

მესხების ეკონომიკური და კულტურული პრაქტიკები ყოველდღიურობაში:  
ნასაკირალის მაგალითი

მარიამ დარჩიაშვილი

*სადისერტაციო ნაშრომი წარდგენილია ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
მეცნიერებათა და ხელოვნების ფაკულტეტზე, სოციოლოგიის დოქტორის აკადემიური  
ხარისხის მინიჭების მოთხოვნების შესაბამისად*

სოციალური და ჰუმანიტარული მეცნიერებების ინტერდისციპლინური

სადოქტორო პროგრამა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: პროფესორი ქეთევან გურჩიანი

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

თბილისი, 2018

## განაცხადი

როგორც წარდგენილი სადისერტაციო ნაშრომის – *მესხების ეკონომიკური და კულტურული პრაქტიკები ყოველდღიურობაში: ნასაკირალის მაგალითი* – ავტორი, ვაცხადებ, რომ ნაშრომი წარმოადგენს ჩემს ორიგინალურ ნამუშევარს და არ შეიცავს სხვა ავტორების მიერ აქამდე გამოქვეყნებულ, გამოსაქვეყნებელ ან დასაცავად წარდგენილ მასალას, რომლებიც ნაშრომში არ არის მოხსენიებული/ციტირებული სათანადო წესების შესაბამისად.

მარიამ დარჩიაშვილი

28/03/2018

## აბსტრაქტი

საბჭოთა მთავრობის მიერ, 1940-იან წლებში, საქართველოდან ცენტრალურ აზიაში იძულებით გასახლებული მუსლიმი მესხების რეპატრაციისა და ინკლუზიის პროცესი დღემდე გრძელდება. 1977 წელს ცხრა მესხური ოჯახი დასახლდა ოზურგეთის რაიონის სოფელ ნასაკირალში. საქართველოს საბჭოთა მთავრობამ რეპატრიანტებს სახლები აუშენა სოფელს მოწყვეტილ ადგილზე, რომელსაც „კუნძული“ დაერქვა. ადგილმდებარეობამ სიმბოლური მნიშვნელობა შეიძინა. რეპატრაციიდან 40 წლის შემდეგაც, მესხები „კუნძულელებად“ რჩებიან: იზოლირებულნი მოსახლეობის უმრავლესობისგან, დომინანტური საზოგადოებისგან განსხვავებულ ენაზე საუბრობენ, აქვთ განსხვავებული რელიგია, განსხვავებული საგანმანათლებლო და ეკონომიკური პრაქტიკები. კვლევის მიზანია, გაარკვიოს – რა მექანიზმებს მიმართავენ მუსლიმი მესხები საკუთარი ოჯახების უზრუნველსაყოფად, სოციალური მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად ქრისტიანულ, პოსტსოციალისტურ ქვეყანაში, სადაც წლების განმავლობაში, ისლამი „ისტორიულ უცხოდ“ არის აღქმული. კვლევის ფარგლებში ყურადღება გამახვილებულია იმაზე, თუ რა გავლენა მოახდინა ეკონომიკური და კულტურული პრაქტიკების შედეგად დაგროვილმა სოციალურმა, ეკონომიკურმა, კულტურულმა და სიმბოლურმა კაპიტალმა მესხების ცხოვრებაზე. ამას გარდა, კვლევის ერთ-ერთი ამოცანაა, ერთი მხრივ, არაფორმალობის, მეორე მხრივ კი, რელიგიურობის გავლენის ანალიზი მესხების სოციალური მობილობის, გენდერული სტერეოტიპების დაძლევის, ასევე „კუნძულიდან“ „ხმელეთზე“ გადასვლისა და ამ პროცესის დამაბრკოლებელ საკითხებზე. კვლევაში მესხების საცხოვრებელი სივრცე – „კუნძული“ გაანალიზებულია ბრუნო ლატურის Actor-Network თეორიის პერსპექტივიდან. ასევე, გამოყენებულია პიერ ბურდიეს „კაპიტალის“, „პრაქტიკის“, „ველის“ და „სიმბოლური ძალაუფლების“ კონცეპტები.

**საძიებო სიტყვები:** სეზონური მიგრაცია; არაფორმალური ეკონომიკა; რელიგიურობა; იდენტობა; ყოველდღიურობა; კაპიტალი; სივრცე; მესხები; ნასაკირალი.

## Abstract

The repatriation and inclusion of Muslim Meskhetians, forcefully displaced by the Soviet government from Georgia to Central Asia during the 1940s, is still ongoing. In 1977, 9 Meskhetian families settled in the village of Nasakirali, Ozurgeti district. The Soviet Georgian government built houses for the repatriates in a separate district, referred to as the “Island.” The location acquired a symbolic meaning. After 40 years of repatriation, Meskhetians still remain “islanders:” isolated from the majority population, speaking a different language, practicing a different religion, and facing different educational and employment opportunities. This study explores the coping mechanisms used by Muslim Meskhetians to sustain themselves and their families and improve their social conditions in a strictly Christian post-socialist country where “Islam is taken as a historical other.” The study primarily asks how economic and cultural practices changed the lives of Meskhetians by adapting their social, cultural, economic, and symbolic capital. The study explores how informality on the one hand and religiosity on the other, allows social mobility, changes gender attitudes, and helps “islanders” reach the “mainland”; still what remain as the biggest obstacles on this way. Meskhetians living space “Island” is analyzed from the perspective of Bruno Latour’s Actor-Network theory. The study also applies Pierre Bourdieu’s concepts of “capital”, “practice”, “field” and “symbolic power”.

**Keywords:** seasonal migration; informal economy; religiosity; identity; everyday life; capital; space; Meskhetians; Nasakirali.

## მადლობა

სადისერტაციო ნაშრომზე მუშაობისას, არაერთმა ადამიანმა გამიწია დახმარება, ვისაც განსაკუთრებული მადლობა მინდა გადავუხადო. ეს ადამიანები არიან: სამეცნიერო ხელმძღვანელი – ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი – ქეთევან გურჩიანი, რომელთან ყოველკვირეულმა კომუნიკაციამაც შესაძლებელი გახადა კვლევის წარმოება, შესაბამის ლიტერატურაზე მუშაობა, დისერტაციის დაწერა და სრულყოფა. მადლობას ვუხდით ჩემს კოლეგებს – ელენე გავაშელიშვილს, ნინო რჩეულიშვილს – რჩევებისთვის და მორალური თანადგომისთვის. ასევე დიდ მადლობას ვუხდით ოჯახის წევრებს მხარდაჭერისთვის. განსაკუთრებული მადლობა მინდა გადავუხადო რუსთაველის ფონდს, პროექტის „რელიგიურობა ქართველ ახალგაზრდებში“ დაფინანსებისთვის, რომელშიც ქეთევან გურჩიანმა ჩამართო. სწორედ პროექტში ჩართულობით და ფინანსური მხარდაჭერით მივიღე მონაწილეობა ორ საერთაშორისო კონფერენციაში, რაც სტატიის გამოქვეყნებაში და სადისერტაციო პროექტის წარმატებით დასრულებაში დამეხმარა. დიდ მადლობას ვუხდით საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს „სოციალური ინკლუზიის ხელშეწყობის ქვეპროგრამის“ ხელმძღვანელებს, მათი დახმარებით 2009 წელს გავიცანი ნასაკირალში მცხოვრები მესხები. და ბოლოს, მადლობას ვუხდით, თითოეულ ადამიანს, რომელიც დამთანხმდა, მონაწილეობა მიეღო კვლევაში. განსაკუთრებული მადლობა ნასაკირალის მესხებს.

# სარჩევი

შესავალი.....	8
<i>საკვლევი პრობლემა</i> .....	11
<i>კვლევის მიზანი</i> .....	13
<i>მეთოდოლოგია</i> .....	16
თეორიული ჩარჩო .....	17
ლიტერატურის მიმოხილვა.....	22
<i>იდენტობის გაგება</i> .....	23
<i>არაფორმალური ეკონომიკური პროექტები</i> .....	29
<i>რელიგია ყოველდღიურობაში</i> .....	32
ნარატივები მესხებზე .....	35
<i>შესავალი</i> .....	36
<i>პოლიტიკური კონტექსტი</i> .....	36
<i>წარმომავლობა და დასახლება</i> .....	43
<i>მამული, ენა, სარწმუნოება</i> .....	55
<i>ჩაგრულები, მარგინალიზებულები და მარადიული ლტოლვილები</i> .....	61
სეზონური მიგრაცია და სიმბოლური ძალაუფლება:.....	66
<i>შესავალი</i> .....	66
<i>თურქეთში სეზონური მიგრაციის ლოგიკა</i> .....	67
<i>სასაზღვრო რეგულაცია</i> .....	76
<i>ქალთა პერსპექტივა</i> .....	77
<i>ჰალალი მესხები</i> .....	82
<i>სოციალური კაპიტალის როლი ადგილობრივ პოლიტიკაში</i> .....	87
რელიგიურობა და კაპიტალი .....	90
<i>შესავალი</i> .....	90
<i>თანაცხოვრების ასპექტები ნასაკირალში</i> .....	92
<i>მესხური ისლამი</i> .....	99
<i>რელიგიური სკოლების როლი</i> .....	103
<i>ხათუნა</i> .....	105

<i>ხათუნას და ხალისეს მეგობრობა, რელიგიური შეხვედრები და ქალთა სხეულებრივი პრაქტიკები</i> .....	110
<i>მესხების რელიგიურობა განსაკუთრებულ დღეებში</i> .....	117
<i>რამაზანის თვე</i> .....	117
<i>ყურბან ბაირამი</i> .....	119
<i>ნასაკირალის საჯარო სკოლა: მუსლიმი აჭარლების, მუსლიმი მესხების და ქრისტიანი გურულების საზიარო სივრცე</i> .....	129
<i>შესავალი</i> .....	129
<i>ნასაკირალი, როგორც კუნძული</i> .....	130
<i>ქრისტიანი მასწავლებლების პერსპექტივა</i> .....	134
<i>როგორ უყურებენ აჭარლები და მესხები მათ შორის არსებულ განსხვავებებს</i> .....	142
<i>რელიგია სკოლაში</i> .....	147
<i>სოციალური ინკლუზიის ხელშეწყობის ქვეპროგრამა, როგორც სხვა საზიარო სივრცე</i> .....	153
<i>დისერტაციის დასკვნა</i> .....	161
<i>ბიბლიოგრაფია</i> .....	170

## ილუსტრაციების ჩამონათვალი

ილუსტრაცია N 1: გამსახურდიას და კოსტავას წერილი.....	38
ილუსტრაცია N 2: გვახარიას სტატუსი.....	45
ილუსტრაცია N 3: ალექსიძის სტატუსი .....	46
ილუსტრაცია N 4: არა ტერმინს „თურქი-მესხი“ .....	47
ილუსტრაცია N 5: მესხები, როგორც თურქები.....	48
ილუსტრაცია N 6: მესხები, როგორც მესხები.....	48
ილუსტრაცია N 7: ნასაკირალის ჩაის ფაბრიკის ნანგრევები.....	68
ილუსტრაცია N 8: „კუნძული“ მამაკაცების გარეშე.....	78
ილუსტრაცია N 9: სამლოცველო.....	92
ილუსტრაცია N 10: საადგომო სუფრა .....	94
ილუსტრაცია N 11: კულიჩები.....	94
ილუსტრაცია N 12: ქათამაძის სტატუსი .....	97
ილუსტრაცია N 13: სასაფლაოზე ლოცვა.....	107
ილუსტრაცია N 14: მსხვერპლშეწირვა.....	122
ილუსტრაცია N 15: ჩახუტება .....	125
ილუსტრაცია N 16: საკლასო ოთახი.....	131
ილუსტრაცია N 17: ნასაკირალის ბრძოლა (მაისაშვილი, 1967).....	133
ილუსტრაცია N 18: აბო თბილელი.....	149
ილუსტრაცია N 19: ბიბლიოთეკა.....	149



## შესავალი

ერთ-ერთი ჩემი საველე ვიზიტიდან დაბრუნებისას, სამარშრუტო ტაქსიში მგზავრმა მკითხა, საიდან მოვდიოდი. როგორც შევნიშნე, „მარშრუტკაში“ ყველა ერთმანეთს იცნობდა, მე კი მათთვის უცხო გახლდით. ჩემს განსხვავებულობას ისიც უსვამდა ხაზს, რომ ხელზე ხნით ორნამენტები მქონდა დახატული. გურიის სოფელში, საიდანაც დედაქალაქში ვბრუნდებოდი, ხნით ხატვა ტრადიცია არ არის. მგზავრს ბევრი ფიქრის გარეშე ვუპასუხე, რომ მესხების დასახლებას ვსტუმრობდი ყურბან ბაირამის დღესასწაულზე. „თურქი მესხები“, – შემისწორა მგზავრმა. „ნასაკირალში მცხოვრები მესხები თავს ქართველებად მიიჩნევენ“, – ვუპასუხე მე. მგზავრი აღშფოთდა (მსგავსი ემოცია შევნიშნე სხვა მგზავრების გამომეტყველებაზეც) და თავდაჯერებულად დასძინა: „აბა რანაირი ქართველები არიან, თუ ბაირამობენ“. აქ მივხვდი, რომ დისკუსია გარდაუვალი იქნებოდა. წინ ძალიან გრძელი გზა იყო. ღრმად ჩავისუნთქე და ჩემი მოსაზრებების, დაკვირვებების და ისტორიული ამბების მოყოლა დავიწყე. დიდი ხნის საუბრისა და დისკუსიის შედეგად, მგზავრებს ემპათია გაუჩნდათ მესხების მიმართ, დაინტერესდნენ მათი ცხოვრებით და მეტის გაგება მოუნდათ.

ამ საუბრის შესახებ, გზიდან სოფიას, ჩემს მესხ მეგობარს მივწერე, ვუთხარი, რომ გურულების პატარა ნაწილის მოსაზრებები მესხების „თურქობის“ შესახებ, ცოტათი შეეცვალა, რაზეც სოფიამ მომწერა: „მადლობა, მარი, ჩვენთვის ძალიან მნიშვნელოვანია მსგავსი საუბრები. ძალიან მინდა, ბევრს მივაწვდინოთ ხმა, რომ თავს ქართველებად, ხოლო ჩვენს სამშობლოდ საქართველოს მივიჩნევთ“. ერთხელ, სოფიამ მიაბზო, რომ მის ბაბუას, რუსტამს, ლამის გულის შეტევა დაემართა იმის გამო, რომ „თურქი მესხი“ უწოდეს. ბაბუას საავადმყოფოშიც მოუწია რამდენიმე დღის გატარება, იმდენად ინერვიულა კამათისას.

სოფიას ოჯახის გამოცდილება და სხვა მესხებთან საუბრის შედეგად შექმნილი მოსაზრებები გავუზიარე ბიშკეკში, 2017 წელს გამართულ საერთაშორისო კონფერენციაზე, თურქ მომხსენებლებს, რომელთათვისაც თურქული იდენტობის ხაზგასმის გარეშე, ჩემ მიერ გამოყენებული ტერმინი „მესხები“ და „მუსლიმი მესხები“

მიუღებელი და ჩემი მიკერძოებულობის მანიშნებელი იყო. კონფერენციაზე დამსწრეთა შორის, ერთ-ერთმა ქალმა ასეთი რამ თქვა: „აი, რატომ არის ეთნოგრაფიული დაკვირვებები საჭირო, რათა გავიგოთ ხალხის აზრი და მიუხედავად იმისა, რომ მსოფლიოში მცხოვრები მესხების დიდი ნაწილი თავს, შესაძლოა, თურქებად მიიჩნევდნენ, არსებობს დასახლება საქართველოში, სადაც ისინი თავს ქართველებად მოიაზრებენ და ღელავენ სახელწოდებაზე „თურქი მესხები“.

2018 წელს, როდესაც ჩემი სტატია „სეზონური მიგრაცია და სიმბოლური ძალაუფლება: ნასაკირალის მუსლიმი მესხების მაგალითი“ გამოქვეყნდა ჟურნალში „Nationalities Papers“, პირველი, რაც მესხების თემატიკაზე მომუშავე ქართველმა მეცნიერებმა მითხრეს, ის იყო, რომ ძალიან გაუხარდათ, რადგან საერთაშორისო დონეზე გახმოვანდა სახელი „მუსლიმი მესხები“, „თურქი მესხების“ ნაცვლად.

ნასაკირალის მესხები საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს „სოციალური ინკლუზიის ხელშეწყობის ქვეპროგრამის“ ფარგლებში გავიცანი 2009 წელს. მას შემდეგ, მესხ მოზარდებს ყოველ ზაფხულსა და ზამთარში, სხვადასხვა პროექტთან დაკავშირებით ვხვდები; ვასწავლი ინგლისურს, სიმღერას, დებატების ხელოვნებას ან/და კვლევის მეთოდებს. 2013 წელს, „მშვიდობისა და დემოკრატიის კავკასიური ინსტიტუტის“ ფინანსური მხარდაჭერით, მესხებთან ერთად, ახალგაზრდა მესხური ორგანიზაცია „ოროკო“ დავაარსეთ, რომლის მიზანი მესხების მიერ საკუთარი თემის წინაშე არსებული პრობლემების დამოუკიდებლად იდენტიფიცირება და მოგვარება იყო. 2016 წელს „ოროკომ“ ორგანიზაცია „ორბელიანი საქართველოსგან“ მცირე გრანტი მოიპოვა, რომლის საშუალებითაც, ნასაკირალის მესხებისთვის მიწის სახნავი ვიყიდეთ. მესხებს მცირე მიწების დამუშავების მიზნით, ტრაქტორის ქირაობა მეზობელი აჭარლებისაგან უწევდათ. სახნავის ყიდვით კი, მათ მოახერხეს თანხების დაზოგვა და როგორც საკუთარი, ისე სოფლის უზუცესი წარმომადგენლების მიწების უსასყიდლოდ დამუშავება. ამ ქმედების შედეგად, სოფელში მესხების მიმართ კეთილგანწყობა გაიზარდა.

2009 წლიდან დღემდე, ძალიან ბევრი მესხი გავიცანი, ბევრი ჩემს თვალწინ გაიზარდა, შეიცვალა, ზოგი გათხოვდა/დაოჯახდა, ზოგი თურქეთში სამუშაოდ, ზოგიც

სასწავლებლად წავიდა, ბევრი დარჩა ნასაკირალში და მშობლების გაკვალულ გზას დაადგა. სადისერტაციო ნაშრომში შევეცადე, ჩემი ცოდნა ნასაკირალის მესხების ყოველდღიური გამოწვევების და ყოფის შესახებ გადმომეცა და მათზე ცოტა განსხვავებული წარმოდგენა შემექმნა, ვიდრე ის გავრცელებული ნარატივებითაა კონსტრუირებული.

კვლევის პირველ თავში „ნარატივები მესხებზე“, რომელიც მეორადი ლიტერატურის და ისტორიული წყაროების ანალიზს ეფუძნება, ვმსჯელობ გავრცელებულ ნარატივებზე, რომლებიც დაჯგუფებულია შემდეგი თემების ირგვლივ – „ისტორიული კონტექსტი“, „წარმომავლობა და დასახელება“, „მამული, ენა, სარწმუნოება“ და „ჩაგრულები, მარგინალიზებულები და მარადიული ლტოლვილები“. ამ საკითხებთან დაკავშირებული ნარატივები ურთიერთდაპირისპირებულია და მაინტერესებს მათი ადგილი მესხთა ცხოვრებაში, მათი საზოგადოებაში ინკლუზიის თვალსაზრისით. ამავე თავში სამეცნიერო ნარატივებიცაა გაანალიზებული.

შემდეგი სამი თავი ეთნოგრაფიას ეფუძნება. კვლევის მეორე თავში – „სეზონური მიგრაცია და სიმბოლური ძალაუფლება“, მაინტერესებს, რა მექანიზმებს მიმართავენ მესხები ეკონომიკური და სოციალური სირთულეების დასაძლევად. ასევე, ვიკვლევ, როგორ შეცვალა არაფორმალურმა დასაქმებამ თურქეთში მათი ცხოვრება ნასაკირალში დასახლებიდან დღემდე. კერძოდ, რა ფორმის კაპიტალი დააგროვეს მათ ამ ველში და როგორ ეხმარებათ აღნიშნული სოციალური მარგინალიზაციის გადალახვის პროცესში. კვლევის მესამე თავი „რელიგიურობა და კაპიტალი“ ფოკუსირებულია მესხების რელიგიურობის კონცეპტუალიზაციაზე, მათ რელიგიურ პრაქტიკებზე და წინა თავის მსგავსად, იმ კაპიტალების გამოვლენაზე, რასაც მესხები ამ ველში გამოიმუშავებენ. ამავე თავში ვსაუბრობ სივრცისა და ადამიანური მოქმედებების ურთიერთმიმართებაზე, კერძოდ, რა გავლენას ახდენს „კუნძულელობა“ მესხების ყოველდღიურობაზე. კვლევის მეოთხე თავში „ნასაკირალის საჯარო სკოლა: მუსლიმი აჭარლების, მუსლიმი მესხების და ქრისტიანი გურულების საზიარო სივრცე“, მაინტერესებს რამდენად არის სკოლა მხარეების მიერ თანაბრად გაზიარებული. კერძოდ, იგრძნობა თუ გადალახულია

სკოლაში მოსახლეობის რელიგიური და კულტურული განსხვავებები და თუ არსებობს დომინანცია რომელიმე ჯგუფისგან.

### *საკვლევი პრობლემა*

საქართველოსთვის დღემდე პრობლემურია 1944 წელს საბჭოთა რეჟიმის მიერ იძულებით გადაადგილებული მუსლიმი მესხების რეპატრაციისა და ინტეგრაციის საკითხები. 1999 წელს, ქვეყანამ დეპორტირებული მესხებისა და მათი მემკვიდრეების დაბრუნების ვალდებულება აიღო ევროპის საბჭოს წინაშე. დაბრუნებულთა უმეტესობა შემოვიდა აზერბაიჯანიდან, სადაც მესხების უმეტესობა ცენტრალური აზიიდან ჩავიდა. საქართველოდან დეპორტირებულებს აზერბაიჯანში გადასახლების ნება დაერთოთ საბჭოთა დადგენილებით, რომელიც 1957 წლის 31 ოქტომბერს (Sumbadze, 2007, pp. 292-293) მიიღეს. ამ პერიოდში დეპორტირებულებს შეეძლოთ წასულიყვნენ ყველგან, საქართველოს გარდა (Trier, Tarkhan-Mouravi, & Kilimnik, 2011). 1960-იან წლებში რამდენიმე მესხურმა ოჯახმა შეძლო დასავლეთ საქართველოში შემოსვლა, მაგრამ ხელისუფლებამ ისინი მალევე გაასახლა. მაშინ, როდესაც მთავრობა მტრულად იყო განწყობილი რეპატრაციის მიმართ, ქართველი დისიდენტები მესხების დაბრუნებას ლობირებდნენ. 1969 წელს მათ შეძლეს 250 მესხური ოჯახის გალის რეგიონში ჩასახლება. 1977 წელს კი 9 მესხური ოჯახი ჩაასახლეს ოზურგეთის რაიონში, სოფელ ნასაკირალში (Sumbadze, 2007, გვ. 293-294).

საბჭოთა რეჟიმის ლიბერალიზაციით არ მომხდარა მესხთა მდგომარეობის გაუმჯობესება, 1989 წელს ფერღანის ველზე, უზბეკეთში მათი ეთნიკური წმენდა დაიწყო. საქართველოს მთავრობას მესხების დაბრუნების ინიციატივა არ გამოუჩენია. მინისტრთა საბჭო წერდა, რომ პოლიტიკური და ეკონომიკური დამაბულობის, ასევე უსაფრთხოების მიზნით, აჯობებდა მესხების მიღებისგან თავი შეეკავებინათ (Sumbadze, 2007, p. 294). აღსანიშნია ისიც, რომ საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, ახალი, ნაციონალისტური მთავრობა მოვიდა საქართველოს სათავეში. მისი წარმომადგენლები მხარს უჭერდნენ მუსლიმი მესხების დაბრუნებას 1970-იან წლებში, საბჭოთა მთავრობის კრიტიკის

კონტექსტში. თუმცა, 1980-იან წლებში შეცვალეს ნარატივი და თავს ესხმოდნენ ქვეყანაში მცხოვრებ როგორც ეთნიკურ, ისე რელიგიურ უმცირესობებს (Darchiashvili, 2015, p. 47), (Johns, 2013, p. 79). აქედან გამომდინარე, ბევრმა „არაქართულმა“ ოჯახმა, რომლებიც თავს საფრთხეში გრძნობდნენ, მათ მიმართ არატოლერანტული დამოკიდებულებების გამო, დაბრუნებული მესხების ჩათვლით, ქვეყნიდან წასვლა ამჯობინა (Sumbadze, 2007, pp. 293-294).

მიუხედავად იმისა, რომ 1960-იანი წლებიდან მესხები პერიოდულად შემოდოდნენ საქართველოში, ოფიციალური კანონი რეპატრაციის შესახებ, საქართველოს მთავრობას 2007 წლამდე არ მიუღია. ამ მიმართულებით ცვლილებები 2011 წელს, მთავრობათაშორისი კომისიის შექმნით<sup>1</sup> დაიწყო, რომლის მიზანი 1940-იან წლებში დეპორტირებულთა რეპატრაციის პროცესისათვის მხარდაჭერა და სოციალური დახმარების პროგრამების განვითარება იყო. მას შემდეგ, კომიტეტის მიზანი იმ ინსტიტუტების კოორდინაცია გახდა, რომლებიც რეპატრაციის საკითხებზე მუშაობდნენ. საქართველოს ომბუდსმენს ყოველთვის კრიტიკული შენიშვნები ჰქონდა კომიტეტის განხორციელებულ აქტივობებთან დაკავშირებით. ბევრი ქართველი დღემდე წინააღმდეგია დიდი რაოდენობით იმ არამართლმადიდებელი მოსახლეობის რეპატრაციის, ვინც წლები გადასახლებაში გაატარა. ამის საფუძველზე, სახალხო დამცველი მთავრობას რეკომენდაციას აძლევდა, ემუშავათ როგორც დაბრუნებულთა, ისე დამხვედრთა ცნობიერების ამაღლებაზე, რათა მესხების სოციალური ინკლუზიის პროცესი წარმატებული ყოფილიყო.

2005 წელს საქართველოს რეპატრიანტთა კავშირმა ჩაატარა კვლევა, გამოიკითხა საქართველოში მცხოვრები 552 მესხი. კვლევის მიხედვით, მუსლიმი მესხების 34% გურიაში ცხოვრობს, იმერეთში – 30%, თბილისში – 14%, აჭარაში – 12%, სამცხე-ჯავახეთში – 8%, ქართლში – 2% (Sumbadze, 2007, p. 296). მესხების ყოფა და სოციალური მდგომარეობა განსხვავდება მათი საცხოვრებელი ადგილის მიხედვით, რაც განსაზღვრულია ადგილობრივი ეკონომიკური, სოციალური და პოლიტიკური ვითარებით.

---

<sup>1</sup> საქართველოს სახალხო დამცველი, ანგარიში 2011 წ.

მესხების თემაზე მომუშავე ადამიანებში ფართოდ გავრცელებულია მოსაზრება, რომ საქართველოს სხვა რეგიონებში მცხოვრებ მესხებთან შედარებით, ნასაკირალის მესხები უფრო ინტეგრირებულები არიან ადგილობრივ მოსახლეობასთან (Sumbadze, 2007, p. 312). და მაინც, რას ნიშნავს ყველაზე მეტად ინტეგრირებულები? ან როგორ აიხსნება მათი ინტეგრირებულობა? როგორია ნასაკირალის მესხების ყოფა, ყოველდღიურობა, და რა გამოწვევების წინაშე დგანან ისინი? ეს ის შეკითხვებია, რაზე პასუხებიც, მესხებზე დაწერილ სამეცნიერო ლიტერატურაში, არ არის საკმარისი. ცოტაა ცალკეული მესხური დასახლებების სიღრმისეული კვლევა, ეთნოგრაფია, სადაც მასალა გაანალიზებულია სოციოლოგიური და ანთროპოლოგიური თეორიების დახმარებით.

### *კვლევის მიზანი*

წინამდებარე კვლევა მიზნად ისახავს, ნასაკირალში მცხოვრები მესხების ეკონომიკური და კულტურული პრაქტიკების შესწავლით, მათი ყოფისა და მდგომარეობის დადგენას. ერთი მხრივ, ვცდილობ, გავანალიზო ის სივრცე, სადაც მესხები ცხოვრობენ და ქმნიან მშობლიურ გარემოს, ამასთანავე, ამ გარემოს ზემოქმედება მათზე. მეორე მხრივ, ვიკვლევ, რას აკეთებენ ნასაკირალის მესხები, რათა გაუმკლავდნენ ყოველდღიურ გამოწვევებს და გაიუმჯობესონ სოციალური მდგომარეობა. დისერტაციის კვლევითი საკითხებია: მესხებზე არსებული სამეცნიერო და პოპულარული ნარატივების დადგენა და მათი ადგილის განსაზღვრა მესხების ცხოვრებაში; ნასაკირალში მცხოვრები მესხების ეკონომიკური ტაქტიკების კონცეპტუალიზაცია და მათი მნიშვნელობის დადგენა სოციალური პრობლემების მოგვარების თვალსაზრისით; ნასაკირალში სხვადასხვა რელიგიურ და კულტურულ ჯგუფებს შორის თანაცხოვრების საკითხების კვლევა; მესხების რელიგიურობის დადგენა; რელიგიურობასა და კაპიტალის სხვადასხვა ფორმებს შორის კავშირის განსაზღვრა; მესხური დასახლების – „კუნძულის“ კონცეპტუალიზაცია; საჯარო სკოლის, როგორც საზიარო სივრცის შესწავლა და მასში მესხების საგანმანათლებლო ქცევის განსაზღვრა.

იმის დასადგენად, როგორ უმკლავდებიან მესხები ყოველდღიურ გამოწვევებს და როგორ აუმჯობესებენ სოციალურ პოზიციებს ეკონომიკური და კულტურული პრაქტიკებით, ვიყენებ სოციოლოგ პიერ ბურდიეს (Bourdieu P. , Outline of a Theory of Practice, 1977) „პრაქტიკის“ კონცეპტს და ვაკავშირებ მას მეცნიერ მიშელ დე სერტოს (Certeau, 1984) „ტაქტიკის“ ცნებასთან. კვლევაში ასევე ვიყენებ ბურდიეს „კაპიტალის“ და „ველის“ კონცეპტებს.

დისერტაციის სათაურში ტერმინის „ყოველდღიურობა“ აღნიშვნით იმის ხაზგასმა მსურს, რომ შევისწავლი არა ოფიციალურ თუ ფორმალურ დისკურსს მუსლიმი მესხების შესახებ ან მათ მდგომარეობას პოლიტიკურ თუ ისტორიულ ჭრილში, არამედ დაკვირვების შედეგად აღწერ სოფელ ნასაკირალში მცხოვრები მესხების გამოცდილებებს და ყოველდღიურ პრაქტიკებს, რომლის საშუალებითაც ისინი უმკლავდებიან სოციალურ და ეკონომიკურ გამოწვევებს. ნაშრომში ყოველდღიურობას მიკრო-ანალიზის და მიკრო-ტენდენციების დონეზე განვიხილავ. მას მოვიაზრებ ანალიზის ისეთ კატეგორიად, რომელიც მოიცავს ზოგადად განცდილ გამოცდილებებს, განმეორებად პრაქტიკებს, ყველაფერს, რაც კარგად გამოხატავს ყოველდღიური ცხოვრების განზომილებებს და უპირისპირდება არაყოველდღიურობას, როგორცაა, მაგალითად, განსაკუთრებული დღეები და ხდომილებები.

მესხების საცხოვრებელი სივრცე „კუნძული“, არ არის ცარიელი და ის შევსებულია მნიშვნელობებით, შექმნილია და გავლენას ახდენს მათ მოქმედებაზე. სივრცის კონცეპტუალიზაციისთვის ვიყენებ ბრუნო ლატურის (Latour, 2005) Actor-Network თეორიას (ANT), რომლის მიხედვითაც, სივრცე ისეთივე აქტორად შეიძლება მოგვევლინოს, როგორადაც სოციალური აგენტები გვევლინებიან.

მესხების პრობლემა, ყოფა, რამდენჯერმე გახდა სხვადასხვა თვალსაზრისით შესწავლის საგანი. ასევე შესწავლილია თემები, რაც ჩემი ინტერესის სფეროს წარმოადგენს, მაგალითად, არაფორმალური ეკონომიკური პრაქტიკები პოსტსოციალისტურ ქვეყნებში (Morris & Polese, 2015), იდენტობის კონსტრუირება ყოველდღიურობაში (Polese, Morris, Pawlusz, & Seliverstova, 2018), ყოველდღიური ისლამი

საბჭოთა კავშირში (Bennigsen & Lemerrier-Quelquejey, 1967), ისლამი პოსტსაბჭოთა საქართველოში (Balci & Motika, 2007), ასევე მუსლიმთა ცხოვრება აღმოსავლეთ ევროპაში (Ghodsee, 2010), საჯარო სკოლის სივრცეში რელიგია (Gurchiani, Georgia in-between: religion in public schools, 2017) და ზოგადად სივრცის ანთროპოლოგია (Reeves, 2011). ჩემი სამეცნიერო წვლილი წინამდებარე დისერტაციაში იქნება ზემოთ ჩამოთვლილ ლიტერატურაში არსებული მიდგომებით და კონცეპტებით, ისევე როგორც პიერ ბურდიეს თეორიული ჩარჩოს დახმარებით, ნასაკირალში მცხოვრები მესხების ყოველდღიურობის – პრაქტიკების თუ ტაქტიკების კონცეპტუალიზაცია. მესხებზე არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა მართალია, აქამდე მეტ ყურადღებას უთმობდა ცალკეულ დასახლებებს (Trier & Khanzhin, 2007; Aydigun, Asker, & Sir, 2016; Bilge, 2012; Reisman, 2012; Sumbadze, 2007; Trier, Tarkhan-Mouravi, & kilimnik, 2011), მაგრამ ამ კვლევების უმეტესობა ნაკლებადაა ფოკუსირებული ყოველდღიურობის ანალიზზე. ისინი ხშირად ემსახურება ცალკეული საკითხების დადგენას, როგორცაა იდენტობა (Beridze & Kobaidze, 2010), საკანონმდებლო და პოლიტიკური საკითხები (Tarkhan-Mouravi, 2007), (Levin, 2017), ისტორიული საკითხები (ბერიძე, 2013), (Darchiashvili, 2015), (ჯანიაშვილი, 2006), (Modebadze, 2009), სამშობლოს საკითხი (Buchanan, 2012) და ა.შ. ჩემ მიერ განხორციელებული კვლევა მესხების შესახებ, არსებულ სამეცნიერო ლიტერატურას გაამდიდრებს არა მხოლოდ სიღრმისეული ეთნოგრაფიული მონაცემებით, არამედ წვლილს შეიტანს არაფორმალობის შესახებ სამეცნიერო შრომებში. კვლევაში არაფორმალობა განხილულია, როგორც მარგინალიზაციის გადალახვის შესაძლებლობა და სხვადასხვა ფორმის კაპიტალის დაგროვების წყარო. კვლევა ასევე გაამდიდრებს კულტურულ კაპიტალსა და საგანმანათლებლო მიღწევებს შორის ურთიერთმიმართების დასადგენ ლიტერატურას. ამასთან, განიხილავს რელიგიურობას და რელიგიურ სიმბოლიკებს სიმბოლური კაპიტალის – დაფასების და აღიარების კატეგორიაში და არა, როგორც დომინაციის გამოხატულებას. ნაშრომი საინტერესოა სივრცის ანალიზის თვალსაზრისითაც და ამ მხრივ, ეხმიანება სამეცნიერო ლიტერატურას.



## მეთოდოლოგია

დისერტაცია ეფუძნება თვისებრივ კვლევას, კერძოდ, განვრცობილი შემთხვევის მეთოდს (extended case method), რაც ანალიზის კარგ საშუალებას იძლევა, როგორც ეთნოგრაფიული მასალის, ისე თეორიების დახმარებით (Gluckman, 1959, p. 13). კვლევაში განხილულია სოფელ ნასაკირალის შემთხვევა, რომელიც მდებარეობს ოზურგეთის მუნიციპალიტეტში. სოფელ ნასაკირალის მოსახლეობა შეადგენს 3,159 ადამიანს (730 ოჯახი), აქედან უმეტესობა, 2,750 მოსახლე, მუსლიმი აჭარელია,<sup>2</sup> 180 – მართლმადიდებელი ქრისტიანი, 130 – მუსლიმი მესხი, დანარჩენი – ეთნიკური სომეხი, რუსი და იეზიდი.<sup>3</sup>

ეთნოგრაფიულ დაკვირვებას ნასაკირალის სხვადასხვა თემში (მესხური, აჭარული და ქრისტიანული) ვახორციელებდი. კვლევაში გამოყენებულია სიღრმისეული ინტერვიუები, ჯგუფური დისკუსია და ჩართული დაკვირვება, როგორც სამიზნე ჯგუფის შესწავლის მეთოდოლოგია. დაკვირვების მეთოდით შესაძლებელია, სამიზნე ჯგუფის ამჟამინდელი ყოფის, ქცევის, თვითპოზიციონირების გაგება. დაკვირვება ინფორმანტების ცხოვრების და ყოველდღიურობის შესახებ, სიღრმისეული მასალის მოგროვების და მათთან ერთად სხვადასხვა პრაქტიკაში მონაწილეობის მიღების, ისევე როგორც დაუგეგმავი საუბრების წარმოების ხელსაყრელ პირობებს ქმნის. დაკვირვებით მიღებული ინფორმაციის საფუძველზე, შესაძლებელია სწორი საკვლევი შეკითხვების ფორმულირება და სიღრმისეული კვლევის ჩატარება.

დისერტაცია ეფუძნება კვლევას, რომელიც დავიწყე 2015 წელს, თუმცა, მასში გამოყენებული მატერია უფრო ადრე (2010-2011 წლებში) ჩატარებული ინტერვიუებიც. კვლევის პროცესი სავსე ვიზიტებს მოიცავდა, ნასაკირალის, როგორც ქრისტიანულ, ისე მუსლიმურ თემებში, მათი ყოფის და პერსპექტივების შესწავლის მიზნით. 2015 წლის ოქტომბერში, ერთი კვირის განმავლობაში, ვიმყოფებოდი მესხურ დასახლებაში მათი არაფორმალური ეკონომიკური აქტივობების შესასწავლად. ზაფხულსა და ზამთარში

<sup>2</sup> მუსლიმი აჭარლები არიან მიგრანტები მაღალმთიანი აჭარიდან, რომლებიც ნასაკირალში დასახლდნენ 1970-იანი წლების დასაწყისში, მეწყერისა და მიწების სიმცირის გამო.

<sup>3</sup> ინფორმაცია მომარჯობდა ნასაკირალის ადგილობრივმა თვითმმართველობამ, 19 იანვარი, 2017 წ.

(2015-2017 ივლისი-აგვისტო) ვმონაწილეობდი გასვლით სკოლებში, სადაც მესხ ახალგაზრდებს მათ საგანმანათლებლო, დასაქმებასა და რელიგიურ პრაქტიკებზე ვესაუბრებოდი. 2016 წლის სექტემბერში ერთი კვირა ვცხოვრობდი მესხებთან ნასაკირალში, სადაც დაპატიჟებული ვიყავი ყურბან ბაირამზე. ამ დროს ვსაუბრობდით როგორც რელიგიაზე, ისე მათ ყოფასა და დამოკიდებულებებზე. შევხვდი თურქეთიდან დღესასწაულზე ჩამოსულ მამაკაცებს და ვისაუბრეთ თურქეთში მუშაობაზე. ყველაზე საინტერესო საუბრები მიმდინარეობდა სეირნობის, ჩაის სმის ან ძველი ფოტოების თვალიერების დროს. 2017 წლის აპრილში დავესწარი აღდგომის დღესასწაულს ნასაკირალის ქრისტიანულ დასახლებაში. ამ პერიოდში, რელიგიური სკოლების შესწავლის მიზნით, ვიყავი ასევე ქობულეთსა და ბათუმში. აღნიშნულ სკოლებში დადიან, ან დადიოდნენ, მესხი ახალგაზრდები რელიგიური განათლების მისაღებად. შევხვდი ხოჯებს და ვესაუბრე მათ როგორც რელიგიაზე, ისე მესხების რელიგიურ და საგანმანათლებლო პრაქტიკებზე. 2017 წლის სექტემბერში, ერთი კვირის განმავლობაში, ვიმყოფებოდი ოზურგეთში, სადაც ვაკვირდებოდი ნასაკირალის საჯარო სკოლას და ვსწავლობდი თემში მცხოვრები ახალგაზრდების საგანმანათლებლო პრაქტიკებს. ვცხოვრობდი ნასაკირალის სკოლის მასწავლებლის ოჯახში. დავადგინე თემში მცხოვრები ახალგაზრდების და მათი მშობლების პრაქტიკები და დამოკიდებულებები განათლებასთან დაკავშირებით, ისევე როგორც ქრისტიანი მასწავლებლების განწყობები და დამოკიდებულებები მუსლიმი მოსწავლეების მიმართ.

კვლევისას, ჯამში, ჩავატარე 50 ინტერვიუ, ვესაუბრე ნასაკირალის მესხებს, აჭარლებს, ქრისტიანებს, ადგილობრივი თვითმმართველობის წარმომადგენელს, მასწავლებლებს ოზურგეთიდან, ხოჯებს ქობულეთიდან და ბათუმიდან, მესხების თემატიკაზე მომუშავე ადამიანებს. ამასთან, ვიმუშავე მეორად ლიტერატურაზე და ისტორიულ მასალაზე.

## თეორიული ჩარჩო

ფრანგ სოციოლოგ პიერ ბურდიესთვის ცენტრალურია პრაქტიკის კატეგორია. ერთი მხრივ, მას აინტერესებს სოციალური უთანასწორობის გაანალიზება და, მეორე მხრივ, ადამიანურ აგენტობასა და სოციალურ სტრუქტურებს შორის არსებული დიქტომიის გადალახვა. აგენტობაში იგულისხმება მოქმედებისა და თავისუფალი არჩევანის შესაძლებლობა, სოციალურ სტრუქტურებში კი – ის გარემოება, რაც ზღუდავს ინდივიდუალურ და თავისუფალ არჩევანს. ლევი-სტროსისეულ სტრუქტურალიზმს ბურდიე „პრაქტიკის“ კონცეპტით უწევს წინააღმდეგობას. ეს კონცეპტი მას ადამიანის აგენტობის ასახსნელად სჭირდება. ბურდიესთვის ადამიანები კონკრეტულ პრაქტიკებს მიმართავენ მოცემული სიტუაციების გასამკლავებლად, იმ მიზნების გათვალისწინებით, რისი მიღწევაც სურთ, ასევე იმ საშუალებების გათვალისწინებით, როგორც ამ მიზნებს სხვები აღწევენ. ამ ცოდნას ადამიანი აღზრდის და სოციალიზაციის პროცესში იღებს. მესხების ყოფას ვუყურებ ბურდიეს პრაქტიკის თეორიული ჩარჩოს მოშველიებით და ვაკავშირებ მას ფრანგი მეცნიერის, მიშელ დე სერტოს ტაქტიკის ცნებასთან. მიშელ დე სერტო (Certeau, 1984) წერს, რომ ბურდიეს „სტრატეგიები“ ტაქტიკების კატეგორიაა, იმდენად, რამდენადაც წარმოადგენს ოპერირების ველს. ბურდიესთვის ეს კარტის თამაშში ხრიკის გაკეთებას ჰგავს, რომელიც დამოკიდებულია დარიგებასა და გამართლებაზე. ასევე იმაზე, თუ როგორ გამოიყენებ შესაძლებლობებს, როგორი მოთამაშე ხარ, კარგი თუ ცუდი (Certeau, 1984, p. 54). მიშელ დე სერტოსთვის „ტაქტიკა სუსტის ხელოვნებაა“ (Certeau, 1984, p. 37). ტაქტიკა არის მანიპულაცია მოვლენებით, აქციო ისინი შესაძლებლობებად. ეს ხდება მრავალმხრივი ელემენტების კომბინაციით. მაგალითად, სუპერმარკეტში დიასახლისი ერთმანეთთან აკავშირებს საკუთარ მაცივარში არსებულ პროდუქტებსა და საყიდელ პროდუქტებს, ასევე ითვალისწინებს მისი სტუმრების გემოვნებასაც. სწორედ ასეთ ინტელექტუალურ სინთეზში ჩნდება შესაძლებლობა. მრავალი ყოველდღიური პრაქტიკა (საუბარი, კითხვა, „შოპინგი“, მზარეულობა) ტაქტიკურია საკუთარი ხასიათით. ზოგადად, ოპერირების საშუალებებიც ტაქტიკურია (Certeau, 1984, p. 40). ტაქტიკა არის „სუსტის“ ჭკვიანური ხრიკები იმ წესრიგსა და წყობაში, რაც შემოთავაზებულია „ძლიერის“ მხრიდან. „ძლიერში“ დე სერტო ინსტიტუციებს გულისხმობს, მათ, ვისაც აქვს მონოპოლია ადგილზე.

ბურდიესთვის, „ველში“, სოციალურ სივრცეში, კაპიტალის (ეკონომიკური, კულტურული თუ სიმბოლური) სხვადასხვა ფორმაა წარმოდგენილი და აქტორები დაკავებული პოზიციებიდან გამომდინარე, ცდილობენ მის დაგროვებას. ბურდიეს მიხედვით, კაპიტალი შეიძლება იყოს ეკონომიკური (ფული), კულტურული (ენა, განათლება, ცოდნა) და სოციალური (კავშირები, კონტაქტები). კაპიტალის ერთ ფორმას შეუძლია სხვა ფორმად გარდაქმნა (Bourdieu P. , The Forms of Capital, 1986). კაპიტალი სიმბოლური ხდება მაშინ, როდესაც მას სოციალურად აღიარებენ. დაგროვებულ კაპიტალ(ებ)ს შეუძლია ხელმეორედ განსაზღვროს აგენტის სოციალური სტატუსი და პოზიცია ველში (Bourdieu P. , The Forms of Capital, 1986). სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კაპიტალის ჯამი განსაზღვრავს აგენტის სოციალურ სტატუსს და პოზიციას. კაპიტალის კონცეპტი წინამდებარე კვლევაში ცენტრალურია, მისი საშუალებით მსურს ავხსნა, როგორ ახერხებენ მესხები სხვადასხვა პრაქტიკის საშუალებით, მარგინალობის (სოციალურ, კულტურულ, მატერიალურ და სიმბოლურ) დაძლევას.

საზოგადოებაში არსებული ძალაუფლებისთვის ბრძოლაში ეკონომიკური და სოციალური კაპიტალი ძალიან მნიშვნელოვანია, მაგრამ სიმბოლური კაპიტალის გარეშე – არამდგრადი. სიმბოლური დომინანცია არის კონტროლი იმაზე, თუ რა აზრს დებენ ადამიანები სამყაროში. ის კულტურულ ცოდნაშია ჩამალული. სიმბოლური დომინანცია საკუთარ შედეგებს ეკონომიკურ და პოლიტიკურ დომინანციაზე უკეთ აღწევს. ის მექანიზმები, რომლის მეშვეობითაც იქმნება საღი აზრისა და კონსენსუსის გაგება სოციალური სამყაროს შესახებ, ის გახლავთ, რასაც ბურდიე უწოდებს სიმბოლურ ძალაუფლებას (Bourdieu P. , Social Space and Symbolic Power, 1989, p. 20). მისი სიტყვებით, სიმბოლური ძალაუფლება არის „სამყაროს შექმნის“ ძალა, სამყაროს შენეული გაგების სხვის თავს მოხვევა (Bourdieu P. , Social Space and Symbolic Power, 1989, p. 22). სიმბოლური ძალაუფლება გამოიხატება შესაძლებლობაში, „დაანახო ხალხს და დააჯერო, დაადასტურო ან შეცვალო ხედვა სამყაროს შესახებ... თითქმის, მაგიური ძალაუფლება, რაც ინდივიდს საშუალებას აძლევს, მიიღოს ისეთი ძალა, რომელიც იძულებით მოპოვებული ძალის (ფიზიკური ან ეკონომიკური) ეკვივალენტურია“ (Bourdieu P. , On Symbolic Power, 1991, p. 170). სიმბოლური ძალაუფლება ახდენს გავლენას

ურთიერთობაზეც მათ შორის, ვისაც აქვს ეს ძალა და ვინც მათ ემორჩილება, რაც ქმნის დომინანტ და დომინირებულ აგენტებს (Bourdieu P. , On Symbolic Power, 1991, p. 170). იმისათვის, რათა შეცვალო სამყარო, ან წინააღმდეგობა გაუწიო დომინაციას, ინდივიდმა უნდა შეცვალოს სამყაროს შექმნის ამჟამინდელი დინამიკა, ეს არის ხედვა სამყაროს შესახებ და პრაქტიკული ოპერაციები, რითაც ჯგუფები იქმნება და შემდეგ ხდება მათი რეპროდუქცია (Bourdieu P. , Social Space and Symbolic Power, 1989, p. 23). სიმბოლური ძალაუფლების კონცეპტის დახმარებით, წინამდებარე კვლევაში ვსაუბრობ გარკვეულ დომინანტურ ტაქტიკებზე და პრაქტიკებზე, რომლებიც თაობებს უბიძგებს გაკვალიანი გზის გავლას, ალტერნატივების გარეშე. ამის პარალელურად, განვიხილავ რეზისტენტულობას, ცვლილებაზე ორიენტირებულ მცდელობებს, რითაც მესხთა მცირე ნაწილი ცდილობს ფულის დაგროვების შესახებ, ალტერნატიული ხედვების შექმნას.

წინამდებარე კვლევაში ბრუნო ლატურის Actor-Network-ის თეორია (ANT) მჭირდება სივრცის თვითმყოფადობის და აგენტობის განსაზღვრის მიზნით. კერძოდ, იმისთვის, თუ როგორ იქმნება ნასაკირალის მესხური დასახლება „კუნძული“ და შემდეგ ეს სივრცე, როგორ განსაზღვრავს იმ ადამიანების ყოფას და ქმედებას, რომლებიც აქ ცხოვრობენ. როგორ იძენს ნელ-ნელა ადგილი/სივრცე აქტორის როლს და მონაწილეობს ქმედებებში. ფრანგი მეცნიერი ბრუნო ლატური წიგნში „სოციალურის ხელმეორედ თავმოყრა“ (Reassembling the Social) საუბრობს არაჰუმანური ობიექტების შემოტანის მნიშვნელობაზე სოციალურ თეორიაში. მისთვის არაჰუმანურ ობიექტებს, შესაძლოა, ჰქონდეთ როლი და წარმოადგენდნენ აქტორებს (Latour, 2005, p. 10). ლატურისთვის არსებობს სიტუაციები, რომლის დროსაც, მოვლენათა გასაგებად, მხოლოდ ადამიანების და მათი ქმედებების შესწავლაა საკმარისი, მაგრამ არის ასევე სიტუაციები, როდესაც დამატებითი გარემოებებია გასათვალისწინებელი და აქ „სოციალურის სოციოლოგიას“ (Latour, 2005, p. 11) აღარ შეუძლია აქტორების ასოციაციებთან გამკლავება და საჭიროა ახალი მიდგომის თუ მეთოდის, სახელწოდებით ANT შემუშავება, რომელიც გაყვება ახალ მონაწილეებს/აქტორებს, სოციალურ აქტორებთან ერთად (Latour, 2005). დაპირისპირება „ასოციაციების სოციოლოგიასა“ და „სოციალურის სოციოლოგიას“ შორის არ არის ახალი, ამასთან დაკავშირებით, დისკუსია არსებობდა გაბრიელ ტარდესა და ემილ დიურკაიმს

(Latour, 2005, p. 13) შორის. დიურკაიმისგან განსხვავებით, ტარდე მიიჩნევდა, რომ „სოციალური“ არაა მოცემულობა და განსაზღვრული რეალობა, არამედ წარმოადგენს კავშირებს (connections), სადაც სოციალური არ უნდა იქნეს გამიჯნული სხვა ასოციაციებისგან. ლატური მიიჩნევს, რომ ტარდესგან ყველაფერი არ უნდა ავიღოთ, მაგრამ ისიც და ჰაროლდ გარფინკელიც ინტერესდებიან, თუ რა ქმნის მთლიან საზოგადოებას და არ ფოკუსირდებიან მხოლოდ გარკვეული მოვლენების ახსნაზე (Latour, 2005, p. 13). ტარდე წერს: „მაგრამ ეს ნიშნავს, რომ ყველაფერი არის საზოგადოება და ყველა საგანი არის საზოგადოება“ (Latour, 2005, p. 14). ლატური პრობლემურად მიიჩნევს „სოციალურის“ საზღვრების შემცირებას და გვთავაზობს ასოციაციის მისეულ გაგებას. მისთვის „სოციალურს“ განსაზღვრავს არა ანალისტი, არამედ აქტორი. აქტორი კი ლატურის გაგებით შემდეგია: „ჩვენ თქვენ [აქტორებს] არ გაგწვრთნით იმისათვის, რომ მოერგოთ კატეგორიებს; ჩვენ გაცლით თქვენ მოერგოთ თქვენს სამყაროებს და მხოლოდ ამის შემდეგ გკითხავთ ახსნას, როგორ დასახლდით იქ, სადაც ხართ“ (Latour, 2005, p. 23).

სივრცის თემატიკაზე არაერთი თანამედროვე ნაშრომია დაწერილი. ჩემთვის, განსაკუთრებით საინტერესო მადლენ რივსის მიდგომაა, რომლისთვისაც „ადგილი თავისთავად არის ნაცხოვრები და ნაცხოვრებია სხვადასხვაგვარად“ (Reeves, 2011, p. 307). მისი აზრით, სივრცეს ქმნის მხარეების (ზოგჯერ წინააღმდეგობრივი) ისტორიები, გამოცდილებები, გადაადგილებები. რივსი ყირგიზეთისა და ტაჯიკეთის სასაზღვრო რეგიონების მაგალითზე, განიხილავს სივრცეს, როგორც აქტორს, რომელიც იძენს თვითმყოფადობას და აგენტობას. ის ეთნოგრაფიული მეთოდით უყურებს ადგილებს, რომლებიც იქმნება მოძრაობის პროცესში. ადრე ადგილი გაიგივებული იყო ლოკაციასთან, მდებარეობასთან, სადაც ქმედება ხდებოდა, სოციალური ცხოვრების პლატფორმასთან (Reeves, 2011, p. 314). მასი (Massey) მიიჩნევს, რომ ჩვენ დინამიურად უნდა ვიფიქროთ სივრცისა და ადგილის შესახებ, არ უნდა აღვიქვათ ისინი სტატიკურად, არამედ ურთიერთობათა კონკრეტული კონფიგურაციების დაუსრულებელ შედეგად (Reeves, 2011, pp. 315-316). ამ აზრით, ადგილი არ არის მოცემულობა ან უსულო ნივთი (ზედაპირი თუ ლანდშაფტი), არამედ მრავალმხრივი, ადამიანური და არაადამიანური ტრეექტორიების გადაკვეთა. რივსი მიიჩნევს, რომ „ადგილს“ უნდა მივუდგეთ

დინამიურად: ის უნდა აღვიქვით სერიოზულად, არა როგორც „სოციალურის“ ფონი, არამედ ორმხრივად განმაპირობებელი. ამგვარი მიდგომა დაგვეხმარება გავიგოთ, რომ ადგილი არის არა უბრალოდ შევსებული მნიშვნელობით, არამედ იქმნება „სოციალურთან“ ერთად – როგორ შუამავლობს ადგილი მიკუთვნებულობას ან/და ექსკლუზიას და რატომ არის ერთი და იგივე ადგილი განსხვავებულად მოხმარებული სქესის, თაობის, ეთნიკურობის თუ სოციალური მდგომარეობის მიხედვით (Reeves, 2011, p. 324). მაგალითად ის, ვინც გაიზარდა კონკრეტულ ქუჩაზე, მთელი ბავშვობა იქ თამაშობდა და ის, ვინც შემთხვევით აღმოჩნდება იმ ქუჩაზე, მათთვის ეს ქუჩა სულ სხვადასხვა შინაარსისა და გამოცდილებისაა. დისერტაციაში სივრცე, რომელსაც მესხები ქმნიან და ამავდროულად, თავად იქმნებიან მის მიერ, აღქმული და გაანალიზებულია, როგორც დინამიკური და სოციალური.

## ლიტერატურის მიმოხილვა

დისერტაციის კვლევითი ნაწილები ეფუძნება როგორც განხილულ თეორიულ ჩარჩოს, ისე კონცეპტებს, რასაც წინამდებარე ქვეთავში მიმოვიხილავ. ეს კონცეპტებია „იდენტობა“, „არაფორმალური ეკონომიკა“ და „რელიგიურობა“.

ამ ნაწილში, იდენტობა, როგორც პრაქტიკის კატეგორია, დაპირისპირებულია მის ნაციონალისტურ დისკურსთან – დაკავშირებულს ტერიტორიულობასთან და ადგილთან; განხილულია, რას ნიშნავს იყო დევნილი და დაბრუნებული უცხო, ასევე რა მნიშვნელობები დევს ამ ყველაფერში. „არაფორმალური ეკონომიკური პრაქტიკების“ ნაწილში არაფორმალობას განვიხილავ არა როგორც „მარგინალიზაციის“, არამედ სოციალური მობილობის საშუალებას და წყაროს. ქვეთავში „რელიგია ყოველდღიურობაში“ რელიგიურობა ნაჩვენებია პრაქტიკის და არაოფიციალური თუ ინსტიტუციური ნარატივების პერსპექტივიდან.

## იდენტობის გაგება

ლისა მალკი (Malkki, 1992) საკუთარ ნაშრომს – „ეროვნული გეოგრაფია: ხალხის დაფესვიანება და ეროვნული იდენტობის ტერიტორიალიზაცია მეცნიერებსა და დევნილებში“ იწყებს სიმონ ვეილის სიტყვებით, რომელიც დაწერილია ომისდროინდელ ინგლისში, 1942 წელს: „იყო დაფესვიანებული, ადამიანური სულის, ალბათ, ყველაზე მნიშვნელოვანი და ნაკლებად აღიარებული მოთხოვნილება“ (Malkki, 1992, p. 24).

დღეისათვის ანთროპოლოგიაში, ისევე როგორც სხვა დარგებში, ფესვებისა და იდენტობის ურთიერთმიმართების გადააზრება ხდება. ფესვების ქონის მეტაფორა აკავშირებს ადამიანებს კონკრეტულ ადგილებთან. ეს იდეა არის სედენტარისტული (sedentary), იმ აზრით, რომ ახდენს იდენტობის, იქნება ეს კულტურული თუ ეროვნული, ტერიტორიალიზაციას (Malkki, 1992, p. 31). გავრცელებული ნარატივებით, მშობლიურობის იდეა უკავშირდება ადგილს (Appadurai, 1988). აპადურაი (1988, 1990) წერს, რომ მშობლიურობა და მშობლიური ადგილები ძალიან კომპლექსური ხდება თანამედროვე სამყაროში. დღეისათვის მეტი და მეტი ადამიანი ახდენს საკუთარი თავის იდენტიფიცირებას, ან კატეგორიზებულია არატერიტორიული სამშობლოების, კულტურებისა და წარმომავლობის მიხედვით. ადამიანები გახდნენ „ქრონიკულად მობილურნი“ და „რუტინულად გადაადგილებულნი“, ისინი ქმნიან სახლებს და სამშობლოებს ტერიტორიულობის არარსებობის პირობებში, იმ ადგილების მოგონებების მიხედვით, სადაც ვეღარ, ან აღარ იცხოვრებენ (Malkki, 1992, p. 24). ამ ტენდენციებზე წერს აპადურაიც. მისთვის „ადგილები დაოჯახდნენ იდეებთან და წარმოსახვებთან“ (Appadurai, 1988, p. 39). აღსანიშნია, რომ გადასახლება და სხვა ფორმის გადაადგილება არაა პოსტმოდერნიზმის შედეგი, ეს ყოველთვის ხდებოდა. მიუხედავად ამისა, ნაციონალისტურ დისკურსში (Gellner, 1983; Anderson, 1983; Smith, 1986) იდენტობა და ტერიტორია, ისევე როგორც ერი, ქვეყანა და მიწა განუცალკევებელია. ამგვარი დისკურსები და კვლევები ორიენტირებულია ფორმალურ პრაქტიკებზე და სიმბოლოებზე, არ ითვალისწინებს ეს ყოველივე როგორაა აღქმული მოქალაქეების მიერ. ნაციონალიზმთან დაკავშირებული კვლევების უმეტესობაში, ფოკუსირებულია ისეთი



მნიშვნელოვანი მოვლენები, როგორცაა ომები, ეთნიკური კონფლიქტები, სახელმწიფოთა მშენებლობა. ყურადღების მიღმა კი რჩება პატარა, მიკრო პროცესები, რასაც ემყარება ეროვნულობის განცდა და გაგება ყოველდღიურობაში (Polese, Morris, Pawlusz, & Seliverstova, 2018, p. 6). პოპულარულია იდეა იმის შესახებ, რომ არსებობს დაძაბულობა თუ კონფლიქტი, ერთი მხრივ, ოფიციალურ იდეოლოგიასა და, მეორე მხრივ, უბრალო ხალხის დამოკიდებულებებს შორის (Polese, Morris, Pawlusz, & Seliverstova, 2018, გვ. 18). თომას ერიკსენი, საკუთარ სტატიაში „ფორმალური და არაფორმალური ნაციონალიზმი“ (Eriksen, 1993), მოქალაქეთა ოპოზიციურ პრაქტიკებს სახელმწიფოსთან მიმართებაში „არაფორმალურ ნაციონალიზმს“ უწოდებს.

