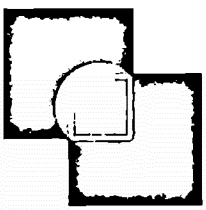
რელიგია ყოველდღიურობაში

რედაქტორი ქეთევან გურჩიანი



ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი 2018

რელიგია ყოველდღიურობაში
რედაქტორი ქეთევან გურჩიანი



კრებული იბეჭდება შოთა რუსთაველის სამეცნიერო ფონდის მიერ გაცემული ფუნდამენტური კვლევების გრანტის „რელიგიურობა ახალგაზრდა ქართველებში“ FR/344/2-152/14 ფარგლებში. ავტორების მიერ გამოთქმული მოსაზრებები შეიძლება, ფონდის მოსაზრებებს არ ემთხვეოდეს.

ტექსტის რედაქტორი: ეკა მახარაშვილი
კორექტორი: ლაშა ჯაიანი
გარეკანის ფოტო ელენე გავაშელიშვილისა. წაჩხურობა 2016

ISBN 978-9941-18-302-7

© საავტორო უფლებები კრებულში შესულ სტატიებზე ეკუთვნით სტატიების ავტორებს თუ სტატიებში სხვაგვარად მითითებული არ არის.

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა
ქაქუცა ჩოლოყაშვილის 3/5, თბილისი, 0162, საქართველო

ILIA STATE UNIVERSITY PRESS
3/5 Cholokashvili Ave. Tbilisi. 0162. Georgia

სარჩევი

წინასიტყვაობა 1

ქეთევან გურჩიანი
საბარო სკოლები: სივრცე და იდენტობა 9

ელენე გავაშელიშვილი
უშვილო ქალები საქართველოში: რელიგიურ აკრძალვებსა
და სამედიცინო შესაძლებლობებს შორის 91

მარიამ დარჩიაშვილი
რელიგიურობა და კაპიტალი: ნასაკირალის მესხების
რელიგიური პრაქტიკები 151

ნინო რჩეულიშვილი
ვეგეტარიანელობა თუ მარხვა? ჰეგემონიური დისკურსების
მორიგება თანამედროვე ქართულ სამზარეულოში 207

წინასიტყვაობა

წინამდებარე კრებული ყოველდღიურობაში რელიგიის სხვადასხვა გამოვლინებას ეძღვნება. რელიგია ყურადღების ცენტრში ექცევა არა როგორც ინსტიტუციის ნაწილი, არამედ იმ სახით, რასაც ის ყოველდღიურ ცხოვრებაში იღებს. ძირითადი კითხვა, რომელიც ყველა თავს აერთიანებს, არის, როგორ არის რელიგიით ყოველდღიურობა გამსჭვალული და რა არის ის მნიშვნელობები, რომლითაც რელიგიურობის ჭრელი მოზაიკაა აწყობილი. კრებულის მიზანია ყოველდღიურობის ხმების ანალიზი და მკითხველისთვის ამ „მრავალხმიანობის" შენარჩუნება.

წარმოდგენილი კვლევები სამწლიანი პროექტის ფარგლებში შესრულდა, რომლის მიზანიც ქართველ ახალგაზრდებში ყოველდღიური რელიგიურობის შესწავლა იყო. ხედვას, რომელიც რელიგიურობის შესწავლის ფოკუსად ყოველდღიურობას აქცევს, *lived religion* განცდილი რელიგია ან რელიგია ყოველდღიურობაში ეწოდება. ამ ხედვისთვის მნიშვნელოვანია, ნახოს, როგორ განიმსჭვალება რელიგიით ყოველდღიურობა, რაში ვლინდება ის კერძო და საჯარო სივრცეში, როგორია ის სოციალური კონტექსტის გათვალისწინებით, რამდენად მრავალფეროვანია და ხშირად აცდენილიც რელიგიურ დოგმას.

რელიგია და რელიგიურობა მრავალი დისციპლინის კუთხიდან შეიძლება იყოს შესწავლილი. ამ კრებულის ხედვა ანთროპოლოგიურია, ისევე როგორც მეთოდები, რომლებსაც კვლევისას ვიყენებდით. კვლევა, რომელიც მრავალადგილიან ეთნოგრაფიად იყო ჩაფიქრებული, მრავალთემატურ კვლევით პროექტად იქცა. ის, რაც კრებულის კვლევებს აერთიანებს, ფართო თეორიული ხედვაა, რომელიც არსებულ რეალობას მკვეთრად გამოხატუ-

ლი დაპირისპირებულობის მიღმა უყურებს. რელიგიურობა ყოველდღიურობაში მოზაიკური სურათია, რომელიც დაპირისპირებების ერთიანობითაა აღბეჭდილი. ერთმანეთშია გადახლართული შინაურული და ინსტიტუციური, საბჭოთა და პოსტ საბჭოთა, სეკულარული და რელიგიური, კანონიერი და უკანონო, ძლიერი და სუსტი, ქრისტიანული და არაქრისტიანული, რელიგიური და საერო. ამ კრებულში შესული კვლევებით ავტორები ცდილობენ, ბინარული ოპოზიციების მიღმა შეხედონ რელიგიას ყოველდღიურობაში.

„ათეისტები ყველაზე დაუცველი სექტაა საქართველოში", წერდა 2014 წელს ჟურნალისტი ერთ-ერთ სკოლაში ბავშვების დაპირისპირების აღწერისას.[1] ფრაზა, რომელიც არარელიგიურს რელიგიურით აღწერს, მოკლედ ახასიათებს იმ ჰიბრიდულ ყოფას, რომელიც ბუნებრივია საქართველოსთვის დღეს. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში და სხვადასხვა თემებზე ჩატარებული ეთნოგრაფიული კვლევების მიზანია, დაინახოს, რა ხდება მკვეთრი ბინარულობის მიღმა. ის, რაც კრებულის ყველა სტატიას აერთიანებს, გარდამავალი ხაზების და კომპლექსურობის დანახვის სურვილია.

კვლევითი პროექტისთვის განსაკუთრებით საინტერესო იყო ახალგაზრდების ყოფის შესწავლა, რომლებიც ოსტატურად უხამებენ ერთმანეთს თანამედროვესა და ტრადიციულს, რელიგიურსა და საეროს, ლოკალურსა და გლობალურს. რაოდენობრივი კვლევების თანახმად

---

1 „არასრულწლოვნები სკოლაში რელიგიური ბულინგისა და ინდოქტრინაციის პირისპირ", გამოქვეყნებული 2014 წლის 24 ოქტომბერს, წვდომის თარიღი: 2017 წლის 2 აპრილი, იხ. ინტერნეტბმული: http://tbl.ge/cjh

ახალგაზრდები ყველაზე უფრო რელიგიური ჯგუფია.[2] ამ კომპლექსურობის გასაანალიზებლად მკვლევრების მზერა ძირითადად მიმართულია ყოველდღიურობის ტაქტიკებისადმი, რომლის დიდი ნაწილია მანევრირება, ყოველდღიური დიპლომატია, მოლაპარაკებები, მორიგება, მათ შორის, საკუთარ თავთან. ყველა ეს ტაქტიკა ამბივალენტურობას ასატანსა და მისაღებს ხდის. ის ასევე ქმნის სივრცეს ახლის წარმოშობისთვის. კვლევამ აჩვენა, რომ ახალგაზრდები მრავალ იდენტობას შორის თავისუფლად მოძრაობენ.

კრებული შედგება ოთხი თავისგან. ელენე გავაშელიშვილის ავტორობით ქვეყნდება კვლევა, რომელიც სადისერტაციო პროექტის ნაწილი იყო. აღნიშნული კვლევა გვიჩვენებს, რომ ქალებს, რომლებიც უშვილობასთან გამკლავებას ცდილობენ, ინსტიტუციური აკრძალვებისა (რელიგია) და შემოთავაზებების (მედიცინა) ურთიერთდაპირისპირებული სპექტრი ეშლებათ თვალწინ, რომლის საკუთარ შესაძლებლობებთან შეთავსებაც მათი მიზნის მიღწევის ერთადერთი საშუალება ხდება. ერთი შეხედვით, რეპროდუქციული სფეროს რეგულირებით დაინტერესებული ძირითადი აქტორები: ეკლესია და სამედიცინო კლინიკები ურთიერთგამიჯნულები არიან, თუმცა კვლევის შედეგები აჩვენებს ამ სფეროებს შიგნით არსებულ მოქნილობას, რაც ურთიერთგადაკვეთებში და მსგავსებებში გამოიხატება. ტექსტების ანალიზის, ეთნოგრაფიული მეთოდისა და

---

2 რაოდენობრივი კვლევების თანახმად, ახალგაზრდები უფრო ხშირად დადიან ეკლესიაში, ვიდრე უფროსები და ეს ტენდენცია შენარჩუნებულია. იხ. Caucasus Barometer წლების მანძილზე ჩატარებული კვლევები შედარებისთვის და თანდართული დიაგრამა. შესაბამისი მონაცემები ხელმისაწვდომია: http://caucasusbarometer.org/ge/cb-ge/AGEGROUP/ ზოგადი სურათისთვის: http://caucasusbarometer.org/en/cb-ge/RELIMP/

ინტერვიუების გამოყენებით ნაშრომი ცდილობს აჩვენოს, რომ რეპროდუქციასთან დაკავშირებული რელიგიური აკრძალვები გავლენას ახდენს ადამიანებზე, მაგრამ ყოველდღიურობა, რომელშიც ისინი ცხოვრობენ, აიძულებთ, რომ ამ გავლენის ტრანსფორმაცია მოახდინონ, ანუ შექმნან მათზე მორგებული „ყოველდღიური რელიგია". უშვილო ქალებისთვის სამედიცინო სფერო არასდროს არის იმედის ერთადერთი წყარო, მათი მკურნალობის პროცესი სავსეა ლოცვით, „სასწაულმოქმედი" ადგილების მონახულებით, „უშვილოთა შემწე" ხატების სახლში „მიბრძანებითა" და სხვადასხვა რიტუალებში მონაწილეობით. ქალების პრაქტიკების ჰიბრიდულობის ასახსნელად ავტორი იყენებს ცნებას ბრიკოლაჟი, როგორც სოციალურ პრაქტიკას, რომლის საჭიროებაც პრობლემატურ სიტუაციებში დგება და ერთი შეხედვით ერთმანეთთან კავშირის არმქონე რესურსების შერწყმას წარმოადგენს.

ქეთევან გურჩიანის ტექსტი სივრცული პერსპექტივიდან უყურებს რელიგიურობას ყოველდღიურობაში. ედვარდ სოჯას „მესამე სივრცის" თეორიული ინსტრუმენტის გამოყენებით სტატია აანალიზებს სივრცეს, როგორც ახლის წარმომქმნელ აქტორს. ამ კვლევაში „მესამე სივრცე" ასევე გამოიყენება როგორც მეტაფორა ანალიზისთვის, რომლითაც შუალედურობაზე, ჰიბრიდულობაზე მსჯელობა შესაძლებელი ხდება. ყოველდღიური რელიგიურობის გასაანალიზებლად შერჩეულია საჯარო სკოლა. სკოლა, როგორც სახელმწიფოს მიერ სეკულარულად ჩაფიქრებული ადგილი და კანონით განსაზღვრული სივრცე, რელიგიას თავისებურად იყენებს. ახალგაზრდების ყოველდღიურობა რელიგიურს, ეროვნულს, გლობალურსა და ლოკალურს ერთმანეთს უზავებს. ისინი ერთდროულად ახერხებენ ყოველდღიურობაში ეროვნულობის პერფორმანსსაც და გლობალურის ნაწილად ყოფნასაც.

სკოლის სივრცე, ახალგაზრდების რიტორიკა, ისევე როგორც სახელმწიფო სიმბოლიკა და რელიგიური პრაქტიკები ერთ მყარ ნიშნამდე არ დაიყვანება. ყველა სივრცე და აქტორი ჰიბრიდულობით არის აღბეჭდილი.

მარიამ დარჩიაშვილის ნაშრომი, რომელიც ნასაკირალის შესახებ სადისერტაციო ნაშრომის ფარგლებშია შესრულებული, შეისწავლის ნასაკირალის მუსლიმი მესხების ყოველდღიურობას და მათ ყოფაში რელიგიის როლს. საბჭოთა მთავრობის მიერ, 1940-იან წლებში, საქართველოდან ცენტრალურ აზიაში იძულებით გასახლებული მუსლიმი მესხების რეპატრიაციის და ინკლუზიის საკითხი დღემდე გრძელდება. 1977 წელს ცხრა მესხური ოჯახი დასახლდა ოზურგეთის რაიონის სოფელ ნასაკირალში. საქართველოს საბჭოთა მთავრობამ რეპატრიანტებს სახლები აუშენა სოფლის მოწყვეტილ ადგილას, რომელსაც „კუნძული" დაერქვა. ადგილმდებარეობამ სიმბოლური მნიშვნელობა შეიძინა. რეპატრიაციიდან 40 წლის შემდეგაც, მესხები „კუნძულელებად" რჩებიან: მოსახლეობის უმრავლესობისაგან იზოლირებულები, დომინანტური საზოგადოებისგან განსხვავებულ ენაზე საუბრობენ, აქვთ განსხვავებული რელიგია და განსხვავებული საგანმანათლებლო და ეკონომიკური პრაქტიკები. კვლევა მიზნად ისახავს მესხების რელიგიურობის ანალიზს ქრისტიანულ, პოსტ-სოციალისტურ ქვეყანაში, სადაც წლების განმავლობაში ისლამი „ისტორიულ უცხოდ" არის აღქმული. კვლევაში ნაჩვენებია რელიგიურობისა და კაპიტალის ურთიერთმიმართება, კერძოდ, კაპიტალის ის ფორმები, რასაც მესხები რელიგიურ ველში აგროვებენ. იმის დასადგენად, როგორ უმკლავდებიან მესხები ყოველდღიურ გამოწვევებს და როგორ აუმჯობესებენ სოციალურ პოზიციებს კულტურული პრაქტიკებით, ავტორი სოციოლოგ

პიერ ბურდიეს „პრაქტიკის", „კაპიტალის" და „ველის" კონცეპტებს იყენებს.

კრებულში წარმოდგენილი თავი ნინო რჩეულიშვილის ავტორობით ასევე სადოქტორო კვლევის ნაწილია. სადისერტაციო ნაშრომში ის შეისწავლის ე. წ. „ახალი ქართული სამზარეულოს" პროექტს, როგორც ადგილს, სადაც სხვადასხვა ჰეგემონიური ჯგუფების ინტერესები იყრის თავს. ნინო რჩეულიშვილი განიხილავს ახალ ქართულ სამზარეულოს, როგორც მოძრაობას, რომელიც მიმართულია ახალი ღირებულებების დანერგვისკენ, და, ამასთანავე, ცდილობს, არ მოწყდეს ძველ კულტურულ ნარატივებს. უშუალოდ კრებულში წარმოდგენილ ტექსტში განხილულია დისკურსული დაძაბულობის ცნება, რომელიც „ვეგეტარიანულის" დეფინიციის გარშემო არსებობს. ეს დაძაბულობა ძველი და ახალი ნარატივების ურთიერთქმედების ილუსტრაციაა. ავტორი მსჯელობს ჰეგემონიური დისკურსების „გარიგების" შედეგებზე.

კრებულში წარმოდგენილი ტექსტები მცირე ნაწილია იმ გამოკვლევებისა, რომლებიც სამწლიანი პროექტის მანძილზე ჩატარდა. კვლევების ნაწილი სადოქტორო, სამაგისტრო ნაშრომების, საერთაშორისო პუბლიკაციების სახით ხელმისაწვდომია სამეცნიერო საზოგადოებისთვის. სამწლიანი კვლევა დაფინანსდა შოთა რუსთაველის სამეცნიერო ფონდის მიერ [FR/344/2-152/14]. კვლევითი ჯგუფი მადლობას უხდის რუსთაველის ფონდს ამ შესაძლებლობისთვის. ასევე მადლობას ვუხდით ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტს კვლევის მანძილზე აღმოჩენილი მხარდაჭერისთვის. განსაკუთრებული მადლობა ეკუთვნით ჩვენს კოლეგებს დისკუსიებში მონაწილეობისთვის, კრიტიკული შენიშვნებისა და გამხნევებისთვის. ანბანურ სიად ქცეულებს ვუხდით მადლობას: ნუცა ბათიაშვილს, ტიმოთი ბლოველტს, ბრიუს გრანტს, ალექსანდრე ებრა-

ლიძეს, სოფიო ზვიადაძეს, ზაქარია თავბერიძეს, ვახტანგ კეკოშვილს, თათია კალატოზიშვილს, ანა მგელაძეს, პოლ მანინგს, ნინო ნანეიშვილს, ლიკა ოქროპირიძეს, ოლივერ რაისნერს, ირაკლი ქავთარაძეს, ლიკა წულაძეს, თამთა ხალვაშს, თინათინ ხომერიკს, ვახტანგ ქარელს, ქეთევან ხუციშვილს, ლაშა ჯაიანს, მერი ჰეგლანდს. ყველა შეცდომა და უზუსტობა მხოლოდ ავტორების პასუხისმგებლობაა.

ქეთევან გურჩიანი

პროექტის ხელმძღვანელი

2 მაისი 2018 წელი, თბილისი

საჯარო სკოლები: სივრცე და იდენტობა*

ქეთევან გურჩიანი

შესავალი

2005 წელს საქართველოს პარლამენტმა მიიღო ახალი კანონი ზოგადი განათლების შესახებ, რომლითაც საჯარო სკოლებში რელიგიის სწავლება შეიზღუდა.[1] ის კრძალავს „საჯარო სკოლაში სასწავლო პროცესის რელიგიური ინდოქტრინაციის, პროზელიტიზმის ან იძულებითი ასიმილაციის მიზნებისათვის გამოყენებას". კანონი მიზნად ისახავდა რელიგიურ ორგანიზაციებსა და საჯარო სკოლებს შორის გამყოფი ხაზის დადგენას; ეს გამიჯვნა, პირველ რიგში, სივრცეს უნდა დასტყობოდა, რომელიც სალოცავი კუთხეებით იყო დატვირთული. მიუხედავად ამისა, კანონის მიღებიდან ცამეტი წლის შემდეგაც, მართლმადიდებელი ქრისტიანობა სასკოლო სივრცეების განუყოფელი ნაწილია. რამდენიმე წლის წინ ზუგდიდის ერთ-ერთმა საჯარო სკოლამ რეპორტაჟი გაავრცელა სკოლიდან, სადაც

---

* კრებულის ეს თავი 2017 წელს გამოქვეყნებული სტატიის: Gurchiani, Ketevan. "Georgia in-between: religion in public schools". Nationalities Papers 45, no. 6 (2017): 1100-1117 განვრცობილი და ქართულად ნათარგმნი ვერსიაა. სტატია ქვეყნდება გამომცემლის თანხმობით: copyright © Association for the Study of Nationalities, reprinted by permission of Taylor & Francis Ltd, www.tandfonline.com on behalf of Association for the Study of Nationalities.

1 კანონი არ კრძალავს ეროვნული დღესასწაულებისა და ისტორიული თარიღების აღნიშვნას, ღონისძიებების ორგანიზებას, ასევე რელიგიის ისტორიის სწავლებას არჩევით საგნად (ზოგადი განათლების შესახებ საქართველოს კანონი, თავი 13.2).
„საქართველოს კანონი განათლების შესახებ" იხილეთ:
https://bit.ly/2FExcWz
სამართლებრივი სიტუაციის დეტალური ანალიზისთვის იხ. ღვინიანიძე (2014, 12-16).

ჩანს, როგორ მიდიან მღვდლები ბავშვებისთვის სწავლის დაწყების მისალოცად. თეთრ პერანგებში გამოწყობილ პატარებს მერხებზე სანთლები უნთიათ. სანთლების გვერდით ახალთახალი ლეპტოპები უწყვიათ.2 მღვდელი ლოცავს მოწაფეებს და მოუწოდებს, სასახელო მამულიშვილები გამოვიდნენ. ამ პატარა ეპიზოდში ნათლად ჩანს, როგორ ხდება სკოლა ერთი შეხედვით ურთიერთგამომრიცხავი პროექტების არენა. სასკოლო სივრცე და სკოლის ყოველდღიურობა ერთნაირადაა აღბეჭდილი მოდერნულითა და ტრადიციულით, ეროვნულითა და რელიგიურით, გლობალურითა და ლოკალურით.

წინამდებარე თავი მიზნად ისახავს, გააანალიზოს სივრცის თავისებური გამოყენება, რომელიც ცდება საეროს ან რელიგიურის მკვეთრად შემოფარგლულ საზღვრებს. სასკოლო სივრცე ერთდროულად არის საერო და რელიგიური, ეროვნული და გლობალური იდენტობის სცენა, სადაც მოსწავლეები, მასწავლებლები, სკოლის საზოგადოება „ნამდვილი ქართველების" ცვალებად და ინტერპრეტაციისთვის ღია როლსაც ასრულებენ და მრავალ სხვა იდენტობასაც უხამებენ. ტრადიციულის გვერდით მათი ნაწილი ხდება მოდერნიზაციის დისკურსიც. ამით ისინი ახალ სივრცეს, ე. წ. „მესამე სივრცეს" ქმნიან, რომელიც შუალედურობითაა აღბეჭდილი. ეს შუალედურობა, ჰიბრიდულობა ის ძირითადი თემაა, რომელიც კრებულში წარმოდგენილ ყველა თავს აერთიანებს.

კანონი ზოგადი განათლების შესახებ 2003 წლის ვარდების რევოლუციის მთავრობის სეკულარიზაციის და მოდერნიზაციის დისკურსის ნაწილი იყო, რომელიც გან-

---

2 პირველკლასელი მოსწავლეებისთვის სასწავლო პორტატული კომპიუტერების დარიგება მოდერნიზაციის პროექტის ნაწილი იყო, რომელიც 2010 წელს დაიწყო (განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის ბრძანება Nr. 750).

საკუთრებით რევოლუციის შემდეგ, პირველ წლებში იყო აქტუალური. ამ კანონს რელიგიასა და სახელმწიფოს შორის გარკვეული საზღვრები უნდა დაედგინა და ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის საჯარო გავლენა შეეზღუდა. ეკლესიის გავლენა საჯარო სივრცეზე განსაკუთრებით 90-იანი წლების ბოლოდან გაძლიერდა. სკოლაზე მის გავლენას 1997 წელს ზოგადი განათლების შესახებ მიღებულმა კანონმაც შეუწყო ხელი. მოგვიანებით, ეკლესიის მნიშვნელობა კიდევ უფრო გაძლიერდა, როდესაც 2002 წელს სახელმწიფოს და ეკლესიას შორის საკონსტიტუციო შეთანხმება ან ე.წ. კონკორდატი მიიღეს (ღვინიანიძე 2014, 1-16). 2000-2003 წლებში განსაკუთრებით იმატა რელიგიური მოქცევის (პროზელიტიზმის) ტენდენციამ. რელიგიური ნიშნით შევიწროება ადამიანის უფლებების პრობლემად იქცა.

„ყოველ დილას მამაო ჩვენოთი ვიწყებდით, ქართულის გაკვეთილები განსაკუთრებით სავსე იყო ლოცვებით“, – იხსენებს ერთ-ერთი მოსწავლე, რომელიც იმ წლებში თბილისის საჯარო სკოლაში დადიოდა. მართლმადიდებლური რელიგიის თავსმოხვევამ კიდევ უფრო გარიყა ეთნიკური უმცირესობის წარმომადგენლები, რომლებიც არც საბჭოთა პერიოდში და არც შემდეგ ქართული საზოგადოების განუყოფელ ნაწილად არ გრძნობდნენ თავს. რელიგიური განსხვავებულობა მათთვისაც უფრო თვალშისაცემი გახდა: *„ჩემ სკოლაში დაიწყეს მართლმადიდებლობის სწავლება და აი, მაშინ მივხვდი პირველად, რომ მუსლიმი ვარ. ამაზე მანამდე არასდროს მიფიქრია“*, იხსენებს 20 წლის მუსაიფი, რომელმაც თბილისის ერთ-ერთი საჯარო სკოლა დაამთავრა.

2005 წელს დაწესებულმა შეზღუდვებმა, თავის მხრივ, წარმოშვა თავის არიდების მექანიზმები. *„მეც მაკითხებდნენ ლოცვებს, 51-ე სკოლაში, ვარდების რევოლუციის მერე*

ეგრევე მორჩა ეგ პრაქტიკა. ნაწყენმა მასწავლებელმა, სამინისტროს დირექტივაა, გულში იკითხეთო :დდ", იხსენებს ერთი ყოფილი მოსწავლე სოციალურ ქსელში. ასე გახდა რელიგიურობის რელოკაცია, ადგილის შეცვლა აუცილებელი. ადგილის შეცვლა ისე მოხერხდა, რომ ადგილი არ დაეკარგა: „შენიღბულ" დროში, „შენიღბულ" სივრცეში გადავიდა (შდრ. Certeau 1984).[3]

კვლევები გვიჩვენებს, რამდენად ძლიერია დღემდე საჯარო სკოლების სივრცეში ერთი დომინანტური რელიგიის, მართლმადიდებლური ეკლესიის გავლენა (ღვინიანიძე 2014). რადგან ამ პერიოდისთვის რელიგიურობა უკვე სცენის ისეთი მყარი ნაწილი გახდა, რომ მისი ასე ხელაღებით ჩამოშორება შეუძლებელი იყო, წარმოიშვა მანევრირების ტაქტიკები. ერთი მხრივ, კანონის დაცვას ცდილობდნენ, მეორე მხრივ, კანონში გამოსავლის მოძებნას. როგორც მანამდე ხშირად მომხდარა, ამ გამოსავლის ძიებაში განსაკუთრებულ შემოქმედებითობას ვხედავთ: ხან დროა ოსტატურად გამოყენებული (მაგალითად, შესვენებები ან გაკვეთილის დაწყება გამოიყენება ლოცვისთვის), ხან სივრცე, რომელიც არასასწავლოა, მაგალითად, დერეფანი.[4] ეს სივრცე შეიძლება ვირტუალურიც იყოს. სოციალურ ქსელებში სკოლების გვერდებისთვის ხშირად

---

3 კამუფლაჟის, როგორც ტაქტიკის, რელიგიურობაში საბჭოთა ყოველდღიური ტაქტიკების გამოყენების შესახებ იხ. გურჩიანი (Gurchiani 2017).

4 საინტერესოა თბილისის 159-ე სკოლის შემთხვევა, როცა მშობელმა იჩივლა და სამინისტრომ კანონის დაცვა დაიწყო. ერთ კომენტარში ვკითხულობთ: *„განათლების სამინისტროს ასეთი დამოკიდებულება ჩვენი დაცინვაა. გვკითხეს, ბავშვებს პედაგოგი ლოცვას გაკვეთილის დროს უკითხავს თუ შესვენებებზეო. დავწერეთ კიდეც, რომ ამას დასვენებაზე აკეთებს და გვინდა, მეტიც უამბოს წმინდანების შესახებ. მეორე შვილი მივაბარე აღსაზრდელად, ცუდი მასწავლებელი რომ ყოფილიყო, ამას ვიზამდი? სკოლის ეზოში ბავშვები სიგარეტს ეწევიან! ჯობია, სამინისტრომ ამას მიხედოს!"*

რელიგიურ სიმბოლიკას მიმართავენ. სხვა რელიგიურ ადგილებს საკუთარი სივრცეების განსაკუთრებულობის საჩვენებლად იყენებენ. სკოლების უმეტესობა რელიგიას ხშირად ირჩევს თვითპრეზენტაციისთვის. დირექტორების რელიგიურობა მათი საჯარო სახის ძირითადი ატრიბუტია. სკოლები აღმზრდელობითი ლექციების ჩასატარებლად იწვევენ მღვდლებს. სასკოლო ექსკურსიებს მომლოცველობის სახე აქვს. ეკლესიები სკოლებთან თანამშრომლობენ მომლოცველობის ორგანიზებისას. აქტიური მრევლი დადის სკოლებში შესაწირავის შესათანხმებლად (თბილისის ერთ-ერთი სკოლის მასწავლებელი მიყვება, როგორ შეთანხმდნენ გარკვეული რაოდენობის ზეთსა და ღვინოზე, რომელიც ეკლესიას ღვთისმსახურებისთვის სჭირდებოდა). მშობლები ცდილობენ, მასწავლებლებს ან სკოლას წლის ბოლოს პატივისცემის ნიშნად ხატები აჩუქონ, რომლებიც მერე ხშირად სკოლაშია გამოფენილი.[5] სივრცე სიმბოლურადაც ხდება წმინდა: შენობის საკურთხებლად მოჰყავთ მღვდლები. ისინი პატარა ნიშანს ტოვებენ კედლებზე, რომლითაც ეს ადგილი ქრისტიანული ხდება. ამავდროულად, მოსწავლეების და მასწავლებლების საუბარი, მათი ყოფა გაცილებით უფრო მრავალფეროვან სურათს წარმოგვიდგენს, ვიდრე ამას სივრცის ან პრაქტიკების ზედაპირული ანალიზი შეძლებდა. ახალ-

---

„სკოლის ეზოში ეკლესია დგას, ისიც დავანგრიოთ?", კვირის პალიტრა, გამოქვეყნებულია 2013 წლის 2 დეკემბერს, იხ. ინტერნეტბმული: https://www.kvirispalitra.ge/public/19741

5 ნეტგაზეთში გამოქვეყნებულ სტატიაში „რელიგიური სიმბოლიკები საჯარო სკოლაში" ჯკითხულობთ: „დირექტორები რელიგიური ნივთების სკოლაში შეტანას მოსწავლეებს უკავშირებენ: *„კლასს მოსწავლეები აწყობენ და ხატებიც მათ მოაქვთ. მართალია, დირექტორი უფლებამოსილი პირია და შეუძლია უთხრას მოსწავლეს, რომ ეს კანონდარღვევაა, მაგრამ პრეტენზიები რადგან არ არის, მე თავს ვიკავებ"*, – გვეუბნება შორენა ქონიაძე". იხ. ინტერნეტბმული: http://netgazeti.ge/life/31755/

გაზრდების იდენტობა, მათი მიკუთვნებულობა, არ დაიყვანება რაიმე ერთზე, წარმმართველზე. „სხვა დრო", „ახალი დრო" ისევეა მათი ყოფის ნაწილი, როგორც „უჟამობა", რომელშიც ხშირად სივრცეს გადაჰყავს. ეს ახალგაზრდები, რომლებიც, მრავალი კვლევის მიხედვით, სხვა ასაკობრივ ჯგუფებთან შედარებით ყველაზე რელიგიური და საეკლესიო ჯგუფს შეადგენენ (სუმბაძე 2012), ამავდროულად ბევრი სხვადასხვა გლობალური, ლოკალური, ღია ან დახურული იდენტობით ცხოვრობენ.

ამ კვლევის მიზანია, აჩვენოს, როგორ ახერხებენ ახალგაზრდები საქართველოში მრავალფეროვანი იდენტობის მოზაიკურ შეხამებას: ტრადიციული და მოდერნიზატორული დისკურსის თანაარსებობისას ისინი ერთდროულად ასრულებენ რამდენიმე როლს და ახალ სივრცეს ქმიან, რომელიც შუალედურობითაა აღბეჭდილი. მას „მესამე სივრცეს" უწოდებენ ხოლმე ("third space": Bhabha 2012; Soja 1996). განსაკუთრებით საინტერესოა ამგვარ სივრცეში ახლის წარმოებაზე დაკვირვება, რომელიც სულ სხვაგვარად ჩაფიქრებული სივრცეებისგან წარმოიშვება. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ანალიზის საგანია ყოველდღიური რელიგია სკოლების სივრცეში, რომელიც სეკულარულად მოიაზრა სახელმწიფომ. მისი ინტერპრეტაციულობის, მოქნილობის გააზრებისას საჯარო სკოლების, როგორც ცოცხალი, ყოველდღიური სივრცის განხილვისას, მნიშვნელოვანია კითხვა, რა ფორმა და მნიშვნელობა აქვს ყოველდღიურობაში რელიგიურობის ან თუნდაც სეკულარობის პრაქტიკას. ამ კვლევის მთავარი მიზანია, ნახოს, როგორ ხდება ყოველდღიურობაში ერთი შეხედვით ურთიერთგამომრიცხავი იდენტობების მორიგება. იდენტობას განვიხილავ, როგორც პრაქტიკის კატეგორიას (Brubaker and Cooper 2000).

შუალედურობის, გარდამავალი ხაზების, დაპირისპირებულობების უცნაური ერთიანობის და ახლის წარმოქმნის შესწავლა ასევე აჩვენებს მკვეთრი გამყოფი ხაზების არარსებობას ძალაუფლების ყოველ დონეზე. შუალედურობა ჩანს როგორც პრაქტიკებში, ისე სიმბოლოებში – იქნება ეს სახელმწიფო სიმბოლიკა და მისი შემოქმედებითი გამოყენება თუ ეკლესია ორმაგი სიმბოლოებით, ორმაგი (რელიგიური და ეთნიკური) მისიით. კვლევა აჩვენებს, რამდენად ემყარებიან ერთსა და იმავე სიმბოლოებს ისინი, ვისაც სეკულარული და მოდერნული სახელმწიფოს ცნება შემოაქვს და ისინიც, ვინც ამ იდეას ეწინააღმდეგება. სეკულარული სახელმწიფოს იდეა ყოველდღიურობაში თავისებურად ითარგმნება. ეს კვლევა კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს, რამდენად მნიშვნელოვანია რელიგიის შესწავლა არა უნივერსალური კატეგორიებით, არამედ ქვეყნის კულტურის და ისტორიის, გარემოებების გათვალისწინებით და კონტექსტიდან გამომდინარე (Asad 1993).

„მესამე სივრცე", როგორც ანალიტიკური იარაღი

ტრადიციულისა და მოდერნულის, რელიგიურისა და სეკულარულის, ეროვნულისა და გლობალურის კომპლექსური რეალობის გასაანალიზებლად წინამდებარე კვლევაში ვეყრდნობი „მესამე სივრცის" კონცეპტუალურ ხედვას. „მესამე სივრცე" ამ კვლევაში გვხვდება იმ მნიშვნელობით, რომლითაც მას ედვარდ სოჯა იყენებს (Soja 1996). ის, რაც ყოველდღიურობაში წინააღმდეგობების ერთიანობის შედეგად წარმოიშვება, „მესამე სივრცეა." სოჯას ეს სივრცული მეტაფორა ჩემთვის ინტერპრეტაციული იარაღია, რომელიც წინააღმდეგობების დინამიური ერთიანობის, ახლის წარმოქმნის და ცვლილებების არსს კარგად აჩვენებს. ეს თეორიული პრიზმა მკვლევარს შესაძლებლობას

აძლევს, მყარი დიქოტომიების მიღმა იმოძრაოს, წინააღმდეგობების ერთმანეთში გადადინება მოიხელთოს.

„მესამე სივრცე", როგორც ცოცხალი ან განცდილი სივრცე: "lived space" (Lefebvre 1991) ფართო და ღია კონცეპტია, რომელსაც შეუძლია, მოიცვას „სხვა" როგორც ეს არის „ჰეტეროტოპიაში" ("otherness" როგორც "heterotopia" Foucault and Miskowiec 1986, 22-27), ასევე – წინააღმდეგობა და ჰიბრიდულობა (Bhabha 1990, 2012). „მესამე სივრცით" შეგვიძლია, აღვწეროთ სივრცე, რომელიც მუდმივად იცვლება, ახალ მნიშვნელობებს იღებს და ღიაა ხელახალი განსაზღვრისთვის და ახალი მიმართულებით გაფართოებისთვის (Soja 2016). ის წელვადი სივრცეა, რომელიც ბევრ მნიშვნელობას იტევს და წარმოჩნდება არა მხოლოდ როგორც არსებულის ჯამი, არამედ ყალიბდება როგორც რაღაც ახალი, მესამე. ეს შეიძლება იყოს ურთიერთდაპირისპირებული მნიშვნელობების შეყრის სივრცე. სოჯას კონცეპტში „მესამე სივრცე" მიემართება „პირველ სივრცესა" და „მეორე სივრცეს" და მათგან განსხვავებულია. „პირველი სივრცე" სივრცის მატერიალურობაა, ადგილი როგორც გეოგრაფიული მოცემულობა და ამ მოცემულობაში საგნების მდებარეობა. „მეორე სივრცე" არის ამ სივრცის მნიშვნელობა – როგორც არის ის გააზრებული, რისთვისაც არის ჩაფიქრებული. „მესამე სივრცე" გადის „მეორე სივრცის" მიღმა და ხშირად წარმოსახვის მეშვეობით „პირველ სივრცესაც" ტოვებს. „მესამე სივრცე" სივრცის ოფიციალურ ფუნქციას გადაიაზრებს და ცვლის შემოქმედებითად. ეს არის ცოცხალი გამოცდილება, ყოველდღიური პრაქტიკა, რომელშიც „პირველი და მეორე სივრცეები" ერთმანეთს ერწყმის, ირევა, მაგრამ ეს ნაზავი მხოლოდ ამ ორისგან არ შედგება, არ არსებობს როგორც მათი უბრალო ჯამი. მესამეში ბევრი სხვა ნაკადი და გამოცდილება ირევა. „მესამე სივრცე" ბინარულობის მიღმა ხედვას ხდის შესაძლებელს. მასში

აღმოცენდება სხვა სივრცე, რომელიც დინამიური, ჰიბრიდული, ღია და მრავალი მნიშვნელობით დატვირთულია.

„მესამე სივრცეს" როგორც კონცეპტს, ვიყენებ იმისთვის, რომ გავაანალიზო საქართველოს საჯარო სკოლებში სივრცის თავისებური, თავისუფალი გამოყენება, რომელიც ახალ მნიშვნელობებს ბადებს. ეს გამოყენება რელიგიურიცაა და რელიგიურის მიღმაც გადის, შერიგებაცაა და წინააღმდეგობაც. ძირითადი კითხვაა, სკოლები, რომლებიც სახელმწიფომ განსაზღვრა როგორც სეკულარული სივრცეები, როგორ გამოიყენებენ სივრცეებს რელიგიური ფუნქციით და ამ გამოყენებისას როგორ იქმნება სხვა მნიშვნელობები, რომლითაც ეს სივრცე არც გეოგრაფიულია მხოლოდ (პირველი სივრცე) და არც მეორე ანუ ის, რაც ოფიციალურად დადგენილია, არც სეკულარული და არც რელიგიური, არამედ რაღაც მესამეა. ამ კვლევაში „მესამე სივრცე" მეტაფორულად ასევე გამოყენებულია ბინარულობის მიღმა ანალიზისთვის. ბოლო დროს კვლევებში განსაკუთრებით ხისტად წარმოჩენილი წინააღმდეგობები: რელიგიური – არარელიგიური, განვითარებული – ჩამორჩენილი, სწორი – არასწორი, მოდერნული – ტრადიციული, სინამდვილეში გაცილებით უფრო ჰიბრიდულია. ფერები ამ წინააღმდეგობებს შორის გაცილებით უფრო გარდამავალია, ვიდრე მათი დაპირისპირების ფორმით წარმოჩენა გვავარაუდებინებს.

სივრცის კვლევა და რელიგია ყოველდღიურობაში: მოკლე მიმოხილვა

სივრცე ანთროპოლოგებს დიდი ხნის მანძილზე აინტერესებდათ, როგორც ძალაუფლებისთვის ბრძოლის, წინააღმდეგობის, კონფლიქტების ადგილი. როგორც ბასო და ფელდი აღნიშნავენ, ანთროპოლოგებს სივრცე ფართო ფი-

ლოსოფიური ან ჰუმანისტური მნიშვნელობით ნაკლებად აღელვებდათ: სივრცე ითარგმნებოდა ადგილად, სადაც ერთმანეთს უპირისპირდებიან, ძალაუფლება მოქმედებს, ადგილს კარგავენ, ერთი ტერიტორიიდან მეორეზე გადადიან (Feld and Basso 1996, 4). უბრალოდ ბევრი სხვა ქმედების ფონი იყო, მაშინ, როცა წინააღმდეგობის, ბრძოლის შესახებ ყვებოდნენ ამბავს. შესაბამისად, სივრცე ანთროპოლოგიაში შემოვიდა, როგორც დაპირისპირების ადგილი.

ბოლოდროინდელი ეთნოგრაფიები გვიჩვენებს, სივრცეების გამოყენების, ლანდშაფტების ტრასფორმაციის და ფორმირების პრაქტიკა როგორ შეიძლება დავინახოთ, როგორც დომინაციის და რეპრეზენტაციის ფორმა (Ong 2011). პოსტ საბჭოთა ქვეყნები განსაკუთრებით საინტერესოა აზრთა სხვადასხვაობით სივრცის ცვლილებების სოციალურ და პოლიტიკურ განზომილებებზე.

პოსტსაბჭოთა სივრცეში ყოველდღიურობა გამსჭვალულია დებატებით – ვისია საჯარო სივრცე (Grant 2014; Humphrey 2005; Manning 2009; Van Assche and Salukvadze 2012; Van Assche, Verschraegen, and Salukvadze 2010). ამ მხრივ საქართველოც არ წარმოადგენს გამონაკლისს. ხელისუფლების წარმომადგენლები მუდმივად ცდილობენ, საკუთარი ანაბეჭდი დატოვონ ქალაქზე, ქალაქის სივრცე იდეოლოგიურად თარგმნონ, ცვალონ. ამგვარი მცდელობის ნიმუში იყო ჯერ კიდევ საბჭოთა კავშირის დროს ქალაქის გარკვეული ფორმით აწყობა, უბნების, პროფესიული სახლებისა და დასახლებების ჩამოყალიბება, სივრცის შექმნით ელიტის წარმოქმნაც კი.

პოსტსაბჭოთა საქართველოში სივრცის „თარგმნის" მცდელობაა კანონის ძალით საბჭოთა სიმბოლიკის აკრძალვა ნაგებობებზე და ამით სიმბოლურად სივრცის

„განსაბჭოება.“[6] ეს მცდელობა მოდერნიზაციის დისკურსის ნაწილი იყო. ძველ სიმბოლოებს ახლით ანაცვლებენ. გამოცარიელებულ ადგილს ახალი წმინდანები (ხან გადატანითი მნიშვნელობით, ხანაც – პირდაპირი) და ახალი სიწმინდეები იკავებენ.

მთავრობა არ არის ერთადერთი, რომელიც სივრცეზე დომინაციას ცდილობს. საქართველოს უახლეს ისტორიაში ბევრია იმის ნიმუში, სივრცეზე გაბატონებაში როგორ ეჯიბრებიან ერთმანეთს საერო და საეკლესიო ხელისუფლებები. ეკლესია და სახელმწიფო ხშირად ერთსა და იმავე სტრატეგიას იყენებენ. ეს არის ის, რასაც აიჰვა ონგი „ჰიპერშენებას“ უწოდებს – “hyperbuilding” (ბრიუს გრანტი იყენებს ბაქოს შემთხვევაშიც Grant 2014, 504; Ong 2011, 209).

სივრცეზე დომინაციისას ორივე ძალა თავისი ძირითადი შეტყობინების გამძაფრებას ცდილობს. მთავრობა, რომელიც მოდერნიზაციის პროექტით მოდის, სივრცეზე გაბატონებას დიდი, ფუტურისტული, ტრადიციიდან ამოვარდნილი შენობებით ცდილობს, ეკლესია კი – ტრადიციის გამძაფრებითა და გადაჭარბებით. უცნაურად თანამედროვე შენობები გარშემორტყმულია განათებული ჯვრებითა და ძველი ქართული ხუროთმოძღვრების სტილში აგებული მრავალი ახალი ტაძრით. ტრადიციის მულტიპლიკაციის საუკეთესო ნიმუშია სამების ტაძარი თბილისში. მისი არქიტექტურა, რომელიც, ერთი შეხედვით, მრავალი

---

6 თავისუფლების ქარტია მიღებულია 2011 წელს. იხ. ინტერნეტბმული: https://matsne.gov.ge/ka/document/view/1381526
დისკუსია და ცვლილებები კანონპროექტში „თავისუფლების ქარტიაში“ ცვლილებების შეტანის თაობაზე და ასევე მისგან გამომდინარე ცვლილებები „ადმინისტრაციულ სამართალდარღვევათა კოდექსში“. იხ. ნეტგაზეთი, „საკანონმდებლო ცვლილებები კომუნისტური ტოტალიტარული და ფაშისტური იდეოლოგიების წინააღმდეგ“, 2013 წლის 12 დეკემბერი, იხ. ინტერნეტბმული: http://netgazeti.ge/news/28319/

სხვა ქართული ტაძრის მექანიკური შეერთების შთაბეჭდილებას ტოვებს, გამორჩეულია თავისი სიმდიდრითა და საქართველოსთვის უცხო პომპეზურობით. მის სიდიდეს განსაკუთრებით ხაზს უსვამს გარემო, სადაც ის აშენდა: საბჭოთა პერიოდიდან მოყოლებული, ეს უბანი, რომლის მოსახლეობა ძირითადად სომხური წარმოშობისაა, როგორც ეთნიკური, ისე რელიგიური ნიშნით, პერიფერიად იქცა. სამების უზარმაზარი ტაძარი, რომელიც მათ პატარა სახლებს თავზე დაჰყურებს, ამ პერიფერიულობას კიდევ უფრო ამძაფრებს.

სიძველის ერთგულება არ შემოიფარგლება მხოლოდ არქიტექტურით. ხატების კუთხეებში, რომლებიც ბევრ საჯარო დაწესებულებაში გვხვდება, ახალ წმინდანებს ძველი ქართული წარწერები ამკობს (ამის მაგალითია ბერი გაბრიელის ხატები). ეკლესია და ხელისუფლება საჯარო სივრცესაც იყოფენ. საზოგადოებრივი სივრცეებიდან რელიგიურობის გამოფენისა თუ არგამოფენის საკითხი კანონით დარეგულირებული მხოლოდ საჯარო სკოლებშია. დანარჩენ შემთხვევებში, ამას დაწესებულებები ან ინდივიდები თავად წყვეტენ.[7] განსაკუთრებით თვალსაჩინოა სახელმწიფოსა და ეკლესიის არეული უფლებამოსილება, როცა რომელიმე ადგილი კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლიცაა და ეკლესიისთვის მნიშვნელოვანი მოქმედი ტაძარიც ხდება. სილვია სერანო აანალიზებს (Serrano 2010),

---

7 ეკლესიის და ხელისუფლების სივრცისთვის ბრძოლის ერთ-ერთი მაგალითია ეკლესიების აშენება საბავშვო ბაღების, სკოლების ეზოებში. ხელისუფლებაც არ შემოიფარგლება მხოლოდ ფუტურისტული ნაგებობებით. სივრცის თარგმნას თავისი პროექტისთვის ახალი სიმბოლიკის სივრცის ნაწილად ქცევითაც ცდილობს. ამგვარი მცდელობაა მაგალითად, ანბანის ძეგლი ბათუმში. ქართული ანბანი, როგორც გამაერთიანებელი, იდენტობის შემკვრელი, როგორც უფრო ღია სიმბოლო, ისევე, როგორც წმინდა გიორგი, როგორც უფრო ფართო მნიშვნელობის მქონე, შემთხვევით არ იქნა შერჩეული. თუმცა ამ ორივეში დევს ჰიბრიდულობაც.

როგორ აფართოებს ეკლესია სივრცეზე და კულტურულ მემკვიდრეობაზე გავლენას. სერანოს სიტყვებით, იმისთვის, რომ სივრცე იყოს ქართული, ის უნდა იყოს მართლმადიდებლური: *„ახალი ეკლესიების აშენება ამ სტრატეგიის ნაწილია, რადგან ძირითადი მოტივაცია არის არა მხოლოდ ღვთისმსახურების ახალი კერების შექმნა, არამედ იმგვარი სივრცის წარმოქმნაც, რომელშიც რელიგია და ეროვნული იდენტობა შერწყმულია"* (*"Building new churches is part of this strategy, since the motivation is not only to open new places of worship, but also to create a landscape reflecting the congruence of religion and national identity"* 2010, 38).

შეჯიბრი სივრცის ფლობაზე კარგად ჩანს ადმინისტრაციული დანაყოფების წარწერების ანალიზისას. ბოლო წლებში რომელიმე მუნიციპალიტეტის ტერიტორიაზე შესვლისას მგზავრს ერთმანეთისგან მოშორებით დადგმული ორი წარწერა ეგებება: ერთი ამ სივრცეს აღწერს, როგორც მუნიციპალიტეტს, მეორე კი – როგორც ეპარქიას.[8] ამ კვლევის მიზანია, გაანალიზოს ის ჰიბრიდები, რომლებიც სივრცის ფლობის განსხვავებული მისწრაფებებისგან, ამგვარი დაპირისპირების და მორიგების ფონზე წარმოიშვება.

სტატიის აგებულება ამგვარია: თავდაპირველად მოკლედ აღვწერ არსებულ დისკუსიას და ამ სტატიაში გამოყენებულ კვლევის მეთოდოლოგიას. შემდეგ განვიხილავ ერთი იმერული სოფლის ყოფას მისი ორი სიმბოლური ღერძის – ეკლესიისა და სკოლის ანალიზით. ანალიზი ემყარება სივრცის სამი პერსპექტივიდან ხედვას: ვაანალიზებ როგორც „პირველ სივრცეს", „მეორე სივრცეს" და „მესამე სივრცეს", როგორც ყოველდღიურ ან განცდილ სივრცეს. სტატიაში სკოლის სივრცე დეტალურადაა გაანალიზებუ-

---

8 აბრებზე ხშირად სხვადასხვა სიმბოლიკას და შრიფტებს იყენებენ. ეკლესია ძველის, როგორც აღმატებულის მნიშვნელობას სათავისოდ იყენებს და წარწერების ირგვლივ სიმბოლიკაც ამგვარია.

ლი და უფრო ფართო კონტექსტში ჩასმულია, რომლისგანაც სიმბოლოების და პრაქტიკების ჰიბრიდულობას იღებს.

რელიგია და სივრცე, როგორც განცდილი და ყოველდღიურობის ნაწილი

როგორც ჩანს, ადრეული მოდერნიზაციის და სეკულარიზაციის თეორიები, რომლებიც რელიგიების თანდათან გაქრობას ვარაუდობდნენ, არ გამართლდა. რელიგიას თანამედროვე საზოგადოებაში თავისი ადგილი არ დაუკარგავს. მკვლევართა ნაწილი ამ ტენდენციას ახასიათებს, როგორც „დესეკულარიზაციას" ("desecularization" Berger 1999) ან რელიგიის გაცოცხლებას (Tomka 2011), „მიკუთვნებულობას რწმენის გარეშე" ან „რწმენას მიკუთვნებულობის გარეშე" (*"belonging without believing"* or *"believing without belonging"* Davie 1990), ისევე როგორც „წარმოსახვით რელიგიას" ("vicarious religion" Davie 2006). რელიგიის კვლევა ბევრად უფრო რთული და ინტერდისციპლინური გახდა (Corrigan 2009, 159). რელიგიის კვლევისას სხვა დარგებში შემუშავებულ კონცეპტებს იმისთვის იყენებენ, რომ ყოველდღიური რელიგიის სხვადასხვა ასპექტები გააანალიზონ.

რელიგია საქართველოში ერთ-ერთი პოპულარული კვლევითი თემაა (უახლესი კვლევების მიმოხილვისთვის იხ. Agadjanian, Jödicke, and van der Zweerde 2014, Gurchiani 2017). კვლევების უმეტესობა ეთნიკურობისა და რელიგიის გადაჯაჭვულობაზე ამახვილებს ყურადღებას, რომლის მიხედვითაც ქართველობა მართლმადიდებლობასთანაა გაიგივებული. ამ ასპექტს მრავალი სხვადასხვა პერსპექტივიდან განიხილავენ, ისევე, როგორც სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის დინამიკას (Andronikashvili and Maisuradze 2010; Charles 2010; Grdzelidze 2010; Janelidze 2014;

Khutzishvili 2011; Serrano 2010; Zedania et al. 2012; Zviadadze 2014, 2015).

მკვლევართა დიდი ნაწილი ყურადღებას ამახვილებს, დომინანტურ დისკურსში, იქნება ეს ხელისუფლების თუ ეკლესიის, რა როლს ასრულებს რელიგია. რელიგიის მოხელთება მისი სივრცის გარეთ, მისი დანახვა და კვლევა, რომლითაც გამსჭვალულია ყოველდღიურობა, უფრო ახალი ტენდენციაა. საქართველოს შემთხვევაშიც, რაოდენობრივი მონაცემები მიგვანიშნებს, რომ რელიგიურობა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ყოველდღიურობაშია.[9] ეს კვლევაც ყოველდღიურობაში განცდილ რელიგიურობას ეხება.

როგორც ბოლო ათწლეულების კვლევებმა გვიჩვენა, რელიგიური ცხოვრება არ შემოიფარგლება რელიგიური ინსტიტუციებით, არც მხოლოდ კერძო სივრცეების ნაწილი ხდება და არ იქცევა "believing without belonging" (Davie 1990). ცნობილია, რომ რელიგიურობა რელიგიური ინსტიტუციების მიღმაც მსჭვალავს ყოველდღიურობას და სრულიად მოულოდნელ ადგილებში გვხვდება ხოლმე (Ammerman 2007a, 2007b; Berger 1999; Luckmann 1967). ის დიდ გავლენას ახდენს ადამიანების პირად და საჯარო სივრცეზე. როგორც ჟოზე კასანოვა ამბობს, რელიგიები არ თანხმდებიან თეორიების მიერ მათთვის დატოვებულ მარგინალურ როლზე (Casanova 1994, 5: "Religious traditions throughout the world are refusing to accept the marginal and privatized role which theories of modernity as well theories of modernization had reserved for them.").

მიდგომა, რომელიც განცდილ, ყოველდღიურ რელიგიას იკვლევს (lived religion) ყველაზე ეფექტური ჩანს იმ

9 Caucasus Research Resource Centers, "Caucasus Barometer" (time-data set Georgia). http://caucasusbarometer.org/en/cb-ge/RELIMP/. ნანახია 21. 06. 2016.

მრავალფეროვნების მოსახელთებლად, რომლითაც ბოლო წლების საქართველოში აღბეჭდილია ყოველდღიურობაც და რელიგიაც. ამ კვლევის ფოკუსია რელიგია რელიგიური ინსტიტუციის გარეთ, კერძოდ, საქართველოს საჯარო სკოლებში. თუ ოფიციალური პერსპექტივიდან შევხედავთ, სკოლა თავისუფალი უნდა იყოს რელიგიურობისგან ან სწორედ საჯარო სკოლაში არ უნდა ველოდოთ რელიგიურობას. მიუხედავად ამისა, როგორც ამერმანი ამბობს: „ყოველდღიური რელიგია სრულიად მოულოდნელ ადგილებში წამოყოფს ხოლმე თავს" (Ammerman 2007b, 9: "Everyday religion, then, may happen in unpredictable places.")[10]

კვლევის მეთოდოლოგია

ეთნოგრაფიული კვლევა, რომლის მიზანი რელიგიურობით აღბეჭდილი სივრცეების დადგენა და ანალიზი იყო, 2015 და 2016 წლებში ჩატარდა. კვლევა მეტწილად ერთ-ერთ იმერულ სოფელში ეთნოგრაფიულ საველე სამუშაოებს ეყრდნობა. უფრო სრული სურათის შესაქმნელად დამატებით შედგა ინტერვიუები და დაკვირვებები საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, მათ შორის, მრავალეთნიკურ დასახლებებში.

---

10 დიდი ხნის მანძილზე რელიგიის კვლევებში სივრცე აინტერესებდათ, როგორც წმინდა ადგილი (მირჩა ელიადე და სხვები), ან როგორც გეოგრაფიული მოცემულობა, რომელიც ფორმას აძლევს რელიგიურობას. მოგვიანებით, სივრცულ შემობრუნებასთან ერთად (spatial turn), სივრცე ინტერესის საგანი გახდა როგორც სოციალური კონსტრუქტი, რომელსაც მაკოსტრუირებელი ძალა აქვს. სივრცულ შემობრუნებას თან ახლავს სივრცის ინტერდისციპლინური შესწავლაც (Corrigan 2009). ანთროპოლოგები აანალიზებენ სოციალურ ურთიერთობებს, როგორც ადგილებთან დაკავშირებულ გარკვეულ გამოცდილებას და აღქმას, ასევე ადგილების მნიშვნელობის ჩამოყალიბებას (Serje 2009). მიმოხილვისთვის იხ. Hervieu-Léger (2002).

დაკვირვებები იმერეთიდან ავსებს და უფრო ნათელს ხდის მონაცემებს, რომლებიც საქართველოს მასშტაბით სკოლებისა და ადგილების მონახულებით, დღესასწაულებზე დასწრებით, ყოფილ და ახლანდელ მოსწავლეებთან, მასწავლებლებთან, განათლების სფეროში ჩართულ გადაწყვეტილების მიმღებ პირებთან საუბრებით მოგროვდა. ახალგაზრდები, რომლებსაც ვესაუბრებოდი, კვლევის დროისთვის 15-22 წლის იყვნენ. მასწავლებლების უმეტესობა ქალი იყო, მათი ასაკი 25 წლიდან 55 წლამდე მერყეობდა. სკოლის დირექტორები და განათლების სფეროში გადაწყვეტილების მიმღები პირები ორივე სქესის იყვნენ – 30 წლის და ზევით. კვლევისას ეთნოგრაფიული დაკვირვებების გარდა გამოყენებულია ონლაინ არსებული მონაცემები, დისკუსიები და საჯარო განცხადებები.

ამ კვლევისთვის, რომელიც სივრცეს, როგორც აქტორს უყურებს, მნიშვნელოვანი იყო იმ ადგილის დანიშნულებაც, სადაც კვლევის დროს ვცხოვრობდი. სივრცეები ინახავს ისტორიას. იცვლება მნიშვნელობები და განსაკუთრებულობის განცდა. ძალიან ძველი, დაცარიელებული სახლი, სადაც მე ვცხოვრობდი, ისტორიით და მნიშვნელობებით იყო დატვირთული. სოფლის დაარსება ამ სახლის ყოფილ ბინადრებს უკავშირდება. დროთა განმავლობაში ამ ადგილმა განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა და, დაცარიელების შემდეგ, ახალი სიცოცხლე დაიწყო. სოფელი თვლის, რომ ამ ადგილს პატივისცემა ეკუთვნის. ჩემი იქ ყოფნისას ერთ დღეს ხატიც დაასვენეს და სახლი აკურთხეს. ჩემი მონაწილეობა ან თანხმობა საჭირო არც იყო. ითვლებოდა, რომ ეს მათგან ამ ადგილს ეკუთვნოდა. კვლევის პროცესში სოფლისთვის მე ამ გამორჩეულ ადგილს წარმოვადგენდი. კვლევის მთელ პროცესს დიდი პატივისცემა და დახმარების სურვილი სდევდა თან. ნებისმიერი მოსაზრება, რომელიც ამ კვლევაშია გამოთქმული, მათდა-

მი ღრმა პატივისცემით არის გამსჭვალული. მათივე ინტერესებიდან გამომდინარე, სოფლის სახელს არ ვასახელებ. კვლევაში გამოყენებული ყველა სახელი შეცვლილია.

იმერული სოფელი და მისი სივრცე

იმერეთის ამ პატარა სოფელში დაახლოებით 600 ადამიანი ცხოვრობს. სოფელი მდინარის პირასაა გაშენებული. სოფლის სივრცე ორი ღერძის ირგვლივ ტრიალებს: ეს არის ეკლესია და სკოლა (axis mundi აქ ორობითია). პირველი მათგანი, მე-17 საუკუნის ეკლესია, სოფლის შესასვლელში დგას, მისი კარიბჭეა. მეორე მნიშვნელოვანი შენობა, საჯარო სკოლა, ზუსტად სოფლის შუაგულშია. სოფლის ცხოვრება ამ ორი შენობის მნიშვნელობითაა აღბეჭდილი. მნიშვნელობები, რომლებიც ამ სივრცეებს დაუკავშირდა, თითქოს ქსელია, რომელშიც დაიბადნენ, მაგრამ ყოველდღიური ქმედებებით ხლართავენ და ცვლიან (Geertz 1973 (2008)). ამ ადგილების ისტორია ამ სოფლის ისტორიაა.

ეკლესია, როგორც „პირველი და მეორე სივრცე"

სოფლის შესასვლელში, ძელქვების და მაგნოლიის ხეებში, ერთი მე-17 საუკუნის ეკლესია დგას. ეკლესიის აშენების სხვადასხვა წყაროებიდან აღდგენილი ისტორია სკოლის მასწავლებელს ძველ რვეულში ხელნაწერის სახით აქვს შემონახული. მისი აგება აქაურ წარჩინებულ გვარებს უკავშირდება, მისი შემდეგი ისტორია ამ ადგილზე განცდილი საქართველოს ისტორიაა. ჩემთვის განსაკუთრებით საინტერესო მე-20 საუკუნეა.

საბჭოთა პერიოდამდე ეკლესია, როგორც ერთადერთი უძველესი ტაძარი, ამ სოფლისთვის და მიმდებარე სოფლებისთვის თავშეყრის ადგილი იყო. ბოლო წლებში

მიმდებარე სოფლებში ახალი ეკლესიები აშენდა, მაგრამ სწორედ სიახლის გამო ისინი ახლოს ვერ მივლენ მასთან. ეკლესიის სიძველე აქაურების თვალში ამ სოფლის განსაკუთრებულობის ნიშანია. იქვე სასაფლაოზე ძველ გორაკს გაჩვენებენ, სადაც, მასწავლებლის მონაყოლით, აბრეშუმის გზისთვის ქარვასლა იდგა. ეკლესიას ძველქართული წარწერა ამშვენებს. სიძველე ქართული ეკლესიებისთვის თვისებაა, რომელსაც თვითმყოფადი მნიშვნელობა აქვს. ჩარლზ პირსი ამას თვისება-ნიშანს უწოდებდა, qualisign (Peirce 1903.2.254-263). სიძველე არის თვისება, რომელიც თვითკმარ ნიშნად იქცევა (Manning 2008) – მასში დევს აღმატებულობა, ხშირად დახვეწილობა, ეკლესიების შემთხვევაში – განსაკუთრებული სულიერება. მხოლოდ სიძველეც კი შეიძლება მოწიწების წყაროდ იქცეს. ნებისმიერი ჩარევა ამ სიძველეში მტკივნეულია, განსაკუთრებულობის განცდას აქრობს. ეკლესია, რომელიც სოფლის საკუთრებად აღიქმება, მოსახლეობისგან ზრუნვას ითხოვს. ის უცნაური საკუთრებაა, სადაც ყველა ჩარევა კონფლიქტურია. ეკლესიისთვის ლიტურგიკული ფუნქციის დაბრუნებასთან ერთად (1990-იანი წლებიდან), სოფელი დილემის წინაშე დგას – როგორ განაახლოს ისე, რომ სიძველის სიწმინდე შეინარჩუნოს. ბოლო წლებში ეკლესიის იატაკის შეკეთება დაიწყეს. ეკლესიის შიგნით ძველი საფლავების ქვები გამოცვლილია. ეკლესიის ნაგებობას სოფელი თავისად მიიჩნევს და უვლის, კულტურის და ძეგლთა დაცვის სამინისტროს სახით სახელმწიფო საკუთარ წესებს ადგენს, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია კი პრაქტიკულად ფლობს და მართავს. ყოველდღიურად ამ სივრცეზე სოფლის მოსახლეობა და მღვდელი ზრუნავენ. შენების პრეტენზიას სიძველის აღმატებულობა უპირისპირდება. მოსახლეობა და მღვდელი ამ მნიშვნელობებს შორის მოძრაობენ.

ეკლესიის ირგვლივ საკმაოდ დიდი სასაფლაოა, რომელსაც, მისგან განსხვავებით, არც საბჭოთა პერიოდში შეუწყვეტია ფუნქციონირება და ამ სივრცეს ათეიზმის პერიოდშიც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას უნარჩუნებდა. მისი „წაკითხვა" ისტორიის შრეებად შეიძლება. აწმყოც ამ ისტორიის გაგრძელებაა. საბჭოთა პერიოდის საფლავები მე-19 საუკუნის ან 21-ე საუკუნის საფლავებისგან განსხვავდება. საფლავის ქვებზე ქრება ჯვრები. ხანდახან ყვავილი ჩნდება იმ ადგილას, სადაც ადრე ჯვარი იქნებოდა. მაგრამ უმეტესად საბჭოთა პერიოდის საფლავის ქვებზე შავ-თეთრი ფოტოა ან დიდი ფოტოს შემინული კედელია აღმართული. ჯვარს და რწმენის სხვა სიმბოლოებს წარწერებში ხანდახან პროფესია ან გარდაცვლილის სოციალური როლი ცვლის. მამაკაცები ფოტოებზე ხშირად სუფრასთან, სასმისით ხელში არიან წარმოჩენილი.

სუფრა მეტაფორაა. იმერული სუფრა, უმეტეს შემთხვევებში, საოცრად ტევადი და დატვირთულია როგორც საკვებით, ისე მნიშვნელობებით. ერთ-ერთი ქორწილის წინ სიამაყით მითხრა მასპინძელმა: „ჭადის და პურის ჩათვლით 36 თავი გვექნება სუფრაზე." ამისთვის ოჯახი ვალს აიღებს და მერე წლების მანძილზე გადაიხდის, მაგრამ მხარგაშლილი ივლის. მამაკაცი სასმისით ხელში მისი სოციალურობის, ხელგაშლილობის, სოფლის ცხოვრებაში ჩართულობის, მოქეიფეობის, ძმაკაცობის აღიარების სიმბოლოა ხოლმე. ადამიანის ავკარგიანობის ერთ-ერთი მთავარი საზომია, ჯგუფის სასარგებლოდ რამდენის გაღება შეუძლია მას. ეს გაღება ჯგუფის საკეთილდღეოდ უნდა მოხდეს და მასში ირაციონალურის წილი დიდი უნდა იყოს: გაცემისას გონივრულობის გამოჩენა ნაკლია. პირადი ინტერესის დაკმაყოფილება, განზე გადგომა, საკუთარი გზით სიარული, პრაქტიკულობა ირონიული მზერის ან გაკიცხვის მიზეზი შეიძლება გახდეს. ჯგუფის ერთგულე-

ბა, გაცემა დაფიქრების გარეშე, პირადი ინტერესების უკანა პლანზე დაყენება, უფრო მნიშვნელოვანია (შდრ. Peer group society წიგნში Gans 1962). ეკონომიკური საქმიანობა, მისწრაფებები ამ კულტურული შეთანხმებებიდან იღებს საფუძველს და არა პირიქით. ამ სოფელში ასე ყალიბდებიან დიდი კაცები, თავი კაცები (Sahlins 1963) სასაფლაო ამ ამბის ძეგლი, ერთგვარი მატიანეა, რომელიც არასდროს დახურულა. ეკლესია ამ პრაქტიკებისთვის ცენტრალური მნიშვნელობის ადგილად იქცა. წესის აგება, პანაშვიდები, პარაკლისები, ჯვრისწერა, ნათლობა, ორმოცი, წლისთავი, ყველაფერი, რის ირგვლივაც სოფელი ერთიანდება, ეკლესიის ჩართულობას გულისხმობს. სოფელი ეკლესიის გააქტიურებასთან ერთად იცვლება, მაგრამ თვითონაც ზემოქმედებს და ცვლის ეკლესიას. მღვდელიც ვერ გახდება ამ სოფლის ნაწილი, თუ ასევე არ მოიქცევა. ის კარგი თამადა უნდა იყოს, ჩაერთოს ჭირსა თუ ლხინში, ჯვარი დაწეროს და მერე სუფრაზე წამოვიდეს. „ბოლომდე სვამს" – ამბობენ და ამით ხაზს უსვამენ, რომ მათი ნაწილია. მღვდლებს აქაც, ისევე როგორც საქართველოს ბევრ სხვა ეკლესიაში, უწევთ მრევლთან მოლაპარაკებებზე წასვლა. ისინიც ერთდროულად მრავალ სახეს და იდენტობას ითავსებენ.

ათეიზმი და რელიგია, როგორც ცხოვრების ნაწილი

ეკლესიის დღევანდელი როლის და მისი მნიშვნელობის გასაგებად აუცილებელია საბჭოთა პერიოდის მოკლე მიმოხილვა, როგორც იხსენებენ მას სოფელში. საბჭოთა ათეიზმის პერიოდი ამ სოფლისთვის მტკივნეული ხანაა.[11] მნიშვნელოვანია, როგორ ყვებიან ამბებს. ამბები ქმნის მათ დღევანდელ სახეს.

