, ადგილის პოვნის შემთხვევაში კი ქალებს იქ დარჩენა მხოლოდ რამდენიმე თვის განმავლობაში შეუძლიათ. იმ პირობების გათვალისწინებით, რომ ბევრ მათგანს შესაძლოა, საშუალო განათლება არ ჰქონდეს და არც სამუშაო გამოცდილება, არ ხდება ქალების გრძელვადიანი მხარდაჭერა, რაც მათ დამოუკიდებლად ცხოვრებისთვის საჭირო რესურსებითა და უნარებით უზრუნველყოფდა. თავშესაფრის არქონა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დაბრკოლებაა, რომელიც ქალებს ხელს უშლის მოძალადე გარემოდან გარიდებაში. მათ შორის, არ არსებობს სოციალური საცხოვრებლები, სადაც ძალადობის მსხვერპლი და მათი შვილები ქირის გარეშე იცხოვრებდნენ, განუსაზღვრელი ვადით.

ის ქალები, რომელთაც ძალადობის მსხვერპლთან ურთიერთობის გამოცდილება აქვთ, ამბობენ, რომ სახელმწიფო სერვისები მათნაირი ქალებისთვის თითქმის არ არსებობს. ძალადობის მსხვერპლი ქალებისთვის არ არსებობს ფსიქოლოგის მხარდაჭერის გრძელვადიანი ან მოკლევადიანი პროგრამები, რომლებიც რეგიონებში ძალადობის მსხვერპლ ქალებს დაეხმარებოდა. საკმაოდ მნიშვნელოვანია ფსიქოლოგიური მხარდაჭერა, რადგან ბევრ მსხვერპლს აქვს დეპრესია, პოსტტრავმატული სტრესი ან სუიციდური ფიქრები. სახელმწიფო დონეზე არ არსებობს მსხვერპლთა დასაქმების პროგრამები და მსხვერპლთა ფინანსური დამოუკიდებლობა მთლიანად უგულებელყოფილია. ამას გარდა, მუნიციპალიტეტებში არის სოციალური მუშაკების დეფიციტი. იმის მაგივრად, რომ სოციალური მუშაკები მასიურად და აქტიურად მუშაობდნენ სხვადასხვა თემში, ჩართულნი იყვნენ ძალადობის შემთხვევების გამოვლენაში, მსხვერპლსა და მოძალადესთან მედიაციის პროცესში და მსხვერპლს მხარს უჭერდნენ, რეგიონებში თითო მუნიციპალიტეტში სოციალური მუშაკების ძალიან ცოტა რაოდენობაა განაწილებული.

რესპონდენტები ასევე ამბობენ, რომ რადგან ბავშვის დაბადებიდან 1 წლის განმავლობაში ცოლ-ქმარს განქორწინების უფლება არ აქვს, ეს აბრკოლებს ზოგიერთ ქალს, წამოვიდეს სახლიდან, რადგან კანონიერად ქმარს ვერ გაშორდება და ალიმენტს ვერ აიღებს. ეს კანონი ქალების დასაცავად არის შექმნილი, თუმცა ძალადობის შემთხვევის დროს დაბრკოლებასაც უქმნის.

რესპონდენტების დაკვირვებით, ქალებს ხშირად არ უჭერებენ, როცა ისინი ფსიქოლოგიურ, ეკონომიკურ ან ფიზიკურ ძალადობაზე საუბრობენ. ეს თანაბრად ეხება საზოგადოებრივ აზრსაც და სხვადასხვა სახელმწიფო სტრუქტურებსაც, მაგალითად, პოლიციას. ერთ-ერთი რესპონდენტის დაკვირვებით, ქალებს მეტად უჭერებენ მაშინ, როცა მათ გვერდით დგას რომელიმე ორგანიზაცია (მათ შორის, არასამთავრობო ორგანიზაციები) ან ჯგუფი. თუ მოძალადის ოჯახი თემში გავლენიანია, მსხვერპლის ცხოვრებას ეს უფრო ართულებს და მნიშვნელოვანია, მის გვერდით იყოს ორგანიზაცია ან ადამიანთა გუნდი, რომელიც მსხვერპლს ფსიქოლოგიურ, მატერიალურ და იურიდიულ მხარდაჭერას აღმოუჩენს. ერთ-ერთი მსხვერპლის მაგალითმა ცხადყო, რომ, როდესაც მის გვერდით დადგა მუნიციპალიტეტის ქალთა ოთახი, საზოგადოების დიდმა ნაწილმა მსხვერპლის მხარე დაიჭირა, მოძალადის ოჯახის გავლენიანი რეპუტაციის მიუხედავად. მუნიციპალიტეტის მერიაში მომუშავე ქალის ინფორმაციით, ამ შემთხვევამ ბიძგი მისცა სხვა ქალებსაც, მიემართათ პოლიციისთვის, ოჯახში ძალადობის შემთხვევებზე. მუნიციპალიტეტში გაზრდილია სამართლებრივ სტრუქტურებში ამ ტიპის ძალადობაზე მიმართვიანობა. ერთი მხრივ, ეს, ზოგადად, პანდემიას უკავშირდება – პანდემიის პერიოდში გაზრდილია ოჯახური ძალადობის შემთხვევები, თუმცა მეორე მხრივ, იმ ქალებმა, რომლებიც მანამდე თავს იკავებდნენ, აზრი შეიცვალეს.

რესპონდენტების თქმით, პრობლემა სახელმწიფო სტრუქტურების დონეზეც არსებობს, მაგალითად, გენდერულ საბჭოებში მნიშვნელოვანია, დასაქმებულები იყვნენ ისეთი ადამიანები, რომლებსაც გენდერულ საკითხებზე სენსიტიურობა და ცოდნა აქვთ, თუმცა, ჯერჯერობით, ასე არ არის და ზოგიერთ შემთხვევაში გენდერულ საბჭოშიც შეიძლება იყვნენ ისეთი ადამიანები, რომლებსაც გენდერული სენსიტიურობა არ გააჩნიათ. ამას გარდა, მნიშვნელოვანია, სამართალდამცავ სტრუქტურებში გაჩნდნენ ისეთი ადამიანები, რომლებსაც ექნებათ საკითხის სიღრმისეული ცოდნა და თანაგრძნობა ძალადობის მსხვერპლთა მიმართ.

აჭარელი რესპონდენტები საუბრობენ იმის შესახებაც, რომ განქორწინებისას ქალებს ხშირად არ აძლევენ შვილებთან ცხოვრების უფლებას და ისინი მამასთან რჩებიან. ქალებს სხვადასხვა გზით უკრძალავენ ბავშვების წაყვანას და ზოგჯერ ნახვასაც კი, რადგან მათ გაშორება გადაწყვიტეს.

რესპონდენტები ასევე მწვავედ სვამენ ადრეული ქორწინების საკითხს. მათ ნაწილს თავად აქვს ოჯახი შექმნილი 15-17 წლის ასაკში. აჭარელი ქალები ფიქრობენ, რომ ადრეული ქორწინება აჭარაში თუ ნორმად მიიჩნეოდა ათი და ოცი წლის წინ, ახლა ეს შეხედულება შეცვლილია და გოგონები ნაადრევედ იშვიათად ოჯახდებიან. ასევე, გასათვალისწინებელი ფაქტორია, რომ, ზოგადად, საქართველოში 1990-2000-იანი წლების დასაწყისში ნაადრევი ქორწინება საკმაოდ ხშირი მოვლენა იყო. ზოგიერთი რესპონდენტი წუხს, რომ ოჯახის შექმნის გამო ვერ შეძლო განათლების მიღება, თუმცა ქალები ასევე აღიარებენ, რომ რამდენიმე ათეული წლის წინ ეს მიიჩნეოდა ნორმად.

მარნეულის მუნიციპალიტეტში ახალგაზრდებიც და შუახნის ქალებიც მწვავედ აყენებენ ადრეული და იძულებითი ქორწინების პრობლემას. რესპონდენტების ნაწილი ამბობს, რომ თავად არის იძულებით ან ადრეულ ქორწინებაში. ერთ-ერთი რესპონდენტის თქმით, ის დაოჯახების წინააღმდეგი იყო. განათლების საშუალება მთლიანად წაერთვა და ცხოვრებაში მისი ერთადერთი იმედი პატარა შვილია. მასწავლებლები იხსენებენ შემთხვევებს, როდესაც მათ უცდიათ მოსწავლეების დახმარება, თუმცა ეს შედეგიანი არ ყოფილა. ზოგჯერ მოსწავლე თავად მიმართავდა მასწავლებელს და დახმარებას სთხოვდა, ზოგიერთ შემთხვევაში კი მოსწავლეს თავად უნდოდა დაოჯახება და მასწავლებელი ცდილობდა ჩარევას. მასწავლებლები ამბობენ, რომ ხშირად თავად მასწავლებლებს არ აქვთ საკმარისი ინფორმაცია იმის შესახებ, თუ რა უნდა მოიმოქმედონ იმ შემთხვევაში, როცა არასრულწლოვანის ქორწინების შესახებ იგებენ. ზოგჯერ კი გოგონებს ეშინიათ და უარყოფენ, რომ მათ თავად მიმართეს მასწავლებლებს დახმარებლად. მასწავლებლებს კი სხვადასხვა სტრუქტურა სხვადასხვა ინფორმაციას აწვდის. ამას გარდა, რესპონდენტები აღიარებენ, რომ ხშირად ნაადრევი ქორწინება გამონვეულია სოციალური სიდუხჭირით და ოჯახები გოგონებს მაშინ ათხოვებენ, როდესაც აღარ შესწევთ შვილების რჩენის თავი. ამ ფაქტორების გათვალისწინებით, მნიშვნელოვანია საფუძვლიანი მოკვლევა ადრეული და იძულებითი ქორწინების მიზეზების დასადგენად. აშკარაა, რომ ადრეულ ქორწინებას სოციალური და ეკონომიკური მიზეზებიც უდევს საფუძვლად, ვინაიდან მოტივირებულ მასწავლებლებს არ აქვთ სათანადო ინფორმაცია იმ მექანიზმების შესახებ, რომლებიც გოგონებს დაეხმარებოდა. მათ არ აქვთ წვდომა სათანადო რესურსებზე და მართო ვერ ახერხებენ მოსწავლეების დახმარებას, ამ სქემაში ჩართულები არ არიან სოციალური მუშაკებიც. მნიშვნელოვანია, სახელმწიფომ ამ საქმევებში ჩართოს მრავალმხრივი მექანიზმი, რომელიც მხოლოდ დასჭაბე არ იქნება ორიენტირებული.

IV. პოლიტიკური მონაწილეობა

მარნეულის მუნიციპალიტეტი

დასახლების კრებები

დასახლების კრება, რომელიც, წესით, საქართველოში დემოკრატიული მმართველობის ერთ-ერთი მექანიზმია და უნდა უზრუნველყოფდეს პოლიტიკურ პროცესებში მოსახლეობის ჩართულობას, ქალებისთვის მიუწვდომელი და დახურული რჩება. მარნეულის მუნიციპალიტეტში გამოკითხული 17 ქალიდან მხოლოდ ერთი მათგანი ამბობდა, რომ სოფლის კრებებზე აქტიურად დადის და ყოველთვის გამოთქვამს აზრს. 15 მათგანი არასდროს ყოფილა სოფლის კრებაზე.

ქალების ნაწილმა იცის ამგვარი მექანიზმის შესახებ, თუმცა თავად ვერასდროს მობილდება ჩართვა, რამდენიმე მიზეზის გამო. ნაწილი ამბობს, რომ არასდროს იცის, თუ როდის ტარდება კრება. ერთ-ერთი აქტიური ქალი ამბობდა, რომ მუდმივად სურს ასეთ კრებაში მონაწილეობის მიღება, თუმცა მასთან კრების შესახებ ინფორმაცია წინასწარ არასდროს არ მიდის. მსგავსი გამოცდილება ჰქონდა რამდენიმე სხვა ქალსაც, თუმცა ზოგიერთ მათგანს სოფლის კრებებში მონაწილეობის სურვილი არ ჰქონია.

ქალების აზრები იყოფა იმასთან დაკავშირებით, იღებენ თუ არა სოფლის კაცები იმგვარ გადაწყვეტილებას, რაც ქალების საჭიროებასაც იმ სოფლებში, სადაც არ არსებობს ბაზისური ინფრასტრუქტურა, მათ შორის გზები, წყალი, გაზი და სხვა, ქალები მიიჩნევენ, რომ ნებისმიერი გადაწყვეტილება, რაც მათ ცხოვრებას დადებითად შეცვლის, მნიშვნელოვანია. გადაწყვეტილებები, რომლებიც ფუნდამენტური პრობლემების აღმოფხვრას ეხება, აისახება როგორც კაცების, ასევე ქალების კეთილდღეობაზე. თუმცა იმ სოფლებში, სადაც წყლის, გაზის და გაზის პრობლემები მეტ-ნაკლებად მოგვარებულია ან დაწყებულია ამ პრობლემების მოგვარება და არ არსებობს საბავშვო ბაღები, ქალების თქმით, კაცები არ განიხილავენ ბაღების პრობლემას, რაც ქალებს ძალიან აწუხებთ. ამის ნაცვლად კაცებმა შეიძლება რიტუალების სახლი ან კაფე მოითხოვონ. ამიტომ ქალების ნაწილი მიიჩნევს, რომ მნიშვნელოვანია, ქალებსაც ჰქონდეთ თავიანთი წუხილის გამოხატვა-გახმაურებისა და მუნიციპალიტეტამდე მიტანის სივრცე.

ერთ-ერთ დაბრკოლებად რჩება ის ფაქტორი, რომ რამდენიმე ქალის აზრით, გავრცელებულია მოსაზრება, თითქოს პოლიტიკა ქალების საქმე არ არის. ამიტომ ისინი უფროსიანი კიდევ არჩევნების გარდა, ნებისმიერ პოლიტიკურ პროცესში მონაწილეობას. ქალების ნაწილი ამას თემში არსებულ წარმოდგენებს უკავშირებს, მეორე

ნაწილი კი იმაზე მიუთითებს, რომ ქალებს საამისო სივრცე არც მუნიციპალიტეტის მხრიდან ეძლევათ. გამოკითხულთაგან მხოლოდ ერთი ქალის გამოკვლებით ყველა სხვა ქალს აქვს სურვილი, მონაწილეობდეს პოლიტიკურ პროცესებში, სადაც თემისთვის სასიკეთო ცვლილებების გატანას მოახერხებდა.

რამდენიმე რესპონდენტს აქვს განცდა, რომ სოფლის კრებაზე მიღებული გადაწყვეტილება დემოკრატიული არ არის, მოჩვენებითად ტარდება და მათში მონაწილეობას აზრი არ აქვს. რამდენიმე რესპონდენტი ფიქრობდა, რომ სახელმწიფოს ოფიციალურ პირებს უკვე კრებამდე აქვთ გადაწყვეტილება მიღებული და მის გამართვას აზრი აღარ აქვს. ერთ-ერთი ქალი ამბობს: „ვფიქრობ, რომ [გადაწყვეტილება], ძირითადად, იმის მიხედვით არის მიღებული, თუ რისი გაკეთება უნდა სახელმწიფოს, ვიდრე სოფლის მოსახლეობის სურვილებით“. სხვა რესპონდენტი, ადგილობრივი აქტივისტი, რომელიც კარგად იცნობს რეგიონის პრობლემებს, აღნიშნავს, რომ სოფლის კრებებში კაცების მონაწილეობის მიუხედავად, აზერბაიჯანულენოვან სოფლებში ქალებიც და კაცებიც პოლიტიკური გადაწყვეტილების მიღებისგან თანაბრად შორს არიან. თუ კაცები დასახლების კრებებზე ინფორმაციას იღებენ და ერთი შეხედვით ჩანს, თითქოს პოლიტიკურ პროცესებში მონაწილეობენ, სინამდვილეში პოლიტიკაში მაინც არ არიან ჩართულები და არც პოლიტიკური ძალაუფლება არ გააჩნიათ. მისი თქმით, თავად სახელმწიფოს ოფიციალურ პირებსა და მმართველებს, მათ შორის, მარნეულის მუნიციპალიტეტის საკრებულოს წევრებისა და პარლამენტის დეპუტატების ჩათვლით, არ ესმით, თუ რა მნიშვნელობა აქვს რიგითი ადამიანების მონაწილეობას პოლიტიკური გადაწყვეტილების პროცესში. მისი თქმით, სახელმწიფოს მმართველობის რგოლებს თავად არ აქვთ გაცნობიერებული, რომ ბიუჯეტში თანხა სახელმწიფოს და ხალხის საკუთრებაა და ის კონკრეტული პარტიის ჯიბიდან არ ივსება. სახელმწიფოს მოხელეების მიერ ამის გაცნობიერების გარეშე რესპონდენტს უჭირს იმის წარმოდგენა, თუ როგორ უნდა ჩაერთონ პოლიტიკურ პროცესებში რიგითი მცხოვრებნი.

