

# 17 მაისი: სეკულარიზმი, რელიგია და საჯარო სივრცე

ბარბარე ჯანელიძე

სოციოლოგიის დოქტორანტი, კასელის უნივერსიტეტი, გერმანია

*It is said that our world is divided between those who are modern and those who are premodern. The moderns make culture and are its masters; the premoderns are said to be but conduits. But if it is true that premodern culture is no more than a rudimentary twitch, the surely premodern peoples may not be held responsible for their actions. This point of view demands that they be restrained, collectively if not individually – if necessary, held captive even unconditionally – for the good of civilization (Mamdani 2005, გვ. 45-46).*

## შესავალი

2013 წლის 17 მაისის დილას, სხვების მსგავსად, მეც ტელევიზორსა და ინტერნეტ მედიას ვიყავი მიჩერებული. ამ დღის მოვლენებიდან ოთხი წლის შემდეგაც კი, მკაფიოდ შემიძლია გავისხენო ქაოსისა და უწყვეტი საინფორმაციო სიუჟეტების ფონზე წარმოქმნილი დაურწმუნებლობა: შევევრთდე თუ არა ანტიკომოფობიურ პროტესტს? საქმე ის გახლდათ, რომ წინა დღეს მეგობრები შევთანხმდით, აქტივისტებს შევევრთებოდით და მხარდაჭერა გამოგვეხატა. შექმნილი ვითარებიდან გამომდინარე, შეთანხმება არ შედგა, მაგრამ იქვე ვცხოვრობდი და საინფორმაციო გამოშვებებშიც შინაგან საქმეთა სამინისტროსა თუ ხელისუფლების წარმომადგენლები ირწმუნებოდნენ, რომ პოლიცია კორდონს იცავდა. მეც წავედი. ამავე დღის, დაახლოებით შუადღის პირველ საათზე მომხდარ მოვლენებზე, როდესაც „კონტრაქციის

მონაწილეებმა“ პოლიციის კორდონი გაარღვიეს, მრავალი სამეცნიერო თუ პუბლიცისტური, გამოხმაურება დაიწერა, რომლებიც როგორც ამ დღის პირად გამოცდილებაზე დაფუძნებულ აღწერას, ისე ლგბტი თემის აქტივიზმის განხილვას გვთავაზობენ.

ამ სამეცნიერო და პუბლიცისტური წერილებისაგან განსხვავებით, შესაძლოა მოგეჩვენოთ, რომ წინამდებარე სტატიის განხილულ საკითხებს 17 მაისის მოვლენასთან უშუალო კავშირი არ აქვთ: იქნება ეს 2003 წლის ვარდების რევოლუციის შემდგომი ნარატივები პროგრესსა და მოდერნიზაციაზე, საჯარო დისკურსები სეკულარიზმსა და ფუნდამენტალიზმზე, თუ 17 მაისის გარშემო წარმოებული პოლარიზებული შეფასებები. ამას, ისიც უნდა დავუროთ, რომ 17 მაისზე წერა ორმაგ სიფრთხილეს მოითხოვს, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც – და ამით, აქ, წინასწარვე უნდა შემოგთავაზოთ სტატიის მომდევნო გვერდებზე განვრცობილი დებულება – 17 მაისის გარშემო არსებული, საჯაროდ გავრცელებული შეფასებები თავად არიან იმ ბინარულობის მატარებელნი, რომლებიც თითქოს მექანიკურად გვანაწილებენ „კეთილის“ ან „ბოროტის“ მორალურ ბანაკებში. ამას, რა თქმა უნდა, თავისი საფუძველმდებარე მიზეზები აქვს, რომლებიდანაც რამდენიმეს ჩამოთვლა შეგვიძლია: 1. 17 მაისმა შექმნა შთაბეჭდილება, რომ ის „განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენა“ [major event] ან, გნებავთ, ერთგვარი ფოკუსის წერტილი იყო; 2. 17 მაისი ტრავმატული გამოცდილება იყო; 3. 17 მაისი იყო და არის ბრძოლა საჯარო სივრცისათვის, რომელმაც, თავის მხრივ, მოდერნულობის, პროგრესულობის, სეკულარიზმისა თუ ფუნდამენტალიზმის შესახებ საჯაროობაში მანამდე ფრაგმენტულად არსებულ ცოდნათა<sup>2</sup> გამყარება და კვლავწარმოება გამოიწვია.

1 ცნებას „განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენა“ ამ სტატიისათვის ვსესხულობ, ფაკ დერიდასა და ჯოვანა ბორადორის დიალოგიდან, რომელიც ა.შ.შ-ში 2001 წლის 11 სექტემბრის მომხდარი მოვლენების განხილვას ეძღვნება (იხ. Borradori and Derrida, 2003). განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენაზე უფრო დეტალურად ქვემოთ ვისაუბრებ.

2 წინამდებარე სტატიის, აქაც და ყველა სხვა ადგილას, თუ სხვანაირად მითითებული არ არის, ტერმინს „ცოდნა“ ვიყენებ ცოდნის სოციოლოგიისეული ტრადიციის მიხედვით, სადაც ცოდნა არსებითად სოციალურ მოვლენად განიხილება. ცოდნა, ლუკმანისა და ბერგერის მიხედვით, ყოველთვის სოციალურად კონსტრუირებულია და მისი გაშუალება იმ წინასწარმოცემული, შესუბიექტური ცოდნის ბლოკების გავლით ხდება, რომელიც მოცემულია საზოგადოებაში, იქნება ეს ოჯახი, საგანმანათლებლო დაწესებულებები, მედია თუ სხვა (Berger and Luckmann, 1966). ამავედროულად, ცოდნა საზოგადოების სხვადასხვა ჯგუფში სხვადასხვაგვარად და უთანასწოროდაა გადანაწილებული. ამგვარად, არსებობს განსაკუთრებული ცოდნის ტიპები, რომელიც, ერთი მხრივ, ლეგიტიმაციისათვის გამოიყენება, ხოლო, მეორე მხრივ, თავად სხვადასხვა აქტორის მიერ შეიძლება იყოს წარმოებული, რომლებიც ამავედროულად ცოდნას საზრისის სქენენ: მაგალითად, ეკლესიები ან პოლიტიკური ინსტიტუციები (Knoblauch 2014, გვ. 355-356).

აქ ჩამოთვლილ ყველა საკითხს, რომლების გარშემოც ვიმსჯელებ ამ სტატიის მიხედვით, გარდა იმისა, რომ ურთიერთგამომდინარეანი არიან, თან ერთვის რამდენიმე შეკითხვა: რამ განაპირობა 2013 წლის 17 მაისი? რას ნიშნავს ბრძოლა საჯარო სივრცისათვის და როგორია ქართული საჯარო სივრცე? საიდან გამომდინარეობს ის პოლარიზება, რომელიც მორალურობის საფუძველზე მიგვაკუთვნებს ამა თუ იმ ბანაკს? ანდა, როგორია ის ცოდნა, რომელიც, ერთი მხრივ, წინ უძღოდა *17 მაისის* მოვლენას, ხოლო მეორე მხრივ, მის შემდეგ გამყარდა? იმ სიფრთხილიდან გამომდინარე, რომელზეც ზემოთაც ვსაუბრობდი, აქ ერთი განმარტებაც უნდა გავაკეთო სტატიის მოტივების შესაძლო არასწორ გაგებათა ასარიდებლად: ჩემი მიზანი არაა, მორალურად შევაფასო ძალადობა, რომელიც 2013 წლის 17 მაისს მოხდა; მაგრამ ბინარულობას, რომელიც ამ მოვლენის თანმდევი იყო, მიზეზთა ძიება სჭირდება, ხოლო მიზეზებს – *ფუნდამენტალიზმი, თეოკრატია, ტოტალიტარიზმი, არასრულყოფილი სეკულარიზმი, წინარემოდერნულობა* – რომლებიც ასე ხშირად გვხვდება საჯარო ინტელექტუალთა ნაწერებსა თუ მედიაში, *სახელდებები და პოლიტიკური დისკურსის ნაწილი უფრო ეთქმის*, ვიდრე მიზეზთა ძიება. ამიტომაც, საკითხზე მსჯელობა შორიდან უნდა დავიწყო. სტატიის პირველი ნაწილი იმ შთაბეჭდილებას ეხება, რომელიც *17-მა მაისმა* შექმნა – რომ ის „განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენა“ იყო (1); მეორე ნაწილში, იმ ცოდნის წარმოებასა და შინაარსზე ვისაუბრებ, რომელიც, ვფიქრობ, *17 მაისის* ერთ-ერთი განმაპირობებელი მიზეზი იყო (2); ბოლოს კი, შევეხები ცოდნას, რომელიც *17 მაისის* შემდგომ გამყარდა და ისეთ ცნებებს მიმოვიხილავ, როგორებიცაა საჯარო სივრცე, *ფუნდამენტალიზმი* და *სეკულარიზმი* (3).

## 17 მაისი, როგორც „განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენა“?

ზემოთ სახელდებებზე დავიწყე საუბარი და ამავდროულად, თავადვე განვახორციელე სახელდების აქტი: *17 მაისი* „განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენად“ და ფოკუსის წერტილად განვსაზღვრე. ეს შესტი შემთხვევითი არ ყოფილა. მაგრამ, პირველ რიგში, მნიშვნელოვანია, განვმარტო რას ვგულისხმობ ამ სახელდებებში.

კრებულში „ფილოსოფია ტერორის დროში: დიალოგები იურგენ ჰაბერმასთან და ჟაკ დერიდასთან“<sup>3</sup> (2003), რომელიც 2001 წლის 11 სექტემბრის მოვლენების განხილვას ეძღვნება, დერიდა წიგნის შემდგენელთან ჯოვანა ბორადორისთან დიალოგში<sup>4</sup> 11 სექტემბრის ტერორისტული აქტის დეკონსტრუქციას ახდენს. დეკონსტრუქციის მთავარ ობიექტს აქ თავად ტერორიზმის ცნება წარმოადგენს. ცხადია, რომ ამ სტატიის მიზნებისათვის დერიდასეული დეკონსტრუქციის ეს აქტი ან თავად ტერორიზმის ცნება უმნიშვნელოა. თუმცა, მნიშვნელობას ის ცნებები, განსაზღვრებები თუ ისტორიული მოვლენები იძენენ, რომლებიც თავად ხდებიან დეკონსტრუქციის ობიექტები მთავარი ცნების, ტერორიზმის, დეკონსტრუქციის პროცესში. ასეთი ცნებები და განსაზღვრებები ამ დიალოგში მრავლადაა, მაგრამ აქ იმ რამდენიმეს ჩამოვთვლი, რომლებსაც მცირე მოდიფიკაციით, დერიდასა და ბორადორისაგან *17 მაისის* მოვლენის ანალიზისათვის ვისესხებ. ესენია: მოვლენის განსაზღვრა/სახელდება თარიღით, თავად ცნებები „მოვლენა“ და „განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენა“. ვინაიდან თავისთავად დეკონსტრუქცია, როგორც ინდივიდუალური ინტერვენციის ტიპი, ყოველი ცალკეული კონსტრუქციის სტრუქტურულად განსაზღვრული პრიორიტეტების დესტაბილიზაციაზე მიმართული (Borradori 2003, გვ.138), დერიდაც მის ინტერვენციას ისეთი კითხვების დასმით იწყებს, როგორებიცაა: რას ნიშნავს თავად სახელდების აქტი, ანდა რას ნიშნავს როდესაც კონკრეტული მოვლენის სახელდება თარიღით ხდება (Derrida 2003, გვ. 85). ამ სტატიისთვის „გადმოთარგმნილი“ კითხვა ასე ჟღერს, რას გულისხმობს *17 მაისის* მოვლენის სახელდება *17 მაისად*?