---

11 საბჭოთა ათეიზმის შესახებ იხ. Reddaway 1975; Jones 1989

ამ სოფელში ჯერ კიდევ კარგად ახსოვთ ბოლო მღვდელი: „კომუნისტები რო მოვიდნენ, გაპარსეს და ღორების მწყემსად დანიშნეს. დაცინეს ვითამ" – მიამბობს ერთი მოხუცი. სხვა წყაროების მიხედვით, მღვდელი ფოსტალიონად დაასაქმეს. „დადიოდა ოჯახებში და ხალხს ეუბნებოდა, გატყუებდით ხალხო, გატყუებდითო – საიქიოზე ეუბნებოდა. დაავალეს და შეეშინდა." – გულდაწყვეტით მიამბობს მოხუცი ქალი, რომლისთვისაც რელიგიას და ეკლესიას საბჭოთა პერიოდშიც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა. ეკლესიაში მაშინაც შეძლებისდაგვარად დადიოდა, მე-20 საუკუნის დასაწყისში გამოცემული საღვთო სჯულის გაცრეცილი წიგნიც ჰქონდა და 1978 წლიდან მარხულობს.

1950-იან წლებში, რელიგიის მიმართ საბჭოთა პოლიტიკის შეცვლის შემდეგ, მღვდელი დააბრუნეს, მაგრამ ეკლესიაში უკვე აღარავინ დადიოდა. რიტუალების უმეტესობამ სახლებში გადაინაცვლა.[12] 1951 წელს მიტროპოლიტი ეფრემი ამ მღვდლის შესახებ პატრიარქ კალისტრატე ცინცაძეს სწერს წერილს, სადაც უხსნის, რომ სოფლის მღვდელს 37 წლის მანძილზე მსახურება და წესების აღსრულება არ შეუწყვეტია: *„...მრევლს ემსახურება უსასყიდლოდ. ოჯახს არჩენს მეურნეობით"*...

1972 წელს, მღვდლის გარდაცვალების შემდეგ, ეკლესია ისევ დიდი ხნით დაიკეტა. ამ პერიოდისთვის „სწორ" რელიგიურობად უკვე შინაური ტრადიციები ითვლებოდა. მან უმეტესად სახლში გადაინაცვლა: მიცვალებულთან დაკავშირებული რიტუალები იქნებოდა ეს, ხატების კუთხესთან ლოცვა თუ ძირითადი საეკლესიო დღესასწაულების აღნიშვნა: მარიამობა, აღდგომა, შობა. იმის მიუხედავად, რომ საბჭოთა ათეისტური პროპაგანდა შინაურ

12 შინაურული რელიგიურობისგან განსხვავებით (ტერმინი დანერგა თამარ დრაგაძემ. Dragadze 1993), სადაც ქალები მთავარ როლს ასრულებენ.

რელიგიურობასაც ჩამორჩენილობად, მოხუცების საქმედ, გარდასულ დროდ წარმოაჩენდა, ტრადიციები არსად გამქრალა (იხ. ილუსტრაცია N 1: კუთხეები).[13] ქართველი ეთნოგრაფების კვლევები აჩვენებს, რელიგიასთან დაკავშირებული ტრადიციები რამდენად მყარი აღმოჩნდა.[14]



ილუსტრაცია N 1: *კუთხეები, ჟურნალი ტარტაროზი, 1929 წელი, N-30, გვ.12-13.*

---

13 ილუსტრაციის მოწოდებისთვის მადლობას ვუხდი შმაგი ლიპარტელიანს.

14 რელიგიის კვლევა ტრადიციების სახელით ქართული ეთნოგრაფიის მთავარ ამოცანად იქცა. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ბარდაველიძე (1939, 1941, 1974), ბუხრაშვილი (1988) მაკალათია (1934, 1935), მინდაძე (1981, 1987), ჯალაბაძე (1985) და მრავალი სხვა.

განსაკუთრებით ძლიერი აღმოჩნდა ნათლობის ტრადიცია. ამ სოფლიდან ბავშვების უმეტესობა შინ ინათლებოდა ან გელათში მიჰყავდათ. მოუნათლავ ადამიანს თითქმის ვერ იპოვით. ნათლობა პრესტიჟულ სოციალურ ფენომენად დარჩა. დიდი პატივი იყო ვინმეს ნათლიობა ან ნათლიად წაყვანა. ნათლულს და ნათლიას მთელი ცხოვრების მანძილზე მტკიცე სანათესაო და პატივისცემის ჯაჭვი აკავშირებდათ. განსაკუთრებით ხშირი იყო ნათლობა, მიცვალებული თუ ჰყავდათ ოჯახში. მთელი საბჭოთა პერიოდის მანძილზე სახლის რელიგიურობა, რასაც თამარ დრაგაძე „დომესტიკურ" ან მოშინაურებულ რელიგიას უწოდებს, განსაკუთრებით გაძლიერდა (Dragadze 1993). ამას თან სდევდა გენდერული ცვლილებაც: ქალები იქცნენ შინაურული რელიგიურობის მთავარ „ქურუმებად." მათ იცოდნენ, როდის რა და როგორ უნდა გაკეთებულიყო. ზოგადად სახლის სივრცე საბჭოთა კავშირშიც ქალურ სივრცედ დარჩა, მიუხედევად იმისა, რომ გაცხადებული პოლიტიკა მათ მომუშავე ძალად ხედავდა. მეოჯახე და მომუშავე ქალების როლის გარდა ისინი რელიგიური ტრადიციების შემნარჩუნებლის როლსაც ითავსებდნენ.

ის, რაც ადრე შინაურულ სივრცეში ანუ კულისებში ხდებოდა (Goffman 1959), ახლა სცენის ძირითადი ნაწილია. სოფლის მოსახლეობისთვის მნიშვნელოვანია, კარგი ქართველების როლი შეასრულონ, რაც ბოლო ხანებში განსაკუთრებით დაუკავშირდა მართლმადიდებლობას. ამგვარი შთაბეჭდილების მართვა დაკავშირებულია გარკვეულ ძალისხმევასთან და სოფლის ცხოვრების ჰარმონიულობისთვის მნიშვნელოვანია. როცა საუბარია სცენაზე ან შთაბეჭდილების მართვაზე, მის უკან სიყალბე არ იგულისხმება. ამ როლის ძირითად მახასიათებლებზე შეთანხმება იმდენად ხდება ადამიანის ნაწილი, რომ მკვეთრ გან-

ცდებს იწვევს: სიამაყის, სირცხვილის, ღირსების. მართლმადიდებლის სახე, რომელსაც ეკლესიის წევრები ქმნიან, მოიცავს იმ ელემენტებს, რაზეც ეს კონკრეტული საზოგადოება შეთანხმდა, როგორც მნიშვნელოვან ელემენტებზე. გოფმანი როგორც იტყოდა, ამ სახეს მუდმივი გამყარება სჭირდება, რადგან ის თითქოს ნასესხებია საზოგადოებისგან, დროებითი საკუთრებაა, იმის მიუხედავად, რომ თავად ადამიანისთვის ყველაზე ბუნებრივ და განუყოფელ ნაწილად აღიქმება (Goffman 1955, 322).

სახის ან შთაბეჭდილების მართვისას ყველაზე რთული წარსულის მართვაა. ახლანდელი მორწმუნეების გულითადობა იმითაც იზომება, როგორ იქცეოდნენ საბჭოთა დროს. თუ ვინმეზე თქვეს, *„ძველი კომუნისტია“*, იქვე ხშირად თავსაც უნდობლად გააქნევენ და დააყოლებენ, რომ ბევრი რამე აქვს *„ნაკადრები“*. რა თქმა უნდა, იმ შემთხვევების გარდა, რომელიც სპეციალურ აღნიშვნას ითხოვს: *„კი იყო პარტიაში, თანამდებობაც ჰქონდა, მაგრამ არ შეშლია*. ეს „არშეშლა“, ბევრი სხვა რამის გარდა, მთელ სოფელთან ერთად რელიგიური დღესასწაულების აღნიშვნასაც გულისხმობს. კომუნისტური პარტიის წევრები ძირითადად თანამდებობის ხალხი იყო. შესაბამისად, მათთვის წესების დარღვევა უფრო მეტი საფრთხის შემცველი გახლდათ. შეიძლებოდა, თანამდებობა დაეკარგათ. ვინც მაინც რისკავდა, ის მაშინაც და ახლაც *„სულ სხვა“* არის. ასე მოიხსენიებენ ერთ მოხუცს, რომელსაც ერთ-ერთ საბჭოთა კოლმეურნეობაში ჰქონდა თანამდებობა. საუბრისას ამაყობდა, რომ მარიამობაზე ყველაზე დიდ სუფრას ეგ შლიდა. იქვე სოფელში მარიამობისთვის ხაჭაპურების საბეჭდურებიც ჰქონდათ, რომლითაც ხაჭაპურებზე ან მარიამობის ყველიან კვერზე ჯვარს გამოსახავდნენ (მისი მონაყოლი 1950-იანი წლების ბოლოს და 1960-იან წლებს ეხება). მარიამობის, ფერიცვალების,

აღდგომის ისე აღნიშვნა, *„როგორც წესია“*, იყო და არის ამ სოფლისთვის იმის განმსაზღვრელი, ახსოვს თუ არა ადამიანს, როგორ უნდა იცხოვროს. არის დღესასწაულები, რომლებზეც მიბმულია განცდა, რომ სწორი ცხოვრება არის ამგვარი, რომ *„საერთოდ ასე ვიქცევით“*. აღდგომა ამ მხრივ ერთ-ერთი გამორჩეული დღესასწაულია. ამ მიკუთვნებულობას „ნამდვილის“ პრეტენზია აქვს და გაცილებით უფრო ძლიერია, ვიდრე ნებისმიერი სხვა წევრობა ან იდენტობა.

სახის შესანარჩუნებლად წარსულიც იმართება: გააჩნია, ვინ და რომელ ამბავს ყვება, როგორც ყველაზე სახასიათოს. ერთი ახლობელი იხსენებს სკოლის ძველ დირექტორს, რომელიც 1970-იან წლებში კარიერულ წინსვლას ცდილობდა და საკუთარ კომუნისტობას *„ნამეტანი სერიოზულად უყურებდა“*. იხსენებენ აღდგომას, რომელსაც სკოლის დირექტორმა კომუნისტური შაბათობა დაამთხვია. ბავშვები ჩუმ-ჩუმად იპარებოდნენ, ოჯახები კი მალავდნენ და სუფრას უშლიდნენ.

თავად სკოლის დირექტორი სხვა დღეს იხსენებს, როგორც ყველაზე სახასიათოს. ერთ-ერთ აღდგომაზე სუფრა სკოლის ეზოში გაუშლიათ. როგორც ის მიამბობს, მაშინ ეს აკრძალული იყო. *„მივუახლოვდი სკოლის ეზოს. წითელი, კვასკვასა ჟიგული მყავდა. დამინახეს შორიდან, მარა რა ქნან. მივედი და გაჩუმდა ყველა. ხმას აღარ იღებენ. ამოვიღე ჯიბიდან წითელი კვერცხი და დავდე სუფრაზე“*. მერე თურმე ერთად დალიეს და იქეიფეს. ის, რომ მან „კომუნისტური“ ანუ სოფლის თვალში ყალბი როლი დათმო და სუფრას შეუერთდა, ამ კაცისთვის საამაყოა. სოფელს ახსოვს ბევრი სხვა შემთხვევა, როცა კომუნისტური როლი უფრო მნიშვნელოვნად ჩათვალა და მის მონაყოლს ნაკლებად ენდობიან. ამგვარი მიკუთვნებულობა მათთვის ყალბი და კარიერული წინსვლისთვის გაღებუ-

ლი ხარკია, რასაც ადრეც და ახლაც ძალიან ალმაცერად უყურებენ.[15] ახლანდელი თანამდებობის პირები ეკლესიასთან ახლოს დგომას არჩევენ. თუ საბჭოთა ათეიზმის დროს ინდუსტრია დანგრეული ეკლესიების ადგილზე „აღმოცენდებოდა", დღეს ეკლესია ხშირად ინდუსტრიის მფლობელების დიდი საყრდენია სწორედ იმ სიმბოლური მნიშვნელობის გამო, რომელიც მან, პროპაგანდის მიუხედავად, მთელი საბჭოთა პერიოდის განმავლობაში შეინარჩუნა (კობახიძე, ბრეგვაძე 2016, 7-8 აღწერენ შემთხვევას, როდესაც მღვდელი გაფიცვის შეწყვეტისკენ მოუწოდებდა მაღაროელებს). ბიზნესის წარმომადგენლები ცდილობენ, საკუთარ მორწმუნეობას გაუსვან ხაზი. მათი ხელგაშლილობა ახლა შემოწირულობებში აისახება, რისთვისაც ეკლესია განსაკუთრებულ დღეებში მადლობით აჯილდოებს.

შეიცვალა არა მხოლოდ სივრცეებში რელიგიის ხილვადობა, არამედ გენდერული როლებიც. მას შემდეგ, რაც რელიგიამ შინაურული სივრცე დატოვა და სცენა დაიკავა, ქალები, როგორც უპირატესად დიასახლისები, ჩრდილში აღმოჩდნენ. შინაურ რელიგიაში ქალების დომინანტი როლი შემცირდა. გენდერული ცვლილება ეკლესიის სივ-

---

15 ათეიზმი, როგორც იდეოლოგიის ნაწილი და რეალობა, რომლისთვისაც აღდგომას, როგორც დღესასწაულს, დიდი მნიშვნელობა აქვს, დღესაც ჩანს ახალგაზრდა მემარცხენეებზე დაკვირვებისას (ოქროპირიძე 2016: თბილისში არსებული ახალგაზრდული მემარცხენე ჯგუფები და რელიგია). წინააღმდეგობა მიემართებოდა არა მხოლოდ ათეიზმის და „ყალბი პარტიულობისკენ." არსებობდა კოლექტიურობის წინააღმდეგ ტაქტიკებიც. საინტერესოა სივრცის შენარჩუნების განსაკუთრებული მნიშვნელობა და გზები.
ერთ-ერთი ოჯახისთვის, რომლებშიც გვარით აზნაურები ცხოვრობდნენ და კარგად ახსოვდათ არასაბჭოთა წარსული, კოლექტივში მუშაობა სირცხვილი იყო. თავის არიდება სხვადასხვა გზით შეიძლებოდა, მაგალითად, თუთის ხეებზე აბრეშუმის ჭიის მოშენებით.

რცესაც დაეტყო: მამაკაცები ეკლესიის ერთ მხარეს დგანან, ქალები – მეორე მხარეს. ერთ-ერთი წირვისას პატარა გოგო ზიარებაზე სხვების გასწრებას ცდილობს. დედა იჭერს: *„ხო იცი, ჯერ კაცები და მერე ქალები“*. ეკლესიაში შესრულებული როლები ირეკლავს ქალების როლს ყოველდღიურობაში. ქალები „შინამეურნეობით“ არიან დაკავებული: ალაგებენ, ყიდიან სანთლებს, მოაქვთ სეფისკვერი, ზრუნავენ წესრიგზე ეკლესიის შიგნით. მამაკაცები ხელმძღვანელობენ. მღვდლის გარდა, ძირითადი ფუნქცია ამ ეკლესიაში სტიქაროსნებს აქვთ. ამ როლისთვის მღვდელს ცამეტი სტიქაროსანი ჰყავს. ცამეტივე მამაკაცია, სხვადასხვა ასაკის. სტიქაროსნად არჩევა ამ მამაკაცებისთვის და მათი ოჯახებისთვის საამაყოა. განსაკუთრებული სამოსი აცვიათ. ეხმარებიან მღვდელს როგორც წირვისას, ისე ეკლესიასთან დაკავშირებულ ყველა სხვა საქმეში. დაყვებიან მღვდელს, როცა ხატი გადააქვთ ოჯახიდან ოჯახში და სახლებს აკურთხებენ.

რჩეულობა, განსაკუთრებულობა, ხაზგასმულია არა მხოლოდ ფუნქციებით, არამედ სამოსითაც, რომელიც მრევლის თვალში ავტორიტეტით მოსავს სტიქაროსნებს. წირვისას, როცა ეკლესია სავსეა, მრევლის ნაწილი ეზოში რჩება. სტიქაროსნების ნაწილიც იქ ტრიალებს. ეკლესიის ეზო წირვის დროს ხშირად მათი ასპარეზია, ეკლესიის სივრცეს და გარე სივრცეს, მღვდელსა და მოსახლეობას შორის შუამავლები ხდებიან. ხალხი სტიქაროსნებისგან ცდილობს ზუსტად გაგებას, რა გეგმები აქვს მღვდელს, როცა მასთან შეხვედრა სჭირდებათ. სტიქაროსნები ეხმარებიან. ერთი ასეთი წირვისას მღვდელი წირვას ატარებს, სტიქაროსნები კი უფრო თავისუფლად მოძრაობენ. ეზოში შვილიშვილებთან ერთად მოსულ ბებიას იმედი აქვს, რომ მის შვილიშვილებს პირველებს მისცემს ბიძა სტიქა-

როსანი სეფისკვერს, რადგან ზიარებაზე ყველა უზმოზეა მოსული და ბავშვებს განსაკუთრებით შიათ. ეკლესიის ეზოში ჩემ გვერდით ქალი ზის, გულზე რამდენიმე ჯვარი უკიდია. ერთ-ერთი სტიქაროსანი მკაცრად ეკითხება, ვინ მისცა ამდენი ჯვრის ტარების უფლება. ქალი იბნევა, მღვდლის ლმობიერების იმედი აქვს. მღვდელი წირვას ატარებს, სტიქაროსანი კი ქალის ტუქსვას განაგრძობს. ქალებს თავსაფრები ახურავთ. ზიარება რომ დაიწყება, კაცების შედარებით მომცრო რიგს ქალების გრძელი რიგი მოჰყვება. ქალებისთვის, რომლებიც არ მუშაობენ, ეკლესიის სივრცე ერთადერთი სოციალური სივრცეა, სადაც სახლიდან გასვლას ახერხებენ. იმერელი ქალები სოფლებში, დაოჯახების შემდეგ, ხშირად რადიკალური არჩევანის წინაშე დგანან: თუ აქ რჩებიან, *„ღობის იქით ვერ გადადიან“*, როგორც თვითონ აღწერენ საკუთარ ყოველდღიურობას. თუ მოახერხეს და სამუშაოდ ევროპაში წავიდნენ, იტალიას ან საბერძნეთს ირჩევენ და წლობით რჩებიან იქ. სივრცე რადიკალურად იცვლება, თუმცა ოჯახისთვის ზრუნვა იქაც მათ მთავარ ფუნქციად რჩება.

ეს პატარა სოფელი, ისევე როგორც საქართველოს სოფლების უმეტესობა, განსხვავებული დინებების ნაკადში ტრიალებს. იდეას, როგორი უნდა იყოს კარგი ქართველი, რას ნიშნავს რელიგიურობა, სწორი ცხოვრება, როგორი უნდა იყო, როცა ხარ კაცი ან ქალი, ერწყმის იდეები – როგორ ცხოვრობენ სხვაგან, რა შესაძლებლობები არსებობს. ამ დინებების ნაზავიდან იშვება იმის გაგებაც, როგორ შეიძლება ერთდროულად ძალიან ჩაკეტილიც იყო და ძალიან ღიაც, მოდერნულიც და ტრადიციულიც, რელიგიურიც და სეკულარულიც.

სკოლა, როგორც „პირველი და მეორე სივრცე"

სკოლა ამ სოფლის სიამაყეა. სკოლის გახსნასთან დაკავშირებით პირველი მოლაპარაკებები სოფლის მაცხოვრებლებს მე-20 საუკუნის დასაწყისში ჰქონდათ ანანოვთან, რომელიც ვარციხეში კონიაკის ქარხანას ფლობდა. როგორც ყვებიან, ერთი იქაური მოღვაწის თაოსნობით არხიც გაკეთდა და პირველი ხის სკოლაც აშენდა. სკოლის გახსნას არაერთგვაროვანი რეაქცია მოჰყვა. როგორც ერთი მოხუცი მიყვება, თავიდან ცეცხლიც გაუჩენიათ, არ გვინდა, ბავშვებს ვეღარ ვამუშავებთ მინდორშიო. მოგვიანებით, საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ, სანამ ახალი შენობა აიგებოდა, სკოლა, როგორც სივრცე, მოძრავი გახდა: მას, ისევე როგორც სოფლის საბჭოსა და ამბულატორიას, თავად-აზნაურების სახლები ეთმობოდა. სკოლის მასპინძლობა პატივი იყო, სიამაყით ამბობენ: „ამ სახლში სკოლა იყო პატარა ხანს".[16] მოგვიანებით სკოლისთვის საკუთარი შენობა ააგეს. დღევანდელი ნაგებობა 60-იან წლებში აშენდა და სოფლის სიამაყეა. ყველაზე დიდი შენობაა, დიდი ეზოთი. სახელმწიფო, ავად თუ კარგად, მის მოწყობაზე, ფორმასა და შინაარსზე ზრუნავს.

---

16 თუმცა სივრცეების გასაბჭოებასთან დღემდე მტკივნეული მოგონებები არის დაკავშირებული. ერთ-ერთი სახლის პატრონი იგონებს, ჩუქურთმებზე როგორ ჩეხავდნენ პირდაპირ შეშას და სულ გაანადგურეს: „საშინელი ქვეყანა, იყო, საშინელი", სიმწრით ამბობს. ამ სოფელში ანტისაბჭოთა განწყობა დიდია. თუმცა მას ყველა არ იზიარებს, განსაკუთრებით, მოხუცებში. ერთი ყოფილი უშიშროების და საბჭოთა მილიციის თანამშრომელი, რეპრესიებზე საუბრისას მეუბნება: „გული არ დაგწყდეს, ღირსები იყვნენ. მაგას რომ იჭერდნენ (ერთ აზნაურზე მეუბნება ქ. გ.), თავის წიგნებზე დარდობდა, დედაჩემს კიდევ რომ უთხრეს, ხელი მოაწერეო, ჯვარი დაუსვა. კომუნისტებმა ასწავლეს წერა. ეგენი (დახვრეტილებს გულისხმობს ქ. გ.) საშიშები იყვნენ ქვეყნისთვის."

ამ სკოლაში სასწავლებლად ბავშვები ორი სოფლიდან დადიან. ის ამ ორ სოფელში დასაქმების ძირითადი ადგილიცაა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი სივრცეა ქალებისთვის. წინა თავში უკვე ვახსენე, რომ ეკლესია თითქმის ერთადერთი სივრცეა, სადაც ქალებს სახლიდან გასვლა შეუძლიათ. მათი უმეტესობისთვის ამ სოფელში დასაქმება შინამეურნეობის გარეთ, ძალიან რთულია. რადიკალური არჩევანის წინაშე დგანან: ან მიდიან საზღვარგარეთ და ოჯახებში მუშაობენ, ან რჩებიან და შინ შრომობენ. აქაური ცხოვრების წესი მათ ყოველდღიურად მოშორებით წასვლის შესაძლებლობას არ აძლევს, თანაც აუცილებლად უნდა შეითავსონ ბოსტნის, ბაღის, საქონლისა და ფრინველის მოვლა, სახლის საქმეები. სკოლა თავისი ნახევარდღიანი გრაფიკით ზედგამოჭრილია აქაური ცხოვრების წესისთვის. გარდა ამისა, სკოლა ქალებისთვის უსაფრთხო და პატივსაცემი სივრცეა. მასწავლებლობა სიამაყეს უკავშირდება. ერთი მოხუცი, რომელსაც არასდროს უმუშავია, იხსენებდა: „ისე მეჭირა თავი, ერთმა კაცმა მითხრა, თქვენ ქალბატონო, პედაგოგი იქნებითო და გავჩუმდი, აღარ ვთქვი არაფერი".

სოფლის სკოლა ამჟამად ერთადერთი საზოგადოებრივი სივრცეა, სადაც შეკრება, სტუმრების მიღება, სხვადასხვა ღონისძიებების ორგანიზებაა შესაძლებელი. საბჭოთა პერიოდში სკოლის გარდა სოფლის განაპირას, ორი სოფლის გზასაყარზე, სოფლის საბჭოც ფუნქციონირებდა. საკუთარი ბიბლიოთეკაც ჰქონდათ და ხანდახან ფილმებსაც უჩვენებდნენ. იქვე იყო ფოსტაც. თუმცა, პრაქტიკული ფუნქციების მიღმა, მას განსაკუთრებული სიმბოლური მნიშვნელობა არ შეუძენია. ალბათ ამიტომაც, სოფლის საბჭო 90-იან წლებში გავერანდა და ფუნქციაც დაკარგა. დღეს იქ ერთი ოთახი ფუნქციონირებს სოფლის რწმუნებულისთვის, პურის პატარა მაღაზიაცაა. ბიბლიოთეკა სკოლაში გა-

დავიდა, ამბულატორია – სკოლის ეზოში. ისევე, როგორც საბჭოთა პერიოდში, ახლაც სკოლა მასპინძლობს სოფლის სტუმრებს, ღონისძიებებს. საზოგადოებრივი თავშეყრის ერთადერთი სივრცეა.

სკოლა, როგორც ინსტიტუცია, სოფელში სახელმწიფოს სივრცეა. ის უწესებს შინაარსობრივ და ფინანსურ ჩარჩოებს. 2005 წლიდან სახელმწიფო შეეცადა მის სივრცეზეც გარკვეული იდეოლოგიური გავლენა მოეხდინა. რემონტის და კეთილმოწყობის გარდა, სივრცეში სიმბოლური მნიშვნელობების დარეგულირების მცდელობა იყო კანონში შესული ცვლილება, რომლის მიხედვითაც იკრძალებოდა საჯარო სკოლებში არასასწავლო მიზნებისთვის რელიგიური სიმბოლიკის გამოფენა. ბევრ საჯარო სკოლაში იმ პერიოდში ჩამოხსნეს ხატები. ყოველდღიური ლოცვის პრაქტიკა ჩუმად ლოცვამ ან გულში ლოცვამ ჩაანაცვლა. სახელმწიფომ სცადა, ცარიელი ადგილები სახელმწიფო სიმბოლიკით შეევსო. ცვლილებები არ ისახავდა მიზნად მხოლოდ ეკლესიის და სახელმწიფოს გამიჯვნას. კანონის ერთ-ერთი მიზანი გაცხადებული პოლიტიკის ნაწილი იყო, რომელიც მოქალაქეობის იდეის გაფართოებას, სხვადასხვა ეთნიკური წარმოშობის მოქალაქეების ინკლუზიას ემსახურებოდა (George 2009; Wheatley 2009). კანონს ხელი უნდა შეეშალა იმ დროისთვის უკვე ფესვგადგმული პროზელიტიზმისთვისაც. ვარდების რევოლუციის შემდეგ ახალი დროშის, ჰიმნის, გერბის მიღებაც ქვეყნის განახლების (მოდერნიზაციის), ახალი სახელმწიფოს შენების იდეას უკავშირდებოდა. თვალშისაცემია, რომ ახალი სახელმწიფოს ახალი სიმბოლიკა, რომლითაც უფრო მრავალფეროვანი და ინკლუზიური სახელმწიფოს მშენებლობა უნდა დაწყებულიყო, ისევ ქრისტიანულ სიმბო-

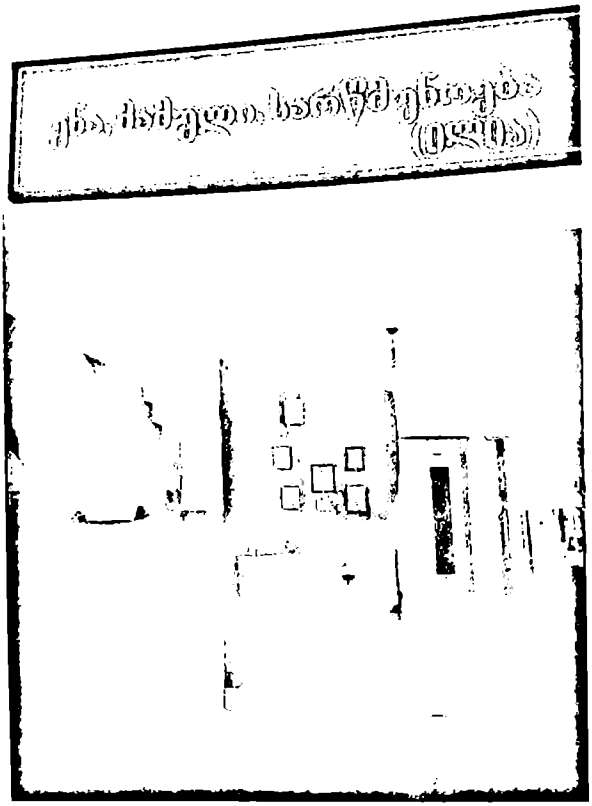
ლიკას ეფუძნებოდა.[17] წმინდა გიორგი, როგორც ქრისტიანული, მაგრამ მრავალი მნიშვნელობის მქონე, გამყოფი და გამაერთიანებელი, რელიგიური და სეკულარული, ისევ გახდება მსჯელობის საგანი.

სკოლა, როგორც „მესამე სივრცე"

თითქმის არც ერთი სხვა სივრცე არ ავლენს ისე ცხადად წინააღმდეგობების ერთიანობას, თითქმის არსად არ არის სივრცე ისეთი მოქნილი, როგორც სკოლაში. პირველი, რასაც სკოლაში შესული ვხედავ, დიდი ბანერია: „ენა, მამული, სარწმუნოება" (ილია) (იხ. ილუსტრაცია N 2: სკოლის შესასვლელი). ბანერის ქვეშ, ზუსტად შესასვლელში, გულდასმით მოწყობილი სალოცავი კუთხეა სანთლებით, ათი მცნებით, მოსწავლეების და მასწავლებლების მიერ მოტანილი ხატებით. იქვე დევს შანდალი და თაფლის სანთლები. ყოველ დილით მოსწავლეებმა, სანამ საკლასო ოთახებამდე მივლენ, სალოცავ კუთხეს უნდა ჩაუარონ. *„დილით პირჯვარს გადავიწერთ ხოლმე და მერე კლასში შევდივართ"*, მეუბნება ნინო. პირჯვრის გადაწერა სკოლის „სცენაზე", ყველას თვალწინ და ყველაზე უფრო ხილულ ადგილას სკოლის ყოველდღიურობის ნაწილია. ეს რიტუალი არ არის ამოვარდნილი სკოლის ცხოვრებიდან. არც ადგილის განსაკუთრებული ხილულობა და ცენტრალურობაა შემთხვევითი.

---

17 1918 წელს დამოუკიდებელი საქართველოს არჩევანს ჰგავდა, როცა სოციალისტურმა რესპუბლიკამ ისევ წმ. გიორგის მიმართა. ოღონდ, ჩამოაცილა შარავანდედი. ზეპირი გადმოცემით, განხილვისას ხუმრობდნენ თურმე, ასე ყველაფერი თუ ჩამოვაცილეთ, კახელი გოგია დაგვრჩებაო.



ილუსტრაცია N 2: *სკოლის შესასვლელი, 2016 იმერეთი*

მასწავლებლებისთვის სკოლის შესასვლელი, მისი ამგვარი მოწყობა ილიას სიტყვებით და ხატების კუთხით, სკოლის მისიას შეესაბამება. ილიას სიტყვებიც, გარკვეული გაგებით, დოგმად, ეროვნულობის სამ „მცნებად" იქცა. ისიც იმავე როლს ასრულებს, რასაც ზუსტად მის ქვეშ ბიბლიური მრწამსი და ათი მცნება. სკოლების სივრცის განუყოფელ ნაწილად იქცა ეროვნულობის დოგმად ქცეული ილიას სიტყვები. სკოლები თავიანთ მისიად თვლიან, პატრიოტიზმის ეს სამი ძირითადი საყრდენი

ჩაუნერგონ მოსწავლეებს. შემთხვევითი არ არის, რომ ეს წარწერა ხატების კუთხესთან ახლოსაა განთავსებული. ამ ფორმით ილიას სიტყვები და ბიბლიური ათი მცნება ერთიან ეროვნულ-რელიგიურ სივრცეს ქმნის.

ის, რასაც მოსწავლეები და მასწავლებლები ყოველ დილით ასრულებენ სკოლაში შესვლისას ხატების კუთხის წინ და ილიას სიტყვების ქვეშ, ეროვნულობის პერფორმანსია. ნათელა, 50 წელს გადაცილებული სკოლის მასწავლებელი, პირჯვრისწერის თაობაზე მიხსნის: *„რა ვიცი, ჩვენ, ქართველები, ასე ვიქცევით. ყოველთვის ასე იყო“.* ნათელასთვის დილით სკოლაში შესვლისას პირჯვრის გადაწერა იმდენად ჩვეულებრივ ამბად იქცა, რომ მოსაყოლადაც არ ღირს. მიუხედავად იმისა, რომ გაიზარდა საბჭოთა დროს, მაშინ, როცა პირჯვარი და ხატების კუთხე ყოველდღიურობა არ იყო, დაახლოებით 30 წლის შემდეგ მიაჩნია, რომ ეს ნორმაა და ყოველთვის ასე იყო. ცნობილ ესსეში „Doing Being Ordinary" ჰარვი საქსი ჩვეულებრიობის კონსტრუირების ახსნისას, ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, როგორ ხვდებიან ადამიანები, როცა რაღაც ამბავი მოსაყოლად არ ღირს (Sacks 1984). ჩვენთვის ჩვეულებრივი ამბავია, როცა გვკითხავენ, რას ვაკეთებთ, თუ ვვარაუდობთ, რომ იმავეს ვაკეთებთ, რასაც ბევრი სხვა, მოკლედ ვპასუხობთ: „არაფერს", „ისეთს არაფერს." ამ დროს ეს „არაფერი" ყველაფერია, რასაც ჩვენი კულტურული ინტიმურობა ემყარება. ამ „არაფერში" დევს მთელი ნორმალურობა, რომელზეც შეთანხმებულები ვართ. ასეთი ნორმალურობა და ჩვეულებრიობაა სკოლის დილა პირჯვრის გადაწერის რიტუალით, ასეთივე ჩვეულებრიობად აღიქმება ილიას სიტყვების თაყვანისცემა იმავე ადგილას. სკოლის შესასვლელი არის სივრცე, სადაც მოსწავლეების და მასწავლებლების ეროვნულობის ყოველდღიური პრაქტიკაა შესაძლებელი. ბრუბეკერის და კუ-

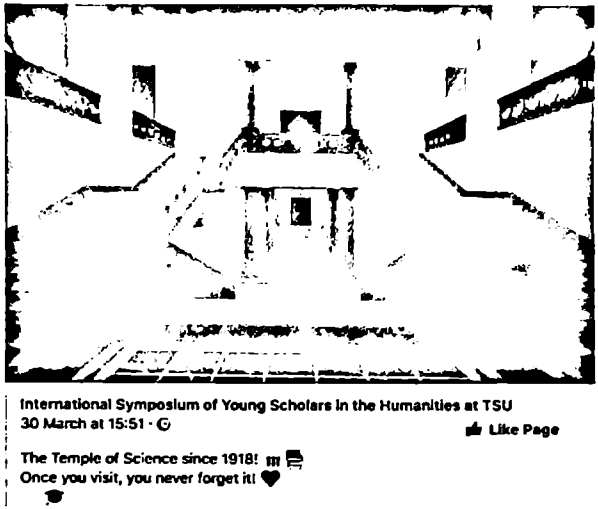
პერის მიხედვით, აქ ვხედავთ იდენტობას, როგორც პრაქტიკის კატეგორიას, როგორც ყოველდღიურ სოციალურ გამოცდილებას, რომელშიც ჩვეულებრივი სოციალური აქტორები არიან ჩართული: *as a category of everyday social experience ... . Deployed by ordinary actors"* (Brubaker and Cooper 2000, 4).

შემოსასვლელი რიტუალური ზღურბლის ფუნქციას ასრულებს.[18] ზღურბლი ლიმინალური, ზღვრული სივრცეა, რომლისთვისაც წინააღმდეგობრიობა, ჰიბრიდულობა შინაგანადაა დამახასიათებელი (Turner, Harris, and Park 1983). სკოლა ვითომ რელიგიური სივრცე ან ნახევრად რელიგიური სივრცეა. რელიგია მას საკუთარი მიზნებისთვის სჭირდება და სივრცესაც შესაბამისად აწყობს. რელიგიას საკუთარი სიმბოლური მნიშვნელობის ზრდისთვის იყენებს. ზღურბლი მოსწავლეებში ბადებს განცდას, რომ ისინი განსაკუთრებულ სივრცეში შედიან. საკუთარ სივრცეში რელიგიურობის შემოყვანით სკოლა თითქოს ეკლესიას „პარავს" სივრცეს. სკოლაც „წმინდა" ადგილი ხდება. სკოლებს და უნივერსიტეტებს ხშირად ქართულში საკრალურის ეპითეტებით მოიხსენიებენ ხოლმე: უნივერსიტეტი „ტაძარია", მეტაფორული „ცოდნის ტაძარი" (იხ. ილუსტრაცია N 3: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, როგორც „მეცნიერების ტაძარი"). მას თავისი „წმინდანებიც" ჰყავს, რომელთაგან ზოგი მართლა წმინდანი გახდა და ზოგი სეკულარული, საბჭოთა პერიოდში ჩამოყალიბებული წმინდანია.[19]

---

18 ზღურბლის, როგორც ლიმინალური სივრცის, მნიშვნელობა ფართოდ არის შესწავლილი (Turner [1969] 1995; Van Gennep [1909] 2011).

19 ამაზე უფრო ვრცლად ქვემოთ.



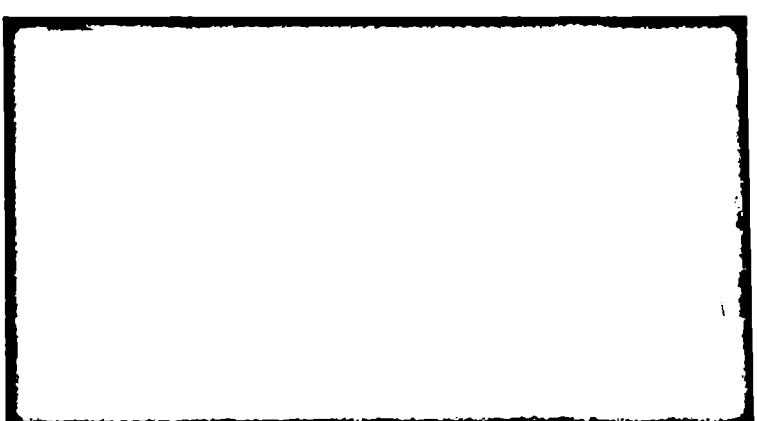
ილუსტრაცია N 3: *თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, როგორც „მეცნიერების ტაძარი"*

სოფელში, სადაც ორი ძირითადი მნიშვნელობებით დატვირთული ადგილია, ისინი თითქოს ერთმანეთს ეჯიბრებიან. სკოლა ბაძავს ეკლესიას, ეკლესიაც ბაძავს სკოლას. ეკლესიაც თითქოს გარკვეულ ფუნქციებს ართმევს მას. ბოლო წლების საქართველოში მღვდლების, როგორც მოძღვრების მნიშვნელობა, სულ უფრო იზრდება. ახალგაზრდების დიდ ნაწილს ჰყავს თავისი ე. წ. *„მამაო"* – მოძღვარი, სულიერი მამა, რომელთანაც ცოდვების მოსანანიებლად, რჩევების საკითხავად მიდიან. მოძღვარი, როგორც ახალი ჩვეულებრიობა, ახალგაზრდების ცხოვრების ნაწილი გახდა. სკოლა და ეკლესია ასევე ინაწილებს ახალგაზრდების დროს. ეკლესია ხშირად აძლევს ფორმას და ავსებს შინაარსით სკოლისგან თავისუფალ დროს. თუ ადრე სკოლა იყო ექსკურსიების ძირითადი ორგანიზატორი, ახლა ეკლესიამ ჩაანაცვლა ან ერთად გეგმავენ რომელიმე წმინდანის საფ-

ლავის მონახულებას ან ტაძარში ვიზიტს. მოსწავლეებს უხდებათ არჩევანის გაკეთება სკოლაში არსებულ წრეებზე სიარულსა და წირვაზე დასწრებას შორის. მოსწავლეები, რომლებიც სკოლაში აქტიურად არიან ჩართულები, წრეებს ანიჭებენ უპირატესობას. ეს სკოლაც გამორჩეულია მრავალფეროვნებით. რელიგიურობა, როგორც ის მათ სკოლაშია წარმოდგენილი, მათთვის ამ ფორმით სავსებით საკმარისია. მოსწავლეებიც და მასწავლებლებიც ორივე სივრცისგან თავისთვის საჭიროს იღებენ.

სკოლა, როგორც ტაძარი

სკოლები საქართველოში ხშირად ერთმანეთს უხამებენ პატრიოტულს, რელიგიურსა და დიდაქტიკურს. საკლასო სივრცეც ამ ნაზავითაა აღბეჭდილი. ეს განსაკუთრებით თვალშისაცემია ისტორიის, ქართულის და ხელოვნების საკლასო ოთახებში მთელი საქართველოს მასშტაბით (იხ. ილუსტრაცია N 4: მრავალეროვანი სოფლის საჯარო სკოლა კახეთში). ამ მხრივ იმერეთის სოფლის სკოლაც არ არის გამონაკლისი.



ილუსტრაცია N 4: მრავალეროვანი სოფლის საჯარო სკოლა კახეთში, დეკემბერი 2017

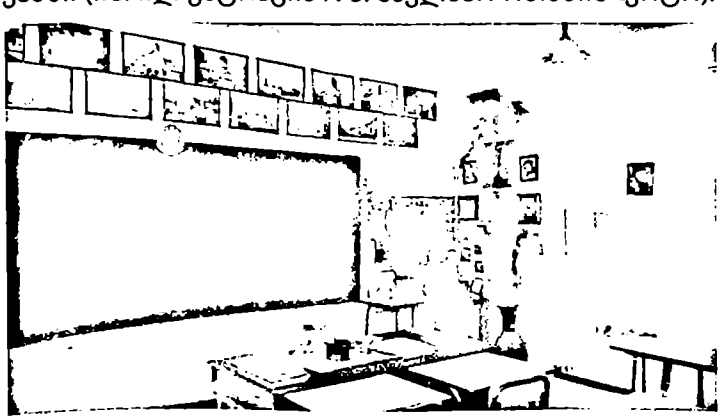
ისტორიისა და ქართულის საკლასო ოთახებში ხშირად არის გამოფენილი იმ ისტორიული ფიგურების ან მწერლების ფოტოები, რომლებიც წმინდანებად არიან შერაცხული. ისტორიული ფიგურების, მწერლების, გამომგონებლების თაყვანისცემა, ან სულაც გაღმერთება, მხოლოდ საქართველოსთვის არ არის დამახასიათებელი.[20] საბჭოთა პერიოდმა ერთი მხრივ გაბატონებული პიროვნების კულტის წყალობით, მეორე მხრივ, ათეიზმის გამო, დასაბამი მისცა საერო „წმინდანების", განსაკუთრებული ავტორიტეტის მქონე ისტორიული, სამეცნიერო, ლიტერატურული ფიგურების ჩამოყალიბებას. მათ თაყვანს სცემენ სივრცეებში და ნაწერებში. მათი საფლავები ხშირად მითიური დამფუძნებლების წმინდა საფლავებივით იმ შენობების წინ არის განთავსებული, რის დაარსებაშიც წვლილი შეიტანეს (Manning, 2009, 81). მათ ირგვლივ ყალიბდება თბილისის ორივე პანთეონი, როგორც წმინდა ადგილები. მათი საცხოვრებელი სახლები გამოყოფილია ჩვეულებრივი მოკვდავების სივრცისგან და აღბეჭდილია მემორიალური დაფებით. როგორც მითიური გმირების შემთხვევაში, მათ ირგვლივ ერთიანდება გვარი, იდენტობის ჩამომყალიბებელი ხდება და ხშირად დინასტიურ პროფესიულ ერთგულებას უდებს სათავეს.

ათწლეულების მანძილზე ამგვარი „დამფუძნებელი მამები" პრესტიჟის წყაროდ რჩებიან. მწერლების, ლიტერატორების, ისტორიკოსების შემთხვევაში მათ ტექსტებს იმეორებენ როგორც წმინდას, რომელიც არ შეიძლება შეცვალო. ათწლეულების მანძილზე ისტორიის სახელმძღვანელოები კანონიკურ ტექსტებად ყალიბდება. ლიტერატურული ნაწარმოებების „სწორი" და ერთადერთი ინტერპრეტაციები იქმნება, ისევე როგორც მწერლების ცხოვრების ერთადერთი და სწორი გააზრება. სკოლაში ამგვარი ავტორიტეტები ქმნიან მოსწავლეების ყოველდ-

20 ძველი ბერძნული კულტურა, რომაული კულტურა ამის ნათელი მაგალითებია.

ღიურობას: აზეპირებინებენ ავტორების ნაწერებს, მოსწავლეებს სთხოვენ, ტექსტთან ახლოს მოყვნენ ის, რაც „დიდმა მწერლებმა" თქვეს. რაც უფრო ზუსტად იციან ტექსტი, მით უკეთესი მოსწავლეები არიან. მიუხედავად იმისა, რომ ახალი ეროვნული სასწავლო გეგმა კრიტიკული აზროვნების განვითარებას ისახავდა მიზნად, სკოლების ყოველდღიურობა ისევ ავტორიტეტული ნათქვამის დაზეპირებაზე იყო და არის კონცენტრირებული.

ზოგად ტენდენციას, განსაკუთრებული პატივისცემით და უკრიტიკოდ მიიღონ აღიარებული მეცნიერების თუ მწერლების ნააზრევი, თაყვანი სცენ მათ ყოველდღიურად, დაემატა ეკლესიის მისწრაფება, წმინდანად აკურთხოს მწერლები ან ისტორიული ფიგურები, განსაკუთრებული ეროვნული დამსახურების გამო. 1980-იანი წლების ბოლოდან რამდენიმე ამგვარი მწერალი თუ საზოგადო მოღვაწე გახდა წმინდანი. ახლა ისინი ერთდროულად პატივსაცემი მწერლებიც და თაყვანსაცემი წმინდანებიც არიან. მათგან განსაკუთრებით უნდა გამოვყოთ ილია ჭავჭავაძე. ისე გამოდის, საკლასო ოთახში გამოფენილი მისი ფოტო, მწერლისაცაა და წმინდანისაც. ეს მრავალშრიანობა სკოლებს ხელს უწყობს თავიანთი სივრცის ორმაგი სიწმინდის კონსტრუირებაში (იხ. ილუსტრაცია N 5: საკლასო ოთახის ფოტო).



ილუსტრაცია N 5: საკლასო ოთახის ფოტო, იმერეთი

სივრცე მნიშვნელობებით იტვირთება. საკლასო ოთახში გამოფენილი სურათები, მათთან დაკავშირებული ავტორიტეტულობის განცდა დისციპლინირებაში ეხმარება მოსწავლეებს. სივრცეს ადამიანები ქმნიან, მაგრამ სივრცეც ქმნის მათ. კვლევის პროცესში სხვადასხვა სოფლის თუ ქალაქის სკოლებში აღზრდილ ახალგაზრდებს შევხვდი. ერთი ახალგაზრდა, რომელმაც სკოლა კახეთში დაამთავრა, იხსენებდა, როგორ ცელქობდნენ ერთხელ მისი კლასელები, შესვენებაზე ილია ჭავჭავაძის სურათიც ჩამოხსნეს და რაღაცას ახატავდნენ. *„გადავირიე და უცბად დავუყვირე: 'რას შვრებით, ეგ წმინდანია!' უბრალოდ ვცდილობდი, უკეთესი ქართველი ვყოფილიყავი"*, ამატებს გიორგი ღიმილით.

სკოლა არსად, და, ბუნებრივია, არც საქართველოში, არ არის მხოლოდ ცოდნის მიღების ადგილი. საბჭოთა სკოლა განსაკუთრებით ჩამოყალიბდა მოსწავლეების იდეოლოგიური სოციალიზაციის ადგილად. მოსწავლეების იდეოლოგიურ ყალიბში ჩამოსხმა საბჭოთა სკოლის ერთ-ერთი უპირველესი მიზანი იყო (Jones 1994, 4–6). ეს ტენდენცია, მართალია სახეცვლილი იდეოლოგიით, მაგრამ დღესაც გრძელდება, განსაკუთრებით, როცა საქმე ეროვნულობასა და რელიგიურობას ეხება. თბილისის ერთი სკოლის მასწავლებელი ამბობს: *„ჩვენ აქ მარტო საგნების შესასწავლად კი არ ვართ. ჭეშმარიტი ქართველები უნდა გავზარდოთ"*. ფიქრობს, რომ ამ მისიაში მას სკოლის დირექტორი ხელს უშლის. მასწავლებელს დაწყებითი კლასის ოთახი ხატებით აქვს სავსე. კლასში სხვადასხვა რელიგიის ბავშვები სწავლობენ. სკოლის ადმინისტრაცია ბავშვების უფლებების შელახვაზეც ღელავს და კანონის დარღვევაზეც, სამინისტროს მონიტორინგითაც აშინებს მასწავლებელს. სკოლის დირექტორის მოადგილემ ინტერვიუს მსვლელობისას მითხრა:

„თითქმის ყოველ კვირაში შედის ჩვენი დირექტორი საკლასო ოთახში, ჩამოხსნის ხატებს. მეორე დღეს ახალი ხატები მოაქვს ამ ქალს. ჩვენი სკოლა ისანშია. ბევრი სხვადასხვა ეროვნების ბავშვი სწავლობს. დირექტორი ამას დიდ ყურადღებას აქცევს, მაგრამ დაწყებითის მასწავლებელი ღიმილით პასუხობს: ეს ჩემი ვალიაო".[21]

მასწავლებელს მიაჩნია, რომ მისი მისია გაცილებით უფრო დიდია, ვიდრე არსებული კანონი. *„მონიტორინგის შეეშინდება ახლა მაგას?"* მეკითხება დირექტორის მოადგილე ღიმილით.

საჯარო სკოლების ნაწილმა სხვა ტაქტიკა მოძებნა. კანონის ჩანაწერი რბილია და გარკვეულ თავისუფლებას უშვებს – სწავლების პროცესში და სასწავლო სივრცეში ზღუდავს რელიგიურობას. ზოგი სკოლა თავშესაფარს დროში პოულობს: ლოცვებს შესვენებების დროს აკითხებენ. არასასწავლო და რელიგიური ხდება საერთო სივრცე – შემოსასვლელები და დერეფნები.

ხატების კუთხეები, მცირე სალოცავები, რელიგიური სივრცეები იმ საჯარო სკოლებში, რომლებიც კვლევის მანძილზე მოვინახულე, მრავალფუნქციურია. მათი მნიშვნელობა მხოლოდ რელიგიურობამდე არ დაიყვანება. იმერთის ერთი პატარა სოფლის სკოლის შემოსასვლელში მოწყობილი ზღურბლის სივრცეც სიმბოლური მნიშვნელობითაა დატვირთული. ამგვარი შესასვლელი სკოლის მეტაფორულ საკრალურობაზე მინიშნებაცაა და სკოლის განსაკუთრებული მნიშვნელობის შედეგიც ამ სოფლისთვის. სივრცის ამგვარი მოწყობა, ერთი მხრივ, ეხმარება მასწავლებლებს, მეტი მნიშვნელობით შემოსონ ის, რასაც ასწავლიან. ამავდროულად, ისინი ახერხებენ, რომ სკოლამ შეასრულოს ის მისია, რაც მათთვის

21 ინტერვიუ, გაზაფხული, თბილისი, 2016.

ყველაზე მნიშვნელოვანია: გაზარდოს *„ნამდვილი ქართველები“*. „ნამდვილის“ შინაარსი კი მუდმივად იცვლება და მრავალია.

იმერეთის ეს პატარა სკოლა, ისევე როგორც ბევრი სხვა სკოლა საქართველოში, იყენებს სხვა ადგილებს საკუთარი სივრცის მნიშვნელობის შესაქმენლად. ამგვარი გამოყენების ნიმუშია სახელოვან წარსულთან დაკავშირებული ადგილების გამოფენა სივრცეში: კედლებზე კიდია ძველი ქართული ეკლესიების ფოტოები, პლაკატები სიძველეებით, კლასში გაკეთებული დიორამები ტაძრებით. ეს არის სხვა სივრცეში გადმოტანილი სიმბოლოებით დატვირთული ადგილები, რომლებიც უხილავი ძაფებით ისტორიულობას, განგრძობითობას უკავშირდება. ამ ადგილებს საკლასო სივრცეში ან დროის მნიშვნელობა აქვს ან „უჟამობის.“ ეს არის დრო, რომელიც ერთდროულად წარსულიცაა და აწმყოც. თუ ასე შევხედავთ საკლასო სივრცეებს, მასში გამოფენილი ისტორიული რელიგიურობა ნოსტალგიური ხასიათისაა. სივრცე იქცევა დროდ. ეს არის ის, რითაც სკოლები „პირველ სივრცეს“, კონკრეტულ ადგილს, წარმოსახვით ტოვებენ და გეოგრაფიულობის მიღმა გადიან.

სიმბოლოების ორმაგობა და შუალედურობა

ის, რაც სკოლებშია გამოფენილი, ხშირად არ დაიყვანება ერთ რომელიმე მნიშვნელობაზე. ეს სიმბოლოს ბუნებიდანაც გამომდინარეობს, რომელიც თავისთავად მრავალმნიშვნელოვანია. ამ მნიშვნელობებს შორის არის გადასვლის ხაზები და შუალედური სივრცე. სიმბოლოებს აქვთ მოქნილობა, მათ ასევე აქვთ უნარი, დარჩნენ ბოლომდე გაურკვეველი, სადღაც შუაში და ერთდროულად ბევრ რამეს აღნიშნავდნენ, ზოგჯერ ურთიერთგამომრიც-

ხავსაც კი. ამის მაგალითი ბევრია მითოლოგიაში. სიმბოლოების მრავალმნიშვნელიანობა მათი მრავალმხრივი გამოყენების შესაძლებლობას ქმნის. სკოლაში ამის ნიმუშია რელიგიური ან ისტორიული სიმბოლიკა, იქ მნიშვნელობების მუდმივი ინტერპრეტაცია და რეინტერპრეტაცია მიმდინარეობს.

სიმბოლოების შერჩევისას, კანონის ფარგლებში და კანონის მიღმა მოქმედიც, კულტურულ ინტიმურობას ეყრდნობა (Herzfield 2014), სიმბოლოების ყოველდღიური განცდა კი – მათ ელასტიურობას. ამ შუქზე შეგვიძლია შევხედოთ წმინდა გიორგის სიმბოლიკას დღევანდელ საქართველოში და მის მრავალფეროვან გამოყენებას, მასთან დაკავშირებულ ახალ და ძველ მნიშვნელობებს.

თბილისში საუბრისას ერთი ახალგაზრდა იხსენებს თავის სკოლას: *„არაფერი რელიგიური არ გვქონდა სკოლაში, ხატები ან რამე საერთოდ“*. მიშო თავად მუსლიმურ ოჯახშია გაზრდილი. ამ სკოლაში, როგორც კი შეხვალთ, ნახავთ, რომ დიდ შემოსასვლელში მთელ კედელზე წმინდა გიორგია გამოსახული (იხ. ილუსტრაცია N 6: წმინდა გიორგის გამოსახულება სკოლის შესასვლელში). როგორ ხდება, რომ წმინდა გიორგის გამოსახულებას ის არათუ ქრისტიანობას არამედ ზოგადად რელიგიასაც კი არ უკავშირებს? წმინდა გიორგი, როგორც სეკულარული სახელმწიფო და/ან რელიგიური სიმბოლო მრავალი საჯარო სკოლის შენობაში მინახავს. წმინდა გიორგის სიმბოლიკა თანამედროვე საქართველოში იმის მაგალითია, როგორ შეიძლება გამოიყენებოდეს სიმბოლოების მრავალმნიშვნელოვნება ურთიერთგამომრიცხავი დანიშნულებით.



ილუსტრაცია N 6: წმინდა გიორგის გამოსახულება სკოლის შესასვლელში. თბილისი

ვარდების რევოლუციის შემდეგ წმინდა გიორგი, რომელსაც საუკუნეების მანძილზე საქართველოს ყველა კუთხეში სცემდნენ თაყვანს, უკვე მერამდენედ, სახელმწიფო სიმბოლიკის ცენტრში მოექცა. ახალი გერბი 2004 წლის ოქტომბერში დამტკიცდა. მასზე წმინდა გიორგია გამოსახული შარავანდედით. გერბის დამტკიცებას წინ უძღოდა საჯარო განხილვა და დებატები. რამდენიმე სხვა შემოთავაზება (მაგალითად, ქრისტეს კვართის გამოსახვა) უარყვეს, როგორც ზედმეტად რელიგიური.[22] ქართული

22 პარლამენტის ვებ-გვერდზე პლენარული სხდომების ჩანაწერები, 2004 წლის მაისი-ოქტომბრის დოკუმენტაცია. იხ. ინტერნეტგვერდი: http://www.parliament.ge/ge/

გერბი უკვე მერამდენედ დარჩა წმინდა გიორგის ერთგული. გერბის ძველი ვერსია თეთრი გიორგით ნაკლებად რელიგიური იყო.[23] წმინდა გიორგი, როგორც შედარებით უფრო ღია, ერთდროულად სახელმწიფო და რელიგიური სიმბოლო, ქართული სახელმწიფო გერბისთვის ჩვეული არჩევანია: 1918-1921 წლების დემოკრატიული რესპუბლიკაც და 1990-იანი წლების საქართველოც წმინდა გიორგის სიმბოლიკას დაეყრდნო.[24] წმინდა გიორგის მრავალი

---

23 მოსახლეობის ნაწილი გერბზე გამოსახული წმინდა გიორგის არაკანონიკურობის გამო ღელავს: *„ნებისმიერ ქართულ მართლმადიდებლურ ეკლესიაში შებრძანდით და ნახავთ, რომ ყველა ფრესკასა თუ ხატზე წმინდა გიორგი მარჯვნივ არის შეტრიალებული. დააკვირდით ჩვენს სახელმწიფო გერბს, რომელზეც წმინდა გიორგი მარცხნივ არის შეტრიალებული, და ურჩხულიც მარცხნივ არის გამოსახული, რომელსაც მარჯვენა ხელით განგმირავს გიორგი“.* ამბობს პროფესორი ავთანდილ კახნიაშვილი ჟურნალისტთან საუბრისას. ინტერნეტგამოცემა: საქართველო და მსოფლიო. გამოქვეყნებულია 2014 წლის 17 იანვარს, იხ. ინტერნეტბმული: http://geworld.ge/ge/5536/

24 თეთრი გიორგის ფიგურა სოციალისტური რესპუბლიკის გერბზე თავისთავად ჰიბრიდულია: როგორც სოციალისტური იდეების ერთგულები, ცდილობდნენ, „რელიგია, როგორც ოპიუმი“ არ გამხდარიყო მათი სახელმწიფოს საფუძველი. ამავდროულად, იმასაც კარგად ხედავენ, რომ გამაერთიანებელი სიმბოლო სჭირდებოდათ. წმინდა გიორგის ან თეთრ გიორგის შარავანდედის გარეშე მაშინაც და მოგვიანებითაც ამგვარ სიმბოლოდ აღიქვამდნენ. ნოე ჟორდანია წერს: *„სოც.-დემ. ფრაქციაში პირველი დიდი დავა აგვიტყდა რესპუბლიკის ემბლემის შესახებ. ირ. წერეთელმა წამოაყენა მიჯაჭვული პრომეთეის ნაციონალურ ემბლემად გამოცხადება; მე ეს არ მომეწონა, შევედავე. მთავარი ჩემი არგუმენტი ის იყო, რომ ტყვე, შებოჭილი პრომეთეი, სრულიად არ შეესაბამება ამობილ, განთავისუფლებულ ქართველ ერს. მე წამოვაყენე ამ აზრის გამომხატველი თეთრი გიორგი, ცხენზე კოხტად მემჯდარი და ცის სივრცეში თავისუფლათ მარდათ მფრინავი. ბევრი კამათის შემდეგ გავიდა ეს წინადადება. მისი მოწინააღმდეგენი ასაბუთებდნენ თავის აზრს იმით, რომ თეთრი გიორგი იგივე წმინდა გიორგია, ეს კრელიკალიზმია, უკან დაბრუნებაა, საკლესიო ემბლემის რესპუბლიკის ემბლემათ გამოცხადებაა და სხ. ამათი აზრიც მივიღეთ სახეში და თეთრ გიორგის წმინდა გიორგის ყველა ნიშანი ჩამოვაშორეთ“.* (ჟორდანია 1990, 105-106)

სახე ქართულ მითოლოგიაში უშვებს ამ თავისუფლებას. ის შეიძლება იყოს გამყოფიც და გამაერთიანებელიც. ვარდების რევოლუციის შემდეგაც ამის გამო კიდევ ერთხელ მოხვდა გერბზე, როგორც ცენტრალური გამოსახულება. მოგვიანებით მის ძეგლს თავისუფლების მოედანზე აღმართავენ და ერთ დროს იქ მდგარ ლენინის ძეგლის ადგილს დაიკავებს – სივრცეშიც და მეხსიერებაშიც.

გიორგობის დღე, 23 ნოემბერი, ვარდების რევოლუციის შემდგომ პერიოდში წმინდა გიორგის ქრისტიანული „კუთვნილების" მიღმა პოლიტიკურ მნიშვნელობას იძენს. ამგვარი ორმაგობა ყველაზე უკეთ გიორგობის მრავალი დღესასწაულიდან ორის განსაკუთრებულ აღნიშვნაში ჩანს: ერთია ტრადიციული 23 ნოემბერი, მეორე კი – უფრო ახალი მნიშვნელობით დატვირთული 6 მაისი. მათგან ერთი, 23 ნოემბრის გიორგობა, საქართველომ დამოუკიდებლობის გამოცხადებისთანავე 1990 წელს დაადგინა, როგორც უქმე დღე.[25] რელიგიურის გარდა ამ ორივე დღეს პოლიტიკური მნიშვნელობაც მიენიჭა: 23 ნოემბრის გიორგობა (წმინდა გიორგის დღე) 2003 წელს „ვარდების რევოლუციას" დაემთხვა. მეორე „გიორგობა", რომელიც ეკლესიურად 6 მაისს აღინიშნება, ნაკლებად ითვლებოდა ეროვნულ დღესასწაულად. მაგრამ 2004 წლის 6 მაისს მას „ერთიანი ნაციონალური მოძრაობის" ერთ-ერთი ყველაზე წარმატებული მოვლენა – ასლან აბაშიძის ადგილობრივი ხელისუფლებისგან აჭარის გათავისუფლება – დაუკავშირდა. 6 მაისმაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა და ფართოდ აღინიშნება (თუმცა უქმე არ არის, მაგრამ პრემიერ-მინისტრი და პრეზიდენტი ახლაც ულოცავენ მოსახლეობას ამ დღესასწაულს, სხვადასხვა ღონისძიებებში იღებენ მონაწილეობას). საქართველოს სახელმწიფო ტაქ-

25 შრომის კოდექსი, მუხლი 20.

ტიკურად იყენებს სიმბოლოების მულტივალენტურობას. წმინდა გიორგი, როგორც სიმბოლო, შესაძლებლობას ტოვებს, იყოს მულტიეთნიკური სახელმწიფოს სიმბოლო, რომელიც მოქალაქეობის გაგებას აფართოებას და უფრო ინკლუზიური სახელმწიფოს იდეა შემოაქვს. წმინდა გიორგი ამ მხრივ განსაკუთრებულია. არც ერთ სხვა წმინდანთან საქართველოში არ არის დაკავშირებული იმდენი საზიარო სალოცავი, რამდენიც წმინდა გიორგისთან. წმინდა გიორგის კულტი ზეკუთხური, ზერელიგიური და ზეიდეოლოგიურიც კია. ის ქრისტიანულს აერთიანებს „კერძოდ" ან თავისებურად ქრისტიანულთან, მთაში დაცულ კულტებთან, გიორგის სალოცავზე მოდიან მუსლიმებიც.[26] წმინდა გიორგი ან თეთრი გიორგი ჩამოცლილი შარავანდედით მარქსისტი სოციალისტების სიმბოლოც ხდება (1918-1921) და სეკულარისტების გერბიც (ვარდების რევოლუციის პირველი პერიოდი).[27] წმინდა გიორგის სიმბოლიკის ეს ღიაობა კულტურის შიგნით შესაძლებელს ხდიდა მის გამოყენებას ერთობისთვის. თავისუფლების მოედანზე აღმართული წმინდა გიორგის ფიგურაც ამგვარია: რელიგიურიცაა და სეკულარულიც. ახალ წელს, კვარცხლბეკი, რომელზეც წმინდა გიორგის ძეგლი დგას, მორთულობის მეშვეობით ნაძვის ხედ გარდაიქმნება, თვითონ ქანდაკება კი ნაძვის ხის კენწეროს მოსართავის ფუნქციას

---

26 ერთი ამგვარი ადგილი ბოჭორმაა. ბოჭორმის ეკლესია იმითაც არის საინტერესო, რომ იქ გარე ფასადზე გამოსახულია ხუთჯვრიანი დროშა, რომელიც ახალი საქართველოს დროშად იქცა. ბოჭორმის ეკლესიაში განსაკუთრებულად აღინიშნება გიორგობა: აქ ქრისტიანულს ერწყმის ხევისბერის ტრადიციები, მთაში დაცული რიტუალები. ამ დღესასწაულზე იქვე სოფლებიდან მუსლიმებიც მოდიან. გიორგობას 2016 წლის 23 ნოემბერს დავაკვირდი. წმინდა გიორგის მნიშვნელობაზე ბევრი საყურადღებო ნაშრომი არსებობს: აბაკელია 1991, 1997, ბარდაველიძე 1974, Tuite 2009, ჯავახიშვილი 1960.

27 მოგვიანებით ვნახავთ, რომ ყველა ამგვარი მიკუთვნებულობა ღიაა და მოძრავი.

იღებს. გვერდზე ჩავლისას ტრანსპორტში მყოფი მორწმუნეების პირჯვარს იწერენ. ახალ წელს პირჯვრის წერას უკმაყოფილო თავის ქნევაც ახლავს, რადგან „მათი წმინდანი" ნაძვის ხის სათამაშოდ უქცევიათ. ქალაქის იერსახის დაცვის მსურველები უგემოვნობას ჩივიან, „მათი თბილისი" ამ ოქროს ფიგურას ვერ იტანს.

