

პროექტის
„ჩაგრულთა ხმები:
კვლევა, ხელოვნება და
აქტივიზმი სოციალური
ცვლილებებისთვის“
ფარგლებში შექმნილი
სასტიპენდიო კვლევების
კრებული

ადამიანის უფლებების სწავლებისა
და მონიტორინგის ცენტრი - EMC

EMC

Human Rights Education
and Monitoring Center

პროექტის „ჩაგრულთა ხმები: კვლევა, ხელოვნება და აქტივიზმი
სოციალური ცვლილებებისთვის“ ფარგლებში შექმნილი
სასტიპენდიო კვლევების კრებული

სასტიპენდიო კრებული ქვეყნდება პროექტის „ჩაგრულთა ხმები: კვლევა, ხელოვნება და აქტივიზმი სოციალური ცვლილებებისთვის“ ფარგლებში, რომელიც დაფინანსებულია National Endowment for Democracy (NED)-ის მიერ. პუბლიკაციის შინაარსი შესაძლოა არ გამოხატავდეს EMC-ისა და NED-ის პოზიციას.

ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი

EMC
Human Rights Education and Monitoring Center



**National Endowment
for Democracy**
Supporting freedom around the world

სარჩევი

რელიგია და მუშათა კლასი თანამედროვე საქართველოში.....	2
სექს-შრომა თბილისში: ინფორმალიზაცია, აგენტობა და განსხვავებული გამოცდილებები.....	32
რუსეთის რბილი ძალა საქართველოში: ელიტების კომოფობიური, ტრანსფობიური და ჰეტერონორმატიული დისკურსი.....	59
ბაზარი, სოციალური ინვესტიციები და „პასუხისმგებლიანი“ მოქალაქე - ეკონომიკური ლიბერალიზმში სოციალური პოლიტიკის ექსპერტების დისკურსში.....	127

რელიგია და მუშათა კლასი თანამედროვე საქართველოში

გიორგი კობახიძე

გიგა ბრეგვაძე

*ძინის ქვეშ, იქ გვაქვს მონყობილი პატარა კუთხე, სადაც ხატი გვაქვს
ჩამოკიდებული, ჯვარი გვაქვს, სანთელი გვაქვს. არ შეიძლება იქ ანთებული,
უბრალოდ გვაქვს სანთელი. თავი აქვს მომწვარი იმ სანთელს და გვიდევს.*

- ტყიბულელი მეშახტე

მოკლე თეორიული შესავალი

*რელიგიის მარქსისტული კრიტიკის დაბრუნება თანამედროვე აკადემიურ და
პოლიტიკურ სფეროში - ლიტერატურის მოკლე მიმოხილვა*

ბოლო 30 წლის განმავლობაში, მსოფლიოს მასშტაბით, დასავლეთის იმპერიალისტური სამხედრო ინტერვენციების, გახშირებული ტერაქტების, ნაციონალურ და საერთაშორისო პოლიტიკებში რელიგიური პრობლემების აქტუალიზების და რელიგიური მოძრაობების გაძლიერების ფონზე, თანამედროვე მემარცხენე აკადემიურ და პოლიტიკურ წრეებში, მსჯელობა რელიგიის საკითხზე განახლდა.

2008 წელს, დიდი ბრიტანეთის მუშათა სოციალისტური პარტიის (SWP) წევრი, მეცნიერი მალინო, წერილს „ოპიუმზე მეტი: მარქსიზმი და რელიგია“

შემდეგნაირად იწყებს: „დაახლოებით ოცი წლის წინ, სკეგნესში, პარტიის სააღდგომო კრებაზე, ვისაუბრე „მარქსიზმსა და რელიგიაზე.“დაახლოებით ასე დავიწყე: დღეს, ბრიტანეთში, რელიგია – საბედნიეროდ – არ წარმოადგენს მძაფრ პოლიტიკურ გამოწვევას. სამწუხაროდ, დღეს ასე აღარ არის.“¹

ოპიუმზე მეტი – სწორედ ის დახასიათებაა, რომელზეც ამახვილებს ყურადღებას რელიგიის საკითხებთან მიდგომის ახალი ტალღა მემარცხენე აკადემიურ და პოლიტიკურ წრეებში. აქ, ტალღა გულისხმობს არა თეორეტიკოსთა ან თეორიის მკვლევართა გაერთიანებულ სკოლას, არამედ სხვადასხვა ქვეყანაში მოღვაწე რამდენიმე ავტორს, რომლებიც მემარცხენე პოზიციიდან იკვლევენ რელიგიის საკითხებს სხვადასხვა სფეროში (ცხადია, გადაკვეთებით)– ბიბლიური კრიტიკა (როლანდ ბოერი), გათავისუფლების თეოლოგია (მიშელ ლიოვი), ხელოვნების თეორია (ჯონ მალინო), კლასიკური მარქსისტული ტრადიცია (ენდრიუ მაკკინონი) და ა.შ. – და ამ სფეროებში საერთო პრობლემატიკას წამოწვევენ. კერძოდ, იმას, რაც „ოპიუმზე მეტში“ იგულისხმება.

წინამდებარე კვლევაში, რელიგიის მარქსისტული კრიტიკის „ახალ ტალღაზე“ საუბრისას, ძირითადად დავეყრდნობით ამ ოთხი ავტორის იმ ნაშრომებს, რომლებმაც მათი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის ნიადაგზე, საჯარო წერილების ფორმა მიიღეს.

ხსენებული ავტორების მიხედვით, რელიგიის მარქსისტულმა კრიტიკამ დაკარგა მისი დიალექტიკური – ორმაგი მნიშვნელობის – ხასიათი, რასაც სავალალო პოლიტიკური შედეგები და მათი ინტელექტუალური გამართლება მოჰყვა. ამ ორმაგი მნიშვნელობის გასაგებად, პირველ რიგში, პირველ, ძალიან ცნობილ და ფართოდ გამოყენებულ მნიშვნელობას უნდა შევხვით.

ენდრიუ მაკკინონი თავის ნაშრომს „'ხალხის ოპიუმის' წაკითხვა: გამოხატულება, პროტესტი და რელიგიის დიალექტიკა“ ასე იწყებს: „რელიგია... ხალხის ოპიუმია. ეს არის რელიგიის ყველა მარქსიანული ანალიზის საწყისი

¹Molyneux, John. *More than Opium: Marxism and Religion*. June, 2008

წერტილი და განმარტება იმისა, თუ რას ფიქრობდა მარქსი რელიგიაზე. ჩვენთვის, ოპიუმი მარტივ, თვალსაჩინო და ბუსტი მნიშვნელობის რაღაცას ნიშნავს. ოპიუმი გვესმის, როგორც ნარკოტიკული ნივთიერება, რომელიც კლავს ტკივილს, აბუნდოვანებს რეალობას და რომელზეც ზოგიერთი გზააბნეული სული შეიძლება დამოკიდებულად გახდეს.“² ეს ნაწყვეტი მაკკინონის ნაშრომიდან მოკლედ და მკაფიოდ ასახავს რელიგიის, მსოფლიოს მასშტაბით, დღესდღეობით გაბატონებულ მარქსისტულ კრიტიკას. შესაბამისად, გაბატონებული კრიტიკის მიხედვით, რელიგიის მარქსისტული ანალიზი გულისხმობს ფოკუსირებას რელიგიის ოპიატურ ხასიათზე და ამ ფოკუსირების ხარჯზე, რელიგიის, როგორც ადამიანის შრომითი პროცესისგან, საზოგადოებისგან და საკუთარი თავისგან გაუცხოების ნაწარმის და ამ გაუცხოებაზე პასუხის დავინწყებას.

ახალი ტალღა კრიტიკულია ამ მიდგომის მიმართ და ის ცალმხრივად, გამარტივებულად და აბსტრაქტულად მიაჩნია.³ მართლაც, ასეთი გამარტივება საყურადღებო იმიტომ კი არ არის, რომ მარქსს ვოლტერის, შტირნერის, შტრაუსის, ბაუერის⁴ და რაც მთავარია, ფოიერბახის გადალახვის დამსახურებას უკარგავს, არამედ იმიტომ, რომ ასეთ აკადემიურ მიდგომას შეიძლება მოჰყვეს სავალალო პოლიტიკური გადაწყვეტილებები მემარცხენე ჯგუფების მხრიდან, რაც რელიგიის საკითხებთან მიმართებაში მათ დღევანდელ მოუმზადებლობაშიც გამოიხატება.

რელიგიის მარქსისტული კრიტიკის ახალი ტალღისთვის ცენტრალური მნიშვნელობის არის მარქსის ესე „ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკისთვის,“ სადაც ის წერს: „რელიგიური სილატაკე ერთსა და იმავე დროს, არის გამოხატულება ნამდვილი სილატაკისა და პროტესტი ნამდვილი სილატაკის წინააღმდეგ.“⁵ ამ ნაწყვეტის ციტირების შემდეგ, როლანდ ბოერი თავის წერილს ასე აგრძელებს: „...აქ არის მინიშნება რელიგიის ამბივალენტურობაზე. რელიგიის

²Mckinnon, M. Andrew. *Reading "Opium of the People." Expression, Protest and the Dialectics of Religion.*

³Molyneux, John. *More than Opium: Marxism and Religion.* June, 2008.

⁴Boer, Roland. *The Full Story: On Marxism and Religion.* June, 2009.

⁵მარქსი, კარლ. ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკისათვის. საკ. კ.პ.(ზ) ც.კ-თან არსებული მარქს-ენგელს-ლენინის ინს-ტის საქ. ფილიალი. - თბ. : სახელგამის პოლიტიკურატურის სექტორი. 1946 (სახელგამის სტ.), გვ. 24.

სილატაკე შეიძლება იყოს ნამდვილი სილატაკის გამოხატულება და რელიგია შეიძლება იყოს [როგორც მარქსი წერდა] ამოსუნთქვა, გული და სული უგულო და უსულო სამყაროსი. მაგრამ ის ასევე ამ სილატაკის წინააღმდეგ მიმართული პროტესტია. ეს არგუმენტი საკმაოდ ბევრჯერ მოგვისმენია, მაგრამ ამბივალენტურობა მარქსის ყველაზე ცნობილ ფრაზაშია: *ის ხალხის ოპიუმი*.“

ამ მეტაფორის ამბივალენტურობას საინტერესოდ იკვლევს ენდრიუ მაკკინონი. თავის ნაშრომში მაკკინონი, ოპიუმზე მე-19 საუკუნის საპარლამენტო განხილვების გავლით, ამ პერიოდში ოპიუმის სხვადასხვა მნიშვნელობებს მიმოიხილავს, შემდეგ უბრუნდება მარქსის მეტაფორას, და მისი დიალექტიკური ნაკითხვით, გვიანი კაპიტალიზმის ეპოქაში კრიტიკული პრაქტიკების შესაძლებლობებს გვთავაზობს. ავტორის მიხედვით, მე-19 საუკუნის დასაწყისში, ოპიუმს დაახლოებით იგივე მნიშვნელობა ენიჭებოდა, რაც პენიცილინს – მე-20-ში. ე.ი. მისი, როგორც მნიშვნელოვანი წამლის ღირებულება, არ დგებოდა კითხვის ნიშნის ქვეშ. საუკუნის ბოლოს, ოპიუმის „აგრესიული დემონიზება“⁶ მოხდა. მარქსმა, „ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკისთვის“ სწორედ ამ ორ პერიოდს შორის დაწერა. მაკკინონი წერს: „ოპიუმი ტკივილგამაყუჩებელი იყო, მაგრამ ასევე გამოიყენებოდა დაავადებების განკურნებისთვის.“⁷

ოპიუმის ორმაგი, დიალექტიკური მნიშვნელობა მარქსთან გულისხმობს, რომ რელიგია ნაწარმოებია თვითონ ექსპლუატირებულ, გაუცხოებულ და ჩაგრულ ადამიანებში და რაც მთავარია, სწორედ ამ ჩაგვრის, ექსპლუატაციის და გაუცხოების საწინააღმდეგოდ. როგორც მაქს ჰორკჰაიმერი წერდა, „რელიგია უთვალავ თაობათა ოცნებების, ნოსტალგიების და ბრალდებების ნუსხაა.“⁸ ეს მნიშვნელობა დიდი ხნის განმავლობაში იყო დაკარგული და სწორედ მისი დაბრუნებით ცდილობენ ხსენებული ავტორები რელიგიის პროგრესული ხასიათის ახსნას.

⁶Mckinnon, M. Andrew. *Reading “Opium of the People:” Expression, Protest and the Dialectics of Religion.*

⁷Mckinnon, M. Andrew. *Reading “Opium of the People:” Expression, Protest and the Dialectics of Religion.*

⁸ Horkheimer, Max. *Gedanke zur Religion.* (1935) in *Kritische Theorie* Frankfurt/Main S. Fischer Verlag 1972, vol. 1.

მეტაფორის დამახინჯება, მაკკინონის მიხედვით, მისმა ხშირმა გამოყენებამ გამოიწვია. ავტორი ფრედრიკ ჯეიმსონს ციტირებს: „ტექსტები ჩვენ წინ გვისწრებენ, როგორც ყოველთვის-უკვე-წაკითხულები. ჩვენ [მათ] წინა ჩვენში დალექილი ინტერპრეტაციების გავლით ვიგებთ. ან – თუ ტექსტი სულ ახალია – კითხვის დალექილი ჩვევებით და კატეგორიებით, რომლებიც მემკვიდრეობით მიღებული ინტერპრეტაციული ტრადიციებით გამოგვიმუშავდება.“⁹

ბოერის მიხედვით, მეტაფორის დიალექტიკური წაკითხვა ლენინმა შეძლო. ლენინი რელიგიას „სულიერ იაფფასიან არაყს“ უწოდებს¹⁰ რომელიც ოპიუმზე არანაკლებ ამბივალენტურია.¹¹ ლენინის მატერიალისტურ მიდგომაზე ასევე საუბრობს საბჭოთა მკვლევარი მ.ს. კორბუნი, რომელიც წიგნში „რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესია ექსპლუატატორული კლასების სამსახურში,“ წერს: „ვ.ი. ლენინი მეორე დუმაში როჟკოვის წარმოთქმული სიტყვის დახასიათებაში აჩვენებს, რომ მორწმუნეთა ცნობიერებაზე გავლენის მთავარი წყარო მათი ცხოვრების რეალური პირობები იყო... ...როჟკოვის სიტყვა ეწინააღმდეგებოდა მის რუტინულ რელიგიურ მრწამსს, რომელიც ადამიანს მოთმინებისკენ, მორჩილებისკენ და ა.შ. მოუწოდებს.“¹²

ხსენებული წინააღმდეგობა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია წინამდებარე კვლევაში, ვინაიდან საქართველოში, მშრომელთა და სასულიერო პირთა ურთიერთობაში ის ხშირად და მწვავედ იჩენს თავს. ამის ნათელი მაგალითია 2016 წლის 25/26 თებერვლის ღამეს, ტყიბულში, გაფიცვისას, შახტის ადმინისტრაციის შენობის გამაფრთხილებელი ოკუპაციის დროს მომხდარი დაპირისპირება გაფიცულებსა და ტყიბულისა და თერჯოლის ეპარქიის წარმომადგენელს შორის. შენობის დაკავებიდან დაახლოებით ერთ საათში გამორჩენილი სასულიერო პირი, რომელსაც გაფიცვის მიმდინარეობისას არავითარი ნაბიჯი არ გადაუდგამს, გაფიცულებს შენობის დატოვებისკენ

⁹ Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. 1981. Ithaca, New York: Cornell University Press.

¹⁰ В.И. Ленин, Социализм и Религия. Полное Собрание Сочинений. том 12. Москва: 1968.

¹¹ Boer, Roland. *Spiritual Booze and Freedom: Lenin on Religion*.

¹² М.С. Корзун. *Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов: X век - 1917 год*. Минск "Беларусь." 1984

მოუწოდებდა. შენობის გამაფრთხილებელი ოკუპაციის შეწყვეტის შემდეგ, მასსა და გაფიცულთა ნაწილს შორის მწვავე შელაპარაკება დაიწყო. ფრაზებით „რა გინერია შენს სახარებაში?!“ მუშები სასულიერო პირს დამსაქმებლის დაცვაში ადანაშაულებდნენ.¹³ ტყიბულში მუშებსა და მღვდელს შორის მომხდარი დაპირისპირება წინამდებარე კვლევის ინსპირაციას წარმოადგენს.

მსგავსი წინააღმდეგობის არანაკლებ მკაფიო მაგალითია ჭიათურაში, დაახლოებით ოთხი წლის წინ მომხდარი შემთხვევა. როგორც რესპონდენტები იხსენებენ, მაღაროელებს სამი წლისა და 6 თვის განმავლობაში, ყოველ თვე, დამსაქმებელი კომპანია „ჯორჯიან მანგანუმი“ ხელფასიდან ხუთ ლარს აჭრიდა. ამის მიზეზი კომპანიას მაღაროელებისთვის არ უცნობებია. ერთ-ერთი რესპონდენტის მიხედვით, მიზეზი მხოლოდ მაშინ გახდა ცნობილი, როდესაც უშუალოდ მან აგრესიულად მოითხოვა განმარტება. მაღაროელების ხელფასიდან, ყოველ თვე ხუთი ლარი ჭიათურაში წმ. ანდრია პირველწოდებულის ეკლესიის მშენებლობისთვის გამოიყოფოდა. ეკლესია დღემდე მშენებარე მდგომარეობაშია.

რესპონდენტი იხსენებს:

ამას ვიხდიდით ჩვენ 3 წელიწადნახევარი. განა ჩვენი შეთანხმებით იყო ესა. არ იყო ეს ჩვენი შეთანხმებით... ...ბევრი მაგალითად აპროტესტებს ახლაც და ამბობს რო სხვებს თურმე კიდე ექვითებათ და მე აღარ მექვითება ეს ისა და წარმოიდგინეთ, ეს ხო არ არის ქველმოქმედება და ამ ქველმოქმედებისთვის ჯილდო გადაეცა ბატონ აკაკი გურჯიძეს პატრიარქი რო ბრძანდებოდა. რომელი წელი იყო. 12 იყო თუ რაღაცა აღარ მახსოვს. ეს ხო ყოვლად შეუძლებელია და დღესაც ექვითებათ და ბევრი აპროტესტებს; მაგალითად, თანამშრომელმა მითხრა მე, შენ რო აღარ გექვითებაო, როგორ მიაღწიეო. მე ვუთხარი, მე კი არ იმას ვქენი მე ვუთხარი, გამოვთქვი რო ძალით რატო მართმევს მე

¹³ უშუალო საველე დაკვირვება

როცა მაქვს საშუალება, მე თვითონ. წარმოიდგინეთ 3 წელიწადნახევარი გვექვითებოდა თვეში 5 ლარი.

პატრიარქ ილია II-ის მიერ, კომპანიის დირექტორის, აკაკი გურჯიძის ქველმოქმედებისთვის დაჯილდოება მაღაროელებმა გააპროტესტეს. თუმცა, არა საჯაროდ. ერთ-ერთი რესპონდენტი იხსენებს: „იმ წუთში გაფიცვები ახალი დაწყებული იყო. ნუ რაც ვქენი ის იყო რო ჯერ დავუკავშირდი შავნაბადაზე არის მამა დავითი, მას, იქიდან საპატრიარქოს მეუფე დანიელს [საჩხერისა და ჭიათურის მიტროპოლიტი დანიელ დათუაშვილი] დამაკავშირეს. მათ მითხრეს რო ვანდოთ უფაღს, უფაღმა განსაჯოს და მივანდოთ უფაღსო.“

აღსანიშნავია, რომ ჭიათურაში, 2012 წლის გაფიცვისას, სასულიერო პირების მხრიდან სიმშვიდისკენ მოწოდებებით გაფიცვის წინსვლის შეფერხების ორი სხვადასხვა შემთხვევაა ჩანერილი.¹⁴

კვლევის საჭიროების დასაბუთება

რას შეიძლება გულისხმობდეს ამგვარი მიდგომა სოციოლოგიური კვლევისას და მითუმეტეს, კრიტიკული პრაქტიკების თვალსაზრისით? მსგავსი მიდგომის მკაფიო გამოყენება პოსტსაბჭოთა ქვეყნების საზოგადოებათა სოციოლოგიური კვლევისას არ გვხვდება. ამ თვალსაზრისით, წინამდებარე კვლევა ექსპერიმენტულია.

საქართველოში, რელიგიის ლიბერალური კრიტიკისთვის დამახასიათებელი ზედაპირულობის, ცალმხრივობის და აბსტრაქტულობის ძლიერმა ტრადიციამ, წლების განმავლობაში მონოპოლიზებულმა საჯარო სივრცემ და მემარცხენე აკადემიურ სფეროსთან ურთიერთობის სიმწირემ, ხელი შეუწვევს რელიგიის კრიტიკის ჩიხში შეყვანას და მემარცხენე მიდგომის

¹⁴1. „იმერვიზიის“ რეპორტაჟი - მამა გაბრიელის მიმართვა გაფიცულებს: <https://www.youtube.com/watch?v=vN2vRFRji4>; 2. „TV9“-ს რეპორტაჟი - მამა გიორგის (გოგოლაშვილი) ინტერვიუ: <https://www.youtube.com/watch?v=g9anqpvqKB4>

გამარტივებას. ეს პროცესი, სხვადასხვა საჯარო დისკუსიაში და სასწავლო აუდიტორიებში, მემარცხენე მიდგომის უხემ მატერიალიზმამდე დაყვანის სახით გვევლინება. ამ მდგომარეობის შეჯამებისთვის საუკეთესო მაგალითია გიგა ზედანიას გამოსვლა დისკუსიაში სეკულარიზმის შესახებ: *ბევრი ადამიანი განიხილავს რელიგიას, როგორც სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემების ფუნქციას და ფიქრობს, რომ როგორც კი მოგვარდება, იმ წუთში ესეც გადაიჭრება. ჩემი აზრით, ეს არის ილუზია და რატომ: იმიტომ, რომ ჯერ ეს ერთი, რამდენიმე ათწლეული ეს არ მოგვარდება იმიტომ, რომ ჩვენ ღარიბი ქვეყანა ვართ და რამდენიმე ათწლეული სოციო-ეკონომიკური პრობლემები არ მოგვარდება და მეორე: იმ ტიპის მოვლენები, რომლებსაც ჩვენ აღვწერთ, გინდათ ფუნდამენტალიზმი და გინდათ რაც გინდათ დავარქვათ, ის უშლის ხელს ამის მოგვარებას უბრალოდ ეს შეუძლებელია. თუ გავრცელდება ასეთი ტიპის მოძრაობა, შეუძლებელია სოციო-ეკონომიკურ პრობლემებზე გადასვლა და ეგ არის პრობლემა.*

ამ ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულ მსჯელობას – „ღარიბი ქვეყნის“ კლასიკური მემარჯვენე არგუმენტიდან, მემარცხენე მიდგომის „ყველაფრის სოციო-ეკონომიკურ პრობლემებზე დაბრალებად“ აღქმამდე – პასუხი დიდი ხნის წინ გაეცა. მემარცხენე მიდგომა, თითის მატერიალური პირობებისკენ გაშვებით, რელიგიის არა უგულებელყოფას, არამედ ამ პირობების გათვალისწინებით, მის ახსნას ცდილობს (ან უნდა ცდილობდეს). თუმცა, მკაფიო მატერიალისტური მიდგომა რელიგიის საკითხებთან ისევ პრობლემურია. სწორედ ამ პრობლემურ მდგომარეობას ეხმაურება უკვე არაერთი მეცნიერი და პოლიტიკოსი.

თანამედროვე პოლიტიკურ პირობებში, ქართული მემარცხენე აქტივისტური გამოცდილებები – კამპანიები შრომით საკითხებზე, მსუბუქ ნარკოტიკებზე, ურბანულ თემებზე, ეკოლოგიურ პრობლემებზე და სხვ. – რომლებიც ადგილობრივი ხელისუფლებისგან სოციალურად ორიენტირებული რეფორმების გატარებას მოითხოვენ, გარკვეულწილად, სწორებას მუნიციპალურ სოციალიზმზე იღებს, რომელსაც პარტიკულარიზმის ძლიერი პოტენციალი აქვს, მაგალითად, – კლასობრივი დაპირისპირებების დამსაქმებელ-დასაქმებულზე ან

იზოლირებულ შრომით დავაზე რედუცირება. ამგვარ დამოკიდებულებას სხვადასხვა კლასობრივი დაპირისპირების მიმართ თითქმის ყველა რესპონდენტი გამოთქვამს. გაფიცვაში სასულიერო პირთა ჩართულობის საკითხზე საუბრისას, ტყიბულელი რესპონდენტი ამბობს: „მაგ თემაზე არასოდეს დავფიქრებულვარ არც გაფიცვების და არც გაფიცვების შემდგომ პერიოდში იმიტო, რო დამსაქმებელს და დასაქმებულს შორის დავა იყო რაც იყო ჩვენ შორის და მე არ მგონია, რომ ეკლესიისგან რამე უნდა ყოფილიყო ჩართულობა.“

ამ სახის პარტიკულარიზმში იგულისხმება შრომით ურთიერთობებში იძულებით ჩართულთა მიერ საკუთარი ყოფითი მდგომარეობის მთლიანობაში აღქმასთან დაკავშირებული პრობლემები. ეკლესიის როლის გააზრება თანამედროვე შრომით ურთიერთობებში, სხვა ასპექტებთან ერთად, სწორედ ასეთი დამოკიდებულების გადალახვაში უნდა მოვიაზროთ. ამიტომ, მართებული იქნება, რომ მუშათა კლასის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან გამოწვევად ამ პარტიკულარიზმის დაძლევა მივიჩნიოთ. ეს ერთ-ერთი მიზეზია იმისა, თუ რატომ არის მნიშვნელოვანი მუშათა კლასის ბრძოლაში რელიგიის საკითხების შეტანა. ამ თვალსაზრისით, კვლევა მიზნად ისახავს გარკვეული კოგნიტური პროცესების პროვოცირებას, რომლებიც რესპონდენტთა მატერიალური ყოფითი მდგომარეობის მთლიანობაში აღქმაზე იქნება მიმართული.

კვლევის ექსპერიმენტული ხასიათი

კვლევა ექსპერიმენტულია რამდენიმე მნიშვნელობით:

1. წინამდებარე კვლევას როგორც სამეცნიერო, ასევე გამოყენებითი ხასიათი აქვს.

2. საქართველოში, წინამდებარე კვლევის ზოგადი თემა, ამ კვლევაში გამოყენებული თეორიული წინამძღვრების თვალსაზრისით აქამდე არ შესწავლილა.

3. კვლევა გულისხმობს საუბარს იმ საკითხთა ერთიანობაზე, რომლებიც, როგორც რესპონდენტთა პასუხებმა აჩვენა, ერთიანად არასდროს გამხდარა რესპონდენტთა მსჯელობის საგანი, მაგალითად, - რელიგიური საქმიანობის კავშირი პროფკავშირულ საქმიანობასთან.

4. კვლევა მიზნად ისახავს მონაცემების მოპოვებას, რომლებიც რესპონდენტთა და სასულიერო პირთა სამომავლო ურთიერთობის პერსპექტივების გამკაფიოების საშუალებას მოგვცემს.

კვლევის ტექნიკური აღწერა

2016 წლის მარტი მთლიანად დაეთმო იმ თეორიული მასალის გაცნობას და დამუშავებას, რომელიც კვლევის მოკლე თეორიულ შესავალში ნაწილობრივ წარმოვადგინეთ. ამ პროცესის ფარგლებში გავეცანით მარქსიზმისა და რელიგიის ურთიერთკავშირს სხვადასხვა სფეროში, პერიოდში და გეოგრაფიულ არეალში შექმნილ სამეცნიერო და პოლიტიკურ ლიტერატურას. მთლიანობაში, დამუშავებული ლიტერატურის სხვადასხვა სფერო წინამდებარე კვლევასთან პირდაპირ და ირიბ კავშირშია, ან ზოგადი სურათის დანახვისთვის საჭირო კომპეტენციას გვთავაზობს.

წინამდებარე კვლევის ფარგლებში, 2016 წლის მაისში, 10 კონფიდენციალური სიღრმისეული ინტერვიუ ჩატარდა ზესტაფონში, ჭიათურასა და ტყიბულში, მძიმე ინდუსტრიაში დასაქმებულებთან. ხსენებული ადგილების შერჩევა წარსულში გაფიცვებისა და საპროტესტო აქციების გამოცდილების საფუძველზე მოხდა. ასევე, ინტერვიუებში სარგებლობენ შერჩეულ ადგილებში მცხოვრები დასაქმებულების ნდობით, რამაც გაამარტივა საუბარი რელიგიასთან დაკავშირებულ სენსიტიურ საკითხებზე. გამოიკითხა სამი დასაქმებული ზესტაფონში, სამი - ჭიათურაში და ოთხი - ტყიბულში. რესპონდენტთა ასაკი 24 წლიდან 57 წლამდეა. ინტერვიუების ხანგრძლივობა დაახლოებით 30 წუთიდან საათნახევრამდე მერყეობს. ინტერვიუები ჩატარდა რესტორანში (ტყიბული) და

პროფკავშირების ოფისში (ზესტაფონი, ჭიათურა). კვლევაში მონაწილე რესპონდენტთა შორის იყვნენ როგორც კაცები, ასევე ქალები.

კითხვარის გამოყენების მეთოდი

კვლევის პროცესში გამოვიყენეთ კრიტიკული თეორიის მიდგომა.¹⁵ ინტერვიუების ჩატარების პროცესში, მაქსიმალურად ვეცადეთ შეგვექმნა არაფორმალური სასაუბრო გარემო და თავიდან აგვერიდებინა დასაქმებულების პასიური რესპონდენტების ამპლუაში მოქცევა. ამაში დაგვეხმარა რესპონდენტებთან ურთიერთობის ხანგრძლივი გამოცდილება. ვეცადეთ, ინტერვიუ ე.წ. „მართული საუბრის“ (guided conversation) ფორმატში ჩატარებულიყო, რომელიც კითხვა-პასუხთან ერთად, განხილვისთვის საკითხების წამოყენებასაც (ხშირად, კითხვის გარეშე) გულისხმობს. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ინტერვიუების ჩატარების პროცესში, ინტერვიუებები განგებ არ იცავდნენ ნეიტრალურობას ორი მიზნების გამო:

1. პირველი მიზნები შეზღუდვას უკავშირდება: არაფორმალური საუბრის ფორმატში ინტერვიუს ჩატარება მოითხოვს ორმხრივ კომუნიკაციას კამათის ან პირიქით, თანხმობების რიგის სახით. სხვაგვარად, დასაქმებულის პასიური რესპონდენტის ამპლუაში მოქცევა, ერთი მხრივ, შეზღუდავდა ინტერვიუებში განხილულ საკითხებზე მსჯელობის მოცულობას, შესაბამისად, მიღებული ინფორმაციის მოცულობასაც, და მეორე მხრივ, დაარღვევდა კითხვარის ერთიან განგრძობითობას, რომელიც თავის თავში გულისხმობს რესპონდენტის კონკრეტულ კოგნიტურ ეტაპამდე მიყვანას და კვლევის თემატიკის მიმართულებით სამომავლო პროექტებისთვის შემზადებას. ეს არგუმენტი, თავის მხრივ, მეორე მიზნისაც უკავშირდება.

2. ერთ-ერთი (არბიტრალური მნიშვნელობის) ჰიპოთეზის გათვალისწინებით, რომლის მიხედვითაც რესპონდენტებისთვის რელიგიის

¹⁵Cohen, Luis. Manion, Lawrence. *Morrison, Keith. Research Methods in Education*. 2007. Routledge. p. 26: Critical theory and critical education research.

და ეკლესიის როლი მათ ბრძოლაში უკეთესი პირობებისთვის არ ყოფილა საჯარო ან პიროვნული განსჯის საგანი (რასაც კვლევაც ადასტურებს), კითხვარის სტრუქტურა განგებ აიგო ისე, რომ რესპონდენტს დაეწყო მსჯელობა რელიგიასა და მის ყოველდღიურობაზე არამხოლოდ ინტერვიუს შემდეგ, არამედ თავად ინტერვიუს პროცესში და მსჯელობასთან ერთად, ამავე პროცესში გაეკეთებინა სხვადასხვა დასკვნა. ამისთვის დრო არ შევზღუდეთ. შესაბამისად, ინტერვიუერის ნეიტრალურობის დაცვა ხელის შემშლელ ფაქტორად მოგვევლინებოდა ინტერვიუს ჩატარების პროცესის იმ მომენტებში, როდესაც ინტერვიუერის მხრიდან რესპონდენტის დასკვნამდე მისვლისთვის გარკვეული ხელშეწყობა იქნებოდა საჭირო.

კვლევის პროცესში, ინტერვიუერის ნეიტრალურობის კითხვის ნიშნის ქვეშ დაყენების ერთ-ერთ გამოცდილებას ვხვდებით ფრანკფურტის სკოლის კრიტიკულ თეორიაში. წინამდებარე მაგალითი ასევე შინაარსობრივად ახლოს არის მოცემულ კვლევასთან. მარკ უორელი 2008 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში „სოლიდარობის დიალექტიკა: შრომა, ანტისემიტიზმი და ფრანკფურტის სკოლა“ მოკლედ მიმოიხილავს ფრანკფურტის სკოლის 1945 წლის 1400-გვერდიან ანგარიშს, სათაურით „ანტისემიტიზმი ამერიკელ მშრომელებში,“ რომელიც მოიცავდა ფართო ინფორმაციას მშრომელებში გავრცელებულ იდეოლოგიურ ფორმებზე “მათი კლასობრივი, რელიგიური, გენდერული, ასაკობრივი და ბევრი სხვა, მნიშვნელოვანი ფაქტორის გათვალისწინებით.” ინტერვიუერების შერჩევის პროცესში, მკვლევარებმა წინასწარ დაადგინეს, რომ რესპონდენტის პასუხები არ იყო დამოკიდებული ინტერვიუერის სკეპტიკურობაზე ან პირიქით, მის პასიურობაზე, თუ მაინცდამაინც „მწვავე დაპირისპირება არ ჩნდებოდა“. შესაბამისად, ინტერვიუერებს მიეცათ ინსტრუქცია მაქსიმალურად შეექმნათ და შეენარჩუნებინათ არაფორმალური საუბრის სიტუაცია და თავი აერიდებინათ ინტერვიუს სიტუაციისთვის. უორელის მიხედვით, კვლევის ჩატარების შემდეგ, მკვლევარებმა ასევე დაადგინეს, რომ შეცდომა იყო ყველაზე პროგრესული და მილიტანტი მშრომელების გამორიცხვა ინტერვიუერების რიგებიდან, რადგან კვლევამ აჩვენა, რომ ეს მახასიათებლები რესპონდენტების პასუხებზე გავლენას არ ახდენდა. მეტი სიცხადისთვის, მაგალითად მოგვყავს ამონარიდი იმ

ინსტრუქციიდან, რომელიც ინტერვიუერებს დაურიგდათ: „ჩვენი მეთოდი, მარტივად, შემდეგია: ჩვენი რესპონდენტები მუშები არიან, ინტერვიუებშიც მუშები, ინტერვიუები კი არ არის ინტერვიუები ჩვეული მნიშვნელობით, არამედ „მართული საუბრებია“ (guided conversations), ანუ დისკუსიები, რომლებშიც ინტერვიუერი წამოწევს წინასწარ შეთანხმებულ, კონკრეტულ საკითხებს და რომლებიც ყველა ინტერვიუერისთვის იგივეა.“

რაც შეეხება კვლევის „ობიექტურობის“ და პასუხების „ავთენტურობის“ არგუმენტს, წინამდებარე კვლევა და გამოყენებული კითხვარი თავის თავში სწორედ იმ სოციალური პირობების წარმოჩენას მოიცავს, რომლებიც ხსენებულ „ობიექტურ“ მდგომარეობას და მის ნატურალიზებულ აღქმას ქმნიან. ეს მხილება არ გულისხმობს მკვლევრების მიერ რესპონდენტების პასუხების სამეცნიერო ან თუნდაც პოლიტიკური ენით გადმოცემას, არამედ მხილებას, რომელიც ორმხრივი (ინტერვიუერის და რესპონდენტის) მონაწილეობით, თავად ინტერვიუს პროცესში ხორციელდება. შესაბამისად, „ობიექტური“ მდგომარეობის აღმწერ პასუხებზე არანაკლებ ავთენტურია რესპონდენტების ის პასუხები, რომლებიც ამ მდგომარეობას კრიტიკულად უდგება. ბევრ სხვა საკითხთან ერთად, ინტერვიუების პროცესში ვცდილობდით, მუშებს თავადვე ესაუბრათ მათი და ეკლესიის ინტერესების სხვადასხვაობაზე, იმაზე, თუ რამდენად განაპირობებს დამსაქმებელი მათ რელიგიურობას და ა.შ.

ამასთანავე, მემარცხენე პოზიცია რელიგიის საკითხებთან დაკავშირებით, ლიბერალური პოზიციის სტერილური აკადემიზმისა და მშრალი დესკრიფციულობისგან განსხვავებით, უნდა იღებდეს პოლიტიკურ პასუხისმგებლობას და თავის თავში გულისხმობდეს მდგომარეობის რადიკალური ცვლილებისკენ სვლას; ხოლო ხსენებულ სვლაში კვლევის რესპონდენტთა ჩართვის აუცილებლობა და დასაქმებულებზე, როგორც პასიურ რესპონდენტებზე დაკვირვება არ არის ერთმანეთთან თავსებადი.

კითხვარის მოკლე აღწერა

კითხვარი ოთხ ნაწილად დაიყო:

- 1. დემოგრაფიული ბლოკი** - ბაზისური ინფორმაცია რესპონდენტის შესახებ;
- 2. სოციო-ეკონომიკური ბლოკი** - რესპონდენტის მატერიალური მდგომარეობა და მათ მიერ ეპარქიის საქმიანობისშე ფასება;
- 3. რელიგიის ბლოკი** - რესპონდენტის განწყობები რელიგიასთან და ეკლესიასთან მიმართებით;
- 4. პოლიტიკის ბლოკი** - კლასობრივი ორგანიზების და პრაქტიკის ახალი ფორმების შემუშავების პერსპექტივები.

კითხვარში რესპონდენტთა ყოველდღიური ცხოვრების ამ ოთხი სფეროს გამოყოფამ, სასაუბრო თემების დახარისხებასთან ერთად, კრიტიკული შეკითხვებისთვის ნიადაგის მომზადების საშუალებაც მოგვცა.

შენიშვნები და განმარტებები კითხვარისთვის

კითხვარი დაყოფილია ოთხ ნაწილად. თითოეული ნაწილი შედგება სანყისი, შესავალი, კრიტიკული და გარდამავალი კითხვებისგან.

პირველი ნაწილი - **დემოგრაფიული ბლოკი** - მთლიანად ფორმალურია და ემსახურება რესპონდენტის შესახებ ელემენტარული ინფორმაციის მიღებას. მეორე მხრივ, ამ ნაწილში მიღებული ელემენტარული ინფორმაცია თავისთავად მეტყველებს რესპონდენტის ყოველდღიურ გამონწვევებსა და ამ გამონწვევების დასაძლევად მის ხელთ არსებული ხერხების შესახებ. მაგალითად, ინფორმაცია შვილების რაოდენობაზე შეიძლება ჩაითვალოს გამონწვევად, ხოლო შემოსავლის სხვადასხვა წყაროები დაძლევის ხერხად და ა.შ. თუმცა, დემოგრაფიულ ბლოკში ეს ინფორმაცია მხოლოდ დესკრიფციული და ზედაპირულია. ამ საკითხების განვრცობას და მათში რელიგიისა და პოლიტიკის საკითხების ინტეგრირებას შემდეგი სამი ბლოკი ითვალისწინებს.

მეორე ნაწილი - **სოციო-ეკონომიკური ბლოკი** - უკვე რესპონდენტთა ყოველდღიურობას ეხება: მათ ჩვეულ სამუშაო დღეს, იმას, თუ რაზე საუბრობენ არაფორმალურ გარემოში და რამდენად აქტუალურია რელიგია ან ეკლესია ამ სივრცეებში. ამავე ნაწილიდან ვიგებთ რესპონდენტის რეგიონში ეკლესიის სხვადასხვაგვარი (სასულიერო, ეკონომიკური, სოციალური, საქველმოქმედო და სხვ.) საქმიანობის შესახებ და რესპონდენტის განწყობას ამ საქმიანობასთან დაკავშირებით. ამგვარად, გვეძლევა საშუალება, დავინახოთ ეკლესიის კონკრეტული პოლიტიკა რეგიონში და ამ პოლიტიკის კავშირი რესპონდენტებთან. საბოლოოდ, ამ ნაწილში რესპონდენტი საუბრობს იმაზე, თუ რამდენად შეუძლია ეკლესიას იმ პრობლემების მოგვარება მის რეგიონში, რომლებზეც ბლოკის დასაწყისში ისაუბრა (ვალეები, სესხები, დაბალი ანაზღაურება და ა.შ.).

მესამე ნაწილი - **რელიგიის ბლოკი** - იწყება საუბრით იმაზე, თუ რამდენად აქტიურად არის რესპონდენტი ჩართული რელიგიურ პრაქტიკაში, რა გავლენას ახდენს ამ ჩართულობის ინტენსივობაზე დამსაქმებელი კომპანია და რა კავშირშია რელიგიური პრაქტიკები რესპონდენტის პიროვნულ რელიგიურობასთან. შემდეგ, რელიგიის ბლოკი გრძელდება საუბრით იმ საკითხების გარშემო, რომლებიც რესპონდენტის ყოველდღიურობისა და რელიგიური პრაქტიკების გადაკვეთის შემთხვევებს ეხება; მაგალითად, კითხვით „ფიქრობთ თუ არა თქვენს ყოფით პრობლემებზე ეკლესიაში ყოფნისას?“, აქ ვიგებთ, კერძოდ რომელი ასპექტები თამაშობს მთავარ როლს რესპონდენტის თვითკრიტიკულობაში (მაგ.: „ქადაგებას არ ვესწრები და ჩემი ბრალია,“ „მე არ ვასრულებ, თორე ეხლა ხო წინ ვიქნებოდი“ და ა.შ.). ამავე ნაწილში ვიგებთ იმას, თუ რისი მოსმენა უწევთ მუშებს ეკლესიაში ქადაგებებზე, პირად საუბრებში და ა.შ.; ზოგადად, რა საკითხები შეადგენს ეკლესიის მიერ წარმოებულ ერთიან ნარატივს და რა განწყობა აქვთ მუშებს ამ საკითხებთან. ვსაუბრობთ ასევე იმ წინააღმდეგობებზე, რომლებიც ეკლესიის მოწოდებებსა და მუშების მდგომარეობას შორის შეიძლება არსებობდეს. რელიგიის ბლოკის ბოლო ნაწილი ეთმობა საუბარს იმაზე, თუ რამდენად აწარმოებს მუშებისთვის ეკლესია თავშესაფარს სოციალური და მატერიალური პრობლემებისგან; რამდენად გამოიყენება ეკლესია მუშების მიერ, როგორც

ამგვარი თავშესაფარი; რამდენად ანაცვლებს ეკლესიაში სიარული, როგორც საზოგადოებრივად მნიშვნელოვანი და კოლექტიური პრაქტიკა, პოლიტიკურ პრაქტიკებს.

მეოთხე – **პოლიტიკის ბლოკი** – ეთმობა იმ გამოცდილებებზე მსჯელობას, რომლებიც მუშებმა აქტიური ბრძოლის (პროფკავშირული ან სხვა) პროცესში ეკლესიის მონაწილეობა/არმონაწილეობაზე დაკვირვებისას დააგროვეს; მაგალითად, კითხვას „გაფიცვის/აქციის პერიოდში რა დამოკიდებულებებს გრძნობდით ადგილობრივი ეპარქიის მხრიდან?“. ეს თემა ორი მნიშვნელობით გამოიყენება: პირველი მდგომარეობს წარსულ აქციებში ეკლესიის წარმომადგენლების როლის შესახებ ინფორმაციის მიღებაში, ხოლო მეორე ინსტრუმენტალურია და გულისხმობს რესპონდენტის მომზადებას უფრო კრიტიკული კითხვებისთვის, მაგალითად –გათავისუფლების თეოლოგიაზე საუბრისთვის. ამის შემდეგ, ხდება საკითხების დავიწროვება, მაგალითად, კითხვით „თქვენი აზრით, რა ხერხებით შეუძლიათ მღვდლებს მუშების გვერდით დგომა?“.

შემდეგ, მოკლედ მიმოვიხილავთ გათავისუფლების თეოლოგიის ისტორიას ლათინურ ამერიკაში; მკაფიო შემთხვევებს (კამილო ტორესი (გათავისუფლების თეოლოგიამდელი შემთხვევა), ერნესტო კარდენალი, ოსკარ რომერო, ლეონარდო ბოფი და ა.შ.) მუშების და სასულიერო პირთა მცირე, მარგინალური ნაწილის ერთობლივ ბრძოლებს სოციალური სამართლიანობისთვის ევროპაში (ჟაკ ლიოვი, მუშა-მღვდლების მოძრაობა საფრანგეთში) და ა.შ. ამის შემდეგ ვსაუბრობთ იმაზე, თუ რამდენად მწვავედ დგას ეკლესიის გარდაქმნის (სოციალურად ორიენტირების) საკითხი; როგორ შეიძლება მოხდეს ეს; რა როლი შეიძლება ჰქონდეს მუშათა კლასს ამ პროცესში. აქ ვიგებთ იმ ინფორმაციას, რომელიც დანარჩენ ბლოკებთან გაერთიანებით, ამ მიმართულებით გვაძლევს პირველად პერსპექტივას მუშების კლასობრივი ორგანიზების ახალი პრაქტიკების შესახებ.

მონაცემთა ანალიზი

დესკრიფციული განლაგება

ოთხივე ბლოკის მსხვილი და წვრილი ტენდენციები; დამთხვევები და სხვაობები რეგიონების მიხედვით

დემოგრაფიული ბლოკი: რესპონდენტთა უმეტესობას ერთი ან ორი შვილი ჰყავს; დასაქმება: ქარხანა, შახტა, მალარო. ხელფასები მერყეობს 400 ლარიდან 600 ლარამდე. ორი რეგიონისთვის, დამატებითი შემოსავლის მთავარ წყაროს სოფელში მინა წარმოადგენს. დამატებითი შემოსავლის წყაროდ ასევე სახელდება მშობლების ხელფასი და კაზინო. ძირითადად, მეუღლეები პედაგოგებად, მასწავლებლებად, აღმზრდელებად მუშაობენ. საცხოვრებლები კორპუსის ბინებია. ხშირია ოროთახიანი და სამოთახიანი ბინები; ასევე სახელდება სოფელი. ყველა რესპონდენტი მართლმადიდებელია.

სოციო-ეკონომიკური ბლოკი:

რესპონდენტების ყოველდღიური სოციო-ეკონომიკური პრაქტიკები ძირითადად დასაქმების ფაქტორითა და სამუშაო დისციპლინით არის განპირობებული. გამოკითხულთა უმეტესობა მიჯაჭვულია სანარმოს, დროითი და სივრცითი კატეგორიები ცვალებადობს სანარმოში მუშაობის სპეციფიკაზე (პროფესიაზე). მეორადი აქტივობა არის საოჯახო საქმე. გამოკითხულთაგან ერთადერთია (დასაქმებული ქალი) დაკავებული მუდმივი მინათმოქმედებით (ფორმალური სამუშაოს შემდეგ). დანარჩენ რესპონდენტთა საოჯახო საქმე მოიცავს ბავშვებთან დროის გატარებასა და დასვენებას; შემდეგ მოდის მცირე თავისუფალი დრო, რაც მეგობრებთან ურთიერთობაში იხარჯება. რელიგიური აქტივობისათვის, ინდუსტრიულ სექტორში დასაქმების სპეციფიკიდან გამომდინარე, დრო თითქმის არ არსებობს და რელიგიური პრაქტიკები დიდწილად დღესასწაულებზე აქტივობით ამოიწურება. გამოკითხულთა მცირე ნაწილი პერმანენტულ ეკლესიურ ცხოვრებას ეწევა. სამივე რეგიონში სიტუაცია, არსებითად, ერთმანეთს ემთხვევა, გარდა გენდერული ასპექტისა. ასევე მცირე

დობით მნიშვნელობს ასაკობრივი სხვაობა, რაც თავისუფალი დროის მეგობრებთან გატარების მინიმალურ (თუმცა არაარსებით) პრივილეგიას იძლევა.

ყველა გამოკითხულს აქვს ბანკის ვალები, რამდენიმეს მიკროსაფინანსო ორგანიზაციებთანაც აქვს შეხება. ვალის ოდენობა 2000 ლარიდან იწყება. სესხის აღების საჭიროება ზოგადი სოციო-ეკონომიკური ფონისა და არასაკმარისი ხელფასის გარდა, კონკრეტულად, უნივერსიტეტებში დასაქმებულთა შვილების სწავლის საფასურის გადახდით არის გამოწვეული. უმეტესობას 50%-იანი დაფინანსება აქვს, თუმცა ხელფასი ვერ უზრუნველყოფს დანარჩენ ხარჯებს. სხვა მიზეზებია საოჯახო ტექნიკა (ნოუთბუქი, ტელეფონი და სხვ.) და ჯანდაცვის ხარჯები (საყოველთაო დაზღვევის პირობებშიც კი, ეს კომპონენტი მოსახლეობისთვის კვლავ მნიშვნელოვან პრობლემად რჩება).

სამუშაო პირობებით უმეტესობა უკმაყოფილოა, რაც მძიმე სამუშაო პირობებსა და უსაფრთხო შრომის სტანდარტების არარსებობას მოიცავს. კმაყოფილი არავინ არ არის, თუმცა სანარმოზე მიჯაჭვულობა და ოჯახის ფაქტორი დიდ როლს თამაშობს სამუშაო პირობებთან შეგუებაში.

რესპონდენტთა უმრავლესობისთვის ანაზღაურება არ არის სამართლიანი. მძიმე პირობებთან შედარებით, ანაზღაურება დაბალი და არასამართლიანია. ხელფასი მხოლოდ სამუშაო ძალის კვლავწარმოებისთვის არის სამყოფი. ეს კომპონენტიც კითხვის ნიშნის ქვეშ დგას, რადგან ხელფასი, ძირითადად, საოჯახო საჭიროებებზე იხარჯება და დასაქმებულის ინდივიდუალური სამუშაო ძალისთვის, ალტერნატიული აქტივობისა თუ ოჯახის წევრების განათლებისათვის საკმარისი აღარ რჩება. რეგიონული განსხვავება ფიქსირდება ტყიბულსა და ჭიათურა-ზესტაფონს შორის. ტყიბულელი რესპონდენტები აღნიშნავენ, რომ ამ ეტაპზე ანაზღაურება არც თუ ისე უსამართლოა და პირიქით, თითქმის ახლოს არის სამართლიან ანაზღაურებასთან, მაშინ როდესაც დანარჩენ რეგიონებში სიტუაცია სრულიად განსხვავებულია.

სახელმწიფოს მხრიდან სოციალური დახმარება არცერთ გამოკითხულს აქვს და არც მიუღია. ნაწილი არც თვლის საჭიროდ დახმარების მიღებას. მხოლოდ ერთი რესპონდენტი აღნიშნავს (დასაქმებული ქალი), რომ ოჯახში არავინ მუშაობს და რადგანაც დასაქმებულია, სოციალური დახმარების მიღება მისთვის შეუძლებელია. არცერთ რესპონდენტს მიუღია ეკლესიის მხრიდან დახმარება.

საკუთარი ყოფით უმეტესობა უკმაყოფილოა. ნაწილი საკითხს გლობალურად ხედავს და მსოფლიო ეკონომიკაში არსებულ უთანასწორობას უსვამს ხაზს, რაც მისი ყოფის უსამართლოდ განხილვას ეჭვქვეშ აყენებს. ნაწილი ქვეყანაში არსებულ მძიმე სოციალურ ფონსა და სანარმოში ხელფასების უთანასწორო განაწილებაზე მიუთითებს. რესპონდენტები მიუთითებენ სახელმწიფოს პოლიტიკაზე, რაშიც ინვესტორისათვის იაფი მუშახელის შეთავაზება იგულისხმება. აგრეთვე, ერთ შემთხვევაში, გამოიკვეთა დისკურსული ცოდნა, რომელიც არსებულ უსამართლო ყოფას, ანტიეროვნულ და ანტისოციალურ პოლიტიკას ამერიკის სახელმწიფო პოლიტიკას, არასამთავრობო ორგანიზაციებსა და ლგბტ პირების უფლებადამცველ ორგანიზაციებს მიაწერს.

არაფორმალურ გარემოში სასაუბრო თემების მთავარი მიმართულებებია სანარმო, სანარმოში არსებული პრობლემები და ქვეყნის პოლიტიკა. საუბრის ძირითადი თემებია ასევე ბანკები, სესხები, ვალები, მძიმე სოციალური ფონი და საოჯახო საქმეები, იშვიათად – გასართობი თემები და ფეხბურთი.

ეკლესიის სოციალურ-ეკონომიკური საქმიანობის შესახებ ინფორმაცია, ძირითადად, არ არსებობს; ფიქსირდება მხოლოდ ქველმოქმედების ფაქტები.

საქველმოქმედო საქმიანობასთან დაკავშირებით, უმეტესობა მიიჩნევს, რომ ამგვარი საქმიანობა ვერც რეგიონში და ვერც ზოგადად მოაგვარებს მოსახლეობის პრობლემებს; თუმცა, ეკლესიის მხრიდან ქველმოქმედება მისაღები ფაქტია.

სახელმწიფოს მხრიდან საბიუჯეტო დაფინანსება უმეტესობისთვის არ არის მიუღებელი, თუმცა კითხვის ნიშნები არსებობს, რა თანხას უნდა წარმოადგენდეს

ეს დაფინანსება. დაფინანსების აუცილებლობა, ძირითადად, გამყარებულია იმ არგუმენტებით, რომ ეკლესიას დიდი როლი აქვს საქართველოს ისტორიაზე და დაფინანსება ეკლესიების რეკონსტრუქციასა და მოსახლეობის დახმარებას მოხმარდება. მხოლოდ ერთი რესპონდენტი აღნიშნავს, რომ სახელმწიფოს მხრიდან ეკლესიის დაფინანსება დემოკრატიულ ქვეყნებში წარმოუდგენელია.

ეკლესიის მფლობელობაში სხვადასხვა რესურსის (მიწა, ბიზნესი და ა.შ.) არსებობასთან დაკავშირებით, უმეტესობას არ აქვს მყარი პოზიცია. რესურსების ფლობა ნაწილობრივ მისაღებია, თუ ეს მიწათმოქმედებას, ეკლესიების თვითშენახვასა და მოსახლეობის მხარდაჭერას უკავშირდება, თუმცა კატეგორიულად მიუღებელია კაზინოებისა და სხვა ბიზნესების ფლობა.

ეკლესიის პოზიციები და დამოკიდებულება მუშებთან არსებითად არ იცვლება. გამოითქვა მოსაზრებები, რომ პოლიტიკურ პროცესებში (მაგ. არჩევნები) სასულიერო პირები აქტიურად ერთვებიან და რომ ბოლო დროს მეტი ადამიანი დადის ეკლესიაში.

კითხვას, თუ რამდენად მოდის თანხმობაში ეკლესიის ეკონომიკური საქმიანობა რესპონდენტთა პიროვნულ რელიგიურობასა და ქრისტიანობასთან, უმეტესობის პასუხი უარყოფითია. ფიქსირდება ეკლესიის ორად გაყოფის იდეა, რაც ინსტიტუციაში სხვადასხვა კლანების არსებობას გულისხმობს („ცუდი“ და „კარგი“ მღვდლები და ა.შ.).