მსგავს თვალსაზრისს გამოხატავენ თემში აქტიური რესპონდენტებიც. ერთ-ერთი მათგანი ამბობს, რომ ხშირად მოსახლეობა არ არის ინფორმირებული მარტივი ინფორმაციითაც კი. მაგალითად, რა ეკუთვნის, როგორც მოქალაქეს. „დავუშვათ, როდესაც სოფელში წყლის პრობლემა არსებობს წლებია და კვირაში ერთხელ, ორჯერ წყალი მოდის, ადამიანები ფიქრობენ, რომ ეს კარგია და ძალიან დიდი წინსვლაა... პრობლემა იმდენია, ნებისმიერი რომ მოგვარდეს, კმაყოფილები ვართ“, – ამბობს ის. რესპონდენტის თქმით, მაშინ, როდესაც სოფლებში ბაზისური პრობლემები მოგვარდება, როგორცაა წყალი ან გზა, მოსახლეობას შესაძლოა არ ჰქონდეს გაცნობიერებული, რომ ეს ინფრასტრუქტურა მათ ეკუთვნით, როგორც მოქალაქეებს და ხელისუფლების საჩუქარი არ არის, თუმცა, როგორც სხვა რესპონდენტმა აღნიშნა, ხელისუფლების წარმომადგენლობა ასევე უწყობს ხელს ამ წარმოდგენის

გაძლიერებას. სხვადასხვა რესპონდენტი აღნიშნავდა, თუ როგორ მიიწერს ხოლმე სახელისუფლებო პარტია არა მხოლოდ იმ პროექტებს, რომლებიც სახელმწიფო თანხით კეთდება, არამედ იმასაც, რაც საერთაშორისო ორგანიზაციების დონაციებით კეთდება. იმავე რესპონდენტის დაკვირვებით: „*პრობლემა მოსახლეობაშიც არის, რადგან არ ვართ დიდად დაინტერესებულები [პოლიტიკით] და მუნიციპალიტეტის მხრიდან წლებია, მიჩვეულები ვართ, რომ მათ დამოუკიდებლად უნდა მიიღონ გადაწყვეტილებები. ახლა, როდესაც ჩვენ ან ვიღაც სხვა ამაზე ხმას იღებს, ეს ჩვეულებრივი მოვლენა არ არის მათთვის, გაღიზიანებას იწვევს... როდესაც მე რაღაცით უკმაყოფილო ვარ, ეტიკეტს მირტყავენ, რომ ოპოზიციის მომხრე ვარ. ადამიანი, რომელიც უკმაყოფილებას გამოაცხადებს, უცებ ოპოზიციის მომხრე ხდება. ამის გამო ბევრი თავს იკავებდა... თან უიმედობაც არის, ისედაც ვერაფერს ვერ შევცვლიო“.* იმავე რესპონდენტის აზრით, მარნეულის მუნიციპალიტეტში აქტიური კაცებიც კი ვერ ახდენენ დიდ გავლენას, თუ პარტიებისთვის არ აკეთებენ საქმეს. შესაბამისად, არა მხოლოდ ქალებისთვის, არამედ პოლიტიკაში ჩართული, აქტიური კაცებისთვისაც რთულია რაიმე ხელშესახები შედეგის მიღწევა. რესპონდენტები ამბობენ, რომ მათ გარშემო ზოგიერთ ადამიანს ჰგონია, ხელისუფლების მიმართ რაიმე უკმაყოფილების გამოხატვის ან მათი საჭიროებების დაფიქსირების გამო, მათ პენსიას ან სოციალურ დახმარებას მოუხსნიან.

კიდევ ერთი რესპონდენტის აზრით, პოლიტიკისგან დისტანცირებულად ყოფნა და აზერბაიჯანულენოვან სოფლებში კრების დროს პასიურობის პასუხისმგებლობა უფრო მეტად თვითმმართველობას ეკისრება, ვიდრე მოსახლეობას: „*[თვითმმართველობის წარმომადგენლებს] არ სჭერათ ამ ინსტიტუტების, რომლებიც ხალხთა მონაწილეობისთვის არის მოფიქრებული. იმდენად პირობითია სოფლის კრებები: ოღონდაც ჩაატარონ, იმ რაოდენობით ხალხი შეაგროვონ და ყოველთვის უმეტესობა კაცები მონაწილეობენ. არ მუშაობს, რადგან ეს არ არის [თვითმმართველობის წარმომადგენლების მხრიდან] გულწრფელი სურვილი იმის, რომ რეალურად ეს ხალხი იყოს ჩართული განხილვაში და მათი ინტერესებიდან გამომდინარე გადაწყდეს საკითხები“.*

სახელმწიფოსთვის ხმის მიწვდენა

მარნეულის მუნიციპალიტეტში გამოკითხული ქალების უმრავლესობა აცხადებს, რომ მუნიციპალიტეტის ან სახელმწიფოს ნებისმიერი ორგანოსთვის ხმის მიწვდენა არანაირი გზით არ შეუძლია. ის ქალები, რომლებიც ქართულად არ საუბრობენ, ამის ერთ-ერთ მთავარ ფაქტორად ქართული ენის არცოდნას ასახელებენ. მათი აზრით, ქართული ენის ცოდნის შემთხვევაში უფრო ექნებოდათ საშუალება, საკუთარი საჭიროებები და წუხილი მიეტანათ ხელისუფლების სხვადასხვა ორგანომდე და გა-

დაეკრათ ისინი: „ამ ხმის მიწვდენისთვის, უპირველეს ყოვლისა, ქართული ენა უნდა იცოდეს, მაგრამ მე არ ვიცი და ვფიქრობ, რომ ერთი-ერთ დიდი ბარიერი ეს არის“, – ამბობს ერთ-ერთი რესპონდენტი. მეორე რესპონდენტს, რომელმაც ქართული ენა არ იცის, თითქმის შეუძლებელ მისიად ესახებოდა სოციალური დახმარების მიზნით სახელმწიფოსთვის მიმართვა: „სოციალურ დახმარებასთან დაკავშირებით მინდა მიმართვა, მაგრამ ვიცი, რომ ძალიან ძნელია პროცესი და თან ვიცი, რომ ძალიან ძნელია სახელმწიფოსგან სოციალური დახმარების მიღება. ეს ყველაფერი მოტივაციას მიკარგავს“.

მეორე ფაქტორად ქალები გამოყოფენ იმას, რომ არ იციან, როგორ მიაწვდინონ მუნიციპალიტეტს ან სახელმწიფოს ხმა. არ აქვთ ინფორმაცია იმ ხერხებზე, რომლებიც მათ პირდაპირ ან ირიბ წვდომას მისცემდა ხელისუფლების სხვადასხვა ორგანოსთან, თუნდაც მუნიციპალიტეტთან. ქალები ასევე ამბობენ, რომ განათლების არქონა, სოფელში ცხოვრება ის ბარიერია, რომელიც მათ ხელს უშლის ხელისუფლებამდე ხმის მიწვდენაში.

ქალები ასევე ბარიერად ასახელებენ იმ უამრავ საქმეს, რისი გაკეთებაც სახლში ან შინამეურნეობაში უწევთ. მათ უჭირთ დროის გამონახვა თემის ცხოვრებაში აქტიურობისა და დამატებითი მონაწილეობისთვის. განსაკუთრებით სოფლებში ქალებს იმდენი საქმის კეთება უწევთ, რომ ჯანმრთელობის ან თავის მოვლისთვისაც კი არ რჩებათ დრო.

ზოგიერთი რესპონდენტი კი ამბობს, რომ მუნიციპალიტეტის ან სახელმწიფოს სხვადასხვა ორგანოსთვის წუხილის გაზიარება და ხმის მიწვდენა, უბრალოდ – მე კი მივანვდენ, მაგრამ რეაგირებას თუ მოახდენენ?“ – კითხულობს ქალი, რომელმაც ქართული სრულყოფილად იცის, თემში აქტიურია და უმაღლესი განათლებაც აქვს. ერთ-ერთი ქალი აღნიშნავს: „ადამიანებს აქვთ იმისი განცდა, რომ ჩვენს აზრს არავინ ითვალისწინებს“. სხვა რესპონდენტი აცხადებს: „ვიცი რომ, მიმართვის შემთხვევაშიც არაფერი შეიცვლება და ყურადღებასაც კი არ გაამახვილებენ ჩვენზე. ამის გამო ტყუილად რატომ მივმართოთ?.. ხმა რომ მივანვდინოთ სახელმწიფოს, ვინ გაამახვილებს ყურადღებას? არავინ... არ არის გათვალისწინებული [ჩვენი საჭიროებები]. სიდუხჭირეში ვცხოვრობთ და სახელმწიფო არ გვეხმარება, რომ, ამ ფინანსურ პრობლემებს გავუმკლავდეთ“. სხვა სოფელში მცხოვრები ქალის თქმით: „ადამიანებს ჰგონიათ, რომ მათი აზრი არაფერს ცვლის და გავლენას არაფერზე ახდენს. თუ ადამიანს რეალურად ანახებ, რომ მისი აზრი მნიშვნელოვანია, ის მეორედაც იტყვის, მაგრამ ბევრს გონია, რომ ვერაფერს შეცვლის“. სხვა რესპონდენტიც გამოთქვამს მსგავს წუხილს: „სოფლებში ადამიანები ძალიან ცუდ მდგომარეობაზე ცხოვრობენ, სამუშაო ადგილები ძალიან მცირეა. თუ ჩვენი წუხილები სახელმწიფო დონეზე იქნებოდა გათვალისწინებული, ასეთი პრობლემები ჩვენ არ გვექნებოდა“.

ერთ-ერთი სტუდენტი კი ამბობს, რომ პირადი გამოცდილებით, 1+4 პროგრამა იყო ერთადერთი, რომლის ფარგლებშიც გათვალისწინებული იყო ადგილობრივების წუხილი და ახლა ბევრად მეტ ახალგაზრდას აქვს იმის საშუალება, რომ კარგ დონეზე დაეუფლოს ქართულ ენას და უმაღლესი განათლება მიიღოს.

შესაბამისად, განათლება და ქართული ენის ცოდნა, რესპონდენტების აზრით, ხმის მიწვდენის გარანტია ვერ იქნება და ასეთ შემთხვევაშიც ქალებში არსებობს უნდობლობა, რომ სასიკეთოდ რაიმე შეიძლება შეიცვალოს.

რამდენიმე რესპონდენტის აზრით, ადამიანებმა არ იციან, ზოგადად რა სახელმწიფო ან უფასო სერვისები არსებობს. ამას გარდა, არსებობს არასწორი მიმართვიანობის პრობლემა –ადამიანებს უჭირთ გაარჩიონ, რომელ დაწესებულებას რა შემთხვევაში უნდა მიმართონ, თუმცა ხშირად მათ არავინ უხსნის, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში უარის მიზეზი სერვისის არარსებობა კი არა, არასწორი მიმართვიანობაა. საჭარო მოხელეები ხშირად არ მიიჩნევენ თავს მოვალედ, მოქალაქეებს აუხსნან, რატომ ეუბნებიან ამა თუ იმ თხოვნაზე უარს, ხომ არ არსებობს ამ პრობლემის გადაჭრის გზები და რომელ განყოფილებაში დაეხმარებიან მას. ამას ძალიან ართულებს ენობრივი ბარიერი მოქალაქეებსა და მუნიციპალიტეტების თანამშრომლებს შორის. ერთ-ერთი ქალი, რომელსაც მჭიდრო შეხება აქვს მოქალაქეებსა და მუნიციპალურ სერვისებთან, ამბობს: „სისტემას შეუძლია, რაღაცები არ შეიმჩნიოს, როცა მას ეს არ აწყობს, ამიტომ მართო ადამიანების კეთილი ნებისთვის ვართ განწირულები... ეს ყველაფერი არ მუშაობს, რადგან ეზარებათ ისე გაკეთება, როგორც უნდა იყოს, რადგან დროის დაკარგვად ითვლება და მოქალაქე მხოლოდ არჩევნებამდე და არჩევნების დროს უყვართ“.

4 ქალი, ორი სხვადასხვა სოფლიდან, აღნიშნავს, რომ მათ სოფლებში მოსახლეობას კოლექტიური წერილით მიუმართავს მერიისთვის, როცა საქმე წყალს, გზას ან გაზს ეხებოდა და ეს თხოვნა დაუკმაყოფილებიათ, მაგრამ სხვა რესპონდენტები ამბობენ, რომ ეს პროცესები საკმაოდ დიდხანს იწელება და შესაძლოა, წლები დასჭირდეს ბაზისური რესურსების დაკმაყოფილებას.

ქალების უმრავლესობა ამბობს, მერიისთვის პირადი საჭიროების გამო არასდროს მიუმართავს, თუმცა დანარჩენებს მუნიციპალიტეტთან ურთიერთობის გარკვეული გამოცდილება აქვთ. ორ მათგანს თავისი ან ახლობლის ოჯახის ჯანმრთელობის გამო მიუმართავს მუნიციპალიტეტისთვის, თემში აქტიური ქალები კი პერიოდულად სხვადასხვა მოთხოვნით მიმართავდნენ. ეს ძირითადად ეხებოდა სოფლებში განსახორციელებელ პროექტებს. ისინი ამბობენ, რომ ხანდახან უკმაყოფილებენ თხოვნას, უფრო ხშირად – არა. თემში ერთ-ერთი აქტიური ქალი ამბობდა, რომ ეჭვი აქვს, თავისი კრიტიკული მოსაზრებების გამო ეუბნებოდნენ უარს სოფლის სა-

ჭიროებების შესახებ თხოვნაზე (როგორცაა: ნაგვის ურნები, სოფლის შიდა გზების კეთილმოწყობა, გარე განათება, გაჩერება და სხვა), თუმცა იხსენებდა შემთხვევას, როდესაც 2011 წელს მოთხოვნა დაუკმაყოფილეს. სხვა რესპონდენტის გამოცდილებით, მერიაში განცხადების შეტანისას, ბევრად უფრო სწრაფად გვარდება პრობლემა, როდესაც ნაცნობები გეხმარებიან. იგი იხსენებდა, რომ თვეობით მოუგვარებელი პრობლემა უცებ მოაგვარა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ნაცნობი შეხვდა და მერიაში დაეხმარა. ის ადამიანები, რომლებსაც ნაცნობები არ ჰყავთ, თვეობით შეიძლება ელოდებოდნენ პასუხს და პრობლემა მაინც მოუგვარებელი რჩებოდეთ.

აჭარა

დასახლების კრება

აჭარაში დასახლებებში ბოლო წლებში კრების გამართვის შესახებ ქალების ნაწილს საერთოდ არ სმენია. რასაკვირველია, პანდემიის გამო 2021 წელს კრება არ მოუწვევიათ, თუმცა ქალების ნაწილს მანამდეც არ სმენია კრების შესახებ. ქალების მეორე ნაწილი კი ამბობს, რომ სოფლის კრებაზე ქალები, უბრალოდ, არ დადიან. ამგვარ შეხვედრებზე, ძირითადად, კაცები იკრიბებიან და ისინი იღებენ გადაწყვეტილებას. რამდენიმე ქალის თქმით, *„ქალებს, ძირითადად, სიტყვა არ ეთქმით ასეთ შეკრებებზე“*; *„სოფლებში, და მათ შორის ჩემსაშიც, გადაწყვეტილებას ყოველთვის იღებენ კაცები... ქალებისთვის დიდად არც მოუსმენიათ, აბა, თქვენ რას ფიქრობთ? ქალებისთვის რეალურად არავის უკითხავს აზრის გამოთქმა“*, – ამბობენ რესპონდენტები. როდესაც სოფლებს ბაზისური საჭიროებები არ აქვს დაკმაყოფილებული, როგორცაა გზა და წყალი და კრებაზე მსგავსი პრობლემები გვარდება, ეს მთელი სოფლისთვის სასიკეთოა, თუმცა ზოგიერთი ქალი აღნიშნავს, რომ გარკვეულ შემთხვევებში კაცებმა შეიძლება არ დააყენონ ის საკითხები, რომლებიც ქალებს ძალიან აწუხებს. ერთ-ერთ ასეთ მნიშვნელოვან ნუხილად სოფლებში საბავშვო ბაღების არარსებობის საკითხი დასახელდა. ერთ-ერთი ქალის თქმით, *„არ ფიქრობენ, რომ ქალების აზრის გათვალისწინება მნიშვნელოვანია. პირდაპირ შეიძლება აზრი არ შეუზღუდონ, მაგრამ, როცა [კრებებზე] [ქალები] უმცირესობაში არიან, მაინც მამაკაცების აზრი ვადის. მაგალითად, ბავშვთა ბაღების პრობლემა ან სხვა პრობლემები, რომლებიც სოფლებშია. ბევრ ქალს არც კი სმენია, რომ ბოლო წლებში კრება ჩატარებულიყოს“*.