წმინდა გიორგის სიმბოლიკით კარგად ჩანს, როგორ იყენებენ სახელმწიფო და ეკლესია თავიანთი მიზნებისთვის ერთსა და იმავე სიმბოლოს. წმინდა გიორგის გარდა, სკოლები ისტორიული ფიგურების პორტრეტების გამოფენისას ასევე სიმბოლოების მრავალმნიშვნელოვნებას იყენებენ. ასეთია, მაგალითად, მეფეების პორტრეტები ან ხატები. განსაკუთრებით, დავით აღმაშენებელი გამოირჩევა, როგორც არა მხოლოდ ტერიტორიების, არამედ სხვადასხვა ეთნოსების და რელიგიების გამაერთიანებელი. ამავდროულად ის მოდერნიზატორი და განმანათლებელიცაა – ქმნის გელათს მეორე ათინად და ახალ იერუსალიმად. გელათი წმინდა ადგილიცაა და პოლიტიკური სიმბოლოც (იხ. ზედანია და სხვები 2012). მისი რელიგიურად მნიშვნელოვანი ფიგურა მუსლიმებისგან ათავისუფლებს ქვეყანას, აყალიბებს გელათს, როგორც სულიერ ცენტრს და წერს „გალობანი სინანულისანი." დავით აღმაშენებელი სახელმწიფოსიცაა და ეკლესიისაც: როგორც პოლიტიკოსი, ერთისთვის, როგორც წმინდანი – მეორისთვის. სკოლები აღამაშენებლის ორივე სახეს იყენებენ. ყოველდღიური ტაქტიკები სიმბოლოების ორმაგობას ეურდნობა.[28]

---

28 მულტიეთნიკური და მულტირელიგიური ინკლუზიის პოლიტიკური პროექტისთვის პოლიტიკურად გამაერთიანებელი ხდება ქართული ენა და ქართული ანბანიც. ის იწყებს სივრცის დაპყრობას, როგორც იდენტობის სიმბოლო. ენა, როგორც გამაერთიანებელი, განსაკუთრებით იმ სივრცეებში ასრულებს განსაკუთრებულ როლს, რომელიც რელიგიურად განსხვავებულია. ეს სიმბოლური მნიშვნელობა იდება ენის ძეგლში, ბათუმში, რომელიც ვარდების რევოლუ-

მოსწავლეების იდენტობაც ორივესთან მიახლოებით და ორივესგან დაცილებით იქმნება. ჩემს შეკითხვაზე, რას ნიშნავს მათთვის ქართველობა, მოსწავლეებიცა და მასწავლებლებიც პასუხისას ისტორიას იხმობენ: როგორ მოაღწიეს აქამდე როგორც ქართველებმა. გადარჩენის თემა თითქმის ყოველთვის არაქრისტიანულის წინააღმდეგ ბრძოლას უკავშირდება. მათი დღევანდელი იდენტობა ამ გადარჩენების გრძელი ჯაჭვის ერთ-ერთი რგოლია. ეკლესია საჯარო სივრცეში აგრძელებს მათ გადარჩენას, როგორც კოლექტიური მეხსიერების გუშაგი (*"safeguard for collective memory, even for those who are not great believers and who rarelygo to church"* (Pace 2006, 45). ის, რასაც მოსწავლეები და მასწავლებლები სკოლაში ყოველდღიურად აცხადებენ ხატების გამოფენით, პირჯვრის წერით, სანთლის დანთებით, მათი ქართველობაა.[29] დისკურსი ქართველო-

---

ციის შემდეგ ახალი ბათუმის ერთ-ერთი სიმბოლო ხდება. მუსლიმ აჭარლებთან სიმბოლური ერთიანობისთვის ენას და საერთო ანბანს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება, მას უნდა დაეყრდნოს ახალი ქართული იდენტობა. ეს სიმბოლო, რომელიც რელიგიურობის მიღმა იდენტობის გამყარებას უნდა ემსახურებოდეს, სკოლების ნაწილში რელიგიურად მისაკუთრებულია. შიდა ქართლის ერთ სკოლაში განათლების ყოფილ მინისტრს 2008 წელს ქართული ენის დღეზე „შუშანიკის წამება" მუსლიმმა მოსწავლეებმა წარმოუდგინეს. 2017 წლის დეკემბერში კახეთში საველე კვლევისას ვნახეთ სივრცეშიც როგორი რელიგიური ელფერი ეძლევა ენას. ერთი მრავალეროვანი, ქრისტიანებით და მუსლიმებით დასახლებული კახეთის სოფლის კედელზე ამ ღია სიმბოლოს რელიგიური მნიშვნელობა ენიჭება. ასეთი სიმბოლოც კი ორმაგადაა გამოყენებული (სკოლის ფოტო კედელზე იოანე ზოსიმეს წარწერით იხ. ილუსტრაცია N 4: მრავალეროვანი სოფლის საჯარო სკოლა კახეთში). სკოლები მხარს უბამენ ქართული ენის სწავლების პოლიტიკას, თუმცა მას ხშირად რელიგიურ სამოსში ახვევენ.

29 საკითხი, როგორ გაიგივდა ეროვნულობა რელიგიურობასთან, ფართოდ არის შესწავლილი (Nodia 2009; Zedania 2011). საინტერესოა კვლევები რეგიონიდან, სადაც ნაჩვენებია სომხურ სკოლებში მსგავსი ტენდენციის არსებობა (Mkrtchyan 2014). მადლობას ვუხდი ჩემს

ბის შესახებ აგებულია ნოსტალგიის ღერძზე. ჰერცფელდი მას სტრუქტურულ ნოსტალგიას უწოდებს (Herzfeld 2014). ამ ნოსტალგიას გაფართოების საშუალებაც აქვს და ახალი მნიშვნელობების შესრუტვის უნარიც.

მოდერნულობა, როგორც უცხო

იდენტობის ყოველდღიური პრაქტიკა, იდენტობის ყოველდღიური შესრულება (პერფორმანსი), მიზნად ისახავს ხოლმე ამ იდენტობის დადასტურებას უცხოს წინაშე ან უცხოს მიუხედავად. ეს შეიძლება იყოს რომელიმე გარე ძალა ან შინაგანი უცხო. როგორც გია ნოდია აღნიშნავს, ერი-სახელმწიფოს ფორმირებისას, ისევე როგორც ამ მიზნის მიღწევის შემდეგ, ერს უწევს იმათთან გამკლავება, რომლებიც ამ ეროვნულობის შიგნით ხვდებიან, მაგრამ იქ უცხოდ აღიქმებიან, რადგან იდენტობის შესაბამის მახასიათებლებს (მარკერებს) არ იზიარებენ (Nodia 2009, 88). ეს შეიძლება, იყოს ნებისმიერი ჯგუფი ან პროექტიც. საქართველოს შემთხვევაში „ფესვების დაკარგვის" შიში დაუკავშირდა მოდერნიზაციის პროექტს. თავის მხრივ, მოდერნიზაციის პროექტიც აყალიბებდა სხვას, როგორც მიუღებელს. მრავალგვარი მოდერნულობის გაგება შორს იყო და რჩება.

სახელმწიფო და ის ინტელექტუალები, რომლებიც მოდერნულობის პროექტს აქტიურად უჭერდნენ მხარს, თავდაპირველად ნამდვილი ვებერიანელებივით იქცეოდნენ: საქართველოს მოდერნიზაცია, მათი აზრით, სეკულარიზაციისგან განუყოფელი იყო. 2003-2012 წლებში ზოგადი განათლების რეფორმაც მოდერნიზაციის ეგიდით მიდი-

ანონიმურ რეცენზენტს, რომელმაც მიმითითა საინტერესო კვლევაზე (Kapferer 1988), სადაც ავტორი შეისწავლის, როგორ აქცევს „ნაციონალიზმი პოლიტიკურს რელიგიურად."

ოდა. ახალი კანონი, ისევე როგორც ზოგადი განათლების ეროვნული მიზნების დოკუმენტი და ეროვნული სასწავლო გეგმა, ამ დიდი პროექტის ნაწილი იყო. ზოგადი განათლების ეროვნული მიზნების დოკუმენტი (დამტკიცდა 2004 წლის 18 ოქტომბერს) მიზნად ისახავს ღია და ტოლერანტული საზოგადოების ჩამოყალიბებისთვის მოზარდების მომზადებას:

„[...]დღევანდელ დინამიკურ, ეთნიკურად და კულტურულად მრავალფეროვან სამყაროში საზოგადოების ფუნქციონირებისათვის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ურთიერთპატივისცემის, ურთიერთგაგებისა და ურთიერთშემეცნების ჩვევები. სკოლამ მოზარდს უნდა გამოუმუშაოს ადამიანის უფლებების დაცვისა და პიროვნების პატივისცემის უნარი, რომელსაც იგი საკუთარი და სხვისი თვითმყოფადობის შესანარჩუნებლად გამოიყენებს. მოზარდს უნდა შეეძლოს ადამიანის არსებითი უფლებების შესახებ მიღებული თეორიული ცოდნის განხორციელება და ამ პრინციპებით ცხოვრება".[30]

ამავე სულისკვეთებითაა დაწერილი ეროვნული სასწავლო გეგმაც (2006 წლის და 2011 წლის ცვლილება).[31]

ზოგადი განათლების შესახებ კანონში რელიგიის შესახებ ჩანაწერს ხელი უნდა შეეშალა სკოლებში უკვე ფართოდ გავრცელებული პროზელიტიზმისთვის. განათლე-

---

30 საქართველოს მთავრობის 2004 წლის 18 ოქტომბერი №84 დადგენილება „ზოგადი განათლების ეროვნული მიზნების" დამტკიცების შესახებ, „თ" ქვეპუნქტი.

31 საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის 2006 წლის 28 სექტემბერი №841 ბრძანება „ეროვნული სასწავლო გეგმის დამტკიცების შესახებ"; საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების მინისტრის 2011 წლის 11 მარტის ბრძანება №36/ნ „ეროვნული სასწავლო გეგმის დამტკიცების შესახებ". დოკუმენტების დეტალური ანალიზი იხ. ღვინიანიძე 2014, 16 შმდგ.).

ბის ზოგადი მიზნების დოკუმენტს, ახალ კანონთან ერთად, ხელი უნდა შეეწყო მრავალეთნიკური და რელიგიურად მრავალფეროვანი სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისთვის.

პოლიტიკური დისკურსის მიხედვით, ეს ცვლილებები აუცილებელი იყო მოდერნული და ევროპული სახელმწიფოს შენებისთვის. 2005 წლის ზოგადი განათლების კანონი, რომელიც სეკულარიზაციისკენ გადადგმული ნაბიჯი გახლდათ, გარდატეხად იქნა აღქმული და მოდერნიზაციის დისკურსის განუყოფელ ნაწილად იქცა (ლვინიანიძე 2014, Janelidze 2014; Serrano 2010).

კანონს, რომელიც სკოლებში რელიგიას ზღუდავდა, განსაკუთრებით დაუკავშირდა „ქართველობის დაკარგვის" შიში. სკოლის რეფორმა საფრთხედ აღიქვეს. თვლიდნენ, რომ ამით „ქართველობას დაკარგავდნენ." დღემდე ეს რეფორმა და თანმდევი ცვლილებები განიხილება, როგორც „სეკულარული ინდოქტრინაცია", „ისტორიის გაუქმება", „ქართველობის ამოძირკვა", საკუთარი „მეობის" დაკარგვა. გლობალიზაციასთან შეჯახებისას იდენტობის დაკარგვის შიში მხოლოდ ქართული მოვლენა არ არის და ბერ სხვა ქვეყანაშიც გვხვდება.[32] ამ შიშთან გამკლავებისას კულტურა ეჭიდება იმას, რაც მისთვის ძირითადი მარკერია.

რადგან ეთნიკური იდენტობა რელიგიურ იდენტობასთან ასე მყარად იყო გადაჯაჭვული, თითოეული მცდელობა, საკლასო სივრციდან მოეშორებინათ რელიგია, აღიქმებოდა, როგორც ეროვნულობასა და იდენტობაზე შეტევა. ბევრი სხვა კულტურაც ეთნიკურობას გარკვეულ რელიგიასთან აიგივებს. საქართველო ამ მხრივ გამონაკლისს არ წარმოადგენს. როგორც პაჩე აღნიშნავს, რელიგია ბევრი ევროპული ქვეყნისთვისაც, როგორც ჩანს, *„ასრულებს კოლექტიური იდენტობისა და მეხსიერების გუშაგის როლს...*

---

32 როგორც ბლუმის კვლევაში ჩანს (Blum 2007, 15) ჰომოგენიზაციის ტენდენციას თან ახლავს უარყოფის ტენდენცია.

აძლევს საშუალებას, აღადგინონ საზოგადოებრივი ერთობის რომანტიკული იდეა, კოლექტიური იდენტობა, რომელიც ქრისტიანულ კულტურაშია ფესვგადგმული..." ("to function as a guardian of the collective identity and memory they can reconstruct a romantic sense of being a society, a collective identity rooted in the Christian pattern of values ... " Pace 2006, 37).

მართლმადიდებლობას, როგორც ეროვნულობის ნიშანს, თავისი ხანგრძლივი ისტორია აქვს, მაგრამ ბოლო წლებში მისი ხაზგასმა განსაკუთრებით გაძლიერდა. ეკლესია იმგვარი ზნეობრიობის ქომაგი ხდება, რომელსაც ტიპურად ეროვნული ელფერი დაჰკრავს. ამგვარი ზნეობრიობის ფარგლებში მოიაზრება გარკვეული სხეულებრივი პრაქტიკებიც (ნ. რჩეულიშვილის და ე. გავაშელიშვილის სტატიები ამ კრებულში). მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი პრაქტიკებიდან ზოგი ახალია და 25 წლის წინ ყოველდღიურობის ნაწილი არ იყო, ისინი აღიქმება, როგორც „უძველესი" და „ჭეშმარიტი". ხალხიც მონაცვლეობით მიმართავს ხან წარსულს, ხან აწმყოს, ხან მომავალს. ეს დროები, ისევე როგორც სივრცეები, ერთმანეთში გადაედინება. როცა საჭიროა, აწმყოც „წარსულდება". ემირბაიერი და მიშე (Emirbayer and Mische 1998, 964) აანალიზებენ სოციალური აქტორების უნარს *„სხვადასხვა დროით სივრცეებში ერთდროულად იყვნენ ჩართულები: ნებისმიერ მომენტში ერთდროულად არიან წარსულში, აწმყოში და მომავალში". ("embedded within many such temporalities at once, they can be said to be oriented toward the past, the future, and the present at any given moment"* 1998, 964). წარსულის არჩევისას კი „რჩეულ დიდებას" ან „რჩეულ ტრავმებს" ეყრდნობიან ("chosen glory," ან "the chosen trauma" Volkan 1988).

სიახლე ხშირად საფრთხედ აღიქმება. განსაკუთრებული დისკუსია გამოიწვია საგანმა „მე და საზოგადოება", რომელიც ერის გადაგვარების მცდელობად მიიჩნიეს. ეკ-

ლესია დადგა „სწორი" ცხოვრების წესის მცველად.[33] ზოგადად ეს „სწორი ცხოვრების წესები" ინტერპრეტაციისთვის ღიაა: მათი შემადგენლობა იცვლება, ფართოვდება ან ვიწროვდება. ეროვნულის და რელიგიურის ნაზავია. „ჩვენი" ცხოვრების წესი უფრო ზნეობრივია, ვიდრე „სხვების" ცხოვრების წესი. ისევე როგორც ინსტიტუციონალიზებული რელიგია ბევრ სხვა ქვეყანაში, მართლმადიდებლური ეკლესიაც მორალურობის და სიწმინდის ქომაგად გვევლინება, რომელსაც „საჯარო ეთიკის განსაკუთრებული ცოდნა აქვს" ("specialist in public ethics" Pace 2006, 45). შიში, რომ მოდერნულობა *„შეაღწევს სულიერებაში"* და ყველას მსოფლიოს *„უსახურ მოქალაქეებად აქცევს"*, ფესვგადგმულია საზოგადოების გარკვეულ ნაწილში, ისევე, როგორც წუხილი იმაზე, რომ „ჯერ კიდევ ვერ ვართ ევროპის დონეზე", ან "ჯერ სად ვართ". მოდერნიზაცია, როგორც პროექტი, „გადაგვარების" შიშის გაღვივებას უწყობდა ხელს. ეს შიში ცამეტი წლის შემდეგაც ძლიერია და სკოლასთან დაკავშირებით განსაკუთრებით ხშირად ისმის. ამ შიშს რელიგიური შეფერილობა აქვს. „გადაგვარება" ფესვების დაკარგვის შიშიცაა და მორალური დაცემის შიშიც. არსებულის დაკარგვა უარყოფითთანაა დაკავშირებული. ამ სიტყვის უკან მთელი რიგი კულტურული წარმოდგენები დგას, რომლისთვისაც წინაპრების ერთგულება, დიდი ოჯახის ერთგულება, ბოლომდე ამოუცნობი, მაგრამ საინტერესო

---

33 2016 წლის 23 თებერვალს ნეტგაზეთი წერდა: „მკ-ს მიმართვაში საუბარია იმაზე, რომ ახალი საგნის სწავლება *„მიზნად ისახავს ანტიეროვნული, მამულისა და ოჯახის ორგული, აღრეული სარწმუნოებისა და გაუკუღმართებული სექსუალური მიდრეკილებების მქონე, უსახური „მსოფლიო მოქალაქის აღზრდას".*
ხოლო სასულიერო პირების ხელმოწერილ მიმართვაში საუბარია საპატრიარქოს განათლების ცენტრის თავმჯდომარე მეუფე იოანეს პოზიციაზე და ფიქრობენ, რომ *„საგანი ბავშვის სულსა და ცნობიერებას ახიანებს და შესაძლოა ფსიქიკური აშლილობის გამომწვევიც გახდეს"* .იხ. ინტერნეტბმული: http://netgazeti.ge/life/96882/

„ოჯახიშვილობის" და „გვარიშვილობის" ამბებიც მოიაზრება. აქვე ჩანს წარმოდგენა მორალური უპირატესობის შესახებ, რომელიც ამ ხალხს, ადამიანის ამ „გვარს" სხვებისგან გამოარჩევს. ეს წარმოდგენა ექსკლუზიურიცაა და ინკლუზიურიც: ისევე განაგდებს უცხოს, როგორც იღებს. ეს გრძნობა ხანდახან იფეთქებს ხოლმე და იქვე აღმოცენებული სირცხვილის გრძნობა ახშობს. ორივე: სიამაყეც და სირცხვილიც მრავალხმიანობის ნაწილია (Batiashvili 2012). გარკვეული თვალსაზრისით, სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციაც ამგვარია, თავისთავად წინააღმდეგობრივი: სტუმრის გამორჩეული პატივისცემა ძალიან დიდხანს ტოვებს მას უცხოდ, თავს განსაკუთრებულად აგრძნობინებს, მაგრამ ამავდროულად, დიდხანს არ უშვებს ახლოს. ამგვარი შიში ხშირად მყარი სტრუქტურების შედეგია, როცა საკუთარი და უცხო ძალიან მკვეთრადაა გამიჯნული. უცხოს განზე დატოვება ხშირად საკუთარი თავის დაკარგვის შიშისგან მოდის. ამ შიშის განცდა ბევრ კულტურას ახასიათებს. ყველა რაღაც საზღვარს დებს. ზოგი მართლა კედელს აშენებს, სქელს და თვალუწვდენელს, ზოგისთვის სულაც გრამატიკული ზმნა იქნება ამგვარი კედელი.

„მოდერნული ინდოქტრინაციის", „ევროპეიზაციის, „გლობალიზაციის" შიში არ არის მხოლოდ საქართველოსთვის დამახასიათებელი. გლობალიზაციაზე ამგვარი რეაქცია თავისთავადაა გლობალური და გასაკვირი სულაც არ არის.[34] ეს შიშიც არ არის ყოვლისმომცველი. ახალგაზრდებშიც ბევრი ჯგუფია, რომლებიც გლობალური იდეების ან სივრცეების ირგვლივ ერთიანდება – იქნებიან ეს გოთები, ემოები, ჰიპსტერები, სკეიტბორდისტები თუ იქნება ეს სივრცეები, რომლებიც სხვა ადგილებია აქ და ახლა: თბილისში თავშეყრის ადგილი „ფაბრიკა" ვითომ ბერლინია,

34 რუსეთის შემთხვევის ანალიზისთვის იხ. ნალეტოვას დისერტაცია (Naletova 2007, 146–147).

ღამის კლუბი „ბასიანი" თითქმის "ბერგჰაინი", ანიმეს ფანები თავის პატარა იაპონიას ქმნიან.[35] ბოლო წლებში სხვადასხვა ტიპის აქტივიზმის აღმოცენებამ, მათ იდეებზე, მიზნებზე, ენაზე დაკვირვებამ ნათელი გახადა, რამდენად არიან გლობალურის ნაწილი ლოკალურთან ერთად.

საერთო ჰიბრიდულობის ფონზე სახელმწიფოს დონეზეც მკვეთრი პოლიტიკის არარსებობა არ არის გასაკვირი. როგორც სახელმწიფოს პოლიტიკა, ისე გავრცელებული პოლიტიკური დისკურსი, სიმბოლოები, რომლითაც ის მანევრირებდა, წინაალმდეგობებით ხასიათდება. არანაკლებ მნიშვნელოვანია, რომ სახელმწიფოს ურთიერთობა მართლმადიდებლურ ეკლესიასთან გაცილებით უფრო არაერთგვაროვანი და ჰიბრიდული იყო, ვიდრე მიღებული კანონები. 2005 წელს მიღებული საკანონმდებლო ცვლილებებიც მოლაპარაკებების საგანი იყო. როგორც იმ დროს გადაწყვეტილების ერთ-ერთმა მიმღებმა მიამბო, თითოეული ცვლილება, თითოეული ნაბიჯი, რომლითაც ეკლესია რაიმეს კარგავდა სკოლებში, რაღაცის დათმობის სანაცვლოდ ხდებოდა შესაძლებელი. ცვლილებებზე მოლაპარაკებებში ჩართული იყო პარლამენტი, მთავრობა და მართლმადიდებლური ეკლესიის მმართველობა. საბოლოოდ, ამ ყველაფერმა ყოველდღიურობაში ჰიბრიდული ფორმა მიიღო. მნიშვნელობების მუდმივმა შეფასება-გადაფასებამ, პოლიტიკურმა ჟესტებმა, ძველისა და ახლის დაპირისპირებამ, მოდერნულის და ტრადიციულის არევამ, მოლაპარაკებებმა და ჰიბრიდულობამ სივრცეებს და პრაქტიკებს შუალედურობა და მოქნილობა მიანიჭა.

---

35 გლობალურის და ლოკალურის თანაარსებობის, საქართველოში არსებული სუბკულტურების შესახებ იხ. Jaenson 2013, Sebald 2013. Tsuladze, 2011, Tsuladze 2008,Tsitsishvili 2006.

სახელმწიფოც ისევეა აღბეჭდილი ჰიბრიდულობით, წინააღმდეგობების ერთიანობით, როგორც ნებისმიერი სხვა სივრცე ბოლოდროინდელ საქართველოში. ყველა ამ სივრცეში, ერთი შეხედვით, თითქოს არაბუნებრივ ნაზავში, ყოველდღიურობა საკუთარ მნიშვნელობებს ქმნის.

სკოლის სიმბოლურ და რეალურ სივრცეში რელიგიური სიმბოლიკის საეროთი ჩასანაცვლებლად სახელმწიფომ დაიწყო ზრუნვა: სასკოლო სახელმძღვანელოებში პირველ გვერდზე განთავსდა გერბი და ჰიმნი. სკოლებში აღმართეს დროშები. დილას იწყებდნენ ჰიმნით. განათლების მინისტრის სპეციალური ბრძანებაც გამოქვეყნდა, რომლის მიხედვითაც, ყოველი კვირის საუკეთესო სტუდენტს დილით ახალი დროშის აღმართვის პატივი ჰქონდა. ბრძანება ადგენდა ამგვარი სტუდენტის შერჩევის წესს. ამგვარი პრაქტიკების დანერგვას სამოქალაქო რელიგიის შემოტანის ელფერი ჰქონდა, რომელიც მეტწილად ამერიკული ფენომენია civic religion (Bellah 1967). სახელმწიფო დაკვეთით გადაიღეს ვიდეორგოლიც, რომელსაც ახალი ჰიმნისთვის, დროშისთვის და ახალი ტიპის საქართველოსთვის უნდა გაეწია პოპულარიზაცია.[36] სახასიათოა, რომ ვიდეოკლიპში, სადაც ჰიმნის ფონზე ბავშვი ახალ ხუთჯვრიან დროშას აღმართავს, სკოლის ფონს მალევე ცვლის სამების ახალი საკათედრო ტაძარი თბილისში. ქრისტიანული სიმბოლიკა ისევ ძირითადი ფონია, რომლის შუქზეც ალიქმება ახალი საქართველო. ამგვარი ნაზავია ყველაფერი სხვაც: სკოლების დამოკიდებულება რელიგიურობისადმი, სახელმწიფოს დამოკიდებულება ეკლესიისადმი, ხალხის

36 ვიდეორგოლი იხილეთ: https://www.youtube.com/watch?v=UBHDQPljDyc&feature=youtu.be.
რელიგია სკოლებში, როგორც ჩვეულებრიობის ნაწილი, ცხადად გვაჩვენებს, როგორ ხდება რელიგიურობა ეთნიკური კატეგორია ყოველდღიურობაში. სხვა ქვეყნების შესახებ იხ. ორსი (Orsi 2010) და ამერმანი (Ammerman 2007a).

დამოკიდებულება როგორც ეკლესიისადმი, ისე სახელმწიფოსადმი და საკუთარი იდენტობისადმი.

რელიგიური სივრცეც ყოველდღიური მოლაპარაკებებით და დათმობებით არის აღბეჭდილი. მიკრო დონეზე კარგად ჩანს, რამდენად ხშირია მოლაპარაკებები მრევლსა და სასულიერო პირებს შორის ყოველდღიურობაში, განსაკუთრებით სხეულებრივ პრაქტიკებთან მიმართებაში. მოლაპარაკებები ასევე ხშირად გვხვდება შინაურულ ტრადიციებთან მიმართებაში (Gurchiani 2017).

წინააღმდეგობების ერთიანობა

საჯარო და კერძო სკოლებში რელიგიის ანალიზისას კვლევებში ხაზგასმულია, რომ პროზელიტიზმი, რელიგიური ნიშნით დისკრიმინაცია სკოლებში ჯერ კიდევ ფესვგადგმულია. განსაკუთრებით რთულია ყოფა მრავალრელიგიურ ან მრავალეთნიკურ დასახლებებში, სადაც სხვაგვარობა სირცხვილის გრძნობას უკავშირდება. იქმნება საფრთხე, რომ ხაზი „ჩვენსა" და „სხვას" შორის სახიფათოდ მკვეთრი გახდეს. „ჩვეულებრიობის", მიღებულის, გაზიარებულის ხაზი რელიგიაზე გადის. სხვა რელიგიები, სხვა ეთნოსები ამ ჩვეულებრივის მიღმა რჩებიან. ის რაც მიღებულის გარეთ რჩება, ხშირად სახიფათოს, „ბინძურის" „გამრყვნელის", „ღირსების წამრთმევის" სიმბოლურ მნიშვნელობას იძენს (შდრ. Douglas 2003). პოლუციის ანუ დაბინძურების შიში იმ ჯგუფებს მიემართება, რომლებიც ამ დაწესებულ წესრიგში ვერ თავსდებიან.[37] ოღონდ ამ წესრიგს ჩვენ თვითონ ვქმნით და ამ ხაზებსაც ჩვენ ვავლებთ. რამდენად მკვეთრი იქნება ეს ხაზები, რამდენად ბევრი აღმოჩნდება ამ ხაზის მიღმა, ჩვენი გადასაწყვეტია.

37 ამის მაგალითია 2014 წლის 17 მაისის დემონსტრაციის დარბევა.

იმერეთში ჩატარებული საველე კვლევისას თვალშისაცემი იყო, რომ ახალგაზრდების თვითაღქმა, მათი იდენტობა, რაიმე ერთ მყარ მოცემულობამდე არ დაიყვანება. ახალგაზრდების იდენტობა მუდმივი შეფასების და გადაფასების პროცესია. ერთი მხრივ, ამ იმერული სკოლის სივრცე, მისი ოფიციალური ნარატივი, ამ სკოლას მართლმადიდებლურ სკოლად წარმოაჩენს, მაგრამ ეს მიკუთვნებულობა არ არის ყოვლისმომცველი და ის არ არის სხვა იდენტობების გამომრიცხველი. ეს მიკუთვნებულობაც არ გულისხმობს სრულ მორჩილებას. ეს სკოლაც და მისი წევრებიც საკუთარ გზას ირჩევენ. იღებენ იმ ნაწილს, რაც სჭირდებათ. ეს ჰიბრიდულობა სივრცეშიც ნათლად იგრძნობა – შემოსასვლელში ხატების კუთხის ახლოს ადამიანის უფლებების დეკლარაციაა განთავსებული, იქვეა სხვადასხვა უფლებების და კანონის ამხსნელი ციტატები. სკოლა ამაყობს ეკო-კლუბით. უკვე მერამდენე წელია, სხვადასხვა ბუნებისდაცვით კონკურსებში ლიდერობს. სკოლაში რამდენიმე არასამთავრობო ორგანიზაცია მოღვაწეობს. სკოლის კარი ღიაა საერთაშორისო ჰუმანიტარული ორგანიზაციისთვისაც. ორგანიზაციების უმეტესობა ბარიერების მოხსნაზე, თვალსაწიერის გაფართოებაზე მუშაობს – იქნება ეს ქალის და კაცის თანასწორობა, გენდერი, შეზღუდული შესაძლებლობები, სხვადასხვა უმცირესობები თუ რელიგიური მრავალფეროვნება. სიამოვნებით მიამბობენ სხვადასხვა ღონისძიებებზე. ერთხელ ერთი სხვა სოფლის მოსწავლეებთან ჰქონდათ შეჯიბრი. გენდერული წარმოდგენების უკეთ გასააზრებლად როლები უნდა გაეცვალათ თამაშისას ბიჭებს და გოგოებს და სახლის საქმეების დაძლევის მაგალითზე ენახათ, როგორი იყო სხვის ტყავში ცხოვრება. მეორე კონკურსი ადაპტირებული გარემოს შესახებ ჩატარდა. *„ჩვენ კი არ გვყავს არავინ უნარშეზღუდული, მაგრამ მაინც ხომ უნდა*

ვიცოდეთ“, მიხსნის სხარტი 15 წლის გოგონა, რომელსაც დიდი მიზნები აქვს: გერმანიაში აპირებს სასწავლებლად წასვლას. ინფორმაციის მოსაპოვებლად ქუთაისში იყო წასული, გერმანისტ პროფესორს ხვდებოდა. მას უნდა, იურისტი გამოვიდეს. მოზარდების წარმოდგენაზე, როგორია წარმატება ან ბედნიერი ცხოვრება, ბედნიერების კულტურულად ჩამოყალიბებული იდეის და ყოველდღიურობის გარდა, ბედნიერების შესახებ მოხეტიალე იდეაც ახდენს გავლენას. ეს იდეა, როგორც მედიასკეიპის ნაწილი (Appadurai 1990), ტელევიზიით, სოციალური ქსელებით, ინტერნეტითაც გადაეცემა მოსწავლეებს და ემიგრაციაში წასული დედების, დეიდების, ბებიების მონაყოლიდანაც. ისტორიის მასწავლებელი მისხნის: *„აგერ ხატების ორი კუთხე მოვუწყვე, მაგრამ წასულები არიან ეგენი მაინც უკვე, ევროპაში არიან“*. ვინც ფიზიკურად არა, მენტალურად არიან ემიგრაციაში. *„ჩაუჯდებიან ინტერნეტს და აღარ არიან აქ“*. მოზარდები კითხვაზე, აქ გასართობი რა სივრცე არსებობს (არც კულტურული ცხოვრებაა, არც სპორტული ცხოვრება, არც ეფექტურად აწყობილი სატრანსპორტი სისტემა, რომელიც ქუთაისში სიარულის შესაძლებლობას მისცემს), ეგრევე მპასუხობენ: „ინტერნეტი“.

ერთ-ერთი შეხვედრისას საკლასო ოთახში მოზარდები თავიანთ ცხოვრებაზე მიყვებიან. ხუთი გოგონაა, 15-16 წლის. ერთ-ერთი მასწავლებელიც შემოვიდა. არდადეგების პერიოდია, მაგრამ გოგონები ერთ-ერთი კლუბის წევრები არიან და რაღაც ღონისძიების მოსამზადებლად შეიკრიბნენ. რელიგიაზე საუბრისას ერთი მოსწავლე ამბობს: *„ჩვენს სკოლაში ზოგი არ არის მონათლული. მუსლიმები არ გვყავს სოფელში, მაგრამ რომ გვყავდეს, მაინც სხვანაირად არ მოვექცეოდით. ადამიანი ადამიანია“*. შემდეგ აგრძელებს, რომ ასე ასწავლეს. აღნიშნავს, როგორც სიახლეს. *„ერთი ოჯახია აქ. იეღოველები არიან. რა უჭირს მერე.*

მაგას არა აქვს მნიშვნელობა“, აგრძელებს მეორე. ამ ოჯახის წევრები სკოლაში არ დადიან, უკვე ზრდასრულები არიან. როგორი იქნებოდა მათი ყოფა ამ სკოლაში, არავინ იცის. როცა საკუთარ თავს ახალგაზრდებს ადარებს, მასწავლებელი ამბობს: *„ესენი სულ სხვა თაობაა. ჩემი თაობა სულ სხვანაირი იყო. ჩვენ ვფიქრობდით, თუ ქართველი ხარ, მართლმადიდებელი უნდა იყო. ჩემი გოგოებიც ამათნაირები არიან. თანამედროვეები“*. მათგან ერთი საბერძნეთში დაქორწინდა, მეორე კი გერმანიაში სწავლობს. მოზარდები იდენტობებს შორის მოძრაობენ და თავისთვის მისაღებს ითვისებენ.

როცა ლაპარაკი გენდერულ განსხვავებებზე ჩამოვარდება, ერთი გოგონა მეუბნება: *„არ მჯერა მე მაგის. ჩვენთან სახლში ბებოა ყველაფერი. აქ ტრენინგიც გვჭონდა გენდერზე და ვისწავლეთ რაღაცები“*. შემდეგ იმ ტრენინგებზე მიყვებიან, რომლითაც გენდერული წარმოდგენების გადააზრება ხდება. რამდენად არის ეს ყველაფერი ყოფის ნაწილი ან გახდება, ახლა ძნელი სათქმელია. ნათელა, ერთ-ერთი სტიქაროსნის დედა, როცა ამ თემაზე ველაპარაკები, მეუბნება: *„მარტო ეკლესიაში კი არა, ე, მასეა ზუსტად სახლშიც. რამდენი ხმას ამოვიღებ, ეს ჩემი ქმარი, 'სუო' დამიძახებს. ჩვენ ვართ აქ უუფლებოები, ასე რომ ვთქვათ“*. ტრადიციული წარმოდგენები ქალის და კაცის როლის შესახებ ბიჭებისთვისაც შემზღუდველ ფაქტორად იქცა. ამ სოფელში, ისევე როგორც დანარჩენ რეგიონებში, სადაც გაჭირვება კიდევ უფრო დიდია, ვიდრე ქალაქებში, ბიჭები ადრიდანვე იღებენ ოჯახის რჩენის ვალდებულებას. ხშირად ამის გამო ისინი სწავლას ვეღარ ახერხებენ. *„მაინც არ ვსწავლობდი და გამოვედი სკოლიდან მეცხრე კლასის მერე“*, მიყვება ერთ-ერთი მოსწავლე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან სოფელში: *„თან სახლში მარტოები ვართ მე და დედა. ბევრი საქმეა დილიდან“*. მიროს პროგრამისტო-

ბა უნდა. ამისთვის თბილისში უნდა ისწავლოს. მიაჩნია, რომ ამას ვერაფრით გააკეთებს, დედას ვერ დატოვებს. მიუხედავად იმისა, რომ მისი და დაახლოებით 100 მეტრში ცხოვრობს, საკუთარი ოჯახი ჰყავს და დედაც მოხუცი არ არის, ოჯახში კაცად ყოფნის ტვირთი მის ოცნებას კლავს. ტრადიციული წარმოდგენების გამო ბიჭებისთვის სოფლებში ასევე რთულია დასაქმება: *„მარტო მაღაზიაში შეიძლება მუშაობა ან აფთიაქში. მაგენი სულ გოგოებს იყვანენ და ბიჭებს დარჩათ მშენებლობა“* – მიზიარებს ერთ-ერთი ბიჭის მშობელი. პროფესიების, მოლოდინების ამგვარი გენდერული შეზღუდვა ქალებსაც და კაცებსაც ტვირთად აწვება. მძიმე სოციალური პირობების გამო ფიზიკურ მუშაობას ძალიან პატარა ასაკში იწყებენ, განათლების მიღების ხარჯზე. როგორც ერთ-ერთი მასწავლებელი კახეთის სოფელში მეუბნება: *„საოცარი განსხვავებაა: მეოთხე კლასამდე თან ჰყვებიან დედები, მოდიან კრებებზე, სულ ზრუნავენ. მეოთხე კლასის მერე თითქოს ბავშვები აღარ არიან. მარტო ამუშავებენ. სკოლაშიც აღარ დადიან ამბის საკითხავად“*. სახელმწიფოს ახალგაზრდები ტრადიციული წარმოდგენებისა და ოცნებების ამარა ჰყავს დატოვებული. გაქცევა, იქნება ეს ვირტუალური (გლობალურ სივრცეს შეერთება ინტერნეტით), რეალური (არალეგალური ან ლეგალური მიგრაცია საზღვარგარეთ) თუ რეალობისგან გაქცევა აზარტულ თამაშებში, ალკოჰოლში, თითქმის ერთადერთ გამოსავლად რჩება.

ახალგაზრდებს, რომლებიც მრავალი წინააღმდეგობის მიუხედავად საკუთარი გზის გავლას წყვეტენ, ბევრი სირთულის გადალახვა უხდებათ. გოგონებისთვის მნიშვნელოვანი ხდება არჩევანის გაკეთება ადრეულ ასაკში გათხოვებასა და განათლების მიღებას შორის. სკოლაში შეკრებილები ბევრს საუბრობენ, როგორ უნდა გახდნენ წარმატებული ქალები. *„ჯერ უნდა ვისწავლო. გათხოვებას*

ჯერ არ ვაპირებ", ამბობს ერთ-ერთი, რომელსაც ფინანსისტობა სურს. საუბარს იმ სასიამოვნო მოგონებით აგრძელებენ, როცა ბერი გაბრიელის საფლავის მოსალოცად წავიდა მთელი სკოლა. ჩემს კითხვაზე, ხშირად დადიან თუ არა ეკლესიაში, მპასუხობენ – *„სამწუხაროდ არა". „იმდენი მაქვს სამეცადინო, მაგას ველარ ვასწრებ"*, ამატებს ერთ-ერთი. ჯვარიც არც ერთს უკეთია, როგორც უცებ თავადვე ამჩნევენ. რელიგიურობა, იმ ფორმით და ზომით, რასაც სკოლა აძლევს, მათთვის საკუთარი კუთვნილების დასტურად საკმარისია. სკოლის სივრცეში მას უფრო ეროვნულობის დასტურის ფორმა აქვს. ანას მიზნებისთვის სკოლა ძალიან მნიშვნელოვანია: *„კარგი იურისტი უნდა გამოვიდე"*. ეს არის სივრცე, რომელშიც მისი იდენტობა, მათ შორის, გენდერულიც სრულდება იმგვარად და იმ ფორმით, რომელიც რელიგიურის ან არარელიგიურის საზღვრებში, სეკულარულის ან არასეკულარულის ფარგლებში არ თავსდება. მოსწავლეები და მასწავლებლები ეთნიკური და რელიგიური იდენტობის წარმოჩენას მნიშვნელოვნად მიიჩნევენ, თუმცა, ამავდროულად, გლობალური დასავლეთის ბევრი ასპექტი მათთვის ბუნებრივი ნაწილია. რასაც ყოველდღიურობაში ვაკვირდებით, უფრო ჰიბრიდიზაციის პროცესია, რომელიც მოდერნიზაციის პროექტის საპირწონედ წარმოიქმნა. ცდილობენ, გაუმკლავდნენ „უცხოს", ცვლილებებს. შედეგად ვიღებთ იდენტობების მორიგების პროცესს, რომელიც „სხვა", "მესამე სივრცეს" ქმნის, ღია სივრცეს შერეული იდენტობისთვის. ამგვარი სივრცე მუდმივი რეინტერპრეტაციის საგანია. ამ სივრცის შექმნისას მონაწილეები თითქოს ცალკეულ ფერად ქვებს იღებენ, რომლებიც, ერთი შეხედვით, შეუთავსებელია, მაგრამ ისე აწყობენ, რომ ერთიანი მოზაიკა მაინც გამოდის. სივრცე, ამ შემთხვევაში, სკოლის სივრცე, იქმნება და თავად ქმნის, მასზე მოქმედებენ და ის თავადაც ზემოქმედებს.

ამავდროულად ის ღიაა ახალი მნიშვნელობებისა და ინტერპრეტაციებისთვის.

დასკვნა

ეს კვლევა მცდელობაა, ყოველდღიური რელიგია, როგორც სივრცის ნაწილი და სივრცეში განცდილი, გაიაზროს. ამისთვის ერთი საჯარო სკოლის სივრცე გაანალიზდა, როგორც რეპრეზენტაციის, ჰიბრიდულობის ადგილი და წინააღმდეგობების მორიგების სივრცე. ეს არის მრავალი მნიშვნელობის მქონე სივრცე, რომელიც სახელმწიფოს ესმის როგორც სეკულარული, მაგრამ რომლის ყოველდღიურობაც რელიგიურობით არის აღბეჭდილი. მიუხედავად იმისა, რომ 2005 წელს ზოგადი განათლების შესახებ ახალი კანონი მიიღეს, რომელიც რელიგიური სიმბოლიკის გამოყენებას ზღუდავდა, საჯარო სკოლების სივრცეში ხატების კუთხეები, მცირე სალოცავები, დღემდე ჩვეული ამბავია. საქართველოს სხვადასხვა ადგილას კანონის მოთხოვნა განსხვავებულად გაიაზრეს და „თარგმნეს" – სკოლაში რელიგიის არსებობა განსაკუთრებით დიდ როლს ასრულებს იმ ადგილებში, რომლებიც ეთნიკური ან რელიგიური მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. როგორც ერთი ყოფილი მოსწავლე მიყვება: *„2005 წლამდე ბევრი ხატი გვქონდა ოთახში. ზოგი გაზეთებიდან გვქონდა ამოჭრილი და გაკრული. ჩვენს სოფელში ბევრი აზერბაიჯანელია. 2005 წლის მერე ჩამოხსნეს".* ბევრ სხვა ადგილას, სადაც კვლევის დროს ვიყავი, სკოლები რელიგიურობას ეთნიკურობის ან, ზოგ შემთხვევაში, უბრალოდ ერთიანობის სიმბოლოდ იყენებენ. არის ადგილები, სადაც რელიგიურობის წარმოჩენა მოსწავლეების ნაწილის ყოველდღიური გარიყვის მიზეზი ხდება. მასწავლებლები საკუთარ მისიად მიიჩნევენ, გააქრისტიანონ მოსწავლეები. „საბჭოთა მოქა-

ლაქის აღზრდის" მისია „ნამდვილი ქართველის" აღზრდის მისიამ შეცვალა, რომლისთვისაც მხოლოდ გარკვეული ტიპის „ნორმალურობაა" მისაღები. მათი მართლმადიდებლობაც ამ ნორმალურობის ნაწილია. ის, რაც ამ ჩვეულებრიობის ფარგლებს სცილდება, გადაგვარების ან დაბინძურების წყაროდ აღიქმება. ერთი გაზეთი წერს: *„ქუთაისელი მოსწავლეები ყვებიან შემთხვევაზე, როდესაც ერთ-ერთ სკოლაში მასწავლებელმა, რომელმაც მოსწავლეებს ხელში იეჰოვას მოწმეების ბროშურა დაუნახა, აიძულა ბავშვები დაეხიათ და ხელები კარგად დაებანათ, 'უწმინდურება არ უნდა დაგრჩეთ ხელებზეო' – აღნიშნავენ მოსწავლეები".*[38] ამგვარი ინფორმაციის გავრცელებას განათლების სამინისტროს ან რესურსცენტრის მესვეურების კომენტარი ახლავს ხოლმე, რომლებიც ინდოქტრინაციას გმობენ, თუმცა ამას კონკრეტული ქმედება არ მოჰყვება ხოლმე.[39]

სახელმწიფო ისევეა ჰიბრიდულობით აღბეჭდილი, როგორც ყველა სხვა აქტორი. ახალციხის მერიის თანამშრომლებმა რამდენიმე წლის წინ მოზარდებს სკოლის დამ-

---

38 ეკა კუხალაშვილი, *„ლოცვები, ხატები და ქადაგებები საჯარო სკოლებში – არასეკულარული გარემო საგანმანათლებლო სივრცეში"*, ქუთაისი პოსტი, გამოქვეყნებულია 2015 წლის 15 ნოემბერს, იხ. ინტერნეტბმული: https://bit.ly/2rfXjyC
ჟურნალი ტაბულა 2014 წლის 14 ოქტომბერს წერდა: *„ოთხ ხნის წინ თბილისის 128-ე საჯარო სკოლაში არასრულწლოვანი თანატოლებმა რელიგიური მოტივებით სცემეს. შემთხვევა გაკვეთილზე დაიწყო. 13 წლის მოსწავლემ მასწავლებლის მიერ მართლმადიდებლურ სასწაულებზე გაკეთებულ კომენტარს მითი უწოდა. თანატოლებმა, რომელთა შორის მართლმადიდებელი ეკლესიის სტიქაროსანიც იყო, მას ათეისტი უწოდეს. დაპირისპირება მესვენებაზე გაგრძელდა. ორშაბათს დაწყებული შემთხვევა, რომელიც მთელი კვირის განმავლობაში გრძელდებოდა, ხუთშაბათს მოსწავლის ცემით დასრულდა".* ხელმისაწვდომია: https://bit.ly/2HKjDuH

39 ნინია კაკაბაძე, *„განათლება და მართლმადიდებელი ეკლესია"*, გადაცემა «კვირა», რუსთავი 2
იხ. 2004 წლის სიუჟეტი ამ თემაზე: https://bit.ly/2w752UF

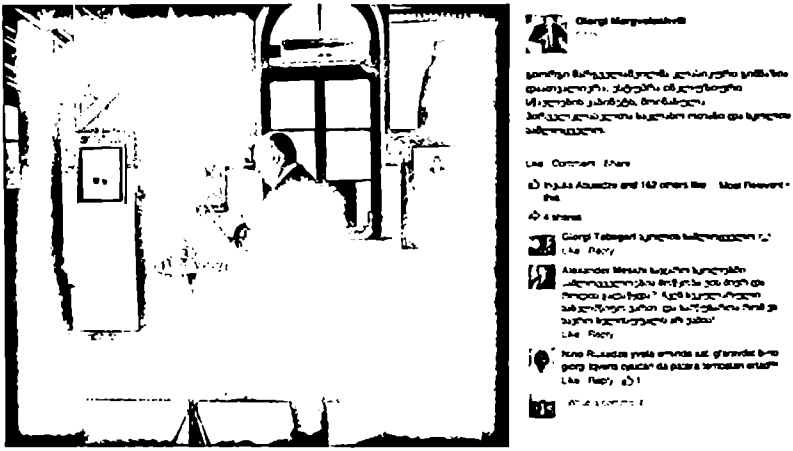
თავრება მიულოცეს და მათ ნახატები და ხატები აჩუქეს. როგორც განცხადებაში ვკითხულობთ: *„მეთორმეტე კლასელების მიერ მომზადებული ღონისძიებების დასრულების შემდეგ მერის მოადგილემ მათ სხვადასხვა წმინდანების ხატები გადასცა, ხოლო ახალციხის პირველ საჯარო სკოლაში ორ მუსლიმ მეთორმეტეკლასელს მერიამ საჩუქრად ნახატები აჩუქა...."*[40]

აჭარაში, სადაც მუსლიმი მოსწავლეების რაოდენობა მაღალია, განსაკუთრებით ხშირია მოსწავლეების უფლებების დარღვევა. ერთ-ერთი სკოლის *„დირექტორს მიაჩნია, რომ სკოლაში ბიბლიის ან ყურანის მიტანის უფლებას მოსწავლეებს არ მისცემს, თუმცა ჯვრის ან ხელზე ფსალმუნის ტარების უფლება მოსწავლეს აქვს".*[41] ამგვარ განცხადებებს სამინისტრო კანონის შეხსენებით უპირისპირდება, თუმცა, მეორე წუთას, განათლების კომიტეტის თავმჯდომარე ნანობს, რომ ამგვარი კანონი არსებობს ან განათლების ყოფილი მინისტრი, ახლა პრეზიდენტი, პირველ სექტემბერს ერთ-ერთ სკოლაში მიდის და თავის ფეისბუქგვერდზე ავრცელებს ფოტოს, სადაც სკოლის სამლოცველოში სანთლით ხელში დგას (იხ. ილუსტრაცია N 7: პრეზიდენტი სკოლის სამლოცველოში). ამის ფონზე საინტერესოა, რომ კანონს არ ცვლიან და სეკულარული სკოლის პრინციპს ინარჩუნებენ.

---

40 *„ახალციხის მერიამ მეთორმეტეკლასელებს ხატები და ნახატები აჩუქა"*, სამხრეთის კარიბჭე, გამოქვეყნებულია 2015 წლის 25 მაისს, იხ. ინტერნეტბმული: http://sknews.ge/index.php?newsid=5600#.VtxY_4x97Zs

41 „რელიგიური სიმბოლიკები საჯარო სკოლაში", ნეტგაზეთი. გამოქვეყნებულია 2014 წლის 16 მაისს, იხ. ინტერნეტბმული: http://netgazeti.ge/life/31755/



ილუსტრაცია N 7: პრეზიდენტი სკოლის სამლოცველოში

კვლევისას ცხადი გახდა, რომ ამ ყველაფრის დანახვა და გაანალიზება ბინარული ოპოზიციებით შეუძლებელია. სივრცეში რელიგიურობის კომპლექსური სურათის ინტერპრეტაციისთვის სოჯას „მესამე სივრცის" კონცეპტი გამოვიყენე. ამ კონცეპტის მისადაგებისთვის მნიშვნელოვანია კონკრეტული სივრცის სიღრმისეული ანალიზი და „მესამე სივრცის" მიმართების დადგენა ამ ადგილთან, როგორც გეოგრაფიულ მოცემულობასთან და მის ოფიციალურ დანიშნულებასთან. შესაბამისად, ეს კვლევა ტრიალებს ერთი კონკრეტული სკოლის ირგვლივ, რომლის სივრცეს და მნიშვნელობას დეტალურად აანალიზებს და ავსებს ინფორმაციით სხვა საველე დაკვირვებებიდან, ინტერვიუებიდან და საჯარო გამოსვლებიდან. სკოლის სივრცე, როგორც ყოველდღიურობის ნაწილი ან განცდილი სივრცე, ერთდროულად არის აღბეჭდილი ცენტრალურობით, განსაკუთრებული ფუნქციით, ადგილმდებარეობით, წინააღმდეგობებითა და ჰიბრიდულობით. სკოლა და მისი მნიშვნელობები, მისი სივრცე, ღიაა ინტერპრეტაციისთვის, რომელსაც ჩვეულებრივი აქტორები ყოველდღიურად ქმნიან.

„მესამე სივრცის“ ანალიზი “პირველ და მეორე სივრცესთან” მიმართებითაა შესაძლებელი. პირველი სივრცის პერსპექტივიდან სკოლა არის კონკრეტული ადგილი გეოგრაფიულ რუკაზე, ფიზიკური მოცემულობა სოფლის ცენტრში. მეორე სივრცის პერსპექტივიდან, მას სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს, როგორც სოფლის მიღწევას, პრესტიჟული დასაქმების ადგილს, იმედებისა და მოლოდინების სივრცეს. ეს არის ადგილი, სადაც სახელმწიფო აწესებს ჩარჩოს. შემოსასვლელში განთავსებული სალოცავი კუთხე ამ ადგილს სხვა მნიშვნელობას აძლევს. სკოლა ხატების განთავსებით სახელმწიფოს მიერ დაწესებულ კანონს არღვევს და საკუთარ სივრცეში რელიგიურობა შემოაქვს, მაგრამ ეს არ არის ეკლესიურობის პირდაპირი გადმოტანა. სკოლა თავის სივრცეს ქმნის. შემოქმედებითად, საკუთარი მისიისთვის იყენებს არსებულ სიმბოლოებს. სასკოლო სივრცეში რელიგიურობის თვალსაჩინოდ გამოფენა ეხმარება მასწავლებლებს, სიმბოლური მნიშვნელობით შემოსონ საკუთარი მისია. ეს მისია სწავლების გარდა კოლექტიური მეხსიერების შენარჩუნებასა და ეროვნული იდენტობის გამყარებას გულისხმობს. ის, ვისაც წინააღმდეგობა ამჯერად მიემართება, არის „უცხო“ როგორც გლობალური, მოდერნული და სეკულარული დისკურსის ნაწილი. ამასთან ერთად, თავადაც ხდებიან ამ „უცხოს“ და გლობალურის ნაწილი. სხვადასხვა აქტორები, გავლენები, იდეები, მიგრაცია ქმნის ამ შუალედურ ახალს. ეკლესია, ისევე როგორც სახელმწიფო, მრავალ იდენტობას შორის მერყეობს. მას უწევს დათმობა, რომ მიიღოს მეტი. ამ ნაშრომის მიზანი იყო ისიც ეჩვენებინა, რამდენად გარდამავალია ფერები ძლიერსა და სუსტს შორის. ჰომი ბაბას მიხედვით, არსებული განსხვავებები (კულტურებს შორის, კულტურის შიგნით ჯგუფებს შორის), ისევე როგორც ამ განსხვავებების „თარგმნის“ პროცესი, ჰიბრიდულ სივრცეს ქმნის

ხოლმე, რომელიც თავისთავად საინტერესოა, როგორც „მესამე სივრცე." ამგვარი სივრცე *„შესაძლებელს ხდის ახლის წარმოშობას" ("enables other positions to emerge"* Bhabha 1990, 211). ცვლილებები მუდმივია, იდენტობები ერთმანეთში გადაედინება.[42] მიმართებები ძალაუფლების პოლუსებს შორის ასევე დენადია და არ არსებობს საბოლოო პასუხი, რომელია აბსოლუტურად ძლიერი ან აბსოლუტურად სუსტი. ამ კვლევაში „მესამე სივრცე", როგორც ანალიტიკური ინსტრუმენტი, პოლიტიკური დისკურსის, სიმბოლოების შუალედურობის გასაანალიზებლადაც არის მეტაფორულად გამოყენებული. „მესამე სივრცე", როგორც ხედვის კუთხე, საშუალებას გვაძლევს ბინარულობის მიღმა გავიხედოთ. როდესაც წინააღმდეგობის გაწევაზე ვლაპარაკობთ, თითქოს განსაზღვრულია როლები: არსებობს სუსტი და არსებობს ძლიერი, სუსტი ეწინააღმდეგება ძლიერს. ბინარულობის მიღმა ყურებისას ვხედავთ, რომ სუსტი და ძლიერიც მოძრავი და არამყარი ცნებებია. დომინანტი თავად ხდება დომინაციის საგანი. ადგილები და სიმბოლოები ახალი მნიშვნელობების აღმოსაცენებლად გამოიყენება. ამგვარ სივრცეში გამყოფ ხაზებს გარდამავალი ფერები ცვლის.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აბაკელია, ნინო. 1997. სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი.

42 ამ მხრივ საინტერესო კვლევები არსებობს (Agadjanian, Jödicke, and van der Zweerde 2014; Janelidze 2014; Serrano 2010; Zviadadze 2015). თავად ტერმინი ფლუიდური ეყრდნობა ბაუმანს (Bauman 2005, 2013).

აბაკელია, ნინო, ქეთევან ალავერდაშვილი, ნინო ღამბაშიძე. 1991. ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. თბილისი: კრიალოსანი.

ბარდაველიძე, ვერა. 1939. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი 1: ახალწლის ციკლი. თბილისი: მეცნიერება.

ბარდაველიძე, ვერა. 1941. „ივრის ფშავლებში: დღიური." ენიმკის მოამბე VII: 67-182.

ბარდაველიძე, ვერა. 1974. „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები", ტ. 1- ფშავი, თბილისი: მეცნიერება.

ბუხრაშვილი, პაატა. 1988. „საცხოვრისი და სივრცული აღქმა." გარეჯი. კაე შრომები, VIII 8: 207-217.

ზედანია, გიგა, რედ. 2012. პოლიტიკური თეოლოგია: მოდერნულობამდე და მოდერნულობის შემდეგ. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

კიკნაძე, ზურაბ. 1996. *ქართული მითოლოგია: ჯვარი და საყმო.* ტომი 1. ქუთაისი: გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები.

კობახიძე გიორგი, ბრეგვაძე გიგა. 2016. რელიგია და მუშათა კლასი თანამედროვე საქართველოში. თბილისი: ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი EMC. კვლევა ხელმისაწვდომია ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრის საიტზე: https://bit.ly/2IeVGvb

მაკალათია, სერგი. 1934 (1985). ფშავი : [ეთნოგრაფიულ-ისტორიული ნარკვევი] / ს. ; რედ.: ა. ჭინჭარაული, დ. წოწკოლაური. თბილისი : ნაკადული.

—. 1935 (1984). ხევსურეთი: [ეთნოგრაფიული ნაკვალევი]; რედ. ა. ჭინჭარაული. თბილისი: ნაკადული.

მინდაძე, ნუნუ. 1981. „რჩეულის ინსტიტუტი და ფსიქონერვული დაავადებანი ფშავში." მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისთვის XXI: 146-152.

—. 1987. „ქადაგობის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში: [ღვთაებისა და მისი რჩეულის ქადაგის ურთიერთობის რელიგიური ექსტაზის სახით გამოვლინების პროცესის განხილვა ზოგიერთი გამოკვლევისა, საარქივო და ველზე შეკრებილი მასალის გამოყენებით]." მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისთვის XXIII: 174-180

ოქროპირიძე, ლიკა. 2016. "თბილისში არსებული ახალგაზრდული მემარცხენე ჯგუფები და რელიგია." სამაგისტრო ნაშრომი, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი (გამოუქვეყნებელი).

ჟორდანია, ნოე. 1990. ჩემი წარსული: მოგონებანი. თბილისი: სარანგი.

ლინა ღვინიანიძე, მაია ბარქაია. 2014. რელიგია საჯარო სკოლებში. EMC (Human Rights Education and Monitoring Center). თბილისი: ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი EMC. კვლევა ხელმისაწვდომია ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრის საიტზე: http://emc.org.ge/2014/03/31/religia_sajaro_skolebshi/

ხუციშვილი, ქეთევან. 2005. რელიგიური ფაქტორის გავლენა ეთნოკულტურულ იდენტიფიკაციასა და სამოქალაქო ინტეგრაციის პროცესებზე (თანამედროვე საქართველოს მაგალითზე). სადოქტორო ნაშრომი, თბილისი: ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

ჯავახიშვილი ივანე, 1960. ქართველი ერის ისტორია, წგნ. 1, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

ჯალაბაძე, ნათია. 1985. 'ადგილის დედასთან' დაკავშირებული ზოგიერთი რიტუალის შესახებ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები. N2. თბილისი: 177-182

Agadjanian, Alexander, Ansgar Jödicke and Evert van der Zweerde. 2014. *Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus.* Vol. 59. London and New York: Routledge.

Althusser, Louis. 1970. "Ideology and Ideological State Apparatuses." La Pensée, no. 151, June. Translated by Ben Brewster and published in Lenin and Philosophy and Other Essays. New York: Monthly Review Press, 1971. https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1970/ideology.htm.

Ammerman, Nancy T. 2007a. "Introduction: Observing Religious Modern Lives." In *Everyday Religion: Observing Religious Modern Lives*, edited by Nancy T. Ammerman, 3 –18. Oxford: Oxford University Press.

Ammerman, Nancy T. 2007b. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives.* Oxford: Oxford University Press.

Andronikashvili, Zaal, and Giorgi Maisuradze. 2010. "Secularization and Its Vicissitudes in Georgia." *Identity Studies*, 2: 5–17.

Appadurai, Arjun. 1990. "Disjuncture and difference in the global cultural economy." *Theory, culture & society* 7, no. 2-3: 295-310.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam.* Baltimore and London: The John Hopkins University Press.

Batiashvili, Nutsa. 2012. "The 'Myth'of the Self: The Georgian National Narrative and Quest for 'Georgianness'." In *Memory*

and Political Change, edited by Aleida Assmann and Linda Shortt, 186–200. New York: Palgrave Macmillan.

Bauman, Zygmunt. 2013. *Liquid Modernity.* Cambridge: Polity.

Bellah, Robert N. 1967. "Civil Religion in America." *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences,* 96 (1): 1–21.

Berger, Peter L. 1999. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Bhabha, Homi. 1990. "The Third Space: Interview with Homi Bhabha". In *Identity: Community, Culture, Difference,* edited by Jonathan Rutherford, 207-221. London: Lawrence & Wishart.

—. 2012. *The Location of Culture.* London: Routledge.

Blum, Douglas W. 2007. *National Identity and Globalization: Youth, State, and Society in Post-Soviet Eurasia.* Cambridge: Cambridge University Press.

Brubaker, Rogers, and Frederick Cooper. 2000. "Beyond Identity"." Theory and Society 29 (1): 1-47.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Certeau, Michel de. 1984. The Practice of Everyday Life. Translated by Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.

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

Corrigan, John. 2009. "Spatiality and Religion." In *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives,* edited by Barney Warf and Santa Arias, 157–172. London: Routledge.

Davie, Grace. 1990. "Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? In Implicit Religion/Le Religieux

Implicite." *Social Compass* 37 (4): 455–469. doi:10.1177/003776890037004004.

—. 2006. "Vicarious Religion: A Methodological Challenge." In *Everyday Religion: Observing Religious Modern Lives*, edited by Nancy T. Ammerman, 21–37. Oxford: Oxford University Press.

Dragadze, Tamara. 1993. „The Domestication of Religion under Soviet Communism." In *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practices*, edited by C.M. Hann, 148-156. London, New York: Routledge.

Douglas, Mary. 2003. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London, New York: Routledge.

Eliade, Mircea. 1961. *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*. New York: Sheed & Ward.

Emirbayer, Mustafa, and Ann Mische. 1998. "What is Agency?" American Journal of Sociology 103 (4): 962–1023.

Feld, Steven, and Keith H. Basso, eds. 1996. *Senses of Place*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Foucault, Michel, and Jay Miskowiec. 1986. "Of Other Spaces." Diacritics 16 (1): 22–27. doi:10. 2307/464648.

Gans, Herbert J. 1962. *The urban villagers: Group and class in the life of Italians-Americans*. New York: Free Press of Glencoe

George, Julie A. 2009. "The Dangers of Reform: State Building and National Minorities in Georgia." *Central Asian Survey* 28 (2): 135–154. doi:10.1080/02634930903031944.

Grant, Bruce. 2014. "The Edifice Complex: Architecture and the Political Life of Surplus in the new Baku." *Public Culture* 26 (3): 501–528. doi:10.1215/08992363-2683648.

Geertz, Clifford. 2008. "Thick description: Toward an interpretive theory of culture." In *The Cultural Geography Reader*, 41-51. London, New York: Routledge.

Goffman, Erving, 1959. "The presentation of self in everyday life." Garden City: New York.

—. 1955. "On face-work: An analysis of ritual elements in social interaction." *Psychiatry, 18* (3), 213-231. Cited from 1972, English, Book, Illustrated edition: *Communication in face to face interaction: selected readings* / edited by John Laver and Sandy Hutcheson.

Grdzelidze, Tamara. 2010. "The Orthodox Church of Georgia: Challenges under Democracy and Freedom (1990–2009)." *International Journal for the Study of the Christian Church* 10 (2– 3): 160–175. doi:10.1080/1474225X.2010.487719.

Gurchiani, Ketevan. 2017. "How Soviet is Religious Revival in Georgia: Tactics in Everyday Religiosity." *Europe-Asia Studies.* Volume 69, 2017 - Issue 3. https://doi.org/10.1080/09668136 .2017.1323324

Hervieu-Léger, Danièle. 2002. "Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity." *International Journal of Urban and Regional Research* 26 (1): 99–105. doi:10. 1111/1468-2427.00365.

Herzfeld, Michael. 2014. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-state.* London: Routledge.

Humphrey, Caroline. 2002. *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies after Socialism.* NY: Cornell University Press.

—. 2005. "Ideology in Infrastructure: Architecture and Soviet Imagination." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (1): 39–58. doi:10.1111/j.1467-9655. 2005.00225.x

Janelidze, Barbare. 2014. "Secularization and Desecularization in Georgia." In *Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus*, edited by Alexander Agadjanian, Ansgar Jödicke, and Evert van der Zweerde, 63–80. Abingdon: Routledge.

Jaenson, Emma. 2013. *Georgia through the Eyes of the Georgian Heavy Metal Musicians-A Country of Cultural Crossroads.* BA Thesis. Lund: Lund University. ხელმისაწვდომია: https://lup.lub.lu.se/student-papers/search/publication/4053521

Jones, Anthony. 1994. "The Educational Legacy of the Soviet Period." In *Education and Society in the New Russia*, edited by Anthony Jones, 3–23. Armonk, NY: M.E. Sharpe.

Kapferer, Bruce. 1988. *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia.* Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Khutsishvili, Ketevan, 2011. GEORGIA ON THE CROSSROAD OF THE RELIGIOUS IDEAS. *The Caucasus: Georgia on the Crossroads. Cultural exchanges across the Europe and Beyond.* 44-47

Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space.* Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.

Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Modern Society.* New York: Macmillan.

Manning, Paul. 2008. "Materiality and Cosmology: Old Georgian Churches as Sacred, Sublime, and Secular Objects." *Ethnos* 73 (3): 327–360. doi:10.1080/00141840802324011.

Manning, Paul. 2009. "The City of Balconies: Elite Politics and the Changing Semiotics of the Post- socialist Cityscape." In *City Culture and City Planning in Tbilisi: Where Europe and Asia Meet,* edited by Kristof Van Assche, Joseph Salukvadze, and Nick Shavishvili, 71–102. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.

Mkrtchyan, Satenik. 2014. "Constructing National Identities through General Education." In *Religion, Nation and Democracy in the South Caucasus*, edited by Alexander Agadjanian, Ansgar Jödicke, and Evert van der Zweerde, 149–162. Abingdon: Routledge.

Naletova, Inna. 2007. "Orthodoxy beyond the Walls of the Church: A Sociological Inquiry into Orthodox Religious Experience in Contemporary Russian Society." PhD diss., Boston University.

Nodia, Ghia. 2009. "Components of the Georgian National Idea: An Outline." Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region 1 (1): 1–18. http://ojs.iliauni.edu.ge/index.php/identitystudies/article/view/8/5.

Ong, Aihwa. 2011. "Hyperbuilding: Spectacle, Speculation, and the Hyperspace of Sovereignty." In Worlding Cities: Asian Experiments and the Art of Being Global, edited by Ananya Roy and Aihwa Ong, 205–226. Chichester: Wiley-Blackwell.

Orsi, Robert A. 2010. The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880– 1950. New Haven, CT: Yale University Press.

Pace, Enzo. 2006. "Religion as Communication: The Changing Shape of Catholicism in Europe." In *Everyday Religion: Observing Religious Modern Lives*, edited by Nancy T. Ammerman, 37– 49. Oxford: Oxford University Press.

Peirce, Charles Sanders, Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur Walter Burks. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* InteLex Corporation, 1994.

Sahlins, Marshall D. "Poor Man, Rich Man, Big-man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia." *Comparative studies in society and history* 5, no. 3 (1963): 285-303.

Sacks, Harvey. 1984. "On doing 'being ordinary'." *Structures of social action: Studies in conversation analysis:* 413-429

Sebald, Brigita. 2013. *Music Circulation and Transmission in Tbilisi,* Georgia. University of California, Los Angeles.

Serje, Margarita. 2009. "To See a World in a Grain of Sand": Space and Place on an Ethnographical Journey in Colombia." In: *The*

Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives, edited by Barney Warf and Santa Arias, 137–156. London: Routledge.

Serrano, Silvia. 2010. "De-secularizing National Space in Georgia." *Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region* 2 (1): 1–22. http://ojs.iliauni.edu.ge/index.php/identitystudies/article/view/12/8.

Soja, Edward W. 1996. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-imagined Places.* Oxford: Blackwell.

Sumbadze, Nana. 2012. *Generations and Values*, Tbilisi: Institute for Policy Studies.

Surmanidze, Lali, Lia Tsuladze. 2008. 'The Formation of a Nation-State and Cultural Identity: A Georgian Perspective." *Scientific Journal of International Black Sea University* 2, no 2: 86-102.

Tomka, Miklós. 2011. Expanding Religion: Religious Revival in Post-communist Central and Eastern Europe. Berlin: Walter de Gruyter.

Tsitsishvili, Nino. 2006. "The Embryo of Change: Heavy Rock, Gender Relationships and Traditional Music-Culture in Georgia." *The Second International Symposium on Traditional Polyphony.* Tbilisi: International Research Center for Traditional Polyphony of Tbilisi State Conservatoire, 505-512.

Tsuladze, Lia. 2011. "Youth Culture in Modern Georgia – A Case of Westernization or Invention of a New Tradition?" *The Caucasus: Georgia on the Crossroads. Cultural exchanges across the Europe and Beyond*, 35-39

Tuite, Kevin. 1996. "Highland Georgian paganism — archaism or innovation? Review of Zurab K'IK'NADZE. kartuli mitologia, I. Jvari da saq'mo". Université de Montréal, for: Annual of the Society for the Study of the Caucasus.

