

სტატიების კრებული

ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი (EMC)

2017



ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი

EMC

Human Rights Education and Monitoring Center

სტატიების კრებული მომზადებულია პროექტის „ღგბტ ადამიანების უფლებრივი მდგომარეობის გაუმჯობესება, SRHR საკითხების ადვოკატირება და ქვიარ აქტივიზმის ხელშეწყობა“ ფარგლებში.

პროექტი სქესობრივი განათლების შვედური ასოციაციის (RFSU) მხარდაჭერით ხორციელდება.

კრებულში გამოთქმული მოსაზრებები გამოხატავს ავტორთა პოზიციას და არ შეიძლება განხილულ იქნეს შვედური ასოციაციის (RFSU) და ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრის (EMC) შეხედულებების ამსახველად.

რედაქტორი: ლაშა ქავთარაძე
დიზაინერი: თორნიკე ლორთქიფანიძე
გარეკანი: სალომე ლაცაბიძე
ტირაჟი: 300

აკრძალულია აქ მოყვანილი მასალების გადაბეჭდვა, გამრავლება ან გავრცელება კომერციული მიზნით, ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრის (EMC) წერილობითი ნებართვის გარეშე.

მისამართი: ი. აბაშიძის 12ა, თბილისი, საქართველო
ტელ.: +995 032 2 23 37 06

www.emc.org.ge
humanrightsemc@gmail.com
<https://www.facebook.com/EMCRIGHTS/>

სარჩევი

შესავალი	6
დანაშაული და სასჯელი ქვიარ წინააღმდეგობაში	10
ლიკა ჯალალანია	
პომონაციონალიზმი	
თუ პომოსექსუალობის პროპაგანდა?	39
ანა რეხვიაშვილი	
ლგბტ მოძრაობა საქართველოში:	
მიღწევები და გამოწვევები აქტივისტის პოზიციიდან	82
ნათია გვიანიშვილი	
17 მაისი: კოლექტიური მემსიერების პოლიტიკური პოტენციალი	107
მარიამ ბეგაძე	
პოლიტიკური ჰომოფობია	122
გიორგი მაისურაძე	
17 მაისი: სეკულარიზმი, რელიგია და საჯარო სივრცე	136
ბარბარე ჯანელიძე	
პროგრესული ნეოლიბერალიზმი და ულტრამემარჯვენე პოლიტიკა:	
რატომ უნდა ვეძებოთ ემანსიპაციის და სამართლიანობის სხვა გზა?!	165
მაია ბარქაია	
ფრაგმენტები დაუნერელი საჩვიდმეტმაისო მანიფესტისთვის	181
ლუკა ნახუცრიშვილი	

შესავალი

წინამდებარე სტატიების კრებულის მიზანია, 2013 წლის 17 მაისთან, როგორც მნიშვნელოვან პოლიტიკურ მოვლენასთან და უფრო ზოგადად, საქართველოში სექსუალური ემანსიპაციის პოლიტიკასთან დაკავშირებული წინააღმდეგობრივი დისკურსების გააზრება და იმ ალტერნატიული თეორიული და პოლიტიკური პერსპექტივების ჩვენება, რომელიც რეალობის სისტემურ ინტერპრეტაციაში დაგვეხმარება. კონტექსტის კრიტიკული ანალიზის მიღმა, კრებულის მიზანი ქვიარ აქტივიზმის მხარდაჭერა და ჩვენს რეალობაში ლოკალურ საჭიროებებსა და გამონვევებზე დაფუძნებული, ავთენტური ქვიარ პოლიტიკის დღის წესრიგის შესახებ დისკუსიის წახალისებაა, რომელიც ლგბტ საკითხების ირგვლივ შექმნილი სოციალური და დისკურსული დაძაბულობების მოხსნასა და ჩავვრის წინააღმდეგ სხვადასხვა ბრძოლის გაერთიანების შესაძლებლობებს შექმნის.

2013 წლის 17 მაისს, ლგბტ აქტივისტებისა და მათი მხარდამჭერების წინააღმდეგ გამოვლენილი მასშტაბური, კოლექტიური ძალადობა არ შეიძლება განვიხილოთ როგორც მხოლოდ საზოგადოებაში არსებული ჰომოფობიის შედეგი. მოვლენის მასშტაბი, სისასტიკე და პოლიტიკური დრო, რომელიც ხელისუფლების ტრანზიციის პერიოდს დაემთხვევა, მის რეაქციულობასა და ტრავმატულობაზე მიუთითებს. სამწუხაროდ, საჯარო დისკუსიებში 17 მაისის ახსნის მცდელობები, ძირითადად, პროგრესული – ჩამორჩენილის, სეკულარული – რელიგიურის, მოდერნული-ფუნდამენტალისტურის დისკურსულ დიქტომიებს არ გასცდა, რაც თითქმის შეუძლებელს ხდის იმ სოციალური და პოლიტიკური მიზეზების გააზრებას, რომელიც ადამიანების მასობრივი მობილიზაციისა და მათი უკმაყოფილების ამ მასშტაბის ძალადობით არტიკულირებას ახსნიდა. კრებულში წარმოდგენილი სტატიები სწორედ არსებული დიქტომიების თეორიული გადალახვის პერსპექტივებს გვთავაზობს. ამ მიზნით, სტატიებში გაანალიზებულია პოსტსაბჭოთა საქართველოში პროგრესული ნეოლიბერალური პოლიტიკის შედეგები; მის მიერ ახალი პოლიტიკური და ნაციონალური იდენტობების შექმნის მცდელობა, რომელიც ხშირად დისციპლინირების რეპრესიული მეთოდებით, სოციალური დაცვის სისტემების ნგრევის, საჯარო სივრცეების კონტროლის, არაპლურალური მოდერნულობის დისკურსის წარმოებით მიიღწეოდა. ტრადიციული სოციალური სტრუქტურების მოშლის, სოციალური და პოლიტიკური სასოწარკვეთის,

მარგინალიზაციის პირობებში, ეკლესია აღმოჩნდა ის სივრცე, რომელსაც გაბატონებული პოლიტიკური პროექტის ალტერნატივის შექმნისა და საზოგადოების კონსოლიდაციის რესურსი აღმოაჩნდა. 17 მაისს, კლერიკალური ჯგუფების მობილიზაცია, სწორედ ამ ძალაუფლების დემონსტრირებისა და გაფორმების მცდელობა იყო. ცხადია, მაინცდამაინც ლგბტ საკითხების ირგვლივ ამ უკმაყოფილების კონცენტრირება ჩვენს კონტექსტში უფრო ღრმა ანალიზს მოითხოვს. ამ კუთხით მხედველობაში მისაღებია, როგორც გლობალური პოლიტიკის მიერ ლგბტ უფლებების და უფრო ზოგადად, სექსუალური გათავისუფლების საკითხების, როგორც პროგრესულობის და საკუთარი ჰეგემონიის მარკერის გამოყენების ტენდენცია, ისე ქართულ კონტექსტში ჰომოსექსუალურ ურთიერთობებთან დაკავშირებული ტრავმული პროექციები (სასჯელალსრულების სისტემაში სექსუალური ძალადობის პრაქტიკები, რეპრესიული მოდერნიზაციის პროცესის ტრავმატული გამოცდილება და უმცირესობების საკითხების მასთან სიმბოლური დაკავშირება).

დასავლეთის გლობალურმა პოლიტიკამ ლგბტ უფლებები ევროპეიზაციის, მოდერნულობის საზომი გახადა და ამდენად, ისინი/არადასავლეთ ევროპული ხალხები, ვინც აღნიშნულ უფლებებს არ აღიარებენ, ჩამორჩენილ, არამოდერნულ „სხვად“ ისახებიან. ეს პროცესი რეპრესირებულ ინდენტიზაციას ჰკავს, როცა პოსტსაბჭოთა ჩამორჩენილ ადამიანს პროგრესთან მუდმივი დაწვევის, გამოსწორების, განკურნების მდგომარეობაში ამყოფებს. ცხადია, ეს პროცესი საკუთარი „ბნელი“ წარსულის წაშლას, განადგურებას მოითხოვს უფრო დიდი პროგრესული მომავლისთვის, რაც საზოგადოების შიგნით სოციალურ კონფლიქტებს განაპირობებს და ხშირად კონფლიქტის ხაზი კულტურისა და ნაციონალიზმის საკითხებზე გადის. აღნიშნული პროგრესისტული მიდგომა ლგბტ საკითხების მიმართ „ადგილობრივების“ დაპირისპირებას მთლიანად დეპოლიტიზირებულ პროცესად განიხილავს, რომელიც პრემოდერნული საზოგადოების განვითარების და უმწიფრობის მდგომარეობიდან გამოსვლის ნარატივში იკითხება. ის არ აანალიზებს ჰომოფობიის, ქსენოფობიის ქვეშ ორგანიზებული სოციალური კონფლიქტების უფრო ღრმა მიზეზებს, რომელიც სოციალური უთანასწორობის და ფრუსტრაციის, დემოკრატიული მონაწილეობის და სუვერენულობის დაკარგვის საკითხებს უკავშირდება. ცხადია, პროგრესისტული პოლიტიკა განაპირობებს არა მხოლოდ დომინანტი რელიგიურ ჯგუფის, არამედ სხვა რელიგიური, ეთნიკური ჯგუფების მარგინალიზაციას. სექსუალობის საკითხების გლობალური პოლიტიკის მიერ ინსტრუმენტალიზების პირობებში გასაგები ხდება,

რომ საზოგადოების დიდი ნაწილი ლგბტ საკითხებს სწორედ პოლიტიკური და არა უფლებრივი მოდუსით განიხილავს.

თუკი 2013-2014 წლებში, ლგბტ უფლებებისა და გენდერის საკითხების მიმართ წინააღმდეგობას, ძირითადად, ეკლესია როგორც ფორმალური ინსტიტუცია სწევდა, 2015 წლიდან იწყება ნეოკონსერვატიული, ნეონაციონალისტური, სეკულარული პოლიტიკური ჯგუფების გაჩენა და რადიკალიზება. ისინი ღიად იწყებენ გენდერული თანასწორობის, ლგბტ უფლებების, მიგრანტების წინააღმდეგ დისკურსულ ბრძოლას და აქტიურ საჯარო პოზიციონირებას ახდენენ. ცხადია, აღნიშნულ ჯგუფებში საზოგადოების წევრებისა და ახალგაზრდების გაერთიანება და მობილიზება, პროპაგანდისტული და ტრანსნაციონალური მხარდაჭერის მიღმა, ლოკალურ კონტექსტში სოციალურ ახსნას საჭიროებს. ნეოლიბერალური პოლიტიკის პირობებში, პოლიტიკური და საზოგადოებრივი სივრცეებიდან გარიყული, ატომიზებული ადამიანებისთვის, სწორედ ნაციონალიზმი და კულტურული თვითმყოფადობა რჩება ძირითად სოციალურ/კოლექტიურ იდენტობად, რომელიც მათ დაცვასა და პოლიტიკური არსებობის ალტერნატივას სთავაზობს. ადამიანის უფლებებისა და სოციალურ სამართლიანობაზე მომუშავე ჯგუფები კი, რომელიც ხშირად ოპერირების ტექნოკრატიულ სტრატეგიებს, ენას და ტაქტიკებს იყენებენ, ვერ ახერხებენ უმრავლესობის სოციალური და პოლიტიკური უკმაყოფილების პოლიტიკურ არტიკულირებას და ალტერნატიული ინკლუზიური დღის წესრიგის შექმნას. სწორედ ეს შეუძლებლობა გვაბრუნებს ჩამორჩენილი-პროგრესულის, ცივილიზაციური მიდგომის ორმაგობაში, რომელიც სოციალურ ანტაგონიზმს კიდევ უფრო აძლიერებს.

მნიშვნელოვანია, რომ ქვიარ აქტივიზმის პოლიტიკური ფილოსოფია და დღის წესრიგი არსებული კონტექსტის სათანადო ანალიზს დაეფუძნოს. ცალკეული მცირე გამონაკლისების გარდა, ქვიარ აქტივიზმი არსებითად იდენტობის პოლიტიკაზე დაფუძნებული სტრატეგიით მუშაობს, რომელიც ხილვადობისა და ინდივიდუალური თავისუფლებების დაცვის იდეაზე დგას. ხშირად, ქვიარ პოლიტიკის დღის წესრიგი იმეორებს გლობალიზებული ლგბტ მოძრაობის იდეებს და რეპერტუარებს, რაც ჩვენს კონტექსტში მას სოციალურ მგრძობელობას და თანმიმდევრულობას უკარგავს. მეტიც, ეს პრობლემა თავად ლგბტ ადამიანების საჭიროებებისა და მოთხოვნებისგან აცდენასაც კი განაპირობებს. ლგბტ უფლებების დაცვის აუცილებლობა, როგორც მთავრობის, ასევე აქტივისტების მხრიდან, ხშირად, ევროპეიზაციის არგუმენტებით მართლდება, რაც მას ლოკალურ განზომილებას და აქ და

ახლა სოციალური სამართლიანობისთვის ბრძოლის ღირებულებას უკარგავს. მენისტრიმული ლგბტ ორგანიზაციების რიტორიკაში სუსტად ისმის სხვა ჩაგვრების პრობლემატიკა, რომელსაც მათ შორის, „კულტურული უმრავლესობა“ განიცდის. კონსოლიდირების ნაცვლად, აქტივიზმის ექსპანსიური სტრატეგია, ართულებს ლგბტ ადამიანების უფლებების აღიარებისთვის ბრძოლას. ცხადია, მხედველობაში უნდა მივიღოთ ლგბტ ადამიანების სისტემური ჩაგვრის, დისკრიმინაციისა და მარგინალიზაციის პრაქტიკები, მათ შორის, ჰომოფობიის პოლიტიკური ინსტრუმენტალიზების ტენდენცია, რომელიც ლგბტ ადამიანებს უსაფრთხოების და სოციალური დაცვის ბაზისურ საჭიროებებს უჩენს. ამ რეალობაში აქტივიზმის სტრატეგიების კრიტიკა შეიძლება აქტივისტებისთვის, მძიმე ან გადაჭარბებულ ტვირთადაც კი იკითხებოდეს. თუმცა, მსგავსი დისკუსიის გარეშე ქვიარ აქტივიზმის გაძლიერება რთულად წარმოსადგენია და მას ანტაგონისტურ პოლიტიკურ ველში დარჩენა მოუწევს. სტატიების კრებულის მიზანი უფრო ინკლუზიური, ადგილობრივ კონტექსტზე დაფუძნებული აქტივისტური პლატფორმის შექმნის ხელშეწყობაა, რომელიც ინდივიდუალური თავისუფლებების დაცვის იდეაზე შორს წავა და პოლიტიკური და სოციალური გარიყულობის სხვა საკითხებს პოლიტიკურ დღის წესრიგში აქტიურად შემოიყვანს. ცხადია, ეს რეპლიკა ასევე მიემართება სოციალური სამართლიანობისთვის მებრძოლ აქტივისტებს, რომელთა დღის წესრიგშიც ქვიარ საკითხების რეპრეზენტაცია დაბალია. მნიშვნელოვანია, გავიაზროთ განაწილებისა და აღიარებისთვის ბრძოლების გაერთიანების მნიშვნელობა, არა მხოლოდ ჩაგვრის მატერიალური და სიმბოლური მიზეზების ურთიერთდაკავშირებულობის თეორიული და პოლიტიკური საფუძვლების გამო, არამედ თანადროული ბრძოლის, როგორც პროცესის გამათავისუფლებელი პედაგოგიკისა და მაკონსოლიდირებელი რესურსის აზრითაც.

შესავლის ბოლოს, მინდა მაღლობა გადავუხადო სტატიის ავტორებს საინტერესო, რადიკალური ტექსტებისთვის და იმ თეორიული თუ პოლიტიკური გამბედაობისთვის, რომელსაც ისინი ავლენენ. ასევე, მაღლობა მინდა გადავუხადო პროექტის მხარდამჭერ ორგანიზაციას – სქესობრივი განათლების შვედურ ორგანიზაციას (RFSU), რომელსაც ადგილობრივი აქტივიზმის განვითარება ავტონომიური დღის წესრიგების შექმნისა და დემოკრატიული მობილიზაციის ფორმების წახალისების გზით ესმის.

თამთა მიქელაძე, EMC-ის თანასწორობის პროგრამის დირექტორი

დანაშაული და სასჯელი ქვიარ წინააღმდეგობაში

ლიკა ჯალაღანია

ადამიანის უფლებათა სამართლის იურისტი, მკვლევარი

ბოლო წლებში გაიზარდა იმ მკვლევართა რიცხვი, რომლებიც ნეოლიბერალურ ქვიარ პოლიტიკას მისი სადამსჯელო და საპოლიციო აქტივობებში ჩართულობისა და კარცერული სისტემის გაძლიერების პროცესის ნაწილად ქცევის გამო აკრიტიკებს. ამგვარი კრიტიკა ეფუძნება, დასავლეთში მიმდინარე ე.წ. რევერსიულ პროცესს, რომელმაც ჩაგრული ქვიარ ჯგუფები დღესდღეობით ჩაგვრის პოტენციურ მხარდამჭერებად აქცია, რომელიც სწორედ სისხლისსამართლებრივი მართლმსაჯულების მხარდაჭერის ფორმით გამოიხატება. აღნიშნული გულისხმობს სამართლის რეფორმის და მასთან თანამდევრი სადამსჯელო აპარატის გაძლიერების იმგვარ ტენდენციას, რომელმაც სადამსჯელო პოლიტიკის რაკურსი შერჩევითი სამართლის მექანიზმებით მჩაგვრელ ინდივიდებზე გადაიტანა, რომელიც თავის მხრივ, სასჯელს ყველაზე მონყვლად-შავკანიან, ტრანსგენდერ, სექს-მუშაკ, ღარიბ, მუსლიმ, მიგრანტ ადამიანებს ანუ „საძულველ სხვას“ უქვემდებარებს.

საქართველოს რეალობაში, ამგვარი კრიტიკა შესაძლოა ნაადრევიც არის, თუმცა გლობალიზებულ ეპოქაში, როდესაც პოლიტიკა ყოვლისმომცველი ხდება და ის ჩვენდაუნებურად აღწევს ძალაუფლებრივ ინსტიტუციებსა და აქტივიზმის დღის წესრიგში, ვფიქრობ, შორს არ ვართ იმისგან, რომ ამგვარი კრიტიკის საჭიროება მომავალში, თუმცა *post factum* დადგეს. ჰომოფობიური და ტრანსფობიური დანაშაულების აღმოფხვრის პროცესში, ჩვენ უკვე შეგვიძლია დავაკვირდეთ პოლიციის, როგორც დანაშაულის აღკვეთის, უალტერნატივო სუბიექტად ფორმირების პროცესს, რომელიც მართლმსაჯულების სისტემასა და სასჯელს ზიანისა და უსამართლობის ბუნებრივ და ერთადერთ ანტიდოტად აქცევს. ამგვარად, ცი-

ხის კარცერული ლოგიკა უსაფრთხოებას დევიანტი ჯგუფის იზოლაციით უზრუნველყოფს, რაც „უსაფრთხო სივრცის“ ჰომოგენურ ფანტაზიას წარმოადგენს იმის შესახებ, თითქოს, მას შეუძლია საჯარო სივრცე უსაფრთხოდ, ხოლო ციხე დანაშაულის პრევენციისა და დამნაშავის რესოციალიზაციის უპირობო მექანიზმად აქციოს.

დანაშაულის პრევენციის გაპოლიციურების თანამდევნი რისკების დასახვით, წინამდებარე სტატია კარცერული აქტივიზმის წინმსწრები კრიტიკის მცდელობაა, რომელიც საქართველოში უკვე ერთადერთი და უალტერნატივო დისკურსი ხდება და სწორედ, მისი ერთადერთობა ქმნის ჰომოფობიასთან ბრძოლის გაპოლიციურების, სადამსჯელო პოლიტიკად ქცევის არსებით საფრთხეებს, რომელიც რეპრესიული ძალებით და ქვიარ სხეულების დისციპლინირების საშუალებით, ისევ მოწყვლად ჯგუფებზე ასახვის საფრთხეებს წარმოშობს. ვინაიდან, დანაშაულის აღმოფხვრის მიმართ არაპრევენციული სადამსჯელო პოლიტიკა გამოირიცხავს დანაშაულის იმგვარ მიზეზებთან შეპირისპირებას, რომელიც ჩაქსოვილია სოციო-ეკონომიკურ მოწყვლადობასთან, განათლების სისტემის მოშლასთან და სხვა მრავალ ფაქტორთან, დანაშაულთან ბრძოლის სადავეების პოლიციისა და კარცერულობისთვის ხელში ჩაგდებას მოთხოვნა, სწორედ იმგვარი ხაფანგია, რომელმაც მარტივად შეიძლება ჩაახშოს რადიკალური წინააღმდეგობის ბაზისები.

აღნიშნული საფრთხეების თვალსაჩინოდ წარმოდგენისთვის, სტატიაში პრობლემის ბაზისად ორი მნიშვნელოვანი საკითხი მომყავს, ერთი მხრივ, „ჰომოფობიის“ ინდივიდუალიზების, მისი აპოლიტიკურ დამოკიდებულებად ქცევის კრიტიკა და მეორე მხრივ, ინდივიდუალიზებულ ჰომოფობიაზე დაფუძნებული სამართლის აქტივიზმის, როგორც წინააღმდეგობის ერთადერთი ფორმის კრიტიკა. სტატიაში ხაზს ვუსვამ, რომ ამგვარ აქტივიზმს, უალტერნატივოდ სახელმწიფოს ვინრო და ზედაპირული, წინასწარ განსაზღვრული დღის წესრიგის ადგენს, რომელიც უალტერნატივო იმის გამოც არის, რომ ის ჩვენი ბრძოლის არეალს ჩვენგან დამოუკიდებლად განსაზღვრავს, ხოლო ჰომოფობიის შინაარსის ინდივიდუალიზებას ჩვენი ყურადღება ჩაგვრის სტრუქტურებიდან ჩაგვრის აგენტებზე გადააქვს, რაც ჩვენს ბრძოლას შეუძლებელს ხდის სისტემური ტრანსფორმაციისთვის.

ამგვარად, ჰომოფობიისთვის ინდივიდუალური ბრალის და მასზე დაფუძნებული ინდივიდუალური სასჯელის კითხვის ნიშნის ქვეშ დაყენება და სახელმწიფოს პოლიციური აპარატისა და კარცერულობის როგორც დანაშაულის გამანეიტრალებელი ერთადერთი გზის კრიტიკა დღევანდელობაში უპირობოდ უნდა შემოვიყვანოთ.

ამასთან, დასაწყისშივე მინდა სტატიის მთავარი დათქმა გავაკეთო – ტექსტი ემსახურება, არა კონკრეტული პირების მიერ ჩადენილი ჰომოფობიური თუ ტრანსფობიური დანაშაულების ინდივიდუალური ბრალეულობის გამორიცხვას, არამედ, ამგვარი დანაშაულის პრევენციაში სახელმწიფოს როლის კრიტიკულად დასახვას და შესაბამისად, სწორედ მისი პოლიტიკური პასუხისმგებლობის მოთხოვნის აუცილებლობას. ამიტომ, ტექსტი არა მეინსტრიმ ქვიარ აქტივიზმისგან (მეინსტრიმ აქტივიზმს, მეტწილად ენჭობებული აქტივიზმის აღსანიშნად ვიყენებ) დისტანცირებულ კრიტიკად უნდა აღვიქვათ, არამედ თვითკრიტიკადაც, რომელიც მოგვემართება ყველას, ვინც აღნიშნულ პროცესში სხვადასხვა ფორმითა და დღის წესრიგით ვართ ჩართულები.

„რაციონალიზებული“ ჰომოფობია

2013 წლის 17 მაისი, ჰომოფობიასა და ტრანსფობიასთან ბრძოლის საერთაშორისო დღე, როდესაც 50-მდე ლგბტ აქტივისტისა და მათი მხარდამჭერების მშვიდობიანი აქცია 40 000-მდე კონტრდემონსტრანტმა, კლერულურმა ჯგუფებმა და მრევლმა დაარბია, საქართველოს ლგბტ ისტორიაში ერთ-ერთ ყველაზე ბრუტალურ გამოვლინებად რჩება, რომელმაც არამხოლოდ საზოგადოებაში არსებული ჰომოფობიის მასშტაბი და მისგან მომდინარე საფრთხეები გახადა თვალსაჩინო, არამედ სოციუმში წინა მმართველობის ნეოლიბერალური იდეოლოგიის დომინაციისა და რეპრესიული მანქანის შედეგად დაგროვილი კოლექტიური წუხილებიც.

მშვიდობიანი აქციის მიმდინარეობისას, მიუხედავად მისი ძალადობრივი და მასობრივი დარბევისა, რომელიც ორ სხვადასხვა ეპიზოდად განხორციელდა – ვაჩნაძის ქუჩასა და პუშკინის სკვერში, ადგილზე მობილიზებულმა პოლიციამ აქციის ტერიტორიაზე მხოლოდ 4 პირი დააკავა, რომელთაც

მოგვიანებით ადმინისტრაციული სამართალდარღვევისთვის 100-ლარიანი ჯარიმა დაეკისრათ. მოგვიანებით კი, პოლიციამ მხოლოდ 5 პირის დაკავება შეძლო (ერთის მიმართ საქმისწარმოება მალევე შეწყდა), რომელთაც ბრალი სისხლის სამართლის კოდექსის 161-ე მუხლის საფუძველზე (მშვიდობიან შეკრებაში ხელშეშლა) წარედგინათ. თუმცა, საქმის განხილვა პირველმა ინსტანციის სასამართლომ მტკიცებულებების არარსებობის გამო პირთა ბრალეულობის დაუდგენლობითა და მათი უდანაშაულოდ ცნობით დაასრულა. მსგავსი სცენარით განვითარდა მოვლენები სააპელაციო სასამართლოში, რომელმაც ძალაში დატოვა პირველი ინსტანციის გადაწყვეტილება.¹

უმთავრესი კრიტიკა, რომელიც აღნიშნულ გადაწყვეტილებას მოჰყვა, ცხადია, შეკრების დარბევისას გამოვლენილი ძალადობისათვის დაუსჯელობას და სახელმწიფოს მიერ განხორციელებული იგნორირების პოლიტიკას შეეხებოდა, რომელმაც, ერთი მხრივ, დაუშვა ამგვარ დანაშაულთა ჩადენა, ხოლო მეორე მხრივ, არ აღადგინა სამართლიანობა. ასევე, უდავოა, რომ 40 000-იან კონტრდემონსტრანტებში 5 პირის დაკავება, აშკარად დისპროპორციულია და ზედაპირულ საპოლიციო ქმედებად შეიძლება შევაფასოთ. თუმცა, ვფიქრობ, რომ აღნიშნულ სცენარში, კითხვა კრიტიკულად არაა 5 პირის დაკავების აბსურდულობაზე უნდა დაისვას (რომელიც, ცხადია ლეგიტიმურია), არამედ, ამ 5 ადამიანის შერჩევის შემთხვევითობაზე. სწორედ შემთხვევითობა აქცევს მართლმსაჯულების სისტემას უსამართლო სისტემად. რა მოხდებოდა, თუ აღნიშნული 5 პირი დამნაშავედ იქნებოდა ცნობილი და მათ თავისუფლების აღკვეთა შეეფარდებოდათ? შეცვლიდა თუ არა ის სახელმწიფოს მიერვე წარმოებულ ინსტიტუციური ჰომოფობიის ბაზისებს? გვეჩვენებოდა თუ არა სამართლიანობის აღდგენის განცდა, როდესაც გვეცოდინებოდა, რომ აღნიშნული ქმედებების განმახორციელებელი არაა კონკრეტული, ჰომოფობად შერაცხული პირები, არამედ თავად სისტემა, რომელიც აღნიშნულ პირთა ციხეში ცხოვრების პარალელურად, წარმატებით განაგრძობს არსებობას და უთანასწორო სოციო-ეკონომიკური მდგომარეობისა თუ იდენტობებზე დაფუძნებული იერარქიების გამყარებას? შესაბამისად, მენისტრიმ ლგბტ/ქვიარ აქტივიზმის მოთხოვნა, რომელიც მხოლოდ კონკრეტულ პირთა დასჯაზე ფოკუსირდება, ხოლო ვერ მობილიზდება სტრუქტურული უთანასწორობის, ტრანსფორმაციული პოლიტიკის მოთხოვნაზე, იქნება თუ

1 იხილეთ: <http://women.ge/news/newsfeed/145/>

არა წარმატებული და მოიტანს თუ არა ემანსიპაციასა და საპოლიციო, მჩაგვრელი სტრუქტურის ცვლილებას ან მის გაჭუმანურებას?

ცხადია, ზემოაღნიშნული კითხვების მიზანი ინდივიდუალური პასუხის-მგებლობის სისხლისსამართლებრივი პრინციპის უარყოფას არ ემსახურება, რომელიც კონკრეტულ ინდივიდებს მართლსაწინააღმდეგო ქმედებების განხორციელების მოტივებს აღუძრავს. თუმცა, იმგვარ სისტემაში, სადაც სახელმწიფო თავად არის ჰეტეროსექსისტული, კლასობრივი და ანტისოციალური აპარატი, რომელიც კვებას ინდივიდუალურ [ჰომოფობიას] საზოგადოებაში (Perry, 2001; Cogan, 2003), რამდენად მართებულია აქტივიზმის სტრატეგია მხოლოდ ჰეტეროსექსიზმის ინდივიდუალური გამოვლინების პასუხისმგებას დაეფუძნოს, თავად ამ გამოვლინების მკვებავი სისტემის ხელშეუხებლად და ჩამოუნგრევლად?

ძალადობრივი სისტემის გასაგებად მნიშვნელოვანია, მისი მრავალშრიანი ანალიზი მოვახდინოთ, რომელიც სხვადასხვა გადამკვეთ ფაქტორს, სოციო-ეკონომიკურ განმაპირობებლებსა და კულტურულ საფუძვლებს მოიცავს. ეს კი დაგვხმარება იმის გააზრებაში, რომ სახელმწიფოს თავადვე აწყობს, გაამარტივოს დანაშაულის აქტი, დასაჯოს კონკრეტული პირები, დანაშაულის ჩადენისთვის პირი დევიანტად, ანტისოციალურ სუბიექტად წარმოაჩინოს, საკუთარი ბრალეულობა მასზე გადაიტანოს, ხოლო თავად კვლავ ხელშეუხებლად დარჩეს, ისე, რომ პრობლემა კონკრეტული ინდივიდის ჰომოფობიურ განწყობებში დააპროექციროს და, ამავდროულად, წაშალოს მასობრივი რეზისტენციის საფუძვლები.

დანაშაულისა და სასჯელის კონცეფციაზე მსჯელობამდე, ვფიქრობ, მნიშვნელოვანია ისეთ პოლიტიკურ ტერმინზე ვისაუბრო, როგორცაა „ჰომოფობია“, რომელიც თუ უკვე არ გახდა, მალე გახდება დღესდღეობით დომინანტი ნეოლიბერალური პროგრესივიზმის ის ნარატივი, რომელიც ამართლებს კარცერული სახელმწიფოს არსებობას და მის გაძლიერებას.

ჰომოფობიის, როგორც ლგბტ ჯგუფის შესახებ წინასწარგანწყობის აღმწერი ტერმინის გამოგონება თავიდანვე ეფუძნებოდა ინდივიდუალურ დევიაციას. 1960-70-იან წლებში, როდესაც ცნობილმა ფსიქოთერაპევტმა ჯორჯ ვაინბერგმა ტერმინი ჰომოფობიის გამოყენება დაიწყო, მას კლინიკური მდგომარეობის აღსაწერად იყენებდა და ინდივიდუალური „ფობიის“ გამოვლინებად მიიჩნევდა (Weinberg, 1972 cited in Herek, 2004). მიუხედა-

ვად, იმისა, რომ თავდაპირველად ტერმინ „ჰომოფობია“ პოლიტიკური შინაარსი არ ჰქონია, მისმა შექმნამ გარდამტეხი როლი ითამაშა მე-20 საუკუნეში გვი და ლესბოსელი ადამიანების უარყოფის, ძალადობისა და მათი უხილაობის გამოცდილებების გაანალიზებაში. ამ ტერმინმა შეცვალა ჰეტეროსექსუალური საზოგადოების ძირითადი ვარაუდი იმგვარად, რომ „პრობლემის“ ლოკალიზება მოახდინა არა ჰომოსექსუალ ადამიანებში, არამედ ჰეტეროსექსუალებში, რომლებიც შეუწყნარებლები არიან გვი, ბისექსუალი და ლესბოსელი ადამიანების მიმართ (Herek, 2004).

მიუხედავად იმისა, რომ „ჰომოფობიის გამოგონება“ (Herek, 2004) არსებითად მნიშვნელოვანი იყო იმ პერიოდის სექსუალობის კვლევებში, აღსანიშნავია, რომ მას თავის დროზევე აკრიტიკებდნენ ფემინისტი ლესბოსელი ფსიქოლოგები. მათ შორის იყვნენ კიტზინგერი და ვილკინსონი, რომელებიც სოციალური კონსტრუქტივიზმის თეორიიდან აკრიტიკებდნენ ჰომოფობიის, როგორც დამოკიდებულებების აღმწერი ტერმინის რელიგანტურობა-შესაბამისობას. კიტზინგერი აღნიშნავდა, რომ ჰომოფობიის კონცეპტი, არსებითად აინდივიდუალურებს დამოკიდებულებას, სახავს რა პრობლემას კონკრეტულ ადამიანში, რომელიც აღნიშნულ წინასწარგანწყობას ფლობს, რითიც კონცეფციას პოლიტიკურ ხასიათს აცლის და მას ინდივიდუალურ პრობლემად წარმოაჩენს, რომელსაც კონკრეტული „ცუდი“ ადამიანი სჩადის და მას „განკურნება“ სჭირდება (Kitzinger, 1996).

კიტზინგერი ასევე პრობლემურად მიიჩნევდა, ჰომოფობიის იმგვარ შინაარსს, რომელიც მის არსს „ირაციონალურ“ შიშს აფუძნებს. მისი განმარტებით, თუ ჩავთვლით, რომ ჰომოფობია ირაციონალური შიშია, მაშინ ის წინააღმდეგობაში მოდის რადიკალურ ლესბოსურ ფემინისტურ თეორიასთან, რადგანაც ის უპირობოდ ადგენს, რომ ჰომოსექსუალობა ჰეტეროსექსუალობას უდრის და მის გამოწვევას არ წარმოადგენს. კიტზინგერი, მის ნაშრომში „საუბრები ჩავკრაზე“, აღნიშნავს: „ჩვენ არ შეგვიძლია ვფიქრობდეთ ლესბოსელობაზე, როგორც ჰეტეროპატრიარქატული სტრუქტურისა და ღირებულებების შემარყვევებზე (როგორც ამას რადიკალი ფემინისტები აკეთებენ) და ამავდროულად, ვაცხადებდეთ, რომ არ არსებობს ჰეტეროსექსუალი კაცის (თუ ქალის) მხრიდან ლესბოსელობის შიშის გონივრული საფუძვლები. ჩვენ აღარ შეგვიძლია დავწეროთ, როგორც ამას ედრიან რიჩი (1979) აკეთებს, რომ „მებრძოლი და პლურა-

ლური ლესბოსური/ფემინისტური მოძრაობა პოტენციურად ის უდიდესი ძალაა, რომელსაც საზოგადოების სრული ტრანსფორმაცია შეუძლია“ (გვ. 226), და ამავდროულად ვაცხადებდეთ, რომ ლესბოსელების მიმართ შიში ირაციონალურია. იმის აღნიშვნით, რომ ლესბოსელების მიმართ შიში უბრალოდ კიდევ ერთი ფობიაა, რომელიც პირს აქვს, [...] ლესბოსელობას აუვნებელყოფს და მას რევოლუციურ პოტენციალს აცლის.“ (Kitzinger, 1996:9)

მართლაც, თუ ჰომოფობიას მხოლოდ ინდივიდის „ბნელი“ აზროვნების პროდუქტად, ანუ ბუნებრივ და აპოლიტიკურ პრობლემად მივიღებთ, რომელიც მის მიმართ იზოლაციასა და პიროვნულ თუ კოლექტიურ დისტანცირებას უპირობოდ ამართლებს, მაშინ ის ხომ არ გამოაცლის ჰომოფობიასთან, როგორც სტრუქტურულ პრობლემასთან ბრძოლას რადიკალურ შინაარსს? ან უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, ხომ არ გამოცლის ამ ბრძოლას რადიკალურობას?

„ბნელისა“ და პროგრესულის დიქტომიის პრობლემურობის ანალიზისას, ვფიქრობ, კითხვა უნდა დაისვას არა მხოლოდ იმაზე, თუ როგორ არტიკულირდება ჰომოფობია გაბატონებული ლიბერალური „ადამიანის უფლებათა“ აქტივისტური ნარატივის მიერ, არამედ როგორ ახდენს ის ინდივიდების დიფირენცირებას (Rao, 2015) და როგორ სვამს დაპირისპირებაში ნეოლიბერალიზმის მოდერნულ სუბიექტს, „ჩამორჩენილ“, „პროვინციულ“, არასეკულარულ სუბიექტთან.

დასავლეთში არსებული ლიბერალური დისკურსის მაგალითზე, ლეტისია საბსეი ცდილობს, დაგვანახოს თუ რატომ და როგორ ხდება „სექსუალობის დემოკრატია“ მოდერნულობის, სეკულარობისა და დემოკრატიული ღირებულებების განმსაზღვრელი (Sabsay, 2016). მისი თქმით, „აღნიშნული ჩვენგან მოითხოვს, შევხედოთ მოდერნულ და გვიანმოდერნულ სექსუალობებს, სუბიექტურობასა და მოქალაქეობას შორის ურთიერთობებს, რომლებიც წინასწარვე განსაზღვრულია ევროპულ-ჩრდილო ამერიკული ლიბერალური დემოკრატიული იდეალის მიერ შექმნილი სექსუალობის სუბიექტის ფიგურის მიერ“ (Sabsay, 2016).

რექსევის განმარტებით, „სექსუალობის მოქალაქეობის“ შექმნა იმგვარი გენდერირებული და სექსუალიზებული პროცესია, რომელიც

სექსუალური უფლებების გარშემო ჩამოყალიბებული თემების ბრძოლების სხვა მარგინალური ჯგუფების ბრძოლებისგან იზოლირებას ახდენს (Rexhepi, 2015). ჩემი განმარტებით, „სექსუალობის მოქალაქის“ ანუ ჩვენს რეალობაში, მოდერნული მოქალაქის შექმნა, ადამიანის უფლებათა დამცველებისა და აქტივისტურ სივრცეში პრობლემურია არა მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ ის ბრძოლებს აშორებს ერთმანეთისგან, არამედ იმის გამოც, რომ ის საკუთარი თავის პროგრესულობას „დევიანტი, ჰომოფობი მოქალაქეების“ სახე-ხატის ფორმირებით, მათთან წინააღმდეგობაში ახდენს. აღნიშნული დიქოტომიური შეპირისპირება კი სწორედ ის არის რაც შეიძლება სახელმწიფოს ანყობდეს – ლიბერალური დისკურსი, რომელიც ჰომოფობიას „ირაციონალურ შიშისა“ და ინდივიდუალური დევიანტობისა თუ „ჩამორჩენილობის“ დეფინიციურ ჩარჩოს აფუძნებს, ჯგუფებს შეპირისპირებაში ამყოფებს, ხოლო ჩაგვრის საფუძვლებს ხელშეუხებელს ტოვებს.

აქვე, მართებულად მივიჩნევ, „ირაციონალური შიშის“ კიტზინგერისეულ კრიტიკაში, ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი შემოვიტანო. მაშინ, როდესაც საქართველოში სახელმწიფო თავად იქცა ჰეტეროსექსისტულ მანქანად, რომელიც საკუთარი პოლიტიკური დივიდენდების და პოლიტიკური გაკოტრებულობის სასონარკვეთაში თავადვე ქმნის ლგბტ ჯგუფისგან მტრის ხატს, რომელიც ერს მორალურ წარწყმედას უქადის, ცხადია, ჰომოფობიის „ირაციონალობაზე“ დაფუძნება კიდევ უფრო პრობლემურად უნდა მოგვეჩვენოს, თუ გავიაზრებთ იმას, რომ სისტემამ ის სწორედაც, რომ „რაციონალური“ გახადა მისთვის მორალური ლეგიტიმაციის მინიჭების გზით.

კრიტიკული კი ამ შემთხვევაში, ის არის, რომ რაციონალიზებული შიში, რომელიც „ლეგიტიმური მტრის“ მიმართ ძალადობის განხორციელების საფუძვლებს ქმნის, მეინსტრიმ ქვიარ აქტივიზმის მიერ სახელმწიფოს მხრიდან ისეთ დასჯას მოითხოვს, თითქოს, ის ინდივიდუალური დევიანტობისა და სოციო-კულტურული სქემიდან გარიყული ქმედების პროდუქტი იყოს. შესაბამისად, სისტემას სასჯელს იმ ქმედებისთვის ვთხოვთ, რასაც მან საფუძველი თავადვე შეუქმნა და ლეგიტიმაცია მიანიჭა, არამხოლოდ ინსტიტუციური ჰომოფობიის, არამედ კეთილდღეობის ბაზისური პრინციპების მოშლის საშუალებით.

„ირაციონალური შიშის“, როგორც ჰომოფობიის განმარტებითი ჩარჩოს ფართოდ გამოყენებამ არამართო ლგბტ ფსიქოლოგიაში, არამედ საერთაშორისო სამართალშიც გაეროს, ევროკავშირის² და სხვა რეგიონული/საერთაშორისო ორგანიზაციებისა და საერთაშორისო ლგბტქი ორგანიზაციების³ მიერ, ის სრულიად უალტერნატივო გახადა. ამან კი დამატებით შეუწყო ხელი, სექსუალური ორიენტაციის, გენდერული იდენტობისა და გენდერული გამოხატვის საფუძველზე, მტრობის კონკრეტულ ინდივიდში ლოკალიზებასა და მის პირის მახასიათებლად ქცევას.

აქვე, დროული არის გამოვთქვა შემოვიტანო ვარაუდი, რომ ჰომოფობიასთან (არამართო მასთან) ბრძოლა მის უპირველეს საწყისს „პათოლოგიზებას“ დაუბრუნდა. ასევე შეიცვალა ვიქტიმიზაციის რაკურსიც, რომელმაც შესაძლებელი გახადა, რომ ჰომოფობიის აღმოფხვრა მხოლოდ სისხლის სამართლის მართლმსაჯულების მჩაგვრელ ხელში ჩაეგდო, რითაც კიდევ უფრო შეუწყო ხელი კარცერული სახელმწიფოს მჩაგვრელობითი აპარატის ლეგიტიმაციას.

შესაბამისად, ჰომოფობიის ტერმინის გამოყენება არა მისი ეპისტემოლოგიური შინაარსით არის პრობლემური, არამედ იმის გამო, რომ ის ჩვენი ბრძოლის არეალს ჩვენგან დამოუკიდებლად განსაზღვრავს (Kitzinger, 1998). **ჰომოფობიის შინაარსის ინდივიდუალიზებით სისტემამ ჩვენი ყურადღება ჩაგვრის სტრუქტურებიდან ჩაგვრის აგენტებზე გადაიტანა, რამაც ჩვენი ბრძოლა შეუძლებელი გახადა სისტემური ტრანსფორმაციისთვის.** შესაბამისად, ჰომოფობიისთვის ინდივიდუალური ბრალის და მასზე დაფუძნებული ინდივიდუალური სასჯელის კრიტიკა სახელმწიფოს პოლიციური აპარატისა და კარცერულობის როგორც დანაშაულის გამანეიტრალებელი ერთადერთი გზის კრიტიკა დღევანდელობაში უპირობოდ უნდა დავინწყოთ.

2 ევროპარლამენტის 2006 წლის 18 იანვარს მიღებულ რეზოლუციაში ტერმინი ჰომოფობია განმარტებულია, როგორც: „ირაციონალური შიში და სიძულვილი ლესბოსელების, გეების, ბისექსუალებისა და ტრანსგენდერი ადამიანების მიმართ, რომელიც ეფუძნება წინასწარგანწყობას და მსგავსია რასიზმის, ქსენოფობიის, ანტისემიტისმისა და სექსიზმის“, European Parliament resolution on homophobia in Europe. P6 -TA(2006)0018. 18 January 2006, ob: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2006-0018+0+DOC+XML+V0//EN>

3 მაგალითისთვის იხილეთ ILGA-Europe-ს ტერმინთა განმარტებები, სადაც ჰომოფობია განმარტებულია, როგორც შიში, ირაციონალური ბრაზი, შეუწყნარებლობა ან/და სიძულვილი ჰომოსექსუალების მიმართ. წყარო: https://www.ilga-europe.org/resources/glossary/letter_h

კარცერულობა, როგორც ქვიარ აქტივიზმის განეიტრალება

კარცერული პოლიტიკის დღეს არსებული პროცესის უკეთ აღწერისთვის, კარცერული ფემინიზმის არსს გამოვიყენებ. კარცერული ფემინიზმი (Bernstein, 2007a) ან/და მმართველობითი ფემინიზმი (Halley, 2006) ფემინისტური თეორიისა და პრაქსისის იმგვარ ვარიაციებს ასახავს, რომელიც ქალთა საკითხების მოგვარებას სამართლებრივ და სადამსჯელო მეთოდებში ხედავს, ანუ რასაც ბერნშტეინი ფემინისტური მიზნების მიღწევისას – კეთილდღეობის სახელმწიფოს კარცერული სახელმწიფოთი ჩანაცვლებას უწოდებს (Bernstein, 2007a, 143).

აშშ-ში, 1970-იანი წლებიდან, ბევრი მენისტრიმული ფემინისტური ორგანიზაცია აქტივიზმის ისეთ ფორმაზე გადავიდა, რომელიც გულისხმობდა სახელმწიფოსთან ისეთ თანამშრომლობას, რომელიც შესაძლებელს გახდიდა, რომ ლეგალისტური და სადამსჯელო მეთოდებით მიეღწია სამართლიანობის აღდგენისათვის. მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ, ფემინისტების ბრძოლამ ძალადობისა და ჩაგვრის ხილვადობისათვის მართლაც მოიტანა შედეგი, რისი დასტურიც საერთაშორისო ორგანიზაციების დღის წესრიგში ქალთა ადამიანის უფლებების გაჩენა და მისთვის კონვენციური შინაარსის შექმნა გახდა (საბედაშვილი, 2015). თუმცა, ადამიანის უფლებათა პარადიგმა, რომელიც სწორედ საერთაშორისო ინსტიტუციების კონვენციების აღსრულების ქვაკუთხედს წარმოადგენდა, ისე ტრანსფორმირდა, რომ მან სახელმწიფოთა მიერ კონკრეტული ჯგუფების მიმართ ისტორიული ჩაგვრის აღმოფხვრა კონკრეტულ კრიტერიუმებს დაუქვემდებარა, სადაც, მაგალითად, ოჯახში ძალადობის აღმოფხვრა იზომება ქალის მიერ მართლმსაჯულებაზე წვდომის, პოლიციის ეფექტური სისხლისსამართლებრივი პასუხის, დანაშაულის სტატისტიკის საზომებით. ამან კი ქალთა ემანსიპაცია, მთლიანად სახელმწიფოს რეპრესიულ ძალაუფლებრივ აპარატსა და სასჯელზე დამოკიდებული გახადა (Bumiller, 2008, 135;136).

ამასთან, აშშ-ში ქალთა მიმართ ძალადობის აქტის (VAWA) მიღებამ, 1994 წელს, ქალთა ჩაგვრისათვის ბრძოლა, როგორც ბამილერი აღწერს, სახელმწიფოს ნაციონალიზებულ პოლიტიკად, ხოლო კარცერული სისტემა ამ პოლიტიკის იმგვარ ნაწილად აქცია, რომელმაც სახელმწიფოს

როლი ქალთა მიმართ ძალადობის აღმოფხვრაში უალტერნატივო გახადა. ეს კი, სახელმწიფოს პოლიციური ძალაუფლების გაძლიერებისა და ქალთა უფლებების დაცვის სახელით არალეგიტიმური ძალადობის განხორციელების საზღვრების გაფართოების ხარჯზე მოხდა (Bumiller, 2008, 135). ბერნშტეინი, ტრეფიკინგის კამპანიის მაგალითზე დაყრდნობით, დამატებით აღნიშნავს, რომ ამგვარ დანაშაულთა წინააღმდეგ ბრძოლა მარგინალიზებული პოპულაციის კრიმინალიზებაში ყველაზე ნათლად აისახა, რაც საზღვრების გამკაცრების, იმიგრაციის გაძლიერებული კონტროლის გლობალიზებულ პოლიტიკაში კიდევ უფრო ცხადი ხდება (Bernstein, 2010, 57).

ამრიგად, ნეოლიბერალური სახელმწიფოს გაძლიერების კვალად, 1990-იანი წლებიდან, კარცერულობა დღევანდელი ფემინიზმის დომინანტ ფორმად იქცა, რამაც ხელი შეუწყო გაძლიერებულ პოლიციურებს, დევნასა და სასჯელადსრულების დაწესებულებების ექსპანსიას, როგორც [ქალთა] მიმართ ძალადობის პირველად გამოსავალს (Law, 2014). აღნიშნულმა აქტივიზმმა არ გაითვალისწინა, რომ პოლიცია თავად არის ძალადობის მანარმოებელი, ხოლო ციხე ძალადობის ადგილი. „კარცერული ფემინიზმი უკულებელყოფს იმ გზებს, სადაც რასა, კლასი, გენდერული იდენტობა და იმიგრაციული სტატუსი ზოგიერთ ქალს მეტად მონყვლადს ტოვებს ძალადობის წინაშე, ხოლო მასობრივი კრიმინალიზაცია, კი ამ ქალებსვე აქცევს სახელმწიფოს მხრიდან ძალადობის რისკის ქვეშ“ (Law, 2014). პოლიციისა და სასჯელადსრულების სისტემის ოჯახში ძალადობის გამოსავლად დასახვა როგორც ამართლებს, ასევე ზრდის, პოლიციისა და სასჯელადსრულების სისტემის ფინანსურ კაპიტალს, რა დროსაც მას ყურადღება გადააქვს იმ პროგრამების რესურსების შეკვეციდან, რომელიც მსხვერპლებს საშუალებას მისცემდა გაქცეოდა დანაშაულს, მათ შორის, თავშესაფრებსა და კეთილდღეობის სხვა სისტემების საშუალებით. ამასთან, პოლიციის დანაშაულის მთავარ ანტიდოტად დასახვით, ის ქმნის არსებით ბარიერებს თემის მობილიზებისა და გრძელვადიანი ორგანიზებისთვის (Law, 2014).

როგორც ბამილერი აღნიშნავს, „როდესაც ფემინიზმი სოციალური კონტროლის ნეოლიბერალური სტრატეგიებით დასწეულდა, ის უფრო ფართო კრიმინალიზების კამპანიების ეფექტური ინსპირაცია გახდა“

(Bumiller, 2008). ამგვარად, ფემინისტური დღის წესრიგის მსგავსად, ქვიარ აქტივიზმიც წარმატებით მოექცა სახელმწიფოს კარცერული აპარატის ძალაუფლებისა და სადამსჯელო ლოგიკის ქვეშ. ამას ხელი შეუწყო, 2009 წელს, აშშ-ის იმდროინდელი პრეზიდენტის ბარაკ ობამას მიერ „მეთუ შეპარდისა და ჯეიმს ბირდ ჯუნიორის სახელობის სიძულვილით მოტივირებული დანაშაულების პრევენციის კანონის“⁴ ხელმოწერამ, რომელმაც მანამდე არსებული კანონმდებლობის დაცვის საფუძვლები გააფართოვა და მასში სექსუალური ორიენტაცია და გენდერული იდენტობა, როგორც შეუწყნარებლობის მოტივები ასევე მოიაზრა. ეს პროცესი ლგბტ ორგანიზაციების აქტიური ლობირების კამპანიის შედეგად განხორციელდა. თუმცა, როგორც ლამბლი აღნიშნავს, კანონი ორიენტირებულია არა პრევენციაზე, არამედ დასჯაზე, რომელმაც გააფართოვა ფედერალური საზღვრები სიძულვილით მოტივირებული დანაშაულებისა და ინციდენტების დევნისათვის, რაც სისხლისსამართლებრივი დევნის განხორციელებისათვის დამატებითი რესურსების გამოყოფით განხორციელდა და შესაძლო დამნაშავეთათვის გამკაცრებული სასჯელების დანესებით წარიმართა (Lamble, 2013).

სტოუნვოლის აჯანყებისა და გვი განმათავისუფლებელი მოძრაობის მაგალითის მოყვანით, ამერიკელი სამართლის პროფესორი და ტრანს აქტივისტი დინ სპეიდი მკაცრად აკრიტიკებს, დღევანდელ ქვიარ აქტივისტებს, რომელთაც დაივიწყეს, რომ ლგბტ აქტივისტების მთავარი ბრძოლა პოლიციისა და პოლიციური რეპრესიული აპარატის მიმართ წინააღმდეგობაში იშვა. ხოლო დღეს, ისინი სახელმწიფოს „კანონისა და წესრიგის“ ნეოლიბერალური აპარატის მხარდამჭერებად იქცნენ, რომელიც მილიონობით დოლარის აკუმულირებას ახდენს პოლიციისა და პროკურატურის რესურსების გასაძლიერებლად. „წარმოიდგენდნენ თუ არა სტოუნვოლის ვეტერანი აქტივისტები, რომ, დღეს პოლიცია ქვიარ და ტრანს სხეულების ძალადობისგან დამცველად მოგვევლინებოდა, პატიმრებისა და პოლიციური ძალადობის კრიტიკული ზრდის პარალელურად?“ (Spade, 2011)

სიძულვილით მოტივირებული დანაშაულების ამკრძალავი ნორმების ქვიარ თემის მიერ გამოყენება იმ იმედს ეფუძნებოდა, რომ სახელმწიფო

4 იხ: <https://www.justice.gov/crt/matthew-shepard-and-james-byrd-jr-hate-crimes-prevention-act-2009-0>

შედლებდა ამგვარი დანაშაულების პრევენციას. თუმცა, როგორც სპეიდი ხსნის, აღნიშნული ნორმები მხოლოდ იმას ცვლის თუ რას ამბობს კანონი სისტემის ქმედებებზე და არა მის რეალურ შედეგებზე; იგი ხვეწს სისტემას იმგვარად, რომ კვლავ იმ ადამიანებს იღებს სამიზნედ, რომელიც ყველაზე მოწყვლადია და ახდენს მჩაგვრელი სისტემის რაციონალიზებას და მის გამართლებას. სამართლის რეფორმა, აცხადებს სპეიდი, აძლიერებს და ლეგიტიმაციას უკეთებს კრიმინალური მართლმსაჯულების სისტემის მჩაგვრელ აპარატს. შესაბამისად, ის არათუ ვერ ზრდის ქვიარ და ტრანს ადამიანების სიცოცხლის შანსებს, არამედ მათ სხეულებს, გაძლიერებულ პოლიციურ რეჟიმს უქვემდებარებს (Spade, 2011).

სპეიდი და ვილსი მათ ნაშრომში „წინააღმდეგობა შგზლუდული გეი აქტივიზმისთვის“ გამოყოფენ სიძულვილით მოტივირებული დანაშაულების აქტივიზმის სამ პრობლემურ ასპექტს. მათი თქმით, პირველ რიგში, ანტი-ჰომოფობიურ პროექტებში ჩართულობით, რომელიც გამოირიცხავს, ანტი-რასისტულ, ანტი-იმპერიალისტურ და რედისტრიბუციულ პერსპექტივებს, ემანსიპაციის (ავტ. თუ შეიძლება მას ასე ვუწოდოთ) ბენეფიტებს არსებითად პრივილეგირებულ ჯგუფებს აძლევს, კერძოდ, თეთრკანიანებს, კაცებს, სექსუალურად ნორმატიულ ჰომოსექსუალებს და ზოგადად იმ ხალხს, ვისაც ფული აქვს. ის არ ახდენს, პრივილეგიების უფრო ფართო გაგების კითხვის ნიშნის ქვეშ დაყენებას. ამასთან, ასეთი სამართლის ბენეფიტები მხოლოდ მათთვისაა, ვისაც შეუძლია სიძულვილით მოტივირებული დანაშაულების შესახებ განაცხადონ და მართლმსაჯულების აღსრულება მოითხოვონ იმის გაუზარებლად, რომ ამგვარი მართლმსაჯულება ყველაზე მეტად შავკანიან მოსახლეობას ვნებს და სჯის. მხოლოდ ჰომოსექსუალურ იდენტობაზე ფოკუსირებით, რასიზმის, სექსიზმის და ეკონომიკური უთანასწორობის უგულებელყოფით, მენისტრიმული გეი დღის წესრიგი ირჩევს მცდარ „ნეიტრალურობას“, რომელიც იღებს/ეთანხმება სტატუს კვოს და ითხოვს ინკლუზიას იმის გაუთვალისწინებლად, რომ სუბორდინაციის მიმართ „ნეიტრალურობა“ ან არა-ოპოზიციურობა, ყოველთვის აძლიერებს არსებულ სოციალურ წესრიგს, როგორც ბუნებრივსა და ნორმალურს (Spade and Willse, 2000).

ამგვარი აქტივიზმის მეორე პრობლემური ასპექტი, დანაშაულის ინდივიდუალიზებულ ბუნებაშია, რომელიც ჰომოფობიურად მოტივირებულ

ემედებას ინდივიდუალურ წინასწარგანწყობაზე აფუძნებს და ამით უთანასწორობის სისტემურ გაგებას სრულიად აუჩინარებს. შესაბამისად, აქტივიზმის მესიჯი ფოკუსირდება პრობლემის კონკრეტულ ინდივიდებში ლოკაციამზე. აღნიშნული ფოკუსი ხაზს ავლებს და პატიობს სუბორდინაციის სისტემურ და ინსტიტუციურ გამოვლინებებს, რადგან ის ვერ აღწევს ფიზიკური ძალადობის ხარისხამდე. მესამე პრობლემა კი, თავად სამართლის შემზღუდველ ხასიათშია, რომელიც სამართლით დაცულ სუბიექტებს სექსუალობის კონკრეტულ ჩარჩოებში აქცევს და შესაბამისად, ზღუდავს მის არეალს (Spade and Willse, 2000). დისკრიმინაციისა და ძალადობის ნეოლიბერალური გააზრება, რომელმაც რადიკალურად შეცვალა და საფუძველი გამოაცალა ეკონომიკური ექსპლოატაციისა და სახელმწიფოს ძალადობის წინააღმდეგ რეზისტენციის სტრატეგიებს, აწარმოებს იმ ვინრო სამართლის რეფორმის დღის წესრიგს, რომელიც უგულვებელყოფს იმ ზიანსა და ძალადობას, რომელსაც ქვიარ და ტრანს ადამიანები ყოველდღე განიცდიან რასიზმის, შებღუდული შესაძლებლობების, ქსენოფობიის, ტრანსფობიის, ჰომოფობიისა და სიღარიბის გამო (Spade, 2011).

აშშ-ის კონტექსტისგან განსხვავებით, მასობრივ პატიმრობაზე საუბარს მელანი ბრაზელი ერიდება, როდესაც ის გერმანიის მაგალითს განიხილავს, თუმცა კრიტიკულად გამოყოფს ისეთ ტენდენციას, რა დროსაც ქვიარ ჯგუფებისა და ლგბტ ორგანიზაციების მიერ ლეგალისტური და კარცერული პოლიტიკის წარმოებამ რეალობაში პოლიციის ოპრესიულ აპარატს ყველაზე მონყვალდი ჯგუფები დაუქვემდებარა, მათ შორის, მუსლიმები და არაბი ახალგაზრდები. საზოგადოების დაყოფითა და ჯგუფების შეპირსიპირებით კი, სახელმწიფომ ადვილად მოახერხა (ახერხებს) წინააღმდეგობისათვის მობილიზების სტრატეგიების ჩახშობა (Brazzell, 2015b). მართლაც, აშშ-ისა და ევროპის განხილვისას, სამართლიანად აღნიშნავენ ავტორები, რომ ჰომოფობიასთან ბრძოლა ახლა სწორედ „საძულველი სხვის“ სწარმოებლად აქტიურად გამოიყენება, რომლის ჩამდენი აუცილებლად უცხო: მუსლიმი, შავკანიანი ან მიგრანტია (Haritaworn, 2015).

მიუხედავად იმისა, რომ სპეიდის, ვილსისა და ბრაზელის კრიტიკა ლეგიტიმურ ნუხილებს გამოხატავს, რომელიც სპეციფიკურად დასავლური წესრიგისთვის მეტად სახასიათოა, ვფიქრობ რეალობის დამახინჯება გამოვა თუ მის აბსოლუტურ შეუთავსებლობაზე ვიდავებთ საქართველოს კონტექსტში.

მართალია, განსხვავებით დასავლეთისგან, სადაც სამართალში ქვიარ სხეულების ინკლუზიის პოლიტიკის წარმოება ლგბტ ჯგუფებისა და პროფესიონალიზებული სათემო ორგანიზაციების აქტიური კამპანიების შედეგად განხორციელდა, საქართველოში სამართლის რეფორმა მთლიანად საერთაშორისო და რეგიონალური ორგანიზაციების მიერ ინიცირებული პროცესის შედეგს წარმოადგენს. ჯერ სიძულვილით მოტივირებული დანაშაულებისათვის სასჯელის დამამძიმებელი ნორმის ინკლუზია სისხლის სამართლის კოდექსში (2012), შემდეგ კი ანტიდისკრიმინაციული კანონმდებლობის მიღება (2014), მასში სექსუალური ორიენტაციისა და გენდერული იდენტობის ექსპლიციტური მითითებით, „დასავლურ დემოკრატიულ“ და „ცივილიზებულ“ ოჯახში მიღების უპირობო საზღაურს წარმოადგენდა.

შესაბამისად, ლგბტქი ჯგუფების არა უფლებრივი მდგომარეობის, არამედ სამართლებრივი აღიარების პროცესში მნიშვნელოვანი ცვლილებები, მიუხედავად მათი უკიდურესად მწირი გავლენისა, ქვიარ ჯგუფების ყოველდღიურ ყოფაზე, პოზიტიურ ნაბიჯად უნდა შეფასდეს. თუმცა ცხადია, ქვიარ ჯგუფების უხილაობის, ქამინგაუთის შიშის, დისკრიმინაციის, ჩაგვრისა და პოლიციური ძალადობის ფონზე (აღდგომელაშვილი, 2016; 2015; ბახტაძე 2017; ჯალაღანია 2016; 2017), ამგვარ ნორმებს გარდა სამართლის დოქტრინალური მნიშვნელობისა, სხვა ღირებულება ნაკლებად შეიძლება გააჩნდეს. თუნდაც, იმ მარტივი მიზეზით, რომ სახელმწიფოს მიერ კანონის შექმნა, მისით რეგულირებული სოციალური პრაქტიკის – ჰომოფობიის ბოროტების გააზრებამდე მოხდა. ანუ მან ისე მიიღო კანონი, რომ არც მისი უპირობო საჭიროება და ჰომოფობიის გამომწვევი მიზეზები შეუსწავლია და არც ინდივიდუალური ჰომოფობიური მართლსაწინააღმდეგო ქმედების აღკვეთა დაუგეგმავს. შესაბამისად, ვფიქრობ, ლეგალიზებულ სექსუალობას თავიდანვე არ ჰყავდა დაცული სუბიექტი, ხოლო სამართლის ამგვარ რეფორმას საფუძველშივე ჰქონდა გამოცლილი მისი მთავარი ფუნქციური ელემენტი, აღსრულება.

არაღსრულებისთვის შექმნილი ნორმა, ცხადია ვერ გახდებოდა სახელმწიფოში ლგბტქი ჯგუფების სტრუქტურული ჩაგვრის და არც მისი ინდივიდუალური გამოვლინების პრევენციის გარანტი, რადგან პრევენციული პოლიტიკის გააზრება და მისი სტრატეგიული დასახვა, საჭიროებს ჯერ

იმის გააზრებას, რომ ამგვარი ჩაგვრა არსებობს და რომ არსებობენ ამ ჩაგვრაზე დაქვემდებარებული ჯგუფები (Meyer, 2013, 119).

თუმცა, მე ვამტკიცებ, რომ საერთაშორისო ორგანიზაციებთან ანგარიშვალდებულების პირველ ეტაპზე, ჩაგვრის აღიარება არც ყოფილა ის საზომი, რითიც სახელმწიფოს დემოკრატიულობა შეიძლება შემოწმებულიყო. ვინაიდან, საერთაშორისო ორგანიზაციების, მათ შორის, ევროკავშირისთვის, საქართველო წარმოადგენდა ქვეყანას, სადაც მისგან წინასწარვე გამორჩეულ მსხვერპლებს, ევროკავშირის ჩარევა და დაცვა ჯერ მხოლოდ „პოლიტიკური აგენტობის და მოქალაქეობის შესაძენად სჭირდება“ (Rexhepi, 2016) და არა ჩაგვრის სისტემის გარდაქმნა. ევროკავშირთან ასოცირების დღის წესრიგის შესრულების გზაზე, სახელმწიფო აცნობიერებდა, რომ მას მოუწევდა სამართლის რეფორმა განეხორციელებინა, თუნდაც ჯერ გაუაზრებელი და გაუანალიზებელი დისკრიმინაციისგან დაცული სუბიექტების აუღიარებლად, რადგანაც ამაზე მეტი მისთვის არც მოუთხოვიათ. შესაბამისად, ევროკავშირის მიერ ქვიარ ჯგუფის უფლებების დაცვის მოთხოვნამ, საქართველო იმ ვალდებულებით საპასუხო პროცესში ჩააგდო, როდესაც ის იძულებული ხდება საკუთარი „ევროპელობის კვლავდადასტურება ქვიარ უფლებების მიღებით“ (Rexhepi, 2016) განახორციელოს.

სამართლის რეფორმის ამგვარმა მოდელმა, რომელმაც ანტიდისკრიმინაციული და სისხლისსამართლებრივი (არამართო) კანონმდებლობა თანასწორობის კონსტიტუციური პრინციპის ფუნდამენტურ ბაზისს დააფუძნა, მართლაც შექმნა მნიშვნელოვანი ბერკეტები ლგბტქი ჯგუფებისთვის საკუთარი უფლებების დასაცავად, თუნდაც ინდივიდუალურ შემთხვევებში დისკრიმინაციის ფაქტის დადგენის და ამ მხრივ, ლგბტქი ადამიანების, როგორც დისკრიმინირებული ჯგუფის სამართლის წინაშე აღიარების, უფლების აღდგენის ბაზისის, ჯგუფის ხილვადობის და მათ წინააღმდეგ ჩადენილი დანაშაულის სამართლისა და პოლიციისთვის გამოწვევად აღიარებით. თუმცა, კანონების არსებობის თანადროულად, რეალობა განსხვავებულია. სინამდვილეში, ამგვარი კანონმდებლობის აღსრულება ლგბტქი ჯგუფებს საზოგადოებასთან კი არ ათანასწორებს, არამედ უთანასწორო პირობებში თანასწორად აქცევს ანუ რეფორმის ამგვარი მოდელი ქმნის ბრძოლის გარემოს თანასწორად ქცევის ილუზიას,

ხოლო უთანასწორობის გამომწვევ ძირეულ ბაზისებს ხელშეუხებელს ტოვებს (რადგანაც კანონისმიერი თანასწორობა „აღმდგარია“). სამართლის რეფორმა, აცხადებს სპეიდი, მცდარ შთაბეჭდილებას ქმნის, რომ მანამდე მარგინალიზებული და დაქვემდებარებული ჯგუფები ახლა თანასწორები არიან, სამართლიანობა აღმდგარია და სიცოცხლის დისტრიბუციის ლეგიტიმურობა გამყარებული (Spade, 2011). „პოლიტიკური რეზისტენციის სტრატეგიების დავინროება იმგვარად, რომ ის მხოლოდ კანონში ინკლუზიას ესწრაფვოდეს არასწორ ხედვას ქმნის, რომ აღიარებისა და ინკლუზიის მოპოვება გაათანაბრებს ჩვენს სიცოცხლის შანსებს და შეგვადგენინებს ვიცხოვროთ (სამართლიანად მიჩნეულ) სისტემაში“ (Spade, 2011).

აქვე, ვფიქრობ, რომ არსებითად მნიშვნელოვანია, სხვაობის მკაფიო ხაზი გავავლოთ დასავლეთში „ქვიარ დამსჯელობითობას“ (Lamble, 2013) და საქართველოში ქვიარ ჯგუფების, ან უფრო ზუსტი ვიქნები თუ ვიტყვი, არასამთავრობო ორგანიზაციების „სამართლის აქტივიზმის“ უალტერნატივობას შორის. სახელმწიფოს უმოქმედობის პოლიტიკამ, პოლიტიკურმა პომოფობიამ, ინსტიტუციურმა პეტეროსექსიზმმა, პომო/ტრანსფობიური დანაშაულების აუღიარებლობამ და არაეფექტურმა გამოძიებამ სამართლის აღსრულებისთვის ბრძოლა ერთადერთ ბრძოლად აქცი. ის ერთადერთი საშუალებაა, რისი გამოყენებაც ქვიარ ჯგუფებს საქართველოში შეუძლიათ, ხოლო სამართლის ნარატივი ასევე ერთადერთი ნარატივია, რაშიც ამ ჯგუფებს ოპერირების შესაძლებლობა რჩებათ. შესაბამისად, სახელმწიფოს მიერ პომოფობიაზე დაფუძნებული ჩავგრის ფორმალური აღიარების პარალელურად, მან არამხოლოდ გააუვნებელყო ქვიარ ჯგუფების რადიკალური რეზისტენციის საფუძვლები, არამედ ლგბტქი სათემო ორგანიზაციებისა და აქტივისტების ბრძოლის არეალიც წინასწარვე შემოსაზღვრა და ის მის დღის წესრიგს დაუქვემდებარა, მოაქცია რა ლგბტქი ჯგუფები სამართლის აქტივიზმის ვინაო, სადამსჯელო ჩარჩოში.