თუკი ქართულად დაგუგლავდით სიტყვებს „17 მაისი“, ვიკიპედიაში ამ თარიღის ასეთ განსაზღვრებას ნახავდით: „17 მაისი - გრიგორიანული კალენდრის 137-ე დღე“. ქვემოთ კი დღის მოვლენების ჩამონათვალია, რომელიც 1590 წლიდან იწყება (მაგ., 1642 წელს, ქალაქი მონრეალი დაარსებულა; 1985 წელს, სსრ კავშირში ანტიალკოჰოლური კამპანია დაწყებულა, ხოლო 1995 წელს ჟაკ შირაკი საფრანგეთის პრეზიდენტი გახდა) და 2013 წლით სრულდება: „ღვებტ წარმომადგენლების მიერ ჰო-

3 ქართულად გამოუცემელი ნაშრომების ყველა სათაურის თარგმანი, თუ სხვანაირად მითითებულ არ არის, აქაც და მომდევნო გვერდებზეც ჩემია.

4 დიალოგი/ინტერვიუ ბორადორის საკუთრივი ფილოსოფიური მეთოდია ამ კრებულისათვის.

მოფობის წინააღმდეგ თბილისში დაგეგმილი მსვლელობა მართლმადიდებელმა სასულიერო პირებმა და საპირისპირო აქციის მონაწილეებმა დაარბიეს“. ცხადია, რომ ქართულ თანამედროვე კონტექსტში სახელდება 17 მაისი მხოლოდ ამ უკანასკნელს მიემართება და არა ვთქვათ, ჟაკ შირაკის პრეზიდენტად არჩევას. თუმცა, ვფიქრობ, აქ უფრო მნიშვნელოვანი იმის აღნიშვნაა, რომ ამ თარიღით სახელდება უკვე არც კომოფობიასთან და ტრანსფობიასთან ბრძოლის საერთაშორისო დღესთანაა უშუალო მიმართებაში, რომლის ეგიდითაც გაიმართა 2013 წლის 17 მაისის (ისევე, როგორც 2012 წლის) აქცია და მეტიც, არც – საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ ამ დღის ოჯახის სინმინდის დღედ გამოცხადებასთან. ამით, რა თქმა უნდა, არ გამოვრიცხავ ცალკეულ ინდივიდუალურ შეხედულებებსა და/ან ასოციაციებს ამ დღის ან უკვე რეპროდუცირებულ მნიშვნელობასთან დაკავშირებით; მაგრამ, ეს ცალკეული აქ უმნიშვნელოა, რადგან ის ცალკეული, ვისთვისაც, ვთქვათ, 17 მაისი კომოფობიასთან და ტრანსფობიასთან ბრძოლასთან ასოცირდება და ისიც, ვისთვისაც, ვთქვათ, – ოჯახის სინმინდის დღესთან, ამავდროულად სწორედ ამ ცალკეულობით კოლექტიურს მიემართებიან. ხოლო, ამ ორი, თითქოს ცალკეული მნიშვნელობით იმ განხეთქილებას ასახავენ, რომელიც 2013 წლის 17 მაისს მოხდა და რომელიც აღინიშნა სახელდებით 17 მაისი. დერიდას მიხედვით, თავად სახელდების აქტისას, როდესაც მოვლენას თარიღით – ამ შემთხვევაში, 17 მაისით – და სხვა არაფრით აღვნიშნავთ, ჩვენ იმავდროულად ენას ციტირების ფუნქციით ვიყენებთ: თითქოს ბრჭყალებში ვსვამთ რალაცას, ვიმეორებთ და ვიხსენიებთ მას თარიღით, ვათარიღებთ იმას, რამაც საჯარო სივრცე დაიპყრო (იქვე, გვ.86). როგორც ბორადორი განმარტავს, დერიდასათვის, როცა მოვლენის თარიღით სახელდება ვახდენთ, ჩვენ ენას მისი მიმართების ფუნქციით კი არ ვიყენებთ, არამედ ვაიძულებთ ენას, სახელი დაარქვას იმ რალაცას, რისაც მას სახელის დარქმევა არ ძალუძს, ვინაიდან ეს რალაც ენის მიღმა – ტრავმისა და შიშის სფეროში – მოხდა. ხოლო, როცა მოვლენას თარიღით მივმართებთ, ჩვენ, ამავდროულად, მექანიკურად ვანიჭებთ მას ისტორიულ წონას და, ამით, მუდმივს ვხდით მას (Borradori, 2003, გვ.147-148).

თუმცა, კვლავ დერიდას მსჯელობას რომ მივყვებით, ერთი მნიშვნელოვანი შეკითხვა უნდა დავსვათ: მართლაც იყო თუ არა 17 მაისი განსაკუთრებული

მნიშვნელობის მოვლენა? პასუხი აქ მხოლოდ ორმაგი შეიძლება იყოს: კი და არა. საქმე ისაა, რომ მოვლენის განმარტებისას, დერიდა მოვლენის ჰაიდრეგერისეულ განმარტებას მიემართება, რომლის მიხედვითაც, მოვლენა მოიაზრებს ისეთ რამეს, რასაც ერთი მხრივ გამოვცდით, მაგრამ, მეორე მხრივ, ვერასდროს მოვიხელთებთ სრულად. ამგვარად, მოვლენა მოულოდნელი, არარეპროდუცირებადი და სინგულარულია (იქვე, გვ.148). 17 მაისი, ერთი მხრივ, თითქოს, მართლაც განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენა იყო, რაზეც მიგვანიშნებს კიდევ მისი თარიღით მოხსენიება, მისი ისტორიულ მონუმენტად გადაქცევა. თუმცა, მეორე მხრივ, 17 მაისი სულაც არ ყოფილა მოულოდნელი ან სინგულარული და მით უმეტეს არც არარეპროდუცირებადი. ქართულ საზოგადოებაში არსებული ჰომოფობიური განწყობების, მართლმადიდებელი ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობათა სპეციფიკის, 2012 წლის 17 მაისის, თუ „ციხის კადრების“ გასაჯაროებისაგან მიღებული ტრავმების<sup>5</sup> გათვალისწინებით, 17 მაისი არ ყოფილა მოულოდნელი. თუმცა, დაპირისპირებათა ფორმებმა და შიშმა, საჯარო სივრცესა და მედიაში წარმოებულმა შეფასებებმა, სახელდებებმა *ტოტალიტარიზმი*, *თეოკრატია*, *ფუნდამენტალიზმი* და სხვ. შექმნეს „შთაბეჭდილება, რომ ის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენა“<sup>6</sup> (Derrida, 2003) იყო. ამით, აქ, ალბათ, უკვე ცხადი უნდა გამხდარიყო, თუ რატომ შევნიშნე ამ ქვეთავის დასაწყისში, რომ 17 მაისის სახელდება განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენად ჟესტი იყო, რადგან 17 მაისი თავის თავში მუდმივი ორმაგობის მატარებელია: ერთი მხრივ, ის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენად გვევლინება, ხოლო, მეორე მხრივ, პარადოქსულად, არათუ განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონედ, არამედ მოვლენადაც კი ვერ განვმარტავთ მას.

ამიტომაც, ახლა, როცა გვერდით უნდა გადავდო დერიდასა და ბორადორისაგან ნასესხები მსჯელობის ხაზი და საკუთარი ტერმინი *ფოკუსის წერტილი* შემოვიტანო, უნდა აღვნიშნო, რომ ყოველ ჯერზე, ტერმინ მოვლენას 17 მაისთან მიმართებით სწორედ ამ ორმაგობის გათვალისწინებით გამოვიყენებ. თავად ტერმინი *ფოკუსის წერტილი* აქ უკვე რაიმე სახის სახელდება კი არაა, არამედ უფრო მეტად ანალიტიკური ინსტრუმენტია 17 მაისისა

5 ციხის კადრებსა და 2013 წლის 17 მაისს შორის ეს კავშირი აქ ჰიპოთეტურია. ამგვარადვე აკავშირებს ამ ორ მოვლენას ერთმანეთთან ლუკა ნახუცრიშვილი (იხ. მისი სტატია ამავე კრებულში).

6 ქართულად გამოუცემელი წიგნებიდან ციტატების თარგმანი აქაც და ყველა სხვა ადგილას, თუ სხვანაირად მითითებული არ არის, ჩემია.

და მის თანმდევ ცოდნათა ანალიზისათვის. უფრო ზუსტად რომ განვმარტო, ტერმინ ფოკუსის წერტილში და მის მიმართებაში 17 მაისის მოვლენასთან ვგულისხმობ იმ ცოდნათა შემაჯამებელ ეფექტს, რომლებიც ვარდების რევოლუციის შემდგომი პერიოდიდან მოყოლებული გავრცელდა და გამყარდა ქართულ საჯარო სივრცეში, იქნება ეს ცოდნა მოდერნულობასა და ტრადიციულობაზე, თუ მოქალაქისა და ქრისტიანის ფიგურებზე. ამგვარად, 17 მაისის განმარტება ფოკუსის წერტილად შემოთავაზებაა, აღნიშნული მოვლენა იმგვარ დიდ, ხილვად საზოგადოებრივ მოვლენად გავიგოთ, რომელმაც თავის თავში გააერთიანა არამხოლოდ მანამდე არსებული, უფრო მცირე მასშტაბის კონფლიქტები რელიგიური უმცირესობების თუ სექსუალური უმცირესობების საკითხებზე, არამედ ის ხლეჩვაც, რომელიც ქართულ საზოგადოებაში 2003 წლიდან მოყოლებული ყალიბდებოდა როგორც კულტურულ, ისე სოციალურ დონეზე. მაგრამ, საიდან შეგვიძლია ამ ცოდნათა გამყარების ძიება დავიწყოთ?

## ცოდნის წარმოება: რომელია სწორი გზა უკეთესი მომავლისაკენ?

2004 წლის 25 იანვარს, ხმათა 96%-ით არჩეულმა საქართველოს პრეზიდენტმა მიხეილ სააკაშვილმა, საქართველოსა და ევროკავშირის დროშების აღმართვის შემდეგ, თავისი საინაუგურაციო სიტყვა საქართველოს ყველა რეგიონის მისალმებითა და თავად ინაუგურაციის ცერემონიისათვის შერჩეული ადგილის – რუსთაველის გამზირისა და პარლამენტის შენობის – ისტორიულ მნიშვნელობაზე საუბრით დაიწყო. მისი სიტყვებით, ამ ადგილას „საქართველოს გმირებმა“ (საინაუგურაციო სიტყვა, 2004) სხვადასხვა დროს წინააღმდეგობა გაუწიეს საბჭოთა ჯარებს და სიცოცხლე გასწირეს თავისუფლებისა და დემოკრატიის ოცნებისათვის. თავად ახლად არჩეული პრეზიდენტი ახლა უკვე ამ ოცნების რეალობად გადაქცევას დაპირდა ქართველ ხალხს, ოცნების, რომელიც, მისი სიტყვებით, საბჭოთა კავშირმა საქართველოს წაართვა და რომლის გამოც, მრავალი წლის განმავლობაში, საქართველო „მსოფლიო პროცესებს“ (იქვე) მოწყობდა. საინაუგურაციო სიტყვა ასე გაგრძელდა:

„საქართველო უნიკალური კულტურის ქვეყანაა. ჩვენ არა მხოლოდ ძველი ევროპელები ვართ, ჩვენ უძველესი ევროპელები ვართ, და ამდენად, საქართველოს განსაკუთრებული ადგილი უკავია ევროპულ ცივილიზაციაში. საქართველო უნდა იქცეს დემოკრატიის მოდელად, სადაც ყველა მოქალაქე იქნება თანასწორი კანონის წინაშე, სადაც ყველა მოქალაქეს ექნება თანაბარი შესაძლებლობა, მიაღწიოს წარმატებას და მოახდინოს თავის საშუალებათა რეალიზაცია. საქართველო უნდა იქცეს და იქცევა თავისუფალი, განათლებული და ამაყი ადამიანების სამშობლოდ“ (იქვე).