Tuite, Kevin. 2009. "The Reception of Marr and Marrism in the Soviet Georgian academy." *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia* 25: 197.

Turner, Victor. [1969] 1995. The Ritual Process: Structure and Anti-structure. Piscataway, NJ: Transaction.

Turner, Victor, Janet C. Harris, and Roberta J. Park. 1983. "Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology." In *Play, Games and Sports in Cultural Contexts*, edited by Janet C. Harris and Roberta J. Park, 123–164.

Van Assche, Kristof, and Joseph Salukvadze. 2012. "Tbilisi Reinvented: Planning, Development and the Unfinished Project of Democracy in Georgia." *Planning Perspectives* 27 (1): 1–24.

Van Assche, Kristof, Gert Verschraegen, and Joseph Salukvadze. 2010. "Changing Frames: Citizen and Expert Participation in Georgian Planning." *Planning, Practice & Research* 25 (3): 377–395. doi:10.1080/02697459.2010.503431

Van Gennep, Arnold. [1909] 2011. *The Rites of Passage.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Volkan, Vamik D. 1988. *The Need to Have Enemies and Allies: From Clinical Practice to International Relationships.* Northvale, NJ: J. Aronson.

Wheatley, Jonathan. 2009. "Managing Ethnic Diversity in Georgia: One Step Forward, Two Steps Back." *Central Asian Survey* 28 (2): 119–134. doi:10.1080/02634930903034880.

Zedania, Giga. 2011. "Nationalismus und Religion in Georgien." *Religion und Gesellschaft in Ost und West* 6: 16–20. http://eprints.iliauni.edu.ge/129/.

Zviadadze, Sophie. 2014. "I 'like'my Patriarch. Religion on Facebook. New Forms of Religiosity in Contemporary Georgia." *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 6. ბეჭ-

მისაწვდომია: http:// heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/religions/article/view/17365.

—. 2015. "Die Georgische Orthodoxe Kirche und die Herausforderung der Moderne." *Religion und Gesellschaft in Ost und West* 6–7: 16-19.

უშვილო ქალები საქართველოში: რელიგიურ აკრძალვებსა და სამედიცინო შესაძლებლობებს შორის*

ელენე გავაშელიშვილი

შესავალი

2014 წლის 7 იანვარს საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის საშობაო ეპისტოლე მართლმადიდებელი ეკლესიის მრევლისა და დანარჩენი მოსახლეობისთვის განხილვის საგნად იქცა. განსაკუთრებული ყურადღება მიიქცია ეპისტოლეს ერთმა პასაჟმა:

„შეიძლება, ოჯახი იყოს ბედნიერი, სადაც სუროგატი დედის მიერ დაბადებული ბავშვი იზრდება? ეს პატარა ხომ თავიდანვე გაწირეს უსიყვარულობისთვის, მიუსაფრობისა და მარტოობისთვის. იგი კეთილდღეობაშიც რომ გაიზარდოს, მუცლადყოფნის პერიოდის ამ სიმძიმეს ვერაფერი შეცვლის და ეს აუცილებლად იჩენს თავს ზრდასრულ ასაკში. პრობლემატურები იქნებიან ის ბავშვებიც, რომლებიც ხელოვნური განაყოფიერებით დაიბადნენ და მათი სიცოცხლე მრავალი ემბრიონის განადგურების შედეგად განვითარდა“.[1]

---

* კრებულის ეს თავი სტატიის: Gavashelishvili, Elene. „Childless Women in Georgia: Between Religious Restrictions and Medical Opportunities" Anthropology of the Middle East, special issue: "Popular Religious Practices and Perceptions" (2018) განვრცობილი და ქართულად ნათარგმნი ვერსიაა. სტატია ქვეყნდება გამომცემლის თანხმობით: copyright © Anthropology of the Middle East. Reprinted by permission of Berghahn Journals.

1 კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II საშობაო ეპისტოლე, 2014 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: http://patriarchate.ge/geo/2014-2/

ეპისტოლე განსაკუთრებით მძიმე იმ ქალებისთვის აღმოჩნდა, რომელთათვისაც ილია II უმაღლეს ავტორიტეტს წარმოადგენს და რომლებიც, ამავდროულად, რეპროდუქციული ტექნოლოგიების დახმარებით გახდნენ დედები, ან მომავალში აპირებდნენ ამ შესაძლებლობის გამოყენებას.[2] ამ ქალების რეაქციას კარგად ასახავს ეპისტოლეს გამოქვეყნების დღეს მომავალი დედების ფორუმზე დაწერილი კომენტარი:

„არ ინერვიულოთ გოგოებო, ყველაფერი უფლის ნებაა, ისიც უფლის ნებაა, რომ ტექნოლოგია ასე წინ წავიდა. ვერავინ დამაჯერებს იმას, რომ ხელოვნური გზით დაბადებული ბავშვი ნაკლებად უყვარს უფალს. არ ვიცი, რატომ დაიწერა ასეთი ეპისტოლე (...) ღმერთი ჩვენთანაა და მე მის არსებობას სულ ვგრძნობ. ახლა კი, ცოტა ვიხუმროთ. ერთმა ჩემმა მეგობარმა დაწერა ფეისბუქში, იესოც არ გაჩენილა ბუნებრივი გზით, ისიც ალტერნატიული მეთოდით ჩაისახა და იქნებ ამაზეც დაიწყოს ჩვენმა ეკლესიამ ფიქრიო. მოკლედ, ღმერთმა მაპატიოს, თუ შევცოდე ამ სტატუსით, მაგრამ არ შემეძლო არაფერი მეთქვა“.[3]

ეპისტოლეს შინაარსმა ცხადი გახადა, რომ ეკლესია, როგორც ინსტიტუტი, ხისტად აფიქსირებდა საკუთარ პოზიციას თანამედროვე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების გამოყენების მიზანშეწონილობასთან დაკავშირებით, ხოლო რეაქციამ, რომელიც უშვილო ქალების მხრიდან ეპისტოლეს მოჰყვა, აჩვენა, რომ მათთვის მნიშვნელოვანი იყო ეპისტოლეს საკუთარი თარგმანის შემუშავება, რომე-

---

2 ექიმების განცხადებით, ქართველების 15%-ს აქვს უშვილობის პრობლემა, თუმცა არ არსებობს სტატისტიკური მონაცემები. შობადობის სტატისტიკური მონაცემები იხ. UNSD (2016).

3 Forum.ge, წეროს მოლოდინში, 2014 წლის 7 იანვარი, იხ. ინტერნეტბმული: https://bit.ly/2GEwSwq

ლიც ტრადიციულის და მოდერნულის, საკრალურის და პროფანულის, საკუთარი არჩევანისა და ღმერთის ნების ერთმანთთან მორიგებას შეძლებდა.

მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას თავს მოსახლეობის 82% მიაკუთვნებს,[4] 2014 წელს, ეკლესიიის მკაფიო პოზიციის გახმოვანების შემდეგ, არ შემცირებულა დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მომხმარებლების რიცხვი. ინ ვიტრო განაყოფიერებამ საქართველოში თანდათან დაიმკვიდრა ფეხი – ბოლო წლების განმავლობაში გაიზარდა კლინიკების რიცხვი, ლაბორატორიების ტექნოლოგიური აღჭურვილობის ხარისხი და ექიმების კომპეტენცია.[5] ამავდროულად, თანდათან გააქტიურდნენ ეკლესიის წიაღში არსებული სასწაულმოქმედად მიჩნეული კულტები, რომლებიც მომლოცველებს განაყოფიერების იმედს აძლევენ. ქალებს, რომლებიც უშვილობასთან გამკლავებას ცდილობენ, თვალწინ ინსტიტუციური აკრძალვებისა და შემოთავაზებების ურთიერთდაპირისპირებული სპექტრი ეშლებათ, რომლის საკუთარ შესაძლებლობებთან შეთავსებაც მათი მიზნის მიღწევის ერთადერთი საშუალება ხდება.

ჩემი სტატია მიზნად ისახავს იმის ჩვენებას, როგორია რეპროდუქციული პროცესებით დაინტერესებული ინსტიტუტების – მართლმადიდებელი ეკლესიისა და სამედიცინო კლინიკების ოფიციალური დისკურსი (1);[6] არსებობს

---

4 The Caucasus Research Resource Centers. (2015) "[Caucasus Barometer 2015 Georgia]". Retrieved through ODA - http://caucasusbarometer.org on (16.03, 2017).

5 ინფორმაცია რეპროდუქციული კლინიკების შესახებ, იხ. ინტერნეტბმული: http://vidal.ge/clinics/ginekologia-reproduqtologia

6 დისკურსის ცნება სხვადასხვა თეორეტიკოსებთან სხვადასხვა გაგებით გვხვდება, ამიტომ მეტი სიცხადისთვის ჩემი კვლევის ფარგლებში ვიღებ ერთ-ერთ დეფინიციას, რომლის თანახმადაც: „დისკურსი არის ძალაუფლების ფორმა, რომელიც სოციალურ ველში

თუ არა ამ ინსტიტუტების ოფიციალური დისკურსების მიღმა მათში არსებული მოქნილობა – კომპრომისების შესაძლებლობა (2); როგორ ხდება უშვილო ქალების ყოველდღიურობაში თანამედროვე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების (ახლის, სეკულარულისა და უცხოს) რელიგიასთან (ტრადიციულ, საკრალურ და შინაურ სფეროსთან) მორიგება (3). როგორც სამედიცინო და რელიგიური ინსტიტუტების შიგნით არსებული ჰიბრიდულობის, ასევე ქალების ქმედებების ასახსნელ ძირითად ცნებად ვიყენებ *ბრიკოლაჟს*, როგორც დაუგეგმავად წარმოქმნილ, პრობლემურ სიტუაციაში ერთმანეთთან კავშირის არმქონე რესურსების ერთმანეთთან დაკავშირების სოციალურ პრაქტიკას (Lévi-Strauss 1966). ჩემი კვლევის თანახმად, მიზნის მისაღწევად (შვილის გაჩენისთვის) უშვილო ქალები *ბრიკოლერებად* გარდაიქმნებიან, ანუ სასურველი შედეგის მისაღწევად ყველანაირ საშუალებას (სამედიცინოსაც და რელიგიურსაც) იყენებენ. თუმცა ჩემი თეორიული ჩარჩოს თანახმად, *ბრიკოლაჟი* არ შეიძლება დავინახოთ როგორც მთლიანად ინდივიდუალისტური პრაქტიკა, რადგან მასზე ყოველთვის ახდენენ გავლენას სოციოკულტურული ფაქტორები (Altglas 2014), რაც მნიშვნელოვანს ხდის დემოგრაფიულ პროცესებზე გავლენის მქონე ინსტიტუტების, ეკლესიისა და სამედიცინო კლინიკების დისკურსის შესწავლას.

სტატიის პირველი ნაწილი დაეთმობა მეთოდოლოგიის მიმოხილვას, მეორე ნაწილი წარმოადგენს თეორიულ ჩარჩოს. ძირითად ნაწილში ეთნოგრაფიული დაკვირვებების, სიღრმისეული ინტერვიუებისა და მედიამასალებზე დაყრდნობით გავაანალიზებ რელიგიური აკრძალვებსა და სამედიცინო შესაძლებლობებს შორის მორიგების და შე-

---

ცირკულირებს და შესაძლოა გამოხატავდეს როგორც დომინაციის, ასევე რეზისტენციის სტრატეგიებს" (Diamond and Quinby, 1988, p. 185).

თავსების პოტენციურ შესაძლებლობებს, სტატიის ბოლოს კი ვიმსჯელებ კვლევის შედეგების და მათი თეორიულ ჩარჩოსთან შესაბამისობის შესახებ.

მეთოდოლოგია

საკვლევი საკითხის მრავალშრიანობის გამო, ერთი მხრივ მჭირდებოდა რეპროდუქციული სფეროს რეგულირებით დაინტერესებული ძირითადი ინსტიტუტების: ეკლესიისა და სამედიცინო კლინიკების დისკურსების შესწავლა, ხოლო მეორე მხრივ კი – ეთნოგრაფიული დაკვირვების ჩატარება და იმ ქალებთან გასაუბრება, რომლებიც ჩემი დაკვირვების სცენების მონაწილეები იყვნენ.

ეკლესიის დისკურსის შესასწავლად გავაანალიზე პატრიარქის 1990-2018 წლების საახლდომო და საშობაო ეპისტოლეები, სასულიერო პირების სტატიები, მათი საჯარო გამოსვლები და პრესასა და ტელევიზიაში ასახული პოზიციები. სამედიცინო კლინიკების დისკურსის შესასწავლად გავეცანი კლინიკების ინტერნეტგვერდებს, კლინიკების საქმიანობის შესახებ არსებულ გადაცემებსა და დამხმარე რეპროდუქციულ სფეროში მოღვაწე ექიმების ინტერვიუებს. ასევე ჩავატარე ორი სიღრმისეული ინტერვიუ სხვადასხვა კლინიკების წარმომადგენლებთან.

მორწმუნეთა პრაქტიკების შესასწავლად ეთნოგრაფიული მეთოდის გამოყენებით გამოვიკვლიე: წაჩხურუს მთავარანგელოზის სახელობის მონასტერი, დირბის ღვთისმშობლის მიძინების დედათა მონასტერი, ბერთას სამი მღვდელმთავრის სტავროპიგიალური მამათა მონასტერი, ბოდბის წმინდა ნინოს სახელობის დედათა მონასტერი და ბოჭორმის წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია. შერჩევის პრინციპი გახდა ამ ადგილების პოპულარობა და მათი ხშირი მონახულება მომლოცველების მიერ. წინამ-

დებარე სტატიის ფარგლებში, ყურადღება გამახვილებული იქნება წაჩხურუს, დირბისა და ბერთას მონასტრებზე. ეს ეკლესია-მონასტრები, რომლებიც საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში მდებარეობს, მიჩნეულია „სასწაულმოქმედად“ და ძირითადად უშვილოთა დამხმარე ნიშა აქვთ მინიჭებული. საველე სამუშაოები მიმდინარეობდა 2016 წლის მარტიდან 2018 წლის იანვრის ჩათვლით. ეთნოგრაფიული დაკვირვებების დროს საკვლევ ადგილებს ვსტუმრობდი ინდივიდუალურადაც და ასევე ვმონაწილეობდი პილიგრიმულ ტურებში, რაც შერჩეული პუნქტების მომლოცველთა ჯგუფთან ერთად მონახულების საშუალებას მაძლევდა. ეს გამოცდილება ჩემთვის განსაკუთრებით საინტერესო აღმოჩნდა, რადგან ეკლესიების მონახულების გარდა, მთელი დღის განმავლობაში მქონდა მომლოცველებთან ერთად მგზავრობის, კვების და არაფორმალურ საუბრებში ჩართვის შესაძლებლობა. ეთნოგრაფიული დაკვირვებების დროს, ვცდილობდი, გავსაუბრებოდი რიტუალებში ჩართულ ქალებს.

ქალების ნარატივები გამოვავლინე ჩემ მიერ ჩატარებული სიღრმისეული ინტერვიუების დახმარებით. ინტერვიუები ჩავატარე იმ ქალებთან, რომლებმაც რელიგიური ან სამედიცინო სფეროს დახმარებით გააჩინეს შვილი (15 ინტერვიუ). როგორც ჩემ მიერ გამოკითხული, ასევე, სოციალური ქსელების დაკვირვებისას დანახული ქალები ძალიან მრავალფეროვნები იყვნენ: სხვადასხვა ასაკის, სხვადასხვა სოციალური ჯგუფიდან და სხვადასხვა ინტერესების მქონე. ზოგიერთი მათგანი დიასახლისია, ზოგიერთი კარიერაზე ზრუნავს, ზოგიერთს ძიძა ჰყავს, ზოგიერთმა მათგანმა კი დედობის გამო სამსახურს თავი დაანება. ინტერვიუებს ხან კაფეებში ვატარებდი, ხან სამზარეულოებში, ხან მათი სამსახურის ოფისებში. განსხვავდებოდა ჩემი ინფორმანტების მატერიალური მდგომარეობა და რელი-

გიურობის დონეც. თითოეული სახელი, რომელსაც სტატიაში ვახსენებ, გამოგონილია ინფორმანტების ანონიმურობის დაცვის მიზნით. ინტერვიუების უმეტესობა ჩაწერილია დიქტოფონზე, თუმცა ზოგიერთმა ინფორმანტმა საკითხის სენსიტიურობის გამო უარი განაცხადა ჩაწერაზე და საუბრის დროს ხელით მომიწია ჩანაწერების გაკეთება.

საკითხის უფრო ფართო ჭრილში დანახვისათვის ინტერვიუების გარდა გამოვიყენე სოციალური ქსელი (Facebook) და სადისკუსიო პლატფორმა (Forum.ge), რომელსაც სპეციალური განყოფილება აქვს დაორსულების მსურველი ქალებისთვის.[7] ეს კარგი საშუალება აღმოჩნდა მათი ყოველდღიური განცდების გასაცნობად, რომლებსაც ერთმანეთს ექიმისგან დაბრუნებულები, მორიგი იმედგაცრუებისას, ახალი ხატის შეძენის შემდეგ, პატრიარქის ეპისტოლეს წაკითხვისას, ან დაორსულებისას უზიარებენ. თუ ინტერვიუებმა ქალების წარმატებების ისტორიის გაცნობის საშუალება მომცა, ელექტრონულმა მასალამ დამანახა, როგორი მძიმეა მათთვის საბოლოო მიზნის მიღწევის პროცესი.

ბრიკოლაჟი, როგორც თანამედროვეობის მახასიათებელი

მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში კონტრაცეფციული აბისა და ინ ვიტრო განაყოფიერების პროცედურის გამოგონებამ ქალის მიერ საკუთარი სხეულის აღქმა გააფართოვა და ქალებს მათი სხეულის განკარგვის (Mottier 2008) და ბიოლოგიური დროის საკუთარ სოციალურ რიტმზე მორგების საშუალება მისცა (Castells 1996). ეს ცვლილებები

---

7 საინტერესოა, რომ კაცების მსგავსი ჯგუფები არ გვხვდება. უკვე მშობლების შემთხვევაში ისევ ვხედავთ დედების ჯგუფებს, მამების ჯგუფები კი არ არის.

ახალი ტექნოლოგიური შესაძლებლობების ტრადიციულ სქემებთან შეთავსების საჭიროებას ქმნის, რაც როგორც ინსტიტუტების დისკურსებზე, ასევე ადამიანების ქმედებებზე ახდენს გავლენას და მათ სპეციფიკური სოციალური პრაქტიკისკენ, *ბრიკოლაჟისკენ* (Lévi-Strauss 1966) უბიძგებს. პაპერტისეული განსაზღვრების თანახმად, *ბრიკოლაჟი* არის ქმედება, რომლის განხორციელებისას ინდივიდები და კულტურები მათ გარშემო არსებულ ობიექტებს იდეების ასიმილაციისათვის იყენებენ (Papert 1993). *ბრიკოლაჟი* თავდაპირველად ანთროპოლოგიაში ლევი-სტროსმა (1966) დანერგა პრიმიტიულ საზოგადოებებში მითების აგების პროცესის ასახსნელად. ლევი-სტროსის თანახმად, *ბრიკოლერს* შეუძლია ორიგინალური სქემის შექმნა, ობიექტების ბოლო სახის შეცვლა და მათი გამოყენება განსხვავებულად, ისე, როგორც არ არის ჩაფიქრებული (Lévi-Strauss 1966). მოგვიანებით, *ბრიკოლაჟმა* მაკროსოციოლოგიურიდან უფრო მიკროსოციოლოგიურ განზომილებაში გადაინაცვლა და ის გახდა სინონიმი პოსტმოდერნული ადამიანების ისეთი ინდივიდუალური კრეატიული პრაქტიკების აღსაწერად, როგორებიცაა ახალგაზრდების ქცევა, ქვიარ სუბკულტურები, ახალი მუსიკალური ჟანრები და რელიგიურობის თანამედროვე ფორმები (Altglas 2014, 474). მერედით მაკგუაიერის აზრით, რესურსების შერწყმა, რომელთა შორის კავშირიც გარე დამკვირვებლისთვის ლოგიკას არ ექვემდებარება, *ბრიკოლერისთვის* აზრიანი და ლოგიკურია, ეკლექტიკურად დაკავშირებული პრაქტიკები და მნიშვნელობები *ბრიკოლერის* გამოცდილებების სამყაროში აზრს ქმნის და ეფექტიანად მუშაობს (McGuire 2008, 195). ალტგლასის თანახმად, კულტურული და რელიგიური პრაქტიკების მრავალფეროვნებაზე/დივერსიფიკაციაზე დასაფიქრებლად *ბრიკოლაჟი* სასარგებლო კონცეპტს წარმოადგენს, მაგრამ არ უნდა იქნეს დავიწყებული

მისი საწყისი/ორიგინალური ფორმულირება, რომელიც სოციოკულტრულ განზომილებაზე აკეთებდა აქცენტს (Altglas 2014, 490).

ჩემი საკვლევი თემის შემთხვევაში, უშვილობასთან მებრძოლი ქალები ის აქტორები არიან, რომლებიც თანამედროვე გლობალური გამოწვევების და შესაძლებლობების ეპოქაში ცხოვრობენ, თუმცა გვერდს ვერ ავუვლით იმ ლოკალურ ტრადიციულ ჩარჩოებს, რომლებიც, ხშირ შემთხვევაში, განსაზღვრავენ მორალურ და ეთიკურ საკითხებს. სწორედ ამიტომ, ჩემი კვლევის ფარგლებში *ბრიკოლაჟზე* საუბრისას მეტწილად დავეყრდნობი ალტგლასის დეფინიციას, რომელიც *ბრიკოლაჟის* ინდივიდუალისტურ მახასიათებლებზე დაკვირვებისას სოციოკულტურული ფონის გათვალისწინებასაც გვირჩევს (Altglas 2014). ასე გაგებული *ბრიკოლაჟი* წმინდა სახით ინდივიდუალისტური პრაქტიკა კი არ არის, არამედ გლობალური შესაძლებლობების ტრადიციულ შეხედულებებთან მორიგების საშუალებად გვევლინება.

სხვა ქვეყნების გამოცდილება აჩვენებს, რომ ბიომედიცინის განვითარების პარალელურად გაჩენილი შესაძლებლობები მუდმივად კონფლიქტში შედის ეთიკურ საკითხებთან და მორალურ დილემებს წარმოქმნის. როგორც ძალაუფლების შესუსტების (Orla McDonnell, Jill Allison 2006), ასევე „მორალური მონოპოლიის" დაკარგვის საფრთხის გამო, თანამედროვე რეპროდუქციული მიღწევები ყველაზე დიდ გამოწვევას ტრადიციული კულტურების დომინანტი რელიგიებისთვის წარმოადგენს (Inglis 1998). თანამედროვე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მიმართ სხვადასხვა ტრადიციულ რელიგიებს სხვადასხვა პოზიციები აქვთ (Ruth Landau, Richard Harries 2009). რელიგია, რომელსაც სეკულარიზაციის თეორია გაქრობად ფენომენად მოიაზრებდა, დღეს ეთიკური საკითხების რე-

გულირებისას კვლავ ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს და უძლიერეს აქტორად რჩება და სხვადასხვა საზოგადოებებში დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების დამკვიდრების პროცესშიც ცენტრალურ როლს თამაშობს. თანამედროვე კვლევების საფუძველზე ვხედავთ, რომ ეკლესია შეიძლება გვევლინებოდეს ინსტიტუციონალურ ძალად, რომელიც, როგორც პირდაპირ, ასევე ირიბად ახდენს გავლენას სახელმწიფოსა და მის ინსტიტუტებზე, მათ შორის, სამედიცინო პროფესიასა და ჯანმრთელობაზე ზრუნვის უზრუნველყოფაზე (Orla McDonnell, Jill Allison 2006), რელიგიის მიერ შემუშავებული ქალის როლი შეიძლება განსაზღვრავდეს დედობის ფენომენის მიმართ დამოკიდებულებას (Paxson 2006), სამედიცინო პროგრესის ღმერთის ნებასთან დაკავშირება შეიძლება განაპირობებდეს ადამიანების მიერ თანამედროვე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მოხმარებას (Bharadwaj 2006), საკრალური სიმბოლოებით შეიძლება იყოს სავსე ერთი შეხედვით ისეთი სეკულარული სფერო, როგორიცაა თანამედროვე მედიცინა (Kahn 2006; Roberts 2006). განვითარებად ქვეყნებში მომუშავე მეცნიერები შიშობენ, რომ მათი კვლევის შედეგები დასავლეთში შეიძლება „მესამე სამყაროს" ქვეყნისთვის დამახასიათებელ ჩამორჩენილობად აღიქვან (Roberts 2006, 513), თუმცა ნიშანდობლივია, რომ რეპროდუქციული ტექნოლოგიებისა და რელიგიის კავშირი მხოლოდ არადასავლური ქვეყნებისთვის არის დამახასიათებელი (Thompson 2005).

ამ გავლენების გასააზრებლად, მნიშვნელოვანია რელიგიურობის ყოველდღიური განზომილების შესწავლა, რომლის ჰიბრიდულობის ასახსნელად *ბრიკოლაჟი* ძალიან გამოსადეგი ცნებაა (McGuire 2008; Hervieu-Léger 2000). რიტუალები, რომლებიც აშკარად შეიცავს მაგიის ელემენტებს და მატერიალური მოთხოვნების დაკმაყო-

ფილებისკენ არის მიმართული, შეიძლება მიუღებელი იყოს ოფიციალური ეკლესიური დისკურსისთვის (McGuire 2008), თუმცა რიტუალებში მონაწილეობა და საკრალური ფიგურებისადმი რწმენა თანამედროვე სამყაროშიც დიდწილად განაპირობებს ადამიანების ცხოვრებას (Orsi 2010). რეფორმაციული ეპოქის თეოლოგიური იდეები რწმენას პრაქტიკებზე მაღლა აყენებს და ემიჯნება შუასაუკუნეობრივ რელიგიურობას, რომლის ცენტრშიც სასწაულების მოლოდინია, თუმცა ნიშანდობლივია, რომ რეფორმაციაგავლილ კულტურებში მაინც ძლიერია რელიგიის მატერიალური მხარე და ყოველდღიური რელიგიურობის ლოგიკა (McGuire 2008), ხოლო მართლმადიდებლურ ქვეყნებში „გრძელი რეფორმაცია" საერთოდ არ მომხდარა, ამიტომ ეკლესია პასტორალურ საკითხებზე, უფრო მეტად, რიტუალებზეა ფოკუსირებული (Naletova 2007).

მაკგუაირის აზრით, გარკვეულ საზოგადოებებსა და ეპოქებს ახასიათებს ისეთი სოციალური პირობები, რომელიც ბიძგს აძლევს *ბრიკოლაჟის* მატებას კულტურის ყველა ასპექტში (McGuire 2008, 195). ურთიერთდაპირისპირებული ლოგიკების შერწყმა, თეორეტიკოსების აზრით, თანამედროვეობის მახასიათებელია (Greenfeld 2014; Bauman 2013). ეს პრინციპი თანაბრად რელევანტურია გენდერთან, რელიგიურობასთან და რაციონალურობასთან დაკავშირებული საკითხებისთვის. ურთიერთსაწინააღმდეგო დისკურსების ყოველდღიურობაში თარგმანის საკითხი განსაკუთრებით აქტუალურია ქალების მიმართ არსებული მოლოდინის კუთხით (Blackwood 1995; Paxon 2006; Ong 1995).

დედობა, როგორც სავალდებულო ფუნქცია

საქართველოში უშვილობასთან დაკავშირებული წარმოდგენების მიზეზების გასაგებად მნიშვნელოვანია მოკლედ მიმოვიხილოთ ქართველი ქალის ტრადიციული სახის და მისი მოდერნული ტრანსფორმაციის შესახებ არსებული მასალა. ქალების რეპროდუქციასთან დაკავშირებული ფუნქციების ტრადიციული გაგება ხშირ შემთხვევაში პატრიარქალური საზოგადოების მიერ წარმოებულ ნორმატიულ იდეას ეფუძნება, რომლის ფარგლებშიც დედობა ქალის აუცილებელი როლია (Ortner 1974). კულტურულად განპირობებული სათანადო ქართველი ქალის სახის შესახებ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის თანახმად „ჭეშმარიტი" ქართველი ქალი უნდა იყოს თავდაუზოგავი, გმირულად მიძღვნილი არა მხოლოდ ოჯახის, არამედ ქვეყნისადმი. სამეცნიერო წყაროებში, ქართველი ქალის მნიშვნელობის საჩვენებლად, ხშირად ვხვდებით ინფორმაციას საქართველოში არსებული „ქალის კულტის" და საქართველოს ისტორიაში არსებული გავლენიანი ქალების შესახებ, თუმცა იქვე ჩანს, რომ ქართველი ქალისთვის ტრადიციულად უმთავრესი დანიშნულება ოჯახის ადმინისტრირება, რეპროდუქცია, შვილების აღზრდა და მათთვის ტრადიციებისა და კულტურული მემკვიდრეობის გადაცემაა (Alasania 2006; Gurchiani 2017; კიზირია 1992; Ninoshvili 2012, Paulovich 2016; Tsofurashvili 2008). ქალები ღირებულები არიან მაშინ, როდესაც ისინი „ბუნებრივ" როლებს ასრულებენ: ქალურობა და დედობა ორი განუყოფელი კატეგორიაა (Curro 2012, 116).

კომუნისტური რეჟიმის პირობებში მეცხრამეტე საუკუნეში დახატულ სათანადო ქალს ემატება საბჭოთა კავშირის მიერ მიწოდებული ახალი როლი – მშრომელი ქალი (Alasania 2006). თანასწორუფლებიანობისკენ გადადგმული

გარკვეული ნაბიჯების მიუხედავად (მაგალითად, ქალებითვის არჩევნებში მონაწილეობის უფლების მინიჭება), ქალთა რეალურ დღისწესრიგს დიდ ცვლილებები არ განუცდია (Paulovich 2016). ადრეულ საბჭოთა წლებში მიმდინარე ოჯახის ინსტიტუტის ერთგვარი ლიბერალიზაცია მალევე შეიცვალა საპირისპირო ხასიათის პოლიტიკით. სტალინის მმართველობის პერიოდში სახელმწიფომ შობადობის ზრდაზე დაიწყო ზრუნვა, გართულდა განქორწინება, აიკრძალა აბორტი და დაიწყო მრავალშვილიანი დედების წახალისება (Hazard 1946). 1941 წელს შობადობის გაზრდის მიზნით დაწესდა უშვილობის გადასახადი, რომელიც ეხებოდა მარტოხელა ადამიანებსა და უშვილო წყვილებს (Hazard 1946). 1960-იანი წლებიდან მშრომელი ქალის სახე თანდათან უკანა პლანზე გადავიდა და მეტი ყურადღება მიექცა ქალის, როგორც დედის როლის პოპულარიზაციას, რაც საქართველოში თვალსაჩინოდ გამოიხატა დედობის იდეის გარშემო აგებულ სკულპტურებში.[8] მოგვიანებით, უკვე 2000-იან წლებში, ქართველი დედის თავგანწირული და ტრაგიკული ფიგურა წარმატებით ერგება მასმედიაში გაშუქებული ქართველი შვილმკვდარი დედის ხატს, რომელიც, სწორედ ამ ტრადიციულ სახესთან ბმის გამო, უზარმაზარ ემოციურ გავლენას ახდენს საქართველოს მოსახლეობაზე (Ninoshvili 2012).

საბჭოთა კავშირის კოლაფსისა და პოსტსაბჭოთა სოციო-ეკონომიკური კრიზისის ფონზე, ვხედავთ გენდერული როლების გადააზრებას. პოლიტიკური დამოუკიდებლობააღდგენილი კაცების დიდი ნაწილი ვერ ახერხებს ახალ გამოწვევებთან სწრაფ შეგუებას (Frederiksen 2013), ქალები კი ოჯახის ეკონომიკურ გადარჩენას საკუთარი

8 „ქართვლის დედა" მონუმენტური ქანდაკებაა, რომელიც 1958 წელს შექმნა მოქანდაკე ელგუჯა ამაშუკელმა. „კიდევაც დაიზრდებიან" 1975 წელს შექმნა მოქანდაკე მერაბ ბერძენიშვილმა.

იდენტობის ცენტრში აქცევენ და მეტ მოქნილობას ავლენენ პოსტსაბჭოთა შრომის ბაზარზე, რითაც შედარებით ეზრდებათ გავლენა ოჯახის შიგნითაც (Paulovich 2016). დასაქმებული ქალების რიცხვის ზრდის მიუხედავად, საზოგადოების მხრიდან ქალის აღქმა დიდწილად მაინც ტრადიციული დისკურსის გავლენას განიცდის: ნამდვილი/ჩვეულებრივი ქართველი ქალი დახასიათებულია როგორც ლამაზი, დაცვის სურვილის მქონე, სახლის სამუშაოს უმეტესი ნაწილის შემსრულებელი, შვილების მომვლელი, დამჯერი, თავშეკავებული და ემოციურად სტაბილური (Javakhishvili 2008). საქართველოს მოსახლეობაში ძალიან მაღალია ოჯახის მნიშვნელობა, ქორწინებაში მყოფი ქალი დაუქორწინებელზე უფრო ბედნიერად მიიჩნევა, ქალის მთავარ ფუნქციებად იკვეთება შვილების მოვლა და აღზრდა, მაშინ როდესაც კაცის უმთავრესი ფუნქცია ოჯახის ეკონომიკურად უზრუნველყოფაა (UNDP 2013). ქართველი ქალების მხრიდან დედობის აღქმას მნიშვნელოვნად განაპირობებს ნაციონალური ღირებულებები და ასევე ისეთი წუხილები, როგორიცაა ქვეყნის წინაშე არსებული პოტენციური ბიოლოგიური და კულტურული საფრთხეები (Rekhviashvili 2010). რაც შეეხება ქალის როლის მიმართ თანამედროვე ახალგაზრდების დამოკიდებულებას, ვხედავთ ახალგაზრდების მხრიდან ტრადიციულისა და მოდერნულის ერთმანეთთან მორიგების და *ბრიკოლაჟის* მცდელობას: ახალგაზრდები ესწრაფვიან სექსუალურ თავისუფლებას, მაგრამ, ამავდროულად, ინარჩუნებენ ქართველი ქალის რელიგიურ-ნორმატიულ აღქმას, რომელიც დიდწილად დესექსუალიზებულია (Tsuladze 2012).

„აკურთხა ღმერთმა ისინი და უთხრა: ინაყოფიერეთ და იმრავლეთ"

(დაბადება 1:28)

ჩემ მიერ ეკლესიის დისკურსის შესწავლით დაინტერესება ერთი მხრივ მისი გავლენიანობით არის გამოწვეული, მეორე მხრივ კი თავად ეკლესიის ინიციატივებით, რომელთა ფარგლებშიც იგი რეპროდუქციული სფეროს რეგულირებით დაინტერესებულ უმთავრეს აქტორად გვევლინება. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიმართ ნდობა უსწრებს ყველა სხვა ინსტიტუტის მიმართ არსებული ნდობის მაჩვენებელს (Caucasus Barometer Georgia 2013) და სეკულარული სახელმწიფო მოწყობის მიუხედავად, მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებული სტატუსი დაფიქსირებულია საქართველოს კონსტიტუციაშიც.[9] ინიციატივების დონეზე ეკლესია აქტიურადაა ჩართული ადამიანების ყოველდღიურობაში, სურვილი აქვს განსაზღვროს მათი კვების რაციონი, სექსუალობა, ჩაცმულობა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ეკლესიის დამოკიდებულება ოჯახის ინსტიტუტის მიმართ, რომლის ტრადიციული ფორმით შენარჩუნებაც რელიგიურ დისკურსში ეროვნული მნიშვნელობის საკითხად არის ქცეული.[10] ტრადიციული ოჯახის გადარჩენის აუცი-

---

9 კონსტიტუციის თანახმად საქართველო სეკულარული სახელმწიფოა, რომელიც რწმენისა და აღმსარებლობის სრულ თავისუფლებას აცხადებს, თუმცა იმავე მუხლის ბოლოში ვკითხულობთ, რომ: „ამასთან ერთად აღიარებს საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს საქართველოს ისტორიაში და მის დამოუკიდებლობას სახელმწიფოსაგან." იხ. საქართველოს კონსტიტუცია, მუხლი 9.

10 ჰომოფობიასთან და ტრანსფობიასთან ბრძოლის საერთაშორისო დღე – 17 მაისი 2014 წელს საქართველოს მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ „ოჯახის სიწმინდის დღედ" გამოაცხადა.

ლებლობა დაკავშირებულია დემოგრაფიული კატასტროფის საშიშროებასთან, რომლის თავიდან აცილების ერთადერთ გამოსავლად ყოველ ოჯახში მინიმუმ სამი შვილის გაჩენაა. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა 2007 წელს პატრიარქის მიერ წამოყენებული ინიციატივა – თავად მოენათლა ოჯახის ყოველი მესამე და მომდევნო ბავშვი. ეს იდეა იმდენად წარმატებული აღმოჩნდა, რომ უკვე ნათლობის 52 ეტაპია ჩატარებული და ამჟამად პატრიარქს 34000-ზე მეტი ნათლული ჰყავს.[11]

ეკლესიას ქალის გენდერულ იდენტობასთან დაკავშირებით საკმაოდ გამოკვეთილი პოზიცია აქვს. ეს პოზიცია ასახვას ჰპოვებს როგორც სასულიერო პირების საჯარო გამოსვლებში, ასევე უმაღლესი ავტორიტეტის – პატრიარქის ეპისტოლეებში. ეპისტოლეები, სასულიერო პირების ქადაგებები და საჯარო გამოსვლები, ხშირ შემთხვევაში, პატრიარქალური ნორმატივების ჭრილში თავსდება და ოფიციალური რელიგიებისა და დომინანტური მსოფლმხედველობის შორის კავშირის იდეას ესადაგება: „ოფიციალური რელიგიები ისტორიულად ყოველთვის პრივილეგირებული და შედარებით განათლებული სოციალური კლასების ინტერესებს წარმოადგენდა, ისევე, როგორც კაცების, კოლონიური ძალებისა და დომინანტური ეთნიკური ჯგუფების" (McGuire 2008, 167). პატრიარქი ილია II-ის საშობაო და სააღდგომო ეპისტოლეებში (1990-2016) ერთ-ერთ მთავარ თემად იკვეთება სათანადო ოჯახის სახის დახატვა. რელიგიური დისკურსი ოჯახის პრივატულ სივრცეს ნაციონალური მნიშვნელობის საკითხად აქცევს და ოჯახს საზოგადოების სიწმინდის და სიძლიერის ქვაკუთხედად წარმოაჩენს. ეკლესიის მიერ შექმნილი ჭეშმარიტი ქართველის ხატი ქალისა და კაცის შემთხვევაში

11 საქართველოს საპატრიარქო, 2018 წლის 23 იანვარი, იხ. ინტერნეტბმული: http://patriarchate.ge/geo/11797-2/

სხვადასხვა როლების შესრულებას და სხვადასხვა ღირსებების ფლობას გულისხმობს: *„ქალი, უპირველეს ყოვლისა, მოსიყვარულე მეუღლე და მზრუნველი დედაა, რომელიც შვილებს ეკლესიურად და სამშობლოს უსაზღვრო სიყვარულით ზრდის (...) მამაკაცი ბუნებით ლიდერია და ესწრაფვის იყოს წინამძღოლი ოჯახისა“.*[12] მიუხედავად იმისა, რომ ბევრგანაა ნახსენები თანამედროვე ცხოვრების სტილი, რომლის გათვალისწინებითაც ქალსაც უწევს მუშაობა, ის მაინც მოიაზრება სახლის შიგნით და მისი ფუნქციები ოჯახის წევრებზე ზრუნვით და შვილების აღზრდით შემოიფარგლება.[13] როგორც პატრიარქის ეპისტოლეები, ასევე სხვა სასულიერო პირების ქადაგებები, ქალებს, რომლებიც არ არიან დაქორწინებული, არ ჰყავთ შვილი, ან შვილი ქორწინების გარეშე გააჩინეს, ჩართულობის გარეშე ტოვებს. ნაციონალურ პროექტში მონაწილეობის მიღება მხოლოდ იმ ქალებს შეუძლიათ, რომლებმაც „სათანადო“ ცოლისა და დედის როლი მოირგეს.

დამხმარე რეპროდუქციულ ტექნოლოგიებთან დაკავშირებით თითქმის ყველა ტრადიციული რელიგია გარკვეულ მიუღებლობას ამჟღავნებს, თუმცა სხვადასხვა რელიგიების არგუმენტები ერთმანეთისაგან განსხვავდება (Bharadwaj 2006; Inhorn 2003; Roberts 2006; Kahn2000; Paxon 2004; Ruth Landau and Eric Blyth 2009). მიუხედავად იმისა, რომ რელიგიური ავტორიტეტები ბევრს საუბრობენ დემოგრაფიულ საფრთხეებზე და მართლმადიდებლურ პერსპექტივაში ქალის ხატი დედობასაც მოიცავს, მას ნეგატიური

---

12 კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საალგდომო ეპისტოლე, 1998 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgomo1998.htm

13 კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 2014 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao2014.htm

დამოკიდებულება აქვს უშვილობასთან გამკლავებისას თანამედროვე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების გამოყენების მიმართ.

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ოფიციალური პოზიცია ძირითადად ორ არგუმენტს ეყრდნობა: 1. ჩასახვის ხელოვნური მეთოდები არ ცნობს ემბრიონის ადამიანურ ღირსებას და 2. უშვებს ოჯახურ ურთიერთობაში მესამე პირის – დონორის ჩარევას (Akhaladze 2012). გარდა ამისა, ეკლესიას აღელვებს ინ ვიტრო განაყოფიერების პროცესში არსებული „ჭარბი" ემბრიონების და დედის საშვილოსნოში იმპლანტირებული „უვარგისი" ემბრიონების ბედი (პოსტიმპლანტაციური აბორტი), პრეიმპლანტაციური დიაგნოსტიკის ეთიკური დილემები, ოჯახური ტრადიციული ურთიერთობებისა და საზოგადოების ზნეობრივი ორიენტაციის დარღვევები და მარტოხელა ქალის, მარტოხელა კაცის, ან ჰომოსექსუალი „წყვილის" მიერ რეპროდუქციული ტექნოლოგიის გამოყენების შემთხვევაში ბავშვის უფლებების დარღვევა, ჰყავდეს ორივე მშობელი – დედა და მამა (Akhaladze 2012).

ხისტი ოფიციალური პოზიციის მიუხედავად, ეკლესია ამჟღავნებს მოქნილობასაც, რაც ყველაზე ცხადად ბოლო წლების განმავლობაში გააქტიურებულ სასწაულმოქმედად მიჩნეული კულტების წახალისებაში ვლინდება. ჩემი კვლევის თანახმად, ოფიციალური რელიგიის წიაღში არსებული „ყოველდღიური რელიგია" შესაძლებელს ხდის ერთი შეხედვით პარადოქსული კომბინაციის არსებობას: ოფიციალურ მართლმადიდებლობასთან მიკუთვნებულობის და მისდამი ნდობის ძალიან მაღალ დონესა და, პარალელურად, თანამედროვე სამედიცინო ტექნოლოგიების მოხმარებას.

პოპულარული რელიგია: მკურნალი ეკლესიები

სეკულარიზაციისა და დესეკულარიზაციის თეორიების კვალდაკვალ, რელიგიის თემებით დაინტერესებული მკვლევარები სულ უფრო მეტ ყურადღებას იჩენენ ყოველდღიურ ცხოვრებაში გამოვლენილი რელიგიის შესწავლის კუთხით, რომელიც, რიგ შემთხვევებში, ოფიციალურ ეკლესიასთან მჭიდრო კავშირშია, რიგ შემთხვევებში კი, თითქმის სრულიად იზოლირებულია მისგან. ამ ფენომენს სხვადასხვა სახელით მოიხსენიებენ: „ყოველდღიური რელიგია", „ცოცხალი რელიგია", პოპულარული რელიგია" (Ammerman 2007; McGure 2008; Naletova 2007; Orsi 2010). როგორც რელიგიის მკვლევარი, პიტერ ბერგერი ამბობს, „ეკლესიები, სინაგოგები და სხვა რელიგიური ორგანიზაციები თანამედროვე საზოგადოებაში მნიშვნელოვანი როლის თამაშს აგრძელებენ, მაგრამ რელიგიური ცხოვრების უმეტესი ნაწილი ამ ინსტიტუტების გარეთ მიმდინარეობს" (Berger 2007, V).

ყოველდღიური რელიგიურობის შესწავლა არ ნიშნავს ოფიციალური რელიგიური ორგანიზაციების საქმიანობის და სწავლების უგულებელყოფას, არამედ გულისხმობს კვლევითი რადიუსის გაფართოებას. მორწმუნეთა ოფიციალური სტატისტიკის შესწავლის გარდა, მნიშვნელოვანი ხდება რელიგიურობის „მობილური მოდელის" შესწავლა, რომელიც აქცენტს სოციალურ ურთიერთობებზე და სპირიტუალური/სულიერი აქტივობების ემოციურ კულმინაციებზე აკეთებს. „მობილურ მოდელში" ყურადღება ექცევა არა მხოლოდ „მყარ" ცვლადებს (ეკლესიაში სიარული/დასწრება), არამედ „რბილ" ცვლადებსაც (რწმენის ზოგადი აღიარება, რელიგიური განწყობა და დენომინაციური მიკუთვნებულობა) (Naletova 2007). რელიგიის მკვლევარები დღესდღეობით სწორედ იმ რელიგიური აისბერგის გა-

ზომვას ისახავენ მიზნად, რაც ხშირ შემთხვევაში სეკულარული ზედაპირის ქვეშაა მოქცეული (Davie, Vicarious Religion: A Methodological Challenge 2007, 28).

დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის როლის ზრდასთან ერთად ბევრი გაკეთდა როგორც ამ ინსტუტუტის, ასევე ქართველ მართლმადიდებელ მორწმუნეთა შესწავლის კუთხით (Andronikashvili & Maisuradze 2010; კეკელია 2013; ბოგიშვილი 2016; Gegeshidze 2017). დიდი სამეცნიერო კონტრიბუციის მიუხედავად, ზემოხსენებულ კვლევებში ნაკლები ყურადღება ექცევა ყოველდღიური რელიგიის შესწავლას, რაც, თავის მხრივ, არასრულ წარმოდგენას გვაძლევს რელიგიური ფენომენების შესახებ და არ გვიჩვენებს ყოველდღიური რელიგიურობის გამოხატულებათა იმ მრავალფეროვნებას, რომელიც თვალსაჩინოა როგორც ოფიციალური რელიგიურობის შიგნით, ასევე მის გარეთ, მორწმუნეთა წარმოდგენებში და ყოველდღიურ ქმედებებში. როგორც ქეთევან გურჩიანი გვიჩვენებს, მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია თავს მონოლითურ ინსტიტუტად წარმოაჩენს, მიკრო დონეზე ეკლესიის წევრებსა და სასულიერო პირებს შორის ხშირად არის შესაძლებელი მოლაპარაკებები და ეკლესიის მიერ დაწესებული რეგულაციების საკუთარი ინტერესისამებრ ინტერპრეტაცია (Gurchiani, How Soviet is the Religious Revival in Georgia: Tactics in Everyday Religiosity 2017).

საყურადღებოა, რომ ქართული მართლმადიდებლური ეკლესია თავად იჩენს ღიაობას ყოველდღიური რელიგიურობის მიმართ, რასაც მკვლევარები სპეციფიკურად აღმოსავლური ქრისტიანობის მახასიათებლად მიიჩნევენ (McGuire 2008; Naletova 2007). რელიგიის მკვლევარის, მერედით მაკგუაიერის თანახმად, დასავლური ქრისტიანობა რეფორმაციის შედეგად დაიცალა შუა საუკუნეობრივი

რელიგიურობის მთავარი მახასიათებლისგან, რომელიც სასწაულების მოლოდინში მდგომარეობდა (McGuire 2008, 33). ამის საპირისპიროდ, ნაშრომებში, რომლებშიც სხვადასხვა ქვეყნების მართლმადიდებლური ეკლესიების მახასიათებლებზეა საუბარი, ვხვდებით ბევრ საერთოს ქართულ მართლმადიდებლობასთან, რაც ყველაზე უფრო თვალსაჩინოდ რელიგიისადმი მიკუთვნებულობის არადასავლურ გაგებას და რიტუალებისადმი მიდრეკილებას გულისხმობს (Naletova 2007; Paxson 2004).

ოფიციალური რელიგიის მხრიდან პოპულარული რელიგიის წახალისება ზოგ შემთხვევაში ძველი ტრადიციის ქრისტიანული ელფერით აღდგენას გულისხმობს, ზოგ შემთხვევაში კი ახალი ტრადიციების გამოგონებას. დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მიმართ ნეგატიური პოზიციის დაფიქსირების პარალელურად, ეკლესიას სჭირდება იმ შესაძლებლობების მოფიქრება, რასაც სანაცვლოდ შესთავაზებს მომხმარებლებს. სწორედ ამ საშუალებად გვევლინება ეკლესიები, რომლებიც სხვადასხვა სიმბოლოების წყალობით სპეციალურად უშვილოთა შემწედ მიიჩნევა. ამ ადგილებს ყოვლდღიურად სტუმრობენ მომლოცველები, განსაკუთრებულ დღესასწაულებზე კი მომლოცველთა რაოდენობა იმდენად დიდია, რომ ტაძრამდე მისვლა და ეკლესიის შენობაში შესვლაც კი გართულებულია. დაკვირვებების პროცესში ადვილია იმ ადამიანების ამოცნობა, რომლებსაც ღმერთის მიმართ განსაკუთრებული სათხოვარი აქვთ. მათთვის წმინდა ადგილების მონახულება უფრო ემოციურია, ჯგუფის დანარჩენი წევრებისგან უფრო იზოლირებულები არიან, მეტ დროს უთმობენ ეკლესიებში ლოცვას, ესაუბრებიან მონაზონს, ან ბერს, რომელიც დეტალურად დააკვალიანებს და მეტი სანდოობითაც სარგებლობს. კონკრეტულად უშვილოთა შემწე ხატთან მიახლოებისას ძირითადად მუხ-

ლებზე დგებიან, თვალებს ხუჭავენ და გულმხურვალედ ლოცულობენ, ხოლო საეკლესიო მაღაზიებში აუცილებლად ყიდულობენ უშვილო ადამიანების დასახმარებლად გამზადებულ „სასწაულმოქმედ“ ნივთებს.

აკვანი

აღდგომის ყოველ მომდევნო ხუთშაბათს, მთიან სამეგრელოში მდებარე წაჩხურუს მონასტრისკენ დილიდან მორწმუნეთა უწყვეტი ნაკადი მიედინება.[14] ამ დღეს პერიფერიაში არსებული სოფელი სიცოცხლით ივსება და დანიშნულებას იძენს. ის დღე მხოლოდ იქ არის უქმედ გამოცხადებული – ბავშვები სკოლაში არ მიდიან, არავინ მუშაობს, სოფლის მაცხოვრებლების ეზოებში კი სუფრაა გაშლილი ყველა იმ ადამიანისთვის, ვინც მათ ეზოში შესვლას მოინდომებს. მომლოცველთა რიგებში არა მხოლოდ სოფლის ან რეგიონის მაცხოვრებლები არიან, არამედ უფრო მსხვილი ურბანული ცენტრებიდან და დედაქალაქიდან ჩამოსული ადამიანებიც. მორწმუნეთა სიმრავლის გამო ეკლესიამდე ტრანსპორტით მისვლა შეუძლებელია. ზოგიერთი მომლოცველი წინასწარ ზრუნავს ამაზე და ღამით მიდის სალოცავში. დანარჩენები გამთენიისას იწყებენ მსვლელობას და დაახლოებით რვა კილომეტრს გადიან ფეხით. ეკლესიისკენ მიმავალთა უმრავლესობას ხელში აკვანი უჭირავს, შვილიერების სიმბოლო.[15] ზოგიერთი აკვანი ნატურალური ზომისაა, ზოგიც მინიატურული. ძირითადად აკვნებში მოთავსებულ საბნებსა და ბალიშებში

---

14 წაჩხურუს მთავარანგელოზის მონასტერი მდებარეობს დასავლეთ საქართველოში, სამეგრელოში, მარტვილის რაიონში. ტაძარში 90-იანი წლების ბოლოს აღდგა ქრისტიანული ღვთისმსახურება, რამდენიმე წლის წინ კი დაარსდა მამათა მონასტერი.

15 აკვნის სიმბოლური მნიშვნელობის შესახებ მეტი ინფორმაცია იხ: Abakelia (2017).

თოჯინები წვანან (იხ. ილუსტრაცია N 1: აკვნები). მომლოცველთა უმრავლესობას სჯერა, რომ ამ რიტუალში მონაწილეობის შემდეგ ღმერთი მათ შვილით დააჯილდოვებს. ბევრია ისეთიც, ვინც წინა წლებში მოილოცა ტაძარი და მადლობის ნიშნად მონასტერში აჰყავს „ღვთის ნაჩუქარი" შვილი. მონასტერში წირვა ტარდება, მაგრამ ხალხის რაოდენობის გამო შიგნით შესვლა შეუძლებელია. აკვნების მორთულობაზე გენდერული სტერეოტიპები თვალსაჩინო კვალს ტოვებს: ძირითადად ორი ფერი ჭარბობს – ღია ვარდისფერი და ღია ცისფერი. სადაც ვარდისფერი დომინირებს, გოგო თოჯინები არიან მოთავსებული, ხოლო ცისფერ აკვნებში, ბიჭები. ეზო სავსეა მომლოცველებით, რომელთა სახეებზე ერთი მხრივ სასოწარკვეთილებაა აღბეჭდილი, მეორე მხრივ კი სასწაულის მოლოდინი. ყველა აცნობიერებს, რომ უნაყოფობა სასჯელია, რომლის ზიდვაც არ არის ადვილი ქვეყანაში, სადაც დედობა ქალის აუცილებელ როლად მოიაზრება. ზოგიერთს ეტყობა, რომ განსაკუთრებით დიდი დრო მოანდომა აკვნის გაფორმებაზე ზრუნვას: აკვანი ხელით არის მოხატული, თოჯინა სპეციალურად შეკერილ მინიატურულ თეთრეულში წევს. რამდენიმე ადგილას ტაძრის შესაწირისთვის ყუთი დგას. პერიოდულად სასულიერო პირი მოდის და შეგროვილ ხალხს ლოცავს. ამოტანილი აკვნები ერთ ადგილას გროვდება. მომლოცველთა უმრავლესობა ვერ ერკვევა წესებში და მუდმივად ერთმანეთს ეკითხებიან რა, როგორ გააკეთონ. რჩევებს სხვა მომლოცველები აძლევენ, ამიტომ მუდმივად ისმის ფრაზები: *„თუ პირველი წელია, ამოყვანილი აკვანი აქ უნდა დატოვო და შენ არ უნდა წაიყვანო"*; *„შემდეგ წელს ბავშვიანად ამოხვალ"*, *„შემდეგ წელს შეგიძლია აკვნის წაყვანა"*, *„დავდოთ პირობა: გაისად მოვდივართ პატარებთან ერთად"*, *„ეჭვით არ უნდა წახვიდე"*. ნიშანდობლივია, რომ აკვანი, როგორც ბავშვის სიმბოლო, გასულიერებულია და

მორწმუნეები აკვანზე საუბრისას იყენებენ სიტყვებს: წაყვანა, მიყვანა და არა – წაღება, მიტანა.



ილუსტრაცია N 1: *აკვანი, წაჩხურობა, 5.05.2016*

სასულიერო ფიგურები აქტიურად არიან ჩართული აკვნებიანი ადამიანების დაკვალიანების პროცესში. ზოგი მათგანი უშვილო წყვილის სახელსა და გვარს იწერს ლოცვებში მოსახსენიებლად, ზოგი აკვნებს აკურთხებს, ზოგი კი შესაწირის ყუთთან დგას. მარტვილის მუნიციპალიტეტის კულტურის განყოფილების ხელმძღვანელის თქმით: „როგორც წარმართული სალოცავების უმეტესობა, მართლმადიდებლურმა ქრისტიანობამ მოსკე წაჩხურული სალოცავიც გაითავისა და მართლმადიდებლურ ეკლესიად გადააქცია".[16]

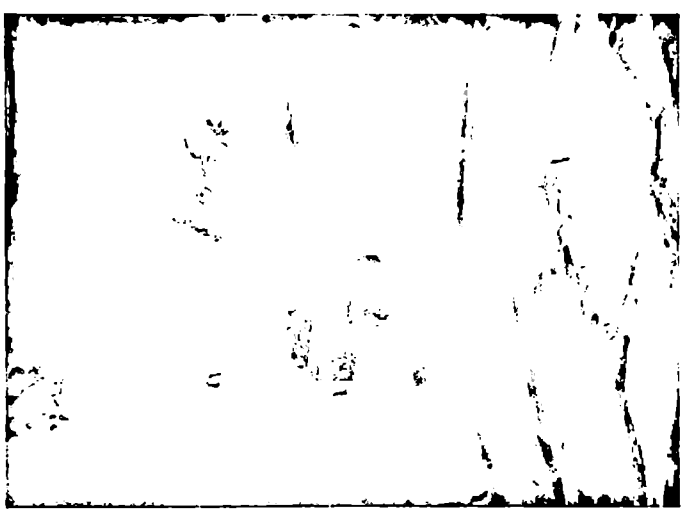
მაშინ, როცა დღესასწაული არაა, წაჩხურუს მონასტერში სრულიად განსხვავებული მდგომარეობაა. ეკლესიაში,

16 მურმან წოწორია, მარტვილის მუნიციპალტეტის კულტურის განყოფილების ხელმძღვანელი
„აკვანი უშვილოთა", რადიო თავისუფლება, 2015 წლის 24 მაისი, იხ. ინტერნეტბმული: https://goo.gl/rGkQPF

რომელშიც ხალხმრავლობის გამო დღესასწაულის დროს შესვლა წარმოუდგენელია, არასადღესასწაულო დღეებში სრული სიჩუმე და სიცარიელეა. გამონაკლისია ხუთშაბათი დღე, როდესაც უშვილო წყვილებისთვის პარაკლისი აღევლინება.

ღვთისმშობლის სარტყელი

დირბის ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძარი X საუკუნეშია აგებული, თუმცა ტაძრის ბაზაზე მონასტერი 2001 წელს დაარსდა (გაგოშიძე 2006). დირბის დედათა მონასტერში შემორჩენილი ორსული ღვთისმშობლის ფრესკა იშვიათია მართლმადიდებლურ სამყაროში და მონასტრის საქმიანობაც ძირითადად ამ სიმბოლოს გარშემოა აგებული (იხ. ილუსტრაცია N 2: მიდგომილი ღვთისმშობლის ფრესკა).



ილუსტრაცია N 2: *მიდგომილი ღვთისმშობლის ფრესკა, დირბი, 13.03.2016*

2010 წლიდან დირბში თითქმის ყოველდღიურად ტარდება პარაკლისი უშვილოთათვის. ეკლესია საკმაოდ პატარაა, ამიტომ პარაკლისის მიმდინარეობისას (რომელსაც ასაკოვანი მონაზონი ატარებს) იგი მთლიანად ივსება და ტაძარში ჰაერის ნაკლებობაა. მიუხედავად ამისა, მომლოცველები ცდილობენ, ბოლომდე ფეხზე იდგნენ და ყურადღებით მოუსმინონ პარაკლისს. პარაკლისის შემდეგ მონაზონი წყვილებს მოუწოდებს ღვთისმშობლის სარტყელის შეძენას და თანდართული ინსტრუქციის გათვალისწინებას. მონასტრის მაღაზიაში ხატებთან, სანთლებთან და ხელნაკეთ ნივთებთან ერთად, იყიდება უშვილოთა კომპლექტი, რომლის შესაძენადაც მონასტერში ყოველდღიურად მიდიან მომლოცველები.[17] როგორც მონასტრის Facebook გვერდიდან ვიგებთ, სარტყელი დირბის მონასტრის მონაზვნების მიერ მუდმივი ლოცვის ფონზე იქსოვება, ხოლო მოქსოვის შემდეგ დირბის ღვთისმშობლის პარაკლისი იკითხება.[18] ინსტრუქცია გვეუბნება, რომ სარტყელი გამოიყენება, როგორც სიწმინდე და ისე უნდა მოვეპყრათ, როგორც, მაგალითად, ჯვარს ვეპყრობით. ქამრის გაკეთება-მოხსნისას აუცილებელია დირბის ღვთისმშობლის ტროპარის წაკითხვა.

მომლოცველები, რომლებიც მონასტერს სტუმრობენ, ძირითადად იმ ადამიანების რეკომენდაციით მოდიან, რომლებსაც შვილი უკვე გაუჩნდათ. პარაკლისის შემდეგ, არაფორმალური გასაუბრების დროს, მონაზვნები აიმედებენ წყვილებს და მეუღლის გარეშე ასულ ქალებს. მიუხე-

---

17 „უშვილოთა კომპლექტში" შედის 1. დირბის ღვთისმშობლის ხატი ჩარჩოიანი – 1ც; 2. სარტყელი ორივე მეუღლისთვის; 3. დირბის ღვთისმშობლის კანდელის ზეთი – 2 ცალი; 4. დირბის ღვთისმშობლის კანდელზე თავმომწვარი სანთლები; 5. სარტყელებისა და ზეთის გამოყენების წესი.

18 Facebook: Dirbis Dedata Monasteri

დავად იმისა, რომ ქამარს ინსტრუქცია მოჰყვება, მონაზონი აფრთხილებს ქალებს, რომ აუცილებელია „დედათა წესის" დროს სარტყელის მოხსნა და ხატთან დადება. ხოლო, ზეთის წასმისას მუცელზე ხელით პირჯვრის გამოსახვა. ახალგაზრდა მონაზონი, რომელიც უშვილოთა კომპლექტებს ყიდის, ჯერ უშვილო წყვილის სახელებს იწერს, შემდეგ კითხულობს, რამდენი წელია შვილი არ ჰყავთ და ამ ინფორმაციასაც რვეულში ინიშნავს. ამასთანავე, მონაზონი სთხოვს მორწმუნეებს, დაორსულების შემთხვევაში აუცილებლად დაუკავშირდნენ და შეატყობინონ სასწაულის შესახებ. მონასტერში სულ სამი ქალი მსახურობს, არადა მათი Facebook გვერდი ბევრად მეტი ადამიანის ძალისხმევის შთაბეჭდილებას ტოვებს, მუდმივად ქვეყნდება ინფორმაცია მონასტერში დამზადებული ცვილის ფიგურებისა და თექის ნაკეთობების შესახებ, რომელთა შეძენა თბილისშიც არის შესაძლებელი. რაც მთავარია, დირბის მონასტერი აგროვებს და Facebook-ზე აქვეყნებს იმ ადამიანების წერილებს, ვინც მიიჩნევს, რომ სწორედ დირბის ღვთისმშობელმა შეისმინა მათი ლოცვა და აჩუქა შვილი. დირბის ღვთისმშობლის დღესასწაულზე კი მონასტრის ეზო ივსება ბავშვებით, რომლებიც მადლიერ მშობლებს ამოჰყავთ და რომლების სურათებსაც მონასტრის გვერდზე ნახავთ წარწერით: დირბის ღვთისმშობლის ბავშვები.

„სასწაულმოქმედი" კალმახები

ბერთას სამი მღვდელმთავრის სახელობის სტავროპიგიალური მამათა მონასტერი იმის კარგი ილუსტრაციაა, როგორ ითავსებს ოფიციალური ეკლესია არაოფიციალურ რელიგიურობას. [19] ბერთას მონასტრისკენ მიმავალ გზაზე

19 ბერთას მონასტერი მდებარეობს აღმოსავლეთ საქართველოში, ქვემო ქართლში, წალკის რეგიონში

ერთ-ერთი საგზაო ნიშანი გვატყობინებს, რომ დანიშნულების ადგილს მალე მივუახლოვდებით. საგზაო ნიშანზე კონტურებით გამოსახულია ეკლესია, რომლის შიგნითაც თევზის გამოსახულებაა მოქცეული.[20] ეს მონასტერი 2004 წელს დაარსდა მართლმადიდებლური ტაძრის საძირკველზე და მის ცნობადობას ბაზილიკის ტიპის ტაძრის საკურთხევლიდან გამომავალი წყალი განაპირობებს, რომელიც კალმახებიან აუზში ჩაედინება. აუზი სასწაულმოქმედად არის მიჩნეული და ყველაზე ხშირად მას უშვილობის პრობლემის მქონე ქალები სტუმრობენ. დღის განმავლობაში, აუზთან უამრავი ადამიანი იყრის თავს. კალმახები ხან გარე აუზში ცურავენ, ხან კი შიდა სივრცეში შედიან. მომლოცველები, რომლებიც აუზში არ ჩადიან, ცდილობენ პატარა ნიშაში შეიხედონ და დაინახონ კალმახები, ან ხელი შეყონ და რამენაირად შეეხონ მათ. კალმახებიანი აუზი სრულიად საკრალიზებულია და სხვადასხვა ლეგენდის წყაროდაა ქცეული. როგორც სანთლის გამყიდველი ყვება, თითქმის ყოველ წელს, ვნების კვირაში – წითელ პარასკევს მამა კალმახი კედელზე თავის რტყმით იკლავს თავს. იმასაც ამატებს, რომ წინა წელს მკვდარი თევზი დანარჩენებმა გამოასვენეს და მათ დამარხეს. ყველა იღებს სურათებს და ვიდეოებს. მათთვის, ვინც აუზში ჩასვლას აპირებს, სპეციალური კვართები ქირავდება. კვართების გაქირავების ჯიხურთან ახალგაზრდა ბიჭს ეკითხებიან, აქვს თუ არა მნიშვნელობა კვართის ფერს. ის პასუხობს, რომ ფერს მნიშვნელობა არ აქვს. – *მაშინ მე წითელი მინდა*, ამბობს ერთ-ერთი პილიგრიმი.

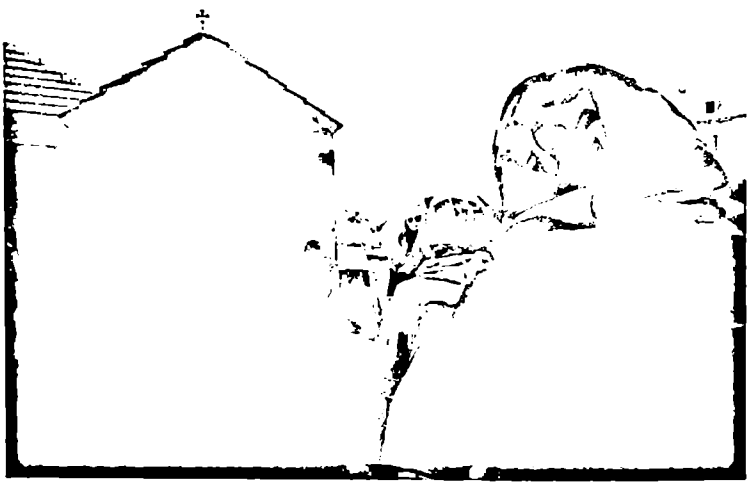
---

20 თევზი ქრისტიანობაში გავრცელებული სიმბოლოა და ძირითადად ქრისტესთან არის დაკავშირებული. ზოგიერთი წყარო მიუთითებს იმაზე, რომ წინარექრისტიანულ სამყაროში თევზის სიმბოლო უკავშირდებოდა ნაყოფიერებას.

მომლოცველები, რომლებსაც წყალში ჩასვლის სურვილი აქვთ, კვართებით შემოსილები უახლოვდებიან აუზს. ისინი აუზში თანმიმდევრობით ჩადიან. მომლოცველმა სამჯერ უნდა ჩაჰყოს თავი წყალში და მთლიანად დასველდეს (იხ. ილუსტრაცია N 3: მომლოცველთა ჩასვლა სასწაულმოქმედ აუზში). წყალი ყინულივით ცივია, ამიტომ ამის გაკეთება ყველას ძალიან უჭირს, მაგრამ აუზიდან ამოსვლის შემდეგ ამბობენ, რომ თავს განსაკუთრებულად გრძნობენ, თითქოს ხელახლა დაიბადნენ. აუზში მყოფი მომლოცველის თანმხლები პირები ცდილობენ ფოტოზე აღბეჭდონ ეს მომენტი. ერთ-ერთი გოგონა წყლიდან ამოსვლის შემდეგ ხელახლა ჩადის წყალში, რადგან აღმოაჩენს, რომ მისთვის სურათი არ გადაუღიათ.

