

აჭარის ხილული
და უხილავი საზღვრები

EMC

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 ადამიანმა, 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 ხარითონ ახვლელიანის 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

გაკვირვებულნი და ეჭვიანი მზერა. როგორც ერთმა აჭარელმა დაიჩივლა, „საწყალი კაცი რწმენაშიც დაჩაგრულია“. ისლამი ჩუმი და დაფარულია აჭარაში. ბათუმიდან გემო აჭარის უკიდურეს სოფლამდე, აჭარელი ერიდება საკუთარი რწმენის გამოჩენას. სტუმარიც და ადგილობრივი მცხოვრებელიც 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 ნაიღებს, / ნუთუ ჩემმა აჭარლობამ, / საქართველოს წაუხდინა რაიმე?!“*). იგივე ობერტონებია მოხუცი აჭარელის სიტყვებში ახალი მეჩეთის მშენებლობაზე რომ მითხრა რამდენიმე წლის წინ: *„თუ მოგვცემენ 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 ნაკრები 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, დააგვიანდა. 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, გემო აჭარაში მოსახვედრად აჭარის წყალზე სამხედრო პოსტი უნდა გაგველო. მა-

ღალმთიანი აჭარა ქართული ლიტერატურის და კინოს პოპულარული 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 გასაბჭოებელი 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 ფილმში „მევლუდი“ (1985წ.) სიუჟეტი მე-19 საუკუნის აჭარაში ვითარდება.³⁸⁶ თუმცა, ფილმში 80-იანი წლების ნაციონალური სულისკვეთება და ესთეტიკაც ირეკლება.³⁸⁷ 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-მასწავლებლობა“, „უკვირთ, რომ ქართველები დავხვდით აჭარაში“). ამ „საზღვრის“ მთავარი მსაზღვრელი პოსტსაბჭოთა საქართველოში გამოჩნდა – რელიგია. მე-19 საუკუნეში აჭარის შემოერთების დროს ბარიერი არ იყო ისლამი, მიეღოთ „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 ტენდენციასი „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 მემსიერებაში („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 მოარიგოს წარსულის ტრაგედია და აწყმოდ.

386 წიგნის გამოსვლის თარიღი (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).

387 მაგალითად, ფილმის დასასრულს ფილმის მთავარ გმირთან, მევლუდთან მღვდელი მოჰყავთ სიკვდილის დასჯის წინ, ნაცვლად მოლისა. ფილმი ზურაბ გორგილაძის ლექსით, „ჩაუმქრალი 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 აწყობს მუდმივი ინტერაქცია წარსულთან.³⁸⁸ ჰალბვაქსისთვის მესხიერება აწყობს დროს უფრო ეკუთვნის, ვიდრე წარსულს. წარსულის ინტერპრეტაციით იქმნება აწყობა, ინდივიდუალური და კოლექტიური იდენტობები. საზოგადოება აწყობს დროში ცდილობს გაიხსენოს ან დაივიწყოს, წაშალოს, „დააკორექტიროს“, ახალი ადგილი მიუჩინოს წარსულს მესხიერებაში (Halbwachs 1992).

აჭარის „წარსული აწყობს 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 ასრულებს პოლიტიკა. ის

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

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 წაშლა. როგორც როჟე 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 მეხსიერების 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.³⁸⁹ 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.³⁹⁰ 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 აჭარლები იყვნენ. ეროვნული მოძრაობის დროს და მოგვიანებითაც, მემედ აბაშიძის საზოგადოებრივ პორტრეტში ისლამი სრულიად უგულებელყოფილია. 1997 წელს ბათუმში მემედ აბაშიძის ძეგლის გახსნასთან დაკავშირებით პრეზიდენტმა ელუარდ შევარდნაძემ მემედ აბაშიძეს უწოდა „ილიას მონაფე, ილიას იდეათა მქადაგებელი, ილიას საქმის დიდებული გამგრძელბელი“.³⁹¹ არც რელიგიასთან დაკავშირებული მემედ აბაშიძის ნააზრვეი, რომ „ეროვნება სხვაა და სარწმუნოება სხვა“ და „სარწმუნოება სინდისის საქმეა“, არ გამხდარა პოპულარული.³⁹² 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

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

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

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

392 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.³⁹³ ამ პერიოდის ისტორიის ნაწილია აჭარელი თავადების ბეგებად გადაქცევა და მათი წარმატებული სამხედრო კარიერა ოსმალეთის იმპერიაში. გვიანფეოდალური ოსმალური მმართველობის სისტემას წარმოადგენდა ბეგლარბეგების მმართველობის ქვეშ მყოფი ვილათები (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). საეკატრო, 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 თანზიმათამდე³⁹⁴ ქრისტიან სასულიერო პირზე დაწესებულ გადასახადს, „მურახასიე“-ს აჭარის 54 სოფლიდან იხდიდა 49, რაც ამ პერიოდში ქრისტიანობის არსებობაზე მიუთითებს.³⁹⁵ ისლამი ყველაზე ადრე მიიღო თავდაზნაურობამ, 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

393 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.

394 1839-1876 წლების რეფორმების პერიოდი ოსმალეთის იმპერიაში. რადიკალური რეფორმების ერთ-ერთი მიზანი იყო იმპერიის შიგნით ოტომანური იდენტობის გამყარება

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

რეფორმების გატარებაში აქტიურობენ (ყაზბეგი 1977). 1855 წლის ყირიმის ომში ოსამალების მხარეს ბევრი აჭარელი იბრძოდა. ამ პერიოდს ემთხვევა ოსმალეთის იმპერიის პოლიტიკის კიდევ უფრო გამკაცრება 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.³⁹⁶ 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 ზეპირად 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, ზეპირი 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.³⁹⁷ ეს თარიღი აჭარის ისტორიისთვის ახალი და გარდამტეხი მომენტია. ეს ისტორიული დრო მნიშვნელოვან

396 ხშირად მეჩეთები ძველი ეკლესიის ნანგრევებზე მდებარეობდა.

397 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 მზერა 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.³⁹⁸ 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 ოსმალოს საქართველოში მცხოვრებთა, დღეს მაჰმადიანის სარწმუნოება უჭირავთ, ოღონდ მოვიდეს კვლავ ის ბედნიერი დღე, რომ ჩვენ ერთმანეთს კიდევ შევუერთდეთ, ერთმანეთი ვიძმოთ, ქართველი, ჩვენდა სასიქადულოდ, კვლავ დაუმტკიცებს ქვეყანასა, რომ იგი არ ერჩის ადამიანის სინიდისს, და დიდი ხნის განშორებულს ძმას ძმურადვე შეითვისებს, თვის პატიოსანს და ლმობიერს გულგედ ძმას ძმურადვე მიიყრდენს თვალში სიხარულის ცრემლ-მორეული ქართველი“.*³⁹⁹ ამ პერიოდის ქართულ პრესაში, კერძოდ, გაზეთებში – „ივერია“, „დროება“, „მომამბე“, 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, გაფაციცებით ყურს უგდებენ აჭარიდან მოსულს ამბებს,*

398 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.

