

უშვილო ქალები საქართველოში:

რელიგიურ აკრძალვებსა და სამედიცინო შესაძლებლობებს შორის

ელენე გავაშელიშვილი

*სადისერტაციო ნაშრომი წარდგენილია ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის
მეცნიერებათა და ხელოვნების ფაკულტეტზე სოციოლოგიის დოქტორის აკადემიური
ხარისხის მინიჭების მოთხოვნების შესაბამისად*

სოციალური და ჰუმანიტარული მეცნიერებების ინტერდისციპლინური სადოქტორო
პროგრამა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: პროფესორი ქეთევან გურჩიანი

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

თბილისი, 2018

განაცხადი

როგორც წარდგენილი სადისერტაციო ნაშრომის ავტორი, ვაცხადებ, რომ ნაშრომი წარმოადგენს ჩემს ორიგინალურ ნამუშევარს და არ შეიცავს სხვა ავტორების მიერ აქამდე გამოქვეყნებულ, გამოსაქვეყნებლად მიღებულ ან დასაცავად წარდგენილ მასალებს, რომლებიც ნაშრომში არ არის მოხსენიებული ან ციტირებული სათანადო წესების შესაბამისად.

ელენე გავაშელიძე

28.03.2018

აბსტრაქტი

დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიები (ART) საქართველოში თანდათან იკიდებს ფეხს, მაგრამ სამედიცინო სფეროს განვითარებასთან ერთად, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია მიუღებლობას ამჟღავნებს ბავშვის “არაბუნებრივი” გზით გაჩენის მიმართ. ეკლესიის ავტორიტეტულობის მიუხედავად, უშვილო ქალებისთვის რთულია თანამედროვე სამედიცინო შესაძლებლობებზე უარის თქმა და უშვილობასთან შეგუება იმ საზოგადოებაში, სადაც ქართველი ქალი და ქართველი დედა ნორმატიული დისკურსის მიერ ერთმანეთთანაა გაიგივებული. დისერტაცია აჩვენებს ერთი მხრივ იმ დისკურსებს, რომლებიც „სათანადო“ ქართველი ქალის სახეს აყალიბებს, ხოლო მეორე მხრივ კი წინააღმდეგობრივ პრაქტიკებს, რომელთა ერთმანეთთან მორიგების გზით უშვილო ქალები გამოსავალს პოულობენ. 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 ინტერვიუების გამოყენებით ნაშრომი ცდილობს აჩვენოს, რომ რეპროდუქციასთან დაკავშირებული რელიგიური აკრძალვები და „სათანადო“ ქართველი ქალის ისტორიულად კონსტრუირებული სახე, რომელიც დღესდღეობით ყველაზე ხშირად მართლმადიდებელი ეკლესიის დისკურსში ჩანს, 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 ვიყენებ ცნებას *ბრიკოლაჟი*, როგორც სოციალურ პრაქტიკას, რომლის საჭიროებაც პრობლემატურ სიტუაციებში დგება და ერთი შეხედვით ერთმანეთთან კავშირის არმქონე რესურსების შერწყმას წარმოადგენს.

ძირითადი საძიებო სიტყვები: *ბრიკოლაჟი, ქართველი ქალი, დედობა, მართლმადიდებელი ეკლესია, ყოველდღიური რელიგია, უშვილობა, ინ ვიტრო განაყოფიერება, დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგია, ნაყოფიერების კულტები.*

Abstract:

Assisted Reproductive Technologies (ART) are gradually becoming available in Georgia, Georgia, but while the medical technologies are being developed, the Georgian Orthodox Church opposes the idea of having a child through what it declares to be unnatural ways. However, despite the authority of the Church, it is hard for childless women to reject medical assistance and simply come to terms with infertility, especially with the equated roles of a woman and mother, in the Georgian society. This Dissertation demonstrates both sides of the story, on the one hand, through discourse analyses, it shows the face of the “proper” Georgian Woman, and on the other hand, demonstrates the contradictory practices through which childless women find solutions. The women, dealing with infertility must adjust their abilities in compliance with the broad spectrum of contested institutional restrictions (Religion) and opportunities (Medicine) in order to reach their goal. With once glance it might seem that the main actors interested with the regulation of the reproductive field, the church and medical clinics, are on opposite sides,

although when further inspected research shows that they are quite flexible and have some similarities.

Using text analyses, ethnographic method and interviews, the paper aims to show that religious restrictions regarding reproduction, as well as the historically constructed image of a “proper” Georgian woman (mostly spoken of by the Orthodox Church) is influential for people, but their everyday lives call for them to rethink and transform these influences, thus to create an “Everyday Religion” which is fitting for their lifestyle. For childless women the only source of hope is not the medical field since their medical treatment process is full of prayers, visiting cults of “miraculous”, welcoming “infertility helping” icons and taking part in different rituals. In order to explain the hybridity in women’s attempts to make official religiosity better adapted to everyday life, I use the concept of *bricolage* as applied to the social practices of women who assemble different, seemingly disjointed, resources in coping with problematic situations.

Keywords: *Bricolage, Georgian Woman, Motherhood, Orthodox Church, Everyday Religion, Infertility, In Vitro Fertilization, Assisted Reproductive Technology, Fertility Cults.*

მადლობა

განსაკუთრებულ მადლობას ვუხდით ჩემი კვლევის ხელმძღვანელს, ქეთევან გურჩიანს, რომელმაც მომცა მის საგრანტო პროექტში „რელიგიურობა ქართველ ახალგაზრდებში“ მონაწილეობის საშუალება და დიდი როლი ითამაშა ჩემი თემის შერჩევის პროცესში. მისი აქტიური ჩართულობის, რჩევების, თანადგომის, დაკვალიანების, გამხნევების და ვადებში ჩატევის აუცილებლობაზე მითითების გარეშე ვერ შევძლებდი ნაშრომზე მუშაობის ბოლომდე მიყვანას. მადლობა შოთა რუსთაველის ეროვნულ სამეცნიერო ფონდს, რომელთან თანამშრომლობის საშუალებაც მომცა როგორც ქეთევან გურჩიანის კვლევით პროექტში მონაწილეობის გზით (FR/344/2-152/14), ასევე ჩემი ინდივიდუალური სადოქტორო პროექტის ფარგლებში (PhDF2016_179). სწორედ აღნიშნული პროექტების დახმარებით შევძელი მომემზადებინა სტატია: „Childless Women in Georgia: Between Religious Restrictions and Medical Opportunities“, რომელიც იბეჭდება საერთაშორისო ჟურნალში “Anthropology of the Middle East”. დადებითი გამოხმაურებისა და წამახალისებელი დამოკიდებულებისთვის ძალიან დიდ მადლობას ვუხდით ჟურნალის რედაქტორს, სანტა კლერას უნივერსიტეტის პროფესორს, მერი ელეინ ჰეგლანდს (Mary Elaine Hegland).

მადლობა ჩემს ყველაზე დიდ გულშემატკივრებს: დედაჩემს და ჩემს შვილებს - გიოს და სანდროს, რომლებმაც ღირსეულად გაუძლეს ჩემი ბოლოდროინდელი მუშაობის რეჟიმს. ლაშას, რომელიც როგორც დაუწერელი, ასევე ფურცელზე გადატანილი იდეების პირველი მკითხველი იყო. ჩემს მეგობრებს, კოლეგებს და თანაპროექტელებს - ნინო რჩეულიშვილსა და მარიამ დარჩიაშვილს, რომლებიც პარალელურად საკუთარ სადისერტაციო თემებზე მუშაობდნენ და კარგად აცნობიერებდნენ ჩემს მდგომარეობას. მგონია, რომ ყველაზე რთულ წუთებში ერთმანეთისათვის რჩევების გაზიარებამ და გამხნევებამ შეუდარებელი დახმარება გაგვიწია.

სწორედ მაშინ, როდესაც ჩემი სადოქტორო თემის განასაზღვრასა და დავიწროებაზე ვმუშაობდი, წავიკითხე მარგარეტ ეტვუდის „მხევლის წიგნი“ (The Handmaid's Tale), დისტოპია თეოკრატიული რეჟიმის შესახებ, რომლის ფარგლებშიც ქალის სხეული

მხოლოდ იდეოლოგიურად გამართლებულ ქმედებებშია ჩართული და გამრავლებისთვის საჭირო რეზერვუარად გვევლინება. მიუხედავად იმისა, რომ „მხევლის წიგნი“ 1985 წელს არის დაწერილი, დღესდღეობით იგი არ იწვევს ვადაგასული ილუზიის შთაბეჭდილებას. პრობლემები, რომლებზეც ავტორი საუბრობს, ისევ არსებობს და თანამედროვე გამოწვევების კონტექსტში ახლებურ გააზრებას მოითხოვს. მადლობა მარგარეტ ეტვუდს იმისთვის, რომ მისი წიგნი ჩემთვის მუშაობის პროცესში ერთგვარ შთაგონებად იქცა.

ძალიან მაღლიერი ვარ იმ ადამიანების, რომლებიც დამეხმარნენ ინფორმანტების მოძებნაში და რაც მთავარია, მადლობას ვუხდი იმ ქალებს, რომლებიც გასაუბრებაზე დამთანხმდნენ. მათი ისტორიები მუდმივად მახსენებდნენ თავს და ვგრძნობდი ვალდებულებას სწორად გადმომეცა ისინი. ვიმედოვნებ, რომ ასეც გამოვიდა.

სარჩევი

| | |
|---|----|
| თვალსაჩინოებების ჩამონათვალი:..... | x |
| შესავალი..... | 1 |
| თავი 1. ლიტერატურის მიმოხილვა..... | 8 |
| <i>ბრიკოლაჟი, როგორც თანამედროვეობის მახასიათებელი</i> | 8 |
| <i>ქალის სხეულის კონტროლი</i> | 12 |
| <i>ეკლესია და ყოველდღიური რელიგია</i> | 16 |
| <i>რელიგია და მედიცინა</i> | 19 |
| <i>ქართველი ქალის აღქმა</i> | 21 |
| <i>ქართველი ქალების რეპროდუქციული პრაქტიკები</i> | 23 |
| თავი 2. მეთოდოლოგია..... | 34 |
| თავი 3. ქართველი ქალი, როგორც ნაციონალური იდენტობის სიმბოლო..... | 38 |
| <i>ნაციონალური იდენტობის შენება: გმირის დედა</i> | 39 |
| <i>„ისტორიული ქართველი ქალის“ მიმართ ნოსტალგია</i> | 40 |
| <i>ქალის ახალი სახის შექმნის აუცილებლობა - გმირის დედა</i> | 45 |
| <i>საბჭოთა კომბინაცია: მუშა, მოქალაქე „გმირი დედა“</i> | 50 |
| <i>„ოთარაანთ ქვრივი“ საბჭოთა დროში</i> | 51 |
| <i>ქართლის დედა: გმირი დედა და მეზობელი ქალი</i> | 52 |
| <i>პოსტსაბჭოთა გამოწვევები: ქართველი ქალი ტრადიციულ და ალტერნატიულ დისკურსებში</i> | 60 |
| <i>ტრადიციული დისკურსი</i> | 61 |
| <i>ალტერნატიული დისკურსი</i> | 67 |
| თავი 4. დემოგრაფიული პოლიტიკა..... | 73 |
| <i>საბჭოთა პერიოდი</i> | 73 |
| <i>ქალთა ემანსიპაციის პროექტი - ადრეული საბჭოთა პერიოდი</i> | 74 |
| <i>სტალინისტური ოჯახი</i> | 79 |
| <i>1960 -იანი წლები: ქართული საბჭოთა ოჯახი</i> | 81 |
| <i>პოსტსაბჭოთა პერიოდი</i> | 85 |
| <i>დედის დღე</i> | 86 |
| <i>ემბრიონის სიცოცხლე თუ ქალის არჩევანი? (Pro-life vs Pro-Choice)</i> | 88 |
| თავი 5. ეკლესია და დედობა..... | 96 |

| | |
|---|-----|
| <i>ეკლესია, როგორც ნაციონალიზმის საყრდენი</i> | 97 |
| <i>ეკლესიის დამოკიდებულება ოჯახის, ქალის როლისა და დედობის მიმართ</i> | 99 |
| <i>ეკლესიის დამოკიდებულება დემოგრაფიული მდგომარეობის მიმართ</i> | 107 |
| <i>კონტრაცეფციისა და აბორტის წინააღმდეგ ბრძოლა</i> | 108 |
| <i>საყოველთაო ნათლობა</i> | 112 |
| <i>ეკლესიის პოზიცია დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მიმართ</i> | 115 |
| თავი 6. ყოველდღიური რელიგია ოფიციალური რელიგიის შიგნით: მკურნალი ეკლესიები..... | 120 |
| <i>ყოველდღიური რელიგია</i> | 121 |
| <i>მომლოცველთა ტურები</i> | 124 |
| <i>წმინდა წყალი</i> | 128 |
| <i>აკვნები</i> | 134 |
| <i>ღვთისმშობლის სარტყელი</i> | 146 |
| თავი 7. რეპროდუქციული კლინიკები | 154 |
| <i>უნაყოფობის დიაგნოზი და მისი მკურნალობა</i> | 154 |
| <i>კლინიკების აღწერა</i> | 158 |
| <i>„ყველა ოჯახში ბავშვი!“</i> | 162 |
| <i>ინ ვიტრო განაყოფიერება - სამედიცინო სასწაული</i> | 164 |
| <i>დონაცია და სუროგაცია</i> | 167 |
| თავი 8. ქალების ნარატივი..... | 183 |
| <i>სურვილი</i> | 184 |
| <i>უშვილობა - ყველას საქმე</i> | 189 |
| <i>ორი ხაზის მოლოდინში</i> | 192 |
| <i>სამედიცინო სფერო</i> | 197 |
| <i>ქალების რელიგიურობა</i> | 200 |
| <i>ეკლესია, ეპისტოლე და საკუთარი არჩევანის მორალური გამართლება</i> | 205 |
| <i>ბრიკოლაჟი - შეთავსებისა და შერწყმის ხელოვნება</i> | 210 |
| <i>ნაცვალგება</i> | 216 |
| შეჯამება: მიზანი, რომელიც საშუალებებს ამართლებს..... | 221 |
| ბიბლიოგრაფია | 228 |

თვალსაჩინოებების ჩამონათვალი:

| | |
|---|-----|
| ილუსტრაცია 1: „ქალი კოლმეურნეობაში - დიდი ძალაა“ | 51 |
| ილუსტრაცია 2: ირაკლი თოიძე, "ქართლის დედა" | 56 |
| ილუსტრაცია 3: ირაკლი თოიძე, "დედასამშობლო გიხმობს!" 1941 | 56 |
| ილუსტრაცია 4: აიისა, "სამეფო კარი თამარში" | 63 |
| ილუსტრაცია 5: აიისა, "I DON'T WANT TO BE YOUR MOTHER" | 63 |
| ილუსტრაცია 6: ქართლის დედად ქცეული თამარ მეფე | 63 |
| ილუსტრაცია 7: ფემინისტი დედის დღიურები, პროფილის ფოტო | 69 |
| ილუსტრაცია 8: "რა მისცა ოქტომბრის რევოლუციამ მუშა და გლეხ ქალს", 1920 | 77 |
| ცხრილი 9: მოსახლეობის რიცხოვნობა (2002-2017) | 89 |
| ცხრილი 10: შობადობის მაჩვენებელი (2002-2016) | 90 |
| ილუსტრაცია 11: პლასტმასის ემბრიონი, 16.05.2016 | 94 |
| ილუსტრაცია 12: დემოგრაფიული აღორძინების ფონდის საიუბილეო პლაკატი | 95 |
| ილუსტრაცია 13: ბერი ჰაისი ათონელის ციტატა | 106 |
| ილუსტრაცია 14: საყოველთაო ნათლობა, 19.01.2017 | 114 |
| ილუსტრაცია 15: საყოველთაო ნათლობაში მონაწილეთა მსურველების რიგი, 19.01.2017 | 115 |
| ილუსტრაცია 16: „პილიგრიმული ტური დირბის მონასტერში“ | 125 |
| ილუსტრაცია 17: წყაროსთან ჩასასვლელი გზა, ბოდბე, 19.11.2017 | 129 |
| ილუსტრაცია 18: ლოდინი წმინდა ნინოს ემბაზთან, ნინოობა, 27.01.2018 | 130 |
| ილუსტრაცია 19: კალმახების მოლოდინი, ბერთა, 21.10.2017 | 132 |
| ილუსტრაცია 20: მომლოცველთა ჩასვლა სასწაულმოქმედ აუზში, ბერთა, 21.10.2017 | 133 |

| | |
|--|-----|
| ილუსტრაცია 21: სასწაულის მოლოდინში, წაჩხურობა, 5.05.2016..... | 138 |
| ილუსტრაცია 22: აკვანი, წაჩხურობა, 5.05.2016..... | 139 |
| ილუსტრაცია 23: აკვნების სათავსო, ბოჭორმა, 23.11.2015..... | 144 |
| ილუსტრაცია 24: ლოცვა სარკის წმინდა გიორგის ხატთან, 13.08.2017..... | 145 |
| ილუსტრაცია 25: მიდგომილი ღვთისმშობლის ფრესკა, დირბი, 13.03.2016..... | 147 |
| ილუსტრაცია 26: უშვილოთა კომპლექტის შექმნის მსურველთა რიგი, 13.08.2017..... | 148 |
| ილუსტრაცია 27: სამადლობელი წერილი..... | 150 |
| ილუსტრაცია 28: დირბის ღვთისმშობლის დღესასწაული, 13.08.2017..... | 152 |
| ილუსტრაცია 29: სტატიიდან "უშვილობის გამომწვევი მიზეზები"..... | 162 |
| ილუსტრაცია 30: "ყველა ოჯახში ბავშვი!"..... | 164 |
| ილუსტრაცია 31: დონორის ძებნა..... | 168 |
| ილუსტრაცია 32: სუროგატი დედების ძიება..... | 170 |
| ილუსტრაცია 33: სუროგაციისა და დონაციის ცენტრის განცხადება..... | 171 |
| ილუსტრაცია 34: ინტერვიუ რეპროდუქტოლოგთან..... | 177 |
| ილუსტრაცია 35: მედიცინა და რელიგია..... | 178 |
| ილუსტრაცია 36: ნათლისღების მილოცვა, კლინიკა "რეპროარტი"..... | 179 |
| ილუსტრაცია 37: გიორგობის მილოცვა, კლინიკა "ინ ვიტრო"..... | 180 |
| ილუსტრაცია 38: სამედიცინო სასწაული "23 წლის ლოდინის შემდგომ"..... | 181 |
| ილუსტრაცია 39: ნანატრი ტყუპები, კლინიკა „ინ ვიტრო“..... | 182 |

შესავალი

2014 წლის 7 იანვარს საქართველოს კათოლიკოს-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, მიუსაფარობისა 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

ეპისტოლეს ნეგატიური შეფასება მოჰყვა ქალთა უფლებადამცველებისა და საზოგადოების ნაწილის მხრიდან, თუმცა საპატრიარქოს პოზიციას გამოუჩნდნენ დამცველებიც, რაც საბოლოოდ პარალელურად მიმდინარე აქციებსა და სიტყვიერ დაპირისპირებაშიც გადაიზარდა.² საპატრიარქოს პოზიციის დამცველთათვის განსაკუთრებით გამაღიზიანებელი აღმოჩნდა მათი ოპონენტების ლოზუნგი: „ღმერთი, თუ პატრიარქი.“³

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. ამ ქალების რეაქციას კარგად ასახავს ეპისტოლეს გამოქვეყნების დღეს მომავალი დედების ფორუმზე დაწერილი კომენტარი:

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

² ორი აქცია საპატრიარქოსთან, გამოქვეყნებულია 2014-01-08 16:59:0, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.1tv.ge/ge/news/view/61405.html>

³ „აქცია საპატრიარქოსთან დაპირისპირებით დაიწყო“, 08.01.2014, იხ. ინტერნეტბმული: <http://netgazeti.ge/news/28479/>

„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.“⁴

ეპისტოლეს შინაარსმა ცხადი გახადა, რომ ეკლესია, როგორც ინსტიტუტი, ხისტად აფიქსირებდა საკუთარ პოზიციას თანამედროვე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების გამოყენების მიზანშეწონილობის მიმართ. ხოლო რეაქციამ, რომელიც უშვილო ქალების მხრიდან ეპისტოლეს მოჰყვა, აჩვენა, რომ მათთვის მნიშვნელოვანი იყო ეპისტოლეს საკუთარი თარგმანის შემუშავება, რომელიც ტრადიციულის და მოდერნულის, საკრალურის და პროფანულის, საკუთარი არჩევანისა და ღმერთის ნების ერთმანთთან მორიგებას შეძლებდა.

პრობლემის უფრო ფართო ჭრილში დასანახად საჭიროა ისევ 2014 წლის საშობაო ეპისტოლეს დავუბრუნდეთ და დავშალოთ იმ თემებად, რაც წინ უძღვის და მოსდევს ცნობილ პასაჟს სუროგაციისა და ინ ვიტრო განაყოფიერების შესახებ. ეპისტოლე ტრადიციული მილოცვის ტექსტის შემდეგ ყურადღებას ამახვილებს მსოფლიოში და საქართველოში მიმდინარე პროცესებზე, რომლებიც ქართული თვითმყოფადობისთვის საფრთხეს წარმოადგენენ. შემდეგ პატრიარქი საუბრობს პოსტმოდერნიზმზე, როგორც უპრეცედენტო გამოწვევებით სავსე პერიოდზე: „ყველა დროში ქრისტიანობას თავისი გამოწვევები ქონდა, მაგრამ თანამედროვე პოსტმოდერნისტული ეპოქა გამორჩეულია მეგა-გამოწვევებით.“⁵ ეპისტოლეს თანახმად, პოსტმოდერნიზმი ნებისმიერ საკითხთან დაკავშირებით უგულვებელყოფს ობიექტურ ჭეშმარიტებას და სანაცვლოდ, თითოეულ

⁴ Forum.ge, წეროს მოლოდინში, 2014 წლის 7 იანვარი, ინტერნეტბმული: <https://bit.ly/2GEwSwq>

⁵ კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II საშობაო ეპისტოლე, 2014 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://patriarchate.ge/geo/2014-2/>

ინდივიდს აძლევს უფლებას იქონიოს საკუთარი ჭეშმარიტება: „ასეთი აზროვნებისათვის, სწორი და არასწორი აღარ არსებობს. გვაქვს უბრალოდ სისტემა, რომლისთვისაც მნიშვნელოვანი ის კი არ არის, მართალია თუ არა ესა თუ ის პრინციპი, არამედ ის, თუ რამდენად მუშაობს და რამდენად სარგებლიანია იგი დღეს.“ შედეგები რაც ამ საფრთხეებმა შეიძლება მოიტანოს არის: კარგსა და ცუდს შორის ზღვარის გაქრობა, ყოველგვარი ტაბუს უარყოფა, ზნეობრივი შეზღუდვების განდევნა და მორალურ-სულიერი ორიენტირების დაკარგვა. პატრიარქის აზრით, „ფსევდოლიბერალური“ იდეოლოგია არჩევანის თავისუფლების მნიშვნელობას არასწორად განმარტავს, მაშინ როდესაც ქრისტიანობაში გვაქვს არჩევანი, მაგრამ ისიც ვიცით, რა არის კარგი და რა ცუდი: „ყველაფერი ნებადართულია, მაგრამ ყველაფერი როდია სარგო“ (I კორ.10;23).“ შემდეგ ეპისტოლე აქცენტს აკეთებს ოჯახზე, როგორც „ერის, სახელმწიფოს, საზოგადოების მთავარ ქვაკუთხედზე“ და აღწერს, თუ როგორია „ჭეშმარიტი“, „კარგი“ ოჯახი, რომელიც ღმერთის სამსახურშია და „მცირე ეკლესიას“ წარმოადგენს. ოჯახში მნიშვნელოვანია ქალისა და კაცის როლების განსაზღვრა და იერარქიის დაცვა, რომელიც თავის მხრივ გულისხმობს ოჯახის უფროსად „თავად“, „არსობის პურის“ შემომტანად მამაკაცის მოაზრებას, ხოლო სახლის მოვლასა და შვილების აღზრდაზე პასუხისმგებელ პირად ქმრის მორჩილი ქალის წარმოჩენას. სწორედ ამ „ჭეშმარიტ“ ოჯახს უქმნის საფრთხეს ის მეცნიერულ-ტექნიკური წინსვლა, რომელმაც დღის წესრიგში მძიმე ეთიკური საკითხები დააყენა: „ხელოვნური განაყოფიერება, სინჯარაში ჩასახული ბავშვები, სუროგატი დედები, გენების შერწყმა, კლონირება და ა.შ.“ ამ გამოწვევების მიმართ ეკლესიის დამოკიდებულება შემდეგნაირია: „ის, რაც ტექნოლოგიურად მიღწევადია, ყველაფერი როდია მორალური და სასარგებლო.“ პატრიარქი აკრიტიკებს ოჯახებს, სადაც დამხმარე რეპროდუქციულ ტექნოლოგიებს იყენებენ, ეჭვქვეშ აყენებს ასეთი გზით გაჩენილი ბავშვების ბედს და კვლავ „სათანადო“ ოჯახების აღწერას უბრუნდება, საუბრობს მრავალშვილიანობის წახალისების, შვილების გაჩენისა და სწორად აღზრდის აუცილებლობაზე, რომელშიც „მთავარი როლი და პასუხისმგებლობა დედას ეკისრება.“ აქვეა ნათქვამი, რომ დედობა ქალისათვის ტრანსფორმაციის, „შინაგანი ფერსიცვალების“ საშუალებაა, თუმცა იმ წყვილებს, რომლებსაც შვილი არ უჩნდებათ,

პატრიარქი ურჩევს, რომ ეს პრობლემა ტრაგედიად არ აქციონ, ან ბავშვის აყვანაზე იფიქრონ. შესაბამისად, 2014 წლის საშობაო ეპისტოლეს უფრო დეტალური მიმოხილვა საშუალებას იძლევა დავინახოთ, რომ ეკლესია ამჩნევს თანამედროვე ცხოვრების გამოწვევებს, გრძნობს „მორალური მონოპოლიის“ დაკარგვის საფრთხეს და ტექნოლოგიური პროგრესის მიერ შემოთავაზებული მრავალმხრივი კომბინაციების სანაცვლოდ სულ უფრო მეტ ყურადღებას ამახვილებს ოჯახის და გენდერული როლების „სათანადო“ განზომილებაში მოქცევის აუცილებლობაზე, რაც როგორც ეროვნული, ასევე რელიგიური იდენტობის შენარჩუნების ერთადერთ გზად არის დასახული.

ჩემთვის საინტერესო იყო, რომ მიუხედავად საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიასთან მიკუთვნებულობის მაღალი მაჩვენებლისა (80%),⁶ 2014 წელს, ეკლესიის მკაფიო პოზიციის გახმოვანების შემდეგ, გაიზარდა დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მომხმარებლების რიცხვიცა და კლინიკების რაოდენობაც,⁷ გაუმჯობესდა ლაბორატორიების ტექნოლოგიური აღჭურვილობის ხარისხი და ექიმების კომპეტენცია. ერთი შეხედვით, ამ მონაცემების საფუძველზე შეგვეძლო გვევარაუდა, რომ ადამიანების მართლმადიდებელ ეკლესიასთან მიკუთვნებულობის მაღალი პროცენტი არ არის საკმარისი საფუძველი ადამიანების ცხოვრებაში რელიგიის მნიშვნელოვანი როლის საჩვენებლად და რეალურად მოდერნიზაციის პირობებში რელიგიას სულ უფრო და უფრო ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭება. თუმცა საპირისპირო აზრამდე სწორედ იმ ადამიანებზე დაკვირვებამ მიმიყვანა, რომლებიც უშვილობის გამო სხვადასხვა მკურნალობის საშუალებებს იყენებენ და დამხმარე რეპროდუქციულ ტექნოლოგიებზეც არ ამბობენ უარს. რელიგია გავლენას ახდენს ადამიანებზე, მაგრამ ყოველდღიურობა, რომელშიც ისინი ცხოვრობენ, აიძულებს, რომ ამ გავლენის ტრანსფორმაცია მოახდინონ, ანუ შექმნან მათზე მორგებული „ყოველდღიური რელიგია.“ უშვილო ქალებისთვის სამედიცინო სფერო არასდროს არის იმედის ერთადერთი წყარო, მათი მკურნალობის

⁶ The Caucasus Research Resource Centers. (2015) "[Caucasus Barometer 2015 Georgia]". წვდომილი ODA - <http://caucasusbarometer.org> on {16.03, 2017}.

⁷ ინფორმაცია რეპროდუქციული კლინიკების შესახებ, იხ. ინტერნეტბმული: <http://vidal.ge/clinics/ginekologia-reproduktologia>

პროცესი სავსეა ლოცვით, „სასწაულმოქმედი“ ადგილების მონახულებით, „უშვილოთა შემწე“ ხატების სახლში „მიბრძანებითა“ და სხვადასხვა რიტუალებში მონაწილეობით. განსაკუთრებით საინტერესოა ის, რომ საქართველოს შემთხვევაში, „უშვილობის შემწე“ კულტების გააქტიურება თავად ოფიციალური ეკლესიის წიაღში მიმდინარეობს და ეს არ არის დევნიაციური პრაქტიკა. ქალებს, რომლებიც უშვილობასთან გამკლავებას ცდილობენ, ინსტიტუციური აკრძალვებისა და შემოთავაზებების ურთიერთდაპირისპირებული სპექტრი ემლებათ თვალწინ, რომლის საკუთარ შესაძლებლობებთან შეთავსებაც მათი მიზნის მიღწევის ერთადერთი საშუალება ხდება.

ჩემი დისერტაცია მიზნად ისახავს იმის ჩვენებას, თუ როგორია ქართველი ქალის შესახებ გავრცელებული ნორმატიული დისკურსი და ამ დისკურსის ფარგლებში არსებული ქალის რეპრეზენტაციები, რომელმაც ქართველი ქალი დედობის იდეასთან გააიგივა (1); როგორ ხდება რეპროდუქციული სფეროს რეგულირება და რა იდეებზეა აგებული დემოგრაფიის თემით დაინტერესებული აქტორების პოლიტიკა (2); როგორია რეპროდუქციული პროცესებით დაინტერესებული ინსტიტუტების: მართლმადიდებელი ეკლესიისა და სამედიცინო კლინიკების ოფიციალური დისკურსი⁸ (3); არსებობს თუ არა ამ ინსტიტუტების ოფიციალური დისკურსების მიღმა მათში არსებული მოქნილობა - კომპრომისების შესაძლებლობა (4); როგორ ხდება უშვილო ქალების ყოველდღიურობაში თანამედროვე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების (ახლის, სეკულარულისა და უცხოს) რელიგიასთან (ტრადიციულ, საკრალურ და შინაურ სფეროსთან) მორიგება.

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). მიზნის მისაღწევად უშვილო ქალები *ბრიკოლურებად*

⁸ 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 ცირკულირებს და შესაძლოა გამოხატავდეს როგორც დომინაციის, ასევე რეზისტენციის სტრატეგიებს“ (Diamond and Quinby, 1988, p. 185).

გარდაიქმნებიან, ანუ ყველანაირ საშუალებას (სამედიცინოსაც და რელიგიურსაც) იყენებენ სასურველი შედეგის მისაღწევად. თუმცა ჩემი თეორიული ჩარჩოს თანახმად, *ბრიკოლაჟი* არ შეიძლება დავინახოთ როგორც მთლიანად ინდივიდუალისტური პრაქტიკა, რადგან მასზე ყოველთვის ახდენენ გავლენას სოციოკულტურული ფაქტორები (Altglas 2014). შესაბამისად, სანამ უშუალოდ უშვილო ქალების მიერ გამოძებნილი ჰიბრიდული გამოსავლის აღწერაზე გადავალ, საჭიროა იმ კულტურული და სოციალური ფონის ჩვენება, რაც ქართული კონტექსტის განსაკუთრებულობას დაგვანახებს.

ჩემი ნაშრომი წვლილს შეიტანს ანთროპოლოგიურ მცდელობებში, რომლებიც მიზნად ისახავენ ჩვენებას, თუ როგორ ხდება ბიოსამედიცინო მეცნიერების და გლობალური ტექნოლოგიების მრავალფეროვან კულტურულ კონტექსტში გაგება და პრაქტიკაში განხორციელება. ნაშრომი საქართველოსთვის ნაკლებად შესწავლილი თემის გაშუქებისას აანალიზებს, თუ რამდენად გვევლინება *ბრიკოლაჟი* გამოსავლად სამედიცინო შესაძლებლობებსა და რელიგიურ აკრძალვებს შორის მოქცეული უშვილო ქალებისთვის. ასევე ნაშრომი აჩვენებს, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია რელიგიის შესწავლისას კულტურული კონტექსტის სპეციფიკის გათვალისწინება (Asad 1993). ზოგიერთი გავრცელებული მოსაზრების საპირისპიროდ (Saroglou 2006, 110), ჩემი კვლევა აჩვენებს, რომ *ბრიკოლაჟი*, როგორც სოციალური პრაქტიკა შეიძლება გახშირდეს არა მხოლოდ მაშინ, როდესაც რელიგიური ინსტიტუტები სუსტდებიან, არამედ რელიგიური ინსტიტუტების სიძლიერის პირობებშიც (როგორც ეს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის შემთხვევაშია).

ნაშრომის პირველი თავი დაეთმობა ჩემი თეორიული ჩარჩოს წარმოდგენასა და საკვლევ თემასთან დაკავშირებული ლიტერატურის მიმოხილვას. მეორე თავში განხილული იქნება გამოყენებული მეთოდოლოგია. მესამე თავში წარმოდგენილია გენეალოგიური კვლევა, რომელიც ქართველი ქალის ნორმატიული სახის ადრეული საფუძვლების დადგენას ისახავს მიზნად. ამ მიზნის მისაღწევად, მოკლედაა მიმოხილული ქართველი ქალის ის რეპრეზენტაციები, რომლებმაც სხვადასხვა პერიოდში ნაციონალური სიმბოლოების დატვირთვა შეიძინეს. მეოთხე თავში საუბარია საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა დემოგრაფიულ პოლიტიკაზე, რომელიც რეპროდუქციის

სფეროს რეგულირების სხვადასხვა ინიციატივების მიმოხილვას მოიცავს. მეხუთე თავი წარმოაჩენს მართლმადიდებელი ეკლესიის პოზიციას ქალის როლის, დემოგრაფიული საკითხების და თანამედროვე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების შესახებ, მეექვსე თავში კი ნაყოფიერების კულტების ეთნოგრაფიული აღწერების მეშვეობით ვაჩვენებ ოფიციალური ეკლესიის შიგნით არსებულ ყოველდღიურ რელიგიურობას, რომელიც რელიგიური კულტების წახალისებაში გამოიხატება. მეშვიდე თავი დაეთმობა სამედიცინო კლინიკების დისკურსის ჩვენებას და ექიმებთან ჩატარებული ინტერვიუების მიმოხილვას. ურთიერთსაწინააღმდეგო დისკურსების შეთავსების შესაძლებლობას გავაანალიზებ ქალების სიღრმისეული ინტერვიუების მონაცემებზე და ქალების მიერ სოციალურ ქსელებში დაფიქსირებულ პოზიციებზე დაყრდნობით. სტატიის ბოლო ნაწილში, შეჯამების სახით, წარმოვადგენ კვლევის შედეგებს და მის შესაბამისობას, როგორც მოლოდინებთან, ასევე, თეორიულ ჩარჩოსთან.

თავი 1. ლიტერატურის მიმოხილვა

რეპროდუქციის სფეროს შესწავლით დაინტერესებული მკვლევარები სულ უფრო და უფრო მეტ ყურადღებას უთმობენ ლოკალური საზოგადოებების მანევრირებისა და წინასწარ განუზრახავი შედეგების შესწავლას, რომლებიც მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში რეპროდუქციული ტექნოლოგიების განვითარებას სდევს თან. ლეგალური, სოციალური და მორალური დილემების წინაშე დგანან როგორც სეკულარული და რელიგიური სტრუქტურები, ასევე ოჯახები და ინდივიდები. მნიშვნელოვან კითხვად რჩება, თუ რეპროდუქციულ ტექნოლოგიების აღმავლობის ხანაში როგორ ახერხებენ ადამიანები საკუთარი რეპროდუქციული მიზნებისა და სტრატეგიების დასახვას და ამ ყველაფრის თავიანთ ტრადიციულ იდენტობებთან შეთანხმებას.

ბრიკოლაჟი, როგორც თანამედროვეობის მახასიათებელი

მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში კონტრაცეფციული აბისა და ინ ვიტრო განაყოფიერების პროცედურის გამოგონებამ ქალის მიერ საკუთარი სხეულის აღქმა გააფართოვა და ქალებს როგორც მათი სხეულის განკარგვის (Mottier 2008), ასევე ბიოლოგიური დროის საკუთარ სოციალურ რიტმზე მორგების საშუალება მისცა (Castells 1996). ეს ცვლილებები ახალი ტექნოლოგიური შესაძლებლობების ტრადიციულ სქემებთან შეთავსების საჭიროებას ქმნის, რაც გავლენას ახდენს როგორც ინსტიტუტების დისკურსებზე, ასევე ადამიანების ქმედებებზე და მათ სპეციფიური სოციალური პრაქტიკისკენ, *ბრიკოლაჟისკენ* (Lévi-Strauss 1966) უბიძგებს.

ცნება „*ბრიკოლაჟი*“ თავდაპირველად ანთროპოლოგიაში კლოდ ლევი-სტროსმა (1966) დანერგა პრიმიტიულ საზოგადოებებში მითების აგების პროცესის ასახსნელად. ლევი-სტროსის თანახმად, *ბრიკოლაჟის* შეუძლია ორიგინალური სქემის შექმნა, უკვე გამოყენებული ობიექტების შეგროვება და მათი გადაჯგუფება ახალ კომბინაციებში, რის შედეგადაც მათ ისეთ რაღაცეებში ხდის გამოსადეგს, რისთვისაც არ იყო თავიდან ჩაფიქრებული (Lévi-Strauss 1966). მიშელ დე სერტომ განავითარა *ბრიკოლაჟის*, როგორც კულტურული წინააღმდეგობის იდეა, რომლის ფარგლებშიც *ბრიკოლაჟი* სუბალტერნის

კულტურულ ტაქტიკად არის მოაზრებული. ამ მიდგომის საილუსტრაციოდ ავტორს აქვს მოყვანილი ინდიელების მაგალითი, რომლებიც კოლონიზატორების მიერ თავსმოხვეულ წესებს საკუთარ მიზნებს უსადაგებდნენ. ამასთანავე დე სერტო გასცდა კოლონიურ კონტექსტს და გვიჩვენა, თუ თანამედროვე საფრანგეთში „ჩვეულებრივი ადამიანები“ როგორ ირგებენ სათავისოდ ელიტის მიერ შემუშავებულ კულტურას (Certeau 1984, xiii).

მოგვიანებით, ბრიკოლაჟმა მაკრო-სოციოლოგიურიდან უფრო მიკრო-სოციოლოგიურ განზომილებაში გადაინაცვლა და ის გახდა სინონიმი პოსტმოდერნული ადამიანების ისეთი ინდივიდუალური კრეატიული პრაქტიკების აღსაწერად: როგორებიცაა ახალგაზრდების ქცევა, ქვიარ სუბკულტურები, ახალი მუსიკალური ჟანრები და ტექნიკები და რელიგიურობის თანამედროვე ფორმები (Altglas 2014, 474). მიკრო-სოციოლოგიური პერსპექტივიდან დანახული *ბრიკოლაჟი* ხშირად კრეატიულობის სპეციფიურ სახედაა მოაზრებული (Loarne 2005). თუ ადრე *ბრიკოლაჟი* გამოხატავდა კულტურულ ცვლილებას მაკრო-სოციოლოგიურ დონეზე, ახლა ის უფრო ფოკუსირებულია ინდივიდების კრეატიულობაზე, ეკლექტური სტილის შერწყმაზე, რომელიც სოციალური სტრუქტურების და ტრადიციების დანგრევაზე მიუთითებს (Altglas 2014, 475). *ბრიკოლაჟი* პოსტმოდერნული სამყაროს საკულტო ცნებადაა ქცეული, რომელიც სოციალური სამყაროს ფრაგმენტაციას და დერეგულირებას/ რეგულაციების გაუქმებას ასახავს: „ტრადიციების და დიადი ნარატივების სიკვდილს, სოციალური სტრუქტურების კრახს, ცოდნის ფრაგმენტაციას, რეალობასა და რეპრეზენტაციებს შორის საზღვრების მოშლა, პოპულარული და მაღალი ხელოვნების შერწყმა, ლოკალურისა და ჰეტეროგენულის ზეიმი, ხმების პლურალობა“ (Altglas 2014, 479). ასე დანახული *ბრიკოლაჟი* ემანსიპირებული და უკიდურესად ინდივიდუალიზებული აქტორების მახასიათებლად გვევლინება, რომლებიც თავად ქმნიან საკუთარ ცხოვრების სტილს, რელიგიურ სისტემებს და იდენტობებს, შესაბამისად *ბრიკოლაჟი* იქცევა კოლექტიური ნორმებისა და ღირებულებებისაგან ინდივიდების განთავისუფლების შედეგად.

ალტგლასის აზრით, *ბრიკოლაჟის* მრავალფეროვან სტრატეგიებს კულტურა და ძალაუფლების სისტემები განაპირობებს, ის შედგება *ბრიკოლურისთვის* ხელმისაწვდომი

საშუალებების მორიგებისა და ინტერპრეტაციების შერჩევითი (და არაკომფორტული) პროცესებისგან. ცალკეული ელემენტების მითვისება არც შემთხვევითია და არც არც უსაზღვრო, ის შედეგია მაკრო-სოციოლოგიური და ხშირად ასიმეტრიული კულტურული შეჯახებებისა (Altglas 2014, 476). პაპერტისეული განსაზღვრების თანახმად, *ბრიკოლაჟი* არის ქმედება, როდესაც ინდივიდები და კულტურები იყენებენ მათ გარშემო არსებულ ობიექტებს იდეების ასიმილაციისათვის (Papert, 1993).

ალტგლასის თანახმად, *ბრიკოლაჟის* ზედმეტად ინდივიდუალისტურ ჭრილში დანახვა გადაჭარბებულ დატვირთვას სძენს მის პერსონალურ და ეკლექტურ ბუნებას და უგულვებელყოფს სოციოკულტურულ ლოგიკას, რომელიც შესაძლოა წარმართავდეს ინდივიდუალურ პრაქტიკებს. შესაბამისად ის უყურადღებოდ ტოვებს ინდივიდუალიზმის სოციალურ მნიშვნელობას და ზემოდან უყურებს იმ გზებს, რომელთა მეშვეობითაც შეიძლება თანამედროვე საზოგადოება, სოციალური ნორმები და ძალაუფლება კულტურაში იქნას ასახული. შესაბამისად, ალტგლასი მიდის დასკვნამდე, რომლის თანახმადაც კულტურული და რელიგიური პრაქტიკების მრავალფეროვნებაზე/დივერსიფიკაციაზე დასაფიქრებლად *ბრიკოლაჟი* სასარგებლო კონცეპტს წარმოადგენს, მაგრამ არ უნდა იქნეს დავიწყებული მისი საწყისი/ორიგინალური ფორმულირება, რომელიც სოციოკულტურულ განზომილებაზე აკეთებდა აქცენტს. ალტგლასის დასკვნით, *ბრიკოლაჟი* ფუნდამენტურად სოციალურია და მასზე ძალიან დიდ გავლენას ახდენენ ისეთი სოციალური მახასიათებლები, როგორცაა გენდერი, კლასი და ეთნიკურობა (Altglas 2014, 490).

რაც შეეხება უშუალოდ რელიგიურ ბრიკოლაჟს, 1979 წელს ლუკმანმა ეს ცნება რელიგიურ ინსტიტუტების მიერ სოციალური კონტროლის დაკარგვას და რელიგიის პირად სფეროში გადასვლას დაუკავშირა (Luckmann 1979). ლუკმანი ხაზს უსვამს თანამედროვე *ბრიკოლაჟის* „თვითნებობის“ მაღალ ხარისხსაც (Luckmann 1979, 135). ვასილის საროგლუს აზრით, რელიგიური *ბრიკოლაჟის* სიღრმე და ხარისხი ისეთი სოციეტალური ცვლილებებისა შედეგია, როგორცაა გლობალიზაცია და რელიგიური ინსტიტუტების ჩამოშლა (Saroglou 2006, 110). ავტორი ვარაუდობს, რომ რელიგიური იდეების და პრაქტიკების შენების/ხელახლა აწყობის პროცესისათვის დამახასიათებელი

ავტონომიურობა შეიძლება შეესაბამებოდეს სხვა თანამედროვე სფეროებში (ჰობი, თამაში, სპორტი, გასტონომია, კოლექტიური იდენტობები, მრავლობითი სოციალური ნორმები, ან მორალური შეხედულებები) არსებულ სინკრეტიზმს: (Saroglou 2006, 111). თუმცა საროგლუს აზრით, რელიგიური, ან სხვა სახის *ბრიკოლაჟის* განხილვისას არ არის აუცილებელი შეთანხმებულობის და ინტეგრირებულობის ძებნა. იდეების, ემოციების და პრაქტიკების არჩევა და კომბინირება შეიძლება ხორციელდებოდეს ლეგიტიმური საფუძვლის არარსებობის პირობებშიც და დამოკიდებული იყოს მხოლოდ იმაზე, თუ ინდივიდი დროის, ხასიათის და კონტექსტის გათვალისწინებით რას ანიჭებს უპირატესობას (Saroglou 2006, 112). რესურსების შერწყმა, რომელთა შორის კავშირიც გარე დამკვირვებლისთვის ლოგიკას არ ექვემდებარება, *ბრიკოლერისთვის* აზრიანი და ლოგიკურია, ეკლექტურად დაკავშირებული პრაქტიკები და მნიშვნელობები *ბრიკოლერის* გამოცდილებების სამყაროში აზრს ქმნის და ეფექტიანად მუშაობს (McGuire 2008, 195).

გარკვეულ საზოგადოებებსა და ეპოქებს ახასიათებთ ისეთი სოციალური პირობები, რომელიც ბიძგს აძლევს *ბრიკოლაჟის* მატებას კულტურის ყველა ასპექტში (McGuire 2008, 195). თეორეტიკოსების აზრით, ურთიერთდაპირისპირებული ლოგიკების შერწყმა, თანამედროვეობის მახასიათებელია (Greenfeld 2014, Bauman 2000). ეს პრინციპი თანაბრად რელევანტურია გენდერთან, რელიგიურობასთან და რაციონალურობასთან დაკავშირებული საკითხებისთვის. ბაუმანის თანახმად, პოსტმოდერნულ დროში მცხოვრები კაცებისა და ქალების იდენტობები მათი წინაპრების იდენტობების მსგავსად ადამიანის მიერ შექმნილია (humane-made), მაგრამ, მათ აღარ სჭირდებათ სიფრთხილით შენება და სიმყარე. ყველაფერი შეთანხმების საგანი ხდება, რაც უსაფრთხოების განცდას აქრობს (Bauman 1998). ახალი იდენტობების მთავარი მახასიათებელი მათი მოქნილობაა. როგორც სოციოლოგი ლია გრინფილდი ამბობს, ურთიერთდაპირისპირებული პრინციპების მქონე ლოგიკებს შორის მოძრაობას ჩვენ საკუთარი კულტურული გამოცდილების გავლენით ვახერხებთ (Greenfeld 2004, 22). ორგანო, რომელსაც ჩვენ ნებას (will) ვუწოდებთ, ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში კონტექსტის შესაბამის ლოგიკას იშველიებს და ყველა სხვა ლოგიკას ბოჭავს, რაც თავისი მხრივ ხსნის თუ როგორ

შეუძლიათ ადამიანებს ცხოვრება წინააღმდეგობრივ გარემოში (Greenfeld 2004, 22). გრინფილდს მოჰყავს საბჭოთა სისტემის მაგალითი, რაც ძალიან გამოსადეგია ქართული კონტექსტის გასაანალიზებლად. როგორც გრინფილდი წერს, საბჭოთა კავშირში ყველამ იცოდა, რომ სოციალური სისტემა მცდარ პრინციპებზე იყო დამყარებული და მიუხედავად ამისა, მთელი სიცოცხლის განმავლობაში ამ პრინციპების ერთგულნი რჩებოდნენ. ამან გამოიწვია „ორმაგი ცნობიერების“/ ორაზროვნების განვითარება. ავტორი მიიჩნევს, რომ თუ ცნობიერება აღჭურვილია კონკრეტული სიმბოლური ლოგიკით, ჩვენ აუცილებლად გამოვიძიმავებთ მრავალ ცნობიერებას და სიტუაციის მიხედვით ოსტატურად შევარჩევთ შესაფერისს (Greenfeld 2004, 23).

ჩემი საკვლევითი თემის შემთხვევაში, უშვილობასთან მეზობლი 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. ტრადიციული ჩარჩოს განსაზღვრისას მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ამა თუ იმ აქტორის ეთნიკური, გენდერული და რელიგიური მიკუთვნებულობა. სწორედ ამიტომ, ჩემი კვლევის ფარგლებში ბრიკოლაჟზე საუბრისას მეტწილად დავეყრდნობი ალტგლასის დეფინიციას, რომელიც *ბრიკოლაჟის* ინდივიდუალისტურ მახასიათებლებზე დაკვირვებისას სოციოკულტურული ფონის გათვალისწინებასაც გვირჩევს (Altglass 2014). ასე გაგებული *ბრიკოლაჟი* არა წმინდა სახით ინდივიდუალისტური პრაქტიკაა, არამედ გლობალური შესაძლებლობების ტრადიციულ შეხედულებებთან მორიგების საშუალებად გვევლინება.

ქალის სხეულის კონტროლი

ბიომედიცინის განვითარების პარალელურად გაჩენილი შესაძლებლობები მუდმივად კონფლიქტში შედის ეთიკურ საკითხებთან და მორალურ დილემებს წარმოქმნის. ახალი რეპროდუქციული შესაძლებლობები როგორც ქალის სხეულებრივი, ასევე მისი სოციალური ფუნქციების ახლებული გადააზრების საშუალებას იძლევა,

რითაც საფრთხეს უქმნის ნაციონალისტური და რელიგიური დისკურსების ავტორიტეტს, რომელთაც ქალის როლის საკუთარი ხედვა აქვთ.

ნაციონალიზმი მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ქალურობის და მამაკაცურობის სახეებს შექმნაში, გენდერული როლებისა და ფუნქციების შემუშავებაში, ნაციონალური ერთობის წევრების ნორმებისა და ქცევების განსაზღვრაში (Mosse 1988). ქალების დედად რეპრეზენტაცია ნაციონალური პროექტების უმეტესობისთვის არის დამახასიათებელი. იუვალ-დევისის (1997) თანახმად, ქალები სხვადასხვა სახის ნაციონალურ პროექტებში მონაწილეობენ: 1. Volknation - ქალები პასუხისმგებლები არიან ერის ბიოლოგიურ გამრავლებაზე, ამიტომ სექსუალობისა და რეპროდუქციული ფუნქციების კონტროლს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება; 2. Kulturation - ქალები მომავალი თაობისთვის ნაციონალური კულტურის/ტრადიციების გადამცემები არიან; 3. Staatnation - ხილული ხდება მასობრივი მიგრაციის სამყაროში მოქალაქეობის საკითხებთან გამკლავებისას (Yuval-Davis 1997). საქართველოს შემთხვევაში ქალის როლის ნაციონალისტური ხედვის მთავარ გამხმოვანებლად დღესდღეობით საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია გვევლინება. გარდა ამისა, სწორედ ეკლესიას რეპროდუქციის სფეროს რეგულირებით დაინტერესებული მთავარი ინსტიტუტი, რომელიც დისციპლინარულ ძალაუფლებას ფლობს (Foucault 1976). მიშელ ფუკო ძალაუფლების განხილვისას ყურადღებას ამახვილებს მის ადრეულ გამოვლინებასა და თანამედროვე მოდიფიკაციაზე (Foucault 1976). თუ ადრე მონარქი სახელმწიფოს განსხეულებას წარმოადგენდა და კანონდამრღვევების მიმართ სასიკვდილო განაჩენის გამოტანა ევალებოდა, მეცხრამეტე საუკუნიდან კონტროლის მექანიზმები მოდიფიკაციას განიცდიან. ფუკოს თანახმად, თანამედროვე ძალაუფლების მქონე ორგანოები სიცოცხლის სფეროს კონტროლით ხდებიან დაინტერესებულები. ისინი ფლობენ ბიოძალას, რომელიც მოსახლეობის კოლექტიურ სასიცოცხლო ფუნქციებს არეგულირებს; თანამედროვე კონკრეტული ინსტიტუტების ინტერესის სფეროს შეიძლება წარმოადგენდეს იმის განსაზღვრა, თუ რამდენ შვილს გააჩენს ქალი, შევა თუ არა უნაყოფობა დაავადების კატეგორიაში, როგორია წყვილის შორს მისაღები ასაკობრივი განსხვავება და რამდენი წლის ქალი ჩაითვლება გვიანმშობიარედ. ფუკო გვთავაზობს

სიცოცხლის ძალის მარტივ, ბიპოლარულ დიაგრამას. ბიოძალის ერთი პოლუსი ადამიანის ანატომიურ პროდუქტიულობაზეა ფოკუსირებული, ცდილობს მაქსიმალურად გაზარდოს ადამიანის ძალები და მოახდინოს მათი ეფექტიან სისტემებში ინტეგრირება. მეორე პოლუსი კი მოსახლეობის მარეგულირებელი კონტროლისთვისაა და სხეულს უკავშირდება. იგი აკონტროლებს შობადობას, ავადმყოფობას, სიკვდილიანობას და დღეგრძელობას. რაც შეეხება „ბიოპოლიტიკას“, ის სიცოცხლისუნარიანობის, დაავადებებისა და სიკვდილიანობის შესახებ ბიოძალის ველში არსებული სტრატეგიების შეჯერებას წარმოადგენს. იმისთვის, რომ ბიოძალამ ფუნქციონირება შეძლოს, აუცილებელია ისეთი ავტორიტეტების არსებობა, რომლებსაც მოსახლეობის სიცოცხლის განკარგვის შესახებ საუბრის კომპეტენცია გააჩნიათ. დღესდღეობით ბიოძალამ კიდევ უფრო კომპლექსური ხასიათი მიიღო. რეპროდუქცია ცოდნის ფორმების, ტექნოლოგიებისა და პოლიტიკური სტრატეგიების ნაწილი გახდა (Paul Rabinow, Nikolas Rose 2003).

თანამედროვე ავტორები ფუკოს დისციპლინარული ძალაუფლების განხილვისას გენდერული განსხვავებების უგულვებელყოფაში ადანაშაულებენ (Bartky 1997). ბარტკის თანახმად, ჩვენ ვიბადებით კაცად და ქალად, მაგრამ კატეგორიები - მასკულინური და ფემინური მიღწევადია. ავტორი განიხილავს იმ დისციპლინარულ პრაქტიკებს, რომელიც სხეულის ფემინურ ქესტებსა და გარეგნობას აწარმოებს და მსჯელობს თავად ამ პრაქტიკების უკან მდგომი ძალის თავისებურებებზე, რომლის მთავარი მახასიათებელიც ანონიმურობაა: „დისციპლინარული ძალა, რომელიც ქალის სხეულში ფემინურობას განსაზღვრავს ყველგანაა და არსადაა; დისციპლინას ადგენს ყველა და არავინ კონკრეტული“ (Bartky 1997, 142). ბარტკის აზრით, ფორმალური დისციპლინური ძალის ანონიმურობა და მისი ფართოდ გაფანტულობა ისეთ შთაბეჭდილებას იძლევა, თითქოს ფემინურობის წარმოება სრულიად ნებაყოფლობითი, ან ბუნებრივია, თუმცა რეალურად, კაცების მიერ დომინირებულ სამყაროში იმ ქალის მიმართ, რომელიც შესაფერის სხეულებრივ დისციპლინებს ვერ/ან არ ითავსებს, საკმაოდ მკაცრი სანქციები არსებობს. გარდა ამისა, საინტერესოა, რომ ქალები თვითკონტროლირებად სუბიექტებად არიან ქცეული. მათ გაშინაგანებული აქვთ სხეულის მისაღებობის პატრიარქალური

სტანდარტი და ისინი, რომლებიც სათანადოდ არ გამოიყურებიან, მუდმივ სირცხვილს განიცდიან თავიანთი თავის წინაშე (Bartky 1997, 145).

კონტროლირებადია არა მხოლოდ სხეულის გარეგნული მხარე, არამედ მისი რეპროდუქციული პოტენციალი. სახელმწიფო პოლიტიკა, ან საზოგადოებრივი დაკვეთა ხშირად განსაზღვრავს შვილების რაოდენობას და ოჯახის ფორმას. მაგალითად, ნიგერიის მთავრობის რეპროდუქციული პოლიტიკა ქალებს აიძულებთ არ გააჩინონ ოთხ შვილზე მეტი. იორუბაში ქალების აუცილებელ ფუნქციას პატრილინეალობის გაგრძელება წარმოადგენს, ამიტომ ისინი ვალდებულები არიან გააჩინონ რამდენიმე ვაჟი, რათა რომელიმე მაინც მიაღწიოს ზრდასრულობამდე. შესაბამისად, ამ ქალებს ბევრი შვილის გაჩენა უწევთ, ამიტომ შობადობის კონტროლისათვის განკუთვნილ დასავლურ ტექნოლოგიებს მხოლოდ იმისთვის იყენებენ, რომ შვილებს შორის გარკვეული შუალედი დაიცვან (Pearce 1995). თუ ტრადიციული დისკურსის ზურგის გამამაგრებელი ინსტიტუტები ქალებისაგან ძირითადად დედობას მოითხოვენ, მოდერნული სამყარო მათ სხვა სფეროებშიც სთხოვს რეალიზაციას (Paxson, *Reproduction as Spiritual Kin Work: Orthodoxy, IVF, and the Moral Economy of Motherhood in Greece* 2006). ურთიერთსაწინააღმდეგო დისკურსების ყოველდღიურობაში თარგმანის საკითხი განსაკუთრებით აქტუალურია ქალების მიმართ არსებული მოლოდინების კუთხით (Blackwood 1995, Paxson 2006, Ong 1995). სიცილიის მაგალითით ვხედავთ, თუ გლობალურ ეკონომიკაში შესვლა რამდენად ცვლის შვილების რაოდენობის მიმართ დამოკიდებულებას და როგორ ხდება სასურველი ნაკლები შვილის ყოლა. პიტერ და ჯეინ შნაიდერების ნაშრომი ცხადჰყოფს, რომ ქალები საკუთარ რეპროდუქციულ სტრატეგიების დასახვისას პირველყოვლისა ეკონომიკურ გარემოებებს ითვალისწინებენ (Peter Schneider, Jane Schneider 1995).

ემილი მარტინის ნაშრომი „*The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction* (1987)“ გვიჩვენებს, რომ რეპროდუქციულ პროცესებზე გავლენის მომხდენ მთავარ ინსტიტუტად შეიძლება თავად სამეცნიერო სფერო იქცეს. მარტინი მეცნიერებას ჰეგემონურ სისტემად განიხილავს და იკვლევს, თუ რა ტიპის დისკურსებს ქმნის აღნიშნული სისტემა ქალის სხეულთან დაკავშირებით. იგი ჰეგემონიის განმარტებისას

იყენებს გრამშის განსაზღვრებას, რომლის თანახმად, ჰეგემონია არის შეღწევა ღირებულებების მთელს სისტემაში, განწყობებში, რწმენებში, მორალში და ა.შ.. იმდენად რამდენადაც ჰეგემონია გაბატონებული ცნობიერებაა, მისი ფართო მასებში გაშინაგანება ხდება და „სალი აზრის“ ნაწილად იქცევა (Gramsci 1971). ემილი მარტინი საკუთარი კვლევის ფარგლებში ცდილობს დაადგინოს, თუ რა დონეზე არის მეცნიერება ქცეული ქალების საღ აზრად (Martin 1987). მისი აზრით, ქალები შვილების რაოდენობას თვითონ კი არ ირჩევენ, მათი კონტროლის მიღმა არსებული გარემოებების მიხედვით მოქმედებენ. მაშინ, როდესაც შვილს აჩენენ, ისინი ინდივიდუალურად კი არ განიხილებიან, არამედ „დაუმუშავებლ მასალად“, რომლისგანაც პროდუქტი მიიღება. ბავშვის დაბადების შემდეგ, იგივე სქემა მუშაობს მისი აღზრდისას. ბავშვი განიხილება პროდუქტად, რომელიც ზუსტი დეტალების მიხედვით უნდა დამზადდეს. დედებს არ გაჩნიათ ცოდნა იმის შესახებ, თუ როგორ გაზარდონ შვილები, მათ ექსპერტების ინსტრუქციები სჭირდებათ, რომლებიც ძირითადად კაცები არიან.

ეკლესია და ყოველდღიური რელიგია

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 განსხვავებული პოზიციები აქვთ (Ruth Landau, Richard Harries 2009). რელიგია, რომელსაც სეკულარიზაციის თეორია გაქრობად ფენომენად მოიაზრებდა, დღეს ეთიკური საკითხების რეგულიერებისას 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, *Reproduction as Spiritual Kin Work: Orthodoxy, IVF, and the Moral Economy of Motherhood in Greece* 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, როგორცაა თანამედროვე მედიცინა (Roberts 2006). როგორც ანთროპოლოგი სიუზან კანი გვიჩვენებს, ნიუ იორკში მცხოვრები ორთოდოქსი ებრაელები, რომლებიც უშვილობას ებრძვიან, წარმატებით ახერხებენ მაღალ-ტექნოლოგიურ სამედიცინო მკურნალობის და რელიგიურობის ერთმანეთთან შეთავსებას (Kahn 2006). განვითარებად ქვეყნებში მომუშავე მეცნიერები შიშობენ, რომ მათი კვლევის შედეგები დასავლეთში შეიძლება „მესამე სამყაროს“ ქვეყნისათვის დამახასიათებელ ჩამორჩენილობად აღიქვან (Roberts 2006, 513), თუმცა ნიშანდობლივია, რომ რეპროდუქციული ტექნოლოგიებისა და რელიგიის კავშირი მხოლოდ არა-დასავლური ქვეყნებისთვის არის დამახასიათებელი (Thompson 2005).

სოციოლოგიისა და ანთროპოლოგიის პროფესორი, მერედით მაკგუაიერის ნაშრომში „Lived Religion“ (2008) სვამს კითხვას: როგორი ახსნა შეიძლება მოვუძებნოთ თანამედროვე ინდივიდების კომპლექსურ რელიგიურ ცხოვრებას? მაკგუაიერის აზრით, ერთია ჩვენი წარმოდგენები ინდივიდების რელიგიურ სამყაროებზე და მეორეა რეალობა. „ყოველდღიური რელიგიის“ ინტერესის სფეროა გამოცდილებები, რომლებსაც თავად ინდივიდები ანიჭებენ დიდ მნიშვნელობას. ოფიციალური რელიგიური ორგანიზაციები მუდმივად ახდენენ ასეთი საზღვრების გავლენას, რათა ცხადი გახადონ, თუ რომელ ინდივიდუალურ პრაქტიკებს მიიჩნევენ მისაღებად, თუმცა მკვლევარებს არ შეუძლიათ იგივეს გაკეთება. ყოველდღიური რელიგიის შესწავლისას გვიწევს გათავისუფლება სოციოლოგიური წანასწარ განწყობისაგან, რომლის თანახმად: რელიგია უნდა იყოს

„დაწმენდილი“ მატერიალური საკითხებისა და მაგიური აზრებისგან. ყოველდღიური რელიგია უფრო რელიგიურ პრაქტიკებს ეფუძნება, ვიდრე იდეებსა და რწმენებს, ამიტომ ის არ არის აუცილებლად ლოგიკურად თანმიმდევრული. ის უფრო პრაქტიკულ თანმიმდევრულობას მოითხოვს. ის უნდა ქმნიდეს აზრს ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებაში, უნდა იყოს ეფექტიანი, უნდა „მუშაობდეს“, იმ გაგებით, რომ ასრულებდეს სასურველი მიზნის მიღწევის ფუნქციას (მაგალითად: განკურნება, საყვარელ ადამიანთან ურთიერთობის გაუმჯობესება, ან მოსავლის მიღება). მაკგუაიერის აზრით, არ უნდა ვეძიოთ კოგნიტიური შეთავსებადობა ინდივიდების ინსტიტუციურად განსაზღვრულ რელიგიას და მის აქტუალურ რელიგიას შორის, რადგან მხოლოდ ინტელექტუალები განიცდიან დისკომფორტს რელიგიურ და სამეცნიერო აზროვნებათა შეუთავსებლობის გამო (McGuire 2008, 16). ოფიციალური რელიგიური ორგანიზაციებისთვის დამახასიათებელია რელიგიური პრაქტიკის გრძნობადი ასპექტების კონტროლი. ისინი ცდილობენ ადამიანების მატერიალური წუხილები და სიამოვნებები, ადამიანების სხეულები და ექსტრემალური ემოციები განსაზღვრონ, როგორც რელიგიისა და რელიგიურობისათვის შეუფერებელი. რიტუალები, რომლებიც აშკარად შეიცავს მაგიის ელემენტებს და მატერიალური მოთხოვნების დაკმაყოფილებისკენ არის მიმართული, შეიძლება მიუღებელი იყოს ოფიციალური ეკლესიური დისკურსისთვის (McGuire 2008, 23), თუმცა რიტუალებში მონაწილეობა და საკრალური ფიგურებისადმი რწმენა თანამედროვე სამყაროშიც დიდწილად განაპირობებს ადამიანების ცხოვრებას (Orsi 2010). ყოველდღიური რელიგიურობის საუკეთესო მაგალითია რობერტ ორსის მიერ შესწავლილი იტალიელი ამერიკელების კულტურა “The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem” (2002), რომელთა ყოველდღიური ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს ნაწილს ღვთისმშობელი მარიამის ქანდაკების მიმართ თაყვანისცემა წარმოადგენს. ორსის წიგნში ჩანს, რომ იტალიური ჰარლემის მოსახლეობა ერთმანეთისგან მიჯნავს „რელიგიას“ და „ეკლესიას“. მათთვის ნაკლებად მნიშვნელოვანია ეკლესიის ოფიციალური პოზიცია და მეტ მნიშვნელობას ანიჭებენ საკუთარი რელიგიურობის ყოველდღიური რელიგიის ლოგიკით წარმართვას. 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).

რელიგია და მედიცინა

„ჭეშმარიტად რელიგიური ადამიანები ხვდებიან, რომ დღის ბოლოს, თუ ღმერთი სამედიცინო პროცესს გაუღიმებს, მაშინ ის იმუშავებს“ (Kahn 2006, 472).

თანამედროვე ანთროპოლოგები ნაკლებად მიდრეკილები არიან რელიგიასა და მეცნიერებას შორის ბინალური სხვაობის გავლებისაკენ. რელიგიური ადამიანებისთვისაც აზროვნების ეს ორი მოდალობა/სახე ხშირად განუყოფელია როგორც გააზრების, ასევე პრაქტიკაში განხორციელების დონეზე (Kahn 2006, 468). კულტურების შედარება ცხადჰყოფს, რომ სხვადასხვა რელიგიური აღმსარებლობის უშვილო ადამიანები ხშირად მიმართავენ ხალხური მკურნალობის საშუალებებს, ლოცვებს და ამავდროულად იყენებენ მაღალტექნოლოგიურ დამხმარე რეპროდუქციულ ტექნოლოგიებს. მაგალითად, სიუზენ კანი აღწერს ებრაულ კლინიკებში მყოფ სასულიერო პირებს, რომლებიც პაციენტებს ეხმარებიან იმის განსაზღვრაში, თუ რა შემთხვევაში რომელი სამედიცინო ჩარევებია რელიგიურად დაშვებული (Kahn 2006, 469). ამ შემთხვევაში, დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიის გამოყენების დაშვება ეყრდნობა გამრავლების ცენტრალურ მნიშვნელობას იუდეური სარწმუნოებისათვის. ამასთანავე, ებრაელი სასულიერო პირები ითვალისწინებენ, რომ უშვილო წყვილი ტანჯვას განიცდის და თანამედროვე მედიცინას შეუძლია ამ ტანჯვის შეწყვეტა. გარდა ამისა, ოჯახის სიმტკიცე ებრაული კანონისათვის ცენტრალური მნიშვნელობის საკითხია,

გრძელვადიანი უშვილობა კი სწორედ ოჯახის დანგრევის წინაპირობას ქმნის (Kahn 2006, 471).

ელიზაბეტ რობერტსის ნაშრომი: “God’s Laboratory: Religious Rationalities and Modernity in Ecuadorian In-vitro Fertilization,” ეკვადორის მაგალითის მეშვეობით გვიჩვენებს როგორც მეცნიერებისა და რელიგიის ურთიერთობას, ასევე განსხვავებას ოფიციალურ და პოპულარულ კათოლიციზმს შორის. ეკვადორის მოსახლეობის უმრავლესობა კათოლიკეა და ყოველდღიური ცხოვრების გააზრებას რელიგიურად ცდილობს. მათ შორის არიან კლინიკაში და ლაბორატორიაში მომუშავე პირებიც. ნაშრომში რობერტსი ცდილობს აჩვენოს, ვატიკანის ნეგატიური შეხედულებების მიუხედავად ინ ვიტრო განაყოფიერების სპეციალისტები როგორ ახდენენ საკუთარი ქმედებების რელიგიასთან მორიგებას. ეკვადორის მედია თანამედროვე რეპროდუქციულ ტექნოლოგიებს წარმოაჩენს, როგორც სიამაყის საფუძველს, თანამედროვეობის და პროგრესის სიმბოლოს, ხოლო ამ მოდერნული პროექტის აქტორები - ბიოსამეცნიერო სპეციალისტები მიიჩნევენ, რომ ისინი სამედიცინო სფეროში ყოველდღიურად აერთებენ სულისა და მატერიის განზომილებებს და ასეთი სახის მსჯელობა არ მიაჩნიათ პრემოდერნულ ირაციონალობად (Roberts 2006, 511). ეკვადორელი ემბრიოლოგი ფიქრობს, რომ ღმერთი მისი ქმედებების პირდაპირი თანამონაწილეა: „ღმერთი არის ჩემს ლაბორატორიაში“, ხოლო ინ ვიტრო განაყოფიერების სპეციალისტი კი განაყოფიერების დალოცვის მიზნით მიკროსკოპზე ღვთისმშობლის სურათს აკრავს. ამ ყველაფერს რობერტსი შესაბამის ახსნას უძებნის: ამ ექიმებისთვის არანაირი წინააღმდეგობა არ არის სამეცნიერო მოდერნულობასა და ზებუნებრივს შორის, რაც თავის მხრივ შესაძლებელს ხდის ღმერთის ჩარევას მოდერნულობის ერთ-ერთ ყველაზე უფრო სახასიათო სივრცეში - ლაბორატორიაში (Roberts 2006, 512). ექიმების ლოგიკა ორ ძირითად არგუმენტს ემყარება: 1 - ჩვენ არ ვთამაშობთ ღმერთს, (არ ვასრულებთ ღმერთის როლს), მხოლოდ მისი დამხმარეები ვართ; 2 - ღმერთი გვაძლევს ამის გაკეთების შესაძლებლობას, ესე იგი ეს ყველაფერი მისაღებია (Roberts 2006, 525).

ინჰორნი უშვილო წყვილების მხრიდან ინ ვიტრო ტექნოლოგიის გამოყენებაზე საუბრისას აქცენტს აკეთებს საოჯახო კანონებზე (family law), რომელსაც თავის მხრივ რელიგიური კანონები განკარგავენ (შარიათი/sharia). ინჰორნის ნაშრომი აჩვენებს, თუ რელიგიური სანქციების მიუხედავად როგორ ხდება უშვილო წყვილების მიერ რელიგიური კანონების (რე)ინტერპრეტაცია და საკუთარ საჭიროებაზე მორგება, ან სხვადასხვა ხრიკებით მათგან თავის დაღწევა (Inhorn 2011).

პოსტმოდერნული ანთროპოლოგიის წარმომადგენელი ლაილა აბუ ლუგოდი თავის ესეში “A Tale of Two Pregnancies” (1995) ერთმანეთს ადარებს საკუთარი ფეხმძიმობის ისტორიას და მისი მეგობარი ეგვიპტელი ბედუინი ქალების გამოცდილებებს. აბუ-ლუგოდის პირადი პერსპექტივის წარმოჩენისას ცხადი ხდება ეგვიპტელი ქალების გამოცდილების კონტრასტულობა. თუ ბედუინი ქალებისთვის ნაყოფიერების რიტუალები ფარაონის ტაძრის ნანგრევებთან განბანას, ადგილობრივი მკურნალი ქალის დახმარებას, ან მართლმადიდებლური ტაძრის შემოვლას უკავშირდება, აბუ-ლუგოდისთვის რეპროდუქცია მაღალკვალიფიციურ კლინიკებთანაა ასოცირებული. მკვლევარი სამეცნიერო მედიცინასა და ეგვიპტურ ხალხურ ზღაპრებს, ნაყოფიერების შესახებ, თანაბარ დონეზე აყენებს. აბუ-ლუგოდის აზრით, ჭეშმარიტების განსაზღვრა ძალაუფლების განზომილებაა, ამიტომ ფიქრობს, რომ ეგვიპტელი ბედუინი ქალების დისკურსი შეიძლება ისეთივე ვალიდური იყოს, როგორც დამხმარე რეპროდუქციული კლინიკების ექიმების დისკურსი.

ქართველი ქალის აღქმა

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. 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). საინტერესოა, რომ ქალის ტრადიციული როლი არ გულისხმობს სრულ უუფლებობას. მეცხრამეტე საუკუნის ეთნოგრაფიული ჩანაწერები ცხადყოფს, რომ ქალის, როგორც დიასახლისის - ოჯახის საქმიანობის მენეჯერის ფუნქცია მნიშვნელოვანი და საპატივცემულოა (Paulovich 2016). ნიშანდობლივია ისიც, რომ ქალის მიმართ პატივისცემა ხშირად მისი ეროტიზმის ექსკლუზიას მოითხოვს, რის გამოვლინებასაც ვხედავთ როგორც ისტორიულ ფიგურების აღწერისას (Kiziria 1992), ასევე კლასიკური მწერლების ნაშრომებში წარმოჩენილი ქალის, როგორც თავგანწირული დედის ხატის გაანაღებებისას (Tsofurashvili 2008). ქართული ლიტერატურისა და სცენოგრაფიისთვის სწორედ ქალის ამ ნორმატიული სახის გამო იქცა პრობლემად მედეას ევრიპიდესეული ისტორიის მიღება. მედეას, როგორც ქართველი ქალის აღიარება მხოლოდ ამ პერსონაჟის „გაქართულებით“ და მისი ამბის ახალი ვარიანტის შემუშავებით გახდა შესაძლებელი, რომელშიც შვილების მკვლელობა აღარ ფიგურირებდა (Gurchiani 2017).

მიუხედავად იმისა, რომ თითქოს ქალი ძალიან მნიშვნელოვანია, ნორმატიულ დისკურსში ის მხოლოდ წინასწარგანსაზღვრული როლითაა წარმოდგენილი. როგორც კონსტანცა კურო მიიჩნევს, ქალობა ერის კულტურული და ისტორიული წარმოსახვის ფუნდამენტური ნაწილია, მაგრამ ქალები ღირებულები არიან მაშინ, როდესაც ისინი „ბუნებრივ“ როლებს ასრულებენ: ქალურობა და დედობა ორი განუყოფელი კატეგორიაა (Curro 2012, 116). ნაციონალური ისტორია გაჟღენთილია ქალების კულტით - ქალები ერის განსხეულებად მიიჩნევიან და წარმოდგენილები არიან გმირული და ძლიერი დედების

სახით, რომლებიც შობენ და იცავენ საქართველოს ვაჟიშვილებს (Curro 2012, 116). საინტერესოა, რომ ხშირ შემთხვევაში საქართველო თავადაც სიმბოლიზებულია ქალის სახით (Curro 2012, Layton 2005). სიუზენ ლეიტონი რუსი მწერლების, მოგზაურების და ეთნოგრაფების ნაწერების ანალიზზე დაყრდნობით გვთავაზობს რუსეთის იმპერიული პოლიტიკის გავლენას საქართველოს ორიენტად მოაზრებასა და მის ფემინიზაციაში (Layton 2005). ლეიტონის თანახმად, ფემინიზაციის მთავარი საყრდენი იყო საქართველოს ქალის სიმბოლოსთან ასოცირება და ქართველი მამაკაცების სისუსტის, გამოუსადეგარობის ჩვენება. შესაბამისად ლოგიკური იყო, რომ საქართველო - ეგზოტიკური და ხელთუქმნელი ქალი ელოდებოდა ნამდვილ მამაკაცს - რუსეთს. რუსი მწერლების მიერ ჩრდილო-კავკასიის აღწერებში ხშირი იყო მასკულინური კაცების სახეები, ხოლო საქართველოს შემთხვევაში რუსულ ლიტერატურაში არცერთ მსგავს გმირს არ ვხვდებით (Layton 2005, 193). კაცების პასიურობის საპირისპიროდ რუსებმა შექმნეს ქართველი ქალის ორმხრივი სახე. ერთი მხრივ მორიდებული და სათნო, მეორე მხრივ კი ზნედაცემული და მოძალადე. ლეიტონის აზრით, ქართველი ქალის მოძალადე და სახიფათო სახეებიც დიდწილად სწორედ რუსული იმპერიის ზრახვებს ემსახურებოდა და ამით რუსები აჩვენებდნენ, რომ ქალების ასეთი ქალების გაკონტროლებისთვის ძლიერი კაცები, ანუ თვითონ რუსები იყვნენ საჭირო (Layton 2005, 193).

ქართველი ქალების რეპროდუქციული პრაქტიკები

რაც შეეხება უშუალოდ იმ სამეცნიერო წყაროებს, რომლებიც ქართველი ქალის რეპროდუქციულ პრაქტიკებს და რეპროდუქციასთან დაკავშირებულ ნორმებს შეისწავლიან, მათი რაოდენობა ბოლო წლებში შესამჩნევად გაიზარდა. 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). ქალის როლის მიმართ თანამედროვე

ახალგაზრდების დამოკიდებულების კუთხით ვხედავთ ახალგაზრდების მხრიდან ტრადიციულისა და მოდერნულის ერთმანეთთან მორიგების და *ბრიკოლაჟის* მცდელობას: ახალგაზრდები ესწრაფვიან სექსუალურ თავისუფლებას, მაგრამ ამავდროულად ინარჩუნებენ ქართველი ქალის რელიგიურ-ნორმატიული აღქმას, რომელიც დიდწილად დესექსუალიზებულია (Tsuladze 2012).

სამშობლოსთან და კულტურასთან თვითიდენტიფიკაცია დიდ გავლენას ახდენს ქართველი ქალების შეხედულებებზე დედობასთან დაკავშირებით (Rekhviashvili 2010). ანა რეხვიაშვილის ნაშრომში „ნაციონალიზმი და დედობა თანამედროვე საქართველოში“ სიღრმისეული ინტერვიუების ანალიზის საფუძველზე ვხედავთ, რომ ახალგაზრდა ქართველი ქალების მხრიდან დედობის აღქმას მნიშვნელოვნად განაპირობებს ნაციონალური ღირებულებები და ასევე ისეთი წიხილები, როგორცაა ქვეყნის წინაშე არსებული პოტენციური ბიოლოგიური და კულტურული საფრთხეები. დედობა რესპონდენტებმა განსაზღვრეს, როგორც მათი პირველადი ფუნქცია და ამავდროულად გააიგივეს ქალისათვის ყველაზე სანუკვარ სურვილთან და გამოცდილებასთან. რეხვიაშვილის აზრით, საქართველოში თანამედროვე პოლიტიკური, მედია და რელიგიური დისკურსები დემოგრაფიულ საკითხს ერთ-ერთ მთავარ პრიორიტეტად სახავენ. ეს დისკურსები აქცენტს აკეთებენ ქალის დედობრივ ფუნქციაზე, როგორც ერის ბიოლოგიური გადარჩენისათვის აუცილებელ ფაქტორზე, თუმცა ამავდროულად დედობა ამ დისკურსებში მჭიდროდაა მიბმული მორალურობასთან და ოჯახთან (Rekhviashvili 2010, 19).

საზოგადოებრივი ნორმების არეკვლა გავლენას ახდენს არა მხოლოდ ქალების მხრიდან დედობის გაგებაზე, არამედ მათ დედობრივ პრაქტიკებზეც, რომლებიც დაკავშირებულია ოჯახთან, კონკრეტულ ასაკთან, პარტნიორის ეთნიკურ/კულტურულ/რელიგიურ წარმომავლობასთან. რესპონდენტებს მიაჩნიათ, რომ ნორმების, ნაციონალური მორალის და სტანდარტების შესრულება მათი სურვილია და თუ მათი რომელიმე ცხოვრებისეული პრაქტიკა ამ სტანდარტებს არ ემთხვევა, ისინი ცდილობენ ისეთი ინტერპრეტაცია გაუკეთონ თავიანთ გამოცდილებას, რომ ნორმებთან ახლოს მდგომი გამოჩნდეს (Rekhviashvili 2010).

რესპონდენტების პასუხებმა ნათელი გახადა, რომ დედები სიამაყეს გრძნობენ დედობის ფუნქციის გამო და ხშირად პრივილეგირებულად გრძნობენ თავს იმ ქალებთან შედარებით, ვინც არაა დედა (Rekhviashvili 2010, 31). დედობის პრივილეგიად აღქმა ეკლესიის, საგანმანათლებლო და სამედიცინო ინსტიტუტების და ზოგადად მთელი საზოგადოების მიერაა მხარდაჭერილი. იმ ქალების სოციალური სტატუსი, რომლებიც დედები არ არიან, უფრო დაბალია, ვიდრე მათი, ვინც დედები არიან. უშვილო ქალებს აღიქვამენ ადამიანებად, რომლებსაც რაღაც წერიგში არ აქვთ და საზოგადოების მხრიდან თანაგრძნობას იმსახურებენ (Rekhviashvili 2010, 36). ნაციონალური იდეალი ქალისა, რომელიც დედადაა მოაზრებული დედობას გვიჩვენებს, როგორც ყველა ქალისათვის სასურველ ვალდებულებას და სამშობლოსათვის გაწეულ ყველაზე მნიშვნელოვან წვლილს ქალის მხრიდან. ეს მიდგომა ექსკლუზიას აკეთებს იმ ქალებისა, რომლებიც არ არიან დედები (Rekhviashvili 2010, 57). ზაალ ანდრონიკაშვილი სტატიაში „La bella georgiana (დისკურსი და სიუჟეტი)“ ლიტერატურულ დისკურსზე დაკვირვების შედეგად საუბრობს ქართველი ქალის მეტასიუჟეტზე, რომლის ფარგლებში დარჩენა/არდარჩენა იმას განაპირობებს, იქნება თუ არა ქალი სოციალური ველის მაკონტროლებელი ნორმატიული დისკურსის მიერ მოწონებული: „ოჯახი, ნორმატიული დისკურსის თანახმად, ის სივრცეა, სადაც ქალის სიუჟეტი უნდა თამაშდებოდეს. ოჯახს გარეთ დარჩენილი ქალი სოციალური მარგინალის სტატუსს იძენს“ (ანდრონიკაშვილი 2005). საინტერესოა, რომ ქალის მარგინალობის განმსაზღვრელი არის არა მხოლოდ ოჯახის გარეთ ყოფნა, არამედ დედობის როლის არ/ვერ შესრულება. ის, ვინც სოციალურ ველში ვერ ხვდება, მის უკიდურეს პოლუსებზე აქვს მიჩენილი ადგილი. ანდრონიკაშვილის აზრით, მარგინალიზაციის მრავალფეროვნების ყველაზე უკიდურესი გამოვლინებებია ურთერთსაწინააღმდეგო პოლუსებზე მოთავსებული სოციალური როლები: შინაბერა და “ბოზი”, რომლებიც უარყოფენ რეპროდუქციულ ფუნქციას (ანდრონიკაშვილი 2005).⁹

ეთერ ნოღაიდელი ქართველი მარტოხელა დედების გამოცდილებაზე დაყრდნობით გვიჩვენებს ნაციონალიზმის გავლენას ქალის სექსუალობაზე (Nogaideli 2012).

