

ზაია ჯანელიძე, ლუკა ნახუცრიშვილი

ჟამი. ნაწილი მესამე: სიცოცხლე თუ ცხოვრება?

*მაშ, რა ძევს ამაში, სიცოცხლის სახელს რომ ატარებს? ეს სიცოცხლე
ხომ კიდევ ათას სიკვდილს იფარავს; ჩვენ კი მაინც სიკვდილის
გვეშინია, რაც ყველა ამ უტოლობას მოასწორებს სრულად.
შექსპირი, საწყაული საწყაულისა წილ*

აღდგომა

ტელე-კამერებმა და მიკროფონებმა აღდგომის დღესასწაულს ალყა შემოარტყეს. თითქოს ეკლესიაში ჩვენს თვალწინ, “ლაივში“, უნდა გამხდარიყო ხილული Covid-19-ით დასნეულების უხილავი პროცესი. ამ ალყის ფონზე, ეკლესიის რიტორიკაში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი გახდა მკვდრეთით აღმსდგარი მაცხოვრის ფიგურა, მაცხოვრის, რომელმაც “მთელი ქვეყნიერება სიცოცხლისაკენ შემოაბრუნა”.¹ თავის მხრივ, საჯარო მოხელეები, ჟურნალისტები, ეპიდემიოლოგები, ინტელექტუალები ცდილობდნენ, აღდგომა მოენიშნათ მიკრობიოლოგიურად განსაზღვრულ ვირუსზე საღი აზრისა და სამედიცინო ღონისძიებების გამარჯვების სიმბოლოდ.² სახალხო დამცველის განცხადებით, „სამედიცინო ენაზე, იესო ქრისტეს სიკვდილის უშუალო მიზეზად ასფიქსია სახელდება“;³ სასუნთქ აპარატზე მიბმული Covid-ინფიცირებული გადაიქცა მოყვასად, რომელშიც ქრისტე უნდა შეგვეცნო. ამავდროულად, მთელი ქვეყნისთვის პატივსაცემმა ეპიდემიოლოგმა სამთავრობო ტრიბუნიდან მორიგი წინასააღდგომო გამოსვლისას მრევლს შეაგონა, დღესასწაულები შინ აღენიშნა, რათა ყველას რაც შეიძლება სწრაფად დაგვდგომოდა დრო, როცა ვიზეიმებდით ეკონომიკის აღდგენას - და “აღდგენის“ მაგივრად “აღდგომა“ წამოცდა. ერთ-ერთი მაღალი სასულიერო პირი კი ომბუდსმენივით “სამედიცინო ენაზე“ გვარწმუნებდა, რომ ზიარება იმუნურ სისტემას აძლიერებს და ამით გვიცავს ვირუსისგან. სასულიერო პირების, ექიმებისა და საჯარო მოხელეების ენათა და კომპეტენციათა ამ ბაბილონური აღრევის შემდგომ თითქოს ყველაფერი თავის ადგილას დაუბრუნდა, როცა პრემიერ-მინისტრმა განაცხადა, რომ, ნებისმიერი ახლო ფიზიკური კონტაქტით, “[ზიარების] კოვზიც არის ინფიცირების უდიდესი რისკის შემცველი“, და ამაზე ისევ და ისევ მაღალმა სასულიერო პირმა დაუკრა ენთუზიაზმით კვერი:

“აბსოლუტურად სწორია, რასაც ამბობს, რადგან ამას საერო პოზიციიდან საუბრობს. ჩვენ საეკლესიო და ღვთაებრივი პოზიციიდან ვამბობთ, რომ საფრთხის შემცველი არ არის. ექიმები, პრემიერ-მინისტრი, ადამიანები, მეცნიერები ვალდებულები არიან, რომ ეს თქვან, მაგრამ ჩვენ ვამბობთ იმას, რომ არსებობს ღმერთი-იესო ქრისტე, რომელიც თავის სისხლსა და ხორცს საჭმელად და სასმელად გვაძლევს“.⁴

შრომის ზედმიწევნითი განაწილებით, სახელმწიფომ ადამიანთა *სიცოცხლის* დაცვა გადაიზარა, ეკლესიამ კი - ადამიანთა *ცხოვნება*. მაგრამ რა ხდება, როცა ეს ორი “დარგი” ერთმანეთს არ უთავსდება? რა რჩება სიცოცხლისგან, როცა მისი მიზანი, ერთი მხრივ, ჯანმრთელობად და, მეორე მხრივ, ცხოვნებად იყოფა. თითქოს სიცოცხლის გაგების ორ მყარ და ლეგიტიმურ ალტერნატივას გვთავაზობენ, სადაც საკუთარი გემოვნებისდა მიხედვით ვიღაც ირჩევს ჯანმრთელობას, ვიღაც კი - ცხოვნებას. მაგრამ რაწამს ახლოდან შევხედავთ სიცოცხლის საერო/სეკულარულ და საეკლესიო/რელიგიურ გაგებებს შორის ალტერნატივას, მიხვდებით, რომ ეს ალტერნატივა კი არ არის, არამედ სიცოცხლის განსაზღვრისა და განკარგვის გარშემო კონკურენცია, რომელიც ერთი მანკიერი სისტემის შიგნით წარმოებს.

სიცოცხლე, ცხოვრება, ცხოვნება

მთელი საგანგებო მდგომარეობის მანძილზე, პრემიერ-მინისტრი სასწორივით შლიდა ხელებს: ერთზე სიცოცხლეს ჩამოკიდებდა, მეორეზე - ეკონომიკას, და რეფრენად იმეორებდა: “თითოეულ შეზღუდვას აქვს თავისი ეკონომიკური ფასი, თუმცა მეორე მხარეს არის ადამიანის ჯანმრთელობა როგორც ფასეულობა, ამიტომ ჩვენ ვცდილობთ დავიჭიროთ ეს ბალანსი“.⁵ რაწამს სიცოცხლეს სასწორზე (“ბალანსზე”) შემოდებს, თუნდაც როგორც უმაღლეს ფასეულობას, სიცოცხლე მაშინვე ხდება ფარდობითი, შედარებადი, გაცვლის აბსტრაქტული საზომის მეშვეობით. სიცოცხლეს, რომელიც მიზანი უნდა ყოფილიყო, სახელმწიფო აქცევს საშუალებად იმგვარი ეკონომიკის შესანარჩუნებლად, რომელიც კერძო ინტერესით იმართება და ადამიანებს ჩანაცვლებად, გასაცვეთ ინსტრუმენტებად მოიაზრებს; აქცევს საშუალებად საკუთარი აპარატის ლეგიტიმურობის შესანარჩუნებლად, რაც სახელმწიფოს პირველ რიგში იმისათვის ესაჭიროება, რომ კერძო ინტერესით მართული ეკონომიკის “ეფექტური” აღმასრულებელი იყოს; აქცევს საშუალებად იმ დროსაც, როცა სახელმწიფოს საკუთარი ლეგიტიმაციის შესადულაბებლად ეკლესიასთან გარიგება სჭირდება.

სიცოცხლის გაგება ისეთივე მერყევი ხდება, როგორც პროდუქტის ფასია ბაზარზე. ამ დროს ძალაუფლება მეტი გაშმაგებით ებლაუჭება სიცოცხლის რაღაც განყენებულ, განზოგადებულ ცნებას. მაგრამ ეკონომიკას, ეკლესიასა და სახელმწიფო აპარატს

შორის გაბმულ ქსელში სიცოცხლის დაქვემდებარებული ფუნქცია იმთავითვე ტყუილად აქცევს სიცოცხლის ნებისმიერ განყენებულ განსაზღვრებას. ჯუდით ბათლერი შენიშნავს, რომ არ არსებობს სიცოცხლე “როგორც ასეთი”; არსებობს “მხოლოდ სიცოცხლის პირობები, სიცოცხლე როგორც ისეთი რამ, რასაც პირობები ესაჭიროება იმასთვის, რომ სიცოცხლე იცხოვრობდეს”.⁶ არადა, სიცოცხლის ის გაგება, რომელიც სახელმწიფომ აიღო “უმაღლეს” სახელმძღვანელო ფასეულობად, სისტემატიურად გამოტოვებს სიცოცხლის პირობებზე მსჯელობას და ამით სიცოცხლის პირობების მზარდ გაღარიბებას, ერთი მხრივ, განაპირობებს და, მეორე მხრივ, ამართლებს. როცა ვირუსისგან სიცოცხლის გადარჩენაზე საუბრობდა, სახელმწიფომ ბუნებრივ მოცემულობად შემოგვასაღა დღევანდელი ქართული ჰოსპიტალური სექტორის სინამდვილე; გვეუბნებოდა, რომ, ეპიდემიის აფეთქების შემთხვევაში, “სისტემა” ერთდროულად ვერ გაუმკლავდებოდა რამდენიმე ათეულზე მეტ Covid-დაავადებულს. აღმოჩნდა, რომ სიცოცხლის ფასი გადაითვლება ზუსტად იმდენ საწოლზე და იმდენ სამედიცინო მუშაკზე, რამდენიც დაგვრჩა ჯანდაცვის სისტემის სრული პრივატიზაციის შემდეგ.⁷