„უალტერნატივობის სასონარკვეთაში“ მყოფი ჯგუფის მიმართ სამართლის აქტივიზმის „ერთადერთობის“ კრიტიკა არსებითად რთული ამოცანაა, რადგან სახელმწიფოში მოშლილი სოციალური სისტემისა და დანაშაულის პრევენციის საბაზისო ელემენტების არარსებობის პირობებში, მოითხოვო უფრო მეტი ვიდრე, იმის აღსრულებაა, რაც კანონში წერია და რისი განხორციელების პოლიტიკური ვალდებულებაც სახელმწიფომ საერთაშორისო

ორგანიზაციების (და არა საკუთარი საზოგადოების) წინაშე აიღო, შეიძლება უსამართლოდ მოგვეჩვენოს. და მაინც, ვფიქრობ, სამართლის აქტივიზმის უალტერნატივობამ მის კრიტიკას ლეგიტიმაციის საფუძველი არ უნდა გამოაცალოს, რადგანაც „ერთადერთობის“ სტატუს კვო და მასთან დამორჩილება უთანასწორობის კვლავწარმოებაში თანამზრახველებად გვაქცევს. შესაბამისად, ვფიქრობ, აქ მნიშვნელოვანი კითხვა უნდა დაისვას: რა ღირებულება აქვს ლიბერალურ აღიარებას, რომელსაც საფუძველშივე, ხილულად, ყველასთვის დასანახად გამოცლილი აქვს ტრანსფორმაციის ფესვები? ან უფრო ზუსტად, რა ემანსიპატორული ღირებულება აქვს ისეთ დღის წესრიგს, რომელიც აღიარებისკენ უთანასწორობის სუბორდინაციული სისტემის შიგნით მიილტვის?

ათანასიუს და ბატლერის დიალოგში, მათ საერთო წიგნში „ჩამორთმევა: პერფორმატიულობა პოლიტიკურში“, ათანასიუ ლიბერალური აღიარების საკითხზე საუბრისას საინტერესო კითხვას სვამს: „როგორ გადავრჩეთ ლიბერალურ აღიარებას, რომელიც თანადროულად სიცოცხლისთვის საშიშიც არის და თან ჩვენი სიცოცხლის დაცვასაც გვპირდება?“ ბატლერის პასუხი კიდევ უფრო საგულისხმოა: „როგორ უნდა გადავრჩეთ მის გარეშე?“ (Butler and Athanasiou, 2013, 76). ბატლერი განაგრძობს: „გაიატრი ჩაკრავორტი სპივაკმა ლიბერალიზმზე საუბრისას, ერთხელ აღნიშნა, რომ ეს ის არის, რაც „ჩვენ არ ძალგვიძს არ გვინდოდეს“ (*we cannot not want*) [...] ეს ფორმულირება გულისხმობს, რომ სურვილი თავისთავად ნაძალადეგია სოციალური და პოლიტიკური კატეგორიების მიერ, რაც ნიშნავს, რომ ამგვარი კატეგორიები არა მხოლოდ სურვილის ობიექტები არიან, არამედ მისი ისტორიული განმაპირობებლებიც. ერთია თქვა, რომ მე არ ძალმიძს არ მინდოდეს ლიბერალიზმი, იმდენად რამდენადაც მე ვისურვებდი ის არ მნდომოდა, და შესაბამისად, განიხილო ლიბერალიზმი როგორც ობიექტი, რომლის გარეშეც ვერ იმოქმედებ. მეორეა, განაცხადო, რომ ლიბერალიზმის ინსტრუმენტების გარეშე მე არ შემიძლია ის მინდოდეს, რადგანაც რასაც ჩემს სურვილს ვუნდობ, ისე არის შეკავშირებული ამ კატეგორიებით, რომ მათ გარეშე მე ის სრულიად არ მენდომებოდა [...]. ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რომ კანონი თავად აწესრიგებს სამართლის სუბიექტს, რომლის დეკონსტრუქციაც თავადვე შეუძლია, ეს იმას არ

ნიშნავს, რომ ჩვენ კანონის გამოყენებაზე უარს ვამბობთ [...]. შესაბამისად, აქ სამართალი არის ის, რაც „ჩვენ არ ძალგვიძს არ გვინდოდეს“ (Butler and Athanasiou, 2013, 76;77).

ათანასიუ ბატლერის პასუხს ეთანხმება, თუმცა აღნიშნავს, რომ ლიბერალური აღიარების პერსპექტივა, როგორც რეზისტენტული სუბიექტის გადარჩენის უსაფრთხო გზა, რომელიც მთლიან და საბოლოო აღიარებას პოლიტიკის დასასრულად ხედავს, ხშირად ძალიან მარტივად ხდება აღნიშვნის საგანი და ვერც იმ კითხვას სვამს, თუ რა არის *აღიარების პირობები*. ათანასიუს აზრით, ამ კითხვის დასასმელად, ისევ და ისევ, საჭიროა, ღიად დავტოვოთ კითხვა იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა გადავურჩეთ ლიბერალურ აღიარებას და იმ რეგულაციურ ძალაუფლებას, რომელიც აღიარებას აუცილებლად მოსდევს თან (Butler and Athanasiou, 2013, 79).

რეგულაციური ძალაუფლება, მართლაც არის ის, რის გაძლიერებასაც ქვიარ ჯგუფების ენჯელომებულმა აქტივიზმმა ხელი შეუწყო ან შეუწყობს მინც. უკვე დღეს, ჰომოფობიური და ტრანსფობიური დანაშაულების მარეგულირებელი ნორმების აღსრულების მოთხოვნით, ლგბტქი ჯგუფების მიერ „მათი მოქალაქეობრივი სტატუსი იმის მიხედვით იზომება, თუ რამდენად ავლენს სახელმწიფო სურვილს აღასრულოს სასჯელი მათი სახელით“ (Spade and Willse, 2000). სისხლის სამართლის კოდექსში ჰომო/ტრანსფობიურ დანაშაულს კანონმდებელმა სამართლებრივი შინაარსიც კი სასჯელის დამძიმების ფორმით შესძინა. ეს კიდევ ერთხელ აჩვენებს მის არა პრევენციულ, არამედ სადამსჯელო მიზანს, განსაკუთრებით თუკი გავითვალისწინებთ, რომ ნორმის მიღებიდან დღემდე ამგვარ დანაშაულებთან და მის გამომწვევ ფაქტორებთან საზოგადოებრივი ცნობიერების ამაღლების საშუალებით ბრძოლის არანაირი მცდელობა არ ჰქონია სახელმწიფოს.

გარდა ამისა, სიძულვილით მოტივირებული დანაშაულების კონცეფციის შემოსვლამ საქართველოს ლეგალისტურ პრიზმაში, თავისდაუნებურად გამოიწვია, ჩავგრათა იერარქიზაცია. ყურადღების გამახვილება, მხოლოდ დანაშაულის მძიმე და ბრუტალურ ფორმებზე, რომელიც აქრობს ისეთ ჩავგრებს, რომელიც ძალადობის ექსპრესიულ, ხილვად ფორმებს სცილდება. შესაბამისად, ის ართულებს არამხოლოდ ამგვარ უხილავ ფორმათა მიმართ სამართალწარმოებას, არამედ ზოგადად ჩავგრის მიმართ რეზისტენტციასაც. მაშინ, როდესაც დანაშაულის ყველა სხვა ფორმა

ნორმალიზებული და ნატურალიზებული გახდა, მოთხოვნა სტრუქტურულ ცვლილებაზე და ჩაგვრათა უხილავ ფორმებთან ბრძოლაზე თავად ჯგუფებშიც გაქრა (Meyer, 2010, 992). აღნიშნულის ცალსახა მაგალითს წარმოადგენს, 2017 წლის 17 მაისს – ჰომოფობიასთან და ტრანსფობიასთან ბრძოლის საერთაშორისო დღეს, ქვიარ აქტივისტების მიერ გაჟღერებული მთავარი მესიჯი: „ნუ გვკლავთ!“ რომელიც სწორედ იმ „უალტერნატივო სასონარკვეთაში“ მყოფი აქტივიზმის ამოძახილია, რომლსაც სჯერა, ან იძულებულია დაიჭეროს, თითქოს ძალადობის აღმოფხვრა ან მისი პრევენცია მხოლოდ პოლიციისა და პოტენციური დამნაშავეები ხელშია. შესაბამისად, „არ მოგვკლათ“, ინდივიდუალურ პოტენციურ დამნაშავეებს მიემართებათ, როგორც ერთადერთ პასუხისმგებელ სუბიექტებს, რითაც სრულიად კარგავს მჩაგვრელ სისტემას, როგორც დანაშაულისათვის შესაბამისი პირობების შექმნასა და ანტი-სოციალური აპარატის ფორმირებაში უმთავრეს ბრალეულ სუბიექტს.

აღნიშნულ პროცესს ხელს ისიც უწყობს, რომ ჰომოფობიის ინდივიდუალიზების პროცესში, არასამთავრობო ორგანიზაციების, აქტივისტებისა და სახელმწიფოს ლოგიკა სულ უფრო დაუახლოვდა ერთმანეთს. თუ სამართალდამცავი ორგანოები ჰომოფობიური დანაშაულების არასისტემურობას, მისი ერთეული შემთხვევებით ხსნიდნენ, არასამთავრობო ორგანიზაციები და აქტივისტები საწინააღმდეგოს დასამტკიცებლად სისტემურობის დათვლად მაგალითებს ეძიებენ (ვეძიებთ). თუმცა, ირონიულია, რომ ასეთ დროს, სინამდვილეში, ერთი პრაქტიკის აღმწერი ორივე მხარე საბოლოოდ ერთსა და იმავეს ადასტურებს, რომ ქმედებები ინდივიდუალურია. არადა ქმედებები სისტემურია, არა მისი რაოდენობის, მასშტაბის ან გავრცელებადობის გამო, არამედ მისი სტრუქტურულობის გამო. ორივე შემთხვევაში, საუბარია ინდივიდუალურ მართლსაწინააღმდეგო აქტებზე, რომელთაც თითქოს არაფერი აქვთ საერთო ჰომოფობიის წარმომქმნელ ინსტიტუციურ ჰეტეროსექსიზმთან, დანაშაულის სოციო-ეკონომიკურ განმპირობებლებთან თუ პრევენციის არარსებობასთან. ორივე ჯგუფის მიერ საკითხი ხილულ, ინდივიდუალურად დათვლად, დევიაციად განმარტებულ ჰომოფობიაშია, რომელიც არათუ ამარტივებს ჩაგვრის სტრუქტურის აღქმას, არამედ საპოლიციო სისტემას დანაშაულის აღკვეთის ერთადერთ სუბიექტად წარმოაჩენს.

ამასთან, საერთაშორისო ორგანიზაციების მიერ განხორციელებული დაფინანსებაც სწორედ პრევენციული ფოკუსის მიღმა წარიმართება. შინაგან საქმეთა სამინისტრო და პროკურატურა ბოლო წლების განმავლობაში აქტიურად იღებს დაფინანსებას საერთაშორისო რეგიონალური ორგანიზაციების მხრიდან, სპეციფიკურად სიძულვილით მოტივირებულ დანაშაულებთან საბრძოლველად, რაც პოლიციელთა გადამზადების, მათი დამოკიდებულებების შეცვლასა და მეტად ეფექტური საპოლიციო აპარატის შექმნას ისახავს მიზნად⁵. ფინანსური რესურსები ნაკლებად ან საერთოდ არ მიედინება დანაშაულის პრევენციის იმგვარი ქმედებებისკენ, რომელიც ფოკუსირებას მოახდენდა საგანმანათლებლო ღონისძიებების, ჯანდაცვის სერვისების ხელმისაწვდომობაზე, საზოგადოებისათვის სოციალური პაკეტების გაზრდაზე. შესაბამისად, სხვადასხვა კომპლექსური მიზეზით გამოწვეული დანაშაულის პრევენციის, თუ მისი აღკვეთის მთლიანი ფუნქცია საპოლიციო აპარატს დაეკისრა, რითაც მას ავალდებულებს, რომ დანაშაულის აღკვეთისთვის გატარებული ღონისძიებები დათვლად აქტივობებად და გამოძიებულ დანაშაულთა რაოდენობად აქციოს. მართლაც, ბოლო პერიოდში აქტიურად შეიმჩნევა ტენდენცია, რომ სახელმწიფო საკუთარი პოლიციური აპარატით აქტიურად იწყებს ჰომო/ტრანსფობიური დანაშაულების ჩამდენთა სისხლისსამართლებრივ დევნას, ბრალდებისა და სასჯელის აღსრულებისთვის სტატისტიკის წარმოებას, მათ აღრიცხვასა და საერთაშორისო ორგანიზაციებთან ანგარიშგებაში მოხსენიებას.

ამ პროცესში მნიშვნელოვანია, რომ ჩვენ არ მოგვატყუოს სახელმწიფოს ილუზორულად გამკაცრებულმა სასჯელებმა, რომელიც სინამდვილეში არა ჰომოფობიის გამომწვევ სტრუქტურულ, მათ შორის, სოციო-ეკონომიკურ ბაზისებთან ბრძოლას იწყებს, არამედ ინდივიდუალურად გამოხატულ, ხილულ, ფიზიკურ და ძალადობრივ ჰომოფობიასთან. თუმცა, „ჰომოფობიასთან ბრძოლა“ აქაც პირობითია, რადგან სახელმწიფოს მიერ განხორციელებული რეაქციული ღონისძიებები თავისი არსით ნეიტრალური და არასახელდებითია, რადგანაც ის ებრძვის არა ჰომოფობიას, არამედ მას უპირისპირდება როგორც რიგით დანაშაულს, როგორც მართლსაწინააღმდეგო ქმედებას (actus reus).

5 მაგალითად, იხ.: http://pog.gov.ge/geo/news?info_id=1176

ჰომოფობიასთან ბრძოლის არასახელდებითობა ანუ მისი რიგით დანაშაულად ქცევა, სამი ფორმით გამოიხატება. პირველ რიგში, ის არ ახდენს მოტივის გამოკვეთას, რომელიც სინამდვილეში დანაშაულის ამგვარი ფორმების პრევალენტობის, მისი ხარისხის, გავრცელებადობის და სისტემურობის გამოკვეთის ფაქტობრივად ერთადერთი საშუალებაა. არასახელდებითობა, ასევე ნიშნავს, რომ რომ ის დანაშაულზე პასუხით, მხოლოდ მსხვერპლს აკმაყოფილებს, რომელიც მონყველადი, გადარჩენისთვის მებრძოლი ლგბტ ჯგუფისთვის საკმარისია მისი იმწუთიერი უსაფრთხოების უზრუნველყოფისათვის. და ბოლოს, არასახელდებითობით სახელმწიფო თავიდან ირიდებს საჭაროობას, ლგბტ პირთა უფლებების დაცვის პოლიტიკად ქცევას, რადგანაც ჰომოფობია ამავე დროს არის ისიც, რაც მას მმართველობის ლეგიტიმაციას უმყარებს.

ამასთან, დანაშაულებთან ბრძოლა თუ მასზე რეაგირება უნდა წავიკითხოთ, არა სახელმწიფოს მხრიდან მხოლოდ მსხვერპლის დასაკმაყოფილებლად ან სამართლიანობის აღსადგენად განხორციელებულ ქმედებათა ერთიანობად (თუნდაც აპოლიტიკური), არამედ როგორც დემოკრატიზაციის პროცესში მყოფი სახელმწიფოს საჭიროებად – შეინარჩუნოს საზოგადოებრივი წესრიგი და კანონის უზენაესობა. წესრიგი კი არის ის, რაც სახელმწიფოსთვის არსებითად მნიშვნელოვანია, თუნდაც საკუთარივე მმართველობისა და საერთაშორისო იმიჯის შენარჩუნებისთვის. ამრიგად, სანამ სახელმწიფოსთვის წესრიგი არის რაღაც, რაც მას სჭირდება, ის არ შექმნის ამ წესრიგის შემადგერხებელი თუ დესტაბილიზაციის გამომწვევი მიზეზებისთვის სასათბურე პირობებს. მათ შორის, არც ქვიარ, თუ ნებისმიერი სხვა რეზისტენციას და ცხადია, არც ანტი-ემანსიპატორული ჯგუფების მასობრივი მობილიზებასა და ძალადობრივ წინააღმდეგობას დაუშვებს. ამის იქით, სახელმწიფოს პოლიტიკა არც წვდება და არც განვდება, რადგანაც ის ვერ გამოიყვლის იმ ძირითად საყრდენს, რასაც თავად ეფუძნება – დანაშაულის შესაძლო განმაპირობებელ ნეოლიბერალურ აპარატსა და ინსტიტუციურ ჰომოფობიას, რომელიც მას პოლიტიკურ ლეგიტიმაციას უმყარებს საზოგადოების მორალური წესრიგის მანიპულირებით.

ამრიგად, ვინაიდან სამართალდამცავი სისტემის, „როგორც პრევენციული უფლებამოსილებების განმახორციელებელი ერთ-ერთი რგოლის,

ხელში ძალაუფლების კონცენტრაცია [...] სახელმწიფოს პრევენციული პოლიტიკის მხოლოდ ცალმხრივად – მოქალაქეთა თავისუფლებაში ინტენსიურად ჩარევის გზით გატარების“ (იმნაძე და სხვები, 2017, 19) და მის რეპრესიულად ქცევის საფრთხეებს ქმნის, ამ პროცესში არსებით მნიშვნელობას იძენს თავად საპოლიციო აპარატის, როგორც „სამართლიანობის აღმდგენის“ კითხვის ნიშნის ქვეშ დაყენება.

ზემოაღნიშნული უნდა დაგვეხმაროს იმის გააზრებაშიც, რომ პოლიციის, როგორც დანაშაულის აღკვეთის უალტერნატივო სუბიექტად ფორმირება იმასაც ნიშნავს, რომ მართლმსაჯულების სისტემაში სასჯელი გავიგოთ, როგორც ზიანისა და უსამართლობის ბუნებრივი და ერთადერთი ანტიდოტი, რომელსაც შეუძლია სამართლიანობა აღადგინოს და მსხვერპლი „დააკმაყოფილოს“ (Lamble, 2013). „ქვიარ აქტივიზმის ინვესტიცია სასჯელის წარმოებაში“, როგორც მას ლამბლი უწოდებს (Lamble, 2014), „კონტრიბუციას ახდენს კონკრეტული ტიპის სოციალური, კულტურული და ფინანსური კაპიტალის აკუმულირებისას, რომელიც თანამედროვე ნეოლიბერალურ წესრიგში ერთის დაცულ სუბიექტად ქცევას უზურნველყოფს, მისი დასჯის სანაცვლოდ“ (Bourdieu, 1986 in Lamble, 2013). ამ დროს, აღნიშნავს ლამბლი, ლგბტ პოლიტიკა უბრალოდ კოოპტირებული კი არ არის უფრო ფართო სადამსჯელო ძალების მიერ, არამედ სექსუალობის მოქალაქეობა, თავადვე ახდენს დამსჯელობის რაციონალიზებას და გამოყენებას (Lamble, 2013). ციხის კარცერული ლოგიკა კი საფრთხის შეკავებას (კედლებს მიღმა, ციხეებში) ან მოწყვლადი ჯგუფის იზოლაციას უსაფრთხოებად ასაღებს, რაც ამ „უსაფრთხო სივრცის“ ჰომოგენურ ფანტაზიას წარმოადგენს, და სადაც, თითქოს ცუდი არაფერი ხდება (Brazzell, 2015b,3).

შესაბამისად, პრევენციის გაპოლიციურება, რომელიც სადამსჯელო პოლიტიკას ეფუძნება, შესაძლოა მხოლოდ ნეოლიბერალური წესრიგის ნაწილად დავინახოთ, რომელიც გამორიცხავს დანაშაულის ისეთ მიზეზებს, რომელიც ჩაქსოვილია სოციო-ეკონომიკურ მოწყვლადობასთან, განათლების სისტემის მოშლასთან და სხვა მრავალ ფაქტორთან. ამიტომ, დანაშაულთან ბრძოლის სადავეების პოლიციისა და კარცერულობისთვის ხელში ჩაგდებას მოთხოვნა, სწორედ იმგვარი ხაფანგია, რომელშიც დღევანდელი ქვიარ აქტივიზმში ჩართული ადამიანები ისეთივე წარმატე-

ბით ვვარდებით, როგორც ფემინისტები, რაც არა „განუზრახველად დამგარი შედეგია, არამედ ის გარდაუვალი შედეგი, რომელიც [ფემინისტური] ჯგუფების მიერ სოციალური კონტროლის ნეოლიბერალურ პროექტში პირდაპირ მონაწილეობას [გარდაუვლად] მოსდევს თან“ (Bumiller, 2008).

აღნიშნულიდან გამომდინარე, მიმაჩნია, რომ ლგბტკი ჯგუფების მიერ გაცდილი ძალადობისა და დისკრიმინაციის კანონში გაცხადების ეფექტურობის რწმენა და რომ ამგვარი აღიარება ხელს შეუწყობს ქვიარ სხეულების კეთილდღეობას და რეალურ თანასწორობას – გადასახედია. სინამდვილეში, ის კიდევ უფრო დიდ შესაძლებლობას აძლევს საზიანო, რეპრესიულ სისტემას, რათა მან საკუთარი თავის სამართლიანობასა და თანასწორობაზე მიგვიტოლოს, მონყვლადი ჯგუფების მკვლელობების (Meyer, 2013; Spade, 2011), სოციო-ეკონომიკური პირობების გაუარესების, ჯანდაცვის სისტემის დაურეგულირებელი პოლიტიკის გაგრძელების თანადროულად. მართლაც, როგორც ლამბლი აღნიშნავს, „კრიმინალიზება მხოლოდ იმ მითის საფუძველზე შეიძლება შენარჩუნდეს, რომ სისხლისსამართლებრივი მართლმსაჯულება დასჯის მხოლოდ იმათ, ვინც ამას იმსახურებს, და რომ სასჯელადსრულება უსაფრთხოების გარანტია, სასამართლო და დაცვის საშუალებები კი ყველასთვის თანასწორი, და არა კონკრეტული ჯგუფების დისციპლინირების საშუალება“ (Lamble, 2013).

აქ, ვფიქრობ, მართებულად შემოდის დასაწყისში განხილული აიდაპო მოლენების იმგვარი ნაკითხვის საკითხი, რომელიც კონტრ-დემონსტრაციაში მონაწილე პირებს/ჯგუფს ჰომოფობიისთვის კოლექტიური პასუხისმგებლობის აგენტებად განხილვის მართებულობას დააყენებს კითხვის ნიშნის ქვეშ. პასუხისმგებლობის და ბრალის ლიბერალური პარადიგმა ხშირად ოპერირებს იმგვარ მეთოდოლოგიურ და ნორმატიულ ინდივიდუალიზმში, რომელიც ინდივიდუალურ ქმედებას და განზრახვებს სოციალური ფენომენის საფუძვლად განიხილავს, რომელიც გამორიცხავს კოლექტიურ, ერთიან ან პოლიტიკურ პასუხისმგებლობას (Brazzel, 2014). აირის მეიორნ იანგი მის მნიშვნელოვან ნაშრომში „პასუხისმგებლობა სამართლიანობისთვის“, აღნიშნავს, რომ სტრუქტურული უთანასწორობისთვის ინდივიდუალური ბრალეულობის კრიტერიუმები ვერ შესრულდება. ასეთ დროს, ჩვენ არ შეგვიძლია მისი ერთი პირდაპირი მიზეზი და კონკრეტული ცუდი მოტივები გამოვკვეთოთ (Young, 2011, 52).

მელანი ბრაზელის მიხედვით, ბევრი თეორეტიკოსი კვლავ რჩება იმ გაგების ერთგული, რომელიც პასუხისმგებლობას ბრალეულობად კითხულობს, ეს კი ინდივიდების მსგავსად, ჯგუფების მორალურ დანაშაულზე მსჯელობის განვითარებას შესაძლებელს ხდის. მისი აზრით, ასეთ დროს ფოკუსი კეთდება იმ ჯგუფებზე, რომლებიც ერთიანი არიან საკუთარი სტრუქტურით, გადაწყვეტილების მიღების გზით, გააჩნიათ საერთო განზრახვები, მიზნები და კოორდინაციული მოქმედებებით ისინი შედარებადი არიან ინდივიდებთან. თუმცა, მისი აზრით, ჩაგვრის ბაზისების ამოკითხვა არ არის შესაძლებელი მხოლოდ იმ ჯგუფებზე დაკვირვებით, რომელთაც გემოაღნიშნული მახასიათებლები აქვთ. ის აღმოცენდება იმ ინტერსექციურ სტრუქტურებში, რომლებიც ასოციაციებისა და ინდივიდების ქმედებების განხორციელების ბაზისისთვის ქმნის პირობებს ანუ რაც დანაშაულის ჩადენას შესაძლებელს ხდის (Brazzel, 2014).

იანგი ცდილობს ახსნას, თუ როგორ ახდენს სტრუქტურები პირთა პოზიციონირებას წესების, ნორმების, რესურსებისა და ინსენტივების საშუალებით. როდესაც პირები აღნიშნული სოციო-სტრუქტურული ნორმების შესაბამისად იქცევიან, ისინი ამ სტრუქტურებს კვლავ აწარმოებენ ისე, რომ ის აჭარბებს მათ შეგნებულ მიზნებსა და განზრახვებს. სოციალური სტრუქტურები უსამართლოა არა იმიტომ, რომ ის განსაზღვრავს და განაპირობებს ქმედებებს, არამედ იმის გამო თუ როგორ აკეთებს ამას, როდესაც იგი კონკრეტულ პირებს, მათი სტრუქტურებთან მიმართების მიხედვით, უქვემდებარებს მეტ ძალადობას, დომინაციას, უფლებობას, ვიდრე სხვებს (Young in Brazzel, 2014). შესაბამისად, იანგი აღნიშნავს, რომ სტრუქტურული პოზიციონირება ქმნის იმ საფუძველს, რომელზეც კულტურული ჯგუფები თვითორგანიზდებიან. ისევე როგორც, სტრუქტურული უთანასწორობა ქმნის ინდივიდის მიმართ დანაშაულისა და ძალადობისთვის საჭირო ფონს, ამგვარადვე ქმნის სტრუქტურული პოზიციონირება ისეთ ფონს, რომლის წინააღმდეგაც ნებისმიერი ფორმაცია თუ სოციალური ჯგუფი შეიძლება შეიქმნას (გვ. 4).

აღნიშნულიდან გამომდინარე, იანგის ასკვნის, რომ სტრუქტურული ზიანი საჭიროებს პასუხისმგებლობის განსხვავებულ ფორმას – თანაზიარ ან პოლიტიკურ პასუხისმგებლობას. თანაზიარი პასუხისმგებლობა უთანასწორობის მწარმოებელ სოციალურ სტრუქტურებში პირის აქტიურ მონაწილეობას ეფუძნება მისი როლიდან და პოზიციიდან გამომდინარე,

რასაც იანგი ზიანთან ჩვენს სოციალურ კავშირს უწოდებს. თანაზიარი პასუხისმგებლობა კი არ „ყინავს“ სოციალური პროცესის ჩარჩოს კონკრეტული აქტორებისა და კონკრეტული მომენტების იზოლირებით, არამედ ხედავს მას მათ მთლიან ტოტალიტეტში. რა დროსაც, აქცენტს ხშირად ნორმალიზებულ, მორალურად ნეიტრალურ და თითქოს ბუნებრივად ქცეულ სოციალურ განმპირობებებზე აკეთებს (Brazell, 2014).

ამრიგად, თუ დავეთანხმებით იმ არგუმენტს, რომ სწორედ ჩაგვრა წარმოადგენს ინდივიდუალური ძალადობისა და უსამართლობის საფუძველს, უფრო აშკარა გახდება, თუ რატომ მიემართება მის აღმოფხვრას თანაზიარი პასუხისმგებლობის ჩარჩო და არა ინდივიდუალური ბრალეულობის. ბრალეულობის იზოლირება, ამტკიცებს ბრამელი, უსამართლობას მისი ძირეული მიზეზების დაფარვით ახანგრძლივებს. „ბრალი ლოკალიზებული, ინდივიდუალიზებული და პრივატიზებულია კონკრეტულ პირებში, ხოლო თუ მათ ჩამოაცილებენ ძალაუფლებას, ისიც ანგარიშვალდებულების აქტის ჩვენების იშვიათ შემთხვევებში, მათი სოციალური პოზიციები უცვლელი რჩება, ხოლო უსამართლობის განმპირობებელი ფაქტორები ხელშეუხებელი.“ (Brazell, 2014).

შესაბამისად, მთავარი კითხვა, რომელიც სიძულვილით მოტივირებული დანაშაულების რეგულირების და მათი დასჯადობის დისკურსში უნდა დაისვას, არის არა ის, უნდა არსებობდეს თუ არა ამგვარი დანაშაული სისხლის სამართლის კოდექსში ან უნდა გამოიყენოს თუ არა სამართლის აქტივიზმი ქვიარ ჯგუფებმა, არამედ უნდა იყოს თუ არა ის ერთადერთი მექანიზმი, რომელსაც აქვს ტრანსფორმაციული პოტენციალი, შეცვალოს საზოგადოებრივი დამოკიდებულებები, მოახდინოს სისტემის გაჰუმანურება და ჩაგვრის საფუძველების აღმოფხვრა? უნდა იყოს თუ არა პოლიცია ის ერთადერთი ადრესატი, რომელსაც დანაშაულის პრევენციის მოთხოვნა მიემართება. და თუკი პასუხია არა, მაშინ სად არის მოთხოვნა ტრანსფორმაციულ მართლმსაჯულებაზე, ჯანსაღ საგანმანათლებლო სისტემაზე, სამართლიან სოციალურ დაცვასა და ჯანდაცვის სერვისებზე? თუ ჩვენ გვინდა სტრუქტურული ტრანსფორმაციის მიღწევა, თუ გვინდა ზიანის შემცირება და კეთილდღეობის გადანაწილება, მონაწილეობითი და ანგარიშვალდებულებული რეზისტენციის ფორმაცია, ჩვენი სტრატეგიები ძალიან ფრთხილად უნდა შეირჩეს, რათა არ მოვახდინოთ ძალაუფლების

ოპერირების გამარტივება (Spade, 2011, 25). ასეთ დროს ჩვენ შეიძლება გამოგვეპაროს ინტერვენციის ის სივრცეები, რომელიც ყველაზე კრიტიკულია და მის ნაცვლად, ისეთ ცვლილებაზე ვკონცენტრირდეთ, რომელიც სინამდვილეში ვერ ახდენს უთანასწორო სისტემის შერყევას. ამის მიზეზი კი ის გახლავთ, რომ ეს სწორედ ის არის, რასაც სისტემა თავადვე გვთავაზობს, რითაც ის ორმაგად ხეირობს, მის ძალაუფლებრივ ბაზისებს, უსამართლობის განგრძობით ფორმებს ნორმალიზებულსა და ხელშეუხებელს ტოვებს, ხოლო რეზისტენციას – ცვლილების ილუზიაში ამყოფებს.

ამ პირობებში, ჩვენთვის მნიშვნელოვანია, ძალაუფლებრივი სისტემების კრიტიკული ანალიზი მასობრივი მობილიზების პარალელურად მოვახდინოთ. ასეთ დროს სამართლის რეფორმა ჰომოფობიურ დანაშაულებთან და ინსტიტუციურ ჰეტეროსექსიზმთან, სახელმწიფოს ანტი-სოციალურ პოლიტიკასთან, ჯანდაცვის დერეგულირების პროცესთან ბრძოლისთვის, მნიშვნელოვან იარაღად უნდა გამოვიყენოთ და არა უალტერნატივო, ერთადერთ მექანიზმად. ის, თუ რას ვითხოვთ, პირდაპირ განსაზღვრავს იმას, თუ რა შეიძლება მივიღოთ. რა დროსაც უნდა გვახსოვდეს, რომ ჩვენი მიზანი არა ინდივიდუალური პასუხისმგებლობის უარყოფაა (რაც არც ამ სტატიის მიზანია), არამედ სისტემური ძალადობის იდენტიფიცირება, რადგან „ინდივიდუალური ძალადობის გამომწვევი სისტემური მიზეზების აღიარება ძალადობის ახსნას წარმოადგენს და არა მის გამართლებას“ (Brazzell, 2015b, 5).

შენიშვნა: ნაშრომში გამოყენებული ინგლისურენოვანი ციტატები ავტორის მიერ არის თარგმნილი, მათი თარგმანი ქართულ ენაზე არ მოიპოვება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

Aghdgomelashvili, Ekaterine, *From Prejudice to Equality: Attitudes, Knowledge and Information Regarding the LGBT Community and Their Rights*, WISG, Tbilisi, 2016

Bakhtadze, Ketii, *Unrecognized violence*, WISG, Tbilisi, 2017

Bernstein, Elizabeth, *Sexual Politics of the „New Abolitionism“*, Brown University and differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, Volume 18, Number 3 doi 10.1215/10407391-2007-013, 2007, pp. 128-151

Bernstein, Elizabeth, *Militarized Humanitarianism Meets Carceral Feminism: The Politics of Sex, Rights, and Freedom in Contemporary Antitrafficking Campaigns*, The University of Chicago, Journal of Women in Culture and Society 2010, vol. 36, no. 1, 2010, pp. 45-71

Brazzell, Melanie, *Positions Ourselves Intersectionally: Reading Iris Marion Young on Shared Responsibility for Oppression*; The Buck Stops Where? Responsibility in the Global Economy, UCL Political Theory Conference 2014 May 21, 2014, University College of London, School of Public Policy, Session 1: Responsibility within Structures.

Brazzell, Melanie, *Responsibility for Sexual Violence: Dialogues with I.M. Young & the Community Accountability Movement*, Feminism and (Political) Progress Fifth Oxford Graduate Political Theory Conference, University of Oxford, May 13-14, 2015

Brazzell, Melanie, *What would really make us safe? Transformative Justice Approaches to Harm*, originally published in German as „Was macht uns sicher? Die Polizei jedenfalls nicht -der Transformative-Justice-Ansatz“ in Analyse & Kritik 621, Nov. 15, 2016 www.akweb.de/ak_s/ak621/34.htm

Bumiller, Kristin, *In an Abusive State, How neoliberalism appropriated feminist movement against sexual violence*, Duke University Press, Durham and London, 2008

Cogan, C. Jeanine, *The Prevention of Anti-Lesbian/Gay Hate Crimes through Social Change and Empowerment*, Hate and Bias Crime: A Reader, edited by Barbara Perry, Routledge, 2003, pp.465-479

Herek G.M. *Beyond Homophobia: thinking on stigma and prejudice in 21th century Sexuality Research & Social Policy*, Journal of NSRC, San Francisco State University, April 2004

Imnadze G, Mkhartvari M, Nasrashvili A. *Prevention of Crime, Risks Related to Police Control*, EMC, 2017

Jalagania, Lika, *Operational Guideline on the investigation and prevention crimes based on sexual orientation and gender identity*, EMC, Tbilisi, 2017

Kitzinger, Celia, *Speaking of oppression: Psychology, Politics and the Language of Power*, in Preventing Heterosexism and Homophobia edited by Esther D. Rothblum Lynn e A. Bond, Sage Publications, 1996, pp.3-20

Lamble, Sarah, *Queer Investments in Punitiveness: Sexual Citizenship, Social Movements and the Expanding Carceral State* in Queer Necropolitics edited by Jin Haritaworn, Adi Kuntsman and Silvia Posocco, Routledge, 2014, pp. 151-172

Lamble, Sarah, *Queer Necropolitics and the Expanding Carceral State: Interrogating Sexual Investments in Punishment*, Law Critique, Springer Science+Business Media Dordrecht 2013

Law, Victoria, *Against Carceral Feminism: Relying on state violence to curb domestic violence only ends up harming the most marginalized women*, 2014, <https://www.jacobinmag.com/2014/10/against-carceral-feminism/>

Meyer, Douge, *Resisting Hate Crime Discourse: Queer and Intersectional Challenges to Neoliberal Hate Crime Laws*, Crit Crim (2014) 22:113-125, DOI 10.1007/s10612-013-9228-x, Springer Science+Business Media Dordrecht 2013

Meyer, Douge, *Evaluating the Severity of Hate-motivated Violence: Intersectional Differences among LGBT Hate Crime Victims*, Sociology, Sage Publicaton, 2010, 44: 980, DOI: 10.1177/0038038510375737

Perry, Barbara, *In the Name of Hate, Understanding Hate Crimes*, Routledge, 2001

Rao, Rahul, *Global homocapitalism*, Radical Philosophy Journal, Nov/Dec 2015, pp. 38-49

Rexhepi, Piro, *From Orientalism to Homonationalism: Queer Politics, Islamophobia, and Europeanisation in Kosovo*, LGBT Activism and Europeanisation in the Post-Yugoslav Space, edited by Bojan Bilic, Palgrave Studies in European Political Sociology, 2016, pp. 179-205

Sabedashvili, Tamar „ქალთა უფლებების ისტორიული ასპექტები“, Center for Social Sciences (CSS), 2006

Sabsay, Leticia, *From Being Sexual to Having Sexual Rights*, Darkmatter: Reflections on Dispossession: Critical Feminisms [14], 16 May 2016, <http://www.darkmatter101.org/site/2016/05/16/from-being-sexual-to-having-sexual-rights/>

Spade D. and Willse C., *Confronting the Limits of Gay Hate Crimes Activism: A Radical Critique*, 21 CHICANO-LATINO L. REV. 38 (2000). pp. 38-52

Spade, Dean, *NORMAL LIFE, Administrative Violence, Critical Trans Politics, and the Limits of Law*, South End Press, Brooklyn, NY, 2011

Young, Iris Marion, *Responsibility for Justice*. Oxford, UK: Oxford Univ. Press, 2011. Print.

ჰომონაციონალიზმი

თუ ჰომოსექსუალობის პროპაგანდა?

17 მაისის გეოპოლიტიკური ანალიზი

ანა რეხვიაშვილი

დოქტორანტურის სტუდენტი, გენდერის, ფემინისტური და ქალთა კვლევების პროგრამა, იორკის უნივერსიტეტი

2013 წლის 17 მაისის კონტრ-აქციის მასშტაბსა და ძალადობრივ ხასიათს, მხოლოდ საქართველოში არსებული ჰომოფობიური განწყობებით ვერ ავხსნით. მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოში ჰომოფობიური განწყობების ხარისხი შემამფოთებლად მაღალია, მათი მობილიზება და კონკრეტული აქციის (და კონკრეტული ადამიანების) წინააღმდეგ მიმართვა სწორედ 2013 წლის 17 მაისს მოხდა. მანამდე ჰომოფობიურ კამპანიასა და აგრესიას მსგავსი მასობრივი ხასიათი არასოდეს ჰქონია, მიუხედავად იმისა, რომ ქართული ლგბტ აქტივიზმი 2013 წლისთვის უკვე რამდენიმე წელს ითვლიდა.

ჰომოფობიის ცნების, როგორც კულტურის ერთგვარი ბუნებრივი კუთვნილების გააზრება თავისთავად საკმაოდ პრობლემურია. როგორც მურეი (2009, 2) აღნიშნავს, ჰომოფობია არა ბუნებრივი, არამედ სოციალურად წარმოებული ფენომენია და მისი სხვადასხვა ფორმის, გამოხატვის მეთოდებისა და შინაარსის გასაგებად „ისტორიული, სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური პროცესების“ ანალიზია საჭირო. და თუ ჰომოფობიას, ამგვარად, სოციალურად წარმოებულ ფენომენად გავიაზრებთ, რომელიც ფორმასა და შინაარსს მრავალი ფაქტორის გათვალისწინებით იცვლის, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ 2013 წლის 17 მაისის მოვლენები საქართველოში, კულტურაში არსებული ბუნებრივი ჰომოფობიის გამოხა-

1 ნაშრომში გამოყენებული ინგლისურენოვანი ციტატები ავტორის მიერ არის თარგმნილი, რადგან მათი ქართული თარგმანი არ მოიპოვება

ტულება კი არ იყო (მიუხედავად იმისა, რომ მის არსებობას არ უარყვოფ), არამედ ამ ჰომოფობიის წარმოების და მისთვის ფორმის და შინაარსის მიცემის კულმინაციური მომენტი. სწორედ 17 მაისს ლგბტ უფლებებისთვის ბრძოლა ქართული ეროვნული ღირებულებების პირდაპირ და ძირითად წინააღმდეგობად და დასავლური გარყვნილების ქართველი ხალხისთვის თავსმოხვევის მცდელობად განისაზღვრა. მიუხედავად იმისა, რომ ქართულ მედიასა თუ კულტურულ სივრცეებში მსგავსი დისკურსი 90-იანი წლებიდან არსებობდა (Aghdgomelashvili 2012), 17 მაისმა, ამ დისკურსს მანამდე არნახული ხილვადობა შესძინა, ნათლად და მკაფიოდ განმარტა და პოპულარულ ცნობიერებაში საბოლოოდ გაამყარა.

თუ 17 მაისს საქართველოში ჰომოფობიური დისკურსის შინაარსის განმსაზღვრელ (და/ან განმამტკიცებელ) თარიღად დავინახავთ, რა ფაქტორები უნდა გავაანალიზოთ იმისთვის, რომ გავიგოთ, თუ რატომ გახდა ქართული ეროვნული პროექტისთვის ჰომოფობიის გაძლიერება და ლგბტ უფლებების წინააღმდეგ ბრძოლა ეროვნულობის გადარჩენის ცენტრალური კომპონენტი? ცხადია, რამდენიმეგვერდიანი მიმოხილვა ამ კითხვაზე ამომწურავ პასუხს ვერ გაცემს. ამ სტატიას საკმარისი სივრცე არ აქვს ქართული ეროვნული პროექტის და სხვადასხვა პერიოდში მისი სექსუალობასთან მიმართების სახეცვლილებების ისტორიული ანალიზისთვის. თუმცა, ვფიქრობ კითხვაზე ნაწილობრივი პასუხის გაცემაში ქართული ჰომოფობიური დისკურსის ორი ცენტრალური კომპონენტის გამოყოფა დაგვეხმარება: ა) ლგბტ უფლებებისთვის ბრძოლის დასავლურ ღირებულებად და ქართველთათვის თავსმოხვევად დანახვა და ბ) 17 მაისის აქციის „ჰომოსექსუალობის პროპაგანდა“ შერაცხვა (და პროპაგანდა, აქ ცენტრალური სიტყვაა).

ე.წ. „დასავლური ღირებულებების“ „ქართული კულტურის“ პოლარულ ოპოზიციად განსაზღვრას ცხადია, კონკრეტული პოლიტიკური და გეოგრაფიული სამიზნე ობიექტი ჰყავს – დასავლეთი (და ზოგჯერ, კონკრეტულად ევროპა). ქართული ეროვნული იდეოლოგიისა და სექსუალობის ურთიერთმიმართებაში სიტყვა „დასავლეთის“ დისკურსული დომინანტობა ცხადს ხდის, რომ სექსუალობა და მისი კონტროლი ეროვნული პროექტის მხოლოდ კულტურული ნაწილი კი არ არის, არამედ ის პოლიტიკური და გეოპოლიტიკური მნიშვნელობისაა. ამრიგად, ლგბტ უფლებების წი-

ნააღმდეგ ბრძოლისას, „ქართული ეროვნული ღირებულებები“ საქართველოს საგარეო პოლიტიკის კონტროლსაც ცდილობს. ან სულ მცირე, ქართული სახელმწიფოს გაცხადებულ გეოპოლიტიკურ მიზანს, ევროპასთან ინტეგრაციას აყენებს ეჭვქვეშ. კონტექსტისთვის, აუცილებელია გავიხსენოთ, 2013 წლის 17 მაისს ევროპასთან ასოცირების ხელმოწერამდე ერთი წელი იყო დარჩენილი.

რაც შეეხება სიტყვა „პროპაგანდის“ 17 მაისის ჰომოფობიურ დისკურსებში დომინირებას, ერთი შეხედვით, მას კონკრეტული გეოგრაფიული და პოლიტიკური რეფერანტი არ ჰყავს. ყოველ შემთხვევაში, ის ღიად გაცხადებული არ არის. თუმცა, ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით, რადგან ლგბტ აქტივისტებმა საქართველოშიც და მსოფლიოშიც კარგად იციან, რომ სიტყვათშეთანხმება „ჰომოსექსუალობის პროპაგანდა“ პუტინის რუსეთის 2013 წლის ცნობილი ჰომოფობიური კანონის მემკვიდრეობაა. სულ მცირე, ამ სიტყვათშეთანხმების პოპულარიზაცია სწორედ რუსეთში, მისი აკრძალვის პერიოდში მოხდა. „პროპაგანდასთან“ ერთად, 17 მაისის შესახებ გამართულ დისკუსიებში რუსული წარმოშობის მეორე სიტყვათშეთანხმების – „უცხოეთის აგენტების“² – ასევე კონტექსტის გარეშე, თუმცა ხშირი ხმარება ცხადყოფს, რომ ქართველი მემარჯვენე აქტივისტები და ეკლესია, ამ შემთხვევაში ქართული ეროვნულობის დასაცავად, რუსულ დისკურსსა და პოლიტიკურ ტექსტებს ეყრდნობოდა.

ამ სტატიაში, 17 მაისის, როგორც ქართული ჰომოფობიური დისკურსის კრიტიკული მომენტის ანალიზიც ქართული ეროვნული პროექტისთვის ამ ორი საგარეო ძალის გავლენას ეყრდნობა. ერთი მხრივ, მნიშვნელოვანია, გავიზოროთ რა როლი აქვს ევროპას, როგორც კოლონიალისტურ ძალას ლგბტ პოლიტიკის ფორმებზე მსოფლიოს სხვადასხვა წერტილში და მათ შორის საქართველოში. მეორე მხრივ, მნიშვნელოვანია, რომ რუსული ანტი-ლგბტ პოლიტიკა ასევე რუსული იმპერიალისტური იდეოლოგიის ნაწილად დავინახოთ, რომელიც მის ყოფილ კოლონიებში ლოკალური ნაციონალისტური მოძრაობების მიერ ექსპორტირდება. 17 მაისის მოვლენების ასახსნელად საქართველოში ლგბტ პოლიტიკაზე ამ ორი ალტერნატიული და თანადროული იმპერიალისტური იდეოლოგიის

2 რუსეთმა 2012 წელს მიიღო კანონი უცხოელი აგენტების შესახებ, რომელიც რუსულ არასამთავრობო ორგანიზაციებს დასავლური წყაროებიდან ფინანსური დახმარების მიღებას უკრძალავს.

როლი უნდა გამოვყოთ. ჩემი აზრით, საქართველოში ლგბტ აქტივიზმი თუ ანტი-ლგბტ სენტრიმენტები და მათი ეროვნულ პროექტთან მიმართება სწორედ ამ ორი ძალის ძლიერი გავლენით ყალიბდება.

მიუხედავად იმისა, რომ ქართულ სამოქალაქო სექტორში რუსეთის გავლენაზე საუბარი ახალი სულაც არ არის, დასავლეთის მიერ ლგბტ აქტივიზმის მხარდაჭერის კრიტიკას, ან ლგბტ აქტივიზმისთვის დასავლეთის (ან კონკრეტულად ევროკავშირისა და ამერიკის) როლის დეტალურ ანალიზს იშვიათად შევხდებით. ამიტომაც, ამ სტატიაში მთავარი ადგილი დასავლეთის მიერ სხვა ქვეყნებში ლგბტ უფლებების „მხარდაჭერის“ კრიტიკას მინდა დავუთმო – პროცესს, რომელსაც ჯასბირ პუარი (2007) ჰომონაციონალიზმს უწოდებს. ხოლო რუსული პოლიტიკური ჰომოფობია, დამოუკიდებლად კი არა, სწორედ დასავლეთის ჰომონაციონალიზმთან მიმართებაში – როგორც ჰომონაციონალიზმზე სტრატეგიული და კარგად გათვლილი ნაბიჯი მინდა განვიხილო.

ჩემი ანალიზის მეთოდოლოგია ტრანსნაციონალურია. ტრანსნაციონალური მიდგომის მიხედვით, თანამედროვე სამყაროში, რომელიც იდეების, იდეოლოგიების, ადამიანებისა თუ ფინანსური კაპიტალის ურთიერთდაკავშირებული ჯაჭვებისგან შედგება, ზღვარი ლოკალურ, რეგიონულ თუ გლობალურ პროცესებს შორის ნაშლილია. ამ მიდგომით, კონკრეტული ადგილობრივი პროცესების ანალიზი მხოლოდ მისი რეგიონულ და გლობალურ პროცესებთან კავშირების გამოვლენით არის შესაძლებელი. შესაბამისად, ეს სტატიაც ეფუძნება დაშვებას, რომ 2013 წლის 17 მაისის ანალიზისათვის მისი სექსუალობის პოლიტიკის რეგიონულ თუ გლობალურ პროცესებთან მიმართებაში განხილვაა საჭირო. თუმცა ტრანსნაციონალური მიდგომა არ გულისხმობს იმას, რომ ადგილობრივი პროცესები (მაგალითად, საქართველოში ლგბტ აქტივისტთა პოლიტიკა, სახელმწიფოს მიდგომა ლგბტ საკითხების მიმართ თუ ჰომოფობიური ან რელიგიური ძალების მობილიზება) მხოლოდ და მხოლოდ გლობალური პროცესებით აიხსნება. ცხადია, ლოკალური კონფიგურაციების, მათი ისტორიული თუ სოციალური მიზეზების გამოვლენა და ანალიზი მნიშვნელოვანი ამოცანაა. თუმცა, ამასთან ერთად, არ შეიძლება, ლოკალური პროცესები მათი ტრანსნაციონალურ პროცესებთან მიმართების გარეშე ვანარმოოთ. ამ სტატიაში ძირითადი აქცენტი სწორედ სექსუალობის პო-

ლიტიკის ტრანსნაციონალურ პროცესებზე იქნება გამახვილებული. ვფიქრობ, ამ პროცესების განხილვა საშუალებას მოგვცემს ნაწილობრივ მაინც გამოვავლინოთ 2013 წლის 17 მაისს საქართველოში წარმართული პროცესების პოლიტიკური ხასიათი. ვფიქრობ, ასეთი მიდგომა საფუძველს შექმნის ქართული კონტექსტის უფრო სიღრმისეული ანალიზისა და ჰომოფობიური თუ ლგბტ უფლებების მხარდამჭერი დისკურსების წარმოების პროცესის დეტალური შესწავლისათვის. თუმცა, უშუალოდ ლოკალური პროცესების ნიუანსების გამოვლენა ამ სტატიის ფარგლებს ცდებდა და ხანგრძლივ და სიღრმისეულ კვლევას საჭიროებს.

2013 წლის 17 მაისს საქართველოში მიმდინარე პროცესების სექსუალობის გლობალურ პოლიტიკასთან დაკავშირების მიზნით, სტატიის პირველ ნაწილში დასავლურ და უფრო კონკრეტულად, ევროპულ ჰომონაციონალიზმს და მის პრობლემებს მიმოვიხილავ, შემდეგ – რუსულ პოლიტიკურ ჰომოფობიასა და მის კავშირს დასავლურ ჰომონაციონალიზმთან. ბოლოს კი, ამ ურთიერთწინააღმდეგობრივი დისკურსების 17 მაისის მაგალითზე განხილვით ვცდები, წარმოვაჩინო მათი როლი ქართულ ლგბტ მხარდამჭერ თუ ანტი-ლგბტ დისკუსიებში.

ჰომონაციონალიზმი და „გეი ინტერნეიშენალი“

დასავლური ეროვნულ თუ კოლონიალისტურ პროექტებში სექსუალობის როლზე ფემინისტური თეორია 80-იანები წლებიდან საუბრობს. სექსუალური ნორმები ერ-სახელმწიფოსთან მიკუთვნების მნიშვნელოვანი კომპონენტია. იმისათვის, რომ თანამოქალაქეებმა თავისიანად აღგიქვან და არა უცხოდ ან „სხვად“, ეროვნული იდეოლოგიის მიერ განსაზღვრული იდეალური ქალისა და კაცის ხატს უნდა შეესაბამებოდეს. ეროვნული იდეოლოგიები კი, უმეტესწილად, დასავლეთ ევროპის ინდუსტრიული პერიოდის საშუალო კლასის სექსუალურ მორალურობას ეფუძნება, სადაც ჰეტეროსექსუალური ოჯახი ეროვნული ერთობის საბაზისო ელემენტი გახდა და მას ერის მორალურ ჯანმრთელობაზე (მომავალი თაობების აღზრდა) და მის ბიოლოგიურ გამრავლებაზე პასუხისმგებლობა დაეკისრა (Mosse 1985, Parker et.al 1991, Alexander 1994). გარდა ამისა, პოსტ-კოლონიური ფემინისტების მიხედვით, სექსუალობის

კონტროლი ევროპული კოლონიალიზმის ცენტრალური კომპონენტიც იყო. მაგალითად, ან სტოლერის (2002, 14) აზრით, კოლონიების სექსუალობის ევროპულისგან განსხვავებულად, ველურად და ეგზოტიკურად წარმოჩენა და კოლონიებში ევროპული სექსუალური მორალის ექსპორტი მე-19 საუკუნის ევროპული ეროვნული იდეოლოგიების ცენტრალური ასპექტი იყო. ევროპული სექსუალური მორალის საკუთარ თავს და საკუთარ ღირსებას სხვების, მასზე „უარესი“ აღმოსავლეთის საპირისპიროდ განსაზღვრავდა და სექსუალობის რეგულირებას კოლონიალისტური ინტერვენციის მორალურ გამართლებად იყენებდა (Nagel, 2002, 84).

ნაციონალიზმის და სექსუალობის ურთიერთმიმართების ფემინისტური ანალიზი, სადაც ნაციონალიზმი, ერთი მხრივ, ჰეტერონორმატიულად, მეორე მხრივ კი, კოლონიალიზმის საფუძვლად არის მიჩნეული, 2007 წელს, ჯასბირ პუარის გავლენიანმა წიგნმა „ტერორისტული ასამბლეები: ჰომონაციონალიზმი და ქვიარ დრო“ გააკრიტიკა. პუარი კვლავ დასავლური ნაციონალისტური იდეოლოგიების იმპერიულ ხასიათს იკვლევს, თუმცა არა კოლონიალური ევროპის, არამედ თანამედროვე იმპერიალისტური ერი-სახელმწიფოების კონტექსტში (მისი ანალიზი, ძირითადად, 11 სექტემბრის შემდგომ ამერიკულ კონტექსტს ეფუძნება, თუმცა წიგნში საფრანგეთისა და ბრიტანეთის მაგალითებსაც შევხვდებით). პუარის აზრით, ფემინისტურმა თეორიამ უნდა გადახედოს დაშვებას, რომ ერი-სახელმწიფოს მიერ წარმოებული შიდა თუ საგარეო სექსუალური პოლიტიკა აუცილებლად ჰეტერონორმატიულია, რადგან მისი აზრით, კონკრეტულ დასავლურ ქვეყნებში კონკრეტული (თეთრკანიანი და საშუალო კლასის) გეებისა და ლესბოსელობის მიმართ მიმღებლობა ეროვნული იდეოლოგიის კომპონენტი გახდა. ლგბტ უფლებების დაცვა, პუარის აზრით, დასავლეთის მოდერნულობისა და პროგრესის ნარატივებს შეუერთდა და დასავლური ქვეყნები საკუთარ მორალურ უპირატესობას ახლა „ჰომოფობი და განუვითარებელი“ აღმოსავლეთის ქვეყნების წინააღმდეგ განსაზღვრავენ. პუარის აზრით, მაგალითად, თანამედროვე ამერიკის ნაციონალურ ცნობიერებაში ერთ-ერთი მთავარი საფრთხე „ჰომოფობი და მოძალადე მუსლიმია“. გარდა ამისა, ლგბტ უფლებების დაცვა, ჰომონაციონალისტურ წარმოსახვაში ერი-სახელმწიფოს ლეგიტიმურობის შეფასების ბარომეტრი გახდა. დასავლეთი „სახელმწიფოს მიერ სუვერენული მმართველობის განხორციელების შესაძლებლობას“ ხში-

რად სწორედ ლგბტ უფლებების დაცულობის ხარისხით აფასებს (Puar, 2013, 24). რომ შევაჯამოთ, თუ მე-19 საუკუნის კოლონიალისტურ დისკურსებში დასავლეთის უპირატესობის საბოლოო ევროპული საშუალო კლასის ჰეტერონორმატიული სექსუალური მორალობა იყო, დღეს ნეოკოლონიალისტურ თუ იმპერიულ დასავლურ დისკურსში ჰეტეროსექსუალურ ოჯახურ ნორმას, საშუალო კლასის გვი და ლესბოსელი ადამიანების მიმართ მიმღებლობის გამოჩენაც დაემატა. შესაბამისად, ჰომონაციონალისტური ლოგიკით, დასავლეთი განვითარების და ცივილიზაციის მარკერია, სხვა „პრე-მოდერნულ“ და „ჩამორჩენილ“ ქვეყნებთან შედარებით (Bacchetta, Hatiraworn 2011; Grewal, Kaplan 2001).

პუარის ჰომონაციონალიზმის ცნება დასავლურ კრიტიკულ აკადემიაში ძალიან მალე გახდა პოპულარული. ერთი მხრივ, მკვლევრების ნაწილი დაინტერესდა თუ როგორ „შეითვისეს კონკრეტულმა ჰომოსექსუალურმა სუბიექტებმა [...] ნაციონალისტური დღის წესრიგი, და როგორ შეითვისეს ისინი ნაციონალისტურმა დღის წესრიგებმა“ (2007, xxiv). მაგალითად, ბაჩეტა და ჰარიტავორნი (2011) ამტკიცებენ, რომ დასავლელი ლგბტ აქტივისტების მიერ სხვა ქვეყნებში ლგბტ ადამიანების მდგომარეობის მიმართ გამოჩენილი ინტერესი ხშირად რასისტულ სენტიმენტებს ეფუძნება. დასავლელი ლგბტ აქტივისტების მიერ „დაჩაგრული გვი კაცის“ ხატის შექმნა (რომელიც „მუსლიმური კულტურის მიერ დაჩაგრული ქალის“ თანამედროვე ვერსიაა), ხშირად სახელმწიფოს მიერ გამკაცრებულ საზოგადოების კონტროლს, მუსლიმი მოსახლეობის შესახებ სტერეოტიპების შექმნასა თუ სახელმწიფო საზღვრების გამკაცრებას ემსახურება. ამავდროულად, დასავლელი ლესბოსელი და გვი აქტივისტები დანარჩენ სამყაროში ლგბტ ადამიანების მდგომარეობის სირთულეზე აპელირებით (განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც სხვადასხვა კონტექსტის სპეციფიკობაზე არც ისე დიდი ინფორმაცია აქვთ), სინამდვილეში საკუთარი თავის პოზიტიურ ხატს ქმნიან. პროგრესი/რეგრესის დისკურსის არტიკულირება, დასავლელ გვი და ლესბოსელ აქტივისტებს საშუალებას აძლევს, საკუთარი თავი პროგრესული ეროვნული ერთობის ასიმილირებულ წევრებად წარმოიდგინონ (Bacchetta, Haritaworn 2011, 131).

მეორე მხრივ, მკვლევართა ნაწილი ჰომონაციონალიზმის გლობალურ კონტექსტში ანალიზით დაინტერესდა. მაგალითად, აგათანჯელოუს

(2013) მტკიცებით, ჰომონაციონალიზმი დასავლეთის მხოლოდ დისკურსულ უპირატესობას კი არ აგებს, არამედ, ხშირად, არადასავლური ქვეყნების „არასაკმარისად წარმატებულ“ ქვეყნებად გამოცხადება დასავლური საომარი მოქმედებების გამამართლებელი არგუმენტია. ამის გარდა, როგორც საბსეი (2013) აღწერს, დასავლეთის მიერ საკუთარი თავის სექსუალური თავისუფლების მარკერად პოზიციონირება, მსოფლიოს სხვა ქვეყნებში ლგბტ აქტივისტთა მიზნებსა და მათი მიღწევის გზებს წინასწარ განსაზღვრავს. საბსეის მტკიცებით, ჰომონაციონალისტურ გლობალურ პოლიტიკაში სექსუალური თავისუფლება აუცილებლად ადამიანის უფლებების დისკურსს უნდა დაეფუძნოს და აუცილებლად ნორმატიულ, ეროვნულ დისკურსებში საპატიო ადგილის მოპოვებაზე უნდა იზრუნოს. ბაჩეტა და ჰარიტავორნი (2011) დამატებით აცხადებენ, რომ ხშირად დასავლელი ლგბტ ან ადამიანის უფლებათა ორგანიზაციები ლოკალური ლგბტ აქტივისტების „პატრონის“ პოზიციაში დგებიან და მათთვის დახმარების ნაცვლად, საკუთარი ერი-სახელმწიფოების ნეო-კოლონიალურ თუ ეკონომიკურ ინტერესების გატარებას ემსახურებიან. ადამიანის უფლებათა აქტივისტების ასეთ იერარქიულ პოზიციონირებას კი მათ შორის ფინანსური დამოკიდებულება ამყარებს, რადგან აღმოსავლეთში თუ გლობალურ სამხრეთში, ლგბტ მოძრაობები ძირითადად დასავლურ ფინანსებზე არიან დამოკიდებულები (Sabsey 2013, Bacchetta, Haritaworn 2011, 131)

თუ პუარი ძირითადად ნაციონალიზმისა და სექსუალობის ურთიერთმიმართებით ინტერესდება, 2007 წელს გამოქვეყნებული მასადის ასევე ცნობილი წიგნი „არაბების სურვილი“ კიდევ უფრო დეტალურად აღწერს დასავლური ლგბტ პოლიტიკის იმპერიალისტურ და პრობლემურ ხასიათს. მასადი ლგბტ ადამიანის უფლებათა დამცველ საერთაშორისო ორგანიზაციებს და მათ ადგილობრივ პარტნიორებს „გვი ინტერნეიშენალს“ უწოდებს. არაბული ქვეყნების მაგალითის ანალიზზე დაყრდნობით, მასადი აცხადებს, რომ ლგბტ ადამიანის უფლებების რიტორიკით „გვი ინტერნეიშენალი“ თვითონ ქმნის ლესბოსელ და გვი სუბიექტებს იქ, სადაც ისინი ამ ფორმით არ არსებობენ. მასადი, სპივავს ციტირებს და ამტკიცებს, რომ კოლონიალიზმი ისტორიულად სწორედ ადგილობრივი საშუალო ფენების „განათლების“ შედეგად ხდებოდა და „გვი ინტერნეიშენალის“ დღევანდელი პოლიტიკა სწორედ ამის გაგრძელებაა. მისი

აზრით, „გვი ინტერნეიშენალი“ ადგილობრივ, დასავლეთში განათლება მიღებულ ელიტებს პოულობს საკუთარი კოლონიალისტური იდეოლოგიის გასატარებლად და ამით არა მხოლოდ სექსუალობის დასავლურ გაგებას უკეთებს ექსპორტს, არამედ კონკრეტულ კლასობრივ პოლიტიკასაც ატარებს. გარდა ამისა, დასავლური სექსუალური იდენტობებისა და ნორმების საერთაშორისო ნორმად წარმოდგენა, მასადის აზრით, ადგილობრივ არანორმატიულ სექსუალურ სუბკულტურებს არღვევს და არანორმატიული სექსუალობის მქონე ადამიანების მდგომარეობას გაუმჯობესების ნაცვლად, მნიშვნელოვნად აუარესებს. მისი მტკიცებით, „გვი ინტერნეიშენალის“ აქტივობებმა, მაგალითად, ეგვიპტეში სექსუალური კონტროლის და კანონმდებლობის გაუარესება გამოიწვია. მასადის აზრით, სექსუალობის მოდერნულობისა და პროგრესის დისკურსში მოქცევა და პოსტ-კოლონიალისტურ სახელმწიფოში ამ მოდერნულობის დამორჩილების მცდელობა აუცილებლად გამოიწვევს უკურეაქციას. ეგვიპტის შემთხვევაში სწორედ ასე მოხდა. უარესი ის არის, რომ მისი აზრით, ამ გართულებულ სიტუაციაში „გვი ინტერნეიშენალის“ წარმომადგენლები და მისი მაღალი კლასის ადგილობრივი მხარდამჭერები კი არ დაზიანდნენ, „არამედ ღარიბი და ხშირად არააურბანული კაცები, რომლებსაც თავიანთივე სქესის პარტნიორებთან აქვთ კავშირები, მაგრამ მაინცდამაინც ჰომოსექსუალ ან გვი იდენტობას არ ატარებენ“ (Massad, 2007, 189). შესაბამისად, მასადის აზრით, „გვი ინტერნეიშენალის“ მისიონერული პოზიციონირება გაცხადებული კეთილი მოტივების მიუხედავად, პირველ რიგში, ორიენტალისტურ იმპულსზე დაფუძნებული (დასავლური სტანდარტის მსოფლიო სტანდარტად გამოცხადება) და ამის გარდა, მისი შედეგები ხშირად სულაც არაა განმათავისუფლებელი.

ევროპული ჰომონაციონალიზმი და პრაიდი, როგორც სექსუალური პროგრესის ლაკმუსის ტესტი

ჰუარის ჰომონაციონალიზმის და მასადის „გვი ინტერნეიშენალის“ ცნებები ევროპული სექსუალობის პოლიტიკის გასაგებადაც ცენტრალური მნიშვნელობისაა. მაგალითად, რობერტ კულპა (2014a) ჰომონაციონალიზმის

ცნებას ევროპის აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ურთიერთმიმართების ანალიზისთვის იყენებს. ის ამბობს, რომ ევროკავშირის კონტექსტში, ევროპულობის განსაზღვრება იმპლიციტურად, ყოველთვის დასავლეთ ევროპას მოიაზრებს, აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნები კი მუდამ წარმოდგენილია როგორც არა-ბოლომდე ევროპული, სამუდამოდ „პოსტ-კომუნისტური“ და ტრანზიციის პროცესში მყოფი. ასეთი კონფიგურაციით დასავლეთ ევროპა აღმოსავლეთ ევროპისთვის მუდმივად დემოკრატიის მასწავლებლის პოზაშია, ხოლო აღმოსავლეთ ევროპა მუდმივად ჩამორჩენილი. ევროპულობის ასეთი განსაზღვრება კულპას აბრით, ევროპას განსაზღვრებისამებრ იერარქიულად ყოფს და ამით უთანასწორობას ინარჩუნებს. ამასთან ერთად, კულპას აბრით, ამ დემოკრატიის პედაგოგიკის ცენტრალური ასპექტი, კი ბოლო 15 წლის განმავლობაში, სწორედ სექსუალური პოლიტიკა გახდა. ევროპულ ჰომონაციონალიზმში დასავლეთ ევროპა „ტოლერანტულ“, ხოლო აღმოსავლეთ ევროპა „ჰომოფობიურ“ კულტურებად არის წარმოდგენილი. დისკურსული უპირატესობის შექმნის გარდა, ევროპულ ჰომონაციონალურ პოლიტიკას, აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებზე ხშირად ხელშესახები შედეგებიც მოჰყვება. ამის საუკეთესო მაგალითი ევროპის ახალი წევრების ევროკავშირში შესვლის პროცესია. კალინას (2015) მტკიცებით, სექსუალური უფლებების დაცვა ბალკანეთის ქვეყნების ევროკავშირში გაწევრიანების პროცესში ცენტრალურ როლს ასრულებდა. კალინას აბრით, ლგბტ უფლებების დაცვა ამ ქვეყნების „ევროპულობის“ დასამტკიცებლად მთავარი საზომი გახდა.

სერბეთისა და ხორვატიის ევროინტეგრაციის პროცესში სექსუალობის პოლიტიკის როლის ანალიზით, კალინა გვაჩვენებს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ევროპულმა ჰომონაციონალიზმმა მართლაც უზრუნველყო ამ ქვეყნებში ადილობრივი პრაიდების გამართვის უზრუნველყოფა და ანტიდისკრიმინაციული კანონის მიღება, ამ პროცესის ცალსახად პოზიტიურად შეფასება არ შეიძლება. ევროინტეგრაციის პროცესში სექსუალობის პოლიტიკის ცენტრალურობის კრიტიკას რამდენიმე მიზეზი აქვს. პირველ რიგში, ხორვატიისა და სერბეთის შემთხვევაში, ევროპულმა ჰომონაციონალიზმმა წინასწარ განსაზღვრა თუ რა მოვლენები და აქტივობები უნდა ყოფილიყო ადგილობრივი ლგბტ თემისთვის პრიორიტეტული, თემის რეალური გამოწვევების მიუხედავად (პრაიდი და ანტიდისკრიმინაციული კანონი). ამას გარდა, ევრო-

პული ჰომონაციონალიზმის მიერ დანესებული სტანდარტების შესრულების შემდეგ, ლგბტ თემს სხვა უფრო რეალური პრობლემების მოსაგვარებლად ადვოკატირების არეალი შეეზღუდა. თუ სახელმწიფოზე გავლენის მოხდენის ერთადერთ საშუალებად ევროკავშირში შესვლის პროცესი გახდება, ევროკავშირის მოთხოვნების შესრულების შემდეგ, სახელმწიფო ყველანაირ პასუხისმგებლობას ადვილად მოიხსნის. გარდა ამისა, ლგბტ უფლებების ცალსახად ევროპეიზაციის, განვითარებულობის და ცივილიზებულობის დისკურსში მოქცევით, ჰომონაციონალიზმი ლგბტ აქტივისტებს საკუთარ ქვეყანაში „დასავლურ იმპორტად“ წარმოაჩენს და მათ წინააღმდეგ ეთნონაციონალისტური, რელიგიური თუ ანტიდასავლური პოლიტიკური ძალების მობილიზებას იწვევს. ბოლოს, კალინა თვითონ ანტიდისკრიმინაციული კანონის, როგორც სოციალური ცვლილების ეფექტური ხელშემწყობის მნიშვნელობასაც აყენებს ეჭვქვეშ.