⁹ ზაალ ანდრონიკაშვილის სტატიის ელექტრონული ვერსიის ნახვა შესაძლებელია ინტერნეტბმულზე: <http://andronikashvili.blogspot.com/2010/01/la-bella-georgiana.html>

ნოღაიდელი მიიჩნევს, რომ ქართული ნაციონალიზმი იყენებს რელიგიას, ისევე როგორც იდეებს ქალწულობის, ფემინურობის და დედობის შესახებ, როგორც იარაღს ქალების წინააღმდეგ და განსაზღვრავს, თუ როგორია ქალისთვის მისაღები სექსუალური ქცევა. კვლევის შედეგების თანახმად, ფემინურობის ტრადიციული ჩარჩო მარტოხელობას ქართველი ქალისათვის არასასურველ სტატუსად განიხილავს, მარტოხელა ქალებს რიყავს პატივსაცემი კატეგორიიდან და ანიჭებს „მსუბუქი ყოფაქცევის ქალების“ იარლიყს. ამ გარიყვის საპირისპიროდ, მარტოხელა დედები ახალ სუბიექტურობას ქმნიან, არა-პატივსაცემობის საზღვარს უკან იტოვებენ და თავს წარმოაჩენენ ნაციონალური იდეალებისათვის მისაღებ ადამიანებად. ეს კონფორმულობა ქართულ კონტექსტში წინააღმდეგობის საშუალებად გვევლინება. კვლევის თანახმად, იკვეთება ქალის ორი სახე: პოზიტიური და ნეგატიური. პოზიტიური სახეა პატივსაცემი ქალი, რომელიც აღჭურვილია „ჭეშმარიტი“ ქართველი ქალის ღირსეული მახასიათებლებით. ის ვალდებულია შეზღუდოს სექსუალური ქცევა, შეინარჩუნოს ქალწულობა ქორწინებამდე, გათხოვდეს ახალგაზრდა და გაამრავლოს ქართველები ქრისტიანული, ტრადიციული ოჯახის წიაღში. კარგი ქართველი ქალის პირადი ცხოვრება შემოფარგლულია შვილებითა და ქმრით. ნეგატიურადაა აღქმული ქალი, რომელსაც სექსუალური კავშირი აქვს ქორწინების გარეშე. შედეგად, მარტოხელა დედები ამ კატეგორიაში ხვდებიან. მარტოხელა დედები საფრთხედ განიხილებიან ნაციონალური ღირებულებებისთვის, ისინი „უპატრონო“ ქალებად არიან წარმოჩენილი.

ნაციონალური იდენტობა არა მხოლოდ ბიოლოგიური რეპროდუქციისკენ გვიბიძგებს, არამედ გვამარაგებს რეკომენდაციებით, რომლებიც კარგ დედობას განსაზღვრავენ (Rekhviashvili 2010, 33). ამ რეკომენდაციებში ვხედავთ, თუ როგორი უნდა იყოს ქალი კარგი დედა, როგორ უნდა აღზარდოს „ნორმალური“ ბავშვები. ანა რეხვიაშვილის რესპონდენტების თანახმად, ქართველი ქალის ვალდებულება ქართველი შვილების გაჩენაა, რაც მათ პასუხებში ჩანს არაცნობიერ დონეზე. ისინი არ ფიქრობენ, რომ ამ საკითხის მიმართ მათი დამოკიდებულება ნაციონალური იდეოლოგიის გავლენის შედეგია, თუმცა მიიჩნევენ, რომ უბრალოდ არ შეუყვარდებათ უცხოელი კაცი, ან თუ შეუყვარდათ აუცილებლად ყურადღებას მიაქცევენ რელიგიურ ფაქტორს, ანუ

შეიყვარებენ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ უცხოელი პარტნიორიც მართლმადიდებელი, ან სხვა ქრისტიანული მიმდინარეობის აღმსარებელი იქნება (Rekhviashvili 2010). იმ ქალებსაც კი, რომლებიც ერთი შეხედვით გასულები არიან ნორმატულობის ჩარჩოებიდან, საკუთარ მიზნად მიაჩიათ ჭეშმარიტი ქართველების აღზრდა (Nogaideli 2012, 62). ისინი ბავშვს განსაზღვრავენ, როგორც ცხოვრების აზრს, მარტოობის შემამსუბუქებელს, იმ გრძნობის მომნიჭებელს, რომ ვიღაცისთვის ცხოვრობ (Nogaideli 2012, 63).

რეხვიაშვილი ინტერვიუების შედეგებზე დაყრდნობით მიიჩნევს, რომ იმ მოთხოვნების შესრულება რასაც ნაციონალიზმი ქალებს სთხოვს, მათთვისაც კი შეუძლებელია, ვინც ამ მოთხოვნების სისწორეშია დარწმუნებული (Rekhviashvili 2010, 34). როგორც გამოკითხული ქალები ფიქრობენ, მისასაღმებელია, თუ ყველა ქართველი ქალი მინიმუმ ოთხ შვილს გააჩენს, თუმცა რეალურად რესპონდენტების უმეტესობას მაქსიმუმ ორი შვილი ჰყავს და ზოგიერთი მათგანი არც აპირებს მეტი ბავშვის გაჩენას. ამის მიზეზად რესპონდენტები ასახელებენ ეკონომიკურ პრობლემებს და დედობასთან დაკავშირებულ სირთულეებს. ნორმების შეუსრულებლობა დამატებით პრობლემებს აჩენს ქალების თვით-აღქმის ან გარემოსთან ურთიერთობის თვალსაზრისით.

მიუხედავად იმისა, რომ შვილის გაჩენა ქალის ყველაზე ბედნიერ გამოცდილებად მიიჩნევა, დედობის მიღწევის ნებისმიერ გზა არაა მოაზრებული „სათანადოდ“. გადაწყვეტილება შვილის ყოლის შესახებ პირდაპირაა მიბმული ქორწინებასთან და ოჯახთან, რის მიზეზადაც საქართველოში არსებული ნორმები და რელიგიური წესები იქნა დასახელებული. „სათანადოდ“ დედობა დაკავშირებულია მორალურობასთან, ოჯახთან და ქალის სექსუალური ქცევის შეზღუდვასთან (Rekhviashvili 2010). ქალის რეპროდუქციული ჯანმრთელობისთვის ყურადღების მიქცევას გაცილებით დიდი მნიშვნელობა ენიჭება, ვიდრე სექსუალურ ჯანმრთელობას, რომელიც დიდწილად უხერხულობის საბურველშია მოქცეული (მარიამ ამაშუკელი, ელენე ჯაფარიძე 2018).

საქართველოში ქორწინების მიმართ დამოკიდებულება და მისდამი არსებული მოლოდინები კარგად ჩანს საქართველოს მთიანეთში გავრცელებულ ქორწინებისგარე

ურთიერთობებთან შედარებისას. თუ "ანტი-ქორწინებად" (anti-mariage)¹⁰ მოხსენიებული წაწლობა/სწორფერობა¹¹ ის დროებითი ურთიერთობაა, რომელიც არავითარ შემთხვევაში არ უნდა დასრულდეს შვილის გაჩენით, ქორწინება ხანგრძლივ კავშირს წარმოადგენს, რომლის ფარგლებშიც აუცილებლად უნდა გაჩნდეს შვილი, რითაც ხდება პატრილინეალობის განგრძობითობის უზრუნველყოფა (Tuite 2000). ამ ტრადიციის განხილვისას საინტერესოა სხვა საკითხებიც. ქორწინებამდელ/ქორწინებისგარე (წაწლობა/სწორფერობა) ურთიერთობაში ქალი თანასწორუფლებიანია პარტნიორთან ურთიერთობაში, მას უნდა მოსწონდეს საკუთარი პარტნიორი და აქვს მასთან ეროტიულობის გამოხატვის უფლება. ქორწინება სიმეტრიულია (ქალი დაქვემდებარებულია), იგი არა მოწონებითა და მიზიდულობით, არამედ სხვა ინტერესებით განპირობებულ კავშირს წარმოადგენს და ხშირ შემთხვევაში მშობლები აკვანშივე არჩევენ შვილის მომავალ საქმროს, თუ საცოლეს (Tuite 2000). პოლ მანინგის აზრით, საბჭოთა პერიოდში ხევსური და ფშავი ქალის წაწლობის/სწორფერობის ტრადიციასთან გაიგივებამ გამოიწვია მთაში მაცხოვრებელი ქალის რომანტიზებული სახის წარმოქმნა, რომელიც ტრადიციული ქართველი ქალისგან განსხვავებით არ იყო დაცლილი სექსუალობისგან (Manning 2007).¹²

რეხვიაშვილის კვლევის თანახმად, დედობამდე მისვლის ნორმალურ გზად მიიჩნევა 25 წლამდე გათხოვება და გათხოვებისთანავე შვილის გაჩენა. ქორწინება ბავშვის გაჩენის წინარე ეტაპია. ეს მონაცემები თანხვედრაშია ჯანმრთელობის საჯარო ანგარიშის მონაცემებთან, რომლის თანახმადაც ქართველი ქალები კონსერვატორები არიან ქორწინებასთან და ოჯახის დაგეგმვასთან დაკავშირებით, რაც ქორწინებამდელი სექსის დაბალ მაჩვენებელში გამოიხატება. აღნიშნული ანგარიშის თანახმად, ქართველი ქალების უმეტესობას პირველი სექსი აქვს საშუალოდ 21 წლის ასაკში, ოჯახის შექმნის შემდეგ. გათხოვებისთანავე არსებობს შვილის გაჩენის სურვილი, შესაბამისად პირველი ბავშვის გაჩენამდე ქალების უმრავლესობას არ აქვს კონტრაცეფციის მოხმარების

¹⁰ გიორგი (ჟორჟ შარაშიძის) ტერმინი (Charachidzé 1968)

¹¹ ფშავში ეწოდება „წაწლობა“, ხოლო ხევსურეთში „სწორფერობა“

¹² სწორედ ხევსური/ფშავი ქალის წაწლობასთან დაკავშირება ქმნის ინტელიგენტი, ურბანული კაცისა და მთაში მცხოვრები ქალის რომანტიული ურთიერთობის გაიდეალებული ფენომენს, რომელიც ასახულია სხვადასხვა ლიტერატურულ ნაწარმოებებში და მხატვრულ ფილმებში, მაგ: „ხევსურული ბალადა.“

საჭიროება (Suzanne Olds, Charles F. Westoff 2004). ქალების შეხედულებები გენდერული თვალსაზრისითაც კონსერვატიულია: 88% მიაჩნია, რომ ბავშვის აღზრდა ქალის საქმეა, 85% მიიჩნევს, რომ დაოჯახებამდე ქალმა ქალწულობა უნდა შეინარჩუნოს და 84%-ის აზრით ყველა ადამიანი უნდა დაქორწინდეს (Suzanne Olds, Charles F. Westoff 2004). ქალის სექსუალობის ყველა ის გამოვლინება, რომელიც უშუალოდ არ ებმის ნაყოფიერებას და ორსულობას, ყურადღების მიღმა რჩება. ქორწინებამდელი სექსი მისაღებია მამაკაცებისათვის, მაგრამ ქალწულობის მითი ისევ ძლიერია ქალების შემთხვევაში (Curro 2012, 117). ქალიშვილობის შენარჩუნების მაღალი მოთხოვნა შედარებით იკლებს ახალგაზრდებში. რაც უფრო დაბალია რესპონდენტების ასაკი, მით უფრო იმატებს მათი პროცენტული მაჩვენებელი, ვისაც ქორწინებამდე ჰქონდა სექსუალური კავშირი მეუღლესთან (ზედანია 2012, 25). თუმცა აღსანიშნავია, რომ გოგონებს, ქალიშვილობის შენარჩუნების მიზნით, ხშირად შეყვარებულთან აქვთ ურთიერთობა, რომელიც თითქმის ყველაფერს მოიცავს უშუალოდ პენეტრაციის გარდა. როგორც კვლევის „სექსუალობა თანამედროვე საქართველოში: დისკურსი და ქცევა“ ერთ-ერთი რესპონდენტი იხსენებს: „ქალიშვილობის არდაკარგვის მიზნით სექსუალური აქტი ბოლომდე არ მიგვყავდა და საბოლოოდ მე მგონი ნელ-ნელა დავკარგე ქალიშვილობა. ვერ მივხვდი, როცა ეს მოხდა“ (ზედანია 2012, 145).

კონსტანცა კუროს აზრით, ქართველების მახასიათებელია მჭიდრო ემოციური კავშირი გაფართოებულ ოჯახთან, დიდი მნიშვნელობის მინიჭება ნათესაური კავშირებისათვის, მშობლისა და შვილის ურთიერთდამოკიდებულება და თავდაჭერილობა სექსუალურ ურთიერთობებში. ქართული საზოგადოების წევრებს მოეთხოვებათ სოციალური ნორმების შესრულება, რომლებსაც საუკუნეების მანძილზე არსებულ ტრადიციებსა და პრაქტიკებში აქვთ ფესვები გადგმული: „ეს ნორმები ყოველთვის მკვეთრად ანსხვავებდა ქალისა და კაცის პატივსაცემ როლებს, უფლებებს, ვალდებულებებს და პასუხისმგებლობებს“ (Curro 2012, 116). ახალგაზრდების ცხოვრებაში დიდ მონაწილეობას იღებენ უფროსები, რომლებიც ძირითადად სწორედ ტრადიციული ნორმების მედიატორებად გვევლინებიან. ახალგაზრდა დედები ან გაფართოებულ ოჯახებში ცხოვრობენ, ან ცალკე ცხოვრებისას მაინც დამოკიდებულები არიან უფროსი

თაობის ფინანსურ და ფიზიკურ მხარდაჭერაზე (Rekhviashvili 2010). მარიამ გაგოშაშვილი სტატიაში „Shaping women's reproductive decisions: the case of Georgia“ ცდილობს გვიჩვენოს თბილისში და სვანეთში მცხოვრები ქალების დამოკიდებულება შვილის გაჩენის, სექსის, შობადობის კონტროლის და ოჯახში ქალის ეკონომიკური ფუნქციების შესახებ (Gagoshashvili, Shaping women's reproductive decisions: the case of Georgia 2008). გამოკითხული ქალები ძირითადად გაფართოებული ოჯახებში ცხოვრობენ, თუმცა შეინიშნება ნუკლეარული ოჯახების რაოდენობის ზრდის ტენდენცია. როგორც კვლევამ აჩვენა, ახალგაზრდა ქალების შრომისა და ცხოვრების მაკონტროლებელი აღმოჩნდნენ არა მამაკაცები, არამედ ოჯახში ძალაუფლებისა და ავტორიტეტის მქონე სხვა ქალები, ძირითადად დედამთილები, ზოგ შემთხვევაში კი მულები (Gagoshashvili, Shaping women's reproductive decisions: the case of Georgia 2008, 277). ნოლაიდელის ნაშრომშიც ვხედავთ, რომ ტრადიციების მთავარ დამცველად ოჯახში ასაკობრივად უფროსი ქალი, ძირითადად დედამთლი გვევლინება (Nogaideli 2012, 52).

როგორც ქეთევან ჩართოლანის კვლევა გვიჩვენებს, ქალის მთავარ როლად დედობის მოაზრება როგორც საბჭოთა, ასევე პოსტსაბჭოთა დისკურსისთვის არის დამახასიათებელი. იმის გათვალისწინებით, რომ ჟურნალები ქვეყანაში არსებული პოლიტიკური და იდეოლოგიური სისტემების ნაწილს წარმოადგენს, ქეთევან ჩართოლანი ცდილობს განსაზღვროს პრესის როლი გენდერული სტერეოტიპების შენებისა და ქალთა სახეების შექმნისას. მას გაანალიზებული აქვს ჟურნალები: „საბჭოთა ქალი“ (1957-1961), მოგვიანებით დაერქვა „ქართველი ქალი“ (1961-1990; 1991-2007), და „კოსმო“ (2006 წლიდან). როგორც ჩართოლანის ანალიზიდან ვიგებთ, დედობა ქალისათვის სამივე ჟურნალის მიერ ყველაზე მნიშვნელოვან მოვალეობად არის მიჩნეული, ხოლო სხვა როლების მნიშვნელობა იცვლებოდა დროთა განმავლობაში. დედობს მიმართ ინტერესი განსაკუთრებით გაიზარდა მეორე მსოფლიო ომის მიერ გამოწვეული დემოგრაფიული და ეკონომიკური კრიზისის შედეგად (Chartolani 2009, 18). მეოცე საუკუნის 50-იან და 60-იან წლებში დედის, მუშის და მოქალაქის როლები თანაბრად მნიშვნელოვანი ჩანს. ხრუმჩოვი სიტყვიერად ქალების ლიდერის პოზიციაზე დანიშვნის მომხრეა, მაგრამ საქმით არაფერი იცვლება. გმირი მუშაკების ცხოვრება ისე

შუქდება, რომ ისინი არსად ახსენებენ თუ რა რთული იყო მუშაობის დედობასთან და დიასახლისობასთან შეთავსება. ბრეჟნევის დროს, შობადობის მაჩვენებლის ამალეების მოტივით გაიზარდა ნუკლეარული ოჯახის მნიშვნელობა. აქცენტი გაკეთდა მამაზეც. მამის ოჯახში ყოფნა განისაზღვრა იმის გარანტად, რომ ოჯახს კიდევ შეეძლო გაზრდა. „პერესტროიკის“ პერიოდში ქალის, როგორც მოქალაქის მოვალეობა ჟურნალისთვის ნაკლებად მნიშვნელოვანი ხდება. იწყება ლაპარაკი ისეთ თემებზე, როგორცაა აბორტი, კაცების ალკოჰოლიზმი, ჩვილების სიკვდილიანობა, ქალის ორმაგი დატვირთვის პრობლემა. შედეგად ეს პრობლემები ქალთა პრესის ფურცლებზეც ხვდება. რაც შეეხება პოსტსაბჭოთა პერიოდს, აქტუალიზდება წარსულის ნოსტალგია, გვხვდება სტატიები თამარ მეფეზე, ქალებისგან მოითხოვება გმირული მეომრობა და დედობა. იგრძნობა ნაციონალიზმის საფუძვლებთან დაბრუნების სურვილი ისე, რომ საბჭოთა წარსული გამოტოვებულ იქნეს (Chartolani 2009, 41). ამერიკული ჟურნალის “Cosmopolitan” ქართული ვერსია „კოსმო“ პირველად 2006 წლის აპრილში გამოდის. ჩართოლანის თანახმად, ქართული „კოსმოს“ ერთ-ერთი მახასიათებელია შეუთავსებლობა თარგმნილ მასალასა და ქართველი ავტორების მიერ დაწერილ სტატიებს შორის. თუ თარგმანებში ჩანს ძლიერი, დამოუკიდებელი ქალი, აქტიური სექსუალური ცხოვრებით, ქართველი ავტორების ნაწერებში ქალი შეუდარებლად თავდაჭერილი, ტრადიციული წარმოდგენების დამცველია, ამ დისკურსში ქალი ქმრის გადაწყვეტილებებზეა დამოკიდებული. „კოსმოში“ აქტიური მუშის როლი ჩანაცვლებლია საქმიანი ქალის როლით. ქალის მიმართ მოთხოვნილებები გაზრდილია: ქალი დადანაშაულებულია, თუ ვერ ახერხებს იყოს ერთდროულად საქმიანი ქალი, გმირი დედა და ამავდროულად მოუაროს თავის გარეგნობას. შესაბამისად, ჟურნალში, რომელიც დამოუკიდებელი, სექსუალურად თავისუფალი საქმიანი ქალისთვის არის განსაზღვრული, ქართველი ქალების სახეები სექსუალური თვალსაზრისით თავდაჭერილი სახითაა წარმოჩენილი (Chartolani 2009, 52).

ქალების დამოკიდებულება ნაყოფიერებისადმი განსხვავდება რეალური მონაცემებისგან. 1999 წლის მონაცემებით 51% -ს მიაჩნია, რომ ქალმა იმდენი შვილი უნდა გააჩინოს, “რამდენსაც ღმერთი მისცემს” (Suzanne Olds, Charles F. Westoff 2004). 30 წლამდე

ქალებს შვილების იდეალურ რაოდენობად მიაჩნიათ 2-3 შვილი, რაც საშუალო მაჩვენებლის სახით 2.7-ს გვამღვეს. თუმცა ამ დამოკიდებულების მიუხედავად, საქართველო აბორტების ძალიან მაღალი და თანამედროვე კონტრაცეპციული მეთოდების გამოყენების დაბალი მაჩვენებლით გამოირჩევა (Suzanne Olds, Charles F. Westoff 2004). 1999 წლის კვლევის მონაცემებით, საქართველოში აბორტების რაოდენობა აღემატება რეგიონის ყველა სხვა ქვეყნის მაჩვენებელს. როგორც აბორტისა და კონტრაცეფციის შესახებ არსებული წყაროები გვიჩვენებს, აბორტების მაღალი მაჩვენებელი და ოჯახის დაგეგმვის დაბალი გავრცელება ორალური კონტრაცეპტივების არასაკმარისი მარაგის და ოჯახის დაგეგმვის სერვისის არასათანადო მიწოდების შედეგია. საქართველოში გამოკითხული ქალების 60% აცხადებს, რომ ბოლო ფეხმძიმობა უდროო, ან არასასურველი იყო. მხოლოდ 46 %-მა იცოდა, თუ სად შეეძლო ორალური კონსტრაცეპტივების მოძიება (Suzanne Olds, Charles F. Westoff 2004). ასევე ავტორები მნიშვნელოვან ფაქტორად მიიჩნევენ სამედიცინო სისტემას, რომელიც ინსტიტუციურ მკურნალობას ანიჭებს უპირატესობას და არა ჯანმრთელობისადმი პრევენციულ დამოკიდებულებას (Suzanne Olds, Charles F. Westoff 2004). როგორც თვისებრივ კვლევებში ჩანს, ხშირად ქალები არასასურველ ფეხმძიმობასთან გამკლავების არა სამედიცინო, არამედ ალტერნატიულ მეთოდებს იყენებენ. ეს შეიძლება იყოს რძესა და არაყთან არეული ადუღებული წყლის დალევა, ცხელი მცენარეული სასმელების დალევა, ქინაქინიანი ტამპონების გამოყენება, ფეხების ცხელ წყალში ჩაყოფა, სიმძიმეების აწევა, სიმალიდან გადმოხტომა (Gagoshashvili, Shaping women's reproductive decisions: the case of Georgia 2008, 282).

ნაშრომში „მართლმადიდებელ მორწმუნეთა ოჯახური ფასეულობები და დემოგრაფიული ორიენტაციები“ ნინო ჩიკვილაძე ცდილობს დაადგინოს კორელაცია რესპონდენტების მართლმადიდებლურ კუთვნილებასა და მათ დემოგრაფიულ ქცევას შორის. ავტორი ვარაუდობს, რომ რაკი მორწმუნე საკუთარ ქცევას და მოქმედებას ღვთის მიერ დადგენილ იდეალებს უფარდებს, მოსალოდნელია, რომ ამით ხელს უწყობდეს გენოფონდის განმტკიცებას. თუმცა ასევე გამოყოფს ორ მახასიათებელს: რელიგიისადმი კუთვნილებას და რელიგიური ფასეულობებისადმი ერთგულებას. კვლევის თანახმად,

მეტი შვილი ჰყავთ იმ ოჯახებს, რომლებიც დიდი ხანია ეკლესიურად ცხოვრობენ, ხოლო ყველაზე მცირე ეს მაჩვენებელი არაეკლესიურად მცხოვრებთა შორისაა. განსხვავდება კონტრაცეფციასთან დამოკიდებულებაც: ეკლესიურად მცხოვრებთა 96% ოჯახში ბავშვების რაოდენობის დაგეგმვას ღმერთს ანდობს (ჩიკვილაძე 2006).

კვლევის „სექსუალობა საქართველოში - დისკურსი და ქცევა“ (2012) თანახმად, საქართველოში დღესდღეობით სექსუალობის შესახებ არსებული დისკურსი ორი ძირითადი გავლენის წყაროთი იკვებება. ეს წყაროებია: საბჭოთა კავშირის პერიოდის ოფიციალური დისკურსი და მართლმადიდებელი ეკლესიის დისკურსი, რომელიც 1990-იანი წლებიდან იწყებს გამლიერებას (ზედანია 2012, 2). ეკლესიის როლის ზრდას უკავშირდება საეკლესიო ქორწინების რაოდენობის ზრდა. საყურადღებოა, რომ რაც უფრო ახალგაზრდავდება რესპონდენტთა ჯგუფები, მით უფრო იმატებს საეკლესიო ქორწინებაში მყოფი ადამიანების რაოდენობა (ზედანია 2012, 21).

თავი 2. მეთოდოლოგია

რამდენიმე წლის წინ ჩემი მეგობრის ქმრის დაბადების დღეზე მშობლების სადღეგრძელოზე რომ მიდგა საქმე, მეგობრებმა გადმოხედეს და აი ელენეც დედაა და ვადღეგრძლოთო. თამადამ, რომელიც მანამდე არ მიცნობდა გაოცებულმა მკითხა - მართლა? ერთი შვილი? - ორი - ორი, გოგოები, თუ ბიჭები? - ორი ბიჭი. კიდევ უფრო გაოცებულმა აღფრთოვანებული ხმით წარმოთქვა: „ფეხზე წამოვუდგეთ ორი ბიჭის დედას!“ თავი უხერხულად ვიგრძნო, ვერ მივხვდი, რატომ მოვექეცი საყოველთაო ყურადღების ცენტრში და ერთი სული მქონდა, როდის შეიცვლებოდა თემა, თუმცა ეს პირველი ეპიზოდი იყო ჩემს ცხოვრებაში, როდესაც დავფიქრდი, რომ დედობა ხშირად ქალის მთავარ დამსახურებად მოიაზრება და მას ერთგვარ პრივილეგიურობას ანიჭებს, რაც ყოველდღიურ ურთიერთობებში სავარაუდოდ დისკომფორტს შეუქმნიდა იმ ქალებს, რომლებიც სურვილის მიუხედავად ვერ ახერხებდნენ შვილის გაჩენას. ვფიქრობ, რომ თვითპოზიციონირება ჩემი მეთოდოლოგიის აუცილებელი ნაწილია, რადგან ჩემი, როგორც დედის იდენტობა კვლევის პროცესშიც ბევრი დაკვირვების გაკეთების საშუალებად იქცა.

საკვლევი საკითხის მრავალშრიანობის გამო, წინამდებარე კვლევის მეთოდოლოგია სხვადასხვა მეთოდების კომბინაციას წარმოადგენს. ნაშრომის პირველი ნაწილი გენეალოგიური ხასიათისაა. სხვადასხვა წყაროების (მხატვრული ლიტერატურა, ლექსები, ანთოლოგიები, სტატიები) მოძიებისა და დამუშავების გზით გამოვიკვლიე ქართველი ქალის ის რეპრეზენტაციები, რომლებმაც სამ სხვადასხვა პერიოდში ნაციონალური სიმბოლოების დატვირთვა შეიძინეს: ნაციონალიზმის შექმნის პერიოდი - მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარი - მეოცე საუკუნის დასაწყისი (1); საბჭოთა პერიოდი - 1921-1990 (2); პოსტსაბჭოთა პერიოდი - 1991 წლიდან დღემდე (3). ამ მონაცემების ანალიზმა საშუალება მომცა დამენახა თუ რა პროცესებმა და სიმბოლოებმა განსაზღვრა ქართველი ქალის „სათანადო“ სახის დღევანდელი გაგება, რომელიც დღესდღეობით განსაკუთრებით აქტუალურია მართლმადიდებელი ეკლესიის

დისკურსში და მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს უშვილობასთან დაკავშირებულ დამოკიდებულებებზე.

ისტორიული მონაცემების, სამეცნიერო ლიტერატურის, პრესისა და გადაცემების ანალიზის დახმარებით გამოვიკვლიე საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა დემოგრაფიული პოლიტიკა, რამაც საშუალება მომცა დამენახა ქალის რეპროდუქციული პრაქტიკების რეგულირებისკენ მიმართული პოლიტიკური და საკანონმდებლო ინიციატივების დინამიკა.

ეკლესიის დისკურსის შესასწავლად, გავაანალიზე 1990-2018 წლების პატრიარქის სააღდომო და საშობაო ეპისტოლეები, სასულიერო პირების სტატიები, მათი საჯარო გამოსვლები და პრესასა და ტელევიზიაში ასახული პოზიციები. ეკლესიის დისკურსის ანალიზისას ძირითად საკვლევ საკითხებად გამოვყავი: ოჯახის ინსტიტუტის, ქალის როლის, აბორტის, კონტრაცეფციის და თანამედროვე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მიმართ დამოკიდებულება. ასევე მოვიძიე ინფორმაცია ეკლესიის მხრიდან შობადობის წახალისებაკენ მიმართული ინიციატივების შესახებ და 2017 წლის 19 იანვარს „საყოველთაო ნათლობის“ ცერემონიალს დავესწარი ჩართული დამკვირვებლის სტატუსით.

სამედიცინო კლინიკების დისკურსის შესასწავლად, გავეცანი კლინიკების ინტერნეტგვერდებს, კლინიკების შესახებ არსებულ გადაცემებს და ქართულ მედიაში წარმოდგენილ რეპროდუქტოლოგიების ინტერვიუებს. ასევე ჩავატარე ორი სიღრმისეული ინტერვიუ სხვადასხვა კლინიკების წარმომადგენლებთან.

მორწმუნეთა პრაქტიკების შესასწავლად ეთნოგრაფიული მეთოდის გამოყენებით გამოვიკვლიე: ბოდბის წმინდა ნინოს სახელობის დედათა მონასტერი, ბერთას სამი მღვდელმთავრის სტავროპიგიალური მამათა მონასტერი, წაჩხურუს მთავარანგელოზის სახელობის მონასტერი, ბოჭორმის წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია და დირბის ღვთისმშობლის მიძინების დედათა მონასტერი. შერჩევის პრინციპი გახდა ამ ადგილების პოპულარობა და მათი ხშირი მონახულება მომლოცველების მიერ. 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 გარდა ეკლესიების მონახულებისა, მთელი დღის განმავლობაში მქონდა მომლოცველებთან ერთად მგზავრობის, კვების და არაფორმალურ საუბრებში ჩართვის შესაძლებლობა. ეთნოგრაფიული დაკვირვებების დროს, ვცდილობდი, გავსაუბრებოდი რიტუალებში ჩართულ ქალებს. საუბრის დაწყებისას, მათ მოლოდინი უჩნდებოდათ, რომ საერთო პრობლემა გვაერთიანებდა და როგორც კი იგებდნენ, რომ მკვლევარი ვიყავი, ჩვენს შორის მაშინვე დისტანცია იზრდებოდა. ამიტომ, ცხადი გახდა, რომ ასეთი ტიპის საუბრები არ იქნებოდა საკმარისი ქალების მოტივაციების, მიზნებისა და პრობლემის არსის დასანახად და საჭირო იყო სიღრმისეული ინტერვიუების ჩატარება. საბოლოო აქცენტი ქალების ნარატივების გაანალიზებაზე უნდა გამეკეთებინა, რომელთა ქმედებებიც კონტექსტურად პოლიტიკური, საეკლესიო და სამედიცინო ინსტიტუტების მიერ შექმნილ ველში იყო მოქცეული.

ქალების ნარატივები გამოვავლინე ჩემ მიერ ჩატარებული სიღრმისეული ინტერვიუების დახმარებით. ჩემი ინფორმანტები სხვადასხვა მიზნის გათვალისწინებით შევარჩიე. ორი ინტერვიუ ჩავატარე ახალგაზრდა დედებთან, სამი ინტერვიუ სხვადასხვა ოჯახური სტატუსის მქონე ქალებთან, რომლებიც არიან 30 წელს ზემოთ, მაგრამ ჯერჯერობით არ ჰყავთ შვილი და დანარჩენი ინტერვიუები (15 ინტერვიუ) ჩავატარე ჩემს ძირითად სამიზნე ჯგუფთან, ქალებთან, რომლებმაც რელიგიური/სამედიცინო სფეროს დახმარებით გააჩინეს შვილი. ახალგაზრდა დედებთან ჩატარებული ინტერვიუების მთავარი მიზანი იყო მათი გადაწყვეტილების (გამხდარიყვნენ დედა) მოტივის გაგება და იმ სირთულეების გამოვლენა, რასაც მათ მრავალმხრივი როლები და პასუხისმგებლობები ანიჭებთ. იმ ქალებთან გასაუბრება, რომლებიც ჯერ არ არიან დედები, საინტერესო იყო იმ კუთხით, რომ მენახა, თუ რა ფაქტორების გამო იკავებდნენ ისინი თავს დედობისგან, განიცდიდნენ თუ არა უშვილობას და როგორ წარმოედგინათ

სამომავლო გეგმები. იმ ქალებთან ჩატარებული ინტერვიუები, რომლებმაც სამედიცინო/რელიგიური გზებით მიაღწიეს დედობას, მიზნად ისახავდა მათი ცხოვრებისეული ნარატივების გამოვლენას. არაფორმალური საუბრის გზით მსურდა გამეგო, თუ როგორ ახდენენ ქალები ურთიერთდაპირისპირებული დისკურსების ყოველდღიურობაში თარგმნას და საკუთარ საჭიროებებზე მორგებას.

ჩემ მიერ გამოკითხული 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 რელიგიურობის 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.¹³ ეს კარგი საშუალება აღმოჩნდა ქალების იმ ყოველდღიური განცდების გასაცნობად, რომლებსაც ერთმანეთს ექიმისგან დაბრუნებულები, მორიგი იმედეგაცრუებისას, ახალი ხატის შეძენის შემდეგ, პატრიარქის ეპისტოლეს წაკითხვისას, ან დაორსულებისას უზიარებენ. თუ ინტერვიუებმა ქალების წარმატებების ისტორიის გაცნობის საშუალება მომცა, ელექტრონულმა მასალამ დამანახა თუ როგორი მძიმეა მათთვის საბოლოო მიზნის მიღწევის პროცესი.

¹³ საინტერესოა, რომ კაცების მსგავსი ჯგუფები არ გვხვდება. უკვე მშობლების შემხვევაში ისევ ვხედავთ დედების ჯგუფებს, მამების ჯგუფები კი არ არის.

თავი 3. ქართველი ქალი, როგორც ნაციონალური იდენტობის სიმბოლო

ქალების რეპროდუქციასთან დაკავშირებული ფუნქციების ტრადიციული გაგება ხშირ შემთხვევაში პატრიარქალური საზოგადოების მიერ წარმოებულ ნორმატიულ იდეას ეფუძნება, რომლის ფარგლებშიც დედობა ქალის აუცილებელი როლია. ფართოდ გაზიარებულია წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ საქართველოში დედობა განსაკუთრებული ფენომენია, რის ერთ-ერთ გამოვლენაც წარმოადგენს ე.წ. „დედის კულტი“ - ქართველი დედის მიმართ არსებული განსაკუთრებული პატივისცემა. დედის კულტზე საუბრისას მთავარ არგუმენტად მიიჩნევა ქართულ ენაში სიტყვა - დედის ცენტრალური მნიშვნელობა, რადგან იგი ისეთი სიტყვების თავსართად გამოიყენება, როგორებიცაა დედამიწა, დედაბუნება, დედასამშობლო, დედაბოძი, დედაკაცი, დედაქალაქი, დედაეკლესია, დედააზრი, დედაარსი, დედაენა და სხვა (სანიკიძე 1992). გარდა ამისა ქართული ფენომენის განსაკუთრებულობის საჩვენებლად ყურადღება ექცევა სიტყვას - დედაშვილობა: „არც ერთი ხალხის ფსიქოლოგიაში არ გვხვდება „დედაშვილობის“ ცნება, როგორც მონოლითურის, მთლიანის, კატეგორია, როგორც ქართველი ხალხის ფსიქოლოგიაში“ (ზურაბიშვილი, ოჯახი, დედობა, ზნეობა 1985, 8). მკვლევართა აზრით, დედობის და რელიგიურობის ქალის ატრიბუტებად მოაზრება ადრეული ქრისტიანული პერიოდიდან იღებს სათავეს და წარმატებით მკვიდრდება მეთვრამეტე საუკუნის ქართული ინტელექტუალური ელიტის დისკურსშიც (Targamadze 2017).

დღეს საქართველოში ხშირად ვხედავთ ქართველი ქალისა და ქართველი დედის სახეებს შორის ტოლობის ნიშანს, თუმცა ამ იგივეობას გაცილებით ადრინდელი საფუძვლები აქვს. მას ზურგს უმაგრებს ის ნორმატიული დისკურსი, რომელიც წარმოდგენილია ქართველ ხელოვანთა ლიტერატურულ ნაწარმოებებში, ფილმებში, თუ სკულპტურებში. სწორედ ამიტომ, საქართველოში უშვილობასთან დაკავშირებული წარმოდგენების მიზეზების გასაგებად მნიშვნელოვანია, მოკლედ მიმოვიხილოთ ქართველი ქალის ის რეპრეზენტაციები, რომლებმაც სხვადასხვა პერიოდში ნაციონალური სიმბოლოების დატვირთვა შეიძინეს.

ისტორიულ და ლიტერატურულ წყაროებზე მუშაობამ დამანახა, რომ „სათანადო“ ქართველი ქალის სახე არ არის სტატიკური იდეა. გასული ორი საუკუნის მანძილზე სხვადასხვა პოლიტიკურმა, თუ ეკონომიკურმა ფაქტორებმა თავ-თავიანთი კვალი დატოვეს ქართველი ქალის რეპრეზენტაციაზე, თუმცა ცვლილებების მიუხედავად ნორმატიული დისკურსი ყველა პერიოდში ქალის რეპროდუქციული ფუნქციის წახალისებაზე მუშაობს. დისკურსების მსგავსებისა და მათ შორის არსებული განსხვავებების უკეთ საჩვენებლად გამოვყავი სამი პერიოდი, რომლებიც შემდეგი თანმიმდევრობითაა განხილული:

1. ნაციონალური იდენტობის შენება: გმირის დედა;
2. საბჭოთა კომბინაცია: მუშა, დიასახლისი, გმირი დედა;
3. პოსტსაბჭოთა გამოწვევები: ქართველი ქალი ტრადიციულ და ალტერნატიულ დისკურსებში

ნაციონალური იდენტობის შენება: გმირის დედა

მოდერნისტული თეორიის თანახმად, ნაციონალიზმი მოდერნულ ეპოქაზე გადასვლის შედეგად წარმოიქმნა და მის არსებობაზე ვერ ვისაუბრებთ XVIII-XIX საუკუნეებდე (ანდერსონი 2003, გელნერი 2003). ნაციონალიზმის ქართველი მკვლევარების უმეტესობა ემხრობა იმ იდეას, რომ ქართული ნაციონალიზმი მეცხრამეტე საუკუნიდან იღებს სათავეს და ამ იდეის ხორცშესხმის სათავეში ქართველი მწერალი და საზოგადო მოღვაწე - ილია ჭავჭავაძეა მოაზრებული (ზოგიშვილი 2016, ნოდია 1999). 1801 წელს საქართველო რუსეთის იმპერიის დაქვემდებარებაში შედის, რაც ნაციონალური იდენტობის ჩამოყალიბებისთვის ერთგვარ გამოწვევად იქცევა. აუცილებელი ხდება წარსულის გადააზრება და საზიარო მითების შექმნა. ეს პროცესი აისახა ქართველი ქალის შესახებ ნორმატიული ნაციონალისტური დისკურსის შემუშავებაშიც, რომლის წინაპირობად გვევლინება ნოსტალგია: ქართველი ქალების წარსული სახეების გაიდეალება (1) და კრიტიკა: მეცხრამეტე საუკუნის ქართველი ქალებით უკმაყოფილება (2).

„ისტორიული ქართველი ქალის“ მიმართ ნოსტალგია

ქართველი ქალი, რომლის გაიდევალეზაც XIX საუკუნის ნორმატიული დისკურსის მიერ ხდება, XIX საუკუნემდე არსებული სხვადასხვა ისტორიული და მხატვრული პერსონაჟების სახეების ნაკრებს წარმოადგენს. ეს სახე ნახევრად ისტორიულია და ნახევრად მითოლოგიური, რადგან ძირითადად ლეგენდებით არის აწყობილი და ამ ლეგენდარული გადმოცემების ერთ იდეაში თავმოყრაც სწორედ ერთიანი ეროვნული ლეგენდის შექმნას ემსახურება, რომელსაც ხშირად „ისტორიული ქართველი ქალის“ სახელით მოიხსენიებენ (წერეთელი, თამარ მეფე 1903).

ნოსტალგიის საფუძველს ქმნის წარმოდგენა, რომლის თანახმადაც წარსულში ქართველი ქალი იყო კარგი დედა, კარგი მეუღლე და გავლენიანი აქტორი როგორც საოჯახო, ასევე საზოგადოებრივ ასპარეზზე, აწმყოში კი ეს იდეალურობა დაკარგული აქვს. ქართველი ქალების გავლენიანობის საჩვენებლად მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნის დასაწყისის ავტორები ძირითადად ისტორიულ წყაროებს იშველიებენ, თუმცა აღსანიშნავია, რომ თავად ეს წყაროები იშვიათადაა პირველწყარო და უმეტეს შემთხვევაში ისინიც გარკვეული იდეოლოგიური ჩარჩოს გავლენით დაწერილი ტექსტებია. ჩემი კვლევის მიზანს არ წარმოადგენს ქართველი ქალის შესახებ არსებული წარმოდგენებისა და ლეგენდების ჭეშმარიტებისა ან მცდარობის დადგენა. ჩემთვის მნიშვნელოვანია თავად ეს ლეგენდები და მათი მომდევნო პერიოდებში ტრანსფორმაცია.

ქართველი ქალის ისტორიულ სახეზე მსჯელობისას პირველ რიგში იკვეთება მისი, როგორც დედის ფუნქცია, რომელიც ნაციონალისტური სულისკვეთებითაა გაჟღენთილი. ნაციონალურისტური დისკურსის თანახმად, ქართველებმა, როგორც მცირერიცხოვანმა ერმა საუკუნეების განმავლობაში არსებულ დაბრკოლებებს მხოლოდ იმ სულიერი განწყობის მეშვეობით გაუძლო, რომელსაც მათ ქართული ოჯახი და ამ ოჯახის „სულის ჩამდგმელი“ ქართველი დედა უნერგავდა: „ოჯახი იყო ის ტამარი, სადაც ქართველი ერის თვით შეგნებისა და თავდაცვის კელაპტარი ინთებოდა ქართველი დედის მიერ“ (გერსამია 1923, 11). აკაკი წერეთლის სიტყვებში კარგად ჩანს როგორც ქართველი ქალის ისტორიული სახის მითიურობა, ასევე მისი ფუნქცია: „ტყუილად კი არა არის ნათქვამი, რომ საქართველო ღვთისმშობლის წილხვედრიაო ... როგორც ლეგენდა, ისე ისტორია

ბევრს მოგვითხრობს ქართველი ქალების სიდიადეზე, იმათმა მეცადინეობამ შეინახა საქართველო და ეჭვი არ არის მომავალსაც ისინი მოგვიმზადებენ“ (წერეთელი, თემი 1912). აკაკი წერეთელი ხაზს უსვამს საქართველოში ქალის მიმართ პატივისცემის უნიკალურობას, რაც მისი აზრით, აღსაფრთოვანებელია იმის გათვალისწინებით, რომ მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხი საბედისწერო შეცდომას სწორედ ქალს აბრალებს: „ძველ ხალხებშიც, ერია ერთი ტომის ხალხი, ივერიელები, ანუ ქართველები, რომ სულ სხვა თვალთ უყურებდნენ ქალებს (...) ამ პატარა საქრისტიანო სამეფოში, როგორც ღვთისმშობლის საუფლისწულოში, პირველობა ყოლიფერში ქალებს ერგოთ“ (წერეთელი, თამარ მეფე 1903, 7).

წარსულში არსებული ქართველი ქალის გავლენიანობის და აქტიურობის საჩვენებლად გამოყენებულია სხვადასხვა დიდგვაროვნების: ფეოდალების თუ მეფეების ცოლების, ან დედების ისტორიები, რომლებშიც ჩანს, რომ ქართველი ქალები ერეოდნენ პოლიტიკურ ცხოვრებაში და დიდ გავლენა ჰქონდათ როგორც კაცებზე, ასევე მთლიანად საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე: „ქალები ისეთი ძლიერნი არიან თავიანთ გავლენით ხალხში, რომ მათ შეუძლიანთ, მთავარი გადააყენონ ტახტიდგან და მის ნაცვლად სხვა გაამთავრონ“ (ჯანაშვილი 1882, 40). მეცხრამეტე საუკუნის მიერ გადააზრებულ ისტორიულ წყაროებში ჩანს, რომ უთანხმოებები, ხშირად ცოლის, ან დედის ჩარევის შედეგად გვარდება. ამ მხრივ განსაკუთრებით ნიშანდობლივია დედის როლი, რომლებსაც შუამავლობაზე მეფეებიც კი ვერ ეუბნებოდნენ უარს: „საზოგადოდ უნდა ვსთქვათ, რომ დედათა შუამდგომლობას ისეთი სიძლიერე ჰქონდა, ისეთი ფასი ედვა, რომ მისი სიტყვისა და თხოვნის გატეხას ვერავინ ბედავდა“ (ჯანაშვილი 1882, 20). ასევე ქართველი ქალის გავლენიანობაზე საუბრისას ხდება მისი ეკონომიკური დამოუკიდებლობის ხაზგასმა: „მიწის მფლობელობაში გადაცემასთან დაკავშირებით არა მხოლოდ მეფის, არამედ დედოფლის ხელმოწერაც იყო საჭირო; დედოფლებს ჰქონდათ საკუთარი მამულებიც; ქალებს ჰქონდათ თავიანთი საკუთრება: მზითევი“ (ჯანაშვილი, ისტორიული სურათები: ქართველი ქალი 1882).

მეცხრამეტე საუკუნის მოაზროვნეების მიერ ქართველი ქალის იდეალურ სახეზე საუბრისას იკვეთება მნიშვნელოვანი მახასიათებელი - რაინდულობა. კონფლიქტების

დროს ქალები ხან შემრიგებლების როლში გვევლინებოდნენ, ხან კი უშუალოდ ერთგებიან მტერთან ბრძოლაში და კაცებთან ერთად იცავენ სახლ-კარს: „როცა საჭიროება მოითხოვდა, ამ დროს, ქალები ხმალსაც იღებდნენ ხელში“ (ჯანაშვილი 1882, 41); ამ პერიოდის ლიტერატურაში ძალიან ხშირად გვხვდება ქართველი ქალი, როგორც მეომარი, რომელიც საქართველოს სისხლის ფასად იცავს მტრისგან (ბრეგაძე 2013, 147). ქართველი ქალები აღწერილები არიან, როგორც ვაჟკაცები და ამავდროულად თავმოყვარენი: „თავის ნამუსის დამცველნი“ (ჯანაშვილი, ისტორიული სურათები: ქართველი ქალი 1882, 72). მეომარი ქალების ყველაზე ცნობილი სახეებია მეფე ერეკლე II-ის პერიოდის ისტორიული პერსონაჟი ქალები: მაია წყნეთელი, თინა წავკისელი და თამრო ვაშლოვანელი. მათმა სახეებმა ასახვა ჰპოვეს როგორც ისტორიულ ჩანაწერებში, ასევე ხალხურ ლექსებში და თქმულებებში (ბრეგაძე 2013, 129-130). მიუხედავად იმისა, რომ მეზრძოლი ქალის ყველაზე თვალსაჩინო სახეებს გლეხი ქალები ქმნიან, დიმიტრი ჯანაშვილი აღნიშნავს, რომ გლეხებს სიმამაცით არც უფრო მაღალი წოდების ქალები ჩამოუვარდებოდნენ: „ამ დროს თუ გლეხთა ცოლნი და ასულნი იყვენ მხნენი და მეზრძოლნი, არც მათზე ნაკლებნი იყვნენ მეფეთა და თავადთა ცოლნი და ასულნიცა“ (ჯანაშვილი, ისტორიული სურათები: ქართველი ქალი 1882, 74).

მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიული ქართველი ქალისათვის მიწერილი დადებითი თვისებები თითქოს საყოველთაოა, შეუძლებელია არ დავინახოთ, მისი ექსკლუზიურობა. ეს ისტორიულ/მითოლოგიური სახე ძირითადად მაინც იმ თვისებების ნაკრებს წარმოადგენს, რომლებსაც საქართველოს ისტორიაში განსაკუთრებულ ფიგურებს წმინდა ნინოს¹⁴, ქეთევან დედოფალს და თამარ მეფეს მიაწერენ. მნიშვნელოვანია, რომ ხდება წმინდა ნინოს გაქართველება: „ერთი უბრალო მოგზაურ, უძლურ, კაბადოკიელ ქართველ ქალის, წმინდა ნინოს წინაშე, რომელსაც, გარდა მისივე თმებით ჯვარად შეკონილ ვაზის მეტი არა ეჭირა რა ხელში, ემხოზიან თავიდან ფეხებამდი აღჭურვილი მეფე და დიდებულები“ (წერეთელი, თამარ მეფე 1903, 7). აქვე არიან მოხსენიებული ქეთევან დედოფალი და თამარ მეფე: „აი ეს სამი ქალი, ეს ‘მთიებთა

¹⁴ წმინდა ნინოს შესახებ საინტერესო ინფორმაციას გვაწვდის გიგი თევზაძის სამეცნიერო ნაშრომი “პროექტები წმ. ნინო”, ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/KpPpae>

სამაია' ნათლის სვეტად წინ უძლოდა ჩვენ დედებს, ქართველ ქალებს და მათდა სადიდებლად, უნდა გამოვტყდეთ, რომ არც იმათ უღალატნიათ ისტორიული სიმართლისთვის და ღირსეული მიმდევარი ყოფილან იმ სამთა წინამორბედთა“ (წერეთელი, თამარ მეფე 1903, 8). ამ სამი ქალის ნაციონალისტურ სიმბოლოებთან გაიგივება ჩანს ქართველი კორექტორისა და მწერლის, დომინიკა ერისთავის, იგივე „განდეგილის“¹⁵ სიტყვებშიც: „ნინო ეს სიმბოლოა ქართველი ქალის თავისუფლებისა - განა დედა ბოძი არ არის იმ ბრწყინვალე ტახტისა, რომელიც დიდმა თამარმა ზეაღმართა, ხოლო ქეთევანის სისხლით კი წარწერილია მასზე წარუშლელი სიტყვები ქართველი ქალის ძლიერის ნებისა.“¹⁶ იდეალიზებული ქალების ნაკრებს წარმოგვიდგენს აკაკი წერეთლის ლექსი „სიზმარი“ (1898), რომელშიც აღწერილია სიზმარში პოეტის შეხვედრა ქართველი ქალის „სათაყვანებელ“ სახეებთან - თამარ მეფესთან, თინათინთან და ნესტან-დარეჯანთან (წერეთელი 1986, 202). ისტორიული ქართველი ქალი იმდენად მითოლოგიზებულია, რომ ერთ სიბრტყეში არიან მოქცეული რეალური მონარქი და მისი პერიოდის ნაწარმოების პერსონაჟები.

საქართველოში ქალის მიმართ პატივისცემა ხშირად მისი ეროტიზმის ტოტალურ ექსკლუზიას მოითხოვს, რისი ბრწყინვალე მაგალითიცაა თამარ მეფის წმინდანად და ანგელოზად წარმოჩენა (Kiziria 1992). როგორც ვხედავთ, ქალები, რომელთა სახეებითაც ქართველი ქალის იდეალური სახეა შექმნილი, არ არიან ჩვეულებრივი მოკვდავები, ისინი თან რეალური ისტორიული ფიგურები არიან და თან წმინდანები, რაც შეუძლებელს და დაუშვებელს ხდის მათ ნეგატიურ თვისებებზე მსჯელობას. წმინდანობა მათ ადამიანურ ბუნებას უგულვებელყოფს, თუმცა მათდამი პატივისცემას და მოწიწებას ზრდის. როგორც დოდონა კიზირია მიიჩნევს: „ჩვენს კულტურაში ქალის მიმართ პატივისცემა ხშირად საჭიროებს ეროტიულობის მაქსიმალურ გამორიცხვას. ამ მიზნით, ქალის სახე, მისი „იმიჯი“ კონსტრუირდება წმინდანობის ან რაიმე მამაკაცური ატრიბუტის დამატებით რათა მან გააწონასწოროს და მოხსნას სქესის ნიშნები ანუ პოტენციური

¹⁵ დომინიკა ერისთავი (1864 – 1929), გაზეთ ივერიის რედაქტორი. დომინიკა ერისთავმა 1914 წელს მონაწილეობა მიიღო „ქართველ ქალთა საზოგადოების“ დაარსებაში.

¹⁶ განდეგილი, „პატარა ერის დიდებული ასულნი“, 1926

ეროტიულობა“ (კიზირია 1992, 13). ასეთი ქალების ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითებს კიზირიას აზრით წარმოადგენენ წმინდა ნინო და თამარ მეფე. წმინდა ნინოს ცხოვრება ეკლესიურ ლიტერატურაში ქრისტეს ცხოვრების მიხედვით არის კონსტრუირებული და ცხადია, რომ მის შემთხვევაში არავითარ ეროტიულობასთან არ შეიძლება გვექონდეს საქმე. თამარის სახელი დიდებას და ძლიერებას უკავშირდება და ეროვნულ ნარატივში საქართველოს „ოქროს ხანის“ სიმბოლოდაა აღქმული. საუბრობენ თამარის მშვენიერებაზეც, თუმცა იგი მხოლოდ ისეთი პლატონური ტრფობის ადრესატი შეიძლება იყოს, როგორც რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანშია“ გამოხატული. კიზირიას მიაჩნია, რომ თამარის „გაწმინდანებას“ ყველაზე მეტად ხელს უწყობს მის სახელთან მიბმული მამრობითი სქესის აღმნიშველი პრედიკატი - მეფე. თამარისთვის მეფის წოდება აკაკი წერეთლის აზრით მისდამი მადლიერების გამოხატავს: „შთამომავლობამ აღარ იცოდა რაგვარი სამადლობელი უნდა შეეწირა ამ საარაკო ქალისთვის. და ისტორიამაც სხვა უკეთესი რამ ვეღარა მოიგნო-რა, ‘თამარ მეფე’ უწოდა - მამაკაცის სახელი მიანიჭა და მით გვერდში ამოუყენა მსოფლიო მამაკაც-გმირ-მრონცხებულებს“ (წერეთელი, თამარ მეფე 1903, 16).

ქართველი ქალის იდეალური სახის საპირისპიროდ ჩანს თანამედროვე ქალების კრიტიკა. მაგალითად, ჯერ კიდევ მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისში, ნიკოლოზ ბარათაშვილი პოემაში „ბედი ქართლისა“ მიმართავს ისტორიულ ფიგურებს: თამარ მეფეს, ქეთევან დედოფალსა და წმინდა ნინოს და გამოხატავს გულისტკივილს იმის გამო, რომ მისი თანამედროვე ქალები არ არიან მათი მსგავსი: „რა იქნებოდა, რომ ჩვენთა დედათ/სულიცა თქვენი გამოჰყოლოდათ!/ვინდა ჰყავს გულის შემატკივარი/მამულს ასული ახლა თქვენგვარი?“¹⁷ ქართული ნაციონალიზმის მთავარ ფიგურად ქცეული ილია ჭავჭავაძეც გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ ადრე ქართველი დედა ღირსეულად ასრულებდა საკუთარ მოვალეობას: „უწინ მამულსა უზრდიდა შვილსა“, მისი პერიოდის ქალებში კი ამ სულისკვეთებას ვერ ამჩნევს (ჭავჭავაძე, რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად 1985, 44).

¹⁷ ნიკოლოზ ბარათაშვილი, ბედი ქართლისა, იხ. ინტერნეტბმული: http://www.nplg.gov.ge/ebooks/authors/nikoloz_baratashvili/Poema/bedi%20kartlisa.pdf

მწერალი კონსტანტინე კაპანელი ქართველი ქალის მახასიათებლებზე საუბრისას აღნიშნავს, რომ რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში შესვლის შემდეგ ქართველი ქალის რაინდული სულისკვეთება გამოუსადეგარ მახასიათებლად იქცა და მისგან მხოლოდ „მხედრული, რაინდული ამპარტავნობა“ დარჩა. რაც შეეხება ამაზონური თვისებების ნეგატიურ გავლენას, ავტორის თქმით, ეს იწვევს ქართველ ქალში ფემინურობის ნაკლებობას: „საქართველოში ქალი არის მხოლოდ ფიზიოლოგიური ფენომენი, მოკლებული ინდივიდუალობას, სექსუალობას, ეროტიულ ვნებას - ქალურობას“ (კაპანელი 1923, 149). აკაკი წერეთელი 1903 წელს ქვეყნის დაკნინებულ სახეზე ლაპარაკისას აღნიშნავს, რომ „დაქვეითება ყველაზე უფრო ქალებს დაეტყო“, რაც თანამედროვე ქალებს „ისტორიული ქართველი ქალის“ ხატისგან სრულიად განსხვავებულ საფეხურზე აყენებს (წერეთელი, თამარ მეფე 1903, 9). ჩანს ახალი ნორმატიულობის შექმნის აუცილებლობა, რომელიც ძველი ელემენტების გამოყენებით გამოძერწავს ახალ იდეალს და გვიკარნახებს, თუ როგორი უნდა იყოს ახალი ქართველი ქალი.

ქალის ახალი სახის შექმნის აუცილებლობა - გმირის დედა

„ვისაც ძე არ შეუკლავს,
როს მამულს ჭირვებია,
შვილო, იმ ვაგლახ დედას
შვილი არ ჰყვარებია!“
(ჭავჭავაძე 1960, 15)

მეცხრამეტე საუკუნის ნაციონალისტური დისკურსის ერთ-ერთი მთავარი მიზანი ეროვნული სულისკვეთების წარმოქმნა/შენარჩუნება და ეროვნული ღირებულებების გავრცელებაა, რისთვისაც ყველაზე შესაფერისი ქართველი ქალის, კერძოდ ქართველი დედის კანდიდატურაა: „აქ არის, დედავ, შენი მაღალი/დანიშნულება და საღმრთო ვალი!“

აღზარდე შვილი. მიეც ძალა სულს,/ საზრდოდ ხმარობდე ქრისტესა მცნებას, -
/შთააგონებდე კაცთა სიყვარულს,/ძმობას, ერთობას, თავისუფლებას“ (ჭავჭავაძე 1960, 12).

ილიას სულისკვეთებით მთელი ეპოქაა გაჟღერებული. როგორც ფილოსოფოსი გიორგი მაისურაძე სტატიაში: ‘„მამული“ და „ქართველის დედა“ (სეკულარული სიმბოლიკა ილია ჭავჭავაძის პოეტურ თხზულებებში)’ დასძენს, ქართულ კულტურაზე ილია ჭავჭავაძის განუზომელი ზეგავლენის მიზეზი მის ლიტერატურულ თხზულებებშია, რომლებიც მეტა-ტექსტების მნიშვნელობას იძენენ და კულტურულ პარადიგმებსა და კოდებზე ახდენენ ზემოქმედებას (მაისურაძე 2007).¹⁸ მაისურაძის თანახმად, ილიას მიერ შემოთავაზებული სიმბოლოები ქმნიან ეროვნულ მითოლოგიას, რითაც საფუძველს ამზადებენ ეროვნული ნარაციის ასაგებად. ილია აცნობიერებს, რომ „მამულის“ ახლებური გაგებაა დასამკვიდრებელი და იმასაც ხვდება, რომ „მამულში“ მამის სახე არ არსებობს. სწორედ ამიტომ, მომავლის სტრატეგიის მთავარი მითოლოგიური სახე ილიას შემოქმედებაში ხდება “ქართველის დედა”, რომლის მთავარ ვალდებულებას მამულისთვის ძის გაზრდა წარმოადგენს. ეს ძე მომავალში გმირი უნდა გახდეს, გმირად „შერაცხვისთვის“ კი მსხვერპლის გაღებაა საჭირო.

ამ პერიოდის ლექსები ძირითადად ძილისპირულის - ნანას სახითაა გადმოცემული. თითქმის ყველა ლექსში მეორდება ილიასეული ფაბულა: ნარატორი დედაა, რომელიც მძინარე შვილს ესაუბრება. შვილი თითქმის ყველგან ბიჭია. ყრმას უშფოთველი ძილით სძინავს, რადგან ჯერ არ იცის, თუ როგორი განსაცდელის წინაშე დგას სამშობლო. დედა აცნობიერებს, რომ აუცილებლად მოვა დრო, როდესაც ვაჟს მკლავი გაუმაგრდება და „მამულის“ მტრებს შეებრძოლება. ეს ბრძოლა შეიძლება სიკვდილით დამთავრდეს, მაგრამ თავგანწირვისათვის დედაც და შვილიც უნდა იყვნენ მომზადებულები.¹⁹ აღსანიშნავია, რომ იავნანას თემატიკაზე შემქმნელი ლექსების ავტორები თითქმის სულ კაცები არიან. თვალსაჩინოა, რომ ეს ლექსები რეალობის აღწერა არაა, ისინი ქალის

¹⁸ გიორგი მაისურაძის სტატიის ელექტრონული ვერსიის ნახვა შესაძლებელია ინტერნეტბმულზე: <https://burusi.wordpress.com/2011/03/24/giorgi-maisuradze-8/>

¹⁹ ზუსტად იგივე ფაბულითაა აგებული ლექსები: რაფიელ ერისთავი, „იავნანა“; აკაკი წერეთელი, „იავნანა“ (1879), პარმენ ცახელი, „ნანა“ (1885), იროდიონ ევდოშვილი, „ნანა“ (1897), მელიტონ გობეჩია, „მეგრული ნანა“ (1910), გიორგი ქუჩიშვილი „აკვანთან - იავნანა“ (1908), იოსებ გრიშაშვილი, „ჩემი ნანა“ (1911)

მოდელირებულ სახეს წარმოაჩენენ. თუ თავად ლექსებში ქართველი გმირის აღზრდის სურვილია ჩაქსოვილი, პოეტების მხრიდან ქალის როლის ამგვარი ჩვენება ეროვნული სულისკვეთებით აღჭურვილი, თავგანწირული და სამშობლოს პრიმატის მქონე ქართველი ქალის აღზრდის მცდელობას ემსახურება. იმ შემთხვევაშიც კი, როცა უძვირფასესზე - შვილზეა ლაპარაკი, ქალი მასზე უფრო წინ მაინც სამშობლოს უნდა აყენებდეს. ქალი არა მხოლოდ ერთი ინდივიდის დედაა, არამედ მთელი სამშობლოს დედობა ევალება, მომავალი გმირისთვის აკვანი მეტაფორულად მთელი საქართველოა. სამშობლოსა და შვილის სიყვარული დედისათვის დილემადაა ქცეული. მან იცის, რომ აუცილებლად მოვა დრო, როდესაც ალტრუისტულ და ეგოისტურ სიყვარულს შორის არჩევანის გაკეთება მოუწევს. ეს არჩევანი ყველაზე უფრო მკვეთრად ჩანს ილიას პოემაში „ქართველის დედა“, სადაც ნაჩვენებია, როგორ წყვეტს დედა დედისერთა შვილის ომში გაშვებას: „ის დღეა დღესა, რომ მამულს ვუძღვნა ძის სიყვარული, /ან ძეს შევწირო საყვარელი დიდი მამული.../ამ ორი გრძნობის ბრძოლა გულმა ვით გადიხადოს?/ძის სიყვარული, თუ მამულის, - რომელი დასთმოს?..“ (ჭავჭავაძე 1960, 52). ამ ლექსში კარგად ჩანს ქალის ორი იდენტობა. ის მხოლოდ შვილის დედა არაა, საკუთარ თავს საქართველოს დედადაც მოიაზრებს. ამიტომ მისი გრძნობები ამბივალენტურია: „შენს სიკვდილშია ჩემი ვაიც და ნეტარებაც, / მისთვის რომ მე ვარ დედა შენიც და ქართველის დედაც: /ვით დედა შენი იმ სიკვდილით შენით ვივაებ, / ვით ქართველის დედა ვინეტარებ და ვისახელებ“. მაისურაძის თანახმად, მსხვერპლშეწირვამ მომავალში მამულის აღდგენა უნდა მოახდინოს, რაშიც ის მამა ღმერთისათვის შეწირული ძე ღმერთის ქრისტიანულ ანალოგიას ხედავს (მაისურაძე 2007). ამ შემთხვევაში ქართველი დედა ღვთისმშობლის როლს ითავსებს, რაც ლოგიკურად ებმის ილიას მხრიდან საქართველოს - როგორც ღვთისმშობლის წილხვერდის იდეის გაცოცხლებას: “დედავ ღვთისაო, ეს ქვეყანა შენი ხვედრია...”²⁰ მაისურაძე მიიჩნევს, რომ სწორედ ამ კომბინაციით ხდება ღვთისმშობლის სიმბოლოს, როგორც საქართველოს პატრონისა და მფარველის „ქართველის დედად“ სეკულირება (მაისურაძე 2007).

²⁰ საქართველოს ღვთისმშობლის წილხვედრობის იდეა გამოჩნდა ნიკოლოზ გულაბერისძის ნაშრომში “სვეტიცხოვლის საკითხავი”, რომელიც თამარი მეფის პერიოდში დაიწერა.

აკაკის წერეთლის 1881 დაწერილი ლექსი „ქართველი ქალი“ სამშობლოს პრიმატის მქონე ქართველი ქალის სახის კიდევ ერთი თვალსაჩინო ნიმუშია. ლექსში გადმოცემულია ქართველი დედისა და ომიდან დაბრუნებული შიკრიკის შეხვედრა, რომელიც დედას ორი ვაჟიშვილის გმირული სიკვდილის და მესამე შვილის სიმხდალის შესახებ ატყობინებს. ლექსში ჩანს, რომ დედისთვის ბევრად უფრო დიდი შვებაა, როდესაც შვილი ღირსეულია და მამულისთვის თავს სწრავს, ვიდრე მდგომარეობა, როდესაც შვილი ფიზიკურად ცოცხალი გადარჩება, მაგრამ მხდალი აღმოჩნება: „დედას ცრემლი უნებურად/ წამწამებზედ შეუჩერდა;/ ნაცრის ფერი გადაედვა,/ გული ხშირად აუბგერდა,/ მაგრამ ეს თქვა: „გამიზრდა/ქართველ ქალსა ქართველის შვილი!/ეს ნაღველი დედისათვის/მწარე არის და თან ტკბილი“ (წერეთელი 1986, 39).

მეცხრამეტე საუკუნის „განმანათლებელ“ საზოგადო მოღვაწეთა იდეების გამზიარებელია „განდეგილის“ ფსევდონიმით მოღვაწე ქალი, დომინიკა ერისთავი. „განდეგილი“ აგრძელებს ილიას გზას, იმ ქალის გაიდევალებას, რომელმაც სამშობლოს გმირი უნდა გაუზარდოს:

„დედაკაცი საფუძველია ბედნიერებისა. იგი ბურჯია ოჯახის, საზოგადოების და ერისა (...) შეუგნებელი დედა ვერ აღზრდის შეგნებულ მოქალაქეს. დედამ ოჯახი სკოლად უნდა აქციოს, შვილს ქართული სული შთაბეროს, ამცნოს თავისუფლება და მოვალეობა, შეაყვაროს შრომა, იხსნას ნივთიერი სიღატაკისგან და ამით ხელი შეუწყოს ქვეყნის ბედნიერებას. ახსოვდეს, რომ თუ კი ოდესმე სჭირდება მამულს დედა, ის დღევანდელ საქართველოს უფრო სჭირია იგი.“²¹

საინტერესოა „განდეგილის“ ნაციონალისტური მოთხრობა, რომლის მთავარი პერსონაჟია ქვრივი დედა - მარინე. ვხედავთ, რომ დედა ერთადერთ ვაჟს - თედოს ომში წასასვლელად ამზადებს. მოგვიანებით აღწერილია ბრძოლის სცენა, სადაც გმირულად მეზრძოლ თედოს გვერდში უცნობი მეომარი დაუდგება და ორივე თავს შეაკლავენ მტერს. ცხედრების ქართველების ბანაკთან გადმოსვენების შემდეგ ვიგებთ, რომ თედოს გვერდით მამაკაც მეომრად გადაცმული მარინე იბრძოდა და ომში ორივე გმირულად დაიღუპა, რასაც თან ახლავს ქართველთა მეფის სიტყვები: „ნეტარება იმ ქვეყანას,

²¹ განდეგილის ციტატა „სახალხო გაზეთიდან“, გვ. 4, 1904 წელი

რომელსაც ასეთი დედები ჰყავს, ის არასოდეს არ დაეცემა და მტერი მას ვერ შემუსრავს, ღმერთო დიდებულო, ნუ მოაკლებ საქართველოს ასეთს გულმხურვალედ მოყვარულს დედებს... კურთხეულიმც არის გმირის მარინეს სახელი, რომ მან მამულს შესწირა საყვარელი შვილი და თავისის მარჯვენით მოსპო რამდენიმე მტრის სიცოცხლე. ქება-დიდება ქართველს დედას და საუკუნო ხსენება მას... .“²²

აღსანიშნავია, რომ ამ პერიოდში მოღვაწეობენ ქალები, რომლებიც არ იზიარებენ ნორმატიული დისკურსის პათოსს. როგორც ერთ-ერთი ასეთი მწერალი ქალის, ბაბილინა ხოსიტაშვილის ჩანაწერიდან ვიგებთ, მას ქმრისა და შვილების სიყვარული ქალური ბუნების გამოვლინებად აქვს წარმოდგენილი, მაგრამ ფიქრობს, რომ ქალი ასეთ ფიზიოლოგიურ ინსტინქტებს უნდა გასცდეს და გონებრივად უფრო მაღალ საფეხურზე ავიდეს:

„ყველა ბორკილიდან შეიძლება გათავისუფლება, მაგრამ ოჯახურ-დედობრივიდან ვერა. ჩემი ქალური ბუნება სჭედავს ჩემსავე ბორკილებს. ერთი ხელით რომ მათი დამსხვრევისათვის ვიბრძვი, მეორეთი ისევ ვამაგრებ, რადგან თუ ქმარი სიყვარულით შევირთე ხან მის ალერსსაც ვეტანები, რასაც შეუღლება მოსდევს ბუნებრივად. რაც შეეხება შვილების სიყვარულს ეს ხომ ბუნებრივი ალღოა ყოველი ცოცხალი არსებისა და აქ განსაკუთრებული სასიქადულო არაფერია, რადგან ქათამიც კი იფარავს თავის წიწილებს სიცივისა და მტაცებლებისაგან. სასიქადულოდ მიმაჩნია ის რომ ამგვარ ფიზიოლოგიურ ცხოველურ ინსტინქტებს ავცდე და გონებრივ ამაღლებას მივაღწიო... .“²³

ბაბილინა ხოსიტაშვილის მაგალითი გვიჩვენებს, რომ მეცხრამეტე საუკუნეშიც გვხვდება ნორმატიული დისკურსისგან განსხვავებული ალტერნატიული ხმები, თუმცა მათ ჩანაწერებს და მოღვაწეობას დღესდღეობით უფრო მეტი ყურადღება ექცევა. დღევანდელი ქალთა უფლებადამცველების აზრით, „არანორმატიულად“ მოაზროვნე

²² განდევილი, „მარინე“, 1897, იხ. ინტერნეტბმული: <http://litklubi.ge/biblioteka/view-nawarmoebi.php?id=9201>

²³ ბაბილინა ხოსიტაშვილი (1884-1973) - მწერალი და მთარგმნელი, ჩანაწერი ოჯახურ-დედობრივი გრძნობების შესახებ, ატვირთული 2017 წლის 1 დეკემბერს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/P5ZeVr>

ქალების ხმას საწყის ეტაპზე ჩრდილავდა მეცხრამეტე საუკუნის ნაციონალისტური დისკურსი, უფრო მოგვიანებით კი ავტორიტარული საბჭოთა სისტემა.²⁴

საბჭოთა კომბინაცია: მუშა, მოქალაქე „გმირი დედა“

1921 წლიდან საქართველო საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკა ხდება. წარმოდგენები იმის შესახებ, თუ რა არის ქალის დანიშნულება, მორგებულია საბჭოთა სისტემის იმდროინდელ მოთხოვნებს. ქალისა და კაცის თანასწორობა დეკლარირებლად აღიარებულია: „ქალი უპირველესად ყოვლისა, ადამიანია და როგორც ასეთს, მას უფლება აქვს ისარგებლოს ყველა იმ უფლებებით, რომლითაც შეუძლია ისარგებლოს მამაკაცმა“ (გერსამია 1923, 6). კომუნისტური რეჟიმის პირობებში მეცხრამეტე საუკუნეში დახატულ სათანადო ქალის - როგორც მომავალი გმირის დედის სახეს, ემატება საბჭოთა კავშირის მიერ მიწოდებული ახალი როლი - მშრომელი ქალი. საბჭოთა ლიდერები 1920-იან წლებში მიზნად ისახავენ ქალის ემანსიპაციას და ოჯახის უღელიდან გათავისუფლებას. ადრეულ საბჭოთა პერიოდში დიასახლისის როლის მაგივრად საბჭოთა ქალს სისტემა მუშის როლს სთავაზობს, თუმცა ამავდროულად უარს ვერ ამბობს ქალის რეპროდუქციულ ფუნქციაზე. როგორც 1930-იანი წლებიდან ვხედავთ, ემანსიპაცია სპეციფიურ კურსს იღებს და ქალის ოჯახური წნეხისგან გათავისუფლების განზრახვა მალევე იცვლება ქალისადმი გასამმაგებული ვალდებულების წაყენებით (Slavova 2006). საქართველო საბჭოთა ტენდენციებს აირეკლავს და საბოთა ქალის საკუთარ სიმბოლოებს ქმნის, თუმცა რაც ყველაზე საინტერესოა, ეს სიმბოლოები ძირითადად ისევ მეცხრამეტე საუკუნეში დახატული იდეალური ქართველი ქალის ახლებურ რეპრეზენტაციებს/ინტერპრეტაციებს წარმოადგენენ.

²⁴ გენდერული ამბები, „საბჭოთა ქალი“, 2017 წლის 28 თებერვალი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.radiotavisupleba.ge/a/28338422.html>

„ოთარანთ ქვრივი“ საბჭოთა დროში

საბჭოთა კავშირში ვიზუალური პროპაგანდის ყველაზე უფრო გავრცელებულ სახეს წარმოადგენდა პოლიტიკური პლაკატები, რომლებიც პირველად 1918 წლის აგვისტოში გამოჩნდა. ადრეული პოლიტიკური პლაკატები ძირითადად კაცების სახეებს გვიჩვენებდნენ - მუშას, გლეხს და წითელი არმიის ჯარისკაცს (Bonnell 1991, 269). მიუხედავად იმისა, რომ ადრეულ საბჭოთა წლებში ლოზუნგები ქალისა და კაცის თანასწორობას ქადაგებდა, ქალები პლაკატებზე თითქმის არ ჩანდნენ და გამონაკლის შემთხვევებშიც მათი რეპრეზენტაცია ალევორიული იდეების (თავისუფლება, ცოდნა, ხელოვნება, ისტორია და სხვა) საჩვენებლად ხდებოდა (Bonnell 1991). ქალის რეპრეზენტაციის სიმცირეს ხსნიან იმით, რომ გასაბჭოებამდე ქალის ფიგურა სრულიად არასაბჭოური სფეროების სიმბოლოდ იყო ქცეული. ქალის „წმინდა“ სახე ცენტრალური ფიგურა იყო რელიგიურ ხატებში (განსაკუთრებით ღვთისმშობელს სახით) და ქალის „ელეგანტურ და მომხიბლავ“ იმიჯს ვხედავდით სარეკლამო პოსტერებზე (ფილმებისა და სპექტაკლების აფიშებზე, საპნის და სუნამოს ეტიკეტებზე (Bonnell 1991). 1920-იანი წლებიდან საბჭოთა პლაკატებზე მომრავლდნენ მუშა ქალები, რომლებიც თავიანთ კაც თანამემამულეებთან ერთად აშენებდნენ სოციალიზმს.²⁵ მუშა ქალი ვიზუალურად ისე იყო წარმოდგენილი, როგორც კაცის ასლი. საბჭოთა მკვლევარების თანახმად, ქალი გმირის სტატუსის ღირსი მხოლოდ ფემინური მახასიათებლების გაქრობით და მამაკაცთან მიმსგავსების გზით ხდებოდა (Bonnell 1991, 281).



387. Пётр Н.
Женщины в колхозах — большая сила. И. Сталин, 1933

ილუსტრაცია 1: „ქალი კოლმეურნეობაში - დიდი ძალა“

²⁵ ავტორი: ნ. პინუსი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.sovietposters.com/showposter.php?poster=805>

მიუხედავად დასაქმებული ქალის სახის იდეალიზაციისა, საბჭოთა რეჟიმს არასდროს უთქვამს უარი ქალის რეპოდუქციული ფუნქციის წახალისებაზე. თუ ადრეულ წლებში რეჟიმი ქალებს „შრომის რესპუბლიკისთვის“ მუშაობის სანაცვლოდ დიასახლისის უღელისაგან თავის დახსნას ჰპირდებოდა, მოგვიანებით ეს დაპირება ჩანაცვლებული იქნა ყოვლისშემძლე საბჭოთა ქალის სახის შექმნით, რომელიც თავის თავში აერთიანებდა კარგ დიასახლისს, სანიმუშო საბჭოთა მოქალაქეს და „გმირ დედას.“ მიუხედავად თანასწორუფლებიანობისაკენ გადადგმული გარკვეული ნაბიჯებისა (მაგალითად, ქალებისათვის არჩევნებში მონაწილეობის უფლების მინიჭება) ქალთა რეალურ დღის წესრიგს დიდ ცვლილებები არ განუცდია (Paulovich 2016). 1918-1924 წლებში არც ერთი ქალი არ იყო პარტიის მაღალ თანამდებობზე (ცენტრალურ კომიტეტში, ორგბიურო, პოლიტბიურო ან სამდივნო), 1924 წელს პარტიის წევრების მხოლოდ 8.2 % ს წარმოადგენდნენ ქალები (Bonnell 1991, 282).

ქართლის დედა: გმირი დედა და მეზრდოლი ქალი

1940-იანი წლებში მეორე მსოფლიო ომთან დაკავშირებით აქტუალიზდება ქართველი ქალის რაინდულობის შესახებ არსებული ლეგენდები და ისტორიული წყაროები. 1939 წელს, ლადო ასათიანი ლექსში „საქართველო იყო მათი საოცნებო სახელი“ ახსენებს სამ ცნობილ მეომარ ქალს: თამარ ვაშლოვანელს, მაია წყნეთელს და თინა წავკისელს: „ისე მტკიცე იყვნენ თურმე, ვინ მეტეხის კედელი, /გმირი თინა წავკისელი და მაია წყნეთელი /მათი ხმალი ცეცხლს აფრქვევდა, მტერი თრთოდა ერანი, /საქართველოს ცის ფერს ჰგავდა ფერი მათი მერანის.“²⁶

დედის როლის წინ წამოწევა უკავშირდება მეორე მსოფლიო ომის პერიოდს. ამ პერიოდში განსაკუთრებით მწვავედ და დემოგრაფიული შიშები, რადგან ფრონტზე ბევრი კაცი იღუპება. მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში აქტიურდება შვილმკვდარი დედის

²⁶ ლადო ასათიანი, „საქართველო იყო მათი საოცნებო სახელი“, იხ. ინტერნეტბმული: <http://kids.ge/poesy-verse?id=259>

ხატი,²⁷ რომელიც ომში დაღუპული გმირების დედაა, ხან სამასი არაგველის აღმზღველადაა წარმოჩენილი, ხან კი ცხრა ძმა ხეხეულიძის გმირობასთანაა დაკავშირებული: „გულმდუღარებით დამღერდი აკვანს/ და ხან ცხრა კუბოს დაჭკვითინებდი, /მაგრამ შენს ამაყ, არწივულ სახეს /მოანათებდა დახსნის იმედი“ (ლეონიძე 1942). 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).

გასაბჭოების შემდეგ ჩვილის მომავალში მეომრად გამოზრდის იდეას ნაკლებად ვხვდებით, თუმცა ამ მხრივ გამონაკლისია ფრიდონ ხალვაშის „იავნანა“, სადაც ისევ მეცხრამეტე საუკუნის პოეზიის ფაბულას ვხედავთ. ყრმას სძინავს, მაგრამ დედას ღვიძავს, მამა კი ომშია. მამამაც და დედამაც იციან, რომ ჩვილი მომავალში გმირი გახდება „ნანა, შვილო, მზე გეძახის, /ძილი ისეც საკმარია, /შვილო. მთელი საქართველო დღეს ხომ შენი აკვანია.“²⁸

საინტერესოა, რომ საბჭოთა პოლიტიკა აბორტის მიმართ გადმოცემულია პოეზიაშიც. მაგალითად, შოთა ნიშნიანიძის ლექსი „ძახილი“ აბორტის გამო ვერდაბადებული შვილების გახმოვანების მცდელობაა. ეს არის საყვედური იმ დედების მიმართ, რომლებმაც არ იზრუნეს, რომ სამშობლოსთვის მომავალი მომვლელები აღეზარდათ: „ჰოი, დედებო, რა პასუხს აძლევთ, /რას ეუბნებით წარსულს და ხვალეს, /ვინ მოუაროს ვაზივით გამძლე /დიდების მსურველ პატარა მხარეს!“²⁹ საბოლოოდ ეს ხმა იმედს იტოვებს, რომ საქართველოს „შვილთა სიმრავლე“ დაეხედება და „ჩხებით, აკვნებით და ბუდეებით“ გაივსება.

საბჭოთა პერიოდის პოეზია პერსპექტივას ცვლის, თუ წინა პერიოდში მწერლის მიერ ქალის „ზნეობრივი ვალი“ არის წარმოჩენილი და ძირითადად თხრობაც დედის

²⁷ სიმონ ჩიქოვანი, „ქართველი დედა“ (1942), მედია კახიძე, „საგალობელი დედებს“, ოთარ ჭელიძე, „ქართველი დედა“.

²⁸ ფრიდონ ხალვაში, „იავნანა“, 1942 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://genia.ge/?p=20933>

²⁹ შოთა ნიშნიანიძე, „ძახილი“, იხ. ინტერნეტბმული: <http://litklubi.ge/biblioteka/view-nawarmoebi.php?id=6460>

პირით ხორციელდება, ამჟამად ლექსების უმრავლესობაში პოეტები თავად მიმართავენ დედებს.³⁰ ეს მიმართვა ძირითადად მადლიერებას ასახავს იმ ქალის მიმართ, რომელმაც ისინი აღზარდა, თუმცა ეს დედაშვილობა მუდმივად დაკავშირებულია სამშობლოს იდეასთან. ქართველ ქალსა და ქართველ დედას შორის ტოლობის ნიშანია დასმული: „გაცოცხლოს, ქართველნო ქალნო, ანუ ქართველნო დედანო.“³¹ ჩანს, რომ დედაა ის ფიგურა, ვისაც ევალება და ვინც წარმატებით ახერხებს შვილისთვის სამშობლოს სიყვარულის სწავლებას. დედის სიძლიერე და თავგანწირვა შედარებულია აუღებელ ციხესა და ქარქაშში ჩაუგებელ ხმალს,³² რითიც ის ინარჩუნებს ქვეყანას: „დედა არა? - საქართველო იქნებოდა გამქრალი!“³³ ამ პერიოდის დედის ფიგურა თავყვანისცემის ობიექტია, რადგან მის მოვალეობად არა მხოლოდ შვილის აღზრდა, არამედ ქვეყნის ბედზე ზრუნვა მოიაზრება. იგი დახასიათებულია, როგორც „მამულის დროშის მკერავი,“ რომლის მკერდშიც სამშობლოს გული მკერს.³⁴ ქალი, რომელიც არა მხოლოდ კონკრეტული შვილის, არამედ მთელი საქართველოს, მთელი ქვეყნის კულტურული მემკვიდრეობის დედაა „რუსთველის დედავ, გმირების დედავ,“³⁵ საკრალური ცნებებითაა მოცული: „დედაო, ქრისტეს ხატივით წმინდავ,“³⁶ სალოცავ კანდელთან,³⁷ ხორციელ ანგელოზთან (ხარანაული 2010) და წმინდანთან არის შედარებული: „მე შენ

³⁰ ტიციან ტაბიძე „თბილისიდან დედას“, ტერენტი გრანელი - „ჩემი ბედი“, ალექსანდრე ქუთათელი - „დედა“.