საქართველოსა და ევროპის ეს გათანაბრება, მტკიცება, რომ ქართველები არამხოლოდ ევროპელები, არამედ უძველესი ევროპელები არიან და ამიტომაც, საქართველო ევროპული ცივილიზაციის განუყოფელი ნაწილია (რის ერთ-ერთ მტკიცებულებასაც მიხეილ სააკაშვილი საქართველოს უძველეს ქრისტიანულ ტრადიციებში ხედავს), არ ყოფილა უშუალოდ პრეზიდენტ სააკაშვილის მიერ დაფუძნებული, ახალი ნარატივი. როგორც ისტორიკოსი ადრიან ბრისკუ განმარტავს, ქართველთა რეპრეზენტაცია უძველეს ევროპელებად იმ აკადემიური, ისტორიული და კულტურული დისკურსების სარკისებრი ასახვა იყო, რომლებიც მე-19 საუკუნიდან მოყოლებული გარკვეული პერიოდულობით ხელახლა წამოიწვევენ ხოლმე საჯარო და პოლიტიკური დისკურსების ზედაპირზე (Brisku 2013, გვ.192). მიუხედავად იმისა, რომ ეს ნარატივი ევროპელობაზე ახალი არ იყო, ქართული პოლიტიკური მშერის მიმართვა ევროპისაკენ და პოლიტიკური დისკურსის წარმოება ევროპასა და დასავლეთზე უშუალოდ სააკაშვილისა და მისი მმართველი პარტიის, „ერთიანი ნაციონალური მოძრაობის“, სახელებთანაა კავშირში. თუმცა, ევროპელებზე უფრო ევროპელობა კონკრეტული მოთხოვნების დაკმაყოფილებასაც გულისხმობდა და ამავდროულად, გარკვეულ კატეგორიებს ანარაშობდა ვარდების რევოლუციონერთა პოლიტიკურ ნარატივებში. აქ, იმ რამდენიმე კატეგორიას ჩამოვთვლი, რომელიც პრეზიდენტ სააკაშვილის პირველი საინაუგურაციო ტექსტის ანალიზის საფუძველზე შეგვიძლია გამოვყოთ: 1. დემოკრატია და თავისუფლება, როგორც საქართველოს ისტორიული მიზანი; 2. ევროპა, როგორც საქართველოს ისტორიული სამშობლო; 3. განათლება,



გონიერება და ინტელექტი, როგორც საშუალება თავისუფლების მოპოვებისათვის და ევროპაში დაბრუნებისათვის; 4. კონკურენტუნარიანობა და ქმედითუნარიანობა, როგორც თვითდამკვიდრების გარანტი გლობალიზაციის ეპოქაში; 5. გაჭირვება და სიღატაკე, როგორც შეურაცხყოფა; 6. სიზარმაცე და კორუფცია, როგორც მთავარი ხელის შემშლელი ფაქტორები თავისუფლებისა და დემოკრატიის დაფუძნებისათვის.

თუკი 2004 წლის საინაუგურაციო სიტყვას დაკვირვებით წავიკითხავთ, აღმოვაჩინებთ, რომ ზემოთ ჩამოთვლილი კატეგორიების ერთგვარი რანჟირებაც კი შეგვიძლია: მაგალითად, თავისუფლება და დემოკრატია, ისევე, როგორც ევროპა, ტექსტში ცენტრალურ კატეგორიებად წარმოდგებიან. ხოლო, განათლება, გონიერება და ინტელექტი, ისევე როგორც კონკურენტუნარიანობა და ქმედითუნარიანობა, ქვეკატეგორიებია ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უმთავრეს მიზანთა (ე.ი. ცენტრალურ კატეგორიათა) განხორციელებისათვის საჭირო საშუალებები და/ან მოცემულობები. თავის მხრივ, კორუფცია და სიზარმაცე, აგრეთვე გაჭირვება და სირცხვილი, ნეგატიური, მიზანთა განხორციელებისათვის ხელის შემშლელი კატეგორიები და მოცემულობებია. მაგალითად, პრეზიდენტი სააკაშვილი შენიშნავს, რომ „ქართველი ერი ყოველთვის იყო გონიერი ერი. დღეს, როგორც არასდროს, გვჭირდება გონიერება“ (იქვე). ამ „ბუნებრივ უპირატესობებს“ (იქვე) ის დოვლათსა და ეკონომიკურ პოტენციალს უკავშირებს: „ჩვენი მთავარი სიმდიდრეა არა ოქრო და ნავთობი, არამედ ჩვენი ნიჭიერება, ინტელექტი, უნარ-ჩვევები, განათლება, განათლებული ადამიანები. (...) ჩვენ გვაქვს ეკონომიკური პოტენციალი, გვყავს განათლებული კადრები, რომლებსაც შეუძლიათ, არ ეგარებათ, უყვართ მუშაობა“ (იქვე). ხოლო, ცოტა ხანში, მიხეილ სააკაშვილი „ყოველ კორუმპირებულ თანამდებობის პირ[ს]“ (იქვე) ქვეყნის მოღალატეებთან აიგივებს და საქართველოს ისეთ ქვეყანად სახავს, „სადაც ნებისმიერი პროფესიონალი, პატიოსანი ადამიანი იპოვის თავის ადგილს და შეძლებს ქვეყნის აღმშენებლობაში მონაწილეობას“ (იქვე). პრეზიდენტი სააკაშვილის პირველი საინაუგურაციო სიტყვა აქ ჩამოთვლილ თემებთან ერთად, რომლებიც ახალი ქართველის, ვარდების რევოლუციის შემდგომი მოქალაქის სახეს აფუძნებდა<sup>7</sup> და რომლის თანახ-

7 ახალი სუბიექტის დაფუძნებაზე იხ. ასევე გიორგი ღვინჯილიას წერილი (2016) „პოზიტიური ძალაუფლება, ნეოლიბერალური სუბიექტურობა და პროგრესის იდეა“. წყარო: <https://emc.org.ge/2016/06/01/emc-73/>, წდომა: 04.11.2017

მადაც, საქართველო ამიერიდან ხდებოდა ადგილი იმ განათლებული და ბეჭითი მოქალაქეებისათვის, რომლებიც ერთად შრომობენ უკეთესი საქართველოს აშენებისათვის და ევროპისკენ მიმართულ ნათელ მომავალს ემნიდნენ, ისეთ საკითხებსაც მოიცავდა, როგორებიცაა საქართველოს ერთიანობა, სამართლებრივი სისტემის რეფორმა და სახელმწიფო ინსტიტუტების მშენებლობა. თუმცა, მოდერნიზაციისა და დემოკრატიზაციის ეს ახალი პროექტი, რომლის დაფუძნებასაც მიხეილ სააკაშვილის აქ აღწერილ პირველ საინაუგურაციო სიტყვაში ვხედავთ, სტივენ ჯონსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, სხვასთან ერთად იმასაც გულისხმობდა, რომ

„(...) ტერმინი რეფორმა თავის მნიშვნელობას კარგავს. ქართველებისთვის რეფორმა დამთრგუნველია და, ხშირად, პირადი თავისუფლების შეზღუდვასაც ნიშნავს. (...) ისეთი ეკონომიკური რეფორმები კი, როგორცაა არაეფექტურად ფუნქციონირებადი ანტიმონოპოლიური სამსახურის გაუქმება თუ სამშენებლო ნებართვის გაცემის გაიოლება ეკონომიკური თავისუფლების ხელშეწყობის ფონზე, გლუდავს ეკონომიკურ კონკურენციას და მოქალაქეთა შესაძლებლობას, გააკონტროლონ თავიანთი ფიზიკური გარემო. წარმატებული „რეფორმა“, კერძოდ ფიქსირებული 20%-იანი გადასახადის დანესება არაპროპორციულად ამძიმებს შედარებით ღარიბ მოსახლეობას, მიუხედავად იმისა, რომ გადასახადის ადმინისტრაციული პროცედურები გამარტივდა“ (ჯონსი 2013, გვ. 151).

სხვა სიტყვებით, მოდერნიზაციის და ერის მშენებლობის სააკაშვილისეული პროექტი მოქალაქის ახალი ხატის შექმნასთან ერთად, გულისხმობდა ისეთ რეფორმათა მთელ ჯაჭვს, რომლებიც ხშირად მკაცრი და ავტორიტარული იყო (იქვე), და რომელსაც ქართული საზოგადოების სხვადასხვა ჯგუფი ეწირებოდა: ზოგი სიღარიბისა და უმუშევრობის, სხვები კი იდეოლოგიური მარგინალიზაციის გამო; ანდა, იმის გამო, რომ გემოთ აღწერილ ქვეკატეგორიებს ვერ აკმაყოფილებდნენ, რითაც მთავარ მიზანს – „ქვეყნის აღმშენებლობას“ – უშლიდნენ ხელს. ამიტომაც, საზოგადოების ამ სხვადასხვა ჯგუფს თავად პრემიდენტი სააკაშვილი ხშირად განსაზღვრავდა ხოლმე „ჩარეცხილებად“ (პრემიდენტი სააკაშვილის შეხ-

ვედრა სასკოლო ოლიმპიადის გამარჯვებულებთან, 2006) და „ქართული საზოგადოების სირცხვილად“ (იქვე).

ვარდების რევოლუციური მთავრობის პერიოდში, როგორც დისკურსულ, ისე სოციალურ და ეკონომიკურ დონეებზე წარმომებულ ბინარულ ოპოზიციებსა და მათგან გამომდინარე საზოგადოებრივ ხლეჩვასა და სოციალურ უთანასწორობაზე ბოლო წლებში არაერთი საინტერესო სტატია დაინერა.<sup>8</sup> თუმცა, ამ სტატიებსა თუ მიმოხილვებში ნაკლებად ან მხოლოდ გაკვრით თუ ეთმობა ხოლმე ყურადღება იმ დიქტომიების წარმოშობასა და მათ შინაარსებს, რომლებიც ასევე ვარდების რევოლუციის შემდგომ პერიოდს უკავშირდება და რომლებიც განსაკუთრებით გამყარდნენ 17 მაისის მოვლენის შემდეგ: საუბარი მაქვს რელიგიურისა და სეკულარულის ურთიერთმიმართებაზე.

ცნობილია, რომ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებული ინსტიტუციური გაძლიერება, ისევე როგორც მისი გავლენის ზრდა საზოგადოებაში შეესაბამება მიხეილ სააკაშვილისა და მისი მმართველი პარტიის მოღვაწეობის წლებს. სხვადასხვა კვლევა და რაოდენობრივი მონაცემი<sup>9</sup> გვიჩვენებენ, რომ 2000-იანი წლებიდან მოყოლებული, არამხოლოდ იზრდება მოსახლეობაში საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიასთან თვითიდენტიფიკაცია, რელიგიურ პრაქტიკებში მონაწილეობა და ნდობა, არამედ ვარდების რევოლუციის შემდგომი პერიოდიდან მოყოლებული, იკვეთება ხელისუფლებ(ებ)ის (და სხვადასხვა პოლიტიკური პარტიის) მხრიდან ეკლესიის ინსტრუმენტალიზაციის მცდელობები პოლიტიკური ლეგიტიმაციის მიზნით, რაც განსაკუთრებით ნათლად ჩანს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის პრივილეგირებული დაფინანსების პრაქტიკაში.<sup>10</sup> მიუხედავად იმისა, რომ დაფინანსების პრაქტიკის შესწავლა, რელიგიურობის ინსტიტუციონალურ დონეზე კვლევა თუ სხვადასხვა პოლიტიკური პარტიის მიერ ეკლესიის ინსტრუმენტალიზაცია მნიშვნელოვანი საკითხებია თანამედროვე საქართველოში რელიგიური-

---

8 შდრ. Rekhviashvili, Lela (2015); ღვინჯილია, გიორგი (2012); ჩუბინიძე, გიორგი (2017); ჩივაძე თორნიკე (2016); ცხადაძე, თამარ (2016).