სერბეთის პრაიდის ანალიზის საფუძველზე, ევროპულ ჰომონაციონალიზმს ასევე მკაცრად აკრიტიკებს კონენ სლოტმაეკერსი (2017). მისი მტკიცებით, ბოლო წლებში პრაიდის ჩატარება ქვეყნისათვის ევროპაში ინტეგრაციისთვის მზაობის განმსაზღვრელ ლაკმუსის ტესტად იქცა. მისი აზრით, ეს პროცესი შესაძლოა ლგბტ თემისთვის ზიანის მომტანი უფროა, ვიდრე სიკეთის. სერბეთის პრაიდების ისტორიის ანალიზით ის აკვნის, რომ პირველ რიგში, პრაიდმა ლგბტ უფლებების სახელმწიფო აქტორების თუ მემარჯვენე პოლიტიკოსების მიერ ინსტრუმენტალიზაცია გამოიწვია. ეს აქტორები ლგბტ უფლებებს (ან ლგბტ უფლებების წინააღმდეგობას) საკუთარი პოლიტიკური მიზნების გასატარებლად იყენებენ; გარდა ამისა, პოლიტიზირებულმა ლგბტ პრაიდმა, ადგილობრივი ლგბტ ადამიანების და მათი პრობლემების ხილვადობის გაზრდას კი არ შეუწყო ხელი, არამედ სწორედ მემარჯვენე და ჰომოფობიური დისკურსების ხილვადობა გაზარდა. პრაიდის ჩატარების ევროკავშირთან შეერთებასთან პირდაპირმა კავშირმა, პრაიდი „მიზანი და არა საშუალება“ გახადა. ამიტომ, პრაიდის ჩატარება, თავისთავად წარმატებად იქნა მიჩნეული და არა ხილვადობის გაზრდის ერთ-ერთ საშუალებად. გარდა ამისა, ევროინტეგრაციის პროცესში პრაიდის ჩატარების უზრუნველყოფის ასეთმა მნიშვნელოვნებამ აქტივისტებიდან პრაიდზე პასუხისმგებლობა სახელმწიფოსაც გადაუნაწილა. ცხადია, სახელმწიფოს საკუთარი და არა მიანიცდამიანიც ლგბტ აქტივისტების მსგავსი ინტერესები ამოძრავებს.

შესაბამისად, პრაიდი მნიშვნელოვნად დეპოლიტიზირდა და ნორმალიზდა. დაბოლოს, პრაიდის დასავლურ კულტურასთან ასოცირებამ, და მემარჯვენე აქტივისტების მიერ, მისი უცხოელებს და თავსმოხვევულად წარმოდგენამ ლგბტ აქტივისტები აიძულა საკუთარი თავი „ფერადი“ და „შიშველი“ დასავლური პრაიდებისგან გაემიჯნათ, რამაც ლგბტ ადამიანების ნორმატიული თვითგამოხატვის მოთხოვნა გაზარდა.

ჩემი აზრით, ჰომონაციონალიზმის ამგვარი კრიტიკა 2013 წლის 17 მაისის, როგორც ხილვადობის აქტის ანალიზისთვის ძალიან მნიშვნელოვანია. ქართველი, ისევე როგორც სხვა აღმოსავლეთ ევროპელი ლგბტ აქტივისტები სწორედ ჰომონაციონალისტურ გლობალურ კონტექსტში მუშაობენ და 17 მაისის მოვლენაც ამ კონტექსტთან მიმართებაში უნდა გავანალიზოთ. დასავლეთის მიერ ლგბტ უფლებების, ერთი მხრივ, ცივილიზაციურ და ევროპელობის დამადასტურებელ არგუმენტად გარდაქმნა, ხოლო მეორე მხრივ, აქტივიზმის ფორმებისა და მიზნების წინასწარ განსაზღვრა, 17 მაისის მსგავს საჭარო აქტივობას ლგბტ აქტივიზმისთვის, ისევე როგორც ქართული სახელმწიფოსთვის, ძალიან დიდ მნიშვნელობას სძენს. მიუხედავად იმისა, გვსურს თუ არა ამ პოლიტიკური თამაშში მონაწილეობა, უნდა გავიაზროთ, რომ ჩვენდაუნებურად ამ პროცესების მნიშვნელოვანი აქტორები ვართ. შესაბამისად, 17 მაისი არ იყო, და ვერც იქნებოდა, მხოლოდ ლგბტ ადამიანების პრობლემების საზოგადოებამდე მითანის აქტივისტური მცდელობა. აქტივისტთა მოტივაციის მიუხედავად, ის დიდი პოლიტიკური პროცესების ნაწილი გახდა. გარდა ამისა, უნდა გავიაზროთ, რომ ამ პროცესებში ჩართულობა მრავალ გამონკვევასთან არის დაკავშირებული. ლგბტ უფლებების ევროპასთან ინტეგრაციის პროცესებთან მიბმას, ადგილობრივი ლგბტ მოძრაობებისთვის ყოველთვის პოზიტიური შედეგები არ მოაქვს. სერბეთისა და ხორვატიის მაგალითი გვაჩვენებს, რომ ჰომონაციონალისტური გლობალური პოლიტიკა და მასთან კავშირი, აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებში და არა მარტო, კონსერვატიული ძალების (ამ შემთხვევაში, პირველ რიგში, ანტი-ევროპული ძალების) პირდაპირ სამიზნედ გვაქცევს. გარდა ამისა, მნიშვნელოვანია, ვიცოდეთ რა ტიპის ნორმალიზების და დეპოლიტიზების საფრთხეებს შეიცავს დასავლურ ჰომონაციონალურ დისკურსთან სრული ჰარმონია, რა ტიპის აქტივიზმს უწყობს ხელს და სად აწესებს სექსუალური თავისუფლებისთვის ბრძოლის ლიმიტს.

ჰომონაციონალიზმის კრიტიკა და ტრანსნაციონალური ანალიზის საჭიროება

მიუხედავად იმისა, რომ ზემოთ განხილული სტატიები აღმოსავლეთ ევროპაში თუ სხვა პერიფერიებში ჰომონაციონალური გლობალური კონტექსტის მნიშვნელობაზე საუბრობს, ჰომონაციონალიზმს, როგორც დასავლეთში წარმოებულ ცნებას, ბევრი არადასავლელი მკვლევარის მხრიდან მკაცრი კრიტიკა შეხვდა. პირველ რიგში, ჰომონაციონალიზმის ცნება ცალსახად დასავლეთის იმპერიული პოლიტიკის კრიტიკას ემსახურება და მიუხედავად იმისა, რომ ის შესაძლოა დასავლურ სამყაროში ნაციონალიზმსა და სექსუალობის რეკონფიგურაციას აკურატულად აღწერდეს, ის იმ ქვეყნების კონცეპტუალური ანალიზის საშუალებას არ გვაძლევს, სადაც ჰომონაციონალური ცვლილება სულაც არ მომხდარა და სადაც ეროვნული იდეოლოგია ცალსახად ჰეტერონორმატიულია. საქართველო, სწორედ ასეთი ქვეყანაა და ვფიქრობ, ამ სტატიამ შესაძლოა მკითხველში ერთგვარი გაღიზიანება გამოიწვიოს. სწორედ ამიტომ, სტატიის ამ ნაწილში მინდა ჰომონაციონალიზმის კრიტიკაზე ვისაუბრო და კიდევ ერთი ცნება – ტრანსნაციონალური ანალიზი გაგაცნოთ, რომელიც მკითხველში გაჩენილ შესაძლო კითხვებზე მეტ-ნაკლებად პასუხს გასცემს.

ჰომონაციონალიზმის, ისევე როგორც „გეი ინტერნეიშენალის“ ცენტრალური კრიტიკა სწორედ ის არის, რომ ის ჰეტერონორმატიულ და არადასავლურ ქვეყნებში ლგბტ აქტივიზმის ანალიზის საშუალებას არ გვაძლევს. ის ლგბტ აქტივისტებს ან ჰომონაციონალიზმში პასიურად მონაწილე ობიექტებად წარმოადგენს, ან დასავლეთის კოლონიალისტური იდეოლოგიის აქტიურ გამტარებლებად. სექსუალობის პოლიტიკის მკვლევრები, მაგალითად კულპა (2014b), მოსი (2014) და შულცი (2016) პოლონეთში, თურქეთსა და ხორვატიაში სხვადასხვა ლგბტ აქტივისტური საქმიანობის ანალიზისას აცხადებენ, რომ ამ აქტივისტების ეროვნულ სივრცეში მიკუთვნებულობისთვის ბრძოლას არ შეიძლება ჰომონაციონალიზმი ვუწოდოთ. პირველ რიგში იმიტომ, რომ ამ ქვეყნების ეროვნულ პროექტებში ისინი აპრიორი „სხვებად“ არიან შერაცხულები და მიკუთვნებულობა ცხოვრების პირობების გაუმჯობესებისა და საზოგადოებაში ინტეგრაციის ერთადერთი გზაა. გარდა ამისა, ისინი ამერიკულ (კონტექსტი,

რომლის მიხედვითაც ცნება ჰომონაციონალიზმი შემუშავდა) და ხორვატიულ, თურქულ თუ პოლონურ ეროვნულ პროექტებს შირის განსხვავებებს აღწერენ და ამტკიცებენ, რომ ამ ქვეყნებში მცხოვრები ლგბტ ადამიანები არ შეიძლება ნეოკოლონიალურ და ნეოლიბერალურ პოლიტიკაში მონაწილე სუბიექტებად აღვიქვათ.

რამდენადაც ეს კრიტიკა, ერთი მხრივ სამართლიანიც არის, მნიშვნელოვანია, რომ როგორც პუარი (2013) გვაფრთხილებს, ჰომონაციონალიზმი მხოლოდ „ცუდ იდენტობის პოლიტიკად“ ან „გვი რასიზმად“ არ წარმოვიდგინოთ. ჰომონაციონალიზმის ცნების მნიშვნელოვნების სხვადასხვა არაიმპერიულ ნაციონალისტურ კონტექსტში გასაგებად აუცილებელია ჩვენი ანალიზი ტრანსნაციონალურ მიდგომას დავაფუძნოთ.

„ტრანსნაციონალური ანალიზი, ანალიზის ერთეულს ცვლის და ლოკალური, რეგიონული თუ ეროვნული კონტექსტების ანალიზის ნაცვლად, კულტურებს შორის კავშირებსა და პროცესებს შეისწავლის“ (Alexander and Mohanty, 1996, xix). ტრანსნაციონალურ ანალიზს თუ დავყვარდებით, მხოლოდ ლოკალური პოლონური თუ ხორვატიული კონტექსტების შესწავლა ლგბტ აქტივისტების პოზიციონირებასა თუ მათი აქტივობების მნიშვნელობაზე პასუხს ვერ გავცემს. ისევე როგორც ქართული ლგბტ აქტივიზმის მხოლოდ ლოკალურ კონტექსტში ანალიზი ვერ გავცემს პასუხს თუ რა პროცესები ახდენენ გავლენას ამ აქტივიზმის ან მისი წინააღმდეგი ძალების ფორმირებაზე. ტრანსნაციონალური მიდგომით, როგორც პუარი ამბობს, მნიშვნელოვანია ჰომონაციონალიზმი დასავლურ ცივილიზაციაში ერთგვარ ისტორიულ ცვლილებად გავიზაროთ და არა მხოლოდ ლოკალურ პროცესად. ასე გაგებული ჰომონაციონალიზმი საშუალებას მოგვცემს, მიმდინარე პროცესების ურთიერთმიმართება დავინახოთ და ამასთან ერთად, გავაცნობიეროთ, რომ ჰომონაციონალურ წესრიგში მონაწილეობა ცალსახად ბრალდება სულაც არ არის. პუარის (2013) მიხედვით, ჰომონაციონალიზმი გლობალური კონდიციაა, შესაბამისად, ის ყველა ჩვენგანის აქტივიზმის შესაძლებლობების არეალს განაპირობებს. მას არ შეიძლება გავექცეთ, შეგვიძლია შევეწინააღმდეგოთ, ფორმა შევუცვალოთ, თუმცა მის გარეთ ვერ ვიცხოვრებთ.

მასადის მიერ „გვი ინტერნეიშენალის“ და განსაკუთრებით მისი არადასავლელი პარტნიორების კრიტიკასაც დიდი წინააღმდეგობა მოჰყვა. თუმცა როგორც მასადმა (2011) მოგვიანებით თავადვე აღნიშნა:

„არადასავლელი ადამიანები, რომლებსაც ჰომონაციონალურ ნარატივში მონაწილეობის შედეგად ჰომოსექსუალური იდენტობა აქვთ [...] „არავთენტერნი“ სულაც არ არიან. ისინი სწორედაც რომ ჩვენი რეალობის მარკერები არიან. ჩვენ ვცხოვრობთ სამყაროში, რომელიც უფრო და უფრო ჭკიდროდ არის დაკავშირებული ადამიანების, კაპიტალის და ინფორმაციის დინებების შედეგად“. შესაბამისად, აგრძელებს მასადი, „გვი იდენტობის მქონე არადასავლელები ამერიკული იმპერიალისტური კაპიტალის მიერ ტვინგამორეცხილები კი არ არიან, არამედ გლობალური ნეოლიბერალური პროცესების გავლენით არიან ფორმირებულები“ (ცითირებული Schotten 2016).

შესაბამისად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ საკუთარი თუ სხვების იდენტობების პოლიტიკის გაგებისათვის და შემდეგ ამ პოლიტიკის ანალიზის შესაძლებლობისათვის, თუნდაც იმისთვის, რომ მეინსტრიმულ და ჰომონაციონალურ დისკურსებს შევეწინააღმდეგოთ, აუცილებელია სექსუალურ იდენტობებსა თუ იდეებს შორის ტრანსნაციონალური კავშირები დავინახოთ და გავაანალიზოთ. ჰომონაციონალიზმიც, როგორც თეორიული ცნება, სწორედ ან ტრანსნაციონალური კავშირების დანახვის და ანალიზის საშუალებას გვაძლევს. სექსუალობის პოლიტიკა, როგორც დასაწყისში აღვნიშნეთ, ყოველვის იყო კოლონიალიზმის თუ რეგულირების იარაღი. ჰომონაციონალიზმი გვეხმარება თანამედროვე სამყაროში ამ რეგულაციის ფორმები და გამოხატულებები შევისწავლოთ.

ტრანსნაციონალიზმის მნიშვნელობა კონსერვატიული იდეოლოგიების შესასწავლად

მიუხედავად იმისა, რომ ტრანსნაციონალურ თუ ლოკალურ კონტექსტებზე მომუშავე მკვლევრები ხშირად საუბრობენ ჰომონაციონალიზმის პრობლემურ ხასიათზე, მის იმპერიალურ საწყისებსა თუ მსოფლიოს სხვადასხვა წერტილში მის ნეგატიურ შედეგებზე, ზემოთ მიმოხილულ ლიტერატურაში ჰომონაციონალიზმის მიმართ ადგილობრივი კონსერვატიული პასუხი ხშირად ან საერთოდ არ არის გაანალიზებული ან „ბუნებრივ რეაქციად“ არის აღქმული. მაგალითად, როგორც აღვნიშნეთ, მასადის

„ინტერნაციონალური გეის“ ანალიზი საუბრობს იმაზე, რომ საერთაშორისო ლგბტ უფლებების დისკურსები, ადგილობრივი არაჰეტეროსექსუალი ადამიანების ცხოვრების პირობებს გაუმჯობესების ნაცვლად, უფრო მეტად ამძიმებს. მისი აზრით, არაბული სახელმწიფოები ხშირად ადამიანის უფლებების დაცვას „დასავლური ღირებულებების“ თავსმოხვევად აღიქვამენ, რაც ანტი-გეი კანონების მიღებითა თუ რეპრესიული პრაქტიკის გაძლიერებით სრულდება. რამდენადაც, მასადის ეს მტკიცება ფაქტობრივად სიმართლეა, მასადი ფაქტის სათანადო თეორიულ ანალიზს არ გვთავაზობს და შესაბამისად, არაბული სახელმწიფოების მიერ ჰომონაციონალიზმზე ამგვარი წინააღმდეგობრივი პასუხი ერთგვარ ბუნებრივ მოვლენად წარმოგვიდგება. იმის ნაცვლად, რომ ადგილობრივი კონტექსტი განიხილოს, ამ შემთხვევაში, მასადი დასავლეთის დასავლეთზევე ცენტრირებულ კრიტიკას გვთავაზობს და პოსტ-კოლონიალურ სახელმწიფოებში ჰომონაციონალისტური გლობალური კონტექსტის შედეგების სათანადო გააზრების შესაძლებლობას ხელიდან უშვებს. ჰომოფობიის დასავლეთის „პროგრესულ“ სექსუალურ პოლიტიკაზე ბუნებრივ რეაქციად წარმოდგენაკი, თავის მხრივ, უცვლელს ტოვებს პროგრესი/რეგრესის დიქტომიას, რომელსაც ჰომონაციონალიზმის თუ „გეი ინტერნიშენალის“ მკვლევრები ასე ეწინააღმდეგებიან. ადგილობრივი ჰომოფობიური დისკურსების არასათანადო ანალიზი ტოვებს შთაბეჭდილებას, თითქოს ჰომოფობიური პასუხი პოსტ-კოლონიალური ქვეყნების ავტომატური კულტურული კუთვნილებაა.

ადგილობრივი ჰომოფობიის სათანადო თეორიულ ანალიზს იშვიათად შევხვდებით აღმოსავლეთ ევროპაში ლგბტ უფლებებზე საუბრისასაც. მაგალითად, კალინას (2015, 75) მიერ სერბული და ხორვატიული ლგბტ მოძრაობების ბრწყინვალე ტრანსნაციონალისტური ანალიზი პასუხს ვერ გასცემს კითხვაზე, რატომ გამოიწვია ევროპულმა ჰომონაციონალისტურმა პოლიტიკამ ამ ქვეყნებში „ჰეტერო-ნაციონალისტური, რელიგიური და ანტიევროპული დისკურსების“ მობილიზება. ან რა საერთაშორისო და რეგიონული კავშირებია ამ კონსერვატიულ დისკურსებს შორის. კალინა ლგბტ მოძრაობაზე მრავალი სხვადასხვა რეგიონული თუ გლობალური დისკურსის გავლენას აანალიზებს, თუმცა ლოკალურ კონსერვატიულ აქტორებზე მსგავსი ფაქტორების არსებობას ივინყებს.

მაშინ, როცა კალინას ანალიზი უბრალოდ თვალთახედვის არედან ტოვებს კონსერვატიული პოლიტიკის ტრანსნაციონალურ კრიტიკას, ზოგიერთი მკვლევარი კონსერვატიული ძალების გაძლიერებას ბუნებრივ ან გარდაუვალ მოვლენად აფასებს. მაგალითად ჟუჟა გილი (ციტირებული Agnes Gagyí 2015) ამტკიცებს, რომ აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებში ადგილობრივ პოლიტიკაში დასავლური ადამიანის უფლებების დომინირებამ „პოსტ-სოციალისტური საზოგადოებები საკუთარი, ასე რომ ვთქვათ, ორგანული ინტელექტუალების გარეშე დატოვა“ და ერთგვარი ინტელექტუალური ვაკუუმი შექმნა. ამ „ვაკუუმს“ კი, მისი აზრით, მემარჯვენე ძალები ემოციური და სიმბოლური პოლიტიკით ავსებენ (გვ.18). რამდენადაც, ეს დაკვირვება ერთგვარად სწორია, კიდევ ერთხელ ის კონსერვატიულ პოლიტიკას ამ „ვაკუუმის“ შემავსებ ერთადერთ და ბუნებრივ ალტერნატივად ხედავს. ლგბტ საკითხებზე მასობრივი ჰომოფობიური პასუხი, იმავე ლოგიკით, ხშირად აკადემიურ ტექსტებშიც კი (აქტივისტურ დისკურსებზე რომ არაფერი ვთქვათ) „ლგბტ ხილვადობის გაზრდას“ ბრალდება (Persson 2015).

ასეთი ანალიზი ფაქტობრივ მდგომარეობას აღწერს, თუმცა კონსერვატიული ძალების გაძლიერებაზე პასუხისმგებლობას მხოლოდ დასავლეთს ან დასავლურ დისკურსებში ჩართულ ადგილობრივ ადამიანის უფლებათა აქტივისტებს აკისრებს. ადამიანის უფლებების დამცველთა პოლიტიკა შეიძლება ხშირად პრობლემური იყოს და ანალიზსა და კრიტიკულ განხილვას იმსახურებდეს, მაგრამ კონსერვატიული ძალების გაძლიერება მათი ბრალი და დამსახურება ნამდვილად არ არის. ეს ლოგიკა მსხვერპლის დადანაშაულების გარდა არანაირ პროდუქტიულ თეორიულ გააზრებას არ გვთავაზობს. განსაკუთრებით კი იმ კონტექსტებში, სადაც ადამიანის უფლებებზე მომუშავე ფორმალური და დასავლეთთან დაკავშირებული ჯგუფების გარდა, პოზიტიურ სოციალურ ცვლილებებზე არავინ მუშაობს.

რა აუცილებელია, რომ ლგბტ უფლებების (თუნდაც დასავლურ ლიბერალურ მოდელზე დაფუძნებულ) დაცვას ჰომოფობიური სახელმწიფო ან პოპულარული პასუხი მოჰყვეს? ლგბტ საკითხების განხილვას ყოველთვის ასეთი რეაქცია მოჰყვებოდა? თუ გავიხსენებთ, რომ მაგალითად პოსტ-საბჭოთა ქვეყნებში, მათ შორის, ახლა ჰომოფობიის ემბლემად

ქცეულ რუსეთში, ჰომოსექსუალობის დეკრიმინალიზაციას არანაირი მასშტაბური საზოგადო პანიკა არ მოჰყოლია, მაშინ უნდა ვიკითხოთ, როდის გახდა ჰომოფობია საზოგადოების მობილიზების საფუძველი და რატომ? რა კავშირია სხვადასხვა ლოკალურ კონტექსტში ორგანიზებულ ჰომოფობიურ ჯგუფებსა და მათ დისკურსებს შორის?

ჩემი აზრით, ჰომონაციონალიზმის საპირწონედ, მასზე ჰომოფობიური და კონსერვატიული პასუხის ტრანსნაციონალური ანალიზი ადგილობრივი ლგბტ მოძრაობების გამონწვევების გააზრებისთვის ერთ-ერთი ცენტრალური ამოცანა უნდა იყოს. ჰომოფობია და ტრადიციული ღირებულებები ერის ბუნებრივ მოცემულობად კი არა, კონკრეტულ პოლიტიკურ იარაღად უნდა აღვიქვათ და ჰომოფობიურ და კონსერვატიულ დისკურსებს შორის გლობალური, თუ რეგიონული კავშირები უნდა ვეძებოთ. ეს მტკიცება, ცხადია, იმას არ ნიშნავს, რომ სხვადასხვა ერი-სახელმწიფო, მათ შორის ქართულიც, ჰეტეროსექსუალურ ოჯახს ნორმად და სექსუალობის სხვა გამოვლინებას გადახრად არ აღიქვამს, ან იმას, რომ მოსახლეობა ჰომოფობიის პოლიტიკების გარეშე სრულად მიმღებელი იქნებოდა სხვადასხვა სექსუალობის მიმართ. ასე არ არის. ერი-სახელმწიფო, საკუთარი არსით ჰეტერონორმატიული და დისკრიმინაციულია (McClintock 1997), თუმცა ჰომოფობიის ან ადგილობრივი კონსერვატიული პოლიტიკური ორგანიზების გასაგებად მისი პოლიტიკურივე ანალიზია საჭირო და არა მისი ბუნებრივად წარმოდგენა. ჰომოფობიის შინაარსი ყველგან ერთნაირი არ არის. ადამიანები საკუთარი ჰომოფობიური შეხედულებების გამოხატვის ფორმებს ან საერთოდ მისი გამოხატვის/ან დამალვის საჭიროებას დომინანტური დისკურსების მიხედვით სწავლობენ. კონსერვატიული ძალების მიერ ჰომოფობიური სენტიმენტის ორგანიზება შესაბამისად უმრავლესობის აზრის გამოხატულება კი არ არის, არამედ ამ უმრავლესობის აზრის ფორმირება, მისთვის შინაარსის მიცემის პროცესი და მისი კონკრეტული მიზნით გამოყენება. სწორედ ამ შინაარსისა და მიზნების გაგებაა მნიშვნელოვანი აქტივისტური სტრატეგიის შემუშავებისთვის. სწორედ ამისთვის არის აუცილებელი ადგილობრივი კონსერვატიული დისკურსების რეგიონულ თუ გლობალურ კონსერვატიულ დისკურსებთან თუ პოლიტიკასთან კავშირის ანალიზი. აქედან გამომდინარე, სტატიის მომდევნო ნაწილი ქართული ჰომოფობიური დისკურსის ტრანსნაციონალურ გავლენებს დაეთმობა.

რუსული კონსერვატიზმი და მისი ტრანსნაციონალური ასპექტები

ქართული ჰომოფობური დისკურსის მეორე ნაწილი – „ჰომოსექსუალიზმის პროპაგანდის“ წინააღმდეგობა, ან მისი აკრძალვის მოთხოვნა რომ რუსული ჰომოფობიური დისკურსის ასლია, ყველასათვის ცხადია. შესაბამისად, ქართული ჰომოფობიური დისკურსის ტრანსნაციონალური ანალიზი, ერთი მხრივ, რუსული სახელმწიფოსა და სექსუალობის ურთიერთმიმართების ანალიზს საჭიროებს, მეორე მხრივ კი, თვითონ რუსეთის სექსუალობის პოლიტიკის შედარებას დასავლურ სექსუალობის პოლიტიკასთან.

2000-იანი წლების შუიდან, რუსეთის მთავრობის მიერ გაძლიერებულ კონსერვატიულ და სპეციფიკურად ანტი-ლგბტ პოლიტიკას, ხშირად რუსეთის „ტრადიციული ღირებულებებისკენ შემობრუნებას“ უწოდებენ (Polyakova 2014). „ტრადიციული ღირებულებებისკენ შემობრუნების“ ორი ცენტრალური გამოხატულება პუტინის მთავრობის მიერ ჰომოსექსუალობის პროპაგანდის აკრძალვის და „უცხოეთის აგენტების“ კანონების მიღება იყო. „შემობრუნება“ აქ მნიშვნელოვანი სიტყვაა, იმიტომ რომ მიუხედავად იმისა, რამდენად მიმღებელი ან არამიმღებელი იყო რუსული საზოგადოება თუ სახელმწიფო არაპეტეროსექსუალი მოქალაქეების მიმართ, რუსეთის მთავრობამ ანტი-ლგბტ სენტრიმენტების მობილიზება და დაკანონება სწორედ ამ პერიოდში დაიწყო, რამაც ჰომოფობია მეინსტრიმულ საჯარო დისკურსად აქცია და ჰომოფობიის ღიად გამოხატვის გაძლიერებაც გამოიწვია (Wilkinson, 2014). რუსეთის ამ „ტრადიციებისკენ შემობრუნებას“ დასავლურ მედია თუ პოლიტიკურ სივრცეში დიდი გამოხმაურება და კრიტიკა მოჰყვა. დასავლელი კრიტიკოსები, ერთი მხრივ, ქვეყანაში „თვითგამოხატვისა“ და „სიტყვის თავისუფლების“ შეზღუდვის პრობლემურობას უსვამდნენ ხაზს, მეორე მხრივ კი, რუსეთს „თავისუფალ, მოდერნულ, ნაკლებად კორუმპირებულ და განსხვავების მიმართ მიმღებელ“ დასავლეთთან შედარებით, ჰომოფობიურ და პრე-მოდერნულ კულტურად აღწერდნენ (Groeneveld 2015, 301). ამ ლოგიკით, რუსეთს გრძელი გზა უნდა გაეწყო, რომ თანამედროვე დასავლურ ღირებულებებს დასწვოდეს. დასავლეთსა და რუსეთს შორის ღირებულებითი განსხვავება შესაბამისად, პროგრესი/რეგრესის და პროგრესის დროსთან ერთად გარდაუვლობის ლოგიკით იყო აღწერილი.

რუსეთის „ტრადიციებისკენ შემობრუნების“ ასეთი ანალიზი, ცხადია ცალსახად ჰომონაციონალისტურ დისკურსში ჯდება, სადაც რუსეთი „განვითრებული სამყაროსგან“ არა მხოლოდ განსხვავდება, არამედ მასზე უარესი და ჩამორჩენილია. ამ დისკურსებში პროგრესი ლგბტ ადამიანის უფლებების დაცვა, ცალმხრივი და სწორხაზოვანი პროცესია, ერთადერთი შესაძლო დასასრულით, რომელსაც „ჩამორჩენილი რუსეთი“ აუცილებლად გაივლის და მერე ყველაფერი კარგად იქნება. ამ დისკურსის პრობლემა ის არის, რომ ადამიანის უფლებებსა და პროგრესი/რეგრესის რიტორიკაზე კონცენტრირებით ის აბსოლუტურად ვერ აცნობიერებს რუსული ჰომოფობიის პოლიტიკურ ხასიათს. პრინციპში, ის ცალსახად პოლიტიკურ მოვლენას აპოლიტიკურს ხდის მისი „კულტურული ბუნებრიობის“ გამოცხადებით. მიუხედავად იმისა, რომ დასავლურ კრიტიკულ აკადემიაში, რუსეთის მიმართ პოპულარული მედია სენტიმენტების ჰომონაციონალისტური თუ იმპერიალისტური ხასიათის კრიტიკას შევხვდებით (მაგალითად, იხილეთ გრონეველდის კრიტიკა დასავლელი ფემინისტების მიერ Pussy Riot-ის წევრების მიმართ, Groeneveld 2015), მხოლოდ დასავლური ჰომონაციონალიზმის კრიტიკაც, თავისთავად რუსეთის „ტრადიციებისკენ შემობრუნების“ მიზნების გასაგებად არ გამოგვადგება, იმიტომ რომ ანალიზი ცალსახად, მხოლოდ ისევ დასავლური აქტორების კრიტიკით არის დაკავებული. რუსული ჰომოფობიური შემობრუნების გასაგებად, ჩემი აზრით, საჭიროა, რომ ეს შემობრუნება სწორედ დასავლურ ჰომონაციონალიზმთან მიმართებაში, მის საპასუხო, არა ბუნებრივ, არამედ სტრატეგიულ პასუხად აღვიქვათ, რომელსაც რუსეთის სახელმწიფოსთვის კონკრეტული საშინაო, თუ საგარეო პოლიტიკური მიზნები და ამოცანები აქვს.

ამის დასტური, პირველ რიგში არის ის, რომ თვითონ რუსულ მედიაში ტრადიციული ღირებულებებისა თუ ახალი ჰომოფობიური კანონების განხილვა ადამიანის უფლებათა ჭრილში სულაც არ ხდებოდა. რუსულ მედიაში, როგორც პერსონი (2015) აცხადებს, ახალი კანონმდებლობა და ლგბტ ადამიანებისთვის საჯარო სივრცის შეზღუდვა რუსეთის „ცივილიზაციურ მიზნად“ იყოს გამოცხადებული. ის იყო „ერთგვარი სიმბოლური ქმედება, რომელიც აცხადებდა, რომ რუსეთი დასავლურ მოდერნულობას არ გაიმეორებდა“ (Persson 2015, 266). ამ ლოგიკით, რუსეთის ტრადიციების-

კენ შემობრუნება შეგვიძლია რუსეთის მიერ გლობალურ თუ რეგიონულ დონეზე საკუთარი თავის მნიშვნელოვან იდეოლოგიურ ძალად რეპოზიციონირების მცდელობად გავიაზროთ. ტრადიციული ღირებულებების რუსული სამყაროსთვის ცენტრალურ ღირებულებად გამოცხადებით, რუსეთი არა მარტო საკუთარ თავს განასხვავებს დასავლეთისგან, არამედ ალტერნატიული ცივილიზაციური არჩევანის შესაძლებლობას ქმნის, რასაც მისთვის მნიშვნელოვანი პოლიტიკური შედეგების მოტანა შეუძლია.

პირველ რიგში, „ტრადიციებისკენ შემობრუნებამ“ რუსეთის შიდა პოლიტიკაზე იქონია მნიშვნელოვანი გავლენა. ამ ალტერნატიული ცივილიზაციური გზის წარმოდგენით რუსეთის ხელისუფლებას „პოზიტიური რუსული კოლექტიური იდენტობის“ შექმნის შესაძლებლობა მიეცა, რომელიც თავის რუსულ იდენტობას „დასავლეთის მოდერნული განვითარების“ პოლარულ ოპოზიციად განიხილავს. დასავლური თანამედროვეობა ამ დისკურსში სექსუალურ ადვირახსნილობასთან, ამორალობასა და გარყვნილებასთან არის გაიგივებული (Riabov, Riabova 2014, 23; Persson 2015 268), ხოლო რუსეთი ტრადიციებისა და ზნეობის დაცვით მოსახლეობას ნათელ მომავლსა და ძლიერ სახელმწიფოს ჰპირდება. როგორც პერსონი (2015) აღწერს, რუსულ მედიაში დასავლეთი არა მხოლოდ გარყვნილად, არამედ გადაგვარებისა და სიკვდილის პირას მყოფად არის წარმოდგენილი. რუსულ მედია დისკურსებში დასავლურმა კულტურამ საკუთარი თავი ცივილიზაციურ ჩიხში მოამწყვდია და ადრე თუ გვიან თავს დაილუპავს (Persson, 2015, 268). ამ აპოკალიპტურ დისკურსში რუსული ტრადიციული ღირებულებების დაცვა გადარჩენის ერთადერთი გზაა. რიაბოვისა და რიაბოვას (2014) აზრით, სწორედ ეს დასავლეთისგან განსხვავებული პოზიტიური ეროვნული იდენტობის შექმნა დაეხმარა მას ფართო საზოგადოებრივი მხარდაჭერის მოპოვებაში (გვ.23). ცხადია, ტრადიციული ღირებულებებით აპელირება რუსული სექსუალობის მიმართ რეპრესიული პოლიტიკის მთავარი გამართლებაც იყო. თუ დასავლეთისთვის სექსუალური უფლებების დაცვა ბოლო 15 წლის განმავლობაში მნიშვნელოვანი საკითხი გახდა, რუსეთიც სწორედ დასავლეთის სექსუალურ პოლიტიკას დაუპირისპირდა. მნიშვნელოვანია, რომ დასავლეთის სექსუალური პოლიტიკის იმპერიალისტური აღქმა რუსულ მედიადისკურსებში საკმაოდ ხშირია. რუსულ მედიაში, პერსონის თქმით, ხშირად შევხვდებით

რუსული მორალური ღირებულებების გადაგვარების და დასავლური ლიბერალური ღირებულებების თავსმოხვევის „საფრთხეებზე საუბარს“. ამ დისკუსიებში რუსეთი არა თავად იმპერიულ ძალად, არამედ დასავლეთის მიერ ჩაგრულ, სუბალტერნ ქვეყნად არის წარმოდგენილი, რომელსაც ძღვევამოსილი ლიბერალური ელიტები განადგურებით ემუქრებიან. ეს დისკურსი კი თავისთავად ამართლებს ქვეყანაში „დასავლური ღირებულებების გამავრცელებლების“ რეგულირებას.

ამ ანალიზში მნიშვნელოვანია დავინახოთ, რომ არაფერი „ჩამორჩენილი“ ან „არათანამედროვე“ რუსულ ჰომოფობიურ დისკურსში არ არის. რუსეთი ცივილიზაციაზე კი არ ამბობს უარს, არამედ დასავლურ ცივილიზაციას ეწინააღმდეგება და მისი საპირწონე ცივილიზაციური სივრცის შექმნის პრეტენზია აქვს. ამ ცივილიზაციური სივრცის შექმნის პროცესში კი, ბოლო დროს ერთ-ერთ ყველაზე მძლავრ დასავლურ (და ასევე იმპერიალისტურ) დისკურსს სექსუალური უფლებების მნიშვნელობას, ან ჰომონაციონალიზმს უპირისპირდება. შესაბამისად, გასაკვირი სულაც არ არის, რომ თუ ჰომონაციონალისტური იდეოლოგიებისთვის ლგბტ პრაიდი ლგბტ უფლებების დაცვის სფეროში ერთგვარი ლაკმუსის ტესტი გახდა, რუსული ჰომოფობიური დისკურსი სწორედაც რომ ჰომოსექსუალობის „პროპაგანდას“ ანუ საჯარო გამოხატვას კრძალავს. თუ დასავლური ჰომონაციონალიზმი სექსუალურ დისკურსებზე კონტროლს სწორედ ადგილობრივი ლგბტ აქტივისტების ორგანიზებითა და მათი დაფინანსებით ინარჩუნებს, რუსეთი სწორედ ამ დაფინანსების წყაროებს ზღუდავს. რუსული ანტი-ლგბტ პოლიტიკა შესაბამისად, რუსული ბუნებრივი ჰომოფობიის გამოვლინება კი არა, რუსეთის მიერ პოლიტიკური სტრატეგიის შემუშავებაა. რუსეთი სტრატეგიულად აპელირებს რეალურად მიმდინარე პროცესებზე იმისთვის, რომ მათი ინტერპრეტირება რუსული ინტერესების მიხედვით მოხდეს. ეს რეალობასთან სიახლოვე, რუსულ ჰომოფობიურ დისკურსს, რუსეთსა და არა მარტო რუსეთში, ფართო მხარდაჭერის მოპოვებაში ეხმარება. ის ხშირად „სიმართლის თქმად“ აღიქმება, ვინაიდან სწორედაც რომ რეალურად მიმდინარე პროცესებს ეფუძნება (მიუხედავად იმისა, რომ მათ დამახინჯებულ ინტერპრეტაციას უკეთებს).

ვილკინსონი (2014) რუსეთის ჰომოფობიურ პოლიტიკას რუსეთის მიერ „მორალური სუვერენულობის“ შენარჩუნების პროცესს უწოდებს. მიუხე-

დავად, იმისა, რომ ვილკინსონი რუსეთის მიერ ანტი-ლგბტ რიტორიკას ეწინააღმდეგება, ის რუსეთის ანტი-ლგბტ ნაბიჯს სახელმწიფო სუვერენიტეტის მორალური კომპონენტის ნაწილად მიიჩნევს. ასეთი ანალიზი პრობლემურია, რადგან რუსეთის მიერ ალტერნატიული მოდერნისტული სამყაროს შექმნის მცდელობა არა მხოლოდ რუსულ საშინაო პოლიტიკასა და სუვერენობას, არამედ რუსულ საგარეო და იმპერიალისტურ ინტერესებსაც ემსახურება. რუსეთის მიერ ტრადიციული ღირებულებების „რუსული სამყაროს“ ცენტრად გამოცხადება, რუსული სახელმწიფოს საზღვრებს სულაც არ ემთხვევა და პოსტ-საბჭოთა თუ პოსტ-სოციალისტურ სივრცეზეც აცხადებს პრეტენზიას. „რუსული სამყაროს“ იმპერიული ხასიათის ერთ-ერთი თვალსაჩინო მაგალითი, ცხადია, ევრაზიული კავშირის შექმნის მცდელობაა, საქართველო კი, რა თქმა უნდა, მისი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სამიზნეა. „ტრადიციებისკენ შემობრუნებით“ რუსეთი ამ „რუსულ სამყაროში“ მოაზრებულ ქვეყნებს იდეოლოგიურ ბაზას სთავაზობს და მათ დასავლეთის საპირისპიროდ განაწყობს.

სამწუხარო ის არის, რომ რუსეთის „ტრადიციებისკენ შემობრუნება“ და დასავლეთის სექსუალურ პოლიტიკასთან წინააღმდეგობა, ფართო რეზონანსს ჰპოვებს პოსტ-საბჭოთა ქვეყნებში, სადაც ეროვნული იდეოლოგიური ჩარჩოების განსაზღვრა, გაფართოება თუ შეზღუდვა ჯერ კიდევ მგრძნობიარე და მნიშვნელოვანი პოლიტიკური პროცესია. თუმცა, ამ „ბუნებრივი“ რეზონანსის გარდა, მნიშვნელოვანია რუსეთის მიერ ტრადიციული ღირებულებების რიტორიკის გავრცელებაში ჩადებული უზარმაზარი ძალისხმევაც გავაანალიზოთ. რუსეთი სხვადასხვა პოსტ-საბჭოთა ქვეყანაში, ისევე როგორც მთელს მსოფლიოში, სტრატეგიულად უკავშირდება და აძლიერებს სამოქალაქო, პოლიტიკურ თუ რელიგიურ ჯგუფებს იმისთვის, რომ საკუთარი „ტრადიციული ღირებულებების“ იდეოლოგია ამ ქვეყნების „ორგანულ“ იდეოლოგიად ან „უმრავლესობის ხმად“ წარმოაჩინოს.

როგორც ვიცით, მაგალითად, ჰომოსექსუალობის პროპაგანდის აკრძალვის კანონპროექტის სხვადასხვა ვარიანტის განხილვა მრავალი პოსტ-საბჭოთა ქვეყნის პარლამენტს მოუხდა, და ზოგიერთმა მათგანმა კანონი კიდევ მიიღო (*Spread of Russian-Style Anti-Propaganda Laws, 2014*). კანონპროექტის ავტორები სხვადასხვა ქვეყანაში განსხვავებული სოციალური კონსერვატიული ჯგუფები თუ პოლიტიკური ძალები იყვნენ.

თუმცა, კანონპროექტების რუსულ იდეოლოგიასთან ენობრივი თუ დისკურსული მსგავსება მათ რუსეთთან კავშირს ცალსახად ადასტურებს. რუსეთის მიერ ადგილობრივი კონსერვატიული საერო თუ რელიგიური დაჯგუფებების, ისევე როგორც მემარჯვენე მედიის მორალური და ფინანსური კავშირების სქემა კომპლექსური და ხშირად დაფარულია, ან სათანადოდ შესწავლილი არ არის. კონსერვატიულ იდეოლოგიებს შორის კავშირებზე, დაფინანსების გზებსა და წყაროებზე ინფორმაციის მოპოვება ბევრად რთულია, ვიდრე მსგავსი ინფორმაციის ადამიანის უფლებათა დამცველებზე მოპოვება. მიუხედავად ამისა, ეს კავშირები გლობალური, თუ რეგიონული მასშტაბით უფრო და უფრო ცხადი ხდება. მაგალითად, ანტონ შეხოვცოვის ახალი წიგნი, რომლის გამოცემაც 2018 წელს იგეგმება, დასავლურ მემარჯვენე მოძრაობებსა და რუსეთს შორის კავშირების დოკუმენტირებას ისახავს მიზნად. შეხოვცოვის მტკიცებით, ბოლო წლებში რუსეთმა კონკრეტული დასავლური მემარჯვენე ძალების მხარდაჭერა საგრძნობლად გააძლიერა, რითაც დასავლეთში „ლიბერალ-დემოკრატიული“ კონსენსუსის საფუძვლის მოშლას ცდილობს. ამასთან ერთად, რუსეთთან დაკავშირებული, ცრუ ინფორმაციის შემცველი მედია საშუალებების გავრცელება და მათი ბოლო ამერიკულ არჩევნებზე მოხდენილი გავლენის შესწავლა ბოლო რამდენიმე თვის განმავლობაში ინტერესის და კვლევის საგანი გახდა. ადგილობრივ დონეზე, მაგალითად საქართველოში, აქა-იქ შევხვდებით ქართული მემარჯვენე მედიის რუსეთთან კავშირის დოკუმენტაციის მცდელობებს (მაგალითად: რუსული წყაროებიდან ქართული მედიასაშუალებები 5 მილიონი დოლარით დაფინანსდა, 2015). თუმცა ამ კავშირების გამოვლენა და მათი პოლიტიკური მნიშვნელობის ანალიზი ჯერ კიდევ მნიშვნელოვანი გამოწვევაა. მიუხედავად კვლევის ნაკლებობისა, ამ მაგალითების საფუძველზე, იმპერიული ძალებისთვის ტრადიციული ღირებულებების შექმნისა და გავრცელების სტრატეგიული მნიშვნელობა შეგვიძლია დავინახოთ. ამასთან ერთად, კომოფობიის „ბუნებრიობის“ მტკიცების ნაცვლად, შეგვიძლია კონსერვატიულ პოლიტიკურ ძალებს შორის ტრანსნაციონალური კავშირები გავაანალიზოთ. შესაბამისად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ რუსეთი არა მხოლოდ ალტერნატიული მოდერნიზაციის იდეოლოგიას ქმნის, არამედ დასავლეთში კარგად აპრობირებულ მეთოდებს, (იდეოლოგიური ჯგუფების შექმნა, მობილიზება და და-

ფინანსება, მედიის მხარდაჭერა, საზოგადოებრივი ცნობიერების შეცვლა) იყენებს ამ იდეოლოგიის პროგრესულად და ცივილიზაციის სტანდარტად წარმოსადგენად.

რუსეთის ტრადიციებისკენ შემობრუნების ასეთი ანალიზი, მისი ალტერნატიულ ცივილიზაციურ მოდელად დანახვა და მისი იმპერიული ხასიათის გათვითცნობიერება ცხადს ხდის რუსულ და ქართულ, ისევე როგორც უკრაინულ, მოლდოვურ თუ უზბეკურ ჰომოფობიურ დისკურსებს შორის სარკისებური მსგავსების მიზეზებს. ის ასევე ცხადს ხდის პოსტ-საბჭოთა ქვეყნებში სექსუალური თავისუფლების წინააღმდეგ მობილიზების პოლიტიკურ და გეოპოლიტიკურ მნიშვნელობას. შესაბამისად, მაგალითად, ქართული ჰომოფობიური დისკურსი ქართულ კულტურულ თავისებურებად კი არა, პოლიტიკურ სტრატეგიად უნდა აღვიქვათ. ასეთი ანალიზი ლგბტ უფლებების მიმართ წინააღმდეგობის ხასიათისა და ფორმების მეტ-ნაკლებად წინასწარ განჭვრეტის შესაძლებლობას მოგვცემს. მაგალითად, ასეთი ანალიზით ცხადი ხდება, რატომ გახდა სწორედ 2013 წლის (ისევე როგორც 2012 წლის) საჯარო აქცია ჰომოფობიური სენტიმენტის მობილიზების მთავარი სამიზნე, მაშინ როცა ლგბტ ორგანიზაციების სხვა საქმიანობებზე კონსერვატიულ ჯგუფებსა თუ ეკლესიას ასეთი მძაფრი რეაქცია მანამდე არ ჰქონიათ. რატომ დაკარგა ლგბტ მოძრაობამ დომინანტურ დისკურსზე კონტროლი და მიუხედავად სურვილისა, რომ 2013 წლის 17 მაისის აქცია ძალადობის წინააღმდეგ მიმართულ მდუმარე ფლეშმობად გამოეცხადებინა, პოპულარულ ცნობიერებაში 17 მაისი „გვიპრაიდის“ მცდელობად დაიღვქა. 17 მაისი ამ პრო-რუსული სოციალური და რელიგიური აქტორებისთვის რუსული იდეოლოგიის არტიკულირების იდეალურ საშუალებად იქცა. შესაბამისად, კონსერვატიულმა ძალებმა თავადვე განსაზღვრეს აქციის სახელი, გააზვიადეს მისი მნიშვნელობა და მასშტაბები, რითიც საკუთარი იდეოლოგიისათვის პლატფორმა შექმნეს და საჯაროობა შეიძინეს. ასეთი ანალიზი ცხადყოფს, რომ ლგბტ მოძრაობის სხვადასხვა ქმედება, მაგალითად საჯარო აქცია, მხოლოდ „ხილვადობის გაზრდასა“ და „გამოხატვის თავისუფლებას“ კი არ ეხება, არამედ გეოპოლიტიკურ იდეოლოგიურ თამაშში მონაწილეობს. ხშირად ეს მონაწილეობა აქტივისტების თავდაპირველი მიზანი სულაც არ არის. თუმცა, ამის მიუხედავად, კონტექსტის გაუცნობიერებლობა, ან მასზე თვალის და-

ხუჭვა ლგბტ აქტივიზმს ლიბერალური თუ კონსერვატიული პოლიტიკური დისკურსების იარაღად გადაქცევის საფრთხეს უქმნის. სწორედ ამიტომ, ლგბტ აქტივისტების მიერ სექსუალობის დისკურსებზე კონტროლის მოპოვება პოლიტიკის რეგიონალურ და ტრანსნაციონალურ ანალიზს საჭიროებს.

17.V. 2013

სტატიის ბოლოს დასაწყისში გამოთქმულ არგუმენტს დავუბრუნდები, სადაც აღვნიშნე, რომ 2013 წლის 17 მაისის გეოპოლიტიკური და ტრანსნაციონალური ანალიზი დასავლეთის ჰომონაციონალიზმის და რუსული „ტრადიციული ღირებულებებისკენ შემობრუნების“ გათვალისწინებას საჭიროებს. 17 მაისის ჰომოფობიური და ხშირად ლგბტ-მხარდამტყერი დისკურსებიც სწორედ ამ ორმა ძალამ და მათმა ურთიერთკავშირმა განსაზღვრა. სტატიის ამ ნაწილში 17 მაისის ირგვლივ დისკურსის შემქმნელი ძირითადი აქტორების ტექსტებს გავაანალიზებ. თითოეული აქტორის ტექსტი განხილულია, როგორც „დისკურსის ნიმუში,“ რომელიც უფრო ფართო ტენდენციებზე მეტყველებს. შესაბამისად, წარმოდგენილი ანალიზი არ არის 17 მაისის ირგვლივ არსებული დისკურსების დეტალური კვლევა. ამ ანალიზის მიზანი ძირითადი ტენდენციების გამოკვეთაა. ასეთი მიდგომა საფუძველს ამზადებს 17 მაისის ირგვლივ არსებული დისკურსების უფრო სიღრმისეული და დეტალური ანალიზისთვის, რომელიც რიტორიკების ნიუანსებისა და მრავალფეროვნების წარმოჩენისკენ იქნება მიმართული.

17 მაისის ირგვლივ დისკურსის შემქმნელი აქტორები ასე დავახარისხე: ა) სამოქალაქო აქტორები (განხილული იქნება ლგბტ და ადამიანის უფლებათა დამცველ აქტივისტთა და მემარჯვენე ნაციონალისტური სამოქალაქო აქტივისტთა დისკურსის ნიმუშები); ბ) სახელისუფლებო აქტორები (განხილული იქნება ხელისუფლების წარმომადგენლების ლგბტ უფლებების მხარდამტყერ და ლგბტ უფლებების მოწინააღმდეგე დისკურსების ნიმუშები); გ) რელიგიური აქტორები (განხილული იქნება „ნეიტრალური“ საპატრიარქოს და უშუალოდ ძალადობის წამაქვებელ რელიგიურ პირთა დისკურსების ნიმუშები). დისკურსის ნიმუშები უშუალოდ 2013 წლის მაისის

თვით თარიღდება და მოიცავს სხვადასხვა პირის კომენტარებს, აქტივისტურ პეტიციებს თუ ვიდეო ინტერვიუებს (გამოყენებული წყაროების სრული სიის სანახავად, იხილეთ დანართი 1) .

ლგბტ მხარდამჭერი თუ ჰომოფობი სამოქალაქო აქტივისტების, პოლიტიკოსებისა თუ ეკლესიის დისკურსები არც იმდენად განსხვავდება ერთმანეთისგან, როგორც ერთი შეხედვით შეიძლება ჩანდეს. ჩემი მიზანი ამ დისკურსებს შორის კავშირებისა და მსგავსებების ანალიზი უფროა, ვიდრე მათი ურთიერთსაპირისპირო პოზიციებად განხილვა. სხვადასხვა აქტორს შორის ძირითადი განსხვავება მათი დისკურსის მიზანია: ლგბტ და ადამიანის უფლებათა დამცველი ორგანიზაციების მიზანი ლგბტ ადამიანების პრობლემების ხილვადობის გაზრდა ან ლგბტ ადამიანებისთვის ცხოვრების პირობების გაუმჯობესებაა, ხოლო მემარჯვენე აქტივისტებისთვის ჰომოფობიის გაღვივება; სახელმწიფო აქტორების მიზანი დემოკრატიული იმიჯის შენარჩუნება, ან მოსახლეობასთან პოზიტიურ ტრილში წარმოჩენა; ხოლო ეკლესიის რადიკალური თუ ნორმატიული ფრთისთვის ძირითადი მიზანი ჰომოფობიური მორალური პანიკის შექმნა და რუსული პოლიტიკური იდეოლოგიების საჯარო დისკურსად ქცევაა. მიუხედავად ამ განსხვავებებისა, დისკურსები ძალიან ჰგავს ერთმანეთს, რადგან თითოეული მათგანი 17 მაისის მნიშვნელობის ძირითად ასპექტებზე თანხმდება. დისკურსების ანალიზი აჩვენებს, რომ თითოეული აქტორი:

ა) 17 მაისის მნიშვნელობას საქართველოს განვითარების ანუ ქართული ერი-სახელმწიფოს მოდერნიზაციის ტრილში განიხილავს და შესაბამისად, სექსუალურ უფლებებს პირდაპირ აკავშირებს პროგრესი/რეგრესის დისკურსთან. როგორც უკვე აღვნიშნე, სექსუალობა პროგრესისა თუ რეგრესის კოლონიალისტური თუ იმპერიული დისკურსების ისტორიული ნაწილია და 17 მაისის განხილვაც საქართველოში სწორედ ამ ტრილში ხდება, რაც ცალსახად გვაჩვენებს სექსუალობის გლობალური დისკურსების ანალიზის საჭიროებას ლოკალური აქტივიზმის გააზრებისთვის;

ბ) თითოეული აქტორისათვის 17 მაისი ქართულ ეროვნულ პროექტში ნორმატიული სექსუალური წესრიგის შექმნას ცდილობს. როგორც უკვე განვიხილეთ, ეროვნული პროექტები ყოველთვის აქტიურადაა ჩართული სექსუალობის ნორმების კონტროლში, რაც ერთ-სახელმწიფოსთან მისი წევრების მიკუთვნებულობას განსაზღვრავს. ამგვარად, 17 მაისის აქცია არა მარტო „ხილვადო-

ბის გაზრდას“, არამედ ლგბტ ადამიანების ქართულ ეროვნულ წარმოსახვაში ჩანერას, მათ ერთან მიკუთვნებას ემსახურება. ხოლო 17 მაისის აქციაზე აგრესია სწორედ ეროვნული იდეოლოგიის ამგვარ მოდიფიკაციასთან, არანორმატიული სექსუალობის ნორმად ქცევას ეწინააღმდეგება. შესაბამისად, დისკუსიის მნიშვნელოვანი კომპონენტებიც ლგბტ იდენტობების ნორმალიზება და მათი ქართულ სახელმწიფოებრიობასთან კავშირი ხდება;

გ) თითოეული აქტორი სექსუალურ წესრიგს პირდაპირ აკავშირებს საქართველოს „ცივილიზაციურ არჩევანთან“ (დასავლური თუ რუსული ცივილიზაციური მოდელი). ერი-სახელმწიფოს სექსუალური ნორმები, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დასავლური ჰომონაციონალისტური თუ რუსული „ტრადიციული“ მოდერნისტულ-იმპერიალისტური პროექტებისათვის ცენტრალურია. 17 მაისის ირგვლივ არსებული დისკურსები კი ცალსახად ადასტურებს, რომ ლგბტ იდენტობების ეროვნულ პროექტში ნორმალიზების მცდელობა პირდაპირ მიბმულია საქართველოს გეოპოლიტიკურ არჩევანთან.

საქართველო და მსოფლიო — პროგრესი თუ თეირანიზაცია?

მიუხედავად იმისა, ემხრობიან თუ არა ლგბტ უფლებების დაცვის მნიშვნელოვნებას, ქართველი სამოქალაქო, სახელმწიფო თუ რელიგიური აქტორები ლგბტ უფლებებს ქართული ერი-სახელმწიფოს განვითარებასთან და პროგრესთან (ან პირიქით რეგრესულ პოლიტიკასთან) აკავშირებენ.

სამოქალაქო აქტივისტებისათვის, მაგალითად 2013 წლის 17 მაისს განვითარებული მოვლენები საქართველოში თეოკრატიის დამკვიდრების საფრთხედ აღიქმება. პეტიციაში, რომელიც 17 მაისის მოვლენების შემდეგ საქართველოში ადამიანის უფლებათა დამცველების ინიციატივით მომზადდა ვკითხულობთ:

„მიგვაჩნია, რომ ამჟამად ვდგავართ რელიგიური ფუნდამენტალიზმისა და თეოკრატიის სერიოზული საფრთხის წინაშე. ამის თავიდან აცილება ერთადერთი, ცივილიზებული გზით არის შესაძლებელი — ყველა მოძალადე და ძალადობის წამქეზებელი კანონის მოთხოვნის შესაბამისად უნდა დაისაჯოს.“

ფუნდამენტალიზმი და თეოკრატიული მმართველობის უარყოფა, რაც 17 მაისის შემდეგ გამართული აქციის სახელიც გახდა, ლგბტ უფლებების დაცვას იმპლიციტურად ქართული სახელმწიფოს პროგრესის ნარატივთან, საქართველოს ცივილიზაციურ არჩევანთან (რომელიც ცალსახად ევროპული არჩევანია) აკავშირებს. საინტერესოა, რომ ამ შემთხვევაში „რეგრესად“, უკუსვლად არა რუსული იდეოლოგია, არამედ ისლამური სახელმწიფო მოიაზრება. მიუხედავად სიტყვა თეოკრატიის ერთი შეხედვით ნეიტრალობისა, ის მოგვიანებით ზოგიერთი სამოქალაქო აქტივისტის ნარატივში პირდაპირ თეირანიზაციადაც კი მოინათლება. ზაზა წულაძის ბლოგ-პოსტი:

„17 მაისს, ჰომოფობიის წინააღმდეგ მიმართული აქციის სასტიკი დარბევის შემდეგ, საქართველოს დედაქალაქში სულ უფრო უცნაური და საშიში ტენდენციები იკვეთება. ტენდენციები, რომელიც გასული საუკუნის, 70-იანი წლების თეირანისთვის უფროა დამახასიათებელი.“

ამ შემთხვევაში, ზაზა წულაძე საქართველოს რეგრესის გზად ისლამურ სამყაროსთან მიმსგავსებას ხედავს. „თეირანიზაციის“ საფრთხის თავიდან აცილების მნიშვნელოვნების ხაზგასმით, წულაძე საქართველოს „აღმოსავლური“ სამყაროსგან აცალკევებს და დისკურსულად დასავლური ცივილიზაციის კონტექსტში ათავსებს. ასეთი მიდგომით ადგილობრივი ადამიანის უფლებათა დამცველები თუ ლგბტ აქტივისტები სექსუალობის საკითხებს თავადვე უერთებენ გეოპოლიტიკისა თუ ცივილიზაციური არჩევანის სფეროს. რაც, როგორც განვიხილეთ, ერთი მხრივ ხშირად კონკრეტული უფლებებისათვის ბრძოლისთვის აუცილებელია. თუმცა, მეორე მხრივ, ლგბტ ადამიანებს, ხშირად ნაციონალისტური და მემარჯვენე ძალების თავდასხმის მიმართ განსაკუთრებით მონყვლადს ხდის.

პროგრესულ თუ რეგრესულ პოლიტიკაზე კომენტარი მემარჯვენე აქტივისტებისთვისაც მნიშვნელოვანია. მაგალითად, „არა თეოკრატიის“ წინააღმდეგ გამართულ აქციაზე სახელწოდებით „აიკრძალოს ლგბტ პროპაგანდა“, ვგვნი მიქელაძე აცხადებს:

„რომელ თეოკრატიზმზეა საუბარი, როცა მთელი საფრანგეთი ფეხზე დგას სწორედ მსგავსი პროცესების გამო, იქაც ერთსქესიანი ქორწინების დაკანონებას აპროტესტებენ.“

ამ შემთხვევაში, მიქელაძის კომენტარი უარყოფს მემარჯვენე აქტივისტების რეგრესულობას. პირიქით, საკუთარი პოზიციონირების გამართლებას „ცივილური“ სახელმწიფოების მაგალითების მოყვანით ცდილობს. საფრანგეთის მაგალითზე ბიძინა ივანიშვილიც საუბრობს, რომელიც ლგბტ უფლებების დაცვას ასევე თანდათანობითი პროგრესის ნაწილად აღიქვამს. ის იხსენებს, რა რეაქცია ჰქონდა ფრანგულ საზოგადოებას, როდესაც ქორწინების თანასწორობის კანონს იღებდნენ, თუმცა მისი აზრით, როგორც ფრანგული ისე ქართული „საზოგადოება ამას თანდათან შეეჩვევა“. მიუხედავად იმისა, რომ ივანიშვილის მიზანი, ამ შემთხვევაში, 17 მაისის აქციის ერთგვარი მხარდაჭერაა, მიქელაძის მსგავსად, მასაც „ცივილიზებული ქვეყნების“ მაგალითი მოჰყავს და პროგრესის გარდაუვლობის და სწორხაზოვნების სჯერა.

მაშინაც კი, როდესაც საქართველოს საპატრიარქო საქართველოს ხელისუფლებას 17 მაისის აქციის აკრძალვას ოფიციალური განცხადებით სთხოვდა, საკუთარი პოზიციის გასამართლებლად ის დასავლურ (და შესაბამისად პროგრესულად აღქმულ) ნორმატიულ აქტებს იშველიებდა:

„საქართველოს კონსტიტუცია, ისევე როგორც ადამიანის უფლებათა ევროპული კონვენცია თუ სხვა საერთაშორისო დოკუმენტები ამომწურავად მიუთითებენ იმ პირობებს, რომლის დროსაც შეიძლება შეზღუდული იყოს იგი. სხვასთან ერთად, ესენია უწესრიგობისა და დანაშაულის აღკვეთა, საზოგადოებრივი წესრიგის დაცვა, დანაშაულის თავიდან აცილება, სხვათა უფლებებისა და ღირსების დაცვა.“

თეოდორე გიგნაძეც კი, საჩვიდმეტმაისოდ გაკეთებულ საგანგებო განცხადებაში „ჰომოსექსუალობის პროპაგანდის“ წინააღმდეგობის აუცილებლობის ერთ-ერთ არგუმენტად იმას ასახელებს, რომ ჰომოსექსუალობა 1993 წლამდე მთელს მსოფლიოში დაავადებად აღიქმებოდა. მიუხედავად გიგნაძის განცხადების ფაქტობრივი უზუსტობისა, მნიშვნელოვანი ის არის, რომ გიგნაძესაც კი საკუთარი პოზიციის დაც-

ვა „მთელი მსოფლიოს“ (და იმპლიციტურად დასავლეთის) პოზიციასთან მიმართებაში უხდება.

ამ რამდენიმე მაგალითის საფუძველზე, შეგვიძლია დავინახოთ, რომ აქციის თავდაპირველი და მოკრძალებული მიზნის, ლგბტ ადამიანების დისკრიმინაციისთვის ხილვადობის შექმნის მიუხედავად, ლგბტ მხარდამჭერ თუ ანტი-ლგბტ დისკურსებში ადგილობრივი აქტივიზმის მნიშვნელობა აუცილებლად სექსუალობის გეოპოლიტიკას უკავშირდება. ადგილობრივ ლგბტ ადამიანებზე და მათი ცხოვრების პრობლემებზე საუბარი უკანა პლანზე გადადის და სექსუალობა ან ლგბტ უფლებების დაცვა პროგრესის და რეგრესის, დანარჩენ „განვითარებულ“ თუ „ჩამორჩენილ“ სამყაროსთან საქართველოს ურთიერთმიმართების დასადგენად გამოიყენება.

ლგბტ იდენტობების ნორმალიზება და სახელმწიფოებრიობა

17 მაისის რაობისა და მიზნების შესახებ ლგბტ ორგანიზაციათა თავდაპირველ განცხადებას თუ გადავხედავთ, დავინახავთ, რომ აქტივისტების ენა ძალიან სპეციფიკური და კონკრეტულია. განცხადების მიხედვით, 17 მაისის აღნიშვნის მიზანი „საქართველოში ჰომოფობიისა და ტრანსფობიის პრობლემებზე ყურადღების გამახვილებ[ა]“. განცხადება ლგბტ ადამიანების მიმართ ძალადობის დეტალურ სტატისტიკას აცნობს მკითხველს და სხვა უფლებათა დამცველ ორგანიზაციებს მონაწილეობისკენ მოუწოდებს. მიუხედავად ამ მოკრძალებული მიზნისა, 17 მაისი მალე საქართველოში არაჰეტეროსექსუალური იდენტობების ნორმალიზაციის საჭიროების თუ საფრთხის განსახილველ არეალად გადაიქცა. როგორც არ უნდა ეცადონ აქტივისტები საკუთარი დისკურსი დაავიწროონ, ლგბტ აქტივიზმის გაცხადებული მიზანია ლგბტ ადამიანების დისკრიმინაციის აღმოფხვრა, ხილვადობის გაზრდა და სექსუალური იდენტობის ვარიაციათა მიმართ საზოგადოებრივი მიმღებლობის შექმნა. 17 მაისის აქციაც სწორედ ამ აქტივისტური პოლიტიკის კონტექსტში უნდა განვიხილოთ. აქედან გამომდინარე, მემარჯვენე ძალების მიერ „პროპაგანდასთან“ დაპირისპირება გასაკვირი სულაც არ არის. პროპაგანდის გაგება, მემარჯვენე აქტივისტების დისკურსებში მხოლოდ ჰომოსექსუალური ორიენტაციის

ვირუსული გავრცელება არ არის. პროპაგანდა სწორედაც რომ საზოგადოებრივი აზრის შეცვლის მცდელობად აღიქმება.

ამაში ძალადობისგან გამიჯნული, თუ ძალადობაში მონაწილე საერო თუ სასულიერო პირები ერთიანად თანხმდებიან. მაგალითად ევგენი მიქელაძე აცხადებს:

„ძალადობას რაც შეეხება, ისინი ძალადობენ საზოგადოებაზე, რადგან თავს გვახვევენ არატრადიციულ ღირებულებებს.“

ევგენი მიქელაძის განცხადებაში ცენტრალური პრობლემა სწორედ ღირებულებების და არა იმდენად იდენტობის შეცვლის მცდელობაა. იმავეს კვითხულობთ საპატრიარქოს ოფიციალურ განცხადებაშიც:

„ჩვენი მოქალაქეები ამაში ხედავენ უმრავლესობის უფლებების დარღვევას, მათი ტრადიციების, სარწმუნოებისა და, ზოგადად, ამროვნების წესის შეურაცხყოფას“.

მაშინაც კი, როცა დისკუსია ე.წ. „მომავალ თაობებს“ ეხება, თითქოს მომავალი თაობები ლგბტ ადამიანების დანახვით გახდებიან გეები ან ლესბოსელები, ღირებულებითი საკითხი ისევ და ისევ ცენტრალურია. მომავალი თაობების ღირებულებების შეცვლაა ის, რაც მემარჯვენე აქტორებს ადარდებთ. მაგალითად, 17 მაისამდე რამდენიმე დღით ადრე, გიორგი გაბედავას მიერ სასტუმრო რედისონის წინ გამართული აქციის მონაწილე აცხადებს:

„ტრადიციულ ქართულ ოჯახში გავიზარდე და ასე ვზრდი ჩემს ორ შვილს. ასეთი საზოგადოება, სადაც ნორმა ხდება რალაც გადახრები, რომლებიც არ იყო ნორმაში, ეს არის მიუღებელი ჩემთვის.“

ამ ტექსტში ჩანს, რომ „მომავალი თაობების (არ)გარყვნის“ დისკურსს არა იმდენად ჰომოსექსუალობის პროპაგანდით პირდაპირი გავრცელების, არამედ სწორედ ღირებულებების შეცვლის ეშინია. ასეთ წარმოსახვაში მომავალ თაობაში ცვლილება ჰომოსექსუალობს ნორმალიზების გზაზე გადის.

ლგბტ თუ ადამიანის უფლებათა აქტივისტების დისკურსებში საზოგადოებრივი ღირებულებების შეცვლის მნიშვნელობაზე კომენტარს იშვიათად ვნახავთ. მათ ტექსტებში ძირითადი აქცენტები ძალადობის მავნებლობასა და მის სამართლებრივ აღკვეთაზეა გადატანილი. ამ შემთხვევაში, მიუხედავად ერთი შეხედვით დისკურსში არ ჩართვისა, ლგბტ აქტივისტები სწორედაც რომ ღირებულებრივ და ეროვნულ დებატში ერთვებიან. მათი დისკურსი სახელმწიფოებრიობას და დემოკრატიული სახელმწიფოს მიერ ყველა მოქალაქის თანაბრად დაცვის მნიშვნელობას ეხება. სწორედ ამ პროცესში, ლგბტ აქტივისტები დისკურსულად ლგბტ ადამიანებს ქართულ ერ-სახელმწიფოსთან თანასწორ კუთვნილებას უსვამენ ხაზს მაშინ, როდესაც კონსერვატიული დისკურსისთვის ცენტრალური სწორედ ამის არ დაშვებაა. შესაბამისად, ლგბტ მხარდამჭერი თუ მისი მოწინააღმდეგე დისკურსები იკვეთება, რადგან ორივე ქართული სახელმწიფოებრივი და ღირებულებითი ეროვნული პროექტის თავისი მიზნების შესაბამისად განმარტებას ითხოვს. მაგალითად, 17 მაისის შემდეგ, ადამიანის უფლებათა დამცველი ორგანიზაციების განცხადებაში ვკითხულობთ შსს-ის მიმართ მოწოდებას, რომ:

„გამოიძიოს და დააყენოს ყველა იმ პირის პასუხისმგებლობის საკითხი, რომლებმაც არ მისცეს საშუალება მოქალაქეებს ჰომოფობიასა და ტრანსფობიასთან ბრძოლის დღესთან დაკავშირებით ჩაეტარებინათ დაგეგმილი აქცია“.

