

საჯაროობის შოკი: პრივატული და საჯარო სფეროების კონფლიქტი  
თანამედროვე ქართულ საზოგადოებაში

თათია კველია

*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: პროფ. ემზარ ჯგერენაია, PhD.

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

თბილისი 2017

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.

თათია კეკელია

20 ივლისი 2017

# საჯაროობის შოკი: პრივატული და საჯარო სფეროების კონფლიქტი თანამედროვე ქართულ საზოგადოებაში

## აბსტრაქტი

წინამდებარე ნაშრომი შეისწავლის საჯარო და პრივატული სივრცეების ურთიერთმიმართებას საქართველოში. როგორც ტრანზიტორული ქვეყანა, საქართველოს საჯარო სივრცე საბჭოთა მემკვიდრეობის გავლენას განიცდის, მისი სტანდარტების ნგრევა კი მტკივნეული პროცესია. კერძო საკუთრებასთან ბრძოლა იმდენად ყოვლისმომცველი იყო, რომ ადამიანთა ფიზიკურ სხეულებსაც შეეხო - ინდივიდებმა სხეულის, როგორც პირადი საკუთრების აღმოჩენა 1990-იანი წლებიდან დაიწყეს.

საჯარო სფეროში ტრანზიციის შედეგად გამოწვეული კონფლიქტის ფორმების შესასწავლად მეთოდოლოგიის შემდეგი ნაკრები გამოვიყენე: შემთხვევების შესწავლა, მედია ანალიზი, ფოკუსური ჯგუფების დისკუსია და ჩაღრმავებული ინტერვიუები ექსპერტებთან. ერთი მხრივ, კვლევა აჩვენებს, რომ საჯარო სფეროში საბჭოთა კავშირის დროს არარსებული ანდა აკრძალული ინფორმაციის გამოჩენა შოკს იწვევს ქართულ საზოგადოებაში. მეორე მხრივ, კვლევა აჩვენებს, რომ საჯარო სფეროს ფუნქციონირებას საფრთხეს უქმნის გამჭვირვალების პარადიგმის დამკვიდრება. შედეგები ამტკიცებს, რომ ქართული საზოგადოება დესტრუქციული ხდება და კარგავს ცივილურობას - ამ პროცესებში დიდი წვლილი შეაქვს საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას, რომელიც ხელს უშლის დემოკრატიზაციის პროცესს.

აღნიშნულ ნაშრომს შეუძლია, წვლილი შეიტანოს იმ ნიადაგის კვლევაში, რომელიც დემოკრატიას ხვდება საქართველოში და გამოავლინოს არსებული დაბრკოლებები. ამასთანავე, საქართველოს შემთხვევის კვლევა სასარგებლო

იქნება სხვა ტრანზიტორული და პოსტ-საბჭოთა ქვეყნებისთვისაც, სადაც გამჭვირვალების პარადიგმა იკიდებს ფეხს.

ძირითადი საძიებო სიტყვები: შოკი, საჯარო სფერო, პრივატული სფერო, საჯაროობა, გამჭვირვალობა, ტრანზიცია, დემოკრატია.

### **Abstract**

This paper examines the relationship between the public and private spheres in contemporary Georgia. As a transitory country, Georgia faces the issue of the Soviet legacy in the public sphere, while the destruction of its standards is a painful process. The fight against private property had reached even the physical bodies of individuals, who gradually started to discover them since the 1990s.

To explore the forms that the transition conflict assumes in the public sphere, I have used a complex set of methodology including case studies, press analysis, focus group interviews and in-depth interviews with experts. This study shows that the manifestation of formerly absent and/or prohibited information in the public sphere causes a shock in the Georgian society. It also claims that the functioning of the public sphere is under risk with the advent of the transparency paradigm. The results suggest that the Georgian community has become destructive and lost civility, and a big contribution to this process is due to the Georgian Orthodox Church which hinders the democratic process.

This research adds value to the study of the ground that democracy faces in Georgia, as it reveals the challenges. Thus the present study intends to bring a valuable contribution to the understanding of the experiences of transitory and post-Soviet countries, where the transparency paradigm is imposed.

Keywords: shock, public sphere, private sphere, publicity, transparency, transition, democracy.

## მადლობა

მადლობას ვუხდით, პირველ რიგში, ჩემს ხელმძღვანელს - პროფესორ ემზარ ჯგერენაიას როგორც აკადემიური, ისე მორალური მხარდაჭერისათვის. მსურს, ხაზი გავუსვა ამ უკანასკნელის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას: კვლევის ეტაპი დაემთხვა ჩემს ცხოვრებაში ურთულეს პერიოდს, როდესაც, თითქოს ღამის რაღაც გაუგებარი კომმარის შემდეგ, მცირეწლოვან შვილთან განშორების საფრთხის წინაშე დავდექი და სასამართლოების დაუსრულებელ პროცესში აღმოვჩნდი ჩართული. რომ არა ბატონი ემზარის სწორი დამოკიდებულება, წინამდებარე ნაშრომის განხორციელება შეუძლებელი იქნებოდა.

მეორე მხრივ, მადლობას ვუხდით პროფესორ ნინო დობორჯგინიძეს, რომელიც დოქტორანტურაში სწავლის დაწყებისას ჩემი ხელმძღვანელიც იყო, ბოლოს კი ნაშრომის შესახებ უკუკავშირი მომცა. ამით მე საშუალება მომეცა, ნაშრომის ჩაბარებამდე უფრო დამეხვეწა ტექსტი. ქალბატონი ნინოს ჩართულობამ სიმხნევე შემმატა სწორედ მაშინ, როდესაც თავდაჯერებულობა დაქვეითებული მქონდა.

მესამე ადამიანი, რომელსაც უნდა ვუმადლოდე ჩემი სადისერტაციო ნაშრომის განხორციელებას, არის ტორონტოს უნივერსიტეტის პროფესორი რობერტ ბრიმი (Robert Brym), რომელიც კანადაში ყოფნისას გავიცანი და ჩემი ხელმძღვანელი უნდა ყოფილიყო ტორონტოს უნივერსიტეტის სადოქტორო პროგრამაზე (თუმცა ვეღარ მოვახერხე კანადაში სწავლა ზემოთაღნიშნული ოჯახური პრობლემების გამო). სწორედ პროფესორმა ბრიმმა დამაკვალიანა აკადემიური სტატიების მოძიებისა და დამუშავების ნაწილში. ეს ნაწილი რომ არ მომესწრო, შეიძლებოდა, ხელი ამელო სადოქტორო პროგრამაში დარჩენაზე, მაგრამ დამენანა დაწყებული საქმის მიტოვება.

დაბოლოს, მადლობას ვუხდით შოთა რუსთაველის ეროვნულ სამეცნიერო ფონდს კვლევის განსახორციელებლად ფინანსური მხარდაჭერისთვის, ვინაიდან მან დოქტორანტურის საგანმანათლებლო პროგრამების გრანტი მომანიჭა 2016 წლის ოქტომბრიდან 2017 წლის მარტის ჩათვლით (გრანტის ნომერი: PhDF2016\_196).

## სარჩევი

განაცხადი	i
აბსტრაქტი	ii
მადლობა	iv
სარჩევი	v
აბრევიატურების ჩამონათვალი	vii
<b>შესავალი</b>	1
<b>1. სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვა</b>	5
1.1. შოკი - ცნება და მოვლენა	5
1.2. საზოგადოების სივრცეები	12
1.3. საჯარო და პრივატული სივრცის სოციალური ისტორია (ი. ჰაბერმასი)	14
1.4. გზა გამჭვირვალებიდან (რიჩარდ სენეტი)	26
1) <i>ნარცისიზმი</i>	33
2) <i>„დესტრუქციული გემინშაფტი“</i>	38
1.5. გამჭვირვალე საზოგადოება	44
1.6. სირცხვილზე დაფუძნებული კულტურა	53
1.7. ანტი-ნარცისიზმი - კომუნისტური ტრადიცია	59
1.8. რელიგიის დეპრივატიზაცია	60
1.9. თეორიის რელევანტურობა	64
<b>2. მეთოდოლოგია</b>	67
<b>3. შედეგები</b>	72
3.1. კულტურული მემკვიდრეობა	72
1) <i>რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობა</i>	73
2) <i>მორცხვი კულტურა</i>	74
3.2. 1979-1991 წლები: ნაციონალიზმზე დაფუძნებული შოკი	75

3.3. 1999-2016: რწმენაზე დაფუძნებული შოკი	91
3.4. 2004-2012: ახალ იდენტობაზე დაფუძნებული შოკი	98
3.5. 2002-2017: სხეულებრივი შოკი	101
3.6. შოკთან გამკლავების სტრატეგიები	111
1. დისტანცირება	111
2. გართობა	113
3. ნორმალიზაცია	114
3.7. გამჭვირვალეობა და დესტრუქციული თემი	116
3.8. ნარცისიზმი	122
3.9. რელიგიის დეპრივატიზაცია	125
ა) სასიცოცხლო სფეროების დიფერენცია	127
ბ) ადამიანის უფლებები	129
გ) განმანათლებლობის მიერ რელიგიის კრიტიკა	130
დ) მოდერნული ღირებულებები	131
4. შედეგების ინტერპრეტაცია (დისკუსია)	133
4.1. შოკი	133
4.2. ცივილურობა და რელიგია	136
4.3. გამჭვირვალეობა	139
<b>დასკვნები</b>	143
<b>ბიბლიოგრაფია</b>	147
1. უცხოენოვანი წყაროები	147
2. ქართულენოვანი წყაროები	149

## აბრევიატურების ჩამონათვალი

- „აშშ“ - ამერიკის შეერთებული შტატები
- „მმკ“ - მართლმადიდებელ მშობელთა კავშირი
- „სმე“ - საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია
- „სსრკ“ - საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკების კავშირი
- „NDI” – National Democratic Institute



# საჯაროობის შოკი: პრივატული და საჯარო სფეროების კონფლიქტი თანამედროვე ქართულ საზოგადოებაში

## შესავალი

თანამედროვე საქართველოში აღინიშნება ერთგვარი კონფლიქტი საჯარო და პრივატულ სივრცეებს შორის. ერთი მხრივ, ამის მიზეზია პრივატული სივრცის აღმოჩენა, რომელიც მტკივნეული პროცესია, ვინაიდან საბჭოთა კავშირში პრივატული სივრცე რეპრესირებული იყო. მეორე მხრივ, პრივატულ და საჯარო სფეროებს შორის კონფლიქტი სხვა ასპარეზზეც მიმდინარეობს, კერძოდ, იმ სარბიელზე, რომელსაც ფიზიკური სივრცის დომინაციისა და გამჭვირვალების (transparency) გლობალური ტენდენცია ქმნის. გამჭვირვალება უახლესი სოციალური პარადიგმაა, რომელიც გამოირჩევა გაძლიერებული სოციალური კონტროლით და ხშირად იზოლაციას იწვევს. დასავლეთის განვითარებულ ქვეყნებში, უმეტესწილად, პრივატულ და საჯარო სფეროებს შორის კონფლიქტი ამოწურულია - პრივატული შეიჭრა საჯაროში და გამჭვირვალება დაამკვიდრა. მაგრამ ქართულ საზოგადოებაში სურათი უფრო კომპლექსურია, ვინაიდან, როგორც ტრანზიტორულ ქვეყანას<sup>1</sup> შეეფერება, პრივატული სივრცე ჯერ ჩამოუყალიბებელია. ტოტალიტარიზმიდან დემოკრატიაზე გარდამავალი ეტაპი გამოიხატება, პირველ რიგში, ღირებულებებისა და ცხოვრების წესის გადალაგებაში: ერთი მხრივ, ძველი სტანდარტები ბოლომდე არაა გადაფასებული, ხოლო მეორე მხრივ - ახლები არაა დამკვიდრებული. ამას ემატება ქართული

---

<sup>1</sup> ტრანზიტორულ ქვეყნებად მოაზრება განვითარებადი ქვეყნები, რომლებიც, ტოტალიტარული მმართველობის შემდეგ, დემოკრატის გზას დაადგინენ.

საზოგადოების უმეტესწილად სირცხვილზე აგებული კულტურა, რომელიც კიდევ უფრო აფერხებს განვითარებისკენ სვლას.

განვითარების სხვა ასპექტებთან ერთად, ტრანზიციის ეტაპი მოქმედებს საჯარო და პრივატული სფეროების ურთიერთობაზეც. მთელი ამ სპექტრიდან ჩემი კვლევა გამოარჩევს და განიხილავს საჯარო და პირადი სივრცეების ურთიერთობასა და ადგილს საქართველოში. ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს საჯარო სივრცის საბჭოთა დროინდელი გამოცდილება, რომლის სტანდარტების ნელ-ნელა რღვევა მტკივნეულ პროცესს წარმოადგენს: ყოველი შემთხვევა, რომლის დროსაც საჯარო სივრცეში შუქდება ისეთი ინფორმაცია, რომლის გამომჟღავნებაც საბჭოთა დროს დაუშვებელი იყო, შოკში აგდებს საზოგადოებას. წინამდებარე კვლევა მიზნად ისახავს, პასუხი გასცეს შემდეგ კითხვებს: რა ტიპის ინფორმაციის გასაჯაროება იწვევს შოკს? მუშაობს თუ არა გამჭვირვალების პარადიგმა საქართველოში და რაში გამოიხატება ეს? და ბოლოს, რა როლს ასრულებს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ამ პროცესებში?

აღნიშნული ნაშრომის ამოსავალი ჰიპოთეზის თანახმად, აქამდე პრივატულად მიჩნეული ინფორმაციის გასაჯაროების ყოველი შემთხვევა შოკში აგდებს საზოგადოებას, ვინაიდან მისთვის ჯერ კიდევ გაუგებარია - უფრო სწორად, მოულოდნელია ასეთი რამ. მაშინ, როდესაც საბჭოთა ადამიანს თითქოს საკუთარი სხეული არ ჰქონდა, საქართველოს დამოუკიდებლობის შემდეგ ადამიანმა ნელ-ნელა დაიწყო თავისი სხეულის აღმოჩენა და ზოგჯერ მისი საჯარო დემონსტრირებაც. სხეულებრივი შოკის ძირითადი ხელის შემწყობი აქტორი საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიაა (შემდგომში „სმე“), როგორც „ტრადიციული“ ღირებულებების მატარებელი და მოდერნულობასთან დაპირისპირებული ინსტიტუტი.

სმე-ს მნიშვნელობა საკვანძოა, რამდენადაც მან უპრეცედენტო ავტორიტეტი მოიპოვა 1990-იან წლებში: საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, ის ერთადერთი ინსტიტუტი იყო, რომელიც გადარჩა, არ ჩამოიშალა. ამიტომ, ის

აღმოჩნდა წარსულთან ერთადერთი ხიდი, რომლითაც ქართულმა საზოგადოებამ საკუთარი ნაციონალური იდენტობა განსაზღვრა. ქვეყანაში, რომლის 82% თავს მართლმადიდებელ ქრისტიანად მიიჩნევს, პატრიარქი უპირობო ავტორიტეტად იქცა, ხოლო ნდობა სმე-ს მიმართ მართლმადიდებელთა შორის 84%-მდე ავიდა (Caucasus Barometer. 2015). მეტიც, 2002 წელს ხელი მოეწერა კონსტიტუციურ შეთანხმებას სმე-სა და საქართველოს სახელმწიფოს შორის (ე.წ. „კონკორდატი“), რამაც სახელმწიფოს იდეოლოგიური ნეიტრალიტეტი საკამათო გახადა: ეს დოკუმენტი აღიარებს რა სმე-ს განსაკუთრებულ როლს საქართველოს ისტორიაში და იმ ზარალს, რომელიც სმე-ს მიადგა საბჭოთა კავშირის დროს, მას გარკვეულ ეკონომიკურ პრივილეგიებს ანიჭებს და ნებას რთავს, სურვილისამებრ მიიღოს მონაწილეობა პოლიტიკური გადაწყვეტილებების პროცესში. ასეთმა ვითარებამ სმე-ს მიანიჭა საკმარისი ძალაუფლება, რომ აქტიურად ჩართულიყო ქვეყნის საჯარო ცხოვრებაში - პოლიტიკაში, კულტურასა და მეცნიერებაში. ამდენად, აუცილებელი იყო სმე-ს როლის შესწავლა შოკთან გამკლავების პროცესსა და გამჭვირვალობის ფონზე: კერძოდ, კვლევა მიზნად ისახავდა იმის დადგენას, თუ რა მიმართულებას აძლევს სმე სოციალურ კონტროლსა და თემის ჩამოყალიბებას. კვლევის შედეგებმა აჩვენა, რომ სმე, რომელიც იზიარებს შოკურ მდგომარეობას (ბუნებრივია, ისიც საზოგადოების ნაწილია), საჯარო სივრცის ეთიკურ კვალიფიკაციას ახდენს და, ამავედროულად, ხელს უშლის დემოკრატიზაციის პროცესს.

კვლევამ კიდევ ორი ქვე-ჰიპოთეზა გადაამოწმა. პირველი ქვე-ჰიპოთეზის თანახმად, ქართული თემი დესტრუქციულ სახეს იღებს და კარგავს ცივილურობას. ამ პროცესშიც მნიშვნელოვანი წვლილი შეაქვს სმე-ს, რომელსაც შოკური მდგომარეობის გამო უჭირს მიმტვევებლობის გამოჩენა ყოველგვარი უცხო და არაქართულის მიმართ.

დაბოლოს, მეორე ქვე-ჰიპოთეზა მდგომარეობს შემდეგში: პრივატული სფეროს შეჭრა საჯარო სფეროში, ანუ გამჭვირვალობის პარადიგმა

ტრანზიტორულ საქართველოშიც დამკვიდრებულია. ეს გამოიხატება ძირითადად იმ მოვლენაში, რომ ინდივიდები იზოლირდებიან ხილვადობის შუაგულში, ვინაიდან სოციალური კონტროლი ძლიერდება. საქართველოში გამჭვირვალების დამკვიდრებაზე ყველაზე თვალსაჩინოდ მაინც სოციალური ქსელების მზარდი პოპულარობა და მათი გამოყენების ფორმები მიაჩნია. გამჭვირვალების შესწავლა მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც იგი საყურადღებო საფრთხეს წარმოადგენს დემოკრატიზაციის გზაზე: მის მიერ დამკვიდრებული სოციალური კონტროლი ხელს უშლის განვითარებას, რამდენადაც ვითარების პარალიზებას უწყობს ხელს. ამას ემატება სმე-ს გავლენა, რომელიც გამჭვირვალების ფონზე კიდევ უფრო ამძიმებს სოციალურ კონტროლს.

საჯარო და პრივატული სფეროების და მათი ურთიერთობის სოციალური ისტორია შესწავლილია დასავლეთის განვითარებული ქვეყნებისა და აღმოსავლეთ ევროპის რამდენიმე ქვეყნის მაგალითზე, თუმცა იგივე არ გაკეთებულა საქართველოს შემთხვევაში. სწორედ ამიტომ, ჩემი კვლევა მიზნად ისახავს, შეისწავლოს საქართველოში არსებული საჯაროობის შოკი და მოათავსოს იგი ფართო თეორიულ კონტექსტში. ვინაიდან სახელმწიფო დირექტივებისა და ცენზურისგან თავისუფალი კვლევა სოციალურ მეცნიერებებში შედარებით ახალ დარგს წარმოადგენს საქართველოში, ბევრია შეუსწავლელი საკითხი. თუმცა, ეს ეხება განსაკუთრებით გამჭვირვალების პარადიგმას: საერთოდ არ არსებობს აკადემიური კვლევა იმის შესახებ, თუ რამდენად არსებობს იგი და თუ როგორ მოქმედებს ქართული საზოგადოების საჯარო სფეროს განვითარებაზე. ამ თვალსაზრისით, ჩემი კვლევა გაუკვალავ გზას დაადგა და უფრო მეტი კითხვა წარმოშვა, ვიდრე პასუხი. კვლევის შედეგები მნიშვნელოვანი საყრდენი შეიძლება გახდეს იმ ნიადაგის შესწავლაში, რომელიც დემოკრატის საქართველოში ხვდება. თუმცა, არამხოლოდ საქართველოში: საქართველოს შემთხვევა, როგორც პოსტ-საბჭოთა ტრანზიტორული ქვეყნისა, რელევანტური იქნება სხვა ტრანზიტორული ქვეყნებისთვისაც, რომლებშიაც გამჭვირვალების პარადიგმა ფეხს იკიდებს.

აღნიშნული კვლევის საწარმოებლად გამოვიყენე თვისებრივი კვლევის სხვადასხვა მეთოდი: არსებული კვლევებისა და მასალების მოძიება („დესკ რისერჩი“), შემთხვევების შესწავლა, ფოკუსურ-ჯგუფური დისკუსიები და ჩაღრმავებული ინტერვიუები ექსპერტებთან. მეთოდოლოგიას უფრო დაწვრილებით მოგვიანებით განვიხილავ, ნაშრომის სტრუქტურა კი შემდეგნაირია: შესავლის შემდგომ სექციაში მიმოვიხილავ სამეცნიერო ლიტერატურას, შემდეგ კი - კვლევისთვის გამოყენებულ მეთოდოლოგიას. მეთოდოლოგიას მოსდევს შედეგების განხილვა. შედეგების სექცია, თავის მხრივ, ცხრა ქვესექციად იყოფა შესწავლილი თემების შესაბამისად. შედეგებს მოსდევს მათი ინტერპრეტაცია, შემდეგ კი - დასკვნები და რეკომენდაციები.

## 1. სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვა

### 1.1. შოკი - ცნება და მოვლენა

შოკის ცნების ყველა განსაზღვრებას ერთი საერთო აქვს: იგი გულისხმობს იმ სტიმულების მატებას, რომლებიც გავლენას ახდენს იმაზე, თუ როგორ აღიქვამს და რეაგირებს ინდივიდი ან კოლექტივი გარემო რეალობაზე (Pusca 2007, 344). წინამდებარე ნაშრომში დავეყრდენი შოკის ანკა პუსკასეულ (Anca Pusca) განმარტებას. შოკის ცნების განსამარტად პუსკა ყურადღების ცენტრში სწორედ განვითარებად ქვეყნებს აქცევს:

შოკის როლის გაგება ტრანზიტორულ პერიოდებში ანუ სწრაფი სოციალური ცვლილებების დროს შეიძლება, სასარგებლო იყოს იმ ურთიერთგამომრიცხავი ქცევების ასახსნელად, რომლებიც ახასიათებს ასეთ პერიოდებს (მაგალითად, ცვლილების

გადაჭარბებული მხარდაჭერა, რომელსაც მარდად მოსდევს წარსულის ნოსტალგია), ასევე რიგი პათოლოგიური ტენდენციებისა ტრანზიტორული საზოგადოებების ინდივიდებსა და კოლექტივებში (დაწყებული სუიციდის, დანაშაულისა და კორუფციის ზრდიდან, დამთავრებული დეპრესიითა და აკვიატებული ქცევით) (Pusca 2007, 344).

შოკი გარედან შემოჭრილი ელემენტია, რომელზედაც გრძნობები სხვადასხვანაირად რეაგირებს. დეფინიციაში იგულისხმება, რომ რაღაცა შოკისმომგვრელია იმდენად, რამდენადაც იგი სცდება „ნორმალური“-ს ანუ მოლოდინების ფარგლებს. შოკური გამოცდილებები იძულებულს ხდის ინდივიდსა თუ კოლექტივს, რომ პასუხი მოუძებნონ და გაუმკლავდნენ გარედან შემოჭრილ ელემენტებს.

პუსკა წერს, რომ შოკს აქვს უნარი, ყველაზე ღრმადგამჯდარ ტრადიციებს შეუყენოს წყალი და გამოიწვიოს მოულოდნელი ცვლილებები საზოგადოების სოლიდარობის აგებულებაში. მართალია, შოკი (როგორც ცვლილება) სხვადასხვანაირ ტრავმას გულისხმობს, არაა აუცილებელი, რომ ეს ტრავმა მაინცდამაინც ნეგატიური გამოცდილება იყოს - შოკმა შეიძლება, გააძლიეროს მისი მიმდები, კერძოდ, „დისტანცირების, გართობის, შეგუების ანუ ნორმალიზაციის მექანიზმებით“ (Pusca 2007, 349). სტატისის ავტორი იმოწმებს უოლტერ ბენჯამინის ესსეს<sup>2</sup>, სადაც იგი ამტკიცებს, რომ შოკის გამოცდილება შეიძლება იყოს მამხილებელი და მომხიბლავი:

აცნობიერებდა რა იმას, რომ შოკი დიდწილად მოდერნულობის აუცილებელი ასპექტი იყო, იგი ამტკიცებდა, რომ საჭიროა, ადამიანმა ისწავლოს მისი პერცეფციის მექანიზმების მორგება, რათა შოკისმომგვრელი ელემენტები ნაკლებად ტრავმული

---

<sup>2</sup> Walter Benjamin, *Illuminations*, translated by Harry Zohn, Hannah Arendt, ed. (New York: Schocken Books, 1968).

გახადოს და საშუალება მისცეს, რომ მეტად გამოავლინონ ცვლილების პროცესის მიმდინარეობა (Pusca 2007, 345).

შოკის ასეთი ხედვა გულისხმობს სუბიექტის დისტანცირებას ტრავმის ეფექტისგან: იგი მსხვერპლის პოზიციიდან ინაცვლებს დამკვირვებლის პოზიციაზე, და სწავლობს სიამოვნების მიღებას ისეთ პროცესებზე დაკვირვებისგან, რომლებიც, ჩვეულებრივ, უარყოფითად აღიქმება. ეს არის გადარჩენის თავდაცვითი ხერხი, რომელიც შოკის ფროიდისეული აღქმის საინტერესო ალტერნატივას წარმოადგენს: ფროიდისთვის ხომ შოკი წარმოადგენდა ნეგატიურ გამოცდილებას, რომელიც ტრავმას არაცნობიერში ანაცვლებდა და შემდგომ მოულოდნელ და ხშირად სახიფათო ეფექტებს იწვევდა. თუმცა, შეიძლება, დისტანცირებასაც არასასურველი შედეგები მოჰყვეს - იმ შემთხვევაში, თუ იგი ეფუძნება გულგრილობას და დაკვირვების ობიექტისგან ყალბ გამიჯვნას, იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს სუბიექტი სრულიად განცალკევებულია და არავითარი გავლენა არ გააჩნია გარემოზე. ეს განცალკევებულობა კი განსაკუთრებით საშიშია, ვინაიდან იგი ხშირად უმოქმედობისა და სულ უფრო მზარდი გულგრილობის მიზეზი ხდება (Pusca 2007, 346).

პოსტკომუნისტურ საზოგადოებებში არსებული ნოსტალგია წარსულის მიმართ წარმოადგენს დროებითი დისტანცირების ფორმას, რომელსაც აქვს როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი მხარეები. დადებითად განიხილება მისი უნარი, აღადგინოს იდენტობის დაკარგული შეგრძნება, ასევე ის შვებისმომგვრელობა, რომელსაც აწმყოს კრიტიკა, მისგან გაქცევა წარსულის პოზიტივზე აქცენტირებით და მომავლის შესაძლო პროექტირება იწვევს. რაც შეეხება უარყოფით მხარეებს, ნოსტალგიის უახლესი კვლევების თანახმად, იგი ნოციერ ნიადაგს უქმნის ექსტრემისტულ ნაციონალიზმს, რასიზმსა და ქსენოფობიას - მოძრაობებს, რომლებიც წარსულს განადიდებენ და მკვეთრად უპირისპირებენ აწმყოს. სტაბილური და უსაფრთხო წარსულის ზმანება შეიცავს საფრთხეს, რომ ნოსტალგია გასცდეს დროებითი დისტანცირების მექანიზმის

ფარგლებს და გადაიქცეს აწმყოს მუდმივი უარყოფის მდგომარეობად, რაც ხელს შეუწყობს რადიკალური და საშიში პოლიტიკების გამართლებას უმცირესობებისა და იმიგრანტების მიმართ (Pusca 2007, 347-348).

პუსკას აზრით, ბენჯამინის მიერ განხილული შოკი არ ჯდება შოკის თანამედროვე გაგებაში, ვინაიდან იგი მაინც მყისიერი შოკია, რომელსაც კონკრეტული მოვლენა იწვევს. შოკის პოზიტიურ გამოცდილებად დანახვის ტენდენცია უდრეკად რჩება არამხოლოდ იმ ნარატივებში, რომლებიც მას დროის ან ცვლილების ცნებასთან აკავშირებს, არამედ თანამედროვე საზოგადოებების მზარდ ტექნოლოგიზაციასთანაც (Pusca 2007, 349). მაგალითად, ტელევიზია წარმოადგენს შოკის მანიპულირების მექანიზმს გართობის გზით - ვიზუალური სტიმულების გამოყენებით. ტელევიზია მეტად საჭირო თავშესაფრად იქცა, როგორც ყოველდღიური ცხოვრების სირთულეების ალტერნატივა. იგი ადამიანებს სთავაზობს წარმოსახვით ცხოვრებას და ხშირად სერიალის პერსონაჟები ცოცხლდებიან და, პუსკას თქმით, მრავალი ქალის სასაუბრო თემად იქცევიან. „მართალია, გაქცევის ეს ფორმა რიგ კონტექსტებში შეიმჩნევა მთელ მსოფლიოში, ზოგადი კონსენსუსი არსებობს იმასთან დაკავშირებით, რომ ეს ხდება განსაკუთრებით გაჭირვების, სოციალური დამაბულობის, ინდივიდუალური და კოლექტიური გაუცხოების დროს“ (Pusca 2007, 350).

პოზიტიურია თუ ნეგატიური ასეთი გაქცევა, ამაზე მწვავე კამათი მიმდინარეობს, თუმცა შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ ასეთმა განვითარებამ კომუნიკაციის სხვა ფორმები ჩაანაცვლა, „როგორცაა, მაგალითად, ტრადიციული ჭორაობა სოფლის სკამზე, და ფრუსტრაციის გამოხატვის ახალი ფორმები წარმოშვა, მაგალითად, განსხვავებულ ცხოვრებაზე ფანტაზიორობა სერიალის რომელიმე პერსონაჟთან იდენტიფიკაციით, ან რაიმე სატელევიზიო დრამიდან მოვლენების განხილვით, თითქოს ნამდვილი იყოს“ (Pusca 2007, 351). მაგრამ ისევე, როგორც ნოსტალგია, ვიზუალური გასართობი ტექნოლოგიებიც შეიცავს დიდ საფრთხეს: ისინი (მაგალითად, კომპიუტერული თამაშები და ინტერაქტიული



ტელევიზია) იმგვარადაა მოწყობილი, რომ ხშირად მცდარ შთაბეჭდილებას გვიტოვებს, თითქოს ჩვენ შეგვიძლია ვაკონტროლოთ ყველაფერი, რასაც ვხედავთ - ეს შთაბეჭდილება კი ხშირად რეალობის კონტროლის მოთხოვნილებაში გადაიზრდება (Pusca 2007, 351).

ტელევიზიის ძალასა და ეფექტებზე უფრო ვრცლად საუბრობს პიერ ბურდიე თავის სტატიაში „ტელევიზია“ (Bourdieu 2001). იგი აღნიშნავს, რომ ინფორმაციის დასურათებული ხედვა ქმნის ე.წ. რეალობის ეფექტს: რასაც ხალხი ტელევიზორში ხედავს, იმისი სჯერა. ამის გამო ტელევიზიის ყოველდღიური ყურება პოლიტიკურ საფრთხეებს შეიცავს. ახალი ამბები, შეიძლება, იმგვარად დაიტვირთოს, რომ ადვილად გამოიწვიოს „ძლიერი, ხშირად ნეგატიური გრძნობები, როგორცაა რასიზმი, შოვინიზმი ან ქსენოფობია“ (Bourdieu 2001, 248). თავად რეპორტიორად მუშაობა თავისთავად გულისხმობს რეალობის სოციალურ კონსტრუირებას, რასაც შეუძლია ინდივიდებისა თუ ჯგუფების მობილიზება ან დემობილიზება (Bourdieu 2001, 249). ჟურნალისტების ძალისხმევა მიმართულია რაც შეიძლება უჩვეულო, არაორდინალური ამბების გაშუქებაზე, რათა სანახაობრივი და ეფექტური იყოს მათი გადაცემა. შესაბამისად, ტელევიზია მოითხოვს გარკვეულ „დრამატიზებას“, ჟურნალისტები კი იმ „სათვალეებით“ ხედვას სთავაზობენ მაყურებელს, რომლებითაც თავად ხელმძღვანელობენ (Bourdieu 2001, 247-248). ბურდიე ფიქრობს, რომ ვინაიდან ყველა ჟურნალისტის მიზანი ერთი და იგივეა, ისინი, საბოლოო ჯამში, ერთსა და იმავეს აკეთებენ - მიუხედავად იმისა, რომ ერთი შეხედვით, შეიძლება ძალიან განსხვავებულები მოგვეჩვენოს. ამას, რასაკვირველია, თან ახლავს კონკურენციის მიერ გაჩენილი სტრესი, რომ არ უნდა ჩამორჩე არც დროს, არც სხვა ადამიანებს განვითარებაში. ტელევიზია მოითხოვს სწრაფ აზროვნებას, რაც თავისთავად პარადოქსია (Bourdieu 2001, 251-252). ამგვარად, ტელევიზია ახდენს ინფორმაციის მკაცრ გადარჩევას და, შესაბამისად, რეალობის ძალიან მიკერძოებულ, სწორხაზოვან გადმოცემას.

ყველაზე მნიშვნელოვანი კი ისაა, რომ მას აქვს ძალიან დიდი ძალა, რადგან შეუძლია გავლენა იქონიოს ისედაც შოკურ მდგომარეობაში მყოფ საზოგადოებაზე.

პუსკაც აღნიშნავს, რომ ახალ ამბებში პათოლოგიური შედეგების გაშუქება ხდება: მშობლები შვილებს ხოცავენ, ცოლ-ქმარი - ერთმანეთს, თვითმკვლელობები და ა.შ. თუმცა იგი ხაზს უსვამს, რომ ეს განსაკუთრებით დამახასიათებელია ტრანზიტორული, პოსტკომუნისტური საზოგადოებებისთვის. ამგვარ ინფორმაციაზე რეაქცია კი არის ან უარყოფა, ან გულგრილობა, ანდა ხუმრობაში გადატანა - ადამიანები უარს ამბობენ ამდენი შოკისმომგვრელი ინფორმაციის რეალურად მიღებაზე. პუსკა ფიქრობს, რომ შეიძლება, სწორედ მგრძობელობის ასეთმა დაკარგვამ გამოიწვია სწრაფი სვლა პრაგმატიზმისკენ, რაც ცენტრალური და აღმოსავლეთ ევროპის ტრანზიციის არაერთმა მკვლევარმა შენიშნა: „ე.წ. ‘პრაგმატული ინდივიდი’, რომელიც მხოლოდ სარგებელს ეძებს და რომელიც საკუთარი მიზნების მისაღწევად ყოველგვარ საფასურს გაიღებს, როგორც თავისას, ისე ახლობლებისას“ (Pusca 2007, 352).

საზოგადოების ასეთი სწრაფი ცვლილების გასაგებად მნიშვნელოვანი ხდება „კოლექტიური კულტურული შოკის“ ახლადშემოდებული ცნება. ტრანზიტორული ცვლილებების დროს მთელი საზოგადოება აღმოჩნდება უცხო გარემოში, კონტექსტიდან ამოვარდნილი, არსებულ სოციალურ და კულტურულ სისტემაში მომხდარი უეცარი ცვლილებების გამო (Pusca 2007, 352). ადამიანი გაუცხოებულია, თითქოს თავის სახლში აღარ ცხოვრობს და იქ ვეღარც დაბრუნდება - ნოსტალგიაც ამისი შედეგია. ცვლილებების ამ პროცესს კიდევ უფრო მტკივნეულს ხდის ის ფაქტი, რომ საზოგადოებამ თვითონ მიიყენა ეს ტკივილი:

1989 წლის რევოლუციების დროს ცვლილების სურვილი მოჭარბებული იყო, და თუმცა რეფორმისა თუ შოკური თერაპიის შესახებ ეჭვები დარჩა, ‘დასავლეთისნაირად’ გახდომის სურვილი მაინც ამართლებდა მუდმივი ცვლილებისგან მიყენებულ ტკივილს. ვიდრე გრძელდება წინსვლა ევროპულ კავშირში გაერთიანების უკვე

ასრულებული ოცნებისკენ (ათი პოსტკომუნისტური ქვეყნისთვის მაინც), კვლავ ბევრი იყურება უკან წარსულისკენ, ემშვიდობებიან რა ჩვეულ, თუნდაც მცირე კომფორტებს, რომელთა დასათმობად ჯერ მაინც არ იყვნენ მზად. (Pusca 2007, 353)

ამგვარად, კოლექტიური კულტურული შოკი გულისმობს - როგორც მეტაფორულად, ისე პირდაპირი გაგებით - სახლის სამუდამოდ დაკარგვას, რაც დიდწილად თვითმიყენებული ზიანია და, შესაბამისად, დანაშაულის მაღალ გრძნობასაც მოიცავს პერსონალურ და კოლექტიურ დონეზე. ასევე, იგი გულისხმობს მუდმივ საჭიროებას, რომ როგორმე ხელახლა შეიქმნას, თუნდაც დროებით, ის დაკარგული გარემო (Pusca 2007, 354).

ნოსტალგიისა და გართობის გარდა, შოკთან გასამკლავებლად არსებობს ნორმალიზაციის პრაქტიკაც, რომელზედაც ტიმ არმსტრონგი საუბრობს. იგი თანამედროვე შოკს ტექნოლოგიურ განვითარებას უკავშირებს და, შესაბამისად, ფიქრობს, რომ ჩვენ მუდმივად შოკურ მდგომარეობაში ვიმყოფებით (თუმცა სხვადასხვაგვარად). ნორმალიზაციის პროცესი კი თითქმის ბუნებრივად მიმდინარეობს - იგი გულისმობს ნელ გაშინაურებას უკვე ჩვენი ცხოვრების ნაწილად ქცეულ თანამედროვე ტექნოლოგიებთან. მაგრამ თუ ნორმალიზაციას ტექნოლოგიური განვითარების კონტექსტიდან ამოვიღებთ და სხვა სწრაფ ცვლილებებთან განვიხილავთ, იგი, როგორც ცვლილებასთან შეგუება, ძალიან მნიშვნელოვანი ხდება (Pusca 2007, 354). ნორმალიზაცია შეიძლება, ცვლილების პროცესის ნებისითი იგნორირებით მოხდეს: პირდაპირ თვალდაუჭვით ან დაცინვით, ხუმრობაში გატარებით, ირონიით. ყველა ამ შემთხვევაში შოკისგან თავდაცვითი ფარი ქმნის ორმაგ იდენტობას - როგორც პუსკა უწოდებს (Pusca 2007, 355). როდესაც ერთი იდენტობა პირდაპირ განიცდის ცვლილებას, ხოლო მეორე - მის გარეთ გრძნობს თავს, თითქოს ეს ცვლილება მას არ ეხება, ჩნდება „ბუნდოვანი, წინააღმდეგობრივი გარემო, სადაც ადამიანები ერთდროულად ემხრობიან და დასცინიან ან ღიად უარყოფენ ერთსა და იმავე პროცესს“ (Pusca 2007, 355). ამ

პროცესის აღსაწერად კარლ კასგარდი (Carl Cassegard) მიმართავს ნატურალიზაციის ცნებას:

შოკთან შეგუება ნიშნავს იმის სწავლას, თუ როგორ წარვმართოთ საჯარო ცხოვრება შოკთან ერთად, ხოლო პრივატული ცხოვრება - შოკისგან განცალკევებით. ... ამგვარად, შოკის ნატურალიზაციის პროცესი გულისხმობს ინდივიდის მოწყვეტას გარემო ვითარებისგან იმდენად, რომ იგი გულგრილი ხდება ცვლილების მიმართ (Pusca 2007, 355).

ავტორი ასკვნის, რომ თუმცა საზოგადოებები სხვადასხვა კრეატიულ „გამოსავალს“ პოულობენ შოკთან გამკლავებისთვის, შოკის ინსტანციების ნორმალურად გამოცხადებას შედეგად მხოლოდ მეტი სტრესი მოაქვს, რადგან მათი ნორმალურად გამოცხადება ტყუილი ხდება (Pusca 2007, 356).

## 1.2. საზოგადოების სივრცეები

აღმოსავლეთ ევროპასა და რუსეთში მიმდინარე ტრანსფორმაციების შესახებ დებატებში ფართოდ გამოიყენება ცნებები „საჯარო“ და „პრივატული“, ისევე როგორც „სამოქალაქო კულტურა“ და „სამოქალაქო საზოგადოება“:

ზოგადად, ეს იდეები მოდერნულობის სოციოლოგიურ გააზრებაში მსხვილ კონცეპტუალურ ხელსაწყოებს წარმოადგენს. მას შემდეგ, რაც ფერდინანდ ტიონისმა განასხვავა *gemeinschaft* და *gesellschaft*, ხოლო დიურკჰეიმმა ორგანული და მექანიკური სოლიდარობა, ეს ცნებები აჩვენებს, თუ როგორ განარჩევს თანამედროვე საზოგადოება საჯარო და პრივატულ სივრცეებს, რომელთა საზღვრებიც მუდმივად იცვლება სოციალური აქტორების ზემოქმედების შედეგად (Zdravomyslova and Voronkov 2002, 49).

აიზენშტადი განასხვავებს საზოგადოების სამ სივრცეს: ოფიციალურს, საჯაროსა და პრივატულს. საჯარო სივრცე დგას ოფიციალურ და პრივატულ სივრცეებს შორის და წარმოადგენს არეალს, სადაც ხდება დისკუსიები საზოგადო კეთილდღეობის შესახებ. ოფიციალური სფეროსგან განსხვავებით, აქ დისკუსიებში ჩართულები არიან არა მმართველები, არამედ საზოგადოების სხვა წევრები, ამიტომ ეს არის სამოქალაქო საზოგადოების მოქმედების სივრცე. მართალია, საჯარო სივრცის წევრები პრივატული სივრცისა და ინტერესების მქონე ადამიანები არიან, ისინი თავიანთ მოთხოვნებს ოფიციალურ სფეროს აწვდიან არა პრივატული ინტერესების, არამედ სწორედ საზოგადო კეთილდღეობის სახელით (Eisenstadt 2006, 144). სამოქალაქო საზოგადოება, ამგვარად, პირდაპირ მონაწილეობს პოლიტიკურ პროცესში და მოქალაქეების პირადი ინტერესების მატარებელია. თუმცა, ყველა საჯარო სივრცე აუცილებლად არ გულისხმობს სამოქალაქო საზოგადოების არსებობას. საჯარო სივრცეები არსებობდა პრემოდერნულ საზოგადოებაშიც, ხოლო მათი კავშირი სამოქალაქო საზოგადოებასა თუ პოლიტიკურ არენასთან ყოველთვის დამოკიდებულია ძალაუფლების, ავტორიტეტისა და მათი ლეგიტიმაციის თამაშზე (Eisenstadt 2006, 144).

იურგენ ჰაბერმასი თავის ნაშრომში „საჯარო სივრცის სტრუქტურული ტრანსფორმაცია“ წერს, რომ ძველი დროიდანვე არსებობდა იმის გაგება, თუ რა არის „საჯარო“ და რა - „პრივატული“, თუმცა საჯარო სივრცე, როგორც ის დღეს ჩვენ გვესმის, ჩაისახა მხოლოდ მე-18 საუკუნეში. იგი დაკავშირებულია თანამედროვე სახელმწიფოს შექმნასთან და მოდერნულობის ისეთ პროცესებთან, როგორცაა საკუთარი კანონებით მართული ბაზარი და სოციალური შრომა. ჰაბერმასი საჯარო სივრცეს მოიაზრებს, როგორც სამოქალაქო საზოგადოების ნაწილს (Habermas 1991, 2-3). მას, ისევე როგორც ამერიკელ სოციოლოგ რიჩარდ სენეტს, მიაჩნია, რომ მიუხედავად შთამბეჭქდავი გაფართოებისა, დღესდღეობით საჯარო სივრცის რღვევის ტენდენციები აშკარაა, ვინაიდან მისი ფუნქცია

მნიშვნელობას კარგავს. თუმცა საჯაროობა კვლავ რჩება ჩვენი პოლიტიკური წყობილების განმსაზღვრელ პრინციპად, ამიტომ, ჰაბერმასის აზრით, თუ ჩვენ შევძლებთ და ისტორიულად გავშიფრავთ ისეთ რთულ და კომპლექსურ სისტემას, როგორც საჯარო სივრცეა, არამხოლოდ ამ ცნების გაგებაში შევიტანთ ცოტაოდენ სინათლეს, არამედ საკუთარ საზოგადოებასაც უკეთ დავინახავთ (Habermas 1991, 4-5).

### **1.3. საჯარო და პრივატული სივრცის სოციალური ისტორია (იურგენ ჰაბერმასი)**

ჰაბერმასი აღნიშნავს, რომ „საჯაროს“ და „პრივატულის“ კატეგორიების ჩვენი დღევანდელი გაგება ძველბერძნული წარმომავლობისაა. თუმცა, როგორც ძველ საბერძნეთში, ისე დასავლეთ ევროპაში მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში, ადამიანის სტატუსს საჯარო (*polis*) სფეროში განსაზღვრავდა მისივე სტატუსი პრივატულ (*oikos*) სფეროში (Habermas 1991, 3). ფეოდალურ სისტემაში მემამულის ავტორიტეტი ვერ განიხილება საჯარო და პრივატული სფეროების დაპირისპირებაში, ისინი თითქოს ერთ სივრცეს ქმნიან, ვინაიდან არ არსებობდა კანონი, რომელიც განსაზღვრავდა, თუ როგორ შეეძლო კერძო პირს, გადაეხიზებინა საჯარო სივრცეში (Habermas 1991, 5). ოჯახის უფროსის საშინაო ავტორიტეტი არ ნიშნავდა პრივატულ დომინაციას, ვინაიდან ისინი წარმოადგენდნენ რაღაც უფრო დიდის - ფეოდალის ან მეფის - ნაწილს, რომელიც განსახიერებდა როგორც საჯარო, ისე კერძო სივრცესაც. ნებისმიერი რანგის მემამულე საჯაროდ წარმოადგენდა საკუთარ თავს, როგორც რაღაც უფრო „მაღალი“ ძალისა და მაღალი ღირებულებების განსახიერებას - მისი სახით ვლინდებოდა სიკეთე და სხვა სათნოებები, რომლებიც არისტოტელემ და შემდგომში ქრისტიანობამ ჩამოაყალიბა (Habermas 1991, 7). ვინაიდან არ არსებობდა კერძო საკუთრება, მემამულე საჯარო სივრცეში წარმოადგენდა არა ხალხს, არამედ საკუთარ თავს ხალხის წინაშე, ხოლო კერძო ინდივიდები (რომლებსაც

ოფიციალურად არ გააჩნდათ ღირსება) მოკლებულნი იყვნენ საკუთარი თავის წარმოდგენის საშუალებას, რამდენადაც ისინი წარმოდგენდნენ თავიანთ პატრონ-მემამულეს. ამ წარმოდგენას არ სჭირდებოდა განსაკუთრებული ადგილები ან გარემოებები, იგი ვრცელდებოდა ყველგან. გამონაკლისი იყო მხოლოდ საეკლესიო ბატონები, რომლებსაც ეკლესიის სახით დამატებითი ადგილი ჰქონდათ საკუთარი თავის წარმოსადგენად. ჰაბერმასი აღნიშნავს, რომ საეკლესიო რიტუალების სახით ჩვენს დროში შემონახულია ის საჯაროობა, რაინდულ წარმოდგენას რომ ახასიათებდა. ერისკაცების ურთიერთობა სამღვდულოებასთან კი კარგად ასახავს, როგორ შეიძლებოდა ყოფილიყო „გარემო“ წარმოდგენის საჯაროობის შესისხლბორცეული ნაწილი (Habermas 1991, 8-9).

სამეფო კარის რაინდული საჯაროობის ამგვარმა განსახიერებამ თავის უმაღლეს ფორმას მე-15 საუკუნის საფრანგეთში მიაღწია. ამის შემდეგ ჰუმანისტური მოძრაობის გავლენით დამკვიდრდა საჯაროობის განსახიერების ახალი ფორმა, პირველად ფლორენციაში, შემდეგ კი - პარიზსა და ლონდონში. შეიცვალა სამეფო კარის ცხოვრება, ქრისტიანული რაინდი კი ჰუმანისტურად აღზრდილმა ლაქიამ შეცვალა. ამ ტიპის აღსაწერად ოდნავ მოგვიანებით გაჩნდა ცნება *gentleman* ინგლისურში და *honnête homme* ფრანგულში. ფეოდალურმა დიდებულებამ დაკარგა თავისი განსახიერების ძალა, განსახიერების საჯაროობა სამეფო კარზე კონცენტრირდა. წარმოდგენებმა და ასპარეზობებმა, ცეკვამ და თეატრმა ქუჩებიდან და საჯარო სივრცეებიდან შემოსაზღვრულ სივრცეებში გადაინაცვლა - სასახლის პარკებსა და ოთახებში. თუმცა ეს არ ნიშნავდა იმას, რომ განსახიერების საჯაროობა გაქრა, პირიქით - იგი კიდევ უფრო გაბრწყინდა. ყოველივე ეს მასპინძლისა და სტუმრების დიდებულების დემონსტრირებისთვის კეთდებოდა, თუმცა ყველაზე მეტად ისევ ხალხი ხალისობდა, რომელიც ამ წარმოდგენას უყურებდა. ამგვარად, განსახიერება კვლავაც დამოკიდებული იყო ხალხზე, რომელსაც იგი უნდა ენახა. განსახიერების საჯაროობის სამეფო კარზე კონცენტრირებამ თავის უმაღლეს მწვერვალს ლუი XIV დროს (1636-1715) მიაღწია.

დახურულ კარს მიღმა ბანკეტებისა და მიღებების წესი კი მხოლოდ გამოჩენილი ბურჟუების სახლებში დამკვიდრდა (Habermas 1991, 9-10).

მე-18 საუკუნეში, მას შემდეგ, რაც ადრეულმა კაპიტალისტურმა ეკონომიკამ ფეოდალურ ძალაუფლებას წყალი შეუყენა, თავადაზნაურობამ საფუძველი დაუდო ე.წ. „კეთილშობილური საზოგადოების“ ჩამოყალიბებას, რომელიც მკაფიოდ გამიჯნულ სფეროს წარმოადგენდა. ამგვარად, სამეფო კარზე გადანაცვლებული განსახიერების საჯაროობის ეს უკანასკნელი ფორმა უკვე იყო ნიშანი იმისა, რომ საზოგადოება ემიჯნებოდა სახელმწიფოს. სწორედ აქედან იწყება პრივატული და საჯარო სფეროების გამიჯვნა მოდერნული გაგებით. „პრივატული“ აღნიშნავდა სახელმწიფო აპარატისგან გამიჯნულს, „საჯარო“ კი - იმ სახელმწიფოს, რომელსაც უკვე თავისი ობიექტური არსებობა ჰქონდა და მმართველს აღარ უიგივებოდა. არსებობდნენ როგორც საჯარო, ისე პრივატული პირები, საჯარო შენობები და პრივატული სახლები, გაჩნდა კერძო (პრივატული) ოფისები და საქმიანობები (Habermas 1991, 10-11).

განსახიერების საჯაროობის კლების კვალდაკვალ იქმნებოდა საჯარო სივრცე მოდერნული გაგებით - ეს იყო საჯარო ხელისუფლების სფერო, ხელისუფლებისა, რომელიც ხელშესახებ საგნად ქცეულიყო თავის ქვეშევრდომებთან დაპირისპირებაში - ისინი ხომ უკვე კერძო პირები იყვნენ, რომლებიც არ შეადგენდნენ საჯარო ხელისუფლების ნაწილს. ეს კერძო ხალხი, რომელიც საჯარო ხელისუფლების ადრესატს წარმოადგენდა, „პუბლიკად“ იქცა, პუბლიკის ცენტრალურ ნაწილს კი ე.წ. ბურჟუაზიული სტრატა შეადგენდა (Habermas 1991, 18-22). სამოქალაქო საზოგადოება კი სწორედ სახელმწიფო ავტორიტეტის *განპიროვნულების* შედეგად გაჩნდა (Habermas 1991, 19). ეს აისახა სიტყვების გამოყენებაშიც - კერძოდ, მე-17 საუკუნის შუა წლებიდან დიდ ბრიტანეთში, საფრანგეთსა და გერმანიაში ხშირად ლაპარაკობდნენ „პუბლიკაზე“, მაშინ, როდესაც მანამდე „მსოფლიო“ ან „კაცობრიობა“ უფრო ჩვეული იყო (Habermas 1991, 16).



თავდაპირველად, სამოქალაქო საზოგადოების პრივატული სფერო ძალიან ახლო კავშირში იყო სახელმწიფო ორგანოებთან, განსაკუთრებით პრესის საშუალებით, რომელიც თავიდან სწორედ ხელისუფლების იარაღს წარმოადგენდა (Habermas 1991, 22). თუმცა ბურჟუაზიული საჯარო სივრცე, უპირველეს ყოვლისა, გაიგება, როგორც კერძო პირების პუბლიკად გაერთიანება. კერძო პირის სტატუსი უკვე გულისხმობდა, ერთი მხრივ, გარკვეული საკუთრების მფლობელის როლს, მეორე მხრივ - ოჯახის უფროსის ანუ „ადამიანის“ როლს. ამგვარმა პუბლიკამ პრეტენზია განაცხადა ზემოდან მართულ საჯარო სივრცეზე და ამით ხელისუფლება გამოიწვია დებატებში იმის შესახებ, თუ რა ზოგადი წესებით უნდა იმართებოდეს ურთიერთობები ვაჭრობისა და სოციალური შრომის პრივატიზებულ, თუმცა საჯარო მნიშვნელობის მქონე სფეროში. ეს პოლიტიკური დაპირისპირება ისტორიულად უპრეცედენტო იყო, ვინაიდან მას საფუძვლად დაედო ხალხის მიერ გონების საჯარო გამოყენება (Habermas 1991, 27-29).