ერთ-ერთი რესპონდენტი ამბობდა, რომ იმ საქმესთან დაკავშირებითაც კი, რომელსაც, ძირითადად, ქალები ასრულებენ, გადაწყვეტილებას მაინც კაცები იღებენ. მაგალითად, როდესაც წყალს, ძირითადად, ქალი მოიხმარს, მაინც კაცები წყვეტენ, ვის როდის ექნება წყალი. ამას გარდა, დღის წესრიგში, ქალების თქმით, ნაკლებ-

ბად ექცევა ის საკითხები, რომლებიც მათ ეხება. ქალები ერთხმად ამბობენ, რომ გავრცელებულია შეხედულება, თითქოს პოლიტიკა მამაკაცების საქმეა, თუმცა ამას ხელს უწყობს ისიც, რომ მსგავს შეკრებებზე ქალებს არავინ უხმობს და სახელმწიფოს მხრიდან არ ხდება მსგავს შეხვედრებზე ქალების ჩართულობის წახალისება.

აჭარაშიც, მარნეულის მსგავსად, ადამიანები წუხილს გამოთქვამენ არა მხოლოდ იმის შესახებ, რომ ვერ ესწრებიან სოფლის კრებას, არამედ იმაზეც, რომ, ზოგადად, პოლიტიკური პროცესი დემოკრატიული არ არის: „აქტიურად არავინ ვართ ჩართული. სახელმწიფო ჩემს საჭიროებას თვითონ წყვეტს და მეუბნება, მე ამას გთავაზობ და თუ გინდა მონაწილეობა მიიღეო, მაგრამ ამის შექმნის დროს მე სად ვიყავიო, როცა ვკითხულობ, გვეუბნებიან, რომ კვლევები ჩატარდა და ყველას საჭიროებას ვითვალისწინებთო. მაგრამ მე ძალიან ეჭვი მეპარება ამაში... ახლა სახელმწიფო ინსტიტუტები კი გვეუბნებიან, რომ შენთან არიან, მაგრამ შენთან არ არიან, ეს ზემდგომი ორგანოა, რომელთანაც ასე პირდაპირ ვერ მიხვალ“. ქალების ნაწილს განცდა ჰქონდა, რომ არა მხოლოდ ქალების, არამედ კაცების პოლიტიკაში ჩართულობა საკმარისად აქტიური არ არის.

ჰესის მიმართ წინააღმდეგობა

აჭარაში რესპონდენტები იხსენებდნენ წინააღმდეგობას ჰესებთან დაკავშირებით. იმ სოფლებში, რომლებსაც შუახევიჰესის პროექტები შეეხო, ქალები იხსენებდნენ სხვადასხვა მცირე წინააღმდეგობას, რომლებმაც შედეგი ვერ გამოიღო. ერთ-ერთი ქალი იხსენებს: „ჩვენს სოფელში იყო პრობლემა ჰესებთან დაკავშირებით, მასში მონაწილეობას იღებდნენ როგორც კაცები, ისე ქალები, მაგრამ, სამწუხაროდ, ყოველთვის მაინც სასწორი ისე იწონიდა, როგორც მთავრობას უნდოდა და ის გადაწყვეტილება, რომელსაც ხალხი ითხოვდა არ მიღებულა. ეს, ალბათ, ხალხიც ბრალიცაა, რადგან ჩვენ უნდა დავდგეთ ერთ მხარეს და გავერთიანდეთ რაღაც საკითხის გარშემო. რაც უფრო მეტი ადამიანი შეიკრიბება, მით უფრო საღი აზრი იქნება, მაგრამ ჩვენ მთავრობის წინააღმდეგ ვერასდროს გავიმარჯვებ... ჰესებთან დაკავშირებით, საკმაოდ აქტიურად იყვნენ ქალები. სამწუხაროდ, მთავრობამ გადაუარა ქალსაც და კაცსაც და არც დააკმაყოფილა მოთხოვნა და არც გაითვალისწინეს მათი აზრი. არც სოფელი დადგა ერთ მუშტად და ამიტომ არ იყო დიდი წინააღმდეგობა. ჰესებმა გავლენა მოახდინა მოსავალზე კლიმატზე: წყლები შემცირდა, ხილი თავს აღარ ინახავს, სოფლის მეურნეობის პროდუქტები აღარ მოდის. ეს უნდა ყოფილიყო ინტერესი და არა ბინების შექმნა და პირადი ინტერესი“.

მეორე რესპონდენტიც იხსენებს ჰესის გარშემო მიმდინარე მოვლენებს: „სოფლებში სხვა საჭიროებები შემოდის, სოციალური საკითხები და ის პრობლემები, რაც მცხო-

ვრებლებს აქვთ, უფრო წინა მხარეს გადმოდის, ვიდრე სხვა რაღაცები. მაგალითად, ჰესის ადგილი... პრობლემაზე ერთობლივი საუბარი არ ყოფილა, ერთხელ იყო აქცია და ისიც ძალიან მარტივად ჩაახშეს, რადგან შესაბამისი კომპენსაცია გადაუხადეს... ამ ადამიანებს ამის საჭიროება რომ არ ჰქონოდათ, იტყოდნენ, რომ „ჩვენ ეს ფული არ გვჭირდება“. ჩემთვის, მაგალითად, გარემო უფრო მნიშვნელოვანია. ეს ადამიანები გარემოს უფრო წინ ვერ აყენებენ, რადგან აქვთ სხვა პრობლემები... ბევრმა, ვისი სახლიც უშლიდა, სახლი დაკეტა, შესაბამისი ანაზღაურება აიღო და წამოვიდა... მაგრამ გვერდით მეზობელმა, რომელმაც გამოხატა, რომ მე ეს სახლი მჭირდება და აქედან წასვლას არ ვაპირებ, იმან კომპენსაციაც ვერ მიიღო და ახლა წყალიც არა აქვს. რთულია ერთობლივი პროტესტი სახელმწიფოს უგულო დამოკიდებულების მიმართ, რომელსაც ადამიანები საერთოდ არ აინტერესებს და მხოლოდ ის უნდა, იქ ჰესი აშენდეს“.

არსებული პოლიტიკა აჭარაში

ქალები იხსენებენ შემთხვევებს, როდესაც მათ უბანს ან სოფელს კოლექტიური წერილით მიუმართავთ მუნიციპალიტეტისთვის. ზოგიერთ შემთხვევაში მათი წერილი დაკმაყოფილდა, მაგრამ ხშირად ეს პროცესი ძალიან ინელება. ზოგმა ქალმა კი განაცხადა, რომ ზოგჯერ კოლექტიურ წერილებს აზრი არ ჰქონია.

ქალების სრული უმრავლესობა ფიქრობს, რომ, საჭიროების შემთხვევაში, მუნიციპალიტეტისთვის ხმის მიწვდენა რაიმე გზით შეუძლიათ, იქნება ეს განცხადებების დანერგა, მერთან შეხვედრა თუ სხვა. აშკარაა, რომ აჭარაში მუნიციპალური ორგანოები ისეთი მიუწვდომელი არ არის, როგორც მარნეულის მუნიციპალიტეტში, თუმცა რამდენიმე ქალი იხსენებს შემთხვევებს, როცა მათ მიმართვას აზრი არ ჰქონია. ქალების თქმით, ხშირად ის არაერთი თხოვნა, რომლებიც, ჭერჭერობით, არ დაუკმაყოფილებიათ ან შედეგი არ გამოუღია, ეხებოდა სხვადასხვა ტიპის სოციალურ დახმარებას, სახლების საკითხს, როგორიცაა ავარიული სახლი ან სახლის დაკანონება, თავშესაფარი. ერთ-ერთი მარტოხელა დედა ჰყვება: „*შეიძლება ხმის მიწვდენა, მაგრამ ანუ უნდა გყავდეს ვინმე ისეთი, ვინც გაგიძღვება, გავიკეთებს... ბევრი არიან, მარტოხელა დედები, ვისაც არ აქვს თავშესაფარი, დავუშვათ. მიდიხარ მუნიციპალიტეტში, ვერ მიდიხარ ზემო ორგანოებში, ვერ შეგაქვს შენი გულისტკივილი. ვფიქრობ, [შერიაში] უნდა იყოს პიროვნება, ვინც დაგეხმარება, გვერდში დაგიდგება და შენ თუ ვერ მოახერხებ, ის შენს გულისტკივილს მიიტანს... ვფიქრობ, რომ შეიძლება, მუნიციპალიტეტმა გამოეყოს მასეთი პიროვნება, დავუშვათ, რამე გააკეთოს ისეთი, რომ ეს მარტოხელა დედებისთვის დაკმაყოფილება, რაღაცის დახმარება მაინც შეძლოს“.*

რამდენიმე ქალი ფიქრობს, რომ მუნიციპალიტეტი მისი ოჯახისა და თემის საჭიროებებს პასუხობს, თუმცა ქალების უმრავლესობა ფიქრობს, რომ მათი საჭიროებები, სახელმწიფო და მუნიციპალიტეტის პოლიტიკა აცდენილია. ახალგაზრდა ქალი მუნიციპალიტეტისა და სახელმწიფო პოლიტიკას ასე აფასებს: „ზოგადად, არ მგონია, რომ მუნიციპალიტეტის მმართველი ორგანო მოსახლეობის საჭიროებებზე იყოს მორგებული. მგონია, ერთი დაწერილი ბიუჯეტი აქვთ და ყოველ წელს ანახლებენ. არასდროს კვლევა არ ტარდება, იმ წელს რისი საჭიროებაა ან რა სიახლეა... თითქოს ყველა პროექტი სოციალური კუთხით არის მიმართული, მაგრამ არც ერთი პრობლემა ამ კუთხითაც მოგვარებული არ არის. ერთჯერადი დახმარებით ვერ აღმოფხვრი სერიოზულ სოციალურ და ფინანსურ პრობლემებს. გრძელვადიანი პროექტი არა მგონია, ჰქონდეთ... ყველა მუნიციპალიტეტი ზოგადად მთავრობის სახეა. მას საერთო გეგმა არ აქვს და ქვეყნის მთავარ გამოწვევებს ვერ პასუხობს, იგივე ოკუპაციას, სოციალურ და ეკონომიკურ გამოწვევებს... განათლების სფეროში სერიოზული ჩავარდნა გვაქვს, ჯანდაცვის სფეროში, ადამიანის უფლებების მხრივ, სერიოზული პრობლემები, სასამართლოს პრობლემები“.

V. განათლების პოლიტიკა და შესაძლებლობები ქალებისთვის

მარნეულის მუნიციპალიტეტი

განათლებაზე ხელმისაწვდომობა: უმაღლესი განათლება

მარნეულში გამოკითხულ ქალებს შორის 2-ს ჰქონდა უმაღლესი განათლება მიღებული აზერბაიჯანში, 5-ს – საქართველოში. იმ ქალებს შორის, რომლებმაც საქართველოში მიიღეს ბაკალავრის ხარისხი, 2-ს ასევე აქვს მაგისტრის ხარისხიც. 1 გამოკითხული სტუდენტია; 3 ქალს საშუალო სკოლა არ დაუმთავრებია, თუმცა, მინიმუმ, 9 კლასი მაინც დაამთავრა. 5 ადამიანს ჰქონდა სრული საშუალო განათლება, ხოლო 2 სწავლობდა პროფესიულ კოლეჯში, აზერბაიჯანში და მხოლოდ ერთმა დაამთავრა იგი.

ის ქალები, რომლებმაც საშუალო სკოლა ვერ დაამთავრეს, ოცდაათ წელს გადასცდნენ და ამის მიზეზად ასახელებდნენ იმას, რომ სკოლაში კარგად ვერ სწავლობდნენ ან დაოჯახდნენ. მხოლოდ ერთი ადამიანი ამბობდა, რომ იძულებით გადაადგილებული პირია და სწორედ სკოლის ასაკში მოუწია საქართველოში გადმოსვლა, რამაც მისი განათლება შეაფერხა.

ყველა ქალი, ვისაც ჰქონდა სრული საშუალო განათლება, ამბობდა, რომ სურდა უმაღლესის დამთავრება, თუმცა ამის საშუალება არ მიეცა რამდენიმე მიზეზის გამო.

ერთის გამოკლებით, ყველა ამბობდა, რომ მათ დროს არ იყო 1+4 პროგრამა, რომელიც ითვალისწინებს საქართველოს აზერბაიჯანულენოვანი და სომხურენოვანი მოქალაქეებისთვის მშობლიურ ენაზე ერთი გამოცდით ჩაბარების შესაძლებლობას. ქალების თქმით, მაშინ, როდესაც სკოლა დაამთავრეს, აზერბაიჯანულენოვანი მოსახლეობის უმრავლესობა უმაღლესი განათლებისთვის აზერბაიჯანში მიდიოდა, მაგრამ ამის საშუალება მათ ოჯახებს არ ჰქონიათ. ამას გარდა, რამდენიმე მათგანი ასახელებდა იმ პრობლემასაც, რომ სკოლებში არ იყო იმის შესაბამისი ხარისხი, რომ ამ ცოდნით უმაღლესში ჩაებარებინათ. რამდენიმე ქალი ასევე აღნიშნავს, რომ სწავლა ვერ გააგრძელა ცუდი ნიშნების ან დაოჯახების, მათ შორის, იძულებითი ქორწინების გამო. ყველა, ვისაც საშუალო ან არასრული საშუალო განათლება აქვს, ფიქრობს, რომ გაცილებით უკეთესი ცხოვრება ექნებოდათ, თუ უმაღლესს დაამთავრებდნენ. უკეთეს ცხოვრებაში გულისხმობენ მეტ ეკონომიკურ შემოსავალს, მეტ დამოუკიდებლობას. ასევე, ფიქრობენ, რომ მეტად იქნებოდნენ ინტეგრირებულები პოლიტიკურ ცხოვრებაში. მიაჩნიათ, რომ ისინი მეტად შეძლებდნენ შვილების დახმარებასაც. რამდენიმე დედა ამბობდა, რომ ამ განათლებით ისინი ვერ ახერხებენ შვილების დახმარებას გაკვეთილების მომზადების დროს. ერთ-ერთი რესპონდენტის თქმით, თუ ადამიანი განათლებულია, „*[ის] აქტიური მოქალაქე ხდება, იცავს თავის და სხვების უფლებებს, სახელმწიფოს მართვაში დიდი როლის თამაში შეუძლია, შეუძლია ინფორმაცია მიიღოს და ასე შემდეგ. არ მინდა, რომ მისი [შვილის] ცხოვრება ჩემს ცხოვრებას დაემსგავსოს. შემძლია თამამად ვთქვა, გაუნათლებელი ადამიანი ძნელ ცხოვრებას ხვდება. დღევანდელ პერიოდში თუ წინსვლა გინდა, აუცილებელია განათლების მიღება არანაკლებ საბაკალავრო დონეზე*“. რესპონდენტებს, რომლებსაც უმაღლესი განათლება აქვთ, მიაჩნიათ, რომ უნივერსიტეტში სწავლის მეშვეობით მსოფლმხედველობის გაფართოებაც მნიშვნელოვანი ასპექტია: „*მოგადად, ადამიანი, გინდ უნივერსიტეტი იყოს, გინდ სკოლა, იმიტომ სწავლობს, რომ შეიმეცნოს სამყარო, თავიანთი თავი, გაზარდოს მსოფლმხედველობა და ა.შ ამის გამო საჭიროა უმაღლესი განათლების მიღება*“.

ქალების აზრით, მათი დასაქმების შესაძლებლობა მკვეთრად შემცირდა იმის გამო, რომ უმაღლესი განათლება არ მიუღიათ. ყველა გამოკითხულ რესპონდენტს უნდა, რომ შვილებმა ან შვილიშვილებმა უმაღლესი განათლება მიიღონ, რადგან მიაჩნიათ, ბაკალავრიატის ხარისხი დასაქმებისთვის დღეს აუცილებელი პირობაა და ასევე ფიქრობენ, რომ მათი შვილები ყველაზე უკეთ ქართულს სწორედ უნივერსიტეტებში ისწავლიან. ქალების უმეტესი ნაწილი ამბობდა, რომ მაშინ, როცა სკოლაში სწავლობდნენ, განათლება ძალიან ხარვეზიანი იყო. განსაკუთრებით პრობლემური იყო ქართული ენის საგანი. თითქმის შეუძლებელი იყო ქართულის სწავლა.