პოპულარული კულტების მთავარი დანიშნულება ადამიანებისთვის იმის ჩვენებაა, რომ რელიგიას არა მხოლოდ სულიერი, არამედ მატერიალური სურვილების შესრულებაც შეუძლია. მომლოცველებს, რომლებიც საკუთარი მატერიალური სურვილებით არიან აღჭურვილები, მიაჩნიათ, რომ თუ აუზში ჩასვლის დროს კალმახი ხილულ სივრცეშია გამოსული, ეს განსაკუთრებულ მადლს ნიშნავს. თითოული კალმახის დანახვაზე აუზის გარშემო მდგარ ადამიანებში აღტაცების შეძახილები ისმის, ცდილობენ კალმახს რამე მოსაფერებელი უთხრან, ერთმანეთს ეუბნებიან: *შეხედე, რა საყვარელია!* ერთ-ერთი მომლოცველი, რომლის პატარა ნიშაში შეჰყოფს ხელს და შეეხება კალმახს, მეორეს ეუბნება: *„როგორც კატას, ან ძაღლს ისე მოვეფერე“*. მოგვიანებით, იმავე ტურის ფარგლებში, საღამოს ტბასთან ახლოს არსებულ საღამოს მონასტერს ვსტუმრობთ. საღამოს ტბის ერთ მონაკვეთში ადგილობრივ სომეხ მოსახლეს ძალიან დიდი და შთამბეჭდავი საკალმახე აქვს გაკეთებული. ერთ-ერთი მომლოცველი, რომელიც რამდენიმე საათის წინ სასწაულმოქმედი კალმახების

აუზში იყო ჩასული და კალმახების მოფერებას ცდილობდა, ახლა მძღოლს სთხოვს, რომ დაეხმაროს კალმახების ყიდვაში, რადგან მის მეუღლეს ძალიან უყვარს თევზი. ამ კონტრასტის მეშვეობით ვხედავთ, რომ როგორც კი კალმახი სიმბოლოს მნიშვნელობას კარგავს, მაშინვე იცვლება მის მიმართ დამოკიდებულება. „სასწაულმოქმედი" სივრცის გარეთ კალმახი ჩვეულებრივი თევზია, რომელიც მომლოცველისთვის საკვების მნიშვნელობას იბრუნებს.



ილუსტრაცია 3: *მომლოცველთა ჩასვლა სასწაულმოქმედ აუზში, ბერთა, 21.10.2017*

ფეხშიშველი მომლოცველები, მათი თავგანწირვა, აკვნებში გამოხატული სასოწარკვეთილება, კალმახების მოფერება, შესაწირი ყუთები, ტაძარში მიმდინარე წირვა, ეზოში გასაყიდად გამოტანილი ხატები, ალაგ-ალაგ ერთად თავმოყრილი ადამიანების დაუგეგმავი გალობა, ერთ ჯაჭვს ქმნის. ისეთი დამკვირებლისთვის, როგორიც მე ვარ, ეს ყველაფერი ეგზოტიკური სანახაობის შთაბეჭდილებას ტოვებს, თუმცა დაკვირვების პროცესში, ამავდროულად, ვხვდები, რომ ეს ფრაგმენტები ცალკე აღებული რეალობა

არ არის, ეს ლაბირინთის ნაწილია, რომლის მეორე ბოლოც თანამედროვე რეპროდუქციულ კლინიკებამდე მიდის. ისინი, რომლებმაც რამდენიმე წელი ექიმებთან სიარულში გაატარეს, ახლა ეკლესიის წიაღში ეძებენ შველას, რიტუალის შემდეგ კი რწმენით გაძლიერებულები ისევ ექიმის კაბინეტებს უბრუნდებიან.

კლინიკები

„ჩემს ლაბორატორიაში ქრისტეა"
(Roberts 2006, 9)

დღეს საქართველოში მოქმედი კანონი დასაშვებად ცნობს როგორც დონორის გამოყენებას, ასევე ექსტრაკორპორულ განაყოფიერებასა და სუროგაციას. კანონის თანახმად, აღნიშნული მომსახურების გამოყენება შეუძლიათ მარტოხელა ქალებსაც.[21] ერთადერთი შეზღუდვა ეხება სქესის წინასწარ განსაზღვრას. აკრძალულია ხელოვნური ჩასახვის მეთოდების გამოყენება სქესის შერჩევის მიზნით, გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა აუცილებელია სქესთან შეჭიდული მემკვიდრეობითი დაავადების თავიდან აცილება.[22]

საქართველოში თანდათან იზრდება იმ კლინიკების რიცხვი, რომლებიც უშვილო წყვილებს დამხმარე რეპროდუქციულ ტექნოლოგიებს სთავაზობს. დასახელებებში და კლინიკების საქმიანობის აღწერებში ვხედავთ, რომ უმეტესობა უცხოურ პარტნიორებთან თანამშრომლობს. მაგა-

21 იხ. საქართველოს კანონი ჯანმრთელობის დაცვის შესახებ, მუხლი: 141, 143, 144

22 იხ. საქართველოს კანონი პაციენტის უფლებების შესახებ, მუხლი 34, თბილისი, 2000 წლის 5 მაისი. N 283 – IIს

ლითად, „რეპროარტი" ქართულ-ამერიკული კლინიკაა;[23] კლინიკა „ინ-ვიტრო" ამაყობს იმით, რომ ევროპის ემბრიოლოგთა და რეპროდუქტოლოგთა საზოგადოების წევრია და იქ მომუშავე სპეციალისტებს გავლილი აქვთ კვალიფიკაციის ამამაღლებელი ტრენინგები საფრანგეთში, შვედეთში, გერმანიასა და რუსეთში;[24] „IVF Geoergia – რეპროდუქციის სკანდინავიური ცენტრი" აქცენტს იმაზე აკეთებს, რომ უცხოელი მომხმარებლები ჰყავთ;[25] კლინიკა „კარაპს მედლაინის" ინ ვიტრო განაყოფიერების განყოფილების ხელმძღვანელი მიიჩნევს, რომ მათი წარმატების ფორმულა თურქეთიდან მოწვეული ემბრიოლოგია, რომელსაც ამ დარგში 20 წლის გამოცდილება აქვს.[26] კლინიკების ხელმძღვანელები მუდმივად აკეთებენ აქცენტს საკუთარი ტექნიკური აღჭურვილობის თანამედროვე სტანდარტებთან შესაბამისობაზე და იყენებენ წინადადებებს: *„ახალი სიტყვა ექოსკოპიაში", „არ გააჩნია ანალოგი".*[27]

რეპროდუციული ცენტრები თანამედროვე და კეთილმოწყობილია, მეტი გამჭვირვალობისთვის ზოგიერთი მათგანის საპროცედურო განყოფილებებში კამერებია

---

23 ინფორმაცია „რეპროარტის" შესახებ მისაწვდომია ინტერნეტბმულზე: http://www.vidal.ge/clinics/reproarti

24 კლინიკა „ინ ვიტრო", იხ. ინტერნეტბმული: http://invitro.ge/

25 IVF Geoergia – რეპროდუქციის სკანდინავიური ცენტრი, იხ. ინტერნეტბმული: https://goo.gl/RwfHX4

26 *სხვა შუადღე*, „ინვიტრო განაყოფიერება", ტელეკომპანია რუსთავი 2, 2016 წლის 29 ნოემბერი, ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=irTbOU-pJp8; *MedArea*, „ინვიტრო განაყოფიერება", ფილმი 5, TV 9, 2013 წლის 17 ივნისი, იხ. ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=R5xU-vJONGE; *კლინიკა „ინ ვიტრო" დოკუმენტური ფილმი*, Tsamali.ge, 2017 წლის 29 ივნისი, იხ. ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=WgJ9y3Mptro

27 *სხვა შუადღე*, „ინვიტრო განაყოფიერება", ტელეკომპანია რუსთავი 2, 2016 წლის 29 ნოემბერი, ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=irTbOU-pJp8

დამონტაჟებული. კლინიკების ინტერნეტგვერდები ხშირ შემთხვევაში რამდენიმე ენოვანია, უცხოელი პაციენტებისთვის კი სასტუმროებისა და სხვა მომსახურებების შესახებ სპეციალური ინფორმაციაა განთავსებული. საიტების დათვალიერებისას ვხვდებით, რომ რეპროდუქციული ცენტრების ერთ-ერთი მთავარი გათვლა იმ ქვეყნების მომხმარებლების მოზიდვაა, სადაც კანონი ინ ვიტრო განაყოფიერებას ან სუროგაციას კრძალავს, ან საიდანაც პაციენტები ფასების ხელმისაწვდომობის გამო ჩამოდიან. ექიმებიც ადასტურებენ, რომ საქართველოს სამედიცინო ტურიზმის განვითარების კარგი შანსი აქვს.

სამედიცინო სფერო იზიარებს ტრადიციულ ნორმატიულობას იმ კუთხით, რომ მუდმივად აკეთებს აქცენტს შვილის ყოლის აუცილებლობაზე: *„უნაყოფობა არა მარტო სამედიცინო, არამედ სოციალური პრობლემაც არის. ის ტრაგედიაა კონკრეტული ადამიანისა თუ წყვილისთვის, ხშირად არასრულფასოვნების კომპლექსს, ფსიქოსექსუალურ დარღვევებს იწვევს და განქორწინებამდეც კი მიჰყავს საქმე“*,[28] თუმცა ეკლესიისგან განსხვავებით, კლინიკები აცხადებენ, რომ *„უშვილობა განაჩენი არ არის“*[29] და ქალებს თითქმის ყველა ტიპის კონფიგურაციას სთავაზობენ.

მიუხედავად კანონის ლიბერალურობისა, ზოგიერთი კლინიკა თვითშეზღუდვებს აწესებს და კანონის თვითნებურ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს. მაგალითად, ერთ-ერთი კლინიკის ინტრენეტგვერდზე, კანონმდებლობის განყოფილებაში ვკითხულობთ, რომ მათი სამედიცინო ცენტრი არ ემსახურება ერთსქესიან წყვილებს და მარტოხელა

---

28 ზურაბ საბახტარაშვილის რეპროდუქციული კლინიკა, „ვიბრძოლოთ შვილიერებისთვის“, იხ. ინტერნეტბმული: https://goo.gl/SXZiqv

29 უშვილობა განაჩენი არ არის – როგორ მკურნალობენ ჩაჩავას კლინიკის რეპროდუქციული ჯანმრთელობის ცენტრში უშვილო წყვილებს, 2016 წლის 31 მაისი, იხ. ინტერნეტბმული: http://kvira.ge/258946

პირებს. კლინიკის მიერ გავრცელებული ინფორმაციის თანახმად, ხელოვნური განაყოფიერების, კვერცხუჯრედის დონაციის და სუროგაციის მეთოდებით მომსახურება დასაშვებია მხოლოდ უნაყოფო ცოლ-ქმრის მკურნალობის მიზნით, ხოლო საქართველოს კანონმდებლობა წყვილად ცნობს მხოლოდ ქალს და მამაკაცს,[30] რაც სინამდვილეში, კანონში ასახული არ არის.

ექიმები ეთიკური ნორმის დარღვევად მიიჩნევენ იმას, რომ წყვილთან ერთად რეპროდუქტოლოგის კაბინეტში მშობლები, ბებიები და ნათესავები შედიან. ჩემს მიერ გამოკითხული ახალგაზრდა ემბრიოლოგის, ეკას აზრით, ასეთი ინტიმური პრობლემის შესახებ მხოლოდ ცოლ-ქმარმა უნდა იცოდეს, საქართველოში კი წყვილის უშვილობაზე მთელი ოჯახი ნერვიულობს. ექიმები უარყოფითად აფასებენ იმასაც, რომ საქართველოში უშვილობა ავადმყოფობის კატეგორიაში გადის და ვისაც შვილი არ ჰყავს, არასრულფასოვან ადამიანად მიიჩნევა. ქალი, რომელიც თხოვდება და შვილს არ აჩენს, საზოგადოების ყურადღების ცენტრში ექცევა. როგორც ექიმები ამბობენ, ნათესავები უშვილობას გათხოვების მეორე დღეს უკვე პრობლემად წარმოაჩენენ და გარდა ახლობლებისა, ოჯახის საქმეში უამრავი სხვისი პრობლების ხარჯზე მაცხოვრებელი მანიპულატორი ერევა. *„გეგონება, ძალიან გული შესტკივათ ამ შეკითხვით, სინამდვილეში, ეს არის საჭორაო თემა. ეს არის ძალიან დიდი ფსიქოლოგიური ტრავმა, ყოველ ციკლზე ტირიან ეს გოგონები“.*[31]

რელიგიური შეზღუდვების საპირისპიროდ ექიმები რამდენიმე არგუმენტით არიან აღჭურვილი. 1. არსებო-

30 დონორობის და რეპროდუქციის ქართულ-ბრიტანული ცენტრი, იხ. ინტერნეტბმული: http://www.surrogacy.ge/ka/the-best-surrogacy-legislation

31 ინტერვიუ ემბრიოლოგთან, 2016

ბენ დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მიმართ ლოიალურად განწყობილი სასულიერო პირები, რომელთაგან ზოგი პაციენტს უგზავნის, ზოგი კი თვითონაც აკითხავს კლინიკებს პაციენტის ამპლუაში; 2. სასულიერო პირი ვერ იძლევა კურთხევას, მაგრამ იგი აღარ ქმნის პრობლემებს სხვა სახის ლეგიტიმური აქტების დროს: აზიარებს ქალებს, რომლებიც კლინიკებში დადიან და ნათლავს ბავშვებს, რომლებიც დამხმარე ტექნოლოგიებით დაიბადნენ; 3. სამედიცინო პროცედურების შედეგად, ექიმები ქმნიან ემბრიონს, მაგრამ მხოლოდ ისინი არ წყვეტენ, ბავშვი გაჩნდება თუ არა. ეს ღმერთის ნებაა. ეკას არ მიაჩნია სწორად მათი სფეროს მიმართ ეკლესიის მხრიდან არსებული დამოკიდებულება და რეპროდუქციული მეთოდების ცოდვასთან დაკავშირება. იგი ფიქრობს, რომ უამრავი ცოდვა არსებობს, თუნდაც აბორტის გაკეთება. კლინიკაში სიცოცხლეს კი არ სპობენ, ახალ სიცოცხლეს აჩენენ. იმ ადამიანებს, რომლებიც მათი მომსახურებით რელიგიური საბაბით არ სარგებლობს, ეკა ფანატიკურ მორწმუნეებს უწოდებს. იგი მიიჩნევს, რომ არავის აქვს უფლება ადამიანის არჩევანში ჩაერიოს, როცა საქმე ასეთ მნიშვნელოვან საკითხს ეხება: *„ყველას აქვს უფლება გახდეს მშობელი, შესაბამისად, როგორ მოხდება ეს, მშობელი, ეს მისი გადასაწყვეტია“.* [32] თავად ეკა არ მიიჩნევს, რომ მის საქმიანობას შეიძლება ცოდვა ეწოდოს, მაგრამ ამბობს, რომ რაც ამ სფეროში მუშაობს, აღარც მარხულობს და აღარც ეზიარება, რადგან ვერ ხვდება, როგორ უნდა მოინანიოს ის, რასაც არ ნანობს. ძალიან საინტერესოა ეკას მიერ მსჯელობისას სულისა და სხეულის კატეგორიების შემოტანა:

„ჩვენ ღრმა არაფერს არ ვქმნით, ჩვენ ვქმნით სხეულს, ორ უჯრედს ვაერთიანებთ, მეტი არაფერს. მაგრამ აქედან

32 ინტერვიუ ემბრიოლოგთან, 2016

გამოვა თუ არა ბავშვი – ეს მხოლოდ ღმერთის ნებაა. მე მჭონია შემთხვევები, როდესაც სამედიცინო თვალსაზრისით 100%-ით უნდა გამოსულიყო ორსულობა და არ გამოსულა, და რომ მჭონია, რომ 1%-ით უნდა გამოსულიყო, გამოსულა. არის დიაგნოზი, რომ უბრალოდ არ გეყოლება, თუ არ გაიკეთე ინვიტრო. სასწაული ის იქნება, რომ ის დაორსულდება ისე, როგორც დავაორსულებთ და თუ ღმერთი მოინდომებს, იმას ის ბავშვი ეყოლება (...) ჩვენ ვემსახურებით პაციენტს. ჩვენც ვართ ქრისტიანები, ჩვენც დავდივართ ეკლესიაში, ჩვენც გვაინტერესებს ის, რომ ყველაფერი იყოს კარგად და სასუფეველი დავიმკვიდროთ".[33]

რელიგიური და სამედიცინო სფეროების დისკურსებზე დაკვირვება ნათლად აჩვენებს, რომ ეკლესიები და კლინიკები არ არის ერთმანეთისგან გამიჯნული. მათი სტრატეგიები ერთმანეთის მსგავსია. ეკლესიის მსგავსად, სამედიცინო სფეროც ახდენს ნორმატიულობის იმ გაგების გამყარებას, რომლის თანახმადაც ყველა ქალი დედა უნდა გახდეს. როგორც ეკლესიის, ასევე კლინიკების მუშაობის ეფექტიანობა მაშინ მეტად ჩანს, როცა თვალშისაცემ „სასწაულს" ახდენს. სასწაული მით უფრო ცხადია, რაც უფრო დიდია მისიის შეუსრულებლობის წინაპირობა. სწორედ ამიტომ, უშვილობის პოპულარული კულტებიცა და თანამედროვე კლინიკების ვებგვერდებიც იმ მომხმარებელთა წარმატების ისტორიების გასაჯაროებისკენაა მიმართული, რომლებსაც შვილი დიდი ხნის განმავლობაში არ უჩნდებოდათ და მათი სურვილის ასრულება უკვე წარმოუდგენელი ჩანდა. როგორც მოსალოდნელი იყო, კლინიკებს სჭირდებათ ეკლესიის მხრიდან ლეგიტიმაცია. პირდაპირი ლეგიტიმაცია არ არსებობს, რადგან ოფიციალური ეკლესია დამხმარე რეპროდუქციულ მედიცინას ეწინააღმდეგე-

33 ინტერვიუ ემბრიოლოგთან, 2016

ბა. ამიტომ კლინიკები ირიბი ლეგიტიმაციის მოპოვებისკენ არიან მიმართული, რაც გამოიხატება ექიმების მიერ მოყოლილ ისტორიებში „ლიბერალურად" განწყობილი ერთეული სასულიერო პირების და ინ ვიტრო კლინიკების პაციენტი მღვდლების შესახებ. ღმერთის ჩარევა ექიმს ართმევს იმის შესაძლებლობას, რომ წარმატებული მკურნალობის შემთხვევაში, მას მიეწეროს „განაყოფიერების" დამსახურება. სამაგიეროდ, წარუმატებლობის შემთხვევაში, იგი საკუთარ თავზე სრულ პასუხისმგებლობას არ იღებს, რადგან ეს პასუხისმგებლობა ღმერთთან არის გაზიარებული.

ბრიკოლაჟი – შეთავსებისა და შერწყმის ხელოვნება

„მანამდე მივმართეთ ბევრ საშუალებას – მკურნალობას, ბიოლოგიურს. ჩემს მოძღვარს არ ვუთხარი, რადგან ამიკრძალავდა. ავდექი ერთ მშვენიერ დღეს და წამოვედი, რომ სუროგაციის გზით გაჩენილიყო შვილი. მინდოდა მისი ჯიში არ გადაშენებულიყო. უფალს ვუთხარი გზაში: უფალო, მე ვიცი რომ ვცოდავ და შენს წინააღმდეგ მივდივარ. და თუ ვცოდავ და მაინც გეწინააღმდეგები, ხელი შემიშალე სადმე, ხელი მომტეხე, ფეხი მომტეხე, თუ არადა, დამეხმარე".[34]

როგორც სიღრმისეულ ინტერვიუებში გამოკითხული ქალები, ასევე მომავალი დედების ფორუმის წევრები დეტალურად ერკვევიან სამედიცინო ტერმინოლოგიაში, მიმოიხილავენ ერთმანეთის პრობლემებს, ერთმანეთს სხვადასხვა ექიმებს და კლინიკებს ურჩევენ, ზოგჯერ დიაგნო-

34 ეკა ხოფერიას თოქ-შოუ, ტელეკომპანია იმედი, 2017 წლის 15 თებერვალი, იხ. ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=plfHFXxRLzg

ზის შესახებაც ეკითხებიან და მიმართულებას აძლევენ. ამ ყველაფრის მიუხედავად, მათი ნაწერიცა და საუბარიც სავსეა ფრაზებით: *ღმერთის შეწევნით, ღმერთი გადმოგვხედავს, უფალმა დაგლოცოს*... ქალების ნარატივებში სხვადასხვა სცენები ჩანს. ამ სცენებში მთავარი ფიგურები იცვლება, მაგრამ ერთი ფიგურა ყველა დეკორაციაში, ყველა კადრში, მათ წარმოდგენებში, იმედებში და სიზმრებშიც კი ფიგურირებს. ეს ღმერთის ფიგურაა.

ჩემი კვლევის მონაცემების თანახმად, უშვილო ქალებისთვის *ბრიკოლაჟის* საჭიროებას დაუგეგმავი პრობლემა წარმოქმნის. უშვილობის პრობლემად მოაზრება რამდენიმე ძირითადი მიზეზით არის განპირობებული, უმთავრესი კი ქალის როლის მიმართ არსებული მოლოდინია. თითქმის ყველა ინფორმანტი დედობას ახასიათებს, როგორც მთლიანობის/სრულყოფილების მიღწევის საშუალებას. სხვადასხვა ფორმულირებით, თითქმის ყველა ინტერვიუში ჩანს იმის დაუშვებლობა, რომ ქალი შეიძლება დედა არ/ვერ გახდეს. ჩემი ინფორმანტები შვილის ყოლის სურვილს იდეაფიქსს უწოდებენ და ლოდინის პროცესს მოიხსენიებენ პერიოდად, როდესაც ყველაფერი ერთი იდეის გარშემო ტრიალებს და სხვა ყველაფერი გაცილებით უმნიშვნელოა. მათი აზრით, ქალი დედობის მიღწევის შემდეგ სრულიად სხვა ადამიანი ხდება.

კატო 49 წლის ქალია, მოთხოვნადი პროფესია აქვს და სტუდენტობის შემდეგ მუდმივად კარგ და მაღალანაზღაურებად სამსახურებში მუშაობდა. ის 38 წლის გათხოვდა, მაგრამ იხსენებს, რომ გათხოვებამდეც ფიქრობდა შვილის ყოლაზე და ნებისმიერ შემთხვევაში გააჩენდა ან აიყვანდა ბავშვს, იმის მიუხედავად, რომ მისი მშობლები სოფელში ცხოვრობენ და მარტოხელა ქალის მიერ შვილის გაჩენა შეიძლება მათთვის მიუღებელი ყოფილიყო: *„ვერასდროს წარმოვიდგენდი, რომ შეიძლება დედა არ ვყოფილიყავი,*

ამას არ დავუშვებდი!."[35] კატო და მისი მეულლე დიდი ხნის განმავლობაში დადიოდნენ ექიმებთან, მაგრამ შედეგი არ ჰქონიათ. კატო რელიგიურია და საუბრისას არაერთხელ აღნიშნა, რომ ეკლესიას სრულიად ეთანხმება დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მიმართ ნეგატიურ დამოკიდებულებაში: *„ჩემი მამაო მეუბნებოდა – ეგ არ გააკეთო არაფრით, ამას გერჩივნოს, რომ ბავშვი აიყვანოო; ეგ ეკლესიური არ არის, ეშმაკისეულიაო".* აკრძალვის მიუხედავად, დიდი სურვილის გამო კატომ მაინც მიმართა ინ ვიტრო კლინიკას. წარუმატებელი მცდელობების შემდეგ, მისმა მეულლემ ისრაელიდანაც კი ჩამოიყვანა ექიმები იმ იმედით, რომ ისინი უფრო კვალიფიციურები აღმოჩნდებოდნენ. წარმატებული არც უცხოელი ექიმების ჩარევა აღმოჩნდა და კატო დღეს ფიქრობს, ღმერთს არ უნდოდა, რომ მას ცოდვა ჩაედინა. საბოლოოდ კატომ შვილის აყვანა გადაწყვიტა და სოციალური კავშირების დახმარებით მიზნის მიღწევა შეძლო. როგორც მეუბნება, რომ არა კავშირები, დღესაც შვილის მომლოდინეთა რიგში იქნებოდა. ახლა კატოს დღის განრიგი და სამომავლო გეგმები მთლიანად ბავშვის საჭიროებებზეა მორგებული. შვილის აყვანის შემდეგ, მან სამსახურიდან წამოსვლა და მთელი დროის ბავშვთან გატარება გადაწყვიტა.

მეორე მიზეზი, რის გამოც უშვილობა გათხოვებიდან მალევე აღიქმება პრობლემად, საზოგადოების მხრიდან არსებულ წნეხს უკავშირდება. უშვილო ქალებს სახლში, სამსახურში, ნათესავების თუ მეზობლების მხრიდან ყოველდღიურად აწუხებთ მდგომარეობის განსაზღვრის მიზნით დასმული შეკითხვები (ორსულად ხომ არ ხარ?), დიაგნოზის განსაზღვრის მიზნით დასმული შეკითხვები (რატომ არ გიჩნდება ბავშვი?) და თანაგრძნობის გამომ-

35 ინტერვიუ, კატო, ნოემბერი, 2016

ხატველი მზერა. ეს თემა კარგად ჩანს უშვილო ქალების ფორუმებზე, სადაც ერთმანეთს შესჩივიან სხვების „ზედმეტი მზრუნველობის" გამოვლინებებს:

„ხალხი მეც მიშლიდა ნერვებს, 'ახალი ხომ არაფერია?' ამის კითხვით, დედამთილი რალაც ექიმების სახელ-გვარებს მეუბნებოდა (...) თან ვაცნობიერებდი, რომ ჯერ მხოლოდ 6 თვეა გასული და არაფერია სანერვიულო. (...) ბოლოს, ჩვეულებრივ ექიმთან მივედი, ანალიზები გავიკეთე, არაფერი მქონდა პრობლემური, ჩემი ქმარიც წავიყვანე და თავიდან ბოლომდე გამოვიკვლიე. არც მას არაფერი არ ჰქონდა, ჩემი ანალიზების პასუხები დედამთილს მაცივარზე გავუკარი".[36]

ჩემი ინფორმანტებიდან ყველა გათხოვილია, მაგრამ ჰიპოთეტურ შეკითხვაზე – რომ არა ქმარი, გააჩენდნენ თუ არა შვილს, სხვადასხვანაირად მპასუხობენ. უმრავლესობა ამბობს, რომ ყოველშემთხვევაში გააჩენდა შვილს, ამ გადაწყვეტილების მიმართ საზოგადოების რეაქცია როგორიც უნდა ყოფილიყო. ზოგიერთ ქალს მარტოხელა ქალის მიერ შვილის გაჩენის აზრი ეგოისტური ეჩვენება და ეკლესიის პოზიციას იზიარებს, რომლის თანახმადაც ბავშვს აქვს უფლება ჰყავდეს როგორც დედა, ასევე მამა. ჩემი ინფორმანტები ამბობენ, რომ ბევრი ქალი ბავშვს ქმართან პოზიციების გაძლიერების საშუალებად აღიქვამს და შვილს სწორედ ამიტომ აჩენს. ქალების წარმოდგენაში, შვილის გაჩენა მათ პოტენციურ მეტოქეებზე მაღალ პედესტალზე აყენებს. ქალები ლოდინის პროცესში მუდმივად ფიქრობენ იმაზე, რომ შვილის ყოლა მის პარტნიორს, დედამთილს, მშობელს გააბედნიერებს: *„გული მტკიოდა,*

36 Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში", გამოგზავნილია 2009 წლის 2 აპრილს, იხ. ინტერნეტბმული: https://forum.ge/?f=97&showtopic=33949518&st=60

რომ ბოლომდე ვერ ვიღიმებოდით ოჯახში, რადგან შვილი არ იყო და მე ვიფიქრე ამ ადამიანს ბოლომდე მივცემ გაღიმების საშუალებას მეთქი".[37] საკუთარი ახლობლების წინაშე ბრალეულობას განსაკუთრებით ამძიმებს ის შემთხვევები, როდესაც უშვილობა დანამდვილებით მხოლოდ ქალის ჯანმრთელობის მდგომარეობით არის გამოწვეული. ერთერთი ინფორმანტის თქმით, გრძელვადიანი მკურნალობის შემდეგ იმაზეც კი თანახმა იყო, მის ქმარს სხვა ქალთან გაეჩინა შვილი, რადგან დიდ უსამართლობად მიაჩნდა საკუთარი ჯანმრთელობის გამო, ქმარიც უშვილო რომ დარჩენილიყო.

ლალის თავის სამსახურში ვხვდები. 38 წლის გათხოვდა და მაშინვე უნდოდა შვილის გაჩენა. თუმცა, სხვა ქალებისგან განსხვავებით, ის არ ფიქრობს, რომ შვილის ყოლა მისთვის ყველაზე მთავარია: *„საერთოდ, ყოველთვის ვამბობდი – თუ იქნებოდა არჩევანი მყოლოდა ან მხოლოდ ქმარი/პარტნიორი, ან მხოლოდ შვილი, შვილის მარტო გაზრდას მეორე ადამიანი მერჩივნა. მე ვფიქრობდი, რომ შვილის მარტო გაზრდას ვერ შევძლებდი – არ მეყოფოდა ნერვები, ენერგია".*[38] ლალი იხსენებეს, რა რთული იყო ლოდინი: ხელოვნური სტიმულაციების, ხანგრძლივი მკურნალობის, ექიმთან პერმანენტული ვიზიტების გაძლება. მას მიაჩნია, რომ ლოდინი მატერიალურად და ფსიქოლოგიურად მძიმე გადასატანია, დაძაბულობა კი ხშირად უკუშედეგს იძლევა. მისი აზრით, ინ ვიტრო განაყოფიერების მეორე ცდა იმიტომ გამოდგა წარმატებული, რომ არ სჯეროდა, რამე თუ გამოვიდოდა. *ბრიკოლერისთვის* დამახასიათებელია პირდაპირი კომუნიკაცია ღმერთთან, მაგრამ ეს არ გულის-

---

37 ეკა ხოფერიას თოქ-შოუ, ტელეკომპანია იმედი, 2017 წლის 15 თებერვალი, იხ. ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=plfHFXxRLzg

38 ინტერვიუ, ლალი, 2016, ნოემბერი

ხმობს იმას, რომ იგი ინსტიტუციონალიზებულ რელიგიას საერთოდ არ აღიარებს. ინ ვიტრო განაყოფიერების შესახებ გადაწყვეტილებას ლალი მოიაზრებს, როგორც დამოუკიდებელ არჩევანს და არასწორად მიაჩნია მღვდლისთვის ამ პასუხისმგებლობის გადაბარება:

„ბოლოს და ბოლოს, თუ მორწმუნე ხარ, ხატი და მსგავსი ღმერთის იმიტომ ხარ, რომ დამოუკიდებელი არჩევანის ნება გაქვს. თუ ყველაფერი მამაოს ჰკითხე, მაშინ ადამიანი აღარ გამოდიხარ. ეს ჩემით გადავწყვიტე. ისე კი შემხვდა მამაო, იქ რომ მივდიოდი და ვუთხარი ამ საქმეზე მივდივარ და შენ კარგი ფეხი გექნება-თქო. მაგრამ ისეთი დიქტატორი მამაო არც არის".

ლალისთან ინტერვიუზე მისვლამდე ვიცოდი, რომ მან შვილი ინ ვიტრო განაყოფიერების მეშვეობით გააჩინა და არ მქონდა მოლოდინი, რომ ის რიტუალების შესახებაც ინფორმირებული აღმოჩდებოდა, მაგრამ, მისი აზრით, ღვთისმშობლის სარტყელს საბოლოო შედეგის მიღწევაში დიდი წვლილი მიუძღვის. ლალის ინ ვიტრო განაყოფიერების ორ მცდელობას შორის სამწლიანი სხვაობა იყო. მეორე მცდელობამდე ის მეუღლესთან ერთად დირბის მონასტერში ჩავიდა და ღვთისმშობლის სარტყელი შეიძინა, ამიტომ ფიქრობს, რომ ეს ქამარი დაკავშირებულია მეორე ინ ვიტროს წარმატებულ შედეგთან. როგორც ლალი იხსენებს, ღვთისმშობლის სარტყელი ორსულობის პერიოდშიც ეკეთა: *„როგორც ეს ჯვარი მიკეთია სულ, ასევე მეკეთა ქამარი მთელი ცხრა თვის განმავლობაში, ვფიქრობდი, რომ მიცავდა. ჩემს მეუღლესაც ეკეთა მთელი ცხრა თვე".*

ბრიკოლაჟი ერთმანეთთან კავშირის არმქონე რესურსების შეთავსებას გულისხმობს, რაც გარე დამკვირვებლისთვის აზრს არ ქმნის, მაგრამ თავად აქტორს აქვს წარმოდგენა, რაში სჭირდება ამ რესურსების გამოყენება. იმ ადა-

მიანებისთვის, ვისთვისაც დედობა თვითმიზანი ხდება, შვილის გაჩენა სხვადასხვა ტიპის ძალისხმევის გაღებას გულისხმობს. *ბრიკოლერს* როგორც მატერიალური, ასევე ფიზიკური რესურსები სჭირდება. მეტი რესურსის ქონა გავლენას ახდენს *ბრიკოლაჟის* მრავალფეროვნებაზე. მანანა, რომელსაც უშვილობასთან ბრძოლის პერიოდში ძალიან კარგი სამსახური ჰქონდა, ჯერ საქართველოში მკურნალობდა, შემდეგ კი – ისრაელში.[39] ამავდროულად, ის სხვადასხვა წმინდა ნაწილებს აგროვებდა და რამდენჯერმე მოილოცა იერუსალიმში სასწაულმოქმედი ადგილები. როგორც მიყვება, მკურნალობის პარალელურად, მუდმივად ფიქრობდა ბავშვის აყვანაზე. ერთხელაც, ახლობლებმა დაურეკეს და უთხრეს, რომ სურვილის შემთხვევაში შვიდი თვის ბავშვს კალათით მიუყვანდნენ სახლში. მანანამ და მისმა ქმარმა ამ შეთავაზებაზე უარი თქვეს, რადგან ახლობლებმა მათ გარეშე მიიღეს ასეთი მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილება. თან, ამ პერიოდში, მას მაინც ჰქონდა რწმენა, რომ აუცილებლად გაუჩნდებოდა საკუთარი, ბიოლოგიური შვილი. მოგვიანებით, საფრანგეთში გაკეთებული ინ ვიტრო განაყოფიერება წარმატებული აღმოჩნდა, მაგრამ ნაყოფი დაკარგა, შემდეგ უკრაინაში შეარჩია სუროგატი, მაგრამ ეს პროცესიც უშედეგოდ დასრულდა. საბოლოოდ, მანანამ ისევ ისრაელის კლინიკაში გადაწყვიტა ჩასვლა. მანანა იხსენებს, რომ ისრაელის კლინიკაში ჩასვლამდე სამსახურებრივი ვიზიტით მოხვდა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საპატრიარქოში, სადაც პატრიარქთან შეხვედრის და საკუთარი გეგმების შესახებ ლაპარაკის საშუალებაც მიეცა: *„ილია მეორესთან მოვხვდი. ვუთხარი ისრაელში მივდივარ-მეთქი. პატრიარქმა მითხრა, ებრაელი ექიმი რომ დაგლოცავს და გიმკურნალებს,*

39 ინტერვიუ, მანანა, 2016, ნოემბერი

ისე ვერავინო. მომცა ორი დიდი სანთელი". მანანა ახლა პატრიარქის მხრიდან ორი სანთელის გადაცემას თავისებურ ინტერპრეტაციას უკეთებს. იგი ფიქრობს, რომ პატრიარქმა მაშინვე დაინახა, რომ ინ ვიტრო განაყოფიერების შემდეგ მას ტყუპები გაუჩნდებოდა. მანანას შვილები ისრაელში გაჩნდნენ, ექიმებმა მეთვალყურეობის გამო ორსულობის ბოლო პერიოდში იქ გადასვლა სთხოვეს და ბოლო დროს იქ იცხოვრა. ბავშვებიც მეორმოცე დღეს ისრაელში მონათლა, იმ ეკლესიაში, რომლის ეზოშიც, გადმოცემის თანახმად, ღვთისმშობლის ბებია დადიოდა.

ქალები, რომლებმაც ინ ვიტრო განაყოფიერებით გააჩინეს შვილი, ფიქრობენ, რომ შვილის ყოლის სურვილი ცოდვად არ შეიძლება ჩაითვალოს. ქალების მხრიდან ეკლესიის პოზიციის აღწერისას ვერ ვხედავთ ისეთ სიხისტეს, რომელსაც პატრიარქის ეპისტოლის წაკითხვისას ვაწყდებით. ამ ნარატივებში უფრო ნეიტრალური სასულიერო პირები ჩანან, რომლებიც ოფიციალური ეკლესიის პოზიციას რჩევის სახით ახმოვანებენ, მაგრამ ხელოვნურ განაყოფიერებას რადიკალურად არ კრძალავენ. დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მიმართ შედარებით მეტი მიმღებლობით გამორჩეული სასულიერო პირების არსებობა ექიმებსაც და პაციენტებსაც იმ განწყობას უქმნის, რომ ეკლესიასთან მორიგება დასაშვები და სრულიად შესაძლებელია. შესაბამისად, 2014 წლის საშობაო ეპისტოლეში გამოთქმული ხისტი და არაორაზროვანი პოზიცია ქალებისთვისაც და ექიმებისთვისაც ნეგატიური მოულოდნელობა აღმოჩნდა. როგორც კლინიკა „ინ ვიტროს" ერთერთი დამაარსებელი, ნატალია ხონელიძე აბობს: *„ჩვენთან მამაოებიც დადიან. ჩვენთან ძალიან ბევრი პაციენტი მოდის, რომელთაც თვით ილია მეორის ლოცვა-კურთხევა აქვთ მიღებული. და ნამდვილად ძალიან გამიკვირდა ბოლოდროინ-*

დელი დამოკიდებულება ამ პრობლემის მიმართ".[40] როგორც კლინიკა „რეპროარტის" დირექტორი ლიკა ჭყონია ყვება, საბჭოთა კავშირის დაშლამდე საქართველოში, საერთაშორისო კონფერენციაზე ჩამოსული იყო ცნობილი ემბრიოლოგი რობერტ ედვარდსი (2010 წელს ედვარდსს ინვიტრო განაყოფიერების სფეროში შეტანილი ღვაწლისთვის ნობელის პრემია გადაეცა) და ჟორდანიას კლინიკის ერთ-ერთმა თანამშრომელმა პროფესორი ედვარდსი პატრიარქთან შესახვედრად წაიყვანა: *„როდესაც პროფესორმა ედვარდსმა უამბო პატრიარქს, რას აკეთებდნენ და რა მიღწევები ჰქონდათ, მე არ ვიტყვი ტყუილს, არ აკურთხა, მაგრამ წარმატება უსურვა ამ მეთოდს საქართველოში".*[41] ლიკა ჭყონიასთვის ეს ისტორია მნიშვნელოვანია, რამდენადაც მას რეპროდქციული სამედიცინო საქმიანობის რელიგიის მხრიდან ლეგიტიმაციის დასასაბუთებლად იყენებს: *„ეს ისტორია ჩვენთვის ყოველთვის ძალიან დიდი დახმარებაა, როდესაც პაციენტებს ვესაუბრებით ან როდესაც ვინმე სამღვდელო პირთან გვაქვს საუბარი".*[42]

პატრიარქის 2014 წლის საშობაო ეპიტოლეს წაკითხვის შემდეგ ფორუმზე დარეგისტრირებული „წეროს მომლოდინე" ქალების რეაქციები რამდენიმე ძირითად მიმართულებად დაჯგუფდა. ეკლესიის მიმართ რამდენიმე რადიკალურად განწყობილმა ქალმა გააკრიტიკა ეკლესია, სასულიერო პირებს შორის არსებული კორუფცია და მდიდრული ავტომანქანები. უმეტესობა დაბნეულ სტატუსებს

---

40 *პანორამა*, „ხელოვნური განაყოფიერება, პატრიარქი და ხალხის პროტესტი", TV იმედი, 2015 წლის 26 აგვისტო (თავდაპირველად ეთერში გავიდა 2014 წლის 12 იანვარს), იხ. ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=zPWws30i0LY

41 *რა სურთ ქალებს?!*, „სუროგაცია, დონაცია და ინ-ვიტრო განაყოფიერება", საქართველოს საზოგადოებრივი რადიო, 2016 წლის 28 აპრილი, იხ. ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=UiualGOvjSA

42 იქვე

წერდა და იმედს გამოთქვამდა, რომ ეპისტოლეს ტექსტი არ იყო პატრიარქის დაწერილი. ზოგიერთი მომხმარებელი იმასაც კი ფიქრობდა, რომ ინ ვიტრო განაყოფიერების ერთ-ერთი კლინიკის ექიმი პაციენტებს სუროგაციაზე პატრიარქის კურთხევით უშვებდა, რაც ეპისტოლესთან სრულიად შეუსაბამო იყო. ყველაზე მეტი კომენტარი კი გამოუვალი სიტუაციიდან თავის დასახსნელი ლოგიკის ძიებას ემსახურებოდა: *„არ მგონია, ღმერთი ჩვენი ბედნიერების წინააღმდეგი იყოს, გილოცავთ ქრისტეშობას“, „ყველაფერი ღმერთის ნებაა – ჩემი ანგელოზიც ღმერთმა გამომიგზავნა და წმინდა გიორგიმ დალოცა“*. ეს ლოგიკა ყველაფერში ღმერთის ნების დანახვის არგუმენტზეა აგებული: თუ ტექნოლოგიური პროგრესი არსებობს, ესე იგი, ღმერთს უნდა, რომ არსებობდეს, თუ ბავშვი იბადება, ესე იგი ღმერთს უნდა, რომ დაიბადოს. ექიმების მსგავსად, ჩემი ინფორმანტებიც საუბრობენ სულის ფენომენზე. მათი აზრით, თუ ღმერთი ხელოვნური განაყოფიერების წინააღმდეგი იქნებოდა, მაშინ არ დაუშვებდა ასეთი გზით განაყოფიერებული ემბრიონის დაბადებას და სულის შთაბერვას. ამ ქალების აზრით, მეცნიერულ-ტექნოლოგიური წინსვლაც უფლის წყალობად უნდა მიიჩნეოდეს.

შედარებით განსხვავებული სიტუაცია, მაგრამ იმავე ტიპის ლოგიკა გვხვდება იმ ქალების შემთხვევაში, რომლებსაც არ გამოუყენებიათ ინ ვიტრო განაყოფიერება ან სცადეს და პროცესი წარუმატებლად დამთავრდა. ჰომეოპათი რეპროდუქტოლოგების პაციენტები, რომლებიც უკვე ორსულად არიან და ექიმთან მონიტორინგზე დადიან, ასევე მეუბნებიან, რომ არასდროს მიმართავდნენ ინ ვიტრო განაყოფიერებას, რადგან მათი მოძღვარი ამის წინააღმდეგია და ისინიც იზიარებენ ეკლესიის შეხედულებას. ამ შემთხვევების გაანალიზებისას, შეგვიძლია მხოლოდ ვივარაუდოთ, რომ მათი შეხედულებები სხვა ტიპის

გამოწვევასაც მოერგებოდა, უბრალოდ ამის საჭიროება აღარ ჰქონიათ. აქვე მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, რომ ისინი ასაკობრივად ბევრად უფრო ახალგაზრდები იყვნენ (20-დან 30 წლამდე), რაც, ასევე, შესაძლოა მათი პოზიციის განმაპირობებელი იყოს.

ინ ვიტრო განაყოფიერებისთვის დიდი თანხაა საჭირო. მიუხედავად იმისა, რომ ხელისუფლების წარმომადგენლები ხშირად საუბრობენ დემოგრაფიაზე ზრუნვის აუცილებლობაზე, სახელმწიფო არ აფინანსებს ინ ვიტრო განაყოფიერებას. ექიმები ამის გამო წუხილს გამოთქვამენ და ფიქრობენ, რომ სახელმწიფო მეტად უნდა ზრუნავდეს უშვილობის პრობლემის მოგვარებაზე. მათი თქმით, პაციენტები მხოლოდ მატერიალურად შეძლებული ადამიანები არ არიან, ძალიან ბევრი ხელმოკლე ადამიანი ყველაფერს ყიდის იმისთვის, რომ ჰყავდეს შვილი, უბრალოდ, შეძლებულებს მეტი ცდის საშუალება აქვთ და ხშირად უცხოურ კლინიკებშიც მიდიან. თუ ექიმი წყვილს სუროგატის ჩარევას ურჩევს, თანხა დაახლოებით ოთხჯერ იზრდება. 35 წლის მაკამ, რომლის საკონტაქტო მონაცემსაც ემბრიოლოგისგან ვიგებ, ტყუპი გოგონები სწორედ სუროგატის მეშვეობით გააჩინა. ემბრიოლოგის თქმით, მაკა იმ იშვიათ პაციენტთა შორისაა, რომელიც მათთან თანამშრომლობას არ მალავს. მას რამდენიმე დღეში ვურეკავ და კაფეში შეხვედრაზე ვუთანხმდები.[43] მაკა 23 წლის გათხოვდა და მიუხედავად იმისა, რომ ის და მისი მეუღლე დაქორწინებისთანავე ოცნებობდნენ შვილებზე, ათი წლის განმავლობაში ოცნების ახდენა ვერ მოახერხეს. მაკა ამბობს, რომ ყველაფერი სცადეს, თუმცა ექიმების იმედების მიუხედავად, საბოლოოდ ყველა მცდელობა უშედეგოდ დამთავრდა. ლოდინის პროცესს ის, სხვა

43 ინტერვიუ, მაკა, 2016, ოქტომბერი

ქალების მსგავსად, ჯოჯოხეთს ადარებს და აღწერს, როგორც მძიმეს, დამთრგუნველსა და გაუსაძლისს: „ალბათ *ეს ქალისთვის ყველაზე მძიმე მომენტია. ელოდები ყოველ თვე, ყოველ დღე*". ლოდინის პროცესში ქალები სხვადასხვა ექიმის და მღვდლის, წამლის და ხატის შესახებ იგებენ ინფორმაციას. ექიმებისა და წმინდა ადგილების შერჩევას ერთი და იგივე ფაქტორი განაპირობებს: ცნობადობა და ბევრი ადამიანის დადებითი შეფასება (Customer review). მკურნალობა და სამედიცინო პროცედურების გაკეთება დიდ ფიზიკურ და ემოციურ რესურსს მოითხოვს. ძალისხმევა სჭირდება პოპულარულ რელიგიურ პრაქტიკებში ჩართვასაც, ეს გაუვალი გზის ფეხით დაფარვა იქნება, ყინულივით ცივ წყალში ჩასვლა თუ მარხვა და ლოცვა. როგორც ინტერვიუებში ჩანს, ბრიკოლერებად გარდაქმნილი ქალები ქმედებებს საკუთარი რესურსების გათვალისწინებით ირჩევენ. მკურნალობის პარალელურად, მაკა ლოცულობდა და დადიოდა ეკლესიაში. ბერთას მონასტერშიც წავიდა, მაგრამ სასწაულმოქმედ აუზში ჩასვლისგან თავი შეიკავა, ჯანმრთელობის პრობლემები ჰქონდა და ეშინოდა, რომ გაცივდებოდა. სამაგიეროდ, ლოცულობდა წმინდა პანტელეიმონის ხატთან, რომელიც ჯანმრთელობის შემწედ მიიჩნევა და გეგმავდა დირბის ღვთისმშობლის ქამრის ყიდვას. საბოლოოდ, ინ ვიტრო კლინიკას მიმართა და როგორც ამბობს, ყველაფერი გააკეთა იმისთვის, რომ ემბრიონები მის ორგანიზმში გადაეტანათ, თუმცა ჯანმრთელობის პრობლემის გამო, ექიმები არ დათანხმდნენ და სუროგატის დახმარება ურჩიეს.

მაკა მიყვება, რომ როდესაც სუროგატის შერჩევის გადაწყვეტილება მიიღო, ძმა ძალიან გულშემატკივრობდა. მოგვიანებით, მოძღვართან საუბრის შემდეგ, მისი ძმა შეფიქრიანებული დაბრუნდა და მას სასულიერო პირთან გასაუბრება სთხოვა. მაკა შეხვდა ძმის მოძღვარს, მაგრამ

აზრი არ შეუცვლია. თან, ამავე პერიოდში, მისი მეუღლის მოძღვარმაც გაიგო წყვილის გადაწყვეტილების შესახებ და *„ასე რომ ვთქვათ, კურთხევა მოგვცა“*. მოძღვარმა ასევე აუხსნა, რომ მნიშვნელობა ჰქონდა არა ორსულობის პერიოდს, ანუ იმის, თუ ვის ორგანიზმში გაიზრდებოდა ნაყოფი, არამედ დაბადების შემდეგ ბავშვების ნამდვილ ქრისტიანებად აღზრდას. კითხვაზე, მიიღებდა თუ არა იმავე გადაწყვეტილებას, რომ არა შედარებით არარადიკალური პოზიციის მქონე მოძღვარის გამოჩენა, მაკა მპასუხობს, რომ სურვილი ძალიან ძლიერი იყო და, სავარაუდოდ, მაინც მიმართავდნენ სუროგაციას. აქვე ამატებს: *„მადლობა ღმერთს, ასეთი მამაოც შეგვხვდა“*.

როგორც მაკა მეუბნება, მას და მის მეუღლეს სუროგაციისთვის ძალიან ბევრი ფული დასჭირდათ და ამ ხარჯს ბანკში ბინის ჩადების გარეშე ვერ შესწვდებოდნენ. ამას ემატება ორსულობის დროს სუროგატისათვის კომფორტული გარემოს შექმნის ხარჯი, რაც თვითონ მაკას სურვილი იყო. დღემდე დარწმუნებულია, რომ მისი სხეული სუროგატზე უფრო კარგად აიტანდა ორსულობას. სუროგატის ორსულობის ცხრა თვე მისი ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი და ურთულესი პერიოდია. სუროგატს ძალიან ხშირად ნახულობდა და დღეში რამდენჯერმე ურეკავდა. ხშირად, ტელეფონის ყურმილის მუცელთან მიტანას სთხოვდა და თავის შვილებს ელაპარაკებოდა. მიუხედავად ამისა, დღეს, როდესაც მისი შვილები პრობლემურად იქცევიან, ან მათი გაგება უჭირს, სულ იმ ცხრა თვეს ადანაშაულებს, როცა ვერ შეძლო ბავშვები თავის ორგანიზმში ჰყოლოდა. გარდა ამისა, მაკას და მის მეუღლეს კლინიკაში კიდევ ერთი ემბრიონი აქვთ გაყინული, თუმცა მის გაჩენაზე ჯერ ვერ ფიქრობს, რადგან ტყუპებისთვის აღებული ვალიც არ აქვთ დაფარული, თან ჯერ პატარა შვილები ჰყავს და მათ მოვლას დიდი ფიზიკური ძალისხმევა სჭირდება.

ეკლესია, რომელიც „ხელოვნური" გზით ბავშვების დაბადებას ეწინააღმდეგება, ნათლობის აქტით აბათილებს საკუთარ პოზიციას და ბავშვი „ბუნებრივ" განზომილებაში გადაჰყავს. როგორც მაკა ამბობს, სუროგაციის გზით გაჩენილ ტყუპებს ძალიან დიდი ნათლობა გადაუხადეს და სტუმრების სიის პირველ ნომრებად სუროგატი და მისი ოჯახის წევრები ჩაწერეს, თუმცა მათ თავად არ მოისურვეს მისვლა. ინტერვიუებიდან ჩანს, რომ ქალები საკუთარ თავს პატრიოტი და „ღვთისმოშიში" ქრისტიანი შვილების გაზრდას აკისრებენ. გარდა იმისა, რომ მისი ოჯახი გაბედნიერდა, მისი შვილების სახით: *„ორი კარგი ადამიანი შეემატება ქრისტიანულ სამყაროსაც და ამ ქვეყანასაც"*.

ლოდინის პერიოდში ქალები ძალიან საინტერესო სქემაში ერთვებიან, რადგან სასურველი შედეგის მისაღწევად ღმერთს/წმინდანს სანაცვლოდ რაღაცას ჰპირდებიან. ეს „ნაცვალგება" ხშირად მომავალი შვილისთვის წმინდანის სახელის დარქმევაში, ან ამა თუ იმ კულტის სიძლიერის შესახებ ინფორმაციის გავრცელებაში გამოიხატება. ასევე შეიძლება გამოვლინდეს „ღმერთის მიერ ნაჩუქარი" ბავშვის ეკლესიურ ცხოვრებაში აქტიურად ჩართვაში, ან პირადი რელიგიურობის გაზრდაში. ბავშვის დაბადების შემდეგ ჩემი რესპონდენტები ნორმალურ ცხოვრებას უბრუნდებიან. შესაბამისად, ის, რაც *ბრიკოლაჟის* დროს მათთვის აზრს ჰქმნიდა, უკვე შეიძლება გასახსენებლად უაზროდ მოეჩვენოთ ან ამ თემაზე ლაპარაკს განგებ აარიდონ თავი. სწორედ ეს არის იმის ერთ-ერთი მიზეზი, რომ რესპონდენტების პოვნა ძალიან გამიჭირდა. თითქოს *ბრიკოლაჟის* აქტი ერთგვარი ლიმინარული პერიოდია, რომელშიც სხვა წესები, სხვა ლოგიკა მუშაობს. ბავშვის გაჩენის შემდეგ უპირველესი ამოცანა *ბრიკოლაჟის* ნაყოფის ნორმის ფარგლებში მოქცევაა.

შეჯამება: მიზანი, რომელიც საშუალებებს ამართლებს

უშვილობა ქალებისთვის დაუგეგმავად წარმოქმნილი, პრობლემური სიტუაციაა, რომლის დაძლევისთვის გამართლებულია კავშირის არმქონე რესურსების ერთმანეთთან დაკავშირება (Lévi-Strauss 1966). მიზნის მისაღწევად უშვილო ქალები *ბრიკოლერები* ხდებიან, რაც ყველანაირი საშუალების (სამედიცინო და რელიგიური) კომბინაციას ხდის შესაძლებელს და მისაღებს. თუმცა ჩემი თეორიული ჩარჩოს თანახმად, *ბრიკოლაჟი* არ შეიძლება დავინახოთ როგორც მთლიანად ინდივიდუალისტური პრაქტიკა, რადგან ის ყოველთვის მოცემული სოციოკულტურული კონტექსტის ფარგლებში ხდება (Altglas 2014). ქართველი ქალის სახე, რომელსაც სრულყოფილებას მხოლოდ „სათანადო" დედობა სძენს, ძლიერი კულტურული კონსტრუქტია, რომელიც ჩანს როგორც სამეცნიერო წყაროებში, ასევე თანამედროვე კვლევებში. ჩემი კვლევის შედეგების თანახმად, როგორც რელიგიური, ასევე სამედიცინო სფერო ხელს უწყობს იმ იდეის კვლავწარმოებას, რომ ქალი აუცილებლად უნდა გახდეს დედა, თუმცა ეს სფეროები დედობის, როგორც მიზნის მიღწევის განსხვავებულ გზებს გვთავაზობენ.

მთავარ აქტორად მართლმადიდებელი ეკლესია გვევლინება, რომელიც ტრადიციული პატრიარქალური დისკურსის კვლავწარმოებას ახდენს და დღესაც წარმატებით ნერგავს „სათანადო" ქალის ხატს, რომლის მთავარი მახასიათებელიც თავგანწირვაა. საქართველოს მდგომარეობა ზუსტად ემთხვევა დედობის მიმართ საბერძნეთში არსებულ წარმოდგენას, რომელიც, მართლმადიდებლური გავლენით, რეპრეზენტირებულია ყოვლადწმინდა მარიამის

ხატის სახით და უპირობო, აბსოლუტურ სიკეთეს წარმოადგენს (Paxson 2004).

საკვლევი მიზნის გათვალისწინებით, ჩემთვის მნიშვნელოვანი იყო იმის ჩვენება, როგორ ხდება ბიოსამედიცინო მეცნიერებისა და გლობალური ტექნოლოგიების მრავალფეროვან კულტურულ კონტექსტში გაგება და პრაქტიკაში განხორციელება. საქართველოს შემთხვევაში ვხედავთ, რომ სამედიცინო ტექნოლოგიების გავრცელების პარალელურად, ეკლესია მიუღებლობას ამჟღავნებს შვილის ყოლის „არაბუნებრივი" გზების მიმართ. სასულიერო პირები უშვილო ქალებს სთავაზობენ განსაცდელთან ლოცვითა და რწმენით გამკლავებას, თუმცა ამავდროულად საკუთარ საზღვრებშივე არსებულ პოპულარული რელიგიურობას უხსნიან გზას (McGuire 2008; Orsi 2010; Naletova 2007; Ammerman 2007) და სასწაულმოქმედად მიჩნეული უშვილობის კულტების მოლოცვისა თუ საკრალური სიმბოლოების შეძენისა და გამოყენების წახალისებას ახდენენ.

ეკლესია თანამედროვე რეპროდუქციულ ტექნოლოგიებს უწოდებს ხელოვნურს (ხელოვნური რეპროდუქციული ტექნოლოგიები) და მუდმივად აკეთებს აქცენტს ბუნებრივი/ხელოვნურის დიქოტომიაზე. ეს ტერმინი ხშირად გვხვდება მედიის და კლინიკების წარმომადგენელთა მხრიდანაც, თუმცა, ამავდროულად, ექიმები მუდმივად ხაზს უსვამენ იმას, რომ ინ ვიტრო მეთოდის გამოყენებით გაჩენილი ბავშვები არაფრით განსხვავდებიან ბუნებრივად გაჩენილი ბავშვებისაგან.[44] სხვა შემთხვევებში, სამედიცინო სფერო არ შედის ეკლესიასთან უშუალო დისკუსიაში. როგორც დისკურსის ანალიზი, ასევე რეპროდუქტოლოგებთან ჩატარებული ინტერვიუების შედეგები,

44 ზურაბ საბახტარაშვილის რეპროდუქციული კლინიკა, „ვიბრძოლოთ შვილიერებისთვის", იხ. ინტერნეტბმული: https://goo.gl/SXZiqv

იმის თქმის საფუძველს იძლევა, რომ ექიმების პოზიცია საკმაოდ მოქნილი და ჰიბრიდულია. ისინი ერიდებიან საკუთარი სივრციდან რელიგიის გაძევებას და ამის საპირისპიროდ რელიგიურობას საკუთარ ინტერესებისათვის იყენებენ, მიესალმებიან სასულიერო პირების მხრიდან ინ ვიტრო პროცედურამდე პაციენტებისათვის კურთხევის მიცემას, თავად საუბრობენ მათი პაციენტი მღვდლების შესახებ, აქცენტს აკეთებენ იმაზე, რომ თვითონაც რელიგიურები არიან და საუბარში საკუთარი ინიციატივით შემოჰყავთ ღმერთის ფიგურა, რომლის ნების გარეშეც ახალ სიცოცხლეს ვერ გააჩენდნენ.

ინტერვიუების შედეგები ცხადჰყოფს, რომ მიამიტობა, ან აკადემიური ქედმაღლობა იქნებოდა რესპონდენტების რაციონალურებად და არარაციონალურებად დაყოფა იმ არჩევანის საფუძველზე, რომელსაც ისინი დედობის მიღწევისთვის აკეთებენ. ქალები, რომლებიც შვილის ყოლისთვის იბრძვიან, ყველა შესაძლო გზას იყენებენ – დადიან ექიმებთან, ეკლესიაში, ესწრებიან რიტუალებს, ყიდულობენ სასწაულმოქმედ ზეთებსა და მსგავს სხვა ნივთებს, ინ ვიტრო განაყოფიერებისათვის აგროვებენ ფულს და იმის მიუხედავად, რა გზით პოულობენ შველას, მთავარ გამოსავალს შინაგან რწმენაში ხედავენ. მედიცინისა და რწმენის ერთდროული გამოყენება მათთვის შეუთავსებლობის განცდას არ ქმნის. ინტერვიუებისა და სოციალურ ქსელებში წარმოდგენილი ქალების ნარატივების მეშვეობით შემიძლია ვთქვა, რომ უშვილობის განსაკუთრებულ პრობლემად აღქმა ტრადიციული გენდერული წარმოდგენებისა და კოლექტივისტური კულტურის წნეხის შედეგია. ნორმალურობის აუცილებელ მახასიათებლად დახატული ქალის, როგორც დედის სახე იწვევს მძაფრი სურვილის წარმოქმნას, რომელსაც ერთ-ერთმა ინფორმანტმა „იდეაფიქსი" უწოდა. ეს სურვილი, რომელიც აკვი-

ატების სახეს იძენს, არ არის მხოლოდ ინდივიდუალისტური ხასიათის. ბავშვის გაჩენა უნდა არა მხოლოდ მომავალ დედას და მის პარტნიორს, არამედ მათ მშობლებს, ნათესავებსა და მეგობრებს, რომლებიც კითხვებით, რჩევებითა თუ მზერით სტრესულ გარემოს უქმნიან უშვილო ადამიანებს. ეკლესიის ავტორიტეტულობის მიუხედავად, მართლმადიდებლობის მიერ მოწოდებული დისკურსი არ არის პირდაპირ გადატანილი ადამიანების ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ადამიანები ეკლესიის პოზიციას იმის მიხედვით იზიარებენ, როგორი რესურსები და მიზნებიც აქვთ. ქალების ნარატივების მეშვეობით ვხედავ, რომ როგორც ჯანმრთელობის დაზღვევის პაკეტები, შვილის გაჩენის შესაძლებლობებიც სხვადასხვა ძალისხმევისა და ფასის პაკეტებშია მოქცეული. ქალები კი ამ პაკეტებს შორის არჩევანს მათი ფიზიკური და მატერიალური შესაძლებლობებიდან გამომდინარე აკეთებენ, ანუ ისე, რა რესურსებზე მიუწვდებათ ხელი. მაგალითად, იღებენ პაკეტს: ერთი ინ ვიტრო განაყოფიერების ცდა + ღვთისმშობლის სარტყელის გაკეთება + მარხვა. ამ პაკეტების შემადგენლობა სხვადასხვა ნარატივში მეორდება, თუმცა ინდივიდუალური შტრიხებიც ბევრია. მაგალითად, ისეთ ერთი შეხედვით მოულოდნელ კონფიგურაციასაც აწყდები, როგორიცაა წაჩხურუს მონასტრიდან თბილისში გაგზავნილი აკვანი ბანკში დასაქმებული ახალგაზრდა ქალისათვის, რომელმაც ვერ მოახერხა თვითონ ჩასულიყო მონასტერში. ყველაზე მნიშვნელოვანი კი ისაა, რომ ამ ქალების აღქმაში, ეს კონფიგურაციები მუშაობს. არც რელიგიური და არც სამედიცინო ავტორიტეტები არ არიან „მომხმარებელთან" მარტო. ისინი მხოლოდ პაციენტსა და ღმერთს შორის მედიუმებს წარმოადგენენ და მთელ რიგ შემთხვევებში მომხმარებლები ღმერთთან პირისპირ საუბარს ამჯობინებენ. ქალებისთვის უმაღლესი სასულიერო ავტორიტეტი გამო-

დის არა პატრიარქი, არამედ ღმერთი. როდესაც ექიმები ადასტურებენ, რომ კვერცხუჯრედი განაყოფიერდა და ემბრიონი ხარისხიანია, პაციენტები ამაში ღვთის ნებას ხედავენ, რაც დიდწილად თავად სამედიცინო სფეროს წარმომადგენელთა პოზიციიდან გამომდინარეობს. ქალები ექიმების მიმართ ზოგჯერ უნდობლობას გამოხატავენ, ხან სასულიერო პირებს არ ეთანხმებიან, ხანაც იმედგაცრუ-ლებულები არიან, მაგრამ ღმერთს ყოველთვის უძებნიან გამართლებას და ფიქრობენ, რომ ღმერთიც ყოველთვის ამართლებს მათ საქციელს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

Abakelia, Nino. 2017. *Ancient Cosmological Concepts and Archaic Religious Symbols in the Cultural Memory of Georgians* . Tbilisi: Ilia State University Press.

Akhaladze, Vakhtang. 2012. *Bioethics: Genesis, Essence, Futurity* Tbilisi: Stambis Sakhelit.

Alasania, Giuli. 2006. "Women in Georgia". *IBSU International Refereed Multidiciplinary Scientific Journal* 1: 108–116.

Altglas, Véronique. 2014. „'Bricolage': Reclaiming a Conceptual Tool." *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 15 (4): 474-493. doi:10.1080/14755610.2014.984235.

Ammerman, Nancy T. 2007. *Everyday Raeligion: Observing Modern Religious Lives.* Oxford: Oxford Oxford University Press.

Andronikashvili, Zaal, Giorgi Maisuradze. 2010. „Secularization and its Vicissitudes in Georgia." *Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region* 2: 5-17.

Bauman, Zygmunt. 2013. *Liquid Modernity.* Cambridge: Polity

Berger, Peter. 2007. „Foreword." In *Everyday Religion Observing Modern Religious Lives*, edited by Nancy T. Ammerman. New York: Oxford University Press.

Bharadwaj, Aditya. 2006. „Sacred Conceptions: Clinical Theodicies, Uncertain Science, and Technologies of Procreation in India." *Culture, Medicine and Psychiatry* 451-465. doi: 10.1007/s11013-006-9032-0.

Blackwood, Evelyn. 1995. "Senior Women, Model Mothers, and Dutiful Wives: Managing Gender Contradictions in a Minangkabau Village." In *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*, edited by M. G. Aihwa Ong and M. G. Peletz Berkeley, 124–158. University of California Press.

Castells, Manuel. 1996. *The Rise of the Network Society.* Malden, MA: Blackwell Publishers.

Curro, Costanza. 2012. „National Gender Norms and Transnational Identities: Migration Experiences of Georgian Women in London." *Slovo* 114-131.

Davie, Grace. 2007. „Vicarious Religion: A Methodological Challenge." In *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, edited by Nancy T. Ammerman, 21-36. New York: Oxford University Press.

Frederiksen, Martin Demant. 2013. *Young Men, Time, and Boredom in the Republic of Georgia.* Philadelphia: Temple University Press.

Greenfeld, Liah. 2004. "Nationalism and the Mind". Paper presented at the tenth Annual Ernest Gellner Lecture, London School of Economics, 22 April.

Gurchiani, Ketevan. 2017. „Greek Tragedy on the Georgian Stage in the Twentieth Century." *A Handbook to Classical Reception in Eastern and Central Europe* 547-557.

Hazard, John N. 1946. „The Soviet Government Organizes for Reconstruction." *The Journal of Politics* (The University of Chicago Press) 8: 248-277.

Hervieu-Léger, Danièle. 2000. *Religion as a Chain of Memory.* Translated by Simon Lee. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Inglis, Tom. 1998. „Moral Monopoly: The Rise and Fall of the Catholic Church in Modern Ireland." (University College Dublin) 243-259.

Inhorn, Marcia C. 2011. „Globalization and Gametes. Islam, Assisted Reproductive Technologies, and the Middle Eastern State." In *Reproduction, Globalization, and the State: New Theoretical and Ethnographic Perspectives*, edited by Carole H.,Carolyn F. Sargent Browner. Durham and London: Duke University Press.

Javakhishvili, Nino. 2008. „MATING PREFERENCES IN CHOOSING A FUTURE PARTNER. DOES GEORGIA REPEAT THE SAME WORLDWIDE TREND?" *Cognition, Brain, Behavior. An Interdisciplinary Journal* XII: 509-520.

Kahn, Susan Martha. 2006. „Making Technology Familiar: Orthodox Jews and Infertility Support, Advice, and Inspiration." *Culture, Medicine and Psychiatry* 467-480. doi:10.1007/s11013-006-9029-8.