ევგენი მიქელაძე კი ხელისუფლებას სთხოვს, რომ „აიკრძალოს კანონით ლგბტ პროპაგანდა“.

ერთი შეხედვით, ამ განცხადებებს ერთმანეთთან ბევრი არაფერი აკავშირებს, თუმცა სინამდვილეში, ორივე მათგანი სახელმწიფოსგან იმის განმარტებას ითხოვს, თუ ვინ იქნება ქართული ერი-სახელმწიფოს სრულუფლებიანი და დაფასებული მოქალაქე. მაშინ, როცა ადამიანის უფლებათა დამცველები ერი-სახელმწიფოს სახელმწიფო ასპექტს უსვამენ ხაზს (ერის, ანუ იდეოლოგიურ ნაწილზე კი ირიბად ცდილობენ ზეგავლენის მოხდენას), მემარჯვენე აქტივიზმი ერის ანუ იდეოლოგიის ნაწილით არტიკულირებს, თუმცა სახელმწიფო კომპონენტზე გავლენასაც მოით-

ხოვს. ასეთი ანალიზით შეგვიძლია დავინახოთ, რომ ჰომოსექსუალობის პროპაგანდის აკრძალვის მოთხოვნა სულაც არ არის იმ ადამიანების „აბსურდული“ და სასაცილო პოზიცია, რომლებსაც ჰომოსექსუალობა გადამდები ჰგონია. ჰომოსექსუალობის პროპაგანდის აკრძალვის მომხრეები იმ ღირებულებით ცვლილებებს უპირისპირდებიან (და საკმაოდ ცნობიერად), რომელსაც ლგბტ აქტივიზმი ემსახურება. ადამიანის უფლებათა, თუ ლგბტ აქტივისტების მსგავსად, ისინიც საკუთარი პოზიციის სახელმწიფოს მიერ აღიარებას მოითხოვენ. ცხადია, ამ ორ ღირებულებით პოზიციაში, ერთი რომელიც ლგბტ ადამიანის სახელმწიფოს სრულფასოვან მოქალაქედ აღქმას მოითხოვს, რაც დემოკრატიული სახელმწიფოში ასეც უნდა იყოს, ხოლო მეორე ნორმატიული და ექსკლუზიური სექსუალური ნებსრიგის შენარჩუნებას ცდილობს, განსხვავება ძალიან დიდია. თუმცა, მათი ბრძოლის არეალი და სამიზნე ერთი და იგივეა: საზოგადოებრივი აზრი და სახელმწიფო.

საქართველოს გეოპოლიტიკური არჩევანი

და ბოლოს, ეროვნული სექსუალური ნებსრიგის ხასიათის ირგვლივ არსებული დებატები არა მხოლოდ შიდა სახელმწიფოებრივი ნორმების დადგენას ემსახურება, არამედ ის საქართველოსთვის გეოპოლიტიკური მნიშვნელობისაცაა. როგორც უკვე აღვნიშნე, თუ „პროპაგანდის“ დისკურსი ცალსახად რუსული წარმოშობისაა, დემოკრატიის დისკურსი დასავლურია. ორივე დისკურსი ერთნაირად საზოგადოებრივი ადგილობრივი აქტორების (სამოქალაქო თუ საერო) მობილიზებით ცდილობს საკუთარი ღირებულებითი პოზიციის უპირატესობის წარმოჩენას, რაც ცხადია კონკრეტული პოლიტიკური ალიანსებისა და კავშირების საწინდარია. ამ ორი საგარეო ძალის გავლენა 17 მაისის ირგვლივ არსებულ დისკურსებში ყველაზე მკაფიოდ იკვეთება.

ლგბტ აქტივისტების³ მიერ გამოქვეყნებული თავდაპირველი განცხადება, რომელიც 17 მაისის აქციის გვერდზე საუბრობდა, ასე იწყება:

³ ამ განცხადების ერთ-ერთი თანავტორი მე თვითონ ვარ, შესაბამისად, ჩემი კრიტიკა მეც იმდენად მხეხება, რამდენადაც ამ ანალიზში ციტირებულ სხვა პირებს.

„17 მაისი ჰომოფობიასთან და ტრანსფობიასთან ბრძოლის საერთაშორისო დღეა, რომელიც ოფიციალურად აღიარებულია ევროპის პარლამენტის, აგრეთვე ბელგიის, ესპანეთის, გაერთიანებული სამეფოს, მექსიკის, ნიდერლანდების სამეფოს, საფრანგეთის, ლუქსემბურგისა და სხვა ქვეყნების მიერ. 2004 წლიდან მსოფლიოს მრავალ ქვეყანაში 17 მაისს სახელმწიფო და კერძო, საერთაშორისო და ადგილობრივი, საგანმანათლებლო, უფლებადაცვითი და სხვა ორგანიზაციები საინფორმაციო კამპანიაში ერთვებიან.“

ერთი შეხედვით, ეს განცხადება უბრალოდ აღწერითია, ის 17 მაისის რაობას უხსნის მკითხველს. თუმცა მნიშვნელოვანია, რომ განცხადება ჰომოფობიისა და ტრანსფობიასთან ბრძოლის მნიშვნელობას სიმბოლურად დასავლურ სივრცეში ათავსებს. ის აღნიშნავს, რომ 17 მაისი ევროპის პარლამენტის მიერ არის აღიარებული და სხვა ევროპის განვითარებული ქვეყნების მიერ აღინიშნება, თითქოს მისი ევროპული წარმომავლობა მოვლენას ლეგიტიმურობას სძენდეს. ცხადია, „პროპაგანდის მონინალმდევთა“ დისკურსში რუსულ იდეოლოგიასთან ალიანსი ღიად არ ჩანს, რადგან ლეგიტიმაციის ნაცვალად, ასეთი კავშირის გამოაშკარავება, აქტივისტთა სავარაუდოდ დელეგიტიმაციას უფრო გამოიწვევდა. მიუხედავად ამისა, რუსულ ტრადიციულ ღირებულებათა დისკურსთან მათი მსგავსება მათ მჭიდრო კავშირზე მეტყველებს. რუსული ტრადიციული იდეოლოგიის მსგავსად, ჰომოფობიის პროპაგანდის აკრძალვის მოთხოვნა, არა სიბნელედ, არამედ ერის გადარჩენის, მომავლისკენ ორიენტირებულ ნაბიჯად არის მონათლული. შესაბამისად კონსერვატიულ დისკურსებში დემოგრაფიულ კრიზისზე აპელირებას თუ ქართული სულიერების გადარჩენის საკითხებს ხშირად შევხვდებით. მაგალითად, თეოდორე გიგნაძე ამბობს:

„როცა ჩვენი ქვეყანა ასეთი პრობლემების წინაშეა, დემოგრაფიული პრობლემები, აბორტის პრობლემები, დაკარგული ტერიტორიები და ამ დროს ახალი შფოთის შემოტანა, ახალი განხეთქილება. რა თქმა უნდა, ეს მიუღებელია ჩვენი ტრადიციისათვის, ჩვენი ზნეობისთვის, ქრისტიანული სულიერებისათვის და ამავე დროს ჩვენი სახელმწიფოებრიობისთვისაც მიუღებელია.“

ამ დისკურსით გიგნაძე მომავლისკენ, ქართული სახელმწიფოებრიობის გადარჩენისკენ ორიენტირებულ აქტორად წარმოაჩენს თავს, ისევე როგორც რუსული ტრადიციული დისკურსები წარმოადგენენ ტრადიციულ ღირებულებებს დასავლური ცივილიზაციური აპოკალიფსიდან თავის დაღწევის ერთადერთ საშუალებად.

17 მაისს განვითარებული მოვლენების გეოპოლიტიკურ პროცესებთან მიბმულობა „უცხოეთის დაფინანსებული პროცესების“ ხშირი არტიკულაციითაც დასტურდება. მემარჯვენე აქტივისტები, ცხადია, ლგბტ აქტივისტების დასავლურ ფინანსურ ინსტიტუტებთან კავშირებზე საუბრობენ. მაგალითად საგანელიძე აცხადებს:

„დასასჯელი ისაა, ვინც ამის ინსპირირება გააკეთა საერთოდ, ვინც ამას უბიძგა, ეს რომ აშკარად მართულია და ამის უკან რომ გარკვეული ფინანსებია ეს არის შესასწავლი.“

საგანელიძის განცხადებაში „გარკვეული ფინანსები“ აუცილებლად ლგბტ და სხვა ადამიანის უფლებათა ორგანიზაციების დასავლეთთან კავშირზე საუბრობს. მისი აზრით, ამ ფინანსების წყაროების გამოძიება და გამოამკარავებაა საჭირო. ადამიანის უფლებების დასავლური წყაროების მიერ დაფინანსება რომ გასაიდუმლოებული პროცესი სულაც არ არის, და განსაკუთრებული „გამოძიების ჩატარებას“ არ საჭიროებს, საგანელიძემ ალბათ მშვენივრად იცის. მიუხედავად ამისა, კონსპირაციული ტონის შემოტანით, ის დასავლეთის მიერ დაფინანსებული პროექტების დემონიზებას და ადამიანის უფლებების დაცვის „საშიშ“ პროცესად წარმოაჩენს ცდილობს. ეს, კიდევ ერთხელ, ერთი-ერთში ჰგავს პუტინის ანტიდასავლურ პოლიტიკას.

აგრესორთა „გარედან მართულობის“ დისკურსი 17 მაისის ირგვლივ დისკუსიებში ჯერ კიდევ არ დომინირებს (მოგვიანებით ეს შეიცვალა). ერთადერთი საინტერესო გამონაკლისი, როგორი გასაკვირიც არ უნდა იყოს, ბიძინა ივანიშვილის განცხადებაა:

„საფუძვლიანი ეჭვი აქვს, შინაგან საქმეთა მინისტრს, რომ ეს გარედან იმართებოდა, იყვნენ ძალები, ვინც ამას ახალისებდნენ და აფინანსებდნენ თუ გნებავთ. ამის ეჭვი აქვს შინაგან საქმეთა მინისტრს და მე ვიზიარებ. ის, რაც მოხდა 17-ში ეს არ მომხდარა ბუნებრივად.“

ჟურნალისტის კითხვის შემდეგ, ივანიშვილი ამუხტებს, რომ მას ეჭვი აგრესორთა „გარედან მართულობაზე“ აქვს. დაფინანსების წყაროების შესახებ ურთიერთბრალდებები კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ დიას, ადამიანის უფლებათა ჯგუფები, ისევე როგორც კონსერვატიული ჯგუფები, მჭიდროდ არიან დაკავშირებული საგარეო ძალებთან და სექსუალური თავისუფლებისა თუ ტრადიციული ღირებულებების ტრანსნაციონალურ დისკურსებთან. და რომ საქართველოში სექსუალობის ირგვლივ დებატები სწორედაც რომ ამ ორი ძალის დომინანტური დისკურსების ანარეკლია.

დაბოლოს, 17 მაისის გეოპოლიტიკურ მნიშვნელობაზე კომენტარს ლგბტ მხარდამჭერ ჯგუფებში ხშირად შევხვდებით. მაგალითად, წულაძე აღნიშნავს:

„17 მაისის ძალადობის ამსახველმა საზარელმა სცენებმა სერიოზული დარტყმა მიაყენა საქართველოს საერთაშორისო იმიჯს. მომხდარი დაგმეს, როგორც ამერიკის სახელმწიფო დეპარტამენტმა, ისე ევროპის ქვეყნებმა.“

ის, რომ სექსუალობის პოლიტიკა და სექსუალური უფლებების დაცვა ქვეყნის საერთაშორისო იმიჯს მართლაც მჭიდროდ უკავშირდება, უკვე განვიხილეთ. განვიხილეთ ისიც, რომ ასეთი მიზმა, ლგბტ თემისთვის ყოველთვის სასურველი სულაც არ არის. მაგალითად, ასეთ ბმას ადგილობრივი მემარჯვენე აქტივისტები „ქვეყნის შიდა საქმეში ჩარევად“ აცხადებენ და ეროვნული სუვერენობის არგუმენტს ჰომოფობიური პოლიტიკის გასამართლებლად იყენებენ. დეკანოზი დავით ისაკაძე:

„ვერც იმას დავუშვებთ, რომ საქართველოში იქადაგებოდეს გარყვნილება, სოდომური ცოდვა. ძალზედ გვაშფოთებს ეს ყოველივე. ამ სოდომ-გომორობაში ჩართულნი არიან სხვადასხვა ქვეყნების დიპლომატიური მისიის წარმომადგენლები. ჩვენ გვაქვს მათთან კითხვა, რატომ ერევიან ისინი უცხო ქვეყნის, სუვერენული ქვეყნის შიდა საქმეებში.“

დასკვნა

ამ სტატიის მიზანი 2013 წლის 17 მაისის, როგორც მნიშვნელოვანი მოვლენის, გეოპოლიტიკური და ტრანსნაციონალური ანალიზი იყო. ვეცადე წარმომეჩინა, თუ როგორ არის დაკავშირებული 17 მაისის ირგვლივ არსებული დომინანტური დისკურსები დასავლურ თუ რუსულ სექსუალობის პოლიტიკასთან. ლგბტ უფლებებისთვის მებრძოლთა თუ მათ მონინალმდეგეთა დისკურსებში ცხადად ჩანს, რომ ლგბტ პოლიტიკის გეოპოლიტიკური მოვლენებიდან გაცალკევება შეუძლებელია. დასავლური ჰომონაციონალისტური თუ რუსული ტრადიციონალისტური იმპერიული დისკურსები ის კონტექსტია, რომლის ფარგლებშიც უწევთ ლოკალურ აქტივისტებს ორგანიზება და რომლებიც ხშირად აქტივიზმისა თუ ჰომოფობიის ფორმებსა და სტრატეგიებს განსაზღვრავენ.

სტატიის ბოლოს, მინდა ამ ცოდნის პრაქტიკული მნიშვნელობის შესახებაც ვისაუბრო. საქართველოში ლგბტ პოლიტიკა მჭიდროდ არის დაკავშირებული საქართველოს მოდერნიზაციის, პროგრესისა და რეგრესის დისკურსებთან. უფრო კონკრეტულად კი, მნიშვნელოვნად განპირობებულია ევროპული ჰომონაციონალისტური ინტერესით, რომელიც ლგბტ ბრძოლის არეალად ანტიდისკრიმინაციულ პოლიტიკასა და ლგბტ პრაიდს განსაზღვრავს. სწორედ სექსუალური ბრძოლის ამ კონკრეტულ ასპექტებს უპირისპირდება რუსული გავლენის ქვეშ მყოფი ადგილობრივი მემარჯვენე მოძრაობაც. შესაბამისად, ამ დინამიკის გააზრება ლგბტ აქტივისტებს საშუალებას მისცემს, მეტ-ნაკლებად განსაზღვროს, თუ რა ტიპის აქტივობებს, პოლიტიკას შეხვდება წინააღმდეგობა მემარჯვენე სოციალური ჯგუფებისგან და როგორი იქნება მათი არგუმენტები. ასეთი ცოდნა აქტივიზმს მანევრირების და სტრატეგიის უკეთ დაგეგმვის საშუალებას აძლევს.

ასევე, მნიშვნელოვანია გავიაზროთ, რომ ევროპის პროგრესისტულ დისკურსს, რომელიც, ერთი მხრივ, თითქოსდა, კიდევც ეხმარება ლგბტ აქტივიზმის წინსვლას, ყოველთვის დადებით შედეგებამდე არ მივყავართ. მან შეიძლება ყურადღების ლგბტ ადამიანთა პრობლემებიდან პოლიტიკურ პროცესებზე გადატანა გამოიწვიოს. შესაბამისად, ხშირად აქტივისტთა მიერ დაგეგმილი ღონისძიების თავდაპირველი მიზანი უკანა პლანზე

გადაიწვეს და დისკუსია სხვადასხვა სახელმწიფო, რელიგიური თუ მემარტვენე აქტორებისთვის საკუთარი პოლიტიკური იდეოლოგიების არტიკულირების პლატფორმა ხდება.

გარდა ამისა, ჰომონაციონალისტურ ლგბტ სტრატეგიებში კრიტიკის გარეშე ჩართვა და ევროპული პროგრესის რწმენა, ხშირად დასავლური ლგბტ მოძრაობების იერარქიული და ნორმატიული მოდელების ადგილობრივ კონტექსტში ტრანსპორტირებას იწვევს. მაგალითად, შესაძლოა საჯარო აქცია ლგბტ მრავალფეროვნების წარმოჩენის ნაცვლად ან ნორმატიული, პროგრესისტული დისკურსების გავრცელების წყაროდ იქცეს, ან სახელმწიფოს მიერ საკუთარი „ევროპულობის“ დამტკიცების მცდელობად. ამან შესაძლოა ლგბტ მოძრაობის იმ წევრების გარიყვა გამოიწვიოს, რომლებიც „პროგრესული და განვითარებული“ ლგბტ მოქალაქის ხატს არ ემთხვევიან. ლგბტ პრაიდების ასეთი დეპოლიტიზების მაგალითი, როგორც უკვე ვნახეთ, სერბეთის პრაიდია.

დასასრულ, როგორც ადრეც აღვნიშნე, ამ სტატიის მიზანი ადგილობრივი ლგბტ მხარდამჭერი მოძრაობის კრიტიკა სულაც არ არის. პირიქით, ჰომონაციონალიზმი, როგორც პუარი ამბობს, გლობალური კონდიციაა. მისი მონაწილეები ყველანი ვართ. თუმცა, მისი ფორმებისა და შინაარსების ცოდნა მისი შეცვლის ან ჩვენი ინტერესების მიხედვით გამოყენებაში დაგვეხმარება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

Agathangelou, A. M. (2013). Neoliberal Geopolitical Order and Value. *International Feminist Journal of Politics*, 15(4), 453-476. <https://doi.org/10.1080/14616742.2013.841560>

Aghdgomelashvili, E. (2012) Homophobic Hate Speech and Social Processes in Georgia, *Situation of LGBT Persons in Georgia*, WISG

Alexander, M. J. (1994). Not Just (Any) Body Can Be a Citizen: The Politics of Law, Sexuality and Postcoloniality in Trinidad and Tobago and the Bahamas. *Feminist Review*, (48), 5-23. <https://doi.org/10.2307/1395166>

Alexander, M. J., & Mohanty, C. T. (1996). Introduction: Genealogies, Legacies, Movements. In M. J. Alexander & C. T. Mohanty (Eds.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* (1 edition, pp. xiii-xliii). New York: Routledge.

Bacchetta, P., & Haritaworn, J. (2011). There are Many Transatlantics: Homonationalism, Homotransnationalism. In K. Davis & M. Evans (Eds.), *Transatlantic Conversations: Feminism as Travelling Theory* (pp. 127-144). Routledge.

Gagyi A. (2015) Why don't East European movements address inequalities the way Western European movements do? *A Journal For And About Social Movements*, 7 (2), 15 – 26

Grewal, I., & Kaplan, C. (1994). Introduction: Transnational Feminist Practices and Questions of Postmodernity. In I. Grewal & C. Kaplan (Eds.), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices* (pp. 1-35). U of Minnesota Press.

Grewal, I., & Kaplan, C. (2001). Global identities: Theorizing transnational studies of sexuality. *A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 7(4), 663-679.

Groeneveld E. (2015). Are we all Pussy Riot? On narratives of feminist return and the limits of transnational solidarity. *Feminist Theory* ,16 (3), 289-330

Kahlina K, (2015). Local histories, European LGBT designs: Sexual citizenship, nationalism, and „Europeanisation“ in post-Yugoslav Croatia and Serbia,

Women's Studies International Forum, (49), 73-83

Kulpa, R. (2014a). Western leveraged pedagogy of Central and Eastern Europe: discourses of homophobia, tolerance, and nationhood. *Gender, Place & Culture*, 21(4), 431-448. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2013.793656>

Kulpa, R. (2014b). On attachment and belonging: Or why queers mourn homophobic president? *Sexualities*, 17(7), 781-801.

Laruelle, M. (2015, May). The „Russian World“: Russia's Soft Power and Geopolitical Imagination. Washington, DC, USA: Center on Global Interests

Massad, J. A. (2007). *Desiring Arabs* (Reprint edition). Chicago: University Of Chicago Press.

McClintock, A. (1997). „No Longer in a Future Heaven“: Gender, Race, and Nationalism. In

A. McClintock, A. Mufti, & E. Shohat (Eds.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* (pp. 89-112). U of Minnesota Press.

Mosse, G. L. (1985). Nationalism and sexuality: respectability and abnormal sexuality in modern Europe. H. Fertig.

Moss K. (2014) Split Europe: Homonationalism and Homophobia in Croatia in LGBT Activism and the Making of Europe A Rainbow Europe? Ayoub P. A., Paternotte D.(eds), Palgrave Macmillan

Murray, D. A. B. (2009). Homophobias: Lust and Loathing across Time and Space. Duke University Press.

Nagel, J. (2002). Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers. New York: Oxford University Press.

Parker, A., Russo, M., Sommer, D., & Yaeger, P. (Eds.). (1991). Introduction. In Nationalisms and Sexualities (1 edition, pp. 1-21). New York: Routledge.

Persson, E. (2015). Banning 'Homosexual Propaganda': Belonging and Visibility in Contemporary Russian Media. *Sexuality & Culture*, 19 (2), 256-274.

Polyakova A. (2014, September, October). Strange Bedfellows: Putin and Europe's Far Right, *World Affairs*

Puar, J. K. (2007). Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times. Durham: Duke Univ Pr.

Puar, Jasbir (2013) Homonationalism as assemblage: Viral travels, affective sexualities, *Jindal Global Law Review*, 4(2): 23-43.

Puar, J. (2013). Rethinking Homonationalism. *International Journal of Middle East Studies*, 45(2), 336-339. <https://doi.org/10.1017/S002074381300007X>

Riabov, O., & Riabova, T. (2014). The Remasculinization of Russia: Gender, Nationalism, and the Legitimation of Power Under Vladimir Putin. *Problems Of Post-Communism*, 61(2), 23-35.

Sabsay, L. (2012). The emergence of the other sexual citizen: orientalism and the modernisation of sexuality. <https://doi.org/10.1080/13621025.2012.698484>

Schotten, C. H. (2016). Homonationalism, From critique to diagnosis, or, we are all homonational now. *International Feminist Journal of Politics*, 18(3), 351-370. <https://doi.org/10.1080/14616742.2015.1103061>

Shekhovtsov, A. (2018). *Russia and the Western Far Right: Tango Noir*. Routledge.

Retrieved from <https://www.routledge.com/Russia-and-the-Western-Far-Right-Tango-Noir/Shekhovtsov/p/book/9781138658646>

Slotmaeckers, K. (2017). The litmus test of pride: analysing the emergence of the Belgrade „Ghost“ pride in the context of EU accession. *East European Politics*, 33(4), 517-535. <https://doi.org/10.1080/21599165.2017.1367290>

Spread of Russian-Style Anti-Propaganda Laws (2014 February), Human Rights First. Retrieved from: <http://www.humanrightsfirst.org/resource/spread-russian-style-anti-propaganda-laws>

Stoler, A. L. (2002). *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. University of California Press.

Szulc, L. (2016). Domesticating the nation online: Banal nationalism on LGBTQ websites in Poland and Turkey. *Sexualities*, 19(3), 304-327.

Wilkinson, C. (2014). Putting „Traditional Values“ Into Practice: The Rise and Contestation of Anti-Homopropaganda Laws in Russia. *Journal of Human Rights*, 13(3), 363-379. <https://doi.org/10.1080/14754835.2014.919218>

რუსული წყაროებიდან ქართული მედიასაშუალებები 5 მილიონი დოლარით დაფინანსდა (2015, ივნისი), ინტერპრესნიუსი <http://www.epn.ge/?id=7099>

დანართი 1

ივანიშვილი: სექსუალური უმცირესობის უფლებები დაცული უნდა იყოს (2013, მაისი), ტაბულა, ბმული: <http://www.tabula.ge/ge/story/71058-ivanishvili-seqsualuri-um-ciresobis-uflebebi-daculi-unda-ikos>

პატრიარქი: ეკლესია ემიჯნება ძალადობას, მაგრამ ცოდვის პროპაგანდა არ შეიძლება, (2013, მაისი), სივილ ჯორჯია, ბმული: <http://civil.ge/geo/article.php?id=26904>

პოლიტიკური პორტალი (2013, მაისი) ივანიშვილს ეჭვი აქვს, რომ 17 მაისის აქცია ქვეყნის გარედან იმართებოდა. ბმული: <http://www.myvideo.ge/v/2045660>

პოლიციას ძალადობის აღკვეთაში წარუმატებლობის გამო აკრიტიკებენ (2013, მაისი), სივილ ჯორჯია, ბმული: <http://civil.ge/geo/article.php?id=26905>

საქართველოში მოქმედი რელიგიური გაერთიანებების ერთობლივი განცხადება 17 მაისის აქციაზე (2013, მაისი), ტაბულა, ბმული: <http://www.tabula.ge/ge/story/71123-saqartveloshi-moqmedi-religiuri-gaertianebebis-ertoblivi-gancxadeba-17-maისis-aciaze>

საინფორმაციო სააგენტო ივერიელი (2013, მაისი), მამა თეოდორე 17 მაისის აქცია სპეციალური განცხადება, ბმული <https://www.youtube.com/watch?v=nd2EhNFZ85U>

ნულაძე, ზ., (2013, მაისი), 17 მაისი თბილისში: თეირანიზაციის საფრთხე, ამერიკის სმა, ბმული: <https://www.amerikishma.com/a/georgia-theocracy-danger/1665965.html>

ქევანიშვილი, ე., (2013, მაისი) „არა თეოკრატია“ და „აიკრძალოს ლგბტ პროპაგანდა“ – დედაენის ძეგლთან ორი აქცია გაიმართა, რადიო თავისუფლება, ბმული: <https://www.radiotavisupleba.ge/a/ori-akcia/24996014.html>

ძალადობა ჰომოფობიასთან ბრძოლის დღესთან დაკავშირებული აქციის წინააღმდეგ (2013, მაისი), სივილ ჯორჯია, ბმული: <http://www.civil.ge/geo/article.php?id=26907>

Zuzumbo (2013, მაისი), „ექიმ“-პედოფილი, ბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=h0VfM-00zIM&feature=youtu.be>

Maestro Television, (2013, მაისი) (18:00) 08/05/13 სასულიერო პირები 17 მაისზე, ბმული: https://www.youtube.com/watch?time_continue=34&v=mmdLUt4_0LA

ლგბტ მოძრაობა საქართველოში: მიღწევები და გამოწვევები აქტივისტის პოზიციიდან

ნათია გვიანიშვილი

ფემინისტი, ლგბტ აქტივისტი

შესავალი

ლგბტ მოძრაობა (ანუ ჰომო/ბი/ტრანსფობიის წინააღმდეგ მოქმედი ორგანიზაციების, არარეგისტრირებული ჯგუფებისა და ინდივიდუალური აქტივისტების ერთობლიობა) საქართველოში 11 წელს ითვლის და მის ცენტრს თავიდანვე არასამთავრობო ორგანიზაციები წარმოადგენდნენ. ისინი ადგენდნენ თემის წევრებთან მეტნაკლებად შეთანხმებულ დღის წესრიგს და ისინი იყვნენ და არიან თემის ყველაზე ხილვადი წარმომადგენლები. მიუხედავად იმისა, რომ არასამთავრობო ორგანიზაციებმა მოახერხეს ლესბოსელი, გეი, ბისექსუალი და ტრანსგენდერი ადამიანების უფლებებზე დისკუსიისათვის სივრცის გახსნა, გარკვეული სამართლებრივი წარმატებების მიღწევა, თემის სანწყისი მობილიზება და მისი უზრუნველყოფა საბაზისო სერვისებისა და რესურსების ნაწილით, უკანასკნელი 2-3 წლის განმავლობაში, მათ მიმართ თემის წევრებისა და მოძრაობის სხვა აქტორების მხრიდან კრიტიკა უფრო და უფრო ხშირად ისმის. ეს კრიტიკა, ერთი მხრივ, „ენჭელების“ წარმატებული მუშაობის შედეგია იმიტომ, რომ მათ ითამაშეს მნიშვნელოვანი როლი აქტივისტების გაძლიერებასა და მნიშვნელოვანი ცოდნითა და უნარ-ჩვევებით აღჭურვაში. მეორე მხრივ კი, კრიტიკა გამოწვეულია მათი დღის წესრიგის ნაწილობრივი აცდენით თემის საჭიროებებთან, კომუნიკაციის ნაკლებობით თემის გარკვეულ სემენტებთან და ამ სემენტების არათანაბარი რეპრეზენტაციით მოძრაობაში.

მსგავსი კრიტიკა მნიშვნელოვანია და მიგვანიშნებს, რომ ლგბტ მოძრაობა საქართველოში იმ საკვანძო მომენტს მიუახლოვდა, როდესაც მასში

შემავალმა ერთეულებმა უნდა იმსჯელონ ისეთ ფუნდამენტურ საკითხებზე, როგორიცაა, ვინ ქმნის მოძრაობაში დღის წესრიგს და რატომ? როგორ შეიძლება ეს დღის წესრიგი გახდეს არა იმდენად რეაქციული (როგორიც დღესაა, საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ჰომოფობიის გამწვავების გამო), არამედ გრძელვადიან ცვლილებებზე უფრო მეტად ორიენტირებული? მსგავსი მსჯელობის დაწყებას დღეს შემდეგი წინაპირობები აქვს: გაიზარდა ლიბერალური პოლიტიკური პარტიების დაინტერესება თემის პრობლემებით, მედიასივრცესა და სხვა სფეროებში (როგორიცაა სპორტი) გამოჩნდნენ ისეთი ადამიანები, ვინც ხმამაღლა აკრიტიკებს ჰომოფობიას, მოხდა ლგბტ მოძრაობაში შემავალი აქტორების გამრავალფეროვნება და მათი მონაწილეობით შედგა უფრო ფართო დისკუსია 17 მაისის მნიშვნელობის გარშემო. ამავე დროს, სამართალდამცავი ორგანოების და მთავრობის სხვადასხვა უწყების მხრიდან დაიწყო ჰომოფობიური განწყობების მზარდი გამოვლენა და გააქტიურდნენ მემარჯვენე ჯგუფები, რომელთა დღის წესრიგშიც გენდერის და სექსუალობის საკითხები სტაბილურად იკავებს მნიშვნელოვან ადგილს. მოვლენების მსგავსი განვითარება კიდევ უფრო მნიშვნელოვანს ხდის დისკუსიას იმის შესახებ, თუ როგორ შეიძლება უზრუნველვყოთ ძალაუფლების და რესურსების ისეთი გადანაწილება, რომ ისინი ლგბტ თემის ფარგლებში იდენტიფიცირებული ყველა ჯგუფისთვის იყოს ხელმისაწვდომი, რომ თემის წევრებს ჰქონდეთ საკუთარი ხმის გაჟღერების მოტივაცია და ჩვენი ერთობლივი ძალისხმევა სტრატეგიულად იყოს მიმართული უფლებრივი მდგომარეობის გაუმჯობესებისკენ.

წინამდებარე სტატიაში შევეცდებით, გავაანალიზოთ საქართველოში ლგბტ მოძრაობის განვითარების ეტაპები, მთავარი მიღწევები, კრიტიკა და წინააღმდეგობები, რომელიც მის წინაშე დგას. სტატიის ერთ-ერთი მიზანი არის იმ სტრატეგიებისა და ინსტრუმენტების გაანალიზება, რომელსაც ქართული ლგბტ მოძრაობა დღეს იყენებს ჰომო/ბი/ტრანსფობიასთან გასამკლავებლად. ჩვენ შევეცდებით, ვაჩვენოთ რითია ნაკარნახევი კონკრეტული დღის წესრიგი, რამდენად ასახავს იგი თემის საჭიროებებს და რა ნაბიჯები შეიძლება გადავდგათ იმისთვის, რომ მივიღოთ მეტად თანმიმდევრული და მრავალმხრივი სტრატეგია და მის გარშემო მობილიზებული მოძრაობა, რომელიც იქნება არა უნიფორმული, არამედ მეტი გადაკვეთის წერტილის შემცველი მასში შემავალ ჯგუფებსა და ინდივიდებს შორის.

ცოტა რამ ლგბტ მოძრაობის ისტორიაზე

საბჭოთა კავშირის დაშლის მომენტისთვის, საქართველოში, განსხვავებით დასავლეთ ევროპის ქვეყნების ან ამერიკის შეერთებული შტატებისგან, არ არსებობდა სხვადასხვა ტიპის სოციალურ აქტივიზმში ჩართული სამოქალაქო ჯგუფების არსებობის ტრადიცია. ამ პირობებში, არასამთავრობო სექტორის აღმოცენება მეტწილად განაპირობა ქვეყნის მთავრობის მიერ არჩეულმა საგარეო პოლიტიკის დასავლურმა კურსმა. პროცესის სწრაფი წინსვლა შესაძლებელი გახდა ნეოლიბერალურ ეკონომიკაზე გადასვლამ, რის შედეგადაც, საქართველოში როგორც სამთავრობო, ისე არასამთავრობო სექტორისთვის საერთაშორისო დაფინანსება გახდა ხელმისაწვდომი და გაჩნდა მსოფლიო ბანკისა და საერთაშორისო სავალუტო ფონდის პროგრამებში მონაწილეობის საშუალება (Japaridze, 2012).

კონკრეტული პროგრამის ფარგლებში ფულადი რესურსების მისაღებად, საჭირო იყო ჯგუფის არასამთავრობო ორგანიზაციად რეგისტრაცია (რაც საქართველოში საკმაოდ მარტივ პროცედურებთან იყო და არის დაკავშირებული) და იმის ჩვენება, რომ ორგანიზაციას აქვს ექსპერტიზა კონკრეტულ სფეროში, შიდა დემოკრატიის მაღალი ხარისხი და პრობლემების მოგვარების მკაფიო ხედვა. ბუნებრივია, ათი წლის წინანდელი მოთხოვნები არასამთავრობო სექტორის მიმართ განსხვავდება იმისგან, თუ რა პირობებს გვიყენებენ დონორი ორგანიზაციები დღეს, მაგრამ შედეგი ერთია – აქტივიზმი გადაიქცა სრულგანაკვეთიან სამუშაოდ, რომელსაც მკაფიო პროფესიული მოთხოვნები აქვს.

საქართველოში არასამთავრობო სექტორის კრიტიკა, ძირითადად, ორი მიმართულებით ისმის. ერთი მხრივ, საქართველოს დასავლელი პარტნიორების როლს ქართული არასამთავრობო სექტორის განვითარებაში მემარჯვენე ჯგუფები და პოლიტიკოსები ხშირად იყენებენ ე.წ. დასავლურ და ტრადიციულ, ეროვნულ ღირებულებებთან „დაპირისპირების“ დასასაბუთებლად. კრიტიკის მეორე საფუძველი ხდება იმის დაშვება (და მტკიცება), თითქოს არასამთავრობო სექტორი მასში მომუშავე ადამიანებისთვის ფინანსური სარგებლის მისაღებად არის შექმნილი. ამ შემთხვევაში, აუცილებლად უნდა დავინახოთ და გავითვალისწინოთ ის რეალური ცვლილებები, რომლებიც არასამთავრობო სექტორის მუშაობამ მოიტანა

საქართველოში და ასევე შევხედოთ საერთაშორისო დონორი ორგანიზაციების ანგარიშგებსა და სახელფასო პოლიტიკას, რომელიც გამონაკლისი შემთხვევების გარდა, შეუძლებელს ხდის ამ სექტორში მოგების ნახვას. რაც შეეხება პირველ არგუმენტს, მიუხედავად იმისა, რომ ინსტიტუციონალიზებულ სამოქალაქო სექტორს თავისი გამოწვევები და პრობლემები აქვს (რომელსაც აუცილებლად შევხებით ქვემოთ), მის ანტი-ეროვნულ ან ანტი-სახელმწიფოებრივად შერაცხვა ნაციონალისტურ-იზოლაციონისტური ნარატივის ნაწილია, რომლის მაგალითებიც გვაქვს როგორც რუსეთში (რომელიც მსგავსი დამოკიდებულებების ერთ-ერთი დიდი ექსპორტიორია), ისე მთელს აღმოსავლეთ ევროპაში.

როგორც ვთქვით, არასამთავრობო ორგანიზაციებს აქვთ თავიანთი სტრუქტურა, საქმიანობის კონკრეტული სფერო და სამიზნე ჯგუფი, რომელიც სხვადასხვა სახით მონაწილეობს ორგანიზაციის საქმიანობაში და სარგებლობს მისი რესურსით. ლესბოსელი, გეი, ბისექსუალი და ტრანსგენდერი ადამიანების იდენტიფიცირება სამიზნე ჯგუფად არასამთავრობო სექტორში ფაქტობრივად 2005-06 წლამდე არ მომხდარა. მნიშვნელოვანი ფაქტორი, რომელიც აფერხებდა ლგბტ ადამიანების მობილიზებას ჩვენს ქვეყანაში, საბჭოთა რეჟიმის მიერ ჰომოსექსუალების წინააღმდეგ გატარებული რეპრესიული პოლიტიკის მესხიერება იყო. მას შემდეგ, რაც 1933 წელს, კაცებს შორის ნებაყოფლობითი სექსუალური კავშირი სისხლის სამართლის კოდექსით გახდა დასჯადი, ჰომოსექსუალობის გარშემო დისკუსიამ სასჯელალსრულების დაწესებულებებსა და ფსიქიატრიულ კლინიკებში (უმეტესად, ქალების შემთხვევაში) გადაინაცვლა (Healey, 2001). რეგულარულად ტარდებოდა საჯარო სივრცის „განმენდის“ კამპანიები, რომელსაც სამართალდამცავები ახორციელებდნენ და რომელთა შედეგადაც, ჰომოსექსუალურმა სუბკულტურამ მთლიანად იატაკქვეშეთში გადაინაცვლა (Габуниа, 2009). ამას თან დაერთო ჰომოსექსუალობის, როგორც „დასავლური დეკადენტობის და ხრწნის“ ხატის შექმნა საბჭოთა იდეოლოგიების მიერ (Healey, 2011). საზოგადოებაც მიეჩვია, რომ „ასეთი“ ადამიანები არსებობენ, მაგრამ „არ გამოდიან და პარადებს არ აწყობენ“, ანუ გარკვეული ბნელი და ჩუმი კუთხე აქვთ მიჩენილი, სადაც ძალადობა კი ხდება, მაგრამ შეგვიძლია წავუყრუოთ.

მეორე მნიშვნელოვანი ფაქტორი ლგბტ მოძრაობის ფორმირებისთვის, საბჭოთა კავშირის ყოფილ წევრ ქვეყნებში, იყო ინფორმაციული ვაკუუმიდან გამოსვლა სივრცეში, სადაც ცვლილებები უკვე მომხდარია. კომუნიკაციის ტექნოლოგიები იმ დონეზე განვითარებული, რომ ადამიანი სწრაფად იგებს თუ რა ხდება საზღვარგარეთ და საკუთარ თავს უკვე არა უშუალო სოციალური წრის წარმომადგენლებს ადარებს, არამედ მისთვის ახლო ან მსგავსი გამოცდილების და იდენტობის სხვა ადამიანებს, რომლებიც შედარებით კარგად ცხოვრობენ სხვა ქვეყნებში (Goodhart, 2017). შესაბამისად, როდესაც ადამიანის უფლებებზე და სხვადასხვა სამოქალაქო მოძრაობაზე ვსაუბრობთ, ხშირად ვინყებთ იმ (ძირითადად დასავლეთ ევროპული და ამერიკული) მოძრაობების იმიტაციას, რომლებიც ყველაზე კარგად არის დოკუმენტირებული და რომელთა მიღწევების ინსტრუმენტალიზაციასაც წარმატებით ახერხებენ შესაბამისი მთავრობები თავიანთ საგარეო პოლიტიკაში.

ის, რასაც იშვიათად ვუფიქრდებით არის მოძრაობების განვითარების დინამიკა, რომელიც გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა და განსხვავდება დასავლურ და ჩვენს კონტექსტში. მაშინ, როცა ამერიკელი ლგბტ აქტივისტების ძირითადი ნაწილი თანხმდება, რომ ამერიკის გეი განმათავისუფლებელი მოძრაობა 1969 წლის 28 ივნისს დაიწყო, როდესაც ნიუ იორკის ბარ სტოუნვოლში გადამწყვეტი დაპირისპირება მოხდა პოლიციასა და თემის წევრებს შორის (Jagose, 1996), ჩვენ და ალბათ ბევრ სხვა ქვეყანაში მსგავსი გარდამტეხი თარიღი არ გვაქვს, თუმცა სტოუნვოლის, როგორც ძალადობრივი მაგრამ რევოლუციური ისტორიული მოვლენის რომანტიზება, ნაწილობრივ განსაზღვრავს იმას თუ როგორ აღვიქვამთ აქტივიზმს დღეს. კიდევ ერთი გასათვალისწინებელი ნიუანსი ისაა, რომ ამერიკული ლგბტ მოძრაობა არ დაწყებულა პირდაპირ „სტოუნვოლით“. დასავლურ კულტურაში ჰომოსექსუალობაზე საზოგადოებრივი დისკუსია ადრეც არსებობდა სხვადასხვა ფორმით და 60-იან წლებში აღმოცენებული განმათავისუფლებელი მოძრაობის ერთ-ერთი ბიძგიც მანამდე ჰომოფილური მოძრაობის მიერ შექმნილი დისკურსის კრიტიკა იყო.

ქართული ლგბტ მოძრაობა 2006 წელს ფონდი „ინკლუზივის“ დაარსებით დაიწყო. ორგანიზაცია ჩამოყალიბდა PRECIS¹ პროექტის ფარგ-

1 Prevention and Empowerment in the Commonwealth of Independent States

ლებში, რომელსაც ორი ევროპული ორგანიზაცია ILGA-Europe და COC Netherlands უძღვებოდა და რომლის მთავარი მიზანიც აივ/შიდსის გავრცელების პრევენცია იყო ლგბტ თემში, მისი მობილიზებისა და სათემო ორგანიზაციების შესაბამისი უნარ-ჩვევებით აღჭურვის გზით (“Internatioanl Human Rights References..”, 2007). ფონდი „ინკლუზივის“ პირველადი ამოცანა იყო ორგანიზაციის გარშემო თემის მობილიზება და ინფორმაციის მოპოვება თემში არსებულ პრობლემებსა და საჭიროებებზე. ფონდს ამ ამოცანაში შეუერთდა „ქალთა ინიციატივების მხარდაჭერი ჯგუფი“, რომელიც იმ დროისთვის უკვე იკვლევდა მედიაში ლგბტ საკითხების გაშუქებას. ამ ორმა ორგანიზაციამ მოახერხა თემის წევრებთან ნდობაზე დაფუძნებული ურთიერთობის დამყარება და მათთვის გარკვეული სერვისების მიწოდება (ფსიქოლოგიური დახმარება, უსაფრთხო სივრცე, აივ/შიდსსა და სგგი-ზე ტესტირება, რომელიც ძირითადად მოკავშირე ორგანიზაცია „თანადგომაში“ გადამისამართებით ხდებოდა ა.შ.) და ისეთი სივრცის შექმნა, სადაც მათ ჰქონდათ მოტივაცია აქტიურად მიეღოთ მონაწილეობა შიდა დისკუსიებში. ეს მეთოდი განსაკუთრებულად კარგად მუშაობდა ლესბოსელი, ბისექსუალი და ტრანსგენდერი ქალების ჯგუფში, რომლის თვითორგანიზების ერთ-ერთი ღერძი იდენტობებთან ერთად, ფემინისტური იდეოლოგიაც გახდა.

თუკი პოლიტიკურ ჭრილში შევხედავთ საქართველოში ლგბტ მოძრაობას, ცხადი გახდება, რომ სწორედ იდენტობებზე დაფუძნებულ პოლიტიკას ვატარებთ. სწორედ იდენტობები ხდება თემის მობილიზების და კონკრეტული ინიციატივების ბირთვი, რაც, ერთი მხრივ, აადვილებს ადამიანების მოზიდვას (არსებობს მცდარი მოსაზრება, რომ იდენტობებს ახსნა არ სჭირდებათ) და იმის მტკიცებას, რომ იდენტობა თანდაყოლილია. მეორე მხრივ, ინვესტ დაპირისპირებას თემის იმ წევრებთან, ვისაც იდენტობის მკაცრ ჩარჩოებში მოქცევა არ სურს. ეს ჩარჩოები კი საკმაოდ მკაცრი და ამავე დროს, პირობითია, რის გამოც, ხშირად გვესმის გააფთრებული კამათი მაგალითად იმის შესახებ, თუ ვინ არის „ნამდვილი“ ტრანსგენდერი, ან შეიძლება თუ არა „ნამდვილი“ ლესბოსელს ვაცთან ჰქონდეს ურთიერთობა.

2009 წელს, ფონდ „ინკლუზივის“ ოფისზე პოლიციამ რეიდი განახორციელა და დააკავა ფონდის დირექტორი (“Police Raid of the Inclusive..”,

2009). სამართალდამცავების თქმით, ისინი ადგილზე ნარკოტიკულ ნივთიერებებს ეძებდნენ, რის გამოც რამდენიმე საათის განმავლობაში ჩხრეკდნენ და ამცირებდნენ ოფისში მყოფ ლესბოსელ, ბისექსუალ და ტრანსგენდერ ქალებს. ამ მოვლენის შემდეგ, „ქალთა ინიციატივების მხარდამჭერი ჯგუფი“ თემის წევრების გადაწყვეტილებით, გამოეყო „ინკლუზივს“ და პოლიტიკურად მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილება მიიღო – თემის გაძლიერების და მობილიზაციის კუთხით ემუშავა ცალკე, ლესბოსელ, ბისექსუალ ქალებთან და ტრანსგენდერ ადამიანებთან. თუკი გავითვალისწინებთ იმას, რომ ლგბტ საკითხებზე გამოყოფილი რესურსების დიდი ნაწილი არ ეთმობა ამავე თემში მოაზრებული ქალების საჭიროებებს, ეს გადაწყვეტილება დღესაც მნიშვნელოვანი რჩება.

„ინკლუზივის“ გაჩერებით გამოწვეული ვაკუუმი გვი თემისთვის 2010 წელს შეივსო, როდესაც ორგანიზაცია „იდენტობა“ დაარსდა. ამ ორგანიზაციაში შემავალ ადამიანებს თავიდან კრიტიკული მიდგომა ჰქონდათ ენჯელო აქტივიზმის მიმართ და თვლიდნენ, რომ იმ დროისთვის არსებული დღის წესრიგი არ პასუხობდა მძიმე სოციალურ და ეკონომიკურ პირობებში მცხოვრები გვი და ტრანსგენდერი ადამიანების საჭიროებებს, რომელთა ნაწილიც კომერციულ სექს სამუშაოშია ჩართული. თუმცა, ამ კრიტიკამ რაიმე ფაქტობრივი გამოვლინება ვერ ჰპოვა და „იდენტობამ“ მალე დაიკავა ის პოზიცია, რასაც თავიდან თვითონ აკრიტიკებდა.

ამ პერიოდში დაიწყო მოძრაობაში შემავალი აქტორების ეტაპობრივი გამრავალფეროვნება. 2011 წელს დაარსდა „თანასწორობის მოძრაობა“ (ყოფილი „ლგბტ საქართველო“), ხოლო 2015 წელს ასოციაცია „თემიდა“. პარალელურად, ლგბტ საკითხებზე მუშაობას იწყებდა სულ უფრო მეტი არასამთავრობო ორგანიზაცია, რომელიც ზოგადად მუშაობს ადამიანის უფლებებზე, რაც სათემო ორგანიზაციებს ახალი ალიანსების შექმნას უადვილებს, კონკრეტულ ინიციატივებთან დაკავშირებით. 2011 წლიდან გამოჩნდნენ დამოუკიდებელი, არარეგისტრირებული ჯგუფები, რომლებსაც გამოკვეთილი ანტიჰომოფობიური პოლიტიკა აქვთ. პირველები იყვნენ „ფემინისტების დამოუკიდებელი ჯგუფი“ და „პარტიზანი გოგონები.“ შემდგომ, ამას მოჰყვა „ახალგაზრდა მწვანეების“ გააქტიურება (ეს პოლიტიკური ორგანიზაცია, აქტიურად და სამართლიანად პოზიციონირებს სხვა „გრასრუთ“ ჯგუფებთან ერთად) და „ქალთა მშერის“ ჩამოყალიბება.

დღეისათვის, ასევე გაზრდილია მოძრაობის ინდივიდუალური აქტორების როლიც, მაგალითად, ორგანიზაცია „თანადგომას“ სოციალური მუშაკები, რომლებიც უშუალოდ მუშაობენ თემთან და აქტიურად არიან ჩართულები თემისთვის მნიშვნელოვან მოვლენებში, სტუდენტები, სხვადასხვა მოძრაობაში ჩართული ადამიანები, გააქტიურდნენ ტრანსგენდერი აქტივისტებიც. ინდივიდუალური აქტივისტების მზარდ ჩართულობაზე დიდი გავლენა მოახდინა სათემო ორგანიზაციების ნაწილის („იდენტობა“, „თანასწორობის მოძრაობა“) მიერ სათემო ცენტრების გახსნამ რეგიონებში. ასევე მნიშვნელოვანია თემის წევრებისთვის თავშეყრის ახალი ადგილების გამოჩენა (მაგალითად, კლუბური საღამოების წარმატებული სერია „ჰორუმი“, და რამდენიმე მეგობრულად განწყობილი ბარი), რაც ზრდის საჭარო სივრცეში თემის ხილვადობას.

თავისუფლად შეიძლება ითქვას, რომ გასული ათწლეულის განმავლობაში, ლგბტ მოძრაობა საქართველოში გაფართოვდა და მეტ რესურსზე მიუწვდება ხელი. ის, რაც ჩემი აზრით გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა და ჯერ არ გვაქვს, არის სადისკუსიო პლატფორმები, სადაც ახალი ცოდნის და გამოცდილების გაზიარება მოხდება. დისკუსიას, როგორც ასეთს, აქამდე არ ეთმობოდა სათანადო დრო და ყურადღება, თუმცა, თუკი გვსურს, რომ მოძრაობა ღირებულებებსა და იდეოლოგიურ ურთიერთგადაკვეთის ნერტილებზე იყოს დაფუძნებული, ასეთი სივრცეების არსებობა სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია.

მოძრაობის დღის წესრიგი, ხილვადობის პოლიტიკა და წარმომადგენლობითი ფუნქციები

ბუნებრივია, ზემოთ ჩამოთვლილ ყველა აქტორს თავისი ხედვა აქვს პრობლემებთან და მათი გადაჭრის გზებთან დაკავშირებით. არასამთავრობო ორგანიზაციებისთვის კი უჩვეულოა, რომ დღის წესრიგის შექმნის პროცესში სხვა აქტორებიც ჩართონ, რაც გარკვეულ დაძაბულობას ქმნის. ეს, ერთი მხრივ, გასაგებიცაა იმიტომ, რომ არასამთავრობო ორგანიზაციების მუშაობა მზარდი ბიუროკრატიზაცია-პროფესიონალიზაციის გზით მიდის, რაც იმას ნიშნავს, რომ თითოეულ აქტივობაში ბევრი უხილავი შრო-

მა იდება და ადამიანებს უჩნდებათ სურვილი, რომ ეს შრომა დანახული და დაფასებული იყოს. თუმცა, მეორე მხრივ, ჩნდება ერთგვარი აცდენა, ვინაიდან იმ სამუშაოს დიდი ნაწილი, რასაც ენჯელოში ვასრულებთ, მნიშვნელოვნად არის აზრს მოკლებული „რიგითი“ თემის წევრებისთვის, რომლებიც ჩახედულები არ არიან ბიუროკრატიაში და ისეთი გამოწვევების წინაშე დგანან, რომლის დაძლევაშიც ადამიანის უფლებებზე მომუშავე ორგანიზაციები ვერ ეხმარებიან.

მნიშვნელოვანია დავაზუსტო, რომ როდესაც „დღის წესრიგს“ ვახსენებ, ამჟამად წარმომიდგენია მხოლოდ კონკრეტული არასამთავრობო ორგანიზაციების სტრატეგიული გეგმების ერთობლიობა და მასში მოცემული გადაკვეთის წერტილები. არასამთავრობო ორგანიზაციებში სტრატეგიული მიმართულებების გამოკვეთასა და გეგმის შემუშავებაზე საკმაოდ დიდი დრო მიდის და როგორც წესი, ეს არის ორგანიზაციის თანამშრომლების, მმართველი ორგანოების და რიგ შემთხვევებში, ბენეფიციარების ნაწილისთვის განკუთვნილი პროცესი. ამ პროცესის შედეგად იქმნება ერთიანი დოკუმენტი, რომელიც შეესაბამება ორგანიზაციის ხედვას და მისიას (რომელიც, თავის მხრივ, განსაზღვრულია წესდებაში) და რომლითაც ორგანიზაცია ხელმძღვანელობს თავის საქმიანობაში გარკვეული პერიოდის განმავლობაში. სტრატეგიულ გეგმაში განსაზღვრული მიზნების და განსახორციელებელი აქტივობების შერჩევა ხდება რიგ მონაცემებზე დაყრდნობით. ასეთებია: წინა პერიოდის სტრატეგიული გეგმის შესრულების შეფასება, თემის საჭიროებათა კვლევა (ყოველთვის არა), კვლევებში მოპოვებული მონაცემები, რომლებიც საზოგადოებრივ განწყობებს ზომავს, ან კონკრეტულ საკითხებს უღრმავდება და ჩარევის შესაძლებლობას გვაჩვენებს, პოლიტიკური ცვლილებები ქვეყნის შიგნით, საერთაშორისო პარტნიორების პრიორიტეტები (როგორც წესი, ტენდენციები, რომლებიც მოდის გაეროს და ევროკავშირის სხვადასხვა უწყებიდან და შემდეგ ვრცელდება საერთაშორისო ორგანიზაციების და დიპლომატიური კორპუსის მეშვეობით), კონკრეტულ აქტივობებთან დაკავშირებით რესურსების (ფინანსური და ადამიანური) მოძიების შესაძლებლობა. საკმარისია გადავხედოთ საქართველოში ლგბტ საკითხებზე მომუშავე ორგანიზაციების ვებ-გვერდებზე განთავსებულ ინფორმაციას მისიის, ხედვის და პროგრამების შესახებ და მივხვდებით, რომ ძირითადად, მუშაობა მიმ-

დინარეობს შემდეგი მიმართულებებით: სიძულვილით მოტივირებული დანაშაულების აღმოფხვრა, თანაბარი უფლებებისა და შესაძლებლობების უზრუნველყოფა ლგბტ ადამიანებისთვის, თემის ინტეგრაცია საზოგადოებაში, ინფორმირეულობის გაზრდა, ცნობიერების ამაღლება. მიზნების და მიმართულებების ეს ჩამონათვალი მენისტრიმულია და ბევრ სხვა ორგანიზაციაშიც გვხვდება. შედარებით ნაკლები სიხშირითაა ნახსენები ჯანსაღი სქესობრივი ცხოვრების წესის შესახებ ინფორმაციის გავრცელება, საჭიროებებზე დაფუძნებული სოციალური და სამართლებრივი სერვისების უზრუნველყოფა, სოციალური სამართლიანობის მიღწევა და თემის წევრების მობილიზაცია და ჩართულობა.

მიუხედავად იმისა, რომ არ არის ნაკვლევით თუ რა პროპორციით იხარჯება საქართველოში რესურსები კონკრეტულ მიმართულებებზე, თავისუფლად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არასამთავრობო ორგანიზაციების სამუშაოს ლომის წილი სწორედ ლობირება-ადვოკატირებაზეა მიმართული. ეს ტენდენცია არ არის ექსკლუზიურად ქართული. პირიქით, საქართველოში მას გლობალური გავლენა განსაზღვრავს. ორგანიზაცია Global Philanthropy Project-ის მიერ ჩატარებული კვლევა ლგბტი თემის სახელმწიფო და ფილანთროპულ დაფინანსებაზე გვეუბნება, რომ 2013-2014 წლებში გამოყოფილი იმ თანხებიდან, რაც აშშ-ის გარეთ მოხმარდა ლგბტ თემის უფლებრივი მდგომარეობის გაუმჯობესებას, 54% მოხმარდა შემდეგ მიმართულებებს: ადვოკატირება (43%), სათემო ორგანიზება (2%), ცნობიერების ამაღლება და კამპანიები (6%) და სტრატეგიული სამართალწარმოება (2%). თუკი რეგიონში არსებულ მდგომარეობას შევხედავთ, დავინახავთ, რომ ამავე წლებში აღმოსავლეთ ევროპაში, ცენტრალურ აზიასა და რუსეთში შემოსული გრანტების 59% მოხმარდა ადვოკატირებას და მხოლოდ 8% თემის გაძლიერებასა და ხილვადობას. (GPP, Funders for LGBTI Issues, 2016).

სურათი ცალსახაა, ლგბტ მოძრაობები მსოფლიოს გარშემო იძულებულები ხდებიან, ააწყონ თავიანთი საქმიანობა ადვოკატირება-ლობირებაზე, რათა რესურსებზე ხელი მიუწვდებოდეთ. ამას, ალბათ, ისიც განაპირობებს, რომ დონორების უდიდესი ნაწილი ე.წ. გლობალურ ჩრდილოეთშია დაფუძნებული, სადაც სოციალური სერვისების მიწოდება ან სახელმწიფოს ან სხვა მრავალფეროვანი აქტორების მიერ ხდება,

ხოლო უსაფრთხო სივრცის და შეხვედრის ადგილის ფუნქციას სხვადასხვა საჯარო თავშეყრის ადგილი (ბარები, კლუბები, კაფეები) წარმოადგენს და არა იმდენად ორგანიზაციები, რომლებიც დღესდღეობით სამართლებრივ დახმარებაზე, ლობირებასა და კამპანიებზე მუშაობენ. როგორც ჩანს, მსგავსი მოდელის გადმოტანა ხდება ასევე ე.წ. განვითარებად ქვეყნებში. ამასთან ერთად, ანგარიშგების თვალსაზრისით გაცილებით ადვილია მოკლევადიანი პროექტებისთვის თვალყურის დევნება, რადგან ცნობიერების ამაღლება, თემში სოლიდარობის კულტივაცია გრძელვადიანი პროექტებია, რომელთა გაზომვაც მეტ სირთულესთან არის დაკავშირებული. მსგავსი მიდგომა პრობლემურია, ვინაიდან არ ითვალისწინებს საზოგადოების თავისებურებებს. მაგალითად, ჩვენთან ადამიანებს უჭირთ საკუთარი გამოცდილებების სახელდება და ძალადობად ან დისკრიმინაციად იდენტიფიცირება. ამიტომ, სტრატეგიული სამართალწარმოება და ძალადობისა და დისკრიმინაციის ფაქტების დოკუმენტირება რთულდება, თუკი არ ხდება თემის წევრების ფსიქოლოგიურ კეთილდღეობაზე, მათში სოლიდარობის კულტივაციაზე მუშაობა. არ იგულისხმება, რომ ეს მუშაობა ვერტიკალური უნდა იყოს და ორგანიზაციასა და თემის წევრებს შორის იერარქიას უნდა მოიაზრებდეს. უბრალოდ, ამისთვის სივრცე და რესურსი უნდა იყოს გამოყოფილი.

არასამთავრობო ორგანიზაციების დღის წესრიგის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემა ისაა, რომ არ არის ნაკვლევია თუ რამდენად ხშირად ხდება ერთი და იმავე საკითხის გადაფარვა სხვადასხვა ორგანიზაციის მიერ; ასეთ შემთხვევაში რამდენად არიან ისინი მიდრეკილნი, შექმნან სინერგიები და ერთობლივი ძალებით მიუდგინენ პრობლემას. ერთი მხრივ, კოალიციური მუშაობა ნახალისებელია თავად დონორების მხრიდან და რიგ შემთხვევებში წარმატებულადაც ხორციელდება. თუმცა, ხშირად, მიდგომების შესახებ კონსენსუსის მიღწევა რთულია (ხოლო იდეოლოგიური დისკუსიისთვის დიდი დრო არ რჩება პროექტზე დაფუძნებულ ინიციატივებში) ანდა დონორთან ანგარიშვალდებულების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია, რომ ორგანიზაციას წამყვანი როლი ეკავოს კონკრეტულ ინიციატივაში. ამ პროცესებზე გავლენას ძირითადად ის ახდენს, რომ თანხების მოძიება კონკურენტუნარიანობას მოითხოვს და ხშირად იმ ჭკუფებს ვუწვევთ კონკურენციას, რომლებიც ჩვენი პირველი მოკავშირეები უნდა იყვნენ.

თუკი საქართველოში ლგბტ მოძრაობას ერთობლიობაში შევხედავთ, დავინახავთ, რომ მას რეაქციულ რეჟიმში უწევს მუშაობა. საერთო დღის წესრიგზე საუბარაც სწორედ ამ რეაქციულობით შეწუხებამ გამოიწვია. რეაქციულობას ძირითადად დაძაბული პოლიტიკური გარემო განაპირობებს, რომელშიც ჰომოფობიური ინიციატივები და ძალადობა ლგბტ ადამიანების მიმართ მნიშვნელოვანი პოლიტიკური მოვლენების პერიოდში განიცდის ესკალაციას და, როგორც წესი, არ გამომდინარეობს საზოგადოებაში მიმდინარე დისკუსიებიდან. ასეთი რეაქციულობის მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ 2016 წელს, საქართველოს კონსტიტუციაში ქორწინების გენდერულად სპეციფიკური განმარტების შეტანასთან დაკავშირებულ ინიციატივაზე მოძრაობის სახელდახელოდ ჩამოყალიბებული პოზიცია (“ლგბტ ორგანიზაციების განცხადება..”, 2016). პრობლემა იმაში მდგომარეობდა, რომ ქორწინების შესახებ რაიმე ტიპის დისკუსია თემში მანამდე არ ყოფილა. შესაბამისად, აქტივისტებსაც არ გვექონდა ჩამოყალიბებული პოზიცია. თავიდანვე მიგზვდით, რომ მესიჯი ერთიანი და თანმიმდევრული უნდა ყოფილიყო, მაგრამ თავდაცვის პოზიციიდან ერთდროულად ორი სიმართლის მტკიცება ძალიან რთული და წამგებიანი იყო. ერთი მხრივ, ჩვენ უნდა დაგვემტკიცებინა, რომ ეს ინიციატივა ხელოვნურად იყო შემოგდებული პოლიტიკოსების მიერ და ჩვენს დღის წესრიგში, ამჟამად, საერთოდ არ დგას. მეორე მხრივ კი, უნდა გვესაუბრა იმაზე თუ რამდენად მნიშვნელოვანია მოცემულ იურიდიულ სისტემაში ადამიანებს შორის ურთიერთობების სამართლებრივი რეგულირება (ნებისმიერი სხვა პასუხი ჩვენი მხრიდან ტყუილი იქნებოდა). კიდევ ერთი არგუმენტი რომელიც მოგვყავდა, იყო დისკრიმინაციულ ინიციატივებსა და ძალადობას შორის კავშირი. ეს კავშირი, კონკრეტული ინიციატივის შემთხვევაში, ძალიან მკაფიოდ ჩანდა – როგორც კი პოლიტიკოსები იწყებდნენ ქორწინების დეფინიციასთან დაკავშირებულ ინიციატივაზე საუბარს, ხშირდებოდა თავდასხმები იმ ადამიანებზე, ვისაც რიგითი გამვლელები ლგბტ თემის წევრებს მიაკუთვნებდნენ. თუმცა, არჩევნების შემდეგ, „ქართულმა ოცნებამ“ იმავე ინიციატივის გატანა შედარებით ჩუმად დაიწყო და ძალადობაზე აპელირებას ვეღარ ვახერხებდით, რადგან კავშირი ისეთი ხილვადი აღარ იყო.

გამოდის, რომ ჩვენი ერთადერთი იარაღი მსგავს სიტუაციებში ისევ ძალადობაზე აპელირებაა, რაც დიდ გავლენას ახდენს ზოგადად აქტივიზ-

მზე. ძალადობასა და დისკრიმინაციაზე საუბარი ერთგვარ კომფორტის ზონად იქცა, რომლის მიღმა მოქცეული სამოქალაქო უფლებები და სოციალური და ეკონომიკური პრობლემებიც თითქოს სამომავლოდ უნდა მოვიტოვოთ, ვინაიდან „ახლა ამის დრო არ არის“ ან „საზოგადოება ჯერ მზად არ არის“ ან „ეს სახელმწიფოს მოვალეობაა და არა ჩვენი“. ამავდროს, არ გვაქვს ნაკვლავი ის, თუ რას აღიქვამენ თემის წევრები ყველაზე პრობლემურად. აქ იგულისხმება არა ის, რომ დისკრიმინაცია ან განსაკუთრებით ძალადობა პრობლემა არ არის, არამედ ის, თუ რამდენი რესურსი უნდა დავხარჯოთ კონკრეტულ პრობლემებზე, სწორედ საჭიროებებიდან გამომდინარე. ამასთან ერთად, ისიც უნდა გავითვალისწინოთ რამდენად რეალურია ჩვენი გავლენა ადვოკატირების თვალსაზრისით. მაგალითად, ყველამ კარგად ვიცით, რომ დისკრიმინაციის ყველა ფორმის აღმოფხვრის შესახებ კანონის (რომელიც ცალსახად დადებითი მოვლენაა ქართულ სამართლებრივ სივრცეში) მიღება, მეტწილად, საქართველოს ევროინტეგრაციის პროცესში ჩვენ მიერ აღებული მოვალეობებით იყო ნაკარნახევი და არა სამოქალაქო საზოგადოების მოთხოვნით. ამავდროს, სიძულვილით მოტივირებული დანაშაულების რეგულირება შემოიფარგლება დამამძიმებელი გარემოების ჩამონათვალთ, რომელიც თითქმის არ გამოიყენება და სამოქალაქო საზოგადოების მოთხოვნის მიუხედავად, სახელმწიფო ამ მიმართულებით რაიმე ქმედით ნაბიჯს არ დგამს. გამოდის, რომ მენისტრიმული დღის წესრიგის მართვა, რიგ შემთხვევებში, გვიჭირს. ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ იმ ინიციატივებზე მოვახდინოთ გავლენა და გავაუმჯობესოთ ისინი, რომლებიც დიდწილად უკვე გადაწყვეტილია.

კიდევ ერთი პრობლემა, რომელიც ცოტა ხნის წინ გამოიკვეთა, არის საქართველოში ლგბტ აქტივიზმის სოციალური მგრძობელობის ნაკლებობა. 2014 და 2016 წლებში, ორი ტრანსგენდერი ქალის საბი ბერიანის და ზიზი შეყელაძის სასტიკმა მკვლელობამ და 2015 წელს, ბიანკა შიგუროვას გარდაცვალებამ ყოვლად კეთილმოუწყობელ ბინაში, სადაც უხარისხო გამათბობლიდან გაზმა გაჟონა (ოფიციალური ვერსიით), სწორედ ტრანსგენდერი ქალების გააქტიურება და მათი მხრიდან არასამთავრობო ორგანიზაციების საქმიანობის და დღის წესრიგის კრიტიკა გამოიწვია. მიუხედავად იმისა, რომ ეს პროცესიც (ისევე, როგორც ნებისმიერი

სხვა პროცესი აქტივიზმში) მოიცავდა საექვო აქტორებს, და პირად კონფლიქტებს, ძირითადი მესიჯი ყურადსაღები და მნიშვნელოვანია. ტრანსგენდერ თემს აწუხებს რეპრეზენტაციის საკითხი და ის, რომ ორგანიზაციები (კრიტიკის ძირითადი ადრესატები) არ უთმობენ დროს და რესურსს „რეალური“ პრობლემების მოგვარებას. იგულისხმება ის, რომ ტრანსგენდერი ადამიანების დიდი ნაწილი (განსაკუთრებით ისინი, ვინც ამა თუ იმ მიზეზით ჩაერთო ჩვენს ქვეყანაში ძალზე სარისკო კომერციულ სექს სამუშაოში) მძიმე სოციალურ და ეკონომიკურ პირობებში ცხოვრობს.

