

ლია მულაძე

კულოსუხილ სოციალიზმს



კულტურის სოციოლოგია

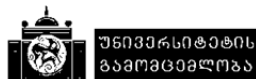
ედგნება ანიკუნას,
რომელმაც ისევე მიანიჭა საზრისი ჩემს ცხოვრებას,
როგორც კულტურა ანიჭებს საზრისს სოციალურ ცხოვრებას.

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ლია ნულაძე

კულტურის სოციოლოგია

როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა



მოცემული სახელმძღვანელო, თანამედროვე თეორიული მოდელებისა და ემპირიული კვლევების გათვალისწინებით, კულტურის სოციოლოგიაში ქართულენოვანი სახელმძღვანელოს შექმნის ერთ-ერთი პირველი მცდელობაა. სახელმძღვანელო 9 თავისგან შედგება და ინტერდისციპლინური ხასიათისაა, კერძოდ, კულტურის სოციოლოგიის, კულტურის ანთროპოლოგიისა და კულტურის ფსიქოლოგიის მიდგომებს ეფუძნება. პირველ თავში კულტურის ცნების კლასიფიკაციაა წარმოდგენილი, აგრეთვე მისი გაგება თანამედროვე მომხმარებლურ საზოგადოებაში. მომდევნო ორ თავში კულტურის ცნება განხილულია კლასიკოსი და თანამედროვე სოციოლოგების კვლევებში. ავტორი კულტურის სოციოლოგიურ შესწავლაში ორ მნიშვნელოვან ეტაპს განიხილავს: „კულტურულ ბრუნამდე“ და „კულტურული ბრუნის შემდეგ“. კულტურის შესწავლაში სოციოლოგების თეორიულ წვლილთან ერთად, ავტორი მათ მეთოდოლოგიურ მიღწევებსაც განიხილავს, განსაკუთრებით, „ჩიკაგოს სკოლისა“ და ბირმინგემის „თანამედროვე კულტურის კვლევების ცენტრის“ მიდგომების საფუძველზე. მომდევნო თავები აგებულია სოციალურ რეალობაზე კულტურის გავლენის მიკრო დონიდან მაკრო დონის შესწავლის მიმართულებით, კერძოდ, კულტურის გავლენა იდენტობაზე პირველადი ჯგუფით – ოჯახით – დანყებული, მეორადი ჯგუფებით – სუბკულტურებით – გაგრძელებული და საზოგადოებრივი დონით – ერი-სახელმწიფოთი – დასრულებული. ბოლო ორი თავი თანამედროვე პირობებში მიმდინარე გლობალურ ცვლილებებსა და მულტიკულტურული იდენტობების ფორმირებაზე მათ გავლენას განიხილავს.

რეცენზენტები: **ამირან ბერძენიშვილი**, სოციოლოგიის მიმართულების პროფესორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

აკაკი ყულიჯანიშვილი, ფილოსოფიის მიმართულების პროფესორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

მარინე ჩიტაშვილი, ფსიქოლოგიის მიმართულების პროფესორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

გამოცემულია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საუნივერსიტეტო საგამომცემლო საბჭოს გადანყვევებით.

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2023

ISBN 978-9941-36-148-7 (pdf)

შინაარსი

წინასიტყვაობა	9
თავი 1. კულტურის ცნება და მისი როლი სოციოლოგიაში	11
კულტურის ცნების მრავალფეროვნება	11
კულტურის გაგება თანამედროვე მომხმარებლურ საზოგადოებაში: კულტურა, როგორც სიმულაცია, რისკი და უტოპია	17
გამოყენებული ლიტერატურა	21
თავი 2. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა	
„კულტურული ბრუნის“ ეპოქამდე	23
ემილ დიურკემის წვლილი კულტურის სოციოლოგიის განვითარებაში	23
მაქს ვებერის წვლილი კულტურის სოციოლოგიის განვითარებაში	25
გეორგ ზიმელის წვლილი კულტურის სოციოლოგიის განვითარებაში	28
ტალკოტ პარსონსის წვლილი კულტურის სოციოლოგიის განვითარებაში	30
პიერ ბურდიეს წვლილი კულტურის სოციოლოგიის განვითარებაში	32
ირვინ გოფმანის წვლილი კულტურის სოციოლოგიის განვითარებაში	36
მეთოდოლოგიური მიდნეგები: კულტურა „ჩიკაგოს სკოლის“ და ბირმინგემის „თანამედროვე კულტურის კვლევების ცენტრის“ ემპირიულ კვლევებში	38
გამოყენებული ლიტერატურა.....	41
თავი 3. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქაში და შემდეგ	44
„კულტურული ბრუნი“ და მისი თავისებურებები	44
კროსკულტურული კვლევები: კულტურის განზომილებების შესწავლა	46
კულტურა, როგორც პრაქტიკა: როგორ იყენებენ ადამიანები კულტურას	51
კულტურა, როგორც პერფორმანსი: სოციალური ცხოვრების დრამა	54
გამოყენებული ლიტერატურა	57
თავი 4. კულტურა და იდენტობა	59
იდენტობის ცნება	59
იდენტიფიკაციის პროცესი	61
იდენტობა ტრადიციულ და თანამედროვე საზოგადოებებში	63
იდენტობის წინაშე არსებული დილემები და იდენტობის პოლიტიკა	65
კულტურის გავლენა იდენტობაზე: მსოფლიო ლირებულებების კვლევა	68
გამოყენებული ლიტერატურა	72

თავი 5. კულტურა, სოციალიზაცია და ოჯახი	73
სოციალიზაციის არსი	73
გარემოს კომუნიკაციური როლი	75
მშობელთა რწმენის სისტემები კულტურაში	77
ოჯახი ტრადიციულ და თანამედროვე საზოგადოებებში	80
ოჯახის ცვლილების მოდელი	83
კვლევის ნიმუში: ამონარიდი ლია წულაძის სადისერტაციო ნაშრომიდან სოციალიზაციის ცვალებადი ღირებულებების შესახებ საქართველოში (2003).....	88
გამოყენებული ლიტერატურა.....	90
თავი 6. კულტურა და სუბკულტურა	92
სუბკულტურის ცნება	92
სუბკულტურული სტილი და სუბკულტურის ფუნქციები	94
სუბკულტურის კვლევის ანალიტიკური ჩარჩო	96
სუბკულტურის კვლევის სამი ტრადიცია	98
ჩიკაგოს სკოლის კვლევები	99
ბირმინგემის სკოლის კვლევები	102
სუბკულტურის კვლევების თანამედროვე ტალღა	106
მოდერნულ და პოსტმოდერნულ სუბკულტურებს შორის სხვაობები	110
კვლევის ნიმუში: ამონარიდი ლია წულაძის ნაშრომიდან ქართველ ახალგაზრდებში მოდური ტენდენციების შესახებ (2011)	112
გამოყენებული ლიტერატურა	115
თავი 7. ეთნიკური იდენტობა, ეროვნული იდენტობა და ნაციონალიზმი	117
ეთნიკური და ეროვნული იდენტობის ცნებები	117
„ბანალური“ და „ცხელი“ ნაციონალიზმი	118
ნაციონალიზმი პატრიოტიზმის საპირისპიროდ? ეთნიკური და სამოქალაქო ნაციონალიზმი	122
საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა ნაციონალიზმი	125
ეთნიკურ უმცირესობათა იდენტობის სტრატეგიები	128
კვლევის ნიმუში: ამონარიდი ლია წულაძის ნაშრომიდან ევროინტეგრაციის გავლენაზე ეროვნული იდენტობის დისკურსებზე (2021)	132
გამოყენებული ლიტერატურა	135
თავი 8. კულტურა და გლობალიზაცია	137
გლობალიზაციის ცნება	137
ინვესს თუ არა გლობალიზაცია სამყაროს ჰომოგენიზაციას?	138
გლოკალიზაცია	141

ქსელური საზოგადოება: ციფრული ტექნოლოგიების როლი გლობალიზაციაში	143
მსოფლიო რისკის საზოგადოება	146
კვლევის ნიმუში: ამონარიდი ლია წულაძის ნაშრომიდან გლოკალიზაციის სტრატეგიებზე ქართველ ახალგაზრდებში (2012)	148
გამოყენებული ლიტერატურა	151
თავი 9. მულტიკულტურალიზმი	152
მულტიკულტურალიზმის ცნება	152
ორიენტალიზმი მულტიკულტურალიზმის საპირისპიროდ	153
ჰიბრიდიზაცია, კრეოლიზაცია და სინონიმური ცნებები	156
კოსმოპოლიტიზმი	158
ინტერკულტურული კომუნიკაციის კომპეტენციები	159
კვლევის ნიმუში: ამონარიდი ლია წულაძის ნაშრომიდან „დასავლური წარმოსახვის“ მიმართ ქართველების, რუმინელების და პოლონელების „თავდაცვით სტრატეგიებზე“ (2013)	161
გამოყენებული ლიტერატურა	164

წინასიტყვაობა

ეს წიგნი ჩემი ოცნლიანი თეორიული და ემპირიული გამოცდილების შედეგია. სწორედ 20 წლის წინ პირველად შევუდექი კულტურის ემპირიულ შესწავლას, როდესაც სადოქტორო დისერტაციაზე ვმუშაობდი. ჩემი მიზანი, ორი საუკუნის გასაყარზე, იმის შესწავლა იყო, თუ რა გავლენას ახდენდა კულტურა სოციალიზაციის პრაქტიკებზე ქართულ რეალობაში, კერძოდ, როგორ განსაზღვრავდა აღზრდის ქართული მოდელი მშობლების მცდელობას (ან მის ნაკლებობას), მოზარდი/თინეიჯერი (13-19 წლის) შვილებისთვის ავტონომია მიენიჭებინათ მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილებების მიღებისას (რეფერენტული ჯგუფის არჩევა იქნებოდა, მომავალი პროფესიის თუ რომანტიკული პარტნიორის) და როგორ ნაახალისებდნენ ან ხელს უშლიდნენ მშობლები შვილების ავტონომიურ გადაწყვეტილებებს, ანუ, რა დადებით და უარყოფით სანქციებს იყენებდნენ მათთვის სასურველი ქცევის ნასახალისებლად და არასასურველის აღსაკვეთად. სწორედ ამ კვლევამ მომცა საშუალება, დამენახა, თუ რამდენად დიდია კულტურული ნორმების გავლენა ადამიანის ქცევაზე, როგორ რთულად იცვლება ეს ნორმები და რამ შეიძლება შეუწყოს ხელი მათ თანდათანობით ჩანაცვლებას ახალი ნორმებითა და ცხოვრების სტილით. ეს იყო პირველი შემთხვევა, როცა ემპირიული სამხილის საფუძველზე ნათლად დავინახე, თუ როგორ მნიშვნელობს კულტურა და, ალბათ, ამ გამოცდილებამ დამარწმუნა, რომ კულტურის სხვადასხვა ასპექტის ემპირიული კვლევა ჩემთვის, როგორც სოციოლოგისთვის, ყველაზე საინტერესო სფერო იყო.

მას შემდეგ ჩემი პროფესიული ინტერესი კულტურის სხვადასხვა ასპექტის შესწავლას ეხება, იქნება ეს ახალგაზრდული კულტურა, გლობალიზაციისა და რეტრადიციონალიზაციის ტენდენციები მიმდინარე კულტურული ცვლილებების ფონზე, ევროპეიზაციის სოციოლოგიური ანალიზი თუ გარემოსდაცვითი აქტივიზმის კულტურული სპეციფიკა. აღნიშნული კვლევების შედეგები ჩემს სტატიებშია ასახული, ამიტომ აქ მათზე აღარ შევჩერდები, არამედ მხოლოდ იმაზე მოვახდენ რეფლექსიას, რა ვისწავლე, როგორც სოციოლოგმა. ამ კვლევებმა ცხადად დამანახა, რომ კულტურა იმდენად მსჭვალავს სოციალური ცხოვრების ყველა სფეროს, რომ, რა საკითხსაც არ უნდა იკვლევდეს სოციოლოგი, კულტურის სოციოლოგია სოციოლოგიის ყველა მიმართულების განუყოფელი ნაწილია; რა სახის ანალიზსაც არ უნდა გვთავაზობდეს სოციოლოგი, მონაცემების სიღრმისეული ინტერპრეტაცია აუცილებლად გაითვალისწინებს კულტურული კონტექსტის თვალსაჩინო თუ ლატენტური გავლენის გამოვლენას; რა აუდიტორიისთვისაც არ უნდა წერდეს სოციოლოგი, მისი ტექსტი გაჯერებული იქნება კულტურულ-სპეციფიკური მინიშნე-

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

ბებითა თუ გაცხადებული მსოფლმხედველობით. ამ გამოცდილების საფუძველზე, თამამად ვიზიარებ კულტურის სოციოლოგიაში ახალი პარადიგმის ფუძემდებლის, ჯეფრი ალექსანდერის ხედვას – არათუ სოციალური რეალობის ახსნის თვალსაზრისით კულტურის სოციოლოგიის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე, არამედ თავად სოციოლოგიის, როგორც დისციპლინის, „კულტურალურად“ გარდაქმნის აუცილებლობაზე. უდავოა, რომ არ არსებობს სოციოლოგია, რომელიც კულტურას ამხსნელ ცვლადად არ იყენებს; ამდენად, არ არსებობს სოციოლოგია, რომლის ღერძსაც კულტურის სოციოლოგია არ ქმნის.

თავი 1

კულტურის ცნება და მისი როლი სოციოლოგიაში

კულტურის ცნების მრავალფეროვნება

კულტურის სოციოლოგია, როგორც სოციოლოგიის ერთ-ერთი წამყვანი ქვედისციპლინა, 1980-იანი წლებიდან ვითარდება და დღემდე სულ უფრო ფართოვდება. მართალია, კულტურის სოციოლოგიის საფუძვლები ბევრად ადრე უნდა ვეძიოთ სოციოლოგიის ფუძემდებლების ნაშრომებში, როგორცაა გეორგ ზიმელი, მაქს ვებერი, ემილ დიურკემი და სხვები, ხოლო სოციოლოგიის სფეროში პირველი ემპირიული კვლევები (1920-იან წლებში „ჩიკაგოს სკოლის“ კვლევები) შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც კულტურის სოციოლოგიური კვლევის საწყისი მცდელობები, მაგრამ თავად ქვედისციპლინა მოგვიანებით, 1980-იანი წლების „კულტურული ბრუნის“ („cultural turn“) თუ შემობრუნების პერიოდში დაფუძნდა, რასაც შემდგომი მსჯელობისას დეტალურად განვიხილავთ.

უდავოა, რომ კულტურის სოციოლოგიის საკვანძო ცნებაა კულტურა. ამდენად, ჩვენი მსჯელობა სწორედ კულტურის ცნების განმარტებით უნდა დავიწყოთ. ჯერ კიდევ მე-20 საუკუნის პირველ ნახევარში, ამერიკელმა ანთროპოლოგებმა – ალფრედ კრობერმა და კლაიდ კლაკჰონმა სამეცნიერო ლიტერატურაში კულტურის 150 თვისებრივად განსხვავებული განმარტება აღმოაჩინეს. მიუხედავად მათ შორის არსებული სხვაობებისა, ამ განმარტებებს ორი საერთო მოსაზრება აერთიანებდა: პირველი, რომ კულტურა გაზიარებულ მნიშვნელობათა სისტემაა და მეორე, რომ მნიშვნელობათა ეს სისტემა თაობიდან თაობას გადაეცემა (1952).

1980-იანი წლებისთვის, როცა მკვლევრები ხაზს უსვამენ სოციალური მეცნიერებების, მათ შორის, სოციოლოგიის ინტერესის (ხელახალ) „გაღვიძებას“ კულტურის მიმართ (Robertson 1988), კულტურის 400-ზე მეტ დეფინიციაზე საუბრობენ. ალბათ, ამიტომაც, რომ ამ პერიოდის გამოჩენილი ბრიტანელი სოციოლოგი, რაიმონდ უილიამსი აღნიშნავს, რომ „კულტურა“ ერთ-ერთი ყველაზე რთული სიტყვაა ინგლისურ ენაში (2015, 49). ამ სირთულის მთავარი მიზეზი ის არის, რომ კულტურის ცნებამ, შესაძლოა, ადამიანური ქმედების თითქმის ყველა ასპექტი მოიცავს, რაზეც ამერიკელი სოციოლოგის, ენ სუიდლერის მიერ შემოთავაზებული კულტურის დეფინიციაც მეტყველებს მისი სტატიიდან, რომელმაც კულტურის სოციოლოგიის ინსტიტუციონალიზაციას ჩაუყარა საფუძველი. სუიდლერის თანახმად, კულტურა მოიცავს საზრისის/მნიშვნელობის მატარებელ სიმბოლურ ფორმებს (ენის, რწმენების, ხელოვნების ფორმების, რიტუალური პრაქტიკების თუ ყოველდღიური რიტუალების ჩათვლით), რომელთა გზითაც საზოგადოებაში შეხედულებებისა და ქმედებების გაზიარების სოციალური პროცესები მიმდინარეობს (1986, 273). რადგან კულტურის ცნება ადამიანური ქმედების მრავალ ასპექტს მოიცავს, ალბათ, კულ-

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

ტურის შემსწავლელი დისციპლინებისთვისაც შეუძლებელია მასში ჩადებული ყველა მნიშვნელობის სრულყოფილად მოცვა. მით უმეტეს, რომ ეს მნიშვნელობები მუდმივად ცვალებადი და, ამდენად, მოუხელთებელია – სხვადასხვა დროს კულტურის ცნება სხვადასხვა შინაარსით მდიდრდებოდა და დიდი მოაზროვნეების გავლენით, ალტერნატიული ცნებებითაც კი ჩანაცვლებულა, როგორცაა „ჰეგემონია“ (გრამში), „ჰაბიტუსი“ (ბურდიე) და „დისკურსი“ (ფუკო) (Brightman 1995). მიუხედავად კულტურის ცნების ამგვარი მოუხელთებლობისა, ამერიკელმა სოციოლოგმა უილიამ სეველმა კულტურის ცნების თუ ცნებების ერთგვარი კატეგორიზაცია შემოგვთავაზა (1999).

თანამედროვე აკადემიური დისკურსის საფუძველზე, სეველმა კულტურის ცნების ორი მნიშვნელობა განასხვავა: 1. კულტურა, როგორც სოციალური ცხოვრების კატეგორია და 2. კულტურა, როგორც კონკრეტული რწმენების და პრაქტიკების ერთობლიობა. პირველი გაგებით, კულტურა სოციალური ცხოვრების აბსტრაქტული ანალიტიკური კატეგორიაა (ამდენად, მხოლოდით რიცხვში განიხილება), მსგავსად ეკონომიკისა, პოლიტიკისა ან ბიოლოგიისა. მეორე მნიშვნელობა კი, რადგან ცალკეულ რწმენებსა და პრაქტიკებს გულისხმობს, კონკრეტულ კულტურულ სისტემებს მოიაზრებს და ამიტომ მრავლობით რიცხვში განიხილება. პირველი, აბსტრაქტული გაგების ნიმუშად ავტორს ფრანგი ანთროპოლოგის, კლოდ ლევი-სტროსის ხედვა მოჰყავს კულტურის, როგორც ბინარული ოპოზიციების საფუძველზე აგებულის, შესახებ; მეორე, კონკრეტული გაგების ნიმუშად კი – ამერიკელი ანთროპოლოგის, რუთ ბენედიქტის ხედვა კულტურების, როგორც შინაგანად მჭიროდ შეჭიდულისა და ერთმანეთისგან მკვეთრად განსხვავებულის, შესახებ (იქვე, 39-40).

სეველი რიგ მიდგომებს გვთავაზობს თითოეული გაგების ფარგლებში, უფრო მოძველებული და დღეს ნაკლებად რელევანტურიდან მეტად თანამედროვე და გამოყენებადის მიმართულებით. რადგან სეველის ნაშრომი 1999 წელს გამოქვეყნდა, როცა კულტურის სოციოლოგიაში უახლესი, პერფორმატიული მიდგომა ჯერ კიდევ განვითარების პროცესში იყო, ამიტომ ეს უკანასკნელი სეველის კლასიფიკაციას მოცემული სახელმძღვანელოს ავტორმა დაამატა.

კულტურა, როგორც სოციალური ცხოვრების კატეგორია, შემდეგ მიდგომებს აერთიანებს:

კულტურა, როგორც დასწავლილი ქცევა. ამ მიდგომით, კულტურად მიიჩნევა ყველაფერი, რაც ადამიანური ქმედების შედეგია – რწმენები, წარმოდგენები, მითები, წეს-ჩვეულებები, ინსტიტუტები და ა.შ., რომლებიც თაობიდან თაობას გადაეცემა. ამ გაგებით, კულტურა ბუნებასთან არის დაპირისპირებული – ყველაფერი, რაც ადამიანის ხელით შექმნილია, კულტურის პროდუქტია, განსხვავებით იმისგან, რაც ბუნებრივად გვეძლევა. ამგვარი გაგება მაშინ იყო პოპულარული, როცა მე-20 საუკუნის დასაწყისში ანთროპოლოგები ცდილობდნენ, დაესაბუთებინათ, რომ საზოგადოებებს შორის განსხვავებებს არ განაპირობებდა მოსახლეობის ბიოლოგიუ-

რი მახასიათებლები, კერძოდ, რასობრივი კუთვნილება. მე-2 მსოფლიო ომის შემდეგ, რასობრივი არგუმენტის უკუგდებად აღნიშნული მიდგომა უსარგებლო გახადა (იქვე, 40).

კულტურა, როგორც ინსტიტუციური სფერო, რომელიც საზრისის შექმნას ემსახურება. ეს მიდგომა იმ ინსტიტუტებზე ამახვილებს ყურადღებას, რომლებიც კულტურას ქმნიან, იქნება ეს განათლება, რელიგია, მედია, თეატრი, მუსიკა, ლიტერატურა თუ სხვ. ამ გაგებით, კულტურა იმ აქტივობების შესწავლაა, რაც ამ ინსტიტუციური სფეროების ფარგლებში მიმდინარეობს, კერძოდ, კულტურის შექმნა, ცირკულირება და კლავნარმოება. შესაბამისად, ამგვარი ხედვით, კულტურა „მაღალ“ თუ „ელიტურ“ კულტურასთან არის გაიგივებული და მისი გაგება უაღრესად ვიწრო და შეზღუდულია (იქვე, 41).

კულტურა, როგორც შემოქმედება. აღნიშნული მიდგომა ერთგვარი საპასუხო რეაქციაა წინა მიდგომაზე და მისი ნაკლოვანებების გამოსწორებას ცდილობს. მის თანახმად, კულტურა ის შემოქმედებითი სფეროა, რომელიც ეკონომიკური და სოციალური სისტემის რეპრესიული გავლენისგან ინდივიდების განთავისუფლებას ცდილობს; ამდენად, ამ მიდგომის პათოსია – კულტურა სტრუქტურის წინააღმდეგ – და ის ინგლისურ და ამერიკულ მარქსისტულ სოციოლოგიაში იღებს სათავეს. თუმცა, ეკონომიკურის და კულტურის ამგვარმა გამიჯვნამ და პირველის ექსკლუზიურად სტრუქტურის ნაწილად, მეორის კი – შემოქმედების სფეროდ განხილვამ კრიტიკული შეფასებები გამოიწვია და კულტურის ცნების ორ ახალ გაგებას უბიძგა, რომელთაგან ერთი 1960-70-იან წლებში გახდა დომინანტური, მეორე კი – 1980-90-იან წლებში (იქვე, 42).

კულტურა, როგორც სიმბოლოთა და მნიშვნელობათა სისტემა. ეს მიდგომა ცნობილი ამერიკელი ანთროპოლოგის, კლიფორდ გირცის ნაშრომებიდან იღებს სათავეს და 1960-იანი წლებიდან წამყვან ადგილს იკავებს ამერიკულ ანთროპოლოგიაში. კლიფორდ გირცის და დევიდ შნაიდერის მიერ გამოყენებული „კულტურული სისტემის“ ცნება, მათი მასწავლებლის და ცნობილი ამერიკელი სოციოლოგის, ტალკოტ პარსონსის ნაშრომებს ეფუძნება, რომლის თანახმად, კულტურული სისტემა, როგორც სიმბოლოთა და მნიშვნელობათა სისტემა, სოციალურ ურთიერთობათა აბსტრაქციის შედეგია. პარსონსი „კულტურულ სისტემას“ განასხვავებდა „სოციალური სისტემისგან“, ანუ ნორმების და ინსტიტუტების სისტემისგან და „პიროვნული სისტემისგან“, ანუ მოტივაციის სისტემისგან (1951). გირცი და შნაიდერიც მათი მასწავლებლის ხაზს გაჰყვნენ და კულტურის სემიოტიკური გავლენების სხვა ტიპის გავლენებისგან – როგორცაა ბიოლოგიური, დემოგრაფიული, ეკონომიკური, ტექნოლოგიური თუ სხვ. – განცალკევებით ანალიზი სცადეს. თუმცა, გირცის და შნაიდერის მიდგომა არ იყო ერთადერთი წამყვანი მიდგომა 1960-70-იანი წლების ანთროპოლოგიაში, არამედ საკმაოდ გავლენიანი ალტერნატიული მოდელებიც გაჩნდა, როგორცაა კლოდ ლევი-სტროსის (კულტურის, როგორც ბინარულ სისტემაზე დაფუძ-

ნებულის, ხედვა) და ვიქტორ ტერნერის (კულტურის, როგორც ტრიადულ სისტემაზე დაფუძნებულის, ხედვა) მიდგომები. ზემოხსენებული ანთროპოლოგიური სკოლები ე.წ. „ლინგვისტური ბრუნის“ („linguistic turn“) თუ შემობრუნების ნიმუშად მიიჩნევა, რასაც ცნობილი ფრანგი მოაზროვნეების – როლანდ ბარტის, ჟაკ ლაკანის და მიშელ ფუკოს – ნაშრომებმა დაუდო სათავე (იქვე, 43-44).

1980-90-იან წლებში „ლინგვისტური ბრუნი“ „კულტურულმა ბრუნმა“ ჩაანაცვლა. სწორედ 1980-იან წლებში დაიწყო კულტურის ფართომასშტაბური კვლევები, მათ შორის რაოდენობრივი მეთოდების გამოყენებით (მაგალითად, ჰოფსტედეს და ტრომპენაარსის კროსკულტურული კვლევები) და კულტურა იმ საკვანძო ცნებად იქცა, რომლის საფუძველზეც სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური პროცესების ახსნა დაიწყო. ამდენად, კულტურის მკვლევართა მიდგომა კულტურის, როგორც სოციალური სისტემისგან იზოლირებულის ხედვიდან შეიცვალა კულტურის, როგორც სოციალურ სისტემასთან მჭიდროდ ინტეგრირებულის მიმართულებით. ამგვარმა ხედვამ კულტურის ცნებაზეც იქონია გავლენა და კულტურის, როგორც შეჭიდულის, გაზიარებულის და სტატიკურის გაგება ჩაანაცვლა კულტურის, როგორც წინააღმდეგობრივის, ძალაუფლებრივ ურთიერთობებსა და ბრძოლაში ჩართულის და მუდმივად ცვალებადის გაგებამ. შედეგად, წამყვანი გახდა კულტურის, როგორც პრაქტიკის ხედვა.

კულტურა, როგორც პრაქტიკა. ეს მიდგომა პიერ ბურდიეს ნაშრომებს ეფუძნება და ანთროპოლოგიაში განსაკუთრებით პოპულარული გახდა შერი ორტენის (1984), ხოლო სოციოლოგიაში – ენ სუიდლერის (1986) გავლენით. მეტიც, სუიდლერის სტატია „კულტურა ქმედებაში – სიმბოლოები და სტრატეგიები“ („Culture in Action – Symbols and Strategies“, 1986) კულტურის სოციოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი ქვედისციპლინის, ინსტიტუციონალიზაციის სათავედაც კი არის მიჩნეული. ამ სტატიაში ავტორი აღნიშნავს, რომ კულტურა გავლენას ახდენს ადამიანურ ქმედებაზე არა იმ უნივერსალური ღირებულებების მიწოდებით, რომელზეც ქმედების ორიენტირება ხდება, არამედ ჩვევებისა თუ უნარების „ინსტრუმენტების ნაკრების“ („tool kit“) შეთავაზებით, რომლიდანაც ინდივიდები „მოქმედების სტრატეგიებს“ ირჩევენ (277). ამდენად, ინდივიდი ხდება აქტორი, რომელიც არჩევანს აკეთებს, თუ განსაზღვრულ მომენტში რა ინსტრუმენტები სჭირდება ქმედების განსახორციელებლად. მართალია, წინა მიდგომის ფარგლებში უკვე გამოიკვეთა აქტორზე ორიენტირებული მიდგომა, რადგან სწორედ აქტორი ახდენს კულტურული სიმბოლოებისა და მნიშვნელობების ინტერპრეტაციას, მაგრამ კულტურის, როგორც პრაქტიკის, გაგებამ აქტორი მოქმედების ეპიცენტრში მოახვედრა. ამ მიდგომის თანახმად, კულტურა არ არის სიმბოლოებისა და მნიშვნელობების ლოგიკური თუ შეთანხმებული სისტემა, არამედ „ინსტრუმენტების“ მრავალფეროვანი რეპერტუარია, რომელიც სიტუაციური ქმედების განხორციელებას ემსახურება; არსებული კონტექსტიდან და სპეციფიკური მიზნებიდან გამომდინარე, სხვადასხვა

ინსტრუმენტის შერჩევა და გამოყენება გვინევს. ამგვარ ხედვას კულტურის პერფორმატიულ ცნებამდე მივყავართ, რომელიც კიდევ უფრო თვალსაჩინო ხდება კულტურის სოციოლოგიაში ე.წ. „ახალი პარადიგმის“ ფუძემდებლის, ამერიკელი სოციოლოგის, ჯეფრი ალექსანდერის ნაშრომების საფუძველზე.

კულტურა, როგორც პერფორმანსი. მართალია, კულტურის პერფორმაციულ ხედვას ჯერ კიდევ 1960-70-იან წლებში ჩაეყარა საფუძველი ამერიკელი სოციოლოგის, ირვინ გოფმანის გავლენით, მაგრამ ის დომინანტურ მიდგომად მხოლოდ 2000-იან წლებში იქცა, ჯეფრი ალექსანდერის ნაშრომების საფუძველზე. ალექსანდერმა კულტურის ცნება სოციოლოგიის საკვანძო კატეგორიად წარმოაჩინა და არათუ კულტურის სოციოლოგიის (Sociology of Culture) შემდგომ განვითარებას შეუწყო ხელი, არამედ კულტურალური სოციოლოგიის (Cultural Sociology) „ძლიერი პროგრამაც“ შემოგვთავაზა, რომლის ქვაკუთხედს „კულტურის ავტონომიის“ ცნება წარმოადგენს (2003). ავტორის სიტყვებით, კულტურის სოციოლოგიაში კულტურა დამოკიდებული ცვლადის სახით გვევლინება, ხოლო კულტურალურ სოციოლოგიაში – დამოუკიდებელი ცვლადის სახით, რომელსაც ინსტიტუტების ფორმირების და ქმედებების განსაზღვრის ერთგვარი ავტონომიაც აქვს. ერთი შეხედვით, კულტურის სოციოლოგია და კულტურალური სოციოლოგია საერთო მიზანს ემსახურება და ღირებულებებზე, ნორმებსა და დისკურსებზე მსგავსი აქცენტითაც გამოირჩევა. თუმცა, სტრუქტურული თვალსაზრისით, მათ შორის მნიშვნელოვანი სხვაობებია. კულტურის სოციოლოგია ცდილობს კულტურის ახსნას მის მიღმა არსებული სოციალური ფაქტორების (ვთქვათ, სოციალური სტრუქტურის ელემენტები) საფუძველზე და ამით კულტურას განიხილავს, როგორც დამოკიდებულ, „რბილ“ ცვლადს, რომელიც სოციალური ურთიერთობების კვლავწარმოებაშია ჩართული. კულტურალურ სოციოლოგიას კი სრულიად განსხვავებული ხედვა აქვს და მკვეთრ ზღვარს ავლებს კულტურასა და სოციალურ სტრუქტურას შორის; სწორედ აქედან იღებს სათავეს „კულტურის ავტონომიის“ ცნება. მხოლოდ კულტურის ავტონომიური ცნების შემოტანით მიაჩნია ავტორს შესაძლებელი კულტურის ურთიერთმიმართების გამოვლენა სხვა სოციალურ ფაქტორებთან, როგორცაა, ვთქვათ, ძალაუფლება და დაქვემდებარება. ამდენად, განსხვავებით კულტურის სოციოლოგიის „სუსტი პროგრამისგან“, კულტურალური სოციოლოგია „ძლიერ პროგრამას“ გვთავაზობს, რომელიც კულტურის რეალურ როლს წარმოაჩენს სოციალური ცხოვრების ფორმირებაში. მეტი თვალსაჩინოებისთვის, ალექსანდერს ნიმუშად მოჰყავს კლიფორდ გირცის „გაჯერებული აღწერა“ (“thick description”), როგორც იმ კულტურული კოდების, სიმბოლოებისა და ნარატივების სიღრმისეული ანალიზი, რომლებიც სოციალურ მოვლენებს საზრისს სძენენ. ამის საპირისპიროდ, „სუსტი პროგრამის“ ფარგლებში განხორციელებული ანალიზი „ზედაპირულ აღწერას“ (“thin description”) მოიცავს, რომელსაც საზრისი ან სოციალური სტრუქტურიდან გამოჰყავს, ან ღირებულებების, ნორმებისა და იდეოლოგიის აბსტრაქ-

ტულ აღწერებზე დაჰყავს (2003, 12-13). ალექსანდერის ჰერმენევტიკული და სემიოტიკური ანალიზი, რომელიც კულტურალური სოციოლოგიის მეთოდოლოგიური საფუძველია, თვალსაჩინოდ ვლინდება მის ნაშრომში „სოციალური ცხოვრების დრამა“ (*“The Drama of Social Life”*, 2017), რომელიც კულტურის პერფორმაციულ თეორიას გვთავაზობს. წიგნის შესავალი ასეა დასათაურებული: „მოდერნულობის ახალი თეორია რიტუალიდან პერფორმანსამდე“.

ზემოაღნიშნული მიდგომები, რომლებიც კულტურას შეისწავლის, როგორც სოციალური ცხოვრების კატეგორიას, დომინანტურია სოციოლოგიაში. მათგან განსხვავებით, კულტურის, როგორც კონკრეტული რწმენების და პრაქტიკების ერთობლიობის გაგება, რომლის ფარგლებშიც კულტურა ყოველთვის მრავლობით რიცხვში განიხილება, დომინანტურია ანთროპოლოგიაში. მიუხედავად „სოციალურ“ სოციოლოგიასა და „კულტურულ“ ანთროპოლოგიას შორის არსებული სხვაობებისა, ისინი მჭიდროდ დაკავშირებული დისციპლინებია როგორც მათი თეორიული საფუძვლების, ისე მეთოდოლოგიური მიდგომების გათვალისწინებით, ამიტომ მოცემულ ქვეთავში ამ მეორე მიდგომასაც მოკლედ შევეხებით.

კულტურა, როგორც კონკრეტული რწმენების და პრაქტიკების ერთობლიობა, შემდეგ მიდგომებს აერთიანებს:

კულტურები, როგორც წინააღმდეგობრივი. ჯერ კიდევ კლასიკოსი ანთროპოლოგები აღიარებდნენ კულტურის წინააღმდეგობრივ ხასიათს. მაგალითად, ვიქტორ ტერნერი ნდემბუს ტომში ფერთა სემანტიკაზე საუბრობდა და აღნიშნავდა, რომ წითელი, თეთრი და შავი ფერები, როგორც ნდემბუს მსოფლმხედველობის განმსაზღვრელი, ერთდროულად, ორი საპირისპირო კონოტაციის მატარებელი იყო; ვთქვათ, წითელის სიმბოლიკა, როგორც ქალური ნაყოფიერების და, ამავდროულად, ომში დაღვრილი სისხლის ფერი. თუმცა, ტერნერის ხედვით, ეს წინააღმდეგობრივი მნიშვნელობები მაინც ერთ ჰარმონიულ მთელს ქმნიდა ნდემბუს რიტუალის ფარგლებში. კლასიკური ხედვისგან განსხვავებით, თანამედროვე ანთროპოლოგია კულტურულ სიმბოლოთა წინააღმდეგობრივ ხასიათს უფრო უსვამს ხაზს, ვიდრე მათ ჰარმონიულ ერთიანობას (Sewell, 1999, 53).

კულტურები, როგორც ნაკლებინტეგრირებული. მართალია, კლასიკოსი ანთროპოლოგები აღნიშნავდნენ, რომ საზოგადოება განსხვავებულ სოციალურ ელემენტებს მოიცავდა და სხვადასხვა ტიპის აქტივობებს ეფუძნებოდა, მაგრამ ისინი ცდილობდნენ, ეჩვენებინათ, როგორ ქმნიდა ეს განსხვავებული ელემენტები ერთ ინტეგრირებულ კულტურულ მთელს. თანამედროვე მკვლევრები მეტ აქცენტს სვამენ დეზინტეგრაციის პროცესებზე, კერძოდ, იმ უთანასწორობებზე, რასაც სხვადასხვა სოციალურ აქტივობაში ჩართვა და ძალაუფლებისა და კონტროლის გამოყენება იწვევს. ამგვარი ხედვა ანთროპოლოგების ფოკუსის ცვლილების შედეგია – „მარტივი“ საზოგადოებებიდან თანამედროვეობის კომპლექსური და დიფერენცირებული საზოგადოებების მიმართულებით (იქვე).

კულტურები, როგორც დაპირისპირებული. კლასიკოსი ანთროპოლოგები თანხმდებოდნენ, რომ კულტურული ღირებულებები და რწმენები ფართოდ გაზიარებული იყო საზოგადოების წევრებს შორის. თანამედროვე მკვლევრები კი მიიჩნევენ, რომ განსხვავებული რასის, კლასის, სქესის, განათლების, შემოსავლის და ა.შ. ადამიანები სოციალურ სისტემაში განსხვავებულ პოზიციას იკავებენ და, როგორც წესი, განსხვავებული კულტურული ნორმებისა და ხედვების მატარებელი არიან. ამდენად, მათი კვლევა, ხშირად, განსხვავებული ჯგუფებისა და ინდივიდების პროტესტის თუ წინააღმდეგობის სტრატეგიების შესწავლაზე მიმართული (იქვე, 54).

კულტურები, როგორც მუდმივად ცვალებადი. მართალია, ტრადიციული საზოგადოებები შედარებით სტაბილურად მიიჩნეოდა, მაგრამ თანამედროვე პირობებში, საზოგადოებები მუდმივ ცვლილებებს განიცდიან და ეს ცხოვრების ყველა სფეროს ეხება (ეკონომიკური, პოლიტიკური, ტექნოლოგიური და ა.შ.), რაც განსაკუთრებით თვალსაჩინო გახდა გლობალიზაციის პროცესების გავლენით.

კულტურები, როგორც მყიფე საზღვრების მქონე. თუნდაც გარკვეული ერთობის „საზოგადოებად“ ან „ერად“ სახელდებისას, გაგვიჭირდება, სრულად მოვიცვათ მასში შემავალი და ურთიერთგადაჯაჭვული კულტურული ერთობები თუ სოციალური ჯგუფები (იქვე, 55). მსგავსი კომპლექსურობა განსაკუთრებით დამახასიათებელია თანამედროვე მულტიკულტურული, პლურალისტური საზოგადოებებისთვის.

როგორც ზემოაღნიშნულიდან თვალსაჩინოა, თანამედროვე მიდგომების განვითარების კვალდაკვალ, კულტურის, როგორც სტატიკურის და სტაბილურის ცნება იცვლება კულტურის, როგორც დინამიკურის და ცვალებადის ცნებით; კულტურის, როგორც ინტეგრირებულის გაგებას ჩაანაცვლებს კულტურის, როგორც წინააღმდეგობრივის გაგება. ამასთან, კულტურის კვლავწარმოებაში სულ უფრო დომინანტური ხდება ინდივიდის როლი, რომელიც კულტურის პასიური მომხმარებელიდან კულტურის „პრაქტიკოსად“ გადაიქცევა – აქტორად, რომელიც კულტურის მიერ შეთავაზებული „ინსტრუმენტების ნაკრებიდან“ თავად ირჩევს მისთვის რელევანტურს და იმგვარად იყენებს, რომ სოციალური ცხოვრების „დრამატურგად“ გვევლინება. და ბოლოს, როგორც თანამედროვე ავტორები აღნიშნავენ, გლობალიზაციის პირობებში, კულტურული ფენომენების ასახსნელად აუცილებელია გლობალური სისტემის, როგორც მთელის, ინტერპრეტაცია; განსაკუთრებით, გლობალურის და კულტურული მიმართების იმ ასპექტების წვდომა, რაც ცვალებადი იდენტობების გაგებაში დაგვეხმარება. სწორედ ეს უკანასკნელი მიიჩნევა თანამედროვე პირობებში კულტურის სოციოლოგიური შესწავლის მთავარ ფოკუსად (Robertson 1988).

კულტურის გაგება თანამედროვე მომხმარებლურ საზოგადოებაში: კულტურა, როგორც სიმულაცია, რისკი და უტოპია

თანამედროვე ეპოქამ, რომელიც სხვადასხვა თეორეტიკოსის მიერ პოსტმოდერნულ (ჟან ბოდრიარი), „მაღალი“ მოდერნულობის (ენტონი გიდენსი) თუ „თხევად-

დი“ მოდერნულობის (ზიგმუნტ ბაუმანი) ხანად იწოდება, კულტურის ცნების განახლებული გაგება შემოგვთავაზა, რომელსაც სწორედ აღნიშნული გამოჩენილი სოციოლოგების ხედვების საფუძველზე განვმარტავთ.

ბაუმანის თანახმად, „თხევადი“ მოდერნულობის მახასიათებელია კულტურის იმგვარი ადაპტაცია, რომ ინდივიდს თავისუფალი არჩევანის გაკეთებისა და პიროვნული პასუხისმგებლობის ალების შესაძლებლობა მისცეს. ავტორის თქმით, ამ შემთხვევაში, არ არის საუბარი კულტურის (და არა მხოლოდ კულტურის) ისტორიაში პარადიგმის ცვლილებაზე, არამედ „პოსტპარადიგმული“ ხანის დადგომაზე, რადგან „თხევადი“ მოდერნულობის ეპოქაში ნებისმიერი პარადიგმა უკუგდებულა. პარადიგმა ხომ სოციალურ ცხოვრებას ანესრიგებს და ამით ერთგვარი პროგნოზირების საშუალებას იძლევა, თუმცა დღეს კულტურას მარეგულირებლის ფუნქცია აღარ აქვს; ის ნორმებისა და აკრძალვებისგან კი აღარ შედგება, არამედ შემოთავაზებებისგან. კულტურა სანახაობებს გვთავაზობს, ახალ სურვილებს და საჭიროებებს გვახვევს თავს, მომხმარებლური საზოგადოების წახალისებით ახალი ცდუნებები შემოაქვს (2011, 13).

სწორედ მომხმარებლური საზოგადოების თავისებურებებსა და მისთვის დამახასიათებელ ცდუნებებზე საუბრობს პოსტმოდერნული საზოგადოების ანალიტიკოსი, ჟან ბოდრიარი (1998). მისი თქმით, მომხმარებლური კულტურის მახასიათებელია სპონტანური ცნობისმოყვარეობა საგნების მიმართ; არა გატაცებით ჩართულობა სხვადასხვა აქტივობაში, არამედ ნიშნებით მანიპულირება და შემოქმედების დეფიციტი. მომხმარებლურ კულტურას დროის განსხვავებული გაგებაც ახლავს: მოცალეობაზე/თავისუფალი დროის ტარებაზე დახარჯული თუ დაკარგული დრო სწორედ თანამედროვე კულტურის პროდუქტია. ამდენად, მომხმარებლურ საზოგადოებაში დროც სასაქონლო თვისებებს იძენს – მისი გადაცვლა შესაძლებელია ნებისმიერ სხვა საქონელზე, განსაკუთრებით, ფულზე. ასეთივე საქონლად გვევლინება ადამიანის სხეულიც. მომხმარებლური კულტურა ინდივიდს საკუთარი სხეულის „ხელახალი აღმოჩენისკენ“ უბიძგებს, რომელსაც ის ნარცისული და არა ფუნქციური თვალთახედვით უდგება. ამგვარი ხედვა კი იწვევს ადამიანის სწრაფვას, მუდმივად სრულყოფილ საკუთარი სხეული სხვადასხვა საქონლის თუ მომსახურების გამოყენებით, რაც ამ უკანასკნელთა ჭარბ წარმოებას უბიძგებს. შედეგად, ადამიანები მზარდ მატერიალურ და ფსიქოლოგიურ ინვესტიციას დებენ საკუთარ სხეულებში, რისი თვალსაჩინო ნიმუშიცაა ბოლო ხანებში საკმაოდ გავრცელებული პროცედურები, დიეტები და თერაპიები. ადამიანის სხეულთან, განსაკუთრებით, მის სილამაზესთან მჭიდროდ დაკავშირებული თემაა სექსუალობა. ამდენად, ბოდრიარი ინტერესდება იმით, თუ რა როლს ასრულებს სექსუალობა მომხმარებლურ საზოგადოებაში და ასკვნის, რომ „სექსუალობა“ არა მხოლოდ ყველა საქონლის სასურველი თვისება ხდება, არამედ მასაც გვთავაზობენ, როგორც მოხმარების საგანს (იქვე, 10-14).

მომხმარებლური კულტურის კიდევ ერთ მახასიათებლად ბოდრიარი სიმულაციებს მიიჩნევს (1983). თანამედროვე პირობებში, ადამიანი ცდილობს, გააკონ-

ტროლოს, მართოს და საკუთარ მოთხოვნილებებს დაუქვემდებაროს ბუნება. ამ გზით ბუნება იმის სიმულაციად გარდაიქმნება, რასაც ის ტრადიციულ საზოგადოებაში წარმოადგენდა. სიმულაციები „ყალბი ობიექტებია“, რომლებიც ბოდრიარს მომხმარებლური საზოგადოების განმსაზღვრელ ნიშნებად მიაჩნია. სიმულაციის ნიმუშად ის კიჩს ასახელებს, ანუ ფსევდობიექტს, რომელიც, მიუხედავად რეალურთან მიმსგავსებისა, რეალურ საზრისს მოკლებულია. ობიექტების რეპროდუქციისა და იმიტაციის გზით, კიჩი სილამაზისა და ორიგინალობის ესთეტიკას სიმულაციის ესთეტიკით ჩაანაცვლებს, მისი გავრცელება კი სწორედ მასობრივი წარმოების შედეგია. აღნიშნულ პროცესს განსაკუთრებით ხელს უწყობს მასმედია, რომელიც კულტურული ნიშნების ახლებური კომბინაციით განსხვავებულ სიმულაციებს გვთავაზობს და რეკლამა, რომლის შემქმნელებიც ხშირად ცდილობენ, ინტიმური პიროვნული ურთიერთობების იმიტაცია მოახდინონ, რათა ადამიანებს შორის რეალური სიახლოვის განცდა შექმნან. შედეგად, თანამედროვე პირობებში, ადამიანები გარემოცულნი არიან პიროვნული ურთიერთობებითა და ემოციებით, რომლებიც სიმულირებული ინტიმურობის და სხვებზე სიმულირებული ზრუნვის გამოხატულებაა. ამგვარი სიმულირებული ურთიერთობები თანამედროვე მომხმარებლური კულტურის ერთგვარი ქცევის კოდექსია (1998).

სიმულირებული ურთიერთობები და მათით გამოწვეული გაურკვევლობა, ასევე სწრაფი სოციოკულტურული ტრანსფორმაციების შედეგად გაჩენილი განუსაზღვრელობა, ძირითადი მიზეზი უნდა იყოს გიდენსის მიერ თანამედროვე რეალობის „რისკის კულტურად“ სახელდებისა (1991, 3). ავტორი აღნიშნავს, რომ რისკის ცნება საკვანძო გახდა როგორც სპეციალისტების საქმიანობაში, ისე ფართო საზოგადოების ფუნქციონირებაში. თანამედროვე რეალობაში წინა ეპოქებისთვის სრულიად უცნობი რისკები ჩნდება, რაც სოციალური სისტემების გლობალიზაციის შედეგია და თავს იჩენს გლობალური ეკონომიკური მექანიზმების რღვევის, ტოტალური სახელმწიფოების აღზევებისა და გლობალური ეკოლოგიური კატასტროფების სახით (იქვე, 4). დღეს ძალიან ძლიერია შორეული მოვლენების ჩვენს უშუალო გარემოცვაზე გავლენა, რასაც კიდევ უფრო აძლიერებს თანამედროვე მედია. თუმცა, გიდენსი არ ეთანხმება ბოდრიარის ხედვას, რომ სოციალური რეალობა, რომელშიც ციფრული მედია ცენტრალურ როლს თამაშობს, „ჰიპერრეალობად“ უნდა განვიხილოთ (1983). გიდენსის თქმით, მედიით გაშუალებული თუ მედიატიზებული გამოცდილება რეფლექსურობის (reflexivity) ახალ შესაძლებლობებს გვთავაზობს; ამ უკანასკნელს განსაკუთრებით ხელს უწყობს „ცხოვრების სტილის“ ცნების მნიშვნელობის ზრდა (1991, 5). რაც უფრო ძალას კარგავს ტრადიცია და რაც უფრო ძლიერდება ლოკალურზე გლობალურის გავლენა, მით მეტად ეძლევათ ინდივიდებს შესაძლებლობა, მრავალი შესაძლო ვარიანტიდან მათთვის სასურველი ცხოვრების სტილი აირჩიონ (თუმცა, ცხოვრების სტილი არა მხოლოდ მოქმედების თავისუფლებას გულისხმობს, არამედ მის შეზღუდვასაც, მატერიალური თუ სხვა გარემოებების წყალობით, რასაც მოხმარებისა და ქცევის გავრცელებული ფორმე-

ბის უარყოფა მოსდევს). გიდენსი აღიარებს, რომ თანამედროვე წარმოებისა და მოხმარების სისტემას აშკარა სტანდარტიზაცია ახასიათებს, თუმცა, მისი თქმით, დღეს სოციალური ცხოვრების „ლიაობა“, მოქმედების სტრატეგიების ფართო არჩევანი და „ავტორიტეტების“ მრავალფეროვნება, ცხოვრების სტილს სულ უფრო მზარდ მნიშვნელობას ანიჭებს იდენტობის ფორმირებასა და ყოველდღიურ აქტივობაში. რეფლექსურობა, როგორც ცხოვრების დაგეგმვის სტრატეგია, რომელიც ექსპერტული ცოდნის გათვალისწინებით რისკების გათვლას გულისხმობს, იდენტობის ფორმირების განმსაზღვრელი ნიშანი ხდება (იქვე).

თანამედროვე ცხოვრების სტილი, მისთვის დამახასიათებელი მოდით, ბაუმანის განხილვის საგანიცაა. ის 21-ე საუკუნის ძირითად კულტურულ ტენდენციებს ანალიზებს და ამ კონტექსტში საკვანძო ცნებად „პროგრესს“ განიხილავს; თუმცა, მიაჩნია, რომ განსხვავებით მისი ადრინდელი მნიშვნელობისგან, პროგრესის ცნებაში დომინანტური დისკურსი ცხოვრების საყოველთაო გაუმჯობესების შესახებ, პიროვნული გადარჩენის დისკურსმა ჩაანაცვლა. პროგრესი აღარ განიხილება დაჩქარების სურვილის, არამედ რბოლიდან არჩამორჩენის თვალთახედვით; არა სტატუსის ამალგების, არამედ წარუმატებლობის არიდების კუთხით. თუკი ინდივიდს ჩამორჩენა არ სურს, მაშინ მუდმივად უნდა ცვალოს და განაახლოს სამოსი, ავეჯი, გარეგნობა და ჩვევები, ანუ საკუთარი იდენტობა (2011, 24). როგორც კი სამომხმარებლო ბაზარი ჩვენს კულტურას მოდის ლოგიკას დაუქვემდებარებს, ინდივიდი უწყვეტი ტრანსფორმაციის პროცესში ერთვება საკუთარი იდენტობის ძიებაში, რადგან, სოციოლოგიის ერთ-ერთი ფუძემდებლის, გეორგ ზიმელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მოდა არ არის სტატიკური მდგომარეობა, არამედ ცვლილების პროცესია, „მოდა არასდროს არის, არამედ მუდმივი გარდაქმნის მდგომარეობაშია“ (იქვე, 18). ამ მდგომარეობას ერთი პარადოქსი ახლავს: ადამიანის მცდელობა, რომ, ერთი მხრივ, თანამედროვე ტენდენციების მიმდევარ ჯგუფს მიეკუთვნებოდეს და, მეორე მხრივ, საკუთარი ინდივიდუალობით მასისგან გამოირჩეოდეს, ანუ, თანსხვებს ჰგავდეს და თან უნიკალური იყოს. პირველი უსაფრთხოებისკენ სწრაფვის გამოხატულებაა, მეორე კი – თავისუფლებისკენ სწრაფვის. ანდა, ამ კონფლიქტურ მდგომარეობას სხვა კუთხით რომ შევხედოთ, პირველი განსხვავებულობის შიშის გამომხატველია, მეორე კი – ინდივიდუალობის დაკარგვის შიშის (იქვე, 20). უდავოა, რომ ამგვარი ამბივალენტობა ადამიანებს გაურკვეველობის მდგომარეობაში ამყოფებს; ამ გაურკვეველობისგან გაქცევის და უსაფრთხო მდგომარეობის მიღწევის მცდელობა კი (როგორც წესი, საკუთარი თავის მუდმივი გარდაქმნის გზით, რაც „თხევადი“ მოდერნულობის არსებითი ნიშანია) დღევანდელულობის ყველაზე თვალსაჩინო უტოპიაა (იქვე, 27). განსხვავებით ადრეული პერიოდის უტოპიისგან, თანამედროვე, „თხევადი“ მოდერნულობისთვის დამახასიათებელი უტოპია, რომელიც მუდმივად ცვალებადი მოდის მიდევნებას ესწრაფვის, ცხოვრებისთვის საზრისის (იქნება ეს ავთენტური თუ წარმოსახვითი) მინიჭების უნარს მოკლებულია. მას მხოლოდ შეუძლია, ჩვენი გონებიდან წაშალოს შეკითხვა ცხოვრების საზრისის

შესახებ. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ბაუმანის თქმით, თანამედროვე კულტურას სამი ურთიერთმეჭიდული სოციალური ფენომენი განსაზღვრავს: მოდა, იდენტობის ტრანსფორმაცია და უტოპიის მეტამორფოზი (იქვე, 30).

აღნიშნული სამი თეორეტიკოსის მოსაზრებები რომ შევაჯამოთ, მომხმარებლურ საზოგადოებაში კულტურა მუდმივად ცვალებადი ფენომენი ხდება, რომელიც იდენტობის ტრადიციულ, მყარ გაგებას საფრთხეს უქმნის და სხვადასხვა რისკის წინაშე აყენებს. „გათხევადებული“ იდენტობა, რომელსაც მყარი ფორმა არ გააჩნია, არამედ უწყვეტ ტრანსფორმაციას განიცდის იმის მიხედვით, თუ რა „ჭურჭელში“ მოვათავსებთ (და ეს „ჭურჭელიც“ მუდმივად ცვალებადია, თუნდაც მოდის მაგალითი რომ ავიღოთ), ინდივიდს უსაფრთხოების და დაცულობის განცდას ართმევს. შესაბამისად, უსაფრთხოების განცდის მოპოვება თანამედროვე ადამიანის ბუნებრივ მისწრაფებად იქცევა, რისთვისაც ის ცდილობს, სხვებს მიეკედლოს. თუმცა, იგივე მისწრაფება, ამავდროულად, პიროვნული თავისუფლებისა და ინდივიდუალობის შენარჩუნებისკენ უბიძგებს. ამ ორი ურთიერთსაპირისპირო ტენდენციის შეჯახება ერთგვარ უტოპიურ მდგომარეობას ქმნის, რაც თანამედროვე ადამიანის „ცხოვრების სტილად“ იქცევა. თითქოს, ექსპერტული ცოდნის გამოყენებამ და რეფლექსურობამ ინდივიდი (და ფართო საზოგადოება) უნდა დაიხსნას ამ უტოპიური მდგომარეობიდან, მაგრამ პრობლემა ის არის, რომ დღეს „პროგრესის“ ცნებაშიც კი დაკარგა საყოველთაო სიკეთის მნიშვნელობა და ვეღარც კულტურა ასრულებს სოციალური ცხოვრების მარეგულირებლის ფუნქციას. ამდენად, თავად კულტურაც სიმულაციად გადაიქცა.

გამოყენებული ლიტერატურა

- Alexander, Jeffrey C. 2003. *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. 2017. *The Drama of Social Life*. Cambridge: Polity Press.
- Baudrillard, Jean. 1983. *Simulacra and Simulation*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Baudrillard, Jean. 1998. *The Consumer Society: Myths and Structures*. London: Sage.
- Bauman, Zygmunt. 2011. *Culture in a Liquid Modern World*. Cambridge: Polity Press.
- Brightman, Robert. 1995. "Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification". *Cultural Anthropology* 10 (4): 509-546.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Kroeber, Alfred Louis, and Clyde Cluckhohn. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books.
- Ortner, Sherry B. 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties". *Comparative Studies in Theory and Society* 26 (1): 126-166.
- Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

- Robertson, Roland. 1988. "The Sociological Significance of Culture: Some General Considerations". *Theory, Culture & Society* 5 (1): 3-23.
- Sewell, William H. 1999. "The Concept(s) of Culture". In *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, edited by Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt, 35-61. Berkeley: University of California Press.
- Swidler, Ann. 1986. "Culture in Action: Symbols and Strategies". *American Sociological Review* 51 (2): 273-286.
- Williams, Raymond. 2015. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.

თავი 2

კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა

„კულტურული ბრუნის“ ეპოქამდე

როგორც წინა ქვეთავში აღინიშნა, კულტურის სოციოლოგია, როგორც სოციოლოგიის დამოუკიდებელი ქვედისციპლინა, 1980-იანი წლების „კულტურული ბრუნის“ თუ შემობრუნების პერიოდში დაფუძნდა, თუმცა, მას ბევრად ადრე ჩაეყარა საფუძველი, თავად სოციოლოგიის ფუძემდებლების – ზიმელის, ვებერის და დიურკემის – ნაშრომების საფუძველზე. კულტურის ემპირიული შესწავლა კი სოციოლოგიის პირველი ემპირიული კვლევებით დაიწყო „ჩიკაგოს სკოლის“ მიერ. ქვემოთ მოკლედ შევხები კულტურის სოციოლოგიური შესწავლის ისტორიას, რომელსაც, პირობითად, ორ პერიოდად დავყოფ: „კულტურული ბრუნის“ პერიოდამდე და შემდეგ. წარმოდგენილი სოციოლოგების სელექცია (და აქ ხაზგასმით აღვნიშნავ, რომ ჩემს მიმოხილვაში მხოლოდ იმ ავტორებს შევხები, ვინც სოციოლოგებად იწოდებიან ან ახდენენ თვითიდენტიფიცირებას) ჩემს პირად ხედვას და ინტერესებს ეფუძნება, ამიტომ სრულყოფილი არ არის. თუმცა, შევცდები, თუნდაც რამდენიმე კლასიკოსი და თანამედროვე ავტორის იდეების განხილვის საფუძველზე, კულტურის სოციოლოგიის ძირითადი კონტურები მოვხაზო და არსებით თემატიკას შევხებო.

ემილ დიურკემის წვლილი კულტურის სოციოლოგიის განვითარებაში

გამორჩენილი ფრანგი სოციოლოგის და სოციოლოგიის ერთ-ერთი ფუძემდებლის, ემილ დიურკემის (1858-1917) ნააზრევში „კულტურის“ მნიშვნელობას ნათლად წარმოაჩენს მისი ნაშრომი „რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები“ (1995 [1912]). ეს ნაშრომი გამორჩეულია „კულტურალური“ სოციოლოგიის საფუძვლების შექმნით, რამაც თანამედროვეობის გავლენიანი კულტურის სოციოლოგი, ჯეფრი ალექსანდერი შთააგონა, კულტურალური სოციოლოგიის „ძლიერი პროგრამა“ შემოეთავაზებინა.

დიურკემის ადრეული ნაშრომების თანახმად, როგორცაა „საზოგადოებრივი შრომის განაწილება“ (1984 [1893]) და „თვითმკვლელობა“ (1951 [1897]), საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა, კერძოდ, შრომის განაწილების ფორმა, მისი კულტურის ხასიათსაც განსაზღვრავს. მარტივ საზოგადოებაში კულტურა, რომელიც კოლექტიური ცნობიერების სახით იჩენს თავს, ანუ იმ იდეებისა და ღირებულებების სახით, რომელთაც სოციალური ერთობის წევრები იზიარებენ, რელიგიური ხასიათისაა. მხოლოდ შედარებით კომპლექსურ საზოგადოებაშია შესაძლებელი, რომ კულტურამ, რელიგიასთან ერთად, სხვა სოციალური ფენომენებიც მოიცვას. რაც უფრო დიფერენცირებული ხდება სოციალური სტრუქტურა, სოციალური ცხოვრების

მით ნაკლებ სექტორს მოიცავს რელიგია. „თავდაპირველად, ის განმსჭვალავს ყველაფერს: ყველაფერი სოციალური – რელიგიურია“, თუმცა, დროთა განმავლობაში, „პოლიტიკური, ეკონომიკური, სამეცნიერო ფუნქციები თავისუფლდება რელიგიური კონტროლისგან“ (Durkheim 1972, 245) და სულ უფრო სეკულარულ ხასიათს იძენს. ამდენად, დიურკემის ხედვით, მხოლოდ შედარებით კომპლექსური სოციალური სტრუქტურის მქონე საზოგადოებაშია შესაძლებელი, რომ კულტურამ რელიგიური შინაარსისგან დამოუკიდებელი სფეროს სახით იარსებოს.

დიურკემის მიმდევარი თანამედროვე სოციოლოგები აღნიშნავენ, რომ დიურკემის გვიანი პერიოდის ნაშრომებში კულტურა აღარ გვევლინება სოციალური სტრუქტურის პროდუქტად, არამედ გაგებულია თვითმყოფად ფენომენად, რომელსაც შეუძლია (განსაკუთრებით, რელიგიური რწმენებისა და რიტუალების გზით) მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინოს როგორც სოციალურ ცხოვრებასა და სოციალური ორგანიზაციის ფორმებზე, ისე ინდივიდუალურ ქმედებებზე. სწორედ ამ არგუმენტისთვის ემპირიული სამხილის მოსაპოვებლად, დიურკემი ე.წ. „პრიმიტიული“ საზოგადოების შესწავლას შეუდგა, კერძოდ, ავსტრალიელი აბორიგენების კულტურულ-რელიგიური თავისებურებებისა, რადგან, მე-19 საუკუნეში გავრცელებული აკადემიური ხედვის შესაბამისად, სჯეროდა, რომ „მარტივი“ საზოგადოების ანალიზიდან შესაძლებელი იქნებოდა საზოგადოების ფუნქციონირების ზოგადი პრინციპების გამოვლენა (Inglis 2016, 63).

ზემოაღნიშნული ემპირიული კვლევის საფუძველზე, დიურკემმა შექმნა კულტურის სოციოლოგიის თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანი ნაშრომი – „რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები“, რომლის მთავარი არგუმენტია, რომ ყველა საზოგადოების საფუძველს რელიგიური იდეები, მორალი და ღირებულებები წარმოადგენს. დიურკემისთვის რელიგია იმ შეხედულებების სისტემაა, რომლის საფუძველზეც ინდივიდები საკუთარ საზოგადოებას და მასში არსებულ სოციალურ ურთიერთობებს აგებენ. ამდენად, ამგვარი ხედვით, რელიგიასა და საზოგადოებას შორის ტოლობის ხაზია გავლებული და რელიგიური თაყვანისცემა თავად საზოგადოების თაყვანისცემას გულისხმობს. სწორედ ამიტომ, რომ, დიურკემის თქმით, თაყვანისცემის რიტუალები აძლიერებს ინდივიდის კავშირს საზოგადოებასთან, რადგან ღმერთი (თუ ღმერთები) საზოგადოების სიმბოლური გამოხატულებაა. რელიგია და, შესაბამისად, საზოგადოება ორი ურთიერთსაპირისპირო ძალით – ინტეგრაციით და დეზინტეგრაციით – იმართება და ყოველთვის ორ საპირისპირო პოლუსს მოიცავს, როგორცაა წმინდა და უწმინდური, საკრალური და პროფანული. თუმცა, ამ პოლუსებს შორის მიმართება საკმაოდ ამბივალენტურია, რადგან მათ შორის მჭიდრო ურთიერთკავშირია და შესაძლებელია, პროფანული საკრალურად იქცეს და პირიქით. ამის ნიმუშად დიურკემს საფრანგეთის 1789 წლის რევოლუცია მოჰყავს, როცა საკრალურის და პროფანულის არსებული წესრიგი დარღვეულია და ერთი მეორეს ჩაანაცვლებს, კერძოდ, სეკულარული სიმბოლოები (სამშობლო, დროშა, თავისუფლება) საკრალურად იქცევა. აქ ხაზგასასმელია, რომ დიურკემი მნიშვნელოვან

თავი 2. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქამდე

პარალელურად ავლენს თანამედროვე და ტრადიციულ საზოგადოებებს შორის. პირველ ყოვლისა, ის აღნიშნავს, რომ საკრალურის და პროფანულის დიქოტომია, ისევე როგორც ტაბუ და პროფანაცია, ისევე დამახასიათებელი თანამედროვე კულტურული ცხოვრებისთვის, როგორც ეს წინა ეპოქებს ახასიათებდა. მისი თქმით, არც თანამედროვე მეცნიერული ახსნები განსხვავდება არსებითად ტრადიციულისგან, რადგან თანამედროვე საზოგადოების რწმენა მეცნიერებაში რელიგიური რწმენის მსგავსია. და ბოლოს, დიურკემის თანახმად, თანამედროვე, სეკულარული საზოგადოების სიმბოლოები და რიტუალები იმავე როლს ასრულებენ სოციალურ ცხოვრებაში, რასაც ტრადიციული საზოგადოების რელიგიური სიმბოლოები და რიტუალები – ეს არის ადამიანების ინტეგრაცია და ამის საფუძველზე სოციალური წესრიგის განმტკიცება (Durkheim 1995, 1-44, 418-448).

როგორც ჯეფრი ალექსანდერი აღნიშნავს, ამ ნაშრომით დიურკემმა რელიგიის სოციოლოგიიდან რელიგიური სოციოლოგიის მიმართულებით გადადგა ნაბიჯი: პირველი სოციოლოგიურ თეორიებს და მეთოდებს იყენებს რელიგიის საკითხების შესასწავლად, მეორე კი ახალი ტიპის სოციოლოგიაა, რომლის მეცნიერული ხედვა შესასწავლი ფენომენის (კერძოდ, რელიგიის) საფუძველზე იგება (Alexander 1986). რელიგიის სოციოლოგიასა და რელიგიურ სოციოლოგიას შორის დიფერენციაციას ალექსანდერი იმ მიზნით იყენებს, რომ კულტურის სოციოლოგიასა და კულტურალურ სოციოლოგიას შორის მიმართება გვიჩვენოს. როგორც წინა ქვეთავში აღინიშნა, პირველის მიზანია სოციოლოგიური თეორიებისა და მეთოდების გამოყენება კულტურის საკვლევად და აქ კულტურა ისეთ ცვლადებზეა დამოკიდებული, როგორცაა სოციალური სტრუქტურა, ძალაუფლებრივი უთანასწორობა და ა.შ. ამის საპირისპიროდ, კულტურალური სოციოლოგია კულტურას ავტონომიურ სფეროდ განიხილავს, დამოუკიდებელ ცვლადად, რომელიც თავად ახდენს გავლენას სოციალურ სტრუქტურასა თუ ძალაუფლებრივ იერარქიაზე. ამდენად, კულტურალური სოციოლოგიის მიერ კულტურის ხედვა დიურკემის მიერ რელიგიის ხედვის მსგავსია (Alexander 2003).

მაქს ვებერის წვლილი კულტურის სოციოლოგიის განვითარებაში

გამოჩენილი გერმანელი სოციოლოგის და სოციოლოგიის ერთ-ერთი ფუძემდებლის, მაქს ვებერის (1864-1920) ნაშრომებში „კულტურა“ ცენტრალურ კატეგორიად გვევლინება. ამ ნაშრომების აქტუალობაზე ის ფაქტი მეტყველებს, რომ მათში წარმოდგენილი თეორიული ცნებები და მეთოდოლოგიური პრინციპები დღესაც ფართოდ გამოიყენება კულტურული ფენომენებისა და პროცესების ანალიზისთვის.

ვებერის არსებით დამსახურებად შეგვიძლია მივიჩნიოთ საზრისზე და მის წვდომაზე, ასევე, ადამიანის მიერ საზრისის მქონე კულტურული ფორმების შექმნაზე ყურადღების გამახვილება, რაც ზემოხსენებული კულტურალური სოციო-

ლოგიის ძირითადი ფოკუსია. ამდენად, ვებერისთვის საკვანძოა საზრისის შექმნის პროცესების ანალიზი და მათი გავლენა ადამიანურ ქმედებასა და სოციალურ ინსტიტუტებზე. ამასთან, ის საზრისის შექმნის პროცესს ძალაუფლებისა და დომინაციის ფენომენებთან აკავშირებს (Inglis 2016, 27).

კულტურის სოციოლოგიის კონტექსტში, განსაკუთრებით ღირებულება როგორც ვებერის ნაშრომი „პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული“ (1930 [1905]), რომელიც საზოგადოების ეკონომიკური განვითარების განმსაზღვრელად მასში არსებულ რელიგიურ და კულტურულ ღირებულებებს მიიჩნევს, ასევე, მის მიერ მსოფლიო რელიგიების ანალიზი; მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით კი – „გაგების“ (Verstehen) ცნების შემოტანა, როგორც ადამიანური ქმედების წვდომის ემიკური (თავად აქტორის თვალსაწიერიდან) გზა.

ვებერი მზარდი ინდუსტრიალიზაციის ეპოქაში მოღვაწეობდა, რომელმაც ურბანიზაციის სწრაფი პროცესი და მართვის ბიუროკრატიული ფორმების განვითარება გამოიწვია. მიუხედავად იმისა, რომ დასავლური საზოგადოება აქტიურად იყო ჩართული ამ პროცესებში, ვებერმა, რომელიც გერმანიიდან ამერიკაში ჩავიდა, მომენტალურად შენიშნა თვალსაჩინო სხვაობები ამერიკულ და გერმანულ ეკონომიკურ სისტემებს შორის და მათი მიზეზების ძიებას შეუდგა. სწორედ ამ ძიებამ მიიყვანა პროტესტანტული ეთიკის კაპიტალისტურ სისტემაზე გავლენის შესწავლამდე. ვებერის ძირითადი არგუმენტია, რომ ისეთი კულტურული ფენომენი, როგორცაა რელიგიური დოქტრინა, ეკონომიკური განვითარებისთვის მნიშვნელოვანი ბიძგის მიმცემია, მით უმეტეს, თუ ამ დოქტრინაში განსაკუთრებული აქცენტი დასმული ამქვეყნიურ სიკეთეებზე, მათ მისაღწევად ადამიანური ძალისხმევის მნიშვნელობაზე და ამ პროცესში რაციონალიზაციის მზარდ როლზე. მეტიც, მსოფლიო რელიგიების ანალიზის პროცესშიც კი ვებერი ხაზს უსვამს, რომ ეკონომიკური ქმედებები მოტივირებულია რელიგიური რწმენებით. მაგალითად, ვებერის მტკიცებით, ჩინური კონფუციანობა სოციალური ცხოვრების ტრადიციული ფორმების შენარჩუნებას ნაახალისებს, განსხვავებით ქრისტიანობისგან (განსაკუთრებით, პროტესტანტული პურიტანიზმისგან), რომელიც სოციალურ ცვლილებებზეა მიმართული. ამდენად, თანამედროვე კაპიტალიზმის სწორედ დასავლეთში და არა მსოფლიოს სხვა ნაწილში განვითარების ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად ვებერი ქრისტიანობისთვის დამახასიათებელი რელიგიურ-კულტურული ფაქტორების დინამიკურ ხასიათს მიიჩნევს (Weber 1966). ამასთან, აღსანიშნავია, რომ ვებერისთვის თანაბარმნიშვნელოვანია ფოკუსი კულტურაზე და ინდივიდზე (როგორც აქტორზე, რომელიც კულტურული ნორმებისა და რელიგიური რწმენების ინდივიდუალიზებას ახდენს) და, შეიძლება ითქვას, ამ ორის ურთიერთმიმართება ვებერისეული კულტურალური სოციოლოგიის წამყვანი ხაზია. ამ თვალსაზრისით, ვებერის ხედვა მნიშვნელოვნად განსხვავდება დიურკემის და მისი მიმდევრების ხედვისგან, რომლებიც კულტურული ფორმებისა და პროცესების „ზეპიროვნულ“ ხასიათს აღიარებენ.