ჰაბერმასი ბურჟუაზიული საჯარო სფეროსგან გამოარჩევს ლიტერატურული სამყაროს საჯარო სფეროს, რომელიც თავიდანვე არ ყოფილა ბურჟუაზიული და სამეფო კარზე განსახიერებული საჯაროობის გაგრძელებას უფრო წარმოადგენდა. თუმცა მას შემდეგ, რაც თანამედროვე სახელმწიფო აპარატი გაემიჯნა მონარქის პირად სფეროს, ეს კეთილშობილი საზოგადოება სულ უფრო ჩამოშორდა სამეფო კარს და მის საპირწონედ იქცა ქალაქში. სწორედ ამ „ელეგანტურ სამყაროსთან“ ურთიერთობაში ისწავლა ბურჟუაზიულმა ავანგარდმა კრიტიკულ-რაციონალური დებატი საჯაროდ, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ლიტერატურული სამყაროს ადრეული საჯარო სივრცის ინსტიტუტებში: ყავის სახლებში (დიდ ბრიტანეთში), *სალონებსა* (საფრანგეთში) და *Tischgesellschaften* (სამაგიდო საზოგადოებები გერმანიაში). ამ ადგილებში გამართული დისკუსიები ჰუმანისტურ-არისტოკრატიულ საზოგადოებასა და ბურჟუა ინტელექტუალებს შორის მალე საჯარო კრიტიციზმში გადაიზარდა და ერთგვარად გააერთიანა განადგურების პირას მყოფი სამეფო კარის საჯაროობის ფორმა და საჯაროობის

ახალი ფორმის წინამორბედი - ბურჟუაზიული საჯარო სფერო (Habermas 1991, 29-30). ყავის სახლები და სალონები თავიდან ლიტერატურის, შემდეგ კი პოლიტიკის კრიტიციზმის ცენტრებად იქცა, სადაც ყველას თანასწორად შეეძლო აზრის გამოხატვა. აქ გონება პატრონის სამსახურისგან გათავისუფლდა, აზრი კი - ეკონომიკური დამოკიდებულებისგან. ხელოვნების ყოველი ნაშრომი - იქნებოდა ეს ლიტერატურული თუ მუსიკალური - თავიდან სწორედ ამ ფორუმებში გადიოდა ლეგიტიმაციას (Habermas 1991, 32-33). ყავის სახლები, *სალონები* და *Tischgesellschaften* განსხვავდებოდა ზომით, შემადგენლობითა და დისკუსიის შინაარსით, მაგრამ მათ მნიშვნელოვანი საერთო კრიტერიუმები ჰქონდათ: 1) მიუხედავად იმისა, რომ სტატუსების გათანაბრების განზრახვა არ ჰქონიათ, მათ სტატუსის მნიშვნელობა მთლიანად უარყვეს. ისინი ერთმანეთში ლაპარაკობდნენ, როგორც საერთო კაცობრიობის წარმომადგენლები და, ამგვარად, როგორც „პუბლიკა“. 2) დისკუსიის საგანი ხდებოდა აქამდე ხელშეუხებელი თემები. ვინაიდან კულტურის პროდუქტები ფართო ბაზარზე გადიოდა და აღარ იქმნებოდა მხოლოდ სამეფო კარისა და ეკლესიისათვის, მათ დაეკარგა საკრალური ხასიათი და პროფანული გახდა, რამდენადაც ჩვეულებრივ ადამიანებს უნდა შეეფასებინათ ისინი. 3) „პუბლიკა“ პრინციპულად ინკლუზიური გახდა, ვინაიდან კულტურა საბაზრო საქონლად იქცა - და, შესაბამისად, დისკუსიის საგნად. დისკუსიის საგანი საზოგადო უნდა ყოფილიყო არამხოლოდ შინაარსით, არამედ ხელმისაწვდომობითაც: ყველას უნდა შესძლებოდა მონაწილეობის მიღება (Habermas 1991, 36-37). მიუხედავად იმისა, რომ თავიდან ეს „პუბლიკა“ ძალიან მცირე რაოდენობის ადამიანებს აერთიანებდა და უმრავლესობა კვლავ უკიდურეს სიღარიბესა და უმეცრებაში ცხოვრობდა, უკვე გაჩნდა ახალი სოციალური კატეგორია: ეს იყო დაინტერესებული პუბლიკა (Habermas 1991, 38). შემდგომში ერთი პუბლიკის არსებობის ფიქცია ძალიან ადვილად მიიღო ხალხმა, ვინაიდან, ერთი მხრივ, „მესაკუთრეთა“ პუბლიკისა და „ჩვეულებრივ ადამიანთა“ პუბლიკის გაიგივებას ხელი შეუწყო ბურჟუატა სოციალურმა სტატუსმა, რომელიც ხშირად

მოიცავდა მესაკუთრეობისა და განათლების შტრიხებს. მეორე მხრივ, ერთი პუბლიკის იდეა პოზიტიურ ფუნქციას ასრულებდა სამოქალაქო საზოგადოების მერკანტილისტური ბატონობისა და აბსოლუტისტური წყობისაგან პოლიტიკური ემანსიპაციის კონტექსტში (Habermas 1991, 56).

ჰაბერმასი აღნიშნავს, რომ კერძო პირების რაციონალურ-კრიტიკული საჯარო დებატები მოედინებოდა სპეციფიკური სუბიექტურობიდან, რომლის სათავეც პატრიარქალური ცოლქმრული ოჯახი იყო. მიუხედავად იმისა, რომ ოჯახის ამგვარ ტიპს ურბანული (განსაკუთრებით, პარიზული) არისტოკრატია კვლავ ზიზღით უყურებდა, იგი ბურჟუაზიული სტრატის დომინანტ ტიპად ჩამოყალიბდა და ცხოვრების პრივატიზაციის გავრცელებას შეუწყო ხელი. ეს პროცესი არქიტექტურასაც დაეტყო: კერძოდ, საცხოვრებელ სახლებში სულ უფრო შემცირდა ყველასათვის განკუთვნილი ფართები, ეზოები კი სახლის შუაგულში კი არა, მის უკან შენდებოდა (Habermas 1991, 43-45). ამგვარი ფსიქოლოგიური ემანსიპაცია პოლიტიკურ-ეკონომიკურს შეესაბამებოდა: ჰაბერმასის თქმით, შესაძლოა, არსებობდა სურვილი, რომ ოჯახური წრის სფერო დამოუკიდებლად მიეჩნიათ, მაგრამ სინამდვილეში იგი შრომისა და ვაჭრობის სფეროზე იყო დამოკიდებული. ჰაბერმასი მას უწოდებს კერძო ავტონომიას, რომელიც საკუთარ ეკონომიკურ წარმომავლობას უარყოფს. სიყვარულითა და საკუთარი თავისუფალი ნებით შექმნილი ოჯახის იდეა რომ საფრთხეს შეიცავდა, ეს დღემდე ასახულია ლიტერატურაში სიყვარულით ქორწინებასა და გონებით ქორწინებას შორის კონფლიქტის თემით. აგრეთვე, პიროვნული განვითარების თვითმიზნად ქცევას ხელს უშლიდა სამუშაოს მოთხოვნებიც, რომელთა შორის კონფლიქტი დღესაც აქტუალურია (Habermas 1991, 46-48).

ადამიანურ გრძნობებზე ყურადღების გადატანამ შეცვალა დამოკიდებულება ავტორს, ნაშრომსა და მკითხველ პუბლიკას შორის: იგი კერძო პირებს შორის ინტიმურ ურთიერთობებად გაიშალა, ვინაიდან ინდივიდებს ფსიქოლოგიურად აინტერესებდათ, თუ რა იყო „ადამიანური“ როგორც საკუთარ

თავში, ისე ემპათიურად. ამგვარად, მე-18 საუკუნის ტიპობრივ ლიტერატურულ ჟანრად ავტობიოგრაფიული ფორმის საოჯახო რომანი იქცა, რომელიც მოგვითხრობდა „წმინდად ადამიანურ“ გრძნობებსა და ურთიერთობებზე. ავტორის მიერ ნაშრომში მკითხველის სულ უფრო აქტიურად ჩართვამ საბოლოოდ დაუსვა წერტილი განსხვავებას სინამდვილესა და ილუზიას შორის, რიც გამოც ამ ახალ ლიტერატურულ ჟანრს ინგლისურში შესატყვისი სახელიც ერგო: „ფიქცია“ (Habermas 1991, 49-50).

ამგვარად, ჰაბერმასი ფიქრობს, რომ ბურჟუაზიული საჯარო სფერო წარმოიშვა, როგორც ცოლქმრული ოჯახის ინტიმური სფეროს დანამატი და, ამავდროულად, შემავსებელი. ამდენად, ჰაბერმასი საბაზრო სფეროს პრივატულს მიაკუთვნებს, მის კერას კი - ოჯახს - ინტიმურ სფეროს უწოდებს (Habermas 1991, 55). კერძო პირების ავტონომიურობა კერძო საკუთრების ფლობაზე იყო დაფუძნებული, თუმცა მათ სურდათ, ეს ავტონომიურობა ბურჟუაზიული ოჯახის სფეროში დაენახათ და განეხორციელებინათ სიყვარულის, თავისუფლებისა და განვითარების სახით. ჰაბერმასი აღიარებს, რომ ეს ჰუმანური იდეები იდეოლოგიაზე მაღლა დგას, რადგან ჭეშმარიტების ელემენტს შეიცავს და ამის გამო ბურჟუაზიული იდეოლოგია იდეოლოგიაზე მაღლა დადგა. მაგრამ ოჯახი მაინც ამბივალენტურ ინსტიტუტად რჩება, ვინაიდან იგი ერთდროულად საზოგადოების აგენტი და მისგან გათავისუფლების წინასწარ გათვლილი გეგმა (Habermas 1991, 48, 55).

პრივატულობა, როგორც გათავისუფლება სახელმწიფო ავტორიტეტის მმართველობისგან, შესაძლებელი გახდა მხოლოდ კაპიტალიზმის განვითარების შედეგად. პრივატულობის მნიშვნელობა დაკავშირებულია მერკანტილისტურ მართვასთან: ადამიანებს ჰქონდათ თავისუფლება, თავიანთ ნებაზე განეკარგათ თავიანთი საკუთრება. ნიშანდობლივია, რომ კაპიტალიზმის გაბატონებასთან ერთად სოციალურმა ურთიერთობებმაც გაცვლითი ურთიერთობების სახე მიიღო (Habermas 1991, 74). სამოქალაქო საზოგადოებამ, როგორც პრივატულმა სფერომ,

საჯარო (სახელისუფლებო) ავტორიტეტის მართვისგან თავისუფლების შედარებით მაღალ ხარისხს მხოლოდ მე-19 საუკუნის შუაწლებში მიაღწია (Habermas 1991, 79).

თუმცა, თავისუფალი და მხოლოდ და მხოლოდ არაძალადობრივი საბაზრო კანონებით მართული საზოგადოება ერთგვარ წინააღმდეგობას შეიცავდა: კონსტიტუციურმა სახელმწიფომ საჯარო სივრცე სახელმწიფო ორგანოდ აქცია, რათა კავშირი კანონსა და ხალხის აზრს შორის ინსტიტუციონალურად ყოფილიყო დაცული. მაგრამ კანონის უზენაესობა მხოლოდ ხალხის წარმომადგენელთა მონაწილეობას ნიშნავდა, რის გამოც საჯარო სივრცემ პოლიტიკური ბატონობის ახალი ფორმა შეიძინა. იდეაში, ბურჟუაზიული განზრახვით, კანონის უზენაესობას ზოგადად ბატონობა უნდა მოესპო, ხოლო ხალხის „ბატონობა“ ისეთი წყობა უნდა ყოფილიყო, სადაც სახალხო აზრი პრინციპულად დაპირისპირებული იქნებოდა თვითნებობასთან - ვინაიდან მას წარმართავდა კრიტიკულ დებატებში ჩართული კერძო პირები (Habermas 1991, 80-82). ამგვარად, პოლიტიკის დარგში საჯარო სივრცემ, როგორც ფუნქციურმა ელემენტმა, ძალაუფლების, როგორც ასეთის, პრობლემა წამოჭრა: „საჯარო დებატებს *ნებელობა* უნდა გადაექციათ გარკვეულ რაციოდ, რომელიც კერძო არგუმენტების საჯარო შეჯიბრებაში გაჩნდა, როგორც კონსენსუსი იმის თაობაზე, თუ რა არის პრაქტიკულად აუცილებელი ყველას ინტერესში“ (Habermas 1991, 83).

კანონმა საჯარო სფეროს ფუნქციები მკაფიოდ ჩამოაყალიბა. ერთი მხრივ, საჯარო სივრცეში გარკვეული უფლებები ენიჭებოდა რაციონალურ-კრიტიკულ დებატებში ჩართულ ადამიანებს: სიტყვისა და აზრის თავისუფლება, პრესის თავისუფლება, შეკრებისა და ასოციაციის შექმნის თავისუფლება და ა.შ. ამ კერძო პირების პოლიტიკური ფუნქციაც დაცული იყო ისეთი უფლებებით, როგორცაა, მაგალითად, პეტიციისა და ხმის მიცემის უფლება. მეორე მხრივ, საბაზისო უფლებები შეეხებოდა კერძო ინდივიდის, როგორც თავისუფალი ადამიანის სტატუსს. ეს უფლებები დაკავშირებული იყო პატრიარქალური ოჯახის ინტიმურ

სფეროსთან და ითვალისწინებდა ისეთი უფლებების დაცვას, როგორცაა სახლის ხელშეუხებლობა და პიროვნული თავისუფლება. უფლებების კიდევ ერთი, მესამე წყება შეეხებოდა სამოქალაქო საზოგადოებაში კერძო მესაკუთრეების ტრანზაქციებს (კანონის წინაშე თანასწორობა, კერძო საკუთრების დაცვა და ა.შ.). ყველა ეს ძირითადი უფლება იცავდა როგორც საჯარო, ისე პრივატულ სივრცეებს, ხოლო საჯარო სივრცისა და მისი ფუნქციების ამგვარად განსაზღვრის შედეგად საჯაროობა თავად სახელმწიფო ორგანოების პროცედურების ორგანიზაციული პრინციპი გახდა: მაგალითად, საჯარო გახდა საპარლამენტო სესიები და სასამართლო სხდომები, რათა კრიტიკულ პუბლიკას ჩართვა შესძლებოდა (Habermas 1991, 83).

თუმცა, ჰაბერმასი ამბობს, რომ ბატონობა მაინც არ მოსპობილა და მისი ახალი ფორმა ყველაზე აშკარად თავს ავლენს განაცხადში, რომ ძალაუფლება ხალხისგან მოდის. ის „კერძო ხალხი“, რომლის საკუთრებით უზრუნველყოფილ ავტონომიასა და განათლებასაც ეყრდნობოდა კონსტიტუციური სახელმწიფო, სინამდვილეში, ძალიან მცირე რაოდენობას წარმოადგენდა, რომელთან შედარებითაც „უბრალო ხალხი“ შეუდარებლად ბევრი იყო. სახელმწიფოს საყრდენ საჯარო სივრცეში მოსახვედრად ორი კრიტერიუმის დაკმაყოფილება იყო საჭირო: განათლება და მესაკუთრეობა. ფაქტობრივად, ამ კრიტერიუმებს ადამიანების ერთი და იგივე წრე აკმაყოფილებდა, ვინაიდან ფორმალური განათლება იმ დროს სოციალური სტატუსის შედეგი უფრო იყო, ვიდრე წინაპირობა, სოციალურ სტატუსს კი უპირველესად საკუთრება განსაზღვრავდა. თუმცა, ძალდატანებასა და თავისუფლების შეზღუდვას ადგილი არ ჰქონია, რამდენადაც განათლებული მესაკუთრე პუბლიკა საკუთარ თავში არ ჩაიკეტა და არ გამოეყო სხვებს, როგორც მმართველი კლასი. მას რომ საჯაროობაზე აელო ხელი, კრიტიკული დებატები დოგმად გადაიქცეოდა, ხოლო რაციონალური მოსაზრება - ავტორიტარულ ბრძანებად. ამგვარი ვითარება, რომელშიაც კლასობრივი ინტერესი განსაზღვრავდა

ხალხის აზრს (public opinion), სულ ცოტა მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრამდე გაგრძელდა (Habermas 1991, 84-87).

ყველა სოციალური კლასისთვის თანასწორი უფლებების დაცვა ისევ და ისევ ამ აქტიური კლასის მეშვეობით მოხერხდა. თავიდან სამოქალაქო საზოგადოება არაფორმალურად გაფართოვდა პრესის განვითარების შედეგად, რის კვალდაკვალაც დაკარგა არამარტო სოციალური განსაკუთრებულობა, არამედ ის თანმიმდევრულობაც, რომელიც თანაზიარობის ინსტიტუტებისა და შედარებით მაღალი ხარისხის განათლებისგან ჰქონდა. სიტუაცია იმგვარად შეიცვალა, რომ აქამდე პრივატულ სფეროში დატეულმა კონფლიქტებმა საჯარო სივრცეში გადაინაცვლა. საჯარო სივრცე განსხვავებულ ინტერესთა აგრესიული შეჯიბრების ასპარეზად იქცა, მიღებული კანონები კი უკვე ძნელად გაიგებოდა, როგორც რაციონალური კონსენსუსის შედეგი, არამედ მეტ-ნაკლებად ღიად შეესაბამებოდა კერძო ინტერესებს შორის კომპრომისს (Habermas 1991, 129-132). ხალხის აზრმა, ამგვარად, ერთიანობა დაკარგა, გაიყო, ხოლო დომინანტური აზრი მაიმულებელ ძალად იქცა - არადა თავიდან მას თითქოს ყოველგვარი იძულება უნდა გაეფანტა გონების ძალით. სწორედ ხალხის აზრის ძალმომრეობაზე ჩივის ჯონ სტიუარტ მილი თავის ნაშრომში *თავისუფლების შესახებ*, ხედავს რა მასში საშუალო უმრავლესობის (რომელსაც უკვე არა მესაკუთრეები, არამედ პროლეტარები შეადგენდა) ბატონობას. მილის მსგავსად, ხალხის აზრს ტოკვილიც კომფორმულობისკენ სწრაფვას უფრო უკავშირებს, ვიდრე კრიტიკულ ძალას (Habermas 1991, 133). შეუწყნარებლობის ბრალდება ახლა სწორედ ხალხის აზრს წაეყენა - სიტყვისა და გამოხატვის თავისუფლება ხალხის რაციონალურ-კრიტიკული მსჯელობის პოლიციისგან დასაცავად კი აღარ იყო საჭირო, არამედ არაკომფორმისტების დასაცავად თავად ხალხისგან. ამგვარად, მილი უკვე არა კრიტიციზმის, არამედ ტოლერანტობის საჭიროებაზე აკეთებდა აქცენტს. სიფრთხილე იყო საჭირო, რათა ხალხის აზრის ძალას ყველა სხვა ძალა არ შთაეთანთქა. მილიც და ტოკვილიც ფიქრობდნენ, რომ პოლიტიკურ საკითხებს

გაუნათლებელი უმრავლესობა არ უნდა წყვეტდეს. მიუხედავად იმისა, რომ პრესა მნიშვნელოვანი ინსტრუმენტი იყო განმანათლებლობის საქმეში, ის არ აღმოჩნდა საკმარისი. ამიტომ, მათი აზრით, პოლიტიკურ გადაწყვეტილებებს ფიქრისა და მსჯელობის შედეგად უნდა იღებდეს რელევანტური განათლების მქონე ადამიანების მცირე ჯგუფი, რომელიც განსხვავებული შეხედულებების მიხედვით შექმნის ასოციაციებს და გახდება ხალხის აზრის წარმომადგენელი საჯარო სივრცეში - ნაცვლად იმისა, რომ ხალხის აზრმა თვითონ წარმოადგინოს თავი. ამგვარად, მოხდება საჯარო სივრცის რესტრუქტურირაცია წარმომადგენლობის შრეებად (Habermas 1991, 134-137).

ხალხის აზრის ტირანიის გარდა, ტოკვილი აგრეთვე საუბრობს სულ უფრო მზარდად ბიუროკრატიული სახელმწიფოს დესპოტიზმზე. ტენდენცია სახელისუფლებო ძალაუფლების ცენტრალიზაციისკენ და სოციალიზმისკენ ნიშნავდა იმას, რომ სახელმწიფო მუდმივი უმწიფრობის რეჟიმში ამყოფებდა ადამიანებს, თუმცა, მამისგან განსხვავებით, შვილებს მომავლისთვის კი არ ამზადებდა, არამედ ცდილობდა, მუდამ თავად ყოფილიყო მათ ბედნიერებაზე ერთადერთი მზრუნველი და მსაჯი. ექცეოდა რა ყოველგვარი კაპიტალი მის ხელში, იგი ყველაფრის მესაკუთრე ხდებოდა - როგორც კომუნიზმში. ამგვარად, ვერც სოციალისტური და ვერც ლიბერალური მოდელით ვერ აიხსნება საჯარო სივრცის ახალი წყობა, რომელმაც საზოგადოების სულ უფრო მეტი სფერო მოიცვა, თუმცა დაკარგა პოლიტიკური ფუნქცია: ის, რომ კრიტიკული საზოგადოების კონტროლისთვის დაექვემდებარებინა ყოველი საჯარო საკითხი. სწორედ ამ ფაქტს უკავშირდება საზოგადოებაში ორი უხერხული ტენდენციის წარმოშობა: ერთი, რომელიც ზედმეტი საჯაროობისკენაა მიდრეკილი და ინდივიდის პრივატულობის უფლებას უგულვებელჰყოფს, მეორე - რომელიც საჯაროობის ნაკლებობას არჩევს და საიდუმლოებას ანიჭებს ისეთ დარგებს, მანამდე საჯაროდ რომ ითვლებოდა (Habermas 1991, 138-140).



ბურჟუაზიული საჯარო სფერო სახელმწიფოსა და საზოგადოებას შორის დაძაბულ ურთიერთობაში ვითარდებოდა, თუმცა ამ პროცესში იგი პრივატული სივრცის ნაწილი რჩებოდა (Habermas 1991, 141). საჯარო სფეროს ფუნქციის ცვლილება დაკავშირებულია მისი, როგორც განსაკუთრებული სივრცის ფუნქციის ცვლილებასთან. მის ძირითად ინსტიტუტს, პრესას რომ დავაკვირდეთ, ერთი მხრივ, მისმა კომერციალიზაციამ გამოიწვია საჯარო და პრივატულ სფეროებს შორის მკაფიო ხაზის გაბუნდოვანება, ხოლო მეორე მხრივ, რამდენადაც მხოლოდ გარკვეულ პოლიტიკურ გარანტიებს შეეძლო საჯარო სივრცის ინსტიტუტების დამოუკიდებლობის დაცვა, საჯარო სფერო მხოლოდ და მხოლოდ პრივატული სივრცის ნაწილად ვეღარ დარჩა (Habermas 1991, 181). საჯაროდ განხილული საკითხების აშკარა და ნათელმა კრიტიკამ გზა გაუხსნა კომფორმისტულ განწყობას საჯაროდ წარმოდგენილი პირებისა თუ განპიროვნებულებების (personifications) მიმართ. კონსენსუსისთვის საკმარისი გახდა საჯაროობაში დანახული კეთილი ნება. თუკი ერთ დროს საჯაროობა პოლიტიკური დომინაციის წარმოჩენას ნიშნავდა გონების საჯარო გამოყენების წინაშე, ახლა საჯაროობა ეთანხმება შეუსრულებელი მეგობრული განწყობის რეაქციებს. ჰაბერმასი განმარტავს:

რამდენადაც საჯარო ურთიერთობები განსაზღვრავს სამოქალაქო საზოგადოების საჯარო სფეროს, იგი კვლავ ფეოდალურ თვისებებს იღებს. 'მომწოდებლები' წარმოდგენენ კაშკაშა ზეიმს აყლისთვის მზად მყოფი მომხმარებლების წინაშე. საჯაროობა ბაძავს იმ ტიპის აურას, რომელიც ახასიათებდა ერთ დროს წარმოდგენაში ჩართული საჯაროობით უზრუნველყოფილ პირად პრესტიჟსა და ზებუნებრივ ავტორიტეტს (Habermas 1991, 195).

სახეზე გვაქვს ერთგვარი აცდენა იმ ფუნქციებს შორის, რომლებსაც პოლიტიკური საჯარო სფერო რეალურად ასრულებს დღესდღეობით და იმ ფუნქციებს შორის, რომლებსაც შეიძლება ველოდეთ მისგან დემოკრატიული წყობის საზოგადოებაში. ეს აცდენა თვალსაჩინო ხდება, როდესაც ადგილი აქვს

გადასვლას ლიბერალური კონსტიტუციური სახელმწიფოდან ე.წ. სოციალურ-უზრუნველყოფელ (social-welfare) სახელმწიფოზე - იქნება ეს აშკარად დაკანონებული თუ ინსტიტუციონალურად განზრახული (Habermas 1991, 222). თუმცა, ამგვარი გადასვლა ჰაბერმასს ესმის, როგორც არა გამიჯვნა ლიბერალური ტრადიციებისგან, არამედ პირიქით - მათი გაგრძელება (Habermas 1991, 224). პრობლემა ისაა, რომ მზარდი ბიუროკრატიზაციისა და სოციალური დაცვისკენ მიდრეკილი სახელმწიფოების ფონზე საჯაროობა ქრება დაპირისპირებულ ინტერესთა სიმრავლის შედეგად - ვინაიდან ეს სიმრავლე აჩენს ეჭვს, თუ რამდენად შესაძლებელია, გაჩნდეს ისეთი საერთო ინტერესი, რომელსაც ხალხის აზრი კრიტერიუმად გამოიყენებდა. თუმცა ჰაბერმასს მიაჩნია, რომ საჯარო სფეროს კვლავ შეუძლია, იყოს ეფექტიანი პოლიტიკის დარგში, რისთვისაც ორი პირობაა საჭირო: ბიუროკრატიული გადაწყვეტილებების ობიექტური შემცირება, რამდენადაც შესაძლებელია და ინტერესთა სტრუქტურული კონფლიქტების დაბალანსება ისეთი უნივერსალური ინტერესის სტანდარტის მიხედვით, რომელსაც ყველა აღიარებს (Habermas 1991, 234-235).

#### ***1.4. გზა გამჭვირვალობისკენ (რიჩარდ სენეტი)***

ჰაბერმასის გარდა, საჯარო სივრცის სოციალურ ისტორიას ყურადღება მიაპყრო რიჩარდ სენეტმა ნაშრომში „საჯარო ადამიანის დაცემა“. მის მსგავსად, იგი ფიქრობს, რომ თანამედროვე საჯარო სივრცემ ფუნქცია დაკარგა და, სამწუხაროდ, უზურპირებულია პრივატული სივრცისგან, რაც აზარელებს როგორც ინდივიდს, ისე საზოგადოებას (Sennett 1992). სენეტის აზრით, საჯარო სივრცის დაცარიელება და გაუწონასწორებელი პირადი ცხოვრება ხანგრძლივი პროცესის შედეგია, რომელიც უკავშირდება ისეთ თანამედროვე ცვლილებებს, როგორიცაა კაპიტალიზმი, სეკულარული და ურბანული კულტურა, ცვლილებები რელიგიურ რწმენაში (Sennett 1992, 16). ამ პროცესების შედეგად იცვლება ადამიანის ხედვა.

საჯარო და პრივატული სფეროების თანამედროვე მიმართების გასაგებად, რიჩარდ სენეტიც ადრეული მოდერნული დროის ვითარებიდან იწყებს ახსნას. მე-17 საუკუნის ბოლოსთვის საჯარო სივრცე წარმოადგენდა კომუნიკაციის არეალს, სადაც ცხოვრება იშლებოდა ოჯახისა და ახლობლების (პირადი სივრცის) წრის გარეთ, ადამიანი აწყდებოდა სხვა ადამიანთა მრავალფეროვნებას და მათი თანაარსებობის პირობებში იკვალავდა გზას, ხოლო პირადი სივრცე არსებობდა, როგორც მისგან თავშესაფარი (Sennett 1992, 16-17). მე-19 საუკუნემდე პრივატული სივრცე არ წარმოადგენდა ინდივიდუალობის გამოხატვის ერთადერთ ასპარეზს, თვითგამოხატვა ხდებოდა „არაპერსონალურ“ სივრცეშიც - ინდივიდუალობა და პრივატულობა ჯერ არ იყო გადაბმული (Sennett 1992, 89). ადამიანი საჯარო და პრივატულ ცხოვრებას შორის ბალანსს ინარჩუნებდა - უპირატესობას არ ანიჭებდა არც ერთს, ვინაიდან პირველს ცივილურობის გამოვლენის ასპარეზად მიიჩნევდა, ხოლო მეორეს - ბუნებისა (Sennett 1992, 18).

სწორედ ამ დროს, მე-18 საუკუნეში, პირველად ჩნდება იდეა, რომ ადამიანებს ბედნიერების უფლება აქვთ. სენეტი აღნიშნავს, რომ ეს არის თანამედროვე დასავლური იდეა, ვინაიდან მანამდე არსებულ ღარიბ, მკაცრი იერარქიის მქონე და ძლიერ რელიგიურ საზოგადოებებში სულიერი (ფსიქიკური) დაკმაყოფილების მიზნად დასახვა აზრსმოკლებული იყო. ჩვენ ამ იდეის საფუძვლებს ვკითხულობთ მე-18 საუკუნის დროინდელი ორი სტერეოტიპული ფორმულირებიდან, რომლებისგანაც ჩამოყალიბდა ადამიანის უფლებების თანამედროვე გაგება: 1) სიცოცხლე, თავისუფლება და ბედნიერების დევნა; და 2) თავისუფლება, თანასწორობა და ძმობა. დღეს „ბედნიერების ძიებისა“ და „ძმობის“ ფუნდამენტურ უფლებებად გაგება უფრო გვიჭირს, ვიდრე დანარჩენი ცნებებისა, რადგან დაკარგული გვაქვს კვალი, რომელმაც მე-18 საუკუნეში ადამიანები აქამდე მიიყვანა. ამის საფუძველი გახლდათ რწმენა, რომ ფსიქიკას (სულს) ბუნებრივი ღირსება აქვს, რომლის საჭიროებების ერთი ფორმულირებაა „ბედნიერების ძიება“, ხოლო მეორე - „ძმობა“. ყველა ადამიანს შეეძლო, მოეთხოვა ძმობისა თუ

ბედნიერების უფლება სწორედ იმიტომ, რომ ეს საჭიროება მათ ბუნებიდან აქვთ, ხოლო ბუნება არაპიროვნულია (ის არ იცვლება კაციდან კაცამდე) და არა ინდივიდუალური. ბუნების ეს განაცხადი დაუპირისპირდა კულტურას, ხოლო შემდგომ, როდესაც ადამიანებმა ამ დაპირისპირებისთვის კონკრეტული სოციალური ფორმის მიცემა განიზრახეს, მათ განასხვავეს საჯარო პრივატულისგან, საჯარო გააიგივეს კულტურასთან, ხოლო პრივატული - ბუნებასთან. შესაბამისად, ოჯახი „ბუნების კერად“ იყო მიჩნეული, ხოლო მასში მიმდინარე პროცესები არაპიროვნულად (ვინაიდან ბუნება არაპიროვნულია). ამ დროს პრივატული და საჯარო სივრცეები უნდა აღვიქვათ ერთ მოლეკულად, რადგან ისინი ერთმანეთთან დაპირისპირებაში კი არა, დაბალანსებაში იყვნენ: თუ პრივატული სივრცე საჯარო სივრცის უსამართლობას აკონტროლებდა, საჯარო სივრცე, თავის მხრივ, პრივატულის არაცივილიზებულობასა და ბუნებრივ სიუხემეს ავსებდა (Sennett 1992, 89-91).

მე-19 საუკუნის კაპიტალიზმის ტრავმებმა ადამიანებს დააკარგინა სურვილი, გაეკონტროლებინათ და ფორმა მიეცათ საჯარო წყობისათვის, ამიტომ მათ მეტი ყურადღება მიაქციეს ოჯახს, როგორც ამ შოკებისგან თავშესაფარს, და გააიდეალურეს იგი, აქციეს რა მორალურ სტანდარტად, რომლითაც ზომავდნენ ყველა სხვა ურთიერთობას: „ხალხი საჯარო სივრცეს სოციალური ურთიერთობების გარკვეულ წყებად კი აღარ აღიქვამდა, როგორც განმანათლებლობის დროს, არამედ საჯარო ცხოვრებას მორალურად დადაბლებულად ხედავდა“ (Sennett 1992, 20). ამგვარად, დაირღვა საჯარო და პრივატულ სფეროებს შორის არსებული წონასწორობა, თუმცა ქალისთვის და კაცისთვის სხვადასხვანაირად. ქალისთვის საჯარო სივრცეში გასვლა ასოცირდებოდა რისკთან, რომ მას შეელახებოდა ღირსება, ერთგვარად „გაისვრებოდა“ მასში, ხოლო კაცისთვის საჯარო სივრცე თავისუფლების ერთგვარ კუნძულად იქცა, სადაც მას ეხსნებოდა ქმრისა და მამის ავტორიტარული და რეპრესიული თვისებები. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ ვიქტორიანულ ეპოქაში

კაცის ქორწინებაგარეშე კავშირები უფრო საჯაროდ ხდებოდა, ვიდრე წარმოგვიდგენია, რადგან მათ ადგილი ჰქონდათ ისეთ სოციალურ სივრცეში, რომელიც ჯერ კიდევ ძალიან შორს იყო ოჯახისგან (და, შესაბამისად, მორალის საპყრობილისგან). თუ მანამდე საჯარო სივრცეში მიღებული გამოცდილება სოციალური წესრიგის შექმნას უკავშირდებოდა, მე-19 საუკუნის შუა წლებიდან იგი ნელ-ნელა პიროვნების ჩამოყალიბებას დაუკავშირდა. უცხო ადამიანებს შორის მიღებული გამოცდილება ამის აუცილებელი პირობა გახდა (Sennett 1992, 23-24).

პიროვნულობა საჯარო სივრცეში შემოჭრას მე-19 საუკუნეში იწყებს, როდესაც საზოგადოებაში ჩნდება ახალი, სეკულარული ხედვა, რომელმაც სამყაროს იმანენტური მნიშვნელობა მიანიჭა. სენეტის აზრით, თუ დღეს არ გაგვაჩნია უნარი, რომ „სეკულარულობა“ დამოუკიდებელ სოციალურ ძალად წარმოვიდგინოთ, ამის მიზეზი მდგომარეობს ჩვენს დღევანდელ უუნარობაში, რომ თავისთავად ჭეშმარიტად მივიჩნიოთ რწმენის აქტი. ეს უუნარობა კი, თავის მხრივ, უკავშირდება იმას, რომ ჩვენ არ გვემის რელიგიის სოციოლოგიური სინამდვილეები. რელიგია ყოველთვის ერთადერთ ძირითად სოციალურ სტრუქტურას წარმოადგენდა ადამიანთა თითქმის ყველა საზოგადოებაში, თითქმის მთელი მათი არსებობის განმავლობაში. ხოლო „ვინაიდან დღეს ღმერთები გაფრინდნენ ჩვენი გონებიდან, ადვილად გვგონია, რომ თავად რწმენის პროცესი აღარ არის ფუნდამენტური სოციალური კატეგორია და, ამის ნაცვლად, სოციალური პროდუქტია“ (Sennett 1992, 150). სინამდვილეში, რწმენა რჩება ძირითად სოციალურ კატეგორიად, არც რწმენის ნება უქრებათ ადამიანებს, თუმცა ვინაიდან მეცნიერება განმანათლებლობის დროიდან კერპთაყვანისმცემლობას დაუპირისპირდა, რწმენის ნებამ მიმართულება შეიცვალა: ღმერთებიდან და კერპებიდან მან ადამიანის უშუალო ცხოვრებაზე გადაინაცვლა. მას სწამს უშუალოდ აქ და ახლა არსებული განცდების, კონკრეტული გამოცდილების: „ღმერთების დემისტიფიკაციასთან ერთად, ადამიანი საკუთარი მდგომარეობის მისტიფიკაციას აკეთებს; მისი ცხოვრება სავსეა მნიშვნელობით, თუმცა ჯერ არ

განხორციელებულა. მნიშვნელობა იმანენტურადაა მასში, თუმცა ადამიანი ქვასავით ფიქსირებული არ არის, რომ მისი შესწავლა მოხდეს, როგორც ფორმისა“ (Sennett 1992, 151). შესაბამისად, ის უშუალო შთაბეჭდილებები, რომლებსაც ადამიანები ტოვებდნენ, მათ პიროვნულობებად გასაღდა.

ამგვარად, მე-19 საუკუნეში პიროვნულობა ემიჯნება ბუნებითი ხასიათის განმანათლებლობის დროინდელ რწმენას სამგვარად: 1) პიროვნულობა იცვლება ადამიანიდან ადამიანზე, მაშინ, როდესაც ბუნებითი ხასიათი მთელი კაცობრიობისთვის საერთო იყო. მავანი ის არის, რადაც ჩანს. გარეგნულ გამომეტყველებას მნიშვნელობა ენიჭება იმდენად, რამდენადაც იგი პირდაპირ კავშირშია ჭეშმარიტ „მე“-სთან. თუკი ადამიანს შესახედაობა ეცვლება, ე.ი. რადაც ცვლილებაა მის „მე“-ში. 2) ბუნებითი ხასიათისგან განსხვავებით, პიროვნულობას თვითცნობიერება აკონტროლებს. პიროვნულობას მოქმედება ვერ გააკონტროლებს. თუ ვითარებებმა ნამალადევად შეცვალეს შესახედაობა, ეს „მე“-ს დესტაბილიზაციას გამოიწვევს. კონტროლის ერთადერთი ფორმაა იმის ფორმულირება, თუ რას გრძნობს ადამიანი. ხოლო ვინაიდან ეს რეტროსპექტიული ქმედებაა, მე-19 საუკუნის ფსიქოლოგიაში სურვილს, სინანულსა და ნოსტალგიას თავისებური მნიშვნელობა ენიჭება: ამ გრძნობებს ადამიანი საკუთარი თავის განსაზღვრისთვის იყენებს. 3) გრძნობის თავისუფლება მოცემულ მომენტში „ნორმალური“, მისაღები გრძნობისგან გადახრაა. პიროვნული სპონტანურობა სოციალურ კონვენციას უპირისპირდება (Sennett 1992, 152).

პიროვნულობის პრინციპმა დესტაბილიზაცია შეიტანა ოჯახის ინსტიტუტში - სივრცეში, სადაც ადამიანები ყველაზე მეტად ელტვოდნენ სტაბილურობას (როგორც არასტაბილური საჯარო სივრცისგან თავშესაფარში). განმანათლებლობის დროს ოჯახის წესრიგი ბუნების გაგებიდან იღებდა სათავეს, ხოლო მე-19 საუკუნეში ოჯახი ადამიანის ნებელობაზე დაფუძნდა. ხასიათზე ბუნების ბეჭედი სურვილის ზომიერება იყო, ხოლო პიროვნულობაზე ნებელობის ბეჭედი - სურვილის სიწმინდე (Sennett 1992, 177-183). როგორც სენეტი აღნიშნავს,

„როდესაც საზოგადოება თავის წევრებს ეუბნება, რომ რეგულარულობა და გრძნობის სიწმინდე არის საფასური, გქონდეს საკუთარი მე, წინააღმდეგობის გაწევის ლოგიკური, შესაძლოა, ერთადერთი საშუალება ისტერია ხდება“ (Sennett 1992, 182). ზოგადად, ინდუსტრიული კაპიტალიზმის დროს პიროვნულობის შექრამ საზოგადო სივრცეში წარმოშვა ფსიქიკური დაძაბულობის არაერთი ნიშანი: ხასიათის უნებლიე გამომჟღავნების შიში, საჯაროსა და პრივატულის შესახებ წარმოდგენების ურთიერთგადაკვეთა, თავდაცვის მიზნით გრძნობის შეწყვეტა და მზარდი პასიურობა. ის, რაც ყოველდღიურად სრულდებოდა და გამოიხატებოდა საჯარო სივრცეში მე-18 საუკუნეში, მე-19-ში უკვე მხოლოდ დიადი ხელოვანი თუ შეასრულებდა (Sennett 1992, 193-194).

სენეტი აღნიშნავს, რომ დღევანდელი რწმენა რაღაცის „არაცნობიერად“ კეთებისა სწორედ საჯარო და პრივატულ სფეროებს შორის წონასწორობის დარღვევიდან იღებს სათავეს. ეს კი ნიშნავს რწმენას იმისა, რომ ადამიანის საჯარო ქცევა აღარ არის მის ნებაზე დამოკიდებული, ამიტომ ადამიანები ყურადღებას აქცევენ არა ადამიანის მოქმედებას, არამედ მის ზრახვებსა და ხასიათს. ასე აფასებენ პოლიტიკოსებსაც (Sennett 1992, 24-26). ვინაიდან ჩნდება შიში, რომ შესაძლოა შენდა უნებურად გამოამჟღავნო რაიმე გრძნობა, ამისგან თავდაცვის ერთადერთ ხერხად გრძნობის შეწყვეტა ხდება. ასეთ საზოგადოებას სენეტი „ინტიმურს“ უწოდებს, ხოლო მასში საჯარო ქცევის მთავარ პრინციპად დუმილს ასახელებს:

მე-19 საუკუნის შუაში ჩნდება გაგება, რომ უცხო ადამიანები არ უნდა დაელაპარაკონ ერთმანეთს, თითოეული ადამიანის საჯარო უფლებაა, ჰქონდეს უხილავი ფარი, მას აქვს უფლება, იყოს თავისთვის. ... დუმილის ეს უხილავი კედელი, როგორც უფლება, ნიშნავდა იმას, რომ საჯარო ცოდნა დაკვირვების საგანი გახდა - სცენების, სხვა კაცებისა და ქალების, ადგილობრივების. ცოდნა აღარ წარმოიქმნებოდა სოციალური ურთიერთობით (Sennett 1992, 27).

ინტიმურობის ბატონობა საჯარო სივრცის დაცლის ხარჯზე ხდება, სადაც სოციალური იზოლაციის განცდა ისადგურებს. რიჩარდ სენეტი ამგვარ იზოლაციას პარადოქსულს უწოდებს, რადგანაც იგი ხილვადობისა და გამჭვირვალობის შუაგულში ჩნდება. აქ იგულისხმება სივრცის ფიზიკური ორგანიზება, როდესაც ვიზუალური ბარიერები იხსნება როგორც ოფისებში, ისე ქალაქებშიც (მაგალითად, შუმის გამჭვირვალე კედლებით). სივრცის ასეთი ორგანიზება შემდეგნაირად იწვევს იზოლაციას: როდესაც ხალხი მთელი დღე ერთმანეთის ზედამხედველობის ქვეშ ექცევა, ისინი ნაკლებად სოციალურები ხდებიან და დუმილილა რჩებათ ერთადერთ თავდაცვად, „ადამიანებს სჭირდებათ გარკვეული დისტანცირება სხვების ინტიმური დაკვირვებისგან, რათა გულლიად და კომუნიკაბელურად იგრძნონ თავი“ (Sennett 1992, 15). თუკი ადრე (პრე-მოდერნულ დროში) საჯარო სივრცე ერთ დიდ თეატრს ჰგავდა, ახლა ის სხვადასხვა ნიღბები, რომლებსაც მანერებისა და ზრდილობის წესები ქმნიდა ადამიანისთვის, მნიშვნელობადაკარგულია, რადგანაც გაბატონდა აზრი, რომ ისინი ადამიანის ნამდვილი სახის შეცნობის გზას ღობავენ (Sennett 1992, 15).

თანამედროვე ადამიანი პრივატულ სფეროში საჯარო სფეროსგან განსხვავებულ პრინციპს კი აღარ ეძებს, არამედ ცდილობს, ჩაულრმავდეს საკუთარ ფსიქიკას, შეიცნოს საკუთარი თავი და დაადგინოს, თუ რა არის ნამდვილი მასში. ამდენად, საკუთარ თავთან მარტო დარჩენა, ოჯახთან ან ახლო მეგობრებთან ერთად (პრივატულად) ყოფნა თავისთავადი მიზანი გახდა და გვგონია, რომ სულიერი ცხოვრება იმდენად ძვირფასი და სათუთია, რომ არ შეიძლება მისი გამომჟღავნება საჯარო სივრცის უხეშ სინამდვილეში. საკუთარი თავის შეცნობა გახდა მიზანი, იმის ნაცვლად, რომ იგი იყოს საშუალება სამყაროს შეცნობისა. მაგრამ ვინაიდან საკუთარ სულში ჩარღმავებას მკაფიო შედეგებამდე ვერ მივყავართ და მხოლოდ ბუნდოვანებას იწვევს, ეს ბუნდოვანება ადამიანმა საჯარო სივრცეშიც შემოჭრა: მისთვის საზოგადოებას მნიშვნელობა და აზრი აქვს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი დაიყვანება ერთ დიდ ფსიქიკურ სისტემამდე (Sennett



1992, 4-5). ხოლო ვინაიდან სოციალური (საჯარო) ცხოვრების ძალიან დიდი და აზრის მქონე ნაწილი ვერ აკმაყოფილებს თანამედროვე ადამიანის ამ მოთხოვნას, რომ საკუთარ თავს ჩაუღრმავდეს, მას ის უაზროდ და ცარიელად ეჩვენება (Sennett 1992, 5). ამგვარად, ინტიმურ საზოგადოებაში სოციალური მოვლენა - როგორი არაპიროვნული სტრუქტურისაც არ უნდა იყოს იგი, - უნდა დაიყვანებოდეს პიროვნულ საკითხებამდე, რათა მას მნიშვნელობა ჰქონდეს. ეს ტენდენცია მე-20 საუკუნეშიც გაგრძელდა, თუმცა იმ განსხვავებით, რომ საჯარო სივრცე საერთოდ აღარ იყო საჭირო პიროვნების რეალიზებისთვის (Sennett 1992, 219).

საკუთარ თავში ჩაღრმავების ტენდენცია ამგვარად აღარიბებს საზოგადოებრივ ცხოვრებას, თუმცა ის ავნებს თავად ინდივიდსაც - საჯარო ანუ იგივე „არაპრივატული“ სივრცე იმედს უცრუებს ადამიანს, რის გამოც იგი ნარცისიზმის გზას ადგება. სენეტის აზრით, ინტიმური საზოგადოება ორ პრინციპზეა დაფუძნებული: ნარცისიზმსა და „დესტრუქციულ გემაინშაფტზე“.

### *1) ნარცისიზმი*

ნარცისიზმი, როგორც თანამედროვე ფსიქიკური დარღვევა, გულისხმობს, რომ ადამიანი ვეღარ არჩევს, თუ რა მიეკუთვნება პირადულ და თვით-დაკმაყოფილების სფეროს და რა - არა. საკუთარ თავში ნარცისისტულად ჩაღრმავებული ადამიანი ვერასოდეს ვერ კმაყოფილდება: როდესაც რაღაც მიზანს აღწევს, მას ეუფლება განცდა, რომ ეს არ იყო მისი მიზანი. საკუთარი თავის ამგვარი უთავბოლო და უშედეგო ძიება მტკივნეულია, თუმცა არა გაუსაძლისი, რის გამოც ნარცისიზმს არ გააჩნია თვითდესტრუქციის შინაგანი პირობები (Sennett 1992, 8-9). ნარცისიზმი არ არის კულტურის პროდუქტი, თუმცა კულტურის პროცესებმა, შესაძლოა, იგი წაახალისონ. ხოლო იმისათვის, რომ კულტურამ ნარცისიზმი წაახალისოს, სენეტის აზრით, იგი ადამიანებს უნდა უკარგავდეს *აღების* მოტივაციას, „მან უნდა დააშოროს ისინი საკუთარი ინტერესის განცდას, შეაფერხოს ახალი გამოცდილების შეფასების უნარი და წააქეზოს რწმენა, რომ ყოველი გამოცდილება ყოველ მოცემულ მომენტში აბსოლუტურია.“ (Sennett 1992,

220). შეფასების უნარის ამ აცილებას სენეტი პიროვნულობის საჯარო სივრცეში შემოსვლას უკავშირებს (იმავე საქმეს ემსახურებოდა კომუნიზმიც, თუმცა სხვა მეთოდებით), ვინაიდან პიროვნულობის შემოჭრა პირდაპირპროპორციულად ამცირებს სოციალურ მოქმედებას. სოციალური კავშირები და აქტივობები გზას უთმობენ ადამიანთა დაუსრულებელ ძიებას, თუ ვინ არიან ისინი „სინამდვილეში“, და თუ რას გრძნობენ ისინი (Sennett 1992, 219).

დღეს ომი სულსა (ფსიქიკასა) და საზოგადოებას შორის თავად ინდივიდის შიგნით იშლება: ადამიანი კარგავს თამაშის უნარს. ცხოვრება აღარ არის თეატრი, ამიტომ ადამიანს აღარ რჩება სივრცე თამაშისთვის. თამაშის უნარი - შესაბამისად, კრეატიული ძალა, - პოტენციურად ყველა ადამიანს აქვს, თუმცა მე-19 საუკუნეში ადამიანები ნელ-ნელა კარგავდნენ საკუთარი კრეატიულობის რწმენას. მართლაც, სოციალური ურთიერთობები ესთეტიკური ურთიერთობებია, ვინაიდან მათ საერთო საფუძველი აქვთ: თამაშის ბავშვობისდროინდელი გამოცდილება. თამაში ბავშვებს ამზადებს სამომავლო გამოცდილებისთვის, როდესაც იგი ასწავლის მათ ქცევის წესებთან ურთიერთობას: მათ რწმენას, მორჩილებას, გაანალიზებასა და შეცვლას (Sennett 1992, 266). ადამიანი გამომხატველი ხდებოდა, ოღონდ არა საკუთარი პიროვნულობისა. პიროვნულობის შემოჭრამ და თვითცნობიერმა ეჭვა გრძნობების ავთენტურობის შესახებ სულ უფრო გააძნელა თამაშის ძალის გამოყენება. თვითდისტანცირების განცდის დაკარგვასთან ერთად „ადამიანს ვეღარ წარმოუდგენია, თუ როგორ უნდა ითამაშოს გარემოსთან, საზოგადოებაში საკუთარი პოზიციის ფაქტებთან, იმასთან, თუ როგორ გამოიყურება სხვების თვალში, ვინაიდან ეს პირობები უკვე მისი განუყრელი ნაწილია“ (Sennett 1992, 267).

თამაშის კრეატიულ ძალას სენეტი ნარცისიზმის ძალასთან დაპირისპირებულად აღწერს. მისი ხედვით, თამაში, როგორც კრეატიული ძალა, რომელიც ბავშვებს წესებისადმი დამოკიდებულებას ასწავლის, ყოველთვის განსაზღვრავდა ადამიანთა კულტურებს, სანამ ნარცისიზმის ძალებმა არ

დაამარცხეს იგი (Sennett 1992, 315). ნარცისის მითში ნაგულისხმევია მეტი, ვიდრე მხოლოდ საკუთარი თავის სიყვარულით გამოწვეული საფრთხეები: ეს არის პროექციის საშიშროება, სამყაროზე ისეთი რეაგირება, თითქოს სინამდვილის მოცვა „მე“-თი შეიძლებოდეს. ნარცისის მითი ერთი მხრივ, ატარებს აზრს, რომ საკუთარ თავში ჩაფლობა ხელს უშლის საკუთარი თავის შემეცნებას, ხოლო მეორე მხრივ, ანადგურებს თვითონ ამ ინდივიდს. ნარცისი, ხედავს რა საკუთარ ანარეკლს წყალში, ავიწყდება, რომ წყალი სხვაა, მის გარეთ მყოფია და ამიტომ ვეღარ ხედავს მის საფრთხეებს. ნარცისიზმის კლინიკური პროფილიც ასეთია - წაშლილია ზღვარი „მე“-ს და „სხვას“ შორის, ანუ „მე“-ში ახალი „სხვა“ ვერასოდეს შედის. სწორედ ამიტომ არის ნარცისიზმი, როგორც მენტალური დარღვევა, ყოფნის მდგომარეობა და არა მოქმედებისა - მნიშვნელოვანია არა ის, თუ რას აკეთებს ადამიანი, არამედ წარმოდგენები იმის შესახებ, თუ რას გრძნობს იგი ამ დროს. ასე ხდება სინამდვილის დელეგატიმაცია და სხვებთან ურთიერთობის აპათიურად ქცევა. საბოლოო ჯამში, ნარცისიზმი საკუთარი თავის ძლიერი სიყვარულის სრული საპირისპიროა, ვინაიდან საკუთარ თავში ჩაფლობას კმაყოფილება კი არა, ზიანი მოაქვს „მე“-სთვის. ამგვარად, ეს არის ენტროპიული მდგომარეობა. ნარცისული პიროვნულობისთვის მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ იმას, რასაც მისი (წყლის) სარკე აირეკლავს. სინამდვილის ნარცისული ვერსიის შედეგად მცირდება ზრდასრული ადამიანების გამოხატვის უნარი: ისინი ვერ ითამაშებენ სინამდვილესთან, რადგან მას მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მათ ინტიმურ საჭიროებებს ასახავს. ბავშვობაში თამაშით ნასწავლი თვით-დისტანცირება, ცოდნა იმის შესახებ, თუ რა არის ერთდროულად გამომხატველი და სოციალური, ზრდასრულ ასაკში დაძლეულია ფსიქიკური ენერჯის საპირისპირო პრინციპის კულტურისეული აქტივაციით (Sennett 1992, 324-326).