ორგანიზაციების პოზიციას, რომ უფლებადამცველებმა უნდა იმუშაონ სისტემური ცვლილებების მიღწევაზე, რაც, ბუნებრივია, გრძელვადიან პერსპექტივაში ლგბტ ადამიანების სიცოცხლის ხარისხის გაუმჯობესებას შეუწყობს ხელს. მეორე მხრივ, საქართველოში, სადაც სახელმწიფო ვერ (და ხშირად არ) იღებს თავის თავზე გარკვეული სერვისების მინოდებას, მნიშვნელოვანი ხდება მოკლევადიან პერსპექტივაში თემის წევრებისთვის გადაუდებელი, მათ შორის, ფინანსური დახმარების აღმოჩენა. დღევანდელი მდგომარეობიდან გამომდინარეობს, რომ თემის წევრს ჩვენ მხოლოდ სამართლებრივ და ფსიქოლოგიურ დახმარებას ვპირდებით, მაგალითად, ოჯახში ძალადობის შემთხვევაში, თუმცა ვერ ვახდენთ მის განთავსებას უსაფრთხო სივრცეში. მართალია, სახელმწიფო თავშესაფრები და კრიზისული ცენტრები ფარავს ლგბტ ადამიანებს, როგორც ჯგუფს, მაგრამ მათში მოხვედრა გარკვეულ პროცედურებთან და დროსთან არის დაკავშირებული. ამ სივრცეების უსაფრთხოება და ჰომო/ბი/ტრანსფობიისგან დაცლა კი ჯერაც კითხვის ნიშნის ქვეშ დგას. ამასთან, ტრანსგენდერმა სექს მუშაკმა, რომელსაც თავს დაესხნენ (ან უბრალოდ ავად გახდა) და დაზიანებების გამო ვერ გადის სამუშაოდ, შეიძლება ვერ მოაგროვოს ბინის ქირის ფული. იგივე ეხება ტრანზიციასთან დაკავშირებულ პროცედურებსა და მედიკამენტებს, რომლებიც არცერთი დაზღვევით არ იფარება. ფსიქოლოგიური დახმარების აღმოჩენის შემთხვევაში, ხანდახან საჭირო ხდება პაციენტის ფსიქიატრთან გადამისამართება და მის მდგომარეობაში მედიკამენტოზური ჩარევა, რაც ასევე არ იფარება არც დაზღვევით და არც დონორების სტრატეგიული მიმართულებებით. ეს კი ნიშნავს, რომ ასეთ დროს შესაძლოა თერაპია უშედეგო აღმოჩნდეს. ამ კუთხით ყველაზე მნიშვნელოვანი წინააღმდეგობა ლგბტ მოძრაობა-

ში დისკუსიის არარსებობა იმის შესახებ, თუ რას მოვიაზრებთ და რას უნდა მოვიაზრებდეთ „თემის გაძლიერებაში“, რომელმაც ვამბობთ, რომ აქტიურად ვმუშაობთ. ხედვის შეჯერება ამ კუთხით მნიშვნელოვანი ნაბიჯი იქნებოდა იმის განსაზღვრისთვის თუ როგორ შეიძლება ვიპოვოთ ალტერნატიული საშუალებები, რომ თემის წევრებს რესურსებზე მეტად მიუწვდებოდეთ ხელი და ზემოთ ჩამოთვლილი პრობლემებისა და სხვა რისკების შემთხვევაში, სრული მართლობისა და მიტოვებულობის განცდა არ ეუფლებოდეთ.

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი ლგბტ მოძრაობისთვის ხილვადობის გაზრდაა. ლგბტ ადამიანების ხილვადობაც რეაქციული და იდენტობის პოლიტიკაზე დაფუძნებულია. ხილვადობის პოლიტიკა ისევე, როგორც ერთიანი დღის წესრიგი, ქართულ ლგბტ მოძრაობას დღეს არ გააჩნია. გვაქვს მხოლოდ აუცილებელი საჭიროება იმისა, რომ საზოგადოებამ დაგვიინახოს და საკუთარი თავი როგორმე დავიტანოთ რუკაზე. ამ კუთხით ძალიან მნიშვნელოვანია, რომ გასული 4-5 წლის მანძილზე, გამოჩნდნენ აქტივისტები, რომლებმაც საჭაროდ გააკეთეს ქამინგაუთი. ეს ძალიან მნიშვნელოვანი ცვლილება იყო, რადგან საჭაროდ დისკუსიებში ლგბტ ადამიანები გამოვჩნდით უკვე, როგორც სუბიექტები. მანამდე კი, მუდამ ჰომოფობებისა და მეგობრულად განწყობილი ადამიანების განხილვის ობიექტები გამოვდიოდით. ამასთან ერთად, აქტიური და პირველ პირში მოლაპარაკე ადამიანების გამოჩენა ამ სივრცეში „მსხვერპლი ჰომოსექსუალის“ ნარატივიდან გამოსვლის მცდელობაც იყო. ჩვენ ვცდილობდით გვეჩვენებინა, რომ კონკრეტული იდენტობები არ არის ადამიანის ბედნიერების ან უბედურების აუცილებელი წინაპირობა. ამავე დროს, ის, რაზეც მედიაში გვიწევს საუბარი, როგორც წესი, არის ისევე ძალადობა და დისკრიმინაცია, რითიც ჩვენი როგორც მსხვერპლის ხატის განმტკიცება ხდება.

„ხილვადობა“ როგორც მიზანი, პირველად 2010 წელს გაჩნდა ორგანიზაცია „იდენტობას“ დღის წესრიგში. სხვა ჯგუფები, ძირითადად თემის წევრების უსაფრთხოებიდან გამომდინარე, ვერ ახერხებდნენ ამ მიმართულებით ემუშავათ და პოლიტიკური და მედია სივრცეც მანამდე უფრო ჩაკეტილი იყო. დღესდღეობით, უფრო ხშირად გვგვამის, რომ მოძრაობაში შემავალი სხვადასხვა აქტორი დადებითი ხილვადობის გაზრდის (ანუ

ლგბტ ადამიანების „გაადამიანურების“) მიზნით ახორციელებს კამპანიებს, მაგრამ არსებობს ეჭვი, რომ ეს კამპანიები მიზანს ვერ აღწევს. პირველ რიგში, ჩვენ არ გვაქვს ნაკვლევები ჩვენი სამიზნე ჯგუფები. გვაქვს კარგი და მნიშვნელოვანი ინფორმაცია ლგბტ ადამიანების მდგომარეობის შესახებ, რომელსაც რეგულარულად ჩატარებული კვლევებიდან ვიგებთ, მაგრამ ამ ინფორმაციის ფართო აუდიტორიისათვის მიწოდებას ვერ ვახერხებთ. კამპანიები კი, რომლებსაც ვაწარმოებთ, ისევე ჩვენს უშუალო სოციალურ წრეში მოსწონთ. აქ, ასევე აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ ის, რომ იდენტობები, რომლებსაც ვიყენებთ დასავლური ლგბტ მოძრაობების წიაღში ჩნდებოდა და უხეშად რომ ვთქვათ, ეროვნული „პროდუქტი“ არ არის. ეს კი, მართალია, საერთაშორისო კავშირების დამყარებაში გვეხმარება, მაგრამ ადგილზე განიზიდავს ადამიანებს, რომლებსაც ვისაც მათი არსი გაუგებარი რჩება. ამ პირობებში, ალბათ კარგი იქნება, ხილვადობის გაზრდას უფრო მარკეტინგული თვალსაზრისით მივუდგეთ და დავინყოთ კამპანიებში იმ პროფესიონალების ჩართვა, ვინც იცის კონკრეტული ინფორმაცია როგორ მიიწოდოს გამიზნულად კონკრეტულ აუდიტორიას.

ლგბტ თემის ხილვადობის თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვანი მოვლენა ალბათ მაინც 17 მაისის დემონსტრაციები, უფრო სწორედ, წლიდან წლამდე მათი გამართვის მცდელობა არის. ჰომო/ბი/ტრანსფობიასთან ბრძოლის საერთაშორისო დღის აღნიშვნა საქართველოში 2011 წელს დაიწყო. თავიდან, ეს იყო პატარა ფლეშმობი. 2012 წელს, გადანყდა, რომ გაკეთებულიყო მსვლელობა თბილისში, ფილარმონიიდან თავისუფლების მოედნამდე. მიუხედავად იმისა, რომ აქცია საჯაროდ დაანონსებული არ იყო, ინფორმაციამ, როგორც ჩანს, გაჟონა და რუსთაველზე 2-3 რადიკალური რელიგიური ჯგუფი დაგვიხვდა. მას მერე, რაც ხანგრძლივი სიტყვიერი და ფიზიკური შეხლა-შემოხლის და სამართალდამცავი ორგანოების ჩარევის შედეგად, მაინც არ მოგვეცა საშუალება მსვლელობა დაგვესრულებინა, 17 მაისი თემის წევრების ერთი ჯგუფისთვის პრინციპულ საკითხად იქცა. 2013 წლიდან, 17 მაისს მშვიდობიანი დემონსტრაციის გამართვის საკითხი საჯარო სივრცეში ადგილისათვის გააფთრებულ ბრძოლად გადაიქცა. ძალადობის მასშტაბებმა ამ დღეს დიდი ხმაური გამოიწვია და საჯარო დისკუსია რამდენიმე გრადუსით ჩვენსკენ შემოაბ-

რუნა. მედიასივრცეც მეტად გაიხსნა და საზოგადოებაში მეტი ადამიანი გამოჩნდა, ვინც ხმამაღლა ამბობდა, რომ ძალადობა დათქმების გარეშე უნდა დაიგმოს. მას შემდეგ, ორჯერ (2014 და 2016 წელს), საერთოდ ვერ გავმართეთ აქცია დაძაბული პოლიტიკური სიტუაციიდან გამომდინარე, ორჯერ კი დიდი შვზლუდვებით. თუმცა, ჩემი აზრით, 2017 წლის 17 მაისის აქცია, შვერებისა და მანიფესტაციის უფლების გამოყენებაზე მეტად, სხვა მხრივ იყო მნიშვნელოვანი. აქამდე, 17 მაისის საკითხი განიხილებოდა, როგორც კონკრეტული ორგანიზაციების დღის წესრიგის ნაწილი. ამის მცდელობა იყო 2017 წელსაც, მაგრამ მოძრაობაში შემავალი აქტორების უმეტესობა ამ მიდგომას დაუპირისპირდა და დისკუსია მოულოდნელად გაიხსნა უფრო ფართო წრისთვის. ბევრი, ვინც მონაწილეობდა ამ დისკუსიაში იტყვის, რომ მას ბევრი დესტრუქციული ეპიზოდი ახლდა თან და ეს მართალია. მაგრამ, შედეგად მივიღეთ იმ გარემოებებისთვის საკმაოდ კოორდინირებული სამუშაო პროცესი და ასევე, ალბათ, პირველი ფართო დისკუსია იმის შესახებ გვჭირდება თუ არა 17 მაისის გამოსვლა საერთოდ და რატომ? როგორ შევინარჩუნოთ ბალანსი აქციის გამართვის საჭიროებასა და იმ თემის წევრების უსაფრთხოებას შორის, ვისზე უშუალოდ აქციის შემდეგ თავდასხმის რისკი დიდია (იგულისხმება, მაგალითად, „პლემკების“ და ასევე გენდერულად არაკონფორმული თემის წევრების უსაფრთხოება)? ეს უკანასკნელი საკითხი ძალიან მნიშვნელოვანია და 2013 წლის ძალადობრივი დარბევის შემდეგ, არაერთხელ გაისმა თემში, თუმცა სპორადულად.

17 მაისის დაგეგმვის წლებანდელმა პროცესმა ასევე განამტკიცა აზრი, რომ თემის დადებითი ხილვადობის გაზრდა უფრო ეფექტური შეიძლება იყოს ერთიანი ძალებით. თუკი მოხერხდება საერთო კამპანიების დაგეგმვა და მათ გარშემო იდეოლოგიური დისკუსიების გამართვა, სავსებით შესაძლებელია, რომ ჩვენმა ხილვადობამ მუდმივი მსხვერპლის ხატიდან უფრო პროაქტიულ სივრცეში გადაინაცვლოს. ამ მიზნის მისაღწევად, გარდა ზემოთ ნახსენები მარკეტინგული მიდგომისა (რომელიც უბრალოდ ინსტრუმენტია, ამ შემთხვევაში) მნიშვნელოვანია, მოხდეს პომოფობიური განწყობების უფრო ღრმად გაანალიზება და სხვადასხვა აუდიტორიის ერთმანეთისგან გამიჯვნა და იმის განსაზღვრა თუ რომელი მათგანია ჩვენთვის ამ ეტაპზე ყველაზე მნიშვნელოვანი. მაგალითად,

თუკი გავცდებით დიქტომიას, რომლის მიხედვითაც, არსებობს საზოგადოების ე.წ. პროგრესული და რეგრესული სეგმენტები (აქ შეიძლება სინონიმად მოვიყვანოთ ე.წ. დასავლური და ტრადიციული ღირებულებების დიქტომია), მივხვდებით, რომ ერთი და იგივე მესიჯი ვერ იმუშავებს პოლიტიკოსზე, რომელიც ქსენოფობიას თავისი ვიწრო ინტერესებისთვის იყენებს და ადამიანებზე, რომლებიც ქსენოფობიურ განწყობებს შეიძლება სოციალური და ეკონომიკური პრობლემებით გამოწვეული საკუთარი ფრუსტრაციის და უიმედობის გამოხატვისას მიმართავდნენ. ეს ორი ჯგუფი, მარტივად რომ ვთქვათ, არ არის ერთი და იგივე და ვერ იქნება ჩვენი დღის წესრიგისთვის ერთნაირად ღირებული.

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი, რომელიც პირდაპირ კავშირშია ხილვადობის პოლიტიკასთან, არის წარმომადგენლობითი ფუნქცია, რომელიც სწორედ არასამთავრობო ორგანიზაციებსა და მათში მომუშავე რამდენიმე ღია თემის წევრს აქვს საკუთარ თავზე აღებული. დღესდღეობით, რეპრეზენტაციაზე საუბრისას, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ როდესაც ამ ფუნქციას ასრულებენ არასამთავრობო ორგანიზაციების წარმომადგენლები და „მომზადებული“ აქტივისტები და თემის წევრები, ეს „კარგი“ რეპრეზენტაციაა. ამავე დროს, არსებობს ე.წ. „ცუდი რეპრეზენტაცია“. ეს ის შემთხვევებია, როდესაც (ძირითადად ყვითელი) მედია ნადირობს რიგით თემის წევრებზე (ხშირად, ესენი ტრანსგენდერი ქალები არიან), უსვამს მათ პროვოკაციულ ვითხვებს, ათავსებს სკანდალურ სიტუაციებში და შედეგად ვიღებთ სტერეოტიპების გამყარებას და საზოგადოების აღშფოთებას. სამწუხაროდ, აქტივისტები და „რიგითი“ თემის წევრებიც ხშირად ვეგებით ამ ანკვსზე და ვინყებთ ამა თუ იმ რესპონდენტის განათლებასა და „მომზადებულობაზე“ საუბარს და მის გაკრიტიკებას. გასაგებია, რომ საქართველოს მსგავს საზოგადოებაში უმცირესობაში მყოფ ჯგუფებს მუდამ გვინწევს იმის მტკიცება, თუ რა წესიერი, განათლებული და კარგი მოქალაქეები ვართ, მაგრამ ზემოთ ნახსენები ორი ფაქტორი მნიშვნელოვან როლს ასრულებს თემის პოლარიზაციასა და თემსა და ორგანიზაციებს შორის უმეტესად ვერტიკალური იერარქიის შენარჩუნებაში. ამ პირობებში, რეპრეზენტაციაც პროფესიულ და ექსპერტულ განზომილებამდეა დაყვანილი და ვილაც უნდა „მიუშვა“ ამ საჭმის გასაკეთებლად, ვილაც კი – არა (ოღონდ ისე, რომ ადამიანის გამოხატვის თავისუფლების შეზღუდვაში ვერავინ დაგვდოს ბრალი).

ამავე დროს, წარმომადგენლობით ფუნქციას უფრო მნიშვნელოვანი ეთიკური პრობლემა ახლავს თან, რომელიც მანდატთან არის დაკავშირებული. მანდატის საკითხი დიდწილად დამოკიდებულია ორგანიზაციის შიდა დემოკრატიაზე და იმაზე თუ როგორ ხდება მის წიაღში ძალაუფლების და რესურსების გადანაწილება, რამდენად არიან თემის წევრები ჩართულები კონკრეტული ინიციატივების განსაზღვრაში და რამდენად ეთანხმებიან ორგანიზაციის მიერ არჩეულ კურსს. ალბათ, საჭიროა დავაზუსტო, რომ თემში, ამ შემთხვევაში, იგულისხმება ადამიანების ის ჯგუფი, რომელიც ორგანიზაციების გარშემო მობილიზდება. აქ ხშირად ისმის არგუმენტი, რომ ასი ადამიანიდან ასივე თანახმა და კმაყოფილი არასოდეს არ არის და ეს მართლაც ასეა. თუმცა, იმ გამოცდილებიდან გამომდინარე, რომელიც მაგალითად „ქალთა ინიციატივების მხარდამჭერ ჯგუფში“ მუშაობისას ტრანსგენდერ თემთან მექონდა, შემოიძლია ვთქვა, რომ თემის დაინტერესებული სეგმენტების ინფორმირება და მათთან დისკუსია იმის შესახებ, თუ რატომ ხდება კონკრეტული ინიციატივის და კურსის შერჩევა, კონსენსუსისკენ გადადგმული ერთი დიდი ნაბიჯია. მოკლედ რომ ვთქვა, ინიციატივების მიღმა ერთი ჯგუფი მაინც უნდა იდგეს, რომელსაც უშუალოდ აწუხებს კონკრეტული საკითხი.

მანდატზე საუბრისას ასევე მნიშვნელოვანია გავითვალისწინოთ კონტექსტი. 2010 წლის მონაცემებით, გამოკითხული თემის წევრების 72%-ს საკუთარი სექსუალური ორიენტაციისა და გენდერული იდენტობის გაცხადებაში, ხელს უშლის საზოგადოების მტრული განწყობა. ხოლო 2015 წლის მონაცემებით, გამოკითხული თემის წევრების 44% საერთოდ არ მონაწილეობს სათემო აქტივობებში, 3% კი მხოლოდ საჯარო მსვლელობებში აქვთ მონაწილეობა მიღებული. (აღდგომელაშვილი, 2016). ეს მონაცემები ნიშნავს, რომ თემის რეპრეზენტაცია მინდობილია „ღია“ აქტივისტების შებლუდული წრისთვის, რაც განაპირობებს თემისთვის რეპრეზენტაციაზე კონტროლის არასაკმარისი მექანიზმების ქონას. საბედნიეროდ, მოძრაობაში შემავალი ჯგუფების და ადამიანების მრავალფეროვნება ამ ტენდენციას ნელ-ნელა ცვლის.

კიდევ ერთი საკითხი, რომელიც როგორც რეპრეზენტაციას, ისე რესურსებზე ხელმისაწვდომობას ეხება, არის არასამთავრობო ორგანიზაციების საკადრო პოლიტიკა. როგორც ზემოთ ვთქვით, ლგბტ მოძრაობაში (და

არა მხოლოდ) რესურსების მოძიება ამჟამად მხოლოდ არასამთავრობო ორგანიზაციებს შეუძლიათ, რაც დამოკიდებულია სექტორის მზარდ ბიუროკრატიზაციასა და პროფესიონალიზაციაზე, ისევე, როგორც კონკრეტული ორგანიზაციის კონკურენტუნარიანობაზე „უფლებადაცვით ბაზარზე“. თემის ნაწილი ორგანიზაციებს დასაქმების პოტენციურ წყაროდ მიიჩნევს. კიდევ ერთი ნაწილი თვლის, რომ რეპრეზენტაციასა და რესურსების განკარგვას მხოლოდ თემის წევრები უნდა ახორციელებდნენ, ნაწილი კი მიიჩნევს, რომ ამას არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს, თუკი არსებობს დემოკრატიული კონტროლის მექანიზმები. აქ წარმოიშობა რამდენიმე პრობლემა: ორგანიზაციები საკუთარ თავს ხედავენ, როგორც ექსპერტებს და მიიჩნევენ, რომ მათი მოვალეობა არ არის თემში კადრების აღზრდა. მეორე მხრივ, თემის წევრების ის ნაწილი, ვისაც შესაბამისი პროფესიული განათლება და გამოცდილება აქვს, არ გამოთქვამს სურვილს, რომ ლგბტ მოძრაობას მიუძღვნას თავისი ცხოვრება. ამავე დროს, იქიდან გამომდინარე, რომ ორგანიზაციების მიერ განხორციელებული საქმიანობა საკმაოდ სპეციფიკურ დისციპლინებს ეხება როგორც შინაარსობრივად (იურისპრუდენცია, მედიცინა, საერთაშორისო ურთიერთობები ა.შ.), ისე ტექნიკურად (მართვა, ფინანსური მენეჯმენტი ა.შ), მოთხოვნები პროფესიონალებზე იზრდება. შესაბამისად ენჯეო სფერო, რომელშიც 90-იანებში თითქმის ყველა თვითნასწავლი იყო, თანდათანობით მკაფიო პროფესიონალიზაციის გზით წავიდა სწორედ იმიტომ, რომ იმ საქმიანობის წილი, რომელშიც არ არის საჭირო კონკრეტულ დისციპლინაში დიპლომი და საკმარისია ტრენინგი ან 2-3-კვირიანი სუპერვიზია, სულ უფრო და უფრო მცირდება. ასევე გასათვალისწინებელია, რომ პროექტებზე დაფუძნებული ინიციატივები ხანმოკლეა და ახალი კადრების გამომზადების დროს არ ტოვებს.

ეს პრობლემა მართო საქართველოში არ დგას მწვავედ. ცოტა ხნის წინ, ბოიან ბილიჩის რედაქტორობით გამოვიდა სტატიების კრებული პოსტ-იუგოსლავურ ქვეყნებში ლგბტ მოძრაობისა და ევროპეიზაციის შესახებ (Bilic, 2016). ამ კრებულში ვხვდებით იმის მსგავს კრიტიკას, რაც ზემოთ არის აღწერილი. მაგალითად, კრებულის მეორე თავში ნათქვამია, რომ ლგბტქი აქტივისტების პროფესიონალიზაციამ გამოიწვია აქტივისტების მზარდი ფოკუსი ინსტიტუციების რეფორმირებისკენ მიმართულ პროექტებზე, რაც სათემო აქ-

ტივიზმის ხარჯზე ხდება. მე დავაკონკრეტებდი, რომ საერთაშორისო და ადგილობრივი პოლიტიკური აქტორების ჩაცვიკლვა ინსტიტუციების რეფორმებზე იწვევს პროფესიონალიზაციაზე მზარდ ფოკუსს და საბოლოო ჯამში, ერთ დიდ მანკიერ წრეს კრავს, სადაც გავლენების გამოყოფა სულ უფრო რთულდება. საინტერესოა ასევე ავტორის რემარკა იმის შესახებ, რომ ხორვატიკაში (რომელსაც ეს კონკრეტული სტატია ეხება) რთული ბიუროკრატიული სტრუქტურების მქონე, ვინროპროფილიანი ორგანიზაციები დომინირებენ ამ სივრცეში და ისინი საკითხების გაპოლიტიკურებასა და მობილიზაციაზე მიმართულ ერთიან მოძრაობებს ანაცვლებენ. ავტორის აზრით, სათემო აქტივიზმი უნდა იყოს მიმართული თემის „გაძლიერების, კოალიციების შენებისა და პოტენციურად ფართომასშტაბიანი სოციალური ტრანსფორმაციის მიღწევისკენ“ (Butterfield, Bilic, 2016). ამ თვალსაზრისით, ქართულ ლგბტ მოძრაობასაც აკლია ეს მასშტაბურობა. ამავე თავში, ავტორი შეგვახსენებს, რომ მსგავსი ტენდენცია პირველად ლგბტ მოძრაობაში არ გამოჩენილა. მისი თქმით, ხშირად ისმოდა ფემინისტური კრიტიკა იმის შესახებ თუ როგორ შეუწყვეს ხელი საერთაშორისო და რიგ შემთხვევებში სახელმწიფო დაფინანსების მქონე არასამთავრობო ორგანიზაციებმა პროექტებზე დაფუძნებული აქტივიზმის განვითარებას, „რომელიც ხელს უშლის არა მხოლოდ ორგანიზაციის უნარს ყურადღება მიმართოს გრძელვადიანი მიზნებისკენ, არამედ აფერხებს თემის გაძლიერებასა და აქტივისტებსა და ფართო თემს შორის სოლიდარობას“ (Ibid). მართლაც, რთულია სოლიდარობის შენება იქ, სადაც მკაფიოდაა ერთმანეთისგან გამიჯნული „პროფესიონალური“ და „სამოყვარულო“ (ანუ არასერიოზული) აქტივიზმი.

ზემოთ ჩამოთვლილი ფაქტორების ერთობლიობა, ისევე, როგორც იმ სივრცის სივინროვე და სტრესულობა, რომელშიც აქტივისტებს გვინევს ტრიალი, მოძრაობის კონსოლიდაციისთვის კიდევ ერთ წინაღობას წარმოქმნის. ხშირად გვიჭირს პირადი და პოლიტიკური კონფლიქტების გამიჯვნა ერთმანეთისგან, რაც შემდგომში მოძრაობის სხვადასხვა აქტორს შორის ურთიერთობის დინამიკაზე ახდენს უარყოფით გავლენას. მართალია, შეუძლებელია ასეთ სტრესულ გარემოში კოორდინირებულად მოქმედება უთანხმოებების გარეშე, მაგრამ აუცილებელია მათი უგულვებელყოფა შევწყვიტოთ და უსაფრთხო სივრცის პრინციპზე დაფუძნებულ, კონფლიქტის მოგვარების მექანიზმზე დავიწყოთ მუშაობა.

დასკვნა

რთული სათქმელია კონკრეტულად რა უნდა გაკეთდეს საქართველოში, ლგბტ მოძრაობის ერთიან, პროაქტიულ სიბრტყეში მოსაქცევად, მაგრამ, პირველ რიგში, ალბათ ერთმანეთის რესურსის და მიღწევების დაფასებით უნდა დავიწყოთ. ყველა იმ წინააღმდეგობის მიუხედავად, რაც ზემოთ აღვწერე, ამ 11 წლის განმავლობაში, ბევრ დადებით შედეგს მივაღწიეთ. იქ, სადაც იყო სრული ინფორმაციული ვაკუუმი გაჩნდა ინფორმაცია ქართულ ენაზე, რეგულარულად ტარდება მნიშვნელოვანი კვლევები, რომლებიც როგორც ლგბტ ადამიანების მდგომარეობას, ისე საზოგადოებრივ აზრსა და საკანონმდებლო სივრცეს იკვლევს. თემის წევრებისთვის ხელმისაწვდომია საბაზისო სერვისების ნაწილი, მოხდა თემის მობილიზაცია გარკვეული საკითხების გარშემო და გაჩნდა სივრცეები საქართველოს რეგიონებში, რაც საშუალებას გვაძლევს, უფრო ფართო წარმოდგენა შევიქმნათ რეალურ სურათზე. საერთაშორისო ლობირებაში ჩვენი ჩართულობა გავლენას ახდენს იმაზე თუ რა პირობებს უყენებენ ჩვენი საერთაშორისო პარტნიორები საქართველოს მთავრობას. ეს კი ადგილზე მუშაობასა და სამართლებრივი მდგომარეობის გაუმჯობესებაში გვეხმარება. მედიასივრცე გაიხსნა და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ჟურნალისტები აღშფოთდნენ 2013 წლის 17 მაისის მოვლენებით, არამედ იმიტომ, რომ, ერთი მხრივ, მათ დიდი ხნის განმავლობაში მიეწოდებოდათ ინფორმაცია ლგბტ საკითხების გაშუქებაზე (მათ შორის, შესაბამისი ტრენინგებით) და მეორე მხრივ, ლგბტ ორგანიზაციები აქტიურად იყენებენ ყველა მექანიზმს, რომელიც გავლენას ახდენს გაშუქებაზე, იქნება ეს ჟურნალისტური ეთიკის ქარტია თუ კონკრეტული სატელევიზიო არხის ან გამოცემის მარეგულირებელი ორგანოები. ნელ-ნელა იხსნება პოლიტიკური სივრცეც. მაგალითად, წელს, თბილისში, თვითმმართველობის არჩევნებში „რესპუბლიკურმა პარტიამ“ პირველი ღიად ლესბოსელი კანდიდატი წარადგინა. მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი მაინც თემში დაწყებული დისკუსიაა აქტივიზმის შესახებ. პერიოდულად ხდება ფართო შემადგენლობით ისეთ საკითხებზე საუბარი, როგორცაა ლგბტ მოძრაობის დღის წესრიგი, რეპრეზენტაცია, რესურსებზე ხელმისაწვდომობა, აქტივიზმის სოციალური ასპექტები, ორგანიზაციების შიდა დემოკრატია და ეფექტურობა.

ამ ეტაპზე, ყველაზე მნიშვნელოვანია, ეს დისკუსია სწორად წარიმართოს. სისწორეში ვგულისხმობ იმას, რომ უნდა მოხდეს კონკურენციის, პირადი კონფლიქტების, ორგანიზაციის ან რომელიმე ჯგუფისადმი ერთგულების გაცნობიერება, აღიარება და შეთანხმება იმაზე, თუ რამდენად შეიძლება დაგვეხმაროს ან ხელი შეგვიშალოს ამ მოვლენებმა საერთო მიზნების დასახვაში.

აუცილებლად უნდა გვახსოვდეს მოკავშირეების მოზიდვისა და ალიანსების შექმნის მნიშვნელობა. ისტორიიდან შეგვიძლია გავიხსენოთ, რომ აშშ-ში გვიგანმათავისუფლებელი მოძრაობა მხოლოდ ერთ-ერთი იყო 60-იანების ზოგად კონტრ-კულტურულ მოძრაობაში, რამაც განაპირობა ფართომასშტაბიანი ცვლილებები ამერიკულ საზოგადოებაში. ჩვენთან, დღეს, არც 60-იანებია და არც სექსუალური და კონტრ-კულტურული რევოლუცია მძვინვარებს. თუმცა, ჩვენ შეგვიძლია, ჩვენი აქტივიზმი ინტერსექციული გავხადოთ. ურვაში ვაიდმა, რომელიც ამერიკაში ერთ-ერთი უდიდესი ლგბტ ორგანიზაცია National Lesbian and Gay Task Force-ის ხელმძღვანელი იყო, მკაფიოდ ჩამოაყალიბა ლგბტ მოძრაობაში დისკუსიის მნიშვნელობა (Nardi, Richardson, Seidman, 2002). ის თვლის, რომ მსგავსი დისკუსია, მოითხოვს უფრო დრმა პროცესებს, ვიდრე უბრალოდ ჩვენთვის მნიშვნელოვანი საკითხების ფურცელზე ჩამოთვლაა. იგი მოითხოვს პროცესებს, რომელთა შედეგადაც სამყაროს წარმოდგენის ახალი პარადიგმა ჩამოყალიბდება. ვაიდი დასძენს, რომ თუკი გვსურს სისტემური და ინსტიტუციური პრობლემების მოგვარება, იდეოლოგიასა და ღირებულებებზე დაფუძნებული პოლიტიკა უნდა ვაწარმოოთ და არა იდენტობებზე დაფუძნებულ დღის წესრიგს მივყვეთ. იდენტობაზე დაფუძნებული პოლიტიკა, როგორც წესი, უყურადღებოდ ტოვებს მნიშვნელოვან სიმართლეს – ჰომოფობია არ ჩნდება ვაკუუმში. ის გამჭდარია ყველა საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ სისტემაში და მას აქვს რასობრივი, კლასობრივი, გენდერული და სხვა განზომილებები (Vaid, 1999). ამავე დროს, იდენტობის პოლიტიკის კრიტიკისას აუცილებელია, არა მხოლოდ მისი სუსტი მხარეების ხაზგასმა, არამედ იმ შემთხვევების აღიარებაც, როდესაც მან დადებითი შედეგი მოიტანა. ვაიდი ასევე ამბობს ჩვენთვის მნიშვნელოვან და ყურადსაღებ რამეს: მეინსტრუმული ტოლერანტობის მოპოვება განსხვავდება გათავისუფლების და

გრძელვადიან პერსპექტივაში სოციალური ცვლილების მოთხოვნისგან. ის, რასაც ჩვენ დღეს ვაკეთებთ, ხშირ შემთხვევაში, მენისტრიმული, ნელ-თბილი ტოლერანტობის მოთხოვნაა. ვაიდი გვაფრთხილებს, რომ ამგვარმა პოლიტიკამ ბევრი მოძრაობა მიიყვანა ფუნდამენტური ცვლილების მოთხოვნიდან მენისტრიმულ ინტეგრაციის ვინრო მიზნებამდე (Ibid). ჩვენ კი იმაზე უნდა ვიმუშაოთ, რომ პირიქით იდენტობის პოლიტიკიდან ღირებულებებზე დაფუძნებულ პოლიტიკაზე გადასვლა გამოგვივიდეს, რომელიც მეტ სივრცეს დატოვებს ინტერსექციულობისთვის და დაგვებმარება, რომ ხილვადობის ახალი სტრატეგია შევიმუშაოთ და საზოგადოებაში უფრო მასშტაბურ ცვლილებებს მივალწიოთ.

გამოყენებული ლიტერატურა

Bilić, Bojan, LGBT Activism and Europeanisation in the Post-Yugoslav Space On the Rainbow Way to Europe, Palgrave Studies in European Political Sociology, 2016

Bingham, N. (2012) 'Gendering Civil Society: Women's Organizations in Former Soviet Republics', thesis. New Orleans: Loyola University.

Binnie Jon, The Globalization of Sexuality, Sage Publications, London, 2004

Funders for LGBTQI Issues and Global Philantropy Project, *Global Resources Report Government and Philanthropic Support for Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Intersex Communities, 2016*

Healey, Dan, Homosexual Desire in Revolutionary Russia: The Regulation of Sexual and Gender Dissent, University of Chicago Press, 2001

International Human Rights References to SRHR. (2007, December). Retrieved November 17, 2017, from <https://www.ilga-europe.org/resources/ilga-europe-reports-and-other-materials/international-human-rights-references-srhr>

Jagose, Annamarie, Queer Theory an Introduction, New York : New York University Press, 1996.

Police raid of the Inclusive Foundation, a LGBT NGO, and arrest of its leader Mr. Paata Sabelashvili. (2009, December 24). Retrieved November 17, 2017, from <https://www.fidh.org/en/region/europe-central-asia/georgia/Police-raid-of-the-Inclusive>

Richardson Diane, Seidman Steven, Handbook of Lesbian and Gay Studies, SAGE publications Ltd, London, 2002

Sabedashvili Tamar, The Identification and Regulation of Domestic Violence in Georgia (1991 – 2006); 2011

Vaid, Urvashi, The Politics of Intersection: Moving the Movements Together, Off Our Backs, Vol. 29, No. 6 (june 1999), pp. 9-11, 14, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20836392>

[Accessed: 11-11-2017 16:48 UTC]

აღდგომელაშვილი, ეკა, ჰომოფობიური სიძულვილის ენა და რეგულაციის მექანიზმები – საჯარო პოლიტიკის დოკუმენტი, „ჰაინრიხ ბიოლის ფონდის სამხრეთ კავკასიის რეგიონული ბიურო“, თბილისი 2012

აღდგომელაშვილი, ეკატერინე, წინასწარგანწყობიდან თანასწორობამდე: საზოგადოების ცოდნის, ინფორმირებულობისა და დამოკიდებულების კვლევა ლგბტ ჯგუფისა და მათი უფლებრივი თანასწორობის მიმართ, „ქალთა ინიციატივების მხარდამჭერი ჯგუფი“, თბილისი, 2016

Габуниа, Шорена, Гомосексуальность в Городской Культуре Тбилиси, Региональный Офис Фонда имени Генриха Бёлля на Южном Кавказе, Тбилиси, 2009

17 მაისი: კოლექტიური მეხსიერების პოლიტიკური პოტენციალი

მარიამ ბეგაძე

ადამიანის უფლებათა სამართლის მაგისტრი

შესავალი

27 იანვარს, ჰოლოკოსტის მსხვერპლთა ხსოვნის დღეს, გერმანიაში, ნეონაციისტური აღლუმი აკრძალულია, რაც საზოგადოებრივი წესრიგის დაცვისთვის აუცილებელ პირობად ითვლება. ნეონაციისტურ ჯგუფებს რჩებათ შესაძლებლობა, აღლუმი გამართონ წლის ნებისმიერ სხვა დღეს. ამ დღეს, ნეონაციისტური აღლუმის გადადების პირობა გერმანიაში გამართლებულია მისი სიმბოლური მნიშვნელობით საზოგადოებისთვის, რომელიც წაშლილი იქნებოდა ნეონაციისტური აღლუმის დაშვებით.

საქართველოში კი, აიდაპო დღეს (17 მაისი – ჰომოფობიასთან, ტრანსფობიასა და ბიფობიასთან ბრძოლის საერთაშორისო დღე), საჯარო სივრცეს იკავებენ ჯგუფები, რომლებიც სრულიად შლიან ამ დღის თავდაპირველ სიმბოლურ მნიშვნელობას. ის სრულდება ჰომოფობიის, ტრანსფობიის და ბიფობიის დემონსტრირებით. დღის სიმბოლური მნიშვნელობის უგულვებლყოფის პარალელურად, ლგბტ თემისთვის არსებით მნიშვნელობას იძენს, სწორედ ამ დღეს, საჯარო სივრცის კვლავ მოპოვება.

ორივე შემთხვევაში, წლის ერთი კონკრეტული დღის მნიშვნელობა გამოწვეულია შესაძლებლობით, რომ შეკრების გამართვით რეალურ დროსა და სივრცეში, განსხვავებულად ფორმირდეს კოლექტიური მეხსიერება. ჰოლოკოსტის მსხვერპლთა ხსოვნის დღეს ნეონაციისტური აღლუმი ცვლის ამ დღის უკვე არსებულ კოლექტიურ აღქმას ჩადენილი დანაშაულების აღიარებაზე და დაზარალებული ჯგუფის ღირსების უკომპრომისო დაცვაზე. 17 მაისს საჯარო სივრცის თემის მიერ დაკავებაც, ასევე, ერთი დღით ცვლის აღქმას საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მათი ადგილის შესახებ.

ასეთი შეკრებების დროს, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მისი სხვადასხვა სეგმენტის ადგილის შესახებ კოლექტიური მემსიერების შეცვლის შესაძლებლობა, მის გარეგნულ (წმინდა შინაარსისგან დამოუკიდებელ) მახასიათებლებს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას სძენს. ნეონაციტური შეკრების ჰოლოკოსტის დაზარალებულთა ხსოვნის დღეს აკრძალვა ხაზს უსვამს ნეონაციტური იდეებისთვის მხოლოდ გამოხატვის თავისუფლების დონეზე და ისიც იმ ზღვრამდე აღიარებას, რომ მან რაიმე ფორმით (ამ შემთხვევაში, განსაკუთრებული დღის გამო) გედმეტად იმოქმედოს დაზარალებული პირების ღირსებაზე, ახლოს აღმოჩნდეს „მტკივნეულ წარსულთან,“ ან მისი უპირობო არაღიარების შთაბეჭდილება შექმნას. 17 მაისის შემთხვევაში, თუ ის არ შეიძენს „საჯაროობის“ საკმარის გარეგნულ ნიშნებს, 27 იანვარს ნეონაციტური აღლუმის დაშვებისგან განსხვავებით, მისი კოლექტიურ მემსიერებაზე გავლენის ამბიციია მხოლოდ ილუმორული დარჩება. ცალკე საკითხია, რომელ მხარეს დგას სახელმწიფო. თუ გერმანიაში ეჭვს არ იწვევს სისტემის მისწრაფება, რაც შეიძლება დაშორდეს „მტკივნეულ წარსულს“ და უკომპრომისო იყოს ამ კუთხით, ქართულ რეალობაში, 17 მაისის შეკრების „დახურულ“ საჯარო სივრცეში უზრუნველყოფას, მიზანმიმართულად თუ თავისდაუნებურად, მხოლოდ იმის მისწრაფება თუ ექნება, რომ უცვლელად დატოვოს „განსხვავებულობის“ გამო თემის მხოლოდ პრივატულ სივრცეში „დაშვების“ პირობა.

წინამდებარე სტატია შეეხება აიდაჰო დღეს და უფრო ზოგად კონტექსტში შეკრების სოციალურ-პოლიტიკურ მნიშვნელობასა და მასთან კავშირში შეკრების თავისუფლების სამართლებრივ ცნებას. სტატია ცდილობს აჩვენოს, რომ შეკრების თავისუფლებას ინდივიდუალურ გამოხატვაზე უფრო ძლევამოსილი ბუნება აქვს კოლექტიური მემსიერების შექმნის, გაღვიძების, ტრანსფორმირების სახით, განსხვავებით სხვა უფლებებისგან, რომელთაც მათი დაცვის ისეთი რაციონალური საფუძვლები გააჩნია, როგორცაა, მაგალითად, გამოხატვის თავისუფლების მნიშვნელობა დემოკრატიისთვის, პოლიტიკის საჯაროობისთვის. შეკრების თავისუფლებაზე მსჯელობისას შეუძლებელია, ვერ შეამჩნიო მისი კოლექტიური ასპექტი, თუმცა, როგორც წესი ის გამოხატვის მასშტაბურობიდან გამომდინარე, კოლექტიური პეტიციის შესაძლებლობისთვის არის „დადასებული“. სტატია ცდილობს, შეკრება დაინახოს როგორც თავად მიზანი,

რომელიც ყველაზე ახლოს არის საზოგადოებრივ კოლექტიურ მესხიერებასთან, რომელიც იცვლება ემოციებით და გამოცდილებებით დღეს და ამავე დროს, ატარებს რესურსს მომავალში საერთო მესხიერებების მქონე უფრო ფართო ჯგუფების სოციალურ მოძრაობებში ჩართვის, სოლიდარობის შექმნის, ახლად ფორმირებულ კოლექტიურ მესხიერებაში საზოგადოების გარიყული ჯგუფების ისტორიის დამატებისთვის.

სწორედ კოლექტიური მესხიერების შექმნის ამ რესურსის გამო, პირველ რიგში, მნიშვნელოვანია, ის საერთოდ ქმნიდეს არსებული საზოგადოებრივი წესრიგის ალტერნატივას. მაგალითად, თემის შეკრება არ რჩებოდეს ერთი დღით მკაცრად მათთვის გამოყოფილ დახურულ სივრცეში და ის საჭარო სივრცის ინკლუზიურად გარდაქმნის შესაძლებლობა იყოს. ამის გარეშე, ვერც „უმრავლესობა“ იძენს საჭარო პლურალურ საზოგადოებაში ოპერირების გამოცდილებას. უკვე მეორე ეტაპია, თავად ამ ტრანსფორმირებულ, ინკლუზიურ საჭარო სივრცეში თემის „ხილვადობის“ მიღმა შეკრების ვრცელ პოლიტიკურ მესიჯებად გარდაქმნა, მათ შორის, თემის გამოცდილების საზოგადოებრივთან დაკავშირება. ამ შემთხვევაში, მოხდება უკვე საჭარო სივრცეში შეკრების სრულად განსაჭაროება იმ გაგებითაც, რომ მისი მთავარი სათქმელი საზოგადოებისთვისაც გახდება აღქმადი. თუმცა, პირველის გარეშე, იმის გარდა, რომ საზოგადოებრივი ჯგუფებისთვის გაუგებარი რჩება თემის საჭიროებები, მოთხოვნები და მათი რეალურობა, თავად კოლექტიური მესხიერების დონეზეც არაფერი იცვლება, უცვლელად ინარმოება თემის პირად სივრცესთან ასოცირებული აღქმა.

სტატიაში, პირველ რიგში, მოკლედ იქნება მიმოხილული საქართველოში აიდაპო დღეს ლგბტ თემის შეკრების ისტორია და ის კოლექტიური მესხიერება, რომელიც აქტივისტებს დღესაც აერთიანებთ 17 მაისის გარშემო. როდესაც უსაფრთხოების დაცვის გარანტიების მოპოვებისთვის თემის წევრებს, საზოგადოების სხვა ჯგუფებისგან განსხვავებით, არაერთ კომპრომისებზე უწევთ წასვლა, ხდება საჭარო სივრცისთვის ბრძოლის ჩაგვრის საერთო გამოცდილებად ფორმირება. სტატიაში წარმოდგენილი პოლონეთის გამოცდილებაც წარმოაჩენს კოლექტიურობის მნიშვნელობას მოვლენებზე ემოციების, მესხიერების ფორმირებისას, ასევე მის საზოგადოებრივ მესხიერებასთან დაკავშირებისას. თემის ჩაგვრის გამოცდილებების დაკავშირება

საჯარო სივრცისთვის ბრძოლის პროცესში მნიშვნელოვანია, დასრულდეს მისი არტიკულირებით და საზოგადოების სხვა ჯგუფებამდე მინიმუმ გაზიარების, მაქსიმუმ კი მათი ჩაგვრის გამოცდილებებთან ასოციაციის მცდელობით.

ბოლოს, სტატია განხილულ სოციალურ-პოლიტიკურ კონტექსტს დაუკავშირებს შეკრების თავისუფლების სამართლებრივ ცნებას, რომლის გადააზრებაც დღეს თემის მიერ შეკრების თავისუფლებით სარგებლობის მდგომარეობას, მათ შორის, სამართლებრივი პერსპექტივიდან მის ილუზორულობას გამოკვეთს.

აიდაპო შეკრებების მოკლე მიმოხილვა ქართულ კონტექსტში

თუ აიდაპო შეკრებებმა დასავლეთ ევროპის კონტექსტში დეპოლიტიზება განიცადა, განსხვავებულობის აღნიშვნის, კარნავალის ფორმები მიიღო, საქართველოში, ლგბტ შეკრების საჯაროობა მაქსიმალურად პოლიტიზირებულია (Gruszczynska, A. 2007).

საქართველოში მოსახლეობის 80% თვლის, რომ აუცილებელია კანონის ძალით სრულად ან ნაწილობრივ აიკრძალოს ლგბტ თემის წევრების მიერ ქუჩებში მანიფესტაცია (WISG, 2016). ლგბტ თემის თითოეული გამოჩენა საჯარო სივრცეში აღიქმება, როგორც ჰომოსექსუალობის „პროპაგანდა“ (WISG, 2012). მათი თვითგამოხატვისთვის დატოვებულია მხოლოდ პირადი და ვიწრო, ჩაკეტილი წრეები.

უკვე ორჯერ, 2012 და 2013 წლებში, საქართველოში ლგბტ თემისთვის შეკრება დასრულდა თემის მიმართ ჰომოფობიური ჯგუფების, ათი ათასობით ადამიანის ორგანიზებითა და სიძულვილის საჯარო გამოხატვის შემთხვევებით. ამ განწყობების ორგანიზება ყველაზე დიდი წარმატებით რელიგიურმა ლიდერებმა მოახერხეს. ძალადობის ესკალაციამდე ცოტა ხნით ადრე, ისინი მოუწოდებდნენ შეკრებილ კონტრდემონსტრანტებს: „ვაპატიოთ, პატიება უნდა ითხოვონ და მიხვდნენ თუ რა აქვთ დაშავებული, თუ არა, შეხედეთ ამ ზღვა ხალხს. არ მიხედავს ამას ხელისუფლება, მიხვდავთ ჩვენ“. თუ მთავრობა პასიური აღმოჩნდებოდა. 2014 წელს, 17 მაისი ოჯახის სინდინდის დღედ გამოცხადდა, თემმა კი შეკრებაზე უარი განაცხადა. რადგან სახელმწიფო სხვა შემთხვევაში ძალადობრივი ჯგუფების შეკავებას შეუძლებლად მიიჩნევ-

და, 2015 წელს, შეკრება დაშვებული იქნა მკაცრი კონტროლის პირობებში მრგვალ ბაღში, სადაც პოლიციის კორდონი მხოლოდ წინასწარ რეგისტრირებულ პირებს უშვებდა. ასევე, უცნობი იყო შეკრების დრო და მდებარეობა. მსგავს რეჟიმში შეკრებები გაიმართა იუსტიციის სამინისტროს წინ და ვაჩნაძის ქუჩაზე, სადაც 2013 წელს თემს კონტრდემონსტრანტები დაესხნენ თავს. ამგვარად, აიდაპოს შეკრება თავად გახდა „უჩინარი“, მაშინ როდესაც ეს დღე სწორედ თემის უჩინრობის გადალახვის საშუალება უნდა ყოფილიყო. 2016 წლის 17 მაისს, საპატრიარქოსთან აფილირებულმა ანტიგენდერულმა ჯგუფმა ლევან ვასაძის ლიდერობით, ოჯახის მსოფლიო კონგრესი, ერთ-ერთი ყველაზე მასშტაბური ანტი-გეი სიმპოზიუმი დაამთხვია აიდაპო დღეს და მასშტაბური მსვლელობაც მოაწყო. 2017 წელს თემის შეკრება მკაცრი მოთხოვნების პირობებში, მხოლოდ დღის 10 საათიდან 11 საათამდე, პოლიციის კორდონით შემოსაზღვრულ ტერიტორიაზე გაიმართა, სადაც შეკრებას მხოლოდ წინასწარ განსაზღვრული ადამიანები შეუერთდნენ.

პარალელურად, 17 მაისამდე არ იცვლებოდა შსს – ის წამომადგენლების პოზიციები. ქალაქის ცენტრალურ ნაწილებში შეკრების სანაცვლოდ სამინისტროს მიერ შემოთავაზებულ ალტერნატივებს შორის იყო თემქა, ბათუმი ან შეკრების 19 მაისს გამართვა. ეს მაშინ, როდესაც თემის მიერ მოთხოვნილ ადგილებს, პუშკინის სკვერს ან რუსთაველის გამზირს დამატებითი მნიშვნელობა ჰქონდა შეკრებისთვის, რადგან სწორედ ამ სივრცეებიდან იდევნებოდნენ თემის წევრები წლების განმავლობაში.

საბოლოოდ, შეკრების გამართვა სახელმწიფომ მხოლოდ მკაცრად შემზღვეულ პირობებში და განსაზღვრულ ადგილებში დაუშვა, რაც საზოგადოების ამ ჯგუფის შეკრების არა უზრუნველყოფას, არამედ მათ პირად სივრცეში „დაბრუნებას“ უფრო ჰგავდა.

აიდაპო დღეს შეკრებებმა და შეკრების წარუმატებელმა მცდელობებმა საქართველოში შექმნა კოლექტიური მესხიერება, რამაც 17 მაისი არა მარტო პოლიტიკურ მოვლენად, არამედ ლგბტ აქტივიზმის დღის წესრიგის ცენტრად აქცია. ქალაქის ცენტრის დაკავება თემის მიერ, რომელიც, როგორც წესი, თავისუფლად თავს ვიწრო სოციალურ სივრცეებში, ღამის კლუბებსა და ბარებში გრძნობს, მაშინ, როდესაც იქ თავისუფლად მოძრაობენ სხვა მოქალაქეები, თანასწორი მოქალაქეობის დემონსტრირების აქტია (Gruszczynska, A. 2009). განსხვავებული გენდერული გამოხატვა ინდივიდუალურ დონეზე

უკვე არის ჰეტერონორმატიულობასთან შეჯახების აქტი (Skinner-Thompson, S. 2017). თემის შეკრება აიდაპო დღეს კი, ფორმების და მესიჯების მიუხედავად, არის კოლექტიური დაპირისპირება საჯარო სივრცის ერთგვაროვან აღქმასთან (Skinner-Thompson, S. 2017). თუმცა, საჯაროობის გარეშე პირად სივრცედ ტრანსფორმირებულ ადგილებში შეკრება, რაც მხოლოდ ერთ ჯგუფს აყენებს კომპრომისების წინაშე, თანასწორი მოქალაქეობის მიღწევას ხელს არ უწყობს. ამ შემთხვევაში, შენარჩუნებული რჩება საჯარო სივრცის ჰეტერონორმატიულობა, რომელიც სექსუალურ უმცირესობებს მხოლოდ პირად სივრცედ გარდაქმნილ საჯარო ადგილებში ხელდას.

საინტერესოა, რა რეაქცია მოჰყვება, თემის იძულებას აიდაპო შეკრება დაუბრუნოს პირად სივრცედ ტრანსფორმირებულ საჯარო ადგილებს საქართველოში? გამოწვეული „ბრაზი“ საკმარისი აღმოჩნდება თემის პრობლემებზე საბრძოლველად მობილიზებისთვის თუ პირიქით, შეკრების მოტივაციასაც დაუკარგავს მას?

შეკრებები და კოლექტიური მესხიერება: პოლონეთის და სამხრეთ აფრიკის მაგალითი

საზოგადოებრივი ჯგუფის ჩავვრის ხარისხი აუცილებლად არ განაპირობებს მათ მობილიზებასა და მათ პრობლემებზე შეკრების მასშტაბურობას (Salat, O. 2012). როგორც სოციალური მოძრაობების კვლევები აჩვენებენ, აქტივისტების მობილიზებაში გადამწყვეტ როლს ზოგჯერ ემოციები თამაშობს (Gruszczynska, A. 2009). თუმცა, ქართულ კონტექსტში რთულია მაცონსოლიდირებელ ემოციებზე საუბარი, როდესაც სახელმწიფოს პოზიტიური პოლიტიკა თემის წევრების უფლებების დაცვის მიმართულებით, ერთ დღეს, „დახურულ“ საჯარო სივრცეში შეკრების უზრუნველყოფამდე არის დაყვანილი.

აქტივიზმში ემოციების დატვირთვის საჩვენებლად კარგი მაგალითია პოლონეთში, პოზნანში, 2005 წლის 19 ნოემბერს გამართული შეკრების ისტორია. იმის მიუხედავად, რომ შეკრებამდე რამდენიმე დღით ადრე, პოლიციამ საორგანიზაციო კომიტეტი დაარწმუნა, რომ მათი უსაფრთხოება გარანტირებული იქნებოდა, ერთი დღით ადრე, თემისთვის ცნობილი გახდა, რომ ის აკრძალული იყო მუნიციპალიტეტის მიერ. შეკრებას წინა

სალამოს გაიმართა ხანგრძლივი, ემოციური დისკუსია, საერთოდ გამართულიყო თუ არა ადღეში. შემდგომში, აქტივისტები იხსენებდნენ, რომ სწორედ აკრძალვის გადაწყვეტილებით განცდილი შოკის და ამ საღამოს არსებულ ემოციურ ფონზე მიიღო თემმა შეკრების გადაწყვეტილება. დაძაბულმა გარემომ, უკანონო შეკრებაში მონაწილეობის გადაწყვეტილებით განცდილმა შიშმა, ეს მოკლე პერიოდი განსაკუთრებით დეტალურად ჩაბეჭდა აქტივისტების მთავარ ნაწილში. როგორც აქტივისტები იხსენებდნენ, ისინი ცდილობდნენ შიში დაემაღლათ, რომ სხვების მოტივაციაზე არ ემოქმედათ და დანებების განცდა არ გაჩენილიყო სხვებში, რაც ერთგვარი „არ დანებების“ კოლექტიურ მცდელობად იქცა. შიშის დაძვრვას გაბრაზებამ, მოულოდნელი აკრძალვით გამოწვეულმა შოკმაც შეუწყო ხელი. აქტივისტებში ბრაზი უკვე იყო კოლექტიური მესხიერება, სხვა ქალაქებში შეკრებების აკრძალვის შემთხვევების გამო. იმის მიუხედავად, რომ შეკრების დღეს პოლიციამ ძალა გამოიყენა აქტივისტების წინააღმდეგ, შიშს და ბრაზს ამ დღეს დაემატა მონაწილეების პოზიტიური ემოციებიც. ერთ-ერთი მონაწილე იხსენებდა: „გამოდის, რომ ბევრმა ადამიანმა ვერ ნახა ადღეში, მაგრამ შესაძლოა, ჩვენი თავის ჩვენებაზე მეტად, მთავარი ამრიგო ის, რომ გვეგრძნო ეს ენერჯია ჩვენში“ (Gruszczynska, A. 2009). შეკრების ყველა მონაწილე, შეკრებიდან ორი წლის შემდგომაც, იხსენებდა იმ ემოციურ კავშირს, რომელიც აქტივისტებს ამ დღეს გაუჩნდათ.

როდესაც პოლიციამ დაარბია შეკრება და დააკავა 200-დან 68 აქტივისტი, მოხდა ადგილზე ფორმირებადი კოლექტიური მესხიერების დაკავშირება ძველთან, კერძოდ, 1980-იანი წლების მოვლენებთან და „სოლიდარობის მოძრაობასთან“ პოლონეთში, რომლის ჩახშობისასაც პოლიცია ანალოგიურ როლს ასრულებდა. „სოლიდარობის მოძრაობასთან“ ასოციაციებს ხელი შეუწყო შეკრების ორგანიზატორების გამოსვლებმაც, რომლებსაც „სოლიდარობის“ პერიოდის აქციებში მონაწილეობის პირადი გამოცდილება ჰქონდათ. ეს შესაძლებელი იყო იმის გამოც, რომ თავად არჩეული ადგილმდებარეობა იყო „სოლიდარობის მოძრაობის“ მონაწილეების შეკრების ადგილიც. ადგილის სიმბოლურობა მხოლოდ აძლიერებდა მონაწილეების კოლექტიურ მესხიერებას. შეკრების იმ მონაწილეებმაც, რომლებიც ზედმეტად ახალგაზრდები იყვნენ „სოლიდარობის მოძრაობაში“ მონაწილეობის პირადი გამოცდილებისთვის, გაიზიარეს ეს

კოლექტიური მესხიერება და მათი გამოცდილების ასოციაცია 1980-იანი წლების წინააღმდეგობის მოძრაობასთან მოახდინეს.

მაღევე, რამდენიმე თვეში, ჩაცხრა ისეთი რადიკალური ზომების მიღების სურვილი, როგორც უკანონო შეკრების გამართვა იყო, თუმცა არ გამქრალა კოლექტიური მესხიერებით გაჩენილი სოლიდარობის განცდა. განსაკუთრებით საინტერესოა აქტივისტების შემდეგი ნაბიჯები, კერძოდ, მცდელობა, შემდეგი წლების შეკრებებში თემის მოთხოვნები დაეკავშირებინა უფრო ვრცელ კონტექსტთან, ზოგადად, სხვადასხვა ჯგუფის უთანასწორობის და გარიყულობის პრობლემებთან ქვეყანაში.

შეჯამების სახით, ემოციები აღმოჩნდა უკანონო შეკრების ჩატარების მთავარი მოტივაცია. ბრაზი მობილიზების მნიშვნელოვანი ინსტრუმენტი იყო ორგანიზატორებისთვისაც. უკვე შეკრების დღეს კი, ძალადობის და ჩაგვრის კოლექტიური მესხიერება გახდა შეკრების დროს და შემდგომ მუხტის შენარჩუნების საშუალებაც. ერთი კოლექტიური გამოცდილება, თავის მხრივ, დაუკავშირდა რაღაც უფრო განგრძობად ეროვნულ გამოცდილებას „სოლიდარობის მოძრაობის“ სახით. ეს ბრძოლის გამეორებას ჰგავს და პირველის წარმატების ცოდნით შეკრების მობილიზებისთვის დამატებით ბიძგს აჩენს.

ცალკე აღებული კოლექტიური მესხიერების მნიშვნელობა კარგად ჩანს რასიზმის მიმე გამოცდილების მქონე **სამხრეთ აფრიკაში** ლგბტ აქტივიზმის ისტორიით. ქვეყანაში ფუნდამენტური გარდაქმნები კონსტიტუციაში დისკრიმინაციის ამკრძალავ საფუძვლებს შორის ჰომოსექსუალობის ნიშნის შეტანისთვის ბრძოლით დაიწყო. ამ შემთხვევაში სტრატეგიის ერთ-ერთი ქვაკუთხედი იყო სამხრეთ აფრიკის კონტექსტის გათვალისწინება და ჰომოფობიასა და რასიზმს შორის კავშირის ილუსტრირება, საზგასმა, რომ კანის ფერის მსგავსად, სექსუალური ორიენტაციაც პიროვნების იდენტობის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს. აქცენტი კეთდებოდა იმ ფაქტზე, რომ სახელმწიფო ვერასდროს შეძლებდა „დევნის“, „ჩაგვრის“ წარსულისგან გამიჯვნას, თუ ასეთი ბრძოლიდან გარკვეული ჯგუფები იქნებოდნენ გამორიცხული. არაერთი ავტორი ჰომოფობიასთან ბრძოლაში სამხრეთ აფრიკის წარმატებას სწორედ ლგბტ თემის უფლებების უფრო ფართო დღის წესრიგის – ისტორიულად მარგინალიზებული ჯგუფების დაცვის – ნაწილად წარმოდგენას უკავშირებს. ქორწინების თანასწორობაზე მიღებული გადაწყვეტილების შეჯამებისას Fourie უთითებს, რომ ქორწინების თანასწორობის აღიარება გარ-

დაუვალი გახდა სასამართლოსთვის. მას წინა გადაწყვეტილებებში შემოტანილი ჰქონდა ისეთი პრინციპი, როგორცაა „სუბორდინაციის“ აკრძალვა, რაც გულისხმობდა ნებისმიერი „განსახვავებულისთვის“ კანონით მინიჭებული უფლებების არათანაბრად გავრცელებას. *ქორწინების თანასწორობის* საქმეზე სასამართლო აგრძელებს აქტივიზმის სულისკვეთებას და საუბრობს აპარტიდის წარსულისგან გამიჯვნის, თანასწორობის დაცვის შეუძლებლობაზე, ვიდრე არ აღმოიფხვრება ადამიანის „ნაკლებად ღირსეულად“ აღქმის, მარგინალიზების შემთხვევები, რომლებიც აპარტიდის დროს ანალოგიურად გამოიხატებოდა, მაგალითად, თეთრკანიანებსა და შავკანიანებს შორის ქორწინების დაუშვებლობაში (Gomes da Costa Santos, G. 2013, De Vos, P. 2017).

შეკრებისას, ერთი მხრივ, ადგილზე ხდება მინიმუმ ერთი ჯგუფისთვის, შეკრების მონაწილეებისთვის კოლექტიური მესხიერების შექმნა, მეორე მხრივ, საუკეთესო დროა საზოგადოებრივ გამოცდილებებზე მითითებისთვის, კოლექტიურ მესხიერებაზე გავლენის მოხდენისთვის. კოლექტიური მესხიერების ფორმირების ასპექტი შეკრების სამართლებრივ ცნებასთან მიმართებითაც მეტ ყურადღებას იმსახურებს.

შეკრების სამართლებრივი ცნება

შეკრების ჩამოყალიბებული სამართლებრივი კონცეფცია არ არსებობს, თუმცა სანყის ცნებად შეგვიძლია მისი ყველაზე ვრცელი განმარტება ავიღოთ: „მინიმუმ ორი ადამიანის ერთიანი მონაწილეობა ერთ სივრცეში, ერთსა და იმავე დროს“. ამ შემთხვევაში, ერთიან მონაწილეობას სპეციფიკური მნიშვნელობა უნდა მივანიჭოთ და ადამიანებს შორის განსაკუთრებული კავშირი ვიგულისხმოთ. ერთიანობა ნიშნავს იმაზე მეტს, ვიდრე უბრალო დამთხვევაა. მაგალითად, რიგში მდგარი პირები ერთსა და იმავე ადგილას არიან, თუმცა, სანამ ისინი საერთო უკმაყოფილების გამოხატვას არ დაიწყებენ, შეკრებაზე ვერ გვექნება საუბარი. საჯაროობის მინიმალური ფორმები, სურვილი მაინც, აუცილებელია ქმედების შეკრების თავისუფლებად კვალიფიკაციისთვის. აბსოლუტურად პირად სივრცეში ოჯახის შეკრება, ცხადია, პირადი ცხოვრების უფლებით და არა შეკრების თავისუფლებით დაცულ სფეროში მოექცევა. ამ

უფლების კიდევ ერთი განუყოფელი მახასიათებელი არის რეალურ დროსა და ადგილას განხორციელება, რაც ადგილისა და დროის სიმბოლურობის შემთხვევაში, მაქსიმალურად ზრდის შეკრების გამომხატველობით შესაძლებლობებს (Salat, O. 2012).

შეკრების თავისუფლებით დაცული სფეროს გამოკვეთისთვის ზოგიერთი ქვეყნის სამართლებრივი სისტემა მის პოლიტიკურ მნიშვნელობაზე აკეთებს აქცენტს და შეკრების სამართლებრივი ცნებიდან გამორიცხავს ისეთ შემთხვევებს, როდესაც ადამიანების ერთად შეკრება გართობის მიზანს ატარებს. ასეთად ჩათვალა სასამართლომ, მაგალითად, მუსიკალური ფესტივალი „love parade“ გერმანიაში, როდესაც იმავე სასამართლომ შეკრების თავისუფლებით სარგებლობის შემთხვევად მიიჩნია ნეონაცისტური ჯგუფების მიერ გამართული კონცერტები, რადგან ამ შემთხვევაში, შეკრებას ჰქონდა პოლიტიკური მესიჯები და კონცერტი მათი გავრცელების საშუალება იყო. ცხადია, გართობის ძირითადი მიზანი მართლაც შეიძლება გამორიცხავდეს ადამიანთა ჯგუფის ერთად ყოფნის შეკრებად კვალიფიკაციას, ვინაიდან მათი ერთსა და იმავე დროსა და სივრცეში ყოფნა მათი გემოვნების, სხვა სურვილების დამთხვევაა. თუმცა, შეკრების მხოლოდ პოლიტიკური მესიჯებით დახასიათებაც ზედმეტად შეზღუდავს მის რეალურ შინაარსს.

აიდაპო შეკრება შესაძლოა სწორედ ის შემთხვევა იყოს, როდესაც პოლიტიკური მესიჯების, მოთხოვნების გარდა, მონაწილეების ერთად დგომის სურვილი დამთხვევით არ არის განპირობებული. ერთი მხრივ, აიდაპოზე შეკრების მონაწილეები ცდილობენ საზოგადოების ერთი სოციალური ჯგუფის არსებობის, საზოგადოებისადმი ამ ჯგუფის კუთვნილების ჩვენებას. ამ დროს, შეკრება არის საჯარო პოლიტიკაში საკუთარი ძალისხმევით დაბრუნებისა ყველაზე რეალური საშუალება (Salat, O. 2012). საჯარო სივრცეში თემის გამოხატვა განსაკუთრებით მტკივნეულია უმრავლესობისთვის, რომელმაც მათ მხოლოდ პირად სივრცეში დაუტოვა ადგილი. მეორე მხრივ, როგორც გვი მოძრაობების შესწავლაც აჩვენებს, საჯაროდ შეკრების ფაქტს, როგორც ასეთს, აქვს დამატებითი მნიშვნელობა, უდიდესი ემოციური გავლენა თემზე, როგორც რიტუალს, რომელიც ჰომოსექსუალობის პირადულობის და სირცხვილის ტაბუს ანგრევს (Gruszczynska, A. 2009).

აიდაპო შეკრებების ბუნება, როგორც ცალკე აღებული ფიზიკურად ერთად დგომის ფაქტი, ფორმულირებული მესიჯის გარეშეც, უკვე არის არსებული

ნესრიგთან არა მარტო წინააღმდეგობის, არამედ იმ კონკრეტულ მომენტში, ამ ნესრიგის რღვევის აქტიც და არ ექცევა შეკრების ტრადიციულ კატეგორიზაციას. გამოხატვის და ასოციაციის თავისუფლებისგან განსხვავებით, შეკრების ეს მახასიათებელი არ ეფუძნება აუცილებლად მესიჭის გავრცელებას ან/და ამ მესიჭის გარშემო რაიმე ნიშნით პირების გაერთიანებას. ამ დროს, შეკრების მნიშვნელობა მონაწილეებისთვის შესაძლოა საჯარო სივრცეში კომუნიკაციის, ყოფნის სურვილამდეც დაიყვანებოდეს, კვლავ იმ დაშვებით, რომ ეს შეკრება არ არის დამთხვევა და შეკრების შესახებ მონაწილეების რაციონალური გადაწყვეტილების შედეგია. მაშინ, როდესაც ასოციაციებს შეუძლიათ რაიმე ნიშნით შეზღუდონ ჯგუფში განწვრიანების შესაძლებლობები, შეკრება ისეთი თავისუფლებით სარგებლობის მაგალითია, რომელიც ყველას ეკუთვნის ერთსა და იმავე სივრცეში. ამიტომ, აქ, სოლიდარობისთვისაც მეტი შესაძლებლობაა. დაპირისპირებული ჯგუფების ერთ სივრცეში შეკრების დროსაც, ორ ჯგუფად დაყოფის მიუხედავად, განსხვავებული დიზივულუბები ერთი პროცესის ნაწილია (Inazu J. D., 2012).

ფიზიკურად რაიმე ადგილას, გარკვეულ დროს შეკრება ჯგუფისთვის საზოგადოებრივ კოლექტიურ მესხიერებაში ადგილის დაკავების საშუალებასაც წარმოადგენს. ასე ნაშლილია ბინარულობის ელემენტებიც, რომელიც შეკრების ადრესატად და აქტორად დაყოფას გულისხმობს (Butler J., 2015). აქ ადრესატი არის თითოეული და აქტორიც ყველაა, რადგან ყველა ერთად მონაწილეობს პროცესში, რომელსაც კოლექტიური მესხიერების შეცვლის გავლენა შეიძლება ჰქონდეს. ცხადია, რთულია ბინარულობა ვერ დაინახო შეკრებასა და კონტრადემონსტრაციას. არც ამის უარყოფაა მიზანი, თუმცა „კოლექტიური მესხიერების“ შექმნის პერსპექტივიდან მათი დანახვა, ერთიანი პროცესის დანახვის საშუალებას იძლევა. აქვე არ არის გამორიცხული, შესაძლებელი იყოს ერთი და იმავე ადგილას სხვადასხვა დემონსტრაციის მონაწილეების კოლექტიური ჩაგვრის მესხიერებების გაერთიანებაც.