ჯანმრთელობა საერთოდაც მეტაფორად უფასურდება. როცა მაია ცქიტიშვილი სახელმწიფოს მიზნად სახავს “ჩვენი მოქალაქეების ჯანმრთელობაზე ზრუნვის პარალელურად ვიფიქროთ ქვეყნის ეკონომიკის ჯანმრთელობაზეც”,⁸ საუბარი “ეკონომიკის ჯანმრთელობაზე” უბრალოდ კი არ აბუნებრივებს ეკონომიკის არსებულ წყობას (ისიც ავადაა, ადამიანებივით), არამედ მთელი იმ ეკონომიკური სისტემის მეტაფორადაც იქცევა, რომელიც ადამიანთა უმრავლესობას სარჩოს მოპოვებას ფიზიკური და ფსიქიკური ჯანმრთელობის დასახიჩრების ან სულაც სიცოცხლის რისკის საფასურად სთავაზობს. იმ პირობებში, როცა “ტყიბულის ქვანახშირის როლი საქართველოს სათბობ-ენერგეტიკულ ბალანსში უმნიშვნელოა”, სახელმწიფომ და კომპანიამ არც შახტები დახურეს და არც სამუშაო პირობები მიუსადაგებიათ ეპიდემიოლოგიური სტანდარტისთვის.⁹ მაგრამ რა ხდება იმ სამუშაო ადგილებზე, სადაც ეპიდემიოლოგიური ზომები გატარდა? სახელმწიფო, იღებს რა ეპიდემიოლოგებისგან “ნეიტრალურ” სამედიცინო დასტურს, რომ მშენებლობის სექტორში ვირუსის გავრცელების ნაკლები საფრთხეა, ინფრასტრუქტურულ სექტორს “გამოჯანმრთელების” გზაზე შეაყენებს ისე, რომ კვლავაც დაუცველი რჩება სამშენებლო სფეროში შრომითი უსაფრთხოების ელემენტარული ნორმები.¹⁰ არსებითად, ნეოლიბერალური სახელმწიფოს ხელში ეპიდემიოლოგიური სტანდარტი მარტივად იქცევა ინსტრუმენტად, რომლის მეშვეობითაც სიცოცხლე განიდარცვება დამატებითი თვისებრივი მახასიათებლებისგან (იქნება ეს შრომის პირობების, ხელფასის, საცხოვრისის, კვებისა თუ გარემოს ხარისხი¹¹) და რჩება სიცოცხლის ერთი

მინიმალისტური პირობა: არ შეგეყაროს ვირუსი. მაშინ, როცა ცდილობენ, ეპიდემიოლოგიური სტანდარტი სიცოცხლის, “როგორც ასეთის“ დაცვას გაუიგივონ, უნდა გვახსოვდეს, რომ ეპიდემიოლოგიური სტანდარტის დაცვა არ უდრის უსაფრთხო შრომის სტანდარტების დაცვას. ამგვარად, არა მხოლოდ სიცოცხლე დაიყვანება ჯანმრთელობაზე, არამედ თავად ჯანმრთელობის საკმარის პირობადაც კორონავირუსისგან გადარჩენა ისახება.¹²

თავის მხრივ, ეპიდემიოლოგიური დავიწროება სიცოცხლის გადარჩენას თუ ვირუსთან გამკლავებას უიგივებს, თავად ვირუსის საკითხს თიშავს დედამიწის სიცოცხლეზე ზრუნვისგან. ზოგი თეორეტიკოსი პანდემიამდეც არ გამორიცხავდა, რომ ჩვენი ფიზიკური გარემოს მზარდი განადგურება საჭიროს გახდოდა „კლიმატის ლევიათანს“, რომელსაც ჩვენი სიცოცხლის გადასარჩენად ჩავბარდებოდით.¹³ მაგრამ ამისთვის ისიც საკმარისი გამოდგა, ერთი პატარა ვირუსი ბუნების ყვლეფით შევიწროვებული ცხოველიდან ადამიანზე გადმომხტარიყო. ჩვენ კი ჩავბარდით სახელმწიფოს, მაგრამ დაგვაფიქვდა, რომ ის, ეპიდემიოლოგობის გვერდით, “რესურსების მაქსიმალურ ათვისებაზე“ აწყობილი სისტემის აღმასრულებლადაც რჩება. ეს სახელმწიფო, პანდემიის მიერ მოტანილი კრიზისის პირისპირ, “ეკონომიკის სტიმულირების“ გულისთვის გაათმაგებული მადით აპირებს განაგრძოს ბუნებრივი სასიცოცხლო გარემოს დაქვემდებარება კაპიტალისათვის.¹⁴ მზარდი განადგურება ბუნებას ახალ-ახალი ვირუსების სათბურად გადააქცევს¹⁵, ვირუსების, რომელთაგანაც შემდეგ კვლავაც ეპიდემიოლოგ სახელმწიფოს მოუწევს ჩვენი გადარჩენა.

ამ დაღმავალ სპირალში სიცოცხლე დაიყვანება გადარჩენაზე, რომელიც ჩვენგან გამუდმებით მოითხოვს, სიცოცხლის შესანარჩუნებლად მსხვერპლად გავიღოთ სიცოცხლის რაღაც ნაწილი. და როცა სიცოცხლე, რომელიც თავისივე გადარჩენის პროცესში საშუალებად იქცა, სვამს კითხვას: “კი მაგრამ, გადარჩენა რისთვის?“, სახელმწიფოს პოზიტიური, შინაარსიანი პასუხი არ აქვს. ის გვთავაზობს მხოლოდ ვირუსის შიშს, როგორც სიცოცხლის გადარჩენის მინიმალურ, უარყოფით პირობას. სწორედ საზრისის ამ კრიზისში აიმაღლებს ხმას მართლმადიდებელი ეკლესია და პრეტენზიას აცხადებს, რომ პასუხს გასცემს შეკითხვას: “რისთვის სიცოცხლე?“ და ადამიანებს სახელმწიფოს მიერ განკარგული წრებრუნვიდან გაღწევაში დაეხმარება. ეკლესია გვეუბნება, რომ რაღაც სხვაც, რაღაც მეტიც არსებობს და “არა ხოლო პურით ცხოვნდების კაცი“.

“ცხოვ“-ძირის სიტყვები “ცხოვრება, “ცხოვნება“, “მაცხოვარი“,¹⁶ მომდინარეობს საერთოქართველური ძირიდან “ცხ-ოუ“, რაც გადარჩენას, ხსნას ნიშნავს.¹⁷

“მაცხოვრის“ მაცხოვრებლობაც, ეკლესიური სწავლებისვე მიხედვით, “სიცოცხლის მონიჭებას“ გულისხმობს, სიცოცხლის, რომელიც ინარჩუნებს და აცხონებს სიცოცხლისავე პირობას. ამ შემთხვევაში გადარჩენა გაიგება არა როგორც სიცოცხლის შენარჩუნება მისი პირობების გადარიბების ფასად, არამედ როგორც *ხსნა*, რომელიც სიცოცხლისა და ცხონების *გაუმიჯნავი* ერთობაა. ამგვარ დაპირებას ვხვდებით პატრიარქის წლევეანდელი სააღდგომო ეპისტოლეში, რომელიც გვარწმუნებს, რომ მაცხოვრის სისხლსა და ხორცთან ზიარება “უჩვეულოდ ზრდის ჩვენს შინაგან სამყაროს, ჩვენს გულსა და გონებას და შეეწევა ფიზიკურ ძალებს.“¹⁸ მაგრამ, თუ დავაკვირდებით ეკლესიის ოფიციალურ პოზიციას საგანგებო მდგომარეობის დროს საჯარო დავის მთავარ საგანზე, საერთო კოვზით ზიარებაზე, დავინახავთ, რომ, საბოლოო ჯამში, სიცოცხლის შინაარსის ეპიდემოლოგიურ დავიწროვებასთან ეკლესიის „ბრძოლა“ სავსებით ყალბია. სააღდგომო ეპისტოლემ ხაზი გაუსვა, რომ “წმინდა ზიარება არის ზეციური საკვები, არა წარმოსახვითი ან სიმბოლური, არამედ ქვეყნარტი ხორცი და სისხლი ქრისტესი, რომელიც მოგვეცა ჩვენი სულისა და ხორცის განსაკურნებლად“. ზიარების ზებუნებრივი არსიდან გამომდინარე შეუძლებელი იყო, მასზე ვირუსოლოგიური კანონები გავრცელებულიყო. მაგრამ რადგანაც ზიარების საიდუმლოსთან ზიარება წინაპირობად რწმენისა და ღვთისმოსაობის კონკრეტულ ძალისხმევას ითხოვს, ეპისტოლემ დასძინა, რომ ზიარების “უღირსად მიმღებნი სსსჯელს განიკუთვნებენ“.¹⁹ ერთ-ერთი მაღალი იერარქი იმასაც კი გვეუბნებოდა, რომ “შიშით იმუნური სისტემა ქვეითდება“.²⁰ ეპიდემიის კონტექსტში, ამგვარმა განცხადებებმა სპეციფიკური დატვირთვა შეიძინა და სტრიქონებს შორის შემოგვაპარა, რომ ვინც შიშით ეზიარებოდა, მასზე ვირუსოლოგიური კანონზომიერებებიც გავრცელდებოდა. ეკლესიამ შეინარჩუნა გამიჯვნა ბუნებრივ-სამედიცინო სიცოცხლესა და სულიერ-რელიგიურ ცხონებას შორის და შეითვისა ვირუსის “სეკულარული“ განზომილებაც, ოღონდ მასზე ხელაღვე მოიხსნა პასუხისმგებლობა. მამასადაძმე, საქმე ბევრად უფრო რთულადაა და ეკლესიის მიერ საერთო კოვზით პრაქტიკის შენარჩუნება სულაც არ ნიშნავდა სახელმწიფოს ეპიდემიოლოგიური იმპერატივის უარყოფას.