Landau, Ruth and Richard Harries. 2009. *Faith and Fertility_ Attitudes Towards Reproductive Practices in Different Religions from Ancient to Modern Times.* Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.

Lévi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind.* London: Weidenfeld and Nicolson.

McDonnell, Orla and Jill Allison. 2006. „From Biopolitics to Bioethics: Church, State, Medicine and Assisted Reproductive Technology in Ireland." *Sociology of Health and Illness* 28, no. 6: 817–837, doi:10.1111/j.1467-9566.2006.00544.x

McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life.* Oxford: Oxford University Press.

Naletova, Inna. 2007. *Orthodoxy beyond the Walls of the Church: A Sociological Inquiry into Orthodox Religious Experience in Contemporary Russian Society. PhD Thesis.* Boston University.

Ninoshvili, Lauren. 2012. „"Wailing in the Cities": Media, Modernity, and the Metamorphosis of Georgian Women's Expressive Labor." *Music and Politics* 6 (2). doi:http://dx.doi.org/10.3998/mp.9460447.0006.202.

Omanadze, Sopho, Nino Gachechiladze, Ana Lebanidze and Sopho Chachanidze. 2017. *Generation in Transition, Youth Study 2016 – Georgia* . Tbilisi: Friedrich Ebert Stiftung.

Ong, Aihwa. 1995. „State Versus Islam: Malay Families, Woman's Bodies, and the Body Politic in Malaysia." *Bewitching Woman, Pious Men-ში*, 159-194. Berkeley: University of California Press.

Orsi, Robert. 2010. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem.* Third . New Haven: Yale University Press.

Ortner, Sherry. 1974. „Is Female to Male as Nature Is to Culture?" In *Woman, Culture, and Society*, edited by L. Lamphere M.Z. Rozaldo, 68-87. Stanford: Stanford University Press.

Papert, Seymour. 1993. "The Children's Machine." *TECHNOLOGY REVIEW-MANCHESTER NH-* 96: 28-28.

Paulovich, Natallia. 2016. „A breadwinner or a houswife? Agency in the everyday image of the Georgian woman." *Anthropology of the Contemporary Middle East and Central Eurasia* 120-140.

Paxson, Heather. 2006. „Reproduction as Spiritual Kin Work: Orthodoxy, IVF, and the Moral Economy of Motherhood in Greece." *Culture, Medicine and Psychiatry* 481-505. doi:10.1007/s11013-006-9028-9.

Rekhviashvili, Ana. 2010. *Nationalism and Motherhood in Contemporary Georgia.* MA Thesis, Budapest: Central European Universty.

Roberts, Elizabeth F. S. 2006. „God's Laboratory: Religious Rationalities and Modernity in Ecuadorian In Vitro Fertilization." *Culture, Medicine and Psychiatry* (Springer Science+Business Media) 507-536. doi:10.1007/s11013-006-9037-8.

Thompson, Charis. 2005. *Making Parents: The Ontological Choreography.* Cambridge: MIT Press.

Tsofurashvili, Salome. 2008. „The Traditional Image of Georgia Phallic Mother and her Crisis in Contemporary Womens Fiction." PhD diss., Budapest: Central European University.

Tsuladze, Lia. 2012. „How Things are Remade Georgian: Glocalization and the Assertion of "National" among Georgian Youth." In *Identities in Transition,* edited by Georgina Tsolidis. 93-102. *Oxford: Inter-Disciplinary Press.*

UNDP (United Nations Development Programme). 2013. „Public Perceptions on Gender Equality in Politics and Business." Tbilisi: UNDP Georgia

UNSD (United Nations Statistics Division). 2016. "Georgia Fertility Rate", UNdata, 12 October. http://data.un.org/Data.aspx?q=georgia+fertility+rate&d=WDI&f=Indicator_Code%3aSP.DYN.TFRT.IN%3bCountry_Code%3aGEO.

ბოგიშვილი, დიანა, ირინა ოსეფაშვილი, ელენე გავაშელიშვილი და ნინო გუგუშვილი. 2016. *ქართული ეროვნული იდენტობა: კონფლიქტი და ინტეგრაცია.* თბილისი: სოციალურ მეცნიერებათა ცენტრი.

გაგოშიძე, გიორგი. 2006. *დირბის ღმრთისმშობლის მიძინების მონასტერი: ხუროთმოძღვრება, წარწერები, რელიეფები.* თბილისი: ფონდი „ღია საზოგადოება – საქართველო."

კეკელია, თათია, ელენე გავაშელიშვილი, კონსტანტინე ლადარია და ირინა სულხანიშვილი. 2013. *მართლმადიდებელი ეკლესიის როლი ქართული ნაციონალური იდენტობის ჩამოყალიბებაში (XX საუკუნის ბოლო – XXI საუკუნის დასაწყისი.* თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

კიზირია, დოდონა. 1992. „ოთარაანთ ქვრივი – ქართველი ქალის ზნეობრივი იდეალი." *ლიტერატურული საქართველო*, 27 ნოემბერი: 12-13.

რელიგიურობა და კაპიტალი: ნასაკირალის მესხების რელიგიური პრაქტიკები

მარიამ დარჩიაშვილი

შესავალი

1944 წელს საბჭოთა რეჟიმის მიერ იძულებით გადაადგილებული მუსლიმი მესხების რეპატრიაციის და ინტეგრაციის საკითხები საქართველოსთვის დღემდე პრობლემურია. 1999 წელს ქვეყანამ ევროპის საბჭოს წინაშე დეპორტირებული მესხების და მათი მემკვიდრეების დაბრუნების შესახებ აიღო ვალდებულება. დაბრუნებულთა უმეტესობა შემოვიდა აზერბაიჯანიდან, სადაც მესხები ცენტრალური აზიიდან ჩავიდნენ. საქართველოდან დეპორტირებულებს აზერბაიჯანში გადასახლების ნება დართეს საბჭოთა დადგენილებით, რომელიც 1957 წლის 31 ოქტომბერს (Sumbadze 2007, 292-293) მიიღეს. ამ პერიოდში დეპორტირებულებს შეეძლოთ ყველგან წასულიყვნენ საქართველოს გარდა (Trier, Tarkhan-Mouravi and Kilimnik 2011). 1960-იან წლებში რამდენიმე მესხურმა ოჯახმა დასავლეთ საქართველოში შემოსვლა მოახერხა მაგრამ ხელისუფლებამ ისინი მალევე გაასახლა. მაშინ, როდესაც მთავრობა მტრულად იყო რეპატრიაციის მიმართ განწყობილი, ქართველი დისიდენტები მესხების დაბრუნებას ლობირებდნენ. 1969 წელს მათ შეძლეს 250 მესხური ოჯახის გალის რეგიონში ჩასახლება, 1977 წელს კი 9 მესხური ოჯახი ჩაასახლეს ოზურგეთის რაიონში, სოფელ ნასაკირალში (Sumbadze 2007, 293-294) მოსახლეობისგან მოწყვეტილ ადგილას, რომელსაც „კუნძული" ეწოდა. ადგილმდებარეობამ სიმბოლური მნიშვნელობა შეიძინა. რეპატრიაციიდან 40 წლის შემდეგაც, ნასაკირალის მესხები „კუნძულელებად" რჩებიან: მოსახლეობის

უმრავლესობისაგან იზოლირებულები, დომინანტური საზოგადოებისგან განსხვავებულ ენაზე საუბრობენ, აქვთ განსხვავებული რელიგია და განსხვავებული საგანმანათლებლო და ეკონომიკური პრაქტიკები.

წინამდებარე კვლევა მიზნად ისახავს მესხების რელიგიურობის ანალიზს ქრისტიანულ, პოსტ-სოციალისტურ ქვეყანაში, სადაც წლების განმავლობაში ისლამი „ისტორიულ უცხოდ" არის აღქმული. შევეცდები დავადგინო რელიგიურობისა და კაპიტალის ურთიერთმიმართება, კერძოდ, ვნახავ, რა ფორმის კაპიტალ(ებ)ს აგროვებენ მესხები რელიგიურ ველში და ეხმარება თუ არა ეს მათ სოციალურ მობილობაში – სოციალური პოზიციების გაუმჯობესებაში, რამდენად არის რელიგია გამყოფი ყოველდღიურობაში მესხებსა და არამესხებს შორის, დაბოლოს, როგორია სივრცისა და ადამიანების ქცევის/ქმედების ურთიერთმიმართება, კერძოდ „კუნძულელობა" როგორ მოქმედებს და რა გავლენას ახდენს მესხების ყოველდღიურობაზე.

თავდაპირველად განვიხილავ თანაცხოვრების ასპექტებს ნასაკირალში რელიგიური და კულტურული მრავალფეროვნების ფონზე, მოგვიანებით შევეხები მესხური ისლამის თავისებურებებს, შემდეგ ახალგაზრდების ჩართულობას რელიგიურ სკოლებში/ყურან კურსებში, მათ როლს და გავლენას მესხების ცხოვრებაში; მოგვიანებით ვისაუბრებ ხათუნას შემთხვევაზე, რომელიც რელიგიურობის, როგორც კაპიტალის განხილვისთვის, საინტერესო მაგალითია; ასევე მოგითხრობთ მისი და ხალისეს მეგობრობის შესახებ, მათ მიერ ორგანიზებულ რელიგიურ შეხვედრებსა და განხილულ სხეულებრივ პრაქტიკებზე, დაბოლოს, ვისაუბრებ განსაკუთრებულ დღეებზე – რელიგიურ დღესასწაულებზე (რამაზანის თვის და ყურბან-ბაირამის მაგალითზე) და ვაჩვენებ რით განსხვავდება მეს-

ხების რელიგიური ქცევა ამ დღეებში წლის სხვა დღეებთან შედარებით.

მეთოდოლოგია

წინამდებარე ნაშრომი ეფუძნება თვისებრივ კვლევას, კერძოდ, განვრცობილი შემთხვევის მეთოდს (extended case method), რაც ანალიზის კარგ საშუალებას იძლევა როგორც ეთნოგრაფიული მასალების, ისე თეორიების დახმარებით (Gluckman 1959, 13). კვლევაში განხილულია სოფელ ნასაკირალის შემთხვევა, რომელიც ოზურგეთის მუნიციპალიტეტში მდებარეობს. სოფელ ნასაკირალში 3,159 ადამიანი (730 ოჯახი) ცხოვრობს, აქედან უმეტესობა, 2,750 მოსახლე, მუსლიმი აჭარელია,[1] 180 – მართლმადიდებელი ქრისტიანი, 130 – მუსლიმი მესხი, დანარჩენი – ეთნიკური სომეხი, რუსი და იეზიდი.[2]

კვლევა 2015 წელს დავიწყე. ის უფრო ფართო კვლევის, სადისერტაციო პროექტის ნაწილს წარმოადგენს. პროცესი მოიცავდა საველე ვიზიტებს ნასაკირალის როგორც ქრისტიანულ, ისე მუსლიმურ თემებში, მათი ყოფის და პერსპექტივების შესწავლის მიზნით. 2015 წლის ოქტომბერში ერთი კვირის განმავლობაში ვიმყოფებოდი მესხურ დასახლებაში მათი ეკონომიკური პრაქტიკების შესასწავლად. ზაფხულში და ზამთარში (2015-2017 ივლისი-აგვისტო) ვმონაწილეობდი გასვლით სკოლებში, სადაც მესხ ახალგაზრდებს მათ საგანმანათლებლო, დასაქმების და რელიგიურ პრაქტიკებზე ვესაუბრებო-

---

1 მუსლიმი აჭარლები არიან მიგრანტები მაღალმთიანი აჭარიდან, რომლებიც ნასაკირალში 1970-იანი წლების დასაწყისში დასახლდნენ, მეწყერისა და მიწების სიმცირის გამო.

2 ინფორმაცია მომცა ნასაკირალის ადგილობრივმა თვითმმართველობამ, 19 იანვარი, 2017 წ.

დი. 2016 წლის სექტემბერში ერთი კვირა ვცხოვრობდი მესხებთან ნასაკირალში, სადაც დაპატიჟებული ვიყავი ყურბან-ბაირამზე. ამ დროს ვსაუბრობდით როგორც რელიგიაზე, ისე მათ ყოფაზე და დამოკიდებულებებზე. შევხვდი თურქეთიდან დღესასწაულზე ჩამოსულ მამაკაცებს და ვისაუბრეთ თურქეთში მუშაობაზე. ყველაზე საინტერესო საუბრები მიმდინარეობდა სეირნობის, ჩაის სმის ან ძველი ფოტოების თვალიერების დროს. 2017 წლის აპრილში დავესწარი აღდგომის დღესასწაულს ნასაკირალის ქრისტიანულ დასახლებაში. ამ პერიოდში, რელიგიური სკოლების შესწავლის მიზნით, ასევე ვიყავი ქობულეთში და ბათუმში. ამ სკოლებში დადიან, ან დადიოდნენ, მესხი ახალგაზრდები რელიგიური განათლების მისაღებად. შევხვდი მათ ხოჯებს და ვესაუბრე როგორც რელიგიაზე, ისე მესხების რელიგიურ და საგანმანათლებლო პრაქტიკებზე.

თეორიული ჩარჩო

იმის დასადგენად, როგორ უმკლავდებიან მესხები ყოველდღიურ გამოწვევებს და როგორ აუმჯობესებენ სოციალურ პოზიციებს კულტურული პრაქტიკებით, ვიყენებ სოციოლოგ პიერ ბურდიეს (Bourdieu, Outline of a Theory of Practice 1977) „პრაქტიკის", „კაპიტალის" და „ველის" კონცეპტებს. პრაქტიკის კონცეპტი ბურდიეს ადამიანის აგენტობის ასახსნელად სჭირდება. მისთვის ადამიანები მოცემული სიტუაციებთან გასამკლავებლად კონკრეტულ პრაქტიკებს მიმართავენ, იმ მიზნების გათვალისწინებით, რისი მიღწევაც სურთ, ასევე იმ საშუალებების გათვალისწინებით, როგორც ამ მიზნებს სხვები აღწევენ. ამ ცოდნას ადამიანი აღზრდის და სოციალიზაციის პროცესში იღებს. ბურდიესთვის „ველში", სოციალურ სივრცეში, კაპიტალის

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

კვლევაში ასევე ვიყენებ რობერტ ჰეიდენის „ანტაგონისტური ტოლერანტობის" და სივრცის „კონკურენტული გაზიარების" კონცეპტებს, რათა სხვადასხვა კულტურულ და რელიგიურ ჯგუფებს შორის ურთიერთობა და თანაცხოვრება ავხსნა. ხშირად კეთდება ისეთი შეფასება, თითქოს სხვადასხვა რელიგიური თუ კულტურული ჯგუფების თანაარსებობა პლურალიზმის მტკიცებულებას წარმოადგენს. ამის საპირისპიროდ თანაარსებობა შეიძლება იყოს კონკურენციის სივრცე სხვადასხვა ჯგუფის წევრებს შორის და ადგილი ჰქონდეს ტოლერანტობის ნეგატიურ დეფინიციას, არა „აღიარე და დააფასე", არამედ „ხელი არ შეუშალო". შეიძლება ხდებოდეს ფიზიკური სივრცის გაზიარება, მაგრამ სიღრმისეულმა კვლევამ და დაკვირვებამ გამოავლინოს სოციალური სეგრეგაცია, რაც აუცილებლად

მტრობას არ გულისხმობს, მაგრამ სეპარაციის პრინციპებს ეფუძნება (Hayden 2002, 206).

მესხების საცხოვრებელი სივრცის, „კუნძულის" ანალიზისთვის კვლევაში ვიყენებ ბრუნო ლატურის Actor-Network-ის თეორიას, რომელიც სივრცის თვითმყოფადობის და აგენტობის განსაზღვრის მიზნით მჭირდება, კერძოდ, იმისათვის, თუ როგორ იქმნება ნასაკირალის მესხური დასახლება „კუნძული" და შემდეგ ეს სივრცე, როგორ განსაზღვრავს იმ ადამიანების ყოფას და ქმედებას, რომლებიც აქ ცხოვრობენ. როგორ იძენს ნელ-ნელა ადგილი/სივრცე აქტორის როლს და მონაწილეობს ქმედებებში. ფრანგი მეცნიერი ბრუნო ლატური წიგნში „სოციალურის ხელმეორედ თავმოყრა" (Reassembling the Social) საუბრობს არაჰუმანური ობიექტების შემოტანის მნიშვნელობაზე სოციალურ თეორიაში. მისთვის არაჰუმანურ ობიექტებს შესაძლოა ჰქონდეთ როლი და წარმოადგენდნენ აქტორებს (Latour 2005, 10).

რელიგიურობა ყოველდღიურობაში

მესხების იდენტობაში რელიგია ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მარკერია – შესაძლოა არა ერთადერთი თვითიდენტიფიკაციის პროცესში, მაგრამ მათზე საუბრისას ქრისტიანი ქართველებისთვის ის უმთავრესი მახასიათებელია. შესაბამისად, კვლევაში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა მესხების რელიგიურობის შესწავლას, საინტერესოა ის „ტრადიციულია", „ორთოდოქსული" თუ „ჰიბრიდული", შუალედური. ნაშრომში რელიგიურობა განხილულია ყოველდღიური რელიგიის პერსპექტივიდან.

ყოველდღიური რელიგია გულისხმობს ისეთ რელიგიურობას, რომელსაც ძალუძს დაუპირისპირდეს ოფიციალურ რელიგიურ ნარატივებს, თუმცა ადამიანებს

შეუძლიათ გამოძებნონ ისეთი გამოსავალი, რომლითაც შეუსაბამობებს მინიმუმამდე დაიყვანენ. მერედით მაკგუაიერისთვის (McGuire 2007) ყოველდღიური რელიგია ეფუძნება რელიგიურ პრაქტიკებს და არა წმინდა წიგნებში დაწერილ იდეებს. მისთვის ყოველდღიური რელიგია შესაძლოა არც იყოს ლოგიკურად თანმიმდევრული, თუმცა მოითხოვს პრაქტიკულ თანმიმდევრულობას იმ აზრით, რომ უნდა ემსახურებოდეს დასახულ მიზნებს. რობერტ ორსისთვის ყოველდღიური რელიგიაა ის, როგორ ფორმირდება რელიგია და როგორ აფორმირებს ადამიანთა ყოველდღიურობას, კერძოდ იმას, როგორ დაკრძალავენ გარდაცვლილს, აღზრდიან ბავშვებს, წარმოიდგენენ წარსულს და მომავალს, დააწესებენ მორალურ საზღვრებს, ააგებენ ან დაანგრევენ სახლებს, ილოცებენ ღმერთისთვის და ა.შ. (Orsi 2010, xxxi). ორსისთვის, ყოველდღიური რელიგიის შესწავლა ხდება ადგილზე, უფრო ფართო კონტექსტში, ყოველდღიურობის და პრაქტიკის კატეგორიაში, როგორც გაზიარებულის, თავისი კრიზისებით, სიურპრიზებით, სიხარულებით, იმედებით, შიშებით და შეზღუდვებით (Orsi 2010, xxxii). წინამდებარე კვლევაში შევისწავლი მესხების რელიგიურობას არა ოფიციალური ისლამის გადმოსახედიდან, არამედ ისე, როგორც ისინი ხედავენ, რომელთათვის ავტორიტეტულ ნარატივებზე მეტი მნიშვნელობა კონკრეტულ პრაქტიკებს აქვს, კონკრეტული მისიისთვის. ყოველდღიური რელიგიის პერსპექტივა საშუალებას მაძლევს ყურადღება დავუთმო ისეთ რელიგიურ პრაქტიკებს და გამოცდილებებს, რომლებიც რელიგიური ინსტიტუტების მიღმა ხდება.

არსებობდა მოლოდინი იმის შესახებ, რომ მოდერნიზაციის ეპოქაში მოხდებოდა რელიგიის დაღმასვლა, როგორც საზოგადოებაში, ისე ადამიანთა გონებაში. ბერგერისთვის (Berger 1999), „სეკულარული სამყარო მცდარია“,

ის იხსენებს „კონტრ-სეკულარიზაციის მოძრაობებს" თანამედროვე მსოფლიოში. ბერგერი ასევე მიიჩნევს, რომ სეკულარიზაცია სოციეტალურ დონეზე არ არის იგივე, რაც სეკულარიზაცია ცნობიერების დონეზე. ზოგმა რელიგიურმა ინსტიტუციამ შესაძლოა დაკარგა გავლენა, თუმცა რელიგიური რწმენები, ისევე, როგორც რელიგიური პრაქტიკები, აგრძელებს ოპერირებას ადამიანთა ცხოვრებაში. ამ კონტექსტში საინტერესოა დევის (Davie 2007) კონცეპტები „მეორადი რელიგია"/"vicarious religion" და „გწამდეს, მაგრამ არ მიეკუთვნებოდე"/"believing without belonging".

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

კვლევისთვის საინტერესოა ბორბიევას (Borbieva 2012) პერსპექტივა, რომელიც ქალთა დამოუკიდებელ რელიგიურ შეხვედრებს/სწავლებებს განიხილავს როგორც ჰიბრიდულ ჯგუფებს, რომლებიც არც ოფიციალურ ინსტიტუციურ სწავლებას მიჰყვებიან და არც მთლად დამოუკიდებელნი არიან მათგან. ბორბიევასთვის საინტერესოა როგორ პასუხობენ მუსლიმი ქალები, რომლებიც

უძლვებიან რელიგიურ შეხვედრებს, პოლიტიკურ, სოციალურ და ეკონომიკურ გამოწვევებს, როგორ უმკლავდებიან ისინი ადგილობრივ დონეზე არსებულ გენდერულ სტერეოტიპებს და ქალთა ადგილის შესახებ დომინანტურ დისკურსებს. ის ასევე განიხილავს სოციალურ ცვლილებებს საზოგადოებებში ქალთა როლის შესახებ, ასევე საუბრობს, რომ მუსლიმი ქალების მიზნები და ამოცანები განსხვავდება ადგილობრივი კონტექსტიდან გამომდინარე და დასავლურ ფემინისტურ მოთხოვნებთან ყოველთვის თანხვედრაში არაა.

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

თავის ნაშრომში „მუსლიმები აღმოსავლეთ ევროპაში" კრისტენ გოდსე (Ghodsee 2010) როდოფის მთების მუსლიმების ცხოვრებაში ისლამს განიხილავს როგორც „კომპლექსურს და მუდამ ცვალებადს" განსხვავებით დასავლეთის კონსტრუირებული წარმოდგენისგან ისლამის შესახებ – როგორც „არადიფერენცირებადი ტოტალურობა". გოდსეს შრომა ამტკიცებს, რომ ისლამი ყოფილი საბჭოთა კავშირის ქვეყნებში განსხვავებულია. ბულგარეთის მაგალითის განხილვით, ის აჩვენებს, რომ ისლამი ჰეტეროგე-

ნულია და მუსლიმები შეიძლება დავყოთ სეკულარულებად, ათეისტებად, გაქრისტიანებულებად და ახლად გარელიგიურებულებად. ამ კონტექსტში, ის ასხვავებს საბჭოთა და პოსტ-საბჭოთა მუსლიმებს. იყენებს ასადის ტერმინოლოგიას და საბჭოთა ისლამს განიხილავს, როგორც „ტრადიციულს", ხოლო პოსტ-საბჭოთას – „ორთოდოქსულს" (ამ შემთხვევაში ყურადღებას საუდის არაბეთის გავლენებზე ამახვილებს). ეს ტერმინოლოგია წინამდებარე კვლევისთვისაც აქტუალურია, იმდენად, რამდენადაც საქართველოც პოსტსაბჭოთა ქვეყანაა და ბევრი საერთო მახასიათებელი აქვს პოსტსაბჭოთა ბულგარეთთან.

თანაცხოვრების ასპექტები ნასაკირალში

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

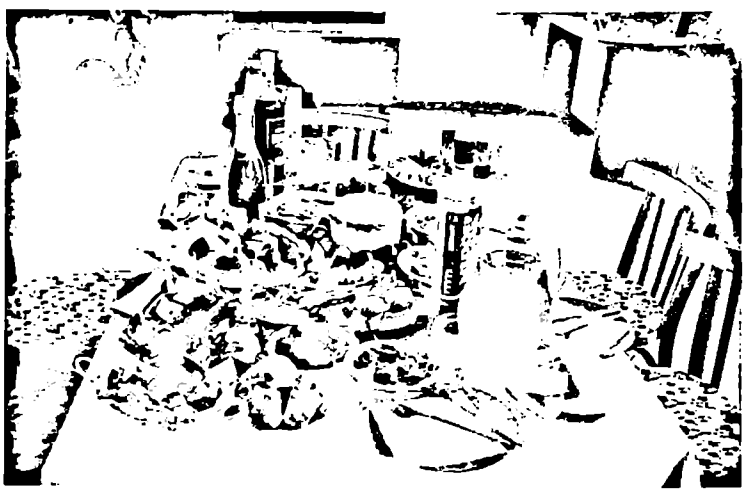
თამილამ გულდაწყვეტით მითხრა, რომ სოფელში არ აქვთ ეკლესია, სადაც შეიკრიბებოდნენ ქრისტიანები და ილოცებდნენ. თუმცა, გამონახეს გამოსავალი და მისი სახლის მეორე სართულზე, დერეფანში, სამლოცველო მოაწყვეს (იხ. ილუსტრაცია N1: სამლოცველო). ყოველდღიურად ქრისტიანი მეზობლები მის სახლში იკრიბებიან სალოცავად.



ილუსტრაცია N 1: *სამლოცველო*

დები, რელიგიურ უმცირესობაში ყოფნის მიუხედავად, აღდგომას ისე შეხვდნენ როგორც საქართველოს მართლმადიდებელთა უმეტესი ნაწილი. კულინარიული სამზადისი წინა საღამოს ჰქონდათ დაწყებული და დღესასწაულის დღეს უამრავი კერძი მოემზადებინათ (იხ. ილუსტრაცია N 2 სააღდგომო სუფრა). სტუმრები არ ჰყავდათ დაპატიჟებული, ამბობდნენ, რომ მათი კარი ყველასათვის ღიაა. ისე, მოლოდინი ჰქონდათ, რომ ხალხი თბილისიდანაც ჩამოვიდოდა. ნანამ თადარიგი ადრე დაიჭირა და აღდგომისთვის ხარჯების მობილიზების მიზნით, თურქეთში წაიმუშავა – საქართველოში იაფად ნაყიდი არაყი და სიგარეტი იქ ძვირად გაუყიდია. ამ მეთოდს ის განსაკუთრებული დღეების აღსანიშნად ყოველთვის მიმართავს, სტაბილური სამსახური არ აქვს, დღესასწაულები კი სუფრის გარეშე არ წარმოუდგენია. თურქეთიდან ჩამოუტანია ახალი მარწყვი, ბანანი, ზეთისხილი, ანანასი, საზამთრო, პურიც კი. ნანა წლების განმავლობაში თურქეთში მომვლელად მუშაობდა, შესაბამისად იცოდა სად იყიდებოდა ყველაზე კარგი ხილი, ჩირი თუ ცომე-

ული. მან ხილით დეკორაციები გააკეთა, რომლის დასადები ადგილი სუფრაზე ძლივს იპოვა. დებმა სუფრა გამიშალეს, ვთხოვდი არ შეწუხებულიყვნენ, ერთი ნაჭერი ხაჭაპურიც მეყოფოდა. მიუხედავად ჩემი თხოვნისა, მათ ყველა კერძი გამოიღეს, ზოგი გაათბეს, ზოგიც ცივად დადეს. ისინი ამბობდნენ, *„ღმერთი სტუმრის სახით მოვა“*, ამიტომ მთხოვდნენ სურათი (იხ. ილუსტრაცია N2 – სააღდგომო სუფრა) გადამეღო მათი შემოქმედებისთვის და ყველაფერი გამესინჯა.



ილუსტრაცია N 2: *სააღდგომო სუფრა*

აღდგომის წინა ღამეს, როგორც წესი, ეკლესიაში თამილა და ნანა აჭარელ მუსლიმ მეზობელს მიჰყავს მანქანით, ის მათ დილამდე მანქანაში უცდის. დები მეზობლის საქციელს ხსნიან მათი კეთილმეზობლური ურთიერთობით, ახლობლობით და ქრისტიანობის მიმართ პატივისცემით. აღდგომა დღეს ნანამ მუსლიმ მეზობელს შესძახა *„ქრისტე აღსდგა!“*, იმან უპასუხა: *„ჭეშმარიტად“*. მოგვიანებით მუსლიმ მეზობლებს თავისი გაკეთებული ცხვრის ფორმის კულიჩი და წითელი კვერცხები მიაწოდა (იხ. ილუს-

ტრაცია N3: კულიჩები), მეზობლებმა ძღვენი დიდი სიხარულით მიიღეს. დებისთვის სადღესასწაულო კერძების მუსლიმი მეზობლებისთვის მიწოდება კავშირშია მეზობლების ქრისტიანობის მიმართ კეთილგანწყობის ზრდაში. მათი დიდი სურვილია, როგორც თვითონ ამბობენ, ნასაკირალის მუსლიმები *„გადმოვიდნენ ქრისტიანობაზე“*. ნანამ მითხრა, რომ მის წინ მუსლიმი მეზობლის ბავშვი ავადმყოფობდა, ისე, რომ ექიმებს მისი შველა არ შეეძლოთ, შემდეგ ნაცნობების რჩევით ეს ბავშვი გაუქრისტიანებიათ და გადარჩენილა: *„ახლა უკვე ბავშვი მკურნალობაზეა“*. ნანას თქმით, ეს ფაქტი ბევრისთვის დამაფიქრებელი აღმოჩნდა და მიაჩნია, რომ ბევრია ქრისტიანობაზე გადმომსვლელი, დამისახელა კიდეც რამდენიმე.



ილუსტრაცია N 3: *კულიჩები*

დებს ვკითხე, მუსლიმ მეზობლებსაც თუ მოჰქონდათ მათთვის სადღესასწაულოდ კერძები. მითხრეს, რომ ყურბან-ბაირამზე ყოველთვის მოაქვთ ყურბანი (შეწირული ხორცი). ამ ხორცს, როგორც მითხრეს, თავიდან ეჭვის თვალით უყურებდნენ, შემდეგ მღვდელს ჰკითხეს, თუ

შეეძლოთ მუსლიმური წესით დაკლული ხორცის ჭამა, მღვდელს უთქვამს, რასაც ჯვარს გადასახავთ, თუნდაც შხამი იყოს, შეჭამეთ და არაფერი მოგივათო. მას მერე სიხარულით იღებენ ხორცს, ხარშავენ და ჭამენ.

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

დაკვირვებიდან და საუბრებიდან ჩანს, რომ მუსლიმი მეზობლები უფრო გახსნილები და დაინტერესებულები არიან ქრისტიანული ტრადიციებით, ვიდრე ქრისტიანები მუსლიმური წესებით. ნანამ მითხრა, რომ როდესაც მათი მამა დაიღუპა, მუსლიმი მეზობელი იდგა და მღვდლის ლოცვას ბოლომდე უსმენდა. ის კი მუსლიმურ ლოცვას ვერაფრით მოუსმენს, *„სულიერ დისკომფორტს“* განიცდის ამ დროს.

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

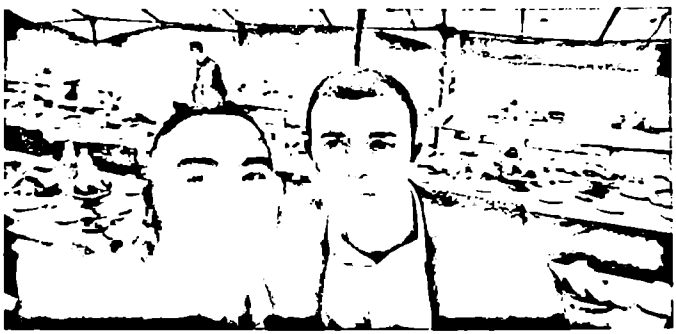
საცხოვრებელი სივრცის „კონკურენტული გაზიარების“ (Hayden 2002) კონცეპტის, ისევე, როგორც ბრუნო ლატურის Actor-Network-ის თეორიის კონტექსტში საინტერესოა „კუნძულელი“ მესხების ყოფა. ისინი ტერიტორიული და სოციალური მოწყვეტილობის გამო, ვერ ახერხებენ დღესასწაულების აღნიშვნას თემის სხვა წარმომადგენლებთან ერთად,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

2017 წლის ივნისში, რამაზანის თვეში მესხები დაბის სხვა მუსლიმებთან ერთად იფთარზე (იხ. ილუსტრაცია N4: ქათამაძის სტატუსი), რამაზანის მარხვის გახსნილების აღსანიშნავ ვახშამზე იყვნენ დაპატიჟებულები. ღონისძიებაში მონაწილეობა მათ ძალიან ეამაყებოდათ. რამდენიმე მესხმა შემატყობინა ამ დღის შესახებ და გამიზიარა შთაბეჭდილებები. თუმცა, ისიც აღსანიშნავია, რომ იფთარი ოფიციალური და დიდი ღონისძიებაა, სადაც ყველა მუსლიმი იყო დაპატიჟებული. რაც შეეხება არაფორმალურ, მეგობრულ ღონისძიებებს, რომლებიც უფრო ვიწრო წრეში აღინიშნება და სადაც სოციალიზაციის მეტი შესაძლებლობაა, „კუნძულელი“ მესხების ყოველდღიურობაში არც ისე ხშირია, მესხები არამესხებთან ერთად სუფრაზე ძალიან იშვიათად თუ აღმოჩნდებიან ხოლმე. ეს მხოლოდ ტერიტორიული სიშორით ვერ აიხსნება, რადგან მესხები საკმაოდ ხშირად მიდიან საქართველოს სხვა მესხურ დასახლებებში ქორწილზე, „ტირილში“ თუ სხვა შეკრებებზე. არამესხ მეზობლებთან კი, რომლებიც 15 წუთის სავალ მანძილზე ცხოვრობენ, თითქმის არ იკვეთებიან, მით უმეტეს, სახლის პირობებში.



Beso Qatamadze added 3 new photos — with Zviad Vanadze.
June 20, 2017 · 🌐

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



ილუსტრაცია N 4: *ქათამაძის სტატუსი*

ჩემი დაკვირვებით, განსხვავებული კულტურული და რელიგიური ჯგუფების ტერიტორიული სიახლოვე კომუნიკაციის და ერთმანეთის დღესასწაულებში გარკვეული მონაწილეობის მიღების შესაძლებლობას ზრდის. ამის კარგი მაგალითია „კუნძულელი" მესხების და პირველი რაიონის მესხების განსხვავებული სოციალური მდგომარეობა. პირველ რაიონში ისინი არ ცხოვრობენ კომპაქტურად, ერთ სამეზობლოში არიან, როგორც მესხები, ისე აჭარლები, ასეთ შემთხვევაში მათ შორის ურთიერთობის დონე და სიხშირე შედარებით მაღალია. ყურბან ბაირამზე „კუნძულელ" მესხებთან ერთად პირველ რაიონში მოვინახულეთ მათი მესხი ნათესავები, რომლებსაც სტუმრად აჭარელი მეზობლები ჰყავდათ. რაც შეეხება „კუნძულელ" მესხებს, 2016 წლის ყურბან ბაირამი მესხებმა ისე აღნიშნეს, რომ მხოლოდ ერთხელ, ჯამეში, დილის ნამაზზე შეხვდნენ აჭარლებს, არც მათთან მოსულან აჭარლები სტუმრად და არც ისინი გადასულან მათთან სუფრაზე.

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

ნასაკირალის მესხურ დასახლებას „კუნძულს" თუ შევხედავთ ბრუნო ლატურის Actor Network-ის თეორიით, ვნახავთ, რომ სივრცე, რომელიც სპეციალურად მესხებისთვის შეიქმნა ყველა დასახლებისგან მოშორებით და რომელიც თანდათანობით მესხებმა მესხურ გარემოდ აქციეს, დღეს იქცა აქტორად, რომელიც იქ მაცხოვრებლების ქცევაზე მოქმედებს. ამ სივრცეში მხოლოდ მესხები ტრიალებენ, სასაუბრო ენა, შესაბამისად, მესხურია (თურქული ენის ანატოლიური დიალექტი) (Trier, Tarkhan-Mouravi და Kilimnik 2011), აქ მზადდება მესხური კერძები, სტუმრად მოდიან მესხები, უსმენენ თურქულ მუსიკას, ტელევიზორებში

უყურებენ თურქულ ტელეარხებს. აქედან, ძირითადად, თურქეთში ან საქართველოს სხვა მესხურ დასახლებებში დადიან, სამუშაოდ თურქეთში მიდიან. სივრცე, რომელიც დღეს მნიშვნელობებითაა სავსე და მუდმივად შექმნის და ზემოქმედების პროცესშია, დიდ წილად განსაზღვრავს მესხების ყოველდღიურ სოციალურ, კულტურულ თუ ეკონომიკურ პრაქტიკებს.

მესხური ისლამი

იმ ხოჯების (რელიგიის მასწავლებლები) პერსპექტივიდან, ვინც რელიგიური განათლება თურქეთში მიიღო, *„მესხური ისლამი ისეთია, როგორიც ის წინაპრებმა დატოვეს“*. წინაპრების დროს, მათი თქმით, ისლამი არ იყო სრულად გახსნილი. ხოჯები ისლამის გახსნას პოლიტიკას უკავშირებენ:

> *„კომუნიზმის დროს, ისლამი იკრძალებოდა. ხალხს ეშინოდა ისლამის პრაქტიკა. წიგნები ისლამზე ჩვენამდე არ აღწევდა. არ ვიცოდით რა იყო ისლამი ყოველდღიურობაში, რა იყო ნებადართული და რა – აკრძალული. ისლამის გახსნა დემოკრატიასთანაა დაკავშირებული. დღეისათვის წიგნები ისლამზე ყველასთვის ხელმისაწვდომია“.*

ზოიამ, მესხმა ქალმა, მითხრა, რომ ადრე საბჭოთა დროს და მის შემდგომაც, მათ არ შეეძლოთ შვილებისთვის ოფიციალურად მუსლიმური სახელების დარქმევა (უფრო კონკრეტულად, არ აწერინებდნენ), *„მეტრიკაში*[3] *ჩაწერეს სოფია, საბინას ნაცვლად და ბექა ბინალის ნაცვლად, მაგრამ სახლში მათ ჩვენებურად ვეძახით“*. სოფიას მამას სახელთან დაკავშირებით თავისი ახსნა აქვს. მისი თქმით *„მამას თურქულად "Meyman" ჰქვია, მაგრამ ქართულად ამ სახელს*

3 დაბადების მოწმობა.

ვერ დაწერ, რადგან ასო "y" ქართულში არ არის, ამიტომ მოწმობაში ჩაწერეს მსგავსი სახელი „მიხეილი". სახელების შეცვლის პრაქტიკა სხვა საბჭოთა ქვეყნებშიც არსებობდა. თავის ნაშრომში (Ghodsee 2010) სილვიზე ყვება, რომ დაიბადა როგორც აზელი, თურქულად – მთვარის სინათლე. შემდეგ კომუნისტებმა შეაცვლევინეს სახელი უფრო სეკულარულით, თუმცა ის ამაზე დიდად არ ნერვიულობდა, რადგან ყიდდა სილამაზის პროდუქტებს და მიაჩნდა, რომ სახელით სილვი უკეთ გაყიდდა, ვიდრე, აზელით (Ghodsee 2010, 1).

რელიგიაზე საუბრისას ხოჯები არ საუბრობენ დაძაბულობაზე ან დაპირისპირებაზე (რაზეც, მაგალითად, გოდსე საუბრობს თავის კვლევაში) „ტრადიციული" და „ორთოდოქსული" ისლამის წარმომადგენლებს შორის, თუმცა საუბრობენ მათ შორის განსხვავებებზე. ეს განსხვავება ჩანს თურქეთში განათლებამიღებული ხოჯების და უბრუცესი ხოჯების ნარატივებში. 34 წლის აჭარელი ბადრი (ნასაკირალიდან) ყვება: *„მაგალითად, არიან თვითნასწავლი მუსლიმები, ვინც ისლამის შესახებ ისწავლა ბაბუებისაგან და მათი წიგნებისგან და არიან მუსლიმები, როგორც მე, ვინც ვისწავლეთ მედრესეში*[4] *და ვიცით ყურანი ძალიან კარგად. ცოდნა და რელიგიური პრაქტიკები ამ ორ ჯგუფს შორის ძალიან განსხვავებულია".* ბადრის აზრით, ძველი თაობა, იმისათვის, რომ ისლამი უფრო მისაღები გაეხადათ ხალხისთვის, მალავდნენ ბევრ რამეს და აადვილებდნენ ყურანს, *„ასეთი ხალხი დღეს უკმაყოფილოა, როცა განათლებამიღებული მუსლიმი ბრუნდება თურქეთიდან, იწყებს საუბარს და ამბობს, ყურანის მიხედვით რა არის დასაშვები და რა აკრძალული".*

4 მეჩეთთან მდებარე რელიგიური სკოლა.

ნასაკირალში ყოფნისას რელიგიურ საკითხებზე ვესაუბრე 83 წლის მესხ ხოჯას, რუსტამს, რომელიც ასაკიდან და რელიგიური კომპეტენციიდან გამომდინარე, თემში საპატივცემულო პიროვნებაა. მის მიმართ დამოკიდებულება და მისი სიმბოლური კაპიტალი კარგად დავინახე, როდესაც სუფრასთან მასთან ერთად ვიჯექი. რუსტამი რაღაცას იხსენებდა და საკმაოდ ვრცლად ყვებოდა, ერთ-ერთ მამაკაცს კომენტარის გაკეთება უნდოდა და მის პარალელურად დაიწყო საუბარი, რაზეც გვერდზე მჯომმა ხმადაბლა და შენიშვნის სახით უთხრა *„ჩუმად, ხოჯა ლაპარაკობს"*. რუსტამს ყველა უსმენს და მის აზრს ითვალისწინებს. სწორედ ამ სიმბოლური კაპიტალის გამო ნასაკირალის თემში ძალიან ბევრ ახალგაზრდას ხოჯად გახდომა სურს. რუსტამის სიმბოლური კაპიტალის შესახებ მესხური თემის მიღმაც იციან. წინასაარჩევნო პერიოდში, კანდიდატები სწორედ მას ეხმიანებიან და სტუმრობენ, აცნობენ საარჩევნო პროგრამას, ეკითხებიან რა უჭირს მესხურ თემს და დაპირებებს მას აძლევენ. რუსტამმა თვითონ მითხრა ხუმრობით, რომ კანდიდატებს ის სჭირდებათ და მისგან სასურველი კანდიდატის დასახელებას ელიან. ვისაც ის იტყვის, თემიც მას მისცემს ხმას. ჩემი იქ ყოფნისას რუსტამს წინასაარჩევნოდ დაურეკეს და ახალი კანდიდატის მოსვლის შესახებ ამცნეს, რაზეც მან დიპლომატიურად მიუგო, რომ მის თემში მოსახლეობის უმეტესობა უკვე ჩამოყალიბებული იყო ერთ კონკრეტულ კანდიდატთან დაკავშირებით. ეს ამბავი გვიჩვენებს, რომ დროდადრო რელიგიური კაპიტალი სხვა ფორმის კაპიტალად კონვერტირდება. აგენტს შეიძლება, სიმბოლური ძალაუფლება მის კომპეტენციის მიღმა მდგომ სფეროებშიც კი მიენიჭოს. ის, მარშალ სალინსის (Sahlins 1963) ტერმინი რომ გამოვიყენოთ, „დიდი კაცია"/"Big-Man", რომელსაც არ აქვს ფორმალური ავტორიტეტი, მაგრამ შეუძლია აღიარება და სოციალურ

ჯგუფებზე გავლენის შენარჩუნება. გავლენის შენარჩუნებას ხოჯა რუსტამი ასაკის, რელიგიური კაპიტალის და თემს მიღმა მყოფი ადამიანებისაგან მიღებული დაპირებების შესრულებით ახერხებს.

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

ადგილობრივი მესხების დისკურსში, ისლამი ინტერპრეტირებულია სეკულარულად, ის სხვის დახმარებაზე ორიენტირებული რწმენაა, რითიც ისლამი ძალიან უახლოვდება ქრისტიანობას. ახალგაზრდა ბიჭებთან საუბრის შემდეგ, რუსტამს, როგორც ხოჯას და უხუცესს ვკითხე, თუ ღელავდა იმის გამო, რომ ბიჭები ვერ ახერხებდნენ დღის განმავლობაში ნამაზის ლოცვების შესრულებას. მან

მითხრა, რომ *„რელიგიას არ სჭირდება რეკლამირება, ლოცვა საიდუმლო კავშირია ღმერთსა და ადამიანს შორის. ლოცვა ყველა რელიგიითაა შესაძლებელი, ღმერთი ერთია. ქრისტე და მუჰამედი აბრაამის შვილები იყვნენ“*. რუსტამის ნარატივი ძალიან განსხვავდება იმ ხოჯებისაგან, რომლებმაც თურქეთში დაამთავრეს რელიგიური სკოლები. რუსტამისთვის საკმარისია იყო გულით მუსლიმი, მაშინ, როცა ნასწავლი ხოჯებისთვის მუსლიმობა მოითხოვს ნამაზის ლოცვებს, მარხვას რამაზანის თვეში, აკრძალვების დამორჩილებას და ა.შ. რუსტამმა მითხრა, რომ რელიგიური რიტუალების შესრულებაზე მნიშვნელოვანია ადამიანი იყოს სოციალურად აქტიური, დაეხმაროს გარშემომყოფებს, ზიანი არ მიაყენოს სხვებს. ამ მხრივ ის კარგად აფასებს თავისი თემის ახალგაზრდებს. ამ თემასთან დაკავშირებით მან იმ ადამიანის ლეგენდა-ისტორია გაიხსენა, რომელიც ფინანსური მდგომარეობის გამო ვერ წავიდა ჰაჯობაში[5] და დანაზოგი იმ მეზობელს მისცა, რომელსაც ძალიან სჭირდებოდა დახმარება. *„ალაჰმა ის უფრო დაიფასა, ვიდრე ყველა სხვა, ვინც ჰაჯობაში წავიდა“*, მითხრა რუსტამმა. რუსტამი ისლამზე საუბრისას აქცენტს აკეთებს ყველაფერზე, რაც უნივერსალურია და ჩადებულია მსოფლიო რელიგიებში – არა კაც კლა, არა იპარო, არა ჩხუბი, პატიება შურისძიების ნაცვლად და ა.შ. რუსტამი არა მარტო დისკურსით, არამედ ქცევითაც „ტრადიციულ“ ისლამს მიეკუთვნება, მიუხედავად იმისა, რომ ისლამის მიხედვით ცოდვაა, ის სულ ეწევა სიგარეტს და როცა გული არ აწუხებს, ღვინოსაც სვამს. არც ქალებს ეუბნება ატარონ თავშალი, პირიქით, მისმა რძალმა მითხრა, რომ აპირებდა თავშლის ტარებას და რუსტამს უთქვამს, რად გინდა, ჯერ ახალგაზრდა ხარო. გარდა ამისა, ნასაკირალის თემი,

5 რელიგიური პილიგრიმობა მექაში, რაც მუსლიმის მოვალეობაა.

მათ შორის რუსტამის ოჯახი, აღნიშნავს ახალ წელს, ისე, როგორც ამას ქრისტიანები აკეთებენ, ამზადებენ კერძებს, საღამოს შლიან სუფრას, იკრიბებიან, უშვებენ შუშხუნებს და მხიარულობენ. ხოჯამ, რომელიც ახალი დაბრუნებულია თურქეთის სასწავლებლიდან, მითხრა, რომ მისთვის ახალი წელი ჩვეულებრივი დღეა, არაფერი განსაკუთრებული არ ხდება, *„ვცვლი მხოლოდ კალენდარს“*.

რელიგიური სკოლების როლი

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

ბათუმის რელიგიური სკოლიდან დაბრუნების შემდეგ 17 წლის შაკომ განაცხადა *„მე ის შაკო აღარ ვარ“*. როგორც მითხრა, სკოლამდე ის სულ ქუჩაში, თამაშში ატარებდა დროს, არასდროს ეხმარებოდა მშობლებს და უფროსებს. სკოლიდან დაბრუნების შემდეგ კი, მესხები მას *„ჩვენ მომავალ ხოჯას“* ეძახდნენ, რაც მისთვის დიდი მოტივატორი იყო, უფრო რელიგიური რომ გამხდარიყო. *„ერთხელ სოფლის იმამმა*[6] *მითხრა, როცა წავიქცევი, შენ უნდა ამაყენოო“*, ამ ნათქვამს შაკო ამაყად უყვება თავის მეგობრებს. ისინი, ვინც რელიგიურ სკოლაში იარა და ვისაც ვესაუბრე, ყვებოდნენ მათ მიმართ საზოგადოების დამოკიდებულებე-

6 ის, ვინც მეჩეთში ლოცვებს კითხულობს.

ბის ცვლილებაზე, ისევე, როგორც მათ შინაგან ტრანსფორმაციაზე. ახალგაზრდებისთვის ყველაზე დიდი წახალისება უფროსი თაობის მხრიდან, მათ მიმართ პატივისცემის გაზრდა იყო. ბიჭებმა მიამბეს, რომ სკოლაში ხოჯები შესაძლებლობას აძლევდნენ ნამაზის ლოცვები სხვებისთვის ელოცებინათ. ამ გამოცდილებაზე ისინი დიდი აღტაცებით ყვებოდნენ. როგორც აღწერდნენ, ისინი ამ დროს გრძნობდნენ პასუხისმგებლობას, შიშს, რაიმე რომ არ შეშლოდათ და დიდ პატივისცემას. ეს ყველაფერი ერთად მათ არ ჰქონდათ განცდილი თავიანთ თემში, ამიტომ ახალგაზრდები რელიგიურ სკოლაზე, როგორც დიდ გამოცდილებაზე და საინტერესო თავგადასავალზე, ისე საუბრობდნენ. სკოლაში სიარულით მათ მიიღეს არა მხოლოდ რელიგიური ცოდნა (კულტურული კაპიტალი), არამედ გაიფართოვეს სანაცნობო წრე, გაიცნეს ხალხი ნასაკირალის მიღმა (სოციალური კაპიტალი) და დაიმსახურეს საკუთარი თემისგან დაფასება (სიმბოლური კაპიტალი).

ერთხელ შაკო „ყურან კურსებიდან" ჩაქვში წაიყვანეს, მას ცხვარი უნდა შეეწირა და მომაკვდავი კაცისთვის სპეციალური დუა წაეკითხა. *„მე წავიკითხე „იასინი",*[7] *ეს არის დუა, რომელიც წარმოადგენს ყურანის გულს, ისევე როგორც დედაენაში 'აი-ია', ის არის ექვსი ფურცელი და მის წაკითხვას დაახლოებით ერთი საათი სჭირდება. ლოცვის წაკითხვის შემდეგ კაცებს საკლავის დაკვლაში დავეხმარე. ყველაფერი რომ დასრულდა, 50 ლარი შემომთავაზეს".* შაკოს შემთხვევაში მისი კულტურული კაპიტალი, ცოდნა, კონვერტირდა ეკონომიკურ კაპიტალად. სხვა ბიჭებიც ადასტურებდნენ, რომ ის, რაც რელიგიურ სკოლაში ისწავლეს, ყოველდღიურ ცხოვრებაში ყოველ ფეხის ნაბიჯზე ადგებათ.

---

7 თურქ. "yasin"

ყურან კურსებზე ახალგაზრდები ისლამის შესწავლის გარდა სკოლის საგნებშიც მეცადინეობდნენ, რაშიც ხოჯები ეხმარებოდნენ და აკონტროლებდნენ. ზოგჯერ მათ დამხმარე მასწავლებლები მოჰყავდათ, რომლებიც მოზარდებს დამატებით გაკვეთილებს უტარებდნენ. 38 წლის საიდა ყვება:

„რელიგიურ სკოლაში სიარულის შემდეგ, ჩემი ორივე ბიჭის ნიშნები სკოლაში გამოსწორდა. ჯგუფში ჩემს დიდ ბიჭს, რეჯიბს, ყველაზე მაღალი ქულები აქვს, მეორე ბიჭი, ირაკლი, ამ მხრივ მესამე ადგილზეა. მათ ასევე ძალიან გაიუმჯობესეს ქართული ენის ცოდნა, რადგან იქ სულ ქართულად საუბრობენ, აქ კი სულ მესხურად".

ენის გაუმჯობესება პირდაპირ არის დაკავშირებული სასკოლო პროცესში წარმატებასთან, განსაკუთრებით, მესხებისთვის, ვისთვისაც ქართული არ არის პირველადი ენა. სკოლის ხოჯები, ისევე, როგორც საჯარო სკოლის მასწავლებლები, ადასტურებენ, რომ ყურან კურსებზე სიარულით ძმებმა ძალიან გააუმჯობესეს სასკოლო შედეგები. აღსანიშნავია ისიც, რომ ქობულეთის რელიგიურ სკოლაში სიარულის გამო ძმები დადიან არა ნასაკირალის, არამედ ქობულეთის საჯარო სკოლაში. საიდა ამბობს, რომ ის შვილების ქობულეთის სკოლაში სწავლით უფრო კმაყოფილია, ვიდრე ნასაკირალის სკოლაში სწავლით და პირობებით. ქობულეთში ყოფნისას შევხვდი იმ სკოლის დირექტორს, სადაც ბიჭები დადიან. დირექტორი, მისი სიტყვებით, „მოქცეული ქრისტიანია",[8] მისი ბაბუა მუსლიმი ხოჯა იყო. ამბობს, რომ ყველაფერი კარგი, რაც იცის, დაკავშირებული ჰუმანიზმთან და ტოლერანტობასთან, ბაბუასგან აქვს ნასწავლი:

---

8 ინტერვიუ სკოლის დირექტორთან, აპრილი, 2016 წ.

„ბაბუა ძალიან კარგი ადამიანი იყო, ბევრი რამ მასწავლა ისლამის და ადამიანების სიყვარულის შესახებ. დღეს დიდი პატივისცემა მაქვს როგორც მუსლიმების, ისე ქრისტიანების მიმართ. აღვნიშნავ ქრისტიანულ დღესასწაულებს ჩემი ოჯახის სახელით და მუსლიმურ დღესასწაულებს ბაბუას პატივისცემის ნიშნად".

სკოლის დირექტორს ხშირი კომუნიკაცია აქვს რელიგიური სკოლის ხოჯებთან. იქ ყოფნისას და ხოჯებთან საუბრისას დირექტორი რამდენჯერმე იყო მოსული, კითხულობდა აღსაზრდელების მდგომარეობას. მასწავლებლის ტოლეტანტული დამოკიდებულება ისლამის და მუსლიმების მიმართ, ისევე, როგორც მისი დაინტერესება აღსაზრდელების სწავლით, დადებითად აისახება მოსწავლეების აკადემიურ ქცევაზე და მოზარდებსა და მასწავლებლებს შორის ურთიერთობაზე.

ხათუნა

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

ხათუნა როცა გავიცანი, 12 წლის იყო. ის ძალიან მორცხვი გოგოს შთაბეჭდილებას ტოვებდა. მან სკოლას თავი მე-9 კლასიდან დაანება და საკუთარი დროის უდიდეს ნაწილს, სახლში, ოჯახური საქმეების კეთებაში ატარებდა. ერთხელაც, მისმა ნათესავმა მას ყურანი კურსებზე წასვლა შესთავაზა, რაზეც ხათუნა დათანხმდა, მაგრამ მხოლოდ მცირე დროის გატარებას აპირებდა იქ. *„იქაური სიტუაცია ისე მომეწონა, ვეღარ შევეშვი, ძალიან მალე დავიხურე თავშალი, არავის იძულებით, ჩემი ნებით"*, აღფრთოვანებით

ყვება ხათუნა. ხათუნას 2016 წლის სექტემბერში, ყურბან ბაირამზე შევხვდი, მას სასწავლებელში დასვენება ჰქონდა და თურქეთიდან იყო ჩამოსული. თავდაპირველად თბილისის რელიგიურ სასწავლებელში იარა რამდენიმე თვე, შემდეგ ბათუმის რელიგიურ სასწავლებელში გადავიდა, იქ დაახლოებით ერთი წელი დაჰყო, შემდეგ კი თურქეთში წავიდა და უკვე ხუთი წელია იქ სწავლობს. სწავლის დასრულების შემდეგ, ის დიპლომს მიიღებს და სწავლების უფლება ექნება. თურქეთის რელიგიური სასწავლებელი და ქართული რელიგიური სასწავლებლები ერთმანეთთან დაკავშირებულია, ამრიგად, ქართველი კურსდამთავრებულები შემდეგ საქართველოში არსებულ ყურან კურსებში საქმდებიან. ხათუნა ამაყობს, რომ მას ექნება ანაზღაურებადი სამსახური და გააკეთებს იმ საქმეს, რაც ყველაზე მეტად უყვარს – გაავრცელებს ისლამს.

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

ბოლო ორი წელია, როცა ხათუნა სახლში ბრუნდება სასწავლებლიდან არდადეგების ან დღესასწაულების დროს, მასთან გოგონები იყრიან თავს, სთხოვენ რელიგიური ცოდნის გაზიარებას, ლოცვების და არაბული ასოების შესწავლას. ხათუნას ძალიან უხარია, რომ მიღებუ-

ლი ცოდნის გავრცელების შესაძლებლობა აქვს, როგორც ამბობს *„ისლამზე საუბარი დიდი მადლია“*. მისი, როგორც ლიდერის პოზიციონირება ყურბან ბაირამზე შევნიშნე, როცა გოგონები მის გარეშე არ გავიდნენ სასაფლაოზე სალოცავად, ამბობდნენ, რომ ლოცვების კითხვა მათ შორის მხოლოდ ხათუნამ იცის, ამიტომ, უნდოდათ ხათუნას ხმამაღლა წაეკითხა ლოცვები მიცვალებულთათვის, მათ კი ესმინათ (იხ. ილუსტრაცია N 5: სასაფლაოზე ლოცვა).



ილუსტრაცია N 5: *სასაფლაოზე ლოცვა*

ერთი წლის წინ ხათუნა დაინიშნა. ხათუნას საქმროს მამა ხოჯაა, ის იანეთის მესხურ დასახლებაში ცხოვრობს. მან ხათუნა იანეთში, ქორწილზე შენიშნა თავშლით და ძალიან მოეწონა. ამის შემდეგ ხოჯას შვილი რუსლანი სატელეფონო შეტყობინებებს უგზავნიდა ხათუნას და გაცნობას და ცხოვრების დაკავშირებას სთავაზობდა. ბევრი მცდელობის შემდეგ, ხათუნა დათანხმდა. ნიშნობაზე საქმროს და მის ოჯახს პირობა წაუყენა, რომ ქორწილი იქნებოდა მას შემდეგ, როცა ის თურქეთში სასწავლებელს დაასრულებდა, რაზეც ოჯახები შეთანხმდნენ. მესხურ თემში ნიშნობა და ქორწინება ისეთივე წონის კაპიტალია, როგორც სწავლა და კარგი სამსახური. ამ მხრივ ხათუნამ დიდი აღიარება – მისი თემისაგან სიმბოლური კაპიტალი მიიღო. ხათუნას მაგალითს შეგვიძლია ლაილა აბუ-ლუგოდის (Abu-Lughod, Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society 1986) პერსპექტივიდან შევხედოთ, სადაც რელიგიური სიმბოლიკები თუ ქცევა მნიშვნელობებითაა დატვირთული და სიმბოლურ კაპიტალთან კავშირშია. ეს საკითხი აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს ქართულ კონტექსტში. ამის საჩვენებლად მოვიყვან ერთ მაგალითს. 2018 წლის მარტში სოციალურ ქსელში ერთ-ერთმა მომხმარებელმა გააავრცელა მუსლიმი გოგონას ისტორია, რომელმაც შემდეგი განცხადება გააკეთა: *„მე არ მხღუდავს ჩადრი, ასე უნდა ღმერთს და ეს არის სწორედ ჩემი თავისუფლება“.*[9] ადამიანს, რომელსაც ეს ინფორმაცია ჰქონდა გავრცელებული კომენტარიც ჰქონდა დართული: *„ჩადრი, როგორც ნიშანი და არა როგორც ბორკილი“.* დისკუსია, რაც ამ სტა-

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

ტუსს მოჰყვებოდა საინტერესოა საზოგადოების ამ საკითხისადმი დამოკიდებულების გასაანალიზებლად.

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

თითქმის არც ერთი კომენტარი, გარდა სტატუსის ავტორისა, რომელიც წერს, რომ *„უნივერსალური ახსნა არ აქვს ყველაფერს"*, არ იცავს გოგონას პოზიციას ან განსხვავებულად არ აღიქვამს ისლამს და მუსლიმურ კულტურას. კომენტარებში ჩანს, რომ ისლამი საქართველოში „ორიენტალიზებულია" (Said 1979), ისევე როგორც მუსლიმები, განსაკუთრებით კი, ქალები. ექსპლიციტურად მორწმუნე მუსლიმი ქალების/გოგონების ქცევის, არჩევანის, რწმენის თუ სიმბოლოების მიღმა, საზოგადოება ძალადობრივ კულტურას, მამაკაცის დომინაციას და ქალის ჩაგრულობას კითხულობს, ეს ყოველივე მათთვის სხვა ახსნისაგან და მნიშვნელობებისგან დაცლილია. კომენტარები მოსახ-

ლეობის ეთნოცენტრულობაზე მიუთითებს, რომელსაც „სხვა" რელიგიასთან დაკავშირებით დასკვნების გაკეთება უადვილდება, იყენებს სტერეოტიპულ სააზროვნო ფორმებს და არ ეძებს განსხვავებულ ახსნებს.

სწორედ ამ კონტექსტიდან გამომდინარე საქართველოში ხშირია შემთხვევები, როდესაც მუსლიმი გოგონები გარკვეული გარემოებების გამო თავშალს ვერ იფარებენ. კვლევაში, რომელიც ქართველ მუსლიმთა დაკვეთით ჩატარდა, გოგონა ამბობს: *„პირველ კურსზე ამიტომ ვერ დავიფარე (თავსაფარი). მრცხვენოდა და ვერ გადავდგი ეგ ნაბიჯი".*[10] ერთ-ერთი მკვლევარი აღნიშნავს, რომ სკოლაში მასწავლებლები უარყოფითად არიან განწყობილი მუსლიმი გოგონების თავშალის ტარების მიმართ, ხოლო სამსახურებში თუ იღებენ თავსაფრიან მუსლიმ ქალებს, მოგვიანებით ისინი ქილიკის მსხვერპლი ხდებიან.[11]

ხათუნას და ხალისეს მეგობრობა, რელიგიური შეხვედრები და ქალთა სხეულებრივი პრაქტიკები

ხათუნას როლი მის თემში გაიზარდა მას შემდეგ, რაც მან მესხი ქალებისთვის რელიგიური შეხვედრების ორგანიზება დაიწყო. *„მე ვსაუბრობ მხოლოდ ქალებთან, ჩემი ხმა ჰარამია*[12] *კაცებთან".* რამდენჯერმე მესხებთან სასაუბროდ მან ხოჯა, მისი მასწავლებელი და ახლა უკვე მეგობარი მოიწვია. ხოჯას სახელი ხალისეა, ის 25 წლისაა, ხათუნამ მისი პატივისცემის ნიშნად სახელი ხალისედ გადაიკე-

---

10 ეკა ქევანიშვილი, *„ბარიერად ქცეული თავსაფარი – ამბები ქართველ მუსლიმ ქალებზე"*, რადიო თავისუფალება, გამოქვეყნებულია 2018 წლის 7 მარტს, იხ. ინტერნეტბმული: https://www.radiotavisupleba.ge/a/barierad-qtseuli-tavsafari/29084431.html (ნანახია: 14.03.2018)

11 იქვე

12 თურქ. ცოდვა

თა. ხათუნას მსგავსად ხალისეც ნასაკირალიდან არის, ოღონდ აჭარული თემიდან. ის ერთადერთი ხოჯა ქალია ნასაკირალიდან, რომელმაც რელიგიური სკოლა დაამთავრა თურქეთში და შესაბამისი დიპლომი აქვს. ის ბათუმის რელიგიურ სკოლაში მასწავლებლად მუშაობს, სწორედ აქ დამეგობრდნენ ხათუნა და ხალისე. ხათუნა და ხალისე ნასაკირალის სკოლაში ერთად სწავლობდნენ, სხვადასხვა კლასებში. ხალისე ხათუნას ბიძაშვილის კლასელი იყო, თუმცა, როგორც აღნიშნავს, სკოლაში მესხებთან არ დამეგობრებულა, მათი ურთიერთობა მხოლოდ მისალმებით და დამშვიდობებით შემოიფარგლებოდა. ხალისეს საუბრიდან ჩანდა, რომ აჭარელი და მესხი მოზარდები სკოლაში განსაკუთრებულად არ ურთიერთობენ, შესაბამისად ვერც მეგობრდებიან. რელიგიურმა სკოლამ კი ხალისე და ხათუნა საერთო ინტერესის გარშემო გააერთიანა, სადაც მათი განსხვავებულობა – მიკუთვნებულობა აჭარულ და მესხურ თემებთან, მეორეხარისხოვანი გახდა. ხათუნა და ხალისე სკოლიდან ადრე, მე-9 კლასიდან გავიდნენ. ხალისე, როგორც ამბობს, ეს მოხდა ზედმეტი ცელქობის და ცუდი ნიშნების გამო. ხათუნა კი მორცხვობის და ასევე ცუდი ნიშნების მიზეზით. ორივეს რელიგიური სკოლა დაეხმარა განათლების მიღების გაგრძელებაში და როგორც თვითონ ამბობენ, სხვებისათვის მნიშვნელოვან ადამიანებად ქცევაში.

ხალისეს ხათუნას დახმარებით ბათუმში, მის სამუშაო ადგილას შევხვდი. რელიგიური სკოლა ძალიან საინტერესო სივრცე იყო. უსაფრთხოების მიზნით დიდი ხანი მომიწია გარეთ დაცდა, შემდეგ მითხრეს, რომ ფოტოები არ უნდა გადამეღო და შემიშვეს. ადრეული გაზაფხული იყო, გარეთ ციოდა, ოთახებში კი ძალიან თბილოდა. ოთახში, სადაც ინტერვიუს ჩასაწერად შემიყვანეს, დიდი და ფუმფუსა ხალიჩა იყო დაგებული. ოთახში ბევრი ფანჯარა და

ფერადი ფარდები ეკიდა. მთელ შენობაში ხალიჩები იყო დაგებული. როცა შევედი, ახალგაზრდა გოგონები ფუსფუსებდნენ, გაკვეთილი დასრულებოდათ და სასადილოდ ემზადებოდნენ. ისინი ერთად აწყობდნენ სუფრას, კერძები ერთი შენობიდან მეორეში გადაჰქონდათ. ნასაკირალის მესხური დასახლებისგან და სკოლისაგან განსხვავებით, ეს ის სივრცეა, სადაც მოზარდები თავს უფრო კომფორტულად გრძნობენ, თავისუფლები არიან სახლის ყოველდღიური საქმეებისაგან, უზრუნველყოფილნი საკვებით და სწავლისა და მეგობრობისათვის მეტი დრო აქვთ. სწორედ ამ გარემოში დამეგობრდნენ ხალისე და ხათუნაც. როცა ხალისეს ვესაუბრე, ის აღფრთოვანებას ვერ მალავდა ხათუნას გონებრივი შესაძლებლობების მიმართ, არაბული ენის შესწავლის სისწრაფით და ერთი სული ჰქონდა მას სწავლა დაესრულებინა და ერთად ემუშავათ. როგორც მითხრა, კიდევ ერთი აჭარელი გოგო, ნინო, ამთავრებდა თურქეთში სწავლას და სამნი ერთად უფრო დამაჯერებლად შეძლებდნენ თავიანთი ნასწავლის ნასაკირალის თემში გავრცელებას. *„როგორც ხათუნამ დამაფასა, ალაჰმა დააფასოს ის. მე არ მქონდა კარგი ურთიერთობა მესხებთან და მისი დახმარებით შევძელი ამ თემის ქალებში ჩემი ხმის გავრცელება. მესხურ თემს ჩვენ, აჭარლები, ვიცნობთ, როგორც დახურულ თემს, ხალხს, რომელიც იოლად არ მიგიღებს“.* ხალისესთვის მნიშვნელოვანია შეძლოს თავისი ნასწავლის ხალხში გავრცელება, როგორც ამბობს, ეს დიდი მადლია. ამიტომ, ხათუნას დახმარებით, ამ საქმის კეთება მესხებში მისთვის დიდი შესაძლებლობაა.