შეკრების თავისუფლებით კოლექტიურ მესხიერებებზე ზემოქმედების მაგალითია ამერიკაში გამართული ანტი-სემიტური მსვლელობა სოფელ Skokie-ში, რომელიც ძირითადად ჰოლოკოსტისგან გადარჩენილი პირებით იყო დასახლებული. ვინაიდან ზემოქმედების რეალურობის გამო, შეიძლება გართულებულიყო გამოხატვის თავისუფლების ამერიკული სტანდარტის დაცვა, უზენაესმა სასამართლომ გამოიყენა მისი უფლება-

მოსილება კონკრეტული დასაბუთების გარეშე ეთქვა უარი საქმის განხილვაზე. საზოგადოების კოლექტიური მესხიერებები და შიშები, თავის მხრივ, შეკრების რეგულირებაშიც გამოიხატება. მაგალითად, გერმანია უშვებს შეკრების აკრძალვას, თუ ის უნდა ჩატარდეს ისეთ ადგილას ან დროს, რომელიც განსაკუთრებული ისტორიული მნიშვნელობის მატარებელია იმ გაგებით, რომ პატივს მიაგებს ნაცისტური ტირანიის მსხვერპლებს და თუ აკრძალვის გარეშე შელახული იქნება მსხვერპლების ღირსება. კანონი ასეთ ადგილად განსაზღვრავს, მაგალითად, ჰოლოკოსტის მემორიალს ბერლინში, დროდ კი ჰოლოკოსტის მოგონების დღეს (Salat, O. 2012). გერმანიის ისტორიულმა კონტექსტმა და კოლექტიურ მესხიერებაზე შესაძლო უარყოფითმა ზეგავლენამ განაპირობა ევროპული სასამართლოს გადანყვეტილება საქმეზე *Peta Deutschland v. Germany*, რომელიც ეხებოდა ჰოლოკოსტის მსხვერპლი ადამიანების ფოტოების გამოყენებით და მათი და ცხოველების წამებაზე ასოციაციების გავლებით ცხოველების ექსპლუატაციის წინააღმდეგ მიმდინარე კამპანიას. ევროპულმა სასამართლომ არ დაადგინა გამოხატვის თავისუფლების დარღვევა და დაშვებულად მიიჩნია ასეთი კამპანიის აკრძალვა, იმის მიუხედავად, რომ ცხადი იყო, კამპანიის მიზანს მსხვერპლების დამცირება არ წარმოადგენდა. სასამართლომ მისი გადანყვეტილება ძირითადად დააყრდნო გერმანიის ისტორიულ და სოციალურ კონტექსტს და გერმანიის სახელმწიფოს ლეგიტიმურ მიდგომას, განსაკუთრებული ვალდებულებები ეკისრა გერმანიაში მცხოვრები ებრაელების მიმართ.

სასამართლოებისთვის კოლექტიური ჩაგვრის მესხიერების დანახვის გარეშე, ლგბტ თემის უფლებებთან დაკავშირებული საქმეების განხილვაც რთულია. ევროპული სასამართლო საქმეზე *Kiyutin v. Russia* თემის წევრების თანასწორობის უფლებაზე მსჯელობას იწყებს მათი ჩაგვრის კოლექტიური მესხიერების შემოყვანით. სასამართლო თემის განსხვავებული მოპყრობის განსაკუთრებით მკაცრ შეფასებას ითხოვს, რადგან ეს ჭკუფი ისტორიულად იყო და რჩება სტერეოტიპებისა და სოციალური ექსკლუზიის მსხვერპლი. ასევე, თემის შეკრების თავისუფლების შეზღუდვასთან დაკავშირებულ საქმეზე *Baczkowski and Others v. Poland*, რომელიც ეხებოდა ვარშავის მერის მიერ გვი ალლუმის აკრძალვას, იმ დასაბუთებით, რომ მერი ეწინააღმდეგებოდა „ჰომოსექსუალური ცხოვრების სტილის“

პროპაგანდას, ცხადია, სასამართლომ დაადგინა დარღვევა, როგორც შეკრების თავისუფლების ისე თანასწორობის ნაწილში. თუმცა მან აქვე გააკეთა განმარტება, რომ განსაკუთრებული ყურადღება უნდა დაეთმოს ისეთ პრაქტიკებს, როდესაც შეკრების თავისუფლება გარკვეული ჯგუფებისთვის დანახულია არა როგორც უფლება, რომელიც მხოლოდ გამონაკლის შემთხვევებში შეიზღუდება, არამედ პრივილეგია. ისეთ დროს, როდესაც საზოგადოების დომინანტი ჯგუფები ამას დაუშვებენ. თემის ჩაგვრის კოლექტიური მემსიერებას საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოც ხედავს საქმეზე *ლევან ასათიანი და სხვები საქართველოს შრომის, ჯანმრთელობისა და სოციალური დაცვის სამინისტროს წინააღმდეგ (04.02.2014)*.

შეჯამება

საჯარო სივრცეში შეკრებისთვის ბრძოლის პროცესი ქმნის ჯგუფის კოლექტიურ მემსიერებას. შეკრების საჯაროობისას კი, როდესაც მასთან ინტერაქციაში საზოგადოება მოდის, მას ყველა სხვა გამოხატვის მნიშვნელობის მქონე თავისუფლებებისგან განსხვავებით, გადმოსაცემი მესიჯების მიღმა აქვს რეალურ დროსა და სივრცეში უკვე არსებულ კოლექტიურ მემსიერებაში, როგორც მინიმუმ, დამატებების შეტანის საშუალება. ეს კი განსაკუთრებით მოსახერხებელი დროა უფრო დიდი კონტექსტის დანახვით საზოგადოებრივ გამოცდილებებთან მიმდინარე მოვლენების დაკავშირებისთვის, როგორც ეს, მაგალითად, პოზნანში შეკრებებისას „სოლიდარობის მოძრაობასთან“ პარალელების გავლებით და სამხრეთ აფრიკაში, მთელი სოციალური მოძრაობის პარალელურად, რასობრივი ნიშნით ჩაგრულ ჯგუფებთან ყველა „განსხვავებულის“ ჩაგვრის ისტორიის დაკავშირებით მოხდა.

აიდაპო დღეს საჯარო შეკრების განხორციელების აქტივიზმის ქვაკუთხედად ქცევა, რომელიც მის „პირად სივრცეში“ დაბრუნების კომპრომისზე წასვლასაც გულისხმობს, არც სამართლებრივი პერსპექტივიდან წარმოადგენს შეკრების თავისუფლებით სარგებლობის პოზიტიურ შემთხვევას. ერთი დღით დახურულ საჯარო სივრცეში შეკრება თემისთვის კოლექტიური მემსიერების შექმნის ილუზიაა და რეალურად მხოლოდ

ისედაც არსებულის კვლავწარმოებას იწვევს. „სპეცოპერაციის“ ფორმით ჩატარებული შეკრება არც პოზიტიურ გამოცდილებას ქმნის, რაც პოზნანის ალღუმის შემთხვევაში, თემის წევრებში მასშტაბური დაკავებების მიუხედავად გაჩნდა. ამ ფორმებით შეკრება კოლექტიურ მესხიერებაშიც რეპრესიულ აქტებად რჩება. თავად უფლებით სარგებლობის ილუმბორულობის გარდა, შეკრების პოლიციური ფორმები ფანტავს, ასუსტებს ბრაზსაც, რასაც კოლექტიურობის შემთხვევაში, შესაძლოა ემანსიპაციის მოძრაობისთვის მუხტის ფუნქციაც ჰქონდეს.

დაბოლოს, როდესაც შეკრების პოლიტიკურობა „ხილვადობის“ მიზანსაც ვერ აღწევს, მისი დახურულ სივრცეებში მოქცევის გამო, კიდევ უფრო წარმოუდგენელი ხდება მისთვის აუცილებელი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის მინიჭება – მისი რეალურად „განსაჯაროება“ სხვა საზოგადოებრივ ჯგუფებთან, მათ გამოცდილებებთან კავშირის დამყარების გზით. ყოველწლიური ბრძოლის შედეგად, კოლექტიური და განგრძობადი იმედგაცრუება ვერც ინსტიტუციურ ჰომოფობიასთან დაპირისპირების პოზიტიურ ემოციას ქმნის და არც აქტივიზმისთვის აუცილებელ ბრაზზე კონცენტრაციის შესაძლებლობას ტოვებს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

Comparative Study: Freedom of Peaceful Assembly in Europe, Venice Commission, ხელმისაწვდომია: http://www.venice.coe.int/files/Assemblies_Report_12March2014.pdf

PHD work by Orsolya Salat: From the Mass Mind to Content Neutrality: Freedom of Assembly in a Comparative Perspective;

A. Gruszczynska, “I was mad about it all, about the ban”: Emotional spaces of solidarity in the Poznan March of Equality” in *Emotion, Space and Society* 2 (2009) 44-51;

John D. Inazu, *liberty’s refuge: the forgotten freedom of assembly*, Yale University Press, 2012. ხელმისაწვდომია: <https://ssrn.com/abstract=1692197>

Seminar on Judith Butler’s „Notes toward a Performative Theory of Assembly“, *FILOZOFIJA I DRUŠTVO XXVII* (1), 2016.

A. Gruszczynska, when homo-citizens go marching in: politicization of sexuality and the lesbian and gay movement in Poland, 2007; ხელმისაწვდომია: <http://www.iisg.nl/womhist/Gruszczynska.pdf>;

Scott Skinner-Thompson, Performative Privacy, 50 U.C.D. L. Rev. 1673, 1740 (2017), 1690-1692;

Gomes da Costa Santos, Gustavo, Decriminalising homosexuality in Africa: lessons from the South African experience. In: Human Rights, Sexual Orientation and Gender Identity in the Commonwealth: Struggles for Decriminalization and Change. Institute of Commonwealth Studies, School of Advanced Study, University of London, 2013;

Pierre de Vos, The 'Inevitability of same-sex marriage in South Africa's post-apartheid state, South African Journal on Human Rights, 2007.

მიითებული საქმეები:

გერმანიის ფედერალური საკონსტიტუციო სასამართლოს 2001 წლის 12 ივლისის გადაწყვეტილება 1 BvQ 28/01

გერმანიის ფედერალური საკონსტიტუციო სასამართლოს 2012 წლის 27 იანვრის გადაწყვეტილება 1 BvQ 4/12

გერმანიის ფედერალური საკონსტიტუციო სასამართლოს 2005 წლის 6 მაისის გადაწყვეტილება 1 BvR 961/05

ბადენ – ვუტემბერგის ადმინისტრაციული სასამართლოს 2010 წლის 12 ივლისის გადაწყვეტილება 1 S 349/10

ამერიკის უზენაესი სასამართლოს გადაწყვეტილება საქმის დაუშვებლად ცნობაზე (certiorari-ის მინიჭებაზე უარი) საქმეზე National Socialist Party of America v. Village of Skokie (USSC) 1977;

ადამიანის უფლებების ევროპული სასამართლოს გადაწყვეტილება საქმეზე Peta Deutschland v. Germany;

ადამიანის უფლებების ევროპული სასამართლოს გადაწყვეტილება საქმეზე Kiyutin v. Russia;

ადამიანის უფლებების ევროპული სასამართლოს გადაწყვეტილება საქმეზე Baczkowski and Others v. Poland;

საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლოს გადაწყვეტილება საქმეზე *ლევან ასათიანი, ირაკლი ვაჭარაძე, ლევან ბერიანიძე, ბექა ბუჩაშვილი და გოჩა გაბოძე საქართველოს შრომის, ჯანმრთელობისა და სოციალური დაცვის სამინისტროს წინააღმდეგ.*

პოლიტიკური ჰომოფობია

გიორგი მაისურაძე

კულტურის მკვლევარი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, სოციალური და კულტურის კვლევების ინსტიტუტის დირექტორი

პოლიტიკური ჰომოფობია ნიშნავს პოლიტიკურად მოტივირებულ ჰომოფობიას, სადაც სოციალური ფობიის ეს სახეობა განპირობებულია არა იმდენად ჰომოსექსუალური ურთიერთობის მიმართ ფსიქოლოგიურად, ან კულტურულად მოტივირებული ზიზღით, არამედ პოლიტიკური ფაქტორებით. მაგალითად, ასეთი ფაქტორი შეიძლება იყოს პროპაგანდა, ანუ როდესაც რომელიმე პოლიტიკური ძალა ჰომოფობიას პოლიტიკური მიზნებისთვის, ხშირად საკუთარი ოპონენტების პოზიციების დისკრედიტაციისათვის იყენებს, ან როდესაც ჰომოსექსუალობა სიმბოლურად იგვიდება გარკვეულ პოლიტიკურ რეჟიმთან და მისი რადიკალური უარყოფა ჰომოფობიით გამოიხატება. ორივე შემთხვევაში, პოლიტიკურად მოტივირებული ჰომოფობია ემყარება და იყენებს ფსიქოლოგიურ და კულტურულ ფაქტორებს და მათ საკუთარი იდეოლოგიის ნაწილად გარდაქმნის.

ჰომოსექსუალობის მიუღებლობის ფსიქოლოგიური მიზეზები სხვადასხვაგვარი შეიძლება იყოს, რომელთაგან ყველაზე ხშირად ე.წ. ინტერნალიზირებულ ჰომოფობიაზეა საუბარი. ჰომოფობი, ანუ ის, ვისშიც ჰომოსექსუალობა ზიზღით გამოხატულ შიშს აღძრავს, ლატენტური, ან ვერრეალიზებული ჰომოსექსუალია, რომელიც შემდგარ ჰომოსექსუალში საკუთარ თავს, საკუთარ ვერგანხორციელებულ სურვილს ამოიცნობს, რაც მასში ერთდროულად შურსაც იწვევს და საკუთარი ფარული ვნების მხილების პანიკურ შიშსაც. თუმცა, ჰომოფობიის ეს სახეობა ინდივიდუალურია და კოლექტიურ ფსიქოლოგიაზე ნაკლებად შეუძლია ზეგავლენის მოხდენა. უფრო მასობრივია მიბაძვითი ჰომოფობია, ანუ როდესაც ადამიანები რეალურად სულაც არ არიან ჰომოფობები, მაგრამ იმის გამო, რომ ჰომოფობია კულტურულად მიღებულია, ანუ უმრავლესობას ჰომოსექსუალობის მიმართ განცხადებულად უარყოფითი დამოკიდებულება აქვს,

ისინიც, ვისაც ჰომოფობიის არანაირი საფუძველი არ გააჩნიათ, ჰომოფობობენ, იმიტომ, რომ ასეა მიღებული. ამას სოციალური ფსიქოლოგია „კონფორმიზმს“ უწოდებს: ადამიანი ვერ აყალიბებს, ან ვერ გამოხატავს საკუთარ აზრს იმ მარტივი მიზეზით, რომ უმრავლესობა სხვა აზრზეა. თავად ეს უმრავლესობა კი სწორედ ასეთი კონფორმისტების სიმრავლეა. ეს სოციალურ-ფსიქოლოგიური ასპექტი, ყველაზე მეტადაა დაკავშირებული კულტურულ ჰომოფობიასთან, რომელიც მხოლოდ კოლექტიური ფორმით არსებობს.

კულტურული ჰომოფობია, რომელშიც არა მხოლოდ უცხო სადმი სიძულვილის ტრადიციული სტერეოტიპები აირეკლება, არამედ ის, ერთი მხრივ, ჰომოსექსუალობის ხასიათს, მის ემოციურ და ფსიქოლოგიურ ფონს, მეორე მხრივ კი, მისი კულტურული თვითგამოხატვის ფორმებსაც მნიშვნელოვანწილად განაპირობებს.

კულტურულ ჰომოფობიაში იგულისხმება ის ადგილი, რომელიც კულტურამ, ანუ იმან, რაც ადამიანს ცხოველთა სამყაროდან განასხვავებს – ადამიანების მიერ არა ბუნებისგან თანდაყოლილმა, არამედ ხელოვნურად შექმნილმა სოციალური ურთიერთობის ფორმებმა – ადათ-წესებმა, რელიგიამ, პოლიტიკურმა და სამართლებრივმა აზროვნებამ თუ მორალურმა წარმოდგენებმა და კულტურულ ღირებულებათა იდეალებმა, ჰომოსექსუალურ ურთიერთობებს მიუჩინა: ესაა მარგინალურობა, რომელსაც ეპოქისა და კონკრეტული კულტურის შესაბამისად, ხან დეკადენტობის ნიშანია, ხან ცოდვა, დანაშაული, სუბკულტურა და ა.შ. თვით ანტიკურ სამყაროშიც, სადაც ერთი და იმავე სქესის ადამიანებს შორის სასიყვარულო ურთიერთობის მიმართ გარკვეული ტოლერანტული დამოკიდებულება არსებობდა, სექსუალობის ამ ფორმას საზოგადოებრივ ცხოვრებაში არ დაუკავებია ცენტრალური ადგილი, არ ყოფილა „ნორმა“.

ნორმატიულობა საზოგადოების მოწყობისა და ძალაუფლების გადანაწილების პრინციპებს უკავშირდება და ის კულტურის საწყისებშივეა ჩადებული. კულტურა იწყება მაშინ, როდესაც გამრავლების ინსტინქტის რეგულაცია შემოდის, ანუ როცა ცხოველთა ჯოგში სოციალური ორგანიზაციები ჩნდება. სამეცნიერო თეორიების გავლენიან ნაწილს (ფსიქოანალიზი, სტრუქტურალიზმი) ადამიანის ბუნებისგან, ანუ ცხოველთა სამყაროსგან გამოყოფის და კულტურის დაბადების პირველ ნაბიჯად სექსუალური

ცხოვრების რეგლამენტაცია, კერძოდ კი, სისხლის აღრევის ანუ ინცესტის აკრძალვა მიაჩნია. ამგვარად ჩნდება პირველი სოციალური ორგანიზაციები: ოჯახი, გვარ-ტომი, თემი, რომლებიც დროთა განმავლობაში სახელმწიფოდ და ერად ვითარდება. რამდენადაც ყველა ეს სოციალური ორგანიზაცია პატრიარქალურია, ანუ მამრობითი სქესის დომინანტურ პოზიციას, მის ძალაუფლებას ეფუძნება, სექსუალობის ნორმირებაც პატრიარქალური წესრიგის განმტკიცებას ემსახურება.

მამაკაცის ძალაუფლება სიმბოლურად სექსუალურ აქტშიც აისახება, რომელიც, ერთი საკმაოდ გავლენიანი ანთროპოლოგიური თეორიის თანახმად, მამაკაცის მიერ ქალზე ძალადობად გაიგება.¹ ეს მოტივი სულხანსაბა ორბელიანის მიერ სექსუალური აქტის განმარტებაშიც ჩანს: „ტყუნა – კაცთაგან ქალის დამდაბლება.“² ქალის სექსუალური დაუფლებით, მასზე სიმბოლური ძალადობით, ყოველი მამაკაცი, შეიძლება ითქვას, ღვთაებრივი ძალაუფლების უმაღლეს არქეტიპს – შესაქმის აქტს იმეორებს, რომელიც შემოქმედი ღმერთის მიერ ქალსზე ძალადობად და მის ძალადობრივ დამორჩილებად გამოისახება. ამდენად, ანთროპოლოგიური პერსპექტივიდან, სექსუალური აქტი ობიექტის ძალადობრივ დაუფლება-დამორჩილებებისა და დაქვემდებარების კონოტაციას შეიცავს.

სექსუალობის ნორმირებას, გარდა სიმბოლურისა, ეკონომიური მნიშვნელობაც აქვს და ისიც, საბოლოო ჯამში, ძალაუფლებას უკავშირდება: სექსუალობის გამრავლებამდე დაყვანით, დაქვემდებარებული ქალის სექსუალობა რეპროდუქციის ფუნქციით შემოისაზღვრება. სიამოვნებაზე უფლება, რომლის საშუალებადაც არა მხოლოდ ქალი გამოიყენება, პრივილეგიად გადაიქცევა: სექსუალური, ისევე, როგორც ყველა სხვა სახის სიამოვნება, პრივილეგირებული ფენების, ძალაუფლების მქონეთა უფლებაა. გარდა ამისა, გამრავლებით, ჯერ ოჯახის, შემდგომ გვარ-ტომისა თუ სანათესაოს, ბოლოს ერის დემოგრაფიული ზრდით, ძალაუფლების არეალი ფართოვდება. ასეთ კულტურულ ფონზე, ჰომოსექსუალობა, რომელიც არაა გამრავლებისა და ექსპანსიის საშუალება, არ მონაწილეობს დანათესავება-დამოყვრების პროცესში, არამედ სუფთა სახის ვნებაა, მთელი პატრიარქალური სისტემის საბოტაჟად გაიგება.

1 Walter Burkert, *Homo necans*, Berlin/New-York 1972, გვ. 74.

2 სულხან საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, თბილისი 1928, გვ. 338.

ჰომოსექსუალობის, როგორც „არაბუნებრიობის“ (რაც გამრავლების ინსტინქტზე უარის თქმას გულისხმობს) ცოდვად, გარყვნილებად, გადახრად, დეკადენტობად თუ დანაშაულად შერაცხვა, კულტურული ეკონომიის პერსპექტივიდან გამომდინარე, მისი სწორედ საბოტაჟად, მტრობად, წესრიგზე თავდასხმად აღქმიდან უნდა გამომდინარეობდეს. ამასთანავე, ნორმირებული სექსუალობის პირობებში, სადაც სექსუალური როლები მამაკაცისა და ქალის ძალაუფლებრივ ბალანსს, უფრო სწორედ, მამაკაცის მიერ ქალის დაუფლება-დაქვემდებარებას ემსახურება, ჰომოსექსუალობას სრული სუბვერსია და ქაოსი შემოაქვს და სქესთათვის განსაზღვრული კულტურული და სოციალური როლები წყობიდან გამოყავს. ასეთი საეჭვო მოვლენა მარტივად გადაიქცევა აგრესიისა და სიძულვილის სამიზნედ, პარაზიტად, რომელიც არ მონაწილეობს ბიოლოგიური დოვლათის შექმნაში.

ამგვარმა კულტურულმა კოდებმა და სტერეოტიპებმა პოლიტიკური მნიშვნელობა ახალ ეპოქაში, მოდერნის ხანაში შეიძინა, როდესაც ძალაუფლების ასპარეზს, მიშელ ფუკოს ტერმინი რომ ვიხმართ, ბიოპოლიტიკა იკავებს და მისი სამიზნე მოსახლეობა, მისი ცხოვრების დარეგულირება ხდება. მე-19 საუკუნესა და მე-20 საუკუნის პირველ ნახევარში, ეს პროცესი თანხვედრაშია ნაციონალიზმების გაჩენასა და აღმავლობასთან, რომელიც ჰეროიზმის მითოპოეტური ხატების შექმნის ფონზე, მასკულინობის ახალ სტერეოტიპებს აყალიბებს. „ნაციონალიზმი დასაბამიდანვე მამაკაცურობის იდეალის მნიშვნელოვანი მოკავშირე იყო,“ – წერს ისტორიკოსი და ნაციონალიზმის კულტურული იდეალების მკვლევარი ჯორჯ მოსე.³ ნაციონალიზმის სუბიექტი მამაკაცის იდეალია, ჰიპერმასკულინიზირებული ნიშან-თვისებებითა და ღირებულებებით. ეს იდეალი მასკულინურობის ყველა იმ სტერეოტიპს აერთიანებს, რომელიც მამაკაცურობის განმსაზღვრელი ხდება მთელი მოდერნულობისათვის: მამაკაცი, როგორც მეომარი, მეთაური, რაციონალური, დომინანტი. შესაბამისად, ქალი, როგორც ერთგული მეუღლე და მზრუნველი დედა, რომელიც ქვეყანას ღირსეულ შვილებს უზრდის. ეს იდეალი წარმოქმნის თავის ანტი-იდეალსაც: რბილი, ემოციური, „ქალური“ მამაკაცი. ფემინური მამაკაცი და „არაქალური“ ქალი ნაციონალიზმის ჰეროიკული იდეალების დეკა-

3 შტრ. George L. Mosse, *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*, New York 1996, გვ. 107.

დენტური ანტიპოდებია, რომლებსაც 1920-30-იან წლებში ფაშისტური იდეოლოგიები ეროვნული სხეულის დაავადებებად წარმოსახავენ.

მე-19 საუკუნის მიწურულს, სექსუალობის შემსწავლელი მეცნიერების გაჩენა, ერთი მხრივ, ხელს უწყობდა სქესობრივი სტერეოტიპების გადასინჯვას. მეორე მხრივ, სწორედ ჰომოსექსუალთა ემანსიპაციის მცდელობები კიდევ უფრო აძლიერებდა ნაციონალისტური და კონსერვატორული ძალების მხრიდან ჰომოსექსუალობის დემონიზაციას. სწორედ მოდერნიზაციისა და პოზიტიური მეცნიერებების მე-19 საუკუნეში, ევროპის ქვეყნებში დაიწყო ჰომოსექსუალურ ურთიერთობათა კრიმინალიზაცია. მაგალითად, 1871 წელს, ახლადშექმნილმა გერმანიის იმპერიამ მიიღო სისხლის სამართლის კოდექსის 175-ე მუხლი, რომელიც ჰომოსექსუალური საქციელისათვის 6 თვემდე პატიმრობას ითვალისწინებდა. 1935 წელს, უკვე ნაცისტურ გერმანიაში, სასჯელი 5 წლით პატიმრობამდე გაიზარდა. ნაცისტურ იდეოლოგიაში ჰომოსექსუალობა „რასობრივი ჰიგიენის“ კონცეფციის ნაწილი იყო, რომელიც ნაცისტებს ისევე უნდა აღმოეფხვრათ, როგორც მემკვიდრეობითი სნეულებები, ან არიული რასის დაბინძურება არაარიული სისხლით. ნაცისტურ რიტორიკაში ჰომოსექსუალობა, ისევე, როგორც „რასობრივი ჰიგიენის“ სხვა ასპექტები, უმეტესწილად, სამედიცინო დისკურსიდან ნასესხები, ან ნაწარმოები ტერმინებით აღიწერებოდა, რომლებსაც პოლიტიკური პროპაგანდა დამატებით შინაარსებსაც ანიჭებდა და ისინი უცხოთა და მტრულის კატეგორიებში გადაჰყავდა. თუმცა, აქვე გაჩნდა სპეციფიკური ნიშნებიც: ჰომოსექსუალი, როგორც „გაუკუღმართებული“, არა გენეალოგიურად უცხოთ, არამედ სწორი გზიდან გადახრილ საკუთარს აღნიშნავდა. ის განიხილებოდა, როგორც არასრულფასოვანი და დასნეულებული ორგანო, რომლისგანაც სხეული ქირურგიული ჩარევით უნდა გათავისუფლებულიყო. ნაცისტური იდეოლოგია თავად ჰიტლერსაც ქირურგად გამოსახავდა, რომელსაც დაავადებული წყლულები უნდა მოეკვთა და ეროვნული სხეულის სიჭანსაღე დაეცვა.⁴

ჰომოსექსუალობის მიმართ რადიკალურად განსხვავებული დამოკიდებულება ჰქონდათ სოციალისტურ პარტიებს, რომლებიც სექსუალობის გათავისუფლებას ნორმატიული შეზღუდვებისგან კლასობრივი ბრძოლის

4 შტრ.: Wolfgang Fritz Haug, Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts. Die Ideologie der gesunden Normalität und die Ausrottungspolitik in deutschen Faschismus, Hamburg 1987, გვ. 26.

პრიზმიდან განიხილავდნენ. ოქტომბრის რევოლუციის შემდეგ, 1922 წელს გამოცემულ რუსეთის ფედერაციის სისხლის სამართლის კოდექსიდან გაქრა 1832 წელს მიღებული „მამათმავლობის“ ამკრძალავი პარაგრაფი. უკვე 1928 წელს, კოპენჰაგენში გამართულ სექსუალურ რეფორმათა მსოფლიო კონგრესზე, საბჭოთა კავშირი დასახელდა სექსუალური ემანსიპაციის მხრივ სანიმუშო ქვეყნად.⁵ თუმცა ეს სიტუაცია რადიკალურად შეიცვალა 1930-იან წლებში, რასაც 1934 წელს ჰომოსექსუალური ქცევის ხელახალი კრიმინალიზაცია მოყვა. აღსანიშნავია, რომ 30-იან წლებში, საბჭოთა პროპაგანდა ჰომოსექსუალობის თემას ნაცისტური გერმანიის წინააღმდეგ პოლიტიკურ ინსტრუმენტად იყენებდა და ნაცისტების (ფაშიზმის) ჰომოსექსუალობასთან გაიგივებას ცდილობდა. ამასთანავე, საბჭოთა ანტიჰომოსექსუალური პროპაგანდა თითქმის ისეთივე არგუმენტებს იყენებდა, როგორსაც ნაცისტები, რასაც კიდევ ტერმინი „კონტრრევოლუციური“ ემატებოდა.⁶ სავარაუდოა, რომ სტალინური ტერორის ფონზე, ჰომოსექსუალობის კონტრრევოლუციურ ქმედებასთან გაიგივებამ და, ამდენად, მისმა პოლიტიზაციამ, იმდენად შიშისმომგვრელი კვალი დაამჩნია სექსუალობის ამ ფორმას, რომ ის საბჭოთა კავშირის დაშლამდე ყოველგვარი დისკურსული სივრციდან გაქრა.

ჰიტლერის გემი

გვიანსაბჭოთა პერიოდის საქართველოში ერთი უცნაური შინაარსის ამბავი გავრცელდა: ჰიტლერმა გერმანიის ყველა „მორფინისტი“ შეკრიბა, ერთ გემზე შესვა, დიდი რაოდენობით მორფიუმითაც მოამარაგა და მერე ზღვაში ჩაძირა. მიუხედავად იმისა, რომ ჰიტლერიც და ფაშიზმიც საბჭოთა კავშირში ბოროტებისა და მტრის ხატი იყო, ნარკომანთა განადგურების ამბავი პოლიტიკური სიბრძნისა და წინდახედულობის მაგალითად მოიყვანებოდა.

ეს მითი, რომელიც მხოლოდ საქართველოში მაქვს გაგონილი, შესაძლოა, როგორც თანამედროვე ქართულ მითთა უმეტესობა, რუსულ-საბჭოთა წარმომავლობის იყოს და ის, სავარაუდოდ, 1970-იანი წლების მიწურულს უნდა გაჩენილიყო, როდესაც ავღანეთში საბჭოთა ჯარების ინტერვენციას

5 Igor S. Kon, *The Sexual Revolution in Russia*, New York 1995, გვ. 70.

6 იქვე, გვ. 71-72.

საბჭოთა კავშირში ავღანური ოპიუმის ნაწარმის მასობრივი გავრცელება მოჰყვა. უკვე 80-იან წლებში, ნარკომანია სსრკ-ში იმდენად შემაშფოთებელ პრობლემად გადაიქცა, რომ ტელევიზიით საგანგებო გადაცემებს აჩვენებდნენ მოსახლეობის გასაფრთხილებლად თუ დასაშინებლად. ოფიციალური, ანუ მედიასაშუალებებით პროპაგანდის პარალელურად, თავად მოსახლეობაში გაჩნდა ერთგვარი „ხალხური“ ფანტაზიები, რომლებიც ნარკომანიის საფრთხეს საკმაოდ პრიმიტიული ფორმებით გადმოსცემდა. ყველაზე გავრცელებული და ანეკდოტურიც კი იყო წარმოდგენა, რომ „მორფინისტები“ სადარბაზოებში შეათრევენ უცხო ადამიანებს, მათ იძულებით მორფიუმს უკეთებენ და ასე ამორფინისტებენ. ვინაიდან პოლიტიკურად ჩაკეტილ და გარე სამყაროსგან იზოლირებულ საბჭოთა კავშირში უცხო ვერ შემოაღწევდა, დემონიზებული „უცხო“ ადგილობრივი ხატი უნდა გაჩენილიყო გადაგვარებული მორფინისტის სახით, რომელიც სხვებსაც იძულებით აუბედურებს. ამით თავად ნარკომანიის, როგორც სოციალური მოვლენის გაჩენის რეალური საფუძვლები იფარებოდა და მთელი პრობლემა თავად სუბიექტზე, ანუ მომხმარებლებზე გადადიოდა, რომლებიც ძალადობრივად თავადვე ქმნიდნენ თავისწაირებს. ამდენად, მორფინისტების ამოძირკვისა და განადგურების აუცილებლობა თავად ამ მითოსის ლოგიკითვე იყო ნაკარნახევი. მაგრამ, რადგანაც საბჭოთა კანონმდებლობა ნარკომანიასთან ბრძოლის ასეთ ზომებს არ ითვალისწინებდა, საბჭოთა ადამიანების კოლექტიურ ფანტაზიაში სამართლიანი ჯალათის როლი ჰიტლერს ენიჭებოდა.

მალე, სულ რაღაც ერთ ათწლეულში, სსრკ დაინგრა და „მორფინისტთა“ პრობლემამაც 1990-იანი წლების პირველი ნახევრის კატასტროფების ფონზე აქტუალობა დაკარგა. თუმცა, არა თავად მითოსმა, რომელიც მცირე შესწორებით უკვე 90-იანი წლების მიწურულს გამოჩნდა და განსაკუთრებული აქტუალობა 2000-იანი წლებში შეიძინა. ამ ახალ ვერსიაში „მორფინისტის“ ადგილი „ჰომოსექსუალისტმა“ დაიკავა. განსხვავებით საბჭოთა ორიგინალისგან, რომელიც არაფორმალური პროპაგანდისა და ხალხური ზეპირსიტყვიერების ფარგლებს არ გასცდენია, ამ ახალმა ვერსიამ ოფიციალური მედიით გავრცელება დაიწყო და მის რეპროდუქციაში უკვე საზოგადოების უფრო ფართო ფენებიც ჩაერთვნენ. სამაგალითოდ თეატრისა და კინოს რეჟისორის გიგა ლორთქიფანიძის ერთი ინტერვიუს გახსენებაც შეიძლება, რომელიც გაზეთ „ასავალ-დასავალში“ 2012 წლის

20 მაისს გამოქვეყნდა: „ამ პატარა საქართველოში ამდენი პედერასტი საიდან მოიყვანეს? ჩემს ახალგაზრდობაში სულ ორი პედერასტი იყო, მაგრამ რცხვენოდათ და მალავდნენ ამას. ახლა რა უფლებებისთვის იბრძვიან, ერთბაშად შვილები არ გააჩინონ! ერთადერთი, რაც ჰიტლერმა კარგი გააკეთა ეს იყო, ასეთები გემით შორს გაიყვანა და ჩაძირა.“

ამდენად, ჰიტლერის გემის მითი უნივერსალურ ფობიურ ფანტაზიად შეიძლება ჩაითვალოს. უნივერსალური აქ თავად არქაული მითის სტრუქტურაა, რომელშიც მხოლოდ ცალკეული ელემენტების სახელები იცვლება, პრინციპი კი უცვლელია: საქმე ეხება არა არსობრივად უცხო, არამედ საკუთარის, როგორც „დაავადებულის“ და „გადაგვარებულის“ ქირურგიული გზით მოცილებას, რათა მან სხვა „ჭანსადი“ ნაწილებიც არ დაავადოს. ასეთი წარმოდგენა თავისი არსით ფაშისტურია და მისი დაკავშირება ჰიტლერთან და გერმანულ ნაციზმთან არ უნდა ყოფილიყო შემთხვევითი. თუმცა, რამდენადაც სტალინური პროპაგანდა ჰომოსექსუალობას კონტრარევოლუციად და „ბურჟუაზიულ გარყვნილებად“ ნათლავდა, ლოგიკური უნდა ყოფილიყო მისი უცხოობასთან, „მტრული ძალების“ გავლენასთან დაკავშირებაც. აქვე ისიცაა გასათვალისწინებელი, რომ საბჭოთა იურისპრუდენცია ჰომოსექსუალობის ამკრძალავ სისხლის სამართლის კოდექსის 121-ე მუხლს, თავდაპირველად, 1930-იანი წლების რეპრესიების დროს, იყენებდა „კონტრარევოლუციონრების“ გასანეიტრალებლად, შემდგომ პერიოდში კი, განსაკუთრებით 70-იანი წლებში, უმეტესწილად სამღვდელოებისა და დისიდენტების წინააღმდეგ.⁷ ამდენად, საბჭოთა პოლიტიკურ მითოლოგიაში ჰომოსექსუალობამ არა მხოლოდ გარყვნილებისა და გადაგვარებულობის, არამედ სამშობლოს დალატის კონოტაციაც შეიძინა.

ჰომოსექსუალობა, როგორც პოლიტიკური ორიენტაცია

1991 წელს, საბჭოთა კავშირის დაშლამ ყოფილი საბჭოთა ქვეყნები მძიმე პოლიტიკურ, ეკონომიკურ თუ სოციალურ კრიზისებსა და ქაოსში ჩააგდო. სამოქალაქო ომების, ეთნიკური კონფლიქტებისა და ეკონომი-

⁷ Dan Healey, *Homosexual Desire in Revolutionary Russia: The Regulation of Sexual and Gender Dissent*, Chicago 2001, გვ. 297.

კური სისტემების მოშლის ფონზე, პოსტსაბჭოთა ქვეყნები კიდევ ერთი რთული ამოცანის წინაშე აღმოჩნდნენ, რომელიც მათი ახალი ეროვნული იდენტობების შექმნას უკავშირდებოდა. ასეთ ვითარებაში დაიწყო ახალი, პოსტსაბჭოთა ნაციონალიზმების ფორმირება, რომელშიც ძველი, მე-19 საუკუნის ნაციონალიზმების სტერეოტიპები გაცოცხლდა და პრესეკულარული რელიგიურობის ფორმებს შეერწყა. ამით ეროვნულ იდენტობას რელიგიური განზომილება შეეძინა, შესაბამისი სტერეოტიპებითა და სააზროვნო კატეგორიებით. 1990-იან წლებში ახალი, რელიგიური შეფერილობის პოსტსაბჭოთა ნაციონალიზმები უცხოურ კაპიტალს და გლობალიზაციის პროცესში მყოფ სამყაროს შეეჭახა. პოსტსაბჭოთა ქვეყნები, ეკონომიკურადაც და კულტურულადაც, სრულიად უძლურნი აღმოჩნდნენ ამ სიახლეებთან გასამკლავებლად. ასეთ ვითარებაში ნაციონალიზმი, მთელი თავისი საკმაოდ ანაქრონული კულტურული სტერეოტიპებითა და წარმოდგენებით, უკანასკნელი გასაქცევი აღმოჩნდა წაგებულ ეკონომიკურ ბრძოლაში.

რუსეთმა, როგორც საბჭოთა იმპერიის სამართალმემკვიდრემ, რომელიც 90-იან წლებში უძლურად უყურებდა დასავლური კაპიტალით საკუთარ ფაქტობრივ კოლონიალიზაციას, განსაკუთრებით მძაფრი ანტიდასავლური აფექტის მატარებელი ნაციონალიზმი გააჩინა. სწორედ ამ კონტექსტში ახალი სიცოცხლე შეიძინა სტალინის ეპოქაში გამოშუშავებულმა პოლიტიკურმა ჰომოფობიამ, რომელიც, ერთი მხრივ, დასავლეთს და მის ლიბერალურ დემოკრატიას აიგივებდა ჰომოსექსუალობასთან, მეორე მხრივ კი, საკუთარ „მედასავლეთეებს“ გამოსახავდა „გადაგვარებულებად“. ასე დაიბადა რუსულ, ანტიდასავლურ დისკურსში ახალი პოლიტიკური მუტაცია – ჰომოსექსუალი მამაკაცის აღმნიშვნელი საბჭოთა ჟარგონ „პედერასტისა“ და ლიბერალის ნაზავი – ლიბერასტი.

ტერმინი „ლიბერასტი“, რომელიც რუსეთიდან მის ყოფილ კოლონიებში გავრცელდა, ლიბერალიზმის, როგორც პროდასავლურობის ჰომოსექსუალობასთან გაიგივებას ეფუძნება. ის პოსტსაბჭოთა ნაციონალიზმების საბრძოლო პაროლად იქცა და თავად ჰომოსექსუალობას შესძინა პოლიტიკური ორიენტაციის აღმნიშვნელის შინაარსი. ჰომოსექსუალი არა მხოლოდ „გარყვნილი“ და „გადაგვარებულია“, არამედ დასავლეთის ჭაშუშიც, რომელიც იდენტობის დაკარგვით ემუქრება საკუთარ ქვეყანას. ამგვარ

მუტაციას რამდენიმე ფაქტორმა შეუწყო ხელი. 2000-იანი წლებიდან, დასავლეთ ევროპასა და შემდგომ აშშ-ში იწყება ჰომოსექსუალთა უფლებრივი გათანაბრების პოლიტიკა, რაც პოსტსაბჭოთა ნაციონალისტურ ძალებს საშუალებას აძლევს ჰომოფობია ანტიდასავლური განწყობის მთავარ არგუმენტად აქციოს, ჰომოსექსუალობა კი მთავარ საფრთხედ.

თავად დასავლეთის ქვეყნებშიც, განათლებული და შეძლებული სოციალური ფენების წარმომადგენელი ლიბერალური ელიტები, რომელთა მმართველობის დროსაც გენდერულ პოლიტიკას და ჰომოსექსუალთა უფლებრივი გათანაბრების პროცესს განსაკუთრებული ყურადღება დაეთმო, იმდენად დაშორდნენ მათივე სოციალური წრეების მიღმა არსებულ რეალობას, რომ ვერც კი შეამჩნიეს დასავლურ სამყაროში ანტილიბერალური, მემარჯვენე პოპულისტური ძალების გააქტიურება. საერთაშორისო ეკონომიკური კრიზისების, ომების, ლტოლვილთა და მიგრანტთა ახალი ტალღების, მზარდი და მოუგვარებელი სოციალური პრობლემების ფონზე, ჰომოსექსუალთა უფლებების დაცვა ერთადერთი წარმატებული პროექტიც აღმოჩნდა და, ამავე დროს, სოციალური რესენტიმენტის ერთ-ერთი მთავარი სამიზნეც. ეს განსაკუთრებით მწვავედ 2016 წლის აშშ-ის საპრეზიდენტო არჩევნებზე გამოჩნდა, სადაც ჰომოფობია დონალდ ტრამპის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პოლიტიკური გზავნილი იყო. ტრამპის გამარჯვებამ და მისი ჰომოფობური გზავნილების რეზონანსმა პოსტსაბჭოთა ქვეყნების ნაციონალისტურ წრეებში, ჰომოსექსუალობას იმხელა პოლიტიკური სიმძიმე შესძინა, რომ ის სექსუალურიდან პოლიტიკურ ორიენტაციად აქცია.

17 მაისი — ჰომოფობიის პოლიტეკონომია

ჰომოფობიას, რომელსაც საქართველოში უმეტესწილად სამართლებრივი, კულტურული, რელიგიური თუ ჰუმანისტური კუთხეებიდან განიხილავენ, აქვს კიდევ ერთი, ჩემი აზრით, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი – სოციალური და ეკონომიკური განზომილება, რომელიც, ერთი მხრივ, ნაკლებად თვალში საცემია, თუმცა, შეიძლება, მის პოლიტიკურ პრობლემად ქცევაში გადამწყვეტ როლს ასრულებდეს. ვინაიდან თანამედროვე პოლიტიკური ჰომოფობია ანტილიბერალურ აფექტზეა მიბმული, ხოლო

ლიბერალური იდეოლოგია საშუალო და მაღალ სოციალურ ფენებთან იგივედება, ჩნდება რეალური საფრთხე, რომ ყველა, ვინც ამ სოციალურ ფენებს არ მიეკუთვნება, ავტომატურად ჰომოფობად შეირაცხოს.

როდესაც მძიმე ეკონომიკურ პირობებში მყოფი ადამიანები პროტესტს გამოთქვამენ, აქ, პირველ რიგში, სოციალური უკმაყოფილებაა საძიებელი, რომელიც ადვილად კონვერტირებადია სხვა პოლიტიკურ ენაზე. სოციალურად დაუცველი, იმედგაცრუებული და გარიყული ადამიანები ადვილად მანიპულირებადი შეიძლება აღმოჩნდნენ პოლიტიკური დემაგოგების მიერ, რომლებიც თავად არასდროს იმ ფენას არ მიეკუთვნებიან, რომლის მანიპულაციასაც ისინი ცდილობენ. ეს ტაქტიკა ყველაზე წარმატებულად გერმანელმა ნაცისტებმა გამოიყენეს, რომლებმაც პირველ მსოფლიო ომში დამარცხებული, უმუშევრობით, ინფლაციითა და უსასრულო ეკონომიკური კრიზისით სასონარკვეთილი გერმანელების დარწმუნება შეძლეს, რომ ყველაფერ ამაში დამნაშავე ებრაული კაპიტალი იყო და მათგან გერმანიის განმუნდა იქნებოდა ქვეყნის აღორძინებისა და არიული რასის სამყაროზე გაბატონების საწინდარი. ამგვარად, სოციალურ-ეკონომიკური უკმაყოფილება რასობრივ მისტიციზმად და სიძულვილის იდეოლოგიად ითარგმნა. ასეთი „თარგმნის“ პროცესი რაციონალური არგუმენტაციის მითო-რელიგიურით ჩანაცვლებას გულისხმობს, რაც ავტომატურად რელიგიურ სიმბოლიკას და რიტუალურ ქმედებებს ააქტიურებს. ამგვარად, სოციალური პრობლემის მოგვარებისთვის ბრძოლის ნაცვლად, „განტევების ვაცის“ ძებნა და მისი მსხვერპლშენიშვნა იწყება.

2013 წლის 17 მაისი, მთელი თავისი რელიგიური მუხტითა და ექსტაზით, განტევების ვაცის რიტუალური შეწირვის იმიტაცია იყო. სამღვდლოება და პოლიტიკური დემაგოგები ამ სამსხვერპლო აქციაში მასების მანიპულატორის, ან, უფრო ზუსტი იქნებოდა, თარჯიმნის ფუნქციას ასრულებდნენ, რომლებმაც ათეულ ათასობით ადამიანში არსებული უკმაყოფილება აგრესიულ ჰომოფობიად თარგმნა, განტევების ვაცი შეუქმნა მათ და ძალადობრივი ქმედებისკენ უბიძგა. ეს დღე საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორიული ლაქაცაა და ამავე დროს ქართული ეკლესიის ძალაუფლების ისტორიული ზენიტიც, როდესაც სახელმწიფო უძღურად უცქერდა ეკლესიასთან მიმართებაში საკუთარი სუვერენულობის დაკარგვას. ეკლესიამ ამას პოლიტიკური ჰომოფობიით მიაღწია. მან

შედლო თავისი მრავალათასიანი მრევლის ისეთი ძალით ეგზალტაცია, როგორც აქამდე არცერთ სხვა პოლიტიკურ ძალას არ შეძლებია და რელიგიურ ექსტაზში მყოფი მანიფესტანტების კონკრეტული სამიზნეზე დაგეშვა. ასეთი მასშტაბის ძალადობრივი ისტერიის ფონზე, დაუჭერებელიცაა, რომ მოძალადეებად ქცეული ადამიანების დესტრუქციული ქმედების მიზეზი ჰომოსექსუალების მიმართ სიძულვილი ყოფილიყო, მაშინ, როდესაც შესაძლოა მანიფესტანტთა დიდ ნაწილს ჰომოსექსუალი ადამიანი არასდროს ნანახიც კი არ ჰყოლოდა. ჰომოფობია უფრო ღრმა, უფრო მტკივნეული და რთულად არტიკულირებადი აღშფოთების თარგმანია. რეალური მიზეზები ჰომოფობიის იმ პოლიტიკურ კონოტაციებშია საძიებელი, რომელიც მან 2000-იანი წლების საქართველოში შეიძინა.

პირველ რიგში, ესაა ტერმინ „ლიბერასტის“ ქართული ვერსია, რომლის გაჩენა-გავრცელებაც საქართველოში იმ პოლიტიკური ძალის მმართველობას უკავშირდება, რომელიც საკუთარ პოლიტიკას დასავლური ყაიდის ლიბერალიზმად ასაღებდა. ეს პოლიტიკა საქართველოში 2004 წელს, ხელისუფლებაში მიხეილ სააკაშვილისა და მისი ნაციონალური მოძრაობის მოსვლით დაიწყო.

ქვეყნის დაჩქარებული მოდერნიზაცია, რომელიც სააკაშვილის ხელისუფლებამ მიზნად დაისახა, ნეოლიბერალური ყაიდის ეკონომიკური პოლიტიკის მეშვეობით ხორციელდებოდა, რაც სახელმწიფოს სოციალური ვალდებულებების მინიმუმამდე დაყვანას გულისხმობს. ამან სოციალურ-ეკონომიკური უფსკრული მდიდარ უმცირესობასა და დაბალშემოსავლიან თუ უსახსრო უმრავლესობას შორის კიდევ უფრო გაზარდა. საზოგადოებრივი ფენების ასეთი დაშორიშორება მათ შორის კულტურულ გაუცხოებაზეც აისახა. სწორედ ამ დროს ჩნდება საქართველოში ახალი ლიბერალური ელიტა, მაღალი, ან საშუალო შემოსავლიანი სამსახურებით, ინგლისური ენის ცოდნით და დასავლეთის ქვეყნებში ცხოვრება-განათლებისა და „საზღვარგარეთ ნამყოფობის“ მდიდარი სტაჟით. რამდენადაც ნაციონალური მოძრაობის მაღალი ეშელონებიც ამ კატეგორიას მიეკუთვნებოდა, ახალი ლიბერალური ელიტის ფორმირებაც სწორედ ამ პოლიტიკური ძალის ირგვლივ და მასთან უმეტესწილად შეხმატკბილებულ ურთიერთობაში მიმდინარეობდა. სწორედ ამ ახალ ელიტას ჰქონდა ნვდომა ყველ იმ სიკეთეზე, რაც „დაჩქარებულ მოდერნიზაციას“ მოჰქონ-

და, სასტუმროებითა და რესტორნებითა თუ კაფე-ბარებით დაწყებული, ლიბერალური განათლებითა და „პროგრესული“ იდეებით დამთავრებული; ეს ფენა ბაძავდა ყოფა-ცხოვრების სტილით დასავლურ საშუალო ფენებს. მოსახლეობის დიდი უმრავლესობისათვის კი ასეთი ცხოვრება ფანტაზიის მიღმა რჩებოდა. უხარისხო განათლების და დაბალი ცხოვრებისეული სტანდარტების პირობებში მყოფი უმრავლესობა ყოველგვარი „მოდერნიზაციიდან“ გარიყული აღმოჩნდა.

2006 წლიდან ამოქმედდა „ნულოვანი ტოლერანტობის“ პოლიტიკა, რომელიც არსებული კანონმდებლობის გამკაცრებას და „მცირე დანაშაულისთვისაც“ სისხლის სამართლით დევნას გულისხმობდა; საფუძველი ჩაეყარა მკაცრად რეპრესიულ ნარკოპოლიტიკას, რომელმაც ნარკომომხმარებელი, მათ შორის, მსუბუქი ნარკოტიკებისაც, მძიმე დანაშაულად აქცია. ამ რეპრესიული პოლიტიკის მსხვერპლი უმეტესწილად სწორედ სოციალურად ყველაზე დაუცველი ფენები აღმოჩნდნენ. საპროცესო გარიგებების პრაქტიკამ კი „ნულოვანი ტოლერანტობის“ პოლიტიკის პირობებში ასეულობით და ათასობით ოჯახის ეკონომიკური გაჩანაგება გამოიწვია.

საკაპშვილისეული „ევროპეიზაციით“ განზილბულმა ადამიანებმა, რომლებზეც მხოლოდ გამაღიზიანებლად და კიდევ უფრო მეტად გამაუცხოებლად მოქმედებდა ის დასავლურ-ლიბერალური კულტურული ფორმები, რომლების გავრცელებასაც ხელისუფლება ხელს უწყობდა, კულტურული თუ ფსიქოლოგიური თავშესაფრის ძებნა ეკლესიაში დაიწყეს. ამგვარი სიმპტომი ყველაზე ხშირად ემიგრანტებისთვისაა დამახასიათებელი, როდესაც უცხო გარემოში მოხვედრილ ადამიანს, ინტეგრაციის ნაცვლად, საკუთარი წარმომავლობითი იდენტობა უმძაფრდება, ხდება რელიგიური, ურთიერთობს მხოლოდ სათვისტომოსთან და პანიკური შიშით იცავს თავს ისეთი ზეგავლენებისგან, რომლებიც მის ნაციონალურ იდენტობას საფრთხეს შეუქმნიდა. იდენტობის დაკარგვის შიში გამოწვეულია სოციალური და კულტურული დეკლასირებით დომინანტ სოციალურ ფენებთან და მათ კულტურასთან მიმართებაში. ეს შიში ყველაზე მძაფრად იმ სოციალურ კატეგორიებში ვლინდება, რომლებიც გლობალიზაციის პროცესს მიღმა აღმოჩნდნენ, როგორც ზიგმუნტ ბაუმანი უწოდებს, „გლობალიზაციის ნაგვად“⁸ იქცნენ და ეროვნულ იდენტობაში ჩაკეტვა მათ ერთადერთ თავშესაფ-

8 Zygmunt Bauman, *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge 2004.

რად შემორჩა. იგივე მდგომარეობაში ჩავარდა ქვეყნის ადგილობრივი მოსახლეობაც, რომელიც პოლიტიკურად და ეკონომიკურად დომინანტი ელიტისგან სრულიად მოწყვეტილი დარჩა და ელიტების კულტურული მიუღებლობა მისთვის პროტესტისა და წინააღმდეგობის ერთადერთ ფორმად გადაიქცა.

ეკლესიამ მზარდი სოციალური უკმაყოფილების ფონზე უზარმაზარი მრევლი და შესაბამისი გავლენიანობა შეიძინა. ის ხელისუფლებით უკმაყოფილო ადამიანების და პოლიტიკური ოპოზიციის ინტეგრაციის ღერძად იქცა და სოციალური უკმაყოფილების რელიგიურ და ნაციონალისტურ-ტრადიციონალისტურ ენაზე თარგმნას შეუდგა. რამდენადაც ნაციონალური მოძრაობა დასავლურობასთან და, უპირველეს ყოვლისა, ლიბერალიზმთან იგივედებოდა, ახალი სიმძაფრე შეიძინა რუსულიდან გადმონერგილმა ტერმინმა ლიბერასტმა, რომელიც დღემდე გადაგვარებული, მტრულის და მჩაგვრელის სინონიმი ქართულ ულტრანაციონალისტურ და ანტიდასავლურ დისკურსებში.

ჰომოფობიის სრულ პოლიტიზაციაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ორმა მოვლენამ იქონია: 2008 წლის რუსეთთან ომში საქართველოს მარცხმა, რომლის გადაფარვაც სააკაშვილმა ნაციონალისტური განწყობის გაძლიერებით, ჰეროიკული პათოსითა და გმირთა ხატებით სცადა. მეორე და გადამწყვეტი კი, ციხეებში პატიმრებზე ფიზიკური და ხშირად სექსუალური შინაარსის ძალადობა იყო. ომში მარცხი, რაც ფსიქოლოგიურად მამრული ღირსების შელახვადაც კვალიფიცირდება, პატიმარ მამაკაცებზე ჰომოსექსუალური ძალადობა „ლიბერასტი“ ხელისუფლების მხრიდან, რელიგიურ ენაზე თარგმნილი სოციალური უკმაყოფილების ფონზე, ქმნის იმ აფექტურ ბირთვს, რომელიც 2013 წლის 17 მაისს პოლიტიკური ჰომოფობიის სახით აფეთქდა. ამ დღეს პოლიტიკურმა ჰომოფობიამ საქართველოში თავის კულმინაციას მიაღწია, რამაც, გარდა იმისა, რომ ეკლესიის მოძალადე სახე აჩვენა, თავად ჰომოფობიის, როგორც პოლიტიკური მოვლენის აბსურდული არსი, თავისი სრულიად გროტესკული ფორმებით გამოამჟღავნა.

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: შევეუბრთე თუ არა ანტიკომოფობიურ პროტესტს? საქმე ის გახლდათ, რომ წინა დღეს მეგობრები შევთანხმდით, აქტივისტებს შევერთებოდით 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 ცოდნათა² 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 ურთიერთგამომდინარე 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, შევხები 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“³ (2003), რომელიც 2001 წლის 11 სექტემბრის მოვლენების განხილვას ეძღვნება, დერიდა წიგნის შემდგენელთან ჯოვანა ბორადორისთან დიალოგში⁴ 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 ტრავმების⁵ 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“⁶ (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 აფუძნებდა⁷ 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.⁸ 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 მონაცემი⁹ 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.¹⁰ 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). დაუმუშავებელი 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 აღვნიშნეთ, 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.¹¹ 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.¹²

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, Zaai and Maisuradze Giorgi (2010); კვეკელია, თათია და სხვები (2013).

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

მიიღწევა“ (საალდგომო 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.¹³ 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.¹⁴

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 იწვევს 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 ზემოთ 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“¹⁵ 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 შევხვები.¹⁶ 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,¹⁷ 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 დეფინიციში 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,¹⁸ 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 სვეპტიკოსი 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 რესექჰეპის 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; 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.

პროგრესული ნეოლიბერალიზმი და ულტრამემარჯვენე პოლიტიკა: რატომ უნდა ვეძებოთ ემანსიპაციის და სამართლიანობის სხვა გზა?!

მაია ბარქაია

მკვლევარი, გენდერის კვლევების დოქტორი

წინამდებარე ესეის მიზანია, მჩაგვრელი რეალობის გააზრება და მისი თანმდევი პროცესების ანალიზი. ძირითადი კითხვაა: თუ რისი გამოცხილი და შედეგია თანამედროვე ულტრამემარჯვენე პოლიტიკა? თუმცა, საკითხი, რომელიც მსურს ამ ესეიში მიმოვიხილო, არის არა მხოლოდ ის, თუ რა უდევს საფუძვლად ულტრამემარჯვენე პოლიტიკას, არამედ რატომ და როგორ ხდება ეს პოლიტიკა მიმზიდველი მისი რიგითი მხარდამჭერებისთვის? ესეიში „ულტრამემარჯვენე“, „ულტრაკონსერვატიული“ და „ანტი-ემანსიპატორული“ ურთიერთჩანაცვლებადი სახელდებებია. ანტიემანსიპატორული ტენდენციები გულისხმობს მოძრაობებს, ორგანიზაციებს და ინდივიდებს, რომლებსაც გააჩნიათ კონკრეტული პოლიტიკური დღის წესრიგი, რომელიც ეწინააღმდეგება სხვადასხვა ემანსიპატორულ საკითხს და იდეას. ანტი-გენდერულ, ისევე როგორც მიგრანტების და რელიგიური უმცირესობების წინააღმდეგ მიმართულ კამპანიებსაც განვიხილავ ზოგადად ანტი-ემანსიპატორული მოძრაობების შემადგენელ ნაწილად. ანტი-ემანსიპატორული პოლიტიკა ტრანსნაციონალური, გრძელვადიანი და მრავალშრიანი პრობლემა (Grzebalska, 2015).

საქართველოში ულტრამემარჯვენე ჯგუფები არაერთგვაროვანია და მოიცავს, როგორც ფორმალურ, ისე არაფორმალურ ჯგუფებს და ორგანიზაციებს, მათ შორის, პოლიტიკურ პარტიებს, არასამთავრობო ორგანიზაციებს, არაფორმალურ გაერთიანებებს და მოძრაობას. იკვეთება არამარ-

ტო ჯგუფებს შორის განსხვავებები, მაგალითად, მათ სტილში, ფორმასა და ტაქტიკებში, არამედ შიდა ჯგუფური განსხვავებებიც. ამგვარად, ანალიზისას მნიშვნელოვანია, ერთმანეთისგან განვასხვავოთ ულტრამემარჯვენე ჯგუფების ავანგარდი და რიგითი მონაწილეები. ავანგარდი არის პასუხისმგებელი დღის წესრიგის შექმნაზე და ამ დღის წესრიგის გარშემო ხალხთა მობილიზებისთვის, მაშინ როდესაც რიგითი მონაწილეები განსხვავებული მიზნებით, ან სხვადასხვა მიზნის კომბინაციის შედეგად ხდებიან ულტრამემარჯვენე პოლიტიკის მხარდამჭერები. ამ ესეის ფოკუსი სწორედ ამ მხარდაჭერის მიზნების და ხელშემწყობი ფაქტორების ძიებაა.

თავდაპირველად, წინამდებარე ესეი მოკლედ მიმოიხილავს იმ თეორიულ მიდგომებს, რომლებიც ცდილობენ, ახსნან ულტრამემარჯვენე ჯგუფების მხარდამჭერთა გააქტიურების ხელშემწყობი ფაქტორები; შემდეგ, ესეი შეისწავლის იმ გარემოებებსა და განმაპირობებელ პოლიტიკურ პროცესებს საქართველოში, რომლებიც ქმნიან ამ ხელშემწყობი ფაქტორებისთვის ნიადაგს და ბოლოს, თეორიულ მიდგომებსა და გარემოებების მიმოხილვაზე დაყრდნობით, გთავაზობთ ულტრამემარჯვენე პოლიტიკის გააქტიურების ანალიზს.

ლიტერატურაში ულტრამემარჯვენე ჯგუფების მხარდამჭერთა მობილიზების ამხსნელ ფაქტორთა შორის, ძირითადად, გვხვდება შემდეგი პერსპექტივები:¹

1) **სოციალური ქსოვილის რღვევის** პერსპექტივის თანახმად, იზოლირებული ინდივიდები, რომლებიც ცხოვრობენ ატომიზირებულ, არაინტეგრირებულ საზოგადოებაში განსაკუთრებით მიდრეკილნი არიან ულტრამემარჯვენე ძალების მხარდაჭერისკენ (Rydgren, 2007).

2) **ფარდობითი დეპრივაციის** პერსპექტივის თანახმად, მატერიალური დეპრივაციისგან გამოწვეული ფრუსტრაციები ერთ-ერთი ხელშემწყობი ფაქტორია ულტრამემარჯვენე ჯგუფების აღზევების (Rydgren, 2007, McAdam, 1986).

3) **მოდერნიზაციის „ლუზერების“/“წაგებულების“** ხედვა აერთიანებს, როგორც სოციალური ქსოვილის რღვევის, ასევე ფარდობითი დეპრივაციის თეორიას. ამ თეორიული მიდგომის თანახმად, ულტრამემარჯვენე ჯგუფ-

1 აქ განხილული პერსპექტივების დიდი ნაწილი გაანალიზებულია Rydgren, J.-ის სტატიაში „The Sociology of the Radical Right,” 2007, Annual Review of Sociology.

ბის აღზევება შეიძლება განვიხილოთ, როგორც „რადიკალური მცდელობა მოდერნიზაციასთან დაკავშირებული სოციალური ცვლილების ანუ-ლირების,“ რადგან ეს ცვლილებები არ აისახება მათ კეთილდღეობაზე (Gupta, 2011; Minkenberg in Rydgren, 2007).

4) **ეთნიკური კონკურენციის** დებულება მიგრაციას განიხილავს ულტრამემარჯვენე ჯგუფების აღზევების ხელშემწყობ ფაქტორად. ამ დებულების თანახმად, ხალხი იხიბლება ულტრამემარჯვენე პოლიტიკით, რადგან მათ სურთ მიგრაციის შედეგად გაზრდილი კონკურენციის შემცირება სამუშაო ბაზარზე (Rydgren, 2007).

5) **პოპულარული ქსენოფობია** გულისხმობს „საფრთხის“ წინაშე მყოფი ეროვნული იდენტობის დაცვას.

6) **მასკულინობები.** „ნაციონალიზმი მასკულინური მეხსიერების, მასკულინური შეურაცხყოფისა და მასკულინური იმედის ნიადაგზე აღმოცენდა“ (Enloe, 1990). კონელი ასხვავებს ჰეგემონიურ, კომპლიციტურ, მარგინალურ და დაქვემდებარებულ მასკულინობებს (Connell, 2005). ჰეგემონიური მასკულინობა წარმოადგენს იდეალს, რომლისკენაც მიისწრაფიან. იგი გულისხმობს ისეთი თვისებების ერთობლიობას, რომელიც წარმოჩინდება, როგორც კაცის არსებითი და ბუნებრივი მახასიათებელი. კაცი, რომელიც ვერ აკმაყოფილებს ნორმატიული მასკულინობის სტანდარტებს, რაც დიდწილად გულისხმობს წარმატებისა და სიმდიდრის მოპოვებას, ასევე ის კაცები, რომლებიც სწრაფად ცვალებად და არამყარ სოციო-პოლიტიკურ ვითარებაში განიცდიან მასკულინობის კრიზისს, ამ დანაკლისის საპირწონედ იყენებენ „კაცურ ღირსებებს“ და ტოქსიკურ მასკულინობას.

7) **პოლიტიკური შესაძლებლობების სტრუქტურების** თანახმად, არსებობს გარე გავლენები რესურსებისა და იდეოლოგიის სახით, რომელიც აძლევს ულტრამემარჯვენე ძალებს ამ პოლიტიკური შესაძლებლობის გამოყენების საშუალებას (Rydgren, 2007).

8) **მედია** ასევე თამაშობს დიდ როლს და ჰეგემონიის განხორციელებისთვის საკვანძო ადგილი უკავია.

9) **პოლიტიკური წინააღმდეგობის** პერსპექტივის თანახმად, საზოგადოებაში წარმოქმნილი პოლიტიკური გაუცხოება ქმნის მმართველი კლასის წინააღმდეგ მიმართული პოლიტიკისადმი სიმპათიისთვის ნიადაგს, რაც სხვა, ალტერნატიული წინააღმდეგობის არარსებობის ფონზე, ულტრამემარჯვენეებს აძლევს ხალხის ორგანიზების საშუალებას (Rydgren, 2007).

ულტრამემარჯვენე ჯგუფების გააქტიურებას ხელს უწყობს სხვადასხვა ფაქტორის კონფიგურაცია და შეთანხმებულად მოქმედება. სანამ ქართულ კონტექსტში ულტრამემარჯვენე პოლიტიკისთვის ნოყიერი ნიადაგისა და პოლიტიკური ვითარების მიმოხილვაზე გადავალ, მსურს, ყურადღება გავამახვილო ფაშიზმის ეპოქაში ფართოდ განხილულ ისეთ საკითხზე, როგორცაა ფაშიზმისა და კაპიტალიზმის კავშირი. შეიძლება გამოვყოთ სამი ძირითადი პერსპექტივა:

ა) ფაშისტური მოძრაობა წარმოადგენდა მმართველი კლასის ინტერესებს, რომელთაც სურდათ, დაქვემდებარებული ჩაგრული ჯგუფების წუხილების საკუთარი მიზნებისთვის გამოყენება და მათი ისეთი დღის წესრიგების გარშემო გაერთიანება, რომელიც ჩაგრულებს განარიდებდა მათი წუხილების რეალური სამიზნეს – მმართველი კლასის წინააღმდეგ ამბოხებისგან. (Davidson, 2014; Banaji, 2002). ტროცკისთვის (1975) ფაშიზმი არის „მონოპოლისტური კაპიტალის ყველაზე ულმობელი დიქტატურა.“ (Davidson, 2014).

ბ) ფაშიზმსა და კაპიტალიზმს შორის ნეგატიურ კავშირზე წერენ, როგორც მემარცხენე ავტორები, ისე ლიბერალი ეკონომისტები, რომლებიც, სხვადასხვა არგუმენტით, ფაშიზმს კაპიტალიზმის ნეგაციად/უარყოფად და მასთან რეაქციაში მყოფ პროცესად განიხილავენ (Davidson, 2014; Hayek, 1944). თუმცა, ფაშიზმი თავისთავად არ წარმოადგენს ანტი-კაპიტალისტურ პოლიტიკას.

გ) მესამე თვალსაზრისი ფაშიზმს განიხილავს როგორც ავტონომიურ პოლიტიკურ ფენომენს, რომლსაც ამოძრავებს ნაციონალისტური, იმპერიალისტური და მილიტარისტული მოტივები და რომელიც ახდენს ეკონომიკური ასპექტის ინსტრუმენტალიზებას. (Davidson, 2014). „ნაციონალ-სოციალიზმის და დიდი ბიზნესის ინტერესები იდენტურია. ნაციონალ-სოციალიზმი იყენებს ინდუსტრიული ხელმძღვანელობის გაბედულობას, ცოდნას და აგრესიულობას, მაშინ როდესაც ინდუსტრიული ხელმძღვანელობა იყენებს ნაციონალურ-სოციალისტური პარტიის ანტი-დემოკრატიულობას, ანტი-ლიბერალიზმს და ანტი-„იუნინიზმს“ (გაერთიანება), რომლებიც გადაიქცა მასების კონტროლისა და დომინაციის ტექნიკებად.“ (Neumann, 1942, in Davidson, 2014).

შეიძლება დავასკვნათ, რომ ფაშიზმსა და კაპიტალისტურ ინტერესებს შორის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის არსებობის, ან არარსებობის მიუხედავად,

მათ შორის არსებობს თანადამთხვევა. ისევე როგორც, ფაშისტურ და ანტი-კაპიტალისტურ ინტერესებს შორის არის ხოლმე თანადამთხვევა (Davidson, 2014). მსგავსი დინამიკა შეინიშნება 1980-იანი და 1990-იანი წლების ულტრამემარჯვენე პარტიების პოლიტიკაშიც: 1980-იან წლებში მათი დიდი ნაწილი ნეოლიბერალური ეკონომიკური წესრიგის მხარდამჭერი იყო, ხოლო 1990-იანებში ულტრამემარჯვენე პარტიების დიდი ნაწილი უფრო ცენტრისტული ეკონომიკური პოზიციებით გამოირჩეოდა (Rydgren, 2007). შემდეგი კითხვაა, რა მიმართებაა საქართველოში ულტრამემარჯვენე პოლიტიკასა და ნეოლიბერალურ ინტერესებს შორის, ასევე ულტრამემარჯვენე პოლიტიკასა და ანტი-ნეოლიბერალურ ინტერესებს შორის?