თავი 2. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქამდე

როცა ვებერმა პირველი სოციოლოგიური ნაშრომების წერა დაიწყო, კულტურა და ბუნება დიქოტომიურ ცნებებად მოიაზრებოდა და კულტურა განიხილებოდა, როგორც დასწავლილი ქცევა. თუმცა, ვებერის მიერ კულტურის ხედვა ბევრად დეტალიზებულია და ორ ძირითად გაგებას მოიცავს: ერთი, კულტურის ჰუმანისტური იდეა, რომლის ფარგლებშიც, კულტურა ადამიანური სულიერების პროდუქტია და მეორე, კულტურის ანთროპოლოგიური იდეა – კულტურა, როგორც აზროვნებისა და ცხოვრების წესი (Inglis 2016, 30). ვებერი ინტერესდება კულტურის ისეთი სფეროებით, როგორცაა რელიგია, ხელოვნება, მუსიკა და მათ არატრადიციული პრიზმით უდგება, კერძოდ, ღირებულებითი მსჯელობისგან (რაც მის პერიოდში ნორმასაც კი წარმოადგენდა) დისტანცირდება და უშუალოდ სოციალური აქტორების თვალსაზრისიდან აფასებს; სწორედ აქედან იღებს სათავეს ვებერისეული „გაგების“ მეთოდი. ვებერის განმარტებით, თავისთავად სამყარო საზრისს მოკლებულია და მხოლოდ ადამიანებს შეუძლიათ მისთვის საზრისის მინიჭება. კულტურა კი სამყაროს ის სეგმენტია, რომელსაც ადამიანებმა საზრისი მიანიჭეს (Weber 1949, 81). ამ გაგებით, კულტურა პრობლემის გადაჭრის ინსტრუმენტიცაა, რადგან სოციალური რეალობა უამრავ პრობლემას წამოჭრის ინდივიდებისა და ჯგუფების წინაშე, რომელთა გადასაჭრელად ადამიანები შესაბამის კულტურულ გადანყვებილებებს იღებენ.

დიურკემისეული ხედვისგან თუ მარქსისტული სოციოლოგიისგან განსხვავებით, რომლებიც კულტურას ჯგუფური თუ კოლექტიური შემოქმედების პროდუქტად განიხილავენ, ვებერი ინდივიდების როლსაც აღიარებს კულტურის შექმნაში, განსაკუთრებით, როცა საქმე ქარიზმატულ ლიდერებს და მათ მიმდევრებს ეხება, რაც განსაკუთრებით თვალსაჩინოა მის მიერ მსოფლიო რელიგიების ანალიზისას. ვებერი ემიჯნება მარქსისტულ ტრადიციას, რომლის თანახმად, კულტურა სოციალური კლასის პროდუქტია და მეტად დეტალურ სოციალურ სტრატეფიკაციას გვთავაზობს, მიიჩნევს რა, რომ ადამიანი, პირველ რიგში, გარკვეული სოციალური კლასის წევრად კი არ აღიქვამს საკუთარ თავს, არამედ მას სხვადასხვა კულტურული ფაქტორით გაშუალებული იდენტობა აქვს. კომპლექსურ საზოგადოებებში სოციალური ჯგუფები არა მხოლოდ კლასის, არამედ სტატუსის საფუძველზე დაყოფილი და ცალკეული კლასის შიგნით არსებულ ქვეჯგუფებს შორისაც თვალსაჩინო სიმბოლური საზღვრები იკვეთება, რისი საფუძველიც, შესაძლოა, არა ეკონომიკური განსხვავებები, არამედ ეთნიკურობა, რელიგია თუ პრესტიჟი იყოს (Bendix 1960, 105). გარდა ამისა, მარქსის და დიურკემის ხედვებისგან განსხვავებით, ვებერი კულტურის აუცილებელ ფუნქციად არ მიიჩნევს სოციალური წესრიგის შენარჩუნებას, არამედ ხაზს უსვამს მის როლს როგორც უწყვეტობის შენარჩუნების, ისე ცვლილებების გამოწვევის თვალსაზრისით (Walker 2001, 46). ამ პროცესში მას გადანყვებად მიაჩნია ინტერესების როლი, იქნება ეს მატერიალური (ვთქვათ, სიმდიდრის და ძალაუფლების მოპოვება) თუ იდეური (ვთქვათ, მაღალი სტატუსის თუ რელიგიური ხსნის მიღწევა). განსხვავებული ინტერესები სხვადასხვა ტიპის ქმედე-

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

ბებს უბიძგებს, რომლებიც ჩვენი კულტურული წარმოსახვებით იმართება. ამგვარი ხედვის საფუძველზე, ვებერი (დიურკემისა და მარქსისგან განსხვავებით) მიიჩნევს, რომ „მოდერნულობას“ თუ „კაპიტალისტურ მოდერნულობას“ ერთი კონკრეტული ფორმა კი არ აქვს, არამედ რაციონალიზაციაზე დაფუძნებული მოდერნულობის განსხვავებული კულტურული ვარიაციებით გამოირჩევა (Inglis 2016, 35). შედეგად, „ამერიკული“ მოდერნულობა განსხვავდება, ვთქვათ, „გერმანულისგან“, ეს უკანასკნელი კი – „ქართული“ მოდერნულობისგან, რადგან ისინი განსხვავებულ რელიგიურ და კულტურულ საფუძვლებზეა აგებული.

გეორგ ზიმელის წვლილი კულტურის სოციოლოგიის განვითარებაში

გამოჩენილი გერმანელი სოციოლოგის და სოციოლოგიის ერთ-ერთი ფუძემდებლის, გეორგ ზიმელის (1858-1918) ნააზრევში „კულტურის“ ცნების არსებით როლზე ნათლად მეტყველებს მისი ერთ-ერთი ბიოგრაფის ფრაზა: „ზიმელის სამყარო იყო კულტურის სამყარო“ (Weingartner 1965, 33). მეტიც, დღეს ზიმელი „სოციოლოგიის იმპრესიონისტადაც“ კი მოიხსენიება (Lukacs 1991, 145-146).

შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ზიმელმა დაიწყო კულტურის იმ ტრანსფორმაციებზე რეფლექსია, რისი ანალიზიც, მოგვიანებით, წინა ქვეთავში განხილულმა გამოჩენილმა სოციოლოგებმა – ბოდრიარმა, გიდენსმა და ბაუმანმა – მოახდინეს. სწორედ ზიმელის ნაშრომებში გვხვდება სანყისი რეფლექსია ურბანული გარემოს, როგორც ესთეტიზებული და მაცდუნებლის, შესახებ და მასში მცხოვრები ადამიანების მუდმივი მისწრაფების შესახებ, რომ მოდურ ტენდენციებს არ ჩამორჩნენ, რაც მათ ვიზუალსა და ცხოვრების სტილში აისახება (რაც ბაუმანის ფოკუსი ხდება „თხევადი“ მოდერნულობის კულტურის ანალიზისას). ზიმელისთვის მოდა იმიტაციის ნაირსახეობას წარმოადგენს, რომელიც ილუზორულად (შეგვიძლია პარალელის გავლება ბოდრიარის „სიმულაციის“ გაგებასთან) სოციალური გათანაბრების სიმბოლო ხდება (სხვადასხვა კლასის თუ ფენის წარმომადგენელი ცდილობს, მას ზედმიწევნით მისდოს), თუმცა, სოციალური კლასის გარეგანი ნიშნების მოშლის მცდელობა კლასებს შორის ახალ განმასხვავებლებს წარმოშობს. ამასთან, ამგვარი იმიტაცია მხოლოდ პიროვნული თავისუფლების ნაკლებობაზე მეტყველებს (Simmel 1957). ამდენად, ზიმელის ნაშრომებში აშკარად გვხვდება მომხმარებლური საზოგადოების კონტურების მონახაზი, მისთვის დამახასიათებელი სენსორული შეგრძნებებითა და ილუზიებით. სწორედ ზემოხსენებული პროცესები (სოციალურ კლასებს შორის დიფერენციაციის ახალი ნიშნები, პიროვნული თავისუფლების დეფიციტი და ა.შ.) უნდა წარმოადგენდეს მიზეზს, რამაც ზიმელს უბიძგა, „თანამედროვე კულტურის კონფლიქტსა“ და „კულტურის ტრაგედიაზე“ დაფიქრებულიყო, რასაც მოგვიანებით შეეცვებით.

„მოდის“ ცნებასთან ერთად, ურბანული გარემოს კიდევ ერთ არსებით მახასიათებლად ზიმელს „უცხო“ ფენომენი მიაჩნია. მის თანახმად, მოდერნული ქალაქის

თავი 2. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქამდე

უმთავრესი მახასიათებელია ის, რომ უამრავი ანონიმური პიროვნება მომენტალურ კონტაქტს ამყარებს ერთმანეთთან, ვთქვათ, საზოგადოებრივ ტრანსპორტში მგზავრობისას ან მაღაზიაში საყიდლებზე ყოფნისას. განსხვავებით მცირე ზომის სასოფლო საზოგადოებებისგან, ამ ინდივიდებს შორის არ მყარდება მჭიდრო ემოციური და სოციალური კავშირები, არამედ ისინი ერთმანეთისთვის „უცხოოდ“ რჩებიან. ასეთ პირობებში, მნიშვნელოვანია გარემოს სწრაფი აღქმა, სხვადასხვა პრაქტიკული მოსაზრების გამო, ვთქვათ, დანიშნულების ადგილის მოსაძებნად, ხალხმრავალ ქუჩაში ადამიანების გვერდის ასავლელად, პოტენციური საფრთხის თავიდან ასაცილებლად და ა.შ., რის გამოც განმსაზღვრელი როლი ადამიანურ შეგრძნებებს და, განსაკუთრებით, თვალს ენიჭება, რომელსაც ზიმელი „უნიკალურ სოციოლოგიურ ფუნქციას“ მიაწერს. მეტიც, ის აღნიშნავს, რომ სოციალური ინტერაქცია (რაც სოციოლოგიის შესწავლის საგნად მიაჩნია), შეუძლებელი იქნებოდა, რომ არა ინდივიდების უნარი, ერთმანეთისთვის თვალის შევლებით მეორე მხარის სოციალური გზავნილი გამოიცნონ, იქნება ეს თანაგრძნობა, აღიარება, გაგება, ინტიმურობა, სირცხვილი თუ სხვ. ამიტომაც უწოდებს ზიმელი მის ნაშრომს „შეგრძნებების სოციოლოგიას“ (*“Sociology of the Senses”, 1924 [1908]*). ალბათ, ზიმელის ამგვარი მიდგომა უნდა იყოს ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი იმისა, რომ მას „სოციოლოგიის იმპრესიონისტი“ ეწოდა.

ზიმელის მიერ კულტურის გაგებას რომ დავუბრუნდეთ, როგორც ზემოთ აღინიშნა, მისთვის აქტუალური საკითხია კულტურის კონფლიქტი და კრიზისი (შეგვიძლია პარალელის გავლება გიდეზის ნააზრევთან, რომელიც პირველ ქვეთავში განვიხილეთ). ამ საკითხზე ზიმელის სტატია სახელწოდებით „კულტურის ცნება და ტრაგედია“ (*“The Concept and Tragedy of Culture”*) 1911 წელს დაიბეჭდა ჟურნალში „ლოგოსი“, რომლის ერთ-ერთი რედაქტორიც თავად იყო. სტატიაში ზიმელი განიხილავს პრობლემურ მიმართებას სუბიექტურ და ობიექტურ კულტურას შორის. ის აანალიზებს ერთგვარ პარადოქსს, რომ, მართალია, ადამიანის საბოლოო მიზნებს სუბიექტური კულტურა განსაზღვრავს, მაგრამ ეს უკანასკნელი ვერ იარსებებს ობიექტური კულტურის გარეშე, რომელიც მეტად ავტონომიურია სუბიექტური კულტურისგან. ის, რასაც კულტურული ღირებულება აქვს, იმთავითვე ობიექტივირებულია, რაც კულტურაში სუბიექტურსა და ობიექტურს შორის დისტანციაზე მიუთითებს. თანამედროვე კულტურის კრიზისი იმაში ვლინდება, რომ ამ ორს შორის ზღვარი კიდევ უფრო იზრდება და ობიექტური კულტურა ბევრად სწრაფად ვითარდება, ვიდრე სუბიექტური კულტურა, რაც საფრთხეს უქმნის სუბიექტურ შემოქმედებას და ინდივიდუალობას. აღნიშნული კრიზისი კიდევ უფრო მწვავედ არის წარმოჩენილი ზიმელის ლექციაში „თანამედროვე კულტურის კონფლიქტი“ (*“The Conflict of Modern Culture”*), რომელიც 1918 წელს გამოქვეყნდა. აქ სუბიექტურ და ობიექტურ კულტურას შორის კონფლიქტი სიცოცხლისა და ფორმის დაპირისპირების კონტექსტშია მოცემული და აღნიშნულია, რომ სიცოცხლე ქმნის ფორმებს, რომლებიც ადამიანისთვის სულ უფრო მეტად კარგავს საზრისს. შედეგად, თანა-

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

მედროვე კულტურა სიცოცხლის იმგვარი ფორმების ძიებაშია, რომლებიც ამ დანაკარგის კომპენსირებას მოახერხებენ იმნუთიერი/მომენტალური სიკეთეებისთვის საზრისის მინიჭებით (Frisby and Featherstone 1997, 7).

კულტურის ამგვარ კრიზისზე, რაც მომხმარებლური საზოგადოების ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელია, ყურადღება გამახვილებულია ბოდრიარის, გიდენსის და ბაუმანის ზემოაღნიშნულ მიმოხილვაში. ამასთან, აღსანიშნავია, რომ ზიმელის ნაშრომებში საუბარია ტექნოლოგიის თანამედროვე განვითარებასა და ტექნიკური გადწვევტილებების ძიებაზეც. ამ კონტექსტში, ავტორი გამოთქვამს ნუხილს, რომ სულ უფრო მზარდი ხდება მიზნებისა და საშუალებების აღრევა და საშუალებები თავად იქცევა მიზნებად, რაც კულტურის კრიზისის კიდევ ერთი თვალსაჩინო გამოხატულება ხდება. ეს საკითხი დეტალურადაა განხილული ზიმელის 1916 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „კულტურის კრიზისი“ („The Crisis of Culture“). თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ზიმელმა ტექნოლოგიური განვითარების შემდგომი ეტაპები და თანმდევი საფრთხეები განჭვრიტა, რაც თანამედროვე კულტურის კრიზისის საფუძვლად წარმოაჩინა. თითქმის საუკუნის შემდეგ აღნიშნულ პრობლემებზე ყურადღებას ამახვილებს ბრიტანელი სოციოლოგი ენტონი გიდენსი, როცა „რისკის კულტურას“ და მის თავისებურებებს განიხილავს (1991).

ტალკოტ პარსონსის წვლილი კულტურის სოციოლოგიის განვითარებაში

ტალკოტ პარსონსი (1902-1979) თანამედროვეობის ერთ-ერთი უდიდესი ამერიკელი სოციოლოგია, რომლის სახელთანაც სოციოლოგიის არაერთი ქვედისციპლინის განვითარებაა დაკავშირებული, მათ შორის, ოჯახის, ახალგაზრდობის, მედიცინის და ა.შ. პარსონსმა გამორჩეული წვლილი შეიტანა კულტურის სოციოლოგიის განვითარებაშიც. როგორც სტრუქტურული ფუნქციონალიზმის წარმომადგენელი, პარსონსი დიურკემის თვალსაჩინო გავლენას განიცდიდა და კულტურის როლს, უპირველეს ყოვლისა, საზოგადოების სოციალური წესრიგის შენარჩუნებაში ხედავდა. ამდენად, პარსონსის „სისტემის თეორიაში“, კულტურული სისტემა, რომელიც ინსტიტუციურ ნორმებსა და ღირებულებებს მოიცავს, სოციალური წესრიგის მაკონტროლებლად გვევლინება.

პარსონსი კულტურის ორგანოზომილებიან ცნებას გვთავაზობს: ერთი მხრივ, კულტურა საზრისებისგან/მნიშვნელობებისგან შედგება, რომლებიც სიმბოლოების გზით გამოიხატება და ინდივიდები, როგორც სოციალური სისტემის წევრები, საკუთარი ქმედებების ორიენტირებას ამ კულტურული სიმბოლოების (ზოგჯერ „კულტურულ პატერნებად“ წოდებული) მნიშვნელობების საფუძველზე ახდენენ (1972, 255). სწორედ ამ ხედვამ იქონია ფუნდამენტური გავლენა პარსონსის ცნობილ სტუდენტზე, კლიფორდ გირცზე, რომელიც წინა ქვეთავში განხილული ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი მიმართულებების – კულტურა, როგორც სიმბოლოთა და მნიშ-

თავი 2. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქამდე

ენელობათა სისტემა – ფუძემდებლად მიიჩნევა და რამაც სიმბოლურ ანთროპოლოგიას ჩაუყარა საფუძველი. რაც შეეხება კულტურის ცნების მეორე განზომილებას, პარსონსის თქმით, კულტურული საზრისები/მნიშვნელობები ადამიანის ქმედებებს წარმართავს, რადგან შესაბამის კოგნიტურ თუ მორალურ სტრატეგიებს სთავაზობს არსებულ სიტუაციაში ორიენტირებისთვის (1953, 33). ზემოთქმულიდან გამომდინარე, საზოგადოებას, როგორც სოციალურ სისტემას, კულტურით განსაზღვრული საზრისები/მნიშვნელობები აერთიანებს. ეს არ ნიშნავს, რომ კულტურული სისტემები სრულად ინტეგრირებულია და ინდივიდების რეალური ქმედება აუცილებლად კულტურით განსაზღვრულ მნიშვნელობებს შეესაბამება, არამედ მხოლოდ იმას, რომ ნებისმიერი სისტემისთვის საკვანძოა ნონასწორობის შენარჩუნება (1972, 255).

პარსონსი ყურადღებას ამახვილებს კულტურულ და სოციალურ სისტემებს შორის სხვაობებზე. მის თანახმად, განსხვავებით კულტურული სისტემისგან, რომლის საფუძველია მნიშვნელობათა სისტემები, სოციალური სისტემა ადამიანური ქმედების ორგანიზების საშუალებაა, რომლის საფუძველზეც მნიშვნელობა კონკრეტულ ქცევას უნდა დაუკავშირდეს. მართალია, პარსონსის თქმით, ნებისმიერი სისტემა ოთხი კატეგორიისგან შედგება, რასაც ის კოგნიტურ სიმბოლიზაციას, ექსპრესიულ სიმბოლიზაციას, მორალურ-შეფასებით სიმბოლიზაციას და კონსტრუქციულ სიმბოლიზაციას უწოდებს, მაგრამ მიიჩნევს, რომ სოციალური სისტემისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი სწორედ კულტურული სისტემის მორალურ-შეფასებითი ასპექტია. ეს უკანასკნელი იმ ნორმებს მოიცავს, რომელიც სოციალური სისტემის წევრების უფლებებსა და მოლოდინებს განსაზღვრავს მათი სოციალური ინტერაქციის პროცესში (იქვე, 256). გარდა იმისა, რომ აქტორებს, შესაძლოა, ნორმების დაცვის პირადი ინტერესი ამოძრავებდეთ, სოციალურ სისტემას სანქციების ნაკრებიც აქვს სხვადასხვა სახის ჯილდოს და სასჯელის სახით, რათა ნორმების დაცვა უზრუნველყოს. ამგვარი „ნორმატიული პატერნები“ სოციალური სისტემის ნაწილი ხდება ინსტიტუციონალიზაციის საფუძველზე; ამიტომ პარსონსი მათ „ინსტიტუციონალიზებულ ღირებულებებსაც“ უწოდებს. ამდენად, ღირებულებები (თუ ღირებულებათა სისტემა) სოციალური ურთიერთობების ნორმატიული რეგულირების საშუალებებია (იქვე, 257). მიუხედავად ღირებულების და ნორმის ცნებებს შორის მსგავსებისა, პარსონსი მათ დიფერენცირებას ახდენს და აღნიშნავს, რომ ღირებულებები მორალური ავტორიტეტის მატარებელია, ნორმები კი – ერთგვარი მაკავშირებელია ინტერესის დონესა და ინსტიტუციონალიზაციის დონეს შორის და სანქციების საფუძველი ხდება (იქვე, 263).

მიუხედავად მორალურ-ღირებულებითი ასპექტის წამყვანი როლისა სოციალურ სისტემაში, კულტურული სისტემის დანარჩენი სამი ასპექტიც მნიშვნელოვან ფუნქციას ასრულებს. კონსტრუქციული სიმბოლიზმი, რომელშიც პარსონსი რელიგიას მოიაზრებს, კულტურული სისტემის არსებითი კომპონენტია. არანაკლებ მნიშვნელოვანია კოგნიტური ასპექტი, რომელსაც პარსონსი, პირველ რიგში, ადაპ-

ტაციურ ფუნქციას მიაწერს; აქვე აღნიშნავს, რომ თანამედროვე საზოგადოებაში მეცნიერების როლის ზრდასთან ერთად, კოგნიტურმა რაციონალობამ სულ უფრო მზარდი ფუნქცია შეიძინა. და ბოლოს, კულტურული სისტემის ექსპრესიული ასპექტი ხელოვნებას მოიცავს და, გარკვეულწილად, სამივე ზემოხსენებულ კომპონენტს მსჭვალავს (იქვე, 258-260). ამგვარად, პარსონსის თანახმად, კულტურული სისტემის ოთხი ძირითადი კატეგორიაა: ღირებულებათა სისტემა, რელიგია, მეცნიერება და ხელოვნება. ისინი საზოგადოების წევრებს მნიშვნელობათა სისტემებს სთავაზობენ და ამით მათი ქმედებების ორიენტირებას ახდენენ. ამ გაგებით, კულტურა სოციალური ცხოვრების მაკონტროლებლის ფუნქციას ასრულებს. ამასთან, ის პიროვნული და სოციალური სისტემების მაკავშირებლის ფუნქციასაც ასრულებს: ერთი მხრივ, ის პიროვნულ სისტემაში იჭრება სოციალიზაციის გზით, რომლის საფუძველზეც ინდივიდი კულტურული ღირებულებებისა და ნორმების გათავისებას ახდენს; მეორე მხრივ, ის სოციალურ სისტემაში იჭრება, რასაც ღირებულებების ინსტიტუციონალიზაცია მოსდევს.

რა როლი აქვს დღეს პარსონსის ზემოაღნიშნულ იდეებს? თანამედროვე რაოდენობრივ ემპირიულ სოციოლოგიაში არსებობს გამოკითხვის სტრატეგიები, რომელთა მიზანია რესპონდენტთა ნორმატიული განწყობების შესწავლა, გაზიარებული ღირებულებათა სისტემებისა თუ „პატერნების“ გამოსავლენად. გამოვლენილი კანონზომიერებები დემოგრაფიულ ცვლადებთან მიმართებით განიხილება და აჩვენებს, რომ გარკვეული განათლების თუ ასაკობრივი ჯგუფის ადამიანები მეტად ავლენენ გაზიარებულ ნორმატიულ ორიენტაციებს, ვიდრე სხვა ჯგუფების წევრები. ამგვარ კვლევებს არა მხოლოდ პარსონსის მიერ შემოტანილი კულტურის ცნება უდევს საფუძვლად, არამედ „კულტურალისტური“ იდეაც, რომ სოციალური ჯგუფების ინტეგრაცია დამოკიდებულია მათი წევრების მიერ საერთო ღირებულებებისა და ნორმების გაზიარებაზე. მეტიც, რაოდენობრივი კვლევების დიდი ნაწილისთვის ამოსავალია დებულება, რომ იმისათვის, რომ თანამედროვე ერ-სახელმწიფოში სოციალურ წონასწორობას ჰქონდეს ადგილი, სხვადასხვა კულტურული ჯგუფის წარმომადგენელმა მოქალაქეებმა გარკვეულ ღირებულებით კონსენსუსს უნდა მიაღწიონ (Laermans 2016, 182).

პიერ ბურდიეს წვლილი კულტურის სოციოლოგიის განვითარებაში

პიერ ბურდიე (1930-2002) თანამედროვე ფრანგული კულტურის სოციოლოგიის ფუძემდებელია. როგორც პირველ ქვეთავში აღინიშნა, ბურდიეს ნააზრევი (მაგალითად, „პრაქტიკის თეორიის მონახაზი“, რომელიც ფრანგულ ენაზე 1972 წელს გამოქვეყნდა და „პრაქტიკის ლოგიკა“, რომელიც ფრანგულ ენაზე 1980 წელს გამოქვეყნდა) საფუძვლად დაედო 1980-იან წლებში კულტურის სოციოლოგიის წიაღში განვითარებულ მიდგომას – „კულტურა, როგორც პრაქტიკა“, რასაც შედეგად კულტურის სოციოლოგიის ინსტიტუციონალიზაცია მოჰყვა. აქვე უნდა ითქვას,

თავი 2. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქამდე

რომ ბურდიეს სოციოლოგია კულტურალური სოციოლოგიის განვითარების ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო შემთხვევაა.

ბურდიეს თეორიის საკვანძო ცნებაა „ჰაბიტუსი“, რომელიც სხვადასხვა სოციალური ჯგუფის კულტურულ პრაქტიკებს შორის სხვაობებს აღნიშნავს (1984 [1979]). ამ სხვაობების აღწერას ავტორი სხვადასხვა სახის „კაპიტალის“ საფუძველზე ახდენს – იქნება ეს კულტურული, სოციალური თუ ეკონომიკური კაპიტალი, რაც, საბოლოოდ, სიმბოლურ კაპიტალად გარდაიქმნება და პრესტიჟის თუ „ღირსების“ წყარო ხდება. თანამედროვე რეალობაში, სიმბოლური კაპიტალის შექმნაში განმსაზღვრელი როლი კულტურულ კაპიტალს ენიჭება. თუ წინარეკაპიტალისტურ საზოგადოებაში ძალაუფლების განმსაზღვრელი მატერიალური დოვლათის ფლობაა და „ღირსების“ წყარო „სიმბოლური საქონლის“ ეკონომიკაა, კაპიტალისტურ საზოგადოებაში „ღირსების“ წყარო კულტურული კაპიტალი ხდება (Bourdieu 1985).

ბურდიეს მიერ კულტურული კაპიტალის ემპირიული კვლევა 1960-იან წლებში დაიწყო. ფართო სახელწოდების ქვეშ – „სტუდენტები და კულტურა“ – ბურდიემ საფრანგეთში უმაღლესი განათლების მიღებასთან დაკავშირებული უთანასწორობის კვლევა დაიწყო, რამაც აკადემიურ წარმატებაზე მემკვიდრეობით მიღებული კულტურული კაპიტალის გავლენა გამოავლინა. ბურდიემ გადაწყვიტა, სხვადასხვა სოციალური ჯგუფის მიერ განათლების მიღების ალბათობა საფრანგეთის მოსახლეობაში ამ ჯგუფების წილის მიხედვით გამოეთვალა; შედეგად, აღმოჩნდა, რომ გლეხების შვილებში უმაღლესი განათლების მიღების ალბათობა 1%-ს შეადგენდა, მუშების შვილებში – 1.4%-ს, პროფესიონალებისა და მენეჯერების შვილებში კი – 60%-ს. ბურდიეს შეფასებით, მემკვიდრეობით მიღებულ კულტურულ კაპიტალს იმიტომ ჰქონდა ასეთი ძლიერი გავლენა უმაღლესი განათლების მიღების შესაძლებლობაზე, რომ სკოლის კულტურა, როგორც წესი, დომინანტური კლასების კულტურის მსგავსი იყო; ამასთან, მასწავლებლები, უმეტესად, იმ ცოდნას ნაახალისებდნენ, რომელიც განათლების სისტემის გზით კი არ გადაეცემოდა, არამედ ოჯახში არაფორმალური სოციალიზაციის გზით. ამდენად, ნაცვლად იმისა, რომ არსებული უთანასწორობების აღმოფხვრისთვის ხელი შეეწყობოდა, მასწავლებლები, სინამდვილეში, მათ კვლავწარმოებას უწყობდნენ ხელს. ეს პროცესი, ხშირად, „ნიჭიერების“ დისკურსში ვლინდებოდა, რაც აკადემიურ მოსწრებას შინაგანი უნარებისა და პიროვნული ღირსებების დამსახურებად წარმოაჩენდა. შესაბამისად, სასკოლო გარემოში არსებული „გარიყვა და სელექცია“ სოციალური უთანასწორობის კვლავწარმოების მთავარ მექანიზმად გვევლინებოდა და საგანმანათლებლო სისტემის მნიშვნელოვან „იდეოლოგიურ ფუნქციაზე“ მიუთითებდა. ამ მოსაზრებების საფუძველზე, ბურდიემ „სიმბოლური ძალადობის“ თეორია შექმნა, რომლის საფუძველშიც კულტურული კაპიტალის ფლობა და მემკვიდრეობით გადაცემა იდო. კულტურული კაპიტალი სამი ფორმით ვლინდებოდა: ჰაბიტუსის ნაწილი ხდებოდა ოჯახსა და საგანმანათლებლო ინსტიტუტებში მიღებული სოციალიზაციის საფუძ-

ველზე, ობიექტივირებული იყო ლიტერატურული ნაწარმოებებისა თუ ხელოვნების ნიმუშების სახით და ინსტიტუციონალიზებული იყო სამეცნიერო წოდებების საფუძველზე, რომლებიც სიმბოლურ ძალაუფლებას გამოხატავდა. ამასთან, კულტურული კაპიტალის მნიშვნელოვანი ინდიკატორი იყო ლინგვისტური კაპიტალიც, ანუ ის, თუ რა ენით მეტყველებდა ინდივიდი. ლინგვისტური კაპიტალი სოციალურ ჯგუფებს შორის ერთ-ერთ თვალსაჩინო განმასხვავებელსა და ამა თუ იმ ჯგუფის დომინაციის საფუძველს წარმოადგენდა. ამიტომაც, ნაშრომში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობოდა „ენის ავტორიტეტს“, როგორც „სიმბოლური ძალადობის“ ინსტრუმენტს. ეს უკანასკნელი გულისხმობს, რომ დომინანტური ჯგუფი საკუთარ მსოფლმხედველობასა და შეფასების სისტემას თავს ახვევს დომინირებულ ჯგუფს, რომელიც თავის დაქვემდებარებულობას „ბუნებრივ“ მოცემულობად აღიქვამს, რადგან ლეგიტიმურად მიაჩნია დომინანტური ჯგუფის მიერ თავს მოხვეული სოციალური წესრიგი. ამდენად, „სიმბოლური ძალადობის“ ეფექტურობა იმაში მდგომარეობს, რომ ის შეუმჩნეველი რჩება (Bourdieu and Passeron 1990 [1970]). ზემოაღნიშნულიდან თვალსაჩინოა, რომ ბურდიეს „სიმბოლური ძალადობის“ ცნება ძალიან ახლოს დგას იტალიელი სოციოლოგის, ანტონიო გრამშის „იდეოლოგიური ჰეგემონიის“ ცნებასთან (1990), რომელიც გულისხმობს, რომ მმართველი ჯგუფი ისე ახვევს თავს საკუთარ იდეოლოგიას მართულ ჯგუფს და ეს უკანასკნელი ისე ახდენს ამ იდეოლოგიის ინტერნალიზებას, რომ მის ლეგიტიმურობაში ეჭვიც არ შეაქვს და საკუთარ ქმედებებს სწორედ მის საფუძველზე წარმართავს.

უფრო გვიანი პერიოდის ნაშრომებში ბურდიე აღნიშნავს, რომ განათლების უნივერსალიზაციამ და მერიტოკრატიულ პრინციპებზე დაფუძნებამ სოციალური წესრიგის კვლავწარმოების ზემოხსენებული სისტემის ცვლილებას უბიძგა და მასში მნიშვნელოვან მახასიათებლად განათლების კომპონენტი შემოიტანა (1996 [1989]). ამ პერიოდში საფრანგეთში აქტიურად მიმდინარეობდა კულტურის ახალი პოლიტიკის გატარება, რათა კულტურაზე წვდომა უნივერსალური გამხდარიყო. ამ კონტექსტში, ბურდიე ახალი კულტურული პრაქტიკების შესწავლით დაინტერესდა, როგორცაა ფოტოგრაფია, მუსიკის მოსმენა, მუზეუმებში სიარული და ა.შ. სწორედ ამ კვლევებმა დაუდო საფუძველი ბურდიეს ხედვას კულტურული პრაქტიკების იერარქიის შესახებ, რომელიც შედარებითი ხასიათისაა, კერძოდ, გარკვეული პრაქტიკა მომენტალურად კარგავს მის გამორჩეულობას და ბანალური ხდება, როგორც კი მას ადამიანთა დიდი რაოდენობა ითვისებს; ამასთან, გარკვეული პოპულარული და ფართოდ გავრცელებული კულტურული პროდუქტები, მაგალითად, ჯაზი, მომენტალურად პრესტიჟული ხდება, როგორც კი კონკრეტული კულტურული კაპიტალის მქონე ჯგუფის მიერ ლეგიტიმურად აღიქმება და მისი „გემოვნების“ ნაწილი ხდება. ამ მოსაზრებების საფუძველზე, ბურდიეს თეორიაში, „გემოვნება“ ჰაბიტუსის აღმწერ საკვანძო ცვლადად იქცა და სოციალურ ჯგუფებსა თუ კლასებს შორის განმასხვავებელ ძირითად კატეგორიად მოგვევლინა (1984 [1979]).

თავი 2. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქამდე

კლასებს შორის მიმართებების გამოსავლენად, ბურდიე სტრუქტურული ანალიზის მეთოდს გვათავაზობს, რომელიც აღწერს, თუ როგორ ახდენენ სხვადასხვა კლასის წარმომადგენლები ერთმანეთისგან დისტანცირებას საკუთარი კულტურული პრაქტიკებისა და გემოვნების საფუძველზე. აღმოჩნდა, რომ კულტურული კაპიტალით მდიდარი ჯგუფები (პროფესიონალები და ხელოვანები) დომინანტურ პოზიციას საკუთარ ჯგუფს ანიჭებენ, ეკონომიკური და პოლიტიკური ძალაუფლების მქონე ჯგუფებთან შედარებით; ლიბერალური პროფესიების წარმომადგენლები კი საკუთარ თავს ამ ორ ჯგუფს შორის ათავსებენ. საინტერესოა, რომ მუზეუმებში სიარული, მთამსვლელობა, ეგზოტიკური საკვების დაგემოვნება, მუსიკის კონკრეტული ჟანრების (ვთქვათ, კლასიკა) თუ კონკრეტული მხატვრებისთვის (ვთქვათ, გოია) უპირატესობის მინიჭება უნივერსიტეტების პროფესორების მახასიათებელი აღმოჩნდა, განსხვავებით ინდუსტრიული სფეროს მენეჯერებისგან, რომელთაც მეტი ეკონომიკური და ნაკლები კულტურული კაპიტალი აღმოაჩნდათ. დიფერენციაციის მსგავსი პრინციპი მოქმედებდა კულტურული და ეკონომიკური კაპიტალის ფლობის თვალსაზრისით მომდევნო საფეხურზე მდგომ პროფესიონალებთანაც: მაგალითად, სკოლის მასწავლებლები მეტად ავლენდნენ „კულტურულ სიკეთეებზე“ ორიენტაციას, ვიდრე მცირე ბიზნესის წარმომადგენლები, რომლებიც მეტ ინტერესს იჩენდნენ მატერიალური სიკეთეების, მაგალითად, ავტომანქანების მიმართ. ამ თვალსაზრისიდან, „ჰაბიტუსის“ ცნება სწორედ იმ ეთიკური და ესთეტიკური შეხედულებების სისტემას ასახავს, რომელსაც სოციალური ჯგუფის თუ კლასის წევრები განათლების გზით იძენენ და რომელიც, თავის მხრივ, მათ მსოფლმხედველობასა და კულტურულ პრაქტიკებს განსაზღვრავს (1984 [1979]). მიჩნეულია, რომ განსხვავებით სოციალური სტრატეფიკაციის სხვა თეორიებისგან, სადაც სოციალური კლასის განმსაზღვრელი მთავარი კრიტერიუმი შემოსავალია (ანუ, ეკონომიკური კაპიტალი), ბურდიეს თეორიაში სოციალური სტრუქტურა ის დინამიკური სივრცეა, რომელშიც სხვადასხვა სოციალური ჯგუფი სიმბოლურ ბრძოლაშია ჩართული იმ მიზნით, რომ თავად გადაიქცეს კულტურული ლეგიტიმაციის წყაროდ (Sapiro 2016, 93).

ბურდიეს ნაშრომების გავლენაზე რომ ვისაუბროთ, უდავოა, რომ ის თანამედროვეობის ერთ-ერთი ყველაზე დიდი სოციოლოგია, რომლის განსაკუთრებულ დამსახურებად ანალიტიკოსები „კულტურული ფორმების კრიტიკული სოციოლოგიის“ (A Critical Sociology of Cultural Forms) შექმნას მიიჩნევენ (Sulkunen 1982). ბურდიემ არა მხოლოდ განმსაზღვრელი გავლენა მოახდინა კულტურის, ხელოვნების და განათლების სოციოლოგიის განვითარებაზე, არამედ სოციოლოგიის, როგორც დისციპლინის, შემდგომი განვითარების კურსიც განსაზღვრა. ამასთან, მისი გავლენა სცილდება სოციოლოგიის სფეროს და ისეთ დისციპლინებს მოიცავს, როგორცაა პოლიტიკის მეცნიერება, ანთროპოლოგია, კულტურის კვლევები, მედიის კვლევები და ა.შ.

ირვინ გოფმანის წვლილი კულტურის სოციოლოგიის განვითარებაში

ირვინ გოფმანი (1922-1982) მე-20 საუკუნის ერთ-ერთ ყველაზე გავლენიან ამერიკელ (მიუხედავად კანადური წარმოშობისა) სოციოლოგად არის მიჩნეული. ის სიმბოლური ინტერაქციონიზმის ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელია. მის ხედვაზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა დიურკემის და პარსონსის იდეებმა; თავის მხრივ, გოფმანმა თვალსაჩინო გავლენა მოახდინა თანამედროვეობის ერთ-ერთი უდიდესი ფრანგი მოაზროვნის, მიშელ ფუკოს იდეებზე, განსაკუთრებით, დისკურსის კრიტიკული ანალიზის განვითარების თვალსაზრისით. სწორედ გოფმანის დამსახურებაა ყოველდღიურ ცხოვრებაზე, როგორც სოციოლოგიური კვლევის საკვანძო საკითხზე (როგორც თავად გოფმანი უწოდებს, „შემთხვევების სოციოლოგია“ (1967, 2)), ყურადღების გამახვილება და აღნიშნული თემატიკის საფუძველზე თავისი ფოკუსით გამორჩეული კულტურალური (და არა უბრალოდ კულტურის) სოციოლოგიის განვითარება.

რას ნიშნავს ყოველდღიური ცხოვრების კულტურალური სოციოლოგია? როგორც ვიცით, კულტურის ყველაზე ფართოდ გავრცელებული დეფინიციით, კულტურა საზრისის შექმნის მექანიზმია; საზრისის შექმნა კი მუდმივი პროცესია, რომელიც, სხვადასხვა ანალიტიკოსის ტერმინოლოგია რომ გამოვიყენოთ, უწყვეტად მიმდინარეობს – ინტერაქციის (მიდი), პრაქტიკის (ბურდიე), თვითპრეზენტაციის (გოფმანი), დრამის (ალექსანდერი) საფუძველზე. სწორედ ირვინ გოფმანმა ნაშრომით „თვითპრეზენტაცია ყოველდღიურ ცხოვრებაში“ (1956) და ჰაროლდ გარფინკელმა ნაშრომით „კვლევები ეთნომეთოდოლოგიაში“ (1967) ყოველდღიური ცხოვრება სოციოლოგიური შესწავლის საგნად აქციეს, რამაც, მოგვიანებით, სოციალურ მეცნიერებებში ე.წ. „პერფორმატიულ ბრუნს“ თუ შემობრუნებას უბიძგა (Denzin 2001; Alexander and Mast 2006). როგორც პირველი ქვეთავიდან ვიცით, „კულტურის, როგორც პერფორმანსის“ გაგება თანამედროვე კულტურალური სოციოლოგიის წამყვანი მიდგომაა. მკვლევრების შეფასებით, სწორედ ყოველდღიური ცხოვრების სოციოლოგიური შესწავლა გახდა კულტურის სოციოლოგიისა და კულტურალური სოციოლოგიის გაერთიანების საფუძველი (Hurdley 2016, 373).

გოფმანის თანახმად, ბუნებრივად წარმოქმნილ, ყოველდღიურ ინტერაქციაში ინდივიდები იმგვარ თვითპრეზენტაციას ცდილობენ, რომ ერთმანეთზე სასურველი შთაბეჭდილება მოახდინონ. ინტერაქციის მონაწილე „აქტორები“ ხომ ერთმანეთისთვის „აუდიტორიას“ ქმნიან, რომელმაც თანამონაწილის ქმედება უნდა შეაფასოს; მიღებული შთაბეჭდილება კი მათ შემდგომ ინტერაქციაზე ახდენს გავლენას. ამდენად, ყოველდღიური ინტერაქცია თეატრის ანალოგია, ანუ, სოციალური ცხოვრება სცენაა, სადაც მონაწილეები (აქტორები) შესაბამის შესრულებას გვთავაზობენ და ეს შესრულება განსხვავებულია „სცენაზე“ (როცა აუდიტორიისთვისაა დადგმული) და „კულისებში“ (შინაურ გარემოში, როცა უცხო თვალისთვის არაა გამიზნული) (1956). ამ შემთხვევაში, აქტორისთვის მნიშვნელოვანია, რომ ვერბალური და არა-ვერბალური ინტერაქციის გარკვეულ პატერნს მიყვეს, რასაც გოფმანი „ხაზს“ უწო-

თავი 2. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქამდე

დებს და რის საფუძველზეც აქტორი სიტუაციის მისეულ ხედვასა და მონაწილეების (მათ შორის, საკუთარი თავის) შეფასებას გამოხატავს. აქ საკვანძო ცნებად შემოდის „სახე“, ანუ პოზიტიური თვითშეფასება, თუ აქტორი გარკვეულ „ხაზს“ მიყვება, რომელიც ინტერაქციის მონაწილეთა მონონებას იმსახურებს; შესაბამისად, აქტორის თვითპრეზენტაცია აუდიტორიაზე სასურველ შთაბეჭდილებას ახდენს (1967, 5). სწორედ ამგვარი ხედვის საფუძველზე ეწოდა გოფმანის თეორიას დრამატურგიული მიდგომის სახელი. ავტორის სიტყვებით, „კულისებში“ აქტორები „სცენური“ შესრულებისთვის ემზადებიან, რათა მოგვიანებით მათი შესრულება სოციალური კონტექსტის შესაბამის „ჩარჩოს“ მოარგონ. „ჩარჩო“ ის სიტუაციური გარემოა, რომელიც ინტერაქციის საზრისს განსაზღვრავს და მასში მონაწილეობის ორგანიზებას ახდენს; შესაბამისად, „ჩარჩოს“ ცოდნა სოციოკულტურული კომპეტენციის ნაწილია. თუკი შემთხვევით შესრულება „ჩარჩოდან“ ამოვარდა, აუდიტორიისთვის შეუმჩნეველად ისევ ამ „ჩარჩოს“ უნდა დაუბრუნდეს, რომ აქტორმა „სახე“ შეინარჩუნოს (1975, 202). წინააღმდეგ შემთხვევაში, როგორც გოფმანი აღნიშნავს, თავად „იდენტობა განიცდის უხერხულობას და არა მისი როლი“ (იქვე, 223).

ეს ყველაფერი – „ჩარჩოში“ დაბრუნების მცდელობა, „შესწორებები“ და მათი „არშემჩნევა“ ინტერაქციული კომპეტენციის საბაზისო მახასიათებლებია, რასაც ინდივიდები ყოველდღიური გამოცდილებიდან იძენენ. აღნიშნულ მახასიათებლებთან ერთად, ინტერაქციული კომპეტენცია სხვა მნიშვნელოვან დეტალებსაც მოიცავს, რომელთა ცოდნაც აუცილებელია როგორც შესრულების წარმატებისთვის, ისე მოცემულ სიტუაციაში ორიენტირებისთვის. ერთ-ერთი მათგანია „მინიშნებები“, ანუ წესების ერთობლიობა, რომელიც მიანიშნებს, თუ სად და როდის ხდება ქმედების იმგვარი ტრანსფორმაცია, თითქოს, ის არსებულ „ჩარჩოს“ ერგება, მაგრამ მონაწილეების მიერ განსხვავებულ ქმედებად აღიქმება (იქვე, 43-44); აქვე უნდა შევეხოთ „გაყალბებასაც“, ანუ ინდივიდების მხრიდან მიზანმიმართულ მცდელობას, იმგვარად წარმართონ აქტივობა, რომ მონაწილეებს მასზე მცდარი შთაბეჭდილება შეექმნათ (იქვე, 83); და ბოლოს, უაღრესად მნიშვნელოვანია „კოდის გადართვა“, რომელიც ერთი ენობრივი ან სიტუაციური კონტექსტიდან მეორეზე გადართვას გულისხმობს, ვთქვათ, ფორმალურიდან არაფორმალურ ენაზე ან ერთი დიალექტიდან მეორეზე გადასვლას, ანდა, უცხო ადამიანების თანდასწრებით ქცევის ეტიკეტის ზედმიწევნით დაცვას, თუმცა, როგორც კი ისინი თვალს მიეფარებიან, მაშინვე თავისუფლად მოქცევას (1981, 126). აღსანიშნავია, რომ ვერბალური ინტერაქცია და მისი თავისებურებები გოფმანის კვლევების განსაკუთრებული ფოკუსია (იხ. მისი ნაშრომი „საუბრის ფორმები“, 1981) და დისკურსის ანალიზში ინტერაქციულ-სოციოლოგიურ მიდგომას დაედო საფუძველად (იხ. წულაძე „სოციოლოგიური კვლევის თვისებრივი მეთოდები“, 2020).

ინტერაქციის ზემოხსენებულ კომპეტენციებს რომ დავუბრუნდეთ, ცხადია, რომ ისინი, უპირველეს ყოვლისა, კულტურული კომპეტენციებია, რადგან სწორედ კულტურაში არსებული წესებისა თუ ნორმების გათავისებაა საჭირო, რათა ინდივიდი სათანადოდ მოერგოს „ჩარჩოს“; თუ უნებურად „ჩარჩოდან ამოვარდა“, შეუძ-

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

ჩნევლად დაუბრუნდეს; იცოდეს, რა მომენტში და რა ფორმით შეუძლია „კოდის გადართვა“; ასევე, ინტერაქციის მონაწილეთა „მინიშნებების“, „შესწორებების“ და „გაყალბებების“ ამოცნობა შეძლოს. მხოლოდ ამ კულტურული კომპეტენციების საფუძველზეა შესაძლებელი „სცენური“ დადგმის სათანადოდ შესრულება, რაზეც პერფორმაციული მიდგომის თანამედროვე თეორეტიკოსებიც ამახვილებენ ყურადღებას, განსაკუთრებით კი, კულტურალური სოციოლოგიის იდეის ავტორი, ჯეფრი ალექსანდერი, როცა 2011 წლის რევოლუციურ პერფორმანსს აანალიზებს ეგვიპტეში ან 2012 წლის პოლიტიკურ პერფორმანსს – აშშ-ის საპრეზიდენტო არჩევნებში (2017). თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ გოფმანის გავლენა გასცდა კულტურალური სოციოლოგიის ან, თუნდაც, სოციოლოგიური დისციპლინის საზღვრებს და არსებითი გავლენა მოახდინა სოციალურ ფსიქოლოგიაზე, ანთროპოლოგიაზე, მედიის კვლევებსა და სხვა დისციპლინებზე, რასაც, უმთავრესად, მისი ნაშრომების მრავალფეროვანმა თემატიკამ შეუწყო ხელი, იქნება ეს „თვითპრეზენტაცია ყოველდღიურ ცხოვრებაში“ (1956), „სტიგმა“ (1963), „ჩარჩოს ანალიზი“ (1975), „გენდერული რეკლამები“ (1976) თუ სხვ.

მეთოდოლოგიური მიღწევები: კულტურა „ჩიკაგოს სკოლის“ და ბირმინგემის „თანამედროვე კულტურის კვლევების ცენტრის“ ემპირიულ კვლევებში

კულტურის სოციოლოგიას სოციოლოგიის პირველი ემპირიული კვლევებისთანავე ჩაეყარა საფუძველი, რომელიც „ჩიკაგოს სკოლის“ (აშშ) სახელს უკავშირდება. როცა 1892 წელს ჩიკაგოს უნივერსიტეტი დაფუძნდა, მის წიაღში ქვეყნის მასშტაბით პირველი სოციოლოგიის დეპარტამენტი შეიქმნა. სწორედ ამ დეპარტამენტმა ჩაუყარა საფუძველი პირველ სოციოლოგიურ კვლევებს ოჯახის, შრომის, სიღარიბის, რასობრივი და ეთნიკური ურთიერთობების, აგრეთვე, მიგრაციის და დანაშაულის საკითხებზე (Bulmer, 1984). მართალია, ეს სკოლა, ტრადიციულად, არ განიხილებოდა კულტურის სოციოლოგიის ფუძემდებლად, მაგრამ თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ეს ნამდვილად ასეა როგორც თეორიული, ისე მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით.

1920-იან წლებში ჩიკაგოს სკოლის სოციოლოგებმა სავსე კვლევები დაიწყეს ურბანული ცხოვრების წესის შესასწავლად. მათ ძირითად სამიზნეს მიგრაციის მზარდი ტალღების შედეგად ჩიკაგოში დასახლებული ადამიანები წარმოადგენდნენ, რომელთაც შემოსავალი არ ჰქონდათ, დანაშაულებრივ ბანდებს ქმნიდნენ და ამ გზით ირჩენდნენ თავს. აღნიშნული კვლევები „ურბანული ეკოლოგიის“ სახელითაა ცნობილი და ისეთი გავლენიანი სოციოლოგების სახელებს უკავშირდება, როგორიცაა რობერტ პარკი და ერნესტ ბარგესი ნაშრომით „ქალაქი“ (1925), ლუი ვირტი, საერთაშორისო სოციოლოგიური ასოციაციის პირველი პრეზიდენტი, ნაშრომით „გეტო“ (1928), ფრედერიკ თრეშერი ნაშრომით „ბანდა“ (1936) და ა.შ. აღნიშნული ნაშრომები ნიმუშია დანაშაულებრივი ქმედებების პირველი სოციოლოგიური შესწავლისა, რასაც მოგვიანებით სუბკულტურების კვლევის პირველი სკოლა ეწო-

თავი 2. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქამდე

და ბირმინგემის უნივერსიტეტის კულტურის კვლევების ცენტრის მიერ, რომელმაც 1960-იან წლებში სუბკულტურების შესწავლის ახალი ტალღა დაიწყო. ამდენად, დანაშაულებრივ სუბკულტურებზე კვლევის ფოკუსით, თამამად შეგვიძლია, ჩიკაგოს სკოლა კულტურის სოციოლოგიის პირველი ემპირიული კვლევების ფუძემდებლად მივიჩნიოთ.

ზემოაღნიშნულ არგუმენტს აძლიერებს ჩიკაგოს სკოლის სოციოლოგების მიერ გამოყენებული კვლევის მეთოდი – ეთნოგრაფია. განსხვავებით ანთროპოლოგებისგან, რომლებიც, უმეტესად, არადასავლურ, დამწერლობის არმქონე საზოგადოებებს იკვლევდნენ, ამდენად მათი ეთნოგრაფიული კვლევა ჩართულ დაკვირვებას ეფუძნებოდა, სოციოლოგები სწორედ იმ ეთნოგრაფიულ კვლევას იყენებდნენ, რომელიც დღეს ეთნოგრაფიის სტანდარტადაა მიჩნეული, კერძოდ, დაკვირვების, არაფორმალური თუ ფორმალური ინტერვიუს და დოკუმენტური ანალიზის კომბინაციას. ამასთან, სწორედ ჩიკაგოს სკოლის სოციოლოგების დამსახურებაა „თოვლის გუნდად“ წოდებული შერჩევის მეთოდის შემუშავება. ცხადია, ბანდის თუ სხვა სახის დანაშაულებრივი ჯგუფის წევრების კვლევაზე დათანხმება მარტივი ვერ იქნებოდა; ამიტომ სოციოლოგებს უწევდათ ბანდის რომელიმე წევრთან დაახლოება, მისი მეშვეობით ბანდაში შეღწევა და ამ გზით კვლევის სხვა მონაწილეებზე წვდომის მოპოვება. ამდენად, ჩიკაგოს სკოლის მეთოდოლოგიური წვლილი რომ შევაჯამოთ, გარდა იმისა, რომ სოციოლოგიაში პირველ ემპირიულ კვლევებს ჩაუყარა საფუძველი, რაც დანაშაულებრივი სუბკულტურების შესწავლას გულისხმობდა (მათ ჯგუფებში გავრცელებული ღირებულებებისა და ქცევის ნესების საფუძველზე), იმავდროულად, ტრიანგულაციის პრინციპზე დაფუძნებული თვისებრივი კვლევის განვითარებას შეუწყო ხელი და, ძნელად ხელმისაწვდომ და ჩაკეტილ ჯგუფებზე წვდომის მოსაპოვებლად, შერჩევის სათანადო მეთოდიც შეიმუშავა.

1950-იანი წლებიდან ჩიკაგოს სკოლის კვლევების ახალი ტალღა დაიწყო, რაც ისეთი ცნობილი სოციოლოგების სახელებთან არის დაკავშირებული, როგორიცაა ირვინ გოფმანი, „დრამატურგიული მიდგომის“ ფუძემდებელი, რომლის ხედვაც, როგორც უკვე აღინიშნა, კულტურის სოციოლოგიის თანამედროვე, პერფორმატიულ მიდგომას დაედო საფუძვლად და ჰოვარდ ბეკერი, რომლის წიგნი „აუთსაიდერები: კვლევები დევიაციის სოციოლოგიაში“ (1963) „იარლიყების მიკვრის“ დევიაციური თეორიის საფუძვლად დაა მიჩნეული. 1960-იანი წლებიდან კი ჩიკაგოს სოციოლოგიური სკოლის ემპირიული ხედვა სხვა მომიჯნავე დისციპლინებმაც აითვისეს და აშშ-დან ევროპაში და სხვა კონტინენტებზეც გავრცელდა.

სწორედ 1960-იანი წლებიდან იწყება ბირმინგემის „თანამედროვე კულტურის კვლევების ცენტრის“ პირველი ემპირიული კვლევები, როგორც იმ პერიოდის ინგლისში მიმდინარე სოციალურ ცვლილებებზე რეფლექსია და, ამასთან, „ჩიკაგოს სკოლის“ კვლევებზე ერთგვარი საპასუხო რეაქცია. ბირმინგემის „თანამედროვე კულტურის კვლევების ცენტრი“, ფორმალურად, 1964 წელს დაფუძნდა ბრიტანელი სოციოლოგების, სტიუარტ ჰოლისა და რიჩარდ ჰოგარტის მიერ და მიუხედავად ხანმოკლე ისტორიისა (ცენტრი 2002 წელს დაიხურა), მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა

როგორც კულტურის სოციოლოგიის, ისე კულტურის კვლევების და მედიის კვლევების განვითარებაში. აღსანიშნავია, რომ ბირმინგემის სკოლის სახელწოდებიდან იღებს სათავეს კულტურის კვლევების დისციპლინა, რომლის ინსტიტუციონალიზაცია მოგვიანებით მოხდა, 1980-იანი წლების „კულტურული ბრუნის“ პერიოდში.

ბირმინგემის „თანამედროვე კულტურის კვლევების ცენტრის“ წარმომადგენლები ბრიტანეთში სწრაფად განვითარებადი პოპულარული კულტურის შესწავლას შეუდგნენ, „მოდებით“ და „როკერებით“ დაწყებული, „პანკებით“ და „ჰიპებით“ დასრულებული. ამ კვლევებისას მათ აქტიურად დაიწყეს „სუბკულტურის“ ცნების გამოყენება, რომელიც, მართალია, 1890-იანი წლების სოციოლოგიის ამერიკულ ლექსიკონებშიც კი მოიძებნებოდა, მაგრამ 1960-იან წლებამდე არავის გამოუყენებია. ამ ცნების პოპულარიზაცია დაიწყო დიკ ჰებდიჯის ნაშრომით „სუბკულტურა: სტილის მნიშვნელობა“ (1979) და სწორედ ჰებდიჯის და მისი კოლეგების ნაშრომების საფუძველზე მოახდინა ბირმინგემის სკოლამ საკუთარი თავის პოზიციონება, როგორც ჩიკაგოს სკოლისგან – სუბკულტურების კვლევის პირველი მიმდინარეობისგან – განსხვავებულმა მიმართულებამ. ამერიკული რეალობისგან განსხვავებით, რომელშიც ურბანულ გარემოში არსებული დანაშაულებრივი ჯგუფების შესწავლა იყო მნიშვნელოვანი, მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ბრიტანულ რეალობაში, მუშათა კლასის ახალგაზრდების მძიმე სოციალურ პირობებთან ადაპტაციის სტრატეგიების შესწავლა გახდა აქტუალური. სწორედ ახალგაზრდების მიერ ადაპტაციის თუ წინააღმდეგობის განხილვის სტრატეგიების ძიებამ ბიძგი მისცა სხვადასხვა სუბკულტურის ფორმირებას. ამასთან, ვინაიდან აღნიშნულ პერიოდში განსაკუთრებული როლი შეიძინა პოპულარულმა მედიამ, ბირმინგემის ცენტრის წარმომადგენლებმა აქტიურად დაიწყეს როგორც მედიის მიერ სხვადასხვა სუბკულტურის რეპრეზენტაციის კვლევა, ისე მედიის განსხვავებულ აუდიტორიებზე გავლენების შესწავლაც. ამგვარი კვლევის თვალსაჩინო ნიმუშია სტიუარტ ჰოლის ნაშრომი „კოდირება და დეკოდირება სატელევიზიო დისკურსში“ (1973). დეკოდირება, რაც გზავნილიდან აზრის გამოტანას გულისხმობს, ვერბალური და არავერბალური სახისაა, ანუ, აუდიტორიას აზრი გამოაქვს არა მხოლოდ ტექსტიდან, არამედ მთხრობელის ტონიდან, სახის გამომეტყველებიდან, ჟესტებიდან, თუნდაც სიჩუმიდან. ნაშრომის მთავარი არგუმენტია, რომ აუდიტორიის წევრები აქტიურ როლს თამაშობენ სატელევიზიო გზავნილის გაშიფვრაში, ამოდიან რა საკუთარი სოციალური კონტექსტიდან. რადგან სოციალური კონტექსტები განსხვავებულია, გზავნილებიც შეიძლება განსხვავებულად გაიშიფროს. მეტიც, აუდიტორიის წევრებს, საკუთარი ინტერპრეტაციის და ქმედების გზით, გზავნილების შეცვლაც შეუძლიათ. მედიის ვერბალური და არავერბალური გზავნილების სემიოტიკური ანალიზის მნიშვნელობის ხაზგასმით, ჰოლი მომდევნო პერიოდის მედიის კვლევების მაგისტრალურ ხაზს აყალიბებს.

ამასთან, როგორც ცენტრის სახელწოდებიდანაც თვალსაჩინოა, ჰოლმა და მისმა კოლეგებმა საფუძველი ჩაუყარეს კულტურის კვლევების დისციპლინას. მართალია, მათ უარი თქვეს კულტურის კვლევების სფეროს საზღვრებისა და კონკრეტული თემატიკის განსაზღვრაზე, მაგრამ ნათლად განსაზღვრეს მისი მეთოდოლოგიუ-

თავი 2. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქამდე

რი ხედვა, რომელიც უნდა დაფუძნებულიყო 1) როგორც ტექსტურ, ისე ვიზუალურ ანალიზზე, 2) როგორც სოციოლოგიაზე, ისე სოციალურ ანთროპოლოგიაზე და 3) საკმაოდ სიღრმისეულად უნდა გამოეყენებინა ისტორიული ანალიზის მეთოდი (Hall 2005 [1980], 2). კულტურის კვლევების დისციპლინის საფუძვლის ჩაყრასთან ერთად, ბირმინგემის სკოლის მნიშვნელოვან დამსახურებად კულტურის ახალი დეფინიციის შემოტანაც მიიჩნევა, რაშიც განსაკუთრებულ წვლილს ბირმინგემის სკოლის ერთ-ერთ ყველაზე ცნობილ წარმომადგენელს, რაიმონდ უილიამსს მიაწერენ. როგორც ჰოლი აღნიშნავს, უილიამსის ნაშრომმა „გრძელი რევოლუცია“ (1961) კულტურის დეფინიციის ცვლილება გამოიწვია მისი ლიტერატურულ-მორალური გაგებიდან ანთროპოლოგიურის მიმართულებით. კულტურა განმარტებულ იქნა, როგორც „ერთიანი პროცესი, რომლის საფუძველზეც მნიშვნელობების და დეფინიციების სოციალურად კონსტრუირება და ისტორიულად გარდაქმნა ხორციელდება“ (იქვე, 6). „გრძელი რევოლუცია“ სწორედ კულტურის შიგნით რევოლუციას გულისხმობს, რომელიც, უილიამსის ხედვით, ინდუსტრიული და დემოკრატიული რევოლუციის კვალდაკვალ განვითარდა. „გრძელმა რევოლუციამ“ შეცვალა განათლების როლი საზოგადოებაში, გაზარდა პოპულარული პრესის მნიშვნელობა და მკითხველი აუდიტორიის მოცულობა, უბიძგა „სტანდარტული ენის“ („სტანდარტული ინგლისურის“) გამოყენებას; ამ ყველაფრის საფუძველზე კი – საზოგადოების მთლიანი ხედვა შეცვალა (Williams 2001 [1961]). ამდენად, კულტურა იმ საკვანძო კატეგორიად გვევლინება, რომელიც ფუნდამენტურ გავლენას ახდენს ინდივიდსა და საზოგადოებაზე და რომლის სიღრმისეული შესწავლაც, წარმოდგენილი ავტორების ხედვით, დამოუკიდებელი დისციპლინის საგანი უნდა გახდეს. სწორედ ამ ხედვის საფუძველზე, ბირმინგემის „თანამედროვე კულტურის კვლევების ცენტრის“ სოციოლოგებმა (განსაკუთრებით, ჰოლმა, ჰოგარტმა და უილიამსმა) კულტურის კვლევების დისციპლინას ჩაუყარეს საფუძველი. თუმცა, როგორც უკვე აღინიშნა, ამ დისციპლინის ინსტიტუციონალიზაცია მოგვიანებით, „კულტურული ბრუნის“ ეპოქაში მოხდა.

გამოყენებული ლიტერატურა

ნულაძე, ლია. 2020. *სოციოლოგიური კვლევის თვისებრივი მეთოდები*. თბილისი: უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

Alexander, Jeffrey C. 1986. "Rethinking Durkheim's Intellectual Development II: Working Out a Religious Sociology". *International Sociology* 1 (2): 189–201.

Alexander, Jeffrey C. 2003. *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press.

Alexander, Jeffrey C. 2017. *The Drama of Social Life*. Cambridge: Polity.

Alexander, Jeffrey C., and Jason L. Mast. 2006. "Introduction: Symbolic Action in Theory and Practice: The Cultural Pragmatics of Symbolic Action". In *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, edited by Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, and Jason L. Mast, 1–28. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bendix, Reinhard. 1960. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. London: Heinemann.
- Bourdieu, Pierre. 1977 [1972]. *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1984 [1979]. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Translated by Richard Nice. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1985. "The Market of Symbolic Goods". *Poetics* 14 (1-2): 13-44.
- Bourdieu, Pierre. 1990 [1980]. *The Logic of Practice*. Translated by Richard Nice. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1996 [1989]. *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Translated by Loretta C. Clough. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre, and Jean-Claude Passeron. 1990 [1970]. *Reproduction in Education, Society and Culture*. Translated by Richard Nice. London: Sage Publications.
- Bulmer, Martin. 1984. *The Chicago School of Sociology: Institutionalization, Diversity and the Rise of Sociological Research*. Chicago: University of Chicago Press.
- Denzin, Norman K. 2001. "The Reflexive Interview and a Performative Social Science". *Qualitative Research* 1 (1): 23-46.
- Durkheim, Emile. 1951 [1897]. *Suicide*. Translated by John A. Spaulding and George Simpson. New York: The Free Press.
- Durkheim, Emile. 1972. *Emile Durkheim: Selected Writings*. Translated and Edited by Anthony Giddens. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, Emile. 1984 [1893]. *The Division of Labour in Society*. Translated by W. D. Halls. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Durkheim, Emile. 1995 [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Fields. New York: The Free Press.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Goffman, Erving. 1956. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Goffman, Erving. 1963. *Stigma*. London: Penguin.
- Goffman, Erving. 1967. *Interaction Ritual: Assays on Face-to-Face Behavior*. New York: Pantheon Books.
- Goffman, Erving. 1975. *Frame Analysis*. London: Penguin Books.
- Goffman, Erving. 1976. *Gender Advertisements*. New York: Harper & Row.
- Goffman, Erving. 1981. *Forms of Talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Gramsci, Antonio. 1990. "Culture and Ideological Hegemony". In *Culture and Society: Contemporary Debates*, edited by Jeffrey C. Alexander and Steven Seidman, 47-54. New York: Cambridge University Press.
- Hall, Stuart. 1973. *Encoding and Decoding in the Television Discourse*. Birmingham: University of Birmingham.
- Hall, Stuart. 2005 [1980]. In *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*, edited by Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe, and Paul Willis, 2-35. London: Routledge.
- Hebdige, Dick. 1979. *Subculture: The Meaning of Style*. London and New York: Routledge.

- Hudley, Rachel. 2016. "Everyday Life: The Making of a Sociological Topic, Then Making it 'Cultural Sociology'". In *The Sage Handbook of Cultural Sociology*, edited by David Inglis and Anna-Mari Almila, 372-389. Los Angeles: Sage.
- Inglis, David. 2016. "Max Weber's Presence: On the Cultural Sociology of the Long-Term". In *The Sage Handbook of Cultural Sociology*, edited by David Inglis and Anna-Mari Almila, 26-47. Los Angeles: Sage.
- Inglis, David. 2016. "Durkheimian and Neo-Durkheimian Cultural Sociologies". In *The Sage Handbook of Cultural Sociology*, edited by David Inglis and Anna-Mari Almila, 60-77. Los Angeles: Sage.
- Laermans, Rudi. 2016. "Systems Theory and Culture: Drawing Lessons from Parsons and Luhmann". In *The Sage Handbook of Cultural Sociology*, edited by David Inglis and Anna-Mari Almila, 178-192. Los Angeles: Sage.
- Lukacs, Georg. 1991. "Georg Simmel". *Theory, Culture and Society* 8 (3): 145-150.
- Parsons, Talcott. 1953. "The Theory of Symbolism in Relation to Action". In *Working Papers in the Theory of Action*, edited by Talcott Parsons, Robert Freed Bales, and Edward Shils, 31-62. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott. 1972. "Culture and Social System Revisited". *Social Science Quarterly* 53 (2): 253-266.
- Sapiro, Gisele. 2016. "Bourdieu's Sociology of Culture: On the Economy of Symbolic Goods". In *The Sage Handbook of Cultural Sociology*, edited by David Inglis and Anna-Mari Almila, 91-104. Los Angeles: Sage.
- Simmel, Georg. 1924 [1908]. "Sociology of the Senses: Visual Interaction". In *Introduction to the Science of Sociology*, edited by Robert. E. Park & Ernest W. Burgess, 356-361. Chicago: The University of Chicago Press.
- Simmel, Georg. 1957. "Fashion". *The American Journal of Sociology* 62 (6): 541-558.
- Simmel, Georg. 1997. *Simmel on Culture: Selected Writings*. Edited by David Frisby and Mike Featherstone. London: Sage Publications.
- Sulkunen, Pekka. 1982. "Society Made Visible: On the Cultural Sociology of Pierre Bourdieu". *Acta Sociologica* 25 (2): 103-115.
- Walker, Gavin. 2001. "Society and Culture in Sociological and Anthropological Tradition". *History of the Human Sciences* 14 (3): 30-55.
- Weber, Max. 1949. "Objectivity in Social Science and Social Policy". In *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, edited by Edward Shils and Henry A. Finch, 50-112. Glencoe: Free Press.
- Weber, Max. 1930 [1905]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. London and Boston: Unwin Hyman.
- Weber, Max. 1966. *The Sociology of Religion*. London: Methuen.
- Weingartner, Rudolph H. 1965. "Form and Content in Simmel's Philosophy of Life". In *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics*, edited by Kurt. H. Wolff, 33-60. New York: Harper Torchbooks.
- Williams, Raymond. 2001 [1961]. *The Long Revolution*. Toronto: Broadview Press.

თავი 3

კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქაში და შემდეგ

„კულტურული ბრუნი“ და მისი თავისებურებები

1980-იანი წლები გამორჩეული იყო კულტურის სოციოლოგიურ შესწავლაში, რადგან ამ პერიოდის „კულტურული ბრუნის“ თუ შემობრუნების შედეგად, კულტურის სოციოლოგიის, როგორც სოციოლოგიის ერთ-ერთი წამყვანი ქვედისციპლინის, ინსტიტუციონალიზაცია მოხდა. რას ნიშნავს „კულტურული ბრუნი“ და რატომ მიიჩნევა ის საკვანძო პერიოდად არა მხოლოდ კულტურის სოციოლოგიაში, არამედ სხვა სოციალურ მეცნიერებებშიც?

ჯერ კიდევ 1976 წელს დანიელ ბელმა აღნიშნა, რომ კულტურამ თანამედროვე რეალობაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა, რაც მოდერნული ეპოქისთვის დამახასიათებელი რაციონალური ინდივიდუალიზმის დოქტრინისთვის ზურგის შექცევამ გამოიწვია. ამ პროცესს ბუნებრივად მოყვა კულტურის გაგების შეცვლა: თუ ადრე მას სოციალური ცხოვრების მომწესრიგებლის ფუნქცია ჰქონდა, ახლა საფრთხის და რისკის წყაროდ იქცა. რადგან ბელი ამ პერიოდის გავლენიანი სოციალური თეორეტიკოსი იყო, მისმა ხედვამ უბიძგა კულტურის სტატუსზე მსჯელობას სოციოლოგიასა და სხვა სოციალურ მეცნიერებებში (Poster 2010, 45). მარკ პოსტერის თქმით, სოციოლოგებისთვის კულტურის თემამ სამი ურთიერთდაკავშირებული საკითხი მოიცვა: „ლინგვისტური ბრუნი“, გლობალიზაცია და ახალი მედია (იქვე).

პირველი საკითხი „ლინგვისტური ბრუნის“ სახელითაა ცნობილი, რადგან ეს უკანასკნელი საზოგადოებას და მასში არსებულ სოციალურ ურთიერთობებს განიხილავს, როგორც ენისა და დისკურსის პროდუქტს (იხ. ნულაძე, თ. 8 – დისკურსის ანალიზი, „სოციოლოგიური კვლევის თვისებრივი მეთოდები“, 2020) და, ამ გზით, როგორც ინდივიდის, ისე საზოგადოების, როგორც კულტურული მოცემულობის, ახალ გაგებას გვთავაზობს. მეორე საკითხი გლობალიზაციის მზარდ ტენდენციებს ასახავს, რომელმაც ლოკალურის ტრადიციულ გაგებას საფრთხე შეუქმნა და „გლოკალურად“ გარდაქმნა (Robertson 1995). მესამე საკითხი კი ახალი მედიის გავრცელებასა და ქსელური საზოგადოების განვითარებას ეხება, რამაც ფუნდამენტური გავლენა მოახდინა ინდივიდისა და საზოგადოების ტრანსფორმაციაზე, განსაკუთრებით, „რეალური ვირტუალობის“ კულტურის შექმნით (Castells 2010).

ზემოაღნიშნული პროცესები იმ პარადიგმული ცვლილების თანმდევი ტენდენციებია, რაც პოსტსტრუქტურალიზმის (ფილოსოფიაში, უმეტესად, ამ ტერმინს იყენებენ) თუ პოსტმოდერნიზმის (სოციოლოგიაში, უმეტესად, ამ ტერმინით აღნიშნავენ) სახელითაა ცნობილი. პოსტსტრუქტურალიზმს საფრანგეთში ჩაეყარა საფუძველი ისეთი ცნობილი მოაზროვნეების გავლენით, როგორიცაა ფუკო, დერიდა,

თავი 3. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქაში და შემდეგ

ლიოტარი, ლაკანი და ა.შ. პოსტსტრუქტურალისტური მიდგომით აღჭურვილი სოციოლოგები უკუაგდებენ დასავლური ინდივიდუალიზმის ცნებას და პრობლემურად მიაჩნიათ ინდივიდის დასავლეთში დამკვიდრებული დეფინიცია, რომელიც არათანაბარ პირობებში აყენებს ინდივიდებს ისეთი ჯგუფებიდან, როგორცაა ეთნიკური და სექსუალური უმცირესობები, ქალები და ბავშვები, მუშათა კლასის წევრები, არადასავლური სამყაროს წარმომადგენლები. ამასთან, ისინი გადამწყვეტად მიიჩნევენ ენის როლს სოციალური რეალობის გარკვეული სახით წარმოჩენაში და არსებული უთანასწორობის შენარჩუნებასა და განმტკიცებაში (იხ. ფუკოსეული დისკურსის ანალიზი (267) და ფემინისტური პოსტსტრუქტურალისტური დისკურსის ანალიზი (270), ნულაძე, „სოციოლოგიური კვლევის თვისებრივი მეთოდები“, 2020).