399 ილია ჭავჭავაძე: ოსმალის 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 დავინწყით, ხელში სახარება მივაჩვიოთ 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 შეეხონ, 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“.⁴⁰⁰

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-

400 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 ამჟღავნა, 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 მესხინერს: „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 შევცხოთ 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 – „გააქრისტიანებენ, რჯულს შევიცვლიან“. 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 გაკეთების 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 აქეზებენ

გადასახლებისათვის ... მაგათის მეოხებით მომშორდნენ მე ჩემი ნათესავები და ოსმალეთში გადავიდნენო (ჭიჭინაძე, 1913, 11). გადანყვეტილებაზე ზეგავლენას ახდენდა რელიგიური ფაქტორი. ემიგრაციაში წავიდა ქართველი მუსლიმი ბეგების ძირითადი ნაწილი და ცდილობდნენ გლეხებიც 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 დავეხმაროთ ძმებივით. დღეს უჭირს ამ ქვეყანას ჩვენი შველა და დახმარება. სწავლა აქ ნაკლებად არის. მცოდნე კაცს იშვიათად თუ პნახავ. 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 უწოდებდნენ 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 (ლეკვეიშვილი 2012). 1879 წელს დაარსებული „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების“ (ქ.შ.ნ.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 ადა-

მიანი იყო მაგალითად, აბდულ მიქელაძე, რომელსაც გაზეთ „ივერია“-ის აჭარელი კორესპონდენტი შეიძლება ვუწოდოთ.⁴⁰¹ 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 შეინწყნარებენ, შეიბრალებენ ამოდენა ქართველ მაჰმადიანთა შვილებს და ქელაში სკოლას გაგვიმართავენ*“.⁴⁰²

ზაქარია ჭიჭინაძის მიერ აჭარის სოფლების მონახულებისას, ვიგებთ, რომ აჭარელები 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 და გიხურნიათ და არუსებთ და ახლა გინდათ ჩვენც წაგვიტყუოთო*“ (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, ხოჯა კობალაძე ქობულეთში ქართული სკოლის არსებობაზე: „*ეს კობალაძე ოცდაჩვიდმეტი წელიწადია, რაც ხოჯათ არის. არაბული წერა-კითხვა კი ვიცო, 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 აჭარელებს უწევთ მოსახლეობის დარწმუნება სკოლის აუცილებლობასა და სიკეთეში: „*ამ საქმისთვის ბევრი შრომა და მეცადინეობა გასწიეს ზემოხსენებულმა ქართველ მაჰმადიანებმა გულოაღა კაიკაცოშვილმა და დედი ალა 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 გვინოდებენ, 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. მოუნდება და მე სად მაქვს იმდენი შეძლება, რომ იქ გადავიყვანო ბავშვებიო*“, მოჰყავს აჭარელის სიტყ-

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

ვეები სკოლის აუცილებლობის დასტურად ზაქარია ჭიჭინაძეს თავის წიგნში (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 შეგვეკითხებათ, 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“.⁴⁰³ 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“.⁴⁰⁴ გოგებაშვილმა აჭარელი ბავშვებისათვის სპეციალურად გამოცემულ „დედაენაში“ საკუთარი და გეოგრაფიული სახელები აიღო აჭარის სინამდვილიდან. ასე, მაგალითად, ალექსანდრეს ახმედი დაარქვა, არჩილს – ასლანი, მზიას – ზეჟიე, ეთერს – ემინე, თბილისის გვერდით დაასახელა ბათუმი, სხვა რაიონების გვერდით დაასახელა ხულო, ქედა და ა.შ.⁴⁰⁵

„ოსმალის საქართველოდან“ „სამუსლიმანო საქართველომდე“

„ოსმალის საქართველოდან“ „სამუსლიმანო საქართველომდე“ გადასვლა მხოლოდ სახელის ტრანსფორმაცია არაა, ეს არის ქართულ საზოგადოებაში აჭარის ადგილის ახლებურად განსაზღვრის გამოხატულებაც. 1916 წელს მემედ აბაშიძე გაზეთ „სახალხო

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

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

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

ფურცელში“ წერს: „ეროვნული ნათესაობის სათნოებას, ბუნებრიობასა და სულიერებას მინც თავისი გააქვს და ამ სხვა და სხვა სარწმუნოების მიმდევრებს თავისი სამამულიშვილო ფარგალში, წრეში ითვისებს და აკავშირებს“.⁴⁰⁶ მოგვიანებით ეს იდეები პოლიტიკური შინაარსით და ქმედებით 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 მეხსიერების რუკაზე. პოლიტიკური მიზნების გამო, ეს პერიოდი საქართველოს ისტორიაში ძუნად იყო წარმოდგენილი. ისტორიის ეს ურთულესი მონაკვეთი ისტორიკოსების მხრიდან დღეს მეტ შესწავლას მოითხოვს.⁴⁰⁷ პირველი რესპუბლიკის ისტორია კი განუყოფელია აჭარის და ბათუმის ისტორიისგან. შეიძლება ითქვას, რომ ასეთი ცოდნა აჭარის შესახებ დღეს იქმნება.⁴⁰⁸ დღეს ხდება ისეთი ფაქტების, ისტორიული პირების გაცოცხლება, რომლის შესახებ ცოდნა თვით აჭარაში გამჭრალია. განსაკუთრებით, „სამუსლიმანო საქართველოს განმათავისუფლებელი კომიტეტის“ და, ზოგადად, მუსლიმი აჭარლების პოლიტიკური მოძრაობის შესახებ, რომელსაც დღეს შეიძლება განსაკუთრებული სოციალური მნიშვნელობა ჰქონდეს მუსლიმებისთვის და არამარტო მათთვის.

1917 წელს, ბათუმში, აზიზების 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 (არამარტო მუსლიმი ქართველებისთვის) საინტერესო ფურცელია. კომიტეტის შემადგენლობაში შედიოდნენ: გეგერია შერვაშიძე, ჭემალ ქიქავა, ყადირ შერვაშიძე, სულიმან დიასამიძე, ხასან ვარშანიძე. კომიტეტის თავმჯდომარედ არჩეულ იქნა მემედ აბაშიძე. კომიტეტის მიზანი მუსლიმი ქართველების კონსოლიდაცია და საქართველოს შემადგენლობაში ყოფნისთვის ბრძოლა იყო.⁴⁰⁹

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

407 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 ჭანსალ სამეცნიერო დისკუსიას და გზას უხსნის ფაქტების არასწორად დამოწმებით ახალი, მაგრამ მცდარი მეცნიერული ხედვის შექმნას.

408 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.