რელიგიის ბლოკი:

ყველა რესპონდენტი თავს მართლმადიდებელ ქრისტიანად მიიჩნევს; ყველა მონათლულია. გამოკითხულთა ნახევარზე მეტს არ ჰყავს მოძღვარი. უმეტესობა თავს ეკლესიის წევრად განიხილავს. ეკლესიაში რეგულარულად მხოლოდ ერთი რესპონდენტი დადის; დანარჩენი ხელშემშლელ ფაქტორად სურვილის არქონას ან სამსახურისა და ოჯახის გამო მოუცლევლობას ასახელებს. ეკლესიაში სიარული ძირითადად დღესასწაულებზე ფიქსირდება. ეკლესიაში მისვლის შემთხვევაში, მათთან ერთად არიან ოჯახის წევრები ან მეგობრები.

ჭიათურაში მრევლის უმეტესობას მუშები შეადგენენ.გესტაფონსა და ტყიბულში ძირითადი მრევლი ბავშვები და ქალები არიან.ეკლესიიდან გამოსვლისას, სასაუბრო თემა კვლავ ეკონომიკური მდგომარეობა და დასაქმების ადგილია.

ეკლესიაში მსახურების დროს, რესპონდენტთა ნახევარი კვლავ სამუშაოსა და პრობლემებზე ფიქრობს, დანარჩენისთვის კი ეკლესიაში ყოფნა და ფიქრი პრობლემების დავიწყებასთან ასოცირდება.

ქადაგებებს რესპონდენტები ნაკლებად ესწრებიან და ქადაგებების შინაარსიც უმეტესად არ ეხმაურება მათ ყოფით პრობლემებს.პრობლემების მოგვარების წყაროდ ეკლესია არ არის მიჩნეული; სოციალური საკითხების რეგულაციაში მთავარი აქტორი სახელმწიფო და მისი აქტიური როლია.

სასულიერო პირები, ქადაგებების დროს, ნაწილობრივ არიან ჩართულები პოლიტიკური პროცესების კომენტირების საკითხში.

ეკლესია და რელიგია უმეტესობისთვის სიმშვიდის წყაროს წარმოადგენს.თუმცა რამდენიმე რესპონდენტის აზრით,პრობლემების მოგვარება საკუთარ ძალებზეა დამოკიდებული და ეკლესია, რიტუალების მეშვეობით, სიმშვიდის მოპოვებაში მხოლოდ ფორმალურად ეხმარება ადამიანს.

რელიგიური აქტივობა ან რელიგიური გამოცდილება რესპონდენტთა უმეტესობისათვის არ არის ხელისშემშლელი პოლიტიკურ პროცესებში (მაგ. პროფკავშირი) მონაწილეობისათვის; მხოლოდ რამდენიმე რესპონდენტი აფიქსირებს, რომ ეკლესია და პოლიტიკა სხვადასხვა სფეროებია.

პატრიარქის ქადაგებების შესახებ თითქმის ყველა რესპონდენტს სმენია.ეპისტოლეების შესახებ ინფორმაციის მიღების წყარო ტელევიზია, გაზეთი და ფეისბუქია.ქადაგების კონკრეტული შინაარსი თითქმის არავის ახსოვს; მხოლოდ 17 მაისისა და ოჯახის სიმტკიცეზე მიმართვის გახსენება იყო შესაძლებელი.სხვა შემთხვევებში, ეპისტოლეების შესახებ სიბრძნისა და სიმშვიდის ეპითეტებია დასახელებული.

ეკლესიის საერთო დამოკიდებულება რესპონდენტთა პიროვნულ რელიგიურობასთან ნაწილობრივ თანხმობაში მოდის. ხშირად, ეკლესიის დამოკიდებულება გაიგივებულია პატრიარქთან. ერთ-ერთი რესპონდენტი აღნიშნავს, რომ თანხმობაშია თუ არა, „ჩვენ ყველანი მართლმადიდებლები და ქართველები ვართ“. ასევე დაფიქსირდა მოსაზრება, რომ ქალების საწინააღმდეგოა პოზიციები, თუმცა სხვა შემთხვევებში თანხმობაშია. ერთ-ერთი რესპონდენტი სასულიერო პირების (მღვდლები) მიმართ ნეგატიურ დამოკიდებულებას გამოხატავს. სხვა რესპონდენტებს ამ კითხვაზე არ უპასუხიათ.

რესპონდენტების უმეტესობისთვის ეკლესიის მოძღვრება ამქვეყნიური მორჩილების შესახებ შრომითი უფლებებისათვის ბრძოლასთან წინააღმდეგობაში არ მოდის; მხოლოდ ერთი რესპონდენტი პასუხობს დადებითად.

პოლიტიკის ბლოკი:

გაფიცვის პერიოდში ეკლესიის მიმართ დამოკიდებულება განსხვავდება რეგიონების მიხედვით. ტყიბულში პოზიციები ამბივალენტურია: ერთი მხრივ, სასიამოვნოა სასულიერო პირის მხარდაჭერა, თუმცა კონკრეტულ შემთხვევებში შელაპარაკების ფაქტები დაფიქსირდა. ჭიათურაში სასულიერო პირების მხრიდან არანაირი მხარდაჭერის პრაქტიკები არ ყოფილა; ერთ შემთხვევაში მხოლოდ სიმშვიდისკენ მოუწოდებდნენ მუშებს. გესტაფონში, გაფიცვის პერიოდში, ნაკლებად იყოს ჩარევა და მხარდაჭერა, მხოლოდ პიროვნული საუბრებით ამოიწურებოდა, თუმცა რესპონდენტები მიიჩნევენ, რომ გაფიცვა სასულიერო პირსაც უნდა ადარდებდეს.

ადგილობრივი ეპარქიის პოზიციის შესახებ არცერთ რესპონდენტს სმენია. გაფიცვის პერიოდში მხარდაჭერის მოლოდინი რესპონდენტთა უმეტესობას არ ჰქონია. მხოლოდ ერთი საუბრობს მათი მხარდაჭერის აუცილებლობასა და მოლოდინზე. სხვა რესპონდენტები მიიჩნევენ, რომ გაფიცვა ეკლესიისა და სასულიერო პირების საქმე არ არის.

კითხვაზე, თუ რას მოიმოქმედებდა რესპონდენტი, თუკი ის გაფიცვის დროს სასულიერო პირის როლში იქნებოდა, სხვადასხვა პასუხებს ვიღებთ: მღვდლის ადგილზე ყოფნას არ ისურვებდნენ, დალოცავდნენ, დაამშვიდებდნენ და ა.შ.

კითხვაზე, უნდა იდგეს თუ არა ეკლესია ასეთ მომენტებში მუშების გვერდით, აზრები, განურჩევლად რეგიონისა, ორად იყოფა. ნაწილი მიიჩნევს, რომ ეკლესია არ უნდა ერეოდეს მსგავს შემთხვევებში, ნაწილისთვის კი მრევლთან დგომა და სამართლიანობისთვის ბრძოლა სასურველია. იგივე პოზიციებია ეპარქიის პოზიციასთან დაკავშირებითაც. რესპონდენტების აზრით, ეკლესიას შეუძლია მხოლოდ სიტყვიერად დალოცოს მრევლი და მუშები, სხვა მხრივ, პასუხისმგებლობა სახელმწიფოს ეკისრება.

რესპონდენტთა უმეტესობა ვერ სცემს პასუხს, ეკლესიის მხრიდან მუშების დაფასება იგრძნობა თუ არა.

უმეტესობა შრომითი უფლებებისათვის ბრძოლაში საკუთარ თავზე ამყარებს იმედებს და არა ღმერთზე ან რელიგიაზე.

გაფიცვების დროს მუშების უფლებების დასაცავად მღვდლების აქტიურობაზე: კითხვისა და მცირე კომენტარის შედეგად, რესპონდენტთა უმეტესობა მიესალმება მათ აქტიურ მხარდაჭერას საწარმოში მათი პრობლემების მოსაგვარებლად. ამასთან, რესპონდენტების ნაწილი იხსენებდა საქართველოს ისტორიიდან ფაქტებს, როდესაც მღვდლები აქტიურად იყვნენ ჩართული პოლიტიკურ თუ საომარ პროცესებში.

ეკლესიის დამოკიდებულება მუშებთან მიმართებით, უმეტესობის აზრით, ცვლილებებს საჭიროებს; მეტი ჩართულობა ყოველდღიურ პრობლემებსა და საწარმოსთან ურთიერთობაში გააუმჯობესებდა მათ მდგომარეობას. ასევე გამოიკვეთა აზრი, რომ დასაქმებულისა და დამსაქმებლის ურთიერთობაში ჩარევა მიზანშეუწონელია, რადგან ორივე მხარე მრევლს წარმოადგენს და რომელიმე მხარისთვის უპირატესობის მინიჭება დაუშვებელია.

უმეტესობისთვის, სასურველი მდგომარეობის მიღწევა ერთად დგომით არის შესაძლებელი. თუმცა პასუხებში იკვეთება პესიმიზმი (ძირითადად, შედარებით ასაკოვან რესპონდენტებში), რაც კაპიტალისტური წარმოების წესთან ბრძოლას გულისხმობს. გამოსავალი სახელმწიფოს აქტიური როლი და - ერთი რესპონდენტის მიხედვით - წყობილების შეცვლაა (მონარქისტული).

ყველა რესპონდენტი მიიჩნევს, რომ რელიგია ეკლესიას ღარიბებზე და ხალხზე ზრუნვას ავალდებულებს.

კითხვაზე, შეუძლიათ თუ არა მუშებს თავად მოუწოდონ სასულიერო პირებს მათთან ერთად დაბალი ფენებისა და მუშების ინტერესებისთვის ბრძოლისაკენ, პასუხები, რეგიონული პასუხების მიუხედავად, თანაბრად ნაწილდება. ნაწილი მიიჩნევს, რომ მღვდლების საქმიანობაში ჩარევა და მოწოდება მათი საქმე არ არის, ხოლო დანარჩენთათვის მსგავსი ფორმა მისაღებია. ხშირად დაფიქსირდა პასუხი, რომ აქამდე ამ თემაზე არ დაფიქრებულან და მომავალში აუცილებლად იზრუნებენ ეკლესიის მეტ ჩართულობაზე.

ტენდენციების ანალიზი

მუშების და ზოგადად, ქართველი მრევლის უმრავლესობის რელიგიური განწყობების შექმნა და შენარჩუნება, გარდა მასობრივი ინფორმაციის საშუალებებთან ურთიერთობისა, სამუშაო ადგილებზე და არაფორმალურ გარემოებში (ოჯახი, სუფრა, „ბირჟა“ და სხვ.) ხდება.

ჭიათურაში, კომპანია „ჯორჯიან მანგანები“ მაღაროელებს, ახსნა-განმარტების გარეშე, სამი წლისა და ექვსი თვის განმავლობაში, ყოველ თვე ხელფასებიდან ხუთ ლარს აჭრიდა. კომპანიის თქმით, ეს თანხა ჭიათურაში წმ. ანდრია პირველწოდებულის ეკლესიის მშენებლობას ხმარდებოდა. ტყიბულში, ერთ-ერთი რესპონდენტის თქმით, კომპანია შახტის ადმინისტრაციის შენობის ეზოში ეკლესიის აშენებას გეგმავს. ზესტაფონში დამსაქმებელი კომპანიისა და ადგილობრივი ეპარქიის ურთიერთობის სპეციფიკური შემთხვევის მაგალითი ინტერვიუებში არ გამოკვეთილა.

ყველა რესპონდენტი დამსაქმებელი კომპანიის მიმართ უარყოფითად არის განწყობილი. თუმცა, ეს არ გულისხმობს იმას, რომ კომპანიების კავშირი ეკლესიასთან მათში თავისთავად იწვევს რელიგიის მიმართ კრიტიკულ დამოკიდებულებას. ტყიბულელი რესპონდენტი შახტის ადმინისტრაციის შენობის ეზოში დაგეგმილი ეკლესიის მშენებლობას შემდეგნაირად აფასებს:

ეს თუ მუშებისთვისაა, ის ეკლესია იქნება მუშებისთვის და ეგეთ რაღაცას მივესალმები, ბიზნესმენები თუ ეკლესიას ააშენებს მივესალმები, ოღონდ თვითონ არ უნდა აკონტროლოს ხო გამიგე. და თვითონ ვერცგააკონტროლებს, ის იქნება ეზოში ეკლესია და ჩვენ შევალთ მუშები და ვილოცებთ და არამგონია ეხლა როგორმე გააკონტროლოს იმან.

აქ საყურადღებო ის არის, რომ ტყიბულელი მშრომელი, კომპანიის მიერ ეკლესიის მშენებლობით, დასაქმებულთა მანიპულაციის და დაშოშმინების მცდელობას, ბიზნესმენისგან თავისუფალი ეკლესიის არსებობის სურვილით პასუხობს. მეშახტე ისეთ ეკლესიას „მიესალმება,“ რომელიც გარკვეულწილად, კომპანიის და მასთან დაკავშირებული ცხოვრების საპირისპირო სფეროს მოიაზრებს. ე.ი. რელიგიას, რომელიც „ნამდვილი სიღატაკის წინააღმდეგ“ არის მიმართული. სწორედ ამგვარი მიდგომა იგულისხმება რელიგიის პროგრესულ ხასიათში, ისეთში, როგორც ბოერი და სხვები წერენ და რომელიც მხოლოდ კლასობრივ დაპირისპირებაში შეიძლება გამოვლინდეს. რელიგიას აქვს ანტიკაპიტალისტური სენტიმენტი, რომელიც მორჩილად მოხმარების და თავაუნეველად შრომის გვიან კაპიტალისტურ ეპოქაში, საზოგადოებას სასიცოცხლოდ ესაჭიროება და რომელსაც შეუძლია გაუცხოების პროდუქტი რევოლუციურ ინსტრუმენტად აქციოს. სწორედ ამას მოწმობს 60-იანი წლების კოლუმბიელი მღვდლის, კამილო ტორესის სიტყვები მისი განცხადებიდან მარქსისტულ პარტიზანულ ჯგუფთან შეერთების თაობაზე: „მიმაჩნია, რომ სწორედაც ვასრულებ ჩემს სამღვდლო მსახურებას, როდესაც ვმონაწილეობ

კოლუმბიის რევოლუციაში, მოყვასის სიყვარულისა და კოლუმბიელების დიდი უმრავლესობის საკეთილდღეოდ.“¹⁶

თუმცა, მოყვანილ მაგალითში, „ეკლესიაში“ იგულისხმება სალოცავი სივრცე და გამორიცხულია ეკლესია, როგორც აქტიური აგენტი თავად. არანაკლებ მნიშვნელოვანია მშრომელების დამოკიდებულება ეკლესიის სოციალურ საქმიანობისადმი.

ამ თვალსაზრისით, რესპონდენტების დამოკიდებულება ეკლესიის სოციალური მსახურების მიმართ, მეტწილად ეკლესიის სოციალური კონცეფციის (საქველმოქმედო და საგანმანათლებლო მოღვაწეობა) კლასიკური კრიტიკის ჩარჩოებში ეწერება, რომლის მიხედვით, „ერთჯერად დახმარებებს საერთოდ არა აქვს პერსპექტივა“ (ჭიათურელი რესპონდენტი) და რეგიონის მცხოვრებთა მატერიალური მდგომარეობის გამოსწორება „სახელმწიფოს კეთილი ნება უნდა იყოს“ (ბესტაფონელი რესპონდენტი).

ათივე რესპონდენტი, სხვადასხვა სიმძაფრით, უკმაყოფილებას გამოთქვამს იმ წინააღმდეგობასთან დაკავშირებით, რომელსაც ისინი ქრისტიანული მოძღვრების საკუთარ აღქმასა და თანამედროვე ქართული ეკლესიის ეკონომიკურ საქმიანობას შორის ხედავენ:

„ბიბლია წაკითხული მაქვს და არის ეგეთი რაღაცა ქრისტემ ვინც უთხრა მე წამომყევითო გაყიდეთ ყველაფერიო რა და ეს ფულიო მოახმარეთთქვენ გვერდნინ მყოფებსო, ანუ ვისთანაც ერთად იქნებითო რა.ამას დღეს მართლმადიდებლობა არ აკეთებს რა“ (ტყიბულელი რესპონდენტი).

„ეკლესია უნდა მოუნოდებდეს, თუნდაც აზარტული თამაშები არ უნდა იყოს და... ეკლესია არა, ეხლა კონკრეტული ადამიანები იქნებიან, ეკლესიის სახელით არ ვილაპარაკებ, კონკრეტული ადამიანები არიან“

¹⁶ კამილო ტორესის (1929-1965) განცხადების ვიდეოჩანაწერი:
<https://www.youtube.com/watch?v=ha3DOIJaC5U>

მანდ ჩართული, შეიძლება მამაოებიც და ძალიან ცუდია ეგ, არ შეიძლება“ (ჭიათურელი რესპონდენტი).

„ვისაც უნდა მისვლა და დაბრუნება თავის სარწმუნოებასთან და ხედავს ერთ სასულიერო პირს გამოდის კაზინოდან, მეორე ისე იქცევა, ეკარგება ადამიანს სურვილი“ (ზესტაფონელი რესპონდენტი).

წინააღმდეგობას მშრომელთა მიერ აღქმულ რელიგიასა და დღევანდელ ეკლესიას შორის, ეკლესიის ეკონომიკური საქმიანობის გარდა სხვა ფაქტორებიც კვებავს. რესპონდენტები იშვიათად ესწრებიან ქადაგებებს, რომელთა შინაარსი, რესპონდენტთა თქმით, არ ეხმაურება მათ ყოველდღიურ პრობლემებს.

„მოგინოდებს მშვიდობისკენ, მეგობრობისკენ, თითქმის მაინც ყველა ქადაგების შინაარსი არის გვიყვარდეს ერთმანეთი და არ გვძულდეს და ვიცხოვროთ მშვიდობიანად“ (ტყიბულელი რესპონდენტი).

„უფრო ყოფით იმაზე და რო ის რო ადამიანმა როგორ უნდა გაუძლოს ამ გაჭირვებას, როგორ უნდა მოითმინოს, რა უნდა გააკეთოს“ (ჭიათურელი რესპონდენტი).

„[ქადაგება]ძირითადად აგებულია ჰუმანურობაზე, კაცთმოყვარეობაზე, ვთქვათ თუ მარცხენაში გაგარტყა, მარჯვენა მიუშვირე და უფრო აი ისეთ ცხოვრებაზე გიქადაგებს, რომ არ განიკითხო და უფრო თავმდაბალი იყავი და მორჩილი იყავი და რავიცი ეხა. ეს მართო ქრისტიანებში არ არის მართო ესე, ყველა რელიგიაში ესე არის, მარა ცხოვრება ცოტა სხვა რამეს გვაჩვენებს, მარცხენაში რო გაგარტყამენ, მარჯვენა კი არ უნდა მიუშვირო, ისე უნდა დაკრა რო მეორედ ხელის აწევის სურვილი არ ქონდეს“ (ზესტაფონელი რესპონდენტი).

წინააღმდეგობა, რესპონდენტების თქმით, იმ ფონზე იბადება, როდესაც წირვისას ვალებსა და დაბალ ანაზღაურებაზე ფიქრობენ, ხოლო ეკლესიიდან

გამოსვლისას, ნაცნობებსა და ნათესავებს სამსახურზე ესაუბრებიან. მეორე მხრივ, ათივე რესპონდენტი ამბობს, რომ რელიგია მათთვის სიმშვიდის წყაროს და „იმედის ნაპერწკალს“ წარმოადგენს. აქაც, რელიგიისგან მიღებულ სიმშვიდესა და იმედზე საუბრისას, რესპონდენტები ხშირად საუბრობენ ცარიელ ეკლესიაზე, ლოცვაზე და სხვა ისეთ პრაქტიკებსა თუ ასპექტებზე, რომლებიც არ გულისხმობს ეკლესიას, როგორც აქტიურ აგენტს.

თუმცა, ერთ-ერთი ტყიბულელი რესპონდენტი იმასაც იხსენებს, თუ როგორ დაეხმარა მას სასულიერო პირი გაფიცვის დროს: „ერთ-ერთი მამაო არის, სახელს და გვარს არ ვიტყვი, მაგრამ ძალიან ისეთი საუბარი მქონდა, ძალიან დიდი, და ნუ, სულიერად დამეხმარა ბევრჯერ რა, ფსიქოლოგიურადაც და სულიერადაც ბევრჯერ დამაწყნარა რა, ასეც რო ვთვქათ, ანერვიულებულზე.“ რესპონდენტთა უმეტესობისთვის, ამგვარი „დახმარების“ ფორმა გაფიცვებსა და საპროტესტო აქციებში სასულიერო პირთა ჩართულობის საუკეთესო ფორმას წარმოადგენს. ამასთან დაკავშირებით, გესტაფონელი რესპონდენტი ამბობს: „ეს იგივე ომია. ომში რო მიდის კაცი, მღვდელი შეილება არ მიდის, მარა ხო უნდა დალოცოს.“ რესპონდენტთა უმეტესობა კომპანიასთან ბრძოლაში სასულიერო პირთა ჩართულობის თვალსაზრისით, უპირატესობას სწორედ „გაფიცვის დალოცვას“ და გაფიცულებთან პირად საუბრებს ანიჭებს.

როდესაც ინტერვიუებში საკითხი გესტაფონის ჩავარდნილ გაფიცვას შეეხო, მშრომელთა ამგვარი მიდგომა სასულიერო პირთა უფრო აქტიური და საჯარო ჩართულობის სურვილმა ჩაანაცვლა. გესტაფონის ფეროშენადნობთა ქარხანაში ერთი თვით ადრე დაგეგმილი და შეთანხმებული გაფიცვა 8 მაისს ჩაიშალა, რადგან კომპანიამ სხვადასხვა მშრომელი დააშინა და მოისყიდა. ერთ-ერთი რესპონდენტის აზრით, „მღვდელს უფრო მეტი ზემოქმედების საშუალება აქვს, მოძღვარს საერთოდ ფსიქოლოგიურად და ფსიქიკურად უფრო მეტი შეუძლია. ხოდა ცოტა ცუდი სიტყვა კია ლაჩარი, მარა ადამიანს რო ეუბნები უკეთესად მინდა რო ვიცხოვროთ მეც, შენც და სულ ყველამაც და ის მაინც მოკუნტულია, სულიერ ლიდერს რო დაინახავს შეიძლება მერე მაინც გამოვიდეს.“

სასულიერო პირების მხრიდან გაფიცვებსა და აქციებში უფრო მილიტანტური ანგაჟირების სურვილებზე საუბარი რესპონდენტებმა მას შემდეგ დაიწყეს, რაც მსგავს შემთხვევებზე ლათინო-ამერიკული და ევროპული მაგალითების გავლით ვისაუბრეთ. თავიანთი რეგიონების კონტექსტში, რესპონდენტები ჩარევის მომგებიან ფორმად სასულიერო პირების მიერ სახელმწიფოსთვის რეგიონის სოციალურ პრობლემებზე პასუხის მოთხოვნას ასახელებენ, ხოლო ამისკენ, მათი აზრით, სასულიერო პირებს მშრომელებმა თვითონ უნდა უბიძგონ.

კითხვას, მიაჩნიათ თუ არა მუშებს, რომ გაფიცვებისას და აქციებისას ეკლესიისთვის ცალსახა მხარდაჭერის კატეგორიულად მოთხოვნა საჭიროა, ბესტაფონელმა მუშამ ასე უპასუხა: „ალბათ ერთი რა მოხდეს, მერე ბევრიც მოხდება. ალბათ არავის არ უფიქრია. ერთი ნაბიჯი მაგ თემაზე ვინმემ რა გადადგას, შეიძლება წესადაც შემოვიდეს და აუცილებელიც გახდეს.“

რელიგიის პროგრესული ხასიათი საქართველოში პრაქტიკულ ფორმებს სწორედ მაშინ გამოიღებს, როდესაც ხსენებული კრიტიკული „აუცილებლობა“ მუშების პოლიტიკურ დღის წესრიგში დადგება.

ბიბლიოგრაფია:

მარქსი, კარლ. ჰეგელისსამართლისფილოსოფიისკრიტიკისათვის. საკ. კ.პ.(ბ) ც.კ-თანარსებულიმარქს-ენგელს-ლენინისინს-ტისსაქ. ფილიალი. - თბ. : სახელგამისპოლიტიკურათურისსექტორი. 1946 (სახელგამისსტ.).

М.С. Корзун. Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов: X век - 1917 год. Минск, "беларусь." 1984.

В.И. Ленин, Социализм и Религия. Полное Собрание Сочинений. том 12. Москва: 1968.

Boer, Roland. Spiritual Booze and Freedom: Lenin on Religion. *New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*. Vol. 6, No. 1-22 (December 2013), pp. 100-113.

Boer, Roland. The Full Story: On Marxism and Religion. June, 2009 in *International Socialism*. Issue 123.

Cohen, Luis. Manion, Lawrence. Morrison, Keith. *Research Methods in Education*. 2007. Routledge.

Horkheimer, Max. Gedanke zur Religion. (1935) in *Kritische Theorie Frankfurt/Main* S. Fischer Verlag 1972, vol. 1.

Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. 1981. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Mckinnon, M. Andrew. Reading "Opium of the People:" Expression, Protest and the Dialectics of Religion. *Critical Sociology*, vol 31, no. 1-2, pp. 15-38.

Molyneux, John. More than Opium: Marxism and Religion. June, 2008 in *International Socialism*. Issue 119.

სექს-შრომა თბილისში: ინფორმალიზაცია, აგენტობა და განსხვავებული გამოცდილებები

გიორგი ჩუბინიძე

სოსო ჭაუჭიძე

წინამდებარე ნაშრომი სექს-შრომის გარშემო თეორიულ, კონცეპტუალურ, ინსტიტუციურ და სოციალურ დონეებზე მიმდინარე დებატებში მოკრძალებული წვლილის შეტანის მცდელობას წარმოადგენს. ჩვენ თბილისის ქუჩის სექს-მუშაკების გამოცდილებიდან ამოვდივართ, თუმცა, თავად “გამოცდილების” ცნებას კრიტიკული შინაარსით გამოვიყენებთ; ჩვენ სექს-შრომას არაფორმალური ეკონომიკის კონცეპტუალურ ველში ვათავსებთ, თუმცა თავად არაფორმალური ეკონომიკის ფართოდ გავრცელებულ ნეგატიურ კონცეპტუალიზაციას, ანდა მისი მესამე სამყაროსა თუ მოდერნიზაციის გზაზე შემდგარი “ტრანზიციული ეკონომიკების” ექსკლუზიურ მახასიათებლად წარმოიჩინას თავს ავარიდებთ; ჩვენ სექს-შრომის თემის გარშემო ფემინისტური თეორიის შიგნით წარმართულ დებატებს მიმოვიხილავთ და სექს შრომის ინსტიტუციური რეგულირების დომინანტური, ე.წ. “შვედურ მოდელის” კონცეპტუალური და ფაქტობრივი ლიმიტების ჩვენებას შევცდებით, მაგრამ დავის ამ სივრცეებში საბოლოო, ერთმნიშვნელოვანი და ყოვლისმომცველი **პასუხის** შემოთავაზებას არ ვაპირებთ. ჩვენი მიზანი სექს-მუშაკთა გამოცდილებების განსხვავებულობის ჩვენება, სექს-შრომის შრომის ბაზარზე *განლაგების* რთული კონცეპტუალური ამოცანის შესრულება და სექს-შრომის შესახებ არსებული თეორიული, ინსტიტუციურ-ლეგალური და სოციალური დისკურსების კრიტიკული შეფასებაა.

დვორკინის “ბოზი”: რადიკალ-ფემინისტური დისკურსი სექს-შრომის შესახებ

70-იანი წლების მიწურულიდან დღემდე რადიკალური ფემინიზმის ყველაზე თვალსაჩინო ფიგურები სექს-შრომის კონცეპტუალიზებას “არასწორი გამოცდილების” (false experience) ცენტრალური კონცეპტის გარშემო ცდილობდნენ. თბილისელი სექს-მუშაკების გამოცდილებებზე მითითების თანადროულად, ნაშრომის ამ ნაწილში შევეცდებით, ვაჩვენოთ, რას წარმოადგენს და რა მნიშვნელობა აქვს ამ კონცეპტს სექს-შრომასთან მიმართებით. “არასწორ გამოცდილებაში” ქალ, კაც და ტრანს ადამიანთა ისეთ გამოცდილებებს ვიგულისხმებთ, რომლებიც რადიკალურ ფემინისტურ დისკურსში ან ყალბ გამოცდილებადაა მიჩნეული, სხვა სიტყვებით - გამოცდილებად რომელიც არასწორია ან არასწორადაა გაცნობიერებული - ანდა უბრალო ლოგიკურ-თეორიულ შეუძლებლობად - გამოცდილებად რომელიც არ შეიძლება არსებობდეს, და თუ მაინც, ერთგვარი დაჟინებით, არსებობს, იმდენად უმნიშვნელოა, რომ სექს-შრომაზე მსჯელობისას მხოლოდ მეორეხარისხოვან და არარელევანტურ ინფორმაციას იძლევა. სექს-შრომის მიმართ ასეთი ხისტი მიდგომა ყველაზე ნათლად ჩანს კეტრინ მაკკინონის (MacKinnon: 1989), ანდრეა დვორკინისა (Dworkin: 1981; 1987) და შეილა ჯეფრისის (Jeffreys: 1997) ნაშრომებში, სადაც, ქალის სუბიექტურობა კაცის სუბიექტურობითაა განსაზღვრული. “ქალი” ამ უკანასკნელის ობიექტს წარმოადგენს და, რამდენადაც ეს ურთიერთობა იერარქიულია და დომინაცია-სუბორდინაციის უცვლელ ღერძზე ტრიალებს, სექსუალური ურთიერთობა ხსენებული მატრიცის გარეშე წარმოუდგენელ და გაუგებარ ფენომენად გვევლინება; თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ დისკურსისთვის, *თავისუფალი* და *თანასწორი* სექსუალური ურთიერთობა წარმოდგენადია და მისი შესაძლებლობა მხოლოდ პატრიარქატისა და მისი კვინტესენციური გამოხატულებების - გაუაპატიურებისა და პროსტიტუციის - აღმოფხვრითაა შესაძლებელი (Dworkin: 1987).

ამდენად, ნაშრომის ამ ნაწილს რადიკალურ ფემინისტური დისკურსის გამოჩენილი და სამაგალითო ფიგურის, ანდრეა დვორკინის “პორნოგრაფია:

კაცები ფლობენ ქალებს” განხილვას დავუთმობთ, რომელსაც კრიტიკული შეკითხვების სერიად წარვმართავთ. შევეცდებით, გამოვააშკარავოთ მისი დისკურსის თეორიული სისუსტეები, რომლებზეც პასუხები ამ დისკურსის შიგნიდან არ არსებობენ ან, თუ არსებობენ, ყოველგვარი მომავალი ცვლილებების შესაძლებლობის გარეშე გვტოვებენ. ეს სისუსტეები განსაკუთრებული სიცხადით იკვეთება პოსტ-სტრუქტურალისტური ფემინიზმის შუქზე, რომლისთვისაც პორნოგრაფიასა და სექს-შრომას თავისთავადი და სპეციფიკური ონტოლოგიური სტატუსი - არც ემანსიპატორული და არც მიაგვრელი - არ გააჩნია. ამ თვალსაზრისის თანახმად მომსახურების ეს ინდუსტრია თავად აირეკლავენ საზოგადოებაში უკვე არსებულ გენდერულ უთანასწორობას, რომელიც არასდროსაა აბსოლუტური. პოსტ-სტრუქტურალისტურ ფემინიზმს გენდერული უთანასწორობის სწორედ ასეთი არააბსოლუტისტური ხედვა ესახება ემანსიპატორული ცვლილებების პრინციპულ შესაძლებლობად. (Brown:1995, Rubin:1992).

ანდრეა დვორკინი მის ზემოთხსენებულ ნაშრომში გვთავაზობს “ბოზის” (whore) ფუნქციის განსაზღვრებას:

“ბოზები არსებობენ იმისათვის რომ კაცებს სექსუალურად მოემსახურონ. ბოზები არსებობენ მხოლოდ კაცის სექსუალური დომინაციის ჩარჩოში. ცხადია, ამ ჩარჩოს მიღმა ბოზის ცნება აბსურდული იქნება, ხოლო ქალების ბოზებად გამოყენება - შეუძლებელი. სიტყვა ბოზი გაუგებარია, თუკი ვინმე ჩაძირული არ არის კაცების დომინაციის ლექსიკონში. კაცებმა შექმნეს ჯგუფი, ტიპი, კონცეპტი, ეპითეტი, შეურაცხყოფა, ინდუსტრია, ვაჭრობა, საქონელი, ბოზი, როგორც ქალის რეალობა. ქალი როგორც ბოზი არსებობს კაცის სექსუალური დომინაციის ობიექტურ და ნამდვილ სისტემაში.” (Dworkin, 1981: 200)

აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ დვორკინი, იმის მოსანიშნად, რასაც ჩვენ სექს-შრომას ვუწოდებთ, სიტყვა ბოზს (ინგ. whore) უჩვეულო და რამდენადმე სიმპტომატური სიხშირით იყენებს. მისი მიზანია მკაფიოდ, მძაფრად და შემანუხებლად მიგვანიშნოს ამ საქმიანობის გარდაუვალ ნეგატიურობაზე; სექს-შრომა ნეგატივი, ნეგაცია, ქალის თავისუფლების, მისი გამოცდილების

უარყოფაა. დვორკინის ტექსტში მოთამაშე ფიგურები - “ქალები”, “ბიჭები”, “კაცები”, “ბოზები” - ყოველთვის უკვე გამჭვირვალეები არიან, შიშვლები თავიანთ მიზნებში, განზრახვებში, გაუცნობიერებელ თუ გაცნობიერებულ ლტოლვებში. მიუხედავად ბუნდოვანებებისა, ტექსტში ნათლად იკითხება დაჟინება, ნაშრომის მთელი სამყარო, მისი ყველა ფიგურა, *საბოლოოდ მაინც* დაინშინდოს ორ კატეგორიად. მეტიც, სასურველია, მათ შორის ერთგვაროვანი მიმართება ჩამოყალიბდეს - მიმართება, რომელშიც ქალის კატეგორია კაცის მიერაა ფიქსირებული, ხოლო მისი ფიქსირებულობა *დაძალებულია*. თავად კაცის კატეგორიის მნიშვნელობის ფიქსირებულობის შესაძლებლობის პირობებზე არაფერი ვიცით, გარდა იმისა, რომ “ბიჭის” “გაკაცება” ზოგჯერ გარდაუვალ და ზოგჯერ წინააღმდეგობრივ პროცესად მოჩანს; მაგრამ “კაცი” მაინც მონუმენტური სტაბილურობის ფიგურად გვევლინება.

რამდენადაც სექს-შრომაში ჩართული ქალის ფუნქცია მხოლოდ კაცის სექსუალური მომსახურებაა, სექს-მუშაკი ვერავითარ აგენტობას ვერ გამოავლენს, რადგან ეს უკანასკნელი წინასწარ წართმეულია ყოვლისმომცველი პატრიარქალური სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული წესრიგის მიერ. მაგრამ თუკი ამ მოსაზრების საპირისპირო მიმართულებით ვივლით და პოსტ-სტრუქტურალისტის ფემინისტების კვალად, მივიჩნევთ, რომ სექს-შრომა ჭარბგანსაზღვრული (*overdetermined*) და პატრიარქატის გარდა სხვა დისკურსთა მიერაც დელიმიტირებულია, მაშინ ამ სფეროში მომუშავე ქალი, გარკვეული აზრით, კონფორმულიც შეიძლება იყოს პატრიარქატის მიმართ და, გარკვეული აზრით - არაკონფორმულიც. და თუ შევცდებით, აგენტობა ძალაუფლებრივ სოციალურ ნორმებთან წინააღმდეგობის ფორმად მოვიხელთოთ (Mahmood: 2005), შევძლებთ, თბილისელი სექს-მუშაკის სამსახური და საქმიანობა აგენტურობის ინტენსიურ გამოვლინებად დავინახოთ: *„როცა ფულზე მუშაობ და ისე ხარ მიჩვეული რომ 200 ლარს უკვე 500 გირჩევნია და არც შვილები გყავს, არც ქმარი, არც არავინ გაკონტროლებს, ვილაცის წნეხის ქვეშ არა ვარ, მაშინ მე ეს მირჩევნია...“* (თეა, 39 წლის, სექს-მუშაკი თბილისიდან)

ასეთი ხედვის წინააღმდეგ დვორკინი ამტკიცებს, რომ სექს-მუშაკი შეუძლებელია დომინაციის ჩარჩოს მიღმა არსებობდეს. სხვა სიტყვებით, სიტყვა “ბოზის” მნიშვნელობა ფიქსირებულია “კაცის სექსუალური დომინაციის ჩარჩოში”. დომინაციის ეს ჩარჩო დვორკინისთვის სრული, ტოტალური და მკაფიოდ შემოსაზღვრადია. შესაბამისად, მან ყოველთვის იცის ამ კონტექსტის მიხედვით “ბოზის” მნიშვნელობა, მისი თავისთავადი მნიშვნელობა დამოუკიდებლად თავად სექს-მუშაკთა თვითაღქმისა: „არ ვგრძნობ თავს შეურაცხყოფილად... უპრობლემოდ ვარ ძალიან“, აღნიშნავს თბილისში მომუშავე სექს-მუშაკი, რომელიც აგრეთვე უარყოფს როგორც კლიენტებთან, ისე პოლიციასთან კონფლიქტის შემთხვევებს. რასაკვირველია, ეს მაგალითი, არ გამორიცხავს იმ მაგალითების არსებობასაც რომელთაც დვორკინი ეყრდნობა, თუმცა პრობლემა ჩნდება მაშინ, როცა თეორიისთვის სასარგებლო ერთი გამოცდილება მთლიანად სექს-ინდუსტრიაში არსებული ყველა გამოცდილების უდავო რეპრეზენტანტად გვევლნება.

მაგრამ რა ხდება მაშინ, როდესაც ამ კონტექსტის საზღვრები ნელ-ნელა ბუნდოვანი ხდება და თავად მოცემული კონტექსტი აღარ არის ერთადერთი და ტოტალური კონტექსტი - ყველა კონტექსტის კონტექსტი? **რა ხდება მაშინ თუ “ბოზი” “კაცის სექსუალური დომინაციის ჩარჩოს” მიღმაც აგრძელებს მუშაობას?** რატომ უგულვებელყოფს დვორკინი მთელი ამ ნაშრომის განმავლობაში ამ შესაძლებლობას და რატომ არ აძლევს ამ შესაძლებლობის საფუძველზე ნარატივს განვითარების საშუალებას? ვგულისხმობთ ნარატივის განვითარებას იმ გამოცდილებების საფუძველზე, რომლებიც სექს-მუშაკის მისეული ხატისგან განსხვავებულია. ამ განსხვავებული გამოცდილებების მოხელთება საშუალებას მოგვცემდა, სექს-ინდუსტრია, ნაცვლად ძალადობის წმინდა გამოვლინებისა, მრავალი, განსხვავებული, წინააღმდეგობრივი გამოცდილებების შეხვედრის ადგილად დაგვეჩინა. ასეთი ხედვა საშუალებას მოგვცემდა, უფრო ნათლად წარმოგვედგინა ის სასურველი მომავალი, რომელშიც სექს-ინდუსტრია აღარ იქნებოდა პატრიარქალურ ნორმას დაქვემდებარებული.

დვორკინი წერს, რომ სიტყვა “ბოზის” გაგება შეუძლებელია კაცების დომინაციის ლექსიკონში ჩაძირულობის გარეშე, მაგრამ ის არაფერს გვეუბნება იმაზე, თუ როგორაა შესაძლებელი კაცების დომინაციამ, რაღაც აბსოლუტურმა და დახშულმა კონტექსტმა ყოველთვის და ყველგან აკონტროლოს სიტყვა ბოზის მნიშვნელობა. ამ სირთულეზე პასუხი დვორკინისთვის სიტყვა “ბოზის” დასაბამის მარადიულ პატრიარქატთან დაკავშირებაა. თითქოს დასაბამზე მითითება (რამდენადაც საეჭვო და საკამათო არ უნდა იყოს ის) რამენაირად აბსოლუტურად განსაზღვრავდეს სიტყვის გამოყენების ყველა შესაძლებლობას; თითქოს “დასაბამი” იყოს გარანტია იმისა, რასაც ეს სიტყვა სამარადისოდ უნდა აღნიშნავდეს. დვორკინი ამტკიცებს რომ “კაცებმა შექმნეს... ვაჭრობა, საქონელი, ბოზი, როგორც ქალის რეალობა”, (Dworkin, 1981: 200) მაგრამ განა ქალს არ შეუძლია “ვაჭრობას, საქონელს, ბოზს” შეუცვალოს მნიშვნელობა თუნდაც ჰომოგენურ კაცო-ბრიობასთან წინააღმდეგობაში? განა ქალს არ შეუძლია აწარმოოს პოლიტიკა იმ აღმნიშვნელებით, რომელთა მნიშვნელობების კონტროლს მისი პოლიტიკური ოპონენტი ცდილობს?

დვორკინი უშვებს ასეთი პოლიტიკის შესაძლებლობას, თუმცა არა სექსუალური შრომის, არამედ კატეგორია “ადამიანის” განხილვისას: *“კაცები ცდილობენ კატეგორია “ადამიანი” დატოვონ ვიწრო, შეზღუდული მათი ღირებულებებითა და აქტივობებით; ქალები იბრძვიან შეცვალონ მნიშვნელობა, რომელიც მას კაცებმა მიანიჭეს, გარდაქმნან მისი მნიშვნელობა მასში ქალური გამოცდილების შერევით. ბიჭები იბადებიან და იბრძებიან ქალების მიერ. რაღაც ეტაპზე, ბიჭები კაცები ხდებიან, ჩრდილავენ თავიანთ თვალთახედვას ქალების გამოსარიცხად”* (Dworkin, 1981:200). სწორედ აქ ისმის კითხვა: თუ კატეგორია “ადამიანი” შეუძლებელია საბოლოოდ დაიხუროს, შეუძლებელია საბოლოოდ განისაზღვროს, საბოლოოდ მოექცეს კონტექსტში, რომელიც კატეგორია “ადამიანს” ერთი მნიშვნელობით გაყინავს, მაშინ რატომ არის იგივე სხვა კატეგორიებისთვის შეუძლებელი? განა ადამიანის კატეგორიის დავიწროვებასაც ისეთივე ინტერესები არ უნდა ედგას წინ, როგორიც სხვა კატეგორიების დავიწროვებას უდგას? რა არის ამ შემთხვევაში ის “ქალური გამოცდილება”, რაც,

დვორკინის აზრით, არღვევს კატეგორია “ადამიანის” “თავდაპირველ” მნიშვნელობას?

როგორც ჩანს, დვორკინს წარმოუდგენია ბიჭის არსებობა, რომელიც შეიძლება იყოს ფემინური, ქალების მიერ აღზრდილი და აშ. ეს ბიჭი, რომელიც შემდეგ კაცი ხდება, რაღაც აზრით, ატარებს იმას, რაც მას ქალებმა მისცეს - “ქალურ გამოცდილებას”, რომელიც ყოველთვის შერეული აქვს კატეგორია “ადამიანს”; *“უფროს კაცებს სძულთ ბიჭები, რადგან ბიჭები კვლავაც ქალების სუნს ატარებენ.”* (Dworkin, 1981:51). სხვა სიტყვებით, ის რასაც დვორკინი კაცში გულისხმობს, გარკვეული თვალსაზრისით კაცისა და ქალის ბიოლოგიური განსაზღვრებების არაადეკვატურობაზე მიგვანიშნებს. თუმცა, ჩვენი კითხვა აქ შემდეგია: როგორ არის შესაძლებელი გავავლოთ აბსოლუტური ზღვარი “ბიჭობასა” და “კაცობას” შორის? ბიჭის ცხოვრების რომელ მონაკვეთზე შეგვიძლია მივუთითოთ, რომელიც მის ცხოვრებაში ამ აბსოლუტურ წყვეტას დაემონწმება? რამდენად შესაძლებელია “ბიჭის წარსულის” დაგეგმილი და მიზანდასახული წმენდა, მისი ყოველგვარი ფემინურობისგან გასუფთავებულ კაცად ფორმირება?

და მაინც, რატომ უშინია “კაცს” “ბიჭის”? რატომ ცდილობს, რატომ იბრძვის “კაცი” საკუთარი წარსულიდან იმ ფემინურობის ამოძირკვას, რომლისგანაც ის უკვე “პერმანენტული ომის” (დვორკინის მეტაფორა) მეშვეობით განიწმინდა? პასუხად შეგვიძლია უფრო შორს წავიდეთ და ვამტკიცოთ, რომ ბიჭი არასდროს ხდება “საბოლოოდ კაცი” და სწორედ ამ საშიშროების გამო ცდილობს პატრიარქალური იდეოლოგია პერმანენტული “ომის” (დვორკინის მეტაფორა) წარმოებით წაშალოს მასში ფემინურობის ყველა კვალი.

“კაცებს უნდათ ქალები იყვნენ ობიექტები, ისეთივე კონტროლირებადები როგორიც საგნები არიან. ქალები რომლებიც სცილდებიან კაცის განსაზღვრებებს, მონსტრულები, აღვირახსნილები, უზნეოები არიან. რამდენადაც ყველა ქალი რაღაც ხარისხით სცილდება [ნორმას], ყველა ქალი, (რაღაც ხარისხით) მონსტრად, აღვირახსნილად, უზნეოდ მიიჩნევა, ვნებით, რომელიც თუ გათავისუფლდა, კაცს ჩაყლაპავს, მას გაანადგურებს. კაცებმა იციან

რომ ობიექტი სუნთქავს, მაგრამ იმის ნაცვლად რომ ეს ცოდნა მიიღონ, ისინი ამჯობინებენ დაიჯერონ, რომ ობიექტის მიღმა ბუდობს მშვიერი, ბრაზიანი გველგესლა... მოულოდნელად, ჩვენ ვხედავთ მყიფე, მონყვლად კაცს, რომელსაც ქალის რეპტილიისებრი გენიტალია ემუქრება... შიში რისი რეპრესირებაც კაცებმა ქალებში მოახდინეს და რაც კვლავ დაჟინებით იჩენს თავს, რათა ისინი [კაცები] გაანადგუროს – ეს ქალების კონტროლს საჩქარო და აბსოლუტურ აუცილებლობად აქცევს (Dworkin, 1981:65)."

დვორკინის მიხედვით, კაცები სრულად ბატონობენ. ქალები კი სრულად უძლურები არიან. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, კაცებს ამავედროულად ეშინიათ კიდევ, ეშინიათ იმის რის განდევნას, ან, უფრო სწორად, რის მოთოკვასა და დამორჩილებასაც ისინი ქალსა და ბიჭში ("წარსულში") ცდილობენ.

დვორკინი ხშირად იმეორებს, რომ სინამდვილეში ქალები მართლაც უძლურები არიან, ხოლო იდეოლოგია ან "მატერიალური სისტემა" რომელიც მათ აუძლურებს, შესაძლოა, დროში დასაბამის გარეშეა (და იქნებ დასასრულის გარეშეც) მაგრამ ეს შიში - "განდევნილის დაბრუნების" შიში - სწორედ იმაზე მიგვითითებს, რომ კაცები, საპირისპიროდ დვორკინის მტკიცებისა, საკუთარ უძლურებას აწყდებიან, უძლურებას, ბოლომდე მოიხელთონ როგორც თავიანთი თავები, ისე მათი "სხვები". სხვა სიტყვებით ეს პარანოია, რომელიც ქალებში რაღაც უკონტროლოს დაეძებს, სწორედაც ჰომოგენური პატრიარქალური, მამაკაცის სრულად კონტროლირებადი რეალობის შეუძლებლობაზე მიგვითითებს. კაცების უძლურება, პატრიარქალური მნიშვნელობებით საბოლოოდ განსაზღვრონ როგორც თავიანთი თავები, ისე ქალები, იმის შესაძლებლობასაც უშვებს, რომ სექსუალური შრომა ყოველთვის კაცის ქალზე ძალადობის კონტექსტში აღარ დავინახოთ.

სექს-შრომა და “გამოცდილება”

მსჯელობის სწორედ ამ ეტაპზე იძენს გამოცდილების კატეგორია ცენტრალურ მნიშვნელობას. ამა თუ იმ კატეგორიის გენეალოგიის გარკვევა ხშირად მის დენატურალიზებაში გვეხმარება და გვაჩვენებს ამ კატეგორიის მნიშვნელობის ცვლას ისტორიის მსვლელობასთან მიმართებით, მის ნათესაობას სხვა კატეგორიებთან, რომლებიც ზოგჯერ აფუძნებდნენ და ზოგჯერ ფუძეს აცლიდნენ სხვა საფუძვლებს. ამ შემთხვევაში, კატეგორია “გამოცდილების” დენატურალიზება დაგვეხმარება, უფრო მეტი ამოვიკითხოთ სხვადასხვა გამოცდილებებიდან, ვიდრე ეს იმ შემთხვევაში მოხდებოდა, თუ მას უპრობლემო და გაუშუალებელ სუბიექტურ რეალობასთან მიმართებად განვიხილავდით; დაგვეხმარება, დავინახოთ დისკურსები, რომლებიც შესაძლებელს ხდიან იმის გამოცდილებებად ინტერპრეტირებას, რაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში გვემართება და რის ინტერპრეტირებასაც, გაცნობიერებულად თუ გაუცნობიერებლად, ყველანი სხვადასხვა დისკურსებისგან ნასესხები სიტყვებით ვახდენთ.

მეთვრამეტე საუკუნემდე გამოცდილების კატეგორია ექსპერიმენტირების იდეასთან იყო დაკავშირებული. უშუალოა, პირდაპირ შეხედვის აღმატებული ღირებულება, ჩანერილი იყო გამოცდილების დასავლურ გაგებაში. მეოცე საუკუნეში ხსენებულმა კატეგორიამ მნიშვნელობა შეიცვალა და სუბიექტის გარეგან საგანზე დაკვირვებისგან მიღებული ცოდნის გარდა ცნობიერების კონცეპტსაც დაუკავშირდა. ამ უკანასკნელს უშუალო და სრული წვდომა ჰქონდა ინდივიდის გრძნობებსა და აზროვნებაზე. ამგვარად, გამოცდილება გახდა ცნება, რომელიც აღნიშნავს იმ უტყუარ ცოდნას, რომელსაც სუბიექტი საკუთარი თავის შესახებ ყოველგვარი გაშუალების, დისკურსებისა და საზოგადოებრივი ინტელექტის გარეშე მოიპოვებს. (ed. Butler/Scott, 1992: 27)

ამ უკანასკნელი აზრით, გამოცდილება მუშაობს, როგორც სინამდვილის ასახვის ყველაზე სანდო არბიტრი. ის აღარ საჭიროებს დამატებით შეკითხვებს იმის საკუთარი წარმოების პირობებისა თუ დისკურსული წინაპირობების შესახებ – სხვა სიტყვებით შეკითხვებს იმის შესახებ, თუ წინაპირობებს მოითხოვს

გამოცდილებების სპეციფიკური განსაზღვრულობების გაგება, რამდენად არის ის, რაც გამოცდილებად გვაქვს დამახსოვრებული, არტიკულირებული, განსჯილი და შეფასებული ან იმ იდეოლოგიური პერსპექტივებით ნასაზღვრეობი, რომლებიც ამა თუ იმ საზოგადოებაში დომინანტური, ანდა მარგინალური და წინააღმდეგობის პოტენციალის მატარებელია.

ჯონ ვალან სკოტის თვალსაზრისით *“გამოცდილების საბუთი, აღქმული ან ხილვადობის მეტაფორით, ან ნებისმიერი სხვა გზით, რომელიც მნიშვნელობას გამჭვირვალედ მიიღებს, დაპირისპირების ნაცვლად კვლავანარმოებს მოცემულ იდეოლოგიურ სისტემას...”* (ed. Butler/Scott, 1992: 25), სკოტი ისტორიკოსებსა და მკვლევარებს მოუწოდებს, არა მხოლოდ დაინახონ და აღწერონ გამოცდილებათა განსხვავებების ფაქტები, არამედ დაინახონ, როგორ მკვიდრდება ეს განსხვავებები - როგორ გვევლინებიან თავად განსხვავებები სხვადასხვა დისკურსთა კომპლექსური მუშაობის შედეგებად. ამრიგად, სექს-მუშაკთა გამოცდილებების ნარატივიზაციისას ნაცვლად გამოცდილებების უტყუარ ფაქტებად (თუმცაღა ძნელია მათში ეჭვის შეტანა), წაკითხვისა, ფაქტებისა და გამოცდილებების ის იდეოლოგიური წანამძღვრები უნდა ვაჩვენოთ, რომელთაც ეს გამოცდილებები ისეთებად და არა ასეთებად მოგვცეს. ეს სულაც არ გულისხმობს თავად სექს-მუშაკთა მონათხრობში ეჭვის შეტანას. ამგვარი მიდგომით მათ ნარატივებს იმ დისკურსებს ვუკავშირებთ, რომელთა გაშუალებით ნამდვილმა გამოცდილებებმა არტიკულირებული და გასაგები ფორმა მიიღეს.

„მე, მაგალითად, ძალიან მინდა პატიოსანი ქალი გავხდე... ქმარი არა, სახლი არა, მე ხომ ქალი ვარ?“ გვიყვება 48 წლის მარინა, თბილისში მომუშავე სექს-მუშაკი. მისი გამოცდილება ავლენს წინააღმდეგობას საქმიანობასა და ქალობის ბუნებაზე მისეულ წარმოდგენებს შორის. მაგრამ აქ უნდა ვიკითხოთ, რამდენად არის მისი ეს წინააღმდეგობა *წინააღმდეგობა პატრიარქატთან*, მაშინ როცა ვიცით, რომ პატრიარქალური კულტურა სწორედაც რომ „პატიოსანი“ და დაოჯახებული ქალის ხატების კვლავანარმოებითაა დაკავშირებული? ამ კონკრეტული სექს-მუშაკის შემთვევაში, თუ მის ისტორიაში ძალადობის

რამდენიმე შემთხვევას გავითვალისწინებთ, „პატიოსანი ქალის“ მდგომარეობასთან დაბრუნების ოცნება მისი წინააღმდეგობის ჟესტი შეიძლება იყოს იმ გარემოს წინააღმდეგ, რომელშიც ის ჩაგვრას განიცდის.

გამოცდილებით მიღებული ცოდნის უპირობოდ მიღება საფრთხის წინაშე გვაყენებს – საფრთხისა, ყურადღების მიღმა დაგვრჩეს თავად ამ გამოცდილების იდეოლოგიური წინაპირობები. მაგრამ არსებობს მეორე საფრთხეც: იდეოლოგიის დიდი თეორიის სასარგებლოდ გამოცდილებების წინასწარი უარყოფა. მსგავსი იდეოლოგიური სიხისტის უარყოფით შედეგებს ე.წ. „შვედური მოდელის“ განხილვისას დავინახავთ.