პოსტსტრუქტურალისტური ხედვის განვითარება გლობალიზაციის ეპოქაში მიმდინარეობს, როდესაც სამყაროში არსებული პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული საზღვრები მყიფე ხდება. ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა კულტურული გლობალიზაციის საკითხი, რომელმაც მომენტალურად უბიძგა დებატებს სამყაროს ჰომოგენიზაციისა თუ ჰეტეროგენიზაციის შესახებ (Appadurai 1990) და რასაც მოგვიანებით გლობალიზაციის შესახებ ქვეთავში განვიხილავთ. მესამე ტენდენცია – ახალი მედიის განვითარება და ფართოდ გავრცელება – მედიის გლობალიზაციის გამომხატველია და როგორც კასტელსი აღნიშნავს, ქსელური საზოგადოების განვითარების საფუძველი ხდება. ეს უკანასკნელი ფუნდამენტურად ცვლის კულტურის თანამედროვე გაგებას და „გამოყენებას“, დროის და სივრცის ტრადიციული გაგების ცვლილებით დაწყებული, სოციალური ურთიერთობებით, პროდუქციის შექმნით, გართობით და სამეცნიერო კვლევის განხორციელებით დასრულებული (Castells 2010).

აღნიშნული სამი ტენდენცია, რომელიც ერთმანეთთან ურთიერთდაკავშირებულია, „კულტურული ბრუნის“ საკვანძო მახასიათებლებია, რომლის საფუძველზეც ინსტიტუციონალიზებულ იქნა არა მხოლოდ კულტურის სოციოლოგია, არამედ კულტურის შემსწავლელი ისეთი დისციპლინა, როგორცაა კულტურის კვლევები. თუ 1970-იანი წლების ბოლოს, განვითარების პროცესში მყოფი კულტურის სოციოლოგია რაოდენობრივ მეთოდებს უფრო იყენებდა კულტურული არტეფაქტების წარმოებისა და მოხმარების საკვლევად, 1980-იან წლებში ის კულტურის მწარმოებელი ინსტიტუტებიდან სოციალურ ცხოვრებაში საზრისის კვლევაზე გადაერთო, რამაც თვისებრივი კვლევის მეთოდებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა შესძინა. 1980-იანი წლების შუახანიდან კულტურის კვლევების ახალი დისციპლინის ფორმირებამ, რომელმაც ჯერ სხვადასხვა აკადემიურ ნიშას შეაფარა თავი, როგორცაა ლიტერატურის, მედიის და კომუნიკაციის კვლევები, შემდეგ კი – დამოუკიდებელ დისციპლინად მოგვევლინა, კიდევ უფრო გამოკვეთა კვლევის თვისებრივი მეთოდების როლი სოციოკულტურული პროცესების შესწავლაში. ფემინისტურ კვლევებში, რომლებიც 1970-იან წლებში ქალთა გამოცდილების დოკუმენტირებას ახდენდნენ, 1980-იანი წლებიდან დომინანტური გახდა გენდერული სხვა-

ობების დისკურსის გზით (კვლავ)წარმოების კვლევა, რამაც განსაკუთრებული აქცენტი დასვა დისკურსის, როგორც სოციალური რეალობის კონსტრუირების ინსტრუმენტის, ანალიზზე. პოლიტიკის მეცნიერებაში კულტურის თემატიკის და თვისებრივი მეთოდების მიმართ განსაკუთრებული ინტერესი კი, ეთნიკურობის, ნაციონალიზმის და რელიგიური ფუნდამენტალიზმის, როგორც თანამედროვე მსოფლიოში პოლიტიკური კონფლიქტების გამომწვევი ძირითადი მიზეზების, მიმართ ყურადღების ზრდამ გამოიწვია (Sewell 1999, 37).

ამდენად, „კულტურული ბრუნის“ მთავარ მიღწევად აღიარებულია არა მხოლოდ კულტურის მიმართ განახლებული ინტერესის გაჩენა სოციოლოგიაში და სხვა სოციალურ მეცნიერებებში, არამედ თვისებრივი კვლევის მეთოდებისკენ მათი „შემობრუნებაც“. მიუხედავად ამ ბოლო ტენდენციისა, რაოდენ უცნაურადაც არ უნდა ჟღერდეს, კულტურის მიმართ მზარდი ინტერესის გაღვივებას სხვადასხვა დისციპლინაში (ბიზნესის და მენეჯმენტის ჩათვლით) სწორედ კროსკულტურულმა რაოდენობრივმა კვლევებმა ჩაუყარა საფუძველი, რომელიც 1970-იან წლებში გირტ ჰოფსტედემ დაიწყო.

კროსკულტურული კვლევები: კულტურის განზომილებების შესწავლა

ჰოლანდიელი მეცნიერის, გირტ ჰოფსტედეს კროსკულტურულმა კვლევამ, რომელიც მან მსოფლიოს 50-ზე მეტ ქვეყანაში ჩაატარა და კვლევის მონაცემები 1980 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „კულტურის შედეგები“ წარმოადგინა, ახალ ეპოქას ჩაუყარა საფუძველი კულტურათა ემპირიულ შესწავლაში. მართალია, ჰოფსტედეს მიზანი ორგანიზაციული კულტურის შესწავლა იყო, კერძოდ, ის იკვლევდა IBM კორპორაციის სამუშაო გარემოს და მის გავლენას თანამშრომელთა ქცევებსა და ურთიერთობებზე, მაგრამ, სრულიად მოულოდნელად, ის კულტურის დონის მახასიათებლებზე გავიდა, ანუ იმ განზომილებებზე, რაც კულტურის ყველა ელემენტს მსჭვალავს. „განზომილება კულტურის ის ნაწილია, რომელიც შეიძლება სხვა კულტურებთან მიმართებით გაიზომოს“ (ჰოფსტედე და ჰოფსტედე 2011, 30). კულტურულად განსხვავებული 50 ქვეყნის მონაცემების მოპოვებით, ნათლად გამოჩნდა კულტურათა განზომილებებს შორის სხვაობები. მოგვიანებით, 1991 წელს, ჰოფსტედემ, მის შვილთან ერთად, განახლებული ნაშრომი გამოაქვეყნა სათაურით „კულტურა და ორგანიზაცია: გონების პროგრამული უზრუნველყოფა“, რომლის შემდგომი განახლებული ვერსია ქართულ ენაზეც გამოიცა.

ჩვენი მიმოხილვა სწორედ ნაშრომის ამ ბოლო გამოცემას დაეყრდნობა. ჰოფსტედეს და ჰოფსტედეს სიტყვებით, კულტურა „აზროვნების, განცდისა და ქცევის პატერნებს“ მოიცავს, რომელიც სოციალიზაციის გზით მომდევნო თაობებს გადაეცემა. კომპიუტერული ანალიზის გამოყენებით, ავტორები ამ პატერნებს „გონებრივი დაპროგრამების“ სახელით მოიხსენიებენ (იქვე, 12). გონების დაპროგრამებას ღრმა ბავშვობაში ეყრება საფუძველი, ამიტომ ის ოჯახურ გარემოში იწყება, შემდეგ

თავი 3. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქაში და შემდეგ

– სკოლაში და რეფერენტულ ჯგუფებში გრძელდება, მოგვიანებით კი – სამუშაო ადგილზე. ამდენად, „გონებრივი დაპროგრამება“ „სოციალიზაციის“ სინონიმად გამოიყენება, თავად „გონებრივი პროგრამა“ კი – „კულტურის“ სინონიმად (იქვე, 13).

ჰოფსტედეს და ჰოფსტედეს თანახმად, მათ მასშტაბურ კვლევაში სრულიად იდენტური ჯგუფები მონაწილეობდნენ, რომელთაც ერთადერთი ნიშანი განასხვავებდათ, კერძოდ, ეროვნება. ამდენად, როცა IBM კორპორაციის თანამშრომლებმა ღირებულებების შესახებ კითხვებს უპასუხეს, მათ პასუხებში ნათლად გამოვლინდა ეროვნული განსხვავებები. კვლევამ აჩვენა, რომ სხვადასხვა ქვეყანაში კორპორაციის თანამშრომლებს მსგავსი პრობლემები ჰქონდათ, თუმცა, პრობლემების გადაჭრის განსხვავებულ გზებს მიმართავდნენ შემდეგ ოთხ სფეროში: „1. სოციალური უთანასწორობა, უფროსებთან ურთიერთობის ჩათვლით; 2. ინდივიდისა და ჯგუფის ურთიერთობა; 3. მასკულინობა-ფემინურობის ცნებები: ბიჭად ან გოგოდ დაბადების სოციალური და ემოციური შედეგები; 4. გაურკვევლობასთან და განუსაზღვრელობასთან გამკლავების გზები, რაც აგრესიის კონტროლთან და აგრესიის გამოხატვასთან აღმოჩნდა კავშირში“ (იქვე, 29).

ზემოაღნიშნულის საფუძველზე, ავტორებმა კულტურის ოთხი ძირითადი განზომილება ჩამოაყალიბეს: *ძალაუფლებრივი დისტანცია (მცირე-დიდი), კოლექტივიზმი და ინდივიდუალიზმი, ფემინურობა და მასკულინობა, გაურკვევლობის თავიდან არიდება (სუსტი-ძლიერი)* (იქვე, 30). თითოეული განზომილება მოკლედ რომ შევაჯამო, ჩემს სადისერტაციო ნაშრომს გამოვიყენებ, რომელშიც, ქართულ რეალობაში სოციალიზაციის ღირებულებების კვლევისას, თვალსაჩინოდ გამოვლინდა ჰოფსტედეს მიერ იდენტიფიცირებული განზომილებები, რომელთაგან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი კოლექტივიზმი და ინდივიდუალიზმი აღმოჩნდა. სადისერტაციო კვლევის შედეგებმა აჩვენა, რომ, მართალია, ქართულ კულტურაში მყარად გამჯდარი იყო კოლექტივისტური ტენდენციები, მაგრამ ახალი დროის მოთხოვნების გათვალისწინებით, სოციალიზაციის პროცესში მშობლები შვილების ავტონომიასაც ნაახალისებდნენ. გლობალიზაციის და ვესტერნიზაციის ტენდენციების გავლენით, თავად თინეიჯერებიც მეტად ცდილობდნენ, დასავლელი თანატოლებისთვის მიებაძათ და მშობლებისგან მეტი ავტონომია მოეპოვებინათ. შედეგად, სოციალიზაციის ქართული მოდელი გაცხადებული კოლექტივიზმისა და სასურველი ინდივიდუალიზმის ერთგვარ ნაზავს წარმოადგენდა (წულაძე 2003). ამ სპეციფიკის გათვალისწინებით, კულტურის განზომილებების აღწერას სწორედ ინდივიდუალიზმის და კოლექტივიზმის განზომილებით დავინწყებ.

1) როგორც აღინიშნა, ინდივიდუალიზმი და კოლექტივიზმი ინდივიდსა და ჯგუფს შორის ურთიერთმიმართებას ასახავს. ჰოფსტედე ინდივიდუალისტურს იმ კულტურებს უწოდებს, სადაც ინდივიდები არ არიან მჭიდროდ ინტეგრირებულნი ჯგუფთან და ისინი ინდივიდუალურ ინტერესებს ჯგუფურ ინტერესებზე უფრო მაღლა აყენებენ. კოლექტივისტურ კულტურებში კი, პირიქით, ინდივიდები დაბადებიდანვე არიან ინტეგრირებულნი მჭიდრო შიდა/რეფერენტულ ჯგუფებში, რომ-

ლებიც მთელი ცხოვრების მანძილზე იცავენ ამ ინდივიდებს, მათდამი ლოიალობის სანაცვლოდ.

ჰოფსტედეს თანახმად, დასავლეთ ევროპის ქვეყნები, აშშ და კანადა ინდივიდუალისტური კულტურებია, აზია, აფრიკა, ლათინური ამერიკა და აღმოსავლეთ ევროპის ნაწილი კი – კოლექტივისტური კულტურებია. თანამედროვე ინდუსტრიალიზებული საზოგადოებები ინდივიდუალისტურია, განსხვავებით ტრადიციული, აგრარული საზოგადოებებისაგან, რომლებიც კოლექტივისტურია. საზოგადოებაში საშუალო და მაღალი ფენის წამომადგენელნი უფრო მეტად ინდივიდუალისტები არიან, ვიდრე დაბალი ფენის წარმომადგენელნი. უფრო განათლებული ადამიანები უფრო მეტად ინდივიდუალისტები არიან, ვიდრე ნაკლებ განათლებულნი. და ბოლოს, პროტესტანტული კულტურები უფრო მაღალი მაჩვენებლების მქონეა ინდივიდუალიზმის სკალაზე, ვიდრე კათოლიკური და მართლმადიდებელი კულტურები. ამგვარად, ჰოფსტედეს მიხედვით, ინდივიდუალიზმ-კოლექტივიზმის მოცულობაზე გავლენას ახდენს გეოგრაფიული ფაქტორები, სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დონე, კლასობრივი კუთვნილება, განათლების დონე და რელიგიური აღმსარებლობა.

2) ძალაუფლებრივი დისტანცია ასახავს, თუ რამდენად მისაღებია საზოგადოების წევრებისთვის ის ფაქტი, რომ ძალაუფლება საზოგადოებრივ ინსტიტუტებსა და ორგანიზაციებში არათანაბრადაა განაწილებული. მაღალი ძალაუფლებრივი დისტანციის მქონე კულტურებში ძალაუფლება საზოგადოების ბაზისად არის მიჩნეული. იმ კულტურებში კი, სადაც ეს დისტანცია მოკლეა, ძალაუფლებას მხოლოდ მაშინ იყენებენ, როცა ის ლეგიტიმურია და აქ კანონები რეალურად მოქმედებს. ჰოფსტედე აღნიშნავს, რომ მაღალი ძალაუფლებრივი დისტანციის მქონე კულტურები, უმეტესად, კოლექტივისტურია, ხოლო დაბალი ძალაუფლებრივი დისტანციის მქონე კულტურები – ინდივიდუალისტური.

3) გაურკვევლობის თავიდან არიდება გამოხატავს ადამიანთა დამოკიდებულებას იმ სიტუაციებისადმი, რომელთაც ძნელად პროგნოზირებადად მიიჩნევენ. იმ კულტურებში, სადაც ცდილობენ, განუსაზღვრელობას თავი აარიდონ, თვლიან, რომ, „რაც განსხვავებულია, საშიშია“, იმ კულტურების საპირისპიროდ, სადაც მიიჩნევენ, რომ „რაც განსხვავებულია, საინტერესოა“. როგორც წესი, პირველი ტიპის კულტურებში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება დადგენილ ნორმებსა და წესებს და მიუღებლად მიიჩნევა მათგან ყოველგვარი დევიაცია.

4) მასკულინობა და ფემინურობა სქესთა სოციალური დიფერენცირებულობის ხარისხს გულისხმობს: მასკულინურ კულტურებში უპირატესობას ანიჭებენ მიღწევას, მატერიალურ წარმატებას და შეჯიბრს, აქ უფრო ძლიერი სქესობრივ-როლური დიფერენციაციაცაა; ხოლო ფემინურ კულტურებში უპირატესობა ენიჭება ჰარმონიას ადამიანურ ურთიერთობებში, მზრუნველობას, სუსტების დახმარებასა და საყოველთაო თანასწორობის იდეას (იქვე, 22-24).

ჰოფსტედეს კვლევამ მალევე მოიპოვა აღიარება და მომდევნო პერიოდის კროს-კულტურული კვლევები შთააგონა, რომელთა შორის განსაკუთრებით აღსანიშნა-

თავი 3. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქაში და შემდეგ

ვია კიდევ ერთი ჰოლანდიელი მეცნიერის, ფონს ტრომპენაარსის მიერ გლობალური ბიზნესგარემოს შესწავლა. 1993 წელს, ტრომპენაარსმა 50 ქვეყანაში ჩაატარა ორგანიზაციული გარემოს კვლევა, რის შედეგადაც კულტურულ ღირებულებათა ხუთგანზომილებიანი მოდელი შეიმუშავა. მის კულტურულ ღირებულებათა განზომილებებს საფუძვლად უდევს ტალკოტ პარსონსის თეორიაში მოცემული ხუთი დიქოტომია ანუ „ეტალონური (ტიპობრივი) ცვლადი“, რომელთაც ის „ღირებულებითი ორიენტაციის აღმწერ კატეგორიებს“ უწოდებს. ეტალონური ცვლადების აღწერისას პარსონსი თითოეული მათგანის კულტურულ, პიროვნულ და სოციალურ ასპექტებზე ამახვილებს ყურადღებას, თუმცა, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას სწორედ კულტურულ ასპექტებს ანიჭებს, რადგან კულტურული სისტემა, რომელიც ღირებულებების, ნორმებისა და სიმბოლოების საფუძველზეა ფორმირებული, პიროვნულ და სოციალურ სისტემებს განსაზღვრავს; ეს უკანასკნელი კი „მხოლოდ ინდივიდუალური მოთხოვნილებების (პიროვნული სისტემა) და სოციალური როლების (სოციალური სისტემა) დონეზე ინტერნალიზებულ ნორმატიულ-ღირებულებით ეტალონებს“ წარმოადგენენ (კაჭკაჭიშვილი 2001, 85).

ტრომპენაარსი და მისი კოლეგა ჰამფდენ-ტერნერი განსაკუთრებით დაინტერესდნენ მიმდინარე კულტურული გლობალიზაციის ტენდენციებით და მათი გავლენით ლოკალურ კულტურებზე, ანუ იმ ფენომენით, რაც ამ ქვეთავის დასაწყისში „გლოკალიზაციის“ ტერმინით აღინიშნება. მათი თქმით, კულტურა ადამიანური პრობლემების გადაჭრის და დილემებთან გამკლავების გზაა (Trompenaars and Hampden-Turner 1998, 6); ამდენად, ავტორებს აინტერესებთ, თუ როგორ უმკლავდებიან გლობალიზაციის გავლენით შექმნილ ახალ პრობლებს და როგორ გადაჭრიან ამ პრობლებში წარმოქმნილ პრობლემებს სამიზნე ქვეყნების ბიზნესორგანიზაციების წარმომადგენლები. იმის საფუძველზე, თუ როგორ ცდილობს სხვადასხვა კულტურა უნივერსალური პრობლემების გადაჭრას, ტრომპენაარსი და ჰამფდენ-ტერნერი კულტურათა ხუთ ძირითად განზომილებას გამოყოფენ, რომლებიც ადამიანების ერთმანეთთან ურთიერთობას აღწერენ და კიდევ ორ განზომილებას ამატებენ, რომელთაგან ერთი დროის მიმართ დამოკიდებულებას აღწერს, მეორე კი – გარემოს მიმართ დამოკიდებულებას. ადამიანების მიმართ დამოკიდებულების აღმწერი კატეგორიები, როგორც უკვე აღინიშნა, პარსონსის დიქოტომიურ ცვლადებს ეფუძნება, რომელთაც კვლავ ჩემი სადისერტაციო ნაშრომიდან შევაჯამებ:

1) ინდივიდუალიზმი-კომუნიტარიანიზმი (პარსონსთან – ორიენტაცია საკუთარ თავზე-ორიენტაცია კოლექტივზე). პირველ შემთხვევაში, პირადი ინტერესები ჯგუფურ ინტერესებზე მაღლაა დაყენებული, მეორე შემთხვევაში კი, პირიქით, ჯგუფურ ინტერესებს, პირად ინტერესებთან შედარებით, უპირატესობა ენიჭება.

2) უნივერსალიზმი-პარტიკულარიზმი (პარსონსთან – უნივერსალიზმი-პარტიკულარიზმი ანუ, სხვაგვარად, ტრანსცენდენტურობა-იმანენტურობა) ზოგად წესებსა და ნორმებს უპირისპირებს უფრო სიტუაციურ-სპეციფიკურ ვალდებულებებსა და უნიკალურ გარემოებებს. პარტიკულარისტულ კულტურათა წარმომად-

გენელნი მიიჩნევენ, რომ მათ შეუძლიათ დაარღვიონ ოფიციალური წესები, ვთქვათ, მეგობრებთან ურთიერთობაში, მაგრამ ასეთი დევიაცია სრულიად მიუღებელია უნივერსალისტურ კულტურათა წარმომადგენლებისთვის.

3) ნეიტრალური-ემოციური ორიენტაცია (პარსონსთან – აფექტურობა-აფექტური ნეიტრალობა) განასხვავებს ისეთ კულტურებს, სადაც „ობიექტური“ და დისტანცირებული ინტერაქციებია, იმათგან, სადაც ემოციები უფრო აქტიურადაა გამოხატული. ნეიტრალურ კულტურებში ინდივიდები მკაცრად აკონტროლებენ საკუთარ ემოციებს, ხოლო ემოციურ კულტურებში ისინი თავისუფლად გამოხატავენ საკუთარ გრძნობებს, იქაც კი, სადაც მათ, წესით, თავშეკავებულობა მართებთ, მაგალითად, სამსახურში.

4) სპეციფიკური-დიფუზური ორიენტაცია (პარსონსთან – სპეციფიკურობა-დიფუზურობა) განასხვავებს ისეთ სიტუაციებს, სადაც ადამიანი მთელი თავისი არსებით ჩართულია ბიზნესის ურთიერთობებში (ცხოვრების იმ სფეროების ჩათვლით, რომლებიც ნაკლებადაა დაკავშირებული ბიზნესთან), იმათგან, სადაც პირადი და სამუშაო ურთიერთობები მკაცრად გამიჯნულია. სპეციფიკურ კულტურაში მენეჯერის მმართველობა არ სცილდება ქარხნის თუ დაწესებულების კედლებს, მაშინ როცა დიფუზურ კულტურაში მენეჯერი ცხოვრების ყველა სფეროში მენეჯერია, და მასთან პირადი დროის გატარება და ბიზნესის პირად ცხოვრებასთან შერევა სამსახურებრივი საქმიანობის განუყოფელი ნაწილია.

5) მიღწევა-მიწერა (პარსონსთან – თვისება-რეზულტატურობა) განასხვავებს იმ კულტურებს, სადაც ადამიანებს აფასებენ მათი ინდივიდუალური მიღწევების საფუძველზე (მიღწევაზე ორიენტირებული კულტურები), იმათგან, სადაც პიროვნებას მიეწერება სტატუსი მისი წარმოშობის, ჯგუფური კუთვნილების და მსგავსი კრიტერიუმების საფუძველზე (ნულაძე 2003, 24-26).

როგორც წინა გვერდზე აღინიშნა, კულტურის მეექვსე განზომილება საზოგადოების დროისადმი დამოკიდებულებას აღწერს. ზოგ საზოგადოებაში ნაკლებ ყურადღებას აქცევენ, თუ რას მიაღწია ადამიანმა წარსულში, არამედ მისი სამომავლო გეგმები უფრო აინტერესებთ; სხვა საზოგადოებებში კი სწორედ წარსული მიღწევები მიაჩნიათ ადამიანის მთავარ დამსახურებად. „ამერიკული ოცნება“ პირველი დამოკიდებულების გამომხატველია, განსხვავებით, მაგალითად, ფრანგების ხედვისგან, რომლებიც წარსულს დიდ ღირებულებას ანიჭებენ. რაც შეეხება კულტურის ბოლო განზომილებას, ის საზოგადოების გარემოსადმი დამოკიდებულებას აღწერს. თუ ტრადიციულ საზოგადოებებში ინდივიდი გარემოზე დამოკიდებულად მიიჩნეოდა, თანამედროვე საზოგადოებებში, პირიქით, ინდივიდი გარემოს განმგებლად გვევლინება. გარემოსადმი დიფერენცირებული დამოკიდებულების ნიმუშად ტრომპენაარსს და ჰამფდენ-ტერნერს იაპონიის და ინგლისის მაგალითები მოყავთ. ჯერ კიდევ 1990-იან წლებში ტოკიოში უამრავ ადამიანს ეკეთა სამედიცინო ნიღაბი, განსაკუთრებით ზამთარში, რათა, გაციების შემთხვევაში, სხვა ადამიანები ინფიცირებისგან დაეცვა. ტოკიოსგან განსხვავებით, ლონდონში ნიღბები ველომსრ-

თავი 3. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქაში და შემდეგ

ბოლელებს ეკეთათ, საკუთარი თავის დაბინძურებული გარემოსგან დასაცავად (Trompenaars and Hampden-Turner 1998, 10-11).

კულტურის ზემოაღნიშნული განზომილებები კულტურებს შორის იმ ძირითად განსხვავებებს აღწერენ, რაც მხოლოდ სამუშაო გარემოში კი არ ვლინდება, არამედ სოციალური ცხოვრების ყველა სფეროში, იქნება ეს ოჯახური ურთიერთობები, ეკონომიკური და პოლიტიკური ორგანიზაციის სტრუქტურა, განათლების სისტემა თუ სხვ. (სურმანიძე, 2001, 83). ამდენად, ისინი კულტურის აღმწერ მნიშვნელოვან ცვლადებად გვევლინებიან; თან, სოციალურ ცხოვრებაზე თავიანთი ავტონომიური გავლენით, კულტურის ტრადიციულ გაგებას (კულტურა, როგორც სოციალური სტრუქტურით განსაზღვრული) ეჭვქვეშ აყენებენ და კულტურის, როგორც ავტონომიურის, ხედვას წაახალისებენ, რომელიც, მოგვიანებით, კულტურალური სოციოლოგიის „ძლიერ პროგრამას“ ედება საფუძვლად.

კულტურა, როგორც პრაქტიკა: როგორ იყენებენ ადამიანები კულტურას

როგორც ზემოთ აღინიშნა, „კულტურული ბრუნის“ მთავარ მიღწევად კულტურის სოციოლოგიის, როგორც დისციპლინის, ინსტიტუციონალიზაცია მიიჩნევა, რაშიც უდიდესი წვლილი ამერიკელ სოციოლოგს, ენ სუიდლერს მიუძღვის. სუიდლერის ნაშრომი „საუბარი სიყვარულზე: როგორ მნიშვნელობს კულტურა“ (Talk of Love: How Culture Matters, 2001), რომელიც საშუალო კლასის ამერიკელებში სიყვარულის კულტურას იკვლევს, საკვანძო ტექსტად განიხილება „კულტურა, როგორც პრაქტიკა“ მიდგომის ფარგლებში. ავტორის თქმით, აღნიშნული ნაშრომი აანალიზებს კულტურის „გამოყენების“ სხვადასხვა გზას, ანუ იმას, თუ რა გზით ხდება „კულტურის ათვისება, მობილიზება და გამოცდილებასთან დაკავშირება“ (2001, 5) და როგორ ახდენს კულტურა როგორც ინდივიდუალური გამოცდილების, ისე კოლექტიური ქმედების ფორმირებას. მართალია, საშუალო კლასის ამერიკელებს მათი კულტურა ერთნაირ კულტურულ რეპერტუარს სთავაზობს, მაგრამ ისინი თავად იღებენ გადაწყვეტილებას, თუ რა აირჩიონ ამ რეპერტუარიდან და როგორ გამოიყენონ შერჩეული „ინსტრუმენტები“. ამდენად, მკვლევარს მხოლოდ მაშინ შეუძლია კულტურის გავლენის წვდომა, თუ მისი მიზანია, ახსნას, მიუხედავად გაზიარებული კულტურული მნიშვნელობებისა, როგორ ახდენენ ინდივიდები მათ განსხვავებულ ინტეგრირებას თავიანთ ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, მიუხედავად იმისა, რომ სიყვარულის გაგება მეტ-ნაკლებად გაზიარებულია მოცემულ საზოგადოებაში, „სიყვარულთან დაკავშირებული კულტურული პრაქტიკების სტილი და ინტენსივობა განსხვავებულია“ და ინდივიდებისთვის ხელმისაწვდომი კულტურული რეპერტუარი მათი „მოქმედების სტრატეგიებს“ ზღუდავს (იქვე). ამდენად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ერთნაირი კულტურული მასალა განსხვავებული მნიშვნელობების გენერირებას ახდენს და განსხვავებულად გამოიყენება; ხოლო კულტურის განსხვავებული გამოყენება განსხვავებულ გავლენას ახდენს ინდივიდების სოციალურ ცხოვრებაზე.

სუიდლერის თანახმად, კულტურის გამოყენება მნიშვნელოვნად განსხვავდება ორ სხვადასხვა სიტუაციაში – სტაბილურ/უცვლელ და არასტაბილურ/ცვალებად კულტურულ პერიოდებში. პირველ შემთხვევაში, რადგან კულტურა ჩვეული წესით აგრძელებს გამოცდილების ორგანიზებას, ის არსებული სტრატეგიების შენარჩუნებაზეა ორიენტირებული, ანუ, ინდივიდები მოქმედების ნაცნობ სტრატეგიებს მიმართავენ; მეორე შემთხვევაში კი, სოციალური ტრანსფორმაციის შედეგად, ინდივიდუალური და კოლექტიური ქმედების ორგანიზებისთვის ახალი უნარ-ჩვევების თუ სტრატეგიების შემუშავების საჭიროება დგება (Swidler 1986, 278). სუიდლერი კულტურის სამ არსებით კომპონენტზე ამახვილებს ყურადღებას: იდეოლოგია, ტრადიცია და სალი აზრი. მისი სიტყვებით, თუ წარმოვიდგინთ კონტინიუმს იდეოლოგიასა და სალ აზრს შორის, რომელიც ტრადიციითაა გაშუალებული, „იდეოლოგია“ რწმენებისა და რიტუალების თვალსაჩინოდ გამოხატული და გაცნობიერებული სისტემაა, რომლის მიზანია, სოციალური ქმედების პრობლემებზე გარკვეული პასუხის გაცემა. „ტრადიციები“ იმ გამოხატულ კულტურულ რწმენებსა და პრაქტიკებს მოიცავს, რაც ყოველდღიური ცხოვრების განუყოფელი ნაწილია და კითხვებსაც არ აჩენს. გარკვეული რწმენების სისტემა, მაგალითად, რელიგია, ზოგის მიერ იდეოლოგიად შეიძლება აღიქმებოდეს, სხვების მიერ კი – ტრადიციად. ასევე, რაც გარკვეულ პერიოდში ტრადიციას წარმოადგენდა, შესაძლოა, კონკრეტული ისტორიული გარემოებების გავლენით იდეოლოგიად გადაიქცეს ან, პირიქით, იდეოლოგია იქცეს ტრადიციად. ამ ორისგან განსხვავებით, „სალი აზრი“ შეხედულებათა იმდენად გაუცნობიერებელი სისტემაა, რომ სამყაროს ბუნებრივ ნაწილად აღიქმება (იქვე, 279). ავტორის თანახმად, იდეოლოგიის „აფეთქებებს“ მაშინ აქვს ადგილი, როცა ქმედების ორგანიზების ალტერნატიული გზები ჩნდება. „ასეთ სიტუაციებში, შეიძლება ითქვას, რომ კულტურა, მართლაც, უშუალოდ განსაზღვრავს ქმედებას“, რადგან ქმედების ახალი სტრატეგიების შესამუშავებლად ადამიანები მიმართავენ განსხვავებულ კულტურულ მოდელებს, რათა ურთიერთობის, თანამშრომლობის, ავტორიტეტის და სხვ. თავისებურებები აითვისონ (იქვე).

სტაბილურ/უცვლელ კულტურულ პერიოდებში, კულტურასა და ქმედებას შორის სრულიად განსხვავებული მიმართებაა. სტაბილურ პერიოდში, კულტურა მის წევრებს ქმედების განსხვავებულ პატერნებს სთავაზობს, რომლებიდანაც ისინი მოქმედების სტრატეგიებს სელექციურად ირჩევენ. მართალია, კულტურული გამოცდილების საფუძველზე შესაძლებელია არსებული ჩვევებისა და უნარების გაძლიერება თუ განახლება, ინდივიდებმა „ბუნებრივად“ იციან, როგორ მოიქცნენ (იქვე, 280). ზემოთქმულიდან გამომდინარე, სუიდლერი ასკვნის, რომ სტაბილურ კულტურულ პერიოდებში, კულტურა და სოციალური სტრუქტურა ერთმანეთთან შეჭიდულიცაა და განცალკევებულიც. ერთი მხრივ, უცვლელ პერიოდებში რთულია ადამიანურ ქმედებაზე კულტურული და სტრუქტურული გავლენების გამიჯვნა. ამის მიზეზი ის არის, რომ იდეოლოგია, ერთდროულად, მრავალფეროვანიც ხდება, რადგან განსხვავებულ ცხოვრებისეულ სიტუაციებთან ადაპტირებულია და იატაკქვეშეთ-

თავი 3. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქაში და შემდეგ

შიც გადადის, რადგან „სალი აზრის“ ნაწილად გადაიქცევა. შესაბამისად, სტაბილური კულტურები, იდეოლოგიებისგან განსხვავებით, ღია კონფორტაციაში არ შედიან გამოცდილების ორგანიზების ალტერნატიულ მოდელებთან, არამედ დადგენილი ნესებისა და სალი აზრის ავტორიტეტით გამოირჩევიან. ამდენად, სტაბილური კულტურები ინდივიდებს და ჯგუფებს რესურსების შეზღუდულ ნაკრებს სთავაზობენ მოქმედების სტრატეგიების ასარჩევად (იქვე, 281). ზემოთქმული კულტურული ღირებულებების ენაზე რომ ვთარგმნოთ, შეიძლება ითქვას, რომ თუკი სტაბილურ/უცვლელ პერიოდებში ღირებულებები მნიშვნელოვან რესურსებს წარმოადგენენ ქცევის დამკვიდრებული სტრატეგიების განსახორციელებლად, არასტაბილურ/ცვალებად პირობებში ღირებულებები ნაკლებად გამოდგებიან ქცევის პრედიქტორებად. მეტი თვალსაჩინოებისთვის, სუილერი კულტურის ზემოხსენებულ ორ მოდელს სქემატურად შემდეგი სახით წარმოაჩენს (იქვე, 282):

კულტურის მოდელი	მახასიათებლები	მოკლევადიანი გავლენა	გრძელვადიანი გავლენა
სტაბილური/უცვლელი კულტურა (ტრადიციები და სალი აზრი)	დაბალი შეთანხმებულობა უნიფიცირებული	ქმედებაზე სუსტი კონტროლის განხორციელება არსებული ჩვევების, უნარებისა და გამოცდილების განახლება/გაძლიერება	რესურსების მიწოდება ქცევის სტრატეგიების განვითარებისთვის ქცევის დადგენილი სტრატეგიების უწყვეტობის შენარჩუნება
არასტაბილური/ცვალებადი კულტურა (იდეოლოგია)	მაღალი შეთანხმებულობა სხვა კულტურულ შეხედულებებთან კონკურენცია	ქმედებაზე ძლიერი კონტროლის განხორციელება ქცევის ახალი სტრატეგიების სწავლება	ქცევის ახალი სტრატეგიების შექმნა, თუმცა მათი გრძელვადიანი გავლენა კონკურენტული იდეოლოგიების სიცოცხლისუნარიანობაზე დამოკიდებული

ზემოაღნიშნული არგუმენტის საფუძველზე, სუილერი აანალიზებს სიყვარულის ფენომენსა და ქორწინების ინსტიტუტს თანამედროვე საშუალო კლასის ამერიკელებში. ის აჩვენებს, თუ როგორ განსხვავებულად მუშაობს „კულტურული ლოგიკა“ (რომელიც ხსნის, თუ როგორ ფუნქციონირებს კულტურული სისტემა და რა კავშირია კულტურასა და ქმედებას შორის (Swidler 2001, 187)) წყვილების მეტად სტაბილური ან არასტაბილური ურთიერთობების პირობებში და როგორ ცდილობენ წყვილები მათ ხელთ არსებული რესურსებიდან თუ „ინსტრუმენტებიდან“ შესაძლო სამოქმედო სტრატეგიების განსაზღვრას. აქედან გამომდინარე, ავტორს აინტერესებს, თუ როგორ უწყობს ან უშლის ხელს კულტურის ელემენტები გარკვეულ ქმედებებს და როგორ ცდილობენ ინდივიდები ამ ელემენტების „სტრატეგიულად“ გამოყენებას, ანუ, როგორ იყენებენ ადამიანები კულტურას.

სუიდლერის სიტყვებით, კულტურის გამოყენებაზე ამგვარი აქცენტი მნიშვნელოვნად განსხვავდება სოციოლოგიის ტრადიციული ხედვისგან, იქნება ეს ვებერის ფოკუსი „იდეებზე“, როგორც ადამიანური მოტივაციის განმსაზღვრელზე, თუ პარსონსის ფოკუსი კულტურაზე, როგორც ღირებულებათა და ნორმათა სისტემაზე. თანამედროვე ანალიტიკოსები კულტურას რამდენიმე განსხვავებული პრიზმიდან უყურებენ: სტრუქტურული თვალსაზრისით, კულტურა „სქემების“ სახით გვევლინება; სემიოტიკური თვალსაზრისით, კულტურა დანახულია, როგორც „დისკურსი“; ხოლო პერფორმატიული თვალსაზრისით – როგორც „პრაქტიკა“. თანამედროვე კულტურის მკვლევრებს აინტერესებთ, თუ რა გავლენას ახდენს ჩვენი გარემოცველი სემიოტიკური სტრუქტურა იმაზე, რასაც ვფიქრობთ და ვამბობთ (მაგალითად, ფუკოს ნაშრომებში); ასევე, რა გზით ახდენს სოციალური გარემო ჩვენი ჩვევებისა და უნარების, გემოვნებისა თუ სიტუაციური ქმედების ფორმირებას (მაგალითად, ბურდიეს და სუიდლერის ნაშრომებში). კულტურის მკვლევრების მეორე ნაწილი კი ცდილობს, გაიგოს, თუ როგორ ხდება თავად სოციალური სტრუქტურის ფორმირება კულტურული საზრისების/მნიშვნელობების გავლენით (მაგალითად, სვეელის და მიეერის ნაშრომებში, რომლებიც ცდილობენ, დაგვანახონ, თუ როგორ ხდება არსებული კულტურული სქემების საფუძველზე სოციალური ორგანიზაციების და ერი-სახელმწიფოების ფორმირებაც კი) (იქვე, 6).

კულტურა, როგორც პერფორმანსი: სოციალური ცხოვრების დრამა

როგორც არაერთხელ აღინიშნა, კულტურის სოციოლოგიაში უახლესი მიდგომაა „კულტურა, როგორც პერფორმანსი“ – ხედავ, რომელმაც სოციალურ მეცნიერებებში ე.წ. „პერფორმატიულ ბრუნს“ უბიძგა (Denzin 2001; Alexander and Mast 2006). სწორედ ამ მიდგომის საფუძველზე აყალიბებს ჯეფრი ალექსანდერი არა მხოლოდ კულტურის სოციოლოგიის თანამედროვე განვითარების სტრატეგიას, არამედ თავად სოციოლოგიის, როგორც დისციპლინის, „კულტურალურად“ გარდაქმნის ინიციატივა შემოაქვს, რა მიზნითაც კულტურალური სოციოლოგიის „ძლიერ პროგრამას“ გვთავაზობს (Alexander 2003).

როგორც პირველ ქვეთავში აღინიშნა, კულტურალური სოციოლოგია, განსხვავებით კულტურის სოციოლოგიისგან, სოციალური სტრუქტურისგან კულტურის ავტონომიურობის ხედვას ეფუძნება. ალექსანდერის თქმით, თუ კულტურის სოციოლოგიის მიზანია, ახსნას, თუ რა გავლენას ახდენს კულტურაზე სხვა სტრუქტურები და ამ გავლენის გზით, როგორ იქმნება საზრისი (ამდენად, კულტურა დამოკიდებული ცვლადის სახით გვევლინება), კულტურალური სოციოლოგია მიზნად ისახავს იმ მორალური და ემოციური კავშირების გამოვლენას, რომლებიც ინდივიდებსა და ჯგუფებზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს და რომელთა საფუძველზეც კოლექტიური საზრისები იქმნება (ამდენად, კულტურა დამოუკიდებელი ცვლადის სახით გვევლინება). ავტორის თქმით, ადამიანური სამყარო აგებულია არა „საზოგადოებრი-

თავი 3. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქაში და შემდეგ

დან „კულტურის“ ტრანექტორიის მიმართულებით, არამედ, პირიქით, საზრისის მქონე კულტურული სტრუქტურებიდან სოციალური ინსტიტუტების და პრაქტიკების მიმართულებით (იქვე, 5). სწორედ, ამ ხედვის საფუძველზე აკრიტიკებს ალექსანდერი ბურდიეს და კულტურის პრაქტიკაზე ორიენტირებულ მიდგომას.

ალექსანდერის თეორიაში უაღრესად მნიშვნელოვანია „კულტურული პრაგმატიკის“ (cultural pragmatics) ცნება. ამ უკანასკნელის არსია, რომ ნებისმიერი სოციალური ინტერაქცია გულისხმობს პერფორმანსს, რომლის მიზანიც აქტორებსა და აუდიტორიას შორის სოლიდარობის გამოწვევაა. აქტორის პერფორმანსი წარმატებულად ფასდება, როცა აუდიტორიის წევრები მას „ბუნებრივად“ და „ავთენტურად“ აღიქვამენ, ანუ, აღნიშნული პერფორმანსი მათთვის დამაჯერებელია (Alexander 2006, 29). ცხადია, რომ აქ თვალსაჩინოა პარალელი გოფმანის თვითპრეზენტაციის ცნებასთან. ალექსანდერი სოციალურ პერფორმანსს 6 არსებით მახასიათებელს მიაწერს: 1. კოლექტიური რეპრეზენტაციის სისტემა, ანუ, ფართო კულტურული კონტექსტი, რომლის ნიაღშიც პერფორმანსი ჩნდება; 2. აქტორი თუ აქტორთა ჯგუფი, რომელიც კულტურულ სცენარს გაითამაშებს და ცდილობს, საკუთარი პერფორმანსი აუდიტორიისთვის დამაჯერებელი გახადოს; 3. აუდიტორია, რომელიც „ავთენტურად“ მიიჩნევს აქტორის პერფორმანსს იმ შემთხვევაში, თუ ეს უკანასკნელი კოლექტიური რეპრეზენტაციის სისტემას შეესაბამება და ემოციურად და კოგნიტურად დამაკმაყოფილებელია; 4. პერფორმანსისთვის საჭირო რესურსები, ფიზიკური გარემოს ჩათვლით; 5. მიზანსცენა, ანუ პროცესი, რომლის საფუძველზეც პერფორმანსის სხვადასხვა ასპექტმა აუდიტორიაზე სასურველი ზეგავლენა უნდა მოახდინოს; 6. სოციალური ძალაუფლება, რომელიც პერფორმანსის ყველა ასპექტს მსჭვალავს და ავლენს, თუ რომელ აქტორებზე ვრცელდება სოციალური სანქციები და რომელზე – არა; რამდენად აქვთ აუდიტორიის წევრებს შესაძლებლობა, ეჭვი შეიტანონ და გააკრიტიკონ გარკვეული პერფორმანსი; რამდენად აქვთ აუდიტორიის წევრებს ძალაუფლება, პერფორმანსზე გავლენა მოახდინონ და მიმართულება შეუცვალონ და ა.შ. (იქვე, 32-37). ზემოაღნიშნული კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს, რომ ალექსანდერის სოციალური პერფორმანსის ცნება გოფმანის დრამატურგიული მიდგომის არსებით გავლენას განიცდის.

ალექსანდერი სვამს შეკითხვას, თუ რა როლი აქვს თანამედროვე რეალობაში სოციალურ პერფორმანსს. ის აღნიშნავს, რომ, ისტორიულად, თეატრის გაჩენა მეტ-ნაკლებად დაემთხვა საჯარო სივრცის, როგორც „სოციალური სცენის“ გაჩენას. თეატრალური დრამის შექმნის პარალელურად, სოციალური დრამა სოციალური ცხოვრების ორგანიზების მთავარ ფორმად იქცა. ავტორის თქმით, როცა საზოგადოება მეტად კომპლექსური ხდება, კულტურა კი – მეტად კრიტიკული და ავტორიტეტის ძალაუფლებაც სუსტდება, დისკუსიის და არგუმენტირების ფართო შესაძლებლობა იქმნება, რაც საჯარო სივრცის განვითარებას უბიძგებს. „მეტად სოციოლოგიური ფორმულირებით, საჯარო სცენა, სიმბოლური ფორუმი იქმნება, რომელშიც აქტორებს მზარდი თავისუფლება ენიჭებათ, შექმნან და წარმოადგინონ

საკუთარი პერფორმანსები, იმ აუდიტორიაზე მორგებული დრამები, რომლის ხმაც სულ უფრო მეტად ლეგიტიმურ ჟღერადობას იძენს პოლიტიკურ და სოციალურ კონფლიქტებში“ (იქვე, 51).

ალექსანდერი დეტალურად აღწერს ზემოაღნიშნულ პროცესებს მის ნაშრომში „სამოქალაქო სფერო“ (2006), რომელშიც სამოქალაქო სივრცეს იმ არსებით კულტურულ რესურსად განიხილავს, რომლის საფუძველზეც დაქვემდებარებულ ჯგუფებს, სოციალური მოძრაობების გზით, სოციალური ცვლილებების გამოწვევა შეუძლიათ. თავის მხრივ, სოციალური მოძრაობები განიხილება, როგორც სიმბოლურად დატვირთული პერფორმანსები, რომლებიც მით უფრო წარმატებულად შეფასდება, რაც უფრო მეტად შეძლებენ მისი წევრები იმ აუდიტორიაზე წვდომის გაზრდას, რომელიც „ჩვენიანად“ განიხილება, რაც უფრო მეტად აღიქვამენ სხვა ჯგუფების წარმომადგენლები აღნიშნული ჯგუფის პრობლემებს საკუთარ პრობლემებად და, შესაბამისად, რაც უფრო გაიზრდება ამ ორ მხარეს შორის სოლიდარობა. ამდენად, სამოქალაქო სფერო სოციალური სოლიდარობის სფეროდ მიიჩნევა, რომელიც პირად ინტერესებსა და ძალაუფლებრივ ურთიერთობებზე კი არ არის დაფუძნებული, არამედ უნივერსალურ მორალურ პრინციპებსა და სხვებისადმი თანაგრძნობაზე. ავტორის თანახმად, ეს გრძნობები „არასამოქალაქო სფეროს“ (როგორიცაა სახელმწიფო და ბაზარი) პროდუქტები კი არ არის, არამედ საკუთარი კულტურული ავტონომიით გამოირჩევა, რაც თვალსაჩინოდ ვლინდება სამოქალაქო სფეროში არსებული პერფორმატიული პრაქტიკების საფუძველზე.

ზემოთქმულიდან თვალსაჩინოა, რომ თანამედროვე საზოგადოებებში მიმდინარე პროცესებს ალექსანდერი სოციალური დრამის და სოციალური პერფორმანსის ტერმინებით აღწერს. მკვლევრები აღნიშნავენ, რომ, თუ თანამედროვე პირობებში „პერფორმანსი“ საკვანძო ცნებად გვევლინება, მაშინ გარდაუვალი ხდება სოციალური მეცნიერების პერფორმატიული მოდელის შექმნა. მათი თქმით, კულტურის შესწავლისას პერფორმანსზე ფოკუსირება 5 არსებით საკითხს მოიცავს, რომელიც სოციალურ რეალობაში არსებული მიმართებების განსხვავებულად გააზრების შესაძლებლობას იძლევა. ეს მიმართებები 5 საკვანძო საკითხად ითარგმნება, კერძოდ, მიმართებად პერფორმანსსა და კულტურულ პროცესს შორის, პერფორმანსსა და ეთნოგრაფიულ პრაქტიკას შორის, პერფორმანსსა და ჰერმენევტიკას შორის, პერფორმანსსა და სამეცნიერო რეპრეზენტაციას შორის, და ბოლოს, პერფორმანსსა და კულტურის პოლიტიკას შორის (Conquergood in Denzin 2016, 111-112).

თითოეული ასპექტი მოკლედ რომ შევაჯამოთ, პერფორმანსსა და კულტურულ პროცესს შორის მიმართება გულისხმობს, რომ „კულტურა არის ზმნა, პროცესი, მიმდინარე პერფორმანსი და არა არსებითი სახელი, პროდუქტი ან სტატიკური მოცემულობა“ (Denzin 2016, 112). პერფორმანსი ჩვენი ცხოვრებისეული გამოცდილების ცენტრალური ასპექტია და რადგან გამოცდილებას პირდაპირ ვერ შევისწავლით, მას პერფორმანსის გზით ვწვდებით. მეორე მიმართების თანახმად, პერფორმანსი და ეთნოგრაფიული პრაქტიკა მჭიდროდ ურთიერთდაკავშირებულია: ემპი-

თავი 3. კულტურის სოციოლოგიური შესწავლა „კულტურული ბრუნის“ ეპოქაში და შემდეგ

რიული ველი მკვლევარსა და კვლევის ობიექტებს შორის თანამშრომლობას გულისხმობს, რაც მათი ერთობლივი პერფორმანსის შედეგია. მესამე მიმართება პერფორმანსსა და ჰერმენევტიკას აკავშირებს და პერფორმანსს კრიტიკული ანალიზის მეთოდად თუ საზრისის წვდომის საშუალებად განიხილავს. რადგან ჰერმენევტიკა ინტერპრეტაციისა და გაგების მეთოდია, პერფორმანსი კი – ზედაპირს მიღმა არსებული საზრისის წვდომის გზა, ამდენად, პერფორმანსი ინტერპრეტაციის გაღრმავების ინსტრუმენტად გვევლინება. სწორედ ამას გულისხმობს ალექსანდერი, როცა კულტურალური სოციოლოგიის „ძლიერი პროგრამის“ პათოსის გადმოსაცემად, გირცის „გაჯერებულ აღწერას“ მიმართავს, როგორც იმ კულტურული კოდეზის, სიმბოლოებისა და ნარატივების სიღრმისეულ ანალიზს, რომლებიც სოციალურ მოვლენებს საზრისს სძენენ (Alexander 2003, 12-13). მეოთხე მიდგომა პერფორმანსს კვლევის შედეგების პრეზენტაციის ფორმად განიხილავს, ჰერმენევტიკული და სემიოტიკური ანალიზის შედეგების წარდგენის ალტერნატიულ გზად. დენზინის თქმით, პერფორმანსი ერთგვარი გამონვევაა სამეცნიერო სტატიისთვის, როგორც კვლევის შედეგების პრეზენტაციის ალიარებული ფორმისთვის. გამონვევა იმიტომ, რომ პერფორმანსი ვალიდური ხდება არა სამეცნიერო ტექსტებზე აპელირებით, არამედ ავტორსა და აუდიტორიას შორის ემოციური გამოცდილებისა და საზრისის გაზიარებით (Denzin 2016, 112). ბოლო, მეხუთე მიმართების თანახმად, პერფორმანსი ძალაუფლების და პოლიტიკის დემონსტრირების სფეროა. პირველ რიგში, საზგასასმელია, რომ ნებისმიერი პერფორმანსი პოლიტიკურია, რადგან ის აუცილებლად გულისხმობს შესაძლებლობების პერფორმანსს (Madison 1998, 277). როგორც ფუკო აღნიშნავს, ძალაუფლება წინააღმდეგობას უზიდავს. პერფორმანსი კი ძალაუფლებას ხილულს ხდის და წინააღმდეგობის სიმბოლოდ იქცევა. ამ ხედვის საფუძველზე განვითარებული პერფორმანსის პედაგოგიკა (performance pedagogy) ჩვენი საუკუნის მონანილეობითი დემოკრატიის შთაგონების წყარო ხდება (Denzin 2016, 112).

გამოყენებული ლიტერატურა

- კაჭკაჭიშვილი, იაგო. 2001. *სოციალური მოქმედების თეორიები*. თბილისი: „მეცნიერება“.
- სურმანიძე, ლალი. 2001. *ინდივიდუალისტური და კოლექტივისტური საზოგადოებები (თეორიული მოდელები და ემპირიული კვლევები)*. თბილისი: „ნეკერი“.
- ნულაძე, ლია. 2003. „სოციალიზაციის ზოგიერთი პრობლემა ქართული კულტურის კონტექსტში (ავტონომიურობა და სანქციები)“. სადოქტორო დისერტაცია. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.
- ნულაძე, ლია. 2020. *სოციოლოგიური კვლევის თვისებრივი მეთოდები*. თბილისი: უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- ჰოფსტედე, გირტ, და გერტ იან ჰოფსტედე. 2011. *კულტურები და ორგანიზაციები*. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

- Alexander, Jeffrey C. 2003. *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. 2006. *The Civic Sphere*. Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. 2006. "Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy". In *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, edited by Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, and Jason L. Mast, 29-90. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, Jeffrey C., and Jason L. Mast. 2006. "Introduction: Symbolic Action in Theory and Practice: The Cultural Pragmatics of Symbolic Action". In *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, edited by Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, and Jason L. Mast, 1-28. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, Jeffrey C. 2017. *The Drama of Social Life*. Cambridge: Polity Press.
- Appadurai, Arjun. 1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". *Theory Culture Society* 7: 295-310.
- Castells, Manuel. 2010. *The Rise of the Network Society*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Denzin, Norman K. 2001. "The Reflexive Interview and a Performative Social Science". *Qualitative Research* 1 (1): 23-46.
- Denzin, Norman K. 2016. "Symbolic Interactionism's Contribution to the Study of Culture". In *The Sage Handbook of Cultural Sociology*, edited by David Inglis and Anna-Mari Almila, 105-115. Los Angeles: Sage.
- Inglis, David. 2016. "Durkheimian and Neo-Durkheimian Cultural Sociologies". In *The Sage Handbook of Cultural Sociology*, edited by David Inglis and Anna-Mari Almila, 60-77. Los Angeles: Sage.
- Madison, D. Soyiny. 1998. "Performances, Personal Narratives, and the Politics of Possibility". In *The Future of Performance Studies: Visions and Revisions*, edited by Sheron J. Dailey, 276-286. Annandale, VA: National Communication Association.
- Poster, Mark. 2010. "The Cultural Turn: Language, Globalization and Media". In *Handbook of Cultural Sociology*, edited by John R. Hall, Laura Grindstaff, and Ming-Ching Lo, 45-51. London and New York: Routledge.
- Robertson, Roland. 1995. "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity". In *Global Modernities*, edited by Mike Featherstone, Scott Lash, and Roland Robertson, 25-44. London: Sage Publications.
- Sewell, William H. 1999. "The Concept(s) of Culture". In *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, edited by Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt, 35-61. Berkeley: University of California Press.
- Swidler, Ann. 1986. "Culture in Action: Symbols and Strategies". *American Sociological Review* 51 (2): 273-286.
- Swidler, Ann. 2001. *Talk of Love: How Culture Matters*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Trompenaars, Fons, and Charles Hampden-Turner. 1998. *Riding the Waves of Culture*. 2nd ed. New York: McGraw-Hill.

თავი 4

კულტურა და იდენტობა

იდენტობის ცნება

„იდენტობა“ სოციალურ მეცნიერებებში და, განსაკუთრებით, სოციოლოგიაში ერთ-ერთი საკვანძო ცნებაა. ოქსფორდის ლექსიკონის თანახმად, იდენტობის ცნება ლათინური სიტყვიდან *identitas* მოდის და მისი საფუძველია *idem*, რაც მსგავსს ნიშნავს. სოციალურ მეცნიერებებში იდენტობის ცნების პოპულარიზაციას განსაკუთრებით შეუწყო ხელი თანამედროვეობის ორმა ცნობილმა სოციოლოგმა: ირვინ გოფმანმა (სიმბოლური ინტერაქციონიზმის პერსპექტივიდან), რომელიც იდენტობას ინდივიდის თვითპრეზენტაციის ნაწილად განიხილავს და პიტერ ბერგერმა (ფენომენოლოგიური და სოციალური კონსტრუქტივიზმის პერსპექტივიდან), რომლის თანახმად, იდენტობა არ არის მყარი მოცემულობა, არამედ სოციალური კონტექსტის გავლენით ყალიბდება.

თუნდაც ზემოაღნიშნულიდან თვალსაჩინოა, რომ „იდენტობის“ ერთიანი დეფინიციის მოძიება რთულია და ის, უმეტესად, კონტექსტურად თუ სიტუაციურად განისაზღვრება. როგორც წესი, ქართულ ენაში იდენტობას განსაზღვრავენ, როგორც „მეობას“; თუმცა, ცხადია, ეს ტერმინი თავად იდენტობის არსის შესახებ არაფერს გვეუბნება. რას ნიშნავს „მეობა“ და რა არის მისი ძირითადი მახასიათებლები? ალბათ, სოციალურ მეცნიერებებში ამ ცნებისადმი ყველაზე გავრცელებული მიდგომაა, როცა მას მსგავსება/განსხვავების დიქტომიურ ქრილში განიხილავენ, რადგან იდენტობის ქონა ნიშნავს, ერთი მხრივ, გარკვეული კატეგორიის/ჯგუფის წევრებთან მსგავსებას და, მეორე მხრივ, სხვა კატეგორიის/ჯგუფის წევრებთან განსხვავებას (Malesevic 2002, 196).

იდენტობის განსაზღვრის ყველაზე გავრცელებული პროცედურა სოციალური ფსიქოლოგების, კუნის და მაკფართლანდის 1954 წელს ჩატარებულ კვლევას უკავშირდება, როცა მათ მონაწილეებს სთხოვეს, პასუხი გაეცათ შეკითხვაზე: „ვინ ვარ მე?“ მიღებული პასუხებიდან იდენტობის სამი ძირითადი აღმწერი გამოიკვეთა (Kuhn and McPartland 1954):

1. ღირებულებები, რომლებიც ინდივიდებისთვის მნიშვნელოვანია („მე მჯერა, რომ...“, „მე ვფიქრობ, რომ...“ და ა.შ.);
2. ატრიბუტები, რომლებიც ინდივიდების სოციალური ჯგუფისადმი კუთვნილებას გამოხატავს („მე ვარ ქალი“, „მე ვარ მშობელი“, „მე ვარ პედაგოგი“, „მე ვარ სტუდენტი“ და ა.შ.);
3. პიროვნული თვისებები („ამბიციური“, „ტოლერანტული“, „ავტორიტარული“ და ა.შ.).

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

აღნიშნული სამი კატეგორიის საფუძველზე, ავტორები იდენტობის სტრუქტურის სამ არსებით მახასიათებელს გამოყოფენ (Camilleri and Malewska-Peyre 1997, 48):

1. ინდივიდები, შესაძლოა, კმაყოფილები იყვნენ საკუთარი პიროვნული თვისებებით, რაც მათ რეალურ იდენტობას ქმნის, ან, პირიქით, საკუთარი თავის შეცვლას და სასურველი თვისებების შექმნას ცდილობდნენ, რაც ღირებულებით/იდეალურ იდენტობას ქმნის;
2. რადგან გვჯერა, რომ არასასურველი თვისებების მოშორება და სასურველის შექმნა შესაძლებელია, ეს ნიშნავს, რომ იდენტობის პროცესების *ონტოლოგიურ ფუნქციას* ვაღიარებთ, ანუ შესაძლებლობას, რომ შეგვიძლია სასურველი მეობის კონსტრუირება. იდენტობის კონსტრუირების ამ პროცესში – როგორც ჩვენს მიღმა, ისე ჩვენში – უამრავი წინაღობა იჩენს თავს, რაც გვაიძულებს, დავფიქრდეთ არსებულ რეალობაზე და მასში ჩვენს ადგილზე. ეს უკანასკნელი იდენტობის *პრაგმატულ თუ ინსტრუმენტულ ფუნქციას* ააქტიურებს.
3. იდენტობის კიდევ ორი მნიშვნელოვანი განზომილება იკვეთება ზემოაღნიშნული აღწერიდან: *პიროვნული იდენტობა* (ინდივიდის პიროვნულ თვისებებზე დაფუძნებული) და *სოციალური იდენტობა* (რომლის ფორმულირება ცნობილ-მა სოციალურმა ფსიქოლოგმა, ჰენრი ტაიფელმა შემოგვთავაზა 1978 წელს). ეს უკანასკნელი იმ სოციალური ჯგუფების მახასიათებლებზე მიუთითებს, რომელსაც ინდივიდი მიეკუთვნება.

ბრუბეიკერი და კუპერი „იდენტობის“ ცნების 5 ძირითად გაგებას გვთავაზობენ თანამედროვე სოციალურ მეცნიერებებში (2000, 6-8):

1. სოციალური და პოლიტიკური ქმედების საფუძველად გაგებული, „იდენტობა“ ხშირად დაპირისპირებულია „ინტერესთან“, როგორც პრაგმატულ თუ ინსტრუმენტულ მოცემულობასთან. ამ შემთხვევაში, ავტორები ცდილობენ, ხაზი გაუსვან იდენტობის, როგორც სოციალური ქმედებისთვის ბიძგის მიმცემის, **არა-ინსტრუმენტულ** ხასიათს. განსხვავებით ინსტრუმენტული ხედვისგან, რომელიც *უნივერსალისტურ* კატეგორიებს ეფუძნება (როგორცაა წარმოების ტიპი, საბაზრო სტრუქტურა, დასაქმება და ა.შ.), არაინსტრუმენტული ხედვის საფუძველია *პარტიკულარისტული* მახასიათებლები (როგორცაა ეთნიკურობა, სქესი, სექსუალური ორიენტაცია და ა.შ.).
2. იდენტობა, როგორც **კოლექტიური** ფენომენი, რომელიც მოცემული ჯგუფის წევრებს შორის მსგავსებას ეფუძნება. ეს მსგავსება შეიძლება იყოს როგორც ობიექტური (საერთო მახასიათებლები), ისე სუბიექტური (წარმოსახვითი მსგავსება). ნებისმიერ შემთხვევაში, მსგავსება სოლიდარობის გრძნობას იწვევს და კოლექტიურ ქმედებაში ითარგმნება.
3. იდენტობა, როგორც „მეობის“ **ფუნდამენტური** ასპექტი. ამ გაგებით, იდენტობა ჩვენი არსების ის სიღრმისეული შრეა, რომელიც ყველაზე ღირებულად მი-

ინწევა და შენარჩუნებას საჭიროებს, განსხვავებით ინდივიდის შედარებით ზედაპირული და ცვალებადი თვისებებისგან.

4. იდენტობა, როგორც სოციალური და პოლიტიკური ქმედების პროდუქტი, **ინტერაქციულ** ფენომენად მოიაზრება, რომელიც სოლიდარობის და ერთიანობის პროცესების შედეგია.
5. იდენტობა, როგორც მრავალი კონკურენტული დისკურსის შეჯახების შედეგი, რაც ხაზს უსვამს იდენტობის **ცვალებად და ფრაგმენტულ** ხასიათს. ამ გაგებას პოსტსტრუქტურალისტურმა თუ პოსტმოდერნულმა მიდგომამ უზიდა და თანამედროვე სოციალურ მეცნიერებაში ყველაზე პოპულარულია.

ამ განმარტებების განხილვისას საინტერესო ის არის, რომ ხშირად ისინი ურთიერთსაპირისპირო და ურთიერთგამომრიცხავიცაა. მაგალითად, მეორე და მესამე დეფინიციები ხაზს უსვამს ფუნდამენტური მსგავსების მნიშვნელობას, როგორც იდენტობის ცნების ძირითად განმსაზღვრელს; ხოლო მეოთხე და მეხუთე დეფინიციები ამგვარ მსგავსებას უარყოფს და იდენტობის პროცესულ, ცვალებად ხასიათზე ამახვილებს ყურადღებას. აქვე აღსანიშნავია, რომ, ავტორების თქმით, „იდენტობის“ გამოყენება ამ ცნების „ძლიერ“ და „რბილ“ გაგებას შორის მერყეობს (იქვე, 10) და თუ პირველი სამი გაგება „იდენტობის“ „ძლიერი“ გამოყენების ნიმუშია, დანარჩენი ორი გაგება, რომელიც განსაკუთრებით გავრცელებულია სოციოლოგიაში, „იდენტობის“ შედარებით მყიფე თუ „რბილ“ გამოყენებაზე მიუთითებს.

იდენტიფიკაციის პროცესი

სოციალურ მეცნიერებაში, საკმაოდ ხშირად, *ინდივიდუალურ* იდენტობას და *კოლექტიურ* იდენტობას ორ დამოუკიდებელ ფენომენად მიიჩნევენ და, შესაბამისად, *პიროვნულ* იდენტიფიკაციას და *სოციალურ* იდენტიფიკაციას ორ განსხვავებულ პროცესად მოიაზრებენ. ძირითადი არგუმენტის სახით, როგორც წესი, იმის ხაზგასმა ხდება, რომ ინდივიდუალური იდენტიფიკაცია განსხვავებაზეა ორიენტირებული, კოლექტიური კი – მსგავსებაზე (Jenkins 2008, 38). თუმცა, როგორც წინა ქვეთავში აღინიშნა, მსგავსება/განსხვავება ურთიერთგადაჯაჭვული პროცესებია და ერთი მედლის ორ მხარეს წარმოადგენს.

თუნდაც ერიკ ერიკსონის პიროვნების ფსიქოლოგიური განვითარების სტადიები (1959) რომ გავიხსენოთ, მის თანახმად, ინდივიდები პიროვნული განვითარების 8 სტადიას გადიან და თითოეული მათგანისთვის დამახასიათებელია ფსიქოლოგიური კრიზისი, რაც ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი საჭიროებების შეჯახების შედეგია. ერიკსონის თეორიაში ერთ-ერთი გარდამტეხი სტადიაა – „იდენტობა როლური აღრევის საპირისპიროდ“, რომელიც მოზარდების მიერ პიროვნული იდენტობის ძიების ეტაპია და მის წარმატებით გადალახვაზე მოზარდის მომავალი პროფესიული კარიერა და ოჯახური ცხოვრებაა დამოკიდებული. როლური აღრევა, თუკი მოზარდი ვერ შეძლებს სათანადო დამოუკიდებლობის მიღწევას და ვერ

პოულობს საკუთარ ადგილს საზოგადოებაში, იდენტობის კრიზისს ინვესს, რაც ინდივიდს უბიძგებს, ცხოვრების სხვადასხვა სტილს გამოეძევნოს და დაუსრულებელ ექსპერიმენტირებას შეუდგეს; ამ პროცესის უკიდურესი შედეგი კი – იდენტობის „ამბოხი“ და ნეგატიური იდენტობის განვითარებაა (Erikson 1963).

ამდენად, იდენტობის ფორმირების ამ სტადიის წარმატებით გავლა საზოგადოებაში სრულფასოვანი ინტეგრაციის აუცილებელი პირობაა, ანუ სათანადო პიროვნული იდენტიფიკაცია წარმატებული სოციალური იდენტიფიკაციის საფუძველია. მეტიც, პიროვნული იდენტობა სოციალურად კონსტრუირებულია სოციალიზაციის და რესოციალიზაციის პროცესების საფუძველზე. ამ კონტექსტში, საგულისხმოა რიჩარდ ჯენკინსის ხედვა, რომ სამყარო, რომელიც ინდივიდების მიერ კონსტრუირებული და განცდილია, სამი ძირითადი „ნესრიგის“ სახით შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ: *ინდივიდუალური ნესრიგი* – რას ფიქრობენ და განიცდიან ინდივიდები; *ინტერაქციული ნესრიგი* – რა ხდება ადამიანებს შორის ინტერაქციაში; *ინსტიტუციური ნესრიგი* – ორგანიზაციული სამყარო მოქმედების დამკვიდრებული სტრატეგიებით (2008, 39). ავტორის თქმით, აქ ერთ ფენომენს სამი სხვადასხვა პერსპექტივიდან ვუყურებთ და შეუძლებელია ვისაუბროთ ერთ ნესრიგზე სხვებისგან იზოლირებულად (იქვე, 40).

პირველი, ინდივიდუალური ნესრიგის ნიმუშია ჯორჯ მიდის მოდელი, რომელიც იდენტიფიკაციის პროცესის შინაგან და გარეგან დიალექტიკას განიხილავს, რომლის საფუძველზეც ნებისმიერი იდენტობა ყალიბდება, ინდივიდუალური იქნება ის თუ კოლექტიური. მიდი ორი სახის „მე“-ს განასხვავებს: I – მოცემულ მომენტში უნიკალური ინდივიდუალობა და Me – ანგარიშგასაწინევი „სხვების“ განწყობები, ინტერნალიზებული ინდივიდის მიერ. მიდის თანახმად, იდენტიფიკაცია, მისი თანმდევი კოგნიტური პროცესებით, შესაძლებელია მხოლოდ „განზოგადებული სხვის“ პოზიციის გათავისებით. ანუ, მარტივად რომ ვთქვათ, ჩვენ ვერ შევძლებთ საკუთარი თავის დანახვას, თუ არ შევეცდებით, საკუთარ თავს სხვების თვალთ შევხედოთ (იქვე, 40-41).

შინაგანი-გარეგანის დიალექტიკას რომ დავუბრუნდეთ, თვალსაჩინოა, რომ მხოლოდ საკუთარი იდენტობის გამოხატვა არ ყოფილა საკმარისი, არამედ მისი გარედან ვალიდაციაც აუცილებელია. სწორედ, ამ პროცესს აღწერს ირვინ გოფმანი ნაშრომში „თვითპრეზენტაცია ყოველდღიურ ცხოვრებაში“ (1956). გოფმანის ხედვა ინტერაქციული ნესრიგის კონტექსტში რომ განვიხილოთ, მის თანახმად, მართალია, ინდივიდები ცდილობენ, გააკონტროლონ ის სიგნალები, რომელთაც საკუთარი თავის შესახებ სხვა ადამიანებს უგზავნიან, მაგრამ შეუძლებელია იმის გაკონტროლება, თუ როგორ იქნება აღქმული და ინტერპრეტირებული აღნიშნული სიგნალები. ამდენად, იდენტობის კონსტრუირების პროცესში, არსებითი როლი ენიჭება „შთაბეჭდილების მართვის“ სტრატეგიებს, რაც იდენტობის პერფორმატიულ ასპექტებზე მიანიშნებს და ადასტურებს, რომ იდენტიფიკაცია ყოველდღიური ცხოვრების განუყოფელი ნაწილია.

რაც შეეხება ინსტიტუციურ წესრიგს, აქ ორი მნიშვნელოვანი ცნება შემოდის: ჯგუფური იდენტიფიკაცია და კატეგორიზაცია. პირველი ჯგუფის წევრების ხედვას ასახავს, თუ რა საერთოს პოულობენ ამავე ჯგუფის სხვა წევრებთან; მეორე კი – ჯგუფის წევრების სახელდების ინსტრუმენტი. ამ კონტექსტში, კვლავ შინაგანი-გარეგანის დიალექტიკის გამოყენებაა მიზანშეწონილი: ჯგუფური იდენტიფიკაცია და კატეგორიზაცია ერთმანეთს „ასაზრდოვებს“, რადგან გარედან თავსმოხვეულმა კატეგორიზაციამ, შესაძლოა, თვითიდენტიფიკაციაზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინოს (Jenkins 2008, 43). ამ თვალსაზრისით საკვანძოა მიშელ ფუკოს ნააზრევი, რომლის თანახმად, იმის კონტროლით, თუ რა ინფორმაციასა და ცოდნაზე აქვთ საზოგადოების წევრებს წვდომა, გადაწყვეტილების მიმღებნი იმასაც აკონტროლებენ, თუ რას ფიქრობენ და წარმოადგენენ ეს ადამიანები, ანუ როგორია მათი იდენტობა (1978). ამდენად, იდენტობის შენარჩუნებასა თუ ცვლილებაზე საუბრისას შეუძლებელია, გვერდი ავუაროთ ძალაუფლებისა და პოლიტიკის საკითხებს, რადგან იდენტობის შენარჩუნება, თავსმოხვევა თუ მისთვის წინააღმდეგობის გაწევა, უდავოდ, პოლიტიკური აქტია.

იდენტობა ტრადიციულ და თანამედროვე საზოგადოებებში

საზოგადოების განვითარების კვალდაკვალ, მისი წევრების იდენტობა ტრანსფორმაციას განიცდის. ამგვარი ტრანსფორმაციის ნიმუშად შეგვიძლია მოვიყვანოთ „ტრადიციულ“ და „ინდუსტრიულ“ საზოგადოებებს შორის არსებული სხვაობები და მათი გავლენა ამ საზოგადოებების წევრთა იდენტობებზე. კონტექსტის შესაქმნელად, ჯუდი ჰოვარდის სიტყვებით დავინყებ, რომ ადრეულ ისტორიულ პერიოდებში იდენტობა პრობლემას არ ქმნიდა, რადგან სტაბილურ საზოგადოებებში იდენტობა მიწერილი იყო და არა მიღწეული ან არჩეული. თანამედროვე პირობებში კი იდენტობა მნიშვნელოვან ფუნქციას იძენს, რადგან ინდივიდი მუდმივად სვამს შეკითხვას, თუ როგორია მისი ადგილი ცვალებად სოციალურ კონტექსტებში. უდავოა, რომ დღეს ძალიან სწრაფად იცვლება ის ჯგუფები და ქსელები, რომლებშიც ინდივიდების იდენტობები აღმოცენდება და, ასევე, ის სოციალური სტრუქტურები და პრაქტიკები, რომლებშიც, თავის მხრივ, აღნიშნული ჯგუფები და ქსელები იქმნება (2000, 367-368).

ზემოაღნიშნულიდან თვალსაჩინოა, რომ „ტრადიციულ“, შედარებით მცირე ზომის და ნაკლებ კომპლექსურ საზოგადოებებში, კულტურულ ღირებულებებთან და ქცევის ნორმებთან დაკავშირებით თანხმობის დონე საკმაოდ მაღალია და თან სტაბილურიც, რამეთუ სოციალური ცვლილება ძალიან ნელი ტემპით მიმდინარეობს. რადგან ამგვარ საზოგადოებებში კულტურული ღირებულებები საკრალურადაც კი მიიჩნევა, ამიტომ მათ თაობიდან თაობაზე გადაცემას განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა და შესაბამისი სოციალიზაციის პროცესი მკაცრად ფორმალურად და სოციალურად კონტროლირებადია. ასეთ პირობებში შეუძლებელია თა-

ვისუფალი და შედარებით მოქნილი კულტურული მოდელების შექმნა; ამასთან, არსებული კულტურული მოდელები მთლიანად აკონტროლებს ყველა ცხოვრებისეულ სიტუაციას. შესაბამისად, ამგვარი საზოგადოებები განმსჭვალულია წესებითა და რეგულაციებით, რომელსაც საზოგადოების ყველა წევრმა პატივი უნდა სცეს და განუხრელად მისდიოს (Camilleri and Malewska-Peyre 1997, 45).