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

1918 წლის აპრილში ოსმალეთის ჯარები ბათუმს იკავებს. მემედ აბაშიძე მიმართავს 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“.⁴¹⁰ ოსმალეთის მთავრობა აპატიმრებს ქართველ მუსლიმთა კომიტეტის წევრების ნაწილს (მემედ აბაშიძეს, ჯემალ ქიქვას, სულეიმან ბჟანიძეს, 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 აირჩიეს. 1919 წლის ივლისში ბათუმში იმართება მიტინგი, სადაც აჭარლები გადაწყვეტენ პარიზის კონფერენციაზე საქართველოსთან შეერთების თხოვნის დეპეშა გააგზავნონ⁴¹¹. 1920 წ. ლონდონის კონფერენციაზე ინგლისელების მოთხოვნით ბათუმი თავისუფალ ნავსადგურად, პორტო-ფრანკოდ გამოცხადდა. ბათუმი რამდენიმე ქვეყნის ინტერესების ეპიცენტრში იყო მოქცეული: ქემალისტურ თურქეთს გამიზნული ჰქონდა დევკავები ბათუმი, ბოლშევიკებს სურდათ ბათუმიდან როგორც ინგლისელების, ისე ქართველი მენშევიკების განდევნა, ბაქოს როგორც ნავთობის მომპოვებელ მხარეს ეკომიკური 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

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

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

კომიტეტი იღებს რეზოლუციას, რომლითაც ითხოვს ბათუმის და ბათუმის ოლქის საქართველოს შემადგენლობაში შესვლას. ამ იდეას ჰყავდა როგორც მომხრეები, ისე მოწინააღმდეგეები.⁴¹² 1920 წლის ივლისში, როდესაც საქართველოს ჯარებმა ბათუმის ოლქი დაიკავეს, „გაერთიანებული მუსლიმთა საბჭო“ მიესალმა საქართველოს რესპუბლიკის ჯარების შესვლას ბათუმში⁴¹³. 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 გადატრიალდა, რომ სამუსლიმო საქართველოს ანიჭებს ავტონომიას“.⁴¹⁴ თუ აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის სტატუსს საბჭოთა პოლიტიკის შედეგად მოვიაზრებთ, მაშინ ის სულ სხვა ინტერპრეტაციისკენ გვიბიძგებს. მაგრამ თუ გავიხსენებთ, 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 აღზვევა იწყება დამოუკიდებლობის შემდეგ. მისი სახელი უერთდება ისტორიული ეროვნული გმირების პანთეონს, რომლებიც პოლიტიკური მიზეზების გამო დიდი ხნით იყვნენ დავიწყებული.⁴¹⁵ ის, რაც მემედ აბაშიძის საბჭოთა და პოსტ-საბჭოთა 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.

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

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

414 ციტატა მოყვანილია წიგნიდან. კომახიძე, 1993, 29.

415 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 გადაწერის და ბრძოლის ადგილი.

1921 წლის 16 ივლისს საქართველოს სსრ რევკომის დეკრეტით №54 აჭარის ასსრ-ს მონყოლის 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.⁴¹⁶ მალევე რეგიონში განსაკუთრებული მდგომარეობის და ფონის

416 1929 წელს აჯანყებები იწყება ჭვანის ხეობაში.

გათვალისწინებით, ანტირელიგიური კამპანიის „შერბილება“ იწყება. 1929 წელს სტალინის წერილში რელიგიის პოლიტიკის ტაქტიკის ცვლილების საჭიროება ჩანს (ხეიჩია 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 მოღვაწის მოსამზადებელი 5 სპეციალური დაწესებულება 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.⁴¹⁷ 40-იან წლებში საქართველოს რიგ ქალაქებში ისევ იხსნება ეკლესიები. ამავე პერიოდში ხელახლა იხსნება ბათუმის ორთა ჭამე. თუმცა მეჩეთები სხვაგან აღარ გახსნილა.⁴¹⁸ ინსტიტუციურად რელიგიის პოლიტიკაში ე.წ. დათბობამ საფუძველი ჩაუყარა შემდეგომ 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 დაეჭვემდებარა. 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

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

418 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).⁴¹⁹ 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.⁴²⁰ 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 მობილობა 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 ასიმილაციზე? ავტორისთვის აჭარა არ მოიზრება ქართველურ ეთნოსად, ის თანაბრად აყენებს მას აფხაზურის გვერდით. სტატიის 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 არა-

419 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).

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

ვითარი ქართველად აღქმის გამცდილება არ არსებობს, არც მსგავსი იდენტობის მქონე პოლიტიკური ფიგურები. გასაბჭოებამდე ამ მხარეში ნამდვილად არის პოლიტიკური ორიენტაციის და კულტურული მიკუთვნილების ჭიდილი, მაგრამ დერლუგიანის სტატი-აში 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 (Derluguian, 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“.⁴²¹ 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 სტატი-აში აჭარის თემა პრობლემურია უფრო მეტად იმ ექოს 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 ექოს გამოსცემს. მკითხველს ექმნება შთაბეჭდილება, რომ თურქული ამ მხარეში იყო საყოველთაოდ გავრცელებული ენა და ახლა მას საბჭოთა მთავრობა ქართულით ანაცვლებს.⁴²² დერლუგიანი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ძალიან მწირი და ფრაგმენტული კვლევები მოგვეპოვება გასაბჭოებამდე და სტალინიზმის დროს აჭარის შესახებ (Derluguian 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.

421 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.*

422 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“, Derluguian, 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“.⁴²³ 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.⁴²⁴ დღეს, უკვე ეთნიკური კონფლიქტების და ომის გამოცდილების შემდეგ, ზვიად გამსახურდიას სიტყვები მიტინგზე დაუდასტურებელ ფაქტად არის გამოცხადებული.

ნაციონალიზმის დისკურსში დამოუკიდებელ საქართველოში მთავარი ტონის მიმცემი წელ-წელა 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 მიიხნევენ, როდესაც კათოლიკოს-პატრიარქმა ბათუმის ღვთისმშობლის სახელობის ტაძარში 5000-მდე ადამიანი მონათლა. ამ მოვლენას წინ უძღოდა ისტორია, რომელიც აღიბეჭდება აჭარლების მესხიერებაში. ესაა 1989 წლის 19 აპრილი, როდესაც აჭარაში მომხდარი სტიქიური უბედურების შემდეგ, მაისში, ილია II აჭარაში ჩავიდა.

423 ფუტკარაძე ტარიელ: თავისუფლების შოვნაი, სკობს 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.

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

პატრიარქი შეხვდა ხალხს, ანუგეშა 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“.⁴²⁵ 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 ენამნენ“.⁴²⁶ 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.⁴²⁷ აბაშიძის კლანური და ამავე დროს, ერთპიროვნული მმართველობა აჭარაში დასრულდა.⁴²⁸ 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

425 ჟურნ. „ჭვარი ვაზისა“, თბილისი, 1998, 1, 60.

426 ილია II-ის ქადაგება სიონის საკათედრო ტაძარში ანდრია პირველწოდებულის ხსენების დღეს, 12 მაისს, 2017 წელს.

427 აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის ხელისუფლების ბრძანებით, ადმინისტრაციულ საზღვრებზე მდებარე ჩოლოქისა და ქაჭუთის ხიდები ააფეთქეს. მოსახლეობას აჭარაში შესვლა ან გამოსვლა ფეხით, შემოვლითი გზების გავლით უწევდა. 2004 წლის 5 მაისს, დაახლოებით 15,000 ათასი ადამიანი შეიკრიბა ბათუმის უნივერსიტეტთან, ასლან აბაშიძის გადადგომის მოთხოვნით.

428 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 გარდამტეხს. მათი აზრით, ამ დროს პირველად მიეცათ შესაძლებლობა, საჭაროდ 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 საჭაროდ აღიარების შესაძლებლობა. პოსტსაბჭოთა რელიგიურმა საზოგადოებამ გამოაჩინა აჭარელის განსხვავებულობის მიზეზი – მუსლიმობა. ვარდების რევოლუციის შემდეგაც გრძელდება ისტორიის გადანერვა აჭარაში. თამთა ხალვაში ყურადღებას ამახვილებს, თუ რა ეფექტი ჰქონდა მას და როგორ გამოვლინდა ისტორიის გადანერვა აჭარელების სირცხვილის განცდაში (ხალვაში 2016). შეიძლება ითქვას, რომ ეს სირცხვილის განცდა მთელ პოსტსაბჭოთა პერიოდს გასდევს. 90-იანებიდან დღემდე, რელიგიური ნაციონალიზმი მარგინალობის განცდის მიზეზიც არის და შემხსენებელიც.