სენეტი ფიქრობს, რომ კულტურა, რომელიც მოკლებულია საჯაროობისადმი რწმენას და მართულია ინტიმური გრძნობისგან, როგორც სინამდვილის მნიშვნელობის საზომისგან, ახდენს ნარცისიზმის მობილიზებას სოციალურ

ურთიერთობებში - ზუსტად ისევე, როგორც ისტერია იყო მობილიზებული მე-19 საუკუნეში სოციალურ ურთიერთობებში საჯარო და პირადი ცხოვრების კრიზისის კულტურისგან. თანამედროვე სოციალურ ცხოვრებაში ზრდასრული ადამიანი ნარცისისტულად უნდა მოიქცეს, რათა შესაბამისობაში იყოს საზოგადოების ნორმებთან (Sennett 1992, 326). ნარცისიზმის მობილიზება ორი მიმართულებით ხდება: პირველ რიგში, იშლება ზღვარი ინსტიტუტში ადამიანის მოქმედებებსა და ამ ინსტიტუტის მსჯელობებს შორის მისი უნარებისა და პიროვნული ძლიერი მხარეების შესახებ. იმის გამო, რომ მისი ქმედებები უნდა ასახავდეს მის პიროვნებას, მოქმედება პიროვნებისგან დისტანცირებით ძნელი წარმოსადგენი ხდება. მეორე რიგში, ნარცისიზმის მობილიზება ხდება, როდესაც ფოკუსი პირად თვისებებზე მიმართულია მოქმედების პოტენციალზე და არა შესრულებულ მოქმედებებზე (Sennett 1992, 327). ამგვარად, თანამედროვე სამსახურებში ადამიანის ადგილი განისაზღვრება არა იმდენად იმით, თუ რამდენად კარგად ასრულებს რაიმე კონკრეტულ სამუშაოს (ე.ი. არა მისი კონკრეტული უნარით), არამედ იმით, თუ რამდენად აღჭურვილია საბაზისო უნარებით და კომუნიკაბელურობით. იგი პოზიციების ცვლისთვის უნდა იყოს მზად, მოქნილობა ხდება ღირსება. იშლება საზღვარი მე-სა და სამსახურებრივ პოზიციას შორის, ეს უკანასკნელი „მე“-ს სარკე ხდება, რომელშიც მუდვივი არაფერი აირეკლება (Sennett 1992, 329-330). თუ ადამიანი მობილური არ არის, ეს მიეწერება რაიმე ხარვეზს მისი ხასიათისა და უნარების განვითარებაში, რის გამოც სამსახურზე მღელვარება და მღელვარება ჩამოყალიბებული ხასიათის ქონაზე ერთმანეთზეა გადაბმული. შესაბამისად, ადამიანები ინსტიტუტისგან გაუცხოებას კი არა, ერთგვარ „იძულებით ერთობას“ განიცდიან, გამუდმებულად ცდილობენ საკუთარი თავების დამკვიდრებას ისეთ რეალობაში, რომელიც „მე“-ს არავითარ თანმიმდევრულ საზღვრებს არ ცნობს. სწორედ აქ იჩენს ნარცისიზმისა და თამაშის დაპირისპირებული ენერგიები თავს. პასიურ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანები არ ფიქრობენ კორპორაციული წესების შეცვლაზე, რადგანაც კორპორაცია მათთვის

აბსოლუტური და უცვლელი რეალობაა, რომელშიაც თავი უნდა გაიტანონ. თამაში აქ მარცხდება, რადგან მისი ენერგიები წესების გადასინჯვასაც გულისხმობს (Sennett 1992, 332-333).

საზოგადოებაში მობილიზებული ნარცისიზმი გამოხატვის თავისებურ, თამაშის პრინციპთან დაპირისპირებულ პრინციპს ამკვიდრებს, რომელიც კლავს კულტურის ამ მონაპოვარს და „ამას ადამიანებს შორის ბარიერების პოსპობის, მათი დაახლოების სახელით აკეთებს, მაგრამ ახერხებს მხოლოდ იმას, რომ საზოგადოებაში დომინაციის სტრუქტურები ფსიქოლოგიურ ტერმინებში გადაიტანოს“ (Sennett 1992, 336).

ნარცისიზმს, როგორც ასკეტურ ქმედებას, სენეტი უკავშირებს მაქს ვებერისეულ ანალიზს მიწიერი ასკეტიზმის შესახებ (ნაშრომში „პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სულისკვეთება“). ვებერისთვის მიწიერი ასკეტიზმი რელიგიის დაკნინებისა და კაპიტალიზმის შედეგია და ნიშნავს სიამოვნებაზე უარის თქმას საკუთარი თავის დამკვიდრების მიზნით - სიამოვნების გადავადების უნარი, შესაბამისად, ძლიერი პიროვნების ნიშანია. მიწიერ ასკეტიზმსა და ნარცისიზმს ბევრი საერთო აქვს, ორივე შემთხვევაში კითხვა „რას ვგრძნობ?“ აკვიატება ხდება და ორივე შემთხვევაში „მე“-ს პროექცია ხდება სამყაროზე, ნაცვლად იმისა, რომ ხდებოდეს ჩართვა მიწიერ გამოცდილებაში, რომელიც ჩვენს კონტროლს არ ექვემდებარება. სეკულარიზმმა და კაპიტალიზმმა მოარღვიეს რწმენა გამოცდილებისა საკუთარი თავის გარეთ. მათ „მე“-ს დაუკარგეს თავდაჯერებულობა და მისი ღირსება შიშის აკვიატებულ საგნად აქციეს, ხოლო საჯარო ცხოვრება მოსპეს (Sennett 1992, 333-334).

როდესაც ნარცისიზმის ჭრილში საჯარო და პირად სივრცეებზე ვსაუბრობთ, არ შეიძლება ყურადღების მიღმა დავტოვოთ მოსაზრება, რომ საჯარო ცხოვრების ეროზიამ ინტიმურ ურთიერთობებსაც უცვალა სახე. ნარცისიზმმა გავლენა იქონია სექსუალურ რევოლუციაზეც. მისი გამოისობით, მართალია, სექსუალური რეპრესია მოიხსნა, მაგრამ მასთან ერთად მოიხსნა ის იდეაც, რომ სექსუალობას

სოციალური განზომილება აქვს - და ამით, სენეტის აზრით, ახალი ტიპის მონობა დამკვიდრდა (Sennett 1992, 6-7). პირადი გრძნობის სამყარომ საზღვრები დაკარგა, ხოლო სექსუალობა გაგებულ იქნა, როგორც მდგომარეობა, და არა როგორც მოქმედება:

ინტიმურობის იდეალები იმგვარად აფერადებენ თანამედროვე წარმოსახვას, რომ რეაგირება მოხდა იმ იდეის წინააღმდეგაც, რომლის თანახმადაც ფიზიკური სიყვარული წარმოადგენს მოქმედებას, რომელშიაც ადამიანები ერთვებიან და როგორც ნებისმიერ სხვა სოციალურ მოქმედებას, შეიძლება, ჰქონდეს თავისი წესები, საზღვრები და საჭირო ბელეტრისტიკა, რომელიც მოქმედებას თავის სპეციფიკურ მნიშვნელობას აძლევს. ამის სანაცვლოდ, სექსი მე-ს გამოხატულებაა. ... დღეს ჩვენ აღარ ვსწავლობთ 'სექსისგან', ვინაიდან ეს სექსუალობას მე-ს გარეთ მოაქცევდა; სამაგიეროდ, ჩვენ საკუთარი თავების დაუსრულებელ და იმედგამაცრუებელ ძიებაში ვერთვებით გენიტალიების მეშვეობით (Sennett 1992, 7).

ამგვარად, ვინაიდან სექსუალობა ინდივიდის ატრიბუტი ხდება და არა მოქმედება, იგი არსებითად იზოლირებულია სექსუალური გამოცდილებისგან, რომელიც ინდივიდს შეიძლება ჰქონდეს ან არ ჰქონდეს. ამის შესაბამისად, ნარცისიზმი დევნის ფიზიკურ სიყვარულს თავისი ურთიერთობებიდან, ხოლო ნარცისიზმის ბატონობის ქვეშ მოქცეული წყვილების სექსუალური ცხოვრება დროთა განმავლობაში სულ უფრო ნაკლებ დამაკმაყოფილებელი ხდება. როგორც სენეტი აღნიშნავს, როდესაც საზოგადოებას რწმენა გადააქვს ემოციური მოქმედებებიდან ემოციურ მდგომარეობებზე, ანუ „ეროსსაც კი ართმევს საჯარო განზომილებას“, დესტრუქციული ძალები წამოიჭრებიან წინ (Sennett 1992, 9).

2) „დესტრუქციული გემინშაფტი“

„დესტრუქციული გემინშაფტიც“, ნარცისიზმის მსგავსად, საზოგადოებაში პიროვნულობის დამკვიდრებასთან ერთად ჩნდება. მე-19 საუკუნეში დაწყებული ქალაქის ატომიზაციისა და „დაცარიელების“ გამო, ინტიმური საზოგადოება დიდ ყურადღებას აქცევს თემის, როგორც კოლექტიური იდენტობის ჩამოყალიბებას. მაგრამ ეს თემი, განსხვავებით პრემოდერნული გულგია თემისგან, არა ერთობლივ მოქმედებას, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ფანტაზიისა და პროექციის მეთოდებს ეყრდნობა „საერთო პიროვნულობის“ განცდის შესაქმნელად. ადამიანები ეყრდნობიან რწმენას, რომ როდესაც ადამიანები ეხსნებიან ერთმანეთს, სოციალური კავშირი უფრო მყარია. თუმცა სენეტი სულ პირიქით ფიქრობს: სავსე და გახსნილი ემოციური ურთიერთობების ძიებაში ადამიანები მხოლოდ ურთიერთწყენინებას აღწევენ. სენეტი ეთანხმება კონსერვატორულ მოსაზრებას, რომ ხალხი უფრო მეგობრული და სოციალური ხდება, როდესაც მათ შორის არსებობს გარკვეული ბარიერები, ის საერთო დისტანცია, რომელიც უპიროვნულობას ქმნის - ამ სივრცის გარეშე ისინი დესტრუქციულები ხდებიან. თუმცა სენეტი, კონსერვატორებისგან განსხვავებით, არ ფიქრობს, რომ ეს ადამიანის „უკეთური ბუნების“ ბრალია, არამედ თანამედროვე კაპიტალიზმისა და სეკულარული კულტურის ლოგიკურ შედეგად განიხილავს, როდესაც ადამიანები ინტიმურ ურთიერთობებს სოციალური ურთიერთობების ბაზისად იყენებენ. მას მიაჩნია, რომ მკვდარი საჯარო სივრცე და დამახინჯებული თემური ცხოვრება ისტორიული ანომალიაა (Sennett 1992, 311-312). ზუსტად ისევე, როგორც პიროვნულობა ანტისოციალური იდეა, კოლექტიური პიროვნულობაც, როგორც ჯგუფის იდენტობა, მტრულადაა განწყობილი საერთო აქტივობების მიმართ. შესაბამისად, ჯგუფური ინტერესების გატანაც ძნელდება, როდესაც ჯგუფის ცხოვრებას წარმოსახვითი კოლექტიური პიროვნულობა წარმართავს. თემი, პიროვნების მსგავსად, კოლექტიური არსებობის მოვლენა ხდება და არა კოლექტიური მოქმედებისა. სენეტის აზრით, ერთადერთი გამონაკლისი, როდესაც ასეთ თემს მოქმედება შეუძლია, არის გაწმენდა ანუ იმ ადამიანების უარყოფა და

დასჯა, ვინც არ არის „სხვების მსგავსი“. ხოლო ვინაიდან ამის განმსაზღვრელი სიმბოლური მასალა არასტაბილურია, გაწმენდის პროცესი დაუსრულებელია (Sennett 1992, 221-223). ამასთან, დროის სვლასთან ერთად მისაღებ ადამიანთა წრე სულ უფრო ვიწროვდება (Sennett 1992, 265-266).

თანამედროვე წარმოდგენას თემის შესახებ განსაზღვრავს მისი შეხედულება ბრბოზე: ბრბო წარმოდგენილია, როგორც ადამიანების უწყესრიგო, ანგარებიანი ერთობა, რომელიც სახიფათოა, რადგან ნებისმიერმა ადამიანმა შეიძლება კონტროლი დაკარგოს მასში. ამის საპირისპიროდ, თემი, როგორც მკაფიოდ შემოსაზღვრული წრე, სადაც კონტაქტში შედიან ინდივიდების მცირე რაოდენობა, ერთადერთი სივრცეა, სადაც წესრიგის შენარჩუნება შესაძლებელია. ამგვარად, თემს ზედამხედველობის ფუნქცია აქვს. მაგრამ ჩნდება კითხვა: როგორ შეიძლება, ეს ამავდროულად იყოს ის სივრცე, სადაც ადამიანები ერთმანეთთან გახსნილები და თავისუფლები არიან? ამ კონტრადიქციით იქმნება ის თავისებური როლები, რომლებითაც ადამიანები ცდილობენ, ერთდროულად ემოციურად გახსნილები იყვნენ ერთმანეთთან და თან აკონტროლონ ერთმანეთი. სწორედ ამის შედეგია ის, რომ თანამედროვე თემური ცოვრება, რომელიც თითქოს ძმობაა მტრულ გარემოში, ხშირად ძმისმკვლელობაში ვარჯიშს წარმოადგენს. ძმისმკვლელობა სენეტს ორი გაგებით ესმის: პირველ რიგში, ეს არის ინდივიდების ერთმანეთისადმი დაპირისპირება. ეხსნებიან რა ერთმანეთს, მათ საერთო მოლოდინები უჩნდებათ და ერთმანეთი ნაკლულად ეჩვენებათ. მეორე მხრივ, ძმისმკვლელობა ნიშნავს ამ მენტალობის სამყაროზე მიმართვას: თემი ნამდვილია, მის გარშემო კი რაღაც არაა რიგზე, რადგან ყველაფერი იმედგამაცრუებელია. ეს პროცესებიც იმავე რითმში ვითარდება - გახსნა, იმედგაცრუება და იზოლაცია (Sennett 1992, 299-230). ამგვარად, ფსიქიკასა და საზოგადოებას შორის ომმა ნამდვილი გეოგრაფიული ფოკუსიც შეიძინა: თემი არის ემოციური გამიჯვნა საზოგადოებისგან და ტერიტორიული ბარიკადები ქალაქში, თემური გეოგრაფია ურბანულის



წინააღმდეგ, თბილი გრძნობების ტერიტორია უპიროვნო სიცარიელის პირისპირ (Sennett 1992, 301).

თანამედროვე თემი გამოირჩევა იმითაც, რომ მასში როლური ნიღბები, რომლებიც თითქოს მხოლოდ ძალაუფლების საშუალებაა, თავისთავად მიზნებად იქცევა. ამის მიზეზი ისაა, რომ პიროვნულობის პირობები, რომლებიც გაბატონებულია თანამედროვე საზოგადოებაში, ადამიანებს აჯერებს, რომ გარეგნულობა აბსოლუტური სინამდვილეა. ნელ-ნელა თემური ჯგუფი ემოციურ კოლექტივად მოიაზრებს თავს, რაც კიდევ უფრო მკაცრად აპირისპირებს მას გარესამყაროსთან და კიდევ უფრო დესტრუქციულს ხდის თემის საკუთარ თავში ჩაღრმავების გეზს (Sennett 1992, 304-305). განსაკუთრებით აღსანიშნავია სოლიდარობასა და ღალატს შორის ზღვარის დარღვევა, როდესაც პოლიტიკურ კურსს ემიჯნები თემის ინტერესების დასაცავად. ასეთი შეუწყნარებლობის ზრდა ამპარტავნების, ღირსებისა თუ ჯგუფური თავდაჯერებულობის შედეგი კი არაა, არამედ ძალიან მოწყვლადი და მერყევი პროცესია, რომელსაც მხოლოდ ემოციების გამუდმებული ეგზალტაცია ასულდგმულებს. კულტურის პირობები ისე მოეწყო, რომ ცოტაოდენი ძალდატანების გარეშე ნამდვილი სოციალური კავშირები არაბუნებრივი ჩანს (Sennett 1992, 308-309). ეს გავლენას ახდენს თემის ხასიათზეც:

ობრძვიან რა თემად ჩამოყალიბებისთვის, ადამიანები სულ უფრო მეტად ეფლობიან ერთმანეთის გრძნობებში და სულ უფრო მეტად შორდებიან ძალაუფლების იმ ინსტიტუტების გაგებას - რომ აღარაფერი ვთქვათ მათ გამოწვევაზე, - რომლებსაც ასე ძალიან სურთ „ადგილობრივი თანამონაწილეობისა“ და „ადგილობრივი ჩართულობის“ დამკვიდრება (Sennett 1992, 309-310).

ამგვარად, საკუთარ თავში ჩაფლულ თემს აღარ ესმის, რა ხდება მის გარეთ. ეს გულგრილობა კი არაა, არამედ თვითნებურად ნათქვამი უარი, რის შედეგადაც მცირდება ადამიანის თავისი ნებით რისკზე წასვლის ხარისხი: რაც უფრო ვიწროა მისი „მე“-ს დაკავშირება სხვებთან, მით უფრო ნაკლებ რისკზე წავა იგი. ამგვარად,

იმპულსების გაზიარებაზე დაფუძნებული თანამედროვე თემი უცხოს მიმართ შიშის გამძაფრების როლს ასრულებს, კლასტროფობიას კი ეთიკურ პრინციპად გარდაქმნის. აქ იწყებს მოქმედებას ძმისმკვლელობის რიტმი: თუ ადამიანს ახალი იმპულსი გაუჩნდა ანუ იგი შეიცვალა, იგი თემის მოღალატედ აღიქმება - ინდივიდუალური გადახრა მთლიანობას უქმნის საფრთხეს, ამიტომ საჭიროა ადამიანების კონტროლი. თემის ამგვარ გამიჯვნას დანარჩენი სამყაროსგან სენეტი სეკულარული საზოგადოების სექტანტობას უწოდებს - იგი ძალიან ჰგავს სირაქლემის პოზას (Sennett 1992, 310-311).

სენეტი გულდაწყვეტით ამტიკვებს, რომ თანამედროვე თემი არაცივილური ხდება. ადამიანების რწმენით, საჯარო სივრცე წარმოადგენს ინდუსტრიული კაპიტალიზმის ყველაზე უარესი მანკიერებების შედეგს, მათი თავმოყრის ადგილს. მართლაც, ინდუსტრიული კაპიტალიზმის მთავარ პრობლემას წარმოადგენს გაუცხოება, ადამიანების დაქსაქსვა და იზოლაცია. ამის გამოც ადამიანები ცდილობენ, პირადი გამოცდილება დაავიწროვონ და ინტიმურობა შესძინონ, ისინი ლოკალური ტერიტორიის საკრალიზებას ახდენენ. სენეტი ამ მოვლენას გეტოს ზეიმს უწოდებს (Sennett 1992, 295). მისი აზრით, სწორედ ამ ზეიმში იკარგება ცივილურობა - იდეა, რომ ადამიანები იზრდებიან და ვითარდებიან მხოლოდ უცხოთან შეხვედრით. უცხო გარემო დადებით ფუნქციას ასრულებს ადამიანის ცხოვრებაში: იგი რისკზე წასვლას აჩვევს მას, გეტოს სიყვარული კი ადამიანს თავისი გამოცდილებისა და ხედვის გაფართოების შესაძლებლობას ართმევს.

საჯარო სივრცის მნიშვნელობისგან დაცლამ და თემის არარსებობის (მაგალითად, უსულო და მანკიერი ბრბოს) შესახებ მითებმა, უბიძგა რა ადამიანებს საერთო იდენტობის გამონახვისკენ, ურბანულობას შეუქმნა საფრთხე და გაერთფეროვნებისკენ წაიყვანა საზოგადოება. რაც უფრო მეტად მოქმედებს ცარიელი საჯარო სივრცის მითი, ხალხი მორალურად მით უფრო გაამართლებს ურბანულობის არსის დანგრევას, კერძოდ, იმას, რომ ადამიანებს შეუძლიათ

ერთად იმოქმედონ ისე, რომ არ იყვნენ ერთნაირები (Sennett 1992, 255). სწორედ ამ აზრით დაკარგა თანამედროვე საზოგადოებამ ცივილურობა: ცივილურობის არსი ნიღბის ტარებაშია, რამდენადაც ნიღბები სოციალურობის საწინდარია - ისინი განსხვავებულ ადამიანებს საშუალებას აძლევენ, იურთიერთონ დისტანციურად, ერთმანეთის პიროვული ტვირთის გარეშე. თანამედროვე საზოგადოებაში კი ადამიანი საკუთარი პიროვნებით ტვირთავს სხვებს და ამით ამცირებს სოციალურობას (Sennett 1992, 264-265).

სენეტის აზრით, ადამიანმა უნდა შეინარჩუნოს ცივილურობა, ამიტომ მას ისღა დარჩენია, რომ ის დიდი და მრავალფეროვანი სამყარო, რომელშიაც უწევს ცხოვრება, საცხოვრებლად ასატანი გახადოს. ამ აუტანლობის მიზეზი სწორედ პიროვნულობის თანამედროვე გაგებაა, რომელიც სხვა ადამიანების პიროვნულობებს თემის ინტიმურ ტერიტორიაზე დესტრუქციულ პროცესად აქცევს. თანამედროვე თემი ნიშნავს ძმობას მკვდარ, მტრულად განწყობილ სამყაროში - რის გამოც იგი ხშირად ძმისმკვლელობის გამოცდილებაა. პრობლემა ისაა, რომ თემის სამყაროს წინააღმდეგ შენების იდეაში დაშვებულია, რომ ინტიმური გამოცდილების პირობები გრძნობების გაზიარების საფუძველზე ახალი ტიპის სოციალურობას წარმოქმნის. ინტიმურ საზოგადოებაში ტირანი არის ჭეშმარიტების ერთი, ფსიქოლოგიური ტერმინებით გაზომვის სტანდარტი, რომელიც ამახინჯებს საზოგადოებას. არსებობს მოლოდინი, რომ ახლო და ინტენსიური ურთიერთობები თბილია. მაგრამ ფაქტი ისაა, რომ რაც უფრო ახლოვდებიან ადამიანები, მით უფრო ნაკლებად გულდები არიან და მით უფრო მტკივნეული და „ძმისმკვლელი“ ხდება მათი ურთიერთობები (Sennett 1992, 338). ამიტომ, სენეტის აზრით, გეტოების ქალაქის დანგრევა როგორც პოლიტიკურ, ისე ფსიქოლოგიურ აუცილებლობას წარმოადგენს (Sennett 1992, 296). პიროვნულობის თანამედროვე გაგებამ და საჯარო სივრცის უკეთურების რწმენამ ქალაქის გაგებაც დაამახინჯა. ქალაქი, რომელიც არის არაპიროვნული, საჯარო ცხოვრების ინსტრუმენტი, სადაც მრავალფეროვნება დაუბრკოლებლად უნდა იყოს ასახული,

არაპროვინულობის შიშით მახინჯდება. ამ პროცესს სენეტი რეტრიბალიზაციას უწოდებს და ამბობს, რომ „ტერმინები ‘ურბანული’ და ‘ცივილური’ ახლა ვიწრო კლასის გაიშვიათებულ გამოცდილებას აღნიშნავს და შეფერადებულია სნობიზმით“ (Sennett 1992, 339).

### **1.5. გამჭვირვალე საზოგადოება**

გამჭვირვალეობის ცნება აღნიშნავს ყოვლისმომცველ მოვლენას, რომელიც მსოფლიოს სულ უფრო მეტ ნაწილს იპყრობს და იჭრება ყველა სასიცოცხლო სფეროში: პოლიტიკაში, ეკონომიკასა და საზოგადოებაში. მიმდინარე ნაშრომი აქცენტს აკეთებს გამჭვირვალეობის სოციალურ-კულტურულ შედეგებზე, თუმცა აღსანიშნავია, რომ მის კანონებს დანარჩენი დარგებიც ექვემდებარება.

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი, უახლესი ნაშრომი გამჭვირვალეობის შესახებ ეკუთვნის ბიუნგ-ჩულ ჰანს (Byung-Chul Han). ჰანი თავის დებულებებს ამყარებს სხვადასხვა კლასიკოსი ავტორების ნააზრევით, რომელთა შორისაც ზემოთგანხილული რიჩარდ სენეტი ერთ-ერთ ცენტრალურ ადგილს იკავებს. ჰანის აზრით, გამჭვირვალეობის პარადიგმა დაფუძნებულია იმ მცდარ დაშვებაზე, რომ „გამჭვირვალეობა ნდობას ქმნის“ - სინამდვილეში გამჭვირვალეობას ტოტალური ზედამხედველობა და კონტროლი მოაქვს, ნდობას კი უკან ტოვებს (Han 2015, vii). მისი ყოვლისმომცველობის გასაშუქებლად ავტორი „გამჭვირვალე საზოგადოებას“ აიგივებს „კონტროლის საზოგადოებასთან“, „პოზიტიურობის საზოგადოებასთან“, სადაც ნეგატივიზმი ისევე განადგურებული, როგორც „არ მომწონს“ (“dislike”) ღილაკი სოციალურ ქსელ „ფეისბუქზე“ (Facebook) (Han 2015, 7). ამათანავე, ჰანი გამჭვირვალე საზოგადოებას აიგივებს „გამოფენის“, „პორნოგრაფიისა“ და „ინტიმურობის“ საზოგადოებასთან, სადაც საჯარო სივრცე საგამოფენო ასპარეზადაა ქცეული, ხოლო საზოგადოება, განიცდის რა „დისტანციის პორნოგრაფიულ ნაკლებობას“, კრიტიკული აზროვნების უნარს კარგავს (Han 2015,

35-36). ასე ვიღებთ „შეხედულების“ (opinion) საზოგადოებასაც, რომელსაც არავითარი შედეგი არ მოაქვს და „ხელშეუხებელს ტოვებს უკვე არსებულს. ... იძულებითი გამჭვირვალეობა ყველაზე ეფექტიანად ასტაბილურებს არსებულ სისტემას“ (Han 2015, 7).

ჰანის დებულებებს შორის ქართული რეალობისთვის უმრავლესობა ელევანტურია. კომუნიკაციის განვითარებამ და ქსელების გაფართოებამ შედეგად მოიტანა ის, რომ სულ უფრო ძნელი ხდება განსხვავებულობა და განსხვავებული აზრის ქონა. გამჭვირვალე კომუნიკაციას გამაერთგვაროვნებელი ეფექტი აქვს (Han 2015, vii). ამ აზრით, გამჭვირვალეობა იწვევს იძულებით კონფორმიზმს და გაბატონებულ სისტემას ამყარებს (Han 2015, viii, 7). გამჭვირვალეობის პათოსის პირობებში, დისტანცია და სირცხვილი არ თავსდება კაპიტალის, ინფორმაციისა და კომუნიკაციის აჩქარებულ მიმოქცევაში.

გამჭვირვალეობა ადამიანს გამჭვირვალეს ხდის და სწორედ ამაში მდგომარეობს მისი ძალმომრეობა. იგი შეუზღუდავ თავისუფლებასა და კომუნიკაციას ტოტალურ კონტროლად აქცევს იმით, რომ თავისუფლების ინტენსიურ ექსპლუატაციას ახდენს. რამდენადაც მისი არსებობა დამოკიდებულია მხოლოდ ნებაყოფლობით თვითგაშუქებასა და თვითგამოფენაზე, ამ საზოგადოების წევრები გარეგანი იძულების გამო კი არ შედიან კომუნიკაციაში ერთმანეთთან, არამედ შინაგანი მოთხოვნილების გამო. ეს კი მაშინ ხდება, როდესაც „პირადი და ინტიმური ცხოვრების დაკარგვის შიში ადგილს უთმობს საკუთარი თავის სააშკარაოზე უსირცხვილოდ გამოფენის საჭიროებას“ (Han 2015, 46).

ჰანის აზრით, „პოსტპრივატულობის“ იდეოლოგია გულუბრყვილობას წარმოადგენს, ვინაიდან ადამიანის სულს სჭირდება ისეთი სივრცეები, სადაც შინაურულად იგრძნობს თავს, სხვისი მზერის გარეშე. პოსტპრივატულობის იდეოლოგია კი პრივატული სფეროს სრულ დაქვემდებარებას მოითხოვს, რათა გამჭვირვალე კომუნიკაცია დამკვიდრდეს. მაგრამ ადამიანის არსებობა საკუთარი

თავისთვისაც კი არ არის გამჭვირვალე. ჰანი იმოწმებს ფროიდს, რომლის თეორიის თანახმადაც ეგო უარყოფს სწორედ იმას, რასაც არაცნობიერი აღიარებს და სურს - ვინაიდან არაცნობიერი ეგოსთვის დიდწილად დაფარული რჩება, ადამიანის ფსიქიკა საკუთარ თავთან უთანხმოებაშია და ხელს უშლის ეგოს, რომ საკუთარ თავს დაეთანხმოს. ხოლო როდესაც თვით-გამჭვირველობა მიუღწეველია, ინტერპერსონალური გამჭვირვალეობა - მით უმეტეს (Han 2015, 3).

კონფიდენციალური სივრცეები, სადაც ადამიანი შეიძლება პრივატულად განმარტოვდეს, ისპობა გამჭვირვალეობის სახელით, რაც მსოფლიოს „უფრო უსირცხვილოსა და შიშველს ხდის“ (Han 2015, 4). როგორც ჰანი აღნიშნავს, „დისტანციის ნაკლებობა სიახლოვეს არ ნიშნავს“ (Han 2015, 14), ხოლო „გამჭვირვალე ურთიერთობა მკვდარია, აკლია რა ერთდროულად მიმზიდველობა და სიცოცხლე“ (Han 2015, 4). ზოგადად, „პოზიტიურობის საზოგადოება ახლა ადამიანის სულს სრულიად ახლებურად ალაგებს. პოზიტივიზაციის მსვლელობაში სიყვარულიც კი დაიყვანება სასიამოვნო გრძნობებისა და აღზნებითი მდგომარეობების განლაგებამდე, ყოველგვარი კომპლექსურობისა და შედეგის გარეშე“ (Han 2015, 5).

არსებობს ადამიანური ყოფისა და თანაარსებობის მთელი რიგი პროდუქტიული სფეროები, რომლებსაც გამჭვირვალეობა, უბრალოდ, აქრობს. გამჭვირვალეობა პოლიტიკურ კომუნიკაციასაც აფერხებს, ანელებს მოქმედებას და გრძელვადიან დაგეგმვას შეუძლებელს ხდის, „მომავალზე მიმართული ხედვა სულ უფრო ძნელად მისაღწევი ხდება“ (Han 2015, vii). პოლიტიკური სივრცე დეპოლიტიზირებული ხდება, ვინაიდან იდუმალების დასასრული პოლიტიკის დასასრულს ნიშნავს. მხოლოდ დეპოლიტიზირებული სივრცე შეიძლება იყოს გამჭვირვალე. იდეოლოგიები ქრება და მათ ადგილს იკავებს შეხედულებები (opinions), რომლებიც, იდეოლოგიებისგან განსხვავებით, არც შედეგზე გადის, არც ყოვლისმომცველია და, შესაბამისად, არსებულ ვითარებას შეუცვლელს ტოვებს (Han 2015, 7). ეს გამოწვეულია იმით, რომ გამჭვირვალეობა ნეოლიბერალურ

მარეგულირებელს წარმოადგენს, რომელიც ყველაფერს ინფორმაციად აქცევს: „პროდუქციის დღევანდელი არამატერიალური ურთიერთობების პირობებში, მეტი ინფორმაცია და კომუნიკაცია ნიშნავს მეტ პროდუქტიულობას და აქსელერაციას. ამის საპირისპიროდ, იდუმალეზა, სიუცხოვე და უცხოობა წარმოადგენს დაბრკოლებებს უსაზღვრო კომუნიკაციისთვის“ (Han 2015, viii).

ჰანი აგრეთვე ამტკიცებს, რომ მეტი ინფორმაცია სულაც არ ნიშნავს უკეთესი გადაწყვეტილებების მიღებას ან მეტ პროდუქტიულობას (Han 2015, 4). ერთ-ერთი ცენტრალური დებულება ჰანთან სწორედ ისაა, რომ ნეგატიურობა და ვაკუუმი აუცილებელია როგორც აზროვნებისთვის, ისე ბედნიერებისთვის. გამჭვირვალე საზოგადოება კი ებრძვის ყოველგვარ ნეგატიურობასა და ვაკუუმს, რაც იმას ნიშნავს, რომ, ერთი მხრივ, ინფორმაციის ხანა დგება - ვინაიდან ინფორმაცია თავისთავში გულისხმობს ნეგატიურობის გამორიცხვას და „პოზიტივიზირებულ, ოპერაციონალიზებულ ენამდე“ დაიყვანება (Han 2015, 39), ხოლო მეორე მხრივ - ქრება ნაყოფიერი აზროვნებაც და ბედნიერებაც: „სიყვარული, რომელსაც თან არ ახლავს რაიმე თვალს მოფარებული, პორნოგრაფიაა. ხოლო ცოდნაში რაიმე ვაკუუმის არარსებობა აზროვნებას კალკულაციად აქცევს“ (Han 2015, 5). აზროვნებისთვის აუცილებელია საკუთარ თავთან განსხვავებულობის, ნეგატიურობის ქონა (Han 2015, 30).

„პოზიტიურობის საზოგადოება“ არც ნეგატიურ გრძნობებს სწყალობს, რის შედეგადაც ადამიანები ტანჯვის გამკლავების უნარს კარგავენ (Han 2015, 5). ლორენცის მსგავსად (ლორენცი 2015), ჰანი აღნიშნავს, რომ კომფორტს მიჩვეული ადამიანისთვის მცირედი ტკივილიც კი უნდა იქნეს არიდებული: ტანჯვა და ვნება ნეგატიურობის სახეებია, თუმცა მათ ადგილს მაინც იკავებს ისეთი ფსიქიკური პრობლემები, როგორცაა გადაღლა და დეპრესია - ისინი სწორედ პოზიტიურობის მოჭარბებასთან ერთად ჩნდება (Han 2015, 6). მაგრამ კომფორტისა და სიამოვნების ძიებაში, ადამიანმა საპირისპირო შედეგი მიიღო: სინამდვილეში, გამჭვირვალე საზოგადოება სიამოვნებას ემტერება: იგი არ ცნობს ლიბიდოზურ ეკონომიას. ამის

მიზეზი ისაა, რომ იძულებითი გამჭვირვალობა სიამოვნებისა და სურვილის თამაშისთვის დროს არ ტოვებს (Han 2015, 15):

ორაზროვნებასა და ამბივალენტურობასთან, იდუმალებასა და გამოცანასთან თამაში ეროტიკულ დაძაბულობას ზრდის. ... გამჭვირვალობა საგნებს ძარცვავს ყოველგვარი „მიმზიდველობისგან“ [Reitz] და „ხელს უშლის ფანტაზიის საკუთარი შესაძლებლობის გამოვლენაში; ვერავითარი სინამდვილე ვერ აგვინაზღაურებს მის დაკარგვას, რადგანაც ფანტაზია თვით-აქტივობაა, რომელსაც ვერ ჩაანაცვლებს, საბოლოო ჯამში, მიღება და ხალისი.“ ფანტაზია არსებითი სიამოვნების ეკონომიისთვის“. ... კანტის მიხედვით, წარმოსახვა [Einbildungskraft] თამაშზეა დაფუძნებული (Han 2015, 16).

ჰანი ჟაკ ლაკანის სიტყვებსაც იმოწმებს, რომ სურვილი „შემოიჭრება, საკმაოდ უცნაურად, კარჩაკეტილობისა და შეუვალობის კარიდან“ (Han 2015, 17). სილამაზეც გარკვეულ საიდუმლოებასა და დაფარულობას გულისხმობს, მაშინ, როდესაც ყველაფერი გაშიშვლებული და გამოაშკარავებული პორნოგრაფიული და უხამსია (Han 2015, 21-28). პრუსტის აზრითაც, „უშუალო დაკმაყოფილებას“, რომელიც სწორედ თანამედროვე საზოგადოებაში გახდა ჩვეული, სილამაზე არ შეუძლია (Han 2015, 32).

ნეგატიურობის დევნის საილუსტრაციოდ საგულისხმო ფაქტს წარმოადგენს ის, რომ „ფეისბუქმა“ დაჟინებული უარი განაცხადა „არმომწონს“ ღილაკის შემოღებაზე - ამის მიზეზი მხოლოდ ისაა, რომ ნეგატიურობა კომუნიკაციას ჭედავს და, აგრეთვე, ისიც, რომ იგი ეკონომიკურად გამოუსადეგარია (Han 2015, 7-8). თანამედროვე ფოტოგრაფიაც კი, რაკი მოკლებულია სემანტიკურ და ტემპორალურ აზრს, არაფრისმთქმელი ხდება: ადამიანის გამომეტყველება იქცევა უბრალო სახედ, საკუთარი გერგნული შესახედაობის იგივეობრივად, რომელსაც მხოლოდ ზედაპირული, გამოფენითი მნიშვნელობა აქვს და არა - ტრანსცენდენტური (Han 2015, 10-11). გამოფენის მიზნით გადაღებული სურათი



პორნოგრაფიულია. ხოლო „პორნოგრაფია ანადგურებს არამხოლოდ ეროსს, არამედ სექსსაც. პორნოგრაფიული გამოფენა სექსუალური სურვილისგან გაუცხოებას იწვევს. იგი სურვილის განცდას შეუძლებელს ხდის. სექსუალობა იშლება სიამოვნების ფემინურ სიმულაციებად და მოქმედების მასკულინურ პერფორმანსებად. სააშკარაოზე გამოტანილი სიამოვნება სულ არ არის სიამოვნება“ (Han 2015, 12). გამოფენის იმპერატივი, „ჰიპერხილვადობა“ და ის იძულება, რომ ყველაფერი თვალსაჩინო უნდა იყოს, ჰანის აზრით უხამსობაა. სენეტის მსგავსად, ჰანიც ხაზს უსვამს ხილულზე გაკეთებულ აქცენტს თანამედროვეობაში: „გამოფენის იმპერატივი იწვევს ხილულისა და გარეგანის აბსოლუტიზაციას. უხილავი არ არსებობს, ვინაიდან მას საგამოფენო ღირებულება არ გააჩნია, არც ყურადღებას იწვევს“ (Han 2015, 12). ჰანი ამ მოვლენას „ხილვადობის ტირანისადაც უწოდებს“, მაგრამ აღნიშნავს, რომ სურათების მომრავლება კი არ არის პრობლემა, არამედ სურათად ქცვის იძულება (Han 2015, 13).

სინამდვილეში, გამჭვირვალეობა არც ჭეშმარიტების იდენტურია: მას აკლია მიმართულება და აზრი. მეტი ინფორმაცია და კომუნიკაცია ფუნდამენტურ სიბნელეს კი არ ამცირებს, არამედ პირიქით - ზრდის მათ (Han 2015, 8): „რაც უფრო მეტი ინფორმაცია ამკარავდება, მით უფრო ძნელდება სამყაროს შეცნობა. ჰიპერინფორმაციასა და ჰიპერკომუნიკაციას არავითარი სინათლე არ შემოაქვს წყვილიადში“ (Han 2015, 41).

გამჭვირვალეობის პარადიგმა „აქსელერაციის საზოგადოებას“ აყალიბებს, სადაც გაერთოვაროვნებას, დე-ინდივიდუალიზაციას აქვს ადგილი. აქსელერაცია, ცხოვრების აჩქარებული ტემპი უხამსია, ვინაიდან აჩქარებულია მხოლოდ აჩქარებისთვის. ჰანი ამ პროცესს უკავშირებს ნარატიულობის დაკარგვას, რიტუალებისა და ცერემონიების, როგორც ოპერაციონალიზაციის არმქონე მოვლენების გაქრობას. ეს არის დენარატივიზებული, დერიტუალიზებული სამყარო, რომელშიც სცენა აღარ არსებობს და ყველაფერი უდრეკად გამჭვირვალეა (Han 2015, 29-31). თუმცა, ჰანი გარკვევით აღნიშნავს, რომ „ჩვენი დროის კრიზისი

აქცელერაცია კი არ არის, არამედ დროებითობის (ტემპორალურობის) გაფანტულობა და გათიშულობა“ (Han 2015, 32).

სენეტის მსგავსად, ჰანიც საუბრობს ინტიმურობაზე, როგორც „გამჭვირვალეობის ფსიქოლოგიურ ფორმულაზე“ (Han 2015, 35). მოდერნულ დროში თეატრალურ დისტანციას სწორედ ინტიმურობა ანაცვლებს: „დღევანდელი სამყარო თეატრი კი არ არის, სადაც მოქმედებები და გრძნობებია წარმოდგენილი და ინტერპრეტირებული, არამედ არის ბაზარი, სადაც ინტიმურობებია გამოფენილი, გაყიდული და მოხმარებული“ (Han 2015, 34). თეატრალურობა მტრულ დამოკიდებულებაშია ინტიმურობასთან, მაგრამ განსაკუთრებულად მეგობრულ კავშირშია ძლიერ საჯარო ცხოვრებასთან (Han 2015, 34). ინტიმურ საზოგადოებაში „საჯარო სფეროს ადგილს პიროვნების რეკლამირება იკავებს. ამ პროცესში საჯარო სფერო საგამოფენო სივრცე ხდება“ (Han 2015, 35).

გამჭვირვალე საზოგადოება უფორმოა, არც ჭეშმარიტებას ფლობს და არც სიმბოლურ გამოსახულებას: „არც ჭეშმარიტება და არც სიმბოლური გამოსახულებაა გამჭვირვალე. მხოლოდ სიცარიელეა მთლიანად გამჭვირვალე“ (Han 2015, 40). „ინფორმაციის საზოგადოების“ საილუსტრაციოდ ჰანი მიმართავს პლატონის მღვიმის ალეგორიას და განმარტავს მას, როგორც თეატრსა და ნარაციის სამყაროს (Han 2015, 38). პლატონი მზის, როგორც სიკეთის იდეით მიმართულების მყარ შეგრძნებას იძლევა: „ყოველივე არსებული თავის ჭეშმარიტებას ამ ტრანსცენდენტურობიდან იღებს“ (Han 2015, 38). საერთოდ, მთელ ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ დისკურსში, ანტიკურობიდან განმანათლებლობის ჩათვლით, დომინირებდა სინათლის ისეთი მეტაფორა, რომელიც გარკვეული წყაროდან იღებს სათავეს - შესაბამისად, ჩნდება ნეგატიურობა და ოპოზიციები: სინათლე არსებობს სიბნელის გვერდით, სიკეთე - ბოროტების გვერდით. ვერც გონების სინათლეზე ვილაპარაკებთ, თუ არ იქნება ირაციონალურის სიბნელე. რაც შეეხება დღევანდელ გამჭვირვალე საზოგადოებას, მას მსგავსი მეტაფიზიკური სინათლე არ გააჩნია:

გამჭვირვალებას ტრანსცენდენცია არ გააჩნია. გამჭვირვალე საზოგადოება გამჭვირვალეა შუქის გარეშე. მას არ ანათებს რაიმე ტრანსცენდენტური წყაროდან მომავალი სინათლე. ... გამჭვირვალების შუალავალი სინათლე კი არა, უფრო უსინათლო რადიაციაა; განათების ნაცვლად, იგი ყველაფერს გამჭვირვალეს ხდის. სინათლისგან განსხვავებით, იგი გამჭოლი და შემღწევია. მეტიც, მას მაჰომოგენიზებული და გამაერთგვაროვნებული ეფექტი აქვს, როდესაც მეტაფიზიკური სინათლე იერარქიებსა და განსხვავებებს წარმოქმნის, რითიც წესრიგსა და ორიენტირების წერტილებს აჩენს (Han 2015, 39).

გამოფენა და სააშკარაოზე გამოსვლა აუცილებლობით სულაც არ ემსახურება ძალაუფლების მოპოვების მიზანს: მთავარი მიზანი ყურადღების მიპყრობაა (Han 2015, 40, 44). „ძალაუფლებას საიდუმლოების საფარში უყვარს გახვევა“ (Han 2015, 47). თუმცა, დომინაციის ინსტანციის გაქრობა სულაც არ ნიშნავს ჭეშმარიტ თავისუფლებას ან იძულების მოსპობას - სუბიექტი საკუთარი თავის ექსპლუატაციას ახდენს (Han 2015, 48). გამჭვირვალების ტოტალური კონტროლი მოქმედების თავისუფლებას ანგრევს, მან აღარც ცენტრი და პერიფერია იცის: „ყველამ ყველა უნდა გადასცეს ხილვადობასა და კონტროლს; ეს ეხება პრივატულ სფეროსაც. ამგვარი ტოტალური ზედამხედველობა 'გამჭვირვალე საზოგადოებას' კონტროლის არაადამიანურ საზოგადოებად აქცევს: ყველა ყველას აკონტროლებს“ (Han 2015, 47). ნდობის ჩანაცვლება კონტროლით თავისთავად სპობს მოქმედების შესაძლებლობას, ვინაიდან მხოლოდ ნდობა არის „გზა მოქმედების თავისუფალი სფეროებისკენ“ (Han 2015, 47). ნდობა კი არსებობს ისეთ ვითარებაში, სადაც ცოდნის გვერდით არცოდნაც არის:

თუკი მე წინასწარ ყველაფერი ვიცი, ნდობის საჭიროება არ არსებობს. გამჭვირვალებობა კი იმგვარი მდგომარეობაა, სადაც ყველა უცოდინრობა ქრება. ... მოთხოვნა გამჭვირვალებობაზე

სწორედ ნდობის დამარცხების გამო იზრდება. ... გამჭვირვალე საზოგადოება უნდობლობისა და ეჭვის საზოგადოებაა; ... როგორც ახალი სოციალური იმპერატივი, გამჭვირვალეობა მორალური ინსტანციის ადგილს იკავებს, რომელიც ახალ ნიადაგს ქმნის (Han 2015, 48).

21-ე საუკუნის „კონტროლის საზოგადოების“ ციფრული პანოპტიკა აპერსპექტიულია, ვინაიდან მისი ზედამხედველობა რაიმე ცენტრიდან არ ხორციელდება - ამით იგი უფრო ეფექტიანია, ვიდრე პერსპექტივის მქონე ზედამხედველობის ყველა მანამდე არსებული ფორმა, „რადგანაც ის ნიშნავს ყველას სრულ გაშუქებას ნებისმიერი ადგილიდან, რისი გაკეთებაც ყველას შეუძლია“ (Han 2015, 45) და მას თავისუფლების შეგრძნება ახლავს თან (Han 2015, 48). ციფრული პანოპტიკის მაცხოვრებლები ფიქრობენ, რომ თავისუფლები არიან და, ამავდროულად, „აქტიურად თანამშრომლობენ მის კონსტრუირებასა და შენარჩუნებაში იმით, რომ საკუთარი თავები სააშკარაოზე გამოაქვთ და შიშვლდებიან“ (Han 2015, 46). დღევანდელ იძულებით გამჭვირვალეობას, კონტროლის სხვა სახეებისგან განსხვავებით, არავითარი აშკარადგამოხატული მორალურ-ბიოპოლიტიკური მოტივაცია არ გააჩნია, მისი იმპერატივი ეკონომიკური სახისაა, ხოლო „გამჭვირვალე მომხმარებელი ახალ პატიმარს წარმოადგენს“ (Han 2015, 48-49). ჰანი ფიქრობს, რომ ვერც თემი შეიქმნება გამჭვირვალე საზოგადოებაში, ვინაიდან ყოველივე „სოციალური დეგრადირებულია პროდუქციის პროცესის ფუნქციურ ელემენტამდე და ოპერაციონალიზაციას გადის“ (Han 2015, 49).

გამჭვირვალეობის პარადიგმა იმ „ცივილიზაციის პროცესის“ ლოგიკურ შედეგად უნდა წარმოვიდგინოთ, რომელსაც ნორბერტ ელიასი აღწერს. ელიასი განვითარების ხაზს ცხადად ხედავს იმაში, თუ „როგორ მცირდება თანდათანობით ის იძულებანი, რომლებიც იარაღის მუქარიდან, საომარი და ფიზიკური ძლევებიდან მომდინარეობს და როგორ ძლიერდება განპირობებულობის და

დამოკიდებულების ფორმები, რომელსაც თვითდისციპლინების, “self-control”-ის ან მოკლედ, თვითიძულებათა ფორმით, აფექტური ცხოვრების რეგულირებისა და მართვისაკენ მივყავართ“ (ელიასი 2005), 262.

როგორც სენეტის, ისე ჰანის თეორია გვაწვდის ცვლადებს, რომელთა გაანალიზებაც გვეხმარება გამჭვირვალეობის არსებობის დადგენაში, თუმცა კვლევა აჩვენებს, რომ ტრანზიციის ეტაპზე მყოფ ქართულ საზოგადოებაში გამჭვირვალეობის მიერ დამყარებული სოციალური კონტროლი განსხვავებულ, უფრო მწვავე ფორმას იღებს ორი მიზეზის გამო: 1) პრივატული სფერო განუვითარებელია: ტრანზიციის ეტაპი გულისხმობს სწორედ გადასვლას ტრადიციული, ჰომოგენური საზოგადოებიდან პლურალისტურზე, კოლექტივისტური ცნობიერებიდან უფრო ინდივიდუალიზებულზე და, ბოლოს, განუვითარებელი პრივატული სფეროდან განვითარებულზე (Leshchenko 2002); და 2) ქართული კულტურა იმ კულტურთა რიცხვს მიეკუთვნება, „რომლებიც სირცხვილს ძლიერ ეყრდნობა“ (Benedict 1984, 222).

### *1.6. სირცხვილზე დაფუძნებული კულტურა*

რიჩარდ სენეტი თავის მეორე წიგნში „პატივისცემა უთანასწორობის სამყაროში“ აღნიშნავს, რომ საკუთარი თავის საჯარო დემონსტრირება არ არის ადვილი საქმე, ვინაიდან მას გარკვეული ფსიქოლოგიური მზაობა სჭირდება: „სირცხვილს მაშინ აქვს ადგილი, როდესაც მავანი ხდება ‘ხილული, თუმცა არ არის მზად, იყოს ხილული’, ... ამგვარად, ‘სირცხვილის სიშიშვლე’ დაკავშირებულია კონტროლის დაკარგვასთან იმაზე, რაც ხილული ხდება“ (Sennett 2003, 117). მეორე მხრივ, ავტორს გამოაშკარავების შიშის (შესაბამისად, სირცხვილის) პრივატულობასთან დაკავშირება არამართებულად მიაჩნია და ამის დასასაბუთებლად ნიკლას ლუმანს იმოწმებს: ის ფაქტი, რომ პირად სივრცეში ადამიანები თავისუფლად იხსნებიან და ადვილად ლაპარაკობენ თავიანთ

სისუსტეებსა და საჭიროებებზე, ეს მხოლოდ ინდივიდებს შორის არსებული გარკვეული ნდობით ხდება, რომელზე ლაპარაკიც უადგილო იქნებოდა ინსტიტუტებთან მიმართებაში (Sennett 2003, 118).

რეთ ბენედიქტმა იაპონური კულტურის ანთროპოლოგიური კვლევისას ერთმანეთისგან განასხვავა ორი ტიპის კულტურა: ერთ კატეგორიაში მოათავსა კულტურები, რომლებიც დანაშაულის გრძნობას ეყრდნობა (როგორც ამერიკული კულტურა), ხოლო მეორეში - ის კულტურები, რომლებიც სირცხვილს უფრო მეტ წონას ანიჭებენ (როგორც იაპონური კულტურა). ამ უკანასკნელ შემთხვევაში, ინდივიდებს სჭირდებათ დახვეწილი „სიფრთხილე“ და „ძლიერი შეგრძნება, რომ სხვები განსჯიან“, ამიტომ მათ უნდა გაამართლონ საზოგადოების მოლოდინები (Benedict 1984, 220-222).

სურათი, რომელსაც ბენედიქტი წარმოგვიდგენს იაპონური კულტურის შესახებ, ქართული კულტურის კარიკატურად შეიძლება წარმოგვიდგეს, ერთგვარ უკიდურესობად, რომლის მეორე საპირწონესაც დასავლური „დანაშაულის“ კულტურა წარმოადგენს.

როგორც ცნობილია, ენაში ერთსა და იმავე მოვლენის აღსანიშნავად ბევრი სიტყვის არსებობა ამ მოვლენის მნიშვნელოვნებაზე მიუთითებს. იაპონურ კულტურაში კი ასეთ მოვლენას ვალდებულებები წარმოადგენს: მის აღსანიშნავად მრავალი სიტყვა არსებობს, რომლებიც სულაც არაა სინონიმური და რომლებსაც სხვა ენებში შესატყვისი არ გააჩნია. ერთ-ერთი ასეთი სიტყვაა „ონ“ და აღნიშნავს ვალში ყოფნას, უსიამოვნო ტვირთს, რომელსაც უმცროსი (ასაკით ან სოციალური მდგომარეობით) ადამიანი განიცდის უფროსის მიმართ. ამგვრად, „ონ“-ის მიღება ადამიანს არასრულფასოვნების გრძნობას ანიჭებს (Benedict 1984, 99). ასე, შვილი მუდმივ ვალშია მშობლის წინაშე, თუნდაც იმიტომ, რომ მას უნდა უმადლოდეს სიცოცხლეს. ასეთი სტრატეგიული პოზიცია მშობლებს უზომო ავტორიტეტს ანიჭებს შვილებზე, რომლებიც მშობლების წინაშე ვალიდან ვერასდროს ამოვლენ, რის გამოც ისინი მათ მორჩილებაში რჩებიან - მეტიც, სწორედ ისინი ზრუნავენ

მორჩილებაში დარჩენაზე და არა - მშობლები მის შენარჩუნებაზე (Benedict 1984, 102). მშობლების წინაშე ვალი ადამიანმა ნაწილობრივ მაშინ შეიძლება გადაიხადოს, როდესაც თავად გაზრდის შვილებს ისევე წარმატებულად ან უკეთესად. იმისათვის, რომ ვალდებულების ასეთმა ეტიკამ იმუშავოს, საჭიროა, რომ თითოეულმა ადამიანმა თავი იგრძნოს დიდ მევალედ დიდი რესენტემენტის გრძნობის გარეშე, რაც ადვილია, თუკი უფროსები (მაგალითად, მშობლები და სახელმწიფო) კეთილმოსურნეებად მიიჩნევიან (Benedict 1984, 103).