განსხვავებით „ტრადიციული“ საზოგადოებებისგან, „ინდუსტრიული“ საზოგადოებები სწრაფ სოციალურ ცვლილებებს განიცდიან, რაც უამრავი განსხვავებული ქვეჯგუფის წარმოქმნას უბიძგებს. ეს ქვეჯგუფები დამოუკიდებელი ხდებიან იმ კულტურული მოდელებისგან, რომლებიც ფართო საზოგადოებას მართავენ. სწორედ ამ გზით ყალიბდება სხვადასხვა სუბკულტურა. აღსანიშნავია, რომ საზოგადოების დონეზე კულტურის ცოდნა აღარ იძლევა ამ ქვეჯგუფების შეხედულებებისა და ქმედებების განჭვრეტისა და ახსნის შესაძლებლობას. ამდენად, საქმე გვაქვს სტრუქტურულ ცვლილებასთან: თანამედროვე საზოგადოებებში კულტურა აღარ ასრულებს ტოტალური მაინტიგერირებელი სისტემის ფუნქციას, არამედ გარკვეული საერთო მახასიათებლების იდენტიფიცირების საფუძველი ხდება სუბკულტურებისთვის, მიუხედავად მათ შორის არსებული სხვაობებისა. ამასთან, სოციალური ცვლილებების დაჩქარებასთან ერთად, ცოდნისა და ღირებულებების ტრადიციად გარდაქმნის პროცესი რთულდება. რადგან ტრადიციულ საზოგადოებებში არსებული ქვეჯგუფები (ოჯახი, ეკონომიკური თუ რელიგიური ჯგუფები და სხვ.) ფართო კულტურული სისტემის სტაბილურ ქვესისტემებს ქმნიან, სოციალურ მობილობას საკვანძო ფუნქცია აქვს სისტემაში მათი პოზიციის გასამყარებლად და ამ გზით სოციალიზაციის არსებული მოდელის მხარდასაჭერად. ამის საპირისპიროდ, ინდუსტრიულ საზოგადოებებში, ერთი ქვეჯგუფიდან მეორეში მობილობა სოციალიზაციის განსხვავებულ პრაქტიკებში ჩართვას გულისხმობს. რადგან თავად კულტურა სწრაფად იცვლება, სოციალიზაციის მოდელებიც მუდმივ ცვლილებას განიცდის. ინდივიდები აღარ ითვისებენ მხოლოდ მათ ეროვნულ კულტურას, არამედ მის შიგნით არსებული სხვადასხვა სუბკულტურისთვის დამახასიათებელ კულტურულ მოდელებს. ამდენად, ისინი დესოციალიზაცია-რესოციალიზაციის უწყვეტ პროცესს გადიან (იქვე, 45-46).

თანამედროვე საზოგადოებაში ინდივიდუალობა მნიშვნელოვან ფუნქციას იძენს. ორი ან მეტი სუბკულტურის წევრობა საშუალებას აძლევს ინდივიდებს, ამ სუბკულტურების რეპრეზენტაციებისა და ღირებულებების შედარების საფუძველზე, ინფორმირებული არჩევანი გააკეთონ, ან დისტანცირება მოახდინონ როგორც ერთისგან, ისე მეორისგან. ამდენად, ჯგუფის წევრობა მათთვის თავსმომხვეული კი არ არის, არამედ თავისუფალი არჩევანის შედეგია. ამ გზით, „გამოცდილებით შექმნილი კულტურა მნიშვნელოვნად განსხვავდება მზა სახით მოცემულისგან“ (იქვე, 46). რადგან ტრადიციულ საზოგადოებებში კოლექტიური მოდელები ინდივიდებს კონფორმულობისკენ უბიძგებს, ტრადიციის კვლავწარმოება წამყვან სოციალურ ნორმად რჩება. თანამედროვე, ინდუსტრიულ საზოგადოებებში ინდივიდები წახა-

ლისებულნიც კი არიან, რომ იმ კონკურენტულ მოდელებს შორის არჩევანი გააკეთონ, რომელთაც ყოველდღიურად ხვდებიან სოციალიზაციის ყველაზე მნიშვნელოვან ინსტიტუტებშიც კი, როგორცაა ოჯახი, სკოლა თუ ეკლესია. ამ არჩევანს ისინი *სელექციური იდენტიფიკაციის* საფუძველზე აკეთებენ (იქვე, 47).

როგორც კი საზოგადოება ქვეჯგუფებად იყოფა და ინდივიდები სხვადასხვა ქვეჯგუფის ფარგლებში გადიან სოციალიზაციას, კონფლიქტი სოციალიზაციის პროცესის განუყოფელი ელემენტი ხდება. თუმცა, ამ შემთხვევაში, კონფლიქტი შეგვიძლია პოზიტიურ ფენომენად განვიხილოთ, რადგან ის უპირატესი პოზიციის მიღწევის აუცილებელ პირობად იქცევა და ამიტომ განათლების სისტემამაც სათანადო ყურადღება უნდა მიაქციოს კონფლიქტსა და მის მართვას. კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი პროცესი, რომელსაც თანამედროვე საზოგადოებებში აქვს ადგილი, არის ის, რომ მედიის გზით ინდივიდები მსოფლიოში გავრცელებულ კულტურულ მოდელებს ეცნობიან, რის საფუძველზეც აქამდე არარსებულ „სოციალურ წარმოსახვას“ ავითარებენ, რომელიც „სოციალურ რეალობას“ კონკურენტისადაც კი უწევს. განსხვავებულ სოციალურ ნორმებს შორის არჩევანი ინდივიდებს უბიძგებს, კოლექტიური ნორმები ეჭვქვეშ დააყენონ და სოციალურ ცვლილებებს მხარი დაუჭირონ. ასეთ პირობებში, თავად სოციალიზაცია მნიშვნელოვან ცვლილებებს განიცდის: დღეს არა მხოლოდ ინდივიდი ახდენს საზოგადოებასთან ადაპტაციას, არამედ საზოგადოებაც, თავის მხრივ, ახდენს ინდივიდთან ადაპტაციას. შედეგად, სოციალური ნორმების ათვისების პროცესში, კონფორმულობას ინოვაცია და ტრანსფორმაცია ჩაანაცვლებს. ინდივიდები თავად ირჩევენ საკუთარი სოციალიზაციის ფორმებს და პროცესები უფრო მნიშვნელოვანი ხდება, ვიდრე პროდუქტები (იქვე). ასეთ პირობებში, ზოგადი კულტურის ცოდნა არ არის საკმარისი იმისთვის, რომ ინდივიდების დამოკიდებულებები და ინტერაქციები გავიგოთ. ჩვენ უნდა შევძლოთ იმის ახსნა, თუ როგორ ახერხებენ ინდივიდები ერთიანობის შენარჩუნებას მზარდი განსხვავებების ფონზე. ამ შემთხვევაში, იდენტობის ცნება საკვანძო ფუნქციას იძენს, რადგან ის როგორც საზოგადოებაში მყარად დამკვიდრებულ კულტურულ მოდელებს ასახავს, ისე სწრაფი სოციოკულტურული ცვლილებების გამომხატველი ხდება. ამდენად, „იდენტობა“ როგორც კულტურული უწყვეტობის, ისე კულტურული ტრანსფორმაციების საუკეთესო ინდიკატორია.

იდენტობის წინაშე არსებული დილემები და იდენტობის პოლიტიკა

გვიანი მოდერნულობის თუ პოსტმოდერნულ ეპოქაში, ჩვენ ვცხოვრობთ სამყაროში, რომელიც ჩვენს იდენტობას არაერთი გამონწვევის წინაშე აყენებს. როგორც ენტონი გიდენსი აღნიშნავს, იდენტობის წინაშე რამდენიმე მნიშვნელოვანი დილემა წამოიჭრება (1991, 187).

პირველი დილემა, რომელსაც გიდენსი განიხილავს, არის *გაერთიანება ფრაგმენტაციის* საპირისპიროდ. თანამედროვე პირობებში არჩევანის სიმრავლე და მრავ-

ვალ ალტერნატივას შორის გადაწყვეტილების მიღების საჭიროება შფოთის მიზეზი ხდება და უსაფრთხოების განცდას ემუქრება. მიუხედავად ამისა, სამყაროს ვერ შევხედავთ, როგორც მხოლოდ საფრთხის შემცველს და იდენტობის ფრაგმენტაციის გამომწვევს, რადგან გლობალიზაციის პირობებში, შორეული მოვლენები, შესაძლოა, ისეთივე „ახლო“ მოგვეჩვენოს, როგორც უშუალოდ ჩვენს სიახლოვეს მიმდინარე მოვლენები; მეტიც, შესაძლოა, ისინი ჩვენი პირადი გამოცდილების ნაწილადაც კი იქცეს. მაგალითად, ისეთი მოვლენა, როგორც გლობალური დათბობაა, შესაძლოა, ინდივიდის ცხოვრების სტილის ნაწილი გახდეს მაშინაც კი, თუ ის გარემოსდამცველი აქტივისტი არ არის. შესაძლოა, ის მუდმივად თვალყურს ადევნებდეს გლობალური დათბობის შესახებ სამეცნიერო დებატებს და საკუთარი ცხოვრების სტილი მეცნიერების შეთავაზებულ პრაქტიკულ რჩევებს მოარგოს. რაც შეეხება ფრაგმენტაციას, მას იმგვარი მოვლენები უბიძგებს, რასაც პიტერ ბერგერი და ირვინ გოფმანი აღწერენ, კერძოდ, ინტერაქციის კონტექსტების გამრავალფეროვნება. მრავალფეროვანი კონტექსტები განსხვავებულ ქცევებს და თვითპრეზენტაციას უბიძგებს. ამიტომ მიჩნეულია, რომ ინდივიდს იმდენი იდენტობა აქვს, რამდენ განსხვავებულ კონტექსტშიც უწევს ინტერაქცია (რაც იდენტობის პოსტ-სტრუქტურალისტურ დეფინიციას ემთხვევა) (იქვე, 189-190).

მეორე დილემა, რომელიც გიდენსის განხილვის საგანია, არის *ძალაუფლების არქონა მესაკუთრეობის* საპირისპიროდ. თანამედროვე პირობებში, ცხოვრების ის სფეროები, რასაც ტრადიციულ საზოგადოებაში ინდივიდი აკონტროლებდა, გარე ინსტიტუტების უფლებამოსილებაში გადავიდა. დღევანდელ საბაზრო, მასობრივ საზოგადოებაში, ამ ფენომენს ყველაზე უკეთ „გაუცხოების“ ცნება აღწერს. გაუცხოების გრძნობის დაძლევა და მოვლენებზე კონტროლის მოპოვებას ინდივიდები ხშირად მესაკუთრეობის აქტივაციით ცდილობენ. ფლობის განცდა კონტროლის განცდას უბიძგებს. თუმცა, ძალაუფლების არქონა და მესაკუთრეობა, შესაძლოა, ერთმანეთთან მჭიდროდ შეჭიდულიც იყოს. მაგალითად, ფულის ინვესტირებისთვის ინდივიდებს საბანკო და ეკონომიკური გაცვლის სისტემებში ჩართვა უწევთ, რომელთა კონტროლსაც ვერ შეძლებენ. სანაცვლოდ, ამ პროცესებში მონაწილეობა ინდივიდებს სხვადასხვა შესაძლებლობებს უხსნის, რაც მათ გარეშე ვერ ექნებოდათ (იქვე, 191-193).

მესამე დილემა გიდენსისთვის არის *ავტორიტეტი გაურკვეველობის* საპირისპიროდ. თანამედროვე პირობებში სოციალური ცხოვრების არაერთი სფერო ავტორიტეტებს მოკლებულია. თუ წარსულში ტრადიცია ავტორიტეტის ძირითად წყაროს წარმოადგენდა, დღეს მისი გავლენა მნიშვნელოვნად შესუსტებულია. რაც შეეხება ავტორიტეტის მქონე ინსტიტუტებს, რელიგიის გავლენა დომინანტური იყო; ასევე, ძალიან ძლიერი იყო სანათესაოს და ადგილობრივი თემის გავლენა, თუმცა, ტრადიციული ავტორიტეტების მორჩილება ვერ შევლოდა გაურკვეველობის განცდას, განსაკუთრებით, რელიგიური ავტორიტეტების მხრიდან კულტივირებულ საფრთხის განცდას. თანამედროვე პირობებში ტრადიციული ავტორიტეტის ზოგიერთი ფორ-

მა შენარჩუნებულია და გლობალური პროცესებიდან მომდინარე გაურკვევლობის დაძლევის საშუალებადაც კი მოიაზრება, ამიტომ, არცთუ იშვიათად, ახალი ძალი-თაც იჩენს თავს; მაგალითად, გარკვეული რელიგიური მოძღვრების ხელახალი აღ-ზევება. მიუხედავად ამისა, დღეს, მეტწილად, ავტორიტეტის ექსპერტიზით ჩანაც-ვლება ხდება და ავტორიტეტის გავლენაც მცირდება, რადგან არ არსებობს ავტო-რიტეტი, რომელიც ექსპერტული ცოდნის სხვადასხვა სფეროს განმსჭვალავდა. ამ-დენად, ავტორიტეტი ვეღარ იქნება ეჭვის ალტერნატივა. პირიქით, ექსპერტიზა სწორედ ეჭვის პრინციპს ეფუძნება, ხოლო პლურალისტური ხედვების არსებობა ინდივიდებს სკეპტიციზმისკენ უბიძგებს (იქვე, 194-195).

მეოთხე და ბოლო დილემა გიდენსის კლასიფიკაციაში არის *პერსონალიზებუ-ლი გამოცდილება სასაქონლოს* საპირისპიროდ. თანამედროვე პირობებში, იდენ-ტობაზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს საქონლის წარმოებისა და მოხმარების საბაზრო მოთხოვნები, რაც ინდივიდების ცხოვრების სტილის განუყოფელი ნაწი-ლი გახდა. ბაზრები ინდივიდუალიზმს წაახალისებენ, რადგან ბაზრის მიერ მართუ-ლი არჩევანის თავისუფლება ინდივიდუალური თვითგამოხატვის ძირითად პრინცი-პად იქცევა და რეკლამაც სწორედ ამ პრინციპს ემსახურება. რეკლამის შემქმნელ-ნი მოხმარებლების სოციოლოგიურ კლასიფიკაციას ახდენენ და შესაბამის სამომ-ხმარებლო „პაკეტებს“ ქმნიან. ამდენად, ინდივიდის იდენტობა სასურველი ნივთე-ბის ფლობითა და გარედან თავსმოხვეული ცხოვრების სტილით გამოიხატება. შე-დეგად, იდენტობის პროექტი სასაქონლო ღირებულებას იძენს. ასეთ პირობებში, მედიატიზებულ გამოცდილებას წამყვანი როლი ენიჭება, რადგან მასმედია რუტი-ნულად წაახალისებს ცხოვრების სტილს, რომელსაც ყველა უნდა ესწრაფვოდეს. სწორედ ამ კონტექსტში აქტუალიზდება ინდივიდუალიზაციის პროცესები. იდენ-ტობის რეფლექსიური პროექტი ერთგვარი პასუხია სასაქონლო ურთიერთობების გავლენაზე. სტანდარტიზაცია ხშირად ინდივიდუალიზაციას უბიძგებს, რადგან მა-სობრივი წარმოების პირობებშიც კი ადამიანები ცდილობენ, ინდივიდუალური სტი-ლით გამოირჩეოდნენ (იქვე, 196-200).

აღნიშნული დილემების ფონზე, როგორია დღეს *იდენტობის პოლიტიკა*, ანუ გარკვეული ჯგუფის/ერთობის წევრთა პოლიტიკური სტრატეგია, რომ საერთო სო-ციალურ პრობლემებს გაუმკლავდნენ? გიდენსი ორი ტიპის იდენტობის პოლიტი-კას განასხვავებს: ემანსიპატორულ პოლიტიკას და სიცოცხლის პოლიტიკას. მისი თქმით, ადრეული მოდერნული პერიოდიდან, მოდერნული ინსტიტუტები ადამია-ნური ემანსიპაციის იდეას წაახალისებდნენ. უპირველეს ყოვლისა, ეს იყო ემანსი-პაცია ტრადიციის გავლენისა და რელიგიის დოგმებისგან. გიდენსი განსაზღვრავს *ემანსიპატორულ პოლიტიკას*, როგორც ზოგად მსოფლმხედველობას, რომლის მი-ზანია ინდივიდების და ჯგუფების განთავისუფლება იმ შეზღუდვებისგან, რაც მა-თი ცხოვრების შანსებზე ნეგატიურ გავლენას ახდენს (იქვე, 210). ემანსიპატორუ-ლი პოლიტიკის მიზანია უთანასწორობის და ჩაგვრის შემცირება ან აღმოფხვრა. შესაბამისად, ის ორიენტირებულია თანასწორობის, სამართლიანობის და სამოქა-

ლაქო ჩართულობის ნახალისებაზე. მართალია, სიცოცხლის პოლიტიკაც ერთგვარ ემანსიპაციას გულისხმობს (როგორც ტრადიციის გავლენისგან, ისე იერარქიული ძალაუფლებისგან განთავისუფლებას), მაგრამ მისი მთავარი საზრუნავი არ არის, თუ რა პირობები უზიდავს ინდივიდების თავისუფალ არჩევანს. „თუ ემანსიპატორული პოლიტიკა ცხოვრების შანსების პოლიტიკაა, სიცოცხლის პოლიტიკა ცხოვრების სტილის პოლიტიკაა. [...] ის თვითაქტუალიზაციის პოლიტიკაა“ (იქვე, 214). გიდენსი სიცოცხლის პოლიტიკის შემდეგ დეფინიციას გვთავაზობს: სიცოცხლის პოლიტიკა ინტერესდება იმ პოლიტიკური პრობლემებით, რასაც გლობალიზაციის პირობებში თვითაქტუალიზაციის პროცესები ინვეს; თავის მხრივ კი, თვითაქტუალიზაციის პროცესები გლობალურ სტრატეგიებს განსაზღვრავს (იქვე). ამდენად, სიცოცხლის პოლიტიკა ცხოვრებისეული გადანყვეტილებების პოლიტიკაა; ეს გადანყვეტილებები კი, პირველ რიგში, ჩვენს იდენტობას ეხება. გიდენსი აღნიშნავს, რომ თანამედროვე პირობებში *იდენტობა რეფლექსიური პროექტია*: „იდენტობის ნარატივი იქმნება, ცვლილებებს განიცდის და რეფლექსიურად ხორციელდება სოციალური ცხოვრების ცვალებად პირობებთან მიმართებაში, ლოკალურ და გლობალურ დონეზე“ (იქვე, 215).

კულტურის გავლენა იდენტობაზე: მსოფლიო ღირებულებების კვლევა

როგორც არაერთხელ აღინიშნა, კულტურა განმსაზღვრელ გავლენას ახდენს იდენტობის ფორმირებაზე. ამ თემაზე არაერთი ემპირიული კვლევა ჩატარებულა, რომელთაგან სოციოლოგებისთვის ერთ-ერთი ყველაზე რელევანტური მსოფლიო ღირებულებების კვლევაა. ეს კვლევა 1981 წელს დაიწყო რონალდ ინგლჰარტის და მისი კოლეგების მიერ და მისი უახლესი, მე-7 ტალღა 2017-2020 წლებში ჩატარდა მსოფლიოს 81 ქვეყანაში, საქართველოს ჩათვლით (WVS 2022).

ავტორების თანახმად, კულტურული ღირებულებები გავლენას ახდენენ ცალკეული ქვეყნის ეკონომიკურ განვითარებაზე, დემოკრატიული ინსტიტუტების ფუნქციონირებაზე, ეფექტიან მმართველობაზე, გენდერულ თანასწორობაზე და სხვ. და ამ გზით – ამ ქვეყნებში მცხოვრები ადამიანების იდენტობაზე. ავტორები კროსკულტურული ვარიაციების ორ ძირითად განზომილებას განიხილავენ, რაც მოცემულ საზოგადოებებში ინდივიდებზე განმსაზღვრელ გავლენას ახდენს:

1. ტრადიციული ღირებულებები სეკულარულ-რაციონალური ღირებულებების საპირისპიროდ;
2. გადარჩენის ღირებულებები თვითგამოხატვის ღირებულებების საპირისპიროდ.

ტრადიციული ღირებულებები ხაზს უსვამს რელიგიის, ავტორიტეტებისადმი მორჩილების, ტრადიციული ოჯახური ღირებულებების და მშობელსა და შვილს შორის მჭიდრო ურთიერთობების მნიშვნელობას. 81 ქვეყნიდან ემპირიულ სამხილზე დაყრდნობით, მკვლევრები აღნიშნავენ, რომ ადამიანები, რომლებიც ამ ღირებულებებს იზიარებენ, განქორწინების, აბორტის და ევთანაზიის წინააღმდეგნი

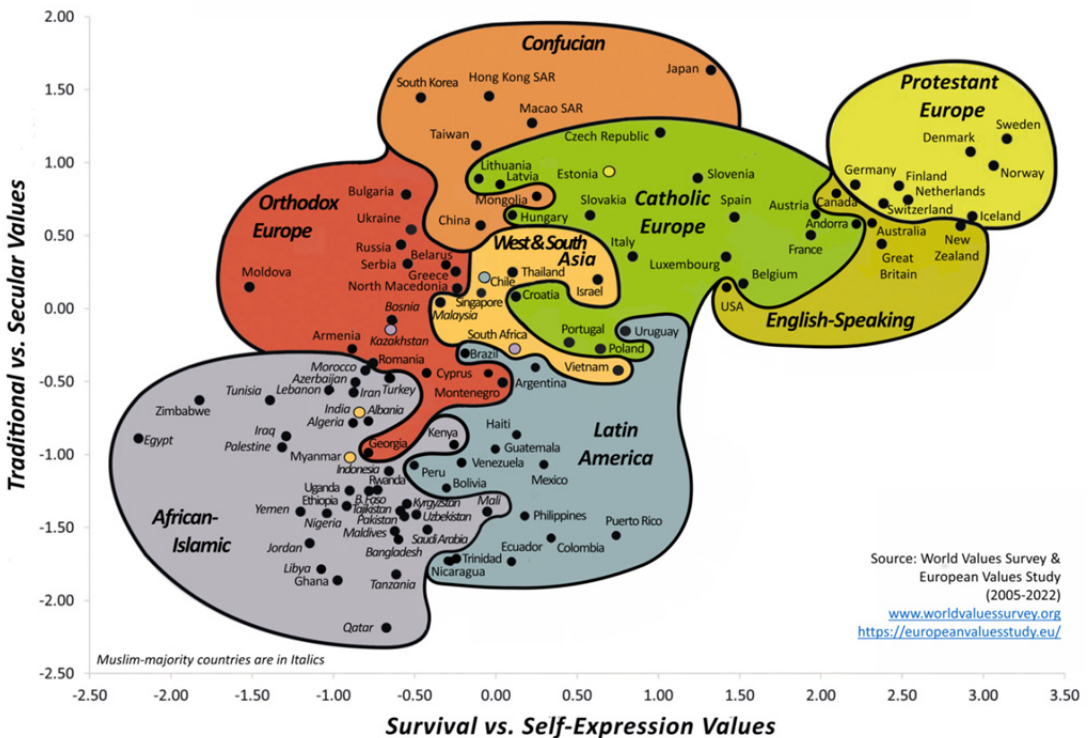
არიან და მკაცრად გამოხეი თვითმკველელობას. ისინი ეროვნული სიამაყის მაღალი დონითა და ნაციონალისტური სენტიმენტებით გამოირჩევიან.

სეკულარულ-რაციონალური ღირებულებების მქონე საზოგადოებები საპირისპირო ხედვით ხასიათდებიან. ისინი ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებენ რელიგიას, ავტორიტეტებისადმი მორჩილებას და ტრადიციულ ოჯახურ ღირებულებებს. განქორწინება, აბორტი და ევანაზიაც მეტად მისაღებია. მართალია, თვითმკველელობისადმი მეტად ტოლერანტული დამოკიდებულებაა, ვიდრე ტრადიციულ საზოგადოებებში, მაგრამ ეს არ უბიძგებს აღნიშნულ საზოგადოებებში თვითმკველელობის უფრო მაღალ დონეს.

გადარჩენის ღირებულებები ეკონომიკურ და ფიზიკურ უსაფრთხოებაზე ამხსვილებს ყურადღებას. ემპირიული სამხილი აჩვენებს, რომ ამგვარი ფოკუსი გარკვეულ კავშირშია ეთნოცენტრულ ხედვასთან; ასევე, ნდობისა და ტოლერანტობის შედარებით დაბალ დონესთან.

თვითგამოხატვის ღირებულებები უკავშირდება მზარდ ტოლერანტულ განწყობებს უცხოელების, იმიგრანტების, ლგბტქ თემის და გენდერული თანასწორობის მიმართ, გარემოს დაცვაზე ფოკუსირებასა და პოლიტიკურ და ეკონომიკურ გადარწვეტილებებში მონაწილეობისკენ სწრაფვას (Inglehart and Welzel 2005).

The Inglehart-Welzel World Cultural Map 2022



წყარო: მსოფლიო ღირებულებების კვლევა და ევროპული ღირებულებების კვლევა (2005-2022): <http://www.worldvaluessurvey.org/>

წარმოდგენილი მსოფლიოს კულტურული რუკა აჩვენებს, თუ როგორ არის განაწილებული შესწავლილი ქვეყნების ქულები ზემოხსენებული ორი განზომილების მიხედვით. რუკის ზედა მხარე ტრადიციულიდან სეკულარული ღირებულებების მიმართულებით მოძრაობის გამომხატველია, რუკის მარჯვენა მხარე კი – გადარჩენიდან თვითგამოხატვის ღირებულებების მიმართულებით მოძრაობის გამომხატველი. ავტორები აღნიშნავენ, რომ გამარტივებულ ახსნას თუ გამოვიყენებთ, ცხოვრების სტანდარტების გაუმჯობესება და განვითარებადიდან პოსტინდუსტრიული, ცოდნის საზოგადოების მიმართულებით მოძრაობა, უშუალოდ ითარგმნება ქვემოდას ზემოთ და მარცხნიდან მარჯვნივ მიმართულებით მოძრაობაში, ანუ ორივე საზომის ცვლილებას ასახავს. რუკის მიხედვით, სოციოეკონომიკური განვითარება მჭიდრო კავშირშია საზოგადოების კულტურულ ღირებულებებთან. მსოფლიო ბანკის მიერ განსაზღვრული მდიდარი ქვეყნების ღირებულებათა სისტემა მნიშვნელოვნად განსხვავდება ღარიბი ქვეყნების ღირებულებათა სისტემისგან: პირველი კატეგორიის ქვეყნები ორივე განზომილების მაღალი მაჩვენებლით გამოირჩევიან, ანუ მარჯვენა ზედა კუთხეში ხვდებიან; დაბალი შემოსავლის ქვეყნები მარცხენა ქვედა კუთხეში ხვდებიან, ხოლო საშუალო შემოსავლის ქვეყნები – შუა ზონაში. თუმცა, გარდა ეკონომიკური განვითარებისა, მოსახლეობის განწყობები მჭიდროდაა დაკავშირებული ცალკეულ ქვეყანაში დომინანტურ პოლიტიკურ, ფილოსოფიურ და რელიგიურ იდეებთან.

რუკიდან თვალსაჩინოა, რომ ტრადიციული და გადარჩენის ღირებულებები მეტად ახასიათებს აღმოსავლეთის ქვეყნებს, განსაკუთრებით, ისლამურ სახელმწიფოებს; ხოლო სეკულარული და თვითგამოხატვის ღირებულებები – დასავლურ სამყაროს, განსაკუთრებით, პროტესტანტულ ქვეყნებს. უაღრესად საინტერესოა საქართველოს პოზიცია მსოფლიო ღირებულებების რუკაზე. განსხვავებით სხვა მართლმადიდებელი ქვეყნებისგან, საქართველო მეტად გამოირჩევა ტრადიციული ღირებულებებით და, ამ თვალსაზრისით, მუსულმანური სამყაროს ქვეყნებთანაც კი უფრო ახლოს დგას, ვიდრე მართლმადიდებელ ქვეყნებთან. რიგ მუსულმანურ ქვეყნებს, როგორცაა ირანი, თურქეთი და აზერბაიჯანი, მეტად სეკულარული ღირებულებები ახასიათებთ, ვიდრე საქართველოს. ამასთან, რუკის თანახმად, ავტორიტარული რეჟიმებით გამორჩეულ რუსეთსა და ბელარუსშიც კი, მცირედით, მაგრამ მაინც მეტად ავლენენ თვითგამოხატვის ღირებულებებს, ვიდრე საქართველოში.

რატომ არის აღნიშნული მონაცემები საგანგაშო? როგორც ემპირიული სამხილი აჩვენებს, იმ საზოგადოებებში, სადაც გადარჩენის ღირებულებები დომინანტურია, სუბიექტური კეთილდღეობის მაჩვენებელი ბევრად დაბალია, ინდივიდები უარეს შეფასებას აძლევენ საკუთარ ჯანმრთელობას, ნაკლები პიროვნებათშორისი ნდობით ხასიათდებიან, ნაკლებ ტოლერანტულები არიან განსხვავებული ჯგუფების მიმართ და ნაკლებ უჭერენ მხარს გენდერულ თანასწორობას, მიაჩნიათ რა, რომ კაცებს უნდა ეკავოთ დომინანტური პოზიციები, განსაკუთრებით, როცა საქმე პოლიტიკურ ლიდერებს ეხება. ამასთან, ისინი მეტად ესწრაფვიან მატერიალურ ღირებულებებს, ნაკლებ უჭერენ მხარს გარემოსდაცვით აქტივიზმს და მეტად მი-

საღებად მიაჩნიათ ავტორიტარული ხელისუფლება. თუ ამ ყველაფერს ტრადიციულ, ნაკლებსეკულარულ სენტიმენტებსაც დავამატებთ, საკმაოდ კომპლექსურ სურათს მივიღებთ: ემპირიული სამხილის თანახმად, თუ გარკვეულ საზოგადოებაში ინდივიდები მაღალი რელიგიურობით გამოირჩევიან, მსგავსი განწყობები რიგი ცვლადების შესახებ გვიქმნის წარმოდგენას, როგორცაა ეროვნული სიამაყის გრძნობა, ავტორიტეტებისადმი მორჩილება, ბავშვთა აღზრდის მოდელები, აბორტის მიმართ დამოკიდებულება და ა.შ. (Inglehart and Welzel 2005). თუ გავითვალისწინებთ, რომ საქართველო როგორც ტრადიციული, ისე გადარჩენის ღირებულებების საკმაოდ მაღალი მაჩვენებლით გამოირჩევა, თანამედროვე ქართული რეალობის უაღრესად პრობლემური სურათი გვეხატება.

თუ იდენტობის გავრცელებულ განმარტებას დავუბრუნდებით, ჩვენი ძირითადი ფოკუსი იქნება, თუ რა საერთო აქვთ ქართველებს, როგორც მსგავსი კულტურული ღირებულებების მატარებელ ჯგუფს და რით განსხვავდებიან ისინი თუნდაც იმავე კატეგორიაში მოხვედრილი სხვა კულტურული ჯგუფებისგან? არანაკლებ საინტერესოა, თუ რა შეიცვალა ქართველების ხედვაში წინა ტალღებთან შედარებით, ანუ რა ტრანსფორმაცია განიცადა კულტურულმა ღირებულებებმა, რამაც გავლენა მოახდინა ქართველების იდენტობაზე? თუ დინამიკურ რუკას დავაკვირდებით (Live Cultural map – WVS (1981-2015)), რომელიც მსოფლიო ღირებულებების კვლევის ვებგვერდზეა წარმოდგენილი, ვნახავთ, რომ საქართველოში, 2000-იანი წლებიდან მოყოლებული, თანმიმდევრულად იზრდებოდა ტრადიციული ღირებულებების როლი და დღეს ყველაზე მაღალ ნიშნულს მიაღწია, რომელიც ქართველებს არა მხოლოდ იმავე კატეგორიაში (მოცემულ შემთხვევაში, მართლმადიდებელი სამყარო; თუმცა, რელიგიის გარდა, კატეგორიზაციის საფუძველი შეიძლება გამხდარიყო ეკონომიკური განვითარება, კომუნისტური მმართველობის გავლენა, სამუშაო ძალის სტრუქტურა და ა.შ.) მყოფი სხვა ეროვნების წარმომადგენლებისგან განასხვავებს, არამედ მნიშვნელოვან სხვაობას აჩვენებს თუნდაც 10 წლის წინანდელ პერიოდთან შედარებით. ამასთან, 2000-იანი წლების დასაწყისთან შედარებით, მხოლოდ მცირედით არის გაუმჯობესებული თვითგამოხატვის ღირებულებების მაჩვენებელი. ზემოაღნიშნული იმაზე მიუთითებს, რომ საქართველოში ბოლო 10 წლის მანძილზე გაძლიერებულია ავტორიტეტებისადმი მორჩილება, კონსერვატიული შეხედულებები და ნაციონალისტური სენტიმენტები; ამასთან, კვლავ ძლიერია მატერიალური ღირებულებებისადმი სწრაფვა, გარემოზე ზრუნვის დეფიციტი, გენდერული უთანასწორობა, განსხვავებული ჯგუფების მიუღებლობა და ერთმანეთისადმი უნდობლობა, რაც საკმაოდ დაბალ სუბიექტური კეთილდღეობის/ბედნიერების მაჩვენებელსაც იწვევს.

ზოგადად, კულტურის და მასში დომინანტური ღირებულებების იდენტობაზე გავლენას რომ შევეხოთ, ინგლჰარტის და ველცელის თანახმად, მთელ მსოფლიოში, საზოგადოებებს შორის არსებული კულტურული ღირებულებების განსხვავებები კულტურულ ზონებად შეიძლება დაჯგუფდეს. აღნიშნულ კულტურულ ზონებს შორის სხვაობები იმ ისტორიულ გზებზე მიუთითებს, რომელთა გავლითაც საზო-

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

გადოებები მოდერნულობის ფაზაში შევიდნენ. ეს გზები ადამიანების განსხვავებული ეგზისტენციური უსაფრთხოების და ინდივიდუალური აქტივობის ამსახველია, რაც, თავის მხრივ, მათ განსხვავებულ მისწრაფებებზე მიუთითებს სეკულარულ-რაციონალური და თვითგამოხატვის ღირებულებების მიმართ. რაც შეეხება ინდივიდუალური დონის მახასიათებლებს, ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვან ცვლადად გვევლინება თვითგამოხატვის ღირებულებების ქვეკატეგორია – *ემანსიპატორული ღირებულებები*, რომელიც არჩევანის თავისუფლებასა და თანაბარ შესაძლებლობებს აერთიანებს. შესაბამისად, ემანსიპატორული ღირებულებები მოიცავს ცხოვრების სტილის არჩევის თავისუფლებას, პიროვნულ ავტონომიას, გენდერულ თანასწორობას, სამოქალაქო აქტივიზმს და ა.შ. როგორც მსოფლიო ღირებულებების კვლევა აჩვენებს, საქართველო ამ თვალსაზრისითაც საკმაოდ არასახარბიელო მდგომარეობაშია (WVS 2022).

გამოყენებული ლიტერატურა

- Brubaker, Rogers and Frederick Cooper. 2000. "Beyond 'Identity'". *Theory and Society* 29: 1-47.
- Camilleri, Carmel, and Hanna Malewska-Peyre. 1997. "Socialization and Identity Strategies". In *Handbook of Cross-Cultural Psychology: Basic Processes and Human Development*, 2nd ed., edited by John W. Berry, Pierre R. Dasen, and T. S. Saraswathi, 41–67. Boston: Allyn & Bacon.
- Erikson, Erik H. 1959. *Psychological Issues*. New York: International University Press.
- Erikson, Erik H. 1963. *Youth: Change and Challenge*. New York: Basic books.
- Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality*. Translated by R. Hurley. New York: Pantheon Books.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Goffman, Erving. 1956. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Howard, Judith A. 2000. "Social Psychology of Identities". *Annual Review of Sociology* 26: 367–393.
- Inglehart, Ronald and Christian Welzel. 2005. *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*. New York: Cambridge University Press.
- Jenkins, Richard. 2008. *Social Identity*, 3rd ed. Abingdon: Routledge.
- Kuhn, Manford H., and Thomas S. McPartland. 1954. "An Empirical Investigation of Self-Attitudes". *American Sociological Review* 19: 68–76. <https://doi.org/10.2307/2088175>
- Malesevic, Sinisa. 2002. "Identity: Conceptual, Operational and Historical Critique". In *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalisation*, edited by Sinisa Malesevic and Mark Haugaard, 195-215. London: Pluto Press.
- World Value Survey (WVS). 2022. "Findings and Insights". <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp>

თავი 5

კულტურა, სოციალიზაცია და ოჯახი

სოციალიზაციის არსი

როგორც წინა თავში აღინიშნა, იდენტობის ფორმირების მთავარი მექანიზმი სოციალიზაციაა, რომლის გზითაც კულტურა თაობიდან თაობას გადაეცემა. სწორედ სოციალიზაციის საფუძველზეა შესაძლებელი ტრადიის – კულტურა-ოჯახი-ინდივიდი – ჰარმონიული კავშირის უზრუნველყოფა.

კულტურა, როგორც ადამიანური ქმედებისთვის საზრისის მიმნიჭებელი, გარკვეულ გარემოშია კონტექსტუალიზებული და მხოლოდ აღნიშნული კულტურული კონტექსტის გათვალისწინებით არის შესაძლებელი სოციალური ქმედების ნვდომა. ეს ნიშნავს, რომ, ერთი შეხედვით, მსგავსი ქმედება, შესაძლოა, განსხვავებული მნიშვნელობის მატარებელი იყოს სხვადასხვა კონტექსტში. ამის თვალსაჩინო ნიმუშად თურქ მკვლევარს, ჩილდემ კაგიჩბაშის ჰიროში აზუმას კვლევა მოჰყავს, რომლის მიზანი იაპონელი დედების სოციალიზაციის სტილის შესწავლა იყო. როცა იაპონელი ბავშვი გარკვეული ბოსტნეულის ჭამაზე უარს ამბობს, იაპონელი დედა პასუხობს: „კარგი, მაშინ ნუ შეჭამ“. დასავლური კულტურის წარმომადგენელი იფიქრებს, რომ ეს ფრაზა იმის ინდიკატორია, რომ იაპონელი დედა არ მიიჩნევს სავალდებულოდ, რომ შვილმა ეს ბოსტნეული მიირთვას. თუმცა, აზუმა აღნიშნავს, რომ აღნიშნულ ფრაზას სწორედ იმ დედებისგან მოვისმენთ, ვინც ყოველმხრივ ცდილობს, შვილმა ეს ბოსტნეული მიირთვას. სინამდვილეში, ეს „უნყინარი“ ფრაზა იაპონელი ბავშვისთვის მუქარის მატარებელია, რადგან მისი გზავნილია: „შენ არ ხარ ვალდებული, დამიჯერო“, რაც, რეალურად, შემდეგს გულისხმობს: „ჩვენს შორის ახლო კავშირი იყო, მაგრამ რადგან ჩემგან განცალკევებას ცდილობ, ჩემთვისაც უმნიშვნელო იქნება, რას გააკეთებ. შენ აღარ ხარ ჩემი ნაწილი“. აზუმას თქმით, იაპონელი დედების აღნიშნული სტრატეგია ძალიან ეფექტიანია შვილთან თანამშრომლობის წახალისების თვალსაზრისით, რადგან იაპონური ოჯახის კულტურაში ნამყვანი კონცეფციაა *amae*, რაც სოციალიზაციის ადრეულ ეტაპზე დედა-შვილის მჭიდრო ურთიერთდამოკიდებულებას გულისხმობს (Azuma in Kagitcibasi 1996, 20). უდავოა, რომ ამგვარ სტრატეგიას დასავლური კულტურის წარმომადგენელი დედისთვის განსხვავებული მნიშვნელობა ექნებოდა და ბავშვი მას გაიგებდა, როგორც დასტურს, რომ შეუძლია კონკრეტული ბოსტნეული არ მიირთვას. კაგიჩბაშის თქმით, მოცემული მაგალითი ცხადად აჩვენებს სოციალურად განსაზღვრული და კულტურული კონტექსტის შესაბამისად გამოვლენილი საზრისის მნიშვნელობას. მიზეზი, რის გამოც უფროსები და ბავშვები აღნიშნულ სტრატეგიას სხვადასხვა კულტურულ კონტექსტში განსხვავებულ მნიშვნელობას მიაწერენ, სოციალიზაციის განსხვავებული მოდელებია („პატერნებია“), რის გამოც სხვადასხვა

კულტურაში ნორმის სხვადასხვა გაგება ყალიბდება. უხეში განზოგადება რომ გავაკეთოთ, თანამედროვე დასავლურ კულტურებში გავრცელებული სოციალიზაციის სტილი ბავშვის ავტონომიას წაახალისებს. განსხვავებულ კულტურულ კონტექსტში, მაგალითად, იაპონიასა და კორეაში, მშობლების მხრიდან კონტროლი ნორმად მიიჩნევა და სოციალიზაციის პროცესის მნიშვნელოვანი მახასიათებელია (Kagitcibasi 1996, 20-21).

კულტურული ნორმების გათავისება/ინტერნალიზაცია სოციალიზაციის პროცესის უნივერსალური მახასიათებელია. თუმცა, როგორც ზემოაღნიშნული მაგალითი ცხადყოფს, სხვადასხვა კულტურულ კონტექსტში კულტურული ნორმები განსხვავებული შინაარსის მატარებელია. სოციალიზაციის პროცესი სხვა კულტურული უნივერსალიებითაც გამოირჩევა, რომლებიც კონკრეტულ გარემოში კულტურულ-სპეციფიკურ დატვირთვას იძენს. ამერიკელი ანთროპოლოგი ნაომი ქუინი ოთხ ამგვარ უნივერსალიას განიხილავს, რომელთაც *კულტურულ მოდელებს* უწოდებს: გამოცდილების სიმყარე; ემოციების გამოწვევა; შეფასება, რაც დადებითი და უარყოფითი სანქციების, ანუ ნახალისება-დასჯის გამოყენებას გულისხმობს; და განწყობების ფორმირება (2005).

თითოეული მოდელი რომ განვმარტოთ, *გამოცდილების სიმყარე* იმ პრაქტიკას აერთიანებს, რომლის საშუალებითაც ბავშვი შესაბამის ღირებულებათა სისტემას ითვისებს და ჯგუფის სრულფასოვანი წევრი ხდება; მეორე მოდელი – *ემოციების გამოწვევა* – ბავშვის მიერ მიღებული გამოცდილების ემოციურად დატვირთვას თუ გამყარებას გულისხმობს; მესამე მოდელის – *შეფასების* არსია, რომ ბავშვის მოსაწონი ქცევა წაახალისოს და არმოსაწონი დასაჯოს, რაც უფროსების მხრიდან შესაბამისი სანქციების გამოყენებით ხორციელდება. მას იგივე მიზანი აქვს, რაც ემოციების გამოწვევას და ხშირად ემოციების გამოწვევის სხვა სტრატეგიებთან კომბინირებულადაც კი გამოიყენება; მეოთხე მოდელი – *განწყობების ფორმირება* კი გულისხმობს, რომ კულტურული მოდელები ბავშვის ემოციურ მიდრეკილებებს წარმართავენ, რათა ბავშვმა საჭირო გაკვეთილი ისწავლოს და საზოგადოების მოლოდინებს სათანადოდ მოერგოს, ანუ ის როლები აითვისოს, რასაც მისგან სოციალური გარემო მოელის (იქვე). ავტორი აღნიშნავს, რომ სწორედ ამ პრაქტიკების საფუძველზე ახდენს ბავშვი მის გარემომცველ „კულტურულ სამყაროში“ ჩართვას და ამ სამყაროს წესრიგის კვლავწარმოებას, ანუ სრულფასოვან სოციალიზაციას. აღნიშნული გამოცდილება კი საოცარი სიმყარით გამოირჩევა, რადგან საზოგადოების წევრებს შორის არსებობს გაზიარებული თანხმობა, რომ ზემოხსენებულ პრაქტიკებს მყარად მისდიონ, რაც ამ პრაქტიკების მორალური ლეგიტიმაციის საფუძველია (იქვე, 481). ქუინი განიხილავს აღნიშნული მოდელების უამრავ მაგალითს სხვადასხვა კულტურული კონტექსტიდან – ჩინეთით და აფრიკის სხვადასხვა ტომით დაწყებული, გერმანიით და ამერიკით დასრულებული და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ სოციალიზაციის ოთხი უნივერსალური მახასიათებელი კულტურულ-სპეციფიკურ ადაპტაციას განიცდის ნებისმიერ სოციალურ გარემოში, რათა

ბავშვი სწორედ ამ კულტურისთვის მისაღებ ინდივიდად და საზოგადოების წევრად ჩამოყალიბდეს (იქვე, 506-507).

გარემოს კომუნიკაციური როლი

სხვადასხვა კულტურაში ბავშვთა სოციალიზაციის კვლევისას საკვანძოდ მიიჩნევა გარემოს, როგორც კომუნიკაციური მედიუმის, როლი. ამ კონცეფციის თანახმად, ორი სისტემა – ინდივიდუალური და კონტექსტური – მუდმივ ინტერაქციასა და ინფორმაციის ურთიერთგაცვლაშია. ისტორიულად, კულტურის მკვლევარნი ფოკუსირებას ახდენენ იმ ინფორმაციაზე, რომელსაც გარემო ბავშვს უგზავნიდა; მხოლოდ ბოლო პერიოდში გამახვილდა ყურადღება ინდივიდის როლზე და ამ გავლენის ორმხრივობაზე (Super and Harkness 1997, 8).

ტრადიციული შეხედულების წარმომადგენელი არიან ამერიკელი კულტურანთროპოლოგები რუთ ბენდიქტი და მარგარეტ მიდი, რომელთა შეხედულებით, კულტურის თაობიდან თაობაზე გადაცემა ანუ სოციალიზაცია კომუნიკაციური პროცესია, რომლის გზითაც კულტურული გარემო ინდივიდებს მათი კულტურის დომინანტური პატერნების შესახებ ინფორმაციას აწვდის. ამ ინფორმაციის შეთვისებით ინდივიდები თავიანთი „კულტურის ხასიათს“ ითვისებენ. კულტურული ტრადიციები ბავშვობის შინაარსს განსაზღვრავს. ნებისმიერ საზოგადოებაში ბავშვი იბადება განსაზღვრული უნივერსალური ბიოლოგიური წანამძღვრებით (უძლურება, უფროსებზე დამოკიდებულება, სქესის, ტემპერამენტის თავისებურებები და ა.შ.), მაგრამ ყოველი კულტურა ამ მონაცემებს თავისებურად იყენებს. ამიტომ ბავშვთა სოციალიზაციის მიზნებისა და მეთოდების შედარებითი ანალიზი საშუალებას იძლევა, ნებისმიერი კულტურის სპეციფიკა გავიგოთ.

მარგარეტ მიდი იყო პირველი ანთროპოლოგი, რომლისთვისაც ბავშვობის სამყარო კვლევის ძირითადი საგანი გახდა. მან პირველმა ანთროპოლოგიურ ლიტერატურაში ბავშვთა ნახატებისა და თამაშების სისტემატური შესწავლა დაიწყო. მიდის უმნიშვნელოვანეს დამსახურებად შეიძლება ჩაითვალოს ისიც, რომ მან დაძლია ადამიანის შემსწავლელი მეცნიერებისთვის ტიპური ანდროცენტრიზმი, ანუ ტენდენცია, რომ ნორმის სახით კაცის ქცევა განხილულიყო. ამასთან, ის არა მარტო გოგონებისა და ვაჟების ქცევასა და სოციალიზაციაში არსებულ სხვაობებს აფიქსირებს, არამედ მათ სოციალურ და კულტურულ დეტერმინანტებსაც ავლენს. მიდმა, რომელიც წლების განმავლობაში ოკეანეთის კუნძულებზე ცხოვრობდა, დანვრილებით შეისწავლა და გააანალიზა იქ არსებული აღზრდის თავისებურებები, გაამახვილა რა ყურადღება სოციალიზაციის პროცესში სანქციონების სისტემებზე. ის აღწერს, თუ როგორ ამზადებენ გოგონას ადრეული ასაკიდანვე შინაური, საოჯახო საქმიანობისთვის, ვაჟს კი – გარეოჯახური, საზოგადოებრივი საქმიანობისთვის: თუ სამოაზე გოგონა დაიბადება, მის ჭიპლარს იმ ხის ქვეშ მარხავენ, რომლისგანაც მატერია მზადდება, რათა გოგონა კარგი დიასახლისი გახდეს; თუკი ვა-

ჟი დაიბადება, მის ქიპლარს ზღვაში აგდებენ ან მინდორში მარხავენ, რათა კარგი მეთევზე ან მინათმოქმედი გახდეს. უმცროსი და-ძმის მოვლაც 6-7 წლის გოგონას ევალება. მართალია, ვაჟებიც უფლიან უმცროსებს, მაგრამ ისინი 8-10 წლის ასაკში თავისუფლდებიან ამ მოვალეობისაგან, რათა უფრო ხშირად გავიდნენ გარეთ, ცოდნა გაიფართოვონ, მომავალ სახელსა თუ სტატუსზე იზრუნონ და თემში საკუთარი ადგილი დაიმკვიდრონ. მით უმეტეს, რომ სტატუსი თემში და სტატუსი ოჯახში ერთმანეთს შეესაბამება: რა სტატუსსაც მოიპოვებს ადამიანი გარეთ, ის სტატუსი ექნება მას შინ. ოკეანეთში ყველაზე მაღალია ბელადისა და ორატორის სტატუსები, რომელთაც მხოლოდ კაცები ფლობენ. როგორც ვხედავთ, ოკეანეთის კულტურაში ვაჟებს უფრო მეტ დამოუკიდებლობას ანიჭებენ და მათ უფრო მეტი შესაძლებლობა ეძლევათ, ისწავლონ, ვიდრე გოგონებს, რომლებიც ოჯახში გამოკეტილი მხოლოდ საოჯახო საქმეებს ასრულებენ. შესაბამისად, ასეთ საზოგადოებაში ქალი ვერასდროს მიაღწევს ისეთ მაღალ სტატუსს, როგორსაც კაცი (Mead 1935).

მიდი სვამს შეკითხვას – რაში მდგომარეობს ტრადიციული საზოგადოების თავისებურება და მისი განსხვავება თანამედროვე განვითარებული საზოგადოებისგან, ვთქვათ, ამერიკული კულტურისგან? ტრადიციულ საზოგადოებაში ადამიანი მოქცეულია მკაცრად განსაზღვრულ ჩარჩოებში, ბავშვობიდანვე შეზღუდულია მთელი რიგი აკრძალვებით. აქ ყველაზე დიდ სათნოებად უფროსების უსიტყვო მორჩილებაა მიჩნეული, ყველაზე მკაცრად კი – სიჯიუტე ისჯება; ადამიანი არ დგას არჩევანის წინაშე, ამიტომ ტრადიციული კულტურა თავისუფალია კონფლიქტებისგან. მიდი ხაზს უსვამს ერთ მნიშვნელოვან თავისებურებას, რაც ზემოხსნებული გარემოებით განპირობებულია მიაჩნია – ესაა ნევროზების არარსებობა საშობალებს შორის და ნევროზების ფართო გავრცელება ამერიკელებში. ავტორი ასკვნის, რომ, რაც უფრო მეტად უწევს ადამიანს არჩევანის ძიება, მით უფრო მწვავეა კონფლიქტები ამ ძიების პროცესში და მით უფრო მეტად იწვევს ნევროზს. თუკი იგი ნაკლებად დგას არჩევანის წინაშე, მისი ინდივიდუალიზაციის ხარისხიც ნაკლებია. იმ კულტურებში კი, სადაც ინდივიდუალიზაციის ხარისხი მაღალია, უფრო მეტია იმ ინდივიდთა რაოდენობა, რომლებიც თანამედროვე ცხოვრების რთული მოთხოვნების წნეხის ქვეშ ექცევიან (Mead 1970).

შეხედულება, რომ ინდივიდი აუცილებლად კონტექსტთან კავშირში უნდა განიხილებოდეს და რომ კონტექსტიდან მოწყვეტით შეუძლებელია მისი სოციალიზაციის შეფასება, გამოჩენილი ამერიკელი ანთროპოლოგის, რუთ ბენედიქტის ამოსავალ დებულებას წარმოადგენს. ბენედიქტმაც მოახდინა ბავშვთა განვითარებისა და სოციალიზაციის ნიმუშების შედარებითი ანალიზი ტრადიციულ და თანამედროვე საზოგადოებებში, გაამახვილა რა ყურადღება აღზრდის პროცესში სანქცირების სისტემებზე. ის მიიჩნევს, რომ ბავშვის განვითარება და ბავშვობიდან სიმწიფეზე გადასვლის ტიპი დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენად დიდია განხეთქილება იმ ნორმებსა და მოთხოვნებში, რომელთაც მოცემული საზოგადოება ბავშვსა და უფ-

როსს უყენებს. იქ, სადაც ეს მოთხოვნები მეტ-ნაკლებად ერთგვაროვანია, განვითარება რიტმულია და ბავშვი მოზრდილის სტატუსს თანდათანობით აღწევს. დასავლეთის რთულ და განვითარებულ საზოგადოებაში კი ბავშვთა და უფროსთა ქცევის ნორმები განსხვავებული და ხშირად წინააღმდეგობრივია, ამიტომ ბავშვობიდან სიმნიფეზე გადასვლა საკმაოდ მძიმე და კრიზისულია. ბენედიქტის აზრით, დასავლური საზოგადოება ძალიან დიდ ზღვარს ავლებს ბავშვსა და უფროსს შორის: საბავშვო ასაკი სათამაშო, პასუხისმგებლობისგან თავისუფალ ასაკად მიიჩნევა, უფროსისგან კი პასუხისმგებლობის მაღალ დონეს მოელიან; ბავშვისგან მორჩილებას მოითხოვენ, უფროსისგან კი – ინიციატივასა და დამოუკიდებლობას; ბავშვს უსქესო არსებად მიიჩნევენ, მოზრდილის ცხოვრებაში კი დიდ როლს თამაშობს სექსუალობა. ასეთი კონტრასტი ბავშვობასა და სიმნიფეს შორის ბავშვის მიერ მოზრდილის როლის ათვისებას ართულებს, იწვევს რა მთელ რიგ შინაგან და გარეგან კონფლიქტებს (Benedict 1934).

ამავე შეხედულებას იზიარებს მიდი, რომელმაც დაწვრილებით შეისწავლა რა ბავშვთა აღზრდა სამოასა და ახალი გვინეის კუნძულებზე, გააკეთა დასკვნა, რომ აქ ბავშვობიდან სიმნიფეზე გადასვლას არ ახასიათებს კრიზისი თუ წინააღმდეგობა. ტრადიციული საზოგადოების აუჩქარებელი ცხოვრებისეული რიტმისას ყმანვილი მომნიფეულ ცხოვრებაში თანდათანობით და მარტივად ერთვება. სამოას ბინადარმა მოზარდმა გოგონამ არ იცის ისეთი მკაცრი სექსუალური ტაბუ, როგორც მისმა ამერიკელმა თანატოლმა. ოკეანეთში არ არსებობს ინდივიდუალური თვითდადგენის პრობლემა (იქნება ეს პროფესიული, სოციალური თუ მორალური), რომელიც დროის შედარებით ხანმოკლე მონაკვეთში უნდა განხორციელდეს. ამიტომ ტრადიციულ საზოგადოებაში გარდამავალ ასაკს არ ახასიათებს შინაგანი დაძაბულობა და კონფლიქტები, ტიპური დასავლეთ ევროპის ქვეყნებისა და ამერიკისათვის (Mead 1970).

როგორც ვხედავთ, გარემოს კომუნიკაციური როლის განხილვა საკვანძოა სოციალიზაციის პროცესის შესწავლისას. კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი, რომელიც სოციალიზაციაში განმსაზღვრელ როლს ასრულებს, არის მშობელთა რწმენის სისტემები კულტურაში.

მშობელთა რწმენის სისტემები კულტურაში

მშობელთა რწმენის სისტემა, ანუ რას ფიქრობენ მშობლები და რა გეგმები აქვთ შვილებთან მიმართებით, სოციალიზაციის პროცესის არსებითი კომპონენტია (Harkness and Super 1996). ამ საკითხისადმი ინტერესი ჯერ კიდევ კლასიკოსებიდან იწყება, კერძოდ, მარგარეტ მიდის კვლევებიდან. თუმცა, ცალკე თეორია მშობელთა წარმოდგენების შესახებ უფრო მოგვიანებით შეიქმნა, კერძოდ, ლევინის „მშობლის მიზნების“ თეორია, რომლის საფუძველში დევს იდეა, რომ მშობლის ქცევა მოტივირებულია არა მხოლოდ სიტუაციური მოთხოვნებით, არამედ

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

მომავლის განსაზღვრითაც, რამდენადაც ამ მიზნებს კავშირი აქვს ჯანმრთელობის პირობებთან, მშობლის სტრატეგიების ორგანიზებასთან, ბავშვის განვითარებასთან. ლევაინის აზრით, ის, „რაც მშობლებს სურთ მათი შვილებისთვის“, შეიძლება ჩამოყალიბდეს მიზანთა იერარქიის სახით, უბრალო გადარჩენიდან დაწყებული, ეკონომიკური შესაძლებლობების და კულტურული ღირებულებების შექმნით დამთავრებული. მნიშვნელოვანია, რომ ლევაინის სისტემაში მშობლის მიზნები უფრო არაცნობიერია, ვიდრე დასწავლილი მოცემული კულტურის წევრების მიერ (LeVine 1974).

ლევაინის თეორია უშუალოდ ეხმიანება „კულტურული მოდელების“ კონცეფციას (Holland and Quinn 1987). ეს უკანასკნელი გულისხმობს რწმენით მიღებულ მოდელებს, რომლებიც ფართოდ გაზიარებულია საზოგადოების წევრთა მიერ და გადამწყვეტ როლს ასრულებს სამყაროს გაგებასა და ადამიანური ქცევის წვდომაში. კულტურული მოდელები თავისებური სქემებია, რომელიც არა მარტო რეალობის რეპრეზენტაციას ახდენს, არამედ ადამიანური ქცევის მოტივირებასაც. ცხადია, რომ აღნიშნული კულტურული სქემები სოციალიზაციის პროცესის საფუძველს ქმნის.

ჯერ კიდევ 1970-იანი წლების ბოლოს, კანადელმა ფსიქოლოგმა ვალას ლამბერტმა და მისმა კოლეგებმა კროსკულტურული კვლევა ჩაატარეს სოციალიზაციის პრინციპებისა და ღირებულებითი ორიენტაციების შესწავლის მიზნით. 6 წლის ბავშვთა მშობლებს (ამერიკელებს, ინგლისელებს, ფრანგებს, იტალიელებს, ბერძნებს, იაპონელებს, პორტუგალიელებს და ბელგიელებს) ასმენინებდნენ ფირზე ჩანერილ ბავშვთა ლაპარაკს, სადაც ბავშვი ჭირვეულობდა, ყურადღებას ან დახმარებას ითხოვდა, თანატოლს ან მშობელს მიმართავდა, აგრესიულობას გამოხატავდა და ა.შ. კვლევის მონაწილეთა უშუალო რეაქციების მიხედვით, მკვლევრები მშობლების სოციალიზაციისა და ბავშვთან ურთიერთობის სტილს ადგენდნენ. სტატისტიკურმა ანალიზმა აჩვენა, რომ მშობელთა განწყობები, რწმენები და აღზრდის სტილი დიდადაა დამოკიდებული იმაზე, თუ რაზეა მიმართული მოცემული კულტურა (მიღწევა-აღიარებაზე ორიენტაცია, სხვებზე ორიენტაცია, საკუთარ თავზე ორიენტაცია და ა.შ.). მაგალითად, ის ადამიანები, რომელთა ეთნიკურ კულტურაში უფრო ძლიერადაა გამოხატული მიღწევის, აღიარების ღირებულება, უფრო ძლიერ ტენდენციას ავლენენ, ზედამხედველობა გაუწიონ და დაიცვან საკუთარი შვილები, მაშინვე უპასუხონ მათ თხოვნას ყურადღების მიქცევისა და დახმარების განწევის შესახებ. კვლევამ ისიც ცხადყო, რომ თანამედროვე საზოგადოებაში ყველა ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენელი გაცილებით მეტად აფასებენ ბავშვის დამოუკიდებლობასა და ავტონომიას და ნაკლებად აფასებენ მის უსიტყვო მორჩილებასა და კონფორმულობას (Lambert, Hamers and Frasure-Smith 1979).

ცხადია, რომ აღნიშნული ტენდენცია, სოციალიზაციის პროცესში ავტონომიის ნახალისების მიმართულებით, კიდევ უფრო გაძლიერდა მომდევნო პერიოდში და 2000-იან წლებში აღმოსავლეთის საკმაოდ ტრადიციულ და იერარქიულ საზოგა-

დოებებსაც შეეხო. ეს ტენდენცია თვალსაჩინოდ გამოვლინდა ლია წულაძის სადი-სერტაციო კვლევაშიც საქართველოში სოციალიზაციის თავისებურებების შესახებ (2003). თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ კროსკულტურულმა კვლევებმა დაადასტურა, რომ სოციალიზაციის სტილს და მშობელთა მოლოდინებს არა მხოლოდ ფართო კულტურული კონტექსტი განსაზღვრავს, არამედ სხვა სოციალური მახასიათებლებიც, როგორცაა საზოგადოების სირთულის ხარისხი, მშობელთა სოციალურ-კლასობრივი კუთვნილება, მათი განათლება, მათი პროფესიული როლი, კონტროლის ხარისხიც კი, რომელთაც მათ სამსახურში უწევენ და ა.შ. (იქვე).

და ბოლოს, სოციალიზაციის პროცესში მშობელთა რწმენის სისტემების განხილვისას, შეუძლებელია, გვერდი ავუაროთ გენდერული სოციალიზაციის საკითხს. გოფმანის პერფორმატიული მიდგომის საფუძველზე, სოციოლოგები ყურადღებას ამახვილებენ „გენდერის კეთებაზე“ (**“doing gender”**), ანუ კაცებსა და ქალებს შორის სხვაობების სოციალურ კონსტრუირებაზე, რაც შემდეგ მათი „ბუნების“ განსხვავებულობის არგუმენტად არის გამოყენებული. ამასთან, ისინი ინტერესდებიან გენდერის კვლავწარმოებით ყოველდღიურ ინტერაქციებსა და სოციალურ ინსტიტუტებში. ამგვარი მიდგომით, გენდერი სქესის ნიშნით ადამიანებისთვის მიწერილი როლების ყოველდღიურ პერფორმანსს მოიცავს და მის ლეგიტიმაციას სწორედ აღნიშნული რუტინული პრაქტიკების კვლავწარმოება უზრუნველყოფს (West and Zimmerman 1987).

რადგან ნებისმიერ საზოგადოებაში მშობლები ვაჟისგან და გოგონასგან განსხვავებულ ქცევებს მოელიან, მათი სოციალიზაციაც დიფერენცირებულად მიმდინარეობს. ამის თვალსაჩინო ნიმუშია ბობი ლოუს კროსკულტურული კვლევა, რომელმაც დაადასტურა, რომ, როგორც წესი, მშობლები გოგონებისგან შრომისმოყვარეობას, პასუხისმგებლობასა და მორჩილებას მოელიან, ვაჟებისგან კი – დამოუკიდებლობასა და აგრესიულობას; ამიტომაც ვაჟებს საკუთარი თავის იმედად ყოფნასა და შეჯიბრს ასწავლიან. კვლევამ გამოავლინა, რომ მშობლები გოგონების შრომისმოყვარეობასა და სექსუალურ თავშეკავებას წაახალისებდნენ დაახლოებით 40 სამიზნე საზოგადოებაში, მაშინ როცა ვაჟებს მსგავსი იდეებით მხოლოდ 5 საზოგადოებაში ზრდიდნენ. ვაჟებს ასწავლიდნენ საკუთარი თავის იმედად ყოფნას, აგრესიას და შეჯიბრს 35 კულტურიდან 10-ში, ხოლო გოგონებს ამ იდეებით მხოლოდ 2 კულტურაში ზრდიდნენ (Low 1989).

მოგვიანებით ჩატარებულმა კვლევებმა აჩვენა, რომ ამ თვალსაზრისით არსებით ცვლილებებს არ ჰქონია ადგილი. თუმცა, გენდერული სოციალიზაციის მეტად სიღრმისეული ანალიზისთვის, სოციოლოგებმა სხვადასხვა სოციალური ფაქტორის ურთიერთმიმართების კვლევა დაიწყეს. აღნიშნული კვლევები ყურადღებას ამახვილებს ინდივიდების მრავალფეროვან იდენტობებზე, რაც მათი კულტურული კონტექსტის, ისტორიული პერიოდის და სოციალური ურთიერთობების ურთიერთკავშირის შედეგია. ამდენად, მკვლევრებს აინტერესებთ არა უბრალოდ გენდერის, როგორც სოციალური კონსტრუქტის, გავლენა გოგონების და ვაჟების სოცია-

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

ლიზაციაზე, არამედ ტრადიციული კულტურული ღირებულებების, პატრიარქალური ნორმების, კლასობრივი უთანასწორობის, რასიზმისა და დისკრიმინაციის სხვა ფორმების გავლენა მათ დიფერენცირებულ სოციალიზაციაზე და, მოგვიანებით, საზოგადოებაში მათ პოზიციაზე (Hancock 2007). ამ კონტექსტში, აქტუალური გახდა გენდერის, როგორც პრაქტიკის, რიტუალების და დისკურსის კვლევა, რომელიც დამკვიდრებული სოციალური წესრიგის კვლავნარმოებას ახდენს და არსებულ გენდერულ უთანასწორობას განამტკიცებს.

ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით, გენდერული სოციალიზაციის თანამედროვე პრაქტიკის ანალიზისას, დევიდ მაიერსი აღნიშნავს, რომ მსოფლიოს ყველა ქვეყანაში გოგონებს მოეთხოვებათ, რომ მშობლებს სახლში დაეხმარონ და უმცროს დაძმებს მოუარონ, ვაჟებს კი მეტ თავისუფლებას ანიჭებენ და უფრო ხშირად ტოვებენ მშობლების ზედამხედველობის გარეშე. მართალია, ვაჟებზე მეტ ზეწოლას ახდენენ, რომ მათ არ განახორციელონ ისეთი ქცევები, რომლებიც მათ სქესობრივ სტერეოტიპებს არ შეესაბამება, თან უფრო ხშირად და მკაცრადაც სჯიან, მაგრამ, სამაგიეროდ, მეტ ავტონომიასაც ანიჭებენ თავიანთ ქმედებებში. ამის საფუძველზე მაიერსი ასკვნის, რომ გენდერული სოციალიზაცია გოგონებს „ფესვეებით“, ვაჟებს კი – „ფრთებით“ უზრუნველყოფს, რაც ქართულ რეალობასაც თვალსაჩინოდ აღწერს (წულაძე 2003, 59; სურმანიძე 1998).

ოჯახი ტრადიციულ და თანამედროვე საზოგადოებებში

რადგან სოციალიზაციის უპირველესი ინსტიტუტი ოჯახია, ამიტომ შეუძლებელია სოციალიზაციის მიზნებისა და მეთოდების ოჯახის კონტექსტიდან იზოლირებულიად ანალიზი. ამასთან, ვინაიდან დროის ცვლილებასთან ერთად, ოჯახის სტრუქტურაც ცვლილებას განიცდის, ამიტომ აუცილებელია მისი ტრანსფორმაციის ისტორიულ ქრილში განხილვა. მართალია, ამ საკითხზე არაერთი ავტორი წერდა, მაგრამ მოცემულ ქვეთავში მხოლოდ ორი მეცნიერის ნააზრევს შევეხებით, რომელიც ოჯახის მოდელის ტრანსფორმაციას სხვადასხვა დისციპლინის თვალსაწიერიდან აანალიზებს, კერძოდ, ისტორიულ-სოციოლოგიურიდან და სოციალური ფსიქოლოგიის.

სოციალიზაციის მიზნებისა და ოჯახური სტრუქტურის ურთიერთმიმართებას ტრადიციულ და თანამედროვე საზოგადოებებში გერმანელი მეცნიერი რაინჰარდ ზიდერი განიხილავს (1997). მისი შესწავლის საგანია ევროპული ოჯახური სტრუქტურის ტრანსფორმაცია უკანასკნელი სამი საუკუნის მანძილზე. ზიდერი ევროპულ ოჯახს შემდეგი თანმიმდევრობით ანალიზებს: გლეხთა ოჯახები, ხელოსანთა ოჯახები, ბურჟუაზიული ოჯახები და თანამედროვე ოჯახები. ამავე თანმიმდევრობით განიხილავს თითოეულში ბავშვების აღზრდასა და მშობლებთან მათ ურთიერთობას.

ზიდერის თანახმად, XVIII საუკუნეში გლეხი მშობლები გულგრილად და განსაკუთრებული ემოციების გარეშე ეპყრობოდნენ თავიანთ შვილებს. ამას მონშობს ბავშვთა მაღალი სიკვდილიანობა, რასაც დედები აპათიურად აღიქვამდნენ. ზრდის კვალდაკვალ, ბავშვებს სულ უფრო მკაცრ მოთხოვნებს უყენებდნენ. მათ ადრეული ასაკიდან ავალებდნენ ფიზიკურ შრომას; გარკვეული ასაკიდან კი შრომა იყოფოდა ვაჟებისა და გოგონებისთვის სპეციფიკურ საქმიანობად. სიბლინგებს შორის ურთიერთობებიც ხშირად დაძაბული იყო – ბავშვი აღიქვამდა ყოველი ახალი ბავშვის დაბადებას, როგორც სამომავლოდ საკუთარი შანსების შემცირებას. გლეხთა ბავშვები წარმოადგენდნენ „ცოცხალ კაპიტალს“ მშობლებისთვის – როგორც სამუშაო ძალა და როგორც საყრდენი სიბერეში.

ხელოსანთა ოჯახებში ბავშვებს ისევე ეპყრობოდნენ, როგორც გლეხთა ოჯახებში: მათ ხშირად სჯიდნენ, ასწავლიდნენ უსიტყვო მორჩილებას, ძალიან იშვიათად აქებდნენ, რათა ზედმეტად არ გაენებივრებინათ. ხელოსნებიც, უმეტესად, გულგრილნი იყვნენ შვილების მიმართ და ნაკლებად გამოხატავდნენ მათ მიმართ გრძნობებს. გოგონებისთვის სწავლების შესაძლებლობები შეზღუდული იყო, თუმცა ვაჟები ხშირად ადრეულ ასაკში ტოვებდნენ მამის სახლს, რათა ოსტატთან ხელობა შეესწავლათ. ამდენად, ვაჟების პროფესიული მომავალი გავლენას ახდენდა ხელოსნის ოჯახში მათ სოციალიზაციაზე. აქ ისინი უფრო მეტ დამოუკიდებლობას იძენდნენ, უფრო მეტ ინდივიდუალურ განვითარებას აღწევდნენ, რადგან ხელოსანთა ოჯახი ზრდიდა შვილებს არა შინაური მეურნეობისთვის, როგორც გლეხთა ოჯახი, არამედ ოჯახს გარეთ მიმდინარე სოციალური ცხოვრებისთვის.

XIX საუკუნიდან პიროვნების ინდივიდუალიზაციის ზრდამ და ოჯახურ ურთიერთობათა უფრო ინტიმურმა ხასიათმა მნიშვნელოვნად შეცვალა ბავშვისადმი დამოკიდებულება. უკვე ეჭვქვეშ დადგა მშობლებსა და შვილებს შორის ტრადიციულად არსებული დისტანცია და ბავშვთა ხშირი ფიზიკური დასჯა. გარეგანი საქციელის რეგულირების ნაცვლად, მშობლები ცდილობდნენ, შვილების ქცევის მოტივები აეხსნათ და სწორედ ამ მოტივებზე მოეხდინათ გავლენა. ავტორის აზრით, სწორედ, ამ პერიოდიდან ჩნდება დედობის ცნებაც და სოციალიზაციის ცნებაც. ის იშველიებს ელიზაბეთ ბადინთერსა და სხვა ავტორებს, რომლებიც მივიდნენ დასკვნამდე, რომ დედობა და დედობრივი სიყვარული არ წარმოადგენს ქალის „ბუნებრივ“ თვისებას და არ გამომდინარეობს ქალის „ბუნებრივი ინსტინქტიდან“. როგორც საზოგადოებრივი ნორმა, ის წარმოიქმნა XIX საუკუნის დასაწყისიდან, ქალის მიზნების ცვლილებასთან ერთად. გლეხთა და ხელოსანთა ოჯახები არ იყო ორიენტირებული ბავშვის სოციალიზაციაზე. მხოლოდ XIX საუკუნიდან განიხილავდნენ ბავშვს „სუფთა ფურცლის“ სახით, რომელზეც თანდათანობით უნდა აღბეჭდილიყო აღზრდის კვალი, ანუ ბავშვს უკვე აღიქვამდნენ ისეთ არსებად, რომელიც სოციალიზაციას ექვემდებარებოდა. სწორედ XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან იზრდება სკოლისა და მასწავლებლების მნიშვნელობაც.