მალკისტვის იდენტობის ნაციონალისტური გაგება, კერძოდ, მისი ტერიტორიულობასთან დაკავშირება პრობლემურია იმ ადამიანებისთვის, ვინც კატეგორიზებულია, როგორც „გადაადგილებული“ და „ფესვებიანად ამოძირკვეული“. სედენტარისტული მიდგომით, ტერიტორიული გადაადგილება პათოლოგიურია. მალკის მეორე მსოფლიო ომის შედეგად დევნილი ადამიანების მაგალითი მოჰყავს, რომლებიც პრობლემურად იყვნენ აღქმულნი, რადგან დარღვეული იყო მათი სხეულებრივი კავშირი ეროვნულ სამშობლოსთან. თითქოს, გადაადგილებით, მათ ასევე დაკარგული ჰქონდათ მორალური კოდიც, გახდნენ „უფესვოები“, შესაბამისად, აღარ იყვნენ სანდონი, როგორც „გულწრფელი მოქალაქეები“ (Malkki, 1992, p. 32). მალკი წერს, რომ გადასახლებულთა და გადაადგილებულთა კატეგორიზება, როგორც „ზნედაცემულთა“ – ხშირია (ამ თემაზე უფრო ვრცლად წერენ (Kristeva, 1991), (Tabori, 1972). პელიცი მათ მდგომარეობას აღწერს ტერმინით – „შინაგანი დესტრუქცია“. მალკი აღნიშნავს, რომ დევნილთა კვლევებზე არსებულ თანამედროვე ლიტერატურაში არსებული დამოკიდებულებების მნიშვნელოვანი ცვლილების მიუხედავად, ისინი მაინც წარმოჩენილნი არიან, როგორც „პრობლემა“, არ არიან უბრალო ადამიანები, არამედ საჭიროებენ „კორექტივებს და თერაპიას“ (Malkki 1992, 33), შესაბამისად, არიან მარგინალიზებულნი.

დევნილთა და გადაადგილებულთა კონცეპტუალიზაცია ვან გენეპის (1909) და ვიქტორ ტერნერის (1977) „ლიმინალობის“ კონცეპტით შეიძლება. „ლიმინალური ფაზა“

გულისხმობს „ქმედებას, რომელიც მოყვება ადგილის, მდგომარეობის, სოციალური პოზიციის ცვლილებას“ (Turner, 1977, pp. 94-95). ეს არის ტრანზიციის პროცესი, რომელიც მოიცავს: 1) წინა მდგომარეობისგან დაშორებას; 2) ლიმინალურ ფაზას, სადაც მდგომარეობა ჯერ არაა განსაზღვრული და 3) ახალ მდგომარეობაში ინტეგრაციას. ლიმინალობის ატრიბუტები ბუნდოვანია, ის არც აქაა და არც იქ, ეს არის შუალედური პოზიცია, არაფრის ფლობის მდგომარეობა (Turner, 1977, pp. 95-96). მალკი მიიჩნევს, რომ სახელმწიფო პერსპექტივიდან, დევნილები მუდმივად ლიმინალურ ფაზაში იმყოფებიან, წარმოადგენენ რა ლიმინალურ პერსონებს „გამიშვლებულ დაუბინავებელ ადამიანებს“ (Malkki, 1992, p. 34; Turner, 1977, p. 153). იგივე შეიძლება ითქვას დომინანტური საზოგადოების პერსპექტივაზე დევნილებთან მიმართებაში.

ლისა მალკი არ ამტკიცებს, რომ გადაადგილება არ არის რთული გამოცდილება. ის ამბობს, რომ ტრადიციული გაგებით, ერი და იდენტობა იმდენად არის მიბმული ადგილმდებარეობას და ტერიტორიას, რომ ადამიანებსა და ადგილებს შორის ურთიერთობის კონცეპტუალიზაცია იძენს სედენტარისტულ ასპექტებს. ამგვარად, გადაადგილება არის გაგებული არა როგორც სოციოპოლიტიკური კონტექსტი, არამედ „შინაგანი პათოლოგიური მდგომარეობა“ (Malkki, 1992, გვ. 33). ის წუხილს გამოთქვამს, რომ ბევრი მეცნიერისთვის, იდენტობაც სწორედ ამ პერსპექტივიდან არის დანახული. მალკისთვის იდენტობა არის „მოხილური და პროცესუალური, ნაწილობრივ, თვით-კონსტრუირებადი, ნაწილობრივ, კატეგორიზებული სხვათა მხრიდან, ნაწილობრივ, მდგომარეობა, სტატუსი, იარლიყი, იარაღი, ფარი, მოგონებები და ა.შ.“ (Malkki, 1992, გვ. 37).

წინამდებარე კვლევაში ტერმინი იდენტობა გაგებულია არა როგორც ტერიტორიის, არამედ ბურდიესეული პრაქტიკის კატეგორია. მაინტერესებს, როგორია იდენტობის პრაქტიკა ყოველდღიურ ცხოვრებაში. როგორც როჯერ ბრუბეკერი აღნიშნავს, კონცეპტმა უნდა შეასრულოს დიდი ანალიტიკური სამსახური, „იდენტობა“ კი მოცულია ბუნდოვანებით, გაყოფილია ურთერთგამომრიცხავი მნიშვნელობებით და კონოტაციებით; ეს ტერმინი არის დანაწევრებული, მერყევი და შეთანხმებადი (Brubaker & Cooper, Beyond "identity", 2000). ბრუბეკერი გვთავაზობს „იდენტობის“ მიღმა

გასვლას და სოციალური ანალიზისთვის მეტი მკაფიოობის მინიჭებას ამ კონცეპტისთვის. თავად ბრუბეკერი სტატიაში „იდენტობის მიღმა“, გვთავაზობს ალტერნატიულ ტერმინებს, რომლებმაც, შესაძლოა, შეასრულონ ის ფუნქცია, რასაც „იდენტობა“ ატარებს: ა) იდენტიფიკაცია და კატეგორიზაცია; ბ) თვითაღქმა და სოციალური ლოკაცია; გ) საერთოობა, დაკავშირებულობა და ჯგუფურობა (Brubaker & Cooper, Beyond "identity", 2000, pp. 14-21). სამივე ალტერნატივას შეუძლია დახმარების გაწევა იდენტობის კვლევისას, მაგრამ ბრუბეკერი მიიჩნევს, რომ „იდენტობის“ სინონიმებად ისინი ვერ გამოდგება. ბრუბეკერისთვის, ადამიანებს ყველგან და ყოველთვის აქვთ „კონკრეტული კავშირები, თვითაღქმა, ამბები, ტრაექტორიები, ისტორიები, უხერხულობები“ (Brubaker & Cooper, Beyond "identity", 2000, p. 34) და ეს ყოველივე რომ მოვაქციოთ ისეთ ბრტყელ და არადიფერენცირებულ კატეგორიაში, როგორცაა „იდენტობა“ მისთვის სულ მცირე, არასწორია.

სტატიაში „ეთნიკურობა ჯგუფების გარეშე“, ბრუბეკერი განასხვავებს ჯგუფებსა და ჯგუფურობას. ჯგუფის ცნებიდან „ჯგუფურობის“ ცნებაზე აქცენტის გადატანით, „ჯგუფურობას“ უცვლელისა და მოცემულის ნაცვლად განიხილავს, როგორც ცვალებადსა და შემთხვევითს. ეს საშუალებას გვაძლევს, დავინახოთ ჯგუფურობა, როგორც მოვლენა, როგორც რაღაც, რაც ზოგჯერ „ხდება“. ამგვარი მიდგომა თვალსაჩინოს ხდის იმ შესაძლებლობას, რომ „ჯგუფურობა“ შეიძლება არც მოხდეს (Brubaker, Ethnicity without Groups, 2002). ნაშრომში ბრუბეკერის მიზანს არ წარმოადგენს „ჯგუფის“ განსაზღვრება, არამედ იმ პრობლემის ხაზგასმა, რაც მოყვება ტენდენციას, აიღო „ჯგუფი“, როგორც თავისთავად განსაზღვრული და შეისწავლო ეთნიკურობა, რასა და ეროვნულობა ან ეთნიკური, რასობრივი თუ ეროვნული კონფლიქტები. ამ ტენდენციას ბრუბეკერი „ჯგუფიზმს“ უწოდებს – ტენდენციას, წარმოაჩინო სოციალური და კულტურული სამყარო, როგორც „მრავალქრომიანი მოზაიკა მონოქრომული ეთნიკური, რასობრივი და კულტურული ბლოკებით“ (Brubaker, Ethnicity without Groups, 2002). „დიასპორის“ მაგალითზე, „ჯგუფიზმს“ თავის დასაღწევად ბრუბეკერი მიიჩნევს, რომ უნდა მოხდეს მისი განხილვა არა როგორც ტერიტორიული ერთობის,

შემოსაზღვრული ჯგუფის, ეთნოდემოგრაფიული ან ეთნოკულტურული ფაქტის, არამედ პრაქტიკის კატეგორიის (Brubaker, The 'diaspora' diaspora, 2006).

იდენტობის გასაგებად, დამხმარე კონცეპტად შეიძლება გამოდგეს პიერ ბურდიეს „ჰაბიტუსის“ ცნება. ჰაბიტუსი არის „წარსული, რომელიც არსებობას აგრძელებს აწმყოშიც, იმანენტური კანონი, რომელიც დევს თითოეულ აგენტში ადრეული აღზრდიდან მოყოლებული. მიუხედავად იმისა, რომ ის მოდიფიცირებულია მომდევნო გამოცდილებებით, არის განპირობებული ადრინდელი გამოცდილებებით“ (Bourdieu 1977). ბურდიეს თეორია დიალექტიკურია. ჰაბიტუსის კონცეპტით, ის ცდილობს ხიდი გადოს საზოგადოებასა და ინდივიდს შორის, დააკავშიროს ინდივიდუალური აგენტობა და სოციალური სტრუქტურები. „იმისათვის რომ მოხდეს სტრუქტურის რეალიზმისათვის თავის დაღწევა... აუცილებელია opus operatum-დან modus operandi-ზე გადასვლა, სტატისტიკური რეგულაციიდან ან ალგებრული სტრუქტურიდან ამ შესწავლილი წესრიგის პროდუქციის პრინციპზე გადასვლა და პრაქტიკის თეორიის შექმნა... რაც წარმოადგენს ექსტერნულობის ინტერნალიზაციის და ინტერნულობის ექსტერნალიზაციის დიალექტიკას“ (Bourdieu P. , Outline of a Theory of Practice, 1977, p. 72). ჰაბიტუსი ქმნის სოციალურ სინამდვილეს და, იმავედროულად, თავად კონსტრუირდება ამ სინამდვილით. სტრუქტურები, რომლებიც ქმნიან სპეციფიკურ გარემოს, წარმოშობენ ჰაბიტუსს, „სტრუქტურირებულ სტრუქტურებს“, (სტრუქტურებს, რომლებიც შექმნილია სოციალური სამყაროს მიერ), რომლებიც ფუნქციონირებენ, როგორც „მასტრუქტურირებელი სტრუქტურები“ (სტრუქტურები, რომლებიც ქმნიან სოციალურ სამყაროს) (Bourdieu P. , Outline of a Theory of Practice, 1977, p. 72). ჰაბიტუსის შექმნა ხდება „ველში“, სოციალურ გარემოში, პოზიციის ხანგრძლივი დაკავების შედეგად. სოციალურ სივრცეში მორგებული როლი, განხორციელებული პრაქტიკები, ურთიერთობები და დაგროვებული კაპიტალი წარმოშობს ჰაბიტუსს.

სოციოლოგი ალის სულევანი სტატიაში „ბურდიე და განათლება“ (Sullivan, 2002) მიიჩნევს, რომ ჰაბიტუსის კონცეპტი ვერ გადის სტრუქტურალისტური დეტერმინიზმის ფარგლებს მიღმა, კონკრეტული ჯგუფის წარმომადგენლები არიან რეპროდუქციის მდგომარეობაში, არ განიცდიან მობილობას. ბურდიე კი ცდილობს, უარყოს

დეტერმინიზმი, მისთვის ჰაბიტუსს შეუძლია სხვადასხვა პრაქტიკის პროდუქცია, სხვადასხვა ველებში, ჰაბიტუსიც შეიძლება შეიცვალოს შეცვლილი გარემოებებიდან გამომდინარე (Bourdieu P. , 1990, p. 116).

როჯერს ბრუბეკერი მიიჩნევს, რომ ჰაბიტუსის ცნება არის ფიქრის ფორმა, რაც ბურდიეს საშუალებას აძლევს, გასცდეს ინტელექტუალურ ოპოზიციებს: სტრუქტურა და ქცევა, დეტერმინიზმი და თავისუფლება, რეპროდუქცია და ტრანსფორმაცია, საზოგადოება და ინდივიდი, და უმთავრესად, ობიექტივიზმი და სუბიექტივიზმი (Brubaker, Social Theory as Habitus, 1993).

ოპოზიციების გააზრებისა და დაძლევის კონტექსტში მნიშვნელოვანი ტექსტია ედუარდ საიდის „ორიენტალიზმი“, რომელიც 1978 წელს დაიწერა და იქცა პოსტ-კოლონიური კვლევების ერთ-ერთ საკვანძო ნაშრომად. საიდისთვის ორიენტალიზმი არის „პოლიტიკური დოქტრინა“, „ფიქრის ფორმა“, რაც გვაჩვენებს განსხვავებას დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის, ისე რომ დასავლეთი წარმოჩნდეს დომინანტად, რომელსაც ექნება ავტორიტეტი აღმოსავლეთზე (Said E. , 1979, pp. 2-3). დასავლეთმა სწორედ ორიენტალიზმით შეიძინა ძალა და იდენტობა საკუთარი თავის „ორიენტის“, როგორც „სუროგატის და ქვემდგომი მეს“ საპირისპიროდ წარმოჩენის პროცესში (Said E. , 1979, p. 3). ყველა კულტურას განვითარებისთვის და შენარჩუნებისთვის სჭირდება „განსხვავებული და კონკურენტული ალტერ ეგოს“ არსებობა (Said E. W., 1995). საიდი მიიჩნევს, რომ იდენტობის კონსტრუირების პროცესი, უმთავრესად, საპირისპიროს, „სხვის“ კონსტრუირებას გულისხმობს, რომლის მუდმივი ინტერპრეტაცია და რეინტერპრეტაცია ხდება, როგორც „ჩვენგან“ განსხვავებულის (Said E. W., 1995). ძალიან შორს მდგარი სტატიკურობისგან, იდენტობა „ჩვენი“ თუ „სხვისი“, არის ისტორიული, სოციალური, ინტელექტუალური და პოლიტიკური პროცესი, რომელიც ძალაუფლებრივი დაპირისპირებასავითაა ინდივიდებსა და ინსტიტუციებს შორის (Said E. W., 1995). ავტორისთვის ორიენტალიზმს ახასიათებს ყველა ის ატრიბუტი, რაც ახასიათებს ავტორიტეტს, კერძოდ, ის არის ფორმირებული, გავრცელებული, ინსტრუმენტული, დამარწმუნებელი, აქვს სტატუსი, აკანონებს გემოვნებას და ღირებულებებს, რთულია მისი გამორჩევა იდეებისგან, რომელთაც წარმოაჩენს, როგორც

ჭეშმარიტს, ასევე ტრადიციებისგან, აღქმებისგან და შეფასებებისგან, რომელთაც აწარმოებს (Said E. , 1979, pp. 19-20). საიდი მიიჩნევს, რომ ისტორიული დინამიზმის კვლევა უფრო მეტს მოიცავს, ვიდრე „კონფლიქტს დასავლეთსა და აღმოსავლეთს“ შორის, ამიტომ, ბევრმა „ორიენტალიზმი“ გაიგო, როგორც ანტიდასავლური ტექსტი (Said E. W., 1995).

ჰომი ბაბა პოსტსტრუქტურალისტული თეორიების დახმარებით, დასავლეთ-აღმოსავლეთის ირგვლივ არსებული განსხვავების და ზოგადად, ბინარიზმის დასაძლევად, ისევე როგორც პოსტკოლონიალური ხალხების კულტურისა და ქცევის ასახსნელად, მიმართავს ჰიბრიდულობის კონცეპტს (Bhabha, 2012). ბაბას მიაჩნია, რომ არსებობს სივრცე განსაზღვრულ იდენტობებს შორის, რაც იძლევა კულტურული ჰიბრიდულობის შესაძლებლობას, რომელსაც ახასიათებს განსხვავება იერარქიის გარეშე (Ong, 2007). ბაბას ჰიბრიდულობის კონცეპტი არის აღქმული, როგორც პოზიცია არსებულ პოზიციებს შორის (Easthope, 1998). ჰიბრიდულობის კონცეფციას მომხრეებთან ერთად, ბევრი კრიტიკოსიც ჰყავს, მათ შორის კულტურული კვლევების პროფესორი იენ ანგი, რომელიც მიიჩნევს, რომ ჰიბრიდულობის კონცეპტი საზღვრებს არ აუქმებს და მიუთითებს გაურკვეველ იდენტობებზე. ჰიბრიდულობა მისთვის არ არის მარტივი ხელის ჩამორთმევის გარემოება. ის გვაფრთხილებს განსხვავებების შესახებ (Ang, 2003). დისერტაციაში ჰიბრიდულობის (შუაში ყოფნის მდგომარეობა) კონცეპტი გამოყენებულია, როგორც შუალედური, ზოგჯერ კომპრომისული იდენტობა, როგორც გამოსავალი დაპირისპირებებს შორის, როგორც შერეულობა.

### *არაფორმალური ეკონომიკური პრაქტიკები*

დისერტაციაში ერთ-ერთი მთავარი აქცენტი მესხების არაფორმალური ეკონომიკური პრაქტიკების შესწავლაზე კეთდება. კერძოდ, მაინტერესებს რა ეკონომიკურ მექანიზმებს მიმართავენ მესხები, რათა გაუმკლავდნენ სიღარიბეს და გაიუმჯობესონ სოციალური მდგომარეობა. ასევე, როგორ შეცვალა თურქეთში

არაფორმალურმა დასაქმებამ მესხების ცხოვრება. რა ფორმის კაპიტალებს აგროვებენ მესხები სამუშაო მიგრაციის ველში და რა მიმართებაა არაფორმალობასა და სოციალურ მობილობას შორის.

სეზონური სამუშაო, რასაც მესხები ასრულებენ თურქეთში, არ არის რეგისტრირებული ან დაფუძნებული რაიმე ფორმალურ კონტრაქტზე, არამედ წარმოადგენს სიტყვიერ შეთანხმებას დამსაქმებელსა და დასაქმებულს შორის.<sup>4</sup> არაფორმალური შრომა არის „ანაზღაურებადი სამუშაო, რომელიც არ არის განცხადებული სახელმწიფოსთვის გადასახადების გადახდის მიზნით“ (Williams, Kedir, Fethi, & Nadin, 2012, p. 114), თუმცა, სხვა გაგებით, ის ლეგალურია. გასული წლების განმავლობაში, ლიტერატურა არაფორმალურ ეკონომიკაზე სწრაფად გაიზარდა. 1970-იან წლებში განაში ჩატარებულ ეთნოგრაფიულ კვლევაში, ანთროპოლოგი კეიტ ჰარტი განასხვავებს შემოსავალის ფორმალურ (კერძო და საჯარო სექტორი, ასევე სახელმწიფო სერვისები) და არაფორმალურ წყაროებს. ის არაფორმალურ ეკონომიკას ყოფს ლეგალურ (ფერმერობა, ცხოვა, ვაჭრობა, ფოტოგრაფობა) და არალეგალურ (დილერობა, ქრთამი, ქურდობა) პრაქტიკებად (Hart, 1973, p. 69). თუ ეკონომიკური აქტივობა მოიცავს არალეგალური პროდუქციით ვაჭრობას, საქმე გვაქვს არა არაფორმალურ, არამედ კრიმინალურ ეკონომიკასთან (Williams & Horodnic, 2015, p. 159).

პოსტსაბჭოთა სივრცე მდიდარია არაფორმალური ეკონომიკური პრაქტიკებით. თუმცა, არაფორმალობა ხშირი იყო ასევე საბჭოთა პერიოდშიც (Knudsen, 2015, p. 72). საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, უამრავმა ადამიანმა დაკარგა სამუშაო ან იღებდნენ შემცირებულ ხელფასებს, ზოგს ანაზღაურებაც აღარ ჰქონდა, ბევრმა ფინანსური კრიზისის დროს, ბანკში დაკარგა ფული. ნელ-ნელა, მეტმა და მეტმა ადამიანმა დაიწყო არაფორმალურად მუშაობა (სხვის ოჯახში სახლის საქმეების კეთება, ცხოვა, მზარეულობა, ტაქსისტობა, ფერმერობა, მშენებლობა, მასწავლებლობა და ა.შ.), იმისათვის, რომ ემოვა დამატებითი ანაზღაურება, ოფიციალური სამსახურის პარალელურად ან უსამსახურობის დასაბალანსებლად. ეკონომიკური მარგინალიზაციის

---

<sup>4</sup> ინტერვიუ გიორგისთან, მესხი მამაკაცი, ოქტომბერი, 2015 წ.

პროცესი მიმდინარეობდა მთალიანი პოსტსაბჭოთა და პოსტკომუნისტური სივრცის მასშტაბით. კვლევის მიხედვით, რომელიც ჩატარდა უკრაინასა და რუსეთში, 2005-2006 წლებში, აღმოჩნდა, რომ მოსახლეობის 64% ტრანზიციულ პერიოდში, არაფორმალურ ეკონომიკურ პრაქტიკებს მიიჩნევს „მნიშვნელოვნად“ ან „ძალიან მნიშვნელოვნად“, ოჯახში შემოსავალის კუთხით (Round & Williams, 2010, p. 189). 1994-1995 წლებში, დაღმასვლითი სოციალური მობილობა სერიოზულ ფენომენს წარმოადგენს საქართველოში – საბჭოთა პროფესიონალები, „საშუალო კლასი“, როგორებიცაა მსახიობები, ექიმები და მეცნიერები, ერთვებიან „ჩრდილოვან ეკონომიკაში“; ახალგაზრდა და ნიჭიერი სტუდენტები ინტერესს კარგავენ აკადემიურ სფეროში მოღვაწეობის მიმართ (Jones, 2013, p. 143). 1996-1997 წლებში, World Value Survey-ის მიხედვით, რესპონდენტების 90% საუბრობს ახლობლებზე დამოკიდებულების შესახებ, ეკონომიკური მხარდაჭერის კუთხით (Aliyev, Institutional Transformation and Informality in Azerbaijan and Georgia, 2015, p. 56). იმავე კვლევის მიხედვით, ქართველების 96.5% მიიჩნევს, რომ ისინი იმყოფებიან უარეს გაჭირვებაში, ვიდრე იყვნენ 10 წლის წინ. საბაზრო ეკონომიკაზე ტრანზიციის პერიოდში, ქართული მოსახლეობის 50% დამოკიდებულია არაფორმალურ შრომაზე, როგორც შემოსავალის უმთავრეს წყაროზე (Bemabe, 2005, p. 13). ზოგიერთი ლიტერატურის მიხედვით, მხოლოდ ის, ვინც მარგინალიზებულია ოფიციალური ეკონომიკიდან (უმუშევართა ჯგუფები, ქალები და ა.შ.), არაფორმალურ შრომაში მონაწილეობის სურვილს გამოთქვამენ, რაც მათი მეტად მარგინალიზების მარკერი ხდება (Williams & Horodnic, 2015, pp. 159-160). თუმცა, „მარგინალიზაციის თეზისის“ გამოწვევა ხდება შემდეგი არგუმენტით, რომ „საჭიროება არაა ის ერთადერთი ფაქტორი, რატომაც მოსახლეობა ერთვება განუცხადებელ სამუშაოში“ (Williams & Horodnic, 2015, p. 160). ზოგიერთმა კვლევამ ისიც აჩვენა, რომ შეძლებულ საზოგადოებებში ხალხი მეტად ერთვება არაფორმალობაში (Williams & Horodnic, 2015, p. 160).

მეცნიერები კამათობენ, რომ ტრანზიციის პერიოდში, არაფორმალური კავშირები, მათ შორის, არაფორმალური ეკონომიკური პრაქტიკები, მხარს უჭერს ადამიანურ უსაფრთხოებას (კერძო უსაფრთხოების კავშირები, ოჯახების და ნათესაობების



მხარდაჭერა, სამსახურების პოვნაში დახმარება), მაგრამ ამავდროულად, წარმოადგენს გამოწვევას ეფექტური პოსტსოციალისტური ტრანზიციისათვის, რადგან ხდება ელიტისტური, ექსკლუზიონისტური და ჰომოგენური სტრუქტურების შენარჩუნება (Aliyev, Informal Networks and Human Security in the South Caucasus, 2015, p. 48). პოსტვარდების რევოლუციის საქართველოში საგადასახადო და საბანკო რეფორმებმა, ასევე სახელმწიფო საკუთრების პრივატიზაციამ, დაწია არაფორმალობა ინსტიტუციურ დონეზე, მაგრამ ინდივიდები და სოციალური ჯგუფები ისევ დამოკიდებულნი არიან არაფორმალურ ეკონომიკურ აქტივობებზე (Aliyev, Institutional Transformation and Informality in Azerbaijan and Georgia, 2015, pp. 56-59). მიუხედავად იმისა, რომ კანონები, რეგულაციები და ინსტიტუტები შეიქმნა, რათა შექმნილიყო გამჭვირვალე და ფორმალური ეკონომიკა, არაფორმალობა რჩება მსოფლიოს ყველაზე მნიშვნელოვან სოციალურ, ეკონომიკურ და კულტურულ ფენომენად (Morris & Polese, 2015, p. 1).

როგორც დანიელსონი (Danielsson, 2015) წერს, არაფორმალობა გახდა „სადი აზრის ტიპის სოციალური პრაქტიკა“; ის აღარაა კამათის საგანი და მიღებულია კრიტიკის გარეშე. კოსოვოს მაგალითზე, ის აკვირდება, რომ არაფორმალობა ბადებს არაფორმალობას – ზოგი აგენტი მასში ერთვება, პასუხობს რა სხვების აქტივობას, რომლებიც არაფორმალობის საპასუხოდ იღებენ უფრო მაღალ სტატუსს. პიერ ბურდიეს „სიმბოლური ძალაუფლების“ კონცეპტის დახმარებით, ავტორი ახდენს არაფორმალობის პრობლემატიზაციას, როგორც მხოლოდ სიღარიბის დამღვევის და კეთილდღეობის წყაროს. დანიელსონი მიიჩნევს, რომ არაფორმალობას შემოაქვს იერარქიზაცია, აღრმავებს და ახდენს სოციალურ-ეკონომიკური განსხვავებების რეპროდუქციას.

### *რელიგია ყოველდღიურობაში*

მესხების იდენტობაში რელიგია ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მარკერია. ის, შესაძლოა, არ არის ერთადერთი რამ თვითიდენტიფიკაციის პროცესში, მაგრამ მათზე საუბრისას, ქრისტიანი ქართველებისთვის, ის უმთავრესი მახასიათებელია. შესაბამისად,

დისერტაცია განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს მესხების რელიგიურობის შესწავლას. საინტერესოა, ის „ტრადიციულია“, „ორთოდოქსული“ თუ „ჰიბრიდული“. ამასთან, დისერტაციის ჩარჩოდან გამომდინარე, კვლევაში გამოვლენილია ინტერესი, თუ რა ფორმის კაპიტალს აგროვებენ მესხები რელიგიურ ველში – რელიგიურ დღესასწაულებზე, ყოველდღიურობაში ან რელიგიურ სკოლებში. თუ ეხმარებათ ეს კაპიტალი სოციალურ მობილობაში, სოციალური მდგომარეობის გაუმჯობესებაში.

ყოველდღიური რელიგია გულისხმობს ისეთ რელიგიურობას, რომელიც შესაძლოა, დაუპირისპირდეს ოფიციალურ რელიგიურ ნარატივებს, თუმცა, ადამიანებმა გამოძებნონ ისეთი გამოსავალი, რომლითაც შეუსაბამობებს მინიმუმამდე დაიყვანენ. მერედიტ მაკგუაიერისთვის (McGuire, 2007) ყოველდღიური რელიგია რელიგიურ პრაქტიკებს ეფუძნება და არა წმინდა წიგნებში დაწერილ იდეებს. მისთვის ყოველდღიური რელიგია, შესაძლოა, არც იყოს ლოგიკურად თანმიმდევრული, თუმცა, მოითხოვს პრაქტიკულ თანმიმდევრულობას იმ აზრით, რომ უნდა ემსახურებოდეს დასახულ მიზნებს. რობერტ ორსი ყოველდღიურ რელიგიას განიხილავს იმ ჭრილში, თუ როგორ ფორმირდება რელიგია და როგორ აფორმირებს ის ადამიანთა ყოველდღიურობას. კერძოდ, როგორ დაკრძალავენ გარდაცვლილს, აღზრდიან ბავშვებს, წარმოიდგენენ წარსულს და მომავალს, დააწესებენ მორალურ საზღვრებს, ააგებენ ან დაანგრევენ სახლებს, ილოცებენ ღმერთისთვის და ა.შ. (Orsi, 2010, გვ. xxxi) ორსისთვის, ყოველდღიური რელიგიის შესწავლა ხდება ადგილზე, უფრო ფართო კონტექსტში, ყოველდღიურობის და პრაქტიკის კატეგორიაში, როგორც გაზიარებულის, თავისი კრიზისებით, სიურპრიზებით, სიხარულებით, იმედებით, შიშებით და შეზღუდვებით (Orsi, 2010, p. xxxii). წინამდებარე კვლევაში შევისწავლი მესხების რელიგიურობას არა ოფიციალური ისლამის გადმოსახედიდან, არამედ ისე, როგორც ისინი ხედავენ, რომელთათვისაც ავტორიტეტულ ნარატივებზე მეტი მნიშვნელობა კონკრეტულ პრაქტიკებს აქვთ, კონკრეტული მისიისთვის. ყოველდღიური რელიგიის პერსპექტივა საშუალებას მამლევს, ყურადღება დავეთმო ისეთ რელიგიურ პრაქტიკებს და გამოცდილებებს, რომლებსაც ადგილი აქვთ რელიგიური ინსტიტუტების მიღმა.

არსებობდა მოლოდინი იმის შესახებ, რომ მოდერნიზაციის ეპოქაში მოხდებოდა რელიგიის დაღმასვლა, როგორც საზოგადოებაში, ისე ადამიანთა გონებაში. ბერგერისთვის (Berger, 1999), „სეკულარული სამყარო მცდარია“, ის იხსენებს „კონტრ-სეკულარიზაციის მოძრაობებს“ თანამედროვე მსოფლიოში. ბერგერი ასევე მიიჩნევს, რომ სეკულარიზაცია სოციეტალურ დონეზე არ არის იგივე, რაც სეკულარიზაცია ცნობიერების დონეზე. ზოგმა რელიგიურმა ინსტიტუციამ, შესაძლოა, დაკარგა გავლენა, თუმცა, რელიგიური რწმენები, ისევე როგორც რელიგიური პრაქტიკები, აგრძელებენ ოპერირებას ადამიანთა ცხოვრებაში. ამ კონტექსტში საინტერესოა დევის (Davie, 2007) კონცეპტები „მეორადი რელიგია“/“vicarious religion” და „გწამდეს, მაგრამ არ მიეკუთვნებოდე“/“believing without belonging”.

რელიგიურობა პოსტკომუნისტურ სივრცეში კარგი ილუსტრაციაა იმისა, რომ სეკულარიზაციის თეორია გადაჭარბებული იყო. ძალიან ბევრი ლიტერატურა ადასტურებს რელიგიის აღორძინებას საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ (Gurchiani, How Soviet is the Religious Revival in Georgia: Tactics in Everyday Religiosity, 2017). პირდაპირი სეკულარული ჩარევების პირობებშიც კი, მაგალითად, სკოლებში ლოცვისა და რელიგიური მასალის გავრცელების აკრძალვას, არ მოუტანია შედეგად რელიგიის სასკოლო სივრციდან განდევნა, მან გადაინაცვლა საჯარო სივრციდან კერძოში – მასწავლებლების და მოსწავლეების გულსა და გონებაში (Gurchiani, Georgia in-between: religion in public schools, 2017).

კვლევისთვის საინტერესოა ბორბიევას (Borbieva, 2012) პერსპექტივა, რომელიც განიხილავს ქალთა დამოუკიდებელ რელიგიურ შეხვედრებს/სწავლებებს, როგორც ჰიბრიდულ ჯგუფებს, რომლებიც არც ოფიციალურ ინსტიტუციურ სწავლებას მიჰყვებიან და არც მთლიანად დამოუკიდებელნი არიან მათგან. ბორბიევასთვის საინტერესოა, როგორ პასუხობენ მუსლიმი ქალები, რომლებიც უძღვებიან რელიგიურ შეხვედრებს, პოლიტიკურ, სოციალურ და ეკონომიკურ გამოწვევებს, როგორ უმკლავდებიან ისინი ადგილობრივ დონეზე არსებულ გენდერულ სტერეოტიპებს და დომინანტურ დისკურსებს ქალთა ადგილის შესახებ. ის ასევე განიხილავს სოციალურ ცვლილებებს ქალთა როლის შესახებ საზოგადოებებში, საუბრობს რომ მუსლიმი ქალების

მიზნები და ამოცანები განსხვავდება ადგილობრივი კონტექსტიდან გამომდინარე და ყოველთვის თანხვედრაში არაა დასავლურ ფემინისტურ მოთხოვნებთან.

დასავლური ლიტერატურა და მედია ხშირად მაღალ მოლოდინებს აწესებს აღმოსავლელ ან ზოგადად, მუსლიმ ქალებზე. ასევე, არ ქმნის საპასუხო წარმოდგენას საზოგადოებებში გავრცელებულ სტერეოტიპულ შეხედულებებზე მუსლიმი ქალების უფლებობის შესახებ. ლაილა აბუ-ლუგოდი (Abu-Lughod, Do Muslim Women Really Need Saving?, 2002) ზეინაბის მსგავსი ძლიერი ქალების მაგალითზე, აჩვენებს, რომ ისლამი შუა აღმოსავლეთის ქალებს არ ჩაგრავს (თუმცა, ეს შეიძლება გააკეთოს სახელმწიფომ ან ეკონომიკურმა სიდუხჭირემ, თანაბრად ქალებისა და კაცების მიმართ), ქალთა რელიგიური არჩევანი არის ინფორმირებული, ხოლო რწმენა – ღრმა.

ნაშრომში „მუსლიმები აღმოსავლეთ ევროპაში“, კრისტენ გოდსე (Ghodsee, 2010) განიხილავს ისლამს, როგორც „კომპლექსურს და მუდამ ცვალებადს“ როდოფის მთების მუსლიმების ცხოვრებაში, განსხვავებით დასავლეთისგან, კონსტრუირებული წარმოდგენისგან ისლამის შესახებ, როგორც „არადიფერენცირებადი ტოტალურობა“. გოდსეს შრომის თანახმად, ისლამი ყოფილი საბჭოთა კავშირის ქვეყნებში განსხვავებულია. ბულგარეთის მაგალითის განხილვით, ის აჩვენებს, რომ ისლამი ჰეტეროგენულია და მუსლიმები შეიძლება დაყვით, როგორც სეკულარულები, ათეისტები, გაქრისტიანებულები და ახლად გარელიგიურებულები. ამ კონტექსტში, ის ასხვავებს საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა მუსლიმებს. იყენებს რა, ასადის ტერმინოლოგიას, საბჭოთა ისლამს განიხილავს, როგორც „ტრადიციულს“, ხოლო პოსტსაბჭოთას – „ორთოდოქსულს“ (ამ შემთხვევაში, საუდის არაბეთის გავლენებზე ამახვილებს ყურადღებას). ეს ტერმინოლოგია წინამდებარე კვლევისთვისაც აქტუალურია, იმდენად, რამდენადაც საქართველო ასევე პოსტსაბჭოთა ქვეყანაა და ბევრი საერთო მახასიათებელი აქვს პოსტსაბჭოთა ბულგარეთთან.

## ნარატივები მესხებზე

## შესავალი

მესხების დეპორტაცია-რეპატრიაციაზე, ისევე, როგორც მათ წარმომავლობაზე, ბევრი მასალაა შექმნილი და გაანალიზებული, როგორც ქართველი ისე უცხოელი თემით დაინტერესებული პირების თუ მეცნიერების მხრიდან. წინამდებარე თავი შეეხება გავრცელებული ნარატივების წარმოჩენას მესხების შესახებ და ანალიზს, თუ როგორ შეიძლება მათი კლასიფიკაცია, რა ადგილი აქვს მათ მესხების ცხოვრებაში და როგორ შეიძლება შევხედოთ მათ ნაციონალისტური (Anderson, 1983; Gellner, 1983; Smith, 1986) და ანთროპოლოგიური თუ სოციოლოგიური (Malkki, 1992; Appadurai, 1988; Brubaker, 2002, 2006; Said, E. 1979) პარადიგმებიდან. ეს თავი დისერტაციის ერთგვარი ისტორიული ნაწილიცაა ტერმინ ნარატივს სიმონ შლეგელის (Schlegel, 2017) მსგავსად, ვიყენებ, როგორც ამბავს, რომელიც უფრო კულტურულ-ინსტიტუციონალურია, ვიდრე ინდივიდუალური, ის უფრო ინტერსუბიექტურია, რომელიც გაზიარებულია გარკვეულ ჯგუფებში. ამ თავში ასევე მიმოხილულია საკითხები, რომლებიც არა მხოლოდ ნარატივები, არამედ ნარატივებზე აკადემიური რეფლექსიების მაგალითებია (Trier, Tarkhan-Mouravi, & Kilimnik, 2011; Trier & Khanzhin, 2007; Sumbadze, 2007; Tarkhan-Mouravi, 2007; Levin, 2017).

ტექსტში ნარატივები შემდეგი თემების ირგვლივაა განხილული და გაანალიზებული: „პოლიტიკური კონტექსტი“, „წარმომავლობა და დასახელება“, „მამული, ენა, სარწმუნოება“ და „ჩაგრულები, მარგინალიზებულები და მარადიული ლტოლვილები“. ეს ის თემებია, რასაც ხშირად განიხილავენ მესხების თემატიკით დაინტერესებული ადამიანები. ამ საკითხებთან დაკავშირებით კი, პოზიციები ხშირად ურთიერთდაპირისპირებულია.

## პოლიტიკური კონტექსტი

მესხების თემატიკაზე მომუშავე ადამიანებში გავრცელებული ნარატივია ზვიად გამსახურდიას და მისი თანაგუნდელების მხრიდან, ჯერ ზრუნვა მესხებზე და მათ საქართველოში დაბრუნებაზე, შემდეგ კი ხსენებულთა პოზიციის ცვლილება და მათი საქართველოში არშემოშვების ხაზგასმა. ეს თემა აქტუალურია, როგორც მეცნიერებში, ისე მწერლებსა და აქტივისტებში (Johns, 2013; Darchiashvili, 2015; Tarkhan-Mouravi, 2007; ვაჩნაძე, 2005; ჩხეიძე, 2007).

პრეზიდენტად არჩევამდე ზვიად გამსახურდიას და მისი გუნდის პროგრამის პრიორიტეტი მესხების უფლებების დაცვა და მათი რეპატრაციის საკითხის წინ წამოწევა იყო. ამის დასადასტურებლად, ისტორიკოსებს, მწერლებს და უფლებადამცველებს მისი წერილები და საჯარო გამოსვლები მოჰყავთ (იხ. ილუსტრაცია N1: გამსახურდიას და კოსტავას წერილი).



დააყენა საქართველოს მოწყვლადი და მარგინალიზებული მოსახლეობები, მესხების ჩათვლით, რომელთა „სხვად“ ყოფნა და გაუცხოება საზოგადოების დომინანტური ნაწილისაგან გამოხატული იყო არა მხოლოდ რელიგიით, არამედ ენითაც.

წიგნის „დეპორტირებული მესხი ქალის – ნაზირას წიგნი“ წინასიტყვაობაში, ნაირა გელაშვილი იხსენებს 1989 წელს. მისთვის ეს არა მარტო 9 აპრილის წელია, არამედ „დასაწყისი ქართული საზოგადოების ერთი ნაწილის შინაგანი ემიგრაციისა, რაც დღემდე გრძელდება“ (ვაჩნაძე, 2005, გვ. 4), როგორც ამბობს, ისიც საზოგადოების ამ ნაწილს განეკუთვნება. მისი თქმით, 9 აპრილს და კომუნისტებთან ბრძოლას მოჰყვა პოპულიზმი და ქსენოფობია. ამ პროცესში ზვიად გამსახურდიას განსაკუთრებულ წვლილზე საუბრობს და მსხვერპლად მესხებს ასახელებს. არგუმენტის გასამყარებლად კი, უფლებადამცველი ზურაბ მამალაძის სიტყვებს იმოწმებს: „ქართულმა ფაშიზმმა აპრობაცია მუსლიმ-მესხებზე გაიარა“ (ვაჩნაძე, 2005, p. 4). გელაშვილი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ 9 აპრილიდან 2 თვეში მოხდა ფერდანის კატასტროფა – მუსლიმი მესხების დაწიოკება, რაც 17 დღე გაგრძელდა. ავტორის თქმით, მესხები საშველად ხელს სამშობლოსკენ, იწვდიდნენ, საქართველოში კი გადაწყვეტილებას ამ დროს ზვიადი და მისი თანამებრძოლები იღებდნენ. 1990-იან წლებში მისი პოზიცია რადიკალურად იცვლება და ლოზუნგები – „არც ერთი თურქი ქართულ მიწაზე!“ და „საქართველო ქართველებისთვის“ მკვიდრდება (ვაჩნაძე, 2005, p. 5). ნაირა გელაშვილი ასეთ ახსნას უძებნის გამსახურდიას პოზიციის ცვლილებას: „ყოფილი სამართალდამცველის და დისიდენტის... ამგვარი გარდასახვა საბჭოთა კავშირის სახალხო დეპუტატთა ყრილობიდან ახალდაბრუნებული ქართული ჰუმანიტარული ინტელიგენციის წარმომადგენელთა გავლენით მოხდა. საქმე ის გახლავთ, რომ ისინი იქ დეპორტირებული მესხების იმ წარმომადგენლებს შეხვდნენ, რომლებიც თავს თურქებად აცხადებდნენ და ქართულად არ ლაპარაკობდნენ. ამან გადაწყვიტა მთელი ხალხის ბედი“ (ვაჩნაძე, 2005, გვ. 5). აქვე აკაკი ბაქრაძის სიტყვები მოჰყავს – „ერთმა ლტოლვილმა მესხმაც რომ შემოაბიჯოს ქართულ მიწაზე, საქართველოს ისტორია დამთავრდება“ (ვაჩნაძე, 2005, გვ. 5). აკაკი ბაქრაძის გავლენაზე და ნეგატიურ წვლილზე, ამავე კონტექსტში საუბრობს გიორგი თარხან-მოურავიც (Tarkhan-Mouravi, 2007), რომელმაც განსაკუთრებით შეაშინა



ქართული საზოგადოება მესხთა რეპატრაციასთან დაკავშირებით. ნაირა გელაშვილი წერს, „გამსახურდია მიხვდა, რომ ეს იდეა უფრო მეტ პოპულარობას მოუტანდა, ვიდრე „გათურქებული“ ხალხის რეპატრაციისაკენ მოწოდება“ (ვაჩნაძე, 2005, გვ. 5). ამის საპირისპიროდ, საქართველოს პატრიარქის, ილია II-ის განცხადებას იხსენებს, „ადრე თუ გვიან, ეს ადამიანები დაგვიბრუნდებიან. ჩვენ ვალდებულნი ვართ, ვიზრუნოთ მათზე“. გელაშვილის თქმით, ამ დროს ბაქრადისა და გამსახურდიას გავლენა უფრო დიდი იყო და ფერღანის შემდეგ ქართველებს მესხების დახმარება კი არ მოუნდათ, არამედ საქართველოში დაიწყო „ანტი-მესხური ისტერია“. 1989-1991 წლებში გამსახურდიას მომხრეებმა უკვე დაბრუნებული და ადაპტირებული მესხების 200 ოჯახი ხელმეორედ გაასახლა საქართველოდან (ვაჩნაძე, 2005, გვ. 6). მათ შორის იყო ძმები დვალიძეების ოჯახებიც, რომლებიც ფერღანის ტრაგედიის შემდეგ, ქარელის რაიონში დასახლდნენ. გელაშვილი ამ ოჯახის თავგანწირვაზე და გმირობაზე წერს. ამბობს, რომ მათ ყოველი შვილის დაბადება კარცერში ჯდომად უჯდებოდათ, რადგან ჯიუტად ცდილობდნენ, შეენარჩუნებინათ მათთვის ქართული გვარი. მოგვიანებით, ავტორი იხსენებს საკუთარ გამოცდილებას ამ ოჯახთან და ზოგადად, მესხების დისკრიმინაციასთან დაკავშირებით. ის აღნიშნავს, რომ დვალიძეების ოჯახის ნაწილი საკუთარ სახლში შეიფარა. „ილია ჭავჭავაძის საზოგადოების“ წევრებს მოჰქონდათ მათთვის პროდუქტები, გამსახურდიას მომხრეები კი მასთან მუქარით რეკავდნენ, „მოვალთ და დაგარბევთ, თუ მაგ თურქებს არ გაყრიოთ“ (ვაჩნაძე, 2005, გვ. 6).

ნაირა გელაშვილი, მწერალი და სამოქალაქო აქტივისტი, საკუთარ ნარატივში ხაზს უსვამს მესხებთან პირად გამოცდილებას, მათი ადვოკატირების კუთხით. მესხების უფლებების დაცვისთვის ბრძოლაში, მთავარ პრობლემად ზვიად გამსახურდიას ნაციონალისტურ მთავრობას ასახელებს, რომელმაც ზურგი აქცია მნიშვნელოვან ღირებულებებს პოპულიზმისა და ხალხის მხარდაჭერის ხარჯზე. საზოგადოების, ისევე, როგორც პოლიტიკური ელიტის დამოკიდებულებები კარგად აიხსნება პიტერ ვან დერ ვეერის (Van Der Veer, 1994) კონცეპტით „რელიგიური ნაციონალიზმი“, ისევე როგორც ზოგადად, ნაციონალისტური ნარატივით თუ დისკურსით (Anderson, 1983, Smith, 1986; Gellner, 1983). ამგვარ ნაციონალისტურ დამოკიდებულებაზე მესხების თემატიკაზე

მომუშავე აქტივისტებს მკაცრი პოზიცია აქვთ, არ მალავენ წყენას და გაბრაზებას. მეცნიერები კი ამ საკითხს ნაციონალიზმის პრაქტიკის კონცეპტუალიზაციის კონტექსტში განიხილავენ.

აღსანიშნავია, რომ მესხების საკითხი გამსახურდიას შემდეგაც არ მოგვარებულა, თუმცა, ისე მწვავედ აღარ იდგა. მიუხედავად ამისა, საქართველოს მთავრობამ მხოლოდ 1999 წელს აიღო ვალდებულება, ევროპის საბჭოს წინაშე დეპორტირებული მესხებისა და მათი მემკვიდრეების დაბრუნების შესახებ. თემით დაინტერესებულ ადამიანებს შორის, ძალიან ხშირია საქართველოს მთავრობის უმოქმედობაზე საუბარი. ეს ნარატივი თანაბრად ჟღერს, როგორც ქართველი, ისე უცხოელი მკვლევრების მხრიდან. „1999 წელს, საქართველომ ევროსაბჭოს წინაშე დეპორტირებული მოსახლეობის უკან დაბრუნების ვალდებულება აიღო, მაგრამ იგი დღემდე თავს არიდებდა აღებული ვალდებულების შესრულებას“ (ვაჩნაძე, 2005, გვ. 7). ამ თემასთან დაკავშირებით, კრიტიკული პოზიცია აქვს საქართველოს სახალხო დამცველსაც. მიუხედავად იმისა, რომ ვალდებულება 1999 წელს აიღეს, საქართველოს მთავრობას, კანონი რეპატრაციის შესახებ, 2007 წლამდე არ მიუღია. სახალხო დამცველის ანგარიშში წერია, რომ მიღებული კანონი არ მოიცავდა სოციალური დახმარების პროგრამებს, არც სტრატეგიას დაბრუნებულების ახალ საცხოვრებელ ადგილებთან ადაპტაციისა და საზოგადოებებში ინკლუზიის შესახებ.<sup>6</sup> 2011 წელს, შეიქმნა მთავრობათაშორისი კომისია,<sup>7</sup> რათა განეხილათ სოციალური დახმარების პროგრამები და მხარი დაეჭირა 1940-იან წლებში დეპორტირებულთა რეპატრაციის პროცესისთვის. მას შემდეგ, კომიტეტის მიზანი იყო იმ ინსტიტუტების კოორდინაცია, რომლებიც მუშაობდნენ რეპატრაციასთან დაკავშირებულ საკითხებზე. საქართველოს ომბუდსმენს ყოველთვის კრიტიკული შენიშვნები ჰქონდა კომიტეტის განხორციელებულ აქტივობებთან დაკავშირებით. ანგარიშში წერია, – სახალხო დამცველის ოფისს მიაჩნია, რომ კომიტეტმა უნდა გადადგას უფრო ქმედითი და

<sup>6</sup> საქართველოს სახალხო დამცველი, ანგარიში 2011, 2015 წწ.

<sup>7</sup> საქართველოს სახალხო დამცველი, ანგარიში 2011 წ.

ეფექტური ნაბიჯები, რათა რეპატრირებული მესხი მოსახლეობის წინაშე არსებული პრობლემები მოგვარდეს.<sup>8</sup>

ანთროპოლოგი ირინა ლევინი (Levin, 2017) სტატიაში „ცუდ რომანში გამოჭერილი: გადაადგილებული ხალხი და საქართველოს სახელმწიფო“ მესხი ქალების, სვეტას და ალას მაგალითზე, წერს საკანონმდებლო გაუმართაობებზე მოქალაქეობის მიღებასთან დაკავშირებით. ქალებს, როგორც სტატიაში ირკვევა, არც პირად სასიყვარულო ურთიერთობებში გაუმართლათ, რადგან მათ მოძალადე მეუღლეები შეხვდათ და არც სამშობლო აღმოჩნდა ისეთი, რომელიც მათზე რაიმე კუთხით იზრუნებდა. ლევინის თქმით, თანამედროვე საქართველოს მოქალაქეობრივი რეჟიმი კიდევ უფრო არასტაბილურს ხდის ისედაც მოწყვლადი და დაუცველი არამოქალაქეების ცხოვრებას. რეპატრაციასთან დაკავშირებულ საკანონმდებლო გაუმართაობებზე და სახელმწიფოს არასათანადო ნებაზე წერენ ასევე გიორგი თარხან-მოურავი (Tarkhan-Mouravi, 2007) და ნანა სუმბაძე (Sumbadze, 2007). ირინა ლევინი 2013-2014 წლებში აზერბაიჯანში იკვლევდა მესხებს, 6 თვე საქართველოში გაატარა, 3 თვე კი თურქეთში. ის წერს, რომ მათ, ვისთანაც ინტერვიუ ჩაატარა, ესაუბრა საქართველოში მოქალაქეობის მიღების სირთულეებზე. აღნიშნულ სტატიაში ირინა სვეტას და ალას – მესხი ქალების, შემთხვევაზე წერს, რომლებიც არ იშურებდნენ ფულს, ენერგიას და მცდელობებს, მიეღოთ მოქალაქეობა, საქართველოში 11 წელი იცხოვრეს, მაგრამ დღემდე არ აქვთ მიღებული მოქალაქეობა.

ირინა ლევინი, გიორგი თარხან-მოურავი და ნანა სუმბაძე საკანონმდებლო გაუმართაობებზე საუბრობენ. ისინი, გარკვეულწილად, რეკომენდაციას აძლევენ სახელმწიფოს, შეამსუბუქოს მოქალაქეობის მიღებასთან დაკავშირებული სირთულეები. მათ, როგორც მეცნიერებს და მკვლევრებს დიდი დრო აქვთ მესხებთან ველზე გატარებული, იციან რა აწუხებთ და რისი მოგვარება დაეხმარებათ მარგინალიზაციისა და სოციალური პრობლემების გადალახვაში. მიუხედავად იმისა, რომ ამ ქვეთავში განხილული ავტორების ნაწილი მეცნიერია, ნაწილი კი თემით დაინტერესებული პირი, მესხებთან დაკავშირებული საკითხების უმეტესობა მათ თანაბრად აინტერესებთ და

---

<sup>8</sup> საქართველოს სახალხო დამცველი, ანგარიში 2015 წ.

იკვლევენ. ზოგი ამას მეცნიერულ კონტექსტში და თეორიების დახმარებით აკეთებს, ზოგი კი ემოციების და ნარატივების დონეზე.

### **წარმომავლობა და დასახელება**

მესხებზე არსებულ პოპულარულ ნარატივებში ხშირია იდენტობაზე საუბარი ნაციონალისტური და სედენტარისტული (sedentary) პერსპექტივიდან, სადაც იდენტობა დაკავშირებულია ტერიტორიულობასთან, ისევე, როგორც დომინანტურ რელიგიასთან (ამ კონტექსტში რელიგანტურია ვან დერ ვეერის კონცეპტი „რელიგიური ნაციონალიზმი“ (Van Der Veer, 1994). შესაბამისად, გადაადგილებული ან რელიგიაშეცვლილი ადამიანები კატეგორიზდებიან, როგორც შინაგანი პათოლოგიის მქონენი (Malkki, 1992, გვ. 33), „ფესვებიანად ამოძირკვეულები“, „ზნედაცემულები“, რომლებიც საჭიროებენ „კორექტივებს და თერაპიას“ (Malkki 1992, 33). იდენტობის ფორმირებისას მნიშვნელოვანია, როგორ მოგიხსენიებენ და შენ რას უწოდებ საკუთარ თავს. ანთროპოლოგიური პერსპექტივა ნაციონალისტურ დისკურსთან შედარებით, მეტ თავისუფლებას აძლევს ადამიანებს, თავი მოიაზრონ არა ტერიტორიული ნიშნით, არამედ კულტურების თუ წარმოსახვების მიხედვით, მაშინ როდესაც ადამიანები (იძულებით ან ნებით) „ქრონიკულად მობილურნი“ (Malkki, 1992, p. 24) გახდნენ. ამ ტენდენციებზე წერს აპადურაი (Appadurai, 1988, p. 39).

მესხების წარმომავლობასა და სახელდებაზე მსჯელობა ერთ-ერთი ნარატივია, რაზეც ამ თემით დაინტერესებული ადამიანები მხარეებად ჯგუფდებიან. ეს საკითხი მჭიდროდაა დაკავშირებული მესხების იდენტობასთან, რომელიც ძნელია მოვიაზროთ, როგორც ჰომოგენური. შესაბამისად, მესხები, ისევე როგორც ნებისმიერი ხალხი, არ წარმოადგენენ ისეთ ჯგუფს, რომელიც შეთანხმებულია ერთიან სახელზე, იდენტობაზე, სურვილზე, გამოცდილებასა თუ მისწრაფებაზე. მათი იდენტობა ცვალებადია და მუდმივად ფორმირების პროცესშია, მასში დიდ როლს ასრულებს საერთო ისტორიული კონტექსტი, მაგრამ ამავედროულად, ახალი გამოცდილებებია, რომლებიც ყველა მესხური

დასახლებისთვის განსხვავებულია, ისევე, როგორც ყველა მესხის პირადი ცხოვრებისეული გამოწვევები. აქაც სხვა თემების მსგავსად, წარმმართველია ნაციონალისტური დისკურსი და შემდგომ საპასუხო ნარატივები.

ის, რომ მესხებთან დაკავშირებულ სახელებზე ქართული საზოგადოება ღელავს, მოწმობს სოციალურ ქსელებში ამ თემაზე არსებული დისკუსიები, ფოტოები და განცხადებები. გოგი გვახარია ტერმინს „თურქი მესხები“ ხელოვნურად და პოლიტიკურად მიიჩნევს (იხ. ილუსტრაცია N2: გვახარიას სტატუსი) და ამასთან დაკავშირებით, ახსენებს ერთ-ერთ პოლიტიკოსს, რომელიც ამ ტერმინს საჯაროდ იყენებს. გვახარიას ამ განცხადებას მოქალაქე ეხმიანება და ამბობს, რომ ის შეხვედრია ადამიანებს, ვინც თავებს „თურქ მესხებად მოიაზრებენ“ და რომლებიც ერთდროულად მიიჩნევენ, რომ მათი ისტორიული სამშობლო მესხეთია, ხოლო თავად „არიან დაბეჯითებით თურქები“.



ილუსტრაცია N 2: გვახარიას სტატუსი

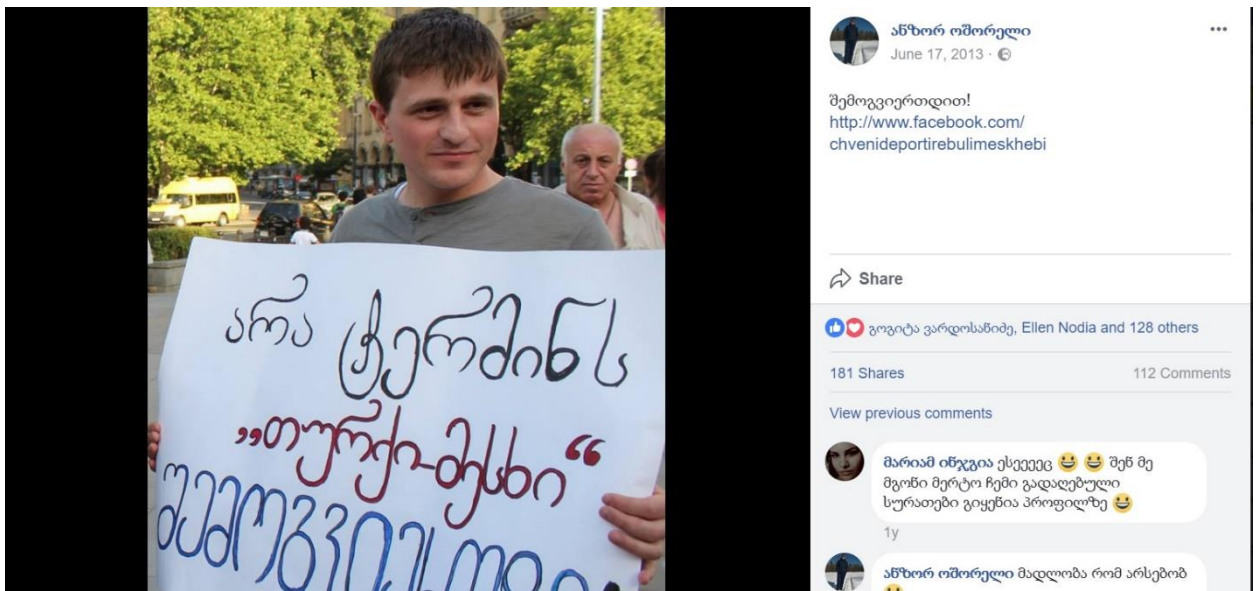
სოციალურ ქსელში ნიკოლოზ ალექსიძე ავრცელებს ფოტოს (იხ. ილუსტრაცია N3: ალექსიძის სტატუსი) ერთ-ერთი თბილისური რესტორნიდან, სადაც მაგიდის საფარად არის წარწერებიანი ქაღალდები. ერთ-ერთი წარწერა შემდეგი შინაარსისაა: „თათრების შემოსევების შედეგად, სოფელ ვალეში ქართველი ოჯახების გვერდით, წლების განმავლობაში, ცხოვრობდნენ ჩასახლებული თათრები“. ალექსიძე წუხილს გამოთქვამს, რომ მუსლიმი მესხები „თათრებად“, „ჩასახლებულებად“ და „უცხოებად“ არიან

მოხსენიებულნი და ასეთი დისკრიმინაციული ტექსტი არის ერთ-ერთ პრესტიჟულ სახაჭაპურეში.



ილუსტრაცია N 3: ალექსიძის სტატუსი

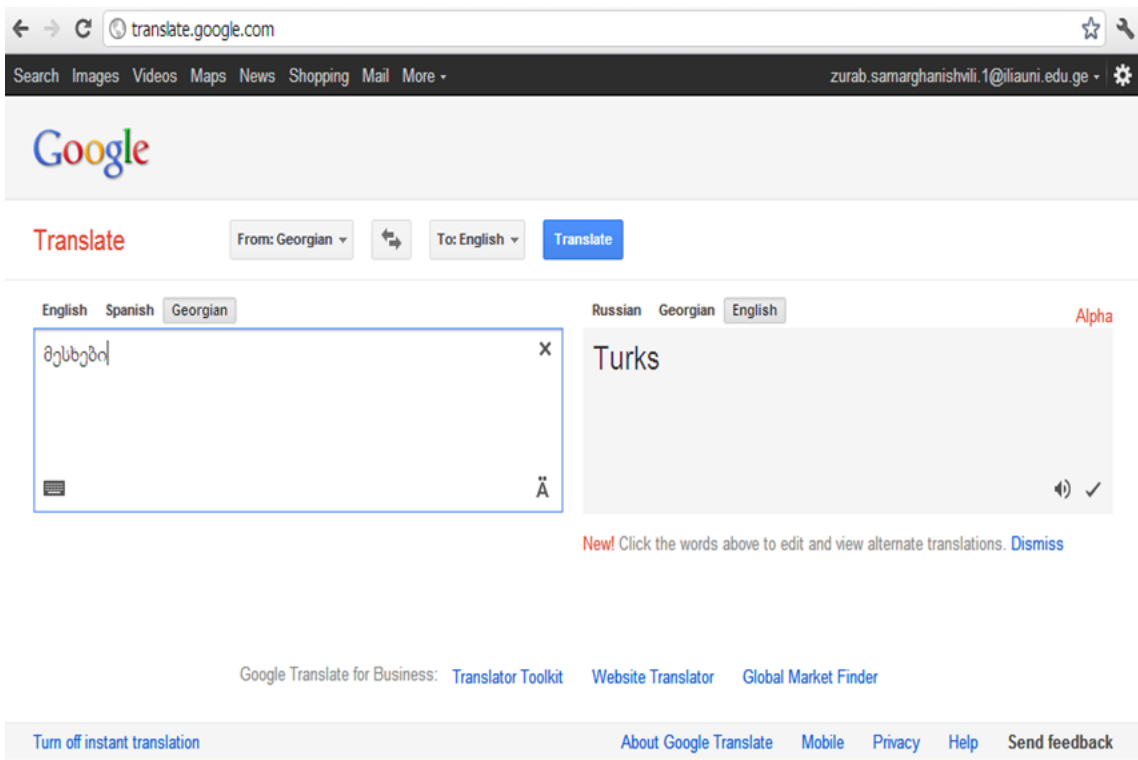
სოციალურ ქსელებში ასევე ხშირია მოწოდებები, რომ შეწყდეს ტერმინ „თურქი მესხების“ გამოყენება (იხ. ილუსტრაცია N4: არა ტერმინს „თურქი-მესხი“), არსებობს სპეციალურად შექმნილი ვებ-გვერდები, სადაც მესხები მოხსენიებულნი არიან, როგორც „ჩვენი დეპორტირებული მესხები“.