„შვედური მოდელი“ და საქართველო

„შვედური მოდელის“ სახელის ქვეშ ხშირად აღნიშნავენ სექს-შრომის მიმართ გატარებულ სახელმწიფო პოლიტიკას, რომელიც შვედეთში ძალაში 1999 წელს შევიდა და რომლის გაცხადებული საბოლოო მიზანი შვედეთში სექს-შრომის მთლიანი აღმოფხვრა გახლდათ. თავის მხრივ ეს უკანასკნელი, სექს-მუშაკთა მხარდამჭერი ორგანიზაციებისა და თავად სექს-მუშაკების ინტერესების წინააღმდეგ (Levy/Jakobsson: 2014), ერთმნიშვნელოვნად კაცის მიერ ქალზე ძალადობის მექანიზმად გამოცხადდა.

მიღებული კანონმდებლობის მიხედვით მოხდა სექს-შრომის ნაწილობრივი კრიმინალიზება, რაც გულისხმობს იმას, რომ კანონით ისჯება ის ადამიანი, რომელიც მოიხმარს სექსუალურ სერვისს და არა ის, ვინც მას ყიდის. კანონის ასეთ განსაზღვრებას ბურგს რადიკალ-ფემინისტური არგუმენტი უმაგრებდა, რომელიც დასავლეთში 1970-იანი წლებიდან ცირკულირებდა, თუმცა აქამდე არასდროს ქცეულა სახელმწიფო პოლიტიკის გამომხატველ მიმდგომად.

რადიკალური ფემინიზმი შვედეთში, მსგავსად სხვა ქვეყნებისა ამტკიცებდა რომ “პროსტიტუცია” არსებითად ქალისა და კაცის ასიმეტრიული მიმართებაა, რომელიც პრინციპულად გამოხატავს ქალზე ძალადობის სამაგალითო ფორმას

იქ, სადაც პატრიარქატი საკუთარ თავს ყველაზე წმინდა ფორმით ავლენს. მეტიც, გუნილა ეკბერგი, თანა-აღმასრულებელი დირექტორი ორგანიზაციისა “კოალიცია ქალთა ტრეფიკინის წინააღმდეგ” და ყოფილი სპეციალური მრჩეველი შვედეთის მთავრობაში, ამტკიცებდა რომ სექს-შრომა “არის დამცირება, წამება, გაუპატიურება, ის არის სექსუალური ექპლოატაცია და მას ასეც უნდა ვუწოდოთ” (Eckberg, 2004; Wallace: 2009).

ანა სკარპედმა, შვედეთის იუსტიციის კანცლერმა, რომელიც სახელმწიფოს დაკვეთით ატარებდა კანონის მუშაობის შესფასებას, 2010 წელს განაცხადა, რომ *მნიშვნელობა არ აქვს ქალი ნებაყოფლობითაა ჩართული სექს-შრომაში თუ არა. მისი თვალსაზრისით “გენდერული თანასწორობისა და ადამიანის უფლებათა პერსპექტივიდან... გარჩევა ნებაყოფლობითა და არანებაყოფლობით პროსტიტუციას შორის არარელევანტურია”* (Wallace: 2009). ასეთი ხედვა არა მხოლოდ ყველა ბღვარს შლიდა ტრეფიკინგსა და სექსუალურ შრომას შორის, არამედ წინასწარვე გამორიცხავდა თავად სექს-მუშაკთა მოსაზრებებისა და ინტერესების სათვალავში მიღებას. როგორც ჩანს, დავა წინასწარ იყო გადანყვეტილი.

“შვედური მოდელის” შემუშავების მოტივებს განსაკუთრებით საინტერესოს ხდის მთელს შვედეთში დაფიქსირებულ ქუჩის სექს-მუშაკთა განსაკუთრებით მცირე რაოდენობა ისეთ დიდ ქალაქებთან შედარებით, როგორებიცაა მილანი, კოპენჰაგენი, ნიუ-იორკი და სხვები არიან. ქუჩის სექს-მუშაკთა რაოდენობა შვედეთში არასდროს აღემატებოდა 10 000-ს (Kulick: 2003). ეს ინფორმაცია ეჭვს აძლიერებს იმის თაობაზე, რომ აბოლიციონისტური არგუმენტის საჯარო დისკურსში დამკვიდრებასა და გაბატონებას რაღაც სხვა მიზეზებიც შეიძლებოდა ჰქონოდა, ვიდრე სექს-შრომის შემამფოთებელი გავრცელება ან რადიკალ-ფემინისტური პრინციპებისადმი ერთგულება გახლდათ.

ე.წ. “შვედური მოდელი” მისი შემუშავებისთანავე საექსპორტო მოდელად ჩაიფიქრეს – მაგალითად, რომლის გაკვალულ გზაზეც სხვა ქვეყნებს უნდა გაევილოთ (Wallace: 2009; Danna: 2011; Levy & Jakobsson: 2014; Dodillet & Östergren: 2011). შვედეთის სახელმწიფომ, პოლიტიკურმა ფიგურებმა და

არასამთავრობო ორგანიზაციებმა ამ მოდელის ბრენდირებაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს. შვედური მოდელი წლების შემდეგ საერთაშორისო საზოგადოებას წარმატებულ საკანონმდებლო პროექტად წარედგინა, გამყარებული სტატისტიკური მონაცემებით, რომლებიც თითქოსდა ადასტურებდნენ მის ეფექტურობას, თუმცა ეს მონაცემები მალევე ეჭვის ქვეშ დადგა. ძირითადი კრიტიკა მიემართებოდა არა მხოლოდ კვლევის საეჭვო მეთოდოლოგიას საკამათო წინასწარი დაშვებებით, არამედ კანონმდებლობის მუშაობასა და კვლევაში ასახულ შედეგებს შორის კაუზალური მიმართების საეჭვოობასაც და, რაც ყველაზე მთავარია, მკვლევარები ხაზს უსვამდნენ სექს-შრომაში ჩართული ადამიანების ბუსტი რაოდენობის განსაზღვრის თითქმის შეუძლებლობას, განსაკუთრებით იმ პირობებში, როცა, ერთი მხრივ, ვითარდება ინტერნეტი და ეს სახელმწიფოსთვის ამ სფეროს თითქმის უხილავს ხდის, მეორე მხრივ კი, მოხმარების კრიმინალიზაციის გამო სექს-შრომა აღარ არის კონცენტრირებული ცალკეულ ქუჩებზე და მისი გაბნევა ქალაქის სრულ მასშტაბზე ხდება ან დახურულ სივრცეებში გადადის. ამ უკანასკნელმა ფაქტორმა შვედური მოდელის დეკლარირებული პოლიტიკის “პოზიტიური” შედეგები ეჭვქვეშ დააყენა. სახელმწიფო კვლევა აგრეთვე გააკრიტიკა შვედეთის მალმოს უნივერსიტეტმა და შვედეთის სახელმწიფო სააგენტომ, “ჯანმრთელობისა და კეთილდღეობის ბორდმა” (უფრო დეტალურად სახელმწიფო კვლევების განხილვისთვის იხ: Dodillet/Östergren:2011; Danna:2011).

სექს-შრომის მოხმარების კრიმინალიზებამ ქუჩის სექს-მუშაკებს მნიშვნელოვნად შეუზღუდა კლიენტებთან მოლაპარაკების დრო. მომხმარებლის კრიმინალიზებამდე ქუჩის სექს-მუშაკთა კლიენტების რაოდენობა მაღალი იყო და კლიენტებსაც ნაკლებად ეშინოდათ პოლიციის. ამ პირობებში შესაძლებელი იყო კლიენტის მანქანა (თუ კლიენტი მანქანას ატარებდა) უფრო დიდი ხნით გაჩერებულიყო და სექს-მუშაკს შეძლებოდა მას დაკვირვებოდა, უფრო ფრთხილად შეეთანხმებინა მომსახურების პირობები და ფასი. ახალი კანონმდებლობის შემოღების შემდეგ ქუჩის სექს-მუშაკებისთვის გაიშვიათებულ კლიენტებთან მოლაპარაკება თითქმის შეუძლებელი გახდა, რადგან პოლიციის საფრთხის გამო გადაწყვეტილება მათ უკიდურესად მოკლე დროში უნდა მიეღოთ

(Levy & Jakobsson: 2014). როგორც თბილისელ სექს-მუშაკებთან საუბრისას გამოირკვა, მოლაპარაკების წარმოების შესაძლებლობა მათთვის განსაკუთრებით ძვირფასია: „ვეუბნები ფასს, სად უნდა – ზოგს სასტუმროში უნდა, ზოგს მანქანაში... მე ვეუბნები აქა და აქ მიმიყვანე-მეთქი... მე ვუდგენ სად და როგორ უნდა წავიდეს“. (ნინო, 50 წლის, სექს-მუშაკი თბილისიდან)

ამრიგად, ნაცვლად იმისა, რომ ახალ კანონმდებლობას სექს-მუშაკების უსაფრთხოება უზრუნველყო და აქედან გამომდინარე, დაეცვა მათი უფლება, თავად განესაზღვრათ შრომის პირობები - პოლიციის აქტიურმა ჩარევამ საპირისპირო შედეგი გამოიღო და სექს-მუშაკები ისეთი მოცემულობის პირისპირ დააყენა, რომელსაც ისინი ნაკლებად აკონტროლებენ (Levy & Jakobsson: 2014).

„შვედური მოდელისა“ და, ზოგადად, რადიკალურ ფემინისტური მიდგომის კრიტიკისას აღნიშნავენ, რომ ეს დისკურსები, ნაცვლად სექს-მუშაკებზე სტიგმის შემცირებისა, ხელს უწყობენ საზოგადოებაში არსებული ნეგატიური სტერეოტიპის განმტკიცებას, რომელსაც სექს-მუშაკი პასუხისმგებლობის არმქონე, სამარცხვინო, არასანდო სუბიექტად ესახება. (Bruckert, Parent & Corriveau: 2013). ფემინისტურ დისკურსებში ხშირია სექს-მუშაკთა არამყარ ფსიქიკაზე ხაზგასმა, რაც მათი მტკიცებით, ახალგაზრდულ ასაკში სხვადასხვა ძალადობის შემთვევებით აიხსნება (Robinson: 2007); ამგვარი მიდგომა ხშირად ერთმანეთში ურევს კორელაციასა და დადგენილ მიზეზ-შედეგობრიობას. რაც მთავარია, არ გვაქვს საფუძველი, ვიფიქროთ, რომ სექს-მუშაკების ამჟამინდელი საქმიანობა თავისთავად ითხოვს მსგავსი კავშირების ძიებას. თითქოს სექს-მუშაკს არ შეეძლოს საკუთარი ვითარების იმდენად საღად გააზრება, რამდენადაც ამას ზოგჯერ უფრო მძიმე ეკონომიკურ პირობებში მყოფი ნებისმიერი სხვა ადამიანი გაიაზრებდა.

ძალადობას ხშირად აქებებენ და ამართლებენ სტიგმით, რომელიც ამ პროფესიის ადამიანებს მათგან დამოუკიდებლად აქვთ მინიჭებული და რომელიც სერიოზულ ზეგავლენას ახდენს როგორც ამ ადამიანების უსაფრთხოებაზე, ისე მათ მიმართ ღირსეულ მოპყრობაზე, მათ შორის, და, განსაკუთრებით, სახელმწიფოს მხრიდან (Parent, Corriveau: 2013); იმავე პრობლემების წინაშე

დგანან თბილისში მომუშავე სექს-მუშაკების, რომლებიც მუდმივად უჩივიან სწორედ ამ სტიგმის გამო წახალისებულ შეუარცხოფის შემთხვევებს, მათი ნათესავებისთვის რეპუტაციის შელახვის საფრთხეს და სხვა სამსახურის შოვნის პერსპექტივებსაც; „ზოგს დავენახივარ, სადაც ვდგავარ, და მაგის გამო არ მივუღივარ [სამსახურში], იმის გამო, რომ მე ვარ “პუტანკა”, ე.წ. მრუში“. (იზო, 42 წლის, სექს-მუშაკი თბილისიდან)

თუმცაღა, სტიგმასთან ერთად სექს-მუშაკების ალტერნატიულ სამუშაოზე დასაქმების პერსპექტივები სტრუქტურული მიზეზებითაც იზღუდება, რასაც შედეგად მათი დაურეგულირებელ, პრეკარიულ და საფრთხისგან დაუზღვეველ არაფორმალურ სექტორში განთავსება მოაქვს. ამ სტრუქტურული ბლუდის საფუძვლების დასანახად პოსტ-საბჭოთა საქართველოს ეკონომიკური ტრანზიციის თანმდევი შრომის ბაზრის ინფორმალიზაციის პროცესი უნდა მოვიხელოთ, რომელიც, თავის მხრივ, გლობალიზაციისა და დეინდუსტრიალიზაციის სტრუქტურულ თანამგზავრს, სერვის-სექტორის აღზევებას უკავშირდება.

სექს-შრომა და ინფორმალიზაცია (Informalization)

ეკონომიკური და სოციალური არაფორმალურობის სხვა სივრცეების მსგავსად, სექს-შრომა ქართულენოვან აკადემიურ ლიტერატურაში ჯერ კიდევ აღმოუჩინებელ ტერიტორიად რჩება. ამ თემასთან დაკავშირებული საკითხების გარშემო პოლიტიკური დებატები არც საკანონმდებლო და ინსტიტუციურ დონეებზე მიმდინარეობს. სექს-შრომის შესახებ საკანონმდებლო ბაზაში მხოლოდ 2006 წლის 28 აპრილს საქართველოს პარლამენტის მიერ ტრეფიკინგთან წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებ მიღებული კანონი იძებნება, სადაც “პირის პროსტიტუციაში ჩაბმა” “სექსუალური ექსპლუატაციის” ტერმინის ქვეშ მოიაზრება. (საქართველოს კანონი ადამიანით ვაჭრობის წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებ) სექს-შრომაზე არსებული მინიმალური (და ხისტი) საკანონმდებლო ბაზა, პოლიტიკური დებატების არარსებობა და სამოქალაქო საზოგადოების

არასაკმარისი ინტერესი ერთგვარ დუმილის ვაკუუმს ქმნიან, რომელიც ასე ნიშანდობლივია არაფორმალური ეკონომიკის უამრავი სექტორისთვის.

მაგრამ სექს-შრომის არაფორმალურ ეკონომიკის რუბრიკაში განთავსებამდე ამ უკანასკნელის შინაარსის განსაზღვრაა საჭირო. განსაკუთრებით პროდუქტიული ჩვენთვის ამ ტერმინის სოციოლოგიური განმარტება აღმოჩნდა, რომელმაც გლობალიზაციის პროცესის თანადროულად ჩამოყალიბებული საერთაშორისო და ეროვნული შრომითი ბაზრების, ეკონომიკის ლეგალური და არალეგალური სექტორების ურთიერთმიმართების, შრომითი მიგრაციის, კაპიტალის მიმოქცევის დინამიკისა და მასთან დაკავშირებული სუბიექტურობის ფორმების შესახებ მნიშვნელოვანი მიგნებები შემოგვთავაზა. მანუელ კასტელსისა (Castells & Portes: 1989) და სასკია სასენის (Sassen: 1997, 2000) კონტრიბუციები ამ თვალსაზრისით ცენტრალური მნიშვნელობისაა. ორივე მკვლევარი არაფორმალური ეკონომიკის აღზევების ისტორიულ დინამიკას კაპიტალის გლობალიზაციის პროცესსა და წარმოების პოსტ-ფორდისტულ ტრანზიციას უკავშირებს. კასტელსისთვის არაფორმალური ეკონომიკა *“შემოსავლის გენერირების პროცესია, რომელიც ერთი მთავარი ნიშნით ხასიათდება: მას საზოგადოების ინსტიტუციები არ არეგულირებენ, მაშინ, როცა იმავე სამართლებრივ და სოციალურ გარემოში მსგავსი აქტივობები რეგულირდება.”* (Castells & Portes: 1989, გვ.10) კასტელსის თვალსაზრისით არაფორმალური სექტორის აღზევა არა მხოლოდ ეკონომიკის რეგულირების მყიფე ინსტიტუციური მექანიზმების მექანე მესამე სამყაროს ქვეყნებისთვისაა ენდემური, სადაც ფორმალური სექტორი ეკონომიკურად არაეფექტური და დისფუნქციურია, არამედ ინდუსტიალიზებული, განვითარებული ეკონომიკებისთვისაც, სადაც ინფორმალიზაციის პროცესი ფორმალური, რეგულირებული ეკონომიკური სექტორების ინტეგრალური ნაწილია. ინფორმალიზაციის დინამიკა, რომელიც ე.წ. *“მოქნილი აკუმულაციის”* (Harvey, 1989) ეკონომიკურ პატერნს იმეორებს, *“ფორდიზმის სიხისტეებთან უშუალო კონფრონტაციით ხასიათდება. ის მოქნილობას ეყრდნობა შრომით პროცესებთან, შრომით ბაზრებთან, პროდუქტებთან და მოხმარების პატერნებთან მიმართებით. მოქნილი აკუმულაცია წარმოების სრულიად ახალი სექტორების აღმოცენებით,*

ფინანსური სერვისების მიწოდების ახალი გზებით, ახალი ბაზრებითა და, რაც მთავარია, კომერციული, ტექნოლოგიური და ორგანიზაციული ინოვაციების მნიშვნელოვნად გამძაფრებული პროპორციებით ხასიათდება”. (Harvey: 1989, გვ.147). მრეწველობით დომინირებული ინდუსტრიული კომპლექსის რღვევის კოექსტენსიური ურბანული უთანასწორებების კვლევისას სასკია სასენი მსგავს დასკვნებამდე მიდის: “არაფორმალური ეკონომიკის თეორიზაცია დღემდე ეფუძნება იმას, რასაც ნაკლებად განვითარებული ეკონომიკების მრავალმხრივ “უუნარობას” უკავშირებენ: უუნარობას, მიაღწიონ ეკონომიკის სრულ მოდერნიზაციას, შეამცირონ ქალაქში მიგრაციის სიჭარბე, დანერგონ განათლებისა უნივერსალური პროგრამები, შექმნან საკმარისი სამუშაო ადგილები ფორმალურ სექტორში და ა.შ. ამასთან კავშირში, მაღალგანვითარებულ ქვეყნებში არაფორმალური ეკონომიკის ზრდას მესამე სამყაროს იმიგრანტთა გავლით იმპორტირებულ ფენომენად მიიჩნევენ და ამ უკანასკნელთა მიერ თავიანთ სამშობლოებში მიღებული გადარჩენის სტრატეგიების გამოვლენისკენ მიდრეკილებას აკრიტიკებენ. ამ მოსაზრებას ებმის ხედვა, რომლის მიხედვითაც, იაფი იმიგრანტი მუშა ხელის მარტივი ხელმისაწვდომობის გამო ეკონომიკის ჩამორჩენილ სექტორებს ასეთადვე ტოვებენ და აცოცხლებენ კიდევ. ეს ორი თვალზარისი გულისხმობს იმას, რომ არაფორმალური ეკონომიკა მაღალგანვითარებულ ქვეყნებშიც არსებობს და მისი წყარო ეკონომიკის ჩამორჩენილი სექტორები და მესამე სამყაროს იმიგრაციაა.” (Sassen: 1997, გვ. 3) ამგვარი ხედვის საპირისპიროდ, სასენი გვთავაზობს, ინფორმალიზაცია დიდ ურბანულ ცენტრებში განთავსებული მრეწველობითი ინდუსტრიის დომინანტური ეკონომიკური როლის სერვისის სექტორით ჩანაცვლების, მზარდი ეკონომიკური პოლარიზაციისა და ეკონომიკის წამყვანი სექტორების ფორმალური, ინსტიტუციური რეგულირების მექანიზმების ჩამოშლის ფონზე გავიაზროთ.

კასტელსი და სასენი ინფორმალიზაციის კერებად (დიდ) ქალაქებს ასახელებენ. “მოქნილი აკუმულაციის” გემოთ მოხაზული ტრაექტორია სწორედ დიდ ქალაქებში აღმოცენებული და მატერიალიზებული სერვისის სფეროს თანდათანობით ექსპანსიას გულისხმობს. ამ ექსპანსიას თავად შრომის

ფუნდამენტური რესტრუქტურირება მოჰყვა და თეორეტიკოსები “აფექტურ შრომაზე” ალაპარაკდნენ (Hardt: 1999, Hardt & Negri: 2000). მაიკლ ჰარტი აფექტური შრომის კატეგორიას შრომის ბაზრის პოსტ-ფორდისტულ რეკონფიგურაციას უკავშირებს, სადაც, განსხვავებით ფორდისტული მოდერნიზაციისთვის დამახასიათებელი შრომითი მიგრაციისაგან (მიგრაცია სოფლის მეურნეობიდან ინდუსტრიულ სექტორში), სამუშაო ძალის გადადინება ინდუსტრიული სექტორიდან სერვისის სექტორისკენ მიმდინარეობს. ტერმინი “სერვისი” *“აქტივობათა ვრცელ ველს ფარავს, დაწყებული ჯანმრთელობის დაცვით, განათლებით, ფინანსებით, დამთავრებული გართობისა და რეკლამის ინდუსტრიებით.”* (Hardt: 1999, გვ. 91) სწორედ აფექტური შრომის ქვეკატეგორიად შეგვიძლია მოვიაზროთ ის, რასაც დოროთი სმიტი *“სხეულებრივი წესით შესრულებულ შრომას”* ეძახის (*labor in the bodily mode*) (Smith, 1987, 78). ამგვარად, სექს-შრომა შეგვიძლია შრომის ბაზრის ინფორმალიზაციის თანმდევი აფექტური შრომის აღბეგების ჭრილში მოვიაზროთ, სადაც კორპორეალურ, სომატურ შრომაში ჩაბმული სუბიექტი *აფექტებს* აწარმოებს. არაფორმალური ქსელები ამგვარი აფექტური შრომის უშუალო სოციალური პროდუქტია.

საქართველოში ინფორმალიზაციის პროცესი პოსტ-საბჭოთა ტრანზიციას უკავშირდება, თუმცა მისი ძირები საბჭოთა “პერესტროიკის” ეპოქაში შეგვიძლია ვეძებოთ (Grossman, 1990; Alexeev, 1995). ჩრდილოვანი ეკონომიკის, ან ე.წ. “მეორე ეკონომიკის” აღბეგებას არაფორმალური და ხშირ შემთხვევაში არალეგალური ეკონომიკური აქტივობების გამრავლება მოჰყვა. საბჭოთა კავშირის დაშლის უშუალო ეკონომიკური შედეგები - დეინდუსტრიალიზაცია, ეკონომიკური სტაგნაცია, ფორმალური, რეგულატორული ინსტიტუციური სხეულის მოშლა, სამოქალაქო ომი და სხვ.) - საქართველოს ეკონომიკაზეც აისახა. სწორედ პოსტ-საბჭოთა ტრანზიციას უკავშირდება აღმოსავლეთ ევროპის, პოსტ-კომუნისტური და ყოფილი აღმოსავლეთის ბლოკის წევრი ქვეყნებიდან ემიგრაციის ზრდა და პროცესი, რომელსაც ფემინისტი სოციოლოგები “მიგრაციის ფემინიზაციას” (Zlotnik: 2003; Morrison, Schiff & Sjöblom: 2008) უწოდებენ. უკანასკნელი მონაცემებით 2002 წლიდან 2016 წლამდე საქართველოდან

ემიგრირებული მოსახლეობის 54% ქალია. საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახური, 2014). ამგვარად, პოსტ-საბჭოთა საქართველოს ეკონომიკური ტრანზიციის, მსგავსად აღმოსავლეთ ევროპის ყოფილი საბჭოთა კავშირის წევრი ქვეყნებისა, “დაკავშირებული იყო არაფორმალურ ეკონომიკაში დასაქმების ზრდასთან”. (ILO, 2002)

არაფორმალური ეკონომიკის სფეროს გაფართოებისა და ფორმალური დასაქმების ადგილების შემცირების შედეგები თბილისის ქუჩებში მომუშავე სექს-მუშაკებმა საკუთარი სხეულებით გამოსცადეს:

“ბაღში ვმუშაობდი მასწავლებლად. მერე, იმის გამო, რომ ცოტას გვიხდიდნენ კომუნისტების დროს, გადავედი კერამიკაში. სამგორში ვმუშაობდი, უნიტაბებს ვამზადებდი. არეულობა რომ დაიწყო სამგორში ხაჭაპურის და კევეების გაყიდვა დავიწყე. 3-5 ლარი მრჩებოდა და ამ ფულით შვილებს ვერ ვარჩენდი. ჩემმა მამიდაშვილმა გამაცნო ამხანაგი, რომელიც ე.წ. “მოგულავე” ქალი იყო. ეს გოგო ჩემთან გადმოცხოვრდა. ჩემი ბიჭი მაშინ 12 წლის იყო. ეს გოგო ჩემთან 6 თვე დარჩა და საჭმლით, სასმლით, ფულით მამარაგებდა, კარგადაც მაცმევდა. ყველანაირად მეხმარებოდა. მერე ეს გოგო საზღვარგარეთ წავიდა. მე მაგალითად ის კომუნისტური წყობა მერჩივნა, მაშინ ბედნიერი ქალი ვიყავი. სამუშაო იყო. ახლა სადაა სამუშაო?” ამ გოგომ ცირკთან წამიყვანა და ყველაფერი მასწავლა. მას მერე ქუჩაში ვდგავარ და ამით ჩემს შვილებს და შვილიშვილებს ვეხმარები. არაფერს არ ვაკლებ. ჩემი სიძე მუშაობს. ჩემს შვილს სოციალური აქვს და ვეხმარები. უქმროდ გავზადე ჩემი შვილი და ახლა 36 წლისაა. აქ რომ ვერ იშოვა სამსახური, ყაზახეთში წავიდა. ქსოვა ვიცი, კერამიკა ვიცი, მაგრამ სამსახურს ვერ ვშოულობ. იმისთვის, რომ ვჭამო, ჩავიცვა, და ჩემს შვილებს არაფერი მოვაკლო, ტრასაზე ვდგავარ. (ირინა, 58 წლის, სექს-მუშაკი თბილისიდან)

არაფორმალურობის ერთ-ერთი ცენტრალური სტრუქტურული მახასიათებელი ლეგალურ და არალეგალურ ეკონომიკურ აქტივობათა შორის საკანონმდებლო და ინსტიტუციური წყალგამყოფის გავლებაა. თუმცა, როგორც ლაურა მარია-აგუსტინი აღნიშნავს, “ფორმალური-არაფორმალურის ხელოვნური

დიქტომია უფრო მეტს აბუნდოვნებს, ვიდრე ააშკარავებს, ხოლო შემოსავლის მომთან საქმიანობათა ყურადღების მიღმა დატოვებული ველი ბედმეტად ვრცელია იმისათვის, რომ თანმიმდევრულად წარმოჩინდეს” (Maria-Augustin, 2007, 20). ამ წყალგამყოფის სიმყიფეს ნახევრად ლეგალურ საქმიანობათა მთელი წყება აჩვენებს, რომელიც კონცეპტუალურ დონეზე კრიმინალურად კვალიფიცირდება, თუმცა ფაქტობრივ დონეზე იშვიათად, ან საერთოდ არ ისჯება. ასეთ შემთხვევებში სამართალდამცავი ორგანოები თავად ამყარებენ არაფორმალურ კავშირს “მეორე ეკონომიკის” სექტორში თვითდასაქმებულ პირებთან, რათა პროსტიტუციის “ნახევრად ლეგალურ” სფეროში ისეთი კრიმინალური დანაშაული გამოავლინონ, რომელზეც ფაქტობრივი რეაგირების სიხშირე გაცილებით უფრო ინტენსიურია (ნარკო-ტრაფიკი, ადამიანით ვაჭრობა და სხვ.). ფორმალური რეგულირების მიღმა დარჩენილი სექს-შრომის ქსელებთან რეგულარული ინსტიტუციური კავშირი მხოლოდ სამართალდამცავ ორგანოებს აქვთ. ხშირ შემთხვევაში ისინი თავად შედიან არაფორმალურ კავშირებში სექს-მუშაკებთან:

“ადრე გამოფენასთან ვიდექი და დამიჭირეს. შენ ჩვენ გვამუშავე, ჩვენ შენ გამუშავებთო. კლიენტს მანქანაში ჩაუჯექი, რასაც გეტყვის დათანხმდი და ჩვენ თავზე დავადგებითო. ოღონდ იმათი მანქანიდან გადმოვსულიყავი და დავთანხმდი. მოვიდა კლიენტი, ჩაუჯექი და აბანოში წავედით. 50 ლარზე შემითანხმდა. მანქანა რო დაქოქა, ვუთხარი, კუდზე გაზიან-მეთქი. ვუთხარი, ასე და ასე მითხრეს და მე შენი გამფუჭებელი არ ვარ, თუ გინდა წამიყვანე და გაგაფუჭებ-მეთქი. მე ვერავის ვერ გავაფუჭებ” (იზო, 42 წლის, სექს-მუშაკი თბილისიდან).

გარდა სამართლებრივისა, ჩვენს შემთხვევაში ლეგალური-არალეგალურის ასეთ განაწილებას ექსტრა-სამართლებრივი შედეგებიც აქვს და გარკვეულ შემთხვევებში მისაღები-მიუღებელის მორალურ კატეგორიებში ნაწილდება. სექს-მუშაკები თავიანთ შრომას “მიუღებლად”, “სამარცხვინოდ” ან “არაპატიოსან” საქმიანობად მიიჩნევენ, მაგრამ არაფორმალურობის ამ დაურეგულირებელ

სივრცეში “მორალური კომპრომისი” დამაკმაყოფილებელი შემოსავლის ერთადერთ წინაპირობად გვევლინება.

“სხვა სამუშაო რომ ვცადე და დამლაგებლად მივედი, მითხრეს ესა და ეს ენა უნდა იცოდეთ. ამის ნერვები მე აღარ დამრჩა. სამუშაო დროც უფრო თავისუფალია. ნეტა იყოს რამე, ბაზარში რომ საქონელს ვყიდდი, შემოსავალი არ მყოფნიდა. ახლა მყოფნის, ქირისთვისაც და იმისთვისაც, რომ ოჯახის წევრებს გავეგზავნო.” (ნინო, 50 წლის, სექს-მუშაკი თბილისიდან). ამრიგად, სექს-შრომის არაფორმალური ეკონომიკის კონცეპტუალურ რუბრიკაში მოქცევით ორმაგ ოპერაციას ვატარებთ:

I. წინააღმდეგ ზოგიერთი რადიკალი ფემინისტის მოსაზრებისა, რომლებიც სექს-შრომას განსაკუთრებულ და ყველა სხვა ტიპის აფექტური შრომისგან გამორჩეულ აქტივობად ხედავდნენ (Dworkin, 1981; MacKinnon, 1993; Jeffreys, 1997) ჩვენ ამ უკანასკნელს აფექტური შრომის კონცეპტუალურ მატრიცაში ვსვამთ, სადაც სუსტი ინსტიტუციური რეგულაციების არაფორმალურ სივრცეში მისი სხვა, მსგავსი ტიპის შრომებთან დაკავშირება და განხილვაა შესაძლებელი; ლაურა მარია-აგუსტინი ამ კავშირს ნათლად აჩვენებს:

“ სექსუალური მომსახურების დისკურსი არც ისე განსხვავებულია საშინაო შრომისა და ზრუნვის დისკურსებისგან: ყველა მათგანი ცდილობს განსაზღვროს ამოცანები, რომლებიც იყიდება და რომელთაც ყიდულობენ; ამტკიცოს მასში გამორჩეული ადამიანური ასპექტი. ანაზღაურებადი აქტივობები შეიძლება მოიცავდეს ინტიმურობისა და ნაცვალგების განცდის წარმოებას, მიუხედავად იმისა, განზრახულია თუ არა ის მასში ჩართული ინდივიდების მიერ და მიუხედავად იმ ფაქტისა, რომ ზოგადი სტრუქტურები პატრიარქალური და უსამართლოა. ემოციური დისტანციის შენარჩუნების უნარი შრომის ის ასპექტია, რომელსაც ზოგი ეუფლება, ზოგი კი - ვერა. ჰოტშილდი ემოციური შრომის ცნებას გამცილებლების მაგალითზე ხსნის, ამტკიცებს რა, რომ მათი უნარი, გაუმკლავდნენ სამუშაოს, განსაზღვრულია

მათი ემოციური რესურსების ექსპლუატაციის პირობებსა და გარემოებებზე. სექს-მუშაკები ხშირად თამაშობენ ალგზნებასა და ორგაზმს კლიენტთათვის, რომლებიც უფრო კმაყოფილნი და ალგზნებულნი არიან, როდესაც იმავეს მუშაკებში ხედავენ; ისინი ფლირტს, კონსულტაციასა და დიპლომატიასაც დგამენ. მაგრამ ამგვარი თამაშის ექსკლუზიურად სექსის გაყიდვაზე დაყვანის მიზეზი არ გვაქვს: ბავშვებისა და მოხუცების მომვლულებიც შეიძლება თამაშობდნენ ზრუნვას ღიმილით, მოსაწყენი ისტორიების მოსმენით ან მოფერებით მიზიდულობის განცდის გარეშე.”(Maria-Augustin, 2007, 62).

წინააღმდეგ იმ მოსაზრებისა, რომელსაც სექს-შრომის ზემოთ ხსენებული პერფორმატიული განზომილება მხოლოდ ეკონომიკური გაჭირვებისა და პირადი ღირსების შენარჩუნების გარდაუვალ გზად ესახება (Skaffari, 2014) გათამაშება, დადგმა, “დიპლომატია” აქ აქტიურ პროცესადაა წარმოჩენილი. მიუხედავად იმისა, რომ ხშირად გაჭირვება სექს-შრომაში ჩაბმის სტრუქტურულ წინაპირობად გვევლინება, ამ უკანასკნელისთვის ნიშანდობლივი “პერფორმანსი” ნულოვანი აგენტურობის მაჩვენებლად არ გამოდგება. პირიქით, აგენტობაზე საუბრისას ყურადღება უნდა გავამახვილოთ *შებლუდული არჩევნის* პირობებში გადაწყვეტილების მიღების შესაძლებლობებზე, რომლებიც სექს-მუშაკებს მოლაპარაკების წარმოების იმ უნარებს უვითარებს, რომელთაც, რატომღაც, ფორმალურ სექტორში, როგორც წესი, ახალისებენ, არაფორმალურში კი - კრიტიკით ხვდებიან. (Maria-Augustin, 2007)

II. საშუალება გვეძლევა, ამოვიცნოთ და ავხსნათ სექს-შრომის დერეგულაციის პოლიტიკის ხილული და უხილავი (სხვა სიტყვებით - ფორმალური და არაფორმალური), გაცხადებული და ფარული მოტივები. სუსტი საკანონმდებლო ბაზა და მყიფე ინსტიტუციური რეგულაციები, რომლებიც თბილისში ქუჩის სექს-შრომას უკანონო, მაგრამ დასაშვები არაფორმალურობის სივრცეში ათავსებენ, სახლმწიფოს აქტიური

პოლიტიკის ნაწილია, რომელიც პოლიციის მეშვეობით ქუჩის სექს-შრომის არაფორმალურ ქსელს მოქნილად იყენებს იმ აქტივობების ამოსაცნობად და დასასჯელად, რომლებიც იმავე ველზე მუშაობენ და რომელთა მიმართაც კრიმინალური პოლიტიკა გაცილებით უფრო მკაცრია. ამგვარი სტრატეგიის მკაფიო მაგალითი ე.წ. “რეიდებია”, რომელთა შესახებაც სექს-მუშაკები თავად საუბრობენ: *“5 წლის უკან ცირკთან ვიყავი და რეიდებში მოვხვდი. პატრული რომ მოვიდა გავიქეცი. დაგვიჭირეს, დიღომში წაგვიყვანეს, სასამართლო იყო და 400 ლარი ჯარიმა დაგვიწერეს.”* (თეა, 39 წლის სექს-მუშაკი თბილისიდან)

სერვის-სექტორის აღზევების ინფორმალიზაცია შრომის ბაზრის უკიდურეს დაქუცმაცებას, შრომითი ურთიერთობების მნიშვნელოვანი სეგმენტის მოკლევადიან კონტრაქტებზე დამყარებას, არასტაბილურ სამუშაო ადგილებსა და სპეციფიკურ შრომით მობილობას გულისხმობს. შრომითი მობილობის ეს სპეციფიკა პოსტ-საბჭოთა საქართველოს ეკონომიკის არაფორმალურ სექტორში (თვით)დასაქმებულთა სხვადასხვა დაბალანაზღაურებად სამუშაოებზე გადადინებით გამოიხატა. მიუხედავად იმისა, რომ სექს-შრომა პრეკარიული შრომაა *par excellence*, თბილისში თვითდასაქმებული სექს-მუშაკებისთვის ქუჩა - არასტაბილურობისა და არაფორმალურობის ეს კვინტენსენციური სივრცე - მეტ-ნაკლები სტაბილურობისა და გრძელვადიანად გარანტირებული შემოსავლის ადგილად იქცა. მოკლევადიანი ფორმალური თუ ნახევრადფორმალური შრომითი კონტრაქტები (დამლაგებლის, მომვლელის, მიმტანის, მზარეულის და სხვა პოზიციები) რომლებიც მათ სამუშაოს ძიებისას შესთავაზეს, რამდენადმე მოუხერხებელი და არადაამაკმაყოფილებელი აღმოჩნდა. როგორც მარინა, 48 წლის სექს-ვორკერი თბილისიდან აღნიშნავს: *“მიმუშავია სასტუმროში, სასადილოში, საკონდიტროში. 19 საათი იმუშავებდით? მე მირჩევნია, 2 საათით გამოვიდე, 20 ლარი ვიმოვო და გავიქეცე სახლში.”* (მარინა, 48 წლის, სექს-მუშაკი თბილისიდან). ამგვარად, ფიქსირებული სამუშაო საათებისა და მიზერული ანაზღაურების ალტერნატივად მათთვის სექს-შრომა იქცა, სადაც ისინი მოქნილი გრაფიკითა და მეტ-ნაკლებად დამაკმაყოფილებელი ფულადი შემოსავლით სარგებლობენ.

დასკვნა

სექს-შრომის ზოგიერთი მნიშვნელოვანი ასპექტის მიმოხილვისას, შევეცადეთ, მიმოგვეხილა და შეგვეფასებინა მის გარშემო მიმდინარე დებატები ფემინისტური თეორიისა და საკანონმდებლო-ინსტიტუციურ სივრცეებში. ეს დებატები დღესაც მიმდინარეობს და ერთ კონცეპტუალურ ჩარჩოზე ანდა ინსტიტუციური (დე)რეგულაციის ერთ ხედვაზე ჯერაც არ შეჯერებულა, თუმცაღა არსებობს გამოკვეთილი პარადიგმა (“შვედური მოდელი”) რომელიც თეორიული დისკურსის პოლიტიკურ მიდგომად თარგმნის დომინანტურ მაგალითს წარმოადგენს. ამ პარადიგმის თეორიულ და პოლიტიკურ პრობლემურობას თბილისელ სექს-მუშაკთა გამოცდილებებიც აჩვენებს, რომლებიც ჰომოგენური, უკომპრომისო ხედვის უკან განსხვავებათა მთელს წყებას ამჟღავნებს. იმავე მოდელის მიერ ინსტიტუციურ დონეზე შემოთავაზებულ სექს-შრომის “ფორმალიზაციის” პოლიტიკას მნიშვნელოვანი ჩავარდნები აქვს, რამდენადაც ყურადღების მიღმა ტოვებს სექს-შრომის “ინფორმალიზაციის”, მიგრაციისა და გლობალიზაციის დინამიკას, რომლებიც, თავის მხრივ, გლობალური და ეროვნული შრომითი ბაზრების რეკონფიგურაციის ხილული მოცემულობის პირისპირ გვაყენებენ. სექს-შრომის არაფორმალური ეკონომიკის რუბრიკაში განთავსებით ამ მოცემულობას ვალიარებთ და სექს-შრომაზე მისი არაერთმნიშვნელოვანი გავლენის ჩვენებას ვისახავთ ამოცანად. თბილისელი სექს-მუშაკების ნარატივები სწორედ ამგვარი არაერთმნიშვნელოვნების მაგალითებს იძლევიან. ეს გამოცდილებები გვაჩვენებენ, რომ სექს-შრომის გარშემო წარმართულ თეორიულ, სამართლებრივ, საზოგადოებრივ თუ ინსტიტუციურ დებატებში თბილისელი სექს-მუშაკების გამოცდილების გათვალისწინება სტიგმასთან ბრძოლის, ეფექტური საკანონმდებლო ბაზისა და უსაფრთხოების დაცვის თვალსაზრისით უაღრესად პროდუქტიული შეიძლება აღმოჩნდეს.

გამოყენებული ლიტერატურა

Alexeev, Michael (1995) *The Russian Underground Economy in Transition*

Brown, Wendy (1995) *States of Injury*. Princeton University Press

Butler, Scott (1992) *Feminists Theorize the Political*. Routledge

Bruckert, Parent, Corriveau (2013) *Sex Work: Rethinking the Job, Respecting the Workers*. UBC Press

Castells, Manuel, Portes, Alejandro, Benton, Lauren (1989) *The Informal Economy, Studies in Advanced and Less Developed Countries*. Johns Hopkins University Press

Danna, Daniela (2011) *Client-Only Criminalization in the City of Stockholm: A Local Research on the Application of the “Swedish Model” of Prostitution Policy*.

Dworkin, Andrea (1981) *Pornography: Men Possessing Women*. Plume

Dworkin, Andrea (1987) *Intercourse*. Basic Books

Dodillet, Östergren (2011) *The Swedish Sex Purchase Act: Claimed Success and Documented Effects*.

Ekberg, Gunilla (2004) *The Swedish Law That Prohibits the Purchase of Sexual Services*.

Grossman, Gregory (1990) *The Second Economy in the USSR and Eastern Europe: A Bibliography*. Berkeley-Duke Occasional Papers on the Second Economy in the USSR

Hardt, Michael (1999) *Affective Labor*. In *Boundary 2*, 90-100. Duke University Press

Hardt, Michael, Negri, Toni (2000) *Empire*. Harvard University Press

Harvey, David (1989) *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Wiley Press

Jeffreys, Sheila (1997) *The Idea of Prostitution*. Spinifex Press

Kulick, Don (2003) *Sex in the new Europe: The criminalization of clients and Swedish fear of penetration*.

Levy, Jakobsson (2014) *Sweden's abolitionist discourse and law: Effects on the dynamics of Swedish sex work and on the lives of Sweden's sex workers*.

MacKinnon, Catharine (1989) *Toward a Feminist Theory of the State*. Harvard University Press

Mahmood, Saba (2004) *Politics of Piety*. Princeton University Press

Maria-Augustin, Laura (2007) *Sex at the Margins: Migration, Labour Markets and the Rescue Industry*. Zero Books

(ed.) Morrison, Andrew, Schiff, Maurice, Sjoblom, Mirja (2008) *The International Migration of Women*.

Robinson, Cynthia Cole (2007) *Feminist Theory and Prostitution*.

Rubin, Gayle S (1992) *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*.

Sassen, Saskia (1997) *Informalization in Advanced market Economies*. Columbia University Press, New York

Sassen, Saskia (2001) *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton University Press

Smith, Dorothy (1987) *The Everyday World as Problematic: A feminist Sociology*. UPNE Press

Wallace, Bob (2009) *The Ban On Purchasing Sex in Sweden: The So-called 'Swedish Model'*.

რუსეთის რბილი ძალა საქართველოში: ელიტების ჰომოფობიური, ტრანსფობიური და ჰეტერონორმატიული დისკურსი

მაია ტაბიძე

აია ბერაია

კვლევა მიზნად ისახავდა შეესწავლა თუ როგორ ვლინდება რუსეთის რბილი ძალის ჰომოფობიური ასპექტები საქართველოში ძალაუფლების მქონე პირების დისკურსში. დისკურსის ანალიზის მეშვეობით ჩვენ გავაანალიზეთ საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის, რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის, ქართველი პოლიტიკოსების და ცნობადი სახეების და რუსეთის პრეზიდენტის ვლადიმერ პუტინის გამოსვლები. ჩვენი მოლოდინი, ამ ინსტიტუტებს და პიროვნებების დამოკიდებულებებს შორის მსგავსებასთან დაკავშირებით, დიდწილად გამართლდა: რუსეთის რბილი ძალის მექანიზმები მართლაც მოიცავს იდეოლოგიურ ჰომოფობიას, მის გამტარებად კი საქართველოში ცალკეული პოლიტიკოსები, მღვდლები და გარკვეული არასამთავრობო ორგანიზაციები შეიძლება მოვიხაზროთ. საქართველოს საპატრიარქოს ოფიციალური პოზიციები ამის საპირისპიროდ არ ავლენს კავშირს პრორუსულ და ანტიდასავლურ განწყობებთან.

შესავალი

რამდენიმე წლის წინ თბილისის მიწისქვეშა გადასასვლელში ნავანყდი პოსტერებს ერთ-ერთი პარტიის წევრი პოლიტიკოსების გამოსახულებით. პოსტერებზე გამოსახული იყო კაცები, რომლებსაც ფოტოშოპით ტყავის საცვლებში ჩაცმული სხეულები ჰქონდათ მიხატული, თავზე კი ქათმის ფორმის ქუდები ეხურათ. თავზე დიდი ასოებით ეწერა: „ქათმ-მოძრაობა.“ საქართველოში

ქათამი ხშირად გამოიყენება გვი კაცის აღსანიშნად. გონებაში გავიხსენე რა რიცხვი იყო და გამახსენდა, არჩევნები ახლოვდებოდა. უცებ გასაგები გახდა ამ დროს რა მიზნით და ვინ გამოფინა პოსტერები თბილისის ცენტრალური ქუჩის გადასასვლელში. შემდეგ ისიც გამახსენდა, რომ ეს ერთეული შემთხვევა არ არის პოლიტიკური ოპონენტის დისკრედიტაციის მიზნით მისი „კაცობის“ შეურაცხყოფისა. წინა მმართველი პარტიაც ანალოგიურად იყენებდა მსგავს მეთოდებს.

ნაშრომის მიზანია, ახსნას ის, თუ რატომ ხდება ჰომოფობია პოლიტიკური იარაღი და რატომ არის ეს ძალაუფლების მოპოვებისთვის ასეთი ინსტრუმენტული.

ჩვენი ამოცანაა, რუსეთისა და საქართველოს მაგალითზე შევისწავლოთ თუ როგორ ვლინდება რუსეთის რბილი ძალის ჰომოფობიური ასპექტები პოლიტიკოსების და სამღვდელოების დისკურსში: 1. რა განსხვავებები და მსგავსებები არსებობს საქართველოს და რუსეთს შორის? 2. რა მექანიზმების და რომელი აქტორების საშუალებით იყენებს რუსეთი იდეოლოგიურ ჰომოფობიას* და ტრანსფობიას საქართველოში თავისი პოზიციის გასამყარებლად? 3. თეორიული პერპექტივიდან: რატომ და როგორ შეიძლება გახდეს სექსუალობის პოლიტიკა ძალაუფლების მოპოვებისა და შენარჩუნების იარაღი როგორც ადგილობრივ (საქართველოს მაგალითზე), ისე საერთაშორისო (რუსეთ-საქართველოს შორის ურთიერთობის მაგალითზე) დონეზე?

მიუხედავად იმისა, რომ ჰომოფობია მსოფლიოში გავრცელებული პრობლემაა და მეტ-ნაკლებობით ყველა ქვეყანაში იჩენს თავს, პოსტსაბჭოთა სივრცეში მას საბჭოთა კავშირის დროიდან მოყოლებული პოლიტიკური ელფერი აქვს. საბჭოთა კავშირში ჰომოსექსუალობა კანონით ისჯებოდა. 1930-იანი წლებიდან მოყოლებული „ბოლშევიკები ეწინააღმდეგებოდნენ სექსუალობის ყოველგვარ გამოვლინებას, რომელიც არარეპროდუქციული იყო და კონტროლს არ ექვემდებარებოდა..... გარდა ამისა, ერთიანი ჰომოგენური მასის ჩამოყალიბების პროცესში ქცევის იდეის დონეზე გამოხატული ყველა სახის განსხვავებულობა რეჟიმის წინააღმდეგ მიმართულ აქტად მიიჩნეოდა. ამიტომ

გასაკვირი არ არის, რომ ჰომოსექსუალობა ამ პერიოდში სახელმწიფოს წინააღმდეგ მიმართულ პოლიტიკური დანაშაულის რანგში განიხილებოდა“ (აღდგომელაშვილი, 2008).

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, მართალია, ჯერ რუსეთში 1993 და შემდგომ 2000 წელს საქართველოში, ჰომოსექსუალობის დეკრიმინალიზაცია მოხდა: ჰომოფობიური განწყობები არათუ შეიცვალა, CRRC-ის და WISG-ის კვლევების მიხედვით გაძლიერდა კიდევ (აღდგომელაშვილი, 2016). მიუხედავად იმისა, რომ პოსტსაბჭოთა სივრცე ძალიან მრავალფეროვანია როგორც კულტურული, ისე შემდგომი განვითარების თვალსაზრისით, საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ სექსუალობის მიმართ სახელმწიფოს დამოკიდებულებაში გარკვეულწილად მსგავსი პატერნები ვლინდება: ქალის რეპროდუქციული უფლებები, სექსუალური ორიენტაცია და გენდერული იდენტობა ხშირად ხდება პოლიტიკური მანიპულაციის საგანი. სექსუალობის პოლიტიკა ძალაუფლებრივ მიმართებებში არა მხოლოდ ქვეყნის შიგნით, ქვეყნის გარეთაც გვევლინება გავლენის და ზეწოლის იარაღად. ჩვენთვის საინტერესოა რუსეთის მიმართება თავის „ახლო საზღვარგარეთთან,“ უფრო ზუსტად კი საქართველოსთან, და სექსუალობის პოლიტიკის როლი ამ პროცესში.

როგორც რუსეთი, ისე საქართველო ჰომოფობიური განწყობების მაღალი ხარისხით გამოირჩევა. საქართველოში ჰომოსექსუალი და ტრანსგენდერი ადამიანები ერთ-ერთ ყველაზე დისკრიმინირებულ ჯგუფს წარმოადგენს - მოსახლეობის 88%-ისთვის ჰომოსექსუალობა სრულიად მიუღებელია (CRRC, 2014). საქართველოში მიუხედავად არსებული ანტიდისკრიმინაციული კანონმდებლობისა, სიძულვილის ენა და ძალადობისკენ მოწოდება ხშირად ისმის როგორც მედიაში, ისე პოლიტიკოსებისა და მართლმადიდებლური ეკლესიის წარმომადგენლების მხრიდან. 2013 წლის 17 მაისი, როცა ჰომოფობიასა და ტრანსფობიასთან ბრძოლის საერთაშორისო დღისადმი მიძღვნილი აქცია სასულიერო პირების მიერ მობილიზებულმა ბრბომ დაარბია, ამის კარგი მაგალითია. ამ მოვლენების პარალელურად რუსეთში ჰომოფობიური განწყობები კანონმდებლობითაცაა ნახალისებული, სადაც 2013 წლიდან ე. წ. „ანტი-გეი

კანონიც“ კი არსებობს, რომელიც კრძალავს „გვი პროპაგანდას ... არასრულწლოვანი ბავშვების ჯანმრთელობის და განვითარების საფრთხისგან დაცვის მიზნით.“(Кодекс об административных правонарушениях, 2013).

ამჯერად ჰომოფობიაზე შევიჩერდეთ. საქართველოში რუსეთის რბილი ძალა (განმარტება იხ. III თავში) ხშირად არ მოიაზრება საფრთხედ ან განსაკუთრებული ყურადღების ღირსად. თუმცა ჰომოფობიის გაძლიერება როგორც ქრონოლოგიურად, ისე შინაარსობრივად, ხშირად ემთხვევა რუსეთში მიმდინარე პროცესებს. მაგალითად 2013 წლის მაისში თბილისში ჰომოფობიას და ტრანსფობიასთან ბრძოლის წინააღმდეგ მიმართული დემონსტრაცია ხალხის დიდმა მასამ დაარბია. ამავდროულად ამავე წლის ივნისში რუსეთში მიიღეს კანონი „გვი პროპაგანდასთან“ დაკავშირებით. თუმცა რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, ჰომოფობია ხდება პოლიტიკური ძალაუფლების მოპოვების, შენარჩუნების და სხვა აქტორების დისკრედიტაციის საშუალება. ჰომოფობიის წარმოება არ უნდა მოვიანოთ მხოლოდ რუსეთის რბილი ძალის შედეგად, საქართველოში ბევრი სხვადასხვა ჯგუფი და ინსტიტუტისთვისაა დამახასიათებელი ჰომოფობიური რიტორიკა. თუმცა ერთ-ერთი ყველაზე ძლიერი ინსტიტუტი საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია და ის პოლიტიკოსები, რომლებიც განსაკუთრებული ჰომოფობიური განწყობებით გამოირჩევიან, რიგ მსგავსებებს ავლენენ რუსეთის დუმისა და რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის განცხადებებთან.

ჩვენი ჰიპოთეზაა, რომ: 1. საქართველოს და რუსეთის ეკლესიებსა და პოლიტიკურ ელიტებს შორის რიგი დისკურსული მსგავსებები არსებობს ჰომოფობიასთან მიმართებაში; 2. ის აქტორები საქართველოში, რომლებიც გამოირჩევიან ჰომოფობიური რიტორიკით, ასევე გამოავლენენ პრორუსულ ან/და ანტიდასავლურ განწყობებს.

იმის გააზრებას, თუ როგორ ხდება ჰომოფობია ძალაუფლების მეორე აქტორებისთვის ინტრუმენტული თავისი პოზიციების მოსახვეჭად და გასამტკიცებლად პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს ჰომოფობიასთან ბრძოლაში. ასევე აკადემიური მიზნებიდან გამომდინარე საინტერესოა სექსუალობის

პოლიტიკის სახელმწიფოს და სახელმწიფოთაშორის დონეზე ახსნა, რაც თავის მხრივ გარკვეულ თეორიულ ჩარჩოს მოგვცემს სექსუალობის პოლიტიკის უკეთ გასაგებად.

I. კვლევის მეთოდოლოგია

ჩვენი კვლევა ძირითადად ვერბალურ მასალას ეყრდნობა. საქართველოს და რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის ოფიციალური განცხადებები და ეპისტოლეები, ასევე ქართველი და რუსი პოლიტიკოსების გამოსვლები წარმოადგენს საკვლევი მასალის უდიდეს ნაწილს. მონაცემების ამგვარი შერჩევა იმ დაშვებას ეყრდნობა, რომ მართლმადიდებლური ეკლესია საქართველოში უკიდურესად დიდი ძალაუფლების მქონეა. საქართველოს მოსახლეობის 96% ენდობა პატრიარქს (NDI, 2014), შესაბამისად პატრიარქის ეპისტოლეები ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი დოკუმენტებია, ეკლესიის დამოკიდებულებების შესასწავლად. მიუხედავად იმისა, რომ რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესია ანალოგიური პოპულარობით არ სარგებლობს. მართლმადიდებლობის როგორც რელიგიის გაძლიერების მიუხედავად, რუსეთის მოსახლეობის უმრავლესობა ეკლესიას და საეკლესიო პრაქტიკებს არ მიბრუნებია (Pew კვლევითი ცენტრი, 2014). თუმცა რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესია მნიშვნელოვან როლს თამაშობს რუსეთში ჰომოფობიის წარმოებაში და სექსუალობის (და არა მარტო სექსუალობის) საკითხებში აქტიურად კოოპერირებს რუსეთის ხელისუფლებასთან. ამის პარალელურად რუსეთის რბილი ძალის ერთ-ერთი გამტარებელი საქართველოში მართლმადიდებლური ეკლესიაა, რომელიც ჩვენი მოლოდინით გენდერის საკითხებში რუსეთის ეკლესიის მსგავს დისკურსს ავითარებს.