რაც შეეხება თანამედროვე პერიოდს, ზიდერი მიიჩნევს, რომ დღეს კიდევ უფრო გაიზარდა პიროვნების ინდივიდუალიზაცია, რამაც გავლენა მოახდინა ოჯახურ სტრუქტურაზეც, გადააქცია რა ეს უკანასკნელი დიდი, ტრადიციული ოჯახიდან, მცირე, ნუკლეარულ ოჯახად. პიროვნული დამოუკიდებლობის ზრდამ საზოგადოებაში ქალთა როლის ზრდას უზიძგა, რასაც შობადობის შემცირება და განქორწინებათა რაოდენობის ზრდა მოჰყვა. ინდივიდუალიზაციის ზრდამ სოციალიზაციის მიზნების ცვლილებაც გამოიწვია და დღეს აღზრდა მიმართულია არა უსიტყვო მორჩილებისა და დაქვემდებარების, არამედ სულ უფრო მეტი პიროვნული ინიციატივისა და აქტივობის გამომუშავებაზე (Зидер 1997).

ამერიკაში მოღვაწე გამოჩენილმა გერმანელმა სოციალურმა ფსიქოლოგმა, ერის ფრომმა, სოციალიზაციის მიზნებიდან და მშობლებსა და შვილებს შორის არსებული ურთიერთობებიდან გამომდინარე, ოჯახები ორ ტიპად დაყო: არაპროდუქტიულად და პროდუქტიულად.

არაპროდუქტიული ოჯახი ორი სახისაა: სიმბიოზური და გამმიჯვნილი. სიმბიოზური ოჯახის ძირითადი მახასიათებელი ის არის, რომ ზოგიერთი წევრი „შთანთქმულია“ სხვა წევრების მიერ; ამდენად, ისინი ვერ ახერხებენ სრულფასოვან თვითრეალიზაციას. ასეთი ოჯახის თვალსაჩინო ნიმუშს ის შემთხვევა წარმოადგენს, როცა მშობელი „ყლაპავს“ თავის შვილს და ბავშვის პიროვნება მხოლოდ მშობლის სურვილების უბრალო ანარეკლს წარმოადგენს. ამ მოვლენას ადგილი აქვს მრავალ ტრადიციულ საზოგადოებაში, სადაც ბავშვების უმრავლესობა, განსაკუთრებით გოგონები, მშობელთა „საკუთრებას“ წარმოადგენს. მსგავსი ოჯახის მეორე ნიმუშია ის შემთხვევა, როცა შვილი „ყლაპავს“ მშობელს. ასეთ ვითარებაში შვილი მანიპულირებს მშობლით, ეს უკანასკნელი კი მხოლოდ იმიტომ არსებობს, რომ შვილს ემსახუროს. ფრომს მაგალითად მოჰყავს ბიჭისა და დედის ურთიერთობა ტრადიციულ საზოგადოებაში და ამტკიცებს, რომ კონკრეტული კულტურის კონტექსტში ამას თავისი გამართლებაც აქვს: სხვაგვარად როგორ უნდა ისწავლოს ბიჭმა მართვის ხელოვნება, რაც კაცის ძირითადი მახასიათებელია ტრადიციულ საზოგადოებაში? ფრომი მიიჩნევს, რომ ტრადიციულ საზოგადოებაში ადამიანი ერთდროულად ორივეს სწავლობს – როგორ იბატონოს და როგორ დაემორჩილოს, რადგან თითქმის ყველას ეგულება ვინმე, ვინც სოციალურ იერარქიაში მასზე მაღლა და დაბლა დგას. ავტორის აზრით, ასეთი სოციალური სისტემა ძალიან მყარია. ადამიანები ათასობით წლის განმავლობაში ცხოვრობდნენ და კვლავაც ცხოვრობენ ასეთ საზოგადოებებში.

რაც შეეხება გამმიჯვნილ ოჯახს, მისი ძირითადი თავისებურებაა ინდიფერენტულობა. მართალია, ამ ტიპის ოჯახები ყოველთვის არსებობდა, მაგრამ ისინი რამდენიმე ასეული წლის წინ გახდა დომინანტური, ვაჭართა კლასის დაწინაურებასთან ერთად. ასეთ ოჯახებში მშობლები ძალიან მომთხოვნი არიან შვილების მიმართ, რადგან მათ უნდა იცხოვრონ „მაღალი სტანდარტების“ შესაბამისად. სას-

ჯელიც ძალიან მკაცრი და დაუნდობელია, მიმართული „ბავშვისავე სასიკეთოდ“. ასეთ კულტურაში ბავშვებს საკმაოდ ძლიერი სწრაფვა აქვთ, წარმატება და პოპულარობა მოიპოვონ საზოგადოების თვალში. გამმიჯვნილი ოჯახის კიდევ ერთ ნიშნულად ფრომს მსოფლიოს განვითარებული ქვეყნებისთვის, განსაკუთრებით, აშშ-სთვის დამახასიათებელი ოჯახის ტიპი მიაჩნია. თანამედროვე საზოგადოებაში შეიცვალა ბავშვის აღზრდასთან დაკავშირებული შეხედულებები და აღზრდის პროცესში ფიზიკური სასჯელის გამოყენება და დანაშაულის გრძნობის გაღვივება აღარ ითვლება ეფექტურ მეთოდებად. აღზრდის ახალი იდეა გულისხმობს ბავშვის, როგორც მშობლის თანასწორის აღზრდას. მამა მიჩნეულია ბიჭის საუკეთესო მეგობრად, დედა კი – გოგონას მესაიდუმლედ; მაგრამ, ფრომის აზრით, აქ თავს იჩენს ერთი საფრთხე, კერძოდ, შვილების ემოციური სამყაროსგან დისტანცირების პროცესში, მშობლები ხშირად ინდიფერენტულები ხდებიან. ბავშვებიც, უფროსთა ზედამხედველობას მოკლებულნი, თანატოლებსა და მასმედიას მიმართავენ და მათგან იძენენ ცხოვრებისეულ ღირებულებებსა და სტანდარტებს; ამიტომ მის თანამედროვე ოჯახს ფრომი ზედაპირულ, „სატელევიზიო“ ოჯახს უწოდებს.

როგორია ჯანსაღი და პროდუქტიული ოჯახი? ფრომის აზრით, ეს არის ოჯახი, სადაც მშობლები პასუხისმგებლობას იღებენ, ასწავლონ თავიანთ შვილებს თბილ და მოსიყვარულე ატმოსფეროში. ასეთ ოჯახში აღზრდილ ბავშვებს ექნებათ ჯანსაღი სოციალური ურთიერთობები და ისინი პასუხისმგებლობის გრძნობით მოეკიდებიან საკუთარ თავსა და მთლიან საზოგადოებას (Fromm 1955).

განხილული ავტორების თანახმად, ისტორიული განვითარების კვალდაკვალ, სოციალიზაციაში ინდივიდუალური ფაქტორის მნიშვნელობა იზრდება და სოციალიზაციის მიზანი დამოუკიდებელი და აქტიური ინდივიდის ფორმირება ხდება. ისტორიული განვითარება არა მარტო სოციალიზაციის მიზნების, არამედ აღზრდის სტილისა და მეთოდების ცვლილებასაც იწვევს. თუ წარსულში აღზრდის სტილი, უმეტესად, ავტორიტარული იყო, მშობლები ხშირად და მკაცრად სჯიდნენ შვილებს, რისთვისაც ფიზიკურ სასჯელსაც აქტიურად იყენებდნენ, გრძნობებს კი ნაკლებად გამოხატავდნენ და იშვიათად აქებდნენ ან ეფერებოდნენ ბავშვებს, მოგვიანებით უკვე ეჭვქვეშ დადგა მშობლებსა და შვილებს შორის ტრადიციულად არსებული დისტანცია და ბავშვთა ხშირი ფიზიკური დასჯა. მშობლები აღარ განიხილებიან ურყევ ავტორიტეტებად, რომელთა ძალაუფლებასაც შვილები უსიტყვოდ უნდა დაექვემდებარონ, რადგან აღზრდის ახალი იდეა გულისხმობს ბავშვის, როგორც მშობლის თანასწორის აღზრდას.

ოჯახის ცვლილების მოდელი

ოჯახის მოდელის ტრანსფორმაციის კონტექსტში, განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს თურქი მკვლევრის, ჩილდემ კაგიჩიბაშის შეხედულებები სოციალიზაციის მიზნებისა და ოჯახის ტიპების შესახებ თანამედროვე საზოგადოებებში, ვინაიდან

მისი მიდგომა სოციალიზაციის „ტრადიციული“ და „თანამედროვე“ ღირებულებების შეთავსებისა და სინთეზის ერთგვარ მცდელობას წარმოადგენს (1996).

ვინაიდან კაგიჩიბაშის მიზანია კულტურა-ოჯახი-ინდივიდის ურთიერთკავშირის ჩვენება, ის კულტურის დონით იწყებს და ორი საკვანძო ცნება შემოაქვს ადამიანთა ურთიერთობების სიახლოვე-დისტანციის საზომად: „განცალკევების კულტურა“ და „სიახლოვის კულტურა“ (იქვე, 64). ეს ცნებები ინდივიდებს შორის ურთიერთდამოკიდებულება-დამოუკიდებლობის განზომილებას ეფუძნება, რომელსაც ავტორი ორი კრიტერიუმით განსაზღვრავს – მატერიალურით და ემოციურით. აღნიშნული კრიტერიუმები სოციალიზაციის და ოჯახური ცხოვრების სხვადასხვა ასპექტს მსჭვალავს (რაც ქვემოთ წარმოდგენილ ცხრილშია შეჯამებული) და მათ საფუძველზე კაგიჩიბაში ოჯახის სამ ტიპს გამოყოფს: 1) ურთიერთდამოკიდებული ოჯახი, რომელიც დომინანტურია ტრადიციულ, მეტად კოლექტივისტურ საზოგადოებებში – ესაა დიდი, ტრადიციული ოჯახი, რომლის წევრებს შორისაც მჭიდრო მატერიალური და ემოციური ურთიერთდამოკიდებულებაა; 2) დამოუკიდებელი ოჯახი, რომელიც თანამედროვე, მეტად ინდივიდუალისტური საზოგადოებებისთვისაა დამახასიათებელი – ასეთ ოჯახში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ავტონომიას და ძალიან მცირეა მატერიალური თუ ემოციური ურთიერთდამოკიდებულება ოჯახის წევრებს შორის; და ბოლოს 3) ემოციურად ურთიერთდამოკიდებული ოჯახი, რომელიც ოჯახის წინა ორი ტიპის დიალექტიკურ სინთეზს წარმოადგენს. აქ სახეზეა სოციალურ-ეკონომიკური ცვლილებები კულტურული მემკვიდრეობის შენარჩუნებასთან ერთად. მართალია, ეკონომიკურ განვითარებასთან ერთად, მატერიალური დამოკიდებულება მცირდება, მაგრამ ემოციური დამოკიდებულება, შესაძლოა, არათუ შემცირდეს, არამედ გაიზარდოს კიდევ, სოციალიზაციის გზით ბავშვში „თანამშრომლობის“ ღირებულებების ხაზგასმის კვალდაკვალ.

ურთიერთდამოკიდებულ ოჯახში მშობელი-შვილის ინტერაქცია ორიენტირებულია მორჩილებაზე; დამოუკიდებელ ოჯახში ხაზგასმულია ავტონომია და საკუთარი თავის რწმენა; შერეულ მოდელში კი, რომელიც განსაკუთრებით დამახასიათებელია არადასავლური ინდუსტრიულ-ურბანისტული საზოგადოებებისთვის, ბავშვის სოციალიზაცია აგებულია როგორც კონტროლსა და მიჯაჭვულობაზე, ისე ავტონომიაზე. მართალია, სოციალიზაციის ღირებულებები კვლავ ხაზს უსვამს ოჯახისა და ჯგუფის მნიშვნელობას, მაგრამ ინდივიდუალურ მახასიათებელთა როლიც იზრდება და ბავშვის ავტონომია აღარ აღიქმება ოჯახისთვის საფრთხედ. ასე რომ, „ძველი“, „ტრადიციული“ ღირებულებები „ახალ“, „თანამედროვე“ ღირებულებებს ერწყმის (იქვე, 76-97). სწორედ, ამგვარი მოდელის დამკვიდრების კულტურულ თავისებურებებს განიხილავს ლია წულაძის სადისერტაციო კვლევა, ქართულ რეალობაში სოციალიზაციის ცვალებადი ღირებულებების შესწავლის საფუძველზე (2003).

თავი 5. კულტურა, სოციალიზაცია და ოჯახი

მოდელები	კულტურა	ოჯახის სტრუქტურა	სოციალიზაციის ღირებულებები	ოჯახური ურთიერთობები
ზოგადი მოდელები	ურბანული/სასოფლო; ეკონომიკური განვითარება/ცხოვრების დონე.	ოჯახის ტიპი; შემოსავლის კონცენტრაცია; შობადობის დონე; ქალის სტატუსი.	ერთგულება; ემოციურ-მატერიალური ინვესტიცია; დამოუკიდებლობა/დამოკიდებულების მნიშვნელობა; შვილის ღირებულება; შვილის სქესის უპირატესობა.	აღზრდის სტილი; აღზრდის ორიენტაცია; ოჯახური/თაობათაშორისი მიჯაჭვულობა/დამოუკიდებლობა; პიროვნებათშორისი მიჯაჭვულობა/დამოუკიდებლობა; პიროვნული განვითარება.
ურთიერთ-დამოკიდებული მოდელები	„სიახლოვის კულტურა“; მეტწილად სასოფლო/აგრარული; შედარებით დაბალი ეკონომიკური განვითარების დონე.	გაფართოებული ოჯახი; შემოსავლის კონცენტრირება მშობლების ხელში; შობადობის მაღალი დონე; ქალის დაბალი სტატუსი.	ოჯახის/ჯგუფის ერთგულება; ემოციურ-მატერიალური ინვესტიციის ჩადება მშობლებში; მიჯაჭვულობის მნიშვნელობა; ბავშვის პრაგმატული აღქმა (მაგ.: ეკონომიკური სარგებლის მომტანი ან სიბერეში მომვლელი); ვაჟის უპირატესობა.	აღზრდის ავტორიტარული სტილი; მორჩილებაზე ორიენტაცია; ოჯახური/თაობათაშორისი მიჯაჭვულობა; პიროვნებათშორისი მიჯაჭვულობა; ოჯახის წევრებზე დამოკიდებული პიროვნების განვითარება.
დამოუკიდებელი მოდელები	„განცალკევების კულტურა“; მეტწილად ურბანული; ეკონომიკურად განვითარებული.	ნუკლეარული ოჯახი; შემოსავლის კონცენტრირება შვილების ხელში; შობადობის დაბალი დონე; ქალის მაღალი სტატუსი.	ინდივიდუალური ერთგულება; ემოციურ-მატერიალური ინვესტიციის ჩადება შვილებში; დამოუკიდებლობის მნიშვნელობა; ბავშვის თვითკმარი ღირებულება; სქესის უპირატესობის არქონა.	აღზრდის პერმისიული სტილი; ავტონომიაზე ორიენტაცია; დამოუკიდებლობა ოჯახურ/თაობათაშორის ურთიერთობებში; დამოუკიდებლობა პიროვნებათშორის ურთიერთობებში; ოჯახის წევრებისგან დამოუკიდებელი პიროვნების განვითარება.

წყარო: ადაპტირებულია სამი დიაგრამის საფუძველზე. Kagitcibasi 1996, 77, 79, 83.

ბოლო პერიოდში, ოჯახურ ცხოვრებაში მიმდინარე ცვლილებებს დეტალურად განიხილავს ამერიკელი სოციოლოგი პენი ედჯელი. განსაკუთრებით საგულისხმოა, რომ ის ოჯახის და რელიგიის ღირებულებების ტრანსფორმაციას ერთმანეთთან კავშირში განიხილავს (2006). ედჯელის თქმით, ბოლო ოცდაათი წლის განმავლობაში, ოჯახურ ცხოვრებაში მიმდინარე ცვლილებებმა მთლიანი საზოგადოება შეცვალა. ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ცვლილება გახლდათ კაცის, როგორც ოჯახის მარჩენალის, როლის შესუსტება და ქალის, როგორც შემომტანის, როლის ზრდა, რამაც ქალთა ემანსიპაციაზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა. ავტორი აღნიშნავს, რომ ცვლილებები ოჯახურ ცხოვრებაში რელიგიური ლიდერების ინტერესსაც იწვევს, მათ შორის, დასავლეთის საზოგადოებებში. ამის ახსნას სოციოლოგები იმით ცდილობენ, რომ სხვადასხვა საზოგადოებაში, ქორწინებამ და მშობლად ყოფნამ რელიგიას უფრო მეტი მნიშვნელობა მიანიჭა და გაზარდა ინდივიდების მონაწილეობა ადგილობრივ რელიგიურ გაერთიანებებში. ამ კონტექსტში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს რელიგიური „ფამილიალიზმი“ (Familialism), ანუ სხვადასხვა იდეოლოგია „კარგი ოჯახის“ არსის და მნიშვნელობის შესახებ. ეს იდეოლოგიები დროსთან ერთად იცვლება და, ცხადია, ოჯახის სასურველი მოდელის ხედვის ცვლილებასაც იწვევს. მაგალითად, წლების წინ წარმოდგენილი იყო, რომ რელიგიურ შეკრებებზე ადამიანები ისაუბრებდნენ მარტოხელა დედების პრობლემებზე, კაცების დეკრეტულ შვებულებებზე, ან იმაზე, ჩაეთვალოთ თუ არა ჰომოსექსუალური წყვილები „ნამდვილ ოჯახებად“ და მიეღოთ თუ არა გეი და ლესბოსელი ადამიანები თავიანთ რელიგიურ გაერთიანებებში. თვალსაჩინოა, რომ დროთა განმავლობაში, განსხვავებული ეთნიკური ჯგუფების, სოციალური კლასების და რელიგიური ტრადიციების თანაარსებობამ „კარგ ოჯახთან“ დაკავშირებული მოსაზრებების ცვლილებაზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა (იქვე, 11-12).

ამერიკულ რეალობაში რელიგიის და ოჯახის ცვალებადი ღირებულებების შესწავლით, ედჯელი ოჯახური მოდელის ტრანსფორმაციის საინტერესო სურათს გვთავაზობს. წარმოდგენილი ცხრილი გვიჩვენებს, თუ როგორ განსხვავდება 1950-იან და 1970-იან წლებში ამერიკელების ოჯახური ცხოვრების სტილი 2000-იან წელში არსებულისგან. დღეს, ამერიკულ ოჯახებში, ოჯახის მარჩენალი და შემომტანი აღარ არის მხოლოდ კაცი; მნიშვნელოვნად გაიზარდა იმ ოჯახების პროცენტული მაჩვენებელი, სადაც ორივე მშობელი მუშაობს. ოჯახური ცხოვრების ეს სტილი არ არის სრულიად ახალი. 1950-იან წლებშიც კი ოჯახში ორივე მშობელი ასრულებდა გარკვეულ ანაზღაურებად სამუშაოს წელიწადის განმავლობაში. თუმცა, 2000-იან წლებში, ისეთი ოჯახებს რაოდენობა, სადაც ორივე მეუღლე შემომტანია, მნიშვნელოვნად გაიზარდა. ამ პერიოდში, დედების უმრავლესობა, მათ შორის ისინი, ვისაც მცირეწლოვანი შვილები ჰყავთ, ოჯახს გარეთ მუშაობს, სრულ განაკვეთზეც კი. ასევე, გამოიკვეთა სქესის, სამსახურის და ოჯახის მიმართებასთან დაკავშირებული ფუნდამენტური ცვლილებები (იქვე, 15-16).

თავი 5. კულტურა, სოციალიზაცია და ოჯახი

ოჯახის შემადგენლობა	1950	2000
დაქორწინებული წყვილი შვილით ან შვილის გარეშე	78%	53%
დაქორწინებული წყვილი 18 წლამდე შვილით	43%	25%
ერთმშობლიანი ოჯახი	11%	16%
მარტოხელა ზრდასრული	11%	31%
ოჯახის დასაქმებაში ჩართულობა	1970	2000
დაქორწინებული დედები 6 წლამდე ბავშვით, რომლებიც მუშაობდნენ ნელინადის გარკვეულ პერიოდში	44%	68%
დაქორწინებული დედები 6 წლამდე ბავშვით, რომლებიც მუშაობდნენ სრულ განაკვეთზე მთელი წელი	10%	33%
ოჯახი 18 წლამდე შვილით, სადაც ორივე მშობელს ჰქონდა მუშაობის გამოცდილება	50%	72%
ოჯახი 6 წლამდე შვილით, სადაც ორივე მშობელს ჰქონდა მუშაობის გამოცდილება	44%	67%
ოჯახი 6 წლამდე შვილით, სადაც ორივე მშობელს ჰქონდა მუშაობის გამოცდილება სრულ განაკვეთზე	7%	28%

წყარო: ცვლილებები ოჯახში, 1950-2000 წლები. Edgell 2006, 17.

წარმოდგენილი მონაცემები ცხადყოფს, რომ 2000-იან წლებში, ორივე მშობლის დასაქმების პროცენტული მაჩვენებელი გაიზარდა; ისეთი ოჯახების რაოდენობა კი, სადაც შვილს ორი მშობელი ზრდის, შემცირდა. ახალ პერიოდში, უფრო ნაკლები ადამიანი ქმნის ოჯახს და ჰყავს შვილი, ვიდრე 1950-იან წლებში. ბევრი წყვილი ცხოვრობს ერთად და ზრდის შვილს ისე, რომ არ არიან დაოჯახებულები. გაიზარდა ერთმშობლიანი, განქორწინებული და ჰომოსექსუალური ოჯახების რაოდენობა. ავტორის თქმით, მიუხედავად იმისა, რომ ამერიკელების დიდი რაოდენობა კვლავ მიისწრაფვის ქორწინებისკენ, ისინი მიიჩნევენ, რომ სრულფასოვანი პარტნიორული ურთიერთობებისა და ბავშვების სოციალიზაციისთვის ქორწინება აუცილებელ პირობას არ წარმოადგენს (იქვე, 18).

როგორ შეხვდნენ ადგილობრივი რელიგიური გაერთიანებები იმ ცვლილებებს, რაც ოჯახსა და სამუშაოს უკავშირდება? ევანგელისტურმა რელიგიურმა ლიდერებმა გენდერული თანასწორობის საკითხს ახალი დისკურსით უპასუხეს, რომელიც ხაზს უსვამს თანასწორობისა და ოჯახში საქმიანობის გაზიარების მნიშვნელობას. კვლევები აჩვენებს, რომ ევანგელისტურ-პროტესტანტული რელიგიური გაერთიანებები კარგად ადაპტირდნენ ორმაგი მარჩენალის (კაცი და ქალი) ოჯახურ ტიპთან. კათოლიკურმა მრევლმაც მარტივად მიიღო ის ცვლილებები, რაც სამსახურსა და ოჯახში ქალის როლს უკავშირდება (იქვე, 18-19). თუმცა, მართლმადიდებელმა საზოგადოებამ, განსაკუთრებით, ქართულ რეალობაში, აღნიშნულ ცვლილებებს ფეხი სათანადოდ ვერ აუწყო, რასაც თვალსაჩინოდ ადასტუ-

რებს საქართველოს პოზიცია 2017-2020 წლების მსოფლიო ღირებულებების რუკაზე (იხილეთ თავი 4, „კულტურა და იდენტობა“).

კვლევის ნიმუში: ამონარიდი ლია წულაძის სადისერტაციო ნაშრომიდან სოციალიზაციის ცვალებადი ღირებულებების შესახებ საქართველოში (2003)

თანამედროვე რეალობაში სოციალიზაციის პროცესი მკვლევართა განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს, რაზეც ბოლო პერიოდის კროსკულტურული კვლევები მიუთითებს. სოციალიზაციის საკითხისადმი გაზრდილი ინტერესი დიდადაა განპირობებული იმით, რომ, მკვლევართა აზრით, „დღეს ბავშვის სოციალური სამყარო გაცილებით უფრო სწრაფად იცვლება, ვიდრე ეს დიურკემის, ფროიდის ან პიაჟეს დროს ხდებოდა, რაც გამონეწულია რელიგიის გავლენის შესუსტებით, ღირებულებათა გადაფასებითა და კოლექტიურიდან ინდივიდუალურ მორალზე გადასვლით“ (Camilleri, Malewska-Peyre 1997, 43).

თანამედროვე პირობებში მიმდინარე სოციალურ-ეკონომიკური ცვლილებები, რაც თან ახლავს მოდერნიზაციის ტენდენციების შემოჭრას, ტრადიციული ღირებულებებისა და ცხოვრების სტანდარტების ცვლილებას იწვევს მთელ მსოფლიოში. შესაბამისად, სოციალიზაციის აქცენტი ტრადიციული ღირებულებების დაცვიდან, ახალი დროის მოთხოვნებისა და მუდმივად ცვალებადი სტანდარტებისადმი ადაპტაციაზე ინაცვლებს. ცხოვრების ცვალებადი სტანდარტებისადმი ადაპტაცია კი გულისხმობს, რომ „ძველი სტერეოტიპები საჭიროებს მოდიფიცირებას, რათა შესაბამისობაში მოვიდეს თანამედროვე და საკმაოდ დამაფიქრებელ რეალობასთან – „ტრადიციონალიზმისა“ და „მოდერნიზმის“ უცნაურ სინთეზთან, რომელიც არაერთ თანამედროვე კულტურას ახასიათებს“ (Goodwin 1999, 1). ამდენად, სოციალიზაციის თავისებურებების კვლევა მიმდინარე სოციოკულტურული ცვლილებების შესწავლის შესაძლებლობას იძლევა.

ლია წულაძის სადისერტაციო კვლევის მიზანი სწორედ სოციალიზაციის ცვალებადი ღირებულებების შესწავლა და მის საფუძველზე თანამედროვე ქართულ რეალობაში მიმდინარე სოციოკულტურული ცვლილებების, განსაკუთრებით, ტრადიციულისა და მოდერნულის კულტურულ-სპეციფიკური სინთეზის გამოვლენა იყო.

სოციალიზაციის ცვალებადი ღირებულებების შესწავლა შესაძლებელია, პირველ რიგში, იმის კვლევით, თუ რა მიზნებს ემსახურება თანამედროვე ქართულ რეალობაში სოციალიზაციის პროცესი და რა თავისებურებებით გამოირჩევა ის წინა პერიოდთან შედარებით; სოციალიზაციის რა მეთოდებს იყენებენ დღეს ქართველი მშობლები სოციალიზაციის მიზნების მისაღწევად; და ბოლოს, როგორ იცვლება თავად სოციალიზაციის აგენტების როლი და ფუნქციები თანამედროვე ქართულ რეალობაში. სწორედ ეს სამი საკვლევი ამოცანა ემსახურებოდა კვლევის ძირითადი მიზნის მიღწევას.

სოციალიზაციის ცვალებადი მიზნების გამოსავლენად ქართულ რეალობაში, პირველ რიგში, სოციალიზაციის ტრადიციული მიზნები უნდა დაგვედგინა. ამგვარი მიზნები დეტალურად არის აღწერილი ამავე ქვეთავში წარმოდგენილ კაგიჩიბაშის კლასიფიკაციაში, რომელიც ღია ნულაძემ თავის სადისერტაციო ნაშრომში გამოიყენა. კლასიფიკაციაში მოცემულ ოჯახის ურთიერთდამოკიდებულ მოდელში, რომელიც ტრადიციული, კოლექტივისტური საზოგადოებებისთვისაა დამახასიათებელი, ხაზგასმულია ჯგუფური ერთგულებისა და მშობლებზე მიჯაჭვულობის მნიშვნელობა; ხოლო დამოუკიდებელი ოჯახის მოდელში, რომელიც თანამედროვე, ინდივიდუალისტური საზოგადოებებისთვისაა დამახასიათებელი, სოციალიზაციის მთავარ ღირებულებად წარმოდგენილია შვილებში ინდივიდუალური ერთგულებისა და დამოუკიდებლობის გამომუშავება. ზემოაღნიშნულ მოდელზე დაყრდნობით და თანამედროვე ქართულ რეალობაში მზარდი ინდივიდუალისტური ტენდენციების გათვალისწინებით, სოციალიზაციის მიზნების ცვლილებასთან დაკავშირებით შემდეგი ჰიპოთეზა ჩამოყალიბდა: თუ, ტრადიციულად, ქართულ საზოგადოებაში მშობლები ორიენტირებულნი იყვნენ შვილებში მორჩილების გამომუშავებაზე, დღეს მათი მიზანი სულ უფრო მეტად ხდება შვილებში დამოუკიდებლობისა და ინიციატივის ნახალისება.

სოციალიზაციის მიზნების ცვლილებას თან ახლავს სოციალიზაციის მეთოდების ცვლილებაც. ქართულ რეალობაში, სოციალიზაციის ტრადიციული მეთოდების გამოსავლენად, ღია ნულაძემ ქართულ ანდაზებსა და დიდაქტიკურ ლიტერატურას მიმართა. მსგავსად დიდაქტიკური ლიტერატურისა (მაგ.: სულხან-საბა ორბელიანის, დავით გურამიშვილის და სხვ. ნაშრომები), ქართული ანდაზების 5-ტომეულში (1965) არ აღმოჩნდა არცერთი ანდაზა, რომელიც მშობელს სოციალიზაციისას დადებითი სანქციების გამოყენებას ურჩევდა. პირიქით, ყველა ქართული ანდაზა, რაც აღზრდის საკითხებს ეხებოდა (მაგ.: შვილი მტრად გაზარდე და მოყვრად გამოგადგებო; ბავშვი მალლა ავნიე და თავში ჩამკრაო; ბავშვს რომ გაუცინებ, მუშტს გიჩვენებსო; „ბარაქალამ“ მაზარალა, „ოლოლომ“ ვერა მიყო რაო; მცემე და მასწავლეო და ა.შ.), მშობლებს უარყოფითი სანქციების გამოყენებას ურჩევდა და აღზრდის ავტორიტარულ სტილს წაახალისებდა. უდავოა, რომ სოციალიზაციის მიზნების ცვლილებამ დამოუკიდებლობის და ინიციატივის განვითარების მიმართულებით, სოციალიზაციის მეთოდების ცვლილებასაც უნდა უბიძგოს. აღნიშნულის გათვალისწინებით, შემდეგი ჰიპოთეზა შემუშავდა: რადგან, ტრადიციულად, ქართველი მშობლები შვილებში მორჩილების გამომუშავებაზე იყვნენ ორიენტირებულნი, ისინი, უმეტესად, აღზრდის ავტორიტარულ სტილს იყენებდნენ; ხოლო დამოუკიდებლობის განვითარებაზე ორიენტირებამ აღზრდის დემოკრატიული სტილის დამკვიდრებას შეუწყო ხელი, რომლის ფარგლებშიც წამყვანია დადებითი და არა უარყოფითი სანქციები.

სოციალიზაციის მიზნებისა და მეთოდების ცვლილების თანმდევი პროცესია სოციალიზაციის აგენტთა გავლენის ცვლილებაც. მესამე ჰიპოთეზა სწორედ ამ

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

საკითხს ეხებოდა: თუ, ავტორიტარული მოდელის პირობებში, სოციალიზაციის მთავარ აგენტებად მშობლები და პედაგოგები გვევლინებოდნენ, დემოკრატიული მოდელის პირობებში, სოციალიზაციისას თანატოლებსა და მასმედიასაც მნიშვნელოვანი როლი ენიჭებათ.

რადგან კულტურის სოციოლოგიის სახელმძღვანელოს მიზანი არ არის ლია წულაძის სადისერტაციო ნაშრომის შინაარსის გადმოცემა და ზემოხსენებული საკვლევი ამოცანები და ჰიპოთეზები მხოლოდ სოციალიზაციის ცვალებადი ღირებულებების კვლევის ნიმუშადაა წარმოდგენილი, აქ მხოლოდ შევაჯამებ, რომ სამივე ჰიპოთეზა დადასტურდა. აღსანიშნავია, რომ ლია წულაძის სადისერტაციო კვლევა 1999-2001 წლებში ჩატარდა, როცა ქართულ საზოგადოებაში ინდივიდუალისტური ტენდენციები ნაკლებ თვალსაჩინო იყო, თუმცა, კვლევის შედეგად მაინც გამოვლინდა სოციალიზაციის მიზნების, მეთოდებისა და აგენტების როლის ცვლილება. რადგან დღეს ინდივიდუალისტური ტენდენციების გავლენა მეტად თვალსაჩინოა, ზემოაღნიშნულ პროცესებსაც უფრო ინტენსიური ხასიათი უნდა ჰქონდეს. ამდენად, საინტერესოა წარმოდგენილი საკითხების შესწავლა მიმდინარე სოციოკულტურული ცვლილებების ფონზე.

გამოყენებული ლიტერატურა

- წულაძე, ლია. 2003. „სოციალიზაციის ზოგიერთი პრობლემა ქართული კულტურის კონტექსტში (ავტონომიურობა და სანქციები)“. სადოქტორო დისერტაცია. თსუ.
- სურმანიძე, ლალი. 1998. „ქალი ქართულ მენტალიტეტში“. კრებულში *გენდერის აქტუალური საკითხები*, 3-28. თბილისი.
- Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Edgell, Penny. 2006. *Religion and Family in a Changing Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Fromm, Erich. 1955. *The Sane Society*. New York: Rinehart and Company, Inc.
- Hancock, Ange-Marie. 2007. "Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm". *Politics & Gender* 3 (2): 248-254.
- Holland, Dorothy, and Naomi Quinn, eds. 1987. *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kagitcibasi, Cigdem. 1996. *Family and Human Development Across Cultures*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Lambert, Wallace E., J. F. Hamers, and N. Frasure-Smith. 1979. *Child-Rearing Values: A Cross-National Study*. New York: Praeger.
- LeVine, Robert A. 1974. "Parental Goals: A Cross-Cultural View". *Teachers College Record* 76 (2): 226-239.
- Low, Bobbi S. 1989. "Cross-Cultural Patterns in the Training of Children". *Journal of Comparative Psychology* 103 (4): 311-319.

- Mead, Margaret. 1935. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow and Company.
- Mead, Margaret. 1970. *Culture and Commitment: A Study of the General Gap*. New York: The American Museum of Natural History.
- Quinn, Naomi. 2005. "Universals of Child Rearing". *Anthropological Theory* 5 (4): 477-516.
- Super, Charles M., and Sara Harkness, eds. 1996. *Parents Cultural Belief Systems: Their Origins, Expressions and Consequences*. New York and London: The Guilford Press.
- Super, Charles M., and Sara Harkness. 1997. "The Cultural Structuring of Child Development". In *Handbook of Cross-Cultural Psychology: Basic Processes and Human Development*, 2nd ed., edited by John W. Berry, Pierre R. Dasen, and T. S. Saraswathi, 1–40. Boston: Allyn & Bacon.
- West, Candace, and Don H. Zimmerman. 1987. "Doing Gender". *Gender and Society* 1 (2): 125-151.
- Зидер, Райнхард. 1997. *Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII — XX вв.)*. Москва: ВЛАДОС.

თავი 6

კულტურა და სუბკულტურა

სუბკულტურის ცნება

როგორც ამ წიგნის მე-2 თავში აღინიშნა, კულტურის სოციოლოგიას ჯერ კიდევ მე-20 საუკუნის 20-იან წლებში, „ჩიკაგოს სკოლის“ კვლევებიდან ჩაეყარა საფუძველი, რომელთა მიზანი კრიმინალური დაჯგუფებების შესწავლა იყო. სწორედ იმ მიზეზით, რომ „ჩიკაგოს სკოლა“ დევიანტური ჯგუფების ემპირიულ შესწავლაზე ამახვილებდა ყურადღებას, მოგვიანებით, მას სუბკულტურების კვლევის პირველი სკოლა ეწოდა.

სოციოლოგიაში სუბკულტურების კვლევის სამი ტრადიცია არსებობს: პირველი, როგორც უკვე აღინიშნა, „ჩიკაგოს სკოლის“ მიერ დევიანტური სუბკულტურების შესწავლას უკავშირდება; მეორე – „ბირმინგემის სკოლის“ კვლევებს მუშათა კლასის ახალგაზრდული კულტურის შესახებ, რასაც, ასევე, ამ წიგნის მე-2 თავში შევეხებით; სუბკულტურების კვლევის მესამე, სოციალურ-ფსიქოლოგიური ტრადიცია კი ახალგაზრდების მიერ თავისუფალი დროის ტარების ალტერნატიული გზების ძიებაზე ამახვილებს ყურადღებას, განსაკუთრებით, კლუბურ კულტურაში მათ ჩართულობაზე. სანამ სუბკულტურების კვლევის სამივე ტრადიციას მოკლედ შევეხებით, საჭიროა, სუბკულტურის ცნება განვმარტოთ და სუბკულტურის შესწავლის ანალიტიკური ჩარჩო განვსაზღვროთ.

იდენტობის ფორმირების თვალსაზრისით, ოჯახის შემდეგ, სუბკულტურა ყველაზე გავლენიან რეფერენტულ ჯგუფად არის მიჩნეული. ტრადიციულ და თანამედროვე საზოგადოებებში კულტურულ იდენტობებზე საუბრისას (თავი 4) აღინიშნა, რომ ინდუსტრიული საზოგადოებები სწრაფ სოციალურ ცვლილებებს განიცდიან, რაც უამრავი განსხვავებული ქვეჯგუფის წარმოქმნას უბიძგებს. ეს ქვეჯგუფები დამოუკიდებელნი ხდებიან იმ კულტურული მოდელებისგან, რომლებიც ფართო საზოგადოებას მართავენ და ამ გზით სხვადასხვა სუბკულტურა ყალიბდება. საზოგადოების დონეზე კულტურის ცოდნა აღარ იძლევა ამ ქვეჯგუფების/სუბკულტურების შეხედულებებისა და ქმედებების ახსნის შესაძლებლობას. ამასთან, ერთი ქვეჯგუფიდან/სუბკულტურიდან მეორეში მობილობა სოციალიზაციის განსხვავებულ პრაქტიკებში ჩართვას გულისხმობს. რადგან თავად კულტურა სწრაფად იცვლება, სოციალიზაციის მოდელებიც მუდმივ ცვლილებას განიცდის. ინდივიდები აღარ ითვისებენ მხოლოდ მათ ეროვნულ კულტურას, არამედ მის შიგნით არსებული სხვადასხვა სუბკულტურისთვის დამახასიათებელ კულტურულ მოდელებსაც. ორი ან მეტი სუბკულტურის წევრობა საშუალებას აძლევს ინდივიდებს, ამ სუბკულტურების ღირებულებებისა და პრაქტიკების შედარების საფუძველზე, ინფორმირებული არჩევანი გააკეთონ, ან დისტანცირება მოახდინონ როგორც ერთისგან, ისე მეორისგან. ამდენად,

ჯგუფის წევრობა მათთვის თავსმოხვეული კი აღარ არის, როგორც ამას ტრადიციულ საზოგადოებებში აქვს ადგილი, არამედ თავისუფალი არჩევანის შედეგია (Camilleri and Malewska-Peyre 1997, 45-46).

მოცემული ამონარიდიდან სამ მნიშვნელოვან გზავნილს ვიღებთ: პირველი, სუბკულტურა თანამედროვე, ინდუსტრიული საზოგადოების წიაღში ვითარდება; მეორე, სუბკულტურა რესოციალიზაციის უწყვეტ პროცესს უბიძგებს; მესამე, სუბკულტურა თავისუფალი არჩევანის შედეგია. უდავოა, რომ თანამედროვე, კომპლექსურ საზოგადოებაში, დომინანტური ღირებულებათა სისტემის ფარგლებში არაერთი სუბკულტურა ვითარდება, რაც ამ ღირებულებების უწყვეტ ცვლილებას იწვევს. მართალია, სუბკულტურები დომინანტური, ეროვნული კულტურის წიაღში ჩნდებიან და ამიტომ მის ელემენტებს ითვისებენ, მაგრამ მისგან განსხვავდებიან კიდევ. სუბკულტურები კულტურული გამოხატვის ალტერნატიული ფორმებია; ამდენად, ისინი მოცემულ კულტურაში არსებულ კულტურულ მრავალფეროვნებაზე მიუთითებენ. როგორც მაიკლ ბრეიკი აღნიშნავს, სუბკულტურები არსებობს იქ, სადაც არსებობს ღირებულებებისა და ქმედებების ერთგვარი ორგანიზებული და აღიარებული ფორმები, რომლებიც განსხვავდება დომინანტური ღირებულებებისა და ნორმებისგან. ამასთან, სუბკულტურები ჩნდება იქ, სადაც ადამიანთა გარკვეული ჯგუფი საერთო სოციალურ პრობლემებს აწყდება და მათი „კოლექტიური გადაჭრის“ ქმედით გზებს ეძებს (1985, 8).

ზემოაღნიშნული მახასიათებლების გათვალისწინებით, ჯორჯ მარდოკი სუბკულტურის ერთ-ერთ ყველაზე სრულყოფილ განმარტებას გვთავაზობს: სუბკულტურა მოიცავს მნიშვნელობათა სისტემასა და გამოხატვის გზებს, რომელთა საფუძველზეც დაქვემდებარებულ სტრუქტურულ პოზიციაში მყოფი ჯგუფები წინააღმდეგობას უწევენ დომინანტურ მნიშვნელობათა სისტემას. ამდენად, სუბკულტურა უზრუნველყოფს ინდივიდებსა თუ ჯგუფებს სიმბოლური რესურსების ნაკრებით, რომელიც მათ გაზიარებულ სოციალურ პრობლემებთან გამკლავებასა და სასურველი იდენტობის ფორმირებაში ეხმარება (Murdock in Brake 1985, 27).

რა სოციალური პირობები უბიძგებს სუბკულტურების გაჩენას? კლოდ ფიშერის თანახმად, სუბკულტურიზაცია ურბანიზაციის შედეგია. მისი თქმით, დიდი რაოდენობით ჰეტეროგენული მოსახლეობის ქალაქებში კონცენტრაცია პიროვნულ ურთიერთობებზე დამყარებული ემოციური კავშირების რღვევას და ადამიანების ერთმანეთისგან გაუცხოებას იწვევს (1975). როგორც დიურკემის ცნობილი ნაშრომიდან „თვითმკვლელობა“ (1951 [1897]) ვიცით, ამგვარი გაუცხოება და სოციალური დეზინტეგრაცია დევიაციური ქმედების ზრდას და, საბოლოოდ, ანომიას (არსებული ნორმების რღვევას) იწვევს. ფიშერის თქმით, რაც უფრო ურბანულია გარემო, მით უფრო მრავალფეროვანია მასში არსებული სუბკულტურები. დიდ ქალაქებში ყოველთვის გვხვდება სხვადასხვა ბოჰემური უბნები, სადაც განსხვავებული ტიპის „აუთსაიდერები“, როგორიცაა იმიგრანტები, ლგბტქ თემის წარმომადგენლები, ხელოვანები, ნარკომანები და სხვა ჯგუფები, საკუთარ ალტერნატიულ სამყაროში

როს ქმნიან. სუბკულტურების მომრავლებას, შესაძლოა, ორიდან ერთ-ერთი შედეგი მოყვეს: ან ბოჰემური გარემოს მიღმა მყოფი ინდივიდების არაფორმალური რეკურტირება სუბკულტურაში, რაც, დროთა განმავლობაში, სუბკულტურის საზღვრების გამყარებას იწვევს, რათა უსაზღვრო გაფართოებით სუბკულტურამ მისი რეალური არსი არ დაკარგოს; ან, სწორედ ამგვარი გაფართოების გამო, სუბკულტურის თანდათანობით გათქვეფა დომინანტურ კულტურაში (Fischer 1975).

სუბკულტურული სტილი და სუბკულტურის ფუნქციები

რადგან სუბკულტურა დომინანტური კულტურის შიგნით არსებული კულტურული მრავალფეროვნების გამოხატულებაა, მას საკუთარი გამორჩეული სტილიც აქვს. ნებისმიერი სუბკულტურა მის მიერ შერჩეული სტილის სიმბოლური გამოყენებით გამოირჩევა, ანუ სტილი მოცემული სუბკულტურის „სავიზიტო ბარათია“, რომლის საფუძველზეც თავის მთავარ გზავნილს გადმოსცემს. სუბკულტურაში სტილის მნიშვნელობას დეტალურად განიხილავს დიკ ჰებდიჯი მისი ცნობილი ნაშრომით „სუბკულტურა – სტილის მნიშვნელობა“ (1979). როგორც ბირმინგემის „თანამედროვე კულტურის კვლევების ცენტრის“ ტრადიციის განხილვისას აღინიშნა (თავი 2), რომლის წარმომადგენელიც ჰებდიჯია, სწორედ აღნიშნული ნაშრომის საფუძველზე მოხდა ტერმინის „სუბკულტურა“ პოპულარიზაცია.

ჰებდიჯის თანახმად, სუბკულტურული სტილის მიზანია განსხვავებულობის გამოხატვა და, პარალელურად, გარკვეული ჯგუფური იდენტობის ხაზგასმა. ის სუბკულტურულ სტილს ორი მნიშვნელობით განიხილავს: სტილი, როგორც ბრიკოლაჟი (1979, 102) და სტილი, როგორც ჰომოლოგია (იქვე, 113). თავად ტერმინები – ბრიკოლაჟი და ჰომოლოგია – სტრუქტურალიზმის ფუძემდებელ ფრანგ ანთროპოლოგს, კლოდ ლევი-სტროსს ეკუთვნის.

სტილი, როგორც ბრიკოლაჟი, გულისხმობს, რომ სუბკულტურის წარმომადგენლები რიგ კულტურულ სიმბოლოებს და ობიექტებს მათი ჩვეული კონტექსტიდან ამოიღებენ (ვთქვათ, დომინანტური კულტურიდან) და საკუთარ სუბკულტურულ გარემოში გადმოტანისას ამ ობიექტებისა და სიმბოლოების ადაპტაციას, ახლებურად კომბინირებას და ახალი ფუნქციით გამოყენებას ახდენენ, რითაც მათში განსხვავებულ შინაარსს დებენ. მაგალითად, პანკების მიერ სხვადასხვა ტიპის ნივთების – ქინძისთავის, პლასტმასის საგნის, ელექტრომონწყობილობის ნაწილის და ა.შ. – ქაოტური კომბინაცია საკუთარი გამორჩეული ვიზუალის შესაქმნელად, ლგბტქ თემის მიერ ცისარტყელას ფერებისთვის ახლებური სიმბოლიკის მინიჭება და ა.შ.

სტილი, როგორც ჰომოლოგია, გულისხმობს, რომ სუბკულტურის ცალკეული ელემენტი ერთმანეთთან თანხმობაშია და ერთიან მთელს ქმნის. ჰომოლოგიის ცნება სუბკულტურის აღსაწერად პოლ უილისმა გამოიყენა 1978 წელს, რათა ეჩვენებინა ჰიპების სუბკულტურულ ღირებულებებსა და ცხოვრების სტილს შორის

სიმბოლური ერთიანობა, მათ სუბიექტურ გამოცდილებასა და იმ მუსიკალურ ფორმებს შორის თანხვედრა, რომელთაც პროტესტის გამოხატვისთვის იყენებდნენ. გავრცელებული შეხედულების საპირისპიროდ, რომ სუბკულტურა ქაოტური და მოუნესრიგებელი გაერთიანებაა, უილისი აჩვენებს, რომ სუბკულტურის შიდა სტრუქტურა უაღრესად მონესრიგებულია – თითოეული ასპექტი სრულ თანხმობაშია დანარჩენ ასპექტებთან, კერძოდ, სუბკულტურის ღირებულებები მისი წევრების ვიზუალურ სტილთან, ცხოვრების წესთან, მუსიკალურ გემოვნებასთან და ა.შ. (Willis in Hebdige 1979, 113) ჰომოლოგია სწორედ ამ თანხმობას თუ ერთიანობას გულისხმობს.

ჰოლმა და ჯეფერსონმა (2006) ბრიკოლაჟის და ჰომოლოგიის ცნებები ერთიანობაში გამოიყენეს, რათა აეხსნათ, თუ რატომაა ცალკეული სუბკულტურული სტილი მიმზიდველი ადამიანთა გარკვეული ჯგუფისთვის. მათი თქმით, სუბკულტურა მის მიერ ათვისებული კულტურული ობიექტების ახლებურ კომბინირებას ახდენს, რათა საკუთარი მსოფლმხედველობა და ცხოვრების წესი გამოხატოს. შერჩეული ობიექტები, თავისთავად ან ადაპტირებული სახით, სუბკულტურის ღირებულებებისა და აქტივობების, ასევე მისი შინაგანი სტრუქტურის ჰომოლოგიურია. ავტორებს ერთ-ერთ თვალსაჩინო ნიმუშად სკინჰედები მოჰყავთ, რომელთა ვიზუალური მახასიათებლები მათთვის სასურველ თვისებებს გამოხატავდა, კერძოდ, მუშათა კლასის მასკულიზურ, უხეშ ხასიათს. ამ ჯგუფისთვის დამახასიათებელი სიმბოლური ობიექტები – გარეგნობა, სამოსი, ენა, მუსიკა და ინტერაქციის სტილი – ჯგუფის წევრების ღირებულებებთან და გამოცდილებასთან ერთიან ჰარმონიულ მთელს ქმნიდა (იქვე).

სწორედ ღირებულებებთან და გამოცდილებასთან ერთიანობა აქცევს სუბკულტურულ სტილს საზრისის მქონე პრაქტიკად (Hebdige 1979, 117), რომელიც გარკვეულ მნიშვნელობას გადმოსცემს, პირველ რიგში კი, წინააღმდეგობას დომინანტური იდეოლოგიის მიმართ. ამ წინააღმდეგობის აღსაწერად ჰებდიჯი ტერმინ „ხმაურს“ იყენებს, რადგან მიაჩნია, რომ სუბკულტურულ სტილს „ხმაური“ შემოაქვს დომინანტურ სოციალურ წესრიგში (იქვე, 133). ამ „ხმაურს“, შეიძლება ითქვას, სტილის სამი ძირითადი ელემენტი იწვევს:

1. „იმიჯი“, ანუ გარეგნობა, რაც სამოსს და აქსესუარებს მოიცავს, როგორცაა სამკაულები, თმის ვარცხნილობა და ა.შ.;
2. მანერები, ანუ გამომეტყველება და პოზა;
3. „სლენგი“, ანუ სპეციფიკური ენა თუ საუბრის სტილი (Brake 1985, 12).

სტილის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მახასიათებელია სამუშაოს და დასვენების გამიჯვნა. მიჩნეულია, რომ, როგორც წესი, დამსაქმებლებს აშინებთ თავისუფალი დროის/დასვენების ღირებულებები, რადგან ისინი სამუშაო რუტინას თავდაყირა აყენებს. ამიტომაც, სამუშაო და დასვენება მკაცრად დიფერენცირებულია და თავისუფალი დროის ჰედონისტური ღირებულებები სამუშაო დისციპლინაზე თავ-

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

დასხმად აღიქმება. მასობრივმა წარმოებამ და მოხმარებამ, შესაბამისი სარეკლამო სისტემით, ერთგვარი „პოპულარული ელიტის“ ჩამოყალიბებას უზიდავს, რომლისთვისაც მასობრივი წარმოების პროდუქცია ხელმისაწვდომი გახდა. რაც მანამდე მხოლოდ მაღალი კლასების წარმომადგენლებისთვის იყო ხელმისაწვდომი, უკვე მუშათა კლასის წევრებისთვისაც (რომელთა საფუძველზეც იქმნება სუბკულტურები) ხელმისაწვდომია. ბრეიკის თქმით, მუშათა კლასის გოგონა, რომელიც ისეთ კულტურულ გმირებს ბაძავს, როგორიცაა, ვთქვათ, მერლინ მონრო, იმ გოგონების „უკლასო“ ჯგუფის წევრად გრძნობს თავს, ვინც მონროს სტილს ითვისებს. მსგავსი დაკვირვება ნებისმიერ სუბკულტურაზე შეგვიძლია განვაგრძოთ. სუბკულტურული სტილის საფუძველზე, ჯგუფის წევრები ცდილობენ, იმგვარი იდენტობა შექმნან, რომელიც სოციალური კლასის, განათლების და სამუშაო პოზიციის მყარ საზღვრებს გაარღვევს, განსაკუთრებით მაშინ, როცა მათი სოციალური სტატუსი დაბალია (იქვე).

ამდენად, სუბკულტურა მის წევრებს მკაცრად განსაზღვრული კლასობრივი და სამუშაო პოზიციიდან ემანსიპაციის ფუნქციას სთავაზობს. მთლიანობაში, სუბკულტურას მისი წევრებისთვის შემდეგი მნიშვნელოვანი ფუნქციები აქვს:

1. როგორც უკვე აღინიშნა, სუბკულტურა მის წევრებს თავისუფალი დროის გასაზრისიანებას სთავაზობს და ამ უკანასკნელს მკაცრად მიჯნავს სამუშაოს/სამსახურის ინსტრუმენტული სამყაროსგან;
2. სუბკულტურა მის წევრებს გარკვეული სტრუქტურული პრობლემების გადაჭრას სთავაზობს, თუნდაც წარმოსახვით დონეზე. უმეტეს შემთხვევაში, ეს არის ახალგაზრდა თაობის მიერ განცდილი კლასობრივი პრობლემები;
3. სუბკულტურა მის წევრებს ეგზისტენციური დილემების გადაჭრას სთავაზობს. როგორც წესი, ეს სტილისტური ბრიკოლაჟის საფუძველზე მიიღწევა, რომლის მიზანი გამორჩეული იდენტობის ფორმირებაა;
4. სუბკულტურა მის წევრებს კულტურული ელემენტების ნაკრებს სთავაზობს, საიდანაც ვიზუალური სტილის, ღირებულებების, იდეოლოგიის და ცხოვრების სტილის შერჩევა შეუძლიათ. ამ კულტურული ელემენტების საფუძველზე სუბკულტურის წევრები მათთვის სპეციფიკურ „მიღწეულ იდენტობას“ ქმნიან, ოჯახის, სკოლის და სამსახურის მიერ „მინერული იდენტობის“ საპირისპიროდ;
5. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, სუბკულტურა მის წევრებს სოციალური რეალობის ალტერნატიულ ფორმას სთავაზობს, რომელიც ხშირად მასმედიის საშუალებით არის მედიატიზებული (იქვე, 24).

სუბკულტურის კვლევის ანალიტიკური ჩარჩო

„ჩიკაგოს სკოლის“ ცნობილი წარმომადგენლის, სოციოლოგ ჰოვარდ ბეკერის მიერ შექმნილი დევიაციის თეორიის საფუძველზე (1963), რომელიც დევიანტის „მორალური კარიერის“ შესწავლას გვთავაზობს, მაიკლ ბრეიკი სუბკულტურის

კვლევის ანალიტიკურ ჩარჩოს ქმნის, რომელიც სოციოლოგს ცალკეული სუბკულტურის ემპირიულ შესწავლასა და სუბკულტურებს შორის შედარებითი ანალიზის განხორციელებაში უნდა დაეხმაროს. ავტორის თქმით, სუბკულტურის თეორიულმა ჩარჩომ უნდა გაითვალისწინოს სუბკულტურის წევრად ჩამოყალიბების პროცესი, ასევე სუბკულტურის ფართო საზოგადოებასთან მიმართება და ამ ორს შორის არსებული სოციალური და კულტურული კავშირები. შესაბამისად, ბრეიკი სუბკულტურის კვლევის შემდეგ ანალიტიკურ ჩარჩოს გვთავაზობს, რომელიც ხუთი ძირითადი ასპექტისგან შედგება:

1. *სუბკულტურის ბუნება*: სუბკულტურის ისტორიული განვითარება და მისი ურთიერთკავშირი ფართო სოციოეკონომიკური სისტემის სტრუქტურულ პრობლემებთან. აქვე, მნიშვნელოვანია სუბკულტურულ სტილზე და სუბკულტურის ფუნქციებზე ყურადღების გამახვილება, ანუ იმაზე, თუ რა პრობლემებს გადაჭრის სუბკულტურა მისი წევრებისთვის;
2. *სუბკულტურაზე სოციეტალური რეაქცია*: მასმედიის მიერ სუბკულტურის წარმოჩენა. ასევე, სოციეტალური რეაქცია მორალური ნესრიგის ოფიციალური (სამართალდამცავი ორგანოები) და არაოფიციალური (ფართო საზოგადოება) დამცველების მხრიდან;
3. *სუბკულტურის წევრის მორალური კარიერა*: ის ეტაპები, რასაც ინდივიდი სუბკულტურის წევრად ჩამოყალიბების პროცესში გადის. ინდივიდის სუბკულტურასთან აფილიაცია შეიძლება იყოს ნახევარგანაკვეთიანი ან სრულგანაკვეთიანი. ამდენად, მნიშვნელოვანია ინდივიდის სუბკულტურული და არასუბკულტურული ცხოვრების წესის ელემენტებს შორის მიმართების დადგენა. სუბკულტურის წევრის მორალური კარიერის შესწავლისას, აუცილებელია სუბკულტურაში შესვლის და გამოსვლის პროცესის, აგრეთვე ჩართულობის ხარისხის კვლევა, სუბკულტურის სოციალური ხილულობის და მასზე სოციეტალური რეაქციის გავლენის კვლევა მისი წევრის თვითშეფასებაზე და ა.შ.;
4. *სუბკულტურის სოციალური ორგანიზაცია*, რომელიც ორ დონეს მოიცავს: სუბკულტურის კავშირი სტრუქტურასთან და ამ კავშირის გავლენა სუბკულტურის ფარგლებში მიმდინარე ინტერაქციაზე;
5. *ცვლილებები სუბკულტურის შიგნით*: სუბკულტურული სტილის ადაპტირება ცვალებადი დროის მოთხოვნებთან და ახალი თაობის მიერ წინააღმდეგობის გამოხატვა ახალი სტილის გამოყენებით (Brake 1985, 19-20).

წარმოდგენილი ხუთი ასპექტის საფუძველზე ნებისმიერი სუბკულტურის ემპირიული კვლევაა შესაძლებელი, თან იმგვარად, რომ ანალიზმა მოიცვას მიკრო და მაკრო დონეები (როგორც ჯგუფური ინტერაქცია, ისე სტრუქტურული ანალიზი), სუბკულტურის შედარებით მყარი და ცვალებადი ასპექტები, სუბკულტურის წევრის თვითრეფლექსიაც და სუბკულტურაზე სოციეტალური რეაქციაც. ამასთან, სუბკულტურის წევრის მორალური კარიერის შესწავლით შეგვიძლია, თვალი მივა-

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

დევენოთ სუბკულტურის ფარგლებში (რე)სოციალიზაციის კომპლექსურ პროცესს და პასუხი გავცეთ შეკითხვას, თუ რა უბიძგებს ინდივიდებს, გარკვეულ სუბკულტურაში ჩაერთონ ან, დროთა განმავლობაში, მას გაემიჯნონ. უდავოა, რომ წარმოდგენილი ანალიტიკური ჩარჩო ნებისმიერი ჯგუფის შესასწავლად რელევანტურია, რომელიც დომინანტური კულტურის ფარგლებში საკუთარ გამორჩეულ სამყაროს ქმნის, რის შედეგადაც დომინანტური კულტურის მიერ „უმცირესობად“ არის სახელდებული, ვთქვათ, სექსუალური უმცირესობა, რელიგიური უმცირესობა, ეთნიკური უმცირესობა და ა.შ.

სუბკულტურის კვლევის სამი ტრადიცია

როგორც ამ თავის დასაწყისში აღინიშნა, სუბკულტურის კვლევისას სამი დომინანტური მიდგომა ჩამოყალიბდა: 1) 1920-იან წლებში, ჩიკაგოს სოციოლოგიურმა სკოლამ ქუჩის ბანდებისა და კრიმინალური დაჯგუფებების შესწავლა დაიწყო, რამაც სოციოლოგიაში პირველ ემპირიულ კვლევებს ჩაუყარა საფუძველი და, პარალელურად, სუბკულტურის შესწავლის პირველ მცდელობებსაც; 2) 1950-იანი წლების ბოლოდან, ბირმინგემის უნივერსიტეტის ინტერდისციპლინურმა გუნდმა (უმეტესად, სოციოლოგებმა და ჟურნალისტებმა) მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ბრიტანეთში მომრავლებული ახალგაზრდული სუბკულტურების კვლევა დაიწყო. ამ კვლევების ინსტიტუციონალიზაცია 1965 წელს მოხდა, როცა ბირმინგემის უნივერსიტეტში „თანამედროვე კულტურის კვლევების ცენტრი“ შეიქმნა (იხ. თავი 2) და რომლის სახელწოდებაც „კულტურის კვლევების“ დამოუკიდებელ დისციპლინას დაედო საფუძვლად 1980-იან წლებში; 3) 1980-იანი წლების ბოლოს და 90-იანი წლების დასაწყისში, დასავლურ (განსაკუთრებით, ამერიკულ) რეალობაში, სუბკულტურების კვლევისადმი ახალი ინტერესი გაჩნდა, რასაც ამ პერიოდის ეკონომიკურმა აღმასვლამ და მომხმარებლური საზოგადოების შემდგომმა განვითარებამ უბიძგა. გლობალიზაციის წყალობით, რომელიც განსაკუთრებით თვალსაჩინო 1990-იან წლებში გახდა, პოპულარული დასავლური ტენდენციები სამყაროს სხვა ნაწილებშიც გავრცელდა და ისეთ ტრადიციულ აღმოსავლურ კულტურებშიც კი მოიკიდა ფეხი, როგორც იაპონია. სწორედ, 1990-იან წლებში ჩნდება იაპონიაში არაერთი ახალგაზრდული სუბკულტურა და თითოეულის საიდენტიფიკაციო ნიშანი გამორჩეული ვიზუალური სტილია.

რადგან სუბკულტურის შესწავლის სამივე ტრადიცია არაერთი ცნობილი სოციოლოგის კვლევებს მოიცავს, მათგან მხოლოდ რამდენიმეს შევხებით, რათა ცალკეული სკოლის ძირითადი ხედვა აღვწეროთ. ჩიკაგოს სკოლის ფარგლებში, უილიამ ფუთ უაითის და ჰოვარდ ბეკერის კვლევებს შევხებით; ბირმინგემის სკოლის ფარგლებში – ფილ კოენის და ანჯელა მაკრობის კვლევებს; თანამედროვე მიმართულების ფარგლებში კი – სარა თორნტონის და იუნია კავამურას კვლევებს.

ჩიკაგოს სკოლის კვლევები

უილიამ ფუთ უაითის წინგი „ქუჩის კუთხის საზოგადოება“ (*“Street Corner Society”*), რაც, ქართულ რეალობას რომ მოვარგოთ, „ბირჟის საზოგადოებას“ გულისხმობს, 1943 წელს გამოვიდა, თუმცა პოპულარობა მხოლოდ მას შემდეგ მოიპოვა, რაც 1955 წელს მისი მეორე გამოცემა გამოქვეყნდა. ეს წიგნი ეთნოგრაფიული კვლევის გზამკვლევად არის მიჩნეული. უაითი, რომელიც იმ პერიოდში ჩიკაგოს უნივერსიტეტთან იყო აფილირებული, ბოსტონის ჩრდილოეთ დასახლებაში ატარებდა კვლევას, სადაც, უმეტესად, პირველი და მეორე თაობის იტალიელი ემიგრანტები ცხოვრობდნენ. ავტორი დეტალურად აღწერს მისი დაკვირვების ობიექტად ქცეული იტალიური ქუჩის ბანდის შიდა სტრუქტურას და ბანდის წევრების ლიდერთან ურთიერთობას, მათი როლების განაწილებასა და ძირითად სოციალურ აქტივობებს.

უაითის თანახმად, ქუჩის ბანდის სტრუქტურა მისი წევრების ხანგრძლივი ყოველდღიური ურთიერთობების საფუძველზე ყალიბდება. ბანდის ბირთვი ჯერ კიდევ ბავშვობის წლებში იქმნება, როცა სამეზობლოში მცხოვრები ბიჭები ახლო სოციალურ კონტაქტებს ამყარებენ. ბიჭები ქუჩის კუთხეში, ანუ „ბირჟაზე“ იკრიბებიან სკოლის წლებიდან მოყოლებული, 30 წლის ასაკამდე. მაშინაც კი, როცა ბანდის წევრი სხვა უბანში გადადის საცხოვრებლად, ის კვლავ ძველი უბნის ბირჟასთან ინარჩუნებს კავშირს. ავტორის თქმით, სახლს უმნიშვნელო როლი აქვს „ქუჩის კუთხის“ ბიჭის ცხოვრებაში და როცა მეგობრები მას ეძებენ, პირველ რიგში, ბირჟას აკითხავენ. ბანდის წევრობა ამ ბიჭებისთვის იდენტიფიკაციის მთავარი წყაროა და ოჯახზე ბევრად ძლიერიც, რაც თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ, შესაძლოა, ინდივიდი თვეების მანძილზე ისე იყოს ჩართული ბანდაში, რომ მისი წევრების ნამდვილი გვარები სულ არ იცოდეს, არამედ მათ ბანდის მიერ დარქმეული ზედმეტსახელებით იცნობდეს (Whyte 1993, 255). თითქმის ყოველ საღამოს, ბანდის წევრები სამეზობლოს რომელიმე კაფეში ან ლუდხანაში იკრიბებიან, სადაც მაგიდასთან მათი პოზიციებიც კი ფიქსირებულია იმის მიხედვით, თუ რა პოზიცია აქვთ ბანდის შიგნით. გარდა ფიქსირებული პოზიციებისა, ბანდის წევრებს ნათლად აქვთ გააზრებული ერთმანეთის მიმართ ვალდებულებებიც. ბანდის წევრის ქცევის კოდექსის თანახმად, ის ყოველთვის უნდა დაეხმაროს გასაჭირში მყოფ მეგობარს და შეგნებულად არასდროს მიაყენოს ზიანი. თუმცა, ვალდებულებების შესრულება ბანდის წევრის პოზიციაზეა დამოკიდებული. დაბალ პოზიციაზე მყოფებმა, შესაძლოა, გარკვეული ვალდებულებები ისე დაარღვიონ, რომ მათი პოზიცია ნაკლებ დააზარალონ, მაგრამ ბანდის ლიდერმა და მაღალი პოზიციის მქონე წევრებმა ვალდებულებების შესრულებას განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიაქციონ, რათა საკუთარ პოზიციას საფრთხე არ შეუქმნან (იქვე, 256-257). ლიდერის პოზიცია მის მიერ თანხის გამოყენებაშიც ვლინდება, კერძოდ, ლიდერმა მეტი თანხა უნდა დახარჯოს ბანდის წევრებზე, ვიდრე წევრებმა – ლიდერზე. სინამდვილეში, ლიდერს, შესაძ-

ლოა, სულაც არ ჰქონდეს ბანდის წევრებზე მეტი თანხა, თუმცა ამ შესტით ბანდის წევრებზე საკუთარ ზრუნვას გამოხატავს და თავის პოზიციას კიდევ ერთხელ განამტკიცებს. სწორედ ამიტომაც, რომ სანამ ბანდის წევრების შეკრებაზე ლიდერი არ გამოჩნდება, ისინი თავს იკავებენ რაიმე ჯგუფური აქტივობის დაწყებისგან.

ლიდერი ის ადამიანია, ვინც პირველი იწყებს მოქმედებას, როცა ამას სიტუაცია ითხოვს და სრულიად დამოუკიდებელია გადაწყვეტილებების მიღებისას. როცა ბანდის წევრებმა არ იციან, როგორ იმოქმედონ კონკრეტულ სიტუაციაში ან მიიღონ თუ არა ახალი წევრი, მსგავს გადაწყვეტილებებს ლიდერი იღებს. ამასთან, ბანდის მიღმაც, ლიდერს უკეთ იცნობენ და მეტად სცემენ პატივს, ვიდრე სხვა წევრებს (იქვე, 258-259). ლიდერს საკუთარი „ლეიტენანტები“ ჰყავს, ვისაც პირველთა ცნობს საკუთარ გადაწყვეტილებებს. თუკი ლიდერი იცვლება, როგორც წესი, ეს სტრუქტურულად მის მომდევნო პოზიციაზე მყოფი ინდივიდის, ანუ ლეიტენანტის დამსახურებაა. როცა ბანდა ორ ნაწილად იყოფა, მიზეზი, უმეტესად, ლიდერსა და მის ერთ-ერთ ლეიტენანტს შორის უთანხმოებაა (იქვე, 261).

გარდა ლიდერისა, ჯგუფის თითოეულ წევრსაც საკუთარი პოზიცია აქვს ბანდის შიგნით. პოზიციის ქონა ნიშნავს ჯგუფის სხვა წევრებთან ჩვეული წესით ურთიერთობას. თუკი ურთიერთობის პატერნი იცვლება, პოზიციებიც იცვლება. ეს პოზიციები კი იმდენად ურთიერთდამოკიდებულია, რომ შეუძლებელია, ერთი პოზიციის ცვლილებამ სხვა პოზიციის ცვლილებასაც არ უბიძგოს. ცხადია, დაბალი სტატუსის პოზიციები ნაკლებ გავლენას ახდენს სხვა პოზიციების ცვლილებაზე, მაგრამ ასეთ შემთხვევაშიც კი შიდაჯგუფური სტრუქტურა გარკვეულ ცვლილებებს განიცდის. ამდენად, ბანდის სტრუქტურა მკაცრად იერარქიულია და ამ უკანასკნელის შენარჩუნება ჯგუფური წონასწორობის გარანტია. აღნიშნული დაკვირვება ნებისმიერი ჯგუფის სტრუქტურაზე შეგვიძლია განვაზოგადოთ. ჯგუფი წონასწორობას ინარჩუნებს, თუ მისი წევრების ინტერაქციები ჩვეული პატერნების საფუძველზე მიმდინარეობს. თუკი ეს პატერნები ცვლილებას განიცდის, მაშინ ჯგუფის ერთიანობაც ირღვევა (იქვე, 263).

უაითის დაკვირვებები სხვა ბანდების სტრუქტურასა და ინტერაქციებზეც შეგვიძლია განვაზოგადოთ. ჩიკაგოს სკოლის სოციოლოგების კვლევებმა აჩვენა, რომ მუშათა კლასის იმიგრანტებით დასახლებული სამეზობლო ქუჩის ბანდის სუბკულტურის შექმნას უბიძგებს. ნებისმიერ ქუჩის ბანდას საკუთარი მყარი სტრუქტურა აქვს, რომლის ფარგლებშიც ბანდის წევრებს განსაზღვრული პოზიციები უკავიათ და გადაწყვეტილებების მიღების სისტემაც, რომელსაც ლიდერი აკონტროლებს, მკაცრად იერარქიულია. მიუხედავად გარკვეული უნივერსალური მახასიათებლებისა, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ ქუჩის ბანდა მიკროსამყაროს ქმნის დომინანტური კულტურის ფარგლებში და მისი სპეციფიკა მნიშვნელოვნადაა დამოკიდებული მაკროსამყაროში მოქმედ ნორმებსა და ქცევის წესებზე, რომელთა ადაპტაციასა და მოდიფიკაციასაც ბანდა ახდენს, რათა დომინანტურ წესრიგს წინააღმდეგობა გაუწიოს და ალტერნატიული წესრიგი შექმნას. სწორედ ამგვარი ალტერნატიული წესრიგის

შექმნას ეძღვნება ჰოვარდ ბეკერის ნაშრომი „აუთსაიდერები“ (1963), რომელიც „იარლიყების მიკვრის“ თეორიის პირველ ნიმუშად არის მიჩნეული.

ბეკერი აღნიშნავს, რომ ყველა სოციალურ ჯგუფს თავისი წესები აქვს. სწორედ სოციალური წესები განსაზღვრავს, თუ რა ქცევის განხორციელებაა მიზანშეწონილი ამა თუ იმ სიტუაციაში. წესების დამრღვევ ადამიანს უნდობლობით ეკიდებიან, რადგან ის არ იცავს ჯგუფის მიერ აღიარებულ ნორმებს. შესაბამისად, მას „აუთსაიდერად“ მიიჩნევენ. თუმცა, თავად აუთსაიდერად მიჩნეული ადამიანი, შესაძლოა, განსხვავებულად აღიქვამდეს რეალობას და არც ის წესები მიაჩნდეს ლეგიტიმურად, რომელთაც არღვევს და არც იმ ადამიანების აზრი, ვინც აუთსაიდერის იარლიყს აკრავს. ამდენად, შესაძლოა, თავად წესის დამრღვევს მისი შემფასებლები მიაჩნდეს აუთსაიდერებად. ბეკერის ნაშრომის ძირითადი ფოკუსი სწორედ წესის დარღვევის და წესის თავსმომხვევის ანალიზია (1963, 1-2). ავტორის თანახმად, აუთსაიდერი, როგორც ჯგუფური წესების დამრღვევი ანუ დევიანტი, სოციალური ჯგუფის პროდუქტია, რადგან სოციალური ჯგუფი ქმნის წესებს, რომელთა დარღვევაც დევიაციად მიიჩნევა და წესების დამრღვევს აუთსაიდერის იარლიყს აკრავს. ამგვარი ხედვით, დევიაცია ადამიანის მიერ ჩადენილი ქმედების მახასიათებელი კი არ არის, არამედ სხვების მიერ წესების დამრღვევის სანქცირების – მისთვის დევიანტის იარლიყის მიკვრის – შედეგია (იქვე, 9). ბეკერი დევიაციური ქმედების კლასიფიკაციას გვთავაზობს, სადაც რამდენიმე ფაქტორის ურთიერთკავშირს განიხილავს, კერძოდ, წესების დაცვა/დარღვევის მიმართებას საზოგადოების მხრიდან დევიანტად აღქმა/არაღქმაზე (იქვე, 20):

	წესების დაცვა	წესების დარღვევა
დევიანტად აღქმა	უსამართლოდ ბრალდებული	წმინდა დევიანტი
დევიანტად არაღქმა	კონფორმული	საიდუმლო დევიანტი

ცხადია, რომ მოცემულ კლასიფიკაციაში ჩვენთვის საინტერესო ორი კატეგორიაა: „წმინდა დევიანტი“, რომელიც წესებს არღვევს და სხვების თვალშიც წესების დამრღვევად აღიქმება და „საიდუმლო დევიანტი“, რომელიც წესებს არღვევს, თუმცა მისი ქმედებები შეუმჩნეველი რჩება ან სულაც არ აღიქმება დევიაციად. ქუჩის ბანდების წევრები „წმინდა დევიანტის“ კატეგორიას მიეკუთვნებიან, რადგან, ერთი მხრივ, მათი კარიერა ძლიერ შიდაჯგუფურ იდენტიფიკაციას გულისხმობს, ეს შიდა ჯგუფი კი დომინანტური ნორმებისგან განსხვავებულ წესრიგს ეფუძნება; მეორე მხრივ, გარეშე პირებიც მათ განსხვავებულ ჯგუფად აღიქვამენ და შესაბამის იარლიყს აკრავენ. თავის მხრივ, აღნიშნული სოციეტალური რეაქცია გავლენას ახდენს როგორც დევიანტების გარე ჯგუფებთან ურთიერთობაზე, ისე ჯგუფის შიგნით მიმდინარე ინტერაქციაზე. როგორც ზემოთ აღინიშნა, სწორედ ბეკერის წარმოდგენილი შეხედულებების საფუძველზე გახდა შესაძლებელი სუბკულტურის კვლევის ანალიტიკური ჩარჩოს შექმნა.