³¹ მიხა ხელაშვილი, „ქართველნო ქალნო“,

იხ. ინტერნეტბმული: http://libofund.blogspot.com/2011/03/blog-post_3151.htm

³² გიორგი შატბერაშვილი, „დედა“,

იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.aura.ge/317-leqsebi-deda-enaze/5126-giorgi-shatberashvili--deda-ena.html>

³³ თენგიზ სვანიძე, „საქართველოს დედები“,

იხ. ინტერნეტბმული: http://libofund.blogspot.com/2010/08/blog-post_2985.html

³⁴ ალექსანდრე ბეგაშვილი, „დედა“,

იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.aura.ge/315-leqsebi-dedaze/3487-aleqsandre-begashvili--deda.html>

³⁵ გიორგი ლეონიძე, „ქართველ ქალს“,

იხ. ინტერნეტბმული: <http://poetry.ge/poets/giorgi-leonidze/poems/2325.qartvel-qals.htm>

³⁶ ლადო ასათიანი, „დედისადმი“,

იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.aura.ge/315-leqsebi-dedaze/3468-lado-asatiani--dedisadmi.html>

³⁷ ოსებ ნონეშვილი, „დედა“, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.aura.ge/315-leqsebi-dedaze/3442-ioseb-noneshvili--deda.html>

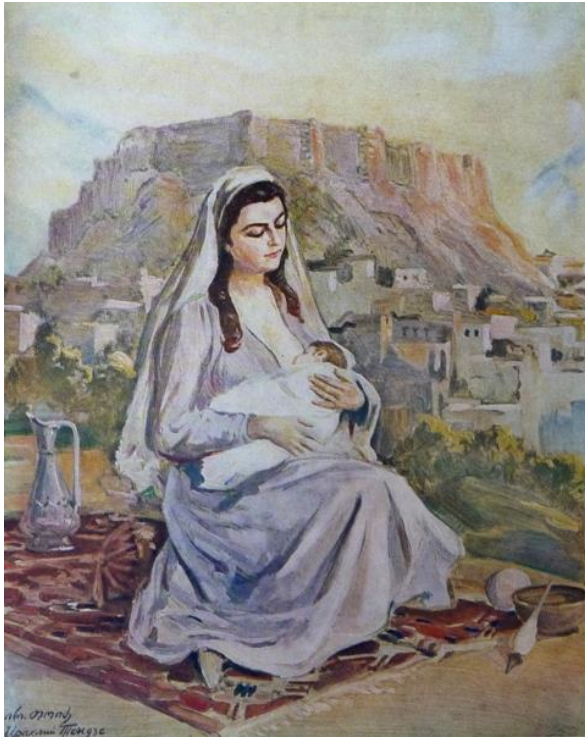
სურათთან პირჯვარს ვიწერ, /როგორც წმინდანზე, /შენა ხარ ჩემი ნათლის სვეტი, /ღვთისმშობლის სწორი.“³⁸

დედობის სურვილის წასახალისებლად 1944 წელს საბჭოთა ხელისუფლებამ დააწესა „გმირი დედის“ და „სახელოვანი დედის“ წოდებები. ეს თვალსაჩინოადაა ასახული როგორც ლიტერატურულ ნაწარმოებებში, ასევე მონუმენტურ ხელოვნებაში. გარდა უამრავი ჟურნალისტური სტატიისა, გმირი დედების შესახებ ლექსები იწერება საქართველოს სხვადასხვა რეგიონის ჟურნალ-გაზეთებში: „პლანტაციიდან ბრუნდება ქალი /ის ვაჟკაცები, რომლებიც დედამ ფრონტზე გაგზავნა, /მტრის სამუსრავად, / შავ სურათებად ახლა კედლიდან /გადმოსცქერიან მშობელს უძრავად /ცრემლით ევსება დადლილს თვალები, დაეკონება გაცრეცილ ფიცარს, /ორნი უღვაშებშედინდლულები/ მსხვერპლად მიიღო სამშობლოს მიწამ /დედას მალევე უშრება ცრემლი, /მხოლოდ გმირები ასე ტირიან. /ნუ გაოცდებით. აი ეს ქალი სოციალისტურ შრომის გმირია.“³⁹

1941 წელს ირაკლი თოიძის მიერ დახატული პოლიტიკური პლაკატი: „დედასამშობლო გიხმობს“, საბჭოთა სიმბოლოდ იქცა. პლაკატზე ვხედავთ მკაცრი გამომეტყველების გლახ ქალს, რომელსაც ხელში „წითელი არმიის“ ფიცი უჭირავს, უკან კი ფონს იარაღი უქმნის. ირაკლი თოიძესვე ეკუთვნის ნახატი „ქართლის დედა“, რომელიც ნარიყალას ფონზე მჯდომ ფემინურ, სავარადოდ დიდგვაროვან ქალს გვიჩვენებს, რომელსაც ხელში ჩვილი უჭირავს და მას ბუნებრივად კვებავს. ამ ნახატებში მოცემული ქალის ორი სახის შედარება გვიჩვენებს, რომ დედასამშობლოდ განსხეულებული საბჭოთა კავშირის დედა სოციალისტური რეჟიმის სახეა, მაგრამ ჩვილის მომვლელი ქართლის დედა მეცხრამეტე საუკუნის ნაციონალისტურ პერსპექტივას ასახავს.

³⁸ ლევან ბაბუხაძია, „დედას“, იხ. ინტერნეტბმული: <http://litklubi.ge/biblioteka/view-nawarmoebi.php?id=6970>

³⁹ გაია წულაძე, კომუნისტური შრომა. ლანჩხუთი, 1974 წლის 21 სექტემბერი



ილუსტრაცია 2: ირაკლი თოიძე, "ქართლის დედა"



ილუსტრაცია 3: ირაკლი თოიძე, "დედასამშობლო გიხმობს!" 1941

1960-იანი წლებში „გმირი დედის“ ფიგურა განსაკუთრებული ყურადღების ცენტრში ექცევა, ასევე გააქტურებულია მეზრძოლი ქალის იდეაც. 1955 წელს გადაიღეს „მაგდანას ლურჯა“, 1959 წელს შედგა „მაია წყნეთელის“ ეკრანიზაცია. 1957 წელს - ილია ჭავჭავაძის იუბილეს „ოთარაან ქერივი“ ფილმის ეკრანიზაცია დაამთხვიეს (ბაქრაძე 1989, 85).

დედობის წახალისება საქართველოში თვალსაჩინოდ გამოიხატა დედობის იდეის გარშემო აგებულ სკულპტურებში, რომელთა შორის განსაკუთრებით საინტერესოა 1958 წელს მოქანდაკე ელგუჯა ამაშუკელის მიერ შექმნილი „ქართველის დედა“⁴⁰. ძალიან საინტერესოა ზაალ ანდრონიკაშვილის ხედვა იმისა, თუ რა ემართება ნორმატიული დისკურსის მიერ საკუთარ წესებში მოქცეულ სიუჟეტს ქართველი ქალის შესახებ. ანდრონიკაშვილის აზრით, ასეთ დროს სიუჟეტი სტატიკური ხდება: „ქვავდება ან

⁴⁰ ასევე საინტერესო მაგალითია 1975 წელს მოქანდაკე მერაბ ბერძენიშვილის მიერ შექმნილი „ვიდევაც დაიზრდებიან“, რომელიც ფაშიზმზე გამარჯვების 30 წლის იუბილის აღსანიშნად აღიმართა.

ბრინჯაოში ისხმება“, რაც სოციალური პრესტიჟის ერთ-ერთ უმაღლეს თვალსაჩინოებაში - ძეგლში შეიძლება გამოიხატოს (ანდრონიკაშვილი 2005). ამ შემთხვევაში საინტერესოა, თუ რა კრიტერიუმია აუცილებელი სიუჟეტის უკვდავსაყოფად, ანუ „ძეგლად ქცევისთვის.“ ანდრონიკაშვილი მიიჩნევს, რომ ეს კრიტერიუმი დედობაა: „ქართველები ქალს თუ ძეგლს უდგამენ, ეს უმეტესწილად, დედის ძეგლია. ასეთი ძეგლები გვეუბნება, რომ ქართველი ქალის სიუჟეტის უკანასკნელი წერტილი, მისი კულმინაცია და ტელოსი დედობაა. ქართველმა ქალმა ძეგლი რომ დაიმსახუროს, დედა უნდა იყოს. დედის ძეგლი კი იმ ჩარჩოებზე მიგვითითებს, რომელიც ქართველი ქალის რეალიზაციისთვის არსებობს“ (ანდრონიკაშვილი 2005).

„ქართველის დედა“ არ არის გამონაკლისი. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ სოციალიზმის ნაციონალური დედების ძეგლები სხვადასხვა სოციალისტურ რესპუბლიკაში აღიმართა და ძალიან ადვილია მათ შორის არსებული მსგავსებების დანახვა. კიევში, ვოლგოგრადში, ერევანში, ტირანაში და თბილისში აღმართული „დედები“ - სოციალიზმისა და ნაციონალიზმის გადაჯაჭვულობის საუკეთესო მაგალითს წარმოადგენენ. ისინი ან ბრძოლის აქტში არიან ჩართულები, ან მცველის როლი აქვთ და მზადყოფნას გამოხატავენ პოტენციური ბრძოლისათვის (Lleshaj 2015). ამავდროულად ეს ძეგლები განასახიერებენ სოციალისტური ქალურობის იდეალს და მათზე დაკვირვებით სოციალისტური რეალიზმის მიერ გამოძერწილი იდეალიზებული სოციალისტი ქალის მახასიათებლების დანახვის საშუალება გვეძლევა. მიუხედავად იმისა, რომ სოციალისტი ქალი იყო ემანსიპირებული იმ გაგებით, რომ მუშაობდა, ის ამავდროულად აუცილებლად უნდა ყოფილიყო დედა და ერთობლიობაში წარმოადგენდა დასაქმებულ დედას. სოციალისტურ რესპუბლიკაში დედობა აღიქმებოდა ქალის ძირითად წვლილად შრომის საზოგადოების წინაშე, რითაც ის აფართოებდა მშრომელთა რიგებს და ხელს უწყობდა ახალი „საბჭოთა“ ადამიანის შექმნას. ახალი თაობის აღზრდა იყო ქალის ორმხრივი ვალდებულება. ერთი მხრივ - საზოგადოების (სოციალიზმის) და მეორე მხრივ - სამშობლოს (ნაციონალიზმის) წინაშე.

ერის დედის ძალიან ფემინურ არსებად წარმოჩენა სოციალისტური იდეალიდან გადახრას ნიშნავდა. სწორედ ამიტომ, სოციალისტური რეალიზმი ქალს როგორც მათი

გარეგნობით, ასევე ქცევით კაცის მსგავსად წარმოაჩენდა (Lleshaj 2015). აღსანიშნავია, რომ როგორც ქალების, ასევე კაცების რეპრეზენტაცია დაცლილი იყო ეროტიკული განზომილებისგან. სოციალისტური ქალი გმირების ასექსუალობა მიიღწეოდა მათი მასკულინიზაციით. სოციალისტური რეალიზმის პერიოდში ფილმებში, ნახატებში და ძეგლებში ვხვდებით ქალებს, რომლებიც გამოირჩევიან ანდროგენული, ან მასკულინური ნაკვთებით, ძლიერი ხმით და შესტებით. მიუხედავად იმისა, რომ „დედების“ სოციალიტურ ძეგლებს გრძელი კაბები აცვიათ, ისინი არ იწვევენ ტრადიციული ფემინურობის ასოციაციას. მკვლევარებს აზრით, სხვა ძეგლებთან შედარებით, „ქართლის დედის“ სკულპტურა ყველაზე ფემინურია სახითა და სხეულის მოყვანილობით, თუმცა მიუხედავად ამისა, მასაც სხვა ძეგლების მსგავსად აქვს გამორჩეულად ძლიერი მკლავები და ხელები (Lleshaj 2015). ქართლის დედა მთელ ქალაქს გადმოჰყურებს და „აკონტროლებს“. მისი „ეროვნული“ განზომილება უფრო ძლიერია, ვიდრე სხვა „დედების“ ძეგლებსა (Lleshaj 2015). როგორც ელგუჯა ამამუკელისადმი მიძღვნილ წიგნში ვკითხულობთ, „ქართველის დედა“, პირველყოვლისა, დედაა, ქალი, - ყველაზე ყველა ქვეყანაში საწყისი, ფუძე ცხოვრებისა და სამშობლოსი; აქ კიდევ იგი ქართველი ქალის, რომელსაც მყარად უჭირავს ისტორიის ქარცეცხლში გამოტარებული ორი ყველაზე დამახასიათებელი ეროვნული ატრიბუტი - სამბრძოლო ხმალი და სამოყვრო თასი“ (კინწურაშვილი 1984, 10). დედის უპირატესობაზე ყურადღებას ამახვილებს ჟურნალის „ქართველი ქალი“ ერთ-ერთი სტატია, რომლის თანახმად ქალი ფარისა და ხმლის გარეშეა, მაშინ როდესაც დედა ყველა ღირსებით არის შეიარაღებული, შესაბამისად, მათი ერთმანეთთან შეჯიბრება წარმოუდგენელია.⁴¹

სოციალისტური და პატრიოტული რწმენების თანხვედრამ გამოიწვია ის, რომ ერის „დედები“ იმის ნაცვლად რომ ბავშვების აღზრდით იყვნენ დაკავებულები, შეიარაღებულები არიან: ან იბრძვიან, ან საბრძოლო მზადყოფნაში არიან. ქართლის დედას ხმალი თავდაცვის პოზიციაში აქვს. ქართლის დედა მტრულად (ხმლით) ხვდება მათ, ვინც მტრად მოდის, ხოლო ღვინით სავსე ფიალით ეგებება მეგობრებს. მაშინ როცა სხვა სოციალისტურმა ძეგლებმა დაკარგეს მნიშვნელობა, „დედებმა“ გაუძლეს საბჭოთა

⁴¹ იხ. ჟურნალი „ქართველი ქალი“, 1957, #2, გვ.6

კოლაფსს, რადგან მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული ერისა და სამშობლოს იდეებთან (Lleshaj 2015).

უკვე 1970-იან წლებში საჭოთა დისკურსის ენა თითქმის ზუსტად იმეორებს ქალის დანიშნულების შესახებ მეცხრამეტე საუკუნისეულ ნორმატიულობას:

„ამ ერთობლივ სახალხო მოძრაობაში უდიდესი როლი მიეკუთვნება ქალს - მშრომელს, დედას, მეუღლეს, მეგობარს. ქართველი ქალის საზრუნავი ტრადიციულად იყო, არის და დარჩება ოჯახისა და ერის სირცხვილ-ნამუსი, ოჯახისა და ერის გამრავლება-გაძლიერება, ოჯახისა და ერის სულიერი აღორძინება. ყოველი კარგად აღზრდილი, შრომისმოყვარე, განათლებული, პატიოსანი შვილი ხომ ქვეყნის განძია და მისი სიმტკიცის ბურჯი! კარგი ქალობით, კარგი დედობით, ოჯახის გონივრული გაძლიერებით, ქვეყნის გულმხურვალე ჭირისუფლობით შემოგვინახა ქართველმა ქალმა კერა, ენა და ყველაფერი უძვირფასესი, რაც გაგვაჩნია.“⁴²

გვიანდელ საბჭოთა პერიოდში ქართველი ქალების შესახებ დაწერილი წიგნები გამორჩეული ქალების თავმოყრას ისახავს მიზნად. ამ წიგნების თანახმად: „ქართველი ქალის გონებრივი გამოფხიზლება და მისი საზოგადოებრივი მოღვაწეობა განსაკუთრებით შესამჩნევი გახდა XIX საუკუნის პირველ ნახევარში, როცა რუსეთთან შეერთებით საქართველოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში, როგორც ილია ამბოზს ამ დიდი პოლიტიკური მოვლენის შესახებ, დაიწყო ‘ახალი ხანა’“ (ჩიხლაძე 1976, 3). აღსანიშნავია, რომ საბჭოთა კრებულებში თავმოყრილ მეცხრამეტე საუკუნის ქალთა პორტრეტებში ჭარბობენ ქალები, რომლებიც რომელიმე ცნობილი მწერლის, მეცენატის, ან საზოგადო მოღვაწის ქალიშვილები, ან ცოლები არიან. მაგალითად: ნინო ყიფიანი, ელისაბედ ორბელიანი, ოლღა გურამიშვილი, ელენე ყიფიანი, ანატასია (ტასო) მაჩაბელი, თამარ ჭავჭავაძე-ბაგრატიონ-გრუზინსკაია. ეს ქალები დახასიათებულები არიან, როგორც პატრიოტები, სამშობლოს ინტერესების დამცველები. მათი მოღვაწეობის სფერო ძირითადად საგანმანათლებლო სივრცეა. ისინი იცნობენ მაშინდელ წამყვან ფიგურებს

⁴² იხ. ჟურნალი „ქართველი ქალი“, 1973 #1, გვ. 1

ილიას, აკაკის, იაკობ გოგებაშვილს. ზოგ შემთხვევაში ხაზია გასმული ამ ქალების სილამაზეზეც, თუმცა ისინი წარმოჩენილები არიან მამაკაცთა ტრფობის საგნებად და არა აქტიურ, ვნებიან, ემოციებს აყოლილ ქალებად.

ეროვნულ-განმანათავისუფლებელი მოძრაობის გააქტიურების პერიოდში მოძრაობის ლიდერები ზვიად გამსახურდია და მერაბ კოსტავა ისევ ნაციონალისტური დისკურსის მთავარ ფიგურებს - წმინდა ნინოსა და და ქეთევან დედოფალს უძღვნიან ლექსებს. წმინდა ნინოს ზვიად გამსახურდია საქართველოს დედას უწოდებს, რომელიც მარად უნდა უძლოდეს წინ ქართველ ერს, ხოლო კოსტავას ლექსში ქეთევან დედოფლის სახელთან არის დაკავშირებული ის სულისკვეთება „დედებს რომ მიჰქონდათ აკვნებთან“ (ბრეგაძე 2013, 262). „ისტორიული ქართველი ქალი“ ხდება მოტივატორი საქართველოს დამოუკიდებლობისთვის ბრძოლაში.

პოსტსაბჭოთა გამოწვევები: ქართველი ქალი ტრადიციულ და ალტერნატიულ დისკურსებში

საბჭოთა კავშირის კოლაფსისა და პოსტსაბჭოთა სოციო-ეკონომიკური კრიზისის ფონზე, ვხედავთ გენდერული როლების გადააზრებას. ერთი მხრივ, ისმის მოწოდებები იმის შესახებ, რომ ქალებმა საშინაო სფეროს უნდა მიხედონ, რასაც 1993 წელს ლაკონურად ახმოვანებს რუსეთის შრომის მინისტრი: „დარჩით სახლში, გაზარდეთ ბავშვები, მოუარეთ სახლს - და სამუშაო ადგილები მამაკაცებს დაუთმეთ“⁴³ (Gould 1993). მეორე მხრივ კი თვალსაჩინოა, რომ დამოუკიდებლობა აღდგენილი კაცების დიდი ნაწილი ვერ ახერხებს ახალ გამოწვევებთან სწრაფ შეგუებას (Frederiksen 2013), ქალები კი ოჯახის ეკონომიკურ გადარჩენას საკუთარი იდენტობის ცენტრში აქცევენ და მეტ მოქნილობას ავლენენ პოსტსაბჭოთა შრომის ბაზარზე, რითაც შედარებით ეზრდებათ გავლენა ოჯახის შიგნითაც (Paulovich 2016, a 2008). პოსტსაბჭოთა საქართველოში ქალებთან დაკავშირებით ორ ძირითად დისკურსს ვხედავთ: ტრადიციულს, რომელიც ქალის ნაციონალისტურ სახეს იყენებს და ალტერნატიულს, რომელიც ძირითადად ქალთა

⁴³ ჩემი თარგმანი

უფლებადამცველების მიერ იქმნება. ნიშანდობლივია, რომ ქალთა უფლებადამცველების დისკურსი ხშირ შემთხვევაში აღქმულია, როგორც უცხო ინტერვენცია, რომელიც ნაციონალურ ღირებულებებს უქმნის საფრთხეს. გენდერის მკვლევრის, ქეთევან ჩართოლანის შეფასებით, თუ საბჭოთა პერიოდში ფემინიზმი ბურჟუაზიასთან იყო ასოცირებული, პოსტ-საბჭოთა საქართველოში ის საბჭოთა კავშირთან დააკავშირეს და კიდევ ერთხელ დაგმეს (Chartolani 2009, 38).

ტრადიციული დისკურსი

დასაქმებული ქალების რიცხვის ზრდის მიუხედავად, საზოგადოების მხრიდან ქალის აღქმა დიდწილად მაინც ტრადიციული დისკურსის გავლენას განიცდის: „სათანადო“ ქართველი ქალი დახასიათებულია როგორც ლამაზი, დაცვის სურვილის მქონე, სახლის სამუშაოს უმეტესი ნაწილის შემსრულებელი, შვილების მომვლელი, დამჯერი, თავშეკავებული და ემოციურად სტაბილური (Javakhishvili 2008). კრებული „თაყვანსაცემი მანდილოსნები“ ძალიან საინტერესო წინასიტყვაობას გვაწვდის:

„იმთავითვე აოცებდა ქართველი ქალის ფენომენი გამოჩენილ უცხოელ მოგზაურებს და მოაზროვნეებს. ქართველი მანდილოსანი გამოირჩევა გარეგნული სილამაზით, დედაშვილობის განსაკუთრებული მგრძნობელობით, კდემამოსილებით, სიდარბაისლით, გონიერებით, თავდადებით ქრისტიანული რწმენისა და ქართული ჯიშის გადასარჩენად და გასაძლიერებლად.“ (აბდალაძე 2009, 3)

ტრადიციულ დისკურსში ქალის მთავარ ეპითეტებად რჩება „შვილების აღმზრდელი დედა“, „ოჯახის ბურჯი“, „სიწმინდის დამცველი“ (აბდალაძე 2009, 46). გარდა მამაკაცის დახმარებისა, მეცხრამეტე საუკუნის მსგავსად, ახლაც აქცენტირებულია ქართველი ქალის საზოგადოებრივი საქმიანობა: „გვერდში რომ ედგა მამაკაცს და აქტიურადაც მონაწილეობდა ერის ცხოვრებაში“ (აბდალაძე 2009, 46). ამ კრებულში ქართული კულტურისთვის რთულად მისაღები მედეას ფიგურა ნორმატიულ სახეს იძენს, რადგან შვილების მკვლევლობა აღარ ბრალდება. ახალი ვერსიის თანახმად, მედეას შვილები კორინთელებმა დახოცეს და ევრიპიდეს ამ ცოდვის ჩამომორებლად ფული

გადაუხადეს, რათა ისტორიის ახლებური ინტერპრეტაცია დაეწერა და მედეასთვის საკუთარი შვილების მკვლელობა გადაებრალეზინა (აბდალაძე 2009, 14).

ტრადიციული დისკურსის მთავარი საყრდენი ისევ სამი ისტორიული ქალია: განმანათლებელი - წმინდა ნინო, ქეთევან დედოფალი და თამარ მეფე. დღესდღეობით სამივე ეს ფიგურა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ წმინდანადაა შერაცხული. ასევე ატუალურია საქართველოს ღვთისმშობელი მარიამის წილხვედრ ქვეყანად მოხსენიებაც. აღსანიშნავია, რომ სახელმწიფო სერვისების განვითარების სააგენტოს მონაცემებით ქართველი ქალების სახელებში სწორედ ნინო, მარიამი და თამარი ინაწილებენ პირველ, მეორე და მესამე ადგილებს.⁴⁴

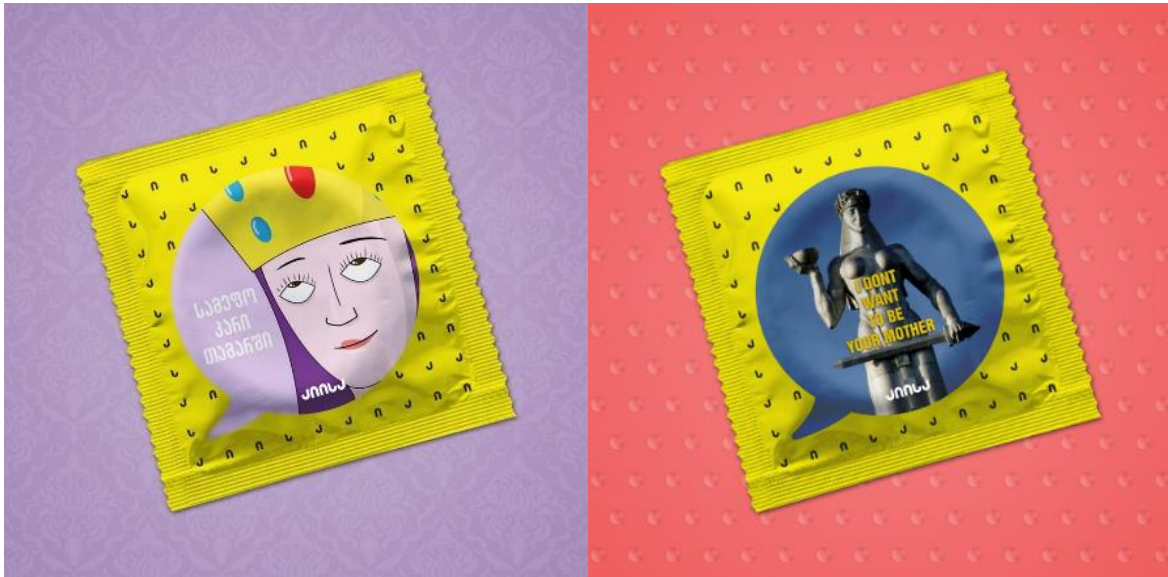
ტრადიციული წარმოდგენები ვერ ეგუება ქალთა საკულტო ფიგურების ახლებური ლინზით დანახვას. 2000-იანი წლების დასაწყისში მორწმუნეებისა და სასულიერო პირების მხრიდან ძალიან დიდი უკმაყოფილება მოყვა მწერალი ლაშა ბულაძის მხრიდან მხატვრულ ტექსტში თამარ მეფის პირველი ღამის აღწერას (ბულაძე 2003). ჟურნალი ფლეიბოის (Playboy) ქართულმა ვერსიამ მხოლოდ ცხრა თვე იარსება და მწვავე დისკუსია გამოიწვია, რომლის მორალური იმპერატივი ასე ჟღერდა: როგორ შეიძლება Playboy ქეთევან დედოფლისა და ნესტან-დარეჯანის სამშობლოში! (Manning, Once Upon a Time, There Was Sex in Georgia 2014).⁴⁵ 2018 წელს დიდი ხმაური გამოიწვია თამარ მეფის ილუსტრაციისა და ქართლის დედის ფიგურის ქართული წარმოების კონცეპტუალური პრეზერვატივების „აიისა“ გარეკანზე მოთავსებამ.⁴⁶ საინტერესოა, რომ ქართლის დედის ფიგურით დასურათებული პრეზერვატივის სურათი „აიისას“ ფეისბუქის გვერდზე

⁴⁴ საქართველოში აღრიცხული ყველაზე პოპულარული ქალთა სახელებია: ნინო (115130), მარიამი/მარიამ (110593), თამარი/თამარ (79029), სახელმწიფო სერვისების განვითარების სააგენტოს 2018 წლის 18 თებერვლის მონაცემები, იხ. ინტერნეტბმული: http://sda.gov.ge/?page_id=8680

⁴⁵ ქართული ფლეიბოის დაარსების და დახურვის მოკლე ისტორია: ქართული PLAYBOY-ის სევდიანი ისტორია, მარტი 9, 2012 by Molly Bloom's Day, იხ. ინტერნეტბმული: <https://mollybloomsday.com/2012/03/09/playboy-georgia/>

⁴⁶ „საპატრიარქო პრეზერვატივების ქართულ ბრენდ „აიისას“ მორწმუნეების შეურაცხყოფაში ადანაშაულებს“, 2018 წლის 20 მარტი, ლიბერალი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/h34o2U> ინტერნეტბმულები „აიისას“ ფეისბუქ გვერდიდან: <https://goo.gl/tyi67Y>, <https://goo.gl/g4eAMJ>, <http://aiisacondoms.com/>

შემდეგი წარწერითაა განთავსებული: „ქართველი ქალი ემანსიპირებული და დამოუკიდებელია.“⁴⁷



ილუსტრაცია 4: აიისა, "სამეფო კარი თამარში"

ილუსტრაცია 5: აიისა, "I DON'T WANT TO BE YOUR MOTHER"



ილუსტრაცია 6: ქართლის დედად ქცეული თამარ მეფე

„ისტორიული ქართველი ქალის“ სხვადასხვა ფენები იმდენად გადაჯაჭვულია, რომ ერთიანობაში თავად ეს სახე წარმოადგენს ისტორიული და სიმბოლური ფიგურების ჰიბრიდს, რომელიც განსხეულებასაც თანამედროვე ქართულ სუვენირში ვხედავთ: გასაღებების საკიდი, რომელიც ქართლის დედის ქანდაკების პატარა ასლს წარმოადგენს დასათაურებულია, როგორც: დედოფალი თამარი. ამ შემთხვევაში ვხედავთ როგორც სხვადასხვა სიმბოლოების გადაფარვას, ასევე პრედიკატების ცვლილებასაც, რომლის შედეგადაც მეფედ წოდებული თამარი დედოფალი ხდება.

⁴⁷ „აიისა“ Facebook გვერდი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/9bFh2X>

პოსტსაბჭოთა საქართველო ეკონომიკური, სოციალური და პოლიტიკური გამოწვევების ქვეშაა, რაც აისახება პოეზიაშიც. ყველაზე თვალსაჩინო გრძნობა, რითაც პოსტსაბჭოთა ქართული პოეზიაა გაჟღერებული, არის უიმედობა. არსად ჩანს პატრიოტული სულისკვეთება, თითქოს ყველანაირი ძალებისგან არიან დაცლილი ქვეყანაც და ამ ქვეყანაში მაცხოვრებელი ადამიანებიც. აკვანი, რომელიც ილიას პერიოდის ნაციონალისტურ ხედვაში იმედის სიმბოლოა, ვახუშტი კოტეტიშვილის მიერ „დღევანდლობის“ (1994) აღწერაში დაფერფლილია: „ირგვლივ რეგვენთა ჯირითი,/ ლანძღვა-გინება-ყაყანი,/ შუბლნატყვიარი ქაშვეთი,/ ნაცრად ქცეული აკვანი (ხარბედია 2004, 88). ბესიკ ხარანაულის მიერ აღწერილი საქართველო ქარშია გახვეული, შვილები, რომლებიც ქვეყანას უნდა უვლიდნენ არსად ჩანან: „საქართველო, მითხარი, ნუთუ მხოლოდ ქარია,/ სად არიან შვილები, შვილები სად არიან“ (...) (ხარბედია 2004, 106). ლექსებში ჩანს უიმედობა, დაღლილობა და თვითკრიტიკულობა - სწორედ ჩვენ ვართ, ვინც ასეთ მდგომარეობაში ჩააგდო ქვეყანა. აქტუალიზებულია ქვრივი ქართველი ქალის სახე, რაც ქვეყანაში მიმდინარე გარე, თუ შიდა არეულობებით და სისხლისღვრით აიხსნება. ეს არ არის კონკრეტული დედის სახე, ილიას „ოთარაანთ ქვრივის“ და „ქართლის დედის“ მსგავსად ამ შემთხვევაშიც ადგილი აქვს მგლოვიარე დედის ხატის განზოგადებას. გარდა ამისა, ოთარ ჭილაძის ლექსში - დავიწყებული მოტივი (1998), შავოსანი ქალი მეტაფორულად საქართველოს სახეა და ისეთივე გზააზნეული, როგორც იმ პერიოდის საქართველო:

„ (...) ნეტავ, ვინ არის ეს შავოსანი
პირქუში ქალი,
ჯოხის ამარა
რომ დასდგომია უკაცურ ბილიკს,
კაბის კალთით რომ აუთრევია
მისივე ჩონჩხის მაგვარი ძეძვი
და მიდის, მიდის, არც იცის, საით.
იქნებ ბედკრული საქართველოა,

ჩვენს გულებიდან გამოდევნილი?!” (ხარბედია 2004, 81).

1990-იანების განწყობა სრულიად განსხვავდება ილიას მუხტისგან, რომელიც მდმივად გამოღვიძებისკენ და მოძრაობისკენ გვიბიძგებს. ბესიკ ხარანაულთანაც ვხედავთ გასულიერებულ სამშობლოს, რომელსაც პოეტი ძილისკენ მოუწოდებს: „დაიძინე, დაღლილი ხარ,/ ტანჯული ხარ, საყვარელო...“. სამშობლოს გაღვიძებას აზრი არ აქვს, რადგან სიზმარი შეიძლება ტკბილი აღმოჩნდეს, ცხადში კი არაფერი საიმედო არ არის: „ცხადს ერიდე, ცხადი ჩვენ ვართ,/ ცხადი ჩვენ ვართ, სანატრელო,/ და განცხრომა გვირჩვენია,/ გან თუ ბრძოლა სასახელო.“ (ხარბედია 2004, 118).

საქართველო შვილადაა წარმოჩენილი თამაზ ჩხენკელის ლექსში „მარო მაყაშვილს“ (1995).⁴⁸ 9 აპრილის ტრაგედიამ თავიდან გააქტიურა 1921 წელს დაღუპული ახალგაზრდების თემა. თამაზ ჩხენკელი ცდილობს საკუთარი სათქმელი მიიტანოს მარო მაყაშვილამდე, მას შესჩვლოს საქართველოში დატრიალებული უბედურება. განსაკუთრებით საინტერესოა მისი მიმართვის ფორმა: „ეს ქვეყანა როგორ არეულა, ხედავ?/ ჩემო დიდო დედავ, დაო, შვილთაშვილო...“, ამასთანავე მაყაშვილი წარმოჩენილია პერსონად, რომლის კალთაშიც გაიზრდება შვილი და ეს შვილი როგორც ლექსიდან ვიგებთ საქართველოა: „ეს ქვეყანა - ჯერ ესოდენ ჩვილი ...“. (ხარბედია 2004, 38).

1990-2002 წლების პერიოდის პოეზიაში ნაკლებია ქართველი ქალის მიმართ მოწიწებული, აღმატებული დამოკიდებულების გამოხატვა. ვხედავთ ქალის ორ ძირითად სახეს: ცოლი და საყვარელი/მეძავი. ცოლის მიმართ დამოკიდებულება შეიძლება აღვწეროთ, როგორც რუტინით დამძიმებული, ეროტიულობისგან დაცლილი: „ცოლივით მომეგებო, - რომ ინახავს ნამუსს წმინდად“ (ომარ თურმანაული, ნეტავ ჩემ თავს არა ვგავდე, 242), ცოლი იმდენად მზრუნველია, რომ დედის ფუნქციებს კისრულობს, ანუ ქმრისთვის ისეთივე ხდება, როგორც „სათანადო“ ქართველი დედა: ქართველს უფალმა ბედად /ცოლი არგუნა დედად“ (კოტე ყუბანეიშვილი, კოტესტროფები, 173). ოჯახი და ცოლი თავსმოხვეულობასთან ასოცირდება, როგორც

⁴⁸ ბოლშევიკური რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსიის დროს 19 წლის მარო მაყაშვილი მოხალისედ ჩაეწერა და მოწყალების დად დაიწყო მსახურობა. 1921 წლის თებერვალში იგი გმირულად დაიღუპა.

რატი ამდლობელის ლექსში „სინამდვილე“ ჩანს, დაოჯახება ნორმატიულობის ნაწილია, ცოლის მოყვანა აუცილებელია და ამავდროულად გასათვალისწინებელია „სათანადო“ ქალის არჩევა: „უნდა იშოვნო სამსახური/ ცოლი მოიყვანო შესაფერი. / უნდა დაგემგვანოთ ყველას გასახარად./ მქონდეს ხელფასი და მყავდეს მეზობელი“(ხარბედია 2004, 343).

გვხვდება კაცი პოეტების ლექსები „არასათანადო“ ქალების მიმართაც, მაგალითად, ტარიელ ჭანტურიას ლექსში „გადაშლილი გულის ლექსპრომატი“ ვხედავთ მოღალატე ქალს: „მოკლედ, ქალმა, როგორ ქალმა,/ მიბოზა და მიქალა და - / სიმწრისაგან მეცინება - / გამთიშა და მიღალატა...“ (ხარბედია 2004, 61). ვახტანგ ჯავახიძის ლექსი მეძავეებს მიმართავს: „გაუმარჯოს ცუდი ქცევის შესანიშნავ ქალბატონებს: /სიყვარულის ანაბანა მაგათ დაგვიკაბადონეს“ (ხარბედია 2004, 65). ამ ქალების მიმართ დამოკიდებულება უფრო ლაღია, თითქოს თავად ეს ქალებიც უფრო უზრუნველები არიან. ოჯახისა და თავგადასავლების, ცოლისა და საყვარლის დიქტომია ჩანს ჯუანშერ ტიკარაძის ლექსშიც „ბებერი ჭრიჭინას სენტენციები“: „ვინაც ჯერ არ ჩასახულხართ /კანონიერ მშობელთა / ზანტად აჭრიალებულ საწოლებში, /ან საყვარელთა ხმაურიან ორგანებში“ (ახალი ქართული ლიტერატურა 2001, 134).

ამ დიქტომია ეხმიანება შეხედულებას ქართველი ქალის ორი ძირითადი სახის: პოზიტიურის (სექსუალობისგან დაცლილი) და ნეგატიურის (სექსუალურ ცოდვებთან დაკავშირებული) შესახებ (Nogaideli 2012, 19). ეთერ ნოლაიდელი ამ საკითხის განხილვისას ყურადღებას ამახვილებს სიტყვა „მანდილოსანზე“ და დასძენს, რომ ქართველი ქალის სექსუალობა ასეთი სიტყვების ლინგვისტური გამოხატულებების მეშვეობითაც კი იზღუდება. „სიტყვა „მანდილოსანი“ გამოხატავს პატივისცემას და მოწიწებას ქალის მიმართ, „მანდილოსანი“ უნიკალური ქართველი ქალია, ღირსებით სავსე, მაღალი მორალითა და ღირებულებებით. ყველა ჭეშმარიტი ქართველი კაცი საკუთარ პასუხისმგებლობად მიიჩნევს ასეთი ქალის ღირსების დაცვას, ხოლო მანდილოსანის საპირისპიროდ იდუმალი სხვები სექსუალურად შეუზღუდავი, დაცემული ქალები არიან (Nogaideli 2012, 19).

დედი,
დედამთილო,
დაგნებდი!
ჩვილის პერანგი-
-ჩემი თეთრი ალამი.

ნინო დარბაისელი, გათხოვილი ქალის ლექსი, 1994
(ხარბედია 2004, 258).

დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ ქართველი ქალის შესახებ ტრადიციული დისკურსის საპირისპიროდ, ვხედავთ ალტერნატიულ დისკურსს, რომლის შიგნითაც თანდათან უფრო ძლიერდება ქალის კრიტიკული ხმა. ალტერნატიულ დისკურსში ქალის ნორმატიული როლის და მოვალეობების მიმართ აღარ არის უპირობო მიმღებლობა. წარმოჩენილია ქალად ყოფნის სირთულეები და ის დილემები, რომლებსაც ქალის მიმართ არსებული მრავალწახნაგოვანი მოლოდინები ქმნიან.

ალტერნატიული დისკურსის ერთ-ერთი ადრეული მაგალითია დოდონა კიზირიას მიერ ოთარაანთ ქვრივის სახის ახლებური ინტერპრეტირება. კიზირია სტატიაში „ოთარაანთ ქვრივი – ქართველი ქალის ზნეობრივი იდეალი“ ცდილობს ილიას მიერ შექმნილი ქალის სახე გაანალიზოს არა როგორც ლიტერატურული, არამედ, როგორც სოციალურ-ფსიქოლოგიურ ფენომენი (კიზირია 1992). ავტორის მსჯელობის საწყის წერტილს ის წარმოადგენს, რომ ქართველებისთვის „ოთარაანთ ქვრივთან შედარება უდრის ქალის მორალური ღირსებების მიმართ გამოხატულ უმაღლესი ხარისხის კომპლიმენტს“ (კიზირია 1992, 12). ავტორის აზრით მკითხველები წლების განმავლობაში ოთარაანთ ქვრივის წაკითხვისას აღიქვამდნენ საზოგადოების მიერ აღიარებულ, „მოწინავე“ ფასეულობებს, წაუკითხავი მნიშვნელობები კი ყურადღების მიღმა რჩებოდა, რადგან მათი გააზრებისთვის ჯერ მზად არ ვიყავით. კიზირია პირველ რიგში ყურადღებას უთმობს მოთხრობის სათაურს, საიდანაც ვერ ვიგებთ მთავარი გმირის

სახელს და ამის ნაცვლად ვიგებთ მხოლოდ იმას, თუ რა გვარი იყო ქვრივის ქმარი. კიზირიას აზრით, გამოტოვებული ქალის სახელი, უფლებას გვაძლევს, რომ მის სინონიმად გამოვიყენოთ „უსახელო ქალი“, რის შედეგადაც იკვეთება მოთხრობის პირველი კორელატი - „უსახელო ცოლი - სახელიანი ქმარი“ (კიზირია 1992, 12). კიზირიას აზრით, სახელის არქონა ქალს უამრავი ღირსების მიუხედავად კაცზე უფრო დაბალ დონეზე აყენებს. ქმრის გვარის იდენტიფიცირებისას ნათელი ხდება ქალის ქმრის ოჯახისადმი მიკუთვნებულობა, რაც ავტორის აზრით, ნაშრომის მეორე კორელატია - „კაცი მფლობელი, ქალი - საკუთრება“ (კიზირია 1992, 12). ასევე ავტორი მსჯელობს იმ მონასტრულ ასკეტიზმზე, რომლითაც განმსჭვალულია ოთარაანთ ქვრივის ფიგურა. მიუხედავად იმისა, რომ ქმრის გარდაცვალების დროს ქალი ძალიან ახალგაზრდაა (დაახლოებით 24 წლის), მის სხეულზე მთელი ცხოვრების მანძილზე აღბეჭდილია გლოვა, რაც გამოიხატება როგორც მუქი ფერებით შემოსვაში, ასევე ერთგულების შენარჩუნებაში: „ქალის ტანს არა თუ „მხიარული“ ფერი, რაც მთავარია, მამაკაცის სხეული არ უნდა ეკარებოდეს. ფაქტიურად, ქალი უნდა მონაზვნად აღიკვეცოს, 'განერიდოს სოფელს' და მთელი თავისი სიყვარული და სიცოცხლე შვილს შესწიროს“. კიზირიას შეფასებით, ქვრივის ფიგურა სრულიად გამორიცხავს ეროტიულობას, რის ხარჯზეც მაღალ მორალურ პედესტალზე ახეხებს დადგომას: „იგი სრულიად ასექსუალურია, ანუ ამ სიტყვის სიმბოლური გაგებით კასტრირებული პიროვნებაა. მხოლოდ ასეთი ქალი ხდებოდა ქართულ კულტურაში არა ტრფიალის, მაგრამ განსაკუთრებული პატივისა და თაყვანისცემის ობიექტი, იმოსებოდა უმაღლესი და უსპეტაკესი სიწმინდის შარავანდედით.“ აღსანიშნავია, რომ ოთარაანთ ქვრივის ფემინურობისაგან დაცლილობაზე ასევე საუბრობენ როგორც მეოცე საუკუნის დასაწყისის (კაპანელი 1923), ასევე თანამედროვე მეცნიერები (Tsofurashvili 2008).

ალტერნატიულ დისკურსში წამოწეულია იმ ქალების პრობლემები, რომლებიც ვერ თავსდებიან „ნორმატიულობის“ ფარგლებში. ეთერ ნოლაიდელის მიერ ჩატარებული კვლევა ქართველი მარტოხელა დედების შესახებ საინტერესო ანალიზის საშუალებას იძლევა იმის შესახებ, თუ რამდენად შეიძლება ოთარაანთ ქვრივის ფიგურა თანამედროვე საქართველოშიც გავლენის მქონედ მივიჩნიოთ (Nogaideli 2012). თავად მარტოხელობა

ფართო ტერმინია: ტერმინი „მარტოხელა დედა“ შეიძლება მოვარგოთ იმ ქალს, რომელმაც შვილის ქორწინების გარეშე გააჩინა; შვილიან ქალს რომელიც ქმარს გაშორდა და შვილიან ქალს, რომელსაც ქმარი გარდაეცვალა. ნოღაიდელი პირველ კატეგორიას შეისწავლის, ანუ იქ ქალებს, რომლებმაც ქორწინების გარეშე გააჩინეს შვილი, თუმცა როგორც კვლევა გვიჩვენებს, სხვადასხვა ტიპის მარტოხელობის აღქმა განსხვავდება. საზოგადოებაში მაღალი მიმდებლობაა ილიას ოთარაანთ ქვრივისეული სცენარის მიმართ, რადგან მსგავს შემთხვევაში ქალს გავლილი აქვს ნორმატიული გზა: ის ჯერ გათხოვდა, შემდეგ შვილი გააჩინა და დაქვრივების შემდეგ კი მთელი ცხოვრება გარდაცვლილი ქმრის ხსოვნას და შვილის აღზრდას მიუძღვნა, რაც კიდევ უფრო მეტ პატივისცემას იწვევს მის მიმართ. ამ სცენარის საპირისპიროდ, მარტოხელა დედები, რომლებიც შვილს დაოჯახების გარეშე აჩენენ, არღვევენ იდეალური ოჯახის სუბორდინაციას, სადაც მამა არის ოჯახის თავი, მთავარი „შემომტანი“, შესაბამისად ისინი საფრთხედ აღიქმებიან ნაციონალური ღირებულებებისთვის (Nogaideli 2012).

პატრიარქალურ საზოგადოებაში დედობასთან დაკავშირებული სირთულეებზე ამახვილებს ყურადღებას თამთა თათარაშვილის პროექტი“ ფემინისტი დედის დღიურები.“⁴⁹ ამ პროექტის ფარგლებში მომზადებულ სტატებში ლაპარაკია დედობასთან დაკავშირებულ სამეცნიერო ლიტერატურაზე, დედად ყოფნის სირთულეებზე და ქალების წინაშე არსებულ კულტურულ მოლოდინებზე.



ილუსტრაცია 7: ფემინისტი დედის დღიურები, პროფილის ფოტო

⁴⁹ ფემინისტი დედის დღიურები, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.facebook.com/feministmother/> თამთა თათარაშვილი, „ვინ არის ფემინისტი დედა?“, Heinrich-Böll-Stiftung, ფემინიზმი და გენდერული დემოკრატია, გამოქვეყნებული 2017 წლის 29 სექტემბერს, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.feminism-boell.org/ka/2017/09/29/vin-aris-peministi-deda> თამთა თათარაშვილი, „ვის ეკუთვნის დედა?“, Heinrich-Böll-Stiftung, ფემინიზმი და გენდერული დემოკრატია, გამოქვეყნებული 2018 წლის 9 თებერვალი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.feminism-boell.org/ka/2018/02/09/vis-ekutvnis-deda> თამთა თათარაშვილი, „დედობის ნიღაბს მიღმა“, Heinrich-Böll-Stiftung, ფემინიზმი და გენდერული დემოკრატია, გამოქვეყნებული 2017 წლის 1 ივნისს, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.feminism-boell.org/ka/2017/06/01/dedobis-nigabs-migma>

ნიშანდობლივია, რომ თამარ მეფის სახეს ქართველი ქალის გავლენიანობის წარმოსაჩენად იყენებენ ალტერნატიული დისკურსის წარმომადგენლებიც. თუმცა ამ შემთხვევაში ხაზგასმულია არა თამარის საკრალური სახე (წმინდანი), არამედ მისი კარგი პოლიტიკოსობა, მხედართმთავრობა, დიპლომატია (მაჩაბელი 2002).

პოსტსაბჭოთა პერიოდის ქართულ პოეზიაში იზრდება ქალი პოეტების ლექსების რაოდენობა და ამ ლექსებში თავად ქალთა საკითხის პრობლემურობის წარმოჩენის სიმწვავეც. 1992 წელს დაწერილი იზა ორჯონიკიძის უსახელო ლექსი ნათლად აჩვენებს ქალთა მიმართ დამოკიდებულების პრობლემურობას: „როცა მაქებენ, /ვაჟკაცობას მიქებენ მუდამ, /მაძაგებენ და /მიწუნებენ სწორედ ქალობას! /გამელიმება ნაღვლიანად - /არ მიყვარს ხურდა, /არც ამ უკაცო /საქართველოს შევთხოვ წყალობას“ (ხარბედია 2004, 101). დალილა ბედნიანიძესთანაც ვხედავთ ბიჭად ყოფნის უპირატესობას: „აი, შუადღის ცისარტყელაში თუ გაძვერი, /გელირსება, ბიჭად იქცე და მამის გვარი გააგრძელო“ (ხარბედია 2004, 176).

დედობა ქართველი ქალების ლექსებში დაცლილია პეტეტიკურობისგან და ტრაგიზმიტაა სავსე. ძალიან საინტერესოა ელა გოჩიაშვილის ლექსი „სიზმარში... სიზმარში“, რომელიც შვილს ეძღვნება. ლექსი დედის არდაბადებულ შვილისადმი მიმართვაა, მათი დედა-შვილობა მხოლოდ სიზმრებშია ხილული. პოეტი პატიებას სთხოვს შვილს იმისათვის, რომ ვერ გააჩინა და ვერ შედგა მისი ცხოვრება და თვითონაც ჰპირდება, რომ აპატიებს, რადგან შვილის არ გაჩენის გამო ვერც მისი ცხოვრება შედგა (ხარბედია 2004, 232). როგორც რუსუდან კაიშაურის ლექსი „დედაშვილობა“ (1997) გვიჩვენებს, დედის როლი გარკვეულწილად ფემინურობის დაკარგვას გულისხმობს: „აღარ დავემებ - ჩამომხმარი ვარ, /ბევრი დავკარგე ჩვევა ქალური, /მეციხოვნე ვარ, ხელში ხმალი მაქვს, /დამით საწოლებს ავუვლ-ჩავუვლი“, (ხარბედია 2004, 216). ქალის თვითაღქმის თვალსაზრისით ძალიან საინტერესო ლექსია ამავე ავტორის „დროშა“ (2001), რომელშიც დედა წარმოჩენილია შვილების დროშად, რომელიც მუდმივად იმ ფუნქციას ასრულებს, რაც იმ მომენტისთვის მის შვილებს სჭირდებათ: „ვფრიალებ აივანზე გადაკიდული, /ჩავდივარ ეზოში აყვირებული: /„ძირს, ჩემი შვილების დამჩაგვრელი!“; „დამით, როცა სძინავთ, /ანტენა ვარ, /ლამაზ სიზმრებს ვუჭერ (...) „საბნის გული ვარ -

/გული მიფიალებს“. დედას, როგორც დროშას, პირადი ცხოვრების უფლება არ აქვს: „დროშა ვარ და /პირადული არ შემშვენის, /არც ძირს დაშვება, /არც ცოცხლად გარდასახვა შემეფერება (ხარბედია 2004, 209). ქალის როლის თვითირონიულ აღწერას წარმოადგენს ამავე ავტორის ლექსი „ქალი- მურაბა“ (1999)⁵⁰:

„ვიცი რომ არ ვცხოვრობ, რიტუალს ვასრულებ,
ყოველდღე შევდივარ დამტვერილ ყოფაში.
ვუღიმი ცოდვილებს, არ ვებრძვი ავსულებს,
მარადჟამს მიდულს მე ლობიოს ქოთანში.
ვშიშობ, რომ ვიღაცამ დამტოვა კარებში
თიხისგან შექმნილი ცოცხალი ყულაბა,
არასდროს არ ვბრაზობ, არავის არ ვერჩი
ვტკბები და ვსქელდები, ვარ ქალი მურაბა“ (ხარბედია 2004, 213).

რუსუდან კაიშაურის ლექსში „ალტერნატივა“ (2000) ვხედავთ დილემას ქალის ინტერესებსა და ყოველდღიურ მოვალეობებს შორის. ავტორი თავის თავს წარმოაჩენს ცოცხით აღჭურვილ დიასახლისად, რომელსაც წიგნის წაკითხვა უნდა, მაგრამ სახლის საქმეებს ვერ უსხლტება ხელიდან. ქალის მიმართ დაკისრებული მრავალფუნქციურობა მას ჰიბრიდად აქცევს:

„ზღაპრის გმირი ვარ, ქალთევზას დარი
და ტანის ნაცვლად ცოცხზე ვარ მდგარი.
მკერდი მაქვს ქალის, თავი და
მკლავი - ძვალა, ტყავი.
ვხვეტავ და ვნაყავ, ვამტვრევ და ვბერტყავ,
ვამზადებ საჭმელს.
შვილებსაც ვაჩენ - როგორც ჩემს სასჯელს“ (ხარბედია 2004, 214).

⁵⁰ ქალის პრობლემებს ეძღვნება რუსუდან კაიშაურის უფრო გვიანდელი ლექსებიც: „დაღლილობა“, „გამეორება“, „ბიოგრაფია“, „მე ვარ კომბლე, „შუშანიკი“, ჟურნალი არილი, რუსუდან კაიშაური - ლექსები, გამოქვეყნებული 2010 წლის 15 ნოემბერს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/DUSLNK>
იგივე პრობლემატიკაა წარმოჩენილი ეკა ქევანიშვილის ლექსში „არაფერი“, ჟურნალი არილი, გამოქვეყნებული 2014 წლის 21 აგვისტოს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/iAY7pf>

როგორც ვხედავთ, პოსტსაბჭოთა ტრადიციული დისკურსი ძირითადად ნორმატიულობის ადრინდელი ფენებისგან შედგება, თუმცა ქვეყანაში შექმნილი მძიმე სოციალური ფონი აქრობს ნაციონალისტური მუხტისთვის დამახასიათებელ შეუპოვრობას. ალტერნატიული დისკურსი უფრო ცოცხალი და მეზრძოლია, თუმცა ძირითადად თვითრეფლექსიის ფუნქციას ატარებს და ქალის როლის ხელახლა გადააზრების საჭიროებას აყენებს დღისწესრიგში. ნიშანდობლივია, რომ ქალთა უფლებადამცველები ქალის როლზე და ფუნქციებზე საუბრისას ხშირად ტრადიციული დისკურსის შიგნით არსებულ სახეებს იშველიებენ. წარსული გენდერულ თანასწორობის საკითხებზე მომუშავე მკვლევართათვის ერთგვარ საცავს წარმოადგენს, საიდანაც შეიძლება მოიპოვონ მაგალითები ქალების სიძლიერის, მათი ქვეყნის წინაშე დამსახურების, მნიშვნელოვანი როლის შესახებ. თუმცა შეცვლილია მიდგომა: ამ მაგალითების მოძიება თანამედროვე ქართველი ქალის გასამხნეველად და გასაძლიერებლად ხდება.

თავი 4. დემოგრაფიული პოლიტიკა

რეპროდუქციული პოლიტიკა საბჭოთა პერიოდში უშუალოდ სახელმწიფოს ცენტრალურ გადაწყვეტილებებს ეფუძნებოდა, დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ კი მათ უკან უკვე სხვადასხვა აქტორების იდენტიფიცირებაა შესაძლებელი. დემოგრაფიული საკითხების გაანალიზებისას, პირველ რიგში განვიხილავ საბჭოთა პოლიტიკას, რომელიც თავის მხრივ ქალის რეპროდუქციული პრაქტიკების მიმართ არაერთგვაროვან მიდგომებს აერთიანებს, შემდეგ კი ვისაუბრებ დამოუკიდებლობა აღდგენილი საქართველოს დემოგრაფიული გადაშენების შიშზე და ამ საფრთხესთან ბრძოლის სტრატეგიებზე, რომლებიც უშუალოდ უკავშირდება უშვილობის საკითხს.

საბჭოთა პერიოდი

ადრეული საბჭოთა წლები ხასიათდება ოჯახის ინსტიტუტის ლიბერალიზაციით, განქორწინების გამარტივებით, აბორტის ლეგალიზაციით და ქორწინებამდელი სექსუალური კავშირებისადმი მიმღებლობით. აღსანიშნავია, რომ ქალისათვის დედობა ადრეულ საბჭოთა პერიოდშიც აუცილებელი ვალდებულებაა, თუმცა დედობის გაგება ამ პერიოდში მხოლოდ ბავშვის გაჩენით შემოიფარგლება. რაც შეეხება აღზრდას, ეს უკვე საბჭოთა სახელმწიფოს პრეროგატივაა. 1930-იანი წლებიდან ეს პოლიტიკა იცვლება და ჩნდება „სტალინისტური“ ოჯახის ფენომენი. ხდება აბორტების აკრძალვა და გაყრის პროცესის გართულება. „ემანსიპირებულ“ საბჭოთა მუშა ქალს თანაბარი წარმატებით ევალება, რომ ოჯახშიც სათანადო მეუღლეობა და დედობა გასწიოს. შობადობის გაზრდის აქტუალობამ განსაკუთრებით თავი იჩინა მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში, რაც ომში დაღუპული ადამიანების დიდი რაოდენობით და ომის შემდგომი ეკონომიკური სიდუხჭირით იყო გამოწვეული. სწორედ ამ პერიოდში აწესებს სახელმწიფო განსაკუთრებულ ზომებს უშვილობის აღსაკვეთად და მრავალშვილიანობის წასახალისებლად. 1960-იან წლებში აბორტი ისევ ლეგალური ხდება, თუმცა მუდმივად იბეჭდება სტატიები მისი მავნე შედეგების შესახებ. სექსუალური თავისუფლება,

რომელიც ადრეულ საბჭოთა კავშირში მისაღებია, ამ პერიოდისათვის უკვე ბურჟუაზიულ თავაშვებულობად და აღვირახსილობად არის მიჩნეული.

ქალთა ემანსიპაციის პროექტი - ადრეული საბჭოთა პერიოდი

„შრომის რესპუბლიკა უყურებს დედაკაცს, პირველ ყოვლისა, როგორც სამუშაო ძალის, ცოცხალი შრომის ერთეულს; დედობის ფუნქციას იგი იხილავს, როგორც ფრიად მნიშვნელოვან, მაგრამ დამატებითი ამოცანას და ამასთან ერთად არა როგორც კერძო ოჯახურ, არამედ როგორც სოციალურ ამოცანას.“
(კოლონტაი 1923, 212).

საქართველო 1921 წლიდან საჭოთა რესპუბლიკად ცხადდება. ამ დროისათვის რუსეთი უკვე გასაბჭოებულია, გაუქმებულია საეკლესიო ქორწინება და კანონი თანასწორია კანონიერი და ქორწინების გარეშე დაბადებული ბავშვებს მიმართ,⁵¹ დაუსჯელად არის ცნობილი აბორტი, ანუ „ხელოვნურად მუცლის წახდენა“ (კოლონტაი 1923, 222). ამ რეგულაციების გატარების შემდეგ გაზრდილია იმ პირთა რიცხვი, რომლებიც ფორმალური ქორწინების ნაცვლად არაფორმალურ თანაცხოვრებას ამჯობინებდნენ (კოლონტაი 1923, 234).

გასაბჭოებისთანავე ქართულ ენაზე უკვე ხელმისაწვდომი ხდება ალექსანდრა კოლონტაის ნაშრომები, რომლის ერთ-ერთ მთავარ ინტერესის სფეროს ქალის როლის ახლებური ხედვა და ოჯახის ინსტიტუტის რეფორმაცია წარმოადგენს.⁵² კოლონტაი საბჭოთა იდეოლოგია შორისაა, შესაბამისად მის ნაშრომებში დიდი ნაწილი სამომავლო ხედვებს ეთმობა. ეს ჰიპოთეტურობა განსაკუთრებით თვალსაჩინოა 1921 წელს გამოცემულ ნაშრომში, უკვე 1923 წელს მის ლექციების ციკლში ვხედავთ განხორციელებული რეფორმების მიმოხილვას და ახალი სამოქმედო გეგმების დასახვას. როგორც კოლონტაის ნაშრომში ჩანს, საბჭოთა მოსახლეობა შეშფოთებულია მიმდინარე ცვლილებების,

⁵¹ 1917 წლის დეკემბრის 18 და 19 დეკრეტები

⁵² ალექსანდრა კოლონტაი - რევოლუციონერი კომუნისტი ქალი, რომელიც მუშაობდა საბჭოთა ადმინისტრაციაში და 1919 წელს ჩამოაყალიბა „ენოდტელი“, ანუ ქალთა დეპარტამენტი.

განსაკუთრებით კი გაყრის გამარტივების გამო, თუმცა მისი აზრით, ოჯახის ინსტიტუტის ცვლილება ბუნებრივი პროცესია და ტრანსფორმაციის აუცილებლობას იწვევს ახალი ცხოვრება, რომელიც თავის მხრივ ქალსა და კაცს შორის ახლებურ დამოკიდებულებას აყალიბებს. კოლონტაის მიაჩნია, რომ ახლებური სტრუქტურის ჩამოყალიბებას პირველი ბიძგი კაპიტალიზმმა შეუქმნა, რადგან სწორედ კაპიტალისტური ეკონომიკური სისტემის განვითარებამ აიძულა ქალი გასულიყო სახლიდან და სამუშაო ეძებნა: „კაპიტალიზმმა ქალს დააკისრა მისი ძალ-ღონის შეუფერებელი ტვირთი. მან გადააქცია ის დაქირავებულ მომუშავე ქალად და კი ვერ შეუმსუბუქა ვერც ოჯახის საქმე და ვერც მშობლისა“ (კოლონტაი, ოჯახი და კომუნისტური სახელმწიფო 1921, 7). დასაქმებული ქალის ცხოვრება, რომელიც ამავდროულად შვილებისა და ქმრის წინაშე ანგარიშვალდებული დიასახლისიცაა, კოლონტაის აზრით „კატორღას“ წარმოადგენს, ხოლო კიდევ უფრო მძიმეა იმ ქალების მდგომარეობა, რომლებიც შიმშილისა და სიღარიბის თავიდან ასარიდებლად „როსკიპობით“ არიან დაკავებულები. ამ დილემიდან გამოსავალს კოლონტაი მუშა ქალებისთვის ისეთივე პირობების შექმნაში ხედავს, როგორ პირობებზეც მხოლოდ მდიდრებს მიუწვდებოდათ ხელი, რასაც მისი აზრით პირველ რიგში ქალისათვის საჭმლის მომზადების თავიდან აცილება მოაგვარებს: „კომუნისტურ საზოგადოებაში ფართოთ იქმნებიან მოწყობილნი საზოგადო სასადილოები, ცენტრალური სამზარეულოები“ (კოლონტაი, ოჯახი და კომუნისტური სახელმწიფო 1921, 13).

კოლონტაის აზრით, ახალი ოჯახის მშენობლობის ხელშეწყობით კომუნისტური სახელმწიფო განთავისუფლდება „პირმოთნე“ საეკლესიო სამართალზე დამყარებული ბურჟუაზიული ოჯახისგან და მის ადგილზე აშენდება „ახალი ფორმა დედა-კაცის შეერთებისა“ - სოციალისტური საზოგადოების ორი თავისუფალი და დამოუკიდებელი წევრის ნებაყოფლობითი კავშირი (კოლონტაი, ოჯახი და კომუნისტური სახელმწიფო 1921, 20). ამასთანავე კოლონტაი მიესალმება, კომუნის სახლების - საერთო საცხოვრებლების მშენებლობას, რომელიც მისი აზრით მკვეთრად შეამსუბუქებს მუშა კლასის მდგომარეობას (კოლონტაი, დედაკაცის მდგომარეობა მეურნეობის ევოლიუციაში 1923, 210).

ჩემი საკვლევი ინტერესიდან გამომდინარე განსაკუთრებით საინტერესო იყო ადრეული საბჭოთა მიდგომა ქალის, როგორც დედის მიმართ და სახელმწიფოს მხრიდან შვილების აღზრდის საკითხისადმი დამოკიდებულება. საბჭოთა კავშირში დედობა სოციალურ საკითხადაა ქცეული. სწორედ ამ მიდგომიდან გამომდინარე, ხელისუფლება ცდილობს ისეთი ზომების გატარებას, რომელიც ქალს ათავისუფლებს დედობის სიმძიმეებისგან და ის პასუხისმგებლობები, რაც ადრე ქალის წინაშე იდგა, ახლა სახელმწიფოზეა გადატანილი.⁵³ დედობის უღლისგან თავის დაღწევა არ გულისხმობს ქალისათვის რეპროდუქციული ფუნქციის გამოყენების საკითხში თავისუფლების მინიჭებას. სახელმწიფოსთვის შობადობა მნიშვნელოვანია, რაც ჩანს კოლონტაის ნაწერებშიც. სახელმწიფოს გააქტიურება და „მშრომელი დედის გათავისუფლება ბავშვის ფიზიკური მოვლის უნაყოფო მზრუნველობისგან“ მიზნად ისახავს შეყვარებული ახალგაზრდების დაიმედებას: „ნუ შეგეშინდებათ იმისაც, რომ თქვენ ახალგაზრდები და ჯან-საღებო მიუძღვენით ახალ მოქალაქე შვილებს საზოგადოებას. შრომის საზოგადოება საჭიროებს ახალ მშრომელ ძალას და ის მიესალმება თვითეულ ყრმის მოვლენას ქვეყნად“ (კოლონტაი, ოჯახი და კომუნისტური სახელმწიფო 1921, 19). დედობის სოციალური მოვალეობის თანახმად, ქალს ევალება ჯანსაღი, სიცოცხლისუნარიანი ბავშვის გაჩენა:

„ამისთვის შრომის საზოგადოებამ ორსული დედაკაცი უნდა ჩააყენოს განსაკუთრებით ხელსაყრელ პირობებში; ხოლო დედაკაცი კი, თავის მხრით, სავსებით უნდა ასრულებდეს ორსულობის პერიოდში ჰიგიენის ყველა მოთხოვნილებას და მას უნდა ახსოვდეს, რომ ამ პერიოდში იგი აღარ ეკუთვნის თავის თავს, - იგი კოლექტივ მოსამსახურეა, - იგი 'შობს' თავისი საკუთარი ხორცისა და სისხლისგან შრომის ახალ ერთეულს, შრომის რეპუბლიკის ახალ წევრს“ (კოლონტაი, დედაკაცის მდგომარეობა მეურნეობის ევოლიუციაში 1923, 215).

ბავშვის გაჩენის შემდეგ ქალის კიდევ ერთ დედობრივ მოვალეობას წარმოადგენს ჩვილის ბუნებრივად კვება. ამ მოვალეობის მოხდის შემდეგ ქალს უფლება აქვს მიიჩნიოს,

⁵³ კოლონტაი თავად იყო საბჭოთა კავშირის სოციალური უზრუნველყოფის სახალხო კომისარი. მისი კომისარობის დროს დაარსდა დედობის დაცვის კოლეგია და საფუძველი ჩაეყარა „დედობის სასახლეს“.

რომ ბავშვის მიმართ მისი სოციალური მოვალეობა შესრულებულია. მეძუძური დედებისათვის ხელშემწყობ მექანიზმად საბჭოთა რესპუბლიკას წარმოდგენილი აქვს ძუძუმწოვარი ბავშვების დედებისთვის სპეციალიზებული სახლების აშენება და საწარმოო დაწესებულებებთან ბავშვების სააკვნოების მოწყობა. აღსანიშნავია, რომ პროექტის თანახმად, სახელმწიფოს მზრუნველობა უნდა შეხებოდეთ არა მხოლოდ დაქორწინებულ, არამედ დაუქორწინებელ წყვილებს და მარტოხელა დედებსაც. 1923

წელს კოლონტაი ამაყოფს იმით, რომ საბჭოთა რესპუბლიკა ქალზე ორსულობის პერიოდიდან ზრუნავს, რაც ორსული და მეძუძური ქალებისთვის განკუთვნილი კონსულტაციების რიცხოვნობის ზრდაშია ასახული: „მეფის რუსეთში მხოლოდ ექვსი კონსულტაცია იყო, დღეს კი ჩვენა გვაქვს დაახლოებით 200 კონსულტაცია და 138 სარძევე“ (კოლონტაი, დედაკაცის მდგომარეობა მეურნეობის ევოლიუციაში 1923, 215). ასევე აღნიშნავს, რომ საბჭოთა მონაპოვარია შეღავათიანი კანონმდებლობა, რომელიც კრძალავს ორსული და მეძუძური ქალებისათვის ღამის შრომას (კოლონტაი, დედაკაცის მდგომარეობა მეურნეობის ევოლიუციაში 1923, 202).⁵⁴



ილუსტრაცია 8: "რა მისცა ოქტომბრის რევოლუციამ მუშა და გლეხ ქალს", 1920

კომუნისტური საზოგადოება მშობელსაც და და შვილსაც საკვებითა და მზრუნველობით უზრუნველყოფას ჰპირდება: „საზოგადოება აჭმევს მას, აღზრდის, განავითარებს და იმავე დროს არც მშობლებს ჩამოაშორებს, თუ კი მათ სურთ მონაწილეობა მიიღონ შვილების აღზრდაში“ (კოლონტაი, ოჯახი და კომუნისტური სახელმწიფო 1921, 19). ძალიან საინტერესოა დედობრივი სიყვარულის ახლებური ხედვა,

⁵⁴ ეს კანონი მიიღეს 1920 წლის ოქტომბერში.

რომელიც ქალს არა საკუთარ შვილზე მიმართული, არამედ „კომუნალური“ სიყვარულისკენ მოუწოდებს: „დედის მხოლოდ თავისი შვილისადმი ვიწრო სიყვარულის ადგილს უნდა გაიზარდოს მშობლების სიყვარული ყველა ბავშვისადმი, მშრომელთა საერთო ოჯახისა“ (კოლონტაი, ოჯახი და კომუნისტური სახელმწიფო 1921, 22).

მიუხედავად ქორწინებამდელი სექსუალური კავშირების მიმართ საბჭოთა ლიბერალური მიდგომებისა, 1926 წელს თბილისში ჩატარებული ახალგაზრდების კვლევა გვიჩვენებს, რომ თავად გამოკითხულები უპირატესობას მაინც ოჯახურ კავშირს ანიჭებენ (ფანცხავა 1927). გამოკვლევა მიზნად ისახავდა თბილისის მუშა-ახალგაზრდების, მოწაფეების, გლეხობისა და საბჭოთა მოსამსახურეების ყოფაცხოვრების გამორკვევას.⁵⁵ გამოკვლევულთა მხოლოდ 0.5 %-მა აღნიშნა, რომ სქესობრივი ურთიერთობისათვის მათ საჭიროდ არ მიაჩნიათ ოჯახური ცხოვრება, ახალგაზრდების ნახევარზე მეტი (51 %) სქესობრივ ურთიერთობის ნორმალურ კალაპოტში ჩასაყენებლად ოჯახის არსებობას საჭიროდ და აუცილებლად მიიჩნევს (ფანცხავა 1927). როგორც კვლევის შედეგებში ჩანს, ამ პერიოდისათვის საკმაოდ დიდ პრობლემას ქმნის ვენერიული სენების გავრცელება, განსაკუთრებით ათაშანგი - „ჩვენი ახალგაზრდობის 6.5% დაავადებულია ვენერიული სენებით“ (ფანცხავა 1927, 16). ვენერიულ სენებთან დაკავშირებით წიგნის ავტორებს ყველაზე მეტად აწუხებთ ის, რომ გადამდები დაავადებები ხელს უშლიან გამრავლებას, რის გამოც სახელმწიფო მეურნეობას აკლდება მუშახელი და ზიანდება სახალხო მეურნეობა. ამ პრობლემის გადაჭრის გზას ავტორები სქესობრივი ინსტინქტების კალაპოტში ჩაყენებაში ხედავენ, მაგრამ არ არის ახსნილი ამ ტიპის ნორმალიზაციაში რა იგულისხმება (ფანცხავა 1927, 13). თუმცა, იგივე პერიოდის ნაშრომებიდან ისიც ჩანს, რომ რეგისტრირებული ქორწინების აუცილებლობა მოხსნილია დღისწესრიგიდან: „არ არსებობს კანონიერი და უკანონო ქორწინება,

⁵⁵ გამოკვლევა შეეხო 1049 მუშა-ახალგაზრდობას (80.6%) და მცირე ნაწილს მოწაფეებისა, გლეხობისა და საბჭოთა მოსამსახურეებისა (19.4%). დიდ უმრავლესობას მამაკაცები შეადგენდნენ 991 ან 94.6%, მხოლოდ 57, ან 5.4% დედაკაცი. მათ შორის 22 რუსია, ქართველი 12, სომეხი 4, დანარჩენ ეროვნებებს 8 და გამოურკვეველი 11.

გამოკვლეულები - ქართველი 336 ან 32.1%, სომეხი 217 - 20.7%, რუსი - 170 - 16.2%, დანარჩენი ეროვნებები 65 - 6.2% და გამოურკვეველი 260 ან 24.8% გამოკვლეულთა შორის 892 სული ან 85.1% დაზარალებულია საქართველოში - მხოლოდ 156 = 14.9 % საქართველოს გარეთ.

როგორც ძველად იყო. თუ მამა-კაცი და დედა-კაც ფაქტიურათ შეუღლებული არიან და ეს შეუღლება რეგისტრაციაში არ გაუტარებიათ, კანონი მათ ისე უცქერის, როგორც ცოლ-ქმარს“ (კიკაბიძე 1928, 3).

სტალინისტური ოჯახი

სტალინის მმართველობის პერიოდში სახელმწიფომ შობადობის ზრდაზე დაიწყო ზრუნვა, გართულდა განქორწინება, აიკრძალა აბორტი და დაიწყო მრავალშვილიანი დედების წახალისება (Hazard 1946). დედობის იდეა სახელმწიფო პოლიტიკის ყურადღების ცენტრში ექცევა. ოჯახის გამლიერების მიზნით 1936 წლის 27 ივნისს აიკრძალა იოლი გაყრის პროცედურა, რითიც ადრეული საბჭოთა იდეოლოგები იწონებდნენ თავს (Hazard 1946, 269). შეიქმნა რეგისტრაციის ბიურო, რომელიც აღრიცხავდა განქორწინების მოთხოვნებს და ორივე პარტნიორის სურვილის შემთხვევაში აკანონებდა განქორწინებას. რეგისტრაციის გადასახადი იზრდებოდა იმისდა მიხედვით, თუ რიგით მერამდენე იყო განქორწინება (Hazard 1946, 270).⁵⁶ მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ოჯახის სიმყარის კიდევ უფრო გაზრდის მიზნით სახელმწიფომ დამატებითი ზომები მიიღო. 1944 წლის დეკრეტით აღიკვეთა არარეგისტრირებული თანაცხოვრების ლეგალურად ცნობა, რაც 1926 წლიდან იყო შესული ძალაში (Hazard 1946, 270). გაყრის საკითხი რეგისტრაციის ბიუროს ნაცვლად სასამართლოს გადაეცა და გადასახადი მნიშვნელოვნად გაიზარდა.

მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში სახელმწიფოსათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ხდება შობადობის რიცხვის გაზრდა. სწორედ შობადობის გაზრდის პოლიტიკური სურვილი იწვევს უშვილობის თემის წინ წამოწევას. საბჭოთა სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ თემაზე საუბრისას აქცენტი კეთდება იმაზე, რომ კომუნისტურ სახელმწიფოში სტალინური კონსტიტუცია და სოციალური სერვისებიც ხელს უწყობს ქალთა და მამაკაცთა თანასწორუფლებიანობას და მაქსიმალურად მორგებულია ქალის,

⁵⁶ 50 რუბლი იყო გადასახადი პირველი გაყრის შემთხვევაში. 150 რუბლი მეორე, ხოლო 300 მესამე გაყრის შემთხვევაში.

როგორც დედის საჭიროებებს, რამაც უნდა მოაგვაროს დემოგრაფიული პრობლემა და აღმოფხვრას უშვილობა:

„მთავრობის მთელი რიგი სპეციალური დადგენილებებით შექმნილია ყველა პირობა ბედნიერი დედობისა და მრავალშვილიანობისათვის, უკვე საბოლოოდ აღმოფხვრილია უნაყოფობის საზოგადოებრივი მიზეზები; პროფილაქტიკური და სამკურნალო ღონისძიებებით, რაც ასე ფართოდ არის გაშლილი ჩვენში, ქალთა აქტიური მონაწილეობით მასში, ჩვენ უნდა მივაღწიოთ უნაყოფობის სრულ მოსპობას“ (ძნელაძე 1950, 43).

1941 წელს, შობადობის გაზრდის მიზნით წესდება უშვილობის გადასახადი, რომელიც ეხებოდათ მარტოხელა ადამიანებსა და უშვილო წყვილებს (Hazard 1946). უშვილობის გადასახადის გადახდა უწევდათ იმ ადამიანებს, რომლებიც სახელმწიფოს მიერ რეპროდუქციულ ასაკში მყოფებად იყვნენ მიჩნეულები: 20-50 ასაკობრივ შუალედში მყოფ კაცებს და 20-45 ასაკობრივ შუალედში მყოფ ქალებს. უშვილობის გადასახადისგან თავისუფლდებოდნენ ის პირები და მათი ცოლები, რომლებიც სამხედრო სამსახურში იყვნენ დასაქმებულები, ასევე სტუდენტები - მამაკაცების შემთხვევაში 25 წლამდე და ქალების შემთხვევაში 23 წლამდე, პენსიონრები და ის პირები, რომლებიც სამედიცინო კომისიის დასკვნით იყნენ სტერილურები, ან ჯანმრთელობის მდგომარეობის გამო არ შეეძლოთ ბავშვის გაჩენა. 1944 წლის დეკრეტით უშვილობის გადასახადი მათაც შეეხოთ, ვისაც ორ შვილზე მეტი არ ჰყავდა (Hazard 1946, 269).

დედობის სურვილის წასახალისებლად 1944 წელს საბჭოთა ხელისუფლებამ დააწესა „გმირი დედის“ და „სახელოვანი დედის“ წოდებები. 1944 წლის 18 აგვისტოს ბრძანებულებით, „გმირი დედის“ საპატიო წოდება უნდა მინიჭებოდათ იმ დედებს, რომელთაც გააჩინეს და აღზარდეს ათი შვილი. ამ წოდების მინიჭება ხდებოდა მაშინ, როდესაც უკანასკნელი ბავშვი მიაღწევდა ერთი წლის ასაკს და ამ პერიოდისთვის დედის დანარჩენი შვილებიც ცოცხლები იყვნენ. გამონაკლისის სახით, „გმირი დედის“ საპატიო წოდების მინიჭებისას მხედველობაში მიიღებოდნენ ის შვილებიც, რომლებიც დაიღუპნენ, ან უგზო-უკვლოდ დაიკარგნენ სამამულო ომის ფრონტზე. ცხრა, რვა, შვიდი, ექვსი და ხუთი შვილის დედებს შვილების რაოდენობის შესაბამისად ეძლეოდათ

„სახელოვანი დედის“ სხვადასხვა ხარისხის ორდენი (I, II, და III), ან მედალი (I და II ხარისხის).⁵⁷

1960 -იანი წლები: ქართული საბჭოთა ოჯახი

1960-იანი წლების საბჭოთა წარმოდგენები ოჯახის შესახებ გარკვეულწილად წარმოადგენს ადრეული საბჭოთა მიდგომების გაგრძელებას, თუმცა ვხედავთ მნიშვნელოვან განსახვავებებსაც. საბჭოთა ოჯახი წარმოდგენილია „საზოგადოების ორგანულ უჯრედად“, რომლის უპირველეს ამოცანად რჩება ახალი ადამიანის აღზრდა (კაჭარავა 1959, 3). ქორწინება კვლავ ჩამოშორებულია საეკლესიო სფეროს: „განთავისუფლებულია ეკლესიისა და საეკლესიო სამართლის გავლენისაგან“ (კაჭარავა 1959, 15). მთავარ განსხვავებას ვხედავთ თანაცხოვრების რეგისტრაციასთან დაკავშირებით. „სიყვარულზე აგებული პროლეტარული სამოქალაქო ქორწინება“ აუცილებელია, რომ აღრიცხული იყოს სახელმწიფოს მიერ: „ერთქორწინების პრინციპის განუხრელად გატარებისთვის სახელმწიფო ცნობს მხოლოდ და მხოლოდ რეგისტრირებულ ქორწინებას“ (კაჭარავა 1959, 20). წახალისებულია ქალის მხრიდან ქორწინებამდე ქალიშვილობის შენარჩუნებაც: „პირველი ღამის უფლება“ - რომელიც ჩვენს დროში მხოლოდ ქმარს ეკუთვნის, არის სიამაყე და თავმომწონეობა, დასაწყისი სუფთა, ჯანსაღი და პატიოსანი ოჯახის შექმნისა ორივესათვის, რასაც უნდა ესწრაფვოდეს და რისთვისაც უნდა ზრუნავდეს თავისი ოჯახის, ერისა და სამშობლოს ყოველი მოყვარული“ (ფხალაძე 1967, 23).

თავისუფალი სქესობრივი ურთიერთობები, რომელსაც მიესალმებიან ადრეულ საბჭოთა კავშირში, ახლა უკვე წარმოჩენილია ბურჟუაზიული ცხოვრებისთვის დამახასიათებელ აღვირსახსნილობად და უწესრიგობად (კაჭარავა 1959, 33). ეს ნაშრომები სქესობრივი ინსტინქტების მოთოკვისაკენ მოწოდებითაა გაჯერებული, რაც სუბლიმაციის გზით უნდა განხორციელდეს:

⁵⁷ ინსტრუქციები „გმირი დედის“ საპატიო წოდების მისანიჭებლად წარმოდგენის წესის შესახებ და „გმირი დედის“ ორდენის გადაცემის შესახებ და „სახელოვანი დედის“ I, II, და III ხარისხის ორდენებითა და I და II ხარისხის მედლით „დედობის მედლით“ დასაჯილდობლად წარდგენის წესის შესახებ და ამ ორდენოსნებისა და მედლების გადაცემის წესის შესახებ, თბილისი, 1945 წელი

„პროლეტარიატი აღმავალი კლასია, იგი არ საჭიროებს არც სქესობრივ და არც აღკოპოლით თრობას... ის თავის კლასობრივ მდგომარეობაში პოვებს მძლავრ ლტოლვას კომუნისტური იდეალებისათვის ბრძოლაში. მას ესაჭიროება სიცხადე, სიცხადე და კვლავ სიცხადე. ამიტომ, ვიმეორებ, ადგილი არ უნდა ჰქონდეს არავითარ სისუსტეს, ძალების არავითარ გაფლანგვას. საკუთარი თვითფლობა, თვითდისციპლინა - ეს არაა მონობა, ესენი სიყვარულში აუცილებელია“ (კაჭარავა 1959, 33).

1955 წლის 23 ნოემბრის ბრძანებულებით საბჭოთა კავშირში უქმდება აბორტის აკრძალვა და ხდება ჩასახვის საწინააღმდეგო საშუალებათა გამოყენების ლეგალიზაცია (ძნელაძე 1961, 19). საინტერესოა, რომ ლეგალიზაციის პარალელურად, ამ ბრძანებულების ინტერპრეტატორები აბორტს „სოციალურ ბოროტებას“ უწოდებენ, რადგან ის უარყოფით გავლენას ახდენს მოსახლეობის გამრავლებაზე (ძნელაძე 1961, 3). თუმცა მათი აზრით, აბორტის აკრძალვა საბჭოთა ქალის შეგნების ზრდითაა გამოწვეული: „იმ ქალთა შეგნებულობისა და კულტურის განუწყვეტელი ზრდა, რომლებიც აქტიურ მონაწილეობას იღებენ ჩვენი ქვეყნის სახალხო-სამეურნეო ცხოვრების ყველა დარგში, საშუალებას იძლევა ამჟამად უარი ვთქვათ აბორტების აკრძალვაზე საკანონმდებლო წესით“ (ძნელაძე 1961, 5).