ხალისე მისი და მესხური თემის განსხვავებულობის კონტექსტში აღნიშნავს, რომ *„პირველი, რაც მესხმა ქალებმა მკითხეს, ჩემი ასაკი იყო (ელიმება), შემდეგ ერთმანეთს შეხედეს, ეტყობოდათ, რომ ასაკი ეპატარავათ, მაგრამ მაინც მომისმინეს.* ზოგადად, *მესხები ახალგაზრდებს არ უსმენენ.*

სწორედ ამიტომ მთხოვა ხათუნამ მათთან მიყოლა, მე არ მისმენენო“. ხალისე ქალებს მათთვის გასაგებ ენაზე, თურქულად ესაუბრა.

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

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

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

რელიგიურ შეხვედრებზე ქალები საუბრობდნენ ისლამში არსებულ სხეულებრივ პრაქტიკებზეც. ხალისეს უკვირდა, რომ მესხმა ქალებმა არ იცოდნენ მენსტრუალური ციკლის ბოლო დღეს და სექსუალური კავშირის შემდგომი განბანვის რიტუალის შესახებ. ჩემთვის საინტერესო იყო ის, რომ, როცა მესხ ქალებს ვესაუბრებოდი ისლამში აუცილებელ პრაქტიკებზე, ხალისესთან შეხვედრის შემდეგ, პირველი რასაც ყვებოდნენ და აღწერდნენ დეტალებ-

ში, იყო სწორედ განბანვის რიტუალი. ამ დროს არ ვიცოდი, რომ მათ ამ პრაქტიკის შესახებ ხალისესგან გაიგეს და მიკვირდა რატომ იწყებდნენ ისლამზე საუბარს აქედან. როგორც ჩანს, მესხი ქალები ძალიან დაინტერესებულები არიან ისლამით და ყველა სიახლეს, რასაც იგებენ, ერთმანეთში განიხილავენ.

ხალისე ქალებს ჭორაობაზე, როგორც ცოდვაზე, რასაც ქალები ყოველთვის ღიმილით იხსენებდნენ. ისინი მიყვებოდნენ, რომ როცა საღამოობით თავისუფლდებიან სახლის საქმეებისგან და ერთად შეიკრიბებიან ჩაიზე, ყავაზე, ან სერიალის საყურებლად, ყოველთვის ჭორაობენ, ასე ისვენებენ და ირთობენ თავს. თუმცა, როგორც ამბობენ, ხალისეს ისინი გაუფრთხილებია, რომ არათუ ნათქვამი, არამედ გაფიქრებული ჭორიც ცოდვაა და მოუწოდებია ჭორების გავრცელებისაგან თავი შეეკავებინათ. ამ თემის განხილვით განსაკუთრებულად კმაყოფილები ახალგაზრდა გოგონები იყვნენ. მათი თქმით, „ხშირად უფროსები მათზე, ან მათ ნაცნობებზე ისეთ რამეებს საუბრობენ, რაც სიმართლეს არ შეესაბამება, რაც მათში მხოლოდ სირცხვილის განცდას იწვევს. ამიტომ, უწევთ თავის ბევრი რამისაგან შეზღუდვა, რომ ჭორის არანაირი საფუძველი არ გაჩნდეს.

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

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

ხალისე ქალებს ჩაცმულობასთან დაკავშირებულ შეზღუდვებზე ესაუბრა, მისი თქმით კაბა ისეთი უნდა იყოს, სადაც სხეულის ფორმა არ ამოიცნობა, დაიმალება ქალის სილამაზე. ნასაკირალის ქალები ამ მომენტს ყველაზე მეტად აკონტროლებენ. არც ქალები და არც ახალგაზრდა გოგონები სოფელში არასდროს იცვამენ შარვალს, მუხლამდე კაბას ან უმკლავო მაისურს. თუმცა ყველაფერი სხვაგვარადაა, როცა ისინი ნასაკირალის მიღმა, არამესხ ხალხთან იმყოფებიან. სოფელ არაგვისპირში, სადაც მესხებს ყოველ წელს საზაფხულო სკოლაში ვხვდები, ისინი სულ სხვანაირად გამოიყურებიან და იქცევიან, ვიდრე თავიანთ თემში. აქ მესხები არამესხ თბილისელებთან, გორელებთან, სამტრედიელებთან და სხვა კუთხეების წარმომადგენლებთან ერთად არიან, რომელთაც დახეული ჯინსები, მოკლე შორტები, მოკლე მაისურები აცვიათ. ასეთ გარემოში მესხებიც ისე იცვამენ, რომ არ ითვალისწინებენ რელიგიურ შეზღუდვებს. ერთხელ სოფიამ მითხრა *„ასე ჩაცმულს ნასაკირალში ვერასდროს გვნახავ, არა იმიტომ, რომ*

მშობლები გვიკრძალავენ, მაგრამ ვითვალისწინებთ სოფლის მაცხოვრებლების, განსაკუთრებით, უფროსების აზრს, იქ ჩემს ასეთ ჩაცმულობას განსხვავებულ მნიშვნელობას მიანიჭებენ, აქ არანაირი დისკომფორტი არ მაქვს, რადგან ყველას ასე აცვია". ერთხელ საზაფხულო სკოლაში სოფიას დედაც წამოვიდა, რომელმაც იქ პირველად ჩაიცვა ჯინსები და ამბობდა, ნეტა სულ ასე შემეძლოს ჩაცმაო. არაგვისპირში მესხი გოგონების სხვა სხეულებრივი პრაქტიკებიც განსხვავდება, ისინი ყოველთვის ცეკვავენ დისკოთეკებზე, მონაწილეობენ „ბრეიკ-დანსის" კლუბში. ძალიან განსხვავდება მათი ცეკვა არაგვისპირში და ნასაკირალში, ეს განსხვავება მუსიკის განსხვავებულობისგანაც გამომდინარეობს. თუ ნასაკირალში ახალგაზრდები ცეკვავენ ტრადიციულ მელოდიებზე (ქართული, თურქული და მესხური) და შესაბამისად ტრადიციული ცეკვის ელემენტებს იყენებენ, არაგვისპირში, დისკოთეკაზე ყოველთვის თანამედროვე პოპ, რეპ და კლუბურ მუსიკაზე ცეკვავენ, „ბრეიკ-დანსის" მასწავლებლებთან ერთად, მოძრაობენ თავისუფლად, იყენებენ თანამედროვე ცეკვის ილეთებს. ხშირად გვთხოვდნენ, რომ მათთვის ვიდეო არ გადაგველო, არ უნდოდათ სოფელში მათი ცეკვა სხვებს ენახათ. გოგონებს პირად საუბრებში ხშირად უთქვამთ, რომ ძალიან მოსწონთ თანამედროვე, დასავლური მელოდიები, მაგრამ, იმის გამო, რომ სოფელში მას არავინ უსმენს, ცდილობენ მხოლოდ ყურსასმენებით მოისმინონ.

ერთ-ერთი ახალგაზრდა მესხი გოგონა, რომელსაც გამორჩეული გარეგნობა აქვს, რასაც ხშირად აღნიშნავენ როგორც მესხები, ისე არამესხები, სულ ოცნებობდა მოდელობაზე. ამ სურვილის შესახებ სახლში არასდროს უთქვამს, რადგან მისი მშობლები გარეგნობის გამო მას შინიდან თითქმის არ უშვებენ, ეშინიათ სოფელში ვინმემ არ მოიტაცოს. არ უშვებენ კლასელების შეხვედრებზე,

ექსკურსიებზე, მათემატიკაზეც კი ვერ იარა, რადგან მასწავლებელი „კუნძულიდან" მოშორებით ცხოვრობს. მისი ოცნების შესახებ ვიცოდით ყველამ, ვისაც საზაფხულო სკოლაში მასთან შეხება გვქონდა. ამის გამო მას დავუგეგმეთ ვიზიტი ერთ-ერთ პრესტიჟულ სამოდელო სააგენტოში, თბილისში. გოგონა ნახა სააგენტოს დამფუძნებელმა და მისი გარეგნობით ძალიან მოიხიბლა, უფასო კურსები შესთავაზა და აღნიშნა, რომ მისი გარეგნობა *„კარგად გაიყიდებოდა თურქეთის ბაზარზე"*. გოგონას ძალიან გაუხარდა, დასახა გეგმები, როგორ დარჩებოდა თბილისში დამოუკიდებლად, ივლიდა სააგენტოში, მონაწილეობას მიიღებდა ფოტოსესიებში და სრულიად სხვაგვარად იცხოვრებდა. ეს ყოველივე მშობლებთან შეთანხმების გარეშე არ მოხდებოდა. გოგონა ძალიან ფრთხილად და დიპლომატიურად ეცადა მშობლების დარწმუნებას, მაგრამ მათგან მტკიცე უარი მიიღო. მან მშობლების გადაწყვეტილებას წინააღმდეგობა აღარ გაუწია. დღეს ის დროის დიდ ნაწილს სახლში ატარებს, თავისი ძალებით ემზადება საატესტატო გამოცდებისთვის, რადგან წინა წელს მათემატიკაში ჩაჭრის გამო სასკოლო ატესტატი ვერ აიღო.

ბევრი მესხი ქალისთვის, რომლებიც „ტრადიციულ" ისლამს მიჰყვებიან, სხეულებრივი პრაქტიკები ატარებს უფრო მეტად სოციალურ ხასიათს, ვიდრე რელიგიურს. ისინი მათთვის უფრო დაკავშირებულია პატივისცემის მოპოვებასთან და პასუხობს და პატივს სცემს თემში არსებულ წესებს და ტრადიციებს. ეს საკითხი კარგად აქვს განვრცობილი ლაილა აბუ-ლუგოდს, როცა აღწერს ბედუინების საზოგადოებაში „პატივისცემის კოდის" მნიშვნელობას, როგორც სოციალური პოზიციების შენარჩუნების და გაუმჯობესების საშუალებას (Abu-Lughod, Veiled Sentiments 1986). ნასაკირალის მესხურ თემში სხეულზე რელიგიის გავლენა მზარდია, ის სიმბოლური კაპიტალის

დაგროვების მნიშვნელოვანი წყაროა, განსაკუთრებით ქალებისთვის. ამავდროულად, ეს არის მათი შეზღუდვის და „კუნძულელობის" წყარო, რომელსაც ასევე აცნობიერებენ. ამაზე მოწმობს იმ გოგონას მაგალითი, რომელიც მოდელი ვერ გახდა. მან დათმო თითქმის ახდენილი სურვილი და დაუფასდა, რადგან არ წავიდა მშობლების, ახლობლების და ტრადიციების წინააღმდეგ.

მესხების რელიგიურობა განსაკუთრებულ დღეებში

განსაკუთრებულ დღეებში მესხები ცდილობენ დააბალანსონ ის დღეები, როცა ვერ ახერხებდნენ ყოფილიყვნენ რელიგიურები, ვერ ლოცულობდნენ ნამაზის ლოცვებს, ვერ დადიოდნენ მეჩეთში, არ იხურავდნენ თავშალს ან არ ეცვათ შესაბამისად, არ ითვალისწინებდნენ კვებით შეზღუდვებს და ა.შ.. ამ დღეებში ადგილი აქვს რელიგიის განსხეულებას. რელიგიის განსხეულება მოიცავს სადღესასწაულო კერძების მზადებას, სახლის დალაგებას, სტუმრების გამასპინძლებას, განსხვავებულად და განსაკუთრებულად ჩაცმას, სხვადასხვა სოციალურ აქტივობებში ჩართვას, ეს ყველაფერი კეთდება რელიგიის ხათრით და ღმერთთან დაახლოების მიზნით (რელიგიის განსხეულებაზე იხ. McGuire 2007).

რამაზანის თვე

რამაზანის თვეში მესხები საღამოობით ნამაზის ლოცვას ერთად კითხულობენ. ამ ტრადიციას უფრო მამაკაცები ასრულებენ, ხოჯა კრებს მათ და ალოცებს. სოფიას თქმით, მესხები სამი წლით ერთ სახლს შეარჩევენ და ლოცვა სულ იქ ტარდება. 2016 წლამდე, ის ხოჯას სახლში იყო, მოგვიანებით კი შეიკრიბა თემი და განიხილა მომდევნო სამი

წლის განმავლობაში სად უნდა ჩატარებულიყო ლოცვები. სოფიამ მითხრა, რომ ინიციატივა საკუთარ თავზე არავინ აიღო, რაც მას ძალიან ეუხერხულა და სწორედ მან განაცხადა, რომ ბედნიერი იქნებოდა ლოცვები მის სახლში ჩატარებულიყო. ეს არ იყო სოფიასთვის იოლი გადაწყვეტილება, რადგან მის მამას ჯანმრთელობასთან დაკავშირებული პრობლემები აქვს, დედა თვეობით თურქეთში მიდის სამუშაოდ, ეკონომიკური საკითხები მან გადაიბარა, ხოლო სახლის საქმეები სოფიას ჩაბარდა. მას მამის მოვლასთან ერთად ორი ძმის მოვლაც აბარია, რაც სადილების მზადებასაც მოიცავს. ახლა მის ყოველდღიურ ვალდებულებებს, ზაფხულის ერთი თვის განმავლობაში მეზობლების მასპინძლობაც შეემატა.

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

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

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

სოფიას ყოველთვის უჩნდებოდა სურვილი, ეკითხა საღამოს ლოცვა, მაგრამ სახლში მხოლოდ ის იყო ქალი, მეზობელი ქალები კი ამ ლოცვას ინდივიდუალურად, სახლებში კითხულობდნენ. მას მამაკაცებთან მარტო შემოერთება ერიდებოდა, იჯდა გვერდზე ოთახში კიბეზე და უსმენდა მათ. ცდილობდა მთელი ენერგია მათ მსახურებაში ჩაედო. სტუმრების წასვლის შემდეგ სოფიას უწევდა ჭურჭლის დარეცხვა, სამზარეულოს მილაგება და დაძინებას მხოლოდ სამი საათისთვის ახერხებდა. მაგრამ, მისი თქმით, ეს უღირდა. ხალხი მისი მადლიერი იყო, მის მიმართ სიყვარულს გამოხატავდნენ, რაც მისთვის დიდი მოტივაცია გახლდათ მეორე დღესაც იგივე შემართებით ემასპინძლა მათთვის. ერთხელ, თემის ერთ-ერთ შეკრებაზე, სოფიასთვის სრულიად მოულოდნელად, ხოჯამ ის საჯაროდ შეაქო იმისთვის, რასაც მლოცველებისთვის აკეთებდა ერთი თვის განმავლობაში, ამას სხვა ადამიანებისაგან კომენტარებიც მოჰყვა, სოფია ძალიან ამაყი იყო. რამდენჯერმე სხვა სეზონზე მეზობლებმა მას ხილი და ტკბილეული მოუტანეს, უთხრეს, ეს იმისთვის, მთელი თვე რომ გვივლიდიო. სოფიას ძალიან ახარებს ასეთი ყურადღება და მოუთმენლად ელის შემდეგ წელს, რომ კვლავ ემსახუროს მლოცველ მამაკაცებს. სოფიამ რამაზანის თვეში სიმბოლური კაპიტალი რელიგიის განსხეულებით, მლოცველთათვის მსახურებით მოიპოვა.

ყურბან-ბაირამი

ახალგაზრდა მესხები ზოგჯერ დაიწუწუნებენ, თქვენ, ქრისტიანებს რამდენი დღესასწაული გაქვთ, ჩვენ კი ორი ბაირამი გვაქვსო. 2016 წლის სექტემბერში ყურბან-ბაირამზე დამპატიჟეს მესხებმა. ეს დღესასწაული თანაბრად სასიხარულოა, როგორც უფროსებისთვის, ისე ახალგაზრდებისთვის და ბავშვებისთვის, ასევე რელიგიური ადამიანებისთვის და ნაკლებად რელიგიური ადამიანებისთვის, რადგან ეს დღესასწაული მოიცავს, როგორც რელიგიურ, ისე სოციალურ აქტივობებს. ხათუნასთვის, რომელიც ყველაზე რელიგიური გოგოა ნასაკირალის თემში, *„ყურბან ბაირამი ფასდაუდებელი დღეა. ამ დროს ადამიანმა უნდა იკითხოს დუები,*[13] *ღმერთს შენდობა სთხოვოს, მიცვალებულებს საჩუქრად ლოცვები გაუგზავნოს“*. მალხაზი, ერთ-ერთი ყველაზე ნაკლებად რელიგიური ბიჭია, მას არასდროს უვლია რელიგიურ სასწავლებელში და არც ლოცვები იცის, მაგრამ პატივს სცემს მათ, ვინც რელიგიურია. მისთვის ბაირამს სხვა მნიშვნელობა აქვს:

> *„ძალიან მიყვარს ბაირამი, რადგან ყველა ერთად ვიკრიბებით, სწორედ ამიტომ ჩამოვდივარ ნასაკირალში ამ დღესასწაულზე, ვიცი, ყველა აქ იქნება. სხვა დროს, ზოგი თურქეთშია, ზოგიც სხვადასხვა ქალაქში, სამუშაოს საძებნელად. ამ დღეებში ყველა ბრუნდება. ყველა სახლში მზადდება საჭმელი, სუფრებია გაშლილი, ჭამ, სვამ, ყველას უხარია, ამაზე მეტი რა უნდა ინატრო [ილიმება]“.*

მიუხედავად იმისა, რომ ზოგისთვის ყურბან ბაირამი რელიგიური, ზოგისთვის კი სოციალური მნიშვნელობის დღესასწაულია, ძალიან ძნელია ამ დღეებში რელიგიური და ნაკლებ რელიგიური ადამიანების ვიზუალურად

13 თურქ. ლოცვები.

ერთმანეთისაგან განსხვავება. ამ დღეებში ყველა თანაბრად და დიდი ენთუზიაზმით არის ჩაბმული რელიგიურ და სოციალურ ღონისძიებებში, როგორიცაა დილის ლოცვა, სტუმრად წასვლა, გამასპინძლება, საკლავის დაკვლა, „ყურბანის" (დაკლული ხორცის) დარიგება, ცეკვა-თამაში და ა.შ..

ქალები წინა საღამოს იწყებენ კერძების მზადებას, სწორედ იმ დროს შევუერთდი მათ, როცა ერთ-ერთი მესხი ქალის მეუღლეს მანქანით, ოზურგეთიდან[14] პროდუქტები ამოჰქონდა. ოჯახში, სადაც მე მივედი, ბაბუაც კი აქტიურად იყოს ბოსტნეულის დაჭრაში ჩართული. ყველა ერთად ვისხედით მესხური პატარა, დაბალი ხისგან გამოთლილი მაგიდის ირგვლივ, რომელსაც მესხები „სუფრას" ეძახიან. ეს მაგიდა ბებიასთვის მამამისს, მზითვად გაუტანებია. დავარჩიეთ ბრინჯი, ჩავდეთ შეკმაზული ქათმის ფარში სხვადასხვა ბოსტნეულში, დავჭერით ბოსტნეული. ბებია ნამცხვრისთვის კრემს ამზადებდა. დაახლოებით ორ საათზე წავედი დასაძინებლად, ქალები ჯერ კიდევ ფუსფუსებდნენ, როგორც მითხრეს, მათ ოთხზე დაიძინეს, დილით კი შვიდ საათზე ადგნენ, რომ სუფრა გაეწყოთ. დილის ლოცვაზე მეჩეთში მამაკაცები 7:30-ზე გავიდნენ. ლოცვა რვა საათზე იყო, მაგრამ იმდენი მლოცველი მივიდოდა, რომ ადგილები არ იქნებოდა, ამიტომ კარგი ადგილების მოსაპოვებლად ადრე გავიდნენ. სოფიას გამოყოლა ვთხოვე, დილის ლოცვის გადაღება მინდოდა, მაგრამ მამაკაცები ისე იდგნენ, ახლოს ვერ მივედი. სოფიამ გამაფრთხილა, რომ მათ ჩვენ არ უნდა დავენახეთ, *„ნამაზი ნამაზად არ ჩაეთვლებათ, თუ ლოცვისას დაგვინახავენ, მათ მხოლოდ ღმერთზე უნდა იფიქრონ, ჩვენც ცოდვაში შევალთ და ისი-*

14 ოზურგეთი — ქალაქი საქართველოში, გურიის მხარის ადმინისტრაციული ცენტრი.

ნიც“, ვურტყით წრეები... უკვე წასვლის დრო იყო, როცა კარგ გადასაღებ წერტილს მივადექით.

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

ყურბან-ბაირამი წარმოადგენს რელიგიურობით კაპიტალის მიღების ხელსაყრელ ველს. შუადღეს, როცა ცხოველების მსხვერპლშეწირვის რიტუალის ჩატარების დრო დადგა, იმ ადგილას, სადაც ეს უნდა ჩატარებულიყო, თავი მოიყარეს მამაკაცებმა და ბიჭებმა, ვინც დაკვლა, ან დუას წაკითხვა, ან დაკლულის გატყავება იცის. ახალგაზრდა ბიჭებს ეს წესები რელიგიურ სკოლაში ჰქონდათ ნასწავლი. იქ მზარეული ასწავლიდა ბიჭებს, როგორ დაეკლათ ცხოველი სუფთად,[15] ისე, რომ მას სისხლი ბოლომდე დასდენოდა, შემდეგ კი გაეტყავებინათ, გაესუფთავებინათ და დაენაწევრებინათ ხორცი. ახალგაზრდა ბიჭებს ეამაყებოდათ დღესასწაულზე ამ რიტუალში მონაწილეობა. დაკვლის რიტუალის დროს, ხოჯა დუას კითხულობდა, ერთი აკავებდა ცხოველს და ერთიც ყელს ჭრიდა (იხ. ილუსტრაცია N 6: მსხვერპლშეწირვა). ეს რიტუალი ამ დღის ძალიან მნიშვნელოვანი ნაწილია, რადგან შემდეგ დაკლული ხორცი ურიგდებათ მეზობლებს, ნაცნობებს და გაჭირვებულ ადამიანებს. ამ დღის მნიშვნელობაც სწორედ აქ ჩანს ყველაზე კარგად. როგორც ამიხსნეს, მზრუნველობა და დახმარებაა ის უმთავრესი რამ, რაც ადამიანებმა ერ-

15 თურქ. ჰალალ

თმანეთის მიმართ უნდა გამოიჩინონ და უარი თქვან ძალადობაზე. ცხოველის მოკვლაც (ადამიანის ნაცვლად) ამ სიმბოლურ დატვირთვას ატარებს. დღესასწაულის ეს შინაარსობრივი მხარე ბევრ მესხს ჰქონდა გააზრებული და ინფორმირებული იყო რას რატომ აკეთებდა.



ილუსტრაცია N 6: *მსხვერპლშეწირვა*

ნასაკირალის თემში ბევრი ცხოველი არ დაკლულა, ოჯახიდან, ორი (ამ დღეს სხვა დასახლებებში გაცილებით მეტი ცხოველი იკვლება). ცხოველის შეწირვა ეკონომიკურ მდგომარეობაზეა დამოკიდებული, თუ ადამიანს შესაძლებლობა აქვს და არ კლავს, ცოდვაა, ხოლო თუ არ აქვს, ბოლო რესურსი ამაში არ უნდა დახარჯოს, ასე ამიხსნეს ახალგაზრდებმა. ისკოს ოჯახში სამი ცხვარის შესაძენი თანხა დეიდას ამერიკიდან ჰქონდა გამოგზავნილი. ამბობდნენ, რომ დეიდას მხრიდან ეს დიდი მადლი იყო. მადლთან ერთად მან სიმბოლური კაპიტალიც, მადლიერება და დაფასება მოიპოვა თემისგან. „კუნძულზე" ამ დღეს ყველაზე მეტი ყურბანი მოდის, როგორც ეკონომიკურად გაჭირვებულ თემთან, უმეტესად სხვა რეგიონებში მცხოვრებ

მესხებს მოაქვთ მათთან დაკლული ხორცი – ცხვარი და საქონელი. ამ სამი დღის განმავლობაში მესხები ხორცისგან კერძებს ამზადებენ. სხვა, არასადღესასწაულო დღეებში, ისინი იშვიათად ახერხებენ ხორცის მომზადებას.ზოგადად მხოლოდ ფრინველის ხორცს იყენებენ და მისი შეძენაც ყველას არ შეუძლია.

ბაირამ-დღეს, შედარებით თავისუფალ დროს, უფროსები, ისევე, როგორც ახალგაზრდები, რელიგიურ საკითხებს განიხილავდნენ. ეს ხდებოდა მაშინ, როდესაც თურქულ არხებს უყურებდნენ, სადაც აჩვენებდნენ გადაცემებს მსოფლიოში ბაირამის დღესასწაულის აღნიშვნის შესახებ, განიხილებოდა ამ დღესასწაულის მნიშვნელობა და მასთან დაკავშირებული ტრადიციები. ამ დროს რელიგიაში ნაკლებად გაცნობიერებული ადამიანები რელიგიურ ადამიანებს კითხვებს უსვამენ, ისინიც ვრცლად და დამაჯერებლად პასუხობენ და აძლევენ განმარტებებს. ბაირამის მეორე დღის საღამოს მეზობლებისაგან მოტანილი „ყურბანით" ზოიამ (ზოიას ოჯახში საკლავი არ დაიკლა, ეკონომიკური მდგომარეობის გამო), სოფიას დედამ, მესხური ხინკლები გააკეთა. მესხური, მთიულურისგან განსხვავებით, პატარა ზომისაა და მაწონთან ერთად მიირთმევა. როგორც ყოველთვის, მთელი სამეზობლოს ახალგაზრდობამ აქ მოიყარა თავი – ისადილეს, აალაგეს სუფრა და დაიწყო ჩაისთვის სამზადისი. მაცივარზე მიკრული სუვენირის შინაარსით დავინტერესდი. რომელზეც არაბული წარწერა იყო. მარინამ, სოფოს მეზობელმა, განმიმარტა, რომ მაგნიტზე ეწერა *"Bismillah"* (*ბისმილაჰ*). ჩვენს საუბარს ყური მოჰკრა ისკომ, რომლის მამაც ხოჯაა და თვითონ კი რელიგიურ სასწავლებელში დადიოდა. მან მარინას საკმაოდ მომთხოვნი ტონით მიმართა, დაწერილი სრულად წაეკითხა. მარინა დაიბნა და გაჩუმდა. სუზანამ, მარინას დამ, რომელიც მოშორებით იჯდა წარ-

მოთქვა: *"Bismillahirrahmanirrahim"* (*ბისმილაჰი რაჰმანი რაჰიმ*). ისკომ შეაქო სუზანა, სუზანას გაუხარდა და გაიღიმა. მოგვიანებით კი ისკომ წინადადების მნიშვნელობა განმარტა: *„ღმერთის სახელით, რომელიც ყველაზე დიდებული და ყველაზე მოწყალეა".* ამ ყველაფერს ზოია, ისკოს მამიდა ისმენდა, რომელმაც ჩაილაპარაკა: *„ყოჩაღ ისკო, ამ ცოტა დროის განმავლობაში რამდენი ისწავლე".* კულტურული კაპიტალი, ამ შემთხვევაში, ენობრივი კომპეტენცია, ეხმარება ახალგაზრდებს სიმბოლური კაპიტალის, აღიარების, დაგროვებაში. ისინი ასევე იღებენ ლეგიტიმაციას, სიმბოლურ ძალაუფლებას, ასწავლონ, შეაქონ ან შენიშვნა მისცენ თანატოლებს.

ყურბან-ბაირამი მესხებისთვის კარგი საშუალება და შესაძლებლობაა გამოხატონ რელიგიურობა, ხშირად, სხეულებრივ დონეზე. ბაირამის პირველ დილას მესხებმა მათთვის განსაკუთრებული ტანისამოსი ჩაიცვეს, მამაკაცებმა ღია ფერის პერანგები, ქალებმა გრძელი და ფერადი კაბები, ასევე ყველა მათგანს ეკეთა თავშალი, გრძელი, ისეთი, რომელიც თმას სრულად ფარავდა. წინა დღეს ნანახ ადამიანებს, ისე ხვდებოდნენ, თითქოს დიდი ხნის უნახავი ჰყავდათ (იხ. ილუსტრაცია N 7: ჩახუტება), ეპატიჟებოდნენ სახლში, სადილობდნენ, იხსენებდნენ ამბებს, ეგებებოდნენ ნათესავებს საქართველოს სხვადასხვა მესხური დასახლებიდან. ნასაკირალში, როგორც წესი, დღესასწაულებზენბევრი მესხი სტუმარი ჩამოდის, რადგან სოფიას ბებია და ბაბუა უხუცესები არიან, ეს დღეები კი კარგი საშუალებაა უხუცესი ნათესავების მოსანახულებლად. ერთად ყოფნის და მხიარულების მეტად შესაგრძნობად ბიჭები, დაღლილობის მიუხედავად, ფეხბურთის სათამაშოდ წავიდნენ, მოშორებით, დასახლებიდან 15 წუთის სავალზე. მათ გოგოებიც გაჰყვნენ საგულშემატკივროდ. საღამოს კაცებმა მწვადები შეწვეს, ახალგაზრდებმა

ერთ-ერთ ეზოში დისკოთეკა მოაწყვეს, სადაც ყველა თაობის ადამიანმა მოიყარა თავი და დილამდე ცეკვავდნენ. იცეკვეს თურქულ და ქართულ მელოდიებზე, როგორც თურქული, ისე ქართული, და ასევე, მესხური ცეკვა „ბარ", რომელსაც ყველა დღესასწაულზე ასრულებენ. გადატვირთული დღის მიუხედავად, საღამოს ყველა ენერგიული და ბედნიერი იყო. მაკგუაიერი ავრცობს ამ საკითხს, როდესაც საუბრობს რელიგიის განსხეულებაზე, ის მიიჩნევს, რომ ფიზიკური აქტივობები რელიგიურ კონტექსტში აერთიანებს ადამიანებს (Macguire, 2008, 197).



ილუსტრაცია N 7: *ჩაბუტება*

მესხმა კაცებმა მითხრეს, რომ ბაირამის დღეებში თითქმის არავინ ეკარება ალკოჰოლს, ისინიც კი, ვინც სხვა დღეებში სვამენ. ასევე არავინ ჭამს ღორის ხორცს. ამ დღეებში მესხები ცდილობენ დაიცვან ის წესები, რასაც ვერ ან არ ახერხებენ წლის განმავლობაში. ბაირამზე კერძები მომზადდა საქონლის, ქათმის და ბატკნის ხორცისგან, სასმელებად სუფრაზე მოიტანეს გაზიანი სასმელები და ჩაი. რამდენიმე ხნის წინ მესხ ბიჭებს სოციალურ ქსელში ატვირთული ჰქონდათ ვიდეო ოზურგეთის რესტორნი-

დან, სადაც მესხი ბიჭის, ისკოს, მართვის მოწმობის აღებას ზეიმობდნენ, ისინი მიირთმევდნენ ხინკალს (რომელიც ნაწილობრივ ღორის ხორცისგან მზადდება) და ლუდს. ბიჭები საკმაოდ შეზარხოშებულები ჩანდნენ. ყველა ამ ბიჭს კარგად ვიცნობ. ბაირამ-დღეს არც ერთ მათგანს ალკოჰოლი არ მიუღია.

დასკვნა

ისლამი ნასაკირალის მესხებისთვის იდენტობის მნიშვნელოვანი მარკერია. თუმცა, მათი მუსლიმური იდენტობა მართლმადიდებელ ქართველებში ზოგჯერ კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს მათ ქართველობას. ამის საპასუხოდ მესხები მიმართავენ „კომპრომისულ" ისლამს, როგორც გოდსე (Ghodsee 2010) უწოდებს „ტრადიციულ" ისლამს, რომელიც ჰიბრიდულია იმ მხრივ, რომ ჩამოყალიბდა საბჭოთა პოლიტიკური იდეოლოგიის და თვითცენზურის ფონზე; არიგებს ერთმანეთს „ორთოდოქსულ" ისლამს და ქართველობას. ნასაკირალის მესხების უმეტესობა გულით მუსლიმია, მაგრამ სვამს, ჭამს და ერთობა, როგორც ქართველი, რადგან განსხვავება მინიმუმამდე დაიყვანოს. ამგვარი ისლამი ბევრ სხვა პოსტ-სოციალისტურ ქვეყნებში მცხოვრებ მუსლიმებშიც ტიპურია. ბორბიევა აჩვენებს, რომ „საბჭოთა ეპოქამ ყირგიზებს დაუტოვა სიამაყე საკუთარი მუსლიმური იდენტობის გამო, მაგრამ უცოდინრობა ისლამის სწავლების მხრივ" (Borbieva 2012, 298). თუმცა, რელიგიურ დღესასწაულებში სიტუაცია იცვლება, თვითცენზურა იკლებს და რელიგიურობა იმატებს. ამ დღეებში მესხებში იზრდება რელიგიის გავლენა სხეულებრივ პრაქტიკებზე, ისინი იცვამენ, მოქმედებენ, ჭამენ და სვამენ განსხვავებულად. სადღესასწაულო დღეებში განსაკუთრებული ცოდნის მატარებელი რელიგიური მესხები პო-

ზიციონირდებიან როგორც ლიდერები, ნაკლებ რელიგიურებთან შედარებით.

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

ნასაკირალში ცვლილებებს „ტრადიციული" ისლამიდან „ორთოდოქსულისკენ" განაპირობებს არა მხოლოდ ახალგაზრდების რელიგიურ სკოლებში მიღებული ცოდნა და გამოცდილება, არამედ ახალი რძლების ოჯახებში შემოსვლა. ბოლო ორი წლის განმავლობაში ნასაკირალის ახალგაზრდა მამაკაცებმა ცოლად საქართველოში შედარებით ახლად ჩამოსული მესხი გოგონები მოიყვანეს, ისინი უფრო რელიგიურები არიან, ვიდრე ნასაკირალის გოგონები. მათ უჭირთ ქართულად საუბარი, ან საერთოდ არ იციან ქართული, ატარებენ თავშალს და ისლამური, თურქული ან აზერბაიჯანული ელემენტები შემოაქვთ ნასაკირალში.

კვლევა აჩვენებს, რომ ნასაკირალის მესხური თემი რელიგიურობის კუთხით არ არის ჰომოგენური და სტატიკური, ანუ ისეთი, როგორც მას გარშემომყოფები აღიქვამენ. თემის წევრები ერთმანეთისგან რელიგიურობის ხარისხით და პრაქტიკითაც განსხვავდებიან.

მესხებისთვის რელიგიურობა სხვადასხვა ფორმის კაპიტალის (Bourdieu, 1986) დაგროვების კარგი შესაძლებლობაა. ისინი ხედავენ, როგორ კონვერტირდება მათი რე-

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

ამ თავში განხილული საკითხები საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც ეპასუხება მოდერნიზაციის და სეკულარიზაციის თეორიებს. რომელთა მიხედვითაც, თანამედროვე სამყაროში რელიგიის როლი თუ არ გაქრებოდა, დაიკლებდა მაინც. დღეს, ჩვენ ვხედავთ რელიგიის აღმასვლას. განსაკუთრებით მრავალფეროვანი ამ კუთხით პოსტსაბჭოთა საზოგადოებებია. ამ კონტექსტში ძალიან საინტერესოა ყოველდღიურობაში რელიგიის მნიშვნელობის დამასთან დაკავშირებული სიმბოლიკის დანახვა. თავშალი და სხვა სხეულებრივი პრაქტიკები ყოველდღიურობაში შეგვიძლია, დავინახოთ როგორც არა ერთმნიშვნელოვნად ჩაგვრისა და შეზღუდვის ნიშანი, არამედ როგორც მოქნილი ტაქტიკა, რომელიც პრესტიჟისა და დაფასების მოსაპოვებლად გამოიყენება (ამ თემაზე უფრო ვრცლად იხ. Abu-Lughod, Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin

Society, 1986). ხათუნა და ხალისე ორი ახალგაზრდა ქალია ნასაკირალიდან, რომლებიც ატარებენ ჩადრს, მიიღეს რელიგიური განათლება, მოახდინეს საკუთარი თავის რელიგიაში რეალიზება, გაძლიერდნენ და ახლა ცდილობენ თანატოლების და არა მარტო მათი რელიგიური ცოდნის ამაღლებას, გაძლიერებას, რადგან ქალებთან ხშირად გენდერულ სტერეოტიპებს განიხილავენ და უპირისპირდებიან მათ. ნასაკირალის მესხურ თემში ბევრი ქმარი არ აძლევს ცოლს მუშაობის ნებართვას, თუმცა ქალებს ამისი დიდი სურვილი აქვთ, რადგან სურთ, რომ საკუთარი შემოსავალი ჰქონდეთ. ორივეს, ხათუნასაც და ხალისესაც, სჯერათ, რომ „ისლამის და ყურანის გახსნით ქალები უფრო ინფორმირებულები და დამოუკიდებლები გახდებიან", როგორც ეს მათ შემთხვევაში მოხდა. თავის კვლევაში ბორბიევა (Borbieva 2012) ასევე აჩვენებს, რომ დამოუკიდებელი რელიგიური შეხვედრების საშუალებით და რელიგიური ცოდნის ამაღლებით, მუსლიმი ქალები ყირგიზეთში აღმოაჩენენ, რომ „ისლამი ბევრ რამეს აიოლებს ქალებისთვის" (Borbieva 2012, 297), ისინი უკეთ და უფრო ძლიერად შეძლებენ დაიცვან საკუთარი უფლებები.

კვლევის ერთ-ერთი საკითხი იყო იმის განსაზღვრა, რა გავლენას ახდენს დასახლება „კუნძული" მესხების ქცევაზე. ამ საკითხისთვის ვეცადე ბრუნო ლატურის (Latour 2005) Actor-Network-ის პერსპექტივიდან შემეხედა, სადაც ქმედება განპირობებულია არა მხოლოდ ადამიანური, არამედ არაადამიანური აქტორებითაც, როგორიცაა მაგალითად შექმნილი სივრცე. დღემდე მესხების დასახლებას „კუნძული" ჰქვია და დღემდე ისინი კუნძულიდან ხმელეთზე გადაცურვას, ტერიტორიული და სიმბოლური მოწყვეტილობის დაძლევას ცდილობენ. სწორედ სიშორის და ჩაკეტილობის გამო, „კუნძულელი" მესხები იზოლირებულები არიან დანარჩენი მოსახლეობისაგან, ვერ აღნიშ-

ნავენ საზიარო დღესასწაულებს აჭარლებთან ერთად, ვერ მონაწილეობენ ქრისტიანულ დღესასწაულებში კერძების გაცვლის თვალსაზრისით, შესაბამისად, სათანადოდ ვერ ურთიერთობენ არამესხ მოსახლეობასთან.

იმდენად, რამდენადაც ნასაკირალი მულტიკულტურული და მულტირელიგიური სივრცეა, კვლევის დროს დავინტერესდი სხვადასხვა მოსახლეობებს/თემებს შორის თანაცხოვრების დეტალებით. კვლევამ აჩვენა, რომ ნასაკირალის მაგალითზე ჩვენ შეგვიძლია ვისაუბროთ ქრისტიანების და მუსლიმების, ისევე, როგორც მუსლიმი აჭარლების და მუსლიმი მესხების მშვიდობიან თანაცხოვრებაზე, იმდენად, რამდენადაც ათწლეულებია მათ შორის არ დაფიქსირებულა კონფლიქტური შემთხვევა. რაც მთავარია, ნასაკირალში მუსლიმებს საკუთარი მეჩეთი აქვთ, სადაც პარასკევობით მუსლიმი მოსახლეობა სალოცავად იკრიბება. მეჩეთის ეზოში სასაფლაოა, რომელიც საერთოა აჭარლებისთვის და მესხებისთვის. მაგრამ, სიღრმისეულმა კვლევამ, რომელიც მოიცავდა ხანგრძლივ დაკვირვებას და არაფორმალურ საუბრებს, მხარეებს შორის ფარული მიუღებლობა აჩვენა. ამიტომ, ნასაკირალში თანაცხოვრების უფრო ზუსტი კონცეპტუალიზაცია ჰეიდენის (Hayden 2002) ტერმინებით – „ანტაგონისტური ტოლერანტობა" და „სივრცის კონკურენტული გაზიარება" – უკეთაა შესაძლებელი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

Abu-Lughod, Lila. 2002. "Do Muslim Women Really Need Saving?" *Americal Anthropologist N104 (3)* 783-790.

—. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society.* California: University of California Press.

Balci, Bayram, and Raoul Motika. 2007. "Islam in post-Soviet Georgia." *Central Asian Survey* 335-353.

Berger, Peter. 1999. "The Desecularization of the World: A Global Overview." In *The Desecularization of the World*, by Peter Berger, 1-18. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center.

Borbieva, Noor O'Neill. 2012. "Empowering Muslim Women: Independent Religious Fellowships in the Kyrgyz Republic." *Slavic Review, Vol. 71, No. 2* 288-307.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 1986. "The Forms of Capital." In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, by John Richardson, 241-258. New York, Greenwood.

Certeau, Michel de. 1984. *The Practice of Everyday Life.* Berkeley: University of California Press.

Darchiashvili, David. 2015. "Akhaltsikhe – Kartuli "Ierusalimi"." *istoriis rekonstruktsiebi* 25-51.

Davie, Grace. 2007. "Vicarious Religion: A Methodological Challenge." In *Everyday Religion*, by Ammerman. Nancy T., 21-36. Oxford: Oxford Press.

Ghodsee, Kristen. 2010. *Muslim Lives in Eastern Europe.* Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Gluckman, Max. 1959. "Ethnographic data in British social anthropology". *International Congress.* Stresa. 5-17.

Gurchiani, Ketevan. 2017. "Georgia in-between: religion in public schools". *Nationalities Papers.*

Gurchiani, Ketevan. 2017. "How Soviet is the Religious Revival in Georgia: Tactics in Everyday Religiosity". *Europe-Asia Studies* 508-531.

Hayden, Robert. 2002. "Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans". *Current Anthropology, Vol. 4, No. 2* 205-231.

Johns, Stephen. 2013. *Georgia: A Political History Since Independence.* Tbilisi: Center for Social Sciences .

Latour, Bruno. 2005. *Reassambling the Social.* Oxford: Oxford University Press.

McGuire, Meredith. 2007. "Embodied Practices: Negotiation and Resistance." In *Everyday Religion*, by Nancy T. Ammerman, 187-200. Oxford: Oxford Press.

Orsi, Robert. 2010. *The Madonna of 115th Street* New Haven & London: Yale University Press.

Pelkmans, Mathijs. 2006. *Defending the Border: Identity, Religion, and Modernity in the Republic of Georgia.* Ithaca and London: Cornell University Press.

Sahlins, Marshall. 1963. "Poor Man, Rich man, Big-man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia". *Comparative Studies in Society and History:* 285-303.

Said, Edward. 1979. *Orientalism.* New York: Vintage Books.

Said, Edward W. 1995. "Orientalism, an afterword." *Raritan, Vol. 14 Issue 3* 32-45.

Sumbadze, Nana. 2007. "Back Home Again: The Repatriation and Integration of Meskhetian Muslims in Georgia." In *The Meskhetian Turks at a Crossroads*, by Tom Trier and Andrei Khanzhin, 288-233. Lit-Verlag.

Trier, tom, George Tarkhan-Mouravi, and Forrest Kilimnik. 2011. *Meskhetians: Homeward Bound...* Caucasus: European Center for Minoority Issues.

ვეგეტარიანელობა თუ მარხვა? ჰეგემონიური დისკურსების მორიგება თანამედროვე ქართულ სამზარეულოში

ნინო რჩეულიშვილი

ჩემი სადოქტორო ნაშრომის მთავარი ინსპირაციის წყაროს კულინარიული შოუები წარმოადგენს. თითოეული გადაცემა ბადებდა გარკვეულ კითხვებს, და, პრაქტიკულად, ამ კითხვების გარშემო, თანდათან, აეწყო ჩემი თემაც. ერთ-ერთი ასეთი კითხვა დამებადა კულინარიული ეპიზოდის წყალობით, „როგორ მოვამზადოთ ვეგეტარიანული კერძი"

> *„მოგეხსენებათ, დაიწყო მარხვის პერიოდი და ძალიან ბევრი ადამიანი ფიქრობს, როგორ გაიმრავალფეროვნოს ამ პერიოდში თავისი მენიუ" – ამ სიტყვებით დაიწყო კერძის წარდგენა ჟურნალისტმა. მზარეულს თვალები გაუფართოვდა, მოუსვენრად აწრიალდა და ხმადაბლა წასჩურჩულა: „ვეგეტარიანული", და ჟურნალისტმაც განაგრძო: „გარდა ამისა, ძალიან ბევრი ადამიანი უკვე ვეგეტარიანელია*[1] *და ეს ძალიან მოდური ტენდენცია გახლავთ".*[2]

ამ ინციდენტმა უხერხულობის განცდა დამიტოვა. ერთგვარი პოსტკოლონიური სირცხვილი იყო, თანამემამულის „არაკომპეტენტურობით" გამოწვეული – ეტყობა, არ იცის, რა არის ვეგეტარიანელობა და რაც იცოდა, იმას მიამსგავ-

---

1 ციტატებში ხაზგასმულ შრიფტს ვიყენებ იმის აღსანიშნავად, რომ მოსაუბრე სიტყვას განსაკუთრებული, ძლიერი ინტონაციით წარმოთქვამს, ხოლო მსხვილი შრიფტით გამოვყოფ სიტყვებს, რომლებიც, ჩემი ხედვით, საკვანძო მნიშვნელობისაა მოცემულ ამონარიდში.

2 „როგორ მოვამზადოთ ვეგეტარიანული კერძი", ტელეკომპანია იბერია. გამოქვეყნებულია 2016 წლის 28 მარტს, იხ. ინტერნეტბმულზე: https://www.youtube.com/watch?v=8d7apxeBr1I

სა; მთელმა მსოფლიომ იცის, რა არის ვეგეტარიანელობა და ჩვენ რით ველარ გვეშველა-მეთქი. გადაცემის ყურება განვაგრძე, და შევამჩნიე, რომ „სამარხვოსა" და „ვეგეტარიანულის" შესახებ კამათი მთელ გადაცემას გასდევდა ფონად. ჟურნალისტი ცდილობდა დაეთანხმებინა მზარეული, რომ „ეს მშვენიერი ვეგეტარიანული კერძი" არსებითად იგივეა, რაც ჩვენებური სამარხვო საჭმელი, მზარეული კი მოღიმარი სახით ეწინააღმდეგებოდა ამ განსაზღვრებას. ამ იმპლიციტურმა კამათმა დაბადა კითხვა – რა აზრი აქვს მარხვისა და ვეგეტარიანელობის მსგავსებისა თუ განსხვავებულობის მტკიცებას? ვის რაში სჭირდება, რაში რგებს ამაზე საუბარი?

ვეგეტარიანელობაც და მარხვაც ცხოველური პროდუქტების მოხმარებისგან თავშეკავებას გულისხმობს. ვეგეტარიანელობა, ერთ-ერთი განმარტებით, არის „გარკვეული წარმოდგენების, დამოკიდებულებების და კვებითი პრაქტიკების ურთიერთგადაჯაჭვული კომპლექსი" (Beardsworth and Keil 1992, 253). აზიურ ქვეყნებში, განსაკუთრებით, ინდოეთში, ვეგეტარიანელობა დომინანტური კვების წესია, და ტრადიციული რელიგიური წარმოდგენებითაა გამყარებული. ევროპის ქვეყნებისა და ჩრდილოეთ ამერიკის შემთხვევაში, ვეგეტარიანელთა რიცხვი შედარებით მცირეა[3] და, ამასთანავე, სრულიად სხვა ეთიკური სარჩული აქვს. დასავლური ტიპის ვეგეტარიანელობას მკვლევარები „ახალ ვეგეტარიანელობადაც" მოიხსენიებენ, რამდენადაც ის სეკულარულ ღირებულებებს – ლიბერალიზმს, ინდივიდუალიზმს, თვითგამოხატვას – ეყრდნობა (Amato and Partridge 1989; Maurer 2010).

მართლმადიდებლური მარხვა ყველაზე ცნობადი და განხილვადი რელიგიური პრაქტიკაა საქართველოში.

3 2014 წლის მონაცემებით, ევროპასა და ამერიკაში ვეგეტარიანელების წილი მოსახლეობაში 2-დან 10 პროცენტამდე მერყეობს.

მართლმადიდებლები მას ეკლესიის მიერ დაწესებულ პერიოდებში მისდევენ, და მისი ჯამური ხანგრძლივობა ნახევარ წელზე მეტ ხანს შეადგენს. საეკლესიო დისკურსის მიხედვით, მარხვა სულიერი და ხორციელი პრაქტიკების ნაკრებია და გაძლიერებულ ლოცვას, სინანულს და ამქვეყნიური სიამოვნებებისგან თავშეკავებას ითვალისწინებს.[4] თუმცა, ყოველდღიურ, საერო დისკურსში, მარხვა წლის გარკვეულ პერიოდებში, ძირითადად, ცხოველური პროდუქტების მოხმარებისგან თავშეკავებასთან ასოცირდება.

ჟურნალისტის სიტყვებს თუ დავუბრუნდებით, შეიძლება დავეთანხმოთ, რომ ვეგეტარიანული და სამარხვო კერძები, შემადგენლობის თვალსაზრისით, მართლაც იდენტურია, თუმცა, შეიძლება ითქვას, რომ ჟურნალისტი მხოლოდ მშრალ ფაქტებს აჩვენებს? ჩემი ხედვით, მსგავსების მტკიცებისას, ის გარკვეული ჭეშმარიტების კონსტრუირებას ახდენს. ამავე აზრით, ალტერნატიული ჭეშმარიტების კონსტრუირებას ახდენენ ვეგეტარიანელებიც, როდესაც ამტკიცებენ, რომ ვეგეტარიანული და სამარხვო ერთი და იგივე არ არის და მისი სამარხვოდ საბელდება ვეგეტარიანელობის შეურაცხყოფაა (ამის მაგალითს ტექსტში მოგვიანებით განვიხილავ).

ჩემი ხედვით, სიტყვების „ვეგეტარიანული" და „სამარხვო" გამოყენების თანმდევი დაძაბულობა მიუთითებს ჭეშმარიტების დადგენისთვის დისკურსულ ბრძოლაზე. ამ ნაშრომში აღვწერ სამ ჰეგემონიურ დისკურსს, რომლებიც განსხვავებულად განსაზღვრავს ვეგეტარიანელობასა და მარხვას. ცნებას „ჰეგემონიური" ვიყენებ იმის აღსანიშნავად, რომ ამ ნაშრომში განხილული ვეგეტარიანელობის

---

4 ამ დისკურსის ნიმუშებისათვის იხ. თემატური განყოფილებები საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საპატრიარქოს საიტზე: http://patriarchate.ge/geo/didi-marxvis-shesaxeb/ http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/shmemani/didmarkhva6.htm

ესა თუ ის რეპრეზენტაცია საზოგადოებაში აღიარებულია, როგორც კულტურულად მისაღები, უეჭველი, და, ამასთანავე, ის გარკვეული ჯგუფების (ექიმები, მღვდლები, კვების ინდუსტრიაში წარმოდგენილი აქტორები) ძალაუფლებრივი პოზიციების შენარჩუნებას ემსახურება. შესაბამისად, ჰეგემონიურ დისკურსებს აქვს საკმარისი „ძალა" იმისთვის, რომ ხელი შეუშალოს, ან პირიქით, ხელი შეუწყოს, ვეგეტარიანელობის აღიარებას ავტონომიურ, მარხვისგან განსხვავებული ეთიკური პროგრამის მქონე პრაქტიკად. ამ ნაშრომში განხილული დისკურსები ვეგეტარიანელობას განსაზღვრავს როგორც „ეგზოტიკურს", როგორც „საეჭვოს" ან როგორც „სახიფათოს." ასეთი განსაზღვრებები ვეგეტარიანელობის რედუცირებას ახდენს და მისი ოპოზიციური ეთიკური პოტენციალის დასუსტებას უწყობს ხელს.

კვლევისას ადგილობრივ მასმედიაში ვეგეტარიანელობის რეპრეზენტაციაზე ფოკუსირებას ვახდენ. დისკურს-ანალიტიკოსები ყველა ტიპის მასალას ინფორმაციის წყაროს სახით იყენებენ – წერილობით ტექსტებს, აუდიო და ვიდეოჩანაწერებს, ფოტოებს. ვეგეტარიანელობის შესახებ დისკურსების მოპოვებისთვის, ჩემთვის ყველაზე მნიშვნელოვან წყაროს ტელეგადაცემები წარმოადგენდა. დამატებით სხვა წყაროებსაც მივმართავ. მაგალითად, რელიგიური დისკურსის ანალიზისას, მასობრივი მედიის საშუალებებთან ერთად, ვიყენებ რელიგიური შინაარსის ბლოგებსა და ვიდეოებს. მასმედიაზე არჩევანი შევაჩერე იმის გამო, რომ ის მეტი ადამიანისთვის არის მისაწვდომი. როგორც დისკურს-ანალიტიკოსი ტეუნ ვან დაიკი აღნიშნავს, „ყოველდღიური საუბრის გარდა, ალბათ არ არსებობს ისეთი დისკურსული პრაქტიკა, რომელშიც ამდენი ადამიანი, ასეთი დიდი სიხშირით არის ჩართული, როგორც სიახლეები პრესასა და ტელევიზიაში" (Van Dijk 1991, 110).

წყაროების მეორე ჯგუფს წარმოადგენდა მართლმადიდებლური ეკლესიის და მასთან ასოცირებული პირების მიერ ინტერნეტში გამოქვეყნებული ვიდეომასალა და ტექსტები, სადაც ვეგეტარიანელობა განხილულია, როგორც ძირითადი ან მეორადი თემა. გარდა ამისა, მოვიძიე ინტერნეტში გამოქვეყნებული კულინარიული და სამედიცინო ხასიათის ბლოგები და ინდივიდუალური მომხმარებლების მიერ სოციალურ მედიაში გამოქვეყნებული პოსტები ვეგეტარიანელობისა და მარხვის თემებზე. ამასთან ერთად, მასალების მოგროვებისა და ანალიზის პარალელურად, ვესაუბრებოდი ვეგეტარიანელ ადამიანებს, რათა მათი პერსპექტივაც დამენახა იმის შესახებ, როგორ ხედავენ მათ და რას ლაპარაკობენ მათზე არავეგეტარიანელი ადამიანები.

მასალების ანალიზისას ვხელმძღვანელობდი როზალინდ ჯილის რჩევებით, დისკურს ანალიზის განხორციელების შესახებ (Gill 2010). ეს მიდგომა მკვლევარისგან მასალებში „ჩაძირვას" (immersion) მოითხოვს. ამ მიზნის მისაღწევად, მივყვებოდი მის მითითებებს, ტექსტის სკეპტიკური წაკითხვის და რაც შეიძლება მეტი კითხვის დასმის შესახებ. ასევე, ბლოგებისა და ტრანსკრიპტების კითხვისას, ვაკეთებდი ანალიტიკურ მემოებს და ვახდენდი ტექსტების კოდირებას. ანალიზის პროცესში მნიშვნელოვან ამოცანას წარმოადგენდა გარკვეული ინტერპრეტაციის შემუშავება დისკურსების „ფუნქციური ორიენტაციის" შესახებ – რას „აკეთებს" ესა თუ ის დისკურსი, რას გვაფიქრებინებს ან/და რისკენ მოგვიწოდებს.

ნაშრომის მომდევნო ნაწილებში ვისაუბრებ ვეგეტარიანელობის გააზრებაზე საერთაშორისო აკადემიურ კონტექსტში და მარხვის შესახებ, საქართველოს კონტექსტში. ორივე შემთხვევაში, აქცენტს გავაკეთებ ვეგეტარიანელობისა და მარხვის ეთიკაზე. ამის შემდეგ განვიხილავ სამ

ჰეგემონიურ დისკურსს ვეგეტარიანელობისა და მარხვის შესახებ, დასკვნით ნაწილში კი ვიმსჯელებ ამ დისკურსების ურთიერთქმედების შედეგებზე.

„ვეგეტარიანელობები" – მსგავსი პრაქტიკა, განსხვავებული ეთიკა

ამ ქვეთავში მიმოვიხილავ ვეგეტარიანელობის, როგორც ეთიკური პრაქტიკის არაერთგვაროვნებას. ვეგეტარიანული ეთიკა განსხვავებულ ასპექტებს მოიცავს და სხვადასხვა დისკურსების გავლენას განიცდის. ამავდროულად, ვეგეტარიანული ეთიკის ესა თუ ის განსაზღვრება კონკრეტული დისკურსებისთვის წარმოადგენს რესურსს ამ პრაქტიკის განსაზღვრებისთვის და საკუთარ საზღვრებში მოქცევისთვის (ინკორპორაციისთვის). ვინაიდან საქართველოში დღემდე არ მომხდარა ვეგეტარიანელობის სამეცნიერო თემატიზაცია, ამ თავში ვისაუბრებ დასავლურ ლიტერატურაში ვეგეტარიანელობის რეპრეზენტაციაზე.

დასავლური სამეცნიერო საზოგადოება, მეოცე საუკუნის 70-იანი წლებიდან დღემდე, აქტიურად მუშაობს ვეგეტარიანელობის თეორეტიზაციაზე, ვეგეტარიანელების კლასიფიკაციაზე და მათი ღირებულებების შესწავლაზე (Amato and Partridge 1989; Beardsworth and Keil 1992; Rozin et al. 1997; Twigg 1979; ასევე, ვეგეტარიანელობის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვისთვის იხილეთ Ruby 2012).

განმარტებების უმრავლესობა, ვეგეტარიანელობას კვების წესად წარმოადგენს. მაგალითად, ერთ-ერთი კლასიკური განმარტება გვთავაზობს, ვეგეტარიანელობა წარმოვიდგინოთ როგორც „ცხოველური პროდუქტების გამოყენების სპექტრი, სადაც გვაქვს ვარიაციები, ყველაზე ნაკლებად შემზღუდველ ფორმას – გარკვეული სახით ხორცის

მოხმარებას რომ უშვებს – და ყველაზე მეტად შემზღუდველ (restrictive) ფორმას შორის, რომელიც მხოლოდ მცენარეული წარმოშობის პროდუქტების მოხმარებას უშვებს, ანუ ვეგანიზმი" (Morris and Kirwan 2006, ციტირებული აქვთ Cole 2008, 706). ამ განსაზღვრების მიხედვით, ვეგეტარიანელობა ერთი კი არა, მრავალია. მაგალითად, ბირდსვორთი და კილი, კვების წესის მიხედვით, ვეგეტარიანელობის ექვს ტიპს განასხვავებენ (Beardsworth and Keil 1992).

ვეგეტარიანული კვების წესი მარგინალურია მსოფლიოს ყველა ქვეყანაში. ევროპასა და ამერიკაში ვეგეტარიანელების რაოდენობა, 2014 წლის მონაცემებით, მოსახლეობის 2-10 პროცენტს შეადგენდა. ყველაზე მეტი ვეგეტარიანელი მოსახლეობა ინდოეთს ჰყავს (თითქმის ერთი მესამედი).[5] თუმცა, მკვლევარები აღნიშნავენ, რომ ინდოეთის შემთხვევა თვისებრივად სხვაა. იქ ვეგეტარიანელობა რელიგიურობის ნაწილია, მაშინ, როცა დასავლეთში გავრცელებული „ახალი ყაიდის" ვეგეტარიანელობა სეკულარულ ღირებულებებს უკავშირდება (Amato and Partridge, 1989; Maurer 2002 ; Mika 2006).

ვეგეტარიანელობა არ არის მხოლოდ სპეციფიკური კვება. მაგალითად, არიან ადამიანები, რომლებიც რაციონიდან ხორცს გამორიცხავენ, მაგრამ საკუთარ თავს ვეგეტარიანელს არ უწოდებენ (Beardsworth and Keil 1991; Povey, Wellens and Conner 2001; Lindeman and Sirelius 2001). ვეგეტარიანელობის შემთხვევაში, კვებაზე არანაკლებ მნიშვნელოვანი თემაა ეთიკა. აღსანიშნავია, რომ კვების წესისა არ იყოს, ერთიანობა არც ვეგეტარიანელთა ეთიკასთან დაკავშირებით არსებობს – კვლევების მიხედვით, ზოგ შემთხვევაში, ცხოველურ პროდუქტებზე უარის თქმა, სხეულზე

5 Meat Atlas: Facts and Figures about the Animals We Eat, Heinrich Böll Stiftung, 2014. იხ. ინტერნეტბმული: https://www.boell.de/sites/default/files/meat_atlas2014_kommentierbar.pdf

ზრუნვის ღირებულებით არის ნაკარნახევი, ვილაცისთვის – ცხოველებზე ზრუნვით, ზოგისთვის კი – პლანეტის ეკოლოგიის დაცვით (Jabs, Devine and Sobal 1998; Lindeman and Sirelius 2001; Fox and Ward 2008). ამასთან ერთად, „ვეგეტარიანელობების" ერთმანეთისგან გამოყოფა, მოტივების მიხედვით, მარტივი ამოცანა არ არის, რადგან ადამიანები დროთა განმავლობაში საკუთარ ვეგეტარიანელობას და ცხოველურ პროდუქტებზე უარის თქმის საფუძვლებს განსხვავებულად იაზრებენ (Beardsworth and Keil 1992; Fox and Ward 2008).

როგორც ვხედავთ, ვეგეტარიანელობასთან მიმართებაში, კვებისა და ეთიკის თემა ერთმანეთთან გადაჯაჭვულია, და ძნელი სათქმელია, რა არის პირველადი და რა – მეორადი. ზოგი ავტორის ხედვით, ეთიკური ღირებულებები განსაზღვრავს ვეგეტარიანული კვების წესის არჩევას (Adams 1990; Singer 1976; Maurer 2010), ზოგი კი „მორალიზაციას" კვების წესის ცვლილების თანმდევ პროცესად განიხილავს (Rozin et al. 1997). ასეა თუ ისე, ავტორების უმრავლესობა თანხმდება, რომ ვეგეტარიანელობას, რიგ შემთხვევაში, ძალიან მკაფიო ეთიკური პროგრამა აქვს, იმდენად, რომ მისი კვაზი-რელიგიად განხილვაზეც კი შეიძლება იყოს საუბარი (Hamilton 2000).

მთლიანობაში სამეცნიერო ლიტერატურა ვეგეტარიანელობის სხვადასხვა ტიპოლოგიას გვთავაზობს: „ტრადიციული საზოგადოებებისთვის" დამახასიათებელი, რელიგიური ვეგეტარიანელობა, და სეკულარული ხასიათის, „ახალი" ვეგეტარიანელობა (Amato and Partridge, 1989; Maurer 2010; Mika 2006); ჯანმრთელობაზე, ცხოველების თანაგრძნობაზე ან/და ეკოლოგიაზე ორიენტირებული ვეგეტარიანელობა (Rozin et al. 1997; Fox and Ward 2008; Beardsworth and Keil 1992). ვეგეტარიანელობის ეს „მრავალგვარობა", ჩემი ხედვით, კამათის, ეჭვისა თუ დაძაბულობისთვის აჩენს

სივრცეს. ამის თქმის საფუძველს, ისევ და ისევ, არსებული კვლევები მაძლევს. კამათი შეიძლება ეხებოდეს, ზოგადად, ვეგეტარიანული ცხოვრების წესის გამართლებულობას ან იმას, რა არის ვეგეტარიანელობის უფრო სწორი/ნამდვილი ფორმა. უარყოფითი ან შერეული დამოკიდებულება შესაძლებელია არსებობდეს როგორც განსხვავებული კვების წესის მქონე ჯგუფებს (ვეგეტარიანელებსა და ომნივორებს) შორის, ისე მსგავსი დიეტის, მაგრამ განსხვავებული ეთიკის მიმდევარ ვეგეტარიანელებს შორის (Povey, Wellens and Conner 2001). ომნივორები, რომლებიც ყველა ქვეყანაში უმრავლესობას წარმოადგენენ, ყველაზე კრიტიკულად რადიკალური ვეგეტარიანელების – ვეგანების – მიმართ არიან განწყობილი, და მათ ასკეტურებად, უცნაურებად, მოდას აყოლილებად, ფაშისტებადაც კი წარმოაჩენს (Cole 2008; Cole and Morgan 2011). რაც შეეხება დაძაბულობას თავად „ვეგეტარიანელობებს" შორის, ეთიკური ვეგეტარიანელები და ვეგანები, რიგ შემთხვევაში, აკრიტიკებენ მათ, ვინც ვეგეტარიანელობას, უპირატესად, ჯანმრთელობის მოსაზრების გამო მისდევს, და ეგოიზმში ან/და არასაკმარის რადიკალიზმში ადანაშაულებენ (Fox and Ward 2008).

ჩემი ხედვით, ამგვარი კამათი თუ დაძაბულობა, ვეგეტარიანელობის ცნებას მოწყვლადს ხდის. შესაძლებელია მისით მანიპულირება თუ მისი აპროპრიაცია, მეინსტრიმული, ომნივორული კულტურისთვის უფრო მისაღები პრაქტიკების მხრიდან, ეს იქნება ხორცის შეზღუდვა ყოველგვარი ეთიკური მოსაზრებების გარეშე თუ ალტერნატიული ეთიკური პრაქტიკა – მარხვა.

კონტექსტის მიმოხილვა: რელიგიურობა და მარხვა საქართველოში

„არაა საჭირო ყველას ერთ ქვაბში მოხარშვა, რადგან მჯერა, გაცილებით მეტია ისეთი მორწმუნე, რომლისთვისაც მარხვა გაცილებით მეტია, ვიდრე უბრალოდ კვების განსაზღვრული რაციონი და მექანიკური პირჯვრისწერა ...“[6]

(მომხმარებლის კომენტარი, ჰასუხად მარხვის კრიტიკაზე)

ამ თავში მინდა ვისაუბრო ქართულ საზოგადოებაში მართლმადიდებლური მარხვის ორგვარ რეპრეზენტაციაზე: ერთის მხრივ, მარხვა განიხილება როგორც სულიერების გაძლიერებაზე, სულის განწმენდაზე მიმართული სხვადასხვა სახის პრაქტიკების ერთობლიობა; მარხვის მეორე რეპრეზენტაცია კი რედუქციონისტულია – ის გაგებულია, როგორც ჰპეციფიკური კვების პრაქტიკა.

საქართველო არის ქვეყანა, სადაც მოსახლეობის უმრავლესობა თავს მართლმადიდებელ ქრისტიანად მოიაზრებს. ამ ტენდენციამ უკვე წლებს გაუძლო, და ბოლო ათწლეულის მანძილზე, „კავკასიის ბარომეტრის“[7] მონაცემებით, 81-დან 85 პროცენტამდე მერყეობს (CRRC, 2015).[8] ასევე, აღნიშვნის ღირსია ხალხის დამოკიდებულება რელიგიური ინსტიტუტების მიმართ – საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას მოწინავე ადგილი უკავია ყველაზე სანდო სოციალურ ინსტიტუტებს შორის.

---

6 *„საღდგომო "facebook"-ის სიბეც-სიბაცე"*, გამოქვეყნებულია 2011 წლის 24 აპრილს, იხ. ინტერნეტბმული: http://doin.ge/?p=2953

7 „კავკასიის ბარომეტრი“ წარმოადგენს შინამეურნეობების ყოველწლიურ კვლევას სამხრეთ კავკასიის ქვეყნებში.

8 The Caucasus Research Resource Centers. "Caucasus Barometer time-series dataset Georgia". Retrieved through ODA – http://caucasusbarometer.org/en/cb-ge/RELGION/ on (15.02.2017).