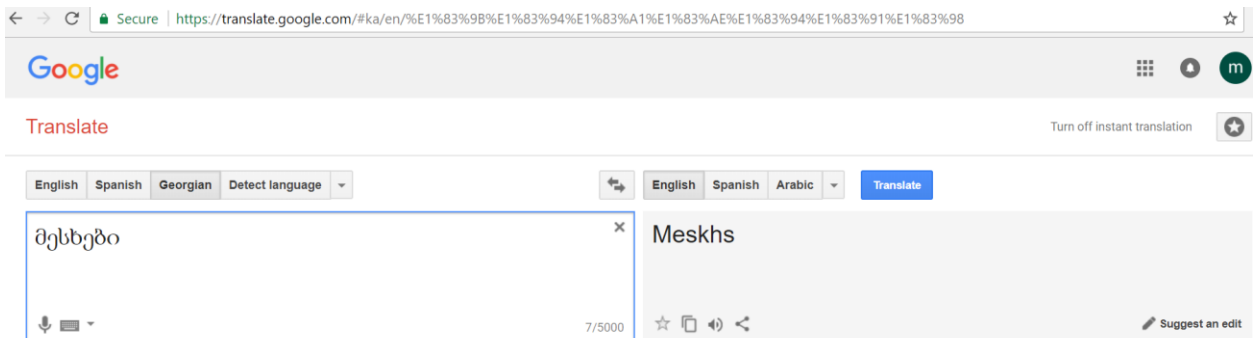
ილუსტრაცია N 4: არა ტერმინს „თურქი-მესხი“

სოციალურ ქსელებში, ტელევიზორცეებში თუ სხდომებზე არსებულ დისკუსიებს, მცირე მაგრამ პატარა ცვლილებები მოჰყვება. ამ ცვლილების უტრირებულ ილუსტრაციად მოვიხმობ ერთ-ერთი ელექტრონული მთარგმნელობითი მომსახურების მაგალითს. 2012 წელს, ვებ-გვერდი – [Translate.google.com](http://Translate.google.com) ტერმინ „მესხებს“ თარგმნიდა, როგორც „თურქები (იხ. ილუსტრაცია N5: მესხები, როგორც თურქები), 2017 წლის მონაცემით, იგივე საიტი ინგლისურადაც „მესხებად“/”Meskhs” მოიხსენიებს ქართულად აკრეფილ „მესხებს“ (იხ. ილუსტრაცია N6: მესხები, როგორც მესხები).





ილუსტრაცია N 5: მესხები, როგორც თურქები



ილუსტრაცია N 6: მესხები, როგორც მესხები

ქართული საზოგადოება არ არის შეთანხმებული იმაზე, თუ როგორ მოიხსენიებს მესხებს. არსებობს სავარაუდო სახელების სია, რომელთა გამოყენება დისკუსიებს იწვევს. მესხების მიმართ ყველაზე ხშირად გამოყენებული კუთხური ან ეთნიკური მიკუთვნებულობის აღმნიშვნელი სახელებია – მესხები, მაჰმადიანი მესხები, იერლი, თურქი მესხები, თურქები, ახისკა (ახალციხელი) თურქები, კავკასიელი თურქები თუ თათრები. საკითხს კიდევ უფრო ართულებს ის, რომ საზოგადოება არც იმაზეა შეთანხმებული, თუ რა იგულისხმება ამ სახელების მიღმა. საქართველოს

კანონმდებლობით, მესხები მოიხსენიება, როგორც „1940-იან წლებში იძულებით დეპორტირებული პირები“. ევროსაბჭოს დოკუმენტებში ისინი მოხსენიებულნი არიან, როგორც „დეპორტირებული მესხი მოსახლეობა“.

„რუსები და თურქები ცდილობენ გამოიყენონ ტერმინი „თურქი მესხები“, რაც არასწორია. ვფიქრობთ, ჯობია ნეიტრალური ტერმინის გამოყენება, რადგან თვითიდენტიფიკაცია არის ძალიან მნიშვნელოვანი. ყველა მათგანის თურქად მოხსენიებით გამოდის, რომ ყველას ვაიძულებთ თავი თურქად მიიჩნიონ. „თურქი მესხის“ გამოყენება ჩვენთვის მიუღებელია და ყოველთვის ვითხოვთ საერთაშორისო ორგანიზაციებში ამ ტერმინის კორექტირებას“.<sup>9</sup>

მიუხედავად იმისა, რომ ტრიერის და ხანჟინის მიერ რედაქტირებულ კვლევებს მესხების შესახებ, ჰქვია „მესხი თურქები გზაჯვარედინზე“, შესავალში ისინი ხაზგასმით აღნიშნავენ, რომ სურთ თავი აარიდონ პოზიტივისტურ მიდგომას და მესხები არ წარმოაჩინონ ჰომოგენურ მოსახლეობად, საერთო ეთნიკური ღირებულებებით, ორიენტაციით, რწმენით თუ თვითიდენტიფიკაციით. მათი დაკვირვებით, მესხები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან არათუ ქვეყნების, არამედ ქვეყნებში დასახლებების მიხედვით, რაც განპირობებული შეიძლება იყოს მათი ჩასახლების ისტორიით, პოპულაციის რაოდენობით, მიმღებ თემთან ურთიერთობით, ადგილმდებარეობით თუ ადგილობრივი ეკონომიკური, პოლიტიკური, კულტურული და სოციალური მდგომარეობით (Trier & Khanzhin, 2007, გვ. 1-38).

მწერალი ომაზ ჩხეიძე, წიგნის „ჩვენი მესხები“ თავის გამოცდილებაზე წერს, ამბობს, რომ წლების განმავლობაში, მისთვის „ომიანობის დროს მესხეთიდან თათრები გაასახლეს“ (ჩხეიძე, ჩვენი მესხები, 2007, გვ. 5), სანამ ერთ დღეს ეს სიტყვები ბორჯომელ მწერალ გიორგი ზედგინიძესთან არ წარმოთქვა. „შენ ისინი თათრები გგონია?...არ გცოდნია“, უთქვამს ზედგინიძეს. ამ პერიოდიდან ომაზი დაინტერესდა მესხების წარმომავლობით. მას და გიორგი ზედგინიძეს არაერთხელ ჰქონიათ მესხებზე საუბარი, მათი წარმომავლობის შესახებ. ხშირად სტუმრობდნენ შოთა ლომსაძეს, თბილისში

---

<sup>9</sup> ინტერვიუ ჩიორა თაქთაქიშვილთან, უწყებათაშორისი საბჭოს წევრი, 2011 წელი, მაისი.

(როგორც ომაზი ლომსაძეს ახასიათებს – მაჰმადიანი მესხების თეორეტიკოსიც და პრაქტიკოსიც), მსჯელობდნენ მესხების ბედზე. ერთხელ ომაზს გიორგი ზედგინიძესთან ბორჯომის პარკიდან მესხები აუყვანია, რომლებიც თავებს თურქებად მოიაზრებდნენ. გიორგის სხვადასხვა წიგნის და ხანგრძლივი საუბრის საშუალებით, ისინი დაურწმუნებია, რომ ქართველები იყვნენ. შემდეგ გიორგის ომაზისთვის უთქვამს: „შენ გული არ გაიტეხო... მათ, ვისაც აღარ ახსოვთ ვისი გორისანი არიან, ჩვენ უნდა მოვაგონოთ ეს... უნდა მივალწიოთ იმას, რომ თავისიანებად ჩაგვთვალონ“ (ჩხეიძე, ჩვენი მესხები, 2007, გვ. 19). ამის შემდეგ ომაზი ხშირად მიმართავდა ამ ტაქტიკას მესხებთან. ის თავის წიგნში გულდაწყვეტით წერს: „...მთავრობას რომ ოდნავ მაინც შეეწყო ხელი, ყურადღება მოექცია და ოფიციალური სახე მიეცა ჩვენი მუშაობისთვის, განეხორციელებინა ჩვენ მიერ შემუშავებული გეგმა, დღეს მესხების უმეტესობის აზროვნება და ორიენტაცია სულ სხვანაირი იქნებოდა“.

ომაზის ნარატივში იკვეთება, რომ მესხური იდენტობა არამყარია, ფლუიდურია, ისეთი, როგორადაც ამას ტრიერი და ხანჟინი (Trier & Khanzhin, 2007) ახასიათებენ საკუთარი წიგნის შესავალში, ხოლო სახელდებას წვლილი შეაქვს რომელიმე იდენტობის გამყარებაში იქნება ეს „ქართველობა“ თუ „თურქობა“. აქ ასევე ყურადსაღებია ის რომ ომაზ ჩხეიძეც და გიორგი ზედგინიძეც, ვისაც ომაზი ხშირად ახსენებს, როგორც მესხების დიდ გულშემატკივარს, ვერ ან არ გადიან იდენტობის ნაციონალისტური დისკურსიდან, არ განიხილავენ იდენტობას, როგორც პრაქტიკის კატეგორიას (Brubaker, The 'diaspora' diaspora, 2006), არაფორმალურ ნაციონალიზმს (Eriksen, 1993) და თვითაღქმის შესაძლებლობას, ეს კარგად იკვეთება ფრაზაში „აღარ ახსოვთ ვისი გორისანი არიან, ჩვენ უნდა მოვაგონოთ ეს“.

ისტორიკოსი მერაბ ბერიძე, წიგნში „მაჰმადიანი მესხების ფესვები და დღევანდელი“ ტერმინ „კავკასიელი თურქების“ არალეგიტიმურობაზე მსჯელობს. ამბობს, რომ ასეთი რამ ისტორიისთვის უცნობია. ის მესხების ქართველობის დასასაბუთებლად მსჯელობს. ამისთვის იხმობს ამიერკავკასიის მოსახლეობის სტატისტიკურ დავთარს, რომელიც 1893 წელს გამოვიდა, 1886 წლის მონაცემების მიხედვით და ამ აღწერით, მაჰმადიან ქართველთა დიდი ნაწილი (მათ შორის, მესხეთის

იმ სოფლებიდან, საიდანაც მოსახლეობა გაასახლეს, როგორც „თათრები“) ჯერ კიდევ ქართველებად არიან მოხსენიებულნი (ბერიძე, 2013, გვ. 23-24). აღსანიშნავია, რომ ბერიძე ტერმინს „ფესვები“ სედენტარისტული გაგებით იყენებს. ლავრენტი ჯანიაშვილი წიგნში „1944 წელს სამხრეთ საქართველოდან გასახლებულთა ეთნოისტორიული პრობლემები“, ასევე წერს მესხების ქართულ წარმომავლობაზე და ამისათვის იხმობს „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდ დავთარს“, რომელიც 1595 წელს, ოსმალთა ხელისუფლების ბრძანებითაა შედგენილი და რომლის მიხედვითაც, „თურქეთის გაბატონებამდე მესხეთში მხოლოდ მცირერიცხოვანი არაქართველი მოსახლეობა ცხოვრობდა და ქართული ეთნიკური ერთეულის აბსოლუტური უმრავლესობა ეჭვს არ იწვევს“ (ჯანიაშვილი, 2006, გვ. 14). ქართველ ისტორიკოსებსა და მესხებზე მომუშავე ადამიანებთან, ხშირია საუბარი თურქულ ნარატივზე მესხების შესახებ, რომელიც გულისხმობს მტკიცებულებებს, მათი თურქული წარმომავლობის შესახებ.

„თურქეთში იქაურ ისტორიკოსებს შევხვედრივარ. მათი პოზიცია ასეთია: ახალციხის მხრიდან 1944 წელს ცენტრალურ აზიაში გასახლებულ იქნენ ახალციხელი თურქები, რომლებიც ამ კუთხის აბორიგენი მცხოვრებნი არიან. იმის გაგონებაც არ უნდოდათ, ისინი გამაჰმადიანებულ-გათურქებული მესხები რომ არიან... ამიტომ, როდესაც იმ ხალხს ჩვენვე თათრებს თუ თურქებს ვეძახით, ამით სამხრეთელი მეზობლის წისქვილზე ვასხამთ წყალს. პირიქით, უნდა ვთქვათ, რომ დეპორტირებულები ეთნიკური ქართველები არიან, რომლებიც ოსმალებმა ჯერ გაამაჰმადიანეს, შემდეგ კი გაათურქეს, რაც ნამდვილად ასე მოხდა“ (ჩხეიძე, ჩვენი მესხები, 2007, გვ. 94-95).

ეს ამონარიდი კარგი ნიმუშია პატრიოტიზმის პრაქტიკის კონტექსტში, ტექსტის ავტორი მსჯელობს, თუ რა „უნდა ვთქვათ“ იმისათვის, რომ მეზობლის (კონტექსტიდან იკვეთება, რომ მოწინააღმდეგის) წისქვილზე არ დავასხათ წყალი. „სიმართლის“ დასასაბუთებლად, ომაზ ჩხეიძეც ლავრენტი ჯანიაშვილის მსგავსად, ვილაიეთის დიდ დავთარს იმოწმებს და ამბობს, რომ ის სანდო წყაროა, რადგან შექმნილია თურქების მიერ იმ მიზნით, რათა დაუბეგრავი არავინ დარჩენოდათ (ჩხეიძე, ჩვენი მესხები, 2007, გვ. 17).

მესხთა წარმომავლობის ირგვლივ ქართული და თურქული ნარატივების დაპირისპირებასა და არაერთგვაროვნებაზე წერენ ტომ ტრიერი, გიორგი თარხან-მოურავი და ფორესტ კილიმნიკი (Trier, Tarkhan-Mouravi, & Kilimnik, 2011). მათი თქმით, თუ ქართველი მეცნიერებისთვის მესხეთის მუსლიმი მოსახლეობა თავდაპირველად, ქართველი და ქრისტიანი იყო, მოიაზრებოდა მესხებად და მხოლოდ 1578 წლიდან იწყება მათი ისლამიზაცია, თურქი მეცნიერები მიიჩნევენ, რომ „მესხეთის მუსლიმ მოსახლეობასა და თურქეთის აღმოსავლეთ ანატოლიის საზღვრის გასწვრივ მოზინადრე თურქებს შორის მნიშვნელოვანი ეთნოკულტურული განსხვავება არ შეინიშნება“ (Trier, Tarkhan-Mouravi, & Kilimnik, 2011, გვ. 9-10). განსხვავებით ქართველი მწერლებისა და აქტივისტებისგან, წიგნში „მესხები: გზა შინისაკენ...“ ნარატივებზე რეფლექსიაა წარმოდგენილი და არ განიხილავენ „სწორ“ ვერსიის.

ბევრის აზრით, მესხების მიმართ განსხვავებული სახელები ხელოვნურად, დაპირისპირების შექმნის მიზნით არის შექმნილი, როცა მათი თქმით, ადგილობრივები მესხეთის ტერიტორიაზე ყოველთვის მშვიდობიანად ცხოვრობდნენ. მერაბ ბერიძე ამბობს, რომ მე-19 საუკუნის ბოლოს, მესხების მაჰმადიან ნაწილს თათრები უწოდეს, რადგან მათი სასაუბრო ენა თურქული ენის დიალექტი იყო. ამ ტერმინმა უკვე მე-20 საუკუნეში, პოპულარობა მოიპოვა. ავტორი მიიჩნევს, რომ სახელი ხელოვნურად შეიქმნა, საქართველოს სამხრეთში სარწმუნოებრივი დაპირისპირების მიზნით. მე-20 საუკუნის ბოლოს, მესხების მიმართ გამოიყენებოდა ტერმინები: კავკასიელი თურქები, ახალციხელი თურქები, მესხი თურქები და ა.შ. ავტორი ყველა ამ ტერმინს პოლიტიკურად მოიაზრებს, რაც ემსახურება „მესხთა შიდა დაპირისპირებას, მათი ეთნოგენეზისის გაბუნდოვნებას“ (ბერიძე, 2013, გვ. 6). მერაბ ბერიძე მესხებს ქართველებად მოიაზრებს, ის წერს: „მესხები რომ ნამდვილი ქართველები არიან და სხვა არავინ, ამას გვიდასტურებს ქართული წყაროების გარდა, რომაული და ანტიკური მონაცემები, ხოლო ბოლო საუკუნეებში თურქული და რუსული აღწერის დავთრები, რომლებიც გამოირჩევა სანდოობით, რადგან ისინი იწერებოდა სახელმწიფო საჭიროებისათვის“ (ბერიძე, 2013, გვ. 6). ავტორი საუბრობს ტერმინ „იერლიზე“, ამბობს, რომ ის მუსლიმმა ქართველებმა შექმნეს მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში, რათა არ

აღრეულიყვნენ სხვა ხალხებში. ამიტომ „არ ქორწინდებიან არც ქურთებზე, არც თარაქმებზე და არც იმ ქვეყნის მცხოვრებლებზე, სადაც ისინი ცხოვრობდნენ“ (ბერიძე, 2013, გვ. 6). მოგვიანებით, „იერლი“ უფრო განზოგადდა და ეწოდებოდა ყველას, ვინც გასახლდა მესხეთიდან, რამაც მესხებთან მიმართებაში ტერმინოლოგიური დაბნეულობა გააღრმავა. ბერიძე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ იერლი სხვაა, ხოლო თათარი სხვა. „იერლი“, ზოგადად, თათარს ქალს არ მიათხოვებდა, რაშიც იმოწმებს შოთა ლომსაძეს (ბერიძე, 2013, გვ. 111). მარინე ბერიძე და მანანა კობაიძე ასევე საუბრობენ, რომ კონფესიურ საფუძველზე მოხდა იერლის (გამაჰმადიანებული ქართველი) და თურქის (საქართველოში დასახლებული მუსლიმი) გაერთიანება, რამაც ორივე ტერმინ „თათარში“ (მუსლიმის სინონიმი) გააერთიანა. ავტორები აღნიშნავენ, რომ „თათარი“ ნელ-ნელა (საქართველოს რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში შესვლით და რუსული აღწერების მიხედვით) აღნიშნავს არა კონფესიას, არამედ სტატუსს, ეთნიკურობას (თურქობას) (Beridze & Kobaidze, 2010, გვ. 56-57). ამგვარი ტენდენცია (რელიგიის ეთნიკურობასთან გაიგივება, რაც „რელიგიური ნაციონალიზმის“ საფუძველს ქმნის) სხვა რელიგიურ ჯგუფებთან მიმართებაშიც მოქმედებდა, გარდა იმისა, რომ მე-19 საუკუნის აღწერებში მუსლიმები მოიაზრებიან, როგორც თათრები, გრეგორიანელები მოიაზრებიან სომხებად, ხოლო კათოლიკეები – ფრანგებად.

ისტორიულ წყაროებზე დაყრდნობით, იდენტობის საკითხის გარკვევას საკუთარი ლიმიტები აქვს, ის გასათვალისწინებელია, იძლევა კონტექსტში გარკვევის შესაძლებლობას, მაგრამ არ ითვალისწინებს დინამიკას, ადამიანურ გამოცდილებებს, განსხვავებულ ხედვებს, რომლებიც თანაბრად ლეგიტიმური შესაძლოა იყოს.

„ვიღაც-ვიღაცეები მუსლიმი მესხების, ქრისტიანი მესხების, სომხების ურთიერთშეუგუებლობაზე ახლა ალაპარაკდნენ. გაუგებარია, მანამდე, საუკუნეების მანძილზე გვერდიგვერდ როგორღა ვცხოვრობდით, ვმეგობრობდით, გვიყვარდა ერთმანეთი, ვქორწინდებოდით, ერთმანეთის ჭირსა და ლხინს ვიზიარებდით, შეხმატკბილებულად ვმეზობლობდით. სარწმუნოება და ეროვნება კეთილმეზობლურ ურთიერთობაში ხელს ვერ გვიშლიდა... უცებ გაავლეს განსხვავებულობის მკვეთრი ზღვარი იმ ხალხს შორის, რომელსაც საერთო ფესვები

ჰქონდათ. ნაწილი ადგილზე დატოვეს, ნაწილი კი სატვირთო ვაგონებში ჩასხეს... ჩვენთვის კი არც ის აუხსნიათ, რა დავაშავეთ..." (ვაჩნაძე, 2005, გვ. 16-17).

ეს ნაწყვეტი გარე ძალების მხრიდან შიდა დაპირისპირების გაღვივების ნიმუშია, რაზეც მესხი ქალი ნაზირა წერს და რაზეც ბევრს წერენ ისტორიკოსებიც. ის ამბობს, რომ მისი წიგნის მიზანია, საზოგადოებისთვის ხმის მიწვდენა, თუ ვინ არიან მესხები, ვისაც „თურქ მესხებს“ უწოდებენ „და ვინც სინამდვილეში მაჰმადიანი მესხები ვართ, ანუ ეთნიკური ქართველები“ (ვაჩნაძე, 2005, გვ. 10). მიუხედავად იმისა, რომ ნაზირა მესხების ხმაა, ის მესხებს ჰომოგენურ ჯგუფად წარმოაჩენს და საკუთარი გამოცდილების და თვითაღქმის განზოგადებას ცდილობს, რაც პრობლემურია თანამედროვე ანთროპოლოგიური პერსპექტივით. მაგალითად, რა იგულისხმება ნაზირას ფრაზაში „ვინც სინამდვილეში მაჰმადიანი მესხები ვართ, ანუ ეთნიკური ქართველები“. ამგვარი ფორმულირება არ არის ინკლუზიური, იმდენად, რამდენადაც არ ტოვებს თვითიდენტიფიკაციის სივრცეს, თითქოს, არსებობდეს ფორმულა, რომლითაც ხარ ან არ ხარ მესხი.

მიუხედავად იმისა, რომ პოპულარული ნარატივები მესხების სახელდებაზე, ექსპლუზება ნაციონალისტურ დისკურსს და უარყოფს მათ „თათრობას“ თუ „თურქობას“, ვერ გადის ნაციონალისტური და სედენტარისტული პარადიგმიდან იმდენად, რამდენადაც მესხებს არ აძლევს თვითიდენტიფიკაციის შესაძლებლობას და არ მოიაზრებს იდენტობას, როგორც პრაქტიკის კატეგორიას (Brubaker, Ethnicity without Groups, 2002), (Brubaker, The 'diaspora' diaspora, 2006). პრობლემა არა სახელში – „თურქი“, „თათარი“ და „ქართველი“, არამედ სტატიკურ და არა დინამიურ სახელდებაშია. ვკითხულობთ რა დაპირისპირებულ ნარატივებს მესხების იდენტობაზე, წარმოშობასა თუ სახელდებაზე, არ ჩანს მათი ხმა, ყოველდღიურობა, დიფერენციაცია, არამედ ისტორიულ წყაროებზე და სუბიექტურ განწყობებზე დაყრდნობით, ხდება იმის გადაწყვეტა თუ ვინ არიან ისინი. ამ დამოკიდებულების საპირისპიროდ, მესხებზე ჩატარებული სოციოლოგიური და ანთროპოლოგიური კვლევები აჩვენებს, რომ ისინი განსხვავდებიან არათუ ქვეყნების, არამედ ქვეყნებში დასახლებების მიხედვით (Trier & Khanzhin, 2007), შესაბამისად, განსხვავებულია მათი თვითაღქმა, პოზიციონირება და

წარმოდგენა საკუთარი წარმოშობის, იდენტობის თუ სახელდების შესახებ. მარინე ბერიძე და მანანა კობაიძე მესხების მხრიდან იდენტობის ძებნაზე საუბრობენ. ისინი მსჯელობენ ჯგუფის სახელდებაზე, ისევე, როგორც მათი ენის სახელდებაზე, რომლის კლასიფიცირება ხდებოდა, როგორც „თურქულის“ თუ „აზერბაიჯანულის“ და პრობლემური იყო მესხებისთვის, რადგან შემდგომ მათი ეთნიკურობაც ამ კონტექსტში განისაზღვრებოდა. იმდენად, რამდენადაც მათი მოაზრება რთულია, როგორც „თურქების“ და „ქართველების“, რადგან განასხვავებენ საკუთარ თავს, ავტორები „მესხურ“ იდენტობაზე საუბრობენ, თუმცა, აღნიშნავენ, რომ აქაც რთულია ყველა მესხის გაერთიანება და შეთანხმების მიღწევა (Beridze & Kobaidze, 2010, გვ. 62).

### *მამული, ენა, სარწმუნოება*

მესხების თემით დაინტერესებული ადამიანების ნაწილი წყენას თუ უკმაყოფილებას გამოთქვამს მესხების მიმართ, რადგან მათ ვერ შეინარჩუნეს „ქართველობის“ სამი უმთავრესი ბოძი/სვეტი – „მამული, ენა, სარწმუნოება“. მესხებს სამშობლოს/მამულის/ტერიტორიის დატოვება, საზოგადოების დიდი ნაწილის აზრით, სწორედ შეუნარჩუნებელი ენისა და რელიგიის, დაკარგული ქართული იდენტობის გამო მოუწიათ. წყენის ახსნა ნაციონალიზმის დისკურსით (Anderson, 1983; Gellner, 1983; Smith, 1986) და პიტერ ვან დერ ვეერის (Van Der Veer, 1994) კონცეპტით, „რელიგიური ნაციონალიზმი“ შესაძლებელია. ქართულ კონტექსტში „რელიგიური ნაციონალიზმის“ კარგი ნიმუშია რევაზ ჯაფარიძის 1978 წლის ჩანაწერი: „დიდი პუშკინის მკვლელმა ნიკოლოზ პალკინმა არ ინება, იმპერიის სამხრეთ საზღვარზე ძალად გამაჰმადიანებული მესხები ჰყოლოდა და მეზობელ ტირანულ სახელმწიფოსთან მორიგებით, ისინი სხვა ხალხით შეცვალა“ (ჯაფარიძე, 1978). ტექსტში ჩანს, რომ (ძალით თუ ნებით) რელიგიაშეცვლილი ხალხი ქვეყნისთვის პრობლემას წარმოადგენს და გამოსავალი მათი ტერიტორიიდან გარიდებაა.



ამგვარი დამოკიდებულებების საპასუხოდ, მესხების თემატიკაზე მომუშავე ადამიანებში არსებობს ნარატივი – მესხების გამართლების მცდელობა, ახსნა თუ რატომ და როგორ შეიცვალეს მათ სარწმუნოება და ენა. თუმცა, ისიც აღსანიშნია, რომ ამ პროცესში ხშირად მათი შეგნებული თუ უნებლიე „ორიენტალიზაცია“ (Said E. , 1979) ხდება. ამასთან, არსებობს სამეცნიერო ლიტერატურა, რომელიც მესხების მხრიდან ქართული ენის დავიწყებას, ტერიტორიიდან წასვლას და რელიგიის შეცვლას იდენტობის დაკარგვის ეკვივალენტურად არ განიხილავენ. მაგალითისთვის, მარინე ბერიძეს და მანანა კობაიძეს ირლანდიური და ებრაული იდენტობის შემთხვევები მოჰყავთ. პირველ შემთხვევაში, ჯგუფმა შეინარჩუნა იდენტობა მშობლიური ენის, ირლანდიურის გარეშე, ხოლო მეორე შემთხვევაში, ტერიტორიული სიახლოვისა და მშობლიური ენის შეუნარჩუნებლობის პირობებში, მოხდა ჯგუფური იდენტობის შენარჩუნება (Beridze & Kobaidze, 2010, p. 53).

უფრო ხშირია ნარატივები, სადაც ენის, მამულის და სარწმუნოების „დაკარგვას“ აკავშირებენ იდენტობის კრიზისთან და გაუცხოებასთან. ომაზ ჩხეიძე აღწერს, როგორ უხსნიდა მწერალი გიორგი ზედგინიძე მაჰმადიან მესხებს მათი ისლამიზაციის შესახებ. კერძოდ, ამბობდა, რომ მესხი ხალხი „იძულებული იყო თავის გადასარჩენად ისლამი მიეღო“, „თუ ქრისტიანობას დააგდებდნენ და მაჰმადიანობას მიიღებდნენ, გადასახადებისაგან და ჯარიდან ათავისუფლებდნენ“ (ჩხეიძე, ჩვენი მესხები, 2007, გვ. 18). ამგვარი ნარატივი იმდენად ახდენს ისლამის „ორიენტალიზებას“, რამდენადაც მას აღწერს, როგორც თავსმოხვეულ, მაიძულებელ და არა არჩევანზე დაფუძნებულ რელიგიად. ამ დისკურსში ისლამი წარმოადგენს ორი უარესობიდან „უკეთეს“ გამოსავალს. ამავე საკითხს ავრცობს მერაბ ბერიძე საკუთარი წიგნის წინასიტყვაობაში:

„საქართველოს ისტორია არის ბრძოლა რწმენისთვის და სარწმუნოებისთვის. მართლმადიდებლობა გაიგივებული იყო ეროვნებასთან, ქართველობასთან. ჩვენი წინაპრები თავს სწირავდნენ სარწმუნოებისთვის, რაც ნიშნავდა, რომ თავს სწირავდნენ სამშობლოსთვის, ქართველობისთვის. ეს თავგანწირვა ყოველთვის არ იყო შესაძლებელი. ისტორიული კატაკლიზმები გვასწავლის, რომ ბრძოლა არსებობისთვის ხშირად მაღლა დგებოდა, ვიდრე ასეთი თავის გაწირვაა. თავის

გადარჩენისთვის ბრძოლა გაჭირვებულ ადამიანს, რომლისთვის ლუკმა-პურის შოვნა უდიდესი შრომის ფასად იყო მხოლოდ შესაძლებელი, აიძულებდა იშვიათად, მაგრამ მაინც შეეცვალა რწმენა. ეს არ იყო არჩევანი ან მისი რელიგიური შეხედულებების საფუძველზე მიღებული გადაწყვეტილება. ეს იყო დიდი ტკივილისა და ძალდატანების ნიადაგზე შეცვლილი სარწმუნოება. ასე მოხდა მესხეთშიც“ (ბერიძე, 2013, გვ. 3-4).

მერაბ ბერიძის ნარატივში მესხები (და ზოგადად გამაჰმადიანებული ქართველები) „ორიენტალიზებულები“ (Said E. , 1979) არიან, წარმოადგენენ იმ იშვიათ შემთხვევას, როცა ლუკმაპურის შოვნამ მათ თავგანწირვაზე უარი ათქმევინა და რელიგია შეაცვლევინა. ბერიძე კი ცდილობს დაიცვას მესხები, მაგრამ ამავდროულად (ნებით თუ უნებლიედ), მათ ანტიგმირულ საქციელს უსვამს ხაზს. მერაბ ბერიძე კიდევ უფრო მეტად ცდილობს მკითხველისთვის გაამართლოს მესხთა ისლამიზაცია და აღნიშნავს, რომ „გათათრება მხოლოდ ეკონომიკური ზეწოლით არ ხდებოდა. იყო ძალადობაც, მუქარაც, რომელსაც ასრულებდნენ. ამის დამადასტურებელი მასალა აქვს ჩაწერილი მარინე ბერიძეს“ (ბერიძე, 2013, გვ. 98). საერთაშორისო სამეცნიერო ლიტერატურაში ხშირად ვხვდებით ისლამიზაციის პროცესის განსხვავებულ კონცეპტუალიზაციას, რომ ის ხშირად ეკონომიკურ სარგებელს ეფუძნებოდა და არ ხდებოდა „ცეცხლითა და მახვილით“ (King, 2004; Aydigun, Asker, & Sir, 2016). ქართულ ლიტერატურაშიც არის იმგვარი ჩანაწერები, რომლებიც მესხების მხრიდან, რელიგიის შეცვლას ეკონომიკური სარგებლით ხსნიან, მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ეს ეკონომიკური სარგებელიც „იძულებითი სარგებლის“ კატეგორიაშია განხილული. მარინე ბერიძე და მანანა კობაიძე სტატიის ერთ-ერთ თავში, რომელიც დასათაურებული აქვთ, როგორც „ეკონომიკური საშუალებებით განპირობებული იძულებითი კონფესიური კონვერსია“ (Enforced confessional conversion by economic means) სწორედ ამ თემას განიხილავენ.

მერაბ ბერიძე ავრცობს იძულებითობის თემას, გადმოსცემს რა გამაჰმადიანებულთა ნარატივს: „ცხადათ თათრები ვიყავით გულით კი ქართველები. ზაფხულში ვითომ რამაზანი გვეჭირა. ბუნულებში შევძვრებოდით, პურს ვჭამდით და წყალს ვსვამდით“ (ბერიძე, 2013, გვ. 102). ისინი ყვებიან, როგორ ჩუმად ქორწინდებოდნენ

მესხები ქრისტიანული წესით, ნათლავდნენ შვილებს ქრისტიანულად, ასევე მჭადის ცომზე, გამოცხობამდე ხელით ჯვარს გამოსახავდნენ, ქრისტიანობის პატივსაცემად, რაც მათში დღემდე შემორჩა.<sup>10</sup> ადამიანები, რომლებიც ამ ნარატივს ავითარებენ სიმპათიით და დაფასებით საუბრობენ იმ მესხებზე (და ზოგადად გამაჰმადიანებულ ქართველებზე), რომლებიც გულით ქრისტიანობას ინარჩუნებდნენ, მათზე ამბებს ყვებიან, როგორც საგმირო საქმეებს. აღსანიშნავია, რომ ამ დროს „ორიენტალიზება“ ხდება იმ ადამიანების, ვინც გადავიდა ქრისტიანობიდან ისლამზე და ვერ ან არ შეინარჩუნა ქრისტიანული ტრადიციები. ასეთი კი ბევრი ქართველია, მათ შორის, მუსლიმი მესხებიც, რომლებიც დომინანტური საზოგადოების თვალში კატეგორიზებულია, როგორც „არასრულყოფილად ქართველი“, „თათარი“, „თურქი“ და ა.შ. (Pelkmans, 2006; Balci & Motika, 2007).

ნარატივი თურქეთის, როგორც დამპყრობლის, შემავიწროვებლის, ტერიტორიების წამრთმევის შესახებ, დღემდე აქტუალურია ქართულ საზოგადოებაში. ეს დამოკიდებულება განსაკუთრებულად მტკივნეულია იმ მესხთა მიმართებაში, რომელთაც საზოგადოება „თურქებად“ ან „თურქ მესხებად“ მოიაზრებს, ან მათ თურქეთთან განსაკუთრებულ სიახლოვეზე საუბრობს (ამ ნარატივის აქტუალობა ჩანს კვლევის მეოთხე თავში).

მესხი კაცის შეკითხვაზე, „რატომ გძულთ თურქები?“, ომაზ ჩხეიძე პასუხობს: „აქ სიყვარულზე და სიძულვილზე კი არა, უფრო შიშთან გვაქვს საქმე. მესხეთი სავსეა ციხესიმაგრეებით, მათ ნახავთ ახალციხეში, ახალქალაქში, ხერთვისში, აწყურში. ხალხი, ჩემი და თქვენი წინაპრები, ციხესიმაგრეებს იმისთვის აგებდა, რომ დამპყრობლისგან დაეცვა თავი და ცოლ-შვილი. დამპყრობლები კი რომაელები, ქრისტიანი ბიზანტიელები, არაბები, ირანელები, მონღოლები და თურქები იყვნენ. დიახ, ყველაზე ხშირად თურქები გვესხმოდნენ თავს, გვარბევდნენ, გვხოცავდნენ, ბავშვებს გვტაცებდნენ... ამიტომ ეშინიათ ქართველებს თურქების, დიდი სიმწარე ახსოვთ მათგან...“ (ჩხეიძე, ჩვენი მესხები, 2007, გვ. 46).

---

<sup>10</sup> ინტერვიუ კახა ბუაჩიძესთან, ისტორიკოსი, 2010 წელი, თებერვალი.

გაზეთ „საქართველოში“, 1918 წელს, იწერება სტატია „ჯავახელ ქართველთა ბედი“, სადაც ვკითხულობთ, „4 ივნისს 1918 წელს ოსმალეთმა მოჰგლიჯა საქართველოს ნორჩ რესპუბლიკას უძვირფასესი მხარე მესხეთი-ჯავახეთი... დაეკარგათ ჯავახეთის ქართველობას მშობლიური კერა“ (ანანიაშვილი, 1918). ამონარიდი საინტერესოა მალკის (Malkki, 1992) და აპადურაის (Appadurai, 1988) პერსპექტივიდან, იმდენად, რამდენადაც ჯავახეთი წარმოდგენილია, როგორც „მოგლეჯილი“ მხარე, ხოლო მოსახლეობა „მშობლიურ კერადაკარგული“. შესაბამისად, ადგილიც და ადამიანებიც იქნებიან „უცხოები“, მანამ, სანამ არ დაბრუნდება საწყისი მდგომარეობა, რაც მათ შესაძლებლობებს აღემატება. სტატიის ავტორის მიდგომა სედენტარისტულია (sedentary), ის ახდენს იდენტობის ტერიტორიალიზაციას, უკავშირებს რა მშობლიურობის იდეას ადგილს. ამავე სტატიაში წერია, როგორ გაიხიზნა მოსახლეობა ტყეში, მაგრამ ბევრი სიცვიის თუ შიმშილის გამო, დაიღუპა, ამიტომ მათ მოგვიანებით, „სამშობლოში დაბრუნება“ არჩიეს, „ვერაგმა თათრებმა არ შეიბრალებს უბედურები და უწყალოდ დახოცეს“ (ანანიაშვილი, 1918). სტატიის დიდი ნაწილი მუსლიმი მოწინააღმდეგე მხარის დემონიზებას და ამით მათ „ორიენტალიზებას“ (Said E. , 1979) ეთმობა. ერთ-ერთ სტატიაში ჯავახეთი მოხსენიებულია, როგორც „თათრებისგან აოხრებული მხარე“, ხოლო თავად „თათრები“ – როგორც „მოსისხლე მტრები“ (იშხნელი, 1918).

გაზეთ საქართველოს 1918 წლის გამოცემებში, მუდმივად ვხვდებით სტატიებსა და წერილებს, რომ შველა სჭირდება მესხეთ-ჯავახეთს იმდენად, რამდენადაც „ოსმალთა თხოულობს საქართველოს სხეულისგან ნაწილად დაკვეთას“ (ხეთასარი, 1918), „საქართველოს ეროვნული კულტურის აკვანს ესეც არ აკმარა მწარე ბედმა და დღეს ჩვენსა და ჩვენს ჯავახეთსა და მესხეთის მომმეთა წინაშე საშინელი აჩრდილი აღიმართა“ (ქართველი ლტოლვილები, 1918). ამ ტექსტებში „თათრებზე“, როგორც მოსისხლე მტრებზე ისე წერია, რომლებიც ხშირად, როგორც „შეუგნებელი მაჰმადიანობა“ ისეა შეფასებული. თუ ჩვენ სხვადასხვა წყაროში (ჯანიაშვილი, 2006), (ბერიძე, 2013) ვკითხულობთ ტერმინ „თათრის“ წარმომავლობას და ვხედავთ, რომ ეს არის „მუსლიმის“ აღმნიშვნელი ერთგვარი სინონიმიც კი, ისეთ ნარატივებში, როგორც გაზეთ

„საქართველოში“ იბეჭდება, მხოლოდ მის ნეგატიურ, დემონიზებულ, შესაბამისად, „ორიენტალიზებულ“ კონოტაციას ვხვდებით.

აქვე აღსანიშნია ერთი ნარატივი მესხების შესახებ, რომელიც მათ სახელდების, როგორც „თურქი მესხების“ პრობლემურობაზე მეტყველებს. 1918 წელს, როცა რუსულმა რევოლუციამ ქაოსი გამოიწვია, რუსული ჯარი დაიშალა და ახალციხეში თურქული ჯარი შემოვიდა (ეს ის პერიოდია, რაზეც გაზეთი „საქართველო“ აქვეყნებს სტატიებს და წერილებს იმ საფრთხის შესახებ, რაც მესხეთ-ჯავახეთს და მის მოსახლეობას ემუქრება), „თურქმა მესხებმა“ სერვერ ბეგის მეთაურობით, შექმნეს ბანდები და ქრისტიანებს აწიოკებდნენ (ამ ნარატივზე უფრო ვრცლად იხ. (Darchiashvili, 2015). ამგვარად, ტერმინი „თურქი მესხი“ გარდა იმისა, რომ არის სტატიკური, არ ტოვებს თვითიდენტიფიკაციის სივრცეს, ასევე დატვირთულია ისეთი კონოტაციებით, რომელიც ბევრ სოციალურ ბარიერს ქმნის მესხებისთვის ინკლუზიის პროცესში.

მესხებზე, როგორც სხვებზე, უცხოებზე და არაქართველებზე, ვკითხულობთ მიხეილ ჯავახიშვილთან, ტექსტში „არსენა მარაბდელი“ (ჯავახიშვილი, 1961): „ოსმალები ჭანებს ეჯიბრებოდნენ, მესხები ლტოლვილ ქართველებს სჯობნიდნენ, დედაკაცები გაგიჟებულ ქაჯებს ჰგავდნენ, ხოლო მთიელები ახურებული ავაზივით ანჩხლობდნენ“. ამავე ნაწარმოებში ავტორი წერს: „მესხები ისევ ეკლესიაში შეცვივდნენ. შიშმა შერევა თუ ფანდმა, ვერავინ გაიგო, რადგან იქიდან ამბავის მთქმელიც არავინ გამოსულა“.

ქართულ ნარატივში ხშირია საზოგადოებისთვის იმის ახსნა, თუ რატომ დაივიწყეს მესხებმა ქართული და მშობლიურ ენად გაიხადეს „თურქული ენის ანატოლიური დიალექტი, რომელიც ძალიან ჰგავს აზერბაიჯანულს“ (Trier, Tarkhan-Mouravi, & Kilimnik, 2011, გვ. 69). ქართველი ისტორიკოსები წერენ, რომ მესხების მიმართ წინააღმდეგობრივი პოლიტიკა იყო, მიუხედავად მათი სურვილისა, რუსეთმა, 1920-1930-იან წლებში გამაჰმადიანებულ ქართველებს არ გაუხსნა მესხეთში ქართული სკოლები. საბჭოთა პერიოდში თურქეთთან კავშირი შეწყდა, მისი ადგილი აზერბაიჯანმა დაიკავა და 1920-1930-იან წლებში მათთვის მასიურად გაიხსნა აზერბაიჯანული სკოლები (ბერიძე, 2013, გვ. 112). სწორედ ამ პერიოდში ისტორიკოსები წერენ, რომ „მაჰმადიან მესხებს მთლიანად

თურქულ-აზერბაიჯანული სახელები ჰქვიათ“ (ბერიძე, 2013, გვ. 30) და მათში ქართული ენის ცოდნა თანდათანობით იკლებს, მათი აღქმა კი, როგორც „თურქების“, „აზერბაიჯანელების“ თუ „თათრების“, იზრდება.

### *ჩაგრულები, მარგინალიზებულები და მარადიული ლტოლვილები*

წიგნ, „ჩვენი მესხების“ წინათქმაში ლევან ბრეგაძე წერს: „ძნელად თუ მოიძებნება კაცობრიობის ისტორიაში სხვა ხალხი, რომელსაც იმდენი ჩაგვრა, დამცირება, შეურაცხყოფა, უსამართლობა, დევნა და შევიწროვება განეცადოს, რამდენიც ძველი საქართველოს მოწინავე კუთხის, მესხეთის მკვიდრთ არგუნა ბედმა“ (ჩხეიძე, ჩვენი მესხები, 2007, გვ. 3). ომაზ ჩხეიძე ორმხრივ ზეწოლაზე საუბრობს, რასაც ოსმალთა და რუსთა იმპერიები ახდენდნენ, და რის შედეგადაც, მისი აზრით, მესხებს დღემდე უჭირთ გაიგონ, „თუ ვისი გორისანი არიან და მარადიულ ლტოლვილებად დარჩენა ემუქრებათ; ყველა რეპრესირებულ, ყველა დასჯილ-გადასახლებულ ხალხს რაღაც ეშველა, ამათ კი – არა!“ (ჩხეიძე, ჩვენი მესხები, 2007, გვ. 3). ამავე პათოსს იზიარებს ნაირა გელაშვილიც. მისთვის მუსლიმი მესხები არიან მსხვერპლნი „ოსმალეთის, რუსეთის, საბჭოთა და ახლა უკვე საქართველოს რესპუბლიკის“ (ვაჩნაძე, 2005, გვ. 7). ტრიერი და ხანჟინი წიგნის „მესხი თურქები გზაჯვარედინზე“ შესავალში წერენ, რომ მესხები სტალინის მიერ გადასახლებული ის ბოლო ჯგუფია, რომელთა დეპორტაციის საკითხი დღემდე მოუგვარებლად რჩება (Trier & Khanzhin, 2007, გვ. 4). ირინა ლევინი (Levin, 2017) მათ უსახელმწიფო და მარგინალიზებულ ხალხად მოიხსენიებს. ტრიერი, თარხან-მოურავი და კილიმნილი წიგნში „მესხები: გზა შინისაკენ...“ მესხთა დეპორტაციაზე წერენ: „ტრაგედია იყო არა მარტო ის, რომ 100 000 ადამიანი უმოწყალოდ შეყარეს პირუტყვისთვის განკუთვნილ ვაგონებში... არამედ ისიც, რომ დაახლოებით 3 000 ადამიანმა გადასახლების ადგილამდე ვერ მიაღწია და გზაში გარდაიცვალა“ (Trier, Tarkhan-Mouravi, & Kilimnik, 2011, გვ. 59-60). ავტორები ასევე აღნიშნავენ, რომ მესხებში უმწეობის გრძნობა გააძლიერა 1989 წელს უზბეკეთში, ფერღანის ველზე მათმა დარბევამ,

ხოლო 1990-იანი წლების ბოლოს და 2000-იანი წლების დასაწყისში კრასნოდარის მხარეში მათ მიმართ პოლიტიკურმა დისკრიმინაციამ (Trier, Tarkhan-Mouravi, & Kilimnik, 2011, გვ. 60).

მესხთა ჩაგრულობა ის თემაა, რაზეც ქართული და უცხოური, ისევე, როგორც სამეცნიერო და არასამეცნიერო ნარატივები თანაბრად აქტუალურია. თუმცა, მესხთა დაუცველობა ყველაზე მძაფრად მათივე ჩანაწერებში ჩანს. ამ კონტექსტში განსაკუთრებულად გამორჩეულია „მესხი ქალის – ნაზირას წიგნი“. ახალგაზრდობაში ნაზირა სოფელ ლელოვანში მუშაობდა, საკუთარი სახლიდან სოფელი 6-7 კილომეტრის დაშორებითაა, ღამის გასათენებლად სახლში დაბრუნებას ვერ ასწრებდა ხოლმე. ამიტომ, მას და მის კოლეგას ლელოვანში ოთახი მისცეს. კვირაში ერთხელ ნაზირა სახლში ბრუნდებოდა. 1944 წელს, სანოემრო ზეიმის დროს, ახალგაზრდა ქალებმა ოთახი კლიტით დაკეტეს, რადგან იქ ნივთები დატოვეს. ნაზირამ იქ დაბრუნება ვეღარასდროს შეძლო. ოთახში, მაგიდაზე მამის ნაჩუქარი, „ომეგას“ საათი დარჩა. „მამის საჩუქარს ვერ გავუფრთხილდი“ (ვაჩნაძე, 2005, გვ. 19), – გულდაწყვეტით იხსენებს ნაზირა თავის წიგნში. ნაზირას და მის ოჯახს (როგორც მუსლიმი მესხების უმეტესობას) საკუთარი სახლის დატოვება შუაღამეს მოუწიათ, მათ მოსამზადებლად სულ საათ-ნახევარი ჰქონდათ. გააღვიძეს სამი წლის ბავშვი, დაბნეულობისგან მისი ნივთებიც კი ვერ მოძებნეს. ჯარისკაცები, ვინც ოჯახს სახლის დატოვების შესახებ ამცნეს, ყვირილით აჩქარებდნენ ოჯახის წევრებს, თან ოქროულობას ეძებდნენ და ღრიალებდნენ „სად დამალეთო“.

მესხთა გასახლების ღამის შესახებ, ბევრი მძაფრი ნარატივია შექმნილი, თუმცა, არსებობს განსხვავებული პერსპექტივებიც. ამის კარგი მაგალითია ფილოლოგ მარიკა დარჩიას მოგონება. ის 1944 წელს „მთავფეხვილში“ მუშაობდა და ნოემბრის თვეში ახალციხეში იყო გამოძახებული რამდენიმე დღით. მის ფუნქციას მარცვლეულისა და ფეხვილის მიღება წარმოადგენდა კოლმეურნეობისაგან და მისი სახელმწიფოსთვის ჩაბარება. სწორედ ამ დროს დაწყებულია მესხთა გასახლებაც და მარიკა დარჩია, როგორც თვითმხილველი, იგონებს ფრაგმენტებს ამ პროცესიდან. ის მთლიან ტექსტში მესხებს „თურქებად“ მოიხსენიებს. ამბობს, რომ სანამ გასახლებდნენ, მათთან კონტაქტი

„ქესტების“ ენაზე ჰქონდა, რადგან არ იცნოდნენ არც ქართული და არც რუსული. ჟურნალისტის შეკითხვაზე, გასახლება თუ მიმდინარეობდა ტირილისა და დამაბულობის ფონზე, მარიკა ყვება: „რა ტირილი?! არავითარი ექსცესები! ყველაფერი მშვიდად მიმდინარეობდა“. ასევე ყვება, რომ ყველა ოჯახს თითო საბარგო მანქანა გამოუყვეს და უთხრეს ჩაეტვირთათ, რაც სურდათ. მარიკას თქმით, ქალებმა საქონელი დაკლეს, ხორცი მოხარშეს, მწვადები შეწვეს, წაიღეს ხორბალი, კარტოფილი, ვაშლი. სამხედროები მათ ჩალაგებაში ეხმარებოდნენ. მარიკა აღნიშნავს, რომ ჯარისკაცები მუსლიმ ქალებს „ძალიან კორექტულად ექცეოდნენ. არცერთი შეყვირება, არცერთი მუქარა მათი მხრიდან არ ყოფილა“. მარიკა დარჩიას ნარატივში ერთი საინტერესო ფრაგმენტია, რაც მის დამოკიდებულებას მუსლიმების მიმართ, კარგად ასახავს. ის ხუმრობით ყვება, თუ როგორი დაბრუნდა მივლინებიდან – იქ ტანსაცმელი დახეოდა და ადგილობრივებმა მას ტყავის ქალამნები შეუკერეს, თბილი წინდები მოუქსოვეს და კაბა შეუკერეს. „ასე გამოწყობილი დავბრუნდი შინ. მამამ კარი რომ გააღო, ვერ მიცნო, იფიქრა ბოშა ქალი სამათხოვროდ მოვიდაო. ჯიბეში კი ჩაიყო ხელი ხურდის ამოსაღებად. მერე იმდენი ვიცინეთ!“<sup>11</sup>

მარიკა დარჩია ისე მსუბუქად ყვება მესხების გასახლების შესახებ, მკითხველს ექმნება შთაბეჭდილება, თითქოს, მესხები ექსკურსიაზე წავიდნენ შუა აზიაში. ისევ ნაზირა ვაჩნაძის მოგონებას რომ დავუბრუნდეთ, ახლა უკვე იმის შესახებ, თუ რა ხდებოდა სატვირთო ვაგონებში, სადაც მესხები შუალამეს ჩასვეს, განსხვავებულ სურათს დავინახავთ. „ნახევარი თვეა, რაც გზაში ვართ. არც დაბანის, არც დასუფთავების საშუალება არ გაგვაჩნია. თავიდან ვაგონში ტუალეტიც არ იყო... ერთ-ერთ გაჩერებაზე მამამ ძალაყინის მსგავსი რკინა იპოვა, ქვაც გამოაყოლა და ვაგონის იატაკში ხვრელი გაჭრა; პირსა და ტანს კი ვერ დავიბანდით რადგან საკმარისი წყალსაც კი ვერ მოვიმარაგებდით. და აი ასე, დაუბანელ-დაუვარცხნელი, გაუპარსავები, ჭუჭყიან აქოთებულ ვაგონში, გათელილ თივაზე მიყრილები ვმგზავრობდით“ (ვაჩნაძე, 2005, გვ. 39).

---

<sup>11</sup> ასავალ-დასავალი, 2009 წელი, 30 ნომბერი - 6 დეკემბერი # 48 (793)



მარკა დარჩიას ნარატივი თუ პერსპექტივა „ორიენტალიზაციის“ (Said E. , 1979) კარგი ნიმუშია. ის კარგად გამოხატავს საზოგადოების იმ ნაწილის დამოკიდებულებას, ვისაც განსხვავებული რელიგიისა და გამოცდილების მქონე ადამიანი „სხვად“, სხვა ქვეყნის მოქალაქედ თუ ზოგადად, სხვა იდენტობის მქონედ მიაჩნია და „მათ“ ხედავს ნაციონალისტური ლინზის მეშვეობით და არა, როგორც ისინი თავს მოიაზრებენ.

...

მესხების თემატიკაზე არსებული ნარატივების შესწავლა გვეხმარება მათ წინაშე არსებული გარემოებების, სირთულეების და უფრო ზოგადი კონტექსტის გაგებაში. ნარატიული მიდგომა ადვოკატირებას უკეთებს პლურალიზმს, რელატივიზმს და სუბიექტურობას, რის გამოც, მას ხშირად აკრიტიკებენ. ტიპური კრიტიკა ასეთია, ნარატიული მიდგომა უყურებს სამყაროს, როგორც სუბიექტური ისტორიების კოლექციას (Czarniawska, 2004). ამგვარად, ნარატივები არის ამბები, რასაც ადამიანები ყვებიან ისე, როგორც ისინი მათ კონკრეტულ სიტუაციებს არგებენ. მაგრამ როგორც დევისი და ჰარი (Davies and Harre) გვახსენებენ „ჩვენ არ ვართ ერთადერთი ავტორები ჩვენი ისტორიებისა“ (Czarniawska, 2004, p. 5). პროცესი, რაშიც ეს ნარატივები იქმნება უფრო ინტერსუბიექტურია, ვიდრე სუბიექტური. ამ აზრით, ვფიქრობ, საინტერესოა მესხების შესახებ არსებული ადამიანური პერსპექტივების, როგორც არამესხების, ისე მესხების მხრიდან, მიმოხილვა, რადგან ისინი გვეხმარება როგორც მესხების უკეთ გაგებაში, ასევე მათ გარშემო არსებული სიტუაციის გარკვევაში.

ნარატივები მესხების „ქართველობაზე“, როგორც პასუხი მათ „თურქობაზე“ თუ „თათრობაზე“, მიუხედავად დაინტერესებული პირების კეთილი ნებისა და ისტორიულ წყაროებში მოძიებული მასალისა, არ სცდება ნაციონალისტურ (Anderson, 1983; Gellner, 1983, Smith, 1986) პარადიგმას, არ იძლევა თავისუფლებას, მათ თავად განსაზღვრონ როგორ მოიაზრებენ თავს, ნაკლებად ითვალისწინებს არაფორმალურ ნარატივებს იდენტობაზე (Polese, Morris, Pawlusz, & Seliverstova, 2018) და მესხებს შორის დიფერენციაციას გამომდინარე მათი განსახლების ადგილებიდან და ადგილობრივი

კონტექსტებიდან, რაზეც ვრცლად ტრიერის და ხანჟინის (Trier & Khanzhin, 2007) წიგნშია განვრცობილი.

ვფიქრობ, საპასუხო ნარატივები, მესხების მიერ ენისა და რელიგიის შეცვლაზე, როგორც ყველაზე ჩაგრულებზე და ტანჯულებზე, თითქოს, მათ უკვე მოიხადეს სასჯელი დანაშაულისთვის, დამაზიანებელია მესხთა სამომავლო ინკლუზიის პროცესში, რადგან ამით მათი შეგნებული თუ უნებლიე ორიენტალიზება (Said E. , 1979) ხდება, როგორც განსხვავებულების და დამნაშავეების. მათი რეაბილიტაციისთვის და მიმღებ თემთან, ისევე, როგორც სახელმწიფოსა და მესხებს შორის კომუნიკაციის ხელშეწყობისთვის, უფრო სასარგებლოა ანთროპოლოგიური და სოციოლოგიური პერსპექტივები (Trier & Khanzhin, 2007; Trier, Tarkhan-Mouravi, & Kilimnik, 2011; Aydigun, Asker, & Sir, 2006; Levin, 2017), რაც მესხთა დღევანდელ ყოფას, ხმას თუ კონკრეტულ დაუძლეველ საკითხებს შეგვახსენებს. თუმცა, ისიც აღსანიშნია, რომ ხშირად, მესხების მიმართ დამოკიდებულებები განისაზღვრება არა მათზე უშუალო დაკვირვებებით, მათ შესახებ წაკითხული მეცნიერული კვლევებით და მათზე არსებულ ნარატივებზე რეფლექსიებით, არამედ პოპულარული, არამეცნიერული ნარატივებით, რომელიც, შესაძლოა, იყოს ძველი, მაგრამ უფრო გავლენიანი. ამაზე მეტყველებს პრეზიდენტ ზვიად გამსახურდიას და მისი თანაგუნდელების პოზიციის ცვლილება და ზოგადად, ქართული სახელმწიფოს (ზვიადიდან დღემდე) მესხების მიმართ უნდობლობა, რაც ისევ „რელიგიური ნაციონალიზმით“ (Van Der Veer, 1994) და ზოგადად, ნაციონალისტური დამოკიდებულებებით შეიძლება აიხსნას. ამ საკითხზე ირინა ლევინიც წერს. მისი დაკვირვებით, სამეცნიერო კვლევები არ ახდენს დიდ გავლენას გადაწყვეტილების მიმღებ პირებზე; არ ეხმარება მდგომარეობის შემსუბუქების და გაუმჯობესების თვალსაზრისით, ამიტომ მესხებს ხშირად უნდობლობა და უიმედობა უჩნდებათ, როდესაც მათ იკვლევენ (Levin, 2017, გვ. 23).

## სეზონური მიგრაცია და სიმბოლური ძალაუფლება:

### შესავალი

ამ თავის მიზანია, დაადგინოს, რა მექანიზმებს მიმართავენ მესხები, სარჩოს მოსაპოვებლად და ოჯახის უზრუნველსაყოფად, ასევე სოციალური მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად, მეტწილად ქრისტიანულ, პოსტსოციალისტურ ქვეყანაში, სადაც „ისლამი წარმოადგენს ისტორიულ უცხოს“.<sup>12</sup> კვლევაში განხილულია, როგორ შეცვალა არაფორმალურმა დასაქმებამ თურქეთში მესხების ცხოვრება, მათ მიერ სოციალური, კულტურული, ეკონომიკური და სიმბოლური კაპიტალის გამოყენებით და გაზრდით და იქცა ერთადერთ რეალურ გამოსავლად, სოციალური მარგინალიზაციის გადალახვის პროცესში. ასევე, როგორ უწყობს ხელს არაფორმალურობა სოციალურ მობილობას, ცვალებადობას გენდერულ დამოკიდებულებებში და ეხმარება „კუნძულებებს“ მიაღწიონ „ხმელეთამდე“.

თავდაპირველად, ვისაუბრებ მესხების არაფორმალურ ეკონომიკაში ჩართულობის ისტორიის შესახებ, გავიხსენებ იმ პერიოდს, როდესაც მესხები (და სოფლის სხვა მოსახლეობა) დასაქმებულნი იყვნენ ნასაკირალის ჩაის საბჭოთა მეურნეობაში და იმ დროს, როდესაც გაჩერდა მეურნეობა და სეზონური მიგრაცია, თურქეთში იქცა კაპიტალის (არა მხოლოდ ეკონომიკური) დაგროვების ერთადერთ სტაბილურ საშუალებად. განვაგრძობ, როგორ კონვერტირდება კაპიტალის ერთი ფორმა მეორედ და საბოლოო ჯამში, წვლილი შეაქვს მესხების სოციალურ მობილობაში. შემდეგ ვისაუბრებ სასაზღვრო რეგულაციაზე და მესხების სამუშაო ქცევაზე. მოგვიანებით, განვიხილავ ქალთა სამუშაო მიგრაციის ქეისებს, როგორც ნაბიჯს მათი ემანსიპაციისა და გაძლიერებისკენ. შემდეგ, განვიხილავ ჰალალის კონცეპტს, როგორც სიმბოლურ საშუალებას მარგინალიზაციის დასაძლევად. დაბოლოს, კვლევაში განვიხილავ დაგროვებული კაპიტალ(ებ)ის როლს მესხების ნასაკირალთან და სოფლის მოსახლეობასთან სოციალური და პოლიტიკური მიკუთვნებულობის თვალსაზრისით.

<sup>12</sup> სტივენ ჯონსის ლექცია ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტში, თბილისი, სექტემბერი, 2016 წ.

## *თურქეთში სეზონური მიგრაციის ლოგიკა*

სოფიას ოჯახს შევეუერთდი, როდესაც ისინი ახლობლების მოსანახულებლად მიდიოდნენ ყურბან ბაირამის დღესასწაულზე, 2016 წლის სექტემბერში. გზაში, „კუნძულიდან“ პირველ უბნამდე (15 წუთის სავალი), შეგვხვდა შენობის ნანგრევები (იხ. ილუსტრაცია N7: ნასაკირალის ჩაის ფაბრიკის ნანგრევები<sup>13</sup>). სოფიას მამამ მითხრა, რომ ეს იყო ნასაკირალის ჩაის საბჭოთა ფაბრიკის ნარჩენები, სადაც მუშაობდნენ მესხები და სოფლის სხვა მაცხოვრებლები. როდესაც ფაბრიკა დაიხურა 1989 წელს, სოფლის მოსახლეობამ დაკარგა არა მარტო სამსახურები, არამედ „სანაცნობო კავშირები“, რისი დახმარებითაც, ადამიანები ახერხებდნენ ადგილობრივი პრობლემების გადალახვას (Annist, 2015, p. 96), და „ბლატი“ (Blat), რითაც მანიპულირებდნენ ფორმალურ კანონებთან, აძლიერებდნენ რა არაფორმალურ ნორმებს და ვალდებულებებს ფორმალურ კონტექსტებში (Ledeneva, 2008, გვ. 119). ზოიამ, სოფიას დედამ ასევე მითხრა, რომ ისიც მუშაობდა ფაბრიკაში, გაიხსენა რომ მთელი დღე იქ იყვნენ, დილით ადრე გადიოდნენ და საღამოს ბრუნდებოდნენ.<sup>14</sup> ფაბრიკის გარშემო მიწა ეკავა ჩაის პლანტაციებს, რაც ასევე თანდათან განადგურდა და იქცა საქონლის საძოვრებად.