ეკლესიის ბევრი კრიტიკოსისთვის ეკლესიის დაჟინება ზიარების წესის არშეცვლაზე ან ამოუხსნელი იყო, ანდაც “ფანატიზმსა“ და “ფეტიშიზმს“ დაუკავშირდა. ეკლესია სახელმწიფოს დათანხმდა სოციალური დისტანცირების ზომებზე და, თუნდაც ცალკეად, ჯანმრთელობის პრობლემების მქონე მრევლს სახლში დარჩენის სკენაც კი მოუწოდა, თუმცა ზიარების წესის შეცვლაზე არათუ უარი განაცხადა, არამედ იმისთვისაც მზად იყო, რომ სახლში ეზიარებინა “ისინიც, ვინც ვირუსით დაავადების საფრთხეს ეკლესიაში მისვლას უკავშირებენ“.²¹ ეკლესიამ ერთდროულად ორი

კურდღელი დაიჭირა: პანდემიის დროს ზიარების საიდუმლოს შეუფერხებელი აღსრულებით მან, პიერ ბურდიეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, შეინარჩუნა “ცხოვებასთან დაკავშირებულ საგანთა განკარგვის მონოპოლია, რასაც ეკლესია ფლობს კლასებად დაყოფილ საზოგადოებაში”.²² სამაგიეროდ, ზიარების საიდუმლოში ეპიდემიოლოგიური განზომილების ინტეგრირებით, საერთო კოვზით ზიარების შედეგად მიღებულ შესაძლო ფიზიკურ ზიანზე პასუხისმგებლობა მრევლს გადაულოცა და მის ინდივიდუალურ მადლმოსილობასა თუ უღირსობაზე გახადა დამოკიდებული.²³

მაგრამ განა მრევლს, რომელიც, გაფრთხილების მიუხედავად, ეკლესიაში წავიდა, სიკვდილისაკენ სწრაფვა, “ზრმა“ რწმენისათვის “თავის შეკვლის“ სურვილი ამოდრავებდა? რას გვეუბნება მრევლის ერთ-ერთი წევრის მიერ ჟურნალისტისთვის მიხლილი პასუხი, რომ არანაირი ჯანმრთელობა არ უღირს სულიერი ხსნის საფასურად? ცხადი ხდება, რომ სახელმწიფოს მიერ შემოთავაზებული წრებრუნვიდან გასაღწევად ის პრინციპულად თანახმაა ჟესტზე, რომელსაც მას, პანდემიის კონტექსტში, ეკლესია სთავაზობს ალტერნატივად. მაგრამ ეს თანხმობა პროტესტად იკითხება მაშინ, როცა მას არა განცალკევებულად, არამედ იმ სისტემის შიგნით განვიხილავთ, რომლის ორი ხელიც, სახელმწიფო და ეკლესია, ერთმანეთს ბანს. სახელმწიფოსა და ეკლესიის ალიანსის ჩაკეტილი წრე საერთოდაც სათუოს ხდის, შეიძლება თუ არა არსებობდეს მისგან გაღწევის ქმედითი ალტერნატივა, რომელიც არ იქნება ყალბი. მაგრამ რამდენადაც სათუოა, იმდენადვე კრიტიკულად აუცილებელია, მკრთალად მაინც გამოიკვეთოს ჩაკეტილი წრიდან გასაღწევი ბილიკები. ამისათვის სამართალსა და სიცოცხლეს შორის მიმართების საკითხი უნდა დავსვათ.

ღია კარი

წინა წერილში დავადგინეთ, რომ დღეს ქართული სახელმწიფოს სუვერენულობა ერთანეთთან დამაბულობაში მყოფ ორ წყაროზე დგას: ერთია ეპიდემიოლოგიური სიმრავლის “ეფექტური“ მართვა, რაც უშუალოდ სახელმწიფოს პრეროგატივაა, მეორე - სიმბოლური ლეგიტიმაცია ეროვნულ-რელიგიური უმრავლესობის იდენტობაში, რის მეურვედაც სახელმწიფომ ეკლესია აღიარა. სახელმწიფო ეკლესიას აწვდის პრივილეგიებს და თავადვე ზრდის ეკლესიის ძალაუფლებას, რათა ეკლესიისგან მიიღოს ის “მომსახურება“, რომელიც სახელმწიფოს სიმბოლურ ლეგიტიმაციას მიანიჭებს. სწორედ ამიტომ იჟინებდა გახარია, რომ “ეკლესია არ დაიხურება, განსაკუთრებით, სააღდგომო ღამეს“, ხოლო იმისათვის, რომ თავის

ეპიდემიოლოგიურ მოვალეობაზე ბოლომდეც არ აელო ხელი, ლევიათანის ხმალი მოქალაქეს გადააბარა, ცოტა ხანი შენით დაიცავი თავიო:

„ჩემი და ჩვენი ძირითადი მოკავშირე არის მოქალაქე. მოქალაქე, რომელიც არის გონიერი და რომელმაც იცის, რომ თავის თავზე პასუხისმგებლობა თვითონაც უნდა აიღოს (...). არ უნდა დააკისროს პასუხისმგებლობა ეკლესიას და დაელოდოს ეკლესიის მოწოდებას, რომელიც რა თქმა უნდა, ვერ იქნება, რომ არ მოხვიდეთ ეკლესიაში“.²⁴

“მოქალაქეს“, მხოლოდით რიცხვში, იზოლირებულად, დაეკისრა ინდივიდუალური პასუხისმგებლობა, საკუთარ ჯანმრთელობაზე თავად ეზრუნა და ამით საკუთარი წვლილიც შეეტანა სახელმწიფოს სიმბოლური საძირკვლის შენარჩუნებაში. თავის მხრივ, ეკლესიაც “ურჩევდა“ მრევლს, გამოეჩინა “სამოქალაქო პასუხისმგებლობა“ და არ მისულიყო ტაძარში²⁵. ერთ-ერთი იერარქის განცხადება, რომ ეკლესია ყოველთვის “თავისუფალ“ ადამიანებად ზრდიდა თავის მრევლს, ხოლო “თავისუფალ ადამიანს ვერაფრისკენ ვერ მოუწოდებ“²⁶, საერთოდაც ლიბერალური რიტორიკის ცინიკური შესრულება, მისი პაროდიაა. ამ ცინიზმის ფონზე უფრო უხერხულად ჟღერს ტელე-ეკრანებიდან ეპიდემიოლოგის სასოწარკვეთილი ვედრება, რომ სახლში დარჩენით “გადაგვერჩინა ეკლესია“. მაშასადამე, ეკლესია, რომელიც, წესით, ღიაა იმისთვის, რომ მრევლი მივიდეს, არ იკეტება, მაგრამ თავაზიანი რჩევაა, მრევლი არ მივიდეს. ეკლესია არ მოუწოდებს მრევლს, რომ მივიდეს, მაგრამ მრევლს პასუხისმგებლობა ეკისრება, არ მივიდეს, რათა ეკლესია დარჩეს ღია. ეკლესიის კარი ღიაა, რათა იყოს ღია. და როგორც ფარვანა ეჯახება სანთლის ალს, რომელსაც მის მიმართ განზრახვა არ გააჩნია, მრევლიც, თუ ეკლესიაში მივიდა და ვირუსი შეეყარა, გაიწირება ისე, რომ მის მიერ გაღებულ მსხვერპლს არავინ შეიწირავს.

თუმცა, მოქალაქე/მრევლი რომ “ჩიტვით თავისუფალია“ და ეკლესიაში მისვლისკენ არავინ „ექაჩება“, არ ნიშნავს, რომ ან სახელმწიფო ან ეკლესია მას თავისი ბატონობის არეალიდან უშვებს. როგორც მეციხოვნე მღვდელი ეუბნება იოზეფ კ.-ს ფრანც კაფკას რომანში *პროცესი*, „სასამართლოს შენგან არაფერი არ უნდა. როცა მოდიხარ, სასამართლო გღებულობს, როცა მიდიხარ, გიშვებს.“ მანამდე კი მღვდელი და კ. განიხილავენ იგავს სოფლელ კაცზე, რომელიც კანონის კარში შესვლას ცდილობს. კარი ღიაა, მაგრამ კარის მცველის რეკომენდაციითა და გაფრთხილებით, კაცი მის ზღურბლს არ გადააბიჯებს. ის წლების მანძილზე, სულის დაღევაამდე იცდის კართან, რომელში შესვლაც მისთვის არავის აუკრძალავს. ამ მხრივ, ტაძრის/კანონის ღია კარი ბევრად მეტიც შეიძლება იყოს, ვიდრე სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის მანკიერი ალიანსის სიმბოლო. კაფკას იგავი, ჯორჯო აგამბენის აზრით, სუფთა სახით აღწერს, როგორ მუშაობს სუვერენულობა: სუვერენულობა არაფერს გამძლებს, შეიძლება არც

არაფერს გიკრძალავს, მაგრამ გავალდებულებს, მასზე დარჩე მიბმული. კანონი არც თავის კარში გიშვებს და არც ხელს გიშვებს. საკითხავია, მაინც როგორ ხდება ეს?