თუმცა, ვალში შეიძლება ნებისმიერი ადამიანის წინაშე ჩავარდე. როგორც ბენედიქტი ამბობს, „რაიმე უბედური შემთხვევისას ქუჩაში მყოფი ხალხის პასიურობა იაპონიაში მხოლოდ ინიციატივის ნაკლებობა როდია. ეს იმის გაცნობიერებაა, რომ ნებისმიერი არაოფიციალური ჩარევა მის მიმღებს ონ-ს აჰკიდებს“ (Benedict 1984, 104). ნიშანდობლივია, რომ ადამიანი, რომელიც სგარეტს იღებს მეორე ადამიანისგან, პირდაპირი მადლობის გადახდის ნაცვლად საკუთარ სირცხვილზე ლაპარაკობს (Benedict 1984, 113). ბენედიქტი ასე აფასებს ამ მოვლენას:

„სიყვარული, სიკეთე, დიდსულოვნება, რომლებსაც ჩვენ იმდენად ვაფასებთ, რამდენადაც ისინი ყოველგვარი დინებების გარეშეა მოცემული, იაპონიაში აუცილებლად აქვს თავიანთი დინებები. ხოლო ყოველი ასეთი აქტის მიღება ადამიანს ვალში აგდებს. როგორც მათი ანდაზა ამბობს: „ონ-ის მისაღებად თანდაყოლილი დიდსულოვნების (მიუღწეველი ხარისხი) უნდა გქონდეს“ (Benedict 1984, 113).

იაპონელების შეხედულება ცხოვრებაზე ვალდებულებების სხვადასხვა წრეებისგან შედგება (Benedict 1984, 195). იაპონური კულტურისთვის უცხოა ხასიათის მიხედვით მოქმედება. თუკი დასავლურ კულტურაში ადამიანებს გარკვეული იდეოლოგიების სწამთ და საპირისპიროს ებრძვიან, თუკი ადამიანებს ახასიათებენ და ამ დახასიათების მიხედვით ექმნებათ მოლოდინები მათი

ქცევების შესახებ, იაპონელებს აქვთ უნარი, ერთი ტიპის საქციელიდან მეორეზე გადახტენ ყოველგვარი ფსიქიკური დანაკლისის გარეშე (Benedict 1984, 196-197). ამის მიზეზი გახლავთ ის, რომ ცხოვრების წრეებს შორის იაპონურ წარმოდგენაში არ არსებობს „ბოროტების წრე“. არსებობს ცუდი საქციელი, მაგრამ ადამიანების ცხოვრება არ აღიქმება იმ ასპარეზად, სადაც ბოროტი და კეთილი ძალები ებრძვიან ერთმანეთს. ცხოვრების თითოეულ წრეს თავისი კურსი აქვს და, შესაბამისად, თავისთავად კარგია (Benedict 1984, 197). იაპონურ ზღაპრებში, მოთხრობებსა და ფილმშიც ბოროტისა და კეთილის დაპირისპირება კი არ გვხვდება, არამედ ვალდებულებათა ერთი წრის დაპირისპირება მეორე წრესთან, საიდანაც გმირი გამოსავალს ხშირად თვითმკვლელობაში პოულობს (Benedict 1984, 198-199). მე-20 საუკუნეში ძირითად თემად იქცა ვალდებულებათა წრეების დაპირისპირება „ადამიანურ გრძნობებთან“, „მაგრამ ძლიერი ისაა, იაპონური ვერდიქტის თანახმად, ვინც პირად ბედნიერებას არ აქცევს ყურადღებას და ვალდებულებებს ასრულებს“ (Benedict 1984, 207) - ვინაიდან მტკიცე ხასიათი აჯანყებაში კი არ ვლინდება, არამედ დამყოლობაში. რამდენადაც არ უნდა უყვარდეს ცოლი, კაცი მას უნდა გამოირდეს, თუკი მისი მშობელი მოისურვებს - ვინაიდან ცოლი არ იკავებს ცენტრალურ ადგილს ვალდებულებათა წრეებში (Benedict 1984, 208). პირადი ურთიერთობების რწმენა ადამიანს ვალდებულებების ჭეშმარიტი გზიდან აგდებს, რის გამოც მათი წინ წამოწევა რომელიმე ვალდებულების ხარჯზე უღირს საქციელად მიიჩნევა (Benedict 1984, 210-212).

ამგვარად, იაპონელები სიკეთეს წრფელ გულზე კი არ აფუძნებენ, არამედ ვალდებულებათა მთელ კოდექსზე (Benedict 1984, 214). გულწრფელობის ღირებულებასაც, დასავლური კულტურისგან განსხვავებით, უარყოფითი დატვირთვა აქვს და დაცინვის საგანიც კი ხდება: იაპონელებს არაერთი ანდაზა აქვთ გულწრფელობის გასაქილიკებლად, ვინაიდან სირცხვილად მიიჩნევა საკუთარი გრძნობების გამოაშკარავება, „გულის გადაშლა“ (Benedict 1984, 216). იაპონიაში საკუთარი თავის პატივისცემაც ფრთხილ მოთამაშედ თავის



გამოჩენასთან იგივედება, ვინაიდან პატივსაცემია დამჯდარი, „წონიანი“ ხასიათი და არა „ქარაფშუტა“ (Benedict 1984, 219). შესაბამისად, ადამიანი, რომელიც საკუთარ თავს პატივს სცემს, ყოველთვის ამართლების სხვების მოლოდინებს (Benedict 1984, 220).

იაპონია იმ კულტურათა შორის მოიაზრება, რომლებიც უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს საზოგადოებას, სირცხვილს, საჯარო ქცევას. სწორი ქცევა საერთოდ არ ითვალისწინებს შინაგან სანქციებს, განსხვავებით „დანაშაულის გრძნობაზე დაფუძნებული კულტურებისგან“, სადაც საზოგადოებებს გაშინაგანებული აქვთ მორალის აბსოლუტური სტანდარტები და ადამიანთა სინდისის განვითარებას ეყრდნობიან. „კულტურაში, სადაც სირცხვილია უმაღლესი სანქცია, ხალხი დარდიანდება ისეთი საქციელებით, რომლებზედაც ჩვენ მათგან დანაშაულის გრძნობას ველით“ (Benedict 1984, 222). რაოდენ მძიმეც უნდა იყოს ეს დარდი, მას არ შველის აღსარება - როგორც დანაშაულის შემთხვევაში შველის დასავლურ კულტურებში. მას არც საჯარო აღიარება შველის. ვიდრე მისი ცუდი საქციელი „ხალხში არ გახმაურებულა“, სირცხვილზე დაფუძნებული კულტურის წარმომადგენელს არაფერი ადარდება და, მართლაც, ასეთ კულტურებში არც სიკვდილის შემდგომი ცხოვრების რწმენა არსებობს, არც აღსარებების კულტურა: „მათ იღბალის ცერემონიები აქვთ და არა მონანიებისა“ (Benedict 1984, 223).

ადამიანი, რომელსაც სირცხვილის გრძნობა ეუფლება დანაშაულის გრძნობის ნაცვლად, „უმწიფარია“. ეს აზრი განსაკუთრებით პოსტ-საბჭოურ სიტუაციის აღწერისას გვხვდება აკადემიაში. საბჭოთა ადამიანის დახასიათებისთვის მკვლევარები იყენებენ ცნებას „ჰომო სოვიეტიკუს“, რომელიც პირველად ჟოზეფ ტიშნერმა (Józef Tischner) დაახასიათა, როგორც ადამიანი, რომელსაც ნამდვილი საკუთრების პასუხისმგებლობა ჯერ არ აქვს ჩამოყალიბებული, თავს აფარებს კეთილდღეობის სახელმწიფოს (welfare state) შესახებ მცდარ ოცნებებს და ამით გაურბის თავისუფლებას (Halas 2000, 313-314).

აქედან გამომდინარე, ცვლილებების ტრანზიტორული პერიოდი, როგორც ილუზიებისა და იდეალების მსხვერვა, ყოველთვის მტკივნეული პროცესია. მაგალითად, პოლონეთის შემთხვევაში „მან გამოიწვია, ერთი მხრივ, უმწეობის განცდა და პასიურობა. მეორე მხრივ კი მან მიგვიყვანა ბედკრულ კაპრიზულობამდე ელექტორატის იმ ნაწილისა, რომელმაც ხმა მისცა ‘ნებისმიერს, ოღონდ ველესას არა‘“ (Halas 2000, 315).

ჯერ კიდევ ი. კანტი აკავშირებდა უმწეობას უმწიფრობასთან. ის აღნიშნავდა, რომ უმწიფრობა კომფორტული მდგომარეობაა, რომლიდან გამოსვლაც უჭირთ ადამიანებს ორი მიზეზის გამო: გამბედაობის ნაკლებობისა და „მეურვეების“ ანუ ავტორიტეტების დაბეჯითებული მცდელობის გამო. კანტს საზოგადოების უმწიფრობიდან გამოსვლის გზა „გონების საჯარო დემონსტრირებაში“ ესახებოდა (კანტი 2014). რიჩარდ სენეტიც კომუნისტურ პრაქტიკას სწორედ ამგვარ უმწიფარ დამოკიდებულებას მიაწერს, სადაც ადამიანი საკუთარი საჭიროებების მაყურებელია მხოლოდ და არა - პრობლემების გადამჭრელი (Sennett 2003, 106). იგი „ინფანტილიზაციის თეორია“-ს უწოდებს ყველა იმ ლიბერალი მოღვაწის (ლოკითა და კანტით დაწყებული) აზრს, რომლის მიხედვითაც დამოკიდებულება - განსაკუთრებით სახელმწიფოზე - ზრდასრულ ადამიანებში ბავშვებზე ბევრად უწყობს ხელს - რაც, რასაკვირველია, არ არის ნორმალური (Sennett 2003, 103). თუკი სახელმწიფო ზრდასრულ ადამიანს დამოუკიდებლად აზროვნების უნარს შეუზღუდავს, მისი ქვეშევრდომები ისეთივე ბავშვურები გახდებიან, როგორებიც იყვნენ ინგლისის მეფის ჩარლზ II და საფრანგეთის მეფის ლუი XIV-ის სამეფო კარის ჰერცოგები - ინტრიგების მხლართველები და მუდამ გართობაზე ორიენტირებულები, რომელთა სურვილებიც მეფის სურვილები იყო და რომელთა არსებობასაც მთლიანად მეფე განსაზღვრავდა. ინფანტილიზაციის თეორია ამგვარად განსაზღვრავს პატივისცემის შესახებ თანამედროვე წარმოდგენებს: სამეფო კარის ლაქია

საზიზღარია მისი პარაზიტობის გამო, ხოლო მოქალაქე პატივსაცემია იმის გამო, რომ თვითონ ინახავს საკუთარ თავს (Sennett 2003, 104-105).

### **1.7. ანტი-ნარცისიზმი - კომუნისტური ტრადიცია**

გამჭვირვალებობა, როგორც პრივატული სივრცის დომინანცია, წესით, სადავო უნდა იყოს ყოფილი საბჭოთა კავშირის ქვეყნებისთვის. ცნობილია, რომ საბჭოთა კავშირში პრაქტიკულად არ არსებობდა პირადი სივრცე და ყველაფერი საჯაროდ ხდებოდა. ამის შესახებ არაერთი აკადემიური სტატიაა დაწერილი. როგორც ერთ-ერთი მკვლევარი, ნატალია ლეშჩენკო ამბობს, კომუნისტური მმართველობის ხანგრძლივმა პერიოდმა წარმოშვა ისეთი ღირებულებები, რომლებმაც ავტორიტარული საზოგადოებები ასაზრდოვა და, „რაც ყველაზე გადამწყვეტია, კოლექტიური უფრო მაღლა დააყენა, ვიდრე ინდივიდი, რასაც შედეგად მოჰყვა პირადი თავისუფლებისა და აზრის ყოველგვარი შეზღუდვა“ (Leshchenko 2002, 373-374).

თუმცა, აღსანიშნავია, რომ აღმოსავლეთ ევროპის კონტექსტში ეს საკვანძო ცნებები სხვაგვარად ოპერირებს. მაგალითად, მკვლევარები საჯარო სივრცის განსაკუთრებულ ხასიათზე საუბრობენ: ისინი აღნიშნავენ, რომ საბჭოთა კავშირის გვიანდელ პერიოდში არსებობდა ორგვარი საჯარო სივრცე: ოფიციალური და არაფორმალური (Leshchenko 2002, 373-374). მაღალი სახელმწიფო კონტროლის გამო როგორც სამსახური, ისე ოჯახური ცხოვრება ოფიციალური საჯარო სივრცის ნაწილი იყო, ხოლო „საზღვარი საკუთარ პრივატულსა და არაფორმალურ საჯარო სივრცეს შორის გამჭვირვალე იყო: პრივატული სივრცე საბჭოთა საზოგადოებაში ცუდად იყო განვითარებული“ (Zdravomyslova and Voronkov 2002, 57). საბჭოთა ინდივიდის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვან პროცედურებად მიიჩნევენ იმ კოლექტივისტურ აქტივობებს, როდესაც ამხანაგთა შეკრებებზე ხდებოდა ამხანაგების ყოველდღიური პირადი ცხოვრების განხილვა (Zdravomyslova and

Voronkov 2002, 50). რაც შეეხება არაფორმალურ საჯარო სივრცეს, იგი განსხვავებულია საჯარო და პირადი სივრცეებისგან, თუმცა მათგან წარმოიშვა 1950-იანი წლებიდან. მას არეგულირებდა ე.წ. დაუწერელი კანონები, მაგრამ შეიძლება, სამოქალაქო საზოგადოების ეკვივალენტად მივიჩნიოთ (Zdravomyslova and Voronkov 2002, 50). მკვლევარები არაფორმალურ საჯარო სფეროს აღწერენ, როგორც „სოციალური ჩვევების სფეროს, რომელიც რეგულირდება ყოველდღიური მორალური ეკონომიკის დაუწერელი კანონებით. რუსულ დისკურსში ამ არაფორმალურ საჯარო სფეროს *ტუსოვკა* ეწოდებოდა. სხვადასხვა *ტუსოვკის* კოდებს არსებითად საერთო საფუძველი აქვს. ეს საერთო საფუძველი წარმოადგენს გვიანდელი საბჭოთა ცხოვრების მთავარ ნორმას: სიტყვითა და საქმით აღიარებას ორმაგი სტანდარტის პრინციპისა, როგორც ქცევის ძირითადი მარეგულირებელი ნორმისა ოფიციალურ თუ არაფორმალურ გარემოში“ (Zdravomyslova and Voronkov 2002, 66).

### **1.8. რელიგიის დეპრივატიზაცია**

რამდენადაც წინამდებარე ნაშრომი ითვალისწინებს რელიგიის როლის შესწავლას საჯაროობის შოკის პროცესში, საჭიროა განვიხილოთ, თუ როგორი ხედვები არსებობს რელიგიის როლის შესახებ თანამედროვე აკადემიურ ლიტერატურაში. ამასთანავე, რელიგია იმ მთავარ აქტორებს შორის ხვდება, ვინც ღირებულებებს ამკვიდრებს საზოგადოებაში - განსაკუთრებით საქართველოში. ამდენად, რელიგია ხშირად აღიქმება სივრცედ, სადაც ერთიანდება სამოქალაქო საზოგადოების ჯგუფები. დონატი თვის სტატიაში აღნიშნავს, რომ რელიგია სრულიად ახალ სოციეტალურ როლს იძენს დემოკრატიასთან მიმართებაში:

(რელიგია) საკუთარ თავს გარდაქმნის ლატენტურ სფეროდ, რომელსაც წვლილი შეაქვს (არცთუ უკონფლიქტოდ და უბზაროდ) ეთიკურად კვალიფიცირებული საჯარო სივრცის კონსტრუირებაში.

ასეთი საჯარო სივრცე დაპირისპირებაში მოდის იმ გაუცხოებასთან (alienation), რომელსაც გლობალიზაციის წმინდად ფუნქციონალისტური პროცესი ავრცელებს - პროცესი, რომელიც ეყრდნობა სულ უფრო და უფრო სეკულარიზებული და პრივატიზებული საჯარო სივრცის იდეას (Donati 2002, 147).

პოლონეთის შემთხვევის კვლევისას კი ჰალასმა გამოთქვა აზრი, რომ რელიგია პოსტ-მოდერნული ლიბერალური დემოკრატიის გზაზე ერთ-ერთ წინააღმდეგობად გვევლინება კომუნიზმის გადმონაშთებად მიჩნეულ წინარემოდერნულ გლეხთა კლასს, მოდერნულ ინდუსტრიულ მუშათა კლასსა და ეროვნებასთან ერთად:

პოსტ-მოდერნულ ლიბერალურ დემოკრატიაში “ისტორიის დასასრული” ნიშნავს ერი-სახელმწიფოს დასასრულს, იმგვარი კოლექტიური სუბიექტების დასასრულს, როგორცაა ერი ან კლასი და, აგრეთვე, რელიგიური ინსტიტუტების დასასრულსაც. მაშინ აშკარა ხდება, რომ პოლონეთში არსებული ეროვნულ-კათოლიკური *ჰაბიტუსი*... დაბრკოლება ხდება ამ ბოლო სტადიის მიღწევაში (Halas 2000, 319-320).

მაგრამ რელიგიის აპრიორი დაბრკოლებად აღქმა არ არის უალტერნატივო ხედვა აკადემიურ სივრცეში. მისი პოზიტიური როლის შესახებ ყველაზე ავტორიტეტულ ავტორად შეიძლება მივიჩნიოთ ხოსე კაზანოვა, რომელმაც თავის ნაშრომში „საჯარო რელიგიები თანამედროვე მსოფლიოში“ შემოიღო რელიგიის *დეპრივატიზაციის* ცნება, რათა აღეწერა დესეკულარიზაციის თანამედროვე ტენდენცია. ვინაიდან სმე ცხადად საჯარო რელიგიის სახეს ატარებს საქართველოში, საჭიროა კაზანოვას ნაშრომის (1994) განხილვა და დადგენა, დეპრივატიზაციის თუ რომელ ფორმას მიესადაგება სმე-ს შემთხვევა. კაზანოვა საუბრობს იმ დადებით გავლენაზე, რომელიც „საჯარო რელიგიებმა“ შეიძლება იქონიონ დემოკრატიზაციისა და რაციონალიზაციის პროცესებზე. მისი

მტკიცებით, რელიგიის დეპრივატიზაცია ე.ი. საჯარო სივრცეში პოზიციონირება აუცილებლობით სულაც არ გულისხმობს ანტი-მოდერნულ ტენდენციას და შესაძლოა, იმგვარი ფორმები შეიძინოს, რომლებიც სასურველიც კი შეიძლება იყოს მოდერნული ნორმატიული პერსპექტივიდან. ასე ხდება მაშინ, როდესაც რელიგიური დაწესებულების საჯარო ქცევა საფრთხეს არ უქმნის ადამიანის უფლებებს და თანამედროვე დიფერენცირებულ სტრუქტურას (ანუ სასიცოცხლო სფეროების ურთიერთგამიჯვნას). მაგალითად, ასე იქცევა დღევანდელი კათოლიკური ეკლესია, რომელიც მოერგო თანამედროვეობას და გლობალურად დაიწყო ფიქრი. როდესაც ამგვარი „საჯარო რელიგიები“ საჯარო სივრცეში ჩნდებიან, რათა თავიანთი შეხედულებები გაუზიარონ საზოგადოებას, ისინი წარმოადგენენ ერთი თანამედროვე ინსტიტუტის პოზიციას სხვა ინსტიტუტებს შორის და, შესაბამისად, თავიანთი ადგილი აქვთ თანამედროვე დემოკრატიულ საჯარო სფეროში. ასეთ შემთხვევებში, რელიგიებს გაშნაგანებული აქვთ მოდერნულობის ძირითადი პრინციპები და აღიარებენ ორივეს: ადამიანის უფლებებსა და დიფერენცირებულ სტრუქტურებს. კაზანოვა მნიშვნელობას ანიჭებს განმანათლებლური მოძრაობის მიერ რელიგიის კრიტიკასაც: მხოლოდ იმ რელიგიებს შეუძლიათ პოზიტიური როლის შესრულება დემოკრატიზაციისა და საზოგადოების რაციონალიზაციის პროცესში, რომლებსაც გააზრებული და გაშნაგანებული აქვთ განმანათლებლური კრიტიკის მთავარი ასპექტები. (Casanova 1994, 230-235). მიუხედავად ტრადიციონალისტურ-ფუნდამენტალისტური რისკებისა, კაზანოვა მაინც სასურველად მიიჩნევს რელიგიის დეპრივატიზაციას, ვინაიდან ეს არის ერთადერთი გზა, რომლითაც რელიგიები თანამედროვეობის წინაშე დგებიან და, შეძლებისდაგვარად, ეგუებიან მას. ეს განსაკუთრებით ეხება დომინანტურ რელიგიებს, ვინაიდან „მხოლოდ იმ რელიგიებს, რომლებსაც დოქტრინით ან კულტურული ტრადიციით საჯარო, საზოგადო იდენტობა აქვთ, გაუჩნდებათ სურვილი, რომ საჯარო როლი შეასრულონ და წინააღმდეგობა გაუწიონ ზეწოლას, რომ გარდაიქმნან მხოლოდ და

მხოლოდ - ან, თუნდაც, უმთავრესად - პირადი ხსნის 'უხილავ' რელიგიებად“ (Casanova 1994, 224).

კაზანოვას თეორია სწორედ იმიტომ შევარჩიეთ კვლევის ერთ-ერთ კონცეპტუალურ ჩარჩოდ, რომ სმე ასეთ დომინანტურ რელიგიას წარმოადგენს. გარდა ამისა, საყურადღებოა ის ისტორიული ახსნაც, რომელსაც კაზანოვა შესწავლილი ქვეყნების საფუძველზე გვთავაზობს. კაზანოვა ევროპაში რელიგიის დაკნინებას უკავშირებს დომინანტი ეკლესიების გაგრძელებულ ბრძოლას ძალაუფლებისათვის, ე.წ. „ცეზაროპაპისტული“ მმართველობის არსებობას, ხოლო აშშ-ში რელიგიურობის კვლავ მაღალ მაჩვენებელს იმით ხსნის, რომ ამგვარი ბრძოლა არ ყოფილა აშშ-ში, არც - დომინანტური ან სახელმწიფოსთან შეკავშირებული ეკლესია, კონკურენტული პირობები კი ყველა რელიგიური დაწესებულებისთვის თანაბარი იყო.

იდეას, რომ რელიგიას შეუძლია საჯარო ფუნქციის შესრულება თანამედროვე, სეკულარულ საზოგადოებაში, იზიარებს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ავტორი - იურგენ ჰაბერმასი. თავის სტატიაში „სეკულარულ ლიბერალურ სახელმწიფოებსა და რელიგიას შორის ურთიერთობების შესახებ“, ჰაბერმასი საუბრობს „პოსტ-სეკულარულ საზოგადოებაზე“, რომელშიც გულისხმობს სწორედ იმ ფაქტს, რომ რელიგია აგრძელებს ფუნქციონირებას სეკულარულ საზოგადოებაში, ხოლო პოსტ-სეკულარული საზოგადოება აცნობიერებს, რომ ორივეს - რელიგიურ და სეკულარულ პერსპექტივას - შეუძლია საკუთარი წვლილის შეტანა საჯარო დისკუსიებში. სწორედ ამიტომ მიაჩნია ჰაბერმასს, რომ იდეოლოგიური ნეიტრალიტეტის დაცვა, როგორც მოქალაქეთა ეთიკური თავისუფლებისა, ყველა ლიბერალური სახელმწიფოს მოვალეობაა, ხოლო ამ პრინციპის ნებისმიერი დარღვევა ჰეგემონურ ინტერესებს გაუხსნის გზას (Habermas 2006, 252-260).

### *1.9. თეორიის რელევანტურობა*

წინამდებარე ნაშრომის თეორიული ჩარჩო ეყრდნობა როგორც ავტორიტეტული მოაზროვნეების წიგნებს, ისე რელევანტურ აკადემიურ სტატიებს. ანკა პუსკას ნაშრომი მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც იგი ტრანზიტორული ქვეყნების შოკურ მდგომარეობას ეხება და, ამავდროულად, იძლევა ცვლადებს, რომელთა მიხედვითაც შესაძლებელია, ერთი მხრივ, შოკური მდგომარეობის განსაზღვრა, ხოლო მეორე მხრივ - მასთან გამკლავების სტრატეგიების შეფასება. პუსკასთან ერთად, დამატებით მოვიშველიე პიერ ბურდიეს სტატია „ტელევიზიის შესახებ“, რათა უკეთ წარმომედგინა შოკთან გამკლავების პუსკას მიერ განხილული ერთ-ერთი სტრატეგიის - კერძოდ, გართობის - თეორიული და პრაქტიკული შედეგები. პუსკას და, შესაბამისად, ბურდიეს ნაშრომები საქართველოს შემთხვევისთვის მეტად რელევანტურია, ვინაიდან საქართველო წარმოადგენს განვითარებად ქვეყანას, რომელიც, კვლევის ჰიპოთეზის თანახმად, სწორედ შოკურ მდგომარეობაშია.

ვინაიდან კვლევა ეხებოდა საჯარო და პრივატული სფეროების ურთიერთმიმართებას, პირველ რიგში, ამ ცნებების განსაზღვრება იყო საჭირო. ამისათვის კი კვლევა დაეყრდნო ჰაბერმასის ნაშრომს - „საჯარო სფეროს სტრუქტურული ტრანსფორმაცია“ და აიზენშტადის სტატიას - „სამოქალაქო საზოგადოება და საჯარო სფეროები კომპარატიულ პერსპექტივაში“. აიზენშტადი განასხვავებს სამ სფეროს: პრივატულს, საჯაროსა და ოფიციალურს, რომლებსაც განიხილავს სამოქალაქო საზოგადოების ფუნქციონირებასთან მიმართებაში, ხოლო ჰაბერმასი დეტალურად აღწერს საჯარო სფეროს წარმოშობის სოციალურ ისტორიასა და თანამედროვე გამოწვევებს. საქართველოში საჯარო სფეროს ფუნქციონირების დასადგენად სწორედ ჰაბერმასის თეორია იძლევა გასაღებს, ხოლო საჯარო სფეროს ფუნქციონირების საკითხი მნიშვნელოვანია წინამდებარე კვლევის ფარგლებში იმდენად, რამდენადაც კვლევის ერთ-ერთ მიზანს საჯარო და



პრივატული სფეროების ურთიერთდამოკიდებულება და, შესაბამისად, მათ შორის ბალანსის დადგენა წარმოადგენს.

ცნებების განსაზღვრის შემდეგ, მნიშვნელოვანი იყო საჯარო და პრივატული სფეროების განხილვა ტრანზიტორულ და პოსტ-საბჭოთა კონტექსტში - ამისათვის კი დავამუშავე რამდენიმე შესაბამისი აკადემიური სტატია (განსაკუთრებით აღსანიშნავია Zdravomyslova and Voronkov 2002; Halas 2000; Leshchenko 2002). ზღვრავომისლოვასა და ვორონკოვის ნაშრომში კარგად არის ახსნილი, თუ რა ფორმებს იღებდა საზოგადოების სხვადასხვა სფეროები საბჭოთა კავშირის დროს, ჰალასი ტრანზიტორულ პერიოდს ახასიათებს, როგორც მტკივნეულს და მის წინაშე არსებულ გამოწვევებს აღწერს, ხოლო ლეშჩენკო, ამოდის რა კომუნიზმის დროინდელი გამოცდილებიდან, ტრანზიტორულ საზოგადოებებს აღწერს, როგორც საზოგადოებებს, სადაც პიროვნული თავისუფლება და ინდივიდუალიზმი ნაკლებად არის განვითარებული, ისევე, როგორც კრიტიკული აზროვნება. აღნიშნული სტატიების გარდა, პოსტ-საბჭოთა საზოგადოების განხილვისთვის დავეყრდენი რიჩარდ სენეტის ნაშრომს „პატივისცემა უთანასწორობის სამყაროში“, სადაც ავტორი საბჭოურ გამოცდილებას უკავშირებს ინფანტილიზმის, კანტის გაგებით „უმწიფრობის“ მოვლენას. ყოველივე ზემოთთქმული მოვლენა: უმწიფრობა, პიროვნული თავისუფლების, ინდივიდუალიზმისა და კრიტიკული აზროვნების ნაკლებობა - პირდაპირკავშირშია ცუდად განვითარებულ პრივატულ სფეროსთან, რის გამოც ისინი მნიშვნელოვან ინდიკატორებს წარმოადგენენ წინამდებარე ნაშრომისთვის.

გამჭვირვალების პარადიგმასთან დაკავშირებით დავეყრდენი ორ ძირითად ნაშრომს: რიჩარდ სენეტის „საჯარო ადამიანის დაცემა“-სა და ბიუნგ-ჩულ ჰანის „გამჭვირვალების საზოგადოება“-ს. რიჩარდ სენეტი აღწერს იმ სოციალურ ცვლილებებს, რომლებმაც გამოიწვია გამჭვირვალების პარადიგმის დამკვიდრება და ამ სოციალური ცვლილებების მიდევნება ქართულ საზოგადოებაშიც შეიძლება. თუმცა, სენეტის ეს ნაშრომი სხვა მხრივაცაა

მნიშვნელოვანი: კერძოდ, იგი ნარცისიზმისა და „დესტრუქციული“, „არაცივილური“ თემის არსებობას უკავშირებს სწორედ გამჭვირვალების პარადიგმას და, შესაბამისად, რელევანტურ თეორიულ ჩარჩოს წარმოადგენს წინამდებარე ნაშრომისთვის. ასევეა ჰანის წიგნიც, იმ განსხვავებით, რომ იგი დაწვრილებით აღწერს და განიხილავს გამჭვირვალების პრაქტიკულ საფრთხეებსა და შედეგებს. ჰანის უპირატესობა სენეტთან შედარებით იმაში მდგომარეობს, რომ გაცილებით ახალი ნაშრომია და უკვე კარგადფესვამდგარი გამჭვირვალების შედეგებს აღწერს.

თუ რატომ გახდა გამჭვირვალების დამკვიდრება შესაძლებელი საქართველოში, ამის ერთ-ერთ მიზეზს კარგად ხსნის რუთ ბენედიქტის თეორია „სირცხვილზე დამყარებული კულტურის“ შესახებ. ბენედიქტის ნაშრომის განხილვა საშუალებას გვაძლევს, დავადგინოთ, თუ რა ნიშნები ახასიათებს „სირცხვილზე დამყარებულ კულტურას“ და შევადაროთ ისინი, ერთი მხრივ, გამჭვირვალე საზოგადოების მახასიათებლებს, ხოლო მეორე მხრივ - ქართულ კულტურას.

დაბოლოს, როგორც უკვე არვნიშნე, ვინაიდან კვლევა გულისხმობდა სმე-ს როლის შესწავლას როგორც შოკთან გამკლავების, ისე გამჭვირვალების შედეგად მიღებულ „დესტრუქციულ“ თემთან მიმართებაში, შერჩეულ იქნა ხოსე კაზანოვას წიგნი „საჯარო რელიგიები თანამედროვე მსოფლიოში“, ვინაიდან სწორედ კაზანოვა განიხილავს ყველაზე მრავალფეროვნად რელიგიის საჯარო სივრცეში პერფორმირების ფორმებს, რომელთაც დეპრივატიზაციის ფორმებს უწოდებს. კაზანოვას თეორია საშუალებას იძლევა, განვსაზღვროთ, თუ რომელ ფორმას მიესადაგება სმე-ს დეპრივატიზაცია საქართველოში. ამასთანავე, ნორმატიული თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი იყო ჰაბერმასის სტატია „სეკულარულ ლიბერალურ სახელმწიფოებსა და რელიგიას შორის ურთიერთობების შესახებ“. როდესაც ეკლესიის როლის შესწავლა გვსურს გარკვეულ სოციალურ მოვლენებში და მისი დეპრივატიზაციის ფორმებს განვიხილავთ, აუცილებელია მისი

ურთიერთობის ნახვა სახელმწიფოსთან. შესაბამისად, ჰაბერმასის ეს ტექსტი რელევანტურია რელიგიის როლის შესწავლისთვის ტრანზიტორულ პროცესში.

## 2. მეთოდოლოგია

ნაშრომი ეყრდნობა თვისებრივი კვლევის სხვადასხვა მეთოდს. თეორიული ლიტერატურისა და სტატიების დამუშავების შემდეგ, პირველ ეტაპს წარმოადგენდა არსებული კვლევებისა და მასალის მოძიება (ე.წ. დესკ რისერჩი). პირველ რიგში, შერჩეული იქნა რელევანტური კვლევები: როგორც რაოდენობრივი, ისე თვისებრივი. რაოდენობრივი კვლევებიდან შერჩეულ იქნა მონაცემთა ორი მსხვილი ბაზა: კერძოდ, ა) მსოფლიო ღირებულებათა კვლევის 2008 და 2014 წლის მონაცემები და ბ) კავკასუს ბარომეტრის ყოველწლიურად ჩატარებული კვლევა 2010 წლიდან 2015 წლის ჩათვლით. აგრეთვე, დავეყრდნით “NDI”-ს 2015 წლის დამოკიდებულებების კვლევასაც. მონაცემთა აღნიშნული ბაზები ხელმისაწვდომია ინტერნეტით და განუზომლად დიდი მნიშვნელობა აქვს, ვინაიდან ისინი წარმოადგენენ საქართველოში იმ იშვიათ ფართომასშტაბიან კვლევებს, რომლებიც აჩვენებს როგორც ძირითად ტენდენციებს, ისე საზოგადოების დამოკიდებულებებსა და შეხედულებებს სხვადასხვა საჯარო, პოლიტიკური და ღირებულებითი ორიენტირების შესახებ. შესაბამისად, ნაშრომში გაჟღერებული დებულებები განმტკიცებულია სწორედ რაოდენობრივი მონაცემების ანალიზით.

რაც შეეხება არსებულ თვისებრივ კვლევებს, ისინი განსაკუთრებით ნაყოფიერი აღმოჩნდა სმე-ს როლის შესწავლისთვის. თვისებრივ კვლევათა უმეტესი ნაწილის შესახებ ინფორმაცია აკადემიური სტატიებიდან მოვიპოვე, ნაწილი კი - არასამთავრობო ორგანიზაციების მიერ დაბეჭდილი ანგარიშებიდან ან

აკადემიური წიგნებიდან. საქართველოში რელიგიის შესახებ რამდენიმე კვლევა უკვე არსებობს, თუმცა იშვიათია მისი განხილვა დეპრივატიზაციის კუთხით. ერთ-ერთი კვლევა, „მართლმადიდებელი ეკლესიის როლი ქართული ნაციონალური იდენტობის ჩამოყალიბებაში“, განსაკუთრებით მდიდარი მასალით გამოირჩეოდა, თუმცა ეს მასალა გაანალიზებული იქნა განსხვავებული პერსპექტივით: კერძოდ, ყურადღება მივაპყარი იმას, თუ რამდენად სასარგებლო შეიძლებოდა ყოფილიყო ეკლესიის მოღვაწეობა საჯარო სივრცეში დემოკრატიზაციისა და რაციონალიზაციის პროცესისათვის.

კვლევის ერთ-ერთ ცენტრალურ მეთოდს წარმოადგენდა შემთხვევების ანალიზი. ქართული საზოგადოების შოკური მდგომარეობის ხარისხის დასადგენად, შოკის ცნების თეორიული ჩარჩო და მისგან გამოვლენილი ცვლადები მისადაგებული იქნა ქართულ რეალობასთან, რის შემდეგაც შესაძლებელი გახდა იმის კვლევა, თუ რა ტიპის ინფორმაციის გასაჯაროება იწვევს შოკს. სოციალური მეცნიერებების სხვადასხვა ექსპერტების დახმარებით, შევადგინე ჩამონათვალი ისეთი შემთხვევებისა, რომლებმაც დიდი სკანდალი და დაპირისპირება გამოიწვია საზოგადოებაში 1980-იანი წლების მიწურულიდან ანუ იმ პერიოდიდან, როდესაც ეროვნული მოძრაობა გაძლიერდა საქართველოში. ეს პერიოდი იმიტომ შევარჩიეთ საწყის წერტილად, რომ სწორედ აქედან დაიწყო ცვლილებები და „ტრანზიცია“ ქართულ საზოგადოებაში საბჭოთა კავშირის შემდეგ. შემთხვევებს შორის მოხვდა ორი კატეგორიის მოვლენები: ა) სკანდალური საჯარო ხდომილებები (მაგალითად, რომის პაპის ჩამოსვლა, „ჰელოუინის“ დაშლა, სატელევიზიო გადაცემა „დიდი ათეულის“ ფორმატის შეცვლა, ციხის კადრების გავრცელება ცოცხების მონაწილეობით) და ბ) სკანდალური ლიტერატურა. იმის გასარკვევად, თუ რა იყო შოკისმომგვრელი ამ მოვლენებში, მათ შესახებ ინფორმაცია მოვიძიე როგორც პრესაში (ეროვნული ბიბლიოთეკის საძიებო სისტემის დახმარებით), ისე ინტერნეტში, სხვადასხვა ვებ-გვერდებზე.

ამ მეთოდის განორციელებაში მოსალოდნელ სირთულეს წარმოადგენდა ის, რომ შემთხვევების ჩამონათვალი, შეიძლებოდა, მეტად გრძელი ყოფილიყო და ვერ მოხერხებულიყო ყოველი მათგანის დეტალური განხილვა. მართლაც, ამ სირთულესთან გამკლავება მოგვიწია და გამოსავალი მოვნახეთ იმაში, რომ დავყავით ისინი კატეგორიებად: ამოვარჩევთ რამდენიმე სახასიათო შემთხვევა, რომლებიც განსხვავდება ერთმანეთისგან, ხოლო დანარჩენები, უბრალოდ, დავასახელებთ ამ სახასიათო შემთხვევების გვერდით, რომელთა კატეგორიასაც განეკუთვნებიან.

საჯარო სფეროს პრობლემების შესახებ დაკვალიანების მიზნით ჩავატარე ჩაღრმავებული ინტერვიუები სოციალური და პოლიტიკური მეცნიერებების სხვადასხვა ექსპერტთან, კერძოდ, სოციოლოგ ემზარ ჯგერენაიასთან და პოლიტოლოგებთან: გია ნოდისასთან და თორნიკე შარაშენიძესთან. ინტერვიუები ჩატარდა 2016 წლის ნოემბერსა და დეკემბერში. ჩაღრმავებული ინტერვიუების ჩატარება მნიშვნელოვანი იყო როგორც კვლევის მასალის შესაქმნელად, ასევე მიმდინარე კვლევის მიმართულების გადასამოწმებლად (საჭიროების შემთხვევაში, შესაცვლელად) და მომავალი კვლევის პერსპექტივების გამოსაკვეთად.

კვლევის ჰიპოთეზების გადასამოწმებლად დამატებით მეთოდად ავიღე ფოკუსური ჯგუფების ინტერვიუები. ეს მეთოდი მიზნად ისახავდა, პირველ რიგში, იმის გარკვევას, თუ რამდენად არის სხეული ტაბუდადებული საჯარო სფეროში. მეორე მხრივ, დისკუსიების მეშვეობით უნდა გაგვეგო, თუ რამდენად არსებობს შოკური მდგომარეობა ახალგაზრდებში და, ასევე, რამდენად ესადაგება მათი ცხოვრების სტილი გამჭვირვალე საზოგადოებას - ამის შეფასება მოხდა მათი დამოკიდებულებების საფუძველზე, თუმცა აღსანიშნავია, რომ რიგი საკითხების მხოლოდ ფოკუსურ ჯგუფებზე დაყრდნობით განზოგადება არასწორი იქნებოდა.

ფოკუსური ჯგუფები შედგა ორ ასაკობრივ კატეგორიასთან (სულ 4): პირველი ორი ფოკუსური ჯგუფი ჩატარდა საჯარო სკოლის მე-9 კლასის (14-15 წლის) მოსწავლეებთან. ეს ასაკი შეირჩა იმის გამო, რომ ანატომია ახალი ნაწნავლი

ჰქონდათ სკოლაში და შესაძლებელი იქნებოდა იმის შეფასება, თუ რამდენად არის სხეული კვლავ ტაბუდადებული სამეცნიერო დაწესებულებებში. აღსანიშნავია, რომ შერჩევაში მოვაქციე თბილისის ცენტრალური უბნების ორი სკოლა (21-ე და 55-ე), ვინაიდან თბილისში არსებული ვითარების მიხედვით შესაძლებელია ვარაუდის გამოტანა დანარჩენი დიდი ქალაქებისა და სოფლების შესახებ: თუ თბილისში გამოვლინდებოდა გარკვეული შეზღუდვები, მაშინ, სავარაუდოდ, დანარჩენ საქართველოშიც იქნებოდა შეზღუდვები, თანაც უფრო მეტი ხარისხით. დისკუსიები ჩატარდა თავად სკოლებში, სადაც დირექტორებთან და მასწავლებლებთან შეთანხმებით დავთქვით დრო და გენდერული ბალანსის დაცვით თითო ჯგუფში 10 მოსწავლე (პარალელური კლასებიდან) მოგროვდა. მეორე ორი დისკუსია კი ჩატარდა 25-35 წლის ახალგაზრდებთან, რომელთა შერჩევაც მოხდა მაქსიმალურად განსხვავებული სოციალური წრეების მიხედვით. დისკუსიის საკითხები ერთი და იგივე იყო ორივე ასაკობრივ კატეგორიასთან, რათა დინამიკაზე დაკვირვება ყოფილიყო შესაძლებელი. თუმცა, იყო გარკვეული საკითხებიც, რომლებიც მხოლოდ ზრდასრულ კატეგორიას ვკითხეთ, ვინაიდან მათ სოციალური ცხოვრების გარკვეული გამოცდილება უკვე აქვთ დაგროვილი. მათთან შეხვედრა შედგა ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკის ახალ კვლევით ოთახში. ყველა ფოკუსური ჯგუფის დისკუსია 2017 წლის იანვარში შედგა.

გამჭვირვალების პარადიგმის დადგენისთვის, კერძოდ კი - ნარცისიზმის პრინციპის სოციალურ ურთიერთობებში მოსაკვლევად, დამატებით შევისწავლე დამსაქმებლების მოთხოვნები პოტენციური კადრებისადმი. ამ მიზნით შევისწავლე დასაქმების ორი პოპულარული ვებ-გვერდი საქართველოში: hr.ge და jobs.ge. დასაქმების ოფიციალური ვებ-გვერდების ანალიზი, მართალია, გარკვეულ სურათს იძლევა იმის შესახებ, თუ რა ტიპის მოთხოვნები არსებობს დასაქმების ბაზარზე, მაგრამ არ წარმოადგენს საკმარის საფუძველს იმის დასამტკიცებლად, რომ სოციალური ურთიერთობები ნარცისიზმის პრინციპით არის წარმართული.

ამისი თქმის საფუძველს გვაძლევს, ერთი მხრივ, ის მონაცემები, რაც თვალსაჩინოდ დევს აღნიშნულ ვებ-გვერდებზე, ხოლო მეორე მხრივ - იმის მეცნიერული არცოდნა, თუ როგორ ხდება, სინამდვილეში, კადრების სამსახურში აყვანა. მიუხედავად ამისა, ვებ-გვერდების ანალიზი თავის მნიშვნელობას არ კარგავს, ვინაიდან მასში ვერბალურად და ოფიციალურად გამჟღავნებული ღირებულებები გარკვეული წონის მატარებელი უკვე არის - რამდენადაც საზოგადოებამ იცის, თუ რა უნდა მოითხოვოს.

როგორც რიჩარდ სენეტმაც აღნიშნა, თანამედროვე შრომით ბაზარზე ჩნდება ე.წ. „თეთრსაყელოიანი“ სამუშაო ადგილები, სადაც ადამიანებს უწევთ საოფისე შრომა, სხვადასხვა ტიპის დოკუმენტებთან მუშაობა, მათი შექმნა თუ მოწესრიგება და ადმინისტრირება. სწორედ ამ ტიპის სამუშაო ადგილებზე ხდება დამიანების შერჩევა მათი პიროვნული უნარების მიხედვით, რის გამოც hr.ge-ზე და jobs.ge-ზე სწორედ ამგვარი ვაკანსიები შევარჩიეთ. კერძოდ, ავიღეთ ისეთი კატეგორიები, როგორცაა ადმინისტრაცია და მენეჯმენტი: მაგალითად, „გაყიდვების მენეჯერი“ ან „პრესელერი“, „სასტუმროს მენეჯერი (ან ადმინისტრატორი)“, „ბაზების ადმინისტრატორი“, „ადმინისტრატორი“, „კლიენტთა მომსახურების წარმომადგენელი“, „ბრენდ მენეჯერი“, „ოფისის მენეჯერი“, „HR მენეჯერი“, „ბიზნეს განვითარების მენეჯერი“, „დირექტორის თანაშემწე“, „მაღაზიის მენეჯერი“. ჩვენს ანგარიშში მოექცა 2017 წლის მარტში გამოცხადებული ვაკანსიების სულ 100 შემთხვევა - 55 hr.ge-დან, და 45 jobs.ge-დან.

### 3. შედეგები

#### 3.1. კულტურული მემკვიდრეობა

ქართული საზოგადოების ტრანზიციის ისტორია, შეიძლება ითქვას, მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება - თუკი ტრანზიციაში ვიგულისხმებთ არამხოლოდ დემოკრატიზაციის, არამედ ტრადიციული წყობილებიდან დაღივებულებათა სისტემიდან მოდერნულ ყაიდაზე გადასვლის პროცესსაც. ამ შემთხვევაში, გვერდს ვერ ავუვლით ქართველი განმანათლებლების, „თერგდალეულების“ მოღვაწეობას, რამდენადაც სწორედ მათი ინიციატივით შეიქმნა მოდერნიზაციის პირველი პროექტი საქართველოში. სოციალური რეფორმების გარდა, მე-19 საუკუნის მოღვაწეები აქტიურად მუშაობდნენ ისეთი ღირებულებებისა და შეგნების დამკვიდრებაზე, როგორც არის განათლების მნიშვნელობა, შრომა, საზოგადო კეთილდღეობა, ხოლო დაუღალავად გმობდნენ უმოდრობასა და გულგრილობას (Kekelia 2015). ის, თუ რამდენად წარმატებულად განხორციელდა მათი მიზნები და დამკვიდრდა მათი იდეები, ცალკე დისკუსიის საგანია, თუმცა ერთი რამ უდავოა: კრიტიკული აზროვნება ქართული საზოგადოების ისტორიაში ილია ჭავჭავაძით იწყება. ილია იყო ის პირი, ვინც საზოგადოებას სარკეში ახედებდა და საკუთარ ნაკლებს აჩვენებდა, რის გამოც მას არ აკლდა გაკიცხვა:

ჩემზედ ამბობენ: „ის სიავეს ქართველისას ამბობს,

ჩვენს ცუდს არ მალავს, ეს ხომ ცხადი სიძულვილია!“ (ჭავჭავაძე 1861)

კრიტიკული აზროვნების დამკვიდრება არ აღმოჩნდა ადვილი საქმე, განსაკუთრებით იმ ორი გარემოების ფონზე, რომლებიც ქართულ საზოგადოებას ახასიათებს: 1) საქართველოს ბოლო ორი საუკუნის ისტორია; 2) სირცხვილზე დაფუძნებული კულტურა. მოკლედ განვიხილოთ თითოეული მათგანი.



1) რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობა

საქართველოს ბოლო ორასწლოვან ისტორიას ემზარ ჯგერენაია უწოდებს ტრაგიკულ „არსებობას“ და არა „ისტორიას“ - იმ შეზღუდვების გამო, რომლებიც რუსეთის იმპერიის შემოსვლით იწყება. მეფე გიორგი XIII მიერ რუსეთისთვის კავკასიონის მთების გახსნა ნიშნავდა მთაზე, ხმელეთზე მიჯაჭვას,

ხმელეთი კი, განსხვავებით ზღვისაგან, ყოველთვის კონსერვატულ, ჩაკეტილ და ავტარკიისაკენ მსწრაფ კულტურას ქმნის. ზღვის არამყარი სტიქიონი - ზღვაოსნობა - კი ღიაობის და ლიბერალური ღირებულებების, თავისუფლების, სხვათა კულტურული ნორმების, ადათების გადმოღებისა და საკუთარის სხვათათვის გაზიარება-გადაცემის საფუძველს აყალიბებს (ჯგერენაია 2017, 32).

საქართველოს კავკასიაზე მიჯაჭვის შემდეგ, რუსეთის იმპერია საბჭოთა კავშირმა შეცვალა, რომლის პირობებშიც არათუ კრიტიკული აზრი, არამედ ყოველგვარი განსხვავებულობა პირდაპირ იდევენებოდა. საზოგადოების ჰომოგენიზაციის მცდელობამ რეპრესიების დაუნდობელ ჯაჭვში მოაქცია ყველა, ვინც განსხვავებულად ეჩვენებოდათ. როგორც ემზარ ჯგერენაია აღნიშნავს,

საბჭოთა კავშირი ადამიანის გამოცდილების მრავალგვარობას, მრავალფეროვნებას არათუ არ აძლევდა პრაქტიკულ გასაქანს, არამედ ადამიანურ გამოცდილებათა მრავალფეროვნების ენობრივ, ნარატიულ-თეორიულ გამოვლენასაც ბორკავდა. სიტყვებს საზრისები ჰქონდათ გამოცლილი, ის რასაც ომი უნდა აღენიშნა, „ინტერნაციონალურ დახმარებად“ იწოდებოდა, „სიყვარული“ „სექსუალობის“ გარეშე არსებობდა, ხოლო „მუშურ-გლეხური სახელმწიფო“ ყველაფერს აკეთებდა იმისთვის, რომ ადამიანებისათვის შრომას ყოველგვარი საზრისი დაეკარგა (ჯგერენაია 2017, 24-25).

დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ, ქართული საზოგადოების მენტალიტეტი მყისვე როდი გათავისუფლდა. 2014 წლის მსოფლიო ღირებულებათა კვლევის თანახმად, მოსახლეობის 61.6% ფიქრობს, რომ თუ მომავალში გაიზრდება ავტორიტეტისადმი პატივისცემა, ეს დადებითი ცვლილება იქნება. მას უარყოფითად მხოლოდ 6% აფასებს, 30% კი ნეიტრალურია. საზოგადოება მიიჩნევს, რომ მისი ბედი „ზემოდან“ წყდება და მუდმივად მხსნელ გმირს ელის. ემზარ ჯგერენაია აღნიშნავს, რომ ედუარდ შევარდნაძეს „სტალინის ჩრდილი“ ედგა, რაც იმას ნიშნავს, რომ ისიც განდიდებული იყო და ხალხი მას იმედის თვალით შეჰყურებდა (ჯგერენაია 2017). მოგვიანებით, 2012 წელსაც კი, ხალხს სჯეროდა, რომ ბიძინა ივანიშვილის სახით პატრონი გამოუჩნდა და იგი იზრუნებდა მათ კეთილდღეობაზე. როგორც ჩანს, მართალია, რომ „კოლონიად ხანგრძლივი ყოფნა ადამიანებს საკუთარი ინტელექტუალური, საკუთარი პოლიტიკური წესრიგის ქმნადობის შესაძლებლობის მიმართ ღრმა ეჭვებს უჩენს“ (ჯგერენაია 2017, 33).

## 2) „მორცხვი“ კულტურა

ილიას მოღვაწეობას კრიტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა, ვინაიდან იგი ერთგვარ დარტყმას და პირველ ბზარს აყენებს ქართულ „მორცხვ კულტურას“. თუმცა, როგორც ჩანს, ცალკეული მოღვაწეების მცდელობამ ამ კუთხით ფართომასშტაბიანი შედეგი ვერ გამოიღო, ვინაიდან „მორცხვი“ კულტურის ნიშნები კვლავ მკაფიოდ შეინიშნება საზოგადოებაში. ამას მოწმობს ჭაბუა ამირეჯიბის სიტყვებიც ნაწარმოებიდან „დათა თუთაშხია“, რომ „შენ სამშობლოში შენი ოჯახის დესპანი უნდა იყო და სამშობლოს გარეთ - შენი ერის დესპანი, რადგან შენი საქციელი შინ შენი ოჯახის სახეა და გარეთ - შენი ერის!“<sup>3</sup> ამასვე მოწმობს 2014 წლის მსოფლიო ღირებულებათა კვლევაც, რომლის თანახმადაც ქართული მოსახლეობის 78.8%-სთვის მნიშვნელოვანია „ყოველთვის სწორად

<sup>3</sup> ამოღებულია ვებ-გვერდიდან:

[http://patriotebi.ucoz.com/load/brdznuli\\_gamonatkvamebi/ch'abua\\_amirejibis\\_brdznuli\\_gamonatkvamebi/2-1-0-54](http://patriotebi.ucoz.com/load/brdznuli_gamonatkvamebi/ch'abua_amirejibis_brdznuli_gamonatkvamebi/2-1-0-54) (წვდომილი 17 ივლისს, 2017).