9 შდრ. Filetti, Andrea (2013); Charles, Robia (2009); Janelidze, Barbare (2015). დაუშუშავებელი რაოდენობრივი მონაცემებისთვის იხილეთ კავკასიის კვლევითი რესურსების ცენტრის მონაცემთა ბაზა (<http://www.crrcenters.org/caucasusbarometer>)

10 შდრ., მაგალითად, გვრიტიშვილი, ეთერ, ევა ჭითანავა და სხვები (2016); ჭითანავა, ევა და გიორგი ნონიაშვილი (2014).

სა და სეკულარულის ურთიერთმიმართების შესწავლისათვის, მაგრამ შესაბამის კვლევებსა თუ სტატიებში ნაკლებად ისმება კითხვა იმის შესახებ თუ რამდენად არსებობს ურთიერთმიმართება იმ მოდერნიზაციისა და ერის მშენებლობის პროექტსა (რომელიც ზემოთ აღვწერეთ, პირველი საინჟინურაციო სიტყვის მაგალითზე) და ეკლესიის ზეგავლენის ზრდას შორის, რომელმაც თავისი პრაქტიკული გამოვლინება 17 მაისის მოვლენის დროსაც პოვა. და თუ ამგვარი კითხვები მაინც ისმება, მათში შეგვიძლია ამოვიკითხოთ წინასწარ მოცემული პასუხი, ერთგვარი ტელეოლოგიური მიზანი: კერძოდ, რომ ქართულ საზოგადოებაში არ განხორციელებულა სრულყოფილი სეკულარიზაცია და/ან რომ პრობლემა არასრულყოფილ სახელმწიფო და პოლიტიკურ სეკულარიზმშია.<sup>11</sup> ტელეოლოგია, თავისთავად, აქ ნაკლები პრობლემა იქნებოდა, რომ არა ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი: ეს არგუმენტაცია ხშირად ისე წარმართება ხოლმე, თითქოს, ერთი მხრივ, ცხადზე ცხადი იყოს რას გულისხმობს სეკულარიზაცია/სეკულარიზმი ან რელიგია/რელიგიურობა, ხოლო, მეორე მხრივ, თითქოს ნორმატიული მსჯელობა – ჭეშმარიტი რელიგია/ქრისტიანობა „ესა და ესაა“ მყარ „სამეცნიერო ჭეშმარიტებას“ წარმოადგენდეს.<sup>12</sup>

თუმცა, დავუბრუნდეთ ზემოთ დასმულ კითხვას მოდერნიზაციის პროექტსა და ეკლესიის ზეგავლენის ზრდასთან დაკავშირებით. თუკი პრეზიდენტი სააკაშვილი და მისი მმართველი პარტია თავის პოლიტიკურ დისკურსში, მოდერნიზაციის სახით, ახალ სუბიექტს აფუძნებდა და ქმნიდა კატეგორიებს, რომელსაც ეს ახალი სუბიექტი უნდა მისადაგებოდა, მსგავსი დაფუძნებები შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ნარატივებშიც. ამის საილუსტრაციოდ, როგორც პრეზიდენტ სააკაშვილის შემთხვევაში, ერთ საჯარო ტექსტს განვიხილავ.

2011 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, სააღდგომო მილოცვასთან ერთად, საუკუნო სასუფეველსა და გადარჩენის სწორ გზაზე საუბრობს. მას შემდეგ, რაც ილია II აღდგომის დღესასწაულის არსს განმარტავს, ის შენიშნავს, რომ „ბუნებრივია, ყველას სამოთხეში დამკვიდრება სურს, მაგრამ ეს უშრომლად არ

11 შდრ. მაგალითად, Andronikashvili, Zaal and Maisuradze Giorgi (2010); კვეკელია, თათია და სხვები (2013).

12 შდრ, მაგალითად, კვეკელია, თათია და სხვები. (2013);

მიიღწევა“ (სააღდგომო ეპისტოლე, 2011). შრომა, კათოლიკოს-პატრიარქისათვის, პირველ რიგში, გულისხმობს ბრძოლას საკუთარ თავთან და კეთილისა და ბოროტის გარჩევას. ხოლო, თანამედროვეობაში ქრისტიანული მრწამსისა და იდეალების განხორციელების ერთ-ერთ უმთავრეს მაგალითად ადამიანის უფლებების მნიშვნელობაში ხედავს: „მსოფლიოში დღეს საყოველთაოდ აღიარებული ადამიანის უფლებების და დემოკრატიული მმართველობის ერთ-ერთი ძირითადი პრინციპი პიროვნებათა თანასწორობისა და ღირსების დაცვისა სწორედ ქრისტიანულ სწავლებას ეყრდნობა, მაგრამ ზოგიერთათვის ეს ცნებები უკვე განსხვავებულ შინაარსს ატარებს“ (იქვე). აღნიშნულ ცნებათათვის განსხვავებული მნიშვნელობების მინიჭებას ის, პირველ რიგში, ოჯახის მაგალითზე განიხილავს. ოჯახი და მისი სიმტკიცე, რაც აგრერიგად მნიშვნელოვანია არამხოლოდ ქრისტიანული მართლმადიდებელი ეკლესიისათვის, არამედ, ზოგადად, ქრისტიანული რელიგიისთვის, ილია II-ის მიხედვით, დამოკიდებულია ორ მნიშვნელოვან მომენტზე: სოციალურ პირობებსა და ზნეობრივ გარემოზე. სოციალურ ასპექტზე საუბრისას, ის მოუწოდებს მთავრობას, იზრუნოს სოფლის მეურნეობის განვითარებაზე, რამაც ხელი უნდა შეუწყოს ოჯახის გაძლიერებას, ხოლო ზნეობრივი გარემოს განმტკიცება დამოკიდებულია ხელისუფლების ორიენტირსა და ნებაზე. აქ, ილია II რამდენიმე საკითხს ჩამოთვლის, რომლებიც, მისი მოსაზრებით, ხელს უშლიან მტკიცე, ქრისტიანული ოჯახის არსებობას, სადაც სხვებთან ერთად, ის სექსუალურ უმცირესობებსაც ახსენებს: „დღეს უკვე, ადამიანებს გაცილებით უადვილდებათ ოჯახის დანგრევა, თავისუფალი ურთიერთობების დამყარება, მამათმავლობის ჩვეულებრივ მდგომარეობად წარმოჩენა, ოჯახური ანომალიების გახმაურება“ (იქვე, კურსივი ჩემია). თუმცა, ამ, პატრიარქის აზრით, სავალალო მდგომარეობაში, ნათელი წერტილი მაინც ჩანს: „ასეთი ზეწოლის მიუხედავად, ჩვენი საზოგადოებისა და ახალგაზრდების დიდი ნაწილი, მათ სასახელოდ უნდა ვთქვა, რომ მაინც ინარჩუნებს ტრადიციულ ღირებულებებს და ქართული იდეის მატარებელი არიან. საერთოდ, ყველა ვერს თავისი იდეა აქვს“ (იქვე, კურსივი ჩემია). სწორედ „ქართული იდეა“ ის, რასაც აქ შეგვიძლია საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ერთი შეხედვით ალტერნატიული, ვარდების რევოლუციის ნარატივისა და პროექტისაგან განსხვავებული ვუნოდოთ. მაგრამ განსხ-

ვაგებულები არ გულისხმობს სტრუქტურულად განსხვავებულს. მიხეილ სააკაშვილის სიტყვის მსგავსად, პატრიარქის საშობაო ეპისტოლეშიც შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ ის ლოგიკური ჯაჭვი, რომელიც უმთავრეს მიზანსა და ამ მიზნისათვის განსახორციელებელ კატეგორიებს სახავს.

ეს კატეგორიები შემდეგია: 1. ცხონება და სამუდამო სასუფეველის დამკვიდრება; 2. შრომა და საკუთარ თავთან მუდმივი ბრძოლა; 3. ქრისტიანული ოჯახი, როგორც ხსნის გზა; 4. ქართული იდეის, როგორც ჭეშმარიტების გზის, მსახურება; 5. ქრისტიანული ოჯახის არსიდან გადახვევა, როგორც დაბრკოლება ცხონებისათვის; 6. ქართული იდეიდან გადახვევა, როგორც დაბრკოლება ცხონებისათვის და საკუთარი არსის უარყოფა.

პატრიარქის ეპისტოლე გვაძლევს საშუალებას, რომ ტექსტი დაგვით მთავარ კატეგორიებად, ქვეკატეგორიებად და იმგვარ კატეგორიებად, რომლებიც მთავარი კატეგორიის განხორციელებას უშლის ხელს. მაგალითად, თუკი უმთავრესი მიზანი ნებისმიერი ქრისტიანისათვის არის ცხონება, ამ მიზნის მისაღწევად და იმის ამოსაცნობად თუ „ჩვენს გულში ვის უდგას ტახტი“ (იქვე), შეგვიძლია დავაკვირდეთ დგას თუ არა ჩვენი ოჯახი ქრისტიანულ ღირებულებებზე ან ვემსახურებით თუ არა ქართულ იდეას. თუკი, ვანგრევთ ოჯახს, კონფლიქტები გამოგვაქვს სააშკარაოზე ან თუ ჰომოსექსუალობას „ჩვეულებრივ მდგომარეობად“ (იქვე) მივიჩნევთ, ცხადია, რომ ჭეშმარიტების გზიდან გადახვეული გვაქვს. ანდა, ისინი, ვინც ქართულ იდეას არ მისდევენ „[...] არიან ვაზის ნასხლავნი, რომელთა შორის სიცოცხლე არ არის“ (იქვე). ამის მიზეზი კი ისაა, რომ, ქართული იდეა, პირველ რიგში, „უზენაესი ჭეშმარიტებისადმი თავდადება[ა]“ (იქვე); ის ქართველი ერის ისტორიული ანდერძია, არამხოლოდ ნაანდერძევი ვახტანგ გორგასლისგან, არამედ ქართული იდეა ამავდროულად იმ „ჭეშმარიტი ღვთისმსახურების გაგრძელებაა, რომელიც უფალმა დაუდგინა ადამს, ნოეს, აბრაამს, მოსეს“ (იქვე) და რომელსაც მთელი ქართული ისტორიის განმავლობაში მისდევდნენ ქართველთა წინაპრები.