როგორც ვალტერ ბენიამინი შენიშნავს, სახელმწიფო სამართლის უმთავრესი ინტერესი და მიზანი ძალაუფლების შენარჩუნებაა, სამართლის აღსრულება კი - მხოლოდ საშუალება, რომელიც სახელმწიფოს ძალაუფლების თვითკმარ თვითგანახლებას ემსახურება.²⁷ თანამედროვე სახელმწიფოს უზენაესი უფლებამოსილებაა, ადამიანი “ხელშეუვალი“ უფლებებითა და სამართლებრივი გარანტიებით უზრუნველყოს. მაგრამ სწორედ ამის გამო, მას შეუძლია გადამწყვეტ მომენტში ადამიანი შიშველი დატოვოს. ბენიამინისთვის, სახელმწიფოს მუდმივი სწრაფვა, საკუთარი სამართალშემნარჩუნებელი ფუნქციის აღსრულებით უწყვეტად შეინარჩუნოს ძალაუფლება, იწვევს სახელმწიფოს ეჭვიან ჟინს, რომ თავისი სამართლებრივი ჩარჩოს გარეთ არაფერი ცნოს ლეგიტიმურად. მაგრამ რაკი სახელმწიფოსთვის ყოველივე სამართლებრივი და სამართლიანი მხოლოდ მის ფარგლებში შეიძლება არსებობდეს, ყველაფერს, რაც მის გარეთ რჩება, თვისობრივი მახასიათებლები ჩამოცილდება და ამ გაშიშვლებული სახით მორჩილდება სამართალს. ასე გამოაცალკევებს სამართალი ადამიანში სიცოცხლის ისეთ განზომილებას, რომელსაც ბენიამინი ცარიელ, “ლიტონ სიცოცხლეს“ უწოდებს. სამართალი, რაც უფრო მეტად გადააქცევს სიცოცხლეს ცარიელ, მტკნარ მოცემულობად, მით უფრო საბედისწეროდ მიიჯაჭვავს მას და ართმევს უნარსა და უფლებას, სამართლის მიერ აღიარებული ჩარჩოს მიღმა წამოაყენოს სამართლიანობის მოთხოვნა.

სწორედ “ლიტონი სიცოცხლე“, ვირუსისგან დაცვის სახელით, “უმადლეს ფასეულობად“ რომ ირაცხება და, ამავდროულად, არსებობის ყოველგვარი ღირსეული, სამართლიანი თვისებისგან განიძარცვება. საპირისპიროდ, ბენიამინი ხაზს უსვამს, რომ “მცდარი და მდაბიურია დებულება, რომ არსებობა უფრო მაღლა დგას, ვიდრე სამართლიანი არსებობა, თუ არსებობა სხვას არაფერს უნდა ნიშნავდეს, გარდა ლიტონი სიცოცხლისა“. ბენიამინი გადაჭრით უარყოფს იდეას, რომ “წმინდაა“ ადამიანის არსებობის რაიმე ცალკეული ნაწილი, თუნდაც მისი არსებობის ცარიელი, ლიტონი ფაქტი. პირიქით, როგორც აგამბენიცი შენიშნავს, ბენიამინს ალღო კარნახობს, რომ სწორედ ლიტონი არსებობის “თავისთავად“ ღირებულებად შერაცხვაა იმის საწინდარი, რომ სამართალმა სიცოცხლე იოლად გაწიროს, როგორც ცარიელი საშუალება, და საამისოდ არანაირი უშუალოდ ფიზიკური ძალადობის გამოყენება არ დასჭირდეს. თავს იმკვიდრებს მანკიერი წრებრუნვა, სადაც სახელმწიფო შეიძლება უგულებელყოფდეს სიცოცხლეს, არ იცავდეს ადამიანის უფლებებს, ღალატობდეს

სეკულარიზმის თანასწორობის დანაპირებს, ხოლო მოქალაქეები და სამოქალაქო საზოგადოება, სახელმწიფოს დაპირებას ჩამოკიდებულები, კვლავაც მას მოუხმობდნენ სიცოცხლის უზენაეს დამცველად, ისევ მას სთხოვდნენ უფლებების დაცვას, სეკულარული თანასწორობის უზრუნველყოფას.

ენა

მორიგ საინფორმაციო გამოშვებაში ვხედავთ, როგორ მიიჩქარის ეკლესიისკენ ეპიდემიოლოგიურ იმპერატივს დაუმორჩილებელი “უგუნური“ სხეული. მისი მოძრაობები განსაკუთრებით თვალშისაცემია, მისი ხილვადობა - იმთავითვე *ჭარბია*, მისი ქმედებები - *ექსცესი*. კამერების შუქი და მიშვერილი მიკროფონები მას ღია ბრალდებად აწვება და ის თავდაცვის ერთადერთ საშუალებას პოულობს: “კი მაგრამ ეკლესიის დაკეტვით ჩემი უფლებები არ ირღვევა?!” მან შეიძლება არც იცის, რომ კონსტიტუცია რელიგიის თავისუფლების უფლებას ცნობს და ამას ათასგვარი საერთაშორისო კონვენცია ამყარებს. მაგრამ პასუხის უებრობაში მისი დარწმუნებულობა აშკარად მიანიშნებს, რომ მან ზუსტად იცის: ყველაფერზე არსებობს უფლება; უფლების ენაზე ყველაფრის კონვერტაცია შეიძლება. უფლება “განაწილების, გაცვლა-გამოცვლის, რაოდენობის ცნებებთანაა დაკავშირებული. მასში არის რაღაც ვაჭრული“ - ამბობს სიმონ ვეილი. უფლება “ანგარიშსწორების ტონით იმაგრებს თავს. და სადაც ეს ტონია, ძალაუფლებაც ყოველთვის ახლო-მახლოსაა, მის უკან, მის განსამტკიცებლად, რადგან ამის გარეშე ის კომიკურია.”²⁸ ამ შემთხვევაში ის კომიკურია, რადგან ძალაუფლება, რომლის კარში შესვლის უფლებასაც ჩემულობს, თავის მხარეზე ჰგონია, არადა ძალაუფლებას ის, კარგა ხანია, გაწირული ჰყავს.

კარანტინის დროს მრევლის გარეთ “ბოდიალი“ ჭარბი და ექსცესური იმიტომია, რომ ის არღვევს საზოგადოების უთანასწორო, ცალმხრივად დადებულ მდუმარე შეთანხმებას. ეს შეთანხმება ზოგს საშუალებას აძლევს, ეპიდემიოლოგიურ მოთხოვნებთან სრული შესაბამისობით, სახლში გამოიზამთროს კარანტინი, ბევრისთვის კი, სახლში დარჩენისაკენ გამუდმებულ მოწოდებათა ფონზე, მით უფრო მწარეს ხდის იძულებას, ყოველდღიურად გარეთ გავიდეს და ჩაერთოს “არსებით შრომაში“. მრევლს, კარანტინის ამ ორად გაყოფილ სამყაროში თითქოს არეულობა შემოაქვს, რადგან მრევლი გარეთაა, ოღონდ რაღაც “არაარსებითს“ ეკვლევინება.²⁹ ურჩ მრევლზე მასმედიური ყურადღების ჭარბი მიშუქება, თავის მხრივ, კიდევ უფრო უჩინარს ხდის მათ, ვინც კარანტინის დროს მრევლივით გარეთაა, ოღონდ ან შახტის სიღრმეში ეფარება თვალს ან რომელიმე სუპერმარკეტის საწყობში. ამ დროს,

გამოჟონავს ინფორმაცია, რომ “სპარის“ ქსელის ხელმძღვანელობა ღამის ცვლაში მომუშავეებს კომენდანტის საათის მანძილზე სუპერმარკეტში ტოვებს “ნებაყოფლობით“ გამომწვევდეულებს.³⁰ მაგრამ როცა, როგორც იქნება და კამერებსა და მიკროფონებს ამ ადამიანებსაც მიაპყრობენ უხილავი შრომის უსამართლობის ხილულსაყოფად, ჟურნალისტი მათ ერთადერთ შეკითხვას უსვამს: “როგორ ფიქრობთ, დაირღვა თქვენი უფლებები?“ თანამშრომლებიც უვნებოდ, თითქოს მათ არც ეხებოდეს, პასუხობენ: “ალბათ დაირღვა, მაგრამ...” და ვინაიდან სხვა ენა აღარ გვაბადია, არასწორად დასმული შეკითხვა, როგორც მოურგებელი გასაღები, დახშულს ტოვებს იმას, რაც გამოაშკარავებას ითხოვდა.

სიმონ ვეილი გვეტყოდა, რომ ასეთ დროს უფლებების ენაზე საუბრით “ის, რაც გულის სიღრმიდან ამოხეთქილი ყვირილი უნდა ყოფილიყო, მოთხოვნის ამწარებულ ჭყიპინად [გადაიქცევა], რომელსაც არც სისპეტაკე გააჩნია, არც ძალა“.³¹ მაგრამ მაშინ რას ვაკეთებთ? ფუჭია, უფლებების “უკეთ“ დაცვას, “მეტ“ უფლებებს რომ ვითხოვთ? წრეზე ტრიალის ტოლფასია, “მეტ“, “უკეთეს“ სეკულარიზმს ან სამართლებრიობას ვითხოვდეთ იმის გათვალისწინებით, რომ გადამწყვეტ მომენტში სუვერენულობა თითქოსდა ურყევ სამირკველს უფსკრულად მოგვიბრუნებს? მაშინ რაღატომ მივმართავთ სახელმწიფოს, რომ სწორედ მან დაიცვას მის მიერვე ამღვრეული მართლწესრიგი, და გაგრძელდეს წრეზე ბრუნვა, ფინალურ კატასტროფამდე, სანამ სიცოცხლეს საბოლოოდ არ მოსპობს მისი პირობების ამოწურვა? სიშიშვლეს, რომლის ანაბარაც გვტოვებს სამართალი, განაპირობებს არა მარტო ის, რომ სამართალი მასზე მიბმულებს უცაბედად ხელს გვიშვებს და მაინც მასზე მიბმულებს გვტოვებს, არამედ ისიც, რომ არ არსებობს *სხვა სამართალი*, რომელიც ამ დროს შეგვიფარებდა. აგამბენის წაკითხვით, კაფკას მიერ აღწერილი კანონის ღია კარი კი არ უნდა ვამტვრიოთ, არამედ კარი საერთოდაც უნდა დაიხუროს. ამით გაქარწყლდებოდა ის საბედისწერო ჯადოც, რითაც სამართალი დაბმულებს გვტოვებს,³² და აღმოფხვრებოდა სიცოცხლესა და სამართალს შორის ხლეჩასაც, რითაც სამართალი სიცოცხლეს იქვემდებარებს, როგორც “ლიტონ“, უშინაარსო მოცემულობას.³³ მაგრამ როგორია ეს სხვანაირი სიცოცხლე?