იმ ქალებს, რომლებმაც აზერბაიჯანში დაამთავრეს უნივერსიტეტები, ასევე ჰქონდათ დასაქმების პრობლემა. ისინი ფიქრობენ, რომ საქართველოში დაბალია

სამუშაო ადგილების რაოდენობა და ამასთანავე მათ დასაქმებაზე გავლენა მოახდინა იმან, რომ ქართული ენა კარგად არ იციან. დასაქმების პრობლემა აქვთ იმ ქალებსაც, რომლებმაც კოლეჯში ისწავლეს. ისინი ფიქრობენ, რომ უმაღლესში რომ ესწავლათ, ქართული ენა, ან კომპიუტერის მოხმარება რომ სცოდნოდათ, მეტად ეწეოდათ დასაქმების შესაძლებლობა. ამავდროულად ქალები, რომლებმაც უმაღლესი განათლება მიიღეს, ამბობენ, რომ, ზოგადად, ქვეყანაში არსებობს დასაქმების სერიოზული პრობლემა, განსაკუთრებით რეგიონებსა და სოფლებში. შესაბამისად, განათლების მიღება და ქართულის სრულყოფილად ცოდნა სულაც არაა საკმარისი იმისთვის, რომ ადამიანები დასაქმდნენ. აქედან გამომდინარე, არასრული საშუალო ან სრული საშუალო განათლების მქონე ქალები გაჭირვებიდან ამოსვლის შესაძლებლობას განათლებასა და ქართული ენის სწავლაში ხედავენ. ისინი კი, ვისაც უმაღლესი განათლება აქვს და ქართული იცის, ფიქრობენ, რომ პრობლემა ბევრად უფრო სისტემურია და უმაღლესის დამთავრებისა და ენის სწავლის შემდეგაც უჭირთ ადამიანებს დასაქმება.⁵⁴⁰

ყველა გამოკითხულს სჯერა, რომ ქალებისა და კაცებისთვის განათლება აუცილებელია და ხელმისაწვდომი უნდა იყოს. რამდენიმე რესპონდენტი აღნიშნავს, რომ ქალებისთვის განათლება უფრო მნიშვნელოვანია. ერთ-ერთი ქალი ამბობს: „ქალს უფრო სჭირდება განათლება, ვიდრე კაცს. თუ ქალი იქნება განათლებული, ის იქნება დამოუკიდებელი, ექნება ნებისყოფა, ფინანსური პრობლემები არ ექნება, განათლებული იქნება, პროფესია ექნება, თვითონ გადაწყვეტს, თუ როგორ უნდა მოიქცეს და რა როლი უნდა ჰქონდეს საზოგადოებაში“. სხვა რესპონდენტი, რომლის ერთი ქალიშვილი სტუდენტია, ამბობს: „მინდა რომ, ჩემი ქალიშვილი იყოს ძლიერი და თავისუფალი ქალი. ამისთვის კი განათლების მიღება ძალიან მნიშვნელოვანია“. გამოკითხული ქალები ჩაგვრის თავიდან აცილების, გაძლიერებისა და უფლებების დაცვის ერთ-ერთ აუცილებელ პირობად სწორედ განათლებას ხედავენ.

ქალები, რომლებმაც ჩააბარეს უმაღლეს სასწავლებლებში, ოჯახისა და მშობლების მხარდაჭერას ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან ფაქტორად ასახელებენ. მათი თქმით, როგორც მორალურმა, ასევე ფინანსურმა მხარდაჭერამ დიდი როლი ითამაშა, რომ უნივერსიტეტში ჩაებარებინათ. მათივე თქმით, ბავშვების მონდომება, მეცადინეობა და მშობლების მხარდაჭერა უმაღლესში ჩასაბარებლად ყველაზე მნიშვნელოვანია. ფინანსურ მხარდაჭერაში იგულისხმება როგორც აბიტურიენტობის დროს რეპეტიტორებთან სიარულის, ასევე, თბილისში ცხოვრებისა და სწავლის თანხა.

540 სოციალური სამართლიანობის ცენტრი 2021

განათლებაზე ხელმისაწვდომობა: საშუალო სკოლა

ქალები, რომლებმაც ქართული არ იციან, მიზგზად ასახელებენ საშუალო სკოლის ხარვეზულ განათლებას და ქართული ენის გაკვეთილებს. უფროსი თაობის თქმით, საბჭოთა კავშირში ქართული პრიორიტეტული არ ყოფილა, ქართული ენის გაკვეთილები საერთოდ ან ხშირად არ ტარდებოდა და მასწავლებლებს არ ჰქონდათ შესაბამისი კვალიფიკაცია.

დღევანდელი სკოლების მიმართ კრიტიკულად განწყობილები არიან ქალები, რომლებმაც სკოლა 1-7 წლის წინ დაამთავრეს ან მათი შვილები ამჟამად სკოლაში სწავლობენ და ამის გამო აქვთ სკოლებთან ახლო შეხება. დანარჩენებს მიაჩნიათ, რომ დღეს სკოლების ხარისხი უკეთესია, ვიდრე 10 ან მეტი წლის წინ იყო, თუმცა რესპონდენტები მწვავედ აყენებენ იმ საკითხს, რომ აზერბაიჯანულენოვან სკოლებში სწავლების ხარისხი მკვეთრად დაბალია ქართულენოვან სკოლებთან შედარებით. რესპონდენტები ერთხმად აღიარებენ, რომ ქართული ენის ახალი და ძლიერი მასწავლებლების გამოჩენამ, ეთნიკურად ქართველი დამხმარე მასწავლებლების სკოლებში შესვლამ შედეგი მოიტანა, თუმცა, რესპონდენტების აზრით, ეს არასაკმარისია. პირველ რიგში, ამ მასწავლებლების რაოდენობა არასაკმარისი და ისინი მხოლოდ რამდენიმე კლასში ახერხებენ შესვლას, შესაბამისად, კლასების დიდი ნაწილი, ხშირად, კლასების უმეტესობა, საერთოდ ამ შესაძლებლობის მიღმა რჩება. ამას გარდა, ქალები პრობლემად ასახელებენ გაკვეთილების დროის შემცირებას. პანდემიის დროს გაკვეთილების დრო 30 წუთამდე შემცირდა, რაც ყველა საგანში ხარვეზებს იწვევს, მით უმეტეს მაშინ, როდესაც კლასში 15-35 ბავშვია. შეუძლებელია, მასწავლებელმა სრულიად დაფაროს ის მასალა, რაც გათვალისწინებულია და უზრუნველყოს ყველა მოსწავლის ჩართულობა საგაკვეთილო პროცესში. მწვავე პრობლემად დასახელდა ონლაინ სწავლებაც საჭირო ინვენტარის ან ინტერნეტის უქონლობის, სიძვირის გამო. ასევე იმითმ, რომ ონლაინ სწავლების დროს ბევრად რთულდება ბავშვებისგან უკუკავშირის მიღება და მათი კონცენტრაცია მკვეთრად იკლებს.⁵⁴¹

ქალები ამბობდნენ, რომ მაღალმთიან სოფლებში მწვავედ დგას ინფრასტრუქტურის პრობლემები, როგორცაა ნაგებობების დაზიანება, გათბობის არარსებობა და, ზოგადად, ინფრასტრუქტურულად გაუმართავი სკოლები. აზერბაიჯანულენოვანი სკოლების ერთ-ერთ მწვავე პრობლემად სახელდებოდა სახელმძღვანელოები, არასათანადო თარგმანისა და ბილინგვური წიგნების პრობლემურობის გამო.⁵⁴² წიგნებში ბევრია შეცდომა, რაც განსაკუთრებით მათემატიკის საგანში ქმნის პრო-

541 სოციალური სამართლიანობის ცენტრი 2020.

542 სოციალური სამართლიანობის ცენტრი 2020, EMC 2020.

ბლემებს, თუმცა მსგავსი პრობლემა ყველა წიგნშია. ქართული ენის წიგნები მხოლოდ ბაზისურ გრამატიკას მოიცავს და არა სიღრმისეულს. ამასთან, ქართულის გაკვეთილები მხოლოდ ქართულ ენაზეა ორიენტირებული და არ ცდილობენ ქართული ლიტერატურის ინტეგრირებას. რამდენიმე რესპონდენტი იხსენებდა შემთხვევებს, რომ ქართული ლიტერატურის ცნობილი ნაწარმოებები მხოლოდ სტუდენტობის დროს, ქართულ უნივერსიტეტებში გაიგეს პირველად ან ზოგიერთი ტექსტი დღემდე არ წაუკითხავთ, რადგან აზერბაიჯანულენოვან სკოლაში არ ისწავლება. ისტორიის წიგნებში კი არააფერია საქართველოს აზერბაიჯანელების შესახებ და ეს თემი საერთოდ არსად არ ჩანს. ერთ-ერთი რესპონდენტის თქმით: „სკოლაში ისეთი შთაბეჭდილება მეონდა, რომ სხვა ქვეყანას ვეკუთვნი. არც ერთ წიგნში არაფერი იყო იმაზე, ვინ ვართ, ისტორიაში არაფერი იყო. გვიან გავიგეთ, ჩვენ ვინ ვიყავით... უნივერსიტეტში რომ მეუბნებოდნენ, აზერბაიჯანზე რამეს, უკვე აღარ ვფიქრობდი, რომ ჩამოსახლებული ვარ“.

გამოიკვეთა ის საკითხიც, რომ სკოლებში მასწავლებლები თავიანთი პროფესიით არ ატარებენ გაკვეთილებს და ბევრი მათგანი დაბალი ხელფასის რამენაირად გაზრდის გამო ითავსებს ისეთი საგნების პედაგოგობას, რომელთა ცოდნაც არ აქვს. ასევე კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება, ზოგადად, მასწავლებლების კვალიფიკაცია, რადგან ბევრ მათგანს კვალიფიკაცია, წლები და ათწლეულებია, არ აუმაღლებია, ხოლო ახალგაზრდობაში მარნეულის კოლეჯები აქვთ დამთავრებული. შესაბამისად, განათლების სისტემა ამგვარ პედაგოგებს სათანადოდ ვერ გადაამზადებს. სკოლებში იშვიათია ახალი მასწავლებლების მიღებაც და კოლექტივის ახალი ცოდნითა და გამოცდილებით განახლებაც. ზოგიერთი რესპონდენტი ასახელებდა მწვავე ნეპოტიზმის პრობლემასაც, როდესაც მასწავლებლები ახლობლობის გამო ინიშნებიან სკოლებში, რაც მოტივირებულ და საგნების კარგად მცოდნე პედაგოგებს სკოლის მიღმა ტოვებს. აზერბაიჯანულენოვან სკოლებში პერსონალის დიდი ნაწილი საპენსიო ასაკისაა, ხოლო მოხუცი მასწავლებლების დიდ ნაწილს ბევრი მიზეზის გამო მუდმივი სიახლეების მიღების საშუალება არ აქვს. ზოგიერთი მასწავლებლის თქმით, ახალი მიდგომის გამომუშავებას და ახალი ცოდნის დაგროვებას დიდი დრო და ენერჯია სჭირდება.

გამოკითხული მასწავლებლები მწვავე პრობლემად ასახელებდნენ იმასაც, რომ სკოლებში კომპიუტერების ოთახები დაკეტილია და ხშირად გამოუყენებელია, ხოლო ტექნიკა 10-12 წლისაა და მოძველებულია. სკოლებს ინტერნეტის პრობლემაც აქვთ. ლაბორატორიებს, ფიზიკისა და ქიმიის საგნებში, არ აქვთ საჭირო ინვენტარი და ცდები ფიზიკურად არ წარმოებს. რესპონდენტების ნაწილი მიიჩნევს, რომ აზერბაიჯანულენოვან სკოლებსა და უნივერსიტეტის მოთხოვნებს შორის ძალიან დიდი განსხვავებაა და სხვაობა იმდენად დიდია, სტუდენტები უნივერსიტეტისთვის მზად არ არიან. მასწავლებლები ასევე მწვავედ საუბრობენ განათლების სისტემაზე.

მათი თქმით, ეს სისტემა მუდმივად ქმნადია და მუდმივად იცვლება, თუმცა შთაბეჭდილება რჩებათ, რომ უფლებამოსილ პირებს ხშირად იმთავითვე არ აქვთ ცვლილების მიზნები გააზრებული. მასწავლებლების აზრით, ჯერ ცვლილებები შედის და შემდეგ ფიქრობენ, რისთვის არის საჭირო ისინი. ცვლილებები იმდენად სწრაფია, რომ მასწავლებლები ვერ ასწრებენ წინა რეფორმებთან ადაპტირებას. ისინი იმაზეც საუბრობენ, რომ რესურსების სიმწირის პირობებში, როდესაც ინფორმაციაც კი ძალიან სუსტად და ფრაგმენტულად აღწევს ბევრ აზერბაიჯანულ სკოლაში, მასწავლებლებს მაქსიმალურ შედეგებს სთხოვენ.

ერთ-ერთი რესპონდენტის დაკვირვებით (რომელსაც საქმიანობიდან გამომდინარე უწევს სკოლებთან ურთიერთობა), ქართველი და აზერბაიჯანელი ბავშვები სკოლებში ერთმანეთისგან განცალკევებით არიან. მისი თქმით, სკოლა არ აერთიანებს მათ და ამკარაა მათი ცოდნის, განათლების დონე და უნარების დონის სხვადასხვაობა. მათემატიკაში, ფიზიკასა და სხვა საგნებში აზერბაიჯანელი ბავშვები მკვეთრად ჩამორჩებიან ქართველ ბავშვებს. ეს განსხვავება ამკარად იგრძნობა ერთ კლასში მყოფ ბავშვებს შორისაც. მისი აზრით, საჭიროა გამაერთიანებლების ძებნა ბავშვებს შორის, რასაც განათლების სისტემა ვერ უზრუნველყოფს. შესაბამისად, მოსწავლეებს არ აქვთ ერთიანობის განცდა და ერთად ვერ ვითარდებიან. იმავე რესპონდენტის დაკვირვებით, აზერბაიჯანულენოვან სკოლებსა და სექტორებზე კი ერთი ძირითადი პრობლემა ისაა, რომ განათლების სისტემა ერთიანი არ არის და ქართული სკოლის მიმართ სხვა მოთხოვნები აქვს და რუსული, აზერბაიჯანული, სომხური სკოლების მიმართ – სხვა.

გამოკითხული მასწავლებლები ასევე აღნიშნავენ, რომ სკოლა როგორც ფორმალური, ასევე არაფორმალური განათლების ცენტრი უნდა იყოს, თუმცა ხშირად სათემო ცენტრების გახსნაა საჭირო, რათა ჩაანაცვლოს სკოლის გარკვეული რესურსები, მაგალითად, ზოგიერთი საგნის შესწავლა, ქართული ენის, ინგლისური ენის გაკვეთილები, არაფორმალური განათლების ნაწილი.

რესპონდენტების მცირე ნაწილი, რომელიც სკოლის საკითხებში მეტადაა ჩახედული, ასევე საუბრობდა სკოლების პოლიტიზებაზე. სკოლა და სკოლის მასწავლებლები ის რესურსია, რომელსაც მუდმივად ეყრდნობა ხელისუფლება როგორც არჩევნების, ასევე სხვა პოლიტიკურ პროცესებში და მასწავლებლების გამოყენებას ცდილობს.

ზოგიერთმა რესპონდენტმა იმაზეც ისაუბრა, რომ სკოლებში პრობლემური არა მხოლოდ არასათანადო დაფინანსებაა, არამედ ზოგიერთმა სკოლამ არც კი იცის, არსებული თანხა როგორ მიმართოს და რაში გამოიყენოს, რადგან არ აქვს სათანადო გამოცდილება და ცოდნა. ეს თანხა წლის ბოლოს უკან ბრუნდება, მაშინ, როდესაც სკოლებში ბევრი სახის რესურსის დეფიციტია.

რესპონდენტების უმრავლესობა (ისიც კი, ვინც ფიქრობს, რომ სკოლაში ხარისხიანი განათლების მიღება შესაძლებელია) ფიქრობს, რომ უნივერსიტეტში ჩასაბარებლად რეპეტიტორებთან მომზადება საჭირო ან აუცილებელია. რამდენიმე რესპონდენტისთვის ეს განსაკუთრებით საჭიროა საიმისოდ, რომ სტუდენტმა ჩაბარებისას გრანტი აიღოს. ერთ-ერთი რესპონდენტი ამბობს: „საჭიროა მასწავლებელთან მომზადება, თუ ბავშვმა უმაღლესში ჩააბაროს. დღეს ერთი გაკვეთილის ხანგრძლივობა 30 წუთია, რაც, ვფიქრობ, ძალიან ცოტაა. ერთ ბავშვზე 1 წუთიც კი არ მოდის, მასწავლებელმა ინდივიდუალურად რომ აუხსნას მასალა“. მსგავს მოსაზრებას გამოთქვამს სხვა რესპონდენტიც: „საჭიროა მასწავლებელთან მომზადება, რომ უმაღლესში ჩააბაროს. რადგან წინა პერიოდებთან შედარებით, ახლა ძალიან კარგად არ ტარდება გაკვეთილები. ახლა 30 წუთია ერთი გაკვეთილი და ბავშვმა რა უნდა ისწავლოს, აბა... აი, ძლივს ვირჩენთ თავს და ფინანსურად ვერ ვუმკლავდები დამატებითი მასწავლებლების ხარჯების დაფარვა. მაგრამ ამ ყველაფრის მიუხედავად, ვუძლებთ, რომ ჩემმა შვილმა უნივერსიტეტში ჩააბაროს. სამი ბიჭი მყავს. უფროსმა და შუათანამ ვერ ისწავლა უმაღლესში, უმცროსმა შვილმა მაინც ისწავლოს. ეს არის ახლა ჩემი ყველაზე დიდი მიზანი“.