რაც შეეხება ქართველ და რუს პოლიტიკოსებს, ძირითადად პოპულარობის ან/და ძალაუფლების მქონე ინდივიდების განცხადებებს დავყრდნობით. ვინაიდან ჰომოფობია საქართველოში ძალიან პოლიტიზებული საკითხია, სექსუალობის პოლიტიკის მთავარ მოკარნახეებად, პოლიტიკოსები და ეკლესია გვევლინებიან. რათქმაუნდა, ძალაუფლება არ არის მხოლოდ ხელისუფლების და ეკლესიის პრეროგატივა. ძალაუფლებრივი ურთიერთობები ყოველდღიურად

უამრავ ინტერაქციაში ვლინდება. ასევე მიმართება მხოლოდ „ზევიდან-ქვევით“ არ მოქმედებს, წინააღმდეგობაც ძალაუფლებრივი ურთიერთობების ნაწილია. თუმცა ამ ეტაპზე გვინდა დისკურსის მთავარ მანარმოებელ ინსტიტუტებსა და პირებზე შევჩერდეთ, კერძოდ რუსეთის პრეზიდენტის ვლადიმერ პუტინის გამოსვლებსა და ქართველ პოლიტიკოსებზე.

მონაცემების დასამუშავებლად გამოვიყენებთ კრიტიკულ დისკურსს ანალიზს. მეთოდის არჩევანი ძირითადად კვლევის შინაარსიდან და მასალიდან გამომდინარეობს. „სხვა მეთოდებისგან განსხვავებით, კრიტიკული დისკურს ანალიზი ექსპლიციტურად სოციოპოლიტიკურ პოზიციას იკავებს“ (დიიკი, 1993, 250 გვ.). კრიტიკული დისკურს-ანალიზი სოციალური უთანასწორობის გამოვლენასა და ახსნაზეა მიმართული. ის პოლიტიკურ ელიტებს ამხელს ამ უთანასწორობის უგულებელყოფას ან/და განმტკიცებაში“ (დიიკი, 1993).

კრიტიკული დისკურს ანალიზისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა სოციალური ძალაუფლება, რომელსაც ერთი სოციალური ჯგუფი (მაგალითად, ეკლესიის წარმომადგენლები) მეორე სოციალურ ჯგუფზე (მრევლზე) ახდენს. ხოლო ძალაუფლებაში მხოლოდ რესურსებზე წვდომა არ იგულისხმება, ის ბემოქმედების და დარწმუნების უნარია, რომელიც ერთ ჯგუფს ან ხელისუფლებას მეორეზე შეიძლება ჰქონდეს. ამიტომ როგორც მიკრო დონეზე - ქვეყნის შიგნით, ისე გლობალურ დონეზე - საქართველო - რუსეთის ურთიერთობებში კრიტიკული დისკურს ანალიზი საშუალებას გვაძლევს იმ დისკურსულ სტრატეგიებზე ვკონცენტრირდეთ, რომელიც სწორედ ამ ძალაუფლებრივი ურთიერთობების შენარჩუნებას და წარმოებას უწყობს ხელს და ერთი შეხედვით ნეიტრალური, „ნორმალური“ და ძნელად ამოსაცნობი შეიძლება იყოს (დიიკი, 1993).

ჩვენი კვლევისთვის შემდგომი მონაცემები შევარჩიეთ: რუსეთის პრეზიდენტის ვლადიმერ პუტინის გამოსვლები და რუსეთის პატრიარქის კირილის გამოსვლები 2013-2016 წლებში, ასევე ქართველი პოლიტიკოსების და ცნობადი სახეების მიერ გაკეთებული ჰომოფობიური განცხადებები 2013-2016 წლებში და საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის (სმე) პატრიარქის ოფიციალური გამოსვლები (ეპისტოლეები) 2004-2016 წლებში. ჩვენი ანალიზის ფოკუსი 2013-

2016 წლები აღმოჩნდა, იქიდან გამომდინარე, რომ მასალის შერჩევასას ჰომოსექსუალობის წინ წამოწევა სწორედ ამ პერიოდში ხდება რუსეთში. 2013 წელს რუსეთში შევიდა ძალაში კანონი ბავშვების გეი პროპაგანდისგან დაცვის შესახებ, ამის მსგავსად 2013 წლის 17 მაისს საქართველოში ჰომოფობიასთან ბრძოლის საერთაშორისო დღისადმი მიძღვნილი დემონსტრაცია ხალხის დიდმა მასამ დაარბია. რამაც ეს საკითხი წინ წამოწია. გარდა ამისა 2013 წლიდან საზოგადოებაში არსებული პრორუსული განწყობები იზრება, რაზეც NDI-ს და CRRC-ის მიერ ჩატარებული კვლევები მოწმობს (CRRC & NDI 2015).

რაც შეეხება საქართველოს საპატრიარქოს, ამ შემთხვევაში ჰომოფობია პატრიარქის გამოსვლებში 2006 წლიდან უკვე დიდ როლს იკავებს. ვინაიდან მართლმადიდებლური ეკლესიის წარმომადგენლები ძალიან დიდი როლს თამაშობენ ჰომოფობიური განწყობების წარმოებაში (2013 წლის 17 მაისს ჰომოფობების ჯგუფი სწორედ მღვდლების მიერ იყო მობილიზებული) საინტერესოა თუ იცვლებოდა ეკლესიის დისკურსი დროთა განმავლობაში და თუ ავლენს მსგავსებას რუსეთის ეკლესიისა და პრეზიდენტის გამოსვლებთან.

მონაცემთა ანალიზის დროს პუტინის, საქართველოს და რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესიების პატრიარქების დავეყრდენით ინტერნეტში გავრცელებულ პირველწყაროებს, ხოლო ქართველი პოლიტიკოსების და ცნობილი ადამიანების შემთხვევაში ბიულეტენ „არა ფობიას!“ მონაცემებს, საიდანაც შევარჩიეთ აპრილი, მაისის თვეებში გაკეთებული ჰომოფობიური განცხადებები, ასევე ანტიდისკრიმინაციულ კანონთან და 2013 წლის 17 მაისს მომხდარ მოვლენებთან გამომხატულებები. მონაცემების ანალიზის დროს მთლიანი ტექსტის მხოლოდ იმ მონაკვეთებზე ვაკეთებდით აქცენტს რომელიც ჩვენს საკვლევ თემას უკავშირდებოდა, ძირითადი კითხვა იყო ის თუ როგორ ხდება ჰომოსექსუალობის რეპრეზენტაცია, სუბიექტების კონსტრუირება და რა ძალაუფლებრივი მიმართებები იჩენს თავს ჩვენ მიერ განხილულ ტექსტებში.

II. სექსუალობა, მასკულინობა, ნაციონალიზმი

ჰომოფობია, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პოსტსაბჭოთა სივრცისთვის საკმაოდ სიმპტომური მოვლენაა. არსებობს მრავალი მცდელობა ჰომოფობია ნაციონალიზმთან კავშირში აიხსნას – ჰომოფობია აღმოსავლეთ ევროპაში საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ აღმავალი ნაციონალიზმის თანმდევ მოვლენად მოიაზრება (იხ. რისზოლოვანი (2001), ვაიტი(2005)).

ნაციონალიზმის და ჰომოფობიის კავშირი პოსტ-საბჭოთა სივრცეში უდავოა. ჰომოფობიის პოლიტიკური მიზნით გამოყენება ნაციონალისტურ ნარატივში ქვეყნის დასავლეთთან დასაპირისპირებლად ასევე ტენდენციურია, თუმცა ჰომოფობიის და ნაციონალიზმის ბინარული გაგება არ არის საკმარისი სექსუალობის პოლიტიკის გასაგებად. ჩვენთვის ასევე მნიშვნელოვანია მასკულინობის როგორც გამაშუალებელი რგოლის წარმოჩენა ამ პროცესში.

პირველ რიგში, საჭიროა იმ ძირითად თეორიულ დაშვებებს და ცნებებს შევხებით, რომელსაც ჩვენი კვლევა ეყრდნობა. ჰომოფობიას ამ კონკრეტულ შემთხვევაში მოვიაზრებთ როგორც კონსტრუირებულ სოციალურ ფენომენს, რომელიც დომინანტური დისკურსების მუშაობის შედეგია და არა ინდივიდუალური ფსიქოლოგიური მოცემულობა. ამიტომ ვიყენებთ პოლიტიკური ჰომოფობიის ცნებას. თუ ფსიქოლოგიური ჰომოფობია ჰომოსექსუალი ადამიანების მიმართ სექსუალური ორიენტაციის გამო უსაფუძვლო შიშს და სიძულვილს გულისხმობს ინდივიდის დონეზე, პოლიტიკური ჰომოფობია მიზანმიმართული სტრატეგიაა, რომელსაც ძირითადად ძალაუფლების მქონე პირები (განსაკუთრებით სახელმწიფო) ახორციელებენ (ბოსნია და ვაისი (2013)). მისი მიზანია „სხვა“-ს წარმოება და „ავტორიტარული ნაციონალისტური კოლექტიური იდენტობის ფორმირება,“ ის გამორიცხავს სხვა სახის იდენტობებს, რომელიც სექსუალობასთან კავშირში შეიძლება არც იყოს და გვი უფლებებს სპეციფიკურ საკითხად წარმოაჩინოს (ბოსნია & ვაისი, 2013). ჰომოფობიურ განწყობებს მივყავართ ჰომოსექსუალი ადამიანების გარიყვის, დაჩაგვრის, ვერბალური და ფიზიკური აგრესიის გამოვლინებამდე ინდივიდუალურ დონეზე. იდეოლოგიურად მოქმედი პოლიტიკური ჰომოფობია არა მხოლოდ წაახალისებს

ამ ყველაფერს, არამედ ის ჰომოფობიას უფრო გლობალურ კონტექსტში ათავსებს. ის ემსახურება ქვეყნის შიგნით ან გარეთ მტრის ხატის წარმოებას, რომელიც სხვადასხვა სიტუაციაში ეროვნულ იდენტობას, ჯგუფის ღირსებას, რელიგიურ სენტიმენტებს, გარკვეული ადამიანების დისკრედიტაციას და მრავალ სხვა პოლიტიკურ მიზანს ემსახურება. ტრანს და ბი-ფობიაც ხშირად ჰომოფობიასთან იგივდება, თუმცა ამის მიზეზი ნაკლები ხილვადობა და საკითხის არცოდნაა და არა ამ ფობიების არარსებობა.

მეორე მნიშვნელოვანი კონცეპტი რბილი ძალაა. „ძალაუფლებას“ და „ძალას“ ამ შემთხვევაში ერთი და იგივე მნიშვნელობით ვიყენებთ, როგორც ინგლისური power-ის ექვივალენტებს. ჩვენი ამოსავალი წერტილი ფუკოს მიერ შემთავაზებული ძალაუფლების გაგებაა, რომლის მიხედვითაც „ძალაუფლება არ არის რაღაც რაც გაქვს, მოიპოვებ, გაუნაწილებ ან შეიძლება ხელიდან გაგისხლტეს, ძალა და ძალაუფლება უამრავ არათანასწორ და ცვალებად ურთიერთობაში არსებობს“ (ფუკო, 1978). საერთაშორისო დონეზე ძალაუფლების ტრადიციული გაგება ძირითადად მილიტარულ ძალას და რესურსებზე წვდომას უკავშირდება. თუმცა, როგორც ნაი (1990) განსაზღვრავს თანამედროვე სამყაროში „ძალაუფლების ტრადიციული ინსტრუმენტები იშვიათად არის საკმარისი მსოფლიო პოლიტიკის დილემებთან გასამკლავებლად“. მიუხედავად იმისა, რომ ქვეყნები დღესაც იყენებენ ძალადობას, უფრო და უფრო დიდ მნიშვნელობას იძენს რბილი ძალა. ეს უკანასკნელი გულისხმობს ერთი ქვეყნის მიერ საკუთარი ინტერესების შესაბამისად მეორე ქვეყნის დარწმუნებას მოიქცეს ისე როგორც პირველს სურს. იძულების და მუქარის ნაცვლად, ქვეყნები იყენებენ „იდეოლოგიას, კულტურულ მიმზიდველობას და ინტერნაციონალურ ინსტიტუტებს“ რათა „მოანდომონ სხვა ქვეყანას ის რაც თვითონ სურთ“ (ნაი, 1990). რბილი ძალა შემდგომში ძალადობის განხორციელების საფუძველი და გამამართლებელი შეიძლება აღმოჩნდეს.

მიუხედავად იმისა, რომ ძალაუფლებრივი მიმართებები ინტერაქციის ყველა დონეზე ვლინდება და ფართო სოციალურ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ

ასპექტებს მოიცავს, ჩვენთვის მნიშვნელოვანია გენდერის და სექსუალობის პოლიტიკა, როგორც ძალაუფლების და რბილი ძალის განხორციელების საშუალება. გენდერის და სექსუალობის პოლიტიკა მიემართება იმ ნორმებს, პრაქტიკებს და დისკურსს, რომელსაც სახელმწიფო და ძალაუფლების მეორე ინსტიტუტები ახორციელებენ მოქალაქეების სექსუალობის და გენდერული გამოხატვის დასარეგულირებლად. რეგულაციის მექანიზმები ძალიან მრავალფეროვანია - დანყებული კანონმდებლობით, დამთავრებული სოციალური განწყობებით, გენდერული გამოხატვა დაიყვანება ორ ბინარულ და ურთიერთგამომრიცხავ ერთეულამდე: ქალი და მამაკაცი. ქალისგან მოითხოვება შესაბამისი ფემინური გამოხატვა, მამაკაცისგან კი - მასკულინური. მიმართება ამ ორ გენდერს შორის იერარქიულია, კერძოდ მასკულინობა ნორმა და სტანდარტია, ფემინურობა კი ნაკლებობას, სისუსტეს და დაქვემდებარებასთან ასოცირდება. შესაბამისად, გენდერის პოლიტიკა თანამედროვე საზოგადოებაში მასკულინობის უპირობო უპირატესობის და ქალსა და კაცს - მასკულინობას და ფემინურობას შორის დიქტომიას ემყარება. გენდერულ პოლიტიკასთან მჭიდრო კავშირშია სექსუალობის პოლიტიკა. ჰეტეროსექსუალობა არა მხოლოდ აუცილებელი მოთხოვნაა გენდერის გასახორციელებლად, სამყარო რომელშიც ვცხოვრობ მკაცრად ჰეტერონორმატიულია. ეს უკანასკნელი კი გამყარებულია კანონმდებლობის, სოციალური ნორმების, სიმბოლიკის, მედიის - სხვადასხვა მედიუმების მეშვეობით. გენდერული როლების აღრევა და ჰეტერონორმატიული სტანდარტისთვის წინააღმდეგობის გაწევა არებულ სექსუალობის პოლიტიკასთან დაპირისპირებას გულისხმობს და მკაცრად სანქცირებულია სოციალურ და ზოგჯერ საკანონმდებლო დონეზე.

სექსუალობის პოლიტიკა თავის მხრივ ხორციელდება და ვლინდება დისკურსებში. ფუკოს მიხედვით დისკურსები „ტაქტიკური ელემენტები ან ბლოკებია, რომელიც ძალაუფლების ველში ოპერირებენ. ერთსა და იმავე სტრატეგიას შესაძლოა არა მხოლოდ განსხვავებული, ურთიერთსაწინააღმდეგო დისკურსებიც კი ემსახურებოდეს“ (ფუკო, 1978, 101). სწორედ დისკურსი წარმოადგენს ჩვენი კვლევის მთავარ საგანს.

ჰომოფობიის პოლიტიკების ასახსნელად აუცილებელია გავითვალისწინოთ, რომ ძალაუფლებრივ მიმართებებში სექსუალობას ინსტრუმენტალური ფუნქცია გააჩნია და მრავალფეროვანი სტრატეგიებით და მანევრირებით ძალაუფლების მოპოვების საშუალება შეიძლება იყოს. მართალია, ის არ წარმოადგენს ძალაუფლების ერთადერთ ინსტრუმენტს, ის დიდი მოქნილობით გამოირჩევა (ფუკო, 1976).

სექსუალობის და გენდერის პოლიტიკა მჭიდრო კავშირშია ერთმანეთთან. ჰეტერონორმატიული იმპერატივი ვერ იარსებებს მასკულინობა-ფემინურობის დიქოტომიის გარეშე. ნაციონალისტურ დისკურსში ჰომოფობიის როლის გასაგებად, საჭიროა ჰეგემონური მასკულინობის განსაზღვრა. დროის ნებისმიერ მომენტში მასკულინობის ერთი ტიპი კულტურულად უფრო დანინაურებულია, ვიდრე სხვა ტიპები. ჰეგემონური მასკულინობა შეიძლება განვსაზღვროთ, როგორც გენდერული პრაქტიკის კონფიგურაცია, რომელიც მოაზრებს პატრიარქატის ლეგიტიმაციას, რაც თავის მხრივ, ერთგვარი გარანტია ზოგადად კაცის დომინანტური პოზიციისა და ქალთა დაქვემდებარებისთვის” (კონელი, 1995). დომინანტური მასკულინობა არ გამოირიცხავს სხვა მასკულინობებს, უფრო მეტიც იგი ფემინურობის და სხვა ტიპის მასკულინობების დაქვემდებარებას ეყრდნობა და ერთგვარ „იდეალური” მამაკაცის სტანდარტს ქმნის, რომლის შესრულებაც მხოლოდ ძალიან ცოტა მამაკაცისთვის არის შესაძლებელი. ჰეგემონური მასკულინობის აუცილებელი კომპონენტი ჰეტეროსექსუალობაა. ჰომოსექსუალი არის „არანამდვილი კაცი“: ის გაიგივებულია ქალთან. იყო კაცი, პირველ რიგში ნიშნავს არ იყო ქალი, ხოლო მაგალითად საქართველოში იყო ქართველი ნიშნავს, იყო ქართული წარმოშობის ჰეტეროსექსუალი მართლმადიდებელი მამაკაცი. გენდერული ტრანსგრესია და ჰეტერონორმატიულობასთან დაპირისპირება ნაციონალიზმის უმნიშვნელოვანეს საფუძველს - დომინანტურ მასკულინობას უქმნის საფრთხეს (ნაგელი, 1998). ამრიგად, ნაციონალისტური პროექტის ხორციელდება მასკულინობაზე დაყრდნობით, ჰომოფობია კი მისი უმნიშვნელოვანესი სტრატეგიაა.

სექსუალობასა და ძალაუფლებაზე საუბრისას, ფუკო მათ ისტორიულ კონტექსტში განიხილავს. ის წერს, რომ XVII საუკუნიდან მოყოლებული ევროპაში მოხდა არა (ან არა მხოლოდ) სექსზე ტაბუს დადება, არამედ სექსის შესახებ ერთგვარი დისკურსული აფეთქება. სექსზე საუბარი ინსტიტუციურად წახალისებული გახდა. სექსზე საუბარი და ამის შედეგად მიღებული ინფორმაცია საჭირო იყო არა იმდენად სექსის აკრძალვისთვის, არამედ ძალაუფლებრივი ინსტიტუტების მიერ სექსის რაციონალური მართვისა და რეგულირებისთვის: “სექსის პოლისინგი: მაშასადამე, არა ტაბუს სიმკაცრე, არამედ გამოსადეგი და საჯარო დისკურსების საშუალებით სექსის რეგულირების საჭიროება.” (ფუკო 1978, გვ. 25)

“ჩემი აზრით, ძალაუფლება უნდა გავიგოთ, როგორც ძალის ურთიერთობების მრავლობითობა, რომელიც იმანენტურია იმ სფეროსთვის, სადაც ეს ურთიერთობები მოქმედებს და შეადგენს მათ სტრუქტურას; პროცესი, რომელიც გამუდმებული ბრძოლებისა და დაპირისპირებების შედეგად გარდაქმნის, აძლიერებს ან უკუაგდებს მათ [ძალის ურთიერთობებს]...” (ფუკო, 1978, გვ. 92). ფუკოს (1978) განსაზღვრებით, ძალაუფლება ყველგანმყოფია, მას არ აქვს კონცენტრირების ცალკეული წერტილი, არამედ ყველგანაა და ყველგანაა მოდის, ძალაუფლება არის მუდმივი პროცესი, რომელიც ძალის ურთიერთობებით გამოიხატება. “სადაც ძალაუფლებაა, იქ წინააღმდეგობაა, თუმცა, ან უფრო სწორად, შესაბამისად, ეს წინააღმდეგობა ძალაუფლების გარეთ არასდროს დგას,” – ეს ფუკოს ერთ-ერთი მთავარი თეზისია. (1978, გვ. 95) მაშასადამე, ფუკოს მიხედვით, ძალაუფლება, რომელიც არა მხოლოდ ამკრძალავია, არამედ მწარმოებლურაც, თვითონ ქმნის პირობებს წინააღმდეგობისთვის.

ამრიგად, ძალაუფლებრივ მიმართებებში ჰომოსექსუალობის რეპრეზენტაციას უდიდესი მნიშვნელობა შეიძლება მიენიჭოს. თუმცა აქაც მასკულინური იმპერატივებიდან გამომდინარე ქალის სექსუალობა და ლესბოსელობა ხშირად იგნორირებულია.

ადრინ რიჩი თავის სტატიაში “სავალდებულო ჰეტეროსექსუალობა და ლესბოსური ყოფა” (1980) აკრიტიკებს მთელ რიგ ფემინისტ ავტორებს იმის გამო, რომ მათ ტექსტებში უმეტესად მინიშნებაც კი არ მოიპოვება ლესბოსელი ქალებისა თუ გამოცდილების არსებობაზე, ამავდროულად, ისინი ჰეტეროსექსუალობას ქალებისთვის ბუნებრივ მიდრეკილებად გულისხმობენ ან/და აცხადებენ. იგი წერს, რომ სინამდვილეში ჰეტეროსექსუალობა ქალებისთვის სავალდებულო, თავსმოხვეული ინსტიტუტია, რომელიც მათ ემოციურად, სექსუალურად და ეკონომიკურად კაცებს უქვემდებარებს. რიჩი საუბრობს ისეთ ჰეტეროსექსუალურ ფენომენებზე, როგორცაა ჰეტეროსექსუალური ქორწინება, პორნოგრაფია და სამუშაო ადგილზე სექსუალური შევიწროება. სწორედ ეს და სხვა ფენომენები უზრუნველყოფს ჰეტეროსექსუალობის სავალდებულოობას და შეიძლება ითქვას, ძალადობრივობასაც. ეს ფენომენები აწარმოებს ჰეტერონორმატიულობას და ქალის გენდერულ, სოციალურ როლს. ქალის ჰეტეროსექსუალური იდენტობა გულისხმობს, რომ მისი ლოგიკური განვითარების შედეგი იქნება ჰეტეროსექსუალური ქორწინება, დედობა, ოჯახი. ქალების უმეტესობისთვის “ბუნებრივი” ჰეტეროსექსუალობის მიწერა ქალების ისტორიიდან შლის ან მარგინალიზაციას უწევს მნიშვნელოვან პოლიტიკურ მოვლენებს, ქალთა წინააღმდეგობას ჰეტეროსექსუალური ქორწინების მიმართ, ანუ ქალებს, რომლებიც როგორც “კუდიანები”, გაუთხოვრები, ქვრივები, ლესბოსელები ან სხვა ავტონომიური სუბიექტები, ახერხებდნენ თავი დაეღწიათ ქორწინების ინსტიტუტისთვის. ფემინისტების მიერ წინააღმდეგობის მსგავსი მაგალითების უგულებელყოფა დიდი შეცდომაა. (რიჩი, 1980, გვ. 635).

ჩვენთვის ასევე მნიშვნელოვანია განსხვავებული მიმართება ქალის და მამაკაცის კონტრუირებისას ჰომოფობიურ დისკურსში. ამ საკითხს მონაცემების ანალიზის ყველა ეტაპზე დავუთმობთ დროს. თუმცა ვიდრე უშუალოდ მონაცემების ანალიზზე გადავალთ გვინდა მოკლედ მიმოვიხილოთ რუსეთი საგარეო პოლიტიკა და რბილი ძალის როლი ამ პოლიტიკაში.

III. რბილი ძალა რუსეთის ფედერაციის საგარეო პოლიტიკაში

3.1 “რუსული სამყაროს” ცნება

რუსეთის საგარეო პოლიტიკის რბილი ძალის პოლიტიკაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს “რუსული სამყაროს” (russkii mir) კონცეპტი. მარლინ ლარუელი (2015) წერს, რომ “სამყარო” ამ შემთხვევაში, ერთგვარი ცივილიზაციური სივრცის მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ. იგი პარალელს ავლებს ბერძნულ, რომაულ და ბიზანტიურ “სამყაროებთან”, სადაც არსებობდა ცენტრი, ხოლო მის ირგვლივ შემოკრებილი პერიფერიები მის მიმართ პოლიტიკურად ლოიალურნი იყვნენ, იზიარებდნენ იმავე კულტურულ ღირებულებებს და ცენტრის ეკონომიკურ ორბიტაში იყვნენ ინტეგრირებულნი. (ლარუელი, 2015, გვ. 3) ლარუელის მიხედვით, ტერმინი “რუსული სამყარო” აღმოჩენილია XI საუკუნის რუსულ დოკუმენტში, თუმცა პოსტსაბჭოთა რუსეთში, 1990-იან წლებში ამ ტერმინის აღმასვლა უკავშირდება ორ ადამიანს – გლებ პავლოვსკის და პიოტრ შედროვიცკის. ეს ადამიანები საკმაოდ პოპულარული მარკეტინგის სპეციალისტები და “იმიჯ-მეიკერები” იყვნენ, თუმცა ამავე დროს დაინტერესებული იყვნენ რუსული ფილოსოფიით, მაგალითად, ისეთი მოაზროვნეებით, როგორებიც იყვნენ სოლოვიევი და ბერდიაევი. რუსეთის ისტორიულ ბედსა და გზაზე მსჯელობამ ისინი მიიყვანა “რუსული ინსტიტუტის” დაფუძნებამდე, აგრეთვე სხვადასხვა პუბლიკაციების გამოშვებამდე. (ლარუელი, 2015)

ტერმინი “რუსეთის სამყარო” პირველად 1997 წელს გამოჩნდა შედროვიცკის და მისი კოლეგა ოსტროვსკის სტატიაში, სადაც საუბარი იყო იმაზე, რომ რუსული იდენტობის ხელახლა ჩამოყალიბება რუსეთის წარსულსა და რუსულ დიასპორებთან კავშირის აღდგენის გზით უნდა მომხდარიყო. ტერმინმა სახე იცვალა და იმავე ავტორების 1999 წლის სტატიაში უკვე “რუსულ სამყაროდ”

მოგვევლინა. აქ უკვე რუსებს შორის კავშირის აღდგენასთან ერთად საუბარი იყო რუსეთის იმიჯის შექმნაზეც. (ლარუელი, 2015)

შეიძლება ითქვას, რომ შედროვიცკიმ და ოსტროვსკიმ ამ ორ სტატიაში ჩამოაყალიბეს პრინციპები, რომელიც შემდგომში, 2000-იან წლებში საფუძვლად დაედო “რუსული სამყაროს” პოლიტიკას. მათ მიერ განსაზღვრული “რუსული სამყარო” თავისუფალია ეთნიკური ნაციონალიზმისგან. ამ კონტექსტში “რუსის” იდენტობას ენიჭება კულტურული მნიშვნელობა, რომელიც ამავე დროს საკმაოდ ფართო და განუსაზღვრელია: “ჩვენ, რუსები, მულტინაციონალური ხალხი ვართ. რუსად ყოფნა სისხლით არ განისაზღვრება, არამედ საერთო ბედისწერით.” (შედროვიცკი & ოსტროვსკი, ციტირებს ლარუელი, 2015, გვ. 4) “რუსული სამყარო” ასევე არის ინსტრუმენტი რუსული სახელმწიფოს იმიჯის შესაქმნელად, რუსული “ბრენდის” წარმოჩენისთვის, როგორც შიდა მოხმარებისთვის, ასევე საერთაშორისო არენაზეც. შედროვიცკის განცხადებით, “რუსული სამყაროს” შესაბამისი პოლიტიკის წარმოება აგრეთვე არის რუსეთის გლობალიზაციასთან ადაპტირების ინსტრუმენტი. მისი ხედვით, პატარა ქვეყნები გლობალიზაციას შიგნით (ქვეყანაში) უშვებენ და ამგვარად ადაპტირდებიან მასთან, დიდი ქვეყნები, კი პირიქით, თავად იკავებენ გლობალიზაციის სივრცეს. (ლარუელი, 2015, გვ. 5)

ლარუელის (2015, გვ. 6) მიხედვით, აღნიშნულ პრინციპებზე დაყრდნობით, “რუსული სამყარო” შეიძლება სამგვარად განისაზღვროს: 1. რუსეთის პოლიტიკა მის “ახლო საზღვარგარეთში”; 2. რუსეთის ურთიერთობა რუსულ დიასპორებთან; 3. რუსეთის ბრენდი, როგორც PR-პროექტი და როგორც მესიანისტური პროექტი.

“რუსული სამყაროს ცნება ბევრად სცდება რუსეთის გეოგრაფიულ საზღვრებს და რუსული ეთნიკურობის საზღვრებსაც კი,” – განაცხადა პრეზიდენტმა ვლადიმერ პუტინმა 2001 წელს “საზღვარგარეთ მცხოვრები თანამემამულეების პირველ მსოფლიო კონგრესზე” და ამგვარად ოფიციალურ საჯარო გამოსვლაში პირველად ახსენა “რუსული სამყარო”. (ლარუელი, 2015, გვ. 6) აქ ცენტრალურია თვით “თანამემამულის” ცნებაც. პუტინის განცხადებით, თანამემამულეობა ადამიანის პირადი არჩევანის, თვითიდენტიფიკაციის საკითხია და არა რაიმე გარედან მინიჭებული სტატუსის თუ აღიარების. თანამემამულის განსაზღვრება

საკმაოდ ფართოა და შეიძლება აღნიშნავდეს საზღვარგარეთ მცხოვრებ რუსეთის მოქალაქეებს, წარსულში რუსეთიდან ემიგრირებული ადამიანების შთამომავლებს, მაგრამ ასევე იმ ადამიანებს, რომელთა წინაპრები რუსეთის ფედერაციის ტერიტორიაზე ცხოვრობდნენ, რაც ვრცელდება იმ ადამიანებზეც, რომლებიც საბჭოთა კავშირის მოქალაქეები იყვნენ და ახლა ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკებში ცხოვრობენ. (ლარუელი, 2015, გვ. 6)

“რუსული სამყაროსა” და თანამემამულის ამგვარი განსაზღვრება შემდგომში საფუძვლად დაედო დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა თანამეგობრობის (დსთ-ს) ქვეყნებში თუ “ახლო საზღვარგარეთში” გატარებულ პოლიტიკებს. ამგვარი პოლიტიკის თვალსაჩინო მაგალითია ყოფილი საბჭოთა მოქალაქეებისთვის რუსეთის მოქალაქეობის მიღების გამარტივება, აგრეთვე არაფორმალური პოლიტიკის საშუალებით სეცესიონისტურ რეგიონებში (სამხრეთ ოსეთი, აფხაზეთი, დნესტრისპირეთი, ყირიმი) რუსული პასპორტების დარიცხვა. ამ პოლიტიკის მაგალითია 2014 წელს ვლადიმერ პუტინის მიერ წარმოთქმული სიტყვები, რომლითაც მან ყირიმის ანექსია გაამართლა “რუსული სამყაროსა და რუსული ისტორიის მისწრაფებით, რომ აღადგინოს ერთობა.” (ლარუელი, 2015, გვ. 14)

რუსეთის რბილი ძალის პოლიტიკის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გამოვლინებაა 2015 წლის 1 იანვარს ევრაზიის ეკონომიკური კავშირის (ეეკ) შექმნა. ლარუელის მიხედვით, ეს არის პირველი პოსტსაბჭოთა რეგიონალური შეთანხმება, რომელსაც მისი წევრების ეკონომიკაზე გარკვეული გავლენა აქვს (2015, გვ. 17). ეეკ მიზნად ისახავს რუსეთის ჩამოყალიბებას რეგიონალური მნიშვნელობის ძალად; ერთი მხრივ, რუსეთის ეკონომიკის გაძლიერებას, ხოლო მეორე მხრივ, მეზობლებში რუსეთის გავლენის შენარჩუნებას ეკონომიკური განვითარებისა და საინვესტიციო პროექტების საშუალებით (ლარუელი, 2015, გვ. 17). საინტერესოა, რომ “რუსული სამყაროსა” და ევრაზიის ეკონომიკური კავშირის პროექტები ერთმანეთისგან განსხვავდება და გარკვეულწილად ეწინააღმდეგება კიდევ ერთმანეთს. საგულისხმოა ის, რომ ეეკ მიზნად ისახავს თანამშრომლობას სახელმწიფოებრივ, ინსტიტუციურ დონეზე, ხოლო “რუსული

სამყაროს” პოლიტიკის სამიზნე არა სახელმწიფო სტრუქტურები ან ელიტებია, არამედ საზოგადოება და მოქალაქეები. რუსეთის ფედერაცია “რუსული სამყაროს” პოლიტიკას მიმართავს იქ, სადაც ევრაზიის კავშირის სტრატეგია არ ამართლებს, ანუ ქვეყნებში, რომლებიც არ წევრიანდებიან აღნიშნულ კავშირში. “ახლო საზღვარგარეთის” ისეთ ქვეყნებში, როგორცაა უკრაინა, საქართველო, მოლდოვა და ბალტიის ქვეყნები, რუსეთი “რუსული სამყაროს” კონცეპტის ინსტრუმენტალიზაციას ახდენს და აღნიშნული სახელმწიფოების ეთნიკურად რუს, რუსულად მოლაპარაკე ან პრორუსულად განწყობილ ეთნიკურ უმცირესობებს ერთგვარ იარაღად იყენებს. (ლარუელი, 2015)

როგორც ვხედავთ, რუსეთის გავლენის სფეროების შემოსაზღვრა ხორციელდება მრავალფეროვანი სტრატეგიების ერთობლივით: როგორც ეთიკური, ისე ეკონომიკური და იდეოლოგიური ნიშნით რუსული სამყაროს იდეა აერთიანებს ქვეყნებს და ქვეყნებს შიდა ჯგუფებს. თუმცა ეს არა მხოლოდ მსგავსების, არამედ „სხვა“ დასავლეთისგან გამიჯვნივით მიიღწევა. რუსეთის ურთიერთობები ევროკავშირსა და ა.შ.შ.-სთან მნიშვნელოვანი ფაქტორია ამ პროცესში.

3.2 რუსეთის ურთიერთობები ევროკავშირსა და ამერიკის შეერთებულ შტატებთან

2000-იან წლებში ევროკავშირსა და რუსეთს შორის საკმაოდ კომპლექსური ურთიერთობები იყო: ერთი მხრივ, შეინიშნებოდა აღნიშნული ორი მხარის ურთიერთდამოკიდებულებების გაღრმავება, ხოლო მეორე მხრივ – დაძაბულობა და ამავე ურთიერთდამოკიდებულებების რბილი ძალის იარაღად გამოყენება (ვიგანდი, 2008).

საინტერესოა, რომ 1990-იან წლებში მოსკოვში რუსეთის ევროკავშირში განწევრიანების პერსპექტივა განიხილებოდა, მაგრამ 2000-იან წლებში ამაზე საუბარი შეწყდა და რუსეთი ევროკავშირის სამეზობლო პოლიტიკის პროექტშიც

კი არ მონაწილეობდა. პრეზიდენტი პუტინი რუსეთს ევროპულ ქვეყნად მოიხსენიებდა, მაგრამ მიუხედავად ამისა, არსებობდა განცდა, რომ რუსეთის იდენტობა მეტისმეტად განსხვავებული იყო იმისთვის, რომ ის ევროკავშირის სხვა მემბრებს შერეოდა. (ვიგანდი, 2008, გვ. 10)

რაც შეეხება რუსეთისა და ევროკავშირის ურთიერთდამოკიდებულებებს, რუსეთი ევროპის ერთ-ერთი უმთავრესი ენერგომომმარაგებელია. 2008 წელს ევროპას იმპორტირებული გაზის 44% რუსეთიდან მიენოდებოდა. ამგვარი სიტუაცია ერთი მხრივ თითქოს ასახავს მოცემულობას, სადაც რუსეთსაც და ევროკავშირსაც სტაბილური, მშვიდობიანი ურთიერთობის ინტერესი უნდა ჰქონდეთ. რუსეთს სჭირდება თავისი ენერჯის მყიდველი, ევროკავშირს კი პირიქით – ენერჯის მიმწოდებელი. მიუხედავად ამისა, რუსეთი შემჩნეული იყო იმაში, რომ ამ რესურსს თავისი მემბრების წინააღმდეგ იარაღად იყენებდა. (ვიგანდი, 2008)

რუსეთისა და ევროკავშირის ურთიერთობებზე საუბრისას ხაზგასმას იმსახურებს ის ფაქტიც, რომ ამ ორ მხარეს შორის მჭიდრო ეკონომიკური ურთიერთობები არსებობს. “ჩვენი ბიზნესები ერთმანეთის ბაზრებზე დიდ მოგებას ნახულობენ. ეს მხარდი ურთიერთდამოკიდებულება მოსკოვშიც აღიარებულია, თუმცა ეს შეიძლება ყოველთვის ასე არ ჩანდეს. პირდაპირი უცხოური ინვესტიციების 80% რუსეთში ევროკავშირიდან შედის; სანაცვლოდ, რუსული კომპანიები უფრო და უფრო მეტ ინვესტიციას დებენ ევროკავშირში. რუსეთი ამჟამად ევროკავშირის მესამე უდიდესი სავაჭრო პარტნიორია აშშ-სა და ჩინეთის შემდეგ,” – წერს ამის შესახებ გუნარ ვიგანდი. (2008, გვ. 12)

მიუხედავად მჭიდრო ეკონომიკური და სავაჭრო ურთიერთობებისა, 2000-იან წლებში რუსეთისა და ევროკავშირის ურთიერთობები საგარეო პოლიტიკის დონეზე დაიძაბა. ამ დაძაბულობის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი იყო გავლენის სფეროებისთვის ბრძოლა რუსეთის “ახლო საზღვარგარეთში”/პოსტსაბჭოთა სივრცეში. ვიგანდის თქმით, რუსეთში არ მოსწონდათ ამ სივრცეში ევროკავშირის გამოჩენა და აღნიშნული ქვეყნების ევროკავშირის სამემბრო პოლიტიკაში ჩართვა (ვიგანდი, 2008).

ევროკავშირის გარდა რუსეთს დაძაბული ურთიერთობები აქვს ამერიკის შეერთებულ შტატებთანაც. მარგო ლაითის აზრით, ამის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი ისაა, რომ აშშ ყურადღების მიღმა ტოვებს რუსეთის თვითაღქმას “დიდ ძალად” და მის ინტერესებს არ ითვალისწინებს. (2008, გვ. 25-26) რუსეთისა და აშშ-ს ურთიერთობებს ჯერ კიდევ 1990-იანი წლებიდან ახლდა გარკვეული დაძაბულობა და უკმაყოფილება, თუმცა 2000-იან წლებში ვლადიმერ პუტინისა და ჯორჯ ბუშის პრეზიდენტობისას ეს ურთიერთობები კიდევ უფრო გართულდა. აშშ-ს საგარეო პოლიტიკა ამ პერიოდში ხასიათდებოდა მისწრაფებით, რომ ყოფილიყო დომინანტი ძალა და დაემყარებინა თავისთვის სასურველი მსოფლიო წესრიგი. მეორე მხრივ, რუსეთი აქცენტს აკეთებდა თავის სუვერენულობასა და დამოუკიდებლობაზე და ეწინააღმდეგებოდა აშშ-ს გავლენას მის პოლიტიკაზე. რუსეთმა მოახერხა გამხდარიყო აგრესიული იმის ხარჯზე, რომ ენერჯის ფასებმა აიწია. ლაითი ხაზს უსვამს, რომ ნავთობი და გაზი რუსეთისთვის მნიშვნელოვან ინსტრუმენტებად იქცა როგორც ევროკავშირის, ისე დსთ-ს ქვეყნებთან ურთიერთობაში. პუტინის რუსეთმა ენერჯია რბილი ძალის იარაღად აქცია (ლაითი, 2008).

ანჯელა სტენტის შეფასებით, რუსეთი მსოფლიო არენას გაძლიერებული სახით სწორედ ვლადიმერ პუტინის პრეზიდენტობის დროს დაუბრუნდა, რისი გამოხატულებაცაა ის, რომ ქვეყანა თავის ისტორიაში პირველად იქცა მსხვილ ეკონომიკურ მოთამაშედ (სტენტი, 2008, გვ. 1089). გარდა ამისა, აღსანიშნავია, რომ სწორედ ამ პერიოდში განვითარდა რუსეთის ახალი ნაციონალური იდეა, რომელიც ხაზს უსვამს ტრადიციული ნაციონალიზმისა და მართლმადიდებლური ეკლესიის მნიშვნელობას, რუსეთს სპეციფიური იდენტობის მქონე “დიდ ძალად” სახავს და წინააღმდეგობას უწევს დემოკრატიისა და ადამიანის უფლებების დასავლურ დეფინიციებს (სტენტი, 2008, გვ. 1089). პუტინმა ააღორძინა რუსულ იდენტობასთან დაკავშირებული ცარისტული და საბჭოური სიმბოლოები: ორთავიანი არწივი სახელმწიფო ემბლემად გამოცხადდა, გენერალი დენიკინი სახელმწიფომ გადაასვენა, საბჭოთა კავშირის (შეცვლილი ტექსტით) ჰიმნი რუსეთის ჰიმნი გახდა და სხვა. პუტინი ხელს უწყობდა მართლმადიდებლური ეკლესიის აღდგენას და გაძლიერებასაც. რუსული პოლიტიკური კულტურა

დაეფუძნა ცარისტული ღირებულებების ტრიადას – მართლმადიდებლობას, ავტოკრატიას და ეროვნულობას. ვლადისლავ სურკოვმა შემოიტანა “სუვერენული დემოკრატიის” ცნება, რომელიც ისევ და ისევ ხაზს უსვამს რუსეთის დამოუკიდებლობას სხვა “დიდი ძალებისგან”, მის უფლებას, იყოს დაცული დასავლური ზეწოლისა და გლობალიზაციის ნეგატიური შედეგებისგან (სტენტი, 2008). სწორედ ამ ღირებულებებისა და იდენტობის საფუძველზე განისაზღვრებოდა რუსეთის საგარეო პოლიტიკა 2000-იან წლებში.

3.3 რუსეთის ურთიერთობები საქართველოსთან და საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია (სმე)

პუტინის რუსეთს დსთ-ს ქვეყნებთან არაერთგვაროვანი ურთიერთობები აქვს. საქართველო იმ ქვეყნების რიგშია, რომელთან მიმართებაშიც რუსეთის პოლიტიკა წარუმატებლად ფასდება. 2003 წლის ვარდების რევოლუცია რუსული პოლიტიკის მარცხად მიიჩნევა. ასევე, აღსანიშნავია, რომ საქართველოში მიხეილ სააკაშვილის პრეზიდენტობის პერიოდში რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობები გაუარესდა, რაც სააკაშვილის მკვეთრმა პროდასავლურმა პოლიტიკამ განაპირობა. მტრულ რიტორიკას 2006 წელს ორმხრივი ესკალაციური სვლები მოჰყვა: საქართველოს მხრიდან რუსეთის გრუ-ს აგენტების საჯარო გაძევება, მოსკოვის მხრიდან ქართული ღვინისა და მინერალური წყლების ეკონომიკური ბოიკოტი, რუსეთიდან საქართველოს მოქალაქეების გამოძევება და რამდენიმე გაურკვეველი სამხედრო ინციდენტი. (სტენტი, 2008, გვ. 1101) ეს დაძაბულობა 2008 წლის აგვისტოში რუსეთ-საქართველოს ხუთდღიანი ომით დასრულდა. 2008 წლის 26 აგვისტოს რუსეთმა სცნო საქართველოს სეცესიონისტური რეგიონების, აფხაზეთისა და სამხრეთ ოსეთის დამოუკიდებლობა, საქართველომ კი რუსეთთან დიპლომატიური ურთიერთობები განწყვიტა. (კაპანაძე, 2015, გვ. 162) 2012 წელს საქართველოში მთავრობა შეიცვალა, რუსეთთან დიპლომატიური ურთიერთობების აღდგენა არ მომხდარა, თუმცა მთავრობამ რუსეთის საგარეო საქმეთა სამინისტროსთან მოსალაპარაკებლად სპეციალური წარმომადგენელი დანიშნა, საქართველომ ასევე ცალმხრივად გააუქმა სავიზო

რეჟიმი რუსეთის მოქალაქეებისთვის და მთავრობა რუსეთთან ღია კონფრონტაციას თავს არიდებს. (კაპანაძე, 2015)

სერგი კაპანაძე (2015) საქართველოში რუსეთის რბილი ძალის განხორციელების რამდენიმე მოქმედ თუ პოტენციურ ინსტრუმენტს გამოყოფს. მათ შორისაა: რუსეთის შრომის ბაზარი, რომელიც ქართველებისთვის მიმზიდველობას ინარჩუნებს და რომელთან მჭიდრო კავშირშია რბილი ძალის კიდევ ერთი მექანიზმი – საქართველოსთან სავიზო რეჟიმის შესაძლო გაუქმება; ქართული ღვინის, მინერალური წყლებისა და სოფლის მეურნეობის პროდუქტების ექსპორტი; საქართველოს შესაძლო ენერგოდამოკიდებულება რუსეთზე; ახალი ინფრასტრუქტურული პროექტები რუსეთისგან; პრორუსული მასშედი, პოლიტიკური პარტიები და საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია, როგორც ინფორმაციისა და იდეების გავრცელების ინსტრუმენტი.

საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია რუსული დღის წესრიგის ერთ-ერთ მთავარ გამტარებლად მიიჩნევა.ის სხვა აქტორებისგან (მაგალითად, პრორუსული პარტიებისგან) გამორჩეულია იმითაც, რომ მისი ძალა და გავლენა დიდია.საზოგადოებრივი გამოკითხვების მიხედვით, პატრიარქი ილია II-ის რეიტინგი დაახლოებით 20 წელია, 90%-ს აღემატება. (კაპანაძე, 2015, გვ. 175) გარდა ამისა, ორგანიზაცია “საერთაშორისო გამჭვირვალობის” მონაცემებით, სმე-ს მიერ 2002-2013 წლებში მიღებულმა სახელმწიფო დაფინანსებამ დაახლოებით 200 მილიონი ლარი შეადგინა. (კაპანაძე, 2015, გვ. 175) აგრეთვე საინტერესოა, რომ სმე-ს დაფინანსება იზრდება სწორედ იმ წლებში, როცა პრეზიდენტი მიხეილ სააკაშვილი გახდა და რუსეთსა და საქართველოს შორის ურთიერთობები განსაკუთრებით დაიძაბა. კაპანაძე წერს: “თუ 2003 წელს სმე მილიონზე ნაკლებს იღებდა, 2007 წლისთვის ეს რიცხვი 13 მილიონამდე გაიზარდა, 2009 წელს კი – 26 მილიონამდე. 2012 წელს დაფინანსება შედარებით შემცირდა 22.8 მილიონამდე, თუმცა 2013 და 2014 წლებში სმე ისევ 25 მილიონი ლარით დაფინანსდა.” (2015, გვ.175-176) შესაბამისად, ვხედავთ, რომ სააკაშვილის პრეზიდენტობის პერიოდში სმე-ს დაფინანსება მნიშვნელოვნად

გაიზარდა, 2012 წლიდან კი, ახალი მთავრობის პირობებშიც, დაფინანსება სტაბილურად მაღალ ნიშნულზე დარჩა.

კაპანაძე (2015) ხაზს უსვამს, რომ სმე პოლიტიკაში და საარჩევნო პროცესში ერევა. მისი აზრით, ეკლესიასა და მის მმართველ ორგანო წმინდა სინოდში სამი მთავარი დაპირისპირებული ფრაქცია არსებობს. ფრაქციები გაერთიანებულია სამი მიტროპოლიტის ირგვლივ, რომლებიც მომავალი პატრიარქობის კანდიდატებად მოიაზრებიან. ერთ-ერთი მათგანია ბათუმის მიტროპოლიტი დიმიტრი, რომელიც თვით პატრიარქი ილია II-ის ძმისშვილი და პროტეჟეა. მის ირგვლივ გაერთიანებული ჯგუფი გამორჩეულად პრორუსულად და ანტიეკლესიურად მიიჩნევა. მეორეა მიტროპოლიტი იობი, რომლის ფრაქციასაც კაპანაძე ყველაზე რადიკალურს უწოდებს. მიტროპოლიტი იობი ღიად ემიჯნებოდა სინოდის გადაწყვეტილებებს და აკრიტიკებდა მთავრობის სხვადასხვა პოლიტიკას. სავარაუდოდ, ამ შემთხვევაში რადიკალურობაში სწორედ ამგვარი პოზიცია იგულისხმება. მესამეა მიტროპოლიტი აბრაამ გარმელია. კაპანაძის თქმით, ეს ერთ-ერთი შედარებით პროევროპული და ანტირუსული ფრაქციაა.

კაპანაძის თქმით, სმე-ს პოლიტიკა საქართველოში რუსულ დღის წესრიგს და ინტერესებს ემთხვევა. ამ პოლიტიკის გამოხატულებაა ეკლესიის რეაქცია 2014 წელს მიღებულ ანტიდისკრიმინაციულ კანონზე. სხვა მოცემულობებს შორის, კანონი ასევე კრძალავდა დისკრიმინაციას სექსუალური ორიენტაციისა და გენდერული იდენტობის საფუძველზე. სწორედ ამას მოჰყვა საპროტესტო აქციები და ჰომოფობიური განცხადებები სმე-ს მხრიდან.

3.4 ცივილიზაციური დისკურსი და რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესია (რმე)

ლარუელი (2015) წერს, რომ ცივილიზაციური დისკურსი, ანუ რუსეთის სპეციფიურ, უნიკალურ ცივილიზაციად წარმოდგენა რუსეთში პოპულარული 1990-იანი წლებიდან იყო. ამ დისკურსის მთავარი გამტარებელი ორი ჯგუფია,

რუსეთის საპატრიარქო და „ნეოევრაზიელები“. შესაბამისად, რუსეთი განისაზღვრება მართლმადიდებლურ ცივილიზაციად ან ევრაზიულ ცივილიზაციად. ზოგიერთ დისკურსში ორივე განსაზღვრება ერთმანეთს ერწყმის. რუსული ცივილიზაცია კონსერვატიულ ღირებულებებს ეფუძნება. “ბოლო წლებში, განსაკუთრებით 2012 წელს პრეზიდენტად დაბრუნების შემდეგ, პუტინის საჯარო გამოსვლებში ტერმინების “მორალი” (nравstvennost’) და “სულიერება” (dukhovnyi) გამოყენების სიხშირე გაიზარდა.” (ლარუელი, 2015, გვ. 21) კრემლის მიერ კონსერვატიული ღირებულებებისთვის უპირატესობის მინიჭება აისახება 2012 წლის შემდეგ მიღებულ ისეთ კანონებში, როგორცაა კანონი ე. წ. გეი პროპაგანდის წინააღმდეგ, კანონი ღვთის გმობის წინააღმდეგ, რომელიც Pussy Riot-ის სასამართლო პროცესს მოჰყვა, წიგნებში, ფილმებსა და მუსიკაში უცენზურო სიტყვების აკრძალვა და სხვა. (ლარუელი, 2015)

რუსეთის კონსერვატიულ ცივილიზაციად დეკლარირება განსაკუთრებულ როლს ანიჭებს რუსეთის მართლმადიდებლურ ეკლესიას, რომელიც აქტიურად არის ჩართული “რუსული სამყაროს” რბილი ძალის პროექტებში. ლარუელს (2015) ამის მაგალითად მოჰყავს რმე-ს კავშირები კათოლიკურ ეკლესიასა და ამერიკელ რადიკალ მემარჯვენეებთან. ასევე რუსეთის გავლენის სფეროდ და რუსეთის ხმად ევროპაში განიხილება მთელი რიგი მემარჯვენე-კონსერვატიული პარტიები.

სერგეი ფილატოვი (2007) წერს რუსულ პოლიტიკურ სისტემაში რმე-ს როლის განვითარებაზე 1990-იანი წლებიდან. საზოგადოებრივი გამოკითხვების მიხედვით, 1992 წელს მოსახლეობის უმრავლესობა რუსეთს უკვე უნიკალურ, დასავლეთისგან განსხვავებულ ცივილიზაციად მიიჩნევდა. კულტურული თუ ნაციონალური იდენტობისა და ცივილიზაციური უნიკალურობის სიმბოლო სწორედ მართლმადიდებლობა გახდა. რმე-ს იდეოლოგიური როლი წინააღმდეგობის გარეშე მიიღეს რუსეთის პოლიტიკურმა პარტიებმა, როგორც მმართველმა, ასევე ოპოზიციურმა. რმე ჯერ კიდევ 1990-იან წლებში, პრეზიდენტ ბორის ელცინის მმართველობისას დამკვიდრდა როგორც ერთგვარი ზეპარტიული ინსტიტუტი, რომელიც ყველასთვის ავტორიტეტული იყო და სწორედ

ამ ავტორიტეტის წყალობით ერეოდა პოლიტიკაში. რმე-ს პოლიტიკური გაძლიერება დაფუძნებულია ორ მიმართულებაზე – საკუთარი კორპორატიული ინტერესების გაძლიერებასა და პოლიტიკური ღირებულებების დამკვიდრებაზე. (ფილატოვი, 2007, გვ. 18)

რმე-მ საკუთარი კორპორატიული ინტერესების გატარებაზე მუშაობა 1990-იანი წლებიდან დაიწყო. ამ მიმართულებას გამოხატავდა ეკლესიისთვის უძრავი ქონების დაბრუნება, ტაძრებისა და სხვა ნაგებობების მშენებლობა, დაფინანსების უზრუნველყოფა. აგრეთვე 1990-იანი წლების შუიდან რმე კავშირებს ამყარებს სახელმწიფო სტრუქტურებთან, რაც, თავის მხრივ, საშუალებას აძლევს, რომ სხვადასხვა ინსტიტუტებში შეაღწიოს. რმე ეტაპობრივად აწერს ხელს შეთანხმებებს თავდაცვის სამინისტროსთან, იუსტიციის სამინისტროსთან და სხვა სამთავრობო სტრუქტურებთან. ფილატოვი წერს, რომ რმე-ს გავლენის ამგვარი ზრდა და გაფართოება ძირითადად დახურულ კარს მიღმა, ყოველგვარი საზოგადოებრივი განხილვების გარეშე ხდებოდა. ერთადერთი შემთხვევა, სადაც ეკლესიას სერიოზული საჯარო წინააღმდეგობა შეხვდა, არის განათლების სფერო. რმე-ს სურდა სკოლებში შეეტანა კონკრეტული კურსი და სახელმძღვანელო, “მართლმადიდებლური კულტურის საფუძვლები”. მიუხედავად იმისა, რომ ადგილობრივი თვითმმართველობები, სკოლები, აგრეთვე ლიბერალი ჟურნალისტები და საჯარო პირები რმე-ს ამ პოლიტიკას ეწინააღმდეგებოდნენ, ეკლესიამ მაინც იმძლავრა და 2006 წელს ხსენებული საგნის სკოლაში შეტანაზე უკვე ბევრი ადგილობრივი თვითმმართველობა დათანხმდა. მთლიანობაში, 2006 წლისთვის ეკლესიას უკვე მყარი გავლენა ჰქონდა სახელმწიფოს ცხოვრებასა და ინსტიტუციურ ფუნქციონირებაზე (ფილატოვი, 2007).