სიცოცხლის სხვანაირი ცნების კვალზე ისევ ბენიამინი გვაყენებს. ბენიამინი მას სიცოცხლის არსებული ცნების კრიტიკით გამოიმუშავეს. ყოველგვარ თვისობრიობას მოკლებული, ცარიელი არსებობის უარყოფამ, ბენიამინის აზრით, არავითარ შემთხვევაში არ უნდა გადაგვხაროს სიკვდილის კულტისკენ, რომელსაც ურჩევნია ადამიანი არ იყოს და ყოფნაზე ხელი ჩაიქნოს, თუკი სამართლიანობა არ არის. “ადამიანის არყოფნა უფრო საშინელი“ მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს, როცა საქმე “სამართლიანი ადამიანის (...) ჯერარყოფნა[ს]“ ეხება. კრიტიკის მიზანია არა

უსამართლო არსებობის ჯიბრით არსებობის უარყოფა, არამედ - იმ ჰორიზონტის, რომელშიც სიცოცხლე “ლიტონ სიცოცხლეზე“ დაიყვანება. და მაინც, როგორია “ლიტონ სიცოცხლეზე“ დაუყვანელი სიცოცხლე? ერთადერთ დადებით პასუხად, რომელსაც სიცოცხლის ღარიბი გაგების კრიტიკის მიღმა ბენიამინი გვთავაზობს, ისეთი სიცოცხლეა, რომელიც, ლაკონური, მჭიდრო, ლამის გამაწბილებელი, ფორმულირებით, “ერთნაირად მოცემულია მიწიერ ცხოვრებაში, სიკვდილსა და საიქიო ცხოვრებაში“.34 ამგვარი გაგება ეხმიანება იმას, რასაც ქართულში სიტყვები “ცხოვრება“, “ცხოვნება“ და “მაცხოვარი“ გულისხმობენ - სიცოცხლეს, რომელიც იცხოვრება; რომლის გადარჩენაც არა პირობების სულ უფრო გადარიბებას, არამედ სიცოცხლისა და მისი პირობების ხსნას ნიშნავს მათი შეწირვის გარეშე.³⁵

მაგრამ თუ დღეს სიცოცხლე და ცხოვნება უსამართლოდაა გამიჯნული, ამ გამიჯვნის დამღევა არა არსებული ყალბი ალტერნატივისადმი თანხმობას, არა სიცოცხლესა და ცხოვნებას შორის არჩევანს, არამედ ისევ და ისევ სამართალს საჭიროებს, როგორც განსჯის, სამართლიანისა და უსამართლოს დადგენის ყოველ ჯერზე თავიდან გასაწევ ძალისხმევას. მართალია, აგამბენი გვეუბნება, რომ კანონის კარის დაკეტვის შემდეგ დადგება მესიანური დრო, რომელშიც სიცოცხლე და სამართალი სრულად გაჟღინთავს ერთი-მეორეს, თუმცა არანაირ კონკრეტულ გზას არ გვთავაზობს, როგორ შეიძლება ამ მესიანურ მდგომარეობაზე გადასვლა, და ჯერდება მითითებას ბენიამინის მიერ ბუნდოვნად მოხმობილ “ღვთაებრივ ძალადობაზე“. “ძალადობის კრიტიკის“ ბოლოს ბენიამინი მართლაც წარმოიდგენს ღვთაებრივი ძალის შემოჭრას, რომელიც სამართლის საბედისწერო ჯადოს აცამტკერებს. ბენიამინთან მკრთალად, მაგრამ იმედისმომცემად ისახება სხვანაირი სამართლის კონტურები, სამართლის, რომელიც ამ სამართლებრივი “წარღვნის“ შემდეგ დაისადგურებს.³⁶ მაგრამ არც სამართლის აღმგველი ღვთაებრივი ძალადობა ჩამოვარდება ზეციდან; მასაც ჩამოყვანა სჭირდება. ღვთაებრივი ძალადობა ეგებ არა რაღაც ფინალური უტოპიის დადგომის სახელი იყოს, არამედ სწორედ იმ სხვანაირი სამართლის, რომელიც იქნება უწყვეტი ძალისხმევა სიცოცხლესა და ცხოვნებას შორის გაუმიჯნავი ცხოვრების მისაღწევად.

არსებობს თუ არა უკვე სადმე ზემოთ აღწერილის მსგავსი სხვანაირი სამართალი, როგორ სიცოცხლეს გვაცხოვრებდა ის და რა გამოყენება შეიძლება მას მოეძებნოს სახელმწიფოს ყოვლისმომცველ სამართალთან მიმართებით - ეს ყველაფერი ცალკე კვლევისა და დაფიქრების საგანია.³⁷ მაგრამ ასეთი კვლევის დროსაც მოგვიწევს ვიფრთხილოთ, რომ არც ცხოვრების აქამდე არსებული ფორმები გავაფეტიშოთ და პანდემიის შედეგად გამოვიგლოვოთ, როგორც ნაღდი ცხოვრების დაკარგული შინაარსი, და არც აქამდე სრულიად არნახულ ფორმებს ველოდოთ.³⁸ ერთია, რომ

პანდემიის სახით რაღაც სრულიად ახალი დაგვატყდა თავს, ჩვენ კი მის ასახსნელად ისევ მხოლოდ ძველი სააზროვნო აპარატი გვაბადია. მაგრამ რადიკალური სიახლის განცდა ნაწილობრივ მატყუარაცაა, რადგან პანდემიამ სინამდვილეში ძველი გადაულახავი პრობლემები გაამძაფრა და გამოააშკარავა³⁹ და ამდენად, სააზროვნო კატეგორიების სრულ გადახალისებაზე ლაპარაკიც ზედმეტია. სხვა თუ არაფერი, სუფთა ფურცლიდან აზროვნების დაწყება ისედაც ილუზიაა. რაგინდ ახალ ენას საჭიროებდეს ახალი ვითარება, “ახალი ენის შესწავლის დამწყები ჯერ ყოველთვის დედაენაზე თარგმნის იმ ენიდან“.⁴⁰

¹ “პატრიარქის საადდგომო ეპისტოლე“, <https://www.interpressnews.ge/ka/article/595830-patriarkis-saagdgomoe-pistole>

² ეკლესიასა და სეკულარისტებს შორის წინასაადდგომოდ ზიარების კოვზის გარშემო გაჩაღებული დავის შესახებ იხ. მარიამ გოშაძის შესანიშნავი ანალიზი “როდესაც სეკულარული დისკურსი წინ უსწრებს სეკულარულ პრაქტიკას: ‘კოვზმადიდებლები’ და სეკულარული სახელმწიფო“, <https://emc.org.ge/ka/products/rodesats-sekularuli-diskursi-tsin-ustsrebs-sekularul-praktikas-kovzmadideblebi-da-sekularuli-sakhelmtsifo>

³<https://1tv.ge/news/nino-lomjaria-samedicino-enaze-ieso-qristes-sikvdilis-ushualo-mizezad-asfqsia-sakheldeba-dghes-chven-reanimaciebshi-adamianebi-igudebian/>

⁴<https://www.interpressnews.ge/ka/article/596873-meupe-nikoloji-scoria-rasac-premieri-ambobs-radgan-saero-poziciidan-saubrobs-chven-saeklesio-da-gvtaebrivi-poziciidan-vambobt-rom-ziarebis-kovzi-saprtxis-shemcveli-ar-aris>

⁵ <https://bm.ge/ka/article/gamkacrdeba-tu-ara-qveyanashi-usaftrxoebis-zomebi---premieris-pasuxi/53996/>

⁶ Judith Butler, *Frames of War. When is Life Grievable?*, London/New York, 2009, გვ. 23.

⁷ 2000-იანი წლებიდან ჯანდაცვის სისტემის სრული პრივატიზაციის სავალალო შედეგების თაობაზე იხ.

https://www.transparency.ge/sites/default/files/post_attachments/TIG%20Hospital%20report%20_5%20Jul_%20final%20GEO.pdf; <http://liberali.ge/articles/view/2562/jandatsvis-reformis-natsionaluri-taviseburebebi>;

<https://1tv.ge/analytics/jandacva-rogorc-sazogadoebrivi-sikete-da-iashvilis-klinikis-saqme/>;

https://1tv.ge/analytics/saqartvelos-jandacvis-sistemis-gamowvevebi/#_ednref19.