მოქცევა, ისეთი საქციელისგან თავის შეკავება, რაზეც ხალხი იტყვის, რომ არასწორია“ (World Values Survey. 2014).

მორცხვი კულტურის არსებობაზე მიუთითებს 2017 წლის იანვარში ჩატარებული ფოკუსური ჯგუფების შედეგებიც, სადაც გამოვლინდა ხალხის აზრის, მისი შეფასების მნიშვნელობა და მისი მოლოდინების შესაბამისი ქცევა ახალგაზრდებში. მაგალითად, ერთმა გოგონამ, რომელიც აღნაგობით გამხდარი და მოხდენილი იყო, შემდეგნაირად განმარტა მიზეზი, თუ რატომ ერიდება მოკლეების, დეკოლტეების ჩაცმასა და ჭიპის გამოჩენას: „თუ რატომ არ ვიცვამ, ამის მიზეზი არის მხოლოდ და მხოლოდ ის, რომ ის რაღაცა ფემინური სტერეოტიპი, რაც არსებობს ქალების შესახებ, რომ თუ დეკოლტეს ჩაიცვამ, შიგნით უნდა გიყუროს, თუ შორტს ჩაიცვამ (აგრეთვე)... ეს სტერეოტიპი რომ არის შექმნილი, დისკომფორტს მიქმნის და ამიტომ არ ვიცვამ“ (გოგონა, 25-35 წლის კატეგორია). არც მე-9 კლასელი გოგონების დამოკიდებულება აღმოჩნდა დიდად განსხვავებული, თბილისის ცენტრალური უბნების სკოლებიდან. 14 წლის გოგონებიც ერიდებიან სხეულის გამომჩენ ტანსაცმელს, ძირითადად იმის გამო, რომ „არ უხდებათ“ და იმის გამოც, რომ ცოტა ასაკოვანი ხალხი მათ შენიშვნებს აძლევს. თუმცა, ვერბალურად აცხადებენ, რომ არაფერი აქვთ საწინააღმდეგო ასეთი ჩაცმულობისა და კიდევაც იცვამენ, ოღონდ მხოლოდ გარკვეულ სიტუაციებში - მაგალითად, ზღვაზე.

### ***3.2. 1979-1991 წლები: ნაციონალიზმზე დაფუძნებული შოკი***

საქართველო, როგორც გარდამავალი ქვეყანა, გადის მტკივნეულ გზას ტოტალიტარული რეჟიმიდან დემოკრატიულზე გადასასვლელად. ამ პროცესის მტკივნეულობა დგინდება საზოგადოების ქცევის მიხედვით, თუ როგორ ეგუება იგი სიახლეებს - კერძოდ, თანამედროვე ცხოვრების თანმდევ მახასიათებლებს, რომლებიც უცხო იყო მისთვის ახლო წარსულში, სულ რაღაც 26 წლის წინ.

კულტურული შოკის ცნება თავისთავად გულისხმობს რაიმე სიახლესთან გამკლავების სირთულეს, რის გამოც თანამედროვე საქართველოში მისი მოკვლევა თითქოს დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ უნდა დაგვეწყოს, თუმცა ვერ ავუვლით გვერდს იმ ფაქტს, რომ შოკის პირველი ჩანასახები ქართულმა საზოგადოებამ 80-იანი წლებიდან გამოსცადა - იმ პერიოდში, როდესაც ეროვნული მოძრაობა და გრძნობები ძალას იკრებდა. მართლაც, კულტურული შოკი პოლიტიკურ რეჟიმზე როდია დამოკიდებული, მასზე გავლენას ახდენს რიგი სოციალური ცვლილებები - ქართული საზოგადოება კი პირველი სიახლის წინაშე სწორედ იმ დროს დადგა, დაახლოებით 60 წლიანი სტაგნაციის შემდეგ, როდესაც ეროვნული მგრძნობიარობა გაჩნდა, როგორც სიახლე. შესაბამისად, საზოგადოებამ რეაგირება დაიწყო „ქართველობის“ ნებისმიერ საჯარო წარმოჩენაზე, რომელიც მისთვის მიუღებელი იყო.

ამგვარად, „ქართველობა“ გახდა ის მგრძნობიარე კვანძი, რომელმაც საფუძველი დაუდო ცხარე დისკუსიას ქართული საზოგადოების ახალ ისტორიაში. ამის პირველი და სახარბიელო მაგალითია ის ხანგრძლივი კამათი, რომელიც მიხეილ ჯავახიშვილის რომანის „ჯაყოს ხიზნების“ სატელევიზიო დადგმას მოჰყვა. რეჟისორ თემურ ჩხეიძის გადაღებული „ჯაყოს ხიზნები“ სატელევიზიო ეკრანებზე 1979 წელს გამოვიდა, ვიდრე მარჯანიშვილის თეატრში დადგამდა სპექტაკლს, მასზე დისკუსია კი 80-იან წლებში გრძელდება. 1979 წლის თებერვალს გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ დაიბეჭდა „დიალოგი ‘ჯაყოს ხიზნებზე‘“, სადაც რეჟისორი თემურ ჩხეიძე აღწერს იმ გამოხმაურებას, მის სატელევიზიო დადგმას რომ მოჰყვა:

მოგეხსენებათ, ფილმმა აზრთა მკვეთრი სხვადასხვაობა გამოიწვია.

... ტელევიზიის მისამართით მრავალი წერილი მოვიდა ‘ჯაყოს ხიზნების’ შესახებ. სხვადასხვა აზრისაა ეს წერილები - ზოგი გვაკრიტიკებს, ზოგი გვაქეხს... ზოგი კრიტიკულ წერილში გამოთქმულია აღშფოთება იმის გამო, რომ ასეთ ‘უხამს ფილმს

ბავშვებს ვაცქერინებთ'... .. 'ეს უნდა დღეს ჩვენს ახალგაზრდობას?' - მრისხანედ გვეკითხება ერთ-ერთი წერილის ავტორი, დარწმუნებული იმაში, რომ 'ჩვენს ახალგაზრდობას დღეს ეს არ უნდა!' ... თუ ესა თუ ის ფილმი არ უნდა ახალგაზრდობას, ის თავისთავად გარიყავს მას, ჩვენი კარნახის გარეშე (ჩხეიძე და პაჭკორია 1979).

როგორც ჩანს, დისკუსია მხოლოდ პრესით არ შემოფარგლულა და სატელევიზიო დებატებშიც გადაზრდილა, ვინაიდან ერთ-ერთი ჟურნალისტი მოგვეთხრობს:

ვიდეოფილმმა ხომ გამოიწვია საერთო ინტერესი, ბევრთა აღფრთოვანება და მცირეთა აღშფოთება, არანაკლებ მიმზიდველი გამოდგა მისი განხილვა ტელესტუდიაში. მსგავსი რამ საქართველოში თითქმის არასოდეს გამართულა: ნაწარმოების შეფასებაში სრულიად განსხვავებულ, საპირისპირო თვალსაზრისზე მდგარი მოკამათენი დაახლოებით 2 საათის მანძილზე თავგამოდებით იცავდნენ თავიანთ აზრებს. უზარმაზარი სატელევიზიო აუდიტორია ასევე მღელვარედ ადევნებდა თვალყურს პოლემიკის მონაწილეთა მწვავე ბრძოლას (შემაბერიძე 1980).

ორი წლის შემდეგ ამ კამათის სიცხარეზე კვლავ მიუთითებს ჟურნალისტი ნ. ცირამუა:

გახსოვთ, ალბათ, რა განგაში, ზარების რეკვა ატყდა ორი წლის წინათ, ვიდეოდადგმა 'ჯაყოს ხიზნები', რომ უჩვენეს ტელეეკრანებზე. თურმე ასე იყო მაშინაც, ჯაყო რომ პირველად გაიციო მკითხველმა... .. რა ბრალდება არ წამოაყენეს, ატყდა მითქმა-მოთქმა, ვაი-უშველებელი, კამათი... უსაყვედურებდნენ მწერალს, დამდგმელ რეჟისორს. ბევრს ემწარა სიმართლე... (ცირამუა 1979).

ამავდროულად, ოთარ ჩხეიძე ანალიზებს ატეხილ აჟიოტაჟს და ვიდრე ლიტერატურული ხერხების განხილვას მოჰყვებოდეს, გულდაწყვეტით აღნიშნავს, რომ 1925 წლის შემდეგ - ანუ მას შემდეგ, რაც „ჯაყოს ხიზნები“ გამოქვეყნდა, საზოგადოება დიდად არ განვითარებულა:

რამდენი რამ შეიცვალა ამდენი ხნის განმავლობაში, გადაფასდა რამდენი რამა, ოღონდ ის აზრი არ შეიცვალა, ის რეაქცია არ შეიცვალა, განმეორდა სწორედ ისევე ამ ბოლო წლებშიცა, განმეორდა ბრალდება იგივე და იმავე მღელვარებითა, როგორც რო მაშინა, იმა პირველი გამოქვეყნების დღეებშია; ეტყობა ზოგმა, თუ ბევრმა არა, ცოტა ფრთხილად რო გამოითქვას, ჯერ კიდევ ბევრი ვერაფერი გაიგო, ეტყობა, ჯერ კიდევ მის აზროვნებაზე ბევრი ვერაფერი კვალი დაამჩნია მრავალმა ცვლილებამა ჩვენი საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში, ძვრებმა მრავალმა, წინააღმდეგობამა მრავალმა, რაც რო გადაიტანა ჩვენმა ხალხმა, ამ ხნის განმავლობაში რო გადაიტანა; გამეორება იგივესი და იმავე სახითა ამას უნდა გვიდასტურებდეს (ჩხეიძე 1981).

რომანის ეკრანიზაციამ მის ზნეობრიობის საკითხს დაუსვა კითხვის ნიშანი, ძირითადად ორი პერსონაჟის გამო: მარგოს და თეიმურაზ ხევისთავისა. თეიმურაზის შემთხვევაში, მიუღებელი აღმოჩნდა ქართველი კაცის უკიდურესი უსუსურობის წარმოჩენა, ხოლო მარგოს შემთხვევაში - სექსუალური ქცევა გახდა შოკისმომგვრელი. თ. შემაბერიძე სწორედ ამ უკანასკნელ ასპექტს გამოარჩევს და ფიქრობს, რომ:

რომანისა და ფილმის ავტორთა აზრი და მიზანი, - გულისწყრომა და აღშფოთება გამოიწვიონ მკითხველსა და მაყურებელში, ბევრი რამითაა გამძაფრებული, კერძოდ, მოცემულია ნატურალისტური სცენები (გაუპატიურება, ცემა), ყველა მთავარი გმირი უარყოფითია, (ყველა მათგანი დამნაშავეა) და სხვა. აღშფოთება და

გულისტკივილი შეიძლება იმანაც კი გამოიწვიოს, რომ დახვეწილი ინტელიგენტის მეუღლე, განათლებული არისტოკრატი ქალი ქორწინების მეათე წელს „ბანჯგვლიანი დათვის“ საყვარელი გახდება (შემაზერიძე 1980).

ნაწარმოების პოზიტიურად შეფასების გასაძლიერებლად, თემურ ჩხეიძე აცხადებს, რომ „ზნეობრივობა ფასდება მისი მკითხველზე ზემოქმედებით და არა ცალკეული სიტუაციების ხასიათით“ (ჩხეიძე და პაჭკორია 1979). ზოგადად, თემურ ჩხეიძისა და მწერალი ოტია პაჭკორიას „დიალოგი“ გამსჭვალულია ამ მოტივით, რომ როგორმე გაამართლონ და დაამტკიცონ სატელევიზიო დადგმის ლეგიტიმურობა. ასე, მაგალითად, ისინი გვთავაზობენ თეიმურაზ ხევისთავის პერსონაჟის ისტორიულ-სოციალურ ასპექტში აღქმას და არა მაინცდამაინც ტენდენციურად, როგორც ო. პაჭკორია აღწერს, „თავმოყვარეობა ‘შელახული’ მაცურებელი შემფოთებულია ‘ქართველი კაცის’ ეგზომ დაქვეითებისა და დაცემის გამო.“ თემურ ჩხეიძე კი ამას „ყველაზე მტკივნეულ საკითხს“ უწოდებს და განმარტავს:

მართლაც ბევრი აღაშფოთა თეიმურაზ ხევისთავის უსუსურობამ. გვისაყვედურებენ, რომ ეს არ არის ‘ქართული ხასიათი’. ჯერ ერთი, თეიმურაზი გმირი არაა, წარმავალი კლასის წარმომადგენელია (ამ კლასს ყველაფერი წეს-რიგში რომ ჰქონოდა, არც განადგურდებოდა), ასე რომ თეიმურაზ ხევისთავი, რა თქმა უნდა, ისტორიულ-სოციალურ ასპექტში უნდა აღიქმებოდეს. და საერთოდ ყოველი პერსონაჟი ყოველთვის როდი გამოდის მთელი ერის ტიპიური ბუნების გამომხატველად (ჩხეიძე და პაჭკორია 1979).

რაც შეეხება რეაქციას მარგოს პერსონაჟზე, როგორც ნ. ცირამუა აღგვიწერს, „რა საზიზღრობაა“ - უნებურად წამოსცდებათ ბაგეებს მარგოს (ნ. ფაჩუაშვილი) საქციელზე“ (ცირამუა 1979). ოტია პაჭკორიაც აღნიშნავს მარგოს სახესთან დაკავშირებულ გაღიზიანებას და უკმაყოფილებას გამოხატავს იმის გამო, რომ

„რატომღაც ეს სცენები აღქმული იქნა მხოლოდ და მაინც და მაინც სკაბრეზული თვალსაზრისით“ (ჩხეიძე და პაჭკორია 1979). იგი ისურვებდა, რომ ყოველ სიტუაციას პირადი თავმოყვარეობის შელახვად არ აღვიქვამდეთ, თემურ ჩხეიძე კი უფრო დეტალურად გვიხსნის, თუ რა ხდებოდა სცენებში და ამით ხაზს უსვამს იმ სენსიტიურობას, რომელსაც ჯერ კიდევ საბჭოთა კავშირში მყოფი ქართული საზოგადოება განიცდიდა სექსუალური თემების მიმართ:

ვერაფრით ვერ ვუწოდებ თქვენ მიერ ნაგულისხმევ ეპიზოდებს სკაბრეზულს ან ეროტიულს. ჩემი აზრით, ნ. ფაჩუაშვილი დიდი ტაქტით თამაშობს ამ ეპიზოდს. ჩემთვის მთავარი იყო, ასე ვთქვათ, ძალადობის პროცესის ჩვენება. პირველად, ურემზე, ჯაყო მოერია მარგოს. ეს ეპიზოდი უფრო ჭიდაობაა, ჩხუბი. მეორე ეპიზოდში, თეიმურაზისა და მარგოს სამინებელ ოთახში, უკვე ვაჩვენებთ ძალადობით დათრგუნულ ქალს, ხმის ამოდებას რომ ვერ ბედავს. ... გაიხსენეთ, ნ. ფაჩუაშვილის მხოლოდ სახე ჩანს ამ ეპიზოდში, მხოლოდ სახე დაგვჭირდა შიშისგან თავზარდაცემული ადამიანის საჩვენებლად...(ჩხეიძე და პაჭკორია 1979).

1984 წელს კვლავ გრძელდება დისკუსია და ქალბატონი ნათელა არველაძეც იცავს რეჟისორ თემურ ჩხეიძის ორივე - სატელევიზიო და სასცენო დადგმას. მისი აზრით, „ილიას შემდგომ ასე მწარედ არავის უთქვამს სიმართლე თავისი ხალხისთვის“ (არველაძე 1984), როგორც მიხეილ ჯავახიშვილს, ხოლო თემურ ჩხეიძემ რომანის ვიზუალური გაცოცხლებით კვლავ ჩაახედა საზოგადოება სარკეში. სტატიის ავტორი აღნიშნავს, რომ პრობლემის დროულმა წარმოჩენამ მსჯელობა გაშალა საზოგადოების საუკეთესო წარმომადგენლებს შორის, ხოლო სპექტაკლის ღირსებად მიიჩნევს იმას, რომ „პრემიერის შემდეგ საზოგადოება ცხარედ კამათობს“ (არველაძე 1984). საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ „ჯაყოს ხიზნების“ ახალ დადგმაში ჩნდება „ივანე მღვდელყოფილისა და თეიმურაზ ნათავადარის ცხარე კამათი ქართველი კაცის ბუნებასა და ერის ცხოვრების



ფორმაზე“ (არველაძე 1984), რაც კვლავ ამტკიცებს ჩვენს დებულებას, რომ 80-იან წლებში მთავარ შოკისმომგვრელ სტიმულს ეროვნული მგრძობიარობა წარმოადგენდა.

თუკი „ჯაყოს ხიზნები“ ქართველი მწერლისა და რეჟისორის შემოქმედებას წარმოადგენდა და მაინც ამხელა აღშფოთება გამოიწვია, არანაკლებ აღმამფოთებელი უნდა ყოფილიყო ქართული ეროვნული ღირსების შელახვა რუსი ავტორების მხრიდან, რომლებმაც ქართველების უარყოფითი დახასიათება წარმოადგინეს: ეს გახლდათ, პირველ რიგში, ავტორიტეტული პუბლიცისტის, ვლადიმერ ცვეტოვის სტატია 1987 წელს ჟურნალ „ოგონიოკში“, და შემდეგ ანატოლი შავკუტას მოთხრობა „რად უნდა ადამიანს ბროლის უნიტაზი?“ (1989).

ვ. ცვეტოვს ჟურნალ „ოგონიოკში“ დაუწერია წერილი, სადაც იგი მოგვითხრობს მოსკოვში სპეციალურად მოწვეული (კონკურსში გამარჯვებული) სოფლის მეურნეობის იაპონელი მუშაკის ვიზიტის შესახებ. ცვეტოვის სტატია უყურადღებოდ არ დაუტოვებია თამაზ წივწივაძეს, ვინაიდან, მისი აზრით, ცვეტოვმა ქართველები მატყუარა, უშრომელ და მკვებარა ხალხად წარმოაჩინა, რაც სახელს უტეხდა სამშობლოს (წივწივაძე 1987). იაპონელი სტუმარი საქართველოში ჩაუყვანიათ, თბილისის აეროპორტში კი, ცვეტოვის გადმოცემით, „ზვიადი და ვაჟკაცური გარეგნობის მამაკაცი“ დახვედრიათ, რომელზედაც, წივწივაძის შეფასებით, ცვეტოვმა ირონია ვერ შეიკავა: „მთელი გზა სასტუმრომდე იაპონელი მანქანაში ვეფხის ტყავს ეძებდა“ (წივწივაძე 1987).

მაგრამ მთავარი ინციდენტი ჯერ წინ იყო: საქართველოში სტუმრის პატივისცემის გამოსახატად დიდი სუფრა გაშლილა, თუმცა სტუმარს ერთ-ერთი - რუსი ან ქართველი მასპინძელი ტყუილში გამოუჭერია, ხოლო ცვეტოვი ცდილობს დაგვარწმუნოს, რომ ქართველმა მოიტყუა:

იაპონელმა იმ კაცს გადახედა, თბილისის აეროპორტში რომ დაგვხვდა. დარწმუნებული ვარ, სამეფო კვერთხი რომ ჰქონოდა, იმწამს თხლეშდა თავში უვეფხისტყაო რაინდს და, ივანე

მრისხანისგან განსხვავებით, შემდეგ სულაც არ ინანებდა.“ მე არ ვიცი, ეს ფიქრები როგორ ამოიკითხა ვ. ცვეტოვმა უცხოელის თავში ან იქნებ სულაც საკუთარი აზრები მიაწერა მას. ... იაპონელი იმიტომ კი არ უპირებდა იმ კაცს თავში კეტის თხლეშვას, ვეფხის ტყავი რატომ არ გაცვიაო, არამედ იმიტომ, ტყუილი რატომ მითხარიო! (წიგწივაძე 1987).

თ. წიგწივაძეს მიაჩნია, რომ ცვეტოვის წერილი არამხოლოდ მცდარია, არამედ შეურაცხმყოფელიც ქართველი მშრომელი ხალხისთვის. განსაკუთრებით მტკივნეული აღმოჩნდა ცვეტოვის მიერ ქართული მანდარინის დახასიათება, როგორც წვრილი, მოყვითალო-მომწვანო ფერის და „ცერცვისხელა“ ნაყოფისა, რომლის ნახვასაც მეტად გაუოცებია იაპონელი სტუმარი. წიგწივაძე აღმფოთებით აღნიშნავს:

ზემოთ ავტორის განსაქიქებელი უვეფხისტყაოდ დარჩენილი რაინდი გახდა, აქ კიდევ „ცერცვისხელა“ ქართული მანდარინი! ... სხვათა შორის, ქართული მანდარინის ეს „ნაკლი“ ამ წერილში არაერთხელ არის აღნიშნული. ... ჩვენში მანდარინების პლანტაციების გაშენებას იმ ზოლიდან იწყებენ, რომელ ზოლშიც იაპონელები მის გაშენებას ამთავრებენ! ... ამიტომ მგონია, ქართველი ხალხის თავდადება და უსაზღვრო ერთგულება ამ დარგისადმი უფრო თანაგრძნობას იმსახურებს, ვიდრე წარამარა დაცინვას! (წიგწივაძე 1987).

საბჭოთა ჟურნალისტისგან ამგვარ მაღალ შეგნებას წიგწივაძე მით უფრო მოითხოვს, რომ საბჭოთა კავშირში მანდარინის წარმოების 99% საქართველოზე მოდის. ქართველებმა რომ უარი თქვან მანდარინის მოშენებაზე, საბჭოთა კავშირს იაპონიიდან მოუწევს მისი იმპორტი. ზოგადად, წიგწივაძე მიუთითებს სხვა ქართული პროდუქტის გაქილიკების მაგალითებზეც: პირუტყვი, ფრინველი, ხილი თუ ხეები - თურმე არაფერი გვივარგა ქართველებსო. სტატიის დასასრულს, თ.

წივწივადე ცვეტოვს ამხელს ტყუილების წერაში და ასაბუთებს მისი ნაწერის სიმცდარეს, ბოლოს კი აცხადებს, რომ ცვეტოვთან ერთად „ეს სირცხვილი იმ ჟურნალმაც უნდა გაიზიაროს, სადაც წერილი დაიბეჭდა!“ (წივწივადე 1987).

ერთი წლის შემდეგ, როდესაც გახმაურდა ლევან სულაბერიძის სიყვარულის ამბავი რუსი ელენა კარაულოვას მიმართ, ვ. ცვეტოვი კიდევ ერთხელ მოექცა ქართველების კრიტიკის ქვეშ. 1988 წლის 14 ოქტომბერს გადაცემა „ვზგლიადში“ გავიდა სიუჟეტი, რომელმაც „დიდიან-პატარიანად შეძრა მთელი საქართველო“ (ასკანელი და ბრეგაძე 1988). როგორც ჩანს, სიუჟეტმა იმდენად საგულისხმო აღმფოთება გამოიწვია, რომ ერთ კვირაში, გადაცემა „ვზგლიადის“ დასაწყისშივე, ცვეტოვმა, ისევე როგორც მთლიანმა სატელევიზიო პროგრამამ, ბოდიში მოიხადა:

თუ მე, ან იმ ჟურნალისტმა, რომელმაც ინტერვიუ აიღო ამ წყვილისაგან, რაიმეთი შეურაცხევით ქართველი ხალხის ეროვნული გრძნობები, გავანაწყენეთ ჩვენი მეგობრები საქართველოში, ეს განგებ არ გაგვიკეთებია, ეს წუთის გავლენით მოხდა, იმ ემოციების გავლენით, რომელიც მივიღეთ ამ წყვილთან საუბრისას (*ახალგაზრდა კომუნისტი* 1988).

ეს საქმე მეტად გახმაურებული და სკანდალური აღმოჩნდა, ვინაიდან ლევან სულაბერიძეს საჯაროდ განუცხადებია, რომ დედა უკრძალავს რუს ქალზე დაქორწინებას. ამას შემდეგ, აღმფოთებული რეჟისორი გიგა ლორთქიფანიძე და პოეტი რეზო ამაშუკელი საგანგებოდ ჩავიდნენ მოსკოვში, რათა „ვზგლიადის“ 21 ოქტომბრის გადაცემაში განეხილათ ეს საკითხი. მათ ერთი პირის საქციელის გამო მთელს ერზე მისი ხასიათის განზოგადება დაგმეს და ქართველი ხალხის კულტურულ გახსნილობაზე მიუთითეს, ხოლო ცვეტოვმა ახსნა-განმარტება გააკეთა:

საქმე ისაა, რომ ეს ყვანვილი, ლევან სულაბერიძე, აღსარებით მოვიდა ჩვენთან „ვზგლიადში“. ძალიან ემოციური იყო და გულლია, გულწრფელი რომეოს შთაბეჭდილება დატოვა. ალბათ, მე

ყურადღება უნდა გამემახვილებინა იმაზე, რომ ლევანმა დაარღვია ქართველი ხალხის წმიდათაწმიდა ტრადიცია, მშობლების პატივისცემა, დედის პატივისცემა. სამწუხაროდ, სიფხიზლე ვერ გამოვიჩინე (*ახალგაზრდა კომუნისტი* 1988).

თუ გადაცემაში ცვეტოვს რბილი ტონი ეჭირა, რეზო ამაშუკელსა და გიგა ლორთქიფანიძეს აღშფოთებული და შეურაცხყოფილი პოზიცია ეკავათ. მაგალითად, გიგა ლორთქიფანიძე აღნიშნავს:

ქართველი ხალხი ამ გადაცემით აღშფოთებულია, რადგან არაფრით არ შეესაბამება ჭეშმარიტებას, ეს ისეთი ტყუილია, რომ მეტი არ შეიძლება. პირველი თქვენი შეცდომა, თქვენ ახლა სწორად ბრძანეთ, იმაში იყო, რომ, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება ენდო კაცს, რომელიც ცენტრალური ტელევიზიით ლანძღავს თავის დედას და აჩვენებს დანას, რომლითაც დედისგან იცავს თავს. ... და მეორეც, უფრო საშიში, რაც ჩემის აზრით, ამ გადაცემაში იყო, არის ამ პრობლემათა განზოგადება - თითქოს ჩვენთან ასეთი მდგომარეობაა. და კიდევ სიტყვა, ყველაზე საშინელი სიტყვა ქართველისთვის ... არის სიტყვა „მოჩვენებითობა“, თქვენ ეს იხმარეთ (*ახალგაზრდა კომუნისტი* 1988).

იქვე, „ახალგაზრდა კომუნისტის“ იმავე ნომერში, სადაც გადაცემის დიალოგის ამონარიდები დაიბეჭდა, არის ზურაბ ასკანელისა და ლევან ბრეგაძის სტატია, რომლის მიხედვითაც ცვეტოვმა „დიპლომატიის ანკესზე“ წამოაგო ქართველები (ასკანელი და ბრეგაძე 1988). სტატიის ავტორები პირველ რიგში იმას აღნიშნავენ, რომ 21 ოქტომბრის სიუჟეტს „ერთგვარი ნაძალადეგობის, ზევიდან მოსული დირექტივის ელფერი დაჰკრავდა“, ვინაიდან არც საქმის არსი გარჩეულა ჯეროვნად და, ჩვეულებისდა საწინააღმდეგოდ, არც პირდაპირ ეთერში გასულა გადაცემა - რაც აშკარა იყო გიგა ლორთქიფანიძისა და რეზო ამაშუკელის შეკვეცილი საუბრებიდან - „(ალბათ, მათი კანონიერი გულისწყრომის ეკრანზე

სარეგულირებლად“ (ასკანელი და ბრეგაძე 1988). რაც შეეხება ცვეტოვს, რომელიც მართლაც დამტკბარი პოზიციით გამოირჩეოდა, სტატიის ავტორებს სასაცილოდ არ ჰყოფნით მისი ბოდიში, რომელიც მორიგი ფანდის ნაწილად მიაჩნიათ: „ვინ, რომელი ჭკვათამყოფელი დაიჯერებდა ამ არაკებს, თითქოს მართლა ‘არ იცოდა’ და მართლა ‘ვერ ითვალისწინებდა’?! ... თვალთმაქცურად მოისაწყლა თავი“ (ასკანელი და ბრეგაძე 1988). მათი აზრით, გადაცემის მიზანი ქართველებისთვის ეროვნულ საფრთხეს შეიცავდა, ვინაიდან რუსიფიკატორული პოლიტიკის გატარებას ემსახურებოდა:

გადაცემის ბათუმური სიუჟეტის მიზანი იყო გაეტარებინა და დაემკვიდრებინა ადრიდანვე კარგად ცნობილი დებულება, რომ ყოველმხრივ ხელი უნდა შეეწყოს ინტერნაციონალური ოჯახების შექმნას და აღიარებულ იქნას მათი უპირატესობა ნაციონალურ ოჯახებთან შედარებით. მშვენივრადაც აისრულეს თავიანთი მიზანი: უნებურად მთელი რესპუბლიკა ჩაგვყენეს თანამზრახველთა რიგში და ინტერნაციონალური ოჯახების სასარგებლოდ ვაშა გვამახებინეს!“ (ასკანელი და ბრეგაძე 1988).

თავისთავად ცხადია, „ინტერნაციონალური“ საბჭოთა კავშირის ფარგლებში რუსულენოვან ადამიანს ნიშნავდა, რომელიც ქართულ ოჯახში შემოსვლის შემთხვევაში (როგორც ცვეტოვი აცხადებს, „ქართველების 7,5 პროცენტს სხვა ეროვნების ცოლები ჰყოლიათ“, ხოლო „ამ მონაცემების მიხედვით სხვა ეროვნებებს პირდაპირ შეშურდებათო თქვენი“), ეს ქალები ქართულენოვან ოჯახებს არ ინარჩუნებენ - ვიდრე ისინი ქართულს ისწავლიან, შვილებს რუსულ ენაზე ზრდიან. სტატიის ავტორები გულისტკივილსა და იმედგაცრუებას ვერ მალავენ:

რა მოსდევს შედეგად ამგვარ ვითარებას? ცხადია, რუსული სკოლა და ეროვნულ ტრადიციათა თანდათანობითი დაკნინება-დაკარგვა. და განა რამდენნი ვართ, რომ ასე იოლად შევამციროთ 7,5 პროცენტით ჩვენი ეროვნული პოტენციალი? აქედან გამომდინარე,

რად გვრცხვენია, თამამად მივაგოთ ყველა ცხადსა და მალულ არაკეთილმოსურნეს, რომ დიახ, ჩვენ ეროვნული ოჯახების პრინციპებზე ვდგევართ და ყველა მცირე ერებსაც ამასვე მოვუწოდებთ, ვისაც კი ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნება სურს! აი, ეს მცნება უნდა დაგვეპირისპირებინა „ვზგლიადის“ პოზიციისათვის... ... ზის ალბათ ახლა ცვეტოვი და ჩუმად ქირქილებს ჩვენზე. არა ვართ ღირსი, თუ რა? (ასკანელი და ბრეგაძე 1988).

ცვეტოვის საქციელს გურამ ფანჯიკიძეც გამოეხმაურა. მან აღნიშნა, რომ ცვეტოვის ბოდიში მხოლოდ ქართველებმა წაიკითხეს და არა - სხვა რესპუბლიკებმა, რის გამოც „დავრჩით გალანძღული მთელს კავშირში“ (ფანჯიკიძე 1991, 38). ფანჯიკიძე ცენტრალურ ტელევიზიასა და „ოგონიოკის“ რედაქტორს ქართველი ერის ზიზღში ადანაშაულებს, რასაც ემატება უსუსურობის განცდა იმის გამო, რომ ბოლო სიტყვა ყოველთვის ცვეტოვს რჩებოდა:

ცვეტოვმა 14 ოქტომბერს საკავშირო ტელევიზიით ერთხელ კიდევ ისახელა თავი, ერთხელ კიდევ აუწია ქართველ ერს ყური. ერთხელ კიდევ დაგვწამა ქართველებს ნაციონალიზმი, ჩამორჩენილობა. და იცით, რატომ? თურმე ქართველები სასიკვდილოდ იმეტებენ კაცს, რომელიც რუსი ქალის შერთვას გადაწყვეტს. რატომ აჩქარდა ამხ. ცვეტოვი? რატომ არ დაინტერესდა, რამდენ ქართველს ჰყავს რუსი მეუღლე? სრულიად უბრალო მიზეზის გამო, ტ. ჭანტურიას სიტყვებით რომ ვთქვათ, მაშინ ხომ აღარ შედგებოდა ვიდეო-ვენდეტა. მაშინ ხომ უნდა ეღიარებინათ, რომ ვაჟის დედის რეაქცია იყო არა პროტესტი სხვა ეროვნების წარმომადგენლის მიმართ, არამედ პროტესტი ქუჩის კახპის მიმართ (ფანჯიკიძე 1991, 38-39).

1989 წელს ამერიკა-საბჭოთა კავშირის ერთობლივ ლიტერატურულ კრებულში „ადამიანური გამოცდილება“ დაიბეჭდა ანატოლი შავკუტას მოთხრობა:

„რად უნდა ადამიანს ბროლის უნიტაზი?“. მასზე რეაგირება არ დაუყოვნებია კვლავ თამაზ წივწივაძეს, რომელმაც ამ კონკრეტული შემთხვევის ემხით გაზეთ „ლიტერატურული საქართველოს“ რუბრიკას „მეგობრები იცინიან“ სახელი შეუცვალა და „მეგობრები დაგვცინიან“ დაარქვა, ვინაიდან ფიქრობდა, რომ ავტორს „ჩვენი გაცინება კი არა, ჩვენი დაცინვა ევალეობდა!“ (წივწივაძე 1989). მისი სტატია გამსჭვალულია ტკივილნარევი იუმორითა და ირონიით, ეროვნული შეურაცხყოფისგან გამოწვეული უაღრესი აღშფოთებითა და უსამართლობის გრძნობით. აღშფოთების გამოსახატად იგი მოჭარბებულად იყენებს ძახილის ნიშნებს, ხოლო სტატიის გრძელ შესავალში ჩამოთვლის ქართველების უკვე მომრავლებულ მტრებს: „როგორც არა ერთხელ დავრწმუნდით, ქართველი ხალხის შეურაცხყოფა არაფრად უღირთ ვიქტორ ასტაფიევს! ვალენტინ რასპუტინს! ვლადიმერ ცვეტოვს! ფაზილ ისკანდერს! ანატოლი შავკუტას!...“ ეს უკანასკნელი ავტორი მაშინ ახალი იყო ქართული საზოგადოებისთვის, რის გამოც წივწივაძე ვარაუდობს, რომ მკითხველი გაიფიქრებს, „შავკუტა გვაკლდა ახლა ქართველებს და მეტი არავინო!“ (წივწივაძე 1989).

წივწივაძის აღშფოთების პირველი მიზეზი ისაა, რომ შავკუტა არასწორად წარმოაჩენს საბჭოთა კავშირის სხვადასხვა ერებს თავის მოთხრობაში. ჯერ ერთი, ისე აჩვენებს ვითარებას, თითქოს რუსები ყველაზე ღარიბულად ცხოვრობენ მთელს საბჭოთა კავშირში, ქართველები კი იმგვარ ფუფუნებაში არიან, რომ „მოთხრობაში სადაც კი ქართველია ნახსენები, ყველა ბროლის უნიტაზში და ოქროში ცურავს! უფრო სწორად, ბროლის უნიტაზზე ზის და ღია ვარდისფრად გადის!...“ (წივწივაძე 1989). მაგრამ ამას ქართველები მხოლოდ ქურდობის მემწეობით აღწევენ, რადგან ავტორის მიხედვით, „საქართველოში თუ ვინმე წესიერი კაცია, იგი ქართველი არ იქნება!“ (წივწივაძე 1989). წივწივაძე აღნიშნავს, რომ ქართველების ქურდობა შავკუტას მოგონილი თვისებაა, რომელსაც იგი გამუდმებით ხაზს უსვამს. სტატიის ავტორის აღშფოთების მეორე მიზეზიც სწორედ ესაა - ავტორი ქართველებს გამუდმებით ამცირებს: „ერთადერთი, რაც

არასდროს ავიწყდება მწერალს, ეს ქართველების შეურაცხყოფაა! ... შავკუტა მთელი მონღოლებით ლაფს გვასხამს თავზე“ (წიგწივამე 1989).

გარდა ამისა, წიგწივამისთვის მოთხრობაში აშკარად ამოიკითხება ქართველების მიმართ სიძულვილი - „ჯანდაბა და დოზანა მაგათ!“ - ამბობს შავკუტას მოთხრობის რუსი პერსონაჟი ქართველებზე. ასევე, წიგწივამე ამხელს შავკუტას დაუფარავ ცინიზმსაც:

ნაწარმოების ავტორი თბილისის აეროპორტში ზის და მოსკოვში მიმავალ მგზავრებს გულდაგულ აკვირდება. რაკი თვითმფრინავი ჩვენი დედაქალაქიდან მიფრინავს, ცხადია, ქართველები აქ სხვებზე გაცილებით მეტი იქნებიან! მგზავრებზე ხანგრძლივი დაკვირვების შემდეგ შავკუტა ასეთ დასკვნამდე მიდის: „კაცს გეგონებოდა, სადღაც არის უზარმაზარი ფაბრიკა, სადაც იდიოტებს ასხამენ ყალიბით და მერე ჩვენ გვჩრიან სასჯელადო“ ... - ეს უკვე ცინიზმია! (წიგწივამე 1989).

დაბოლოს, მოთხრობაში პოლიტიკურ მოტივებსაც ამჩნევს სტატიის ავტორი: ერთი მხრივ, რუსები ავრცელებენ გზავნილს, რომლის მიხედვითაც საქართველო მუდმივად იქნება რუსეთის კონტროლის ქვეშ: „მოკლედ, ამისი დავლიოთო, ჩვენ, რუსები, საქართველოში სიკვდილამდე რომ ვიქნებით და ვიმდერებთო! იგულისხმება: ამასობაში კი ყველა ქართველს ნელ-ნელა დაიჭერენო!“ (წიგწივამე 1989). მეორე მხრივ, საერთაშორისო საზოგადოებას ატყობინებენ, რომ ქართველები ცუდი ხალხია და არ ღირს მათთან დამეგობრება - შესაბამისად, ისინი კვლავ მარტო დარჩებიან რუსეთის პირისპირ:

ისეთი შთაბეჭდილება მრჩება, თითქოს შავკუტას საიდანღაც შეეტყოს, ქართველებს კავშირიდან გასვლა რომ გვინდა და... უცხოეთში წარსადგენ დახასიათებას გვიფუჭებს! ყოველ შემთხვევაში, საბჭოთა კავშირიდან საკუთარი განცხადებით რომ



გამოვიდეთ და ევროპის საერთო სახლში (ახლა რომ აშენებენ!)  
ფართის უფლებით ჩავეწეროთ, ეს არ უნდა!.. (წიგნივაძე 1989).

ეროვნულ გრძნობებზე დაფუძნებული შოკი, როგორც ჩანს, პიკს აღწევს 1989-1991 წლებში. ერთი მხრივ, აღსანიშნავია ლევან სანიკიძის წიგნი „777 ქართული სიქველე 309 ქართული სირცხვილი“, რომელიც განსხვავდება სხვა შემთხვევებისგან იმით, რომ ერთგვარ თვითკრიტიკას წარმოადგენს: ავტორი ყველა სიქველესა და სირცხვილს ნაციონალური პერსპექტივიდან აფასებს და წარსულში, საქართველოს ისტორიაში მომხდარ მოვლენებს ან საამაყოდ აღიქვამს, ან სამარცხვინოდ იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად ემსახურებოდა ესა თუ ის მოვლენა საქართველოს ეროვნულ ინტერესებს (სანიკიძე 2010). მეორე მხრივ, ეროვნულ გრძნობებზე დაფუძნებული შოკის გამოხატულებას დიდწილად გურამ ფანჯიკიძის ამ პერიოდში გამოქვეყნებულ წერილებში ვხვდებით. მაგალითად, 1988 წელს „ლიტერატურულ საქართველოს“ 43-44-ე ნომრებში მან გამოაქვეყნა „ღია წერილი ვიტალი კოროტიჩს“ იმის გამო, რომ ჟურნალმა „ოგონიოკმა“ „ხელთ იგდო“ საქართველოს ლანძღვა-გინებისა და განქიქების ლიდერობა“ (ფანჯიკიძე 1991, 13). იგი აღნიშნავს:

მთელ ქართველ ერს ... აღელვებს ის აგდებული დამოკიდებულება, თქვენ და თქვენისთანები რომ იჩენთ ქართველებისა და საქართველოს მიმართ. თქვენი ჟურნალის და ბევრი სხვა ორგანოს ცალკეული ავტორები სტალინისა და ბერიას ფენომენს ქართველი ერის ბუნებაში, ქართველი კაცის გენში ეძებენ, ამიტომაც ახსენებენ ხშირად სტალინს თავისი ქართული გვართა და ასახელით ... დიახ, მათ სისასტიკეს ქართულ ბუნებას მიაწერენ და ამით უდიდეს შეურაცხყოფას აყენებდნენ ქართველ ერს“ (ფანჯიკიძე 1991, 30).

გურამ ფანჯიკიძის ეს სტატია სავსეა რუსების მხრიდან ქართველი ერის ლანძღვისა და გაქილიკების მაგალითებით, რის გამოც ავტორი აღშფოთებას არ მალავს: „განა ასე წერა შეიძლება? აღარ ვინდობთ აღარც ერს, აღარც ადამიანს! ეს

არის ინტელიგენტობა? ეს არის 'ადამიანის ფაქტორი'?" (ფანჯიკიძე 1991, 43). გარდა ამისა, იგი გულისწყრომას გამოთქვამს მეგრელებისა და სვანების, ასევე იმერლების არაქართველებად გასაღების მცდელობების გამო (ფანჯიკიძე 1991, 46). 1990 წლის 19 სექტემბერს კი, ისევ „ლიტერატურულ საქართველოში“, ფანჯიკიძე მიმართავს „გაზეთ 'ლიტერატურნაია როსიას' რედაქტორს“, სადაც იგი საყვედურობს მას ქართველი ერის შეურაცხყოფის გამო: „სწორედ ახალი წლის წინა დღეებში საოცარი ერთსულოვნებით შეეცადეთ ყოვლად ტენდენციური მასალებით, შეუმოწმებელი და მიკერძოებული ფაქტებით კიდევ ერთხელ მოგეყენებინათ შეურაცხყოფა ქართველი ერისათვის“ (ფანჯიკიძე 1991, 84).

მსგავსი შინაარსის წერილები გურამ ფანჯიკიძეს კიდევ ბევრი აქვს, თუმცა მათ შორის გამოსარჩევია წერილი რომის პაპის, იოანე პავლე მეორის მიმართ და წერილი რუსეთის კათალიკოს პატრიარქის, ალექსი მეორის მიმართ - ეს წერილები საფუძვლად დაედო მწერალთა კავშირის მიმართვებს. ეს წერილები დაიწერა სამოქალაქო ომის დროს, მას შემდეგ, რაც საქართველომ დამოუკიდებლობა გამოაცხადა. გურამ ფანჯიკიძე მოკლედ აღწერს საბჭოთა არმიის ქმედებებს მცირერიცხოვანი ერის წინააღმდეგ, ასევე აღნიშნავს ქართველთა ინტერნაციონალურ ბუნებას და თხოვნით მიმართავს რომის პაპს:

თქვენო უწმინდესობავ!

დიდი იმედი გვაქვს, რომ თქვენ, ქრისტიანული სამყაროს ყველაზე უთვალსაჩინოესი წარმომადგენელი, სათანადოდ შეაფასებთ ამ გაუგონარ დანაშაულს ხალხისა და ღმერთის წინაშე. გვჯერა, მხარში ამოუდგებით მცირერიცხოვან ქართველ ხალხს და მის თავისუფლებას შეავდრებთ მაღალ ღმერთს.

გვფარავდეს მაღალი ღმერთი! (ფანჯიკიძე 1991, 421).

ალექსი მეორეს კი ფანჯიკიძე აღუწერს მთელ იმ ანტი-კამპანიას, რასაც საბჭოთა რუსეთი აწარმოებდა ქართველი ერის წინააღმდეგ და ერთმორწმუნე ერის სახელით სთხოვს, სათანადო შეფასება მისცეს 1991 წლის 11 აპრილს, დილის ხუთ

საათზე, სოფელ დვანში ოსების მიერ შეიარაღებულ შეჭრას, ორი ეკლესიისა და სოფლის კანტორის დაწვას:

იქნებ თქვენ მაინც, ქრისტიანული სამყაროს და ქრისტეს სჯულის უდიდესმა წარმომადგენელმა და მქადაგებელმა, ღმერთისა და სამყაროს წინაშე სწორედ განსაჯოთ საქმის ჭეშმარიტი არსი და მიიღოთ ის ზომები, რასაც საბჭოთა მთავრობისა და საბჭოთა ჯარის გამიზნული მკრეხელური საქციელი იმსახურებს.

გვფარავდეს მაღალი ღმერთი! (ფანჯიკიძე 1991, 423).

### ***3.3. 1999-2016: რწმენაზე დაფუძნებული შოკი***

თუ 80-იან წლებში შოკის მიზეზს სტიმულს მხოლოდ ეროვნული იდენტობა ქმნიდა, დამოუკიდებლობის შემდეგ მთავარი სტიმულის ადგილი ორმა თემამ დაიკავა: სხეულმა და რელიგიამ.

რელიგიური შოკის ორი თვალსაჩინო მაგალითი 1999 წელს მოიძებნება: 1) ის მღელვარება და პროტესტი, რომელიც რელიგიური ხატების საზღვარგარეთ (აშშ-ში) გამოფენაზე გატანის ინიციატივას მოჰყვა და 2) აჟიოტაჟი, როდესაც გაცხადდა რომის პაპის საქართველოში დაგეგმილი ვიზიტი. ეს ორივე შემთხვევა უკვე შესწავლილი და გადმოცემულია წიგნში „მართლმადიდებელი ეკლესიის როლი ქართული ნაციონალური იდენტობის ჩამოყალიბებაში“ (კეკელია და სხვ. 2013). შოკის მომგვრელი გახდა ის სიახლეები, რაც საზღვრების გახსნამ მოიტანა რელიგიის დარგში. განვიხილოთ ეს ორი მაგალითი.

1999 წლის აპრილში გაზეთმა „კვირის პალიტრამ“ გაასაჯაროვა საქართველოს საპატრიარქოს შემფოთება „დიდი რელიგიური მნიშვნელობის მქონე ქართული საეკლესიო ხელოვნების ნაწარმოებთა საზღვარგარეთ სამუზეუმო ექსპონატების სახით გატანასთან დაკავშირებით“, არამხოლოდ რელიგიური და ისტორიული მნიშვნელობის გამო, არამედ იმ მიზეზითაც, რომ ისინი ეკლესიის

საკუთრებას წარმოადგენდა (კვირის პალიტრა 1999, 26 აპრილი-2 მაისი). საინტერესოა, რომ გაზეთის იმავე ნომერში ჩანს არამხოლოდ სასულიერო პირების პოზიცია, არამედ საერო პირებისაც: კერძოდ, ორმა სტუდენტმა ყველა სტუდენტის სახელით განაცხადა:

ეს ხომ საქართველოს ისტორიისა და კულტურის მარცვაა, რაც მიზნად ისახავს ჩვენი ერის წარსულის განადგურებას, რომელიც ხელს აძლევს იმ სახელმწიფოებს, რომლებიც მსოფლიოში ახალი წესრიგის დამყარებას ცდილობენ (სივსივაძე და ჩაჩანიძე 1999).

სწორედ ამ სიტყვებიდან ჩანს შოკური მდგომარეობა, როდესაც სიახლისადმი შეგუება ჭირს. სტუდენტებმა მოუწოდეს მთელ ქართველ მოსახლეობას, რომ მხარი დაუჭირონ მათ აქციას „საქართველოს ეროვნული განძის გადასარჩენად, რომელიც ჩვენმა წინაპრებმა საუკუნეების მანძილზე უცხო ჯურის შემოსევისაგან მე-20 საუკუნემდე შემოუნახეს ქართველ ერს“ (სივსივაძე და ჩაჩანიძე 1999).

დისკუსია საგანძურის სამუზეუმო ექსპონატებად გატანის შესახებ „კვირის პალიტრის“ მომდევნო ნომრებშიც გრძელდება, ყოველთვის ამ გამოფენის საწინააღმდეგო პოზიციით. ერთ-ერთმა სასულიერო პირმა განაცხადა, რომ „ქვეყნიდან ხატების გატანის შემთხვევაში ის მაღლივ გადის, რომელსაც ეს ხატები გამოსცემენ“ (ტარყაშვილი 1999, 3-9 მაისი). მაისში კი თავად პატრიარქმა განუცხადა საქართველოს პრეზიდენტს თავისი პოზიცია ეროვნული საგანძურის გატანის წინააღმდეგ (კვირის პალიტრა 1999, 10-16 მაისი). ილია II კვლავ აფიქსირებს საკუთარ პოზიციას „ნუზავისიმაია გაზეტა“-სთან გასაუბრებისას: „ასეთ მნიშვნელოვან მომენტში (ისტორიისა) საქართველოს არ შეუძლია და არც უნდა თუნდაც დროებით მოიშოროს თავისი საგანძური... საქართველოსათვის ფასდაუდებელმა ხატებმა და სხვა ძვირფასმა საგნებმა არ უნდა დატოვონ ქვეყანა“ (კვირის პალიტრა 1999, 2-8 აგვისტო).

1999 წლის მეორე ნახევარში დისკუსიის საგნად იქცა საქართველოში რომის პაპის დაგეგმილი ვიზიტი შემოდგომაზე. „საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქმა

დელიკატურად მიანიშნა, ვისაც ჯერ არს, კათოლიკური სამწყსოს საჭეთმპყრობლის სტუმრობასთან დაკავშირებით, რომ რომის პაპის ვიზიტი საქართველოში, ერთი რიგითი პოლიტიკოსის ჩამოსვლის ტოლფასი შეიძლება იყოს მხოლოდ და მას არავითარი სამღვდლო პატივი არ მიეგება!“ (დიდებულიძე 1999). გაზეთი „კვირის პალიტრა“ აქცენტს აკეთებს იმ ფაქტზე, რომ რომის პაპის მოწვევა საქართველოს პრეზიდენტის ინიციატივა იყო, რის შემდეგაც პატრიარქი ილია II იძულებული გახდა, მიეზამა მისთვის (ტარყაშვილი 1999, 11-17 ოქტომბერი; გიორგაძე 1999, 8-14 ნოემბერი). რომის პაპის ჩამოსვლის გამო შემფოთების მიზეზს წარმოადგენს მისი „ეკუმენისტური იდეები“ და ერთი რელიგიის ჩამოყალიბების სურვილი, რასაც მართლმადიდებელი ეკლესია „სასტიკად გმობს“ (გიორგაძე 1999, 8-14 ნოემბერი). ამ პოზიციის მატარებლები თავს იმშვიდებენ იმით, რომ რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესია არ იწვევს პაპს რუსეთში - თურმე მას „იმისაც ეშინია, რომ რომის პაპმა არ მოითხოვოს დღეს მართლმადიდებელი (ყოფილი კათოლიკური) ეკლესიების კათოლიკებისათვის გადაცემა“ (ტარყაშვილი 1999, 11-17 ოქტომბერი). სტატიის ავტორი ქართველ საზოგადოებას საპატრიარქოს პრეს-ცენტრის რჩევასაც ატყობინებს: „ვინც თავს მართლმადიდებლებად ვთვლით, არ დავესწროთ კათოლიკურ მესას, ვინაიდან რჯულის კანონი კრძალავს სხვა აღმსარებლობის წარმომადგენლების თავყრილობებზე ლოცვას. ეს ყოველთვის საეკლესიო სასჯელით ისჯებოდა და დღესაც ისჯება“ (ტარყაშვილი 1999, 11-17 ოქტომბერი).

აღნიშნულ თემასთან დაკავშირებით ყოველ კვირას იწერება სტატიები, დაახლოებით ერთი თვის შემდეგ კი გაზეთი შეგვახსენებს, რომ „საპატრიარქოს კატეგორიული მოთხოვნა იყო, რიყეზე არ ჩატარებულიყო კათოლიკური მესა“ და გვიზიარებს „სამღვდელოების გარკვეული ნაწილის“ შიშებს, რომ „მიუხედავად საპატრიარქოს განცხადებისა, ერთობლივ რელიგიურ ღონისძიებებს ადგილი არ ექნებაო, შესაძლებელია ყველაფერი გეგმის მიხედვით არ წარიმართოს და ვთქვათ, რომის პაპი სვეტიცხოვლის საკურთხეველისკენ დაიძრას. ... ისინი აგრეთვე

შიშობენ, რომ რომის პაპი ჩამოდის გარკვეული, წინასწარ შემუშავებული გეგმით, რითაც კათოლიკური ეკლესია შემდგომში გასწევს პროზელიტიზმს - სარწმუნოებრივ გადაბირებას...“ (ტარყაშვილი 1999, 1-7 ნოემბერი). სტატია სრულდება საპატრიარქოს პრესცენტრის თანამშრომლების რჩევით, რომ „არ ‘მოვინათლოთ’ ან არ ‘ვეზიაროთ’ კათოლიკურ მესაზე. რადგან მართლმადიდებელს რჯულის კანონით უცხო აღმსარებლობის წევრებთან ერთობლივი ლოცვა, აღსარება და ზიარება ეკრძალება“ (ტარყაშვილი 1999, 1-7 ნოემბერი).