ხულო

1898 წელს ჟურნალ „მოამბეში“ თედო სახოკია იწყებს აჭარის შესახებ ეთნოგრაფიული ჩანაწერების გამოქვეყნებას. ზოტი-ყელის ეილაში⁴²⁹ შეჩერებული თედო სახოკია ადგილობრივი გლეხის შეკითხვას, თუ ვინ იყო ის და რატომ ამოვიდა აჭარის

429 ეილა (იილა) – 1. მთის საზაფხულო სახლი აჭარაში. 2. საზაფხულო საძოვარი. შდრ. იალალი. 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 ბეჭუმში, 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 შუამთის 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.⁴³⁰ 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 არამარტო ზემო აჭარაა, არამედ დღეს ის აჭარის ორიენტიცაა. ჯერ ბათუმში, შემდეგ ქედაში, ყოველთვის გაკვირვებული და ეჭვიანი ხვდებოდნენ ხულოს მონახულების სურვილს: „*იქ რა გინდა?*“. კუთხურ – კულტურულ განსხვავებას, რომელიც საქართველოში ყველგან გვხვდება, განსაკუთრებით მთიანი დასახლების და ბარის მოსახლეობას შორის, ხულოს რაიონის კულტურულ აღქმას აჭარაში ემატება ერთი ნიშანი, რელიგიური: „*იქ, ხულოში სულ მუსლიმები არიან*“. როდესაც მენინგი თავის ნიგწში, „*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.

430 ზაქარია ჭიჭინაძის მიხედვით, „*ზეგნის ხეობასვე ეკუთვნიან შემდეგნი დიდნი ხეობანი: ხეხაძირისა, სხალტისა, მირატისა, ტბეთისა, ღორჯომისა, ხულისა, ჭვანისა, ბელღეთისა, ნენია-ფურტიოსი, 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“. ⁴³¹ 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,

431 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 მუსლიმი დადგა. 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 „დავინყება“. 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 აღნიშნა. 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“.⁴³² 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

432 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“.⁴³³ 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, ამბზე 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 ჯამეს, რელიგიური ტრადიციების ერთგულებით გამორჩეულ მუსლიმ მოსახლეობას. რელიგიური ასპექტის გათვალისწინებით, ესაა სოფელი, სადაც მუსლიმი აჭარლები ცხოვრობენ და ადგილი, სადაც „დიდაჭარობას“ მოდიან მოსალოცად ქრისტიანები.⁴³⁴ 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 ხელშემწყობი პოსტსაბჭოთა ტრანზიციის პერიოდში? თუ მან ახალი უხილავი საზღვარი გაავლო მონათლულ აჭარელსა და მუსლიმ აჭარელს შორის? 1989 წლიდან ეპარქიის გადანაცვლებით, სოფელ დიდაჭარაში დაგეგმილია ეკლესიის აშენება. ადგილობრივი 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-

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

434 2007 წელს საქართველოს მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ „აჭარაში 1726 წელს ქრისტეს რწმენის ერთგულებისათვის მუსლიმანი თურქების მიერ წამებული ქართველნი წმინდანებად შერაცხა. წმინდანად შვირაცხა 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:⁴³⁵ „ამ დღეს ამოსული იყვნენ ეპისკოპოსები, სამღვდლოება, კონფერენცია იმართებოდა სკოლაში, ეგანის ხმაც ისმოდა. ოტია იოსელიანმა თქვა, სირცხვილია ამ სოფელში ვინმე მოვიდეს და შრომა და რელიგია ასწავლოს ამ ხალხს ... ერთხელ მოვიდა ოტია და დაგვიჩაბა, ვინ ვართ. ოთხმოცდაცხრანდიდან მოდის სამღვდლოება 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).⁴³⁶ 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.

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

436 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 ამოდიოდნენ“ სტუმრები (მასწავლებლები და განათლების სფეროში მომუშავე სხვა ადამიანები), „შუადღის ღოცვაზე ებანის 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 ისმენენ 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 ჭერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ აჭარელის, როგორც უცხო სახე, 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 გულდია, სტუმართმოყვარე ხალხი. ნინო იხსენებს, რომ მისი ბავშვობის მოგონებებში აჭარლები უცხო და იდუმალებით მოცული ხალხი იყო: *„ბავშვობაში ყოველ ზაფხულს ბახმაროში ვისვენებდით. ზოტიყელის ვილებში აჭარლები ამოდიოდნენ ზაფხულობით.⁴³⁷ მათ აჭარლებს არ ვეძახდით, დოსტებს ვეძახდით. არ ვიცოდი, რას ნიშნავდა დოსტი, მაგრამ ვხვდებოდი, რომ ჩვენგან განსხვავებულს ნიშნავდა. მათ ჩვენთან გასაყიდად მოჰქონდათ რძე, თაფლი, იალი,⁴³⁸ ყველი, ყაიმალი⁴³⁹, ასევე ხის ლამაზი სათამაშოები, რომლის დანახვაც ყველაზე მეტად მიხაროდა. ყოველ კვირას ამოდიოდნენ 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 ვიდევით, ვიდრე ისინი, არ ვიცი. ალბათ უფროსებს ჰქონდათ ასეთი დამოკიდებულება. მახსოვს, მშობლები ასე გვაშინებდნენ, კარგად თუ არ მოიქცევი, დოსტებს ვავატან თქვენს თავსო. შეიძლება ამიტომაც გვეშინოდა. არადა, ის ხის სათამაშოები ისე მოგვწონდა და ისე გვახარებდა ბავშვებს“.* ნინო ყვება მშრომელი და ჩუმი

437 სავარაუდოდ, სოფელ ღორჯომის მცხოვრებლები, რომელთა საზაფხულო ვილები არის ზოტიყელი.

438 კარაქი

439 ერბო

აჭარლების 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.⁴⁴⁰

შუახევი

1952 წელს ხულოს რაიონს გამოეყო ტერიტორია და შეიქმნა ახალი ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული ერთეული – შუახევის რაიონი.⁴⁴¹ 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.⁴⁴² 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 განსასაზღვრავადაც 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 „შერწყმული“ შუახევი – ჰესის ინფრასტრუქტურა: ჰესის დამხმარე ნაგებობები, მშენებლობა, გვირაბები, გაჩეხილი ტყის კორომები, გამხმარი ტყის ზოლი.⁴⁴³ 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

440 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.

441 1963-1964 წლებში ის ისევ ხულოს რაიონშია, ხოლო 1965 წლიდან უკვე დამოუკიდებელი რაიონია.