რამდენიმე რესპონდენტი ამბობს, რომ სკოლაში სწავლის დროს უწევდა სახლის საქმეებში ჩართვა და სოფლის სამეურნეო საქმეებში დახმარება. მათი უმეტესი ნაწილის თქმით, ამის გამო სკოლის გაცდენა არ უწევდათ, თუმცა ერთი მათგანი ამბობს, რომ სკოლას საკმაოდ ხშირად აცდენდა, რადგან უფროსი ქალიშვილი იყო და სახლში ძალიან იყო დატვირთული: „ბევრჯერ მიწევდა სკოლის გაცდენა. ძირითადად, გაზაფხულის სეზონზე იწყება მინის ნაკვეთებში მუშაობა, რომლებიც ჩვენი სახლიდან შორს იყო. მშობლები სამუშაოდ მიდიოდნენ, მე კი მიწევდა, ამის გამო გამეცდინა სკოლა. სახლს ვალაგებდი, საჭმელს ვამზადებდი, ჩემს დებს და ძმას ვუვლიდი. მე ოჯახში უფროსი შვილი ვარ და ამის გამო ყველაზე დიდი ტვირთი სახლის საქმეების გაკეთებაში მე მანვა. რა თქმა უნდა, ამ ყველაფერმა ნეგატიური გავლენა მოახდინა სრულყოფილი განათლების მიღების დროს. გაკვეთილებს კარგად ვერ ვიგებდი და ცუდ ნიშნებს ვიღებდი. ეს მიკარგავდა მოტივაციას სწავლის მიმართ“. კიდევ ერთი რესპონდენტი იხსენებს, რომ სკოლას იშვიათად აცდენდა, თუმცა სკოლის შემდეგ ბევრი საქმის კეთება უწევდა სახლსა და შიდა მეურნეობაში, რაც ხელს უშლიდა მეცადინეობაში. დანარჩენ რესპონდენტებს მსგავსი გამოცდილება თავად არ ჰქონიათ, თუმცა იხსენებდნენ მრავალ შემთხვევას, როდესაც მოსწავლეები სკოლებს ტოვებდნენ, ამის მიზეზად სახელდება: ნაადრევი ქორწინება, სოფლის მეურნეობაში ჩართულობა, საზღვარგარეთ გამგზავრება (ძირითადად, სამუშაოდ ან მშობლების საზღვარგარეთ მუშაობის გამო). ზოგადი დაკვირვებით და შთაბეჭდილებით, ეს სამივე საკითხი მიბმულია სოციალურ-ეკონომიკურ პრობლემებთან, თუმცა საჭიროა უფრო საფუძვლიანი კვლევა ამ საკითხებზე. ერთ-ერთი რესპონდენტი ამბობს: „კიდევ იმ მიზეზის გამო ვერ დადიან სკოლაში მოსწავლეები,

რომ მათი მშობლები სხვადასხვა ადგილებში, მაგალითად თურქეთში, მუშაობენ და ბავშვები იძულებულნი არიან, მათთან ერთად წავიდნენ. პრობლემაა ისაა, რომ სახელმწიფო სათანადოდ არ რეაგირებს ამ პრობლემებზე“.

დისკრიმინაციის გამოცდილება

ის ქალები, რომლებიც ქართულად არ საუბრობენ და აზერბაიჯანულენოვან გარემოში არიან, ვერ იხსენებდნენ რაიმე სახის ეთნიკური ნიშნით დისკრიმინაციის შემთხვევებს საგანმანათლებლო სივრცეში. ბევრი მათგანი საკუთარ თემში სწავლობდა და ეს გამოცდილება ამითაც შეიძლება აიხსნას. რაც შეეხება ქალებს, რომლებმაც ისწავლეს ისეთ სივრცეებში, სადაც უმრავლესობას წარმოადგენდნენ ეთნიკური ქართველები, ზოგიერთი ქალი იხსენებდა ისეთ შემთხვევებს, რომლებიც შესაძლოა პირდაპირი დისკრიმინაცია არ ყოფილიყო, მაგრამ ააშკარავებდა ეთნიკურად ქართველ და აზერბაიჯანელ მოსახლეობას შორის გაუცხოებას. ერთ-ერთი რესპონდენტი იხსენებს, რომ ლექტორებსაც და ჯგუფელებსაც აზერბაიჯანელ თემზე არასწორი ინფორმაცია ჰქონდათ. მაგალითად, ერთი შეხედვით, დადებით კომენტარებს ეუბნებოდნენ მთლიანი თემის ჩამორჩენილად, უცხოოდ, ველურად წარმოჩენის ხარჯზე. ის იხსენებს: „გარეგნობაზე აქტენტს სვამდნენ: „აზერბაიჯანელი? მართლა? ასეთი თეთრი?“ ან „როგორ გამართულად საუბრობ, შენებმა [ეთნიკურად აზერბაიჯანელებმა] არ იციან ქართული და ამიტომ ვამბობ, როგორ კარგად იცი ქართული“, ახსენებდნენ „თათრულად საუბარს“, ამბობდნენ, „თქვენთან რელიგიის გამოა ნაადრევი ქორწინება“, „ქალების წინადაცვეთა თქვენთან არის, ხომ?“ ასეთ კომენტარებს მეუბნებოდნენ“. ის ქალები, რომლებსაც ეთნიკურ ქართველებთან აქტიური ურთიერთობა აქვთ, ამბობენ, რომ მათ თემს ხშირად მოიხსენიებენ თათრებად და ჩამორჩენილებად, რითაც შეურაცხყოფას აყენებენ მათაც და საქართველოს სხვა აზერბაიჯანელებსაც.

აჭარა

განათლების გამოწვევები: უმაღლესი განათლება

აჭარაში გამოკითხული ქალებიდან ნახევარი სტუდენტია ან უმაღლესი განათლება აქვს, ხოლო მეორე ნახევარს – საშუალო და არასრული საშუალო განათლება. ის გამოკითხულები, რომლებსაც არასრული საშუალო ან საშუალო განათლება ჰქონდათ, განათლების შეწყვეტისა და უმაღლესში სწავლის გაუგრძელებლობის მიზეზად ასახელებდნენ გარემო ფაქტორებს, როგორცაა: დაოჯახება, ფინანსური პრობლემები და ის გავრცელებული აზრი, რომ ქალებზე მეტად განათლება კაცებს

სჭირდებათ. რესპონდენტების თქმით, ფინანსური პრობლემებისა და რესურსების შეზღუდულობის დროს ბევრი ოჯახი ბიჭის განათლებას ანიჭებდა უპირატესობას და რესპონდენტები ამბობენ, რომ 20-30 და მეტი წლის წინ მათ გარშემო გავრცელებული იყო მოსაზრება, რომ ქალებს განათლება არ სჭირდებოდათ. რესპონდენტების ნაწილი ამბობს, რომ მათ სწავლის დიდი სურვილი ჰქონდათ, თუმცა, ამ ფაქტორების გამო, უმაღლესში ვერ ისწავლეს ან საშუალო სკოლაც ვერ დაასრულეს.

ერთ-ერთი ქალი ამბობს: „არც კი იყო დღის წესრიგში დამდგარი ჩემი სწავლა-განათლება, სამწუხაროდ, არასდროს არ ყოფილა, გოგო უნდა... ნუ, ისეთი სიტუაცია იყო, სკოლიდან გამოვდი, გავთხოვდი. აი, არც იყო დღის წესრიგში და ვერც კი, ტელეფონი არ იყო, შუქი არ გვქონდა, რომ რაღაც ტელევიზორზე გეყურებინა, რაღაცა ცივილიზაციაში ვყოფილიყავით და ვერც კი ვიფიქრებდი. ჩემს ირგვლივ არავინ სწავლობდა, ყველა თხოვდებოდა და ვამბობდი, ეს ასეთი კანონია“. ვიდევ ერთი რესპონდენტი კი იხსენებს: „სახლში რამე საქმე იყო, არ უნდა წავსულიყავით [სკოლაში]... იმიტომ, რომ გოგო ვიყავით და მერე რა, თუ არ წავიდოდი... იმას გეტყვი, რომ მე წიგნებს თითქოს სულ არ მყიდულობდნენ. განა იმიტომ, რომ არ გვქონდა. არა, ეს მხოლოდ და მხოლოდ იმიტომ ხდებოდა, რომ გოგოს არ ესაჭიროებოდა ამ დონის სწავლა და თუ რაღაცას ჩემითაც მოვახერხებდი. არც არავინ მიყვირებდა [რომ არ მესწავლა]. რამდენჯერ ყოფილა რომ მე წიგნი არ მქონდა, ისე დამინერია და ისე მისწავლია ... იმიტომ რომ ჩემი მშობლები იმას არ თვლიდნენ საჭიროდ, რომ მე ის წიგნი მქონოდა... არა მართლ ჩემი, ბევრი მეგობრის მშობელი ფიქრობდა ასე“.

გამოკითხული ქალები ერთხმად ამბობენ, რომ ეს წარმოდგენა ბოლო 10-20 წელიწადში რადიკალურად შეიცვალა და უფრო და უფრო მეტი ქალი იღებს უმაღლეს განათლებას. ამას ადასტურებს ის ფაქტი, რომ გამოკითხული ქალები ყველანაირად ცდილობენ, მათმა შვილიშვილებმა ან შვილებმა უმაღლესში ჩააბარონ. ბევრი მათგანი საკმაოდ დიდ რესურსს დებს იმაში, რომ მათმა შვილებმა, სქესის განურჩევლად, უმაღლეს სასწავლებელში შეძლონ სწავლა. ამას ასევე ადასტურებს ყველა გამოკითხული ქალის მოსაზრებაც იმის შესახებ, რომ ქალებსა და კაცებს განათლებაზე ერთნაირად უნდა მიუწვდებოდეთ ხელი. თუმცა, მარნეულის მსგავსად, რამდენიმე ქალმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ განათლება ქალს შესაძლოა, უფრო მეტად სჭირდებოდეს, რათა გაუმკლავდეს ზოგად, არასამართლიან გარემოს და იმ დაბრკოლებებს, რომლებიც ქალებს, კაცებისგან განსხვავებით უფრო ხვდებათ. ამაში, პირველადი დაკვირვებით, ქალები გულისხმობენ დასაქმების დროს გენდერულ უთანასწორობას, ოჯახური ძალადობისგან, ქალების უფლებების დარღვევის სხვადასხვა შემთხვევისგან თავის დაცვას. ერთი რესპონდენტი ამბობს: „ქალებს კაცებზე მეტად სჭირდებათ განათლება, რადგან კაცები თავს ყველგან გაიტანენ, ადვილად დასაქმდებიან. მათ დიპლომი არ სჭირდებათ შემოსავლის წყაროსთვის. ქალს კი

დიპლომი აუცილებლად სჭირდება... ქალს განათლება იმისათვისაც უნდა, რომ თავის დაცვა შეძლოს“. კიდევ ერთი რესპონდენტი ამბობს: „ჩემი აზრით, მამაკაცი მხოლოდ ფიზიკურადაა ძლიერი ქალზე. ვფიქრობ, სხვა რით არის ძლიერი? რომ ვიმსჯელოთ, ტვინით ძლიერი არ არის... გოგო უფრო ყოველთვის მეტს სწავლობდა ბიჭზე. ამას სულ ვხედავდი... რატომ უნდა მიიღოს კაცმა უფრო მეტი განათლება ქალზე. ქალი უფრო მეტად აკეთებს ყველაფერს, რატომ უნდა იყოს კაცი მეტად დაფასებული. ეს არის ჩემთვის ძალიან მიუღებელი და მე ვფიქრობ, რომ თანაბარი უნდა იყოს ყველა“.

თუმცა ზოგიერთი რესპონდენტი ამბობს, რომ ბაკალავრიატის დასრულება დღეს, უბრალოდ, აუცილებლობაა, რათა ადამიანებს დასაქმების რამენაირი საშუალება მაინც მიეცეთ. ერთ-ერთი ქალის თქმით, „[უმაღლესში სწავლა] არის ბრძოლა დიპლომისთვის. ეს არის სწავლა დიპლომისთვის. დღეს თუ გაქვს დიპლომი, ღია გაქვს კარი, დასაქმდე ნებისმიერ სფეროში, როცა გაქვს უმაღლესი განათლება მიღებული, დიპლომთან ერთად. აქედან გამომდინარე, არანაირი შანსი არ არის დიპლომისა და ცოდნის გარეშე. შეიძლება ადამიანს ქონდეს ცოდნა, დიპლომიანზე მეტი ცოდნა, მაგრამ არ ჰქონდეს [დიპლომი], რომ მომავალი ცხოვრება აიწყოს ნორმალურად“. შესაბამისად, აჭარაშიც და მარნეულშიც, ადამიანების წარმოსახვაში უმაღლესი განათლება, მჭიდროდ წყვილდება უკეთესი მომავლის, მეტი შემოსავლის, სტაბილურ სამსახურში მუშაობის აუცილებელ პირობად: „რაც შეუძლია, რომ უმაღლესი განათლებით მიიღოს ადამიანმა, გინდ ეკონომიკური, გინდ ზნეობრივი, თუნდაც, სულიერება, რა ვიცი აბა, ყველანაირად შეუძლია ადამიანს... სადაც ადამიანში მეტი სწავლა არის, მეტი განვითარება არის, ბუნებრივად ასევე ფიზიკურადაც შეიძლება, რომ ეკონომიკური მდგომარეობა შეცვალო“, – ამბობს ერთ-ერთი რესპონდენტი.

უმაღლესში ჩაბარების ერთ-ერთ მთავარ დაბრკოლებად ქალები პირადი გამოცდილებიდან ასახელებენ ფინანსურ სიდუხჭირესაც. მათი ნაწილი ამბობს, რომ გრანტზე ქულების დაკლების გამო უმაღლესში სწავლა ვერ გააგრძელა, რადგან მაღალმთიანი აჭარიდან უნივერსიტეტებში სიარულს ვერ მოახერხებენ, აჭარელ სტუდენტებს სჭირდებათ სწავლის გადასახადის, ქალაქში ცხოვრების, კვებისა და გადაადგილების თანხაც, რასაც ბევრი ოჯახი ვერ გასწვდება. რესპონდენტები მრავლად იხსენებდნენ ნაცნობი ოჯახების შემთხვევებს, როდესაც სტუდენტებს სწავლა შეუწყვეტიათ იმის გამო, რომ მათი ოჯახები ამდენ ხარჯს ვეღარ აუდიოდნენ. მათი აზრით, ეს იმდენად მწვავე პრობლემაა, რომ ამგვარი სტუდენტების დასახმარებლად უნდა არსებობდეს სახელმწიფო პროგრამები. იმის მიუხედავად, რომ გრანტები არსებობს, გამოკითხული ქალების მოსაზრებით, ეს საკმარისი არ არის. სტუდენტებს, განსაკუთრებით, სოფლებიდან ქალაქში ჩასულ სტუდენტებს და მცირე შემოსავლიანი ოჯახების შვილებს მყარი ფინანსური მხარდაჭერა სჭირდებათ. ამის

გამო, ქალების აზრით, ბევრი ბავშვი იჩაგრება, მათ შორის ისინი, ვისაც სწავლის მოტივაციაც აქვს და სურვილიც.

გამოკითხული ქალები ამბობდნენ, რომ მათ გარშემო ბევრ სტუდენტს უწევს სწავლასთან ერთად მუშაობა, რადგან არ აქვს ქალაქში ცხოვრების შესაბამისი თანხა. ერთ-ერთი რესპონდენტი პირად გამოცდილებასაც იხსენებს და ამბობს, რომ კოვიდპანდემიამდე უნივერსიტეტში სწავლის პარალელურად კვირაში 6 დღე მუშაობდა და უნივერსიტეტის შემდეგ სამსახურში სიარული უწევდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ის ვერ მოახერხებდა ქალაქში ცხოვრებას. ამგვარი გამოცდილება ბევრ სტუდენტს ართმევს შესაძლებლობას, სწავლას სათანადო დრო დაუთმოს.