გემოთ ვახსენე, რომ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია, ერთი შეხედვით, ვარდების რევოლუციონერთა მთავრობისაგან განსხვავებულ ნარატივს სთავაზობდა ქართულ საზოგადოებას. სწორედ, ის შინაარსობრივი განსხვავებები, რომლებიც მკითხველისათვის აქ აღწერილ ტექსტთა საფუძველზე, ვფიქრობ, ცხადი უნდა გამხდარიყო, არის

კიდევ ხშირად საფუძველი იმისა, რომ მართლმადიდებელი ეკლესიის ნარატივი აკადემიურ სტატიებსა და კვლევებში შეფასდეს, როგორც წინარემოდერნული ან, ამავდროულად, როგორც ეთნონაციონალური ან რელიგიურ-ნაციონალური დისკურსი; პრეზიდენტ სააკაშვილისა და მისი მთავრობის დისკურსი კი, როგორც მოდერნული, სამოქალაქო ან სეკულარული ნაციონალიზმი.<sup>13</sup> ამ დისკურსულ განსხვავებათა საფუძველზე აიხსნება ხოლმე ის დაპირისპირებები, რომლებიც საჯაროობაში გამოვლენილან მართლმადიდებელ ეკლესიასა და ნაციონალური მოძრაობის მთავრობას შორის (მაგალითად, შეგიძლიათ გაიხსენოთ კონფლიქტი რელიგიური უმცირესობების რეგისტრაციის წესისა და სტატუსის ცვლილებასთან დაკავშირებით ან კონფლიქტები პირადობის მოწმობასთან დაკავშირებით), თანაც ისე, რომ ხშირად რელიგიური ან ეთნო ნაციონალიზმის წარმოდგენა ხდება წინარემოდერნულ გადმონაშთად, რომელიც, თავის მხრივ, პირველყოფილ იდენტობებს ქმნის და, ამიტომაც, ხელს უშლის ქართული საზოგადოების მოდერნიზაციას.<sup>14</sup>

თუმცა, ამგვარი არგუმენტები შეგვიძლია ნაჩქარევად და ცოტა ზედაპირულადაც მივიჩნიოთ. ცხადია, რომ ამგვარი არგუმენტაცია ლოკალურად ქართული და ქართული აკადემიური სივრცის ორიგინალური პირმშო არაა. როგორც პიტერ ვან დერ ვეერი შენიშნავს, ჯერ კიდევ ნაციონალიზმის თეორიის კლასიკოსები მიიჩნევდნენ, რომ ნაციონალიზმი და მისი განვითარება დამოკიდებულია ან ინვევს რელიგიურ შეხედულებათა მარგინალიზაციასა და გაქრობას. აქედან გამომდინარე, მნიშვნელოვანი განსხვავება კეთდებოდა სამოქალაქო იდენტობას (რომელიც მოქალაქეობასა და ერი-სახელმწიფოს წარმოდგენებს ემყარება) და პირველყოფილ იდენტობას შორის (რომლის მთავარი საფუძველია ნათესაური კავშირები, ენა და/ან რელიგია). ამიტომაც, ამ თეორიული ბლოკის მიხედვით, მოდერნული ერი-სახელმწიფოების ფორმირების

13 შდრ. მაგალითად, Tevzadze, Gigi(2010); Kekelia, Tatia(2012).

14 შდრ. მაგალითად, კეკელია და სხვები (2013); Ratiani, Sergo (2009); Nodia, Ghia (2009).

აქვე უნდა აღვნიშნო, რომ ამგვარი არგუმენტაციისას ჩვენთვის საბოლოოდ უმნიშვნელოა, როგორ განიხილება ვარდების რევოლუციონერთა დისკურსი და პოლიტიკა როგორც მართლმადიდებელ ეკლესიასთან მიმართებით, ასევე ფართო საზოგადოებრივ დონესთან მიმართებით, როგორც პროგრესული თუ პირიქით, როგორც ავტორიტარული ან ისეთი პროექტი, რომელიც მოდერნიზაციას ნემოდან გულისხმობდა. აქ ეს მერე ხარისხოვანია. ჩვენი მთავარი ინტერესი აქ ისაა, თუ როგორ წარმოდგება თავისთავად რელიგიური წინარემოდერნულად ან მოდერნიზაციისათვის ხელის შემშლელად.

პროცესში სამოქალაქო იდენტობებმა უნდა ჩაანაცვლონ პირველყოფილი იდენტობები. სხვანაირად, ჩანაცვლების ამ პროცესს სეკულარიზაცია შეგვიძლია ვუწოდოთ (van der Veer 2015, გვ. 9). თუმცა, როგორც ვან დერ ვეერი სწორად შენიშნავს, მიუხედავად იმისა, რომ დღეს კვლავაც შეგვიძლია ვიკამათოთ იმაზე, რომ როგორც ნაციონალიზმი, ისე რელიგია წინარემოდერნულ ტრადიციათა და იდენტობათა მოდერნული ტრანსფორმაციებია, ვინაიდან, მაგალითად, რელიგია შესაძლოა ქმნიდეს გარკვეულ მასალას ნაციონალიზმისათვის, არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს, ეს მასალა ერთ ტოტალურ მთლიანობას ან მონოლითურ კულტურას ქმნიდეს. ნაციონალიზმი უფრო მეტად დისკურსია, რომლის შიგნითაც სხვადასხვა წარმოდგენილი ტრადიცია ერთმანეთს უწევს კონკურენციას კონფლიქტისა თუ პოლიტიკურ დაპირისპირებათა დროს. მაგრამ, ამაზე უფრო მნიშვნელოვანი ისაა, რომ მთელი ამ ნაციონალური წარმოდგენების მაწარმოებელი მასალის ტრანსფორმაცია დასრულებული კი არაა, არამედ მუდმივი ტრანსფორმაციის პროცესშია. სხვა სიტყვებით, რელიგია მოდერნულობაში ნაციონალიზდება, ხოლო თავად ნაციონალიზმების ეს პროცესი მუდმივად გარდაქმნადია (იქვე, გვ. 9-10). საქართველოს ლოკალურ კონტექსტთან მიმართებით ვან დერ ვეერის ეს მსჯელობა, პირველ რიგში, გულისხმობს ვარდების რევოლუციონერთა მთავრობის, პრეზიდენტ სააკაშვილისა და მართლმადიდებელი ეკლესიის ნარატივების ერთსა და იმავე, ნაციონალიზმის სტრუქტურულ ჩარჩოში აღმოცენების ხაზგასმას. თუმცა, ამ შენიშვნით მხოლოდ გემოთ დასმული შეკითხვის ერთ ნაწილს – ეთნიკური ან რელიგიური ნაციონალიზმის ანაქრონიზმად წარმოდგენის საკითხს – შეგვიძლია გავცეთ პასუხი და ისიც, ზოგადად. აქ, უფრო მნიშვნელოვანი იმის კონკრეტული ჩვენებაა, თუ როგორ არიან ამ ორი აქტორის შესაბამისი ნარატივები სტრუქტურულად მსგავსნი, მიუხედავად განსხვავებული მასალის გამოყენებისა და მათი სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციისა.

იმისათვის, რომ ეს სტრუქტურული მსგავსება უფრო ცხადი იყოს, ორივე ტექსტში ამოკითხული კატეგორიები ვიზუალური ცხრილის სახით შეგვიძლია წარმოვადგინოთ (იხ. ცხრილი 1).



**ცხრილი 1**

ერთიანი ნაციონალური მოძრაობა	საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია
თავისუფლება/დემოკრატია – უმთავრესი მიზანი	ცხონება/მარადიული სასუფევლის დამკვიდრება – უმთავრესი მიზანი
ევროპა, საქართველოს ისტორიული სამშობლო – მიზანი და უმთავრესი მიზნის დასაბუთება	ქართული იდეა, საქართველოს ისტორიული ანდერძი – მიზანი და უმთავრესი მიზნის დასაბუთება
განათლება, გონიერება, ინტელექტი – მიზნის მისაღწევი საშუალება	შრომა და საკუთარ ეგოიზმთან/თავთან მუდმივი ბრძოლა – მიზნის მისაღწევი საშუალება
კონკურენტუნარიანობა/ქმედითუნარიანობა - მიზნის მისაღწევი საშუალება	ქრისტიანული ოჯახისა და ღირებულებების დაცვა – მიზნის მისაღწევი საშუალება
სიზარმაცე, კორუფცია – დაბრკოლება	ქრისტიანული ოჯახის ღირებულებებიდან გადახვევა – დაბრკოლება
გაჭირვება, სიღატაკე – დაბრკოლება	ქართული იდეის უარყოფა – დაბრკოლება

ორივე ტექსტში ამოკითხულ კატეგორიათა ეს სტრუქტურული მსგავსება და იერარქიულობა შემთხვევითი არ არის. როგორც ვან დერ ვეერი შენიშნავს, იქიდან გამომდინარე, რომ ნაციონალიზმში კულტურული პოლიტიკის დომინანტურ ფორმას წარმოადგენს, მოდერნულ სამყაროში რელიგიური პრაქტიკები მნიშვნელოვანწილად თავად ნაციონალიზმის მიერვეა ფორმირებული (იქვე, გვ. 19). ამიტომაც, მიხეილ სააკაშვილისა და ილია II-ის აქ განხილულ ორივე ტექსტში, მნიშვნელოვანია საერთო ჩარჩოს ამოკითხვა, რომლის ფარგლებშიც, მიუხედავად განსხვავებული მასალის გამოყენებისა, ორივე მათგანი სწორედ რომ კულტურულ პოლიტიკას აწარმოებს და ამით, მიემართება რა „ერს, როგორც მის სუბიექტსა და ობიექტს“ (იქვე, გვ.8), ამავედროულად, ქმნის სუბიექტისა და ქართველი მოქალაქის განმსაზღვრელ ხატებსა და კატეგორიებს.

კატეგორიათა სტრუქტურული მსგავსებისა და იერარქიულობის მიღმა, აქ მნიშვნელოვანია, ერთი შენიშვნაც. თუკი კარგად დააკვირდებით ამ სტატიებში ციტატებისა და პერიფრაზების სახით მოცემულ ამონარიდებს ორივე ტექსტიდან, აღმოჩნდება, რომ ორივე მათგანს გარკვეული ლინეარულობა ან გნებავთ, პროგრესულობა ახასიათებს (სწორედ ამიტომაც დავყავი ტექსტში მოცემული მიზნები და მიზნის განსახორციელებელი საშუალებები ან წინაღობები მთავარ და ქვეკატეგორიებად). ამასთანავე,

ორივე ტექსტი ცდილობს საკუთარი არგუმენტაციის ისეთი ისტორიული კონტექსტით წარმოდგენას, რომელიც თანამედროვე მოცემულობებს ისტორიული წარსულით ასაბუთებს: მაგალითად, მიხეილ სააკაშვილი შენიშნავს, რომ ქართველთა წინაპრების უმთავრესი მიზანი და თავდადების მიზეზი ისტორიულ სამშობლოში – ევროპაში – დაბრუნება და შესაბამისად, თავისუფლებისა და დემოკრატიის დამკვიდრება იყო. ხოლო, ილია II, ქართული იდეისათვის თავგანწირვას მეფე ვახტანგ გორგასალთან აკავშირებს. ამ ისტორიული დასაბუთების, ისევე, როგორც თავად ისტორიის ლინეარული წარმოდგენის საფუძველი იქ შეგვიძლია ვეძიოთ, რასაც ჩარლზ ტეილორი „იმანენტურ ჩარჩოს“<sup>15</sup> ან სხვაგვარად „სეკულარულ დროს“ (Taylor, 2012) უწოდებს: სეკულარული ჩარჩო გარდაქმნის ისტორიას და თავად რელიგიასაც. ამიტომაც, შესაძლებელი ხდება კალენდარული დროის მკაფიო განსხვავება რაიმე მეტაფიზიკური ჭეშმარიტებისაგან იმგვარად, რომ თავად რელიგიურსაც უწევს „ისტორიული ჭეშმარიტების“ მეშვეობით, კალენდარულ დროში იზოვოს დასაბუთება საკუთარი ნარატივისათვის (მაჰმუდი 2016, გვ. 197). სხვა სიტყვებით, პატრიარქ ილია II-ის მიერ საკუთარი ნაციონალური ნარატივისთვის „დროითი“, „ისტორიული ფაქტობრიობის“ ძიება, რომელიმე მეტაფიზიკურზე დაფუძნებული არგუმენტაციით, ლინეარული დროითობის წარმოდგენის მიღმა კი არ პოულობს ამ დასაბუთებას, არამედ ამ ნარატივისთვის კონკრეტულ „ფაქტობრიობას“ ბიბლიურ ისტორიებისა და საქართველოს მეფეების მაგალითზე მოიძიებს. ეს უკანასკნელი კი გარკვეულ შეპირისპირებაშია პრეზიდენტ სააკაშვილის ნარატივთან, რომელიც მსგავსადვე, „ისტორიული ფაქტების“ მოხმობით ასაბუთებს ევროპასთან, როგორც უმაღლესი სიკეთისა და თავისუფლების ანკლავისგან საქართველოს „ისტორიულ“ განუყოფლობას.