რომის პაპის ვიზიტის დასრულების შემდეგ, „კვირის პალიტრა“ სიხარულით იტყობინება მსოფლიო პრესის გზავნილს, რომ რომის პაპის მოლოდინი მართლმადიდებელი და კათოლიკური ეკლესიების დაახლოების შესახებ არ გამართლდა, არც ილია II დაესწრო მესას, ვინაიდან იგი ამ ვიზიტს პოლიტიკურ ხასიათს მიაწერდა (მჭედლიშვილი 1999, 15-21 ნოემბერი). ქართველების ის ნაწილი, რომელიც მეტი გახსნილობის მომხრე იყო, კრიტიკის ქვეშ ექცევა და ბრალი ედება არამხოლოდ იმიტომ, რომ რომის პაპის დახვედრით უკმაყოფილო იყო, არამედ იმიტომაც, რომ ეს ნაწილი ისევ ის სახეებს კრებს, „ვინც ადრე ეროვნული განძის უცხოეთში ხანგრძლივ მოგზაურობას, პასპორტში ეროვნების რეკვიზიტის გაუქმებას, რელიგიათა და ეკლესიათა შერწყმასა და ათას სხვა უმსგავსობას ემხრობოდა“ (ჭირაქაძე 1999, 22-28 ნოემბერი). ამ უკანასკნელი სტატიის ავტორი აღმფოთებას ვერ მალავს: „ამ ორი ათასი წლის მანძილზე ეროვნული და სარწმუნოებრივი შეგნება განუყოფლად შეერწყა ერთმანეთს ქართველთა ცნობიერებაში და ახლა მართლმადიდებლობის ერთგულება ჩაგვეთვალა სიბნელედ და ჩამორჩენილობად“ (ჭირაქაძე 1999, 22-28 ნოემბერი).

იმ ფაქტზე, რომ ქართული საზოგადოება ამ შოკიდან ჯერ კიდევ არ გამოსულა და კვლავ ტრანზიციის გზაში იმყოფება, მეტყველებს თუნდაც მსგავსი მაგალითი უახლესი წარსულიდან - ახალი რომის პაპის ვიზიტი 2016 წელს. მართალია, განსხვავება მაინც დიდი იყო იქიდან გამომდინარე, რომ ამჯერად მესა

გაცილებით მშვიდობიანად ჩატარდა და ტელევიზიითაც გაშუქდა, მოსახლეობაში მაინც შეიმჩნეოდა ერთგვარი შიში და მესისგან განრიდების საჭიროება. ამჯერად საპატრიარქო გაცილებით მშვიდად შეხვდა პაპის ვიზიტს, ოფიციალურად გაემიჯნა „ზოგიერთი სასულიერო პირის“ „მკვეთრად უარყოფით განცხადებებს“ და განაცხადა, რომ „საქართველოს საპატრიარქო პატივისცემით მიესალმება სტუმარს და იმედოვნებს, რომ მისი ჩამოსვლა ხელს შეუწყობს მრავალმხრივი ურთიერთობების გაღრმავებას და რეგიონში მშვიდობის განმტკიცებას“. განცხადების ბოლოს კი აღნიშნული იყო, რომ „პაპი მესას კათოლიკეებისათვის ატარებს და ეს არ შეიძლება ჩაითვალოს პროზელიტიზმის გამოვლინებად, როგორც ამას ზოგიერთები მიიჩნევენ“ (საქართველოს საპატრიარქო 2016, 28 სექტემბერი). მიუხედავად ამ ოფიციალური განცხადებისა, 2016 წლის 1 ოქტომბერს „მართლმადიდებელ მშობელთა კავშირმა“ რამდენიმე სასულიერო პირთან ერთად ორგანიზება გაუწია საპროტესტო აქციას რომის პაპის საქართველოში ჩამოსვლის წინააღმდეგ: მას „ანტი-ქრისტე“ უწოდეს, ხოლო ვატიკანს - „აგრესორი“ (news.ge 2016, 30 სექტემბერი).

რელიგიური რწმენის საფუძველზე მომხდარი დაპირისპირების კიდევ ორი თვალსაჩინო შემთხვევა უნდა აღინიშნოს: 1) ე.წ. „ჰელოუინის“ დღესასწაული 2) ღია უკლებას ნახატი „ღვთისმშობელი პისტოლეტით“ 2015 წელს.

2008 წლის 31 ოქტომბერს რელიგიურმა მოძრაობებმა ახალგაზრდების ჯგუფის მიერ ერეკლე II ქუჩაზე მოწყობილი ჰელოუინის დღესასწაული დაარბიეს: დაამტვრიეს აპარატურა და ფიზიკური შეურაცხოვა მიაყენეს მონაწილეებს. სამართალდამცავებმა სასულიერო პირების მხრიდან ძალადობის აღკვეთა ვერ გაბედეს. სახალხო დამცველს პროკურატურისთვის მიუმართავს, „მაგრამ მისი რეკომენდაცია საგამომიებო ორგანოებმა არ გაითვალისწინეს და ინციდენტისთვის არავინ დასჯილა“ (გოგუა 2009). გაზეთი „საპატრიარქოს უწყებანი“ განმარტავს, რომ „ჰელოუინის ნეოწარმართული დღესასწაული, რომელიც თანამედროვე მსოფლიოში სულ უფრო და უფრო პოპულარული ხდება, შეუთავსებელია

ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან“ (კერესელიძე 2008). იგი სატანისტურ დღესასწაულთან ცხადდება, ხოლო მასში ყველა მონაწილე - ბოროტი ძალების ნებისით თუ უნებლიე მსახურად (კერესელიძე 2008).

ერთი წლის შემდეგ, გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა“ წინასწარ ბეჭდავს გაფრთხილებებს „ჰელოუნის“ დღესასწაულის წინააღმდეგ (*საქართველოს რესპუბლიკა* 2009, 27 ოქტომბერი; 28 ოქტომბერი; 29 ოქტომბერი). ჟურნალი „ლიბერალი“ კი მოგვითხრობს, თუ როგორ ჩაიარა ამ დღემ: „წელს ‘ჰელოუინი’ მოკრძალებულად და მხოლოდ დახურულ კლუბებში აღინიშნა“ (გოგუა 2009). სტატიაში გადმოცემულია ის შეშფოთება, რომელსაც ჰელოუინის დღესასწაული იწვევს საზოგადოების ნაწილში:

„ჰელოუნის“ წინააღმდეგ მიმართული კამპანია წელს 26 ოქტომბერს საპატრიარქოს განცხადებით დაიწყო. 31 ოქტომბრის დილას კი სიონის ტაძარში სასულიერო პირებმა კიდევ ერთხელ მოუწოდეს მრევლს, „არ გამხდარიყვნენ უცხოური მოდის ბრმა თაყვანისმცემლები“. საპატრიარქოს განცხადებას მართლმადიდებელ მშობელთა კავშირის (მმკ) აქციები მოჰყვა, მათ „ჰელოუნის“ წინააღმდეგ ბუკლეტები საჯარო სკოლებსა და ქუჩებში დაარიგეს. მმკ-ს და საპატრიარქოს ტექსტები ძალიან ჰგავდა ერთმანეთს. წერდნენ დღესასწაულის კერპთაყვანისმცემლურ და დემონურ წარმომავლობაზე და იმასაც აღნიშნავდნენ, რომ მსოფლიოს ქრისტიანული ეკლესიები „ჰელოუნის“ გმობენ (გოგუა 2009).

სტატიის ავტორი გადმოსცემს, რომ გასული წლის გამოცდილების შემდეგ, ჰელოუნის აღმნიშვნელთა რაოდენობამ იკლო, ხოლო ბარებმა და კლუბებმა სიფრთხილე გამოიჩინეს და თავი შეიკავეს სადღესასწაულო განწყობის შექმნისაგან - ზოგჯერ პირდაპირი ზეწოლის გამოც. მმკ-ს წევრები და სასულიერო პირები „მაკდონალდსშიც“ მისულან და სადღესასწაულო დეკორაციების ჩამოხსნა



უთხოვიათ როგორც მომსახურე პერსონალისთვის, ისე იქ მყოფი ბავშვებისთვის (გოგუა 2009).

დაბოლოს, არ შეიძლება, გამოვტოვოთ ბოლოდროინდელი რელიგიური სკანდალი, რომელიც მოჰყვა ღია უკლებას ნახატს „მარიამი სათამაშო პისტოლეტით“. აღნიშნული ნახატი 2015 წელს გამოიფინა ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტში და მასზე გამოსახული იყო ორსული მარიამ ღვთისმშობელი პისტოლეტით ხელში, თავის მოკვლის პირას. ამგვარმა სიახლემ, რასაკვირველია, საზოგადოებაში „არაერთგვაროვანი დამოკიდებულება“ გააჩინა, საქართველოს პატრიარქმა კი აღშფოთება ვერ დამალა და განაცხადა:

ეს არის შეურაცხყოფა ჩვენი სარწმუნოებისა და საქართველოსი. მე ძალიან მიკვირს, როგორ დაუშვა რექტორმა და პროფესორ-მასწავლებლებმა, როგორ დაუშვეს ასეთი მკრეხელობა. ასეთი შეურაცხყოფა ჯერ არ ყოფილა საქართველოში. საქართველო არის წილხვედრი ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისა და იმედია, რომ გამოსწორდებიან (Netgazeti 2015, 1 ნოემბერი).

მსგავსი სკანდალური შინაარსის მოვლენები განვითარებულ ქვეყნებშიც ხდება. შედარებითი სურათის დასახატად, მაგალითად მოვიყვან დასავლური კულტურის ერთ-ერთ ყველაზე გახმაურებულ შემთხვევას, რომელიც წარმოაჩენს, თუ როგორ შეხვდა მას შოკის მდგომარეობის არმქონე საზოგადოება. 2006 წელს კინოთეატრებში გამოვიდა დენ ბრაუნის წიგნის ამერიკული ეკრანიზაცია „დავინჩის კოდი“. ეს შემთხვევა კარგი მაგალითია, ვინაიდან მასში მოცემულია რელიგიური შოკის საფუძველი, ხოლო ქრისტე - არამხოლოდ საკრალური ფიგურა, არამედ თავად ღმერთი - საქორწინო (სექსუალურ) კავშირშია მარიამ მაგდალინელთან. ფილმს კრიტიკა მოჰყვა კათოლიკური ეკლესიისა და კათოლიკური ორგანიზაციის „Opus Dei“-ს მხრიდან, რომლის სახელიც ფიგურირებს რომანშიც და ფილმშიც. ისინი ფილმის ბოიკოტირებისკენ მოუწოდებდნენ ერს, „Opus Dei“-მ ღია წერილითაც მიმართა „Sony Pictures“-ის

სტუდიას და მოკრძალებით შესთავაზა, რომ ადაპტირებული ფილმისთვის ერთგვარი გამაფრთხილებელი წარწერა დაერთოთ კათოლიკური ეკლესიის პატივისცემის გამო და ფილმი გარკვევით შეეფასებინათ, როგორც ფიქტიური, „სადაც ნებისმიერ მსგავსება სინამდვილესთან წმინდა დამთხვევაა მხოლოდ“ (The Guardian 2006). მიუხედავად იმისა, რომ კომპანია „სონის“ ქცევის განაწესით გათვალისწინებული ჰქონდა სხვადასხვა კულტურული და რელიგიური განსხვავებების პატივისცემა (და, შესაბამისად, კომპანიას შეეძლო ამ პუნქტზე დაყრდნობით რელიგიური ორგანიზაციის რჩევის გათვალისწინება), მან განსხვავებული ინტერპრეტაცია გააკეთა (ფილმი რელიგიის დამამცირებლად არ მიიჩნია) და გამოაცხადა, რომ მსგავს გამაფრთხილებელ შეტყობინებას არ დაურთავდა ფილმს (Sánchez Hurtado 2006). საბოლოო ჯამში, ფილმი აიკრძალა მსოფლიოს რამდენიმე ქვეყანაში, მაგრამ მათ შორის არც ერთი არ იყო დასავლეთ ევროპის ქვეყანა, აშშ (მიუხედავად საპროტესტო გამოსვლებისა), იაპონია ან თუნდაც ცენტრალურ-აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყანა (თუ არ ჩავთვლით ბელარუსს).

აღნიშნულ ფილმს საქართველოშიც ჰქონდა გამოხმაურება და ძირითადად მკაცრი კრიტიკა (ანდრიაძე 2006; ქობულია 2006; ნიჟარაძე 2006; კაკაბაძე 2006; ლომაშვილი 2006). თუმცა, გასაკვირი არ არის, რომ ამ ფილმს სკანდალის სახე მაინცდამაინც არ მიუღია - ის არც ქართველობას ეხებოდა პირდაპირ, არც მართლმადიდებლობას (მასში კათოლიკური სამყაროა ასახული).

### ***3.4. 2004-2012: ახალ იდენტობაზე დაფუძნებული შოკი***

შოკის სხვა კატეგორიების პარალელურად, ქართული საზოგადოება კიდევ ერთ, დროში გაწელილ კულტურულ შოკს განიცდიდა 2004 წლიდან. კერძოდ, ეს შოკი დაკავშირებული იყო ვარდების რევოლუციის შედეგად მოსული ახალი მთავრობის მოღვაწეობასთან. პროფ. ემზარ ჯგერენაიას შეფასებით, მიხეილ

სააკაშვილისა და მისი სამთავრობო გუნდის მიერ შემოტანილი ცვლილება, მართლაც, რევოლუციური იყო ქართული კულტურისთვის:

მიხეილ სააკაშვილმა და მისმა მთავრობამ ქართულ კულტურაში ისეთივე ცვლილება მოახდინეს, როგორც თავის დროზე მარტინ ლუთერმა გერმანიაში და, შემდგომ, მთელს ევროპაში. საქმე ეხება საუკუნეებით ჩამოყალიბებულ მენტალიტეტს და ქართველის თვითგაგებას, თუ როგორ ესმის ქართველს საკუთარი თავი. ქართველს საკუთარი თავი ამ მთავრობის მოსვლამდე ესმოდა, როგორც არაფორმალური ურთიერთობების კულტურა, სადაც კანონს არ ჰქონდა ძალიან დიდი მნიშვნელობა. ჩვენი კულტურა იყო პიროვნული ურთიერთობების, ნაცნობობის კულტურა ... ამ კულტურაში მან შემოიტანა ფორმალური ურთიერთობები, და ის ადამიანური ურთიერთობები, რასაც ყოველდღიურ ურთიერთობაში ვაწყდებოდით და რომლებიც ძირითადად ემყარებოდა გაგებას: „რა მოხდა, თუ ვიღაცამ რაღაც დაარღვია? ქართველები ვართ და ა.შ.“ - ამას მიაყენა ძალიან მძიმე დარტყმა. ამის ნიადაგზე წარმოიშვა მთელი მითები, რომლებიც ეფუძნება იმას, რომ მიშა სააკაშვილი დაუპირისპირდა მთელ ქართულ მენტალიტეტს, მთელ ქართულ კულტურას და ის არაეროვნულია (ინტერვიუ ემზარ ჯგერენაიასთან, 28 ნოემბერი 2016).

ბრძოლის პირველი ფრონტი განხორციელდა კრიმინალთან გამოცხადებული ბრძოლით, მის მიმართ ე.წ. „ნულოვანი ტოლერანტობით“, რაც ეწინააღმდეგებოდა მანამდე ქართულ საზოგადოებაში დამკვიდრებულ „ჩალიჩის“ ნორმას. შესაბამისად, შოკისმომგვრელ მოვლენებად იქცა რიგი რეფორმები, რომლებიც მაშინ გატარდა: მაგალითად, ეროვნული გამოცდები, რომელთა წესებითაც თითქოს ბავშვებს მშობლების ჩაშვებასა და თვალთვალს ასწავლიდნენ, ასევე, მაღაზიებში სალარო აპარატების შეტანა და გადასახადების ამოღების

სისტემატიზაცია. ერთადერთი, რასაც საზოგადოება პოზიტიურად შეხვდა - ისიც მოგვიანებით, - ეს იყო პოლიციის რეფორმა. ემზარ ჯგერენაიას შეფასებით, მიუხედავად იმისა, რომ ეროვნული გამოცდებიც პოზიტიურად შეფასდა მოგვიანებით, მან ანტი-ეროვნული ხასიათი მაინც შეინარჩუნა სწორედ იმის გამო, რომ ჩაწყობა და ჩალიჩი შეუძლებელი გახდა (ინტერვიუ ემზარ ჯგერენაიასთან, 28 ნოემბერი 2016).

ბრძოლის მეორე ფრონტი სააკაშვილმა გახსნა ძველ ელიტასთან, საბჭოთა ინტელიგენციასთან, როდესაც გამოკვეთილად თქვა სიტყვა „ჩარეცხილები“. ამით მან მიანიშნა, რომ საბჭოთა გამოცდილების მქონე ადამიანები და ის სოციალური ჯგუფები, რომლებიც საბჭოთა კავშირს იდეოლოგიურად უზრუნველყოფდნენ, მეორეხარისხოვანია, ხოლო აქცენტი ახალგაზრდებზე უნდა გაკეთებულიყო. შესაბამისად, სააკაშვილმა აიბუნტა საბჭოთა ინტელიგენცია, რომელიც მარგინალურ ჯგუფად აქცია - ვინაიდან მათ არ შეეძლოთ პოზიციონირება საზოგადოებაში. ემზარ ჯგერენაიას ანალიზით, მთავრობის ცვლილება 2012 წელს სწორედ ამ მოვლენებმა გააადვილა:

2012 წლის არჩევნები წარმოადგენდა საერთო სახალხო აჯანყებას ამ რეფორმების წინააღმდეგ, სადაც გაიმარჯვა, პრინციპში, საბჭოთა ხალხმა. მოლოდინიც, შესაბამისად, იყო ის, რომ რეჟიმი შესუსტდებოდა და ჩალიჩის, პიროვნული ურთიერთობების, ჩაწყობის, გაგების ქურდული კონცეფციის ძველი დრო გაცოცხლდებოდა (ინტერვიუ ემზარ ჯგერენაიასთან, 28 ნოემბერი 2016).

თუმცა, სააკაშვილის მთავრობის დროს განხორციელებული ზოგი რეფორმა გაუქმებას ვეღარ ექვემდებარება:

ხელისუფლება იძულებულია, კვლავ იმ თამაშის წესებით ითამაშოს, რაც სააკაშვილმა შემოიტანა: ანუ მას არ შეუძლია, თქვას უარი კანონის უზენაესობაზე, ხელს ვერ აიღებს ბრძოლაზე

კანონიერ ქურდებთან და კრიმინალთან, განათლების სისტემაშიც კვლავ ეროვნული გამოცდებია, ასევე, პოლიციაშიც ისეთივე წესებია, როგორც იყო. ... მაგრამ ეს პოზიტიური ამბავია იმ შემთხვევაში, თუკი საზოგადოება ბოლოს და ბოლოს მივა თანხმობამდე, რომ რეფორმებს, მოდერნიზაციას და ევროპეიზაციას ალტერნატივა არ აქვს (ინტერვიუ ემზარ ჯგერენაიასთან, 28 ნოემბერი 2016).

### ***3.5. 2002-2017: სხეულებრივი შოკი***

შოკური შემთხვევების ანალიზის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კატეგორიას წარმოადგენს სხეულთან და სექსუალურ ურთიერთობებთან დაკავშირებული სიახლეები. თუკი საბჭოთა კავშირში „სექსი არ არსებობდა“, დამოუკიდებელ საქართველოში მცხოვრებმა ადამიანებმა დაიწყეს მისი აღმოჩენა, ხოლო სხეული, როგორც სიახლე, შოკური მდგომარეობის სტიმულად იქცა.

ახალგაზრდებთან ჩატარებულმა ფოკუსურმა ჯგუფებმა გამოავლინა ერთგვარი განსხვავება მე-9 კლასელებისა და 25-35 წლის ახალგაზრდების გამოცდილებებს შორის სხეულებრივი შოკის სკოლაში გამოცდილების შესახებ. მე-9 კლასის მოსწავლეებმა აღიარეს, რომ ანატომიის გაკვეთილებზე მასწავლებელი საუბრობდა ყველა თემაზე, რაც ადამიანის სხეულსა და ფიზიოლოგიურ თავისებურებებს ეხება, ზოგჯერ ვიდეოებსაც კი აყურებინებდნენ სკოლაში. ასევე, მათ დაადასტურეს აქტიური ჩართულობა კითხვების დასმით. სკოლაში სხეულზე ლაპარაკის მნიშვნელობაზე მიუთითა იმ ფაქტმა, რომ მოსწავლეების ძირითადმა ნაწილმა პირველად სწორედ ანატომიის გაკვეთილებიდან გაიგო რიგი საკითხების შესახებ, რაც ადამიანის სხეულსა და სქესთა შორის ურთიერთობას ეხება.

განსხვავებული მდგომარეობა აღწერეს 25-35 წლის ახალგაზრდებმა, როდესაც მათ ვთხოვე, გაეხსენებინათ ანატომიის გაკვეთილები სკოლაში (კერძოდ, ადამიანის რეპროდუქციული ფუნქციის შესახებ). როგორც აღმოჩნდა, ასეთი გაკვეთილები მათ არ ჩატარებიათ, ვინაიდან ვერ გაიხსენეს. ზოგმა აღნიშნა, რომ განგებ ხდებოდა გადახტომა და ამ თემის გამოტოვება, ზოგი კი დაიბნა - ნეტავ მე ხომ არ გავაცდინე ის გაკვეთილი. ერთმა გოგონამ აღნიშნა, რომ გაკვეთილი მხოლოდ წასაკითხად მისცეს, თუმცა არ ჩატარებიათ, ერთი ბიჭის გადმოცემით კი მთლიანად საგნის იგნორირებას ჰქონდა ადგილი.

თუმცა ეს მონაცემები გვავარაუდებინებს, რომ დღესდღეობით სამეცნიერო წრეებში მაინც მოიხსნა სხეულის ტაბუ, სხეულის თემაზე ღიად საუბარი მაინც უხერხულობას იწვევს. ამას მოწმობს მე-9 კლასელი გოგონების დამოკიდებულებაც ისეთი ტანისამოსისადმი, რომელიც სხეულს აჩენს: მაგალითად, შორტები ან მოკლექვედაბოლო, მოკლე მაისურები და დეკოლტე. მათ არაფერი აქვთ საწინააღმდეგო ასეთი ჩაცმულობისა, თუკი „უხდება“ ადამიანს და არც გამორიცხავენ მომავალში ასეთ ჩაცმულობას, ასევე, იცვამენ გარკვეულ სიტუაციებში - მაგალითად, ზღვაზე, მაგრამ ისინი მაინცდამაინც არ ეტანებიან ასეთ ტანსაცმელს იმის გამო, რომ ცოტა ასაკოვანი ხალხი მათ შენიშვნებს აძლევს. ერთმა გოგონამ გაბეზრებით მოყვა, თუ როგორ აპირებდა ბებიამისი მისი დახეული ჯინსის გაკერვას მიუხედავად იმისა, რომ სულ პატარა ნახევი იყო ჯინსზე.

25-35 წლის კატეგორიაშიც იშვიათად იცვამენ გოგონები მოკლეებს და დეკოლტეებს, რადგან დისკომფორტი ექმნებათ მათზე მოშტერებული მზერების გამო. ბიჭებს არ დაუფიქსირებიათ განსაკუთრებული განწყობილებები „გამომწვევად“ ჩაცმული გოგონების მიმართ, თუმცა ერთ-ერთმა აღნიშნა, რომ ეტყობათ, ვის აცვია „თავისუფლად“ და „ბუნებრივად“ და ვის - გამომწვევად. ზოგადად, გოგონების მხრიდან ამგვარ ჩაცმულობას ბიჭები სითამამესთან აკავშირებენ საზოგადოებრივი კლიშეების გამო, თუმცა არ ფიქრობენ, რომ ამით

გოგონა უფრო „ადვილად ხელმისაწვდომია“. მეტიც, ერთი ბიჭი, რიჩარდ სენეტი რომ ისურვებდა, იმგვარ დამოკიდებულებას ავლენს: „სიმპათიით ვუყურებ ხოლმე მათ, ვისაც ასე ‘ვულგარულად’ აცვია, იმიტომ, რომ ეგ არის სითამამე! და რაღაც თვალსაზრისით, გამოწვევაა და თამაშია. ... ვულგარულად მასკარადებზე იცვამენ ხოლმე და ადამიანი, რომელიც ქუჩაში გამოდის, როგორც მასკარადზე, ჩემში სიმპათიას და პატივისცემას იწვევს.“ თუმცა ეს იყო გამონაკლისი შემთხვევა და მისი განზოგადება არ შეიძლება.

სხეულებრივი შოკის კატეგორიაში, პირველ რიგში, შეიძლება გამოვარჩიოთ მხატვრული ლიტერატურა, რომელიც 2000-იან წლებში მთავარ საშუალებას წარმოადგენდა სხეულთან და სექსუალურ ურთიერთობებთან დაკავშირებული შინაარსის გასასაჯაროებლად. პირველად, ეს მოხდა 2001 წელს, როდესაც დაიბეჭდა ლაშა ბუღაძის მოთხრობა „პირველი რუსი“. ამ მოთხრობამ მწვავე დისკუსია გამოიწვია საქართველოში, ვინაიდან ის შეეხო ქართული ტრანზიტორული საზოგადოების ყველა სენსიტიურ წერტილს: სექსუალურ ურთიერთობას, რელიგიასა და ეროვნებას. თამარ მეფე, რომელიც ქართველთა წარმოდგინაში საკრალურ გმირს წარმოადგენს, უცბათ ყოველდღიურ ყოფით ცხოვრებაში გვევლინება და „ისვრება“ - ის საქართველოს ეკლესიის მიერ წმინდანად არის შერაცხული, მაგრამ მოთხრობაში მისი ადამიანურ ასპექტში წარმოჩენა ანგრევს მის საკრალურ ხატს და, შესაბამისად, მტკივნეული ხდება საზოგადოებისთვის. მოთხრობა ეხება თამარ მეფის პირველ საქორწინო ღამეს, რომელიც არასახარბიელო აღმოჩნდება. მართალია, მთავარი შოკისმომგვრელი სტიმული სექსუალური შინაარსისაა, მაგრამ იგი ასევე მოიცავს ეროვნულ-რელიგიურ გრძნობებსაც, რომელთა გამიჯვნაც დღესდღეობით რთულ საქმეს წარმოადგენს. ერთის მხრივ, თამარ მეფე რელიგიური ფიგურაა, რომლის დესაკრალიზაციასაც აქვს ადგილი, ხოლო მეორე მხრივ - ის საქართველოს ეროვნული გმირია, მისი ღირსების ერთ-ერთი სავიზიტო ბარათი, რომლის ბრწყინვალეობასაც თითქოს ჩრდილი ადგება ამ მოთხრობით.

მართალია, ხშირად არ იქმნება საქართველოში მსგავსი მაპროფანირებელი ნაშრომები, თუმცა რამდენჯერაც შეიქმნა, იმდენჯერ გახმაურდა. კერძოდ, ეს შემთხვევები იყო: ზაზა ბურჭულაძის „წერილი დედას“ (2002), პაატა შამუგიას „ანტი-ტყაოსანი“ (2009) და ერეკლე დეისაძის „საიდუმლო სირობა“ (2010). ეს სამივე ავტორი იყენებს ადამიანის სხეულისა და გენიტალიების სახელებს, რაც უჩვეულოა ყოველდღიურ ცხოვრებაში - განსაკუთრებით, საჯარო სივრცეში. ამდენად, მხოლოდ ესეც საკმარისი იქნებოდა შოკის მოსაგვრელად, თუმცა ავტორები ამ სიტყვებს კონვენციის საწინააღმდეგო კონტექსტებშიც იყენებენ: მაგალითად, დედისთვის მიწერილ წერილში, ანდა ზნეობრიობის იმგვარ იდეალურ მოდელებთან მიმართებაში, როგორებიც არიან „ვეფხისტყაოსნის“ (ქართული ეროვნული ღირსების სავიზიტო ბარათი კულტურის დარგში!) საყვარელი პერსონაჟები. აღნიშნული ნაწერების შინაარსი იმდენად მკრეხელური და სკანდალური აღმოჩნდა, რომ მსგავსი ნაშრომების წერა პოპულარობის მოპოვების მარტივ გზადაც კი მიიჩნეოდა.

მართლაც, ხშირად ეს ნაშრომები პოპულარული სწორედ იმ აღმფოთების ტალღის გამო ხდებოდა, რომელიც მათ გამოიწვიეს განსაკუთრებით რელიგიურ წრეებში. მაგალითად, ავიღოთ დეისაძის „საიდუმლო სირობა“, რომელიც ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობამ დაბეჭდა. წიგნის პრეზენტაცია რამდენიმე ინსტიტუტში შედგა, თუმცა სკანდალი მოჰყვა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მისი პრეზენტაცია ისედაც სკანდალურ ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტში გაკეთდა. გაზეთში „საქართველოს რესპუბლიკა“ დაიბეჭდა თეა მოსიას სტატია „გაიცანით, ეს ერეკლე დეისაძეა: ‘საიდუმლო სირობა’ აპოკალიფსი ლიტერატურაში“ (მოსია 2010). ამ სტატიიდან კარგად ჩანს ამ წიგნის სკანდალურობა, ერთი მხრივ, თვითონ დეისაძის მონათხრობიდან: „ნათესავეები, მეზობლები, ახლობლები ჩემს ნაწერს რომ წაიკითხავდნენ, დედაჩემს ეუბნებოდნენ, - მიხედე ბავშვს, რაღაც ჭირს, ეტყობა, პრობლემები აქვსო. მე კიდევ ძალიან მომწონდა პორნოლიტერატურა და მინდოდა, ამ ჟანრში მეც მეცადა ბედი“, მეორე მხრივ კი თავად სტატიის



ავტორისგან, რომელიც გადმოგვცემს, რომ ამ წიგნმა სულაკაურის გამომცემლობას დიდი მოგება მოუტანა, ხოლო „საზოგადოება აალაპარაკა, ცხარე დებატების, კამათის საგანი გახდა... რედაქციაში ზარები არ წყდება, განსაკუთრებით ძველი თაობა ბობოქრობს: ‘ეს რა ნაგავია, ეს რა ლიტერატურაა...’“ (მოსია 2010). სტატიაში დეისაძე დახასიათებულა, როგორც ნიჭიერი ახალგაზრდა, თუმცა „ფსიქოლოგიური გადახრით“:

მაინც გაუგებარი რჩება, თუკი არსებული სამყაროს მიმართ პროტესტი გაუჩნდა, ამის გამოსახატავად მაინცდამაინც რატომ არის აუცილებელი, იყოს ბინძური აპოლოგეტი, სააშკარაოზე მამათმავლების გრძნობები გამოიტანოს, საკუთარ დედაზე „უდგებოდეს“, თავგაჩეხილი მეტყვევ ვნებებს აღუძრავდეს და მასთან „ჟიმაობა“ უნდოდეს?! ... ეს მართლაც ფსიქოლოგიური გადახრაა (მოსია 2010).

სტატიაში აღნიშნულია, რომ დეისაძის დამცველებს შორის ლაშა ბუღაძეა, რომელმაც თავად იწვინა კრიტიკის ქარცეცხლი თამარ მეფის პირველი ღამის დეტალური აღწერის გამო, ხოლო ავტორს აღაშფოთებს ის ფაქტი, რომ სწორედ ლაშა ბუღაძე მოძღვრავს საზოგადოებას თავისუფლების შესახებ. შემდეგი ამონარიდი ასახავს ტრანზიტორული შოკის ყველაზე მნიშვნელოვან ასპექტებს:

თუკი თავისუფლება ისაა, წერო და აკეთო ის, რაც მოგესურვება..., რატომ მიკრძალავ ვუყურო ჯვარზეგაცმულ ქრისტეს, რატომ მიფურთხებ ჩემს წმინდანს, რატომ ცდილობ წამართვა რწმენა და ღვთისმშობელი დაგმო იმის გამო, რომ ქრისტე შვა?! ერეკლე დასცინის და ლაფში სვრის სიყვარულს, მეგობრობას, სიმწინდეებს, ქირქილებს რწმენის სიმყარეზე. და აწუხებს და ახრჩობს ყოველივე, რაც მას ტრადიციებთან და წარსულთან აკავშირებს. ... ახალგაზრდა ავტორი დაუფარავად აშიშვლებს ჩვენი საზოგადოების ტაბუდადებულ თემებს და საკუთარი პოზიციის

ხაზგასასმელად სოციალურ, პოლიტიკურ და რელიგიურ სატირას მიმართავს. ამ სამმაგი სატირის, დაუფარავი ამბოხისა და არაპოლიტიკორექტულობის მიზანია, მკითხველს კრიტიკული თვალით დაანახოს არსებული ესთეტიკური და მორალური შეხედულებები (მოსია 2010).

მიუხედავად იმისა, რომ ძირითადი გამოხმაურება აღშფოთებითი სახის იყო, საჯარო სივრცეში, მართლაც, დეისადის ნაწარმოებს ჰყავდა დამცველებიც - არამარტო ლაშა ბუღაძის, ბაკურ სულაკაურისა და ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის სახით (რომელმაც განმარტა, რომ ცენზურის დაწესება 21-ე საუკუნეში აღარ ეკადრება უნივერსიტეტს), არამედ ისეთი საჯარო პირებიც, როგორც არის, მაგალითად, ჟურნალისტი ზვიად ქორიძე. ზვიად ქორიძე წიგნის აკრძალვის წინააღმდეგ გამოდის, ვინაიდან ეს ხელოვნების და, შესაბამისად, გემოვნების საკითხია, ხოლო წიგნის წაკითხვის აკრძალვა „ტოტალიტარული საზოგადოებისთვის არის დამახასიათებელი. სამწუხაროდ, ჩვენი საზოგადოება ჯერ ისევ ტოტალიტარიზმში იმყოფება: მას მიაჩნია, რომ იმას, რაც არ მოსწონს, არსებობის უფლება არ აქვს“ (ქორიძე 2010).

თუმცა, რა გასაკვირია სხეულებრივი შოკი მხატვრულ ლიტერატურაში, როდესაც იგი სამეცნიერო ტექსტებზეც ვრცელდება. ერთ-ერთი ასეთი ტექსტი იყო ემზარ ჯგერენაიას სტატია „ქართული სუფრის სოციოფილოსოფია და ზოგიერთი სხვა რამ“, რომელიც ჯერ 2000 წელს, შემდეგ კი მეორედ, 2004 წელს დაიბეჭდა. მისი შინაარსი ორმაგად შოკისმომგვრელი იყო, ვინაიდან ეხებოდა როგორც ეროვნებას (*ქართულ სუფრას*), ისე სექსუალობას და, მკითხველთა შეფასებით, სწორედ სექსუალობის კუთხით წარმოადგენდა დარტყმას ეროვნულ ღირსებაზე. „ქეიფი ანუ გეიფი“ (ჯგერენაია 2004) იქცა ამ შოკის გამომხატველ სიტყვებად.

იმ ფაქტზე, რომ ქართულ საზოგადოებას უჭირს სხეულთან დაკავშირებული სიახლეების მიღება ზოგადად და დამკვიდრებული ხედვების შეცვლა, მეტყველებს მისი დამოკიდებულება სწორედ ჰომოსექსუალობისადმი.

2014 წელს მსოფლიო ღირებულებათა კვლევამ აჩვენა, რომ საქართველოს მოსახლეობის დაახლოებით 86%-ის აზრით, ჰომოსექსუალობას არავითარი გამართლება არ გააჩნია და მათი მეზობლად ყოლაც კი არასასურველია (World Values Survey 2014). ამის გამოხატულებად შეიძლება მივიჩნიოთ 17 მაისის, ჰომოფობიასთან ბრძოლის საერთაშორისო დღის წარუმატებლობა საქართველოში. 2013 წლის 17 მაისს საზოგადოების ლიბერალურმა ნაწილმა მშვიდობიანი აქცია მოაწყო სექსუალური უმცირესობების მხარდასაჭერად, რასაც შედეგად მოჰყვა მათი ძალადობრივი დარბევა სასულიერო პირებისა და მართლმადიდებელი მრევლის მხრიდან. ძალადობის დაგმობის ნაცვლად, საპატრიარქომ 17 მაისი ოჯახის სიწმინდის დღედ გამოაცხადა (საქართველოს საპატრიარქო 2016, 27 სექტემბერი).

სხეულთან დაკავშირებული შოკის სტიმულთა შორის კიდევ ერთი ძალიან მნიშვნელოვანი ფაქტი გვევლინება: 2012 წელს გავრცელებული ციხის კადრები, რომლებმაც, წინასაარჩევნოდ, ყველაზე ძლიერი შთაბეჭდილება მოახდინა საზოგადოებაზე. კადრებში ნაჩვენებია იყო ძალადობის სცენები, სადაც პატიმრებს - მამაკაცებს - თითქოს ცოცხის ტარებით აუპატიურებენ. მოგვიანებით, არჩევნების ჩავლის შემდეგ, ღიად გამჟღავნდა, რომ ეს კადრები დადგმულ სცენებს წარმოადგენდა.

ემზარ ჯგერენაიას შეფასებით, „ეს არის რაციონალური მსჯელობისა და რაციონალური აზროვნების ნაკლებობა ჩვენს საზოგადოებაში, როდესაც მითს ადვილად იჯერებ იმის გამო, რომ ეს მითი შენთვის არის მისაღები“ (ინტერვიუ ემზარ ჯგერენაიასთან, 28 ნოემბერი 2016). პოლიტოლოგი გია ნოდია შემდეგნაირად განმარტავს ცოცხებთან დაკავშირებულ სკანდალს:

ეს იყო დადგმული პიარ-აქცია, მაგრამ ის იმიტომ აღმოჩნდა წარმატებული, რომ ჩაჯდა რაღაც მზა ყალიბში. ერთი მხრივ იყო დისკურსი, რომ „ნაციონალური მოძრაობა“ სისხლისმსმელი ავტორიტარული ძალა იყო, რომელიც ხალხს ცუდად ექცეოდა,

მეორე მხრივ კი იყო აზრი, რომ ისინი ეროვნულობას უპირისპირდებიან. ეროვნულობა კი რაღაც ანალურ წარმოდგენებში იყო. არაცნობიერად დაუკავშირდა ეს აქცია სექსუალობის საკითხს, რომ მოძალადე მთავრობა ხალხს აუპატიურებს. ეს ჩაჯდა იმ წარმოდგენაში, რომ „ნაციონალური მოძრაობა“ არის უცხო მთავრობა, რომელიც ნამდვილ ქართულ ღირებულებებს არ იზიარებს (ინტერვიუ გია ნოდისთან, 19 ნოემბერი 2016).

სხეულსა და სექსუალურ ურთიერთობებზე ტაბუს არსებობას ავლენს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი შემთხვევა, რომელიც განსაკუთრებულია იმიტომ, რომ განათლების დარგს ეხება. ეს არის საგანი „მე და საზოგადოება“, რომლის სკოლებში დანერგვაც ვერ მოხერხდა. აღნიშნული საგნისთვის 2015-2016 სასწავლო წელი საპილოტე უნდა ყოფილიყო და, როგორც განათლების მინისტრის მოადგილე ლია გიგაური იტყობინებოდა, იგი ჯერ მე-3 და მე-4 კლესებში დაიწყებოდა, თუმცა მომავალში მე-10 კლასის ჩათვლით უნდა გაგრძელებულიყო. შესაბამისად, თემები მრავალფეროვანი და ასაკის შესაფერისი იქნებოდა, ოღონდ იმ მიზნით, რომ ხელი შეეწყოს ბავშვის პიროვნული განვითარებისთვის, იდენტობის ჩამოყალიბებისთვის და, ასევე, ევროპული ორიენტაციისთვის. ლია გიგაური საგნის კონკრეტულ მიზნებს ჩამოთვლის:

შინაარსი ისეა დალაგებული, რომ მოსწავლეს განუვითაროს თვითნაალიზის უნარი. განსაზღვროს საკუთარი სოციალური როლი და იდენტობა ოჯახთან მიმართებაში, საზოგადოებასთან მიმართებაში, სკოლაში, მიკროსოციუმში, სამეგობროში. გაიაზროს, როგორ შეიძლება განივითაროს საკუთარი ნიჭი. რატომ უნდა ჰქონდეს ღირსების გრძნობა, რა პასუხისმგებლობები აკისრია, როგორ უნდა მიხედოს საკუთარ თავს, რომ ის იყოს სრულფასოვანი წევრი - აქ იგულისხმება ჰიგიენის საკითხებიდან

დაწყებული, მეტყველების თემები (კალანდია 2015, 10 თებერვალი).

თუმცა, სექტემბრის დასაწყისში ოფიციალურად ცხადდება, რომ ამ საგნის სწავლება გადაიდო გაჭიანურებული „განხილვის პროცესის“ გამო (წივწივაძე 2015, 8 სექტემბერი). მართლაც, დისკუსია გაცხარდა მას შემდეგ, რაც სმე-მ დააფიქსირა საკუთარი პოზიცია. საპატრიარქოს განათლების ცენტრმა მოითხოვა საზოგადოების ჩართვა აღნიშნული საგნის განხილვაში და განაცხადა, რომ საგანი „მე და საზოგადოება“ ერთი შეხედვით უწყინარია, სინამდვილეში კი იგი „დიდი საშიშროების შემცველია“ და „წინააღმდეგება როგორც ქრისტიანულ პრინციპებს, ასევე ზოგად ადამიანურ პრინციპებს“. პირველი პრობლემა, რომელსაც საპატრიარქოს ცენტრი აღნიშნავს, არის საგნის განწყობილება „ოჯახისა და ოჯახური ღირებულებების წინააღმდეგ“:

შეიძლება თუ არა მოსწავლეს ავალეზდნენ, რომ ოჯახის კონფლიქტთან ან ოჯახის რაიმე სხვა ნაკლოვანებასთან დაკავშირებით თავისი ფანტაზიითაც მოიგონოს ამბები. რათა შემდგომ მისი კლასში ინსცენირება მოაზდინონ. ეს ხომ მშობლებისადმი პატივისცემას დააკარგვინებს მოზარდს და საერთოდაც უარყოფითად განაწყობს უფროსების მიმართ (ლიბერალი 2015, 21 ოქტომბერი).

მეორე პრობლემაა „გენდერის თეორიის გავლენა“ და ტრადიციულობასთან დაპირისპირება, რომელსაც აღნიშნული საგანი იზიარებს:

ოჯახურ ტრადიციას, მშობლების და საზოგადოებაში არსებულ შეხედულებებს ბავშვებზე ერთგვარი ძალადობის ინსტრუმენტად მიიჩნევს, რაც თავისუფალი საზოგადოების განვითარების დამაბრკოლებლად წარმოჩინდება[.] ამ თეორიის გამზიარებლები მიიჩნევენ, რომ უნდა მოხდეს სტერეოტიპების ანუ ოჯახში და საზოგადოებაში არსებული ტრადიციული შეხედულებების

დანგრევა და ცხოვრების ჯანსაღი წესის დანერგვა. ... ამავე სახელმძღვანელო[ე]ში განმარტებულია მათ შორის უსაფრთხო სექსი (ლიბერალი 2015, 21 ოქტომბერი).

სწორედ სექსი და სექსუალური ქცევა წარმოადგენს შემდეგ პრობლემას. არამხოლოდ ჰომოსექსუალური კავშირების ნორმად მიღების გამოა კრიტიკა გამოთქმული, არამედ ქორწინებამდე კავშირებისაც:

მასწავლებელმა უნდა შეძლოს ბავშვს ჩაუნერგოს, რომ ქორწინებამდე კავშირიც და ერთსქესიანთა კავშირი ნორმალურ ოჯახს წარმოადგენს. თუ საგნის სტანდარტში ბავშვი ვალდებულია ითამაშოს ოჯახის წევრებისა და მეზობლების როლები, პედაგოგთა სახელმძღვანელოში მითითებულია, რომ მათ ლესბო[სე]ლის და მემკვიდრეობის როლებიც უნდა შეასრულონ და როლური თამაში მოსწავლის შეფასების შკალაში შედის (ლიბერალი 2015, 21 ოქტომბერი).

ორი დღის შემდეგ, ისევ „ლიბერალში“ გამოქვეყნებული სტატიიდან ირკვევა, თუ რამხელა კამათი და ბრძოლა მოჰყოლია ამ საგანს. მეტიც, საგნის დანერგვის წინააღმდეგ სმე-ს გარდა გამოსულა არაერთი საჯარო პირი, ზოგიერთი ზეწოლითა და მუქართაც გამოირჩეოდა. მას შემდეგ, რაც განათლების სამინისტროსა და სმე-ს შორის დახურულ კარს მიღმა გადაინაცვლა დისკუსიამ, აგვისტოში პოლიტიკოსთა ნაწილმა - მათ შორის, ყოფილმა დეპუტატმა და საკრებულოს წევრმა სოსო მანჯავიძემ - წერილობით მიმართა პრემიერ მინისტრს, ისინი აღნიშნავენ, რომ „საგნის დაშვების შემთხვევაში სკოლებში სწავლების წინააღმდეგ მთელი რიგი ღონისძიებების გამართვით იმუქრებიან, კერძოდ, საჯარო სკოლებში შეიქმნება მშობელთა საგანგებო კომიტეტები, რომლებიც ადგილებზე ეცდებიან საგნის სწავლების ბლოკირებას“ (ზაკაშვილი 2015, 23 ოქტომბერი). ამის შემდეგ, სექტემბერში, ლევან ვასაძემ გამოთქვა თავისი აზრი ტელეკომპანია „მეგასტროს“ ეთერში და „ახალ საგანს... 'კატასტროფული' უწოდა“ (ზაკაშვილი 2015, 23

ოქტომბერი). თუმცა, არც მეორე მხარე დარჩენილა უმოქმედოდ და „Manifესტ.ge“-ზე დაიწყო საგნის მომხრეთა ხელმოწერების შეგროვება (ზაკაშვილი 2015, 23 ოქტომბერი). საბოლოო ჯამში, საგანი „მე და საზოგადოება“ ვერ დაინერგა ეროვნულ სასწავლო გეგმაში.

### **3.6. შოკთან გამკლავების სტრატეგიები**

შოკური ვითარების არსებობას ნათელჰყოფს იმ სამი ტექნიკის გამოყენებაც, რომლებსაც პუსკა აღწერს, როგორც შოკთან გამკლავების მეთოდებს: ესენია დისტანცირების, გართობისა და ნორმალიზაციის ტექნიკები (Pusca 2007, 345). ქვემოთ განვიხილავ მათ ქართულ რეალობასთან მიმართებაში.

#### **1) დისტანცირება**

საქართველოში დისტანცირება შოკთან გამკლავების პირველი მეთოდი იყო მას შემდეგ, რაც 90-იანი წლების დასაწყისის კრიზისული ქარიშხალი ცოტა ჩაცხრა. დაკარგული იდენტობის აღდგენის მიზნით, ქართულმა საზოგადოებამ დაიწყო საქართველოს „ძველი დიდების“ გახსენება, შუა საუკუნეების მეფეებისა და სმე-ს თაყვანისცემა, რომელმაც ერს სიცოცხლე შეუნარჩუნა დღემდე და რომლის წყალობითაც გაუძლო ერმა ათასგვარი მტრის შემოსევას (კეკელია და სხვ. 2013, 72-78). პოპულარული პრესა სავსე იყო ამ დისკურსით, თუმცა ერთ-ერთი პასაჟი განსაკუთრებით ნიშანდობლივია: „ახლა ხალხი ფიზიკურადაც დაპატარავდა და ზნეობაზე, სულიერზე ხომ ლაპარაკი ზედმეტია. სექსის ასე გაუფასურება, უზნეობის გავრცელება, გამეფება - გაცილებით დიდი გაჭირვებაა, ვიდრე შიმშილი, ... ძველ დროში ღმერთის შიში ჰქონდა ხალხს“ (ხაბეიშვილი 1999, 7-13 ივნისი).

ნოსტალგია წარსული „ძველი დიდების“ მიმართ კვლავ ნათლადგამოხატულია სმე-ში. იგი წარმოდგენილია, როგორც მოდერნულობასთან დაპირისპირებული იდეალი, ხოლო ყველაფერი, რაც სიახლეს წარმოადგენს

ქართული საზოგადოებისთვის, შოკისმომგვრელ სტიმულს წარმოადგენს. 2011 წელს თბილისში გამოკითხული ერთ-ერთი სასულიერო პირი დანაწევრებით აღნიშნავს, რომ „სამწუხაროდ, დღევანდელი ადამიანი მორგებულია ევროპულ სტილს და ივიწყებს ენას, სარწმუნოებას, ტრადიციებს“ (კეკელია და სხვ. 72). თანამედროვე მუსიკაც კი მიუღებელია სმე-ში, რის გამოხატულებასაც პატრიარქი ილია მეორის მიერ 2010 წლის 12 დეკემბერს წარმოთქმული სიტყვები წარმოადგენს: „ადრე ადამიანს მუსიკა აკეთილშობილებდა, ახლა კი - სპობს. არსებობს მუსიკა და არსებობს ანტიმუსიკა“ (კეკელია და სხვ. 73).

მიუხედავად ყველაფრისა, სმე-ს ნოსტალგიის ყველაზე თვალშისაცემი გამოხატულებას წარმოადგენს სასულიერო პირთა მნიშვნელოვანი ნაწილის სურვილი, რომ საქართველოში მონარქია აღდგეს. ისინი ფიქრობენ, რომ საკრალური და სეკულარი სფეროების გაერთიანების შემდეგ, მეფე იქნება რელიგიური თანასწორობის თანამედროვე სეკულარული სტანდარტის დამღვევის გარანტია (კეკელია და სხვ. 72-78).

დისტანცირების ტექნიკის უარყოფითი შედეგები - ქსენოფობია და ექსტრემისტული ნაციონალიზმი - მყარად ფესვგამდგარია სმე-ში (კეკელია და სხვ. 78-96) და, როგორც ჩანს, მთელ მოსახლეობაშიც. 2014 წლის მსოფლიო ღირებულებათა კვლევის მიხედვით, ქსენოფობია ყველაზე მეტად მიმართულია ჰომოსექსუალების მიმართ: დაახლოებით 86% ფიქრობს, რომ ჰომოსექსუალობას გამართლება საერთოდ არ აქვს და არ ისურვებდა, მსგავსი მეზობელი ჰყოლოდა. გარდა ამისა, 36.4% (დაახლოებით ყოველი მესამე ადამიანი) განსხვავებული რელიგიის წარმომადგენელს არ ისურვებდა მეზობლად, 32.1%-მა განსხვავებული რასის წარმომადგენლები დაასახელა არასასურველ მეზობლებად, 32.8%-მა კი - იმიგრანტები და უცხოელი მუშაკები. ზოგადად, 83.4% ეთანხმება დებულებას, რომ „როდესაც სამუშაო ადგილები არასაკმარისია, საქართველოს მოქალაქეებს იმიგრანტებთან შედარებით უპირატესობა უნდა მიენიჭოთ“ (World Values Survey 2014).



## 2) გართობა

ტელევიზია ყოველდღიურ საინფორმაციო წყაროს წარმოადგენს საქართველოს მოსახლეობის 88.6%-სთვის (World Values Survey. 2014). შესაბამისად, იგი გავლენის უდიდეს ძალაუფლებას ფლობს და, როგორც ბურდიე ამბობს, შეუძლია, ისეთი ნეგატიური გრძნობები წარმოშვას, როგორცაა რასიზმი, შოვინიზმი და ქსენოფობია (Bourdieu 2001, 248). მაგრამ ტელევიზია, როგორც გართობის წყარო (და არა - მხოლოდ ინფორმაციისა) არანაკლები მნიშვნელობისაა საქართველოში, განსაკუთრებით სერიალები და სატელევიზიო შოუები, რომლებიც მაყურებელს საშუალებას აძლევს, სხვების ცხოვრებას მიადევნოს თვალყური - მნიშვნელობა არ აქვს იმას, ეს სხვები გამოგონილი პერსონაჟები იქნებიან თუ ნამდვილი. შოუების ყურება და სხვების ცხოვრებით ცხოვრება არსებითი მოთხოვნილება ხდება განსაკუთრებით ისეთ საზოგადოებაში, რომელიც არამხოლოდ შოკური მდგომარეობით გამოირჩევა, არამედ სიღარიბითაც - როდესაც ადამიანებს თავიანთი ცხოვრება არ აქვთ, საკუთარი თავის იდენტიფიკაციას ახდენენ რომელიმე პერსონაჟთან, განიხილავენ მის ცხოვრებას მეზობლებთან (სატელევიზიო სერიალების შემთხვევაში), ანდა თვალყურს ადევნებენ ნამდვილი ადამიანის ნამდვილ ცხოვრებას და განსჯიან კიდევ მას (სატელევიზიო შოუებისა და ნაბეჭდი ჟურნალების შემთხვევაში). მსოფლიო ბანკის უკანასკნელ ანგარიშში საქართველო ერთ-ერთ მოწინავე ადგილს იკავებს იმ ქვეყნებს შორის, სადაც უთანასწორობა და სიღარიბე იზრდება (The World Bank 2016). პოლიტიკურ მეცნიერებათა ექსპერტი თორნიკე შარაშენიძე განმარტავს:

მოსახლეობის დიდი ნაწილი არის ღარიბი და სიღარიბის პირობებში თავს ირთობს იმით, რომ უსმენს ჭორებს, უყურებს ტელევიზორს და უყურებს შოუს. როცა ადამიანი მშვიდია, შოუს მაინც უყურებს. პურს თუ ვერ აძლევ მოსახლეობას, სანახაობას მაინც აძლევ. სანახაობაზე კეთდება აქცენტი მაქსიმალურად. ... ამ პროცესში მოსახლეობა რეალურად კიდევ უფრო ღარიბდება,

რადგან ავიწყდება ის, რომ ხელი უნდა გაანძრიოს და იმუშავოს, სამსახური იშოვოს. ერთგვარ მოჯადოებულ წრეში ვართ. ის, რომ სიღარიბის პრობლემას საშველი არ ადგას, ბევრი რამის ბრალია, მათ შორის იმისაც, რომ მოსახლეობა, სამწუხაროდ, მიება თოქ-შოუებს და მათი ცხოვრებით ცხოვრობს. ყველაზე გაყიდვადი ჟურნალი „სარკე“ იმიტომ არის, რომ იქ ვკითხულობთ სხვაზე ჭორებს. ხალხი სხვისი ცხოვრებით ცხოვრობს და თავისი არაფერი გააჩნია - იქ პოლიტიკური ჭორები აქვს, აქ ინტიმური (ინტერვიუ თორნიკე შარაშენიძესთან, 7 დეკემბერი 2016).