⁸<https://www.interpressnews.ge/ka/article/592336-maia-ckitishvili-mtavroba-valdebulia-rom-chveni-mokalakeebis-janmrtelobaze-zrunvis-paralelurad-vipikrot-kveqnis-ekonomikis-janmrtelobazec>

⁹ გიორგი ხასაია, “ტყიბული, პანდემია და ექსტრაქტივიზმი“, <https://emc.org.ge/ka/products/tqibuli-pandemia-da-ekstraktivizmi>

¹⁰ პანდემიის ადრეულ ეტაპზევე შოთო აზიკურმა შესანიშნავი ანალიზი მიუძღვნა იმას, თუ როგორ წარდგებიან ეპიდემიოლოგები საზოგადოების წინაშე. იხ. შოთო აზიკური, “[ვირუსები, ეპიდემიოლოგია და ეკონომიკური თეორია](#)“. ეკონომისტების უაპელაციო ჭეშმარიტებებისა და კატეგორიული მსჯელობისგან განსხვავებით, აზიკურმა ხაზი გაუსვა ეპიდემიოლოგთა მუშაობის დემოკრატიულობას, ცოდნის ნეიტრალურობას, ინტერესთა გამჭირვალობასა და ექსპერიმენტულად მოქნილ მისადაგებას ხალხის ქცევის დინამიკისადმი. საქართველოს ამჟამინდელი გამოცდილებიდანაც ვიცით, რომ ეპიდემიოლოგები ფართო სახალხო ნდობით არიან აღჭურვილნი და არც მათი საბუნებისმეტყველო ცოდნის ნეიტრალურობაში ეპარება უმრავლესობას ეჭვი. ამავდროულად,

ეპიდემიოლოგთა ექსპერიმენტულობა მათი კვლევის საგნის, ფუკოსელი “მოსახლეობის“, როგორც ქმნადი ბიოლოგიური ფენომენის, დინამიკურობიდანვე გამომდინარეობს; სამაგიეროდ, იმავე მოქნილობის უფლება არ აქვს მოსახლეობას, რომლის ერთადერთი “სალი“ ქცევა ეპიდემიოლოგთა რეკომენდაციების ზედმიწევნითი შესრულებაა. ამ საბაზისო ძალაუფლებრივი ასიმეტრიის პირობებში, ეპიდემიოლოგებს უკვე მრავალგზის მოუწიათ, ხაზი გაესვათ, რომ არსებობს დარგობრივი კომპეტენციის გადაულახავი ზღვარი მათსა და (ხშირად შემაწუხებელ და “სხვის საქმეში ცხვირის ჩაყოფის“ მოსურნე) არა-ეპიდემიოლოგებს შორის, რაც ალბათ გარდაუვალიცაა. მთავარი ფაქტორი, რომელსაც აზიკურის ანალიზში არ ენიჭება სათანადო წონა, სახელმწიფოს და მისი ხშირად სრულებით გაუმჭირვალე ინტერესების როლია ეპიდემიოლოგთა ცოდნის, მათი ავტორიტეტისა და მათ მიმართ მოსახლეობის სიმპათიის გამოყენებაში.

¹¹ <https://www.interpressnews.ge/ka/article/597100-propkavshirebis-inpormaciit-cels-gardaicvala-shvidi-damzimed-dashavda-70-dasakmebuli>

¹² კიდევ შეგვიძლია გავაგრძელოთ იმ წინააღმდეგობრიობათა ჩამოთვლა, რომლებიც სიცოცხლის ცნებას სულ უფრო ანაწევრებენ და ართულებენ: მაგალითად, სიცოცხლის, ჯანმრთელობის, ეკონომიკის ცნებათა გახლეჩა სახელმწიფოს საშუალებას აძლევს, ჯანმრთელობის საკითხად არც ცნობდეს ისეთ მასობრივ პრობლემას, როგორც აზარტულ თამაშებზე დამოკიდებულებაა, და არც იმას, რომ ეს პრობლემა არსებული ეკონომიკური სისტემის მყარი რგოლია. იხ. <https://emc.org.ge/ka/products/emc-azartul-tamashebtan-dakavshirebul-sagangasho-mdgomareobas-ekhmianeba>

¹³ იხ. კარლო გინმბურგი, “შიში, მოწიწება, ტერორი. დღევანდელი გადასახედიდან წაკითხული ჰობსი“, მთარგნ. ზაალ ანდრონიკაშვილი, კრებულში: *ნაკვალევები, მითები, მიკროისტორია. ესკეები ევროპის ისტორიისა და კულტურის შესახებ*, თბილისი, 2011, გვ. 427. გინმბურგის პატარა შენიშვნამ 2018 წელს სრულფასოვანი თეორიის სახე შეიძინა ჯეფ მანისა და ჯოლ ვეინრაითის წიგნში *კლიმატის ლევიათანი. ჩვენი პლანეტარული მომავლის პოლიტიკური თეორია*. წიგნი უშვებს, რომ შესაძლოა ჩამოყალიბდეს სუვერენულობის ახალი პლანეტარული ფორმა, რითაც მოწინავე კაპიტალისტური ქვეყნები მიიღებენ მომავალი მსოფლიო პოლიტიკის განმსაზღვრელ გადაწყვეტილებებს დედამიწაზე სიცოცხლის გადასარჩენად - კაპიტალის ინტერესების შენარჩუნებით... ამ “კლიმატის ლევიათანს“ ბოროტი - ანდა უბრალოდ ბევრად გულწრფელი - ორეულიც ჰყავს კლიმატის ცვლილებების უარმყოფელი პოლიტიკური ძალების სახით, რომელთა ანტი-ეკოლოგიური რეაქციონერობა კაპიტალის ინტერესების გატარებასთან ერთად დედამიწის ეკოლოგიური მდგომარეობის კიდევ უფრო დამძიმებას გვიქადის. იხ. Geoff Mann/Joel Wainwright, *Climate Leviathan. A Political Theory of Our Planetary Future*, London/New York, 2018.

¹⁴ გიორგი ცინცაძე, “ფინანსური ლანდშაფტი, ბუნებრივი კაპიტალი“, https://emc.org.ge/ka/products/finansuri-landshafti-bunebriwi-kapitali?fbclid=IwAR2x0Vil_CSViABTzqhrjP4jmqcnxd_dpHen0cuVRzsZlXzx92bOdJQ

¹⁵ იხ. მანანა ქოჩლაძე, “კოვიდ-19, გარემოს დაცვა და მომავლის პერსპექტივები“, https://ge.boell.org/ka/2020/04/23/kovid-19-garemos-datsva-da-momavlis-perspektivebi?fbclid=IwAR1keYZKdugbmBVDNcK4eaqyKcsJKdXVRjlgj9vColZnwDOXDEaNV8bG3RM#_ftnrefl;

¹⁶ <http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=8&t=53754>

¹⁷ შდრ. მერაბ ჩუხუა, *ქართულ-ჩერქეზულ-აფხაზური ეტიმოლოგიური ძიებანი (მასალები იბერიულ-კავკასიურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონისათვის)*, თბილისი, 2017, გვ. 480.

¹⁸ “პატრიარქის სააღდგომო ეპისტოლე“, <https://www.interpressnews.ge/ka/article/595830-patriarkis-saagdgoto-epistole>

¹⁹ <https://www.interpressnews.ge/ka/article/595830-patriarkis-saagdgoto-epistole>

²⁰ <https://www.interpressnews.ge/ka/article/596848-meupe-ioane-qvela-tavis-sitqvaze-agebs-pasuxs-premieri-ratom-ambobs-tviton-icis-magram-pakti-jiutia-ziarebis-kovzit-aravin-dainpicirebula>

²¹ <https://1tv.ge/news/saqartvelos-sapatriarqo-koronavirustan-dakavshirebit-ganckhadebas-avrcelebs/>

²² Pierre Bourdieu, “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber“, in: *European Journal of Sociology*, 12/01, 1971, გვ. 19.

²³ ეკლესიის დაქინება საერთო კოვზით ზიარებაზე შეიძლება აიხსნას არა მისი “ფექტიზისტური” თუ “პრემოდერნული” მიდრეკილებებითა და უუნარობით, ჩაწდეს საეკლესიო რიტუალების “სიმბოლოურ”, არამატერიალურ შინაარსს, არამედ იმით, რომ ეკლესია ებღაუჭება კონკრეტულ საეკლესიო-რიტუალურ მექანიზმს, რომელსაც აჯაჭვავს მრევლს და ამით უზრუნველყოფს საკუთარი ძალაუფლების უწყვეტობას. იდეოლოგიური კვლავწარმოების ლუი ალტიუსერისეულ პარადიგმაზე დაყრდნობით, ეს აზრი საინტერესოდ ჩამოაყალიბა ზურაბ ჯაშმა EMC-ის მიერ გამართულ ონლიან-დისკუსიაში “პანდემია და ეკლესია”,

https://www.facebook.com/watch/live/?v=2507644559336716&external_log_id=b8fa108b99aa064236bad5ea5351ffe0; პანდემიის ჟამს თეოლოგიური და პრაქტიკული რიტუალური ალტერნატივების ანალიზისთვის იხ. ზურაბ ჯაში, “პანდემია და ეკლესია”, <https://emc.org.ge/ka/products/pandemia-da-eklesia-zurab-jashi>

²⁴ <https://1tv.ge/news/giorgi-gakharia-imeri-maqvs-chveni-moqalaqis-misi-gonierebisa-da-sibrdnis-radgan-moqalaqe-khvdeba-rom-kanonis-aghsruleba-da-janmrtebobis-dacva-es-aris-sakhelmwifos-pirdapiri-valdebuleba/>

²⁵ <https://imedineews.ge/ge/covid19/137328/andria-jagmaidze-bevr-adamians-movutsodebt-eklesiashi-mosvlisan-tavi-sheikavon>; <https://ipress.ge/new/andria-jagmaidze-sasurvelia-rom-traditsiuli-erthoblivi-trapezi-ar-gaimarthos/>

²⁶ <https://www.interpressnews.ge/ka/article/594001-meupe-nikoloz-i-chven-maksimalurad-vcdilobdit-rom-chveni-mrevli-qopiliqo-ganatlbuli-agzrdili-da-morcmune-erti-sitqv-tavisupali-tavisupal-adamians-verapriskn-ver-moucodeb>

²⁷ ვალტერ ბენიამინი, “ძალადობის კრიტიკისათვის“, მთარგმნ. ლუკა ნახუცრიშვილი, https://emc.org.ge/uploads/products/pdf/%E1%83%AB%E1%83%90%E1%83%9A%E1%83%90%E1%83%93%E1%83%9D%E1%83%91%E1%83%98%E1%83%A1%E1%83%99%E1%83%A0%E1%83%98%E1%83%A2%E1%83%98%E1%83%99%E1%83%90_1590409724.pdf. ოღონდ, თუ ვენდი ბრაუნს გავიხსენებთ, სახელმწიფო ამას არა მანცდამანც საკუთარი უზენაესობის განდიდებისთვის აკეთებს, არამედ იმისათვის, რომ ადამიანებზე კაპიტალის ძალმომრეობის ბეჯითი აღმასრულებელი იყოს. ამიტომაც შეუძლია, პანდემიის პირობებშიც კი, როცა სიცოცხლე უმაღლეს ფასეულობად გაუხდია, გვაყვედროს, რამხელა ეკონომიკური ზარალის ფასად უჯდება ჩვენი სიცოცხლის დაცვა.