როგორც უკვე ითქვა, რუსეთის უნიკალურ ცივილიზაციად აღიარება მჭიდროდ დაუკავშირდა მართლმადიდებლურ იდენტობას. რმე-ს დისკურსი სწორედ რუსეთის ნაციონალური იდეის, მისთვის დამახასიათებელი კონსერვატიული ღირებულებებისა და დასავლურ ღირებულებებთან დაპირისპირების ირგვლივ ტრიალებდა. ისეთი ღირებულებები, როგორცაა

დასავლური დემოკრატია და ადამიანის უფლებები, რუსული ცივილიზაციისთვის უცხო და მიუღებლად ცხადდებოდა. (ფილატოვი, 2007)

აღსანიშნავია, რომ პოლიტიკური გავლენის გაძლიერებისა და თავისი დისკურსის გასავრცელებლად რმე-მ 1994 წელს დააარსა “სობორი” – ყრილობა, სადაც ეკლესია ცდილობს, თავი მოუყაროს ყველა პოლიტიკურ ძალას. ღონისძიებამ ყოველწლიური ხასიათი მიიღო, 2000 წლის “სობორზე” კი რმე-მ მიიღო ოფიციალური დოკუმენტი “რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის სოციალური კონცეფციის საფუძვლები”. ამ დოკუმენტში სახელმწიფოებრივი მოწყობის იდეალურ ფორმად აღიარებულია ავტოკრატია – ბიზანტიური აბსოლუტური მონარქია, რომლის ძალაუფლებაც შერწყმულია ეკლესიასთან. სწორედ ამ ნორმატივში ეწერება რმე-ს მაღალი იერარქიების მიერ დასავლური დემოკრატიის, (მრავალ)პარტიული სისტემის, პარლამენტარიზმის კრიტიკა. რაც შეეხება ადამიანის უფლებებს, რმე-ს მიერ თავისი პოზიციის გაცხადების ერთ-ერთი მაგალითია 2006 წელს მიღებული “დეკლარაცია ადამიანის უფლებებისა და ღირსებების შესახებ”: “ადამიანის უფლებებსა და თავისუფლებებს ვაღიარებთ იმდენად, რამდენადაც ისინი ხელს უწყობენ პიროვნების სწრაფვას სიკეთისკენ, იცავენ მას შინაგანი და გარეგანი ბოროტებისგან, საშუალებას აძლევენ მას, რომ საკუთარი თავის რეალიზება საზოგადოებაში დადებითი კუთხით მოახდინოს.” (ციტირებს ფილატოვი, 2007, გვ. 36) შესაბამისად, ადამიანის უფლებების რეალიზების სივრცე ლიმიტირებულია და ექვემდებარება მორალს და მორალურ ღირებულებებს. მორალურ ნორმებს, ეკლესია, რასაკვირველია, თვითონვე განსაზღვრავს. “სობორის” მიერ მიღებულ დოკუმენტში საუბარია ისეთ ფენომენებზე, როგორცაა აზარტული თამაშები, ევთანაზია და “ჰომოსექსუალიზმი”. დოკუმენტის მიხედვით, ეკლესიას ამ პრაქტიკებზე სისხლის სამართლის პასუხისმგებლობის შემოღება არ სურს, მაგრამ მეორე მხრივ, დაუშვებლად მიიჩნევს მათ “ლეგალიზაციას”, საკანონმდებლო თავისუფლების დაწესებას. რმე-ს აზრით, საკანონმდებლო ნორმა ამ პრაქტიკების საზოგადოებრივ ნორმად ქცევას და საზოგადოების მორალურ დეგრადაციას

გამოიწვევს. ამრიგად, რმე დასავლურ ლიბერალიზმს “ტრადიციულ” ღირებულებებსა და მორალს უპირისპირებს. (ფილატოვი, 2007)

ფილატოვი ასევე ხაზს უსვამს, რომ რმე-ს კორპორატიული ინტერესების გამყარება ჯერ კიდევ 1990-იან წლებში, ელცინის პრეზიდენტობის პერიოდში, დაიწყო, მაგრამ ეკლესიის ანტიდასავლურ და ანტილიბერალურ პოზიციებს იმდროინდელი მთავრობა აქტიურად არ იზიარებდა. შესაბამისად, ეკლესიას არ ეძლეოდა საშუალება, კანონმდებლობის შექმნაში ჩართულიყო და თავისთვის სასურველი დისკრიმინაციული პრაქტიკა ამგვარად ეწარმოებინა. ეკლესიის პოლიტიკური და იდეოლოგიური გავლენა უფრო მეტად 2000-იან წლებში, ვლადიმერ პუტინის პრეზიდენტობისას გაიზარდა. სწორედ ამ პერიოდში მიუახლოვდა რუსული სახელმწიფო რმე-ს იდეალს, ავტოკრატიას, სადაც საეკლესიო და საერო ინსტიტუციური ძალაუფლება შერწყმულია.

ამრიგად, პუტინის პრეზიდენტად პირველად არჩევის შემდეგ, რუსეთი პოზიციონირებს როგორც მსოფლიო პოლიტიკაზე გავლენის მქონე აქტორი. იქმნება რუსული ეროვნული იდენტობის ახალი ნარატივი, რომელიც საბჭოთა და ცარისტული რუსეთის ელემენტებს იყენებს, მაგრამ თვისებრივად ახალი წარმონაქმნია. ამისთვის რუსეთი უნდა გაემიჯნოს ამერიკას და ევროპას. დასავლური ღირებულებები მიუღებელია ტრადიციული რუსეთისთვის. ევროპამ დაივიწყა ეს უკანასკნელი და ამიტომ რუსეთი ევროპის გზით ვერ წავა. შესაბამისად, დასავლეთში წარმოებული დემოკრატია არ სჭირდება რუსეთს, მან თავისი ახალი დემოკრატია უნდა განავითარონ, რომელიც ევროპისგან არ იქნება ნაკარნახევი. ამ პროცესში უდიდეს როლს თამაშობს რუსეთის პრეზიდენტი ვლადიმერ პუტინი. გარდა ოფიციალური ძალაუფლებისა, ის ხალხში დიდი პოპულარობითაც სარგებლობს, ამიტომ გვინდა მის გამოსვლებზე ვკონცენტრირდეთ.

IV. მონაცემთა ანალიზი

4.1 რუსეთის ფედერაციის პრეზიდენტის ვლადიმერ პუტინის გამოსვლების ანალიზი (2013-2016 წწ.)

პუტინის გამოსვლებსა და ინტერვიუებში ჰომოსექსუალობის თემას ძირითადად 2013 წლიდან ვხვდებით. სექსუალობის საკითხებს პუტინი უმეტესწილად ადამიანების უფლებებზე საუბრისას განიხილავს, თუმცა სხვადასხვა კონტექსტში და მრავალ განსხვავებულ საკითხთან მიმართებაში იჩენს თავს. ჰომოფობია განსაკუთრებულად აქტუალური ხდება სოჭის ოლიმპიადაზე (2014 წ.) და 2013 წელს, როცა მიიღეს კანონი გეი პროპაგანდის აკრძალვასთან დაკავშირებით. რუსეთის ფედერაციის პრეზიდენტის ვლადიმერ პუტინის გამოსვლებში და ინტერვიუებში ხშირად გვხვდება სექსუალური ორიენტაციის და გენდერული იდენტობის (სოგი) საკითხის განხილვა მრავალ განსხვავებულ კონტექსტში. მედვედევის პრეზიდენტობის პერიოდში თვითონ მედვედევი ფაქტობრივად არ საუბრობს სექსუალობის საკითხებზე, ამ დროს პუტინი პრემიერ-მინისტრის პოსტზეა და ხშირად უსვამს ხაზს სხვადასხვა საკითხებზე მედვედევის და მის მეგობრობაზე. თუმცა აღსანიშნავია, რომ „ანტი-გეი პროპაგანდის“ კანონის მიღებას მედვედევი ნეგატიურად გამოეხმაურა და განაცხადა, რომ ის და მისი პარტია არ ეთანხმებიან ამ პროექტს.

მასალის ანალიზის დროს შევარჩიეთ 6 გამოსვლა. ტექსტის ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ნაწილები გამოვყავით და ძირითადი თემები დავაჯგუფეთ. განხილული ტექსტების უმრავლესობაში ჰომოსექსუალობის რეპრეზენტაცია ხდება ადამიანის უფლებების, კულტურის და ნაციონალისტურ კონტექსტში. გენდერული იდენტობა ექსპლიციტურად არსად ფიგურირებს. ძირითადი სიტყვებია „სექსუალური უმცირესობა,“ „არატრადიციული ორიენტაცია“ და „ჰომოსექსუალიზმია.“ ნაკლებად გამოიყენება „გეი“ და საერთოდ არ გამოიყენება „ტრანსგენდერი“ და „ლესბოსელი.“

სანამ პუტინის გამოსვლების ანალიზზე გადავალთ, საჭიროა აქტორის (ამ შემთხვევაში პუტინის) როლის განსაზღვრა. პუტინის გამოსვლები ჩვენი კვლევის საგანი იმის გამო გახდა რომ ერთი მხრივ, რუსეთში მისი პოპულარობა არასდროს ყოფილა ასეთი დიდი, და მეორე მხრივ, პუტინს ყველაზე დიდი ადგილი უკავია რუსეთის როგორც საშინაო ისე საგარეო პოლიტიკის წარმოებაში.

ჩვენ მიერ განხილულ მასალაში პუტინი რუსეთის ფედერაციის პრეზიდენტის პოზიციიდან საუბრობს, მაშინაც კი როცა პრეზიდენტის პოსტზე არ იმყოფება ის ხაზს უსვამს მისი და მედვედევის აზრების თანხვედრას და ერთ პოზიციას. ის რუსი მამაკაცია - მისი ჰიპერ-მასკულინური იმიჯი გამყარებულია მისი პოზიციონირებით როგორც მონადირე, ძლიერი ათლეტი, რუსული ღირებულებებისადმი ერთგული. საუბრისას ის ხშირად გვახსენებს რომ პრეზიდენტია - „მე როგორც რუსეთის პრეზიდენტი ვფიქრობ, და მათ (სექსუალურ უმცირესობებს) სხვა პრეზიდენტი არ ჰყავთ.“ (2013) პუტინის ძალაუფლება განმტკიცებულია მისი უდავო პოპულარობით ხალხში. 2014 წელს მისმა პოპულარობამ პიკს - 90%-ს მიაღწია და მას შემდეგ მნიშვნელოვნად არ ჩამოვარდნილა (ეკონომისტი, ლევადა, 2014).

ცარის სასახლის დარბაზები, სადაც ის პედესტალიდან მიმართავს აუდიტორიას, უნიფორმებში გამოწყობილი ჯარისკაცები და ზოგადი ინტერიერი, სიმბოლურადაც განამტკიცებს მის ძალაუფლებას. გამოსვლები კი მრავალ საიტზე და ყველა დიდ რუსულ არხზე გადაიცემა. მოაზრებული აუდიტორია არა მხოლოდ იქ დამსწრე პოლიტიკური ელიტა, არამედ მთელი რუსული ერია. თუმცა ზოგიერთ შემთხვევაში მისი მოაზრებული აუდიტორია „უცხოელი პარტნიორებია“. ის მუდმივად ინარჩუნებს გარკვეულ დისტანციას აუდიტორიისგან, ხუმრობის საგანი მისთვის მნიშვნელოვანი ფასეულობები არასდროსაა. თუმცა სოგი-ს თემაზე საუბრისას დაცინვას ხშირად მიმართავს. მაგალითად ერთ-ერთ შეხვედრაზე ფინეთში ის უმცირესობების უფლებებზე საუბრისას სიცილით მიანიშნებს „თქვენ თვითონაც იცით რაზე ვსაუბრობ“ (პუტინი, 2013) საუბრისას ის დარწმუნებით და არგუმენტირებით ცდილობს თავისი შეხედულებების განმტკიცებას.

ჰომოსექსუალობაზე საუბრისას პუტინი „არატრადიციული ორიენტაციის“ მქონე ადამიანებს მიჯნავს მოქალაქეებისგან. ამას იგი ე. წ. ნაციონალისტურ-დემოგრაფიულ კონტექსტში აკეთებს. ზოგადად დემოგრაფია მნიშვნელოვანი თემაა პოსტსაბჭოთა სივრცეში. მიუხედავად იმისა, რომ სოციალური დახმარებების და მრავალშვილიანობის ფინანსური წახალისების კუთხით, არაფერი კეთდება, პოსტსაბჭოთა ქვეყნებში სხვადასხვა დროს განსხვავებული ინტენსივობით იჩენს დემოგრაფიული ზრდის საკითხი ნაციონალისტურ კონტექსტში. ამ მხრივ არც რუსეთი წარმოადგენს გამონაკლისს. ჰომოსექსუალობას ის განიხილავს დემოგრაფიისთვის საფრთხედ (2013). სწორედ დემოგრაფიულ კონტექსტში ხდება ჰომოსექსუალობის ნაციონალიზმთან დაპირისპირება. პუტინის მიხედვით ქვეყნის ზრდა უნდა მოხდეს არა მიგრაციის და „უცხო“ (ეროვნული უცხო) ქვეყანაში შემოჭრით, არამედ იმ ადამიანების მეშვეობით, ვინც რუსეთს სამშობლოდ აღიქვამს (2013). პუტინის საუბარში ქვეყნის გარეთ „უცხო“ (ემიგრანტი, არა რუსეთის მოქალაქე) და ქვეყნის შიგნით არსებული „უცხო“ (ჰომოსექსუალი) ერთ კატეგორიაში ვარდება. ორივეს სიმბოლურად ჩამოერთმევა „რუსეთის მოქალაქის“ სტატუსი, ვინაიდან არცერთი მათგანი რუსეთის ერის (ისეთის როგორც პუტინს უნდა) დემოგრაფიულ ზრდაში ვერ მიიღებს მონაწილეობას. ამრიგად, სექსუალობის ნიშნით და ეთნიკური ნიშნით თანაბრად შეიძლება მოხდეს ადამიანის როგორც სრულფასოვანი მოქალაქის დისკრედიტაცია.

ქვეყნის შიგნით პუტინისთვის „უმრავლესობის უფლებები“ ხდება მნიშვნელოვანი. უმცირესობის უფლებებმა ჩრდილი არ უნდა მიაყენოს უმრავლესობის უფლებების უზენაესობას. სექსუალური ორიენტაცია ამ კონტექსტში უმცირესობის მახასიათებლად მიიჩნევა. ეს ის უმცირესობაა, რომელიც საფრთხის შემცველია უმრავლესობის უფლებებისთვის. „ადამიანის უფლებები“ პუტინის ნარატივში არა უნივერსალური ღირებულება, არამედ ვაჭრობის საგანია. უფლებები უმრავლესობა-უმცირესობის დიქტომიაში არსებობს, და უპირველეს და უმთავრეს - ეროვნულ ინტერესს ექვემდებარება. ის რაც სურს პუტინს - სურს უმრავლესობას და პირიქით. შესაბამისად, უმრავლესობის

უფლებების სასარგებლოდ უნდა გაიწიროს უმცირესობის უფლებები, ვინაიდან ეს უმრავლესობის ინტერესშია.

ხელოვნებასა და კულტურაზე საუბრისას ის აკავშირებს ჰომოსექსუალობას, რეპრესიას, კრეატიულობას და „სიმახინჯეს“ (რუს. ყოიძ) (2014). პუტინის მიედვით კულტურის წარმოება ციხეში ან ჰომოსექსუალების მიერაა შესაძლებელი. „საჭიროა ციხეში ჩავსვათ,“ რათა ახალი ესენინი, დოსტოევსკი და მაიაკოვსკი შეიქმნას. „მახინჯი (რუს. ყოიძ) შექმნის“ ხელოვნებას (2024). „მახინჯს“ ის სპეციფიკური დატვირთვით იყენებს, როგორც ფიზიკურად ან ფსიქოლოგიურად არასრულფასოვან ადამიანს. „მახინჯის“ ანუ ქმნადის წარმოება კი შესაძლებელია ციხეში, ან ის თავისთავად არსებობს (მაგალითად ჰომოსექსუალი). ამ შემთხვევაში ჰომოსექსუალობის ერთგვარი პათოლოგიზება ხდება. თუმცა ჰომოსექსუალობას ექსპლიციტურად დაავადებად არ მოიაზრებს. „მე არ ვიცი ჰომოსექსუალებად იბადებიან თუ ხდებიან“, - ამბობს პუტინი, მაგრამ ის მაინც მიიჩნევს აუცილებლად ბავშვების „გეი-პროპაგანდისგან დაცვას“ (2014).

განსხვავებულია პუტინის რიტორიკა ქვეყნის შიგნით და ქვეყნის გარეთ. დასავლურ მედიაში, სადაც მოაზრებული აუდიტორია დასავლელი პარტნიორებია, პუტინი მუდმივად ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ „სექსუალური უმცირესობების“ უფლებები არ ილახება რუსეთში. „ეს ადამიანები ცხოვრობენ, მუშაობენ, იღებენ ორდენებს მეცნიერებაში მიღწევისთვის, მე პირადად გადამიცია მათთვის ორდენები“ (პუტინი, 2015). უფრო მეტიც, პუტინს თავად არანაირი პრობლემა არ აქვს მათ მიმართ, მაგრამ საქმე ეხება ბავშვებს. „ბავშვებს გაზრდის საშუალება უნდა მივცეთ და შემდეგ თვითონ გადანყვეტენ უნდა ქალები იყვნენ თუ კაცები, უნდათ ნორმალურ, ბუნებრივ ოჯახის შექმნა, თუ - არატრადიციული.“ (პუტინი, 2015) - ამ განცხადებით პუტინი ერთი მხრივ თითქოს გენდერულ იდენტობას არჩევანთან აკავშირებს, მეორე მხრივ ის ზღვარს ავლებს „ნორმალურ, ბუნებრივ“ ოჯახის ფორმასა და „არატრადიციულ“ ოჯახთან. ჰომოსექსუალობა და ტრანსგენდერობა ამ უკანასკნელს მიემართება. ამრიგად, არჩევანი ნორმალურს და არანორმალურს, ბუნებრივს და არატრადიციულს შორის უკვე ცალსახად ცხადყოფს მის დამოკიდებულებას.

ჰომოსექსუალობა ასევე ხშირად განიხილება დასავლეთისთვის დამახასიათებელ ფენომენად. „ევროპა გადაშენების პირასაა,“ - ამბობს პუტინი და ამის მიზეზად გეების მომრავლებას ასახელებს. „ეს „ერთსქესიანი“ ქორწინება ყელში ამომიყვანეთ. სადაც არ ნახვალ ევროპაში ყველგან დროშებია“ (2013), - ამბობს ის ერთ-ერთ პრესკონფერენციაზე დასავლელ ჟურნალისტებთან. იუთუბის რუსულ არხებზე ამერიკა და ევროპა პედოფილიის კონტექსტში მოიხსენიება. პუტინიც ანალოგიურად პედოფილიას და ჰომოსექსუალობას აკავშირებს ერთმანეთს, როგორც დასავლეთ ევროპასა და ამერიკაში გავრცელებულ ფენომენებს. ევროპაში ერთ-ერთი ვიზიტის შემდეგ ის ამბობს:

„ჩემი ბოლო ვიზიტის დროს ბევრი დრო დავუთმეთ სექსუალური უმცირესობების უფლებებსაც. მაგრამ გამიგეთ, იქაც ვთქვი და კიდევ გავიმეორებ, მათ თავისი სტანდარტები აქვთ. თუ ჰოლანდიის სასამართლომ ნება დართო ისეთი ორგანიზაციების არსებობა, რომელიც პედოფილის გავრცელებითაა დაკავებული, რატომ უნდა მივდიოთ ჩვენ მათ სტანდარტებს?“ (2013).

პედოფილია და ჰომოსექსუალობა განიხილება ერთ რანგში და პირდაპირ ებმის „ევროპულ სტანდარტს,“ რომელიც ემიგრანტების ხარჯზე ერის გამრავლებაზეა ორიენტირებული (პუტინი, 2013). ის ხაზს უსვამს, რომ რუსეთი განსხვავებული ქვეყანაა, თავისი სტანდარტებით, რომელიც შეუსაბამობაშია ევროპულთან. საგულისხმოა, რომ ამ შემთხვევაში ჩრდილოეთ კავკასია, შორეული აღმოსავლეთი რუსეთთან ერთად მოიაზრება როგორც განსხვავებული და დაპირისპირებული დასავლურ ღირებულებებთან. ასევე ხშირად ადანაშაულებს დასავლეთს (მართალია არ აკონკრეტებს რომელ ქვეყანას გულისხმობს, მაგრამ ამერიკა მოიაზრება), ჰომოსექსუალობის და ადამიანის უფლებების თემის რუსეთის საწინააღმდეგოდ გამოყენებასა და „თავიანთი,“ უცხო ღირებულებების თავსმოხვევაში. ამასთან, „სხვა“-ს წარმოება არ არის ცალმხრივი პროცესი. დასავლეთიც, თავის მხრივ, იყენებს ჰომოფობიას, როგორც მახასიათებელს, რათა რუსეთი „სხვად“ წარმოაჩინოს. მაგალითად, სოჭის ოლიმპიადაზე ამერიკული პრესისთვის ყველაზე აქტიური განხილვის საგანი ოლიმპიადაზე ამერიკელი ჰომოსექსუალი ათლეტების გაგზავნა იყო. მიუხედავად

იმისა, რომ რუსეთში მრავალი პრობლემა არსებობს ადამიანის უფლებების თვალსაზრისით და ოლიმპიადის სოჭში ჩატარება, თავის მხრივ, საკამათო და მიკერძოებულ გადაწყვეტილებად მიიჩნეოდა, ამერიკის პრეზიდენტმა ჰომოფობიის ნიშნით მოახდინა რუსეთის, როგორც მისგან განსხვავებულის, მარკირება.

პუტინის გამოსვლებიდან გამომდინარე შეგვიძლია რამდენიმე დასკვნის გაკეთება:

(ა) ჰომოსექსუალობის კონსტრუირება ხდება როგორც „უცხო“ - ჰომოსექსუალები ერთი მხრივ უმცირესობაა, რომლის ინტერესები წინააღმდეგობაშია და საფრთხეს უქმნის რუსულ ერს და სახელმწიფოს. ის „უცხოა“ თავისი არსით, როგორც ეგზოტიკური სიმახინჯე (რუს.чуж), მეორე მხრივ, ის დაკავშირებულია მეორე უფრო დიდ „სხვასთან“ - დასვლეთთან, რომელსაც უნდა გაემიჯნოს რუსეთი. ამგვარად სოგი გამოიყენება სიმბოლური საზღვრების გასავლებად „რუსულ სამყაროს“ და დასავლეთს შორის. ასევე რუსულის დასავლურთან უპირატესად წარმოსაჩენად.

(ბ) ჰომოსექსუალობის განხილვა ხდება არა ადამიანის უფლებების, არამედ მორალის და ეროვნული ღირებულებების კონტექსტში. ზოგადად ადამიანის უფლებების პუტინისეული გაგება იმთავითვე გამორიცხავს უმცირესობების არსებობას. უმცირესობები არსებობენ, მაგრამ ისინი უმნიშვნელოები არიან, მათი უფლებებიც „თავსმოხვეული“ საკითხია, ამ მხრივ არანაირი პრობლემა არ არსებობს რუსეთში. ჰომოსექსუალების დაცინვით და იმპლიციტური მინიშნებებით ჰომოსექსუალურ სექსზე პუტინი გარდა იმისა რომ აუფასურებს თემას, ერთგვარ კულტურულ ინტიმურობას ქმნის მასსა და მსმენელ აუდიტორიას შორის. „თქვენ თვითონაც იცით რაზეა საუბარი“ ამბობს ის და იღიმება, ისე თითქოს რაღაც საიდუმლოზეა საუბარი, რომელიც მხოლოდ მან და მისმა მსმენელმა იციან.

ბავშვების თემა განსაკუთრებით საინტერესოა. ბავშვები პუტინის გამოსვლებში წარმოჩნდებიან როგორც დაუცველი, მოწყვლადი გავლენისადმი - ცუდი გავლენისადმი. ამიტომ საჭიროა მათი დაცვა ამ უკანასკნელისგან. ბავშვებზე

სიმბოლურად პროეცირდება მთელი ერი, რომლის მიმართაც „ერთადერთ პრეზიდენტს“ პატერნალისტური დამოკიდებულება აქვს. რომელმაც უნდა დაიცვას ისინი.ერის რეპრეზენტაცია ხდება როგორც ბავშვის, რომელიც ადვილად ცდუნდება.ის არა მხოლოდ გარეშე მტრისგან (მაგალითად, დასავლეთისგან), არამედ საკუთარი სურვილებისგან საჭიროებს დაცვას.

პუტინის მიერ განვითარებული დისკურსის გამოძახილს ვპოვებთ რუსეთის პატრიარქის კირილის, ისე საქართველოს პატრიარქის ილია მეორეს განცხადებებში. შემდგომ ქვეთავს სწორედ კირილის გამოსვლების ანალიზს დავეთმობთ.

4.2 მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის პატრიარქის, კირილის ქადაგებები, საჯარო გამოსვლები და ინტერვიუები (2013-2016)

რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის პატრიარქის გამოსვლები მნიშვნელოვანია რუსეთში მართლმადიდებლური ეკლესიის მზარდი როლის გამო. ამასთან, ეკლესიის მჭიდრო თანამშრომლობა რუსეთის მთავრობასთან განსაკუთრებულ მნიშვნელობას სძენს ეკლესიის წინამძღოლის გამოსვლებს. მიუხედავად იმისა, რომ რუსეთის პრეზიდენტის და რმე-ს დისკურსში მსგავსებას ველით, ჩვენთვის საინტერესოა რმე-ს და სმე-ს შორის მსგავსება-განსხვავებებიც.

რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის პატრიარქის განცხადებებში ვხვდებით განმეორებად თემებს: თავისუფლება, ზნეობრიობა, ცოდვა, ცოდვის ლეგალიზაცია, განათლება, მეცნიერება, ახალგაზრდობა, ოჯახი, ქორწინება, მრავალშვილიანობა, აბორტი.

პატრიარქი კირილი საუბრობს რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის (რმე) სახელით, თუმცა იგი ასევე პოზიციონირდება “რუსული სამყაროს”, რუსულ-მართლმადიდებლური ცივილიზაციის წარმომადგენლად და შესაბამისი იდეების გამხმოვანებლად.ამრიგად, იგი ესაუბრება არა მხოლოდ საკუთარ მართლმადიდებელ მრევლს, არამედ რუსეთისთვის ტრადიციული სხვა

მონოთეისტური რელიგიების წარმომადგენლებსაც (მაგალითად, მუსლიმებს), აგრეთვე უკრაინელებსა და ბელორუსებს, რომლებიც “რუსული სამყაროს” განუყოფელ ნაწილად მოიაზრებიან.ზოგადად, “რუსული სამყაროს” საზღვრები დაუდგენელია და მის ნაწილად მიიჩნევენ არა მხოლოდ რუსებს და სლავებს, არამედ ყველა ადამიანს, რომელიც იღებს ამ “სამყაროს” კულტურას და მასთან იდენტიფიცირდება.(კირილი, 2014) ცივილიზაციური დისკურსი ასევე თავისთავად გულისხმობს საკუთარი ცივილიზაციის განსხვავებას სხვებისგან და გარკვეული დაპირისპირების არსებობის წინასწარდაშვებასაც.

კირილი საკუთარი მოსაზრებების გასახმოვანებლად სხვადასხვა სივრცეებს და საშუალებებს იყენებს: სადღესასწაულო ქადაგებებს, ინტერვიუებს, საჯარო გამოსვლებს სახელმწიფო ინსტიტუტებში, მაგალითად, პარლამენტში. პატრიარქი საუბრისას აუდიტორიის დასარწმუნებლად სხვადასხვა ხერხებს მიმართავს. მათ შორის შეიძლება იყოს აღშფოთება, აუდიტორიის ემოციური მანიპულირება, სასჯელით და უბედურებით დაშინება, თუმცა კირილი რაციონალური არგუმენტირების მეთოდსაც საკმაოდ ხშირად მიმართავს.

პატრიარქი კირილი თანამედროვე მსოფლიოსთვის დამახასიათებელ ტენდენციად მოიაზრებს ინდივიდუალური თავისუფლების იდეის წინააღმდეგობას. იგი აცხადებს, რომ თავისუფლების პირველ ადგილზე დაყენება და თითოეული ადამიანისთვის უფლების მიცემა, რომ თავად გადაწყვიტოს, რა არის სიკეთე და რა ბოროტება, საფრთხის შემცველია ზნეობრიობისთვის. მისი თქმით, ამგვარი თავისუფლება ხელს უწყობს ტრადიციული ინსტიტუტების, მაგალითად, ოჯახის რღვევას და ტრანსფორმაციას და ამრიგად, ადამიანისა და საზოგადოებისთვის საფრთხეს წარმოადგენს. “ამბობენ, რომ არ შეიძლება ადამიანი რამეში შეზღუდო, ნება მიეცით იცხოვროს თავის ინსტინქტებისა და სურვილების მიხედვით, ადამიანის პიროვნებაზე უფრო დიდი ღირებულება არ არსებობსო, გვარწმუნებენ, მაგრამ ავიწყდებათ, რომ აღმატებული ადამიანური ბუნების ფლობის მიუხედავად პიროვნება შეიძლება იყოს დაცემული, ცოდვილი, დამნაშავე...” (კირილი, 2013). თავისუფლების იდეის აბსოლუტიზაციას პატრიარქი დასავლეთთან აკავშირებს და აცხადებს, რომ დასავლურ

ცივილიზაციას ის “შენელებული მოქმედების ბომბად ექცა” (2015), თუმცა აზრს იმგვარად ავითარებს, რომ ცხადია, იმპლიციტურად უშვებს, რომ “თავისუფლება” ახლა უკვე მხოლოდ დასავლური ცივილიზაციის პრობლემა აღარ არის და იდეის გავლენა “რუსულ სამყაროზეც” ვრცელდება.

კირილის თქმით, სწორედ თავისუფლების იდეის ბატონობა იწვევს ცოდვის პროპაგანდას და რაც კიდევ უფრო უარესია, ცოდვის დაკანონებას. კირილი ცოდვის ლეგალიზაციას, ანუ სახელმწიფოს მიერ მისთვის მიუღებელი კანონების მიღებას “აპოკალიპტურ სიმპტომს” (2013) უწოდებს. მისი თქმით, ამგვარი საკანონმდებლო ცვლილებები გამოიწვევს ჯერ არნახულ კრიზისს, სხვათა შორის ეკონომიკის, ფინანსების, ეკოლოგიის, პოლიტიკის სფეროებში. (კირილი, 2013) ცოდვასთან, ცოდვის ლეგალიზაციასა და თავისუფლების აბსოლუტიზაციასთან მიმართებაში პატრიარქი ხშირად ახსენებს “სიკვდილს”, “სასიკვდილო საფრთხეს”. “ცოდვაში ცხოვრება” სწორედ სიკვდილთან და განადგურებასთან იგივედება. “[ცოდვის დაკანონება] ძალიან საშიში აპოკალიპტური სიმპტომია და ყველაფერი უნდა გავაკეთოთ იმისთვის, რომ “წმინდა რუსეთის” სივრცეში ცოდვა არასოდეს განმტკიცდეს სახელმწიფოს კანონით, რადგან ეს ნიშნავს, რომ ხალხი თვითგანადგურების გზაზე დგება.” (კირილი, 2013)

რომელი “ცოდვების” დაკანონებას ეწინააღმდეგება კირილი? იგი ერთმანეთის გვერდით ჩამოთვლის ხოლმე ერთნაირსქესიანთა ქორწინების, ევთანაზიისა და პედოფილიის ლეგალიზაციას. გარდა ამისა, მისი თქმით, სუროგატი დედების არსებობაც ეწინააღმდეგება საღვთო კანონს და მთელი ხალხისთვის სასჯელისა და უბედურების მომტანია (კირილი, 2013). ერთი და იგივე სქესის ადამიანების ქორწინება, ევთანაზია, პედოფილია, სუროგაცია – სწორედ ამ მოვლენების შესაძლო თუ წარმოსახვითი დაკანონების საწინააღმდეგოდ მიმართავს კირილი თავის მჭევრმეტყველებას და სახავს აპოკალიპტურ სურათებს, სადაც მოსახლეობას კრიზისები, ღვთიური სასჯელი, უბედურება, სიკვდილი ატყდება თავს.

პატრიარქი კირილი საუბრობს განათლების სისტემის შესახებაც. მისი თქმით, შეუზღუდავი თავისუფლების იდეები განათლების სისტემაშიც აღწევს, რაც

ბავშვებს და ახალგაზრდობას საფრთხეს უქადის. “...თანამედროვე პოსტმოდერნული კულტურა [ბავშვებს] თავს ახვევს სხვა თემის: არ არსებობს არანაირი ობიექტური ჭეშმარიტება; რამდენი თავიცაა, იმდენი აზრია; შენტვის აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას შენივე აზრი წარმოადგენს.” (კირილი, 2014) ერთ-ერთ გამოსვლაში კირილი (2014) აღნიშნავს, რომ ბავშვებს უკვე იმასაც ასწავლიან, თვითონ უნდა აირჩიონ, გოგო იქნებით თუ ბიჭიო. კირილის თქმით, თუ ბავშვები რელიგიური ეთიკის, “ზნეობრიობის” გარეშე აღიზრდებიან, ისინი ადვილი სამართავები იქნებიან ძალაუფლებით აღჭურვილი გარეშე ძალებისთვის, “...ვისაც მეტი ფული აქვს, ვინც აკონტროლებს მსოფლიო მასმედიის საშუალებებს”. (2014) თუმცა კირილი (2013, 2014) ასევე შეწუხებულია რუსი მოსწავლეების განათლების დაბალი დონით და თავის გამოსვლებში ხაზს უსვამს, რომ XXI საუკუნეში განათლებისა და მეცნიერების გარეშე საზოგადოების განვითარება, აგრეთვე ეკლესიის გაძლიერებაც შეუძლებელია.

რაც შეეხება ოჯახს, კირილი (2014) მას პოზიტიურად განსაზღვრავს ქალისა და მამაკაცის ერთობად, რომელიც ბავშვების გაჩენის მიზნით იქმნება. მისი თქმით, აუცილებელია, რომ ეს დებულება განსაზღვრული და განმტკიცებული იყოს სახელმწიფო კანონის დონეზე და სახელმწიფომ არ დაუშვას ერთნაირსქესიანთა ქორწინების ლეგალიზაცია. მისი აზრით, ოჯახი სახელმწიფოს განსაკუთრებულ მფარველობას საჭიროებს: გარდა ქორწინების ტრადიციული გაგების შენარჩუნებისა, პატრიარქი სახელმწიფოს მოუწოდებს ოჯახების, მათ შორის, მრავალშვილიანი ოჯახების მატერიალური მხარდაჭერისკენაც. (2016) კირილის (2013, 2015) თქმით, მრავალშვილიანობა განსაკუთრებული მადლი და გმირობაა. იგი ამტკიცებს, რომ მიუხედავად მატერიალური და ყოფითი პრობლემებისა, ეს ოჯახები ყველაზე ბედნიერები არიან და ბავშვებაც განსაკუთრებულად კარგი ადამიანები იზრდებიან. მრავალშვილიანობაზე საუბრისას კირილი ასევე ხაზს უსვამს, რომ მას ახარებს, როცა ოჯახებს საკუთართან ერთად აყვანილი ბავშვებაც ჰყავთ და როცა ოჯახებს შვილად აყავთ აივ-ინფიცირებული ან სხვაგვარად დაავადებული ბავშვები.

კირილის თქმით, ეკლესიისთვის მიუღებელია აბორტი, რადგან ის ერთი მხრივ ცოდვაა, ხოლო მეორე მხრივ ხელს უშლის ქვეყნის დემოგრაფიულ განვითარებას. პატრიარქი საუბრობს იმაზე, რომ “ეკლესია ფართომასშტაბიან ანტიაბორტულ კამპანიას ეწევა”(2015), აგრეთვე იმაზე, რომ მართლმადიდებლური საზოგადოება შეშფოთებულია იმით, რომ რუსეთს ერთ-ერთი ყველაზე ლიბერალური კანონმდებლობა აქვს აბორტთან მიმართებაში. იგი საუბრობს იმაზე, რომ აბორტი მკვლელობაა და გამოდის ინიციატივით აბორტი ამოღებული იქნას სავალდებულო სამედიცინო დაზღვევის სისტემიდან, აგრეთვე, მოუწოდებს სახელმწიფოს, რომ აბორტის მსურველი ქალებისთვის სავალდებულო გახადოს კონსულტაციები ფსიქოლოგებთან, რომლებიც შეეცდებიან, რომ მათ ამ “საბედისწერო ნაბიჯზე” უარი ათქმევინონ. (კირილი, 2016)

კირილის ჰომოფობიურ დისკურსში ცენტრალური თემა “ცოდვის ლეგალიზაციაა”, ყველაზე დიდ საფრთხეს ერთნაირსქესიანთა ქორწინების დაკანონება წარმოადგენს. იგი კატეგორიულად ეწინააღმდეგება ქორწინების ინსტიტუტის კანონის დონეზე ტრანსფორმაციას. კირილი ოჯახს ქალისა და მამაკაცის ერთობად განსაზღვრავს, ამავედროულად საუბრობს, რომ საჭიროა მრავალშვილიანობის ხელშეწყობა, ხოლო აბორტებისთვის – ხელის შეშლა. ამ პოზიტიური ფორმულირებებით იგი ამყარებს ტრადიციულ გენდერულ და სექსუალურ როლებსა და იდენტობებს, განსაკუთრებით, ქალებისთვის.

რმე-ს მსგავსად სმე-ც შეიძლება ჩაითვალოს საქართველოში ჰომოფობიური დისკურსის ერთ-ერთ მთავარ გამტარარებლად. თუმცა ეს უკანასკნელი რმე-სთან შედარებით უფრო დიდი გავლენით გამოირჩევა (ლევადა, 2014). სმე-ს ოფიციალური სახე პატრიარქი ილია II-ა, რომელიც ძალიან დიდი პოპულარობით სარგებლობს საქართველოს მოსახლეობაში. შემდგომ ქვეთავს ილია მეორეს გამოსვლებს დავეთმობთ.

4.3 საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია II-ის საშობაო და საადღგომოეპისტოლეები

საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის წინამძღოლი, პატრიარქი ილია II რეგულარულად წარუდგენს საზოგადოებას თავის მოსაზრებებს ქადაგებებისა და საჯარო გამოსვლების სახით. მიუხედავად იმისა, რომ ტრადიციული აზრით, სასულიერო პირის ქადაგებას რელიგიური და რიტუალური დატვირთვა აქვს, ილია II (ისევე როგორც სხვა სასულიერო პირები) ამ ფორმატს იყენებს პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ საკითხებზე აზრის გამოხატვისა და მოწოდებების გასაკეთებლად. ილია II ყურადღებას ამახვილებს ერთი მხრივ, ღირებულებების კრებულზე, რომელიც ქართული საზოგადოებისთვის მისაღები, სასურველი და დასაცავია და მეორე მხრივ, ღირებულებებზე, რომელიც “უცხო” და საფრთხის შემცველია. ამრიგად, ქადაგებები არის მნიშვნელოვანი ინსტრუმენტი საზოგადოებრივი აზრის შესაქმნელად ან მასზე გავლენის მოსახდენად. ეს ქადაგებები არის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საშუალება, რომელსაც სმე იყენებს საკუთარი დისკურსის საწარმოებლად. ქადაგებებს შორის შეგვიძლია გამოვყოთ მისი ცენტრალური ფორმები, როგორცაა პატრიარქის საშობაო და საადღგომო ეპისტოლეები. წელიწადში ორჯერ, პატრიარქი ამ ორი ეპისტოლეს საშუალებით აჯამებს იმ თემებს, რომელიც ეკლესიისთვის ყველაზე მნიშვნელოვნად მიიჩნევა. ჩვენი ანალიზის საგანი სწორედ ეს ეპისტოლეები იქნება და ვეცდებით გამოვავლინოთ, თუ როგორ იცვლებოდა პატრიარქის/საპატრიარქოს/სმე-ს კომოფობიური დისკურსი 2004-2016 წლებში. ანალიზისთვის ეს წლები შევარჩიეთ, რადგან: ა) როგორც ზემოთ ითქვა, სმე-სთვის სახელმწიფო დაფინანსების გაზრდა “ვარდების რევოლუციის” შემდეგ წლებში, სააკაშვილის პრეზიდენტობის დროს დაიწყო, ხოლო 2012 წელს მმართველი პარტიის ცვლილების შემდეგაც დაფინანსება მაღალ ნიშნულზე შენარჩუნდა; ბ) რუსეთში რბილი ძალის პოლიტიკის წინამძღონევა, ცივილიზაციური დისკურსის გაძლიერება, რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის როლისა და გავლენის ზრდა იწყება 2000-იან წლებში, ვლადიმერ პუტინის პრეზიდენტად მოსვლის დროიდან.

ტექსტების ანალიზისას ყურადღებას გავამახვილებთ უშუალოდ ჰომოფობიურ გამონათქვამებზე და ლგბტქ ადამიანების ხსენების ფორმებზე, თუმცა ასევე მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია კონტექსტის ანალიზი ანუ ყურადღების გამახვილება იმ სოციალურ და პოლიტიკურ ინსტიტუტებზე, ღირებულებებსა და მოვლენებზე, რომლის კონტექსტშიც რეალურად არსებობს ჰომოფობია.

2004-2016 წლის საშობაო და სააღდგომო ეპისტოლეებში ცენტრალური და განმეორებადი თემებია: თანამედროვეობა (ან როგორც პატრიარქი ხანდახან უწოდებს, “ჩვენი დრო”), მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი, გლობალიზაცია, ქართველი ერის წარსული და მომავალი, ქართველი ერის გადარჩენა, ახალგაზრდები/მომავალი თაობა, ზნეობრიობა, ცოდვა, ცოდვის პროპაგანდა/სწავლება, განათლება, ოჯახი, მასმედია/ინფორმაციული ომი, საქართველო, როგორც ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყანა, ეგვიპტი, აბორტი, მრავალშვილიანობა, პოსტმოდერნიზმი.

აღსანიშნავია, რომ ამ თემების ნაწილი - მაგალითად, ცოდვა, თანამედროვეობა, ახალგაზრდობა/მომავალი თაობა, მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი - გვხვდება ყველა ეპისტოლეში ან ეპისტოლეთა უმეტეს ნაწილში მაინც. მეორე მხრივ, ზოგიერთი თემა პატრიარქის ქადაგებებში მხოლოდ გარკვეულ ეტაპზე ჩნდება. ოჯახის თემა 2004-2007 წლის ეპისტოლეებში საერთოდ არ ფიგურირებს და პირველად 2008 წლის საშობაო ეპისტოლეში ჩნდება, ამას მოსდევს მრავალშვილიანობისა და აბორტის თემებიც (ეს უკანასკნელი 2011 წლიდან). როგორც ითქვა, პატრიარქი გამუდმებით საუბრობს თანამედროვეობაზე, მაგრამ მისი პოსტმოდერნიზმთან დაკავშირება ასევე გვიანდელ პერიოდში, 2010-იან წლებში ხდება.

რაც შეეხება უშუალოდ ჰომოფობიურ განცხადებებსა და გამონათქვამებს, ეს ჩვენი საკვლევი პერიოდის თითქმის ყველა ეტაპზე გვხვდება. გარკვეულწილად შესაძლებელია იმპლიციტური და ექსპლიციტური ფორმების გამოყოფაც. პირველს მიეკუთვნება “ცოდვის პროპაგანდა”, “ცოდვის სწავლება”, “ცოდვის დაკანონება” და ა. შ. უფრო ღიად კი საუბარია “გაუკუღმართებულ

სქესობრივ კავშირებზე”, “სოდომ-გომორის ცოდვაზე”, “მამათმავლობაზე” და ა. შ.

ეპისტოლეები იკითხება წმინდა სამების საკათედრო ტაძარში მრევლისა და მთავრობის წევრების თანდასწრებით, რომლებიც, როგორც წესი, განცალკევებულად დგანან. პროცესი გადაიცემა საპატრიარქოს ტელევიზიით, შუქდება სხვადასხვა საინფორმაციო გამოშვებებში, იყიდება კრებულის სახით, მოყვება გაზეთებს და ხელმისაწვდომია ინტერნეტში. აღსანიშნავია, რომ ეპისტოლეებს თავად პატრიარქი არ კითხულობს. 2010-2016 წლებში ეპისტოლეებს უმეტესწილად არქიდიაკონი დემეტრე დავითაშვილი კითხულობს. ის საუბრობს მკაცრი, გამკიცხავი, დიდაქტიკური ტონით. ამასთანავე, მისი ტონი და მიმიკა თემიდან თემამდე და ეპისტოლეიდან ეპისტოლეამდე უცვლელია

4.3. ტრადიციული ღირებულებები ქართველი ერის გადასარჩენად

ეპისტოლეებში თანამედროვე ყოფა, რომელსაც მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი და გლობალიზაცია განსაზღვრავს, გამოცხადებულია საფრთხედ ქრისტიანული, ქართული, “ჭეშმარიტი” ღირებულებებისთვის და ადამიანებს ერთგვარი ღირებულებითი გადაგვარებით ემუქრება. პატრიარქი არ ამბობს, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი ცალსახად უარყოფითი მოვლენაა, პირიქით, რიტორიკულ განვითარებაში შეიძლება მას “დადებითი” უწოდოს ან მისი დადებითი მხარეები ჩამოთვალოს, მაგრამ ეს “პროგრესი” მაინც იმგვარ მოვლენად განიხილება, რასაც ადამიანი განსაკუთრებული კრიტიკულობით და სიფრთხილით უნდა მოეკიდოს.

“რა თქმა უნდა, ტექნიკური პროგრესი თავისთავად დადებითი მოვლენაა, მაგრამ ცუდია ის, რომ საზოგადოებამ არ მოინდომა სულიერი ღირებულებების შენარჩუნება, რათა მათ შორის არ დარღვეულიყო ბალანსი.” (ილია II, 2004).

“ბევრს ეჩვენება, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური მიღწევები დადასტურებაა ადამიანური გონების სრულყოფილებისა და გონიათ, რომ მას შეუძლია დროთა ვითარებაში ახსნას მთელი სამყაროს საიდუმლოებანი; ამიტომაც შემოქმედისადმი რწმენა ნაკლებად გაცნობიერებული საზოგადოების გამოვლინებად და დღეისათვის სრულიად ზედმეტად მიაჩნიათ...” (ილია II, 2005).

აღსანიშნავია, რომ 2008 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში ილია II მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესზე მსჯელობას აბამს ტრანსფობიურ გამონათქვამს; კერძოდ, აღნიშნავს იმას, რომ თანამედროვე მეცნიერებამ შესაძლებელი გახადა სქესის შეცვლა, “რაც ღვთის განგებულებაში ადამიანის ჩარევაა და ამდენად სრულიად დაუშვებელი რამ.” ილია II-ის ამ განცხადებებში შეგვიძლია დავინახოთ იმპლიკაცია, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი დაკავშირებულია ათეიზმთან, “სულიერი ღირებულებების” არქონასთან და ამასთანავე, როგორღაც ნაახალისებს იმ ადამიანებს, ვინც არანაირ ტრანსგრესიას არ ერიდება. რაც შეეხება გლობალიზაციას, ილია II-ის დისკურსში ის არის მოვლენა, რომელიც საფრთხეს უქმნის ერის თვითმყოფადობას, გამოკვეთავს “ერის მისიის” მნიშვნელობას და საზოგადოებას/ერს ღირებულებითი არჩევანის წინაშე აყენებს. გლობალიზაცია არის საფრთხე, რომელმაც ერმა უნდა გადალახოს და გადარჩეს. “დღეს მსოფლიო პროცესები ახალ გამოწვევას სთავაზობს ყველას, ჩვენმა ერმაც პასუხი უნდა გასცეს გლობალიზაციის მიერ შემოთავაზებულ მოთხოვნებს და თავისი ადგილი და ფუნქცია იპოვოს თანამედროვე მსოფლიოში...” (ილია II, 2005) “გლობალიზაციის პროცესი ბუნებრივად იწვევს იმ ხალხებისა და კულტურების ასიმილაციასა და ზოგჯერ სრულ გაქრობასაც, რომელნიც ვერ გამოიმუშავებენ სათანადო იმუნიტეტს...” (ილია II, 2006) აქ ვხედავთ, რომ პატრიარქის ქადაგების მიხედვით, თანამედროვე პროცესები და ინსტიტუტები მთელ ერს და კულტურას განადგურებით ემუქრება. ამასთანავე, აღსანიშნავია, რომ ზოგადად, პატრიარქი საუბრობს ერზე, როგორც აისტორიულ, უნივერსალურ, ბუნებრივ ფენომენზე და მის დისკურსში არ ფიგურირებს ცოდნა ან მინიშნება იმის შესახებ, რომ ერი და

ერი-სახელმწიფო რეალურად საკმაოდ ახალი და სპეციფიურად ისტორიული ფენომენებია.

2010-იან წლებში ილია II “სახიფათო” თანამედროვეობასთან აკავშირებს პოსტმოდერნიზმსაც, რომელიც რწმენისა და მწიგნობრობისთვის საშიშია, რადგან სხვადასხვა ღირებულებით სისტემებს თანაბარწონიანად განიხილავს.

„ასეთი აზროვნებისათვის, სწორი და არასწორი აღარ არსებობს. გვაქვს უბრალოდ სისტემა, რომლისთვისაც მნიშვნელოვანი ის კი არ არის, მართალია თუ არა ესა თუ ის პრინციპი, არამედ ის, თუ რამდენად მუშაობს და რამდენად სარგებლიანია იგი დღეს... ტაბუ უნდა აეხსნას ყველაფერს! უნდა განვდევნოთ წარსულის მწიგნობრივი შებენიანობები, ყველაფერი კარგია, რაც მე მინდა და მსიამოვნებს! ოღონდ შეფასებებისას ერთი აუცილებელი წესი უნდა იქნეს დაცული, - სხვისი, განსაკუთრებით უმცირესობის, უფლებები არ უნდა დაირღვეს! ეს კანონია” (ილია II, 2014).

როგორ უნდა გაუმკლავდეს “ქართველი ერი” იმ საფრთხეებს, რაც ილია II-ის თქმით, თანამედროვეობას ახლავს - ანუ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის ხშირად უარყოფით მხარეებს და გლობალიზაციას? ილია II-ის ნარატივში გადარჩენა რელიგიას (მართლმადიდებლობას), რწმენას და მასთან დაკავშირებულ ღირებულებებს უკავშირდება. აქვე ვკითხულობთ ანტი-ისტორიული ერის ისტორიას და ტელეოლოგიას. ერთი მხრივ, ერი გადარჩა იმიტომ, რომ წინაპრებმა არჩევანი მართლმადიდებლობასა და “ეროვნულ ღირებულებებზე” შეაჩერეს, მეორე მხრივ, ერი და კულტურა გააგრძელებს არსებობას იმ შემთხვევაში, თუ ახალგაზრდები/მომავალი თაობაც ამავე რწმენას და ღირებულებებს აირჩევს. “ბუნებრივია, ჩვენს წინაშე იბადება კითხვა: როგორ მოვედით დღემდე, როგორ გადავრჩით ამ სასტიკი დაპირისპირების პირობებში. პასუხი ერთია: ჩვენი ეროვნული თვითშეგნება, მართლმადიდებლურ სარწმუნოებასა და ეროვნულ ფასეულობებთან ერთად იყო და არის საფუძველი ჩვენი გამძლეობისა და სიძლიერისა.” (ილია II, 2004) “ის, რომ ჩვენ დღემდე მოვალწიეთ ჩვენი ცხოვრების წესითა და ტრადიციებით, ჩვენი წინაპრების ღვთისსათნო არჩევანის შედეგია...” “საერთოდ, ქართული სამყარო

მართლმადიდებლურმა სარწმუნოებამ განაპირობა და დაიცვა. მართლმადიდებლობა არის ჩვენი ისტორიული არჩევანი.” (ილია II, 2007) ამ ნარატივის მიხედვით, მართლმადიდებლურ ეკლესიას და მის მიერ ნაკარნახევ ღირებულებებს ისტორიულად ფიქსირებული ქართველი ერისა და კულტურისთვის სასიცოცხლო მნიშვნელობა აქვს. პატრიარქი ასევე ხაზს უსვამს, რომ საქართველო ღვთის რჩეული ქვეყანაა, რომ ის ღვთისმშობლის წილხვედრია და მისი მფარველობის ქვეშ იმყოფება, თუმცა ეს მოცემულობა კიდევ უფრო მეტ პასუხისმგებლობას აკისრებს ქართველებს, რომ ისინი რწმენას და ეკლესიას არ განუდგნენ. (ილია II, 2009; 2011)

ილია II-ის აზრით, უზნეობისა და არასასურველი ღირებულებების დამკვიდრება, “ცოდვის პროპაგანდა” მასმედიის საშუალებით ხორციელდება. იგი ხაზს უსვამს მასმედიის ცენტრალურ როლს და საუბრობს ინფორმაციულ ომზე, რომლის მთავარი სამიზნეც ახალგაზრდობაა. იგი ხშირად უშუალოდ მიმართავს ახალგაზრდებს და სთხოვს მათ, რომ შეინარჩუნონ “ქრისტიანული ღირებულებები”, რაც როგორც ზემოთ ითქვა, პირდაპირ კავშირშია ერის გადარჩენასთან. ეს რიტორიკა წლიდან წლამდე უცვლელია.