---

<sup>13</sup> ნასაკირალში გადაღებული ფოტოები შესრულებულია ჩემ მიერ.

<sup>14</sup> ინტერვიუ ზოიასთან, მესხი ქალი, სექტემბერი, 2016 წ.



ილუსტრაცია N 7: ნასაკირალის ჩაის ფაბრიკის ნანგრევები

სოფიას მშობლებმა მაჩვენეს ასევე სასადილო, ფაბრიკის მოპირდაპირე მხარეს, სადაც მეჩაიეები სადილობდნენ. შენობის მხოლოდ კარკასი იყო შემორჩენილი. სოფლის მაცხოვრებლები იხსენებენ დროს, ჩაის ფაბრიკის დახურვის შემდეგ, როგორც ურთულეს პერიოდს. „საქართველო-თურქეთის საზღვარი რომ არ გახსნილიყო 90-იანი წლების დასაწყისში, რამაც საშუალება მოგვცა გასვლის და სამსახურის ძიების, აქ საშინელი ამბები დატრიალდებოდა. ამაზე ამ სოფლის ნებისმიერი მაცხოვრებელი მოყვება“, იხსენებს 39 წლის გიორგი, სოფიას ბიძა.<sup>15</sup> თურქეთის საზღვარი ნასაკირალიდან დაახლოებით 70 კილომეტრშია, რაც მანქანით ერთი საათის სავალია. უმეტესად, ჩაის პლანტაციები საზღვართან ძალიან ახლოს მდებარეობს. ნასაკირალის მესხებიდან, ძირითადად, თურქეთში სამუშაოდ, მამაკაცები დადიან. მათი თქმით, თურქეთში დასაქმების მეტი შესაძლებლობაა, საქართველოსთან შედარებით. ასევე თურქეთის

<sup>15</sup> ინტერვიუ გიორგისთან, მესხი მამაკაცი, ოქტომბერი, 2015 წ.

თავისუფლად ცოდნა მესხებს უადვილებს თურქეთში სამსახურის პოვნას.<sup>16</sup> ხალხი მასობრივად გადის თურქეთში სამსახურების საპოვნელად, იქნება ეს ფერმა, მშენებლობა, ქარხანა, ოჯახი თუ ნებისმიერი სხვა ადგილი. ზოგი დიდი ხნით გადის, ზოგიც ცოტა ხნით, თუმცა, სეზონურად თურქეთში ჩაის კრეფა გახდა ეკონომიკური ტრადიცია მთლიანი სოფლისთვის. როდესაც სოფლის დანარჩენი მცხოვრებლებისთვის, ჩაიში მუშაობა დამატებითი შემოსავლის წყაროა, მესხებისთვის ის ერთადერთი რეალური დასაქმების შესაძლებლობაა.

მესხები აჭარლების მსგავსად, სუნიტი მუსლიმები არიან. აჭარლებისგან განსხვავებით კი, საუბრობენ არა ქართულ, არამედ თურქული ენის ადმოსავლეთ ანატოლიურ დიალექტზე (Trier, Tarkhan-Mouravi, & Kilimnik, 2011, გვ. 7), უფროსმა თაობამ ქართული კარგად არ იცის, ახალგაზრდები კი, ვინც დადის ნასაკირალის საჯარო სკოლაში, ქართულს უკეთ ფლობენ. მხოლოდ ენას და რელიგიას არ უქცევია მესხები იზოლირებულ „კუნძულებად“ დომინანტური საზოგადოების თვალში. ადგილმდებარეობის, კერძოდ, მესხური დასახლების – „კუნძულის“, ფიზიკური მახასიათებლები, მაგალითად, მიწების ნაკლებობა, ართმევს მათ შესაძლებლობას, ჩაერთონ სასოფლო-სამეურნეო აქტივობებში, რაც მათ მეტად უზიბებებს საზღვარგარეთ არაფორმალურად მუშაობისაკენ და ხდის მას შემოსავლის ერთადერთ რეალურ წყაროდ. მესხი ქალების უმეტესობა არ მუშაობს, სანაცვლოდ, უვლის ოჯახს. მხოლოდ რამდენიმე ქალი წავიდა აქამდე თურქეთში სამუშაოდ, უმეტესად იმიტომ, რომ მათ მეუღლეებს ჯანმრთელობის გამო, არ შეეძლოთ მძიმე შრომის შესრულება.

დათო აჭარელი ეკო მიგრანტია ნასაკირალიდან, მას აქვს მიწის დიდი ნაკვეთი, სადაც აქვს თხილის და მანდარინის პლანტაციები, რასაც ზამთარში ყიდის. მას ასევე აქვს მცირე სამარშრუტო ტაქსი და იღებს შეკვეთებს. 2005 წლიდან დადის სეზონურად ჩაიზე თურქეთში. იქ მუშაობაზე ამბობს, რომ დამატებით შემოსავლის კარგი წყაროა. ნუგზარი, აჭარელი, ნასაკირალის საჯარო სკოლის მასწავლებელია. თხილის და მანდარინის მცირე ბიზნესის პარალელურად, აქვს პატარა მაღაზია ნასაკირალში. მიუხედავად არსებული შემოსავლებისა, 2008 წლიდან ის სეზონურად დადის თურქეთში ჩაის საკრეფად. დათოც

---

<sup>16</sup> დასკვნას ვაფუძნებ სხვადასხვა ასაკობრივი ჯგუფის მესხებთან საუბრებს.

და ნუგზარიც მესხებს დასახლების ყველაზე ღარიბ მოსახლეებად მიიჩნევენ, რადგან მათთვის შემოსავლის მთავარ წყაროს თურქეთში სეზონური მუშაობა წარმოადგენს.<sup>17</sup>

გიორგი ამბოზს, რომ მესხები, აჭარლებისგან განსხვავებით, არ აკეთებენ ინვესტირებას სასოფლო მეურნეობაში, რადგან აქვთ უფრო მცირე ზომის მიწები და ზოგჯერ, თავისთვისაც ვერ ახერხებენ ხილისა და ბოსტნეულის მოყვანას.<sup>18</sup> მაშინ როცა, ისტორიულად, მესხები განთქმულნი იყვნენ სასოფლო სამეურნეო მიღწევებით,<sup>19</sup> დღეს ისინი ხუმრობით ყვებიან, რომ ნასაკირალში ისინი ქალაქელებივით ცხოვრობენ – ყველაფერს ბაზარში და მაღაზიაში ყიდულობენ. როცა ყურბან ბაირამის წინა დღეს, გამზადდებით ტოლმას, ერთ-ერთმა ქალმა დაიწუწუნა, რომ ბულგარული წიწაკაც კი ოზურგეთში ჰქონდა ნაყიდი. მესხებს ასევე არ ჰყავთ შინაური ცხოველები, სივრცის სიმცირის გამო. აქედან გამომდინარე, ძალიან ცოტას თუ ექნება საკუთარი ნაწარმოები რძის პროდუქტი. ერთხელ ქუჩის ძაღლმა წიწილა მოსტაცა სოფიას ოჯახს და პატარა ბიჭმა, სევდიანი ხმით იკითხა: „ვინახავთ განსაკუთრებული დღეებისთვის, არ ვჭამთ, როცა ძალიან გვინდა, არადა მოდიან ძაღლები და მიყავთ. არ აჯობებდა, ჩვენ შეგვეჭამა?“<sup>20</sup> მესხები სოფლის ყველაზე მარგინალიზებული თემია, გამომდინარე ეკონომიკური და სოციალური მდგომარეობიდან. თუმცა, საერთო ეკონომიკური პრობლემები მათ აერთიანებთ და სეზონური სამუშაოც თურქეთში, არა დამატებით მარგინალიზაციის მარკერს, არამედ საერთო ეკონომიკურ გამოსავალს წარმოადგენს.

მამაკაცების უმეტესობას, ვისაც ვესაუბრე, თურქეთში სეზონურად ჩაის კრეფაში 15 წელზე მეტი აქვს გატარებული. ოჯახების დახმარების მიზნით, ძალიან ბევრი ახალგაზრდაც ერთვება სეზონურ საქმეში. აქედან, ზოგი 14-15 წლის არის. „თავიდან ძალიან გამიჭირდა. ვიფიქრე, მეტი აღარ წავალ-თქო, მაგრამ სახლში რომ დავბრუნდი და ვნახე, რომ სხვა ალტერნატიული სამუშაო არ იყო და ოჯახს ძალიან ესაჭიროებოდა დახმარება, გავაგრძელე სამუშაო და მივეჩვიე კიდეც ნელ-ნელა“,<sup>21</sup> ყვება 17 წლის ისკანდერი, რომელიც სკოლიდან გამოვიდა მე-9 კლასის შემდეგ.

<sup>17</sup> ინტერვიუ დათოსთან, აჭარელი მამაკაცი, სექტემბერი, 2016 წ.

<sup>18</sup> ინტერვიუ გიორგისთან, მესხი მამაკაცი, ოქტომბერი, 2015 წ.

<sup>19</sup> მათი ისტორიული საცხოვრებელი, მესხეთის რეგიონი, ცნობილი იყო ტერასული ვაზის კულტურით.

<sup>20</sup> ინტერვიუ ირაკლისთან, მესხი ბიჭი, სექტემბერი, 2016 წ.

<sup>21</sup> ინტერვიუ ისკანდერთან, ახალგაზრდა მესხი მამაკაცი, ოქტომბერი, 2015 წ.

ისკანდერი ბევრიდან ერთ-ერთია, ვინც სეზონური სამუშაო, მიგრაცია არჩია სასკოლო განათლებას. ის თავის გადაწყვეტილებას მესხური ტრადიციით ხსნის, რომლის მიხედვითაც, კაცმა მემკვიდრეობა შთამომავლობას უნდა გადასცეს: „ბაბუაჩემმა სახლი დაუტოვა მამაჩემს, მამაჩემი მე იმაზე მეტს მიტოვებს, ვიდრე მამამისმა მას გადასცა, ახლა ჯერი ჩემზეა. სკოლა ნაკლებ საიმედოა, ვიდრე თურქეთში მუშაობა ამ მისიის შესასრულებლად“. ფულის დაზოგვა და სახლის აშენება მნიშვნელოვანი გზაა მესხი კაცებისთვის სიმბოლური კაპიტალის დაგროვების თვალსაზრისით.

სეზონური სამუშაო ის ეკონომიკური ტაქტიკაა, რაც მესხი მამაკაცებისთვის უმთავრეს საშუალებად იქცა, საკუთარი „მოვალეობის“ შესასრულებლად. რაც შეეხება ისკანდერს, აღსანიშნავია, რომ მას არ უნდოდა ამ საქმეში ჩართვა, მისი ოცნება იყო გამხდარიყო მოჭიდავე და ცოტა ხნით იარა კიდეც ჭიდაობაზე, მაგრამ ეკონომიკურმა გარემოებებმა აიძულა ის, გაეღო მსხვერპლი. სოციალური სამყარო მესხებისთვის ისეა მოწყობილი, რომ ადრე თუ გვიან, მესხი მამაკაცების უმეტესობა კრეფს ჩაის თურქეთში, უნდათ მათ ეს თუ არა. ასეთი მორჩილება სეზონური მიგრაციის სიმბოლური ძალაუფლების წინაშე, ზრდის აგენტების სიმბოლურ კაპიტალს, რასაც აღიარებენ და აფასებენ, როგორც თანატოლები, ისე თემის უფროსი წარმომადგენლები.

თურქეთში ჩაის კრეფას სჭირდება ფიზიკური ძალა და გამძლეობა. ის შეუფერებლად მოიაზრება ქალებისთვის, ამიტომ მასში უმეტესად ჯანმრთელი მამაკაცები ერთვებიან. შრომა სრულდება, უმეტესად, ზაფხულის პერიოდში, როცა შუადღეს ტემპერატურა ძალიან მაღლა იწევს. თითოეულ მშრომელს აქვს ამოცანა: „დაკრიფოს 300 კილო ჩაის ფოთოლი მიუხედავად იმისა, ქარია, წვიმა, თუ 40 გრადუსი სიცხე“.<sup>22</sup> სამუშაო უფრო რთულდება, როცა ზოგი დამსაქმებელი ჩაის მკრეფავებს სიტყვიერ შეურაცხყოფას აყენებს და არ აძლევს დასვენების შესაძლებლობას.

34 წლის ავთოს აღწერით, ერთი სამუშაო დღე ასე გამოიყურება: კაცები დილით, 5 საათზე დგებიან, 6-ზე სამსახურში არიან, საქმე გრძელდება საღამოს 7 საათამდე. შუადღისას, არის ერთსაათიანი შესვენება. ჩვეულებრივ, ოთხ-ოთხ კაციანი ჯგუფები მუშაობენ პლანტაციაში. თითო კაცმა უნდა დაკრიფოს 300 კილო დღეში ან იმუშაოს

<sup>22</sup> ინტერვიუ ავთოსთან, მესხი მამაკაცი, ოქტომბერი, 2015 წ.



*yevmiye*-ზე (თურქ.), დღიურ გამომუშავებაზე. დღის ბოლოს, კაცებს ზურგზე აკიდებული მიაქვთ 50-კილოიანი კონტეინერები პლანტაციიდან მანქანამდე. ორი კაცი დგას მანქანაზე, ორი ქვემოდან აწვდის. დაახლოებით ერთი საათია საჭირო კონტეინერების ასაწონად. მძიმე დღის შემდეგ, კაცები სახლში მიდიან, ბანაობენ, ჭამენ და ისე, რომ სხვა არაფრისთვის აღარ ყოფნით ძალა და ენერჯია, იძინებენ.

თითოეულ სეზონზე (რაც გრძელდება მაისის შუა რიცხვებიდან სექტემბრის ბოლომდე, ამინდებსაც გააჩნია) მამაკაცები აგროვენებ საშუალოდ 2000 დოლარს. მესხები ამბობენ, რომ ამ საქმეში ყველაზე კარგად იხდიან, ვიდრე ნებისმიერ სხვაში, რაც აქამდე შეუსრულებიათ. თანხის განკარგვა ხდება ოჯახის საჭიროებების მიხედვით, ყველაზე ხშირად ხდება ზამთრისთვის შემის შექმნა. როდესაც ერთი ოჯახიდან რამდენიმე ადამიანი მუშაობს თურქეთში ჩაიზე, ისინი თანხის დაზოგვასაც ახერხებენ, სახლის გარემონტების, აშენების ან ყიდვის მიზნით. მათი სახლების მდგომარეობა შედარებით უკეთესია, ვიდრე 15 წლის წინ იყო, თუმცა, ოჯახების უმეტესობას, სველი წერტილები დღემდე მოუწესრიგებელი აქვს. „შეხედე როგორ გავაუმჯობესეთ ჩვენი საცხოვრებელი პირობები“, აღნიშნა 38 წლის ზოიამ, როდესაც ათვალთვრებდა ძველ ალბომს, „ყოჩაღ ჩვენ!“ სეზონური მიგრაციით მიღებულ მიღწევებზე საუბრისას, 65 წლის რუმიშმა მომიყვა, – „ოთხი ვაჟი მყავს. აქედან სამი დაოჯახებულია. მე მათ სახლები ვუყიდე. მას შემდეგ, რაც ჩემი მეოთხე შვილიც დაოჯახდება გავალ პენსიაში (ამბობს ხუმრობით) და აღარ წავალ თურქეთში სამუშაოდ“.<sup>23</sup> 38 წლის გიორგიმ გაიხსენა, რომ წლების წინ, ზაფხულში თურქეთში მუშაობით, მან შეძლო ბათუმში იურიდიულ ფაკულტეტზე სწავლის საფასურის გადახდა. ის აღნიშნავს, რომ მის მშობლებს არ ჰქონდათ მისი სწავლის დაფინანსების შესაძლებლობა. პარადოქსი ის არის, რომ გიორგიმ, რომელმაც მიიღო უმაღლესი სასწავლებლის დიპლომი და ისკანდერმა და სხვა ბიჭებმა, ვინც სკოლა დროზე ადრე შეწყვიტა, აგროვენებ ერთსა და იმავე თანხას და მუშაობენ ერთსა და იმავე ადგილზე. ამ ფაქტზე ბევრი მესხი მამაკაცი საუბრობს, როდესაც განიხილავენ ნასაკირალში მომავალი თაობის პერსპექტივებს. ისინი ამბობენ, რომ მიუხედავად იმისა, ვის რა განათლების დონე აქვს, მაინც ყველა მიდის თურქეთში ჩაის საკრეფად. „მე თუ

<sup>23</sup> ინტერვიუ რუმიშთან, მესხი მამაკაცი, ოქტომბერი, 2015 წ.

ახალგაზრდებს ვეტყვი, რომ არ წავიდნენ თურქეთში და ისწავლონ, რითი გადარჩებიან? აქ დასაქმების სხვა საშუალებები ჩვენთვის არ არსებობს“.<sup>24</sup>

ერთ-ერთ საღამოს, როცა ტრადიციულად ვსვამდით ჩაის, 27 წლის რამიზმა ემოციურად გამოთქვა წუხილი, „თურქეთში მივდივარ, რადგან ამ საქმეში ოჯახში ვერავინ მანაცვლებს. სხვა შემთხვევაში, წავიდოდი და ვისწავლიდი, განვავითარებდი ჩემს პროფესიულ უნარ-ჩვევებს. სულ არ ვარ ზარმაცი, მაგრამ ჩემს საქმეს ვინ გააკეთებს, როგორი იქნება ჩემი ეკონომიკური მდგომარეობა?“<sup>25</sup> აღსანიშნავია, რომ რამიზი, პერიოდულად, თარჯიმანადაც მუშაობს თურქეთში, ასევე აკავშირებს ქართველებს თურქ დასაქმებულებთან და ამაშიც იღებს ანაზღაურებას, მაგრამ ამბობს, რომ ეს არასტაბილური შემოსავალია და ამის იმედად ვერ იცხოვრებს. რამიზის შემთხვევა აჩვენებს, რომ მაშინაც კი, როდესაც ახალგაზრდა მამაკაცებს სურთ სწავლის გაგრძელება და განათლების მიღება, ისინი ვალდებულნი არიან იმუშაონ და მიიღონ კარგი ანაზღაურება, რათა უზრუნველყონ საკუთარი თავები და ოჯახები. და როდესაც ისინი დგანან არჩევანის წინაშე, ირჩევენ მუშაობას განათლების ნაცვლად. თურქეთში მუშაობით დაგროვილი თანხით, რამიზმა გაარემონტა სახლი, დაინიშნა მესხ გოგონაზე და სულ ახლახან, ჰქონდა ქორწილი. ნასაკირალის მესხების ახალგაზრდობას განსაკუთრებულად მოეწონა რამიზის ქორწილი. აღნიშნეს, რომ ქორწილში მოწვეულები იყვნენ მუსიკოსები და უკრავდნენ ცოცხალ მუსიკას. ეს ყველაფერი საკმაოდ დიდ თანხებთან იყო დაკავშირებული. ქორწილიდან ძალიან მალე, რამიზი ისევ სამი თვით წავიდა თურქეთში ჩაის საკრეფად.

სეზონური მიგრაციით მიღებული სარგებლის შესახებ ამბებმა, უფრო მიმზიდველი გახადა არაფორმალური დასაქმება თურქეთში, ვიდრე სხვა ეკონომიკური შესაძლებლობები. ეს შემთხვევები აჩვენებს, რომ უკანასკნელ წლებში, მესხებმა (იგივე შეიძლება ითქვას ნასაკირალის აჭარელ მოსახლეობაზეც) შეძლეს ეკონომიკური და სოციალური მდგომარეობის გაუმჯობესება არაფორმალური მუშაობის შედეგად.

<sup>24</sup> ინტერვიუ გიორგისთან, მესხი მამაკაცი, ოქტომბერი, 2015 წ.

<sup>25</sup> ინტერვიუ რამიზთან, მესხი მამაკაცი, სექტემბერი, 2016 წ.

ბექა 19 წლის ახალგაზრდა მამაკაცია, რომელიც ახლახან დაინიშნა და ცდილობს დაზოგოს თანხა, რათა გადაიხადოს შესაფერისი ქორწილი. როდესაც მას 2015 წელს ვესაუბრე, უარს ამბობდა თურქეთში დაბრუნებაზე, მიუხედავად იმისა, რომ იქ არაფორმალურად მუშაობით, კარგი თანხა დააგროვა. 2016 წლის სექტემბერში ბექას საზაფხულო სკოლის ტერიტორიაზე შევხვდი. დუმეთში, მესხ ბავშვებს გამოჰყოლოდა ნასაკირალიდან. ჩაიდან ახალი დაბრუნებული იყო, ხელები მაჩვენა, დასერილი და დასიებული. მითხრა, რომ სექტემბერი რთული პერიოდია ჩაის საკრეფად, ამ დროს ფოთლები უკვე გაუხეშებულია და მათი კრეფა საკმაოდ მტკივნეულია. გავახსენე მისი ერთი წლისწინანდელი ნათქვამი თურქეთში აღარ წასვლის შესახებ და ასე მიპასუხა:

„აგისხნი რატომაც წავედი. არ მინდა ჩემმა შვილებმა აკეთონ ის საქმე, რასაც ჩემი მშობლები აკეთებდნენ მთელი ცხოვრება. აღარ მინდა ჩემი ავადმყოფი მამა აკეთებდეს ამ საქმეს და იუარესებდეს ჯანმრთელობას. არც დედა მინდა სამი თვით სხვისი ოჯახის მომვლელად წავიდეს. მინდა, დავარღვიო ეს მანკიერი ტრადიცია და რაღაც ახალი შევქმნა ნასაკირალშივე, პატარა თხილის ბიზნესი, სადაც ყველა ერთად ვიმუშავებთ და დავაგროვებთ უფრო მეტ ფულს, ვიდრე სხვის პლანტაციებში მუშაობით ვაგროვებთ. მაგრამ ეს ყველაფერი სადღაციდან ხომ უნდა დავიწყო, რაღაც საწყისი ფული ხომ მჭირდება, ამიტომაც წავედი თურქეთში“.<sup>26</sup>

როცა ბექა მესაუბრებოდა, მკვეთრად მიჯნავდა მის სამშობლოს და „სხვების“ მიწას და უყურებდა ამ უკანასკნელს, როგორც საკუთარი მიწის გაუმჯობესების საშუალებას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვა, უცხოეთში კაპიტალის დაგროვებით, ბექას სურს, განავითაროს „კუნძული“ და წვლილი შეიტანოს მისი თემის ემანსიპაციასა და სოციალურ მობილობაში.

ბექა წუხს, რომ ნასაკირალის მამაკაცები მთელ ენერგიას დებენ სეზონურ ჩაის კრეფაში და დანარჩენი წლის განმავლობაში, არაფერს აკეთებენ. ის ამბობს, რომ კაცები

---

<sup>26</sup> ინტერვიუ ბექასთან, ახალგაზრდა მესხი მამაკაცი, სექტემბერი, 2016 წ.

გაზარმაცდნენ, რომ მოახდინონ ადგილობრივი ინვესტიცია, წამოიწყონ ადგილობრივი საქმიანობა. ბექა იმედოვნებს, რომ მოახერხებს და შეცვლის შეხედულებებს, ფულის გამომუშავებასთან დაკავშირებით. ბექა დომინაციისა და სიმბოლური ძალაუფლების (რაც აგენტებმა სეზონურ მუშაობას მიანიჭეს) მიმართ რეზისტენციის კარგი მაგალითია. გზა, რასაც ნასაკირალის თემი მიყვება, გამოცდილია და წარმატებით მუშაობს. ერთ საღამოს ახალგაზრდა მესხი მამაკაცები ბიზნეს იდეებს განიხილავდნენ, მათთან სტუმარი იყო თბილისიდან, ვინც პროექტის წამოწყებას სთავაზობდა. ახალგაზრდებმა დათვალეს ბიუჯეტი თხების მომრავლებასთან დაკავშირებით, ხორცისა და რძის წარმოების თვალსაზრისით. აღნიშნეს, რომ ადრე ჰყავდათ თხები და მათი შენახვის გამოცდილება ჰქონდათ. ასევე იფიქრეს ჟოლოს პლანტაციების გაშენებაზე, მათი თქმით, ჟოლო წელიწადში ორჯერ ხარობს და მისი გაშენება მომგებიანია. იფიქრეს გასაქირავებელი სივრცის შექმნაზეც, ახალი სივრცის შესყიდვაზე, ან არსებულის გარემონტებაზე. რომ სივრცეს გამოიყენებდნენ ჰოსტელის ან სადღესასწაულო ცენტრის დანიშნულებით. რამდენიმე საათის მსჯელობის შემდეგ, მესხები დაილაღნენ და ხელი ჩაიქნიეს. თქვეს, რომ ამგვარი ეკონომიკური წამოწყებები მეტ რისკს მოიცავს, მოითხოვს სპეციფიკურ ცოდნას და უფრო დიდ შრომას, ვიდრე სეზონური მიგრაცია თურქეთში. ბექამ იცის, რომ სეზონური ჩაის კრეფა მამაკაცებს კარგ შემოსავალს ჰპირდება პატარა დროში, მაგრამ გრძელვადიან პერსპექტივაში, სოფლის განვითარებაში წვლილი არ შეაქვს. არაფორმალურ ჩაის კრეფასთან სიტყვიერ ბრძოლაში, ბექა თავად ერთვება მასში, რათა დააგროვოს რესურსები და საკუთარ თემში შეცვალოს ხედვა დასაქმებასთან და სოციალურ სამყაროსთან დაკავშირებით.

ბექა ერთადერთი არაა სოფელში, ვინც ადგილობრივი თემის განვითარების ტაქტიკებზე ფიქრობს. ზოგს სურს ნაკვეთები გააფართოვოს, მაგრამ თავისუფალი მიწები, ძირითადად, სახლიდან მოშორებით არის, რაც ართულებს პლანტაციის მოვლის შესაძლებლობებს. ახალგაზრდებმა გაიხსენეს შემთხვევა, როცა დასაკრეფად გამზადებული თხილის ხეები უცნობებმა მოჭრეს და მოიპარეს.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> ინტერვიუ მესხ მამაკაცებთან, ოქტომბერი, 2015 წ.

## სასაზღვრო რეგულაცია

2012 წელს, თურქეთმა შეცვალა სასაზღვრო რეგულაციები, რათა შეეზღუდა უცხოელების თურქეთში ტურისტული ვიზით დარჩენა, სამ თვეზე მეტი დროით (Kocaoglu 2012). რეგულაცია თურქეთის ხელისუფლებამ წარადგინა, როგორც წინადადებული ნაბიჯი ისეთი პრობლემების მოსაგვარებლად, როგორცაა არალეგალური მუშაობა და ტრეფიკინგი. მესხებთან თურქეთში ტრეფიკინგის საფრთხეზე საუბრისას, მათ უარყვეს ფაქტი, თქვეს, რომ სეზონური სამუშაო ორმხრივად სასარგებლოა, დამსაქმებლისთვის და დასაქმებულისთვის. ერთ მხარეს სურს იაფი შრომა, მეორეს – ფული. ისეთ ადამიანებსაც შევხვდი, ვინც დამსაქმებლებმა თანხაში მოატყუეს ან ცუდად მოექცნენ, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მათ თურქეთში არაფორმალური მუშაობა არ შეუწყვეტიათ. მესხების თქმით, მათ თემში ტრეფიკინგის შემთხვევა არ ყოფილა, არც ახლობლებისგან სმენიათ მსგავსი ამბები. მათ ახსენდებათ რამდენიმე აჭარელი ეკო-მიგრანტის შემთხვევა, რომელთა შესახებაც ოჯახმა იცოდა, რომ იყვნენ თურქეთში სამუშაოდ, მაგრამ აღმოჩნდნენ სირიაში ჯარისკაცებად წასულები, 2015 წლის აგვისტოში.

შესწორებამ სასაზღვრო რეგულაციაში შეცვალა თურქეთში გრძელვადიანი მიგრანტი მუშების სამუშაო ქცევა, მაგრამ ძალიან მცირე გავლენა იქონია სეზონურ მიგრანტებზე. მაშინ, როდესაც რეგულაციები ითვალისწინებდა საქართველოს მოქალაქეების მხრიდან, თურქეთში სამუშაო ვიზების აღებას, ნასაკირალის მესხების უმეტესობა რჩებოდა თურქეთში ნებადართულზე მეტ ხანს, ტურისტული ვიზებით იმ მიზეზით, რომ „სამუშაო ნებართვის მიღება არაა მარტივი. დიდი დრო და ენერჯია სჭირდება. ჩემს ქმარს 6 თვე დასჭირდა იმისთვის, რომ აეღო ერთწლიანი სამუშაო ვიზა. ამ პერიოდში მას არ ჰქონდა უფლება გადმოეკვეთა საზღვარი“.<sup>28</sup> ახალი რეგულაციის თანახმად, მათ, ვინც დაარღვევს თურქეთში ყოფნის 90-დღიან უფლებას, აეკრძალება თურქეთში ჩასვლა 3 თვიდან 5 წლამდე.

---

<sup>28</sup> ინტერვიუ საიდასთან, მესხი ქალი, სექტემბერი 2016 წ.

როცა ნასაკირალში ვიყავი 2016 წლის სექტემბერში, მამაკაცები ახალი დაბრუნებულები იყვნენ თურქეთიდან, ზოგიერთი ჯერ არ ჩამოსულიყო, მიუხედავად იმისა, რომ მათ ვიზებს ვადები ჰქონდათ გასული. საიდან, ერთ-ერთის მეუღლემ, მითხრა, რომ მისი ქმარი თურქეთში უვიზოდ უკვე მე-5 თვე მუშაობდა. დაბრუნებულებს ძალიან აინტერესებდათ მისი ბედი, დაჯარიმდებოდა თუ „დეპორტს ჩაურტყამდნენ“. „ძალიან რთული გამოსაცნობია, რა მოხდება. დამოკიდებულია მეზაჟის განწყობაზე. ერთხელ ჩვენებმა დაარღვიეს რეგულაცია და შემდეგ გადმოვიდნენ საზღვარზე, მაგრამ მხოლოდ დაჯარიმდნენ. მოგვიანებით, მეზაჟე შეიცვალა და დანარჩენებს, მსგავსი დარღვევებით „დეპორტი ჩაურტყეს“.<sup>29</sup> საშუალოდ 500-ლარიანი ჯარიმა მცირეა იმასთან შედარებით, რაც დღეების გადაცილებით სეზონურ მიგრანტებს შეუძლიათ გამოიმუშაონ. ზოგის მეუღლე გახარებული იყო რეგულაციით. იმედი ჰქონდათ, რომ მათი ქმრები ნაკლებ დროს დაჰყოფდნენ თურქეთში და „დეპორტის“ შემთხვევაში, სამსახურს საქართველოში მოძებნიდნენ, მინიმუმ 5 წლით მაინც. იბრაგიმის შემთხვევა ასეთი იყო, მას ვიზის დღეების გადაჭარბების გამო, „დეპორტი ჩაურტყეს“. მან მითხრა, „ზოგი პრობლემა უკეთესობისკენაა“. თურქეთიდან „გამოგდების“ გამო, მუშაობა დიდ, საერთაშორისო სამშენებლო კომპანიაში დაიწყო, საქართველოში. ნელ-ნელა ზედამხედველი გახდა და შვილიც ამ კომპანიაში დაასაქმა. შენობებს აშენებენ საქართველოს დიდ ქალაქებში. მამაც და შვილიც უზრუნველყოფილნი არიან, აქვთ სტაბილური სამუშაო და შემოსავალი.

### *ქალთა პერსპექტივა*

ნასაკირალის მესხურ (იგივე შეიძლება ითქვას აჭარულ დასახლებაზეც) დასახლებაში სტუმრობა ზაფხულსა და შემოდგომის დასაწყისში, საშუალებას გვაძლევს შევხედოთ მოსახლეობის ყოფას მაშინ, როცა სოფლიდან გასულები არიან მამაკაცები, სახლში კი მხოლოდ ქალები, ბავშვები და ასაკოვანი ადამიანები არიან. ქალებს როგორც წესი, თავი აქვთ მოყრილი ერთ ოჯახში, ეხმარებიან ერთმანეთს, ამზადებენ „კონსერვებს“. ბოლოს (2017 წლის სექტემბერი) როცა ვიყავი, ქალები პომიდვრის საწებელს ხარშავდნენ

---

<sup>29</sup> ინტერვიუ ზოიასთან, მესხი ქალი, სექტემბერი 2016 წ.

ცეცხლზე, დიდ ქვაბში (იხ. ილუსტრაცია N8: „კუნძული“ მამაკაცების გარეშე). დასახლებაში პომიდვრის სურნელი ტრიალებდა. ქალებს ახალგაზრდა გოგოებიც ეხმარებიან. ბავშვები ამ პერიოდში, უფროსებს თხილის კრეფაში ეშვებებიან. ამ დროს ყველა ოჯახში თხილია გაშლილი, ქალები არჩევენ, შემდეგ ნაჭერზე შლიან და მზეზე აშრობენ. ახალგაზრდებმა მითხრეს, რომ 2017 წლის თხილმა არ ივარგა, გარედან დიდია, მაგრამ გული პატარა აქვს. თუ წინა წლებში კილოს 8 ლარად აბარებდნენ, წელს იმავე რაოდენობაში ერთ ლარს იღებდნენ.



ილუსტრაცია N 8: „კუნძული“ მამაკაცების გარეშე

დები ზოია და ნასიბა ნასაკირალის მესხურ დასახლებაში გამორჩეული ქალები არიან, მათ შორის, ვისაც მე შევხვდი. ისინი სხვა მესხი ქალებისგან განსხვავებით, თურქეთში მუშაობენ. ჩაიზე არ მუშაობენ, არამედ ოჯახში დამხმარედ. სასაზღვრო რეგულაციაში შესული ცვლილების შემდეგ, დები ერთმანეთს ყოველ სამ თვეში ენაცვლებიან, მიდიან ერთ ოჯახში. ნასიბა ქრისტიანზეა დაქორწინებული, მისთვის, როგორც თავად აღნიშნავს, ცოტა უფრო მარტივი იყო სახლიდან უცხოეთში სამუშაოდ

წასვლა. ნასაკირალის ქრისტიანულ და აჭარულ თემებში ბევრია ქალი, რომელიც თურქეთში სეზონურად ან წლის განმავლობაში გადის სამუშაოდ. მუსლიმი მესხი მამაკაცები ქალებს, ძირითადად, სახლში ტოვებენ. მესხი ქალები არა თუ თურქეთში, ადგილობრივადაც არ მუშაობენ. საიდან მითხრა, რომ ყოველთვის, როცა განიხილავდა თურქეთში ფულის დაგროვების შესაძლებლობებს, მისი მეუღლე ან ნათესავები ეუბნებოდნენ, რომ ჯერ შვილები უნდა გაეზარდა – რაც არასდროს სრულდებოდა, რადგან ის ორსულდებოდა ყოველთვის, როცა მისი ქმარი ბრუნდებოდა თურქეთიდან. მისი მეხუთე შვილი 4 წლისაა. ვკითხე, მომავალში რა გეგმები ჰქონდა. მითხრა, რომ უკვე ზომები მიეღო, რათა თავიდან აერიდებინა ორსულობა. ახლა გეგმავს მუშაობას, სავარაუდოდ, თურქეთში. ის ერთხელ გაყვა მეუღლეს იქ, სადაც მისმა მეგობრებმა საიდას დასაქმება შესთავაზეს.

ზოია ამბობს, – მისი ქალი მეზობლები ხშირად წუწუნებენ, რომ მათაც უნდათ თურქეთში მუშაობა, განსაკუთრებით, ზამთარში, როცა კაცები სახლში არიან და ადგილობრივად დასაქმების სხვა საშუალებები არ არსებობს. ზოია ქალებს ხშირად უყვება თავისი სამუშაო გამოცდილების შესახებ, ამბობს, რომ არასდროს უგრძობია თავი შეურაცხყოფილად თურქი დამსაქმებლებისგან. საინტერესო ის არის, რომ თუ ზოიას ამგვარი გამოცდილება აქვს, ქრისტიანი გურულები თურქ დამსაქმებლებზე სხვაგვარად ყვებიან. სკოლის ერთ-ერთი ქალი მასწავლებელი მიყვებოდა, რომ თურქეთში ქალებს, ვინც ოჯახში მუშაობენ, დამსაქმებლები ცუდად ეპყრობიან, არ აძლევენ დივანზე დაჯდომის და მოსვენების უფლებას, ქალები სულ ფეხზე არიან, სანამ თურქი დამსაქმებლები სახლიდან არ წავლენ. იმავე მასწავლებელსაც ჰქონდა უცხოეთში წლობით, ოჯახში დამხმარედ მუშაობის გამოცდილება, მაგრამ ის თურქეთის ნაცვლად, რუსეთში დადიოდა. ოჯახს ძალიან მეგობრულად და მოსიყვარულედ ახასიათებდა.

მესხი ქალები თურქეთზე, როგორც დასაქმების კარგ სივრცეზე, ისე საუბრობენ. ამბობენ, რომ იქ უმუშევარი არავინ დარჩება. ზოიას ძმა წლებია თურქეთში გადასახლდა ოჯახიანად, მისი ოჯახის ყველა წევრი დასაქმებულია. მისი ქალიშვილები, რომლებიც ზოიას შვილების ტოლები არიან, მუშაობდნენ სამკერვალოში, რესტორანში, თეთრეულების მაღაზიაში. ზოიას თქმით, მათ აქვთ საკუთარი ფული და ოჯახის



დახმარებაც შეუძლიათ. „ჩემს შვილებს გაგონებაც არ უნდათ თურქეთში რომ წავიდეთ, ამბობენ, არ უნდათ, რომ სამშობლო, ნასაკირალი დატოვონ“, – ამბობს ზოია. მე ვესაუბრე ზოიას შვილებს, კვითხე, რატომ არ უნდოდათ მშობლებთან ერთად თურქეთში წასვლა, სადაც ოჯახის ყველა წევრს ექნებოდა დასაქმების პერსპექტივა. მათ მათი ბიძაშვილების გამოცდილების შესახებ მომიყვინენ, მითხრეს, რომ ისინი გარიჟრაჟზე გადიან სამუშაოდ და შებინძურებისას ასრულებენ საქმეს, სახლში მისვლამდე შეიძლება პარკში გაისეირნონ, შემდეგ ბრუნდებიან, სადილობენ, მოწესრიგდებიან და იძინებენ, რათა დროულად გაიღვიძონ და არ დააგვიანონ სამსახურში. ზოიას შვილებმა ისიც აღნიშნეს, რომ მათი ბიძაშვილების სამსახური სახლთან ისე ახლოსაა, მოძრაობაც კი არ უწევთ დღის განმავლობაში. შემდეგ დაამატეს, რომ ასეთ გამომუშავებულ ფულს თავისუფლება, სუფთა ჰაერი და მეგობრებთან ურთიერთობა ურჩევნიათ, უყვართ ნასაკირალი და უნდათ ადგილობრივად დასაქმდნენ.

ზოიამ ახლახან შეიძინა სამზარეულოს ავეჯი, რასაც ყოველი შემოსული სტუმარი ამჩნევდა, აქებდა ზოიას გემოვნებასაც და შესაძლებლობასაც, რომ თავისი გამომუშავებული ფულით ამხელა რამ გააკეთა სახლისთვის. ზოიას ეს ყველაფერი ძალიან ახარებდა და სამომავლოდ, სახლის სხვა ნაწილების გალამაზებასაც გეგმავდა. ეკონომიკურ მიღწევებთან ერთად, ზოიამ და ნასიბამ მეგობრებიც შეიძინეს თურქეთში, რომლებთანაც კავშირს არ წყვეტენ. ნასიბამ მომიყვა, როცა სახლში ბრუნდება თურქი მასპინძელი მას ყოველთვის ატანს ტკბილეულს და ტანისამოსს ბავშვებისთვის. ზოიამ მითხრა, რომ უკვე სამჯერ ესტუმრა მისი თურქი მასპინძელი ნასაკირალში, ასევე აღნიშნა, რომ მას მოეწონა ადგილობრივი კლიმატი, ბუნება, მაგრამ დაიწუნა საცხოვრებელი პირობები, განსაკუთრებით, ჭურჭლის ჯამში რეცხვის წესი. როგორც ზოია ამბობს, ჭურჭლის ჯამში რეცხვით, ის ზოგავს წყალსაც და სარეცხ საშუალებასაც, მაშინაც კი, როცა სამზარეულოში ონკანს დაამონტაჟებს, აპირებს ჯამში რეცხვა გააგრძელოს. ჯამში რეცხვა ჩემთვისაც განსხვავებული გამოცდილება იყო. ნასაკირალში რამდენიმე დღით დარჩენის შემდეგ, მასპინძლებს დაგროვილი ჭურჭლის დარეცხვა შევთავაზე, მივედი და ღრუბელზე საკმაოდ ბევრი სარეცხი საშუალება წავუსვი, გავქაფე ერთი თეფში ერთ ჯამში და ისე, რომ იმავე ჯამში არ გავავლე გადავიტანე გასავლებად

გამზადებულ მეორე ჯამში, რომელიც სულ აქაფდა. ზოია მოვიდა და მითხრა, იმისათვის, რომ არსებულმა წყალმა გაავლოს ყველა თევზი, ძალიან ცოტა საპონი უნდა გამოვიყენო, შემდეგ გავავლო პირველ ჯამში და ისე გადავიტანო მეორეში, შემდეგ წყალი შემიცვალა. რჩევა გავითვალისწინე. ჯერ ჭიქები გავრეცხე, შემდეგ თევზები. მე თვითონაც გაკვირვებული დავრჩი, რომ ძალიან ცოტა სარეცხი საპნით ბევრი ჭურჭელი გავრეცხე, წყალიც ორ ჯამზე მეტი არ დახარჯულა, ჭურჭელიც ძალიან სუფთად გამოიყურებოდა. როცა მეზობელი ბიჭები შემოვიდნენ და მნახეს, რომ ვრეცხავდი, მითხრეს, ეს უკვე იმას ნიშნავს, რომ შენ სტუმარი აღარ ხარო, ჩვენთან სტუმარს ჭურჭელს არ არეცხინებენო.

დების აღქმები, თურქეთში წლების განმავლობაში მუშაობის შემდეგ, შეიცვალა. ისინი მუდმივად ადარებენ საქართველოს სოფლებსა და თურქეთის სოფლებს. საინტერესო ის არის, რომ მესხი ქალები საქართველოში, ძირითადად, პერიფერიებში ცხოვრობენ, თურქეთში გასვლით და გამოცდილების მიღებით ასკვნიან, რომ თურქეთი კულტურულად, ინფრასტრუქტურულად და ეკოლოგიურად უფრო განვითარებული ქვეყანაა, ვიდრე საქართველო. სოფიამ, ზოიას შვილმა, მითხრა, რომ დედამისის ქცევა ყოველ ჩამოსვლაზე იცვლება. ის სულ სხვაგვარად ამზადებს საჭმელს და ალაგებს სახლს, ვიდრე აქამდე აკეთებდა. სოფია განსაკუთრებით გაკვირვებული იყო, როცა დედამისი ტუალეტის დასუფთავებას დღეში ორჯერ ითხოვდა, იქამდე ის შვილებისგან ასეთ სისუფთავეს არ ითხოვდა. სოფიას თქმით, დედას სასაუბრო ენაც კი შეიცვალა, ახლა უფრო ხშირად იყენებს თურქულ სიტყვებს და მისი მესხური ენა თურქულის დიდ გავლენას განიცდის, როგორც გამოთქმის, ისე ლექსიკის თვალსაზრისით. ნასიბაც მესაუბრა ცვლილებებზე, მან გულდაწყვეტით მითხრა:

„აღარ მინდა ტალახი, ჭუჭყი, სოფელი; მინდა კარგი ცხოვრება, მანქანა, კულტურა. მომწონს მამაკაცები პერანგებში და ჰალსტუხებში. თურქეთში, ოჯახში, სადაც ვცხოვრობდი, საჭირო ოთახთან ახლოს ოთახში მეძინა, არ მახსოვს ოჯახში ახალგაზრდა მამაკაცი დილით ისე შესულიყო ტუალეტში, რომ არ ცმოდა შარვალი და პერანგი. აგერ ჩემი კაცისთვის, მთელი დღის განმავლობაში, უბრალო მაისური ვერ ჩამიცმევია, ბავშვები ტრუსებში დარბიან. შემიყვარდა სუფთა სივრცეები.

გავყიდე ძროხა, ყველაფერი გავყიდე. მინდა თავისუფალი ვიყო. თურქეთის სოფლებში უფრო მეტი კულტურაა, ვიდრე ჩვენთან. მათ არ აქვთ წყლის პრობლემა, არც ცივის, არც ცხელის“.<sup>30</sup>

ზოიას და ნასიბას მაგალითი აჩვენებს, რომ მათი პოზიცია ველზე დინამიურია, ეცვლებათ რა ენა, მოლოდინები თუ ქცევა. თურქეთში მუშაობით, კულტურული კაპიტალის დაგროვების კიდეც ერთ მაგალითზე მესაუბრა საიდა, მის მეუღლესთან დაკავშირებით: „თურქეთის მერე უფრო თავაზიანი გახდა. მაგალითად, იქამდე არ შემომთავაზებდა ბავშვის მანქანით ბაღში წაყვანას. ბავშვი არც ისე შორსაა, ამიტომ სულ ფეხით მიმყავდა პატარა, მეუღლე ემშვიდობებოდა ბავშვს და გავდიოდით“.<sup>31</sup> საიდა ფიქრობს, რომ განსხვავებულმა კულტურულმა გარემომ შეცვალა მისი მეუღლის წარმოდგენა ოჯახზე, ქალებზე და სხვა საკითხებზეც.

მიუხედავად იმისა, რომ თურქეთში სიარულით ქალებმა დააგროვეს ეკონომიკური, კულტურული, სოციალური და სიმბოლური კაპიტალი, მათ მაინც თავის გამართლება სჭირდებათ იმის ასახსნელად, თუ რატომ მუშაობენ საზღვარგარეთ. ორივე და ასახელებს მძიმე ეკონომიკურ მდგომარეობას და მეუღლეების ჯანმრთელობის პრობლემებს, როგორც მიზეზს, უცხოეთში წასასვლელად. სხვა შემთხვევაში, როგორც ამბობენ, არასდროს დატოვებდნენ სახლებს ასეთი დიდი დროით, და არც მათი მეუღლეები დართავდნენ ნებას. გამოდის, მათი თურქეთში წასვლა ვალდებულება იყო და არა არჩევანი. თუმცა, ეკონომიკურ აქტივობებში ჩართულობით, მათ გამოწვევის წინაშე დააყენეს მესხებში გავრცელებული შეხედულებები მესხი ქალების შესაძლებლობებისა და ვალდებულებების შესახებ და წარმოაჩინეს საკუთარი თავები, როგორც ძლიერი ქალები საკუთარ თემში.

### **ჰალალი მესხები**

<sup>30</sup> ინტერვიუ ნასიბასთან, მესხი ქალი, ოქტომბერი, 2015 წ.

<sup>31</sup> ინტერვიუ საიდასთან, მესხი ქალი, ოქტომბერი, 2015 წ.

ეკონომიკურ (ფული) და კულტურულ (თურქული ენის გაუმჯობესება, ადქმებისა და ქცევების შეცვლა და ა.შ.) კაპიტალთან ერთად, მესხები აგროვებენ სოციალურ კაპიტალსაც – ნდობა და კავშირები, თურქეთში მუშაობით. კავშირის წევრობას თავისი სარგებელი აქვს, რომელიც ეკონომიკურს სცდება. მე ვიყენებ ტერმინს – ჰალალი (თურქულად ეს სიტყვა ნიშნავს ნებადართულს, არა აკრძალულს. ქართულად ალალი გულისხმობს, სანდოს და საიმედოს), სოციალური და სიმბოლური შედეგების ასახსნელად, რაც თურქეთში სეზონურ მუშაობას სდევს თან.

„ყველა მესხი ჰალალია“ ეს არის ხშირი შეფასება მესხებში. ამ შემთხვევაში, მესხები გულისხმობენ სანდობას: „შენ არ უნდა იყო ბოროტი, არამედ კეთილი, ამას იღებ ოჯახიდან“. ეს ტერმინი უპირისპირდება სიტყვას ჰარამი (თურქულად ნიშნავს აკრძალულს), „ადამიანი, ვინც ჩადის ხალტურას“ – რუსული სიტყვა, რაც აღნიშნავს საქმის კეთების იმიტაციას, დროის მოპარვას, საქმის არაშესაბამისად გაკეთებას, სხვებისგან მიღებული სარგებლის ხარჯზე.<sup>32</sup> ჰალალის ფენომენი ამარტივებს ურთიერთობებს მესხებში და არამესხებთანაც. ის არის მნიშვნელოვანი მახასიათებელი მეზობლებთან კეთილგანწყობილი ურთიერთობების შესანარჩუნებლად. მესხები ხშირად აღნიშნავენ, მათ ბაზარში შეიძლება პროდუქტი ისე გამოატანონ, რომ თანხმა მოგვიანებით გამოართვან, – „ასე გვეუბნებიან, თქვენ მესხები ხართ? სანდო ხალხი ხართ“. ჰალალად გახდომა მოითხოვს სოციალურ აღიარებას, რაც ეფუძნება დაგროვებულ კაპიტალ(ებ)ს. ამგვარად, ჰალალი არის სიმბოლური კაპიტალის ფორმა. ჰალალი ადამიანების უმეტესობა ასევე ფლობს სიმბოლურ ძალაუფლებასაც, რაც მათ სძენს წონას და გავლენას თანატოლებში, თემის წევრებში, ან სოფლის მაცხოვრებლებში, ხანდახან ეს სტატუსი სოფელსაც სცდება.

მესხები იხსენებენ დროს, როცა ახლად რეპატრირებულნი იყვნენ ნასაკირალში, დამხვედრი მოსახლეობა მათ ეჭვით და შიშით უყურებდა. მესხებმა, მათი თქმით, ნელ-ნელა გამოხატეს სანდომიანობა. არასდროს ყოფილან რაიმე კრიმინალური აქტივობის მონაწილენი და ყოველთვის საკუთარი შრომით გამოიმუშავებდნენ ფულს. ჰალალობა წარმოადგენს ერთ-ერთ გზას, ბარიერების გადალახვის თვალსაზრისით, რაც მესხებს

<sup>32</sup> ხალტურაზე იხ. Gurchiani 2017.

ამყოფებს „კუნძულზე“. ბესო, ნასაკირალის აგილობრივი თვითმმართველობის თავმჯდომარე იხსენებს:

„სკოლაში, 90-იან წლებში, მყავდა მესხი კლასელი. ქართული ძალიან ცუდად იცოდა, ამიტომ როგორ ვიმეგობრებდით? წლების შემდეგ, როცა საზღვარი გაიხსნა საქართველოს და რუსეთს შორის, დასავლეთიდან, მათ შორის, ჩვენი სოფლიდან, მამაკაცების უმეტესობამ თურქეთში სამუშაოდ გადასვლა დაიწყო. ჩვენს შემთხვევაში, ეს იყვნენ მესხები, ვინც უზრუნველყოფდნენ ქართველებისათვის თურქეთში მშვიდობიან გარემოში მუშაობას. ჩვენგან განსხვავებით, ისინი საუბრობდნენ თურქულად და გახდნენ როგორც ჩვენი თარჯიმანები, ისე მეგობრები“.<sup>33</sup>

მიუხედავად იმისა, რომ მესხების მშობლიური ენა არაა ქართული, რაც წარმოადგენს მათი მარგინალიზების მარკერს ზოგისთვის, თურქული ენის ცოდნა ძალიან მოსახერხებელი გამოდგა მათთვის, თურქეთში სამუშაოდ გადასვლის თვალსაზრისით. ბევრი მესხი არამესხს დახმარებია თურქეთში სამუშაოს პოვნაში, თარგმანში, როცა არამესხებს საქმე თურქ დამსაქმებლებთან ჰქონდათ. ამ დროისთვის ნასაკირალში უკვე არამესხმა მოსახლეობამ ისწავლა თურქული ენა. ძალიან ხშირად, მესხები ასწავლიდნენ მათ თურქულ ენას. ამ დინამიკამ ხელი შეუწყო ურთიერთობას ნასაკირალის მესხ და არამესხ მოსახლეობას შორის და დაეხმარა მესხებს საზოგადოებასთან ინტეგრაციაში. ამგვარად, თურქული ენის ცოდნა და საჭირო კავშირები მესხებს ჰალალად ქცევაში დაეხმარა ნასაკირალის არამესხ მოსახლეობაში.

ჰალალად გახდომა თურქ დამსაქმებლებში არ არის მარტივი. მოითხოვს სამუშაო მოთხოვნების შესრულებას სამართლიანად და რეგულარულად. მესხებისთვის ძალიან მნიშვნელოვანია დამსაქმებლების ნდობის მოპოვება იმისათვის, რომ ნელ-ნელა შეძლონ სამუშაო პირობების გაუმჯობესება. ჰალალად გახდომას ისიც ართულებს, რომ სეზონური მუშები, როგორც წესი, სამუშაო ადგილს იცვლიან, როდესაც დაკრეფენ ჩაის ფოთლებს და გადადიან სხვა დამსაქმებელთან. „მაშინაც კი, როცა ნაცნობთან გიწევს

---

<sup>33</sup> ინტერვიუ ბესოსთან, აჭარელი მამაკაცი, სექტემბერი, 2016 წ.

მუშაობა, როცა დაკრეფ 5 ტონას 5 დღეში, ოთხკაციანი გუნდით, უნდა გადახვიდე სხვა ადგილას“;<sup>34</sup> – ამიხსნა ერთ-ერთმა მშრომელმა. მიუხედავად ამისა, ზოგი, ადგილის შეცვლის მიუხედავად, ახერხებს შეინარჩუნოს კონტაქტი დამსაქმებელთან. მის რეკომენდაციას შეუძლია, გაამარტივოს მუშაობა შემდეგ სამუშაო ადგილზე. ერთი ჰალალი კაცი მიყვებოდა: „როცა გიცნობენ, უცხოდ აღარ გექცევიან, არ გაკონტროლებენ ან გიყვირიან. გტოვებენ სამუშაო ადგილას დილით და მიყავხარ უკან და გიხდიან შესაბამის თანხას დღის ბოლოს“.<sup>35</sup>

კიდევ არის ერთი აღსანიშნი დეტალი ჰალალობასთან დაკავშირებით, რაც წინააღმდეგობაშიც კი შეიძლება მოდიოდეს ეკონომიკურ კაპიტალთან და ოჯახის მოთხოვნებთან. ერთ-ერთი ჰალალი კაცის ცოლი მიყვებოდა, რომ ხანდახან, მისი მეუღლე იმაზე ნაკლებ თანხას იღებს თავისი ინიციატივით, ვიდრე იმსახურებს, ან კუთვნილ თანხაში დამატებით სამსახურსაც უწევს დამსაქმებელს. „ასევე, რომ დარჩეს სიტყვის კაცად, სამსახურს მაშინაც კი არ დატოვებს, როცა მისი შვილები ავად არიან, ან რაღაც სასწრაფოდ მოსაგვარებელია სახლში“.<sup>36</sup>

თურქი დამსაქმებლები ურთიერთობას ინარჩუნებენ ჰალალ მესხებთან, იყენებენ რა მათ, როგორც რესურს სეზონური მუშების რეკრუტირების პროცესში და სთავაზობენ მათ შესაბამის ანაზღაურებას ამ საქმეში. მაგალითად, რუსტამმა ჩაიზე მუშაობა დაიწყო 18 წლის ასაკში. 20 წლის მუშაობის შემდეგ, დღეს ის უფროსია. თურქები ურეკავენ რუსტამს, როცა მუშა ხელი სჭირდებათ. „როგორც ჰალალს, ყველა მას ურეკავს. ჩვენთან ზოგი ხალტურას აკეთებს. რუსტამი თავის საქმეს სუფთად და დინჯად აკეთებს, რისთვისაც თურქები მას აფასებენ და სჯერათ, რომ ის ასეთივე კარგ ხალხს გაუშვებს მათთან“, – მიყვება რუსტამის მეუღლე. „თურქეთშიც, ნასაკირალშიც ბიჭები მირეკავენ, მეკითხებიან, თუ მაქვს მათთვის საქმე, მეც შეძლებისდაგვარად ვაკავშირებ მათ სწორ ხალხთან“, – ამბობს რუსტამი.

რუსტამის შემთხვევა იმაზე მეტყველებს, რომ თურქეთში წლების განმავლობაში მუშაობის შედეგად, მან არა მარტო ეკონომიკური კაპიტალი დააგროვა, რითაც

<sup>34</sup> ინტერვიუ მესხ მამაკაცთან, ოქტომბერი, 2015 წ.

<sup>35</sup> ინტერვიუ მესხ მამაკაცთან, ოქტომბერი, 2015 წ.

<sup>36</sup> ინტერვიუ საიდასთან, მესხი ქალი, სექტემბერი, 2016 წ.

დასახლებაში მესხების თქმით, ყველაზე ლამაზი სახლი ააშენა, არამედ ასევე განავითარა საჭირო კონტაქტები (სოციალური კაპიტალი), მიიღო აღიარება (სიმბოლური კაპიტალი), და შესაძლებლობა, ითანამშრომლოს ყოფილ დამსაქმებლებთან და დაასაქმოს ახლობლები და ნაცნობები (სიმბოლური ძალაუფლება). 36 წლის გიორგი იხსენებს:

„საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში, თურქეთში ჩაის ქარხანაში ვმუშაობდი. ერთ დღეს, სამი მამაკაცი მოვიდა. თურქეთში ერთი ადგილია, ყაზარმა (რუსული სიტყვა, რაც სამხედრო ბაზას აღნიშნავს). ქართველების უმეტესობა იქ მიდის. იქ ერთ ოთახში შეიძლება 60 კაცს ეძინოს. თურქებმა იციან, რომ იქ მუშა ხელი იყრის თავს და როცა ვინმე სჭირდებათ, მიდიან და ქირაობენ. ეს სამი მამაკაციც იქიდან მოდიოდა. მივესალმე, მითხრეს, რომ ოზურგეთიდან (ნასაკირალიდან 20 წუთში მდებარე ქალაქი) იყვნენ. ვკითხე, როგორ მიდიოდა მათი საქმე. მითხრეს, რომ სამ დღეში ერთხელ ჰქონდათ სამუშაო. ავუხსენი, ბიჭებს ქარხნის პირობების შესახებ, ისიც ვუთხარი, რომ იმდენს არ იხდიდნენ, რამდენსაც ჩაის კრეფაში, მაგრამ ამ თანხაში კვება შედიოდა. მათ მოეწონათ ჩემი შემოთავაზება. შემდეგ ვუთხარი, რომ ჯერ უფროსს უნდა მოვლაპარაკებოდი. უფროსმა აიყვანა ბიჭები. ძალიან კმაყოფილები დარჩნენ. ერთ-ერთ მათგანს ოზურგეთში ვხედავ ხოლმე, დღემდე ჩემი მადლიერია“.<sup>37</sup>

განსხვავებით არამესხი ქართველებისგან, მესხები არ ცხოვრობენ ყაზარმაში, როგორც „კუნძულები“ თურქეთში. ასევე, განსხვავდება მათი სამუშაო პირობებიც. გიორგი და მისი გუნდი სეზონურად ერთ მიტოვებულ სახლში ჩერდებიან. სახლში საკმაოდ ნორმალური პირობებია და რაც მთავარია, ძალიან ახლოსაა ჩაის პლანტაციასთან. მახლობლად მცხოვრები თურქი ხალხი მათ უკვე კარგად იცნობს და სწორედ მათ დართეს ნება, აღნიშულ სახლში გაჩერებულიყვნენ. სახლში მამაკაცებს ცალ-ცალკე ოთახები აქვთ, იყოფენ საჭირო ოთახს, აბაზანას და სამზარეულოს. ამგვარი საცხოვრებელი პირობები მესხი მამაკაცებისთვის თურქეთში სეზონურ დასაქმებას ნაკლებ სტრესულს ხდის.

---

<sup>37</sup> ინტერვიუ გიორგისთან, მესხი მამაკაცი, ოქტომბერი, 2015 წ.

ჰალალობით მესხი კაცები და ქალებიც ხდებიან სანდონი და საჭირონი, ვისაც გარშემომყოფები თხოვენ რჩევას ან დახმარებას სამსახურის პოვნაში. მათ აქვთ კონტაქტები და უადვილდებათ სამსახურის მაძიებელი ხალხის დამსაქმებლებთან დაკავშირება, რითაც მეზობლებს და ახლობლებს მათ მიმართ მადლიერება და პატივისცემა უჩნდებათ. ზოგჯერ გაწეულ სამსახურში ჰალალი მესხები ანაზღაურებასაც იღებენ. ამრიგად, არსებობს გარკვეული ცირკულარობა ბურდიესეული კაპიტალის სხვადასხვა ფორმებში: ეკონომიკური კაპიტალი, შესაძლოა, გადაიქცეს სიმბოლურად, სოციალური კაპიტალი ეკონომიკურად და ა.შ.

### *სოციალური კაპიტალის როლი ადგილობრივ პოლიტიკაში*

მესხების თემატიკაზე მომუშავე ადამიანებს შორის, ფართოდაა გავრცელებული მოსაზრება, რომ ნასაკირალის მესხები ადგილობრივ მოსახლეობასთან უფრო ინტეგრირებულები არიან, ვიდრე საქართველოს სხვა რეგიონებში მცხოვრები მესხები (Sumbadze, 2007, გვ. 312). სოფელში 40 წლის ცხოვრებასთან ერთად, სეზონურ მიგრაციაში ჩართულობა მოსახლეობასთან და მესხების წვლილი ამ საქმეში მნიშვნელოვანი ფაქტორია მათი ინკლუზიის პროცესში.