ქალების შეგნებულობასთან დაკავშირებული ოპტიმიზმი არ ჩანს 1973 წლის წყაროებში. როგორც ჟორდანიას სახელობის ინსტიტუტის⁵⁸ დირექტორის საუბარში ჩანს, ბევრი ქალი აბორტს „არასერიოზულ“ ოპერაციად აღიქვამს, რაც დამღუპველად მოქმედებს შობადობაზე, რადგან რეალურად აბორტი, განსაკუთრებით კი პირველი ორსულობის შემთხვევაში ხშირად ხდება უშვილობის გამომწვევი (ციციშვილი 1973, 21). ამ პერიოდის სტატიებში აქცენტი გაკეთებულია აბორტის გართულებებზე, როგორცაა სისხლის მოწამვლა, მენსტრუალური ციკლის დარღვევა, საშვილოსნოს კიბოს განვითარება, სამომავლო უნაყოფობა, ან პაციენტის სიკვდილი. ამიტომ ქალებს მოუწოდებენ, რომ თუ უკიდურესი ზომის სახის მაინც გადაწყვეტილი აქვთ აბორტის

⁵⁸ სრული სახელწოდება: ჟორდანიას სახელობის ქალის ფიზიოლოგიისა და პათოლოგიის სამეცნიერო კვლევითი ინსტიტუტი

გაკეთება, აუცილებად კვალიფიციურ კლინიკებში მივიდნენ, არ გაიკეთონ აბორტი ბინაზე ექთნებთან და „აბორტმახერებთან“. საყურადღებოა, რომ აბორტის ნეგატიურ შედეგებში ყოველთვის პირველ ადგილზე აყენებენ უშვილობას: „დედობის ინტინქტი ქალს ძლიერ აქვს განვითარებული, ამიტომ მძიმეა იმ ქალის ხვედრი, რომელიც აბორტის შედეგად სამუდამოდ კარგავს შვილოსნობის უნარს და დედობის სიხარულს. გარდა ამისა, უნაყოფობას ხშირად მოსდევს ოჯახის დანგრევა“ (კ. ჩაჩავა, გ. ცაგარელი 1973, 20).

1970-იან წლებში ვხედავთ სტატიებს, რომლებშიც მრავალშვილიანობის უპირატესობებზეა საუბარი: „უხსოვარი დროიდან მოყოლებული, სხვადასხვა ქვეყნის ადამიანები უდიდეს ბედნიერებად თვლიდნენ მრავალშვილიანობას და სიყვარულითა და პატივისცემით ეპყრობოდნენ ქალს, რომელიც ოჯახსა და გვარს ბევრ შთამომავალს შესძენდა“ (ციციშვილი 1973, 21). ამასთანავე ყურადღება გამახვილებულია უშვილობის ტრაგიკულობაზე, როგორც ინდივიდისთვის, ასევე სახელმწიფოსთვისაც ნეგატიური შედეგის მომტანია: „უშვილო ქორწინება მარტო ოჯახური ტრაგედია როდია, მას როგორც მშობიარობის შემცირების ფაქტორს, ფართო სოციალური მნიშვნელობა აქვს“ (ციციშვილი 1973, 21). უშვილობის მკურნალობის მეთოდებზე საუბრისას აქცენტი გაკეთებულია ბავშვის შეძენის შედეგად განცდილ დედობრივ სიხარულზე, რომელიც ქალმა არ უნდა გაუშვას ხელიდან: „ბავშვის შეძენა, ამ სანუკვარი ოცნების ახდენა ოჯახისათვის იქნება დიდი ჯილდო ყველა გადატანილი მღელვარების ასანაზღაურებლად. ამიტომ გირჩევთ, დროზე მიიღოთ ზომები უშვილობის აღმოსაფხვრელად. ნუ დაკარგავთ დედობს სიხარულს!“ (ციციშვილი 1973, 21).

უკვე საბჭოთა კავშირის ბოლო წლებში ჯანმრთელობის საკითხების მიმოხილვისასაც კი ქალის საკრალიზებული იდეალია გააქტიურებული. როგორც სქესობრივი აღზრდის სახელმძღვანელოებიდან ვიგებთ, მოზარდობის პერიოდში აუცილებელია გოგონებისათვის საპირისპირო სქესთან ურთიერთობაში მოკრძალებისა და თავდაჭერილობის გამომუშავება, რაც პირველყოვლისა გამოვლინდება გოგონას მხრიდან საკუთარი თავის პატივისცემასა და ქალწულური ღირსებისა და ქალური სიწმინდის დაცვაში (შალამბერიძე 1989, 29). თავისუფალი სექსუალური კავშირების შედეგებად სახელდება ფიზიკური გამოფიტვა, მორალური სიცარიელე და ვენერიული

დაავადებები. ქორწინებისგარე სექსუალური კავშირი დაგმობილია ორივე სქესის მოზარდების შემთხვევაში და ვხვდებით სექსუალური გრძნობების მართვის კონტროლისაკენ მოწოდებებს (შალამბერიძე 1989, 29).

საბჭოთა კავშირის ბოლო წლებში, ქართული ნაციონალისტური მუხტის გაძლიერებასთან ერთად ვხედავთ ოჯახის და ქალის როლის იმგვარ გააზრებას, რომელიც ძალიან ახლოსაა მეცხრამეტე საუკუნის წამყვან დისკურსთან: „ოჯახი არის ერის ქვაკუთხედი: იგი განსაზღვრავს მის სულიერ სიმშვიდეს, ძალასა და სიმდიდრეს, მის სიუხვესა და ბარაქას“ (ზურაბიშვილი 1985, 6). დედის როლზე საუბრისას გვხვდება სიტყვა - წმინდა, რაც ქალის დედობრივ ფუნქციას მთლიანად საკრალიზებულ საბურველში ახვევს. კაცის, როგორც მშობლის როლი ქალთან შედარებით, გაცილებით პატარა დატვირთვას მოიცავს „მამის მთავარი მოწოდება უფრო ავტორიტეტული ზრუნვით იფარგლება - მოვალეობა-წესრიგისა და შრომა-რეჟიმის მაგალითის ჩვენებით“ (ზურაბიშვილი 1985, 15), ქალის როლი კი მთელი იმ „ღირსეული“ პასუხისმგებლობის გაცნობიერებას გულისხმობს, რომელიც სამშობლოს წინაშე აკისრია: „განსაკუთრებით წმინდაა როლი დედისა, რომელიც თავის მამულს, ერს უზრდის შვილს და ამით თავის ქვეყანას უქმნის მომავალს. დედობა იღებს ყველაზე უფრო დიდი და ულამაზესი მოვალეობის ხასიათს“ (ზურაბიშვილი 1985, 7), „მოზარდთა სულიერ სამყაროში ზნეობის მარცვალთა თესვა და ამ მხრივ უხვი მოსავლის მიღება მთლიანად დედის სპეტაკი გულის ფასდაუდებელი წმინდა საქმეა“ (ზურაბიშვილი 1985, 15). ეს ნაშრომები უკვე მთავარ ავტორიტეტად არა ლენინს, ან სტალინს, არამედ ილიას იშველიებენ: „ილია გვარწმუნებს, რომ ქართველი ქალი, როგორც ღირსეული დედა, თავის წმინდა მოვალეობად უნდა თვლიდეს იმას, რომ ერს, მამულს აღუზარდოს მტკიცე, ძლიერი, უდრეკი და სათნოებით აღვსილი პიროვნება“ (ზურაბიშვილი 1985, 7). დედობა ისევ უკავშირდება გმირობის იმ გაგებას, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნის პოეზიაშია ასახული: „საგმირო საქციელის მორალური ავტორი იყო, არის და იქნება დედა“ (ზურაბიშვილი 1985, 8).

რაც შეეხება შვილების რაოდენობას, ეს საკითხი დაკავშირებულია სოციალურ, ფსიქოლოგიურ და ეკონომიკურ ფაქტორებთან. თითქოს ავტორები თავს არიდებენ ოჯახებისთვის ბავშვების რაოდენობის რიცხვის განსაზღვრას, მაგრამ საბოლოო

მსჯელობა მაინც იქამდე მიდის, რომ ოჯახში მინიმუმ სამი ბავშვი მაინც უნდა გაჩნდეს: „მედიკურ-ბიოლოგიური მონაცემები მიგვითითებს, რომ ოჯახში მხოლოდ ორი ბავშვის ყოლა მეტად საზარალოა; ერთი ცვლის დედას, მეორე მამას და ნამატი არ არის. ხოლო გადაშენება რომ არ მოხდეს და სახელმწიფო კრიტიკულ ვითარებაში არ მოექცეს, საჭიროა თითოეულ ოჯახში იყოს არანაკლებ სამი-ოთხი ბავშვისა“ (ზურაბიშვილი 1985, 10). იმ შემთხვევაში, თუ ეს ოჯახი ჰარმონიულია: „მომავლის იმედით აღვსილი დედა სიამოვნებითა და სიხარულით აჩუქებს თავის ერს ღირსეულ მემკვიდრეებს... დიახ, ასეთ ვითარებაში, თითქოს ოჯახურ სიმღერას იმეორებდეს, ყოველი ქართველი მანდილოსანი მრავალჯერ გაახარებს ოჯახს და სამშობლოს ჯანსაღი გოგონებითა და ბიჭუნებით“ (ზურაბიშვილი 1985, 12).

პოსტსაბჭოთა პერიოდი

წინამდებარე კვლევის ფარგლებში, პოსტსაბჭოთა პერიოდის საქართველოს დემოგრაფიული პოლიტიკის შესწავლა გულისხმობს დამოუკიდებლობის აღდგენის პერიოდიდან (1991) დღევანდელ დღემდე მიმდინარე მნიშვნელოვან ტენდენციებზე ყურადღების გამახვილებას. 1990-იანი წლები ნაციონალისტური მუხტის სიძლიერით და პოლიტიკური ინსტიტუტების სისუსტით გამოირჩევა, რამაც საბოლოო ჯამში ნაციონალიზმი ერთადერთი მყარი და სტაბილური ინსტიტუტის, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სივრცეში მოაქცია. სწორედ ეკლესია ხდება დემოგრაფიული საკითხების რეგულირებით დაინტერესებული მთავარი ინსტიტუტი, რაც გამოიხატება ისეთ ჰიბრიდულ თვალსაჩინოებებში, როგორცაა დემოგრაფიული კრებულების წინასიტყვაობად პატრიარქის ეპისტოლეს დართვა, ეკლესიის სინოდის სხდომებზე დემოგრაფიის ექსპერტთა აზრის მოსმენა, სექსუალობის რეგულირებისათვის გათვლილი კრებულების წმინდანთა ციტატებით დაკომპლექტება და დემოგრაფიული ცენტრების მხრიდან ეკლესიის დისკურსის გახმოვანება.

დედის დღე

„გაწამებულია ჩვენი დედები იმ მდგომარეობით, რაც ჩვენს მამულში არის. მორის ფოცხიშვილის ლექსისა არ იყოს, ტიტები მაინც ვაჩუქოთ ჩვენს დედებს, ჩვენს ახლობლებს.“⁵⁹

სამეცნიერო წყაროების თანახმად, მეოცე საუკუნის 1990-იანი წლებიდან საქართველო დემოგრაფიული კრიზისის სტადიაში შევიდა, რაც შობადობის დონის მკვეთრ დაცემაში, სიკვდილიანობის დონის ზრდაში და ბუნებრივი მატების მინიმუმამდე შემცირებაში, მიგრაციასა და ქორწინების დონის შემცირებაში გამოიხატა (ჩიკვილაძე 2006). ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო საკანონმდებლო ინიციატივა, რომელიც 90-იან წლებში შობადობის წახალისებას ისახავს მიზნად, დედის დღის დაარსებაა.

დედის დღის შემოღების ისტორია საკმაოდ არათანმიმდევრულია. 1990 წელს 27 თებერვლის #117 განკარგულებით დაკმაყოფილდა საქართველოს დემოგრაფიული საზოგადოებისა და საქართველოს პროფსაბჭოს ერთობლივი წინადადება, დედის დღე 3 მარტს დაინიშნა და ჩატარდა კიდევ. ახალი დღესასწაულის უმთავრესი მიზანი მისი ქალთა დღის, 8 მარტის იდეოლოგიური დატვირთვისგან გამიჯვნა იყო. როგორც 1993 წლის პარლამენტის სხდომის ოქმიდან ვიგებთ, 1991 წელს, ზვიად გამსახურდიას ხელისუფლებამ „დედის დღე“ არ შეიტანა ქართული დღესასწაულების სიაში. 1992 წელს „დედის დღის“ შემოღების მომხრეებმა ის წარადგინეს როგორც შრომითი დღესასწაული. ამ ინიციატივის თანახმად, მარტის პირველი შაბათი უნდა ყოფილიყო სამუშაო დღე და როგორც სახელმწიფო, ასევე კერძო ორგანიზაციების ამ დღეს მიღებული შემოსავალი მთლიანად უნდა გადასცემოდა ქართველ დედათა დახმარების სპეციალურ ფონდს, რომელსაც განაგებდა დემოგრაფიული საზოგადოება. ეს ინიციატივა პარლამენტმა არ

⁵⁹ გენო კალანდია, საქართველოს პარლამენტის 1993 წლის 2 მარტის სხდომის სტენოგრაფიული ანგარიში, 1993, გვ. 32

დააკმაყოფილა, რადგან მიზანშეუწონლად მიიჩნია კერძო ორგანიზაციებისთვის საკანონმდებლო მოთხოვნის წაყენების საკითხი.

უკვე 1993 წლის 2 მარტს „დედის დღის“ დაწესების ინიციატივით პარლამენტის სხდომაზე გამოდის სოციალური დაცვის თავმჯდომარე ვიქტორ ლორთქიფანიძე, რომელიც პარლამენტს სწრაფი რეაგირებისკენ მოუწოდებს: „გთხოვთ შეიტანოთ დღის წესრიგში საკითხი დედის დღის დაწესების შესახებ. საკითხი არ ითმენს გადადებას იმიტომ, რომ ლაპარაკია ხვალინდელ დღეზე, პირდაპირი გაგებით 3 მარტზე.“⁶⁰ ვიქტორ ლორთქიფანიძე აღნიშნულ სხდომაზე დედის დღის დაწესების აუცილებლობას ხსნის მრავალშვილიანი დედების პრობლემებით, რომელთა დასახმარებლადაც მათი კომისია მუშაობდა კანონზე „სახელმწიფო უზრუნველყოფის შესახებ.“ ვინაიდან მრავალშვილიანი დედების პრობლემების მოგვარება არ არის გადაჭრილი, კომისიის წევრი იმედოვნებს, რომ დედებისთვის პარლამენტი სიმბოლური სახის საჩუქარს გააკეთებს, რაც 3 მარტის „დედის დღედ“ დაწესებაში გამოიხატება. როგორც ლორთქიფანიძის გამოსვლიდან ვიგებთ, თარიღად 3 მარტი მხოლოდ იმიტომ იქნა არჩეული, რომ 1990 წელს ამ დღეს უკვე არსებობდა „დედის დღის“ აღნიშვნის პრეცედენტი. საინტერესოა ამ ინიციატივის შესახებ სხვა პარლამენტარების პოზიციის გაშუქებაც. რამდენიმე პარლამენტარი თვალთმაქცობად მიიჩნევს ისეთი დღის დაწესებას, რომელიც ქალებს რეალურად არაფერში დაეხმარებათ. არსებობს ალტერნატიული თარიღის შემოთავაზების მცდელობაც: „ჩვენში არსებობს დღესასწაული „მარიამობა“ 28 აგვისტოს. იმის გათვალისწინებით, რომ ჩვენში ერთგვარად გადახრილი ვართ საეკლესიო დღესასწაულებისაკენ, ეგებ შეიძლებოდეს ამ ორი დღის დამთხვევა, თუმცა აქ ეკლესიის კონსულტაცია აუცილებელია. მაგრამ თუ ის მიიღებს შესაძლებლად, ეგებ დავამთხოვოთ ეს ორი დღე ერთმანეთს. მით უმეტეს, რომ ერთგვარი თანხვედრა არის შინაარსობრივადაც.“⁶¹ ამ მოსაზრებას კიდევ რამდენიმე პარლამენტარი იზიარებს, მაგრამ იმის გათვალისწინებით, რომ უკვე 2 მარტია და დედები

⁶⁰ ვიქტორ ლორთქიფანიძე, საქართველოს პარლამენტის 1993 წლის 2 მარტის სხდომის სტენოგრაფიული ანგარიში, 1993, გვ. 27

⁶¹ ივლიანე ხაინდრავა, საქართველოს პარლამენტის 1993 წლის 2 მარტის სხდომის სტენოგრაფიული ანგარიში, 1993, გვ. 32

გადაწყვეტილებას ელოდებიან, პარლამენტი 3 მარტს დედის დღედ აცხადებს და ამავდროულად ეს დღე უქმე დღეების სიაში შეჰყავს. დედის დღის საკითხის პარლამენტში განხილვა სადღეგრძელოს ფორმატში მთავრდება: „ვსარგებლობ იმით, რომ აქა ვარ და პირველი ვულოცავ ჩვენს მშვენიერ ნახევარს ჩვენი კუთხისა, საქართველოსი, ამ დღეს.“

დედის დღის შექმნის ისტორია კარგად ასახავს იმ ფუნქციისგან დაცლილობას, რაც საქართველოში ქალების პრობლემების მოგვარებისთვის გადადგმულ პოლიტიკურ ინიციატივებს სდევს თან. მიღებულია კანონი, რომელიც რეალურად მხოლოდ ქალის, როგორც დედის აღმატებულობის საფუძველი შეიძლება გახდეს, იმ ქალებთან მიმართებაში, რომლებიც დედები არ არიან. რაც შეეხება დემოგრაფიული პრობლემების მოგვარებას, კანონის განხილვაშივე ჩანს, რომ ამ დღესასწაულის დაწესება სრულიად არაქმედითია.

ემბრიონის სიცოცხლე თუ ქალის არჩევანი? (Pro-life vs Pro-Choice)

„და ამ სიმღერით ღრუბლები იფანტებიან

საქართველოში გმირები იბადებიან

მოდგმის გადასარჩენად ერთის ნაცვლად ათი სიცოცხლე გაჩნდება

ჩვენ ერთმანეთს ძალიან ვჭირდებით

დღეს გვჯერა ხვალ ბევრი ვიქნებით

და ოცნება მაინც ახდება

ჩვენი ერი, ასე მშვენიერი გამრავლდება“

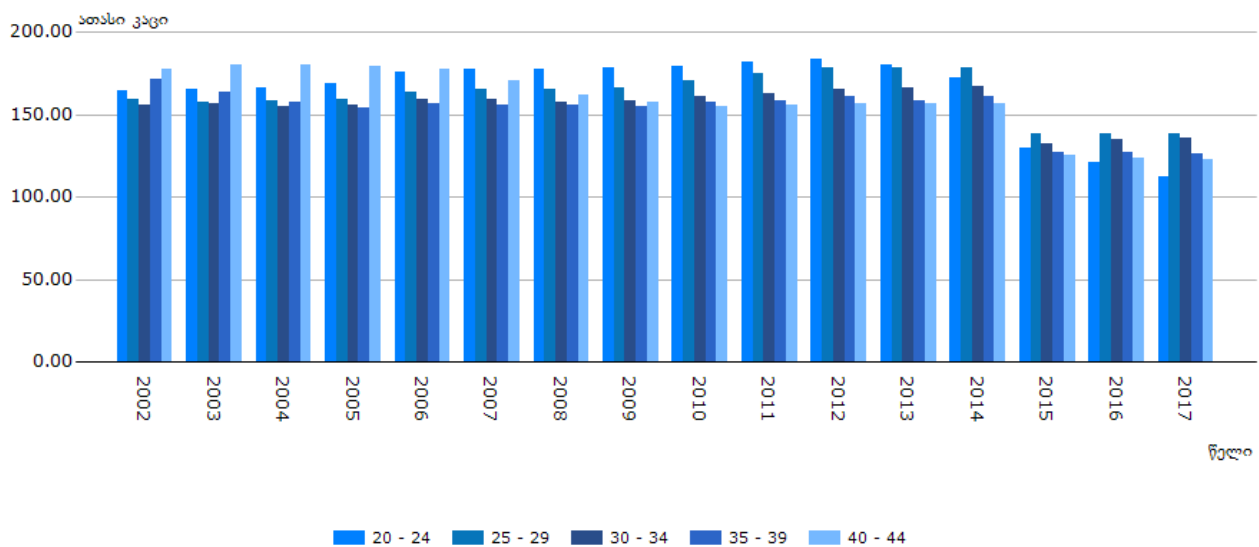
საქართველოს დემოგრაფიული აღორძინების ფონდის ჰიმნის ტექსტი, 2013 წელი⁶²

დღესდღეობით დემოგრაფიულ საკითხებზე მომუშავე პოლიტიკოსთა და ექსპერტთა უმრავლესობა ეყრდნობა გაეროს 2010 წლის ანგარიშს, რომელიც 2050

⁶² საქართველოს დემოგრაფიული აღორძინების ფონდის ჰიმნი მისაწვდომია ინტერნეტბმულზე: <https://www.facebook.com/tamari.chiburdanidze/videos/1308326412557912/>

წლისთვის ქართველი ერის წინაშე არსებული დემოგრაფიული კატასტროფის საფრთხეზე მიუთითებს. ამ საფრთხის ლაკონურ ფორმულირებას ვხედავთ პარლამენტის ჯანმრთელობის და სოციალური დაცვის კომიტეტის თავმჯდომარის, დიმიტრი ხუნდაძის საპარლამენტო გამოსვლაში: „გაეროს მონაცემებით 2050 წლისათვის მოსალოდნელია საქართველოს მოსახლეობა შემცირდეს მილიონ 170 ათასი მოქალაქით. ამის პარალელურად, მოსალოდნელია აზერბაიჯანის მოსახლეობამ მოიმატოს 34%, სომხეთის კი – 7%-ით... შობადობა შემცირებულია, აბორტების რაოდენობა კი ოფიციალური მონაცემით დღეში 100-ზე მეტია.“⁶³ საფრთხე, რომელსაც აღნიშნული საპარლამენტო გამოსვლა გვაცნობს, ორი სახის ინფორმაციას შეიცავს: ქართველების რიცხვი მცირდება, კავკასიაში მცხოვრები სხვა ერების რიცხვი კი იზრდება.

მოსახლეობის რიცხოვნობა შემდეგი პარამეტრების მიხედვით: ასაკი, წელი და სქესი

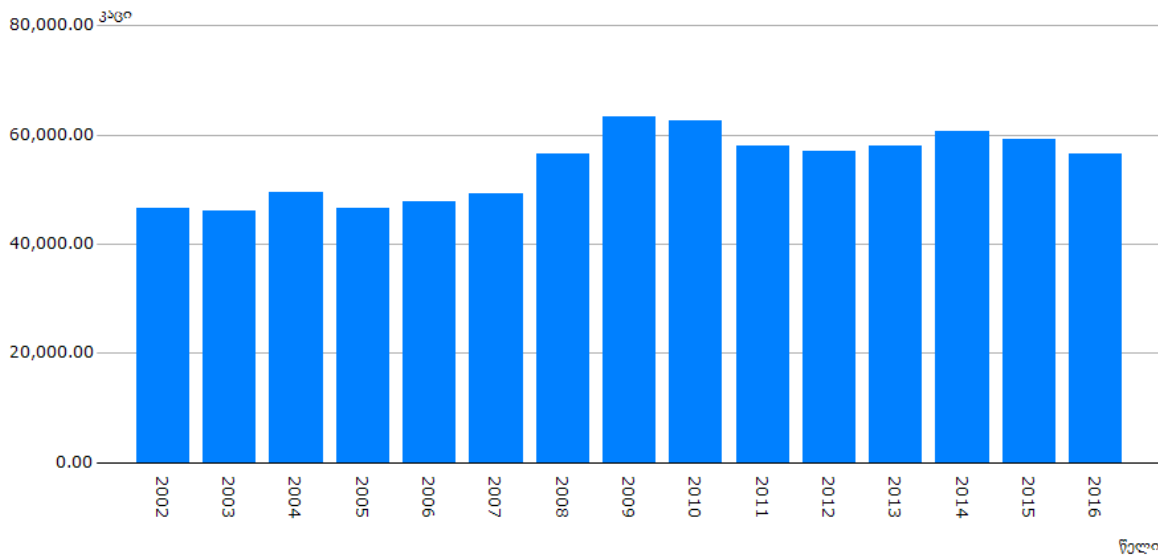


წყარო: საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახური

ცხრილი 9: მოსახლეობის რიცხოვნობა (2002-2017)

⁶³ დიმიტრი ხუნდაძის საპარლამენტო გამოსვლის შესახებ ინფორმაცია შეგიძლიათ იხილოთ ინტერნეტ ბმულზე: <https://goo.gl/4bGsK6>

ცოცხლად დაბადებულთა რიცხოვნობა შემდეგი პარამეტრების მიხედვით: რეგიონი და წელი



წყარო: საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახური

ცხრილი 10: შობადობის მაჩვენებელი (2002-2016)

შობადობის დაბალი მაჩვენებელისა და ავტორიტეტული საერთაშორისო ორგანიზაციის დასკვნის კომბინაცია დემოგრაფების აზრით, შობადობის გაზრდისათვის ხელშემწყობი ღონისძიებების შემუშავების გადაუდებელ აუცილებლობაზე მიუთითებს. შობადობის ხელშემწყობის ერთ-ერთ მთავარ ასპექტად აბორტების რიცხვის შემცირებაა დასახელებული. უკიდურესად კონსერვატიული ჯგუფები აბორტის სრულ აკრძალვას ითხოვენ, რაც ერთი მხრივ შობადობის გაზრდაზე ზრუნვის მოტივითაა გამყარებული, ხოლო მეორე მხრივ კი ემბრიონის მკვლელობის სიმძიმეზეა აქცენტი გაკეთებული.⁶⁴ კონსერვატიული შეხედულებების საპასუხოდ აქტიურდება აბორტის აკრძალვის მოწინააღმდეგეთა პოზიციებიც, რომლებიც აბორტის აკრძალვას ქალის მიერ საკუთარი სხეულის განკარგვის შეზღუდვად მიიჩნევენ.⁶⁵

⁶⁴ „აბორტი გაუმართლებელია მორალური კუთხით“ - ზვიად ტომარაძე აბორტის უფლების შეზღუდვას მოითხოვს „ლიბერალი“ ახალი ამბები / საზოგადოება, 2017 წლის 11 მაისი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/hNfhvV>

⁶⁵ ცქიტიშვილი აბორტების შეზღუდვაზე: ზედმეტად ვერევიტ ქალის ორგანიზმის წარმართვის პროცესში „ლიბერალი“ ახალი ამბები / საზოგადოება, 2017 წლის 11 მაისი, იხ. ინტერნეტბმული:

ემბრიონის სიცოცხლის დამცველებსა და ქალის მიერ საკუთარი სხეულის განკარგვის უფლებების დამცველთა პოზიციებს შორის სხვაობა ყველაზე უფრო სტერეოტიპულად მოცემულია გადაცემა „ცეცხლის ხაზის“ 2016 წლის 8 ნოემბრის გამოშვებაში.⁶⁶ გადაცემის ფორმატი დებატების პრინციპზეა აგებული და მასში დაპირისპირებული მხარეების სახით არა მხოლოდ მოწვეული სტუმრები, არამედ ჟურნალისტებიც არიან ჩართულები. დემოგრაფიაზე მსჯელობისას ჟურნალისტი (ვაკა გორგილაძე) თავს კონსერვატორად გვაცნობს და შემდეგ მთელი გადაცემის განმავლობაში ერის გადაშენების საფრთხეებზე და ამ საფრთხეების თავიდან აცილების აუცილებლობაზე საუბრობს, ხოლო მეორე წამყვანი (მაგდა ანიკაშვილი) თავს ლიბერალად წარადგენს და საკუთარ პრიორიტეტად ქალის არჩევანის უფლების დაცვას აცხადებს. „კონსერვატორი“ ვაკას მხარდამჭერი სტუმარი დიმიტრი ლორთქიფანიძეა (გაერთიანებული დემოკრატიული მოძრაობა), ხოლო „ლიბერალი“ მაგდას მხარეს კი გიორგი რუხაძე (საერთაშორისო ურთიერთობების სპეციალისტი). როგორც გადაცემის ანონსის ტექსტიდან ვიგებთ: „კონსერვატორები“ ეთნიკურად ქართველი მოსახლეობის შეცირებას, აბორტების და მიგრაციის მატებას აპროტესტებენ“, შობადობის წახალისების მომხრეები არიან და ფიქრობენ, რომ ქართველი ერის გადასარჩენად სახელმწიფომ რადიკალური ზომები უნდა მიიღოს. „ლიბერალების“ არგუმენტაციის მთავარი ხაზი სამყაროს განვითარებულ და განუვითარებელ ნაწილებად დაყოფაა. მაგდა სვამს კითხვას „რა გვირჩევნია, ვიყოთ აფრიკის დონეზე, სადაც ბევრი შვილი ჰყავთ, მაგრამ აქვთ ის რაც აქვთ, თუ ვიყოთ ევროპაში, სადაც ქალს აქვს არჩევანის საშუალება?“. დებატები „Pro-life“ და „Pro-choice“ დიკუსიასაც მოიცავს. როგორც „ლიბერალების“ მხარეს მყოფი მაგდა აცხადებს:

<http://liberali.ge/news/view/29263/tsqitishvili-abortebis-shezghudvaze-zedmetad-verevit-qalis-organizmis-tsarmartvis-protsesshi>

საინტერესოა შერჩევითი აბორტების თემა: თეა წულუკიანი - მომხრე ვიქნებოდი, მშობლებისთვის სქესის წინასწარ შეტყობა აიკრძალოს 08:39 / 07-05-2013, ambebi.ge, იხ. ინტერნეტბმული:

<https://goo.gl/4L7yQ6>

⁶⁶ ცეცხლის ხაზი, ტელეკომპანია მაესტრო, 2016 წლის 6 დეკემბერი (თავდაპირველად ეთერში გავიდა 2016 წლის 8 ნოემბერს), იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=63SWZSdFaM4>

“დაუსრულებელი ვიშვიში ქართველი ერის გადაშენების შესახებ მე არ მაშინებს. მე მაშინებს ირაციონალური საფრთხეები, ნაციონალისტური მითოლოგია, რაც ისედაც დაბნეულ ადამიანებს არ აძლევს რეალურად მნიშვნელოვან საკითხებზე კონცენტრირების საშუალებას, ართმევს პიროვნულ არჩევანს და ქალს მიუჩენს პატრიარქალური უმრავლესობის მორჩილი მსახურის ადგილს.“

საბოლოოდ ინტერაქტივის შემაჯამებელი პასუხები გვიჩვენებს, რომ კითხვაზე: „უნდა ერეოდეს თუ არა სახელმწიფო დემოგრაფიულ პროცესებში?“, გადაცემის მაყურებელთა უმრავლესობა სახელმწიფოს ჩარევის მხარესაა (72.31% უნდა ერეოდეს /27.69% არ უნდა ერეოდეს).

დღესდღეობით პრონატალისტური პოლიტიკის გამტარ ყველაზე აქტიურ ორგანიზაციებს წარმოადგენენ „საქართველოს დემოგრაფიული საზოგადოება XXI“ და „საქართველოს დემოგრაფიული აღორძინების ფონდი.“ ბიზნესმენი ლევან ვასაძე “საქართველოს დემოგრაფიული საზოგადოება XXI“-ის თავმჯდომარეცაა და ამავდროულად „საქართველოს დემოგრაფიული აღორძინების ფონდის“ სამეთვალყურეო საბჭოს თავმჯდომარეც.⁶⁷ გარდა ვასაძისა და სხვა ბიზნესმენებისა, საბჭოს ერთ-ერთი წევრია მეფე შიო მუჯირი.⁶⁸ როგორც ფონდის ხელმძღვანელი, თამარ ჩიბურდანიძე ამბობს, დემოგრაფიულ საკითხებთან დაკავშირებით მათი ფონდი წლების მანძილზე თანამშრომლობს როგორც მეუფე შიოსთან, ასევე საპატრიარქოსთან: „ზოგადად, ჩვენი ფონდი კათოლიკოს პატრიარქის კურთხევით დაფუძნდა. ყველა

⁶⁷ აღსანიშნავია, რომ ვასაძის სახელთან დაკავშირებული ინიციატივები ხშირად არის შარჟის საგანი. ამის მაგალითია ჩიტი ნიუსის მიერ „გამუქებული“ ღონისძიება: “დემოგრაფიული აღორძინების ფონდის” პრეზენტაცია’, გამოქვეყნებულია 2013 წლის 16 ივლისს, იხ. ინტერნეტბმული: <http://chiti.ge/news/gamravlebasexisgareshe>

ასევე აღშფოთების საგანი გახდა ბოლოდროინდელი ინფორმაცია იმის თაობაზე, რომ ლევან ვასაძის კერძო სკოლის ერთ-ერთ კლასში სტიპენდია მხოლოდ ბიჭებისთვის დაწესდა. ამას მოჰყვა ფბ. მომხმარებლების ნაწილის მხრიდან პეტიციის გავრცელება, სადაც ელონ მასკს სთხოვდნენ კოსმოსურ ხომალდში ვასაძეც ჩაესვა. იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/qPxxWZ>

⁶⁸ სტატის ინფორმაციით, ფონდის სამეთვალყურეო საბჭოში შედიან სენაკისა მეუფე შიო მუჯირი (სენაკისა და ჩხოროწყუს მიტროპოლიტი, ამჯამად პატრიარქის მოსაყდრე), ბიზნესმენები - ლევან ვასაძე, ლაშა პაპუაშვილი, მამუკა ხაზარაძე, ბადრი ჯაფარიძე, ზაზა ნიშნიანიძე და გოგა თევდორაშვილი. ლევან ვასაძე „დემოგრაფიული აღორძინების ფონდის“ სამეთვალყურეო საბჭოს უხელმძღვანელებს, ნეტგაზეთი, გამოქვეყნებულია 2013 წლის 16 ივლისს, იხ. ინტერნეტბმული: <http://netgazeti.ge/news/23752/>

საკითხს და პროექტს ვათანხმებთ უწმინდესთან და პრემიერთან.⁶⁹ რაც შეეხება საბჭოში შემავალ ბიზნესმენებს, როგორ ინტერვიუდან ვიგებთ, მათი არჩევა განსაკუთრებული მახასიათებლების გამო გადაწყდა: „ისინი არიან კარგი ქართველები, მრავალშვილიანები, ქველმოქმედები და მორწმუნეები.“⁷⁰ ლევან ვასაძის აზრით, მათი საქმიანობის შედეგების შეფასება იმის მიხედვით მოხდება, თუ რამდენად გააბათილებენ გაეროს პროგნოზს: „თუ ჩვენ ჩვენს თავსაც და გაეროსაც დავუმტკიცებთ, რომ ეს ასე არ მოხდა, საქართველოს მოსახლეობა არ შემცირდა ერთი მესამედით, მაშინ შეგვეძლება ვთქვათ, რომ რაღაც სწორად გვიკეთებია.“⁷¹

2016 წლის 16, 17 და 18 მაისს “საქართველოს დემოგრაფიული საზოგადოება XXI” თავმჯდომარის, ბიზნესმენ ლევან ვასაძის ინიციატივით თბილისში ოჯახების მსოფლიო კონგრესის (WCF) ყოველწლიური, მეათე შეკრება გაიმართა სახელწოდებით: „ცივილიზაციის გზაჯვარედინზე: ოჯახი თავისუფლების და ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებების ბასტიონი.“⁷² ოჯახების მსოფლიო კონგრესი ქრისტიანულ ღირებულებებზე დამყარებული ოჯახის ტრადიციული სახის შენარჩუნებას ემხრობა და ძირითადად პრონატალისტური პოლიტიკით გამოირჩევა. სხვადასხვა ქვეყნებიდან მოწვეული მომხსენებლები საუბრობენ თანამედროვე სამყაროში ტრადიციული ოჯახის წინაშე არსებული გამოწვევების შესახებ, რომლებიც მათი აზრით წყვილების დაშორების გახშირებაში, ლგბტ კავშირების პროპაგანდაში, აბორტების ლეგალიზაციასა და რელიგიური ღირებულებების უგულვებელყოფაში გამოიხატება. ოჯახების მსოფლიო კონგრესს მჭიდრო კავშირი აქვს რუსეთთან. 2011 წელს ამ გაერთიანების ფარგლებში მოსკოვის დემოგრაფიული სამიტი გაიმართა, ხოლო 2014 წლის სექტემბერში კი საერთაშორისო ფორუმი ჩატარდა სახელწოდებით:

⁶⁹ ლევან ვასაძე „დემოგრაფიული აღორძინების ფონდის“ სამეთვალყურეო საბჭოს უხელმძღვანელებს, ნეტგაზეთი, გამოქვეყნებულია 2013 წლის 16 ივლისს, იხ. ინტერნეტბმული: <http://netgazeti.ge/news/23752/>

⁷⁰ იქვე

⁷¹ ეკა ქევანიშვილი, „ბიზნესმენები - დემოგრაფიის გადასარჩენად“, გამოქვეყნებულია 2013 წლის 16 ივლისს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/my8oYP>

⁷² მსოფლიო საოჯახო კონგრესი 1997 წელს დაფუძნდა ამერიკის შეერთებულ შტატებში და 80-მდე ქვეყნის ოჯახური ღირებულებების დამცველ ორგანიზაციასა და ასოციაციას აერთიანებს. 1997 წლიდან დღემდე ამ გაერთიანების მიერ იმართება ყოველწლიური საერთაშორისო კონგრესები, რომლებსაც გაერთიანების წევრი რომელიმე ქვეყანა მასპინძლობს.

„მრავალშვილიანი ოჯახი და კაცობრიობის მომავალი.“ მოსაწვევზე წერია ღონისძიების ლოზუნგი, რომელსაც შემდეგ ლევან ვასაძე თავის შესავალ სიტყვაში ახმოვანებს: „საქართველო არის ოჯახი.“ ვასაძის თანახმად, 2016 წლის მასპინძელი ქვეყნის შერჩევას ოჯახების მსოფლიო კონგრესის შესარჩევი კომიტეტის გადაწყვეტილებაზე განსაკუთრებით იმოქმედა იმ ფაქტორმა, რომ საქართველოში დაარსებული იყო „ოჯახის სიწმინდის დღე.“⁷³ კონგრესის სამდღიანი პროგრამის ერთ-ერთი დღე სწორედ 17 მაისს, ოჯახის სიწმინდის დღეს დაამთხვიეს. მსოფლიო კონგრესის ყველაზე დასაფასებელი სტუმარი საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქია, რომელიც ღონისძიებას სხვა სასულიერო პირებთან ერთად ესწრება.

16 მაისს, ღონისძიების დაწყებამდე, თბილისის საკონცერტო დარბაზის ფოიეში სხვადასხვა უცხოური ორგანიზაციების წარმომადგენლები არიგებენ ბროშურებს,



რომლებზეც ორგანიზაციების სახელწოდებებია დატანილი: „Concerned Women for America“ „Focus on the Family“, „Polish Federation of Pro-Life Movement“, „Real Women of Canada.“ განსაკუთრებული რიგი ერთ სტენდთანაა, სადაც აბორტის საწინააღმდეგო კამპანიის მეტი

ილუსტრაცია 11: პლასტმასის ემბრიონი, 16.05.2016

ეფექტურობისა და სიცხადისთვის პლასტმასის ემბრიონების მინიატურულ ფიგურებს არიგებენ. ვისაც ემბრიონს აწვდიან, მინიატურულ ფიგურას ეფერება და მის მიმართ სითბოს იჩენს.

ვასაძე, რომელიც თავს სამოქალაქო სექტორის ნაწილად მიიჩნევს, ორგანიზაციის სამომავლო გეგმად ოჯახებისთვის ახალგაჩენილ ყოველ მესამე შვილზე ფინანსური

⁷³ 17 მაისს საქართველოში, ჰომოფობიასა და ტრანსფობიასთან ბრძოლის საერთაშორისო დღესთან ერთად, ოჯახის სიწმინდის დღეც აღინიშნა.

დახმარების გამოყოფას წარმოადგენს, რაც პირველ რიგში იმ რეგიონებში უნდა განხორციელდეს, სადაც არ არის დემოგრაფიული მატება.⁷⁴ გადაცემაში, სადაც ვასაძე დემოგრაფიულ საკითხებზე სალაპარაკოდაა მიწვეული, ჟურნალისტს სთხოვს მაყურებლებისათვის დემოგრაფიული მონაცემების შესახებ სლაიდების ეკრანზე ასახვას. ერთ-ერთ სლაიდზე აწერია: „გადავრჩეთ, თუ გავაგრძელოთ დაღუპვა?“. ⁷⁵ ვასაძე იმის საჩვენებლად, რომ მისი ფონდის წევრები დემოგრაფიულ საკითხებში კომპეტენტურები არიან, აქცენტს მათ მეოჯახეობაზე და მრავალშვილიანობაზე აკეთებს.

2013 წელს „საქართველოს დემოგრაფიული აღორძინების ფონდის“ პრეზენტაცია იმართება, რომლის თავმჯდომარეცაა პარლამენტის ჯანდაცვის კომიტეტის თავმჯდომარე - დიმიტრი ხუნდაძე. ⁷⁶ ფონდს ზურგს როგორც პოლიტიკური, ასევე რელიგიური ინსტიტუტები უმაგრებენ - აქვს პრემიერის მხარდაჭერა და ილია მეორის ლოცვა-კურთხევა. სასულიერო პირებთან გადაჯაჭვულობა „საქართველოს



დემოგრაფიული აღორძინების ფონდის“ ოთხი წლის იუბილეზეც ჩანს, სადაც დამწრე საზოგადოებას სიტყვით მიმართეს „საპატრიარქოს წარმომადგენლებმა, მაღალი იერარქიის სასულიერო პირებმა.“⁷⁷

ილუსტრაცია 12: დემოგრაფიული აღორძინების ფონდის საიუბილეო პლაკატი

⁷⁴ ლევან ვასაძე დემოგრაფიულ პრობლემებზე, მართლმადიდებლური ვიდეოები, გამოქვეყნებულია 2014 წლის 14 მარტს, იხ. ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=Z_XsZEIj2mY

⁷⁵ იქვე

⁷⁶ „საქართველოს დემოგრაფიული აღორძინების ფონდი“ 2013 წელს დაარსდა. მისი თავმჯდომარეა დიმიტრი ხუნდაძე, ხოლო ფონდის გამგეობის თავმჯდომარეა თამარ ჩიბურდანიძე.

⁷⁷ Facebook: Tamari Chiburdanidze, 2017 წლის 3 მარტი.

თავი 5. ეკლესია და დედობა

„აკურთხა ღმერთმა ისინი და უთხრა: ინაყოფიერეთ და იმრავლეთ“
(დაბადება 1:28)

ქალის ნორმატიული სახის, დედობის იდეის და რეპროდუქციული პრაქტიკების შესწავლისას 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. ეკლესია ანგარიშგასაწევი ძალაა როგორც მოსახლეობის მართლმადიდებლობასთან მიკუთვნებულობის მაღალი პროცენტის (82%)⁷⁸, ასევე მისი, როგორც ინსტიტუტის მიმართ არსებული ნდობის მაღალი მაჩვენებლის (72%)⁷⁹ გამო. როგორც რეკომენდაციების, ასევე ინიციატივების დონეზე, ეკლესია აქტიურადაა ჩართული ადამიანების ყოველდღიურობაში, სურვილი აქვს განსაზღვროს მათი კვების რაციონი, სექსუალურობა და ჩაცმულობა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ეკლესიის დამოკიდებულება ოჯახის ინსტიტუტის მიმართ, რომლის ტრადიციული ფორმით შენარჩუნებაც რელიგიურ დისკურსში ეროვნული მნიშვნელობის საკითხად არის ქცეული.⁸⁰

საქართველოს ისტორიის გათვალისწინებით, ეკლესია განიხილება, როგორც დამპყრობლებთან მეზობლი მთავარი ძალა (Curro 2012, 118), რაც აწმყოშიც სხვადასხვა გარე ჩარევების დროს იძლევა ეკლესიისთვის იგივე როლის მინიჭების საშუალებას. თანამედროვე ცვლილებების და გამოწვევების პარალელურად მორწმუნეებისთვის მნიშვნელოვანია ეკლესიის დამოკიდებულება როგორც „სათანადო“ ოჯახის და ოჯახური

⁷⁸ კავკასიის კვლევითი რესურსების ცენტრი - CRRC. (2015) "კავკასიის ბარომეტრი". [Caucasus Barometer 2015 Georgia] ჩამოტვირთული <http://www.crrccenters.org/caucasusbarometer/>-დან {18.07.2016}.

⁷⁹ კავკასიის კვლევითი რესურსების ცენტრი - CRRC. (2013) "კავკასიის ბარომეტრი". [Caucasus Barometer 2015 Georgia] ჩამოტვირთული <http://www.crrccenters.org/caucasusbarometer/>-დან {18.07.2016}.

⁸⁰ ჰომოფობიასთან და ტრანსფობიასთან ბრძოლის საერთაშორისო დღე - 17 მაისი 2014 წელს საქართველოს მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ „ოჯახის სიწმინდის დღედ“ გამოაცხადა.

როლების მიმართ, ასევე ისეთ სიახლეებთან დაკავშირებით, როგორცაა კონტრაცეფცია, ოჯახის დაგეგმვა და დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიები.

ეკლესია, როგორც ნაციონალიზმის საყრდენი

საქართველოში ეთნიკურობისა (ქართველობის) და რელიგიურობის (მართლმადიდებლობის) გადაჯაჭვულობა ძალიან კარგად შესწავლილი თემაა (ბოგიშვილი 2016, კეკელია 2013, Chitanava 2015, Curro 2012, Jones 1989, ვარდოსანიძე 2001, Theodor Hanf, Ghia Nodia 2000, Reissner 2009, Zedania 2011). ეს ნაშრომები გვიჩვენებენ, თუ რამხელა მნიშვნელობა აქვს საქართველოს ისტორიაში მინიჭებული მართლმადიდებლურ აღმსარებლობას და რამდენად ნაციონალისტურია ეკლესიის თანამედროვე დისკურსი. ილია ჭავჭავაძის დევიზად ქცეულ ფრაზაში „მამული, ენა, სარწმუნოება“ სიტყვა რელიგია დღესდღეობით უმეტესად კონკრეტულ აღმსარებლობასთან - მართლმადიდებლობასთან არის გაიგივებული. ამ ინტერპრეტაციას ხელს უწყობს თავად ეკლესიაც:

„ჩვენს ეროვნულ არსს, ჩვენს ეროვნულ მთლიანობას, როგორც ბრძანებს წმიდა ილია მართალი, სამი მძლავრი ფესვი ასაზრდოებს. საკუთარი მიწა, ქრისტიანობა და ენა ქართული. მათ თვალისჩინივით უნდა გავუფრთხილდეთ, რადგან თუ ქართველთა შორის დაიკარგა გრძნობა და განცდა ამ ჭეშმარიტებისა, იმ გადამრჩენელ ბილიკს ვერასდროს მივაგნებთ.“⁸¹

ეკლესია და ქრისტიანული რწმენა იმ იარაღებადაა წარმოდგენილი, რომლებმაც საქართველო დაუზიანებლად უნდა დაიცვას თანამედროვე მსოფლიო პროცესების გავლენებისგან, განსაკუთრებით კი მატერიალიზმის დომინაციისგან, რომელიც სულიერებას განადგურებით ემუქრება. პატრიარქის ეპისტოლეებში (1990-2018 წლები) ხშირადაა ლაპარაკი საბჭოთა მატერიალიზმზე, რომელიც ებრძოდა ეკლესიას და

⁸¹ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საადღგომო ეპისტოლე, 1990 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgom1990.htm>

სულიერებას, თუმცა ამჟამად, როცა ეკლესია აღარაა დევნილი, მისი აზრით მთავარ პრობლემად ახალი ტიპის მატერიალიზმი არის ქცეული - ადამიანის სულიერი მოუმზადებლობა მეცნიერების და ტექნიკის სწრაფი განვითარების პროცესისათვის.⁸² ამ ლოგიკას ეყრდნობა საფრთხის შეგრძნება, რომელიც დასავლეთის „უცხო კეთილდღეობიდან“ მოდის, საფრთხესთან გასამკლავებლად კი საჭიროდაა მიჩნეული ერის სულიერი ამაღლება: „თორემ იმ მადლსა და თვითმყოფადობასაც დაკარგავთ, რაც წინაპართაგან რაღაც ფორმით დღემდე მაინც შევინარჩუნეთ.“⁸³ ძალიან ხშირია დასავლური ქვეყნების კრიტიკა, რომელიც ემყარება ამ ქვეყნების მატერიალურ ბედნიერებაზე კონცენტრირებულ და სულიერებისგან დაცლილ სივრცეებად წარმოჩენას, რასაც თავის მხრივ მოყვება ისეთი უბედურებები, როგორიცაა: ფსიქიკური დაავადებები და თვითმკვლელობები.⁸⁴ დასავლური საფრთხისშემცველი პროპაგანდის გავრცელების ინსტრუმენტებად ძირითადად დასახელებულია მასმედიის საშუალებები. ამ გავლენების პოტენციურ შედეგებად სახელდება ახალგაზრდებში არაეროვნული და არაქრისტიანული ღირებულებების დანერგვა: „რაც შედეგად გამოიწვევს ჩვენი ეთნოფსიქიკის შეცვლას და ერთიანი ქართველი ერის დაშლასა და გადაგვარებას.“⁸⁵ ძალიან საინტერესოა, რომ სიტყვები არაეროვნული/ეროვნული და არაქრისტიანული/ქრისტიანული ძირითადად წყვილის სახით გამოიყენება, რაც გვიჩვენებს, თუ რამდენად ცდილობს ეკლესია ნაციონალიზმის საკუთარ ფარგლებში მოქცევას. დასავლური საფრთხეებისგან თავის დასაცავად საჭიროდ მიჩნევა განათლების სისტემის ეკლესიისა და ტრადიციული ოჯახის ღირებულებებზე მორგება.⁸⁶ მართლმადიდებლობა წარმოჩენილია იმ მაშველ რგოლად, რომელიმაც ეროვნულ ფასეულობებთან კომბინაციაში შეძლო სხვადასხვა ისტორიულ სიძნელეებთან

⁸² კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 1993 წელი, იხ. ინტერნეტბმული:

<http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao1993.htm>

⁸³ იქვე

⁸⁴ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საადდგომო ეპისტოლე, 1998 წელი, იხ. ინტერნეტბმული:

<http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgom1998.htm>

⁸⁵ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 2007 წელი, იხ. ინტერნეტბმული:

<http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao2007.htm>

⁸⁶ იქვე

მებრძოლი ქართველი ერის გადარჩენა: „როგორ მოვედით დღემდე, როგორ გადავრჩით ამ სასტიკი დაპირისპირების პირობებში. პასუხი ერთია: ჩვენი ეროვნული თვითშეგნება, მართლმადიდებლურ სარწმუნოებასა და ეროვნულ ფასეულობებთან ერთად იყო და არის საფუძველი ჩვენი გამძლეობისა და სიმდიერისა.“⁸⁷

ეკლესიის დამოკიდებულება ოჯახის, ქალის როლისა და დედობის მიმართ

„შვილები უფლისაგან მოიცემიან არა როგორც ტვირთი და სასჯელი, არამედ როგორც გათხოვილი ქალის კურთხეული გზა – ცხოვრების ჯილდო და ნუგეში“⁸⁸

ეკლესიას ქალის გენდერულ იდენტობასთან დაკავშირებით საკმაოდ გამოკვეთილი პოზიცია აქვს. ეს პოზიცია ასახვას ჰპოვებს როგორც სასულიერო პირების საჯარო გამოსვლებში, ასევე უმაღლესი ავტორიტეტის - პატრიარქის ეპისტოლეებში. პატრიარქი ილია II-ის საშობაო და საადგომო ეპისტოლეებში (1990-2018) ერთ-ერთ მთავარ მიმართულებად სათანადო ოჯახის სახის დახატვა იკვეთება. რელიგიური დისკურსი ოჯახის პრივატულ სივრცეს ნაციონალური მნიშვნელობის საკითხად აქცევს და ოჯახს საზოგადოების სიწმინდის და სიმდიერის ქვაკუთხედად წარმოაჩენს. ხშირადაა დაკონკრეტებული, თუ რა იგულისხმება ტრადიციულ, ანუ „სათანადო“ ოჯახში: „ტრადიციულ ოჯახში ყოველთვის წესრიგია. აქ უფროსები შეუვალი ავტორიტეტით სარგებლობენ, ამასთან, ოჯახის ყოველ წევრს თავისი ფუნქცია, სახე და მოვალეობა აქვს.“⁸⁹ ქალის აღსაწერად გამოყენებულია სიტყვები: ღვთისმომშიში, ნაზი, სათნო, პატიოსანი, შრომისმოყვარე, ფაქიზი, მზრუნველი, კეთილგონიერი, ხოლო მამაკაცის

⁸⁷ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 2004 წელი, იხ. ინტერნეტბმული:

<http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao2004.htm>

⁸⁸ თეონა ნოზაძე, „ორსულ და მომავალ დედებს“, საზოგადოებრივ-რელიგიური ინტერნეტჟურნალი ამბიონი, გამოქვეყნებულია 2011 წლის 13 იანვარს, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.ambioni.ge/orsul-damomaval-dedebs>

⁸⁹ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საადგომო ეპისტოლე, 1998 წელი, იხ. ინტერნეტბმული:

<http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgomol1998.htm>

აღსაწერად კი: ძლიერი და მიზანდასახული.⁹⁰ ქალისა და კაცის მოვალეობები და როლები ერთმანეთისგან განსხვავებულია, ამ შემთხვევაშიც ხშირად გამოიყენება ზედსართავი - კარგი: „კარგი დიასახლისისათვის მთავარი ოჯახური ბედნიერებაა. ქალი, უპირველეს ყოვლისა, მოსიყვარულე მეუღლე და მზრუნველი დედაა, რომელიც შვილებს ეკლესიურად და სამშობლოს უსაზღვრო სიყვარულით ზრდის (...) მამაკაცი ბუნებით ლიდერია და ესწრაფვის იყოს წინამძღოლი ოჯახისა.“⁹¹ მიუხედავად იმისა, რომ ბევრგანაა ნახსენები თანამედროვე ცხოვრების სტილი, რომლის გათვალისწინებითაც ქალსაც უწევს მუშაობა, ის მაინც მოაზრებულია სახლის შიგნით და მისი ფუნქციები ოჯახის წევრებზე ზრუნვით და შვილების აღზრდით შემოიფარგლება.⁹² მიუხედავად იმისა, რომ ბევრგან აქცენტი ცოლ-ქმრის თანასწორუფლებიანობაზე კეთდება, ვხედავთ პასაჟებს, სადაც ქალი დაქვემდებარებულ პოზიციაშია: „იგი ღვთის მცნებების გათვალისწინებით უნდა დაემორჩილოს ქმარს, თუნდაც, რომ ერთი შეხედვით ამის განხორციელება შეუძლებელი იყოს, რადგან ამით აღასრულებს უფლის ნებას (თუმცა ეს არ ნიშნავს ცოდვასა და არასწორ ქმედებებში მორჩილებას).“⁹³ ოჯახის იდეალი სიმბოლურად შედარებულია იესო ქრისტესა და ეკლესიის ურთირთდამოკიდებულებას: „როგორც ეკლესია ემორჩილება ქრისტეს, ასევე ცოლებიც თავიანთ ქმრებს ყველაფერში. ვინაიდან ქმარია ცოლის თავი, ისევე როგორც ქრისტე თავია ეკლესიისა.“⁹⁴ აუცილებელია კანონიერი ქორწინება, ეპისტოლეების თანახმად კი კანონიერ ქორწინებად მიიჩნევა ეკლესიური ჯვრისწერა: „ოჯახზე რომ ღვთის ლოცვა-კურთხევა იყოს, ცოლ-ქმარს, აუცილებლად, ტამარში უნდა ჰქონდეს ჯვარი დაწერილი, ხოლო თუ ისინი ჯვარდაუწერელნი არიან, მათი ურთიერთობაც და შვილებიც უკანონო და ღვთის

⁹⁰ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, სააღდომო ეპისტოლე, 1998 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgomol1998.htm>

⁹¹ იქვე

⁹² კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 2014 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao2014.htm>

⁹³ იქვე

⁹⁴ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 2001 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao2001.htm>

კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 2015 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao2015.htm>

კურთხევის მადლს მოკლებულია.“⁹⁵ შესაბამისად, ქორწინებამდელი სექსუალური ურთიერთობა იმ შემთხვევაში ცოდვად მიიჩნევა, როდესაც გაუთხოვარ ქალს ბავშვის გაჩენა უნდა. მოძღვრის მიმართ დასმულ შეკითხვაზე: „ჩემი 18 წლის და მეუბნება, რომ ქორწინება სისულელეა და ბავშვის გაჩენას იგი ქორწინების გარეშე შეძლებს. როცა ვეუბნები, რომ ეს ყველაფერი დიდი ცოდვაა, მპასუხობს: უფალი არსად არ მიგვითითებს, ქორწინებამდე სქესობრივი ცხოვრება ცოდვააო. მირჩიეთ, მამაო, როგორ მოვიქცე?“⁹⁶ სასულიერო პირი პასუხობს: „წმინდა წერილიცა და მამათა თხზულებებიც ამ თემაზე სწორედ რომ საწინააღმდეგო დასკვნებს გვთავაზობენ. ქორწინებამდე სქესობრივი კავშირი სხვა არა არის რა, თუ არა მეძავობა, უფლის ათ მცნებაში ერთი გახლავთ სწორედ ‘არა იმრუშო’, და კანონიერი ეკლესიური ქორწინების გარეშე ყოველგვარი სქესობრივი კავშირი მრუშობად ითვლება.“⁹⁷ ჯვრისწერის გარეშე არსებული ცოლ-ქმრული კავშირის მიმართ ეკლესიის დამოკიდებულება აისახება იმ ადამიანების შეკითხვებზე, რომლებიც სხვადასხვა მიზეზის გამო ჯვარდაუწერლად ცხოვრობენ: „ქორწინებაში ვიმყოფები 30 წელიწადზე მეტია. ჯვარი არ დამიწერია... ახლა ყველა იწერს ჯვარს, შვილები ცოდვის შვილებად არ ჩაგვეთვალოსო... რა ვქნა, მეც დავიწერო ჯვარი? თანაც, უნდა გამოვტყდე, ქმარი არ მიყვარს... შეგუებული ვარ... მყავს სამი შვილი... რა უფრო ცოდვაა – დავიწერო ჯვარი კაცთან, რომელიც არ მიყვარს თუ დავრჩე ასე ჯვარდაუწერლად?“ ეკლესიის პასუხი ყოველთვის ჯვრისწერის აუცილებლობაზე მიუთითებს: „შესაძლოა, თქვენი და თქვენი მეუღლის სადღესო ურთიერთდამოკიდებულება იმითაც იყოს განპირობებული, რომ ჯვარი არ გაქვთ დაწერილი. თქვენს შემთხვევაში მით უფრო საშურია ქორწინების საიდუმლოს შესრულება.“⁹⁸

მნიშვნელოვანია ჯვარდაწერილი ცოლ-ქმრის სექსუალური ცხოვრების რეგულირების საკითხიც, განსაკუთრებით კი მარხვის პერიოდის რეგულაციები,

⁹⁵ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საადდგომო ეპისტოლე, 1991 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgom1991.htm>

⁹⁶ გაზეთი „კვირის პალიტრა“, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.kvirispalitra.ge/component/questions/?view=question&id=207>

⁹⁷ იქვე

⁹⁸ იქვე

რომელიც ჯამურად წელიწადში თითქმის 180 დღის შეადგენს.⁹⁹ ერთი მხრივ, გვხვდება სასულიერო პირთა პოზიციები, რომლებიც მარხვის დროს სექსუალურ კავშირს გაუმართლებლად მიიჩნევენ, ხოლო მეორე მხრივ კი არსებობენ სასულიერო პირები, რომელთა აზრითაც ცოლ-ქმრის სექსუალურ ცხოვრებაში ჩარევის უფლება არავის აქვს.¹⁰⁰ ყველაზე გავრცელებულია შუალედური, მომრიგებლური პოზიცია, რომელიც მარხვის დროს სექსუალურ კავშირს დასაშვებად გამოწვევად შემთხვევებში მიიჩნევს, მაგალითად, თუ ქმარი „თავს ვერ იკავებს“, ლალატის სასიკვდილო ცოდვის თავიდან ასაცილებლად ცოლს აძლევენ კურთხევას, რომ „დაჰყვეს ქმრის ნებას.“¹⁰¹ ქმრის სურვილის შემთხვევაში ქალის მხრიდან კომპრომისის სახით სექსუალური კავშირის დამყარებისკენ მოწოდება იმ წინასწარგანწყობას ეყრდნობა, რომ კაცის სექსუალური მოთხოვნილებები ბევრად აღემატება ქალისას. როგორც ერთ-ერთი სასულიერო პირი დასძენს: „საერთოდ, ქალებს უფრო არ უჭირთ სექსუალურ კავშირზე უარის თქმა. ხშირად არის შემთხვევები, როდესაც ქალებს ვურჩევთ, დაუშვან ცოდვა, რათა ქმარმა არ იმრუშოს სხვასთან.“¹⁰² მარხვის დროს დასაშვებად მიიჩნევა სექსუალური კავშირი იმ შემთხვევაშიც, თუ წყვილი უშვილოა და ექიმის დანიშნულებით საჭიროა რეგულარული სექსუალური კავშირის ქონა. ასეთი დაშვებების მიუხედავად აუცილებელ მოთხოვნად რჩება ზიარებისწინა სამი დღის სექსუალური კავშირის გარეშე გატარება. ეს კომპრომისი ხაზს უსვამს ეკლესიის პოზიციას სექსუალური კავშირის დანიშნულების შესახებ: თუ სექსუალური კავშირი სიამოვნების მიღებისთვისაა, მაშინ ის იკრძალება, მაგრამ თუ მისი ფუნქცია განაყოფიერებაა, ამ შემთხვევაში გამოწვევისი მისაღებად მიიჩნევა.

ცოლ-ქმრობა წარმოჩენილია, როგორც ჰარმონიული კავშირი, სადაც ორივე მხარემ უნდა დაივიწყოს საკუთარი ეგოიზმი. რაც შეეხება შვილების გაჩენას, მიიჩნევა, რომ შვილიერება ოჯახის სიმყარის საფუძვლია: „ბავშვები კიდევ უფრო ამყარებენ

⁹⁹ მარხვის შესახებ, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/markhva.htm>

¹⁰⁰ ნინო კახიშვილი, „180 დღე სექსის გარეშე და სექსი კურთხევით“, ნეტგაზეთი, 2010 წლის 14 დეკემბერი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://netgazeti.ge/life/8320/>

¹⁰¹ იქვე

¹⁰² იქვე

ცოლქმრულ კავშირს.¹⁰³ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება შვილების რელიგიურად აღზრდას და მათ ქრისტიანულ რიტუალებში ჩართვას.¹⁰⁴ ოჯახის წევრებს მოეთხოვებათ ქრისტიანული ცხოვრების წესის ყოველდღიურობაში დანერგვა, ანუ ოჯახის „სახლის ეკლესიად“ ქცევა, რაც მარხვას, ყოველდღიურ ლოცვას, ეკლესიაში სიარულს, ქრისტიანულ საიდუმლოებებში მონაწილეობას, სახლის ყოველწლიურად კურთხევას და გარდაცვლილთა ლოცვებში მოხსენიებას გულისხმობს.¹⁰⁵

ოჯახში როლების სათანადო განაწილების შესახებ ცოდნის გადაცემა პატრიარქის აზრით უნდა მოხდეს სკოლაში სწავლის პერიოდში და ინტეგრირებული იყოს სასწავლო კურიკულუმში. გარდა ამ ინიციატივის ეპისტოლეებში გაჟღერებისა, პატრიარქმა ამ საკითხზე ისაუბრა 2013 წლის 23 ივნისს, დემოგრაფიული აღორძინების ფონდის პრეზენტაციაზე, სადაც ქვეყანაში დემოგრაფიული პრობლემის გადაჭრის ერთ-ერთ გზად სკოლებში ახალი საგნის „მომზადება ოჯახური ცხოვრებისათვის“ სწავლების შემოღების ინიციატივა წამოაყენა.¹⁰⁶ საქართველოს პატრიარქის მდივანის მიქაელ ბოტკოველის განმარტებით, პატრიარქის ინიციატივა გულისხმობს უფროსკლასელთათვის ოჯახური ცხოვრების თავისებურებების გაცნობას და საკუთარი როლების სწავლებას: „თუ როგორ უნდა ხდებოდეს ოჯახში მამაკაცისა და ქალის როლისა და ადგილის განსაზღვრა.“¹⁰⁷

ეპისტოლეებში განსაკუთრებული ყურადღებაა გამახვილებული ქალის, როგორც დედის მისიაზე, რომელიც ტრადიციული ფასეულობების გადამცემ მედიუმად არის წარმოჩენილი: „დედს განსაკუთრებული მისია ეკისრებათ ქართველ დედებს. მათ უნდა შეძლონ ცხოვრების გაუკუდმართებული წესის შეცვლა. მათ აკვნიდანვე უნდა ჩაუნერგონ

¹⁰³ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საადღვომო ეპისტოლე, 1998 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgom1998.htm>

¹⁰⁴ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საადღვომო ეპისტოლე, 1991 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgom1991.htm>

¹⁰⁵ იქვე

¹⁰⁶ ეკა ქევანიშვილი, „მომზადება ოჯახური ცხოვრებისათვის“ - ახალი საგანი დემოგრაფიული პრობლემების მოსაგვარებლად“, 2013 წლის 24 ივნისი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.radiotavisupleba.ge/a/axali-sagani/25025978.html>

¹⁰⁷ იქვე

შვილებს ღვთისა და მოყვასის სიყვარული, ერთგულების, თანაგრძნობის უნარი.¹⁰⁸ ამ მისიაზე საუბრისას ზუსტად მეორდება მეცხრამეტე საუკუნის ნაციონალისტური დისკურსი: „საუკუნეთა მანძილზე ქართველი დედა შვილს გმირად ზრდიდა, მამულისადმი თავდადების სულისკვეთებას უღვივებდა. სწორედ ქართველი ქალის დამსახურებაა, რომ ჩვენს წინაპრებს მტკიცე სარწმუნოება და თავგანწირული სიყვარული ჰქონდათ; რომ არა ასეთი დამოკიდებულება, დღეს ჩვენი ქვეყანა და ხალხი აღარ იარსებებდა.“¹⁰⁹ ეპისტოლეების თანახმად, ის, რაც ოდითგანვე ქართველის ქალის მოვალეობა იყო, ახლაც, „ემანსიპაციის პირობებში“¹¹⁰ მის მიერ უნდა განხორციელდეს: „მისი ძალისხმევით ქრისტიანობის მტკიცე საძირკველზე უნდა გაერთიანდეს ეკლესიაც, სკოლაც და ოჯახიც.“¹¹¹

1990-იანი წლებიდან სახეზეა ავტორიტეტის ცვლილება: ოჯახის ინსტიტუტის შესახებ გამოცემულ წიგნებში სექსუალური სფეროს მარეგულირებელის როლში წარმოდგენილია არა სახელმწიფო, ან რომელიმე ტოტალიტარული იდეოლოგი (ლენინი, სტალინი), არამედ რელიგია, ეკლესია, წმინდანთა მოსაზრებები. სწორედ სხვადასხვა წმინდანების აზრების პირველწყარო, ან თარგმანი ხდება ოჯახის, ცოლ-ქმრის ურთიერთობის, შვილის ყოლა/არყოლის შესახებ ყველაზე ავტორიტეტული დებულებები. ასეთი ტექსტები გვაწვდიან ინფორმაციას იმის შესახებ, რომ ოჯახის დანგრევის მიზეზად სიყვარულის დაკარგვა, ან სხვა ადამიანის შეყვარება ვერ გამოდგება. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ქორწინება მშობლების ძალდატანების შედეგია, „მეუღლის წმინდათა წმინდა მოვალეობაა ოჯახის შენარჩუნება“ (სახეიშვილი 2005, 17). შვილების გაჩენის თემაზეც გვხვდება სხვადასხვა წმინდა მამების აზრები, რომლებსაც მსგავსი კრებულები უყრიან თავს. მაგალითად, იუსტინეს სახელით ვრცელდება გამონათქვამი: „ქრისტიანები ქორწინდებიან არა ხორციელი ვნებების გამო. არამედ იმისათვის, რომ

¹⁰⁸ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საადღომო ეპისტოლე, 1990 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgomol1990.htm>

¹⁰⁹ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საადღომო ეპისტოლე, 2002 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgomol2002.htm>

¹¹⁰ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საადღომო ეპისტოლე, 2014 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgomol2014.htm>

¹¹¹ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საადღომო ეპისტოლე, 2002 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgomol2002.htm>

შვილები გააჩინონ“ (სახეიშვილი 2005, 26); კლიმენტი ალექსანდრიელის თანახმად „ქორწინების უწმინდესი მიზანია შვილების გაჩენა, უმაღლესი კი - მათი კარგად აღზრდა“ (სახეიშვილი 2005, 26).

ქალის როლთან, ოჯახთან და შვილების აღზრდასთან დაკავშირებით განსაკუთრებით ხშირად ვაწყდებით ბერძენი ბერის, პაისი მთაწმინდელის გამონათქვამებისა და ინტერვიუების თარგმანებს,¹¹² რომლებიც პუპულარულ ჟურნალ-გაზეთებში იბეჭდება. ამ სტატიებში ქალისა და კაცის როლები და ფუნქციები მკვეთრადაა ერთმანეთისგან გამიჯნული. ქალი მორჩილი და ერთგული ცოლი უნდა გახდეს, ხოლო კაცმა კი ოჯახის მფარველი, სახლის მმართველი როლი შეარულოს.¹¹³ ქალის სახის ერთ-ერთი განუყოფელი მახასიათებელია მისი ბუნებრივი ღვთისმოსაობა, მაგრამ აქაც ვხედავთ, რომ მონდომების შემთხვევაში კაცი სჯობნის მას: „თუკი მამაკაცი, რომელიც ეკლესიისადმი თავდაპირველად სრულიად გულგრილი იყო, შემდეგ სულიერ გონებას მოიხვეჭს, იგი სულიერ საკითხებთან მიმართებაში წინ თავდაჯერებულად მიიწევს და ცოლი მას ვეღარ ეწევა.“¹¹⁴ მამა პაისის აზრით, ქალი, რომელიც დედა ხდება, სრულიად ტრანსფორმირდება. მასში თავს იჩენს ის თავგანწირვა და სიძლიერე, რაც აქამდე არ ჰქონდა. მას შვილები საკუთარ თავზე მეტად უყვარს: თუ ადრე გაღვიძება უჭირდა, ახლა ჩვილის გამო ღამეების გათენება სიამოვნებას გვრის, თუ საკვები არასაკმარისია, შვილების ხორციელი გამოკვებით თვითონ სულიერ კმაყოფილებას აღწევს: „დედა იტანჯება, ძალებისაგან იცლება, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ვერც ტკივილსა და ვერც დაღლილობას ამ დროს ვერ გრძნობს. ის საკუთარ თავს შრომას აიძულებს, მაგრამ რადგანაც უყვარს შვილები, რადგანაც უყვარს თავისი ოჯახი, ყოველივე ამას სიხარულით აკეთებს.“¹¹⁵ მამა პაისის აზრით, დედისგან განსხვავებით, მამას არ აქვს ხელსაყრელი შემთხვევები იმისათვის, რომ „საკუთარი თავი მსხვერპლად გაიღოს“, ამიტომ მამის

¹¹² პაისი მთაწმინდელი (1924-1994) - ბერძენი სასულიერო მოღვაწე.

¹¹³ კახაბერ კენკიშვილი, „მამა პაისი ათონელის დარიგებები“, ჟურნალი კარიბჭე, გამოქვეყნებულია 2005 წლის 29 ივლისს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/uDqEc2>

¹¹⁴ მამა პაისი მთაწმინდელი ოჯახში სულიერი ცხოვრების შესახებ, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/paisi/4-4-1.htm>

¹¹⁵ „მამა პაისი მთაწმინდელი დედის როლი ბავშვების აღზრდაში: დედობრივი სიყვარული“, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/paisi/4-2-2.htm>

სიყვარული შვილებისადმი არ არის ისეთივე ძლიერი. რაც შეეხება უშვილობას, სტატიებში განხილულია მაგალითები, სადაც ჩანს, თუ რამდენად ბედნიერია გათხოვილი, შვილებიანი ქალი, დაუოჯახებელ ქალთან შედარებით, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ მატერიალური მდგომარეობა მას ხელს არ უწყობს. ამის მთავარი ახსნა ქალისადმი მიწერილი მახასიათებელია, რომლის თანახმადაც მისთვის აუცილებელია საკუთარი თავის მსხვერპლად გაღება: „მამაკაცი, თუკი საკუთარ თავში განსაკუთრებულ სიყვარულს არ გამოიმუშავებს, დიდ დანაკარგს ვერ გრძნობს. მაგრამ ქალი, რომელსაც შინაგანად სიყვარულის დიდი მარაგი აქვს და მას სწორ კალაპოტში არ მიმართავს, ჰგავს ჩართულ დაზვას, რომელსაც საჭირო ნედლეული არ მიაწოდეს, ამიტომ ცარიელი მუშაობს და თვითონაც ხმაურობს და სხვებსაც აწუხებს.“¹¹⁶ საინტერესოა უშუალოდ

როცა ცოლ-ქმარი პატივისცემით ექცევა ერთმანეთს, შვილებიც პატივს მიაგებენ მათ. ასეთ ოჯახში ცხოვრება საათივით მიდის....

ბერი პაისი ათონელი ❤️



სხეულებრივ პრაქტიკებთან დაკავშირებული რეკომენდაციები. ორსულობის დროს ქალს მოეთხოვება სიმშვიდე, სულიერად ცხოვრება და ლოცვა. ჩვილის დაბადების შემდეგ დედებს ურჩევენ, რომ ბუნებრივად გამოკვებონ ბავშვი, რადგან ხელოვნური მეთოდით გამოკვებილი ბავშვები იმ ნუგეშისა და სიყვარულის გრძნობის გადაცემის გარეშე იზრდებიან, რაც ბუნებრივ კვებას ახლავს თან: „ჩვილები წოვენ საწოვარას, გაყინული რძის და მინის ბოთლის იმედზე არიან და მათი გულიც თანდათან იყინება.“¹¹⁷ ვხედავთ ბერი პაისი ათონელის ციტატების უკიდურესად პოპულარულ ენაზე მოწოდებულ თვალსაჩინოებებსაც.¹¹⁸

ილუსტრაცია 13: ბერი პაისი ათონელის ციტატა

¹¹⁶ „მამა პაისი მთაწმინდელი დედის როლი ბავშვების აღზრდაში: დედობრივი სიყვარული“, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/paisi/4-2-2.htm>

¹¹⁷ იქვე

¹¹⁸ იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/3wngFg>

პატრიარქის ეპისტოლეებიცა და სხვა რელიგიური სტატიებიც ჩართულობის გარეშე ტოვებენ ქალებს, რომლებიც არ არიან დაქორწინებული, არ ჰყავთ შვილი, ან შვილი ქორწინების გარეშე გააჩინეს. ნაციონალურ პროექტში მონაწილეობის მიღება მხოლოდ იმ ქალებს შეუძლიათ, რომლებმაც მოირგეს „სათანადო“ ცოლისა და დედის როლი. ეკლესია ქალებისგან იმას მოითხოვს, რაც ქრისტიანობის უმთავრესი სიმბოლოს, ღვთისმშობლის ძირითადი მახასიათებლებია: სიწმინდე, მოთმინება და თავგანწირვა. ეპისტოლეებში ძირითადად ვხედავთ მეცხრამეტე საუკუნის ნორმატიული დისკურსის ანარეკლს, თუმცა ამ შემთხვევაში უფრო მეტადაა აქცენტი გაკეთებული დედის მიერ მართლმადიდებლური ღირებულებების შვილისთვის გადაცემის საკითხზე. ეკლესიის მიერ წარმოდგენილ ნორმატიულ ოჯახში და ამ ოჯახის წევრთა ყოველდღიურობაში, რელიგიურ კომპონენტს ძალიან დიდი ადგილი უკავია.

ეკლესიის დამოკიდებულება დემოგრაფიული მდგომარეობის მიმართ

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის ტრადიციული ოჯახის გადარჩენის აუცილებლობა დაკავშირებულია დემოგრაფიული კატასტროფის საშიშროებასთან, რომლის თავიდან ასაცილებლად ეკლესიის მხრიდან სხვადასხვა სტრატეგიებს და ინიციატივებს ვხედავთ. 2018 წლის საშობაო ეპისტოლეში დემოგრაფიული მდგომარეობა აღწერილია, როგორც „კატასტროფული“, თუმცა პატრიარქი იმედს საქართველოს ქრისტიანობასთან კავშირში ხედავს: „მანც მწამს, ქვეყანა, რომელიც უფლისა და ღვთისმშობლის განსაკუთრებული მფარველობის ქვეშაა და რომელმაც 2000 წლის მანძილზე რწმენისთვის თავგანწირვის მრავალი მაგალითი აჩვენა, ქრისტიანობისთვის მებრძოლ სულს კვლავაც შეინარჩუნებს და ცხონების გზას, ათას ქარტახილთა მიუხედავად, არ დატოვებს.“¹¹⁹ ორი ყველაზე თვალსაჩინო მიდგომა, რომელთა მთავარ მოტივაციად შობადობის გაზრდა სახელდება, არის კონტრაცეფციისა

¹¹⁹ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 2018 წელი, ინტერნეტბმული: <http://patriarchate.ge/geo/sruliad-saqartvelos-katolikos-patriarqis-sashobao/>

და აბორტის წინააღმდეგ ბრძოლა (ოჯახის დაგეგმვის საწინააღმდეგო განცხადებები, აბორტის წინააღმდეგ მიმართული განცხადებები, აბორტის აკრძალვის მოთხოვნა) და შობადობის წახალისებაზე ზრუნვა (საყოველთაო ნათლობები, პატრიარქის ნათლულებისა და მრავალშვილიანი ოჯახებისათვის გარკვეული პრივილეგიების დაწესება).

კონტრაცეფციისა და აბორტის წინააღმდეგ ბრძოლა

ოფიციალურად აღრიცხული აბორტების მაღალი მაჩვენებელი, რომელიც საქართველოში ბოლო წლებში ფიქსირდება¹²⁰ დღესდღეობით ხშირი განხილვის საგანია. ეს თემა განსაკუთრებით მწვავედ არის ასახული მართლმადიდებელი ეკლესიის დისკურსში, რომელიც აბორტს ცოცხალი ადამიანის მკვლელობასთან აიგივებს. პატრიარქის ეპისტოლეებში ბოლო წლებში გახშირებულია აბორტზე საუბარი, რომელსაც თან ახლავს დასჯის მუქარა როგორც დედების, ასევე ექიმების მიმართ: „მკვლელობის განსაკუთრებული სახეა აბორტი. ამ დროს თვით დედა ხდება მკვლელი საკუთარი შვილისა. სამწუხაროდ, ბევრნი ვერ გრძნობენ დანაშაულს, არადა ამისთვის მკაცრად დაისჯებიან. რა თქმა უნდა, დაისჯება ისიც, ვინც აბორტს აკეთებს.“¹²¹ აბორტის გამო მამას პასუხისმგებლობა იმ შემთხვევაში ეკისრება, თუ ეს გადაწყვეტილება მასთანაც იყო შეთანხმებული.¹²² ეპისტოლეების თანახმად, აბორტის გამკეთებლები ამ ცოდვის სიმძიმეს მალევე იგრძნობენ: „ამ ცოდვის ჩამდენ მეუღლეთა ცხოვრება თანდათან წამებად იქცევა: შვილები მშობლებს აღარ ემორჩილებიან, ბავშვები ავადმყოფები ჩნდებიან, თვითონ დედ-მამას კი სხვადასხვა დაავადება ახსენებს თავს, გულგრილი ხდება მათი ურთიერთობაც და ღალატი ცხოვრების წესად ექცევათ.“¹²³ ეკლესიისთვის მიუღებელია აბორტის გაკეთების შესაძლო მიზეზები: „ბავშვები ხელს შეგვიშლიან, არა

¹²⁰ საქართველოში აბორტის შესახებ არსებული სტატისტიკა იხ. ინტერნეტბმულებზე:

<https://idfi.ge/ge/statistics-of-abortion-2004-2014>, <http://factcheck.ge/article/abortebis-statistika-bolo-athtsleulshi-saqarthveloshi-shemtsirda-es-aris-gaeros-mosakhleobis-phondis-monatsemebi/>

¹²¹ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 1990 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/sakhli/10mtsneba.htm>

¹²² კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 2001 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao2001.htm>

¹²³ იქვე

გვაქვს საშუალება მათი რჩენისა, ზედმეტი პრობლემები შემექმნება, მინდა ცხოვრებისაგან მეტი სიამოვნება მივიღო.“¹²⁴ იმ ქალებს, რომლებსაც ეკონომიკური მდგომარეობის გამო არ შეუძლიათ ბავშვის აღზრდა, პატრიარქი ეკლესიის შემწეობის გამოყენებას სთავაზობს: „ეკლესია შეძლებს, მზრუნველობა გაუწიოს თქვენს პატარას და თუ მომავალში გექნებათ სურვილი მშობლიური სიყვარულის გამოჩენისა, კვლავაც შეგეძლებათ მისი უკან დაბრუნება.“¹²⁵

ეკლესიის მხრიდან აბორტის წინააღმდეგ მიმართული აქტიური კამპანია უპირველესყოვლისა პრევენციულ ხასიათს ატარებს, ანუ იმ ქალებზეა მიმართული, რომლებიც ახლა არიან რეპროდუქციულ ასაკში, თუმცა ეს შეტყობინებები მათაც ეხებათ, რომლებსაც აბორტი ახალგაზდრობაში აქვთ გაკეთებული. აღსანიშნავია, რომ შუა ხნის ასაკის და უფრო ხანდაზმულ ქალებს აბორტი საბჭოთა პერიოდში აქვთ გაკეთებული, როდესაც ეს ქმედება არ იყო მოქცეული ცოდვის კატეგორიაში. ამ გარემოებას ეკლესია ერთგვარი თანაგრძნობით უყურებს, თუმცა ამავდროულად ქალების აღნიშნულ კატეგორიას მოუწოდებს იმ ცოდვის მონანიებისკენ, რომლიც სიმძიმის შესახებაც ჩადენის დროს მათ წარმოდგენა არ ჰქონდათ.¹²⁶ ამის ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითია 2017 წელს საკრებულოს მხრიდან ეკლესიისთვის ფართის გადაცემა, რომელიც მიზნად ისახავდა ტაძრის აშენებას იმ ქალებისთვის, რომლებსაც აბორტი აქვთ გაკეთებული.¹²⁷

¹²⁴ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 2001 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao2001.htm>

¹²⁵ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 2002 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao2002.htm>

კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, სააღდგომო ეპისტოლე, 2013 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgomomo2013.htm>

¹²⁶ საბჭოთა პერიოდში საეკლესიო ქორწინების გაუქმების გამო ბევრი ადამიანი „ჯვარდაუწერელია“. ამ მდგომარეობის შესაცვლელად პატრიარქის კურთხევით და „ჩოხოსანთა“ კავშირის ინიციატივით 2016 წელს დაიწყო „საყოველთაო ჯვრისწერის“ პროექტი.