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

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

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

აჭარის უხილავი ჯამეები

აჭარაში მეჩეთს ჯამეს უწოდებენ. ჯამე დიდ, საკრებულო მეჩეთს ნიშნავს.⁴⁴⁴ 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.⁴⁴⁵ 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 შორდები მალაღმთიან აჭარას და უახლოვდები ბათუმს.⁴⁴⁶ და თუ მაინც თვალი „აღმოაჩინეს“ სოფელში ჯამეს, მისი კარი ღიაა ყველასთვის და სოფლის მცხოვრები გულღიად 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, ორ-

444 „ჯამე“ არაბული სიტყვაა (jamia, Jamia, Djiamia), რომელიც შვკრებას 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.

445 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.

446 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, მიზანმიმართულად გაანადგურეს (საკათედრო ტაძრები თბილისში, ქუთაისში, ბათუმში).

ნამენტულ კვებებზე. აქ ის გამოარჩევს ბორჯალს, ყურძნის მტევნებს, როგორც არაისლამურ სიმბოლოებს. ზოგიერთი მათგანი ხის წნულებში 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 ხარითონ ახვლედისა 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 ხითხუროთმოდღვრების 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 ხითხუროთმოდღვრების 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.⁴⁴⁷ 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 გავრცელებულია. 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 არამარტო ჯამე, არამედ აჭარული საყოფაცხოვრებო ნივთები, საცხოვრებელი სახლის ინტერიერი.⁴⁴⁸ 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.⁴⁴⁹

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

448 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.

449 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 თანმიმდევრულად 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.⁴⁵⁰

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 „კულტურა-სა და იმპერიებს შორის არეკლილ ტრადიციებად უნდა აღიქმებოდეს“ (ჰერის-ბრანდტსი et al 2018, 15). კულტურული აღქმის სქემა აფერხებს აჭარის ხის მეჩეთების

450 აჭარის ხის მეჩეთები ისეთი შესწავლილი არ არის, როგორც ქრისტიანული არქიტექტურა, ამ უკანასკნელის შესწავლისას ხელოვნების ისტორიკოსებს „არ ამინებთ“ 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 სამისოდ, 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.

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 გამოძახილი შერჩებათ და არა ადგილობრივი კულტურული მემკვიდრეობის ნაგებობები (ჰერის-ბრანდტი et al, 2018).

დღეს აჭარაში შემორჩენილი ძველი ხის ჭამეები 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 სამეურნო 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 ჭამეს (2006 წ.),⁴⁵¹ კვირიკეს ჭამეს ქობულეთის მუნიციპალიტეტში (2006 წ.), ხულოს მუნიციპალიტეტში ბედლეთის ჭამეს და დიდაჭარის ჭამეს (2006 წ.), ქედის რაიონში სოფ. გეგელიძეების ჭამეს (2009 წ.), ღორჯომის ჭამეს (2018).⁴⁵² აჭარული ხის მეჩეთების სამომავლო შესწავლა უდავოდ გამოავლენს ისეთ ნიმუშებს, რომლებიც კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლის სტატუსს იმსახურებს.⁴⁵³

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

451 სოფელ ახოს ჭამეს კარი გადატანილია აჭარის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში. ახოს ჭამესთვის დამზადდა ასლი. ბათუმში სამუზეუმო ექსპონატზე მითითებული არ არის, რომ ის ჭამეს კარია.

452 2013 წლამდე ეროვნული მნიშვნელობის კატეგორიას ძეგლს საქართველოს პრეზიდენტი ანიჭებდა, 2013 წლიდან – საქართველოს მთავრობა.

453 ჭამეების აღწერა და კატალოგი იხ. ჰარის-ბრანდტი et al, იხ. აგრეთვე ჭიტილეიშვილი, 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, მიზეზად, 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 ხითხუროთმოდვრების 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 მონამეების ხსენების 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 აწმყოში „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 აწმყოში 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).⁴⁵⁴

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

ისტორიულ წყაროებში სელიმ ხიმშიაშვილი კონტროვერსული 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. ნიგაზულის მოსახლეობისთვის, სადაც ხიმშიაშვილები ცხოვრობენ, სადაც სელიმის სასახლე და ციხე იდგა. მე-20 საუკუნის 70-იან წლებში, როდესაც სოფ. ნიგაზულის 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 ნიგაზულის 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. ნიგაზულში, სადაც ყველაზე მეტად უყვართ ხიმშიაშვილები და მათი

454 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, ვერაზინ წარმოიდგენდა, რომ ასლან აბაშიძე გაიმარჯვებდა.

ისტორიაც უკეთესად იციან., 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.⁴⁵⁵ აჭარლების მიერ მოთხოვნილ 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 პეროიკულ 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 მსხვერპლის ჰე-

455 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, ლეგების სათარეშოდ იყო ქვეული, რომელიც მას ქართლის დასარბევად ჰყავდა დაქირავებული. 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.

როიზაციას 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 დასახსიათებლად იგივე ეპითეტები გამოიყენება, რაც საქართველოს სხვა ისტორიული გმირების დახსიათებისას: ქართველი გმირი, რომელსაც „საქართველოს სიყვარულისთვის თურქებმა თავი მოჰკვეთეს“⁴⁵⁶, „საქართველოს ერთიანობისთვის წამებული“, „საქართველოს ერთიანობისთვის თავგანწირული მამულიშვილი“⁴⁵⁷, „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ოსმალთაგან განთავისუფლების ბრძოლის წინამძღოლი სელიმ ხიმშიაშვილი“⁴⁵⁸. 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 მესსიერების ფიგურები კოლექტიურ მესსიერებაში 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.⁴⁵⁹ 2013 წლის სელიმობის დღესასწაულზე აჭარის მთავრობის თავმჯდომარემ, არჩილ ხაბაძემ მისასალმებელ სიტყვაში აღნიშნა: „ეს არის აჭარა, კუთხე, სადაც პირველი მართლმადიდებლები, პირველი ქრისტიანები იბადებოდნენ და იზრდებოდნენ. აჭარაში გაიზარდნენ ან უკვე გმირებად დარჩენილი ის ქართველები, რომლებმაც რეგიონი დედა სამშობლოს დაუბრუნეს“.⁴⁶⁰

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

456 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>

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

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

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

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

ლიმი იყო, არც ხალხის მიერ მოთხრობილ ისტორიებში, არც ოფიციალურ საზეიმო 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 ყოვლივე ნაკლებად არის მუსლიმი თანამემამულის მიმართ ქრისტიანული რიტუალით პატივის მიცემა, ეს მისი ისლამური რწმენის დაფარვის მცდელობა და „კოლექტიური მეხსიერების გაქრისტიანება“.