2016 წლის 22 მაისს, ადგილობრივი თვითმმართველობის არჩევნები გაიმართა ქალაქ ოზურგეთსა და სოფელ ნასაკირალში. არჩევნებში ოპოზიციურმა პარტიამ გაიმარჯვა. მესხების უმეტესობას ხმა სწორედ გამარჯვებული კანდიდატისთვის ჰქონდათ მიცემული, რომელიც აჭარელია წარმომავლობით. სოფიამ მითხრა, რომ გამარჯვებული კანდიდატი, „ბესო ოჯახის წევრით იქცეოდა. წინა საარჩევნო პერიოდში ხშირად მოდიოდა, დიდი ხნით რჩებოდა, ჩაის სვამდა და გვესაუბრებოდა, რითაც მესხების ნდობა მოიპოვა. მისი ოპონენტი ქალბატონი კი, ერთხელ მოვიდა, რაღაც პირობები მოგვცა და მალევე წავიდა“.<sup>38</sup>

ბესოს მეც შევხვდი. მან მითხრა, რომ მესხები დიდი ხნის განმავლობაში იყვნენ მარგინალიზებულნი, არ ჰქონდათ წყალი, გაზი, ნორმალური გზა და არც ტრანსპორტი

---

<sup>38</sup> ინტერვიუ სოფიასთან, ახალგაზრდა მესხი ქალი, მაისი, 2016 წ.



ემსახურებოდათ ბავშვებს სკოლამდე, მიუხედავად იმისა, რომ სკოლიდან მოშორებით ცხოვრობდნენ. მან ისიც აღნიშნა, რომ ბევრი შემთხვევის შესახებ გაეგო, როცა მესხები აჭარლებს თურქეთში სამუშაოს პოვნაში ან თარგმანში დახმარებოდნენ. ახლა ფიქრობს, რომ მას მესხების წინაშე გარკვეული პასუხისმგებლობები აქვს და სურს მათი პატივისცემა. „მესხებსა და აჭარლებს შორის არაა დიდი სხვაობა. გვაქვს საერთო რელიგია და ერთნაირად ვართ ჩართულნი თურქეთში ჩაის კრეფაში“.<sup>39</sup> ბესოს მესხებთან ურთიერთობა საარჩევნო ინტერესებს სცდება და ის მათთან დღესასწაულებზე და განსაკუთრებულ დღეებში ყოველთვის მიდის. როცა ყურბან ბაირამს ვაკვირდებოდი „კუნძულზე“, ბესო ერთადერთი აჭარელი წარმომადგენელი იყო ნასაკირალის თემის, ვისაც ამ ტერიტორიაზე შევხვდი.

ნდობამ და ურთიერთპატივისცემამ მესხებსა და აჭარლებს შორის, რაც დაგროვდა თურქეთში წლების მუშაობის შედეგად, გავლენა იქონია ადგილობრივ პოლიტიკაზე. „მესხებმა ხმა აჭარელი ახალგაზრდების მხარდასაჭერად მისცეს; ზოგი მესხი თურქეთიდან არჩევნებში მონაწილეობის მისაღებად ჩამოვიდა“,<sup>40</sup> – აღნიშნა არჩევნებზე დამკვირვებელმა, რომელიც ასევე აწარმოებდა შეხვედრებს და საუბრებს ნასაკირალის მოსახლეობასთან. ინკლუზია და სამოქალაქო ჩართულობა მოითხოვს მეტს, ვიდრე არჩევნებში ხმის მიცემაა, თუმცა, მესხების აქტივობა არჩევნებში მეტყველებს იმაზე, რომ ისინი საკუთარ თავს თემის ნაწილად მოიაზრებენ, აქვთ გეგმები და იმედები სოფელში უკეთეს მომავალთან დაკავშირებით.

...

ბურდიესეული თეორიული ჩარჩოთი, ამ კვლევამ თურქეთში სეზონური მიგრაცია გამოავლინა ისეთ ველად, სადაც ნასაკირალის მესხები აგროვებენ არა მხოლოდ ეკონომიკურ, არამედ სოციალურ, ლინგვისტურ და კულტურულ კაპიტალს, რის საფუძველზეც, იმსახურებენ აღიარებას – სიმბოლურ ძალაუფლებას – და ზოგჯერ

---

<sup>39</sup> ინტერვიუ ბესოსთან, ნასაკირალის ადგილობრივი თვითმმართველობის ხელმძღვანელი, აპრილი, 2016 წ.

<sup>40</sup> ინტერვიუ ნასაკირალის ადგილობრივ არჩევნებზე დამკვირვებელთან, მაისი, 2016 წ.

ავტორიტეტს – სიმბოლურ ძალაუფლებას – და ლეგიტიმაციას, წარმოაჩინონ საკუთარი ხედვა სოციალური სამყაროს შესახებ, როგორც სადი აზრი.

სეზონური მიგრაცია მესხებს ადგილობრივ თემში ინკლუზიაში ეხმარება. მიუხედავად იმისა, რომ არაფორმალური სამუშაო მესხების და სოფლის დანარჩენი ჩართული მოსახლეობის კატეგორიზებას ახდენს, როგორც ღარიბების და მარგინალიზებულების, დომინანტური საზოგადოების თვალში, ეს ეკონომიკური პრაქტიკები მათ ეხმარება ადგილობრივ დონეზე, განსაკუთრებით კი „კუნძულელებს“, მიაღწიონ ხმელეთის მთავარ ნაწილამდე. ამგვარად, აგენტებმა აქციეს თურქეთში სეზონური მიგრაცია აპრიორულ და ყველასთვის მისაღებ მექანიზმად სიღარიბის დაძლევაში. ამ აზრით, კვლევა კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს „მარგინალიზაციის თეზის“ იმდენად, რამდენადაც, აჩვენებს, რომ მიგრანტები თურქეთში არა მხოლოდ ეკონომიკურ, არამედ სხვა ფორმის კაპიტალებსაც აგროვებენ და იუმჯობესებენ სოციალურ მდგომარეობას (Williams & Horodnic, 2015). კვლევა, აჭარელი ეკო-მიგრანტების მაგალითზე, აჩვენებს, რომ ნაკლებად მარგინალიზებული მოსახლეობა თანაბრად ერთვება არაფორმალურ საქმეში. არამესხებს ნასაკირალიდან დასაქმების ალტერნატიული საშუალებებიც აქვთ, მათ შორის, ფორმალური სამსახურები, მიუხედავად ამისა, ისინი ერთვებიან სეზონურ მიგრაციაში და იყენებენ, როგორც დამატებითი თანხების მობილიზების საშუალებას.

არადეკლარირებული სამუშაოს ფემინიზაციის ფაქტების (ILO 2013) საპირისპიროდ, კვლევა აჩვენებს, რომ ნასაკირალის მესხი ქალები მხოლოდ კრიზისულ სიტუაციაში ერთვებიან სეზონურ მიგრაციაში. ყველა სხვა შემთხვევაში, პასუხისმგებლები არიან სახლის საქმეებზე, მაშინ, როცა მამაკაცები მიდიან თურქეთში. სექცია ქალების პერსპექტივების შესახებ აჩვენებს, რომ სეზონურმა მიგრაციამ და არაფორმალურმა დასაქმებამ თურქეთში შეცვალა და კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენა მესხების შეხედულებები ქალთა როლისა და შესაძლებლობების თვალსაზრისით. ორი მესხი ქალის თურქეთში მუშაობის შემთხვევები აჩვენებს, რომ ქალთა დასაქმებამ მათ ემანსიპაციასა და გაძლიერებაში შეიტანა დიდი წვლილი.

კვლევას ასევე წვლილი შეაქვს ზოგადად, შრომითი მიგრაციის კვლევებში. თეორიაც და პრაქტიკაც ამ მიმართულებით ფოკუსირებულია შრომითი მიგრაციის ფაქტორების და მოტივების გამოსავლენად და არა მის შედეგებზე (De Jong, Chamrathirong, and Tran 2002). ამის საპირისპიროდ, ამ კვლევამ გამოავლინა მესხების თურქეთში დროებითი მიგრაციის ეკონომიკური და სოციალური შედეგები.

ანნა დანიელსონის (2015) მიერ არაფორმალობის პრობლემატიზაციის მსგავსად, კვლევა აჩვენებს, რომ მესხების ეკონომიკური ტრადიცია გახდა ისეთი დომინანტური, რომ ახალგაზრდა თაობა ხშირად მას ირჩევს სკოლის და ზოგადად, განათლების ნაცვლად. ამიტომ ჩნდება რისკი იმისა, რომ სეზონური მიგრაცია მესხების წინაშე არსებული სოციალური და ეკონომიკური პრობლემების რეპროდუქციას მოახდენს. მეორე მხრივ, დანიელსონის მიგნებებისგან განსხვავებით, კვლევა აჩვენებს, რომ თურქეთში მუშაობით დაგროვებული კაპიტალით, მესხები ადგილობრივი მოსახლეობის თვალში უკეთეს სოციალურ პოზიციებს იკავებენ და თავებს იმკვიდრებენ სოფელში. ამგვარად, ნასაკირალის მესხების შემთხვევა აჩვენებს, რომ არაფორმალურობა ეხმარება მათ გამოავლინონ საკუთარი თავები, როგორც სანდო და დასაყრდენი ადამიანები, პოზიციონირდნენ „ჰალალეზად“ სოფელში და საბოლოო ჯამში, თავი დააღწიონ „კუნძულს“.

## ***რელიგიურობა და კაპიტალი***

### ***შესავალი***

წინამდებარე სადისერტაციო თავი, ისევე, როგორც სხვა თავები, „კუნძულზე“ მცხოვრები მესხების შესწავლას ისახავს მიზნად, ამჯერად, რელიგიურობის კუთხით. გარშემომყოფების აზრით, აქაური მესხები არა მხოლოდ ზოგადად ურთიერთობებში, არამედ ისლამშიც „ტრადიციულები“ და „ჩაკეტილები“ არიან, არ მიყვებიან თანამედროვე ტენდენციებს, არამედ ცხოვრობენ ისე, როგორც მათმა წინაპრებმა დაადგინეს და

დაუბარეს. ახალგაზრდების რელიგიური პრაქტიკებით, ისევე, როგორც უფროსი თაობის წარმომადგენლების დამოკიდებულებების განსაზღვრით, შევეცდები, ვაჩვენო მესხების რელიგიურობის თავისებურებანი, მიეკუთვნება განსაზღვრულ კატეგორიას, თუ არის სადღაც შუაში და აიხსნება „ჰიბრიდულობის“ კონცეპტით. ამ თავში ასევე გამოვლინდება ინტერესი, თუ როგორ ხდება იდენტობის პრაქტიკა ყოველდღიურობაში, რელიგიის კონტექსტში. ასევე, რაში ავლენს თავს რელიგიურობა იმ სივრცეებში, რომლებიც, თითქოს, არარელიგიურია (მაგალითად, სკოლა ან სახლში მისაღები ოთახი). წინა თავის (თავი მე-2: სეზონური მიგრაცია და სიმბოლური ძალაუფლება) მსგავსად, აქაც შევეცდები, დავადგინო ველისა და კაპიტალის ურთიერთმიმართება. კერძოდ, რა ფორმის კაპიტალ(ებ)ს აგროვებენ მესხები რელიგიურ ველში და თუ ეხმარება ეს მათ სოციალურ მობილობაში – სოციალური პოზიციების გაუმჯობესებაში. რამდენად არის რელიგია გამყოფი ყოველდღიურობაში მესხებსა და არამესხებს შორის. დაბოლოს, როგორია სივრცისა და ადამიანების ქცევის/ქმედების ურთიერთმიმართება, კერძოდ, „კუნძულებობა“ როგორ მოქმედებს და რა გავლენას ახდენს მესხების ყოველდღიურობაზე.

თავდაპირველად, განვიხილავ ნასაკირალში თანაცხოვრების ასპექტებს, რელიგიური და კულტურული მრავალფეროვნების ფონზე. მოგვიანებით, შევხები მესხური ისლამის თავისებურებებს; შემდეგ ახალგაზრდების ჩართულობას რელიგიურ სკოლებში/ყურან კურსებში, მათ როლს და გავლენას მესხების ცხოვრებაში; მოგვიანებით ვისაუბრებ ხათუნას შემთხვევაზე, რომელიც საინტერესო მაგალითია რელიგიურობის, როგორც კაპიტალის განხილვისათვის; ასევე განვავრცობ მისი და ხალისეს მეგობრობის შესახებ, მათ მიერ ორგანიზებულ რელიგიურ შეხვედრებს და განხილულ სხეულებრივ პრაქტიკებს. დაბოლოს, ვისაუბრებ განსაკუთრებულ დღეებზე/რელიგიურ დღესასწაულებზე (რამაზანის თვის და ყურბან ბაირამის მაგალითზე) და ვაჩვენებ მესხების რელიგიურ ქცევას ამ დღეებში, წლის სხვა დღეებთან შედარებით.

## *თანაცხოვრების ასპექტები ნასაკირალში*

2017 წლის აღდგომა თამილას და ნანას, ქრისტიანი დების, ოჯახში გავატარე. ჩემთვის საინტერესო იყო აღდგომის დღესასწაულის დაკვირვება ნასაკირალში, სადაც სულ რამდენიმე ქრისტიანული ოჯახი ცხოვრობს, მოსახლეობის უმრავლესობას კი სუნიტი მუსლიმები (აჭარელი ეკო-მიგრანტები და მესხები) წარმოადგენენ. სოფელში არ არის მართლმადიდებლური ეკლესია, მაგრამ არის მოსახლეობის ხარჯებით ახლად გარემონტებული მეჩეთი, რაზეც ქრისტიანთა მცირე ჯგუფები, როგორც ისლამიზაციის საფრთხეზე საუბრობენ.

თამილამ გულდაწყვეტით მითხრა, რომ სოფელში არ აქვთ ეკლესია, სადაც შეიკრიბებოდნენ ქრისტიანები და ილოცებდნენ. თუმცა, გამონახეს გამოსავალი და მისი სახლის მეორე სართულზე, დერეფანში, სამლოცველო მოაწყვეს (იხ. ილუსტრაცია N9: სამლოცველო). ყოველდღიურად ქრისტიანი მეზობლები მის სახლში იკრიბებიან სალოცავად.



*ილუსტრაცია N 9: სამლოცველო*

დები, მიუხედავად რელიგიურ უმცირესობაში ყოფნისა, აღდგომას ისე შეხვდნენ, როგორც საქართველოს მართლმადიდებელთა უმეტესი ნაწილი. კულინარიული სამზადისი წინა საღამოს ჰქონდათ დაწყებული და დღესასწაულის დღეს უამრავი კერძი მოემზადებინათ. სტუმრები არ ჰყავდათ დაპატიჟებულები. ამბობდნენ, რომ მათი კარი ყველასთვის ღია იყო. ისე მოლოდინი ჰქონდათ, რომ ხალხი თბილისიდანაც ჩამოვიდოდა. ნანას თადარიგი ადრე დაუჭერია და აღდგომისთვის ხარჯების მობილიზების მიზნით, თურქეთში წაიშუშავა – საქართველოში იაფად ნაყიდი არაყი და სიგარეტი იქ ძვირად გაუყიდა. ამ მეთოდს ის განსაკუთრებული დღეების აღსანიშნად ყოველთვის მიმართავს, სტაბილური სამსახური არ აქვს, დღესასწაულები კი სუფრის გარეშე არ წარმოუდგენია. თურქეთიდან ჩამოუტანია ახალი მარწყვი, ბანანი, ზეთის ხილი, ანანასი, საზამთრო, პურიც კი. ნანა წლები თურქეთში მომვლელად მუშაობდა, შესაბამისად, იცოდა სად იყიდებოდა ყველაზე კარგი ხილი, ჩირი თუ ცომეული. მან ხილით დეკორაციები გააკეთა, რომლის დასადები ადგილი მაგიდაზე ძლივს იპოვა. დებმა სუფრა გამიშალეს. ვთხოვდი, არ შეწუხებულიყვნენ, ერთი ნაჭერი ხაჭაპურიც მეყოფოდა. მიუხედავად ჩემი თხოვნისა, მათ ყველა კერძი გამოიღეს, ზოგი გაათბეს, ზოგიც ცივად დადეს. ისინი ამბობდნენ, – „ღმერთი სტუმრის სახით მოვა“, ამიტომ მთხოვდნენ სურათი გადამეღო მათი შემოქმედებისთვის და ყველაფერი გამესინჯა (იხ. ილუსტრაცია N10: სააღდგომო სუფრა).



ილუსტრაცია N 10: საადღომო სუფრა



ილუსტრაცია N 11: კულიჩები

აღდგომის წინა ღამეს, როგორც წესი, ეკლესიაში თამილა და ნანა აჭარელ მუსლიმ მეზობელს მიყავს მანქანით. ის მათ დილამდე მანქანაში უცდის. დები მეზობლის საქციელს ხსნიან მათი კეთილმეზობლური ურთიერთობით, ახლობლობით და ქრისტიანობის პატივისცემით. აღდგომა დღეს ნანამ მუსლიმ მეზობელს შესძახა „ქრისტე აღსდგა!“, იმან უპასუხა „ჭემმარიტად“. მოგვიანებით, მუსლიმ მეზობლებს თავისი გაკეთებული ცხვრის ფორმის კულიჩი და წითელი კვერცხები გააწოდა (იხ. ილუსტრაცია N11: კულიჩები), მეზობლებმა ძღვენი დიდი სიხარულით მიიღეს. დებისთვის სადღესასწაულო კერძების მუსლიმი მეზობლებისთვის გაწოდება, კავშირშია მეზობლების ქრისტიანობის მიმართ კეთილგანწყობის ზრდაში. მათი დიდი სურვილია, როგორც თვითონ ამბობენ, ნასაკირალის მუსლიმები „გადმოვიდნენ ქრისტიანობაზე“. ნანამ მითხრა, რომ მის წინ მუსლიმი მეზობლის ბავშვი ავადმყოფობდა, ისე, რომ ექიმებს მისი შველა არ შეეძლოთ, შემდეგ ნაცნობების რჩევით, ეს ბავშვი გაუქრისტიანებიათ და გადარჩენილა; „ახლა უკვე ბავშვი მკურნალობაზეა“. ნანას თქმით, ეს ფაქტი ბევრისთვის დამაფიქრებელი აღმოჩნდა და მიაჩნია, რომ ბევრია ქრისტიანობაზე გადმომსვლელი, დამისახელა კიდევ რამდენიმე.

დებს ვკითხე, მუსლიმ მეზობლებსაც თუ მოჰქონდათ მათთვის სადღესასწაულოდ კერძები. მითხრეს, რომ ყურბან ბაირამზე ყოველთვის მოაქვთ ყურბანი (შეწირული ხორცი). ამ ხორცს, როგორც მითხრეს, თავიდან ეჭვის თვალთ უყურებდნენ, შემდეგ მღვდელს ჰკითხეს, თუ შეეძლოთ მუსლიმური წესით დაკლული ხორცის შეჭმა. მღვდელს უთქვამს, რასაც ჯვარს გადასახავთ, თუნდაც შხამი იყოს, შეჭამეთ და არაფერი მოგივათო. მას მერე სიხარულით იღებენ ხორცს, ხარშავენ და ჭამენ.

აღდგომის მეორე დღეს, ნანა და თამილა მელექედურში (მახლობლად მდებარე სოფელი), სასაფლაოზე (ნასაკირალში არ არის ქრისტიანული სასაფლაო) წავიდნენ. დების თქმით, მათ სასაფლაოზე ყოველთვის მიყვებიან მუსლიმი მეზობელი ბავშვები, ძალიან მოსწონთ სასაფლაოზე წითელი კვერცხების დაგორების ტრადიცია და თვითონაც აკეთებენ ამას.



დაკვირვებიდან და საუბრებიდან ჩანს, რომ მუსლიმი მეზობლები უფრო გახსნილები და დაინტერესებულები არიან ქრისტიანული ტრადიციებით, ვიდრე ქრისტიანები მუსლიმური წესებით (ქრისტიანი დების შემთხვევა ამაზე მეტყველებს. ამ საკითხებს მე-4 თავშიც მიმოვიხილავ ქრისტიანი მასწავლებლების მაგალითზე, იქაც იგივე სიტუაციაა). ნანამ მითხრა, რომ როდესაც მათი მამა დაიღუპა, მუსლიმი მეზობელი იდგა და მღვდლის ლოცვას ბოლომდე უსმენდა. ნანას თქმით, ის მუსლიმურ ლოცვას ვერაფრით მოუსმენს, ის „სულიერ დისკომფორტს“ განიცდის ამ დროს.

ნასაკირალის მაგალითზე კი შეგვიძლია ვისაუბროთ, მუსლიმების და ქრისტიანების, ისევე როგორც მუსლიმი აჭარლების და მუსლიმი მესხების მშვიდობიან თანაცხოვრებაზე, იმდენად რამდენადაც, მათ შორის ათწლეულებია არ ფიქსირდება კონფლიქტური შემთხვევები. ისინი რელიგიურ დღესასწაულებს ულოცავენ ერთმანეთს, მეტიც, ცვლიან სადღესასწაულო კერძებს. მაგრამ მაინც, მშვიდობიან თანაცხოვრებაზე უფრო ზუსტი აღსაწერი კონცეპტი, შესაძლოა, ჰეიდენის „ანტაგონისტური ტოლერანტობა“ (Hayden, 2002) იყოს. თითქმის ყოველთვის, პირად და არაფორმალურ საუბრებში, ნებისმიერი მხარისაგან, განსხვავებულობის ფარული მიუღებლობა ფიქსირდება.

საცხოვრებელი სივრცის „კონკურენტული გაზიარების“ (Hayden, 2002) კონცეპტის კონტექსტში, საინტერესოა „კუნძულები“ მესხების ყოფა. ისინი ტერიტორიული და სოციალური მოწყვეტილობის გამო, ვერ ახერხებენ დღესასწაულების აღნიშვნას, თემის სხვა წარმომადგენლებთან ერთად. მუსლიმ აჭარლებთან საზიარო დღესასწაულებსაც უმეტესად სამეზობლოში აღნიშნავენ. არ გააქვთ მესხური კერძები არამესხურ თემში და არც აღდგომაზე აქვთ კულიჩების და წითელი კვერცხების დაგემოვნების შესაძლებლობა.

2017 წლის ივნისში, რამაზანის თვეში მესხები, დაბი სხვა მუსლიმებთან ერთად, იფთარზე (იხ. ილუსტრაცია N10: ქათამაძის სტატუსი), რამაზანის მარხვის გახსნილების აღსანიშნ ვახშამზე იყვნენ დაპატიჟებულები. ღონისძიებაში მონაწილეობა მათ ძალიან ეამაყებოდათ. რამდენიმე მესხმა ერთად შემატყობინა ამ დღის შესახებ და გამიზიარა შთაბეჭდილებები. თუმცა, ისიც აღსანიშნავია, რომ იფთარი ოფიციალური და დიდი

ღონისძიება იყო, სადაც ყველა მუსლიმი იყო დაპატიჟებული. რაც შეეხება არაფორმალურ, მეგობრულ ღონისძიებებს, რომელიც უფრო ვიწრო წრეში აღინიშნება და სადაც სოციალიზაციის მეტი შესაძლებლობაა, „კუნძულები“ მესხების ყოველდღიურობაში ნაკლებად აქვს ადგილი, ძალიან იშვიათად თუ აღმოჩნდებიან მესხები არამესხებთან ერთად სუფრაზე. ეს ტერიტორიული სიშორით ვერ აიხსნება, რადგან მესხები საკმაოდ ხშირად მიდიან საქართველოს სხვა მესხურ დასახლებებში ქორწილზე, „ტირილსა“ თუ სხვა შეკრებებზე. არამესხ მეზობლებთან კი, რომლებიც 15 წუთის დაშორებაზე ცხოვრობენ, თითქმის, არ იკვეთებიან, მით უმეტეს, სახლის პირობებში.



**Beso Qatamadze** added 3 new photos — with Zviad Vanadze.

June 20, 2017 · 🌐

სრულიად საქართველოს სამუფთოს დახმარებით, დღეს საღამოს დაბა ნასაკირალში რამაზან მარხვის იფთარზე 400-ზე მეტი მარხული მუსლიმი შეხვდა ოზურგეთის სხვადასხვა სოფლებიდან. მადლობა ბათუმის მთავარი ჯამის იმამს ხოჯა, ზვიად ვანაძეს ორგანიზებისთვის.



ილუსტრაცია N 12: ქათამაძის სტატუსი

ჩემი დაკვირვებით, განსხვავებული კულტურული და რელიგიური ჯგუფების ტერიტორიული სიახლოვე ზრდის კომუნიკაციის და ერთმანეთის დღესასწაულებში გარკვეული მონაწილეობის მიღების შესაძლებლობას. ამის კარგი მაგალითია,

„კუნძულები“ მესხების და პირველი რაიონის მესხების განსხვავებული სოციალური მდგომარეობა. პირველ რაიონში ისინი არ ცხოვრობენ კომპაქტურად, ერთ სამეზობლოში არიან, როგორც მესხები, ისე აჭარლები. ასეთ შემთხვევაში, მათ შორის ურთიერთობის დონე და სიხშირე შედარებით მაღალია. ყურბან ბაირამზე „კუნძულებ“ მესხებთან ერთად, პირველ რაიონში მოვინახულეთ მათი მესხი ნათესავები, სადაც ამ უკანასკნელებს სტუმრად აჭარელი მეზობლები ჰყავდათ. რაც შეეხება „კუნძულებ“ მესხებს, 2016 წლის ყურბან ბაირამი მესხებმა ისე აღნიშნეს, რომ მხოლოდ ერთხელ, ჯამეში, დილის ნამაზზე შეხვდნენ აჭარლებს, არც ამათთან მოსულან აჭარლები სტუმრად და არც ესენი გადასულან მათთან სუფრაზე.

ასევე განსხვავებულია ქობულეთში მცხოვრები ერთი მესხური ოჯახის მდგომარეობა თემში ინკლუზიის კუთხით. ეს ოჯახი, არა იზოლირებულად, არამედ ქრისტიანული ოჯახების გვერდით ცხოვრობს. ამ ოჯახიდან ახალგაზრდა ქალი, ხათუნა, გათხოვილია ნასაკირალში, „კუნძულზე“. ის ნასაკირალის სხვა მესხებისაგან განსხვავდება, ძალიან კარგად იცის ქართული და სკოლის მასწავლებლების შეფასებით, არის უფრო „აქტიური მშობელი და ემანსიპირებული ქალი“. ხათუნას თქმით, ცხოვრება ქობულეთში და ნასაკირალში ერთმანეთისგან ძალიან განსხვავდება. იქ მას სულ ქართულად უწევდა კომუნიკაცია მეზობლებთან, ქრისტიანულ დღესასწაულებშიც გარკვეულწილად მონაწილეობდა. როგორც იხსენებს, აღდგომა დღეს, დედა ყოველთვის ღებავდა კვერცხებს წითლად, რადგან ამ დღეს მეზობლის ბავშვები სულ წითელი კვერცხებით დადიოდნენ, აჭახუნებენ მათ და ამით მხიარულობდნენ. მისი თქმით, დედას არ უნდოდა, მისი შვილები მოკლებოდნენ ამ საყოველთაო ჟრიამულს, ამიტომ უზრუნველყოფდა, რომ ბავშვებსაც ჰქონოდათ შეღებილი კვერცხები. რაც ნასაკირალში გადმოვიდა, წითელი კვერცხები საერთოდ აღარ უნახავს.

ნასაკირალის მესხურ დასახლებას – „კუნძულს“ თუ შევხედავთ ბრუნო ლატურის Actor Network-ის თეორიით, ვნახავთ, რომ სივრცე, რომელიც სპეციალურად მესხებისთვის შეიქმნა ყველა დასახლებისგან მოშორებით და რომელიც თანდათანობით მესხებმა მესხურ გარემოდ აქციეს, დღეს აქტორად იქცა, რომელიც მოქმედებს იქ მაცხოვრებლების ქცევაზე. ამ სივრცეში მხოლოდ მესხები ტრიალებენ, შესაბამისად,

სასაუბრო ენა მესხურია (თურქული ენის ანატოლიური დიალექტი (Trier, Tarkhan-Mouravi, & Kilimnik, 2011), აქ მზადდება მესხური კერძები, აქ სტუმრად მესხები მოდიან, აქ თურქულ მუსიკას უსმენენ, ტელევიზორებში თურქულ ტელეარხებს უყურებენ, აქედან, ძირითადად, თურქეთში ან საქართველოს სხვა მესხურ დასახლებებში დადიან, სამუშაოდ თურქეთში მიდიან. სივრცე, რომელიც დღეს მნიშვნელობებითაა სავსე და მუდმივად შექმნის და ზემოქმედების პროცესშია, დიდწილად განსაზღვრავს მესხების ყოველდღიურ სოციალურ, კულტურულ თუ ეკონომიკურ პრაქტიკებს.

### **მესხური ისლამი**

იმ ხოჯების (რელიგიის მასწავლებლები) პერსპექტივიდან, ვინც რელიგიური განათლება თურქეთში მიიღო, „მესხური ისლამი ისეთია, როგორც ის წინაპრებმა დატოვეს“. წინაპრების დროს, მათი თქმით, ისლამი არ იყო სრულად გახსნილი. ხოჯები ისლამის გახსნას პოლიტიკასთან აკავშირებენ. „კომუნიზმის დროს, ისლამი იკრძალებოდა. ხალხს ეშინოდა ისლამის პრაქტიკა. წიგნები ისლამზე ჩვენამდე არ აღწევდა. არ ვიცოდით რა იყო ისლამი ყოველდღიურობაში, რა იყო ნებადართული და რა აკრძალული. ისლამის გახსნა დემოკრატიასთანაა კავშირში. დღეისათვის წიგნები ისლამზე ყველგან ხელმისაწვდომია“, – ამბობს ხოჯა.

ზოიამ, მესხმა ქალმა, მითხრა, რომ ადრე საბჭოთა დროს და მის შემდგომაც, მათ არ შეეძლოთ (უფრო კონკრეტულად არ აწერინებდნენ) შვილებისთვის ოფიციალურად მუსლიმური სახელების დარქმევა, „მეტრიკაში [დაბადების მოწმობაში] ჩაწერეს სოფია, საბინას ნაცვლად და ბექა ბინალის ნაცვლად, მაგრამ სახლში მათ ჩვენებურად ვეძახით“. სოფიას მამას სახელთან დაკავშირებით თავისი ახსნა აქვს. მისი თქმით, „მამას თურქულად „Meyman“ ჰქვია, მაგრამ ქართულად ამ სახელს ვერ დაწერ, რადგან თურქული ასო „y“ ქართულში არ არის, ამიტომ მოწმობაში ჩაწერეს მსგავსი სახელი „მიხელი“. სახელების შეცვლის პრაქტიკა სხვა საბჭოთა ქვეყნებშიც არსებობდა. ნაშრომში (Ghodsee, 2010) სილვიზე ყვება, რომელიც დაიბადა როგორც აზელი,

თურქულად მთვარის სინათლე. შემდეგ კომუნისტებმა შეაცვლევინეს სახელი, რაიმე უფრო სეკულარულით, თუმცა ის ამაზე დიდად არ ნერვიულობდა, რადგან ყიდდა სილამაზის პროდუქტებს და მიაჩნდა, რომ სახელით სილვი, უკეთ გაყიდდა, ვიდრე, როგორც აზელი (Ghodsee, 2010, გვ. 1).

რელიგიაზე საუბრისას, ხოჯები არ საუბრობენ დამაბულობაზე ან დაპირისპირებაზე (რაზეც მაგალითად, გოდსე საუბრობს თავის კვლევაში) „ტრადიციული“ და „ორთოდოქსული“ ისლამის წარმომადგენლებს შორის, თუმცა, საუბრობენ მათ შორის განსხვავებებზე. ეს განსხვავება ჩანს თურქეთში განათლებამიღებული ხოჯების და უხუცესი ხოჯების ნარატივებში. 34 წლის აჭარელი ბადრი (ნასაკირალიდან) ყვება – „მაგალითად არიან თვითნასწავლი მუსლიმები, ვინც ისლამის შესახებ ისწავლა ბაბუებისაგან და მათი წიგნებისგან და არიან მუსლიმები, როგორც მე, ვინც ვისწავლეთ მედრესაში [მეჩეთთან მდებარე რელიგიური სკოლა] და ვიცით ყურანი ძალიან კარგად. ცოდნა და რელიგიური პრაქტიკები ამ ორ ჯგუფს შორის ძალიან განსხვავებულია“. ბადრის აზრით, ძველი თაობა, იმისათვის, რომ ისლამი გაეადვილებინათ ხალხისთვის, მალავდნენ ბევრ რამეს და აადვილებდნენ ყურანს, „ასეთი ხალხი დღეს უკმაყოფილოა, როცა განათლებამიღებული მუსლიმი ბრუნდება თურქეთიდან და იწყებს საუბრებს, ამბობს, რა არის დასაშვები და რა აკრძალული ყურანის მიხედვით“.

ნასაკირალში ყოფნისას, რელიგიურ საკითხებზე ვესაუბრე 83 წლის მესხ ხოჯას, რუსტამს, რომელიც ასაკიდან და რელიგიური კომპეტენციიდან გამომდინარე, თემში საპატივცემულო პიროვნებაა. მის მიმართ დამოკიდებულება და მისი სიმბოლური კაპიტალი კარგად დავინახე, როდესაც სუფრასთან მასთან ერთად ვიჯექი. რუსტამი ისტორიას იხსენებდა და საკმაოდ ვრცლად ყვებოდა, ერთ-ერთ მამაკაცს კომენტარის გაკეთება უნდოდა და მის პარალელურად დაიწყო საუბარი, რაზეც მის გვერდზე მჯომმა მამაკაცმა ხმადაბლა და შენიშვნის სახით უთხრა: „ჩუმიად, ხოჯა ლაპარაკობს“. რუსტამს ყველა უსმენს და მის აზრს ითვალისწინებს. სწორედ ამ სიმბოლური კაპიტალის გამო, ნასაკირალის თემში ძალიან ბევრ ახალგაზრდას ხოჯად გახდომა სურს. რუსტამის სიმბოლური კაპიტალის შესახებ, მესხური თემის მიღმაც იციან. წინა საარჩევნო

პერიოდში, კანდიდატები სწორედ მას ეხმებიან და ეწვევიან, აცნობენ საარჩევნო პროგრამას, ეკითხებიან რა უჭირს მესხურ თემს და აძლევენ მას დაპირებებს. რუსტამმა თვითონ მითხრა ხუმრობით, რომ კანდიდატებს ის სჭირდებათ და მისგან ელიან, რომ ვისზეც ის იტყვის ხმა მიეცით, თემიც მას მისცემს ხმას. ჩემი იქ ყოფნისას, დაურეკეს რუსტამს წინასაარჩევნოდ და ახალი კანდიდატის მოსვლის შესახებ ამცნეს, რაზეც რუსტამმა დიპლომატიურად მიუგო, რომ მის თემში მოსახლეობის უმეტესობა უკვე ჩამოყალიბებული იყო ერთ კონკრეტულ კანდიდატთან დაკავშირებით. ეს ამბავი გვიჩვენებს, რომ რელიგიური კაპიტალი სხვა ფორმის კაპიტალად კონვერტირდება დრო და დრო და აგენტს შეიძლება მიანიჭოს სიმბოლური ძალაუფლება მის კომპეტენციის მიღმა მდგომ სფეროებშიც კი. ის მარშალ სალინსის კონცეპტი რომ გამოვიყენო, „დიდ კაცად“/”big-man” (Sahlins, 1963) გვევლინება, რომელსაც არ აქვს ფორმალური ავტორიტეტი, მაგრამ შეუძლია აღიარება და სოციალურ ჯგუფებზე გავლენის შენარჩუნება. გავლენის შენარჩუნებას ხოჯა რუსტამი ასაკის, რელიგიური კაპიტალის და თემს მიღმა მყოფი ადამიანებისაგან მიღებული დაპირებების შესრულებით ახერხებს.

რუსტამისთვის მუსლიმური და ქართული იდენტობა თანაბრად მნიშვნელოვანია. მან იცის, რომ ისტორიული წარსულის, გავრცელებული ნარატივების, მესხების სასაუბრო ენის, თურქეთში მუშაობის და სხვა ფაქტორების გათვალისწინებით, მათ „თურქ მესხებს“ ემახიან. მას საათობით შეუძლია იმსჯელოს, რომ ტერმინი „თურქი მესხი“ უსამართლო სახელია მესხების მიმართ. ერთხელ ასეთი მსჯელობისას, მას თითქმის გულის შეტევა დაემართა, რის გამოც, რამდენიმე დღე საავადმყოფოში გაატარა. რუსტამი წუხს, რომ ქართველთა დომინანტური ნაწილისთვის „ქართველობის“ მთავარი ატრიბუტი მართლმადიდებლობაა. ამ საკითხზე ბევრი სამეცნიერო ნაშრომი დაიწერა, სადაც ჩანს, რომ რელიგიური უმცირესობებისთვის არც დომინანტური საზოგადოების და არც სახელმწიფოს მხრიდან არ არის ინკლუზიური გარემო შექმნილი (Balci & Motika, 2007) (Pelkmans, 2006). ამის გამო, ის და ნასაკირალის სხვა მესხები მუდმივად თავდაცვით მდგომარეობაში არიან და თავიანთ მუსლიმურ იდენტობას ისტორიით და პოლიტიკით ხსნიან. მათი ისლამი კომპრომისულია – ორიენტირებული მსგავსებებზე და არა განსხვავებებზე ქრისტიანებსა და მუსლიმებს შორის.

ადგილობრივი მესხების დისკურსში, ისლამი ინტერპრეტირებულია სეკულარულად, ის სხვის დახმარებაზე ორიენტირებული რწმენაა, რითაც ისლამი ძალიან უახლოვდება ქრისტიანობას. ახალგაზრდა ბიჭებთან საუბრის შემდეგ, რუსტამს, როგორც ხოჯას და უხუცესს ვკითხე, თუ ღელავდა იმის გამო, რომ ბიჭები ვერ ახერხებდნენ დღის განმავლობაში ნამაზის ლოცვებს. მან მითხრა, რომ „რელიგიას არ სჭირდება რეკლამირება, ლოცვა საიდუმლო კავშირია ღმერთსა და ადამიანს შორის. ლოცვა ყველა რელიგიითაა შესაძლებელი, ღმერთი ერთია. ქრისტე და მუჰამედი აბრაამის შვილები იყვნენ“. რუსტამის ნარატივი ძალიან განსხვავდება იმ ხოჯებისაგან, რომლებმაც თურქეთში დაასრულეს რელიგიური სკოლები. რუსტამისთვის საკმარისია იყო მუსლიმი გულით, როცა ნასწავლი ხოჯებისთვის მუსლიმოზა მოითხოვს ნამაზის ლოცვებს, მარხვას რამაზანის თვეში, აკრძალვების დამორჩილებას და ა.შ. რუსტამმა მითხრა, რომ რელიგიური რიტუალების შესრულებაზე მეტად, მნიშვნელოვანია ადამიანი იყოს სოციალურად აქტიური, დაეხმაროს გარშემომყოფებს, ზიანი არ მიაყენოს სხვებს, რა მხრივაც, ის კარგად აფასებს თავისი თემის ახალგაზრდებს. ამ თემასთან დაკავშირებით, მან იმ ადამიანის ლეგენდა-ისტორია გაიხსენა, რომელიც ფინანსური მდგომარეობის გამო, ვერ წავიდა ჰაჯობაში (რელიგიური პილიგრიმოზა მექაში, რაც მუსლიმის მოვალეობაა) და დანაზოგი იმ მეზობელს მისცა, რომელსაც ძალიან სჭირდებოდა დახმარება. „ალაჰმა ის უფრო დააფასა, ვიდრე ყველა სხვა, ვინც წავიდა ჰაჯობაში“, – მითხრა რუსტამმა. რუსტამი ისლამზე საუბრისას, აქცენტს აკეთებს ყველაფერზე, რაც უნივერსალურია და ჩადებულია მსოფლიო რელიგიებში – არა კაც-კლა, არა იპარო, არა ჩხუბი, პატიება შურისძიების ნაცვლად და ა.შ. ის ასევე ძალას და ენერგიას არ იშურებს, დაიცვას ისლამი ტერორიზმისაგან და გამიჯნოს ეს ორი რამ ერთმანეთისგან. ამბობს, რომ „პროვოკატორი ყველა რელიგიაშია. ტერორიზმი და ძალადობა არ მოდის ისლამისგან. ის პოლიტიკით და ძალაუფლებისკენ სწრაფვითაა განპირობებული. აი მაგალითად, შეგვიძლია თუ არა ჩვენ, რომ ბრალი დავდოთ ქრისტიანობას იმის გამო, რომ რუსეთს უკვე ამდენი წელია ომი აქვს უკრაინასთან? ეს ორივე ქვეყანა ხომ ქრისტიანულია. ქრისტიანობაში კი ნათქვამია – არ მოკლა, მაგრამ ეს მაინც ხდება“. რუსტამი არა მარტო დისკურსით, არამედ ქცევითაც „ტრადიციულ“

ისლამს მიეკუთვნება, მიუხედავად იმისა, რომ ისლამის მიხედვით, ცოდვას, ის სულ ეწევა სიგარეტს და როცა გული არ აწუხებს, სვამს ღვინოს. ასევე ქალებს არ ეუბნება ატარონ თავშალი. ნასაკირალის თემი, მათ შორის რუსტამის ოჯახი, აღნიშნავს ახალ წელს, ისე, როგორც ამას ქრისტიანები აკეთებენ, ამზადებენ კერძებს, საღამოს შლიან სუფრას, ერთად იკრიბებიან, უშვებენ შუშხუნებს და მხიარულობენ. ქობულეთის ხოჯამ კი მითხრა, რომ მისთვის ახალი წელი ჩვეულებრივი დღეა, არაფერი განსაკუთრებული არ ხდება, „ცვლი მხოლოდ კალენდარს“.

### *რელიგიური სკოლების როლი*

მიუხედავად იმისა, რომ მესხური ისლამი არამესხი მუსლიმების მხრიდან აღქმულია, როგორც „ტრადიციული“ – „ისეთი, როგორც წინაპრებმა დატოვეს“, არ იქნება სწორი თუ მასზე ვისაუბრებთ, როგორც სტატიკურზე, რომელიც უცვლელად გადადის თაობიდან თაობაზე. ახალგაზრდა მესხების გარკვეულმა რაოდენობამ იარა რელიგიურ სკოლებში, როგორც ქობულეთში, ისე ბათუმში. შესაბამისად, მათი რელიგიური ცოდნა და პრაქტიკა შეიცვალა, რამაც გარკვეული გავლენა იქონია თემზეც.

ბათუმის რელიგიური სკოლიდან დაბრუნების შემდეგ, 17 წლის შაკომ განაცხადა: „მე ის შაკო აღარ ვარ“. როგორც მითხრა, სკოლამდე, ის სულ ქუჩაში ატარებდა დროს თამაშში, არასდროს ეხმარებოდა მშობლებს და უფროსებს. სკოლიდან დაბრუნების შემდეგ კი, მესხები მას „ჩვენ მომავალ ხოჯას“ ეძახდნენ, რაც მისთვის დიდი მოტივატორი იყო, რომ გამხდარიყო უფრო რელიგიური. „ერთხელ სოფლის იმამმა [ის, ვინც მეჩეთში ლოცვებს კითხულობს] მითხრა, როცა წავიქცევი, შენ უნდა ამაყენო“, ამ ნათქვამს შაკო ამაყად ყვება თავის მეგობრებში. ისინი, ვინც იარა რელიგიურ სკოლაში და ვისაც ვესაუბრე, ყვებოდნენ მათ მიმართ საზოგადოების დამოკიდებულებების ცვლილებაზე, ისევე, როგორც მათ შინაგან ტრანსფორმაციაზე. ახალგაზრდებისთვის ყველაზე დიდი წახალისება უფროსი თაობის მხრიდან, მათ მიმართ პატივისცემის გაზრდა იყო. ბიჭებმა მიაჩნეს, რომ სკოლაში ხოჯები აძლევდნენ შესაძლებლობას, ნამაზის ლოცვები სხვებისთვის ელოცებინათ. ამ გამოცდილებაზე ისინი დიდი აღტაცებით ყვებოდნენ.



როგორც აღწერდნენ, ისინი ამ დროს გრძნობდნენ დიდ პასუხისმგებლობას, შიშს, რომ რაიმე არ შეშლოდათ და დიდ პატივისცემას. ეს ყველაფერი ერთად, მათ არ ჰქონდათ განცდილი თავიანთ თემში, ამიტომ რელიგიურ სკოლაზე, როგორც დიდ გამოცდილებაზე და საინტერესო თავგადასავალზე ისე საუბრობენ ახალგაზრდები. სკოლაში სიარულით, მათ მიიღეს არა მხოლოდ რელიგიური ცოდნა (კულტურული კაპიტალი), არამედ გაიფართოვეს სანაცნობო წრე, გაიცნეს ხალხი ნასაკირალის მიღმა (სოციალური კაპიტალი) და დაიმსახურეს საკუთარი თემისგან დაფასება (სიმბოლური კაპიტალი).

ერთხელ შაკო „ყურან კურსებიდან“ ჩაქვში წაიყვანეს. მას უნდა შეეწირა ცხვარი და სპეციალური დუა წაეკითხა მომაკვდავი კაცისთვის. „მე წავიკითხე „იასინი“ [თურქ. „yasin“], ეს არის დუა, რომელიც წარმოადგენს ყურანის გულს, ისევე როგორც დედა ენაში „აი-ია“, ის არის 6 ფურცელი და მის წაკითხვას, დაახლოებით, ერთი საათი სჭირდება. „ლოცვის წაკითხვის შემდეგ, კაცებს საკლავის დაკვლაში დავეხმარე. ყველაფერი რომ დასრულდა 50 ლარი შემომთავაზეს“. შაკოს შემთხვევაში, მისი კულტურული კაპიტალი, ცოდნა, კონვერტირდა ეკონომიკურ კაპიტალად. სხვა ბიჭები ასევე ადასტურებდნენ, რომ ის, რაც რელიგიურ სკოლაში ისწავლეს, ყოველდღიურ ცხოვრებაში ყოველ ფეხის ნაბიჯზე ადგებოდათ.

„ყურან კურსებზე“ ახალგაზრდები ისლამის შესწავლის გარდა, სკოლის საგნებში მეცადინეობდნენ, რაშიც ხოჯები ეხმარებოდნენ და აკონტროლებდნენ. ზოგჯერ მათ დამატებითი მასწავლებლები მოყავდათ, რომლებიც მოზარდებს დამატებით გაკვეთილებს უტარებდნენ. 38 წლის საიდა ყვება: – „რელიგიურ სკოლაში სიარულის ჩემდეგ, ჩემი ორივე ბიჭის ნიშნები სკოლაში გამოსწორდა. ჯგუფში ჩემს დიდ ბიჭს, რეჯიბს, ყველაზე მაღალი ქულები აქვს, მეორე ბიჭი – ირაკლი, ამ მხრივ, მე-3 ადგილზე არის. მათ ასევე ძალიან გააუმჯობესეს ქართული ენა, რადგან იქ სულ ქართულად საუბრობენ, აქ კი სულ მესხურად“. ენის გაუმჯობესება პირდაპირ არის დაკავშირებული სასკოლო პროცესში წარმატებასთან, განსაკუთრებით მესხებისთვის, ვისთვისაც ქართული არ არის პირველი ენა. სკოლის ხოჯები, ისევე, როგორც საჯარო სკოლის მასწავლებლები, ადასტურებენ, რომ „ყურან კურსებზე“ სიარულით, ძმებმა ძალიან

გააუმჯობესეს სასკოლო შედეგები. აღსანიშნავია ისიც, რომ ქობულეთის რელიგიურ სკოლაში სიარულის გამო, ძმები დადიან არა ნასაკირალის, არამედ ქობულეთის საჯარო სკოლაში. საიდა ამბობს, რომ ის შვილების ქობულეთის სკოლაში სწავლით უფრო კმაყოფილია, ვიდრე ნასაკირალის სკოლის სწავლით და პირობებით (ნასაკირალის სკოლაზე, ინფრასტრუქტურაზე, მასწავლებლებზე ვრცლად მე-4 თავში ვსაუბრობ). ქობულეთში ყოფნისას, შევხვდი იმ სკოლის დირექტორს, სადაც ბიჭები დადიან. დირექტორი მისი სიტყვებით „მოქცეული ქრისტიანია“,<sup>41</sup> მისი ბაბუა მუსლიმი ხოჯა იყო. ამბობს, რომ ყველაფერი კარგი, რაც იცის, დაკავშირებული ჰუმანიზმთან და ტოლერანტობასთან, აქვს ბაბუასგან. „ბაბუა ძალიან კარგი ადამიანი იყო, მასწავლა ბევრი რამ ისლამის და ადამიანების სიყვარულის შესახებ. დღეს დიდი პატივისცემა მაქვს როგორც მუსლიმების, ისე ქრისტიანების მიმართ. აღვნიშნავ ქრისტიანულ დღესასწაულებს ჩემი ოჯახის სახელით და მუსლიმურ დღესასწაულებს ბაბუას პატივისცემის ნიშნად“. სკოლის დირექტორს ხშირი კომუნიკაცია აქვს რელიგიური სკოლის ხოჯებთან. იქ ყოფნისას და ხოჯებთან საუბრისას, დირექტორი რამდენჯერმე იყო მოსული, კითხულობდა აღსაზრდელების მდგომარეობას. მასწავლებლის ტოლეტანტული დამოკიდებულება ისლამის და მუსლიმების, ისევე, როგორც მისი დაინტერესება აღსაზრდელების სწავლით, დადებითად აისახება მოსწავლეების აკადემიურ ქცევაზე და მოზარდებსა და მასწავლებლებს შორის ურთიერთობაზე.

## **ხათუნა**

ხათუნას შემთხვევა განსაკუთრებულია. ის 21 წლის მესხი გოგონაა, რომელმაც რელიგიურ სკოლაში სიარულით და რელიგიური განათლების გაგრძელებით მიიღო სხვადასხვა ფორმის კაპიტალი და გაიუმჯობესა სოციალური პოზიცია, როგორც საკუთარ თემში, ისე მის მიღმა.

---

<sup>41</sup> ინტერვიუ სკოლის დირექტორთან, აპრილი, 2016 წ.

ხათუნა გავიცანი, როცა 12 წლის იყო. ის ძალიან მორცხვი გოგოს შთაბეჭდილებას ტოვებდა. მან სკოლას თავი მე-9 კლასიდან დაანება და საკუთარი დროის უდიდეს ნაწილს, სახლში, ოჯახური საქმეების კეთებაში ატარებდა. ერთხელაც, ნათესავმა „ყურან კურსებზე“ მასთან ერთად წასვლა შესთავაზა, რაზეც ხათუნა დათანხმდა, მაგრამ მხოლოდ მცირე დროის გატარებას აპირებდა იქ. „იქაური სიტუაცია ისე მომეწონა, ვეღარ შევეშვი, ძალიან მალე დავიხურე თავშალი, არავის იძულებით, ჩემი ნებით“, – ყვება ხათუნა აღფრთოვანებით. ხათუნას 2016 წლის სექტემბერში, ყურბან ბაირამზე შევხვდი. მას სასწავლებელში დასვენება ჰქონდა და თურქეთიდან იყო ჩამოსული. ხათუნამ, თავდაპირველად, თბილისის რელიგიურ სასწავლებელში იარა რამდენიმე თვე, შემდეგ გადავიდა ბათუმის რელიგიურ სასწავლებელში. იქ დაახლოებით ერთი წელი დაჰყო. ამის შემდეგ კი, თურქეთში წავიდა და უკვე ხუთი წელია იქ სწავლობს. სწავლის დასრულების შემდეგ, ის დიპლომს მიიღებს და ექნება სწავლების უფლება. თურქეთის რელიგიური სასწავლებელი და ქართული რელიგიური სასწავლებლები ერთმანეთთან დაკავშირებულია, ამრიგად, ქართველი კურსდამთავრებულები შემდეგ საქართველოში არსებულ „ყურან კურსებში“ საქმდებიან. ხათუნა ამყობს, რომ მას ექნება ანაზღაურებადი სამსახური და გააკეთებს იმ საქმეს, რაც ყველაზე ძალიან უყვარს – გაავრცელებს ისლამს.

ხათუნას გზა აჩვენებს, რომ „ყურან კურსებით“ მან მიიღო კულტურული კაპიტალი (რელიგიური ცოდნა), სოციალური კაპიტალი (გაიმრავალფეროვნა სანაცნობო წრე, იმდენად რამდენადაც ადრე ნასაკირალის მესხური თემის მიღმა არავის ეკონტაქტებოდა), და ახლა უცდის, რომ დააგროვებს ეკონომიკურ კაპიტალს (ასწავლის რელიგიურ სკოლაში და ექნება შესაბამისი ანაზღაურება). ხათუნა იქნება პირველი მესხი ქალი ნასაკირალის „კუნძულიდან“, ვისაც ექნება დიპლომი და სწავლების ოფიციალური ნებართვა. დაგროვილი კაპიტალ(ებ)ით ხათუნა დაფასებულია თავის თემში, მის შემთხვევას, როგორც წარმატებულ მაგალითს, ისე განიხილავენ მესხები.

ბოლო 2 წელია, როცა ხათუნა ბრუნდება სახლში სასწავლებლიდან, ან არდადეგების ან დღესასწაულების დროს, მასთან გოგოები იყრიან თავს, სთხოვენ რელიგიური ცოდნის გაზიარებას, ლოცვების და არაბული ასოების სწავლებას. ხათუნას ძალიან უხარია, რომ აქვს მიღებული ცოდნის გავრცელების შესაძლებლობა, როგორც

ამბობს, „ისლამზე საუბარი დიდი მადლია“. ხათუნას, როგორც ლიდერის პოზიციონირება ყურბან ბაირამზე შევნიშნე, როცა გოგოები მის გარეშე არ გავიდნენ სასაფლაოზე სალოცავად. ამბობდნენ, რომ ლოცვების კითხვა, მათ შორის, მხოლოდ ხათუნამ იცოდა, ამიტომ, უნდოდათ, ხათუნას ხმამაღლა წაეკითხა ლოცვები მიცვალებულთათვის, მათ კი ესმინათ (იხ. ილუსტრაცია N13: სასაფლაოზე ლოცვა).



ილუსტრაცია N 13: სასაფლაოზე ლოცვა

ერთი წლის წინ ხათუნა დაინიშნა. მისი საქმროს მამა ხოჯაა. ის იანეთის მესხურ დასახლებაში ცხოვრობს. მან ხათუნა იანეთში, ქორწილზე შენიშნა თავშლით და ძალიან მოეწონა. ამის შემდეგ ხათუნა მისი შვილისგან, რუსლანისგან, სატელეფონო შეტყობინებებს იღებდა, სადაც გაცნობისა და მათი ცხოვრების ერთმანეთთან დაკავშირების სურვილს გამოთქვამდა. ბევრი მცდელობის შემდეგ, ხათუნა მას დათანხმდა. ნიშნობაზე ხათუნამ საქმროს და მის ოჯახს პირობა წაუყენა, რომ ქორწილი იქნებოდა მას შემდეგ, რაც ხათუნა თურქეთში სასწავლებელს დაასრულებდა, რაზეც შეთანხმდნენ ოჯახები. მესხურ თემში ნიშნობა და ქორწინება ისეთივე წონის კაპიტალია, როგორც სწავლა და კარგი სამსახური. ამ მხრივ, ხათუნამ დიდი აღიარება – სიმბოლური კაპიტალი მიიღო მისი თემისაგან. ხათუნას მაგალითი შეგვიძლია ლაილა აბუ-ლუგოდის (Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, 1986) პერსპექტივიდან შევხედოთ, სადაც რელიგიური სიმბოლიკები თუ ქცევა მნიშვნელობებითაა დატვირთული და კავშირშია სიმბოლურ კაპიტალთან. ეს საკითხი აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს ქართულ კონტექსტში. ამის საჩვენებლად მოვიყვან ერთ მაგალითს. 2018 წლის მარტში საქართველოში ერთ-ერთი რელიგიური დენომინაციის წინამძღოლმა სოციალურ ქსელში გააზიარა მუსლიმი გოგოს შესახებ ინფორმაცია.<sup>42</sup> ინტერნეტ გვერდის გახსნისას, პირველი, რაც ჩანდა იყო გოგონას ორი ფოტო, ერთი შორი ხედით, სადაც ჯამეში ლოცულობდა, მეორე ახლო ხედით, სადაც ჩადრი უფარავდა თმას და კისერს. ფოტოების ქვემოთ გამოტანილი იყო მისი ციტატა: „მე არ მზღლუდავს ჩადრი, ასე უნდა ღმერთს და ეს არის სწორედ ჩემი თავისუფლება“.<sup>43</sup> ადამიანს, ვინც ეს ინფორმაცია გაავრცელა, კომენტარიც ჰქონდა დართული: „ჩადრი, როგორც ნიშანი და არა როგორც ბორკილი“. დისკუსია, რაც ამ სტატუსს მოყვებოდა საინტერესოა საზოგადოების ამ საკითხისადმი დამოკიდებულების გასაანალიზებლად.

აღსანიშნია, რომ კომენტარების უმეტესობაში, მოსახლეობა ცდილობს იმის ახსნას, რომ „ჩადრი კულტურის და რელიგიის ბორკილი“, „ქალის ჩაგვრა, ხმის არარსებობა,

---

<sup>42</sup> Facebook სტატუსი: <https://www.facebook.com/rgotsiridze> (წვდომის თარიღი: 14.03.2018)

<sup>43</sup> „მე არ მზღლუდავს ჩადრი, ასე უნდა ღმერთს და ეს არის სწორედ ჩემი თავისუფლება“, გამოქვეყნებულია 2018 წლის 5 მარტს (წვდომის თარიღი 14.03.2018) <https://1tv.ge/news/ar-mzghudavs-chadri-ase-unda-ghmerts-da-es-aris-swored-chemi-tavisufleba/>

უპერსპექტივობა, კარიერის დავიწყება“ არის. ზოგი აღნიშნავს, რომ არ მიეკუთვნება ისლამოფობების რიცხვს, მაგრამ ამგვარი ფორმულირება მისთვის „შელამაზება და თავის, ან სხვისი მოტყუებაა“. ზოგი დაბნეულობას გამოხატავს საკითხის მიმართ, არ არის დარწმუნებული ამ გადაწყვეტილებას გოგონა იღებს, თუ „ძალადობრივი კულტურა“. ერთ-ერთი წერს, რომ სურს: „მხოლოდ იმ ქალებს უწევდეთ ჩადრით სიარული, ვისაც ეს მართლა სიამოვნებას და თავისუფლებას ანიჭებს“. ზოგის პოზიცია უფრო რადიკალურია: „ღმერთს კი არა, ეგოისტ ქმრებს სურთ. მოიხსნის და გაუტეხავენ თავს ქვით“ ან/და „ტერმინალური ავადმყოფობისთვის ანესთეზია არ არის მკურნალობა. და არც ტკივილის არარსებობა არ არის ჯანმრთელობის ნიშანი. ასე რომ თუ არჩევანი შენ მაგიერ კულტურამ გააკეთა, სულაც არ ნიშნავს, რომ თავისუფალი ხარ“.

თითქმის არც ერთი კომენტარი, გარდა სტატუსის ავტორისა, რომელიც წერს, რომ „უნივერსალური ახსნა არ აქვს ყველაფერს“, არ იცავს გოგონას პოზიციას ან განსხვავებულად არ აღიქვამს ისლამს და მუსლიმურ კულტურას. კომენტარებში ჩანს, რომ ისლამი საქართველოში „ორიენტალიზებულია“, ისევე როგორც, მუსლიმი ადამიანები, განსაკუთრებით კი ქალები. ექსპლიციტურად მორწმუნე მუსლიმი ქალების/გოგოების ქცევის, არჩევანის, რწმენის თუ სიმბოლოების მიღმა, საზოგადოება ძალადობრივ კულტურას, მამაკაცის დომინაციას და ქალის ჩაგრულობას კითხულობს. ეს ყოველივე მათთვის სხვა ახსნისგან და მნიშვნელობებისგან დაცლილია. კომენტარები მოსახლეობის ეთნოცენტრულობაზე მიუთითებს, რომელსაც „სხვა“ რელიგიასთან დაკავშირებით, დასკვნების გაკეთება უადვილდება, იყენებს რა სტერეოტიპულ სააზროვნო ფორმებს და არ ეძებს გასხვავებულ ახსნებს.