თეა ცაგურიშვილი, „როდის შედგება საყოველთაო ჯვრისწერის მორიგი ეტაპი და როგორ ხდება რეგისტრაცია“, კარიბჭე, გამოქვეყნებულია 2016 წლის 21 ოქტომბერს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/oectM9>

¹²⁷ „დედებისთვის, ვინც აბორტი გაიკეთა, ეკლესიის ასაშენებლად საპატრიარქოს მიწის ნაკვეთი გადაეცემა“, ლიბერალი, გამოქვეყნებულია 2017 წლის 3 თებერვალს, იხ. ინტერნეტბმული: <http://liberali.ge/news/view/27316/dedebistvis-vints-aborti-gaiketa-eklesiis-asasheneblad-sapatriarqos-mitsis-nakveti-gadaetsema>

საკრებულოს სხდომას წინ უძღვოდა საპატრიარქოს განცხადება, რომელშიც მიწის მოთხოვნის მიზეზები იყო ახსნილი:

„ათეისტური რეჟიმის პირობებში მრავალი ადამიანი ვერ აცნობიერებდა, რამდენად დიდი ცოდვას აბორტი და მას უბრალო მოვლენად აღიქვამდა. მას შემდეგ, რაც ჩვენი მოსახლეობის უდიდესმა ნაწილმა ეკლესიური ცხოვრება დაიწყო, დედებს, რომელთაც მუცლადღებულ ყრმათა მოწყვეტის დანაშაული აწუხებთ (მათ შორის ექიმ-გინეკოლოგებიც არიან) გაუჩნდათ სურვილი, თავისი სინანულის გამოსახატად ააგონ ტაძარი ყოვლადწმინდა სამების სახელზე.“¹²⁸

თუ აბორტის სიმძიმის გაუცნობიერებლობა შეიძლება საპატიო იყოს საბჭოთა პერიოდში მცხოვრები ქალისთვის, თანამედროვე ტექნოლოგიებით აღჭურვილ სამყაროში, სადაც ემბრიონის მუცლადყოფნის პერიოდის შესახებ სხვადასხვა სამეცნიერო კადრები და ინფორმაცია არსებობს, ეკლესიისთვის წარმოდგენელია ნაყოფის ხელოვნურად მოშორებისათვის გამართლების მოძებნა. ეკლესიის მიერ აბორტის მკვლელობად განხილვა ემყარება იმ შეხედულებას, რომ ემბრიონი ჩასახვისთანავე პიროვნებაა: „არანაირი მნიშვნელობა არა აქვს სამი თვის (უფრო მეტის, თუ უფრო ნაკლების) მუცელში მყოფ ყრმას მოკლავს დედა, თუ უკვე გაჩენილ სამი თვის (გინდაც 10, 20, 30 წლის) შვილს.“¹²⁹ ამ მოსაზრების დასადასტურებლად პატრიარქს არაერთხელ მოჰყავს მაგალითად ამერიკელი მეცნიერის გადაღებული ფილმი „უხმო ყვირილი“, რომელიც ემბრიონის განცდებს ასახავს.¹³⁰ პატრიარქი აბორტების დიდ რაოდენობას ერის ტრაგედიას უწოდებს: „თითქმის ყველა ოჯახში, მშობლების ნებით, უმოწყალოდ მოსპობილ მუცლადღებულ ყრმათა სისხლია დაღვრილი და მისი ნაკადი კვლავაც შეუჩერებლად მოედინება.“¹³¹

¹²⁸ „კათოლიკოს-პატრიარქმა საპატრიარქო რეზიდენციაში აბორტით მოწყვეტილი ბავშვების დედები მიიღო“, საქართველოს საპატრიარქოს ინტერნეტ გვერდი, გამოქვეყნებულია 2016 წლის 9 დეკემბერს, იხ. ინტერნეტბმული: <http://patriarchate.ge/geo/katolikos-patriarqma-dedebe-sapatriarqo-rezidenciashi/>

¹²⁹ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 2001 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao2001.htm>

¹³⁰ იქვე

¹³¹ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 2002 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao2002.htm>

ეპისტოლეებში საგანგაშოდია მიჩნეული ის, რომ აბორტი არ არის სახელმწიფოს მიერ აკრძალული: „დღემდე დაუბრკოლებლად ხორციელდება ჩვილების ეს უმოწყალო ხოცვა და მათ აქტიური დამცველი არავინ ჰყავთ, - არც სახელმწიფო და არც საზოგადოება.“¹³² პატრიარქი იმედს იტოვებს, რომ სახელმწიფო აბორტებს აკრძალავს და მედია კი დადებით როლს შეასრულებს „მრავალშვილიანობის წასახალისებლად და აბორტის საწინააღმდეგო განწყობის შესაქმნელად.“¹³³ პატრიარქის მოსაყდრე, შიო მუჯირი, რომელიც ამავდროულად დემოგრაფიული საზოგადოების სამეურვეო საბჭოს წევრია, აბორტს „ნატურალურ ფაზიზმს“ უწოდებს და მიიჩნევს, რომ ერი, რომელშიც აბორტი ასეთი ხშირია, ვერასდროს გაიმარჯვებს: „თუ სულიერად შევხედავთ, ღმერთი არასდროს მისცემს იმ ერს ბედნიერებას და გამარჯვებას, რომელიც არის საკუთარი შვილების მკვლელი.“¹³⁴

ეკლესია მიუღებლობას ამჟღავნებს კონტრაცეფციის თანამედროვე საშუალებების მიმართაც:

„თუ დიასახლისი ხარ და შვილებზე ზრუნვას გირჩევენია, სამსახური გქონდეს მხოლოდ იმიტომ, რომ უკეთესად გაერთო, თუ შენ არაფერს ერიდები, რათა კომფორტული ცხოვრება მოიწყო და არ გადარდებს ამისთვის სხვისი მსხვერპლად გაწირვა, თუ შენ აბორტით ან სხვა თანამედროვე საშუალებებით ახდენ ოჯახის დაგეგმარებას (...) კაენის სულს ვერ მოიცილებ და მისი ხვედრის თანაზიარი გახდები.“¹³⁵

კონტრაცეფციის მიმართ ნეგატიური დამოკიდებულება სასულიერო პირების მხრიდან სხვადასხვა მიზეზებით აიხსნება. პირველყოვლისა კონტრაცეფცია მიიჩნევა ღვთის განგებულებაში ჩარევად, რომელიც ხელს უშლის ახალი სიცოცხლის, ახალი ადამიანის გაჩენას: „კონტრაცეპტივა მკვლელობაა სიცოცხლის გაჩენამდე და ერის

¹³² კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საადგომო ეპისტოლე, 2013 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgoto2013.htm>

¹³³ იქვე

¹³⁴ „ნატურალური ფაზიზმი“ - პატრიარქის მოსაყდრე შიოს პოზიცია აბორტზე, საინფორმაციო სააგენტო on.ge, 2018 წლის 10 მარტი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/HqJq3t>

¹³⁵ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 2014 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/sashobao2014.htm>

გენოციდია.¹³⁶ გარდა ამისა, ზოგიერთი სახის კონტაცეფცია ეკლესიის აზრით განაყოფიერების შემდეგ კლავს ცოცხალ უჯრედს, რაც აბორტის ცოდვას უტოლდება: „ეკლესია ვერასოდეს მისცემს კურთხევას კონტრაცეპტივების გამოყენებაზე, მით უმეტეს მათი უმრავლესობა (აბები, სპირალი), ხშირ შემთხვევაში ჩასახვას კი არ უშლის ხელს, არამედ უკვე განაყოფიერებულ უჯრედს კლავს, ე.ი. ადგილი აქვს აბორტს.“¹³⁷

საყოველთაო ნათლობა

რაც შეეხება შობადობის ზრდის წახალისებისთვის გამიზნულ ინიციატივებს, ამ მხრივ, განსაკუთრებით საყურადღებოა 2007 წელს პატრიარქის მიერ წამოყენებული ინიციატივა - თავად მოენათლა ოჯახის ყოველი მესამე და მომდევნო ბავშვი. საყოველთაო ნათლობა პირველად 2008 წლის 19 იანვარს ჩატარდა და ეს იდეა იმდენად წარმატებული აღმოჩნდა, რომ უკვე ნათლობის 52 ეტაპია ჩატარებული და ამჟამად პატრიარქს 34000-ზე მეტი ნათლული ჰყავს.¹³⁸ როგორც აღნიშნული ინიციატივის ამოქმედების შემდეგ ჩატარებული სინოდის სხდომის ოქმიდან ვიგებთ, წმიდა სინოდში სპეციალურ მომხსენებლად მიწვეული გახლდათ დემოგრაფიისა და სოციოლოგიის ინსტიტუტის დირექტორი - ავთანდილ სულაბერიძე, რომელმაც ისაუბრა საქართველოში არსებული დემოგრაფიული მდგომარეობის შესახებ და „იმ დადებით ძვრებზეც, რაც მოყვა კათოლიკოს-პატრიარქის მიერ მესამე ბავშვის ნათლობის დაწესებას.“ მოხსენების საპასუხოდ, წმიდა სინოდმა გამოხატა მზადყოფნა მეტი ძალისხმევა დაეთმო „ქვეყანაში შექმნილი დემოგრაფიული მდგომარეობის“ გამოსწორების მიზნით ეკლესიის მხრიდან მრავალშვილიანობის წახალისებისათვის.¹³⁹ გარდა ამისა, დემოგრაფიის წახალისების მიზნით პატრიარქი ოთხ, ან მეტ შვილიან ოჯახებს დაპირდა განსაკუთრებულად

¹³⁶ “გვპასუხობს მოძღვარი”, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/pasukhebi/3.htm>

¹³⁷ იქვე

¹³⁸ საქართველოს საპატრიარქო, 2018 წლის 23 იანვარი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://patriarchate.ge/geo/11797-2/>

¹³⁹ საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდის სხდომის ოქმი, 2008 წლის 27 ივნისი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://patriarchate.ge/geo/wminda-sinodi/wminda-sinodis-ganchinebani/27-ivnisi-2008-weli-tbilisi/>

დალოცვას და ერისათვის თავდადებულის წოდების მინიჭებას. პატრიარქი მრავალშვილიანი ოჯახებისთვის და საკუთარი ნათლულებისთვის მიზანშეწონილად მიიჩნევს უფასო ბაგა-ბალებით, სკოლებით და სხვადასხვა სასწავლო ცენტრის გახსნით უზრუნველყოფას.¹⁴⁰

2015 წლის სინოდის ოქმის ჩანაწერიც გვიჩვენებს, რომ საპატრიარქო ისევ აგრძელებს დემოგრაფიული პროცესებით დაინტერესებას. როგორც ოქმშია ასახული, დემოგრაფმა ანზორ თოთაძემ სასულიერო პირებს წარუდგინა მოხსენება საქართველოში არსებული მძიმე დემოგრაფიული მდგომარეობის შესახებ, რისი მოსმენის შემდეგაც წმინდა სინოდმა დაადგინა: „1. საქართველოს მთავრობასთან თანამშრომლობით ხელი შეეწყოს საქართველოს დემოგრაფიული განვითარების პროგრამის მომზადებას. 2. შეიქმნას ფონდი რომელიც, დემოგრაფიული განვითარების პროგრამის შესაბამისად, განახორციელებს სათანადო ღონისძიებებს. 3. გააქტიურდეს აბორტის საწინააღმდეგო პროპაგანდა, რომ ქალბატონებმა გაცნობიერებულად, თავისი ნებით, უარი თქვან შვილის მკვლელობის საშინელ ცოდვაზე.“¹⁴¹

აღსანიშნავია, რომ საყოველთაო ნათლობის რიტუალი ნათლობის მთავარი წესის გვერდის ავლით, იკონომის პრინციპის გამოყენებით მოქმედებს. პატრიარქი სიმბოლური ნათლიაა და მის მიერ მონათლული ბავშვები არ მიიჩნევიან ერთმანეთის ნათესავებად. „საყოველთაო ნათლობის“ პოპულარობა სწორედ პატრიარქის უზარმაზარ ავტორიტეტს ემყარება:

„საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდის 2007 წლის 21 დეკემბრის სხდომაზე გადაწყდა, რომ კონკრეტულად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ნათლულებთან დაკავშირებით იქნას გამოყენებული საეკლესიო იკონომია და მომავალში, თუ შეიქმნება ამის პრეცედენტი, დაიშვას მათ შორის ქორწინება. სტატიაში მოყვანილი ისტორიულ-კანონიკური ფაქტებიდან გამომდინარე,

¹⁴⁰ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საშობაო ეპისტოლე, 2007 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgomomo2008.htm>

¹⁴¹ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმიდა სინოდის კრების ოქმი, 2015 წლის 25 მაისი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://patriarchate.ge/geo/2015-weli-25-maisi/>

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სინოდის ასეთი გადაწყვეტილება სავსებით სწორი, საფუძვლიანი და კანონიკურად გამართლებულია.¹⁴²



ილუსტრაცია 14: საყოველთაო ნათლობა, 19.01.2017¹⁴³

საყოველთაო ნათლობის ყოველი ახალი ეტაპის წინ ცხადდება მონაწილეობის მსურველთა რეგისტრაცია. ნათლობის დღეს სამების საკათედრო ტაძარში უამრავი ადამიანი ტრიალებს. ინათლებიან ჩვილებიც და შედარებით დიდი ბავშვებიც. ნათლობის რიტუალის სხვადასხვა პროცედურა სხვადასხვა სასულიერო პირს აქვს გადანაწილებული, ზოგიერთი ემბაზთან დგას, ზოგიერთს ბავშვისთვის თმის პატარა ნაწილის მოჭრა, ან შუბლზე ზეთით ჯვარის გამოსახვა ევალება. პატარებთან ერთად ეკლესიაში მშობლები, ნათლიები და სხვა ნათესავები მოდიან. ყველა ცდილობს, რომ რიტუალის პროცედურები ფოტოაპარატით გადაიღოს. გარდა ნათესავებისა,

¹⁴² საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ნათლულებს შორის ქორწინების თაობაზე, 2011 წლის 7 ნოემბერი, ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/MYsbNE>

¹⁴³ რიტუალების ამსახველი ყველა ფოტო გადაღებულია ეთნოგრაფიული დაკვირვებების დროს, ჩემს მიერ.

პროცედურას უამრავი ჟურნალისტი ესწრება, ამიტომ ოპერატორების სიმრავლე ნათლობის პროცესს ზოგჯერ აფერხებს და სტიქაროსნებს მათთვის შენიშვნების მიცემა უწევთ. არეულობის თავიდან ასაცილებლად ნათლობა რამდენიმე ნაკადად არის დაყოფილი და სხვადასხვა ნაკადი დღის სხვადასხვა დროს არის დაბარებული. გარდა ამისა, წესრიგის დასაცავად დგანან სტიქაროსნები, რომლებიც გადატვრთულობის გამო ხშირად ეკლესიის კარებს ყარაულობენ და ასე არეგულირებენ ადამიანების რაოდენობას.



ილუსტრაცია 15: საყოველთაო ნათლობაში მონაწილეთა მსურველების რიგი, 19.01.2017

ეკლესიის პოზიცია დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მიმართ

დამხმარე რეპროდუქციულ ტექნოლოგიებთან დაკავშირებით თითქმის ყველა ტრადიციული რელიგია გარკვეულ მიუღებლობას ამჟღავნებს, თუმცა სხვადასხვა რელიგიების არგუმენტები განსხვავდება ერთმანეთისაგან (Bharadwaj 2006; Inhorn 2003; Roberts 2006; Kahn 2000; Paxson 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 დამოკიდებულება აქვს უშვილობასთან გამკლავებისას თანამედროვე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების გამოყენების მიმართ.

პატრიარქი მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესზე საუბრისას ყოველთვის იწყებს ლაპარაკს დადებითი შედეგებით და ასრულებს საფრთხისშემცველი ფაქტორების გამოყოფით. მაგალითად, დადებითად არის შეფასებული პლასტიკური ქირურგიის შედეგად დაავადებების განკურნება და ტრავმების შედეგების აღმოფხვრა, თუმცა ნეგატიურად ფასდება სქესის შეცვლა, რომელიც განსაზღვრულია, როგორც „ღვთის განგებულებაში ადამიანის ჩარევა.“¹⁴⁴ იგივე დამოკიდებულებაა გენურ ინჟინერიასთან დაკავშირებითაც: „საოცარი შედეგი მივიღეთ დაავადებათა პრევენციასა და დიაგნოსტიკაში, მაგრამ გენების მანიპულირებით და გენ-მოდოფიცირებული პროდუქტების შექმნით, - მეტად საშიში ნაბიჯი გადაიდგა.“¹⁴⁵

დამხმარე რეპროდუქციულ ტექნოლოგიებთან დაკავშირებით, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ნეგატიური პოზიცია ძირითადად ორ არგუმენტს ეყრდნობა: 1. ჩასახვის ხელოვნური მეთოდები არ ცნობენ ემბრიონის ადამიანურ ღირსებას და 2. უშვებენ ოჯახურ ურთიერთობაში მესამე პირის - დონორის ჩარევას (Akhaldze 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 (Akhaldze 2012).

¹⁴⁴ კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საადღომო ეპისტოლე, 2008 წელი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/patriarqi/epistoleebi/saagdgom2008.htm>

¹⁴⁵ იქვე

მიუხედავად იმისა, რომ დედობა ქალის უმთავრეს როლად არის მიჩნეული, სასულიერო პირების აზრით, ოჯახი მხოლოდ შვილიერებისთვის არ იქმნება, ოჯახი ცოლ-ქმრისათვის არის „სიყვარულის, თავდადების, ეგოიზმის დაძლევის, ღმერთის ნებისადმი მორჩილების სასწავლებელი.“¹⁴⁶ ეკლესია უშვილობას ოჯახისათვის დიდ ტკივილად მოიაზრებს, თუმცა გაუმართლებლად მიიჩნევს ქრისტიანის მიერ ღმერთის ნების დაუმორჩილებლობას:

„უზომო მწუხარება უშვილობის გამო წარმოაჩენს ადამიანის ეგოიზმს. ადამიანი არ ურიგდება ღმერთის განჩინებას, ხელოვნურად ცდილობს წინააღმდეგობის გადალახვას. ასეთ შემთხვევაში ის იმკის სავალალო ნაყოფს. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია არა უბრალოდ გვყავდეს შვილი, არამედ ის, რომ შვილი იყოს კეთილგონიერი, ღმრთისმოშიში, ჯანმრთელი. ამისათვის კი არ კმარა მხოლოდ მატერიალური უზრუნველყოფა და სწორი აღზრდა, საჭიროა ღმრთის კურთხევაც. ამიტომ, უშვილობისას განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია სულიერი ცხოვრების მოწესრიგება, ლოცვა, სიწმინდისკენ სწრაფვა, მოსურნეობა, ფიქრი იმაზე, თუ რისი თქმა უნდა უფალს შვილიერების დაბრკოლებით.“¹⁴⁷

დეკანოზი თეოდორე გიგნაძე ერთი მხრივ ამბობს, რომ შვილიერება სიყვარულის ყველაზე მშვენიერი ნაყოფია და ის ოჯახური ბედნიერების ხარისხს აუმჯობესებს, თუმცა მეორე მხრივ დასძენს, რომ ქრისტიანული ეკლესიისთვის ოჯახის ბედნიერებაში მთავარი შვილი არ არის, „წყვილი შესაძლებელია დარჩეს უშვილოდ, მაგრამ იყოს ბედნიერი.“¹⁴⁸ დეკანოზი თეოდორე იმ ვიტრო განაყოფიერებასთან დაკავშირებით აცხადებს, რომ ახალი სამედიცინო ტექნოლოგიების შექმნის შემდეგ საეკლესიო სამართალს ცვლილება არ განუცდია და ამ თემაზე ეკლესიას ოფიციალური პოზიცია არ გააჩნია, შესაბამისად ამ თემაზე კომენტარის გაკეთებისას ის უპირატესობას ანიჭებს

¹⁴⁶ დეკანოზი ანდრია კემულარია, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.orthodoxy.ge/pasukhebi/4.htm>

¹⁴⁷ კითხვა მოძღვარს, იხ. ინტერნეტბმული: <http://church.ge/index.php?showtopic=563>

¹⁴⁸ რემისია, „ხელოვნური განაყოფიერება“, ტელეკომპანია იბერია, 2018 წლის 3 დეკემბერი (თავდაპირველად ეთერში გავიდა 2016 წლის 2 დეკემბერს), იხ. ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=0ivdFKvz_Wc

ილაპარაკოს საკუთარი და არა ეკლესიის სახელით.¹⁴⁹ მას აშინებს ის საფრთხეები, რაც თანამედროვე სამედიცინო ტექნოლოგიების გამოყენებას სდევს თან და მორწმუნეებს გადაწყვეტილების მიღებამდე დაფიქრებას ურჩევს: „ადამიანი ხომ არ არის მხოლოდ ბიოლოგიური არსება. ის არის ღვთის ხატი და მსგავსი. ხომ არ ხდება ისეთი რაღაცა, რაც ჩემს ღვთის ხატობასა და მსგავსებას აკნინებს?“. აქვე, მამა თეოდორე ყვება თავის ნათლულებზე, რომლებიც დონორის დახმარებით გაჩნდნენ, და აცხადებს, რომ ისინიც სხვა ბავშვების მსგავსად ღვთის განგებით არიან დაბადებულები: „თუ ჩვენ - მშობლებმა რამე დავაშავეთ, ეს შვილზე არ გადადის. ნებისმიერი ბავშვი ეს არის ღვთის ხატი და მსგავსი არსება. უფალმა რაკი მისცა სიცოცხლე, შესაბამისად მასზე იზრუნებს კიდევ, რომ ის ღირსეული შვილი იყო ღვთისა.“¹⁵⁰ მეუფე იობი თეოდორე გიგნაძეზე უფრო კატეგორიულ პოზიციას აფიქსირებს. ის უშვილო წყვილებს ღმერთის ნებისადმი მორჩილებისკენ მოუწოდებს:

„რაც ღვთით დაშვებულია, ჩვენ უნდა დავემორჩილოთ. არის წყვილი უშვილო? ესე იგი ასეთია უფლის ნება! ჩვენ წმინდანთა ცხოვრებიდან უამრავი მაგალითი გვაქვს - უშვილო წყვილებს უფლისთვის შეუთხოვიათ - შვილი მომეცი, უფალო, მხოლოდ ერთი შვილი და მას შენ შემოგწირავო. ასეთი დამოკიდებულება თუ ექნებათ უფალთან, შვილიერებაც მიეცემათ, მაგრამ ეს პირობა უნდა შეასრულონ. ბევრი მაგალითია - ასე გამოთხოვილი შვილი მერე წმინდანიც კი გამხდარა.“¹⁵¹

მიუხედავად ხისტი ოფიციალური პოზიციისა, ეკლესია ამჟღავნებს მოქნილობასაც, რაც ყველაზე ცხადად სასწაულმოქმედად მიჩნეული კულტების წახალისებაში ვლინდება. ჩემი კვლევის თანახმად, ოფიციალური რელიგიის წიაღში არსებული „ყოველდღიური რელიგია“ შესაძლებელს ხდის ერთი შეხედვით პარადოქსული კომბინაციის არსებობას: ოფიციალურ მართმადიდებლობასთან მიკუთვნებულობის და

¹⁴⁹ რემისია, „ხელოვნური განაყოფიერება“, ტელეკომპანია იბერია, 2018 წლის 3 დეკემბერი (თავდაპირველად ეთერში გავიდა 2016 წლის 2 დეკემბერს), იხ. ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=0ivdFKvz_Wc

¹⁵⁰ იქვე

¹⁵¹ შორენა სიხარულიძე, „მეუფე იობი: გავუწოდე ხელი ვანო მერაბიშვილს და ბაჩო ახალაიას...“, გაზეთი „ასავალ-დასავალი“, (გამოქვეყნებულია 2014 წლის 11 ივნისს), იხ. ინტერნეტბმული: <http://reportiori.ge/old/mediacity.ge?menuid=74&id=29759>

მისდამი ნდობის ძალიან მაღალ დონესა და პარალელურად, თანამედროვე სამედიცინო ტექნოლოგიების მოხმარებას.

თავი 6. ყოველდღიური რელიგია ოფიციალური რელიგიის შიგნით: მკურნალი ეკლესიები

„ჩვენ, მკვლევარებმა საკუთრი თავი გავწვრთენით იმისთვის, რომ ღმერთის თაყვანისცემის ისეთი პრაქტიკებისთვის, როგორცაა ცვილისაგან გაკეთებული ბავშვის მსხვერპლშეწირვა, შეგვეხედა არა როგორც ატავისტური გადმონაშთებისთვის (კულტურისა და ისტორიის დონეზე), არა როგორც ინფანტილური და რეგრესული იმპულსებისთვის (ფსიქოლოგიურ დონეზე), არა როგორც უმწეო და სასოწარკვეთილ ადამიანებს შორის არსებულისთვის (პოლიტიკურ დონეზე), არამედ როგორც ჩართულობას თანამედროვე საზოგადოების ერთ-ერთ შესაძლებლობაში, სხვა მრავალ გამოწვევასა და შესაძლებლობას შორის“ (Orsi 2010, XV-XVI)¹⁵²

ნაშრომის წინა თავში განხილული იყო საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის დისკურსი, რომელშიც ქართველი ქალი უმეტესად დედობის იდეასთან არის ასოცირებული. ამასთანავე, ნაჩვენები იყო, რომ ეკლესია გარდა ქალის „სათანადო“ სახის შესახებ არსებული დისკურსის შექმნა/გავრცელებისა, სხვადასხვა ინიციატივების მეშვეობით ზრუნავს შობადობის წახალისებაზე, თუმცა ამავდროულად საკმაოდ ნეგატიურ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მიმართ. მიუხედავად ეკლესიის ავტორიტეტულობისა, არ ხდება მის მიერ წარმოებული დისკურსის პირდაპირი სახით გადატანა ადამიანების ყოველდღიურობაში. მორწმუნეების ქმედებები უფრო „ყოველდღიური რელიგიის“ ლოგიკითაა აგებული, ვიდრე ეკლესიის ოფიციალურ დისკურსს დამორჩილებული, რაც ხშირ შემთხვევაში თავად ეკლესიის მიერაა დაშვებული: ოფიციალური ეკლესია თვითონვე ითავსებს თავის თავში არაოფიციალურ განშტოებებსაც. ოფიციალური რელიგიის შიგნით არსებული ყოველდღიური რელიგიურობის მაგალითია ნაყოფიერების კულტები, რომელთა მიმოხილვაც წინამდებარე თავში იქნება ნაჩვენები.

¹⁵² ჩემი თარგმანი

ყოველდღიური რელიგია

სეკულარიზაციისა და დესეკულარიზაციის თეორიების კვალდაკვალ, რელიგიის თემებით დაინტერესებული მკვლევარები სულ უფრო მეტ ყურადღებას იჩენენ ყოველდღიურ ცხოვრებაში გამოვლენილი რელიგიის შესწავლის მიმართ, 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 საქმიანობისა და სწავლების უგულვებელყოფას, არამედ გულისხმობს კვლევითი რადიუსის გაფართოებას. გარდა მორწმუნეთა ოფიციალური სტატისტიკის შესწავლისა, 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 განწყობილება და დენომინაციური მიკუთვებულობა) (Naletova 2007). რელიგიის მკვლევარები დღესდღეობით სწორედ იმ რელიგიური აისბერგის გაზომვას 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 ინსტიტუტის, ასევე ქართველ მართლმადიდებელ მორწმუნეთა შესწავლის კუთხით (Andronikashvili & Maisuradze 2010;

კეკელია 2013; ბოგიშვილი 2016, Gegeshidze 2017). მიუხედავად დიდი სამეცნიერო კონტრიბუციისა, ზემოდხსენებულ 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 აჩვენებს, 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). როგორც რუსი, ასევე ბერძენი მართლმადიდებლები გამოირჩევიან რელიგიისადმი მიკუთვნებულობის არადასავლური გაგებით. მათთვის, ეკლესიაში რამდენიმე წუთით შევლა, ან ტრანსპორტში პირჯვრის გადაწერა საკმარისია იმისათვის, რომ ადამიანმა თავი მართლმადიდებლად იგრძნოს (Naletova 2007; Paxson 2004). ნალეტოვა რუსულ მართლმადიდებლურ ეკლესიაში არსებულ ტენდენციას - მეტი ფოკუსი გააკეთოს

რიტუალებზე, ვიდრე პასტორალურ საკითხებზე, სახელმწიფოს მხრიდან მასზე საუკუნეების მანძილზე არსებული ზეწოლის შედეგად მიიჩნევენ (პეტრე დიდიდან მოყოლებული, საბჭოთა პერიოდის ჩათვლით). მკვლევარის აზრით, ეს ზეწოლა მორწმუნეთა რელიგიურ ენერჯიას შიგნით მიმართავდა, და ამ ენერჯიის ფოკუსირება ხდებოდა თვით-შენარჩუნებასა და რიტუალებზე, ვიდრე დიალოგზე და საზოგადოებასთან ადაპტაციაზე (Naletova 2007, 32). სოციოლოგ ემზარ ჯგერენაიას აზრით, ევროპაში რეფორმაციამ რელიგიური (ევანგელისტური) პრინციპები მაქსიმალურად დაუახლოვა ყოფას, ხოლო საქართველოში ეს პროცესი არ მომხდარა, შესაბამისად საღვთო წერილი და ყოფა დამორებულია ერთმანეთს, ხოლო რელიგია არ განთავისუფლებულა რიტუალიზმისგან (ჯგერენაია 2004). რიტუალების გავლენიანობა შეიძლება აიხსნას საბჭოთა რეჟიმის მხრიდან რელიგიის რეპრესიის პირობებში ინდივიდების მიერ რელიგიურობის საკუთარი ძალებით შენარჩუნების ტენდენციითაც, რომელსაც თამარა დრაგაძე რელიგიის დომესტიკაციას უწოდებს (Dragadze 1993).

ყოველდღიური რელიგიურობის შესწავლით დაინტერესებული მკვლევარები მეცნიერის მთავარ გამოწვევად იმ სოციოლოგიური წინასწარი განწყობის დაძლევას მიიჩნევენ, რომლის თანახმადაც რელიგია უნდა იყოს „დაწმენდილი“ მატერიალური საკითხებისა და მაგიური აზრებისგან (McGuire 2008, 20). ყოველდღიური რელიგიის მკვლევარებს მიაჩნიათ, რომ ისეთი მაჩვენებლებიც კი, როგორცაა ეკლესიის დანახვაზე პირჯვრის გადაწერა, ან რელიგიური სიმბოლოს ტარება, მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის ადამიანის რელიგიურობის შესახებ. ქართველი მკვლევარები უფრო მეტ ყურადღებას რელიგიურობის განმსაზღვრელ “მყარ” ცვლადებს ანიჭებენ. მათი აზრით, საზოგადოებრივ ტრანსპორტში მჯდარი ადამიანების მიერ ეკლესიასთან ჩავლისას პირჯვრის გადაწერა არ გვაწვდის ინფორმაციას იმის შესახებ, თუ რამდენად აქვს ამ ადამიანს წარმოდგენა სახარების მცნებებზე და რამდენად იყენებს მათ ყოველდღიურობაში (ჯგერენაია 2004). ჯგერენაიას აზრით, საქართველოში ღმერთი თავისთვის განკუთვნილ ტერიტორიაშია მოქცეული (ეკლესია და მისი შემოგარენი), მის გარეთ კი ‘ადამიანი თავისუფალია “მორალისაგან”’ (ჯგერენაია 2004). წინამდებარე თავში ნაყოფიერების კულტების მომლოცველთა მაგალითით ვეცდები ვაჩვენო, რომ ღმერთი არ

არის მოქცეული მხოლოდ ეკლესიის შიგნით და ის მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ადამიანების ყოველდღიურ ცხოვრებაში.

მომლოცველთა ტურები

„მომლოცველობა შეიძლება დავინახოთ, როგორც ხიდი საეკლესიო ტრადიციებსა და თანამედროვე საზოგადოებას შორის, როგორც ხიდი სხვადასხვანაირ ინდივიდებსა და სხვადასხვანაირ სოციალურ ჯგუფებს შორის“ (Naletova 2007, 166)

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 გვევლინებიან ეკლესიები, რომლებიც სხვადასხვა სიმბოლოების წყალობით სპეციალურად უშვილოთა შემწედ მიიჩნევა. ამ მხრივ დღესდღეობით ყველაზე ცნობილი კულტები ძირითადად იმ წმინდანებს უკავშირდებათ, რომლებსაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი დატვირთვა აქვთ საქართველოში: ღვთისმშობელი მარიამი, წმინდა გიორგი, წმინდა ნინო.

ყოველდღიური რელიგიის შესწავლისას მკვლევარები მეტი ყურადღების გამახვილებას გვირჩევენ როგორც ინდივიდუალურ, ასევე კოლექტიურ ეპიზოდებზე, რომელთა გავლითაც ნაგულისხმევი აშკარა ხდება (Davie 2007). ნაყოფიერების კულტების მოსანახულებლად მომლოცველთა ჯგუფებთან ერთად სიარული კარგი საშუალება აღმოჩნდა იმისთვის, რომ დაკვირვებოდი მათ ქცევებს, ჩაცმულობას და დამოკიდებულებებს. მომლოცველთა ტურების გააქტიურება განსაკუთრებით ბოლო წლებში შეიმჩნევა და მორწმუნეთა რაოდენობის ზრდას უკავშირდება. ათი წლის წინ ასეთი სერვისები არ არსებობდა, დღეს კი როგორც ერთ-ერთი ტურისტული სააგენტოს ხელმძღვანელი წერს, 2017 წელს მხოლოდ მათი სააგენტოს მიერ 98 ტური ჩატარდა და

მათი მომსახურებით 2600 მდე ვიზიტორმა ისარგებლა.¹⁵³ ტურისტული სააგენტოები თანამშრომლობენ მონასტრებთან. მაგალითად მონასტრების „Facebook“ გვერდზე განთავსებულია ხოლმე ინფორმაცია იმ ტურების შესახებ, რომელთა ფარგლებშიც აღნიშნული მონასტრების მონახულებაა დაგეგმილი.



ილუსტრაცია 16: „პილიგრიმული ტური დირბის მონასტერში“

გიდებმა წინასწარ იციან, თუ რომელ საათზეა დაგეგმილი სპეციალური ღვთისმსახურება, მაგალითად პარაკლისი უშვილოთათვის. შესაბამისად, მოსანახულებელი ადგილების თანმიმდევრობა ისეა გადანაწილებული, რომ პარაკლისზე ტურის მონაწილეები აუცილებლად აღმოჩნდნენ. გიდი ჯგუფის წევრებს წინასწარ აფრთხილებს იმის შესახებ, თუ რამდენად მკაცრი „ეტიკეტი“ დაგვხვდება ადგილზე. ცნობილია, რომ ბოდბეში უფრო მკაცრი „დედაოები“ არიან, თამარ მეფის სახელობის დედათა მონასტერში, რომელსაც „სადამოს მონასტერს“ უწოდებენ, სტუმრები იშვიათია, მონაზვნებს იმდენად უხარიათ ჩვენი სტუმრობა, რომ არავინ გვაძლევს

¹⁵³ ტურისტული სააგენტო „ალილო ტური“, ინფორმაცია აღებულია მათი Facebook გვერდიდან, 2018 წლის 14 იანვარი, იხ. ინტერნეტმული: <https://www.facebook.com/alilotours>

შენიშვნას ჩაცმულობის, ან ქცევის გამო.¹⁵⁴ მომლოცველთა ტურები დღის განმავლობაში რამდენიმე ეკლესიის, ან მონასტრის მონახულებას და „მოლოცვას“ გულისხმობს. მიუხედავად იმისა, რომ სასულიერო პირების უმეტესობა ქალებისათვის ეკლესიაში შესაფერის ტანისამოსად ქვედაბოლოს მიიჩნევს და ჩაცმის ეტიკეტი ბევრი ეკლესია-მონასტრის შესასვლელთანაც არის გამოკრული, ასეთ რელიგიურ-ტურისტულ გასვლებზე ქალების უმრავლესობას შარვლები და სპორტული ფეხსაცმელი აცვია. ტრანსპორტირებისას მხოლოდ რელიგიურ თემებზე საუბრით არ შემოიფარგლებიან, ლაპარაკობენ შვილებზე, მშობლებზე, სამსახურზე, რემონტზე და საქმელზე, თუმცა თითოეულ დანიშნულების ადგილთან - ეკლესიასთან მიახლოებისას იჩენენ ინტერესს ამ ტაძართან დაკავშირებული დეტალების გამოსარკვევად. ეკლესიასთან ქალები ძალიან სწრაფად ახდენენ ტრანსფორმაციას, შარვლების ზემოდან ჩანთებში ჩადებულ ქვედაბოლოებს იცვამენ, ან გრძელ თავშლებს იხვევენ. თავზე ყველა თავსაფარს იხურავს. ეკლესიიდან გამოსვლისთანვე იწყება რელიგიურობის ატრიბუტებისგან „განძარცვა“, შემდეგ გაჩერებამდე ისევ ყველა სპორტულია. ვფიქრობ, რომ ეს ტრანსფორმაცია კარგად ასახავს თუ როგორია მათი რწმენა, ძალიან მოქნილი, ერთი შეხედვით ერთმანეთთან შეუთავსებელი კატეგორიების შემთავსებელი. როგორც მაკგუაიერი ამბობს, ცოცხალი რელიგია იდეებს და რწმენებს ნაკლებ ყურადღებას აქცევს და ის უფრო მეტად რელიგიურ პრაქტიკებს ეფუძნება, რომლებიც არა ლოგიკურ, არამედ პრაქტიკულ თანმიმდევრულობას მოითხოვს: „ის უნდა ქმნიდეს აზრს ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებაში, უნდა იყოს ეფექტიანი, უნდა „მუშაობდეს“, იმ გაგებით, რომ ასრულებდეს სასურველი მიზნის მიღწევის ფუნქციას“ (McGuire 2008, 15). მნიშვნელოვანი იყო მომლოცველი ქალების ეკონომიკური მდგომარეობის განსაზღვრაც, რადგან ხშირ შემთხვევაში სამეცნიერო წრეებში ასეთი ტიპის რელიგიურ პრაქტიკებს ღარიბი ფენის ადამიანებისთვის დამახასიათებლად მიიჩნევენ, რომლებიც შესაბამისად, ნაკლებად განათლებულებიც არიან (Orsi 2010). ჩემი დაკვირვებით, პილიგრიმები წარმოადგენდნენ დასაქმებულ, საშუალო შემოსავლის მქონე უმაღლესი განათლების

¹⁵⁴ ნინოწმინდის მუნიციპალიტეტის სოფელ საღამოში 2004 წლიდან ფუნქციონირებს თამარ მეფის სახელობის დედათა მონასტერი და ეკლესია. სოფელი საღამო და მიმდებარე სოფლები ძირითადად ეთნიკურად სომეხი მოსახლეობით არის დასახლებული.

მქონე ადამიანებს, რაც არ უშლიდათ ხელს იმაში, რომ ერწმუნათ ამა თუ იმ ხატის, წყაროს, თუ რიტუალის სასწაულმოქმედობა. აღსანიშნავია ისიც, რომ მომლოცველობაში თანამონაწილეობა არის საზოგადოებისათვის მისაღები და მოსაწონი ქმედება. ეს არ არის დევიანტური ჯგუფი, რომელიც სუბკულტრას ქმნის.

ჩემთვის პილიგრიმული ტურებში მონაწილეობისას ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო იმ ქალებზე დაკვირვება, რომლებიც ამა თუ იმ ტურში ღმერთისათვის შვილის სათხოვნელად იყვნენ წამოსულები. პილიგრიმულ ტურებზე უმეტესად შუახნის ქალები ჭარბობენ, რომელთათვის შაბათ-კვირის გასვლები ოჯახური და სამსახურეობრივი საქმეებისგან განტვირთვას გულისხმობს, თუმცა იმ ტურებზე, სადაც მოსანახულებელ ადგილებს შორის უშვილოთათვის განკუთვნილი კულტის მოლოცვაა გათვალისწინებული, უფრო ხშირად ვხვდებით 20-45 ასაკობრივ შუალედში მყოფ ქალებს. ზოგიერთი უშვილო ქალი მარტო, ან მეგობართან ერთად დადის პილიგრიმობაზე, ზოგი კი მეუღლესთან ერთად. მომლოცველები ტრანსპორტში საკუთარ პრობლემაზე არ საუბრობენ, თუმცა უშვილოთა შემწე ადგილების მოლოცვისას მათი იდენტიფიკაცია ძალიან ადვილია. ვისაც ღმერთის მიმართ განსაკუთრებული სათხოვარი აქვს, ყოველთვის განსხვავდება ჯგუფის სხვა წევრებისაგან. მათთვის წმინდა ადგილების მონახულება უფრო ემოციურია, ჯგუფის დანარჩენი წევრებისგან გამიჯნულები არიან, მეტ დროს უთმობენ ეკლესიებში ლოცვას, ესაუბრებიან მონაზონს, ან ბერს, რომელიც დეტალურად დააკვალიანებს და მეტი სანდოობითაც სარგებლობს. კონკრეტულად უშვილოთა შემწე ხატთან მიახლოებისას ძირითადად მუხლებზე დგებიან, თვალს ხუჭავენ და გულმხურვალედ ლოცულობენ. თითქმის ყველა მოქმედ მონასტერთან არის პატარა საეკლესიო მაღაზია, რომელიც სხვა ნივთებთან და პროდუქტებთან ერთად სპეციფიურად ჯანმრთელობის პრობლემების მქონეთათვის განკუთვნილ ხატს, ან ზეთს სთავაზობს მომლოცველებს. შესაბამისად ის ადამიანები, რომლებსაც უშვილობის პრობლემა აქვთ, აუცილებლად ყიდულობენ ამ პრობლემის მოსაგვარებლად გამოყოფილ პროდუქტებს. მომლოცველები იძენენ არა მხოლოდ მონასტრებში დამზადებულ ხატებსა და სანთლებს, არამედ სხვადასხვა ნივთებს (სამაჯურებს, გულსაკიდებს, ბეჭდებს) და საკვებს, მაგალითად სვანურ მარილს, თაფლს,

ყველს, ჩაის, მურაბებს. ამ მხრივ განსაკუთრებით მრავალფეროვანია ფოკის დედათა მონასტრის მაღაზიის არჩევანი. მონასტრებში ნაყიდი პროდუქტების მიმართ მომლოცველებს მეტი სანდოობა აქვთ და გარდა ამისა, ამ შენაძენებს თან ახლავს ყიდვის ადგილთან დაკავშირებული საკრალურობა. ასეთი პროდუქტების გაყიდვა მონასტრებისთვის კარგი საშუალებაა მომლოცველთა ყოველდღიურ ცხოვრებაში შესასვლელად.

ის ნაყოფიერების კულტები, რომლებიც ეთნოგრაფიული დაკვირვების მეთოდით გამოვიკვლიე, ძირითადი მახასიათებლების გათვალისწინებით სხვადასხვა ქვეთავში გადავანაწილე. ეს მახასიათებლებია: „წმინდა“ წყალში განზანა (ბოდბე, ბერთა); ეკლესიაში აკვანის, როგორც შვილიერების სიმბოლოს ატანა (ბოჭორმა, სარკე, წაჩხურუ) და ღვთისმშობლის სარტყელის შექმნა (დირბი).

წმინდა წყალი

წმინდა წყალში განზანა და წყაროებიდან წმინდა წყლის აგროვება ძალიან პოპულარული აქტივობაა მართლმადიდებელ მომლოცველთა შორის (Lubańska 2017, Naletova 2007). ბოდბე ამ ადგილებს შორის ერთ-ერთი განსაკუთრებულია. ბოდბის მონასტრის ისტორია წმინდა ნინოს გარდაცვალებისთანავე იწყება. თქმულების მიხედვით, მეფე მირიანს სურდა წმინდა ნინოს ნეშტის სვეტიცხოველში დაკრძალვა, მაგრამ „ორასმა კაცმა ძვრა ვერ უყო წმინდანის მცირე სარეცელს“, რის გამოც მისი იქვე, ბოდბეში დაკრძალვა გადაწყდა.¹⁵⁵ სწორედ ამან განაპირობა იქვე ტაძრის აშენების აუცილებლობა, თუმცა სხვადასხვა ისტორიული მოვლენის გამო ბოდბის მონასტერმა ბევრი ცვლილება განიცადა. 1889 წლიდან რუსეთის იმპერატორის, ალექსანდრე III -ის გადაწყვეტილებით ბოდბეში გაიხსნა დედათა მონასტერი და ქალთა სასწავლებელი, თუმცა 1924 წელს კომუნისტებმა მონასტერი დახურეს და საავადმყოფოდ გადააკეთეს. ბოდბის მონასტერი აღდგა 1991 წელს და სწორედ ამ პერიოდიდან იწყება მისი მოვლა და პოპულარიზაცია. მოგვიანებით იმ წყაროსთან, რომელიც გადმოცემის თანახმად წმინდა ნინოს ლოცვითაა აღმოცენებული, აშენდა განსაზღვრული და წმინდანების - ზებულონისა და

¹⁵⁵ ინფორმაცია ბოდბის დედათა მონასტრის ბუკლეტიდან, 2007 წელი

სოსანას სახელობის პატარა ტაძარი.¹⁵⁶ ბოდბის მონასტერში ჩასული მომლოცველების განსაკუთრებულ ინტერესსაც წმინდა ნინოს წყარო იწვევს, რომელიც სამონასტრო კომპლექსიდან დაახლოებით სამ კილომეტრშია. წყარომდე ვიწრო კიბეები ჩადის, მაგრამ გზა მოვლილია და ახალი გაკეთებული.



ილუსტრაცია 17: წყაროსთან ჩასასვლელი გზა, ბოდბე, 19.11.2017

წმინდა ნინოს წყაროს „ნინოს ცრემლებს“ ეძახიან, მომლოცველები წინასწარ არიან სხვადასხვა ზომის ჭურჭელით აღჭურვილები, რადგან როგორც ამბობენ, წყალი სასწაულმოქმედია და ჯანმრთელობის სხვადასხვა პრობლემის სამკურნალოდ გამოიყენება. წყალი ძალიან წვრილ ნაკადად მოდის, ამიტომ თითოეული ჭურჭლის ავსებას დიდი ხანი სჭირდება, თუმცა მომლოცველები საკუთარ რიგს მოთმინებით ელოდებიან. წყაროს გვერდით დაბალი შენობაა, სადაც დახურული აუზი - ემბაზია განთავსებული. აუზი ცივი წყლით არის სავსე და დღის ბოლოსთვის იცლება. აუზში შესვლა მხოლოდ მასში ჩასვლის მსურველებს შეუძლიათ. შესასვლელთან ქალი დგას,

¹⁵⁶ ინფორმაცია ბოდბის დედათა მონასტრის ბუკლეტიდან, 2007 წელი

რომელიც მარტივ პროცედურებს აკონტროლებს: მსურველებს სქესის მიხედვით აწყვილებს, კაცებს ერთად უშვებს, ქალებს ერთად. შენობასთან რამდენიმე რეზინის ჩუსტი აწყვია, კვართები იყიდება და 10 ლარი ღირს. იქვე გამოკრულია განცხადება, სადაც წერია, რომ ვისაც არ აქვს კვართის შეძენის შესაძლებლობა, შეუძლია გამოყენებული სუფთა კვართი ჩაიცვას და განბანვის შემდეგ იქვე დატოვოს. მომლოცველები აუზში ჩასვლის წინ ფეხზე იხდიან და კვართს იცვამენ, წყალი ძალიან ცივია, ამიტომ გარეთ ხშირად ისმის წყალში ჩასული ადამიანების წამოძახილები. შენობის კედელზე გაკრულია წმინდა ნინოს ლოცვა, წესებში წერია, რომ მომლოცველი აუზში ლოცვით უნდა ჩავიდეს. ყველა ერთმანეთს ეუბნება, რომ სიცივის მიუხედავად აქ არავინ ცივდება და წყლიდან ამოსულები საოცრად სწრაფად შრებიან. აუზთან მომუშავე ქალი იმასაც კი ყვება, თუ როგორ ჩავიდა წყალში რადიკულიტის პრობლემის მქონე ადამიანი და როგორ ამოვიდა წყლიდან სრულიად განკურებული. ის, რომ წყალი ცივია, მაგრამ ადამიანი არ ცივდება, მორწუნებისთვის ღმერთის არსებობის თავალსაჩინო მტკიცებულებაა. წყალში სხვადასხვა პრობლემის მქონე ადამიანები ჩადიან, თუმცა ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ხშირი მიზეზი უშვილობაა. ბოდბის მონასტერს განსაკუთრებით ბევრი ხალხი წმინდა ნინოს ხსენების დღეს, 27 იანვარს სტუმრობს.



ილუსტრაცია 18: ლოდინი წმინდა ნინოს ემბაზთან, ნინობა, 27.01.2018

ბერთას სამი მღვდელმთავრის სახელობის სტავროპიგიალური მამათა მონასტერი კარგი ილუსტრაციაა იმისა, თუ როგორ ითავსებს ოფიციალური ეკლესია არაოფიციალურ რელიგიურობას. ბერთას მამათა მონასტერი სასწაულმოქმედი კალმახების აუზით არის ცნობილი, ამ აუზს კი ხშირად უშვილო წყვილები სტუმრობენ. მონასტრის სრული სახელწოდებაა: ბერთას სამი მღვდელმთავრის სახელობის სტავროპიგიალური¹⁵⁷ მამათა მონასტერი. იგი 2004 წელს დაარსდა მართლმადიდებლური ტაძრის სამირკველზე. ამ მონასტრის ცნობადობას ყველაზე მეტად ბაზილიკის ტიპის ტაძრის საკურთხევლიდან გამომავალი წყალი ზრდის, რომელიც კალმახებიან აუზში ჩაედინება. მონასტრამდე ძალიან ცუდი გზა იყო, თუმცა 2017 წელს უკვე გზაც გაკეთდა. ერთ-ერთი საგზაო ნიშანი გვატყობინებს, რომ მონასტერს მალე მივუახლოვდებით. საგზაო ნიშანზე კონტურებით გამოსახულია ეკლესია, რომლის შიგნითაც თევზის გამოსახულებაა მოქცეული. ესეც ოფიციალური ეკლესიისა და არაოფიციალური რელიგიურობის სინთეზი. ჩვენი გიდი იხსენებს, რომ პირველი ტური ამ ადგილას სწორედ მან და მისმა მეგობრებმა დაგეგმეს, ახლა კი უკვე ბევრი ადამიანი დადის.

მონასტრის ეზოში, აუზთან ხალხია თავმოყრილი, მაგრამ კალმახებს ვერ ვხედავთ, ეკლესიის საკურთხეველთან არიან შესულები. კალმახებიანი აუზი სრულიად საკრალიზებულია და სხვადასხვა ლეგენდების 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. მომლოცველები, რომლებიც აუზში არ ჩადიან, ცდილობენ პატარა ნიშაში შეიხედონ და დაინახონ კალმახები, ან ხელი შეეყონ და რამენაირად შეეხონ მათ. ტურის მონაწილეებიდან დაახლოებით ნახევარი გამოთქვამს წყალში ჩასვლის სურვილს.

¹⁵⁷ სტავროპიგია - ბერძნული სიტყვაა და ორი სიტყვისაგან შედგება: (სტავროს-ჯვარი და პიგოს-აღმართვა.)-ჯვრის აღმართვას ნიშნავს.

სტავროპიგიალური მონასტრები იყვნენ უშუალოდ კათოლიკოს-პატრიარქის დაქვემდებარებაში, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ისინი სხვა ეპარქიის ტერიტორიაზე მდებარეობდნენ, ექვემდებარებოდნენ პატრიარქს და არა ეპარქიის ეპისკოპოსს.

მათთვის, ვინც აუზში ჩასვლას აპირებს, სპეციალური კვარტები ქირავდება. კვარტების გაქირავების ჯიხურთან ახალგაზრდა ბიჭს ეკითხებიან, აქვს თუ არა მნიშვნელობა კვარტის ფერს. ის პასუხობს, რომ ფერს მნიშვნელობა არ აქვს. – „მაშინ მე წითელი მინდა“ ამბობს ერთ-ერთი პილიგრიმი.

ჩვენმა გიდმა წინა დღით სოციალური ქსელის მეშვეობით გაგვაფრთხილა, რომ კარგი იქნებოდა, თუ კალმახებისთვის მოხარშულ კვერცხებს წავიღებდით. კვერცხის ჩაყრის შემდეგ კალმახების ხილულ სივრცეში გამოსვლის შანსები მატულობს. ერთ-ერთ მომლოცველს მთელი შეკვრა მოხარშული კვერცხი აქვს წამოღებული. აუზთან მიახლოების შემდეგ გიდი მას მოხარშულ კვერცხს ართმევს და აუზში ყრის. გიდს სხვებიც ბამავენ, თუმცა სანთლების გამყიდველი ბიჭი გვთხოვს, რომ ერთბაშად ბევრი კვერცხი არ ჩავყაროთ.



ილუსტრაცია 19: კალმახების მოლოდინი, ბერთა, 21.10.2017

კალმახების დანახვის მოლოდინი ძალიან დიდია, ადამიანები ისეთი აღტკინებულები არიან, თითქოს ძალიან დიდი სასწაულის დანახვისთვის ემზადებიან. ერთ-ერთი კალმახი მართლაც გამოდის ღია აუზში, მაგრამ მალევე ბრუნდება დაფარულ სივრცეში. მომლოცველები რამდენიმე წუთში კვარტებით შემოსილები უახლოვდებიან

აუზს. მსურველები აუზში თანმიმდევრობით ჩადიან. აუზში ჩასულმა მომლოცველმა სამჯერ უნდა ჩაყოს თავი და მთლიანად დასველდეს. აუზში მყოფი მომლოცველის თანმხლები პირები ცდილობენ ფოტოზე აღბეჭდონ ეს მომენტი. ერთ-ერთი გოგონა წყლიდან ამოსვლის შემდეგ ხელახლა ჩადის წყალში, რადგან აღმოაჩენს, რომ მისი სურათი არ გადაულიათ.



ილუსტრაცია 20: მომლოცველთა ჩასვლა სასწაულომოქმედ აუზში, ბერთა, 21.10.2017

წყალი ყინულივით ცივია, ამიტომ ყველას ძალიან უჭირს ამის გაკეთება, მაგრამ ერთმანეთს ამხნევენ და გამძლეობისთვის აქებენ. აუზიდან ამოსვლის შემდეგ მომლოცველები ამბობენ, რომ თავს განსაკუთრებულად გრძნობენ და ამ გრძნობას ზიარების შემდგომ სიხარულს ადარებენ. „თითქოს ხელახლა დავიბადე“ - ამბობს ერთ-ერთი მომლოცველი. მორწმუნეებს მიაჩნიათ, რომ თუ აუზში ჩასვლის დროს კალმახი ხილულ სივრცეშია გამოსული, ეს განსაკუთრებულ მადლს ნიშნავს. თითოეული კალმახის დანახვაზე აუზის გარშემო მდგარ ადამიანებში აღტაცების შემახილები ისმის, ცდილობენ კალმახს რამე მოსაფერებელი უთხრან, ერთმანეთს ეუბნებიან: „შეხედე, რა

საყვარელია!“ ერთ-ერთი მომლოცველი, რომლის პატარა ნიშაში შეყოფს ხელს და ხელით შეეხება კალმახს, მეორეს ეუბნება: „როგორც კატას, ან ძაღლს ისე მოვეფერე.“ მოგვიანებით, იმავე ტურის ფარგლებში სადამოს ტბასთან ახლოს არსებულ სადამოს მონასტერს ვსტუმრობთ. სადამოს ტბის ერთ მონაკვეთში ადგილობრივი სომეხი მოსახლის მიერ ძალიან დიდი და შთამბეჭდავი საკალმახეა 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.

აკვნები

საქართველოში სხვადასხვა ადგილებია, სადაც შვილის ყოლის მსურველების მიერ აკვნების, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლოს მიტანა რიტუალის მთავარი კომპონენტია.¹⁵⁸ ჩემი კვლევის ფარგლებში აღნიშნულ რიტუალს დავაკვირდი ბოჭორმის წმინდა გიორგის ეკლესიაში, სარკის წმინდა გიორგის მონასტერსა და წაჩხურუს მთავარანგელოზის სახელობის მონასტერში.¹⁵⁹ სამივე ამ ადგილს ერთი რამ აერთიანებთ: ეკლესიები დასახლებული ცენტრიდან რამდენიმე კილომეტრით დაშორებულ შემადლებულ ადგილებზეა აშენებული.¹⁶⁰ სამივე ადგილას ადის რთულად მისასვლელი გზა, რომელზე გადაადგილებაც მხოლოდ ჯიპებს და ორხიდიან მანქანებს შეუძლიათ, ამიტომ ამ ადგილების მოლოცვა ძირითადად ფეხით მოსიარულეებისთვის არის განკუთვნილი.

¹⁵⁸ მეტი ინფორმაციისთვის აკვნების სიმბოლური მნიშვნელობის შესახებ იხილეთ Abakelia (2017).

¹⁵⁹ წაჩხურუს ეკლესია და ამ ეკლესიის სიწმინდე - მთავარანგელოზის ხატი აღწერილია ექვთიმე თაყაიშვილის წიგნში: „არხეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნანი“, 1914

¹⁶⁰ ემზარ ჯგერენაიას აზრით, დასახლებული პუნქტებიდან ეკლესიების სივრცობრივი დაშორებულობა და მათი ძნელად მისადგომობა ეკლესიისა და საზოგადოებს ერთმანეთისაგან დაშორებულობას ასახავს, რას სოფელსაც და ეკლესიასაც აძლევდა უფლებას ეცხოვრათ თავ-თავიანთი „მორალით“ და მხოლოდ განსაკუთრებულ ვითარებებში შეხვედროდნენ ერთმანეთს (ჯგერენაია 2004).

მიიჩნევა, რომ ვინც ფეხით ადის, ის განსაკუთრებულ მადლს ეზიარება. ფეხით მოსიარულებების მიმართ სასულიერო პირთა დამოკიდებულება ემთხვევა რუსული პილიგრიმოების აღწერას, სადაც მანქანით ასულ მომლოცველებს მონასტრებში სტუმრებით ხვდებიან, ხოლო ფეხით ასულებს კი ოჯახის წევრებით ეგებებიან (Ammerman 2007). სხეულებრივი ტანჯვაც ერთგვარი მსხვერპლშეწირვაა, საკუთარი თავის შეწირვა. უგზოობა ამ შემთხვევაში სიმბოლოა იმისა, რომ სანუკვარი ნატვრის ასრულება სირთულის დამლევად ღირს. ზოგიერთი მომლოცველი ამ სირთულეს კიდევ უფრო მძიმეს ხდის და ტაძარში ფეხშიშველი ადის.¹⁶¹

არსებობს მოსაზრება, რომლის თანახმადაც წაჩხურუს ეკლესიის მაგივრად იგივე ადგილზე ადრე წარმართული სალოცავი - მოსკე წაჩხურუ იყო. ღმერთისათვის ნაყოფიერების თხოვნის ამ რიტუალს წარმართული ფესვები აქვს და ფალოსის კულტს უკავშირდება. რიტუალს ასრულებდნენ „მახვამურები,“ ანუ მლოცველები, რომლებსაც ჯერ უშვილო წყვილი მდინარე წაჩხურაში უნდა განებანათ, შემდეგ ვაზის სპეციალური ჯიშისგან დაყენებული ღვინო უნდა დაეღვინებინათ და შელოცვა წარმოეთქვათ. მოგვიანებით, მოხდა წარმართული კულტის ქრისტიანულ ელფერში გახვევა და ასიმილაცია. მარტვილის მუნიციპალიტეტის კულტურის განყოფილების ხელმძღვანელის, მურმან წოწორიას აზრით: „როგორც წარმართული სალოცავების უმეტესობა, მართლმადიდებლურმა ქრისტიანობამ მოსკე წაჩხურუს სალოცავიც გაითავისა და მართლმადიდებლურ ეკლესიად გადააქცია.“¹⁶²

¹⁶¹ სხვადასხვანაირი შესაწირის და სხეულებრივი ტანჯვის აღწერა გვხვდება ორსის ნაშრომში „The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950“ (2010), რომელშიც მადონას კულტი და მასთან დაკავშირებული ყოველდღიური რელიგიურობა ჩანს. ორსის გადმოცემით, ადამიანებს მადონასთან შესაწირად ძირითადად ცვილის სანთლები მიჰქონდათ. სანთლის ზომა შეესაბამებოდა ადამიანის თხოვნის სერიოზულობას. რთული პრობლემა, ან დიდი იმედი განსაკუთრებით მძიმე სანთლის ყიდვას გულისხმობდა. ხანდახან სანთელი იმდენს იწონიდა, რამდენსაც ის ადამიანი, ვისთვისაც მსხვერპლშეწირვა ხორციელდებოდა, ზოგჯერ ერთი ადამიანი ვერ ეწეოდა სანთელს და ოჯახის წევრები ეხმარებოდნენ. ფეხშიშველობა განსაკუთრებულ პატივისცემის გამოხატულებად მიიჩნეოდა კულტის მიმართ.

¹⁶² „აკვანი უშვილოთა“, რადიო თავისუფლება, 24.05.2015, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/rGkQPF>

ყოველ წელს, აღდგომის მომდევნო ხუთშაბათს, სამეგრელოში „წაჩხურობა“ აღინიშნება. „წაჩხურობა“ დიდ დღესასწაულად არის მიჩნეული. ამ დღეს პერიფერიაში არსებული სოფელი სიცოცხლით ივსება და დანიშნულებას იძენს. ეს დღე მხოლოდ იქ არის უქმედ გამოცხადებული - ბავშვები სკოლაში არ მიდიან, არავინ მუშაობს, სოფლის მაცხოვრებლების ეზოებში კი ყველა იმ ადამიანისთვის, ვინც მათ ეზოში შესვლას მოინდომებს სუფრაა გაშლილი. 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 ფეხით ფარავენ. გზაზე მანქანების საცობია, ტაქსის მძღოლისთვის მარტვილიდან სოფელ სალხინომდე წაყვანა ნახევარი დღის დაკარგვას ნიშნავს, შესაბამისად ფასიც დიდია, საოჯახო სახლის მასპინძლის შუამდგომლობით 30 ლარზე ვთანხმდებით. გასვლამდე მასპინძელი მაფრთხილებს, რომ სალხინოდან წაჩხურუს მთავარანგელოზის სახელობის ეკლესიამდე დიდი გზაა და როდესაც დავიღლები წუწუნის მაგივრად ღმერთს მადლობა უნდა შევწირო. ვპირდები, რომ გამძლეობას გამოვიჩენ და იმედს არ გავუცრუებ. მარტვილიდან გასვლისას დილის შვიდი საათია, გზაში მძღოლი ამ დღესასწაულის მნიშვნელობაზე ყვება. მისი თქმით, მიუხედავად რთული გზისა და იმისა, რომ შუადღის შემდეგ ყველა ოჯახში სუფრა იშლება, ამ დღეს არავინ შავდება. რამდენიმე წლის წინ ნასვამი მძღოლის გამო ავტობუსი დაგორებულა, თუმცა არავინ დაზიანდა, რაც ამ დღის განსაკუთრებულობას და საკრალურობას, მისი სიტყვებით „ძალას“ მიეწერება. ამ დღეს ყველა სახლის კარი ღიაა, ყველა ეზოში ქეიფია. რაც მეტი სტუმარი ეყოლება ოჯახს, მით უფრო დიდ მადლადაა მიჩნეული. სალხინოში რვის ნახევრისთვის უკვე მანქანების უზარმაზარი კოლონაა, მანქანებში გზას იკვლევს ეკლესიის ეზოში შეკრებილი მრევლი, რომელსაც წინ მღვდელი მიუძღვება. ტაქსი მანქანების სიმრავლის გამო წინ ვეღარ მიდის, შედარებით მოკლე გზას მიჩვენებს და მემშვიდობება. გრძელი გზით ეკლესიამდე დაახლოებით რვა კილომეტრია ფეხით გასავლელი, მოკლე გზით შედარებით ნაკლები. მოკლე გზა უფრო გაუკვალავი და

რთულია, თუმცა სავსეა ყველა ასაკის ადამიანებით. როგორც ამბობენ წაჩხურობაზე ყოველთვის წვიმს. წინა საღამოს გაუჩერებლად წვიმდა, დილა მზიანია, მაგრამ გზა სულ ტალახიანი. ზოგს აკვანი პარკში აქვს მოთავსებული: ან ასე უფრო მოსახერხებელია მათთვის სიარული, ან არ უნდა ზედმეტი ყურადღების მიქცევა. აკვნების უმეტესობაში თოჯინა წევს, ზოგიერთს ეტყობა, რომ განსაკუთრებით დიდი დრო მოანდომა აკვნის გაფორმებაზე ზრუნვას: აკვანი ხელით არის მოხატული, თოჯინა სპეციალურად შეკერილ მინიატურულ თეთრეულში წევს. აკვნების მორთულობაზე გენდერული სტერეოტიპები თვალსაჩინო კვალს ტოვებს: ძირითადად ორი ფერი ჭარბობს - ღია ვარდისფერი და ღია ცისფერი. სადაც ვარდისფერი დომინირებს, გოგო თოჯინები არიან განთავსებული, ხოლო ცისფერ აკვნებში ბიჭები. ჩემს წინ ორი ახალგაზრდა გოგო მიდის, ერთ-ერთი დედას ურეკავს და ეუბნება: „დე, ისეთი ვარდისფერი თოჯინები გვყავს აკვნებში, გოგოები გვეყოლება!“ იმასაც ატყობინებს, რომ მათმა ქმრებმა მანქანა ვერ გააჩერეს და ეკლესიაში სხვა გზით ამოდიან. ზოგიერთს სულ პატარა ბავშვი ჰყავს წამოყვანილი, როგორც ამბობენ, ეს ბავშვები სწორედ წაჩხურუს მთავარანგელოზის შეწევნით არიან გაჩენილები. ერთ-ერთ მოხუც ქალს ვეკითხები ეკლესიის შესახებ. მეუბნება, რომ რაც თავი ახსოვს, ყოველ წელს ამოდის აქ. მისი თქმით, ეს ძალიან ძლიერი სალოცავია, რომელმაც მასაც უამრავი რამ შეუსრულა.

გზაზე გამოფენილია ხატები, კრიალოსნები, სანთლები. ზოგიერთი ადამიანი ფეხშიშველა მიდის, ერთ კაცს, რომელიც ასევე ფეხსაცმლის გარეშე ადის, დიდი ჭურჭლით ღვინო მიაქვს. იშვიათად მხვდებიან ადამიანები, რომლებსაც საკლავი ჰყავთ ამოყვანილი (ცხვარი, ან მამალი). ეკლესიასთან მიახლოებასთან ერთად აკვნების რაოდენობა იმატებს, ეკლესიის ეზოში უკანა გზით შევდივარ, ცენტრალურ შესასვლელთან უამრავი ხალხია და შესვლა შეუძლებელია. ეზო სავსეა ადამიანებით, რომელთა უმრავლესობას ხელში აკვანი უჭირავს. ისეთი სივიწროვია, რომ აკვნის დასაჭერად ორივე ხელის მაღლა აწევია საჭირო. ძირითადად ეს ფუნქცია კაცებს აქვთ ნაკისრი. ეკლესიაში წირვა მიმდინარეობს, შიგნით უამრავი ხალხია და გარედან ვეღარავინ შედის.



ილუსტრაცია 21: სასწაულის მოლოდინში, წაჩხურობა, 5.05.2016

რამდენიმე ადგილას ტაძრის შესაწირისთვის ყუთი დგას. პერიოდულად სასულიერო პირი მოდის და შეგროვილ ხალხს ლოცავს. ამოტანილი აკვნები ერთ ადგილას გროვდება. მომლოცველთა უმრავლესობა წესებში ვერ ერკვევა და მუდმივად ერთმანეთს ეკითხებიან თუ 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.

ერთ-ერთი ქალი მიყვება, რომ რამდენიმე წელია დადის წაჩხურუმში. ორი წლის განმავლობაში ვერ მოახერხა აკვნის „წაყვანა,“ რადგან ნაკურთხ აკვნებს ახალი პატრონები ძალიან სწრაფად ინაწილებენ. მესამე წელს ორი აკვანი „წაიყვანა“, ერთი თავისთვის და ერთი მეზობლის ბავშვისთვის. სწორედ იმ წელს ეყოლა შვილი. ამბობს,

რომ ზოგიერთი აქ აღებულ აკვანს ყიდის კიდეც. იქვე დგას ქუთაისიდან ჩამოსული 34 წლის ქალი, რომლიც აქ ამოსვლამდე დიდი ხნის განმავლობაში უშედეგოდ მკურნალობდა. წაჩხურუში პირველად არის და ყველას ეკითხება რჩევებს იმის შესახებ, თუ აკვანი სად უნდა დატოვოს, შემდეგ წელს როგორ უნდა მოიქცეს და ასე შემდეგ. ეზოში ქალები ჯგუფ-ჯგუფად დგანან, ერთმანეთს აკვირდებიან. ზოგიერთი აკვნის მორთულობას აკრიტიკებს „შავებში რატომ არის?“, უცნობებს საკუთარ გამოცდილებას უზიარებენ.



ილუსტრაცია 22: აკვანი, წაჩხურობა, 5.05.2016

თეთრ სამოსში გამოწყობილი სტიქაროსანი კითხვებს პასუხობს და ადამიანებს აკვალიანებს. მომლოცველებს სთხოვს, რომ ეკლესიის კედელზე არ მიაკრან ანთებული სანთლები. სტიქაროსანს ვეკითხები ამ დღესასწაულის შესახებ, ვეუბნები, რომ მკვლევარი ვარ. მისი თქმით, ამ დღესასწაულის ფესვები წარმართულია, თუმცა უკვე რამდენიმე წელია, რაც ტაძარში წირვა-ლოცვა აღევლინება. ვეკითხები, თუ არის რამე ისეთი, რასაც მართლმადიდებლური ეკლესია ეწინააღმდეგება, მაგრამ მომლოცველები მაინც აკეთებენ (კედელზე სანთლის მიკვრის მსგავსად). სტიქაროსანის თქმით,

ეკლესიისთვის გაცილებით მნიშვნელოვანი ქრისტიანულ საიდუმლოებებში თანამონაწილეობაა, მარხვის დაცვა, აღსარების თქმა, ზიარება. მთავარია ტამარში ვინ როგორი რწმენით მოდის, იმას არ აქვს მნიშვნელობა აკვანი ამოაქვს თუ არა. ჩემთან საუბრის დროს ქალი უახლოვდება, რომელსაც კითხვა აქვს აკვნის შესახებ. სტიქაროსანი ჩემს გასაგონად ეუბნება, რომ აკვანი არ არის მნიშვნელოვანი, მთავარია ქრისტიანულად ცხოვრება და რწმენის ქონა. ქალს უთითებს, თუ სად უნდა დადოს აკვანი და აფრთხილებს, რომ აუცილებელია წირვის დამთავრებას დაელოდოს. მიუხედავად ამისა, არ იგრძნობა წარმართულ ტრადიციასა და ქრისტიანულ რიტუალებს შორის შეუთავსებლობა, ფეხით მომავალი მომლოცველები, მათი თავგანწირვა, აკვნებში გამოხატული სასოწარკვეთილება, სანთლები, ჯვრები, ხატები, ეზოში შეკრებილი ადამიანების დაუგეგმავი გალობა, ყველაფერი ერთ ჯაჭვს ქმნის.

ეზოში ბევრი ისეთი ადამიანია, რომელმაც ამ რიტუალის შესახებ ინტერნეტიდან, ან მეგობრისგან მიიღო ინფორმაცია, მაგრამ უხერხულად და შებოჭილად გრძნობს თავს. ორ ახალგაზრდა ქალს ვთხოვ, მომიყვინენ თავიანთი გადაწყვეტილების შესახებ. რატომ ამოვიდნენ, საიდან გაიგეს წაჩხურობის შესახებ, მათი აკვნების ფერები უკავშირდება თუ არა სურვილს, რომ გოგო, ან ბიჭი გაუჩნდეთ? ქალები მეუბნებიან, რომ მათთვის კითხვების დასმა არ არის გამოსადეგი, რადგან პირველად არიან ამოსულები და თითქმის არაფერი იციან ამ ადგილის შესახებ. მეგობრისგან გაიგეს ამ მონასტრის შესახებ და ფიქრობენ, რომ აქ აკვნის ამოტანა მაღლია, ამით ვინმეს აუცილებლად გაახარებენ. ერთ-ერთს შვილის გაჩენა უნდა, მეორეს ორი შვილი ჰყავს, თუმცა დაორსულების შემთხვევაში სიამოვნებით გააჩენს კიდევ ერთს. მისი თოჯინა ბიჭია, თვითონაც ამბობს, რომ ორი გოგო ჰყავს და ბიჭს სიამოვნებით იყოლიებდა. მისი მეგობარი ამბობს, რომ თოჯინის სქესი მისთვის გადამწყვეტი არ იყო, უბრალოდ ეს თოჯინა მოეწონა და ამიტომ შეარჩია. გარდა იმისა, რომ თბილისიდან არიან ჩამოსულები, პირველად ესწრებიან რიტუალს და მათი „ამოვარდნილობა“ ამითაც არის გამოწვეული, ამავედროულად თითქოს იმდენად სასოწარკვეთილები არ არიან, როგორც მომლოცველთა უმრავლესობა, რაც მათთან გაერთიანებაში უშლით ხელს. მეც მიჭირს ადამიანებთან გამოლაპარაკება, ვისთანაც მივდივარ, ყველას მოლოდინი აქვს, რომ საერთო პრობლემა გაგვერთიანებს, როგორც კი

ვეუბნები, რომ მე მაინტერესებს მათი მოტივაცია და მათი ამბავი, მაშინვე იზრდება დისტანცია ჩვენს შორის და თითქოს მათი პრობლემა უფრო მძიმდება.

ზოგიერთი ადამიანი მიდის იმ აკვნის პატრონთან, რომელიც განსაკუთრებით მოეწონება და წინასწარ უთანხმდება, რომ აკვნების კურთხევის შემდეგ ეს აკვანი მას გადაეცეს. ჩემს გვერდით მდგომ ქალს უახლოვდება შუახნის ქალი შვილიშვილთან ერთად და ეკითხება, თუ არის შესაძლებელი ბავშვისთვის აკვნის ჩუქება. როგორც აღმოჩნდა, აკვანი უკვე წინასწარ დაჯავშნილია. უკან დაბრუნებისას გრძელ გზას ვირჩევ, რომელიც სავსეა ეკლესიაში მიმავალი მომლოცველებით. წინასწარ მოსალოდნელი წვიმაც იწყება. ერთმანეთში ირევა წვიმა, მზე, აკვნებით ეკლესიაში მიმავალი წყვილები და სახლებისკენ მიმავალი ბავშვები, რომლებიც აკვნების დაპატრონებით არიან გახარებულები. გამომშვიდობებისას საოჯახო სასტუმროს მეპატრონეს ავიწყდება რომ მკვლევარი ვარ, ან ფიქრობს, რომ ეს ყველაფერი უხერხულობის გამო მოვიგონე და ჩანაფიქრის ასრულებას მისურვებს, მახსენებს, რომ წაჩხურუმი ზედიზედ სამი წელი უნდა ვიარო, თუ ამჯერად არაფერი გამოვიდა, კიდევ ორი ასვლა მაქვს დარჩენილი.

მაშინ, როცა დღესასწაული არაა, წაჩხურუს მონასტერში სრულიად განსხვავებული მდგომარეობაა. ეკლესიაში, რომელშიც ხალხმრავლობის გამო დღესასწაულის დროს შესვლა წარმოუდგენელია, არასადღესასწაულო დღეებში სრული სიჩუმე და სიცარიელეა. გამონაკლისია ხუთშაბათი დღე, როდესაც უშვილო წყვილებისთვის პარაკლისი აღევლინება. სანთლებს მონასტერში მცხოვრები ბერი ყიდის, რომელიც ძალიან კეთილგანწყობილია პილიგრიმების მიმართ. ერთ-ერთი ქალი ეკითხება: რამდენი ხართ? ბერი პასუხობს: “ღმერთი და ოთხი ბერი, ბევრნი ვართ.”

წაჩხურუს ეკლესიაში დირბის მიდგომილი ღვთისმშობლის ხატი კიდია, რომელიც ცხადყოფს, რომ ერთი ნიშის (ამ შემთხვევაში - უშვილობის) ქვეშ გაერთიანებული კულტები ერთმანეთთან თანამშრომლობენ. რამდენიმე მომლოცველი ხატთან ჩერდება და გულმხურვალედ ლოცულობს. რამდენიმე ახალგაზრდა ქალი ბერს სთხოვს მოსახსენიებელ სიაში წყვილების სახელების ჩაწერას. ბერი სახელებს იწერს და მათ ურჩევს, რომ ხუთშაბათის დილის წირვაზე მოახერხონ ასვლა, რომელიც სპეციალურად უშვილოთათვის ტარდება. ეკლესიაში ერთადერთი პატარა აკვანი ჩანს, რომელსაც ყველა

მოწიწებით უყურებს. უცებ ბერი საკურთხეველში შედის და ერთ-ერთი ახალგაზრდა ქალისთვის აკვანი გამოაქვს. გოგო ბედნიერებისგან ბრწყინავს, როგორც შემდეგ აღმოჩნდება, მის დას თექვსმეტი წელია, რაც შვილი არ ჰყავს და აკვანი სწორედ მისთვის უნდა. ბერს სხვა ახალგაზრდა ქალიც სთხოვს მეორე აკვანს, მასაც ნათესავისთვის უნდა შვილიერების სიმბოლოს წაღება. ბერი ხსნის, რომ თავისთავად ამ აკვანს მართლაც აქვს რაღაც ძალა და იხსენებს ისტორიას, რომელიც კარგად გამოხატავს ყოველდღიური რელიგიისთვის დამახასიათებელ მოქნილობას. ბერი ყვება შემთხვევის შესახებ, როდესაც ბანკის თანამშრომელი გოგონა ვერ ახერხებდა თბილისიდან წაჩხურუში ჩასვლას და სასულიერო პირს სთხოვა მისთვის ერთი აკვანი გაეგზავნათ. საბოლოოდ ეს გოგონა დაორსულდა. აკვნების ახალი მფლობელები ძალიან გახარებულები არიან და შესაწირშიც აგდებენ ფულს. შუახნის ქალი ბერს ეკითხება, ეს სალოცავი დაუოჯახებელ ადამიანებს თუ ეხმარება, ბერი აიძულებს, რომ ყველას შეეწევა: „მადლით და რწმენით წაღებული ყველაფერს გააკეთებს.“ იგი მომლოცველებს სთხოვს, რომ შემდეგ უკვე წაჩხურუს სალოცავის მადლით გაჩენილი ბავშვი ამოიყვანონ. ვსხდებით ტრანსპორტში, იგივე ხალხი და ორი აკვანი. ერთ-ერთ აკვანში გოგო თოჯინაა. აკვნებს პატრონები ძალიან დიდი მოწიწებით ეპყრობიან, გარშემო მსხდომნიც არიგებენ, რომ ძირს არ დადონ, მთელი გზა მუხლებზე აქვთ დადებული. ერთ-ერთი მომლოცველი ხუმრობით აკვნის პატრონს ეუბნება: დარეკე შენს დასთან და უთხარი დისშვილი მომყავსო. ალაგ-ალაგ სულ ხუმრობს: „ჩუმიად ბავშვმა არ გაიღვიძოს.“ ერთ-ერთი აკვნის მფლობელი ნათესავთან რეკავს და აფრთხილებს, რომ მისთვის წაჩხურუდან აკვანი მიაქვს. როგორც მე მიყვება, ნათესავს და მის ცოლს ოთხი-ხუთი წელია ბავშვი არ უჩნდებათ, რადგან ცოლს რამდენჯერმე მოეშალა მუცელი.

წაჩხურუს მსგავსად, ბოჭორმის წმინდა გიორგის ეკლესიაც მთაზეა აგებული. სამანქანო გზა არ არის, მსურველი ფეხით უნდა ავიდეს, როგორც ამბობენ, ფეხით ასვლას სხვა მადლი აქვს. ბოჭორმის ეკლესია მეათე საუკუნითაა დათარიღებული და ამ პერიოდის ციხესიმაგრის ცენტრს წარმოადგენს. არსებობს მოსაზრება, რომ აგების

პერიოდში ბოჭორმის ციხესიმაგრე კახეთის დედაქალაქის მოვალეობას ასრულებდა.¹⁶³ ბოჭორმაში ცენტრალურ დღესასწაულად 23 ნოემბერი - გიორგობა მიიჩნევა. ეკლესიაში ქრისტიანული მღვდელმსახურება არ ტარდება, იქაურობას მხოლოდ ხევისბერი უვლის და საეკლესიო რიტუალების აღსრულებაც მას ევალება. გიორგობას როგორც ახლომახლო სოფლებიდან, ასევე სხვადასხვა ადგილებიდან ამოდის ხალხი. ძირითადი რიტუალები წარმართულ სახეს ატარებს, პირდაპირ ეკლესიის ეზოში იკვლება „საკლავი“ (ცხვრები და ფრინველი). ხევისბერი ჭრის მოტანილ ქაღებს, ამისამართებს ხალხს, თუ საით დააბან, ან დაკლან ცხვარი, როდესაც ცხვარი ეკლესიის შესასვლელთან მიჰყავთ შესაწირის დალოცვას ახდენს. დღესასწაულზე შუადღისთვის ადამიანების რაოდენობაცა და ეზოში დაბმული ცხვრების რიცხვიც მატულობს. ერთმანეთს ესალმებიან: - „წყალობა“, „წყალობა ხატისა.“ ულოცავენ ნაცნობებსაც და უცნობებსაც. უმეტესობამ იცის წესები: ეკლესიას სამჯერ უვლიან გარშემო, ცხვარი ან მამალი თუ მოჰყავთ, ისიც უნდა შემოატარონ. ეკლესიაში ქადა და სამელი უნდა შეიტანონ. ხევისბერს გააჭრევიონ და იქვე დაილოცონ: „წყალობა!“ როგორც ხევისბერი ამბობს, ქადის ერთი მეოთხედი ეკლესიაში რჩება, ასეთია წესი. ყველა ყველას უმასპინძლდება, მაგრამ ეზოში მაინც პატარ-პატარა ჯგუფებად სხდებიან. რაც სჭირდებათ, ხევისბერთან არკვევენ.¹⁶⁴

ბოჭორმის ეკლესიაში სხვადასხვა ზომის აკვნები აწყვია, ზოგი ცარიელია, ზოგიერთში რაღაცებია ჩაწყობილი: თოჯინები, რბილი სათამაშოები, ბავშვის პატარა ფაჩუჩები. აკვნები იმათ მოქვთ, ვისაც შვილის გაჩენის პრობლემა აქვს, როგორც ამბობენ ეს ადგილი ძალიან ძლიერი სალოცავია და ბევრ უშვილო წყვილს აჩუქა შვილი. ხევისბერის თქმით, ეკლესიაში მოგროვილი აკვნები ზაფხულის მერე ემატება ერთმანეთს. უფრო ადრინდელი აკვნები ეზოში, ძველ სათავსოშია თავმოყრილი.

¹⁶³ ქრისტიანული ხელოვნება - ბოჭორმის წმინდა გიორგის სახ. ეკლესია, ტელეკომპანია ერთსულოვნება, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.myvideo.ge/v/2912872>

¹⁶⁴ ემზარ ჯგერენაიას აზრით, მსხვერპლშეწირვის ქართული ფორმა „ცხვრით ან სხვა რომელიმე სამსხვერპლო ცხოველით ეკლესიის ეზოში “მოსალოცად” შესვლა“ საკრალურთან კავშირის ერთ-ერთი გამოვლინებაა, თუმცა ამ „ამ აქტის მიღმა წმინდა გასტრონომიული ინტერესი და ღმერთის მოსყიდვის (აქედან კორუფციის რელიგიური საფუძვლები) მცდელობა იმალება და ეს დადასტურებას პოულობს სამსხვერპლოს ირგვლივ გამართული ქეიფის ფინალში, როცა უკვე აღარავის ახსოვს “შეხვედრის” თავდაპირველი მიზანი“ (ჯგერენაია 2004).