ულტრამემარჯვენე პოლიტიკა საქართველოში, პირველ რიგში, უნდა განვიხილოთ მზარდი უთანასწორობისა და პოსტ-საბჭოთა რელიგიური ნაციონალიზმის ფონზე და ამგვარად, გავითვალისწინოთ მისი მანარმოებელი და ხელშემწყობი მატერიალური და იდეოლოგიური გარემოებები. 1991 წლიდან, მას შემდეგ, რაც საქართველომ ხელმეორედ მოიპოვა დამოუკიდებლობა, სახელმწიფომ წამოიწყო ორი საკვანძო ურთიერთობა: ერთი სახელმწიფოსა და ბიზნესს შორის და მეორე, სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის. რაც შეეხება სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობას, ის განსაკუთრებით ინტიმური 2000-იან წლებში გახდა, როდესაც 2002 წელს საქართველოს ეკლესიამ და სახელმწიფომ ხელი მოაწერეს კონსტიტუციურ შეთანხმებას, რომელმაც ეკლესიას მიანიჭა რიგი პრივილეგიებისა, როგორცაა ბეგარისგან თავისუფალი ქონებისა და მიწების ფლობა, ეკლესიის ყველა მსახურის სამხედრო სამსახურისგან გათავისუფლება და პატრიარქისთვის იმუნიტეტის მინიჭება (ჭონსი, 2013). ასევე, აღსანიშნავია, რომ ეკლესიის ფინანსური კაპიტალით გაძლიერება 2000-იან წლებში დაიწყო, რომელიც მას სახელმწიფოს ბიუჯეტიდან გადაეცემოდა (მიქელაძე, 2016). რელიგია ხდება ეროვნულობის მთავარი განმსაზღვრელი მარკერი, ეკლესია კი საქართველოში არსებულ ყველა სხვა ინსტიტუტზე პოპულარული. თუმცა, სტივენ ჯონსის (2013) აზრით, ეს ყოველთვის ასე არ იყო. 1991 წლის დამოუკიდებლობის შემდეგ, ეკლესიის ურთიერთობები გამსახურდიასთან დაძაბული იყო, ხოლო „პატრიარქის მიერ რუსეთის თავდაცვის მინისტრის, პაველ გრაჩოვის, მონათვლამ 1990-იანების დასაწყისში, შეარყია (თუმცა დროებით) ეკლესიისა და პატრიარქის რეპუტაცია (ჭონსი, 2013).“ ჯონსის აზრით, ამ პერიოდში

რელიგია ქართველებისთვის უმთავრესად კულტურულ-სოციალური მოვლენა იყო და რელიგურობის მომატებას ის უფრო ფართო გლობალური ფენომენის ნაწილად მიიჩნევს, როგორც რეაქციას პოსტსაბჭოურ კაპიტალიზმზე (ჭონსი, 2013). ჩატერჯის აზრით, ე.წ. „რელიგიური ფანატიზმი“² არის მოდერნულ, დესაკრალიზებულ, მომხმარებლურ სამყაროსთან პირისპირ აღმოჩენილი დღევანდელი მორწმუნეების მარცხის, ბრაზის და ჰეგემონიური იდეოლოგიის მიერ მათთვის მხოლოდ „საკუთარი თავის სიძულვილის“ არჩევანის დატოვების მიმართ წინააღმდეგობის შედეგი (Chatterjee, 1998).

სახელმწიფოსა და ბიზნესს შორის ურთიერთობა ავადმყოფური ინტიმურობით უკვე შევარდნაძის პრეზიდენტობიდან ხასიათდება, როდესაც „სამთავრობო კონტრაქტები, საპრივატიზაციო ტენდერები თუ საგადასახადო შეღავათები არაფორმალური კავშირებით ფორმდებოდა. სახელმწიფო ბიუჯეტსა და ფისკალურ საკითხებთან დაკავშირებული კანონები გადავსებული იყო ხელისუფლებასთან დაახლოებული მენარმეების ინტერესთა დამაკმაყოფილებელი გამონაკლისებითა და დათქმებით. 1997 წელს მიღებული საგადასახადო კოდექსი ბიზნესმენებმა და მენარმეებმა პარლამენტს შვიდი წლის განმავლობაში 75-ჯერ შეაცვლევინეს, სახელმწიფოსგან მფარველობა რომ მიეღოთ და შეღავათებით ესარგებლათ.“ (ჭონსი, 2013). ამ პერიოდს „გამომრიცხველ საბაზრო რეჟიმს“ უწოდებენ.

შემდეგ, არც სააკაშვილის ხელისუფლებას ჰქონდა ბიზნესთან დისტანცირებული ურთიერთობა. ეს პერიოდი ხასიათდება არნახულ მინიმუმამდე დაყვანილი შრომის კოდექსის მუხლებით, გაუქმებული შრომის ინსპექციით, დერეგულაციით და უთანასწორობით. 2007-2010 წლებში, საქართველოს ხელისუფლებამ „ეკონომიკაში მინიმალურად საჭირო ადმინისტრაციული ჩარევა“ მოითხოვა (ჭონსი, 2013). დამატებით გაუქმდა ლიცენზირება, შემცირდა გადასახადები მენარმეებისთვის, ხოლო ქამრების შემოჭერის პოლიტიკის შედეგად, შეიკვცვა სახელმწიფო უწყებების კადრები (ჭონსი, 2013). თუმცა, „ინტერვენციული ნეოლიბერალური“ სახელმწიფოს პირობებში, ბიზნესის დამორჩილების ახალი სისტემა წარმოიშვა. საგულისხმოა, რომ დერეგულაციას სახელმწიფოსგან თავისუფალი ეკონომიკა არ შეუქმნია, მხოლოდ კონტროლის მექანიზმებს უცვალა

2 აქვე უნდა დავაზუსტო, რომ „რელიგიური აღორძინება“ და „რელიგიური ფანატიზმი“ ურთიერთდაკავშირებული, მაგრამ სხვადასხვა ფენომენია და სინონიმებად არ ვიყენებ.

სახე (ჭონსი, 2013). შესაბამისად, დერეგულაცია, პირველ რიგში, მშრომელი მოქალაქეების შრომით უფლებებსა და პირობებს შეეხო და ხელისუფლება, დიდწილად, იაფი და უუფლებო მუშახელის ხარჯზე სთავაზობდა ბიზნესს ხელსაყრელ პირობებს.

ამგვარად, ნეოლიბერალურმა პოლიტიკამ, სტივენ ჯონსის (2013) აზრით, გაამძაფრა ადამიანის სოციალური და ეკონომიკური გარიყვა და გაურთულა მას სოციალური და ეკონომიკური უფლებების განხორციელება. მატერიალური დეპრივაციის, გაზრდილი უთანასწორობის და მემარცხენე იდეის არ არსებობის ფონზე/პირობებში, ემანსიპატორული დღის წესრიგი საქართველოში „შემოვიდა“ პროგრესული ნეოლიბერალიზმის წინასწარგანსაზღვრული კომპლექტის სახით, რომელიც ძირითადად წარმოდგენილია ნეოლიბერალური განვითარების მოდელის, ადამიანის სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების და კერძო საკუთრების ერთგვარ ნაკრებად. პროგრესული ნეოლიბერალიზმის კომპლექტს, მისი შემადგენელი ნაწილის, როგორცაა განვითარების ნეოლიბერალური მოდელი, ხალხისთვის დამანგრეველი შედეგებიდან გამომდინარე, ბევრი მოწინააღმდეგე გამოუჩნდა. პროგრესულმა კომპლექტმა შექმნა ნიდადაგი, რომელმაც სხვადასხვა ულტრამემარჯვენე ჯგუფის ავანგარდს ხალხის ფრუსტრაციების სათავისოდ გამოყენების საშუალება მისცა და საპირწონედ, მოხდა რეგრესული კომპლექტის წარმოება. ემანსიპატორული პოლიტიკის მომხრეებმა კი პროგრესული ნეოლიბერალიზმის „უალტერნატივო“ გზა აირჩიეს. თანამედროვე პოლიტიკაც ამ ორი, ერთმანეთის კვლავმანარმოებელი, დიქტომიის ველში რჩება.

პროგრესული ნეოლიბერალიზმის კომპლექტის მიერ გამორიცხულ სოციალურ განზომილებებზე მეტყველებს საქართველოს პოლიტიკური ელიტისა და სამოქალაქო საზოგადოების მიერ საერთაშორისო პაქტებისადმი არჩევითი მიდგომა. მაგალითად, გაეროს ეკონომიკური, სოციალური და კულტურული უფლებების კომიტეტისთვის არც საქართველოს ხელისუფლებას და არც სამოქალაქო საზოგადოებას ანაგრიში 2001 წლის შემდეგ არ წარუდგენია,³ მაშინ როდესაც ამ კომიტეტის ფარგლებში განხილული აქტუალური სოციალური საკითხები, განსაკუთრებით მწვავედ იდგა საქართველოში დერეგულაციისა და ინტერვენციული ნეოლიბერალიზმის ფონზე. 2001 წლის ანგარი-

3 http://tbinetnet.ohchr.org/_layouts/TreatyBodyExternal/Countries.aspx?CountryCode=GEO&Lang=EN

შის საფუძველზე კომიტეტის გაცემულ რეკომენდაციებში იყო ისეთი საკითხები, როგორცაა უმუშევრობა, დაბალი შემოსავლები, არასათანადო სოციალური დაცვის მექანიზმები, სიღარიბე და მისი თანაკვეთა ქალთა და ბავშვთა უფლებებთან, სკოლიდან მოსწავლეთა გადინება, ა.შ.⁴ ამ კომიტეტისგან განსხვავებით, აქტიურად ხდება ხელისუფლების და სამოქალაქო საზოგადოების მიერ ანგარიშების წარდგენა სხვა კომიტეტებში, რომლებიც სამოქალაქო და პოლიტიკური თანასწორობის სხვადასხვა საკითხზეა ფოკუსირებული.⁵ ეს ტენდენცია ნეოლიბერალური ეპოქისთვის სიმპტომატურია, რადგან ეკონომიკის დეპოლიტიზება უფრო და უფრო ბუნდოვანს ხდის ხელისუფლებასა და სამოქალაქო საზოგადოებას, ხელისუფლებასა და სხვადასხვა პარტიულ ოპოზიციას შორის არსებულ იდეოლოგიურ ჩარჩოებს და მათი ბრძოლის ველი პროგრესული ნეოლიბერალიზმის ფარგლებშია მოქცეული. გარდა იმისა, რომ ემანსიპატორული პოლიტიკა, ნეოლიბერალური განვითარების მოდელთან ერთად, პროგრესული ნეოლიბერალიზმის კომპლექტის შემადგენელი ნაწილია, ეს პოლიტიკა ეფუძნება კონკრეტულ იდეოლოგიურ ჩარჩოს, რომელიც განსაზღვრავს ემანსიპატორული პოლიტიკის დღის წესრიგს, არსს, ხედვას და სტრატეგიებს. პროგრესული/რეგრესული დიქტომია კი, ამ კონკრეტულ მოდელს სახავს სამოქალაქო და პოლიტიკური თანასწორობის მისაღწევ ერთადერთ გზად და საშუალებად.

საქართველოში მოქმედი ემანსიპატორული ჯგუფების ნაწილი ხშირად ნეოლიბერალური ეკონომიკის მოდელს მოცემულობად იღებს, მოითხოვს ქალების არსებულ მოდელში დამატებას და ყურადღებას ამახვილებს იმ სოციო-კულტურულ ბარიერებზე, რომლებიც ქალებს ამ მასკულიზურ ნეოლიბერალურ ეკონომიკურ წესრიგში ჩაწერაში უშლის ხელს (მარგველაშვილი, 2017). ეს ეკონომიკური წესრიგი მასკულიზურია, რადგან მისი სუბიექტი სწორედ ეგოცენტრისტი, მოგებაზე ორიენტირებული, შეჭიბრში მყოფი, კერძო ინტერესებით მოქმედი „ეკონომიკური კაცი“ გახლდათ. ამ ეკონომიკის მიღმა უხილავი სქესის უხილავი შრომა დგას. იმისათვის რომ არსებულ ეკონომიკურ მოდელში ჩაწეროს ქალი, ისიც უნდა გახდეს ეკონომიკური კაცის ზემოთ ჩამოთვლილი თვისებებისა და მახასიათებლების მფლობელი (Marcal, 2015).

4 Committee on Economic, Social and Cultural Rights. 2002. Concluding Observations of the Committee on Economic, Social and Cultural Rights.

5 http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/TreatyBodyExternal/Countries.aspx?CountryCode=GEO&Lang=EN

ნეოლიბერალურ განვითარების მოდელსა და სამოქალაქო და პოლიტიკურ უთანასწორობას შორის კავშირების გაბუნდოვნება და ამგვარად, ეკონომიკის დეპოლიტიზება უკულებელყოფს: (ა) იმ ფაქტს, რომ ნეოლიბერალური განვითარების მოდელის მიერ მატერიალური დეპრივაციისა და ეკონომიკური უთანასწორობის წარმოება, ასევე გულისხმობს იმ გარემოებების წარმოებას, რომელიც საფუძვლად უდევს სხვადასხვა ჩაგრული ჯგუფის სამოქალაქო და პოლიტიკურ უთანასწორობას. ნეოლიბერალიზმის სწორედ ამ გავლენაზე საუბრობს ფუკო, როდესაც ამბობს, რომ ის ნაკლებად ოპერირებს პირდაპირი მოქმედებით და მისი გავლენა უფრო მეტად ამ მოქმედებების მანარმოებელი გარემოებებითა და შედეგებით განისაზღვრება (Read, 2009; Foucault, 1997). გრამშის აზრითაც, ყველაზე მძიმე ეკონომიკურ კრიზისსაც კი არ აქვს მყისიერი გამოძახილი პოლიტიკურ ველზე. პოლიტიკური გამოძახილი ყოველთვის უფრო გვიან დგება (Adamson, 1980); ბ) სამოქალაქო და პოლიტიკური თანასწორობის საკითხების მხოლოდ კულტურულ პრობლემად წარმოჩენა, რომელსაც სხვადასხვა საგანმანათლებლო ტრენინგითა და სადამსჯელო ღონისძიებით უნდა ებრძოლო, ხოლო ეკონომიკურ გაძლიერებაში, ისევ და ისევ, ნეოლიბერალურ ექსპლუატაციურ მოდელში ინტეგრირების მთავრება, საშუალებას აძლევს საერთაშორისო ფინანსურ ორგანიზაციებს და ელიტებს, რომ სამოქალაქო და პოლიტიკური უთანასწორობის მანარმოებელი მატერიალური გარემოებები გააბუნდოვნონ და ამგვარად, გადაფარონ მათი წილი ბრალეულობა, რომელიც მათ ამ გარემოებების კულტივირებაში მიუძღვით (როი, 2015). როის (2015) აზრით, ეს აქტორები პროგრესულ ძალებად წარმოაჩენენ თავს, რომელთაც თითქოს მათი მონაწილეობის გარეშე წარმოებული პრობლემების კულტურულ ველში გადაჭრა სურთ. ნეოლიბერალიზმი არის არა მხოლოდ ეკონომიკური პოლიტიკა, რომელსაც „განუზრახველი“ და მისგან დამოუკიდებელი სოციალური და პოლიტიკური შედეგები აქვს, არამედ მისი გავლენა სცდება ბაზრის ფარგლებს, მისი სოციალურ-პოლიტიკური შედეგები წინასწარგანზრახულია და ის აწარმოებს ახალ სუბიექტურობასა და სურვილებს (Brown, 2005); გ) ეკონომიკურად ისეთ განვითარებად საზოგადოებაში, როგორიც საქართველოა „პრობლემა მხოლოდ რესურსების თანაბრად გადანაწილება კი არ არის, არამედ მათი შექმნა და კონტროლიც; არა მხოლოდ კაცებისა

და ქალებისთვის თანაბარი შესაძლებლობები, არამედ თავად ამ შესაძლებლობების შექმნა (ჯონსონ-ოლდმი, 1991).“

და მაინც გახდა თუ არა პროგრესული ნეოლიბერალიზმი ჰეგემონიური საქართველოში? რა მიმართებაშია ულტრამემარჯვენე ჯგუფები ამ „ჰეგემონიასთან“? შეიძლება თუ არა ულტრამემარჯვენე პოლიტიკის კონტრ-ჰეგემონიურ წინააღმდეგობად წაკითხვა? რა საერთო აქვს პროგრესულ ნეოლიბერალიზმს და ულტრამემარჯვენე პოლიტიკას ერთმანეთთან?

ნეოლიბერალიზმი, რომელიც 90-იან წლებში წელი ტემპით და 2000-იანებში ეკონომიკური რეფორმების დაჩქარებით დამკვიდრდა საქართველოში, სუბიექტურობისა და სოციალური ურთიერთობების გარდაქმნისკენ ისწრაფვის (ჯონსონი, 2013). სოციალური ქსოვილის რღვევის შედეგად, საზოგადოება იშლება ატომიზირებულ ინდივიდებად. ამასთან ერთად, სოციალური დაცვის მექანიზმების რღვევა და სოლიდარობის დეფიციტი მოქალაქეებს აქცევს ინდივიდუალურ გადარჩენაზე და სარგებლის მიღებაზე ორიენტირებულ ჰომო-ეკონომიკუსებად. ნეოლიბერალიზმი იზოლაციისა და პრივატიზაციის მეშვეობით, მოქალაქეების ერთმანეთისგან გათიშვით და გაფანტვით მუშაობს (Read, 2009). ნეოლიბერალიზმის ცენტრალურ ტერმინად და პოლიტიკურ სტრატეგიად დერეგულაცია იქცა, თუმცა ეს მართვისა და რეგულირების არარსებობას სულაც არ ნიშნავს, ეს არის მართვის ფორმა იზოლირების მეშვეობით (Read, 2009, Foucault, 1997).

წინააღმდეგობის პოლიტიკაც ნეოლიბერალური სუბიექტურობით არის განპირობებული და შემოიფარგლება ფრაგმენტული ბრძოლებით და თვითგამოხატულებით. ამგვარი აქტივიზმი ორგანიზების გარეშე პაოლო ფრეიერისთვის „უბრალოდ თვითგამოხატულებაა და არა მოძრაობის შენება (Freire, 2005).“ ვენდი ბრაუნის აზრით, სწორედ ასეთ რეალობას ერგება ნეოლიბერალი მოქალაქე, რომელიც სხვადასხვა სოციალურ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ მოცემულობაში სტრატეგიულად მანევრირებს და არ ცდილობს სხვებთან ერთად ამ მოცემულობების გარდაქმნას (Brown, 2005). ასევე, ეგოისტი და კერძო ინტერესებით მოქმედი ინდივიდის იდეალი სხვადასხვა ჩავგრის მანარმოებელი მატერიალური სტრუქტურის კოლექტიურად გარდაქმნას აფერხებს (Read, 2009). შესაბამისად, ნეოლიბერალურ სახელმწიფოში ელიტებიც და მონინააღმდეგე აქტი-

ვისტებიც პროგრესული ნეოლიბერალიზმის მიერ განსაზღვრული მეთოდებით მოქმედებენ და მისსავე ჩარჩოში რჩებიან. ხოლო შექმნილი წინააღმდეგობის ილუზია ისევ ამ წესრიგის ჰეგემონიურობაზე მიუთითებს, რომელიც კონკრეტულ იდეოლოგიურ ინტერესებს და ჰეგემონიური ჩარჩოთი განსაზღვრულ „ემანსიპაციის“ გზებს ერთადერთ საღ აზრად და ბუნებრივ პროცესად წარმოაჩენს.

ჰეგემონიურობის ერთ-ერთი მახასიათებელია „უალტერნატივობა.“ მარგარეტ ტეტჩერის სლოგანი „სხვა ალტერნატივა არ არსებობს“, შესაძლებლობათა არარსებობის პირობებში, ნეოლიბერალიზმს ლეგიტიმურს ხდიდა (Reads, 2009). არის თუ არა ამ უალტერნატივო წესრიგის ალტერნატივა ულტრამემარჯვენე პოლიტიკა? არა, რადგან ულტრამემარჯვენე პოლიტიკა სწორედ ამ გამოუვლობით სარგებლობს და ხალხის წუხილების შეფუთვისა და გადამისამართებას ახდენს. ამ შემთხვევაში, პროგრესული ნეოლიბერალიზმისა და ულტრამემარჯვენე ძალების ინტერესები ერთმანეთს ემთხვევა. ორივე, პროგრესული ნეოლიბერალიზმი სუბიექტურობის ახლებური წარმოებით და ულტრამემარჯვენე პოლიტიკაც წუხილების სათავისო შეფუთვით, რეალურ მჩაგვრელსა და ჩაგრულს შორის, ფინანსურ ელიტასა და ექსპლუატირებულს შორის წინააღმდეგობის კვალს შლის (Reads, 2009). ამასთანავე, იდეოლოგიები ერთმანეთთან დაპირისპირებაში აწარმოებენ ორ უკიდურეს პოლუსს, პროგრესული/რეგრესულის სახით და ამ კონფრონტაციაში იწარმოებინ უალტერნატივო მოცემულობად.

ამგვარად, პოსტ-საბჭოთა საქართველოში ორი იდეოლოგიური პროექტი იბრძვის ჰეგემონიის მოსაპოვებლად, კვლავსაწარმოებლად და შესანარჩუნებლად. თუმცა, პირველი – პროგრესული ნეოლიბერალიზმი შეიძლება უფრო წარმატებულად ჩავთვალოთ, რადგან (ა) ის არის დომინანტური კლასების ინტერესების გამტარი და (ბ) ის ცდილობს მისი კონტროლის მიღმა მყოფი დაქვემდებარებული და მოწინააღმდეგე ჯგუფებიც კი მოაქციოს იმ იდეოლოგიურ სივრცესა და ჩარჩოში, რომელშიც თვითონ ოპერირებს.

ი) პირველ რიგში, როგორც ემანსიპატორული მოძრაობების აქტივისტებს, ისე ულტრამემარჯვენე აქტივისტებს ბრძოლისა და წინააღმდეგობის მეთოდოლოგია პროგრესული ნეოლიბერალიზმის წესებითა და ჩარჩოთი აქვთ განსაზღვრული. ულტრამემარჯვენე ჯგუფების ერთ-ერთი მთავარი ბრძოლის

ველი სამართლებრივი სფეროა. ისინი ყურადღებით ადევნებენ თვალს ახალ საკანონმდებლო ინიციატივებს და აპროტესტებენ მათთვის არასასურველ პროცესებს. მათ ასევე, პროაქტიულად შეაქვთ თავიანთი დღის წესრიგი და ინიციატივები პარლამენტში.⁶ ერთ-ერთი გამოკითხული რესპონდენტი ულტრამემარჯვენე ჯგუფიდან თვლის, რომ ის გარიყულია დემოკრატიული პროცესებიდან და ამიტომ, ამ ეტაპზე, მისი მთავარი მიზანია, მოიპოვოს ძალაუფლება, რათა გახდეს კანონშემოქმედი.⁷ დემოკრატიული პროცესებიდან გარიყვა საქართველოში პროგრესული ნეოლიბერალიზმის სიმპტომი და ამავდროულად, ულტრამემარჯვენე ჯგუფების მხარდამჭერთა მობილიზების ერთ-ერთი ხელშემწყობი ფაქტორია. პრო-ემანსიპატორული ჯგუფები და პოლიტიკური ელიტები ახალ ემანსიპატორულ ინიციატივას, კანონსა თუ პოლიტიკურ დღის წესრიგს ფართო საზოგადოებას აცნობენ, როგორც საჭიროებას, რომელიც მნიშვნელოვანია განვახორციელოთ, რათა დავეხსლოვდეთ ევროპასა და დასავლეთს. თითქოს დღის წესრიგის ღირებულებას არ განსაზღვრავს არც მისი შინაარსი და არც მოქალაქეების კეთილდღეობაზე მისი გავლენა, არამედ ის, თუ რა ღირებულება აქვს მას ევროპასა და დასავლეთში. პოლიტიკოსებისა და აქტივისტების მიერ ცვლილებების ამგვარი დამოწმება ცვლილებების არსსა და შინაარსზე ვრცლად საუბრის საშუალებას არ იძლევა და არც ფართო საზოგადოებისთვის მის მნიშვნელობას ხსნის. პედაგოგიური აქტის, დიალოგისა და ორგანიზების რუტინული შრომის გარეშე უფლებების დეკლარირება, ფრეიერის აზრით, გულისხმობს ადამიანების ობიექტებად და მარტივ სამართავ მასად აღქმას და „ადამიანის „საგნად“ ქცევას ნიშნავს, რაც მჩაგვრელების საქმეა და არა – რევოლუციონერებისა“ (Freire, 2005).

ii) რაც შეეხება საკვანძო ცნებებს, როგორიცაა ლიბერალიზმი, სეკულარიზმი და მოდერნულობა, ისინი როგორც ემანსიპატორულ წინააღმდეგობაში ჩართული აქტივისტების დიდი ნაწილისთვის, ასევე ულტრამემარჯვენე ჯგუფების ნაწილისთვის (საპატრიარქოსა და ეროვნული ფრონტის სახით) საკრალურ ცნებებად რჩება. რას გულისხმობს ულტრამემარჯვენე ჯგუფების მიერ საქართველოში მათი მეტოქეების „ფსევდო-ლიბერალებად“ სახელდება? არის თუ

6 მაგალითად, 2015 წლის ნოემბერში, საქართველოს დემოგრაფიული საზოგადოება XXI-ის დირექტორმა ზვიად ტომარაძემ პარლამენტში შეიტანა კანონპროექტი კონსტიტუციაში ქორწინების დეფინიციასთან დაკავშირებით; 2013 წელს ეროვნული ფრონტი ითხოვდა ანტი-გვი პროპაგანდის კანონის მიღებას.

7 რესპოდენტი გამოიკითხა 2017 წელს ესეის ავტორის მიერ ჩატერებული თვისებრივი კვლევის ფარგლებში.

არა ეს ერთგვარი თანხმობა და აღიარება „უალტერნატივო“ იდეალის? ულტრამემარჯვენე ჯგუფები თავის დამკვიდრებას მოდერნული სახელმწიფოს იდეის ფარგლებში ცდილობენ და სურთ, რეპრესიული უსაფრთხოების სახელმწიფოს მოდელისა და მისი რესურსების „სხვების“ (მიგრანტების, არალეგალების, რელიგიური უმცირესობების) გასარიყად გამოყენება.

iii) ულტრამემარჯვენე განწყობების თანამედროვე მოდერნულ სახელმწიფოსთან წინააღმდეგობაში, როგორც წინარემოდერნული, ჩამორჩენილი ელემენტის განხილვა მცდარია. როგორც ზიგმუნტ ბაუშმანი აღნიშნავს, „ჰოლოკოსტი სწორედ მოდერნულობის პროდუქტი იყო და არა ირაციონალური წინარემოდერნული გადმონაშთი“ (Bauman, 1991, Davidson, 2014). ჰოლოკოსტი არც ცალსახად რელიგიური მოტივების შედეგი იყო. მის განვითარებაში დიდი წვლილი მეცნიერებას მიუძღვის ევგენიკის სახით. ებრაელებისა და სხვა უმცირესობების წინააღმდეგ მიმართული ნაცისტების პოლიტიკა გერმანიაში არ გამოირიცხავდა სეკულარულ პრინციპებს, უფრო მეტიც, ნაცისტური რეჟიმი ცდილობდა კათოლიკური და პროტესტანტული ეკლესიების გავლენის შესუსტებას. ფაშისტური იდეოლოგია არც იტალიაში ხედავდა მოკავშირეს ეკლესიის სახით (Bhargava, 1998). ასევე, რასიზმი, რომელსაც თავისი კომპლექსური გენეალოგია გააჩნია, მისი განვითარების საწყის ეტაპზე, ძირითადად კაპიტალისტური გლობალური ექსპანსიონიზმის, კოლონიალიზმისა და მონობის პროექტების გასამართლებლად გამოიყენებოდა. იმპერიების მიერ რასისტული დანაშაულები და გენოციდებიც რაციონალური მოტივებით საბუთდებოდა: ავსტრალიასა და ჩრ. ამერიკაში ადგილობრივი მოსახლეობის მასობრივი ხოცვა, ჰერერო და ნამა ხალხის გენოციდი 1904-1907 წლებში, და ა.შ.

iv) რაც შეეხება ემანსიპატორულ ჯგუფებს და ელიტურ ოპოზიციას, ისინიც, ხშირად, უშუალოდ პროგრესული ნეოლიბერალიზმის იდეოლოგიურ სივრცესა და ჩარჩოში მოქმედებდნენ, მაშინაც კი, როდესაც მას აკრიტიკებდნენ. მაგალითად, 2000-იანი წლების პოლიტიკას ძირითადად დისციპლინარული ძალაუფლების გამოყენებისთვის აკრიტიკებდნენ ანუ იმისათვის, რომ ის არ იყო სავმარისად ჰეგემონიური და შესაბამისად, არ იყო სრულყოფილი ნეოლიბერალური მმართველობა. ჭეშმარიტი ნეოლიბერალური მმართველობა ხომ, წესით, ძალიან ცოტა ადგილს ტოვებს დისციპლინარული ძალაუფლებისთვის (Foucault, 1997).

წინააღმდეგობა რჩება ელიტური პოლიტიკის ფარგლებში, რაც გულისხმობს „ვერტიკალურ მობილიზაციას“, ყველასთვის გასაგებ წინააღმდეგობის მეთოდებს და სამართლებრივი მექანიზმების მოხელთების სურვილს, რათა სისტემატურად მოხდეს არასასურველი სუბიექტების დევნა და მიუღებელი პოლიტიკური დღის წესრიგის „ლეგიტიმური“ გზით გაპროტესტება. შესაბამისად, ცალსახად ვერ ვიტყვით, გახდა თუ არა პროგრესული ნეოლიბერალიზმი ჰეგემონიური საქართველოში თუ ადგილი აქვს „ჰეგემონიის გარეშე დომინაციას“? ულტრამემარჯვენე ჯგუფების წინააღმდეგობა ცალსახად არ არის კონტრ-ჰეგემონიური, მაგრამ გვაქვს სუბალტერნული ჯგუფების წინააღმდეგობის პრეცედენტები, რომლებიც ძალაუფლებრივ სისტემას პროგრესული ნეოლიბერალიზმის ჩარჩოებს მიღმა მოქმედებით, უპირისპირდებიან. თუმცა, ხშირად, ეს აქტები უბრალოდ კრიმინალად ან გაუწონასწორებელ ქმედებად აღიქმება (მაგალითად, ბათუმის ბუნტი (2017), დევნილი ქალის მიერ თავის დაწვა (2010), დემურ სტურუას თვითმკვლელობა (2016) და ა.შ.).

ბოლოს, ერთ-ერთი ფართოდ გავრცელებული მოსაზრების თანახმად, ულტრამემარჯვენე ჯგუფების გააქტიურების მიზეზი პოლიტიკური შესაძლებლობების სტრუქტურებია ანუ გარე ძალების გავლენები. თუმცა, ეს პერსპექტივა (ა) უგულებელყოფს ულტრამემარჯვენე იდეოლოგიის პოლიტიკურ კულტურას და ვერ ხსნის თუ რატომ ხდება ულტრამემარჯვენე იდეები რიგითი მხარდამჭრებისთვის მიმზიდველი. ასევე, რა ხელშემწყობი ფაქტორები და მიზეზები ქმნის „თავსმოხვეული იდეოლოგიისთვის“ ნოყიერ ნიადაგს? როგორია ჩვენს პოლიტიკურ სივრცეში მიმდინარე სოციალური, ეკონომიკური და კულტურული პროცესების როლი? ბ) გარე ძალების გავლენის პერსპექტივა ულტრაკონსერვატიზმს ხედავს პათოლოგიურ ჭრილში, როგორც ანომალიურობას და უგულებელყოფს ულტრაკონსერვატიზმსა და „ნორმალურობას“ ანუ არსებულ რეალობას შორის უფრო საინტერესო და რთული კავშირების დადგენას (Banaji, 2002). გ) გარე ძალების გავლენის (ფინანსური და იდეოლოგიური) ფაქტორი მხოლოდ ინსტრუმენტალური მიზეზი შეიძლება იყოს, რომელიც აუცილებელია, მაგრამ არ არის საკმარისი პირობა ტოტალიტარიანიზმისთვის (Davidson, 2014).

1990-იანი წლებიდან, საქართველოში დამკვიდრებულმა პოლიტიკურმა იდეოლოგიამ და ეკონომიკურმა წესრიგმა შექმნა ისეთი გარემოებები,

რაც ხელს უწყობს ულტრამემარჯვენე პოლიტიკის მხარდამჭერთა ზრდას. სახეზე გვაქვს უთანასწორობა და მატერიალური დეპრივაცია, რის შედეგადაც მოსახლეობის დიდი ნაწილი მოდერნიზაციის წაგებულთა რიცხვს მიეკუთვნება; ამ პროცესებს თან სდევდა სოციალური ქსოვილის რღვევა, რომელიც ასუსტებს სოლიდარობისა და კოლექტიურობის განცდას და მოქალაქეებს ინდივიდუალური გადარჩენისა და „წარმატებისთვის“ რბოლაში აბამს. ეს „წაგებულობა“ და მარცხი გენდერული მოლოდინების გავლენით განსხვავებულად ვლინდება ქალებსა და კაცებში. ეს უკანასკნელნი ნეოლიბერალური ჰეგემონიური მასკულიზაციის სუბიექტის გადააზრების ნაცვლად, „ტოქსიკური მასკულიზობით“ გამოხატავენ სწრაფად ცვალებად სოციო-ეკონომიკურ ვითარებაში განცდილ კრიზისს. ამ პირობებში, ნეოლიბერალური პროგრესივიზმისა და ულტრამემარჯვენე პოლიტიკის სახით, იქმნება ორი ჰეგემონიური პროექტი და მათ შორის მიმდინარეობს ჭიდილი, რაც, თავის მხრივ, არ იძლევა ამ დიქტომიიდან გასვლის და ემანსიპაციისა და სოციალური სამართლიანობის ალტერნატიული წესრიგის წარმოების საშუალებას.

გამოყენებული ლიტერატურა

Adamson, W. (1980). Gramsci's Interpretation of Fascism. *Journal of the History of Ideas*, 41, 615-633.

Banaji, J. (2002). The Political Culture of Fascism. Retrieved from <http://www.sacw.net/2002/BanajiSept02.html>

Bauman, Z. (1991). *Modernity and the Holocaust*. Oxford: Polity Press.

Bhargava, R. (1998). *Secularism and Its Critics*. New Delhi: Oxford university press.

Brown, W. (2005). Neoliberalism and the End of Liberal Democracy. In W. Brown (Ed.), *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. New Jersey: Princeton University Press.

Chatterjee, P. (1998). Secularism and Tolerance. In R. Bhargava (Ed.), *Secularism and Its Critics* (pp. 345-379). New Delhi: Oxford University Press.

Connell, R. (2005). *Masculinities*. Cambridge: Polity.

Davidson, (2014). The Far-Right and 'the needs of Capital.' In J. Rydgren (Ed.), *Class Politics and the Radical Right*. London: Routledge.

Enloe, C. (1990). *Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of international Politics*. Berkeley, CA: University of California Press.

Foucault, M. 1997. *Society Must Be Defended*. London: Penguin books.

Freiere, P. (2005). *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum.

Grzebalska, W. (2015). Poland. In E. Kovats & M. Poim (Eds.), *Gender as Symbolic Glue: The Position and Role of Conservative and Far Rights Parties in the Anti-Gender Mobilizations in Europe*. Foundation for European Progressive Studies.

Gupta, D. (2011). *Mistaken Modernity: India Between Worlds*. New Delhi: Harper Collins Publishers.

Hayek, F. (1944). *The Road to Serfdom*. London: Routledge.

Johnson-Odim, C. (1991). Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism. In C. Mohanty (Ed.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (pp. 314-327). Indiana University Press.

Marcal, K. (2015). *Who Cooked Adam Smith's Dinner?* New York: Pegasus Books.

McAdam, D. (1986). Recruitment to High-Risk Activism: The Case of Freedom Summer. *American Journal of Sociology*, 64-90.

Read, J. (2009). A Genealogy of Homo-Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity. *Foucault Studies*, 6, 22-36.

Roy, R. (2015). Global Homocapitalism. *Radical Philosophy*. 194, 38-49.

Rydgren, J. 2007. The Sociology of the Radical Right. *Annual Review of Sociology*, 33, 241-262.

მარგველაშვილი, ქ. (2017). ქალთა ეკონომიკური გაძლიერება საქართველოში: არსებული პოლიტიკის და ინიციატივების ანალიზი. თბილისი: საფარი.

მიქელაძე, თ. (2016). რელიგიის თავისუფლება: სახელმწიფოს დისკრიმინაციული და არასეკულარული პოლიტიკის კრიტიკა. თბილისი: EMC.

ჭონსი, ს. (2013). საქართველო: პოლიტიკური ისტორია დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ. თბილისი: სოციალურ მეცნიერებათა ცენტრი.

ფრაგმენტები დაუწერელი საჩვიდმეტმაისო მანიფესტისთვის

ლუკა ნახუსტიშვილი

ლიტერატურათმცოდნე, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ასოცირებული პროფესორი, სოციალური და კულტურის კვლევების
ინსტიტუტის მკვლევარი

ფრაგმენტი

ფრაგმენტულობა იმ აზროვნების მოკრძალებათა, რომელიც თვალს უსწორებს აზრებს შორის ნაკლულ კავშირს. ფრაგმენტი აღიარებს, რომ კავშირების დასადგენად სამუშაო ჯერაც გასაწევია და გვპირდება, რომ გამრთელება შესაძლებელია. ფრაგმენტი თვალს უსწორებს აზრთა უსისტემობას, როგორც რეალური უძღურების სიმპტომს: რომ თეორიის კავშირი პრაქტიკასთან, ისტორიის მოცემულ მომენტში, დაბეჩავებულია თეორიის პრაქტიკაში განხორციელების ისტორიული ჩაფლავების შედეგად.¹

1 სწორედ ეს სააზროვნო გამოცდილებათა ასახული თეოდორ ვ. ადორნოს ნეგატიური დიალექტიკის შესავალ ნინადადებამი, რომელიც მგლოვიარე გამოხმაურება მარქსის მეთერთმეტე თვისსზე ფილიფობის შესახებ: „ფილოსოფია, რომელიც ოდესღაც გადალახული ეგონათ, ცოცხალი რჩება, რადგან მისი განხორციელების ჟამი ხელიდან იქნა გაშვებული.“ (Adorno, 1988, გვ. 15. ქართულად გამოუცემელი ნაშრომებიდან ყველა ციტატის თარგმანი ჩემია.) თავად მარქსთან „ფილოსოფიის დასასრულის“ არდადგომა მჭიდროდა დაკავშირებული 1848-49 წლების რევოლუციებში რევოლუციური თეორიის ნარმატიულ პრაქტიკად განსრულების ჩაფლავებასთან („მარქსიზმის ყოველგვარ მარქსიზმამდე კრიზისებზე“, როგორც მარქსისეულ-მარქსისტული თეორიის განვითარების მოტორზე იხ. ბალიბარი, 2016, გვ. 29-34). ამგვარი ჩაფლავების ნახალისებთვე განვითარებული და დახვეწილი მარქსისეული და მარქსისტული თეორიის განხორციელების ჩაფლავებაზე მიანიშნებს ადორნოს და გულისხმობს როგორც საბჭოთა რევოლუციის ჩიხში შესვლას, ისე პირველი მსოფლიო ომის შემდგომ დასავლეთ ევროპაში რევოლუციური ტენდენციის მარცხს, ფაშიზმის აღზევებას და კაპიტალიზმის სტაბილიზაციას. ადორნოს ფრაგმენტის ისტორიული მარცხის კიდევ ერთი შრის დამატება შეგვიძლია, თუ გავითვალისწინებთ საბჭოთა კავშირის დაშლის შედეგად ყოველგვარი საყოველთაო ადამიანური ემანსიპაციის იდეის დისკრედიტაციას, რაც არის კიდევაც ჩვენთვის – მით უმეტეს საქართველოში, როგორც პოსტსაბჭოთა ქვეყანაში – ამოსავალი ისტორიული წერტილი კრიტიკული თეორიის მოსახაზად.

18 სექტემბერი

კონკრეტულ თარიღზე, მაგალითად, 2013 წლის 17 მაისზე ჩაცემა იქნება ეს თუ 2012 წლის 18 სექტემბრის საღამოს „ციხის კადრებით“ გამოწვეული შოკი, რომელმაც ერთგვარი დალი დაასვა შემდგომ პოლიტიკურ პროცესებს, ორივე შემთხვევა გარკვეულწილად „მოვლენად“ ქვავდება.² თითქოს ის არსაიდან გაჩენილიყოს, აბსოლუტური ათვლის წერტილი იყოს და იმ ერთი ან რამდენიმე დღის მანძილზე ამოხეთქილი ენერჯის გარდა, არც სხვა და უფრო ღრმა შინაარსი გააჩნდეს და არც წარსული ან სამომავლო ჰორიზონტი.

გადაუმონმებელი/გადაუმონმებადი ჰიპოთეზა: 2012 წლის 18 სექტემბერს აგორებული სკანდალის დავინროებამ „ციხის კადრებსა“ და მის სექსუალურ ინვენტარზე ხელი შეუწყო იმასაც, რომ დღემდე მწირია სიღრმისეული რეფლექსია ციხეში პატიმრებზე განხორციელებული ძალაუფლების ძალადობრიობის არსებითად სექსუალური ხასიათის შესახებ. „მოვლენაზე“ ფიქსაცია აბუნდოვანებს იმ კავშირსაც, რაც 2012 წლის 18 სექტემბერსა და 2013 წლის 17 მაისს შორის შეიძლება არსებობდეს. 17 მაისი 18 სექტემბრის გარეშე რომ ვერ იქნებოდა, იმას ნიშნავს, რომ ეს ორი თარიღი არა ორი სხვადასხვა მოვლენა ან დღე, არამედ ერთი დიდი პრობლემის ორგვარი გამომჟღავნებაა, რომლებიც ერთმანეთისგან განცალკევებულა; ერთიმეორეს ეხმიანება; ერთმანეთის გარეშე ვერ აიხსნება, მაგრამ ვერც მხოლოდ მათი შეკრება-დაჭამებით აიხსნება. 18 სექტემბერს აღშფოთება დიდწილად კონცენტრირდა პატიმარი მამაკაცის უკანალის დაკავებაზე მთავრობის მესვეური მეციხოვნის პენისით ან პენისის ნაცვალი და აღმნიშვნელი სხვა საგნებით. 17 მაისს აღშფოთება მიემართა საზოგადოების იმ ჯგუფის შესაძლო ხილვადობას, რომელიც მამაკაცის უკანალს, როგორც პენეტრაციისათვის აკრძალულს, არ აღიარებს სექსუალურ ტაბუდ. ჰომოფობია ბევრნაირ დროსა და ადგილას არსებულა, მაგრამ ყველა დროსა და სივრცეში ჰომოფობიას არ მიუღია 2013 წლის 17 მაისს გამოვლენილი აგრესიის სახე. 18 სექტემბერი იმი-

² თარიღით სახელდებულ „განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენაზე“ იხ. ვაკ დერიდას მოსაზრებები: Borradori, 2003, გვ. 85-დან. სხენებულ ნაშრომზე მითითებისთვის მადლობას ვუხდით ბაია ჯანელიძეს, რომლის სტატიაც წინამდებარე კრებულში აღნიშნულ საკითხზე უფრო ფართო მსჯელობას შეიცავს.

ტომ უნდა მივიჩნიოთ 17 მაისის წინაპირობად, რომ 17 მაისს გამოვლენილი ძალადობა პირდაპირპროპორციულია იმ ძალადობრიობისა, რომელიც მოუშორებლად მიეტმასნა „ციხის კადრებში“ აღბეჭდილს: მამაკაცის „კაცობის“ გატეხვის მიზნით მისი უკანალის დაკავებას ძალაუფლების მიერ და ამით გამოწვეულ ფიზიკურ და სიმბოლურ ტკივილს. ამ ტკივილის სიმძაფრე კი იმ აკრძალული სიამოვნების პროპორციულია, რომელსაც გულისხმობენ კიდევ 17 მაისს ხილვადობისთვის მებრძოლი ჯგუფის მიმართებაში მამაკაცის უკანალთან: სიამოვნება პენეტრაციის პირვანდელი ფიზიკური ტკივილის დროსაც კი.³

გამოსაკვლეფია: ზუსტად ვინ იყვნენ 17 მაისის კონტრაქციის მონაწილეები და რა კავშირი ჰქონდა მათ უმრავლესობას 2012 წლისათვის საქართველოს ციხეებში ჩადენილ სისტემურ ძალადობასთან.

17 მაისი უმალ ბიძგია უფრო ფართო გააზრებისთვის და თავადაც უფრო ფართო გადმოსახედიდან საჭიროებს ახსნას. ამ აზრით, „17 მაისზე“, როგორც ლოკალურ, ერთჯერად მოვლენაზე სასაუბროდ დეტალებისა და ლოკალური სპეციფიკისათვის კირკიტზე ბევრად უფრო მართებული ხერხი შეიძლება უზოგადეს საკითხებზე მსჯელობა გამოდგეს, მისივე სპეციფიკის უკეთ გასაგებად, სპეციფიკისა და ლოკალურობის წინასწარვე გაფეტიშების გარეშე. მით უმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ არსებულ ისტორიულ მდგომარეობაში ყოველგვარი ლოკალური სპეციფიკა იმთავითვე ჩართული და გაშუალებულია გლობალური პროცესებით. შესაბამისად, თუ „17 მაისის“ მიზეზების ძიებაზე მეტად მისი წაკითხვის შესაძლებლობის გაფართოებას ვცდილობთ, მასში რაღაცის სიმპტომის ამოსაცნობად, „17 მაისზე“ სალაპარაკოდ ყველაზე მართებული გზაა ვილაპარაკოთ სხვა რამეზე და არა თავად „17 მაისზე“. ასე შეიძენს „17 მაისზე“ ლაპარაკი აზრს და, კრიტიკული ანალიზის შედეგად, გაიწოვება საგანგაშო „მოვლენად“ შეკუმშული „17 მაისი“ მისი, როგორც გაქვავებული კონცენტრატის, შემადგენელ მრავალ ელემენტში.

3 მამაკაცის პენეტრირებული სხეულისა და მისი სიმბოლური დატვირთვის, როგორც „საძრახისო ეალურობის“, კრიტიკისათვის იხ. Kemp, 2013.

„საერთო“

ის, რომ ანტიკომუნისტურის გარდა, სხვა ჰორიზონტი აღარ დაგვრჩა, ჯერ კიდევ 1980-იანი წლების დასაწყისში შეინიშნა (Nancy, 2004, გვ. 28), რამდენიმე წლით ადრე, ვიდრე მარგარეტ ტეტჩერი ისედაც ფაქტობრივად გამარჯვებულ ტენდენციას მოაქცევდა სენტენციაში, საზოგადოება არ არსებობსო. მით უმეტეს ქართული გამოცდილების შემთხვევაში, კომუნისტების ისტორიული მარცხი ის წმინდად ნეგატიური წყაროა, რომლიდანაც რაციონალურ-ეგოისტური ინტერესით მოქმედი ინდივიდის ფიქცია რაცხავს თავს პოზიტიურად, როგორც ბუნებრივს. საბჭოთა წარსულის უარყოფა ეყრდნობა – ჰეგელის ენაზე – აბსტრაქტულ ნეგაციას: ისტორიული პირობების ყრუ, აბსოლუტურ, მღვრიე უარყოფას, რომელიც აწმყოსვე უქვავებს და აზვიმებს უარყოფილი წარსულის სარკისებურად შეტრიალებულ პოზიტიურ ვარიანტს: რომ ჯუნგლების კანონებით ცხოვრების გარდა, ადამიანებს სხვა არჩევანი არ გააჩნიათ.

საბჭოთა კომუნისტებს არ ეპატია ბუნების საკითხთან ვერგამკლავება: მან ინჟინერული ინტერვენციით მოისურვა, ადამიანის ახალი ბუნება გამოეძერწა თუ „აღედგინა“ ადამიანის პირველყოფილი არაეგოისტური ბუნება. მისთვის საბედისწერო აღმოჩნდა გარდამავლობასა და გარდაუვალობას შორის ავი ქორწინება, გარდამავალ ღონისძიებათა (ძალადობრივ-ქირურგიულ ჩარევათა) გარდაუვალობის გახევება გარდაუვალ, აღარგარდასულ გარდამავლობად. ჯერაცბურჟუაზიული პარადოქსი, რომ შრომაა საჭირო, რათა აღარ იყოს შრომა; და რომ დიქტატურა და ძალადობაა საჭირო, რათა აღარ იყოს დიქტატურა და ძალადობა, გააბსოლუტურებულ შრომად და ბატონობად გაიყინა. დაიკარგა გარდაუვალობასა და გარდამავლობას შორის ლენინისეული დაძაბულობა იმ „ბუნების-ისტორიულ პროცესთან“ მიმართებით (შდრ. ლენინი, 1937, გვ. 58), რომლის მიხედვითაც, ადამიანი ჯერაც ბუნებაა, მარქსისეულად: ჯერაც წინარეისტორიაში იმყოფება (მარქსი, 1950, გვ. 409), ისტორია სინამდვილეში ჯერ არც დაწყებულა და მხოლოდ ბუნების ბუნებითვე, ჩაგვრის ჩაგვრითვე დათრგუნვა დაგვრჩენია, „სანამ სხვაგვარნი არ იქნებიან“ ადამიანები (ლენინი, 1937, გვ. 59). არ/ვერ დადგა ის რთული მომენტი, სადაც „თვალის თვალის წილ“ და „კბილი კბილის წილ“ შურისძიებისა და ძალადობის ამ მარადიულ წრებრუნვას მართლაც გაარღვევდა და ჩაგვრით დათრგუნული ჩაგვრა არა ახალი ჩაგვრის აღმოცენებას, არამედ საერთოდ

ჩავგრის გაქრობას მოიტანდა. ხელოვნური მცდელობის ისტორიულად განპირობებული წარუმატებლობიდან სასწრაფოდ დაისკვნა, რომ ამ მკრეხელობას წინ თვით ბუნება აღუდგა: ადამიანების „ჭანსალი“ ეგოიზმისა და მათ შორის კონკურენციის მარად ურყევი კანონი. ის, რომ მთელი საკაცობრიო ისტორია კონფლიქტსა და ჩავგრას უკავია, ისტორიისავე ბუნებად, მუდმივ სამოქალაქო ომად, გაქვავების საბაზად იქცა.

დღეს, სახელი „კომუნიზმი“ აერთიანებს იმ იდეის გარშემო, რომ ვერაფერი საერთო ვერ იარსებებს. მაგრამ ანტიკომუნისტური საკუთარ ექოდ კომუნისტების აჩრდილს გამოიხიბობს, საერთოს ახლებურად სათქმელად. მისი ბოლოსართი „იზმი“ მისივე ხელოვნურობის, თითიდან გამოწვევით დასტურად ისახება და თავად კომუნის, ადამიანის, როგორც საზოგადოებრივი, კომუნალური არსების ხელოვნურობას გულისხმობს.⁴ მაგრამ ეს ხელოვნურობა, ბუნებაში ფესვგაუდგმელობა გამამტყუნებელ სამხილად და შეუძლებლობის განაჩენად მხოლოდ მათ ესახებათ, ვინც არაფერს სცნობს იმის გარდა, რაც ისედაც უკვე არის და საკუთარი უბრალო არსებობითვე საკუთარი სისწორის გამართლებაა. რახან კომუნისტების ჯერ-არ-ნახულობის გამო ვერანაირ ბუნებას ვერ დაეყრდნობოდა, პრაქსისი მხოლოდ საკუთარ ცდას თუ მიენდობოდა. და ენასაც წინსწრებით ან ნასესხობის ფასად უწევდა ეთქვა ის, რაც აქამდე არ არსებულებოდა. „ჩვენს ენაზე ასეთი სიტყვა არ მოიპოვება და, შეიძლება, საჭირო გახდეს ავირჩიოთ ფრანგული სიტყვა „კომუნა“, თუმცა ამასაც აქვს თავისი უხერხულობა.“ (იქვე, გვ. 77)

დღეს, ქართულში „საერთო“ არის ის სიტყვა, რომელსაც ყველაზე მეტად ცდილობენ, შეუთვისონ ეს ენობრივი ძიება. თავისთავად ცხადი ჩანს, რას ნიშნავს „საერთო“, როცა მას „კერძოსთან“, საზოგადოებრივი ინტერესის წინააღმდეგ მოქმედ, ეგოისტურ, მომხვეჭ ინტერესთან აპირისპირებენ. მაგრამ ისიც თითქოს იმით კმაყოფილდებიან, რომ საკუთარი თავი მხოლოდ ანტიკაპიტალიზმით, საპირისპიროს ნეგაციის მეშვეობით განსაზღვროს; „საერთოს“ დაუზუსტებელი ზოგადობა წინ უსწრებს საკუთარსავე შესაძლო შინაარსს.

წინასწარი ზოგადი დაზუსტება: საერთო არის, როცა ერთი თავისას არ იღებს მეორის ხარჯზე. საერთოა, რაც ყველას ასაზრდოებს, ვინმეს მსხვერპლად შეწირვის გარეშე; მდგომარეობა, სადაც ადამიანებს ერთმანეთის ყველფაზე არ დაუფუძნებით თანაცხოვრება და ამდენადვე არიან ერთმანეთთან თავისუფალნი.

4 განა ტყვილად ესამუშებათ სიტყვა „კაპიტალიზმი“ ან „ნეოლიბერალიზმი“ მის აპოლოგეტებს? „კაპიტალი“ და მოგების ინტერესი ხომ ზედმეტად ბუნებრივია იმისათვის, რომ რაიმე „იზმისთვის“ იქნეს გამეტებელი.

მიზანი და საშუალება

დავრჩეთ მარქსისავე მასაზრდოებელ კლასიკურ გერმანულ ტრადიციაში და მის ენაზე ვთქვათ, რასთან გვაქვს საქმე: საერთოს სივრცე ისაა, სადაც ამუშავებულია კანტისეული ჭეშმარიტება-მოთხოვნა: ადამიანი მეორე ადამიანისთვის არ იყოს საშუალება და გამოსაყენებელი იარაღი; ჭეშმარიტება-მოთხოვნა, რომელიც ადამიანს ადგენს, როგორც თვითმიზანს (კანტი, 2016, გვ. 251, 367), და, ფრიდრიხ შილერის კვალად, ადამიანის უმაღლეს დანიშნულებად განიხილავს მის თავისუფალ თვითგანხორციელებას, მის ამბლებას ყოველგვარი გამორჩენა-სარგებლიანობის პრინციპზე თვითკმარ გონიერ, შემოქმედებით თამაშში.⁵ ადამიანის ამგვარ მოდელში, არსად გამქრალა ის, რასაც მარქსი „აუცილებლობის სამეფოს“ ეძახის: ადამიანს კვლავაც შია, წყურია, ცივა, და მის ამ მოთხოვნილებებს მუდმივი დაკმაყოფილება და დაკმაყოფილების საშუალებათა კვლავწარმოება ესაჭიროება. მაგრამ იქ, სადაც სუფევს საერთობა, „აუცილებლობის სამეფო“ – ადამიანთა მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საშუალებათა კვლავწარმოებისათვის აუცილებელი შრომა – საერთო ზრუნვის საგანია და მხოლოდ საშუალებაა იმისათვის, რომ მისი დაკმაყოფილებისა და გონივრული, დაგეგმარებული მოთოკვის შედეგად, ყველა ადამიანს მაქსიმალურად ბევრი დრო დარჩეს თავისი ჭეშმარიტი მიზნის განსახორციელებლად: „თავისუფლების სამეფოში“ სანავარდო.⁶

5 შდრ. ფრიდრიხ შილერის 1794 წლის „წერილები ადამიანის ესთეტიკური აღზრდის შესახებ“ (Schiller, 1959).

6 „თავისუფლების სამეფო სინამდვილეში იქ იწყება, სადაც შეწყდება შრომა, რომელიც ნაკარნახევია გაჭირვებითა და გარეგანი მიზანშეწონილობით; მაშასადამე, თავისი ბუნების მიხედვით, ეს სამეფო საკუთრივ მატერიალური წარმოების სფეროს მიღმა მდებარეობს. როგორც ველური ადამიანი იძულებულია ბუნებას ებრძოდეს, რათა თავისი მოთხოვნილებანი დააკმაყოფილოს და თავისი ცხოვრება შეინარჩუნოს და კვლავ აწარმოოს, ისე ცივილიზებულმა ადამიანმაც უნდა იბრძოდეს, და მან ეს უნდა ქნას ყოველ საზოგადოებრივ ფორმაში, ყოველი შესაძლებელი წარმოების წესის პირობებში. ადამიანის განვითარებასთან ერთად ფართოვდება ეს ბუნებრივი აუცილებლობის სამეფო, იმიტომ, რომ მისი მოთხოვნილებანიც ვითარდებიან; მაგრამ, იმავე დროს ფართოვდება მწარმოებლური ძალებიც, რომელნიც ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას ემსახურებიან. თავისუფლება ამ დარგში შეიძლება მხოლოდ იმაში მდგომარეობდეს, რომ სოციალიზებული ადამიანი, ასოციაციაში შეგავშირებული მწარმოებლები ამ თვითნებ ნივთიერებათა ცვლას ბუნებასთან რაციონალურად არეგულირებენ, მას თვითნებ საერთო კონტროლს უქვემდებარებენ, იმის ნაცვლად, რომ პირიქით, იგი ბრმა ძალასავით ბატონობდეს მათზე: რომ ისინი ამას ასრულებენ ძალის უმცირესი დახარჯვით და ისეთ პირობებში, რომლებიც მათი ადამიანური ბუნების უფრო ღირსეული და ადეკვატურია. მაგრამ ამის მიუხედავად, ეს მაინც აუცილებლობის სამეფოდ რჩება. მის მიღმა იწყება ადამიანის ძალის განვითარება, რომელიც წარმოადგენს თვითმიზანს, თავისუფლების ჭეშმარიტ სამეფოს, რომელიც შეიძლება აყვავდეს მხოლოდ ამ აუცილებლობის სამეფოს საფუძველზე. საშუალო დღის შემოკლება ძირითადი პირობაა.“ (მარქსი, 1959, გვ. 448-449).

კაპიტალიზმში ისახება, როგორც მორიგი სპეციფიკური ისტორიული ფორმაცია, რომლის მოძრაობის წესსაც დამქირავებელ კაპიტალსა და დაქირავებულ შრომას შორის ბრძოლა ქმნის. კაპიტალიზმში და ჩაგვრის მისთვის დამახასიათებელი წესი წარმოადგენს მთელი საკაცობრიო ისტორიის მანძილზე ჩაგვრის, ბატონობის როგორც მორიგ, ისე „უკანასკნელ ანტაგონისტურ ფორმას“ (მარქსი/ენგელსი, 1950, გვ. 409): ყველაზე უფრო ახლანდელსაც და საბოლოოსაც, რადგან იგი არა უბრალოდ ჩაგვრის მორიგი ისტორიული ვარიაციაა, არამედ, თეორიის მიხედვით, თავადვე ქმნის პირობებს კაპიტალისტურ ყვლეფასთან ერთად, საერთოდ ბატონობის აღმოსაფხვრელად და, შესაბამისად, ადამიანური წინარეისტორიის დასასრულებლად. ბატონობა არსებითად განისაზღვრება, როგორც სხვისი შრომის დასაკუთრება და მისი იძულების წესით ორგანიზება (შდრ. Adorno 2003, გვ. 373), სხვაგვარად: როგორც სხვისი დაკნინება საშუალებად, სხვისი დროისა და ენერჯიის კოლონიზება და ინსტრუმენტალიზება საკუთარი თავისუფლების გასაფართოებლად, „შავი სამუშაოსგან“ საკუთარი თავის განსაყენებლად.

საბჭოთა კავშირს ნორმატიულ დონეზე, მართალია, დასახული ჰქონდა კანტიესულ-შილერისეული ჰუმანისტური იდეალისათვის ხორცის შესხმა, მაგრამ მან თუ კაპიტალიზმში ჩაანაცვლა, როგორც სამეურნეო წესი, რომელიც ადამიანს საშუალებად აქცევს თვითმიზნად ქცეული სარგებლის – ზედმეტი ღირებულების წარმოების – სპირალისათვის, ამავდროულად, მან თავად ადამიანი გათელა დასახულ დიად მიზანსა და მათ მისაღწევ საშუალებებს შორის წარმოშობილ ხლეჩაში. ადამიანის, როგორც მიზნის, განხორციელებას უნდა შესწირვოდა ადამიანი, როგორც საშუალება. ჩაგვრა: ბატონობა და მორჩილება, ზევით ყოფნა და ქვევით ყოფნა შენარჩუნდა, როგორც ძირეული მოცემულობა; დარჩნენ ადამიანები, რომლებიც ზევადან უბრძანებდნენ ქვევით მყოფთ, რომ სწორედ მათ უნდა შეეწირათ თავი მსხვერპლად მათი შვილთაშვილების ნათელი მომავლისათვის.⁷

7 შდრ. Weil, 1998, და დასავლური მარქსიზმის წიაღიდან წამოსული მრავალგვარი, მათ შორის აგრეთვე ვილის, კრიტიკის განხილვა: van der Linden, 2007.

უტოპია და კრიტიკა

მიზნისა და საშუალების სქემა ძალაუწიერად გულისხმობს მსხვერპლს, რადგან ეს სქემა მიზანსა და საშუალებას შორის ძირეულ დაშორებას, დაუმთხვევლობას, გულისხმობს: ყოველთვის არსებობს ვიღაც, ვინც რაღაც მიზნისათვის იწირება, როგორც მისი მისაღწევი საშუალება. საშუალებასთან ერთად იწირება, უქმდება თავად მიზანიც, რადგან მიზანი თავად ის იყო, რაც მის მისაღწევ საშუალებად მსხვერპლად შეიწირა. მაშინ, როდესაც საერთოსათვის ბრძოლა წვალეებით იდგამს ფეხს პოსტკომუნისტური წყობის ანტიკომუნისტური პორიზონტის ფარგლებში, დგება საკითხი: როგორ მოვიაზროთ ერთიანად და ამავდროულად გაუძლოთ *კომუნისტური მოთხოვნის გადაუდებლობას* – იმას, რომ კერძოს, სარგებლის პრინციპის აბსოლუტური ბატონობის გადალახვის გარეშე, კაცობრიობა სულ უფრო ღრმად ჩაეფლობა „ცივილიზებული ბარბაროსობის“ მდგომარეობაში – და *კომუნიზმის მონევენაზე მუშაობის* ნელ, დემოკრატიულ დროს – სწორედ იმ სინელეს, რომელიც გადალახავს ადამიანის განხორციელებისათვის ადამიანისავე მსხვერპლად შეწირვის სულსწრაფობას.⁸ წამოიჭრება ეთიკური და სტრატეგიული აუცილებლობა, მკაფიოდ განისაზღვროს საერთო, რათა ამ საერთოსათვის ბრძოლისათვის დასახული მიზან-საშუალებების სტრატეგიაში ვიღაც არ გაიწიროს, არ გამოირიცხოს საერთოდან, როგორც მის განსახორციელებლად შესაწირი მსხვერპლი.

დღეს საერთო არ არსებობს; არსებობს მხოლოდ მის მისაღწევად დასახული თეორიული თუ პრაქტიკული გზები, უმცირესი რეფორმისტული დონისძიებების ჩათვლით ეკონომიკისა თუ კანონმდებლობის დონეზე; საერთო დღეს მოგვეცემა მხოლოდ როგორც მისკენ მიმავალი გზა. რადგან ეს გზა თუ პროცესია ერთადერთი, რაშიც საერთო, როგორც ზოგადი, აბსტრაქტული მიზანი, ხორცს იხსამს, იგი ძალაუწიერად ნაწევრდება გახლენილობად მიზანსა და საშუალებებს, გარდაუვალობასა და გარდამავლობას, გადაუდებლობასა და გადავადებას, პირველადსა და მეორადს შორის. ვინც საერთოზე ფიქრობს, მისი დღევანდელი არარსებობის პირობებში, იმასვე მართებს, გაუძლოს ამ გახლენივას. იგი კომუნისტური

⁸ გადაუდებლობის განგაშსა და თანმიმდევრული, ძირეული მოქმედებისათვის საჭირო თმენას შორის ამ რთულ კავშირზე ქართულ სივრცეში „ირიბი მოქმედების კიბერ-თეატრის“ წევრი ავტორები ალაპარაკდნენ (ნაცვლიშვილი, 2016; ხასაია 2017).

პროექტის მიერ ისტორიულად ნანუნევი მარცხის ნანგრევებში ახალი პოლიტიკური სხეულის თუ (ძველი ჩვევის ნიადაგზე) ახალი რევოლუციური სუბიექტის პოვნას ცდილობს და ამ მიზნით ახარისხებს-გამორიცხავს საზოგადოებრივ ჯგუფებს. ამ გზაზე განირჩევიან საერთოს ღირსნი საერთოს უღირსთაგან. საერთო ინერტულად იქცევა კერძოდ.

ამის უმთავრესი გამოხატულება „პირველად“ და „მეორად“ ბრძოლებს შორის აბსტრაქტული დაყოფაა, რომელიც უმართებულოა არა იმიტომ, თითქოს სტრუქტურული განსხვავება არ არსებობდეს, ერთი მხრივ, ეკონომიკურ ბრძოლასა და, მეორე მხრივ, გენდერულ, რასობრივ თუ სხვა ბრძოლებს შორის, რომელთაც ნაჩქარევად „კულტურულად“ ან „იდენტიტარულად“ შერაცხავენ ხოლმე; არამედ იმიტომ, რომ მათი უძრავ მოცემულობებად გაქვავებით იხშობა საერთოსათვის ბრძოლის, როგორც პროცესად გადაჭიმული დინამიკური – პარადოქსულად, ღია – მთლიანობის აღქმა. თავისთავად ძალზედ ადვილია, „გვიანი კაპიტალიზმის ლოგიკის“ ფარგლებში მართლმორწმუნე კლასობრივი, პოლიტეკონომიური ბრძოლიდან „ახალი სოციალური მოძრაობების“ ჭრელაჭრულა, გზის ამბნევე ქაოსზე უბრალო გადახვევად შეირაცხოს ის ისტორიული მოცემულობა, რომ XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან მოყოლებული, საზოგადოებრივი ბრძოლის ასპარეზზე მუშათა გვერდით გამოჩნდა ფემინისტთა, რასობრივი ნიშნით ჩაგრულთა თუ ლგბტ მოძრაობები, რომელთაც სტრუქტურული ჩაგვრის ისეთ განზომილებებზე გაამახვილეს ყურადღება, რომლებიც კლასიკურ მემარცხენე ბრძოლას თვალთახედვიდან რჩებოდა.

ინდუსტრიული შრომის თუ კაპიტალისტური ყვლეფის სხვა ფორმების (სამუშაო პირობები სერვისის სექტორში, საბანკო გავალიანება) მსხვერპლთა გამოცდილებას პრიორიტეტი, როგორც წესი, იმის საფუძველზე ენიჭება, რომ, გეორგ ლუკაჩის კვალად, ყვლეფის ამ სუბიექტის პერსპექტივა – „თვალსაზრისი“ თუ „თვალსაწიერი“ (გერმ. Standpunkt, ინგლ. standpoint) – თავისი არსით პრივილეგირებულად ირაცხება, რადგან მისით ნათელი ეფინება საზოგადოებრივ მთლიანობას. და ამ დროს უბრალოდ გამჭვირვალე კი არ ხდება ამ მთლიანობის მუშაობის ანტაგონისტური მექანიზმი, არამედ იკვეთება მისი შიგნიდანვე გადატრიალების წერტილიც.⁹ ფრედ-

9 საუბარია გეორგ ლუკაჩის კლასიკურ გამოკვლევაზე „გასაგნება და პროლეტარიატის ცნობიერება“ წიგნიდან ისტორია და კლასობრივი ცნობიერება (1923, იხ. Lukacs, 1967).

რიკ ჯეიმსონი (Jameson, 2003, გვ. 214-222) მართებულად შენიშნავს, რომ ლუკაჩის მიდგომა, რაგინდ შეუვალა „მუშიზმის“ შთაბეჭდილებას ტოვებდეს, განვრცობას ექვემდებარება და საჭიროებს კიდევაც, რადგან „ახალი სოციალური მოძრაობების“ წიაღში გახმოვანებული ფემინისტური, ანტი-რასისტული თუ ანტი-ჰეტერონორმატიული პროტესტი ჩაგვრის იმგვარ გამოცდილებებს ააშკარავებს, რომლებიც მარქსისტულად განსაზღვრული ეკონომიკური ყვლეფის სუბიექტის თვალსაწიერიდან (უფრო სწორედ, ამ სუბიექტში ლუკაჩისეულად ნაგულისხმევი, მისთვის მიწერილი, „შერაცხული“ ცნობიერებიდან) უბრალოდ არ მოსჩანს. ჯეიმსონის აზრით, „სტერილური მეტაფიზიკური დავა საბოლოო ჯამში განმსაზღვრელი ინსტანციების თაობაზე“ (იქვე, გვ. 218) და აბსტრაქტული გამიჭვნა „პირველად“ – ეკონომიკური *ყვლეფის* წინააღმდეგ მიმართულ – ბრძოლასა და „მეორად“ – „პოლიტიკური“, კულტურული ბატონობის წინააღმდეგ მიმართულ – ბრძოლას შორის უნდა ჩანაცვლდეს მიდგომით, რომელიც საზოგადოებრივ მთლიანობაზე გასასვლელად ამოსავალ წერტილად იღებს სხვადასხვანაირ ჩაგვრათა წიაღში წარმოშობილ კონკრეტულ, განუმორებელ და ერთმანეთზე დაუყვანელ გამოცდილებებსა და „თვალსაზრისებს“.10 ისინი ცარიელ „რელატივიზმში“ ჩაიკარგებიან, თუ მათი საერთო, თუნდაც მხოლოდ ნეგატიური, გადაკვეთის წერტილი არ დაისახა იმ „რადაციის“ სახით, რისთვისაც „გვიანი კაპიტალიზმი“ შეიძლება არც კი იყოს გამოსადეგი სახელწოდება (იქვე, გვ. 221). მეორე მხრივ, ბრძოლათა და „თვალსაზრისთა“ ეს გამაერთიანებელი ფაქტორი ვერ იქნება მთლიანობა, რომელიც სტრუქტურული ჩაგვრის ამ სხვადასხვაგვარი ამოსავალი გამოცდილებების „დაჯამებით“ შეგვიძლია მივიღოთ.