ჭვანა – საკრალური ადგილების ორი სიცოცხლე

აჭარის თითქმის ყველა სოფელშია ჭამე და ყველა სოფელშია ადგილი, რომელსაც ნასაყდრალს ეძახიან. აჭარელი მუსლიმი ამ ორი საკრალური ადგილის და ორი რელიგიის, ქრისტიანობის და ისლამის, პატივისცემით ცხოვრობს. შუახვევის 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 ჭამეში 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 ჭვარს გამოსახავდა, მაღლიაო, ასე ამბობდა. თუმცა, რას ნიშნავდა, არ იცოდა (...) ჩვენი ჭამე ყველაზე დიდი ჭამე 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 წარმო-

მადგენელი ყველა, საერთო საკრალური სივრცეები: ნასაყდრალის ადგილი სოფლად, როგორც წინაპრების რწმენის ნიშანი ხეობაში, ჭვანას მეჩეთი, როგორც ასევე მათი წინაპრების რწმენის სიმბოლო („მთელი ხეობა ამ დიდ ჭამეში დადიოდა თურმე“). სოფლის მუსლიმი მაცხოვრებლები ყვებიან მღვდელ ზაქარია ქათამაძის ისტორიას, რომლის შესახებ გადმოცემით იციან, რომ „როდესაც სოფელში თურქებმა ეკლესია გადაწვეს, მღვდელმა ჭვრისა და ხატების გურიაში, შემოქმედის ეკლესიაში გადატანა და შენახვა განიზრახა. აჭარიდან გურიაში გადასვლისას, სადაც ღამე გაათიეს, იმ ადგილს ხალხი ეძახდა ჭვარ-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 ჭვარმინდორობას 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.⁴⁶¹ სახალხო დღესასწაულის ნაცვლად ისინი პათეტიკურ და იდეოლოგიურ საბურველში გახვეული „ოფიციალურად აღნიშნული“ დღესასწაულებია. „ჭვარმინდორის“ 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 ჭამის 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 გწამდეს. მოძღვარი უნდა გყავდეს, შენი დარდები გაანდო (...) მე მგონია, რომ რიგით მორწმუნე მუსლიმს სახარება უნდა ჰქონდეს ნაკითხული, ქრისტიანმაც უნდა იცოდეს, რა წერია ყურანში... ღმერთი ერთია. როგორც აი ეს ანთებული ნათურა ერთია და ამ სინათლისკენ ყველა პეპელა სხვადასხვა გზით მიდის“.*

461 საბჭოთა პერიოდში „გემოდან“ ნაკარნახები სახალხო დღესასწაულები იდეოლოგიური ბრძოლის ინსტრუმენტი იყო. მაგალითად, საბჭოთა პერიოდში სახალხო დღესასწაულები რელიგიური დღესასწაულების ჩანაცვლებლად 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 ორიენტიკია. მაგალითად, ხულოზე განსხვავებული ინტონაციით საუბრობენ ბათუმში. ეს სიახლე არ იყო. სიახლე აღმოჩნდა, რომ ამ ორიენტის საზღვარი ქედის რაიონში გამოჩნდა. აქ თავსაბურვიანი ქალის მიმართ მგერა 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 გამოსტკივის, არ ასოცირდებოდნენ ზემო აჭარასთან. ყველაზე მძაფრად ამ მხარეში ჩანს „დავინყება-გახსენების“ მტკივნეული და სევდიანი პროცესი. აქ, შეიძლება ჯამეს წინ იდგე, მაგრამ არავინ გითხრას, რომ ეს აჭარული ყადის 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, გაგიჯავრდებიანო. მე გავაკეთებ, მაგრამ ჩემი შვილები აღარ გააკეთებენ“. ქრისტიანად მონათლული ახალი თაობა ნაწილობრივ განაგრძობს რიტუალის შესრულებას და ცდილობს მას ადგილი მიუჩინოს ახალ სოციალურ გარემოში. მათთვის მიცვალებულთა კულტის მნიშვნელობა ანეიტრალეებს ამ რიტუალში ისლამს. მათი აზრით, ამით მშობლების რელიგიას მიაგებენ პატივს. ნელ-ნელა ეს რიტუალი ტრადიციამდე გადადის და ბებია-ბაბუების მოგონების რიტუალი ხდება. აქ ხშირად გაიგონებთ, „ჩვენთან აჭარაში ასეთი ტრადიციია“. 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.⁴⁶² 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.

462 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 ჰიტრა ჩვენს წელთაღრიცხვამდე 1712 წელს უდრის. წყაროზე სხვა ოსმალური სიტყვების ამოკითხვა ძნელია. მოსახლეობა ამაცობს წყაროს სიძველით, ქვაზე ამოკვეთილი დოქის და ბორჯღალის 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“.⁴⁶³ 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 „გაამხილოს“ 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 ანმყოში ახალ სოციალურ გარემოში (Bastide, 2011, 162). მისი აზრით, ანმყო იმგვარად ზემოქმედებს 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). ბასტიდი მას ფროიდისეულ

463 „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.

ცენზორს ადარებს, რომელიც ახშობს ქვეცნობიერში ყველაფერს, რაც წინააღმდეგობაში მოდის ახალ ეთოსთან (Bastide, 2011, 162). ქედის რამდენიმე სოფელში ყოფნისას, სწორედ ანშყოსთან შეუთავსებელი ტრადიციების დავიწყების პროცესი ჩანდა: მისი ჩახშობა ან წარსულის ყოველდღიურობაში ახლებურად რეპრეზენტაცია. როგორც რაბინოუ ამბობს, რეპრეზენტაციები სოციალური ფაქტებია (Rabinow 1986). ის პალიმფსესტივით 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 ვერად 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 დაწყებულა, მაგრამ მის პოლიტიკურ ჩარჩოებში გამყარდა და კრისტალიზდა. ამ პერიოდში მას არ მიეცა სხვა დინება. მიკრო დონეზე დაწყებული 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 ნასვლის 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 ანშყოს 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.⁴⁶⁴

464 იხ. ა. ინაიშვილი/ ჯ. ნოლაიდელი/ გრ. ჩხიკვაძე: „აჭარული ნადური სიმღერების ოთხხმიანობის თავისებურების შესახებ: ბათუმის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის სავლელ 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 – მექთებეები 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).⁴⁶⁵ 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.⁴⁶⁶ 1897 წლის 1 სექტემბერს გაიხსნა ბათუმის ვაჟთა გიმნაზია.⁴⁶⁷ 1900 წლის 26 სექტემბერს გაიხსნა ბათუმის ქალთა გიმნაზია.⁴⁶⁸ 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.⁴⁶⁹ აჭარაში ამ ყოველივეს ემა-

465 იხ. ალექსანდრე ჩხაიძე: განათლების სისტემის ისტორიიდან აჭარაში (ოსმალთა ბატონობის ბოლო პერიოდი), მუზეუმის მაცნე №5, ხარიტონ ახვლედიანის სახელობის აჭარის მუზეუმი, 2012.

466 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.

467 ბათუმის ცენტრალური არქივი, ფონდი. №0-10 საქმეთა ერთეული 144, 1902-121 66.

468 გიმნაზია იმყოფებოდა კავკასიის სასწავლო ოლქის სამზრუნველოს უწყებაში. 1918 წლიდან ის სახალხო განათლების სამინისტროს კომისარიატის უწყებაში გადავიდა, ფონდი №0-11, საქმეთა ერთეული 133, 1900-1920 66.

469 მაგალითად, 1903 წელს, სოფელ კიკნაველეთში ადგილობრივი მოსახლის ყარამან კიკნაველიძის მონდომებით იხსნება უფასო სკოლა, მაგრამ „ასტეხეს „სოფლის გულშემატკივრებმა“ 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 ამერბაიჯანული 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 ამჯერად 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 ზექიე სოფელ დღვანიდან.⁴⁷⁰ 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. საბჭოთა პერიოდში ამ „სიშორემ“

470 მე-20 საუკუნის დასაწყისში საქართველოში განათლების საკითხისადმი ეკლესიის დამოკიდებულების და მისი კრიტიკის შესახებ, იხ. ილარიონ ჯაშის წერილი.