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

დევიაციის ერთ-ერთ ყველაზე ცნობილ კლასიფიკაციას გვთავაზობს ჩიკაგოს სკოლის კიდევ ერთი წარმომადგენელი, სოციოლოგი რობერტ მერტონი, რომლის ანომიის თეორია სოციოლოგიის მიღმაც საკმაოდ გავლენიანია. მერტონი ორ ძირითად ფაქტორზე ამახვილებს ყურადღებას, კერძოდ, საზოგადოების მიერ მხარდაჭერილ, კულტურულად აღიარებულ მიზნებსა და ამ მიზნების მიღწევის ინსტიტუციურ საშუალებებზე და მათი ურთიერთმიმართების საფუძველზე დევიაციური ქმედების რამდენიმე ტიპს გვთავაზობს: ინოვაციას, რიტუალიზმს, რეტრეტიზმსა და ამბოხს (1968, 194). თუმცა, რადგან მერტონის თეორია დანაშაულის სოციოლოგიის ფარგლებში დეტალურად ისწავლება, აქ მასზე აღარ შეეჩერდები, არამედ ხაზს გავუსვამ, რომ ჩიკაგოს სკოლის მიერ დევიანტური სუბკულტურების შესწავლამ სოციოლოგიის ერთ-ერთი წამყვანი ქვედისციპლინის – დანაშაულის სოციოლოგიის – განვითარებას შეუწყო ხელი.

ბირმინგემის სკოლის კვლევები

როგორც არაერთხელ აღინიშნა, ბირმინგემის „თანამედროვე კულტურის კვლევების ცენტრის“ დამსახურებაა ტერმინი „სუბკულტურის“ პოპულარიზაცია და, მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ პერიოდში, ბრიტანულ საზოგადოებაში აღმოცენებული მრავალფეროვანი სუბკულტურების შესწავლა, მოდებით დაწყებული და ჰიპების დასრულებული. ამ სკოლის თანახმად, სუბკულტურა მუშათა კლასის პროდუქტია, განსაკუთრებით, ამ კლასის ახალგაზრდა წარმომადგენლების პროტესტის გამოხატულებაა. ყველა სუბკულტურა, რომელთაც ისინი იკვლევდნენ, სწორედ მუშათა კლასის წიაღში გაჩნდა, გარდა ჰიპებისა, რომლებიც საშუალო კლასის ახალგაზრდები იყვნენ და „მშობლების კულტურას“ განუდგნენ. აღსანიშნავია, რომ საშუალო კლასიდან აღმოცენება, შესაბამისი კულტურული, ეკონომიკური და სოციალური კაპიტალით, მთავარი მიზეზია იმისა, რომ ჰიპებს საზოგადოებრივ პროცესებზე გავლენის მოხდენის რეალური ბერკეტები ჰქონდათ, რაც მუშათა კლასის ახალგაზრდული სუბკულტურებისთვის არახელმისაწვდომი იყო. სწორედ ჰიპების მიერ საზოგადოების ნორმატიული წესრიგის ღიად გაპროტესტებამ და თავდაყირა დაყენებამ (ახალგაზრდებში ნარკოტიკული საშუალებების მოხმარების, თავისუფალი სექსუალური კავშირების და სხვ. პოპულარიზაცია) უბიძგა ამ სუბკულტურის „კონტრკულტურად“ სახელდებას, რაც გულისხმობს, რომ აღნიშნული სუბკულტურა არა მხოლოდ დომინანტური კულტურისგან განსხვავებულ ნორმებსა და ღირებულებებს აღიარებს, არამედ დომინანტურ წესრიგს ღიად ებრძვის.

ბირმინგემის სკოლის გავლენიანი მკვლევარია ფილ კოენი, რომელიც დეტალურად აღწერს მუშათა კლასის ახალგაზრდული სუბკულტურების განვითარებას ლონდონის აღმოსავლეთ გარეუბანში (the East End). ის მოგვითხრობს, თუ 1950-იან წლებში, ლონდონის აღმოსავლეთ ნაწილში, როგორ დაიწყო ახალი მშენებლობები

და ურბანული განვითარების ახალი ტალღა, რამაც ადგილობრივი ინფრასტრუქტურის და მასში არსებული ინტერაქციების ცვლილებაზე მოახდინა გავლენა. ახალმა, მჭიდრო დასახლებებმა ძველ ქუჩებს, პატარა მაღაზიებს და ოჯახურ კაფეებს, როგორც ადგილობრივი მაცხოვრებლების შეკრების ადგილებს, ფუნქცია დააკარგვინა. გაზიარებული სივრცეები კერძო სივრცეებად გადაიქცა, რომლებიც ერთმანეთისგან სრულიად იზოლირებული გახდა და მხოლოდ საერთო საჯარო სივრცე ჰქონდა გარშემორტყმული. სივრცის ამგვარმა რესტრუქტურისა ციამ მჭიდრო სოციალურ კავშირებზე უარყოფითი გავლენა მოახდინა და სოციალური დეზინტეგრაცია გამოიწვია, პირველ რიგში კი, ოჯახის ტრადიციული მოდელის რღვევა და ნუკლეარული ოჯახით ჩანაცვლება. მცირე, იზოლირებულ ოჯახებს აღარ ჰქონდათ სანათესაოს და სამეზობლოს მხარდაჭერის იმედი (2005 [1972], 86). პარალელურად, 1950-იანი წლების ბოლოს, ბრიტანულმა ეკონომიკამ აღმასვლა დაიწყო, ტექნოლოგიების განვითარება აქტიურად მიმდინარეობდა და ხელით შრომა ავტომატიკამ ჩაანაცვლა. ამ ცვლილებებმა მცირე ზომის ოჯახურ ბიზნესებს მნიშვნელოვანი დარტყმა მიაყენა. არაერთი ტრადიციული ოჯახური ბიზნესი დაიხურა, როგორცაა სამკერვალო, ავეჯის დასამზადებელი და ა.შ. ყველაზე თვალსაჩინოდ ეს ცვლილება ოჯახურ მაღაზიებს დაეტყო, რომლებიც სუპერმარკეტების დიდმა ქსელებმა ჩაანაცვლა (იქვე, 87).

რატომ გახდა აღმოსავლეთ ლონდონის „მოდერნიზაციის“ აღნიშნული გეგმა ასეთი საზიანო ადგილობრივი მოსახლეობისთვის? ამას არაერთი მიზეზი აქვს: პირველ რიგში, პოლიტიკური მიზეზი – სისტემა საშუალებას არ აძლევდა ადგილობრივ მუშათა კლასის თემს, რომ დაგეგმვის და გადაწყვეტილების მიღების პროცესში ჩართულიყო; მეორე, იდეოლოგიური მიზეზი – რეკონსტრუქციის გეგმები არაცნობიერად მორგებული იყო საშუალო კლასის გარემოზე, რომელიც კერძო საკუთრების იდეასა და სტატუსის ინდივიდუალურ განსხვავებებს ეფუძნება მაშინ, როცა მუშათა კლასის გარემო თემის და კოლექტიური იდენტობის, ასევე საერთო საკუთრების იდეას ეფუძნება; მესამეც, ახალი ინფრასტრუქტურა სწორედ საშუალო კლასის ნუკლეარულ ოჯახზე იყო მორგებული და არა მუშათა კლასის გაფართოებულ ოჯახზე. ეს მშენებლობასთან დაკავშირებულ ხარჯებსაც ზოგავდა, სტანდარტიზებული და ავტომატიზებული მშენებლობის პროცესის წყალობით და ამგვარ კომერციულ ინტერესებს თემის ერთიანი სივრცეები, ახალგაზრდული კლუბები და რეკრეაციული ზონები შეეწირა (იქვე, 88).

მიმდინარე სოციოეკონომიკური ცვლილებების გავლენით, მუშათა კლასის ახალგაზრდები უმუშევრობის მზარდი პერსპექტივის წინაშე აღმოჩნდნენ, რადგან ხელით შრომაზე მოთხოვნა იკარგებოდა და მათი კომპეტენციის შესაბამისი სამუშაო ადგილები იხურებოდა; ამავდროულად, სულ უფრო იკიდებდა ფეხს მომხმარებლური საზოგადოება. შედეგად, მუშათა კლასის ახალგაზრდები ორი ურთიერთდაპირისპირებული იდეოლოგიის ზღვარზე აღმოჩნდნენ: მოხმარების იდეოლოგიის, რომელსაც მასმედია წაახალისებდა და ტრადიციული წარმოების იდეოლოგიის,

ე.წ. სამუშაო ეთიკის, რომლის თანახმად, ადამიანის ღირსება მის მიერ წარმოებულ დოვლათის საფუძველზე იზომება. ამ იდეოლოგიურ შეჯახებას კიდევ ერთი პრობლემა დაემატა – მშობლებსა და შვილებს შორის არსებული ტრადიციული ურთიერთობების რღვევა და მშობლისგან თავისუფლების მოპოვების მცდელობა ადრეული ქორწინების გზით. თაობათაშორისი კონფლიქტის კიდევ ერთი შედეგი იყო ახალგაზრდული სუბკულტურების სწრაფი მომრავლება, რომლებიც „მშობლების კულტურას“ დაუპირისპირდა. კოენის თქმით, თაობათაშორისი კონფლიქტის ერთ-ერთი მთავარი ფუნქციაა იმ პირისპირ დაძაბულობის მოხსნა, რომელიც ოჯახში იჩენს თავს და მისი ჩანაცვლება თაობისთვის სპეციფიკური სიმბოლური სისტემით, რათა დაძაბულობა პიროვნული კონტექსტიდან კოლექტიურ კონტექსტში იქნეს გადატანილი. ამ მოსაზრების საფუძველზე, ავტორი ასკვნის, რომ „სუბკულტურის ლატენტიური ფუნქციაა იმ ნინააღმდეგობების გამოხატვა და გადაჭრა, თუნდაც წარმოსახვითი გზით, რომლებიც უხილავი თუ გადაუჭრელი რჩება მშობლის კულტურაში“ (იქვე, 89). სუბკულტურის კიდევ ერთი მახასიათებელია ის, რომ მართალია, ის ჯგუფის წევრებს საერთო ცხოვრების წესს სთავაზობს, მაგრამ კონკრეტულ ჯგუფურ სტრუქტურას არ უზრუნველყოფს. ერთადერთი ნიშანი, რომლითაც ჯგუფური საზღვრების დადგენა ხდება, არის ტერიტორიულობა. ამდენად, ტერიტორიული საზღვრები ჯგუფურ საზღვრებს განსაზღვრავს და სუბკულტურულ ღირებულებას იძენს. აღმოსავლეთ ლონდონის კონტექსტში სწორედ ტერიტორიულობის საფუძველზე ხდება ტრადიციული სამეზობლოსთვის ჩვეული მხარდაჭერის მიღება და იმ სოლიდარობის აღდგენა, რაც განაშენიანების ახალმა პროცესებმა დაარღვია (იქვე, 92).

მოდების, სკინჰედების და სხვა სუბკულტურების მაგალითზე კოენი ასკვნის, რომ სუბკულტურების ძირითადი მახასიათებელი არის მისი წევრების მცდელობა, მშობელთა კულტურიდან მათთვის მნიშვნელოვანი ელემენტები ამოიღონ, სხვა კლასობრივ ელემენტებს შეუერთონ და ახალი სიმბოლოები შექმნან, როგორც მათთვის სპეციფიკური გამოხატვის ფორმები (ანუ ბრიკოლაჟი განახორციელონ). ამ პროცესის სიღრმისეულად შესასწავლად, ავტორი საჭიროდ მიიჩნევს სამ დონეზე სუბკულტურების ანალიზს: *ისტორიულ ანალიზს*, რომელიც მუშათა კლასის სპეციფიკურ პრობლემატიკას დროის ქრილში შეისწავლის; *სტრუქტურულ თუ სემიოტიკურ ანალიზს*, რომელიც სუბკულტურების გამოხატვის ფორმებს სწავლობს და დროში მათ ტრანსფორმაციას აკვირდება; *ფენომენოლოგიურ ანალიზს*, რაც თავად სუბკულტურის წევრების ყოველდღიური გამოცდილების შესწავლას გულისხმობს (იქვე, 90).

სწორედ სხვადასხვა დონეზე სუბკულტურის ანალიზს გვთავაზობს ბირმინგემის სკოლის კიდევ ერთი წარმომადგენელი ანჯელა მაკრობი, რომლის საკვლევი თემაა გოგონების როლი სუბკულტურებში. ზოგადად, სუბკულტურები მასკულინური ერთობებია და მუშათა კლასის უხეში, მასკულინური ნორმებისა და ქცევის წესების გამომხატველია. გოგონებს ყოველთვის მარგინალური პოზიცია უკავიათ

სუბკულტურებში, როგორც მეორეხარისხოვან წევრებს. როგორც წესი, გოგონა იმიტომ ხვდება სუბკულტურაში, რომ მისი წევრის სექსუალური პარტნიორია. სუბკულტურის ფარგლებში გოგონას ფუნქცია, უმეტესად, საკვების მომზადება, იარაღის განმენდა ან, უბრალოდ, ვაჟების თანხლებაა. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ სუბკულტურა ქალის სტერეოტიპული ხედვის კვლავწარმოებას და გაძლიერებასაც კი ახდენს.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მაკრობი და გარბერი აღნიშნავენ, რომ სუბკულტურის ფარგლებში გოგონა „უხილავია“ (2005 [1977], 105). მათი თქმით, მართალია, გოგონების როლის კვლევისას სუბკულტურებში აუცილებელია იმავე ფაქტორების გათვალისწინება, რაზეც მასკულინური სუბკულტურების შესწავლისას ამახვილებენ ყურადღებას, იქნება ეს სტრუქტურული ცვლილებები ომისშემდგომ ბრიტანულ საზოგადოებაში, სოციალური კონტექსტი, რომელშიც სუბკულტურა ვითარდება, სუბკულტურის წევრის კლასობრივი კუთვნილება, სკოლის მიმართ დამოკიდებულება, სამუშაოს და დასვენების მიმართება თუ სხვ., მაგრამ ძალიან მნიშვნელოვანია, გენდერულ ასპექტებზეც სათანადოდ გამახვილდეს ყურადღება. მეტიც, ავტორებს მიაჩნიათ, რომ „გოგონების სუბკულტურები, შესაძლოა, უხილავი გამხდარიყო იმიტომ, რომ თავად ტერმინი „სუბკულტურა“ თვალსაჩინო მასკულინური დატვირთვის მატარებელია“ (იქვე, 106); ამასთან, სუბკულტურებზე (და არა მხოლოდ) სოციოლოგიური კვლევების უმრავლესობა სწორედ კაცების ავტორობითაა (იქვე, 107).

მაკრობი და გარბერი სამი სუბკულტურის ნიმუშს განიხილავენ, სადაც გოგონები შედარებით „ხილულები“ არიან – ეს არის ბაიკერების, მოდების და ჰიპების სუბკულტურები. თუმცა, აქვე აღნიშნავენ, რომ იქაც კი, სადაც გოგონა მეტად ხილულია, ქალის კულტურული სუბორდინაცია შენარჩუნებული და კვლავწარმოებულია (იქვე, 108). გოგონების აქტივობა ყველაზე თვალსაჩინოდ თავს იჩენს მეორადი ტანსაცმლის ბრიკოლაჟის მიზნით გამოყენებისას, რაც ამა თუ იმ სუბკულტურის სტილისტურ იერსახეს ქმნის (McRobbie, 2005 [1989], 132). მაკრობის თქმით, მართალია, საყიდლებზე სიარული პირადი აქტივობაა, მაგრამ, ამავდროულად, ის საჯარო აქტივობაცაა, როცა საქმე ქუჩის ბაზრობებსა და მეორადი ტანსაცმლის შექმნას ეხება. ეს უკანასკნელი ახალგაზრდა გოგონებისთვის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს, რადგან სხვა შემთხვევებში მათი ქუჩის აქტივობები ბევრად შეზღუდულია, ვიდრე მათი თანატოლი ვაჟებისა (გოგონებისთვის ქუჩა უფრო საშიშ ადგილად მიიჩნევა, ვიდრე ვაჟებისთვის; თუ გოგონა გარეთ დიდი ხნით რჩება, მას „უნესოს“ იარაღი აკრავენ და ა.შ.). სინამდვილეში, როგორც ავტორი აღნიშნავს, მეორადი ტანსაცმლის მაღაზიები და ბაზრობები მხოლოდ სუბკულტურული სტილის ყიდვა-გაყიდვის ფუნქციას კი არ ასრულებდნენ, არამედ სუბკულტურის წარმომადგენლებისთვის ერთმანეთთან ინტერაქციისა და სოციალური კაპიტალის დაგროვების ფუნქციასაც (იქვე, 133). გოგონებისთვის, რომლებიც შეზღუდული სოციალური და სიმბოლური კაპიტალით გამოირჩეოდნენ სუბკულტურის ფარგლებში, ამგვარ ინტერაქ-

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

ციას საკვანძო მნიშვნელობა ჰქონდა. ამდენად, გოგონები ერთგვარი „სუბკულტურული მენარმეებიც“ (იქვე, 136) კი ხდებოდნენ და ამ გზით არა მხოლოდ სუბკულტურულ პროტესტს გამოხატავდნენ, არამედ, გარკვეულწილად, სუბკულტურის შიგნით მასკულინურ დომინაციასაც წინააღმდეგობას უწევდნენ.

სუბკულტურის კვლევების თანამედროვე ტალღა

1980-იანი წლების ბოლოს და 90-იანი წლების დასაწყისში, მომხმარებლური საზოგადოების პროგრესმა ახალგაზრდებს თავისუფალი დროის ტარების ახალი შესაძლებლობები მისცა. ამ პერიოდის ახალგაზრდული კულტურის გამორჩეული მახასიათებელია „კლუბური კულტურა“, რომლის გამოხატულებაა დისკოთეკა და საცეკვაო დარბაზი. კლუბური კულტურის მთავარი ნიშანია ცოცხალი მუსიკის ვინილით ჩანაცვლება, ცოცხალი შემსრულებლებისა კი – დიჯეით, რომელიც ორიგინალის მისეულ რემიქსს სთავაზობს აუდიტორიას. ამდენად, კლუბური კულტურა მნიშვნელოვნად ცვლის მუსიკის ავთენტურობის გაგებას და თუ ადრე ავთენტურად ცოცხალი მუსიკა მიიჩნეოდა, კლუბური კულტურის ფარგლებში – ავთენტურობის განმსაზღვრელი დიჯეის შემოქმედებაა.

სარა თორნტონის ყურადღების ცენტრში სწორედ კლუბური კულტურა ექცევა, განსაკუთრებით კი, კლუბების ახალგაზრდა „ინსაიდერების“ ხედვები და განწყობები. ავტორის თქმით, „კლუბური კულტურები გემოვნების კულტურებია. კლუბის აუდიტორიას საერთო მუსიკალური გემოვნება, საერთო მედიის მოხმარება და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, მსგავსი გემოვნების მქონე ადამიანებისთვის უპირატესობის მინიჭება აერთიანებს“ (1995, 15). კლუბურ კულტურებში მონაწილეობა კი, თავის მხრივ, მათ ფარგლებში არსებული ცოდნისა და ღირებულებების საფუძველზე ახალგაზრდების სოციალიზაციას გულისხმობს. ამასთან, აღსანიშნავია, რომ კლუბურ კულტურებს საკუთარი კულტურული იერარქიები აქვთ. ავტორი სამ ამგვარ იერარქიას განიხილავს: ავთენტური ყალბის საპირისპიროდ; „ჰიპი“ „მეინსტრიმის“ საპირისპიროდ; და „ანდერგრაუნდი“ (ერთგვარი ავანგარდული ბოჰემის გაგებით) მედიის საპირისპიროდ (იქვე).

პირველი იერარქიის ფარგლებში, თორნტონი იკვლევს, თუ როგორ იქმნება ავთენტურობის ახალი გაგება ჩანანერისა და ვინილის საფუძველზე. ის განიხილავს „დისკის კულტურების“ ცნების განვითარებას და აღნიშნავს, რომ დისკის კულტურებში ცოცხალი შესრულება და ჩანანერი სტატუსებს ცვლიან: ჩანანერი ორიგინალის სტატუსის მატარებელი ხდება, ხოლო ცოცხალი შესრულება – რეპროდუქციის ნიმუში. შედეგად, სწორედ პროდიუსერები, ხმის ინჟინრები და დიჯეები ხდებიან კლუბის ნეერი ახალგაზრდების „გმირები“ (იქვე, 16). მეორე იერარქია კლუბების „ჰიპურ“ სამყაროს მის მიღმა არსებული „მეინსტრიმული“ სამყაროსგან მიჯნავს. ამგვარი დაყოფა „ჩვენ/ისინი“ ჯგუფებად ისეთ ოპოზიციურ წყვილებს წარმოქმნის, როგორცაა ალტერნატიული და სწორხაზოვანი, განსხვავებული და მსგავსი, რა-

დიკალი და კონფორმისტი (იქვე, 17). ცხადია, რომ კლუბის წევრები „ჩვენ“ ჯგუფს მასისგან გამორჩეულ, ალტერნატიულ და არაკონფორმისტულ ჯგუფად აღიქვამენ. მესამე იერარქია, რომელიც „ანდერგრუნდის“ და მედიის დიქტომიას ეფუძნება, შემდგომ დაპირისპირებებს უბიძგებს, როგორცაა ექსკლუზიური და ხელმისაწვდომი, წმინდა და ალრეული, „დამოუკიდებელი“ და „გაყიდული“. კლუბური ბოჰემის წევრები მტრულად არიან განწყობილნი მედიის მიმართ, რადგან მიაჩნიათ, რომ „ჰიპობა“ (რაც, არსებითად, „კარგ ტიპობას“ ნიშნავს) მხოლოდ ჯგუფის შიგნით არსებული ცოდნის ფლობის შედეგია, რომელიც მასმედიის წვდომის შედეგად უფასურდება (იქვე, 18-19).

კლუბური კულტურის ღირებულებების და იერარქიების კვლევისას, თორნტონი საფუძვლად პიერ ბურდიეს „კულტურული კაპიტალის“ ცნებას იღებს, ანუ ცოდნას, რომელიც სოციალიზაციის გზით გროვდება და ინდივიდის სოციალურ სტატუსს განსაზღვრავს. კულტურული იერარქიები სოციალურ იერარქიებს შეესაბამება და გემოვნების (რომელიც კლასობრივი კუთვნილების მარკერად მიიჩნევა) გზით გამოიხატება. კულტურული კაპიტალი გავლენას ახდენს ეკონომიკურ კაპიტალზე, თუმცა მათ შორის კავშირი სწორხაზოვანი არ არის (ეკონომიკური კაპიტალით მდიდარი ადამიანები, შესაძლოა, კულტურული კაპიტალის დეფიციტს განიცდიდნენ). ამასთან, კულტურული კაპიტალი გავლენას ახდენს სოციალურ კაპიტალზე, რამეთუ საჭირო კონტაქტების მოპოვების შესაძლებლობას ზრდის. ბურდიეს თეორიული ჩარჩოს გამოყენებით, თორნტონი „სუბკულტურული კაპიტალის“ ცნებას გვთავაზობს, რომელიც „ჰიპობის“ განმსაზღვრელად მიაჩნია (იქვე, 26). ავტორის თქმით, სუბკულტურული კაპიტალი მისი მფლობელის სტატუსს განაპირობებს. როგორც კულტურული კაპიტალი არის ობიექტივირებული ოჯახში არსებული წიგნების და ფერწერული ტილოების სახით, ისე სუბკულტურული კაპიტალი არის ობიექტივირებული მოდური თემის ვარცხნილობითა და დისკების კოლექციით; როგორც კულტურული კაპიტალი გამოიხატება დახვეწილი მანერებითა და ლიტერატურული ენით საუბრით, ისე სუბკულტურული კაპიტალი გამოიხატება სუბკულტურული სლენგის გამოყენებითა და უახლესი საცეკვაო სტილის ცოდნით. არაფერი აუფასურებს ისე კულტურულ და სუბკულტურულ კაპიტალს, როგორც მათი „ძალდატანებით“ გამოყენება. მაგალითად, როცა 15-16 წლის მოზარდები მონდომებით ცდილობენ, დახვეწილ საცეკვაო კლუბში მოხვდნენ, მათ გამოუცდელობას მომენტალურად ავლენს ზედმეტად გადაპრანჭული ჩაცმულობა ან „ჰიპობის“ გადამეტებული მცდელობა (იქვე, 27).

რაც შეეხება სხვა ტიპის კაპიტალთან სუბკულტურული კაპიტალის მიმართებას, აღსანიშნავია, რომ ეს უკანასკნელი ისე მარტივად ვერ კონვერტირდება ეკონომიკურ კაპიტალად, როგორც კულტურული კაპიტალი. სუბკულტურული კაპიტალი, შესაძლოა, მრავალ განსხვავებულ პროფესიაში აისახოს, როგორცაა დიჯეი, ტანსაცმლის დიზაინერი, კლუბის მფლობელი, მუსიკის ან მოდის ჟურნალისტი, მუსიკალური ინდუსტრიის სხვადასხვა პროფესიები და თითოეული მათგანი განსხვავ-

ვებულ ეკონომიკურ კაპიტალს ფლობდეს. ამასთან, სუბკულტურული კაპიტალი არ არის ისე მჭიდროდ დაკავშირებული სოციალურ კლასთან, როგორც კულტურული კაპიტალი, რადგან სუბკულტურული კაპიტალი მშობელთა კლასობრივი კუთვნილებიდან ერთგვარ გაქცევას თუ ამბოხს განასახიერებს. როგორც თორნტონი აღნიშნავს, „სუბკულტურული განსხვავებულობის ხაზგასმა, ნაწილობრივ, უკლასობის ფანტაზიას ეფუძნება“ (იქვე, 28). ერთი მნიშვნელოვანი განსხვავება კულტურულ კაპიტალსა და სუბკულტურულ კაპიტალს შორის არის ის, რომ ამ უკანასკნელის გავრცელებაში მედია საკვანძო როლს თამაშობს. თუ ბურდიეს კულტურული იერარქიის თეორიაში მასმედია, ფაქტობრივად, არ ფიგურირებს, ახალგაზრდულ სუბკულტურებს შორის განსხვავებების გაგება შეუძლებელია მათ მიერ მედიის მოხმარების სისტემატური კვლევის გარეშე, რადგან მედია მათი კულტურული ცოდნის გავრცელების მნიშვნელოვანი ინსტრუმენტია. სხვა სიტყვებით, გარკვეული ტენდენციის მოდურად ან მოძველებულად აღქმა, მაღალ ან დაბალ დონეზე მყოფად შეფასება, მჭიდრო კავშირშია მედიის მიერ მის გაშუქებასა და შესაბამის ხილვადობასთან (იქვე, 29-30).

რაც შეეხება გოგონების როლს კლუბურ სუბკულტურებში, საშუალოდ, გოგონები მეტი დროისა და ენერჯის ინვესტირებას ახდენენ სასკოლო აქტივობებში, ვიდრე ვაჟები, რომლებიც მეტ დროს და ფულს ხარჯავენ თავისუფალი დროის აქტივობებზე, იქნება ეს გარეთ გასვლა თუ დისკების მოსმენა. სუბკულტურული კაპიტალი კი იმგვარ ცოდნას მოიცავს, რომელიც სკოლაში არ ისწავლება. თუმცა, ეს არ ნიშნავს, რომ გოგონები სუბკულტურული კაპიტალის ეკონომიკაში არ მონაწილეობენ (იქვე, 29). პირიქით, კლუბურ სუბკულტურებში გოგონები მეტად „ხილულები“ ხდებიან, ვიდრე ტრადიციულ სუბკულტურებში იყვნენ.

სუბკულტურებში გოგონების გაზრდილ „ხილვადობაზე“ მიუთითებს თანამედროვე იაპონური სუბკულტურები, რომელთაც იუნია კავამურა იკვლევს. იაპონური ქუჩის მოდის შემქმნელები სწორედ გოგონები არიან და შემდეგ მათი სტილი სხვადასხვა სუბკულტურის საფუძველი ხდება. იაპონურ, ტრადიციულ საზოგადოებაში, სადაც ქალი საკმაოდ პასიურია, გოგონები სუბკულტურული მოდის შემოქმედები ხდებიან. ამასთან, ტრადიციული სუბკულტურებისგან განსხვავებით, რომლებიც მკვეთრად მასკულინურია, იაპონურ სუბკულტურებში გოგონები დომინანტურ როლს ასრულებენ.

კავამურას თქმით, მისი კვლევა წარმოადგენს „იაპონური ქუჩის მოდის სოციალური ორგანიზაციის მაკროსოციოლოგიურ ანალიზსა და სხვადასხვა სუბკულტურის შემქმნელი თინეიჯერი მომხმარებლების მიკრო-ინტერაქციონისტულ ანალიზს. ეს სუბკულტურები პირდაპირ და ირიბად გვეკარნახობენ მოდის ტენდენციებს... [ავტორი აჩვენებს, რომ] მოდას აღარ აკონტროლებენ და მართავენ პროფესიულად განვრთნილი დიზაინერები, არამედ თინეიჯერები, რომლებიც მოდის შემქმნელები გახდნენ“ (2006, 784). კავამურა იყენებს დაიანა კრეინის (2000) ანალიტიკურ ჩარჩოს მოდის პოსტმოდერნული კულტურის შესახებ, რომელშიც ყურადღ-

ება გამახვილებულია „მომხმარებლურ მოდაზე“ და არა „კლასობრივ მოდაზე“. ამ მოდელის მიხედვით, კულტურული საქონლის მოხმარება, როგორცაა მოდური სამოსი, სულ უფრო მზარდ როლს ასრულებს პიროვნული იდენტობის ფორმირებაში. ამასთან, თანამედროვე პირობებში, ცხოვრების წესის მრავალფეროვნება ინდივიდებს, განსაკუთრებით კი, ახალგაზრდებს, ტრადიციისგან ათავისუფლებს და იმგვარ არჩევანს სთავაზობს, რაც საზრისის მქონე იდენტობის განვითარებას უწყობს ხელს (იქვე).

იაპონიის გამორჩეული ქუჩის მოდა 1990-იანი წლების ურბანული გარემოდან იღებს სათავეს. მისი შემოქმედები თინეიჯერი გოგონები არიან, რომელთაც *კოგალის* სახელით მოიხსენიებენ. მათ სკოლის ფორმის მოდიფიცირება სცადეს, რასაც უამრავი მაკიაჟი და ხელოვნური რუჯის კრემები დაამატეს. მათი გავლენა მოცემული სუბკულტურის ფარგლებს გასცდა, რადგან კოგალმა სექსუალური ნორმების მოდიფიცირებაც მოახდინა და სკოლის კულტურიდან ერთგვარ გარიყულ ჯგუფადაც ჩამოყალიბდა, რომელმაც უნებლიედ საფუძველი ჩაუყარა *განგუროს* (რაც სიტყვასიტყვით „შავ სახეს“ ნიშნავს) – ქუჩის პირველ სუბკულტურას. ტოკიოს ქუჩის ჩვეული სანახაობა გახდა 15-18 წლის გოგონების ჯგუფი ღია ყავისფრად ან ქერად შეღებილი გრძელი თმით, მძიმე მაკიაჟით, გარუჯული კანით, მოკლე კაბებით ან შორტებით და მაღალქუსლიანი ჩექმებით. განგუროს უკიდურესი ფორმა იყო *ამაზონების* სუბკულტურა, რომელიც იმდენად ექსტრემალური იყო, რომ დიდხანს ვერც შენარჩუნდა. მის ადგილას, *იამამბა* (რაც იაპონური მითოლოგიიდან მოდის და მთის ჯადოქარ ქალს ნიშნავს) აღმოცენდა, რომელიც 2000-იან წლებში *მამბამ* ჩაანაცვლა. იმის მიხედვით, თუ რომელი ბრენდ(ებ)ის სამოსს იყენებს მამბა თვითპრეზენტაციისთვის, მის შიგნით უამრავი ქვეჯგუფი გაჩნდა, როგორცაა *სელემბა* (მამბას უფრო დახვეწილი და მდიდრული ვერსია), *ლომამბა* (მამბას და ლოლიტას ერთგვარი კომბინაცია, რომელიც LizLisa-ს ბრენდის სამოსს იცვამს), *კოკომბა* (რომელიც Cocolulu-ს ბრენდის სამოსით დადის) და ა.შ. ამასთან, არსებობს *გოთიკური ლოლიტას* სუბკულტურის ნაირსახეობები, დანყებული *კლასიკური ლოლიტით* და დასრულებული *ჰანკ-ლოლიტით*. *ლოლიტა* გადაჭარბებული ფემინურობის დეკლარირებაა, უფერული კანით, დახვეწილი თმის ვარცხნილობით, ვიქტორიანული კაბებითა და მაქმანიანი წინდებით. ის „კოსტუმირებული თამაშის“ (ე.წ. *CosPlay*) თანმდევი მოძრაობაა, როცა ახალგაზრდები იაპონური კომიქსების (მანგას) და ანიმაციური ფილმების (ანიმეს) გმირების ფორმაში გამოენწყობიან და ქუჩებში ამ ფორმით დადიან. კავამურას თქმით, დღეს ტოკიოს ქუჩებში იმდენი ახალი სუბკულტურა გაჩნდა, რომ შეუძლებელიც კი გახდა ყველა სუბკულტურული ჯგუფის სახელდება (იქვე, 787-788).

იაპონური სუბკულტურების გამორჩეული მახასიათებელი ის არის, რომ თინეიჯერები, რომლებიც ქუჩის მოდას ქმნიან, არცთუ იშვიათად, თინეიჯერებისთვის განკუთვნილ ყველაზე პოპულარულ სავაჭრო ცენტრში „შიბუია 109“-ში გამყიდველ გოგონებად აჰყავთ ხოლმე. ისინი ყოველდღიურად განაახლებენ ვიტრინებში მანე-

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

კენების სამოსს საკუთარი გემოვნების საფუძველზე და თუ მათეული ბრიკოლაჟი წარმატებული აღმოჩნდება და რაც შეიძლება მეტ თინეიჯერს მიიზიდავს, აღნიშნული ბრენდების კონსულტანტებადაც კი ინვევენ ხოლმე. ამის შემდეგ ისინი საკუთარ დიზაინერულ კარიერასაც იწყებენ. როგორც კავამურა აღნიშნავს, არაერთი ახალგაზრდა დიზაინერი, რომელმაც საკუთარი თინეიჯერული ბრენდი დააფუძნა შიბუიასა და ჰარაჯუკუში (თინეიჯერული მოდის ორი ყველაზე ცნობილი უბანი ტოკიოში), თავის დროზე ქუჩის მოდის მიმდევარი იყო (იქვე, 790). სწორედ, 1990-იანი წლების ბოლოსა და 2000-იანების დასაწყისში, მრავალმა იაპონელმა თინეიჯერმა ირწმუნა, რომ ნებისმიერი ადამიანი შეიძლება გახდეს დიზაინერი, შესაბამისი პროფესიული გამოცდილების გარეშე. მართლაც, არაერთი მათგანი კომერციულად წარმატებული გახდა, მიუხედავად იმისა, რომ ამ სფეროში ფორმალური განათლება და ხარისხი არ ჰქონია. შედეგად, დიზაინერის, როგორც პროფესიის, დეფინიციაც კი შეიცვალა (იქვე, 791). აღნიშნული კვლევა თვალსაჩინო ნიმუშია იმისა, რომ თანამედროვე პირობებში, მოდა ახალგაზრდული კულტურიდან ჩნდება და შემდეგ მოდის ინდუსტრია მის კომერციალიზაციას ახდენს, რათა ფართო აუდიტორიამდე მიიტანოს და „მოდად“ აქციოს. სინამდვილეში, „მოდა კოლექტიური აქტივობაა, რომელიც სუბკულტურის წევრების სოციალური ურთიერთობებიდან ჩნდება. თითოეული სუბკულტურა საერთო ღირებულებებს, განწყობებს და ნორმებს აერთიანებს, რომლებიც, ხშირად, ვიზუალურად გამოიხატება გამორჩეული სამოსის, მაკიაჟის, აქსესუარების და სამკაულების გზით, რაც [სუბკულტურის] სიმბოლურ იდენტიობას ქმნის“ (იქვე, 798).

მოდერნულ და პოსტმოდერნულ სუბკულტურებს შორის სხვაობები

სუბკულტურების კვლევის ადრეული და დღევანდელი მიდგომებიდან თვალსაჩინოა მნიშვნელოვანი სხვაობა ტრადიციულ და თანამედროვე სუბკულტურებს შორის. დევიდ მაგლტონი (2002) ამ სხვაობებს მოდერნული და პოსტმოდერნული სუბკულტურების ქრილში განიხილავს და შესაბამის კლასიფიკაციასაც გვთავაზობს.

ავტორის თანახმად, მოდერნული სუბკულტურები მყარი საზღვრებით გამოირჩევა და მათ წევრებს გამოხატული ჯგუფური იდენტიობა აქვთ, განსხვავებით პოსტმოდერნული სუბკულტურებისგან, სადაც ჯგუფური საზღვრები საკმაოდ მყიფეა და წევრების იდენტიობა – ფრაგმენტული. მართლაც, ჰიპების და სკინჰედების სუბკულტურული იდენტიობები კლუბური კულტურის ან იაპონური სუბკულტურების წევრების იდენტიობებს რომ შევადაროთ, ამ მხრივ თვალსაჩინო სხვაობებს ვხედავთ. რთულია, გარეშე პირმა ჰიპები ან სკინჰედები ერთმანეთისგან ან სხვა სუბკულტურებისგან ვერ გაარჩიოს და არანაკლებ რთულია, კლუბის შიგნით ან ტოკიოს ქუჩებში სუბკულტურების თვალსაჩინო დიფერენციაცია მოახდინოს. ამის ერთ-ერთი მიზეზი სტილისტური ჰომოგენურობაა, რაც გარკვეული სუბკულტურის

უტყუარი მარკერია და მოდერნულ სუბკულტურებს ახასიათებს და სტილისტური ჰეტეროგენულობაა, რაც პოსტმოდერნული სუბკულტურების ნიშანია. რადგან მოდერნულ სუბკულტურებში სუბკულტურა იდენტობის მთავარი წყაროა, სუბკულტურის წევრობა პერმანენტულ მოცემულობად აღიქმება და სუბკულტურული მობილობა ძალიან დაბალია; ხოლო პოსტმოდერნული სუბკულტურები მრავალფეროვანი სტილისტური იდენტობებით გამოირჩევიან, სუბკულტურის წევრობა ცვალებად მოცემულობად აღიქმება და სუბკულტურული მობილობაც საკმაოდ მაღალია. როგორც წარმოდგენილი ტექსტიდან გამოჩნდა, მოდერნულ სუბკულტურებში აქცენტირებულია რწმენები და ღირებულებები, პოსტმოდერნულში კი – სტილის და ვიზუალური იერის ხაზგასმა ხდება. ეს განსხვავებული აქცენტები ავთენტურობის აღქმაზეც ახდენს გავლენას, რადგან, თუ ღირებულებები და რწმენები ჯგუფური იდენტობის განმსაზღვრელად მიიჩნევა, ავთენტურობას საკვანძო მნიშვნელობა აქვს; თუკი ჯგუფური იდენტობის განმსაზღვრელი ვიზუალური იერი და სტილია, ავთენტურობის ტრადიციული გაგება აზრს კარგავს. ამასთან, ღირებულებების და რწმენების ხაზგასმას თან ახლავს ძლიერი პოლიტიკური სენტიმენტები, ხოლო მათგან დაცლილი ვიზუალური იერი და სტილი – აპოლიტიკურია. ეს ყველაფერი შესაბამის სენტიმენტებს უბიძგებს მედიის მიმართ, კერძოდ, მოდერნული სუბკულტურები მედიის სანინალმდეგო სენტიმენტებით გამოირჩევიან, რადგან მედია მხოლოდ მათ ვიზუალს წარმოაჩენს და მათ ღირებულებებს „ამახინჯებს“; ხოლო პოსტმოდერნული სუბკულტურები, რომელთათვისაც მედია მათი სტილის პოპულარიზაციის საუკეთესო საშუალებაა, მედიის მიმართ პოზიტიური სენტიმენტებით გამოირჩევიან.

ზემოაღნიშნულის სქემატურად შესაჯამებლად, მოდერნული და პოსტმოდერნული სუბკულტურების მაგლტონის მიერ შემუშავებულ კლასიფიკაციას გთავაზობთ (Muggleton 2002, 52):

მოდერნული სუბკულტურები	პოსტმოდერნული სუბკულტურები
ჯგუფური იდენტობა	ფრაგმენტული იდენტობა
სტილისტური ჰომოგენურობა	სტილისტური ჰეტეროგენულობა
ძლიერი ჯგუფური საზღვრები	სუსტი ჯგუფური საზღვრები
სუბკულტურა, როგორც იდენტობის მთავარი წყარო	მრავალფეროვანი სტილისტური იდენტობები
ჩართულობის მაღალი ხარისხი	ჩართულობის დაბალი ხარისხი
წევრობა აღიქმება პერმანენტულად	წევრობა აღიქმება ცვალებადად
სუბკულტურული მობილობა დაბალია	სუბკულტურული მობილობა მაღალია
რწმენებსა და ღირებულებებზე აქცენტი	სტილსა და ვიზუალურ იერსახეზე აქცენტი
პოლიტიკური სენტიმენტები	აპოლიტიკური სენტიმენტები
მედიის მიმართ ნეგატიური სენტიმენტები	მედიის მიმართ პოზიტიური სენტიმენტები
ავთენტურობის ხაზგასმა	არავთენტურობის „ზეიმი“

კვლევის ნიმუში: ამონარიდი ლია წულაძის ნაშრომიდან ქართველ ახალგაზრდებში მოდური ტენდენციების შესახებ (2011)

თანამედროვე ეპოქაში, რომელიც სწრაფი სოციოკულტურული ცვლილებებით გამოირჩევა, განსაკუთრებით მრავალფეროვანია სხვადასხვა ტიპის ახალგაზრდული ჯგუფები თუ სუბკულტურები. სოციალურ მკვლევართა აზრით, „ისინი აშკარა დამოუკიდებლობას ავლენენ იმ მოდელებისაგან, რომლებიც ფართო საზოგადოებას მართავს... კულტურის ცოდნა საზოგადოების დონეზე აღარაა საკმარისი ამ ჯგუფების რეპრეზენტაციების განჭვრეტისა და ახსნისათვის (Camillery & Malewska-Peyre 1997, 45). ამასთან, სხვადასხვა სუბკულტურის ღირებულებებისა და შეხედულებების გაცნობა საშუალებას აძლევს ინდივიდებს, „მათივე საზოგადოების მიერ მიწოდებული მრავალფეროვანი მასალის ინდივიდუალური მანიპულირება მოახდინონ... ასეთ პირობებში, გამოცდილებით მიღებული კულტურა მნიშვნელოვნად განსხვავდება საზოგადოებისგან მიწოდებული კულტურისგან“ (იქვე, 46).

მოცემული კვლევის მიზანია თანამედროვე საქართველოში ახალგაზრდების „გამოცდილებით მიღებული კულტურის“ შესწავლა და ახალგაზრდებში გავრცელებული პოპულარული ტენდენციების გამოვლენა. ხოლო სამიზნე ჯგუფს 18-21 წლის ახალგაზრდები წარმოადგენენ. სამიზნე ჯგუფის წევრებისგან მეტად სანდო ინფორმაციის მოპოვების მიზნით, 18-21 წლის ახალგაზრდებთან 25 სიღრმისეული ინტერვიუს ჩატარების შემდეგ, ამავე ასაკობრივი კატეგორიის 12 სტუდენტი შევარჩიე და თითოეულ მათგანს საკუთარი სამეგობრო წრის წარმომადგენლებთან ორი ინტერვიუს ჩატარება ვთხოვე. ამ გზით, ჩემი სტუდენტები მოცემული კვლევის თანამკვლევრებად იქცნენ, რომლებიც კვლევის ბოლოს ორ ჯგუფად დაყავი და მათთან ორი ფოკუსჯგუფი ჩავატარე, რათა გამომევლინა, თუ როგორ აფასებდნენ ერთმანეთის ინტერპრეტაციებს. მე კი საშუალება მომეცა, ჩემ მიერ მოპოვებული ემპირიული მასალა თავად სამიზნე ჯგუფის წარმომადგენლების ემპირიულ მონაცემებთან შემედარებინა და მათი ინტერპრეტაციების მეორადი ინტერპრეტირება მომეხდინა.

კვლევის საფუძველზე ქართველ ახალგაზრდებში გავრცელებული სამი მოდური ტენდენცია გამოვლინდა: „გამორჩეულობა“ („ინდივიდუალობა“), „ინტელექტუალობა“ (უფრო ზუსტად, ინტელექტუალური იმიჯის ქონა) და „ეროვნულობა“. მართალია, „ტრადიციულობა“, რაშიც ახალგაზრდები მოძველებული შეხედულებების ქონასა და სიახლეებისადმი მიუღებლობას გულისხმობენ, არაპოპულარულადაა მიჩნეული, „ეროვნულობა“, როგორც იმ კულტურულ-სპეციფიკური ნიშნების შენარჩუნება, რაც ქართულ კულტურას სხვებისგან გამოარჩევს, იქნება ეს ქართული პოლიფონია, ქართული სუფრის ტრადიციები თუ „ქართული ურთიერთობებიც“ კი, რაშიც ახალგაზრდები, უმეტესად, ემოციურ მიჯაჭვულობასა და შიდა ჯგუფის წევრების მხრიდან მხარდაჭერას გულისხმობენ, საკმაოდ პოპულარულადაა მიჩნეული. მოკლედ განვიხილოთ თითოეული ტენდენცია.

კვლევაში მონაწილე ახალგაზრდების სიტყვებით, გამორჩეული ახალგაზრდა არ ჰგავს „ტიპურ ახალგაზრდას, რომელზეც გავლენის მოხდენა ძალიან მარტივია, რადგან მისთვის მოსახერხებელია, იყოს კონფორმისტი... ტიპურ ახალგაზრდებს ახასიათებთ სხვების მსგავსი გემოვნება, აცვიათ სხვების მსგავსი ტანსაცმელი და უსმენენ მსგავს მუსიკას. ისინი არ ცდილობენ, მასისგან გამოირჩეოდნენ, იყონ უფრო ინტელექტუალები, პირიქით, მათ პანიკურად ეშინიათ გამორჩეულობის“ (თინათინი, 19 წლის). ამის საპირისპიროდ, გამორჩეული ახალგაზრდა „ნამდვილად არ არის ჩვეულებრივი და სტანდარტული, როგორც, მასობრივი ტიპი. მას მრავალმხრივი ინტერესები და მრავალფეროვანი გემოვნება აქვს... ის გაცილებით მეტს ფიქრობს და გაცილებით შემოქმედებითია, ვიდრე სხვები“ (დავითი, 19 წლის).

აღსანიშნავია, რომ გამორჩეული და არაგამორჩეული ახალგაზრდების შესაფასებლად კვლევის მონაწილეები იდენტურ ტერმინებს იყენებენ: „ინდივიდუალები“ და „მასობრივი ტიპები“. როგორც რაოდენობრივმა კონტენტანალიზმა გამოავლინა, „ინდივიდუალების“ დახასიათებისას რესპონდენტები შემდეგ ცნებებს იყენებენ: მრავალფეროვანი, არასტანდარტული, მრავალმხრივი, ინტელექტუალური, შემოქმედებითი და სხვ.; ხოლო „მასობრივი ტიპების“ შეფასებისას, უმეტესად, შემდეგი ტერმინები გამოიყენება: სტანდარტული, ჩვეულებრივი, ერთფეროვანი, მიმბაძველი, კონფორმისტი და სხვ. „ინდივიდუალებსა“ და „მასობრივ ტიპებს“ შორის ამგვარი დაყოფა სარა თორნტონის რესპონდენტების მიერ ბრიტანელი ახალგაზრდების „ჰიპად“ და „მეინსტრიმად“ დაყოფის მსგავსია, რომელთა მახასიათებლები ჩვენი რესპონდენტების მიერ გამოყოფილი ნიშნების იდენტურია (Thornton 1996, 115):

ჰიპი	მეინსტრიმი
მრავალფეროვანი	ჰომოგენური
ალტერნატიული	სწორხაზობრივი
რადიკალი	კონფორმისტი
გამორჩეული	ჩვეულებრივი

ხედავენ რა, რომ მათი თანატოლები ძალიან ცდილობენ, გამორჩეულები იყონ, თუმცა მათი მცდელობები საკმაოდ ჰომოგენურია, და აცნობიერებენ რა, რომ მათაც, შესაძლოა, მსგავსი მისწრაფებები მიენეროთ, ჩემმა თანამკვლევრებმა საკმაოდ საინტერესო სტრატეგია შეიმუშავეს საკუთარი თავის ინდივიდუალისტური ამბიციების მქონე თანატოლებზე მალლა დასაყენებლად. ეს სტრატეგია მათთან ფოკუსგუფებისას გამოვლინდა: „სინამდვილეში, ეს ახალგაზრდები სულაც არ არიან სხვებისგან გამორჩეულები და გამორჩეულობა მათთვის სასურველ და არა რეალურ მდგომარეობას წარმოადგენს“ (მარიამი, 21 წლის); „ყველა ცდილობს, განსხვავებული იყოს, არადა, ეს აზრს მოკლებულია... ახლა ვხვდები, რა გამოგვარჩევს მე და ჩემს მეგობრებს ჩვენი თანატოლებისგან – ჩვენ არასდროს ვცდილობთ, გამორჩეულები ვიყოთ“ (თაკო, 20 წლის).

წარმოდგენილი ციტატები თვალსაჩინოს ხდის, თუ როგორ ყალიბდება ავტო- და ჰეტეროსტერეოტიპები და როგორ ახდენენ ახალგაზრდები ერთმანეთის სტიგ-მატიზებას შიდა/გარე ჯგუფისადმი კუთვნილების საფუძველზე. კვლევაში მონაწილე ახალგაზრდების თანახმად, მათი მეგობრების ვინრო წრე (შიდა ჯგუფი) გამო-ირჩევა მრავალფეროვანი გემოვნებით, მრავალმხრივი ინტერესებით და ინტელექ-ტუალური მისწრაფებებით, განსხვავებით მათი თანატოლებისგან, რომლებსაც ერ-თფეროვანი გემოვნება, კონფორმისტული ორიენტაცია და ინტელექტუალური მის-წრაფებების ნაკლებობა ახასიათებთ. ჩემი თანამკვლევრებიც ხაზს უსვამენ მათ გამორჩეულობას, თუმცა განსხვავებული გზით – მათი შიდა ჯგუფი („ჩვენ“) თანა-ტოლებისგან იმით განსხვავდება, რომ არც კი ცდილობს, გამორჩეული იყოს.

როგორც ზემოთქმული ადასტურებს, ახალგაზრდები გამორჩეულობას, რო-გორც წესი, ინტელექტუალობასთან აკავშირებენ და მათ შიდა ჯგუფს ამ ორივე მა-ხასიათებელს მიაწერენ. ამ კონტექსტში, საყურადღებოა ჩემი თანამკვლევრების მიერ მონოდებული ინფორმაცია, რაც ჩემმა დაკვირვებებმაც დაადასტურა. აღ-მოჩნდა, რომ „ინტელექტუალობა“ უფრო იმიჯს წარმოადგენს, ვიდრე რეალურ მის-წრაფებას. ინტელექტუალურად რომ გამოიყურებოდნენ, ახალგაზრდები ლიტერა-ტურულ კავებებში დადიან, რომლებიც ბოლო პერიოდში საკმაოდ პოპულარული გახდა; თუმცა, შესაძლოა, ახალგაზრდები ლიტერატურას კი არ ეცნობოდნენ, არა-მედ მხოლოდ სხვების დასანახად წიგნი ჰქონდეთ გადაშლილი და სასურველ თვით-პრეზენტაციას ახდენდნენ (Goffman 1956). ერთ-ერთი ჩემი თანამკვლევარი იმაშიც კი გამომიტყდა, რომ უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში შინიდან მიტანილ კომიქსებს კითხულობდა; სხვებს კი ეგონათ, რომ სამეცნიერო ლიტერატურას ეცნობოდა. აღ-მოჩნდა, რომ ეს საკმაოდ გავრცელებული პრაქტიკა იყო ახალგაზრდებს შორის, რის შესახებაც ყველამ იცოდა, თუმცა მასზე საუბარს თავს არიდებდნენ. ამგვარი ქმედება, რაც ქართული ახალგაზრდებისთვის „კულტურის ინტიმურობის“ (Herzfeld 2005) საფუძველს წარმოადგენს, პირდაპირ ეხმიანება დევიდ მაგლტონის დასკვნას, რომ, განსხვავებით მოდერნული ახალგაზრდული კულტურებისგან, რომლებიც ღირებულებებსა და რწმენებს უსვამდნენ ხაზს, პოსტმოდერნულ ახალ-გაზრდულ კულტურებში იმიჯი და სტილია განმსაზღვრელი (Muggleton 2002).

კიდევ ერთი მოდური ტენდენცია, რომელიც კვლევამ გამოავლინა, „ეროვნუ-ლობა“, თუმცა, გამორჩეულობის და ინტელექტუალობის მსგავსად, ისიც, ხშირად, უფრო იმიჯის ნაწილია. ახალგაზრდების აზრით, „იყო ეროვნული“ ნიშნავს, უსმენ-დე ქართულ ტრადიციულ მუსიკას, მღეროდე ქართულ ხალხურ სიმღერებს და აუ-ცილებლად შეინარჩუნო ზემოხსენებული „ქართული ურთიერთობები“. კვლევაში მონაწილე ახალგაზრდების შეხედულებებიდან გამომდინარე, შეგვიძლია ვივარაუ-დოთ, რომ „ეროვნულობის“ ხაზგასმა თანამედროვე გლობალიზებულ სამყაროში „კულტურის ინტიმურობის“ შენარჩუნების ძირითადი სტრატეგიაა. ის ერთგვარი თავდაცვითი მექანიზმია იმ პირობებში, როცა ჩრდილოელი მეზობლის მხრიდან ოკუპაციის რეალური საფრთხე არსებობს. თუმცა, ამავდროულად, გარკვეული და-

სავლური ტენდენციებისთვის წინააღმდეგობის განევის სტრატეგიაა. ამ კონტექსტში, ახალგაზრდები ხაზს უსვამენ კულტურულ-სპეციფიკური ბრიკოლაჟის მნიშვნელობას, რაც „ეროვნულობის“ ხაზგასმის მექანიზმად მიაჩნიათ. ამ უკანასკნელის თვალსაჩინო ნიმუშია თანამედროვე ალტერნატიული მუსიკის შემქმნელი ახალგაზრდა დიჯეის სიტყვები: „მე, შესაძლოა, გამოვიყენო დასავლური ელემენტები ჩემი ქართული ესკიზის შესამკობად, მაგრამ ის მაინც ყოველთვის ქართულად რჩება და ეს განსაკუთრებულ სიამაყეს მანიჭებს!“ (ირაკლი, 21 წლის).

რადგან ეროვნული იდენტობის საკითხებს მომდევნო ქვეთავში განვიხილავთ, ამიტომ აღნიშნულ ტენდენციაზე მსჯელობას აქ აღარ განვაგრცობთ.

გამოყენებული ლიტერატურა

- Becker, Howard S. 1963. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press.
- Brake, Michael. 1985. *Comparative Youth Culture: The Sociology of Youth Cultures and Youth Subcultures in America, Britain and Canada*. London and New York: Routledge.
- Camilleri, Carmel, and Hanna Malewska-Peyre. 1997. “Socialization and Identity Strategies”. In *Handbook of Cross-Cultural Psychology: Basic Processes and Human Development*, 2nd ed., edited by John W. Berry, Pierre R. Dasen, and T. S. Saraswathi, 41–67. Boston: Allyn & Bacon.
- Cohen, Phil. 2005 [1972]. “Subcultural Conflict and Working-Class Community”. In *The Subcultures Reader*, 2nd ed., edited by Ken Gelder, 86-93. London and New York: Routledge.
- Durkheim, Emile. 1951 [1897]. *Suicide*. Translated by John A. Spaulding and George Simpson. New York: The Free Press.
- Fischer, Claude S. 1975. “Towards a Subcultural Theory of Urbanism”. *American Journal of Sociology* 80 (6): 1319–41.
- Hall, Stuart, and Tony Jefferson, eds. 2006. *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. 2nd ed. London: Routledge.
- Hebdige, Dick. 1979. *Subculture: The Meaning of Style*. London and New York: Routledge.
- Kawamura, Yuniya. 2006. “Japanese Teens as Producers of Street Fashion”. *Current Sociology* 54 (5): 784-801.
- McRobbie, Angela. 2005 [1989]. “Second-Hand Dresses and the Role of the Ragmarket”. In *The Subcultures Reader*, 2nd ed., edited by Ken Gelder, 132-139. London and New York: Routledge.
- McRobbie, Angela and Jenny Garber. 2005 [1977]. “Girls and Subcultures”. In *The Subcultures Reader*, 2nd ed., edited by Ken Gelder, 105-112. London and New York: Routledge.
- Merton, Robert K. 1968. “Social Structure and Anomie”. In *Social Theory and Social Structure*, 185-214. New York: The Free Press.

- Muggleton, David. 2002. *Inside Subculture: The Postmodern Meaning of Style*. Oxford and New York: Berg.
- Thornton, Sarah. 1995. *Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital*. Cambridge: Polity Press.
- Tsuladze, Lia. 2011. "Youth Identities through Bricolage in a Changeable Society: The Case of Georgia". In *Multiculturalism*, edited by Kerry Gallagher, 67-76. Oxford: Inter-Disciplinary Press.
- Whyte, William Foote. 1993. *Street Corner Society*. 4th ed. Chicago: The University of Chicago Press.

თავი 7

ეთნიკური იდენტობა, ეროვნული იდენტობა და ნაციონალიზმი

ეთნიკური და ეროვნული იდენტობის ცნებები

წინა თავებში კულტურული იდენტობის ფორმირება მიკრო (ოჯახი) და მეზო (სუბკულტურა) დონეზე განვიხილეთ. მოცემულ თავში კი მას მაკრო (თემის თუ საზოგადოების) დონეზე შევხებით, კერძოდ, ეთნიკურ და ეროვნულ იდენტობებზე ვიმსჯელებთ.

ეროვნული იდენტობა გარკვეული ეროვნების ფარგლებში სოციალიზაციის შედეგია. ადამიანი, საკუთარი ეროვნული კუთვნილების საფუძველზე, თავის თავს ერთ (ან მეტ) სოციალურ სისტემას მიაკუთვნებს, სხვებს კი – სხვა სისტემებს, რის საფუძველზეც საკუთარი ერის წარმომადგენლებს „ჩვენ“ ჯგუფად განიხილავს, სხვა ერების წარმომადგენლებს კი – „ისინი“ ჯგუფად. სწორედ ამ მიზეზით, ბენედიქტ ანდერსონი ერებს წარმოსახვით ერთობებს უწოდებს (2006). ავტორის თქმით, ერები პოლიტიკური წარმოსახვის შედეგია, რადგან ყველაზე მცირერიცხოვანი ერის წევრებიც კი ვერ შეხვდებიან თანამემამულეების უმრავლესობას და არ ეცოდინებათ მათ შესახებ. მიუხედავად ამისა, თითოეული მათგანის წარმოსახვაში მყარად არის გამჯდარი მათი ერთობის შეგრძნება (იქვე, 6). ამასთან, ერის წარმოსახვა შეზღუდულია, რადგან ყველაზე მრავალრიცხოვან ერსაც კი აქვს საზღვრები, რომლის მიღმაც სხვა ერებია. გარდა ამისა, ერი წარმოსახულია, როგორც სუვერენული ერთობა, რომლის სიმბოლოები დროშა და ემბლემაა. და ბოლოს, ერი წარმოსახულია თემის სახით, რადგან მიუხედავად მასში არსებული სხვადასხვა სოციალური უთანასწორობისა, ერი ყოველთვის ჰორიზონტალურ ერთობად აღიქმება (იქვე, 7). ანდერსონი არაერთ მაგალითს განიხილავს, თუ როგორ ხდება ერის წარმოება და კვლავწარმოება წარმოსახვის საფუძველზე, რასაც გაზეთების კითხვა, მოსახლეობის საყოველთაო აღწერა, ეროვნული მუზეუმები და სხვ. უბიძგებს, რადგან ეს ყველაფერი ადამიანებს გარკვეული ერთობისადმი კუთვნილების განცდას უქმნის.

ეროვნული იდენტობის ცნება მჭიდროდ არის დაკავშირებული ეთნიკური იდენტობის ცნებასთან. ხშირად ისინი სინონიმურად გამოიყენება, თუმცა მათ შორის თვალსაჩინო სხვაობაა. ეთნიკური იდენტობა ინდივიდის საკუთარ კულტურულ თუ რელიგიურ ჯგუფთან კავშირს აღწერს (Smith 1991, 6-7), ხოლო ეროვნული იდენტობა – ინდივიდის საკუთარ ქვეყანასთან კავშირს (იქვე, 9-10). ამდენად, ეროვნული იდენტობა ეთნიკურ იდენტობას ემყარება, მაგრამ არა პირიქით. ეთნიკური იდენტობის შემთხვევაში იდენტიფიკაციის საფუძველი ენა, კულტურა თუ რელიგიაა, ამიტომ ის მემკვიდრეობის პრინციპს ეფუძნება (იქვე, 20); ეროვნული იდენტობის შემთხვევაში კი – ტერიტორიულ ფაქტორს საკვანძო მნიშვნელობა ენი-

ჭება, ხოლო ქვეყანასთან პოლიტიკური იდენტიფიკაცია სამართლებრივი სტატუსით გამოიხატება (იქვე, 40). ნიმუშის სახით შეგვიძლია განვიხილოთ ამერიკის შეერთებული შტატები, რომელიც სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფისგან შედგება, თუმცა ეს ჯგუფები ერთიან ამერიკულ ერს ქმნიან.

სოციოლოგები ეთნიკური იდენტობის გარეგან და შინაგან ასპექტებს გამოყოფენ. გარეგანი ასპექტები დაკვირვებად კულტურულ და სოციალურ ქმედებებს გულისხმობს, როგორცაა ეთნოსის ენაზე საუბარი, მისი ტრადიციების დაცვა, პიროვნულ (ოჯახი და მეგობრები) და ინსტიტუციურ (სკოლა, ეკლესია, მედია და ა.შ.) ეთნიკურ ქსელებში მონაწილეობა და ა.შ. შინაგანი ასპექტები სამ ძირითად განზომილებას მოიცავს: კოგნიტურს, მორალურს და აფექტურს. კოგნიტური განზომილება აერთიანებს საკუთარი თავის ხედვას, საკუთარი ჯგუფის ხედვას, საკუთარი ჯგუფის კულტურული ღირებულებებისა და ისტორიული წარსულის ცოდნას და ა.შ.; მორალური განზომილება საკუთარი ჯგუფისადმი ვალდებულებებს მოიცავს (მაგალითად, შთამომავლებისთვის მშობლიური ენის სწავლება, ეთნიკური ნეპოტიზმი და ა.შ.); აფექტური განზომილება კი ჯგუფისადმი ემოციურ მიჯაჭვულობას გულისხმობს და ამ თვალსაზრისით ყველაზე ძლიერი გრძნობებია დაცულობისა და თანაგრძნობის შეგრძნება (ურთიერთგაგება, საკუთარი ჯგუფის წევრებისთვის უპირატესობის მინიჭება სხვებთან შედარებით) და უსაფრთხოებისა და კომფორტის შეგრძნება საკუთარი ჯგუფის წევრების გარემოცვაში; ამასთან, სხვა ჯგუფების კულტურული მახასიათებლების მიღებაზე უარის თქმა (Isajiw 1981).

მოცემული ეთნიკური ნიშნები ეროვნულ მახასიათებლებზეც შეგვიძლია განვაგრძოთ, რადგან ნებისმიერი ერისთვის დამახასიათებელია ზემოხსენებული გარეგანი (ეროვნულ ენაზე საუბარი, ეროვნული ტრადიციების დაცვა და ა.შ.) და შინაგანი ფაქტორები (საკუთარი თავის ერის წევრად აღქმა, საკუთარი ერის ისტორიისა და ღირებულებების ცოდნა, შთამომავლებისთვის მშობლიური ენის სწავლება, საკუთარი ერის წევრებისთვის უპირატესობის მინიჭება სხვებთან შედარებით და ა.შ.). სწორედ ამ გარეგანი და შინაგანი ნიშნებით იჩენს თავს ეროვნული იდენტობა. თუმცა, აღნიშნული მახასიათებლების გამომხატვის ფორმა და მასშტაბი განსხვავებულ სენტიმენტებს იწვევს, კერძოდ, „ბანალურ“ ან „ცხელ“ ნაციონალიზმს (Billig 1995, 43).

„ბანალური“ და „ცხელი“ ნაციონალიზმი

მიუხედავად ნაციონალიზმის ცნების ფართო გამოყენებისა, რთულია, მისი ერთიანი განმარტების მოძიება. გამოჩენილი ბრიტანელი სოციოლოგის, ენტონი სმიტის თანახმად, თანამედროვე რეალობაში ნაციონალიზმს რამდენიმე მნიშვნელობით იყენებენ, კერძოდ, როგორც: 1. ერების ჩამოყალიბების ან ზრდის პროცესს; 2. ერისადმი კუთვნილების გრძნობას; 3. ერის ენასა და სიმბოლიზმს; 4. სოციალურ ან პოლიტიკურ მოძრაობას ერის სახელით; 5. ერის დოქტრინას თუ იდეოლოგიას

(2010, 5-6). ზემოთქმულიდან ცხადია, რომ ნაციონალიზმის ცნება საკმაოდ კომპლექსურია და რთულია მისი ცალსახა დეფინიციის შემოთავაზება.

მიუხედავად ამ კომპლექსურობისა, ენტონი სმითი ცნების მისეულ დეფინიციას გვთავაზობს, რომლის თანახმად, ნაციონალიზმი არის იდეოლოგია, რომელიც ერის ავტონომიის, ერთიანობის და იდენტობის შენარჩუნებას ემსახურება (2010, 9). გარდა იმისა, რომ ნაციონალიზმი პოლიტიკური იდეოლოგიაა, ავტორის თქმით, ის, ამავდროულად, კულტურის და რელიგიის ფორმაა (იქვე, 36). მართალია, არ არსებობს ნაციონალიზმის ერთი კონკრეტული ტიპი და ის სხვადასხვა იდეოლოგიური ვარიანტის სახით გვეძლევა, მაგრამ არსებობს თანხმობა ამ ყველა ვარიანტს შორის, რომ ნაციონალიზმი *სახალხო კულტურის* ფორმაა, რომელიც ღიაა ერი-სახელმწიფოს ყველა მოქალაქისთვის. რადგან ნაციონალიზმი ერის უნიკალური კულტურული იდენტობის ხელახლა აღმოჩენასა და აღდგენას ცდილობს, ამიტომ ის ერის ისტორიული წარსულისა და კულტურის „ავთენტურ ფესვებთან“ დაბრუნების მოთხოვნით გამოდის. ერის წევრები აცნობიერებენ თავიანთ კულტურულ ერთიანობასა და საერთო ისტორიას და უნიკალური ეროვნული იდენტობის კულტივაციას ცდილობენ ენის, წეს-ჩვეულებების, ხელოვნების, ეროვნული განათლების სისტემისა და სოციალური ინსტიტუტების გზით (იქვე, 37).

ნაციონალიზმის კიდევ ერთი ცნობილი, თანამედროვე ბრიტანელი მკვლევარი, მაიკლ ბილიგიც ნაციონალიზმს იდეოლოგიად მიიჩნევს. მისი თქმით, იდეოლოგია ისეთ რწმენებსა და ქცევებს მოიცავს, რომელიც სოციალურ სამყაროს ბუნებრივ მოცემულობად წარმოაჩენს; ანუ, „იდეოლოგია ავიწყებს ადამიანებს, რომ სამყარო ისტორიულად კონსტრუირებულია“ (1995, 37). ნაციონალიზმი კი იმგვარი იდეოლოგიაა, რომელიც ადამიანებს არწმუნებს, რომ ერებად დაყოფა სამყაროს ბუნებრივი წესრიგია და სხვაგვარი წესრიგი წარმოუდგენელიც კი არის. მართლაც, ეროვნული იდენტობის ქონა ბუნებრივ მოცემულობად მოიაზრება და ბუნებრივად მიიჩნევა, რომ ის მუდმივად გვახსოვდეს. თუმცა, ამგვარი მესხიერება დავინყებასაც გულისხმობს. ჯერ კიდევ ერთი საუკუნის წინ, ერნესტ რენანი ამბობდა, რომ დავინყება ერის შექმნის აუცილებელი ელემენტია. ამდენად, მესხიერება, ამავდროულად, კოლექტიურ დავინყებასაც გულისხმობს: ერი, რომელიც საკუთარ ანტიკურობას ზეიმობს, საკუთარ ისტორიულ სიახლეს „ივინყებს“. ამასთან, ერები „ივინყებენ“, რომ ბევრი მათგანი ძალადობის შედეგად შეიქმნა (იქვე, 37-38).

ბილიგის თანახმად, ეროვნული იდენტობა იმიტომ გვახსოვს, რომ ის ყოველდღიური რუტინის განუყოფელი ნაწილია, უმეტესად, გაუცნობიერებელი, რომელსაც მუდმივად შეგვახსენებს ისეთი სიმბოლიკა, როგორცაა საჯარო შენობებზე გამოფენილი ქვეყნის დროშა. გამოფენილ დროშას, რომელსაც ყოველდღიურად ჩაუვლიან, როგორც წესი, მოქალაქეები ყურადღებას არ აქცევენ. ამიტომ დროშა ერთგვარ „დავინყებულ შეხსენებას“ გულისხმობს. ბილიგი ორმაგ დავინყებაზე საუბრობს და კვლავ რენანს ეყრდნობა, როცა აღნიშნავს, რომ „ამნეზიის შექმნაში“ ინტელექტუალები მონაწილეობენ. ისტორიკოსებს მათთვის იდეოლოგიურად სა-

სურველი ისტორიული ფაქტები ახსოვთ და არასასურველს „ივინყებენ“; ხოლო სოციალური მეცნიერები, უმეტესად, ეროვნულ ანმყოს „ივინყებენ“. სოციოლოგები უყურადღებოდ ტოვებენ იმ ბანალურ ეპიზოდებს, რომლებიც ყოველდღიურად გამოფენილი დროშასავით შეუმჩნეველი რჩება. სოციოლოგების მიერ დავინყება ზედმინვენით ასახავს იმ იდეოლოგიურ მოდელს, რომელიც ნაციონალიზმს გვაინყებს, რადგან ნაციონალიზმი ირაციონალურ და საშიშ სენტიმენტად არის მიჩნეული და ეს ირაციონალურობა ყოველთვის „სხვებს“ მიენერება (იქვე, 38).

ზემოაღნიშნულიდან ნათელია, რომ ნაციონალიზმი ნეგატიური შინაარსის მატარებელ ცნებად მოიაზრება. ამიტომ ხშირია, როცა მკვლევრები მას ყოველდღიური ცხოვრების რუტინიდან გამორიცხავენ. მაგალითად, ენტონი გიდენსი მიიჩნევს, რომ ნაციონალისტური სენტიმენტები ყოველდღიურ ცხოვრებაში ნაკლებად გვხვდება, არამედ მხოლოდ მაშინ იღვიძებს, როცა ინდივიდების ონტოლოგიური უსაფრთხოების გრძნობას საფრთხე ემუქრება (1985, 218). ამდენად, გიდენსი ნაციონალიზმს „ცხელი“ ნაციონალიზმის კონტექსტში განიხილავს და მიაჩნია, რომ ის მაშინ იჩენს თავს, როცა სოციალური ცხოვრების ჩვეული წესრიგი ირღვევა. ამავე კონტექსტში განიხილავს ნაციონალიზმის ცნებას ამერიკელი სოციოლოგი მაიკლ იგნატიეფი, რომელიც აღმოსავლეთ და დასავლეთ ევროპის სხვადასხვა ქვეყნისა და კანადის მაგალითზე აღწერს, თუ როგორ ბრუნდება თანამედროვე რეალობაში „ეთნიკური ნაციონალიზმის ირაციონალური ძალები“ (2006, 2).