ეს რიცხვები ადგილობრივი მკვლევარებისა და სამოქალაქო საზოგადოების წარმომადგენელთათვის განხილვისა და შფოთვის საგანს წარმოადგენს, რადგან საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია საზოგადოებაში კონსერვატიული, ქსენოფობიური დამოკიდებულებების მხარდაჭერასთან ასოცირდება. სოციალური მეცნიერების წარმომადგენლები „კავკასიის ბარომეტრის" შედეგების ინტერპრეტაციისას გამოთქვამენ ვარაუდს, რომ დეკლარირებული რელიგიურობის ფონზე, ადამიანების ყოველდღიურ ცხოვრებაში, რელიგია ნაკლებად მნიშვნელოვანია.[9] მკვლევარები იმოწმებენ მონაცემებს ამავე გამოკითხვიდან, რომლის მიხედვითაც, თვითაღიარებული მართლმადიდებლების რაოდენობასთან შედარებით, იმ ადამიანების რაოდენობა ბევრად მცირეა, რომლებიც ყოველდღიურ ცხოვრებაში თანმიმდევრულად მისდევენ რელიგიურ პრაქტიკებს – მარხვას, ლოცვას, ეკლესიაში სიარულს. მაგალითად, რეგულარულად მარხულობს იმ ადამიანთა მეათედი, ვინც თავს მართლმადიდებლად მიიჩნევს. 2016 წელს ჩატარებული „ახალგაზრდობის კვლევის" მიხედვით, რეგულარულად მომარხულეთა მაჩვენებელი ოდნავ უფრო მაღალიც კია (18 პროცენტი) მორწმუნე ახალგაზრდებში (FES, 2017). შესაძლოა, ეს რიცხვი არც ისე დიდია, თუმცა, მომარხულეთა რაოდენობა საქართველოში მაინც უფრო მეტია, ვიდრე ვეგეტარიანელების რაოდენობა სხვა ქვეყანებში.[10]

მართლმადიდებლურ ეკლესიაში მარხვა კომპლექსური, ხანგრძლივი, ყველაზე ხილვადი და განხილვადი რელიგიური პრაქტიკაა. მარხვა გარკვეული სულიერი

---

9 საქართველოში ჩვენ ვითვლ(ებ)ით, CRRC – საქართველოს ბლოგი, გამოქვეყნებულია 2015 წლის 15 მაისს, იხ. ინტერნეტბმული: http://blog.crrc.ge/2015/05/3.html

10 ერთადერთი გამონაკლისია ინდოეთი.

და ხორციელი პრაქტიკების ნაკრებია, რომლებიც წლის განმავლობაში, ეკლესიის მიერ დაწესებულ პერიოდებში ხორციელდება. მარხვის პერიოდები დაკავშირებულია ქრისტიანული რწმენისთვის მნიშვნელოვან მოვლენებთან (მაგალითად, ქრისტეს შობა და აღდგომა), და განსხვავდება ხანგრძლივობისა და სიმძიმის მიხედვით. მთლიანობაში, მარხვის დღეები წელიწადში 180-დან 200 დღემდე გრძელდება (Sarri et al. 2004).

მარხვის პრაქტიკების გამაერთიანებელ პრინციპად შეიძლება მივიჩნიოთ ასკეტიზმი, უარის თქმა ამქვეყნიურ სიამოვნებებზე. ერთი მხრივ, მარხვა გულისხმობს ისეთი მოქმედებების შეზღუდვას, რომლებიც პირდაპირ ან ირიბად უკავშირდება რომელიმე ცოდვას. მაგალითად, ამ პერიოდში ადამიანს მოეთხოვება თავშეკავება აგრესიისგან, ბევრი უსაგნო საუბრისგან, სექსისგან, ნაყროვანებისგან. ერთ-ერთ პრაქტიკას წარმოადგენს რაციონიდან ცხოველური პროდუქტების გამორიცხვა, ვინაიდან წმინდა მამების სწავლების მიხედვით, ასეთი საკვები „აღაგზნებს სისხლს და ამძიმებს ხორცს."[11] მეორე მხრივ, მარხვის პერიოდში რეკომენდებულია სასულიერო მოღვაწეობის/აქტივობის გაძლიერება – მეტი ლოცვა, სინანული, ხშირი აღსარება და ზიარება. მარხვის პერიოდში, მორწმუნეებს ეძლევათ მითითება, მოერიდონ გასართობ ღონისძიებებში, საერო დღესასწაულებში მონაწილეობას. შეჯამების სახით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მარხვის პრაქტიკები ადამიანის ხორციელი მხარის დათრგუნვასა და სულის ამაღ-

11 ეს სიტყვები წმინდან ეგნატე ბრიანჩანინოვს ეკუთვნის. მას ციტირებენ სოციალურ ქსელებში, საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიასთან ასოცირებულ ტექსტებში, ასევე ქადაგებებში. მაგალითების სახით იხ. http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/brianchaninovi/markhva.htm; https://www.youtube.com/watch?v=rqa9ruKSY_o

ლებისკენაა მიმართული (ინგლისურ ენაზე მართლმადიდებლური მარხვის შესახებ იხილეთ Ware, 1993).

როგორც ვხედავთ, მარხვა საკმაოდ კომპლექსური პრაქტიკაა, თუმცა, ყოველდღიურ, [საერო] დისკურსში ის უფრო რატესად გაგებულია, როგორც ცხოველური პროდუქტების მოხმარების შეზღუდვა. აქ მარხვაზე ყოფნა ირეალურია, რაც სურს. მაშინ, როცა საეკლესიო დისკურსის მიხედვით, სურვილებზე უარის თქმა და ასკეტიზმი სასურველი ქცევა (და მარხვის მიზანია), საერო დისკურსებში (საზოგადოებაში, სამომხმარებლოში) ეს თავშეკავება პრობლემურ პრაქტიკად არის წარმოდგენილი. პრობლემატიზაციის ილუსტრაციისთვის ბოლო ვიდეო ერთ-ერთი სატელევიზიო გადაცემის, სადაც ეს ცნება თემის წარდგენა ხდება:

„რა პროცესი იწყება ორგანიზმში, როცა ზღვისად ცხოველური ცხიმებისა და ცილების ძირითად წყაროს და ბევრად ანად მცენარეებითა და ხილით იკვებებით? არის თუ არა ეს მხოლოდ ფსიქოლოგიური წინაღობა, რომელსაც სასურველად რელიგიური მოტივი უდევს, თუ რეალურად ვაცლით ორგანიზმს ვიტამინებით მდიდარ საკვებს? მარხვა, ტოქსინები და გურმანები – როგორ შევინარჩუნოთ ბრწყინვალება შეზღუდულ პირობებში".[12]

ეს ტექსტი ახდენს, ერთი მხრივ, პრობლემის (შეზღუდულ პირობებში ყოფნა) კონსტრუირებას, ხოლო მეორე მხრივ, გვარწმუნებს ამ პრობლემის პოგვარებადობაში. ამ თვალსაზრისით, ის ძალიან ტიპური ტექსტია მისი გაგრძელებიდან, ასევე სხვა ტექსტებიდან ჩანს, რომ მომარხულეთა პრობლემის პოგვარება კულინარიას

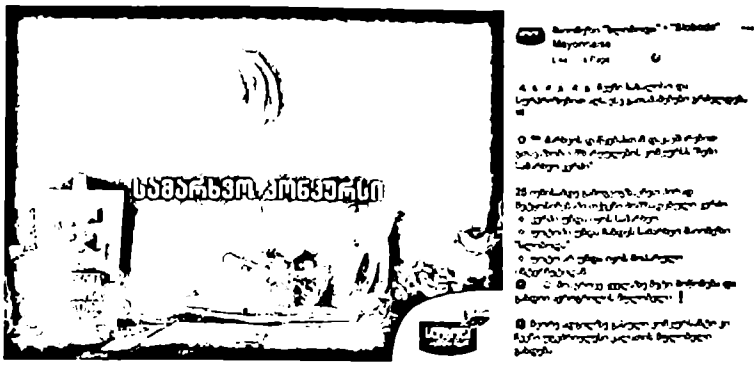
12 ტელეკომპანია GDS, გადაცემა „კვირის შუადღე", გადაცემის გამოშვება 2016 წლის 30 მარტს, იხ. ინტერნეტგვერდი [illegible] watch?v=VL-5lea5TLU

მებსა და მწარმოებლებს შეუძლიათ. მართლაც, საქართველოში სამარხვო კვების მთელი ინდუსტრიაა ჩამოყალიბებული. იყიდება მზა სამარხვო კერძები, რესტორნები სპეციალიზებულ სამარხვო მენიუებს გვთავაზობენ (იხ. ილუსტრაცია N 1. ნამცხვრების ასორტიმენტი).



ილუსტრაცია N 1: ნამცხვრების ასორტიმენტი ერთ-ერთ კაფეში შობის მარხვის პერიოდში (მენიუს მიხედვით, მწვანე ფერი აღნიშნავს სამარხვოს და ვეგეტარიანულს, თუმცა, წარწერაზე მითითებულია მხოლოდ „სამარხვო")

სამარხვო საკვების ხილვადობა განსაკუთრებით მატულობს მარხვის გრძელი პერიოდების დროს. სარეკლამო ბანერებზე, ტელევიზიაში, სოციალურ მედიაში ჩნდება სამარხვო ბურგერებისა და სენდვიჩების რეკლამა. მარხვის თემატიკა კონკრეტული ბრენდების რეკლამირებისთვისაც არის გამოყენებული – მაგალითად 2016 წლის ზამთარში მოეწყო კონკურსი საუკეთესო სამარხვო კერძის ფოტოზე, სადაც, კერძთან ერთად, სპონსორი კომპანიის მიერ წარმოებული სამარხვო მაიონეზის პაკეტიც უნდა გამოჩენილიყო (იხ. ილუსტრაცია N 2: მაიონეზი „სლობოდას" კონკურსი).



ილუსტრაცია N 2: *მაიონეზი „სლობოდას" კონკურსი.*

ეს იდეა, მოგვიანებით, სხვა კომპანიებმაც აიტაცეს. ყველა ამ შემთხვევას აერთიანებს ის, რომ კონკურსი კონკრეტული კომპანიის პროდუქციის მოხმარების წახალისებას ემსახურება, იქნება ეს მაიონეზის რომელიმე სახეობა თუ მაღაზიათა ქსელი.[13]

ამგვარად, საერო დისკურსები მარხვას უპირატესად „კვების პრაქტიკად" განსაზღვრავს. ეს რედუქციონისტული ინტერპრეტაცია გაკრიტიკებულია საეკლესიო დისკურსის შიგნით[14] და წარმოდგენილია როგორც ეკლესიის დისკრედიტაციის მცდელობა: „ურწმუნო ადამიანები და ეკლესიის მტრები ამბობენ, თითქოს ეკლესია მხოლოდ ხორციელ მარხვას ითხოვს ადამიანებისგან და ამაში ხე-

13 ამ უკანაკნელის მაგალითია „ორი ნაბიჯის" მიერ მოწყობილი სამარხვო კერძების კონკურსი, სადაც ჯილდო იყო 300 ლარიანი ვაუჩერი, რომლის გამოყენებაც მხოლოდ ამავე ქსელშია შესაძლებელი. იხ. ინტერნეტბმული: https://www.facebook.com/2nabijiofficial/photos/a.253903321636841.1073741826.253508805009626/401036446923527/?type=3&theater

14 თეოდორე გიგნაძე, *როგორ უნდა ვიმარხულოთ, რომ მარხვა დიეტაში არ გადაიზარდოს?*, 2016.
იხ. ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=Q-j5cECYRxU

დავენ მარხვის აზრს".[15] შემდეგ თავებში წარმოვადგენ ორ დისკურსს – სამომხმარებლოსა და დიეტოლოგიურს, და ვისაუბრებ ამ დისკურსებში ვეგეტარიანელობისა და მარხვის რეპრეზენტაციაზე. განსაკუთრებულ ყურადღებას დავუთმობ პირველს, სოციალურ მედიაში როგორც უფრო გავრცელებულს და ხილვადს, – ბლოგების თუ მრავალი სახის სარეკლამო მასალების (ფოტოები, ბანერები, ვიდეოკლიპები) სახით.

სამომხმარებლო (კონსუმერისტული) დისკურსი

კონსუმერიზმს, სოციალური და კულტურული თეორიის კონტექსტში, განსაზღვრავენ როგორც იდეოლოგიას, რომლის მეშვეობით მოხმარების წახალისება ხდება. ცენტრალური როლი ამ იდეოლოგიაში ენიჭება „თავისუფალი არჩევანის" კონცეფციას. მოხმარება გაგებულია, როგორც გარე ზეგავლენისგან თავისუფალი, თვითგამოხატვასა და თვითრეალიზაციისკენ მიმართული ქცევა/მოქმედება. კონსუმერისტულ დისკურსს განვიხილავ, როგორც ომნივორულს (ყველაფრის მომხმარებელ), იმდენად, რამდენადაც ის ხელს უწყობს მოხმარების დივერსიფიკაციას და შემწყნარებელია ყველა ტიპის მოხმარების მიმართ. ეს დისკურსი კვების ყველა პრაქტიკას მოიცავს, იქნება ეს ცხოველური პროდუქტების მოხმარება, მათი დროებითი შეზღუდვა თუ რადიკალური გამორიცხვა. ვეგეტარიანელობა, კონსუმერისტული დისკურსის შიგნით განსაზღვრულია, როგორც მრავალიდან ერთ-ერთი, „ეგზოტური" და „საინტერესო" სამომხმარებლო ალტერნატივა.

სისტემატური რაოდენობრივი ანალიზი არ არის აუცილებელი იმის დასანახად, რომ ვეგეტარიანელობის შესა-

15 მამა კონსტანტინე ჯინჭარაძე, *მარხვა და ვეგეტარიანელობა*, 2014. იხ. ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=rqa9ruKSY_o

ხებ დისკურსებიდან, ქართულ მასმედიაში, სწორედ კონსუმერისტულია ყველაზე გავრცელებული. ეს დისკურსი ვეგეტარიანელობის რედუქციონისტულ განსაზღვრებას გვთავაზობს, იმდენად, რამდენადაც, მთავარი ობიექტის სახით, ვეგეტარიანული კერძის კონსტრუირებას ახდენს.

ჩემი ხედვით, ეს დისკურსი აკეთებს იმას, რასაც, დიდი ბრიტანეთის შემთხვევის განხილვისას (Beardsworth and Keil 1993) ბირდსვორთი და კილი ვეგეტარიანელობის ინკორპორაციას უწოდებენ. ავტორების მიხედვით, კაპიტალისტური ლოგიკა საფუძველს უყრის „მენიუს პლურალიზმს", საზოგადოებაში კვების წესის დეცენტრალიზაციას. ეს იმას ნიშნავს, რომ როგორც კვების ტრადიციული, დომინანტური წესის შიგნით, ისე მის პარალელურად, ჩნდება ახალი მენიუები, და ამ ახალი მენიუების მოხმარება საზოგადოების წევრების მხრიდან განსაკუთრებულ გაკიცხვას არ იმსახურებს. ეს „ტოლერანტული" ლოგიკა ორპირიანი ხმალივით მუშაობს: ერთი მხრივ, ის ქმნის შესაძლებლობას, რომ მენიუებთან ერთად, მათთან დაკავშირებული ახალი, მარგინალური იდეოლოგიებიც გავრცელდეს; თუმცა, მეორე მხრივ, ის მოითხოვს ინკორპორაციის „ფასის" გადახდას ამ იდეოლოგიის მიმდევრებისგან და ეს ფასი კონტრკულტურული მესიჯების შემცირებაა.

სამომხმარებლო დისკურსის განხილვისას, ფოკუსირება მინდა მოვახდინო კულინარიულ გადაცემებზე. ქართულ ტელესივრცეში კულინარიული გადაცემების „მისია" შესაძლებელია წარმოვიდგინოთ, როგორც მომხმარებლის განათლება და გართობა. კონკრეტული გადაცემის მიზანი, შესაძლებელია ფორმულირებული იყოს როგორც მაყურებლისთვის „ახალი კერძების სწავლება", „თვალსაწიერის გაფართოება", „სხვა კულტურების სამზარეულოებთან ზიარება" ან „ქართული კერძების [თანამედროვე] ინტერპრეტაცია". მზარეულები/ჟურნალისტები

აკეთებენ მოკლე ექსკურსს, რომელიც ტიპურად მოიცავს კერძების „სამშობლოს", კერძების ვარიაციას და შემადგენელი პროდუქტების შეფასებას ჯანმრთელობისთვის სარგებლობის კუთხით. ამავე პატერნის მიხედვით ხდება ვეგეტარიანული კერძების წარდგენაც, ანუ ვეგეტარიანული კერძის მომზადება (და მოხმარება) უბრალოდ ერთ-ერთ „კულინარიულ გამოცდილებად" არის წარმოდგენილი.

სამომხმარებლო დისკურსი საკუთარ ფარგლებში ვეგეტარიანელობის მოსაქცევად ორ სტრატეგიას იყენებს. ამ სტრატეგიებს პირობითად „ეგზოტიზაციას" და „მითვისებას" (აპროპრიაცია) დავარქმევ. ეგზოტიზაციის მეშვეობით, ვეგეტარიანული კერძი უცხო და ამავე დროს, *სასურველ* ობიექტად არის წარმოდგენილი. მას ხოტბას ასხამენ, აღტაცებას და გაოცებას გამოთქვამენ; მასზე პოეტური ენით საუბრობენ. ვეგეტარიანული კერძი აღწერილია როგორც „საინტერესო", „მშვენიერი", „საუცხოო", „ეგზოტიკური." ეგზოტიზაცია ასევე გულისხმობს კულტურული ნარატივების მოხმობას - კერძის ეგზოტიკური, აზიური ინგრედიენტების შესახებ ისტორიების ან/და ვეგეტარიანელობის წარმოშობის ნახევრად ლეგენდარული ამბების თაობაზე.

აქვე მინდა აღვნიშნო, რომ ვეგეტარიანულის, როგორც *კულტურული უცხოს* რეპრეზენტაცია, კიდევ ერთ დისკურსში – რელიგიურში – გვხვდება. თუმცა, სამომხმარებლო დისკურსი პრინციპულად განსხვავდება იმით, რომ აქ ვეგეტარიანული არა *სახიფათო უცხოა*, არამედ მიმზიდველი, საინტერესო, რომელიც გასინჯვის სურვილს აღძრავს და თან ახლავს დაპირება, რომ შენს ცხოვრებას გაამრავალფეროვნებს (იხ. ილუსტრაცია N 3 და ილუსტრაცია N 4).



ილუსტრაცია N 3: *რეკლამა 1*

ილუსტრაცია N 4: *რეკლამა 2*

სამომხმარებლო დისკურსის ფარგლებში გამოყენებული კიდევ ერთი სტრატეგია არის ვეგეტარიანული კერძების „მითვისება", ეს სტრატეგია მომხმარებლისთვის კერძის განსაზღვრის, სახელდების მინიჭების უფლების გადაცემას გულისხმობს. კერძად, მომხმარებელს შეუძლია თავად განსაზღვროს ესა თუ ის კერძი სამარხვოა თუ ვეგეტარიანული და თავად გადაწყვიტოს, ღირს თუ არა მისი მომზადება თუ მოხმარება.

ხანგრძლივი მარხვების პერიოდში საგრძნობლად იმატებს როგორც სამარხვო, ისე ვეგეტარიანული კერძების ხილვადობა. კულინარიულ გადაცემებსა თუ კომერციულ სარეკლამო მასალებში თვალში უფრო ხშირად გვხვდება კერძები, რომლებიც ცხოველურ პროდუქტებს არ შეიცავს. რაც შეეხება კერძების სახელდებას, მათ ხან „სამარხვოდ", ხან „ვეგეტარიანულად" მოიხსენიებენ. გადაცემის წამყვანებისგან შეიძლება მოვისმინოთ ფრაზები, სადაც ისინი ამ ორს ერთ წინადადებაში, სინონიმების სახით იყენებენ („ეს მშვენიერი ვეგეტარიანული, პრაქტიკულად სამარხვო კერძი"). ცნებების ამ უკიდურესმა დაახლოებამ, თითქმის

ალრევამ, მომხმარებელს არჩევანის გაკეთება უნდა გაუადვილოს. ვეგეტარიანულისა და სამარხვოს მიმსგავსების მცდელობები კიდევ უფრო მეტად არის ვიზუალიზებული წერილობით ტექსტებში, ძირითადად, სარეკლამო ტიპის მასალებში.

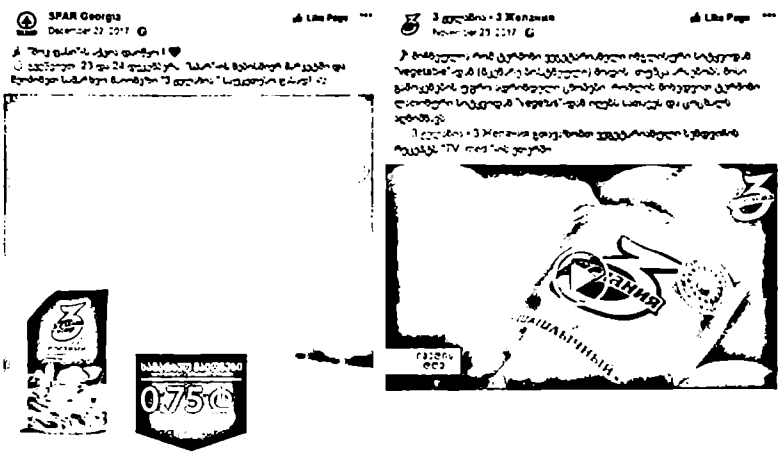
კონკრეტული კერძის ან მენიუს ერთდროულად ვეგეტარიანულად და სამარხვოდ წარმოდგენის ერთი, დამკვიდრებული სტილი არ არსებობს. ამ ორ სიტყვას შორის მიმართების დადგენა მრავალფეროვანი გრაფიკული ტაქტიკების გამოყენებით ხდება (იხ. ილუსტრაცია N 5: „სამარხვოს" და „ვეგეტარიანულის" ერთდროული გამოყენება სარეკლამო ტექსტში). მაგალითად, ტოფუს (სოიოს პროდუქტის) რეკლამირება ხდება როგორც „სამარხვო და ვეგეტარიანული პროდუქტის." არის შემთხვევები, როდესაც „სამარხვო" და „ვეგეტარიანული" ერთმანეთისგან მძიმით ან დახრილი ხაზით არის გამიჯნული; ხანდახან ერთ-ერთი გამოტანილია როგორც ძირითადი, მეორე კი ფრჩხილებშია მოქცეული.



ილუსტრაცია N 5: „სამარხვოს" და „ვეგეტარიანულის" ერთდროული გამოყენება სარეკლამო ტექსტში.

ალტერაცია (მონაცვლეობა) კიდევ ერთი სტრატეგიაა, რომელიც როგორც საუბრისას, ისე წერისას არის გამოყენებული: ერთ წინადადებაში საკვები მოიხსენიება, რო-

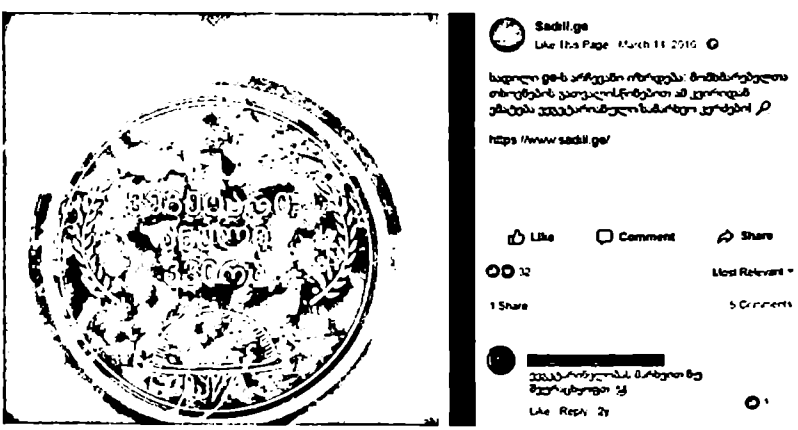
გორც ვეგეტარიანული, მეორეში კი – როგორც „სამარხვო", „მომარხულე ადამიანებისთვის საინტერესო". ასევე, კომპანიების მიერ წარმოებული ზოგიერთი მცენარეული პროდუქცია შესაძლებელია რეკლამირებული იყოს როგორც „სამარხვო", სხვა, ასევე მცენარეული პროდუქცია კი „ვეგეტარიანულთან" იყოს ასოცირებული (იხ. ილუსტრაცია N 6: რეკლამა 3).



ილუსტრაცია N 6: *რეკლამა 3*

აღსანიშნავია, რომ ვეგეტარიანელი და ვეგანი ადამიანები ამგვარი მორიგების წინააღმდეგი არიან. მითვისების სტრატეგია, ეგზოტიზაციისგან განსხვავებით, პრობლემატიზებულია ვეგეტარიანელი ადამიანების მიერ. სოციალურ ქსელებში გვხვდება კონტრდისკურსი, რომელიც სამარხვოსა და ვეგეტარიანულის სინონიმიზაციას არალეგიტიმურად, შეურაცხმყოფელად წარმოადგენს. ამ კონტრდისკურსის ფარგლებში, ვეგეტარიანულის სამარხვოდ თარგმნა ვეგეტარიანელობის ფენომენის რედუქციად და მის კულტურულ ასიმილაციად არის გაგებული. ამ ორი დისკურსის დაპირისპირება უპირატესად სოციალურ მე-

დიაში გვხვდება. მაგალითად, 2016 წლის გაზაფხულზე, აღდგომასთან დაკავშირებული მარხვის პერიოდში, კერძების ადგილზე მიტანის სერვისის მომწოდებელმა ერთერთმა კომპანიამ დაანონსა „ვეგეტარიანული კვირეული", რომლის ფარგლებშიც „მომხმარებელთა თხოვნის გათვალისწინებით", მენიუს დაემატებოდა სამარხვო/ვეგეტარიანული კერძები. ვეგეტარიანელმა მომხმარებლებმა ეს მოვლენა წარმოადგინეს, როგორც მარხვისა და ვეგეტარიანელობის აღრევა და უარყოფითად გამოეპასუხნენ ვეგეტარიანელობის ამგვარ რეპრეზენტაციას (იხ. ილუსტრაცია N 7: ვეგეტარიანული კვირა).



ილუსტრაცია N 7: *ვეგეტარიანული კვირა.*

საინტერესოა, რომ სატელევიზიო სივრცეში სამომხმარებლო დისკურსის კრიტიკა პრაქტიკულად გამოტოვებულია ან ძალიან სუსტადაა წარმოდგენილი. ამ უკანასკნელის მაგალითს ქვემოთ განვიხილავ. ვფიქრობ, ეს მაგალითი აჩვენებს დისკურსულ ბრძოლას ვეგეტარიანელობის განსაზღვრისთვის და, ამ შემთხვევაში, ვეგეტარიანელობის რედუქციონისტული განსაზღვრებით სრულდება.

ვეგეტარიანელობის დისკურსული კონსტრუირება ერთი გადაცემის მაგალითზე

ერთადერთი სატელევიზიო გადაცემა, სადაც იგრძნობოდა დისკურსული დაძაბულობა მარხვასა და ვეგეტარიანელობას შორის, სწორედ ის გადაცემაა, რომლის განხილვითაც ეს ნაშრომი დაიწყო. ამიტომ მინდა მის განხილვას მეტი ყურადღება დავუთმო და ვაჩვენო, როგორ ხდება ამ გადაცემის ფარგლებში ვეგეტარიანელობის სწორი (proper) განსაზღვრების კონსტრუირება და რა დამოკიდებულებას წარმოშობს ის არა მხოლოდ ვეგეტარიანულ საკვებთან, არამედ მთლიანად ვეგეტარიანელობასთან მიმართებაში.

ეს არის კულინარიული რუბრიკა, ერთ-ერთი შემეცნებით-გასართობი ხასიათის გადაცემიდან.[16] სტრუქტურული თვალსაზრისით, სიუჟეტი ვითარდება კულინარიული შოუს ერთ-ერთი შაბლონის მიხედვით: ჟურნალისტი ეწვევა რომელიმე რესტორანს და გარკვეული კერძის მომზადებისას შეფ-მზარეულს ასისტირებას უწევს. გადაცემის მიმდინარეობისას განხილულია კერძების შემადგენლობა, მომზადების პროცესი და „კერძების შესაბამისი" თემები, რომლებიც ჟურნალისტს წინასწარ აქვს შერჩეული. ფუნქციონალური თვალსაზრისით, გადაცემის ძირითად ფუნქციებად შეგვიძლია მივიჩნიოთ, ერთი მხრივ, მაყურებლის ინფორმირება, გართობა, მეორე მხრივ კი – სპონსორებისა და მასპინძელი რესტორნის რეკლამირება.

ჩვენთვის საინტერესო გამოშვების (გადაცემის) შემთხვევაში, ორი ვეგეტარიანული კერძის მომზადება ხდება. „კერძების შესაბამის" თემებს ვეგეტარიანელობის წარმოშობის ისტორია, ვეგეტარიანელობის სახეობები და მათი

16 „როგორ მოვამზადოთ ვეგეტარიანული კერძი", ტელეკომპანია იბერია. გამოქვეყნებულია 2016 წლის 28 მარტს, იხ. ინტერნეტბმულზე: https://www.youtube.com/watch?v=8d7apxeBr1I

მიმდევარი ადამიანების მოტივები წარმოადგენს. შეფმზარეული პოზიციონირებს, როგორც კულინარიული ექსპერტი, რომელიც, ამავე დროს, ვეგეტარიანელობის შესახებ ცოდნას ფლობს, ჟურნალისტს კი შედარებით მცირე ინფორმაცია აქვს და მოსაუბრესთან ამ ინფორმაციის გადამოწმება/შევსებას ახდენს. საუბრის მიმდინარეობას კი მთლიანად ჟურნალისტი აკონტროლებს და იყენებს თავის [ძალა]უფლებას, გახსნას და შეაჯამოს გარკვეული სასაუბრო თემები.

ეს გადაცემა საინტერესოა იმით, რომ ერთი შეხედვით, ტიპური სტრუქტურის ფონზე, მზარეულსა და ჟურნალისტს შორის გარკვეული ჭიდილი მიმდინარეობს. ეს ჭიდილი ვეგეტარიანული და სამარხვო კერძების მსგავსება-განსხვავებას ეხება. მოსაუბრეები პერიოდულად აწყვეტინებენ ერთმანეთს, ცოტას კამათობენ, თუმცა, დაძაბულობა არ გადადის ღია კონფრონტაციაში: ორივე მხარე ახდენს თანამშრომლობის მზაობის დემონსტრირებას, დისკუსიის წარმოშობის შემთხვევაში კი რომელიმე უკან იხევს, ძირითადად – მზარეული.

დაძაბულობა იქმნება პირველივე წუთებიდან, როდესაც ჟურნალისტი ვეგეტარიანული კერძის მომზადების მოტივაციას მიმდინარე მარხვის პერიოდთან აკავშირებს.

ჟურნალისტი: მოგეხსენებათ, დაიწყო მარხვის პერიოდი, და ძალიან ბევრი ადამიანი ფიქრობს, როგორ გაიმრავალფეროვნოს ამ პერიოდში ...

მზარეული: (სიტყვა „მარხვის" გაგონებისას, უფართოვდება თვალები, ხელით ეხება ჟურნალისტს, რომ თავისკენ მოაბრუნოს, და ჩურჩულით მიმართავს) ვეგეტარიანული...

ჟურნალისტი: (ამთავრებს წინადადებას) თავისი მენიუ. გარდა ამისა, ძალიან ბევრი ადამიანი უკვე ვეგეტარიანელია და ეს ძალიან მოდური ტენდენცია გახლავთ. მოკ-

ლედ, დღეს ჩვენ შევეცდებით, რომ ვეგეტარიანელებისთვის საინტერესო კერძები შემოგთავაზოთ.

ამ პასაჟში ჩანს, რომ ჟურნალისტი ერთმანეთისგან, არსებითად, არ განასხვავებს ვეგეტარიანულ და სამარხვო კერძებს, გადაცემის განმავლობაში კი ეს „განურჩევლობა" საერთოდაც იდენტურობის მტკიცების სახეს იღებს. რაც შეეხება მზარეულს, ის მუდმივად ცდილობს განსხვავების კონსტრუირებას, ვეგეტარიანული და სამარხვო მენიუების *მსგავსებიდან* ღირებულებების *განსხვავებულობაზე* აქცენტის გადატანის მეშვეობით. ის აღნიშნავს, რომ ვეგეტარიანელობა ეთიკური არჩევანია. თავის მხრივ, ჟურნალისტი არ/ვერ იზიარებს ვეგეტარიანელობის როგორც გააზრებული, მისაღები არჩევანის განსაზღვრებას.

ჟურნალისტი, რომელსაც გადაცემისთვის მოძიებული აქვს ვეგეტარიანელობასთან დაკავშირებული გარკვეული ინფორმაცია, მაყურებელს უამბობს ვეგეტარიანელობის სხვადასხვა „სახეობის" შესახებ. თხრობის სტილი და ცალკეული სიტყვები ხელს უწყობს ვეგეტარიანელობის, როგორც უცნაური კვებითი აკვიატების, წარმოდგენას. მსმენელს შესაძლებელია შეექმნას შთაბეჭდილება, რომ ვეგეტარიანელობა მეტად ან ნაკლებად პათოლოგიური კვებითი პრაქტიკების კონტინუუმია.

ჟურნალისტი: არიან, მაგალითად, ადამიანები, რომლებიც არ ჭამენ მხოლოდ ხორცს და მხოლოდ (შეხედავს მზარეულს, თითქოს მისგან დასტურს ელის)

მზარეული: *და თევზეულს, ცოცხალ არსებებს.*

ჟურნალისტი: ცოცხალ არსებებს (ჩაფიქრდება).

მზარეული: *ცხოველურ პროდუქტებსაც არ მიირთმევს ზოგი.*

ჟურნალისტი: არც რძეს, არც კვერცხს და ასე შემდეგ.

მზარეული: *კი.*

ჟურნალისტი: თუმცა, არის კიდევ ერთი საინტერესო ჯგუფი (ღიმილი დასთამაშებს სახეზე), ესენი არიან ფრუქტიანელები (ნელა, მძიმედ წარმოთქვამს, როგორც უცხო სიტყვას) ...რომლებიც მხოლოდ ხილს ჭამენ, ოღონდ მიწაზე ჩამოვარდნილს.

მზარეული: (ეთანხმება) ოღონდ უკვე მოწყვეტილს. ანუ სიცოცხლეს არ ართმევენ ამ ხილს.

ჟურნალისტი: კი ბატონო (ამჯერად სერიოზული/წარბშეკრული სახით). არა, არიან კიდევ უფრო პათოლოგიური, ასე ვთქვათ, ვეგეტარიანელები, რომლებიც მხოლოდ ფოთლებს ჭამენ, მაგრამ ამაზე ჩვენ, რა თქმა უნდა (ფრაზას არ ასრულებს).

ამ ამონარიდით თუ ვიმსჯელებთ, ჟურნალისტს უჭირს ამ უცხო, უცნაური კვების პრაქტიკების ჯგუფის გამართლება, მათი მიკუთვნება აზრიანი მოქმედების სფეროსთვის. ამას ცხადყოფს საუბრის მომდევნო ეტაპებიც, სადაც შემოთავაზებულია კიდევ ერთი რეპრეზენტაცია – ვეგეტარიანელობა, როგორც *იძულებითი არჩევანი*. ცხოველურ პროდუქტებზე უარის თქმას, მატერიალური შეზღუდვების გამო, ჟურნალისტი წარმოადგენს, როგორც მისაღებ და გასაგებ მოქმედებას და ცდილობს საქართველოში ვეგეტარიანელობის გავრცელება ხელმოკლეობით ახსნას. მზარეული, თავის მხრივ, ეწინააღმდეგება ამ ინტერპრეტაციას, და კვლავ ვეგეტარიანელობის ეთიკურ საფუძვლებზე მიუთითებს.

ჟურნალისტი: ვეგეტარიანელობა ზოგადად ადამიანებმა ტყუილად არ მოიგონეს, ეს ძალიან ღმირად დაკავშირებული იყო ხოლმე მათი ცხოვრების პირობებთანაც. ეკონომიკურ პირობებთან... ზოგი დღესაც თვლის, რომ რადგან ხორცის საკვები არის საკმაოდ ძვირადღირებული სიამოვნება, ურჩევნია, რომ მხოლოდ ბოსტნეულით იკვებოს...

მზარეული: აააჰ, შეიძლება ზოგისთვის...

ჟურნალისტი: ასე თუ ისე, საქართველოში...

მზარეული: შეიძლება ფინანსური მხარეცაა, მაგრამ მთლად ვერ დაგეთანხმებით, რადგან ხილ-ბოსტნეულიც არცთუ ისე იაფი ღირს ჩვენთან.

ჟურნალისტი: ჰო, ბოლო დროს ეს ასეა, მაგრამ ზოგადად...

მზარეული: მაგრამ მაინც, მგონი, ეს უფრო მათი ეთიკური ხედვა არის... სიცოცხლესთან დაკავშირებით (ღიმილით შეხედავს ჟურნალისტს).

ჟურნალისტი: შეიძლება.

აღსანიშნავია, რომ მზარეული თავიდანვე პოზიციონირებს როგორც ვეგეტარიანელობის დამცველი, ჟურნალისტი კი თანდათანობით დგება ანტაგონისტის პოზიციაში და მათი საუბარი ჭეშმარიტი ინტერპრეტაციის გარშემო ბრძოლის სახეს იღებს. საბოლოო ჯამში, ჟურნალისტი იყენებს გადაცემის შეჯამების ძალაუფლებას და მისი მეშვეობით განამტკიცებს თავის განაცხადს: *„არც მინახავს არასდროს ასეთი მშვენიერი ვეგეტარიანული, პრაქტიკულად, სამარხვო კერძი“*. ეს არის ბოლო, შემაჯამებელი სიტყვები, გადაცემის მესიჯი.

რა ეფექტი აქვს ამ გადაცემას მაყურებელზე? რას აფიქრებინებს ვეგეტარიანელობის შესახებ? ვეგეტარიანელობა კონსტრუირებულია, როგორც ბუნდოვანი ფენომენი, ფრაგმენტირებული პრაქტიკების და შეხედულებების აღმნიშვნელი სიტყვა. მის ყველაზე „გასაგებ“, ნათელ მხარეს წარმოადგენს ვეგეტარიანული კერძი, რომელიც მომხმარებლების, უპირატესად კი – მომარხულე მომხმარებლების ცხოვრების გამრავალფეროვნებისთვის შეიძლება იქნას გამოყენებული. ამგვარად, ეს გადაცემა ვეგეტარიანელობის რედუქციას და ინსტრუმენტალიზაციას უწყობს ხელს.

ასეთი რეპრეზენტაცია, „ვეგეტარიანულის“ ეთიკური ღირებულების ნიველირებას ახდენს და მას ახლით ჩაანაცვლებს. ეს ახლებურად ფორმულირებული კი არის

სამომხმარებლო ღირებულება – კერძის მოხმარების მეშვეობით, მომხმარებლის ცხოვრების გამრავალფეროვნება, გახალისება. საბოლოო ჯამში, არ აქვს მნიშვნელობა, „ვეგეტარიანული კერძი" „ნაცნობად", სამარხვოდ მოეჩვენება მაყურებელს თუ „უცხოდ." სამომხმარებლო დისკურსი მომხმარებელს ინტერპრეტაციისა და არჩევანის თავისუფლებას აძლევს.

საკითხავია, რატომ დომინირებს ვეგეტარიანულის, როგორც სამარხვოს გაგება კულინარიულ გადაცემებში? რატომ წყალობს მასმედია ყველაზე მეტად ვეგეტარიანელობის სწორედ ამ რეპრეზენტაციას? ვფიქრობ, ვეგეტარიანულის, როგორც „უბრალოდ საჭმლის" წარმოდგენა კულტურულად „უსაფრთხოა" – ის ღირებულებითი პოზიციონირების ვალდებულებისგან ათავისუფლებს ჟურნალისტსაც და მაყურებელსაც. სამომხმარებლო დისკურსი შესაძლებელს ხდის მოიხმარო ვეგეტარიანული კერძი ისე, რომ არ უღალატო შენს ომნივორულ კვების წესს, შენს ისტორიას თუ რელიგიას.

დიეტოლოგიური დისკურსი

ვეგეტარიანელობის კიდევ ერთ რეპრეზენტაციას ვხვდებით წყაროებში, რომლებიც ჯანმრთელობას ან, უფრო კონკრეტულად, ჯანმრთელ კვებას ეძღვნება. ასეთი წყაროების რიცხვში შედის შემეცნებით-გასართობი დღის შოუები, საავტორო სამედიცინო გადაცემები და ინტერნეტბლოგები, თუმცა, ამ ნაშრომში, ყურადღებას პირველი ტიპის გადაცემებზე გავამახვილებ. შემეცნებით-გასართობი შოუები მრავალფეროვანი რუბრიკებისგან შედგება. მათ შორისაა კულინარიული რუბრიკაც, რომელზეც ზემოთ უკვე ვისაუბრე. როდესაც შოუს წამყვანების ფოკუსში უკვე ჯანმრთელობა, კვების წესი ან სილა-

მაზე ექცევა, ვეგეტარიანელობის ახალი რეპრეზენტაცია შემოდის. ორიოდე სიტყვით მინდა აღვწერო ის სკრიპტი, რომლის მიხედვითაც გადაცემა/საუბარი მიმდინარეობს. როგორც წესი, საუბრობენ ჟურნალისტები და მოწვეული „ექსპერტი" – დიეტოლოგი ან ენდოკრინოლოგი. საუბარი მოიცავს კვების რაიმე პატერნის (დიეტა, მარხვა, ვეგეტარიანელობა) ან ორგანიზმის გარკვეული მდგომარეობის (მაგალითად, ორსულობა) აღწერას, მისი (შესაძლო) დადებითი მხარეების განხილვას, მასთან დაკავშირებული საფრთხის/საფრთხეების განხილვას, საფრთხის მასშტაბურობის შეფასებას და „ექსპერტის" მხრიდან გამოსავალის შეთავაზებას. ექსპერტული/ობიექტური შეფასება კი როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი მხარეების ჩვენებაა, საბოლოო ვერდიქტის გამოტანამდე.

ასეთი განხილვებისას, ვეგეტარიანელობა წარმოდგენილია როგორც საეჭვო სტატუსის მქონე კვების წესი, რომელიც „ობიექტურ/ექსპერტულ შეფასებას" საჭიროებს – მეტი მავნებლობა მოაქვს თუ მეტი სარგებელი?[17] საკითხის ასე დაყენება ვეგეტარიანელობას „გამოცდის" სიტუაციაში აყენებს. მართალია, შეფასების აქტს კულინარიულ გადაცემებშიც ვხედავთ – ვეგეტარიანული კერძები ესთეტიკურ-გემოვნური მახასიათებლების მიხედვით ფასდება – თუმცა, ეს შეფასება შედარების გზით არ ხდება – სამომხმარებლო დისკურსის შიგნით ყველა კერძი „ღირებულია." დიეტოლოგიური დისკურსის ფარგლებში კი შედარება ვეგეტარიანული კვების პატერნსა და ე.წ. „ბალანსირებული კვების" პატერნს შორის ხორციელდება.

---

17 ინტერნეტში მრავლად მოიპოვება სტატიები, ბლოგები მსგავსი სათაურით. მაგალითისთვის იხილეთ „ვეგეტარიანელობა - საშიში თუ სასარგებლო?" – ინტერვიუ სამედიცინო უნივერსიტეტის პროფესორთან. ინტერნეტბმული: http://www.kvirispalitra.ge/medicina/22133-vegetarianeloba-sashishi-thu-sasargeblo.html

აღსანიშნავია, რომ ასეთ გადაცემებში ყოველთვის არ მონაწილეობენ თავად ვეგეტარიანელი/ვეგანი ადამიანები. იმ შემთხვევებშიც, როდესაც ვეგეტარიანელები მიწვეული არიან, გადაცემა კვლავაც ფორმატში „პრო და კონტრა" მიმდინარეობს. ამ შემთხვევაში, ექიმი და ვეგეტარიანელი მხარეებად არიან წარმოდგენილი. ვეგეტარიანელები მხოლოდ დადებით მომენტებზე საუბრობენ – ამტკიცებენ, რომ მათი კვების წესს უარყოფითი მხარეები არ აქვს; ექიმები კვლავაც „ობიექტური", ორმხრივი შეფასების პატერნს მიჰყვებიან, ჟურნალისტი კი მედიატორის როლს ასრულებს – აკონტროლებს, რომ ორივე მხარეს მიეცეს გამოხატვის შესაძლებლობა, და შემაჯამებელ სიტყვასაც თავად წარმოთქვამს, სადაც ორივე მხარის „მორიგებას" ცდილობს. აღსანიშნავია, რომ ჩემ მიერ მოძიებულ არც ერთ გადაცემაში არ ფიგურირებენ ვეგეტარიანელი ან ვეგანი ექიმები.

უნდა აღინიშნოს, რომ ვეგეტარიანული კვების წესის განხილვაში/შეფასებაში, ექსპლიციტურად თუ იმპლიციტურად, მარხვის პრაქტიკაც მონაწილეობს. ექიმმა შეიძლება წარმოადგინოს მარხვა, როგორც დროებითი ვეგეტარიანელობა / ვეგანობა. დიეტოლოგიური დისკურსი მარხვას და ვეგეტარიანელობას ერთ ბანაკში აქცევს, როგორც ერთი და იმავე საფრთხის – „არაბალანსირებული კვებისგან" გამოწვეული ე.წ. ნუტრიციული გამოფიტვის შემცველებს. თუმცა, საფრთხის მასშტაბურობის მხრივ, მარხვას უკეთესი მდგომარეობა აქვს, ვეგეტარიანელობასთან, განსაკუთრებით კი – ვეგანიზმთან შედარებით. არგუმენტაცია ორი ძირითადი ხაზით მიმდინარებს: ა) ორგანიზმი „ჭკვიანია", მას ყოველთვის აქვს საჭირო ელემენტების გარკვეული მარაგი, ამიტომ მარხვის, როგორც დროებითი მოვლენისას, ორგანიზმი გამოფიტვას ვერ ასწრებს; ბ) რადგან მარხვა დროებითია, ის შეიძლება განხილული იყოს

როგორც თავისებური „განტვირთვის" პრაქტიკა. „სწორად ჩატარების" შემთხვევაში, ის შეიძლება იქცეს „საკურნებელად სულისა და ხორცისა" (ეს ფრაზა წარმოითქმება ზიარების საიდუმლოს მიღებისას). აღსანიშნავია, რომ „სწორად ჩატარება" ექიმთან კონსულტაციას და მენიუს მასთან შეთანხმებას ნიშნავს.

რაც შეეხება ვეგეტარიანულ, მითუმეტეს ვეგანურ კვებას, ექიმები სკეპტიკურ დამოკიდებულებას ავლენენ და მისი „ობიექტური" სიკეთეების აღნიშვნის ფონზე, მაყურებელს მოუწოდებენ, *კარგად დაფიქრდნენ, სანამ კვების ამ წესს აირჩევენ.* ამგვარად, ვეგეტარიანელობა წარმოდგენილია, როგორც საფრთხის შემცველი კვების წესი და ამ საფრთხესთან გამკლავების პასუხისმგებლობა მთლიანად ვეგეტარიანელ სუბიექტზეა დაკისრებული, მომარხულე სუბიექტისგან განსხვავებით, რომელსაც ექიმი თანამშრომლობას სთავაზობს.

გადაცემებზე დაყრდნობით შეიძლება ითქვას, რომ დიეტოლოგიური დისკურსი მარხვას მეტად წყალობს, ვიდრე ვეგეტარიანელობას. და აქვე მინდა აღვნიშნო, როგორ ახდენს ის მარხვის ინკორპორირებას, თავის საზღვრებში. ქრისტიანული დისკურსი, ზოგადად, ფართოდ იყენებს „მკურნალის" მეტაფორას, რელიგიური პრაქტიკების *სულიერი* ღირებულების კონსტრუირებისას (მაგალითისთვის იხილეთ Harley 1993). ჩემ მიერ განხილულ შემთხვევაში კი, სამედიცინო დისკურსი თითქოს „უკან" სესხულობს ამ მეტაფორას და მარხვის დიეტოლოგიური ღირებულების კონსტრუირებისთვის უკვე რელიგიური მოტივით გაძლიერებულს, ორმაგად დამაჯერებელს იყენებს.

ზემოთ განხილული ორი დისკურსიდან, ერთ-ერთი ვეგეტარიანელობის მიღებას და ინკორპორაციას ახდენს, მეორე კი მას საეჭვო ფენომენად გვიჩვენებს. ბოლო დისკურსი, რომლის განხილვასაც მოცემულ ტექსტში ვაპირებ, ვეგეტარიანელობას ნეგატიურ ფენომენად განსაზღვრავს. ეს დისკურსი ვეგეტარიანელობას *ცრუსწავლებად, ერესად* წარმოადგენს, ამიტომაც მას „საეკლესიო დისკურსს" ვუწოდებ. ვეგეტარიანელობის, როგორც ცრუსწავლების, რეპრეზენტაციას ვპოულობთ მართლმადიდებლური ეკლესიის და მასთან ასოცირებული პირების მიერ წარმოებულ დოკუმენტებსა და ინტერნეტში განთავსებულ ვიდეოებში. ტელევიზიაში ის პრაქტიკულად არ არის წარმოდგენილი, თუმცა, მისი ფრაგმენტების ამოცნობა შესაძლებელია მართლმადიდებლური ეკლესიის საპატრიარქოს ტელევიზიის გადაცემებში. ეს დისკურსი ექსპლიციტურად აკრიტიკებს ვეგეტარიანელობას და მისი, როგორც ცოდვის კონსტრუირებას ახდენს. ასეთ დისკურსს შეგვიძლია ვუწოდოთ „გამკიცხველი დისკურსი" (derogatory discourse). ამ ცნებას იყენებენ ქოული და მორგანი ბრიტანეთის პრესაში 2011 წელს გამოცემულ სტატიაში ვეგანიზმის შესახებ ნეგატიური დისკურსების აღსანიშნავად (Cole and Morgan 2011).

აღსანიშნავია, რომ ამ დისკურსის იდენტიფიცირება ძალიან მარტივია ექსპლიციტური, სტანდარტიზებული ხასიათის გამო. ამ დისკურსის აღსაწერად გამოვიყენებ ქვეთავს მართლმადიდებლურ ეკლესიასთან ასოცირებულ ერთ-ერთ ვებგვერდზე განთავსებული სახელმძღვანელოდან „ეკლესიური ცხოვრებისა და საეკლესიო წესებისათვის", რომელიც მარხვისა და ვეგეტარიანელობის შედარებას ეთმობა. ტექსტში ვეგეტარიანელობა წარმოდგენილია როგორც ქრისტიანული მარხვის *მსგავსი* პრაქტიკა, *განსხ-*

ვაკებული „არსით" (იდეოლოგიური სარჩულით). ტექსტის მთავარ ამოცანას მარხვისა და ვეგეტარიანელობის აღრევის პრევენცია წარმოადგენს.

„ქრისტიანული მარხვის ძირითადი მიზანი ეკლესიის მორჩილება და სულიერი განწმენდაა, ხოლო ვეგეტარიანელები, როგორც წესი, ხორცეულს და თევზეულს იმის გამო არ მიირთმევენ, რომ ეს მიუღებლად მიაჩნიათ რელიგიური ან ზნეობრივი პრინციპიდან გამომდინარე [...] თუ ადამიანი მხოლოდ ჯანმრთელობის გაუმჯობესების თვალსაზრისით იკავებს თავს ხორცეულისგან ან სხვა საკვებისგან, ეს არის დიეტა და არა ვეგეტარიანელობა. ვეგეტარიანელობის იდეა მოდის ინდუიზმიდან და ბუდიზმიდან და დაკავშირებულია ამ რელიგიების ცრუსწავლებებთან, ამიტომ თავისი არსით ქრისტიანული მარხვისგან განსხვავებულია. ქრისტიანებს ცოდვად ეთვლებათ, თუკი ხორცისაგან და ღვინისგან თავს იკავებენ არა მოღვაწეობის ან ჯანმრთელობის გამო, არამედ მიუღებლობის გამო, ანუ თუ თვლიან, რომ ამგვარი საკვების მიღება დაუშვებელია რაიმე მცდარი მიზეზით, როგორც მაგ. ძველი გნოსტიკოსები თვლიდნენ (იხ. მოციქ. კან. 51, 53)".[18]

მოცემულ ამონარიდში კონსტრუირებულია სამი პრაქტიკა: ვეგეტარიანელობა, მარხვა და დიეტა. ტექსტი იწყება ე.წ. „ექსპოზიტორული" სტილით – ავტორი მშრალი, მიუკერძოებელი ენით განსაზღვრავს, რა არის მარხვა და რა – ვეგეტარიანელობა. ამასთან ერთად, ხდება „დიეტის" როგორც არავეგეტარიანელობის კონსტრუირება. აღსანიშნავია, რომ დიეტა წარმოდგენილია, როგორც აუცილებლობა, გამოწვეული ჯანმრთელობის მდგომარეობით. ჩემი

18 *ეკლესიური ცხოვრებისა და საეკლესიო წესებისათვის* (სახელმძღვანელოს შედგენის თარიღი ცნობილი არ არის). იხ. ინტერნეტბმული: http://martlmadidebloba.ge/eklesiuri-cxovreba6-10.html.

ინტერპრეტაციით, ის „რუხი ზონის" როლს ასრულებს, რომელიც არც კარგია და არც ცუდი. მისი ფიგურა ვეგეტარიანელობისა და მარხვის ერთმანეთისგან დაშორებაშია ჩართული. ის წარმოდგენილია, როგორც „სხვა", მაგრამ არა მეტოქე პრაქტიკა. ამგვარი რეპრეზენტაცია ეყრდნობა პოსტულატს, რომ დიეტა ეთიკურ განზომილებას მოკლებული პრაქტიკაა. ის ინსტრუმენტული ხასიათისაა – *„მხოლოდ ჯანმრთელობის გაუმჯობესების"* მიზნით ხორციელდება, ამიტომ ის მარხვის ეთიკურ კონკურენტად არ არის მოაზრებული.

საბოლოო ჯამში, ტექსტი მსგავსი კვების წესით სამი განსხვავებული ობიექტის კონსტრუირებას ახდენს. ამასთანავე, მათ შორის გარკვეული იერარქიაა დამყარებული: მარხვა სიქველეა, ვეგეტარიანელობა - ცოდვა; რაც შეეხება დიეტას, სივრცულ მეტაფორას თუ მივმართავთ, ის შუალედურ სივრცეშია მოქცეული, მარხვასა და ვეგეტარიანელობას შორის, არც მოწონებულია და არც დაძრახული, მისი [მორალური] შეფასება უბრალოდ არ ხდება.

რა ეფექტი აქვს კვების წესით მსგავსი და იდეოლოგიურად განსხვავებული ტრიადის კონსტრუირებას? რა აზრს გამოიტანს ამ ჩახლართული სურათიდან მკითხველი? ვფიქრობ იმას, რომ დიეტა დაშვებულია, ცოდვა არ არის. მარხვა ეთიკურად სწორია, ვეგეტარიანელობა – მცდარი, დიეტა – ნეიტრალური. შედეგად, საეკლესიო დისკურსი ვეგეტარიანელობის გაკიცხვას ისე ახერხებს, რომ არ უპირისპირდება სამედიცინო/დიეტოლოგიურ დისკურსს. ტექსტი „გვეუბნება", რომ ეკლესია არ კრძალავს დიეტას, ჯანმრთელობაზე ზრუნვას; ის არასწორი ეთიკური მოტივებისგან თავის არიდებისკენ მოგვიწოდებს.

ამ ტექსტში ვცადე მეჩვენებინა, როგორ ხდება ვეგეტარიანელობის კონსტრუირება სხვადასხვა დისკურსების მიერ. განხილულ სამ დისკურსს აერთიანებს ის, რომ სამივე ომნივორულია – მრავალფეროვანი საკვების მოხმარების, როგორც *ნორმის*, გაგებას ემყარება. სამომხმარებლო დისკურსის ფარგლებში, ნორმალურია ყველანაირი მოხმარების წესი, იქნება ეს შერეული კვება თუ ექსკლუზიურად მცენარეული საკვების მოხმარება. დიეტოლოგიური დისკურსი ნორმად ცხოველური და მცენარეული პროდუქტებით დაბალანსებულ მრავალფეროვან კვებას ადგენს. რაც შეეხება საეკლესიო დისკურსს, ხორცის ჭამა აქაც ლეგიტიმურ პრაქტიკად არის წარმოდგენილი და კანონიკურ ტექსტებზე აპელირებითაა განმტკიცებული.

სამივე დისკურსის მიხედვით, ვეგეტარიანელობა არის უცხო, „სხვა". დიეტოლოგიური და საეკლესიო დისკურსები ვეგეტარიანელობას „საეჭვო" ან „სახიფათო" „სხვად" წარმოადგენს. თითოეული თავისებურად ცდილობს მის ნორმალიზაციას, კონტროლის ქვეშ მოქცევას, თუმცა, მათ აერთიანებთ ის, რომ არ აღიარებენ ვეგეტარიანელობას, როგორც სათანადო, სწორ პრაქტიკას. საეკლესიო დისკურსი ვეგეტარიანელობას წარმოადგენს როგორც ცრუსწავლებას, და ღიად ახდენს მის მარგინალიზაციას, გაკიცხვას. ვეგეტარიანელობა სხვა კულტურული გარემოდან მოსული მორალური სისტემაა. ეკლესიის წარმოდგენაში, ის ბუდიზმის პირმშოა, ეთიკური სისტემის „მეტოქე", რომელიც ეჭვქვეშ აყენებს მართლმადიდებლურ წარმოდგენას ადამიანების უპირატესობაზე ცხოველებთან მიმართებაში. თუმცა, ამ სხვაობის მიუხედავად, ვეგეტარიანელობა ნაცნობად გამოიყურება, რადგან ძალიან ჰგავს ცხოველური პროდუქტებისგან თავშეკავების ადგილობრივ

რელიგიურ პრაქტიკას – მარხვას. ამ „მსგავსი სხვის" მოხელთება საეკლესიო დისკურსისთვის პრობლემური ამოცანაა – მისი განხილვისა და შეფასებისას ნიუანსური და დელიკატური მიდგომაა საჭირო, რათა მისი დაძრახვით მარხვის დაძრახვაც არ მოხდეს. ჩემი ინტერპრეტაციით, ეს შეიძლება წარმოადგენს იმის ერთ-ერთ მიზეზს, რომ ვეგეტარიანელობის, როგორც ცრუსწავლების რეპრეზენტაცია, საჯარო სივრცეში იშვიათია.

რაც შეეხება დიეტოლოგიურ დისკურსს, ის ვეგეტარიანელობას წარმოაჩენს საეჭვო, სადავო კვების წესად. ცალკეული დიეტოლოგებისა თუ ექიმების ნარატივებში ვეგეტარიანელობის ინკორპორირების მცდელობები ჩანს, თუმცა, დომინანტური სამედიცინო დისკურსი ვეგეტარიანელობას ნორმალურობის კონტინუუმში მაინც ზღვრულ მდგომარეობას მიუჩენს და უპირატესობას ანიჭებს მის მონათესავე, უფრო „ზომიერ" პრაქტიკას – მარხვას.

სრულიად განსხვავებული სურათი გვაქვს სამომხმარებლო დისკურსის შემთხვევაში, რომლისთვისაც ვეგეტარიანელობა სასურველი, მიმზიდველი, ინტერესის აღმძვრელი „პროდუქტია." საეკლესიო ან დიეტოლოგიური დისკურსებისგან განსხვავებით, სამომხმარებლო დისკურსი ვეგეტარიანელობის, როგორც „აკრძალულის", „ცოდვილის", ან „სახიფათოს" კონსტრუირებას არ ახდენს. აქ ვეგეტარიანელობა უცხოა, მაგრამ კარგი გაგებით – ის ეგზოტიკური, „უცხო ხილია." ვეგეტარიანული კერძი შეგვიძლია ჩვენს ჭკუაზე მოვიხმაროთ, რამდენჯერაც გვინდა და როგორც გვინდა, ნებისმიერი იდეოლოგიური გარნირით – როგორც მომარხულე მართლმადიდებლებმა, ისე გურმანებმა, ჯანმრთელობაზე მზრუნველმა ადამიანებმა, ან ცხოველებსა და პლანეტაზე მზრუნველმა აქტივისტებმა. საეკლესიო დისკურსი არ არის ამის წინააღმდეგი – არსად არ არის საუბარი იმის შესახებ, რომ ვეგეტარიანული

კერძების მომზადება, გაყიდვა ან მოხმარება ცოდვაა. ვეგეტარიანული არ არის საშიში, თუ ის მხოლოდ კერძია. ხატოვნად რომ ვთქვათ, ბაზრის ლოგიკაში გადატანა ვეგეტარიანელობას ხელმეორედ ბადებს და „ათავისუფლებს" მისი პირველყოფილი ცოდვისგან. მაგრამ რა ფასი აქვს ამ გათავისუფლებას და ვის მოუწევს ამ ფასის გადახდა? მომარხულეებს? ვეგეტარიანელებს?

ხარკი, რომლის გადახდაც ვეგეტარიანელებს სამომხმარებლო დისკურსში ინკორპორირების სანაცვლოდ უწევთ, „ორთოდოქსული კვების წესთან" თუ ღირებულებებთან მორიგება და კონტრკულტურული მესიჯების შემცირებაა. ეს არ ეხება მხოლოდ საქართველოს, მსგავსი შეშფოთების ამოკითხვა შესაძლებელია დასავლელ ავტორებთან, რომლებიც ვეგეტარიანელობის ადვოკატირებას ახდენენ (Doyle 2016, Freeman 2008). ერთი მხრივ, დისკურსს ვეგეტარიანელობის, როგორც „კულტურული/სახიფათო/საეჭვო სხვის" შესახებ დასავლეთში აღარ აქვს დომინანტური სტატუსი (Beardsworth and Keil 1993; Belasco 2006), სულ უფრო მეტ ადამიანს ხიბლავს ვეგეტარიანული კერძები, ვეგეტარიანული ცხოვრების წესი, თუმცა, ვეგეტარიანელობის ცხოვრების სტილად, მოხმარების ობიექტად ქცევა, მისი ეთიკური ასპექტის მიჩქმალვას ახდენს (ვეგეტარიანელობის Lifestylization-თან დაკავშირებით იხილეთ Tester 1999).

ჩემი შეხედულებით, ღირებულებების გამოცლა ან მათ არსებობაზე თვალის დახუჭვა არა ემანსიპაციად ან გათავისუფლებად, არამედ „ადიაფორიზაციად" უნდა განვიხილოთ. ამ სიტყვით აღნიშნავს ზიგმუნტ ბაუმანი (Bauman 2013) მომხმარებლური საზოგადოების ერთ-ერთი ტენდენციას, არ დაუქვემდებაროს ცხოვრების გარკვეული სფეროები მორალური კატეგორიებით შეფასებას და მოხმარება სწორედ ერთ-ერთ ასეთ სფეროს წარმოადგენს.

სატელევიზიო სივრცეში, რომელიც ყველაზე მეტი ადამიანისთვისაა მისაწვდომი, მიჩუმათებულია კონფლიქტი მარხვასა და ვეგეტარიანელობას, მომარხულეებსა და ვეგეტარიანელებს შორის. დომინანტური პოზიცია სამომხმარებლო დისკურსს უკავია, რომელიც, მარხვისა და ვეგეტარიანელობის *სამომხმარებლო პროდუქტებად* გადაქცევის ხარჯზე კონფლიქტის ნეიტრალიზაციას ახდენს, მათ განსხვავებულობას საბაზრო მრავალფეროვნებად გარდაქმნის. ამგვარად, ამ ორს შორის არჩევანის გაკეთება უპრობლემო ხდება – არა იდეოლოგიურ, არამედ სამომხმარებლო არჩევანად გარდაიქმნება.

ცნობილი ამერიკელი ფემინისტისა და კულტურის კრიტიკოსის ბელ ჰუკსის, სიტყვებს თუ მოვიშველიებთ, *„განსხვავების კომოდიფიკაცია გზას უხსნის მოხმარების პარადგიმებს, რომელთა შიგნით, კონსუმერული კანიბალიზმი [ეკონომიკური] გაცვლის მეშვეობით ანადგურებს ყველა განსხვავებას, რომელსაც სხვა ფლობს" (Hooks 1992, 31).* ბელ ჰუკსი თეთრკანიანთა მიერ აფროამერიკული კულტურის მითვისებას აკრიტიკებდა. ჩემი სათქმელი კი ისაა, რომ განსხვავებების წაშლა ორივე მხარეს აზიანებს. ვისურვებდი, რომ ვეგეტარიანელობის ასიმილაციისა თუ მარგინალიზაციის ნაცვლად, ხორცისმჭამელებმაც და მომარხულეებმაც ვაღიაროთ ის, როგორც სრულფასოვანი, „არარედუცირებადი სხვა".

გამოყენებული ლიტერატურა:

Adams, Carol J. 1990. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory.* Cambridge: Polity.

Amato, Paul R., and Sonia A. Partridge. 1989. *The New Vegetarians: Promoting Health and protecting life.* New York: Plenum Press.

Beardsworth, Alan, and Teresa Keil. 1992. „The vegetarian option: varieties, conversions, motives and careers." *The Sociological Review* 40, no. 2: 253-293.

—. 1993. „Contemporary vegetarianism in the UK: challenge and incorporation." *Appetite,* 20: 229-34.

—. 1991. "Vegetarianism, veganism, and meat avoidance: recent trends and findings." *British Food Journal* 93, no. 4: 19-24.

Belasco, Warren J. 2006. *Appetite for change: How the counterculture took on the food industry*. London: Cornell University Press

Cole, Matthew. 2008. „Asceticism and hedonism in research discourses of veg* anism." *British food journal* 110, no. 7: 706-716.

Cole, Matthew, and Karen Morgan. 2011. „Vegaphobia: derogatory discourses of veganism and the reproduction of speciesism in UK national newspapers." *The British Journal of Sociology* 62, no. 1: 134-153.

Doyle, Julie. 2016. „Celebrity vegans and the lifestyling of ethical consumption." *Environmental Communication* 10, no. 6: 777-790.

Fox, Nick, and Katie Ward. 2008. «Health, ethics and environment: a qualitative study of vegetarian motivations.» *Appetite* 50, no. 2: 422-429.

Freeman, Carrie Packwood. 2008. "Struggling for ideological integrity in the social movement framing process: How US animal rights organizations frame values and ethical ideology in food advocacy communication." PhD diss., University of Oregon

Gill, Rosalind. 2000. „Discourse analysis." *Qualitative researching with text, image and sound* 172-190.

Hamilton, Malcolm. 2000. "Eating ethically: 'spiritual'and'quasi-religious' aspects of vegetarianism." *Journal of Contemporary Religion* 15, no. 1: 65-83

Harley, David N. 1993. „Medical metaphors in English moral theology, 1560-1660." *Journal of the history of medicine and allied sciences* 48, no. 4: 396.

Jabs, Jennifer, Carol M. Devine, and Jeffery Sobal. 1998. „Model of the process of adopting vegetarian diets: Health vegetarians and ethical vegetarians." *Journal of Nutrition Education* 30, no. 4: 196-202.

Lindeman, Marjaana, and Minna Sirelius. 2001. "Food choice ideologies: the modern manifestations of normative and humanist views of the world." *Appetite* 37, no. 3: 175-184.

Maurer, Donna. 2010. *Vegetarianism: Movement or moment: Promoting a lifestyle for cult change.* Philadelphia: Temple University Press.

Mika, Marie. 2006. „Framing the issue: Religion, secular ethics and the case of animal rights mobilization." Social Forces 85, no. 2: 915-941.

Omanadze, Sopho, Nino Gachechiladze, Ana Lebanidze and Sopho Chachanidze. 2017. *Generation in Transition, Youth Study 2016 – Georgia* . Tbilisi: Friedrich Ebert Stiftung.

Povey, Rachel, Benjamin Wellens, and Mark Conner. 2001. „Attitudes towards following meat, vegetarian and vegan diets: an examination of the role of ambivalence." *Appetite* 37, no. 1: 15-26.

Rozin, Paul, Maureen Markwith, and Caryn Stoess. 1997. "Moralization and becoming a vegetarian: The transformation of preferences into values and the recruitment of disgust." *Psychological Science* 8, no. 2: 67-73

Ruby, Matthew B. «Vegetarianism. 2012. A blossoming field of study." *Appetite* 58, no. 1: 141-150.

Singer, Peter. 1976. *Animal Liberation*. Wellingborough: Jonathan Cape.

Tester, Keith. 1999. „The Moral Malaise of McDonaldization." *Resisting McDonaldization*: 207.

Twigg, Julia. 1979. "Food for thought: purity and vegetarianism." Religion 9, no. 1: 13-35.

Ware, Timothy. 1993. *The Orthodox Church: New edition.* London: Penguin Books.