რაც შეეხება იმ სტუდენტებს, რომლებმაც უმაღლესში სწავლა მოახერხეს, უმეტესობა ამბობს, რომ უმაღლესში ჩაბარებასა და სწავლაში ოჯახის მორალური და ფინანსური მხარდაჭერა დაეხმარა. ზოგიერთი მათგანი ამბობს, რომ რეპეტიტორებთან მომზადება-მეცადინეობის გარეშე ჩაბარება გაუჭირდებოდათ, რადგან ბევრ სკოლაში არ აძლევენ საკმარის ცოდნას, რომ ბავშვებმა უნივერსიტეტებში ჩააბარონ და გრანტიც მოხსნან. არის შემთხვევები, როდესაც აბიტურიენტები ამას ახერხებენ, მაგრამ ეს იშვიათია. ერთ-ერთი ქალი იხსენებს: *„იმის გამო, რომ სკოლაში არ მქონდა საჭირო ცოდნა და ბაზა, ზოგჯერ მიწევდა ღამეების გათენება. ყოველდღე აბიტურიენტობისას მიწევდა 8 კმ-ის გავლა. ვმეცადინეობდი დიდაჭარაში. კვირაში 6 დღე. რომ გამოვდიოდით მშვირები, დაღლილები, მერე კიდევ უნდა გვემეცადინა. ბევრი წვალეა დამჭირდა, რომ უნივერსიტეტში ჩამებარებინა“*. ბევრ ოჯახს კი რეპეტიტორების თანხა არ გააჩნია. გამოკითხულების თქმით, დაბა ხულოში უფრო მეტად არის შესაძლებელი რეპეტიტორების გარეშე ჩაბარება, რადგან ბევრი პედაგოგი სერტიფიცირებულია, თუმცა ბევრ სოფელში შესაძლოა, რამდენიმე წელი არ იყოს კონკრეტული საგნის პედაგოგი და საგანს ასწავლიდეს ის, ვინც ამ საგნის სპეციალისტი არ არის, შესაბამისად, სოფლებში კიდევ უფრო მეტად დგება რეპეტიტორებთან მომზადების საჭიროება.

გამოკითხული რესპონდენტებიდან ერთ-ერთი იხსენებს, რომ შვილების შემთხვევაში გადამწყვეტი როლი ითამაშა ხულოს ისლამურმა სასწავლებელმა. მაღალმთიანი აჭარის ისლამურ სასწავლებლებში ბავშვებს მხოლოდ რელიგიურ ცოდნას არ გადასცემენ და მათ სხვადასხვა საგანში ამზადებენ. ეს რესურსი ძალიან ადგება იმ ოჯახებს, ვისაც რეპეტიტორების თანხა არ აქვს და აღნიშნული რესპონდენტი ამბობს, რომ მისმა შვილმა სწორედ იმიტომ შეძლო უნივერსიტეტში ჩაბარება, რომ ხულოში ეს რესურსი არსებობდა.

გამოკითხული რესპონდენტებიდან ორ ქალს უმაღლესი დამთავრებული აქვს თურქეთში, თურქეთის საკონსულოს სტიპენდიით, რომელიც სრულად აფინანსებდა

ცხოვრებას, სწავლასა და ყოველდღიურ ხარჯს თურქეთში. ორივე მათგანი ამბობს, რომ ამის გარეშე ვერ მიიღებდნენ უმაღლეს განათლებას, რადგან მათ ოჯახებს შესაბამისი ფინანსური რესურსი არ ჰქონიათ. ერთ-ერთი მათგანი ამბობს, რომ მისი ოჯახი მკაცრად ეწინააღმდეგებოდა თურქეთში სწავლის გაგრძელების სურვილს, თუმცა სტიპენდიამ და სხვა სტუდენტების თანადგომამ საშუალება მისცა, სწავლა დაესრულებინა. ამავე ქალის თქმით, მას დიდი სურვილი ჰქონდა, სხვა მიმართულებით გაეგრძელებინა სწავლა და არა საკონსულოს მიერ შემოთავაზებულ პროგრამაზე, თუმცა ამ გადაწყვეტილებას მაინც არ ნანობს და აღიარებს, რომ სხვაგვარად უმაღლეს განათლებას ვერ მიიღებდა.

განათლების გამოწვევები: საშუალო სკოლა

ის რესპონდენტები, რომლებსაც ხშირი შეხება აქვთ განათლების საკითხებთან, ხაზს უსვამენ იმას, რომ განათლების სისტემა არასტაბილურია, ხშირად იცვლება და პედაგოგები ვერ ასწრებენ ფეხის აწყობას. ამასთან, ბევრი საკითხი და რეფორმა ხშირად ბუნდოვანია, ინვესტ გაურკვევლობას.

სოფლებში განსაკუთრებით ინგლისურისა და საბუნებისმეტყველო საგნების პრობლემა დგება. სოფლის მცხოვრებლები იხსენებენ, რომ 2-3 წლის წინაც კი არ ჰქონდათ ქიმიის ან ფიზიკის ცდებისთვის შესაბამისი ტექნოლოგიები. ბიოლოგიაში არ ჰქონდათ რესურსები, რომლებიც მასალის თვალსაჩინოებას უზრუნველყოფდა. ქალები ამბობენ, რომ ბოლო წლებში ზოგიერთ სკოლაში ხარისხის გაუმჯობესება გამოიწვია მასწავლებელთა სერტიფიცირების პროგრამამ, თუმცა ეს ყველა სკოლას თანაბრად არ ეხება. ერთ-ერთ მთავარ პრობლემად გამოკითხული რესპონდენტები ასახელებენ უცხო ენის დაბალ ხარისხს, ასევე ქიმიის, ფიზიკის, ბიოლოგიის საგნებს.

სოფლის მცხოვრებლები ამბობენ, რომ ისინი პირად მაგალითზე ამკარად გრძობდნენ ცენტრსა და სოფლებს შორის განსხვავებას არა მხოლოდ ბათუმსა და პერიფერიებს, არამედ მუნიციპალიტეტის ცენტრსა და სოფლებს შორის. ასევე, მწვავე პრობლემებია ბიბლიოთეკებთან დაკავშირებითაც, რადგან ბევრ სკოლაში ბიბლიოთეკებში წიგნები ძალიან ცოტაა ან საერთოდ არ არსებობს ბიბლიოთეკა.

ახალგაზრდები მწვავედ აყენებენ იმ საკითხსაც, რომ ისტორიის წიგნებში ისლამი მტრის სინონიმია, რაც შემდეგ ისლამოფობიას განაპირობებს. ისინი ვერ იხსენებენ ისლამის დადებით კონტექსტში მოხსენიების მცდელობას. სახელმძღვანელოებში ისლამი მუდმივად დაპყრობას უკავშირდება. მათი თქმით, ისტორიის წიგნებში ხშირად არ იმიჯნება ისლამისა და მუსლიმების პოლიტიკური ისტორია და ისლამი, როგორც რელიგია.

რესპონდენტები ამბობენ, რომ სახელმძღვანელოები და სასწავლო მასალა ხშირად შესაბამეა ეროვნულ გამოცდებს, რაც რეპეტიტორების საჭიროებას წარმოშობს. დიდი სხვაობაა საშუალო სკოლებსა და უნივერსიტეტებს შორის და ბევრ სტუდენტს უჭირს უნივერსიტეტში სწავლა, რადგან სკოლა მათ სათანადოდ არ ამზადებს. რესპონდენტები ამბობენ იმასაც, რომ ბევრ პატარა სკოლაში, მათ შორის ბევრ სოფლის სკოლაში არ მუშაობს ფსიქოლოგი და რთული ხდება გარკვეული პრობლემების აღმოჩენა, რაც ბავშვებს შეიძლება ჰქონდეთ ან იმ დამატებითი საჭიროებების აღმოჩენა, რაც ზოგიერთ მოსწავლეს სჭირდება.

ამას გარდა, უმწვავეს გამოწვევად დგას პანდემია, რადგან ბავშვების დიდ ნაწილს არ აქვს შესაბამის ტექნიკასთან ან ინტერნეტთან წვდომა, რადგან ერთ ოჯახში ხშირად ბევრი მოსწავლეა ან მშობლებისა და ბავშვების საზიარო ტექნიკაა. ბევრ სოფელში გამოწვევად დასახელდა ელექტროენერჯიაც. სტუდენტებიც და მოსწავლეების მშობლებიც ამბობენ, რომ ელექტროენერჯია ხშირად ითიშება, რაც მოსწავლეებსა და სტუდენტებს ხშირად გამოთიშავს ხოლმე გაკვეთილებიდან და ლექციებიდან. სხვადასხვა სოფელში პრობლემაა ინტერნეტის სისწრაფეც, რაც საშუალებას არ აძლევს სტუდენტებსა და მოსწავლეებს, სრულყოფილად მოისმინონ და ჩაერთონ საგაკვეთილო და სალექციო პროცესებში.

გამოკითხულთა დიდი ნაწილი ამბობს, რომ სკოლაში სწავლის დროს აქტიურად იყო ჩართული საოჯახო მეურნეობაში. ქალების თქმით, მაღალმთიან აჭარაში თითქმის ყველა ბავშვი ჩართულია სოფლის მეურნეობაში, რადგან სოფელში ცხოვრება და თავის რჩენა სხვანაირად, უბრალოდ, წარმოუდგენელია. ამას ემატება მაღალმთიან აჭარაში მკაცრი კლიმატური პირობები და ლანდშაფტის სირთულე, რადგან ბევრ ოჯახს სამეურნეო მიწა სახლიდან მოშორებით აქვს, საქონლის საბალახოდ წაყვანა კი კიდევ უფრო მაღალ მთაში უწევთ. გამოკითხულთა უმრავლესობა ამბობს, რომ ეს ხელს არ უშლიდა მათ, რომ ევლოთ სკოლაში და არ ან მხოლოდ იშვიათ შემთხვევაში ანაცვლებდა გაკვეთილების მომზადებისა და სკოლაში სიარულის დროს. რამდენიმე ქალი კი იხსენებს, რომ გარკვეული მოვალეობები ხელს უშლიდათ სკოლაში სიარულსა და მეცადინეობაში ან სკოლაში ოჯახის საქმეების გამო არ უშვებდნენ.

ერთ-ერთი რესპონდენტი ჰყვება: „საშუალო სკოლაში ვსწავლობდი და მაგიც არ მაქვს დამთავრებული, იმიტომ რომ დედაჩემი გადაყვა მშობიარობას. დავრჩით ოთხი და, ერთი სულ პატარა იყო, ერთი საათის. მე უფროსი ვიყავი, 6 წლის... ამიტომ ბებია გვზრდიდა ჩვენ ოთხს და ვიყავით ობლები და არ მქონდა საშუალება, რომ „პასტაიანად“ მევლო სკოლაში... ნაწილობრივ, 3 კლასამდე დავდიოდი... მერე ვებმარებოდი ბებიას და არ მქონდა საშუალება, რომ „პასტაიანად“ ვყოფილიყავი სკოლაში. ამიტომ, იქედან გამომდინარე, არ მქონდა ატესტატი. სკოლიდან მალე

გამოვედი. იქედან გამომდინარე, რაც განათლება მაქვს, არ არის საყოფისი, რომ შევსულიყავი უნივერსიტეტში ან სადმე და არ მექონდა მაშინ მაგის შესაძლებლობა, რომ მაშინ შესწავლა. დამიტოვებდა [ბავშვებს] ან თავისთვის რამე არ დაეზიანებიათ ან ჭურჭელს მოვრეცხავდი, სახლის პირობებში, რასაც შევძლებდი. მინდოდა, რომ ბებიას დავხმარებოდი და შემემსუბუქებია მისთვის შრომა“. სხვა რესპონდენტი იხსენებს, რომ ჩართული იყო არა მხოლოდ ოჯახის, არამედ მეგობლებისა და ნათესავების მეურნეობაშიც: „ყანის თესვისას ზეგანში ან მთაში [ვიყავი]. ხშირად დაღლილობის გამო, კარგად ვერ მოვმზადებულვარ და ვერ მისწავლია და სკოლის შესვენებების იმედად ვიყავი. ხანდახან ხელები იმდენად დაღლილი მექონია, რომ ესე ვერ დავწერე და კომპიუტერში ავკრიფე“.

სხვა რესპონდენტები იხსენებენ კლასელებს, რომლებიც სოფლის მეურნეობაში მუშაობის გამო, იალაღებზე ყოფნის გამო, ხანდახან სკოლას მთელი კვირით ან თვით აცდენდნენ. ასევე, იხსენებენ შემთხვევებს, როცა მათი სკოლელები და კლასელები ოჯახის სიდუხჭირის გამო თურქეთში სეზონურად წასულან სამუშაოდ, ხშირად მთელი ზაფხულის განმავლობაში. ისინი, ძირითადად, თხილის ან ჩაის საკრეფად მიდიოდნენ და სკოლა დიდი ხნითაც გაუცდენიათ. რესპონდენტები იხსენებდნენ კლასელებსა და მეგობრებს, რომლებსაც მინიმალური საჭიროების ფინანსურად უზრუნველყოფის გამოც კი სჭირდებოდათ მუშაობა და ამიტომ ბევრი მათგანი სკოლას წყდებოდა, არასრულფასოვან განათლებას იღებდა ან უნივერსიტეტში ვერ აბარებდა.

დისკრიმინაციული მოპყრობა

რესპონდენტები მრავლად იხსენებენ დისკრიმინაციული მოპყრობის შემთხვევებს უნივერსიტეტებსა და სკოლებში, რაც თავად გადახდენიათ, მათ შვილებს, ოჯახის წევრებსა და ახლობლებს შემთხვევით. ამგვარ დისკრიმინაციულ მოპყრობას უფრო ხშირად ის განიცდის, ვინც თავსაფარს ან იმგვარ ატრიბუტებს ატარებს, რომლებიც მათ მუსლიმ იდენტობას ააშკარავებს.

ერთი ქალის თქმით, ბავშვები კერძო სკოლაში იმიტომ შეიყვანა, რომ შვილები დისკრიმინაციისგან დაეცვა, თუმცა კერძო სკოლაშიც შეხვდა პრობლემები, რადგან მუსლიმ ბავშვებს დასცინოდნენ: „აქ [აჭარაში] ბევრ [მუსლიმ] ადამიანს ჰქონია პრობლემა, ბევრ ბავშვს შეურაცხყოფა და დაბრკოლება. ბევრი მე ვიცი... თავზე უნდა დაეფარა, მაგის გამო ვერ დაიფარა ან სკოლიდან გამოვიდა... პანდემიამდე კლასში ერთ-ერთმა თქვა, მე მუსლიმანი ვარო და ისტორიის მასწავლებლიდან შეურაცხყოფა წამოვიდა, რო ქართველი ხარ, მუსლიმი არაო. შეგეშალა და ეს არ უნდა გეთქვაო. ჩემმა შვილმაც მხარი აუბა, მეც მუსლიმანი ვარო და იქ აჟიოტაჟი [იყო]“.

კიდევ ერთი ქალი იხსენებს შემთხვევას, როდესაც მის შვილს რელიგიის გამო დამრიგებელთან კონფლიქტი მოუვიდა: „[ბათუმში] კომპიუტერი დაკარგა ამის გამო პაატამ... მასწავლებელთან ჰქონდა კონფლიქტი, რელიგიის გამო. მასწავლებელმა თქვა, ასე ადრე მოვედი იმიტომ, რომ ხოჭის ყროყინი მალვიძებს დილასო. ამაზე შეეკამათა პაატა⁵⁴³. ამის გამო ჰქონდა კონფლიქტი მის დამრიგებელთან. პაატამ უთხრა, შენ მასწავლებელი ხარ და არ გაქვს უფლება, ჩემს რელიგიას შეეხო, თუნდაც მასწავლებელი იყო. დირექტორთან მიანია ამბავი და ამ მასწავლებელმა ბოლოს დააკლო ქულა“.