„სავსებით ნათელია, რომ ძალადობრივი, ნიჰილისტური და უხამსი ფილმებითა და გადაცემებით აღზრდილი თაობა ჯანსაღ ატმოსფეროს ვერ შექმნის და ოჯახსაც მნიშვნელოვნად დააზიანებს. არადა, როგორი მონდომებაა, რომ უძლიერესი ფსიქოლოგიური საშუალებით - მასმედიით ბოროტება და ცოდვითი ცხოვრება აღზევდეს, ვულგარიზებული, ტექნოლოგიური საზოგადოება ჩამოყალიბდეს და მის ბატონ-პატრონად ფული იქცეს, რომ ადამიანებმა, განსაკუთრებით კი ახალგაზრდებმა, სწორი ორიენტირები დაკარგონ და ქრისტეს მცნებები წარსულის გადმონაშთად მიიჩნიონ. რა თქმა უნდა, ეს ყოველივე მოქმედებს ხალხზე, დღეს უკვე ადამიანებს გაცილებით უადვილდებათ ოჯახის დანგრევა, თავისუფალი ურთიერთობების დამყარება, მამათმავლობის ჩვეულებრივ მდგომარეობად წარმოჩენა, ოჯახური ანომალიების გახმაურება.” (ილია II, 2011)

4.4 ცოდვის პროპაგანდა, სოდომ-გომორის ცოდვა და ოჯახი

ილია II გამუდმებით საუბრობს იმაზე, რომ მასმედიის საშუალებით მიმდინარეობს ცოდვის პროპაგანდა. “ცოდვაში” იგი სხვადასხვა რამეებს გულისხმობს, მაგრამ ერთ-ერთი ხშირად განმეორებადი იმპლიციტური მნიშვნელობა ჰომოსექსუალობა ან “სოდომ-გომორის ცოდვა” ან “მამათმავლობაა”. ეპისტოლეებში ის იმეორებს, რომ ცოდვის არსებობაში უჩვეულო არაფერია, ეკლესია არ რიყავს ცოდვილ ადამიანებს, თუმცა მოუწოდებს მათ სინანულისკენ. ის, რაც განსაკუთრებულად საშიში და მორალურად მიუღებელია, არის არა ინდივიდუალური ცოდვა, არამედ ცოდვის პროპაგანდა (ილია II, 2006). პატრიარქი ხაზს უსვამს, რომ ეკლესიისთვის მიუღებელია ცოდვის “ბუნებრივ მოთხოვნილებად”, “ჩვეულებრივ მდგომარეობად” წარმოჩენა. იგი ჰომოსექსუალობას ცალსახად “ცოდვად” აღნიშნავს და უარყოფს მის დაკავშირებას “სიყვარულთან” ან ქორწინებასთან. „ამქვეყნად ცოდვა ყოველთვის არსებობდა, მაგრამ საზოგადოება მას ადრე მანკიერებად აღიქვამდა და ადამიანები მისგან თავის დაღწევას ცდილობდნენ. დღეს მდგომარეობას ისიც ართულებს, რომ ცოდვა მიუღებლად აღარ მიიჩნევა, პირიქით, საჯაროდ ხდება მისი პროპაგანდა და მას ადამიანის ბუნებისათვის დამახასიათებელ ჩვეულებრივ თვისებად წარმოაჩენენ.” (ილია II, 2004) „...მათთვის „თავისუფალი სიყვარული“, ჩვეულებრივი ურთიერთობების გარდა, გულისხმობს ალვირაბსნილ და გაუკულმართებულ სქესობრივ კავშირებსაც...” (ილია II, 2005)

„უსიყვარულობასთან ერთად ჩვენი ყოფისთვის მეტად დამაბრკოლებელ გარემოებად იქცა ისეთი აზროვნებისთვის ხელშეწყობა, რომლისთვისაც ცოდვა აღარ არის ცოდვა, არამედ - ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობა, ხოლო ცოდვის სიყვარული, - თურმე ნამდვილი სიყვარულის ერთ-ერთი სახე”. (ილია II, 2016)

2014 წლის საშობაო ეპისტოლეში, რომელიც სავარაუდოდ 2013 წლის 17 მაისის მოვლენებზე რეაქციას წარმოადგენს, პატრიარქი პირველად ეხება “ერთსქესიანთა ქორწინების” თემას: “კრიზისის მთავარ გამოვლინებას სექსუალური უმცირესობების ურთიერთობების ქალისა და მამაკაცის ქორწინებასთან გათანაბრების და ერთსქესიანი წყვილებისათვის ბავშვის შვილად

აყვანის უფლების მინიჭების საშიშროება წარმოადგენს. ასეთი კანონი ქორწინების მთელ აზრს აუკუღმართებს და ბავშვსაც, ფაქტიურად, ნივთად აქცევს, რომლის ფლობაც ყველას შეუძლია.”

ამრიგად, ილია II ჰომოსექსუალობის ცოდვად გამოცხადებასა და პროპაგანდის დაგმობასთან ერთად გვაძლევს იმის პოზიტიურ ფორმულირებასაც თუ რა არის და როგორი უნდა იყოს ოჯახი.ეს დისკურსული ფორმა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ქალებთან მიმართებაში, რადგან როდესაც ილია II საუბრობს ქალის როლზე ოჯახში, აბორტზე ან მრავალშვილიანობაზე, ეს ყველაფერი თავისთავად პეტეროსექსუალური კავშირის/ქორწინების ფარგლებში მოიაზრება.“ქალი” თავისთავად იმდენად არის განსაზღვრული პეტეროსექსუალური ოჯახით, პეტეროსექსუალობა მისთვის იმდენად სავალდებულოა, რომ პატრიარქს ლესბოსელობის უარყოფით კონტექსტში ხსენებაც კი არ სჭირდება.ლესბოსელობა ან/და არაპეტერონორმატიულობა გაუჩინარებულია, ნაშლილია.ილია II წლების განმავლობაში გმობს “მამათმავლობას”, “გაუკუღმართებულ სქესობრივ კავშირებს”, “სოდომ-გომორის ცოდვას”, რაც მამაკაცთა ჰომოსექსუალობის კონტაქტის მატარებელია. ქალთა ჰომოსექსუალობა მხოლოდ ერთხელ არის ნახსენები, ისიც ციტატის ფორმით “ქართლის ცხოვრებიდან”: “გამრავლდა სიძვა და არაწმიდება, ცოდვა იგი სოდომ-გომორული და დედათა თანა-აღრევა...” (2009) ლესბოსელობაზე ღიად საუბარი საჭირო არ არის, რადგან ქალისთვის პეტეროსექსუალურ ოჯახში ადგილის მიჩენა მას თავისთავად აქრობს.

როგორც ითქვა, ოჯახის თემა მის ეპისტოლეებში 2008 წლიდან აქტიურდება.პატრიარქის განსაზღვრებით, ოჯახი არის აუცილებლად ქალისა და მამაკაცის ერთობა, სადაც არსებითია გენდერული იერარქია.ოჯახი ასევე ასოცირებულია თავგანწირვასთან და ეგოიზმის უარყოფასთან თუ ეგოიზმისგან განთავისუფლებასთან.ამრიგად, ეგოიზმის მაჩვენებელია ოჯახური ფუნქციის შესრულებაზე უარის თქმა, აბორტის გაკეთება; თავგანწირვა და საკუთარ მე-ზე უარის თქმა კი არის დიასახლისობა, დედობა და განსაკუთრებით, მრავალშვილიანობა.ნორმატული ოჯახური ფუნქციების შესრულებაზე უარის თქმა

(აბორტი, კონტრაცეპტივების გამოყენება და ქალის მიერ სახლის გარეთ მუშაობაც კი) იგივდება მომაკვდინებელ ცოდვასთან, მკვლელობასთან, “კანის თანაზიარობასთან”.

„ქალი პასუხისმგებელია სახლზე, მისი წევრებისათვის ზრუნვაზე, შვილების აღზრდაზე. იგი ღვთის მცნებების გათვალისწინებით უნდა დაემორჩილოს ქმარს, თუნდაც, რომ ერთი შეხედვით ამის განხორციელება შეუძლებელი იყოს, რადგან ამით აღასრულებს უფლის ნებას.“ (ილია II, 2014)

ქმრის მორჩილება, დედობა და მრავალშვილიანობა კი ცხადდება სიყვარულად, მართებულ თავგანწირვად, ერის მსახურებად და ღვთისთვის სათნო საქციელად. ქალი წარმოჩნდება როგორც დაქვემდებარებული, რომლის ერთადერთი ფუნქციაც ერის კვლავწარმოება და მამაკაცის მსახურებაა. ამ სასურველ მოდელს ის უპირისპირებს „თავისუფალ ურთიერთობებს,“ აბორტს და „მამათმავლობას“ (2011):

„დღეს უკვე ადამიანებს გაცილებით უადვილდებათ ოჯახის დანგრევა, თავისუფალი ურთიერთობების დამყარება, მამათმავლობის ჩვეულებრივ მდგომარეობად წარმოჩენა, ოჯახური ანომალიების გახმაურება... არავინ ასწავლის თუნდაც იმას, რომ აბორტის გაკეთება და საკუთარი შვილის სიცოცხლის ხელყოფა ან ე.წ. „სუროგატი დედების“ ინსტიტუტის შექმნა“ უმძიმესი დანაშაულია, რომლის გამოსყიდვა ადვილი არ არის.“ (ილია II, 2011)

მრავალშვილიანი ოჯახი, შესაბამისი გენდერული იერარქიით უპირისპირდება ცოდვას, გარყვნილებას. ამ უკანასკნელის ყველაზე უკიდურესი გამოვლინება პატრიარქისთვის აბორტი და ჰომოსექსუალობაა. ჰომოსექსუალობა წარმოჩნდება როგორც პირდაპირი საფრთხე ეროვნული იდენტობის, რელიგიის და სულიერი გადარჩენისთვის. გენდერული როლების შენარჩუნებას ილია მეორის ნარატივში ცენტრალური ფუნქცია უკავია. ჰომოსექსუალობა, აბორტი და ყველა მოაზრებული საფრთხე თანამედროვეობასთან მიმართებაში „ბრალდება“ ტრადიციული გენდერული როლების რღვევას.

ილია II ასევე საუბრობს იმაზე, რომ დედობის საშუალებით შესაძლებელია ქალების “გამოსწორება” და მათი ხსნა “ცრუ თავისუფლებისგან”, რაც ისევ და ისევ ქალებისთვის სავალდებულო ჰეტეროსექსუალობის დისკურსში ჯდება: “მიუხედავად იმისა, რომ გოგონები ხშირად ფსევდოკულტურითა და ცრუ თავისუფლებით არიან გატაცებულნი, როდესაც დედები ხდებიან, მათში სხვა გრძნობები იღვიძებს სხვა აზროვნება უყალიბდებათ, რადგან სწორედ ისინი ხდებიან სიყვარულით მსახურების მთავარი მომქმედნი და ეს იწვევს სწორედ შინაგან ფერიცვალებას.” (ილია II, 2014)

ქალისთვის ილია მეორის ეპისტოლეებში არ მოიძებნება რაიმე როლი გარდა დედობისა. დედა და „მსახური“ ყველაზე ხშირად მიემართება ქალს პატრიარქის ეპისტოლეებში. ის, ვინც ამ როლებს არ ასრულებს, პირდაპირ ცოდვის კატეგორიაში ვარდება.

ასევე აღსანიშნავია 2015 წელს პატრიარქის გამოხმაურება ფემიციდზე, რასაც იგი ოჯახში გენდერული ფუნქციების რღვევისა და შრომის ტრადიციული დანაწილების შესუსტების ერთ-ერთ მანკიერ გამოვლინებად მიიჩნევს. ამ ლოგიკის მიხედვით, ტრადიციული როლების აღდგენა და განმტკიცება მით უფრო სასურველია და ქალების მკვლელობის პრობლემასაც ეს მოაგვარებს. გარდა ამისა, პატრიარქის აზრით, ქალთა მიმართ ძალადობის გვერდით უნდა იქნას განხილული ისეთი “ცოდვები”, როგორცაა თვითმკვლელობა და აბორტი. ამგვარი მიდგომა ფემიციდს გენდერულ საფუძველს აცლის და დანაშაულისგან ათავისუფლებს მოძალადეს. მკვლელობა საზოგადოების, მოცემული გარემოების ბრალი ხდება. იმპლიციტურად ის გარემოება მოიაზრება, რომელშიც მამაკაცმა დომინანტური პოზიცია დაკარგა და ქალი მსახურებაზე უარს ამბობს.

ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რომ პატრიარქი ლესბოსელობაზე პირდაპირ არ საუბრობს, ჰეტეროსექსუალური ოჯახისა და მასში ქალის როლის მკაცრი განსაზღვრით, ქალის სექსუალობა და გენდერული როლი შეიძლება იმაზე მეტადაც კი იყოს რეგულირებული, ვიდრე მამაკაცის. მამაკაცის “სოდომ-გომორის ცოდვის” არსებობა აღიარებულია და ეკლესია “ცოდვილებს”

სინანულით თავის ხსნას სთავაზობს, ლესბოსელობა და ქალური მასკულიზაცია კი ცოლისა და დედის როლებში თავისთავად იშლება, იკარგება და უჩინარდება.

ამრიგად, კირილის და ილია მეორეს განცხადებები მსგავსია როგორც შინაარსის ისე დისკურსის თვალსაზრისით. გარდა განმეორებადი თემებისა, ოჯახის სინამდვილე, ტრადიციული გენდერული როლები და ჰომოფობია კონტექსტუალურად ორივეს შემთხვევაში უკავშირდება ერთმანეთს. თუმცა მნიშვნელოვანი განსხვავებაა დასავლეთისადმი დამოკიდებულება. ილია მეორე თავის ეპისტოლეებში და განცხადებებში ექპლიციტურად იშვიათად ავლენს ანტიდასავლურ განწყობებს. პირიქით, ის დადებითად საუბრობს საქართველოს ევროკავშირში ინტეგრაციის საკითხზე, მაშინ როცა კირილი რუსეთს დასავლეთისგან მიჯნავს. ამ მხრივ კირილის გამოსვლები ძალიან გავს პუტინის ნარატივს, ორივე შემთხვევაში ჰომოსექსუალობა ანტიდასავლური განწყობების კონტექსტში ვლინდება. ილია მეორესგან განსხვავებით კირილი ასევე საუბრობს არა როგორც მხოლოდ ერთი ერის და ეკლესიის სულიერი წინამძღვრის პოზიციიდან, არამედ მთლიანად რუსულ სამყაროს მოაზრებს თავის აუდიტორიად. თუ ილია მეორეს ეპისტოლეებში ეთნიკური ნიშნით ხდება სუბიექტის კონსტრუირება: მართლმადიდებელი=ქართველს, კირილის შემთხვევაში იდეოლოგიურ და ე. წ. რუსული კულტურის და ღირებულებების კომპონენტს მეტი ყურადღება ეთმობა. ჰომოსექსუალობა ორივე შემთხვევაში „სხვაა“, რომელიც არა მხოლოდ ცოდვილი და დაპირისპირებულია ეროვნულ იდენტობასთან, ის პირდაპირი მტერი და საფრთხეა მისთვის.

ორივე ეკლესიის, როგორც სმე-ს ისე რმე-ს როლი ძალიან დიდია ჰომოფობიური განწყობების წარმოებაში, თუმცა არანაკლებ მნიშვნელოვანია იმ პოლიტიკური აქტორების განსაზღვრა, ვინც სეკულარულ ძალაუფლებას ფლობენ და სახელმწიფო ინსტიტუტებზე რეალური გავლენის მოხდენა შეუძლიათ. საქართველოში სხვადასხვა პოლიტიკურ აქტორებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებათ ჰომოსექსუალობის შესახებ დისკურსის წარმოებაში. ასევე ჟურნალისტებს, შოუ-ბიზნესის წარმომადგენლებს და ცალკეულ მღვდლებს

მედიაში დიდი როლი ეთმობათ, რის გამოც საჭიროდ ჩავთვალეთ მათი შეხედულებების ანალიზს დავუთმოთ შედეგი ქვეთავი.

4.5 ჰომოფობია ქართულ მედიაში - ქართველი პოლიტიკოსების, ჟურნალისტების, სასულიერო პირების და პოპულარული სახეების რიტორიკა (2013-2016 წლები)

2014 წლიდან საქართველოში არსებობს კანონი დისკრიმინაციის ყველა ფორმის აღმოფხვრის შესახებ, რომელიც მოიცავს გენდერული იდენტობისა და სექსუალური ორიენტაციის ნიშნით დისკრიმინაციასაც. თუმცა მიუხედავად არსებული კანონმდებლობისა საქართველოში ჰომოფობიური განწყობები წლიდან წლამდე ძლიერდება. ლგბტ თემის წევრებს შორის „2012 წელს ჩატარებული გამოკითხვის მიხედვით, იმ ადამიანების რიცხვი, ვინც თვლიდა, რომ საზოგადოების დამოკიდებულება ლგბტ ჯგუფის მიმართ არატოლერანტულია, 2006 წელთან შედარებით 57%-დან 78%-მდე გაიზარდა, 79 2014 წელს კი ამ ნიშნულმა 92%- ს მიაღწია“ (აღდგომელაშვილი, 2014, ციტირებულია აღდგომელაშვილი, 2016, გვ. 32). ამ პროცესში განსაკუთრებით დიდ როლს საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია (სმე) თამაშობს, რომელიც არა მხოლოდ წაახალისებს ჰომოფობიას, პირდაპირი აგრესიისკენაც მოუწოდებს ხალხს.

თუმცა სმე არ წარმოადგენს ერთადერთ აქტორს ჰომოფობიური განწყობების წარმოება-კვლავწარმოებაში. ჰომოფობიური რიტორიკა 90-იანი წლებიდან მოყოლებული ერთგვარი „მორალური პანიკის“ საფუძველია. 90-იანებში დაიწყო საუბარი ე. წ. „ცისფერთა შეთქმულებაზე“, დაგეგმილ გეი ალლუმებზე, (აღდგომელაშვილი, 2012). ჟურნალიტების, პოლიტიკოსების და ცნობილი ადამიანების რიტორიკა სავსეა ჰომოფობიური გამონათქვამებით. 2013 წლის 17 მაისი ამის კარგ ილუსტრაციას წარმოადგენს. 17 მაისს ჰომოფობიასა და ტრანსფობიასთან ბრძოლის დღის აღსანიშნავად შეკრებილ აქტივისტებს ხალხის დიდი მასა დაესხა თავს, რომელთა სათავეშიც სასულიერო პირები იდგნენ. ამ

მოვლენას რიგი ჰომოფობიური განცხადებები მოყვა ცნობილი ადამიანების მხრიდან, რომელსაც ამ ქვეთავში უფრო დეტალურად შევხებით. ვინაიდან თავდასხმის ორგანიზატორები სასამართლომ უდანაშაულოდ ცნო, ამან კიდევ უფრო წაახალისა საზოგადოებაში არსებული ჰომოფობიური განწყობები. სმე-ს პატრიარქმა ილია მეორემ 17 მაისი ოჯახის სინმინდის დღედ გამოაცხადა და მას შემდეგ ყოველ წელს სახალხო მსვლელობით აღინიშნება. მაისის თვე 2012 წლიდან მოყოლებული მედიაში ჰომოფობიური განცხადებების სიხშირით გამოირჩევა.

მზარდი ჰომოფობიური განწყობების კვალდაკვალ ჩვენთვის საინტერესოა რა კონტექსტში ხდება სოგი-ს შესახებ საუბარი 2013 წლიდან მოყოლებული 2016 წლის ჩათვლით ქართველი პოლიტიკოსების და სხვადასხვა ცნობადი სახეების მიერ. ბიულეტენი „არა ფობია“-ს მიერ მედია მონიტორინგის საშუალებით შეგროვებულ მონაცემებზე დაყრდნობით შემდგომი ტენდენციები გამოიკვეთა:

ჰომოფობიური რიტორიკა მეტ-ნაკლებად დამახასიათებელია სხვადასხვა ჟურნალისტებისთვის, ცალკეული ინდივიდების და პოლიტიკოსებისთვის, თუმცა მედია საშუალებებიდან გამოირჩევა: „ასავალ-დასავალი“, „კვირის ქრონიკა“ და „ალია“. პოლიტიკოსებიდან - ქართული ოცნების, პატრიოტთა ალიანსი და ქართული დასის წარმომადგენლები. საზოგადოებრივი ორგანიზაციებიდან - ევრაზიული ინსტიტუტი. ცალკეული ცნობილი სახეებიდან, ბიზნესმენი - ლევან ვასაძე, რომელმაც 2016 წელს ბევრი ადამიანის მობილიზება შეძლო „ოჯახის სინმინდის“ აღსანიშნავად. ხშირია „ლგბტ“ და „გეი“ სუბიექტების მოხსენიება (ასევე ხშირად დამახინჯებულად „ელგებედე“, „ჰომოსექსუალიზმი“) და შედარებით იშვიათად - „ტრანსესქუალი“ და „ლესბოსელები“. ეს ტენდენცია წლიდან წლამდე არსებითად არ იცვლება.

ქართველი პოლიტიკოსებისა და ცნობილი პიროვნებების განცხადებათა დიდ ნაწილში ვხვდებით განმეორებად თემებს, რომლებსაც ჰომოსექსუალობასთან აკავშირებენ: ცოდვა, გარყვნილება, ავადყოფობა, ქართველობა, დასავლეთი, ოჯახი, შვილები, უფლებები, დემოკრატია. ასევე ხშირია პოლიტიკური ოპონენტების, განსაკუთრებით ერთიანი ნაციონალური მოძრაობის წევრების და

ქართული ოცნების წარმომადგენლების გეგმად, „პიდარასტებად,“ ლგბტ უფლებადამცველებად მოხსენიება მათი დისკრედიტაციის მიზნით. მიხეილ ფურცელაძე, ქართული ოცნებიდან, აცხადებს: " არა, მათ [ნაციონალების] სუფრებზე - ღმერთმა დამიფაროს. ერთხელ დამისახელებთ ერთი კაცი თუ მჯდარა... ცისფერებთან ქეიფობდნენ და..." ჰომოფობიური ნიშნით ოპონენტების დისკრედიტაციის ტენდენცია განსაკუთრებით ძლიერდება წინასაარჩევნო პერიოდში.

4.6 ჰომოსექსუალობა და ეროვნული იდენტობა

ჰომოსექსუალობის, როგორც ქართველი ერისთვის საფრთხედ წარმოჩენა, დამახასიათებელია თითქმის ყველა ჩვენ მიერ განხილული სუბიექტისთვის: „რომ გარყვნილება დაკანონდეს ჩვენს ქვეყანაში... ეს დაუშვებელია! ეს იგივეა, ღმერთზე ვთქვათ უარი. ეს იქნება ქართველი ერისთვის ომის გამოცხადება“ (ავთანდილ უნგიაძე, მართლმადიდებელ მშობელთა კავშირი, 2015). ჰომოსექსუალობა მოიაზრება საქართველოსთან, ქართულ ეროვნულ იდენტობასთან, მართლმადიდებლობასთან და ტრადიციებთან შეუსაბამობაში... „დაუშვებლად მიმაჩნია, რომ საქართველოში „ოჯახები“ მამაკაცისა და მამაკაცის, ან ქალისა და ქალის ქორწინების შედეგად შეიქმნას!“ - ამბობს ა. ჭიკაძე, ყოფილი შსს მინისტრი ასავალ-დასავალში (2015). 2014 წლის 17 მაისს აქციის მონაწილე ინდივიდები და სასულიერო პირების კომენტარებში ჰომოსექსუალობა ეროვნული იდენტობისთვის და ქვეყნისთვის საფრთხედ მოიაზრება. „ჩვენ დღეს არ ვებრძვით ლგბტ-ებს, ჩვენ ვიცავთ ქართველი ერის ნებას. ერთადერთი ვინც შეურაცხყოფილია, ქართველი ერია (2014).

მართლმადიდებლობა და ქართველობა ურთიერთგადაჯაჭვულ მოვლენად მიიჩნევა, რომლებიც გამორიცხავს ჰომოსექსუალობას: „ქართველობას იდენტობა არ აქვს გეებთან და ლესბოსელებთან, ქართველობას იდენტობა აქვს მართლმადიდებლობასთან, ტრადიციასთან.“(ბაქარია ქუცნაშვილი, კოალიცია

ქართული ოცნების ხელმძღვანელი). ჰომოფობიის გამართლება ხშირად ხდება იმ არგუმენტით რომ მოსაუბრე ქართველია ან/და მართლმადიდებელია. ქართველ მართლმადიდებლებად და „პედერასტებად“ დაყოფა გვხვდება ჩვენ მიერ განხილული ჰომოფობიური ტექსტების უმრავლესობაში.

4.7 ჰომოფობია და ანტიდასავლური განწყობები

ჰომოფობიის ტირაჟირებას ხშირად ვხვდებით ჟურნალისტების, პოლიტიკოსების, და ზოგადად ცნობილი სახეების (მსახიობები, ბიზნესმენები, მწერლები, პოლიტოლოგები, სასულიერო პირები) მიერ ანტიდასავლური და პრორუსული განწყობების კონტექსტში.ევორკავშირის „მამათმავლები და დედათმავლები“ (გიგაური, ჟურნალისტი, 2014) რომელთანაც კავშირი არ უნდა საქართველოს ხშირად ჩნდება ნეგატიური კონტექსტში. ჰომოსექსუალობა განიხილება დასავლურ ფენომენად „ფაშიზმი და მამათმავლობა მშვიდად კოჰაბიტირებდნენ დასავლურ კლიშეებში“ (ვასაძე, კვირის პალიტრა,2015). დასავლეთის დაწყვილება ხდება სხვა ნეგატიურ მოვლენებთანაც ფაშიზმთან, ინცენსტთან, პედოფილიასთან.

ასევე ხშირად დეზინფორმაციის ფორმით ვრცელდება გარკვეული მითები დასავლეთზე. დიმა ჯაიანი (იმედი, ღია ეთერი,2013): „ერთ-ერთმა პოლიტიკოსმა ბრძანა ჩვენ თუ გვი ალღუმები ასე დავშალეთ ნატოში არასდროს მიგვიღებენო. გეები უნდა ვიყოთ სუყველა ნატოში რომ მოვხვდეთ? არ მინდა ბატონო ნატოში შესვლა.“

პატრიოტთა ალიანსი, რომელიც ერთ-ერთი რეიტინგული პარტია გახდა საქართველოში 2015 წლის განმავლობაში, განსაკუთრებით გამოირჩევა დასავლეთოფობიურ კონტექსტში ჰომოფობიის წახალისებით: „არ მინდა ევროპა, თუ ის სოდომ-გომორის ცოდვაში ჩამაგდებს.“ (ვაჟა ოთარაშვილი, 2014, GEWORLD). (შედარებისთვის, ევრაზიის თანამშრომლობის ფონდის კვლევით,111 “პატრიოტთა ალიანსის” მიმართ 2015 წელს დადებითი დამოკიდებულება გამოკითხულთა 13%-მა გამოხატა. შედარებისთვის, ამავე

კვლევაში მმართველი კოალიციისადმი დადებითად განწყობილია გამოკითხულთა 18%, “ერთიანი ნაციონალური მოძრაობის” მიმართ კი – 19%.) (2016).

ანტიდასავლური განწყობები გაძლიერდა ანტიდისკრიმინაციული კანონმდებლობის შემოღების დროს 2014 წელს. ანტიდისკრიმინაციული კანონის შემოღების პარალელურად გავცელდა მითი, რომ ამერიკა და ევროპა საქართველოში ერთი და იგივე სქესის ადამიანების (როგორც მცდარად „ერთსქესიან ქორწინებას“ უწოდებენ) დაკანონებას ცდილობენ. ანტიდისკრიმინაციულ კანონს ნეგატიურად გამოეხმაურა როგორც საქართველოს პატრიარქი, ისე ცალკეული მაღალი რანგის საეკლესიო ფიგურები. დეკანოზი ქვლივიძე (2014): „ჩვენ დაუფიქრებელი ნაბიჯებით ევროპისკენ კი არ წავალთ, დაშლისკენ წავალთ. ამ კანონით შეიძლება აფხაზები და ოსები საბოლოოდ დაგვარგოთ.“ (ნეტგაზეთი). მსგავს დისკურსს ავითარებს ლევან ვასაძე (ბიზნესმენი) ანტიდისკრიმინაციულ კანონთან დაკავშირებით: „შევირცხვინეთ თავი მთელი 30 მილიონიანი კავკასიის წინაშე, სადაც ღირსების ეტალონად მიგვიჩნევდნენ.“ სასულიერო პირებისგანაც ისმის ანალოგიური განცხადებები: „თუ ღმერთი არ დაგვიფარავს, ქართველი კაციც ისევე გადაგვარდება, როგორც ინგლისელი ან ფრანგი, რომლები უკვე ისედაც გადაგვარებული არიან.“

ამ მითს იმხელა გამოხმაურება მოყვა, რომ ევროკომისარმა შტეფან ფულემ ანტიდისკრიმინაციული კანონის მიღებასთან დაკავშირებით, რომელიც ასოცირების ხელშეკრულებაზე ხელის მოწერის ერთ-ერთი წინაპირობა იყო, სპეციალური განცხადება გააკეთა: „დასავლეთის სურვილი არ არის საქართველოს თავს უცხო ქვეყნის ფასეულობები მოახვიოს. საქართველოს თავისი ტრადიციები და ფასეულობები გააჩნია და ამის არავის უნდა ეშინოდეს. მაგალითად, ამბობენ, რომ ასოცირების ხელშეკრულების გაფორმება ითხოვს ერთსქესიანთა ქორწინებას და ამის თავს მოხვევას. არაფერი ხელშეკრულებაში ასეთი არ არსებობს და ამგვარი კანონის მიღების ვალდებულება საქართველოს წინაშე არ დგას“ (ინტერპრესნიუსი, 2014).

ანტიდასავლური განწყობების და ჰომოფობიის კავშირის ჩვენ მიერ გაანალიზებული მასალის უდიდეს ნაწილში გვხვდება. ჰომოსექსუალობა მიეწერება დასავლეთს და ევროპის და ამერიკის „პროპაგანდის“ ნაწილად მოიაზრება. თუმცა მეორე მხრივ, ფულეს განცხადებაში ჩანს, რომ საქართველოს, როგორც ტრადიციული ქვეყნის გამიჯვნა ევროპისგანსწორედ ჰომოფობიური განწყობების საფუძველზე ხდება.

4.8 ჰომოფობია და პრორუსული განწყობები

ჰომოფობიურ დისკურსს ანტიდასავლურთან შედარებით უფრო იშვიათად, მაგრამ მაინც ავითარებენ სხვადასხვა პოლიტიკოსები და ცნობადი სახეები პრორუსული განწყობების კონტექსტში. განსაკუთრებით 2013 წელს რუსეთში „გიი პროპაგანდის“ კანონმა რუსეთის პოპულარობა გაზარდა ჰომოფობიურად განწყობილ ადამიანებში.

გივი სიხარულიძე, მსახიობი, რომელიც ხშირად ჩნდება სხვადასხვა სატელევიზიო შოუებში, ამბობს: „სიმართლე გითხრათ, პოლიტიკისა არაფერი მნამს, მაგრამ იმის შემდეგ, რაც პუტინმა განაცხადა, არ დავუშვებ ჩემს ქვეყანაში ჰომოსექსუალიზმს, კაცის კაცზე გათხოვებას და ქალის - ქალზეო, მისდამი, როგორც სახელმწიფოს მეთაურის მიმართ, სიმპათია გამიჩნდა.“ (2015, 9 სექტემბერი, ალია).

საქინფორმის მთავარი რედაქტორი არნო ხიდირბეგიშვილი ანტიდისკრიმინაციულ კანონთან დაკავშირებით განაცხადებს: მან [ლარიბაშვილმა] მთელი საქართველო დაყო პედერასტებად, რომლებიც ევროპაში „უკნიდან“ მიემართებიან (ანუ ლგბტ უფლებების ექსკლუზიურად დამცველი კანონისმომხრეებად) და "რუსეთშიდამრჩენებად" (ანუ ყველა დანარჩენებად). თუ ლარიბაშვილი სასწრაფოდ ქართველ ხალხთან და კათოლიკოს-პატრიარქთან არ დადგება და არ მიიღებს კანონებს, რომლებიც რუსეთში პუტინმა მიიღო, საქართველო საბოლოოდ დაიღუპება!"

გარდა პირდაპირი კავშირისა ჰომოფობიასა და პრორუსულ განწყობებს შორის, ჩვენ მიერ განხილულ მასალაში ჰომოფობიური სიძულვილის ერთ გამოიჩენიან ის აქტორებიც, რომლებიც რუსეთთან ღიად თუ მინიშნებით პოზიტიურ დამოკიდებულებას ავლენენ. ამასთან, ეს ადამიანები ხშირად რუსეთი vs. დასავლეთი კონტექსტში ავითარებენ ჰომოფობიურ დისკურსს. ჯონდი ბალათურია, ქართული დასი: "...მაშინ, როდესაც ევროპა უკვე აშკარად უარს ამბობს რუსეთთან დაპირისპირებაზე და გარყვნილი ცხოვრების წესზე [ჰომოსექსუალობა], ჩვენ რატომ ვემორჩილებით მონურად ამ ყველაფერს და რუსეთთან საომარი სიტუაციის შესაქმნელად ყველაფერს რატომ ვაკეთებთ?" (ასავალ-დასავალი, 2015).

გოგი თოფაძე, ქართული ოცნების წევრი, რომელიც ერთი მხრივ რუსეთთან ურთიერთობების განახლებაზე საუბრობს, მეორე მხრივ აკრიტიკებს ანტიდიკრიმინაციულ კანონმდებლობას და ჰომოსექსუალობას ევროპის „მოთხოვნად“ განიხილავს: „მოგწონებათ ორი კაცი, რომ გამოვიდეს ქორწინების სახლიდან ხელიხელგადახვეული გამოსული?! კანონი გვეუბნება, რომ არ უნდა დავარბიოთ.“ (ნეტგაზეთი, 2014) ევროპაში მისი სიტყვებით მამაკაცებს დაქორწინების და შვილის ყოლის უფლება აქვთ და საქართველოსაც მთლად ასეთ კატეგორიულ არა, მაგრამ მსგავს მოთხოვნებს უყურებს, რაც კავკასიელი ქართველისთვის მიუღებელია.

„პუტინმა მშვენივრად იცის რასაც აკეთებს და რასაც წარმოადგენს დღევანდელი ევროპა. აგერ საფრანგეთში ორი მშვენიერი ვაჟკაცი ქორწინდება ერთმანეთზე.“ (სოსო ცინცაძე, პოლიტოლოგი)...არ არის გამორიცხული ქართველ ლგბტ-ებს ფუსი რაიოთის გამეორება სურდეთ“- ამბობს თეა ასათიანი, ასავალ-დასავალი.

ასევე ევრაზიული ინსტიტუტი, რომელიც ღიად რუსეთთან აფილირებული არასამთავრობო ორგანიზაციაა, გამოიჩენს ჰომოფობიური სიძულვილის ერთ. არჩილ ჭყოიძე, ევრაზიული ინსტიტუტის წარმომადგენელი ობიექტივის „ღამის სტუდიაში“ ამბობს: „არსებობს ნორმალური ურთიერთობა ქალისა და კაცის, დანარჩენს ქვია გარყვნილება...“ (2015).

ჩვენ მიერ განხილული მასალიდან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ, რომ პრორუსული და ანტიდასავლური განწყობები კავშირშია ერთმანეთთან, თუმცა ჰომოფობიასა და პრორუსულ განწყობებს შორის კორელაცია არც ისე ცხადია. მიუხედავად ამისა, ანტიდასავლური განწყობებისა და ჰომოფობიის კავშირი რუსეთის ეკლესიის და პრეზიდენტის ქართველ პოლიტიკოსებსა და ცნობილ ადამიანებს შორის დისკურსში მსგავსებიდან გამომდინარე შეგვიძლია მოვიაზროთ რუსეთის რბილი ძალის პოლიტიკის ნაწილად.

4.9 ჰომოსექსუალობის პათოლოგიზება

რაც შეეხება ჰომოსექსუალობის ეტიოლოგიას, ჰომოსექსუალობა ხშირად განიხილება ავადმყოფობად, დარღვევად, გადახრად. ნონა თოდუა, მოსამართლე, უზენაესი სასამართლოს მოსამართლეობის კანდიდატი ამბობს (რუსთავი 2, კურიერი 9 საათზე, 7 აპრილი): „მე მენანება ისინი [ჰომოსექსუალები] ამგვარი გადახრისთვის.“ ფსიქოლოგების, ექიმების და ექსპერტების მხრიდან ხშირია ჰომოსექსუალობის და ტრანსგენდერობის ავადმყოფობად და დარღვევად მოხსენიება. „ეს ფსიქიკური აშლილობის პრობლემაა, ეს გადახრაა.“ (გივი მერაბიშვილი, ფსიქოლოგი, 2014, ობიექტივი, ღამის სტუდია). „შემიძლია, არგუმენტები გითხრათ, რატომ არის მიუღებელი ბისექსუალიზმის თემის წამოწევა საზოგადოებასა და ბავშვებში. იმიტომ, რომ ეს [ბისექსუალობა] ფსიქოგენური ანომალიაცაა, რაც უფრო მეტი ლაპარაკი იქნება ამის გარშემო, უფრო მეტი შანსია, რომ ვუბიძგოთ ამ ანომალიისკენ ახალგაზრდობას“ - ამბობს რამაზ საყვარელიძე (ფსიქოლოგი), რომელიც განათლების მინისტრის მრჩეველი იყო ამ დროს.

ჰომოსექსუალობა ხშირად განიხილება ავადმყოფობა vs. გარყვნილება კონტექსტში. თუ თანდაყოლილია ავადმყოფობაა თუ არა - ცოდვა და გარყვნილება. ამასთან ზოგჯერ ხდება გამიჯვნა ჰომოსექსუალად დაბადებული და ჰომოსექსუალად ქცეულ ადამიანებს შორის, რომელთა შორის ეს უკანასკნელი მოიაზრება მთავარ საფრთხედ საზოგადოებისთვის. სავალალოა, ექსპერტული

ძალაუფლების მქონე ადამიანების მხრიდან ჰომოსექსუალობის ასეთი რეპრეზენტაცია, თუ გავითვალისწინებთ, რომ საქართველოს მოსახლეობა ლგბტ საკითხებთან დაკავშირებით ექსპერტებს ენდობა ყველაზე მეტად (აღდგომელაშვილი, 2016).

4.10 უმრავლესობის პოზიციიდან საუბარი

გარდა პათოლოგიებისა, ჯგუფის გარიყვა ხდება უფლებებზე საუბრის დროსაც. ერის, უმრავლესობის უფლებებზე აპელირებით სექსუალური ორიენტაციის და გენდერული გამოხატვის მიხედვით იდენტობები კონსტრუირდება როგორც უმცირესობა, რომელიც „სხვაა“ და საფრთხის შემცველია. უფლებები, ისევე როგორც პუტინის შემთხვევაში, საქართველოშიც უმცირესობა-უმრავლესობა კონტექსტში განიხილება. ხშირია ქართველი ერის და უმრავლესობის შეურაცხყოფაზე საუბარი. ხაბურზანია (ყოფილი შსს მინისტრი, 2014): სერიალი არ გადის, რომელშიც ლგბტ თემა ხელოვნურად არ არის ჩაკვებულნი. თვითონ ძალადობენ უმრავლესობის უფლებებზე.“

ქართული ოცნების ხელმძღვანელი ბაქარია ქუცნაშვილი 2013 წლის 17 მაისის მოვლენებს ლგბტ აქტივისტების მხრიდან დემონსტრაციას პროვოკაციად აცხადებს „მათ შეეძლოთ დახურულ შენობაში მოეწყოთ ეს აქცია.“ (პოლიტმეტრი, მაესტრო, 17.05.2013). ანალოგიურად ლგბტ აქტივისტების მხრიდან ძალადობის „მაპროვოცირებელ გარემოებად“ შერაცხა ეკა ბესელიამ ადამიანის უფლებების კომიტეტის თავმჯდომარემ და ქართული ოცნების წევრმა 2013 წლის 17 მაისის მოვლენები.

უმრავლესობაზე ძალადობად აფასებს ანტიდისკრიმინაციულ კანონს ომარ ნიშნიანიძე, ქართული ოცნების წევრი, მიუხედავად იმისა რომ სწორედ ამ პარტიას როგორც საპარლამენტო უმრავლესობას მიეწერებოდა კანონის შემოღებაზე პასუხისმგებლობა.

ამგვარად, ხდება ან ძალადობის უარყოფა, ან ძალადობის ლეგიტიმაცია უმრავლესობის სახელით. ასეთი მიდგომა ადამიანის უფლებებს ერთგვარ პრივილეგიად წარმოაჩენს, რომელიც მხოლოდ გარკვეული ჯგუფებისთვის (ეთნიკური უმრავლესობა, ნაციონალისტი, მართლმადიდებელი, ჰეტეროსექსუალი და ა.შ.) უნდა იყოს ხელმისაწვდომი.

V. დასკვნა

შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სექსუალობისა და გენდერული იდენტობის საკითხები როგორც საქართველოში, ისე რუსეთში, უკიდურესად პოლიტიზებულია. რაც შეეხება ჩვენს ჰიპოთეზებს, მათგან ერთ-ერთი დადასტურდა – პოლიტიკოსების და სამღვდელოების დისკურსი საქართველოსა და რუსეთში დიდწილად მსგავსია. ნაწილობრივ დადასტურდა მეორე ჰიპოთეზაც – საქართველოში ჰომოფობიური დისკურსი ემთხვევა ანტიდასავლურ დისკურსსა და განწყობებს. კვლევის მთავარი მიგნება სწორედ ისაა, რომ რუსულ და ქართულ კონტექსტშიც ჰომოფობიური დისკურსი ანტიდასავლურ დისკურსს ემთხვევა. მეორე მხრივ, ქართულ კონტექსტში ჰომოფობია ხანდახან პრორუსულ განწყობებთანაც არის გადაჯაჭვული, მაგრამ არა ყოველთვის, ეს დომინანტური ტენდენცია არაა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საქართველოში ნაციონალური და რელიგიური იდენტობის გამოკვეთისას (რასაც ჰომოფობიური და ჰეტერონორმატიული დისკურსები ებმის), წამყვანი ანტიდასავლურობაა და არა – პრორუსულობა.

საინტერესოა, რომ შეინიშნება განსხვავება ეკლესიების წინამძღოლებისა და სხვა აქტორების დისკურსებს შორის. ეს უკანასკნელნი დასავლეთს ხშირად ღიად უპირისპირდებიან, სმე-ს და რმე-ს პატრიარქების დისკურსში კი ანტიდასავლურობა იმპლიციტურია და დასავლეთთან ასოცირებული სხვადასხვა მოცემულობებისა და ღირებულებების გმობას უკავშირდება; ასეთია მაგალითად, ინდივიდუალური თავისუფლება, მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი, პოსტმოდერნიზმი და სხვა.

კვლევა ასევე საშუალებას გვაძლევს, ნაციონალური/ცივილიზაციური იდენტობებისა და მათთან კავშირში მყოფი სექსუალობისა და გენდერის პოლიტიკების შესახებ შემდეგი დასკვნები გამოვიტანოთ:

- რუსული და ქართული ელიტები აგებენ ნაციონალურ და რელიგიურ იდენტობებს, რომლებიც „სხვა“ იდენტობებთან მიმართებაში არსებობს. ორივე შემთხვევაში ჰომოსექსუალობის რეპრეზენტაცია ხდება როგორც არანორმატიული, ეროვნულ იდენტობასთან შეუსაბამობაში მყოფი მოვლენის. აღსანიშნავია, რომ რუსული და ქართული დისკურსები საკუთარი თავის, “სხვის” და მათ შორის საზღვრების გავლენისას ერთგვარად განსხვავდება. რუსეთის პოლიტიკური და რელიგიური ელიტის დისკურსი შორსაა ეთნიკური ნაციონალიზმისგან; ეს ელიტა საუბრობს არა მხოლოდ ერის, არამედ უფრო მეტად “რუსული სამყაროს”, რუსულ-მართლმადიდებლური ცივილიზაციის სახელით. ამ ცივილიზაციის ცენტრს სწორედ მართლმადიდებლური რუსეთი წარმოადგენს და ის ცდილობს, მოიცვას სხვა ერი-სახელმწიფოები, დიასპორები, რეგიონები ან კულტურული ერთობები. ქართული ელიტა თავის მხრივ ემიჯნება დასავლურ ცივილიზაციას, მაგრამ საქართველოს, როგორც წესი, არც სხვა ცივილიზაციასთან აკავშირებს (მათ შორის, არც რუსულთან). ქართულ დისკურსში განსხვავების ლოკუსი ერია და არა ცივილიზაცია. რუსული დისკურსი ექსპანსიონისტურია, ქართული დისკურსი კი – იზოლაციონისტური. მეორე მხრივ, როგორც საქართველოს, ისე რუსეთის შემთხვევაში მართლმადიდებლური იდენტობა მოცემული ერისა თუ ცივილიზაციის ერთ-ერთ მთავარ მახასიათებლად მიიჩნევა. ის ღირებულებები, რომლებსაც ელიტები მართლმადიდებლობას მიაწერენ, განსაზღვრავს ერის/ცივილიზაციის ადგილს.
- იდენტობები არა მხოლოდ არსებობს ერთმანეთთან მიმართებაში, ისინი ურთიერთგამომრიცხავია. აქედან გამომდინარე საქართველოში ინტერნეტით გავრცელებული ფრაზა, რომლის ავტორიც ერთ-ერთი მღვდელი იყო, „ქართველი გეიები არ არიან“ ამ დებულების კარგი ილუსტრაციაა. რუსეთისა და საქართველოს რეპრეზენტაცია დასავლური ინსტიტუტების მხრიდანაც სწორედ ტრადიციულობის

კონტექსტში ხდება. ტრადიციული იდენტობა გამორიცხავს ჰომოსექსუალობას. ქართველობა გამორიცხავს მოაზრებულ დასავლურ ღირებულებებს. იდენტობის კონსტრუირება ხდება ნეგატიურ ტერმინებში, „ვინ არ ვართ“ განსაზღვრავს იმას, თუ ვინ ვართ.

- ჰომოფობია/ტრანსფობია/ჰეტერონორმატიულობა სიმბოლური საზღვრების გატარების ინსტრუმენტია. “ქართველობა” მართლმადიდებლურ, ტრადიციულ ღირებულებებთან თანხვედრით განისაზღვრება. რუსეთის შემთხვევაში რუსული სამყაროს შემოსაზღვრა სწორედ ჰომოფობიის ნიშნით ხდება. ამ ორივესთვის უცხოა დასავლეთი, რომელიც სიმბოლურ ტოპოლოგიაზე საზღვრებს გარეთაა. ტრადიციული და დასავლური სამყაროების გამიჯვნა და დაპირისპირება არის ცენტრალური საკუთარი თავისა და „სხვას“ რეპრეზენტაციისას, როგორც საქართველოში, ისე რუსეთში.
- საინტერესოა ისიც, თუ როგორ ხდება დისკურსში ჰომოფობიისა და ჰეტერონორმატიულობის გენდერულად გადანაწილება. ღიად ჰომოფობიური განცხადებების უდიდესი ნაწილი მიმართულია კაცებზე. „მამაკაცის მამაკაცზე“ ქორწინება, მამათმავლობა, სოდომ-გომორის ცოდვა, გეები, „პიდარასტები,“ „ცისფერები,“ „მეტრაკეები“ - ერთი სიტყვით, ჰომოსექსუალი კაცები ხდებიან სამიზნე, კაცები, რომლებმაც თავიანთ “კაცობაზე” უარი თქვეს. „უკანალით უნდა შევიდეთ ევროპაში“ და სხვა მსგავსი ღიად გეიფობიური განცხადებები ბევრად ხშირია ვიდრე ლესბოსელებზე და ტრანსგენდერებზე მიმართული სიძულვილის ენა. გარდა ამისა, პოლიტიკოსთა და სხვა არასასულიერო პირების დისკურსში ჰომოსექსუალობა კაცებისთვისვე არის მიუღებელი - ქართველი მამაკაცი „ერთ სუფრაზე არ დაჯდება“ გეებთან ერთად. ქალები შედარებით ნაკლებად ფიგურირებენ როგორც აგრესიის სამიზნე, ისინი ყოველთვის მოხსენიებული არიან მამაკაცებთან ერთად (გეი და ლესბოსელი), და გადაწყვეტილების მიმღებ აქტორებად არასდროს მოიაზრებიან. ზოგადად, ლესბოსელობა დისკურსში ექსპლიციტურად არ ფიგურირებს. სამაგიეროდ, საქართველოს პატრიარქისა და რუსეთის პატრიარქის დისკურსებში ქალებს მიემართებათ ჰეტერონორმატიულობა.

ისინი საუბრობენ ქალის როლზე ოჯახში, რომლის ფარგლებშიც დაფასებულია დიასახლისობა, დედობა და განსაკუთრებით, მრავალშვილიანობა. ასევე, ორივე პატრიარქი ავითარებს აბორტის საწინააღმდეგო დისკურსს. ეს ყველაფერი თავისთავად ჰეტეროსექსუალური ოჯახის/კავშირის კონტექსტში მოიაზრება. ამრიგად, ქალისთვის სავალდებულო ჰეტეროსექსუალობის დისკურსის წარმოებით ლესბოსელობა და ქალური მასკულიზაცია გაუჩინარებულია.

- რაც შეეხება ტრანსგენდერობას/გენდერულ არაკონფორმულობას, ელიტის აქტორები მას უშუალოდ იშვიათად ეხებიან. როგორც ჩანს არანორმატიული გენდერული ქცევები და იდენტობები არანორმატიულ სექსუალურ ქცევებთან და იდენტობებთან ბმაში მოიაზრება. თუმცა, ჩვენ მიერ შესწავლილ მონაცემებში, საქართველოს და რუსეთის პატრიარქები ერთხელ მაინც ეხებიან სქესის შეცვლისა და “გენდერული არჩევანის” თემას. ტრანსგენდერობას, ისევე როგორც ჰომოსექსუალობას, უკავშირებენ დასავლეთიდან შემოღწეულ მოვლენებსა და ღირებულებებს, როგორცაა მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი ან/და ინდივიდუალური თავისუფლება. მათ დისკურსში ტრანსგენდერობა მავნებლური და “ღვთის მგმობელი” ღირებულებების უკიდურეს გამოვლინებად განიხილება.
- შესაბამისად, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ოჯახის თემა. ოჯახის სინმინდის ნარატივს ემყარება სმე-ს დისკურსი. 17 მაისის - ჰომოფობიასა და ტრანსფობიასთან ბრძოლის საერთაშორისო დღის საქართველოში „ოჯახის სინმინდის დღედ“ გამოცხადება სწორედ ტრადიციული გენდერული როლების შენარჩუნებას ემსახურება. ოჯახი კი ამ შემთხვევაში გენდერული როლების წარმოებისა და კვლავწარმოების ადგილია.
- „გვი პროპაგანდისგან“ ბავშვების დაცვა საქართველოშიც და რუსეთშიც ერთნაირად აქტუალურია. „სკოლაში ბავშვებთან ჰომოსექსუალების მიშვება“, „ბავშვისთვის ახსნა, რომ არატრადიციული ორიენტაცია ნორმაა“, ქართველი პოლიტიკოსების საუბარში პედოფილიას უკავშირდება და ბავშვების გარყვნის კონტექსტში განიხილება. „პედოფილიისა და ინცესტის“ დაკანონება,

„პედარასტობა“ ხშირად გამოიყენება იმისთვის, რომ ჰომოსექსუალები ბავშვებისთვის საფრთხედ წარმოაჩინონ. ქართველი პოლიტიკოსები და პუტინი ერსა და ბავშვებს შორის მიმართებას ერთნაირად განიხილავენ: ბავშვების გარყვნა ერის გარყვნას უტოლდება, ბავშვები/ერი ლგბტ პროპაგანდისგან უნდა დავიცვათ. ამ დისკურსის მიხედვით, პროპაგანდასთან მიმართებაში მოქალაქე ისეთივე მონაცვლადია როგორც ბავშვი. ბავშვში სიმბოლიზდება მთელი ერი, რომელიც დაცვას საჭიროებს. იმაზე დაკვირვება, თუ როგორ ხდება სუბიექტის კონსტრუირება სასარგებლოა არა მხოლოდ ცალკეული ჯგუფების ჩაგვრის, არამედ ზოგადად სახელმწიფოს სუბიექტთან მიმართების ასახსნელად.

- ელიტები საუბრობენ "უმრავლესობასა" და "უმცირესობაზე". უმრავლესობა, რომელიც ტრადიციულ, ჰეტეროსექსუალ ერთობად მოიაზრება, კონფლიქტშია უმცირესობის უფლებებთან. აქ ვხვდებით, რომ უფლებებისა და დემოკრატიის გაგება ძალიან სპეციფიკურია. უპირველეს ყოვლისა, რუსეთსა და საქართველოში სოგი არ განიხილება უფლებების კონტექსტში და მორალის პრობლემად მოიაზრება. არსებობის უფლების ჩამორთმევაც მორალური იმპერატივებიდან გამომდინარე ხდება. თუმცა უფლებების დარღვევის და ჩაგვრის ბრალდებებზე საპასუხოდ ორი ძირითადი სტრატეგია იკვეთება: 1. უმცირესობების უფლებები არ ირღვევა და სახელმწიფო ლგბტ ადამიანებს იცავს - ეს დამახასიათებელია პუტინისთვის, ასევე ქართველი პოლიტიკოსებისთვის, განსაკუთრებით დასავლურ მედიასთან საუბრებში. საქართველოს შემთხვევაში, ანტიდისკრიმინაციული კანონმდებლობის არსებობა, რომელსაც რეალურად აღსრულების მექანიზმი არ გააჩნია, სახელმწიფოს ორმაგი სტანდარტის კარგი ილუსტრაციაა; 2. უმცირესობას უფლებები არ აქვს და არც უნდა ჰქონდეს, მას არ აქვს არაფრის მოთხოვნის უფლება, სწორედ იმიტომ, რომ უმცირესობაა - ამ შემთხვევაში სისტემური ჩაგვრისა და იერარქიის არსებობის უგულებელყოფა ხდება; უფლება დაახლოებით ისეთსავე მნიშვნელობას იძენს, როგორსაც ინტერესი, ან სურვილი. უმრავლესობის უფლება (ანუ ინტერესი) სოციალური ცხოვრების გარკვეული ფორმით ორგანიზებას გულისხმობს და ყველა სუბიექტი, რომელიც ამას ეწინააღმდეგება უფლებების

ველიდან გამოირიცხება. ელიტების მხრიდან ჰეტეროსექსუალობის “უმრავლესობისთვის” მიწერა ამავე უმრავლესობით მანიპულირების საფუძველი ხდება.

რუსული ელიტების ექსპანსიონისტური დისკურსი, აგრეთვე, ჰომოფობიის, ტრანსფობიისა და ჰეტერონორმატიულობის საკუთარი ცივილიზაციური იდენტობის აგებისა და “სხვასთან” გამიჯვნისთვის გამოყენება გვაძლევს საშუალებას, რომ საქართველოში მსგავსი დისკურსების არსებობა რუსული რბილი ძალის გამოვლინებად განვიხილოთ. მაგრამ ის მიგნება, რომ ქართულ კონტექსტში პრორუსული რიტორიკა არც ისე ძლიერია, დამატებით კითხვებს ბადებს: რუსული რბილი ძალის პოლიტიკის მიზანი საქართველოში მხოლოდ ანტიდასავლური განწყობების დანერგვაა თუ პრორუსული განწყობებისაც? ამის გათვალისწინებით, რამდენად წარმატებულია რუსეთის რბილი ძალის მოქმედება საქართველოში? სხვა რა ფაქტორები შეიძლება განაპირობებდეს ადგილობრივ კონტექსტში ანტიდასავლური დისკურსის სიმძლავრეს და პრორუსული დისკურსის შედარებით მარგინალურობას? აგრეთვე, რუსული რბილი ძალის გარდა, სხვა რა ფაქტორები შეიძლება მოქმედებდეს იმაზე, რომ ანტიდასავლური და ჰომოფობიური/ტრანსფობიური/ჰეტერონორმატიული დისკურსები თანხვედრაშია? ვფიქრობთ, ამ კითხვებს პასუხი შეიძლება სხვა კვლევებმა გასცეს. გარდა ამისა, ჩვენ მიერ განხილული მასალა მხოლოდ ძალაუფლების მქონე ინსტიტუტებისა და ინდივიდების ნარატივებს მოიცავს. შესაბამისად, შემდგომი კვლევების საგანი შეიძლება გახდეს ის, თუ როგორ ხდება ელიტების მიერ განვითარებული დისკურსების პრაქტიკული მხარდაჭერა და კვლავწარმოება სოციალურ “ქვედა დონეზე”.