ბილიგი (1995) აღნიშნავს, რომ ნაციონალიზმის „ცხელი“ გამოხატულებები მეტად თვალსაჩინოა, ხოლო ყოველდღიურ ცხოვრებაში ნაციონალიზმი, როგორც წესი, შეუმჩნეველი რჩება. ამიტომაც მას „ბანალური“ ნაციონალიზმის ცნება შემოაქვს. ნაციონალიზმის ბანალური გამოხატულების ნიმუშია არა მხოლოდ ქვეყნის დროშა, რომელიც ყოველდღიურად ფრიალებს საჯარო შენობებზე და ამიტომ შეუმჩნეველი რჩება, არამედ ეროვნულ ვალუტაზე გამოსახული ისტორიული გმირები, ეროვნული ჰიმნის თუ პატრიოტული სიმღერების შესრულება სკოლებში, ეროვნული გამორჩეულობის დისკურსები მედიაში, ეროვნული სიმბოლიკის გამოსახვა ყოველდღიური მოხმარების ნივთებზე და ა.შ. ავტორის თქმით, სწორედ ნაციონალიზმის ეს ყოველდღიური გამოვლინებები იქცევა ეროვნული სენტიმენტების მობილიზაციის წყაროდ კრიზისის პერიოდში და ეროვნული მთავრობის ქმედებების მხარდაჭერის გარანტიად შინ და ქვეყნის საზღვრებს გარეთ. ამდენად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ „ცხელი“ ნაციონალიზმი ბანალურ ნაციონალიზმს ეფუძნება.

ბილიგის მოსაზრების საფუძველზე, მოგვიანებით, სოციალურმა მკვლევრებმა „ყოველდღიური“ ნაციონალიზმის ცნება შეიმუშავეს (Skey and Antonsich 2017). ისინი მიიჩნევენ, რომ არ არის სავალდებულო, ნაციონალიზმი „ცხელი“ ფორმით გამოვლინდეს, თუმცა, ბანალურ და ყოველდღიურ ნაციონალიზმს მიჯნავენ. ამ უკანასკნელის მთავარ მახასიათებლად მიაჩნიათ, რომ ის შეუმჩნეველი არ რჩება, არამედ ნაციონალიზმის ცნობიერ „გამოყენებას“ გულისხმობს, როგორცაა, მაგალითად, სტუდენტების მიერ ეროვნული სიმბოლიკის განხილვა საკლასო დისკუსი-

ისას (Antonsich and Skey 2017). მიუხედავად ბანალურ (შეუმჩნეველ) და ყოველდღიურ (ცნობიერ) ნაციონალიზმს შორის სხვაობის ხაზგასმისა, ავტორები იმასაც აღიარებენ, რომ ხშირად მათ შორის საზღვრები საკმაოდ მყიფეა. მაგალითად, ყოფილი საბჭოთა კავშირიდან გერმანიაში ჩასულ ეთნიკურად გერმანელ მიგრანტებს შორის გავრცელებული, თან ინსტიტუციონალიზებული პრაქტიკაა „უცხოური“ ყღერადობის სახელების გერმანულად გადაკეთება, რათა ახალ გარემოს უკეთ მოერგონ. ეს პრაქტიკა ადასტურებს, რომ, რაც ადამიანების ერთი ჯგუფისთვის ყოველდღიური ცხოვრების შეუმჩნეველი ნაწილია, სხვებისთვის გარიყვის საფუძველია და, ამდენად, განსხვავებულობის დაძლევის სტრატეგიულ მცდელობებს იწვევს (Wallem 2017).

ყოველდღიური ნაციონალიზმის იდენტურ ცნებას გვთავაზობენ ფოქსი და მილერ-იდრისი, რომელთა თქმით, ნაციონალიზმი არის პროექტი, რომლის საფუძველზეც, პოლიტიკური ერთობა (ანუ სახელმწიფო) კულტურულ ერთობას (ანუ ერს) უნდა მოერგოს. „ამ მცდელობის სამიზნე კი თავად ხალხია, რადგან შექმნა ერი – ეს ნიშნავს, ხალხი ეროვნულად აქციო“ (2008, 536). ხალხის (ანუ ერის) სახელმწიფოსთან ერთიანობის უზრუნველყოფა კი სტანდარტიზებული ენის, ეროვნული საგანმანათლებლო კურიკულუმის, ეროვნული საგადასახადო სისტემის, სამხედრო მომზადების ან, თუნდაც, იძულებითი ასიმილაციის საფუძველზე ხდება. ნაციონალიზმი სახელმწიფოს საზღვრებში მყოფ მრავალფეროვან ჯგუფებს ერთიან ერად აქცევს, რასაც ერთ დროს „გლეხების ფრანგებად გადაქცევა“ ეწოდა (იქვე, 536-537). მიუხედავად იმისა, რომ ნაციონალიზმის პროექტი „ზემოდან“ იმართება (რაც ერნესტ გელნერის მიერ ნაციონალიზმის დეფინიციას შეესაბამება, რომლის თანახმად, „ნაციონალიზმი არის მაღალი კულტურის თავსმოხვევა საზოგადოებისთვის, სადაც მანამდე ადამიანების უმრავლესობის ცხოვრებაში დაბალი კულტურა იყო დომინანტური“, რისი გავრცელებაც სკოლით და აკადემიით გაშუალებული ბიუროკრატიული და ტექნოლოგიური კომუნიკაციის საფუძველზე ხდება (1983, 57)), არანაკლებ მნიშვნელოვანია ადამიანთა ყოველდღიურ ცხოვრებაში მისი გამოვლინებების იდენტიფიცირება, ანუ მათი რუტინული პრაქტიკების, ხედვების თუ სენტიმენტების შესწავლა. ამ მიზნით, ავტორები ოთხ მიდგომას გვთავაზობენ, რომლის საფუძველზეც ნაციონალიზმის ყოველდღიური (კვლავ)წარმოება ხდება: პირველი მიდგომა ელიტების და მოსახლეობის მიერ ერის დისკურსულ კონსტრუირებას და ლეგიტიმაციას გულისხმობს, ანუ იმას, თუ როგორ ხდება ერის დისკურსულად შექმნა ყოველდღიური საუბრის გზით; მეორე მიდგომა იმაზე ამახვილებს ყურადღებას, თუ როგორ განსაზღვრავს ადამიანების ყოველდღიურ არჩევანს მათი ეროვნება; მესამე მიდგომა ეროვნული სიმბოლოების ყოველდღიური მნიშვნელობებითა და გამოყენებით არის დაინტერესებული, ანუ ეროვნულის „პერფორმანსზე“ ამახვილებს ყურადღებას; ხოლო მეოთხე მიდგომას აინტერესებს, თუ როგორ გამოიხატება ადამიანების ეროვნული განსხვავებები მათ ყოველდღიურ გემოვნებაში, განსაკუთრებით, მოხმარების თავისებურებებში (Fox and Miller-Idriss 2008, 537-538).

ნაციონალიზმი პატრიოტიზმის საპირისპიროდ? ეთნიკური და სამოქალაქო ნაციონალიზმი

ბილიგის თქმით (1995), ნაციონალიზმი წარმართავს როგორც ოლიმპიურ თამაშებს და მუზეუმებში კულტურული მემკვიდრეობის გამოფენას, ისე ერებს შორის ეკონომიკურ შეჯიბრსა და ომებს. ამ არგუმენტიდან შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ნაციონალიზმს ახასიათებს როგორც „უნყინარი“, ისე საზიანო გამოვლინებები. რა შემთხვევაში არის მიჩნეული ნაციონალიზმი უვნებლად ან საშიშად?

მაიკლ იგნატიეფის თქმით, ნაციონალიზმი „უვნებლად“ მაშინ მიაჩნიათ, როცა მას პატრიოტიზმის გაგებით მოიაზრებენ. თუმცა, ის იქვე სვამს შეკითხვას: არსებობს კი პატრიოტიზმი ნაციონალიზმის გარეშე, ანუ, კარგი ცუდის გარეშე? (1999, 141). ავტორის თქმით, როგორც წესი, ადამიანები პატრიოტიზმს არქმევენ საკუთარ სიამაყეს სამშობლოთი, ნაციონალიზმს კი – სხვების ეროვნული სენტიმენტების სტიგმატიზაციისთვის იყენებენ. „ჩვენი ემოციები, რადგან ჩვენია, უწყინარია; სხვების ემოციები კი, რადგან მათია, საშიშია“ (იქვე, 142). ამასთან, ავტორი აღნიშნავს, რომ პატრიოტიზმის მნიშვნელოვან მახასიათებლად მიიჩნევა ის, რომ „პატრიოტს უყვარს ქვეყანა, რომელიც არსებობს; ნაციონალისტს კი – ქვეყანა, რომელიც არ არსებობს. ამდენად, პატრიოტიზმი მათი პრივილეგიაა, ვისაც სახელმწიფო აქვს; პატრიოტიზმი უწყინარია, რადგან ის პრივილეგირებულია“. ნაციონალიზმი კი მათი მახასიათებელია, ვისაც სახელმწიფო არა აქვს, ვინც უმცირესობას წარმოადგენს. ნაციონალიზმი განაცხადია, რომ „ეს ადამიანები, საკუთარი ენის, ტრადიციის, ეთნიკურობის, რასის თუ რელიგიის გამო, იმსახურებენ, რომ ერქვათ ერი“ და, შესაბამისად, საკუთარი სახელმწიფოც ჰქონდეთ (იქვე). ამდენად, იგნატიეფის თქმით, პატრიოტიზმი და ნაციონალიზმი სოციალური კონსტრუქტებია, რომელთაც ინდივიდები „ჩვენ“ ჯგუფის „ისინი“ ჯგუფისგან გასამიჯნად იყენებენ და რომელთა გამოყენებაც ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის ერების იერარქიულ პოზიციებზე მსოფლიო წესრიგში. სინამდვილეში, ისინი ურთიერთგადამფარავი ცნებებია, რასაც ბერნარდ იეკის (1998) ცნობილი ფრაზაც ადასტურებს: „ნაციონალიზმი არის არმონონებული პატრიოტიზმი და პატრიოტიზმი არის მონონებული ნაციონალიზმი“. ამ გაგებით, ნაციონალიზმს არსებითი ფუნქცია აქვს ერის კონსოლიდაციის თვალსაზრისით.

ნაციონალიზმის მნიშვნელოვან ფუნქციაზე თანამედროვე საზოგადოებაში წერს ამერიკელი სოციოლოგი კრეიგ კალჰოუნიც. მეტიც, მისი თქმით, ნაციონალიზმის და თანამედროვე საზოგადოების იდეა ერთმანეთით საზრდოობს. ავტორის თანახმად, ამგვარი ურთიერთკავშირი არის მიზეზი სოციალური მეცნიერების ე.წ. „მეთოდოლოგიური ნაციონალიზმისა“, ანუ სტატისტიკის თუ სხვა სახის კვლევების ტენდენციისა, რომ ერების „ნატურალიზაცია“ და კვლავწარმოება მოახდინოს (2017, 21-22). ამ შემთხვევაში, საკვანძო როლს ენა და დისკურსი თამაშობს, რადგან, კვლავ ბილიგს რომ დავუბრუნდეთ, სწორედ ენის რუტინული გამოყენების

თავი 7. ეთნიკური იდენტობა, ეროვნული იდენტობა და ნაციონალიზმი

გზით ხდება ერების კვლავწარმოება, როგორც ბუნებრივი მოცემულობისა (1995, 93). კალჭოუნი აგრძელებს ამ ხაზს და აღნიშნავს, რომ ნაციონალიზმს მნიშვნელოვანი ინტეგრალური ფუნქცია აქვს თანამედროვე დემოკრატიულ ქვეყნებში. ერთიანი ერისადმი კუთვნილების გრძნობა წარმართავს საარჩევნო პროცესებს და არჩევნებში მარცხსაც კი. ამასთან, ეს გრძნობა საფუძვლად უდევს ეკონომიკური განაწილებისა და სოციალური კეთილდღეობის უამრავ თანამედროვე პროექტს (2017, 26). ამდენად, კალჭოუნის თანახმად, მსოფლიოში გავრცელებული პრაქტიკაა, ნაციონალიზმის კვლავწარმოება ეროვნული კეთილდღეობის პროექტების საფუძველზე. ნაციონალიზმის პოზიტიურ ასპექტებზე დემოკრატიულ საზოგადოებებში საუბრობს ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსი და სოციოლოგი იურგენ ჰაბერმასი, როცა *კონსტიტუციური პატრიოტიზმის* ცნებას განიხილავს, რომლის ქვეშაც ეროვნულ სახელმწიფოებში დემოკრატიული პრინციპების მიზანმიმართულ გაძლიერებას გულისხმობს. ამ შემთხვევაში, ის საკვანძო როლს საჯარო სივრცეს ანიჭებს, როგორც მოქალაქეების კრიტიკული საჯარო დებატების ხელშემწყობს (1989). კონსტიტუციური პატრიოტიზმი, როგორც წესი, ლიბერალური ნაციონალიზმის სინონიმად მოიაზრება და ლიბერალურ-დემოკრატიული კონსტიტუციის ნორმებისა და ღირებულებებისადმი პოლიტიკურ ერთგულებაზე მიუთითებს (Muller 2007, 1).

ენტონი სმითიც ნაციონალიზმის მნიშვნელოვან ფუნქციაზე საუბრობს თანამედროვე საზოგადოებებში, თუმცა ის ნაციონალიზმის დასავლურ და არადასავლურ მოდელებს განასხვავებს. მისი თქმით, „ერის დასავლური მოდელის სტანდარტული კომპონენტებია ისტორიული ტერიტორია, სამართლებრივ-პოლიტიკური ერთობა, წევრების სამართლებრივ-პოლიტიკური თანასწორობა და საერთო სამოქალაქო კულტურა და იდეოლოგია“ (1991, 11). დასავლეთის გავლენის გათვალისწინებით, ეს ელემენტები არადასავლურ საზოგადოებებშიც მნიშვნელოვნად მიიჩნევა, თუმცა, გარკვეული მოდიფიკაციებით. ამასთან, ავტორის სიტყვებით, ერის განსხვავებული მოდელი აღმოცენდა არადასავლურ სამყაროში, განსაკუთრებით, აღმოსავლეთ ევროპასა და აზიაში, რომელიც პრობლემურს ხდის დასავლურ მოდელს. ამ უკანასკნელს სმითი ერის „ეთნიკურ“ კონცეფციას უწოდებს და მის გამორჩეულ ნიშნად დაბადების ადგილსა და მკვიდრ კულტურაზე ხაზგასმა მიაჩნია. თუ დასავლური მოდელის თანახმად, ინდივიდი იმ ერის წევრია, რომელსაც თავად ირჩევს, არადასავლური ეთნიკური მოდელი მსგავს არჩევანს არ იძლევა. არ აქვს მნიშვნელობა, ადამიანი მისი ქვეყნის ფარგლებში რჩება თუ ემიგრაციაში მიდის, ის მუდმივად იმ ერთობის წევრად რჩება, რომელშიც დაიბადა. ამდენად, ამ გაგებით, ერი საერთო შთამომავლობის მქონე ერთობაა (იქვე, 11). სმითის შეჯამებით, ერის არადასავლურ მოდელში დომინანტურია არა ტერიტორიული, არამედ შთამომავლობითი კომპონენტი; ერი მოიაზრება, როგორც „სუპეროჯახი“ საამაყო გენეალოგიით და ეს ხდება ადგილობრივი ინტელექტუალების მიერ არის ნახალისებული, განსაკუთრებით ცენტრალური და აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებში. ამ ხედ-

ვისგან განსხვავებით, დასავლური მოდელი ერს პოლიტიკურ ერთობად აღიქვამს, რომელიც საერთო კანონებს და ინსტიტუტებს ეფუძნება (იქვე, 12).

ამგვარი დიქტომია ეთნიკური და სამოქალაქო ნაციონალიზმის ცნებების საფუძველი გახდა. პირველი ნაციონალიზმის ექსკლუზიურ ფორმად მიიჩნევა, ამიტომ მეტად ნეგატიურ ქრილში განიხილება; მეორე კი – ნაციონალიზმის ინკლუზიურ და, ამდენად, მეტად ტოლერანტულ ფორმად მიიჩნევა, ამიტომ პოზიტიურ სენტიმენტებს ინვეს. თანამედროვე ბრიტანელი სოციოლოგის, რობერტ ფაინის თანახმად, მთავარი განსხვავება ნაციონალიზმის „ეთნიკურ“ და „სამოქალაქო“ ფორმებს შორის ის არის, რომ „მეორის შემთხვევაში, სახელმწიფო განსაზღვრავს ერს, პირველის შემთხვევაში კი – ერი განსაზღვრავს სახელმწიფოს“. ეს განსხვავება, მიუთითებს „არსებულ სახელმწიფოებში, ეთნიკური ნაციონალიზმის რადიკალიზმსა და „სამოქალაქო ნაციონალიზმის“ კონსერვატიზმზე“ (1999, 152). სამოქალაქო ნაციონალიზმის თვალსაწიერიდან, ეთნიკური ნაციონალიზმი რადიკალურია, რადგან რასობრივი, რელიგიური და ლინგვისტური სინმიდის იდეას ემყარება. ეთნიკური ნაციონალიზმის თვალსაწიერიდან კი, სამოქალაქო ნაციონალიზმი კონსერვატიული იდეოლოგიაა, რადგან ერი-სახელმწიფოს მიმართ ყველას უპირობო ერთგულებას მოითხოვს და არჩევანს არ უტოვებს მათ, ვისაც სახელმწიფო არა აქვს (იქვე, 152-153). მართალია, სმითი აღიარებს, რომ „ნებისმიერი ნაციონალიზმი შეიცავს სამოქალაქო და ეთნიკურ ელემენტებს სხვადასხვა მასშტაბითა და განსხვავებული ფორმით“ (1991, 13), მაგრამ სამოქალაქო კომპონენტი მაინც დასავლური მოდელის მონაპოვრად მიაჩნია, ეთნიკური კომპონენტი კი – არადასავლური მოდელის მახასიათებლად.

ერის დასავლური და არადასავლური მოდელების ამგვარი დიქტომია მოგვიანებით კრიტიკის საგანი გახდა, როგორც თანამედროვე რეალობაში ორიენტალისტური ხედვის გამოხატულება (Todorova 1997; Fine 1999). ამას იგნატიეფის სიტყვებიც ადასტურებს, რომ დასავლეთში გავრცელებული რწმენის თანახმად, „ამერიკელები, ბრიტანელები და ფრანგები პატრიოტები არიან; სერბები, ხორვატები და ბოსნიელები კი – ნაციონალისტები“ (1999, 142). არაერთი მკვლევარი საუბრობს ნაციონალიზმის მრავალფეროვნებაზე დასავლურ რეალობაში; ასევე, ხაზს უსვამს დასავლურ და არადასავლურ ქვეყნებში ნაციონალიზმის მსგავსებას (Fine 1999; Karolewski and Suszycki 2010). მართლაც, დასავლურ საზოგადოებებში ბოლო პერიოდში განვითარებული მოვლენების ფონზე, იქნება ეს ბრექსიტი, რომელსაც, მეტწილად, ანტიიმიგრაციულმა სენტიმენტებმა უბიძგა, პრეზიდენტ დონალდ ტრამპის მხარდამჭერების დიდი სეგმენტის ნაციონალისტური სენტიმენტები აშშ-ში, ულტრანაციონალისტი მარინ ლე პენის პოპულარობა საფრანგეთში (რომელმაც 2022 წლის საპრეზიდენტო არჩევნებში ამომრჩეველთა ხმების 40%-ზე მეტი მიიღო), თუ შვეიცარიის ერთ-ერთი ყველაზე დიდი პოლიტიკური პარტიის, „შვეიცარიელი ხალხის პარტიის“ (SVP) სიმბოლო – შვეიცარიის დროშაზე გამოსახული თეთრი ცხვარი (მეტაფორულად, მკვიდრი მოსახლეობა), რომელიც წიხლს კრავს

შავ ცხვარს (მეტაფორულად, ემიგრანტს), რომლის პლაკატებითაც შვეიცარიის ქალაქები სავსე იყო 2016 წლის რეფერენდუმის პერიოდში, ძნელი სათქმელია, რომ დასავლური ნაციონალიზმი არადასავლურისგან განსხვავდება, ან ნაკლებ „ეთნიკურია“, ვიდრე აღმოსავლური ნაციონალიზმი.

საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა ნაციონალიზმი

თანამედროვე ამერიკელი სოციოლოგი, როჯერს ბრუბეიკერი თავის ნაშრომს ეროვნულ საკითხზე ახალ ევროპაში ამ ფრაზით იწყებს: „ევროპა იყო ერი-სახელმწიფოს და თანამედროვე ნაციონალიზმის დაბადების ადგილი მე-18 საუკუნის ბოლოს და ის უნდა გამხდარიყო მათი სასაფლაო მე-20 საუკუნის ბოლოს [...] როგორც ერთ დროს ევროპამ გამოიგონა ეროვნულობა და ნაციონალიზმი (და პროპაგანდა გაუწია მათ), ისე ახლა ევროპას უნდა წარემართა მათგან გასვლის პროცესი“ (1996, 1). ავტორის თქმით, ერ-სახელმწიფოს უკვე განიხილავდნენ, როგორც, „ერთდროულად, ძალიან მცირეს და ძალიან ფართოს: ძალიან მცირეს იმისთვის, რომ მზარდი ინტერნაციონალიზაციის პირობებში მყოფი სამყაროს კოორდინირება მოეხდინა და ძალიან ფართოს იმისთვის, რომ იდენტიფიკაციის ლეგიტიმური ერთეული ყოფილიყო“ (იქვე, 2). გლობალურმა ფინანსურმა ინტეგრაციამ, გლობალურმა მიგრაციამ, გლობალურმა მასობრივმა კულტურამ, ტრანსნაციონალურმა კორპორაციებმა, ატომურმა იარაღმა და გლობალურმა კლიმატურმა პრობლემებმა გაამყარა რწმენა, რომ სამყარო ერი-სახელმწიფოს საზღვრებს გასცდა. მიუხედავად ამისა, ბრუბეიკერის თქმით, ევროპის მომავალი საოცრად ჰგავს მის წარსულს, რადგან საბჭოთა რეჟიმის რღვევამ ერი-სახელმწიფოს და ეროვნული იდეის ხელახალი აღზევება გამოიწვია ევროპაში, განსაკუთრებით კი, მის ცენტრალურ და აღმოსავლეთ ნაწილში და ევრაზიაში. ამდენად, ავტორის დასკვნით, ამ პერიოდში ნაციონალიზმი ახალი ფორმით მოგვევლინა (იქვე, 4).

ბრუბეიკერი მიიჩნევს, რომ ნაციონალიზმის ახალი იდეა სამ გამორჩეულ და, გარკვეულწილად, დაპირისპირებულ ფორმას მოიცავს: პირველი ფორმა არის 1990-იან წლებში კომუნისტური რეჟიმისგან განთავისუფლებული სახელმწიფოების „ნაციონალიზებადი“ ნაციონალიზმი, რაც ეთნოკულტურული ნიშნით გამორჩეულ „ძირითად ერს“ დანარჩენი მოქალაქეებისგან განასხვავებს. ეს „ძირითადი ერი“ სახელმწიფოს ლეგიტიმურ „მფლობელად“ განიხილება და მიუხედავად იმისა, რომ საკუთარი სახელმწიფო აქვს, მაინც დაჩაგრულად მიიჩნევა კულტურული, ეკონომიკური და დემოგრაფიული თვალსაზრისით, რაც დამოუკიდებლობის აღდგენამდე მის ჩაგრულ პოზიციას მიენერება. ამდენად, დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ, „ძირითადი ერი“ ერთგვარ „კომპენსაციას“ ითხოვს, რომ სახელმწიფომ, პირველ რიგში, მის ინტერესებს დაუჭიროს მხარი (იქვე, 4-5).

ნაციონალიზმის ამ ფორმის საპირისპირო ფორმაა ტრანსნაციონალური ნაციონალიზმი, რაც „გარე სამშობლოს“ ეხება. სახელმწიფოს მოვალეობად მიიჩნევა,

რომ სხვა სახელმწიფოში მცხოვრები საკუთარი ეთნონაციონალური ჯგუფის კეთილდღეობა უზრუნველყოს, მისი უფლებები დაიცვას, მის აქტივობებს და ინსტიტუტებს მხარი დაუჭიროს და ა.შ. როგორც წესი, ამას მაშინ აქვს ადგილი, როცა საკუთარ ეთნონაციონალურ ჯგუფს იმ სახელმწიფოს „ნაციონალიზებადი“ ნაციონალიზმი ემუქრება, რომელშიც ის ცხოვრობს. ამგვარი ხედვით, „სამშობლო“ პოლიტიკურ და არა ეთნოგრაფიულ კატეგორიად აღიქმება. ამდენად, სახელმწიფო იმ „გარე სამშობლოდ“ გვევლინება, რომელსაც ადგილობრივი კულტურული და პოლიტიკური ელიტა საკუთარი ეთნონაციონალური ჯგუფის სხვა ქვეყნებში მცხოვრებ თანამემამულეებზე ზრუნვას სთხოვს (იქვე, 5).

ნაციონალიზმის ამ ორ დაპირისპირებულ ფორმას შორის ხედებიან *ეროვნული უმცირესობები*, რომელთაც საკუთარი ნაციონალიზმი აქვთ: სწორედ, მათი ეროვნების სახელით გაკეთებული განცხადებები აქცევთ ამ ჯგუფებს ეროვნულ უმცირესობებად. მსგავსად ნაციონალიზმის წინა ორი ფორმისა, ეროვნული უმცირესობაც პოლიტიკური და არა ეთნოგრაფიული სტატუსია. ეროვნული უმცირესობა სწორედ „ეროვნული“ და არა „ეთნიკური“ თვალსაზრისიდან განიხილავს საკუთარ თავს, კერძოდ, სახელმწიფოს საკუთარი გამორჩეული ეთნოკულტურული იდენტობისა და მასზე დაფუძნებული კულტურული და პოლიტიკური უფლებების აღიარებას სთხოვს (იქვე, 5-6).

თუ საბჭოთა ნაციონალიზმს აღნიშნული ტრიადის კონტექსტში განვიხილავთ, თვალსაჩინოა, რომ საბჭოთა რეჟიმი ნაციონალიზმის რეპრესირებას ახდენდა, თუმცა, ეს არ ნიშნავს, რომ ის ეროვნულობის რეპრესირებასაც ახდენდა. პირიქით, საბჭოთა რეჟიმმა ეროვნულობის ორი განსხვავებული ფორმის ერთდროული ინსტიტუციონალიზება მოახდინა: ერთი მხრივ, ტერიტორიული და პოლიტიკური; მეორე მხრივ კი, ეთნოკულტურული და პიროვნული (იქვე, 7-8). საბჭოთა კავშირი არ წარმოადგენდა ერ-სახელმწიფოს, არამედ ის მულტიეროვნულობის ინსტიტუციონალიზებას წაახალისებდა (იქვე, 26). მართალია, რუსები დომინანტურ ერად გვევლინებოდნენ, რადგან პარტიულ და სახელმწიფო ინსტიტუტებს აკონტროლებდნენ და რუსული ენის, როგორც „ლინგუა ფრანკას“ გავრცელება ხდებოდა, მაგრამ ამით საბჭოთა კავშირი რუსულ ერ-სახელმწიფოდ არ გადაქცეულა, არამედ ის მხარს უჭერდა ეთნოტერიტორიულ ფედერალიზმს, დიდი რაოდენობით ეროვნული ინტელიგენციის არსებობას, ეროვნული ენების კულტივაციას, სასკოლო და საუნივერსიტეტო სისტემების განვითარებას ეროვნულ ენებზე და ა.შ. მიუხედავად იმისა, რომ საბჭოთა კავშირი ეროვნული ნიშნით არ განსაზღვრავდა სახელმწიფოს და მოქალაქეობას, მათ შემადგენელ კომპონენტებს მაინც ეროვნული თვალთახედვით უდგებოდა. სწორედ ეს იყო საბჭოთა რეჟიმის გამორჩეულობა – „ეროვნულობის, როგორც სოციალური და პოლიტიკური წესრიგის, ორგანიზების პრინციპის სახელმწიფო დონიდან ქვესახელმწიფო დონეზე გადატანა“. სხვა არცერთ სახელმწიფოს არ უცდია ამ მასშტაბით ეროვნულობის „სახელმწიფოს შიდა დონეზე კოდიფიცირება, ინსტიტუციონალიზება და, რიგ შემთხვევაში, გამოგონებაც კი; თუმცა,

თავი 7. ეთნიკური იდენტობა, ეროვნული იდენტობა და ნაციონალიზმი

არაფერი გაუკეთებია მათი ინსტიტუციონალიზებისთვის სახელმწიფოს, როგორც მთლიანის, დონეზე“ (იქვე, 29).

ეროვნულობის ამგვარ ინსტიტუციონალიზებას ორი ასპექტი ჰქონდა: ერთი პოლიტიკისა და ადმინისტრირების ტერიტორიულ ორგანიზებას ეხებოდა (პოლიტიკური ტერიტორია, როგორც ეროვნულობის განმსაზღვრელი), მეორე კი – პიროვნებების კლასიფიცირებას (შთამომავლობა და ენა, როგორც ეროვნულობის განმსაზღვრელი). მართალია, როგორც წესი, ტერიტორიული და პოლიტიკური ეროვნულობა გამოირიცხავს პიროვნულსა და ეთნოკულტურულს, მაგრამ, როგორც აღინიშნა, საბჭოთა კავშირი ეროვნულობის ამ ორი ურთიერთსაპირისპირო დეფინიციის ერთდროულ ინსტიტუციონალიზებას ახდენდა – პოლიტიკურს ეროვნული რესპუბლიკების სახით და კულტურულს – რესპუბლიკებს შიგნით მცხოვრები ეროვნებების სახით, რაც მიზანმიმართულად ქმნიდა კონფლიქტის კერებს (იქვე, 34). საქმეს კიდევ უფრო ართულებდა ეთნოტერიტორიული ფედერალიზმი, რომლის ფარგლებშიც ეროვნებები საკუთარი ეროვნული რესპუბლიკების ფარგლებს მიღმა ცხოვრობდნენ, რადგან საბჭოთა კავშირი წაახალისებდა ინდუსტრიალიზაციასა და კოლექტივიზაციასთან დაკავშირებულ მასობრივ მიგრაციას. 1989 წლის მოსახლეობის აღწერით, საბჭოთა მოქალაქეების მეოთხედი ანუ 73 მილიონი ადამიანი საკუთარ „ეროვნულ ტერიტორიაზე“ არ ცხოვრობდა. ორმაგი ინსტიტუციონალიზმით გამოწვეული დაძაბულობის დაძლევის საბჭოთა კავშირი ნაციონალიზმის მკაცრი კონტროლით ცდილობდა. კულტურა და პოლიტიკა „ფორმით ეროვნული, თუმცა შინაარსით სოციალისტური იყო“ (იქვე, 36).

ავტორის თანახმად, საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, ეროვნების და ეროვნულობის კრისტალიზაცია მის მემკვიდრე სახელმწიფოებს ხვდათ წილად. თავად საბჭოთა სისტემის რღვევას ის ეროვნების ტერიტორიულ-პოლიტიკურ და არა ეთნოკულტურულ კრისტალიზაციას მიაწერს, ამ „დრამის“ მთავარ აქტორებად კი – ეროვნული რესპუბლიკების ინსტიტუციურად გაძლიერებულ ელიტებს მიიჩნევს. განიხილავს რა პოსტსაბჭოთა ნაციონალიზმს ზემოთ წარმოდგენილი ტრიადის ქრილში, ბრუბეიკერი ყურადღებას ამახვილებს დაძაბულობაზე რეჟიმის დაშლის შემდეგ სწრაფად ნაციონალიზებად სახელმწიფოს, ახალ სახელმწიფოში მცხოვრებ ეროვნულ უმცირესობებსა და იმ „გარე სამშობლოს“ შორის, რომელსაც ეს უმცირესობები ეთნოკულტურულად მიეკუთვნებიან (იქვე, 44). მოჰყავს რა ნიმუშად საბჭოთა კავშირის მემკვიდრე, ნაციონალიზებადი არარუსული სახელმწიფოები, მათში მცხოვრები დიდი რაოდენობით რუსული ეროვნული უმცირესობები და რუსული სახელმწიფო, როგორც მათი „გარე სამშობლო“, ავტორი ნაციონალიზმის სამომავლო განვითარების პროგნოზირებას ცდილობს. მისი შეფასებით, საბჭოთა კავშირის ფარგლებში, საკუთარი პრივილეგირებული სტატუსისა და ლინგვისტური უპირატესობის გამო, რუსები მთელ საბჭოთა კავშირს და არა მხოლოდ რუსეთის რესპუბლიკას „საკუთარ ტერიტორიად“ მიიჩნევდნენ (იქვე, 50). რადგან საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, „დიადი რუსეთის“ მითი დაირღვა, 25 მილიონზე

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

მეტი რუსი ეროვნული რესპუბლიკის გარეთ აღმოჩნდა და ძველი პრივილეგიები დაკარგეს, ამიტომ „რუსეთი პოტენციურ რევიზიონისტ სახელმწიფოდ იქცა“, რამაც, შესაძლოა, ეთნონაციონალისტურ კონფლიქტებს უზიძგოს და სერიოზული საფრთხე შეუქმნას არა მხოლოდ „რეგიონულ, არამედ გლობალურ უსაფრთხოებასაც კი“ (იქვე, 45). ბრუბეიკერის ამ არგუმენტის თვალსაჩინო დასტურია რუსეთის საქართველოში შემოჭრა 2008 წლის აგვისტოში, მის მიერ ყირიმის ანექსია 2014 წლის მარტში და უკრაინასთან ფართომასშტაბიანი ომის დაწყება 2022 წლის თებერვალში.

ეთნიკურ უმცირესობათა იდენტობის სტრატეგიები

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ეთნიკური თუ ეროვნული იდენტობები არ აქტივირდება ცხოვრების ჩვეული რიტმისას, არამედ მათ „გაღვიძებას“ ხელს უწყობს ისეთი მოვლენები, როგორიცაა მიგრაცია თუ შერეული ქორწინება, ან იმგვარი სიტუაციები, რაც საფრთხეს უქმნის კულტურულ ღირებულებებსა თუ ეროვნულ იდენტობას, მაგალითად, ომი. მსგავსად ამისა, რელიგიური იდენტობა არასდროსაა ისე ძლიერი, როგორც რელიგიური ომების დროს (Camilleri and Malewska-Peyre 1997, 54).

ცხადია, ეთნიკური თუ ეროვნული უმცირესობების დომინანტურ საზოგადოებაში ინტეგრაცია კულტურულ ცვლილებასთან გამკლავების ყველაზე სასურველი სტრატეგიაა. თუმცა, ამისთვის აუცილებელია, რომ ინდივიდმა სათანადოდ შეისწავლოს ახალი ენა და კულტურა, რათა სრულფასოვნად ჩაერთოს მიმღები საზოგადოების ცხოვრების წესში. ამ შემთხვევაში, ეთნიკური ჯგუფის კულტურულ ღირებულებებსა და წეს-ჩვეულებებს გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, კერძოდ, რაც უფრო ნაკლებ წინააღმდეგობაშია ისინი მიმღები საზოგადოების ღირებულებებთან, მით უფრო ადვილად ინტეგრირდებიან ახალმოსულები და მით ნაკლებ დისკრიმინაციას განიცდიან მიმღები საზოგადოების მხრიდან. იდენტობების შეუთავსებლობამ, შესაძლოა, კონფლიქტი გამოიწვიოს დომინანტურ კულტურასთან ადაპტაციის „პრაგმატულ“ საჭიროებასა და საკუთარი კულტურული ღირებულებებისადმი ერთგულების „ონტოლოგიურ“ საჭიროებას შორის. ავტორების თქმით, როგორც წესი, კულტურა აბალანსებს ინდივიდის პრაგმატულ და ონტოლოგიურ საჭიროებებს, თუმცა ეს არ ხდება სწრაფი სოციოკულტურული ცვლილებების პროცესში (იქვე, 55). როცა კულტურული შეუთავსებლობა მაღალია, რაც ხშირია იმიგრანტების შემთხვევაში, ინდივიდებს კონფლიქტურ ნორმებსა და ღირებულებებს შორის არჩევანის გაკეთება უწევთ. ამ შემთხვევაში, აქტუალური ხდება ან იდენტობის მთლიანობის შენარჩუნების სტრატეგია, ან სტიგმატიზაციასთან გამკლავების, მისი თავიდან არიდების სტრატეგია, რასაც ავტორები ჩრდილოეთ აფრიკიდან საფრანგეთში ჩასული იმიგრანტების მეორე თაობის მაგალითზე განიხილავენ.

კამილერი გვთავაზობს ტიპოლოგიას, რომელიც **იდენტობის მთლიანობის შენარჩუნების მარტივი და რთული სტრატეგიებისგან** შედგება. მარტივია სტრატეგია, როცა ინდივიდი ორი საჭიროებიდან ერთ-ერთს ირჩევს – პრაგმატულს ან ონტოლოგიურს; რთულია სტრატეგია, როცა რაციონალიზაციის პრინციპიდან გამომდინარე, ინდივიდი ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო სტრატეგიის ელემენტების კომბინირებას ახდენს (იქვე, 56-57).

კონფლიქტის არიდება იდენტობის მთლიანობის შენარჩუნების მარტივი სტრატეგიით: პირველი სტრატეგია *ონტოლოგიური შფოთვის გაბუქებას* გულისხმობს, როცა ინდივიდებს კონფლიქტური ღირებულებები საკუთარი იდენტობის ფორმირებაში განმსაზღვრელად მიაჩნიათ. ასეა რელიგიური ფუნდამენტალისტების შემთხვევაში, რომლებიც ყოველგვარ პრაგმატიზმს უარყოფენ და თავიანთ დოგმატურ ხედვასთან წინააღმდეგობაში მყოფ ნებისმიერ აზრს ბლოკავენ. ამავე კატეგორიაში შეგვიძლია გავიყვანოთ *მორალურ კომპრომისზე წასვლა*, რასაც ცხოვრების ცვალებადი პირობები იწვევს. მაგალითად, ტრადიციული მუსულმანი მშობლები ქალიშვილებს სკოლაში მხოლოდ თინეიჯერობის ასაკამდე ატარებენ, მაგრამ რადგან განათლებული გოგონა დღეს უკეთ თხოვდება, ამიტომ მშობლები დროებით თვალს ხუჭავენ შვილის დამოუკიდებლობაზე; თუმცა, როგორც კი გოგონა დიპლომს აიღებს, მას კვლავ მკაცრ კონტროლს გაუწევენ. იდენტობის მთლიანობის შენარჩუნების მეორე მარტივი სტრატეგიაა *„პრაგმატიზმით“ მაქსიმალურად სარგებლობა*, რასაც ახალ სოციალურ გარემოსთან ადაპტაცია უბიძგებს. მაგალითად, ფრანგ თანამშრომლებთან შეხვედრისას, შესაძლოა, მუსულმანებმა ღვინო მიირთვან, რათა თანამშრომლებისგან გარიყულ მდგომარეობაში არ აღმოჩნდნენ; თუმცა, სახლში ამას არასდროს გააკეთებენ. ამდენად, მათი საჯარო და პირადი სივრცეები განსხვავებული ნორმებით იმართება. ამავე სტრატეგიის თვალსაჩინო ნიმუშია *„ქამელეონის იდენტობა“*, როცა ძალიან სწრაფად ხდება ტრადიციულიდან თანამედროვე კულტურულ კოდებზე გადართვა და პირიქით. მაგალითად, როცა მუსულმანი გოგონა შინ დაბრუნდება, ის სასწრაფოდ მოიშორებს მაკიაჟს და თავსაბურავს გაიკეთებს, რითიც მორჩილი შვილის როლს ირგებს; ფრანგ მეგობრებთან ერთად გასართობად წასვლისას კი – პირიქით მოიქცევა (იქვე, 57).

კონფლიქტის არიდება იდენტობის მთლიანობის შენარჩუნების რთული სტრატეგიით: პირველი სტრატეგია, რაც კონფლიქტური სიტუაციის დასაძლევად კომპლექსურ რაციონალიზაციას გულისხმობს, არის *ტრადიციული და თანამედროვე კულტურული კოდების ერთგვარი კომბინაცია*. ამ შემთხვევაში, სარგებლის მაქსიმალურად გასაზრდელად, ინდივიდი ორი წინააღმდეგობრივი კულტურული სისტემიდან მისთვის სასურველ მახასიათებლებს ირჩევს და მათ შორის არსებულ შეუთავსებლობას უყურადღებოდ ტოვებს. მაგალითად, ცოლის შერთვისას ბევრი მუსულმანი კაცი დასავლურ კულტურულ სისტემას მისდევს და მშობლების ნებართვასაც არ იღებს; თუმცა, როგორც კი ცოლს შეირთავს, მომენტალურად ტრადიციულ

სისტემას უბრუნდება, რადგან ეს უკანასკნელი კაცს, ცოლთან შედარებით, მეტ ძალაუფლებას ანიჭებს. მეორე სტრატეგიაა, როცა ინდივიდები რაციონალიზაციის გზით ორი კულტურული კოდის წინააღმდეგობის შემცირებას ცდილობენ. ამის ნიმუშია, მაგალითად, რელიგიური ტექსტების „ახლებური ნაკითხვა“ და იმის მტკიცება, რომ ბევრი თანამედროვე იდეა ჯერ კიდევ ამ ისტორიულ ტექსტებში იყო ჩადებული. ამ გზით, ტრადიციულ ღირებულებებზე აღზრდილ ადამიანს შესაძლებლობა ეძლევა, მხარი დაუჭიროს ოჯახურ ცხოვრებაში მეტი თანასწორობის იდეას, განათლების სისტემაში მეტად ლიბერალურ იდეებს და ა.შ. კონფლიქტის დაძლევის კიდევ ერთი გზაა დისოციაცია. მაგალითად, წინაპრების კრიტიკის არიდება მათ მიერ აღზრდის ავტორიტარული მეთოდების გამოყენების გამო, იმის ხაზგასმით, რომ „მათ დროში ყველა ასე იქცეოდა“ ან „იმ დროს ეს გამართლებული იყო“. იდენტობის მთლიანობის შენარჩუნების მესამე რთული სტრატეგიაა თანამედროვე ღირებულებების ტრადიციულიდან გამოყვანა. ამ შემთხვევაში, ძირითადი არგუმენტია, რომ ზოგიერთი თანამედროვე ქცევა ტრადიციული ღირებულებების შენარჩუნების საუკეთესო გზაა. მაგალითად, განათლების თანამედროვე სისტემა ქალებს საშუალებას აძლევს, უკეთესი ცოლები და დედები გახდნენ (იქვე, 58).

რაც შეეხება სტიგმატიზაციასთან გამკლავების თუ თავიდან არიდების სტრატეგიებს, ავტორები მათ კლასიფიცირებას ინდივიდუალურ და კოლექტიურ სტრატეგიებად ახდენენ. ისინი აღნიშნავენ, რომ დასავლეთ ევროპაში, საზოგადოებრივი აზრი მილიონობით არადასავლელი მიგრანტისა და მათი შთამომავლების სტიგმატიზებას ახდენს, როგორც გაუნათლებლის, დევიანტის, კრიმინალის და ა.შ. მიგრანტი თუ ეროვნული უმცირესობის ახალგაზრდების იდენტობას რეალურ საფრთხეს უქმნის მიმღებ საზოგადოებაში მათ შესახებ გავრცელებული სტერეოტიპების ინტერნალიზება (იქვე, 61). რა სტრატეგიები აქვთ მათ, რომ ამგვარ სტერეოტიპებს წინააღმდეგობა გაუწიონ?

სტიგმატიზაციასთან გამკლავების ინდივიდუალური სტრატეგიები: ერთი მხრივ, შესაძლოა, იმიგრანტები და ეროვნული უმცირესობები გავრცელებულ კულტურულ სტერეოტიპებს დაემორჩილონ და დანაშაულის შეგრძნებაც კი გაუჩნდეთ საკუთარი არსებობის გამო, რისი გამოხატულებაცაა შემდეგი ფრაზები: „მე არაბი ვარ, მაგრამ კარგი ადამიანი ვარ“ ან „მე ჩემი ქვეყნის ბიჭებს არ ვხვდები, რადგან ისინი სულელები არიან; მაგრამ არც ფრანგ ბიჭებს ვხვდები, რადგან დედამ მითხრა, რომ ჩემი ადგილი უნდა ვიცოდე და პრობლემები ავირიდო“. ამდენად, ინდივიდები არჩევენ „უხილავად“ ყოფნას, რათა მიმღები საზოგადოების ყურადღება არ მიიქციონ; მათ სურთ, რომ სხვების, მაგალითად, ფრანგების მსგავსნი გახდნენ, ოღონდ იმავე სოციალური პოზიციისკენ მისწრაფების გარეშე. სტიგმატიზაციასთან გამკლავების კიდევ ერთი ინდივიდუალური სტრატეგიაა რასისტული გამოცდილების უარყოფა, რადგან რეალობის „შელამაზება“ ინდივიდებს ეხმარება, რომ ის ნაკლებ გაუსაძლისი გახადონ, საკუთარი გამოცდილება კი – ნაკლებად მტკივნეული. ამის

ნიმუშია ფრაზა: „მე არასდროს შემხვედრია რასისტი“ ან „მე არ ვებრძვი რასიზმს, რადგან მაინც ვერ გავუმკლავდები, უბრალოდ არ ვაქცევ ყურადღებას“. მესამე ინდივიდუალური სტრატეგიაა დომინანტურ ჯგუფთან ასიმილაცია. ზოგჯერ ეს სტრატეგია იმდენად უკიდურეს ფორმას იღებს, რომ ინდივიდები ცდილობენ, არა მხოლოდ კულტურული კოდებით, არამედ ვიზუალურადაც კი დომინანტურ საზოგადოებას დაემსგავსონ, იქნება ეს კანის თუ თმის გაღიალება, სახელის შეცვლა ან მისი ჟღერადობის დომინანტურ კულტურასთან მორგება და ა.შ. ამავე სტრატეგიის ნაწილია, როცა ინდივიდი ამბობს, რომ ის მენტალობით ფრანგია და არა არაბი. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ასიმილაციის სტრატეგიის ფსიქოლოგიური საფასური ძალიან მაღალია. აღნიშნული სტრატეგიის საპირისპირო პოლუსზე დგას *საკუთარი ეროვნულობის ხაზგასმის* სტრატეგია. როცა იმიგრანტი ფრანგულ კულტურას ითვისებს, მისი რამდენიმე თაობა საფრანგეთში ცხოვრობს და უკვე ფრანგად მიიჩნევა თავს, თუმცა ყოველდღიურ ცხოვრებაში მაინც რასიზმის მსხვერპლი ხდება (რისი ნიმუშიცაა, თუნდაც, შემდეგი ფრაზები: „შენც ჩვენნაირი ხარ“ ან „შენი კანი არც ისე მუქია“), მრავალი მათგანი საკუთარი კულტურული ფესვების ძიებას იწყებს და წინაპრების იდენტობას უსვამს ხაზს, რითიც მიზანმიმართულად ახდენს თავისი განსხვავებულობის წარმოჩენას (იქვე, 61-62).

სტიგმატიზაციასთან გამკლავების კოლექტიური სტრატეგიები: დომინანტური საზოგადოების მხრიდან სტიგმატიზაცია ხშირად *საკუთარი კულტურის იდეალიზებას* და დასავლური კულტურის მიმართ კრიტიკული დამოკიდებულების ჩამოყალიბებას იწვევს. თუმცა, არსებობს საპირისპირო სტრატეგიებიც, კერძოდ, იმიგრანტების მეორე და მომდევნო თაობების *დისოციაცია მათი მშობლებისა* და წინაპრებისგან, რადგან ისინი საფრანგეთში დაიბადნენ და გაიზარდნენ, დასავლური განათლება მიიღეს და სურთ, რომ მშობლებზე უკეთესი პოზიცია ჰქონდეთ ფრანგულ საზოგადოებაში. სტიგმატიზაციასთან გამკლავების კიდევ ერთი კოლექტიური სტრატეგიაა იმიგრანტების და ეროვნული უმცირესობების ჩართვა ფრანგების პოლიტიკურ მოძრაობებში რასიზმის წინააღმდეგ და ადამიანის უფლებების დასაცავად. ამ შემთხვევაში, ხაზგასმულია *საერთო ადამიანური ღირებულებების მხარდაჭერის* საჭიროება და ასევე, იმიგრანტებისა თუ ეროვნული უმცირესობებისა და ფრანგების მსგავსი სტატუსი, მაგალითად, მათი მუშათა კლასისადმი კუთვნილება. ეს მაგალითი აჩვენებს, რომ დომინანტურ საზოგადოებასა და ეთნიკურ თუ ეროვნულ უმცირესობებს შორის მსგავსების ხაზგასმა ამ უკანასკნელთა ასიმილაციის გარეშეც არის შესაძლებელი, მაგალითად, ეკონომიკური კრიზისის პირობებში, ორივე ჯგუფის ახალგაზრდების მოწყვლადი მდგომარეობის დაძლევაზე ერთობლივი ზრუნვა (იქვე, 63).

ზემოაღნიშნულიდან ნათელია, რომ იდენტობის სტრატეგიების არჩევანი როგორც ინდივიდუალურ, ისე სოციალურ სიტუაციაზეა დამოკიდებული. თვალსაჩინო კულტურული დისტანციის, სწრაფი სოციალური ცვლილებების, ეთნიკური თუ ეროვნული იდენტობის წინაშე არსებული საფრთხეების პირობებში, ინდივიდე-

ბი იდენტობის მთლიანობის შენარჩუნებისა და სტიგმატიზაციის დაძლევის განსხვავებულ სტრატეგიებს ირჩევენ, რაშიც წამყვან როლს სოციოკულტურული კონტექსტი თამაშობს (იქვე, 64).

კვლევის ნიმუში: ამონარიდი ლია წულაძის ნაშრომიდან ევროინტეგრაციის გავლენაზე ეროვნული იდენტობის დისკურსებზე (2021)

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი, რომელიც ამა თუ იმ საზოგადოების მიერ სხვადასხვა სოციოკულტურული ტრანსფორმაციის ხედვას განსაზღვრავს, არის მოსახლეობის შეფასება, თუ როგორია ამ ტრანსფორმაციების გავლენა მათ ეროვნულ იდენტობასა და ტრადიციებზე. სწორედ ამგვარი ხედვა არის წამყვანი, როცა ევროინტეგრაციის გავლენებზე ვსაუბრობთ. ამ შემთხვევაში, ევროინტეგრაციის მიმართ დამოკიდებულებების განმსაზღვრელად ეროვნულ იდენტობასთან დაკავშირებული წარმოსახვითი საფრთხეები მიიჩნევა. სხვადასხვა ქვეყანაში ჩატარებული კვლევები აჩვენებს, რომ მოქალაქეები, რომლებიც ექსკლუზიურ ეროვნულ იდენტობას (Hooghe & Marks 2005, 2008) და კულტურული საფრთხის შეგრძნებას (Azrout et al. 2013; McLaren 2002, 2007) თუ ეროვნული იდენტობის დაკარგვის შიშს გამოხატავენ (Karp & Bowler 2006), აგრეთვე ნაკლებად ტოლერანტულნი არიან რელიგიური უმცირესობების (Azrout et al. 2012; de Vreese & Boomgaarden 2005; Hobolt et al. 2011) და მიგრანტების მიმართ (Boomgaarden et al. 2011; de Vreese & Boomgaarden 2005), ევროკავშირის გაფართოების წინააღმდეგნი არიან. ამის საპირისპიროდ, მულტიკულტურული ღირებულებების მქონე ინდივიდები, რომლებიც ევროპულ იდენტობას აღიარებენ და დემოკრატიული ღირებულებების გაძლიერებაზე არიან ორიენტირებულნი, ევროკავშირის გაფართოების მიმართ მხარდაჭერას გამოხატავენ (Azrout et al. 2013; Boomgaarden et al. 2011). ქართველების ძლიერი ეთნორელიგიური იდენტობის და ეროვნული სიამაყის გათვალისწინებით (ISSP Georgia 2014), ჩვენთვის საინტერესოა, თუ ეროვნულ იდენტობასთან დაკავშირებულ რა საფრთხეებს მიიჩნევენ ევროინტეგრაციის პროცესის თანმდევად ქართველი პოლიტიკოსები და მოსახლეობა. ასევე, რა მიაჩნიათ მათ ქართული და ევროპული იდენტობის საერთო მახასიათებლებად.

კვლევა, რომლიდანაც მოცემული ამონარიდია წარმოდგენილი (Tsuladze 2021), მეთოდოლოგიურ ტრიანგულაციას ეფუძნება და რაოდენობრივ და თვისებრივ მეთოდებს აერთიანებს. კერძოდ, ქართველი პოლიტიკოსებისა და მოსახლეობის დისკურსების შესასწავლად, საპარლამენტო უმრავლესობის და უმცირესობის წარმომადგენლებთან სიღრმისეული ინტერვიუები ჩატარდა, ხოლო აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ძირითად ქალაქებში მცხოვრებ მოსახლეობასთან – ფოკუს-ჯგუფები. როგორც ინდივიდუალური, ისე ჯგუფური ინტერვიუების შემთხვევაში, Q მეთოდოლოგიის ინტეგრირება მოვახდინეთ, რომელიც, მართალია, რაოდენობრივი მონაცემების მოპოვების მეთოდია, მაგრამ მცირე მოცულობის სამიზნე ჯგუფების

თავი 7. ეთნიკური იდენტობა, ეროვნული იდენტობა და ნაციონალიზმი

საკვლევადაა გამიზნული. რადგან ამ ქვეთავის მიზანი კვლევის მეთოდის აღწერა არ არის, არამედ ეროვნული იდენტობის დისკურსებზე ევროინტეგრაციის გავლენის კვლევა, ამიტომ აქ მოკლედ შევაჯამებ პოლიტიკოსების და მოსახლეობის დისკურსებს (კვლევის მეთოდის დეტალური აღწერა იხილეთ ნიგში: ნულაძე, ლია, ფლორა ესებუა, და ირინე ოსეფაშვილი. 2021. *ვიზალიბერალიზაციის შემდგომი დისკურსები საქართველოს ევროპეიზაციის შესახებ*. თბილისი: „ნეკერი“.).

Q ანალიზის თანახმად, როგორც კვლევაში მონაწილე პოლიტიკოსები, ისე მოსახლეობა უკიდურეს უარყოფით პოლუსზე ათავსებენ დებულებას: „ევროინტეგრაცია ქართულ ტრადიციებსა და იდენტობას საფრთხეს უქმნის“, რაც ნიშნავს, რომ ამ დებულებას, რომელიც უაღრესად აქტუალურად მიაჩნიათ, სრულიად არ ეთანხმებიან. მეტიც, მათი ხედვით, ქართული ტრადიციები და ღირებულებები იმდენად თანხმობაში მოდის ევროპულთან, რომ საქართველო ბუნებრივად მიეკუთვნება ევროპულ ოჯახს. როგორც პოლიტიკოსები, ისე მოსახლეობა ამ ხედვის მხარდაჭერას სამი ძირითადი არგუმენტით ცდილობენ: პირველ რიგში, ქართველების ევროპული იდენტობა საქართველოს ქრისტიანული მემკვიდრეობითაა ახსნილი და ხაზგასმულია, რომ „ევროპული ღირებულებები, სინამდვილეში, ქრისტიანული ღირებულებებია; ამიტომ ევროინტეგრაცია საფრთხეს ვერ შეუქმნის ქართულ მართლმადიდებელ ღირებულებებს“ (საპარლამენტო უმრავლესობის წევრი). მიჩნეულია, რომ, როგორც ქრისტიანულ ქვეყანას, საქართველოს „ბუნებრივად“ ახასიათებს ის ნიშნები, „რასაც მოგვიანებით ევროპული კულტურა და ევროკავშირი დაეფუძნა“ (საპარლამენტო უმცირესობის წევრი). ამდენად, აღნიშნული ნარატივის ნაგულისხმევი შინაარსის თანახმად, რადგან ევროპული ღირებულებები ქრისტიანული ღირებულებებია, საქართველო კი ევროპულ ქვეყნებზე ადრე გახდა ქრისტიანული ქვეყანა, ის აღნიშნულ ღირებულებებს ევროპასა და ევროკავშირზე ადრე მისდევდა. წლებია, მსგავსი არგუმენტი ქართველი პოლიტიკოსების რიტორიკის შემადგენელი ნაწილია, რასაც თუნდაც 2015 წელს პარლამენტის თავმჯდომარის განაცხადიც მოწმობს: „საქართველო იყო ევროპა ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც ევროპამ თავად არ იცოდა, რომ იყო ევროპა“ (დავით უსუფაშვილი, 5 ივნისი, 2015).

თუმცა, პოლიტიკოსებისგან განსხვავებით, ფოკუსჯგუფებში მონაწილე მოსახლეობას არ მიაჩნია, რომ საქართველო ევროპაზე ადრე მისდევდა ევროპულ ღირებულებებს. პირიქით, ისინი წუხან, რომ ქართველები სათანადოდ ვერ იშინაგნებენ ევროპულ ღირებულებებს, რაც ისეთ მცირე დეტალებშიც კი ვლინდება, როგორიცაა ქუჩაში ნაგვის დაყრა ან საგზაო წესების დარღვევა (მდედრ., 18-25, გორი). ამდენად, მონაწილეთა აზრით, მნიშვნელოვანია ევროპული ღირებულებების სათანადოდ გათავისება, რაც, მათი თქმით, საბჭოთა სისტემის რღვევის შემდეგ ქართველებისთვის პრიორიტეტად იქცა.

გარდა საერთო ქრისტიანული მემკვიდრეობისა, კიდევ ერთი არგუმენტი, რომელიც ქართველების ევროპული იდენტობის ხაზგასასმელად გამოიყენება, არის შეხედულება, რომ „რაც აქ მიიჩნევა ღირებულად, იქაც ღირებულია“ (საპარლამენტო

ტო უმრავლესობის ნევრი). ამ არგუმენტის მხარდასაჭერად, სამიზნე ჯგუფის ნევრები ხშირად ხაზს უსვამენ ქართველების „თანდაყოლილ ტოლერანტობას“ (საპარლამენტო უმცირესობის ნევრი) თუ „ისტორიულ ტოლერანტობას“ (საპარლამენტო უმრავლესობის ნევრი). მართალია, ისინი აღნიშნავენ, რომ საბჭოთა სისტემამ, გარკვეულწილად, „დაგვაინყა ეს ტოლერანტობა“, მაგრამ ის კვლავ აღდგება ქართველების „მენტალური ევროპეიზაციის“ შედეგად (მამრ., 26-40, თელავი).

და ბოლოს, ქართველების „ისტორიული მისწრაფება, იყვნენ ევროპელები“ (საპარლამენტო უმრავლესობის ნევრი) იმ არსებით მახასიათებლადაა მიჩნეული, რაც ქართველების ევროპული ოჯახისადმი მიკუთვნების არგუმენტის გასამყარებლად გამოიყენება. პოლიტიკოსების და მოსახლეობის მიერ მოყვანილი მაგალითები თითქმის იდენტურია და ისინი ათვლას, როგორც წესი, თამარ მეფის ეპოქიდან იწყებენ, „დარბაზის“ შესახებ საუბრით, რომელიც პარლამენტის ერთ-ერთ ადრეულ ნიმუშადაა წარმოდგენილი და ქართველების მიერ დემოკრატიული მმართველობის სისტემის დაფუძნების მცდელობას უსვამს ხაზს. აქ კვლავ აღნიშნულია, რომ „მართალია, რუსეთის გავლენებმა საქართველოს ევროპული კურსის სტაგნაცია გამოიწვია, მაგრამ ერის მოტივაცია [დაუბრუნდეს ევროპულ ოჯახს] იმდენად ძლიერია, რომ რუსეთის დღევანდელი იმპერიალისტური მისწრაფებებიც კი ვერ შექმნის წინააღმდეგობას ამ გზაზე“ (მამრ., 41-65, თბილისი).

მიუხედავად ზემოთ განხილული პოზიტიური ხედვებისა, როგორც პოლიტიკოსების და მოსახლეობის დისკურსების სიღრმისეული ანალიზი აჩვენებს, ეროვნულ იდენტობასთან დაკავშირებული საკითხები მათ ამბილავენტურ დამოკიდებულებასაც იწვევს. მსგავსი ამბივალენტობა განსაკუთრებით თავს იჩენს მოსახლეობის დისკურსებში, როცა საქმე „ევროპული ლიბერალური ღირებულებების“ ქართულ ოჯახურ ტრადიციებზე გავლენას ეხება. აღსანიშნავია, რომ ლიბერალური ღირებულებების ქვეშ მოსახლეობა, უმეტესად, არაპეტეროსექსუალურ ურთიერთობებს მოიაზრებს. ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუში გავრცელებული დისკურსისა, რომ „ქართველები სწრაფად ითვისებენ ხოლმე ცუდს“ და ამიტომ სიფრთხილე მართებთ, შემდეგი ამონარიდია: „მე ვინმეს წინააღმდეგი არ ვარ, მაგრამ არ ვეთანხმები... ისინი [არაპეტეროსექსუალები] პროვოკაციას არ უნდა ეწეოდნენ. ეს არ უნდა იყოს ინფექციასავით. ახალი თაობები იზრდებიან ამ იდეებით და ყველას ეშინია, რა ელის ქართულ ოჯახს“ (მდედრ., 26-40, ქუთაისი). რესპონდენტის თქმით, არაპეტეროსექსუალური ურთიერთობები ინფექციასავითაა. თუმცა, დისკრიმინაციულად რომ არ ჟღერდეს, ის პოზიტიური განაცხადით იწყებს („მე ვინმეს წინააღმდეგი არ ვარ“), რომელსაც მომენტალურად მოსდევს უარყოფა („მაგრამ“...). ეს ციტატა თვალსაჩინო ნიმუშია იმისა, თუ როგორ არის აგებული ეროვნული და ევროპული ღირებულებების შესახებ დისკურსი როგორც „საფუძველმდებარე ნორმების“ (უმცირესობის წარმომადგენლების დისკრიმინაცია მიუღებელია), ისე „ამბივალენტური განწყობების“ (თუმცა ამ უმცირესობებმა, შესაძლოა, ზიანი მოგვაყენონ) საფუძველზე (van Dijk 2013, 187).

მსგავსი ამბივალენტობა ყველა იმ მონაწილის დისკურსში ვლინდება, ვისაც ლიბერალური ღირებულებების ქართულ საზოგადოებაზე გავლენა აფრთხობს. მეტიც, მათი ხედვით, ლიბერალური ღირებულებები, რომლებიც არაჰეტეროსექსუალურ ურთიერთობებს ნაახალისებს, იმდენად შეუთავსებელია ქართული ცხოვრების სტილთან და ტრადიციებთან, რომ ქართველების მცდელობა, სექსუალური უმცირესობების მიმართ ტოლერანტულები იყვნენ, მხოლოდ მოჩვენებითია: „რაც არ უნდა ვიძახოთ, რომ მოგვონს ეს ჰომოსექსუალები, გულის სიღრმეში არ მოგვონს. ჩვენს ტრადიციებს ვერ ვარგებთ“ (მდედრ., 26-40, ზუგდიდი). ისინიც კი, ვინც არაჰეტეროსექსუალურ ურთიერთობებს ქართული ტრადიციებისთვის საფრთხედ არ აღიქვამენ, აღნიშნავენ, რომ „ადრე ამის გამომზეურება არ ხდებოდა“, ევროინტეგრაციის კვალდაკვალ კი – საჯარო გახდა. ეს უკანასკნელი კვლევის მონაწილეებს რომ მიუღებლად მიაჩნიათ, შემდეგი ციტატები ადასტურებს: „ვართ კაცები და დავდივართ და აქციებს ვატარებთ, კაცები ვართ და ქალები გვინდაო?!“ (მამრ., 26-40, ზუგდიდი); „ადრე აფიშირება არ ხდებოდა, თუმცა ახლა ნამეტანია. თუ უნდა გადმოიღო ევროპისგან, რამე წესიერი გადმოიღე“ (მდედრ., 41-65, თელავი). ამგვარი შეხედულებების გათვალისწინებით, არ არის გასაკვირი, რომ კვლევის მონაწილეთა დიდი ნაწილი უარყოფითად აფასებს ანტიდისკრიმინაციულ კანონს, რომელიც, მათი თქმით, მხოლოდ სექსუალურ უმცირესობათა დაცვის მიზნით იქნა მიღებული. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ კვლევის ახალგაზრდა მონაწილეები (18-25 წლის ასაკობრივი კატეგორია), უფროს თაობასთან შედარებით, გაცილებით ტოლერანტულ ხედვას ავლენენ. ახალგაზრდების თანახმად, სწორედ საბჭოთა პერიოდში გაზრდილი და საბჭოური ნოსტალგიის მქონე თაობა უშლის ხელს ქართულ საზოგადოებაში ევროპული ღირებულებების დამკვიდრებას და საზოგადოების მენტალურ მოდერნიზაციას.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ნულაძე, ლია, ფლორა ესებუა, და ირინე ოსეფაშვილი. 2021. *ვიზალიბერალიზაციის შემდგომი დისკურსები საქართველოს ევროპეიზაციის შესახებ*. თბილისი: „ნეკერი“.
- Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities*. London and New York: Verso.
- Antonsich, Marco, and Michael Skey. 2017. “Introduction: The Persistence of Banal Nationalism”. In *Everyday Nationhood: Theorising Culture, Identity and Belonging after Banal Nationalism*, edited by Michael Skey and Marco Antonsich, 1-13. London: Palgrave Macmillan.
- Billig, Michael. 1995. *Banal Nationalism*. London: Sage Publications.
- Brubaker, Rogers. 1996. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calhoun, Craig. 2017. “The Rhetoric of Nationalism”. In *Everyday Nationhood: Theorising Culture, Identity and Belonging after Banal Nationalism*, edited by Michael Skey and Marco Antonsich, 17-30. London: Palgrave Macmillan.

- Camilleri, Carmel, and Hanna Malewska-Peyre. 1997. "Socialization and Identity Strategies". In *Handbook of Cross-Cultural Psychology: Basic Processes and Human Development*, 2nd ed., edited by John W. Berry, Pierre R. Dasen, and T. S. Saraswathi, 41–67. Boston: Allyn & Bacon.
- Fine, Robert. 1999. "Benign Nationalism? The Limits of the Civic Ideal". In *People, Nation and State: The meaning of Ethnicity and Nationalism*, edited by Edward Mortimer and Robert Fine, 149-161. London: I.B. Tauris.
- Fox, Jon E. and Cynthia Miller-Idriss. 2008. "Everyday Nationhood". *Ethnicities* 8 (4): 536–576. DOI:10.1177/1468796808088925
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Giddens, Anthony. 1985. *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jurgen. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Translated by Thomas Burger. MIT Press.
- Ignatieff, Michael. 1999. "Benign Nationalism? The Possibilities of the Civic Ideal". In *People, Nation and State: The meaning of Ethnicity and Nationalism*, edited by Edward Mortimer and Robert Fine, 141-147. London: I.B. Tauris.
- Ignatieff, Michael. 2006. *Blood and Belonging*. Toronto: Penguin Canada.
- Isajiw, Wsevolod W. 1981. "Ethnic Identity Retention". *Ethnic Pluralism Paper N5*. Toronto: University of Toronto Press.
- Karolewski, Ireneusz Pawel, and Andrzej Marcin Suszycki, eds. 2010. *Multiplicity of Nationalism in Europe*. Lanham: Lexington Books.
- Muller, Jan-Werner. 2007. *Constitutional Patriotism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Skey, Michael, and Marco Antonsich, eds. 2017. *Everyday Nationhood: Theorising Culture, Identity and Belonging after Banal Nationalism*. London: Palgrave Macmillan.
- Smith, Anthony D. 1991. *National Identity*. London: Penguin Books.
- Smith, Anthony D. 2010. *Nationalism: Theory, Ideology, History*, 2nd ed. Cambridge: Polity.
- Todorova, Maria. 1997. *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press.
- Tsuladze, Lia. 2021. "Managing Ambivalence: An Interplay Between the Wanted and Unwanted Aspects of European Integration in Georgia". In *The Unwanted Europeanness? Understanding Division and Inclusion in Contemporary Europe*, edited by Branislav Radeljić, 161-184. Berlin: De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110684216-007>
- Wallem, Gesine. 2017. "The Name and the Nation: Banal Nationalism and Name Change Practices in the Context of Co-ethnic Migration to Germany". In *Everyday Nationhood: Theorising Culture, Identity and Belonging after Banal Nationalism*, edited by Michael Skey and Marco Antonsich, 77-96. London: Palgrave Macmillan.
- Yack, Bernard. 1998. "Can Patriotism Save us from Nationalism?" *Critical Review* 12 (1-2): 203-206. <https://doi.org/10.1080/08913819808443495>

თავი 8

კულტურა და გლობალიზაცია

გლობალიზაციის ცნება

გლობალიზაცია არის ტერმინი, რომელიც სამყაროს მზარდი ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთდამოკიდებულების აღსანიშნავად გამოიყენება. გლობალიზაციის შესახებ სოციოლოგიის ძირითადი საკითხავი ტექსტის “Readings in Globalization” სამუშაო დეფინიციის თანახმად, „გლობალიზაცია არის ტრანსპლანეტარული პროცესი თუ პროცესების ერთობლიობა, რომელიც მზარდ გათხევადებასა [ბაუმანისეული გაგებით] და ადამიანების, ობიექტების, ადგილების და ინფორმაციის მზარდ მრავალმხრივ ნაკადებს“ გულისხმობს (Ritzer and Atalay 2010, 1). თუმცა, გარდა პროცესისა, გლობალიზაცია იდეოლოგიაცაა, რომელიც განსხვავებულ მნიშვნელობებს იძენს, კერძოდ, რიგ შემთხვევაში, ნეოლიბერალიზმთან და ეკონომიკური განვითარების ტექნოკრატიულ მოდელებთან ასოცირდება, სხვა შემთხვევაში – ტრანსნაციონალურ ადვოკატირების ქსელებთან, რომლებიც ადამიანთა უფლებებსა და გარემოს იცავენ. თუმცა, არსებობს მოსაზრება, რომ გლობალიზაცია მხოლოდ კაპიტალიზმთან და ადვოკატირების სოციალურ მოძრაობებთან კი არ უნდა დავაკავშიროთ, არამედ მსოფლიო რელიგიებთანაც, როგორცაა ქრისტიანობა და ისლამი (Guillen 2010, 5).

გლობალიზაციის პერიოდიზაციაც დებატების საგანია. მკვლევართა ნაწილის მოსაზრებით, გლობალიზაცია დასავლურ სამყაროში იღებს სათავეს და მე-16 საუკუნეში ევროპული კაპიტალიზმის გავრცელებას უკავშირდება; სხვები მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან, ტრანსპორტირებისა და კომუნიკაციის გამარტივებისთვის შექმნილი საერთაშორისო ორგანიზაციებისა და ტრანსნაციონალური ადვოკატირების ქსელების შექმნას მიიჩნევენ საკვანძოდ; ზოგს გლობალიზაციის სათავედ მე-20 საუკუნის დასაწყისი მიაჩნია და პირველ მსოფლიო ომამდე, საერთაშორისო ვაჭრობისა და ინვესტირების განვითარებაზე ამახვილებს ყურადღებას (იქვე).

თავად ტერმინი „გლობალიზაცია“ ჰარვარდის ბიზნესის სკოლის პროფესორმა, თეოდორ ლევიტამ შემოგვთავაზა, რომელმაც ბიზნესის გლობალიზაციის მისეული კონცეფცია სტატიაში „ბაზრების გლობალიზაცია“ (“The Globalization of Markets”) წარმოადგინა (1983). ლევიტმა განსაზღვრა ბიზნესის გლობალიზაცია, როგორც ცვლილებები ტექნოლოგიასა და სოციალურ ქცევაში, რომელიც საშუალებას აძლევს მულტინაციონალურ კომპანიებს, როგორცაა კოკა-კოლა ან მაკდონალდსი, საკუთარი პროდუქცია მთელ მსოფლიოში გაიტანონ. ჯერ კიდევ 1983 წელს ლევიტი აღნიშნავდა, რომ ეროვნული და რეგიონული პროდუქციისადმი უპირატესობის მინიჭება, ეროვნული გემოვნება და სტანდარტები წარსულს ბარდებოდა. ამ პროცესში ზოგი „ეთნიკური ბაზარი“ თავისი კულტურული პროდუქტებით მეტად გლობა-

ლიზდებოდა, ვიდრე სხვები. მაგალითად, ჩინური საკვები და იტალიური პიცა, ჯაზი და დასავლური პოპი მსოფლიოს მასშტაბით პოპულარობით სარგებლობდა. ავტორის თქმით, „ისინი არ უარყოფდნენ ან ეწინააღმდეგებოდნენ გლობალურ ჰომოგენიზაციას, არამედ მის დადასტურებას წარმოადგენდნენ“; მრავალი ბიზნესკომპანიის წარუმატებლობის მიზეზი კი სწორედ „გლობალური წარმოსახვის“ დეფიციტი იყო.

ლევიტის სტატიამ სოციალურ მკვლევრებს უბიძგა, გლობალიზაციის ეკონომიკურ ასპექტებთან ერთად, მის კულტურულ გავლენებზეც დაფიქრებულიყვნენ და რიგი სინონიმური ტერმინებიც შემოეთავაზებინათ, როგორცაა, მაგალითად, ვესტერნიზაცია, ამერიკანიზაცია და მაკდონალდიზაცია. გარდა ამისა, ლევიტის სტატიამ უბიძგა დებატებს იმის შესახებ, თუ რამდენად იწვევს გლობალიზაცია სამყაროს ჰომოგენიზაციას და წარმოადგენს თუ არა ეს საფრთხეს კულტურული მრავალფეროვნებისთვის.