სხვა რამდენიმე რესპონდენტი ამბობს, რომ მუსლიმი ახალგაზრდები ხშირად მალავენ თავიანთ სარწმუნოებას, რათა თავიდან აირიდონ დაცინვა ან შეურაცხყოფა. ერთი ახალგაზრდა ქალის თქმით, „ჩემი მეგობრის ამბავს ვიტყვი. თბილისში როცა ჩაირიცხა, თავის კურსზე ერთადერთი მუსლიმანი იყო, რომელმაც აღიარა, რომ... მე ვარ მუსლიმიო. მას ძალიან დიდხანს დასცინოდნენ ამის გამო, მაგრამ თავი არ დაუხრია... იმ კურსზე რამდენიმე იყო მუსლიმი, მაგრამ არ უღიარებიათ იმის გამო, რომ მსგავს სიტუაციას, დაცინვას ვერ შეეწინააღმდეგებოდნენ... ჩემს მეგობარს ეს სირცხვილად არ მიაჩნდა... წარმატებული მოსწავლეც იყო და არის... მაგრამ ჰქონდა კონკრეტული ლექტორებიდან ზენოლა, ესეთი ლამაზი გოგო, ნასწავლი გოგო მუსლიმი როგორ ხარ. რატომ? რით არიან განსაკუთრებულები? რით არიან [ლექტორები] იმაში დარწმუნებული, რომ ისინი არიან სამყაროს შუა წერტილი?“ კიდევ ერთი რესპონდენტი იხსენებს, რომ უნივერსიტეტში ტექნიკური საგნის მასწავლებელი ხმამაღლა აფიქსირებდა საკუთარ აზრს იმასთან დაკავშირებით, რომ ყველა ქართველი ქრისტიანი უნდა ყოფილიყო და მუსლიმობას აკავშირებდა დაპყრობასთან და იძულებასთან: „ვფიქრობ, არ ელოდა, რომ მე მუსლიმი ვიქნებოდი. მითხრა, ისეთი ევროპული შეხედულება გაქვს, რომ ქრისტიანი მეგონე, რატომ ხარ მუსლიმიო, იქნებ მოინათლო კიდევაცო“.

ზოგი რესპონდენტი ამბობს, რომ ლექტორებისგან ან მასწავლებლებისგან მსგავსი კომენტარები არ წამოსულა, თუმცა ლექტორებმა ვერ აღმოფხვრეს სტუდენტების დისკრიმინაციის შემთხვევები, მათ შორის, ბათუმის მეჩეთზე კომენტარები, რომ „მეჩეთები მრავლად არის“. საქართველოში თეორიულად, კონსტიტუციის დონეზე თანასწორობის პრინციპების არსებობა არ უზრუნველყოფს პრაქტიკაში რელიგიური უმცირესობებისთვის თანაბარი პირობების შექმნას. ყოველდღიური დისკრიმინაციის შემთხვევებს ერთ-ერთი ქალი ასე აჭამებს: „ბევრი ისტორია ვიცი, თუ რა რთული შემთხვევები ჰქონიათ, [მუსლიმ აჭარლებს] სულ უნევდათ თავის დამკვიდრება და მტკიცება, რომ ჩვენც ქართველი ერის ნაწილი ვართ, ჩვენც გვაქვს დამოუკიდებლად ცხოვრების უფლება, რომ თათრები კი არა, ქართველები ვართ. შეიძლება ძლიერი ნებისყოფის მქონე ადამიანს ეს არ შეეხოს, მაგრამ ბევრს ძალიან აწუხებს ეს დამოკიდებულება, რომ თითქოს „დამპყრობელი თათრების“ მიერ მოხვეული რელიგიის აღმსარებლები იყვნენ“.

543 სახელი შეცვლილია

VI. დომინანტური მჯერა მუსლიმი ქალების მიმართ

რესპონდენტები საუბრის დროს თავიანთი თემის მიმართ იმგვარ დამოკიდებულებას გამოყოფენ, რომელსაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში ხვდებიან. მარნეულის მუნიციპალიტეტში რესპონდენტების ნაწილი ამბობს, რომ არ იციან, აზერბაიჯანული თემის მიმართ დომინანტურ ეთნიკურ ჯგუფში რა შეხედულებები არსებობს, თუმცა რამდენიმე ქალი, რომლებსაც ხშირად უწევთ გადაკვეთა ეთნიკურად ქართველ თემთან, ღიად საუბრობს იმ დაბრკოლებებსა და შეხედულებებზე, რომლებსაც ისინი აწყდებიან.

ქალები განსაკუთრებით მწვავედ იხსენებენ 2020 წლის პანდემიის დასაწყისს, როდესაც ჩაიკეტა და წითელ ზონად გამოცხადდა მარნეული და ბოლნისი და სოციალურ ქსელებში აზერბაიჯანულენოვანი მოსახლეობის მიმართ რასისტული და შოვინისტური კომენტარები, სტატუსები გამოჩნდა. რესპონდენტების ნაწილი იხსენებს, რომ მანამდე სიძულვილი ასეთი ჭარბი დოზით არ უგრძნიათ, მაგრამ 2020 წლის გაზაფხულზე მათ მიმართ შეურაცხყოფის დიდი ტალღა წამოვიდა. განსაკუთრებით მძლავრობდა აზრი, რომ აზერბაიჯანელები იყვნენ ველურები და გაუნათლებლები. ამას, მათი აზრით, ხელი შეუწყო სახელმწიფომაც, რომელსაც არანაირი რეაქცია არ ჰქონია სიძულვილის ენაზე. აზერბაიჯანელ თემს საპასუხო რეაგირება არ უნახავს და სახელმწიფოს მხრიდან არავის დაუცავს აზერბაიჯანელების უფლებები. შედეგად, რესპონდენტების აზრით, თემში ბევრმა დაკარგა ნდობა და გაუჩნდათ იმის შეგრძნება, რომ ისინი მართო იქნებოდნენ სიძულვილის წინაშე. რესპონდენტების ნაწილი ფიქრობს, რომ ქართველებსა და აზერბაიჯანელებს შორის ყოველი დამატულობის დროს აზერბაიჯანის სახელმწიფოს ჩართვა ასევე უნდობლობით განაწყობს აზერბაიჯანელ თემს, რომლის დიდი ნაწილიც თავს მთლიანად საქართველოს სახელმწიფოს მიაკუთვნებს. ქალები განსაკუთრებით ტკივილით იხსენებენ იმ დამოკიდებულებას, რომ მათ თემს ბევრი ადამიანი განუვითარებლად მიიჩნევს. ერთი რესპონდენტი, რომელიც ეთნიკურად ქართულ-აზერბაიჯანული ოჯახიდანაა, ამბობს, რომ ქართველ თემში თუ აშკარაა აზერბაიჯანელების მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულება, აზერბაიჯანულ თემში მას არ ახსენდება ქართველების მიმართ ანალოგიური განწყობა. აზერბაიჯანელ თემში ადამიანებს უფრო მეტად სინანულის განცდა აქვთ და არა წყენა, დომინაციის სურვილი ან აგრესია.

აჭარაში თითქმის ყველა რესპონდენტი გამოთქვამდა წუხილს იმასთან დაკავშირებით, რომ საქართველოს საჯარო დისკურსში წამყვანი პოლიტიკოსებიც კი აიგივებენ ქართველობას მართლმადიდებლურ რელიგიასთან, რაც მაშინვე გამოირიცხავს აჭარელ მუსლიმებს ქართველობის ცნებისგან. აჭარელი რესპონდენტები ამბობენ, რომ ისინი თავს ხშირად გრძნობენ მეორეხარისხოვან მოქალაქეებად. მათ ხშირად მოიხსენიებენ „თათრებად“, რაც აჭარელებისთვის ტკივილის გამომწვევი და გამაუცხოებელია. რესპონდენტები ასევე იხსენებენ დომინანტური ჯგუფის მიერ ხშირად ნათქვამ ფრაზას – „თუ არ გინდათ, სხვაგან წადით“, რომელიც, მათი აზრით, კა-

რგად გამოხატავს აჭარლების მეორეხარისხოვნობას. ქალები ამბობენ, რომ მაინც არ არის გათავისებული, რომ ეს ქვეყანა მუსლიმ აჭარლებსაც ისევე ეკუთვნის, როგორც მართლმადიდებლებს და მათ სხვა სამშობლო არ გააჩნიათ.

ზოგიერთი რესპონდენტის მოსაზრებით, არსებული კონფლიქტები მუსლიმებსა და ქრისტიანებს შორის, როგორცაა, მაგალითად, ბუქნარში მეჩეთის აშენების გარშემო მომხდარი დაპირისპირება, გადაიფარება ხელოვნური ხელის ჩამორთმევით და შერიგებით, თუმცა სახელმწიფო პოლიტიკასა და საჯარო დისკურსში ისინი ფუნდამენტურ ცვლილებებს ვერ ხედავენ. ზოგიერთ რესპონდენტს ახსენდება იმგვარი შეურაცხყოფა, როდესაც მუსლიმ ადამიანებს ათანაბრებდნენ არაჯანსაღი აზროვნების ადამიანებთან – ტერორიზმთან, ძალადობასთან, განუვითარებლობასთან. ერთ-ერთი რესპონდენტი ამბობს: „*[ფიქრობენ] ეს რახან აჭარელია, ეს რახან მუსულმანია, ესე იგი, სასტიკია, დაუნდობლობისაკენ არის მიდრეკილი... ძალიან ცუდი ვერსიები არის გაბატონებული. რახან მუსულმანი ხარ, არ გთვლიან თავის სწორად, შეიძლება ასე ვთქვათ. როდესაც გადიხარ საზოგადოებაში, ვთქვათ ქალაქში, ან დედაქალაქში, ან სადღაც და რაღაც შეხვედრამზე და მუსულმანი ხარ და შენგან არავინ არ ელის რომ შენ ღირსეულად გაართმევ თავს შენზე დაკისრებულ მოვალეობას... აჭარელი თუ ხარ, ნაადრევი ქორწინება, დაჩაგრული ხარ, არ იცი საზოგადოებაში ქცევა... აჭარელი ვარ, მუსულმანი ვარ, მაგრამ სულაც არა მეტყობა რამე, რომ დაჩაგრული ვარ, ან ვინმე მჩაგრავს?*“ ასაკით უფროსი ქალების თქმით, ბოლო წლებში ეს დამოკიდებულება თანდათან შეიცვალა. მაგალითად, ხულო თუ მათ ახალგაზრდობაში ველურ მხარედ მიიჩნეოდა, ახლა ბათუმსა და ქობულეთშიც მეტი გაიგეს მაღალმთიანი აჭარის შესახებ და ნაკლებად ასხვავებენ ზემო და ქვემო აჭარელს. თუმცა ყველა ქალი ფიქრობს, რომ აჭარლების მიმართ ბევრი ნეგატიური გაბატონებული წარმოდგენა არსებობს და მათი ქალების თქმით, მუდმივად უნევთ იმის მტკიცება, რომ თავადაც ქართველები არიან და საქართველო ძალიან უყვართ.

დასკვნა

შეჯამების სახით შეიძლება ითქვას, რომ ქალებს აჭარასა და მარნეულის მუნიციპალიტეტში გამოწვევა ბევრ სფეროში აქვთ. არსებული პოლიტეკონომიური სისტემა, პატრიარქატი და ეთნიკური და რელიგიური ნაციონალიზმი ძალაუფლების ის ღერძებია, რომლებიც ერთად ქმნის ამ ქალებისთვის არასამართლიან და ზოგიერთ შემთხვევაში მჩაგვრელ გარემოს.

ჯანდაცვის გამოწვევებიდან აჭარასა და მარნეულის მუნიციპალიტეტში ქალების სრული უმრავლესობა ერთ-ერთ მთავარ საკითხად ასახელებს სოციოეკონომიკურ პრობლემებს. ქალების თქმით, მათ უნევთ ჯანმრთელობის მძიმე პრობლემებსა და ტკივილთან ერთად ცხოვრება, რადგან არ აქვთ გამოკვლევებისა და მკურნალობის

სახსრები. გამოკვლევებისა და ექიმთან კონსულტაციის საფასური წლიდან წლამდე იმდენად იზრდება, რომ საშუალო შემოსავლის მქონე ქალებსაც უჭირთ გამოკვლევების სრულად ჩატარება. თითქმის ყველა გამოკითხული რესპონდენტი ასახელებს ნაშლების სიძვირეს, როგორც ერთ-ერთ ყველაზე დიდ პრობლემას ჯანდაცვის სფეროში. ხოლო აზერბაიჯანელ ქალებს დიდი ბარიერები ექმნებათ ჯანდაცვის სერვისებზე წვდომისას ენის არცოდნის გამო.

ქვემო ქართლში ქალების დიდი ნაწილი დიასახლისი ან თვითდასაქმებულია. დიასახლისებს დასაქმების დიდი სურვილი აქვთ, რაც, პირველ რიგში, გამოწვეულია იმით, რომ ოჯახებს ხშირად საკმარისი შემოსავალი არ გააჩნიათ, თუმცა, ქალების აზრით, მათთვის გადაულახავ ბარიერს წარმოადგენს ის, რომ საშუალო ან არასრული საშუალო განათლება აქვთ და არ იციან ქართული ენა. თუმცა ისიც, ვისაც უმაღლესი განათლება აქვს და ქართულიც იცის, ამბობს, რომ სამსახურის პოვნა უჭირს, განსაკუთრებით მარნეულის მუნიციპალიტეტის მასშტაბით. აზერბაიჯანულენოვანი მოსახლეობის ფორმალურ სექტორში დასაქმება ძალიან დაბალია. დასაქმებული ქალების დიდი ნაწილი მასწავლებელია, თუმცა მათ ხშირად უწევთ ზეგანაკვეთური მუშაობა და აქვთ დაბალი ხელფასი. აჭარასა და მარნეულში დასაქმებული ქალების ნაწილი არასტაბილურ სამსახურებში მუშაობს, სადაც არ აქვთ დაზღვევა და დეკრეტული შვებულება. ხშირად არც კი იციან, რამდენ ხანს იქნებიან დასაქმებულები ან როდის მოუწევთ მუშაობა და ხელფასის აღება.

ქალები ასრულებენ შინ შრომის უმეტეს ნაწილს იმის მიუხედავად, არიან თუ არა დასაქმებულები. ამის გამო ქალები მუდმივად განიცდიან დროის სიმწირეს – ხშირად არ აქვთ დრო დასვენებისთვის, გართობისთვის და ოჯახის პასუხისმგებლობის დიდი ნაწილი მათ აწევთ. ქალების შრომა სახლში საკმაოდ მძიმეა და, მათი თქმით, ხანდახან მათ მიერ ანაზღაურებად შრომასაც აღემატება.

აჭარასა და მარნეულის მუნიციპალიტეტში ასევე მწვავედ სვამენ იმ საკითხს, რომ ძალადობის მსხვერპლი ქალებისთვის არ არსებობს მათი მხარდაჭერის გრძელვადიანი პროგრამები, რომლებიც ქალებს გაუადვილებდა ძალადობრივი გარემოსგან განრიდებას. ასევე, პრობლემაა გულისხმიერი კადრები სამართალდამცავ სტრუქტურებში, რომლებიც ქალების ტრავმატიზებას არ გამოიწვევენ. გაშორებული ქალების დიდი ნაწილი არ იღებს ალიმენტს, ხოლო აჭარაში არსებობს შემთხვევები, როდესაც გაშორებულ ქალებს არ აქვთ ბავშვებთან ცხოვრების საშუალება.

პოლიტიკური მონაწილეობის მხრივ, ქალების სრულ უმრავლესობას აქვს განცდა, რომ ქალები პოლიტიკიდან გამორიცხულები არიან. ამას მიაწერენ როგორც მათ სოფლებში, დაბებსა და ქალაქებში გავრცელებულ წარმოდგენებს იმის შესახებ, რომ პოლიტიკა უფრო მეტად კაცების საქმეა, ასევე იმას, რომ რეალურად არ არ-

სებობს მექანიზმები, რომლებიც ქალების ჩართულობას უზრუნველყოფდა. მარნეულის მუნიციპალიტეტში გამოკითხული ქალების უმრავლესობა მიიჩნევს, რომ მათ არ აქვთ არანაირი საშუალება, ხმა მიანვიდინონ მუნიციპალიტეტს ან სახელმწიფოს სხვადასხვა ორგანოს. ამას ისინი ხსნიან ქართული ენის უკოდინარობით, საკმარისი განათლების არქონით და იმ მექანიზმების არცოდნით, რომლებიც სახელმწიფოში არსებობს საიმისოდ, რომ ქალებმა თავიანთი ნუხილი გაუზიარონ მუნიციპალიტეტსა და სახელმწიფოს სხვადასხვა ორგანოს. მარნეულის მუნიციპალიტეტში, არჩევნებზე მონაწილეობის გამოკვლებით, ქალების დიდი ნაწილი პოლიტიკური ჩართულობის ყველაზე მინიმალური უფლებითაც კი ვერ სარგებლობს. ზოგ მათგანს წარმოუდგენელ დაბრკოლებად ეჩვენება სოციალურ დახმარებაზე, ჯანმრთელობის საკითხებზე ან სოფლის პრობლემებზე მუნიციპალიტეტთან ან სოციალურ სააგენტოსთან ურთიერთობაც. აჭარაში ქალებს თავიანთი ნუხილის მუნიციპალიტეტთან მითანა გადაულახავ დაბრკოლებად არ ეჩვენებათ, თუმცა, მათი თქმით, ბევრი მათი თხოვნა, განსაკუთრებით, საცხოვრებლებთან დაკავშირებით, არ კმაყოფილდება ან დროში ძალიან იწელება. ამის გადაჭრის ერთ-ერთ გზად რამდენიმე რესპონდენტმა გენდერული კვოტირება დაასახელა.