გართობის კიდევ ერთი ფორმა, რომელიც არანაკლები მნიშვნელობისაა (თუ უფრო მეტ არა), ინტერნეტში მოიძებნება. ისეთი სოციალური ქსელები, როგორცაა, მაგალითად, „ფეისბუქი“, მეტად პოპულარული გახდა საქართველოში და პირისპირ ინტერაქციაში გატარებული დროის რაოდენობა შეამცირა. სულ უფრო ხშირად გვხვდება შემთხვევები, როდესაც ახალგაზრდა ადამიანები ერთად სხედან საჯარო სივრცეში (მაგალითად, კაფეში ერთ მაგიდასთან) და თავიანთ მობილურ ტელეფონებს ჩასცქერიან. მსგავსი რამ შეიძლება შევამჩნიოთ ყველგან, იქნება ეს კაფეში, სოფლის სკამზე თუ საჯარო ლექციაზე. ფრიდრიხ ებერტის ფონდის მიერ ჩატარებული ახალგაზრდობის უახლესი კვლევა აჩვენებს, რომ 14-29 წლის ახალგაზრდების 88%-ს ხელი მიუწვდება ინტერნეტზე, დღეში დაახლოებით 3.7 საათს უთმობს მას და 86% სწორედ სოციალური ქსელებისთვის იყენებს მას (Friedrich Ebert Stiftung 2017).

### 3) ნორმალიზაცია

ქართული საზოგადოება შეთანხმებულია „ნორმალურობის“ განსაზღვრებაზე საკუთარი ტრანზიციის მიზნებიდან გამომდინარე: ნორმალურად მიიჩნევა სრულიად განვითარებული, დასავლური ყაიდის დემოკრატიულ სახელმწიფოდ ქცევა, ხოლო ტექნოლოგიების გამოყენება და ევროპელების მსგავსად ქცევა აღიარებულია, როგორც ნორმალური. მართლაც, რაოდენობრივი

კვლევები ცხადყოფს, რომ მოსახლეობის უმრავლესობა ღიად უჭერს მხარს ქვეყნის გაწევრიანებას ევროკავშირსა და ჩრდილოატლანტიკური ხელშეკრულების ორგანიზაციაში - განსაკუთრებით ახალგაზრდები 18-დან 35 წლამდე (Caucasus Barometer. 2015; and NDI: Public attitudes in Georgia, August 2015).

მართალია, ყოველდღიურ ცხოვრებაში ადამიანები, ჩვეულებრივ, არ ამჟღავნებენ უარყოფით დამოკიდებულებას ევროპისა და მოდერნულობისადმი, მოდერნული ღირებულებები საზოგადოებას გაშინაგანებული მაინც არ აქვს - რაც ტრანზიციის მტკივნეულობაზე მიანიშნებს. მეტიც, საკმაოდ დიდ აცდენასაც კი აქვს ადგილი - ზოგჯერ ექსპლიციტურად (მაგალითად, ნოსტალგიის ხმამაღლა გამოხატვით), ზოგჯერ კი იმპლიციტურად და სწორედ აქ იწყებს მოქმედებას ნორმალიზაციის მეთოდი. ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითები რომ ავიღოთ, 2014 წლის მსოფლიო ღირებულებათა კვლევა აჩვენებს, რომ მანძილი სხვადასხვა ქცევისადმი ქართველთა დამოკიდებულებებსა და გერმანელი ან ესპანელი მოქალაქეების დამოკიდებულებებს შორის თვალშისაცემია განსაკუთრებით ჰომოსექსუალობის, აბორტის, ქორწინებამდე სექსის, განქორწინებისა და თვითმკვლელობის მიმართ:

- მაშინ, როდესაც ქართველთა 86.1%-სთვის ჰომოსექსუალობას გამართლება არ გააჩნია, ამ აზრს იზიარებს გერმანელთა 17.8% და ესპანელთა 7.7%.
- აბორტი არასოდესაა გამართლებული ქართველთა 68.1%-ის, გერმანელთა 22.5%-ისა და ესპანელთა 17.7%-ის აზრით.
- ქორწინებამდე სექსი არასოდესაა გამართლებული ქართველთა 55.6%-ის, გერმანელთა 8%-ისა და ესპანელთა 6.1%-ის აზრით.
- ქართველთა 31.9% (კავკასუს ბარომეტრის თანახმად კი 33%) არასოდეს ამართლებს განქორწინებას, როდესაც გერმანელთა 7.9% და ესპანელთა 4.7% ფიქრობს ასე.

- თვითმკვლელობა არასოდესაა გამართლებული ქართველთა 89.3%-ისთვის, გერმანელთა 40.9%-ისა და ესპანელთა 49.3%-სთვის.

ნორმალიზაციის მეთოდის მეორე ფორმა, ცვლილების ნებსითი მიუღებლობა, ისევე როგორც მისგან გამოწვეული გაორებული იდენტობა, ყველაზე თვალსაჩინოდ სმე-ში გვხვდება (თუმცა, მის გავლენას თუ გავითვალისწინებთ, საზოგადოებაშიც). ერთი მხრივ, სასულიერო პირები ტექნოლოგიურ განვითარებას, ინფორმაციის მოჭარბებასა და მეცნიერების განვითარებას აფასებენ, როგორც საფრთხის შემცველს და აპოკალიფსთან მიმახლოვებულ გზად, მეორე მხრივ, ისინი მათი ყველაზე გულითად მომხმარებლებს შორის გვხვდებიან: მათაც აქვთ მობილური ტელეფონები, თანამედროვე მანქანები, უყურებენ ტელევიზიას, იყენებენ ინტერნეტს. ისინი თავს იმართლებენ იმით, რომ ამ ყველაფერს შეიძლება მოჰყვეს როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი შედეგები, გააჩნია ვინ როგორ გამოიყენებს მათ: „თუ დღეს ტექნოლოგია გამოიყენება გლობალური კონტროლისთვის, გარყვნილებისთვის, ზომბირებისთვის ეს უკვე არა ტექნიკის და ტექნოლოგიის, არამედ ადამიანის ბრალია“ - ამბობს ერთ-ერთი მათგანი (კეკელია და სხვ. 2013, 295).

### ***3.7. გამჭვირვალობა და დესტრუქციული თემი***

გიგა ლორთქიფანიძის სიტყვები, რომ „ყველაზე საშინელი სიტყვა ქართველისთვის ... არის სიტყვა ‘მოჩვენებითობა’“ (ახალგაზრდა კომუნისტი 1988), მიანიშნებს იმაზე, რომ ქართულ საზოგადოებაში უკვე წლებია, პიროვნულობის გამჭვირვალე გაგება არსებობს. „მოჩვენებითობა“ ხომ ნიღაბს, გარკვეულ თამაშს ნიშნავს, რასაც გამჭვირვალე საზოგადოება არ სწყალობს.

მართლაც, ზედაპირული დაკვირვებაც გვაგარაუდებინებს, რომ ქართულ საზოგადოებაშიც არსებობს გამჭვირვალობა: პიროვნულობის ცნებას გარკვეული წონა აქვს, სოციალური კონტროლი საჯარო სივრცის მემვეობით მოიცავს

პრივატულ სივრცესაც, ხოლო პლურალისტურ გარემოში ცხოვრების უნარი სათუთაა, რამდენადაც კონკრეტულ თემებში მისაღებ ადამიანთა რიცხვი შეზღუდულია (თუმცა, შესაძლოა, არ შემცირებულა) და გამორიცხავს ყოველგვარ სიახლეს. თუმცა, ზედაპირულ დაკვირვებაზე ვერ გავჩერდებით, რადგან საკითხი ყურადღებით შესწავლას მოითხოვს.

პრივატული სფეროს შეჭრა საჯარო სფეროში ნიშნავს, რომ ინდივიდთა პირადი ხასიათები საჯარო განსჯის საგანი ხდება, მაშინაც კი, როდესაც ინდივიდები საჯარო სივრცეში იმყოფებიან (სამსახურში, ინსტიტუტში, ა.შ.). პრივატულის ამგვარი დომინაცია არამხოლოდ ასუსტებს საჯარო სფეროს ფუნქციონირებას, არამედ აიძულებს ინდივიდებს, საკუთარ თავებში ჩაიკეტონ, „იზოლირდნენ“, რამდენადაც ისინი ცდილობენ, ფრთხილად იყვნენ და მოერგონ იმ ჩარჩოებს, რომლებიც განსაზღვრავს, თუ რა არის „ნორმალური“. ნიშანდობლივია, რომ 2014 წლის მსოფლიო ღირებულებათა კვლევის თანახმად, ქართული მოსახლეობის 78.8%-სთვის მნიშვნელოვანია „ყოველთვის სწორად მოქცევა, ისეთი საქციელისგან თავის შეკავება, რაზეც ხალხი იტყვის, რომ არასწორია“ (World Values Survey. 2014).

სოციალური კონტროლი რომ გამჭვირვალე სახისაცაა, ეს „ფეისბუქის“ მომხმარებლებზე დაკვირვებიდანაც იკვეთება. „ფეისბუქი“ ამკვიდრებს „გამოფენისა“ და „პოზიტიურობის“ კულტურას, განსაკუთრებით ახალგაზრდებს შორის, რომლებიც სოციალურ ქსელებს იყენებენ საკუთარი თავის წარმოსაჩენად, „რეკლამირებისთვის“, სურათების, „სელფებისა“ და საკუთარი გრძნობების შესახებ სტატუსების მეშვეობით. მათ მიერ წარმოდგენილი ფოტოები აუცილებლად პოზიტიური უნდა იყოს: ასახული უნდა იყოს, მაგალითად, მომღიმარი სახეები, სილამაზე ანდა, უბრალოდ, სახალისო უნდა იყოს. „ნორმალური“ არ იქნება პოზიტიური განწყობის რაიმენაირად გაფუჭება. ნეგატიური სტატუსები, მართლია, ზოგჯერ მაინც გვხვდება, მაგრამ არ „იყიდება“ - მათ ნაკლები გამოხმაურება აქვს, რაც ბუნებრივიცაა, ვინაიდან უხერხული იქნებოდა

ნეგატიური სტატუსებისა და ფოტოების მოწონება („დალაიქება“). გარდა ამისა, გამჭვირვალობის იძულება კარგად ჩანს იმ ფაქტიდან, რომ ადამიანები საკუთარი ნებით „პოსტავენ“ და „ჩეკინდებიან“ სოციალურ ქსელში. ეს მათ თითქოს მოთხოვნილებად უყალიბდებათ, ვინაიდან გრძნობენ, რომ თუ დროდადრო არ გამოჩნდებიან „ფეისბუქზე“ - და ამით საკუთარ არსებობას არ შეახსენებენ საზოგადოებას - პრაქტიკულად, არც იარსებებენ, ვინაიდან ყურადღების ცენტრს მიღმა იქნებიან არავიზუალურ სამყაროში.

როგორც სენეტი და ჰანი ამტკიცებენ, გამჭვირვალე საზოგადოებას ახასიათებს უმოქმედობა და უნდობლობა. საქართველოში კი ორივე ეს თვისება მკვეთრად გამოხატულია. ადამიანები ვერბალურად აცხადებენ, რომ ზრუნავენ და გული შესტკივით რიგ საკითხებზე, თუმცა როდესაც საქმე მოქმედებაზე მიდგება - ისინი არ მოქმედებენ. ფოკუსური ჯგუფების ახალგაზრდა რესპონდენტების ნაწილს გული შესტკივა, მაგალითად, ძალადობის შემთხვევებზე ქუჩაში ან სამეზობლოში, თუმცა ჩარევას ან ვერ ბედავენ: რამდენიმე ბიჭმა აღნიშნა, რომ ეშინოდათ, თვითონაც არ გამხდარიყვნენ ძალადობის მსხვერპლები. მხოლოდ ერთი 14 წლის გოგო მოყვა ჩარევის წარმატებული შემთხვევა, როდესაც მან უცხოელი, ყვითელი რასის წარმომადგენელი ბიჭი დაიცვა ქართველი ბიჭების აგდებისგან მიწისქვეშა გადასასვლელში. 25-35 წლის კატეგორიიდან ორმა გოგომ გვიამბო, თუ როგორ ჩაერივნენ და დაუდგენ მხარში ქალს, რომელიც ქმრის ძალადობის მსხვერპლი იყო, თუმცა ამდენი მცდელობისა და შეფარვის მიუხედავად, ის ქალი ბოლოს მაინც ქმართან დაბრუნდა. ამგვარი წარუმატებელი მცდელობების გამო, გოგონებმა გადაწყვიტეს, რომ აღარ ჩაერიონ ძალადობის აღსაკვეთად. გარდა ამისა, ერთ-ერთმა რესპონდენტმა ბიჭმა (25-35 წლის კატეგორიიდან) ის აზრიც გააჟღერა, რომ ცოლ-ქმარს შორის ჩარევა არ შეიძლება, რადგან ეს მხოლოდ მათი საქმეა და ყოველი მცდელობა ფუჭია. ისინი ამ არჩარევას სხვადასხვა მიზეზებით ამართლებენ.

სიტყვისა და საქმის აცდენილობის სხვა მაგალითებს გვაწვდის მსოფლიო ღირებულებათა კვლევა (2014):

- მოსახლეობის 97.1% რელიგიურად მიიჩნევს თავს, თუმცა მხოლოდ 21.8% ესწრება რელიგიურ რიტუალებს კვირაში ერთხელ მაინც;
- მოსახლეობის 80.2% ამბობს, რომ გარემოზე ზრუნვა მნიშვნელოვანია მათთვის, თუმცა მხოლოდ 6.6%-ს აქვს მონაწილეობა მიღებული გარემოს დაცვით აქციაში ბოლო ორი წლის განმავლობაში.

ზოგადად, არსებობს მყარი მზაობაც უმოქმედობისთვის: დაახლოებით 80% აცხადებს, რომ არასოდეს მიიღებს მონაწილეობას საპროტესტო აქციაში, გაფიცვასა ან ბოიკოტში. 60.6% მშვიდობიან დემონსტრაციებშიც კი არასდროს მიიღებდა მონაწილეობას, ხოლო 71.2% აცხადებს, რომ არასოდეს მოაწერს ხელს პეტიციას. გარდა ამისა, ნებისმიერი ნებაყოფლობითი ორგანიზაციის წევრობის დონე მერყეობს 0.2%-სა და 1.9%-ს შორის (პასიური წევრობის ჩათვლით), თუ არ ჩავთვლით რელიგიური ორგანიზაციის წევრობას, რომელიც 21%-ს აღწევს (World Values Survey. 2014).

რაც შეეხება უნდობლობას, არც ის გამოირჩევა მაღალი ხარისხით საქართველოში (Caucasus Barometer 2015; World Values Survey. 2014). რელიგიური ინსტიტუტისადმი 80%-იანი ნდობის გარდა, ნდობის ყველაზე მაღალი მაჩვენებლებით სარგებლობს ჯარი, რომელსაც ენდობა ან სრულიად ენდობა 74%, პოლიცია, რომელსაც ენდობა ან სრულიად ენდობა 45%, და უმაღლეს სასწავლებლებში ჩასარიცხი სახელმწიფო გამოცდები, რომლის სახელმწიფო კომიტეტსაც ენდობა ან სრულიად ენდობა 45%. დანარჩენი ინსტიტუტების შეფასებაში აღსანიშნავია, რომ ნეიტრალური პოზიცია დომინირებს (35-54%-მდე), ნდობის დადასტურება კი შედარებით დაბალია: სახალხო დამცველს ენდობა ან სრულიად ენდობა 26%, ამდენივე - ადგილობრივ თვითმმართველობებს, მედიას ენდობა ჯამში 22%, სასამართლო სისტემას - 24%, პოლიტიკურ პარტიებს - 8%, პარლამენტს - 16%, აღმასრულებელ ხელისუფლებას - 21%, პრეზიდენტს - 33%,

არასამთავრობო ორგანიზაციებსაც კი მხოლოდ 23%-ის ნდობა აქვთ (Caucasus Barometer 2015).

გამჭვირვალების ერთ-ერთ შედეგს წარმოადგენს საჯარო სფეროს ფუნქციონირების დაკარგვა, საერთო ინტერესის არქონა, რაზედაც მიანიშნა ექსპერტმა გია ნოდიაშვილმა:

პრობლემა არის ის, რომ ხალხში უნდა იყოს რაღაც საერთო დამაკავშირებელი, რომელიც უფრო ძლიერი იქნება, ვიდრე ის, რაც განასხვავებს მათ. ასეთი საერთო არის ხოლმე უფრო რაღაც გარე საფრთხე. საქართველოში რუსეთის საფრთხე ბევრის მიერ მაინც აღიქმება, როგორც ხელოვნური და ნაციონალების მოგონილი. თითქოს მიზამ მოიგონა ეს საფრთხე თავისი მტრების ჩასაწიხლად და ამიტომ ის მოჩვენებითია, რეალური საფრთხე კი არ გვაქვს (ამიტომ, შეგვიძლია ერთმანეთს დავერიოთ). არ ვიცი, რა უნდა მოხდეს - უცხოპლანეტელები უნდა შემოგვესიონ ალბათ, რომ შევკავშირდეთ. რაღაც ისეთი უნდა მოხდეს, რაც საზოგადოებაში კონსოლიდაციის მოთხოვნილებას გააძლიერებს. რამდენიც არ უნდა ვილაპარაკოთ საფრთხეებზე და პრობლემებზე, საზოგადოება, როგორც ჩანს, მოეშვა. რაღაცეები ცუდი კი ხდება, მაგრამ ფუნდამენტურად არაფერი გვემუქრება. სადაც მეტი კეთილდღეობაა, მაგალითად ევროპაში, პატარა პრობლემებს უფრო ინტენსიურად აღიქვამენ, ხოლო იქ, სადაც ბევრი პრობლემაა, როგორც ჩვენთან, ამ პრობლემების აღქმა დაქვეითებულია (ინტერვიუ გია ნოდიაშვილთან, 19 ნოემბერი 2016).

პრივატული სივრცის დომინანცია და სოციალური კონტროლის ინტენსიური არსებობა საჯარო სივრცეში ფოკუსური ჯგუფური ინტერვიუებითაც გამოვლინდა. ერთის მხრივ, რესპონდენტები აღიარებენ საზოგადოების შემზოჭველ ნორმებს. მაგალითად, ერთ-ერთმა 14 წლის გოგონამ აღნიშნა, რომ საზოგადოება ბევრი



მიმართულებით ზღუდავს ადამიანს: არსებობს რელიგიური, ეთნიკური და სექსუალური შეზღუდვები. მეორე მხრივ, აღსანიშნავია ნარცისისტული ფიქრი საკუთარი თავის შესახებ: პატარა რესპონდენტების სრულმა უმრავლესობამ (2 ბიჭის გარდა) დაადასტურა, რომ ძალიან ხშირად ან ყოველ წუთს ფიქრობს იმაზე, თუ ვინ და როგორი არის იგი „სინამდვილეში“ და თუ რას გრძნობს. მხოლოდ ორმა ბიჭმა (სხვადასხვა ჯგუფებიდან) თქვა, რომ ამაზე საერთოდ არ ფიქრობს. თუმცა, ამ ასაკობრივ კატეგორიაში მსგავსი ფიქრები თვითიდენტიფიკაციის პერიოდითაც რომ ავხსნათ, ნარცისული ტენდენციები მაინც გამოვლინდა, ვინაიდან ზრდასრულმა ასაკობრივმა კატეგორიამაც აღიარა ამგვარი ფიქრების ქონა: ერთ-ერთმა ბიჭმა თქვა, რომ „პახმელიაზე“ ფიქრობს ხოლმე იმაზე, თუ როგორი არის ის „სინამდვილეში“. ცალკეული გამონაკლისების გარდა, ისინი სხვების პიროვნულ დახასიათებაზე უფრო ფიქრობენ, ვიდრე საკუთარი თავებისაზე. ერთმა გოგომ აღნიშნა, რომ უფრო კონფლიქტის დროს უჩნდება ხოლმე მსგავსი ფიქრები.

აგრეთვე, კითხვაზე, თუ რომელი უფრო უწყობს ხელს თბილ და მყარ ურთიერთობებს - ადამიანებს შორის გულლიობა თუ გარკვეული წესების დაცვა, - ორივე ასაკობრივი კატეგორიის უმეტესობამ პირდაპირობას და გულლიობას მიანიჭა უპირატესობა - რაც, სენეტის აზრით, იმედგაცრუების და სოციალური წრეების შემცირების (ადამიანების მზარდი გარიყვის) საწინდარია.

როგორც მოზარდები, ისე ახალგაზრდები, ვერბალურად მზადყოფნას გამოთქვამენ განსხვავებული სოციალური წრის, რელიგიის, ეთნოსის ან შეხედულებების მქონე ადამიანთან მეგობრობისთვის. ერთადერთი შეზღუდვა გამოითქვა 25-35 ჯგუფის კატეგორიაში, სადაც რამდენიმე რესპონდენტმა ვერ წარმოიდგინა განსხვავებული კულტურის მქონე ადამიანთან ოჯახის შექმნა. ასეთ რესპონდენტებს შორის იყვნენ როგორც ბიჭები, ისე გოგონები. მათ მიზეზად დაასახელეს ენობრივი ბარიერი და მკვეთრი კულტურული განსხვავებები.

მოსახლეობაში არსებული შემწყნარებლობის დონის შესახებ სმე-ს დამოკიდებულებიდანაც შეიძლება მსჯელობა: მართალია, სასულიერო პირების წრე არ წარმოადგენს მთლიანად ალებულ ქართულ საზოგადოებას, მაგრამ თუკი გავითვალისწინებთ ეკლესიის უპრეცედენტოდ მნიშვნელოვან გავლენას მოსახლეობაზე და, ასევე, იმ ნდობას, რომლითაც ეკლესია სარგებლობს საქართველოში, 2010-2012 წლებში ჩატარებული კვლევის „მართლმადიდებელი ეკლესიის როლი ქართული ნაციონალური იდენტობის ჩამოყალიბებაში“ (კეკელია და სხვ. 2013) მონაცემები გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის ცივილურობის შესახებ საქართველოში. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ ტრანზიციის პოზიტიური კურსი თვალსაჩინოა ახალგაზრდა (18-29 წლის) ჯგუფების ოდნავ შერბილებულ ქსენოფობიურ დამოკიდებულებებში (World Values Survey 2014).

### **3.8. ნარცისიზმი**

ვინაიდან კვლევის ერთ-ერთ ამოცანას წარმოადგენდა იმის ნახვა, არის თუ არა საჯარო სივრცე გამჭვირვალე, ე.ი. უზურპირებული პრივატული სივრცისგან, კიდევ ერთი საკითხი უნდა დაგვედგინა: რამდენად არის ნარცისიზმის პრინციპი სოციალურ ურთიერთობებში. ამის შესახებ ინფორმაციას გვაწვდის ნაწილობრივ ფოკუსური ჯგუფები, ნაწილობრივ - დასაქმების ვებ-გვერდები.

ნარცისიზმის პრინციპი, პირველ რიგში, მტრობს თამაშის კრეატიულ ძალებს. როგორც მსოფლიო ღირებულებათა კვლევა აჩვენებს, 2014 წელს ქართული მოსახლეობის მხოლოდ 9%-მა დაასახელა „წარმოსახვის უნარი“ (ოთხ არჩევანს შორის), როგორც ბავშვებში გასავითარებელი მნიშვნელოვანი თვისება, მაშინ, როდესაც „მორჩილება“ 19%-მა აირჩია (World Values Survey 2014). ცალკეული გამონაკლისების გარდა, თამაშის სურვილი - ან, თუნდაც, სინანული გართობის წარსულში გამოცდილი ფორმების მიმართ - დიდად არ აღინიშნებოდა არც ფოკუსური ჯგუფების რესპონდენტებს შორის. მათ აღნიშნეს, რომ გართობის

ფორმები ასაკთან ერთად იცვლება: ადრე მეტი თამაში იყო, დღეს კი მეტი ურთიერთობაა, საუბარი და სმა. ერთ-ერთმა ბიჭმა კმაყოფილება გამოთქვა მისი დღევანდელი გართობის ფორმების მიმართ და ისიც კი თქვა, რომ თამაში ამ ასაკში არარელევანტურია - მას ხუმრობით „საბჭოთა გადმონაშთიც“ უწოდა. ერთმა ბიჭმა პრობლემად ის დაასახელა, რომ არც ერთ ბავშვობის მეგობართან ურთიერთობა აღარ აქვს, მეორემ კი - გასართობი ინფრასტრუქტურის ნაკლებობა. ერთმა გოგომ აღნიშნა, რომ მის თანატოლებს არ აქვთ ისეთი თამაშის სურვილი, როგორც მას აქვს, ამიტომ ბავშვებს და კატებს ეთამაშება ხოლმე.

მეორე რიგში, ნარცისიზმის არსებობა სოციალურ სივრცეში გულისხმობს აქცენტის გაკეთებას ადამიანის უნარებზე და არა განხორციელებულ ქმედებებზე. შესაბამისად, იმგვარი სოციალური სივრცე, სადაც ადამიანი ფასდება მის მიმართ არსებული ხედვებით - კერძოდ, მისი უნარებისა და პიროვნული თვისებების ხედვით, შეიძლება დავახასიათოთ, როგორც ნარცისისტული. 25-35 წლის რესპონდენტებს ვკითხეთ, მათი გამოცდილებით, თუ რას აქცევენ დამსაქმებლები ყურადღებას კადრების შერჩევას. მათ აღნიშნეს, რომ ხშირად ასაკობრივი შეზღუდვები აქვთ, ითხოვენ ახალგაზრდებს, მაგრამ ასევე ითხოვენ 5-5 წლიან სამუშაო გამოცდილებას, რაც პარადოქსულია. ასევე აღინიშნა, რომ ძალიან დიდი მნიშვნელობას აქვს ნაცნობობას და პროტექციას, გაკითხვას სანდო წრეებში, თუ როგორი ადამიანია ესა თუ ის პოტენციური კადრი და ნახვას, თუ რამდენად იმსახურებს იგი რეკომენდაციას.

დასაქმების ოფიციალური ვებ-გვერდების ანალიზიც დაახლოებით მსგავს სურათს იძლევა. თვალშისაცემი ფაქტი ისაა, რომ, მართლაც, ცალკეული გამონაკლისების გარდა, ვაკანსიებში მოთხოვნებს შორის დასახელებულია პიროვნული თვისებები და უნარები, ხშირად, ცალკე კატეგორიებადაც კი არის გამოყოფილი „პიროვნული თვისებები“ ან „პიროვნული უნარ-ჩვევები“<sup>4</sup>

<sup>4</sup> <<http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179696>>, <<http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179687>>, <<http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179930>>, <<http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179921>>, <<http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179941>>, <<http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179942>>.

(დაახლოებით 50% შემთხვევებში). მეორე მხრივ, პიროვნული თვისებები და უნარ-ჩვევები იშვიათად არის წარმოდგენილი, როგორც ერთადერთი კრიტერიუმი სამსახურეობრივი პოზიციის დასაკავებლად. ხშირად, მათ თან ახლავს გარკვეული ცოდნის მოთხოვნაც, მაგალითად, ინგლისურის და/ან რუსულის ცოდნა, კომპიუტერული საოფისე პროგრამების (MS Office) ცოდნა და, რაც მთავარია, მსგავს დარგში მუშაობის გარკვეული გამოცდილება (მინიმუმ ერთწლიანი, თუმცა ხშირად - მეტიც). 100-დან 52 შემთხვევაში გამოცდილება აუცილებელ მოთხოვნას წარმოადგენს, 20 შემთხვევაში გამოცდილება „სასურველია“ ან უპირატესობად ითვლება, 1 შემთხვევაში აღნიშნულია, რომ გამოცდილება არ არის აუცილებელი,<sup>5</sup> ხოლო დანარჩენ 27 შემთხვევაში გამოცდილება საერთოდ არ არის ნახსენები კრიტერიუმებს შორის.

პიროვნულ თვისებებს შორის ყველაზე მოთხოვნადია კომუნიკაბელურობა (100-დან 65 შემთხვევაში, ანუ 65% ეძებს კომუნიკაბელურ კადრებს), პასუხისმგებლობის გრძნობა (56%) და ორგანიზებულობა ან დისციპლინიზებულობა (55%). ასევე, მოთხოვნად კრიტერიუმებს შორის ხშირად ფიქსირდება გუნდური მუშაობის უნარი (36%), დროის ეფექტურად მართვის უნარი (33%), სტრესულ გარემოში მუშაობის უნარი (23%), მოლაპარაკების უნარი

---

<http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179969>, <http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179967>,  
<http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179986>, <http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=180000>,  
<http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=178328>, <http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=178515>,  
<http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=178859>, <http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=178840>,  
<http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179052>, <http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179107>,  
<http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179404>, <http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179563>,  
<http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179598>, <http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179725>,  
<http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=178777>, <http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179859>,  
<http://jobs.ge/136516/>, <http://jobs.ge/136506/>, <http://jobs.ge/136502/>, <http://jobs.ge/136393/>,  
<http://jobs.ge/136351/>, <http://jobs.ge/136590/>, <http://jobs.ge/136197/>, <http://jobs.ge/136168/>,  
<http://jobs.ge/136166/>, <http://jobs.ge/136040/>, <http://jobs.ge/136032/>, <http://jobs.ge/135969/>,  
<http://jobs.ge/135923/>, <http://jobs.ge/135922/>, <http://jobs.ge/136809/>,  
<http://jobs.ge/136735/>,  
<http://jobs.ge/137018/>, <http://jobs.ge/136976/>, <http://jobs.ge/136888/>,  
<http://jobs.ge/136875/>,

<http://jobs.ge/136824/>, <http://jobs.ge/136821/>, (წვდომილი: 7 აპრილი 2017).

<sup>5</sup> <http://hr.ge/ViewVacancy.aspx?ID=179693>, (წვდომილი: 7 აპრილი 2017).

(22%), შრომისმოყვარეობა (21%), ენერგიულობა ან აქტიურობა (21%), ანალიტიკური აზროვნება (21%) და პუნქტუალურობა (20%). შედარებით ნაკლებად გვხვდება, თუმცა მაინც რეგულარულად, მოტივირებულობა (17%), დამოუკიდებლად მუშაობის უნარი (17%), დაგეგმვის უნარი (16%), გამართული მეტყველების უნარი ქართულ ენაზე (14%), დეტალებზე კონცენტრირების უნარი, ყურადღება მათ მიმართ (14%), სისწრაფე/ოპერატიულობა (14%), გადაწყვეტილების (სწრაფად) მიღების უნარი (13%), კრეატიულობა ან კრეატიული აზროვნება (10%), ლოგიკური აზროვნება (9%), დარწმუნების უნარი (8%), კეთილსინდისიერება/ ეთიკა (8%).

### **3.9. რელიგიის დეპრივაციზაცია**

საქართველომ, როგორც პოსტ-საბჭოთა ქვეყანამ, ოფიციალური ათეიზმის ხანგრძლივი პერიოდი გაიარა. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ქართულმა საზოგადოებამ რელიგიის პრივატიზაციის ეტაპი უკან მოიტოვა. რელიგია, თუკი ის საერთოდ არსებობდა, ერთგვარად პრივატიზებული იყო საბჭოთა კავშირის დროს, რამდენადაც ხალხს მისი საჯაროდ გამოაშკარავება არ შეეძლო. მართალია, სტალინმა მეორე მსოფლიო ომის დროს დაუშვა ეკლესიების არსებობა, ეკლესია მხოლოდ კონტროლის დამატებით მექანიზმს წარმოადგენდა, ხოლო საეკლესიო ცხოვრება მხოლოდ ათეისტური სახელმწიფოს ფონზე მიმდინარეობდა. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ საქართველომ, ისევე როგორც ბევრმა სხვა ქვეყანამ მსოფლიოში, რელიგიის აღორძინების ხანაში შეაბიჯა - თუმცა საქართველოს შემთხვევა გამოირჩევა იმით, რომ რელიგია ყოველდღიურ ცხოვრებაში ყველაზე მეტად მნიშვნელოვანია ყველაზე ახალგაზრდა და ურბანული ჯგუფებისთვის (Caucasus Barometer 2010-2015). ამ მოვლენის ერთ-ერთი ახსნაა რელიგიის მნიშვნელობის ზრდა საქართველოსთვის ყველაზე რთულ, 90-იან წლებში. ყველაზე რელიგიურ ჯგუფს დღესდღეობით სწორედ ის ახალგაზრდები

წარმოადგენენ, რომლებმაც ბავშვობა 90-იან წლებში გაატარეს. რელიგიის მნიშვნელობის ზრდა თვალსაჩინო იყო საჯარო სკოლებშიც, სადაც გამონაკლისს არ წარმოადგენდა სალოცავი კუთხეებისა და ხატების არსებობა, არც კლასში ლოცვების ერთობლივი წარმოთქმა (Gurchiani 2017). საქართველოს შემთხვევის უნიკალურობა თუნდაც პოსტ-საბჭოთა ქვეყნებს შორის სწორედ ამითი აიხსნება: „როგორც არსად სხვა ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკებში, საქართველოში საჯარო სკოლები მთელი 1990-იანი წლებისა და 2000-იანი წლების დასაწყისში მეტად ინდოქტრინირებული იყო (არაფორმალურად) მართლმადიდებელი რელიგიით. სწორედ 1990-იან წლებში დაინერგა რელიგიის სწავლებაც საჯარო სკოლებში“ (Kekelia 2015).

ზოგადად, საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, ეკლესია სულ უფრო აქტიურად იჭრებოდა ქვეყნის საჯარო ცხოვრებაში - პოლიტიკაში, კულტურის სხვადასხვა დარგსა და მეცნიერებაში. სმე-ს შეჭრა თანამედროვე საჯარო სფეროში, მათ შორის - სკოლაში, არ არის გასაკვირი. პირველ რიგში, მას საფუძვლად უდევს მართლმადიდებლობის კავშირი ეროვნულ იდენტობასთან. მართლმადიდებლობა კი ქართულ ნაციონალურ იდენტობასთან არათუ მჭიდრო კავშირშია, არამედ მის განუყოფელ ნაწილად მოიაზრება: რელიგიური ნაციონალიზმი დღესდღეობით საქართველოში სამოქალაქო ნაციონალიზმის ერთადერთი უძლიერესი კონკურენცია (Kekelia 2015; კეკელია და სხვ. 2013).

სმე-ს ეფექტიანად შეუძლია საჯარო როლის შესრულება იმის წყალობით, რომ იგი ინარჩუნებს დინამიკურ და სასიცოცხლო პროფილს, როგორც გადარჩენის (ხსნის) რელიგიისა. 2011 წელს გამოკითხულ სასულიერო პირთა უმრავლესობა საკმარისად არ მიიჩნევს ცხოვრებაში კეთილი და ქველი საქმის კეთებას უანგაროდ და ზნეობრივად ქცევას იმისათვის, რომ ადამიანი სამოთხეში მოხვდეს. ამისათვის აუცილებელ კრიტერიუმად მათ „ერთადერთი სწორი“ რელიგიის არჩევა მიაჩნიათ (კეკელია და სხვ. 2013, 68, 80-91).

თუმცა, საქართველოში რელიგიის დეპრივატიზაციის ფორმების დადგენა მაინც სიფრთხილეს მოითხოვს - საჭიროა, განვიხილოთ რელიგიის საჯარო სივრცეში შეჭრა წარმოადგენს თუ არა საფრთხეს სასიცოცხლო სფეროების დიფერენციაციის პრინციპისათვის, ადამიანის უფლებებისა და მოდერნული ღირებულებებისათვის. აგრეთვე, სანახავია, სმე-ს განმანათლებლობის მიერ რელიგიის კრიტიკის ძირითადი ასპექტები თუ აქვს გათავისებულებები. განვიხილოთ თითოეული ეს ასპექტი.

*ა) სასიცოცხლო სფეროების დიფერენციაცია*

როდესაც საკრალური და სეკულარული სფეროების გამიჯვნაზე ვსაუბრობთ, პირველ რიგში, უნდა გვახსოვდეს, რომ დღეს საქართველოს იდეოლოგიური ნეიტრალიტეტი საეჭვოა: სმე ლეგალურად წახალისებულია 2002 წელს დადებული კონსტიტუციური ხელშეკრულებით, ე.წ. „კონკორდატით“, სმე-სა და სახელმწიფოს შორის. ეს დოკუმენტი, აღიარებს რა მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს საქართველოს ისტორიაში, ანიჭებს მას გარკვეულ პრივილეგიებს როგორც გარკვეული გადაწყვეტილებების მიღებაში, ისე ეკონომიკურად.

იურიდიული ფაქტები რომ გვერდზე გადავდოთ და დავაკვირდეთ რაოდენობრივ კვლევებს, თვალსაჩინო ხდება, რომ საკრალურისა და სეკულარული სფეროების გამიჯვნა არც ქართველი ხალხის წარმოდგენაში არსებობს. ამაზე მეტყველებს 2008 წლის მსოფლიო ღირებულებათა კვლევაში ჩადებული რამდენიმე კითხვა (ეს კითხვები 2014 წლის შემდეგ ტალღაში აღარ გამოერებულა): მაგალითად, 58.7% ფიქრობს, რომ ეკლესიას სოციალური პრობლემების გადაწყვეტა შეუძლია. გარდა ამისა, გადამოწმდა შემდეგი დებულებები: 1) „პოლიტიკოსები, რომლებსაც ღმერთის არ სწამთ, საჯარო სამსახურში არ უნდა იყვნენ“ - სრულიად ეთანხმება 51% და ეთანხმება 32.2%. 2) „რაც მეტი მტკიცე რელიგიური შეხედულებების მქონე ადამიანი იქნება საჯარო სამსახურში, მით უკეთესი“ - სრულიად ეთანხმება 47.9% და ეთანხმება 37.1%. ამის საპირისპიროდ, დებულებას

„რელიგიური ლიდერები არ უნდა ახდენდნენ გავლენას სახელმწიფო მმართველობაზე“ სრულიად ეთანხმება მხოლოდ 22.7% და კიდევ ეთანხმება 28.7% (World Values Survey 2008).

რაც შეეხება დიფერენციაციის პრინციპის დარღვევის კონკრეტულ ფაქტებს, მრავალ მაგალითს შორის გამოვარჩევთ რამდენიმეს:

1) 2005 წლის 8 აპრილს პარლამენტმა მიიღო კანონი ზოგადი განათლების შესახებ, რომლის მე-18 მუხლი რწმენის თავისუფლებას ეხება და ადგენს, რომ „საჯარო სკოლის ტერიტორიაზე რელიგიური სიმბოლოების განთავსება არ უნდა ემსახურებოდეს არააკადემიურ მიზნებს“ (საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრო 2005, 8 აპრილი). თუმცა, საქართველოს საჯარო სკოლებზე დაკვირვება სხვა სურათს გვაჩვენებს: მიუხედავად მიღებული კანონისა, საკლასო ოთახების კედლებზე გვერდიგვერდ გაკრულია არამართო დიდი საერო მოღვაწეების პორტრეტები და საქართველოს ეკლესიების სურათები, არამედ - ხატებიც და ზოგჯერ - სამლოცველო კუთხეებსაც წავაწყდებით. საჯარო სკოლის, როგორც სახელმწიფოსა და რელიგიას შორის გახლეჩილი სივრცის შესახებ წერს ქეთევან გურჩიანი: მიუხედავად იმისა, რომ სკოლა სახელმწიფო დაწესებულებაა, მასში რელიგიური ცხოვრებაც გვხვდება (Gurchiani 2017).

2) პოლიტიკისა და განათლების სფეროების გარდა, ეკლესიის მხრიდან აქტიურად შეიმჩნევა ხელოვნების სფეროში ჩარევა. მაგალითად, თეატრში კონკრეტული სპექტაკლების დადგმა მხოლოდ იმიტომ ჩაიშალა, რომ ეკლესია იყო საწინააღმდეგი. რელიგიური მოძრაობების წევრები აქტიურად „იცავდნენ“ ქართველ მოზარდებს ჯოან როულინგის „ჰარი პოტერისგან“, როგორც წიგნის, ისე ეკრანული ვერსიისაგან. მათი პროტესტი შეეხო არაერთ თანამედროვე ქართველი მწერლის ნაწარმოებებს (მაგ. პაატა შამუგიას პოემას „ანტიტყაოსანი“; ერეკლე დეისაძის „საიდუმლო სირობა“) და ახალგაზრდულ სატელევიზიო გადაცემებს („კედელი“, „ჩვენი ექსპრესი“, „ჯეობარი“). საპროტესტო აქციებზე შეტაკებებისას კი სამართალდამცავები სასულიერო პირების მხრიდან ძალადობას არ აღკვეთდნენ.



ყველაზე მნიშვნელოვანი ჩარევა კი მაინც სახალხო პროექტ „დიდი ათეულს“ ეხება. 2009 წლის იანვარში სახალხო პროექტის ფორმატში ფუნდამენტალური ცვლილება შევიდა მხოლოდ იმის გამო, რომ ეკლესიამ მკრეხელობად მიიჩნია მისი საწყისი ფორმა (Zedania 2011).

*ბ) ადამიანის უფლებები*

ჯერ კიდევ საბრინა რამეტი აღნიშნავდა, რომ აღმოსავლეთ ევროპის მართლმადიდებელ ქვეყნებს შორის ქართული და სერბული ეკლესიები ადამიანის უფლებების დარღვევაში ყველაზე აგრესიულები იყვნენ (Ramet 2006, 153). მართლაც, სმე ისე ლახავს ადამიანის უფლებებს, რომ მას ეროვნული და სულიერი გადარჩენის საბაბით ამართლებს კიდევ. ძირითად შემთხვევებში, საქმე ეხება ტოლერანტობას განსხვავებული ეთნიკური და რელიგიური ჯგუფებისადმი. ჯერ კიდევ 1999-2003 წლებში ეკლესია შემჩნეული იყო ორგანიზებულ დანაშაულში არამართლმადიდებელი ღვთისმსახურებისა და მორწმუნეების წინააღმდეგ, თუმცა სახელმწიფოს არ მიუღია არავითარი ზომა დამნაშავეების დევნისათვის. მეტიც, სმე-მ მოითხოვა, რომ რელიგიური ორგანიზაციები კანონმდებლობაში ყოფილიყო დაყოფილი სამ კატეგორიად, სადაც პირველი, პრივილეგირებული კატეგორიის ერთადერთი წევრი თავად იქნებოდა; მეორეში შევიდოდა „სხვა ტრადიციული რწმენები“: კათოლიციზმი, იუდაიზმი, ისლამი და სომხური ეკლესია - რომლებიც ისარგებლებდნენ არსებობის უფლებით; ხოლო მესამე კატეგორიაში შევიდოდა ყველა დანარჩენი რწმენა, რომლებიც „ისარგებლებდნენ, საუკეთესო შემთხვევაში, მკაცრი კონტროლით, თუ არა სრული აკრძალვით“ (Ramet 2006, 163).

როგორც „მართლმადიდებელი ეკლესიის როლის“ კვლევა აჩვენებს, XXI საუკუნის მიჯნაზე რელიგიური აგრესია ძირითადად იეჰოვას მოწმეებისადმი იყო მიმართული, ასევე, არსებობდა მიუღებლობა ზოგადად „სექტების“ და სხვა რელიგიების მიმართაც (კეკელია და სხვ. 2013, 78). ამ კვლევის ფარგლებში 2011 წელს გამოკითხულმა ერთ-ერთმა ბერმა სხვა რელიგიების წარმომადგენლებზე

ბრაზმორეულმა თქვა: „ილოცონ იქ, სადაც უნდათ. თავის ქვეყანაში ილოცონ“ (კეკელია და სხვ. 2013, 142).

ადამიანის უფლებების დარღვევის უახლესი ფაქტები მუსულმანების დევნასთან არის დაკავშირებული: 2012 წლის ოქტომბერ-ნოემბერში სოფელ ნიგვზიანსა და წინწყაროში, 2013 წლის მაისში კი სოფელ სამთაწყაროში მუსულმანთა სამლოცველოების დარბევა (Mikeladze 2013), 2014 წლის 10 სექტემბერს ქობულეთში მართლმადიდებელთა ჯგუფმა მუსლიმთა პანსიონის კარზე ღორის თავი მიაჭედეს (Civil Georgia 2014, 11 სექტემბერი).

ასევე, აღსანიშნავია 2013 წლის 17 მაისს ჰომოფობიასთან ბრძოლის საერთაშორისო დღეს სასულიერო პირებისა და მართლმადიდებელი მრევლის მხრიდან განხორციელებული ძალადობა მშვიდობიანი მომიტინგეებისადმი, შემდეგ კი საპატრიარქოს მიერ 17 მაისის ოჯახის სიწმინდის დღედ გამოცხადება (საქართველოს საპატრიარქო 2013, 16 მაისი).

#### *გ) განმანათლებლობის მიერ რელიგიის კრიტიკა*

საქართველოში განმანათლებლობის ეპოქა მე-19 საუკუნის 60-იან წლებში დაიწყო, მას სათავეში ედგა პრო-ევროპულ ახალგაზრდათა ელიტური ჯგუფი, რომლის ყველაზე ცნობილ ფიგურას ილია ჭავჭავაძე წარმოადგენს. თუმცა, ქართველ განმანათლებელთა პროექტი და წარმოდგენები ქართულ მომავალზე დიდწილად განუხორციელებელი რჩება (Kekelia 2015).

სმე ცდილობს, თერგდალეულთა სრულიად *სეკულარული* მემკვიდრეობა საკუთარ კულტურულ წიაღში მოათავსოს, რისთვისაც მან ჯერ კიდევ 1987 წელს ილია ჭავჭავაძე წმინდანად შერაცხა, შემდეგ კი განაგრძო ბრძოლა საჯარო სივრცეში საკუთარი იდეების დამკვიდრებისთვის. ასე, მაგალითად, ილია ჭავჭავაძის ცნობილი ლოზუნგი, „მამული, ენა, სარწმუნოება“, რომელიც თავის დროზე სწორედ დესაკრალიზაციის მიზანს ემსახურებოდა, რელიგიურ ინტერპრეტაციას ატარებს: 1999 წელს ვიგებთ, რომ ბოდბელი ეპისკოპოსის, მეუფე ნიკოლოზის აზრით, სრულყოფილი და ჭეშმარიტი პატრიოტიზმი შეუძლებელია

სარწმუნოების გარეშე, ხოლო ილია ჭავჭავაძე, შესაძლოა, დაესესხა გრიგოლ ხანძთელს, VIII-IX საუკუნეში მცხოვრებ ქართველ ბერს (კეკელია და სხვ. 2013, 138).

*დ) მოდერნული ღირებულებები*

თანამედროვე საზოგადოების ერთ-ერთი ნიშანია რწმენის ტიპის შეცვლა ტრადიციულ-უნივერსალისტურიდან უფრო შემწყნარებლურზე. საქართველოში მცხოვრებ მართლმადიდებლებს შორის კი დაახლოებით 82% ფიქრობს, რომ მხოლოდ მისი რელიგიაა მისაღები (World Values Survey 2014). 2011 წელს ერთ-ერთი გამოკითხული სასულიერო პირი აღნიშნავს, რომ „ჭეშმარიტების მარცვალ სხვა რელიგიებმა აიღეს მართლმადიდებლობიდან. ამის მაგალითი ისაა, რომ ქრისტეს ვერ უარყოფენ მუსულმანები. ... ვერ უარყოფენ ბუდისტები, თვლიან, რომ ის ბუდას ერთ-ერთი განსხეულება იყო და ა.შ. ... მას გვერდი ვერ აუარეს იმიტომ, რომ ეს აბსოლუტური ჭეშმარიტებაა.“ (კეკელია და სხვ. 2013, 68).

2011 წელს ჩატარებულ კვლევაში გამოკითხულ სასულიერო პირთა დიდი ნაწილი ღიად ესხმის თავს „თანამედროვე დასავლურ ღირებულებებს“ და ნოსტალგიურად საუბრობს „ძველ დიდებაზე“. ეს წარსული დრო კი თანამედროვეობასთან დაპირისპირებულია და მისი მამხილებლის როლსაც ასრულებს. როგორც ერთი სასულიერო პირი ამბობს, „*სამწუხაროდ, დღევანდელი ადამიანი მორგებულია ევროპულ სტილს და ივიწყებს ენას, სარწმუნოებას, ტრადიციებს.*“ ძველი დროის მიმართ ნოსტალგიური განწყობის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო გამოხატულებაა სასულიერო პირთა გარკვეული ნაწილის სურვილი, აღდგეს მონარქია და საქართველოს ისევ მეფე ჩაუდგეს სათავეში (კეკელია და სხვ. 2013, 72-77).

გლობალიზაცია აღიქმება გარდაუვალ საფრთხედ, რომლის პირობებშიც ეკლესიის როლი უნდა გაიზარდოს, რათა ადამიანები სწორ გზაზე დააყენოს. იმ ფაქტზე, რომ არათუ გლობალურად აზროვნება (რომელიც სასარგებლო დეპრივატიზაციისათვის არის საჭირო), არამედ კვლავ ვიწრო ნაციონალური

თვალსაზრისი ბატონობს ეკლესიის სივრცეში, მოწმობს ერთ-ერთი სასულიერო პირის სიტყვები:

ერთმა ადამინმა თქვა: მე ვარ ქართველი და მაშ ვარო მე ევროპელიო. ან ქართველი უნდა იყო, ან ევროპელი უნდა იყო. გახსოვთ ეს სიტყვები? ჟვანიამ თქვა სტრასბურგში ეს. რა შუაშია ახლა მე ვარ ქართველი, აგრეთვე ევროპელი. მე ვარ ქართველი და ქართველი ვიქნები სულ. თუ შენ შენი არ დაიცავი, თუ შენ რაც ხარ, ის არ იქნები, არაფერი არ იქნები ხომ? ზუსტად სულხან-საბასაც იგივე დაემართა. დღესაც ზოგიერთებს იგივე ემართებათ, შენ თუ შენ თავს არ უშველი, სხვა ვერავინ ვერაფერს გიშველის. აი, ჩვენ ვამბობთ პოლიტიკურად, რომ ჩვენ უნდა გავერთინდეთ, ერთ სისტემაში უნდა მოვექცეთ, მათ არ ჩამოვრჩეთ. პატრიარქმაც გაამახვილა ამაზე ყურდღება, გლობალიზაცია კარგია, ცხოვრებას უნდა მიჰყვეო, მაგრამ ცუდი კი არ უნდა აიღოო, კარგი უნდა აიღოო (კეკელია და სხვ. 2013, 106-107).

სმე-ში დომინირებს აზრი, რომ მოდერნულ პროცესებს „ბოროტების მხარე უჭირავს ტრანსცენდენტალურ-რელიგიური ბრძოლის ველზე. გლობალურ პოლიტიკურ სისტემასა და თანამედროვე დასავლურ პოლიტიკურ იდეოლოგიებში ესქატოლოგიური ნიშნების ამოკითხვა ხდება“, ხოლო თავად გლობალიზაციის პროცესი ცხოვრების წესისა და ღირებულებათა სისტემის შეცვლის საფრთხეს მოიცავს (კეკელია და სხვ. 2013, 109-110).

## 4. შედეგების ინტერპრეტაცია (დისკუსია)

### 4.1. შოკი

კვლევამ აჩვენა, რომ შოკის პირველ სტიმულზე, ქართველთა „ღირსების გრძნობაზე“ თავდასხმები სამგვარი იყო: რიგი თავდასხმები რუსეთიდან, მოსკოვიდან მომდინარეობდა, მეორე რიგი - თავად ქართველებისგან, ადგილობრივი ინტელექტუალებისგან (მაგალითად, „ჯაყოს ხიზნების“ დადგმა და ეკრანიზაცია, ასევე ლიტერატურული ნაწარმოებები მოგვიანებით), ხოლო მესამე ტიპად შეიძლება განვიხილოთ თვითკრიტიკის ისეთი ნიმუშები, როგორცაა ლევან სანიკიძის ნაშრომი. ამგვარმა თავდასხმებმა „ქართულ ეროვნულ ღირსებაზე“ მნიშვნელოვნად განაპირობა ქართული ნაციონალიზმის კონსტრუირების სპეციფიკა.