გამოყენებული აბრევიატურები

დსთ - დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა თანამეგობრობა;

ევკ - ევრაზიის ეკონომიკური კავშირი;

ლგბტი - ლესბოსელი, ბისექსუალი ტრანსგენდერი, ინტერსექსი;

რმე - რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესია;

სმე - საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია;

სოგი - სექსუალური ორიენტაცია და გენდერული იდენტობა.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. აღდგომელაშვილი ე. (2008) განსხვავებულობა ტოტალიტარიზმის პირობებში. minority.ge მოდიებულია 8 მაისს, 2016 <http://minority.ge/beendifferenttotalitarism/>
2. აღდგომელაშვილი ე. (2016) წინასწარგანწყობიდან თანასწორობამდე: საზოგადოების ცოდნის, ინფორმირებულობისა და დამოკიდებულების კვლევალგბტ ჯგუფისა და მათი უფლებრივი თანასწორობის მიმართ; ქალთა ინიციატივების მხარდამჭერი ჯგუფი; თბილისი

3. ანტიმოდერნ/antimodern (2013) Путин: «Я, как президент, защищаю права» содомитов, მოძიებულია 30 ივნისი, 2016 <https://antimodern.wordpress.com/2013/04/08/putin-4/>
4. ბოსნია მ. & ვაისი მ./ Weiss, M. L., & Bosia, M. J. (Eds.). (2013). Global Homophobia: States, Movements, and the Politics of Oppression. University of Illinois Press. მოძიებულია 8 მაისს, 2016 Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/10.5406/j.ctt3fh5hk.2>
5. დიიკი ტ.ა./Dijk, T. A. (1993). Principles of Critical Discourse Analysis. Discourse & Society,4(2), 249-283
6. ეთნიკური, რელიგიური და სექსუალური უმცირესობების გამუქება პრესაში მონიტორინგის მეორე კვარტალური ანგარიში 1 სექტემბერი - 30 ნოემბერი 2011 წელი
7. ეთნიკური, რელიგიური და სექსუალური უმცირესობების გამუქება პრესაში მონიტორინგის შემაჯამებელი ანგარიში 1 მაისი, 2011 - 31 აგვისტო 2012
8. ვიგანდი ჯ./Wiegand, G. (2008). EU-Russian relations at a crossroads. Irish Studies in International Affairs, 19, 9-15.
9. თბილისის ლიბერალური აკადემია (2016) რუსეთის ხისტი დარბილი ძალის საფრთხეების საქართველოში, თბილისი
10. ილია II. (2004-2016). სააღდგომო ეპისტოლეები. მოძიებულია 27 ივნისს, 2016: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/sarchevi.htm>
11. ილია II. (2004-2016). საშობაო ეპისტოლეები. მოძიებულია 27 ივნისს, 2016: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/sarchevi.htm>
12. ინტერპრესნიუსი (2014) შტეფან ფულე - ევროკავშირი საქართველოსგან ერთსქესიანთა ქორწინების დაკანონებას არ ითხოვს <http://www.interpressnews.ge/ge/politika/272550-shtefan-fuleevrokavshiri-saqarthvelosgan-erthsqesiantha-qortsinebis-dakanonebas-ar-ithkhovs.html?ar=A>
13. კაპანაძე/Kapanadze, S. (2015). Russia's Soft Power in Georgia - A Carnivorous Plant in Action. In T. Rostoks & A. Spruds (Eds.). The Different Faces of "Soft Power": The Baltic States and Eastern Neighborhood between Russia and the EU (pp.162-183). Riga: Latvian Institute of International Affairs. მოძიებულია 1 მაისს, 2016: http://www.liia.lv/site/docs/LIIA_soft_power_book_web_layout.pdf

- კირილი/Kiril. (2013-2016). Slovo Patriarha [Patriarch's Word]. მოძიებულია 18 ივლისს, 2016: <http://www.pravoslavie.ru/58/>
14. კონელი რ./Connell, R. (1995). Masculinities. Berkeley: University of California Press.
 15. ლაითი/Light, M. (2008). Russian-American relations under George W. Bush and Vladimir Putin. *Irish Studies in International Affairs*, 19, 25-32.
 16. ლარუელი/Laruelle, M. (2015). The "Russian World": Russia's Soft Power and Geopolitical Imagination. Washington, DC: Center on Global Interests.
 17. ლევადა (2014) Russians Return to Religion, But Not to Church, FEBRUARY 10, 2014, მოძიებულია 30 ივნისი, 2016 <http://www.pewforum.org/2014/02/10/russians-return-to-religion-but-not-to-church/>
 18. მედიის განვითარების ფონდი (2013) ბიულეტენი: არა ფობიას! ნომრები: 1-7 ივლისი, 2013; #11, 17-23 ივნისი, 2013; #10, 10-16 ივნისი, 2013; #9, 3-9 ივნისი, 2013; #8, 27 მაისი-2 ივნისი, 2013; #7, 20-26 მაისი, 2013; #6, 13-19 მაისი, 2013; #5, 6-12 მაისი, 2013; #4, 29 აპრილი-5 მაისი, 2013; #3, 16-19 მაისი, 2013; #2, 22-28 აპრილი, 2013.
 19. მედიის განვითარების ფონდი (2014) ბიულეტენი: არა ფობიას! #11, #12, #13, #14, #15, #16, #17, #18, #19
 20. მედიის განვითარების ფონდი (2015) ბიულეტენი: არა ფობიას! #54, #55, #56, #57
 21. მედიის განვითარების ფონდი (2016) ბიულეტენი: არა ფობიას! ნომრები: #11 (66) 1 მაისი- 31 მაისი, 2016; #10 (65) 1 აპრილი - 30 აპრილი, 2016
 22. ნაი ჯ./Nye J. (1990) Soft Power, *Foreign Policy* No.80 (pp. 153-171)
 23. ნაგელი ჯ./Nagel J. (1998), Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations," *Ethnic and Racial Studies* 21(2), pp.242-151
 24. ნდი /NDI (2014) მოსახლეობის 96% პატრიარქს ენდობა მოძიებულია 30 ივნისი, 2016 <http://garb.ge/news/ndi-s-gamokithkhvebith-patriarqs-mosakhleobis-96-endoba/>
 25. პუტინი (2015) Интервью американскому журналисту Чарли Роузу для телеканалов CBS и PBS, მოძიებულია 30 ივნისი, 2016

<http://kremlin.ru/events/president/news/50380>

26. პუტინი (2014) Совместное заседание Госсовета и Совета по культуре и искусству , მოძიებულია 30 ივნისი, 2016
<http://kremlin.ru/events/president/news/47324>
27. პუტინი (2013) Интервью Первому каналу и агентству Ассошиэйтед Пресс, მოძიებულია 30 ივნისი, 2016
<http://kremlin.ru/events/president/news/19143>
28. პუტინი (2013) Пресс-конференция по итогам встречи на высшем уровне Россия – Европейский союз, მოძიებულია 30 ივნისი, 2016
<http://kremlin.ru/events/president/transcripts/18253>
29. პუტინი (2013) Прямая линия с Владимиром Путиным, მოძიებულია 30 ივნისი, 2016
<http://kremlin.ru/events/president/news/17976>
30. პუტინი (2013) Владимир Путин о сексуальных меньшинствах, მოძიებულია 30 ივნისი, 2016

https://www.youtube.com/watch?v=x5b9oQly_LU&list=PLES8Yz2S6wT1TczM5DLXOz2narXumFQcL&index=4

31. რიჩი/ Rich, A. (1981). *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*. London: Onlywomen Press.
32. რუსეთის ფედერაციული სახელმწიფოს მთავრობა (2013), Кодекс об административных правонарушениях, Статья 6.21. მოძიებულია 8 მაისს, 2016
<http://www.zakonrf.info/koap/6.21/>
33. სტენტი/Stent, A. E. (2008). Restoration and revolution in Putin's foreign policy. *Europe-asia Studies*, 60 (6), 1089–1106.
34. "საზოგადოების განწყობა საქართველოში: 2015 წლის აგვისტოში, კვლევის შედეგები ჩატარებულია NDI-ის დაკვეთითკავკასიის კვლევის რესურსცენტრის მიერ"https://www.ndi.org/files/NDI_August_2015_Survey_public%20Political_ENG_vf.pdf. გვ. 33
35. ფუკო მ./Foucault, M., Foucault, M., Foucault, M., & Foucault, M. (1978). *The history of sexuality*. New York: Pantheon Books.

36. ფილატოვი/Filatov, S. (2007). Traditsionnye religii, "rusaskaia tsivilizatciia" i suverennaia demokratiia [Traditional Religions, "Russian Civilization" and Sovereign Democracy]. In A. Malashenko & S. Filatov (Eds.). *Religiia i Konflikt* [Religion and Conflict]. Moscow: Carnegie Endowment for International Peace. მოდიებულია 4 მაისს, 2016: <http://carnegieendowment.org/files/religikonfl.pdf>

ბაზარი, სოციალური ინვესტიციები და „პასუხისმგებლიანი“ მოქალაქე – ეკონომიკური ლიბერალიზმი სოციალური პოლიტიკის ექსპერტების დისკურსში

გია გოთუა

შესავალი

დამოუკიდებლობის მიღწევიდან მოყოლებული, საქართველოში ეკონომიკური და სოციალური პოლიტიკის პრობლემების განხილვისას, პრიორიტეტულ თემას საბაზრო ინსტიტუტების განვითარება წარმოადგენს. გარკვეულ ეტაპზე, ბაზარზე ორიენტირებულ ხედვებს შორის წამყვანი როლი ეჭირა ნეოლიბერალურ ხედვას (Rekhviashvili, 2012). სააკაშვილის პერიოდის სოციალურ პოლიტიკაში, ამ ნეოლიბერალური ხედვის პრაქტიკაში განხორციელების მაგალითს სახელმწიფო სოციალური სერვისების ყველაზე ღარიბ ფენაზე ფოკუსირება წარმოადგენდა (Baumann, 2010). თუმცა, 2008 წელს დაწყებული პოლიტიკური და ეკონომიკური განვითარების ნეოლიბერალური მოდელის კრიზისის ფონზე, თვალნათელი გახდა ამ ხედვის გადახედვის საჭიროება (Rekhviashvili, 2012, Timm, 2012).

2012 წლის ოქტომბერში ხელისუფლებაში მოვიდა კოალიცია, რომლის წამყვანმა პარტიამ პოლიტიკურ სპექტრში, დეკლარირებულად, სოციალ-დემოკრატიული ნიშა დაიკავა. ერთ-ერთი მკვლევრის აზრით, “ქართული ოცნების” ხელისუფლებაში მოსვლაში ერთ-ერთი მთავარი როლი ითამაშა ფართო ფენების უკმაყოფილებამ იმ პოლიტიკით, რომელსაც ნაციონალური მოძრაობის ხელისუფლება მმართველობის წლებში ატარებდა (რეხვიაშვილი, 2016). მკვლევრის აზრით, სააკაშვილის ხელისუფლების მთავარ საზრუნავს საბაზრო ინსტიტუტების განვითარება წარმოადგენდა, ხოლო ბაზრის უარყოფითი ეფექტების შემცირებას სათანადო ყურადღება არ ექცეოდა. შეიძლება ითქვას,

რომ ნეოლიბერალური პოლიტიკის უარყოფითი შედეგების გამო, საფრთხე შეექმნა საქართველოში კაპიტალიზმის მდგრადი ინსტიტუტების შექმნის პროცესს. საზოგადოების რეაქციის საპასუხოდ, უკვე ახალი ხელისუფლების პირობებში, შეიცვალა ჯანდაცვის პოლიტიკა და სახელმწიფო ბიუჯეტში გაიზარდა სოციალური ხარჯების წილი. პარალელურად, პოლიტიკოსების და ექსპერტების მხრიდან მუდმივად ისმის მოსაზრება, რომლის თანახმადაც ეკონომიკური ზრდის ამჟამინდელი ტემპების შენარჩუნების პირობებში, სოციალური ხარჯების დღევანდელ დონეზე შენარჩუნება ანდა გაზრდა დიდი ხნის განმავლობაში შეუძლებელი იქნება.

კეთილდღეობის სახელმწიფოს ქართულ მოდელში ბოლო რამდენიმე წლის განმავლობაში განხორციელებული ცვლილებების დანახვა მსოფლიო და ლოკალური კაპიტალიზმის კრიზისის ფონზე არის შესაძლებელი (Jones, 2015). ნეოლიბერალური რეფორმების შედეგად გამოწვეულმა პოლიტიკურმა უკმაყოფილებამ მნიშვნელოვნად განაპირობა პოლიტიკური არასტაბილურობა, რომელიც 2012 წელს ხელისუფლების ცვლილებით დაგვირგვინდა. ამან კი, თავის მხრივ, საქართველოში კაპიტალიზმის მდგრადი მოდელის ჩამოყალიბების პროცესს შეუშალა ხელი. ამ თვალსაზრისით, „ქართული ოცნების“ შედარებით უფრო აქტიური სოციალური პოლიტიკა შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც ქართული კაპიტალიზმის, ნეოლიბერალურ მოდელთან შედარებით, უფრო მდგრადი კაპიტალისტური მოდელის ჩამოყალიბებისთვის საჭირო დროის მოგების მცდელობა.

კრიტიკული თეორიის წარმომადგენლების აზრით, კაპიტალიზმის, როგორც სისტემის გადარჩენის და სტაბილურობის უზრუნველყოფის საქმეში, გადამწყვეტ როლს იდეოლოგია თამაშობს (Bronner, 2011). იდეოლოგია მათ მიერ გაგებულა, როგორც რეალობის ვერსია, რომელიც კონკრეტული პრაქტიკების გამართლებას ემსახურება (Boltanski, Chiapello&Elliott, 2005). კაპიტალიზმის იდეოლოგია არ წარმოადგენს სტატიკურ ფენომენს პირიქით, ეს იდეოლოგია კაპიტალიზმის წინაშე გაჩენილ გამოწვევების კვალდაკვალ განიცდის ცვლილებებს. განსაკუთრებით მნიშვნელოვან როლს იდეოლოგია თამაშობს

კრიზისულ პერიოდებში - იდეოლოგია საზოგადოების წევრებს მასშტაბური ცვლილებების გააზრებაში ეხმარება, ასევე, ის ეხმარება სიახლეების დანერგვაში და ამ ცვლილებების გამართლებაში (Boltanski, Chiapello & Elliott, 2005).

წინამდებარე ნაშრომი მიზნად ისახავს იმის გარკვევას, თუ რამდენად შეიცვალა კაპიტალიზმის იდეოლოგია საქართველოში.

კონკრეტულად, კვლევა ეხება საექსპერტო ნარატივებს სოციალური პოლიტიკის შესახებ. სოციალური პოლიტიკა აღებულია როგორც სფერო, რომელმაც საქართველოში, ბოლო ოთხი წლის განმავლობაში, ყველაზე დიდი ცვლილებები განიცადა. კვლევის ობიექტად ექსპერტების ნარატივების არჩევის უკან ამ კვლევისთვის მნიშვნელოვანი თეორიული დაშვება დგას. ამ დაშვების თანახმად, კაპიტალიზმის სიძლიერე თუ სისუსტე, სხვა ფაქტორებთან ერთად, საჯარო სივრცეში მის მომხრეთა პოზიციების სიძლიერით თუ სისუსტით არის განსაზღვრული (Burawoy, 2003). ასევე, ამ მიდგომის თანახმად, კაპიტალიზმის განსხვავებული პროექტების უკან სხვადასხვა სოციალური ჯგუფისგან შემდგარი კოალიციები დგას. ამ კოალიციების გავლენა საჯარო სივრცეზე ასევე მათი ძალაუფლების ხარისხის განმსაზღვრელია. ექსპერტები, რომელთა ამოცანას სხვადასხვა პოლიტიკური და ეკონომიკური პროექტის წარმოდგენა და დაცვა, საჯარო სივრცეში ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ; მათ, როგორც წესი, მიუკერძოებლობის გარკვეული აურა დასდევთ (Flijvberga, 1998). ეს აურა ექსპერტებს კონკრეტული პროექტების გამართლების საშუალებას აძლევთ კონკრეტული ჯგუფების ინტერესებზე მითითების გარეშე. ამ თვალსაზრისით, შეგვიძლია ექსპერტების იდეოლოგიურ ფუნქციებზეც ვილაპარაკოთ.

ნაშრომში განხილული არ არის ბოლო ორი წლის განმავლობაში შექმნილი ის ტექსტები, რომლებიც სოციალურ პოლიტიკას საქართველოში სოციალისტური ან სოციალ-დემოკრატიული პოზიციებიდან განიხილავს. განხილულია მხოლოდ ის ტექსტები, რომლის ავტორების მთავარი საზრუნავი კაპიტალისტური ინსტიტუტების შექმნა, შენარჩუნება და განვითარება წარმოადგენს და სოციალურ პოლიტიკას სწორად ამ ამოცანასთან მიმართებაში განიხილავენ.

კვლევის მიზანი იყო საექსპერტო ნარატივების შინაარსის ანალიზი და ამ ნარატივების შედარება (Czarniawska-Joerges, 2004). მკვლევარი მიზნად ისახავდა, გაერკვია, იდეოლოგიური თვალსაზრისით, თუ რა მსგავსებები და განსხვავებები არსებობს ამ სფეროს შესახებ არსებულ ნარატივებს შორის. მაგალითად, მიზნად იყო დასახული იმის გარკვევა, თუ რამდენად არის შენარჩუნებული ნეოლიბერალური ხედვა ექსპერტებს შორის და არსებობს თუ არა მისგან განსხვავებული, ალტერნატიული ხედვა, რომლის ფარგლებში სოციალური პოლიტიკა ასევე კაპიტალიზმის მდგრადი მოდელის ჩამოყალიბების მიზანთან მიმართებაში არის განხილული. ამის გარკვევა მოგვცემს საშუალებას, რომ გავიგოთ, თუ რამდენად აქვს კაპიტალიზმის, ნეოლიბერალიზმის ალტერნატიულ ხედვას საქართველოში ექსპერტების მხრიდან მხარდაჭერა.

კვლევის მეორე მიზანი იყო ნარატივების მიღმა დარჩენილი ელემენტების (იდენტობები, საზოგადოებრივი ჯგუფები, პოლიტიკური და ეკონომიკური იდეები) გამოვლენა. ამ ელემენტების დანახვა განიხილება, როგორც ერთი ნაბიჯი საქართველოში ალტერნატიული, კაპიტალიზმის მიმართ ოპოზიციური დისკურსის დამკვიდრებისკენ.

ტექსტების კრიტიკული გააზრებისთვის და ალტერნატივების შეთავაზებისთვის განმსაზღვრელი იყო ამერიკელი პოლიტიკის თეორეტიკოსის, ნენსი ფრეიზერის მიერ შემოთავაზებული ჩარჩო (Fraser, 2009). კერძოდ, ფრეიზერი მიიჩნევს, რომ სამართლიანობის ცნება სამ, ურთიერთდაკავშირებულ ასპექტს მოიცავს. ეს ასპექტებია: (1) განსხვავებული ჯგუფების აღიარება, (2) სიკეთეების გადანაწილება, (3) გადაწყვეტილებების მიღებაში მონაწილეობა. ამ ჩარჩომ, ასევე, საშუალება მომცა, რომ ნაშრომის ბოლოს სოციალური პოლიტიკის ალტერნატიული დისკურსის ელემენტების ფორმულირება მომეხდინა.

განხილულ ტექსტებს შორის ორი ტიპის ნარატივის გამოყოფა არის შესაძლებელი. ორივე ქვეყნის განვითარებაში ცენტრალურ როლს ბაზარს ანიჭებს. ძირითადი უთანხმოება ამ ორ ნარატივს შორის გადანაწილებითი პოლიტიკის გატარების საჭიროებას შეეხება. ნეოლიბერალური ნარატივი

სოციალური პოლიტიკის მაქსიმალური შეზღუდვის მოთხოვნის გარშემო არის ანყობილი. მეორე ტიპის ნარატივში, ავტორი კაპიტალისტური ინსტიტუტების განვითარების უფრო გრძელვადიან პერსპექტივაზე არის ორიენტირებული. აქედან გამომდინარე, ის საქართველოში აქტიური გადამანაწილებელი პოლიტიკის განხორციელების საჭიროებას აღიარებს.

ორივე ტიპის ნარატივის მიღმა დარჩენილ საკითხებს შორის გამოსაყოფია სამი. სოციალური პოლიტიკის განხილვისას, მეტი საუბარია საჭირო სხვადასხვა საზოგადოებრივი ჯგუფის ღირებულებებზე და სოციალური პოლიტიკის როლზე ამ ჯგუფების წევრებისთვის მისაღები ცხოვრების დონის შენარჩუნებაში. ასევე, მეტი საუბარია საჭირო სოციალურ პოლიტიკაზე, რომლის მიზანია სხვადასხვა სოციალურ კლასს შორის სიკეთეების გადანაწილება. ხაზგასმას მოითხოვს ის ფაქტი, რომ სახელმწიფო არ წარმოადგენს ეკონომიკისგან იზოლირებულ სფეროს. სახელმწიფო ყველა შემთხვევაშია ჩართული დოვლათის გადანაწილებაში და ქართულ საზოგადოებაში არსებობს ამ გადანაწილების ალტერნატიული გზების უფრო სიღრმისეული განხილვის საჭიროება.

მეთოდოლოგია

კვლევა წარმოადგენს კრიტიკული კვლევის ერთ-ერთ ტიპს, იდეოლოგიის კრიტიკას (Jørgensen & Phillips, 2002). ამავე დროს, ეს კვლევა ემყარება კრიტიკული სოციალური მეცნიერების პრაგმატისტულ ვერსიას (Bohman, 1999). ამ მიდგომის ფარგლებში მოხსნილია იდეოლოგიისა და ჭეშმარიტების მკვეთრი გამიჯვნა, რომელიც კლასიკური მარქსიზმისთვის იყო დამახასიათებელი (Freedon, 2003). აქ კონკრეტული იდეოლოგია ფასდება მკვლევრის მიერ მხარდაჭერილი ემანსიპატორული პოლიტიკური პროექტის წარმატებაზე ან წარუმატებლობაზე გავლენის მიხედვით (Boltanski, 2011).

პროექტის პირველ ეტაპზე, გაკეთდა ინტერნეტის მეშვეობით გამოვლენილი ცხრა ტექსტის პირველადი ანალიზი (თემატური კოდირება/ანალიზი). ცხრავე ტექსტი ბოლო ორი წლის განმავლობაში იყო შექმნილი, ექსპლიციტურად ეხებოდა სოციალურ პოლიტიკას და ექსპერტებს ეკუთვნოდა. ტექსტებს შორის იყო ინტერვიუები, სტატიები, ბლოგები და სატელევიზიო გადაცემების ტრანსკრიპტები. ცხრა ტექსტიდან, მეორე ეტაპზე, შერჩეულ იქნა სამი ტექსტი, რომელიც საუკეთესოდ გამოხატავდა ამ ცხრა ტექსტში არსებულ განსხვავებულ პოზიციებს. სამი ტექსტიდან, ორი წარმოადგენს ინტერვიუს, ერთი კი ბლოგს; ორივე ინტერვიუ გამოქვეყნდა ჟურნალ „ლიბერალში“. პირველი ეკუთვნის სოციალური პოლიტიკის ექსპერტ დავით გბირიშვილს, ხოლო მეორე – ეკონომიკის ექსპერტ რომან გოცირიძეს. ბლოგის ავტორი არის მსხვილი ანალიტიკური ცენტრის, ISET-ის მკვლევარი ია ვარდიშვილი. ეს ბლოგი გამოქვეყნდა ამავე ორგანიზაციის ვერ-გვერდზე¹⁷.

სამი ტექსტის სიღრმისეული ანალიზის დროს, ძირითადად ვიყენებდი კონსტრუქტივისტული ნარატიული ანალიზის (Czarniawska-Joerges, 2004) და პოლიტიკური დისკურსის ანალიზის (Fairclough, 2012) მეთოდებს. ამათგან პირველი ტექსტის შინაარსის გაშლას და კრიტიკულ გააზრებას, მეორე კი არგუმენტების უკან არსებული დაშვებების და ღირებულებების ანალიზს გულისხმობს. ასევე, გაკეთდა ტექსტებში წარმოდგენილი კატეგორიების (Silverman, 2002) და მეტაფორების ანალიზი (Machin & Mayr, 2012).

ინდივიდი, საზოგადოება, ჯგუფები და კეთილდღეობის სახელმწიფო - სამი ტექსტი

ტექსტის ამ ნაწილში დაწვრილებით გავარჩევ დასახელებულ სამ ტექსტს. ნაშრომის ეს ნაწილი ხუთ ქვეთავად არის დაყოფილი. პირველი ორი ქვეთავი შეეხება წარმოდგენას ადამიანის შესახებ, რომელსაც ამ კვლევაში გარჩეული

ტექსტების ავტორები ამკვიდრებენ. ადამიანი, მათი ინტერპრეტაციით, არის ინდივიდი, რომელიც მუდმივად სარგებლის და დანახარჯების ოპტიმალური ბალანსის მიღწევაზეა ორიენტირებული. ასევე, ის არის არსება, რომლის ქცევაზე გავლენას კულტურული ღირებულებები ახდენს. ერთ-ერთი ექსპერტი, ამ ღირებულებების როლს ეკონომიკასა და სოციალურ პოლიტიკაში ნეგატიურად აფასებს. მეორე ექსპერტი კულტურას უყურებს, როგორც მოცემულობას, რომელსაც გადანყვეტილებების მიღების დროს გვერდს ვერ აუვლი. მესამე ქვეთავში, საუბარია წარმოდგენაზე საზოგადოების, როგორც ერთი მთლიანს შესახებ. მეოთხე ქვეთავში განხილულია ცალკეული სოციალური, ეკონომიკური და კულტურული ჯგუფების როლი და ადგილი ექსპერტების ნარატივებში. ტექსტებში, ექსპერტები ზოგიერთ ჯგუფს (მაგალითად საშუალო ფენას) აძლიერებენ, ხოლო ზოგიერთს აკნინებენ (მაგალითად პენსიონერებს, პოლიტიკოსებს). მეხუთე ქვეთავში განხილულია ექსპერტების ნარატივების მიღმა არსებული რამდენიმე დაშვება, რომელიც კეთილდღეობის სახელმწიფოს ქართულ მოდელს შეეხება. ყველა ეს თემა სოციალურ პოლიტიკასთან მიმართებაშია განხილული. ტექსტში ასევე მოყვანილია კომენტარები, რომლებიც ავტორის პოლიტიკურ პოზიციებს ასახავენ.

ადამიანი და მისი თვისებები: მომხვეჭელობა სოციალური დახმარების პროგრამების პირისპირ

- **გზირიშვილის და ვარდიშვილის ტექსტების თანახმად, ადამიანები სარგებლის გაზრდის და სარგებლის მისაღებად საჭირო ძალისხმევის შემცირებისკენ არიან მიდრეკილნი;**
- **სოციალური პოლიტიკის კონტექსტში, ეს ნიშნავს რომ სოციალურ პროგრამებში მონაწილეობის სანაცვლოდ, დახმარების მიმღებებმა გარკვეული პირობები უნდა შეასრულონ.**

გზირიშვილი და ვარდიშვილის ტექსტების უკან დგას ერთი და იგივე დაშვება. ამ დაშვების თანახმად, ადამიანი რაციონალურ არსებას წარმოადგენს. თავად ეს რაციონალობა ვინროდ არის განსაზღვრული და ეკონომიკურ რაციონალობას, ანუ სარგებლის გაზრდას და დანახარჯის/ტანჯვის შემცირებას გულისხმობს. ეს

ხედვა ორი ექსპერტის ხედვის საერთო ფილოსოფიურ და იდეოლოგიურ საფუძვლებზე მიუთითებს. ორივე, ნაწილობრივ, უტილიტარიანულ ხედვას იზიარებს და სათანადო ყურადღებას არ აქცევს ადამიანის, როგორც არამომხვეჭელი არსების ხედვას.

ამ დაშვებას ეფუძნება ის თანხმობა, რომელიც ორ ხსენებულ ექსპერტს შორის სოციალური დახმარების პროგრამების დიზაინთან დაკავშირებით არსებობს. მათი აზრით, ყოველთვის არსებობს რისკი იმისა, რომ სოციალური დახმარების პროგრამებმა სიზარმაცე და უდარდელობა წაახალისონ. ამიტომ, დახმარების სანაცვლოდ, მიმღებებმა შრომით ბაზარზე რეინტეგრაციისთვის ყველა ზომა უნდა მიიღონ. გარდა ამისა, ადამიანის ბუნების უტილიტარიანული გაგება საზოგადოების წევრებს საერთო ინტერესების და სოლიდარობის გააზრებაში უშლის ხელს. ამ ხედვის თანახმად, საზოგადოების ყველა წევრი, პირველ რიგში, ინდივიდუალურ სარგებელზე ფიქრობს და მისი უშუალო გარემოცვის მიღმა, ნაკლებად არის სხვა ადამიანების ბედით დაინტერესებული. კეთილდღეობის სახელმწიფოს კონტექსტში, ეს სოციალური პოლიტიკის, როგორც საზოგადოების წევრებს შორის სოლიდარობის გამოხატვის ერთ-ერთი ფორმის გააზრებას უშლის ხელს.

გზირიშვილი სხვადასხვა ქვეყანაში მოქმედ სოციალური დახმარების სისტემებს ერთგვარ კონტინუუმზე ალაგებს, რომლის ერთ ბოლოში წარმოდგენილია პიროვნული დამოუკიდებლობის და პასუხისმგებლობის პრინციპი, ხოლო მეორე ბოლოში – უდარდელობა და საზოგადოების სხვა წევრებზე დამოკიდებულება. მისი თქმით:

სოციალური დაცვა უნდა ეფუძნებოდეს... იმას, თუ როგორი საზოგადოება გვინდა ჩვენ. გვინდა საზოგადოება, სადაც ადამიანი იქნება მობილიზებული, პასუხისმგებლობა ექნება საკუთარ ჯანმრთელობასა და მომავალზე თუ გვინდა საზოგადოება, სადაც ადამიანებს გაუჩნდებათ უდარდელობის განცდა.

ამიტომ, ორივე ისეთი პროგრამების მომხრეა, რომელიც სოციალურ დახმარების მიღებას გარკვეული პირობების შესრულებას დაუკავშირებს (მათ შორის: სამსახურის ძიება, შეთავაზებულ სამსახურზე უპირობო თანხმობის მიცემა, გადამზადება და სხვა).

პიროვნული პასუხისმგებლობის და სოციალური დახმარების მიერ წახალისებული უდარდებლობის დაპირისპირება შეგვიძლია მე-20 საუკუნის 90-იან წლებში დამკვიდრებული ნეოლიბერალური ხედვის ნაწილად განვიხილოთ (Glennester, 2012). ამ შეხედულების მომხრეები, იმ პერიოდში, მემარჯვენე ცენტრისტებთან ერთად იყვნენ მემარცხენე ცენტრისტებიც, ე.წ. „მესამე გზის“ იდეოლოგიის მომხრეები. იმ პერიოდიდან მოყოლებული, სხვა ფაქტორებთან ერთად, სწორედ ეს ფართო კონსერვატიული უშლის ხელს სოციალური პოლიტიკის სფეროში ალტერნატივების დანახვას.

ევროპის და აშშ-ს მსგავსად, დახმარების მიმღებთა ნაწილის უპასუხისმგებლო და სიზარმაცისკენ მიდრეკილ ადამიანებად გამოცხადება სოციალური დაცვის პროგრამების შემცირების ლეგიტიმაციას ემსახურება (Glennester, 2012). ყურადღების მიღმა რჩება ის ფაქტი, რომ ბევრი ღარიბი სტრუქტურული პრობლემების მსხვერპლია და ასეთი ადამიანები, დროთა განმავლობაში, სულ უფრო მეტად კარგავენ მუშაობის უნარს (Glassman, Swatos, & Denison, 2004).

საკითხის ამგვარად დაყენება იმ ჯგუფების ინტერესებთან არის დაკავშირებული, რომლებიც მსოფლიო ბაზარზე ადგილის დამკვიდრებით და ადგილობრივი, საბაზრო ლოგიკას დამორჩილებული და დისციპლინირებული მუშახელის არსებობით არიან დაინტერესებულები. პოლიტიკის ამ ლოგიკის თანახმად, მოსახლეობის უმრავლესობას დახმარების მიღების იმედი არ უნდა ჰქონდეს და ნებისმიერი შემთავაზებული სამუშაოს მისაღებად მზად უნდა იყოს.

როგორ ხსნიან კვლევის ფოკუსში მოხვედრილი ექსპერტები ადამიანების ამ სიზარმაცისკენ მიდრეკილებას? აქ საქმე გვაქვს გარკვეულ დაშვებებთან ადამიანის ბუნების შესახებ. გზირიშვილი, ფულადი შემწეობის არსებული სისტემის შესახებ საუბრისას, საკმაოდ ვრცლად განმარტავს საკუთარ შეხედულებებს ამ საკითხის შესახებ, აღნიშნავს რომ მიმღებთა ნაწილი არაფორმალურ სექტორშია დასაქმებული და სოციალური დახმარების მიღების მიზნით, მალავს შემოსავალს. მისი თქმით, „სახელმწიფო შესაძლოა კი სთავაზობს [სამსახურს] მაგრამ ხშირად ბენეფიციარები უარს ამბობენ. რა თქმა უნდა, უარს იტყვის, შენ თუ არ დაუყენე პირობა“. დახმარების მიმღები, ამ წარმოდგენაში, არის ადამიანი, რომლისთვისაც პრიორიტეტულია მატერიალური სარგებლის მიღება და ტანჯვის შემცირება.

ასეთი უტილიტალიანური წარმოდგენა ადამიანის შესახებ, წარმოდგენა ადამიანის, როგორც ე.წ. “Homo Economicus”-ის შესახებ (ადამიანი, რომელიც შესაძლო სარგებლის და ზიანის მუდმივი გათვლებით არის დაკავებული), საბაზრო ლიბერალიზმის იდეოლოგიის ერთ-ერთ ქვაკუთხედს წარმოადგენს (Gamble, 2013). ამ ხედვაში ირდილება ადამიანების სხვა თვისებები, პირველ რიგში კი მისი ორიენტაცია ჯგუფის ფასეულობებზე, სხვის კეთილდღეობაზე და სხვა ადამიანებთან დიალოგის შედეგად, ფასეულობების გადასინჯვის უნარი. Homo Economicus, პირველ რიგში, არის ბაზრის მონაწილე, და ყველა ადამიანი, რომელიც საბაზრო ურთიერთობებში არ ან ვერ მონაწილეობს, მასთან შედარებით მეორეხარისხოვანია.

***სოციალური პოლიტიკა საზოგადოებრივი ღირებულებების კონტექსტში:
კულტურა როგორც ბარიერი და კულტურა როგორც მოცემულობა***

- **გზირიშვილიც და ვარდიაშვილიც ყურადღებას აქცევენ ადამიანების კულტურულ ღირებულებებზე დამოკიდებულების ფენომენს;**
- **გზირიშვილის აზრით, ქართულ საზოგადოებაში სიზარმაცე და დახმარების არამართლზომიერი გამოყენება არის ნახალისებული;**

- **ვარდიაშვილის აზრით, ქართულ კულტურაში უთანასწორობის მიმართ მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება არსებობს, რაც გათვალისწინებული უნდა იყოს ეკონომიკური და სოციალური პოლიტიკის შექმნის დროს.**

გზირიშვილი და ვარდიაშვილი განსხვავდებიან კულტურის მიმართ მათი დამოკიდებულების მიხედვით. პირველი ქართულ კულტურის იმ ასპექტებს აკრიტიკებს, რომლებიც ადამიანებს საბაზრო ურთიერთობების სრულყოფილ მონაწილედ ჩამოყალიბებაში უშლიან ხელს. მეორე ქვეყნის კულტურული თავისებურებების გათვალისწინებისკენ მოუწოდებს მკითხველს და განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს საზოგადოების შიგნით დამკვიდრებულ დამოკიდებულებას უთანასწორობის მიმართ. იდეოლოგიური თვალსაზრისით, ეს ხედვა წარმოადგენს წყვეტას მე-20 საუკუნის 90-იან წლებში პოპულარულ იდეებთან, რომლის მიხედვითაც ლიბერალური იდეოლოგიის და კაპიტალიზმის საბაზრო მოდელის მორგება ყველა საზოგადოებაზე ერთნაირად არის შესაძლებელი. ვარდიაშვილი აღიარებს კომპრომისების საჭიროებას კაპიტალიზმის მდგრადი ადგილობრივი მოდელის შექმნის პროცესში. ასეთი იდეოლოგიური კომპრომისი აძლიერებს კაპიტალიზმის მომხრეებს ქვეყნის შიგნით.

კულტურაზე ორიენტირებული ხედვის მიღმა რჩება საზოგადოების და კულტურის შიგნით არსებული მრავალფეროვნება. ასევე ყურადღება არ ექცევა ადამიანების უნარს, რომ დიალოგის გზით, შეცვალონ საკუთარი ღირებულებები და მიზნები. ასევე, სოციალურ- ეკონომიკური განვითარების კულტურაზე დაყვანა შეიცავს იმის შესაძლებლობას, რომ ზოგიერთი ქვეყნის პრობლემები მისი კულტურის უარყოფით ფაქტორებს დაბრალდეს და არა სხვა, სტრუქტურულ და პოლიტიკურ ფაქტორებს.

გზირიშვილი, ისევე როგორც ვარდიაშვილი, არ ფიქრობს რომ ადამიანები მხოლოდ რაციონალური არსებები არიან. მისი აზრით, ისინი საზოგადოებისთვის დამახასიათებელ ღირებულებებზეც არიან დამოკიდებულნი. გზირიშვილის მიიჩნევს, რომ კულტურულ ნორმებზე ეს დამოკიდებულება, სიამოვნება/ტანჯვის პრინციპთან ერთად, არის კიდევ ერთი მიზეზი, რომლის გამოც სოციალური

დაცვის სისტემამ შეიძლება სიზარმაცე წახალოს. მთლიანობაში, ამ ღირებულებებს, სოციალური პოლიტიკის კონტექსტში, ის ნეგატიურად აფასებს. გბირიშვილი მიიჩნევს, რომ ქართულ კულტურაში, გარკვეულწილად, სიზარმაცე და სხვა უდარდებლობა არის წახალისებული.

ექსპერტი ასევე თვლის, რომ ქართული საზოგადოება ზოგადად „მემარცხენე“ ღირებულებების მიმართ ავლენს მიდრეკილებას. სოციალური პოლიტიკის სფეროში, რაციონალური გადაწყვეტილებების მიღების მაგივრად, პოლიტიკოსებს უწევთ კულტურული ფონის გათვალისწინება. შედეგად, „საქართველოში გამორჩეული მემარჯვენე ლიბერალური ხედვის მქონე პოლიტიკური ელიტებიც კი სოციალურ-დემოკრატიულ მონყობისკენ ისწრაფვიან“. ასეთი ფონი, „არარაციონალური“ პოლიტიკური გადაწყვეტილებების მიღების გარდა, ასევე, ხელს უწყობს მოქალაქეებში სოციალური დახმარების მიმართ არასწორი და ამორალური დამოკიდებულების ჩამოყალიბებას. გბირიშვილის თქმით, იმის გამო რომ დახმარებას არაფორმალურ სექტორში დასაქმებული ადამიანებიც იღებენ, ზარალდებიან ფორმალური სექტორში დასაქმებული ღარიბებიც. მეტიც, არაფორმალურ სექტორში დასაქმებული ადამიანები ხშირად სახელმწიფოს შემოთავაზებულ სამსახურზე უარს ამბობენ. ამ უსამართლობას ქართული საზოგადოება ადვილად ეგუება: „სახელმწიფო გთავაზობს სამსახურს და შენ უარს ამბობს, ჩემი აზრით, ეს აღმაშფოთებელია. აი, ეს არის ჩვენი გაგებით სამართლიანობა და ასეთი წესებით ვთამაშობთ“.

უკანასკნელი პასაჟი მნიშვნელოვანია იმიტაც, რომ ექსპერტი მკვეთრად გამიჯნავს ერთმანეთისგან სამართლიანობის „სწორ“ გაგებას, რომელიც უფლებებსა და მოვალეობებს შორის ბალანსის შენარჩუნებას გულისხმობს, და სამართლიანობის მეორე, ქართულ საზოგადოებაში გავრცელებულ გაგებას. ეს უკანასკნელი, მისი აზრით, სოციალური დახმარების მიმართ ცალმხრივ, უპასუხისმგებლო დამოკიდებულებას გულისხმობს. ეს არის ხედვა, რომლის მიხედვითაც, სახელმწიფოს აქვს ცალმხრივი ვალდებულება, დაეხმაროს ღარიბებს, სანაცვლოდ კი ღარიბები არანაირ ვალდებულებას არ იღებენ საკუთარ

თავზე. ექსპერტის ამგვარი ინტერპრეტაციის შედეგად, ხდება ღარიბების მხრიდან გაჟღერებული მოთხოვნების დაკნინება/დელიგიტიმაცია – ამ მოთხოვნების გამჟღერებლები უპასუხისმგებლო ადამიანებად და ცუდ მოქალაქეებად არიან წარმოდგენილი.

კულტურული ღირებულებების საკითხი თემატიზებულია ვარდიშვილის ბლოგშიც. ამ ავტორს განსხვავებული პოზიცია აქვს. მისი აზრით, გადაწყვეტილების მიღების დროს გასათვალისწინებელია ის, თუ რამდენად მისაღებია კონკრეტული საზოგადოების წევრებისთვის მკვეთრი უთანასწორობის არსებობა ამ საზოგადოების შიგნით. საქართველოში, ევროპული საზოგადოებების მსგავსად, უთანასწორობის მიმართ დამოკიდებულება მკვეთრად უარყოფითია. ამ მხრივ, საქართველო განსხვავდება აღმოსავლეთ აზიური ქვეყნებისგან, სადაც უთანასწორობა კულტურული ფასეულობებით არის ლეგიტიმიზირებული და გრძელი ისტორია აქვს. ვარდიშვილის მიხედვით, ამ ღირებულებების გაუთვალისწინებლობა საზოგადოების მხრიდან წინააღმდეგობას და შესაბამისად, პოლიტიკურ არასტაბილურობას იწვევს. პოლიტიკური არასტაბილურობა კი, თავის მხრივ, არის ზრდის და კაპიტალისტური ინსტიტუტების განვითარების ერთ-ერთი მთავარი ხელშემშლელი ფაქტორი. ეს პოზიცია, ყველაზე სრული სახით, ამ ციტატაშია გადმოცემული:

ევროპული ქრისტიანული და სოციალისტური ტრადიციები აქცენტს აკეთებს საზოგადოების ღარიბი წევრების ცხოვრების პირობებზე. ამ შეხედულებაში, რომელიც პოლიტიკურად ძალიან გავლენიანია ევროპაში, გადაჭარბებული უთანასწორობა ხელს უშლის მთელი საზოგადოების კეთილდღეობას. წინდახედული პოლიტიკა ითვალისწინებს ასეთ კულტურულ აზროვნებას. შესაბამისად, საქართველომაც უნდა აირჩიოს პოლიტიკა, რომელიც შეესაბამება გავრცელებულ ქართულ ფასეულობებს.

საინტერესოა, რომ ვარდიშვილიც, ზოგიერთ კულტურულ ღირებულებას საბაზრო ეკონომიკასთან შეუთავსებლად მიიჩნევს. მაგალითად, პოლონეთში

ძლიერი კათოლიკური ტრადიცია ეკონომიკის განვითარებასთან მოდის წინააღმდეგობაში. ერთი მხრივ, კულტურული ღირებულებებისთვის უპირატესობის მინიჭებამ – მაგალითად, სოლიდარობის კათოლიკური ტრადიციის წინა პრიორიტეტობა – **მოკლევადიან პერსპექტივაში**, შეიძლება ეკონომიკურ განვითარებას ზიანი მიაყენოს. თუმცა, **გრძელვადიან პერსპექტივაში**, კაპიტალისტური ეკონომიკის განსავითარებლად და თვითონ ამ ღირებულებების ნეგატიური შედეგების დასაძლევად, ასეთი კომპრომისი აუცილებელია.

ვარდიშვილის პოზიცია შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც ნაწილი იმ რეაქციისა, რომელიც ე.წ. „ვაშინგტონური კონსესუსის“ წარუმატებლობის გამომჟღავნებას, საქართველოში ნეოლიბერალური პოლიტიკის მარცხს და 2008 წელს დაწყებულ მსოფლიო ეკონომიკურ კრიზისს მოჰყვა. ამ რეაქციის ფარგლებში, მკვლევრებმა და პოლიტიკოსებმა სხვადასხვა თეორიულ მოდელს მიმართეს, მათ შორის, ნეონსტიტუციონალისტურ ეკონომიკურ თეორიას (North, 2005). ამ თეორიის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, დაგლას ნორტი, საბაზრო ინსტიტუტების განვითარების განმსაზღვრელ ფაქტორად კულტურულ ღირებულებებს მიიჩნევს. აღსანიშნავია, რომ მიუხედავად ნეოლიბერალიზმისგან განსხვავებული ხედვისა, ვარდიშვილიც ლიბერალური ეკონომიკის პარადიგმაში რჩება – მისი მთავარი საბრუნავი სწორედ **საბაზრო ინსტიტუტების** გამართული ფუნქციონირებაა.

გზირიშვილის მსგავსად, ვარდიშვილიც საუბრობს საზოგადოებაზე, რომლისთვისაც ფასეულობების რაღაც მწყობრი სისტემა არის დამახასიათებელი. მიუხედავად იმისა, რომ ნებისმიერ საზოგადოებაში მცხოვრებ ადამიანებს ნამდვილად აკავშირებთ რაღაც ტიპის კულტურა, ვარდიშვილის ბლოგში არ არის თემატიზებული საზოგადოების სხვადასხვა ჯგუფს შორის არსებული მნიშვნელოვანი განსხვავებები, სოციალურ-ეკონომიკური ინტერესების, ფასეულობების და შეხედულებების თვალსაზრისით. შესაბამისად, „კულტურული ერთობის“ ხაზგასმა ტექსტში საზოგადოების შიგნით არსებული განსხვავებების მიჩქმალვას ახდენს. ალტერნატივის სახით, სოციალური პოლიტიკის შესახებ გადაწყვეტილების მიმღებ სუბიექტებს შორის შეგვიძლია

მოვიაზროთ არა ერთიანი საზოგადოება, არამედ ქვეყნის შიგნით არსებული კონკრეტული სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული ჯგუფები.

ნარატივი ქვეყნის კულტურული თავისებურებების გათვალისწინების საჭიროების შესახებ დაკავშირებულია კიდევ ერთ პოლიტიკურ პრობლემასთან. როგორც არაერთ სოციალურ თეორეტიკოსს აღუნიშნავს, ხედვა რომელიც საზოგადოებრივ ცხოვრებაში განმსაზღვრელ როლს კულტურას ანიჭებს, კონსერვატიულ შინაარსს ატარებს (Peet & Hartwick, 2008). საზოგადოების წევრები, ამ ხედვის თანახმად, წარმოგვიდგებიან როგორც კულტურული სისტემის აგენტები და არა როგორც თავისუფალი ნების მქონე მოქალაქეები. ამ ხედვის ფარგლებში, საკმარისი ყურადღება არ ეთმობა ადამიანების უნარს, შევიდნენ დიალოგში და თანდათანობით შეცვალონ საკუთარი ღირებულებები და პრიორიტეტებიც.

სოციალური პოლიტიკა და „საერთო ინტერესი“: პოლიტიკა „კერძო“ ინტერესების მიღმა

- **გზირიშვილის აზრით, გადანყვეტილება სოციალური კეთილდღეობის სახელმწიფოს ქართული მოდელის შესახებ, საზოგადოების ყველა წევრის საერთო ინტერესებიდან გამომდინარე უნდა იყოს მიღებული;**
- **მისივე აზრით, ეს გადანყვეტილება ფართო საზოგადოებრივი დისკუსიის შედეგად უნდა იყოს მიღებული;**
- **გზირიშვილს მიაჩნია, რომ დღევანდელ დღეს, საზოგადოების წევრების უმრავლესობა მზად არ არის იმისთვის, რომ კერძო ინტერესების მაღლა დადგეს და კეთილდღეობის სახელმწიფოს მონყობის შესახებ სწორი გადანყვეტილება მიიღოს.**

ვარდიშვილისგან განსხვავებით, გზირიშვილი არ ფიქრობს რომ ძირეული გადანყვეტილებები კეთილდღეობის სახელმწიფოს მონყობის შესახებ კულტურული ფონით უნდა იყოს განსაზღვრული. ამის ნაცვლად, ის საერთო ინტერესებზე საუბრობს. როგორც ტექსტიდან შეგვიძლია რომ ვივარაუდოთ, ეს

საერთო ინტერესი სულ მოსახლეზე დაანგარიშებულ მშპ-ს ზრდასთან არის დაკავშირებული. გბირიშვილის ხედვის თანახმად, საერთო ინტერესის გააზრება ფართო საზოგადოებრივი დიალოგის პირობებში უნდა მოხდეს, თუმცა ის ამავე დროს დასძენს, რომ დღევანდელ დღეს ქართული საზოგადოების წევრები კერძო ინტერესებზე მაღლა დასადგომად მზად არ არიან.

კრიტიკული თვალთახედვიდან, მნიშვნელოვანია ამ ნარატივის ორი ელემენტი. პირველი არის საერთო, საზოგადოებრივი ინტერესის ხაზგასმა. როგორც უკვე აღინიშნა, საზოგადოება მრავალი, განსხვავებული ინტერესების მქონე ჯგუფებისგან შედგება. ხშირად, „საერთო“ ინტერესზე საუბრის მიღმა ძალაუფლების მქონე ჯგუფების ინტერესები იმალება. ერთ-ერთ ასეთ ჯგუფად შეგვიძლია მოვიაზროთ ექსპერტები და ასევე სხვა, მათთან დაკავშირებული ჯგუფების წარმომადგენლები. ამ ელიტურ ჯგუფებს საზოგადოებრივი დებატების დღის წესრიგის განსაზღვრა შეუძლიათ. მეორე მნიშვნელოვან ელემენტს წარმოადგენს ექსპერტის მხრიდან საზოგადოების რაციონალურობის უნარის დაკნინება. ექსპერტი აქ, თითქოს, აცნობიერებს რომ ფართო ჩართულობა ძალაუფლების არსებულ სტრუქტურას და დოვლათის განაწილებას უქმნის საფრთხეს და ცდლობს, ნარატივის მეშვეობით, ზღვარი დაუდოს ლეგიტიმურ ჩართულობის შესაძლებლობას.

გბირიშვილის ნარატივში, საზოგადოება ერთ-ერთ მთავარ სუბიექტს წარმოადგენს; ის ხშირად იყენებს გამოთქმა „ჩვენს“-ს. „ჩვენ“ – ეს არის საზოგადოება, რომელმაც უნდა მიიღოს გადაწყვეტილება მნიშვნელოვანი საკითხების, მათ შორის კეთილდღეობის სახელმწიფოს სამომავლო მოწყობის შესახებ. გადაწყვეტილება ფართო საზოგადოებრივი დისკუსიის და ფართო შეთანხმების შედეგად უნდა იყოს მიღებული.

ტექსტის სხვა ადგილას, ასეთი შეთანხმება ხასიათდება, როგორც „ბეპარტიული“. გბირიშვილი მიიჩნევს, რომ კეთილდღეობის სახელმწიფოს შექმნის პრობლემას ერთი, სწორი გადაწყვეტა აქვს, თუმცა არსებობენ ჯგუფებიც, რომლებიც „სწორი“ გადაწყვეტილების პოვნას ხელს უშლიან და საკუთარი, პარტიკულარისტული ინტერესების დაცვით, საერთო ინტერესის განხორციელებას

აფერხებენ. ამ ჯგუფებს მიეკუთვნებიან, მაგალითად, პენსიონერები, პოლიტიკოსები.

რას გულისხმობს ექსპერტი „საერთო ინტერესზე“ საუბრისას? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად, შეგვიძლია დავუშვათ, რომ „საერთო ინტერესი“ არის ის, რაც საზოგადოების ყველა წევრს მოუტანს სარგებელს. ნეოლიბერალური თეორიების თანახმად, ასეთი რამ არის ეკონომიკური ზრდა – გრძელვადიან პერსპექტივაში, მის შედეგებს მოიმკის საზოგადოების ყველა, მათ შორის, ყველაზე ღარიბი წევრი (Chang, H.-J, Grabel, & Wade, 2014). შესაბამისად, ყველაფერი ის, რამაც ეკონომიკურ ზრდას შეიძლება შეუშალოს ხელი, მათ შორის, აქტიური სოციალური პოლიტიკა, საზოგადოებრივი ინტერესის წინააღმდეგ არის მიმართული.

რამდენად არის შესაძლებელი ზრდის, ანუ სულ მოსახლეზე მშპ-ს ზრდის ტემპის საზოგადოების ყველა წევრის კეთილდღეობასთან გაიგივება? მრავალი ანალიტიკოსი აღნიშნავს, რომ ზრდის შედეგები არა მხოლოდ არათანაბრად ნაწილდება საზოგადოების სხვადასხვა ჯგუფებს შორის, არამედ ზოგიერთი ჯგუფი ამ სახით გაგებულ ეკონომიკური განვითარების საერთოდ მიღმა რჩება (Chang, H.-J, Grabel, & Wade, 2014). მაგალითისთვის, შესაძლებელია მოვიყვანოთ საქართველოს სოფლის მოსახლეობა, რომლის ცხოვრების დონეზე 2000-იანი წლების ეკონომიკურმა აღმავლობამ მხოლოდ მცირე გავლენა იქონია (The European Initiative - Liberal Academy Tbilisi, 2012). შესაბამისად, ზრდას, როგორც ეკონომიკური პოლიტიკის პრიორიტეტს, შეიძლება მომხრეებიც ჰყავდეს და მოწინააღმდეგეებიც. საზოგადოებაში ყოველთვის შეიძლება ინახონ ადამიანები/სოციალური ჯგუფები, რომლებისთვისაც ეკონომიკური/სოციალური პოლიტიკის სხვა მიზნები არის პრიორიტეტული.

„საერთო ინტერესის“ ცნებასთან დაკავშირებით, სხვა პრობლემებიც არსებობს. გზირიშვილი სოციალური პოლიტიკის მოდელის არჩევანს უკავშირებს საზოგადოების სხვადასხვა ჯგუფს შორის მიღწეულ კონსენსუსს. ამის საპირისპიროდ, მრავალი ქვეყნის მაგალითზე დაყრდნობით შეიძლება ითქვას, რომ სოციალური კეთილდღეობის ინსტიტუტები არა მხოლოდ ელიტის მხრიდან

დათმობის, არამედ ჩაგრული ჯგუფების დიდი ხნის ბრძოლის შედეგად შეიქმნენ (Amenta, 2003).

გასათვალისწინებელია, რომ ამ ბრძოლაში ჩართულ ჩაგრულთა სხვადასხვა ჯგუფს როგორც საერთო, ისე განსხვავებული ინტერესები აქვთ. მაგალითად, კეთილდღეობის სახელმწიფოს ჩამოყალიბებას დასავლეთ ევროპაში მოჰყვა, ერთი მხრივ, მშრომელი კლასების კეთილდღეობის დონის გაზრდა, მეორე მხრივ კი პატრიარქალური ჩაგვრის გაძლიერება. შესაბამისად, სოციალისტურ-ფემინისტური მოძრაობის ფარგლებში, დაისვა ქალთა ინტერესებზე მორგებული კეთილდღეობის სახელმწიფოს განვითარების საჭიროება (Orloff, 2009). ამიტომ, სოციალური კეთილდღეობის მოდელის ჩამოყალიბების პროცესზე საუბრისას, მნიშვნელოვანია სხვადასხვა ჯგუფის შენატანის და მათი განსხვავებული ინტერესების გათვალისწინება.