²⁸ სიმონ ვეილი, “პიროვნება და საკრალურობა“, მთარგმნ. ირაკლი ყოლბაია, <http://www.danarti.org/ka/article/pirovneba-da-sakraluroba/87> (ციტირებულია მცირედი ცვლილებებით)

²⁹ ეკლესიისა და მრევლის ნაწილის მხრიდან ეპიდემიოლოგიური იმპერატივისადმი ურჩობა საჯარო კრიტიკოსებისთვის “არაარსებითი” იყო პირველ რიგში იმიტომ, რომ ეკლესიაში ფიზიკურად მისვლას და კონკრეტულ რიტუალურ პრაქტიკებში მონაწილეობას მოიაზრებდნენ როგორც “ზედმეტს” ქრისტიანული რელიგიის “ჰემმარტ”, “შინაგან“, სულისმიერ გზავნილთან შედარებით. აქედან ერთი ნაბიჯია თავად არამატერიალურად გაგებული რელიგიური გზავნილის უარყოფამდე, რომელიც გზავნილს განმარცვავს ყოველგვარი რელიგიური შინაარსისგან და მისგან “სეკულარულ” ნაშთს, რელიგიის წმინდად და ნაღდად “ადამიანურ” გულისგულს ტოვებს. მაგალითად, ასე ითარგმნება ქრისტიანობა ჯერ “სიყვარულის რელიგიად“, ბოლოს კი მისგან რჩება სიყვარული როგორც რელიგია, ქრისტიანობის გარეშე. (იხ. გომბაე, “როდესაც სეკულარული დისკურსი წინ უსწრებს სეკულარულ პრაქტიკას“). თავის მხრივ, ეკლესიასთან სახელმწიფოს მიდგომამ ნათლად გამოკვეთა, თუ რა ჩარჩოებს და ფუნქციას უწესებს სახელმწიფო რელიგიას: ქართულმა სახელმწიფომ რელიგია, უფრო სწორედ უმრავლესობის რელიგია და მისი რიტუალური ნაწილი, რომელიც ეკლესიის ფიზიკურ სივრცეში უნდა აღსრულებულიყო, ფაქტობრივად გაიყვანა “არსებით მომსახურებათა” შორის, რომელთა შეზღუდვაც დაუშვებელი იყო (როგორც ეს პანდემიის დროს აშშ-ს მრავალ შტატში მოხდა). მაგრამ ქართულმა სახელმწიფომ ეს გააკეთა არა რათა პანდემიის პირობებში მოქალაქეებს “რელიგიური მოთხოვნები” დაეკმაყოფილებინათ, არამედ იმისთვის, რომ ეკლესია დარჩენილიყო ღია, როგორც სახელმწიფოებრივი სიმბოლო, სადაც არასასულიერო პირების გარდა სხვა ადამიანების ყოფნა არასასურველი იყო. აშშ-ში ჯერ კიდევ აპრილის დასაწყისში სხვადასხვა შტატების გუბერნატორებმა “რელიგიური აქტივობებზე“, “რელიგიის თავისუფალ აღსრულებაზე“ გამოწვევისი დაუშვეს და გამორიცხეს (exemption) საკარანტინო შეზღუდვებიდან. იხ.

<https://www.theguardian.com/world/2020/apr/05/coronavirus-churches-florida-social-distancing>. რამდენიმე შტატში კი, ადგილობრივმა სამწყობოებმა სარჩელი შეიტანეს შტატის მასშტაბით რელიგიურ საქმიანობაზე დაწესებული შეზღუდვების წინააღმდეგ, სასამართლო მოიგეს და “რელიგიის თავისუფალი აღსრულების“ უფლება მოიპოვეს. იხ. <https://www.chicagotribune.com/coronavirus/ct-coronavirus-religion-church-lawsuit-pritzker-20200501-g5nvztt52zdtud6tyeawsoxhn4-story.html>; <https://www.nytimes.com/2020/05/30/us/supreme-court-churches-coronavirus.html>.

³⁰<https://emc.org.ge/ka/products/emc-moutsodebs-shromis-inspektias-dauqovnebliv-chaataros-sparis-inspektireba>

³¹ ვილი, “პიროვნება და საკრალურობა“.

³² Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 1995, გვ. 64-66.

³³ იქვე, გვ. 64. აღსანიშნავია, რომ ბენიამინის “ლიტონი სიცოცხლე“ (das bloße Leben) აგამბენმა თარგმნა, როგორც “შიშველი სიცოცხლე“ (la nuda vita), რითაც ენობრივთან ერთად, ცნებობრივადაც მნიშვნელოვნად წაანაცვლა ბენიამინისეული ცნების შინაარსი. ამის თაობაზე იხ. Carlo Salzani, „From Benjamin’s *bloßes Leben* to Agamben’s *Nuda Vita*. A Genealogy“, in: Brendan Moran/Carlo Salzani (eds.), *Towards the Critique of Violence. Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, London, 2015; ასევე ბენიამინი, “ძალადობის კრიტიკისათვის“, მთარგმნელის შენიშვნა ნრ. 21, გვ. 25-26.

³⁴ ბენიამინი, “ძალადობის კრიტიკისათვის“, გვ. 22.

³⁵ ჯერ კიდევ 1993 წელს, აგამბენი თავის საპროგრამო ესეში “სიცოცხლის-ფორმა“ ბედნიერებას მოიაზრებდა, როგორც კრიტერიუმს ისეთი სიცოცხლისა, რომელშიც არ იმიჯნება წმინდად ბიოლოგიური სიცოცხლე და ცხოვრების საზოგადოებრივ-კულტურული ფორმები. ეს ერთიანი სიცოცხლის-ფორმა, თავისი ფორმისგან გაუმიჯნავი, ბიოლოგიურ რეალობაზე დაუყვანელი სიცოცხლე უნდა იყოს კიდევაც, აგამბენისთვის, პოლიტიკის - და ბედნიერების, როგორც პოლიტიკის კრიტერიუმის - უმაღლესი საგანი. იხ. Agamben, „Forma-di-vita“, in: *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, 1998, გვ. 13-19. სწორედ ამ მოკლე ტექსტში არის მოცემული აგამბენის მიერ შემდგომი ათწლეულების მანძილზე *Homo sacer*-ის საერთო სათაურის ქვეშ განვითარებული კვლევითი პროექტი, რომლის ამოსავალი საკრიტიკო საგანიც, ბენიამინზე დაყრდნობით, სიცოცხლის-ფორმისგან შიშველი სიცოცხლის გამოცალკეებაა. ეს გამოცალკეება იქცევა სუვერენულობის მთავარ მექანიზმად - იმად, რაც სუვერენულმა ძალაუფლებამ უნდა დაიცვას და რაზე ძალადობის უფლებამოსილებითაც ბატონობს ჩვენზე. 1993 წლის ტექსტში ასევე უკვე ვხვდებით სიცოცხლის ბიოლოგიზაციისა და მედიკალიზაციის კრიტიკას როგორც რეჟიმების, რომლებსაც ცხოვრება მუდმივად დაყავთ შიშველ, ბიოლოგიურ მოცემულობაზე. კორონავირუსის პანდემიაზე აგამბენის რეაქციებში კრიტიკის ამ ხაზმა უაღრესად საკამათო სახე შეიძინა. აგამბენი თავიდან საერთოდ უარყოფდა ახალი ვირუსის სიმწვავესა და სამედიცინო ნამდვილობას და მას სახელმწიფოების მიერ გამოგონილ საბაზად რაცხავდა ისედაც ნორმად ქცეული საგანგებო მდგომარეობის კიდევ უფრო გასამყარებლად. მოგვიანებით, მართალია, აღიარა სინამდვილეზე ვირუსის მატერიალური ზემოქმედება, მაგრამ სამაგიეროდ რომის პაპი შეარცხვინა იმის გამო, რომ მიუხედავად იმასა, რომ სახელი წმ. ფრანცისკ ასიზელს ესესხა, მასსავით კეთროვნებთან ჩახუტება იუკადრისა, დათმო ეკლესიური ცხოვრების ფორმა და უბრძოლველად დამორჩილდა ეპიდემიოლოგიურ იმპერატივს (იხ. Giorgio Agamben, “A question”, <https://itself.blog/2020/04/15/giorgio-agamben-a-question>; “Medicine as religion”, <https://itself.blog/2020/05/02/giorgio-agamben-medicine-as-religion/#:~:text=It%20is%20not%20surprising%20that,living%20body%20of%20human%20beings>). რაგინდ მიუღებელი იყოს პანდემიაზე აგამბენის ზოგადი რეაქცია, გამოწვევად რჩება შეკითხვა, რომელსაც ის ბოლო თვეებია კასანდრასავით გვიმეორებს: როგორ მივედით იქამდე, რომ ბიოლოგიური გადარჩენისთვის მზად ვართ, ყველაფერი დავთმოთ და ამ გადარჩენის განმკარგავ მანქანას გადავცეთ თავი? მაგრამ აგამბენის შეკითხვას შეკითხვითვე უნდა ვუპასუხოთ: არის კი გამოსავალი ეპიდემიოლოგიური რეჟიმისადმი დაუმორჩილებლობა? საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის პოზიცია ნათლად გვაჩვენებს, რომ ეპიდემიოლოგიისა და ეკონომიკის ცარიელი, კლაუსტროფობიული დროის გარღვევა სრულიად ყალბიც შეიძლება იყოს და სინამდვილეში მთლიანად იმეორებდეს გაბატონებული ეპიდემიოლოგიური იმპერატივის ლოგიკას. მოხუცი