დროის ეს სპეციფიკური რეპრეზენტაცია, ისტორიის ლინეარულობის და პროგრესულობის ეს ნატურალიზაცია აქ წარმოდგენილ ორ ტექსტ-

15 მოკლედ რომ განვმარტო, ტერმინით „იმანენტური ჩარჩო“ ტეილორი იმ ცვლილებას/ტრანსფორმაციას აღწერს, რომელიც ერთ-ერთი უმთავრესი მახასიათებელია ახალი დროის, ე.ი. „სეკულარული დროის“, „განჯადოებული დროისა“ და „მოჯადოებული“, წინარემოდერნული დროის განსხვავებისათვის. „იმანენტური ჩარჩო“ გულისხმობს იმგვარ წარმოდგენათა განვითარებას, რომლებიც განასხვავებენ ბუნებრივ წესრიგს ზებუნებრივი წესრიგისაგან, ე.ი. იმანენტურ სამყაროს შესაძლო ტრანსცენდენტური სამყაროსგან. ამ იმანენტური წესრიგის, ჩარჩოს ფარგლებში ხორციელდება რელიგიისა და რწმენის მოძალოებების ცვლილება (შდრ. Taylor 2012, გვ. 904; Warner et. Al. 2010, გვ.8).

ში არც რამე ქართულ კულტურულ მახასიათებელს და არც ლოკალურ განვითარებას არ წარმოადგენს; ნაცვლად ამისა, როგორც ზემოთაც აღვნიშნე, იგი კავშირშია იმ გლობალურ ცვლილებასთან, რომელსაც მოდერნული ეპოქის ან სეკულარული, იმანენტური ჩარჩოს დაფუძნება შეგვიძლია ვუწოდოთ (შდრ. ასადი 2003; ტეილორი 2012; მაჰმუდი 2016). თუმცა, აქ, მნიშვნელოვანია, ამ მსჯელობას დავურთოთ ტალღა ასადის არგუმენტი: მოდერნულობა, გარდა იმისა, რომ ისტორიული ეპოქაა (რომელიც, როგორც აღინიშნა, გულისხმობს ცხოვრებას ამ სამყაროში, იმანენტურ სამყაროში), ამავდროულად, (როგორც ისტორიული ეპოქა) მოიცავს მოდერნულობას, როგორც პოლიტიკურ-ეკონომიკურ პროექტს (ასადი 2003, გვ. 14). ხოლო, თავად მოდერნულობის პოლიტიკურ-ეკონომიკურ პროექტად განსაზღვრა, ამავდროულად, უშუალო მიმართებაშია სეკულარულისა და რელიგიურის კატეგორიათა იმგვარი კონსტრუირების მცდელობასთან, რომლის ფარგლებშიც მოითხოვება მოდერნული ცხოვრება, ხოლო „არამოდერნულებს“ მოუხმობენ, მიემართონ ცხოვრების ამ ადეკვატურ წესს (იქვე). შესაბამისად, ის, რაც ჩვენს მოდერნულ სამყაროში გლობალიზებულია, არის სწორედ მოდერნულობის, დასავლური, ჰეგემონური პროექტი, რომლის შედეგადაც, კლასიფიკაციის სისტემა – რელიგიური/სეკულარული – დომინანტურია. თუმცა ის, რაც განსხვავებულია ცალკეულ საზოგადოებაში (მაგრამ ამავდროულად ნორმატიული და გლობალურიცაა), ხოსე კაზანოვას სიტყვებით რომ ვთქვა, არის დავა იმაზე, თუ როგორ, სად და ვის მიერ უნდა დგინდებოდეს „სწორი“ საზღვარი რელიგიურსა და სეკულარულს შორის (კაზანოვა 2011, გვ. 63). აქედან გამომდინარე, როდესაც ზემოთ, ერთმანეთის გვერდიგვერდ, ორი, ერთი შეხედვით, ურთიერთგამომრიცხავი არგუმენტები განვავითარე მიხეილ სააკაშვილისა და პატრიარქ ილია II-ის ტექსტებთან დაკავშირებით, რომ ისინი სტრუქტურულად მსგავსნი, თუმცა ერთმანეთთან შეპირისპირებულნი არიან, ურთიერთგამომრიცხავნი კი არ არიან, არამედ, სწორედ აქ აღწერილი მსჯელობის ლოგიკას იმეორებენ. ისიც უნდა შევნიშნო, რომ მოდერნულობის პოლიტიკურ-ეკონომიკურ პროექტად განსაზღვრა ორ საკითხთანაა დაკავშირებული: ერთი მხრივ, დასავლურ ნეოკოლონიალიზმთან, ხოლო, მეორე მხრივ, ლოკალურ კონტექსტში მოცემულ პოლიტეკონომიასთან. ცხადია, დასავლეთის ნეოკოლონიალიზმის საკითხი

ცალკე განხილვის საგანია და ამ სტატიის, თუნდაც მხოლოდ, მოცულობიდან გამომდინარე, ვერ შეგვხვები.<sup>16</sup> რაც შეეხება ქართულ კონტექსტში პოლიტიკურისა და ეკონომიკურის კავშირს რელიგიურისა და სეკულარულის დიქტომიასთან და *17 მაისის მოვლენასთან*, აქ ეს საკითხი შემდეგი კონკრეტული კითხვის ფორმით შეგვიძლია ჩამოვაყალიბოთ: თუკი ვარდების რევოლუციონერთა და მართლმადიდებელი ეკლესიის ნარატივები, მიუხედავად სხვადასხვა მასალის გამოყენებისა, მართლაც ერთმანეთის მსგავსი იყო, მაშინ რამდენად შეგვიძლია დავსვათ კითხვა (და ამით ზემოთ უკვე დასმულ შეკითხვას ვუბრუნდები), თუ რამდენად იყო ვარდების რევოლუციონერთა მთავრობის პოლიტიკური დისკურსი საჯაროობაში იმგვარი კონფლიქტის გამომწვევი ერთ-ერთი მიზეზი, როგორც *17 მაისი იყო*? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა ამ სტატიის ფარგლებში მხოლოდ პიპოთეტურადაა შესაძლებელი, რადგან თავად ეს კითხვა დამატებითი მასალის ანალიზსა და სხვადასხვა კვლევასთან შედარებების გაკეთებას მოითხოვს. თუმცა, თუკი აქ წარმოდგენილი ტექსტების ანალიზიდან გამოკვეთილ ბინარულობებს დავეყრდნობით, რომლებიც ქმნიან „პარგი“ ან „ცუდი“ ქართველი მოქალაქის ან ქრისტიანის ხატს და ამ წარმოებულ კულტურულ კონტრასტებს იმ ეკონომიკურ და სოციალურ უთანასწორო ფონსაც შევადარებთ, რომელზეც ზემოთ მოკლედ ნახსენები სხვადასხვა მკვლევარიც საუბრობს,<sup>17</sup> შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია და მისი ნარატივი ერთგვარი თავშესაფარი გახდა ქართული საზოგადოების სხვადასხვა და სხვადასხვაგვარად მარგინალიზებული ჯგუფისათვის. ხოლო, უშუალოდ სექსუალური უმცირესობები, რომლებიც, როგორც ვნახეთ „დაბრკოლებასა“ და „გადახვევას“ წარმოადგენენ უმთავრესი მიზნებისათვის – ცხონებისათვის და წინაპართა ანდერძის დაცვისთვის, ზიგმუნტ ბაუმანის სიტყვებით რომ ვთქვა, კონკრეტულად *17 მაისის* მოვლენისას, უცხოთა იმ კატეგორიად წარმოდგინდა, რომლებიც შეირჩნენ უცნაურის განსხეულებისათვის და რომელთა წინააღმდეგაც უნდა გამოთავისუფლებულიყო კიდევ საზოგადოებაში

16 ნეოკოლონიალიზმის, რელიგიისა და სეკულარულის დიქტომიებზე და მათ მიმართებაზე სექსუალობის საკითხთან იხ. პირო რექსჰევის სტატია *From Orientalism to Homonationalism: Queer Politics, Islamophobia, and Europeanisation in Kosovo*, რომლის ქართული თარგმანი (ორიენტალიზმიდან ჰომონაციონალიზმამდე: ქვიარ პოლიტიკა, ისლამოფობია და ევროპეიზაცია კოსოვოში) გამოსაცემად მზადდება არასამთავრობო ორგანიზაცია „იემსის“ მიერ.

17 იხ. ამ სტატიაში შენიშვნა 9.

აკუმულირებული შიში (Baumann 2007, გვ. 85). „უცხოთა' რჩეული კატეგორიის სახელებიდან და მალაზიებიდან განდევნით, დაურწმუნებლობისა და ბუნდოვანების საშიში სული, ცოტა ხნით განიდევნა, დაუცველობის საზარელი მონსტრი კი ცეცხლში დაინვა“ (იქვე).

## ცოდნის გამყარება: საჯარო სივრცე, სეკულარიზმი და ფუნდამენტალიზმი

სტატია სახელდების აქტზე წერით დავინწყე და ამიტომაც, ვეცდები იმით დავასრულო, რითაც დავინწყე. 2013 წლის 17 მაისის მოვლენამ საჯარო სივრცეში პოლარიზებული შეფასებები და რეფლექსიათა საკმაოდ დიდი რაოდენობა გამოიწვია. ქართული ინტელექტუალური ელიტის ნაწილმა 17 მაისი თეოკრატიის დამყარების საფრთხედ (შდრ. ანდრონიკაშვილი, 2013) და ფუნდამენტალიზმად (შდრ. სეკულარიზმის გამონწვევები, 2013) განსაზღვრა. ხოლო, საზოგადოების ერთმა ნაწილმა (დაახლოებით 15 000 მოქალაქე) პეტიციას მოაწერა ხელი, რომელიც ითხოვდა ობიექტურ გამოძიებასა და იმ მოქალაქეების შესაბამის სამართლებრივ დასჯას, რომლებმაც კანონი დაარღვიეს. მეორე მხრივ, საზოგადოების ნაწილი ღელავდა ახალგაზრდა თაობის დემორალიზაციასა და ქართული ტრადიციების მოსპობაზე.

სტატიის მოცულობიდან გამომდინარე, აქ ჩამოთვლილ თითოეულ სახელდებას ვერ მოვიცავ, ამიტომაც სამ ძირითად საკითხზე უნდა შევჩერდე: ფუნდამენტალიზმზე, სეკულარიზმსა და საჯარო სივრცეზე.