აჭარაშიც და მარნეულის მუნიციპალიტეტშიც ქალების ნაწილი ფიქრობს, რომ არა მხოლოდ ქალებს, არამედ, ზოგადად, ნებისმიერ მოქალაქეს მინიმალური გავლენა აქვს პოლიტიკურ პროცესებზე და საქართველოში არსებული დემოკრატიული მექანიზმები მოჩვენებითია. მათი თქმით, სახელმწიფო ძირეულად არ იკვლევს და არ ითვალისწინებს იმ საბაზისო ნუხილს, რაც საქართველოს მოსახლეობის ძირითად ნაწილს აქვს, არც სახელმწიფო და არც მუნიციპალურ დონეზე არ არსებობს გრძელვადიანი თვალთახედვა ამ ნუხილის მოსაგვარებლად, არსებული სერვისები კი იმდენად ფრაგმენტული და წერტილოვანია, რომ არ ძალუძს პრობლემების აღმოფხვრა.

განათლების მხრივ, აშკარაა, რომ აზერბაიჯანულენოვანი სკოლები ძალიან ჩამორჩენილია. სკოლებში დგას ინფრასტრუქტურის, სასწავლო მასალის, კომპიუტერების პრობლემა. მასწავლებლების კვალიფიკაციის დონე ქართულენოვან სკოლებთან შედარებით გაცილებით დაბალია და ვერ ახერხებენ, სათანადო დონეზე ასწავლონ ბავშვებს ქართული ენა ან სხვა საგნები. დიდ პრობლემას წარმოადგენს ის წიგნებიც, რომლებითაც აზერბაიჯანულენოვან სკოლებში ასწავლიან.

აჭარისა და მარნეულის შორეულ სოფლებში კიდევ უფრო მწვავედ დგას ინფრასტრუქტურისა და მასწავლებლების კვალიფიკაციის პრობლემა. შესაძლოა, წლების განმავლობაში სკოლაში საგნის მცოდნე პედაგოგი არ არსებობდეს და რამდენიმე განსხვავებულ საგანს ერთი მასწავლებელი ასწავლიდეს. ორივე რეგიონში მოსწავლეებს უწევთ საოჯახო მეურნეობაში ჩართვა. იმის მიუხედავად, რომ ნაწილს ეს ხელს არ უშლის განათლების მიღებაში, გოგონების ნაწილისთვის სახლის საქმე-

ბი და სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობაში ჩართვა განათლების მიღებისას განსაკუთრებით დიდი დაბრკოლება იყო. ეს უფრო მეტად უფროს ქალიშვილებს ეხებათ, რომლებსაც ყველაზე დიდი პასუხისმგებლობა აწევთ. გოგონებისთვის საშუალო სკოლის დამთავრების ხელისშემშლელ მიზეზებში ასევე სახელდება ფინანსური პრობლემები და ნაადრევი დაოჯახება. უნივერსიტეტში ჩაბარება და სწავლა, ორივე რეგიონის მაგალითზე, დამატებითი რესურსების გარეშე თითქმის წარმოუდგენელია. ოჯახის მხარდაჭერა და ფინანსური შესაძლებლობა დიდ როლს თამაშობს იმაში, მიიღებენ თუ არა გოგონები უმაღლეს განათლებას, რადგან არ არსებობს რეგიონებიდან ჩამოსული სტუდენტების მხარდაჭერის სოციალური პროგრამები საცხოვრებლის, კვებისა და ყოველდღიური ხარჯის დასაფარად. ამგვარი ანაზღაურების კომპანიების სტიპენდიები და თურქეთში სრული დაფინანსებით სწავლა ზოგიერთი გოგონების ერთადერთი გამოსავალია უმაღლესი განათლების მისაღებად.

როგორც კვლევის პროცესში გამოჩნდა, ყურადღებას იმსახურებს კულტურული დომინაციის პრობლემაც – დომინანტური საზოგადოების ღირებულებები, რწმენა, თვალთახედვა ნორმად ყალიბდება, უფრო უკეთეს, უპირატეს მსოფლმხედველობად მიიჩნევა და შემდეგ ამ შეხედულებებით იზომება განსხვავებული კულტურული ჯგუფების ცხოვრება და მდგომარეობა, რაც სხვადასხვა უმცირესობაში არსებულ ღირებულებებსა და ცხოვრების წესს მოიხზრებს არასაკმარისად განვითარებულ, არასაკმარისად კარგ მსოფლმხედველობად და გარკვეული ჯგუფების ორიენტალიზებას ახდენს. ამ სახის დომინაციას იყენებენ არა მხოლოდ კონსერვატიული ჯგუფები, რომლებიც ეთნორელიგიური ნაციონალიზმის პრიზმიდან უყურებენ რელიგიურ და ეთნიკურ უმცირესობებს, არამედ ლიბერალურიც, რომლებიც გათავისუფლების პარადიგმიდან ამოდიან. მაგრამ, გარდა იმისა, რომ ეს მიდგომა სხვადასხვა ჯგუფის ორიენტალიზებას ახდენს, ის ასევე რედუცირებას უკეთებს იმ პრობლემებსა და ჩაგვრის გამოცდილებებს, რომელიც ქალებს აქვთ და მათი ყოველდღიურობა ძალაუფლების მხოლოდ ერთ შრეზე დაჰყავს. შედეგად, ეს თვალთახედვა ქალების გათავისუფლების პროცესს აზიანებს, რადგან თავს ესხმის ქალების მეორე ძირეულ იდენტობას (კულტურულს, რელიგიურს).

ქალების ყოფის ერთშრიანი ანალიზი მათი გამოწვევების, ყოველდღიურობისა და ჩაგვრის აღსაწერად საკმარისი ინსტრუმენტი ვერ იქნება. ქალები მაღალი და დაბალი კლასიდან, პერიფერიებიდან და ცენტრიდან სხვადასხვა ტიპის გამოწვევის წინაშე დგანან. მათ ცხოვრებაზე ზემოქმედებს სხვადასხვა ფაქტორი და ეს ფაქტორები ისევე მნიშვნელოვანია, როგორც მათი გენდერი. იმის გათვალისწინებით, თუ რომელ ეთნიკურ ჯგუფს მიეკუთვნებიან, ქალებს განსხვავებული ცხოვრების ხარისხი, სოციალური სტატუსი და გამოცდილება აქვთ. ის ქალები, რომლებიც დომინანტურ ეთნიკურ ჯგუფს მიეკუთვნებიან, არ განიცდიან იმავე ტიპის ბარიერებსა და დისკრიმინაციას, რაც არადომინანტურ ეთნიკურ ჯგუფებს, განსაკუთრებით კი არაქართულენოვან ეთნიკურ ჯგუფებს უდგათ. ენის ბარიერი, განათლებასა და დასაქმებაზე

უკიდურესად შეზღუდული წვდომა, საქართველოს აზერბაიჯანელ ქალებს დამატებით დაბრკოლებებს უქმნის. კვლევისას ასევე გამოიკვეთა, რომ განათლების სისტემაში, დასაქმების ადგილებსა და საყოფაცხოვრებო ურთიერთობაში ქართველი მუსლიმები და საქართველოს აზერბაიჯანელები აწყდებიან დამამცირებელი, დისკრიმინაციული მოპყრობის ფაქტებს რელიგიის ან ეთნიკური წარმომავლობის გამო. ზოგიერთ შემთხვევაში ამას შეიძლება სიძულვილის ენის სახე ჰქონდეს, თუმცა ხანდახან რელიგიური ან ეთნიკური ფაქტორები შესაძლოა, დასაქმების პროცესში დისკრიმინაციის მიზეზიც გახდეს.

მნიშვნელოვანია გვახსოვდეს, რომ ქალების ცხოვრებაში დიდ გავლენას ახდენს მათი სოციოეკონომიკური, ანუ კლასობრივი მდგომარეობა. კლასი ცხოვრებისეული შესაძლებლობების ერთ-ერთი ძირითადი განმსაზღვრელია პერიფერიებში, სადაც კიდევ უფრო ცოტაა სოციალური სერვისები და დგას ბაზისური ინფრასტრუქტურული პრობლემები. ამიტომ სოფელში მცხოვრები ქალები, რომლებიც ქალაქში მცხოვრებ ქალებზე უფრო ღარიბები არიან, განიცდიან დროით სიღარიბესაც, რადგან მოშლილი ინფრასტრუქტურისა და სოციალური სერვისების შეზღუდულობის ტვირთი უფრო მძიმედ აწვებათ. ხშირად სწორედ ქალების შრომისა და დროის ხარჯზე ხდება ამ დანაკლისის შევსება, ხოლო ღარიბ ქალებს ოჯახში რესურსების სიმწირის პირობებში კიდევ უფრო მეტი შრომა უწევთ. კლასი, გენდერი და ეთნიკური თუ რელიგიური კუთვნილება ერთმანეთთან თანამშრომლობის გზით ქმნის უნიკალურ კომბინაციებს, რომლებიც გავლენას ახდენს ადამიანების ცხოვრებაზე და სხვადასხვა ჯგუფს სხვადასხვა კუთხით მიემართება. მაგალითად, ზოგიერთ ჯგუფს ძალაუფლების ყველა ღერძი ჩაგვრის მდგომარეობაში ამყოფებს, ხოლო სხვა ჯგუფებს შესაძლოა, გარკვეულ სიტუაციებში მეტი ძალაუფლება და ლავირების საშუალება ჰქონდეთ. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ჩაგრულ ჯგუფებს აგენტობა არ გააჩნიათ, არამედ იმის მანიშნებელია, რომ გარკვეულ ჯგუფებს მეტი დაბრკოლება ექმნებათ და მნიშვნელოვანია, ჩაგვრასთან დაპირისპირების სტრატეგიების შემუშავებისას ძალაუფლების ყველა ეს ღერძი მოვიცვათ. ამასთან, ამ ქალებმა თავად უნდა განსაზღვრონ ბრძოლის სტრატეგია და მნიშვნელოვანია, დომინანტურმა ჯგუფებმა არ განუსაზღვრონ სხვა ქალებს დღის წესრიგი.

კვლევის მიზანი იყო, შეძლებისდაგვარად ნიუანსირებულად გამოეკვეთა ის გამოწვევები, რომელთა წინაშეც დგანან ქალები აჭარასა და მარნეულის მუნიციპალიტეტში. მომავალი კვლევებისთვის მნიშვნელოვანია ქალების უფრო დიდი ჯგუფის გამოკითხვა, ასევე, ისეთი ჯგუფების მოცვა, რომლებსაც შესაძლოა დამატებითი წუხილი ჰქონდეთ მაგალითად, შშმ ქალების, ფიზიკური ძალადობის მსხვერპლი ქალებისა და სხვა. რელიგიური და ეთნიკური უმცირესობების ქალების კვლევის ფოკუსში დაყენებით ნათლად წარმოჩინდება არსებული ძალაუფლებრივი სისტემების მოქმედება და მათი გავლენა. ქალების პრობლემებსა და გამოწვევებზე საუბრით კონკრეტული და რეალური ხდება ამ სისტემების შედეგები ყოველდღიურ ცხოვრებაში.

ბიბლიოგრაფია

მეორეული წყაროები

გაბრიელაშვილი მარიამ. „იმედგაცრუებული და არალიარებული ახალგაზრდები ეთნიკური უმცირესობების თემებიდან“. სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, 2021.

გაეროს ბავშვთა ფონდი. „მოსახლეობის კეთილდღეობის კვლევა 2017: მოკლე მიმოხილვა“, 2018.

———. „მონაცვლადი ბავშვები და რისკები ახალი კორონავირუსის (COVID-19) დროს“, 2020.

გაფრინდაშვილი ლელა, და ბენდელიანი ნანი. ქალთა საჭიროებები და პრიორიტეტები საქართველოს მაღალმთიან რეგიონებში. გაეროს ქალთა ორგანიზაცია, 2014.

გეგეჭკორი ანა, რედ. ეთნიკური უმცირესობების ქალთა საჭიროებები და პრიორიტეტები ქვემო ქართლის რეგიონში. გაეროს ქალთა ორგანიზაცია, 2014.

დალაქიშვილი მარიამ და ირემაშვილი ნინო. ეთნიკური უმცირესობების მიმართ განათლების პოლიტიკის სისტემური გამოწვევები. რედაქტ. იმერლიშვილი მედეა, მიქელაძე თამთა. თბილისი: EMC, 2020.

ინსტიტუციონალური განვითარების ცენტრი (GIDC). „მუსლიმი ახალგაზრდების საჭიროებების, კომუნიკაციისა და ინფორმაციის მიღების კვლევა“. კვლევა. მედიის განვითარების ფონდი (MDF), 2017.

კაკულია მერაბ, და კაპანაძე ნოდარ. *საშუალო კლასი საქართველოში საქართველოში: რაოდენობრივი შეფასება, დინამიკა და პროფილი, ეკონომიკურ-სტატისტიკური გამოკვლევა*. თბილისი, 2018.

სოციალური კვლევისა და ანალიზის ინსტიტუტი. „ეთნიკური უმცირესობების ქალთა საჭიროებები და პრიორიტეტები ქვემო ქართლის რეგიონში“ გაეროს ქალთა ორგანიზაცია, 2014.

შალვაშვილი მარიამ. „განათლების პოლიტიკის სისუსტეები და არაქართულენოვანი ჯგუფები“. სოციალური სამართლიანობის ცენტრი (blog), 2020.

შალვაშვილი მარიამ. „ონლაინ სწავლება რეგიონში: ქვემო ქართლის გამოცდილება“, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, 2020.

Abu-Lughod, Lila. 2016. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*.

Crenshaw, Kimberle. 1989. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics.” *University of Chicago Legal Forum* Vol. 1989 (1, Article 8): 139–67.

Hill Collins, Patricia. 1991. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London: HarperCollins Academic.

Hill Collins, Patricia, and Sirma Bilge. 2016. *Intersectionality*. Key Concepts Series. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press.

Hooks, Bell. 2000. *Feminist Theory: From Margin to Center*. 2nd ed. South End Press Classics, v. 5. Cambridge, MA: South End Press.

Hooks, Bell. 2015. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Second edition. New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Jones, Stephen Francis. 2013. *Georgia: A Political History since Independence*. London; New York: New York: I.B.Tauris; Distributed in the U.S. and Canada exclusively by Palgrave Macmillan.

Knudsen, Ida Harboe, and Martin Demant Frederiksen, eds. 2015. *Ethnographies of Grey Zones in Eastern Europe: Relations, Borders and Invisibilities*. Anthem Series on Russian, East European and Eurasian Studies. London; New York, NY: Anthem Press.

Lorde, Audre. 2021. *Sister Outsider: Essays*. Translated by Eva Bonné and Marion Kraft. 1. Auflage. München: Carl Hanser Verlag.

Mohanty, Chandra Talpade. 1984. “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses.” *Boundary 2* 12 (3): 333. <https://doi.org/10.2307/302821>.

Narayan, Uma. 1998. “Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism.” *Hypatia* 13 (2): 86–106. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1998.tb01227.x>.

Pedersen, Morten Axel. 2011. *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Culture and Society after Socialism. Ithaca: Cornell University Press.

Verdery, Katherine. 2003. *The Vanishing Hectare: Property and Value in Postsocialist Transylvania*. Culture & Society after Socialism. Ithaca: Cornell University Press.

პირველადი წყაროები

On.ge. „საქართველოში შემწეობის მიმდებთა რაოდენობა 18,2%-ით გაიზარდა – რომელ რაიონებში უჭირთ ადამიანებს ყველაზე მეტად“. *On.ge*, 2021.

ბოჩიკაშვილი გელა. „ქართველი ვიცი მართლმადიდებელი“ – არის თუ არა თვა და-რჩიას ნათქვამი ისლამოფობიური ინტერვიუ“, რადიო თავისუფლება, 2021.

საქსტატი. „შინამეურნეობის შემოსავლები“, სტატისტიკა, 2021. <https://www.geostat.ge/ka/modules/categories/50/shinameurneobebis-shemosavlebi>.

საქსტატი. „ცხოვრების დონე“. სტატისტიკა, 2021. <https://www.geostat.ge/ka/modules/categories/192/tskhovrebis-done>.

სოციალური მომსახურების სააგენტო. „სტატისტიკური მონაცემები საარსებო შემწეობის შესახებ 2020“, სოციალური მომსახურების სააგენტო, 2021. http://ssa.gov.ge/index.php?lang_id=GEO&sec_id=1477.

ფორმულა. „წილოსანი: ქართველ და მუსლიმ ადამიანებს შორის არაფერია გასაყოფი“. *Formulanews.Ge*, 2021.