აგამბენისგან მსგავსი გადახრა “კეთროვანთან ჩახუტების” თვითმკვლელი ჟესტისაკენ მით უფრო გასაკვირია, რომ მან თავისი მთავარი, მრავალწლიანი ფილოსოფიური ძიება, თუ როგორ ახორციელებს სუვერენულობა ძალაუფლებასა და ძალადობას ადამიანებზე, სწორედ სიცოცხლის ბენიამინისეულ კრიტიკას დააფუძნა. ბენიამინი კი, როგორც ვნახეთ, კატეგორიულად გამორიცხავს, რომ სიცოცხლის უსამართლობით უკმაყოფილება ისევ სიცოცხლეს მოუბრუნდეს დესტრუქციულ იმპულსად. ამ მხრივ, აგამბენის დღევანდელი “გამოხტომები” კორონავირუსისა და მისი სამედიცინო-ინსტიტუციური განკარგვის არსებული ფორმების წინააღმდეგ ნათელი და დასანანი მაგალითია იმისა, თუ როგორ შეიძლება მოაზროვნე კონკრეტული კრიზისის ფონზე ვერ დადგეს თავისივე თეორიული მიღწევების სიმადლეზე და, პირიქით, სრული უკუვარდნაც კი განიცადოს. მაგრამ შესაძლოა, აგამბენის სააზროვნო ჩიხი, რისი მომსწრენიც დღეს ვართ, სულაც არ იყოს შემთხვევითი და თავად “სიცოცხლის-ფორმის” ცნებაშივე იდო, როგორც სახიფათო შესაძლებლობა:

1993 წლის ტექსტში აგამბენი შენიშნავდა, რომ დღევანდელ ევროპულ ენებში დაკარგულია ის განსხვავება, რასაც ძველი ბერძნული ავლენდა *ძოე-ს*, ყველა ცოცხალი არსებისათვის საერთო არსებობასა, და და *ბიოს-ს*, როგორც თვისობრივად განსაზღვრულ, ფორმამესხმულ სიცოცხლეს, შორის. (შდრ. Agamben, „Forma-di-vita“, გვ. 13). ქართულში ძველი ბერძნულის მსგავსი განსხვავება შეგვიძლია “სიცოცხლესა” და “ცხოვრებას” შორის ცნებობრივი გამიჯვნით დავამკვიდროთ და კრიტიკული გამოყენება მივცეთ. ამ აზრით ვსაუბრობდით წინამდებარე ტექსტში სიცოცხლეზე, რომელიც გაუმიჯნავი უნდა იყოს მისი ცხოვრებისა და ცხოვნებისგან. მაგრამ თავად აგამბენისეულ ცნებაში “სიცოცხლის-ფორმა”, რომელიც სიცოცხლეს არ მიჯნავს თავისი ფორმისგან, შეიძლება ერთი შეცდომაში შემყვანი ფაქტორი გაგვეპაროს. ის, მართალია, იმთავითვე გაუმიჯნავად ისახავს სიცოცხლე-ცხოვრებას, არ გამოყოფს მასში ბიოლოგიურ ფუნდამენტს თუ ნაშთს, რომელიც თან “წმინდაა” და თან სრულიად “ლიტონი”, მაგრამ სწორედ ამ დროს არსებობს რისკი, უგულვებელიყოს სიცოცხლის ის ბიოლოგიური განზომილება, რომლის დაუცველობაც სიცოცხლეს, როგორც მთლიანობას, სპობს. უნდა თუ არ უნდა აგამბენს, კორონავირუსი სრულიად რეალურ მატერიალურ ზემოქმედებას ახდენს ადამიანთა სხეულებზე. ამიტომ შეიძლება იყოს კრიტიკულად უფრო ზუსტი ჯუდით ბატლერისეული ცნება “სიცოცხლის პირობები”, რომელიც სიცოცხლისგან სიცოცხლის პირობების გაუმიჯნაობაში მათ შორის ცნებობრივი გამიჯვნის აუცილებლობაზე აკეთებს აქცენტს. ამით იზღვევს კრიტიკული ხედვა თავს იმისგან, რომ სიცოცხლის გაუმიჯნაობაზე საუბარი იდეოლოგიად არ შემოუბრუნდეს და თვალსა და ხელს შუა ისევ სიცოცხლის პირობები არ გაწიროს, როგორც ამას აგამბენის რიტორიკა შვება პანდემიის პირისპირ. აგამბენის სურვილის შესაბამისად, პაპი ფრანცისკე თავისი კუმირი წმინდანის მსგავსად თანამედროვე კეთროვანს, Covid-ინფიცირებულს რომც ჩაეხუტოს, ის, როგორც ინფიცირებული “სეკულარული სხეული”, იმთავითვე მოექცევა ეპიდემიოლოგიური რეჟიმის მარწუხებში და ორ განზომილებად გაიხლიჩება: ერთს მედიცინა გადაიბარებს და მედიცინისავე უტყუარი ქმედუნარიანობის მეშვეობით აღიდგენს ჯანმრთელობას, როგორც სიცოცხლის ერთ-ერთ უმთავრეს პირობას, მეორე კი, რომელიც ეპიდემიოლოგიაზე უნდა ამაღლებულიყო, ძალაუნებურად მხოლოდ პირველთან დონკიხოტური წინააღმდეგობის სახეს შეიძენს, თავის განადგურების რისკის ფასად. (სხეული “სეკულარულად” ამ შემთხვევაში არა იმდენად იმის გამო შეიძლება იწოდოს, რომ ის “არარელიგიურია”, არამედ იმიტომ, რომ ის ასეთად სეკულარიზმის დისკურსს მოუნიშნავს. ამის მაგალითი შეიძლება იყოს მედიცინის, როგორც ამქვეყნიურ, საბუნებისმეტყველო, პოზიტივისტურ, საფუძვლებზე მდგომი დარგის, ჩარჩოში მოქცეული დასწეულებული სხეული. საკითხისთვის, თუ რამდენადაა შესაძლებელი, სხეულში გამოიყოს წმინდად “სეკულარული” განზომილება იხ. Charles Hirschkind, „Is there a secular body?“ და Talal Asad, “Thinking about the secular body, pain, and liberal politics”, in: *Cultural Anthropology*, 26/4, 2011.)

³⁶ ამის თაობაზე დაწვრილებით იხ. James Martel, *The One and Only Law. Walter Benjamin and the Second Commandment*, Ann Arbor, 2014.

³⁷ სხვანაირი სამართლის ძიებამ შეიძლება გეოგრაფიულად ძალზედ ახლოს, მაგალითად საქართველოს მთებში, ამოგვაყოფინოს თავი, სადაც ჯერაც ძალაშია (სახელმწიფო სამართლის გვერდით და სახელმწიფო სამართლის წნეხის ქვეშ) სხვანაირი სამართალი, რომელიც არც საგანგებო მდგომარეობას იცნობს, არც სამართალმიზნობრიობაზე მონოპოლიასა და სამართალდამცავთა

თვითკმარ ბიუროკრატებს და არც სიცოცხლე დაყავს უცხონებელ, ლიტონ გადარჩენაზე. ასეთია სვანური ჩვეულებითი სამართალი, რომლის პოლიტიკური და ზნეობრივი ფუნქციის თანამედროვე კონტექსტუალიზაციის პირველადი, მოკლე მცდელობისათვის იხ. ლუკა ნახუცრიშვილი, “ფიცის სიმტკიცე და მოხეტიალე კონსტიტუცია - ხაიშელები სახელმწიფოს პირისპირ“, <https://emc.org.ge/ka/products/fitsis-simtkitse-da-mokhetiale-konstitutsia-khaishelebi-sakhelmtsifos-pirispir>.

³⁸ პანდემიის შემდგომი “ნორმალიზაციის“ პრობებში, საკუთარი (სხეულებრივი) გამოცდილებების საფუძველზე, ცხოვრების ახალი ფორმების გამოგონების აუცილებლობაზე წერს სლავოი ჟიჟეკი თავის უახლეს საგაზეთო წერილში: <https://www.independent.co.uk/independentpremium/voices/coronavirus-lockdown-economic-crisis-capitalism-us-china-hong-kong-taiwan-a9534741.html?fbclid=IwAR3iuEvlUOLBwfiENzCsqy7UL5PCDahTQ0frd9blfulhVAa2KnKYNiH3tRI>

³⁹ იქვე.

⁴⁰ კარლ მარქსი, “თვრამეტი ბრიუმერი ლუი ბონაპარტისა“, მარქსი/ენგელსი, *რჩეული ნაწერები ორ ტომად*, ტომი I, თბილისი, 1950, გვ. 267.