ილუსტრაცია 23: აკვნების სათავსო, ბოკორმა, 23.11.2015

ერთ-ერთ წყვილს აკვანი ამოაქვს, ჯერ წრეს არტყამენ და შემდეგ ეკლესიაში ტოვებენ, წმინდა გიორგის ხატთან მხურვალედ ლოცულობენ და ეზოში გამოდიან. ქალი ამბობს, რომ თითქმის ყველა ასეთ ადგილზე არიან ნამყოფები, უშვილობის სამედიცინო მიზეზები არ ჩანს, ამიტომ ახლა რწმენის იმედი აქვთ დარჩენილი.

გიორგობა სარკის წმინდა გიორგის სახელობის მონასტერშიც ცენტრალური დღესასწაულია. მონასტერამდე ქვა-ღორღიანი გზაა, ამიტომ მომლოცველები ან ჯიპებით ადიან, ან ფეხით. ჩვენ მონასტერს ზაფხულში ვსტუმრობთ, ტურის სამარშუტო ტაქსს ცუდი გზის დაძლევა არ შეუძლია, ამიტომ ქარელის ცენტრში მდგარი ჯიპის ქირაობა გვიწევს. ეს ადგილობრივებისთვის მომგებიანია, ცენტრში რამდენიმე ჯიპი დგას და თითოეული მანქანის ქირაობა 50 ლარი ღირს. ზამთარში მანქანები საერთოდ ვერ მოძრაობენ, ამიტომ მონასტერი გიორგობიდან (23 ნოემბერი) გიორგობამდე (6 მაისი) მომლოცველთათვის დაკეტილია, ხოლო ბერები კი ცხენით გადაადგილდებიან. ეკლესია

XVII საუკუნეშია აგებული. ლეგენდის თანახმად, ქარელში, სოფელ სალოლაშენთან მდებარეობდა მინდორი, რომელიც წმინდა ადგილად მიიჩნოდა და ამიტომ გლეხები არც მიწათმოქმედებას ეწეოდნენ და არც საქონელს აძოვებდნენ. ხელშეუხებლობის ნიშნად საჭირო იყო ამ მინდვრის ხნულით შემოსაზღვრა (ანუ მოსარყვა). გადმოცემის თანახმად, სწორედ სარყვის დროს ჩამინებულ გუთნისდედას დაესიზმრა ჩვენება, რომელიც მას მიწის ქვეშ დამარხული დიდმოწამე გიორგის ქვაში ნაკვეთი ხატის მოძებნას ავალდებულებდა. ხატის პოვნის შემდეგ გუთნისდედას ევალებოდა ბარელიეფის გაუხედნავ მოზვრებშებმულ ურემზე დადება და მათი მიშვება. სადაც ხარები დაწვებოდნენ, იქ უნდა აშენებულიყო წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია. ლეგენდის თანახმად, სწორედ ამიტომ დაერქვა ამ ეკლესიას სარყის წმინდა გიორგის ეკლესია, თუმცა დღეს მას სარკის წმინდა გიორგის ეკლესიას ეძახიან.¹⁶⁵ დღესდღეობით მონასტრის მთავარი ღირშესანიშნაობა წმინდა გიორგის ხატია, რომელსაც მსწრაფლშემწე ხატს ეძახიან.



ილუსტრაცია 24: ლოცვა სარკის წმინდა გიორგის ხატთან, 13.08.2017

¹⁶⁵ თეა ცაგურიშვილი, „სარკის წმინდა გიორგი სხვადასხვა თხოვნით მოსულ ადამიანებს შეეწევა“, 2014 წლის 10 სექტემბერი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/Zsn4Yn>

მომლოცველებს აძლიერებთ ის ისტორიები, რომლებსაც სხვები მოუთხრობენ. გიდიც ხშირად ყვება იმ წყვილების ისტორიებს, რომლებიც მათი ტურის მეშვეობით მოხვდნენ ნაყოფიერების კულტების მოსალოცად და მართლაც შეეძინათ შვილი. „სასწაულია, ღვთის სასწაულია“ - ისმის მსმენელთა შემახილები. სარკის წმინდა გიორგის მონასტრის მონახულებისას გიდი გვიყვება, რომ თვითონაც არ ჰყავდა შვილი და ხატს დახმარება შესთხოვა. ამ ვიზიტის დროს, სრულიად მოულოდნელად, ერთ-ერთმა ბერმა მას მონასტერში დამზადებული თექის ჩუსტები აჩუქა. გიდი იხსენებს, რომ მალევე მოხდა სასწაული და ორსულად აღმოჩნდა, რის შემდეგაც მეგობარმა სთხოვა, იქნებ მისთვისაც ეთხოვებინა უკვე საკრალურ სიმბოლოდ ქცეული ჩუსტები. როგორც თვითონ ამბობს, მან თავის თავზე ვერ აიღო ასეთი პასუხისმგებლობა, რადგან ბერმა ეს საჩუქარი მას გაუკეთა და არ იცოდა ამ საჩუქრის სხვისთვის გადაცემა რა შედეგს მოიტანდა. მსმენელებს ასეთი ისტორიების მოსმენა აგრძნობინებს, რომ მატერიალური სამყაროს მიღმა არსებობს სასწაულებით სავსე სამყარო, რომელიც მათთვის გაუგებარი ლოგიკით მოქმედებს, რაზეც თვითონვე ამბობენ: „შეუცნობელ არს გზანი უფლისანი“ და აქედან გამომდინარე ფიქრობენ, რომ აუხსნელი ფენომენების გაგებაზე მეტად მნიშვნელოვანი ამ სამყაროს მიმართ გახსნილობაა.

ღვთისმშობლის სარტყელი

დირბის ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძარი X საუკუნეშია აგებული (გაგოშიძე 2006), ხოლო მროველ – ურბნელი მიტროპოლიტი იობის (აქიაშვილი) ლოცვა – კურთხევით 2001 წლის პირველ მაისს იქვე დედათა მონასტერი დაარსდა.¹⁶⁶ 2003 წელს მოხდა ტაძრისა და სამრეკლოს რესტავრაცია, ნალესი ფენის მოხსნის შემდეგ კი გამოჩნდა XIV საუკუნით დათარიღებული ფრესკები. ფრესკების ძირითადი ნაწილი ღვთისმშობლის ცხოვრების ამსახველ ციკლს ეთმობა, მათ შორის არის ორსული ღვთისმშობლის ფრესკა, რომელიც იშვიათია მართლმადიდებლურ სამყაროში და მონასტრის საქმიანობაც ძირითადად ამ სიმბოლოს გარშემოა აგებული. ეს ფრესკა არის

¹⁶⁶ თეონა ნოზაძე, „დირბის „მიდგომილი თვთისმშობელი“ - უშვილოთა და ორსულთა შემწე“, საზოგადოებრივ-რელიგიური ინტერნეტპორტალი ამბიონი, გამოქვეყნებულია 2013 წლის 20 მაისს, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.ambioni.ge/dirbis-midgomili-rvtismsobeli>

ფრაგმენტი სიუჟეტისა, რომელიც „იოსების ყვედრებით“ არის დასათაურებელი და გადმოსცემს იაკობის სახარების იმ მონაკვეთს, როდესაც სახლში დაბრუნებულ იოსებს ორსული მარიამი ხვდება (გაგოშიძე 2006, 110).



ილუსტრაცია 25: მიდგომილი ღვთისმშობლის ფრესკა, დირბი, 13.03.2016

როგორც დირბის მონასტერში მოღვაწე ილუმენია ყვება:

„დირბის მიდგომილი ღვთისმშობელი წყაროა მრავალი სასწაულისა, რომელიც მასთან თხოვნით მისული რწმენით აღსავსე ადამიანებისათვის ოდითგანვე აღსრულდებოდა (...) დირბის ღვთისმშობელი, უპირველეს ყოვლისა, უშვილოთა და ორსულთა შემწეა და სწორედ ამიტომ მასთან გულმხურვალე ვედრებით უწყვეტად მოედინება შვილიერების მოსურნე წყვილთა ნაკადი. მათგან უმეტესობა, გარკვეული პერიოდის შემდეგ, კვლავ ბრუნდება მასთან – ნაცვლად ტკივილისა უკვე მადლიერებით აღსავსე თვალებით.“¹⁶⁷

¹⁶⁷ თეონა ნოზაძე, „დირბის „მიდგომილი ღვთისმშობელი“ - უშვილოთა და ორსულთა შემწე“, საზოგადოებრივ-რელიგიური ინტერნეტურნალი ამბიონი, გამოქვეყნებულია 2013 წლის 20 მაისს, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.ambioni.ge/dirbis-midgomili-rvtismsobeli>

2010 წლიდან დირბში თითქმის ყოველდღიურად ტარდება უშვილოთათვის განკუთვნილი პარაკლისი. 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.¹⁶⁸



ილუსტრაცია 26: უშვილოთა კომპლექტის შეძენის მსურველთა რიგი, 13.08.2017

¹⁶⁸ „უშვილოთა კომპლექტი“ შედის 1. დირბის ღვთისმშობლის ხატი ჩარჩოიანი - 1ც; 2. სარტყელი ორივე მუხლისთვის; 3. დირბის ღვთისმშობლის კანდელის ზეთი - 2 ცალი; 4. დირბის ღვთისმშობლის კანდელზე თავმომწვარი სანთლები; 5. სარტყელებისა და ზეთის გამოყენების წესი.

როგორც მონასტრის „Facebook“ გვერდიდან¹⁶⁹ ვიგებთ, სარტყელი დირბის მონასტრის მონაზვნების მიერ მუდმივი ლოცვის ფონზე იქსოვება, ხოლო მოქსოვის შემდეგ დირბის ღვთისმშობლის პარაკლისი იკითხება. 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, იმ ადამიანების რეკომენდაციით მოდიან, რომლებსაც უკვე გაუჩნდათ შვილი. პარაკლისის შემდეგ, არაფორმალური გასაუბრების დროს, მონაზვნები აიმედებენ წყვილებს და მეუღლის გარეშე ასულ ქალებს. მიუხედავად იმისა, რომ ქამარს ინსტრუქცია მოყვება, მონაზონი აფრთხილებს ქალებს, რომ აუცილებელია „დედათა წესის“¹⁷⁰ დროს სარტყელის მოხსნა და ხატთან დადება, ხოლო, ზეთის წასმისას მუცელზე ხელით პირჯვრის გამოსახვა. როგორც რელიგიის მკვლევარები მიიჩნევენ, რიტუალები პერიოდულია/იშვიათია და ამოღებულია ყოველდღიური ცხოვრებიდან, ხოლო ყოველდღიური ცხოვრებაზე მეტად ახდენენ გავლენას სხეულებრივი პრაქტიკები, რომლებიც საკრალურს ცხადად რეალურად აქცევენ სხეულის მეშვეობით, რომელიც უშაულოდ განიცდის ამას (McGuire 2008, 13). სწორედ ამიტომ, სარტყელის მოხმარების გრძელვადიან და ყოველდღიურად განმეორებად სხეულებრივ პრაქტიკად გარდაქმნა კარგი საშუალებაა მორწმუნეთა ყოველდღიური ცხოვრების მნიშვნელოვან განზომილებად ქცევისათვის.

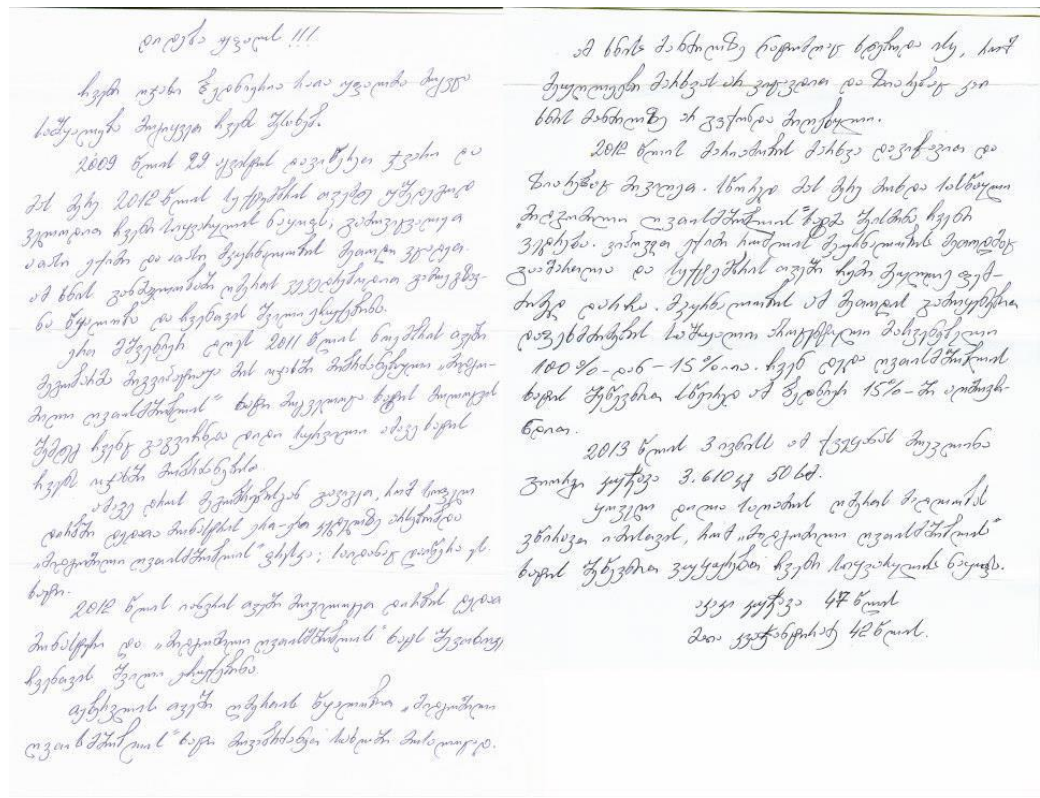
ახალგაზრდა მონაზონი, რომელიც უშვილოთა კომპლექტებს ყიდის, ჯერ უშვილო წყვილის სახელებს იწერს, შემდეგ კითხულობს, თუ რამდენი წელია წყვილს შვილი არ ჰყავს და ამ ინფორმაციასაც რვეულში ინიშნავს. ამასთანავე, მონაზონი სთხოვს მორწმუნეებს, რომ დაორსულების შემთხვევაში, აუცილებლად მიმართონ მათ და შეატყობინონ სასწაულის შესახებ. უმეტეს შემთხვევაში სახელებს წყვილები კარნახობენ, ზოგჯერ მხოლოდ ქალები, რომელთა პარტნიორებმა ვერ მოახერხეს მონასტრის

¹⁶⁹ Facebook: Dirbis Dedata Monasteri

¹⁷⁰ იგულისხმება მენსტრუაცია.

მონახულება, ზოგჯერ კი ისინი, ვინც თავიანთი ახლობლების უშვილობას განიცდის. ტრანსპორტში ჩემს გვერდით შუახნის ქალი ზის, მარტოა წამოსული. დირბის მონასტერთან მიახლოებისას კმაყოფილებას გამოთქვამს, რომ „ღვთის მადლით“ ახლა მაინც მოახერხა ამ მონასტერში მოსვლა. მიყვება, რომ თავისი შვილის თხოვნით არის ჩამოსული, რომელიც რამდენიმე წელია გათხოვილია, მაგრამ შვილი არ უჩნდება. ჩემს კითხვაზე, თუ რატომ არ მოვიდა თავად მისი შვილი, ამბობს, რომ ქალიშვილი გერმანიაში ცხოვრობს და შეძენის შემდეგ „უშვილობის კომპლექტის“ გაგზავნასაც სწორედ იქ აპირებს.

მონასტერში სულ სამი ქალი მსახურობს, არადა მათი „Facebook“ ბევრად მეტი ადამიანის ძალისხმევით შთაბეჭდილებას ტოვებს, მუდმივად ქვეყნდება ინფორმაცია მონასტერში დამზადებული ცვილის ფიგურებისა და თექის ნაკეთობების შესახებ, რომელთა შეძენა თბილისშიც არის შესაძლებელი. რაც მთავარია, დირბის მონასტერი აგროვებს და აქვეყნებს იმ ადამიანების წერილებს, ვინც მიიჩნევს, რომ სწორედ დირბის ღვთისმშობელმა შეისმინა მათი ლოცვა და აჩუქა შვილი.



ილუსტრაცია 27: სამადლობელი წერილი

წერილები ძირითადად მსგავს ისტორიებს გადმოგვცემენ. დასახელებულია იმ წლების რაოდენობა, როდესაც წყვილს შვილი არ უჩნდებოდა. რაც უფრო დიდია უშვილობის პერიოდი, მით უფრო თვალსაჩინოდ მიიჩნევა ღვთისმშობლის მიერ მოვლენილი სასწაულის სიდიდეც. წერილებში ძირითადად ჩანს ისიც, რომ წყვილები პრობლემის გადასაჭრელად მედიცინასაც მიმართავენ, მაგრამ ის უშედეგო აღმოჩნდება. იმ შემთხვევებში, თუ სამედიცინო ჩარევა წარმატებულია, წერილის ავტორი აღნიშნულ კლინიკამდე, თუ ექიმამდე მისვლას სწორედ დირბის ღვთისმშობლის წყალობას მიაწერს.

რელიგიური დღესასწაულების სპეციფიკურობა ყოველთვის გათვალისწინებულია მომლოცველთა ტურების დაგეგმვისას. ასეთ დროს ამ ადგილების მოლოცვის მსურველთა რაოდენობა მატულობს, მაგალითად, დღესასწაულის დროს დირბის მონასტრის მოსალოცად ერთი სამარშუტო ტაქსის ნაცვლად ორით წავედით, რადგან მოთხოვნა გაცილებით დიდი იყო. დირბის ღვთისმშობლის დღესასწაულზე¹⁷¹ მონასტრის ეზო ივსება ბავშვებით, რომლებიც მადლიერ მშობლებს ამოჰყავთ და რომლთა სურათებსაც მონასტრის „Facebook“ გვერდზე ნახავთ წარწერით: დირბის ღვთისმშობლის ბავშვები. ამ დღესასწაულის შესახებ ინფორმაციის გავრცელებისათვის მონასტერი სოციალურ სივრცესაც იყენებს: „13 აგვისტოს ორსულთა და უშვილოთა შემწისა და მეოხის სასწაულმოქმედი დირბის ღვთისმშობელის ხენების დღეა (...) მეუფე დალოცავს უშვილო წყვილებს და იმ პატარებს, რომელთა ამ ქვეყნად მოვლინება უკავშირდება დირბის ღვთისმშობლის წყალობასა და მათი მშობლების დირბის ღვთისმშობლისადმი რწმენასა და სასოებას. გთხოვთ მოიყვანოთ ბავშვები!“ და „Facebook“-ზე “ივენტსაც” ქმნის.

¹⁷¹ დირბის ღვთისმშობელის ხსენების დღე 13 აგვისტოს აღინიშნება.

31 Events

Events
Calendar
Birthdays
Discover
Past

დირბის ღვთისმშობლის, ორსულთა და უშვილოთა შემწის, დღესასწაული

+ Create Event ▾

AUG 13

დირბის ღვთისმშობლის, ორსულთა და უშვილოთა შემწის, დღესასწაული

Public · Hosted by დირბის დედათა მონასტერი - diribi dedaTa monasteri

★ Interested ✓ Going

Sunday, August 13, 2017 at 9 AM - 7 PM
about 5 months ago

ილუსტრაცია 28: დირბის ღვთისმშობლის დღესასწაული, 13.08.2017

ბავშვების ხილვა მონასტრის ეზოში შეკრებილ უშვილო წყვილებს განსაკუთრებულ იმედს უჩენს. ყოველი ხილული პრეცედენტი რწმენას აძლიერებს. გიდი გვიყვება, მათი ტურის მოღვაწეობის განმავლობაში თუ რამდენი წყვილი გაბედნიერდა და გახდა სასწაულის ღირსი. ერთ-ერთ ასეთ დედას ეკლესიის ეზოში ვხვდებით. როგორც მასთან საუბრისას ვიგებ, შარშან ის სწორედ პილიგრიმებთან ერთად ესტუმრა დირბის მონასტერს, წელს კი უკვე ჩვილი ჰყავს მოყვანილი, რომელიც უნდა აზიაროს. როგორც იხსენებს, შარშანდელი ვიზიტისას ეკლესიაში შესვლისთანავე მას ხანდაზმული „დედაო“ მიუახლოვდა და მუცელზე დაადო ხელი, შემდეგ კი უთხრა, რომ მალე ბავშვი გაუჩნდებოდა. ამ ამბავს იქვე მდგომი გიდიც ადასტურებს. რამდენიმე უშვილო წყვილიდან სასულიერო პირების მხრიდან ერთის გამორჩევაში და ყურადღების მინიჭებაში ყველა განსაკუთრებულ ნიშანს ხედავს. იმ ადამიანების ისტორიები, რომლებსაც შვილი ნაყოფიერების კულტების მოლოცვის შემდეგ გაუჩნდათ, სავსეა ასეთი ექსკლუზიური „ნიშნებით.“

როგორც ნაყოფიერების კულტების მიმოხილვამ აჩვენა, აღნიშნული ადგილები ოფიციალური ეკლესიის წიაღში არიან მოთავსებული და ოფიციალური ეკლესიის შიგნით არსებული ყოველდღიურ რელიგიურობის მაგალითს წარმოადგენენ. კულტების პოპულარიზაცია უპირველეს ყოვლისა, სწორედ სასულიერო პირების მიერ ხდება, თუმცა გარდა ეკლესიის წარმომადგენლებისა, ნაყოფიერების კულტების შესახებ ცნობადობის ამალეებასა და მისაწვდომობის გაზრდაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ პილიგრიმული ტურები, რომლებზეც მოთხოვნა ყოველწლიურად იზრდება. პილიგრიმები ძირითადად განათლებული, დასაქმებული, საშუალო შემოსავლის მქონე, მეტწილად შუახნის ასაკის ქალები არიან, თუმცა იმ ტურებზე, რომლებიც რომელიმე ნაყოფიერების კულტის მონახულებას ისახავს მიზნად, გვხვდებიან უფრო ახალგაზრდა ქალები, რომლებიც ან მარტო, ან მეუღლესთან ერთად დადიან „სიწმინდეების“ მოსალოცად. ნაყოფიერების კულტები მომლოცველებს შეთავაზებების საკმაოდ ფართო სპექტრს სთავაზობს, რომელიც „წმინდა“ წყალში განბანიდან დაწყებული, აკვნების მონასტერში ატანის რიტუალით და უშვილოთათვის განკუთვნილი სარტყელითაა წარმოდგენილი. ჩემთვის, როგორც მომლოცველთა პროცესების დამკვირვებლისათვის, თვალსაჩინო გახდა, რომ უშვილოთა შემწე სალოცავების მონახულება, ლოცვა და რიტუალებში მონაწილეობა არ არის უშვილო ქალების ერთადერთი ნუგეშის წყარო. ნაყოფიერების კულტების მონახულება წარმოადგენს ლაბირინთის ნაწილს, რომლის მეორე ბოლოც თანამედროვე რეპროდუქციულ კლინიკებამდე მიდის. უშვილო ქალები მომლოცველთა ტურებში მონაწილეობისას ეკლესიის წიაღში ეძებენ შველას, რიტუალის შემდეგ კი რწმენით გაძლიერებულები ისევ ექიმის კაბინეტებს უბრუნდებიან.

თავი 7. რეპროდუქციული კლინიკები

„მოდერნული სამედიცინო მომსახურების სივრცესა და დროში ნებისმიერი აღმსარებლობის ადამიანები საკუთარი ღმერთების, წმინდანების და სულების თანხლებით შედიან, ისინი მათ ელოდებიან საოპერაციოებთან, მოსაცდელებში, სასთუმალთან (...) თანამედროვე საავადმყოფოებში სამედიცინო პროფესიონალი არასდროს არის ერთადერთი ავტორიტეტი. მათ შორის ყოველთვის არიან სხვადასხვა პანთეონების ზებუნებრივი ფიგურები.“¹⁷²

(Orsi 2010, XXii)

ნაშრომის წინა თავები დაეთმო რეპროდუქციული პოლიტიკის მიმოხილვას და იმის ჩვენებას, თუ დღესდღეობით რამდენად დიდ როლს ასრულებს ლიტერატურა, ისტორიოგრაფია, პოლიტიკა და საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ქართველი ქალის ნორმატიული სახის და მისი რეპროდუქციული პრაქტიკების რეგულირებაში. ეკლესია გვევლინება შობადობის წამახალისებლის როლში, თუმცა ამავდროულად ნეგატიურად არის განწყობილი დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მიმართ, რომლებიც უშვილო ქალებს დედობის შანსს აძლევენ. წინამდებარე თავში განხილული იქნება რეპროდუქციული სამედიცინო კლინიკების დამოკიდებულება უშვილობის მიმართ; კლინიკების ძირითადი მახასიათებლები; შესაძლებლობები, რომლებსაც ისინი მომხმარებლებს სთავაზობენ და მოქნილობა, რომელიც სამედიცინო სფეროს რელიგიასთან შეთავსებადს ხდის.

უნაყოფობის დიაგნოზი და მისი მკურნალობა

საბჭოთა პერიოდის და თანამედროვე სამედიცინო სტანდარტების შედარება გვიჩვენებს, რომ გარკვეული ცვლილება განიცადა უნაყოფობის, ანუ უშვილობის დეფინიციამ, უნაყოფობის მიზეზების შესახებ არსებულმა წარმოდგენებმა და

¹⁷² ჩემი თარგმანი

მკურნალობის საშუალებებმა. როგორც საბჭოთა პერიოდის (1950-იანი წლების) სამედიცინო ბროშურებიდან ვიგებთ: „უნაყოფობა ეწოდება სქესობრივად მომწიფებული ქალის მიერ შთამომავლობის წარმოშობის უუნარობას, მიუხედავად იმისა, რომ ის ეწევა სქესობრივ ცხოვრებას ორსულობის საწინააღმდეგო საშუალებათა გამოუყენებლად“ (ძნელაძე 1950, 4). უნაყოფობის დიაგნოზის დასმა შესაძლებელია, თუ დაქორწინებიდან ორი წლის თანაცხოვრების შემდეგ ქალი ვერ აღწევს ორსულობას (ძნელაძე 1950). საქართველოს სსრ ჯანმრთელობის დაცვის სამინისტროს სანიტარული განათლების განყოფილების 1947 წლის გამოცემის თანახმად, უმრავლეს შემთხვევაში უშვილობის მიზეზს წარმოადგენს ქალის დაავადება, ხოლო მამაკაცის მიზეზით გამოწვეული უშვილობის წილი დაახლოებით 25 %-ია (ელიაშვილი 1947, 6). როგორც 1973 წლის სტატიაში ვხედავთ, უშვილო ქორწინების თითქმის 40%-ი კაცის მიზეზით მიიჩნევა განპირობებულად და ამავდროულად პრობლემადაა გამოყოფილი კაცების მხრიდან საექიმო შემოწმებისაგან თავის შეკავება (ციციშვილი 1973, 21). რაც შეეხება ქალებში უშვილობის მიზეზებს, 1947 წლის სსრკ ჯანმრთელობის დაცვის სამინისტროს ბროშურაში პირველ ადგილზე დასახელებულია სუსანატი, ხოლო მეორე ადგილზე კი აბორტი: „ბოროტება, რომელიც ზოგჯერ სამუდამოდ უსპობს ქალს დედობის შესაძლებლობას, არის მუცლის მოშლა“ (ელიაშვილი 1947, 5). 1973 წელს უშვილობის მიზეზების ჩამონათვალი გაფართოებულია: სასქესო ორგანოების არანორმალური აგებულება, საშვილოსნოს განუვითარებლობა, საკვერცხეების ფუნქციის მოშლა, აბორტი და პარტნიორებს შორის „ბიოლოგიური შეუთავსებლობა.“ აღსანიშნავია, რომ აბორტის ნეგატიურ მხარეებზე განსაკუთრებული აქცენტია გაკეთებული (ციციშვილი 1973, 21).

რაც შეეხება მკურნალობის საშუალებებს, როგორც საბჭოთა ნაშრომებიდან ვიგებთ, 1950-იან წლებში საბჭოთა მედიცინა უნაყოფობას როგორც წამლებით, ასევე ფიზიკური საშუალებებით კურნავს: „ფიზიკური მეთოდებით მკურნალობისათვის განსაკუთრებით კარგი პირობებია საქართველოში. წყალტუბო, ახტალა, მენჯი და სხვ. წარმატებით ჰკურნავენ უნაყოფობას, თუ ის გამოწვეულია კვერცხსავალი მილების დახშვის ან საკვერცხეების ფუნქციის მოშლით“ (ძნელაძე 1950, 42). საინტერესოა, რომ 1950 წელს გამოცემულ წიგნში „ქალის უნაყოფობა, (უშვილობა)“ უკვე ნახსენებია „ხელოვნური

განაყოფიერება,“ როგორც მეთოდი „როდესაც თესლი - სპერმა საშოში ან საშვილოსნოს ღრუში შეაქვთ სპეციალური ინსტრუმენტის საშუალებით - შეშხაპუნებით. ასეთ განაყოფიერებას მიმართავენ ქმრის სქესობრივი სისუსტის დროს, როდესაც, მიუხედავად იმისა, რომ მისი სპერმა ნორმალურია და სპერმატოზოიდები განაყოფიერებისათვის ვარგისია, განაყოფიერება არ ხერხდება სქესობრივი კავშირის დროს“ (ძნელაძე 1950, 42). თუმცა აქვე წერენ, რომ ხელოვნურ განაყოფიერებას კარგი შედეგი აქვს ცხოველებში, თუმცა ადამიანებზე მისი გამოყენება მოკლებულია პრაქტიკულ მნიშვნელობას (ძნელაძე 1950, 43). 1973 წელს ჟორდანიას სახელობის კვლევითი ინსტიტუტის ლაბორატორიის დირექტორის, ჯემალ ციციშვილის ინტერვიუს თანახმად, მათ ინსტიტუტში უშვილობას მკურნალობენ ფერმენტული, ქიმიური, ბალნეო-ფიზიოთერაპიული საშუალებათა კომპლექსური ჩართვით. ასევე იყენებენ მკურნალობის ფარმაკოლოგიურ, ჰორმონალურ, ვიტამინურ და ქირურგიულ მეთოდებს, რომელთაგან ზოგიერთი ციციშვილის თქმით საბჭოთა კავშირში პირველად სწორედ მათ ინსტიტუტში განხორციელდა (ციციშვილი 1973, 21). აღსანიშნავია, რომ დღესდღობით რეპროდუქციის პროფილით მომუშავე კლინიკების ექიმების დიდი ნაწილი 1980-იან წლებში სწორედ ჟორდანიას ინსტიტუტში იყო დასაქმებული.

საბჭოთა პერიოდში საქართველოს ჯანდაცვის სისტემა საბჭოთა კავშირის ჯანდაცვის სისტემის ნაწილს წარმოადგენდა. 1991 წელს საბჭოთა კავშირის კოლაფსის შემდეგ ჯანდაცვის სისტემამაც შეწყვიტა ფუნქციონირება, რამაც პრობლემები შეუქმნა დაბალი სოციალური და ეკონომიკური შესაძლებლობების მქონე ქალებს და მათ შვილებს (Tamar Dagargulia, Medo Badashvili 2008). საქართველო 1992 წელს ჯანმრთელობის მსოფლიო ორგანიზაციის წევრი გახდა,¹⁷³ შესაბამისად სამედიცინო სფეროში ნორმატიულობის განმსაზღვრელ ძირითად ავტორიტეტად სწორედ გარე/დასავლური რეგულაციები იქცა. საბჭოთა პერიოდთან შედარებით შეიცვალა როგორც მკურნალობის ტექნოლოგიები, ასევე უწყობის განსაზღვრება. ინ ვიტრო განაყოფიერებით პირველი ბავშვი საქართველოში 1999 წელს დაიბადა, 2006 წელს გაჩნდა პირველი ბავშვი გაყინული ემბრიონის გადატანის შედეგად; ხოლო 2007 წელს - პირველი

¹⁷³ გაერო საქართველოში, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/329gZn>

ბავშვი სუროგაციის პროგრამის გამოყენების შედეგად. ჯანდაცვის მსოფლიო ორგანიზაციის რეკომენდაციებზე დაყრდნობით უნაყოფოდ მიიჩნევენ წყვილს, რომელიც ერთი წლის განმავლობაში რეგულარული სქესობრივი ცხოვრებით ცხოვრობს და არ იცავს თავს ორსულობისგან, თუმცა ორსულობა მაინც არ დგება. იმ შემთხვევაში, თუ ქალი 35-დან 40 წლამდეა, ერთი წელი შემცირებულია ექვს თვემდე, ხოლო 40 წლის ზევით კი ეს პერიოდი სამ თვემდეა დაყვანილი.¹⁷⁴ ექიმების მონაცემებით, როგორც ქალის, ასევე მამაკაცის უშვილობა დაახლოებით თანაბარია, თუმცა ჯანმრთელ ქალსაც კი ასაკის მატებასთან ერთად უმცირდება განაყოფიერების შანსი: „ასაკი ყველაზე გავრცელებული ფაქტორია, რომელიც გავლენას ახდენს უშვილობის მკურნალობის ეფექტურობაზე, განსაკუთრებით ქალის უშვილობის შემთხვევაში.“¹⁷⁵ თუ პარტნიორის უშვილობის გამო ქალმა საუკეთესო რეპროდუქციული წლები დაკარგა და გვიან რეპროდუქციულ ასაკში იმყოფება, თვითონაც დაორსულების დაბალი შანსი აქვს. შესაბამისად, ქალის ორგანიზმი მაინც რეპროდუქციული სქემის ცენტრალური ფიგურაა. ასაკის მნიშვნელოვან გავლენას გვიჩვენებს კლინიკა “ინ ვიტროს“ მიერ გასაჯაროებული შობადობის მაჩვენებლები: „ჩვენი კლინიკის მაგალითზე, ორსულობის მაჩვენებელი 2011 წელს 35 წლამდე ასაკის ქალებში დაახლოებით 45-50%-ს უდრიდა, ხოლო 36-44 წლის ქალებში კი მაჩვენებლის ვარდნა შეინიშნებოდა.“¹⁷⁶

ემთხვევა საბჭოთა და თანამედროვე ექიმების პოზიცია პაციენტთა მხრიდან გვიან მიმართვიანობასთან დაკავშირებით. ექიმები ყველაზე საგანგაშოდ იმას მიიჩნევენ, რომ წყვილები მათ მაშინ მიმართავენ, როდესაც ყველა რესურსი ამოწურული აქვთ.¹⁷⁷ საბჭოთა პერიოდის შესწავლისას ვხედავთ მოწოდებებს პაციენტების მიმართ, სადაც ექიმები სთხოვენ მათ, რომ დროულად მიმართონ ექიმ-გინეკოლოგს და არ გააცდინონ წლები „ექიმბაშებთან“ და „არასპეციალისტ ექიმებთან“ სიარულში (ძნელაძე 1950, 42).

¹⁷⁴ *რემისია*, „ხელოვნური განაყოფიერება“, ტელეკომპანია იბერია, 2018 წლის 3 დეკემბერი (თავდაპირველად ეთერში გავიდა 2016 წლის 2 დეკემბერს), იხ. ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=0ivdFKvz_Wc

¹⁷⁵ IVF Georgia - რეპროდუქციის სკანდინავიური ცენტრი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/6YtnNM>

¹⁷⁶ კლინიკა „ინ ვიტრო“, ინტერნეტბმული: http://in vitro.ge/?page_id=383

¹⁷⁷ *MedArea*, „ინვიტრო განაყოფიერება“, ფილმი 5, TV 9, 2013 წლის 17 ივნისი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=R5xU-vJONGE>

თანამედროვე ქართველი ექიმების აზრით, უნაყოფობის გახშირების ასახსნელად ბევრი ფაქტორი არსებობს, თუმცა ერთ-ერთ განმაპირობებელ ფაქტორად ქალების გვიანმიმართვიანობა სახელდება, რაც მათი აზრით ქალის საზოგადოებრივ გააქტიურებას და მის ცხოვრებაში კარიერის მნიშვნელობის წინწამოწევას უკავშირდება.¹⁷⁸

კლინიკების აღწერა

უშვილობასთან გამკლავებას მედიცინა სხვადასხვა მეთოდებით ცდილობს. როგორც წესი, პაციენტისათვის დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების შეთავაზება მას შემდეგ ხდება, როდესაც ექიმები კონსერვატიული და ქირურგიული მკურნალობის უშედეგობაში რწუნდებიან, თუმცა რეპროდუქტოლოგების აზრით, კონსერვატიული მკურნალობის ზედმეტად ხანგრძლივმა პერიოდმა შეიძლება საბოლოოდ ინ ვიტრო მეთოდის ეფექტიანობა დააყენოს ეჭვქვეშ. შესაბამისად, კლინიკების სარეკლამო აღწერებში ხშირად ვხედავთ კონსერვატიული და ქირურგიული ჩარევების „გონივრულ“ ვადებში მოქცევის დაპირებას:

„უნაყოფობის მართვის ტაქტიკის შერჩევისას კლინიკაში ითვალისწინებენ ე.წ. ‘ოქროს სტადარტს’ - უნაყოფო წყვილისთვის არ ხდება პირდაპირ ინ-ვიტრო განაყოფიერების შეთავაზება, თუმცა არც უშედეგო კონსერვატიული მკურნალობა გრძელდება წლობით! 2 წლიანი კონსერვატიული და/ან ქირურგიული მკურნალობა თუ არ იძლევა დადებით შედეგს, კლინიკის გუნდი იწყებს წყვილისათვის დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიის შესაბამისი მეთოდის (საშვილოსნოსშიგა ინსემინაცია, ინ-ვიტრო განაყოფიერება, დონაცია, სუროგაცია) შერჩევას.“¹⁷⁹

¹⁷⁸ რემისია, „ხელოვნური განაყოფიერება“, ტელეკომპანია იბერია, 2018 წლის 3 დეკემბერი (თავდაპირველად ეთერში გავიდა 2016 წლის 2 დეკემბერს), იხ. ინტერნეტბმული:

https://www.youtube.com/watch?v=0ivdFKvz_Wc

¹⁷⁹ რეპროდუქციული მედიცინის ცენტრი „უნივერსი“, ინტერნეტბმული: <http://universy.ge/ka/useful-info/faq>

საქართველოში თანდათან იზრდება იმ კლინიკების რიცხვი, რომლებიც უშვილო წყვილებს დამხმარე რეპროდუქციულ ტექნოლოგიებს სთავაზობს. დასახელებებში და კლინიკების საქმიანობის აღწერებში ვხედავთ, რომ უმეტესობა თანამშრომლობს უცხოურ პარტნიორებთან. მაგალითად, „რეპროარტი“ ქართულ-ამერიკული კლინიკაა;¹⁸⁰ კლინიკა „ინ-ვიტრო“ ამაცობს იმით, რომ ევროპის ემბრიოლოგთა და რეპროდუქტოლოგთა საზოგადოების წევრია და იქ მომუშავე სპეციალისტებს გავლილი აქვთ კვალიფიკაციის ამამაღლებელი ტრენინგები საფრანგეთში, შვედეთში, გერმანიაში და რუსეთში;¹⁸¹ „IVF Georgia - რეპროდუქციის სკანდინავიური ცენტრი“ აქცენტს იმაზე აკეთებს, რომ უცხოელი მომხმარებლები ჰყავთ;¹⁸² კლინიკა „კარაპს მედლაინის“ ინ ვიტრო განაყოფიერების განყოფილების ხელმძღვანელი მიიჩნევს, რომ მათი წარმატების ფორმულა თურქეთიდან მოწვეული ემბრიოლოგია, რომელსაც ამ დარგში 20 წლის გამოცდილება აქვს.¹⁸³ კლინიკების ხელმძღვანელები სიამაყით საუბრობენ საკუთარი ტექნიკური აღჭურვილობის უახლეს თანამედროვე სტანდარტებთან შესაბამისობაზე და სხვადასხვა ტექნიკურ არჭურვილობის აღწერისას იყენებენ წინადადებებს: „ახალი სიტყვა ექოსკოპიაში,“ „არ გააჩნია ანალოგი.“¹⁸⁴

რეპროდუქციული კლინიკები თანამედროვე და კეთილმოწყობილია. მეტი გამჭვირვალობისთვის ზოგიერთი მათგანის საპროცედურო განყოფილებებში კამერებია დამონტაჟებული. ექიმები ამაცობენ იმით, რომ საქართველოშიც საერთაშორისო სტანდარტებით მუშაობენ და მათი მომსახურება ხარისხით უცხოურ კლინიკებს არ ჩამოუვარდება. ¹⁸⁵ კლინიკების ინტერნეტგვერდები ხშირ შემთხვევაში

¹⁸⁰ ინფორმაცია „რეპროარტის“ შესახებ მისაწვდომია ინტერნეტბმულზე: <http://www.vidal.ge/clinics/reproarti>

¹⁸¹ კლინიკა „ინ ვიტრო“, იხ. ინტერნეტბმული: <http://invitro.ge/>

¹⁸² IVF Georgia - რეპროდუქციის სკანდინავიური ცენტრი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/RwfHX4>

¹⁸³ *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, 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>

¹⁸⁴ *სხვა შუადღე*, „ინვიტრო განაყოფიერება“, ტელეკომპანია რუსთავი 2, 2016 წლის 29 ნოემბერი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=irTbOU-pJp8>

¹⁸⁵ *კლინიკა "ინ ვიტრო" დოკუმენტური ფილმი*, Tsamali.ge, 2017 წლის 29 ივნისი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=WgJ9y3Mptro>, ინტერვიუ რეპროდუქტოლოგთან

რამდენიმეენოვანია, უცხოელი პაციენტებისთვის კი სასტუმროებისა და სხვა მომსახურებების შესახებ სპეციალური ინფორმაციაა განთავსებული. საიტების დათვალიერებიდან ვხვდებით, რომ რეპროდუქციული კლინიკების ერთ-ერთი მთავარი გათვლა იმ ქვეყნების მომხმარებლების მოზიდვაა, სადაც კანონით ინ ვიტრო განაყოფიერება, დონაცია, ან სუროგაცია არ არის დაშვებული, ან საიდანაც პაციენტები ფასების ხელმისაწვდომობის გამო ჩამოდიან. როგორც ჩანს, სწორედ უცხოელი წყვილების სეგმენტზე გათვლა განაპირობებს „IVF Georgia - რეპროდუქციის სკანდინავიური ცენტრის“ ინტერნეტგვერდის განყოფილებაში „რას ფიქრობენ ჩვენზე“ ქართული სახელებისა და გვარების მქონე მომხმარებლების კომენტარების ინგლისურ ენაზე ატვირთვას.¹⁸⁶

დღეს საქართველოში მოქმედი კანონი დასაშვებად ცნობს როგორც დონორის გამოყენებას, ასევე ექსტრაკორპორულ განაყოფიერებასა და სუროგაციას. კანონის თანახმად, აღნიშნული მომსახურების გამოყენება შეუძლიათ მარტოხელა ქალებსაც.¹⁸⁷ 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.¹⁸⁸ დინამიკის თვალსაზრისით გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ამჟამად კლინიკებში უფრო ხშირად მიდიან მარტოხელა ქალები. თუმცა აქვე აღსანიშნავია, რომ ეს არ არის მასიური „ვერ გეტყვით, რომ ამ მეთოდს მიმართავს ბევრი მარტოხელა ქალი, იმიტომ, რომ მას ჰგონია რომ 45 წლის ასაკშიც რომ გათხოვდეს, ნახოს ის პრინცი და გაყვეს ცოლად, მერეც ეყოლება თავისი ბიოლოგიური შვილი და არ ეყოლება სამწუხაროდ.“¹⁸⁹ მიუხედავად კანონის ლიბერალურობისა, ზოგიერთი კლინიკა თვითშეზღუდვებს აწესებს და კანონის თვითნებურ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს.

¹⁸⁶ IVF Georgia - რეპროდუქციის სკანდინავიური ცენტრი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/RwfHX4>

¹⁸⁷ იხ. საქართველოს კანონი ჯანმრთელობის დაცვის შესახებ, მუხლი: 141, 143, 144

¹⁸⁸ იხ. საქართველოს კანონი პაციენტის უფლებების შესახებ, მუხლი 34, თბილისი, 2000 წლის 5 მაისი. N 283 - III ს

¹⁸⁹ *რა სურთ ქალებს?!*, „სუროგაცია, დონაცია და ინ-ვიტრო განაყოფიერება“, საქართველოს საზოგადოებრივი რადიო, 2016 წლის 28 აპრილი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=UialGOvjSA>

მაგალითად, ერთ-ერთი კლინიკის ინტერნეტგვერდზე, კანონმდებლობის განყოფილებაში ვკითხულობთ, რომ მათი სამედიცინო ცენტრი არ ემსახურება ერთსქესიან წყვილებს და მარტოხელა 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,¹⁹⁰ რაც სინამდვილეში კანონში ასახული არ არის.

რეპროდუქტოლოგთა ინფორმაციით, საშვილოსნოში რამდენიმე ემბრიონის გადატანა მოძველებული მეთოდია, შესაბამისად გაზრდილია ემბრიონების გაყინვის შემთხვევებიც. ემბრიონთა გაყინვის მეთოდით კონსერვირება ნებადართულია და კონსერვაციის დროის განსაზღვრაც წყვილის უფლებაა, თუმცა კანონში არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, თუ რა ხდება მაშინ, როდესაც პოტენციურ მშობლებს შორის დავა მიმდინარეობს, ან ერთ-ერთი მშობელი გარდაიცვლება.¹⁹¹

მიუხედავად იმისა, რომ ხელისუფლების წარმომადგენლები ხშირად საუბრობენ დემოგრაფიაზე ზრუნვის აუცილებლობაზე, სახელმწიფო არ აფინანსებს ინ ვიტრო განაყოფიერებას. ექიმები ამის გამო წუხილს გამოთქვამენ და ფიქრობენ, რომ სახელმწიფოს შეუძლია მეტად იზრუნოს უშვილობის პრობლემის მოგვარებაზე. მათი თქმით, პაციენტები მხოლოდ მატერიალურად შეძლებული ადამიანები არ არიან, ძალიან ბევრი ხელმოკლე პაციენტი ყველაფერს ყიდის იმისთვის, რომ ჰყავდეს შვილი, უბრალოდ შეძლებულებს მეტი ცდის საშუალება აქვთ და ხშირად უცხოურ კლინიკებშიც მიდიან. ექიმების აზრით, დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების გამოყენება ყველა უშვილო წყვილისთვის ერთჯერადად მაინც უნდა იყოს უფასო.¹⁹²

¹⁹⁰ დონორობის და რეპროდუქციის ქართულ-ბრიტანული ცენტრი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.surrogacy.ge/ka/the-best-surrogacy-legislation>

¹⁹¹ ჩვენი დილა, „სუროგაცია და სასამართლო რეგულაციები“, საზოგადოებრივი მაუწყებელი, 2015 წლის 17 თებერვალი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=8BA3Pkkm8nc>

¹⁹² ინტერვიუ ემბრიოლოგთან, 2016 წლის ნოემბერი

„ყველა ოჯახში ბავშვი!“

უშვილობასთან დაკავშირებული სამედიცინო დისკურსი იზიარებს ოჯახის ნორმატიულ გაგებას და მუდმივად აქცენტს აკეთებს შვილის ყოლის აუცილებლობაზე. ეს თვალსაჩინოდ ჩანს კლინიკების სურათებში, ლოზუნგებში და თავად ექიმების საუბარშიც, თუმცა ამ ყველაფერს კიდევ უფრო ამძაფრებს სამედიცინო თემების შესახებ არსებული გადაცემების თანმხლები ჟურნალისტური დისკურსი.¹⁹³ ხშირად ჟურნალისტური და სამედიცინო დისკურსები თითქმის იდენტურია. „რეპროარტის“ შესახებ გაკეთებული გადაცემის შესავალში ჟურნალისტის ხმა გვეუბნება: „დროთა განმავლობაში წყვილებში უშვილობა ძლიერ ფსიქოლოგიურ სტრესს იწვევს, იძაბება ურთიერთობა და ხშირად განქორწინებამდეც კი მიდის საქმე,“¹⁹⁴ ზურაბ



უშვილობის გამომწვევი მიზეზები

საბახტარაშვილის რეპროდუქციული კლინიკის ინტერნეტ გვერდზე კი დაახლოებით მსგავსს ტექსტს ვკითხულობთ: „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.“¹⁹⁵

ილუსტრაცია 29: სტატიიდან "უშვილობის გამომწვევი მიზეზები"

იმისათვის, რომ პარტნიორებს შორის ურთიერთობის გაფუჭება, დაძაბულობა და დაშორება თავიდან იქნეს აცილებული, საჭიროა ბავშვი გაჩენა, რომელიც მშობლებში მთავარი ფასეულობების გააქტიურებას და ოჯახის მთლიანობის მიღწევას განაპირობებს:

¹⁹³ იხ. ინტერნეტბმული: <https://tsamali.ge/blogi/ushvilobis-gamomwvevi-mizezebi>

¹⁹⁴ MedArea, „ინვიტრო განაყოფიერება“, ფილმი 5, TV 9, 2013 წლის 17 ივნისი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=R5xU-vJONGE>

¹⁹⁵ ზურაბ საბახტარაშვილის რეპროდუქციული კლინიკა, „ვიბრძოლოთ შვილიერებისთვის“, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/SXZiqv>

„ახლადშექმნილი ოჯახი სრულფასოვნად ბავშვის შეძენის შემდეგ ყალიბდება. ამ დროს ჩნდება მშობლებისთვის ახალი ვალდებულებები, გაათმაგებული პასუხისმგებლობა ბავშვის, ერთმანეთის და მთლიანად ოჯახური ფასეულობების მიმართ. ქმედებების და აზროვნების ფოკუსირება შვილზე. ამ შემთხვევაში შეიძლება ითქვას, რომ ოჯახი შედგა.“¹⁹⁶

ის აზრი, რომ დედობა ქალის ცხოვრებაში ყველაზე დიდი ბედნიერებაა, აქსიომადაა ქცეული, რასაც რეპროდუქციულ საკითხებზე მსჯელობისას უმეტესად ჟურნალისტები ახმოვანებენ. მაგალითად, დამხმარე რეპროდუქციულ ტექნოლოგიების შესახებ მომზადებულ გადაცემას ერთ-ერთი წამყვანი (ქალი) თვითპოზიციონირებით იწყებს:

„მე ცოტა პათეტიკურად მინდა დღევანდელი გადაცემა დავიწყო. ჩემს ცხოვრებაში ბევრი გადასარევი რამ მომხდარა, ხდება და დარწმუნებული ვარ კიდევ მოხდება, მაგრამ სრულიად გადასარევი რაღაც მოხდა ორჯერ (...) როდესაც ჩემი ორი შვილი დაიბადა. არაფერი არ შეედრება დედამიწაზე იმ შეგრძნებას, იმ წუთებს და მერე წლებს, როდესაც შენ ხარ დედა (...) მე რომ არ მყოლოდა შვილი, ნებისმიერ დაშვებულ და არადაშვებულ მეთოდს მივმართავდი, რომ გავმხდარიყავი დედა და ეს სიამოვნება ცხოვრებაში მქონოდა.“¹⁹⁷

იგივე აზრს უფრო ლაკონურად ადასტურებს მეორე წამყვანი (კაცი): „შვილის ყოლა არის ყველაზე დიდი ბედნიერება.“¹⁹⁸ მოწვეული სტუმრებიც (ლიკა ჭყონია „რეპროარტის“ დირექტორი და ქეთევან რობაქიძე - სუროგაციისა და დონაციის კომპანიის „Family Planning“ დირექტორი) წამყვანების განწყობას იზიარებენ. კითხვაზე: რას გრძნობენ ადამიანები, რომლებსაც არ ჰყავთ შვილი? „რეპროარტის“ დირექტორი პასუხობს, რომ საქართველოს გარდა, მას აქვს ამერიკასა და იტალიაში მუშაობის

¹⁹⁶ MedArea, „ინვიტრო განაყოფიერება“, ფილმი 5, TV 9, 2013 წლის 17 ივნისი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=R5xU-vJONGE>

¹⁹⁷ რა სურთ ქალებს?!, „სუროგაცია, დონაცია და ინ-ვიტრო განაყოფიერება“, საქართველოს საზოგადოებრივი რადიო, 2016 წლის 28 აპრილი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=UiuaiGOvjSA>

¹⁹⁸ იქვე

გამოცდილება და იმ ადამიანების თვალეები, რომლებიც უშვილობას განიცდიან, ყველა ქვეყანაში ერთნაირი სევდითაა სავსე.¹⁹⁹

რეპროდუქციული კლინიკების სლოგანები სწორედ ოჯახში ბავშვის ყოლის აუცილებლობის იდეაზეა აგებული: „ყველა ოჯახში ბავშვი,“²⁰⁰ „ბედნიერებაა გახდე მშობელი, შეუძლებელი კი არაფერია!“²⁰¹



ილუსტრაცია 30: „ყველა ოჯახში ბავშვი!“

ინ ვიტრო განაყოფიერება - სამედიცინო სასწაული

როგორც ვხედავთ, ოჯახის აღქმასთან დაკავშირებული ნორმატიულობის თვალსაზრისით, კლინიკების და ეკლესიის დისკურსი ერთმანეთს ჰგავს, თუმცა ეკლესიისგან განსხვავებით, სამედიცინო სფეროსთვის „უშვილობა განაჩენი არ არის.“²⁰² დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიები ქალებს თითქმის ყველა ტიპის კონფიგურაციას სთავაზობს: დაორსულება დონორის კვერცხუჯრედით, მშობლების

¹⁹⁹ რა სურთ ქალებს?!, „სუროგაცია, დონაცია და ინ-ვიტრო განაყოფიერება“, საქართველოს საზოგადოებრივი რადიო, 2016 წლის 28 აპრილი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=UiuaiGOvjSA>

²⁰⁰ „დონორობის და რეპროდუქციის ქართულ-ბრიტანული ცენტრი“, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.surrogacy.ge/ka/home>

²⁰¹ ლოზუნგი ზურაბ საბახტარაშვილის რეპროდუქციული კლინიკის Facebook გვერდის „Cover“ ფოტოდან, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.facebook.com/sabakhtarashviliclinic/>

²⁰² უშვილობა განაჩენი არ არის – როგორ მკურნალობენ ჩაჩავას კლინიკის რეპროდუქციული ჯანმრთელობის ცენტრში უშვილო წყვილებს, 31.05.2016, იხ. ინტერნეტბმული: <http://kvira.ge/258946>

გენეტიკური მასალის სხვა ქალის სხეულში გადატანა, ემბრიონის გაყინვა. ინ ვიტრო ექიმები სამედიცინო სასწაულს უწოდებენ.²⁰³

უშვილო ქალს პირველ რიგში სადიაგნოსტიკო ლაპარასკოპია და ჰისტეროსკოპია უტარდება. როგორც კლინიკა „კარაპს მედლაინის“ ინ ვიტრო განაყოფიერების განყოფილების ხელმძღვანელი ამბობს, თუ წყვილი ამ პროცედურებზე უარს ამბობს, მას არ აქვს შეგრძნება, რომ პაციენტების შესახებ საკმარისი ინფორმაცია აქვს.²⁰⁴ დიაგნოსტიკაზე უარის თქმის მიზეზი გარდა გამოკვლევასთან დაკავშირებული თანხისა, შეიძლება იყოს იმ სირთულეების თავიდან არიდების სურვილი, რომელსაც ეს გამოკვლევა გულისხმობს (ნარკოზი, ერთდღიანი სტაციონალური მკურნალობა). იმ შემთხვევაში, თუ მედიკამენტოზური და ქირურგიული ჩარევები სასურველ შედეგს არ იძლევა, ექიმები სიტუაციის სპეციფიურობის გათვალისწინებით დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების ფართო სპექტრიდან რომელიმეს ირჩევენ.

დღეისათვის ყველაზე გავრცელებული მეთოდია ინ ვიტრო განაყოფიერება (IVF), პროცესი, როდესაც კვერცხუჯრედის სპერმით განაყოფიერება ხდება სხეულს გარეთ, ლაბორატორიულ პირობებში.²⁰⁵ ყველაზე მნიშვნელოვანი ამ მეთოდში ის არის, რომ ინ ვიტრო განაყოფიერების შედეგად დედის და მამის გენეტიკური ინფორმაცია არ იცვლება, უბრალოდ ემბრიონის შექმნა ხდება არა დედის ორგანიზმის შიგნით, არამედ სინჯარაში. სწორედ ამიტომ ხშირად ამ მეთოდით დაბადებულ ბავშვებს „სინჯარის ბავშვებს“ უწოდებენ. ინ ვიტრო მეთოდს საჯარო განხილვებში ყველაზე ხშირად ხელოვნურ განაყოფიერებად მოიხსენიებენ. ამ მეთოდის შესახებ გამართულ დისკუსიებში სიტყვა ხელოვნური უარყოფით დატვირთვას იძენს და ბუნებრივთან, ანუ სწორ, ღმერთის მიერ შერჩეულ გზასთან დაპირისპირების საჩვენებლად კარგ საშუალებადაა ქცეული. ამ შემთხვევაში ვხედავთ დაპირისპირებას ბუნებრივსა და ხელოვნურს შორის. ინ ვიტრო განაყოფიერების მოწინააღმდეგეთა აზრით, როგორც ბუნებრივი ჩასახვის ფორმა განსხვავდება ხელოვნურისგან, ასევე განსხვავდება ბუნებრივი გზით გაჩენილი ბავშვი

²⁰³ ექიმები, „INVITRO განაყოფიერება“, ტელეკომპანია რუსთავი 2, 2016 წლის 13 ივლისი, იხ.

ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=Do7-jvbmWro>

²⁰⁴ სხვა შუადღე, „ინვიტრო განაყოფიერება“, ტელეკომპანია რუსთავი 2, 2016 წლის 29 ნოემბერი, იხ.

ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=irTbOU-pJp8>

²⁰⁵ IVF Georgia - რეპროდუქციის სკანდინავიური ცენტრი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/sP844q>

ხელოვნური ჩარევის მეშვეობით გაჩენილი ბავშვისაგან. ექიმი რეპროდუქტოლოგები დისკუსიებში ხშირად თვითონაც იყენებენ სიტყვას „ხელოვნური,“ თუმცა ეს შემდეგ პოზიტიურ ჭრილში გადააქვთ და აქცენტს აკეთებენ შედეგის ბუნებრივობაზე: „ხელოვნური განაყოფიერება ეს არის უშვილობის დამხმარე მეთოდი, რომლის მეშვეობითაც წყვილს შეუძლია ჰყავდეს მისი ბუნებრივი შვილი.“²⁰⁶

ეკა ახალგაზრდა და სიმპათიური ემბრიოლოგია, ერთ-ერთი კლინიკის გამგე.²⁰⁷ იხსენებს, რომ ადრე იმ ვიტრო კლინიკის პაციენტებიდან თითქმის ყველა მალავდა, რომ შვილი ამ გზით გააჩინეს. დღეს სიტუაცია ცოტა შეცვლილია და მეტი ადამიანი ალაპარაკდა თავისუფლად, რაც ეკას აზრით, უპირველესად, მედიასაშუალებებში ამ თემის ხშირმა გაშუქებამ და განათლების დონის მომატებამ გამოიწვია. მიუხედავად ამისა, მომხმარებელთა უმრავლესობისათვის მაინც პრობლემად რჩება დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების შესახებ საჯაროდ საუბარი. დარგის განვითარების დასაწყისში ეს მათზე ცუდად აისახა, რადგან კლინიკებს რეკლამა სჭირდებოდა, პაციენტები კი სხვებს უმაღლავდნენ, რომ ამ გზით გაუჩნდათ შვილი. „რეპროარტის“ კლინიკის დირექტორის აზრით, 2000-იანი წლების შემდეგ ძალიან შეცვლილია სიტუაცია: „პაციენტი შეიძლება ბავშვთან ერთად ქუჩაში შეგვხვედროდა და არ მოგვსალმებოდა, რომ ვინმეს არ ეფიქრა, რომ მათ იმ ვიტროთი ჰყავთ გაჩენილი ბავშვი,“²⁰⁸ დღეს კი ასეთი მდგომარეობა აღარაა და სულ უფრო იზრდება იმ პაციენტთა რაოდენობა, რომლებიც ღიად საუბრობენ საკუთარ გამოცდილებაზე.

ექიმები ეთიკური ნორმის დარღვევად მიიჩნევენ იმას, რომ წყვილთან ერთად რეპროდუქტოლოგის კაბინეტში მშობლები, ბებიები და ნათესავები შედიან. მათი აზრით, ასეთი ინტიმური პრობლემის შესახებ მხოლოდ ცოლ-ქმარმა უნდა იცოდეს, საქართველოში კი წყვილის უშვილობაზე მთელი ოჯახი ნერვიულობს. ექიმები

²⁰⁶ რემისია, „ხელოვნური განაყოფიერება“, ტელეკომპანია იბერია, 2018 წლის 3 დეკემბერი (თავდაპირველად ეთერში გავიდა 2016 წლის 2 დეკემბერს), იხ. ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=0ivdFKvz_Wc

²⁰⁷ ინტერვიუ ემბრიოლოგთან, 2016 წლის ნოემბერი

²⁰⁸ რა სურთ ქალებს?!, „სუროგაცია, დონაცია და ინ-ვიტრო განაყოფიერება“, საქართველოს საზოგადოებრივი რადიო, 2016 წლის 28 აპრილი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=UialGOvjSA>

უარყოფითად აფასებენ იმასაც, რომ 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.“²⁰⁹

დონაცია და სუროგაცია

იმ შემთხვევაში, თუ მამაკაცს აქვს აზოოსპერმია, ან ქალს არ შეუძლია კვერცხუჯრედის გამომუშავება, წყვილს დონორის დახმარება სჭირდება. პაციენტი ხვდება პასუხისმგებელ პირს, რომელთან ერთადაც განიხილავს იმ მოთხოვნებს, რაც მას დონორის მიმართ გააჩნია. პაციენტს შეუძლია მიუთითოს სასურველი რასა, წინაპრები, განათლება, წარმომავლობა, წონა, თვალის ფერი, თმის ფერი. უმეტეს შემთხვევაში დონორის გამოყენება სჭირდებათ იმ ქალებს, რომლებიც უკვე 45 წლის ზევით არიან.²¹⁰ როგორც კლინიკა „რეპროარტის“ რეპროდუქტოლოგი ამბობს, მათ კლინიკაში დონაციასა და სუროგაციას მხოლოდ იმ შემთხვევაში იყენებენ, როდესაც ამის აუცილებელი ჩვენებაა.²¹¹ „რეპროარტში“ მისული პაციენტი დონორს დონაციის საერთაშორისო ბანკთან თანამშრომლობისას ირჩევს, რის გამოც ისინი გაცილებით დაცულები არიან ინცესტისაგან: „მათ აქვთ სტატისტიკური კვლევები ჩატარებული, რა რაოდენობის ორსულობა უნდა მიიღონ თითოეული ნიმუშიდან რაღაც გარკვეულ არეალზე. თუ იმ დონორით ამ არეალზე უკვე მიღებული იქნა გარკვეული რაოდენობის ორსულობა, ამ დონორს ამ ტერიტორიაზე აღარ გამოგზავნიან, რომ არ მოხდეს ინცესტი.“²¹²

²⁰⁹ ინტერვიუ ემბრიოლოგთან, 2016 წლის ნოემბერი

²¹⁰ *MedArea*, „ინვიტრო განაყოფიერება“, ფილმი 5, TV 9, 2013 წლის 17 ივნისი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=R5xU-vJONGE>

²¹¹ იმედის დღე, „სუროგაცია, დონაცია“, ტელეკომპანია იმედი, 2016 წლის 15 დეკემბერი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=v-Fvs9iU1FA>

²¹² *რა სურთ ქალებს?!*, „სუროგაცია, დონაცია და ინ-ვიტრო განაყოფიერება“, საქართველოს საზოგადოებრივი რადიო, 2016 წლის 28 აპრილი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=UialGOvjSA>

ძალიან საინტერესოა დონაცია/სუროგაციის სხვადასხვა სააგენტოს ინტერნეტგვერდებზე დაკვირვება, სადაც ჩანს, თუ როგორ ეძებენ ამ სააგენტოების თანამშრომლები დონორებს.



ილუსტრაცია 31: დონორის ძებნა

სუროგაცია ბევრ ქვეყანაშია აკრძალული, რის ყველაზე გავრცელებულ მიზეზადაც გაჭირვებული ადამიანის ექსპლუატაცია სახელდება. საქართველოში სუროგაცია დაშვებულია, თუმცა ინ ვიტროს გამოყენებასთან შედარებით ამ მეთოდის გამოყენების მიმართ ნაკლები მიმღებლობაა. ექიმების მთავარი „მესიჯი“ მომხმარებლებისთვის იმის გამეორებაა, რომ სუროგატი არ წარმოადგენს გენეტიკურ კავშირს ბავშვთან და სუროგატის საშვილოსნოში პოტენციურ მშობლების გენეტიკური მასალა გადადის. სუროგაციის გამოყენება, დონაციის მსგავსად, მხოლოდ სამედიცინო ჩვენების საფუძველზეა ნებადართული. ინ ვიტროსგან განსხვავებით, სუროგაციის გამოყენება მხოლოდ წყვილს²¹³ შეუძლია. ექიმების ინფორმაციით მარტოხელა ქალის

²¹³ არ არის აუცილებელი, რომ წყვილი ოფიციალურად იყოს დაქორწინებული

მიერ სუროგატის მომსახურებით სარგებლობას კანონი პირდაპირ არ კრძალავს, თუმცა არის გარკვეული მინიშნებები, რის გამოც შეიძლება დედას ბავშვის რეგისტრაციისას პრობლემები შეექმნეს.²¹⁴ მეან-გინეკოლოგი მაგდა თორთლაძის ინფორმაციით, სუროგატი დედა უნდა აკმაყოფილებდეს იმ სტანდარტებს, რომლებიც მსოფლიო ჯანდაცვის ორგანიზაციის მიერაა დაწესებული:

„პირველ რიგში ის უნდა იყოს ახალგაზრდა რეპროდუქციული ასაკის ქალბატონი, მას უნდა ჰყავდეს გაჩენილი შვილი, არ უნდა ჰქონდეს დაავადებები. ჩვენთან გადის ის მეან-გინეკოლოგის, რეპროდუქტოლოგის, მამოლოგის, ენდოკრინოლოგის, ფსიქოლოგის გამოკვლევებს. ასევე კლინიკოლაბორატორიულ გამოკვლევებს და შემდგომ უკვე წყვილებს ვაწვდით რეკომენდაციას ამ სუროგატის თაობაზე.“²¹⁵

საკუთარი შვილის ყოლა სუროგატისთვის აუცილებელია, რადგან ეს ერთი მხრივ იმის გარანტს წარმოადგენს, რომ გაჩენილი ბავშვის დატოვება არ მოუხდება და მეორე მხრივ კი ერთგვარი ტესტია მის რეპროდუქციულ ჯანმრთელობაზე.²¹⁶ იმის გამო, რომ სუროგაცია ძალიან ძვირი ჯდება, არის შემთხვევები, როდესაც პაციენტებს სუროგატად საკუთარი ნათესავები მიჰყავთ.²¹⁷ სააგენტოს წარმომადგენლებს ორსულობის პერიოდში ევალუბათ სუროგატების მეთვალყურეობა და იმ გამოკვლევების ჩატარება, რაც ეროვნული „გაიდლაინით“ და პროტოკოლითაა გათვალისწინებული: „პასუხისმგებლობა გასამმაგებულია სუროგატის წინაშე, წყვილის წინაშე, მომავალი ბავშვის წინაშე.“²¹⁸ როგორც მაგდა იხსენებს, მათ პრაქტიკაში არ ყოფილა სუროგატის მიზეზით შეწყვეტილი კონტრაქტი. კონტრაქტის გაუქმება ხდება მაშინ, თუ ნაყოფს რამე

²¹⁴ *რა სურთ ქალებს?!*, „სუროგაცია, დონაცია და ინ-ვიტრო განაყოფიერება“, საქართველოს საზოგადოებრივი რადიო, 2016 წლის 28 აპრილი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=UiuAGovjSA>

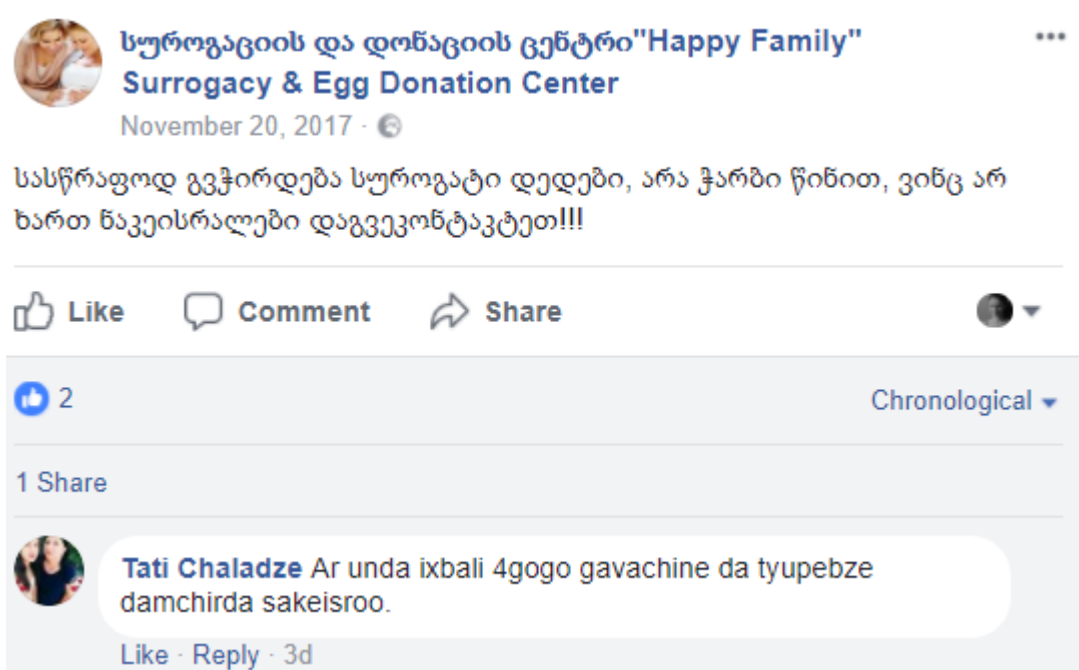
²¹⁵ *დილა პირველზე*, „სუროგაცია“, საზოგადოებრივი მაუწყებელი, 2016 წლის 15 თებერვალი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=wGInqC8AGgM>

²¹⁶ *რა სურთ ქალებს?!*, „სუროგაცია, დონაცია და ინ-ვიტრო განაყოფიერება“, საქართველოს საზოგადოებრივი რადიო, 2016 წლის 28 აპრილი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=UiuAGovjSA>

²¹⁷ *დილა პირველზე*, „სუროგაცია“, საზოგადოებრივი მაუწყებელი, 2016 წლის 15 თებერვალი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=wGInqC8AGgM>

²¹⁸ იქვე

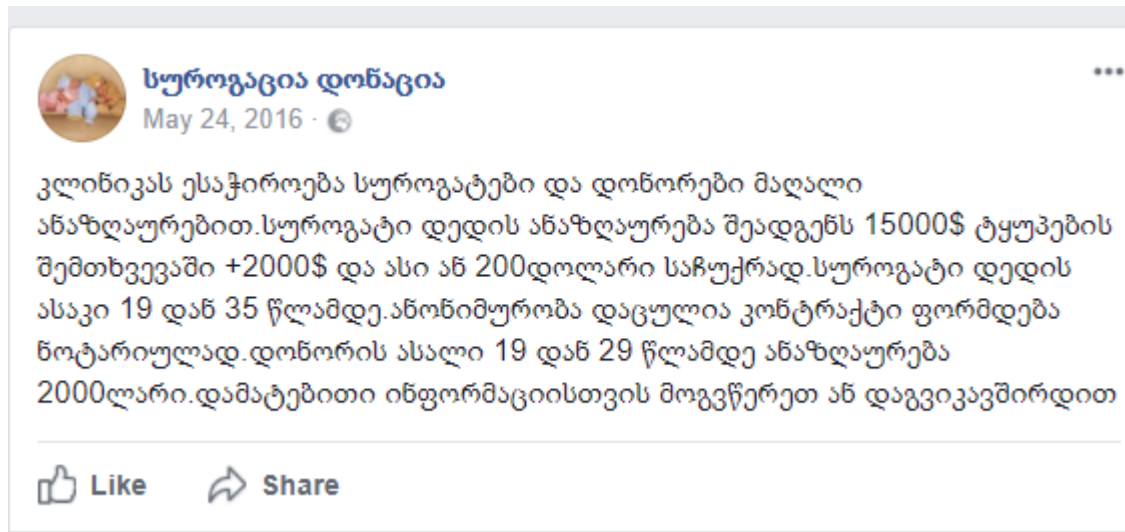
გართულება უვითარდება და საჭიროა ორსულობის ხელოვნურად შეწყვეტა. სუროგაციის ერთ-ერთი ცენტრის ხელმძღვანელის ინფორმაციით, საქართველოში არ ყოფილა შემთხვევა, როცა სუროგატი ბავშვის გადაცემაზე უარს ამბობს. როგორც კი სუროგატი ბავშვს აჩენს, ახალშობილი მშობლებს გადაეცემათ და პირველი „კანით კანთან კონტაქტიც“ ბიოლოგიურ მშობლებთან ხდება. სუროგატის მომსახურების ფასები მერყეობს დამკვეთის მოთხოვნების შესაბამისად, თუმცა ცნობილია ძირითადი უპირატესობები, რის მიხედვითაც ფასი უფრო ზევით იწევს: ესაა ახალგაზრდობა და არანაკვისრალობა. ასევე ფასი მაღალია, თუ სუროგატის სხეულში ტყუპი ემბრიონების გადატანა იგეგმება.



ილუსტრაცია 32: სუროგატი დედების ძიება

სუროგაციისა და დონაციის კომპანიის “Family Planning”-ის დირექტორის ქეთევან რობაქიძის ინფორმაციით, სუროგატები სულ სხვადასხვა პირობებში არიან. ქეთევან რობაქიძის თანახმად, ძალიან იშვიათია შემთხვევები, როდესაც სუროგატი ქვეყნიდან

გაყვანას ითხოვს, ძირითადად ისინი აღარ მალავენ საკუთარ მდგომარეობას და ზოგჯერ ქმრებთან, ან დედამთილებთან ერთადაც კი მიდან სააგენტოში.



ილუსტრაცია 33: სუროგაციისა და დონაციის ცენტრის განცხადება

სააგენტოს სუროგატის მშობიარობამდე მიყვანა ევალეზა. ზოგიერთი სუროგატი წყვილის მუდმივი მეურვეობის ქვეშაა, ზოგჯერ კი ბიოლოგიურ მშობლებს თავიანთ სახლშიც გადაჰყავთ. თუმცა არიან უცხოელი წყვილები, რომლებიც სულ ორჯერ ჩამოდიან საქართველოში: განაყოფიერების დროს და როცა ბავშვი მიჰყავთ: „სუროგატები ცოტა დაბალი ფენიდან არიან, ენა არ იციან და ამიტომ უცხოელ წყვილებს სააგენტოს მეშვეობით ელაპარაკებიან. ხელფასის სახით ყოველთვე აგზავნიან თანხას, რომელიც ნოტარიალურ ხელშეკრულებაში იწერება.“²¹⁹ საინტერესოა ერთ-ერთი უკიდურესად გაჭირვებული სუროგატის ისტორიის მოყოლისას სააგენტოს დირექტორის მხრიდან სუროგატად ყოფნის გამოცდილების, როგორც სოციალურად უფრო მაღალ საფეხურზე ასვლის შესაძლებლობის წარმოჩენა:

„უკიდურეს გაჭირვებაში იყო ის სუროგატი. მის შვილს ხორცი არ ჰქონდა ნაჭამი ცხოვრებაში. ამ ოჯახმა იქირავა ბინა, პირველად მის ცხოვრებაში ამ ადამიანმა ადამიანურ პირობებში იცხოვრა, ჩვეულებრივი ტუალეტი არ ჰქონდა ნანახი

²¹⁹ რა სურთ ქალებს?!, „სუროგატია, დონაცია და ინ-ვიტრო განაყოფიერება“, საქართველოს საზოგადოებრივი რადიო, 2016 წლის 28 აპრილი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=UialGOvjSA>

როგორი იყო. მოუარეს, საჭმელებს უკეთებდნენ, მზა საჭმელები მიჰქონდათ, ეს ბავშვი მოაკეთეს, ის გოგოც რაღაც გარკვეულწილად ზედა საფეხურზე ავიდა, როდესაც ბავშვი დაიბადა, უკვე მერეც პატრონობდნენ.“²²⁰

ერთი შეხედვით ძალიან გასაკვირია, რომ ქართული კულტურისთვის ისეთი „წმინდა“ რამ, როგორც დედობა, სუროგაციის პროცესში „ვაჭრობის“ საგნადაა ქცეული, თუმცა წინამდებარე ციტატა ამ კომერციულობის გამართლებას გვიჩვენებს. ვხედავთ, რომ სუროგატები თავად არიან დედები, რომელთაც ფული საკუთარი შვილის გამოსაკვებად სჭირდებათ. სუროგატული დედობის გამართლება ისევ დედობითვე ხდება.

სუროგაციის თემა საინტერესოა სოციალური ფენების კუთხითაც. როგორც ქეთევან რობაქიძე ამბობს, მათი სუროგატები თანდათან უფრო ნაკლებად დაბალი ფენებიდან მოდიან: „ჩვენი სუროგატები ნელ-ნელა ზედა საფეხურებზე ადიან და მოდიან ისეთებიც, რომლებიც უბრალოდ ცხოვრებამ მიიყვანა ამ ზომამდე. მეუღლემ ითამაშა, ბინა ჩაიღო და უკვე კარგი გოგონები მოდიან და არა ისეთი სოციალურად დაუცველები და შეჭირვებულები.“²²¹ ამ შემთხვევაში ის ნეგატიური გარემოება, რომ სიღარიბის წინაშე გართულებების წარმოქმნისას ყველა შეიძლება აღმოჩნდეს, ცენტრის ხელმძღვანელის ციტატაში პოზიტივის სახითაა მოწოდებული, რაც სავარაუდოდ მომხმარებლების დაინტერესებას და სუროგატების „ხარისხიანობის“ ხაზგასმას ისახავს მიზნად.

სამედიცინო სფერო და რელიგია

“ჩემს ლაბორატორიაში ქრისტეა”

(Roberts 2006, 9)

რელიგიური შეზღუდვების საპირისპიროდ ექიმები რამდენიმე არგუმენტით არიან აღჭურვილები: სამედიცინო პროცედურების შედეგად, ექიმები ქმნიან ემბრიონს, მაგრამ

²²⁰ რა სურთ ქალებს?!, „სუროგაცია, დონაცია და ინ-ვიტრო განაყოფიერება“, საქართველოს საზოგადოებრივი რადიო, 2016 წლის 28 აპრილი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=UiuaiGOvjSA>

²²¹ იქვე

მხოლოდ ისინი არ წყვეტენ, ბავშვი გაჩნდება თუ არა. ეს ღმერთის ნებაა (1); არსებობენ დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მიმართ ლოიალურად განწყობილი სასულიერო პირები, რომელთაგან ზოგიერთი პაციენტს უგზავნით, ზოგიერთი კი თვითონაც აკითხავს კლინიკებს პაციენტის ამპლუაში (2); სასულიერო პირი ვერ იძლევა კურთხევას, მაგრამ იგი აღარ ქმნის პრობლემებს სხვა სახის ლეგიტიმატორული აქტების დროს: აზიარებს ქალებს, რომლებიც კლინიკებში დადიან და ნათლავს ბავშვებს, რომლებიც დამხმარე ტექნოლოგიებით დაიბადნენ (3).

სამედიცინო სფეროსა და რელიგიის ერთმანეთთან დაპირისპირებისა და მორიგების კუთხით ძალიან საინტერესოა გადაცემა „რემისიაში“ გამართული დისკუსია. სტუდიაში მთავარ სტუმრებად მიწვეულები არიან ბიოეთიკოსი, ორი რეპროდუქტოლოგი და სასულიერო პირი. ინ ვიტრო განაყოფიერების შესახებ საკუთარი აზრის დაფიქსირებისას რესპონდენტები გარკვეულწილად საკუთარი სფეროს მიდგომებს ახმოვანებენ, თუმცა ამავდროულად ყველა მხარე ითვალისწინებს სხვა სტუმრების დამოკიდებულებას ამ საკითხის მიმართ. მაგალითად ბიოეთიკოსის ტექსტი ზუსტად ემთხვევა დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მიმართ მართლმადიდებელი ეკლესიის დამოკიდებულებას: მისი აზრით, ამ მეთოდის პრობლემურობას განაპირობებს ერთგვარი ჩარევა ქორწინების საიდუმლოში, სპერმის მიღების საკითხი და ყველაზე მნიშვნელოვანი - ემბრიონის სტატუსი და ზედმეტი ემბრიონების ბედი. ბიოეთიკოსის კომენტარის თანახმად, სამედიცინო მეთოდის სახელწოდებაც გვეუბნება, რომ ეს მეთოდი არაბუნებრივია - „ხელოვნურია“ და მიიჩნევს, რომ „არ უნდა შეეწიროს გარკვეულ სამედიცინო თუნდაც სარგებელს ის სულიერი, თუ ზნეობრივი ფასეულობები, რომლებიც მნიშვნელოვანია თვითონ ამ პიროვნებისთვის პირველ რიგში და შემდეგ უკვე საზოგადოებისთვის.“²²² სასულიერო პირი ამ თემასთან დაკავშირებით დიდ სიფრთხილეს იჩენს და პირველ რიგში ამბობს, რომ ის ამ საკითხებში არ არის პროფესიონალი და რადგან ეკლესიას ამ თემაზე გამოკვეთილი პოზიცია არ

²²² რემისია, „ხელოვნური განაყოფიერება“, ტელეკომპანია იბერია, 2018 წლის 3 დეკემბერი (თავდაპირველად ეთერში გავიდა 2016 წლის 2 დეკემბერს), იხ. ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=0ivdFKvz_Wc

გააჩნია, კომენტარის სახით საკუთარ აზრს გამოხატავს. სასულიერო პირი საუბრობს ქმედებებზე, რომლებიც სამოქალაქო სამართლებრივი კანონით არ ისჯება, თუმცა შეიძლება თავსდებოდეს ცოდვის კატეგორიაში. სასულიერო პირი უშუალოდ დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების შესახებ მკაფიო მოსაზრებას არ აფიქსირებს, თუმცა მისი აზრით, ყოველი ქმედების განხორციელებისას ქრისტიანმა თავს უნდა ჰკითხოს: „ისეთ რამეს ხომ არ ჩავდივარ, რაც მე ქრისტიანის სახეს დამაკარგვინებს?“²²³ მოგვიანებით გადაცემის ყველაზე საინტერესო მონაკვეთია. სასულიერო პირი ბიოეთიკოსს გადახედავს და ამბობს: „თქვენ კი ბრძანეთ, რომ ხელოვნურია, მაგრამ დღევანდელი კბილის დამუშავების ტექნოლოგიებიც ხელოვნურია. თვალის ბროლს ვცვლით, ესეც ხელოვნურია, მაგრამ მადლობა ღმერთს, რომ არსებობს.“²²⁴ ბიოეთიკოსიცა და რეპროდუქტოლოგებიც თანხმობის ნიშნად თავს უკრავენ, ერთ-ერთი რეპროდუქტოლოგი ჩაილაპარაკებს კიდევ: „უფლის ნება თუ არ არის...“²²⁵ შემდეგ კი მეორე რეპროდუქტოლოგი საჯაროდ გამოხატავს სიხარულს იმის გამო, რომ ასეთი დადებითი და არააგრესიული სასულიერო პირი ზის სტუდიაში.

დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების მიმართ შედარებით მეტი მიმდებლობით გამორჩეული სასულიერო პირების არსებობა ექიმებსაც და პაციენტებსაც უქმნის იმ განწყობას, რომ ეკლესიასთან მორიგება დასაშვები და სრულიად შესაძლებელია. შესაბამისად, 2014 წლის საშობაო ეპისტოლეში გამოთქმული ხისტი და არაორაზროვანი პოზიცია სამედიცინო სფეროს წარმომადგენლებისთვის ნეგატიური მოულოდნელობა აღმოჩნდა: „ჩვენთან მამაოებიც დადიან. ჩვენთან ძალიან ბევრი პაციენტი მოდის, რომელთაც თვით ილია მეორის ლოცვა-კურთხევა აქვთ მიღებული. და ნამდვილად ძალიან გამიკვირდა ბოლოდროინდელი დამოკიდებულება ამ პრობლემის

²²³ რემისია, „ხელოვნური განაყოფიერება“, ტელეკომპანია იბერია, 2018 წლის 3 დეკემბერი (თავდაპირველად ეთერში გავიდა 2016 წლის 2 დეკემბერს), იხ. ინტერნეტბმული: https://www.youtube.com/watch?v=0ivdFKvz_Wc

²²⁴ იქვე

²²⁵ იქვე

მიმართ.²²⁶ როგორც კლინიკა „რეპროარტის“ დირექტორი ყველა, საქართველოში საბჭოთა კავშირის დაშლამდე, საერთაშორისო კონფერენციაზე ჩამოსული იყო ცნობილი ემბრიოლოგი რობერტ ედვარდსი²²⁷ და ჟორდანას კლინიკის ერთ-ერთმა თანამშრომელმა პროფესორი ედვარდსი პატრიარქთან შესახვედრად წაიყვანა: „როდესაც პროფესორმა ედვარდსმა უამბო პატრიარქს, თუ რას აკეთებდნენ და რა მიღწევები ჰქონდათ, მე არ ვიტყვი ტყუილს და არ აკურთხა, მაგრამ წარმატება უსურვა ამ მეთოდს საქართველოში.“²²⁸ ლიკა ჭყონიასთვის ეს ისტორია მნიშვნელოვანია, რამდენადაც მას რეპროდუქციული სამედიცინო საქმიანობის რელიგიის მხრიდან ლეგიტიმაციის დასასაბუთებლად იყენებს: „ეს ისტორია ჩვენთვის არის ყოველთვის ძალიან დიდი დახმარება, როდესაც პაციენტებს ვესაუბრებით, ან როდესაც ვინმე სამღვდელს პირთან გვაქვს საუბარი.“²²⁹ პროფესორ ედვარდსისა და პატრიარქის შეხვედრის დეტალები ეპისტოლეს გამოქვეყნების მეორე დღესვე გაასაჯაროვა შვეიცარიაში მცხოვრებმა მეცნიერმა - გიორგი კავკასიძემ, რომელიც 1988 წლის 6 დეკემბერს ამ შეხვედრას თავად უწევდა თარჯიმნობას.²³⁰ როგორც კავკასიძე იხსენებს, გასაუბრების შემდეგ რობერტსმა პატრიარქს აზრი ჰკითხა, მან კი ახალი სამედიცინო მიღწევები დადებითად შეაფასა: „თუ თქვენი მოგონილი მეთოდი ჯვარდაწერილ ცოლ-ქმარს მოეხმარება უშვილობის პრობლემის გადაწყვეტაში, დამილოცნიაო.“²³¹ კავკასიძის თანახმად, ვიზიტის დამთავრების შემდეგ პროფესორმა რობერტსმა უთხრა: „ძალიან გაგიმართლათ ასეთი ადამიანი რომ გყავთ ეკლესიის წინამძღოლადო.“²³²

²²⁶ *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=zPWws30iOLY>

²²⁷ 2010 წელს ედვარდსს ნობელის პრემია გადაეცა ინ-ვიტრო განაყოფიერების სფეროში შეტანილი ღვაწლისთვის.

²²⁸ *რა სურთ ქალებს?!*, „სუროგაცია, დონაცია და ინ-ვიტრო განაყოფიერება“, საქართველოს საზოგადოებრივი რადიო, 2016 წლის 28 აპრილი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=UiuaiGOvjSA>

²²⁹ იქვე

²³⁰ გიორგი კავკასიძე, „25 წლის წინ პატრიარქმა ინ ვიტრო განაყოფიერება დალოცა - 'რა მოხდა? ასეთი დეგრადაცია 25 წელიწადში?'“, 2014 წლის 8 იანვარი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://pirveliradio.ge/?newsid=17633>

²³¹ იქვე

²³² იქვე

ლიკა ჭყონიას აზრით, ეკლესიის მხრიდან პროტესტი მხოლოდ დროებითი მოვლენაა, რის დასტურადაც მოჰყავს ახალი სამედიცინო ტექნოლოგიების მიმართ მიმდებლობის ზრდა. „რეპროარტის“ დირექტორის აზრით, იმ ლოგიკის თანახმად, რომელიც თანამედროვე რეპროდუქციულ მეთოდებს მიუღებლად მიიჩნევს, ასევე შეიძლება ნებისმიერი ტექნოლოგიური წინსვლა ავკრძალოთ: „მაშინ არც კომპიუტერი არ უნდა დაიდგას, არც მობილური ტელეფონი არ უნდა იხმაროს არავინ, არც ერთ ექიმთან არ უნდა მივიდეს არანაირი მკურნალობისთვის არცერთი სამღვდელოების წარმომადგენელი და არც მორწმუნე ადამიანი და მაშინ გადავიდეთ ისევ ტყეში საცხოვრებლად.“²³³

ეკას, ჩემს მიერ გამოკითხულ ემბრიოლოგს, არ მიაჩნია სწორად ეკლესიის მხრიდან მათი სფეროს სტიგმატიზაცია და რეპროდუქციული მეთოდების ცოდვასთან დაკავშირება. ეკა ფიქრობს, რომ უამრავი ცოდვა არსებობს, თუნდაც აბორტის გაკეთება. კლინიკაში სიცოცხლის კი არ სკობენ, ახალ სიცოცხლეს აჩენენ. იმ ადამიანებს, რომლებიც მათი მომსახურებით რელიგიური საბაზით არ სარგებლობს, ეკა ფანატიკურ მორწმუნეებს უწოდებს. იგი მიიჩნევს, რომ როცა საქმე ასეთ მნიშვნელოვან საკითხს ეხება, არავის აქვს ადამიანის არჩევანში ჩარევის უფლება: „ყველას აქვს უფლება გახდეს მშობელი, შესაბამისად როგორ გახდება ის მშობელი, ეს მისი გადასაწყვეტია.“²³⁴ თავად ეკა არ მიიჩნევს, რომ მის საქმიანობას შეიძლება ცოდვა ეწოდოს, მაგრამ ამბობს, რომ მას შემდეგ, რაც ამ სფეროში მუშაობს, აღარც მარხულობს და აღარც ეზიარება, რადგან ვერ ხვდება, როგორ უნდა მოინანიოს ის, რასაც არ ნანობს. მსჯელობისას ეკას მიერ სულისა და სხეულის კატეგორიების შემოტანა ძალიან ჰგავს რობერტსის მიერ აღწერილ ეკვადორელი ექიმების დამოკიდებულებებს (Roberts 2006):

„ჩვენ ხომ არაფერს არ ვქმნით, ჩვენ ვქმნით სხეულს, ორ უჯრედს ვაერთიანებთ, მეტი არაფერს. მაგრამ აქედან გამოვა თუ არა ბავშვი - ეს მხოლოდ ღმერთის ნებაა. მე მქონია შემთხვევები, როდესაც სამედიცინო თვალსაზრისით 100%-ით უნდა

²³³ რა სურთ ქალებს?!, „სუროგაცია, დონაცია და ინ-ვიტრო განაყოფიერება“, საქართველოს საზოგადოებრივი რადიო, 2016 წლის 28 აპრილი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://www.youtube.com/watch?v=UiuaiGOvjSA>

²³⁴ ინტერვიუ ემბრიოლოგთან, 2016 წლის ნოემბერი

გამოსულიყო ორსულობა და არ გამოსულა, და რომ მქონია, რომ 1%-ით უნდა გამოსულიყო, გამოსულა. არის დიაგნოზი, რომ უბრალოდ არ გეყოლება, თუ არ გაიკეთე ინ ვიტრო. სასწაული ის იქნება, რომ ის დაორსულდება ისე, როგორც დავაორსულებთ და თუ ღმერთი მოინდომებს, იმას ის ბავშვი ეყოლება (...) თუ ჩვენ გვჯერა, რომ ყველაფერი ღმერთის ნებაა, შესაბამისად ინ ვიტროც რომ მოიგონეს, ისიც ღმერთის ნება იყო. მეორეც, ღმერთის გარეშე არც ერთი ბავშვი არ იბადება და არც ერთი სული არ ჩავა, შესაბამისად, რაც იბადება, ღმერთის ნებაა (...) ჩვენ ვემსახურებით პაციენტს. ჩვენც ვართ ქრისტიანები, ჩვენც დავდივართ ეკლესიაში, ჩვენც გვაინტერესებს ის, რომ ყველაფერი იყოს კარგად და სასუფეველი დავიმკვიდროთ.“²³⁵

სამედიცინო სფეროსა და ეკლესიის ურთიერთობის თვალსაზრისით, ძალიან საინტერესოა ექიმ-რეპროდუქტოლოგ ნატალია ხონელიძის პასუხი ჟურნალისტის მიერ დასმულ შეკითხვაზე: გაქვთ თუ არა საპატრიარქოს კურთხევა? რეპროდუქტოლოგის პასუხის თანახმად, ბევრ წყვილს მოძღვრის მიერ კურთხევა აქვს მიღებული, რასაც საბოლოოდ გადამწყვეტი როლი ენიჭება პაციენტთა ფსიქოლოგიური განწყობის ჩამოყალიბებაზე და განაყოფიერების პროცესის წარმატებაზე.²³⁶

8) გაქვთ თუ არა საპატრიარქოს კურთხევა?

ბოლოდროს ბევრი წყვილი მოგვმართავს, რომელთაც მოძღვრისმიერ კურთხევა აქვთ მიღებული და ეს შესანიშნავია, რადგან საეკლესიო მხარდაჭერას და კურთხევას ენიჭება უდიდესი და შეიძლება გადამწყვეტი როლიც პაციენტთა ფსიქოლოგიურ განწყობაზე, რაც თავის მხრივ წარმატების საფუძველია.

მაგრამ არიან ისეთი პაციენტებიც რომელთათვისაც კურთხევაზე უარი უთქვამთ, ეს-კი მეტისმეტად დასანაწია, და ასეთ შემთხვევაში პაციენტები თუ მაინც იტარებენ მკურნალობას, მიუხედავად ჩვენი (ექიმების) ხანგრძლივი თავდაუზოგავი მეცადინეობისა, მკურნალობა ხშირ შემთხვევაში უშედეგოა.

ილუსტრაცია 34: ინტერვიუ რეპროდუქტოლოგთან

²³⁵ ინტერვიუ ემბრიოლოგთან, 2016 წლის ნოემბერი

²³⁶ ინტერვიუ ექიმ-რეპროდუქტოლოგ ნატალია ხონელიძესთან, იხ. ინტერნეტბმული:

http://www.surrogationcenter.com/index.php?m=114&news_id=11

პაციენტის ფსიქოლოგიური განწყობა ეკასთვის ძალიან მნიშვნელოვანია. მისთვის სრულიად მისაღებია, რომ პაციენტმა კლინიკაში სიარულის პარალელურად არასამედიცინო საშუალებებსაც მიმართოს: „თუ მას სწამს აკვანს რომ აიტანს და ზეთს რომ დალევს, შვილი ეყოლება, გაუკეთე იმ ვიტროც და აიტანოს ის აკვანიც. არ უნდა დაუშალო არაფერი, თუ სჯერა, აუცილებლად მიიღებს.“²³⁷

რელიგიისა და სამედიცინო სფეროს ურთიერთმიმართების გასაანალიზებლად ძალიან საინტერესო მაგალითია ქუთაისში 26 წლიანი გამოცდილების მქონე რეპროდუქტოლოგი თამილა თვარაძე, რომელიც ამჟამად თბილისში მუშაობს. თამილა თვარაძე მხოლოდ მედიკამენტოზურად მკურნალობს, ამიტომ არ აქვს რელიგიასთან პოტენციური დაპირისპირების საფუძველი: „ჩვენ გვაქვს ყველაფერი ძალიან ეკლესიურად და სასულიერო პირებსაც ვმკურნალობთ და გვაქვს ძალიან კარგი შედეგები მათი ლოცვა-კურთხევით.“²³⁸



ილუსტრაცია 35: მედიცინა და რელიგია

²³⁷ ინტერვიუ ემბრიოლოგთან, 2016 წლის ნოემბერი

²³⁸ თამილა თვარაძე, გინეკოლოგიურ რეპროდუქციული ცენტრი, იხ. ინტერნეტბმული:

<https://goo.gl/MpTmyc>

თამილა თვარაძის ცენტრი გამონაკლისს არ წარმოადგენს. რელიგიასთან საინტერესო გადაკვეთას ყველაზე პრესტიჟული კლინიკების სოციალურ ქსელებშიც ვხედავთ მათ მიერვე განთავსებული რელიგიური დღესასწაულების მილოცვების სახით. ეს მილოცვები კეთდება არა მხოლოდ ძირითად საეკლესიო დღესასწაულებზე, როგორცაა შობა და აღდგომა, არამედ სხვადასხვა წმინდანების ხსენების დღეებში²³⁹ და ისეთ დღესასწაულებზეც, როგორცაა ნათლისღება²⁴⁰, ან ხარება. ეს მილოცვები შეიძლება თანაბრად გამოხატავდნენ რელიგიის გავლენას სამედიცინოს სფეროზე, ან კლინიკების გათვლას, რომელიც საკუთარი თავის რელიგიურ სარჩულში შეფუთვით მართლმადიდებელი მომხმარებლის სიმკატიის მოპოვებაზეა მიმართული.²⁴¹



ილუსტრაცია 36: ნათლისღების მილოცვა, კლინიკა "რეპროარტი"

²³⁹ კლინიკა „ინ ვიტროს“ Facebook გვერდიდან, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/hd1jQf>

²⁴⁰ კლინიკა „რეპროარტის“ Facebook გვერდიდან, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/4mgKqp>

²⁴¹ რელიგიური დღესასწაულების მილოცვების ინტერნეტბმულები: <https://goo.gl/4mgKqp>, <https://goo.gl/98YPXS>, <https://goo.gl/Vxe4M1>, <https://goo.gl/hd1jQf>



ილუსტრაცია 37: გიორგობის მილოცვა, კლინიკა "ინ ვიტრო"

რელიგიური და სამედიცინო სფეროების დისკურსებზე დაკვირვება ნათლად აჩვენებს, რომ ეკლესიები და კლინიკები არ არიან ერთმანეთისგან გამიჯნულები. მათი სტრატეგიები ერთმანეთის მსგავსია. ეკლესიის მსგავსად, სამედიცინო სფეროც ახდენს ნორმატიულობის იმ გაგების გამყარებას, რომლის თანახმად ყველა ქალი დედა უნდა გახდეს. როგორც ეკლესიის, ასევე კლინიკების მუშაობის ეფექტიანობა მაშინ მეტად ჩანს, როცა თვალსშისაცემ „სასწაულს“ ახდენს. სასწაული მით უფრო ცხადია, რაც უფრო დიდია მისიის შეუსრულებლობის წინაპირობა. სწორედ ამიტომ, უშვილობის პოპულარული კულტებიცა და თანამედროვე კლინიკებიც იმ მომხმარებელთა წარმატების ისტორიების გასაჯაროებაზე არიან მიმართული, რომლებსაც შვილი დიდი ხნის განმავლობაში არ უჩნდებოდათ და მათი სურვილის ასრულება უკვე წარმოუდგენელი ჩანდა. კულტებისა და კლინიკების სამადლობელი წერილები ძირითადად ერთმანეთის მსგავსია. ორივე შემთხვევაში ყველაზე ხშირია ისეთი მაღლიერება, რომლის ადრესატიც ექიმიცაა და ღმერთიც, რადგან პაციენტის აზრით, რომ არა ღმერთი ამ ექიმის პოვნა ვერ მოხერხდებოდა:

„მსოფლიოში უამრავი სიტყვა არსებობს... მილიონობით, მილიარდობით... თითქმის მთელი ღამე არ მეძინა და ვფიქრობდი ოდესმე თუ შევძლებ ვიპოვო სიტყვა ან მათი ერთობლიობა რითაც მადლიერების გამოხატვას შევძლებ...! შევძლებ ვუთხრა უფალს მადლობა და თქვენ იმ დიდი ბედნიერებისთვის, რომელიც მომანიჭეთ. არც კი ვიცი რა ვთქვა.. თქვენ მე უბრალოდ კი არ გამაბედნიერეთ იმედი დამიბრუნეთ, საკუთარი თავის რწმენა განმიახლეთ. განსაკუთრებულები ხართ ყველანი!! განსაკუთრებულები და საუკეთესოები... უღრმესი მადლობა ჩემს ლელა ექიმს მართლაც ყველაფერი გააკეთა ჩემთვის..საუკეთესოა საუკეთესოთა შორის. მადლობა ბატონ არსენს. მასთან საუბრის შემდეგ შეუძლებელი აღარაფერი მეგონა და ასეც არის...შეუძლებელი არაფერია!!!! მადლობა მთელს კლინიკას. საუკეთესოები ხართ.“²⁴²

ზოგჯერ კლინიკები თავად ყვებიან საკუთარი წარმატების ისტორიას, რომელთაც ახალშობილთა სურათებით, ან ანალიზების შედეგებით აფორმებენ:

23 წლის ლოდინის შემდგომ

| | |
|----------|---|
| HR.7.10 | დაზი: შროში: 0.3- ორს /მმ-3 ტრ |
| HR.4.5 | ზამბანო: ზამბანო: 290.0 |
| HR.3.6 | ორს: 1კგ - 3-100 mIU/ml 3კგ: 100-10000 mIU/ml. 4კგ |
| HR.1.3 | 0.54-4.72 µU/ml |
| HR.1.3 | 10-232 pmol/L |
| anti-TPO | ნორმა: < 30AU/ml გარდ |
| anti-TG | ნორმა: < 8 AU/ml გარდ |
| HR.6.2 | 0.7-1.9 ng/ml |

დეკემბერი 19, 2016

23 წლის ლოდინის შემდგომ

► საოცარი ბედნიერი დღე 23 წლის ლოდინის შემდგომ!
 ინ ვიტრო განყოფილების კიდევ ერთი დადებითი შედეგი!
 ჩვენი კლინიკის გუნდის პროფესიული წარმატების კანონიერი სიამაყე!!!

► 40 წლის ქალის "სანეველილბა"; პესიმიზტური, მუდმივად დაბაბული მდგომარეობა შეცვალა ბედნიერების "ანოსუნთქვის", შვების შეგრძნებამ!

ილუსტრაცია 38: სამედიცინო სასწაული "23 წლის ლოდინის შემდგომ"

²⁴² მომხმარებელის კომენტარი ზურაბ საბახტარაშვილის რეპროდუქციული კლინიკის „Facebook“ გვერდზე, 2018 წლის 20 თებერვალი, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/uJMqNt>



ილუსტრაცია 39: ნანატრი ტყუპები, კლინიკა „ინ ვიტრო“

ზოგჯერ რეპროდუქტოლოგები პაციენტის შვილის ნათლიები ხდებიან, რაც კიდევ ერთხელ აკავშირებს სასულიერო და სამედიცინო განზომილებას. როგორც მოსალოდნელი იყო, კლინიკებს ეკლესიის მხრიდან ლეგიტიმაცია სჭირდებათ. პირდაპირი ლეგიტიმაცია არ არსებობს, რადგან ოფიციალური ეკლესია თანამედროვე რეპროდუქციულ მედიცინას ეწინააღმდეგება. ამიტომ კლინიკები ირიბი ლეგიტიმაციის მოპოვებისკენ არიან მიმართული, რაც გამოიხატება მათ მიერ მოყოლილ ისტორიებში „ლიბერალურად“ განწყობილი ერთეული სასულიერო პირების, ინ ვიტრო კლინიკების პაციენტი მღვდლების და ექიმების რელიგიური იდენტობის შესახებ. ღმერთის ჩარევა ექიმს ართმევს იმის შესაძლებლობას, რომ წარმატებული მკურნალობის შემთხვევაში, მას მიეწეროს „განაყოფიერების“ დამსახურება. სამაგიეროდ, წარუმატებლობის შემთხვევაში, იგი არ იღებს თავის თავზე სრულ პასუხისმგებლობას, რადგან ეს პასუხისმგებლობა ღმერთთან არის გაზიარებული.

თავი 8. ქალების ნარატივი

„მე გადავიქეცი მიწად, რომელსაც ყურს ვადებ, მომავლის ფეხისხმა რომ გავიგონო. ყველა შეკრთომა, ტკივილის ყველა გაფაჩუნება, ყოველი შერხევა ჭაობიანი ზედაპირისა, კანის ყველა ბურცი და ნაჩვრეტი, ხორციდან გადმოდენილი ლორწო - ნიშანია, ნიშნები, რომელთა ამოხსნასაც ვცდილობ. ყოველთვე შეძრწუნებული ველი სისხლის წამოსვლას.

მისი დანახვა მარცხის მომასწავლებელია. მარცხისა, რომ ვერც ამჯერად შევძელი სხვების იმედის, ჩემად ქცეული იმედის გამართლება“

(ეტვუდი 2015, 98)

ნაშრომის წინა თავები დაეთმო იმის ჩვენებას, თუ როგორ იცვლებოდა ქართველი ქალის ნორმატიული სახე მეცხრამეტე საუკუნიდან დღემდე, როგორი იყო რეპროდუქციულ საკითხებთან დამოკიდებულება საბჭოთა პერიოდში და რა ცვლილებები გვაქვს ამ მხრივ პოსტსაბჭოთა საქართველოში. შემდეგ ვეცადე მეჩვენებინა, თუ დღესდღეობით როგორია რეპროდუქციული პროცესებით დაინტერესებული მთავარი ინსტიტუტების: საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისა და სამედიცინო კლინიკების ოფიციალური დისკურსი და რა მოქნილობის შესაძლებლობას იძლევა ეკლესია მორწმუნეთათვის (საკუთარი პოზიციების ბუნდოვანების, თუ ნაყოფიერების კულტების წახალისების სახით). წინამდებარე თავში განხილული იქნება, თუ როგორია სხვადასხვა ასაკის ქალების მიერ დედობის აღქმა და როგორ ხდება უშვილო ქალების ყოველდღიურობაში თანამედროვე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების (ახლის, სეკულარულისა და უცხოს) რელიგიასთან (ტრადიციულ, საკრალურ და შინაურ სფეროსთან) მორიგება. ქალების ქმედებების ასახსნელ ძირითად ცნებად ვიყენებ ბრიკოლაჟს, როგორც დაუგეგმავად წარმოქმნილ, პრობლემურ სიტუაციაში ერთმანეთთან კავშირის არმქონე რესურსების ერთმანეთთან დაკავშირების სოციალურ პრაქტიკას (Lévi-Strauss 1966). მასალა, რომელიც ამ თავშია დამუშავებული აღებულია ჩემს მიერ (2015 წლის ნოემბერი-2017 წლის ივლისი) ჩატრებული სიღრმისეული

ინტერვიუებიდან და სოციალურ ქსელებში და სადისკუსიო პლატფორმებზე (Facebook, Forum.ge) ქალების მიერ დაწერილი კომენტარებიდან.

სურვილი

„ყველა ქალს უნდა, რომ ჰყავდეს შვილი“

ჩემი კვლევის მონაცემების თანახმად, უშვილო ქალებისათვის ბრიკოლაჟის საჭიროებას დაუგეგმავი პრობლემა წარმოქმნის. უშვილობის პრობლემად მოაზრება რამდენიმე ძირითადი მიზეზით არის განპირობებული, უმთავრეს მიზეზად კი ქალის როლის მიმართ არსებული მოლოდინები იკვეთება. 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, შესაბამისად, წარმოუდგენლად მიიჩნევა ისეთი ქალის არსებობა, რომელსაც არ უნდა შვილის ყოლა. ამ მხრივ იკვეთება აშკარა თანხვედრა ქართველი ქალის როლის შესახებ არსებულ სამეცნიერო ნაშრომებთან (ანდრონკაშვილი 2005, Nogaideli 2012, Rekhviashvili 2010).

დედობა გამოკითხული ქალების აზრით გულისხმობს ქალის დადებით ტრანსფორმაციას. ნანა დედობის სურვილს იდეაფიქსს უწოდებს და დაორსულების ლოდინის პროცესს აღწერს როგორც პერიოდს, როდესაც ყველაფერი ერთი იდეის გარშემო ტრიალებდა და ამ იდეასთან შედარებით სხვა ყველაფერი გაცილებით უმნიშვნელო ჩანდა.²⁴³ ნანას აზრით, ქალი დედობის მიღწევის შემდეგ სრულიად სხვა ადამიანი ხდება. ის მასწავლებელია და საკუთარ გამოცდილებაზე დაყრდნობით ფიქრობს, რომ ქალი თუ დედა არ არის, სკოლაშიც არ უნდა ასწავლიდეს, რადგან დედობის განცდის შემდეგ გაცილებით იზრდება თანაგრძნობის განცდა სხვა ბავშვების მიმართაც.

დედობის მეშვეობით სრულყოფილების მიღწევის იდეა არ ნიშნავს იმას, რომ ჩემი ინფორმანტებისთვის სხვა როლები უმნიშვნელოა. ქალების საუბარში ჩანს, რომ თანამედროვე წარმოდგენა იმის შესახებ, თუ როგორი უნდა იყოს წარმატებული ქალი

²⁴³ ნანა, 42 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2015 წლის ნოემბერში

თანაარებობს ქალის ფუნქციების შესახებ არსებულ ტრადიციულ წარმოდგენასთან. მაკას მიაჩნია, რომ ქალი აუცილებლად განათლების მიღების შემდეგ, დასაქმებული უნდა გათხოვდეს და იდეალურ შემთხვევაში, შეძლოს როგორც კარგი დედობის, ასევე კარგი თანამშრომლისა და კარგი პროფესიონალის როლების ერთმანეთთან შეთავსება.²⁴⁴ თეას არ მოსწონს ისეთი ქალები, რომელთა ერთადერთი როლი მხოლოდ დედობაა და სხვას არაფერს აკეთებენ. ასეთ ქალებს თეა „სახლში მჯდომ ქალებს“ უწოდებს. ფიქრობს, რომ ქალი თუ რეალიზებული და განათლებული არ იქნება, ბავშვს სწორად ვერ აღზრდის.²⁴⁵ თაკო, რომელიც 21 წლის გათხოვდა და ახლა დედობას და მაგისტრატურაში სწავლას უთავსებს ერთმანეთს, ფიქრობს, რომ თანამედროვე ქალმა ყველაფერი უნდა მოასწროს: დედობა, სამსახური, დიასახლისობა: „ყველაფერი ერთად.“²⁴⁶ ის, რაც ყველა ნარატივს აერთიანებს, შეთანხმებაა, რომლის თანახმად დედობის გამოცდილების გარეშე ბოლომდე ვერასდროს აღიქვამ თუ რას ნიშნავს, იყო ქალი. ჩემ მიერ გამოკითხული ქალების აზრით, ქალისთვის სხვადასხვა როლი მნიშვნელოვანია, მაგრამ თუ ის როგორც დედა „არ ვარგა“, ამ შემთხვევაში, ყველა სხვა მიღწევა უფასურდება. მაგალითად, თეა ამბობს, რომ არ მოსწონს მხოლოდ კარიერაზე მზრუნავი ქალები. მაგალითის სახით ერთმანეთს ლიანა ისაკაძესა და ნინო ანანიაშვილს ადარებს და ამბობს, რომ ანანიაშვილს ბევრად უფრო მაღალ საფეხურზე აყენებს, რადგან მან წარმატებული კარიერის მეუბნედავად შვილი მაინც გააჩინა.²⁴⁷ თაკო ფიქრობს, რომ მარტო კარიერული წინსვლით ადამიანი სრულფასოვნებას ვერ განიცდის, რადგან აუცილებლად სჭირდება ოჯახური სივრცე, სადაც სამსახურის შემდეგ დაბრუნდება და შვილი, რომელიც მისი კარიერული წარმატების მოტივაცია უნდა იყოს.²⁴⁸

თითქმის ყველა ინფორმანტის საუბარში გვხვდება ფრაზა: „ყველა ქალს უნდა, რომ ჰყავდეს შვილი“. ინფორმანტების უმრავლესობა ამბობს, რომ არც კი დაუშვია, ან დაუშვებს რომ არ ჰყავდეს შვილი. ლიკას აზრით, ყველა ქალის ცხოვრებაში დგება მომენტი, როდესაც მას უნდება შვილის ყოლა და ფიქრობს, რომ ეს სურვილი

²⁴⁴ მაკა, 35 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ოქტომბერში

²⁴⁵ თეა, 34 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის მარტში

²⁴⁶ თაკო, 24 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის აპრილში

²⁴⁷ თეა, 34 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის მარტში

²⁴⁸ თაკო, 24 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის აპრილში

განსაკუთრებით ქართული გენოტიპისთვისაა დამახასიათებელი.²⁴⁹ ის რაც ამ მხრივ საქართველოს სპეციფიურს ხდის, ჩემი ინფორმანტების აზრით, არის: ზეწოლა საზოგადოების მხრიდან, ბავშვის მიჩნევა ოჯახის შემანარჩუნებელ ფაქტორად და თავად ქალების მიერ უშვილობის ტრაგიკულად აღქმა: „უცხოეთში ოჯახის შენარჩუნება შვილის ყოლაზე არ არის დამოკიდებული. უფრო ადვილად ცხოვრობენ. არ არის პრობლემა, აყვანილ ბავშვს რომ უთხრა - მე შენ აგიყვანე. არ არის აუცილებელი, რომ თექვსმეტი წლის გათხოვდე. იქ მაშინ თხოვდები, როცა დაღვინდები. - არ გინდა შვილი? - ნუ გინდა. - არ გაძლევს ღმერთი? - ნუ გაძლევს. - გინდა? - იმკურნალე. იქ ზოგიერთი ფიქრობს, რომ მომავალშიც არ ექნება საშუალება, რომ შვილს ესა და ეს გაუკეთოს და არც აჩენს, იქ ყველაფერი თვლადია. ამაშია განსხვავება ჩვენს გენოტიპსა და უცხოეთს შორის. სასოწარკვეთილებაში არავინ ვარდება.“²⁵⁰

მიუხედავად შვილის ყოლის სურვილისა, ხშირად გარკვეული დაბრკოლებების გამო ხდება სურვილის გადავადება, ან ამ სურვილზე უარის თქმა. ყველაზე ხშირად ეს დამოკიდებულია იმაზე, ყავს თუ არა ქალს ქმარი. თეა ბაკალავრიატის დამთავრების შემდეგ გერმანიაში წავიდა, სადაც ბავშვების მომვლელად მუშაობდა.²⁵¹ საქართველოში შეყვარებულის გამო დაბრუნდა, რომელსაც ჩამოსვლის შემდეგ მალევე გაყვა ცოლად. თეა იხსენებს, რომ გერმანიიდან ბავშვის ტანსაცმელი და „კენგურუც“²⁵² კი წამოიღო, ფიქრობდა, რომ მალე შვილი ეყოლებოდა. ქმართან ერთად დაახლოებით ოთხი წელი იცხოვრა. ბავშვის არგაჩენის მიზეზებად მიიჩნევს იმას, რომ სამსახური ახალი დაწყებული ჰქონდა და არ უნდოდა, რომ დედობის გამო პრობლემები შექმნოდა. თან შვილის გაჩენას დიდ პასუხისმგებლობად მიიჩნევდა და დღემდე ასე ფიქრობს: უნდოდა, რომ ბავშვი მაშინ ჰყოლოდა, როდესაც მისთვის ყველაფრის მიცემის საშუალება ექნებოდა. თეას დედა თითქმის მისი ტოლი (34 წლის) იყო, როდესაც შვილი გააჩინა და მარტომ გაზარდა. თვითონ თეა ახლო მეგობარებს აკვირდება და ხედავს, თუ რამდენი შრომა უნდა ბავშვის მოვლას, ამიტომ შეუძლებლად მიაჩნია, რომ ქმრის გარეშე გააჩინოს

²⁴⁹ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

²⁵⁰ იქვე

²⁵¹ თეა, 34 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის მარტში

²⁵² სპეციალური მოწყობილობა, რომლითაც შეიძლება ჩვილი ბავშვის ტარება.

ბავშვი, რადგან მუშაობს და დამხმარე არავინ ჰყავს. თან მიაჩნია, რომ არა მხოლოდ ფიზიკური, არამედ ემოციური თვალსაზრისითაც ვერ გაუძლებს შვილის დამოუკიდებლად გაზრდას. მიუხედავად ამ შიშისა, თეა დარწმუნებულია, რომ დედა გახდება და ზოგადად ფიქრობს, რომ ყველა ადამიანს უნდა ჰყავდეს შვილი. თეას გარშემო ყველა ამბობს, რომ დედობა განსაკუთრებული რამაა და იმის გაფიქრებაზეც კი, რომ შვილი შეიძლება ვერ გააჩინოს, გული უჩუყდება. იმ ქალების პასუხებში, რომლებიც დაოჯახებულები არ არიან, ინფორმანტის ასაკი მნიშვნელოვანი ცვლადია და ის ქალის რეპროდუქციულ ასაკთან არის კავშირში. ნინუცა, რომელიც 31 წლისაა, ფიქრობს, რომ ჯერ-ჯერობით აქვს პარტნიორის მოძებნის დრო, თუმცა თუ რამდენიმე წლის შემდეგ გათხოვილი არ იქნა, აუცილებლად გააჩენს შვილს დამოუკიდებლად: „შვილი რომ არ გავაჩინო ამაზე არასდროს მიფიქრია. მაგას არ ვუშვებ. რომც არ გავთხოვდე, შვილის ყოლა მაინც აუცილებლად მენდომება. მაგაზე ახლაც მიფიქრია. მაგრამ თან ვფიქრობ, რომ იქნებ ისე გამოვიდეს, რაღაც ურთიერთობა აეწყოს და ისე მოხდეს და არა ისე, რომ კონკრეტულად ეგეთი ნაბიჯი გადავგდა, იქნებ რაღაც ნორმალურად მოხდეს.“²⁵³ ნინუცას პასუხი გვიჩვენებს, რომ მისთვის უმჯობესია ნორმატიულობის სრული პაკეტი, ანუ გათხოვება + შვილის გაჩენა, თუმცა თუ რამდენიმე წლის შემდეგ არაფერი შეიცვალა, შვილის გაჩენის გამო შეიძლება დათმობაზე წავიდეს. აღნიშნული პასუხი ეხმიანება ეთერ ნოლაიდელის კვლევას მარტოხელა დედების შესახებ, სადაც ჩანს, რომ ის ქალები, რომლებიც შვილს ქორწინების გარეშე აჩენენ, არ მიიჩნევიან ერის სათანადო წევრებად (Nogaideli 2012).

ის ინფორმანტები, რომლებიც გათხოვილები არიან, ჰიპოთეტურ შეკითხვაზე - ქმარი რომ არა, გააჩენდნენ თუ არა შვილს, სხვადასხვანაირად მპასუხობენ. უმრავლესობა ამბობს, რომ შვილს ყველა შემთხვევაში გააჩენდა, როგორც არ უნდა ყოფილიყო ამ გადაწყვეტილების მიმართ საზოგადოების რეაქცია. ზოგიერთ ინფორმანტს მარტოხელა ქალის მიერ შვილის გაჩენის აზრი ეგოისტური ეჩვენება და ეკლესიის პოზიციას იზიარებს, რომლის თანახმადაც ბავშვს აქვს უფლება იყოლიოს როგორც დედა, ასევე მამა. თუმცა არიან ისეთებიც, რომლებიც თავს რელიგიურ ადამიანად მიიჩნევენ და

²⁵³ ნინუცა, 31 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის სექტემბერში

ამავდროულად ფიქრობენ, რომ ბავშვს მაინც ყველა შემთხვევაში გააჩენდნენ. კატოს მშობლები სოფელში ცხოვრობენ და მარტოხელა ქალის მიერ შვილის გაჩენა მათთვის მიუღებელი იქნებოდა, თუმცა თავად კატოსთვის ყოველთვის დედობა იყო პრიორიტეტული: „ვერასდროს წარმოვიდგენდი, რომ შეიძლება დედა არ ვყოფილიყავი, ამას არ დავუშვებდი!“²⁵⁴ ლალი 38 წლის გათხოვდა და მაშინვე უნდოდა შვილის გაჩენა, თუმცა, სხვა ქალებისგან განსხვავებით, ის არ ფიქრობს, რომ შვილის ყოლა მისთვის ყველაზე მთავარი იყო: „საერთოდ, ყოველთვის ვამბობდი - თუ იქნებოდა არჩევანი მყოლოდა ან მხოლოდ ქმარი/პარტნიორი, ან მხოლოდ შვილი, შვილის მარტო გაზრდას მერჩივნა მეორე ადამიანი. მე ვფიქრობდი, რომ შვილის მარტო გაზრდას ვერ შევძლებდი - არ მეყოფოდა ნერვები, ენერჯია.“²⁵⁵

ხშირად ქალის სურვილი გახდეს დედა რეალურად მისი ქმრის, ან სხვა ახლობლების სურვილის საპასუხოდაა გაჩენილი. ქალები ლოდინის პროცესში მუდმივად ფიქრობენ იმაზე, რომ შვილის ყოლა მის პარტნიორს, დედამთილს, მშობელს გააბედნიერებს: „გული მტკიოდა, რომ ბოლომდე ვერ ვიღივებოდი თუ ოჯახში, რადგან შვილი არ იყო და მე ვიფიქრე ამ ადამიანს ბოლომდე მივცემ საშუალებას გაღივების-თქო.“²⁵⁶ საკუთარი ახლობლების წინაშე ბრალეულობას განსაკუთრებით ამძიმებს ის შემთხვევები, როდესაც უშვილობა დანამდვილებით მხოლოდ ქალის ჯანმრთელობის მდგომარეობით არის გამოწვეული. ერთ-ერთი ინფორმანტი იმაზეც კი თანახმა იყო, რომ მის ქმარს სხვა ქალთან გაეჩინა შვილი, რადგან დიდ უსამართლობად მიაჩნდა საკუთარი ჯანმრთელობის გამო, ქმარიც უშვილო დარჩენილიყო. ჩემი ინფორმანტები ასევე 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.

²⁵⁴ კატო, 49 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნოემბერში

²⁵⁵ ლალი, 45 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნოემბერში

²⁵⁶ ეკა ხოფერიას თოქ შოუ – ტელეკომპანია იმედი (16.02.2017), იხ. ინტერნეტბმული:

http://imedi.ge/index.php?pg=shs&id_pr=10498&id=29&tp=0&l=1

ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი, რის გამოც უშვილობა ქალებისთვის დიდ პრობლემად აღიქმება, საზოგადოების მხრიდან არსებულ წნეხს უკავშირდება. პირველ რიგში, საზოგადო კონტროლის ქვეშ ექცევა ქალის გათხოვება/გაუთხოვრობის საკითხი, გათხოვების შემდეგ კი მთავარი აქცენტი უკვე დაორსულებაზეა გადატანილი: „ჯერ ადამიანს კლავს მარტო ის - „არ თხოვდები? არ თხოვდები?“ მერე - „შვილი კიდეც არ გყავს?“ ეს არის საშინელება. ვისაც არ ეკითხება სხვის ცხოვრებაში რომ აფათურებს ხელებს,“²⁵⁸ „- რატომ არ თხოვდები?, -ვის ელოდები?, და ა.შ. კვირაში ერთხელ მაინც მისვამენ მაგ შეკითხვას.“²⁵⁹

ორსულობის ლეგალურობა იმით იზომება, თუ როდის მოხდა განაყოფიერება: გათხოვებამდე, თუ გათხოვების შემდეგ. როგორც ინტერვიუებში ქალები ყვებიან, მათ გარშემო ხშირია ისეთი წყვილები, რომლებმაც დაუგეგმავი ორსულობის გამო დააჩქარეს, ან გადაწყვიტეს დაქორწინება, რისი მიზეზიც გარე ჩარევების, „მითქმა-მოთქმის“ გაჩერებაა. თეა იხსენებს, რომ როდესაც ის და მისი ქმარი საქორწინო მოგზაურობიდან დაბრუნდნენ, მულს ძალიან გაეხარდა, რომ რძალი ფეხმძიმედ არ აღმოჩნდა. თეას აზრით, მის მულს აწუხებდა, რომ რძლის ორსულად აღმოჩენის შემთხვევაში ხალხი მათზე იჭორავებდა. როგორც ჩემ მიერ ჩატარებულ ინტერვიუებში გამოჩნდა, ქალები ზეწოლას არა მხოლოდ ქმრის ოჯახის მხრიდან, არამედ ხშირ შემთხვევაში, საკუთარი მშობლებისგანაც გრძნობენ.

იმ ქალებს, რომლებიც დაქორწინებულები არიან, მაგრამ შვილი არ ჰყავთ, 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?)

²⁵⁷ Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2009 წლის 2 აპრილს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=33949518&st=60>

²⁵⁸ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

²⁵⁹ ნინუცა, 31 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის სექტემბერში

და თანაგრძობის გამომხატველი მზერა. უშვილობის გამო შექმნილ დისკომფორტს განიცდიან ის ქალებიც კი, რომლებიც ძალიან ახალგაზრდა თხოვდებიან და დაქორწინებიდან მხოლოდ რამდენიმე თვეა გასული. თავო, რომელიც 21 წლის გათხოვდა, იხსენებს, რომ მას და მის ქმარს დაგეგმილი ჰქონდათ დაახლოებით ორ წელიწადში გაეჩინათ შვილი. მათი გეგმის შესახებ იცოდნენ ცოლ-ქმრის ოჯახის წევრებმა და მეგობრებმა, თუმცა არსებობდნენ „ცნობისმოყვარე ახლობლები“, რომლებიც გათხოვების პირველივე თვეებშივე ეკითხებოდნენ უშვილობის მიზეზებს და თავის მართლების რეჟიმში ამყოფებდნენ მას.²⁶⁰ თეას ოთხი წლის განმავლობაში ყველა ეკითხებოდა, რატომ არ იყო ორსულად. ამბობს, რომ ამ წლების განმავლობაში მუდმივად თავს იმართლებდა. ახლა იგი 34 წლისაა და ჯერ-ჯერობით მეორედ არ გათხოვილა, თუმცა ბევრი ეუბნება, - დროა შენც ერთი ბავშვი გააჩინოო, რაც ასევე დიდ დისკომფორს უჩენს და ცდილობს ასეთი საუბრები როგორმე თავიდან აირიდოს.²⁶¹ საზოგადოებრივი წნეხის სიმძიმე კარგად ჩანს უშვილო ქალების ფორუმებზე, სადაც ერთმანეთს შესჩვიან სხვების „ზედმეტი მზრუნველობის“ გამოვლინებების გამო:

„ხალხი მეც მიშლიდა ნერვებს, ‘ახალი ხომ არაფერია’ ამის კითხვით, დედამთილი რაღაც 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.“²⁶²

„რომ ვიგებ ვინმეზე ორსულადააო დეპრესია მეწყება და ძალიან დიდი ძალისხმევა მჭირდება, რომ სხვა რამეზე ვიფიქრო... დღესაც ამოვიდა ჩემი მეზობელი. მომახარა, რომ მაგის რძალი თურმე გოგოს ელოდება და მე მეკითხება, გოგო მინდა თუ ბიჭი.. აი, ძაან ნერვები მეშლება თან ჩემ თავზე მგონია რო

²⁶⁰ თავო, 24 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის აპრილში

²⁶¹ თეა, 34 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის მარტში

²⁶² Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2009 წლის 2 აპრილს, იხ.

ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=33949518&st=60>

მოჩვენებები მაქ რომ სპეციალურად მეკითხებიანთქო, მაგრამ თან დარწმუნებული ვარ, რომ სპეციალურად მაგიჟებენ ამ შეკითხვებით... ერთ დღესაც მაგრა დავლანძღავ, ვინც ამას მკითხავს და დავისვენებ.“²⁶³

როგორც ინტერვიუებში ვხედავთ, ჩარევა არ წყდება მას შემდეგაც, რაც ქალები შვილს აჩენენ. საზოგადოებისთვის საინტერესოა ბავშვის გაჩენის მეთოდიც. ლიკა, რომელმაც სამი ტყუპი ინ ვიტრო განაყოფიერებით გააჩინა, ფიქრობს, რომ მის გარშემო ადამიანების უმეტესობა კულტურულია და უხეშად არ ერევა მის ცხოვრებაში, თუმცა იხსენებს გამაღიზიანებელ ჩარევებსაც: „ჩემი უბნის მაღაზიაში მეუბნება გამიდველი: - ოხ ლიკა, ლიკა, რა საქმე გააკეთე! -რა საქმეთქო? - აიო სამი შვილიო. - შენ გინდა მითხრა, რომ აყვანილი ბავშვები გგონიათქო? - არაო, ეგ არ მიკადრებიაო, - ასეც რომ იყოსთქო, შენ ეს არ უნდა მითხრათქო.“²⁶⁴ იმ დროს, როცა ლიკას შვილი არ უჩნდებოდა, მეგობარმა ურჩია ბავშვის აყვანა, თუმცა ამ თემასთან დაკავშირებით მას ძალიან ხისტი პოზიცია აქვს, რაც ძირითადად ისევ საზოგადოების ინტერესს უკავშირდება: „მწირია განათლება, დაუნდობელია ხალხი, ალბათ მწირი შემოსავლის გამო, და ყველა ბავშვს ენგრევა ფსიქიკა, იმიტომ რომ ყოველთვის წამოეწევა ის თემა, რომ შენ ხარ აყვანილი.“²⁶⁵

საინტერესოა, რომ ახლობლების ჩარევა ზოგჯერ მხოლოდ რჩევებით და შენიშვნებით არ შემოიფარგლება და ქმედებებშიც ვლინდება. როგორც მანანა მიყვება, მკურნალობის პარალელურად, მუდმივად ფიქრობდა ბავშვის აყვანაზე.²⁶⁶ ერთხელაც, ახლობლებმა დაურეკეს და უთხრეს, რომ მათი ოჯახისთვის ბავშვი ჰყავდათ მოძებნილი და სურვილის შემთხვევაში შვიდი თვის ბავშვს კალათით მიუყვანდნენ სახლში. მანანამ და მისმა ქმარმა ამ შეთავაზებაზე უარი თქვეს, რადგან არ მოეწონათ, რომ ახლობლებმა მათ გარეშე მიიღეს ასეთი მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილება. თან, ამ პერიოდში მას მაინც ჰქონდა რწმენა, რომ აუცილებლად გაუჩნდებოდა საკუთარი, ბიოლოგიური შვილი.

²⁶³ Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2014 წლის 16 ნოემბერს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=34701832&st=120>

²⁶⁴ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

²⁶⁵ იქვე

²⁶⁶ მანანა, 50 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნოემბერში

ორი ხაზის მოლოდინში

„არ ჩაიქნო ხელი, პირიქით სულ სასიამოვნო მოლოდინში იყავი, იმიტომ რომ როდის გაგვახარებს უფალი არავინ არ იცის, მაგრამ აუცილებლად რომ გაგვახარებს ყველას, ეს ნამდვილად ვიცი.“²⁶⁷

პროცესი, რომლებსაც უშვილო ქალები დაორსულებამდე გადიან, ინტერვიუებში ურთიერთსაწინააღმდეგო ემოციებით არის აღწერილი. მიუხედავად იმისა, რომ ამ პროცესს იმედგაცრუებებიც ახლავს თან, რესპონდენტების უმრავლესობა ამბობს, რომ დედობის სურვილი მათ მაინც ოპტიმიზმს უნარჩუნებდა და სწორედ ეს რწმენა აიძულებდათ, რომ არ დაეხიათ უკან. ლოდინის პროცესს ქალები ჯოჯოხეთს ადარებენ და აღწერენ, როგორც მძიმეს, დამთრგუნველს და გაუსაძლისს: „ალბათ ეს ქალისთვის ყველაზე მძიმე მომენტია. ელოდები ყოველ თვე, ყოველ დღე.“²⁶⁸ ექიმებთან სიარული და ანალიზების არასახარბიელო შედეგების გაგება იმდენად დამღლელია, რომ ზოგჯერ ქალები ამ პროცესისგან დროებით გამიჯვნას ამჯობინებენ: „აღარ ვიცი უკვე ისე ვიყავი მონიტორინგიდან რომ წამოვედი გიჟივით მეტირებოდა. 2 თვე მაინც უნდა დავისვენო ექიმებისგან და წამლებისგან თორემ ცუდათ მაქვს საქმე.“²⁶⁹ განსაკუთრებულად აუტანელია გაურკვევლობის შეგრძნება და სხვადასხვა ექიმის სხვადასხვა მიდგომა: „ძან დავიღალე, ყველა ერთმანეთის საპირისპიროს ამბობს. ნერვები აღარ მყოფნის უკვე, სადმე მინდა ტყეში გადავსახლდე ერთი 4 თვით და არავის დანახვა აღარ მინდა.“²⁷⁰ მძიმე პერიოდებში უშვილო ქალებსთვის განსაკუთრებით რთულია იმ ადამიანების ისტორიების გაგება, რომლებიც აბორტის მეშვეობით იშორებენ არასასრულ ორსულობას: „ვიცი რომ ესეთი რაღაცები არ უნდა ვთქვა მაგრამ ეხოსკოპიის რიგში რომ ვიყავი, ერთ ქალს ჰკითხა ექიმმა აბორტი რამდენი გაქვს გაკეთებულიო და ძალიან

²⁶⁷ Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2014 წლის 16 ნოემბერს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=34701832&st=105>

²⁶⁸ მაკა, 35 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ოქტომბერში

²⁶⁹ Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2015 წლის 5 თებერვალს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=34728118&st=15>

²⁷⁰ იქვე

ძალიან ბევრიო-უპასუხა... მე კიდევ ვიჯექი და ცრემლები მომდიოდა რომ ამდენი ხანია შვილს ვნატრობ და ზოგი ვერ ითვლის რამდენი აბორტი აქვს გაკეთებული (sad.gif) ზოგჯერ ძალიან უსამართლო მგონია ეს ცხოვრება.“²⁷¹ ამ უიმედობის დროს ქალებს ძალიან ეხმარებათ მათ მდგომარეობაში მყოფი, ან წარსულში მსგავსი გამოცდილების მქონე ქალების მხრიდან გამამხნეველი სიტყვების მოსმენა. უმეტეს შემთხვევაში გამამხნეველები სასოწარკვეთილებაში მყოფ ქალებს დადებით ემოციებზე კონცენტრირებას ურჩევენ, რაც პირველ რიგში მომავალი წარმოსახვითი დედობის ბედნიერებას უკავშირდება:

„ახლაც ძალიან მესმის თქვენი გოგოებო. შვილის ყოლის სურვილს და ფიქრს ვერ აუკრძალავთ თქვენ თავს და ნურც ეცდებით - არ ყოფილა დღე მე პირადად არ მეფიქროს ორსულობაზე, შვილის ყოლაზე და დედობაზე. უბრალოდ ეცადეთ პოზიტივისკენ წაიყვანოთ თქვენი ფიქრები. არ ჩაიციკლოთ იმაზე რომ ბევრს წვალობთ თქვენ როცა სხვას ‘ლანგარზე აქვს მორთმეული’ ასე ვთქვათ და ლამისაა პირველ ღამეს ორსულდებიან. არ იფიქროთ იმაზე რომ ყოველ თვე უფრო ხშირად თუ არა ექიმის და ლაბორატორიის კარებების წინ ხართ ატუზულები და სხვები ნაგავში და ქუჩაში ყრიან შვილებს. არ იფიქროთ ციკლის ბოლოს ერთ ხაზიან ტესტებზე და იმედგაცრუებაზე როცა სხვა აბორტს იკეთებს იმიტომ რომ შვილი არ უნდა. იფიქრეთ იმაზე რა იქნება როცა დაორსულდებით, იოცნებეთ იმაზე როგორ გაზრდით და აღზრდით თქვენს შვილებს. ყოველი სარკეში ჩახედვისას თქვენ თავებს შეუძახეთ რომ აუცილებლად გახდებით დედები და ლოდინი გაცილებით მარტივი იქნება. წუთიერი დეპრესიული შემოტევები ყველას გვაქვს მაგრამ არ მისცეთ საშუალება ამ დეპრესიამ თქვენთან დიდხანს დაიბუდოს.“²⁷²

გარდა ფსიქოლოგიური წნეხისა, უშვილო ქალებს უწევთ საკუთარი სხეულებრივი პრაქტიკების განსაკუთრებული კონტროლი. ისინი იღებენ უამრავ მედიკამენტს, ცდილობენ ჯანსაღად კვებას, აკონტროლებენ ბაზალურ წნევას და სხვადასხვა

²⁷¹ Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2015 წლის 5 თებერვალს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=34728118&st=30>

²⁷² Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2015 წლის 12 თებერვალს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=34728118&st=240>

მაჩვენებლებს, ერიდებიან ფიზიკურ დატვირთვას, ცხელ წყალში დაბანას. ეს ყველაფერი ძალიან მძიმედ აისახება მათ ნერვიულ მდგომარეობაზე:

„აუ მეც მასე მგონია, როცა ცხოვრებით დავტკბები მაშინ მეღირსება ორსულობაც.. ეხლა ბოლომდე ვერაფრით ვერთობი.. ზაფხულში ზღვაში შიშით ჩავდივარ და მილიონ დამცავს ვხმარობ ყველანაირი ბაქტერიისგან და ზამთარში თხილამურზე რო ვდგავარ იქაც გული მისკდება ორსულად არ ვიყო არ მომეშალოსთქო.. ნუ მოკლეთ ფსიხოზია რა.“²⁷³

იმედგაცრუებას ყველაზე მძიმეს ხდის საკუთარი არასრულფასოვნების და გამოუსადეგარობის შეგრძნება: „გუშინ საშინელი დეპრესია მქონდა გაუმსკდარი ფოლიკის გამო, თავი უვარგის ხორცის ნაჭრად მიმაჩნია ხოლმე (sad.gif sad.gif) , დღეს უკვე ლაპაროს იმედით გადამიარა. ღმერთი თქვენკენ!“²⁷⁴

მყარი ფინანსური მდგომარეობის მქონე ქალებს უფრო უადვილდებათ მკურნალობის წარუმატებლობასთან შეგუება და ახალი ცდისთვის მომზადება: „ღმერთის ნებაა, რომ არასდროს არ მინერვიულია და დამიხევია უკან. ამაში ფინანსური კავშირიც არის ჩადებული, მაგრამ იმდენად დიდია შენი იმედი, რომ ღმერთი მოგცემს შვილებს, რომ აქ უკან არ დამიხევია. პრინციპულად დრო ძალიან მალე გადის და იმედი არასდროს არ კვდება. არავის არ სჭირდება არც ზედმეტი ფულის ყრა, არც ზედმეტი ემოციების დახარჯვა, იმიტომ რომ სულ ფიქრობ, რომ შვილებისთვის უნდა გამოიყენო ეს ყველაფერი.“²⁷⁵

ლიკამ დაახლოებით ათწლიანი მკურნალობის შემდეგ გადაწყვიტა ექსტრაკორპორალური განაყოფიერების გაკეთება. პირველმა ცდამ უშედეგოდ ჩაიარა, მეორე ცდა კი სასურველი შედეგით დასრულდა. უშუალოდ განაყოფიერების პროცესს იხსენებს როდორც მძიმეს, განსაკუთრებით მაშინ, როცა ცდას არ მოაქვს სასურველი შედეგი: „ძალიან მტკივნეულ თემაა. რომ არ გამოსულიყო ეს მეორე ცდაც არ ვიცი.

²⁷³ Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2015 წლის 11 თებერვალს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=34728118&st=225>

²⁷⁴ როდესაც ინფორმანტი ამბობს სიტყვა ლაპაროს, იგულისხმება ლაპარასკოპია. Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2015 წლის 11 თებერვალს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=34728118&st=225>

²⁷⁵ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

ადამიანის ორგანიზმის ინგრევა ამდენი სტიმულაციით და ამდენი წამლებით. იმიტომ არა რომ რაღაც გტკივა, ან არ გტკივა. უბრალოდ ინგრევი და არადა შვილს სჭირდება ქმედითუნარიანი, ჯანმრთელი დედა. ხარჯი კიდევ ხარჯია. საერთოდ არავინ არ თქვას, რომ რამეში მენეჯმენტი არ არის მთავარ როლში. ამას ძალიან დიდი ფული სჭირდება, რომ შენ წახვიდე ეკო განაყოფიერებაზე და მიიღო შენი შვილები.“²⁷⁶

ლალი იხსენებს, თუ რა რთული იყო ლოდინი: ხელოვნური სტიმულაციების, ხანგრძლივი მკურნალობის, ექიმთან პერმანენტული ვიზიტების გაძლება. ლალის მიაჩნია, რომ ეს ყველაფერი მატერიალურად და ფსიქოლოგიურად მძიმე გადასატანია, დაძაბულობა კი ხშირად უკუშედეგს იძლევა. მისი აზრით, იმ ვიტრო განაყოფიერების მეორე ცდა იმიტომ გამოდგა წარმატებული, რომ აღარ სჯეროდა, რომ რამე გამოვიდოდა.²⁷⁷

ლოდინის პროცესს შედარებით ასატანს ხდის ქალის დაკავებულობა. ამ დროს ქალი სხვა რაღაცეებსაც აქცევს ყურადღებას და არ ხდება მხოლოდ ერთ სურვილზე მიმართული:

„შენ რომ თვითრეალიზებული და დაკავებული ხარ, გადის ცხოვრება. ეს არ არის ის, რომ დაჯდე უსაქმოდ და რაღაცას ელოდო. ჩემს ცხოვრებაში სულ რაღაც ხდება. მე არ ვარ სახლში ჩამჯდარი ადამიანი. სულ მეგობრები, სტუდენტები, სამსახური, წასვლა-წამოსვლა, ეს ყველაფერი შეთავსებული მკურნალობასთან, იმასთან, ამასთან.“²⁷⁸

ჩემ მიერ გამოკითხული ქალების აზრით, უშვილობის ხანგრძლივი პერიოდი ძალიან ბევრ ოჯახზე ნეგატიურად მოქმედებს. ნანკას შემთხვევაში უშვილობის დიაგნოზი ოჯახის დანგრევის ერთ-ერთი ბიძგი გახდა. ნანკა 19 წლის გათხოვდა, შვილის გაჩენა ოთხი-ხუთი თვის განმავლობაში არ უნდოდა, თუმცა თავსაც არ იცავდა, მოგვიანებით კი აღმოაჩინა, რომ არ ორსულდებოდა.²⁷⁹ იხსენებს, რომ უშვილობა „როგორც საქართველოში ხდება ხოლმე“ ყველას მისი ბრალი ეგონა. დაახლოებით

²⁷⁶ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

²⁷⁷ ლალი, 45 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნოემბერში

²⁷⁸ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

²⁷⁹ ნანკა, 28 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნოემბერში

გათხოვებიდან ერთ წელიწადში დაიწყო ექიმებთან სიარული, უამრავი ფაქტორი იყო გამოსარიცხი და როგორც იხსენებს, ძალიან ბევრი ფული დახარჯა. ამ გამოკვლევების შემდეგ აღმოაჩინეს, რომ რეალურად პრობლემა ქმარს ჰქონდა, რაც ნანკამ მძიმედ აღიქვა:

„ძან ცუდად გავხდი. შეიძლება შვილი არ გინდოდეს ერთი წელი, ორი წელი, სამი წელი. მაგრამ იმას ხომ აცნობიერებ, რომ დადგება პერიოდი და მოგინდება. იმას რომ ხვდები, რომ შეიძლება არასდროს არ გახდე დედა, ფსიქოლოგიურად კატასტროფულად გთრგუნავს. მით უმეტეს, მერე ხალხი რომ გეკითხება, ვაიმე რას შვებით, რატომ არა? როგორ არა? ეგ უკვე ძან გამაღიზიანებელია. ამან ურთიერთობის გაფუჭებაზე ძან იმოქმედა. მაგის გამო გავშორდითქო ვერ ვიტყვი, მაგრამ ძალიან დიდი გავლენა იქონია.“²⁸⁰

ლიკას აზრით, ოჯახურ სიტუაციას განსაკუთრებით ძაბავს ის, თუ ცოლი და ქმარი უშვილობას ერთმანეთს აბრალებს და თუ მათ ზედმეტად ბევრი დრო აქვთ ამ თემაზე საფიქრელად: „თუ საქმე ბრალეულობამდე მივიდა, იქ ყველაფერი დანგრეულია. ჩემი მეუღლეც და მეც ძალიან რეალიზებულები ვართ და ამან დადებითი გავლენა მოახდინა.“²⁸¹

ლოდინის შემდეგ სასურველი შედეგის მიღწევა ქალებისთვის ასევე დიდ ემოციებს უკავშირდება:

„ბოლოს კალენდარს რომ ჩავხედე და ვნახე ოთხი დღე მქონდა გადაცდენილი, ძალით ვიყიდე ტესტი, თან საკუთარ თავს ვერ ვიტანდი, რადგან დაფიცებული მქონდა, რომ ტესტს არასოდეს აღარ გავიკეთებდი და მაშინვე გაწითლდა. არადა მანამდე რამდენჯერ წარმომიდგენია, რომ ისტერიკაში ჩავვარდებოდი, სიხარულით ვიკვივლებდი. რა კვილი, გაოგნებული ვიდექი და ცრემლები ჩამომდიოდა. თან სამსახურში ვიყავი...“²⁸²

²⁸⁰ ნანკა, 28 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნოემბერში

²⁸¹ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

²⁸² Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2015 წლის 8 თებერვალს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=34728118&st=135>

„მჯერა რომ არ არსებობს უშვილო ქალი, არსებობენ უცოდინარი ექიმები, რომელთა წყალობით ვკარგავთ დროს, ფულს და რაც მთავარია ნერვებს. მაგრამ ეს ყველაფერი დროებითია, რაზეც ამ თემის გოგოების მაგალითები გვიჩვენებს.“²⁸³

დედობისთვის ბრძოლა არა მხოლოდ დაორსულებას, არამედ შემდეგ ნაყოფის შენარჩუნებას და ბავშვის უსაფრთხო გარემოში გაჩენას გულისხმობს, ეს ყველაფერი კი დიდ ფიზიკურ ამტანობას და სოლიდურ თანხებს უკავშირდება: „დედობა ძვირია, თუ ფული არ გაქვს, შენ ვერ გახდები დედა.“²⁸⁴ საინტერესოა, რომ კლინიკის შერჩევისას განსაკუთრებით კარგ მახასიათებლად მიიჩნევა ამ კლინიკის კავშირი უცხოეთთან. სწორედ ამიტომ საქართველოში სულ უფრო მრავლდება ისეთი კლინიკები, რომელთა დასახელებებშიც ქართულთან ერთად მოცემულია სხვა, ტექნოლოგიური განვითარების თვალსაზრისით უფრო წინწასული ქვეყანა. ლიკამ ისრაელშიც იმკურნალა, საბოლოოდ კი ბავშვები საქართველოში არსებულ კლინიკაში გააჩინა, რომლის მიმართ ნდობაც სწორედ კლინიკის უცხოეთთან კავშირს ეყრდნობა: „მე მივმართე იმიტომ, რომ ეს არის ქართულ-ამერიკული ისრაელის კლინიკა.“²⁸⁵

ინ ვიტრო განაყოფიერებისთვის დიდი თანხაა საჭირო, თანხა დაახლოებით ოთხჯერ იზრდება, თუ ექიმი წყვილს სუროგატის ჩარევას ურჩევს. მაკას ჯანმრთელობის პრობლემების გამო სუროგატის მომსახურეობა დასჭირდა. როგორც მაკა მეუბნება, ის და მისი მეუღლე ამ ხარჯს ბანკში ბინის ჩადების გარეშე ვერ შესწვდებოდნენ. გარდა ფიქსირებული თანხისა, წყვილს დამატებით სჭირდება ორსულობის დროს სუროგატისათვის კომფორტული გარემოს შექმნის თანხა, თუმცა როგორც მაკა ამბობს, ეს ნებაყოფლობითია. მიუხედავად იმისა, რომ სუროგატის ძალიან მაღლიერია და ფიქრობს რომ მის ვალს ვერასდროს გადაიხდის, დღემდე დარწმუნებულია, რომ მისი სხეული

²⁸³ Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2015 წლის 8 თებერვალს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=34728118&st=135>

²⁸⁴ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

²⁸⁵ იქვე

სუროგატზე უფრო კარგად აიტანდა ორსულობას.²⁸⁶ სუროგატის ორსულობის ცხრა თვე მაკასთვის ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი და ურთულესი პერიოდია. მას ძალიან ხშირად ნახულობდა და დღეში რამდენჯერმე ურეკავდა. ხშირად, ტელეფონის სუროგატს 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.

ლიკა იმ მომენტს იხსენებს, როდესაც ორსულობის შესახებ გაიგო: „ხომ წარმოგიდგენია ელენე, მე ვწვალობ, ვწვალობ, ვწვალობ და რაღაც გამოკვლევების შემდეგ რომ დადგა ორსულობა და ეხოზე რომ მითხრეს, რომ სამია, შენ ხო წარმოგიდგენია, რა დამემართა.“²⁸⁷ ლიკას სამი ბავშვის დედობა დაგემილი არ ჰქონია და ვერც კი წარმოიდგენდა თუ ამ ფაქტის წინაშე დადგებოდა, თუმცა მაინც კატეგორიულად დაუპირისპირდა კლინიკის ხელმძღვანელს, რომელიც უსაფრთხოების მიზნით ერთი ემბიონის მოცილებას ურჩევდა: „ეხოზე მითხრა კლინიკის დირექტორმა: ლიკა, სამი ტყუპია, მაგრამ ერთი უნდა ამოვიღოთ, რედუქცია. გავგიჟდი და ვუთხარი არა, ღმერთმა მომცა სამი, მეყოლება სამი. როგორც არ უნდა განვითრდეს მოვლენები, მე ჩემს შვილზე აბორტს ვერ გავაკეთებ.“²⁸⁸ ამ გადაწყვეტილების გამო ლიკას ძალიან დიდი სირთულეები შეხვდა. ჯანმრთელობის მდგომარეობა დაუმძიმდა, ნაადრევი მშობიარობა გახდა საჭირო და ბავშვები ძალიან მცირე წონის დაიბადნენ: „ჩვენ ვიბრძოდით სიცოცხლისათვის კოლექტივთან ერთად. არ მავიწყდება, ეს გაგრძელდა თვენახევარი. რომ გამოგვწერეს უკვე მთელი კლინიკა გვაცილებდა, მაშინ იყვნენ 1.300 გრამი. ამბობდნენ, რომ ეს იყო კლინიკის გამარჯვება (...) დღენაკლულობა პრობლემა არ არის. დღენაკლულობა იძლევა არა მარტო მედიცინით, არამედ სიყვარულით.“²⁸⁹ ლიკას თხრობა გვიჩვენებს, თუ როგორ მონაცვლეობენ მის ისტორიაში ღმერთი და მედიცინა და როგორი ამთლიანებენ ისინი ერთმანეთს. კლინიკაში მისვლა და იმ ვიტრო განაყოფიერების ჩატარება ლიკას

²⁸⁶ მაკა, 35 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ოქტომბერში

²⁸⁷ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

²⁸⁸ იქვე

²⁸⁹ იქვე

რაციონალური გადაწყვეტილებაა, თუმცა კლინიკის დირექტორის მხრიდან ასევე რაციონალური რჩევის მიღებისას, ლიკა მესამე ტყუპის მოშორებაზე თანხმობას უარს აცხადებს იმ მოტივით, რომ ამ ყველაფერში ღმერთის ნებაა ჩარეული.

გარდა ფინანსური სირთულისა, ინ ვიტრო მეთოდის გამოყენებას ზოგიერთი რესპონდენტის აზრით თან ახლავს გარკვეული გაუმჭვირვალობა. ლიკას თქმით, მთელ ამ პროცესში რჩება საკითხები, რომლებშიც ვერავინ ვერ გარკვევს:

„ჩემი პირველი გაურკვეველი შედეგი რომ დადგა, ვერავინ ვერაფერი ვერ მითხრა, თუ რატომ. მთელი კლინიკის გუნდი კონფერენციაზე იყო წასული, ჩემი ექიმიც ასევე. მეორე ექიმმა რატომღაც იჩქარა და ჩემი პირველი ცდა იყო უშედეგო. ეს არის ემოციები, ეს არის დრო, ეს არის ფული, ეს არის იმედისგაცრუება. არაგამჭვირვალე იყო ეს პროცესიც, იმიტომ რომ ამ გოგომ ვერ მითხრა რა მოხდა. სადაც ფულს ხარჯავ, სადაც იმედი არ არის გამართლებული, იქ ყველაფერს აქცევ ყურადღებას.“²⁹⁰

ასევე ლიკას აწუხებს გაყინული ემბრიონების საკითხი. ის შვილის გაჩენას აღარ აპირებს, ამიტომ სჭირდება განცხადების დაწერა და კლინიკისთვის მიმართვა, რათა მის თვალწინ გაანადგურონ გაყინული ემბრიონები: „ძალიან მიჭირს ამის გაკეთება, შენს შვილებს აგდებ ხო? ეს მართალია უჯრედის დონეზეა, მაგრამ მაინც. ამდენი ხანი გავიდა და კლინიკას არ დაურეკია ჩემთვის, რაც ძალიან დიდ ეჭვს იწვევს. არ დაურეკავთ რომ მითხრან: შენ კი გადაიხადე ფული, მაგრამ ახლა რას ვშვებით? ეს პროცესიც ჩემთვის გაუმჭვირვალეა.“²⁹¹ კატო, რომელმაც ინ ვიტრო განაყოფიერების სამი უშედეგო ცდა ჩაიტარა, ამბობს, რომ ამ საკითხში უკეთ გარკვევამ ძალიან ბევრი საშიშროება დაანახა, რაც ამ პროცესის გაუმჭვირვალეობის თანმხლები ფაქტორებია. კატოს აზრით პრობლემაა, რომ ინ ვიტრო განაყოფიერების დეტალები კანონით არ რეგულირდება: „მე პირველი ოპერაციის დროს ექიმმა მითხრა, რომ ექვსი კვერცხუჯრედი ამოგივიდაო. ამის გადამოწმების მექანიზმი მე არ მქონდა, ამას ვერ ნახულობ, შენ ხარ საოპერაციო მაგიდაზე. მერე დამირეკა და მითხრა, რომ ამ ექვსიდან სამი განაყოფიერდა, დაცული

²⁹⁰ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

²⁹¹ იქვე

რითი ვარ რომ ეს სიმართლეა და ის სამიც არ განაყოფიერდა? რეალურად შეიძლებაოდა ჩემი კვერცხუჯრედი ვინმესთვის გადაეტანათ.“²⁹²

ქალების რელიგიურობა

„ღმერთი სხვა არის და ამათი შექმნილი ეკლესია სხვა არის.“²⁹³

ჩემი ინფორმანტებიდან არც ერთს არ უთქვამს, რომ არ სწამს ღმერთი, თუმცა საკუთარი რელიგიურობა ყოველმა მათგანმა სხვადასხვანაირად აღწერა. ყველა გამოკითხული ქალი თავს მიაკუთვნებს მართლმადიდებელ ეკლესიას, თუმცა მხოლოდ რამდენიმე იცავს სისტემატიურად მარხვას, ჰყავს მოძღვარი და მონაწილეობს სხვადასხვა ქრისტიანულ საიდუმლოებებში. ინფორმანტების უმეტესობა თავს უფრო რელიგიურად მიიჩნევს, ვიდრე ეკლესიურად. მათგან რამდენიმემ საეკლესიო ცხოვრებაში ნაკლები ჩართულობის მიზეზად თავად ეკლესიის დღევანდელი სახე დაასახელა, დანარჩენები კი მიიჩნევენ, რომ უბრალოდ თვითონ არ არიან მზად ეკლესიურ ცხოვრებაში მეტად ჩასართველად.

თაკო ბავშვის გაჩენამდე ატიურად დადიოდა ეკლესიაში და ყოველთვის იცავდა მარხვას, ახლა კი დანანებით ამბობს, რომ ბავშვის გამო ეკლესიაში სიარულის დრო აღარ რჩება, თუმცა მაინც ფიქრობს, რომ რელიგიური ადამიანია და მეუბნება, რომ თავისი მწრამსი აქვს. მისთვის ყოველდღიური რელიგიური პრაქტიკაა ძილის წინ ლოცვა: „თუ დამავიწყდა, შეიძლება გამეღვიძოს და ავდგე.“²⁹⁴ გარდა ამისა თაკო ცდილობს, რომ ბავშვიც რელიგიურად აღზარდოს, რაც ამ ეტაპზე ყოველ კვირა ზიარებაში გამოიხატება.

ნანკა მათ შორისაა, ვინც მაქსიმალურად დაშორებულია საეკლესიო ცხოვრებისგან (არც ჯვარს ატარებს, არც მოძღვარი ჰყავს, არც მარხულობს), თუმცა თავს ათეისტად მაინც არ მიიჩნევს: „მწამს, მაგრამ ჩემთვის. რელიგიური ცხოვრება რასაც ჰქვია: მარხვის დაცვა, ეკლესიაში სიარული, თუნდაც ფასადურად, ეგრე არ ვარ. ისე ვცდილობ ვიცხოვრო, რომ

²⁹² კატო, 49 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნომებერში

²⁹³ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

²⁹⁴ თაკო, 24 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის აპრილში

ვილაცას ზიანი არ მივაყენო. ხანდახან მიფიქრია კიდევ, რომ წავალ ეკლესიაში, მაგრამ თითქოს რაღაც მაკავებს.²⁹⁵ ნინუცას მხრიდან ეკლესიის კრიტიკა გამოწვეულია როგორც რწმენის მიმართ დამოკიდებულების ცვლილებით, ასევე უკმაყოფილებით დღევანდელი სამღვდლოების მიმართ:

„არ ვარ ათეისტი, მაგრამ ეკლესიაში სირბილით თავს ნამდვილად არ ვიკლავ. მე არ მიმაჩნია სწორად, რომ თუ ადამიანს სწამს, მაინცდამაინც 24 საათი ეკლესიაში უნდა იჯდეს. თან თუ ამ ყველაფერს, მაგალითად მარხვას ვერ ახერხებს სრულფასოვნად, უაზროდ გაკეთებას მირჩევნია საერთოდ არ გავაკეთო. მე დღევანდელი მამაოების არ მჯერა, ისინი ჩემთვის მაგალითი არ არიან.“²⁹⁶

თეა ბავშვობაში მარხვას იცავდა და გერმანიაში ცხოვრებისას მოძღვარიც ჰყავდა, თუმცა ამჟამად მოძღვარი არ ჰყავს, რადგან პერიოდულად სხვადასხვა ეკლესიებში აკვირდებოდა წირვა-ლოცვას, ქადაგებებს და ვერ შეარჩია მოძღვარი. თეას უნდა რომ ქართული მართლმადიდებლური ეკლესია უფრო განვითარებული იყოს, აღიზიანებს „ცუდად მოაზროვნე მამაოები.“²⁹⁷ მიუხედავად კრიტიკული დამოკიდებულებისა, თავად ეკლესიის სივრცე მასზე დამამშვიდებლად მოქმედებს. ცუდად ყოფნის დროს ეკლესიაში მიდის, უბრალოდ ჯდება და წყნარდება.

ლიკა ცდება ცალკეული სასულიერო პირების არაკომპეტენტურობის საკითხს და ეკლესიაში არსებულ სისტემურ პრობლემებზე აკეთებს აქცენტს: „ძალიან ბევრი ადამიანია უკვე, ვინც დაანება ეკლესიაში სიარულს თავი, იმიტომ რომ არ ესმით ამათი ქადაგება, ამათი ფულების გამომძალველობა. ძალიან დიდი პრობლემებია.“²⁹⁸ თუმცა აღსანიშნავია, რომ ეკლესიის კრიტიკა არ გულისხმობს ინფორმანტის არეარელიგიურობას. ის რესპონდენტებიც კი, რომლებიც ეკლესიის მიმართ ცუდად არიან განწყობილები, თავს ახასიათებენ, როგორც მორწმუნეს: „ეკლესია და მორწმუნეობა სხვადასხვა რაღაცაა. ჩვენმა ეკლესიამ თავი გამოიჩინა კიდევ სხვადასხვა უბედურებაში, თუმცა მე თვითონ ძალიან მორწმუნე ადამიანი ვარ.“²⁹⁹ საკუთარი რწმენის

²⁹⁵ ნანკა, 28 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნოემბერში

²⁹⁶ ნინუცა, 31 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის სექტემბერში

²⁹⁷ თეა, 34 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის მარტში

²⁹⁸ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

²⁹⁹ იქვე

დასადასტურებლად ლიკას მაგალითად თავისი შვილები მოჰყავს, რომლებსაც წმინდანების სახელები ჰქვიათ. ასევე ყვება, რომ ძალიან უყვარს სხვადასხვა წმინდა ადგილების მონახულება, ეწევა ქველმოქმედებას და მონასტრებშიც ყოველთვის მიაქვს რაღაც:

„არ მყავს მოძღვარი, თუმცა ძალიან მიახლოებული პირი ვარ ეკლესიურად ძალიან მაღალი იერარქიის თანამდებობის პირებთან. ძალიან კეთილგანწყობა მაქვს იმ ადამიანებისა, ვინც არის პროგრესული და მათგან არასდროს მქონია რამე უკანდასახევი. ჩემთან ეს იყო დალოცვით, რომ უნდა გადავიტანოთ ბევრი პრობლემა. ჯერ ერთი, შენდამი ყველა განწყობილია ისე, თუ რა გაქვს გაკეთებული ეკლესიისთვის. ჩვენ ქველმოქმედებას ვეწევით. მერე სულ დავდივარ წმინდა მიწაზე, იერუსალიმში, მთელ ისრაელში, სხვა ურთიერთობები მაქვს ქართულ რელიგიურ მომენტებთან და ზოგადად უფრო ფართო მასშტაბებთან.“³⁰⁰

მიუხედავად ეკლესიის კრიტიკისა, რელიგია მნიშვნელოვან ფაქტორად იკვეთება ისეთ საკითხებში, როგორებიცაა: ქალის მიერ პარტნიორის შერჩევა, კონტრაცეფციის გამოყენება და აბორტის მიმართ დამოკიდებულება. თეა მიიჩნევს, რომ თუ მისი მომავალი ქმარი უცხოელი იქნება, ურჩევნია მართლმადიდებელი იყოს და იმ შემთხვევაში თუ არ იქნება, აუცილებლად „გამართლმადიდებლებს.“³⁰¹ ანა გერმანიაში გათხოვდა და მისი საქმრო კათოლიკე იყო, თუმცა მანამდე არ დაქორწინდა, სანამ მომავალმა ქმარმა აღმსარებლობა არ შეიცვალა და მართლმადიდებლად არ მოინათლა.³⁰² ანას თქმით, მისი ქმარი ნამდვილად დაინტერესდა მართლმადიდებლობით, კარგად გაეცნო ამ რელიგიას და სანამ მოინათლებოდა რამდენჯერმე ჰქონდა გასაუბრება მართლმადებებელ მოძღვართან. თიკო თავს ეკლესიურ ადამიანად მიიჩნევს და ბავშვებსაც ნათლობიდან სისტემატიურად აზიარებს, მასაც და მის ოჯახის წევრებსაც ჰყავთ მოძღვარი და მარხვასაც იცავს.³⁰³ მძიმე მარხვის პერიოდში, ან ზიარების წინ თავს იკავებს ქმართან სექსუალური კავშირის ქონისგან. თიკოს რელიგიურობა დიდ როლს

³⁰⁰ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

³⁰¹ თეა, 34 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის მარტში

³⁰² ანა, 31 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის იანვარში

³⁰³ თიკო, 32 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის დეკემბერში

ასრულებს მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილებების მიღებისას. პირველი შვილი გათხოვებიდან მალევე გაუჩნდა, მეორეზე კი დაუგეგმავად დაორსულდა. იმ პერიოდში პირველი შვილი რამდენიმე თვის ჰყავდა, თან წამლებს სვამდა და ექიმებმა უთხრეს, რომ თითქმის 50%-იანი შანსი იყო იმისა, რომ ბავშვი ჯანმრთელი არ დაიბადებოდა და ჯობდა ნაყოფის მოშორება. თიკომ ძალიან განიცადა ეს მდგომარეობა, მაგრამ ექიმების რეკომენდაციის მიუხედავად ერთ კვირიანი ფიქრის შემდეგ მაინც ორსულობის შენარჩუნება გადაწყვიტა. ამბობს, რომ ეს გადაწყვეტილება ღმერთმა მიაღებინა. თუმცა თიკოს ცხოვრებაშიც არის ისეთი დილემები, როდესაც ეკლესიის დირექტივებისგან გადახვევას ამჯობინებს. კონტრაცეფციის მიმართ ეკლესიის ნეგატიური დამოკიდებულების მიუხედავად, თიკო მეორე შვილის შემდეგ ორსულობისაგან თავის დასაცავად სპირალს იყენებდა, თუმცა იხსენებს, რომ მოძღვრისგან არ ჰქონდა კურთხევა. ამ შემთხვევაში, თიკო მისი აღქმით, დიდი და პატარა ცოდვებიდან ნაკლებად მძიმე ცოდვის გაკეთებას ირჩევს. აცხადებს, რომ აბორტს არასდროს გაიკეთებს, მაგრამ რაკი თითოეულ ბავშვს ძალიან დიდი ფინანსური და ფიზიკური რესურსი სჭირდება, ამიტომ გარკვეული ტიპის თავდაცვა გამართლებულად მიაჩნია. ეს რელიგიურ წესსა და მის ცხოვრებისეულ პრობლემებს შორის გამოძებნილი კომპრომისია. ზუსტად იგივე დამოკიდებულება აქვს კონტრაცეფციის მიმართ 24 წლის თავოსაც. ის თავს იცავს, რადგან ფიქრობს, რომ ჯერჯერობით მხოლოდ ერთი შვილის აღზრდის საშუალება აქვს, თუმცა კონტრაცეფციის შესახებ საკუთარ მოძღვარს არაფერს ეუბნება, რადგან მასთან ინტიმურ საკითხებზე დალაპარაკება ერიდება. თავოსთვის კონტრაცეფციის გამოყენება აბორტისაგან თავის არიდების საშუალებაა, რომელსაც დიდ ცოდვად მიიჩნევს.³⁰⁴ აღსანიშნავია, აბორტი თითქმის ყველა გამოკითხულ ქალს სრულიად მიუღებლად მიაჩნია და ზოგიერთი მათგანი მას სრულიად ათანაბრებს მკვლელობასთან.

თეა თავს უფრო რელიგიურად მიიჩნევს, ვიდრე ეკლესიურად, თუმცა რიტუალებიც მოსწონს. თეა ამბობს, რომ მისთვის ჯვრისწერა საკრალურია, როცა ამ რიტუალში მონაწილეობ, 100%-ით უნდა იყო დარწმუნებული, რომ სწორ ნაბიჯს დგამ. მიუხედავად იმისა, რომ ოთხი წლის განმავლობაში გათხოვილი იყო, ქმართან არც ხელი ჰქონდა

³⁰⁴ თაკო, 24 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის აპრილში

მოწერილი და არც ჯვარი დაწერილი. როგორც იხსენებს, თავიდან მამამთილის ჩამოსვლას ელოდებოდნენ, რომელიც საქართველოში არ იყო, ქმართან ერთწლიანი თანაცხოვრების შემდეგ ეს დარწმუნებულობა გაუქრა და შემდეგ იმიტომ აღარ დაუწერია ჯვარი. აქაც საინტერესოა ერთგვარი პარადოქსი. თეამ იცოდა, რომ ჯვარდაუწერლობა რელიგიური პერსპექტივიდან ცოდვად მიიჩნეოდა, თუმცა სწორედ ჯვრისწერის რიტუალის საკრალურად აღქმამ გადააწყვეტინა, რომ არ გადაედგა ეს ნაბიჯი მაშინ, როდესაც აღარ იყო ქორწინების სიმყარეში დარწმუნებული.