თუ საზოგადოებრივი მთლიანობა არცერთი თვალსაზრისიდან არ მთელდება, მაშინ საქმე ერთგვარ სახიჩარ უნივერსალიზმთან გვაქვს, პერსპექტიულ უნივერსალიზმებთან. მათი ერთად მოაზრება არ ნიშნავს უბრალოდ გაბატონებული „პოლიციური“ წესრიგის მიერ წინასწარ „დანაწილებული გრძნობადი“ სივრცის ხელახლა, წესრიგისთვის მოულოდნელი სახით, გადანაწილებას (მდრ. რანსიერი, 2014); არც „მოულოდნელ შემომთხვევას“, რომელიც ცოდნის არსებულ რეჟიმს არღვევს, რამდენადაც, მაგალითად, სტუდენტსა და მუშას შორის თითქოსდა წარმოუდგე-

10 ჯეიმსონის მიდგომის დეტალური კრიტიკული განხილვისათვის იხ. Floyd, 2009, გვ. 9-16.

ნელი და გამორიცხული შეხვედრა დგება და რაღაც ძირეულად ახლის, ცოდნისა და ლეგიტიმურობის ახალი რეჟიმის საწინდრად იქცევა (შდრ. Badiou, 2009). საჭირო იქნებოდა უმაღლესი მკაფიოდ გამოკვეთა, თუ რატომ არის მართლაც შეუძლებელი დღევანდელ დღეს გარკვეულ საზოგადოებრივ ჯგუფებს შორის შეხვედრა – და მით უმეტეს ინტერესთა თანხვედრა და კონსენსუსი – და როგორ არის ეს გახლეჩილობა მხოლოდ დღევანდელი მოცემულობა, რომელიც სამომავლო პერსპექტივაში ამ დაპირისპირებულ ძალთა *შერიგებას* გულისხმობს. *შერიგებას*, რომელიც უკიდურეს უტოპიურ ჰორიზონტად უნდა აღიმართოს, რათა დღევანდელმა შეუთავსებლობამ მშრომელთა ბრძოლასა და სხვადასხვა „იდენტობების“ ბრძოლებს შორის არ მიიღოს ბუნებრივი გარდაუვალობის ხასიათი. სწორედ *შერიგების*, დაპირისპირების მოხსნის, ჰორიზონტი – ის, რომ ამ ბრძოლათა „საბოლოო ჯამში“ გადაკვეთა არც უბრალო დამთხვევაა და არც უბრალოდ სტრატეგიული, „სოლიდარული“ მოკავშირეობა – დღევანდელ პირობებში ერთმანეთისგან განცალკევებით მიმდინარე ბრძოლებშივე გამოკვეთდა მათ ძირეულ, ბოლომდე გასააზრებელ პოტენციალს. კონკრეტული წერტილი, საიდანაც ამოცნობადი ხდება რაგინდ გახლეჩილ საზოგადოებრივ ჯგუფთა საბოლოო ერთიანობა, პირველ რიგში, სწორედ იქაა საძებნელი, სადაც მათი სრული ურთიერთვერატანა ვლინდება და სადაც თითქოს ყველაზე შორს არიან ერთმანეთთან გადაკვეთის შესაძლებლობისგან.

მაგრამ უტოპია უკვე უნდა იყოს კრიტიკის მიერ საკმარისად დანმენდილი, რათა დღევანდელი საზოგადოებრივი ფორმები წარმოჩნდეს, როგორც გარდასაქმნელი. კრიტიკა მუშაობს იმ პარადოქსის პირობებში, რომ ანმყოფი არსებული ფორმების („იდენტობების“ თუ სხვა თითქოს გაქვავებული მოცემულობების) მათ გარდამავალობაში გასაშუქებლად მომავლის ჰორიზონტი და მათი ამ ჰორიზონტიდან დანახვა საჭირო¹¹; მაგრამ ამავდროულად, ეს მომავალი რაღაც „უტოპიური“ იდეალი კი არ არის, ფუყე მეოცნებეობის გაგებით, არამედ დღევანდელი ანმყოფი თანმიმდევრული უარყოფა და გადალახვა. არ არის საკმარისი უბრალო ანტიკა-

11 ფრეიბერი „ტრანსფორმაციულ მიდგომას“ უწოდებს იმგვარ ნორმატიულ კრიტიკულ პერსპექტივას, რომელიც „არსებულ ჯგუფურ იდენტობებსა და დიფერენციაციებს“ (ფრეიბერი, 2017, გვ. 277) იღებს არა აფორმატიულად, არამედ, მათ დეკონსტრუქციას ეწევა და ამით სწორედ მათ გარდაქმნადობასა და გარდასაქმნელობაზე აპელირებს.

პიტალიზმი, რადგან ის ჯერ კიდევ კაპიტალის დროით ლოგიკაში მოძრაობს და უბრალოდ მის ნაკარნახებ ტემპზე „რეაგირებს“ (და, საბოლოო ჯამში, შეიძლება უბრალოდ კაპიტალიზმისავე წიაღში უკეთესი ხელფასის მოთხოვნას ჯერდებოდეს) და ამიტომაც საჭიროებს საზოგადოების ალტერნატიული პროექტი საკუთარ დროით ჰორიზონტს (შდრ. ნაცვლიშვილი, 2016). მაგრამ ამდენადვეა აუცილებელი, კაპიტალის დროისთვის ძირეულად „ახალი დროის“ დაპირისპირებისას გავითვალისწინოთ, რომ კაპიტალიზმის გადაგდება უბრალოდ კაპიტალიზმის გადაგდებას კი არ უნდა გულისხმობდეს, არამედ, მარქსისეული აზრით, კაპიტალისტური ყვლეფის სახით ყოველგვარი ბატონობის გადაგდებას.¹²

აქ ხდება საჭირო ბატონობის იმ დღევანდელ ფორმებზე დაფიქრება, რომელთა ახსნაც ყვლეფის კაპიტალისტური მექანიზმით ვერ ამოიწურება, მაგრამ რომლებიც, როგორც ნებისმიერი ბატონობა, სხვა ადამიანის (შრომის) დაქვემდებარებაა უბრალო საშუალებად (რაც ზოგადად ასევე ყვლეფაა, ოღონდ არა აუცილებლად კაპიტალიზმისთვის დამახასიათებელი ზედმეტი ღირებულების ექსტრაქციის ფორმით; მაგრამ ჩვენ ამ შემთხვევაში ყვლეფაა, ზოგადად ბატონობისგან და, ვთქვათ, ყვლეფის მონათმფლობელური ან ბატონყმური ფორმისგან მეთოდურად უკეთ გასამიჯნად, უშუალოდ მის კაპიტალისტურ ვარიანტთან გავიგივოთ). ყვლეფის გვერდით არსებულ ბატონობის ფორმებზე თვალის დახუჭვა გულისხმობს, რომ ეს ბატონობა გაგრძელდება მას მერე, რაც ყვლეფა აღმოიფხვრება, რომელიც საკუთარ თავთან ერთად, საერთოდ ბატონობის აღმოფხვრას გვპირდებოდა.

„ამოგვივიდა ყელში ჩვენი ძალების იმათთან შერწყმა, ვინც ისეთი მომავლის იდეალისთვის იბრძვის, რომელიც, რაგინდ უტოპიური იყოს, ჩვენთვის ჯერაც ზედმეტად სახიფათოდ წააგავს ამ უკეთურ ან-მყოს, ვინაიდან არ ითვალისწინებს ჰომოსექსუალობის საკითხს და მის ფართო მნიშვნელობას სრული ადამიანური ემანსიპაციის საქმისთვის“ (Mieli, [1977], გვ. 101).

12 უშუალოდ დასაქმების ადგილის ან კაპიტალის მუშაობის რომელიმე სხვა თვალსაჩინო ადგილის მიღმა განხორციელებული (გენდერული, რასობრივი თუ სხვა სახის) ბატონობაც კაპიტალიზმის, როგორც უკლებლივ ყველა საზოგადოებრივი სეგმენტის მომცველის, ფუნქციად თუ განისაზღვრა, მხოლოდ წაიშლება ის ანალიტიკური გამოიჭნა, რომელიც ყვლეფასა და ბატონობას შორის საჭიროა შენარჩუნდეს, რათა ყვლეფის გადაგდებისავე უაღრესი მნიშვნელობა არ გაბუნდოვანდეს.

ასე საყვედურობს „ტრადიციულ“ მემარცხენე მოძრაობას 1970-იანი წლების იტალიური გეი მოძრაობის წარმომადგენელი კომუნისტი მარियो მიელი.

საზოგადოებრივ მთლიანობაში ეკონომიკური ყველფის წინააღმდეგ ბრძოლის და გენდერული ჩაგვრის წინააღმდეგ ბრძოლის „ადგილების“ ერთიანობა არა იმდენად „რეალობაშია“ – რომელშიც ყველფისა და ტრადიციული ჩაგვრის მიერ გამოწვეული ზიანი ერთნაირად „უაღრესად ნამდვილია“ (ფრეიზერი, 2017, გვ. 265) და ერთიმეორის ხელშემწყობ ფუნქციადაც იქცევა – რამდენადაც თეორიის წიაღში განსახორციელებელ აზრობრივ წინსწრებაში. მას მუდმივად თვალი უჭირავს ამ საზოგადოებისა და მასში მცხოვრებ ინდივიდთა საარსებო ფორმების გარდაქმნადობასა და გარდასაქმნელობაზე, რათა ბუნებად, მარადიულ მოცემულობად არ ექცეს ის, რის გარდაქმნასაც წესით უნდა ლამობდეს, როგორც ადამიანის მიერ ისტორიულად ხელთქმნილის, ცუდად ხელთქმნილის და, შესაბამისად, ადამიანის მიერვე უკან გამოსახმობის.

კომენტარი

2016 წლის 17 მაისს, „რადიო თავისუფლებაზე“ გამოქვეყნდა ტექსტი, რომელიც ცდილობს, დაადგინოს ის ადგილი, რომელიც კულტურამ (...) ჰომოსექსუალურ ურთიერთობებს მიუჩინა: ესაა მარგინალურობა, რომელსაც ეპოქისა და კონკრეტული კულტურის შესაბამისად, ხან დეკადენტობა, ხან ცოდვა, დანაშაული, სუბკულტურა და ა.შ. ეწოდება. (...) ასეთი საეჭვო მოვლენა მარტივად გადაიქცევა აგრესიისა და სიძულვილის სამიზნედ, პარაზიტად, რომელიც არ მონაწილეობს ბიოლოგიური დოვლათის შექმნაში, რომელიც უარს ამბობს საჯიშე ცხოველობაზე და, შესაბამისად, მისი, როგორც უსარგებლო საგნის, ღირებულება და ფასი დაბალია. (...) ჰომოსექსუალობა არაბუნებრივია, თუკი ბუნებრიობა გამრავლების ინსტინქტამდე დაიყვანება. სწორედ ეს არაბუნებრიობა ანიჭებს მას განსაკუთრებულობას და ერთგვარ მომწესხველ-მომაჯადოებელ ელფერს, რომელიც თავისი არა ბუნებრიობით, არამედ ბუნების წინააღმდეგ სვლით, წმინდა სახის ხელოვნებაა, რამდენადაც ხელოვნება არცერთი ბიოლოგიური ინსტინქტის დაკმაყოფილებას

არ ემსახურება და სამომხმარებლო ეკონომიის თვალსაზრისით, სრულიად უსარგებლო და ზედმეტია. ისევე, როგორც ყოველგვარი ხელოვნება, რომელიც არაბუნებრივი თუ ბუნების მიერ არშექმნილი საგნების შექმნას გულისხმობს, გარკვეული აზრით, ჰომოსექსუალურია და როგორც ჰომოსექსუალობა, ხელოვნებაც სუბვერსიულია ნორმატიული წესრიგის მიმართ (მაისურაძე, 2016).

მიგყვით ჯემსონის მიერ მოხაზულ მდგომას და განვიხილოთ, ამონარიდის თქმისა არ იყოს, „ის ადგილი“, სადაც კრიტიკული თვალსაზრისი, ჩაგრული, მარგინალიზებული მდგომარეობის აღწერა, დიალოგში შედის მარგინალიზაციის მანარმოებელ ენასთან და ამ უკანასკნელის მიერ შექმნილი უარყოფითი კოდების მეშვეობით ცდილობს, გამოიბრძოლოს მარგინალიზებული მდგომარეობის დადებითი ხატება და ლანძღვა ერთგვარად ქებადაც გარდასახოს. როგორც ითქვა, თვალსაზრისი თავისთავად უკვე პერსპექტიულია; ხოლო, ეს თვალსაზრისი, თავის მხრივ, კიდევ უფრო მიკროსკოპული ხდება, რადგან ერთი ადამიანის მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისად გვევლინება. ერთ პასაჟზე კომენტარი შეიძლება აღმოჩნდეს ყველაზე მართებული გზა, იმგვარი მთლიანობის გამოსაშლელად, რომელიც, ჯემსონისავე სიტყვებით, „პრინციპული“ იქნება თავის რელატივიზმში (Jameson, 2009, გვ. 215). ცალკეული თვალსაზრისი, მთელი თავისი შემთხვევითობებითა თუ ერთი ადამიანის თვალთახედვის გარდაუვალი შეზღუდულობით, არ არის უბრალოდ პირადი მოსაზრება. უტოპიურ ნაკითხვას რაც მასში მცდარად ესახება, თავად არის სწორის ნიშანი, როგორც თეორიულად მიერ შესასწორებლის, რაც, თავის მხრივ, წინმსწრები ყალიბია პრაქტიკულად გამოსწორებული მდგომარეობისა.

ამონარიდი, რომელიც ყოველივე არსებითით არის დახუნძლული, სწორს ამბობს, რამდენადაც ყველა იმ საკვანძო ელემენტს შეიცავს, რაც დღეს შეადგენს ჰომოსექსუალობის მნიშვნელობათა ველს. მაგრამ ტექსტი მათ მთელ ისტორიაზე განავრცობს, რითიც ჰომოსექსუალობაც და მასზე საზოგადოებრივი რეაქციაც, რაგინდ ისტორიულად ვარირებდეს, ისტორიული მომენტის სპეციფიკისგან დამოუკიდებლად ერთი თემის ვარიაციად იქცევა. შედეგად, სიმპტომატურია, რომ ჰომოსექსუალობის მარადიული სუბვერსიულობისთვის ხაზის გასასმელად სწორედ ხელოვნება მოიხმობა მის მეტაფორად, ანალოგიად, მონათესავე ფენომენად;

ხელოვნება, რომელიც მთელი მისი ისტორიის მანძილზე, უმეტესწილად, რელიგიურ ან ყოფით ფუნქციას ატარებდა და მხოლოდ XVIII საუკუნის ბოლოს თუ შეიძინა უსარგებლობის ის დატვირთვა, რომელიც (მით უმეტეს ტექსტის მიერვე ნახსენები „სამომხმარებლო ეკონომიის“, „ღირებულებისა“ და „ფასის“ წარმოებასთან მიმართებაში) კაპიტალისტური ეკონომიკის სრული გაბატონების ნაყოფია. საზოგადოებისთვის ყოვლისმომცველ პრინციპად სწორედ სარგებლის, მოგების, კაპიტალიზაციის ქცევა გახდა საწინდარი ხელოვნებისთვის „უსარგებლოს“ – თავისთავადი მიზნის, ყოველგვარი ფუნქციურობისა და პრაქტიკულობისგან დაცლილის, „თამაშის“ – სტატუსის მისანიჭებლად.¹³ ამგვარი საზოგადოების წიაღში ხელოვნება არასგზით არ ხდება მართლაც უსარგებლო, არამედ სწორედ უსარგებლოს შარავანდედით, უფრო სწორედ, სასაქონლო იარაღით კპოვებს გასაღებას ყოვლისმომცველ ბაზარზე. ის ატარებს იმავე პრაქტიკულ სულს,

რომელიც თვით ბურჟუაზიული *l'art pour l'art*-ის¹⁴ არამიზნობრიობაშიც კი იჩენს თავს. უკლასო საზოგადოება მხოლოდ წარმოებისა და მოხმარების ბურჟუაზიულ ანტაგონიზმს კი არა, ის მათ ბურჟუაზიულ ერთიანობასაც აბათილებს. ის, რომ რაღაც უსარგებლოა, ახლა უკვე სასირცხვილო აღარ არის. (...) დაშოშმინებულ მოთხოვნილებას შეუძლია სამყაროსთან ისეთი ურთიერთობა დაამყაროს, რომ ის უნივერსალური სარგებლიანობისთვის აღარ გაინვრთნას. თუ უკლასო საზოგადოება ხელოვნების დასასრულს გვპირდება, რადგან ის ნამდვილსა და შესაძლებელს შორის დაძაბულობას მოხსნის, მაშინ ის, ამავე დროს, ასევე ხელოვნების დასაწყისსაც გვპირდება, იმ უსარგებლოსი, რომლის მჭვრეტელობაც ბუნებასთან შერიგებისკენაა მიმართული, რადგან აღარ დგას ექსპლოატატორთა სარგებლის სამსახურში. (ადორნო, 2015, გვ. 148-149)

თუ „სარგებელი“ – ყვლეფის თვითკმარობა, ზედმეტი ღირებულების წარმოება, როგორც თვითმიზანი – ის კონკრეტული („მორიგი“ თუ „უკანასკნელი“) ისტორიული პრინციპია, რომლის ფორმასაც იღებს ოდინდელი ბატონობა,

13 უკვე ნახსენები შილერისა და კანტის და, ზოგადად, XVIII საუკუნის ბოლოს, განსაკუთრებით გერმანულ ესთეტიკაში მომხდარი ამ ძირეული შინაარსობრივი და ფუნქციური წანაცვლების შესახებ იხ. Fleming, 2009; XIX საუკუნის კონტექსტში იმავე პრობლემატიკის მოკლე მიმოხილვისთვის იხ. ნახუცირიშვილი, 2016, გვ. 7-12.

14 „ხელოვნება ხელოვნებისთვის“ (ფრანკ,

მაშინ ხელოვნებაც, რომლის „უსარგებლობაც“ ყოვლისმომცველი სარგებლიანობის ნეგაციაა, უბრალოდ საგნებისა და ადამიანების რაღაც მარადიულ არსს კი არ აღადგენს, არამედ იძლევა ადამიანის ინსტრუმენტალიზაციის არსებული ისტორიული ფორმის თანმიმდევრული, კონკრეტული დაძლევის ყალიბს, რომელშიც სარგებლის პრინციპის დაძლევა საერთოდ ადამიანის საშუალებად დაქვემდებარების პრინციპის დაძლევისაგ გულისხმობს.¹⁵ ეს ის უსარგებლობაა, რომლის მხოლოდ წინმსწრები აღთქმა შეიძლება იყოს როგორც ჰომოსექსუალის შესახებ საზოგადოებრივი პარანორმული წარმოსახვის შიგთავსი, ისე ხელოვნებაც. მათ შორის ანალოგიის საზღვარი კი იქამდე აღწევს, სადამდეც ორივე ორი სხვადასხვაგვარი ფუნქციაა უსარგებლობის პრინციპის, როგორც სარგებლის რადიკალური საპირისპიროსი.

გამოყენებულ ცნებათა („ხელოვნება“, „უსარგებლობა“) ლოკალიზება სპეციფიკურ ისტორიულ კონტექსტებში არის სწორედ ის, რაც ხელოვნებას

15 ადამიანის როგორც თავისთავადი მიზნის ცნება, რა თქმა უნდა, მხოლოდ უკიდურესი აბსტრაქციითაა, რომელიც ცინიკურ წინააღმდეგობაში მოდის არსებულ წესრიგში ადამიანის აბსოლუტური ინსტრუმენტალიზაციის სინამდვილესთან; ჩვენ ადამიანს ვიცნობთ მხოლოდ საშუალებათა ჯაჭვში და „წმინდად“ ადამიანურ მომენტებსაც – მხოლოდ როგორც მომწყვდევულ ინსტრუმენტალურობის ნიქელიში. თუმცა, ცნების ეს აბსტრაქტულობა არ ნიშნავს იმას, რომ ის ჰაერშია გამოკიდებული ან იმგვარი ზოგადობაა, რომელიც, ტრადიციული ფილოსოფიური წესით, მრავლიდან „საერთო მახასიათებლის“ აბსტრაქტირებით მიიღება (შდრ. Ильенков, 1973), არამედ ის „კონკრეტული ზოგადობაა“, ორგანული მთლიანობის გამომხატველი, რომელსაც კონკრეტული ისტორიული ფორმა და დინამიკა აქვს. მაგრამ მისი სპეციფიკა იმაშია საძებარი, რომ „ადამიანი როგორც თავისთავადი მიზანი“ არ არის არსებული ფაქტობრივი მოცემულობა, არც რაიმე ჰუმანისტური დოგმა, არამედ მხოლოდ პოზიტიურად, იდეალურად ნათქვამი შებრუნება დღევანდელი სრულიად საპირისპირო მდგომარეობისა, ისევე, როგორც „უსარგებლობა“ შეიძლება მხოლოდ საყოველთაო სარგებლიანობის პირობებში იქცეს მის უარყოფად და კრიტიკად. ეს ცნება არსებითად წინმსწრებია, რამდენადაც არ ემთხვევა რეალობას და ატარებს მოთხოვნას, რომ ცნება სინამდვილეში განხორციელდეს, განამდვილდეს. ხლეჩა კონკრეტულ-მოვლენილსა და აბსტრაქტულ-იდეალურს შორის არის არა რაღაც უძრავი პლატონური ხლეჩა იდეების სამყაროსა და მარად არასრულყოფილ ემპირიულ სინამდვილეს შორის, არამედ მანძილი, რომელიც ისტორიული განხორციელების დროში დღევანდელ ცუდს ჯერ კიდევ აივლებს განსწორებას. „ადამიანი როგორც თვითმიზანი“, როგორც საშუალებად დაკნინების ჯაჭვიდან ამორთული, უკვე გულისხმობს საერთოს, როგორც კომუნალურ პოლიტიკონომიურ მონყოლას, რადგან ცნება თავის განამდვილებას მოითხოვს იმისათვის, რომ არ იყოს ტყუილი. ეს ცნება თავისთავად გულისხმობს ადამიანის, როგორც მშრომელი არსების, ცნების „კონკრეტულ ზოგადობასაც“, რადგან „თვითმიზნად“ მხოლოდ ის არსება გამოცხადდეს, რომელიც საშუალებად შეიძლება დაიქვემდებარო. საშუალებად კი მხოლოდ მშრომელი არსება შეიძლება დაიქვემდებარო, რომელსაც არსებითად უნარი შესწევს, აუცილებელზე მეტი იშრომოს და ამით გახდეს ზედმეტი შრომის ყვლევის საშიზნე. ხოლო, საშუალებად დაქვემდებარება უაღრესად დამაკნინებელი მხოლოდ იმგვარი არსებისთვის შეიძლება იყოს, რომლის ცნებაც არა მარტო შრომას გულისხმობს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, იმას, რომ ამ არსების დანიშნულება შრომისგან გათავისუფლებაა, რაც, ტექნოლოგიის განვითარების არსებულ პირობებში, კონკრეტული შესაძლებლობაა. ამდენად, ადამიანის როგორც მშრომელი არსების მარქსისტული ანთროპოლოგიური განსაზღვრებაც საჭიროებს ისტორიზებას. შრომისგან გათავისუფლება, თავის მხრივ, ნიშნავს არა შრომის საერთოდ გაქრობას, არამედ მისი დროის ისეთ უკიდურესად აუცილებელ მინიმუმადე დაყვანას, რომ შრომა აღარ იყოს ადამიანათათვის მათი ცხოვრების უდიდესი ნაწილის მომცველი და საზრისის მიმნიჭებელი (შდრ. Gorz, 2004; ბარჯია, 2016).

დაადგენს არა როგორც არსებულისადმი მარადიულ პროტესტს, არამედ, როგორც წინსწრებას იმისა, რაც ჯერ არ არსებობს და რაც საერთოდ ანტაგონიზმის გადაჭრას გვიჩადის და, შესაბამისად, ხელოვნების სუბვერსიულობის დაშოშმინებასაც განხორციელებულ საერთოში. ისტორიზების წყალობითაა, რომ ეს გაგებები მარადიული ისტორიიდან გარღვევის, მისგან თავის დაღწევის, ძირეულად ახალი მომავლის დაფუძნების ფუნქციად იქცევიან და არა – წარსულის გაგრძელებად, კარგად შეგებით ბორბლებად წესრიგსა და (ესთეტიკურ = სექსუალურ?) ჯანყს შორის დაბალანსებულ მარად-იგივე წრებრუნვაში. კულტურა, რომელიც ცხადდება ბუნების საპირისპიროდ, იქცევა ბუნებად, რადგან, მიუხედავად კულტურული ფორმების მონაცვლეობისა, კულტურა მარად ბრუნავს ერთი ძირეული კანონისადმი მორჩილებაში: ნორმატიული წესრიგი და მის მიმართ ჯანყი.

„ბიოლოგიური დოვლათიც“ ისეთი მეტყველი მეტაფორაა, რომელშიც ბიოლოგიური რეპროდუქციისა და ეკონომიკური დაგროვების მნიშვნელობათა შერწყმა კვლავაც მიდრეკილია, მთელს ისტორიაზე გაფანტოს ის, რაც თავისი არსით კაპიტალისტური მოდერნულობის წარმონაქმნია. საუკუნეების მანძილზე, ქრისტიანობის მიერ ჰომოსექსუალობის „სოდომის ცოდვად“ განხილვაც, რა თქმა უნდა, ისევე, როგორც ნებისმიერი სექსუალური ქცევისა, რომელიც გამრავლებას არ ემსახურებოდა, პროდუქტიულობა-არაპროდუქტიულობის შეპირისპირებას ეყრდნობოდა. მაგრამ ჰომოსექსუალობის თანამედროვე ძაგებისთვის გადამწყვეტი ცოდვის უსარგებლობით წანაცვლებაა, რითიც მას სულმოუთქმელი ეკონომიკური კვლავწარმოებისა და დაგროვების მნიშვნელობა უნათესავდება, რომელსაც არაფრის ისე არ ეშინია, როგორც წარმოების შეჩერების. თანამედროვე საქართველოში, მოგების გულისთვისვე მოგების უსასრულო ზრდის მექანიზმს დამორჩილებული მეურნეობის იმპერატივი გადაშენების მიმართ „პატარა ერის“ პანიკურ შიშთან გადაიკვეთება. ჰომოსექსუალია უნაყოფობის, გამრავლების მთავარი მტრის სიმბოლო, რითიც საქართველოს ისტორიის მანძილზე ჰომოსექსუალობის ისედაც უცხოთან ასოცირება¹⁶ ფუნქციას იცვლის და განიხილება გლობალიზებული ბაზრის,

16 შდრ. მაისურაძე, 2012, გვ. 103-118, სადაც ჰომოსექსუალობა განხილულია საქართველოს ისტორიის კონტექსტში და მოცემულია მისი, როგორც უცხო, სემანტიკის გენეალოგია, მაშინ, როცა 2016 წლის ნაწერი „ზოგადად“ ჰომოსექსუალობაზე საუბრობს და დეისტორიზაციისკენაა მიდრეკილი.

როგორც აბსტრაქტული, უსახო, უფესვო და ყველგანმყოფი ინსტანციის, შემოჭრის იარაღად.

როგორც წარმოება თვითკმარად ორიენტირებული არა ადამიანთა ნამდვილი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაზე, არამედ მოგებაზე, ისევე იქცევა გამრავლება – „გენოფონდზე“ ზრუნვა – ბუნების მიერ დასახულ მცნებად შერაცხულ თავისთავად მიზნად. ბუნების გაგება იდეოლოგიურობისა და სიყალბის ზენიტს აღწევს, როცა აპელირებენ „განაყოფიერების ინსტინქტსა“ და „სიცოცხლის“ და მისი მუდმივი განახლების თავისთავად ღირებულებაზე, ჰომოსექსუალში პროეცირებული არგამრავლება კი, თავის ისტორიულად შემოსაზღვრულ ჭეშმარიტებას იძენს.¹⁷ იმ პირობებში, როცა ობიექტურად მართლაც არსებობს მატერიალური პირობები უკლებლივ ყველა დაბადებული სიცოცხლის ღირსეულად დასაპურებლად და აღსაზრდელად, ამ ძირეული მოთხოვნილების დაკმაყოფილებასა და გლობალური მასშტაბით სულ უფრო მზარდ ჭარბწარმოებას შორის უფსკრულის შეუჭრებელი ზრდა სიცოცხლის (ისედაც ეთნიკურ პარტიკულარობაზე დაყვანილ) ღირებულებას ბრალს უყენებს.¹⁸ ზრდა – გამრავლება იქნება ის თუ მოგება – ვითომ ხარისხობრივ მატებასა და წინსვლას გულისხმობს, სინამდვილეში კი, მარად ერთი ადგილის ტკეპნაა, სადაც თითოეული ადამიანი თუ საქონელი სრულებით ურთიერთჩანაცვლებადია და, შესაბამისად, გულგრილია ხარისხის მიმართ.

ჰომოსექსუალი უნაყოფოა, მაგრამ უცნაური მიდრეკილება აქვს გამრავლებისკენ (შდრ. Hocquenghem, 1993, გვ. 109). საზოგადოებრივი პარანოია მასში სრულიად ურთიერთგამომრიცხავი მახასიათებლების მთელ წყებას პროეცირებს. და რაც უფრო მჭიდროდ თანაარსებობენ ისინი, მით უფრო ჭარბია პარანოია, რადგან მით უფრო გამოუსახავი და უკონტურო

17 არა-პეტრონორმატიულ სექსუალობებში სხვადასხვა ნეოკონსერვატორი ჯგუფის მიერ პანიკურად ამოკითხულ „უმთამომავლობას“ და „უმომავლობას“ ლი ედელმანი აიტაცებს, როგორც ქვიარი სუბიექტებისათვის საკუთრივ პოლიტიკურ ჰორიზონტს, რომელიც „რეპროდუქციულ ფუტურშიზმს“ რადიკალურ უარს ეუბნება და, შესაბამისად, მომავალსაც („ბავშვში“ განსახიერებულს), როგორც ნებისმიერი პოლიტიკის აუცილებელ ჰორიზონტს. შდრ. Edelman, 2004. საკითხავია, პოლიტიკის როგორი ჰორიზონტი რჩება ფუტურშიზმის გარეშე.

18 მალთუსისეული აბსურდი, რომ პრობლემა ჭარბ მოსახლეობიანობაშია, ისევე, როგორც საპირისპირო ჰომოფობიური შიში მოსახლეობის დეფიციტურ რესურსად ქცევის თაობაზე, თითქოს ან საკმარისი არ იწარმოებოდეს, რომ ყველას ეყოს, ან საკმარისი არ ვიყოს, რომ წარმოება არ გაჩერდეს, თავის ჭეშმარიტებას ავლენს, რამდენადაც ბუნება თავისით ვერ იძლევა იმის წინაპირობებს, რომ მის მიერ ვითომდა დანესებული გამრავლების შედეგად შობილი კიდევაც აღიზარდონ იმად, რაც ისინი გამრავლების წრე-ბრუნვის მიღმა უნდა იყვნენ, როგორც ადამიანები.

ხდება წარმოსახული ჰომოსექსუალი, რის გამოც მისი ყოფნა ყველგან შეიძლება იეჭვო. იგი სუსტია, „ქალაჩუნაა“, და ძლიერი, ზესახელმწიფოებრივი გავლენის მქონე; არსებითად წარმოდგენილი, როგორც „პასიური“, „კაცობა“-დაკარგული, იგი პატიმარ კაცებს აუპატიურებს.¹⁹

„ვარდების რევოლუციის“ შემდგომ პერიოდში საზოგადოების ფართო მასების ეკონომიკური და კულტურული მარგინალიზაცია და ამავდროულად, არასამთავრობო ორგანიზაციების საქმიანობის სახით, ლგბტ-საკითხის საჯარო სივრცეში დამკვიდრების პირველი მცდელობები, რომლებიც, ადგილობრივი თემის მხარდაჭერის გარეშე და დასავლური გამოცდილებისა და კულტურული კრიტერიუმების გამარტივებული გადმოტანით, ხსენებული მარგინალიზაციისა და მისი დამძლველი ფართო სოციალური მოძრაობის არარსებობის ფონზე, მხოლოდ თუ გაამყარებდა უცხოთა და დეკადენტური ფუფუნების შთაბეჭდილებას.²⁰ ჰომოსექსუალი ისახება, როგორც აბსოლუტურად სექსუალიზებული არსება, რომელსაც არ შეუძლია ისეთი ურთიერთობა, სექსუალიზებული რომ არ იყოს (იქვე, გვ. 55). თავისი ურთიერთობებისა და იდენტობის აბსოლუტური სექსუალიზების ფუფუნება, თანაც მოდემის გამრავლების ჩარჩოს მიღმა, მას იმიტომ აქვს, რომ იგი მოწყვეტილია შრომის სფეროს და დალხენილი მისცემია უსარგებლო, უნაყოფო, უქმ საქმიანობას. იგი ორგანო უშრომელია, რამდენადაც მისი ყოვლისმომცველი სექსუალობა, როგორც აბსოლუტური ფუფუნება, არანაირ ნაყოფს არ იძლევა. ერთდროულად ყველაზე აბსტრაქტული და ყველაზე ხორციელი, ჰომოსექსუალი, თავისი მფლანგველი საქმიანობის განმაცვიფრებელი უნაყოფობით, სპეციფიკურად კაპიტალისტური მოდერნულობისთვის დამახასიათებელი ანტი-სემიტისმის მსგავსი პროექციის ობიექტად იქცევა: მასში დედდება არა ზოგადად „კაპიტალი“, მთელი თავისი მყვლეფავი არაადამიანურობით, არამედ მხოლოდ „ცუდი“, ფინანსური, აბსტრაქტული, პარაზიტი კაპიტალი, წმინდა სახის საცვლელი ღირებულება, რომელსაც უპირისპირდება

19 ცოცხი, ხელკეტი ან რაიმე სხვა გრძელი ნივთი იქცევა პენეტრაციის იარაღად, რადგან მიუხედავად „აქტიური“ როლისა, ანუ „პასიური“ პარტნიორის დამაკინებლობისა, პარადოქსულად, საქმე გამაუპატიურებელ პასიურობასთან გვაქვს. პენისის ჩამანაცვლებელი იარაღი მამაკაცის სხეულისგან განცალკევებულ, იდეალურ ფალოსად ობიექტივირდება; ამით გადაურჩება ფალოსი ჰომოსექსუალი კაცის მიერ მისი ძლევაშისილების დაკნინებას და ამით იქცევა იგი მამაკაცურ, სხვისი დამორჩილების, იარაღად თვით ჰომოსექსუალის ხელშიც კი.

20 ქართული ლგბტ-აქტივიზმის ფუნდამენტურ გამოწვევებზე, ჩიხებსა და სტრატეგიებზე იხ. ხინა, 2015.

„კარგი“ კაპიტალი, „რეალური“ წარმოების, სახმარ ღირებულებათა შემქმნელი, შემოქმედი, კუნთების, ოფლისა და ფოლადისგან გამოწრთობილი (შდრ. Postone, 1980). ეს „კარგი“ კაპიტალი მუშაში განსახიერდება, როგორც ჭარბი პროდუქტიულობა, აბსოლუტური შრომა. მისი ხატება აბსოლუტურად დესექსუალიზებულია, რამდენადაც მისი სექსუალობა მხოლოდ გამრავლებაზე დაიყვანება. ყოვლისმომცველი შრომა მის სექსუალობას იმ მინიმუმამდე ავინროებს, სადაც სექსუალობაც წმინდა წყლის შრომას, ღირებულების წარმოებას, ემთხვევა და მუშას პროეცირებს, როგორც მყვლეფავი შრომის ფასად მრავალშვილიანი ოჯახის მარჩენალ მამას.

ჭარბად პროდუქტიულ მუშასა და სრულიად არაპროდუქტიულ ჰომოსექსუალ პარაზიტს შორის რადიკალური ხლეჩა ერთიმეორის განმაპირობებელ ფაქტორად იქცევა: მუშა მთლიანად შრომას იმიტომ მოუცავს, მთლიანად სხვისთვის შრომა იმიტომაა, რომ პარაზიტი სწორედ მხოლოდ მუშის აბსოლუტური შრომის ხარჯზე ახერხებს, იყოს აბსოლუტურად უნაყოფო და თვითკმარი. „აუცილებლობის სამეფო“ და „თავისუფლების სამეფო“, იმის მაგივრად, რომ ადამიანის შიგნით დაბალანსებულ დუალიზმს შეადგენდეს, შეუკავშირებლად იხლიჩება ორი სხვადასხვა გვარის ადამიანად. ეს ხლეჩა მრუდე ანარეკლია ყოფისა, რომელიც მხოლოდ შრომას, სხვისთვის ზედმეტი ღირებულების წარმოებას ცნობს და სექსუალობასაც უსპობს დროს და სივრცეს, რათა ამეტყველდეს, როგორც უპირობო, „დაუინტერესებელი“, უხვი კომუნიკაციის ფორმა, იმ ფალიკურობის მიღმა, რომელიც კვლავაც უწყვეტ წარმოებას, განაყოფიერებას, შთამომავლობის ტელეოლოგიურ ჯაჭვში ჩაბმასა და საოჯახო იერარქიის კვლავწარმოებას გულისხმობს.²¹ ეს ხლეჩაა ის ნიადაგი, რომელზეც იმ ვითარებაში, როცა 2017 წლის აგვისტოში ერთმანეთის პარალელურად პოლიცია ბათუმში ქვიარ-აქტივისტებს ცემს და სექსუალურად ამცირებს, თბილისში კი რკინიგზის წინ მოშიმშილე მუშებს არბევს, სრულიად „ბუნებრივია“, ემოციურ შრომის დანაწილებას მივყოთ ხელი და „ჩვენ“ ჩვენსას ვუთანაგრძნოთ და შევეწიოთ, „ისინი“ კი – თავისას.

21 სხენებული ფალიკურობა ფაქტობრივი უნაყოფობის პროპორციულად ჰიპერტროფირებულ სახეს იღებს მაჩოისტურ ჰომოსექსუალობაში. სექსუალობის არა-ტელეოლოგიურობაზე, თვითკმარად მოსიყვარულე კომუნიკაბელურობასა და, შესაბამისად, ფალოცენტრულობის გადალახვას ვრცლად განიხილავენ როგორც უკვე ციტირებული მარო მიელი, ისე გი ოკენგემი.

კაპიტალიზმის მიერ ადამიანისთვის ყოველგვარი ბუნებრივი ბმის მოსპობის შემდეგ (შდრ. მარქსი/ენგელსი, 1950, გვ. 14), საბჭოთა კომუნისტური ითავა ადამიანის ხელოვნურობის, როგორც მოდერნულობის პროექტის რადიკალური გასრულება, ადამიანის ქცევა მთლიანად ადამიანის მიერვე ხელთქმნილ, ყოველგვარი ბუნებითი ფესვადგმულობიდან ამოძირკვეულ, აბსოლუტურად ისტორიულ არსებად. ამ პრომეთესეული კადნიერების შუა გზაზე აბორტმა ნანგრევები დაგვიტოვა. და როგორც ინდუსტრიული ნანგრევების რკინა ჟანგდება და გარემომცველი ბუნების ნაწილად იქცევა, მიტოვებული ლაბორატორიიდან გადმორჩენილი ადამიანები და ცხოვრების ფორმებიც ჩვენი წარმართობის კერპები ხდებიან: ბუნებად ვჭვრეტთ იმას, რაც აბორტირებული ხელთქმნილობის ნარჩენებია. რადგან შუა გზაზე გაჩერდა ძალისხმევა, რომლის მიხედვითაც, შრომის გაასკეცება იყო საჭირო, რათა აღარ ყოფილიყო შრომა, შრომაში ჩავრჩით და მისგან გათავისუფლების ნაცვლად, შრომა გამარადიულდა, როგორც ბუნებითი სიკეთე, რომელსაც ჰომოსექსუალი უპირისპირდება, როგორც სრულიად ხელოვნური, ფესვგაუდგმელი წარმონაქმნი, ერთგვარი უბაზისო ზედნაშენის ფარატირა კენწერო. არადა, ეს ხლეჩა საერთოდ კაპიტალის, როგორც დღევანდელ დღეს ადამიანებზე შრომის ბატონობის ერთადერთი, სულ მცირე ტექნოლოგიურად გაუმართლებელი, მიზეზის მიღმა გასვლისკენ მოუხმობს, რაც უსარგებლობას მის კაპიტალისშიდა საძრახის ხასიათს ჩამოაცლიდა²²; იტაცებდა, როგორც შანსს სარგებლის პრინციპისადმი ტოტალური დაქვემდებარებულობის თანმიმდევრული გარღვევისათვის, იმ უსარგებლობის გამოსათავისუფლებლად, რომელსაც აღორნო „უკლასო საზოგადოების“ წილხვედრად სახავს (აღორნო, 2015, გვ. 149). მხოლოდ ისეთ საზოგადოებაში, სადაც ერთთა არაპროდუქტიულობა მეორეთა ჭარბპროდუქტიულობის ხარჯზე არ მიიღება, შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი უსარგებლობაც, რომლის ჰორიზონტსაც ჩვენ

22 ამგვარად, კომოფობია ისახება არა როგორც არასწორად „თარგმნილი“ გამოხატულება მზა ეკონომიკური უკმაყოფილებისა, რაც კომოფობიას ისევ „მეორად“, ზედნაშენურ წარმონაქმნად აკნინებს, არამედ როგორც წინასწარი ნაწილობრივი, გაცალმხრივებული თქმა იმისა, რაც ეკონომიკური უკმაყოფილების მიღმა მისი ძირეული მოთხოვნაა: შრომისგან განთავისუფლება, რომელიც, გორცის კვალად, დღეს ყველაზე რაციონალური და კონკრეტული უტოპიაა და მოძველებულს ხდის შრომის ეგზალტაციას. შესაბამისად, მოძველებულს ხდის უშრომელობის დაძრახვასაც, რომელიც ერთი მხრივ, ელიტებს აწუნუნებს დაბალ ფენათა სიზარმაცეზე, მეორე მხრივ კი, ამ უკანასკნელთ აჩივლებს ზემდგომთა მოცალეობასა და პარაზიტობაზე, რაც საბოლოო ჯამში, ისევ ელიტების წისქვილზე ასხამს წყალს, რადგან უქმობა, ნებისმიერ შემთხვევაში, სალანძღავად რჩება და ისევ და ისევ მათ ნაემატება შრომის მორალურ იძულებად, ვინც ეკონომიკურად ისედაც იძულებულია, (მეტი) იშრომოს.

თვითონვე ვიხშობთ, რადგან „პირველად“ და „მეორად“ ბრძოლებს, ნამდვილ და ყალბ იდენტობებს შორის „მეტაფიზიკურ გამიჯვნაში“ ვბანაკდებით. აპელირება ხდება ეკონომიკურად ჩაგრულთა „ტრადიციულ მენტალიტეტსა“ და „ღირებულებებზე“, რომლებიც, როგორც რაღაც ბუნებრივი მოცემულობა, მათდა დაუკითხავად იქცევა აპოლოგიის საგნად. ცნობიერება, რომელიც, წესით, კრიტიკული უნდა იყოს, მორიელივით საკუთარ თავსვე შხამავს და მისი სუბალტერნი სუბიექტის „მენტალიტეტსაც“ ახვევს აუხსნელ ჯადოში. თუ ლიბერალური კრიტიკა უბრალოდ მის სტიგმატიზებას ეწევა, „ჰომოფობიის“ განხილვა ეკონომიკური წუხილის ცუდ „თარგმანად“, საბოლოო ჯამში, მხოლოდ ეკონომიკური პირობების სოციალ-დემოკრატიული გაუმჯობესების ფარგლებში ტოვებს ამ თარგმანის დაშიფრულ შინაარსს.

ერთი მხრივ, უმართებულთა კრებისით, განურჩეველ „ჰომოფობიაზე“ საუბარი, რამდენადაც სხვადასხვა საზოგადოებრივი ჯგუფის ჰომოფობური მეტყველება (და ქმედებაც) შეიძლება სრულიად სხვადასხვა ფუნქციის მატარებელი იყოს და ერთმანეთს შორის არანაირი კავშირი არ გააჩნდეს. თუმცა, არსებობს მეტნაკლებად საერთო დიქტომიები, რომლებიც ერთნაირად ასტრუქტურირებს იმ ლოგიკას, რომელსაც „გაუნათლებელი“ მუშაც მიმართავს და ვაჟის ჰომოსექსუალობით შეწუხებული „ინტელიგენტი“ მშობელიც. პროდუქტიულობა-არაპროდუქტიულობის დიქტომიური ლოგიკა საზოგადოა იმდენად, რამდენადაც შრომის ბურჟუაზიული ეთოსი, თავისი პროდუქტივიზმით, არა უბრალოდ კაპიტალისტური საზოგადოების ყველა ფენის ცნობიერებას მსჯავლავს, არამედ პროდუქტივიზმის უკიდურეს ფორმებს მიღწეულ საბჭოთა კომუნიზმსაც ახასიათებდა და, შესაბამისად, სტალინური პერიოდიდან მოყოლებული, ჰომოსექსუალობასაც პარაზიტიზმის იმ მნიშვნელობით ტვირთავდა, რაც მას სტრუქტურულად ანათესავებდა შინაარსობრივად ძირეულად განსხვავებულ ნაცისტურ ანტისემიტიზმთან.²³

გამთლიანება არ იქნებოდა უბრალოდ გახლენილის შეჭამება, არამედ მოგვცემდა სრულიად სხვაგვარ მთლიანობას, რომელიც მხოლოდ მიღწეული გამრთელების საფუძველზე შეიძლება გამოჩნდეს და დღეს მხოლოდ ნეგატიურად თუ განიჭვრიტება, როგორც გამომდინარეობა არსებული ცუდის კრიტიკული უარყოფიდან. ეს კრიტიკული პროცედურა, როგორც უტოპიის

23 დაწვრილებით სტალინური ანტი-ჰომოსექსუალური კამპანიის იდეოლოგიურ და პრაგმატულ საფუძველებზე იხ. Healey, 2001, გვ. 181-204.

ახლანდელი ნაცვალი, გვაჩვენებს, რომ ორად გახლეჩილი ბრძოლა ერთია. ისინი ერთია საბოლოო, უკიდურეს პერსპექტივაში, მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ შრომითი და სექსუალური ნიშნით ჩავგვრის ერთმანეთისგან ხისტი გამიჯვნის უმართებულობას, დღეს, ისინი ყოველ ნაბიჯზე იკვეთება ცალკეულ ადამიანთა გამოცდილებებშივე. არსებულ ანტაგონისტურ პირობებში, ბრძოლების გადაკვეთიდან მათ უკიდურეს ერთიანობამდე წინმსწრები ნაბიჯის გადადგმის გარეშე, მოძრაობებსა და პროტესტებს შორის ყველაზე ქმედითი ალიანსებიც კი, საბოლოო ჯამში, განიცდის უკუვარდნას გამხლეურ გაუცხოებაში და სულ უფრო ზრდის 1-ელი მაისის დაშორებას 17 მაისისგან, რომელშიც გაძევებულია, პროეცირებულია ის, რასაც 1-ლ მაისს ვერ ითხოვენ და რისი განხორციელებაც 1-ლ მაისსაც გააუქმებდა და 17 მაისსაც.

17 მაისი

უკვე ითქვა: სარგებელი, ზედმეტი ღირებულების შეუჩერებელი წარმოება, როგორც საზოგადოების მუშაობის პრინციპი, სხვა ადამიანის საშუალებად დაქვემდებარების ის ისტორიული ანტაგონისტური ფორმაა, რომელიც შანსს იძლევა ზოგადად ინსტრუმენტალიზაციის, ბატონობის, გადასალახად. სარგებელში ამოიცილობა ოდინდელი, მარად იგივე ბატონობა და სარგებელთან ერთად, როგორც ისტორიულად სპეციფიკურ პრინციპთან, მასში უნდა გადავარდეს ეს ოდინდელი ბატონობა, რომელიც სარგებლით არ ამოიწურება. ეს ბატონობა, რომელიც დღეს სარგებლის პრინციპის მიღმაც გრძელდება, წვრთნის სექსუალობას გამრავლებისთვის, როგორც სარგებლის ფუნქციისთვის, მაგრამ თავის იარაღად აქცევს „უსარგებლო“ სექსუალობასაც და მას გამოამჟღავნებს არა ზედმეტი ღირებულების წარმოების, არამედ წმინდა წყლის საშუალებად დაკნინების, ხმარების, ფუნქციად, რომელიც არაფერს, არავითარ ზედნამატს არ აწარმოებს და არც ვინმეს ყვლეფს საამისოდ, არამედ უბრალოდ ბატონობს. „ბუნება“, ბატონობის ისტორიისგან ვერდალწეული ისტორია, რეპროდუქციაზე უარის მთქმელ სექსუალურ ქცევამიც კი გრძელდება. სექსუალობა თუ პოლიციასა და ციხეში იქცევა ბატონობის იარაღად, სექსუალობა ბატონობაა საძინებელშიც, რომელში შეკვების რეკომენდაციასაც იძლევიან. ბატონობაა, რადგანაც არარეპროდუქციული

სექსუალობის ფორმათა უდიდესი რეპერტუარი დღეს ისევ ვიღაცის დაქვემდებარების ფუნქციაა და იმ ფალიკურობის გარშემო ბრუნავს, რომელიც, ქალისგან მამაკაცზე გადამისამართებული, ორგზის ჰიპერტროფირებულ ხასიათს იძენს და ჰომოსექსუალურ ურთიერთობაში „აქტიურ“ პარტნიორს „ორგზის მამაკაცად“ აქცევს (მდრ. Mieli, [1977], გვ. 115). „პასიურის“ „ორგზის ქალობა“ კი ისეთ დახურულ სივრცეში, როგორც ციხეა, „ქალად“ იდენტიფიცირებულ მამაკაცთან სექსუალური სურვილის დაკმაყოფილების გარდა, „უცობადაკარგულ“ „პასიურს“, ციხის „საქათმეში“ გამოკეტილს, ყველაზე ბინძური სამეურნეო სამუშაოს შესრულებას აკისრებს (მდრ. „იდენტობა“, 2013, გვ. 12-13, 40-41).

პოლიციის კანტორასა თუ ციხეში ტუსადის სექსუალური დამცირება ჰომოსექსუალურ პრაქტიკას უკარგავს ყოველგვარი სურვილის, ადამიანის ადამიანთან უსარგებლო დახარჯვისა და მოთამაშე კომუნიკაციის, ხასიათს.

„დმი“ დროებითი მოთავსების იზოლატორს ნიშნავს. მე იქ გასული წლის 16 დეკემბრის გამთენიამდე, დაახლოებით დილის 3 საათზე მიმიყვანეს. მიმიყვანეს და კიდევ ერთხელ გამაშიშვლა უცნობმა ადამიანმა. ორჯერ ჩავიკუბე, რომ ტრაკით რამე არ შემეტანა კამერაში. სამი ახალი რამ აღმოვაჩინე: 1. ფორმიანი ადამიანი აღარასოდეს იქნება სექსუალობის გამომწვევი; 2. გაშიშვლება არასოდეს იქნება იმ განცდებთან ასოცირებული, რომლებსაც ადრე იწვევდა; 3. ტრაკს ბევრი სასარგებლო ფუნქცია ჰქონია“ (საბელაშვილი, 2010, გვ. 36).

შორია იმ დრომდე, როცა პოლიციელის ფორმის მიერ აღძრული სურვილი შეიძლება მართლაც უბრალო თამაში იყოს, როგორც უხსოვარ დროს წინაპრების მიერ გადატანილ ბრძოლათა მოგონების რიტუალი და არა რეალურ ბატონობასთან ზიარების ხიბლი. ისევე, როგორც ფორმისგან გაშიშვლებულ პოლიციელში ამოცნობადი „ადამიანი“ იგივე ბატონობას მალავს, რის ფუნქციასაც პოლიციელის ფორმა ანიჭებს მის ჩამცმელ ადამიანს და რის გამოც, სურვილს ეს ადამიანი სწორედ „ფორმიანი“ იწვევს.

მოარული ლიბერალური წუხილი, რომ „ქართველი კაცების“ ჰომოფობიის წყარო მათივე დაუკმაყოფილებელი ჰომოსექსუალური სურვილების დესტრუქციული უარყოფა და საკუთარი მებოჭილობის ნიდადაზე სიამოვნების

უუნარობაა, ბეცია, რადგან, თავისთავად, სიამოვნება არ არის განყენებული, ზეისტორიული მოცემულობა და ვერ იქნება კრიტიკის უმაღლესი კრიტერიუმი და ბოლო გაჩერება, ვინაიდან საძინებლებში გმირულად გასაბედი გათავისუფლებაც მხოლოდ ციხისა და პოლიციის საკნისთვის ათავისუფლებს.

მიზანი და საშუალება II

„პოლიტიკის ტემპი სტრატეგიის, საშუალებებსა და მიზნებს შორის გამიჭვნის ტემპია“, ამბობს გი ოკენგემი (Hocquenghem, 1993, გვ. 146). ხოლო, ვინაიდან ჰომოსექსუალობა მოდემის რეპროდუქციის და საერთოდ ცივილიზაციის აღსასრულად, ჩიხად, ისახება (იქვე, გვ. 137), გვი მოძრაობაც თავისთავად პოლიტიკის სრულიად სხვაგვარ გაგებას წარმოშობს. ის,

„არ ცნობს თაობათა გარდასვლას, როგორც საფეხურებს უკეთესი ცხოვრებისკენ გზაზე. მან არაფერი უწყის „დევეანდელი მსხვერპლის შესახებ მომავალ თაობათა გულისთვის“, რაც სოციალისტური განმანათლებლობის დედაბოძია“ (იქვე, გვ. 147).

რაკი ოკენგემი ბოლო კომენტარით თავის თანამედროვე მემარცხენე მოძრაობას და მის მამრ ავანგარდს კბენს ჰომოსექსუალობისა და ზოგადად გენდერის საკითხისადმი გულგრილი ანდა საერთოდაც მტრული დამოკიდებულებისთვის, ოკენგემის მიერ პოლიტიკის ტრადიციული სქემის – მიზნად და საშუალებად ხლეჩის, პირველადად და მეორადად იერარქიებისა და ამის თანმდევი მსხვერპლშენიშვნის ლოგიკის – მორღვევა სწორედაც რომ ყველაზე რადიკალურად და რთულად გასაძღვებ მოთხოვნას უყენებს ნებისმიერ სადღეისო სოციალისტურ პოლიტიკას.²⁴ იგი

24 აქ საუბარი არ არის იმაზე, რომ ჰომოსექსუალობის არა-რეპროდუქციულობიდან გამომდინარე, პოლიტიკის ალტერნატიული გაგება ანდა არა-ჰეტერონორმატიული სექსუალური პრაქტიკა ავტომატურად საფრთხეს უქმნის არსებულ (ეკონომიკურ) წესრიგს, როგორც თვინიერი სამუშაო ძალის კვლავწარმოებასა და, შესაბამისად, საოჯახო რეპროდუქციის შენარჩუნებაზე მიმართულს (ამ საკითხზე იხ. ფრეიზერის შენიშვნა ბატლერთან კამათის კონტექსტში: ფრეიზერი, 2017, გვ. 273; „ახალი სოციალური მოძრაობების“ მიმართ მარქსიზმის ალერგიულ დამოკიდებულებაზე, იხ. ჯუდიტ ბატლერის გახმაურებული მოხსენება: Butler, 1998). სექსუალურისა და ეკონომიკურის გადაკვეთა ანალიზს ხშირად აცდუნებს, ერთი მეორეზე დაიყვანოს და ერთ სფეროში გასამართი ბრძოლა და გამარჯვება მეორესაც ავტომატურ მიღწევად მიანეროს.

არა უბრალოდ ანტიკომუნისტური კონსენსუსის ფარგლებშია მომწყვდეული, არამედ საერთოდაც პოსტკომუნიზმის ბედიტაა დალდასმული (შდრ. Prozorov, 2009), რომელიც „ისტორიის დასასრულს ვერაფერს უხერხებს“ (ნაცვლიშვილი, 2016). ე. წ. „დიდ ნარატივებთან“ ერთად, რომელთა უწვდენი დროითი ჰორიზონტი შორეული მომავლისთვის დღევანდელ დღეს მსხვერპლის გაღებას ამართლებდა და სწორედ მათვე წირავდა, ვინც ამ დიადი ისტორიული პროცესისა და მისი საზრისის სუბიექტები (სიტყვასიტყვით, „ქვემდებარენი“, მისი მტვირთველნი) უნდა ყოფილიყვნენ,²⁵ ადამიანს ბუნების მიერვე დაწესებულ აკრძალულ ზღურბლად გაუქვავდა თავისი აბორტირებული მცდელობა, ძირეულად ხელთქმნილი საზოგადოების შემოქმედი ყოფილიყო, გაეკეთებინა ის, რაც ბუნებაში არ არსებულა ბუნებაში, რომელიც საკუთარ ისტორიულობამდე ჯერაც ვერ-ამაღლებული ისტორიაა და ისტორიულად ერთხელ (ან თუნდაც მრავალგზის) ჩაფლავებულს ბუნების მიერ განწესებულ შეუძლებლობად ირწმუნებს.

გარკვეულწილად, ვადა გაუვიდა იმ ჰუმანიზმს, რომლის მიხედვითაც, ადამიანი საკუთარი არსის აბსოლუტური შემოქმედი და ადამიანთა საზოგადოებასაც განზრახულ შემონაქმედად სახავს, იმად, რაც „გასაკეთებელია“, როგორც ნანარმოები (შდრ. Nancy, 2004). ამგვარად გაგებულ იქნა ჰუმანიზმი მართლაც ატარებს იმ საზოგადოების დაღს, რომელსაც შრომის ჰორიზონტი ვერ გადაულახავს.²⁶ მაგრამ ჰუმანიზმი იქამდე დასაცავი, სანამ საერთო სინამდვილედ არ ქცეულა ის, რასაც ჰუმანიზმის გამაკრიტიკებელი თანამედროვე ფილოსოფიები მიხვდნენ და რაც ტექნოლოგიის მიერ მოტანილი რეალური, თუმცა ძალაუფალთა მიერ

25 ისტორიის საზრისსა და მის აღმასრულებელ მსოფლიო-ისტორიულ ინდივიდებზე ჰველი წერს: „გარდაუვალაა, რომ ამგვარმა დიადმა ფიგურამ ერთი-ორი გულუბრყვილო ყვავილი გათელოს ხოლმე, რომ მას ზოგი რამ შემოემსხვრეს ხოლმე თავის გზაზე. (...) კერძო, უმრავლეს შემთხვევაში, მეტისმეტად უსუსურია ხოლმე ზოგადის პირისპირ: ინდივიდები მსხვერპლად იწირებიან და გაიმეტებიან. იდეა აქარსობასა და წარმავლობას ხარკს უხდის, მაგრამ არა თავის ხარჯზე, არამედ ინდივიდთა ვნებების ხარჯზე.“ (ჰველი, 2001, გვ. 20)

26 მარქსი, რომელიც, როგორც თავის ნორმატიულ წარმოდგენებში, ისე იმ უმთავრესი ინტერესიდან გამომდინარე, რომ პირველ რიგში კაპიტალიზმის იმანენტური მექანიზმი აესხნა და მხოლოდ მის შიგნიდან, ისიც ძალზედ სიტყვატუნად, დაესახა კაპიტალიზმისმიღობური ახალი საზოგადოება, ძალაუწებურად ამ ჰუმანიტურ, პროდუქტივისტულ ჩარჩოში რჩება. თუმცა, სწორედ მისეული გვიანდელი მინიმენა „თავისუფლების სამეფოზე“, რომელიც „აუცილებლობის სამეფოს“ მიღმა იწყება, ადამიანს ათავისუფლებს შრომის ყოვლისმომცველი ჩარჩოდან და არსებითად განუსაზღვრელს ტოვებს იმას, თუ რა შეიძლება იყოს ადამიანი „თავისუფლების სამეფოში“, შრომის (არა მხოლოდ კაპიტალისტური) ლოგიკის მიღმა. ან ამბობს მხოლოდ „თვითმიზნის“ კატეგორიაზე აპელირებით, რომელიც, არსებითად, ყოვლისმომცველი სარგებლიანობის კრიტიკული უარყოფა და, შესაბამისად, კვლავაც უარყოფილზე მიბმული გამომდინარეობა; სარგებლიანობის განსაზღვრული ნეგაცია და ამდენადვე კრიტიკული, მაგრამ არც ამაზე მეტი.

დაბლოკილი შესაძლებლობაა: ადამიანთა საერთო საზრდოობა ისე, რომ რაღაცის კეთება აღარც მიზანი იყოს და აღარც საშუალება, ვიდაცას მასალად და სამსხვერპლოდ რომ მოინელებს, არამედ „უქმნელი“ (ფრ. *désœuvrée*, ინგლ. *inoperative*) ერთად-ყოფნის კომუნიკაცია, გაზიარება (შდრ. Agamben, 1996, გვ. 92-93). ფილოსოფიისა და მატერიალური ინფრასტრუქტურის პოლუსებს შორის ხიდის გასავლებად ისევ და ისევ პრაქსისი არის საჭირო, რომელიც ნაადრევს ხდის ანტი-ჰუმანისტურ კრიტიკას, სანამ პოსტ-ჰუმანისტური „უქმნელობის“ (ისევ და ისევ ისტორიული განვითარების მიერ მოტანილი) ჭეშმარიტება ნამდვილ საერთო მდგომარეობად არ მონვენია.

თუ უნაყოფო ჰომოსექსუალი ის გამოსარჩევი ფიგურაა, რომელიც ძირეულად შეუთავსებელია მონუმენტურ ისტორიულ დროითობასთან, დღევანდელი ბედნიერებისა და სიცოცხლის შენირვის ფუტურბმთან, იმ შვილებისა და შვილთაშვილების გულისთვის, რომელთა არშობაც პოლიტიკისავე=მომავლისავე ჰორიზონტს *კუმშავს*, სწორედ „უმომავლო“ ჰომოსექსუალის ფიგურა შეიძლება იძლეოდეს ანმყოში მართლაც რადიკალური პრაქსისის დროით ყალიბს, რამდენადაც მომავალი ყოველთვის მხოლოდ ხვალაა (შდრ. Edelman, გვ. 30-31) და მარადიული გადადების რეჟიმს ამართლებს და აკანონებს „დროთა კავშირად“. ანმყოს მისივე უმომავლობა აიძულებს, დღესვე უკომპრომისოდ სურდეს საკუთარი მდგომარეობის ძირეული გარდაქმნა; აქედანვე იყოს იმ სრული მომავლისთვის ბრძოლა, რომელსაც არ ელოდება და რომლის იმედიც არ აქვს; დინამიკური მთლიანი იყოს, რომელსაც ყოველგვარი სარჩული გამოცლილი აქვს, ისტორიის მატარებელში მგზავრები პირველი და მეორე კლასის ვაგონებში გადაახარისხოს; და სამომავლო მიზნად და დღევანდელ საშუალებად აღარ გახლიჩოს პრაქსისი: ბრძოლის პროცესში გადაუდებელსა და გადადებას შორის გარდაუვალი დაძაბულობა, რომელიც არ არის იგივე, რაც საერთო მიზანსა და საშუალებას შორის გათიშულობა. ამ დროითი ყალიბის საფუძველზე, დასაზუსტებელი რჩება პრაქსისის შინაარსი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ადორნო, თეოდორ ვ., *თეზისები მოთხოვნილების შესახებ*, მთარგმნ. დევი დუმბაძე, *იდეოლოგია და არარეგლამენტირებული გამოცდილება*, საგა, თბილისი, 2015

ბალიბარი, ეტიენ, მარქსის ფილოსოფია, მთარგმნ. ელენე ლადარია, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2016

ბარქაია, მია, „რადიკალური დასვენების აჩრდილი: დროის კოლონიზაციის კავშირი დასაქმებულთა ექსპლუატაციასა და ქალთა ჩაგვრასთან“, 2016, <http://www.feminism-boell.org/ka/2016/12/15/radikaluri-dasvenebis-achrili-drois-kolonizaciis-ka-vshiri-dasakmebulta-ekspluataciisa-da> (ბოლო წვდომა: 12.11.2017)

„იდენტობა“, *საქართველოს სასჯელაღსრულების დაწესებულებებში მსმ პატიმრების საჭიროებების კვლევა აივ-ის პრევენციასთან მიმართებით*, იდენტობა, 2013

კანტი, იმანუელ, პრაქტიკული გონების კრიტიკა, მთარგმნ. ლამარა რამიშვილი, Carpe Diem, თბილისი, 2016

ლენინი, ვ. ი., *სახელმწიფო და რევოლუცია*, საქ. კ. პ. (ბ) ც. კ. პარტგამომცემლობა, თბილისი, 1937 [1917]

მაისურაძე, გიორგი, „პიდარასტები‘ და დამობილებულები“, *დაკარგული კონტექსტები*, ბაკურ სულაკაური, თბილისი, 2012

მაისურაძე, გ., „ჰომო-sacer-სექსუალობა“, 2016, <https://www.radiotavisupleba.ge/a/blogi-giorgi-maisuradye-homo-sacer-sexualoba/27739312.html> (ბოლო წვდომა: 12.11.2017)

მარქსი, კარლ, *კაპიტალი. პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკა*, ტომი მესამე, ნაწილი II, წიგნი III: კაპიტალის წარმოების ერთობლივი პროცესი, საბჭოთა საქართველო, თბილისი, 1959

მარქსი, კ./ენგელსი, ფრიდრიხ, რჩეული ნაწერები ორ ტომად, ტომი I, სახელგამი, თბილისი, 1950

ნაცვლიშვილი, ვაკო (ვახტანგ), „ახალი დროის ძიებაში“, 2016, https://emc.org.ge/2016/05/12/emc-40/#_ftnref7 (ბოლო წვდომა: 12.11.2017)

ნახუცრიშვილი, ლუკა, „ხელოვანი ბოდლერისა და ვაგნერის ეპოქაში და „ტანჰოიზერის“ სკანდალი პარიზის ოპერაში“, შესავალი ესე თარგმანისათვის: შარლ ბოდლერი, *რიჰარდ ვაგნერი და ტანჰოიზერი პარიზში*, მთარგმნ. ლუკა ნახუცრიშვილი, ბაკურ სულაკაური, თბილისი, 2016

რანსიერი, ჟაკ, ათი თეზისი პოლიტიკის შესახებ, მთარგმნ. ლუკა ნახუცრიშვილი, Izone, ქუთაისი, 2014

საბელაშვილი, პაატა, „სვაბოლა“, *ცხელი შოკოლადი*, N59, აპრილი 2010

ფრეიზერი, ნენსი, *ფემინიზმის თავგადასავალი. სახელმწიფოს მიერ მართული კაპიტალიზმიდან ნეოლიბერალურ კრიზისამდე*, მთარგმნ. გიორგი ჩუბინიძე, ჰაინ-რიპ ბიოლის ფონდის სამხრეთ კავკასიის რეგიონული ბიურო, თბილისი, 2017

ხასაია, გიორგი, „ციმციმი, შუქურა, ზეთი“, 2017, <http://indigo.com.ge/articles/cimcimi-shukura-zeti> (ბოლო წვდომა: 12.11.2017)

ხინბა, შოთა, „‘დამალვა’ თუ ‘გამოსვლა’? ინდივიდუალური ქვიარ ხილვადობიდან სათემო აქტივიზმამდე“, 2015, <http://www.feminism-boell.org/ka/2015/12/10/damalva-tu-gamosvla-individualuri-kviar-xilvadbidan-satemo-aktivizmamde> (ბოლო წვდომა: 12.11.2017)

ჰეგელი, გორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ, *ლექციები ისტორიის ფილოსოფიაზე*, მთარგმნ. ნოდარ ნათაძე, მეცნიერება, თბილისი 2001

Adorno, Theodor W, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988 [1966]

Adorno, Th. W., „Reflexionen zur Klassentheorie“ [1942] in: Adorno, *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2003

Agamben, Giorgio, *Mezzi senza fine*. Note sulla politica, Bollati Boringhieri, Torino, 1996

Badiou, Alain, *L'hypothèse communiste*, Lignes, Paris, 2009

Borradori, Giovanna, *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago, Chicago/London, 2003

Butler, Judith, „Merely Cultural“, *New Left Review* 1/227, January/February, 1998

Edelman, Lee, *No Future. Queer Theory and the Death Drive*, Duke University, Durham/London, 2004

Fleming, Paul, Exemplarity and Mediocrity. *The Art of the Average from Bourgeois Tragedy to Realism*, Stanford University, Stanford, 2009

Floyd, Kevin, *The Reification of Desire. Toward a Queer Marxism*, University of Minnesota, Minneapolis/London, 2009

Gorz, André, *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique* [1988], Gallimard, Paris, 2004

Healey, Dan, *Homosexual Desire in Revolutionary Russia. The Regulation of Sexual and Gender Dissent*, University of Chicago, Chicago, 2001

Hocquenghem, Guy, *Homosexual Desire*, Durham University, Durham/London, 1993

Jameson, Frederic, *Valences of the Dialectic*, Verso, London, 2009

Kemp, Jonathan, *The Penetrated Male*, Punctum, London, 2013

Lukacs, Georg, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, de Munter, Amsterdam, 1967

Mieli, Mario, *Elementi di critica omosessuale* [1977], http://www.mariomieli.net/wp-content/uploads/2014/04/Elementi_di_critica_omosessuale.pdf (ბოლო წვდომა: 12.11.2017)

Nancy, Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris, 2004

Postone, Moishe, „Anti-Semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to ‘Holocaust,’” *New German Critique* 19, 1980

Prozorov, Sergei, *The Ethics of Postcommunism. History and Social Praxis in Russia*, Palgrave Macmillan, London, 2009

Schiller, Friedrich, „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“ [1794-1795], in: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Aufbau-Verlag, Berlin, 1959

van der Linden, Marcel, *Western Marxism and the Soviet Union. A Survey of Critical Theories and Debates since 1917*, Brill, Leiden/Boston, 2007

Weil, Simone, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale* [1934], Gallimard, Paris, 1998

Ильенков, Эвальд Васильевич, „О всеобщем“, *Некоторые проблемы диалектики*, Москва, 1973, <http://www.caute.tk/ilyenkov/texts/commune.html> (ბოლო წვდომა: 12.11.2017)