სწორედ ამ კონტექსტიდან გამომდინარე, ხშირია საქართველოში შემთხვევები, როდესაც მუსლიმი გოგოები გარკვეული გარემოებების გამო, თავშალს ვერ იფარებენ. კვლევაში, რომელიც ქართველ მუსლიმთა დაკვეთით ჩატარდა, გოგონა ამბობს: „პირველ კურსზე მაგიტომ ვერ დავიფარე (თავსაფარი). მრცხვენოდა და ვერ გადავდგი ეგ

ნაბიჯი“.<sup>44</sup> ერთ-ერთი მკვლევარი აღნიშნავს, რომ სკოლაში მასწავლებლები მწყრაღად არიან განწყობილნი მუსლიმი გოგოების მხრიდან თავშალის ტარებასთან დაკავშირებით (ამ საკითხს ეხმიანება დისერტაციის მე-4 თავში განხილული სკოლის ამბები), ხოლო სამსახურებში თუ იღებენ თავსაფრიან მუსლიმ ქალებს, მოგვიანებით ისინი ქილიკის მსხვერპლები ხდებიან.<sup>45</sup>

### ***ხათუნას და ხალისეს მეგობრობა, რელიგიური შეხვედრები და ქალთა სხეულებრივი პრაქტიკები***

ხათუნას როლი მის თემში გაიზარდა მას შემდეგ, რაც მან რელიგიური შეხვედრების ორგანიზება დაიწყო მესხი ქალებისთვის. „მე ვსაუბრობ მხოლოდ ქალებთან, ჩემი ხმა ჰარამია (თურქ. აკრძალული/ცოდვა) კაცებთან“. რამდენჯერმე მან ხოჯა, მისი მასწავლებელი და ახლა უკვე მეგობარი მოიწვია მესხებთან სასაუბროდ. ხოჯას სახელი ხალისეა, ის 25 წლისაა, ხათუნამ მისი პატივისცემის ნიშნად, სახელი ხალისედ გადაიკეთა. ხათუნას მსგავსად, ხალისეც ნასაკირალიდან არის, ოღონდ აჭარული თემიდან. ის ერთადერთი ხოჯა ქალია ნასაკირალიდან, რომელმაც რელიგიური სკოლა დაასრულა თურქეთში და აქვს შესაბამისი დიპლომი. ხათუნის რელიგიურ სკოლაში მასწავლებლად მუშაობს, სწორედ აქ დამეგობრდნენ ხათუნა და ხალისე. ისინი ნასაკირალის სკოლაში ერთად სწავლობდნენ, სხვადასხვა კლასებში. ხალისე ხათუნას ბიძაშვილის კლასელი იყო. თუმცა, როგორც აღნიშნავს, სკოლაში მესხებთან არ დამეგობრებულა. მხოლოდ მისალმებით და დამშვიდობებით შემოიფარგლებოდა მათი ურთიერთობა. ხალისეს საუბრიდან ჩანდა, რომ აჭარელი და მესხი მოზარდები სკოლაში განსაკუთრებულად არ ურთიერთობენ ერთმანეთში, შესაბამისად, ვერც მეგობრდებიან. რელიგიურმა სკოლამ კი ხალისე და ხათუნა საერთო ინტერესის გარშემო გააერთიანა, სადაც მათი განსხვავებულობა – მიკუთვნებულობა

---

<sup>44</sup> ეკა ქევანიშვილი, „ბარიერად ქცეული თავსაფარი - ამბები ქართველ მუსლიმ ქალებზე“, რადიო თავისუფალეზა, გამოქვეყნებულია 2018 წლის 7 მარტს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.radiotavisupleba.ge/a/barierad-qtseuli-tavsafari/29084431.html> (წვდომის თარიღი: 14.03.2018)

<sup>45</sup> იქვე

აჭარულ და მესხურ თემებთან, მეორეხარისხოვანი გახდა. ხათუნა და ხალისე სკოლიდან ადრე, მე-9 კლასიდან გავიდნენ. ხალისე როგორც ამბობს, ზედმეტი ცელქობის და ცუდი ნიშნების გამო, ხათუნა – მორცხვობისა და ასევე ცუდი ნიშნების გამო. მათ ორივეს, რელიგიური სკოლა დაეხმარა განათლების მიღების გაგრძელებაში და როგორც თვითონ ამბობენ, სხვებისთვის მნიშვნელოვან ადამიანად ქცევაში.

ხალისეს ხათუნას დახმარებით, ბათუმში, მის სამუშაო ადგილას შევხვდი. რელიგიური სკოლა ძალიან საინტერესო სივრცე იყო. უსაფრთხოების მიზნით, დიდი ხანი მომიწია გარეთ დაცდა. შემდეგ მითხრეს, რომ ფოტოები არ უნდა გადამელო და შემიშვეს. ადრეული გაზაფხული იყო, გარეთ ციოდა, ოთახებში კი თბილოდა. ოთახში, სადაც ინტერვიუს ჩასაწერად შემიყვანეს, დიდი და ფუმფულა ხალიჩა იყო დაგებული. ბევრი ფანჯარა ჰქონდა და ფერადი ფარდები ეკიდა. ხალიჩები მთელ შენობაში ყველგან იყო დაგებული. როცა შენობაში შევედი, ახალგაზრდა გოგოები მოძრაობდნენ, გაკვეთილი დასრულებოდათ და სასადილოდ ემზადებოდნენ. ისინი ერთად აწყობდნენ სუფრას, ერთი შენობიდან მეორეში გადაჰქონდათ კერძები. ეს ის სივრცე იყო, განსხვავებით ნასაკირალის მესხური დასახლებიდან და სკოლისაგან (ნასაკირალის საჯარო სკოლაზე ვრცლად კვლევის მეოთხე თავში ვმსჯელობ), სადაც მოზარდები თავს უფრო კომფორტულად იგრძნობდნენ, თავისუფლები იქნებოდნენ ყოველდღიური სახლის საქმეებისაგან, უზრუნველყოფილნი საკვებით და მეტი დრო ექნებოდათ სწავლისა და მეგობრობისათვის. სწორედ ამ გარემოში დამეგობრდნენ ხალისე და ხათუნაც. როცა ხალისეს ვესაუბრე, ის აღფრთოვანებას ვერ მალავდა ხათუნას გონებრივი შესაძლებლობებით, არაბული ენის შესწავლის სისწრაფით. ერთი სული ჰქონდა, მას სწავლა დაესრულებინა და ერთად ემუშავათ. როგორც მითხრა, კიდევ ერთი აჭარელი გოგო, ნინო, ასრულებდა თურქეთში სწავლას და სამნი ერთად უფრო დამაჯერებლად შეძლებდნენ თავიანთი ნასწავლის ნასაკირალის თემში გავრცელებას. „როგორც ხათუნამ დამაფასა, ალაჰმა დააფასოს ის. მე არ მქონდა კარგი კონტაქტი მესხებთან და მისი დახმარებით შევძელი ამ თემის ქალებში ჩემი ხმის გავრცელება. მესხურ თემს ჩვენ, აჭარლები, ვიცნობთ, როგორც დახურულ თემს, ხალხს, რომელიც იოლად არ მიგიღებს“. ხალისესთვის მნიშვნელოვანია, შეძლოს თავისი ნასწავლის ხალხში გავრცელება,



როგორც ამბობს, ეს დიდი მადლია. ამიტომ ხათუნას დახმარებით, ამ საქმის კეთება მესხებში მისთვის დიდი შესაძლებლობაა.

ხალისე მისი და მესხური თემის განსხვავებულობის კონტექსტში აღნიშნავს, რომ „პირველი, რაც მესხმა ქალებმა მკითხეს, ჩემი ასაკი იყო (ელიმება), შემდეგ ერთმანეთს შეხედეს, ეტყობოდათ, რომ ასაკი ეპარატავათ, მაგრამ მაინც მომისმინეს. მესხები, ზოგადად, ახალგაზრდებს არ უსმენენ. სწორედ ამიტომ მთხოვა ხათუნამ მათთან მიყოლა, მე არ მისმენენო“. ხალისე ქალებს მათთვის გასაგებ ენაზე, თურქულად ესაუბრა.

ხალისესთან რელიგიურ შეხვედრებზე ვესაუბრე მესხ ქალებს და ისინი დიდ კმაყოფილებას გამოთქვამდნენ, ასევე გამოხატავდნენ სურვილს მომავალშიც შეხვედროდნენ მას. ქალები აღნიშნავდნენ, რომ „ჩვენ ვაზუსტებდით საკითხებს ისლამთან დაკავშირებით, გვანტერესებდა, ის რაც ვიცოდით, რამდენად იყო შესაბამისობაში ყურანთან“. სოფია, ხათუნას ბიძაშვილი ამბობს, რომ ასეთი შეხვედრები მის დასახლებაში ხათუნას ორგანიზებამდე არ ყოფილა და ის მისი მადლიერია. „ამ შეხვედრებზე ქალები სულ სხვანაირები იყვნენ, ქალებს გავდნენ. არ ვიცოდი, რომ თურმე, სახლში ზოგიერთი მათგანი ნამაზის ლოცვებს ლოცულობდნენ. შეხვედრებმა ბევრი კარგი რამ აღმომაჩენინა“. სოფია, ფრაზაში – „ქალები ქალებს ჰგავდნენ“, გულისხმობდა იმას, რომ ყოველდღიურობაში ისინი არ ატარებენ გრძელ კაბებს, თავმალს, არ არიან მოწესრიგებულნი, შეხვედრებზე კი ზუსტად ასეთები არიან და მას სიამოვნებს მათი ამ ფორმაში ხილვა. შეხვედრები ხათუნასთვისაც საინტერესო აღმოჩნდა, მან იქ გაიგო, რომ ბევრი რამ, რასაც მესხი ქალები გადმოცემებით აკეთებდნენ სწორედ ყურანის წესებს მიჰყვებოდა.

ხალისე, მესხი ქალების თქმით, შეხვედრებზე ბევრს საუბრობდა ქალის როლზე ისლამში, ცდილობდა დაპირისპირებოდა ამ საკითხთან დაკავშირებულ სტერეოტიპებს. „კაცს აქვს პასუხისმგებლობა მოუაროს ქალს. მას არ აქვს უფლება დაჯდეს სახლში, ქალი კი ამუშავოს... ისლამში ქალს აქვს სულის ამოთქმის უფლება, ისლამი ქალს საკუთარი უფლებების დაცვაში ეხმარება“. როცა ამას ყვებოდა ხალისე, ის იხსენებდა მის სტუმრობას საქართველოს სხვადასხვა მუსლიმურ დასახლებაში, სადაც განსხვავებულ

სურათს ხედავდა და მიიჩნევდა, რომ ამ საკითხის ხაზგასმით გამოყოფა მნიშვნელოვანი იყო. ხალისეს თქმით, ხალხი ფიქრობს, რომ ისლამის მიხედვით, ქალს არ სჭირდება განათლება, მან მთავარია, იცოდეს სახლის საქმე და მიხედოს ოჯახს. მისი აზრით, ეს დამღუპველი სტერეოტიპია, „ქალი, ისევე, როგორც კაცი, ინფორმირებული უნდა იყოს ყველაფრით, რაც სამყაროში ხდება“. ბორბიევა ნაშრომში (Borbieva, 2012) განიხილავს დამოუკიდებელ რელიგიურ სწავლებებს და შეხვედრებს, როგორც ჰიბრიდულ ჯგუფებს, რომლებიც არ მიჰყვებიან ოფიციალურ ინსტიტუციურ სწავლებებს, მაგრამ არც მთლად დამოუკიდებელნი არიან მათგან. ბორბიევას აინტერესებს, როგორ პასუხობენ მუსლიმი ქალები, რომლებიც უძღვებიან რელიგიურ შეხვედრებს, პოლიტიკურ, სოციალურ და ეკონომიკურ გამოწვევებს, ასევე გენდერულ სტერეოტიპებს და დომინანტურ დისკურსს ქალების როლისა და ადგილის შესახებ. ხალისე და ხათუნა, ამ ეტაპზე, არასტრუქტურირებულად, მაგრამ მაინც ცდილობენ თავიანთი შესაძლებლობების ფარგლებში გაუმკლავდნენ სოფელში არსებულ სტერეოტიპს, ქალების და განათლების ურთიერთმიმართების შესახებ და თავიანთი მაგალითით და არა მხოლოდ, დაამტკიცონ, რომ ისლამი არ უპირისპირდება არც ქალთა განათლებას, არც მათ დასაქმებას და ეკონომიკურ თავისუფლებას.

რელიგიურ შეხვედრებზე ქალები საუბრობდნენ ისლამში არსებულ სხეულებრივ პრაქტიკებზეც. ხალისეს უკვირდა, რომ მესხმა ქალებმა არ იცოდნენ მენსტრუალური ციკლის ბოლო დღეს და სექსუალური კავშირის შემდგომი განზანზის რიტუალის შესახებ. ჩემთვის საინტერესო იყო ის, რომ როცა მესხ ქალებს ვესაუბრებოდი ისლამში აუცილებელ პრაქტიკებზე, ხალისესთან შეხვედრის შემდეგ, პირველი რასაც ყვებოდნენ და აღწერდნენ დეტალებში იყო სწორედ განზანზის რიტუალი. ამ დროს არ ვიცოდი, რომ მათ ამ პრაქტიკის შესახებ ხალისესგან გაიგეს და მიკვირდა, რატომ იწყებდნენ ისლამზე საუბარს აქედან. როგორც ჩანს, მესხი ქალები ძალიან დაინტერესებულნი არიან ისლამით და ყველა სიახლეს, რასაც იგებენ, ერთმანეთში განიხილავენ.

ხალისე ქალებს ჭორაობაზე, როგორც ცოდვაზე ესაუბრა, რასაც ქალები ყოველთვის ღიმილით იხსენებდნენ. ისინი მიყვებოდნენ, რომ როცა სადამოობით თავისუფლდებიან სახლის საქმეებისაგან და ერთად შეიკრიბებიან ჩაიზე, ყავაზე, ან

სერიალის საყურებლად, ყოველთვის ჭორაობენ. ასე ისვენებენ და ირთობენ თავს. თუმცა, როგორც ამბობენ, ხალისეს ისინი გაუფრთხილებია, რომ არათუ ნათქვამი, არამედ გაფიქრებული ჭორიც ცოდვას და მოუწოდებია ჭორების გავრცელებისაგან თავი შეეკავებინათ. ამ თემის განხილვით, განსაკუთრებით კმაყოფილები ახალგაზრდა გოგოები იყვნენ. მათი თქმით, „ხშირად უფროსები მათზე, ან მათ ნაცნობებზე ისეთ რამეებს საუბრობენ, რაც სიმართლეს არ შეესაბამება და მათში მხოლოდ სირცხვილის განცდას იწვევს. ამიტომ, უწევთ თავების ბევრი რამისაგან შეზღუდვა, რომ ჭორის არანაირი საფუძველი არ გაჩნდეს.

ბაირამ დღეს გოგოებს სასაფლაოზე გავყევი. უცებ, გზაზე მანქანა გაჩერდა, სადაც ხათუნას საქმრო და მისი მეგობარი ისხდნენ. ხათუნას ისე შერცხვა, ზურგით დადგა მომავალ ქმართან, ისე, რომ თვალებშიც არ შეუხედავს. ისე ლელავდა, ერთიანად კანკალებდა, გვთხოვდა, გვეთქვა მისი საქმროსთვის წასულიყო, რადგან თუ ვინმე მათ ერთად დაინახავდა, სოფელში მათზე სამარცხვინო ჭორები გავრცელდებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ მას ძალიან უნდოდა მისი საქმროს ნახვა და მოგვიანებით ყველას ცალ-ცალკე გვთხოვდა მის აღწერას, ჭორაობის წნეხის გამო წავიდა ამ თავგანწირვაზე.

ხალისესთვის აღმოჩენა იყო რომ მესხი ქალებისთვის თავშალს სიმბოლური დატვირთვა ჰქონდა, რომელსაც ისე ატარებენ, რომ არც თმას უფარავს სრულად, არც ყურს და არც კისერს. ზოიამ, მესხმა ქალმა მითხრა, რომ ის თავშალს მაშინ ატარებს, როცა უფროს თაობასთან ერთად, განსაკუთრებით მამამთილ-დედამთილთან არის. ამით ის მათდამი პატივისცემას გამოხატავს. ყურბან ბაირამზე ზოია (სოფიას დედა) და მე სახლიდან ერთად გამოვედით. უცებ, მას გაახსენდა, რომ მამამთილის ოჯახში თავშალის გარეშე შედიოდა, შემომიბრუნდა და მითხრა, „აი, ჩვევაში, რომ არ მაქვს, სულ მავიწყდება ტარება“, შემდეგ შეირბინა სახლში, გამოიტანა თხელი და წვრილი თავშალი და გზაში შემოიხვია. ნახვევი თმის დამჭერს უფრო ჰგავდა, ვიდრე თავშალს.

ხალისე ქალებს ჩაცმულობასთან დაკავშირებულ შეზღუდვებზე ესაუბრა. მისი თქმით, კაბა ისეთი უნდა იყოს, სადაც სხეულის ფორმა არ ამოიცნობა, დაიმალება ქალის სილამაზე. ნასაკირალის ქალები ამ მომენტს ყველაზე მეტად აკონტროლებენ. არც ქალები

და არც ახალგაზრდა გოგოები სოფელში თითქმის არ იცვამენ შარვალს, მუხლამდე კაბას ან უმკლავო მაისურს. თუმცა, ეს ასე არ არის, როცა ისინი ნასაკირალის მიღმა, არამესხ ხალხთან იმყოფებიან. სოფელ არაგვისპირში, სადაც მესხებს ყოველ წელს, საზაფხულო სკოლაში ვხვდები, ისინი სულ სხვანაირად გამოიყურებიან და იქცევიან, ვიდრე თავიანთ თემში. აქ მესხები იმყოფებიან არამესხ თბილისელებთან, გორელებთან, სამტრედიელებთან და სხვა კუთხეების წარმომადგენლებთან ერთად, რომელთაც აცვიათ დახეული ჯინსები, მოკლე შორტები, მოკლე მაისურები. ასეთ გარემოში მესხებიც ისე იცვამენ, რომ არ ითვალისწინებენ რელიგიურ შეზღუდვებს. ერთხელ სოფიამ მითხრა: „ასე ჩაცმულს ნასაკირალში ვერასდროს გვნახავ, არა იმიტომ, რომ მშობლები გვიკრძალავენ, მაგრამ ვითვალისწინებთ სოფლის მაცხოვრებლების, განსაკუთრებით, უფროსების აზრს. იქ ჩემს ასეთ ჩაცმულობას განსხვავებულ მნიშვნელობას მიანიჭებენ, აქ არანაირი დისკომფორტი არ მაქვს, რადგან ყველას ასე აცვია“. ერთი ნაკადი, საზაფხულო სკოლაში სოფიას დედაც წამოვიდა, რომელსაც იქ სულ ჯინსები ეცვა და ამბობდა – ნეტა, სულ ასე შემეძლოს ჩაცმა. არაგვისპირში მესხი გოგოების სხვა სხეულებრივი პრაქტიკებიც განსხვავდება. ისინი ყოველთვის ცეკვავენ დისკოთეკებზე, მონაწილეობენ „ბრეიკ-დანსის“ კლუბში. ძალიან განსხვავდება მათი ცეკვა არაგვისპირში და ნასაკირალში. ეს განსხვავება მუსიკის განსხვავებულობითაც გამომდინარეობდა. თუ ნასაკირალში ახალგაზრდები ცეკვავენ ტრადიციულ მელოდიებზე (ქართული, თურქული და მესხური) და შესაბამისად, ტრადიციული ცეკვის ელემენტებს იყენებენ, არაგვისპირში, დისკოთეკაზე, ყოველთვის თანამედროვე პოპ, რეპ და კლუბურ მუსიკაზე ცეკვავენ, „ბრეიკ-დანსის“ მასწავლებლებთან ერთად, მოძრაობენ თავისუფლად, იყენებენ თანამედროვე ცეკვის ილეთებს. ხშირად გვთხოვდნენ, რომ მათთვის ვიდეო არ გადაგვეღო. არ უნდოდათ, სოფელში მათი ცეკვა სხვებს ენახათ. გოგოებს პირად საუბრებში ხშირად უთქვამთ, რომ ძალიან მოსწონთ თანამედროვე, დასავლური მელოდიები, მაგრამ იმის გამო, რომ სოფელში მას არავინ უსმენს, მათ მხოლოდ ყურსასმენებით თუ მოუსმენენ.

ერთ-ერთი ახალგაზრდა მესხი გოგო, რომელსაც გამორჩეული გარეგნობა აქვს, რასაც ხშირად აღნიშნავენ, როგორც მესხები, ისე არამესხები, სულ ოცნებობდა

მოდელობაზე. ამ სურვილის შესახებ, სახლში არასდროს უთქვამს, რადგან მისი მშობლები, გარეგნობის გამო, მას ძირითადად სახლში ამყოფებენ, ეშინიათ სოფელში ვინმემ არ მოიტაცოს. არ უშვებენ კლასელების შეხვედრებზე, ექსკურსიებზე, მათემატიკაზეც ვერ იარა ამ გოგონამ, რადგან მასწავლებელი „კუნძულიდან“ მოშორებით ცხოვრობს. მისი ოცნების შესახებ ვიცოდით ყველამ, ვისაც მასთან შეხება გვქონდა საზაფხულო სკოლაში. ამის გამო, მას დავუფეგმეთ ვიზიტი ერთ-ერთ პრესტიჟულ სამოდელო სააგენტოში, თბილისში. გოგონა ინახულა სააგენტოს დამფუძნებელმა და ძალიან მოიხიბლა მისი გარეგნობით. უფასო კურსები შესთავაზა და აღნიშნა, რომ მისი გარეგნობა „კარგად გაიყიდებოდა თურქეთის ბაზარზე“. გოგონას ძალიან გაუხარდა, დასახა გეგმები, როგორ დარჩებოდა თბილისში, დამოუკიდებლად, ივლიდა სააგენტოში, მონაწილეობას მიიღებდა ფოტოსესიებში და სრულიად სხვაგვარად იცხოვრებდა. ეს ყოველივე მშობლებთან შეთანხმების გარეშე არ შედგებოდა. გოგონა ძალიან ფრთხილად და დიპლომატიურად ეცადა მშობლების დარწმუნებას, მაგრამ მათგან მტკიცე უარი მიიღო. მან აღარ გაუწია მშობლების გადაწყვეტილებას წინააღმდეგობა. დღეს ის დროის დიდ ნაწილს სახლში ატარებს, საკუთარი ძალებით ემზადება საატესტატო გამოცდებისთვის, რადგან წინა წელს მათემატიკაში გამოცდების ვერ ჩაბარების გამო, ვერ აიღო სასკოლო ატესტატი.

ბევრი მესხი ქალისთვის, რომლებიც „ტრადიციულ“ ისლამს მიყვებიან, სხეულებრივი პრაქტიკები ატარებს უფრო მეტად სოციალურ ხასიათს, ვიდრე რელიგიურს. ისინი მათთვის უფრო დაკავშირებულია პატივისცემის მოპოვებასთან და პასუხობს და პატივის სცემს თემში არსებულ წესებს და ტრადიციებს. ეს საკითხი კარგად აქვს განვრცობილი ლაილა აბუ-ლუგოდს, როცა აღწერს ბედუინების საზოგადოებაში „პატივისცემის კოდის“ მნიშვნელობას, როგორც სოციალური პოზიციების შენარჩუნების და გაუმჯობესების საშუალებას (Abu-Lughod, *Veiled Sentiments* 1986). ნასაკირალის მესხურ თემში რელიგიის გავლენა სხეულზე მზარდია. ის სიმბოლური კაპიტალის დაგროვების მნიშვნელოვანი წყაროა, განსაკუთრებით, ქალებისთვის. ამავდროულად, ეს არის მათი შეზღუდვის და „კუნძულებობის“ წყარო, რომელსაც ასევე აცნობიერებენ.

ამაზე მოწმობს იმ გოგონას მაგალითი, რომელიც მოდელი ვერ გახდა. მან დათმო სურვილი რაღაცის ფასად. ეს ფასი ხადახან ძალიან დიდია.

### *მესხების რელიგიურობა განსაკუთრებულ დღეებში*

განსაკუთრებულ დღეებში მესხები ცდილობენ დააბალანსონ ის დღეები, როცა ვერ ახერხებენ იყვნენ რელიგიურები, ვერ ლოცულობენ ნამაზის ლოცვებს, ვერ დადიან მეჩეთში, არ იხურავენ თავშალს, ან არ აცვიათ შესაბამისად, არ ითვალისწინებენ კვებით შეზღუდვებს და ა.შ. ამ დღეებში ადგილი აქვს რელიგიის განსხეულებას. რელიგიის განსხეულება მოიცავს სადღესასწაულო კერძების მზადებას, სახლის დალაგებას, სტუმრების გამასპინძლებას, განსხვავებულად და განსაკუთრებულად ჩაცმას, სხვადასხვა სოციალურ აქტივობებში ჩართვას. ეს ყოველივე კეთდება რელიგიის ხათრის და ღმერთთან დაახლოვების მიზნით (რელიგიის განსხეულებაზე იხ. McGuire, 2007).

### *რამაზანის თვე*

რამაზანის თვეში, მესხები, სადამოობით, ნამაზის ლოცვას ერთად ლოცულობენ. ამ ტრადიციას უფრო მამაკაცები ასრულებენ, ხოჯა მათ კრებს და ალოცებს. სოფიას თქმით, ლოცვისთვის მესხები სამი წლით ერთ სახლს შეარჩევენ და ლოცვა სულ იქ ტარდება. 2016 წლამდე, ის ხოჯას სახლში იყო. მოგვიანდებით კი შეიკრიბა თემი და განიხილავდა მომდევნო სამი წლის განმავლობაში, სად უნდა გადაენაცვლათ. სოფიამ მითხრა, რომ ინიციატივა საკუთარ თავზე არავინ აიღო, რაც მას ძალიან ეუხერხულა და სწორედ მან განაცხადა, რომ ბედნიერი იქნებოდა თუ ლოცვები მის სახლში ჩატარდებოდა. ეს არ იყო სოფიასთვის მარტივად მისაღები გადაწყვეტილება, რადგან მისი მამა ავადმყოფობს, დედა თურქეთში მიდის თვეობით სამუშაოდ, ეკონომიკური საკითხები მან გადაიზარა, სახლის საქმეები კი სოფიას ჩაბარდა. მას მამის მოვლასთან ერთად, ორი ძმის მოვლაც

აბარია, რაც სადილების მზადებასაც მოიცავს. ახლა მის ყოველდღიურ ვალდებულებებს, ზაფხულის ერთი თვე მეზობლების მასპინძლობა შეემატა.

სოფიამ ერთხელ გულდაწყვეტით მითხრა: „ჩვენთან რელიგიურად რომ აღგიქვან და დაგაფასონ, უნდა დაიხურო, სხვა მხრივ, ქალის რელიგიურობა აქ არ ჩანს“. ამას იმიტომ ამბობდა, რომ ის 12 წლიდან, ყოველთვის იცავდა რამაზანის მარხვას, სხვა განსაკუთრებულ დღეებშიც მარხულობდა, ხშირად კითხულობდა ლოცვებს, ეცნობოდა ლიტერატურას ისლამზე და თავისით, ინტერნეტიდან სწავლობდა არაბულს, თუმცა, ამის შესახებ არავინ იცოდა. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ის მესხურ თემში თავისი კონტრიბუციით შევიდა, კერძოდ ემსახურა მლოცველ მამაკაცებს ერთი თვე, ის განსაკუთრებულად დააფასეს.

ლოცვამდე სოფია სახლს აწესრიგებდა, სველი ჩვრით ასუფთავებდა იატაკს, სპეციალური, სურნელოვანი სითხით წმენდდა ხალიჩას. მლოცველები პირით ფანჯრისკენ ლოცულობდნენ, ამიტომ სოფია გულდასმით წმენდდა ფანჯრებს და რაფებს, აწესრიგებდა ფარდას. ლოცვის შემდეგ, სოფია მლოცველებს ჩაის უმზადებდა და ყოველთვის ცდილობდა ჰქონოდა ხილი ან ტკბილეული.

„ამ ამბებში ისე ჩავები, რომ დილიდან ვფიქრობდი, რა შეიძლებოდა მათთვის სადამოს დამეხვედრებინა. მათთვის გამასპინძლება დიდი მადლია. ნათქვამია, მლოცველს წყალიც რომ მიაწოდო, დიდი საქმეაო. ხანდახან ნამცხვარს ვაცხობდი, ხანდახან ეზოს ვაშლებს, ლამაზად დაჭრილებს ვახვედრებდი. დაახლოვებით 25 მამაკაცი იყრიდა ჩემთან თავს, სამზარეულო სულ ივსებოდა. ძალიან სასიამოვნო განწყობა იყო, ამაღლებული“.

სოფიას ყოველთვის უჩნდებოდა სურვილი, ელოცა სადამოს ლოცვა, მაგრამ სახლში მხოლოდ ის იყო ქალი, მეზობელი ქალები კი ამ ლოცვას ინდივიდუალურად, სახლებში ლოცულობდნენ. მას მამაკაცებთან მარტო შემოერთება ერიდებოდა, იჯდა გვერდზე ოთახში კიბეზე და უსმენდა მათ. ცდილობდა მთელი ენერჯია მათ მსახურებაში ჩაედო. სტუმრების წასვლის შემდეგ, სოფიას უწევდა ჭურჭლის დარეცხვა, სამზარეულოს მილაგება და 3 საათისთვის ახერხებდა დაძინებას. მაგრამ მისი თქმით, მას ეს უღირდა.

ხალხი მისი მადლიერი იყო, მის მიმართ სიყვარულს გამოხატავდნენ, რაც მისთვის დიდი მოტივაცია იყო, მეორე დღესაც იმავე შემართებით ემასპინძლა მათთვის. ერთხელ, თემის ერთ-ერთ შეკრებაზე, სოფიასთვის სრულიად მოულოდნელად, ხოჯამ ის საჯაროდ შეაქო, იმისთვის, რასაც მლოცველებისთვის აკეთებდა ერთი თვე, ამას სხვა ადამიანებისაგან კომენტარებიც მოყვა. სოფია ძალიან ამაყი იყო. რამდენჯერმე, სხვა სეზონზე, მეზობლებმა მას ხილი და ტკბილეული მოუტანეს, უთხრეს, ეს იმისთვის, მთელი თვე რომ გვივლიდიო. სოფიას ძალიან ახარებს ასეთი ყურადღება და მოუთმენლად ელის შემდეგ წელს, კვლავ ემსახუროს მლოცველ მამაკაცებს. სოფიამ რამაზანის თვეში სიმბოლური კაპიტალი რელიგიის განსხეულებით (ემბოდიმენტით), მლოცველთათვის მსახურებით მოიპოვა.

### *ყურბან ბაირამი*

ახალგაზრდა მესხები ზოგჯერ დაიწუწუნებენ, თქვენ, ქრისტიანებს რამდენი დღესასწაული გაქვთ, ჩვენ კი ორი ბაირამი გვაქვსო. 2016 წლის სექტემბერში ყურბან ბაირამზე დამპატიყეს მესხებმა. ეს დღესასწაული თანაბრად სასიხარულოა, როგორც უფროსებისთვის, ისე ახალგაზრდებისთვის და ბავშვებისთვის. ასევე რელიგიური და ნაკლებად რელიგიური ადამიანებისთვის, რადგან ეს დღესასწაული მოიცავს, როგორც რელიგიურ, ისე სოციალურ აქტივობებს. ხათუნასთვის, რომელიც ყველაზე რელიგიური გოგოა ნასაკირალის თემში „ყურბან ბაირამი ფასდაუდებელი დღეა. ამ დროს, ადამიანმა უნდა იკითხოს დუები (თურქ. ლოცვები), ღმერთს შენდობა სთხოვოს, მიცვალებულებს საჩუქრად ლოცვები გაუგზავნოს“. მალხაზი, ერთ-ერთი ყველაზე ნაკლებად რელიგიური ბიჭია, მას არასდროს უვლია რელიგიურ სასწავლებელში და არც ლოცვები იცის, მაგრამ პატივს სცემს მათ, ვინც რელიგიურია. მისთვის ბაირამს სხვა მნიშვნელობა აქვს, „ძალიან მიყვარს ბაირამი, რადგან ყველა ერთად ვიკრიბებით, სწორედ ამიტომ ჩამოვდივარ ნასაკირალში ამ დღესასწაულზე. ვიცი, რომ ყველა აქ იქნება. სხვა დროს, ზოგი თურქეთშია, ზოგიც სხვადასხვა ქალაქში, სამუშაოს საძებნელად. ამ დღეებში ყველა



ბრუნდება. ყველა სახლში საჭმელი მზადდება, სუფრებია გაშლილი, ჭამ, სვამ, ყველას უხარია, ამაზე მეტი რა უნდა ინატრო [ილიმის]“.

მიუხედავად იმისა, რომ ზოგისთვის ყურბან ბაირამი რელიგიური, ზოგისთვის, კი სოციალური მნიშვნელობის დღესასწაულია, ძალიან ძნელია, ამ დღეებში რელიგიური და ნაკლებ რელიგიური ადამიანების ვიზუალურად ერთმანეთისაგან განსხვავება. ამ დღეებში ყველა თანაბრად და დიდი ენთუზიაზმით არის ჩაბმული რელიგიურ და სოციალურ ღონისძიებებში, როგორცაა დილის ლოცვა, სტუმრად წასვლა, გამასპინძლება, საკლავის დაკვლა, „ყურბანის“ (დაკლული ხორცის) დარიგება, ცეკვა-თამაში და ა.შ.

ქალები წინა საღამოს იწყებენ კერძების მზადებას, სწორედ იმ დროს შევუერთდი მათ, როცა ერთ-ერთი მესხი ქალის მეუღლეს მანქანით, ქ. ოზურგეთიდან ამოჰქონდა პროდუქტები. ოჯახში, რომელსაც მე შევუერთდი, ბაბუაც აქტიურად იყოს ბოსტნეულის დაჭრაში ჩართული. ყველა ერთად ვისხედით მესხური პატარა და დაბალი ხისგან გამოთლილი მაგიდის ირგვლივ, რომელსაც მესხები „სუფრას“ ეძახიან. ეს მაგიდა ბებიასთვის მის მამას, როგორც მზითვი, ისე უჩუქებია. დავარჩიეთ ბრინჯი, ჩავდეთ შეკაზმული ქათმის ფარში სხვადასხვა ბოსტნეულში, დავჭერთ ბოსტნეული. ბებია ამზადებდა ნამცხვრისთვის კრემს. სადღაც 2 საათზე წავედი დასადინებლად. ქალები ჯერ კიდევ ფუსფუსებდნენ. როგორც მითხრეს, მათ 4-ზე დაიძინეს, დილით კი 7 საათზე ადგნენ, რომ სუფრა გაეწყობოთ. დილის ლოცვაზე მეჩეთში მამაკაცები 7:30 საათზე გავიდნენ. ლოცვა კი იყო 8 საათზე, მაგრამ იმდენი მლოცველი მივიდოდა, რომ ადგილები არ იქნებოდა, ამიტომ კარგი ადგილების მოსაპოვებლად ისინი ადრე გავიდნენ. სოფიას გამოყოლა ვთხოვე, დილის ლოცვის გადაღება მინდოდა, მაგრამ მამაკაცები ისე იდგნენ, ახლოს ვერ მივედი. სოფიამ გამაფრთხილა, რომ მათ ჩვენ არ უნდა დავენახეთ, „ნამაზი ნამაზად არ ჩაეთვლება, თუ ლოცვისას დაგვინახავენ, მათ მხოლოდ ღმერთზე უნდა იფიქრონ, ჩვენც ცოდვაში შევალთ და ისინიც“. ვუარეთ წრეები, ისე, რომ უკვე წასვლის დრო იყო, როცა კარგ გადასაღებ წერტილს მივადექით.

სახლში დაბრუნებულ მამაკაცებს ქალები დიდი ჟრიალით ეგებებოდნენ, ხვდებოდნენ გაშლილი სუფრით. ყველა სახლში ამ დროს სადღესასწაულო საუზმე იყო გამზადებული. საუზმის მერე დაიწყო მეზობლების და ნათესავების მონახულება. პატარა ბავშვები უფროსებისგან ხურდა ფულს იღებდნენ. როგორც ამიხსნეს, ეს თურქული ტრადიციაა, მაგრამ ბავშვებს იმდენად უხარიათ ნაყინისთვის ხურდების მოგროვება, რომ მესხებიც ასრულებენ.

ყურბან ბაირამი წარმოადგენს რელიგიურობით კაპიტალის მიღების ხელსაყრელ ველს. შუადღეს, როცა ცხოველების მსხვერპლშეწირვის რიტუალის ჩატარების დრო დადგა, იმ ადგილზე სადაც უნდა ჩატარებულიყო, თავი მოიყარეს იმ მამაკაცებმა, ვინც დაკვლა, ან დუას წაკითხვა, ან დაკლულის გატყავება იცის. ახალგაზრდა ბიჭებს ეს წესები რელიგიურ სკოლაში სიარულის შედეგად ჰქონდათ ნასწავლი. იქ მზარეული ასწავლიდა ბიჭებს, როგორ დაეკლათ ცხოველი სუფთად (თურქ. ჰალალ), ისე, რომ მას სისხლი ბოლომდე დადენოდა, შემდეგ კი გაეტყავებინათ, დაესუფთავებინათ და დაენაწევრებინათ ხორცი. ახალგაზრდა ბიჭებს ეამაყებოდათ დღესასწაულზე ამ რიტუალში მონაწილეობა. დაკვლის რიტუალის დროს, ხოჯა დუას კითხულობდა, ერთი აკავებდა ცხოველს და ერთიც ყელს ჭრიდა (იხ. ილუსტრაცია N14: მსხვერპლშეწირვა). ეს რიტუალი ამ დღის ძალიან მნიშვნელოვანი ნაწილია, რადგან შემდეგ, დაკლული ხორცი ურიგდებათ მეზობლებს, ნაცნობებს და გაჭირვებულ ადამიანებს. ამ დღის მნიშვნელობაც სწორედ აქ ჩანს ყველაზე კარგად. როგორც ამიხსნეს, მზრუნველობდა და დახმარებაა ის უმთავრესი რამ, რაც ადამიანებმა ერთმანეთის მიმართ უნდა გამოიჩინონ და უარი თქვან ერთმანეთზე ძალადობაზე. ცხოველის მოკვლაც (ადამიანის ნაცვლად) ამ სიმბოლურ დატვირთვას ატარებს. დღესასწაულის ეს შინაარსობრივი მხარე ბევრ მესხს ჰქონდა გააზრებული და ინფორმირებული იყო, რას რატომ აკეთებდნენ.



ილუსტრაცია N 14: მსხვერპლშეწირვა

ნასაკირალის თემში არ დაკლულა ბევრი ცხოველი, ოჯახიდან საშუალოდ ორი (ამ დღეს სხვა დასახლებებში გაცილებით მეტი ცხოველი იკვლება). ცხოველის შეწირვა ეკონომიურ მდგომარეობაზეა დამოკიდებული, თუ აქვს ადამიანს შესაძლებლობა და არ კლავს, ცოდვას, ხოლო თუ არ აქვს, ბოლო რესურსი ამაში არ უნდა დახარჯოს, ასე ამიხსნეს ახალგაზრდებმა. ისკოს ოჯახში სამი ცხვრის შესაძენი თანხა, დეიდას ამერიკიდან ჰქონდა გამოგზავნილი. ამბობდნენ, რომ დეიდას მხრიდან, ეს დიდი მადლი იყო. მადლთან ერთად, მან სიმბოლური კაპიტალიც, მადლიერება და დაფასება მოიპოვა თემისგან. „კუნძულზე“ ამ დღეს ყველაზე მეტი ყურბანი მოდის, როგორც ეკონომიკურად გაჭირვებული თემი, უმეტესად სხვა რეგიონებში მცხოვრებ მესხებს, მათთან მოაქვთ დაკლული ხორცი – ცხვარი და საქონელი. სამი დღის განმავლობაში, მესხები ხორცისგან კერძებს ამზადებენ. სხვა, არასადღესაწაულო დღეებში, ისინი იშვიათად ახერხებენ ხორცის მომზადებას, მხოლოდ ფრინველის, ისიც ყველა ოჯახში არა.

ბაირამ დღეს, შედარებით თავისუფალ მონაკვეთებში, უფროსები, ისევე, როგორც ახალგაზრდები განიხილავდნენ რელიგიურ საკითხებს. ეს ხდებოდა მაშინ, როდესაც უყურებდნენ თურქულ არხებს, სადაც გადაიცემოდა მსოფლიოში ბაირამის დღესასწაულის შესახებ ინფორმაცია. იყო ამ თემისადმი მიძღვნილი გადაცემები, განიხილებოდა ამ დღესასწაულის მნიშვნელობა და მასთან დაკავშირებული ტრადიციები. ამ დროს, რელიგიაში ნაკლებად გაცნობიერებული ადამიანები მეტად რელიგიურ ადამიანებს კითხვებს უსვამენ, ეს უკანასკნელნიც ვრცლად და ამაყად სცემენ პასუხებს და აძლევენ განმარტებებს. ბაირამის მეორე დღის საღამოს, მეზობლებისგან მოტანილი „ყურბანით“ ზოიამ (ზოიას ოჯახში საკლავი არ დაიკლა, ეკონომიკური მდგომარეობის გამო), სოფიას დედამ, მესხური ხინკლები გააკეთა. მესხური ხინკლები მთიულურისგან განსხვავებით, პატარა ზომისაა და მაწონთან ერთად მიირთმევა. როგორც ყოველთვის, მთელმა სამეზობლოს ახალგაზრდებმა თავი აქ მოიყარეს. ისადილეს, აალაგეს სუფრა და დაიწყო ჩაის მზადება. მარინას, სოფიას მეზობელს შევეკითხე, მაცივარზე მიკრული სუვენირის შინაარსი, რომელზეც არაბული წარწერა იყო. მან განმიმარტა, რომ მაგნიტზე ეწერა „*Bismillah*” (*ბისმილაჰ*). ჩემი კითხვის და მარინას პასუხის შესახებ გაიგო ისკომ, რომლის მამა ხოჯაა და რომელიც დადიოდა რელიგიურ სასწავლებელში. მან მარინას საკმაოდ მომთხოვნი ტონით უთხრა, დაწერილი სრულად წაეკითხა. მარინა დაიბნა და გაჩუმდა. სუზანამ, მარინას დამ, რომელიც მოშორებით იჯდა წარმოთქვა: „*Bismillahi rrahmani rrahim*“ (*ბისმილაჰი რაჰმანი რაჰიმი*). ისკომ შეაქო სუზანა, სუზანას გაუხარდა და გაიღიმა. მოგვიანებით კი, ისკომ განმარტა წინადადების მნიშვნელობა: „ღმერთის სახელით, რომელიც ყველაზე დიდებული და ყველაზე მოწყალეა“. ამ ყველაფერს ზოია, ისკოს მამიდა ისმენდა, რომელმაც ჩაილაპარაკა: „ყოჩად ისკო, რამდენი ისწავლე, რა პატარა დროში“. კულტურული კაპიტალი, ამ შემთხვევაში ენობრივი კომპეტენცია, ეხმარება ახალგაზრდებს სიმბოლური კაპიტალის, აღიარების, დაგროვებაში. ისინი ასევე იღებენ ლეგიტიმაციას, სიმბოლურ ძალაუფლებას, ასწავლონ, შეაქონ ან შენიშვნა მისცენ თანატოლებს.

ყურბან ბაირამი მესხებისთვის კარგი საშუალება და შესაძლებლობაა, გამოხატონ რელიგიურობა, ხშირად სხეულებრივ დონეზე. ბაირამის პირველ დილას მესხებმა

მათთვის განსაკუთრებული ტანისამოსი ჩაიცვეს, მამაკაცებმა ღია ფერის პერანგები, ქალებმა გრძელი და ფერადი კაბები. ასევე, ყველა მათგანს ეკეთა თავშალი, გრძელი, ისეთი, რომელიც თმას სრულად ფარავს. ადამიანები, რომლებიც წინა დღეს ენახათ, მეორე დღეს ისე ხვდებოდნენ, თითქოს, დიდი ხნის უნახავები ჰყავდათ (იხ. ილუსტრაცია N15: ჩახუტება), ეპატიჟებოდნენ სახლში, სადილობდნენ, იხსენებდნენ ისტორიებს, ეგებებოდნენ ნათესავებს საქართველოს სხვადასხვა მესხური დასახლებიდან. ნასაკირალში, როგორც წესი ბევრი მესხი სტუმარი ჩამოდის დღესასწაულებზე, რადგან სოფიას ბებია და ბაბუა უხუცესები არიან, ეს დღეები კი კარგი საშუალებაა, უხუცესი ნათესავების მოსანახულებლად. ერთად ყოფნის და მხიარულების გამძაფრების მიზნით, ახალგაზრდა ბიჭები, მიუხედავად იმისა, რომ დაღლილები იყვნენ, წავიდნენ ფეხბურთის სათამაშოდ, რომელიც დასახლებიდან 15 წუთის სავალზეა. მათ გოგოებიც გაყვნენ საგულშემატკივროდ. საღამოს მწვადები შეწვეს კაცებმა, ახალგაზრდებმა დისკოთეკის ორგანიზება გააკეთეს ერთ-ერთ ეზოში, სადაც ყველა თაობის ადამიანმა მოიყარა თავი და დილაამდე ცეკვავდნენ. იცეკვეს თურქულ და ქართულ მელოდიებზე, როგორც თურქული, ისე ქართული და ასევე მესხური ცეკვა „ბარ“, რომელსაც ყველა დღესასწაულზე ასრულებენ. მიუხედავად გადატვირთული დღისა, დღის ბოლოს ყველა ენერგიული და ბედნიერი იყო. მაკგუაიერი ავრცობს ამ საკითხს, როდესაც საუბრობს რელიგიის განსხეულებაზე, მისთვის ფიზიკური აქტივობები რელიგიურ კონტექსტში აერთიანებს ადამიანებს (Macguire, 2008, 197).



ილუსტრაცია N 15: ჩახუტება

მესხმა კაცებმა მითხრეს, რომ ბაირამის დღეებში, თითქმის, არავინ ეკარება ალკოჰოლს, ისინიც კი, ვინც სხვა დღეებში სვამს. ასევე, არავინ ჭამს ღორის ხორცს. ამ დღეებში მესხები ცდილობენ, დაიცვან ის პრაქტიკები, რასაც ვერ ან არ აკეთებენ წლის განმავლობაში. ბაირამზე კერძები მომზადდა საქონლის, ქათმის ან ბატკნის ხორცისგან, სასმელებად სუფრაზე ედოთ გაზიანი სასმელები და ჩაი.

რამდენიმე ხნის წინ, მესხ ბიჭებს სოციალურ ქსელ „ფეისბუკზე“ ატვირთული ჰქონდათ „ლაივ ვიდეო“, ქ. ოზურგეთის რესტორნიდან, სადაც ისკოს, მესხი ბიჭის მართვის მოწმობის აღებას ზეიმობდნენ. ისინი მიირთმევდნენ ხინკალს (რომელიც, ნაწილობრივ, ღორის ხორცისგან მზადდება) და ლუდს. ბიჭები საკმაოდ შეზარხოშებულები ჩანდნენ. ყველა ამ ბიჭს კარგად ვიცნობ და არც ერთ მათგანს, ბაირამ დღეს არ მიუღია ალკოჰოლი.

...

ისლამი ნასაკირალის მესხებისთვის იდენტობის მნიშვნელოვანი მარკერია. თუმცა, მათი მუსლიმური იდენტობა ზოგჯერ კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს მათ ქართველობას მართლმადიდებელ ქართველებში. ამის საპასუხოდ, მესხები მიმართავენ „კომპრომისულ“ ისლამს, როგორც გოდსე უწოდებს, „ტრადიციულ“ ისლამს, რომელიც ჰიბრიდულია იმ აზრით, რომ ფორმირდა საბჭოთა პოლიტიკური იდეოლოგიის და თვითცენზურის ფონზე; არიგებს ერთმანეთს „ორთოდოქსულ“ ისლამს და ქართველობას. ნასაკირალის მესხების უმეტესობა გულით მუსლიმია, მაგრამ სვამს, ჭამს და ერთობა, როგორც ქართველი, იმისათვის, რომ განსხვავება მინიმუმამდე დაიყვანოს. ამგვარი ისლამი ტიპურია ბევრ სხვა პოსტსოციალისტურ ქვეყანაში მცხოვრებ მუსლიმებში. ბორბიევა აჩვენებს, რომ „საბჭოთა ეპოქამ დატოვა ყირგიზები ამაყნი საკუთარი მუსლიმური იდენტობით, მაგრამ უცოდინარი ისლამის სწავლებით“ (Borbieva, 298). თუმცა, რელიგიურ დღესასწაულებში სიტუაცია იცვლება, თვითცენზურა იკლებს და რელიგიურობა მატულობს. ამ დღეებში, მესხებში იზრდება რელიგიის გავლენა სხეულებრივ პრაქტიკებზე. ისინი იცვამენ, მოქმედებენ, ჭამენ და სვამენ განსხვავებულად. სადღესასწაულო დღეებში რელიგიური მესხები პოზიციონირდებიან, როგორც ლიდერები, განსაკუთრებული ცოდნის მატარებელნი ნაკლებ რელიგიურებთან შედარებით.

ნასაკირალის მესხების რელიგიურ პრაქტიკებზე გავლენას ახდენს „ორთოდოქსული“ ისლამი – იმ ახალგაზრდების მეშვეობით, რომლებიც დადიან ან იარეს რელიგიურ სკოლებში. განათლებამიღებული ახალგაზრდები უძღვებიან რელიგიურ შეხვედრებს, რათა აამაღლონ საკუთარ თემში რელიგიური ცნობიერება. ამით მათი რელიგიურობა იქცევა სიმბოლური კაპიტალის წყაროდ, იზრდება მათ მიმართ ნდობა და პატივისცემა როგორც თემში, ისე მის მიღმა არამესხ მუსლიმებში. თუმცა, მეორე მხრივ, ატარებს რისკებს მართლმადიდებელი ქართველებისაგან უფრო მეტად გაუცხოების.

ნასაკირალში ცვლილებებს „ტრადიციული“ ისლამიდან „ორთოდოქსულისკენ“, რაც შეიძლება უფრო კარგად აიხსნას ჰიბრიდული ისლამის კონცეპტით (ჰიბრიდულობაზე

ვრცლად იხ. Bhabha, 2012; Gurchiani, 2017; Borbieva, 2012), განაპირობებს არა მხოლოდ ახალგაზრდების რელიგიურ სკოლებში მიღებული ცოდნა და გამოცდილება, არამედ ახალი რძლების ოჯახებში შემოსვლა. ბოლო ორი წლის განმავლობაში, ნასაკირალის ახალგაზრდა მამაკაცებმა ცოლად, საქართველოში შედარებით ახლად ჩამოსული მესხი გოგოები მოიყვანეს, ამ გოგოებისგან ყველა უფრო რელიგიურია, ვიდრე ნასაკირალის გოგოები. მათ უფრო უჭირთ ქართულად საუბარი, ან საერთოდ არ იციან ქართული, ატარებენ თავშალს და ისლამური, თურქული ან აზერბაიჯანული ელემენტები შემოაქვთ ნასაკირალში.

კვლევა აჩვენებს, რომ ნასაკირალის მესხური თემი რელიგიურობის კუთხით არ არის ჰომოგენური და სტატიკური, ისეთად, როგორც მას გარშემომყოფები აღიქვამენ, სხვა განსხვავებებთან ერთად, თემის წევრები ერთმანეთისგან განსხვავდებიან რელიგიურობის ხარისხით და პრაქტიკით.

მესხებისთვის რელიგიურობა სხვადასხვა ფორმის კაპიტალის (Bourdieu, 1986) დაგროვების კარგი შესაძლებლობაა. ისინი ხედავენ, როგორ კონვერტირდება მათი რელიგიური კაპიტალი, სოციალურ, ეკონომიკურ თუ სიმბოლურ კაპიტალად. ხათუნა დიპლომის აღებით შეძლებს დასაქმებას ანაზღაურებად სამსახურში, რის შედეგადაც, მოიპოვებს თემის მხრიდან აღიარებას. შაკოს უკვე ჰქონდა შესაძლებლობა, როცა მან რელიგიურ სკოლაში მიღებული ცოდნით დაკლა საკლავი, წაიკითხა დუა და გამოიმუშავა თანხა. უხუცესი ხოჯას, რუსტამის შემთხვევაში, მისი რელიგიური კაპიტალი სიმბოლურ კაპიტალად კონვერტირდა, მასთან, როგორც თემის ლიდერთან, წინასაარჩევნოდ კანდიდატები მოვიდნენ და სთხოვეს თემის დარწმუნება პოლიტიკური არჩევანის გაკეთების კუთხით. რუსტამს მართლაც აღმოაჩნდა ის რესურსი, რომ მისი თემის წევრებზე მოეხდინა გავლენა. სოფიამ ასევე მიიღო სიმბოლური კაპიტალი რელიგიურობიდან, მან რამაზანის თვეში სალოცავი სივრცე უზრუნველყო და მლოცველებს კომფორტული გარემო შეუქმნა, რისთვისაც თემის წევრებმა მადლიერება და დაფასება გამოხატეს მის მიმართ.



ამ თავში განხილული საკითხები საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც ეპასუხება მოდერნიზაციის და სეკულარიზაციის თეორიებს, რომელთაც ჰქონდათ მოლოდინი, თითქოს, თანამედროვე სამყაროში რელიგიის როლი თუ არ გაქრებოდა, დაიკლებდა მაინც. ბერგერის (Berger, 1999) აზრით „სეკულარული სამყარო მცდარია“, ის უამრავ „კონტრ-სეკულარულ მოძრაობას“ იხსენებს თანამედროვე სამყაროში. დღეს, ჩვენ ვხედავთ რელიგიის აღმასვლას, განსაკუთრებით მრავალფეროვანი ამ კუთხით, პოსტსაბჭოთა საზოგადოებებში. ამ კონტექსტში ძალიან საინტერესოა „ყოველდღიური რელიგიის“ (Ammerman, 2007) კონცეპტი.

ეს თავი ასევე რელევანტურია იმ კონტექსტში, სადაც თავშალი და სხვა სხეულებრივი პრაქტიკები რელიგიაში არ არის განხილული, როგორც ჩაგვრის და შეზღუდულობის, არამედ პრესტიჟის და დაფასების საშუალება (ამ თემაზე უფრო ვრცლად იხ. Abu-Lughod, 1986, 2002). ხათუნა და ხალისე ორი ახალგაზრდა ქალია ნასაკირალიდან, რომლებიც ატარებენ ჩადრს, მიიღეს რელიგიური განათლება, მოახდინეს საუთარი თავის რელიგიაში რეალიზება, გაძლიერდნენ და ახლა ცდილობენ თანატოლებთან ურთიერთობით არა მარტო მათი რელიგიური ცოდნის ამაღლებას, ასევე გაძლიერებას, რადგან ქალებთან ხშირად გენდერულ სტერეოტიპებს განიხილავენ და უპირისპირდებიან მათ. ნასაკირალის მესხურ თემში ბევრი ქმარი არ აძლევს ცოლს მუშაობის ნებართვას, როცა ქალებს ამის დიდი სურვილი აქვთ, რადგან სურთ, ჰქონდეთ საკუთარი ფული. ორივეს, ხათუნასაც და ხალისესაც სჯერათ, რომ „ისლამის და ყურანის გახსნით, ქალები უფრო ინფორმირებულნი და დამოუკიდებელნი გახდებიან“, როგორც ეს მათ შემთხვევაში მოხდა. კვლევაში ბორბიევა (Borbieva, 2012) ასევე აჩვენებს, რომ დამოუკიდებელი რელიგიური შეხვედრების საშუალებით და რელიგიური ცოდნის ამაღლებით, მუსლიმი ქალები ყირგიზეთში აღმოაჩენენ, რომ „ისლამი ბევრ რამეს აიოლებს ქალებისთვის“ (Borbieva, 2012, გვ. 297), ისინი უკეთ და უფრო ძლიერად შეძლებენ დაიცვან საკუთარი უფლებები.

## ნასაკირალის საჯარო სკოლა: მუსლიმი აჭარლების, მუსლიმი მესხების და ქრისტიანი გურულების საზიარო სივრცე

### შესავალი

წინამდებარე თავში მაინტერესებს ნასაკირალის სკოლა, როგორც საზიარო სივრცე, თანაბრად არის ყველას მხრიდან გაზიარებული, თუ არა. ამისათვის შევისწავლი სკოლის სივრცეს, ინფრასტრუქტურული და სოციალური კუთხით, მასწავლებლების, მოსწავლეების და მშობლების დამოკიდებულებებს ერთმანეთის და სკოლის მიმართ. თუ სთავაზობს სკოლა სასწავლო გეგმით გათვალისწინებული აქტივობების პარალელურად, დამატებით აქტივობებს იმის ფონზე, რომ სოფელში განსაკუთრებული არაფერი ხდება, თუ ხერხდება სხვადასხვა კულტურული განსხვავების მქონე მოზარდის სოციალური ინკლუზია, იგრძნობა თუ გადალახულია სკოლაში მოსახლეობის რელიგიური და კულტურული განსხვავებები, არის ყველასთვის თანაბარი გარემო, თუ ადგილი აქვს დომინირებას/დომინაციას, რომელიმე მხარისაგან.

წინა ორ თავში („სეზონური მიგრაცია და სიმბოლური ძალაუფლება“ და „რელიგიურობა და კაპიტალი“) ვუყურებდი ველისა და კაპიტალის ურთიერთმიმართებას, კერძოდ, რა ფორმის კაპიტალ(ებ)ს აგროვებენ მესხები კონკრეტულ ველში და სივრცეში და როგორ ეხმარება ეს მათ სოციალურ მობილობაში. ამ თავში მაინტერესებს არსებული, დაგროვილი კაპიტალებით და ჰაბიტუსით (Bourdieu P., Outline of a Theory of Practice, 1977), როგორ პოზიციონირდებიან ახალგაზრდა მესხები სკოლაში, მასწავლებლებთან და თანაკლასელებთან. მაინტერესებს დაგროვილ კაპიტალებს და ჯგუფურ ჰაბიტუსს რა გავლენა აქვს მესხების საგანმანათლებლო ქცევაზე.

კვლევის ეს ნაწილი ფოკუსირებულია მესხებზე, მაგრამ ამავდროულად ნაჩვენებია ქრისტიანი გურული მასწავლებლების და აჭარელი მუსლიმი მოსახლეობის პერსპექტივაც. კვლევაში, თავდაპირველად, განხილულია ნასაკირალის, როგორც

კუნძულის მახასიათებლები, მოგვიანებით, ქრისტიანი მასწავლებლების პერსპექტივა, შემდეგ საუბარია რელიგიაზე სკოლაში. ნაჩვენებია მუსლიმთა პერსპექტივა, ასევე ნაჩვენებია მუსლიმთა შორის სხვაობა-დიფერენციაციის საკითხები, ბოლოს განხილულია ნასაკირალში, სოციალიზაციის ხელშეწყობის მიზნით შესული პროგრამის შემთხვევა.

### *ნასაკირალი, როგორც კუნძული*

გარშემომყოფი სოფლებისა და მოსახლეობისთვის, ნასაკირალი ისეთივე კუნძულია, როგორც ნასაკირალის მაცხოვრებლებისთვის მესხური დასახლება – „კუნძული“. ეს არის სოფელი, რომელიც უმეტესად, მუსლიმებითაა დასახლებული, არ არის ეკლესია, მაგრამ არის მოსახლეობის სახსრებით, ძველი და დანგრეულის ნაცვლად, ახლად აშენებული და გარემონტებული მეჩეთი, სადაც ჯუმა დღეს (პარასკევობით), არა მარტო ნასაკირალის, არამედ მახლობლად მცხოვრები მუსლიმი მოსახლეობა იკრიბება სალოცავად. ნასაკირალის საჯარო სკოლა სხვა სოფლის სკოლებისაგან გამოირჩევა განსაკუთრებულად მძიმე ინფრასტრუქტურული მდგომარეობით (იხ. ილუსტრაცია N16: საკლასო ოთახი): ბზარებითა და ნახეთქებით, რის გამოც, სკოლაში ისეთივე კლიმატია, როგორც გარეთ; ხან წვიმს, ხან ქრის, ხან ყინავს, ხანაც დარია. სკოლის შენობაში არ არის ტუალეტი, არის ერთი, სკოლის ეზოში, სადაც კარი არ იკეტება და მასწავლებლების თქმით, „შეიძლება ძროხამ შემოგაკითხოს“. ტუალეტთან ახლოს ხელსაბანია, გაფუჭებული საკეტი. ნასაკირალი გარშემომყოფი სოფლებისგან, უასფალტო და უსწორმასწორო გზებითაც გამოირჩევა.



ილუსტრაცია N 16: საკლასო ოთახი

ნასაკირალის მოსახლეობა გულდაწყვეტით საუბრობს, რომ მათ იმ საჯარო სივრცეების დეფიციტი აქვთ, სადაც ნახავენ ერთმანეთს, ისაუბრებენ, გაერთობიან. სოფელში არ არის მოწყობილი პარკი, სკვერი, კაფე, რესტორანი, არც რაიმე თავშეყრის ადგილი. ამ მიზნით, მხოლოდ ქალაქ ოზურგეთში თუ წავა მოსახლეობა, რომელიც სოფლიდან ტრანსპორტით 20 წუთის სავალზეა, ფეხით საკმაოდ დიდი დრო უნდა, ამიტომ იქ წასვლა არ ატარებს სპონტანურ და ხშირ ხასიათს.

უფროსი თაობა განსაკუთრებული წუხილით საუბრობს ნასაკირალის ამჟამინდელი მდგომარეობის შესახებ, იხსენებენ საბჭოთა პერიოდს, როდესაც ნასაკირალი გამორჩეული იყო კულტურული ცხოვრებით, ჰქონდათ კლუბი, სადაც გადიოდა ფილმები, იყო ცეკვის წრეები. მოსახლეობა ნოსტალგიით იხსენებს კლუბს და კლუბში გატარებულ დროს. ახლა მხოლოდ კლუბის კარკასია დარჩენილი. ნასაკირალი ასევე გამორჩეული იყო ჩაის მეურნეობითა და ფაბრიკებით. იქ იყო კურორტი ნასაკირალი, რომლის სეზონი იწყებოდა ადრეულ გაზაფხულს და გრძელდებოდა გვიან

შემოდგომამდე, ცნობილი იყო სამკურნალო წყლებითა და ტალახით. ნასაკირალში ცხოვრობდა სხვადასხვა ეროვნების მოსახლეობა. 1976 წელს გამოცემულ წიგნში „საქართველოს კურორტები და საკურორტო რესურსები“, კვითხულობთ: „ნასაკირალის სამკურნალო ფაქტორს წარმოადგენს მისი ქლორიდულ-ნატრიუმის მინერალური წყალი“ (საქართველოს კურორტები და საკურორტო რესურსები, 1976, გვ. 172-173). აქვე აღნიშნულია, რომ წყლის ბაზაზე აშენებულია სააბაზანო შენობა, ორი საერთო აუზით და რამდენიმე ინდივიდუალური კაბინით. ასევე მოწყობილია საერთო საცხოვრებელი მომსახურე პერსონალისთვის და ავადმყოფებისთვის. ტექსტში მოხსენიებულია აგრეთვე ჩაისა და აბრეშუმის მეურნეობები, „კაპიტალური შენობებით“.