საინტერესოა ჩემი ინფორმანტების ისტორიებში არსებული საკრალური ელემენტები. მაკამ დიაგნოზის დასმის შემდეგ სუროგატის ძებნა დაიწყო. სუროგატის ცენტრში რამდენიმე გოგოს ფოტო ანახეს და მათი პირობები გააცნეს. მან ერთ-ერთი აირჩია, თუმცა მისმა მეუღლემ და ბიძაშვილმა სხვა სუროგატი შეარჩევინეს. ამ არჩევანში მაკა ღვთაებრივ მინიშნებას ხედავს: „პირველად რომ ვნახე ზუსტად ერთნაირი ზედა გვეცვა, შარვალი, ფეხსაცმელი, თმა ერთნაირად.“³⁰⁵

კატო იხსენებს, რომ იმ ვიტრო განაყოფიერების უმედეგობის გამო ბავშვის აყვანა გადაწყვიტა, თუმცა ასაყვანი ბავშვი ვერანაირად ვერ მოძებნა და ერთ საღამოსაც უკვე იმედდაკარგულს ტირილით ჩაეძინა. კატოს სიზმარში თეთრებში ჩაცმული გარდაცვლილი ძმა დაესიზმრა, რომელსაც უკან ახალგაზრდა, თავსაფრიანი გოგო ედგა: „ჩემმა ძმამ მომკიდა ხელი, მაგრად მომიჭირა და არ დამანახო შენს თვალზე ცრემლიო. როცა გამეღვიძა, ისეთი შეგრძნება მქონდა, რომ ისევ ხელი ჰქონდა მოკიდებული. დავუძახე ჩემს მეუღლეს და ვუთხარი: ხვალ მე ბავშვს ვიპოვითქო.“³⁰⁶ როგორც კატო ამბობს, სწორედ მეორე დღეს იპოვა ის გოგონა, რომელიც ბევრი ბიუროკრატიული წვალეების შემდეგ მისი შვილი გახდა: „ღმერთი არ მომცემდა, ის რომ ჩემთვის არ ყოფილიყო გაჩენილი, ეს ღმერთის წყალობა იყო.“ კატო იხსენებს, რომ მოგვიანებით სამარშუტო ტაქსში წმინდა ნინოს ხატის დანახვისას მიხვდა, რომ ის ახალგაზრდა ქალი, რომელიც სიზმარში მის ძმას ზურგსუკან იდგა, წმინდა ნინო იყო. კატო ამასაც ღვთის შეწევნასთან და აყვანილი ბავშვის სახელთან აკავშირებს, რომელსაც ნინო ერქვა.

³⁰⁵ მაკა, 35 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ოქტომბერში

³⁰⁶ კატო, 49 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნოემბერში

ეკლესია, ეპისტოლე და საკუთარი არჩევანის მორალური გამართლება

„ძალიან უცნაური რამეა ორგანიზმი და უფრ მეტად ღვთის განგებულება! ღმერთს ყველაფერი შეუძლია.“³⁰⁷

როგორც სიღრმისეულ ინტერვიუებში გამოკითხული ქალები, ასევე მომავალი დედების ფორუმის წევრები დეტალურად ერკვევიან სამედიცინო ტერმინოლოგიაში, მიმოიხილავენ საკუთარი და სხვა ქალების ჯანმრთელობის პრობლემებს, ერთმანეთს სხვადასხვა ექიმებს და კლინიკებს ურჩევენ, ზოგჯერ დიაგნოზის შესახებაც ეკითხებიან და მიმართულებას აძლევენ. მიუხედავად ამ ყველაფრისა, მათი ნაწერიცა და საუბარიც საკვსა ფრაზებით: „ღმერთის შეწყვენით“, „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.

მიუხედავად რელიგიური ფაქტორის ასეთი თვალსაჩინოებისა, ქალები არ იზიარებენ ეკლესიის შეხედულებას იმასთან დაკავშირებით, რომ ინ ვიტრო განაყოფიერება მორალურად გაუმართლებელი მეთოდია. ქალები, რომლებმაც შვილი ინ ვიტრო განაყოფიერებით გააჩინეს, ფიქრობენ, რომ შვილის ყოლის სურვილი არ შეიძლება ცოდვად ჩაითვალოს. არც ერთ რესპონდენტს არ უთქვამს, რომ მისი არჩევანი კონფლიქტშია მის რწმენასთან და რელიგიურ ღირებულებებთან. პირიქით, ისინი საუბრისას აუცილებლად აკეთებენ აქცენტს იმაზე, რომ სამედიცინო ჩარევის არარელიგიურად მიჩნევა არასწორია:

„არარელიგიური ამაში არაფერი არ არის. ხელოვნური განაყოფიერება ძალიან ცუდად ჟღერს, თორემ ამ დროს რელურად ეს არაფერი არ არის. კვერცხუჯრედის და სპერმის დაჯახება რომ არ ხდება, ეს არის ხელშეწყობა მიკროსკოპის ქვეშ.

³⁰⁷ Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2015 წლის 8 თებერვალს, ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=34728118&st=135>

ორსულობა დგება სინჯარაში და მერე გადადის დედის საშვილოსნოში. მაგრამ ადამიანები ძალიან უწიგნურები არიან.³⁰⁸

გარდა ამისა, ყველა რესპონდენტი აკეთებს აქცენტს ღმერთის ნებაზე, როგორც სამედიცინო გზით მიღებული განაყოფიერების ხელშემწყობ ფაქტორზე. ქალების მხრიდან ეკლესიის პოზიციის აღწერისას ვერ ვხედავთ ისეთ სიხისტეს, რომელსაც პატრიარქის ეპისტოლეს წაკითხვისას ვაწყდებით. ამ ნარატივებში უფრო ნეიტრალური სასულიერო პირები ჩანან, რომლებიც ოფიციალური ეკლესიის პოზიციას რჩევის სახით ახმოვანებენ, მაგრამ რადიკალურად არ კრძალავენ ხელოვნურ განაყოფიერებას. ზოგიერთი ქალი იმასაც ამბობს, რომ მოძღვარმა კონკრეტული რეპროდუქტოლოგი ურჩია: „ჩვენს მრევლში მრავლად არიან მისი წყალობით გაჩენილი პატარებიო.“³⁰⁹

ბრიკოლერისთვის დამახასიათებელია პირდაპირი კომუნიკაცია ღმერთთან, მაგრამ ეს არ გულისხმობს იმას, რომ იგი ინსტიტუციონალიზებულ რელიგიას საერთოდ არ აღიარებს. ხელოვნური 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 გადაწყვეტე. ისე კი შემხვდა მამაო, იქ რომ მივდიოდი და ვუთხარი ამ საქმეზე მივდივარ და შენ კარგი ფეხი გექნება-თქო. მაგრამ ისეთი დიქტატორი მამაო არც არის.“³¹⁰

მაკა მიყვება, რომ როდესაც სუროგატის შერჩევის გადაწყვეტილება მიიღო, ძმა ძალიან გულშემატკივრობდა. მოგვიანებით, მოძღვართან საუბრის შემდეგ, მისი ძმა შეფიქრიანებული დაბრუნდა და მაკას სასულიერო პირთან გასაუბრება სთხოვა. მაკა შეხვდა ძმის მოძღვარს, მაგრამ აზრი არ შეუცვლია. თან, მისმა მეუღლის მოძღვარმაც გაიგო მათი გადაწყვეტილების შესახებ და „ასე რომ ვთქვათ, კურთხევა მოგვცა.“³¹¹ მოძღვარმა ასევე აუხსნათ, რომ მნიშვნელობა ჰქონდა არა ორსულობის პერიოდს, არამედ

³⁰⁸ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

³⁰⁹ Forum.ge, განყოფილება „ინ ვიტრო განაყოფიერება“, გამოგზავნილია 2014 წლის 7 იანვარს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://goo.gl/HkFfJ8>

³¹⁰ ლალი, 45 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნოემბერში

³¹¹ მაკა, 35 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ოქტომბერში

იმას, თუ შემდეგ როგორ აღზრდიდნენ ბავშვებს. 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, ეს მამაოც შეგვხვდა.“³¹²

მანანა იხსენებს, რომ ისრაელის კლინიკაში ჩასვლამდე სამსახურეობრივი ვიზიტით მოხვდა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საპატრიარქოში, სადაც პატრიარქთან შეხვედრის და საკუთარი გეგმების შესახებ ლაპარაკის საშუალებაც მიეცა: „ილია მეორესთან მოვხვდი. ვუთხარი ისრაელში მივდივარ-თქო. პატრიარქმა მითხრა - ებრაელი ექიმი რომ დაგლოცავს და გიმკურნალებსო, ისე ვერავინო. მომცა ორი დიდი სანთელი“. ახლა მანანა პატრიარქის მხრიდან ორი სანთლის გადაცემას თავისებურ ინტერპრეტაციას უკეთებს. იგი ფიქრობს, რომ პატრიარქმა მაშინვე დაინახა, რომ ინ ვიტრო განაყოფიერების შემდეგ მას ტყუპები გაუჩნდებოდა.³¹³

ჩემთვის მნიშვნელოვანი იყო ქალების დამოკიდებულების გამოვლენა 2014 წლის საშობაო ეპისტოლეს მიმართ. ჩემი ინფორმანტების უმეტესობის აზრით, ეს ეპისტოლე დიდი შეცდომა იყო, რის გამართლებასაც ისინი ვერ პოულობენ. მათთვის განსაკუთრებით აუხსნელია ეკლესიის პოზიცია იმ დროს, როდესაც ერს გამრავლების პრობლემა აქვს. როგორც ლიკა ამბობს, ეკლესიას პირიქით უნდა უხაროდეს „ხარისხიანი ემბრიონების“ მიღება. ლიკას აღიზიანებს, რომ ეკლესია ბევრ ისეთ რამეს აკეთებს, რაზეც შემდეგ ბოდიშების მოხდა უწევს: „მე ვთვლი, რომ ეკლესია გჭირდება მაშინ, როცა გიჭირს, თუ მაშინ გადაგიარეს, ეს ნორმალური არ არის.“³¹⁴ განსაკუთრებული ბრაზი ლიკამ 2014 წლის ეპისტოლეს გამოქვეყნებისას განიცადა: „ამ დროს პატარები იყვნენ ჩემი ბავშვები. გავგიჟდი, საერთოდ არ მინდოდა ეკლესიისკენ გახედვა. როგორ ვინერვიულე ამ თემაზე!“³¹⁵

ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა პატრიარქის ეპისტოლეს წაკითხვის შემდეგ ფორუმზე დარეგისტრირებული „წეროს მომლოდინე“ ქალების რეაქციები, რადგან ეს

³¹² მაკა, 35 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ოქტომბერში

³¹³ მანანა, 50 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნოემბერში

³¹⁴ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

³¹⁵ იქვე

რეაქციები უშუალოდ იმ პერიოდის ფონს გვიჩვენებს. ქალების კომენტარები რამდენიმე ძირითად მიმართულებადაა დაჯგუფებული: ეკლესიის მიმართ რამდენიმე რადიკალურად განწყობილმა ქალმა გააკრიტიკა ეკლესია, სასულიერო პირებს შორის არსებული კორუფცია და მდიდრული ავტომანქანები. უმეტესობა წერდა დაბნეულ სტატუსებს და იმედს გამოთქვამდა, რომ ეპისტოლეს ტექსტი არ იყო პატრიარქის დაწერილი. ზოგიერთი მომხმარებელი იმასაც კი წერდა, რომ იმ ვიტრო განაყოფიერების ერთ-ერთი კლინიკის ექიმი პაციენტებს სუროგაციაზე პატრიარქის კურთხევით უშვებდა, რაც სრულიად შეუსაბამო იყო პატრიარქის ეპისტოლესთან. ყველაზე მეტი კომენტარი კი გამოუვალი სიტუაციიდან თავის დასახსნელი ლოგიკის ძიებას ემსახურებოდა: „ყველაფერი ღმერთის ნებაა - ჩემი ანგელოზიც ღმერთმა გამომიგზავნა და წმინდა გიორგიმ დალოცა.“³¹⁶ 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. რეპროდუქტოლოგის მსგავსად, ჩემი რესპონდენტებიც საუბრობენ სულის ფენომენზე. მათი აზრით, ღმერთი ხელოვნური განაყოფიერების წინააღმდეგი თუ იქნებოდა, მაშინ არ დაუშვებდა ასეთი გზით განაყოფიერებული ემბრიონის დაბადებას და სულის შთაბერვას. ამ ქალების აზრით, მეცნიერულ-ტექნოლოგიური წინსვლაც უფლის წყალობად უნდა მივიჩნიოთ.

შედარებით განსხვავებული სიტუაცია, მაგრამ იმავე ტიპის ლოგიკა გვხვდება იმ ქალების შემთხვევაში, რომლებსაც იმ ვიტრო განაყოფიერება არ გამოუყენებიათ, ან სცადეს და წარუმატებლად დამთავრდა პროცესი. ჰომეოპათი რეპროდუქტოლოგების პაციენტები, რომლებიც უკვე ორსულად არიან და ექიმთან მონიტორინგზე დადიან, ასევე მეუბნებიან, რომ არასდროს მიმართავდნენ იმ 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

³¹⁶ Forum.ge, განყოფილება „მშობლების კლუბი“, გამოგზავნილია 2014 წლის 7 იანვარს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=34547580&st=1440>

ჰქონიათ. აქვე მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, რომ ისინი ასაკობრივად ბევრად უფრო ახალგაზრდები იყვნენ: 20-დან 30 წლამდე, რაც შესაძლოა იყოს მათი პოზიციის განმაპირობებელი. თუმცა განსხვავდება იმ რესპონდენტთა დამოკიდებულება, რომლებსაც ამ ჩარევის შედეგად არ გაუჩნდათ შვილი. კატო და მისი მეუღლე დიდი ხნის განმავლობაში დადიოდნენ ექიმებთან, მაგრამ შედეგი არ ჰქონიათ.³¹⁷ მიუხედავად ეკლესიის აკრძალვისა, დიდი სურვილის გამო კატომ მაინც მიმართა ინ ვიტრო კლინიკას. წარუმატებელი მცდელობების შემდეგ, მისმა მეუღლემ ისრაელიდანაც კი ჩამოიყვანა ექიმები იმ იმედით, რომ ისინი უფრო კვალიფიციურები აღმოჩნდებოდნენ. კატო რელიგიურია და საუბრისას არაერთხელ აღნიშნა, რომ ეკლესიას სრულიად ეთანხმება ხელოვნური განაყოფიერების მიმართ ნეგატიურ დამოკიდებულებაში: “ჩემი მამაო მეუბნებოდა - ეგ არ გააკეთო არაფრით, ამას გერჩივნოს, რომ ბავშვი აიყვანო; ეგ ეკლესიური არ არის, ეშმაკისეულიაო”³¹⁸. წარუმატებელი არც უცხოელი ექიმების ჩარევა აღმოჩნდა და კატო დღეს ფიქრობს, რომ ღმერთს არ უნდოდა, რომ მას ცოდვა ჩაედინა. საბოლოოდ, კატომ შვილის აყვანა გადაწყვიტა და სოციალური კავშირების დახმარებით შეძლო მიზნის მიღწევა. როგორც მეუბნება, რომ არა კავშირები, დღესაც შვილის მომლოდინეთა რიგში იქნებოდა.

ინფორმანტების შერჩევისას ვცდილობდი მომეძებნა ისეთი ქალები, რომლებმაც რელიგიური აკრძალვის გამო უარი თქვეს დამხმარე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების გამოყენებაზე, თუმცა ასეთი ინფორმანტის მოძებნა ვერ მოვახერხე, რაც ბუნებრივია არ ნიშნავს იმას, რომ ასეთი გამოცდილება არავის აქვს. ჩემ მიერ მოპოვებული ინფორმაციის საფუძველზე შემიძლია ვივარაუდო, რომ იმ შემთხვევაში, თუ სხვა საშუალებები (ქირურგიული, მედიკამენტოზური, ან ჰომეოპათიური მკურნალობა) უშედეგოა, უშვილო ქალები რელიგიური დილემების მიუხედავად სარგებლობენ თანამედროვე სამედიცინო შესაძლებლობებით.

³¹⁷ კატო, 49 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნომებერში

³¹⁸ იქვე

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 შემიშაღე სადმე, ხელი მომტეხე, ფეხი მომტეხე, თუ არადა დამეხმარე.“³¹⁹

უშვილო ქალები პირველ რიგში პრობლემის გადასაჭრელ საშუალებების ეძებენ და შემდეგ მათთვის მისაწვდომი კომბინაციების ადგენენ. კითხვაზე, თუ როგორ იგებენ ინფორმაციას სხვადასხვა საშუალებების შესახებ, ლიკა პასუხობს: „ადამიანი როდესაც უშვილობას მკურნალობ, იცი ყველაფერი. საიდან იცი არ იცი. ღმერთის წყალობით, ყველა ინფორმაცია მოდის შენამდე. როგორ არ იცი. ასე ხდება.“³²⁰ პრობლემის გადაჭრის გზებიდან ზოგი ზედმეტად ძვირია, ზოგი ზედმეტად შორი, ან ზედმეტად რთული. ვისაც მეტი ფინანსური და ფიზიკური შესაძლებლობები აქვს, ის უფრო რთულ კომბინაციას ირჩევს, ვისაც ნაკლები, ის უფრო მოკრძალებულ პაკეტს სჯერდება. სამწუხაროდ არის შემთხვევები, როდესაც მკურნალობის ფულის არქონის გამო ქალები მხოლოდ ღვთის შეწევნაზე არიან დამოკიდებული:

„დედაო ღვთისა წმიდაო მარიამ, ვიცი რომ ცოდვილი ვარ და უღირსი ამ ბედნიერებისთვის. მაგრამ ნუ დამსჯი, არამედ გამომასწორე ამ საჩუქრით. მაჩუქე გთხოვ შვილი ამ სიბერეში. არა იმიტომ, რომ ვიტრაბახო, არამედ ვაღიარო შენი გულმოწყალება. მართალია 46 წლის ვარ, მაგრამ სასწაულების მჯერა, კატასტროფულად განვიცდი. ჩემს მეუღლესაც პრობლემები აქვს უშვილობასთან დაკავშირებით. ვედარც ვმკურნალობთ სიდუხჭირის გამო. შვილის აყვანაც გაგვიჭირდა. რიგი გვიან მომიწევს. ხელოვნული განაყოფიერება მოძღვარმა

³¹⁹ „ეკა ხოფერიას თოქ შოუ“, ტელეკომპანია იმედი, (16.02.2017)

http://imedi.ge/index.php?pg=shs&id_pr=10498&id=29&tp=0&l=1

³²⁰ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

ამიხსნა რაც არის და ვერ გავკადნიერდები. დამეხმარეთ დედებო, გემუდარებით.“³²¹

თუმცა აღსანიშნავია, რომ ღმერთის შეწევნის იმედი არა მხოლოდ ღარიბ ფენას აქვს. მიუხედავად იმისა, რომ ფინანსურად უფრო ძლიერი უშვილო ქალები მკურნალობის სხვადასხვა გზებს მიმართავენ, ისინი იყენებენ რელიგიურ შეთავაზებებსაც. ლოდინის პროცესში, ქალები სხვადასხვა ექიმის და მღვდლის, წამლის და ხატის შესახებ იგებენ ინფორმაციას. ექიმებისა და წმინდა ადგილების შერჩევას ერთი და იგივე ფაქტორები განაპირობებს: ცნობადობა და ბევრი ადამიანის დადებითი შეფასება (Customer reviews).

მაკა 23 წლის გათხოვდა და მიუხედავად იმისა, რომ ის და მისი მეუღლე დაქორწინებისთანავე ოცნებობდნენ შვილებზე, 10 წლის განმავლობაში ვერ მოახერხეს ოცნების ახდენა. მაკა ამბობს, რომ ყველაფერი სცადეს, თუმცა ექიმების იმედების მიუხედავად, საბოლოოდ ყველა მცდელობა უშედეგოდ დამთავრდა: „ბოლო წლებში ორ ექიმთან ერთდროულად დავდიოდით. ყველა ექიმის მხრიდან ბოლო წინადადება იყო: მიდით, ყველაფერი რიგზე გაქვთ, შედეგი მალე დადგება.“³²²

ფიზიკურ ძალისხმევას პოპულარულ რელიგიურ პრაქტიკებში ჩართვაც მოითხოვს, იქნება ეს გაუვალი გზის ფეხით დაფარვა, ყინულივით ცივ წყალში ჩასვლა, თუ მარხვა და ლოცვა. როგორც ინტერვიუებში ჩანს, ბრიკოლეერები ქმედებებს საკუთარი რესურსების გათვალისწინებით ირჩევენ. მკურნალობის პარალელურად, მაკა ლოცულობდა და დადიოდა ეკლესიაში. ბოდბეშიც 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, მაკამ ინ ვიტრო კლინიკას მიმართა და როგორც ამბობს, ყველაფერი გააკეთა იმისთვის, რომ

³²¹ აღებულია სტატიის ქვემოთ დაწერილი მკითხველთა კომენტარებიდან. სტატია: თეონა ნოზაძე, „დირბის „მიდგომილი თვთისმშობელი“ - უშვილოთა და ორსულთა შემწე“, საზოგადოებრივ-რელიგიური ინტერნეტურნალი ამბიონი, გამოქვეყნებულია 2013 წლის 20 მაისს, ინტერნეტბმული:

<http://www.ambioni.ge/dirbis-midgomili-rvtismsobeli>

³²² მაკა, 35 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ოქტომბერში

ემბრიონები მის ორგანიზმში გადაეტანათ, თუმცა ჯანმრთელობის პრობლემის გამო, ექიმები არ დათანხმდნენ და სუროგატის დახმარება ურჩიეს.

ლალისთან ინტერვიუზე მისვლის წინ ვიცოდი, რომ მან შვილი ხელოვნური განაყოფიერების მეშვეობით გააჩინა და არ მქონდა მოლოდინი, რომ ის რიტუალების შესახებაც ინფორმირებული აღმოჩნდებოდა, მაგრამ როგორც მისი ამბიდან ვიგებ, ღვთისმშობლის სარტყელს საბოლოო შედეგის მიღწევაში დიდი წვლილი აქვს შესრულებული. ლალის ინ ვიტრო განაყოფიერების ორ მცდელობას შორის სამწლიანი სხვაობა იყო. მეორე მცდელობამდე ლალი 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.“³²³

ნანა გვიან გათხოვდა და მაშინვე უნდოდა შვილის ყოლა. ფეხმძიმდებოდა, მაგრამ ნაყოფის შენარჩუნებას ვერ ახერხებდა.³²⁴ დადიოდა ექიმებთანაც და ეკლესიაშიც. ხუთშაბათობით „მამა დავითზე“ ჯანმრთელობის პარაკლისზე შეძლო რამდენჯერმე ასვლა, იყო ბოდბეშიც, ისვამდა ზეთს მამა გაბრიელის საფლავიდან,³²⁵ საბოლოოდ კი მკურნალობის შედეგად, ჰომეოპათი რეპროდუქტოლოგის დახმარებით დაორსულდა.

იმ ქალების რწმენა, რომლებიც დედობაზე ოცნებობენ, ძალიან მოქნილია. შეიძლება ითქვას, რომ ამ რწმენას საზღვრები არ აქვს და კარგად შეესაბამება თანამედროვე ცხოვრების პირობებს. ეს მოქნილობა *ბრიკოლაჟის* ხელშემწყობი ფენომენია, რაც თვალსაჩინოდ ჩანს მაიას ისტორიაში. მაიას და მის მეუღლეს სამედიცინო გამოკვლევების თანახმად არ ჰქონდათ უშვილობის მიზეზი, თუმცა მიუხედავად ამისა

³²³ ლალი, 45 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნოემბერში

³²⁴ ნანა, 42 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2015 წლის ნოემბერში

³²⁵ წმინდანად შერაცხული მამა გაბრიელის საფლავი მდებარეობს მცხეთაში, სამთავროს დედათა მონასტრის ფერისცვალების ეკლესიაში. ეს ადგილი ჩემს მიერ შესწავლილ ადგილების ჩამონათვალში არ შესულა, რადგან სპეციალიზებულად უშვილობა შემწე ნიშა არ აქვს. წმინდა გაბრიელის კურნებების შესახებ ინფორმაციის ნახვა შესაძლებელია ინტერნეტბმულზე:

<http://www.monkgabriel.ge/geo/kurnebebi.htm>

თითქმის რვა წლის განმავლობაში არ უჩნდებოდათ შვილი. მაიას თქმით, მას ძალიან უნდოდა დირბის მონასტრის მოლოცვა, თუმცა სხვადასხვა დაბრკოლებების გამო ვერ მოახერხა მონასტერში ჩასვლა. მაია იმ პერიოდში საზღვარგარეთ მიდიოდა, ამიტომ „მიდგომილი ღვთისმშობლის ხატის“ შეძენა და წაღება გადაწყვიტა. საეკლესიო მალაზიაში ხატის შესაძენად შესულმა მაიამ დირბის ღვთისმშობლის ხატი ვერ ნახა. იქვე მდომმა სასულიერო პირმა კი უთხრა, რომ რასაც ის ეძებდა იყო არა ხატი, არამედ ფრაგმენტი ფრესკიდან და ხატის სახით მის შეძენას ვერ შეძლებდა. მაიამ გაითვალისწინა სასულიერი პირის აზრი და საზღვარგარეთ ხატის შეძენის გარეშე წავიდა, თუმცა სწორედ იქ ცხოვრების პერიოდში გადააწყდა გადაცემას რომელშიც „მიდგომილი ღვთისმშობლის ხატზე“ იყო სიუჟეტი: „ძალიან დამწყდა გული, რომ მაშინ იმ ჩემთვის უცნობ მამაოს ვენდე და ხატი არ შევიძინე. და სიუჟეტის ბოლოს, კომპიუტერის ეკრანზე აღბეჭდილ ხატს ხელით შევეხე და გულწრფელი ცრემლი წამსკდა და კარგა ხანს ასე გულამომჯდარი ვტიროდი. გავიდა არც ისე დიდი დრო და ... მადლობა და დიდება უფალს, პატარას ველოდებით დღე-დღეზე. უფალმა და დედაღვთისმშობელმა დაგლოცოთ და გაგამრავლოთ.“³²⁶

ბრიკოლაჟი ერთმანეთთან კავშირის არმქონე რესურსების შეთავსებას გულისხმობს, რაც გარე დამკვირვებლისთვის აზრს არ ქმნის, მაგრამ თავად აქტორს აქვს წარმოდგენა, თუ რისთვის სჭირდება ამ რესურსების გამოყენება. იმ ადამიანებისთვის, 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,³²⁷ რომელსაც უშვილობასთან ბრძოლის პერიოდში ძალიან კარგი სამსახური ჰქონდა, ჯერ საქართველოში მკურნალობდა, შემდეგ კი ისრაელში. ამავდროულად, მანანა აგროვებდა სხვადასხვა წმინდა ნაწილებს და რამდენჯერმე მოილოცა

³²⁶ აღებულია სტატიის ქვემოთ დაწერილი მკითხველთა კომენტარებიდან. თეონა ნოზაძე, „დირბის „მიდგომილი ღვთისმშობელი“ - უშვილოთა და ორსულთა შემწე“, საზოგადოებრივ-რელიგიური ინტერნეტჟურნალი ამბიონი, გამოქვეყნებულია 2013 წლის 20 მაისს, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.ambioni.ge/dirbis-midgomili-rvtismsobeli>

³²⁷ მანანა, 50 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნოემბერში

სასწაულმოქმედი ადგილები იერუსალიმში. მანანასთვის საფრანგეთში გაკეთებული ინ ვიტრო განაყოფიერება წარმატებული აღმოჩნდა, მაგრამ ნაყოფი დაკარგა, შემდეგ უკრაინაში შეარჩია სუროგატი, მაგრამ ეს პროცესიც უშედეგო აღმოჩნდა.³²⁸ საბოლოოდ, მანანამ ისევ ისრაელის კლინიკაში გადაწყვიტა ჩასვლა, სადაც მორიგი ინ ვიტრო განაყოფიერება წარმატებით დასრულდა.

ლიკამ შვილები მაღალტექნოლოგიურ კლინიკაში, ექსტრაკორპორალური განაყოფიერებით გააჩინა, თუმცა მკურნალობის და სამედიცინო პროცედურების პარალელურად დადიოდა სხვადასხვა „წმინდა“ ადგილების მოსალოცად და აგროვებდა იმ სიწმინდეებს, რომელიც ნაყოფიერებასთან არის დაკავშირებული: „ვიყავი დირბის ღვთისმშობელში. იქაურმა დედაომ დამლოცა და მომცა ქამარი დირბის ღვთისმშობლის, მაქვს, იქაური ზეთიც. ასევე ისრაელიდან ჩამომიტანეს ლოცვა, არაჩვეულებრივი ზეთი, რძე - სასწაულმოქმედი ბეთლემის ხატისა.³²⁹ დირბის ღვთისმშობლის ხატი გადადის იქიდან იქ, იქიდან იქ, მეუბნებიან წავიღებო და კი ბატონო, ვატან ხოლმე.“³³⁰ გარდა ქართულ მიწაზე არსებული სიწმინდეებისა, ლიკამ მოინახულა საქართველოს გარეთ არსებული წმინდა ადგილებიც: „დღე და ღამე ვლოცულობდი, მოვიარე ალბათ ნახევარი მსოფლიო, მივდიოდი წმინდა ნაწილებთან და ვევედრებოდი მათ. დავდიოდი რომში, ბარში, და კიდევ კიევში, იმიტომ რომ იქ არის წმინდა ბარბარეს ნაწილები და ვემუდარებოდი მათ, რომ დედა გავმხდარიყავი და ყოფილიყო ყველაფერი შედეგიანად.“³³¹

სამედიცინო და რელიგიური საშუალებების შერწყმა განსაკუთრებით კარგად ჩანს უშვილო ქალების ფორუმებზე, სადაც ისინი ერთმანეთს რჩევებს აძლევენ. რჩევები ძირითადად სამედიცინო ხასიათისაა. ქალები დეტალურად ერკვევიან ჯანმრთელობის სხვადასხვა პრობლემებში, ერთმანეთს აჩვენებენ ანალიზის შედეგებს და ეკითხებიან

³²⁸ უკრაინა სუროგაციის კუთხით ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მოთხოვნადი ქვეყანაა უცხოელი წყვილებისთვის. ინფორმაცია ამის შესახებ შეგიძლიათ იხილოთ სტატიაში - „In search of surrogates, foreign couples descend on Ukraine“, Kevin Ponniah, BBC News, Kiev, 2018 წლის 13 თებერვალი, იხ. ინტერნეტბმული: <http://www.bbc.com/news/world-europe-42845602>

³²⁹ „ბეთლემის ღვთისმშობელი“, კარიბჭე ambebi.ge, გამოქვეყნებულია 2015 წლის 7 იანვარს, <http://karibche.ambebi.ge/eklesia/khatebi/2560-bethlemis-ghvthismshobeli.html>

³³⁰ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

³³¹ იქვე

საუკეთესო ექიმების, თუ დანიშნული მედიკამენტების შესახებ. მიუხედავად ამისა, ნებისმიერ გვერდზე შეგვიძლია ვიპოვოთ ერთმანეთის დამამშვიდებელი შეტყობინებები, რომლებშიც მთავარი ძალა არა ექიმების კომპეტენცია, არამედ ღმერთის ნებაა. ქალები ერთმანეთს ექიმების და კლინიკების კოორდინატებთან ერთად სთავაზობენ რელიგიური კულტების მონახულებას, სხვადასხვა საკრალური ნივთის ტარებას, თუ ხატთან ლოცვას.³³² „ყველას მოგესალმებით და გგულშემატკივრობთ :* გოგოებო, მაქვს იერუსალიმიდან ჩამოტანილი პალმის რტო. მე ღმერთმა უკვე მომივლინა სასწაული და აღარ გამომიყენებია ეს რტო (smile.gif) ვისაც სწამს და სჯერა, სიამოვნებით ვაჩუქებ! მთელი გულით და კეთილი სურვილებით.“³³³

რელიგიური და სამედიცინო სფეროების შერწყმის კარგი მაგალითია ერთ-ერთი ქალის პოსტი, რომელიც დანარჩენებს საკუთარ დაორსულებას შესახებ ატყობინებს და გამოცდილებას უზიარებს:

„მე 5წელზე მეტი ველოდი ამას. 2 კვირის წინ დირბის მონასტერი მოვილოცე უკვე მეორედ, სამთავროშიც ვიყავი, მამა გაბრიელის წმინდა ნაწილებს ვემთხვიე, წმინდა ნინოს წყალიც წამოვიღე, ათონიდან ჩამოტანილი ღვთისმშობლის ქამარიც მიკეთია. მთავარია უფლის გჯეროდეთ. აუცილებლად დაფასდება ეს წვალეზა. ეს ერთგვარი ღვაწლია, რომელსაც უფალი ითხოვს ჩვენგან და ჩვენც ვაკეთებთ. ზუსტად 3 კვირის წინ ეხოს მერე მითხრა ერთმა ექიმმა, ამ მდგომარეობით არ არსებობს ამ თვეში დარჩენაო, უნდა ვიმკურნალოთო. არ დავუჯერე მაგ ქალს და წავედი ეხო გადავამოწმე. არ მქონდა იდეალური მდგომარეობა, მაგრამ არც უიმედო. მთავარია უფალმა გადმოგვხედოს და ყველაფერი კარგად იქნება. ვერ მოვითმინე და დღესვე გავვარდი უბილავასთან. ხეგეც ჩავაბარე. უნდა დავურეკო

³³² Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2014 წლის 8 ნოემბერს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?showtopic=34701832&hl>

³³³ Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2015 წლის 5 თებერვალს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=34728118&st=15>

პასუხზე ცოტა ხანში. მერე ერთი კვირა კიდევ ლოდინი რომ ეხოზე ნაყოფი ღრუში გამოჩნდეს და მერე დავმშვიდდები.“³³⁴

როგორც ამ კომენტარიდან ჩანს, ორსული ქალი თავის რელიგიურ და სამედიცინო გამოცდილებებს ერთ კომენტარში აერთიანებს. არსად ჩანს ამ სფეროებს შორის შეუთავსებლობა. ჰარმონიული შერწყმა იგრძნობა ფორუმის სხვა მომხმარებლების რექციებშიც:

„აუუუ. გაიხარეე ეს რომ დაწერე. მეც ათონიდან ჩამოტანილ ქამარს ვატარებ ერთი წელია მუდმივად და უკვე ვფიქრობდი, რომ მაინც არ მეშველებოდა. დირბშიც ვიყავი მიდგომილი ღვთისმშობლის ხატი სახლშიც მყავდა დაბრძანებული. ახლა ავტყდი ისევ მოსალოცად წასვლა მინდა და გუშინ დიდუბის სადგურში ვიბოდიალე მარშუტკების განრიგი რო დამედგინა დირბში წამსვლელი მარშუტკების და კვირას ვაპირებ წავიდე. შენ ვერ წარმოიდგენ რამხელა იმედი მომეცა. ღმერთი ჯერ მარტო ამ ჩემი იმედისთვის გაგახარებს :* ერთი კითხვა მაქვს ეხოსთან დაკავშირებით. მე მე-11 დღეს ენდომეტრიმი 9მმ მქონდა და ფოლიკული 22 მმ. ასე მითხრეს ენდომეტრიუმი ვერ მწიფდება ასეთ ადრეულ ოვულაციაზეო. სხვა ვერაფერს ვერ დაადგეს თავი 6 წლის მანძილზე. და მაინტერესებს შენ მერამდენე დღეს რა როგორი ზომების გქონდა.“³³⁵

ნაცვალგება

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 გამოიხატოს „ღმერთის მიერ ნაჩუქარი“ ბავშვის ეკლესიურ ცხოვრებაში

³³⁴ Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2014 წლის 15 ნოემბერს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=34701832&st=105>

³³⁵ Forum.ge, განყოფილება „წეროს მოლოდინში“, გამოგზავნილია 2014 წლის 15 ნოემბერს, იხ. ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/?f=97&showtopic=34701832&st=105>

აქტიურად ჩართვაში, ან პირადი რელიგიურობის გაზრდაში. ქეთი, რომელსაც შვილი წაჩხურუში ასვლის შემდეგ გაუჩნდა, დაორსულების შემდეგ ყოველთვის იცავს მარხვას, ხოლო მისი მეუღლე სახლიდან გასვლის წინ ხატების კუთხესთან ყოველთვის ანთებს სანთელს.³³⁶ ნანას პირობა ჰქონდა დადებული, რომ გოგოს გაჩენის შემთხვევაში, შვილს აუცილებლად მარიამს დაარქმევდა და ასეც მოიქცა.³³⁷

ლიკას სამივე ტყუპს წმინდანების სახელები ჰქვიათ. სახელების დარქმევის ისტორია ძალიან საინტერესოა, რადგან რელიგიურთან ერთად პრაქტიკულ კომპონენტსაც შეიცავს. როდესაც ლიკა ბავშვებისათვის სახელების შერჩევაზე ფიქრობდა, მშობლებმა ურჩიეს, რომ რადგან მომავალში ის ბავშვების უცხოეთში გაგზავნას და მათთვის განათლების იქ მიცემას აპირებდა, უმჯობესი იყო, თუ ბებია-ბაბუების სახელების ნაცვლად ისეთ სახლებს შეურჩევდა, რომლებიც ყველა ქვეყანაში მიღებულია. სწორედ ამ აზრს მოჰყვა ლიკას მხრიდან გადაწყვეტილების მიღება: „მე უცებ გამინათდა გონება: სულ დავდიოდი აქ და მათ ვეხვეწებოდი და რატომ არა? წმინდა ბარბარეს სახელობის სახელს, ანდრია პირველწოდებულს და წმინდა ნიკოლოზს. ერთი არის ებრაელი, ერთი იტალიელი და ბარბარე ეგვიპტიდან. გეხმარება რაღაცები ადამიანს.“³³⁸ ახლა ლიკა მადლიერების სახით ბავშვების სიმალლის კელაპტრების გაკეთებას გეგმავს. მისთვის გაუმართლებელია ის, რომ ადამიანები ღმერთს რაღაცეებს სთხოვენ, შემდეგ კი მადლიერების გამოხატვა ავიწყდებათ.

ბავშვის დაბადების შემდეგ ჩემი რესპონდენტები ნორმალურობის ფარგლებში ბრუნდებიან. შესაბამისად, ის, რაც *ბრიკოლაჟის* დროს მათთვის აზრს ქმნიდა, უკვე შეიძლება გასახსენებლად უაზრო მოეჩვენოთ, ან განგებ აარიდონ თავი ამ თემაზე ლაპარაკს. სწორედ ეს არის ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, 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. ამისთვის ყველაზე კარგი საშუალება ნათლობაა. ის ინსტიტუტი, რომელიც „ხელოვნური“ გზით ბავშვების

³³⁶ ქეთი, 36 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის მარტში

³³⁷ ნანა, 42 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2015 წლის ნოემბერში

³³⁸ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

დაბადებას ეწინააღმდეგება, ნათლობის აქტით აბათილებს საკუთარ პოზიციას და ბავშვი „ბუნებრივ“ განზომილებაში გადაჰყავს.

როგორც მაკა ამბობს, სუროგაციის გზით გაჩენილ ტყუპებს ძალიან დიდი ნათლობა გაუკეთეს და სტუმრების სიის პირველ ნომრებად სუროგატი და მისი ოჯახის წევრები იყვნენ შეტანილი, თუმცა მათ თავად არ მოისურვეს მისვლა. მაკა მიიჩნევს, რომ სუროგატს მის წინაშე უზარმაზარი დამსახურება აქვს და ამ ვალიდან ის ვერასდროს ამოვა. გარდა იმისა, რომ მისი ოჯახი გაბედნიერდა, მისი შვილების სახით: „ორი კარგი ადამიანი შეემატება ქრისტიანულ სამყაროსაც, ამ ქვეყანასაც.“³³⁹

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.³⁴⁰ კატომ აყვანილ შვილს ჯერ „შვილად აყვანის რიტუალი“ გადაუხადა და შემდეგ მონათლა. მის მოძღვარს არ ჰქონდა ამ რიტუალის ჩატარების გამოცდილება, ამიტომ სხვა სასულიერო პირთან მისვლა ურჩია. კატოს ინტერვიუს თანახმად, შვილად აყვანის რიტუალი არაბიოლოგიური მშობლების გენეტიკის აყვანილ ბავშვში გადატანას გულისხმობს.³⁴¹

ეკა იხსენებს, რომ ბავშვების გაჩენის შემდეგ ბევრჯერ დაურეკეს საპატრიარქოდან, რათა საყოველთაო ნათლობაზე მიეყვანა ბავშვები. თვითონ ეკას არ მოსწონს საყოველთაო ნათლობა, გაუმართლებლად მიაჩნია ნათლიას და ბავშვებს ერთმანეთთან შეხება რომ არ აქვთ. თან საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიაში ბევრი რამ აღიზიანებს, ამიტომ ტყუპები საყოველთაო ნათლობაზე არ წაუყვანია და მხოლოდ საბუთები გაგზავნა. მოგვიანებით უთხრეს, რომ მისი ბავშვები ავტომატურად დაარეგისტრირეს პატრიარქის ნათლულებად: „ერთ-ერთ შეხვედრაზე მე ვუთხარი ჩვენს უწმინდესს, რომ ჩემი შვილების ავტომატური ნათლია გახდით მეთქი და მითხრა, რომ მე ვიცი, რომ ესენი შენი შვილები არიანო და მე ბედნიერი ვარ რომ მათი ნათლია ვარო.“³⁴²

³³⁹ მაკა, 35 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ოქტომბერში

³⁴⁰ მანანა, 50 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნოემბერში

³⁴¹ კატო, 49 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნოემბერში

³⁴² ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

მიუხედავად ამ ავტომატური ნათლობისა, ლიკა ამბობს, რო ნამდვილი ნათლობა ბავშვებს მხოლოდ ახლახანს გადაუხადა. შვილები იერუსალიმში მონათლა და ეამაყება, რომ ეს თავად იერუსალიმის პატრიარქის დალოცვით მოხდა. ბავშვების ერთ-ერთი ჩვენი ნათლია კიპრში მოღვაწე ქართველი სასულიერო პირი, მამა ზაქარიაა, რაც ასევე ძალიან უხარია:

„ძალიან დიდი ამბავი იყო, როგორ მოახერხეო? როგორ და ეგრე. მიგვიწვიეს და გვითხრეს რომ ჩვენთვის დიდი პატივია სამი ტყუპი ბავშვის მონათვლაო, იმიტომ რომ ზუსტად რვა წლის წინ მოინათლა სამი ტყუპი ინგლისიდანო. ჩემთვის ძალიან დიდი პატივია, რომ მომეცა საშუალება ჩემი შვილები მომნათლა ისრაელში, იერუსალიმში. გოლგოთაზე, სადაც ხდება ყველაფერი. მერე მონათლულები უკვე წავიყვანე, ავიყვანე ზემოთ, სადაც ქრისტე ჯვარზე აცვეს, მერე გადმოხსის ადგილას. ეს არის რაღაც საოცრება.“³⁴³

ლიკას უხარია, რომ ბავშვები რელიგიურად იზრდებიან. ძალიან ხშირად დადიან ეკლესიაში: „სულ მთავარ როლში არიან, იცნობენ მთელ მრევლს, მამაოს. თვითონ მოსწონთ. უყვართ სანთლის დაჭერა ხელში. მე საკმეველს ვანთებ, სულ მინდა, რომ ავი არ მოეკაროს, როგორც ყველა დედა ლოცულობს.“³⁴⁴

ინტერვიუებიდან ჩანს, რომ ქალები საკუთარ თავს პატრიოტი და „ღვთისმომშიში“ ქრისტიანი შვილების გაზრდას აკისრებენ. ინტერვიუებში გამოჩნდა დედობისა და ქალის სხვა როლების ერთმანეთთან შეთავსების სირთულეც, რასაც ჩემი სხვადასხვა ინფორმანტი სხვადასხვაგვარად უმკლავდება. კატოს მოთხოვნადი პროფესია აქვს და სტუდენტობის შემდეგ მუდმივად კარგ და მაღალანაზღაურებად სამსახურებში მუშაობდა, თუმცა ბავშვის შვილად აყვანის შემდეგ სამსახურიდან წამოვიდა და ამჟამად მისი დღის განრიგი და სამომავლო გეგმები მთლიანად ბავშვის საჭიროებებზეა მორგებული. ვარაუდობს, ბავშვი რომ 22 წლის ასაკში გაეჩინა, ყველაფერის შეთავსებას უფრო ადვილად შეძლებდა, თუმცა ახლა მისი ასაკი (49 წლისაა) განაპირობებს ბავშვის მიმართ უფრო დიდი სიფრთხილის გამოჩენას და ყველა დეტალზე ყურადღების

³⁴³ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

³⁴⁴ იქვე

გამახვილებას.³⁴⁵ მაკა კატოს მსგავსად თითქმის მთელ დროს ბავშვებთან ერთად ატარებს. ინტერვიუს დროსაც მეუბნება, რომ ბავშვები ბაღში ჰყავს დატოვებული და მათი გამოყვანის დრომდე თავისუფალია.³⁴⁶ ლიკა ცდილობს, რომ შვილებს არაფერი მოაკლოს, თუმცა დაკავებული განრიგის გამო მათთან მცირე დროის გატერებას ახერხებს, რაც დანაშაულის გრძნობას უჩენს: „იმდენად დაკავებული ვარ, იმდენად ცოტა დრო მაქვს, იმდენად მინდა რომ ეს დრო ჩემს შვილებთან ერთად გავატარო, იმდენად ვლიზიანდები, რომ ჩემი შვილები ძიძვებთან ერთად არიან და მე არ ვარ მათთან ერთად.“³⁴⁷ თავო თავისი ცხოვრებით კმაყოფილია, თუმცა შეცდომად მიიჩნევს, რომ სტაბილური სამსახურის შოვნამდე გააჩინა შვილი, ახლა ის როგორც ამბობს პატარა შვილის ყოლის გამო „დამსაქმებლისთვის არასასურველი კადრია.“³⁴⁸

³⁴⁵ კატო, 49 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ნომებერში

³⁴⁶ მაკა, 35 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2016 წლის ოქტომბერში

³⁴⁷ ლიკა, 43 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის ივლისში

³⁴⁸ თავო, 24 წლის, ინტერვიუ ჩატარებულია 2017 წლის აპრილში

შეჯამება: მიზანი, რომელიც საშუალებებს ამართლებს

„შვილის ყოლის ნებისმიერი გზა გამართლებულია“³⁴⁹

ჩემი დისერტაციის ფარგლებში ვაჩვენე, თუ როგორია ქართველი ქალის შესახებ გავრცელებული ნორმატიული დისკურსი და ამ დისკურსის ფარგლებში არსებული ქალის რეპრეზენტაციები, რომელიც ქალისა და დედის ერთმანეთთან გაიგივებას ახდენს. ვისუბრე იმაზე, თუ როგორ რეგულირდება რეპროდუქციული სფერო საბჭოთა პერიოდში და რა იცვლება ამ კუთხით პოსტსაბჭოთა საქართველოში. უშვილობასთან დაკავშირებული წარმოდგენების უკეთ გასაგებად გავაანალიზე რეპროდუქციული პროცესებით დაინტერესებული ინსტიტუტების: მართლმადიდებელი ეკლესიისა და სამედიცინო კლინიკების ოფიციალური დისკურსი და ასევე ოფიციალურობის მიღმა არსებული მოქნილობა, რაც თავის მხრივ ამ სფეროების მორიგების და მათ შორის თანამშრომლობის შესაძლებლობებს იძლევა, ზოგ შემთხვევაში კი მათი სტრატეგიების მსგავსებაში გამოიხატება. სამეცნიერო და რელიგიურ სფეროებს შორის არსებული გადაკვეთები უშვილო ქალებისთვის მათ შორის არსებულ სხვაობებზე თვალის დახუჭვის საშუალებას იძლევა, რაც საბოლოოდ ქალების ყოველდღიურობაში თანამედროვე რეპროდუქციული ტექნოლოგიების (ახლის, სეკულარულისა და უცხოს) რელიგიასთან (ტრადიციულ, საკრალურ და შინაურ სფეროსთან) მორიგებას ხდის შესაძლებელს.

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

³⁴⁹ Forum.ge, განყოფილება „ინ ვიტრო განყოფიერება“, გამოგზავნილია 2013 წლის 24 დეკემბერს, იხ.

ინტერნეტბმული: <https://forum.ge/mob/index.php/%3C/t34547580-1300.html>

შეიძლება დავინახოთ როგორც მთლიანად ინდივიდუალისტური პრაქტიკა, რადგან ის ყოველთვის მოცემული სოციოკულტურული კონტექსტის ფარგლებში ხდება (Altglas 2014). მხოლოდ ინდივიდუალისტურ ჭრილში დანახული *ბრიკოლაჟი* აღიქმება კოლექტიური ნორმებსა და ღირებულებებისაგან ინდივიდების განთავისუფლების შედეგად. ამის საპირისპიროდ, ჩემი კვლევის თანახმად ქართველი ქალების მიერ ურთიერთდაპირისპირებული დისკურსების შერწყმის მცდელობა არ გულისხმობს იმას, რომ მათი ქმედებები გათავისუფლებულია კოლექტიური ნორმებისგან. მეტიც, ჰიბრიდული გამოსავლის ძიება სწორედ კოლექტიური ნორმებისა და ძალაუფლების სისტემების ზეწოლის შედეგია. ჩემი კვლევის შედეგები თანხმობაშია ალტგლასის ხედვასთან, რომლის თანახმად *ბრიკოლაჟი* ფუნდამენტურად სოციალურია და მასზე ძალიან დიდ გავლენას ახდენენ ისეთი სოციალური მახასიათებლები, როგორცაა გენდერი, კლასი, ეთნიკურობა და რელიგიურობა (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. ასე გაგებული *ბრიკოლაჟი* არა წმინდა სახით ინდივიდუალისტური პრაქტიკაა, არამედ გლობალური შესაძლებლობების ტრადიციულ შეხედულებებთან მორიგების საშუალებად გვევლინება.

ქართველი ქალების *ბრიკოლაჟის* სპეციფიურობის ასახსნელად საჭირო იყო კულტურული და სოციალური კონტექსტის ჩვენება, რისთვისაც უნდა მომეხდინა დღესდღეობით არსებული „სათანადო“ ქართველი ქალის დეკონსტრუქცია და მისი შედარებით ადრინდელი რეპრეზენტაციების ნახვა. როგორც მეცხრამეტე საუკუნის ნორმატიული დისკურსი გვიჩვენებს, იდეალური ქართველი ქალი, რომელსაც „ისტორიულ ქართველ ქალსაც“ უწოდებენ, ისტორიულ/მითოლოგიური თვისებების ნაკრებს წარმოადგენს, რომლებსაც საქართველოს ისტორიაში განსაკუთრებულ ფიგურებს - წმინდა ნინოს, ქეთევან დედოფალს და თამარ მეფეს მიაწერენ. მეცხრამეტე საუკუნეში, ნაციონალიზმის დაბადების პირველ ნიშნებთან ერთად აქტიურდება ქართველი ქალის ახალი სახის შექმნის აუცილებლობა, რომელსაც მემკვიდრეობად

გადაეცემა „ისტორიული ქართველი ქალის“ მახასიათებლები და ამასთანავე უაღრესად კონკრეტდება მისი როლი და პასუხისმგებლობები. შედეგად, მეცხრამეტე საუკუნის ნორმატიულ დისკურსში ქართველი ქალი ყოველთვის დედობის იდეას უკავშირდება, დედობის იდეა კი თავის მხრივ ნაციონალისტური სულისკვეთებით არის გაჯერებული.

საბჭოთა პერიოდში ქალის მიმართ ახალი მოთხოვნებია წაყენებული. საბჭოთა სისტემა მიზნად ისახავს ქალის ემანსიპაციას, თუმცა ამავდროულად უარს ვერ ამბობს ქალის რეპროდუქციულ ფუნქციაზე. 1930 -იანი წლებიდან ოჯახის ინსტიტუტის მიმართ ადრეული საბჭოთა ლიბერალური მიდგომები რადიკალურად იცვლება, რაც ქალის წინაშე სამმაგ ვალდებულებას აჩენს. მას მოეთხოვება როგორც აქტიური მოქალაქეობა, ასევე კარგი დედობა და მუყაითად მუშაობა (Slavova 2006). საქართველო საბჭოთა ტენდენციებს აირეკლავს და საბჭოთა ქალის საკუთარ სიმბოლოებს ქმნის, თუმცა რაც ყველაზე საინტერესოა, ეს სიმბოლოები ძირითადად ისევ მეცხრამეტე საუკუნეში დახატული იდეალური ქართველი ქალის ახლებურ რეპრეზენტაციებს/ინტერპრეტაციებს წარმოადგენენ, რაც განსაკუთრებით მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში „ოთარანთ ქვრივის“ მსგავსი თავგანწირული შვილმკვდარი დედის სახის აქტუალიზებაში გამოიხატება. საბჭოთა კავშირის 1970-იან წლებში ნორმატიული დისკურსის ენა თითქმის ზუსტად იმეორებს ქალის დანიშნულების შესახებ მეცხრამეტე საუკუნისეულ ნორმატიულობას. 1980-იანი წლების მიწურულს, „ისტორიული ქართველი ქალი“ საქართველოს დამოუკიდებლობისთვის ბრძოლის შთაგონებადაა ქცეული. პოსტსაბჭოთა საქართველოში ქალებთან დაკავშირებით ორ ძირითად დისკურსს ვხედავთ. ტრადიციული დისკურსი ისევ ქალის შესახებ არსებულ ნაციონალისტურ იდეებს იყენებს, ხოლო ალტერნატიული დისკურსი (რომელსაც ძირითადად ქალები ქმნიან) კი ქალად ყოფნის სირთულეებს წარმოაჩენს და იმ დილემებზე იწყებს საუბარს, რომლებსაც ქალის მიმართ არსებული მრავალწახნაგოვანი მოლოდინები ქმნიან.

გარდა „სათანადო“ ქალის შესახებ არსებული ნორმატიული დისკურსებისა, უშვილობის შესახებ დღესდღეობით არსებული დამოკიდებულების გაანალიზებისას დამეხმარა ქალის რეპროდუქციულ ფუნქციებზე გავლენის მქონე პოლიტიკის

განხილვა. თუ საბჭოთა პერიოდში დემოგრაფიული პოლიტიკა უშუალოდ სახელმწიფოს ცენტრალურ გადაწყვეტილებებს ეფუძნებოდა, დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ მათ უკან უკვე სხვადასხვა აქტორების იდენტიფიცირებაა შესაძლებელი, თუმცა საინტერესოა, რომ ამ საკითხის რეგულირებით დაინტერესებულ ძირითად ინსტიტუტად მართლმადიდებელი ეკლესია გვევლინება.

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია წარმოადგენს მთავარ აქტორს, რომელიც დღესდღეობით ტრადიციული პატრიარქალური დისკურსის კვლავწარმოებას ახდენს და დღესაც წარმატებით ნერგავს „სათანადო“ ქალის ხატს, რომელიც დედობასთანაა გაიგივებული. ეპისტოლეები, სასულიერო პირების ქადაგებები და საჯარო გამოსვლები ხშირ შემთხვევაში პატრიარქალური ნორმატივების ჭრილში თავსდება და ესადაგება ოფიციალური რელიგიებისა და დომინანტური მსოფლმხედველობის შორის კავშირის იდეას: „ოფიციალური რელიგიები ისტორიულად ყოველთვის პრივილეგირებული და შედარებით განათლებული სოციალური კლასების ინტერესებს წარმოადგენდნენ, ისევე, როგორც კაცების, კოლონიური ძალების და დომინანტური ეთნიკური ჯგუფების“ (McGuire 2008, 167). საქართველოში დედობის იდეისადმი დამოკიდებულება ნაციონალისტურ-მართლმადიდებლური გავლენების შედეგად გვევლინება, რაც ძალიან გავს დედობის მიმართ საბერძნეთში არსებულ წარმოდგენას, რომელიც, მართლმადიდებლური გავლენით, რეპრეზენტირებულია ყოვლადწმინდა მარიამის ხატის სახით და უპირობო, აბსოლუტურ სიკეთეს წარმოადგენს (Paxson, *Making Modern Mothers: Ethics and Family Planning in Urban Greece* 2004).

საკვლევი მიზნის გათვალისწინებით, ჩემთვის მნიშვნელოვანი იყო იმის ჩვენება, თუ როგორ ხდება ბიოსამედიცინო მეცნიერების 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 გზას უხსნიან საკუთარ საზღვრებშივე არსებულ პოპულარული რელიგიურობას (McGuire 2008; Orsi 2010;

Naletova 2007; Ammerman 2007) და ახდენენ სასწაულმოქმედად მიჩნეული უშვილობის კულტების მოლოცვისა თუ საკრალური სიმბოლოების შექმნისა და გამოყენების წახალისებას. ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის ყოველდღიური განზომილების შესწავლისას პარალელები გამოიკვეთა რუსული მართლმადიდებლობის პოსტსაბჭოთა მდგომარეობასთან (Naletova 2007), რომელშიც მნიშვნელოვან ფაქტორებად იკვეთება 1. საუკუნეების განმავლობაში დომინანტ რელიგიად ყოფნის გამოცდილება, რაც განსაზღვრავს მის გავლენასა და პრეტენზიებს ეთიკური სფეროს რეგულირების საკითხში და 2. არა-ინსტიტუციონალიზებული მართლმადიდებლური ფორმების მოქნილობა, რომელიც აერთიანებს ეკლესიას და საზოგადოებას, მოდერნულობას და ტრადიციას, რელიგიას და კულტურას.

თანამედროვე რეპროდუქციული კლინიკების დისკურსის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ქალის ნორმატიული როლის შესახებ წარმოდგენა გარკვეულწილად გაზიარებული აქვს სამედიცინო სფეროსაც. კლინიკების მთავარი მესიჯიც ეკლესიის ნორმატიულ იდეას იმეორებს: „ყველა ქალმა ცხოვრებაში ერთხელ მაინც უნდა გამოსცადოს დედობა!“ „ბავშვი ყველა ოჯახში!“ ეკლესია თანამედროვე რეპროდუქციულ ტექნოლოგიებს უწოდებს ხელოვნურს (ხელოვნური განაყოფიერება) და მუდმივად აკეთებს აქცენტს ბუნებრივი/ხელოვნურის დიქოტომიაზე. ეს ტერმინი ხშირად გვხვდება მედიისა და კლინიკების წარმომადგენელთა საუბარშიც, თუმცა ამავდროულად ექიმების დისკურსში მუდმივად ხაზგასმულია, რომ იმ ვიტრო მეთოდის გამოყენებით გაჩენილი ბავშვები არაფრით განსხვავდებიან ბუნებრივად გაჩენილი ბავშვებისაგან. სხვა შემთხვევებში სამედიცინო სფერო არ შედის ეკლესიასთან უშუალო დისკუსიაში. როგორც დისკურსის ანალიზი, ასევე რეპროდუქტოლოგებთან ჩატარებული ინტერვიუების შედეგები საფუძველს იძლევა იმის სათქმელად, რომ ექიმების პოზიცია საკმაოდ მოქნილი და ჰიბრიდულია. ექიმები ერიდებიან საკუთარი სივრციდან რელიგიის გამეფებას და ამის საპირისპიროდ რელიგიურობას საკუთარ ინტერესებისათვის იყენებენ: ისინი მიესალმებიან სასულიერო პირების მხრიდან იმ ვიტრო პროცედურამდე პაციენტებისათვის კურთხევის მიცემას, თავად საუბრობენ მათი პაციენტი მღვდლების შესახებ, აქცენტს აკეთებენ იმაზე, რომ თვითონაც რელიგიურები არიან და საკუთარი

ინიციატივით შემოჰყავთ საუბარში ღმერთის ფიგურა, რომლის ნების გარეშეც ახალ სიცოცხლეს ვერ გააჩენდნენ. რელიგიასთან საინტერესო გადაკვეთას ყველაზე პრესტიჟული კლინიკების სოციალურ ქსელებშიც ვხედავთ მათ მიერვე განთავსებული რელიგიური დღესასწაულების მილოცვების სახით.

ინტერვიუების შედეგები ცხადჰყოფს, რომ მიამიტობა, ან აკადემიური ქედმაღლობა იქნებოდა რესპონდენტების რაციონალურებად და არარაციონალურებად დაყოფა იმ არჩევანის საფუძველზე, რომელსაც ისინი დედობის მიღწევისათვის აკეთებენ. ქალები, რომლებიც შვილის ყოლისთვის იბრძვიან, ყველა შესაძლო გზას იყენებენ - დადიან ექიმებთან, ეკლესიაში, ესწრებიან რიტუალებს, ყიდულობენ სასწაულმოქმედ ზეთებსა და სხვა მსგავს ნივთებს, აგროვებენ ფულს იმ ვიტრო განაყოფიერებისათვის და იმისდა მიუხედავად, თუ რა გზით პოულობენ შველას, მთავარ გამოსავალს შინაგან რწმენაში ხედავენ. მედიცინისა და რწმენის ერთდროული გამოყენება არ ქმნის მათთვის შეუთავსებლობის განცდას. ინტერვიუებისა და სოციალური 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 აკვიატების 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. ამ მხრივ ვხედავთ თანხვედრას ქართული იდენტობის კვლევის შედეგებთან, რომელიც კარგად აჩვენებს საქართველოში ოჯახის წევრებისა და ახლობლების გავლენის ძლიერებას: „ოჯახის წევრები და ახლობლები პიროვნული სამყაროს ნაწილად განიცდებიან. თითქოს, ოჯახის წევრები მოქმედებენ როგორც ერთი მთელი, და, არა როგორც ჯამი“ (გამსახურდია 2016, 197).

ეკლესიის ავტორიტეტულობის მიუხედავად, მართლმადიდებლობის მიერ მოწოდებული დისკურსი არ არის პირდაპირ გადატანილი ადამიანების ყოველდღიურ

ცხოვრებაში. ადამიანები ეკლესიის პოზიციას იმისდა მიხედვით იზიარებენ, თუ როგორი რესურსები და მიზნები გააჩნიათ. ქალების ნარატივების მეშვეობით ვხედავ, რომ როგორც ჯანმრთელობის დაზღვევის პაკეტი, შვილის გაჩენის შესაძლებლობებიც სხვადასხვა ძალისხმევისა და ფასის პაკეტებშია მოქცეული. ქალები კი ამ პაკეტებს შორის არჩევენს აკეთებენ მათი ფიზიკური და მატერიალური შესაძლებლობებიდან გამომდინარე, ანუ იქიდან გამომდინარე, თუ რა რესურსებზე მიუწვდებათ ხელი. მაგალითად იღებენ პაკეტს: ერთი ინ ვიტრო განაყოფიერების ცდა + ღვთისმშობლის სარტყელის გაკეთება + მარხვა. ამ პაკეტების შემადგენლობა სხვადასხვა ნარატივში მეორდება, თუმცა ინდივიდუალური შტრიხიც ბევრია. მაგალითად, ისეთ ერთი შეხედვით მოულოდნელ კონფიგურაციასაც აწყდები, როგორცაა 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 მედიუმებს წარმოადგენენ პაციენტსა და ღმერთს შორის და მთელ რიგ შემთხვევებში მომხმარებლები ღმერთთან პირისპირ საუბარს ამჯობინებენ. ქალებისთვის უმაღლესი სასულიერო ავტორიტეტი გამოდის არა პატრიარქი, არამედ ღმერთი. როდესაც ექიმები ადასტურებენ, რომ კვერცხუჯრედი განაყოფიერდა და ემბრიონი ხარისხიანია, პაციენტები ამაში ღვთის ნებას ხედავენ და რაც დიდწილად თავად სამედიცინო სფეროს წარმომადგენელთა პოზიციიდან გამომდინარეობს. ქალები ზოგჯერ ექიმების მიმართ უნდობლობას გამოხატავენ, ზოგჯერ სასულიერო პირებს არ ეთანხმებიან, ზოგჯერ იმედგაცრულებულები არიან, მაგრამ ღმერთს ყოველთვის უმებნიან გამართლებას. მათი წარმოდგენით, ღმერთიც ყოველთვის ამართლებს მათ საქციელს.

- Abakelia, Nino. 2017. *Ancient Cosmological Concepts and Archaic Religious Symbols in the Cultural Memory of Georgians*. Tbilisi: Ilia State University Press.
- Alasania, Giuli. 2006. "Women in Georgia". *IBSU International Refereed Multidisciplinary 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 Religion: Observing Modern Religious Lives*. 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.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- Bartky, Sandra Lee. 1997. „Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power.“ *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*, edited by Nadia Medina, Sarah Stanbury Katie Conboy, 129–154. New York: Columbia University Press.
- Bauman, Zygmunt. 1998. „On Postmodern Uses of Sex.“ *Theory, Culture & Society* 19–33.
- Berger, Peter. 2007. „Foreword.“ *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.
- 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.

- Bonnell, Victoria E. 1991. „The Representation of Women in Early Soviet Political Art.“ *The Russian Review* (3): 267-288.
- Castells, Manuel. 1996. *The Rise of the Network Society*. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Certeau, Michel de. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven Rendall. Berkley, Los Angeles, London: University of California.
- Chartolani, Ketevan. 2009. *From "Soviet Woman" to "Cosmopolitan": A Critical Reading of Women's Press in Georgia*. PhD Thesis, Budapest: Central European University.
- Chitanava, Eka. 2015. „The Georgian Orthodox Church: National Identity and Political Influence.“ *Traditional Religion and Political Power: Examining the Role of the Church in Georgia, Armenia, Ukraine and Moldova* 40-52.
- CRRC (Caucasus Research Resource Center) (2015a), ‘Caucasus Barometer 2015 Georgia: RELIGION’, <http://caucasusbarometer.org/en/cb2015ge/RELIGION>.
- CRRC (Caucasus Research Resource Center) (2015b), ‘Caucasus Barometer 2015 Georgia: RELIMP’, <http://caucasusbarometer.org/en/cb2015ge/RELIMP>.
- CRRC (Caucasus Research Resource Center) (2015c), ‘Caucasus Barometer 2015 Georgia: TRURELI’, <http://caucasusbarometer.org/en/cb2015ge/TRURELI>.
- Curro, Costanza. 2012. „National Gender Norms and Transnational Identities: Migration Experiences of Georgian Women in London.“ *Slovo* 114-131.
- Davidenko, Maria. 2013. „Discipline and Power in Women's Beauty Practices in Post-Soviet Russia.“ *Crossroads* VI (II): 84-93.
- Davie, Grace. 2007. „Vicarious Religion: A Methodological Challenge.“ *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, edited by Nancy T. Ammerman, 21-36. New York: Oxford University Press.
- Dragadze, Tamara. 2003. *Rural families in Soviet Georgia: a Case Study in Ratcha Province*. London, New York: Routledge.
- Dragadze, Tamara. 1993. „The Domestication of Religion under Soviet Communism.“ *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practices*, edited by C.M. Hann-ის მთავარი, 148-156. London, New York: Routledge.

- Frederiksen, Martin Demant. 2013. *Young Men, Time, and Boredom in the Republic of Georgia*. Philadelphia: Temple University Press.
- Gagoshashvili, Mariam. 2008. „Shaping women's reproductive decisions: the case of Georgia.“ *Gender & Development* 16 (2): 273-285. doi:10.1080/13552070802120442.
- Gal, Susan, Gail Kligman, ed. 2000. *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ghodsee, Kristen. 2002. „Brain Drain, Bogus Asylum Seekers, and Babies: Conflicting Discourses of Mobility and Fertility in Bulgaria and European Union.“ *The Anthropology of East Europe Review* 20: 13-20.
- Greenfeld, Liah. 2004. *Nationalism and the Mind*. The Tenth Annual Gellner Lecture. 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.
- Gurchiani, Ketevan. 2017. „How Soviet is the Religious Revival in Georgia: Tactics in Everyday Religiosity.“ *Euripe-Asia Studies* 69 (3): 508-531.
- 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.
- Hofmann, E.T. 2014. „Does Gender Ideology Matter in Migration? Evidence from the Republic of Georgia.“ *International Journal of Sociology* 44 (3): 23-41.
- 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.“ *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.
- Jones, Stephen F. 1989. „Soviet Religious Policy and the Georgian Orthodox Apostolic Church: From Khrushchev to Gorbachev.“ *Religion in Communist Lands* 17 (4): 292-312.
- 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.
- Karel Dobbelaere, Liliane Voyé. 1990. „From Pillar to Postmodernity: The Changing Situation of Religion in Belgium.“ *Sociological Analysis* (Oxford University Press) 51: S1-S13.
doi:http://www.jstor.org/stable/3711670 .
- Kiziria, Dodona. 1992. „Otaraant Kvrivi as the Moral Ideal of a Georgian Woman.“ *Literary Georgia*.
- 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.
- Layton, Susan. 1992. „Eros and Empire in Russian Literature about Georgia.“ *Slavic Review* 51 (2): 195-213.
- . 2005. *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Lili Gelukashvili, Lia Chiglashvili. 2013. „Legal Status of a Child born from a Surrogate Mother as a Result of Artificial Fertilization - General Overview.“ *European Scientific Journal* 9 (10).
- Lleshaj, Sashenka. 2015. *The “National Mothers” of Socialism: From Mother Albania to the Mother of Georgia*. 14 June. <http://balkanist.net/national-mothers-of-socialism/>.

- Luckmann, Thomas. 1979. „The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 6 (1/2): 121-137.
<http://www.jstor.org/stable/30233194>.
- Manning, Nick, Gillan Pascall. 2000. „Gender and Social Policy: Comparing Welfare States in Central and Eastern Europe and the Former Soviet Union.“ *Journal of European Social Policy* 10 (3): 240-266.
- Manning, Paul. 2007. „Love Khevsur style: The Romance of the mountains and mountaineer romance in Georgian Ethnography.“ *Caucasus Paradigms: Anthropologies, Histories, and the Making of a World Area-ᄁo*, 23-46. University of Toronto Press.
- Manning, Paul. 2014. „Once Upon a Time, There Was Sex in Georgia.“ *Slavic Review* 37 (2): 165-186.
- 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.
- Mosse, George L. 1988. *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. London: The University of Wisconsin 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>.
- Nogaideli, Eter. 2012. *Single Mothers-Un-Respectable "Others" of Georgian Nationalism*. PHD dissertation, Budapest: Central European University.
- 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* 159-194. Berkeley: University of California Press.
- Orla McDonnell, Jill Allison. 2006. „From Biopolitics to Bioethics: Church, State, Medicine and Assisted Reproductive Technology in Ireland.“ *Sociology of Health & Illness* (Blackwell).
- 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?“ *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 housewife? Agency in the everyday image of the Georgian woman.“ *Anthropology of the Contemporary Middle East and Central Eurasia* 120-140.
- Paxson, Heather. 2004. *Making Modern Mothers: Ethics and Family Planning in Urban Greece*. Berkeley: University of California Press.
- Paxson, Heather. 2006. „Reproduction as Spiritual Kin Work: Orthodoxy, IVF, and the Moral Economy of Motherhood in Greece.“ *Culture, Medicine and Psychiatry* 481-505.
- Pearce, Tola Olu. 1995. „Women's Reproductive Practices and Biomedicine: Cultural Conflicts and Transformation in Nigeria.“ *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, edited by Rayna Rapp Faye D. Ginsburg, 195-208. London: University of California Press.
- Peter Schneider, Jane Schneider. 1995. „Coitus Interruptus and Family Respectability in Catholic Europe.“ *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, edited by Rayna Rapp Faye D. Ginsburg, 177-194. London: University of California Press.
- Reissner, Oliver. 2009. „Georgia and its New National Movement.“ *Nationalism in Late and Post-Communist Europe* 239-265.

- Rekhviashvili, Ana. 2010. *Nationalism and Motherhood in Contemporary Georgia*. MA Thesis, Budapest: Central European University.
- 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.
- Ruth Landau, Richard Harries. 2009. *Faith and Fertility_ Attitudes Towards Reproductive Practices in Different Religions from Ancient to Modern Times*. Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.
- Saroglou, Vassilis. 2006. „Religious Bricolage as a Psychological Reality: Limits, Structures and Dynamics.“ *Social Compass* 53 (1): 109-115. doi:DOI: 10.1177/0037768606061581.
- Slavova, Kornelia. 2006. „Looking at Western Feminisms through the Double Lens of Eastern Europe and the Third World.“ *Women and Citizenship in Central and Eastern Europe* 30, 245-265. Routledge.
- Sumbadze, Nana. 2008. *Gender and Society: Georgia*. Tbilisi: United Nations Development Programme.
- Suyarkulova, Mohira. 2016. „Fashioning the nation: Gender and Politics of Dress in Contemporary Kyrgyzstan.“ *Nationalities Papers* 247-265.
doi:http://dx.doi.org/10.1080/00905992.2016.1145200.
- Suzanne Olds, Charles F. Westoff. 2004. *Abortion and Contraception in Georgia and Kazakhstan*. Public Health Program, New York: Open Society Institute.
<https://www.opensocietyfoundations.org/reports/abortion-and-contraception-georgia-and-kazakhstan>.
- Tamar Dagargulia, Medo Badashvili. 2008. „Maternal Health in Post-Soviet Georgia.“ *Marriage&Family Review* 44 (2-3): 301-317.
- Targamadze, Zurab. 2017. „Social and Legal Status of Women in Medieval Georgia.“ *International Journal of Culture and History* 3 (1): 72-79. doi:10.18178/ijch.2017.3.1.081.
- Theodor Hanf, Ghia Nodia. 2000. *Georgia Lurching to Democracy: From Agnostic Tolerance to Pious Jacobinism: Societal Change and Peoples' Reactions*. Baden-Baden: Nomos.

- 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.“
- Tsuladze, Lia. 2012. „How Things are Remade Georgian: Glocalization and the Assertion of "National" among Georgian Youth.“ Edited by Georgina Tsolidis. *Identities in Transition. Oxford: Inter-Disciplinary Press*.
- Tuite, Kevin. 2000. „"Antimarrriage" in Ancient Georgian Society.“ *Anthropological Linguistics* (The Trustees of Indiana University on behalf of Anthropological Linguistics) 42: 37-60. <http://www.jstor.org/stable/30028744>.
- UNDP. 2013. „Public Perceptions on Gender Equality in Politics and Business.“ Tbilisi.
- 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.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender and Nation*. Los Angeles: Sage Publications.
- Zedania, Giga. 2011. „The Rise of Religious Nationalism in Georgia.“ *Identity Studies in the Caucasus and the Black Sea Region* (3): 120-128.
- აბდალაძე, გიგა. 2009. *თავისუფლება მანდილოსნები*. რედაქტირებული ნათელა ხურცილავა-ის მიერ. თბილისი: დარბეგი.
- ანდერსონი, ბენედიქტ. 2003. *წარმოსახვითი საზოგადოებანი*. თბილისი: ენა და კულტურა.
- ანდრონიკაშვილი, ზაალ. 2005. „"Bella georgiana" (დისკურსი და სიუჟეტი).“ *ქალი - სახე და პრობლემა*-ში, რედაქტირებული შოთა იათაშვილი-ის მიერ, 156-166. თბილისი: კავკასიური სახლი.
- ბაქრაძე, აკაკი. 1989. *კინო. თეატრი*. თბილისი: ხელოვნება.
- ბრეგაძე, დავით, რედ. 2013. *ივენანა; ქართველი ქალი - დედა ქართველისა*. თბილისი: ციციანათელა.

- ბოგიშვილი, დიანა, ირინა ოსეფაშვილი, ელენე გავაშელიშვილი და ნინო გუგუშვილი.
2016. *ქართული ეროვნული იდენტობა: კონფლიქტი და ინტეგრაცია*. თბილისი:
სოციალურ მეცნიერებათა ცენტრი.
- ბულაძე, ლაშა. 2003. „პირველი რუსი.“ *მესამე სართული: მოთხრობები*-ში, ლაშა ბულაძე-
ის მიერ. თბილისი: არეტე.
- გაგომიძე, გიორგი. 2006. *ღირბის ღმრთისმშობლის მიძინების მონასტერი:
ხუროთმოძღვრება, წარწერები, რელიეფები*. თბილისი: ფონდი "ღია საზოგადოება
- საქართველო".
- გამსახურდია, ვლადიმერ. 2016. *ქართველთა ეთნიკური იდენტობის ასპექტებისა და
სტრუქტურის კვლევა მოდერნულ კონტექსტში*. თბილისი: უნივერსიტეტის
გამომცემლობა, 2016 მარტი.
- გელნერი, ერნესტ. 2003. *ერები და ნაციონალიზმი*. თბილისი: ნეკერი.
- გერსამია, სერგი. 1923. *ქართველი ქალი ძველათ და ახლად*. ბორჯომი: განათლების
განყოფილების სტამბა.
- ელიაშვილი, რედ. 1947. *ქალის უშვილობა (საქართველოს სსრ ჯანმრთელობის დაცვის
სამინისტრო)*. თბილისი: საქმედგამი.
- ვარდოსანიძე, სერგო. 2001. *საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია
1917-1952 წლებში*. თბილისი: მეცნიერება.
- ზედანია, გიგა, რედ. 2012. *სექსუალობა თანამედროვე საქართველოში, დისკურსი და
ქცევა*. ხმა მოდერნულობის ისტორია და თეორია. 4 ხმ. თბილისი: ილიას
სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- ზურაბიშვილი, ავლიპ. 1985. *ოჯახი, დედობა, ზნეობა*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.
- თაყაიშვილი, ექვთიმე. 1914. *არხეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნანი*. ხმა წიგნი
მეორე. ტფილისი: ს. ლოსაბერიძის სტამბა.
- კაპანელი, კოწია. 1923. *სული და იდეა, ბიოფსიხიზმი და კოსმიზმი. ფილოსოფია,
ესთეტიკა, კრიტიკა*. გამოცემა ალ. ესაკიასი.

კაჭარავა. 1959. *ქორწინება და ოჯახი სოციალისტურ საზოგადოებაში*. თბილისი:

საქართველოს სსრ პოლიტიკური და მეცნიერული ცოდნის გამავრცელებელი
საზოგადოება.

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.

კერესელიძე, მარინე, რედ. 2008. *ღვთიკურთხეული ქორწინება და ღვთისსათნო ოჯახი*.
გადათარგმნილია ვლადიმერ ჩხიკვაძე-ის მიერ. თბილისი: ანთიმ ივერიელი.

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

კიკაბიძე, ლადო. 1928. *ქორწინება და ოჯახი*. ტფილისი: ახალი სოფელი.

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

კინწურაშვილი, სიმონ. 1984. *ელგუჯა ამამუკელი*. თბილისი: ხელოვნება.

კოლონტაი, ალექსანდრა. 1923. *დედაკაცის მდგომარეობა მეურნეობის ევოლიუციაში* .

ხმა Seria A. პოლიტიკურ-ეკონომიკური ლიტერატურა. #35 ხმ. ტფილისი:

საქართველოს კომუნისტური პარტიის (ბოლშევიკ.) ცენტრალური კომიტეტი.

—. 1921. *ოჯახი და კომუნისტური სახელმწიფო*. თბილისი: საქართველოს სახელმწიფო
გამომცემლობა.

ლაპინი, კონსტანტინე. 1966. *სიყვარულის უნდა გჯეროდეს: საბჭოთა ადამიანების
წერილები მეგობრობასა და სიყვარულზე, ქორწინებასა და ოჯახზე*.

გადათარგმნილია ო. კერძაია-ის მიერ. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.

ლეონიძე, გიორგი. 1942. „ქართველ ქალს.“ *ლიტერატურული საქართველო*, 15 მარტი.

ლიტერატურული საქართველო. 1978. „პრემიები საუკეთესო ნაწარმოებებს.“ 6 იანვარი.

მაისურაძე, გიორგი. 2007. „მამული“ და „ქართველის დედა“ (სეკულარული სიმბოლიკა
ილია ჭავჭავაძის პოეტურ თხზულებებში).“ *ილია ჭავჭავაძე 170 - საიუბილეო*

- კრებულო-ში, რედაქტირებული ირმა რატიანი-ის მიერ, 174-188. თბილისი: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი.
- მარიამ ამაშუკელი, ელენე ჯაფარიძე. 2018. *ქალთა სექსუალური და რეპროდუქციული ჯანმრთელობა და უფლებები საქართველოს კონტექსტში*. 2018: ნეკერი.
- მაჩაბელი, კიტი. 2002. „ქართველი ქალის ისტორიული როლი.“ *გენდერული პრობლემატიკა საქართველოში-ში*, რედაქტირებული ლელა გაფრინდაშვილი-ის მიერ. თბილისი.
- ნოდია, გა. 1999. *კონფლიქტი აფხაზეთში - მიზეზები და გააზრება*. თბილისი: CIPDD.
- სანიკიძე, ლევან. 1992. *დედა-ისტორია*. თბილისი: გრაალი.
- სახეიშვილი, თამაზ, რედ. 2005. *ქორწინება და ოჯახური ცხოვრება*. გადათარგმნილია თამარ ვაშაკიძე - სახეიშვილი-ის მიერ. თბილისი: საგანძური.
- სმითი, ენტონი დ. 2004. *ნაციონალიზმი: თეორია, იდეოლოგია, ისტორია*. თბილისი: ქართული ენის საერთაშორისო ცენტრი.
- ფანცხავა, ლორთქიფანიძე. 1927. *ტფილისის მუშა-ახალგაზრდობის სქესობრივი ცხოვრება*. ტფილისი: ჯანსახკომის სანიტარული განათლების გამოცემა.
- ფხალაძე, გიორგი. 1967. *სქესობრივი ცხოვრების ზოგიერთი საკითხი*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.
- შალამბერიძე, ოთარ. 1989. *მოსწავლის სქესობრივი აღზრდის ჰიგიენური ასპექტი*. თბილისი: განათლება.
- ჩიკვილაძე, ნინო. 2006. *მართლმადიდებელ მორწმუნთა ოჯახური ფასეულობები და დემოგრაფიული ორიენტაციები*. დისერტაცია, თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის დემოგრაფიისა და სოციოლოგიური კვლევის ინსტიტუტი.
- ჩიქავა, ლეო. 2007. „ქართულ გენოფონდს გადაშენების რეალური საფრთხე ემუქრება.“ *სოციალური ეკონომიკა*, იანვარ-თებერვალი: 20-29.
- ჩიხლაძე, ნინო. 1976. *ღვაწლმოსილი ქართველი მანდილოსნები*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.

- ძნელაძე, ა.გ. 1961. *აბორტის მავნეობა, მის წინააღმდეგ ბრძოლა და სქესობრივი ცხოვრების ჰიგიენა*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.
- 1950. *ქალის უნაყოფობა (უშვილობა)*, . თბილისი: საქმედგამი.
- წერეთელი, აკაკი. 1903. *თამარ მეფე*. ტფილისი: სტამბა ა.ქუთათელაძისა.
- 1986. *თხზულებანი*. ხმა ქართული საყმაწვილო ლიტერატურის ბიბლიოთეკა. 5 ხმ. თბილისი: ნაკადული.
- ჭავჭავაძე, ილია. 1960. *რჩეული*. ხმა ჩვენი საუნჯე. 7 ხმ. თბილისი: ნაკადული.
- 1985. *რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად*. ხმა 1. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.
- ხარბედა, მალხაზ, რედ. 2004. *თანამედროვე ქართული ლექსის ანთოლოგია, 1990-2004*. თბილისი: ლინკი.
- ჯანაშვილი, დიმიტრი. 1882. „ისტორიული სურათები: ქართველი ქალი.“ *ივერია* (ექვთიმე ხელაძის სტამბა) XI: 64-96.
- ჯანაშვილი, დიმიტრი. 1882. „ისტორიული სურათები: ქართველი ქალი.“ *ივერია* (ექვთიმე ხელაძის სტამბა) XII: 64-96.
- ჯგერენაია, ემზარ. 2004. „ქართული სუფრის სოციოფილოსოფია და ზოგიერთი სხვა რამ.“ *დისკუსიები კავკასიურ ინსტიტუტში*.