შესაბამის სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნებებით ფუნდამენტალიზმი და ფუნდამენტალისტები ის რელიგიური მოძრაობები აღინიშნებიან, რომელთა ქმედებები და მსოფლმხედველობა ანტიმოდერნისტულად ან მოდერნულობის წინააღმდეგ ჯანყად ხასიათდება, თუმცა თავად ფუნდამენტალიზმის ფენომენი მოდერნული განვითარება და მოვლენაა (Riesebradt 2001, გვ.50). მაგალითად, ფუნდამენტალიზმის მკვლევარი თომას მაიერი მას განსაზღვრავს „XX საუკუნის პოლიტიკურ იდეოლოგიად“ (Meyer 2011, გვ.26), რომელიც ძირითადად „ეთნიკურ-რელიგიურ საფუძველსა“ (იქვე) და წინარემოდერნულ ტრადიციებზე დოგმატური წარმოდგენების განვითარებით ცდილობს „მოდერნულობის ძირითად პრინციპებ[თან]“ (იქვე)

დაპირისპირებას, ხოლო მოდერნულობის ისეთი ინსტიტუციები, როგორებიცაა ადამიანის უფლებები და სეკულარიზმის პრინციპი, ამ დაპირისპირების მთავარი ობიექტებია (იქვე). მიუხედავად იმისა, რომ ტერმინი ფუნდამენტალიზმი ქმნის საფუძველს სტერეოტიპების განვითარებისათვის (მაგალითად, ისლამის მიმდევრებთან მიმართებით ან ჩადრის მატარებელ ქალებთან მიმართებით), ზოგიერთ მკვლევარს ფუნდამენტალიზმის ამგვარი სტერეოტიპული გამოყენება, უბიძგებს არა ცნების უარყოფისაკენ, არამედ მისი უფრო ზუსტი განსაზღვრებისკენ (Riesebrodt 2001, გვ. 51). ამიტომაც, მაგალითად, ისეთი ავტორები, როგორებიც არიან რიზებროდტი (2001), მაიერი (2011), ჰერიოტი (2009) ცდილობენ განავითარონ სხვადასხვა ტიპოლოგია და მახასიათებელი რელიგიურ-ფუნდამენტალისტური მოძრაობების ზუსტი აღწერისათვის. ჰერიოტის მიხედვით, რელიგიური ფუნდამენტალისტები არიან რეაქტიულები, ახასიათებთ დუალიზმი, განიხილავენ წმინდა წიგნს ან წერილს უმაღლეს ინსტანციად, მაგრამ, ამავდროულად, წმინდა წიგნს სელექციურად ინტერპრეტირებენ და ისტორიას მილენარისტულად წარმოიდგენენ (Herriot 2009, გვ.2).

მიუხედავად ცნება ფუნდამენტალიზმის ანალიტიკური დახვეწის ამ მცდელობებისა, როგორც სოციოლოგი ხოსე კაზანოვა შენიშნავს, მაინც ვანყდებით ერთ ფუნდამენტურ პრობლემას. კერძოდ, რამდენად გვაძლევს რომელიმე ჯგუფის სახელდება ფუნდამენტალისტად საშუალებას, გავიგოთ ამ ჯგუფების წარმოშობისა და მათი საჯარო სივრცეში გამოჩენის მიზეზები? საქმე ისაა, რომ გარედან რელიგიური ფუნდამენტალიზმი მხოლოდ და მხოლოდ მოდერნულობასთან დაპირისპირებულ რეაქციად შეგვიძლია აღვწეროთ და ამიტომაც, ამგვარ დეფინიციაში მუდმივად იქნება მოცემული ის ნორმატიული და იდეოლოგიური ელემენტები, რომლებიც თავისთავად არიან ნასესხები მოდერნულობის თვითგაგებიდან და თვითაღწერიდან (Casanova 1995, გვ. 288).

ამით იმის მტკიცება კი არ მსურს, რომ ცნება ფუნდამენტალიზმი ან ფუნდამენტალისტები საერთოდ უნდა უარვყოთ და რომ ამ ცნების გამოყენება 17 მაისთან მიმართებით მისი იდეოლოგიური საფუძვლებიდან გამომდინარე შეუძლებელია, არამედ იმის მტკიცება მსურს, რომ როგორც კაზანოვა შენიშნავს, კატეგორია რელიგიური ფუნდამენტალიზმი, ვერ გამოგვადგება მსოფლიო მასშტაბით მიმდინარე თანამედროვე რელიგიური განვი-

თარეგების სოციოლოგიური გაგებისათვის. ამის მიზეზი კი ისაა, რომ ფუნდამენტალიზმი და მისი მსგავსი კატეგორიები ისე მოიაზრებენ მიმდინარე პროცესებს, თითქოს სახეზეა ერთიანი, გლობალური ანტი-მოდერნული რეაქცია სეკულარული მოდერნულობის წინააღმდეგ (Casanova, 2014). მიუხედავად ბევრი მსგავსებისა, ყოველი ე.წ. რელიგიური ფუნდამენტალისტური მოძრაობა წარმოადგენს კონკრეტულ რეაქციას/პასუხს რელიგიურსა და სეკულარულს, საჯაროსა და კერძოს შორის საზღვრების დაწესების კონკრეტულ გზებზე (იქვე). თუკი, აქ კვლავაც გავიხსენებდით 2003 წლის შემდგომი პერიოდიდან წარმოებულ იმ დაფუძნებებს,<sup>18</sup> რომლებზეც წინა ქვეთავში იყო საუბარი, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ 17 მაისს საჯაროდ გამოვლინდა ის რეაქციები, რომლებიც ვარდების რევოლუციის შემდგომ წარმოშობილ პოლიტიკურ დისკურსთან მიმართებით დაგროვდა.

თუმცა, თუკი ტერმინ ფუნდამენტალიზმის გამოყენება 17 მაისთან მიმართებით პრობლემატურია, იკითხავდა სვეტიცოსი მკითხველი, განა არ გვაქვს საქართველოში აშკარა პრობლემა სეკულარიზმის პრინციპთან, ანდა საჯარო სივრცის რელიგიური აღმნიშვნელებით მონოპოლიზაციასთან? პასუხი დადებითი იქნებოდა. მაგრამ, როგორც კი თავად შეკითხვას ამგვარი ფორმით ვაყალიბებთ, უმალ სეკულარიზმსაც და საჯარო სივრცესაც წარმოვიდგენთ მოდერნულობისგან ნასესხები იმ თვითაღწერებით, რომელიც ზემოთ ვახსენე. ამიტომაც, ჩვენ, ნაწილობრივ მაინც, გვერდით უნდა გადავდოთ საჯარო სივრცის იმგვარი გაგება, რომელსაც მაგალითად იურგენ ჰაბერმასი ავითარებს. ამ უკანასკნელის მიხედვით, საჯარო სივრცე გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა ლიბერალური დემოკრატიებისათვის, ვინაიდან სწორედ საჯარო სივრცე არის ის ველი, სადაც რაციონალური დებატების საფუძველზე შესვლის საშუალება ეძლევათ დაპირისპირებულ აქტორებს და სადაც ყველა ჯგუფს აქვს პოტენციური შესაძლებლობა გამოხატოს თავისი ინტერესი და საბოლოოდ კონსენსუსს მიაღწიოს (Habermas,

18 აქვე უნდა შევნიშნო, რომ ამ დაფუძნებებში არ ვგულისხმობ მათ სრულიად ახლებურ, წინარე კონტექსტის არ მქონე დაფუძნებებს. რელიგიურისა და სეკულარულის ურთიერთმიმართების ფორმების განვითარება თუ საჯაროობაში წარმოშობილი დაპირისპირებების მიზეზთა ძიების დაწყება მხოლოდ 2003 წლიდან, რა თქმა უნდა, გულუბრყვილობა იქნებოდა. ამ „გრამატიკათა“ ძიება არამხოლოდ საბჭოთა კავშირის დაშლის მომდევნო პერიოდამდე ან თავად საბჭოთა ისტორიამდე მიგვიყვანს, არამედ პრე-საბჭოთა პერიოდამდეც. მაგრამ, აქ ცხადია ამის ადგილი არაა. თუმცა, 2003 წლის ათვლის პუნქტად აღებას ამავედროულად თავისი მიზეზებიც აქვს, კერძოდ ის, რომ 2003 წლიდან მოყოლებული, საქართველოში პოლიტიკური, ეკონომიკური, კულტურული თუ რელიგიური სფეროები ახლებურად წარმოდგინდნენ.

2008). თუმცა, საჯარო სივრცის ამგვარი განსაზღვრების პრობლემატურობა, ტალღალ ასადის მიხედვით, თავად საჯარო სივრცის ძალაუფლებრივ სტრუქტურაშია. საჯარო სივრცეში დაპირისპირებულ ნარატივებს შორის კონსენსუსის მიღწევა შეუძლებელია, ვინაიდან საჯარო სივრცე „აუცილებლობით (არა უბრალოდ კონტინგენტურად) არტიკულირებულია ძალაუფლების მიერ. და ყოველი, ვინც შედის მასში უნდა მიემართოს ადამიანებისა და მოცემულობების ძალაუფლებრივ დისპოზიციას, ერთის დამოკიდებულებას მეორის კეთილგანწყობაზე“ (Asad 2003, გვ.184). სხვა სიტყვებით, საჯარო სივრცის ძალაუფლებრივ ხასიათს, ასადი სიტყვის თავისუფლების წინასწარგანსაზღვრული საზღვრების მაგალითზე ხსნის: სიტყვის თავისუფლება გულისხმობს არა უბრალოდ საუბრის უნარს, არამედ უნარსაც, რომ მოგისმინონ მაშინაც კი, როდესაც შენი მოსმენა არ უნდათ. და საქმეც ისაა, რომ საუბრისა და მოსმენის ეს პერფორმატიული აქტები არ არის ყველასათვის თანაბრად ღია, ვინაიდან სიტყვის თავისუფლების სივრცე ყოველთვის წინასწარაა შემოფარგლული (იქვე). მაგრამ, აქ ჩვენთვის ის უფრო მნიშვნელოვანია, რომ საჯარო სივრცის ძალაუფლებრივ სტრუქტურაზე დაფიქრებით, ჩვენ ამავდროულად სეკულარიზმის საკითხსაც მივმართებით: როდესაც რომელიმე ჯგუფი „რელიგიური არგუმენტებით“ შედის საჯარო სივრცეში, როგორია ეს არგუმენტები? არის ეს წმინდად რელიგიური არგუმენტები? თუ ჩვენს მოდერნულ დროში, რელიგიურს უწევს მიემართოს სეკულარულს და პირიქით? აქ, არ ვგულისხმობ იმას, რომ 17 მაისს, კონტრაქციის მონაწილეთა არგუმენტებს ან საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ნარატივს არაფერი აქვს საერთო „ნამდვილ რელიგიასთან“ ან „ნამდვილ ქრისტიანობასთან“ (რასაც არ უნდა ნიშნავდეს აქ „ნამდვილი“), არამედ კვლავაც ასადის სიტყვებით რომ ვთქვა, პირიქით, ჩვენს დროში „არაფერია ესენციურად რელიგიური“ (იქვე). ამავდროულად, თავად რელიგიური და სეკულარული მყარი კატეგორიები კი არ არიან, არამედ მუდმივად ურთიერთდამოკიდებულნი არიან (იქვე) – იმისათვის, რომ ერთმა ცნებამ შემოხაზოს საკუთარი თავი, მან თავი უნდა განასხვავოს მეორისაგან (შდრ. Luhmann 1984, გვ. 250-251). თუმცა, მთავარი თავად ეს კონტინგენტურობა კი არაა, არამედ ის, რომ კონტინგენტურობა, ესე იგი ცნებათა თვითშემოხაზვა, შესაძლო ცვლილება და მათი ურთიერთგადაკვეთა, უშუალო მიმართებაშია თავად პრაქტიკის ცვლილებასთანაც (შდრ.