ნასაკირალზე იწერება გაზეთ „დროშაში“, 1978 წელს, ხოლო უფრო ადრე, 1972 წელს, გაზეთ „ახალგაზრდა ჟურნალისტში“, როგორც რევოლუციის, ისე მეჩაიეობის (დიდი გამარჯვება!, 1978) კონტექსტში. „ნასაკირალის ცნობილი შეტაკება“, როგორც ის მოიხსენიება საბჭოთა ჟურნალ-გაზეთებში, ის მოვლენაა, რამაც ამ მხარის მიმართ საბჭოთა ლიდერების განსაკუთრებული ყურადღება დაიმსახურა და როგორც ჩანს, ეს ყურადღება მოდიოდა არა მხოლოდ ქვეყნის შიგნიდან, არამედ ქვეყნის გარედანაც, შესაძლებელია ეს გაზვიადებაცაა, მაგრამ ამაზე იწერებოდა და იქმნებოდა ნახატები/ფერწერული ნამუშევრები (იხ. ილუსტრაცია N17: ნასაკირალის ბრძოლა). შოთა ზაქარიაძე სტატიაში „ნასაკირალი“, რომელიც გაზეთ „დროშაში“ გამოქვეყნდა 1978 წელს, წერს: „რუსული ლიტერატურის კორიფე – ლევ ტოლსტოი აღფრთოვანებული იყო და მხურვალედ უჭერდა მხარს გურიის გლეხთა სამართლიან ბრძოლას“. ის სტატიაში აქვეყნებს ტოლსტოის მიერ დაწერილ წერილს ილია ნაკაშიძის მიმართ. ტოლსტოი წერს: „არა მარტო მე, მრავალი ადამიანი შეჰხარის მათ და მზად არის შესაძლო და საჭირო დახმარების აღმოსაჩენად“ (ზაქარიაძე, 1978, გვ. 13). 1972 წელს, ნაზიბროლა აროშიძე, სტატიაში „ნასაკირალი“, რომელიც გამოქვეყნდა გაზეთ „ახალგაზრდა ჟურნალისტში“, იხსენებს ლენინის სიტყვებს, დაწერილს გაზეთ „ვპერიოდში“, „გურიის გლეხთა მოძრაობა იშვიათი მოვლენაა მსოფლიო ისტორიაში. ეს გლეხთა ჩვეულებრივი ამბოხება კი არ არის, არამედ სავსებით შეგნებული პოლიტიკური მოძრაობა“ (აროშიძე, 1972, გვ. 10). შემდეგ ავტორი წერს: „შეიძლება გუშინდელი არ ახსოვდეთ, მაშინდელს კი აბა რა

დაავიწყებთ!“ ორივე ავტორი, როგორც შოთა, ისე ნაზიბროლა, საუბრობს მითოსურად ნასაკირალის ამ „ცნობილი შეტაკების“ შესახებ და ამბობს, რომ ის, რაც შემდეგ ხდება ნასაკირალში, კერძოდ მისი განვითარება, ჩაის საბჭოთა მეურნეობა და მისი წარმატება, სწორედ ამ გლახთა თავგანწირვის ლეგიტიმური გაგრძელებაა. შოთა ზაქარიაძე ასე ასრულებს სტატიას: „ნასაკირალი... ოდესღაც ბუჩქნარით დაფარული გაუვალი კუთხე, ახლა ჩაის მძლავრ საბჭოთა მეურნეობის მხარედ გადაქცეულა... შესცქერით ობელისკს [1960 წელს გაიხსნა ობელისკი, ნასაკირალის შეტაკების ადგილას], ათვალთქვით წალკოტად ქცეულ აყვავებულ მხარეს და უნებურად თავს იხრით იმ გმირთა ხსოვნის წინაშე, რომლებმაც ხალხის თავისუფლებასა და ბედნიერებას შესწირეს სიცოცხლე“ (ზაქარიაძე, 1978, გვ. 13). ნაზიბროლა კი ასე: „ნასაკირალის ჩაის საბჭოთა მეურნეობა ცნობილია მთელ რესპუბლიკაში... შრომობენ ადამიანები, უფრო უკეთეს მომავალს აშენებენ... და წამითაც არ ივიწყებენ მიწას, რომელზედაც ფეხი უდგათ, რომელშიც წინაპართა სისხლი ჩაჟონილა, უფროთხილდებიან მის მადლს...“ (აროშიძე, 1972, გვ. 10).



(ილუსტრაცია N 17: ნასაკირალის ბრძოლა (მაისაშვილი, 1967))

ნასაკირალის მოსახლეობის ნოსტალგია წარსულისადმი, კარგად ჩანს სოციალურ ქსელებში მათ მიერ გაზიარებულ ძველ ფოტოებში. ფოტოების ქვემოთ დაწერილი

მოსაზრებები ასახავს მოსახლეობის წუხილს, რომ ადრე, ამ მხარეს დიდი ყურადღება ექცეოდა, ხდებოდა მისი ინფრასტრუქტურული განვითარება, დღეს კიდეც ყველასგან მივიწყებულია.

ერთ-ერთი მაცხოვრებელი ნასაკირალიდან მესაუბრა, რომ საბჭოთა პერიოდში მას მამამ ბათუმში საცხოვრებლად გადასვლა შესთავაზა, მან კი უარი განაცხადა, რადგან ნასაკირალი ინფრასტრუქტურულად ბათუმზე განვითარებული იყო, „ქალაქივით იყო“, უამრავი სხვადასხვა ეროვნების ადამიანი ჩამოდიოდა და სულ რაღაც საინტერესო ხდებოდა. ბოლო დროს კი, მისი თქმით, ყველა გარბის ნასაკირალიდან.<sup>46</sup> დღეისათვის ნასაკირალის მოსახლეობა შემთხვევით ქუჩაში ან მაღაზიაში თუ შეხვდება, ან სახლში თუ მიიპატიჟებს ერთმანეთს, რაც ეკონომიკური პრობლემების გამო, იშვიათობა ხდება. ნასაკირალის მოსახლეობა სოფლის ამჟამინდელ მდგომარეობას პოლიტიკურ ახსნას უძებნის. აქ ბოლო ორი არჩევნებია, ოპოზიციური პარტიის წარმომადგენელი იმარჯვებს, რამაც მათი აზრით, მთავრობა გაანაწყენა და იქაურობა უყურადღებოდ დატოვა, მეტიც, წამოწყებული საქმიანობა შეაჩერა.<sup>47</sup> ნასაკირალის და მახლობელი დასახლებების მოსახლეობის აზრით, ნასაკირალი მთავრობისთვისაც კუნძულს წარმოადგენს.

ნასაკირალის სკოლა ერთადერთი საზიარო სივრცეა აჭარელი მუსლიმებისთვის, მესხი მუსლიმებისთვის და ქრისტიანი გურულებისთვის. აქ, ყოველდღიურად, დიდი რაოდენობით, სხვადასხვა ასაკის მოსახლეობას აქვს რეგულარული შეხვედრის შესაძლებლობა. ამიტომ ნასაკირალში სკოლა მეტია, ვიდრე საგანმანათლებლო ინსტიტუცია. ის წარმოადგენს უმნიშვნელოვანეს სოციალიზაციის აქტორსაც ადგილობრივ დონეზე, მაშინ, როდესაც მოსახლეობას არ აქვს სოციალიზაციის სხვა სივრცე და შესაძლებლობა.

### *ქრისტიანი მასწავლებლების პერსპექტივა*

<sup>46</sup> ინტერვიუ ნასაკირალის მაცხოვრებელთან, ქალი, 70 წლის. სექტემბერი, 2017 წ.

<sup>47</sup> ინტერვიუ აჭარელ გოგოსთან, სექტემბერი, 2017 წ.

გზა ოზურგეთიდან ნასაკირალისაკენ, რასაც მასწავლებლები ყოველ დღე გადიან, მოუწესრიგებელი და უასფალტოა. სამარშრუტო ტაქსი, რომელიც მასწავლებლებს ემსახურება – არაკომფორტული, არ არის საკმარისი სავარძლები, რის გამოც, მასწავლებლების ნაწილი ფეხზე დგას. მგზავრობას უსწორმასწორო გზა ართულებს. ცხელ დღეებში, როცა ფანჯრები ღიაა, ტრანსპორტი მტვრით ივსება.

მასწავლებლები იუმორით უყურებენ, იცინიან და მძლოლის ქცევას წინასწარ თვლიან, რომელიც ყოველ დილით ოზურგეთის სადგურზე ჩერდება, ნასაკირალიდან ჩამოყავს აჭარელი მოვაჭრეები და სანამ მასწავლებლებს სკოლაში აიყვანს, გულდასმით ალაგებს სამარშრუტო ტაქსის, ცოცხით ჩამოგვის პროდუქტების ნარჩენებს, შემდეგ ანიავებს მანქანას. ხანდახან მასწავლებლებს, ოზურგეთიდან ნასაკირალამდე, ადგილობრივები ემგზავრებიან, რომლებსაც შეიძლება სახლში სამუშაო მასალა მიჰქონდეთ. ერთ-ერთი მასწავლებლის თქმით, სკოლისაკენ მიმავალ გზაზე, მას ხშირად დაუჭერია მგზავრის წყლის მილები, ან სხვა საყოფაცხოვრებო ნივთები, როცა მგზავრი დატვირთული ბრუნდებოდა სახლში, ან ფეხზე უწევდა დგომა. მასწავლებლების თქმით, მათი სამარშრუტო ტაქსი ყველაზე ცუდ მდგომარეობაშია, შედარებით იმ ტრანსპორტებთან, რომლებიც სკოლის მოსწავლეებს ემსახურება და დაბა ნასაკირალის სხვადასხვა დასახლებიდან დაყავთ მოზარდები სკოლაში.

სკოლის დაწყებამდე რამდენიმე დღით ადრე დავსახლდი ოზურგეთში, ელზა მასწავლებლის სახლში. ის წლებია ნასაკირალის საჯარო სკოლაში ასწავლის, ყოველ სამუშაო დღეს ადის ნასაკირალში, სხვა ქრისტიან გურულ მასწავლებლებთან ერთად და სამუშაო დღის დასასრულს, უკან ბრუნდება. სკოლის დაწყებამდე დღეები განსაკუთრებით დატვირთული ჰქონდათ მასწავლებლებს და სკოლის სხვა პერსონალს. თვითონ ალაგებდნენ სკოლის ოთახებს, რთავდნენ მოსწავლეებისთვის სადღესასწაულო განწყობის შექმნის მიზნით, ანაწილებდნენ სასკოლო წიგნებს ოთახების და სადამრიგებლოების მიხედვით, ინაწილებდნენ საგაკვეთილო საათებს.

სკოლის დაწყების პირველ დღეს, დილით, ელზა მასწავლებელთან სხვა მასწავლებელი მოვიდა, თმის გასაკეთებლად. ელზას სპეციალური სავარცხელი ჰქონდა



ნაყიდი, რითაც შეეძლო თმის გასწორებაც და დახვევაც. ქალებმა თმა მოიწესრიგეს, ეცვათ წინა დღეებისაგან გამორჩეული ტანისამოსი, მაღალქუსლიანი ფეხსაცმელი და ერთად წავიდნენ ოზურგეთის სადგურზე. სადგურზე მასწავლებლებმა გაიხსენეს საბჭოთა დროის პირველი სექტემბერი, სკოლის პირველი დღე, კლასის პირველი მასწავლებლების სახელები, ისტორიები; აღნიშნეს, რომ მაშინ მასწავლებლობა უფრო ფასდებოდა, სწავლა და სასკოლო დისციპლინაც მაღალ დონეზე იყო. მოგვიანებით, ერთმანეთს კომპლიმენტები უთხრეს ჩაცმულობასა და ვარცხნილობაზე. ერთ მასწავლებელზე თქვეს, თმა „ლა ბელლაში,, (ადგილობრივი სილამაზის სალონი) გაიკეთაო. ამით ამ დღის განსაკუთრებულობაზე უსვამდნენ ხაზს და უფასებდნენ ერთმანეთს ძალისხმევას. ამ დროს მოვიდა სამარშრუტო ტაქსიში ასვლის დროც. ავიდნენ ღია ფერის პერანგებში გამოწყობილი მასწავლებლები, როგორც წესი, ყველას ადგილი არ იყო, ამიტომ ზოგი ფეხზე დადგა. მზიანი დღე იყო. ცოტა ხანში „მარშრუტკა“ უასფალტო გზას დაადგა, ღია ფანჯრებში სოფლის მტვერი შემოვიდა, მასწავლებლებმა ხველა დაიწყეს, რასაც ხუმრობა მოაყოლეს, „რაც არ უნდა გამოეწყო, თუ აქვს აზრი, მაინც გზაში გაიმტვერები, ვარცხნილობაც დაგეშლება“. მიუხედავად გზისა და გამოვლილი დისკომფორტისა, სადღესასწაულო განწყობა არ დაუკარგავთ და დისკომფორტს იუმორით ხვდებოდნენ. საინტერესო ის არის, რომ რაც უფრო უახლოვდნებოდნენ ოზურგეთელი ქრისტიანი მასწავლებლები ნასაკირალს, იზრდებოდა დისკომფორტი, ხუმრობით კი ახდენდნენ საკუთარი თავების დისტანცირებას ნასაკირალისგან და მისი მოსახლეობისგან.

სკოლის დაწყებას შეიძლება შევხედოთ, როგორც ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლის რიტუალს, „ლიმინალურ ფაზას“ (Turner, 1977), ამ დღეს სივრცეც ლიმინალური ხდება, ის ორგანიზდება თვითონ, მასწავლებლებიც განსაკუთრებულად იმოსებიან, უსვამენ რა საკუთარ გამორჩეულობას ხაზს. ლიმინალობა ტერნერის მიხედვით, ქმნის ან ამყარებს თემს/ჯგუფს (communitas). ამ დღეს ყველა მხარე დაჯგუფდა „თავისიანების“ ირგვლივ, მიუხედავად იმისა, რომ ადგილი ჰქონდა საზიარო ღონისძიებებს. სკოლის ეზოში მოსწავლეები ამბობდნენ ლექსებს, სიმღერებს, მასწავლებლები სიტყვით გამოვიდნენ, ულოცავდნენ მოზარდებს სკოლის დაწყებას, ჩატარდა „ფლემშობი“ – მოსწავლეებმა სპეციალურად დადგმული ცეკვა შეასრულეს.

მიუხედავად იმისა, რომ ამ დღეს სივრცე იყო გაზიარებული, საზიარობას და ყველას თანაბარ ინკლუზიას არ ჰქონდა ადგილი.

ქრისტიანი მასწავლებლებისთვის ნასაკირალის მუსლიმები (მათთვის არსებითი სხვაობა მესხებსა და აჭარლებს შორის არ არსებობს) არიან „სხვები“, რელიგიის, ქცევის, ჩაცმის და სხვა მრავალი ფაქტორის გათვალისწინებით. ისინი ასეთებად რჩებიან განსაკუთრებულ დღეებშიც კი, „ლიმინალური ფაზები“ ვერ ახდენს ამ განსხვავების გადალახვას. მასწავლებლები ხშირად ამბობენ, რომ მათ ოზურგეთში არ უჭირთ ვიზუალურად ამოიცნონ მუსლიმები, რომლებსაც მათი გადმოსახედიდან, აცვიათ ჭრელი სამოსი, უკეთიათ ოქროულობა, აცვიათ გრძელი ქვედაბოლოები, ან ატარებენ თავშალს. „იყო დრო, როცა მუსლიმ მშობლებს შვილები სკოლაში ჭრელა-ჭრულა რეზინის ფეხსაცმელით დაყავდათ, ახლა ნელ-ნელა ამგვარი განსხვავებები იკლებს“, ყველა ერთ-ერთი მასწავლებელი. ამ ყველაფერს არ ამბობენ დისკრიმინაციული და დამცინავი ტონით, ისინი ასე ხედავენ განსხვავებას საკუთარ თავსა და „მათ“ შორის.

ასევე საინტერესოა, რომ არც ერთ ოზურგეთელ მასწავლებელს, რომელიც ნასაკირალში ასწავლის, საკუთარი შვილი არ დაჰყავს ნასაკირალის საჯარო სკოლაში და ამბობს, რომ იქ არასდროს ატარებს. ამ დროს ისინი პარალელს ავლებენ ოზურგეთისა და ნასაკირალის სკოლებს შორის, პირველს მეორეს ამჯობინებენ სწავლების, დისციპლინის და ინფრასტრუქტურის თვალსაზრისით, რელიგიური ფაქტორიც დიდ გავლენას თამაშობს, ქრისტიან მასწავლებლებს ურჩევნიათ, მათი შვილების თანაკლასელებიც ქრისტიანები იყვნენ.

მასწავლებლებისთვის რელიგია დიდ როლს ასრულებს იმაში, თუ როგორ იქცევიან მოსწავლეები. ისინი ამბობენ, რომ ოზურგეთის სკოლაში ბავშვები სასკოლო ინვენტარზე ზრუნავენ, ნასაკირალში კი მერხები „შემოქმულია“. ერთ-ერთი მასწავლებელი მუსლიმი მოსწავლის მშობელზე ყველა, რომ, როცა დაიბარეს და უთხრეს მისმა შვილმა კლასის კარი ჩამოაგდო, მან ასე უპასუხა, მთელი სკოლა დანგრეულია და დიდი ამბავი, თუ კლასის კარი კარგად ვერ დაიხურებაო. მშობლის კომენტარი მასწავლებლისათვის კარგი ილუსტრაციაა, ქრისტიანი და მუსლიმი მოსახლეობის

სწავლისა და სკოლის მიმართ დამოკიდებულების კუთხით. მისი აზრით, ქრისტიანი მშობელი შვილის საქციელს სკოლაში არსებული უპირობობით ვერასდროს გაამართლებდა.

ამგვარი მაგალითებით, ქრისტიანი მასწავლებლები მუსლიმი მოსწავლეების და ზოგადად, მუსლიმი თემის გამიზნულ ან უნებლიე „ორიენტალიზაციას“ (Said E. , 1979) ახდენენ. მასწავლებლები, ზოგადად, ასე აღწერენ ნასაკირალში სიტუაციას სწავლის თვალსაზრისით, რომ მაღალ კლასებში სადამრიგებლოები ნახევრდება. თუ არის ორი პარალელური კლასი, ბოლო ორ კლასში ერთი რჩება. ამგვარი ინფორმაცია მათ არ აქვთ ოზურგეთის სკოლების შესახებ, ამიტომ ნასაკირალის ამ მოვლენას ისევ რელიგიას უკავშირებენ. ისინი ასევე საუბრობენ თურქეთის ფაქტორზე, როგორც გამოწვევაზე, სწავლასთან მიმართებაში. მასწავლებლების თქმით, მოსწავლეები და ზოგადად, ნასაკირალის მუსლიმი მოსახლეობა გამოსავალს თურქეთში მუშაობაში ხედავს. მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს კვლევები, რომლებიც ქრისტიანი თემის თურქეთში სამუშაო მიგრაციაზე წერს,<sup>48</sup> ქრისტიანი მასწავლებლების თქმით, ოზურგეთში მოსწავლეები, როგორც წესი სწავლას აგრძელებენ, აბარებენ უნივერსიტეტებში და მათთვის თურქეთში არაფორმალური დასაქმება არ წარმოადგენს განათლების მიღების ალტერნატივას. ვერც ერთი მასწავლებელი, რომელსაც ვესაუბრე, ვერ იხსენებს ფაქტს, როცა ქრისტიანმა მოსწავლემ სწავლა მიატოვა ადრეულ ასაკში და წავიდა თურქეთში სამუშაოდ, სანაცვლოდ, იხსენებენ ბევრ ასეთ შემთხვევას ნასაკირალის მუსლიმ მოსახლეობაში. ამგვარი დამოკიდებულება შერჩევითი მეხსიერების და „ორიენტალიზმის“ კატეგორიაში შეგვიძლია გავიყვანოთ. მიუხედავად იმისა, რომ კვლევები აჩვენებს ქრისტიანების ჩართულობას თურქეთში არაფორმალურ დასაქმებაში, მასწავლებლებს ეს ყოველივე მხოლოდ მუსლიმ მოსწავლეებთან მიმართებაში ახსოვთ.

საინტერესოა ფაქტი, რომ ერთ-ერთი ქრისტიანი მასწავლებელი მიყვებოდა, როდესაც მას და მის ოჯახს ეკონომიკურად გაუჭირდა, მან დატოვა სამსახური, მეუღლე,

---

<sup>48</sup> კვლევა ჩატარდა 2015 წელს, „საქართველოში მცხოვრებ ყოფილ და პოტენციურ მიგრანტთა საგანმანათლებლო და ბიზნესსაქმიანობების ხელშეწყობის პროექტის“ ფარგლებში, რომელსაც ახორციელებს გურიის ახალგაზრდული რესურსცენტრი ევროკავშირის ფინანსური მხარდაჭერით.

ორი არასრულწლოვანი შვილი და ორი წლით, რუსეთში წავიდა, მიძად სამუშაოდ. საუბარისას ჩანდა, რომ მისთვის დიდი განსხვავება იყო თურქეთსა და რუსეთს შორის, მუშაობის თვალსაზრისით და აქაც მისთვის მთავარი ფაქტორი რელიგია იყო. მასწავლებელი მიყვებოდა, რომ ოჯახში სადაც მუშაობდა თავს წევრად გრძნობდა, ახლაც მათთან აქვს კონტაქტი, ბავშვი, რომელსაც უვლიდა, მესამე შვილივით ექცა და ახლა სულ ენატრება. ამის პარალელურად, მომიყვა თურქეთში წასული ქალების შესახებ, რომლებმაც ოჯახებში დამხმარეებად იმუშავეს. როგორც მითხრა, თურქი დამსაქმებლები ძალიან მომთხოვნები და მკაცრები არიან, ქალებს არ აძლევდნენ სამზარეულოში შესვლის, ან დივანზე დაჯდომის უფლებას. როცა ოჯახის უფროსი ქალი მიდიოდა სახლიდან, დაქანცული ქართველი ქალები მხოლოდ მაშინ ახერხებდნენ ჩამოჯდომას და დასვენებას.

ზოგადად, ქრისტიან გურულებთან საუბრისას, შთაბეჭდილება მრჩებოდა, რომ მათში შექმნილია თურქეთის, როგორც დამპყრობლის და ისლამის, როგორც მჩაგვრელი რელიგიის ხატი. ერთ-ერთი ქრისტიანი მამაკაცი, არაფორმალურ საუბარში ყოველთვის ჩემ მიერ გამოყენებული ტერმინის – მუსლიმი ქართველის ნაცვლად, იყენებდა ტერმინს – „თათარი“ (აგრესიული ინტონაციით) და მათზე, როგორც ქვეყნის მტრებზე, უცხოებზე და ზოგჯერ ტერორისტებზე, ისე საუბრობდა. ამ დამოკიდებულების გასამყარებლად, ნასაკირალიდან სირიაში წასული მუსლიმი მეომრების შემთხვევას იხსენებდა.

მასწავლებლების თქმით, ქრისტიანი მშობლებისაგან განსხვავებით, მუსლიმი მშობლების ჩართულობა სასწავლო პროცესში დაბალია, მესხების კი უფრო დაბალი. მათ მხოლოდ ორი მესხი მშობელი ახსენდებათ, ვინც რეგულარულად კითხულობს შვილების მდგომარეობას. მათი შვილების აკადემიური მოსწრებაც უკეთესია და როგორც ამბობენ, ეს ქალებიც სხვა მშობლებისაგან გამორჩეულები, უფრო აქტიურები არიან. მასწავლებლები აღნიშნავენ, რომ ენის ბარიერის გამო, რაც მასშტაბურია მესხებში, ისინი ეროვნული სასწავლო გეგმით გათვალისწინებულ სტანდარტს ვერ აკმაყოფილებენ, გაკვეთილებზე უწევთ ისწავლონ ენა, მაშინ, როცა თანაკლასელები უკვე საგნებს სწავლობენ. ასევე, მასწავლებლები აღნიშნავენ, რომ მესხები 10-იანებზე არ სწავლობენ, ასეთი შემთხვევა მათ არ ახსენდებათ. ამბობენ, რომ არ ახსენდებათ შემთხვევა, როდესაც

სახლიდან სკოლაში მოდიოდეს განათლებული, ნაკითხი ბავშვი, ის ვინც სკოლის მიღმა, თავისით კითხულობს წიგნებს და შემდეგ მათ შესახებ ხალხში საუბრობს. ასეთ შემთხვევებს აჭარელ მოსწავლეებში იხსენებენ. და ბოლოს, მათი დაკვირვებით, მესხები საგაკვეთილო პროცესში „ნაკლებად აქტიურები“ და „უენოები“, „გულჩათხრობილები“, „თავიანთ ნაჭუჭში მოქცეულნი“ არიან, სულ ჩუმად სხედან. მასწავლებლების თქმით, გარეთ, მაგალითად სპორტის თამაშისას, მესხები აქტიურობენ, ჩხუბობენ კიდეც. ამისგან განსხვავებით, აღნიშნავენ, რომ აჭარელ მოსწავლეებს გაკვეთილებზე უფრო უყვართ კამათი, არგუმენტირებული მსჯელობა და საკუთარი პოზიციების გამყარება.

ერთ-ერთი მასწავლებელი მესაუბრებოდა, რომ აჭარლები მას უფრო დამოუკიდებელ ახალგაზრდებად ეჩვენება, რომლებიც გადაწყვეტილებებს თავისით, ოჯახის გარეშე იღებენ. მაგალითისთვის მიყვება ექსკურსიაზე წასვლის შემთხვევას, როცა აჭარლებს არ უჭირთ თანხმობის ან უარის განცხადება. შეთავაზების შემდეგ, მესხები ამბობენ, რომ მათ ჯერ მშობლებს უნდა ჰკითხოთ და უმეტეს შემთხვევაში, ისინი ამგვარ აქტივობას თავს არიდებენ. მასწავლებელი ასევე ამბობს, რომ მას ჩაცმულობითაც შეუძლია მესხები აჭარლებისაგან განასხვავოს. ამბობს, რომ აჭარლებს უფრო თანამედროვედ აცვიათ, თუმცა, თავზე დახურვის ტენდენციებზეც საუბრობს, ზოგადად მუსლიმ მოსახლეობაში, რაც მას ძალიან ადარდებს.

ზოგადად, ქრისტიან მასწავლებლებში იკვეთება ასეთი დამოკიდებულება, თითქოს, აჭარლებმა დააღწიეს „ჩამორჩენილობას“ თავი, „უფრო გამოვიდნენ ასპარეზზე“, „გადალახეს სტერეოტიპები“, რადგან შევიდა მათ თემში თანამედროვეობა, „ამ მხრივ, აჭარლები მესხებზე წინ წავიდნენ“. მასწავლებლების აზრით, მესხური თემი, რაკი უფრო დახურულია და ამაში მჭიდრო დასახლებაც უწყობს ხელს, „ჩარჩა“ ძველ წესებსა და ტრადიციებში, ისე, რომ ახალგაზრდები უფროსი თაობებისაგან, ძირითადად, არ განსხვავდებიან.

ქრისტიანული პერსპექტივა კარგად აიხსნება ედუარს საიდის „ორიენტალიზმის“ (Said E. , 1979) კონცეფციით. მასწავლებლებში და ზოგადად, ნასაკირალის თუ ოზურგეთის ქრისტიან მოსახლეობაში ილექება ნეგატიური შემთხვევები მუსლიმების,

როგორც „უცხოების“ მიმართ. მოგვიანებით კი ისინი საკუთარი თავების რეპრეზენტაციას ახდენენ, როგორც უფრო განვითარებულებად, ხოლო მათ – ჩამორჩენილებად. ამგვარი დამოკიდებულება მათ სიმბოლური დომინაციის (Bourdieu P., Social Space and Symbolic Power, 1989) შენარჩუნებაში ეხმარება. საიდისთვისაც (Said E., 1979) „ორიენტალიზაციის“ ერთ-ერთი მთავარი მოტივი ძალაუფლების გავრცელება-შენარჩუნებაა.

„ორიენტალიზმის“ ერთ-ერთი კარგი მაგალითი ქართულის მასწავლებლის მიერ, ჩემთვის გამოგზავნილი საკონფერენციო მოხსენებაა. მასწავლებელმა ეს ნაშრომი იმ მიზნით მომცა, რომ კარგი წარმოდგენა შემქმნოდა მესხებზე, მათ ყოფაზე და ტრადიციებზე. მან რვეული, სადაც ეს თემა ეწერა, ნასაკირალიდან თბილისში მესხ გოგონას გამოატანა, რომელმაც გზაში ტექსტი წაიკითხა და როცა გადმომცა მითხრა, რომ რაც ეწერა, რეალობას არ შეესაბამებოდა. გოგონას ვთხოვე, დაეკონკრეტებინა მაინც რას მოიაზრებდა არასწორად. მან მითხრა, ყველაზე მეტად ის არ მოეწონა, რომ ეწერა, თითქოს, მესხები გარდაცვლილ ადამიანს „გვერდულად დებენ, ისე, რომ მას გარშემო ვერ შემოუვლი“. გოგონა მიხსნიდა, რომ ისინი მიცვალებულს „ჩვეულებრივად“ აწვენენ, მას თავთან ახლობელი უზის, რომელიც ტირის. მისთვის გაუგებარი იყო რა მოეჩვენა ამ პროცესში მასწავლებელს უცნაურად. მან ასევე მითხრა, რომ არც ის იყო მართალი, თითქოს, მესხებს ავადმყოფი ცხოველი შესალოცად სპეციალურ ადამიანთან მიჰყავდეთ. ტექსტში გოგონას თქმით, ეწერა, თითქოს, ქორწილში პატარძალი უცილებლად „შეფუთული“ უნდა იყოს, ისე რომ სახეც არ უჩანდეს. მისი თქმით, ის, ვინც თავშალს ატარებს, ქორწილშიც ასეა, ხოლო, ვინც არ ატარებს, ქორწილში არანაირი დამატებითი თავსაფრის ტარება არ ევალება. გოგონამ კიდევ ბევრი მაგალითი მომიყვა. ის იმასაც ამბობდა, რომ ზოგი რამ სწორად ეწერა, მაგრამ მთავარი, რაც არ მოსწონდა იყო ფორმულირებები და შეფასებები, წარმოჩენა მესხების ძალიან განსხვავებულ ხალხად.

ერთ-ერთ ინტერვიუში ედუარდ საიდი აღნიშნავს, რომ „ორიენტის“ რეპრეზენტაცია როგორც ხდება დასავლეთის მიერ და ის, რაც მან, როგორც

პალესტინელმა იცის ამ სამყაროს შესახებ, იყო ძალიან განსხვავებული, სწორედ ამან უბიძგა მას დაეწერა „ორიენტალიზმი“.<sup>49</sup>

### *როგორ უყურებენ აჭარლები და მესხები მათ შორის არსებულ განსხვავებებს*

განსხვავება მუსლიმ აჭარლებსა და მუსლიმ მესხებს შორის, ერთი შეხედვით არ შეიმჩნევა, თუმცა, არის რიგი საკითხებისა, სადაც ისინი განასხვავებენ საკუთარ თავებს. ამგვარი განსხვავება საგანმანათლებლო პრაქტიკებში განსაკუთრებით შეიმჩნევა, რაც სხვადასხვა ფაქტორით შეიძლება აიხსნას, ნასაკირალში ჩასახლების ისტორია, დასახლების ტიპი, ენობრივი კომპეტენცია და ა.შ.

აჭარელ მოსწავლეებთან საუბარისას, იკვეთება განსხვავებები მათსა და მესხებს შორის, ის, თუ როგორ ანსხვავებენ ისინი საკუთარ თავს მათგან. ერთ-ერთი აჭარელი გოგონა, რომელიც გამგეობაშია დასაქმებული და მიღებული აქვს უმაღლესი განათლება, უნივერსიტეტში ისტორიული აქვს დამთავრებული, მესაუბრა, რომ „ადრე აჭარლებიც მასობრივად გადიოდნენ სკოლიდან, ახლა კი მასობრივად აბარებენ უნივერსიტეტებში. მესხები, ამ მხრივ, ჯერ ისევ პასიურობენ“. აჭარელი გოგონები მიყვებოდნენ, რომ როდესაც მათ ეკითხებოდნენ სამომავლო გეგმებზე, ისინი კი მიუგებდნენ, რომ „ვემზადები ან ვაბარებ“, მოგვიანებით, უწევდათ განემარტათ რას გულისხმობდნენ, ახლა კი ეს ტერმინები ყოველდღიურად გამოიყენება და იხმარება ყველანაირი განმარტების გარეშე. მესხების მხრიდან, პასიურობას ზოგი აჭარელი იმით ხსნის, რომ მათი თქმით, მესხებს ეკონომიკურად უფრო უჭირთ, ოჯახებს არ შეუძლიათ შვილები მოამზადონ მასწავლებლებთან, ან სწავლა დაუფინანსონ. ზოგი აჭარელი ამბობს, რომ მისი დაკვირვებით, მას ვისაც ეკონომიკურად უკეთესი მდგომარეობა აქვს, შვილის განათლებაში მაინც არ დებს ფულს. აჭარლების თქმით, მესხები ყველაზე კარგ შემთხვევაში, კოლეჯს ასრულებენ, სკოლიდან ადრე გასვლის შემდეგ. თუმცა, პროფესიით მომუშავე მესხი არ ახსენდება. მარიკამ, აჭარელმა გოგომ მითხრა, რომ

---

<sup>49</sup> Palestine Diary, published Oct. 28, 2012.

„კოლეჯში ფულის გადახდას და დროის დაკარგვას, მირჩევნია, უნივერსიტეტის დიპლომი“. მარიკამ და მისმა დამ სკოლა ერთად დაასრულეს, შემდეგ უნივერსიტეტში ჩააბარეს. ამჟამად, ბათუმში ბინას ქირაობენ, მათი სასწავლებელიც იქ არის. როგორც ამბობენ, ბათუმში ჰყავთ ნათესავები, მაგრამ დამოუკიდებლად ცხოვრება არჩიეს. მათ ოჯახის წევრებს თავიანთი სურვილებისა და გეგმების შესახებ აუხსნეს და მათგან წინააღმდეგობა არ შეხვედრიათ. მარიკას მამა თურქეთში მუშაობს. თურქმა დამსაქმებელმა მას გრძელვადიანი ვიზა გაუკეთა. დაგროვილი თანხის ნაწილს შვილების განათლებაში დებს. გოგოები არდადეგებზე თავადაც მუშაობენ, რათა საკუთარ განათლებასა და ყოფითი პრობლემების მოგვარებაში შეიტანონ წვლილი.

აჭარელი თანატოლები ასევე საუბრობენ მესხების ჩაკეტილობაზე. ამბობენ, რომ ისინი, ძირითადად, სახლი-სკოლის გზაზე დადიან და იშვიათად, რომ ამ გზას გადაუხვიონ. მათი თქმით, უმეტესად, მესხებთან ურთიერთობენ და მათთან აქვთ მიმოსვლა. ერთ-ერთი გოგო მიყვებოდა, რომ როცა მის გვერდით ორი მესხი მიდის, მნიშვნელობა არ აქვს მათ გვერდზე მყოფს ესმის თუ არა მათი ენა, ისინი სულ მესხურად საუბრობენ.

აჭარლები მესხების დასახლებაზე, „კუნძულზე“ მუდმივად აპელირებენ. ამბობენ, რომ სიშორეც განსაზღვრავს ურთიერთობის ნაკლებობას. მათი თქმით, ის მესხები, რომლებიც ნასაკირალის პირველ რაიონში ცხოვრობენ აჭარლებთან ერთად, მეტად გახსნილები არიან და ქართულადაც უკეთ საუბრობენ. „კუნძულელები“ კი თავის დასახლებას იშვიათად თუ გასცდებიან, ან გადიან თავისიანებთან ერთად.

მესხებში ასეთი ხალხური გამოთქმაა „*Kor olsun dilsiz olsun gene seniki olsun*“ (ბრმა იყოს, ყრუ იყოს, მაინც შენიანი იყოს). ეს პირველად მაშინ მითხრეს, როცა მათ ვესაუბრებოდი შერეული ქორწინებების სიმცირეზე. მაინტერესებდა რატომ არ ქორწინდებოდნენ/თხოვდებოდნენ არამესხებზე. ბიზიმ შენიქ (bizim shenik) მესხური ფრაზაა (მესხები არა ქართულ, არამედ თურქული ენის აღმოსავლეთ ანატოლიურ დიალექტზე, რასაც თავად „მესხურს“ უწოდებენ (Trier, Tarkhan-Mouravi, & Kilimnik, 2011, გვ. 7) და ნიშნავს „ჩვენ ხალხს“, რაშიც მესხები მესხებს გულისხმობენ. ამ ტერმინის



საფუძველზე, ისინი ასხვავებენ ქართველებს და მესხებს და ყოველდღიურ საუბარში, მიუხედავად იმისა, რომ ნასაკირალის მესხები თავიანთ ქართველობას კითხვის ნიშნის ქვეშ არ აყენებენ, სხვებისთვის რაიმეს ასახსნელად ან თავისიანებში საუბრისას, საზოგადოებას ყოფენ მესხებად და ქართველებად. ამბობენ, რომ თავისიანს უფრო ენდობიან, თავისიანზე უფრო დაქორწინდებიან, თავისიანებთან თავს უფრო კომფორტულად გრძნობენ. ამიტომ დროის უმეტესობას მესხები მესხებთან ატარებენ. რა თქმა უნდა, დასახლების ტიპსაც თავისი წვლილი შეაქვს ამ დახურულობაში. მესხურობაში რელიგიაზე მეტად ენის ფაქტორია გამსაზღვრელი, სახლში, „თავისიანებთან“, ისინი სულ მესხურად საუბრობენ, ისე, რომ უმეტესი ახალგაზრდებისთვის, ვისაც მე ვესაუბრე, პირველი შეხება ქართულ ენასთან სკოლაში მოუწიათ. ახლა მესხებში ბავშვების ბაღში ტარების ტენდენცია წამოვიდა, რაც მათ ეხმარებათ ქართული ენის სწავლაში და სოციალიზაციაში, ახალგაზრდა მესხების თაობას კი ბაღში არ უვლია, რაზეც ისინი გულდაწყვეტით საუბრობენ, რადგან სკოლაში დადგნენ ლინგვისტური გამოწვევების პირისპირ.

ერთ-ერთი მესხი გოგონა მიყვებოდა სკოლაში არათანაბარ დამოკიდებულებებზე, როგორც მასწავლებლების, ისე თანატოლების მხრიდან. მისი თქმით, „ერთ-ერთი მასწავლებელი თათრებს გვეძახდა, ამას ზოგჯერ თანაკლასელების თანდასწრებითაც აკეთებდა, იმავე სახელწოდებას თითქოს არ იყენებდა აჭარლების მიმართ. ჩვენ ქართველობას აყენებდა კითხვის ნიშნის ქვეშ. მეორე მასწავლებელი მოგვიწოდებდა რელიგია შეგვეცვალა, დავბრუნებოდით ქრისტიანობას. ასეთ საუბრებს ადგილი ჰქონდა, როგორც საგაკვეთილო პროცესში, ისე მის გარეთაც“. მისივე თქმით, „სკოლაში „მესხო, მესხოს“ მეძახდნენ თანატოლები, დაახლოებით ისე დამცინავად, როგორც გამოიყენება სახელწოდება „ციგანო“, ისე, რომ არ აცნობიერებდნენ რას ნიშნავდა მესხობა“. მესხმა გოგონებმა ასევე მითხრეს, რომ გაკვეთილზე ისინი ხშირად უშვებდნენ გრამატიკულ შეცდომებს, ვერ იხსენებდნენ სიტყვებს, რის გამოც, თანაკლასელები მათ დასცინოდნენ. მესხი ბიჭები ამ პრობლემას ჩხუბითა და გარჩევებით უმკლავდებოდნენ, როდესაც გოგონები, მათი თქმით, გაჩუმებას ამჯობინებდნენ. მესხები არ უარყოფენ მასწავლებლების დაკვირვებას, რომ საგაკვეთილო პროცესში ისინი „უენოები“ არიან,

მაგრამ ამას ახსნას აძლევენ: „შეცდომების დაშვებას და დაცინვას, ჩუმად ყოფნა გვირჩევნია“. ერთ-ერთი გოგონა მიყვებოდა, რომ ხშირად ის ერთს იტყვის, მაგრამ ჭკვიანურს, რითაც მასწავლებელს აჩვენებს, რომ გაკვეთილისთვის მოემზადა, მაგრამ ვრცლად საუბრის გამბედაობა არ ყოფნის. მესხები არ უარყოფენ, რომ ისინი ვერ სწავლობენ მაღალ ქულებზე. მაღალ კლასებში, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი აუმჯობესებენ სახელმწიფო ენას, მათი თქმით, არ აქვთ ხელშეწყობა ოჯახებიდან, რომ დროის დიდი ნაწილი სწავლას დაუთმონ. ამბობენ, რომ სახლში ბევრი პასუხისმგებლობა აქვთ, მათი მშობლების დიდი ნაწილი თურქეთში სამუშაოდაა წასული და სახლის საქმეების უმეტესობა მათზეა გადმოხარებული. საბოლოო ჯამში, იციან, რომ ისინიც მშობლების გზას უნდა დაადგინენ, სადაც სკოლის ატესტატი და უნივერსიტეტის დიპლომი არაა საჭირო.

ერთ-ერთ სადამრიგებლოში, სადაც ყველაზე მეტი მესხი სწავლობდა, 2015 წელს, კლასის დამამთავრებელ, საატესტატო გამოცდებზე, მხოლოდ ერთი მესხი გოგო გავიდა, მათემატიკაში ჩაიჭრდა და ატესტატი ვერ აიღო. მას მერე არც ერთ მესხს სკოლის ატესტატი არ აუღია. აღნიშნული სადამრიგებლოდან 6-7 მუსლიმი აჭარელი დღეისათვის უნივერსიტეტში სწავლობს. განსხვავებით აჭარლებისაგან, იმავე რაოდენობის მუსლიმი მესხი მე-8-მე-9 კლასებიდან გავიდა, მათი უმეტესობა თურქეთში სეზონური მუშაობით ირჩენს თავს. ზოგმა მათგანმა პროფესიულ სასწავლებელში ისწავლა, აიღო სერტიფიკატი, მაგრამ ამ მიმართულებით არ მუშაობს. აღსანიშნია, რომ თურქეთში სეზონურ სამუშაოზე მუსლიმი აჭარლებიც მუშაობენ, მაგრამ ეს მათთვის არ წარმოადგენს ხელისშემშლელ ფაქტორს, დაასრულონ სკოლა, იყვნენ აბიტურიენტები და ისწავლონ უნივერსიტეტებში. აჭარელ ახალგაზრდათაგან ბევრმა მითხრა, რომ თურქეთში გამომუშავებული თანხით, ისინი ყიდულობენ ტანისამოსს და თავისით იხდიან უნივერსიტეტის გადასახადს. „მეოთხე წელია დავდივარ სეზონურად ჩაის საკრეფად, ახლა ხან დავბრუნდი, 4000 ლარამდე გავაკეთე. სწავლის გამო წავედი თავიდანვე. სწავლის გადასახადს, წელიწადში 2250 ლარს ჩემით ვიხდი. გადასახადთან ერთად, თბილისში ცხოვრებისთვის მჭირდება ფული და ჩასაცმელისთვის. მეგობრებთან

ერთადაც ვხარჯავ“.<sup>50</sup> არის ისეთი შემთხვევებიც, როცა აჭარელ სტუდენტებს მშობლები ეხმარებიან უნივერსიტეტის გადასახადის გადახდაში. მათი მშობლებიდან კი ნაწილი თურქეთშია დასაქმებული. რაც შეეხება მესხებს, ახალგაზრდები, რომლებიც თურქეთში სეზონურად საქმდებიან, გამომუშავებული თანხით ეხმარებიან ოჯახს, ყიდულობენ სამოსს, ტელეფონს, არემონტებენ ან აშენებენ სახლებს, მაგრამ თითქმის არ შემხვედრია შემთხვევა, როდესაც ისინი ახდენდენ დაგროვილი თანხის ინვესტირებას განათლებაში, სკოლის პარალელურად, ემზადებოდნენ სხვადასხვა საგანში. ისინი სკოლიდან ისე ადრე გადიან, რომ არც აბიტურიენტობაში უწევთ თანხის დახარჯვა.

ერთხელ, ახალგაზრდა მესხებთან ერთად, მდინარე სუფსიდან მესხურ დასახლებაში ვბრუნდებოდი (დაახლოებით 20 წუთის სავალია ფეხით), მათთან ზუსტად საგანმანათლებლო საკითხებზე ვსაუბრობდი, ვეკითხებოდი, რატომ არჩევენ სკოლის დატოვებას და მიდიან სამუშაოდ თურქეთში, რატომ არ ეუფლებიან პროფესიას და იმ პროფესიით არ აგრძელებენ მუშაობას. ერთ-ერთი ბიჭი, რომელიც დასვენების დღეებში ჩამოსული იყო სამხედრო სავალდებულო სამსახურიდან, მითხრა:

„რაც თავი მახსოვს, მშობლები მეუბნებიან, სახლში ფული უნდა შემოიტანო, მარტო მე არა, ყველას ასე გვასწავლიან. ჩვენ მათ ვუყურებთ და ვბამავთ, ისინი თურქეთში შოულობენ ფულს, პროფესიით არც ერთი მუშაობს. ასეთივე ინტენსივობით რომ ეთქვათ, ისწავლეთ და სხვა ყველაფრით ჩვენ მოვახდენთ უზრუნველყოფასო, ვისწავლიდით“.

ამ კომენტარში ჩანს, რომ მესხების განსხვავებულობა, საგანმანათლებლო ქცევის კონტექსტში, არ გამომდინარეობს მხოლოდ იქიდან, რომ სასკოლო სტრუქტურა არაა ინკლუზიურ განათლებაზე ორიენტირებული, ახდენს მათ (უნებლიე თუ გააზრებულ) მარგინალიზებას, არამედ მესხების საგანმანათლებლო ქცევას სხვა ახსნაც შეიძლება მოემბნოს, მაგალითად, პესიმიზმი ფორმალურ დასაქმებასთან დაკავშირებით და სწავლის ნაცვლად, რეალურ გამომუშავებაზე ორიენტირებულობა. მეორე მხრივ, მესხ მშობლებთან და მოზარდებთან საუბრისას, ისინი ყოველთვის ადასტურებენ

<sup>50</sup> ინტერვიუ ხვიჩასთან, აჭარელი ახალგაზრდა მამაკაცი. ოქტომბერი, 2017 წ.

განათლების მიღების და საგანმანათლებლო მიღწევების სურვილს. წუხილს გამოთქვამენ სკოლაში არასათანადო პირობებზე, დაეხმარონ და დააკვალიანონ ლინგვისტური პრობლემების მქონე მოსწავლეები, ან მისცენ სათანადო ცოდნა და აუმაღლონ მათ სწავლის მოტივაცია.

### **რელიგია სკოლაში**

ერთ-ერთი სადამრიგებლოს ალბომის პირველ გვერდზე ფოტოა ჩაკრული, სადაც მასწავლებელი პირველკლასელს და მის მშობელს ესალმება. ფოტოს ასეთი წარწერა აქვს: „კეთილი იყოს თქვენი მობრძანება ცოდნის ტაძარში“. იმ მოსაზრების გამყარებაში, რომ სკოლა უფრო მეტია, ვიდრე სასწავლო დაწესებულება, ოღონდ არა სამოქალაქო, არამედ სასულიერო კუთხით, ალბომების სხვა გვერდებმა, სასკოლო ოთახების კედლებმა და მასწავლებლებთან საუბრებმა დამარწმუნა.

ქრისტიანი მასწავლებლების აზრით, ნასაკირალში ისლამი უფრო და უფრო იკიდებს ფეხს, ამას, მათი აზრით, ახალი მეჩეთი და მასში შეკრებები უწყობს ხელს. ნასაკირალში თავს იყრის მუსლიმი მოსახლეობა და მასწავლებლები მიიჩნევენ, რომ ისინი სახავენ გეგმებს რწმენის გაძლიერების თვალსაზრისით. ამიტომ, მათი აზრით, საჭიროა, მათაც შეიმუშავონ საპასუხო ტაქტიკები. ადრე, ადგილობრივი ისლამის დაბალანსებაში, მათი თქმით, რელიგიის გაკვეთილები ეხმარებოდათ. კანონს, რომელიც კრძალავს „საჯარო სკოლაში სასწავლო პროცესის რელიგიური ინდოქტრინაციის, პროპაგანდის ან იძულებითი ასიმილაციის მიზნებისათვის გამოყენებას“,<sup>51</sup> ნასაკირალის ყველა ქრისტიანი მასწავლებელი უარყოფითად აფასებს. რელიგიის გაკვეთილები (რაც სკოლაში კანონის ამოქმედებამდე, 2005 წლამდე ტარდებოდა), სადაც აქცენტი ქრისტიანობაზე კეთდებოდა, მასწავლებლების თქმით, ეხმარებოდა მათ მოსწავლეების ქრისტიანობის და ქრისტიანების მიმართ კარგი განწყობის შექმნაში. მათი

---

<sup>51</sup> საქართველოს კანონი ზოგადი განათლების შესახებ, მუხლი 13. ნეიტრალურობა და არადისკრიმინაციულობა 2005 წ.

თქმით, იყო შემთხვევები, როდესაც მუსლიმ მოსწავლეებს ქრისტიანობაზე გადმოსვლის სურვილი უჩნდებოდათ და ხანდახან, ოჯახისგან დამოუკიდებლადაც იღებდნენ გადაწყვეტილებას, რელიგიის შეცვლასთან დაკავშირებით. ახლა, როგორც მასწავლებლები ამბობენ, „ხელ-ფეხშეკრულები“, მაინც ახერხებენ მოსწავლეებთან რელიგიურ საუბრებს, პროგრამაში ჩასმული ზოგიერთი თემატიკის ისე განვრცობას, რომ ქრისტიანობა ისლამზე უპირატეს რელიგიად წარმოაჩინონ. ამ ამოცანის შესრულებაში მათ, განსაკუთრებით, „დიდი თურქობის“ პერიოდის გავლა ეხმარებათ, იტორიის გაკვეთილების ფარგლებში და „აბო თბილელი“ ლიტერატურაში. მასწავლებლები სიამაყით საუბრობენ, რომ სამასწავლებლოში გაკრული კოლაჟი აბო თბილელის შესახებ (იხ. ილუსტრაცია N18: აბო თბილელი), მისი ბიოგრაფია, ტექსტიდან ამონაღირები და ხატი მუსლიმი მოსწავლეების დამზადებულია. ეკლესიების და ტაძრების ნახატებიც, რაც სამასწავლებლოს და სხვადასხვა საკლასო ოთახს ამშვენებს, ასევე მუსლიმი მოზარდების დახატულია, რაშიც მოსწავლეები მასწავლებლების შექებას იმსახურებენ. მასწავლებლებისთვის პილიგრიმობა ასევე წარმოადგენს „კრეატიულ“ (Gurchiani, Georgia in-between: religion in public schools, 2017) გამოსავალს და კანონის (სკოლაში რელიგიის გაკვეთილების და რელიგიური სიმბოლიკის გამოყენების აკრძალვის შესახებ) ალტერნატივას; ტაძრების მოლოცვა-მონახულებისას, ისინი ახერხებენ მოსწავლეებთან რელიგიურ საკითხებზე მსჯელობას, რელიგიური რიტუალების შესრულებას, როგორცაა ლოცვა ან სანთლების დანთება. სკოლაში, ანტირელიგიური კანონის ამუშავებამდე, არსებობდა სამლოცველო (მხოლოდ მართლმადიდებლური), რომელიც მოსწავლეების თქმით, სავსე იყო ხატებითა და სანთლებით. კანონის მიღების შემდეგ, მოსწავლეებმა მითხრეს, რომ მასწავლებლებმა ხატები ჩამოხსნეს და მას შემდეგ თვალთ ადარ უნახავთ. სამლოცველოს სივრცეში კი გაკეთდა ბიბლიოთეკა, სადაც რელიგიურობა დღემდე შენარჩუნებულია. ჩემი ყურადღება მიიქცია მარცხენა კედელზე განთავსებულმა ორმა ხატმა და საქართველოს დროშამ, რომელიც სიმბოლურად, ქართველობისა და მართლმადიდებლობის კავშირზე მიუთითებს (იხ. ილუსტრაცია N19: ბიბლიოთეკა).



ერთ-ერთი მასწავლებელი მესაუბრა, რომ დაწყებით კლასებში მუსლიმ და ქრისტიან თემს შორის, უფრო ჰარმონიული ურთიერთობები შეინიშნება, მაღალ კლასებში კი სურათი მისი თქმით, სამწუხაროდ, იცვლება. დავინტერესდი, რას გულისხმობდა ის ჰარმონიულობაში და განვრცობა ვთხოვე. „დაწყებით კლასებში მასწავლებლები მუსლიმ ბავშვებს ქრისტიანულ თემატიკაზე მასალას აწვდიან, რისი წინააღმდეგნიც ისინი არ არიან. ღონისძიება, მაგალითად, კარნავალი რომ ტარდება, ბავშვები სანთლებით ხელში გამოდიან, „მამაო ჩვენოსაც“ ამბობენ. მაღალ კლასებში პროტესტი მატულობს, ეს, ალბათ, მეჩეთის და იქ არსებული შეხვედრების ბრალია“ (35 წლის, ქრისტიანი, მამაკაცი). ნარატივი, რაც დომინანტურია ქრისტიან მასწავლებლებში, მეტყველებს მათ ეთნოცენტრულობაზე – მათთვის მათი რელიგია და ღირებულებები ჭეშმარიტებას უტოლდება და ყველაფერს, რაც მასთან მიახლოებულია, დადებით კონტექსტში, ხოლო განსხვავებულს, უარყოფით კონტექსტში განიხილავენ.

მასწავლებლებისთვის რელიგიური დღესასწაულები მნიშვნელოვანი დღეებია, როდესაც მათ, შესაძლოა, მოსწავლეებს განუმარტონ ამ დღეების მნიშვნელობა და ისაუბრონ რელიგიაზე. მათ აღდგომის მეორე დღეს, სკოლაში ყოველთვის მიაქვთ წითელი კვერცხები და კულიჩები, როგორც ამბობენ, „ეს არ არის მხოლოდ ტკბილეულის მიტანა, ვცდილობთ, ჩავაწვეთოთ რელიგია, რაღაცა დოზით, ისე, რომ არ გავაღიზიანოთ“.

ნათელას, სკოლის საქმეთა მმართველს, აღდგომა დღეს, საგანგებოდ, სკოლის მუსლიმი თემისთვის გამზადებული თავისი გამომცხვარი, ბატკნის ფორმის კულიჩი მიჰქონდა, რომელსაც გარშემო ზეთით გაპრიალებული წითელი კვერცხები ამშვენებდა. სააღდგომო ნობათი თავისივე გაკეთებული ფერადი პეპლებით ჰქონდა მორთული. როგორც მითხრა, ყოველ წელს ახალ აქსესუარებს აკეთებს, სპეციალურად აღდგომისათვის. მისთვის ეს დღე სავსეა სიმბოლიკით და მისი კალათაც სიმბოლურ დატვირთვას შეასრულებდა სკოლაში. მასწავლებლები ამბობენ, რომ მუსლიმურ დღესასწაულებზე, მუსლიმ მასწავლებლებსაც მოაქვთ ნუგბარი. ისინი იმასაც აღნიშნავენ, რომ სკოლაში არიან მასწავლებლები, რომლებიც ამ საკვებს არც კი ეკარებიან. მათივე თქმით, ასეთი რამ მუსლიმ მასწავლებლებში და არც მოსწავლეებში არ შეუნიშნავთ, ისინი

ყოველთვის დიდი სიხარულით მიერთმევენ ქრისტიანების მიერ მოტანილ სადღესასწაულო კერძებს, აკრძალული პროდუქტების გამოკლებით.

მასწავლებლები არაფორმალურ საუბრებში დიდ სურვილს გამოთქვამენ, რომ მათი მუსლიმი მოსწავლეები „დაუბრუნდნენ“ ქრისტიანობას, მაგრამ ისიც იციან, რომ ეს რთული ამოცანაა, კანონმაც შეზღუდა ისინი ამ პროცესში. „ვიცი, რომ ვერ მოვნათლავთ ბავშვებს, მაგრამ ზომიერი საუბრებით და არა თავს მოხვევით, შეგვიძლია ჩვენკენ მოვახედოთ“. სკოლაში არიან ისეთი მასწავლებლებიც, რომლებსაც უფრო მკვეთრი დამოკიდებულება აქვთ განსხვავებული რელიგიის მიმართ და მოსწავლეებს პირდაპირ მიუთითებენ ქრისტიანობაზე გადმოსვლის შესახებ.

მიუხედავად იმისა, რომ ნასაკირალში მოსახლეობის უმრავლესობა მუსლიმია, სკოლაში შენარჩუნებულია ქრისტიანობის, როგორც რელიგიის და ქრისტიანი მასწავლებლების, როგორც დომინანტი კულტურის წარმომადგენლების გავლენა. ეს იმაშიც გამოიხატება, რომ მასწავლებლების უმეტესობა ქრისტიანია. სკოლაში ასწავლის 27 ქრისტიანი და 5 მუსლიმი მასწავლებელი. რაც შეეხება მოსწავლეებს, ნასაკირალის სკოლაში სწავლობს 20 ქრისტიანი და 384 მუსლიმი (აქედან 9 მესხი) მოსწავლე.<sup>52</sup> ქრისტიანი მასწავლებლები მუსლიმი მოსახლეობის სიმბოლურ განმანათლებლებს წარმოადგენენ. დომინაციის სხვა გარემოებებზე მეტყველებს ასევე ის, თუ როგორ ცდილობენ მასწავლებლები მართლმადიდებლობის შენარჩუნებას სკოლაში. ამას გარდა, ხშირია მუსლიმი მასწავლებლებისაგან წუხილის, თითქოს სკოლაში საგაკვეთილო საათები ისე ნაწილდება, რომ ქრისტიანებს მეტი და მუსლიმებს ნაკლები გაკვეთილები ხვდებათ. ამის შესახებ, ერთ-ერთი მუსლიმი მასწავლებელი ღიად საუბრობდა სამასწავლებლოში, როცა გაიგო საათების განაწილების გეგმა, რაზეც ქრისტიანმა მასწავლებელმა მითხრა, რომ ის ყოველთვის ასე საუბრობს, როცა მეტი საათი უნდა, ისე კი საათები ყველაზე თანაბრად არის განაწილებული. იგივე მუსლიმი მასწავლებელი უბნის „ბირჟაზე“, სხვა მუსლიმებთან ერთად მესაუბრებოდა, რომ სოფელში წამყვანი პოზიციები და თანამდებობები გადანაწილებულია ქრისტიან მოსახლეობაზე, მუსლიმი

<sup>52</sup> ინფორმაცია მომწოდდა სკოლის ადმინისტრაციამ, თებერვალი, 2018 წ.



მოსახლეობა კი, ძირითადად, უმუშევრების და თვითდასაქმებულების როლში გვევლინებიან.

მუსლიმი მოსწავლეები იხსენებენ ზოგიერთ მასწავლებელს, ვისთვისაც, მათი თქმით, მუსლიმი ქართველი გაუგებარი მოვლენაა და ქართველობა მართლმადიდებლობის ტოლია. ასეთ მასწავლებლებთან მოსწავლეები კოლექტიურ დაპირისპირებებზე საუბრობენ, ზოგზე ეცინებათ, ზოგზეც ბრაზობენ. ამგვარი კონფლიქტური სიტუაციების შესახებ, სკოლაში საუბრებიდან იკვეთება, რომ ყველა მასწავლებელი ინფორმირებულია, თუმცა, არანაირი ცვლილება ამ კუთხით არ განხორციელებულა.

2017 წლის ოქტომბერში, განათლების და მეცნიერების სამინისტროს „სოციალური ინკლუზიის ხელშეწყობის ქვეპროგრამის“ და ასოციაცია „ბერილუსის“ ორგანიზებით, გაიმართა სასკოლო კონფერენცია, რომელიც მიემდგვნა მესხების თემატიკას, ისტორიას და დღევანდელობას. კონფერენციაზე მიწვეული ვიყავი მეც, სადაც წარვადგინე ნასაკირალის შემთხვევა და ვისაუბრე მესხების საგანმანათლებლო პრაქტიკებზე, სკოლაზე და სასკოლო გარემოზე. როდესაც ვისაუბრე რელიგიაზე სკოლაში, რამდენიმე მოსწავლემ (აჭარლებმა და მესხებმა ნასაკირალიდან) მითხრა, რომ ვერ დამეთანხმებოდა, თითქოს, ქართველი გმირების საფლავებზე მუსლიმი მოსწავლეების მიერ სანთლების დანთება, მოწამეთა გზის გავლა, ტაძრების მონახულება, ღონისძიებაზე „მამაო ჩვენოს“ თქმა და ა.შ. წარმოადგენდა მასწავლებლების მცდელობას, მათში მართლმადიდებლობის გარკვეული დოზით შემოსვლის შესახებ. მე მათ ვკითხე, მასწავლებელი თანაბარი დოზით აცნობდა თუ არა მუსლიმურ ტრადიციებს და დაყავდა ისინი მეჩეთში, რაზეც მიპასუხეს, რომ ისინი ნამყოფები იყვნენ მეჩეთშიც და მუსლიმურ წესებსაც კარგად იცნობდნენ, ხოლო ქრისტიანობა მათთვის ნაკლებად ცნობილი რელიგიაა და მასწავლებლების მცდელობები მხოლოდ მათი ცნობიერების ამაღლებას ემსახურებოდა. მოსწავლეებისთვის მსგავს აქტივობებს უფრო პატრიოტული და არა რელიგიური დატვირთვა აქვს. ერთადერთი, რაზეც მოსწავლეები ღიად გამოთქვამდნენ პროტესტს, იყო რამდენიმე ძალიან მორწმუნე მასწავლებლის მხრიდან, ღიად თავს მოხვევა იმ

აზრისა, რომ ისინი ადრე ქრისტიანები იყვნენ და მათთვის ჭეშმარიტი გზა, მხოლოდ ისლამიდან ქრისტიანობაზე გადმოსვლა იყო.

### *სოციალური ინკლუზიის ხელშეწყობის ქვეპროგრამა, როგორც სხვა საზიარო სივრცე*

მესხები, აჭარლები და გურულები თანაბრად საუბრობენ საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს „სოციალური ინკლუზიის ხელშეწყობის ქვეპროგრამის“ მნიშვნელობაზე, მესხების ქცევის შეცვლის კუთხით. ნასაკირალის მესხები სწორედ ამ პროგრამის ფარგლებში გავიცანი 2009 წლის ზაფხულში და მას შემდეგ, როგორც ამ პროგრამის, ისე სხვა პროგრამების თუ პროექტების ფარგლებში, დღემდე ვხვდები მათ წელიწადში ორჯერ, გასვლითი სკოლების ფარგლებში.