საერთო ინტერესზე საუბრისას, ექსპერტი საჯარო დებატების მნიშვნელობას უსვამს ხაზს. სწორედ ფართო საჯარო განხილვების შედეგადაც უნდა მოხდეს ამ საერთო ინტერესის გამოკვეთა. ერთი შეხედვით, ეს დემოკრატიულ მოწოდებას წარმოადგენს. თუმცა, საჯარო დებატებზე საუბრისას, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სივრცე, რომლის ფარგლებშიც ხდება ამა თუ იმ საკითხის განხილვა, არასდროს არის ნეიტრალური და თავისუფალი ძალაუფლების მქონე ჯგუფების გავლენებისგან (Fraser, 1990). ასეთ ჯგუფებს და ინსტიტუტებს ხშირად დებატების მათთვის სასურველი მიმართულებით წარმართვის საშუალება აქვთ.

ამავე დროს, ექსპერტი აღნიშნავს, რომ დღევანდელ დღეს საზოგადოება მზად არ არის სწორი და სამართლიანი გადაწყვეტილების მისაღებად სოციალური პოლიტიკის სასურველი მოდელის შესახებ. მაგალითად, საპენსიო რეფორმასთან მიმართებაში, ის ამბობს:

მე თითქოს არც მწყინს, რომ არ ხდება [საპენსიო რეფორმის] ნაჩქარევად მიღება, რადგან ასე მოუმზადებლად მიღება უფრო სახიფათო მგონია. ეს უნდა იყოს ღრმა ბეპარტიული შეთანხმება. საზოგადოებაში გვაქვს ამის კულტურა? მე მგონი, არა.

აქ გარკვეული წინააღმდეგობაც გვხვდება – ერთი მხრივ, გამოითქმება სოციალური პოლიტიკის ფართო საზოგადოების მონაწილეობით განსაზღვრის მოთხოვნა („ზეპარტიული შეთანხმება“), ხოლო მეორე მხრივ, ექსპერტს ეჭვი შეაქვს იმაში, თუ რამდენად აქვთ საზოგადოების წევრებს უნარი, ამ საკითხთან დაკავშირებით სწორი და ყველასათვის სასარგებლო გადაწყვეტილება მიიღონ. შეიძლება ითქვას, რომ აქ მონაწილეობისთვის გარკვეული ბღვრის დადების მცდელობას აქვს ადგილი, რაც, თავის მხრივ, შესაძლებელს ხდის საზოგადოებრივი განხილვის და ანგარიშვალდებულების ჩანაცვლებას გადაწყვეტილების მიღების ელიტური, ტექნოკრატიული წესით.

სოციალური ჯგუფები და კეთილდღეობის სახელმწიფო: პოლიტიკოსები, პენსიონერები და ღარიბი „საშუალო ფენა“

- გზირიშვილის ნარატივში პოლიტიკოსები დახატულები არიან, როგორც „პოპულისტები“, საჯარო სიკეთით მოვაჭრე ადამიანები;
- მისივე აზრით, პენსიონერები დღევანდელ საქართველოში, სამართლებრივი თვალსაზრისით, უსაფუძვლო მოთხოვნებს აყენებენ და პოლიტიკურ ვაჭრობაში არიან ჩართულები პენსიის ოდენობასთან დაკავშირებით;
- ვარდიშვილის აზრით, სახელმწიფოს აქტიურმა პოლიტიკამ სოციალურ სფეროში ძლიერი საშუალო ფენის ჩამოყალიბებას უნდა შეუწყოს ხელი.

საზოგადოების გზირიშვილის და გოცირიძის აღწერებში ცენტრალურ როლს ასრულებს ანალოგია ბაზართან. იდეალური საზოგადოება, მათ ხედვაში, შედგება ინდივიდებისგან, რომლებიც თავისუფლად შედიან ურთიერთობებში ურთიერთსარგებლის საფუძველზე. თუმცა, არსებობენ ჯგუფები, რომლებიც ამ იდეალის განხორციელებას ხელს უშლიან. ამ ჯგუფებში გაერთიანებული ინდივიდები, სიკეთეების განაწილების სამართლიანი საბაზრო მექანიზმის გვერდის ავლით, დაუმსახურებლად, პრივილეგიების და ძალაუფლების მოპოვებას ცდილობენ. ასეთ ჯგუფებს შორის გზირიშვილი ასახელებს პენსიონერებს და პოლიტიკოსებს. ნახსენები ორი ავტორისგან განსხვავებით,

ვარდიშვილი აღიარებს რომ კაპიტალისტური ინსტიტუტების მშენებლობის ამოცანა ცალკეული სოციალური ჯგუფების, კერძოდ კი საშუალო ფენის მხარდაჭერის გარეშე შეუსრულებელია. ზოგადად, ეს მოწმობს იმას, რომ ვარდიშვილი კაპიტალიზმს ხედავს როგორც არა მხოლოდ ეკონომიკურ, არამედ როგორც პოლიტიკურ პროექტს. თუმცა, მის ხედვაში ადგილი არ აქვთ ჩაგრულ ჯგუფებს და მათ ბრძოლას საზოგადოებრივი ცვლილებებისთვის.

სიტყვა “პოპულიზმი” ხშირად გამოიყენება სოციალური პოლიტიკის კრიტიკის დროს. ეს სიტყვა გზირიშვილის და გოცირიძის მიერ გამოიყენება ყოველდღიური მნიშვნელობით – პოპულისტები არიან პოლიტიკოსები, რომლებიც საარჩევნო ხმების სანაცვლოდ, ზედმეტ დაპირებებს გასცემენ. ამ დაპირებების შესრულება, მათი აზრით, საბოლოო ჯამში, ან შეუძლებელია, ან ქვეყნისთვის საზიანოა.

პოლიტიკოსების ამ სახით წარმოდგენა ეყრდნობა პოლიტიკის უტილიტარიანულ გაგებას. პოლიტიკა წარმოდგენილია როგორც ბაზარი, რომელზეც პოლიტიკოსები ცდილობენ ძალაუფლების მაქსიმიზაციას, ხოლო ამომრჩევლები – ეკონომიკური ან სხვა ტიპის სარგებლის გაზრდას (Wandling, 2011). ამგვარად, პოლიტიკის ეკონომიკური თეორიების თანახმად, ჩნდება იმის შესაძლებლობა რომ პოლიტიკოსების ინტერესები დაუპირისპირდეს საზოგადოებრივ ინტერესებს. ასეთი მიდგომა აკნინებს საზოგადოებრივი ჩართულობის მნიშვნელობას. ამ მიდგომის ფარგლებში, ატომიზირებულმა ინდივიდმა – **მომხმარებელმა** – ჩაანაცვლა **მოქალაქე**, რომელიც, სხვა მოქალაქეებთან ერთად, საზოგადოებრივი საკითხების (ან „საზოგადოებისთვის საჭირობო საკითხების“) განხილვასა და გადაწყვეტაში მონაწილეობს.

პოლიტიკოსების „პოპულისტებად“ და “პოლიტიკურ მეძავებად“ წარმოჩენა მათი ძალაუფლებას შემცირებაზე არის მიმართული. მათ ადგილს, ამ ტიპის ნარატივში, ნაწილობრივ ექსპერტები, არასამთავრობო და საერთაშორისო ორგანიზაციების წარმომადგენლები იკავებენ. საექსპერტო ნარატივის კრიტიკული გააზრებისთვის აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ ე.წ. „მესამე სექტორის“ და საერთაშორისო ორგანიზაციების დემოკრატიული

ანგარიშვალდებულების ხარისხი, პოლიტიკოსებთან შედარებით დაბალია. შესაბამისად, ექსპერტების დისკურსი ელიტისტური, ნაკლებად დემოკრატიული გადაწყვეტილებების მიღების წესის დამკვიდრებას უწყობს ხელს.

პოპულიზმის ფენომენის საილუსტრაციოდ, გბირიშვილს მაგალითად მოჰყავს საქართველოში მოქმედი საპენსიო სისტემა:

მაგალითად, ასაკობრივი პენსიის მიზანია, რომ საზოგადოების მოლოდინი დაკმაყოფილდეს და ამით პოლიტიკურმა ელიტამ, რომელიც დღეს არის ხელისუფლებაში ან ხვალ არჩევნების გზით უნდა მოვიდეს, კეთილგანწყობილება მოიპოვოს. ჩემი აზრით, ასაკობრივი პენსიის თემა პოლიტიკური პროსტიტუციაა, რომელიც ემსახურება ძალაუფლებაში დარჩენას ან მის მოპოვებას. ასაკობრივი პენსიის მოთხოვნას, რომელიც საზოგადოებას აქვს, არანაირი სამართლებრივი საფუძველი არ გააჩნია.

როგორც ციტატიდან ვხედავთ, მოქმედი საპენსიო სისტემის კრიტიკა ეფუძნება თეზისს, რომლის თანახმადაც პენსიონერების მოთხოვნებს არანაირი სამართლებრივი საფუძველი არ აქვს. ამ აზრს გბირიშვილი შემდეგნაირად განავრცობს:

წარმოვიდგინოთ, რომ საზოგადოება ბიუჯეტის მესამედს ხარჯავს იმაში, რის ვალდებულებაც არ არსებობს. პენსიის მიმღების უმეტესი ნაწილი ბოლო 20, 30 წელი თვითდასაქმებული იყო. მინასთან მომუშავე გლეხი, ფერმერი. საერთო ყულაბაში მას კაპიკი არ შეუტანია. იმ ადამიანის წინაშე ავიკიდე ვალდებულება - რატომ? ასეთი დალხენილები ვართ, რომ არ ვიცით, სად წავიღოთ ფული. სამართლიანია? ეს არის ხელოვნური ვალდებულება, რომელიც გუდავს ქვეყნის ბიუჯეტს.

გბირიშვილის თქმით, ბოლო ოცდახუთი წლის განმავლობაში, საქართველოში მსოფლიოს სხვა ქვეყნებში მოქმედი სისტემის მსგავს საპენსიო

სისტემას არ უმოქმედია. შესაბამისად, მოქალაქეებს ფაქტიურად საპენსიო უზრუნველყოფისთვის საჭირო თანხა არანაირი ფორმით არ შეუტანიათ.

მიუხედავად ამისა, ამბობს გბირიშვილი, პენსიონერები იქცნენ „კასტად“, რომლის ინტერესების უგულებელყოფას ვერცერთი პოლიტიკოსი ვერ ბედავს.

რასაც ჩვენთან პენსია ჰქვია, ჩემი აზრით, დამცირების გაფორმებაა. საუბედუროდ, როგორც ჩანს, კრიზისის დროს ადამიანი ისეთი დაბეჩავებული იყო, რომ მათთვის ესეც კი არსებობის აუცილებელი პირობა გახდა. შექმნეს მებრძოლი პენსიონერების კასტა, რომელიც პოლიტიკურ საარჩევნო პროცესში მნიშვნელოვან ძალად იქცა. ყველა პოლიტიკოსი თავის თავს აყენებს ჩიხში.

„კასტა“, ამ კონტექსტში, აღნიშნავს ჯგუფს, რომლის უფლება-მოვალეობები ერთხელ და სამუდამოდ არის განსაზღვრული. აქ, იმპლიციტურად, გაკრიტიკებულია ისეთი მდგომარეობა, რომელიც სახელმწიფოს მოქნილი სოციალური პოლიტიკის გატარებაში ხელს უშლის. თანამედროვე ნეოლიბერალური შეხედულებების თანახმად, ასეთი მოქნილობა, გლობალური ბაზრის მხრიდან გაჩენილი გამოწვევების პირობებში, ქვეყნის ეკონომიკური წარმატების აუცილებელ წინაპირობას წარმოადგენს (Chang, H.-J., Grabel, & Wade, 2014).

“საერთო ყულაბა” კიდევ ერთი ენობრივი ხერხია, რომელიც ყურადღებას იმსახურებს. მისი გამოყენება ქმნის წარმოდგენას, რომლის თანახმადაც, შენატანი საერთო კეთილდღეობაში გაიზომება მხოლოდ **ფულით**. შესაბამისად, არ ხდება იმ ადამიანების/ჯგუფების წვლილის აღიარება, რომელთა შრომა ფულში არ გაიზომება (მაგ. დიასახლისები) და ხდება მათი განდევნა/გამოტოვება დისკურსიდან.

გბირიშვილის და გოცირიძის ნარატივებისგან განსხვავებით, ვარდიშვილის ნარატივში კონკრეტული სოციალური ჯგუფის როლი განვითარებაში პოზიტიურად

არის შეფასებული. ეს ჯგუფი არის საშუალო ფენა. ვარდიშვილი საუბრობს საშუალო როლზე კაპიტალისტური ინსტიტუტების წარმოქმნასა და გაძლიერებაში. ის ემხრობა მოდერნიზაციის იმ თეორეტიკოსების აზრს, რომლებიც მიიჩნევენ, რომ ძლიერი საშუალო ფენის არსებობა სამოქალაქო საზოგადოების ფორმირებას უწყობს ხელს (Peet&Hartwick, 2009). თავის მხრივ, ძლიერი სამოქალაქო საზოგადოება აბალანსებს ოლიგარქიულ ტენდენციებს და ხელს უწყობს პოლიტიკურ სტაბილურობას. მისი აზრით, მრავალი პოსტ-საბჭოთა ქვეყნის პრობლემა სწორედ „ძლიერი საშუალო ფენის“ არარსებობაა, რაც საბაზრო ეკონომიკაზე გადასვლის პროცესში იმ ადამიანების დაუცველობით იყო გამოწვეული, რომლებსაც ამ საშუალო ფენის შექმნის ფორმირება შეეძლოთ. ვარდიშვილის აზრით, აქტიურმა სოციალურმა პოლიტიკამ გადასვლის ეტაპზე ამ დაუცველობის შემცირებას და, საბოლოო ჯამში, საშუალო ფენის ფორმირებას ხელი უნდა შეუწყოს. აქაც, ვარდიშვილს მოჰყავს პოლონეთის პოზიტიური მაგალითი. მისი აზრით, აქტიურმა სოციალურმა პოლიტიკამ ამ ქვეყანაში გატარებულ ე.წ. „შოკური თერაპიის“ პერიოდში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ძლიერი საშუალო ფენის წარმოქმნასა და სტაბილური პოლიტიკური ინსტიტუტების ჩამოყალიბებაში.

უპირველეს ყოვლისა, პოლონეთმა თავიდან აიცილა ყოველგვარი სოციალური უთანასწორობა, რომელმაც მნიშვნელოვანი დარტყმა მიაყენა ბევრ სხვა გარდამავალ ქვეყანას. ...მეორეც, საშუალო ფენის გაქრობის თავიდან აცილებამ მიგვიყვანა სამოქალაქო საზოგადოებამდე, რომელმაც გააძლიერა დემოკრატია და თავიდან ააცილა პოლონეთს აუტოკრატთა მიერ ძალაუფლების უზურპაცია, რაც მოხდა ბევრ ყოფილ საბჭოთა საზოგადოებაში.

საშუალო ფენის და პოლიტიკური სტაბილურობის შორის კავშირი აქტუალურია, ჩემი აზრით, დღევანდელ საქართველოსთვის. როგორც პოლიტოლოგები აღნიშნავენ, წინა ხელისუფლების მიმართ ოპოზიციური მოძრაობის მობილიზებაში მნიშვნელოვანი როლი სწორედ საშუალო ფენის იმ

ნაწილმა ითამაშა, რომლებიც მნიშვნელოვნად დაზარალებულნი იყვნენ ნეოლიბერალური რეფორმების შედეგად (Jones, 2013). ვარდიშვილის ხედვა ახალი პოლიტიკური პროექტის ნაწილად შეგვიძლია აღვიქვათ – პროექტის, რომლის ერთ-ერთ მიზანს საშუალო ფენების საქართველოში კაპიტალისტური ინსტიტუტების განვითარებით მეტ დაინტერესებას წარმოადგენს.

ჩარევა თუ არ ჩარევა? სოციალური პოლიტიკა ღარიბების დახმარებასა და თავისუფალ ბაზრის შორის

- **გზირიშვილი და გოცირიძე უარყოფითად უყურებენ ისეთ სოციალურ პოლიტიკას, რომელიც ყველაზე ღარიბების დახმარებაზე მეტს ისახავს მიზნად;**
- **ამ დამოკიდებულების ძირითადი მიზეზი არის ის, რომ აქტიური სოციალური პოლიტიკა სახელმწიფოს ეკონომიკაში გადაჭარბებული ჩარევის მაგალითს წარმოადგენს;**
- **ასეთი ჩარევის უარყოფითი შედეგების მაგალითად, გოცირიძე და გზირიშვილი ჯანმრთელობის საყოველთაო დაზღვევის პროგრამას ასახელებენ.**

ერთ-ერთი მთავარი მოტივი, რომელიც ამ ნაშრომში განხილულ ტექსტებს გასდევს, არის ბაზრის და სახელმწიფოს შეპირისპირება. ამ ხედვის თანახმად, ბაზარი, საზოგადოება და სახელმწიფო სამ, მკვეთრად გამიჯნულ სფეროს წარმოადგენს. ამ სფეროებიდან თითოეულს ფუნქციონირების საკუთარი ლოგიკა აქვს. გზირიშვილის და გოცირიძის ნარატივებში, სახელმწიფოს მხრიდან ბაზრის ფუნქციონირებაში ჩარევის უარყოფითი შედეგებია განხილული. ვარდიშვილი უფრო დადებითად უყურებს სახელმწიფოს მხრიდან ჩარევის პერსპექტივას და მიიჩნევს, რომ ასეთი ჩარევა, გრძელვადიან პერსპექტივაში, თავად სახელმწიფოს ფუნქციონირებისთვის არის სასარგებლო. განხილულ ნარატივებში ეჭვქვეშ არ დგება სახელმწიფოსა და ბაზრის მკვეთრი გამიჯვნის შესაძლებლობა და ის ფაქტი, რომ ბაზრის ფუნქციონირება, კეთილდღეობის ინსტიტუტების მსგავსად,

სახელმწიფოზე არის დამოკიდებული. შესაბამისად, სოციალური პოლიტიკა სახელმწიფოს ეკონომიკაში ჩარევის მაგალითად კი არ უნდა შეფასდეს, არამედ დანახული უნდა იქნას, როგორც საზოგადოებრივი ინსტიტუტების შენარჩუნებაზე მიმართული ერთ-ერთი ალტერნატიული გზა.

ინტერვიუში გოცირიძე „ქართული ოცნების“ ეკონომიკურ და სოციალურ პოლიტიკას აფასებს. მისი თქმით, აქტიური სოციალური პოლიტიკა ეკონომიკური ზრდის ტემპების შემცირების ერთ-ერთ მთავარ მიზეზს წარმოადგენს.

ორი წლის წინაც ცხადი იყო, რომ ეკონომიკური პოლიტიკა შეიცვალა: სოციალურად ორიენტირებული გახდა. ბიუჯეტი დესტაბილიზაციის წყაროდ იქცა, ვინაიდან მასში სუბსიდირების ხარჯები უზარმაზარია, ისევე, როგორც დიდია სოციალური დანახარჯები. ასეთი ბიუჯეტი ფინანსური კრიზისის მაპროვოცირებელია.

ეს ციტატა ნეოლიბერალური ნარატივის ერთერთ ცენტრალურ თეზისებს ასახავს. ამ ნარატივის თანახმად, სახელმწიფო და ეკონომიკა ორ მკვეთრი საზღვრების მქონე სფეროებს წარმოადგენენ. ეკონომიკა განიხილება, პირველ რიგში, როგორც თავისუფალი ბაზარი, რომელსაც მოთხოვნა-მიწოდების კანონის სახით, ფუნქციონირების საკუთარი კანონები აქვს (Gamble, 2013). სწორად ამ კანონების შესრულება უზრუნველყოფს ბაზრის ეფექტურობას. სახელმწიფოს მხრიდან ხარჯების განწევა, ნეოლიბერალური შეხედულებების მომხრეთა თანახმად, მოთხოვნა-მიწოდების კანონის მოქმედებას ამახინჯებენ. ამიტომ სასურველია, რომ ამ ხარჯების მნიშვნელოვანი ნაწილი ისევ ბაზრის მოქმედებისთვის სასარგებლო სერვისებზე იყოს დახარჯული. ასევე, სახელმწიფოს მიერ მიწოდებული სერვისები კერძო მენარმეების მიერ მიწოდებულ სერვისებთან კონკურენციაში არ უნდა შევიდნენ.

ამ ხედვის საწინააღმდეგოდ თეორიული არგუმენტის მოყვანა არის შესაძლებელი. როგორც ზოგიერთი სოციალური მეცნიერი ამტკიცებს, სახელმწიფოს და ეკონომიკას შორის მკვეთრი ზღვარი არ არსებობს (Block &

Evans, 2005). ეკონომიკის ფუნქციონირება ხშირად სახელმწიფოზე დამოკიდებული, ამიტომ არჩევანი ხშირად სახელმწიფოს „ჩარევა/არჩარევა“ შორის კი არ დგას, არამედ სახელმწიფო რესურსების სხვადასხვა გამოყენებას შორის. ამის კარგ ილუსტრაციას წარმოადგენს დილემა ინფრასტრუქტურული პროექტების და სოციალური დანახარჯების შორის, რომელიც საქართველოში ეკონომიკური პოლიტიკის შესახებ მიმდინარე დისკუსიაში ხშირად არის გაუღერებული. გასათვალისწინებელია ასევე, რომ ინფრასტრუქტურულ პროექტებზე განეული ხარჯები მოსახლეობის ფართო ფენების კეთილდღეობაზე ყოველთვის არ აისახება. ამიტომ, ის, თუ კონკრეტულად სად უნდა მიემართოს სახელმწიფო თანხები, საზოგადოებრივი დისკუსიის და კვლევებზე დამყარებული შემოთავაზებების შედეგი უნდა გახდეს.

გარდა ამისა, ზრდა და აქტიური სოციალური პოლიტიკა ყოველთვის არ მოდის წინააღმდეგობაში. ამის მაგალითს ბრაზილიაში მუშათა პარტიის წარმომადგენლის, პრეზიდენტ ლულა დი სილვას მმართველობის პირველი პერიოდია, როდესაც წინა ხელისუფლების ნეოლიბერალური პოლიტიკის შენარჩუნების პირობებში, ზრდის მაღალმა მაჩვენებლებმა ხელისუფლებას ღარიბების დახმარების ფართომასშტაბიანი პროგრამის (ე.წ. „Bolsa Familia“) დაწყების საშუალება მისცა (Anderson, 2011).

სახელმწიფოს ეკონომიკაში ჩარევის უარყოფითი შედეგების მაგალითად, გოცირიძეს ჯანმრთელობის საყოველთაო დაზღვევის პროგრამა მოჰყავს. გოცირიძე ნეოლიბერალ ექსპერტებს შორის საკმაოდ გავრცელებულ ორ არგუმენტს ასახელებს. პირველი არგუმენტის თანახმად, სახელმწიფოს, ეკონომიკური ზრდის არსებული ტემპების ფონზე, უახლოეს მომავალში გაუჭირდება ამ პროგრამის დაფინანსება. ფინანსური პრობლემები სამედიცინო სერვისების ხარისხის დაცემას გამოიწვევს. ასევე, ეს პრობლემები კორუფციის გაჩენას შეუწყობს ხელს.

გარკვეული ხანი საზოგადოება მადლიერი დარჩება, თუმცა კეთილგანწყობის შენარჩუნება უფრო და უფრო გართულდება, რადგან ფორმალური და არაფორმალური ჯიბიდან გადახდები

გაიზრდება და ეს გარდაუვალია. მომადლიერებული ადამიანები კი მიხვდებიან, რომ უფასო არაფერია.

ამ ციტატაში, ექსპერტი გვეუბნება რომ საზოგადოება ვერ აცნობიერებს, რომ სახელმწიფო, ხოლო ირიბად კი გადასახადის გადამხდელები, სოციალური პროგრამების განხორციელებაში გარკვეულ ფასს იხდის.

მეორე არგუმენტის თანახმად, საყოველთაო ჯანდაცვის პროგრამამ ღარიბებს წამლის შესაძენად საჭირო ხარჯების გაზრდისკენ უბიძგა; წამლის ხარჯები კი, გზირიშვილის თქმით, სამედიცინო ხარჯების ნახევარზე მეტს შეადგენს. ეს ტვირთი იმდენად მძიმე არ არის საშუალო და მაღალი ფენების წარმომადგენლებისთვის, ვინაიდან ისინი სამედიცინო მომსახურებას ადრეც მიმართავდნენ და ახლა უკვე, ამ კომპონენტში, სახელმწიფომ აიღო ხარჯების ძირითადი ნაწილი. შესაბამისად, საყოველთაო დაზღვევის პროგრამის ამუშავებას შედეგად ფინანსური ტვირთების არასამართლიანი განაწილება მოჰყვა.

ალტერნატივის სახით, გოცირიძეც და გზირიშვილიც ღატაკ მოსახლეობაზე გათვლილი დაზღვევის სახელმწიფო პროგრამის აღდგენას უჭერენ მხარს. ასევე, ისინი უშვებენ სახელმწიფოს მხრიდან იგივე სოციალური ჯგუფებისთვის წამლების შესაძენად საჭირო თანხების გამოყოფას.

როგორც გოცირიძის, ისე გზირიშვილი ინტერვიუებში ჯანდაცვის საყოველთაო დაზღვევის პროგრამის კრიტიკა ცუდად არის დასაბუთებული. არ არის გაბათილებული სანინააღმდეგო მხარის არგუმენტები (მაგალითად, პოლიტიკოსების მიერ გამოთქმული არგუმენტი, რომ საყოველთაო ჯანდაცვის პროგრამა, გრძელვადიან პერსპექტივაში, ეკონომიკურ განვითარებას უწყობს ხელს), არ არის მოყვანილი ციფრები. ყველაფერი ეს საჯარო სივრცეში დებატების დაბალ ხარისხზე მიუთითებს და სამოქალაქო საზოგადოების ყურადღებას მოითხოვს.

სოციალური პოლიტიკა საქართველოში: თემისები უფრო სამართლიანი დისკურსისთვის

ამ თავში, თემისების სახით, შეჯამებულია ის დაშვებები, რომლებსაც საქართველოში სოციალური პოლიტიკის შესახებ ლიბერალური დისკურსი ეყრდნობა. ასევე, ზოგადად მოხაზული იქნება იმ დისკურსის კონტურები, რომელშიც მეტად იქნება გათვალისწინებული სამართლიანობის პრინციპი. სამართლიანობის განმარტებად, ავიღებ ნენსი ფრეიზერი მიერ შემოთავაზებულ სამართლიანობის გაგებას.

ამ ნაშრომში განხილულ ტექსტებში, ექსპერტები კავშირს ავლენენ ადამიანის ბუნებასა და სოციალური დახმარების პროგრამების შორის. მათი თქმით, ადამიანი სიზარმაცისკენ არის მიდრეკილი; ამიტომ, სოციალური პროგრამები რაც შეიძლება ნაკლები უნდა იყოს (გბირიშვილი) ანდა მუშაობის ნახალისების პრინციპზე უნდა იყოს დაფუძნებული (გბირიშვილი და ვარდიშვილი). ეს მეორე შეთავაზება, დახმარების მიღების სანაცვლოდ, სამსახურის მოძებნის და გადამზადების პირობის დადებას გულისხმობს. მთლიანობაში, სოციალურმა და ეკონომიკურმა პოლიტიკამ უფრო პასუხისმგებლიანი, მომავალზე მზრუნავი ადამიანების ჩამოყალიბებას უნდა შეუწყოს ხელი.

ასეთი ხედვა ეფუძნება ადამიანის “ბუნების” ცალმხრივ წარმოჩენას. სოციალური პოლიტიკის კონტექსტში, ამ მიდგომის საპირისპიროდ, ჩვენ მეტად შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ადამიანებზე, რომლებსაც აქვთ მუშაობის სურვილი, თუმცა – მათი უნარებზე მოთხოვნის არარსებობის, სამუშაო ადგილების ნაკლებობის და სხვა მიზეზების გამო – ამის შესაძლებლობა არ გააჩნიათ (Economic Policy Research Center, 2011) . საქართველოში ეკონომიკური განვითარების დაბალი დონის გამო, ამ ტიპის ადამიანების რაოდენობა საკმაოდ ბევრია. ასევე, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ დახმარების მიღებაზე, როგორც სტიმულზე იმისთვის, რომ ავიღოთ მეტი პასუხისმგებლობა საკუთარ თავზე და სხვებზე. ასევე, შეგვიძლია ვისაუბროთ იმაზე, თუ რა კავშირშია ადამიანის მზაობა, დათანხმდეს მისთვის შეთავაზებულ სამსახურზე იმ შეხედულებებთან, რომელიც მის გარშემომყოფებს აქვთ. ყველა ამ პრობლემის მაგალითი საკმაოდ ბევრი

იქნება ჩვენს საზოგადოებაში და სოციალურ პოლიტიკაზე საუბრისას მათი გათვალისწინება უფრო გაამდიდრებს დებატებს.

ადამიანის ამ სახით წარმოჩენასთან მჭიდრო კავშირშია ადამიანის, როგორც რაციონალური ინდივიდის წარმოჩენა. რაციონალობა აქ ვიწროდ არის გაგებული, სარგებლის მიღების და ტანჯვის შემცირების სურვილების კომბინაციის სახით. სოციალური პოლიტიკის კონტექსტში, ეს ხედვა ითარგმნება ადამიანის, როგორც სოციალური სერვისების მომხმარებლის წარმოდგენაში. უფრო ფართოდ, პოლიტიკის კონტექსტში, ადამიანი წარმოდგენილია როგორც რაციონალური ინდივიდი, რომელიც ხმას იმ პოლიტიკურ ძალას მისცემს, რომელიც მეტი სარგებლის მოტანას დაჰპირდება მას. ეს ინდივიდები ხშირად მოტყუებული რჩებიან პოლიტიკოსების მიერ, ვინაიდან მათ პოლიტიკური ალტერნატივების შესაფასებლად სათანადო ცოდნა და უნარები არ გააჩნიათ.

ადამიანის, როგორც სარგებლის გაზრდაზე ორიენტირებული არსების წარმოჩენა ცალმხრივია. გასათვალისწინებელია ადამიანის ისეთი თვისებები, როგორიცაა ალტრუიზმი, საერთო ღირებულებებზე ორიენტაცია და მიზნის მიღწევის პროცესში მათი გადასინჯვის უნარი. სოციალური პოლიტიკის ალტერნატიულ ხედვაში, მიზანი იქნება, წარმოვაჩინოთ ადამიანი არა როგორც სერვისების პასიური მიმღები, არამედ ადამიანი, რომელიც ცდილობს მისთვის და მის გარშემომყოფებისთვის მისაღები ცხოვრების წესის შენარჩუნებას. მაგალითად გამოდგება მცირემიწიანი გლეხი საქართველოში, რომელიც იძულებულია, დახმარების მისაღებად სახელმწიფოს მიმართოს. ის ამას იმის გამო კი არ აკეთებს, რომ არსებულ სისტემაში სახელმწიფოზე დამოკიდებულება ნახალისებელია, არამედ იმიტომ რომ მის ხელთ არსებული რესურსები და შესაძლებლობები ცხოვრების გარკვეული სტანდარტების შესანარჩუნებლად საკმარისი არ არის. სოციალური პოლიტიკა, ამ შემთხვევაში, ეკონომიკურ პოლიტიკასთან ერთად, უნდა განვიხილოთ როგორც ერთ-ერთი საშუალება იმისა, რომ ადამიანებმა მათთვის მისაღები ცხოვრების წესის შენარჩუნება შეძლონ. ასევე, სოციალური პოლიტიკის კონტექსტში, საჭიროა

საუბარი სუბიექტზე, რომელსაც შეუძლია, აქტიურად ჩაერთოს მოლაპარაკებაში მისთვის საჭირო სერვისების ოდენობასა და ტიპების შესახებ.

განხილული ტექსტების ორი ავტორი საუბრობს კულტურისა და ღირებულებების როლზე ეკონომიკური და სოციალური პოლიტიკის განსაზღვრაში. მათ შორის ერთი, ქართული საზოგადოებისთვის დამახასიათებელ ღირებულებებს სოციალური პოლიტიკის კონტექსტში უფრო უარყოფითად აფასებს. მეორე ექსპერტი კულტურას განიხილავს, როგორც მოცემულობას, რომლის გათვალისწინება აუცილებელია ეფექტური სოციალური პოლიტიკის დაგეგმვის პროცესში.

ორივე ხედვა კულტურის სტატიკურ სურათს გვაძლევს. ორივე შემთხვევაში, ხდება საზღვრის გავლება “მაღალ” და “პოპულარულ” კულტურებს შორის (სამართლიანობის სწორი და პოპულარული გაგება – გზირიშვილთან; საზოგადოებისთვის დამახასიათებელი კულტურა და ეკონომიკური პოლიტიკის შესახებ მსჯელობაში ჩართული ექსპერტების/პოლიტიკოსების ხედვა – ვარდიშვიტთან). სოციალური და ეკონომიკური პოლიტიკის კონტექსტში, ეს ქმნის წარმოდგენას სუბიექტზე, რომელიც კულტურული ღირებულებების მარიონეტია და რაციონალურ დისკუსიებში შეზღუდული უნარი აქვს.

ასეთი ხედვის ფარგლებში იჩრდილება ადამიანების მრავალფეროვნების და შემოქმედებითობის როლი. ყველა საზოგადოების შიგნით არსებობს მრავალი ჯგუფი, რომლებსაც მათთვის დამახასიათებელი კულტურა აქვს. სოციალური პოლიტიკის კონტექსტში, ეს ფაქტი სოციალური პროგრამების დაგეგმვის პროცესში, სხვადასხვა ჯგუფის თავისებურებების მეტი გათვალისწინებისკენ გვიბიძგებს. მაგალითად, მეტ გააზრებას მოითხოვს საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში არსებული ურთიერთდახმარების არაფორმალური მექანიზმები და ამ მექანიზმების ურთიერთქმედება სოციალურ პროგრამებთან. კულტურული განსხვავების გარდა, მეტი საუბარია საჭირო სხვა ტიპის განსხვავებებზეც. გენდერული განსხვავებების ტრილში, სხვა ქვეყნების მსგავსად, სოციალური დახმარების პროგრამებში მონაწილეობას სხვადასხვა გავლენა აქვს ქალების და მამაკაცების ცხოვრებაზე. ასევე, სოციალური

პროგრამები ოჯახის შიგნით ძალაუფლებრივ ურთიერთობებზე ახდენენ გავლენას. ყველა ეს საკითხი საქართველოს კონტექსტში მოითხოვს მეტ კვლევას და განხილვას.

საზოგადოებრივი ჯგუფების კონსტრუირების პროცესში, ექსპერტები ყველაზე ხშირად ისეთ კატეგორიებს იყენებენ, როგორცაა საზოგადოება (რომლის საზღვრები, სავარაუდოდ, ემთხვევა სახელმწიფოს საზღვრებს) და ინდივიდი. ამ ორ კატეგორიას შორის, შუალედური კატეგორიების სახით ვხდებით პროფესიულ (პენსიონერები, პოლიტიკოსები, ექიმები) და სოციალურ-ეკონომიკურ კატეგორიებს (ღარიბი, მდიდარი).

როგორც უკვე აღინიშნა, პოლიტიკის და კერძოდ სოციალური პოლიტიკის ერთიანი, არადიფერენცირებული საზოგადოების კონტექსტში განხილვა, საზოგადოების შიგნით არსებულ მრავალფეროვნების დამალვას ემსახურება. აქ ერთ კატეგორიაზე გავამახვილებ ყურადღებას, რომელიც ექსპერტების საუბარში არ არის წარმოდგენილი – კლასის კატეგორია.

შეიძლება ითქვას რომ კლასი, როგორც კატეგორია, პოსტ-საბჭოთა საზოგადოებრივი დისკუსიებიდან, კომუნისტური რეჟიმის დანგრევის შემდეგ, დიდი ხნით გაქრა. რაც უფრო მნიშვნელოვანია, საზოგადოების წევრები იშვიათად აკეთებენ საკუთარი თავის კლასობრივ კატეგორიებში იდენტიფიცირებას. მაგრამ ეს არ უნდა განვიხილოთ, როგორც ბარიერი იმისთვის, რომ სოციალურ პოლიტიკაში სწორედ კლასობრივ კატეგორიებში ვისაუბროთ. პირიქით, სოციალური პოლიტიკის, როგორც რედისტრიბუციული პოლიტიკის განხილვა მოითხოვს კლასის, როგორც ცნების მოშველიებას. ბრძოლა უფრო სამართლიანი სოციალური პოლიტიკისთვის შეიძლება განხილულ იქნას, როგორც პროცესი, რომლის ერთ-ერთი შედეგი იქნება კლასის, როგორც კატეგორიის დაბრუნება საზოგადოების სხვადასხვა სოციალური ჯგუფების ცნობიერებაში.

პენსიონერებზე საუბრისას, გზირიშვილი საუბრობს ადამიანებზე, რომლებიც ოფიციალურად დასაქმებულები არ არიან და დიდი ხნის განმავლობაში არც

ყოფილან. შესაბამისად, ისინი არ აკეთებენ საპენსიო დანაზოგებს და არ ურიცხავენ სახელმწიფოს თანხებს მომავალში პენსიის სახით მიღების სანაცვლოდ. შესაბამისად, ასკვნის გბირიშვილი, ფაქტობრივად, სახელმწიფოს მათ წინაშე ვალდებულებები არ გააჩნია.

გბირიშვილის მიერ აღწერილ ჯგუფში საქართველოს მოსახლეობის მრავალი კატეგორია ხვდება. მათ შორის არიან მცირემიწიანი გლეხები, დიასახლისები და სხვა ჯგუფების წარმომადგენლები. საპენსიო პოლიტიკაზე საუბრისას, აუცილებელია იმ ღვანლის ხაზგასმა, რომელიც ამ ადამიანებმა საზოგადოებრივი ინსტიტუტების შენარჩუნებასა და განვითარებაში შეიტანეს. მაგალითად, ხაზგასასმელია ის როლი, რომელსაც დიასახლისები თამაშობენ დასაქმებული ადამიანების ფიზიკურ და სულიერ კეთილდღეობის შენარჩუნებაში (Dudwick, Gomart & Marc, 2003). პენსია შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, როგორც საზოგადოების მხრიდან ამ ღვანლის აღიარების ერთ-ერთი ფორმა.

გბირიშვილის და გოცირიძის ინტერვიუებში გვხდება სოციალური პოლიტიკის, როგორც პოპულიზმის ფართოდ გავრცელებული რეპრეზენტაცია. ამ რეპრეზენტაციის თანახმად, ძალაუფლების შენარჩუნების და გაზრდის მიზნით, პოლიტიკოსები სოციალურ პოლიტიკის სფეროში ხშირად არარეალისტურ და მავნებლურ დაპირებებს იძლევიან.

ამის საპირწონედ, აუცილებელია საუბარი პოლიტიკაზე, როგორც სოციალურ ინტერესების რეპრეზენტაციაზე. სოციალური პოლიტიკის კუთხით, ეს ნიშნავს საუბარს კონკრეტული სოციალური ჯგუფების ინტერესებზე გადანაწილების და აღიარების კუთხით, ასევე ამ ინტერესების წარმომჩენი პარტიების/მოძრაობების შექმნის საჭიროების შესახებ. მაგალითად, როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, დღევანდელ საქართველოში მოქმედ სოციალურ პროგრამებს არანაირი შედეგი არა აქვს სიმდიდრის გადანაწილების კუთხით. ამ საკითხის პოლიტიზირება მოითხოვს ღარიბების ინტერესების წარმოდგენაზე ორიენტირებული ძლიერი მოძრაობის და/ან პოლიტიკური პარტიის გაჩენას.

ერთ-ერთი მთავარი ამრი, რომელიც ექსპერტების ნააზრევს გამჭოლ აზრად გასდევს, არის ის სოციალური პროგრამების ოდენობასა და ეკონომიკური ზრდის ტემპებზე გარკვეული სახის ურთიერთდამოკიდებულება. გზირიშვილის და გოცირიძის ინტერვიუებში, ეს კავშირი უფრო ნეგატიურია – ზედმეტად აქტიური სოციალური პოლიტიკა ხელს უშლის ზრდას. ვარდიშვილის ბლოგში ასეთი დამოკიდებულება ეჭვქვეშ არის დაყენებული – გადანაწილებითი პოლიტიკა, გრძელვადიან პერსპექტივაში, ეკონომიკური ზრდის ხელშემწყობი ფაქტორიც შეიძლება იყოს. საერთო ამ ორ შეხედულებას შორის არის ზრდის, როგორც საჯარო პოლიტიკის ერთ-ერთი მიზნის პირველ ადგილზე დაყენება. სწორად ზრდა, ექსპერტების აზრით, არის ის რაც, საბოლოო ჯამში, უზრუნველყოფს საერთო კეთილდღეობას.

ინტუიციის დონეზე, ცხადია, რომ სოციალური პროგრამების განხორციელება სახელმწიფო შემოსავლების სათანადო დონის გარეშე შეუძლებელია. ამავე დროს, საჭიროა საკითხის სხვანაირად დასმაც. რამდენად გამართლებულია ზრდის ეკონომიკური პოლიტიკის ნომერ პირველ პრიორიტეტად გამოცხადება? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად, უნდა შეფასდეს ის, თუ რა გავლენას ახდენს ეკონომიკური ზრდა საქართველოში სხვადასხვა სოციალური ჯგუფების კეთილდღეობაზე. ზრდასა და ეკონომიკური პოლიტიკის სხვა მიზნებს შორის ღია თუ ფარული კონფლიქტის შემთხვევაში, საკითხი ფართო ჩართულობაზე დამყარებული დემოკრატიული პროცედურის მეშვეობით და არა ტექნოკრატების მიერ ერთ-ერთი მიზნისთვის უპირატესობის მინიჭების გზით უნდა გადაწყდეს.

სოციალური/გადანაწილებითი პოლიტიკის ნეოლიბერალური კრიტიკა მნიშვნელოვანწილად სახელმწიფოს ეკონომიკაში ჩაურევლობის მითზეა დაფუძნებული. ლიბერალური დისკურსის უფრო თანამედროვე ვერსია შედარებით უფრო პოზიტიურ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს ჩარევის პრინციპის მიმართ, თუმცა საბოლოო ჯამში, ამ ხედვაშიც შენარჩუნებულია ეკონომიკის და სახელმწიფოს მკვეთრი გამიჯვნის პრინციპი.

ამ მითის საწინააღმდეგოდ, მუდმივად ხაზგასმას მოითხოვს ის ფაქტი, რომ ბაზრის და კაპიტალისტური ეკონომიკის ფუნქციონირება მთლიანად

სახელმწიფოს ჩარევაზე არის დამოკიდებული. მაგალითად გამოდგება საინვესტიციო კლიმატის ინფრასტრუქტურულ პროექტებზე დამოკიდებულება საქართველოში, რომელთა შესახებ მუდმივად საუბრობენ ბიზნესის მხარდამჭერი ექსპერტები და პოლიტიკოსები. შესაბამისად, საზოგადოებრივ დისკურსში ნათლად უნდა დაფიქსირდეს რომ ხშირ შემთხვევაში საუბარი არის არა სახელმწიფოს ჩარევის/ჩაურევლობის ხარისხზე, არამედ საჯარო ფინანსების გამოყენების ალტერნატიულ შესაძლებლობებზე. თვითონ ეს შესაძლებლობები ასევე შეფასებულ უნდა იქნას ფართო ჩართულობაზე დამყარებული პროცესის ფარგლებში.

კეთილდღეობის სახელმწიფო და ბაზარი: ორი ტიპის ნარატივი

კვლევის დასაწყისში დაისვა ორი კითხვა: იდეოლოგიური თვალსაზრისით, რა დისტანცია არსებობს კვლევის ფარგლებში გაანალიზებულ ტექსტებს შორის? მეორე კითხვა იყო: სად გადის ამ ტექსტებში წარმოდგენილი ნარატივების საერთო საზღვრები? სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რა არის გამორჩენილი ამ ნარატივებიდან? მეორე კითხვაზე პასუხი წინა თავში იყო გაცემული. ამიტომ, ეს თავი პირველ კითხვაზე პასუხს შეეხება.

პირველ კითხვაზე საპასუხოდ უნდა ითქვას, რომ ვარდიშვილის ტექსტი, სხვა ავტორების ნეოლიბერალურ პოზიციასთან შედარებით, გარკვეულ წყვეტას წარმოადგენს. ეკონომიკური და სოციალური პოლიტიკის შესახებ გადაწყვეტილებების მიღებასთან დაკავშირებით, მას უფრო პრაგმატული პოზიცია აქვს. კერძოდ, მას მიაჩნია, რომ პოლიტიკური სტაბილურობის შესანარჩუნებლად, გადაწყვეტილების მიმღებმა პირებმა უნდა გაითვალისწინონ ადგილობრივი კულტურული ფონი/კონტექსტი. ის აღიარებს, რომ სახელმწიფომ უფრო აქტიური როლი უნდა იტვირთოს თავზე გადანაწილების კუთხით, თუნდაც ეს, მოკლევადიან პერსპექტივაში, ეკონომიკური ზრდის ხარჯზე ხდებოდეს. ამასთან ერთად, ვარდიშვილი ისტორიული გარემოებების გათვალისწინებისკენ მოუწოდებს მკითხველს და პოსტ-საბჭოთა ქვეყნებში საშუალო ფენის სავალალო

მდგომარეობაზე საუბრობს. შესაბამისად, მისი აზრით, გადანაწილებითი პოლიტიკა საშუალო ფენების გაძლიერებაზე უნდა იყოს ორიენტირებული.

თუმცა, ბევრ სხვა საკითხზე, ვარდიშვილის ხედვა გზირიშვილის და გოცირიძის ხედვებს ემთხვევა. ისინი ადამიანს რაციონალურ, მოგებაზე ორიენტირებულ არსებად ხედავენ, საზოგადოებას კი განიხილავენ, როგორც რაღაც ერთიანს და მის „ერთიან ინტერესებზე“ მსჯელობენ. თუმცა, წარმოდგენილ ავტორებს შორის ყველაზე არსებითი მსგავსება ალბათ უკავშირდება ბაზრის როლს, ეკონომიკურ და სოციალურ პოლიტიკაში. ნეოლიბერალური ხედვის თანახმად, ბაზრის ინსტიტუტის განვითარებას უპირობო პრიორიტეტი უნდა მიენიჭოს და სოციალურმა პოლიტიკამ ამას ხელი არ უნდა შეუშალოს. ვარდიშვილიც, გზირიშვილისა და გოცირიძის მსგავსად, ბაზარზე საუბრობს და ამტკიცებს, რომ აქტიური სახელმწიფო პოლიტიკა სოციალურ სფეროში, საბოლოო ჯამში, ისევ ბაზრის განვითარებას წაადგება.

რა შეიძლება იყოს ყოფილიყო ალტერნატიული, კვლავაც კაპიტალიზმის გამართლებაზე ორიენტირებული ხედვა? როგორც ფრანგი მკვლევრები, ბოლტანსკი და ტევენო აღნიშნავენ (Boltanski & Thevenot, 2006), კაპიტალიზმის გამართლება, სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა ქვეყანაში, განსხვავებული ღირებულებებითი პოზიციებიდან ხდება; საბაზრო ეფექტურობა ამ ღირებულებებიდან მხოლოდ ერთ-ერთია. აღნიშნული მკვლევრების მიერ მოყვანილი სხვა ღირებულებების მაგალითებია ინდუსტრიული ეფექტურობა, ბრუნვა ქვეშევრდომებზე, არტისტული შთაგონება, სამოქალაქო სოლიდარობა და რეპუტაცია. გასაგებია, რომ ხედვა კეთილდღეობის სახელმწიფოს როლისა და ადგილის შესახებ კაპიტალისტურ სისტემაში, მისი გამამართლებელი მთავარი პრინციპის ცვლილებასთან ერთად, განსხვავებული იქნება.

აღსანიშნავია, რომ თავად ვარდიშვილის მიერ წარმოდგენილი პოზიცია ქართულ საექსპერტო დისკურსში მარგინალურია. ბოლო ორი წლის ქართულ მედია სივრცეში ავტორმა ვერ იპოვა ვერც ერთი ტექსტი, სადაც მსგავსი პოზიცია გვხვდება. ადამიანები, რომლებიც სოციალურ პოლიტიკაზე იძლევიან კომენტარს და ამავე დროს, არ მუშაობენ მთავრობაში ან მმართველ პარტიაში, ძირითადად

ნეოლიბერალურ პოზიციებს იცავენ. ვარდიშვილის ბლოგი გამონაკლისს წარმოადგენს. რა ინტერპრეტაცია შეგვიძლია გავუკეთოთ ამ ფაქტს? შეიძლება ითქვას, რომ ამ ეტაპზე პოზიცია, რომელიც საქართველოში კაპიტალიზმის გრძელვადიან ინტერესებზე არის ორიენტირებული, საექსპერტო სივრცეში სათანადოდ არ არის წარმოდგენილი და უფრო პოლიტიკოსების და მოხელეების მიერ არის გაჟღერებული. დრო გვაჩვენებს, თუ რა ადგილს დაიკავებს ეს პოზიცია საჯარო დებატებში.

გამოყენებული ლიტერატურის სია

- რეხვიაშვილი, ლ. (2016, July 14). რეპრეზენტაციულობისგან დაცლილი სოციალური პოლიტიკა. Retrieved July 21, 2016, from <https://emc.org.ge/2016/03/24/%E1%83%A0%E1%83%94%E1%83%9E%E1%83%A0%E1%83%94%E1%83%96%E1%83%94%E1%83%9C%E1%83%A2%E1%83%90%E1%83%AA%E1%83%98%E1%83%A3%E1%83%9A%E1%83%9D%E1%83%91%E1%83%98%E1%83%A1%E1%83%92%E1%83%90%E1%83%9C-%E1%83%93/>
- Amenta, E. (2003). What we know about the development of social policy. In: Mahoney, J., & Rueschemeyer, D. (Eds.). Comparative historical analysis in the social sciences. Cambridge, U.K: Cambridge University Press.91-130.
- Anderson, P. (2011). Lula's Brazil. London Review of Books, 33(7), 3-12. Chicago
- Baumann, E. (2010, September). Post-soviet Georgia: the rocky path towards modern social protection. Retrieved from http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers12-06/010053217.pdf

- Block, F., & Evans, P. (2005). The state and the economy. In: Smelser, N. J., & Swedberg, R. (Eds.), *The handbook of economic sociology*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Bohle, D., & Greskovits, B. (2007). Neoliberalism, embedded neoliberalism and neocorporatism: Towards transnational capitalism in Central-Eastern Europe. *West European Politics*, 30(3), 443-466.
- Bohman, J. (1999). Theories, Practices, and Pluralism: A Pragmatic Interpretation of Critical Social Science. *Philosophy of the Social Sciences*, 29(4), 459-480. doi:10.1177/004839319902900401
- Boltanski, L. (2011). *On critique: A sociology of emancipation*. Cambridge, UK: Polity.
- Boltanski, L., Chiapello, E., & Elliott, G. (2005). *The new spirit of capitalism*. London: Verso.
- Bronner, S. E. (2011). *Critical theory: A very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Burawoy, M. (2003). For a Sociological Marxism: The Complementary Convergence of Antonio Gramsci and Karl Polanyi. *Politics & Society*, 31(2), 193-261. doi:10.1177/0032329203252270
- Chang, H.-J., & Grabel, I. (2014). *Reclaiming development: An alternative economic policy manual*. London : Zed Books
- Czarniawska-Joerges, B. (2004). *Narratives in social science research*. London: Sage Publications.
- Fairclough, N., & Fairclough, I. (2012). *Political discourse analysis*. New York: Routledge.
- Flyvbjerg, B. (1998). Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society? *SSRN Electronic Journal*. doi:10.2139/ssrn.2237923
- Fraser, N. (1990). Rethinking the public Sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text*, (25/26), 56.
- Fraser, N. (2009). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press.

- Freeden, M. (2003). *Ideology: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Gamble, A. (2013). Economic libertarianism. In : Michael Freeden M. and Stears M. (Eds.) *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. Oxford: Oxford University Press
- Glassman, R. M., Swatos, W. H., & Denison, B. J. (2004). *Social problems in global perspective*. Lanham, MD: University Press of America.
- Glennerster, H. (2012). Crisis, retrenchment, and the impact of neo-liberalism (1976-1997). In: Alcock, P., May, M., & Wright, S. (Eds.). *The student's companion to social policy*. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell. 130-134
- Jones, S. (2015, January 2). Kakha Bendukidze and Georgia's failed experiment | openDemocracy. Retrieved from <https://www.opendemocracy.net/od-russia/stephen-f-jones/kakha-bendukidze-and-georgia%E2%80%99s-failed-experiment>
- Jørgensen, M., & Phillips, L. (2002). *Discourse analysis as theory and method*. London: Sage Publications.
- Machin, D., & Mayr, A. (2012). *How to do critical discourse analysis: A multimodal introduction*. Los Angeles: SAGE.
- North, D. C. (2005). *Understanding the process of economic change*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Orloff, A. S. (2009). Gendering the comparative analysis of welfare states: an unfinished agenda. *Sociological Theory*, 27(3), 317-343.
- Peet, R., & Hartwick, E. R. (2009). *Theories of development: Contentions, arguments, alternatives*. New York: Guilford Press.
- Rekhviashvili, L. (2012, September). Development and the role of the state; visions of post-revolutionary Georgian government. Retrieved from http://css.ge/files/Papers/Lela_Rekhviashvili,_Development_and_the_Role_of_the_State,_Sept._2012_Eng_final.pdf

- Silverman, D. (2002). *Interpreting qualitative data: Methods for analysing talk, text and interaction*. Enskede: TPB.
- The European Initiative - Liberal Academy Tbilisi. (2012). 20 Years of independence-transformation of Georgian agricultural system. Retrieved from <http://www.ei-lat.ge/images/doc/20%20Years%20of%20Independence-Transformation%20of%20Georgian%20Agricultural%20System.pdf>
- Timm, C. (2010, August). Neopatrimonialism by default. State politics and domination in Georgia after the Rose Revolution. In *workshop "Neopatrimonialism in Various World Regions", GIGA German Institute of Global and Area Studies, Hamburg, August* (Vol. 23).
- Wandling, R. (2011). Rationality and rational choice. In: Ishiyama, J. T., & Breuning, M. (Eds.), *21st Political Science. A Reference Handbook*. Thousand Oaks: Sage Pub.
Chicago

დამატება. ნაშრომში გაანალიზებული ტექსტების სია

- ვარდიაშვილი, მ. (2015, March 20). რომან გოცირიძე - მთავარი ეკონომიკური დრამა წინ გველის - ლიბერალი. Retrieved from <http://liberali.ge/articles/view/3949/roman-gotsiridze--mtavari-ekonomikuri-drama-tsin-gvelis>
- ვარდიშვილი, ი. (2014, June 14). საქართველო: ქვეყანა პოლონეთსა და კორეას შორის. Retrieved from <http://www.iset-pi.ge/index.php/ka/iset-economist-blog/entry/2016-01-05-14-14-42>
- მაკაშვილი, ლ. (2016, February 24). სოციალური დაცვა და საყოველთაო ჯანმრთელობის 3 წელი - ინტერვიუ დავით გბირიშვილთან - ლიბერალი. Retrieved from <http://liberali.ge/articles/view/21059/sotsialuri-datsva-dasayoveltao-janmrtelobis-3-tseli--interviu-davit-gzirishviltan>.