და საზღვარმა ობიექტური გამოხატულება პოვა: სასაზღვრო რეგიონის სტატუსი და შეზღუდული მობილობა რესპუბლიკის შიგნით.⁴⁷¹ 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 გადამწყვეტილების 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-

471 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 მიესალმებოდნენ 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) ჩასახლება 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 მთავარმართველს ექვემდებარებოდა.⁴⁷² ხოჯებს, პროტურქული ორიენტაციის და შესაბამისი იდეოლოგიის აგიტაციის გამო, რუსეთის მმართველობა ნდობის თვალით 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,⁴⁷³ თუმცა უცხოეთში სასწავლებლად წასვლას უკრძალავდა (ბარამიძე, 2019, 21). თბილისში სუნიტი და შიიტი სასულიერო პირებისთვის

472 მსგავსი იერარქია იყო მართლმადიდებლური ეკლესიის შემთხვევაშიც. პატრიარქის ინსტიტუტის გაუქმების შემდეგ, საქართველოს ეკლესიას მართავდა ეგზარქოსი, რომელიც, თავის მხრივ, რუსეთის ობერპროკურორს ექვემდებარებოდა.

473 1872 წლის ამიერკავკასიის მუსლიმი სასულიერო პირების მართვის დებულება, Положение обь управлєніи Закавказскаго мусульманскаго духовенства Суннитскоаго ученія, от 5-го апреля 1872 года.

გახსნილი 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.⁴⁷⁴ 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, კოლეგეუმურნობაში 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 გამოამჟღავნებდას 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.⁴⁷⁵ როგორც ქრისტიანობის, ისე ისლამის საკრალურმა სივრცეებ-

474 საბჭოთა კავშირში, სხვადასხვა რესპუბლიკაში არსებულ ისლამს, რომელიც 1943 წლიდან სამუფთოების შემდეგ იმართებოდა, სამეცნიერო ლიტერატურაში უწოდებენ „ოფიციალურ ისლამს“. საქართველოში გავრცელებულია ტერმინი „ტრადიციული ისლამი“.

475 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 მიმზიდველი 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 დაწყებულა. თუ ამ იდეის განხორციელებას სახელმწიფო თავის თავზე აიღებს, ეს პოზიტიური ჟესტი 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 წაშლილია 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, რომელმაც დაფუძნებული საკუთარის და უცხოის 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.⁴⁷⁶ 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.⁴⁷⁷ პოლიტიკური და რელიგიური ცვლილებების შედეგად, ქალაქს ემატება ახალი საკულტო ნაგებობები (შენდება კათოლიკური ტაძარი, სომხური კათოლიკური ეკლესია, სომხური სამოციქულო ეკლესია, სინაგოგა).⁴⁷⁸ 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.⁴⁷⁹ 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.⁴⁸⁰ 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-

476 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..

477 იბ. 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

478 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 მექთაბე.

479 1885 წელს ქალაქის მოსახლეობამ ბათუმისთვის ქალაქის სტატუსის მინიჭება მოითხოვა.

480 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, „ჩაწერის“ 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.⁴⁸¹

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 გაუნწევიათ. 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 გადავავლებთ მხოლოდ ამ საზღვრის გადაკვეთის რეგულაციებს და თურქეთში წასვლის მოტივაციებს: სავაჭრო ურთიერთობები, ორმხრივი ტურიზმი, თურქული კაპიტალ-დაბანდება ბათუმში, შრომითი მიგრაცია, უვიზო მიმოსვლა. საზღვრის გადაკვეთა აღარ არის საშიში. აჭარელი თითქოს უნდა გათავისუფლებულიყო ეჭვიანი მშერისგან. თითქოს დამოუკიდებლობის შემდგომ პერიოდს წარსულისგან ემანსაპაციისთვის 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 ამაცობს ებრაელი, ბერძენი თანაქალაქელებით, მუსლიმი მშობლები ტოლერანტულნი არიან, თუ მათი შვილი ქრისტიანად ინათლება). ამავ დროს, თვალშისაცემია ისლამოფობიის, ქრისტიანული ნაციონალიზმის რადიკალური გამოხატულება ბათუმში, თუ როგორი მიუღებელია მოსახლეობისთვის ბათუმში ისლამის რეპრეზენტაცია. ეს ორსახოვნება ორთა ჯემსადმი დამოკიდებულებაშიც ჩანს. აქაურებისგან ყველაზე ხშირად ამ სიტყვებს გაიგონებთ: „მეჩეთში ხულოელები დადიან, ძირითადად მოხუცები“, „მემგონი ხმას

481 ბათუმის მეჩეთი ერთადერთი მოქმედი მეჩეთია საბჭოთა პერიოდში. მოლას აჭარის სხვადასხვა რაიონში ბათუმიდან იწვევენ რიტუალის შესასრულებლად (როგორც წესი, ესაა დაკრძალვის რიტუალი).

აუნიეს, ცხოვრება შეუძლებელია“, „რას იფიქრებს ადამიანი, ვინც აქ ჩამოდის და ეს ხმა ესმის“,⁴⁸² „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 გაგვეგო, 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 ელევან 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 ჯუმას ლოცვას მორწმუნეები ხშირად ქუჩაში ასრულებენ. ამ საკითხზე 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,

482 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. აზიზის მეჩეთი) უნდა აშენებულიყო ბათუმში. მოლაპარაკებები საპატრიარქოს წინააღმდეგობის გამო შეწყდა. ხელოვნებათმცოდნეები მის დაუყოვნებლივ გაგრძელებას მოითხოვდნენ, რადგან ძეგლები 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.⁴⁸³ 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“*.⁴⁸⁴ 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.⁴⁸⁵ 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

483 მანანა ვარდიანელი: იშხანი, ოშკი და ხელმოუწერელი ხელშეკრულება, ჟურნალი „ლიბერალი“, 05.06. 2013, <http://liberali.ge/articles/view/3221/ishkhani-oshki-da--kheilmoutsereli-khelshekruleba>

484 „ბათუმში აზიზის 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>

485 ამ შემთხვევაში საუბარია აზიზის მეჩეთის მშენებლობაზე.

წინასაარჩევნოდ იყენებენ პარტიები პოპულისტური და ნაციონალისტური სენტიმენტების გასაძლიერებლად და, შესაბამისად, ელექტორატის მოსაზიდად.⁴⁸⁶ 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“.⁴⁸⁷ 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 დაჯდეს და ოცდაათიც, მე მზად ვარ დავაფინანსო. (...) მე დღეს მთავრობაში აღარ ვარ, მაგრამ დაფინანსებას რაც შეეხება, დღესაც მზად ვარ. საოცრად მიყვარს ჩვენი მუსლიმები“.⁴⁸⁸ 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 ბარიერს

486 მიწილიაშვილი, 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>

487 „აზიზიეს მეჩეთი ქართულ-თურქულ მედიაში და ბიძინა ივანიშვილი“, „ნეტგაზეტი“, 13.10.2012, <https://netgazeti.ge/news/16461/>

488 „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>

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 საჭარო 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 გამომიგზავნა, რომ ჩვენ საქართველოში მცხოვრები მუსლიმების 10 პროცენტი არ გვანტერესებს“.⁴⁸⁹ ბათუმში ახალი მეჩეთის მშენებლობის ფონდმა ბათუმის მერიის წინააღმდეგ სასამართლოში სარჩელი შეიტანა.⁴⁹⁰ სარჩელის ძირითადი მოთხოვნა იყო, სასამართლოს ბათილად ეცნო ბათუმის მუნიციპალიტეტის ის გადაწყვეტილება, რომლითაც მუსლიმთემს 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 დამოკრძალი 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.⁴⁹¹ სინამდვილეში, მეჩეთის ირგვლივ განვითარებული მოვლენები სწორედ პო-

489 „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>

490 მუსლიმი თემის ინტერესებს სასამართლოში ადამიანის უფლებების სწავლების და მონიტორინგის ცენტრი (EMC) და ტოლერანტობის და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი (TDI) იცავდა.