აჭარელი და გურული მასწავლებლების თქმით, „სოციალური ინკლუზიის ხელშეწყობის ქვეპროგრამამ“ შეცვალა მათი ცნობიერება, გააცნო მათ ინფორმაცია მესხების ისტორიის და კულტურის შესახებ, ჩატარდა რა კონფერენციები, კულინარიული და სხვა კულტურული ღონისძიებები. პროგრამის ფარგლებში, დამეგობრების მიზნით, აჭარელი და მესხი მოზარდები ერთობლივად დადიოდნენ საზამთრო და საზაფხულო სკოლებში, ერთვებოდნენ თეატრალურ კლუბებში და ჰქონდათ სპექტაკლების ჩვენება, როგორც ნასაკირალში, ისე მის გარეთ. ამ ყოველივემ, ყველა ჩართული მხარის თქმით, კარგი გავლენა იქონია სკოლაში ურთიერთობების გაუმჯობესებაზე, ცნობიერების ზრდაზე, მესხების ენობრივი ბარიერის გადალახვაზე და მათ აკადემიურ ქცევაზე.

პროგრამის ფარგლებში, ასევე ეწყობოდა საინფორმაციო შეხვედრები მესხურ თემთან, ბევრმა ოჯახმა ამ შეხვედრების საფუძველზე, გაიგო კოლეჯებში პროფესიული განათლების მიღების შესაძლებლობის შესახებ და ჩააბარა კიდევ. ამავე კონტექსტში დაიწერა რამდენიმე პროექტი და განხორციელდა ახალგაზრდა მესხების ჩართულობით. ასევე, დაარსდა მესხების არასამთავრობო ორგანიზაცია „ოროკო“, რომელმაც რამდენიმე საქმიანობა განახორციელა.

პროგრამის ავტორები იხსენებენ სირთულეებს მესხურ თემში შესვლასთან და ნდობის მოპოვებასთან დაკავშირებით. სკოლის მასწავლებლების თქმით, როცა პირველად პროგრამის წარმომადგენლები მივიდნენ სკოლაში, მესხური დასახლების მოსამებნად, სკოლის მასწავლებლებმა არ იცოდნენ ამ დასახლების შესახებ და ინფორმაციის მოძიების შემდეგ მიაკვლიეს „კუნძულს“. ამ დღეს სკოლის მასწავლებლებმაც და პროგრამის წარმომადგენელმაც პირველად იხილეს, როგორ და სად ცხოვრობდნენ მესხები. პროგრამის წარმომადგენლებმა მესხებს მოზარდებისთვის საზაფხულო სკოლა შესთავაზეს, რაზეც პირველ წელს მესხებმა უარი განაცხადეს, უნდობლობა დაასახელეს მიზეზად. მეორე წელს კი მათ 9 მოზარდი გაატანეს დუშეთის რაიონში, სოფელ არაგვისპირში, საზაფხულო სკოლაში. ამ დროს მესხები ქართულად ძალიან ცუდად ლაპარაკობდნენ. ქართული ენის ცუდად ცოდნა შეიძლება იმითაც აიხსნას, რომ სკოლა, როგორც საზიარო სივრცე, თანაბრად არაა გაზიარებული მხარეების მიერ. მასში ყველაზე ნაკლებად ჩართულნი მესხები არიან, ისინი სივრცის ყველაზე პასიურ მომხმარებლებად რჩებიან დღემდე. ეს ყოველივე განპირობებულია 1) მესხების როგორც სიმბოლური, ისე ტერიტორიული „კუნძულებლობით“, 2) მათი კულტურული მახასიათებლებით – ნაკლები ამბიციით საგანმანათლებლო სისტემაში წარმატების მოპოვების თვალსაზრისით და ზოგადად, სისტემის მიმართ ნაკლები ნდობით და 3) სკოლის, როგორც არაინკლუზიური სტრუქტურით.

„სოციალური ინკლუზიის ხელშეწყობის ქვეპროგრამაში“ ჩართული მასწავლებლების და მესხების თქმითაც, შემეცნებითი და გასართობი აქტივობები მათ ძალიან დაეხმარა ქართული ენის გაუმჯობესებაში. მნიშვნელოვანი ის არის, რომ პროგრამას პერმანენტული ხასიათი ჰქონდა. 2009 წლიდან მესხებთან შეხვედრა, ხდებოდა წელიწადში ორჯერ, ზაფხულში და ზამთარში, თანდათანობით იზრდებოდა ჩართული მესხების რაოდენობაც. საზაფხულო და ზამთრის სკოლებში პროგრამის წარმომადგენლებმა ასევე ჩართეს მესხების თანაკლასელები, აჭარელი მოზარდები. მოზარდების თქმით, პროგრამაში ჩართულობამ ძალიან შეუწყო ხელი მათ დამეგობრებას და ნასაკირალში უფრო მეგობრული გარემოს შექმნას.

ერთ-ერთი მესხი მოზარდის განცხადებით, აჭარლებმა ის, რომ მესხებიც მუსლიმები იყვნენ, პირველად მას შემდეგ გაიგეს, რაც სკოლაში აღნიშნული პროექტი შემოვიდა და კონფერენცია ჩატარდა, მოზარდების ჩართულობით. მისივე თქმით, პროგრამით განხორციელებული აქტივობების შემდეგ, მესხების მიმართ დამოკიდებულებები გაუმჯობესდა.

მესხი მოზარდებიც და მშობლებიც საუბრობენ არაფორმალური საგანმანათლებლო აქტივობების საჭიროებაზე და აღნიშნავენ, რომ მათი შვილების პროგრამაში ჩართულობამ ხელი შეუწყო ქართული ენის გაუმჯობესებას, არამესხ მოზარდებთან დამეგობრებას და სასკოლო საგნების სწავლის მოტივაციის გაზრდას.

პროგრამის წარმომადგენლებთან საუბრისას, იკვეთება, რომ ეს პროგრამა არაა სამინისტროში გადაწყვეტილების მიმღები პირების მხრიდან განსაზღვრული, როგორც სტრატეგიის ნაწილი, არამედ წარმოადგენს ავტორების ინტერესს, რომელიც ხორციელდება არასამთავრობო ორგანიზაციის ფინანსური მხარდაჭერით. მეტიც, პროგრამას ბევრჯერ შექმნია საფრთხე მაშინ, როცა სამინისტროში იცვლებოდნენ გადაწყვეტილების მიმღები პირები. პროგრამის წარმომადგენელი იხსენებს კომენტარებს, როგორცაა „არაა ეს სამინისტროს საქმე“.<sup>53</sup> როგორც ჩანს, მესხების საგანმანათლებლო სისტემაში ინკლუზია არ არის სახელმწიფოს მკაფიო ინტერესი ან სტრატეგია. ამ შეხედულებას მესხებთან ან მესხების საკითხებზე მომუშავე ადამიანები და ორგანიზაციებიც მიდასტურებენ. არაერთხელ დაწერილა კრიტიკული ანგარიში სახალხო დამცველის ოფისის მხრიდან, მესხების ინტეგრაციის საკითხებთან დაკავშირებით. განათლების სამინისტროს „სოციალური ინკლუზიის ხელშეწყობის ქვეპროგრამაში“ მესხებთან დაკავშირებული ღონისძიებები წლებია ხორციელდება არა სამინისტროს, არამედ არასამთავრობო და საერთაშორისო ორგანიზაციების ფინანსური მხარდაჭერით.

ისიც აღსანიშნია, რომ ცალკეული პროგრამა, როგორცაა „სოციალური ინკლუზიის ხელშეწყობის ქვეპროგრამა“ პანაცეა არ არის და ზოგად სურათს, მესხების

---

<sup>53</sup> ინტერვიუ პროგრამის ავტორებთან, აგვისტო, 2017 წ.

საგანმანათლებლო ქცევასთან დაკავშირებით, დიდად არ ცვლის. პროგრამა 2009 წლიდან ხორციელდება ნასაკირალში და რაიმე განსაკუთრებული შემთხვევა მესხების მხრიდან საგანმანათლებლო მიღწევების თვალსაზრისით, დასახლებაში არ ფიქსირდება. მესხების თემატიკაზე მომუშავე ისტორიკოსის, ლავრენტი ჯანიაშვილის აზრით, პრობლემები რის წინაშეც მესხები დგანან დიდი ხნის წინანდელია და უკავშირდება მათი მხრიდან, ენის ცუდად ცოდნას და ზოგადად, მოტივაციის ნაკლებობას. ეს პრობლემა კი, მისი აზრით, ცალკეული პროგრამების ჩართულობით ვერ მოგვარდება და საჭიროა, იყოს სახელმწიფო დონეზე დაყენებული და მოგვარებული.<sup>54</sup>

...

კვლევაში ჩანს, რომ ნასაკირალში მცხოვრებ ყველა კულტურულ/სოციალურ ჯგუფს აქვს თავისი წუხილი, სიმართლე, პერსპექტივა. ხანდახან ეს პოზიციები ერთმანეთის საპირისპიროცაა. უმთავრესი პრობლემების მიზეზები მხარეებისთვის, შეიძლება ითქვას, ურთიერთობის, წუხილების გაზიარების და პოზიციების გაცნობის ნაკლებობშია. ამ ყოველივეს ისიც აფერხებს, რომ სოფელში სკოლის გარდა, არ არსებობს საზიარო სივრცე. სკოლა კი ვერ ახერხებს იყოს სათანადო სოციალიზაციის აქტორი, მისთვის უმთავრეს მიზანს მოსწავლეების სულიერი აღზრდა წარმოადგენს და ნაკლებ ყურადღებას ამახვილებს სოციალურ ფუნქციებზე. ამავდროულად, სკოლაში ყველა თანხმდება იმაზე, რომ აუცილებელია არაფორმალური განათლების, როგორც უფრო ინკლუზიური საზიარო სივრცის შექმნა/გაზრდა (ამაზე სკოლაში შესული პროგრამის მიმართ დამოკიდებულებები მეტყველებს), სადაც მასწავლებლები, მშობლები, მოსწავლეები ჩაერთვებიან არა მხოლოდ სწავლის, არამედ სოციალიზაციის და სოციალური ინკლუზიის მიზნით.

კვლევა ეხმიანება ქეთევან გურჩიანის (2017) ნაშრომს „საქართველო შუაში: რელიგია საჯარო სკოლებში“, სადაც ის საუბრობს მართლმადიდებელი მასწავლებლების

---

<sup>54</sup> ინტერვიუ ლავრენტი ჯანიაშვილთან, აგვისტო, 2017 წ.

მიერ სკოლებში რელიგიურობის შენარჩუნების კრეატიულ ტაქტიკებზე, ისე, რომ ეს მცდელობები და პრაქტიკები წინააღმდეგობაში არ მოვიდეს პარლამენტის მიერ გატარებულ კანონთან (სკოლებში რელიგიური სწავლების აკრძალვის შესახებ). მიუხედავად იმისა, რომ სკოლას, შესაძლოა, ჰქონდეს გამიზნული მოდერნიზაციის პროექტის შესრულება, რაც სამოქალაქო და სეკულარული ღირებულებების დამკვიდრებასთან არის კავშირში, ის ამავდროულად არ ზღუდავს რელიგიურობის სივრცეს. ამგვარი პოზიცია ასევე შეინიშნება სახელმწიფოს მცდელობებში. ის ერთი მხრივ, ცდილობს ფეხდაფერ მიჰყვეს თანამედროვე ტენდენციებს, მაგრამ ამავდროულად, არ დაკარგოს „ქართველობა“. ამგვარ გამოსავალს ქეთევან გურჩიანი შუალედურობის, უფრო კონკრეტულად, ჰიბრიდულობის კონცეპტით ხსნის. მისი თქმით, კანონის ამუშავების შემდეგ, სკოლაში კოლექტიური ლოცვა, გულში, ინდივიდუალურმა ლოცვამ ჩაანაცვლა. ჰიბრიდულობის კონცეპტი ჩემი შემთხვევისთვისაც რელევანტურია, ნასაკირალის სკოლაში, ერთი მხრივ, ტარდება ლექციები და შეხვედრები ტოლერანტობასა და „ბულინგის“ პრევენციაზე, ამავდროულად, ყოველდღიურად ადგილი შეიძლება ჰქონდეს ქრისტიანობის და ქრისტიანების დომინაციას ისლამსა და მუსლიმებზე. აქაც მასწავლებლები (გამონაკლისებს თუ ჩავთვლით) არიან ფრთხილები, „კრეატიულები“ და არა ხისტები, ეცდებიან, რბილი პოლიტიკის მეთოდებით რელიგიურობის სივრცის შენარჩუნებას სასკოლო სივრცეში და მოსწავლეების გულებში.

კვლევას გარკვეული წვლილი შეაქვს კულტურული კაპიტალის და საგანმანათლებლო მიღწევების კორელაციის კონტექსტში. ბურდიესეული კულტურული კაპიტალი გულისხმობს საზოგადოებაში დომინანტური კულტურის ცოდნას და გამოყენებას. ბურდიე მიიჩნევს, რომ წარმატება საგანმანათლებლო სივრცეში, განპირობებულია კულტურული კაპიტალის ფლობით. კულტურული კაპიტალი კი მათ გადაეცემათ ოჯახში (ბურდიე, 2006, გვ. 79). სკოლა უკვე დაგროვებული კულტურული კაპიტალის მიხედვით აფასებს მოსწავლეს. ბურდიე მიიჩნევს, რომ მოსწავლეები, რომლებიც არ ფლობენ კულტურულ კაპიტალს (რაც, შესაძლოა, გამოიხატებოდეს

„განათლებული“ ენის გამოყენებაში), მათი წარმატებლობა საგანმანათლებლო სისტემაში გარდაუვალია.

ქართული კულტურული კაპიტალის მოაზრება ქართული ენისა და მართლმადიდებლური რელიგიის გარეშე, შეუძლებელია (Pelkmans, 2006; Balci & Motika, 2007). ქართველობის მართლმადიდებლობასთან გადაჯაჭვულობა და მუსლიმთა წინაშე არსებული გამოწვევების საკითხები, კარგად აქვს აღწერილი მათიას პელკმანსს აჭარის მაგალითზე. ის, რომ ქართველობა ენის, მამულის და სარწმუნოებისაგან შედგება ქართულმა საზოგადოებამ დიდი ხნის წინ გადაწყვიტა და დაიმოწმა ილია, ლეგიტიმაციისთვის კი, მომავალში ის წმინდანად შერაცხა. ქართველობის მტერი ყველა ისაა, ვინც ებრძვის ამ ტრიადას, ან უარყო ის და სხვა წესზე გადავიდა. მესხებმა ისტორიული ცდომილებების შედეგად დათმეს ენაც, მამულიც და სარწმუნოებაც. შესაბამისად, მათი ქართველობა დომინანტური საზოგადოების მხრიდან, კითხვის ნიშნის ქვეშ დგას. ისეთ საზოგადოებაში, როგორც სკოლაა და მართლმადიდებლური თემი, ეს პრობლემა კიდევ უფრო მწვავედ აღიქმება. მართლმადიდებელი მასწავლებლების გადმოსახედიდან, მესხების კულტურული კაპიტალი კიდევ უფრო დაბალია, ვიდრე მუსლიმი აჭარლების, რადგან ამ უკანასკნელთათვის მშობლიური ენა ქართულია, მესხები კი ქართულს სკოლაში ეუფლებიან.

კვლევაში ჩანს, რომ მასწავლებლები ნასაკირალში მდგომარეობას, სწავლის თვალსაზრისით, უარყოფითად აფასებენ, საუბრობენ მოსწავლეების სკოლიდან ადრეულ ასაკში გასვლაზე, მაღალ კლასებში სადამრიგებლობის განახევრებაზე. ამ ყოველივეს ადარებენ ოზურგეთის სკოლებში არსებულ ვითარებას და მიიჩნევენ, რომ ქრისტიანი მოსწავლეების საგანმანათლებლო ქცევა მუსლიმებისაგან განსხვავდება. აქაც კულტურული კაპიტალის ფლობა მნიშვნელოვანი ფაქტორია და როდესაც ისინი წარმატებულ მუსლიმ მოსწავლეებს იხსენებენ, საუბრობენ მათ ისეთ მახასიათებლებზე, რომელიც მათ სახლიდან/ოჯახიდან აქვთ და არა სკოლიდან. „საგანმანათლებლო სისტემა მოსწავლისგან წინასწარ ითხოვს ცოდნას და გამოცდილებას, რასაც ის არ გასცემს. კერძოდ, ლინგვისტური და კულტურული კომპეტენცია, ცოდნა, რისი პროდუქციაც ხდება ოჯახში, აღზრდის დროს, როდესაც ხდება კულტურის გადაცემა“

(Bourdieu, 1977a, p. 494). აქედან გამოდის, რომ მესხებს აჭარლებთან შედარებით, კიდევ უფრო დაბალი შესაძლებლობა აქვთ საგანმანათლებლო სისტემაში მიაღწიონ წარმატებას, რადგან მისი ენობრივი კომპეტენციაც დაბალია, არა თუ დომინანტური კულტურის ვერ ფლობა.

ბურდიეს მიხედვით, საგანმანათლებლო სისტემას აქვს საკვანძო როლი სტატუს-კვოს შენარჩუნებაში, შესაბამისად, სკოლისაგან არ უნდა ველოდოთ შედეგად, რომ მოხდება მოზარდის სოციალური მობილობა. აღსანიშნია ისიც, რომ ბურდიეს თეორიას კრიტიკოსიც ბევრი ჰყავს, მათ შორის, საინტერესოა ელის სულევანის პოზიცია. სულევანი (Sullivan, 2002) წერს, იმისათვის, რომ ბურდიეს არგუმენტი კულტურული კაპიტალის შესახებ გამყარდეს, მას დასჭირდება შემდეგი რამის ჩვენება: 1. მშობლების კულტურული კაპიტალი გადადის შვილებზე; 2. შვილების კულტურული კაპიტალი კონვერტირდება საგანმანათლებლო მიღწევებად; 3. საგანმანათლებლო მიღწევები არის მთავარი მექანიზმი სოციალური რეპროდუქციის კაპიტალისტურ საზოგადოებაში.

სულევანის კითხვებზე პასუხის გაცემას უფრო სიღრმისეული კვლევა სჭირდება, თუმცა, ნასაკირალის შემთხვევიდან გამომდინარე, იკვთება, რომ მშობლების დამოკიდებულებები და პრაქტიკები (კულტურული კაპიტალი) დიდ გავლენას ახდენს შვილების ქცევაზე და ისინიც მსგავს გადაწყვეტილებებს იღებენ განათლებასთან თუ დასაქმებასთან დაკავშირებით. კულტურული კაპიტალის ნაკლებობა, ან დომინანტურისგან განსხვავებული კულტურული კაპიტალის ფლობა, გარკვეულწილად, აისახება სკოლაში მესხების საგანმანათლებლო პრაქტიკებზე. ამკარაა, რომ განსხვავებულობა, სოციალური ფონი, რელიგია და ენა ახდენს დისტანცირებას ქრისტიან მასწავლებლებსა და მუსლიმ მოსწავლეებს (მით უფრო მესხების) შორის, მაგრამ ისმის კითხვა, არის კი ეს იმის წინაპირობა, რომ ამ ფონზე მოსწავლეებმა ვერ მოახერხონ საგანმანათლებლო წინსვლა? ერთია, რომ ამგვარ გარემოს წვლილი შეაქვს მოსწავლეების მოტივაციისა და ნდობის დაქვეითებაზე, რაც უარყოფით გავლენას ახდენს მოსწავლეთა აკადემიურ პრაქტიკებზე. რაც შეეხება მესამე საკითხს, საგანმანათლებლო მიღწევებისა და სოციალური რეპროდუქციის კორელაციას, ამ საკითხსაც დამატებითი კვლევა სჭირდება. თუმცა, მესხებში არსებობს ნარატივი, თითქოს, ნასწავლიც, ნაკლებად



ნასწავლიც და უსწავლელიც, საბოლოო ჯამში, თურქეთში ჩაიზე მიდის სამუშაოდ, აქედან გამომდინარე, რატომ უნდა დაიკარგოს დრო და ჩაიდოს ენერჯია და ძალისხმევა სწავლაში, თუ ეს დრო სხვა უფრო პრაქტიკულ საქმეს შესაძლოა მოხმარდეს. ამ საკითხზე მასწავლებლებიც მესაუბრებოდნენ და ამბობდნენ, რომ მუსლიმ მოსახლეობაში თურქეთის ფაქტორი კონკურენციას უწევს სწავლას. ჩანს, თითქოს, ნასაკირალის მოსახლეობის ნაწილს რწმენა აქვს დაკარგული, რომ საგანმანათლებლო მიღწევებით, ისინი შეძლებენ სოციალურ მობილობას, ამიტომ მათი ნაწილი ნაადრევად ასრულებს საგანმანათლებლო პროცესს, ზრუნავს რეალური ფულის გამომუშავებაზე, და აქედან დაგროვებული ეკონომიკური კაპიტალით, სჯერა, რომ მიიღებს სიმბოლურ კაპიტალს, გარშემომყოფების დაფასებას.

კვლევა აჩვენებს, რომ სკოლა ახდენს სოციალურ რეპროდუქციას, თუმცა, არის ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც ნასაკირალის სკოლის მუსლიმი მოსწავლეები, კერძოდ აჭარლები, აღწევენ საგანმანათლებლო წარმატებას და ეს ყოველივე კონვერტირდება მათ სოციალურ მობილობაში, ეხმარებათ დასაქმებაში და აგროვებენ სიმბოლურ კაპიტალსაც.

კვლევა რელევანტურია რობერტ ჰეიდენის (Hayden, 2002) კონცეპტის, სივრცის „კონკურენტული გაზიარების“ და „ტოლერანტობის“ სიღრმისეული გააზრების კონტექსტში. ხშირად კეთდება ისეთი შეფასება, თითქოს, სხვადასხვა რელიგიური თუ კულტურული ჯგუფების თანაარსებობა წარმოადგენს პლურალიზმის მტკიცებულებას. ამის საპირისპიროდ, თანაარსებობა შეიძლება იყოს კონკურენციის სივრცე სხვადასხვა ჯგუფის წევრებს შორის და ადგილი ჰქონდეს ტოლერანტობის ნეგატიურ დეფინიციას, არა „აღიარე და დააფასე“, არამედ „ხელი არ შეუშალო“. შეიძლება ხდებოდეს ფიზიკური სივრცის გაზიარება, მაგრამ სიღრმისეულმა კვლევამ და დაკვირვებამ გამოავლინოს სოციალური სეგრეგაცია, რაც აუცილებლად მტრობას არ გულისხმობს, მაგრამ ეფუძნება სეპერაციის პრინციპებს (Hayden, 2002, გვ. 206). ჰეიდენი კონკურენციის კონტექსტში შერეული ქორწინებების არარსებობას, როგორც არ შერევის პრინციპს ისე განიხილავს. ნასაკირალის მაგალითი საინტერესოა ამ კუთხით, აქ ადგილი აქვს ფიზიკური სივრცეების საზიაროობას, მაგრამ არა მათ თანაბარ ზიარობას – ხდება ჯგუფების სოციალური სეგრეგაცია და შერეული ქორწინება სოფელში იშვიათობას წარმოადგენს.

## დისერტაციის დასკვნა

სადისერტაციო ნაშრომი მიზნად ისახავდა ნასაკირალში მცხოვრები მუსლიმი მესხების ეკონომიკური და კულტურული პრაქტიკების გაანალიზებას ყოველდღიურობაში. დისერტაციაში ყოველდღიურობა მიკრო-ანალიზის და მიკრო-ტენდენციების დონეზე განვიხილე, დავაკავშირე ის პიერ ბურდიეს (Bourdieu P. , Outline of a Theory of Practice, 1977) პრაქტიკას და მიშელ დე სერტოს (Certeau, 1984) ტაქტიკის კონცეპტებთან. ნაშრომში ყოველდღიურობა მოვიაზრე ანალიზის ისეთ კატეგორიად, რომელიც მოიცავს ზოგადად განცდილ გამოცდილებებს, განმეორებად პრაქტიკებს, ყველაფერს, რაც კარგად გამოხატავს ყოველდღიური ცხოვრების განზომილებებს და უპირისპირდება არაყოველდღიურობას, როგორცაა, მაგალითად, განსაკუთრებული დღეები და ხდომილებები. დისერტაციაში ყურბან ბაირამის და რამაზანის თვის რიტუალებზე დაკვირვების საფუძველზე, ჩემთვის ნათელი გახდა, თუ როგორ განსაზღვრავს სხვადასხვა დღესასწაული მესხების ყოველდღიურობას, როგორები არიან ისინი ყოველდღიურად განსხვავებით ასეთი დღეებისგან. ასევე ვიკვლიე, როგორ მოძრაობდნენ მესხები სხვადასხვა იდენტობებს შორის ისე, რომ არცერთი დაეზიანებინათ და ქართველობასა და მუსლიმობას შორის დაპირისპირება მოეგვარებინათ. ყოველდღიურობის და არაყოველდღიურობის დაპირისპირების კონტექსტში დავაკვირდი ნასაკირალის სკოლის დაწყების ზეიმს, მაინტერესებდა მოხდებოდა თუ არა ასეთ ლიმინალურ ფაზაში იმ სეპარაციის და დამაბულობის გადალახვა, რაც არსებობს ნასაკირალის სხვადასხვა თემს შორის. ჩემთვის ასევე საინტერესო იყო ის ყოველდღიური ტაქტიკები, რასაც მესხები მიმართავენ ეკონომიკურ პრობლემებთან გასამკლავებლად და ის თუ როგორ იქცა ეს პრაქტიკები ნელ-ნელა თემის აპრიორულ ეკონომიკურ ტრადიციად.

კვლევითი მიზნების მისაღწევად გამოვიყენე თვისებრივი კვლევის, კერძოდ, განვრცობილი შემთხვევის მეთოდი (extended case method) (Gluckman, 1959), რომელიც

მოიცავდა ეთნოგრაფიას და საუბრებს სამიზნე ჯგუფებთან. ასევე ვიმუშავე მეორად ლიტერატურაზე და ისტორიულ მასალაზე. თავდაპირველად, შევისწავლე მესხების შესახებ ნარატივები, რათა დამედგინა ზოგადი ისტორიული და სოციალური კონტექსტი, ასევე გამოწვევები, რომლებსაც აღნიშნული ნარატივები უქმნიან მესხებს ახალ საცხოვრებელ ადგილებთან ადაპტაციაში და სოციალურ ინკლუზიაში. შემდეგ, დავაკვირდი და გავაანალიზე მათი ყოველდღიური პრაქტიკები, კერძოდ, ეკონომიკური საქმიანობა, რელიგიური და საგანმანათლებლო აქტივობები, რათა მენახა რა ფორმის კაპიტალ(ებ)ს (Bourdieu P. , The Forms of Capital, 1986) აგროვებდნენ ისინი და როგორ ეხმარებოდა ეს მარგინალიზაციის გამკლავებაში და სოციალურ მობილობაში. ასევე, რა იყო მთავარი დამაბრკოლებელი ფაქტორები მესხების სოციალური ინკლუზიის პროცესში.

ნარატივების კვლევამ აჩვენა, რომ ხედვები მესხების იდენტობასთან დაკავშირებით, ნაციონალისტურია, მოიაზრებს რა მათ იდენტობადაკარგულებად, „ფესვებიანად ამოძირკვულებად“ თუ „გამიშვლებულ, დაუბინავებელ ადამიანებად“ (Malkki, 1992, p. 34; Turner, 1977, p. 153), იმდენად, რამდენადაც ობიექტური და სუბიექტური გარემოებების გამო, მესხებმა დაივიწყეს ქართული, როგორც მშობლიური ენა, შეიცვალეს რელიგია, მოუწიათ მშობლიური მიწის დატოვება და გადასახლებაში ცხოვრება. ამ გარემოებების გამო, ისინი ხშირად მოიაზრებიან არა ქარველებად, არამედ „თათრებად“, „თურქებად“, „თურქ მესხებად“, „აზერბაიჯანელებად“ და ა.შ. ქართველობის კითხვის ნიშნის ქვეშ დაყენების ტენდენცია არამართლმადიდებელი ქართველების მიმართ ხშირია (Pelkmans, 2006; Balci & Morika, 2007), ამ მხრივ, მესხები კიდევ უფრო მარგინალიზებულნი არიან, რადგან არსებობს სხვა ფაქტორებიც. აღსანიშნავია საპასუხო ნარატივებიც, იმის ახსნის მცდელობები, თუ რატომ მოუწიათ მესხებს „მამულის, ენის და სარწმუნოების“ „მიტოვება“. თუმცა, ხშირად ისინი არანაკლებ პრობლემურია, რადგან აღნიშნული გამართლების პროცესში ხდება მათი, როგორც განსაკუთრებულად ტანჯულების, სასჯელმოხდილების და „მარადიული ლტოლვილების“ წარმოჩენა, რაც მათ ისეთივე „ორიენტალიზებას“ (Said E. , 1979) ახდენს, როგორსაც ნაციონალისტური და სედენტარისტული დისკურსი. მესხებზე არსებობს

ისეთი მეცნიერული ნარატივებიც, რომლებიც მათ შემთხვევას არ განიხილავს მოწყვეტილად, ადარებს სხვა მსგავს ჯგუფებს, უყურებს მათ ქცევას და იდენტობას (ნებით თუ იძულებით) გადაადგილებულთა კონტექსტში და აანალიზებს მესხების შემთხვევას თანამედროვე სოციოლოგიური თუ ანთროპოლოგიური პერსპექტივებიდან. თუმცა, ამ ნარატივების გავლენა საზოგადოებრივ დისკურსებზე მცირეა (Levin, 2017), რაც მასალისა და მის ირგვლივ საჯარო დისკუსიების ნაკლებობით არის განპირობებული.

ეთნოგრაფიულმა კვლევამ აჩვენა, რომ არამესხი მოსახლეობის დამოკიდებულებები მესხების მიმართ, დიდ წილად განპირობებულია გავრცელებული ნარატივებით. ყოველდღიურობაშიც ისინი აღქმულნი არიან „უცხოებად“ და მათი „ორიენტალიზება“ გრძელდება. ამ პროცესში განსაკუთრებული წვლილი ნასაკირალის მესხურ დასახლებასაც, „კუნძულს“ შეაქვს, რომელიც მოწყვეტილად, სოფლის უკიდურეს ნაწილშია განთავსებული. ამგვარად, მიუხედავად იმისა, რომ მესხები ნასაკირალში 40 წელზე მეტია ცხოვრობენ, ისინი სიმბოლურ და მატერიალურ კუნძულებად და გარიყულებად რჩებიან.

პიერ ბურდიეს თეორიული ჩარჩოს დახმარებით, კვლევამ აჩვენა, რომ მესხების თურქეთში მიგრაცია, ერთი მხრივ, შეიძლება მათ მარგინალიზებას ახდენდეს დომინანტური საზოგადოების თვალში, მეორე მხრივ კი, ეს არის ველი, სადაც ისინი სხვადასხვა ფორმის კაპიტალს აგროვებენ, რაც მათ სწორედ მარგინალობის დაძლევაში და სოციალურ მობილობაში ეხმარება. დაგროვებულ ეკონომიკურ კაპიტალს ისინი ნასაკირალში ხარჯავენ, წლების შემდეგ, მუშაობის შედეგად, მათ გაიუმჯობესეს საცხოვრებელი პირობები, აიშენეს, ან გაირემონტეს სახლები. ასევე, გაიფართოვეს სანაცნობო წრე, სოციალური კაპიტალი, თურქებთან დამყარებული კონტაქტები გამოადგათ სამომავლო დასაქმებაში და ნასაკირალის მოსახლეობის დაკვალიანებაშიც კი, რაც მათ შორის ურთიერთობაზე დადებითად აისახა.

საინტერესო ის არის, რომ ეკონომიკური მდგომარეობის მიუხედავად, ნასაკირალიდან მოსახლეობის უმეტესობა ჩართულია სეზონურ მიგრაციაში თურქეთში, ამით „მარგინალიზაციის თეზისის“ (Williams & Horodnic, 2015) კითხვის ნიშნის ქვეშ

დაყენება ხდება. „მარგინალიზაციის თეზისის“ მიხედვით, არაფორმალურ, არარეგისტრირებულ საქმიანობაში მხოლოდ მარგინალური, ეკონომიკურად მძიმე მდგომარეობაში მყოფი მოსახლეობები ერთვებიან. ნასაკირალში კი ეს ის შესაძლებლობაა, რასაც ყველა მიმართავს, ზოგისთვის ეს არის დასაქმების ერთადერთი საშუალება, ზოგისთვის კი დამატებითი ეკონომიკური რესურსების მობილიზების შანსი. მესხების თურქეთში დასაქმების კვლევით და მისი ეკონომიკური და სოციალური შედეგების გამოვლენით, წვლილი შევიტანე შრომითი მიგრაციის კვლევებში, იმდენად, რამდენადაც აქცენტი არა მიგრაციის მოტოვებზე, არამედ შედეგებზე გავაკეთე (ამ საკითხზე უფრო ვრცლად იხ. (De Jong, 2002).

კვლევის მეშვეობით, მსურდა, მესხების რელიგიურობის მახასიათებლების დადგენა, შეესაბამებოდა თუ არა მათი რელიგიურობა „ტრადიციულ“, „ორთოდოქსულ“, თუ შუალედურ, ჰიბრიდულ ისლამს. ასევე, მაინტერესებდა, რა ფორმის კაპიტალ(ებ)ს აგროვებდნენ მესხები რელიგიურ ველში, როგორც ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ისე რელიგიურ დღესასწაულებზე. ამას გარდა, კვლევა მიზნად ისახავდა იმის გარკვევას, ეხმარებოდა თუ არა დაგროვებული კაპიტალი მათ სოციალური მდგომარეობის გაუმჯობესებაში, რადგან დომინანტური საზოგადოების თვალში სწორედ მათი რელიგიურობაა ყველაზე პრობლემური. კვლევამ აჩვენა, რომ ისლამი მესხებისთვის იდენტობის მნიშვნელოვანი მარკერია, თუმცა, მეორე მხრივ, მათი მუსლიმური იდენტობა კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს მათ ქართველობას. ამის საპასუხოდ, მესხები მიმართავენ კომპრომისულ, ჰიბრიდულ ისლამს, რომელიც ყოველდღიურობაში „ტრადიციული“ ისლამისკენ იხრება, რელიგიურ დღესასწაულებში კი „ორთოდოქსული“ ისლამისკენ. ჰიბრიდულობა ისლამში ტიპურია პოსტსაბჭოთა ქვეყნებში მცხოვრები მუსლიმებისთვის (Ghodsee, 2010; Borbieva, 2012). დღესასწაულები და რელიგიური სკოლები ის ველებია, სადაც თვითცენზურა იკლებს და რელიგიურობა მატულობს. აქ ხდება რელიგიურობით სხვადასხვა ფორმის კაპიტალის დაგროვება: სოციალური, კულტურული, ეკონომიკური და სიმბოლური. ამ ველებში იზრდება რელიგიის გავლენა სხეულებრივ პრაქტიკებზე, მაკგუაიერის (McGuire, 2007) ტერმინოლოგიით ხდება რელიგიის განსხეულება, კერძოდ, მესხები იცვამენ, მოქმედებენ, ჭამენ და სვამენ

განსხვავებულად. კვლევამ აჩვენა, რომ ნასაკირალის მესხების რელიგიურობა არაა ჰომოგენური და სტატიკური, როგორც მას გარშემომყოფები აღიქვამენ. ის არ გადადის თაობიდან თაობაზე უცვლელად, ახალგაზრდების რელიგიურ სკოლებში სიარული, ადგილობრივი რელიგიური შეხვედრები, ახალი რძლები (აზერბაიჯანიდან თუ თურქეთიდან ახლად დაბრუნებული მესხები) და სხვა გარემო პირობები თავისებურ გავლენას ახდენს მათ რელიგიურობაზე.

ისიც აღსანიშნია, რომ მესხების რელიგიურობა, როგორც კაპიტალი სხვა სფეროებშიც კაპიტალად კონვერტირდება. რელიგიური ხოჯა ერთგვარი თემის ლიდერია, მარშალ სალინსის (Sahlins, 1963) ტერმინი რომ გამოვიყენოთ, „დიდი კაცი“/„Big-man“. ის თავის ავტორიტეტს სხვადასხვა ფორმით ინარჩუნებს. სწორედ მასთან, როგორც თემში გავლენიან პირთან, ხშირად თავს იყრიან პოლიტიკური ლიდერები, აცნობენ საკუთარ პროგრამებს, აძლევენ პირობებს, ესაუბრებიან მას მესხების წინაშე არსებულ პრობლემებზე, რათა მან მომავალში თემი დაარწმუნოს კონკრეტული კანდიდატისთვის ხმის მიცემაში.

კვლევის ის ნაწილი, რომელიც რელიგიურობაზეა ფოკუსირებული, ეხმიანება მსოფლიოში, განსაკუთრებით კი პოსტსაბჭოთა ქვეყნებში, რელიგიის აღმასვლის ტენდენციას იმ მოლოდინის საპირისპიროდ, თითქოს, რელიგიის ადგილი თანამედროვე სამყაროში აღარ დარჩებოდა. კვლევამ ასევე გამოავლინა მნიშვნელობები, რომლებსაც რელიგიურობა იძენს მესხების ყოველდღიურობაში და მისი კავშირი კაპიტალის სხვადასხვა ფორმასთან. კვლევის ეს ნაწილი ასევე ახლოსაა ლაილა აბუ-ლუგოდის (Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, 1986) და ბორბიევას (Borbieva, 2012) დაკვირვებებთან იმდენად, რამდენადაც კვლევაში რელიგიური სიბოლიკები და სხეულზე რელიგიის გავლენა გაგებულია არა როგორც ჩავგრის და ზეწოლის, არამედ პრესტიჟის, დაფასების, არჩევანის და აგენტობის კატეგორია.

კვლევის ერთ-ერთი საკითხი იყო იმის განსაზღვრა, თუ როგორ შეიქმნა ნასაკირალის მესხური დასახლება „კუნძული“ და შემდეგ, წლების განმავლობაში, ეს სივრცე როგორ მოქმედებდა მესხების ქცევაზე. ამ საკითხისთვის ვეცადე ბრუნო

ლატურის (Latour, 2005) Actor-Network-ის პერსპექტივიდან შემეხება, სადაც ქმედება განპირობებულია არა მხოლოდ ადამიანური, არამედ არაადამიანური აქტორებითაც, როგორცაა მაგალითად შექმნილი სივრცე. დღემდე მესხების დასახლებას „კუნძული“ ქვია და დღემდე ისინი კუნძულიდან ხმელეთზე გადაცურვას, მოწყვეტილობის დამღევას ცდილობენ დაწყებული მიწების სიმცირით, დამთავრებული თანაბარი საგანმანათლებლო და დასაქმების შესაძლებლობებით. სწორედ ტერიტორიული სიშორის და ჩაკეტილობის გამო, „კუნძულები“ მესხები იზოლირებულნი რჩებიან დანარჩენი მოსახლეობებისაგან, ვერ აღნიშნავენ საზიარო დღესასწაულებს აჭარლებთან ერთად, ვერ მონაწილეობენ ქრისტიანულ დღესასწაულებში კერძების გაცვლის თვალსაზრისით, ვერ ურთიერთობენ საკმარისად არამესხ მოსახლეობასთან, მოზარდები სამარშრუტო ტაქსით გადაადგილდებიან სკოლაში და უკან სახლში, უფროსები სამსახურში (რომელიც უმეტესად თურქეთშია) და სახლში.

ლატურისეული პერსპექტივიდან, ასევე საინტერესოა სივრცის ის მახასიათებლები, რომლებიც ნასაკირალს სხვა სოფლებისაგან გამოარჩევს. კერძოდ, აქ მუსლიმი მოსახლეობა უმრავლესობაა, ქრისტიანი – უმცირესობა; არ არის ეკლესია და არის ახლად გარემონტებული, მოქმედი მეჩეთი; საჯარო სკოლა გაურემონტებელი და უპირობოა, სველი წერტილები ეზოშია, ძალიან მოუწესრიგებელ მდგომარეობაში; სოფელი უსწორმასწორო გზებით და უასფალტობით გამოირჩევა; არ არის საჯარო და საზიარო სივრცეები – პარკი, სკვერი, კაფე, კლუბი და ა.შ. ეს ყოველივე ნასაკირალს გარშემომყოფ სოფლებთან შედარებით, ისეთივე კუნძულად აქცევს, როგორც ნასაკირალის დასახლებებისთვისაა მესხური დასახლება „კუნძული“. ეს კონტექსტი საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც სოფლის საჯარო სკოლა ის ერთადერთი საზიარო სივრცეა, სადაც ნასაკირალის მოსახლეობა ერთმანეთს პერმანენტულად ხვდება. ამ სკოლაში მასწავლებლები სწორედ მახლობელი ქალაქიდან, ოზურგეთიდან ამოდიან, ყოველ დღე, გაუმართავი სამარშრუტო ტაქსით. სივრცე თავისი მახასიათებლებით დიდ გავლენას ახდენს მასწავლებლების განწყობა-დამოკიდებულებებზე და შემდგომ მათ მოქმედებაზე. კვლევის ერთ-ერთი შეკითხვა მიზნად ისახავდა იმის დადგენას, თუ რას აკეთებდა სკოლა, როგორც ნასაკირალის ერთადერთი საზიარო სივრცე,

უზრუნველყოფდა ის ყველა მხარის ინკლუზიას და სივრცის თანაბარ გაზიარებას, თუ ადგილი ჰქონდა რომელიმე მხარის დომინაციას. კვლევამ აჩვენა, რომ ოზურგეთიდან ქრისტიანი მასწავლებლები ამოდიან მათთვის პერიფერიაში, არაცივილიზებულ გარემოში, სოფელ ნასაკირალში, მისიონერული მიზნებით, არა მარტო გაანათლონ მუსლიმი მოსახლეობა, არამედ სულიერად აღზარდონ და გამოასწორონ კიდეც. ამგვარად, არაა გასაკვირი, რომ სკოლაში ადგილი აქვს ქრისტიან მასწავლებელთა „სიმბოლურ დომინაციას“ (Bourdieu, P., 1989, 1991) მუსლიმ მოსწავლეებსა და მათ მშობლებზე. მათი პერსპექტივა კარგად აიხსნება ედუარდ საიდის „ორიენტალიზმის“ (Said E. , 1979) კონცეფციით. ისინი საკუთარი თავის რეპრეზენტაციას ახდენენ, როგორც „განვითარებულების“, ხოლო მუსლიმი მოსახლეობის, როგორც „ჩამორჩენილების“, ყოველდღიურობაში არ მიმართავენ პრაქტიკებს, რითაც ეს „განსხვავებულობა“ იქნება გადალახული. სეგრეგაციის გადალახვა ისეთ „ლიმინალურ ფაზებშიც“ (Turner, 1977) არ ხერხდება, როგორცაა, მაგალითად, სკოლის დაწყების რიტუალი ან სადღესასწაულო ღონისძიებები. ამიტომ, ინკლუზიის ხელშეწყობის მიზნით, ყველა მხარე დამატებითი მექანიზმების ამუშავების საჭიროებაზე, სხვა საზიარო სივრცეების შექმნაზე საუბრობს.

ნასაკირალის საჯარო სკოლის მასწავლებლები, ერთი მხრივ, ახორციელებენ თანამედროვე გამოწვევების საპასუხო პროექტებს – ატარებენ გაკვეთილებს ტოლერანტობასა და „ბულინგის“ (ჩაგვრის) პრევენციის შესახებ, ამავდროულად კი, მათი მხრიდან, ყოველდღიურად ადგილი აქვს შეფარვით (გამონაკლის შემთხვევებში, ღიადაც) და „რბილი პოლიტიკის“ ტაქტიკებით ქრისტიანობის მუსლიმ მოსწავლეებზე თავს მოხვევას. მათი ამგვარი დამოკიდებულება კარგად აიხსნება „ჰიბრიდულობის“ (Bhabha, 2012), შუაში ყოფნის, კონცეპტით.

მასწავლებლების განწყობა-დამოკიდებულებების კვლევიდან გამომდინარე, ნაშრომში ყურადღება გამახვილებული იყო იმაზე, თუ როგორ პოზიციონირდებოდნენ მესხები საჯარო სკოლაში და რა გავლენა ჰქონდა მათ „კოლექტიურ იდენტობას“ თუ ჯგუფურ ჰაბიტუსს მათსავე საგანმანათლებლო ქცევაზე. კვლევის მიხედვით, გამოჩნდა, რომ ნასაკირალის საჯარო სკოლა ახდენს სოციალურ რეპროდუქციას. მოზარდებს, რომელთა მშობლები პროფესიებით მუშაობენ, აქვთ სტაბილური სამსახური, ფლობენ



კულტურულ კაპიტალს, სკოლაში უკეთესი აკადემიური მოსწრება აქვთ, ვიდრე იმ ოჯახის შვილებს, სადაც ამ ყველაფრის ნაკლებობაა. ამ მხრივ, კვლევა ამყარებს პიერ ბურდიეს არგუმენტებს საგანმანათლებლო სისტემის, როგორც სტატუს-კვოს შემანარჩუნებელი ინსტიტუციის შესახებ. ბურდიე მიიჩნევს, რომ წარმატება საგანმანათლებლო სივრცეში განპირობებულია კულტურული კაპიტალის ფლობით (ბურდიე, 2006, გვ. 79). კულტურული კაპიტალი კი მათ გადაეცემათ ოჯახში. სკოლა უკვე დაგროვებული კულტურული კაპიტალის მიხედვით აფასებს მოსწავლეს. ბურდიე მიიჩნევს, რომ მოსწავლეები, რომლებიც არ ფლობენ კულტურულ კაპიტალს (რაც შესაძლოა, გამოიხატებოდეს „განათლებული“ ენის გამოყენებაში), მათი წარუმატებლობა საგანმანათლებლო სისტემაში გარდაუვალია. სოფელში მესხები, ამ მხრივ, ყველაზე ცუდ მდგომარეობაში არიან. მოზარდების მამების ძირითადი საქმიანობა თურქეთში სეზონური დასაქმებაა, დედების უმეტესობა დიასახლისია, მოზარდები სკოლის მიღმა არ ემზადებიან საგნებში, არ დადიან თემატურ წრეებზე, სანაცვლოდ, ეხმარებიან მშობლებს სახლის საქმეებში. ახალგაზრდა მესხების უმეტესობა სკოლიდან დროზე ადრე, მე-8, მე-9 კლასიდან გადის. ამჟამად, არც ერთ მესხს აქვს უმაღლეს საგანმანათლებლო დაწესებულებაში ჩაბარებული და არ აგრძელებს სწავლას მაღალ საფეხურზე, სულ რამდენიმეა, ვისაც სკოლის ატესტატი აქვს აღებული ან გეგმავს მის აღებას.

იმდენად, რამდენადაც ნასაკირალი მულტიკულტურული და მულტირელიგიური სივრცეა, კვლევაში მაინტერესებდა თანაცხოვრების დეტალები სხვადასხვა მოსახლეობას/თემს შორის. კვლევამ აჩვენა, რომ ნასაკირალის მაგალითზე, ჩვენ შეგვიძლია ვისაუბროთ ქრისტიანების და მუსლიმების, ისევე როგორც მუსლიმი აჭარლების და მუსლიმი მესხების მშვიდობიან თანაცხოვრებაზე, იმდენად, რამდენადაც ათწლეულებია მათ შორის არ დაფიქსირებულა კონფლიქტური შემთხვევები, არიან ტოლერანტულად განწყობილნი ერთმანეთის მიმართ, რელიგიურ დღესასწაულებს ერთმანეთს ულოცავენ, სადღესასწაულო კერძებსა და ტკბილეულსაც ცვლიან. რაც მთავარია, ნასაკირალში მუსლიმებს საკუთარი მეჩეთი აქვთ, სადაც პარასკევობით მუსლიმი მოსახლეობა იკრიბება სალოცავად. მეჩეთის ეზოში სასაფლაოა, რომელიც საერთოა აჭარლებისთვის და მესხებისთვის. მაგრამ, სიღრმისეულმა კვლევამ, რაც

მოიცავდა ხანგრძლივ დაკვირვებას და არაფორმალურ საუბრებს, მხარეებს შორის ფარული მიუღებლობა და „სიმბოლური დომინაცია“ გამოავლინა. ამიტომ, ნასაკირალში თანაცხოვრების უფრო ზუსტი კონცეპტუალიზაცია ჰეიდენის (Hayden, 2002) ტერმინით „ანტაგონისტური ტოლერანტობა“ და „სივრცის კონკურენტული გაზიარება“ უკეთაა შესაძლებელი.

და ბოლოს, სადისერტაციო ნაშრომში ვეცადე ცოდნის გაფართოებას გადაადგილებული ადამიანების კვლევებში, რომლებიც ცდილობენ, შექმნან „სახლები“, „სამშობლოები“ თუ „იდენტობები“ კონკრეტულ ადგილებში, მიუხედავად იმისა, საიდან არიან წარმოშობით (Malkki, 1992; Appadurai, 1988). კვლევა ფოკუსირებული იყო გადაადგილებული ადამიანების მხრიდან, ახალ ადგილებთან ადაპტაციის და ახალ საზოგადოებებთან ინკლუზიის საკითხების გამოვლენაზე, მათი მხრიდან, გადარჩენის მექანიზმების და სოციალური მდგომარეობის გაუმჯობესების პრაქტიკების (Bourdieu P. , Outline of a Theory of Practice, 1977) და ტაქტიკების (Certeau, 1984) კვლევაზე. დისერტაცია მიგრაციის კვლევებში მიმდინარე დისკურსის ნაწილია, ის ფოკუსირებულია მიგრაციის შედეგების კვლევაზე და არა მის მიზეზებზე (De Jong, 2002). კვლევამ გააფართოვა ჩვენი ცოდნა იმის შესახებ, თუ როგორ ხდება „უცხო“ ფორმირება გარკვეულ სივრცეში. „უცხოდ ქცევა“ გვეხმარება საკუთარი თავის, იდენტობის უკეთ დანახვასა და გაძლიერებაში. ამ საკითხზე უფრო ვრცლად წერს ედუარდ საიდი „ორიენტალიზმში“ (Said E. , 1979). მსოფლიო მიგრაციის და გლობალიზაციის ნაწილად ყოფნა საზოგადოებებს, ისევე როგორც ინდივიდებს, ეხმარება საკუთარი თავის, როგორც მულტიპლ მოგზაურის წარმოსახვაში, ისევე როგორც „უცხო“ და გამაუცხოებელი ფაქტორების გააზრებაში. იმის გაგება, თუ რას ნიშნავს უცხოდ ყოფნა, დომინანტ საზოგადოებას უმცირესობის, როგორც „უცხო“ მიღებაში და უცხოობის თუ გაუცხოების გადალახვაში დაეხმარება.

## ბიბლიოგრაფია

- Abu-Lughod, L. (1986). *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. California: University of California Press.
- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? *American Anthropologist* N104 (3), 783-790.
- Aliyev, H. (2015). Informal Networks and Human Security in the South Caucasus. *Forum of EthnoGeoPolitics*.
- Aliyev, H. (2015). Institutional Transformation and Informality in Azerbaijan and Georgia. J. Morris, & A. Polese, *Informal Economies in Post-Socialist Spaces: Practices, Institutions and Networks*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ammerman, Nancy T. (2007). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Ang, I. (2003). Together-in-difference: Beyond Diaspora, into Hybridity. *Asian Studies Review*.
- Annist, A. (2015). Formal Crutches for Broken Sociality. J. Mooris, & A. Polese, *Informal Economies in Post-Socialist Spaces* (95-113). New York: Palgrave Macmillan.
- Appadurai, A. (1988). Putting Hierarchy in Its Place. *Cultural Anthropology*, Vol.3, No. 1, 36-49.
- Aydingun, A., Asker, A., & Sir, A. (2016). *Gurcistan'daki Musluman Topluluklar*. Haziran: AVİM.
- Balci, B., & Motika, R. (2007). Islam in post-Soviet Georgia. *Central Asian Survey*, 335-353.
- Bemabe, S. L. (2005). *Informal Labour Market Activity: A Social Safety Net During Economic Transition? The Case Of Georgia*. ProQuest.

- Bennigsen, A., & Lemerrier-Quelquejay, C. (1967). *Islam in the Soviet Union*. New York: Frederick A. Praeger.
- Berger, P. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World* (1-18). Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Beridze, M., & Kobaidze, M. (2010). An Attempt to Create an Ethnic Group: Identity Change Dynamics of Muslimized Meskhetians. K. Vamling, *Language, History and Cultural Identities in the Caucasus* (53-66). Malmo: Malmo University .
- Bhabha, H. K. (2012). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bilge, H. N. (2012). *Meskhetian Turks Exploring Identity Through Connections of Culture*. Arizona: ProQuest, UMI Dissertations Publishing.
- Borbieva, N. O. (2012). Empowering Muslim Women: Independent Religious Fellowships in the Kyrgyz Republic. *Slavic Review*, Vol. 71, No. 2, 288-307.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. J. Richardson, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (241-258). New York, Greenwood.
- Bourdieu, P. (1989). Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*, 14-25.
- Bourdieu, P. (1990). *In Other Words*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1991). On Symbolic Power. P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (ed. 1991, 163-170). Cambridge: Polity Press.
- Brubaker, R. (1993). Social Theory as Habitus. C. Calhoun, E. Lipuma, & M. Pestone, *Bourdieu: Critical Perspectives* (212-234). Chicago: The University of Chicago Press.
- Brubaker, R. (2002). Ethnicity without Groups. *Cambridge Journals*.
- Brubaker, R. (2006). The 'diaspora' diaspora. *Ethnic and Racial Studies*.
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2000). Beyond "identity". *Theory and Society*, 29, 1-47.

- Buchanan, R. (2012). *Transcending Return: Conceptions of Place, Home, and Homeland Among the Meskhetians of Georgia*. ProQuest.
- Certeau, M. d. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Czarniawska, B. (2004). The 'Narrative Turn' in Social Studies. B. Czarniawska, *Narratives in Social Science Research* (1-15). London: Sage.
- Danielsson, A. (2015). Field Notes on Informality's Culture of Ubiquity: Recognition and Symbolic Power within Informal Economic Practices in Kosovo. J. M. Polese, *Informal Economies in Post-Socialist Spaces: Practices, Institutions and Networks* (120). Palgrave Macmillan.
- Darchiashvili, D. (2015). Akhaltsikhe - Kartuli "Ierusalimi". *istoriis rekonstruktsiebi*, 25-51.
- Davie, G. (2007). Vicarious Religion: A Methodological Challenge. A. N. T., *Everyday Religion* (21-36). Oxford: Oxford Press.
- De Jong, G. F.-G. (2002). For Better, For Worse: Life Satisfaction Consequences of Migration. *The International Migration Review* 36 (3), 838–863.
- Easthope, A. (1998). Homi Bhabha, Hibridity and Identity, or Derrida versus Lacan. *Hungarian Journal of English and American Studies*.
- Eriksen, T. H. (1993). Formal and Informal Nationalism. *Ethnic and Racial Studies*, 1-25.
- Gellner, E. A. (1983). *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Ghodsee, K. (2010). *Muslim Lives in Eastern Europe*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Gluckman, M. (1959). Ethnographic data in British social anthropology. *International Congress*, (5-17). Stresa.
- Gurchiani, K. (2017). Georgia in-between: religion in public schools. *Nationalities Papers*.
- Gurchiani, K. (2017). How Soviet is the Religious Revival in Georgia: Tactics in Everyday Religiosity. *Europe-Asia Studies*, 508-531.

- Hart, K. (1973). Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana. *The Journal of Modern African Studies*, 61-89.
- Hayden, R. (2002). Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans . *Current Anthropology*, Vol. 4, No. 2 , 205-231.
- Highmore, B. (2002). *Everyday Life and Cultural Theory*. London and New York: Routledge.
- Johns, S. (2013). *Georgia: A Political History Since Independence* . Tbilisi: Center for Social Sciences .
- King, C. (2004). *The Black Sea*. Oxford: Oxford University Press.
- Knudsen, I. H. (2015). Fighting the Shadow: Lithuania's Informal Workers and the Financial Crisis. K. Morris, & A. Polese, *Informal Economies in Post-Socialist Spaces (70-94)*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kristeva, J. (1991). *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press.
- Ledeneva, A. (2008). "Blat" and "Guanxi": Informal Practices in Russia and China. *Comparative Studies in Society and History* Vol. 50, No. 1, 118-144.
- Levin, I. (2017). Caught in a bad romance: displaced people and the Georgian state. *Citizenship Studies*, 19-36.
- Malkki, L. (1992). National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*, Vol. 7, No. 1, 24-44.
- McGuire, M. (2007). Embodied Practices: Negotiation and Resistance. N. T. Ammerman, *Everyday Religion (187-200)*. Oxford: Oxford Press.
- Modebadze, V. (2009). Historical Background of Meskhetian Turks' Problem and Major Obstacles to the Repatriation Process. *IBSU Scientific Journal*.
- Morris, J., & Polese, A. (2015). *Informal Economies in Post-Socialist Spaces: Practices, Institutions and Networks*. New York: Palgrave Macmillan.

- Ong, A. (2007). Neoliberalism as a Mobile Technology. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 3-8.
- Orsi, R. (2010). *The Madonna of 115th Street*. New Haven & London: Yale University Press.
- Pelkmans, M. (2006). *Defending the Border: Identity, Religion, and Modernity in the Republic of Georgia*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Polese, A., Morris, J., Pawlusz, E., & Seliverstova, O. (2018). *Identity and Nation Building in Everyday Post-Socialist Life*. London and New York: Routledge.
- Reeves, M. (2011). Introduction: contested trajectories and a dynamic approach to place. *Central Asian Survey*, 307-330.
- Reisman, A. (2012). *Being without Belonging: Seattle's Ahiska Turks and the Limitations of Transnationalism for Stateless Diaspora Groups*. Washington: ProQuest, UMI Dissertations Publishing.
- Round, J., & Williams, C. (2010). Coping with the social costs of 'transition': Everyday life in post-Soviet Russia and Ukraine. *European Urban and Regional Studies*, 183-196.
- Sahlins, M. (1963). Poor Man, Rich man, Big-man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*: , 285-303.
- Said, E. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, E. W. (1995). Orientalism, an afterword. *Raritan*, Vol. 14 Issue 3, 32-45.
- Schlegel, S. (2017). The Resilience of Soviet Ethnicity Concepts in a Post-Soviet Society: Studying the Narratives and Techniques that Maintain Ethnic Boundaries. *Anthropology of East Europe Review* 35 (1), 1-18.
- Smith, A. D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Sullivan, A. (2002). Bourdieu and Education: How Useful is Bourdieu's Theory for Researchers? *The Netherland's Journal of Social Sciences*, Vol. 38, No. 2, 144-166.

- Sumbadze, N. (2007). Back Home Again: The Repatriation and Integration of Meskhetian Muslims in Georgia. T. Trier, & A. Khanzhin, *The Meskhetian Turks at a Crossroads* (288-233). Lit-Verlag.
- Tabori, P. (1972). *The Anatomy of Exile: A Semantic and Historical Study*. London: Hanap.
- Tarkhan-Mouravi, G. (2007). Legal and Political Aspects of the Issue of Muslim Meskhetians (Meskhetian Turks) in Georgia. T. Trier, & A. Khanzhin, *Meskhetian Turks at a Crossroads - Integration, Repatriation or Resettlement* (487-533). Lit-Verlad.
- Trier, T., & Khanzhin, A. (2007). *The Meskhetian Turks at a Crossroads- Integration, Repatriation or Resettlement* . Lit-Verlag.
- Trier, t., Tarkhan-Mouravi, G., & Kilimnik, F. (2011). *Meskhetians: Homeward Bound...* Caucasus: European Center for Minoority Issues.
- Turner, V. (1977). *The Ritual Process*. New York: Cornell University Press.
- Van Der Veer, P. (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Williams, C. C., Kedir, A., Fethi, M., & Nadin, S. (2012). Evaluating 'Varieties of Capitalism' by the Extent and Nature of the Informal Economy: the Case of South-Eastern Europe. *South-Eastern Europe Journal of Economics*, 113-130.
- Williams, C., & Horodnic, I. (2015). Who Participates in in the Undeclared Economy in South-Easter Europe? An Evaluation of Marginalization Thesis. *South Eastern Europe Journal of Economy*, 157-175.
- ანანიაშვილი, ვ. (1918 წლის 18 თიბათვის). ჯავახელ ქართველების ბედი. *საქართველო*, N119.
- აროშიძე, ნ. (1972). ნასაკირალი. *ახალგაზრდა ჟურნალისტი* N9 (728).
- ბერიძე, მ. (2013). *მაჰმადიანი მესხების ფესვები და დღევანდელიობა*. ახალციხე: ახალციხის უნივერსიტეტი.
- ბურდიე, პ. (2006). *განსხვავება*. თბილისი: დიოგენე.



დიდი გამარჯვება! (1978). დროშა N10.

ვაჩნაძე, ნ. (2005). დეპორტირებული მესხი ქალის - ნაზირას წიგნი. თბილისი:  
კავკასიური სახლი.

ზაქარიაძე, შ. (1978). ნასაკირალი (ისტორიის გაცოცხლებული ფურცელი). დროშა N11  
(503).

იშხნელი, მ. (1918 წლის 16 თიბათვის). აოხრებული მხარე. საქართველო, N118.

მაისაშვილი, ს. (1967). ნასაკირალის ბრძოლა. დროშა N7 (499). მხატვარი, თბილისი.

საქართველოს კურორტები და საკურორტო რესურსები. (1976). თბილისი.

ქართველი ლტოლვილები. (1918 წლის 13 თიბათვის). საქართველო, N116.

ჩხეიძე, ო. (2007). ჩვენი მესხები. თბილისი: კავკასიური სახლი.

ხეთასარი. (1918 წლის 11 თიბათვის). ჯავახეთის და მესხეთის საშველად. საქართველო,  
N114.

ჯავახიშვილი, მ. (1961). არსენა მარაბდელი. თბილისი: ნაკადული.

ჯანიაშვილი, ლ. (2006). 1944 წელს სამხრეთ საქართველოდან გასახლებულთა  
ეთნოისტორიული პრობლემები. თბილისი: ენა და კულტურა.

ჯაფარიძე, რ. (1978). მნათობი. ცისკარი, 101-111.