1980-იანი წლები მხოლოდ ერთგვარ „გახურებას“ წარმოადგენდა იმ შოკური სიტუაციისა, რომელმაც დაისადგურა ქართულ საზოგადოებაში 90-იანი წლების მიწურულიდან. საბჭოთა კავშირიდან გამოსვლის შემდეგ, შოკს მეტი სივრცე, „გასაქანი“ მიეცა: გახსნილმა საზღვრებმა, თავისუფლებამ და ზევიდან თავსმოხვეული წესრიგის ჩამოშლამ ქართულ საზოგადოებას საშუალება მისცა, საკუთარი თავი აღმოეჩინა, ხოლო სიახლეებთან შეჯახებამ გზა გაუხსნა არაერთ შოკისმომგვრელ სტიმულს. ნაციონალიზმი კვლავ ძლიერ მოტივატორად რჩება შემდგომ პერიოდში, მაგრამ ის აღარ არის შოკის ერთადერთი ან, სულაც, მთავარი მიზეზი, რადგან გაჩნდა შოკის ისეთი სტიმულები, როგორც არის, ერთი მხრივ, სხეული და სექსუალური ურთიერთობები, ხოლო მეორე მხრივ - თავად რელიგია. სხეულთან დაკავშირებული თემები რელიგიის სახელით დაიგმო, სხვა სიახლეები კი მასთან წინააღმდეგობაში ყოფნის გამო. ეს იყო თემები, რომლებიც მანამდე არ გაშუქებულა საჯაროდ, საზოგადოებას კი გაუჭირდა მათთან უცბად შეგუება.

უკვე 1999 წლისათვის, ქართული საზოგადოებისთვის შოკისმომგვრელად მოქმედებდა ყველა ის სიახლე, რომელსაც გზა გაუხსნა გლობალიზაციის პროცესმა - იქნებოდა ეს კულტურის დარგში საერთაშორისო ურთიერთობა, პასპორტში ეროვნების რეკვიზიტის გაუქმება თუ რომის პაპის ვიზიტი საქართველოში. იმ ფაქტზე, რომ ქართული საზოგადოება ამ შოკიდან ჯერ კიდევ არ გამოსულა და კვლავ ტრანზიციის გზაში იმყოფება, მეტყველებს თუნდაც მსგავსი მაგალითი უახლესი წარსულიდან - ახალი რომის პაპის ვიზიტი 2016 წელს. აგრეთვე, მნიშვნელოვანი დასკვნების გამოტანის საშუალებას გვაძლევს დისკუსიები ღია უკლებას ნახატის შესახებ, სადაც მრავალმნიშვნელოვნად ესმება ხაზი მხატვრის ფემინისტობას. როგორც ჩანს, ფემინიზმიც, როგორც ლიბერალური ღირებულება, კვლავ მიუღებელია ფართო მასებისათვის, ვინაიდან იგი იმდენად უარყოფით გრძნობებთან არის დაკავშირებული, რომ თვალისდაუხამხამებლად მიება ღია უკლებას უარყოფითი ნახატის კონტექსტს. ავტორმა თითქოს ამ ნამუშევარში ჩადო აზრი, რომ კაცობრიობა არ არის ღირსი, მას მხსნელი მოევლინოს, თუმცა შოკისმომგვრელ სიახლეს წარმოადგენდა ღვთისმშობლის განსხვავებულ ამპლუაში წარმოდგენა, მით უმეტეს, პისტოლეტითა და თვითმკვლელობის განზრახვით - ის ფაქტი, რომ ღვთისმშობელი ერთ-ერთი უდიდესი ცოდვის ჩადენას აპირებს, მკრეხელობას უტოლდება, ხოლო მნიშვნელობა აღარ ექცევა იმ გარემოებას, რომ ხელოვნების დარგთან გვაქვს საქმე.

აღსანიშნავია, რომ დენ ბრაუნის „დავინჩის კოდი“ მსგავსი დატვირთვის შემთხვევას წარმოადგენდა დასავლეთის ქვეყნებისთვის, თუმცა ფილმზე არათუ ცენზურა არ დადებულა იმ ქვეყნებში, სადაც ტრანზიციის შოკი არ ან აღარ არის, არამედ კრიტიკა გაისმა მხოლოდ საეკლესიო წრეებიდან, რომლის ქმედებაც უშედეგო აღმოჩნდა - როგორც ჩანს, სეკულარული საზოგადოების აყოლიება საკმაოდ რთული ამოცანაა.

შოკისმომგვრელი მოვლენებიდან ბოლოს გამოვარჩევდი 2012 წლის „ცოცხების“ წინასაარჩევნო სკანდალს. პირველ რიგში, ეს მოვლენა ააშკარავებს

საზოგადოების განვითარების დაბალ დონეს, კრიტიკული აზროვნების ნაკლებობას - ვინაიდან საზოგადოებამ უპირობოდ დაიჯერა, რომ ცოცხის მსხვილი ტარით ტექნიკურად შესაძლებელია ადამიანის გაუპატიურება. მეორე რიგში, საქმე შეეხო სწორედ სხეულისა და სექსუალური თემის სენსიტიურობას და მათ კავშირს ეროვნულ იდენტობასთან. როგორც ჩანს, მამაკაცების, თანაც „ბოროტი რეჟიმის“ მსხვერპლების გაუპატიურების იდეა კარგად მიესადაგა საქართველოს ბედკრული ისტორიის გააზრებას.

შოკთან გასამკლავებლად ქართული საზოგადოება სამივე მეთოდს მიმართავს: დისტანცირებას, გართობასა და ნორმალიზაციას. ნოსტალგიის მეშვეობით დისტანცირებით აწმყოს გაკრიტიკება ხდება გლობალიზაციის, პლურალიზმის, რელიგიური თავისუფლებისა და მოდერნული ღირებულებებისა და ცხოვრების სტილის თვალსაზრისით. თუმცა, დისტანცირების მეთოდი ქართულ საზოგადოებაში საშიშ ფორმას იღებს, რამდენადაც გულგრილობა და უმოქმედობა საზოგადოების ორ ძლიერ მახასიათებელს წარმოადგენს. გართობის მეთოდი, როგორც ტელევიზიის, ისე სოციალური ქსელების კუთხით, ძირითადად ვიზუალური ეფექტებისთვის გამოიყენება - სხვების ცხოვრებით ცხოვრებისათვის ან საკუთარი თავის გამჭვირვალე ბაზარზე „რეკლამირებისთვის“. შესაბამისად, გართობის მეთოდი ადამიანებს სთავაზობს ალტერნატიულ სივრცეს, სადაც მათ შეუძლიათ, გაექცნენ რეალობის შოკურ მდგომარეობას და თავი შეაფარონ ვირტუალურ სამყაროს. დაბოლოს, ნორმალიზაციის პროცესზე ყველაზე ნათლად მიუთითებს საზოგადოებაში არსებული გაორებული იდენტობა, როდესაც ადამიანები უშუალოდ განიცდიან და იყენებენ ცვლილების შედეგებს, მაგრამ, ამავედროულად, ღიად უარყოფენ და გმობენ მას. ახალ იდენტობაზე დაფუძნებული შოკის მთელი სპექტრიც ნორმალიზაციის მაგალითს წარმოადგენს: საზოგადოება თან უარყოფს, თან ნელ-ნელა ეგუება ცვლილებებს. ამაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ გაგებისა და „ჩალიჩის“ კულტურა ნელ-ნელა, რიგ საკითხებში მაინც, კანონიერმა ნორმებმა ჩაანაცვლა.

## 4.2. ცივილურობა და რელიგია

ქართული საზოგადოების შემწყნარებლობის ზოგადი არასათანადო დონე გასაკვირი არ არის, თუკი გავითვალისწინებთ უახლოეს წარსულს: ისტორიულ ფაქტს წარმოადგენს ის, რომ სსრკ ებრძოდა ყოველგვარ განსხვავებულობას და მიზნად ისახავდა „თანასწორი“, ჰომოგენური, „პროლეტარული“ საზოგადოების ჩამოყალიბებას. ამის შედეგებს დღემდე იწვნის ქართული საზოგადოება, რაც კარგად ჩანს თუნდაც მსოფლიო ღირებულებათა კვლევაში გამოვლენილი „არაცივილური“ დამოკიდებულებებიდან.

საქართველოს შემთხვევაზე შესაძლოა ვერ ვთქვათ, რომ იგი კარგავს ცივილურობას, მაგრამ შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ მას ცივილურობა ჯერ არ ჩამოუყალიბებია. ცივილურობის „დაკარგვასთან“ დაკავშირებით რაიმეს მტკიცება საბჭოთა კავშირამდელი წარსულის შესწავლას მოითხოვს, რაც ამ კვლევის ფარგლებს სცდება.

ერთადერთი პოზიტიური შედეგი განსხვავებულის მიმდებლობის შესახებ ფოკუსურ ჯგუფებში მიღებული პასუხებიდან გამოვლინდა, თუმცა მისი სანდოობა სათუა: პირველ რიგში იმიტომ, რომ ვერბალურად გამოთქმული მზაობა არ არის პრაქტიკის იგივეობრივი. მართალია, რამდენიმე რესპონდენტმა დაადასტურა, რომ ასეთი განსხვავებული მეგობრები ჰყავს კიდეც, მაგრამ შესაძლებელია, დანარჩენებს შერცხვათ გახსნილობის წინააღმდეგ წასვლა (თუნდაც სიტყვიერად), არამოდურად და არატენდენციურად მიაჩნდათ ამგვარი ბარიერების ქონა 21-ე საუკუნეში და, შესაბამისად, არ დააფიქსირეს ანტილიბერალური განწყობილება. თუმცა ფოკუსური ჯგუფებიდან ამ საკითხზე ის მაინც გავიგეთ დანამდვილებით, რომ ახალგაზრდებში ვერბალურ, გაცხადებულ დონეზე არ ხდება საზოგადოების ჩაკეტვა, რაც მათში არსებულ დასავლური ღირებულების მიმდებლობაზე მეტყველებს. ბუნდოვანებისა და



ორმაგი სტანდარტების ერთ-ერთ მიზეზს წარმოადგენს 90-იან წლებში საჯარო სკოლების რელიგიური ინდოქტრინაცია - სწორედ ამ ფაქტით აიხსნება ქართველ ახალგაზრდებს შორის რელიგიური ჯგუფის მნიშვნელოვანი დამთხვევა პრო-დასავლური ღირებულებების მომხრე ჯგუფთან.

და მაინც, მთლიან ქართულ საზოგადოებაში (ყველა ასაკის ზრდასრულ ადამიანებში) სწორედ ახლა, უახლეს წლებში გამოჩნდა ქსენოფობიური დამოკიდებულების მქონე ჯგუფები. ისინი ამჟღავნებენ განსხვავებული რელიგიის, ეთნოსის, კულტურისა თუ სუბკულტურის ადამიანის მიუღებლობას: კერძოდ, 2017 წლის ივლისში ქალაქ თბილისში დაჯგუფება „ქართულმა მარშმა“ მოაწყო აქციები უცხოელების წინააღმდეგ, იმ მოტივით, რომ „არაქართველები“ საქართველოში არ უნდა ცხოვრობდნენ. ქართულ საზოგადოებაში არაცივილიზურობის დონემ იქამდეც კი მიაღწია, რომ არათუ უცხოელებს, არამედ „სხვანაირ“ ქართველებსაც კი უჭირთ ქართული თემის წევრობა. „სხვანაირში“ კი იგულისხმება არა ისეთი „მსხვილი“ განსხვავებები, როგორცაა სექსუალური ორიენტაცია, რელიგია ან თუნდაც სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობა, არამედ ხასიათი, ურთიერთობის სტილი ან განსხვავებული აზროვნება. დაკვირვების საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ როდესაც ადამიანზე ამბობენ, „ცოტა სხვანაირია“ ან „უცნაურია“, ხშირად სწორედ ამას გულისხმობენ და, რაც მთავარია, თემს უჭირს მისი მიღება თავის წრეში. აგრეთვე აღსანიშნავია კიდევ ერთი თვისება, რაც არ არის მიღებული ქართულ საზოგადოებაში: ბედნიერება. ადამიანი არ უნდა ასხივებდეს ბედნიერებას, სილაღეს და, ზოგჯერ, სიმდიდრესაც - უფრო სწორედ, სხვები არ უნდა აფასებდნენ მას ასე, თორემ რესენტემენტის საფუძველზე აპრიორი განსხვავებულობის იარლიყს აჰკიდებენ და განასხვავებენ „მას“ „ჩვენგან“. ეს შეიძლება მოხდეს, მაგალითად, ისეთი ფრაზებით, როგორცაა: „შენ რა გიჭირს, აი, ჩვენ ვიკითხოთ“, ან „ჩვენ სად შეგვიძლია“.

ამ ვითარებას კიდევ უფრო ამძიმებს სმე, რომელიც ყველაზე მეტი ნდობითა და პოპულარობით სარგებლობს საქართველოში. იგი ანტი-მოდერნულ

ღირებულებებს ქომაგობს, აძლიერებს ავტორიტეტის პატივისცემას და ზღუდავს პიროვნულ თავისუფლებას - სწორედ ისე, როგორც ინფანტილური, კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „უმწიფარი“ საზოგადოების მეურვეს და ავტორიტეტს შეეფერება. ის ყველაფერს აკეთებს ამ ავტორიტეტის შესანარჩუნებლად და ხალხის უმწიფრობაში დასატოვებლად, რამდენადაც მათ დამოუკიდებელ ნაბიჯებს არათუ არ ახალისებს, არამედ პირიქით, საშიშ სცენარებს წარმოუდგენს მათ იმის შესახებ, თუ რა შეიძლება მოჰყვეს დამოუკიდებელ ნაბიჯს. მართლაც, როგორც დრომ და უახლესმა კვლევებმა აჩვენა, განმანათლებლობის ზოგადი მიზნები - „საკუთარი განსჯის გამოყენება“ და ავტორიტეტების გაუფასურება კვლავაც განუხორციელებელი რჩება საქართველოში.

მართლმადიდებელი ეკლესია არამხოლოდ პირად სფეროში გვევლინება, არამედ საჯარო სივრცეშიც (მედიაში, პოლიტიკაში, ხელოვნებასა და განათლებაში), საიდანაც იგი ფართო მასებზე ახერხებს წვდომას. ის ფაქტი, რომ რელიგიის პოზიცია სხვადასხვა საკითხისადმი ხმამაღლა, საჯაროდ ფიქსირდება, სწორედ რელიგიის დეპრივატიზაციაზე მიუთითებს. საქართველო კაზანოვას მიერ ჩამოთვლილ დეპრივატიზაციის ფორმებს შორის პირველში ჯდება, კერძოდ, იმ შემთხვევებს შორის, როდესაც რელიგია მობილიზებულია ტრადიციული ცხოვრების დასაცავად სხვადასხვა სახელმწიფო თუ საბაზრო გავლენისგან. ამასთანავე, საჯარო სივრცეში შეჭრითა და კონკრეტულ საკითხებზე საჯარო დისკუსიების გამოწვევით, სმე-ც აიძულებს საზოგადოებას, საჯაროდ დაფიქრდეს საკუთარ ნორმატიულ სტრუქტურებზე. თუმცა საქართველოს შემთხვევაში რელიგიის დეპრივატიზაცია რაციონალიზაციის პროცესს და დემოკრატიზაციას არ უწყობს ხელს, ვინაიდან იგი ამას ადამიანის უფლებების ხარჯზე აკეთებს და პატივს არ სცემს სახელმწიფოსა და რელიგიის თანამედროვე გამიჯვნას.

თუმცა, თუ კაზანოვას ისტორიულ ახსნას გავიზიარებთ, რომლის მიხედვითაც დომინანტური რელიგიების ბრძოლა ძალაუფლების შესანარჩუნებლად უარყოფითად მოქმედებს საზოგადოების რელიგიურობაზე,

სმე-ს ავტორიტეტულ ბატონობას უფრო მალე დაუდგება დასასრული, ვიდრე ახლა წარმოგვიდგენია: სმე-ს დღევანდელი ბრძოლა ძალაუფლებისთვის უნდა მიანიშნებდეს იმას, რომ მომავალში რელიგიურობის მაჩვენებელი დაიკლებს საქართველოში.

### **4.3. გამჭვირვალობა**

ქართული „მორცხვი“ კულტურა ადვილად შეხვდა გამჭვირვალობის პარადიგმას, ვინაიდან ის ისედაც ორიენტირებული იყო მხოლოდ გარეგნულობასა და ხილვადობაზე. თუკი ილია ჭავჭავაძეს ამდენი წინააღმდეგობა და სირთულე შეხვდა იმის გამო, რომ იგი „ჩვენს ცუდს არ მალავს“, ეს გვავარაუდებინებს, რომ იმდროინდელ ქართულ კულტურაშიც - როგორც, ნაწილობრივ, დღესაც, - მთავარი და მნიშვნელოვანი იყო სხვების აზრი, ის, თუ როგორ გამოვჩნდებოდით საჯარო სივრცეში და არა ის, თუ რა იყო ქრისტიანული მორალით ეთიკური.

ქართულ საზოგადოებაში პრივატული სფეროს განვითარების პროცესი ჯერ არ დასრულებულა, თუმცა საჯარო სფეროში მისი შეჭრის თანამედროვე ტენდენცია შეუფერხებელია და თამაშში შემოდის. ამგვარად, საქმე გვაქვს შერეულ და პარადოქსულ ვითარებასთან, სადაც განუვითარებელი პრივატული სფერო ედება გამჭვირვალობას საფუძვლად.

გამჭვირვალე საზოგადოება, როგორც „პოზიტიურობისა“ და „გამოფენის“ საზოგადოება ქართულ „ფეისბუქზე“ აშკარად გამოხატულია. „ფეისბუქის“ ალბათ ყველა მომხმარებელს უგრძვნია გამჭვირვალე სოციალური კონტროლის მაიძულებელი ეფექტი, რომ საჭიროა „დაპოსტვა“ და აქტიურობა. ეს არსებობა-არარსებობის საკითხის ტოლფასი ხდება, რამდენადაც პასიურობა ნიშნავს იმას, რომ „საზოგადოებას“ დაავიწყდები - შესაბამისად, თუ გსურს, რომ რაიმეს წარმოადგენდე, თავი უნდა „შეახსენო“ მას საკუთარი გრძნობების, დამოკიდებულებებისა და ვიზუალური მასალის გამოფენით. მხოლოდ ასე იქნება

შესაძლებელი საკუთარი თავის „გაყიდვა“ სოციალურ ბაზარზე. ზოგი იძულების ამ ეფექტს ადვილად ჰყვება და „ფეისბუქზე“ საკუთარი ნებით აქტიურობს - პრობლემას საერთოდ ვერ ხედავს, ამით სოციალურ-ეკონომიკურ ინვესტიციას დებს და ხშირად ამას ხალისითაც კი აკეთებს. ერთ-ერთ ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითად მახსენდება გოგონა, რომელმაც საკუთარი ქორწილისა და საქორწინო მოგზაურობის ყველა ნაბიჯი გააშუქა, საქმის კურსში ჩააყენა საზოგადოება სურათებითა და „ჩექ-ინებით“. ამის შემხედვარე დიდია ცდუნება, დაეთანხმო ჰანს, რომელიც ამტკიცებს, რომ გამჭვირვალების შედეგად დამკვიდრებული სოციალური კონტროლი სიცოცხლეს კლავს, ნამდვილი მომენტის შეგრძნების, ნამდვილი სიხარულისა და ბედნიერების განცდის უნარს სპობს.

გასაკვირი აღარაა, რომ გამჭვირვალება იწვევს უნდობლობას, უმოქმედობას, უპასუხისმგებლობასა და ინფანტილიზაციას. ყოველივე ამას რაოდენობრივი კვლევებიც ადასტურებს ქართულ საზოგადოებასთან მიმართებაში. საილუსტრაციოდ კი შეგვიძლია გავიხსენოთ თუნდაც იმ ახალგაზრდა ადამიანების მაგალითი, რომლებიც სამსახურში ბევრს არაფერს აკეთებენ, თუმცა აქვთ პრეტენზია, რომ დამქირავებლებმა მათზე იზრუნონ (ზოგჯერ, დააწინაურონ კიდევ): მათ ისიც საკმარისი ჰგონიათ, რომ, მათი შეფასებით, „ასეთი კარგები არიან“ და ასე კარგად „ყიდიან“ თავებს სოციალურ ქსელებში.

რაც შეეხება უნდობლობას, ქართულ კონტექსტში მისი დაბალი მაჩვენებლის აუცილებლად გამჭვირვალებასთან დაკავშირება არ იქნებოდა სწორი, ვინაიდან ყველაზე მაღალი ნდობის ხარისხით გამოირჩევა ის ინსტიტუტები, რომლებმაც წარმატებული რეფორმა გაიარეს: პოლიცია და ჯარი და უმაღლეს სასწავლებლებში ჩასარიცხი სახელმწიფო გამოცდები (განათლების რეფორმის წყალობით). თუმცა, თეორიას თუ დავეყრდნობით, ნდობა მოქმედების საწინდარია, ხოლო რა უნდა გააკეთონ, მაგალითად, პოლიტიკურმა პარტიებმა, როდესაც მათი ნდობის მაჩვენებელი 8%-ს ვერ სცდება? ან, თუნდაც,

საერთაშორისო ორგანიზაცია, რომლებიც მოსახლეობის 23%-ის ნდობით სარგებლობენ მხოლოდ?

გამჭვირვალების კიდევ ერთ ნიშანს წარმოადგენს, როგორც ვნახეთ, ნარცისიზმის პრინციპი. ნარცისისტული ნიშნების არსებობა ორივე კუთხით გამოვლინდა ფოკუსურ ჯგუფებში: სამსახურში ყურადღება ექცევა კადრების პიროვნულ დახასიათებას (თუმცა გამოცდილებასაც აქვს მნიშვნელობა), ხოლო კრეატიული ძალები, რომლებიც, სენეტის აზრით, თამაშში გამოიხატება, დამარცხებულია ნარცისიზმის პრინციპის მიერ.

დასაქმების ოფიციალური ვებ-გვერდების ანალიზმაც დაადასტურა ფოკუსურ ჯგუფებში გამოთქმული დაკვირვებები და, შესაბამისად, გამოავლინა ერთგვარი თეორიული პარადოქსიც: დამსაქმებლები ყურადღებას აქცევენ როგორც გამოცდილებას (ე.ი. განხორციელებულ ქმედებას), ისე პიროვნულ ხასიათსა და უნარებს (ე.ი. ნარცისისტულ ხედვას). სენეტის თეორიის თანახმად, თანამედროვე საზოგადოებაში ნარცისისტული ძალები თამაშის კრეატიული ძალების დამარცხების ხარჯზე იმკვიდრებს თავს. სტატისტიკურად, პიროვნულ თვისებებზე თითქმის ყველა დამსაქმებელს აქვს მოთხოვნა, ხოლო სამუშაო გამოცდილებას აუცილებლად ან სასურველად მიიჩნევს ჯამში 70%. თუმცა, როგორც არ უნდა იყოს სტატისტიკა, უნდა აღინიშნოს, რომ აღნიშნული კვლევის ფარგლებში არ მომხდარა დასაქმების პროცესის პრაქტიკული მიმდინარეობის შესწავლა და მხოლოდ ვერბალურ დონეზე განხორციელდა დაკვირვება. დასაქმების ოფიციალური ვებ-გვერდების ანალიზი, მიუხედავად საკითხის არაამომწურავი შესწავლისა, მაინც მნიშვნელოვანია, ვინაიდან მასში დამსაქმებლების მიერ ვერბალურად და ოფიციალურად გამჟღავნებული ღირებულებები იკვეთება - საზოგადოებამ იცის, თუ რა უნდა მოითხოვოს. რასაკვირველია, რამდენად ახასიათებს კანდიდატს თითოეული მოთხოვნილი პიროვნული თვისება სამსახურში აყვანის დროს - ძნელი დასადგენია დამჭირავებლისთვის, ვინაიდან ეს მხოლოდ თეორიული განჭვრეტის საქმეა.

შესაბამისად, დამქირავებლები ხელმძღვანელობენ იმ შთაბეჭდილებებით, რომლებსაც კანდიდატები ტოვებენ მათზე. ხშირად, ისინი ხელმძღვანელობენ რეკომენდაციებით და იმ აზრებით, რომლებიც საზოგადოებას აქვს ამა თუ იმ კონკრეტული კანდიდატის შესახებ. ამგვარ პიროვნულ უნარ-ჩვევებზე აგებული სოციალური ურთიერთობები ნარცისიზმისკენ იხრება, თუმცა ქართულ სინამდვილეზე ამის მკაფიოდ მტკიცება უფრო ფართომასშტაბიან, დამატებით კვლევას მოითხოვს.

რაც უტყუარად გამოვლინდა კვლევის შედეგებიდან არის შემდეგი: საჯარო სფეროს ფუნქციონირების პრობლემა, რომ არ არსებობს საზოგადოების გამაერთიანებელი ინტერესი, სწორედ გამჭვირვალებიდან იღებს სათავეს. საინტერესო აღარაფერია, აღარაფერი „ხდება“, ყველაფერი პასიურ სიბრტყეშია გადატანილი, ყველაფერი სულერთია გარდა ერთისა: თუ როგორ გამოვჩნდებით საჯარო სფეროს წარმომადგენელ სოციალურ ქსელებში და როგორ წარმოდგენას შევქმნით საკუთარი თავის შესახებ. წარმოდგენა, იმიჯი არის დღეს მთავარი.

საზოგადოების გამაერთიანებელი ინტერესი ვერც იარსებებს კონტროლის გამჭვირვალე პირობებში, ვინაიდან ერთადერთი, რაც საზოგადოებას აერთიანებს, სწორედ ეს კონტროლია, გამოწვეული ეკონომიკური ინტერესით. გია ნოდისა დაკვირვება, რომ „სადაც მეტი კეთილდღეობაა, მაგალითად ევროპაში, პატარა პრობლემებს უფრო ინტენსიურად აღიქვამენ, ხოლო იქ, სადაც ბევრი პრობლემაა, როგორც ჩვენთან, ამ პრობლემების აღქმა დაქვეითებულია“ - სწორედ გამჭვირვალების შედეგია. როდესაც გამჭვირვალება შეიჭრა ევროპაში, იქ საზოგადოებას უკვე მოსწრებული ჰქონდა ამ დონემდე განვითარება. ვინაიდან გამჭვირვალება აჩერებს სოციო-კულტურულ განვითარებას, ტრანზიტორულ ქვეყნებში, სადაც მეტი პრობლემაა ზოგადად, საზოგადოებას ნაკლებად აქვს გამომუშავებული პრობლემების აღქმისა და გადაჭრის უნარები. ცნობილია, რომ 2008 წლის აგვისტოს ომი არც „მომხდარა“ თბილისელ ახალგაზრდათა ნაწილისთვის, ვინაიდან ისინი არ ინტერესდებოდნენ პოლიტიკით და

განაგრძობდნენ ჩვეულ გამჭვირვალე ცხოვრებას. აქ ვლინდება ჰანის თეორიის მოსწრებულობაც იმის შესახებ, რომ გამჭვირვალეობა და „ინფორმაციის საზოგადოება“ არ ნიშნავს მეტ სინათლეს.

გამჭვირვალეობის მაპარალიზებელი ეფექტი განვითარებადი ქვეყნებისთვის ნიშნავს განვითარების მიუღწევლობას, შუაგზაზე გაყინვას ანდა, გნებავთ, ჰაერში გამოკიდებას. მართალია, გამჭვირვალეობა არც განვითარებული ქვეყნებისთვისაა სასარგებლო, მაგრამ იქ უკვე ღრმად გაშინაგანებულ ღირებულებებსა და ცხოვრების წესს გაცილებით ნაკლები საფრთხე ელის, ვიდრე ტრანზიტორულ ქვეყნებში, სადაც სიტუაცია მოწყვლადია იმის გამო, რომ დემოკრატიული ღირებულებებისა და აზროვნების მყარი ტრადიცია არ არსებობს.

## დასკვნები

საჯარო და პრივატულ სფეროებს შორის მიმდინარე კონფლიქტი ქართულ საზოგადოებაში ორი მიმართულებით ვითარდება: ერთი მხრივ, კონფლიქტს იწვევს სიახლე, რომელსაც საზოგადოება შოკური მდგომარეობით პასუხობს, მეორე მხრივ კი ადგილი აქვს გამჭვირვალეობის დამკვიდრებას - განუვითარებელი პრივატული სფეროს შეჭრას საჯარო სფეროში, რაც გამოიხატება გაძლიერებული სოციალური კონტროლით *პიროვნულ* ხასიათზე *საჯარო* სივრცეში. კონფლიქტის ეს მეორე ფორმა პლურალიზმისა და ცივილურობის კლებას იწვევს და ზურგს უმაგრებს თანამედროვე, პლურალისტურ გარემოში ცხოვრების ისედაც გამყარებულ უუნარობას.

მას შემდეგ, რაც საქართველომ დამოუკიდებლობა მოიპოვა სსრკ-სგან, ერთგვარი პარადოქსული სიტუაცია დამყარდა: სახელმწიფომ დასავლური, დემოკრატიული გეზი აიღო, რომლითაც აღიარა პლურალიზმისა და

მულტიკულტურული პრინციპების გაშინაგანების მნიშვნელობა. ამ კურსის გატარება შესაძლებელი იქნებოდა მხოლოდ სახელმწიფოს იდეოლოგიური ნეიტრალიტეტის პირობებში. თუმცა იდეოლოგიურ ნეიტრალიტეტს სახელმწიფომ სრულყოფილად ვერ მიაღწია, ვინაიდან მის წინაშე დაბრკოლებების წყაროს წარმოადგენდა ის ფაქტი, რომ რელიგია აღიქმებოდა ეროვნული იდენტობის გადარჩენის გარანტიად.

დღესდღეობით კვლავ ამ ეტაზე იმყოფება ქართული საზოგადოება: მოდერნიზაცია და სეკულარიზაცია მიმდინარე პროცესებს წარმოადგენს, რომლებშიაც ლიბერალურ ჯგუფებს დაპირისპირება უწევთ სმე-სთან, საქართველოში ყველაზე გავლენიან ინსტიტუტთან, რომელიც მოდერნულ ღირებულებებს არ იზიარებს, გადაჯაჭვულია ნაციონალურ იდენტობასთან და ამით ტრანზიციის მტკივნეულ პროცესს კიდევ უფრო ახანგრძლივებს.

სასულიერო პირები მოდერნულ პროცესებს უდიდესი საფრთხის შემცველად მიიჩნევენ, რასაც ღიადაც აფიქსირებენ. თუმცა მათი მოქმედება საჯარო სივრცეში დიდ დარტყმას აყენებს მოდერნულ დიფერენცირებულ სტრუქტურებსა და ადმიანის უფლებებს. ყოველივე ამის გამო თანამედროვე საქართველოში რელიგიის დეპრივატიზაცია არ იძენს იმ ფორმას, რომელიც რეციონალიზაციისა და დემოკრატიზაციის პროცესებს შეუწყობდა ხელს. შესაძლოა, ასეთი როლი სმე-მ უნებლიედ შეასრულოს მომავალში იმ შემთხვევაში, თუ საქართველო, როგორც ტრანზიტორული ქვეყანა, რელიგიური ნაციონალიზმის ნაცვლად სამოქალაქო იდენტობის გზას აირჩევს.

რაც შეეხება საზოგადოების შოკურ მდგომარეობას, კვლევა მიზნად ისახავდა შოკისმომგვრელი სტიმულების ხასიათის დადგენას და აჩვენა, რომ შოკის გამომწვევ სტიმულებს შორის გვხვდება ეროვნული და რელიგიური გრძნობები, ასევე, სხეულთან და სექსთან დაკავშირებული შინაარსი, რომელიც რთულად მისაღები აღმოჩნდა იმ ფონზე, რომ მათ ადგილი არ ჰქონდა საბჭოთა საჯარო სფეროში.



თუმცა შოკური მდგომარეობა ნებისმიერ ტრანზიტორულ საზოგადოებას შეიძლება ახასიათებდეს - და, ამასთანავე, ბევრი მსგავსებაც იყოს მათ შორის, - ქართული საზოგადოების შოკი მაინც განსაკუთრებულ ხასიათს იძენს თავისი უნიკალური ისტორიული კონტექსტის გამო. კერძოდ, მისი უნიკალურობა იმაში მდგომარეობს, რომ მისი ხელოვნური გაწევა ხდება დროში არამხოლოდ ტრანსპარენტულობის პარადიგმის გამო, არამედ სმე-ს მეცადინეობითაც. სმე-ს ფაქტორი არის ის, რაც საქართველოს შემთხვევას სხვა პოსტ-საბჭოთა ქვეყნების შემთხვევებისგან განასხვავებს, ვინაიდან არც ერთ (თუნდაც) პოსტ-საბჭოთა ქვეყანაში არც ერთ რელიგიურ ინსტიტუტს იმხელა გავლენა არ აქვს საზოგადოებაზე, რამხელაც სმე-ს.

მეორე მხრივ, ტრანზიციისა და შოკური მდგომარეობის პარალელურად, ქართული საზოგადოება გამჭვირვალებასაც იძენს. როგორც ჩანს, გამჭვირვალების პარადიგმა განსაკუთრებით მომხიბლველი უნდა ყოფილიყო „სირცხვილზე დაფუძნებული კულტურის“ მქონე ერისთვის, ვინაიდან კვლევის შედეგები აჩვენებს, რომ გამჭვირვალების დამახასიათებელი ყოვლისმომცველი კონტროლი ქართულ საზოგადოებაშიც არსებობს, ისევე როგორც მისი თანმდევი „ცივილურობის კარგვა“. მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი ისაა, რომ განვითარებულ ქვეყნებთან შედარებით, სადაც დემოკრატია უკვე მყარად აქვს ფესვები გადგმული, გამჭვირვალების პარადიგმა უფრო მეტ საფრთხეს შეიცავს - ვინაიდან, ისეთ ტრანზიტორულ ქვეყნებში, როგორცაა საქართველო, პრივატული სფერო განუვითარებელია. ჯერ ერთი, გამჭვირვალება კრეატიულობის შემფერხებლად გვევლინება, რომელიც ისედაც დათრგუნული იყო საბჭოთა კავშირის დროს. გარდა ამისა, გამჭვირვალება საჯარო სფეროს ფუნქციონირებასაც აჩერებს, რამდენადაც იგი შეუძლებელს ხდის საზოგადოების კონსოლიდაციას ერთი საერთო ინტერესის გარშემო - საზოგადოებას მხოლოდ ეკონომიკური ინტერესი და ამომრავებს. ამას ემატება კრიტიკული აზროვნების დაქვეითება, უმიზნობა, ზოგადი პასიურობა და გრძელვადიანი პერსპექტივების

დასახვის უუნარობა, რაც გამჭვირვალებას ახლავს თან. ამ პირობებში კი საჯარო სფეროს ფუნქციონირების შეწყვეტა მეტად არასახარბიელო შედეგებს მოუტანს განვითარებად საზოგადოებას: საუკეთესო შემთხვევაში, ის გაყინული დარჩება ტრანზიტორული გზის იმ მონაკვეთზე, რომელზედაც იმყოფებოდა გამჭვირვალების დამკვიდრებამდე. ვინაიდან გამჭვირვალება არსებულ სოციალურ და კულტურულ ვითარებას აღარ ცვლის, ტრანზიციისა და შოკური მდგომარეობის დასასრულიც კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება.

წინამდებარე კველვის ლიმიტაციას წარმოადგენს ის, რომ გამჭვირვალების პარადიგმის არსებობა და მისი ფორმები მხოლოდ ნაწილობრივ არის შესწავლილი. ამ კუთხით სიღრმისეულ კვლევას დიდი მნიშვნელობა აქვს სწორედ განვითარებადი ქვეყნებისთვის, ზემოთაღნიშნული მიზეზების გამო. თუკი სამოქალაქო საზოგადოებამ არალიბერალური ღირებულებები და დამოკიდებულებები უნდა გარდაქმნას დემოკრატიის სასარგებლოდ, როგორ შეძლებს იგი ამის გაკეთებას - მით უმეტეს, ასეთი მოწყვლადი და დამყოლი რომაა, - როდესაც მთელი საზოგადოება (მათ შორის სამოქალაქო საზოგადოების აქტორები) კვლავ ტოტალიტარული მმართველობის დანერგილი ავტორიტარული ღირებულებების გავლენის ქვეშაა? შესაბამისად, მომავალი კვლევა უნდა ფოკუსირდეს პრივატულის (რაოდენ განუვითარებელიც უნდა იყოს ის) არსებობაზე საჯარო სფეროში და მისგან მომდინარე საფრთხეებზე, რათა შესაძლებელი გახდეს სტრატეგიული რეკომენდაციების შემუშავება სწორედ გრძელვადიან პერსპექტივაში.

## ბიბლიოგრაფია

### 1. უცხოენოვანი წყაროები

- Benedict, Ruth. *The chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture*. Tokyo: Charles E. Tuttle Co., 1984.
- Bourdieu, Pierre. „Television“, *European Review* 9 (2001): 245-256.  
doi:10.1017/S1062798701000230.
- Casanova, Jose. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Caucasus Research Resource Centers. (2015). Caucasus barometer. Retrieved from ODA - <http://caucasusbarometer.org> (Accessed March 13, 2017).
- Caucasus Research Resource Centers. (2015). NDI: Public attitudes in Georgia, August 2015. Retrieved from ODA - <http://www.caucasusbarometer.org/> (Accessed March 13, 2017).
- Chandhoke, Neera. „Civil Society“, *Development in Practice* Vol. 17, No. 4/5 (2007): 607-614.
- Donati, Pierpaolo. “Religion and Democracy: The Challenge of a ‘Religiously Qualified’ Public Sphere“, *Polish Sociological Review*, 138 (2002).
- Eisenstadt, Shmuel N. “Civil Society and Public Spheres in a Comparative Perspective”, *Polish Sociological Review* 154 (2006).
- Friedrich Ebert Stiftung. *Generation in transition: Youth study 2016 – Georgia*. Tbilisi: Polygraph, 2017.
- Gurchiani, Ketevan. “Georgia in-between: religion in public schools”, *Nationalities Papers* (2017), DOI: 10.1080/00905992.2017.1305346.
- Habermas, Jurgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. The MIT Press, 1991.

- Habermas, Jurgen. On the relations between the secular liberal states and religion. In Hent de Vries (ed.), *Political theologies: Public religions in a post-secular world*. Fordham University Press, 2006.
- Halas, Elzbieta. "Transformation in Collective Imagination", *Polish Sociological Review*, No. 131 (2000).
- Han, Byung-Chul. *The transparency society*. Stanford: Stanford University Press, 2015.
- Inglehart, Ronald and Norris, Pippa. *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Karolewski, Ireneusz Pawel. "Civil Society and its Discontents", *Polish Sociological Review* 154. (2006):167-185.
- Kekelia, Tatia. "Building Georgian national identity". In *Religion, nation and democracy in the South Caucasus*, edited by Alexander Agadjanian, Ansgar Jodicke and Evert van der Zwerde, 120-134. London and New York: Routledge, 2015.
- Leshchenko, Natalia. "Playground for democracy: Theoretical and methodological considerations about the impact of civil society", *Polish Sociological Review* 140 (2002).
- Meijers, Anthonie W. M. "Can Collective Intentionality Be Individualized?" *The American Journal of Economics and Sociology* Vol. 62, No. 1 (January 2003).
- Mikeladze, Tamta. *Crisis of secularism and loyalty towards the dominant group*. Tbilisi: Saunje, 2013.
- "Opus Dei demands Da Vinci Code disclaimer". *The Guardian*, 18 April 2006. Retrieved from <https://www.theguardian.com/film/2006/apr/18/danbrown.books> (accessed 23 April 2018).
- Polletta, Francesca and James. M. Jasper. "Collective Identity and Social Movements", *Annual Review of Sociology*, Vol. 27 (2001).
- Pusca, Anca. "Shock, therapy, and postcommunist transitions", *Alternatives: Global, Local, Political*, 32 (July-Sept. 2007).

- Ramet, Sabrina P. “The way we were – and should be again? European Orthodox Churches and the ‘idyllic past’”. In *Religion in an expanding Europe*, edited by T. A. Byrnes and P. J. Katzenstein. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Sánchez Hurtado, Manuel. "The Other Code". Rome, Opus Dei Press Office, 17 May 2006. Retrieved from <http://opusdei.org/en-us/article/sonys-other-code/> (accessed 23 April 2018).
- Sennett, Richard. *The fall of public man*. New York and London: W.W. Norton & Company, 1992.
- Sennett, Richard. *Respect in a World of Inequality*. New York and London: W.W. Norton & Company, 2003.
- Tomka, M. *Expanding religion. Religious revival in post-communist Central and Eastern Europe*. Berlin/New York: De Gruyter, 2011.
- Wilkinson, Jennifer. “Personal Communities: Responsible Individualism or Another Fall for Public [Man]?” *Sociology*, Vol. 44, No. 3 (June 2010).
- World Bank Group. November 2016. *Polarization and populism*. Retrieved from <http://pubdocs.worldbank.org/en/278581479765753603/ECA-Economic-Update-Nov-2016-Eng.pdf>. (Accessed June 6, 2017).
- World Values Survey. Retrieved from <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp> (Accessed June 6, 2017).
- Zdravomyslova, Elena and Viktor Voronkov. “The Informal Public in Soviet Society: Double Morality at Work”, *Social Research*, Vol. 69, No. 1, Privacy in Post-Communist Europe, (Spring 2002): 49-69.
- Zedania, Giga. “The Rise of Religious Nationalism in Georgia”, *Identity Studies*, 3 (2011).

## 2. ქართულენოვანი წყაროები

- ანდრიაძე, გ. „დავინჩის კოდი“ მთელი ქრისტიანული სამყაროსთვის სილის გალაწუნება და სულში ჩაფურთხებაა : (დღეს ‘რუსთაველის’ კინოთეატრში

- საქართველოს სატანისტოთა თავყრილობას ვიხილავთ)“. *საქართველოს რესპუბლიკა*, 18 მაისი 2006.
- არველაძე, ნ. „თეატრის გამარჯვება“. *ლიტერატურული საქართველო*, 6 აპრილი 1984.
  - ასკანელი, ზ., ბრეგაძე, ლ. „დიპლომატიის ანკესზე“. *ახალგაზრდა კომუნისტი*, თბილისი, 27 ოქტომბერი 1988.
  - ბეჟიტაშვილი, თ. „‘მე და საზოგადოება’ - რას წარმოადგენს საგანი, რომლის სკოლებში სწავლებასაც სასულიერო პირები ეწინააღმდეგებიან?!“ *კვირის პალიტრა*, 29 ოქტომბერი 2015. ამოღებულია ვებ-გვერდიდან: <https://www.kvirispalitra.ge/public/26962-qme-da-sazogadoebaq-ras-tsarmoadgens-sagani-romlis-skolebshi-stsavlebasac-sasuliero-pirebi-etsinaaghmdegebian.html> (წვდომილი 19 ივლისი 2017).
  - გიორგაძე, მ. „მნიშვნელოვანი მომენტები რომის პაპის ვიზიტის მიღმა“. *კვირის პალიტრა*, 8-14 ნოემბერი 1999.
  - გოგუა, ნ. „აკრძალული ‘ჰელოუინი’: წელს ‘ჰელოუინი’ მოკრძალებულად და მხოლოდ დახურულ კლუბებში აღინიშნა: აქვთ თუ არა ქართველ ახალგაზრდებს უფლება და გამბედაობა, გაერთონ ისე, როგორც უნდათ?“ *ლიბერალი*, 11-24 ნოემბერი 2009.
  - დიდებულაძე, დ. „დედა ღვთისმშობელი იფარავს საქართველოს“. *კვირის პალიტრა*, 26 ივლისი-1 აგვისტო 1999.
  - ელიასი, ნ. *ცივილიზაციის პროცესის შესახებ*. თბილისი: „ნეკერი“, 2005.
  - „ერეკლე მეორის საზოგადოება ჰელოუინის დღესასწაულს ეწინააღმდეგება“. *საქართველოს რესპუბლიკა*, 29 ოქტომბერი 2009.
  - „ილია II ღია უკლებას ნახატზე: ასეთი შეურაცხყოფა ჯერ არ ყოფილა საქართველოში“. *Netgazeti*, 1 ნოემბერი 2015, ამოღებულია ვებ-გვერდიდან: <http://netgazeti.ge/news/72772/> (წვდომილი: 4 აპრილი 2017).
  - კაკაბაძე, ნ. „მე ცისფერი ვარ და მძულს...“ *24 საათი*, 22 მაისი 2006.

- კლანდია, ბ. „საქართველოს სკოლებში ახალი საგნის სწავლება იწყება - ‘მე და საზოგადოება““. *საინფორმაციო-ანალიტიკური სააგენტო Timer.ge*, 10 თებერვალი 2015. ამოღებულია ვებ-გვერდიდან: <<http://www.timer.ge/საქართველოს-სკოლებში-ახა/>> (წვდომილი 4 აპრილი 2017).
- კანტი, ი. „პასუხი შეკითხვაზე: რა არის განმანათლებლობა?“ *შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, წიგნი II*, 57-66. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2014.
- კეკელია, თათია, ელენე გავაშელიშვილი, კონსტანტინე ლადარია, ირინა სულხანიშვილი. *მართლმადიდებელი ეკლესიის როლი ქართული ნაციონალური იდენტობის ჩამოყალიბებაში*. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2013.
- კერესელიძე, ს. „თბილისში ჰელოუინი აღნიშნეს“. *საკატორქოს უწყებანი*, 6-12 ნოემბერი 2008.
- ლომაშვილი, მ. „ქრისტიანობისადმი სოლიდარობის მიზნით მუსულმანებმა ‘და ვინჩის კოდი’ აკრძალეს“. *ჯორჯიან თაიმსი*, 25 მაისი-1 ივნისი 2006.
- ლორენცი, კონრად. „ცივილიზებული კაცობრიობის რვა მომაკვდინებელი ცოდვა“. *შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, წიგნი III*, 270-336. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2015.
- მოსია, თ. „გაიცანით, ეს ერეკლე დეისაძეა: ‘საიდუმლო სირობა’ აპოკალიფსი ლიტერატურაში“. *საქართველოს რესპუბლიკა*, თბილისი, 5 მაისი 2010.
- მჭედლიშვილი, ზ. „ბერლინის კედლის დაცემიდან 10 წლისთავზე, ევროპაში ახალი კედლები აღიმართა...’ ანუ როგორ გამოეხმაურა მსოფლიო პრესა საქართველოში რომის პაპის ვიზიტს!“. *კვირის პალიტრა*, 15-21 ნოემბერი 1999.
- ნუზავისიძეა გაზეტა. „ზნეობრიობა რწმენას უნდა ემყარებოდეს“. *კვირის პალიტრა*, 2-8 აგვისტო 1999.

- ნიბლაძე, ნ. „ჰელოუინი - საშიში ზეიმი მოზარდებისთვის“. *საქართველოს რესპუბლიკა*, 28 ოქტომბერი 2009.
- ნიჟარაძე, ნ. „და(ვინჩი)კოდირი ფესტივალი“. *24 საათი*, 19 მაისი 2006.
- „რომის პაპი აგრესორია“ - აეროპორტის გზაზე მძვრომის პაპის ვიზიტს აპროტესტებს“. *News.ge*, 30 სექტემბერი 2016. ამოღებულია ვებ-გვერდიდან: <http://news.ge/ge/news/story/195350-romis-papi-agresoria-aeroportis-gzaze-mmk-romis-papis-vizits-aprotestებს> (წვდომილია: 1 ოქტომბერი 2016).
- სანიკიძე, ლევან. *777 ქართული სიქველე 309 ქართული სირცხვილი*. თბილისი: ბაკმი, 2010.
- „საქართველოს კანონი ზოგადი განათლების შესახებ“, მუხლი 18. თბილისი, 2005 წლის 8 აპრილი, საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრო, ამოღებულია ვებ-გვერდიდან: <http://www.mes.gov.ge/uploads/Licenzireba/kanoni%20zogadi%20ganatlebis%20hesaxeb.pdf>, (წვდომილი 14 დეკემბერი 2016).
- „საქართველოს საპატრიარქოს განცხადება რომის პაპის ვიზიტთან დაკავშირებით“. *საქართველოს საპატრიარქო*, 28 სექტემბერი 2016. ამოღებულია: <http://patriarchate.ge/geo/saqartvelos-sapatrjarqos-gancxadeba-romis-papis/> (წვდომილია: 30 მარტი 2017).
- საქართველოს საპატრიარქოს განცხადება. *საქართველოს საპატრიარქო*, 16 მაისი 2013. ამოღებულია ვებ-გვერდიდან: <http://patriarchate.ge/geo/799-2/> (წვდომილი 11 მარტი 2017).
- სივსივაძე, ც. და ჩაჩანიძე, გ. „მოგმართავთ ქართველი ერისთვის უმძიმეს ჟამს!“ *კვირის პალიტრა*, 26 აპრილი-2 მაისი 1999.
- ტარყაშვილი, ნ. „რომის პაპის სტუმრობაო... ნუ გგონიათ ხუმრობაო“. *კვირის პალიტრა*, 11-17 ოქტომბერი 1999.
- ტარყაშვილი, ნ. „არა გაგცეთ შენ, სიქადულო ჩვენო, მართლმადიდებლობაო“. *კვირის პალიტრა*, 1-7 ნოემბერი 1999.



- ტარყაშვილი, ნ. „ხატებს მადლიც გაჰყვებათ“. *კვირის პალიტრა*, 3-9 მაისი 1999.
- „უგარსო მარცვალი“. *ახალგაზრდა კომუნისტი*, თბილისი, 27 ოქტომბერი 1988.
- ფანჯიკიძე, გურამ. *სიმართლე, მხოლოდ სიმართლე!* თბილისი: მერანი, 1991.
- „ქობულეთში მუსლიმთა დაგეგმილი პანსიონის კარზე ღორის თავი მიაჭედეს“. *Civil Georgia*, 11 სექტემბერი 2014, ამოღებულია ვებ-გვერდიდან: <http://civil.ge/geo/article.php?id=28672> (წვდომილი 27.09.2016).
- ქობულია, ს. „'დავინჩის კოდი' ჩაფლავდა: ანტირეკლამის ფსიქოლოგია“. *საქართველოს რესპუბლიკა*, 19 მაისი 2006.
- ქორიძე, ზ. „საიდუმლო სირობა': პროვოკაცია ქართული საზოგადოებისთვის“. *რეზონანსი*, 10 მაისი 2010.
- შუშაბერიძე, თ. „ჯაყოს ხიზნები - მომხრენი და მოწინააღმდეგენი“. *განთიადი*, კასპი, 22 მარტი 1980.
- ჩხეიძე, ო. „ისევ ჯაყოს ხიზნები“. *ლიტერატურული საქართველო*, 2 ოქტომბერი 1981.
- ჩხეიძე, თ. და პაჭკორია, ო. „დიალოგი 'ჯაყოს ხიზნებზე'“. *ლიტერატურული საქართველო*, 23 თებერვალი 1979.
- ცირამუა, ნ. „დაუმთავრებელი კამათი“. *ქუთაისი*, 9 ოქტომბერი 1981.
- „ძირს ჰელოუინის დღესასწაული!“ *საქართველოს რესპუბლიკა*, 27 ოქტომბერი 2009.
- წივწივაძე, ე. „სკოლებში ახალი საგნის - 'მე და საზოგადოება' სწავლება გადაიდო“. *Aris.ge- განათლება*, 8 სექტემბერი 2015. ამოღებულია ვებ-გვერდიდან: <https://edu.aris.ge/news/skolebshi-axali-sagnis-me-da-sazogadoeba-swavleba-gadaido.html> (წვდომილი 14 ივნისი 2017).

- წივწივაძე, თ. „შავკუტა და... კვაკვერები“. *ლიტერატურული საქართველო*, 28 ივლისი 1989.
- წივწივაძე, თ. „კრიტიკას ვიღებთ, შეურაცხყოფას - ნურას უკაცრავად!“ *კომუნისტი*, 13 სექტემბერი 1987.
- ჭავჭავაძე, ი. 1861. „ჩემო კალამო“. ამოღებულია საქართველოს ეროვნული ბიბლიოთეკის ვებ-გვერდიდან:  
[http://www.nplg.gov.ge/ebooks/authors/ilia\\_chavchavadze/leksebi/chemo%20kala.mo.pdf](http://www.nplg.gov.ge/ebooks/authors/ilia_chavchavadze/leksebi/chemo%20kala.mo.pdf) (წვდომილი 18 ივლისი 2017).
- ჭირაქაძე, მ. „ნუ ვიქნებით პაპზე უფრო კათოლიკენი, ბატონებო!“. *კვირის პალიტრა*, 22-28 ნოემბერი 1999.
- ხაბეიშვილი, თ. „სამი საუკუნის კაცი“, *კვირის პალიტრა*, 7-13 ივნისი 1999.
- „ხმა ღვთისა - ხმა ერისა!..“ *კვირის პალიტრა*, 10-16 მაისი 1999.
- ჯგერენაია, ემზარ. „ქართული სუფრის სოციოფილოსოფია და ზოგიერთი სხვა რამ - ქართული სუფრა და სამოქალაქო საზოგადოება“. თბილისი: მშვიდობის, დემოკრატიის და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი, 2004.
- ჯგერენაია, ემზარ. „მტრები ედუარდ შევარდნაძის პორტრეტისათვის“, *პოლიტიკა, სამეცნიერო ანალიტიკური ჟურნალი* (2017 მაისი-ივნისი): 24-41.
- „საპატრიარქოს ცენტრი: ‘მე და საზოგადოება’ მოზარდს მშობლების პატივისცემას დააკარგვინებს“. *ლიბერალი*, 21 ოქტომბერი 2015. ამოღებულია ვებ-გვერდიდან: <http://liberali.ge/news/view/18788/sapatrjarqos-tsentrime-da-sazogadoeba-mozards-mshoblebis-pativistsemas-daakargvinebs> (წვდომილია 21 ივლისი 2017).
- ზაკაშვილი, ლ. „‘მე და საზოგადოება’ - რა ‘ემუქრება’ სამოქალაქო ცნობიერებას?“ *ლიბერალი*, 23 ოქტომბერი 2015. ამოღებულია ვებ-გვერდიდან: <http://liberali.ge/articles/view/18881/me-da-sazogadoeba--ra-emuqreba-samoqalaqo-tsnobierebas-> (წვდომილია 21 ივლისი 2017).