Asad 2003, გვ. 25). 17 მაისის შემთხვევასთან მიმართებით, ეს ნიშნავს, რომ 2003 წლიდან მოყოლებული, ახალი ნარატივების შემოტანამ, რამაც ცნებების ახლებური დაფუძნება გამოიწვია, ამავდროულად იმოქმედა საჯარო სივრცის ახლებურ კონსტრუირებაზე და მასში პრაქტიკათა ცვლილებაზე. და თუკი ერთი საკუთარ თავს მეორესთან განსხვავებაში აღწერს, ლოგიკურია გვეფიქრა, რომ 17 მაისის მოვლენის შემდეგ წარმოებული შეფასებები „ქართული ტრადიციების მოსპობა“ თუ „თეოკრატიის საფრთხე“, „ახალგაზრდა თაობის დემორალიზაცია“ თუ „ფუნდამენტალისტები“ ურთიერთმანარმოებელი სახელდებებია, რომელთა მეშვეობითაც სხვადასხვა ჯგუფი მოდერნულობისაგან ნასესხები თვითაღწერის საშუალებით საკუთარ თავსაც აღწერს. ეს უკანასკნელი შენიშვნა, აქ ღიად უნდა დავტოვო, ვინაიდან ეს შენიშვნა უკვე ირიბად მიუთითებს იმ პოლიტიკურ და სამოქალაქო სტრატეგიებსა და კრიტიკული აკადემიური პერსპექტივის დასახებაზე, რომლებიც შესაძლოა გამოსავალს გვთავაზობდნენ იმ დიქტომიათა კვლავწარმოებიდან, რომლითაც მოცულია ქართული საჯარო სივრცე. ამგვარ პერსპექტივათა დასახვა კი უკვე ამ სტატიის საზღვრებს სცილდება, რადგან ამ სტატიის მიზანი, პირო რესექშეპის სიტყვები რომ ვაცხირო, არ ყოფილა „[...]ამჟამინდელი სიტუაციის ალტერნატივებზე სპეკულაცია“ (Piro Rexhep, გვ. 179) ვინაიდან, სანამ ალტერნატივაზე მსჯელობას დავიწყებდეთ, ჯერ საჭიროა თავად ამ დიქტომიებზე ფიქრი დავიწყოთ. მაგრამ, როგორც ტალალ ასადი შენიშნავს, ბინარულობებზე ფიქრის დაწყება არ გულისხმობს მხოლოდ იმის თქმას, რომ სამყარო სინამდვილეში ბინარულობებს მიღმა, ფრაგმენტული კულტურებისა და ჰიბრიდული სუბიექტებისაგან შედგება, ვინაიდან ეს ბინარულობები, მოდერნულობის, როგორც პოლიტიკურ-ეკონომიკური პროექტის, განუყოფელი ნაწილია. ამიტომაცაა, მნიშვნელოვანია მათი გაშიშვლება (Asad 2003, გვ.15). ეს სტატიაც სწორედ ამ მიზანს ემსახურებოდა: იმ ცნებებისა და კატეგორიების, თითქოს, მიმოფანტულ „გრამატიკათა“ ძიებას, რომლებიც სინამდვილეში გადაჭაჭვულია; იმ კატეგორიების გამოაშკარავებას, რომლებიც გვსახელდებენ მოდერნულებად და არამოდერნულებად, რელიგიურებად და სეკულარულებად და რითაც, ჩვენი პოლიტიკური აგენტობა და იდენტობები, პოლიტიკისა და ეკონომიკურისაგან დაცლილ, კულტურულ იდენტობებამდე დაიყვანება.

## გამოყენებული ლიტერატურა:

ანდრონიკაშვილი, ზაალ (2013, 25 მაისი). რას ნიშნავს “არა თეოკრატიას”? ხელმისაწვდომია: <https://www.radiotavisupleba.ge/a/blog-zaal-andronikashvili-theocracy/24997220.html> წვდომა [10.11.2017].

ეთერ გვრიტიშვილი, ეკა ჭითანავა, თამთა მიქელაძე და მარიამ კვარაცხელია (2016). *რელიგიური ორგანიზაციების სახელმწიფო დაფინანსების პოლიტიკა. 2014-2015 წლების პრაქტიკის ანალიზი*. თბილისი: ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი (EMC), ტოლერანტობისა და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი (TDI). ხელმისაწვდომია: [https://emcrights.files.wordpress.com/2016/07/broshura\\_180x250mm\\_small.pdf](https://emcrights.files.wordpress.com/2016/07/broshura_180x250mm_small.pdf); წვდომა [14.11.2017].

კეკელია, თათია, ელენე გავაშელიშვილი, კონსტანტინე ლადარია და ირინა სულხანიშვილი (2013). *მართლმადიდებელი ეკლესიის როლი ქართული ნაციონალური იდენტობის ჩამოყალიბებაში*. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

*პრეზიდენტ სააკაშვილის შეხვედრა სასკოლო ოლიმპიადის გამარჯვებულებთან* (2006). ვიდეო: თბილისი. [ონლაინ]. ხელმისაწვდომია: <https://www.youtube.com/watch?v=I5eNyGriJSA> წვდომა: [20.11.2017].

*საინაუგურაციო სიტყვა 2004*. [ონლაინ]. ხელმისაწვდომია: <http://www.saakashviliarchive.info/en/PressOffice/News/SpeechesAndStatements>; წვდომა [20.11.2017].

*სააღდგომო ეპისტოლე 2011*. [ონლაინ]. ხელმისაწვდომია: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgomom2011.htm> წვდომა: [20.11.2017].

სეკულარიზმის გამოწვევები (2013). ვიდეო: თბილისი. [ონლაინ]. ხელმისაწვდომია: <https://www.youtube.com/watch?v=9lzIzjVenOE>; წვდომა: [20.11.2017].

ღვინჯილია, გიორგი (2016, 1 ივნისი). პოზიტიური ძალაუფლება, ნეოლიბერალური სუბიექტურობა და პროგრესის იდეა [ონლაინ]. ხელმისაწვდომია: <https://emc.org.ge/2016/06/01/emc-73/>; წვდომა: [20.11.2017].

ცხადაძე, თამარ (2016, 19 მაისი). „დასავლეთი“ და „ქართული განსხვავება“: გენდერული და სექსუალური ემანსიპაციის დისკურსული პოლიტიკა საქართველოში [ონლაინ]. ხელმისაწვდომია: <https://emc.org.ge/2016/05/19/emc-49/>; წვდომა: [20.11.2017].

ჩივაძე, თორნიკე (2016, 4 თებერვალი). კაპიტალიზმის „მიღწევები“ პოსტ-საბჭოურ საქართველოში [ონლაინ]. ხელმისაწვდომია: <http://european.ge/capitalismi-sakartveloshi/>; წვდომა: [20.11.2017].

ჩუბინიძე, გიორგი (2017). „ვარდების რევოლუცია“: მოდერნიზაციის დისკურსი და მემარცხენე სტუდენტური მოძრაობა. თოლორდავა, თამარ (რედ.), *რევოლუციიდან სოციალურ მოძრაობებამდე? პროტესტის დინამიკა 21-ე საუკუნის საქართველოში*. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

ჭითანავა, ეკა და გიორგი ნონიაშვილი (2014). *ცენტრალური და ადგილობრივი ხელისუფლების მიერ რელიგიური ორგანიზაციების დაფინანსების პრაქტიკა*. თბილისი: ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი (EMC), ტოლერანტობისა და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი (TDI).

ჭონსი, სტივენ (2012). საქართველო: პოლიტიკური ისტორია დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ. თბილისი: სოციალურ მეცნიერებათა ცენტრი.

Andronikashvili, Zaal and Giorgi Maisuradze (2010). Secularization and Its Vicissitudes in Georgia. *Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region*, 2, 5-17.

Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.

Baumann, Zygmunt (2007). *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Doubleday.

Borradori, Giovanna and Jacques Derrida (2003). *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Brisku, Adrian (2013). *Bittersweet Europe. Albanian and Georgian Discourses on Europe, 1878-2008*. New York, Oxford: Berghahn Books.

Casanova, José (1995). Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education by Martin E. Marty, R. Scott Appleby; Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance by Martin E. Marty, R. Scott Appleby (Review by José Casanova). *The Journal of Religion*, 75 (2), 287-289.

Casanova, José (2011). The Secular, Secularizations, Secularisms. In: Calhoun, Craig, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen (Eds.), *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 54-74.

Casanova, José (2014). Secularisation, Religion and Multicultural Citizenship. In: Weisse, Wolfram, Katajun Amirpur, Anna Körs, and Dörthe Vieregge (Eds.), *Religions and Dialogue: International Approaches*. Münster and New York: Waxmann Verlag, 21-32.

Charles, Robia (2010). Religiosity and Trust in Religious Institutions: Tales from the South Caucasus (Armenia, Azerbaijan, and Georgia). *Politics and Religion*, 3 (2), 228-261.

Derrida, Jacques (2003). Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. Dialogue with Jacques Derrida. In: Giovanna Borradori (Ed.), *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 85-136.

Filetti, Andrea (2013). Religion in South Caucasus: Encouraging or inhibiting pro-democratic attitudes? *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 6 (1), 33-46.

Habermas, Jürgens (2008, (2005 1st ed.). *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*. Cambridge, UK: Polity Press.

Herriot, Peter (2009). *Religious Fundamentalism: Global, Local, Personal. East Sussex*. London and New York: Routledge.

Kekelia, Tatia (2012). Modernization and Secularization – Georgian Case Study. *Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region*, 4, 90-106.

Knoblauch, Hubert (2014, 3. Auflage [2005]). *Wissenssoziologie*. Konstanz und München: UVK Verlagsgesellschaft mbH.

Janelidze, Barbare (2015). Secularization and desecularization in Georgia: State and church under the Saakashvili government (2003-2012). In: Agadjanian, Alexander, , Ansgar Jödicke, and Evert van der Zweerde (Eds.), *Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus*. London and New York: Routledge.

Luckmann, Niklas (1987). Die Unterscheidung Gottes. In: *Soziologische Aufklärung* 4., Opladen: Westdeutscher Verlag, 250-268.

Mahmood, Saba (2016). *Religious difference in a secular age: A minority report*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Mamdani, Mahmood (2005). *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Doubleday

Meyer, Thomas(2011). *Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag

Nodia, Ghia (2009). Components of the Georgian National Idea. *Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region*, 1, 84-101.

Ratiani, Sergo (2009). The Modern Age and Birth of Nation. *Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region*, 1, 22-35.

Rekhviashvili, Lela (2015). Marketization and the public-private divide: contestations between the state and the petty traders over the access to public space in Tbilisi. *International journal of sociology and social policy. Special issue: Public space in post-Soviet cities*, 35 (7/8), 478-496.

Riesebrodt, Martin (2001). *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München: Verlag C.H. Beck.

Rexhep, From (2017). Orientalism to Homonationalism: Queer Politics, Islamophobia, and Europeanisation in Kosovo. *ქართული თარგმანის მანუსკრიპტი. მზადდება გამოსაცემად არასამთავრობო ორგანიზაცია „იემსის“ მიერ*.

Taylor, Charles (2012). *Ein säkulares Zeitalter*. Berlin: Suhrkamp.

Tevzadze, Gigi (2010). *Secularization and the Birth of a Nation. Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region*, 2, 59-78.

van der Veer, Peter (2015). Nation, Politics, Religion. *Journal of Religious and Political Practice*, 1(1), 7-21. <http://dx.doi.org/10.1080/20566093.2015.1047696> Published online: 29 Jul 2015.

Warner, Michael, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhaun (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press.