491 „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>

ლიტიკური საკითხია. მეჩეთი პოლიტიკური თამაშების კარგი რესურსია. პოლიტიკური ელიტა მუსლიმების კონსტიტუციური უფლების 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, მუსლიმ 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 გაცხებულია, 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 შესვდრაზე ბათუმში აუდიტორიამ კიდევ ერთხელ გაკიცხა, როგორ შეიძლება ქარ-

თველი გოგო მუსლიმი იყოს და ჰიჯაბს ატარებდეს. დარბაზში ერთ-ერთი მსმენელი გოგონას გამოესარჩლა და კრიტიკოსებს მიმართა: „ილიას წერილები მაინც არ წაგვიკითხავთ, ილიას სხვა წერილები არ წაგვიკითხავთ? მუსლიმობა ხელს არ უშლის ქართველობას?!“

ბათუმის უნივერსიტეტში, სადაც სტუდენტების უმრავლესობა აჭარის სხვადასხვა რეგიონიდანაა, თითქოს არ უნდა იყოს უცნობი, რომ აჭარაში მოსახლეობის 40% მუსლიმია.⁴⁹² 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 ვილაცამ 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 ექო ჩანს მის პოპულარულ ლექსში: „თბილისო, მე რომ შენთან მოვედი,/სიყვარულივით ვიდექ მდუმარი,/ შენი შვილი ვარ, შენი პოეტი,/მე არ ვიქნები შენი სტუმარი“.

492 2014 წლის მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის მიხედვით, ბათუმში მცხოვრები 152 839 მოქალაქედან 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 შევხედავთ 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 გადანერას. 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 დარქმევა, 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, სხვადასხ-

ვა კულტურული და რელიგიური ტრადიცია: გადაფარა და დაივიწყა გარკვეული ისტორიული ფაქტები.

აჭარაში მუზეუმები ისლამის დავიწყების ადგილებია. ხულოს მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი 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, ბორჯღაღლის 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) რეპრეზენტაციის 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. „ფემტიმა, სარტყელი, მულინა, ნაქარგობები, ხის ჭურჭელი (...) ქალებს ევრძალებოდათ ამათი გაკეთება და ვიფიქრე, შევავაროვებ 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. დავინწყების 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 ველების მონყენილობას. იდგა ასე შუაში ეს მთაგრეხილი 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 სარაფზე, აჭარისწყალზე, შავშვეთის ქედზე, მესხეთის ქედზე, არსიანის ქედზე, ჩოლოქზე, თბილისთან, ქობულეთთან, მთიან აჭარასთან. ეს საზღვრები შექმნა ალქმის, ცოდნის და მეხსიერების ურთიერთკავშირმა. არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ამ სამიდან საზღვრების მთავარი მსაზღვრელი საზოგადოების ალქმაა. ეს ალქმა „ქმნის“ ცოდნას და მეხსიერებას 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 გაეცნო აღმოსავლეთ საქართველო, აღმოსავლეთ საქართველოს – დასავლეთი. არსებობდა საერთოობის განცდა, ვთქვათ, კოლექტიური აღქმა, ვინ არიან ქართველები, და არსებობდა მეხსიერების ჭაჭვი, რომელიც ცოდნით ყოველდღიურად ივსებოდა. ეს საკითხი ლუტერტურაში უფრო ადრე დაინახეს, ვიდრე აკადემიურ ნაშრომებში. როგორც ავა მორჩილადე 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 სარკვეში მყოფს დაენათესაოს? (...) ორივე იყო ნაომარი, დანაჩეხი, ნანვალები, მაგრამ ცოცხალი. რით არ იყო სარკის ამბავი?“⁴⁹³

აჭარის საზღვრების მორფოლოგიას თუ ჩავუღრმავდებით, იქ შეიძლება უკვე ვადაგასული შიშები დაგვხვდეს. 1878 წელს აჭარის შემოერთების შემდეგ, ორივე მხარეს სტირდებოდა „შეხსენება“, 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,

493 ავა მორჩილადე: ძველი გულებისა და ხმლისა, თბილისი, 2017, 45ff

სხვადასხვა ეპოქის კოლონიალურ ჭრილობაზე, რომელიც დღევანდელ კულტურულ სურათ-ხატებს დაღაღ ამჩნევია. ეს ყოველივე ხელს უშლის პროცესს, დავინახოთ ლოკალური ისლამური კულტურა. რომელიც ახლა იძენს სრულყოფილ ფორმას და შინაარსს. 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 აწყობში 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 ეკუთვნებიან. 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 აწმყო შემაკავშირებელ სურათებში არ გაჩნდეს ნაპრალი და ახალი კოლონიალური ჭრილობა.

*** განსაკუთრებული მადლობა ჰურიე აბაშიძეს და ზაზა მიქელაძეს კვლევის დროს გაწეული 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-protsesebis-gavlana-religiur-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
- მაზიაშვილი 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, აკა: *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
- ქაზემბაძე, ფირუზ: *ბრძოლა ამიერკავკასიისთვის : 1917-1921 წლები*, თბილისი, 2016
- ყაზბეგი, გიორგი: *სამი თვე ოსმალეთის საქართველოში*, ბათუმი, 1977

- ჩხაიძე, ალექსანდრე: *განათლების სისტემის ისტორიიდან აჭარაში (ოსმალთა ბატონობის 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
- Гараканидзе, 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 ჭარს ელის აღფრთოვანებით და სიყვარულით, რათა დაიცვან ძველი საქართველო“, 1920, №321
- გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა“, საქართველოს პრეზიდენტის ედუარდ შევარდ-

ნადის სიტყვა: „დიდ-ბუნებოვან კაცთა და სახელოვან გმირთა მაგალითებით ისტორია სწურთნის ერსა „, 1997. 1 ნოემბერი. – №272 (2645)„, გვ.1,2

- ჟურნალი „ჭვარი 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 ჯგუფების 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-agh-dgenis-tsinaaghmddeg-saprotesto-aqcia-moetsko>, ბოლო წვდომა: 12.07.20
- მანანა ვარდიაშვილი: იმხანი, ოშკი და ხელმოუწერელი ხელშეკრულება, ჟურნალი „ლიბერალი“, 05.06. 2013, <http://liberali.ge/articles/view/3221/ishkhani-oshki-da-khelmoutsereli-khelshekruleba>, ბოლო წვდომა: 12.07.20
- მინდიაშვილი, ბექა: „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 ბიშიაშვილის ტრაგიკული აღსასრულიდან 200 წლისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია“, <https://bsu.edu.ge/sub-16/page/4443/index.html>, ბოლო წვდომა: 14.07.20