ინვესსიის თუ არა გლობალიზაცია სამყაროს ჰომოგენიზაციას?

ინდოელ-ამერიკელი ანთროპოლოგი არჯუნ აპადურაი, რომელიც გლობალიზაციის ერთ-ერთ წამყვან მკვლევარად მიიჩნევა, გლობალურ კულტურულ ეკონომიკაზე საუბარს სწორედ აღნიშნული შეკითხვით იწყებს: ინვესსიის თუ არა გლობალიზაცია სამყაროს ჰომოგენიზაციას? ავტორის თქმით, თანამედროვე სამყარო ახალი ტიპის და ინტენსივობის ინტერაქციებს გულისხმობს. თუ წარსულში კულტურებს შორის ინტერაქცია შეზღუდული იყო გეოგრაფიული ფაქტორებით ან თავად კულტურების ჩაკეტილობით და მე-20 საუკუნემდე კულტურებს შორის ინტერაქციის ორი ძირითადი ფორმა ომები და რელიგიური მისიონრების საქმიანობა იყო, მე-20 საუკუნის დასაწყისიდან, „ბეჭდური კაპიტალიზმის“ (ბენედიქტ ანდერსონის სიტყვებით რომ ვთქვათ) ფართო გავრცელებამ მთლიანად შეცვალა კომუნიკაციის ფორმები და ინფორმაციის გასაცვლელად პირისპირ ინტერაქციის საჭიროება მოხსნა (Appadurai 1996, 27-28). სწორედ ინფორმაციული საშუალებებისა და ტექნოლოგიების განვითარებას მიაწერს ავტორი მსოფლიოს ყველაზე დაშორებულ ადგილებს შორის ერთგვარი „სამეზობლოს“ განცდის შექმნას და, როგორც მარშალ მაკლუჰანი იტყვოდა, სამყაროს „გლობალურ სოფლად“ გადაქცევას (იქვე, 29).

ამგვარ კონტექსტში, აპადურაის თანახმად, გლობალური ინტერაქციების მთავარი გამომწვევაა კულტურულ ჰომოგენიზაციასა (ერთგვაროვნებას) და კულტურულ ჰეტეროგენიზაციას (მრავალგვარობას) შორის წინააღმდეგობა. ანტიგლობალიზტების მთავარი არგუმენტი ის არის, რომ გლობალიზაცია სამყაროს ჰომოგენიზაციის საწინდარია და კულტურულ მრავალფეროვნებას ემუქრება. როგორც ნესი, მათ ნიმუშად ამერიკანიზაცია მოაქვთ და ამერიკული პოპკულტურისა თუ მომხმარებლური კულტურის მიერ ადგილობრივი კულტურული ტენდენციების ჩანაცვლებაზე საუბრობენ. თუმცა, ავტორის თქმით, კორეისთვის იაპონიზაცია უფრო

ნარმოადგენს პრობლემას, ვიდრე ამერიკანიზაცია, შრილანკისთვის – ინდოიზაცია, კამბოჯასთვის – ვიეტნამიზაცია, საბჭოთა რესპუბლიკებისთვის კი – რუსიფიკაცია და ამ სიის უსასრულოდ გაზრდაა შესაძლებელი. აღნიშნულის გათვალისწინებით, აპადურაი მიიჩნევს, რომ თანამედროვე სამყაროს ველარ განვიხილავთ ცენტრი-პერიფერიის ტრადიციული მოდელის მიხედვით; ვერც სიუხვისა და დეფიციტის ან მწარმოებლებისა და მომხმარებლების ტრადიციულ დიქტომიებს გამოვიყენებთ. გლობალურ კულტურულ ეკონომიკაში ფუნდამენტურ განსვლას აქვს ადგილი ეკონომიკას, კულტურასა და პოლიტიკას შორის (იქვე, 32).

ამ განსვლის ასახსნელად აპადურაი მისეულ მოდელს გეთავაზობს, რომლის ფარგლებშიც ხუთ „გლობალურ კულტურულ ნაკადს“ განიხილავს. ამ ნაკადებს შორის ურთიერთმიმართების აღსანიშნავად, ასევე, მათი ცვალებადი და მოუხელთებელი ბუნების აღსაწერად ავტორი სუფიქსს „scape“ იყენებს. აღნიშნული ხუთი გლობალური ნაკადია: ეთნიკური (**ethnoscapes**), ტექნიკური (**technoscapes**), ფინანსური (**financescapes**), მედიის (**mediascapes**) და იდეური (**ideoscapes**) (იქვე, 33).

ეთნიკური ნაკადების ქვეშ აპადურაი ადამიანების მოძრავ ნაკადებს გულისხმობს, როგორცაა ტურისტები, მიგრანტები, ლტოლვილები და ა.შ. *ტექნიკური* ნაკადები მსოფლიოს მასშტაბით საინფორმაციო და მექანიკური ტექნოლოგიების გავრცელებას გულისხმობს. *ფინანსური* ნაკადები მსოფლიოს მასშტაბით კაპიტალის მიმოქცევას გულისხმობს. ავტორის თანახმად, დღეს ყველაზე თვალსაჩინო სწორედ ადამიანების გადაადგილებას, ტექნოლოგიების მოძრაობასა და ფინანსების მიმოქცევას შორის განსვლაა. *მედიის* ნაკადები როგორც ინფორმაციის წარმოებისა და გავრცელების ელექტრონული საშუალებების (ჟურნალ-გაზეთები, ტელევიზიები, კინოსტუდიები და ა.შ.), ისე მათ მიერ წარმოებული გზავნილების მიმოქცევას გულისხმობს. ავტორს თანამედროვე რეალობის საკვანძო მახასიათებლად ის მიაჩნია, რომ მედიის მიერ წარმოებულ გზავნილებში ახალი ამბებისა და პოლიტიკის სამყარო აღრეულია მოხმარების სამყაროსთან და რეალურსა და წარმოსახვითს შორის საზღვრები ნაშლილია. მედიის ნაკადები მჭიდროდ გადაჯაჭვულია გლობალურ იდეურ ნაკადებთან; თუმცა, ეს უკანასკნელი ღიად პოლიტიკურია და პირდაპირ არის დაკავშირებული სახელმწიფო იდეოლოგიებთან ან მათ საპირისპირო იდეოლოგიებთან. იდეური ნაკადები განმანათლებლობის იდეებს ეფუძნება და ისეთ ტერმინებს უკავშირდება, როგორცაა თავისუფლება, კეთილდღეობა, სუვერენიტეტი, ადამიანის უფლებები და დემოკრატია. ეს უკანასკნელი იმ საკვანძო ტერმინად იქცა, რომელიც საყოველთაოდ რელევანტური გახდა, თუმცა ცხადია, რომ მისი შინაარსი განსხვავებულად აღიქმება მსოფლიოს სხვადასხვა ნაწილში (იქვე, 33-36).

აპადურაის თანახმად, ზემოაღნიშნული ხუთი ნაკადი თანამედროვე გლობალური მიმოქცევის ბირთვის ქმნის და მათ შორის მზარდი განსვლა სულ უფრო თვალსაჩინო ხდება. მისი განმარტებით, ადამიანების, ტექნიკის, ფულის, ვიზუალური ხატების და იდეების მიმოქცევის ტემპი და მოცულობა დღეს იმდენად მასშტაბურია,

რომ მათ შორის განსვლაც სულ უფრო მასშტაბური გახდება. ნიმუშის სახით ავტორი აღნიშნავს, რომ, მაგალითად, იაპონელები განსხვავებული იდეების მიმართ საკმაოდ ღიანი არიან, თუმცა შვეიცარიელების, შვედების და საუდის არაბეთის მსგავსად, ისინი უაღრესად ჩაკეტილები არიან იმიგრაციისთვის. მიუხედავად ამისა, შვეიცარიელები და საუდის არაბები მაინც იღებენ სხვადასხვა ტიპის „სტუმარ“ შრომით მიგრანტებს და ხელს უწყობენ თურქების, იტალიელების და ხმელთაშუა ზღვის სხვა ქვეყნების შრომითი დიასპორების შექმნას. ამ დიასპორათა ნაწილი (მაგალითად, თურქები) მუდმივად ინარჩუნებს კავშირებს საკუთარ სამშობლოსთან, მაგრამ სხვები (მაგალითად, სამხრეთ აზიელი მიგრანტები) სრულიად ახალ ცხოვრებას იწყებენ დეტერიტორიალიზებულ კონტექსტში. ზოგადად, დეტერიტორიალიზაცია თანამედროვე სამყაროს ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ტენდენციაა, რომელიც შრომით მიგრანტებს შედარებით მდიდარი საზოგადოებების დაბალი კლასების სეგმენტად აქცევს, რაც, არცთუ იშვიათად, საკუთარი ქვეყნის პოლიტიკის კრიტიკის ან, პირიქით, განსაკუთრებული მიჯაჭვულობის საგანი ხდება (იქვე, 37).

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ცვლილება, რომელსაც, ავტორის აზრით, სხვადასხვა გლობალურ კულტურულ ნაკადს შორის განსვლა იწვევს, თანამედროვე გლობალურ ეკონომიკაში წარმოებასა და მოხმარებას შორის ურთიერთმიმართებაა. კარლ მარქსის ცნების გამოყენებით, აპადურაი ორ ურთიერთდაკავშირებულ პროცესს განიხილავს: წარმოების ფეტიშიზმს და მოხმარების ფეტიშიზმს (იქვე, 41). წარმოების ფეტიშიზმი თანამედროვე „ტრანსნაციონალური წარმოების მიერ შექმნილ ილუზიას გულისხმობს, რომელიც ტრანსლოკალურ კაპიტალს, ტრანსნაციონალური შემოსავლების ნაკადს, გლობალურ მენეჯმენტსა და მაღალტექნოლოგიურ ოპერაციებში ჩართულ სამუშაო ძალას, ხშირად, ლოკალური კონტროლის, ეროვნული პროდუქტიულობის და ტერიტორიული სუვერენულობის“ ცნებებით ნიღბავს (იქვე, 42). მოხმარების ფეტიშიზმი კი, ავტორის თქმით, გულისხმობს, რომ მომხმარებელი თავად იქცა ნიშნად, ბოდრიარის სიმულაკრის გაგებით, რასაც გლობალური რეკლამირება განსაკუთრებით უწყობს ხელს. ეს უკანასკნელი პროდუქციის მოხმარებასთან დაკავშირებით კულტურის მიერ საგანგებოდ შერჩეული, შემოქმედებითი იდეების მსოფლიო მასშტაბით გავრცელების მთავარი ტექნოლოგიაა. ეს იდეები და ხატები რეალობის შენიღბვას ახდენს, რადგან მომხმარებელს მუდმივად არწმუნებს, რომ ის აქტორია, როცა, უკეთეს შემთხვევაში, ის უბრალოდ ამომრჩეველია (იქვე).

მიუხედავად იმისა, რომ გლობალიზაცია ჰომოგენიზაციის სხვადასხვა ინსტრუმენტს იყენებს, როგორცაა რეკლამირება, ჩაცმის იდენტური სტილი, ენობრივი ჰეგემონია და სხვ., აპადურაის თქმით, კულტურის გლობალიზაცია არ არის ჰომოგენიზაციის სინონიმური, რადგან თანამედროვე გლობალური კულტურის მთავარი მახასიათებელი მსგავსებისა და განსხვავების პოლიტიკის გატარებაა (იქვე, 42-43). მომდევნო ქვეთავში განვიხილავთ, თუ რა გზით ხორციელდება ეს პროცესი.

გლოკალიზაცია

ენტონი გიდენსის თანახმად, „გლობალიზაცია უნდა გავიგოთ, როგორც დიალექტიკური ფენომენი, რომლის ფარგლებშიც, მოვლენები დისტანციური ურთიერთობის ერთ პოლუსზე, ხშირად, განსხვავებულ ან საპირისპირო შედეგებსაც კი იწვევს მეორე პოლუსზე. ამ შემთხვევაში, განმსაზღვრელია ლოკალურისა და გლობალურის დიალექტიკა...“ (1991, 22). სწორედ გლობალურისა და ლოკალურის დიალექტიკური სინთეზის აღსანიშნავად შეიქმნა „გლოკალიზაციის“ ცნება (Robertson 1995).

თავდაპირველად, გლოკალიზაციის ცნება ბიზნესში მიკრომარკეტინგის გაგებით გამოიყენებოდა: საქონლის და სერვისის მორგება და რეკლამირება გლობალური მოთხოვნების გათვალისწინებით, ანუ მომხმარებლების მრავალფეროვანი სეგმენტების შექმნა, რადგან, როგორც რობერტსონი აღნიშნავს, „მრავალფეროვნება გაყიდვადია“. მომხმარებლების თვალსაზრისიდან კი ეს ყოველივე კულტურული კაპიტალის დაგროვების წყაროდ აღიქმებოდა (1995, 29). თუმცა, მოგვიანებით, გლოკალიზაციის ტერმინის გამოყენების არეალი გაფართოვდა, განსაკუთრებით, იმის გათვალისწინებით, რომ, როგორც ნესი, გლობალურს და ლოკალურს პოლარულ ცნებებად განიხილავდნენ და ლოკალურის ხაზგასმა გლობალური ტენდენციებისთვის წინააღმდეგობის გაწევის მთავარ სტრატეგიად მიიჩნეოდა. თუმცა, როგორც რობერტსონი აღნიშნავს, ეს ორი ცნება ურთიერთგადაჯაჭვულია და ერთმანეთით საზრდოობს. ავტორს ნიმუშად მოაქვს ულფ ჰენერცის მიერ ლოკალურის და კოსმოპოლიტურის ურთიერთმიმართების განხილვა, რომელიც აღნიშნავს, რომ ლოკალურის მხარდამჭერებისთვის მრავალფეროვნება საკუთარი კულტურის შენარჩუნებას და მის ერთგულებას ნიშნავს, კოსმოპოლიტი კი სწორედ სხვების კულტურული ნიშების შენარჩუნებით საზრდოობს. ამდენად, კოსმოპოლიტი ვერ იარსებებს ლოკალურის გარეშე. რობერტსონის თქმით, მსგავსი პარალელის გავლება შეიძლება ლოკალურის და გლობალურის მიმართებაზე საუბრისას (იქვე). ამდენად, მისი აზრით, გლოკალიზაციის ცნება თავად გლობალიზაციის არსსაც აღწერს, რადგან გლოკალიზაცია იმთავითვე გულისხმობს გლობალურის და ლოკალურის, უნივერსალურის და სპეციფიკურის ერთიანობას (იქვე, 30). აღნიშნული ხედვით, გლობალიზაცია ლოკალურის ხელახალი „გამოგონების“ შესაძლებლობასაც კი ქმნის (იქვე, 35), ერიკ ჰობსბაუმის „ტრადიციის გამოგონების“ გაგებით (ეს უკანასკნელი გულისხმობს, რომ ტრადიციას ცალკეული ეპოქა და გარემო „იგონებს“, საკუთარი მყისიერი საჭიროებებიდან გამომდინარე) (Hobsbawm and Ranger, 1983).

გლოკალიზაციის სინონიმად დღეს არაერთი ტერმინი გამოიყენება, როგორცაა ჰიბრიდიზაცია, სინკრეტიზმი (ორი ან მეტი განსხვავებული კულტურის ასპექტების შერევა), კრეოლიზაცია („კრეოლი“ შერეული რასის ადამიანებს აღნიშნავს), გლობალური ლოკალიზაცია და ლოკალური გლობალიზაცია. ყველა ეს ტერმინი აღწერს, მიმდინარე გლობალიზაციის პირობებში, მრავალფეროვანი იდენტობების ფორმირებას კულტურული პრაქტიკების გაზიარების საფუძველზე, რაც, როგორც

ნესი, თან ახლავს მზარდი მიგრაციის ნაკადებს, აქტიურ ინტერკულტურულ კომუნიკაციას და კულტურებს შორის საზღვრების „გათხევადებას“.

გლოკალიზაციის ნიმუშად არაერთი მაგალითის მოყვანა შეიძლება როგორც სხვადასხვა ქვეყნიდან, ისე ქართული რეალობიდან. მთელ მსოფლიოში, თანამედროვე ახალგაზრდებში საკმაოდ პოპულარული მანგა და ანიმე რომ ავიღოთ, რომელიც იაპონური კულტურის სავიზიტო ბარათია, ცხადია, იაპონელებისთვის ლოკალური მოცემულობაა, სხვა დანარჩენისთვის კი – იაპონური კულტურის გლობალიზაციის შედეგი. აღსანიშნავია, რომ მანგასა და ანიმესთან ერთად, სხვა კულტურები იაპონური ცხოვრების სტილს, ურთიერთობის ფორმებს, კვების და ჩაცმის თავისებურებებს, ფრაზეოლოგიასაც კი ეცნობიან, ანუ მანგას და ანიმეს ბევრად ფართო გლობალური გავლენა აქვს, ვიდრე ერთი შეხედვით ჩანს. თუმცა, იმისთვის, რომ ისინი სხვა კულტურულ გარემოში დამკვიდრდნენ, ამ უკანასკნელთან ერთგვარი ადაპტირება უნდა მოახდინონ, მის ლოკალურ თავისებურებებს უნდა მოერგონ. სწორედ ასე ხდება მანგას და ანიმეს „გადმოქართულება“ – არა პირდაპირი, არამედ კულტურული გაგებით. ამგვარი „გადმოქართულების“ მექანიზმი კი „ბრიკოლაჟი“, რომელზეც სუბკულტურების შესახებ თავში ვისაუბრეთ.

მსგავსი კულტურული ბრიკოლაჟის ნიმუში რომ განვიხილოთ, გლობალიზაციის კიდევ ერთ თვალსაჩინო ტენდენციას – მაკდონალდიზაციას უნდა შევხვით. მაკდონალდიზაცია ამერიკანიზაციის ნაირსახეობად განიხილება და ანტიგლობალისტების თავდასხმის ერთ-ერთი მთავარი სამიზნეა. მაკდონალდიზაცია, მსგავსად მანგას და ანიმეს გავრცელებისა, მხოლოდ ამერიკული სწრაფი კვების პოპულარიზაციას კი არ გულისმობს, არამედ მისი თანმხლები მოვლენაა ამერიკული ცხოვრების წესის, პოპმუსიკის, ფრაზეოლოგიის და ა.შ. პოპულარიზაციაც. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ის უნივერსალური ფორმით არ მკვიდრდება ამა თუ იმ კულტურულ გარემოში, არამედ კულტურულ-სპეციფიკურ ადაპტაციას განიცდის, ადგილობრივების გემოვნების და ცხოვრების წესის შესაბამისად. ამგვარი კულტურული ადაპტაციის ნიმუშია „მაკდონალდის“ მიერ საქართველოში სამარხვო მენიუს შექმნა ან „ვენდის“ სწრაფი კვების ქსელის მიერ მომხმარებლებისთვის ხაჭაპურის და ლობიანის შეთავაზება. მსგავსი მარკეტინგული სტრატეგია გამოიყენეს იაპონელებმაც „სთარბაქსის“ ყავის ქსელის ქვეყანაში შესვლისას. რადგან იაპონელების ტრადიციული სასმელი მწვანე ჩაია, „სთარბაქსის“ იაპონურმა ქსელმა ყავა ლატეს მწვანე ჩაის ფხვნილი შეურია და ამით ლატეს იაპონურ-სპეციფიკური ნაირსახეობა შექმნა, რომელიც მოგვიანებით მთელ მსოფლიოში გავრცელდა და დღეს „სთარბაქსის“ ყველა ქსელში ხელმისაწვდომია. ამ შემთხვევაში, შეგვიძლია ვისაუბროთ ამერიკული ყავის იაპონურ ბრიკოლაჟზე, რომელმაც კომპლექსური პროცესი გაიარა გლობალურიდან ლოკალურის და შემდეგ კვლავ გლობალურის მიმართულებით. გლოკალიზაციის ცნება სწორედ ამგვარ კომპლექსურ პროცესებს გულისხმობს, რადგან, ისევე როგორც სონის სიტყვებით რომ ვთქვათ, სხვა კულტურების იდეებისა და პრაქტიკების „სელექციურ გათავისებას“ გულისხმობს და ამით ეროვ-

ნული კულტურების არა ჰომოგენიზაციას, არამედ ჰიბრიდიზაციას უწყობს ხელს (1995, 41).

ქსელური საზოგადოება: ციფრული ტექნოლოგიების როლი გლობალიზაციაში

გლობალიზაცია-გლოკალიზაციის ზემოაღნიშნულმა ნაკადებმა ახალი რეალობა შექმნა, რომელსაც ცნობილი ესპანელი სოციოლოგი მანუელ კასტელსი „ქსელურ საზოგადოებას“ უწოდებს. მისი განმარტებით, *ქსელური საზოგადოება* ის „სოციალური სტრუქტურაა, რომელიც ახალი ტექნოლოგიური პარადიგმისა და ფართო სოციალური ორგანიზაციის ინტერაქციის შედეგად იქმნება“ (2005, 3). ამგვარ საზოგადოებას, ხშირად, *ინფორმაციულ საზოგადოებას* ან *ცოდნის საზოგადოებას* უწოდებენ. ავტორის თქმით, მართალია, ცოდნა განმსაზღვრელ როლს ასრულებდა ნებისმიერ საზოგადოებაში, მაგრამ „თანამედროვე ქსელურმა ტექნოლოგიებმა ახალი შესაძლებლობები მისცა სოციალური ორგანიზაციის ძველ ფორმებს: ქსელები“ (იქვე, 4). ისტორიულად, ქსელები პირადი ცხოვრების შემადგენელი ნაწილი იყო, ხოლო წარმოების, ძალაუფლების და ომის სფეროებს ისეთი ვერტიკალური სტრუქტურები მართავდა, როგორცაა სახელმწიფო, ეკლესია და ჯარი. ციფრული ტექნოლოგიების განვითარებამ ამ ისტორიული შეზღუდვების გადალახვის შესაძლებლობა შექმნა (იქვე).

კასტელსი აღნიშნავს, რომ 1970-იანი წლებიდან მოყოლებული, საინფორმაციო და კომუნიკაციურმა ტექნოლოგიებმა მნიშვნელოვან სოციალურ ცვლილებებს უბიძგა, თუმცა ეს ცვლილებები მსოფლიოში თანაბრად არ გავრცელებულა. ავტორის სიტყვებით, „ტექნოლოგია არ განსაზღვრავს საზოგადოებას: ის არის საზოგადოება. საზოგადოება ქმნის ტექნოლოგიას იმ ადამიანების საჭიროებების, ღირებულებების და ინტერესების შესაბამისად, ვინც ამ ტექნოლოგიას იყენებენ“ (იქვე, 3). მას ნიმუშად მოაქვს ინტერნეტის განვითარების ისტორია, რომელიც ადასტურებს, რომ მისი პირველი მომხმარებლები იყვნენ ტექნოლოგიის შემქმნელნი და გამავრცელებელნი.

რა ძირითად სოციალურ ცვლილებებს აქვს ადგილი ქსელურ საზოგადოებაში? კასტელსის თანახმად, პირველი და მთავარი ცვლილებაა ახალი ტექნოლოგიური პარადიგმის დამკვიდრება. ეს პარადიგმა ახალ საინფორმაციო ტექნოლოგიებს ეფუძნება, რომლებიც სოციალური ორგანიზაციისა და სოციალური ინტერაქციის ახალ ფორმებს უბიძგებს. სწორედ ამ საინფორმაციო ტექნოლოგიებს მიაწერს ავტორი ახალი საკომუნიკაციო მედიის, ასევე, წარმოებისა და მენეჯმენტის ახალი ფორმების შექმნას და, რაც მთავარია, ეკონომიკისა და კულტურის გლობალიზაციას (2010, 247). მეორე მნიშვნელოვანი სოციალური ცვლილებაა თავად გლობალიზაცია, რომელსაც ავტორი განსაზღვრავს, როგორც მოცემული სისტემის (მაგალითად, ეკონომიკის) ტექნოლოგიურ, ორგანიზაციულ და ინსტიტუციურ უნარს,

რომ ერთიანი ერთეულის სახით იფუნქციონიროს პლანეტის მასშტაბით. ქსელური საზოგადოების მესამე მახასიათებლად ავტორს ინფორმაციის გადაცემისა და დამუშავების ინტერაქტიული, ელექტრონული სისტემა მიაჩნია (ჰიპერტექსტური მულტიმედია). მის თანახმად, სწორედ *ჰიპერტექსტი* ქმნის „რეალური ვირტუალობის“ ახალი კულტურის ბირთვს. ახალი რეალობის მეოთხე ნიშნად კასტელსს *სუვერენული ერი-სახელმწიფოს დასასრული* მიაჩნია. მართალია, ის ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ თანამედროვე ერი-სახელმწიფოები არსად ქრება, მაგრამ მათი, როგორც ძალაუფლებრივი აპარატის არსებობა, ფუნდამენტურ ცვლილებას განიცდის, „გაზიარებული სუვერენიტეტის ქსელებში“ მოხვედრისას, როგორცაა ევროკავშირი, ნატო თუ სხვა საერთაშორისო ალიანსები. შესაბამისად, პოლიტიკური რეპრეზენტაცია ცვლის განსხვავებულ ფორმებსა და მასშტაბებს იძენს. ბოლო და მეხუთე მახასიათებლად ავტორს *სამეცნიერო ცოდნის განვითარება* მიაჩნია, რომელიც ინდუსტრიული საზოგადოებისთვის დამახასიათებელ ხედვას კულტურისა და ბუნების ურთიერთმიმართების შესახებ მნიშვნელოვნად ცვლის. ეკოლოგიური ცნობიერება თანამედროვე ეპოქის დომინანტური ხედვა ხდება და არსებით გავლენას ახდენს ჩვენი ცხოვრების წესზე, წარმოებისა და მოხმარების პროცესზე, თვითაქმაზეც კი (იქვე, 247-248).

ჩვენთვის, როგორც სოციოლოგებისთვის, განსაკუთრებით საინტერესოა ქსელური საზოგადოების სოციალურ მახასიათებლებზე ყურადღების გამახვილება. კასტელსის მიხედვით, ქსელური საზოგადოება *სოციალურობის ტრანსფორმაციას* ახდენს. გავრცელებული წარმოდგენების საპირისპიროდ, ავტორი აღნიშნავს, რომ ქსელური საზოგადოება არ ინვესს პირისპირ ინტერაქციის შესუსტებას ან ადამიანების კომპიუტერებთან იზოლაციას. სხვადასხვა საზოგადოებაში ჩატარებული კვლევების თანახმად, ინტერნეტის მომხმარებლები უფრო სოციალურები არიან, მეტი ნაცნობ-მეგობრები ჰყავთ და სოციალურ-პოლიტიკური თვალსაზრისითაც მეტად აქტიურები არიან, ვიდრე ინტერნეტის არმომხმარებლები. მეტიც, რაც უფრო ხშირად მოიხმარენ ინტერნეტს, მით უფრო ხშირად ერთვებიან ინდივიდები პირისპირ ინტერაქციებშიც. ამდენად, კასტელსის თქმით, „ქსელური საზოგადოება ჰიპერსოციალური საზოგადოებაა და არა იზოლაციის საზოგადოება“ (2005, 11). თუმცა, ქსელური საზოგადოება მაინც ინვესს სოციალურობის ცვლილებას, რაც არა ინტერნეტის ან კომუნიკაციური ტექნოლოგიების, არამედ კომუნიკაციური ქსელების ლოგიკის დამსახურებაა. ეს არის *ქსელური ინდივიდუალიზმის* ჩამოყალიბება. კომუნიკაციური ტექნოლოგიები მოხერხებულად ერგებიან ისტორიული ევოლუციით გამოწვეული და სოციალური სტრუქტურით წახალისებული ინდივიდუალიზმის განვითარებას და ინდივიდუალური მოთხოვნებისა და განწყობების შესაბამის სოციალურობას სთავაზობენ თითოეულ მომხმარებელს. ამდენად, „ქსელური საზოგადოება ქსელებით დაკავშირებული ინდივიდების საზოგადოებაა“ (იქვე, 12).

ქსელური საზოგადოების საკვანძო ნიშანი *კომუნიკაციის სფეროს ტრანსფორმაციაა, მედიის ჩათვლით*. ახალი საკომუნიკაციო სისტემა სამი ძირითადი ტენდენ-

ციით გამოირჩევა: 1. კომუნიკაცია ორგანიზებულია მედიის ბიზნესკონგლომერატების გარშემო, რომლებიც, ერთდროულად, გლობალურიცაა და ლოკალურიც. ესენია ტელევიზია, რადიო, პრესა, წიგნები, მუსიკის და კინოს ინდუსტრია. ეს კონგლომერატები დაკავშირებულია მედიის ორგანიზაციებთან მთელ მსოფლიოში და თან ერთმანეთთან მუდმივ კონკურენციაში იმყოფებიან. 2. კომუნიკაციის სისტემა სულ უფრო მეტად ციფრული და ინტერაქციული ხდება. საზოგადოებები მასმედიის სისტემიდან ფრაგმენტულ მულტიმედიის სისტემაზე გადაერთვნენ, სულ უფრო დაყოფილი აუდიტორიებით და ნაკლები კონტროლით კონკრეტული ცენტრიდან. 3. კომუნიკაციური ტექნოლოგიების გაფართოებასთან ერთად, კომუნიკაციის ჰორიზონტალური ქსელებიც ფართოვდება, რომლებიც მედიაბიზნესებისგან და მთავრობებისგან დამოუკიდებელია. მათ რიცხვს მიეკუთვნება ბლოგები, ვლოგები და ა.შ. გლობალური ჰორიზონტალური კომუნიკაციის ქსელები საშუალებას აძლევს ინდივიდებს, კომუნიკაციის ინსტიტუციურ არხებს მიღმა შეძლონ ერთმანეთთან ინტერაქცია (იქვე, 12-13).

კასტელის თანახმად, ზემოაღწერილი ახალი რეალობა მე-20 საუკუნის ბოლო მეოთხედში იღებს სათავეს და სამი დამოუკიდებელი პროცესის ინტერაქციის შედეგია, რომლებიც დროში ერთმანეთს დაემთხვა: რევილუცია ინფორმაციულ ტექნოლოგიებში, კაპიტალიზმის სოციოეკონომიკური რესტრუქტურირაცია და სოციოკულტურული მოძრაობები, რასაც 1960-იანი წლების ბოლოს აშშ-სა და დასავლეთ ევროპაში ჩაეყარა საფუძველი. ავტორი ასკვნის, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ეს პროცესები სხვადასხვა სოციოკულტურულ კონტექსტში განსხვავებულ სოციალურ ცვლილებებს იწვევს, მათი საბოლოო შედეგი იდენტურია – ქსელური საზოგადოების დამკვიდრება. ახალი საზოგადოება მთლიანად ქსელებისგან შედგება: გლობალური ფინანსური ბაზრები ელექტრონული ქსელებისგან შედგება, რომლებიც ფინანსურ გადარიცხვებს რეალურ დროში აწარმოებს; გლობალური ეკონომიკა ფინანსური ოპერაციების, წარმოების და ბაზრების ქსელია; ინტერნეტი კომპიუტერული ქსელების ერთიანობაა; ელექტრონული ჰიპერტექსტი, რომელიც სხვადასხვა მედიას აკავშირებს, კომუნიკაციის ქსელებს მოიცავს; მთავრობა ვერ ფუნქციონირებს ინფორმაციული ქსელების გარეშე და სოციალური მოძრაობებიც, ქალაქის, ქვეყნის თუ მსოფლიოს მასშტაბით, ციფრული ქსელების მზარდი გამოყენებით გამოირჩევიან (2010, 248).

ამდენად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ თანამედროვე ქსელური საზოგადოება მთლიანად ცვლის სოციალური ცხოვრების წესს, ეკონომიკური საქმიანობის, პოლიტიკის კეთების და კულტურული კომუნიკაციის ჩათვლით. ერთი შეხედვით, ის ბევრად ამარტივებს სამყაროს ფუნქციონირებას, რადგან მთელი სამყარო ერთ დიდ ურთიერთდაკავშირებულ ქსელად იქცევა. თუმცა, ამავდროულად, ეს ქსელი ახალ საფრთხეებსაც წარმოქმნის, რასაც ულრიხ ბეკი „მსოფლიო რისკის საზოგადოებას“ უწოდებს.

მსოფლიო რისკის საზოგადოება

ტერმინი „რისკის საზოგადოება“ ცნობილმა გერმანელმა სოციოლოგმა ულრიხ ბეკმა შემოგვთავაზა 1986 წელს. ის თანამედროვე ადამიანების მსოფლმხედველობაში მიმდინარე პარადიგმულ ცვლილებებზე საუბრობს, კლიმატური ცვლილებების, ტერორისტული საფრთხეების და სხვა პრობლემების საპასუხოდ, რაც დღეს სამყაროს წინაშე დგას. მიუხედავად იმისა, რომ კაცობრიობის ეკოლოგიური ცნობიერებაც შეცვლილია და სხვადასხვა შინაარსის სოციალური მოძრაობებიც მზარდია, ავტორის თანახმად, რისკთან გამკლავების გადანყვეტილებები, უმეტესად, უსაფრთხო და სარისკო ალტერნატივებს შორის არჩევანს კი არ გულისხმობს, არამედ სხვადასხვა სარისკო ალტერნატივას შორის არჩევანს; თან იმგვარ სარისკო ალტერნატივებს შორის, რომლებიც რისკის თვისებრივად განსხვავებულ განზომილებებს მოიცავს და, ამდენად, შედარებადიც არ არის (2009, 3-4).

ბეკის თანახმად, მართალია, საფრთხის შეგრძნება ადამიანური არსებობის განუყოფელი ნაწილია, თუმცა ინდუსტრიულმა საზოგადოებამ ახალი საფრთხეების წინაშე დააყენა ადამიანები. სწრაფი და ფუნდამენტური ცვლილებები ბუნდოვანების შეგრძნებას იწვევს და ეგზისტენციურ უსაფრთხოებას ემუქრება. მიმდინარე გლობალური ცვლილებების კიდევ უფრო დაჩქარებული ტემპისას კი რისკის შეგრძნება სულ უფრო მზარდი ხდება და რისკის ახალი განზომილება ჩნდება, რადგან რისკის გამოთვლის და ინსტიტუციური დამუშავების პირობები იცვლება. ამ პირობებში, „პოლიტიკის ახალი მორალური კლიმატი ვითარდება, რომელშიც განსხვავებული კულტურული და ეროვნული შეფასებები განმსაზღვრელ როლს თამაშობს და ტექნიკური და ეკონომიკური გადანყვეტილებების რეალური თუ შესაძლო შედეგების მხარდამჭერი თუ საწინააღმდეგო არგუმენტები საჯარო განხილვის საგანია“ (იქვე, 6). ამ პროცესში მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის ფუნქციებიც იცვლება. რისკების განხილვისას პარლამენტები, მთავრობები, მასმედია, სოციალური მოძრაობები, ფილოსოფოსები, იურისტები, მწერლები და ა.შ. ფლობენ უპირატეს უფლებას, მონაწილეობა მიიღონ გადანყვეტილების მიღებაში. რისკები ინსტიტუციონალიზაციის ახალ ფორმებს უბიძგებს და ახალ სამეცნიერო სფეროებსაც კი აყალიბებს, როგორცაა, მაგალითად, რისკის სამართალი, რომელიც რისკზე რეაგირებას სამართლებრივად არეგულირებს (იქვე, 7).

ბეკი რისკის საზოგადოების დამახასიათებელ რამდენიმე ნიშანს გვთავაზობს: 1. სოციალური უთანასწორობის ტრანსფორმაცია, რადგან რისკი ყველას ეხება – ძალაუფლების მქონესაც და არმქონესაც, მდიდარსაც და ღარიბსაც და ა.შ. 2. საფრთხეები აღარ წარმოადგენს ცალკეული ქვეყნის შიდა პრობლემას, რადგან ერთ ქვეყანას არ შეუძლია მათთან გამკლავება, არამედ მთელი მსოფლიო „საფრთხეების გლობალური ერთობის“ ნაწილი ხდება. 3. მეცნიერებები დღეს პირველად გაერთიანდნენ იმ მიზნით, რომ რისკები „კოლექტიურად დანახვადი“ გახადონ. 4. დღეს უსაფრთხოება ჩანაცვლებს თავისუფლებასა და თანასწორობას ღირებულებათა

სკალის უმაღლეს პოზიციაზე. შედეგად, ძალას იკრებს „საფრთხეებისგან დაცვით ნაკარნახევი ტოტალიტარიზმი“. 5. როგორც ექვების მქონე, ისე ექვმიტანილი მოქალაქე მადლიერი უნდა იყოს, თუ „მისი პირადი უსაფრთხოებისთვის“ მთელ რიგ პროცედურებს გადაის, როგორცაა სკანირება, ფოტოს გადაღება, დაკითხვა და ა.შ. შედეგად, „უსაფრთხოება საჯარო და კერძო სექტორის ისეთივე მომგებიან მოხმარების საგნად იქცევა, როგორც წყალი და ელექტროენერჯია“ (იქვე, 8-9).

ბეკის თანახმად, რისკის საზოგადოებამ დღეს განვითარების ახალ დონეს მიაღწია და „მსოფლიო რისკის საზოგადოებად“ იქცა. ამ უკანასკნელისთვის დამახასიათებელ ძირითად ნიშნად ავტორს რისკსა და კატასტროფას შორის დიფერენციაცია, ან რისკსა და მის კულტურულად განსხვავებულ შეფასებებს შორის სხვაობა მიაჩნია, რომელთა მნიშვნელობაც სულ უფრო მზარდია გლობალიზაციის პირობებში. მისი თქმით, რისკი კატასტროფის სინონიმური კი არ არის, არამედ კატასტროფის გათვლას გულისხმობს. ნებისმიერ კატასტროფას დროით-სივრცითი და სოციალური განზომილება აქვს, რისკი კი იმ სამომავლო მდგომარეობას აღწერს, რომელიც ჯერ არ დამდგარა. როგორც კი რისკი რეალური ხდება, ვთქვათ, ატომური ელექტროსადგურის აფეთქების ან ტერორისტული თავდასხმის დროს, ის მომენტალურად კატასტროფად გადაიქცევა. მაგრამ, რადგან შესაძლო საფრთხეები მუდმივად წარმართავს ჩვენს ფიქრებს და ქმედებებს, რისკი „ხდება პოლიტიკური ძალა, რომელიც სამყაროს ტრანსფორმაციას ახდენს“. ამ გზით კი, გლობალურ სამყაროში „პოლიტიკურის ხელახალ გამოგონებას“ აქვს ადგილი (იქვე, 9-10).

ბეკის თქმით, გლობალური რისკი, სინამდვილეში, „გლობალური რისკის რეალობის გათამაშება/სცენური დადგმა“ (იქვე, 10). სწორედ ეს მიაჩნია ავტორს „რისკის საზოგადოებას“ და „მსოფლიო რისკის საზოგადოებას“ შორის განმასხვავებელ ძირითად ნიშნად. ამ კონტექსტში, „გათამაშება/სცენური დადგმა“ არ გულისხმობს რეალობის მიზანმიმართულ ფალსიფიკაციას. მხოლოდ რისკის წარმოსახვასა და გათამაშებას შეუძლია მომავალი კატასტროფის აწმყოში გადმოტანა და ამით იმ აწმყო გადაწყვეტილებებზე გავლენის მოხდენა, რომლებიც რისკის არიდებას უნდა ემსახურებოდეს. ამ უკანასკნელის თვალსაჩინო ნიმუშია კლიმატური ცვლილების შესახებ დებატი, რომლის მიზანიც კლიმატური კატასტროფის პრევენციაა (იქვე).

გარდა რისკსა და კატასტროფას შორის სხვაობისა, მსოფლიო რისკის საზოგადოების კიდევ ერთ მახასიათებლად ავტორს რისკსა და მის კულტურულად განსხვავებულ შეფასებებს შორის სხვაობა მიაჩნია. გლობალური კატასტროფის გათვლა, როგორც წესი, სამეცნიერო შეფასებებს ეფუძნება. თუმცა, რაც უფრო ნაკლებ გათვლადია რისკი, მით უფრო მეტ წონას იძენს რისკის შეფასების კულტურული წარმოდგენები. შედეგად, რისკსა და მის კულტურულ შეფასებას შორის საზღვრები ბუნდოვანი ხდება. ერთი რისკი განსხვავებულად აღიქმება სხვადასხვა ქვეყნისა და კულტურის მიერ; შესაბამისად, მათი შეფასებები განსხვავდება იმასთან დაკავშირებით, თუ რამდენად „რეალურია“ ეს რისკი. მზარდი გლობალიზაციის პი-

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

რობებში, დაპირისპირებული კულტურული წარმოდგენები კიდევ უფრო ურთიერთგამომრიცხავი ხდება. „რისკის კულტურების შეჯახება“, კულტურულად განსხვავებული „რისკის რეალობების“ (ანუ რისკთან დაკავშირებული წარმოდგენების) დაპირისპირება 21-ე საუკუნის გლობალური პოლიტიკის მნიშვნელოვანი პრობლემა ხდება (იქვე, 12).

ბეკი გლობალური რისკების ტიპოლოგიზაციასაც გვთავაზობს, რომელშიც სამი ტიპის რისკს გამოყოფს: ეკოლოგიური კრიზისი, გლობალური ფინანსური რისკები და გლობალური ტერორისტული ქსელები (2010, 264). მართალია, აღნიშნული რისკები განსხვავებული სახით დგას სხვადასხვა ქვეყნის წინაშე, მაგრამ ისინი მთელი მსოფლიოს პრობლემაა. ამასთან, გლობალურ პრობლემებს გლობალური გადაჭრა სჭირდება, რაც გლობალურ თანამშრომლობას მოითხოვს. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ „გლობალურობის“ პრინციპი, რაც გლობალური ურთიერთკავშირის მზარდი ცნობიერებაა, მყარად მკვიდრდება ჩვენს რეალობაში (იქვე, 265).

კვლევის ნიმუში: ამონარიდი ლია წულაძის ნაშრომიდან გლოკალიზაციის სტრატეგიებზე ქართველ ახალგაზრდებში (2012)

მოცემული ნაშრომის მიზანია „გლობალურის და ლოკალურის დიალექტიკის“ (Giddens 1991, 22) კულტურულ-სპეციფიკური მახასიათებლების გამოვლენა ქართული ახალგაზრდული კულტურის მაგალითზე. აღსანიშნავია, რომ სოციალური მკვლევრები გლობალიზაციისადმი სამ საპასუხო რეაქციას გამოყოფენ: „შეთვისებას“, „უარყოფას“ და „დეკლარირებას“ (Blum 2007, 12-34). მოცემულ სტატიაში სწორედ ამ უკანასკნელ სტრატეგიაზეა ყურადღება გამახვილებული, რადგან ის ეროვნული იდენტობის ხაზგასმას გულისხმობს როგორც ტრადიციულ-ლოკალურ, ისე თანამედროვე-გლობალურ კულტურულ ელემენტებზე დაყრდნობით, რაც როგორც ადგილობრივი თავისებურებების შენარჩუნებას, ისე საერთაშორისო ინტეგრაციის მხარდაჭერას ემსახურება.

ცხადია, რომ ეროვნულის ყველა გამოვლინება არ წარმოადგენს გლობალიზაციის მიმართ სტრატეგიულ რეაქციას. ბ. ანდერსონის თანახმად, ეროვნულის ხაზგასმა, პირველ რიგში, „ჩვენი“, „ადგილობრივების“ „სხვებისგან“, „უცხოებისგან“ გამიჯვნის საშუალებაა და იმ არსებითი კულტურული თავისებურებების დემონსტრირებას ემსახურება, რაც „სხვებს“ არ ახასიათებთ. ეს ყოველივე კი განსაკუთრებული კულტურული სიამაყის საფუძველს ქმნის, რაც ნაციონალიზმის კულტურულ პროდუქტებში ვლინდება – პოეზიაში, პროზაში, მუსიკაში და ა.შ. (2006, 141). თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ისეთ ქვეყნებში, რომლებიც, უმეტესად, გლობალიზაციის რეციპიენტებს წარმოადგენენ (მათ შორის, საქართველოც), ეროვნულის ხაზგასმა სწორედ გლობალურ ტენდენციებთან შეგუების საჭიროებით უნდა იყოს გამოწვეული, რასაც იმ კულტურული ელემენტების ადაპტირება მოსდევს, რაც ადგილობრივ ტრადიციებთან თანხმობაში მოდის და იმის უკუგდება, რაც ადგილობრივი ტრადიციების საზიანოდაა მიჩნეული. ამდენად, „დეკლარირების“ სტრატეგია

ტრადიციული პრაქტიკების ახალ პრაქტიკებთან შერწყმას ემსახურება და ამ გზით ხელს უწყობს „ბალანსის დამყარებას თანამედროვედ გახდომისა და კულტურული ტრადიციების შენარჩუნების მცდელობებს შორის“ (Blum 2007, 29). ეს უკანასკნელი კი მეტყველებს თანამედროვე საზოგადოებებში არსებულ კომპლექსურ ურთიერთკავშირზე როგორც ტრადიციულსა და თანამედროვეს, ისე ლოკალურსა და გლობალურს შორის.

აღსანიშნავია, რომ დუალისტური მისწრაფება ტრადიციული-ლოკალურის და თანამედროვე-გლობალურის მიმართ, რასაც ავტორები „ცვალებადი იგივეობის“ (Gilroy 1994) ტერმინითაც აღნიშნავენ, ქართული ახალგაზრდული კულტურის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელია: ქართველი ახალგაზრდები ცდილობენ „იგივეობის“ შენარჩუნებას იმ ტრადიციული კულტურული ელემენტების დაცვის გზით, რაც ქართულ კულტურას სხვებისგან გამოარჩევს, როგორცაა ქართული პოლიფონია, ქართული ხალხური სიმღერები და ცეკვები, ქართული სუფრის ტრადიციები და „ქართული ურთიერთობებიც“ კი, რაც შიდა ჯგუფის წევრებს შორის ემოციურ მიჯაჭვულობასა და მხარდაჭერას მოიპოვებს, იმავდროულად, ცდილობენ რა ცვლილებების განხორციელებას ქართველობის „თანამედროვე“ რეპრეზენტაციების საფუძველზე, კერძოდ, სადღეგრძელოების ტრადიციული სისტემის ადაპტირებით (რომელიც შემოკლებულია და მეტად ფოკუსირებულია თანამედროვე პრობლემებზე), ქართული ხალხური მუსიკის მოდერნიზებული ვერსიების მოსმენით (ინტერვიუებისას, „მინი“ და „ასსა-ფართი“ ახალგაზრდების მიერ ყველაზე პოპულარულ ქართველ შემსრულებლებად დასახელდნენ, რომლებსაც საქართველოს ფარგლებს მიღმა იცნობენ), და ტრადიციული „ქართული ურთიერთობების“ მოდერნიზებული ვერსიის გამოგონებითაც კი. ეს უკანასკნელი საკმაოდ რთული ფენომენია, რადგან ის გულისხმობს უფროსების მორჩილების ტრადიციული სისტემის შენარჩუნებას, მათგან დამოუკიდებლობის მნიშვნელოვანი ხარისხის მოპოვების პარალელურად, და კიდევ უფრო კომპლექსურ მისწრაფებას, სქესობრივი ურთიერთობების სფეროში მეტი თავისუფლების მოპოვებისა, ქართველი ქალის, როგორც საკმაოდ ასექსუალურის, რელიგიურ-ნორმატიული ხედვის შენარჩუნების პარალელურად.

ეს იდეები ნათლად აისახა ახალგაზრდების ნარატივებში, რომლებიც ადასტურებს, რომ ისინი საკმაოდ კომფორტულად გრძნობენ თავს, იღებენ რა მშობლებისგან მატერიალურ და ემოციურ მხარდაჭერას:

ის, რაც ჩვენს კულტურაში მომწონს, არის ოჯახთან ემოციური სიახლოვის ტრადიცია. როცა ახალგაზრდა ხარ, უსაფრთხოდ გრძნობ თავს, რადგან იცი, რომ მშობლები არასდროს მიგატოვებენ ემოციურადაც და მატერიალურადაც. მეორე მხრივ, არც დაბერების გეშინია, რადგან იცი, რომ შვილები არასდროს დაგტოვებენ ყურადღების და მხარდაჭერის გარეშე და უკანასკნელ დღეებს მოხუცთა თავშესაფარში არ გაატარებ (ქეთი, 19 წლის).

თუმცა, იგივე ახალგაზრდები გამოთქვამენ სურვილს, უფროსებისგან მეტი მატერიალური და ემოციური დამოუკიდებლობა მოიპოვონ:

ყველა ჩვენგანი ცდილობს, გახდეს უფრო თანამედროვე, თუმცა მაინც ძველს და ტრადიციულს მივერეკებით... ვგულისხმობ, რომ თავისუფლები უნდა გავხდეთ, დამოუკიდებლად უნდა მივიღოთ გადაწყვეტილება მომავალი პროფესიის, მომავალი მეუღლის და, საერთოდ, მომავალი ცხოვრების შესახებ... თითქოს არის თავისუფლება, მაგრამ სხვებზე დამოკიდებული თავისუფლება. ასეთია ქართული სინამდვილე (მარი, 20 წლის).

ამგვარად, კვლევის მონაწილეების დისკურსებიდან თვალსაჩინოა, რომ ქართველი ახალგაზრდები დიღემის წინაშე დგანან, არჩევანი გააკეთონ მატერიალური და ემოციური მიჯაჭვულობით გამონვეულ უსაფრთხოების გრძნობასა თუ დამოუკიდებელი გადაწყვეტილებების მიღებით გამონვეულ გაურკვევლობას შორის. მიუხედავად მათი რიტორიკისა, რომ იყო თანამედროვე, ნიშნავს, იღებდნენ დამოუკიდებელ გადაწყვეტილებებს, კვლევის მონაწილეები კვლავაც ამყობენ ემოციური და მატერიალური ურთიერთმიჯაჭვულობის ტრადიციით, რომელიც ორივე თაობისთვის სარგებლის მომტანია. ზემოთქმული ადასტურებს, რომ ქართველ ახალგაზრდებში თანაარსებობს დუალისტური მისწრაფება მიჯაჭვულობის/დამოუკიდებლობის, გაურკვევლობის თავიდან არიდების/არჩევნის თავისუფლების და ტრადიციულის/თანამედროვეს მიმართ. ამასთან, ისინი ამ დუალისტური მისწრაფების სახელდებასაც კი ახდენენ და მას „საქმის ქართულად კეთებას“ უწოდებენ (დავითი, 19 წლის).

„გლობალურის და ლოკალურის დიალექტიკის“ კიდევ ერთი კულტურულ-სპეციფიკური ნიმუშია ქართული ახალგაზრდული სლენგი, რომელიც ავლენს, თუ როგორ შეიძლება ენა გამოყენებულ იქნას ეროვნული წინააღმდეგობის გამოხატვის თუ საერთაშორისო ინტეგრაციის მხარდაჭერის საშუალებად. ახალგაზრდების მიერ გამოყენებული სლენგის დისკურსულმა ანალიზმა თვალსაჩინო გახადა, თუ რა გზითაა შესაძლებელი, დაცინვისა და შეურაცხყოფის მათეული გამოხატულება ეროვნული წინააღმდეგობის სტრატეგიას წარმოადგენდეს; ხოლო მცდელობა, ყდერდნენ თანამედროვედ თუ „მაგრებად“, გლობალურ პროცესებში ჩართულობის ხაზგასმის სტრატეგიად იყოს გამოყენებული.

კვლევის პროცესში გამოვლინდა, რომ, როცა ახალგაზრდებს ვინმეს შეურაცხყოფა ან მისი პროვინციალიზმის დაცინვა სურთ, ისინი, უმეტესად, „რუსულ-ქართულ“ სლენგს იყენებენ, რაც, სინამდვილეში, რუსული სიტყვების გადმოქართულებას წარმოადგენს და ამ ორი ენის თავისებურ ჰიბრიდს ქმნის. ჩვენი ინტერვიუებიდან უამრავი ამგვარი „ჰიბრიდი“ გამოვლინდა, თუმცა ამჟამად მხოლოდ იმ რამდენიმე მაგალითს დავჯერდები, რაც რაოდენობრივი კონტენტანალიზისას ყველაზე ხშირად განმეორებადი აღმოჩნდა: „ნუ ბლატაობ“, „რა როჟაა“, „რიჟა ბაზარია“, „რა ძერსკია“, „მაგარი პრატივინია“ და ა.შ. ხოლო, როცა ახალგაზრდებს სურთ, თანამედროვენი ან „მაგრები“ გამოჩნდნენ, ისინი მსგავსი ტიპის „ინგლისურ-ქართულ“ სლენგს იყენებენ, რომლის გავრცელებული ნიმუშებიც ისევ რაოდენობრივმა კონტენტანალიზმა გამოავლინა: „მაგარი ქულია“, „ეს მუსიკა ლაითია“, „რა ფენსია“, „ფრომოუშენი გაუკეთეს“ და ა.შ.

ცხადია, ახალგაზრდული სლენგი ქვეყნის პოლიტიკურ კლიმატს ასახავს. ამდენად, მისი აღნიშნული სახით გამოყენება უჩვეულოდ არ უღერს იმ პირობებში, როცა რუსეთი საქართველოს მთავარ მტრად მიიჩნევა, დასავლეთი კი – მის მთავარ მოკავშირედ, არაფერი რომ ვთქვათ იმ ფაქტის შესახებ, რომ თავად ინგლისური ენა გლობალიზაციის ენაა და კარგა ხანია, ქართველ ახალგაზრდებში რუსულ ენას „მეორე ენის“ სტატუსი ჩამოართვა.

გამოყენებული ლიტერატურა

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Beck, Ulrich. 2009. *World at Risk*. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity.
- Beck, Ulrich. 2010. "Terrorist Threat: World Risk Society Revisited". In *Readings in Globalization: Key Concepts and Major Debates*, edited by George Ritzer and Zeynep Atalay, 263-270. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Castells, Manuel. 2005. "The Network Society: From Knowledge to Polity". In *The Network Society*, edited by Manuel Castells and Gustavo Cardoso, 3-22. Washington DC: John Hopkins Center for Transatlantic Relations.
- Castells, Manuel. 2010. "Toward a Sociology of the Network Society". In *Readings in Globalization: Key Concepts and Major Debates*, edited by George Ritzer and Zeynep Atalay, 246-252. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Guillen, Mauro F. 2010. "Is Globalization Civilizing, Destructive or Feeble? A Critique of Five Key Debates in Social Science Literature". In *Readings in Globalization: Key Concepts and Major Debates*, edited by George Ritzer and Zeynep Atalay, 4-17. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levitt, Theodore. 1983. "The Globalization of Markets". *Harvard Business Review*. <https://hbr.org/1983/05/the-globalization-of-markets>
- Ritzer, George and Zeynep Atalay, eds. 2010. *Readings in Globalization: Key Concepts and Major Debates*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Robertson, Roland. 1995. "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity". In *Global Modernities*, edited by Mike Featherstone, Scott Lash, and Roland Robertson, 25-44. London: Sage Publications.
- Tsuladze, Lia. 2012. "How Things Are Remade Georgian: Glocalisation and Assertion of the 'National' among Georgian Youth". In *Identities in Transition*, edited by Georgina Tsolidis, 93-102. Oxford: Inter-Disciplinary Press.

მულტიკულტურალიზმის ცნება

მიმდინარე გლობალიზაციის პირობებში, კულტურათშორისი კომუნიკაცია სულ უფრო მზარდი ხდება, რასაც მიგრაციის ნაკადები, კულტურებს შორის საზღვრების „გათხევადება“ და ქსელური საზოგადოების განვითარება უწყობს ხელს. მართალია, ეთნიკურად ჰომოგენური საზოგადოებები წარსულშიც იშვიათობას წარმოადგენდა, მაგრამ თანამედროვე პირობებში მათი მოძიება თითქმის შეუძლებელი გახდა. ამდენად, განსხვავებული კულტურის წარმომადგენლებს, განსაკუთრებით, ერთი სახელმწიფოს ფარგლებში მცხოვრებთ, მშვიდობიანი თანაცხოვრებისა და „საერთო ენის“ გამონახვის სტრატეგიების შემუშავება უწევთ, რაც აქტუალურს ხდის მულტიკულტურალიზმის ფენომენს.

მულტიკულტურალიზმი სხვა კულტურების პატივისცემასა და განსხვავებულობის მიმართ ტოლერანტულ დამოკიდებულებას გულისხმობს (Jandt 2018, 125). თანამედროვეობის ერთ-ერთ ყველაზე მულტიეთნიკურ საზოგადოებაში – აშშ-ში, ჯერ კიდევ 1915 წელს, ფილოსოფოსმა ჰორას კალენმა მულტიკულტურალიზმის მისეული ხედვა წარადგინა. მან ამერიკული საზოგადოების აღსაწერად *კულტურული პლურალიზმის* ცნება შემოიტანა და სიმფონიური ორკესტრის მეტაფორა გამოიყენა. ამ ორკესტრში თითოეული ინსტრუმენტი იმიგრანტის ცალკეული ჯგუფი იყო, რომელიც სხვა ინსტრუმენტებთან (ანუ იმიგრანტების სხვა ჯგუფებთან) ერთად ჰარმონიულ მუსიკას ქმნიდა (იქვე).

1977 წელს პიტერ ადლერი „მულტიკულტურული ადამიანის“ გამოცდილებას აღწერდა, რამაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ინტერკულტურული კომუნიკაციის სფეროს განვითარებაში. ავტორი საუბრობდა „ახალი ტიპის ადამიანზე“, რომელიც იმგვარ „თვისებებსა და მახასიათებლებს მოიცავდა, რაც მას ამზადებდა, რომ კულტურებს შორის კონტაქტების ფასილიტატორი და კატალისტი გამხდარიყო“ (1977, 38). მისი თქმით, ამ ახალი ტიპის ადამიანის იდენტობა არ იყო დამყარებული „მიკუთვნებულობაზე“, არამედ ის „ზღვარზე ცხოვრობდა“, „თხევადი და მობილური“ იყო, რაც ფუნდამენტურად ცვლიდა იდენტობის მყარ სტრუქტურას (იქვე, 26).

მოგვიანებით, მულტიკულტურალიზმისა და ინტერკულტურული კომუნიკაციის საკითხებზე მრავალფეროვანი ნაშრომები შეიქმნა სხვადასხვა დისციპლინის წარმომადგენლების, კერძოდ, სოციოლოგების, ანთროპოლოგების, ფსიქოლოგებისა და განათლების სპეციალისტების მიერ. უნდა აღინიშნოს, რომ ლიტერატურის დიდი ნაწილი ნაკლებად აკადემიურია, რადგან, მეტწილად, ინტერკულტურული კომუნიკაციისთვის საჭირო უნარ-ჩვევებზე ამახვილებს ყურადღებას და მკითხველებს სხვადასხვა რეცეპტს სთავაზობს, თუ როგორ ადაპტირდნენ კულტურულად

განსხვავებულ გარემოში. მოცემულ თავში შევეცდები, ამ შეზღუდვას გავცდე და მულტიკულტურალიზმის მიმართ აკადემიური მიდგომა გამოვიყენო.

ორიენტალიზმი მულტიკულტურალიზმის საპირისპიროდ

იმისათვის, რომ ინდივიდი გარკვეულ კულტურაში ინტეგრირდეს, აკულტურაციის პროცესი უნდა გაიაროს. აკულტურაცია ახალი კულტურული გარემოს კულტურული ღირებულებების გათავისებას (ინტერნალიზაციას) გულისხმობს (Shaules 2007, 19). აკულტურაციის პროცესი, მთელი მე-20 საუკუნის მანძილზე, სოციოლოგების ინტერესის საგანი იყო აშშ-ში, რომელიც იმიგრაციის ხანგრძლივი ისტორიით გამოირჩევა. მათ აინტერესებდათ, თუ როგორ მიმდინარეობდა იმიგრანტთა ჯგუფების „ამერიკანიზაცია“, ანუ ამერიკულ კულტურაში ინტეგრირება. ამ „მაკრო“ პერსპექტივიდან აკულტურაცია დანახული იყო, როგორც სოციალური ფენომენი, რომლის საფუძველზეც გარკვეული ჯგუფები ან ასიმილაციის პროცესს განიცდიდნენ, ან დომინანტური კულტურისგან მარგინალიზებულნი რჩებოდნენ (იქვე, 18). დროთა განმავლობაში, ამ საკითხისადმი ინტერესი სხვა მულტიეთნიკურ ქვეყნებშიც გაიზარდა, როგორცაა კანადა, ავსტრალია, ინგლისი, გერმანია და ა.შ.

როგორც წესი, აღნიშნული კვლევები ახალმოსულთა ადაპტაცია-ინტეგრაციის პროცესს სწავლობდნენ და ნაკლებ ინტერესდებოდნენ ადგილობრივების დამოკიდებულებით უცხოების თუ იმიგრანტების მიმართ. მხოლოდ მოგვიანებით გახდა აქტუალური ავტოსტერეოტიპებისა (საკუთარი ჯგუფის შესახებ წარმოდგენები) და ჰეტეროსტერეოტიპების (სხვების შესახებ წარმოდგენები) კვლევა. როგორც წესი, „ჩვენ“ ჯგუფის შესახებ წარმოდგენები პოზიტიურია, „ისინი“ ჯგუფის შესახებ წარმოდგენები კი – უფრო ნეგატიური, რაც ინტერკულტურულ კომუნიკაციას თუ ინტეგრაციის პროცესს ართულებს (ჰოფსტედე და ჰოფსტედე 2011, 298).

მკვლევრები მასპინძელ გარემოში ახალმოსულების თუ უცხოების მიმართ რეაქციებს სხვადასხვა ფაზად ყოფენ: პირველი ფაზა უცხო მიმართ გარკვეულ ინტერესს გულისხმობს, რადგან უცხო ადგილობრივების ცნობისმოყვარეობას იწვევს. თუმცა, თუ ის დიდი ხნით რჩება მასპინძელ კულტურაში, მეორე – ეთნოცენტრიზმის – ფაზა იწყება. მასპინძლები მას საკუთარი კულტურული სტანდარტებით უდგებიან და, როგორც წესი, უარყოფითად აფასებენ. ეთნოცენტრიზმი გავრცელებული დამოკიდებულებაა იმიგრანტების მიმართ და მიუხედავად დემოკრატიული ქვეყნების მცდელობისა, ეთნოცენტრიზმი დაძლიონ, ის დღემდე იმიგრანტების მიმართ დომინანტურ ხედვად რჩება მთელ მსოფლიოში. თუ მასპინძლებს ახალმოსულებთან რეგულარული ურთიერთობა უწევთ, შესაძლოა, მესამე ფაზას – პოლიცენტრიზმს – მიაღწიონ, რაც იმის აღიარებას გულისხმობს, რომ შეუძლებელია სხვადასხვა ადამიანის ერთი სტანდარტით შეფასება. თუკი მასპინძელი კულტურის წარმომადგენლები აღიარებენ, რომ უცხოები მათივე (და არა ადგილობრივი კულ-

ტურის) სტანდარტებით უნდა შეაფასონ, მსგავსი ხედვა მულტიკულტურალიზმის განვითარების საფუძველი ხდება (იქვე, 297).

მიუხედავად იმისა, რომ მულტიკულტურალიზმზე მსჯელობა ჯერ კიდევ მე-20 საუკუნის დასაწყისიდან გახდა აქტუალური, ის უფრო „იდეალურ ტიპს“ წარმოადგენს (ვებერისეული გაგებით), ვიდრე რეალურ მოცემულობას. როგორც წინა პარაგრაფში აღინიშნა, უცხოების მიმართ დამოკიდებულებას, უმეტესად, ეთნოცენტრისტული ხედვა წარმართავს, რომელსაც სხვადასხვა გამოვლინება აქვს. მოცემულ ქვეთავში მის ერთ-ერთ მთავარ კულტურულ ფორმას შევხებით, კერძოდ, ორიენტალიზმს.

ედვარდ საიდის ნაშრომი „ორიენტალიზმი“, რომელიც პირველად 1978 წელს გამოქვეყნდა და დასავლურ ლიტერატურაში კოლექტიური აღმოსავლეთის მიმართ დამოკიდებულებასა და შესაბამის დისკურსს განიხილავს, პოსტკოლონიური აზროვნების საფუძველმდებარე ტექსტად მიიჩნევა (პოსტკოლონიალიზმის, ანუ პოსტკოლონიური კვლევების მიზანია იმის შესწავლა, თუ რა როლს ასრულებენ კოლონიზატორი და კოლონიზებული ერთმანეთის იდენტობის ფორმირებაში, დასავლეთის კოლონიზატორული პოლიტიკის ფარგლებში (Rattansi 1997)). საიდისთვის ორიენტალიზმს რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს: პირველ რიგში, ეს არის აზროვნების წესი, დაფუძნებული აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის ონტოლოგიურ და ეპისტემოლოგიურ სხვაობებზე. გარდა ამისა, ორიენტალიზმი არის დასავლური დისკურსი, რომლის მიზანია აღმოსავლეთზე (რომელიც ერთ დროს დასავლეთის მიერ კოლონიზებული იყო) ძალაუფლების და დომინაციის შენარჩუნება. და ბოლოს, ორიენტალიზმი არის აკადემიური ინტერესის სფერო, რომელზე პრეტენზიასაც მკვლევრები აცხადებენ. სწორედ ამიტომ, საიდის თქმით, ტერმინი „აღმოსავლეთი“ მეცნიერის კუთვნილებაა. ავტორის თანახმად, ზემოაღნიშნული ხედვის საფუძველზე, დასავლური კულტურა „ქმნიდა აღმოსავლეთს“ პოლიტიკური, სოციოლოგიური, სამხედრო, იდეოლოგიური, წარმოსახვითი და სამეცნიერო თვალსაზრისით (Said 2003 [1978]).

წინა პარაგრაფში წარმოდგენილი სამივე ხედვა რომ შევაჯამოთ, ორიენტალიზმი იდეების ერთობლიობა გამოდის, რომელიც გარკვეული დისკურსის გზით ვლინდება. როგორც მიშელ ფუკო აღნიშნავს (და ამ წიგნის მე-4 თავში გვაქვს განხილული), იმის კონტროლით, თუ რა ინფორმაციასა და ცოდნაზე აქვთ ადამიანებს წვდომა, ძალაუფლების მქონენი იმასაც აკონტროლებენ, თუ რას ფიქრობენ და როგორ მოქმედებენ ეს ადამიანები (1972). რადგან ცოდნა ძალაუფლების წყაროა, აღმოსავლეთის შესახებ კონკრეტული იდეებისა და დისკურსების გავრცელების საფუძველზე, ევროპა და, ზოგადად, დასავლეთი აღმოსავლეთზე საკუთარი ძალაუფლების გავრცელებას ახდენდა. ამის საილუსტრაციოდ საიდი დასავლურ მხატვრულ ლიტერატურას, სამეცნიერო ნაშრომებს, პოლიტიკურ ტრაქტატებს, რელიგიურ და ფილოსოფიურ ტექსტებსა და სამოგზაურო ბუკლეტებსაც კი აანალიზებს. ავტორის თანახმად, ამ ნაშრომებში აღმოსავლეთი ნაკლებად არის წარმოდ-

გენილი, როგორც ადგილი, არამედ უფრო იდეაა, რომელიც ციტირებულია სხვისი ტექსტიდან, აღებულია სხვისი ნაშრომიდან. შესაბამისად, მეცნიერული შესწავლისა და ემპირიული კვლევის საგანი კი არ არის, არამედ წარმოსახვის ნაყოფია, რომლის მუდმივი კვლავნარმოება ხდება ახალ ტექსტებში. როგორც წესი, ეს წარმოსახვა სტერეოტიპული და მიკერძოებულია: აღმოსავლეთის ხალხები ინდივიდუალურად კი არ განიხილებიან, არამედ კოლექტიურ და აბსტრაქტულ ერთობად; აღმოსავლეთი კი – იმ „ბნელ“ და „ჩამორჩენილ“ ადგილად, რომელიც ვერ განვითარდა და ვერასდროს განვითარდება. ამ შემთხვევაში, დასავლეთი ის დამკვირვებელი თუ მაცურებელია, რომელიც შორიდან და ზემოდან უმზერს და განსჯის აღმოსავლური ცხოვრების წესის თითოეულ ასპექტს (Said 2003 [1978], 3).

როგორც აღინიშნა, საიდის ნაშრომმა პოსტკოლონიური კვლევების მთელ მიმართულებას დაუდო სათავე. მისი ნაშრომი დღესაც აქტუალურია, რისი თვალსაჩინო ნიმუშიცაა მარია ტოდოროვას წიგნი, რომელიც ორიენტალიზმს თანამედროვე ევროპის კონტექსტში განიხილავს. ის ყურადღებას ამახვილებს დასავლეთ ევროპის მიერ აღმოსავლეთ ევროპის ხედვაზე, ბალკანეთის მაგალითის საფუძველზე. ტოდოროვას თქმით, ბალკანელებს მუდმივად აღწერდნენ (განსაკუთრებით, დასავლურ აკადემიაში), როგორც ევროპის „სხვას“. ამ დისკურსში ყოველთვის ხაზგასმული იყო, რომ ბალკანელებს არ ალღევებდათ ქცევის სტანდარტები, რომლებიც ნორმატიულ მნიშვნელობას ატარებდა ცივილიზებული სამყაროსთვის (Todorova 1997). კვლავ ფუკოს „ცოდნის არქეოლოგიას“ რომ დავუბრუნდეთ, თვალსაჩინოა, რომ აღნიშნული დისკურსი (რომელიც გასცდა აკადემიურს) და მის საფუძველზე განვითარებული „ბალკანელების წარმოსახვა“ საკმაოდ მყარი აღმოჩნდა. ავტორის თქმით, მას რამდენიმე მნიშვნელოვანი შედეგი ახლავს: პირველ რიგში, ეს თითქოსდა „უნყინარი უზუსტობები“, რომლებიც გეოგრაფიული და სხვა ცოდნის ნაკლებობითაა გამოწვეული, „ტრადიციის“ სახით გადაეცემა თაობებს. გარდა ამისა, ტერმინი „ბალკანელის“ გამოყენება გასცდა მის გეოგრაფიულ მნიშვნელობას და პოლიტიკური, სოციალური, კულტურული და იდეოლოგიური დატვირთვა შეიძინა, რასაც ჯერ კიდევ პირველი მსოფლიო ომის პერიოდიდან ჩაეყარა საფუძველი. და ბოლოს, აღნიშნული სახელწოდება მთლიანად დასცილდა მის ობიექტს და 1989 წლიდან იდეოლოგიური იარაღის სახით მიეკერება მთელ რეგიონს (იქვე, 7).

როგორც აღინიშნა, პოსტკოლონიური კვლევების ინტერესის საგანია, თუ რა გავლენას ახდენენ კოლონიზატორი და კოლონიზებული ერთმანეთის იდენტობების ფორმირებაზე. ტოდოროვას თქმით, მართალია, დღეს აღმოსავლეთმა დაკარგა ის დატვირთვა, რაც საიდის მიერ აღწერილ რეალობაში ჰქონდა, მაგრამ დასავლეთმა მისი „ესენციალისტური“ პოზიცია შეინარჩუნა – ის კვლავაც რჩება სტანდარტად, რომლის საფუძველზეც „სხვების“ შეფასება ხდება და რაც მისი პოლიტიკური და ეკონომიკური ძალაუფლების კვლავნარმოების წყაროა. ამდენად, „ცივილიზებულობის“ სტანდარტს კვლავაც კოლექტიური დასავლეთი განსაზღვრავს და მისგან განსხვავებულის შეფასება ყოველთვის მოხდება არაცივილიზებულად, ჩა-

მორჩენილად, განვითარების საჭიროების მქონედ და ა.შ. ცხადია, განვითარების ხელშეწყობის ეს მისია კვლავ დასავლეთმა უნდა იკისროს; ამ გზით ის საკუთარი ძალაუფლების კვლავწარმოებას და გამყარებას ახდენს. ამგვარი ხედვა დომინანტურად რჩება, მიუხედავად იმისა, რომ, ტოდოროვას თქმით, ბალკანიზმი ორიენტალიზმისგან განსხვავდება, განსაკუთრებით, კოლონიური მემკვიდრეობის არქონის გამო (იქვე, 20).

როდის ჩაეყარა საფუძველი მსგავს ხედვას თავად ევროპის ფარგლებში? ამ შეკითხვაზე პასუხის გასაცემად ლარი ვოლფის ნაშრომს უნდა მივმართოთ „აღმოსავლეთ ევროპის გამოგონების“ შესახებ. მისი თქმით, ევროპის დასავლეთ და აღმოსავლეთ ნაწილებად დაყოფა შედარებით გვიანი ხანის ფენომენია და მე-18 საუკუნის ფილოსოფოსებს უნდა მიეწეროს, რომლებმაც ჩრდილოეთად და სამხრეთად ევროპის დაყოფის შესახებ არსებული ხედვის რეორიენტაცია მოახდინეს. ეს ახალი დაყოფა, რომელიც თავდაპირველად გეოგრაფიულ დატვირთვას ატარებდა, თანდათანობით ახალი შინაარსით შეივსო, განსაკუთრებით კი, განმანათლებლობიდან აღებული ევოლუციის და პროგრესის იდეების საფუძველზე. რადგან ამ პერიოდში ევროპის გეოგრაფიულად აღმოსავლეთით მდებარე ნაწილი ეკონომიკური განვითარებით მის დასავლურ ნაწილს ჩამორჩებოდა, ის წარმორჩენილ იქნა, როგორც ინდუსტრიულად ჩამორჩენილი, იმ ინსტიტუტებისა და სოციალური ურთიერთობების დეფიციტის მქონე, რაც კაპიტალისტურ დასავლეთს ახასიათებდა და, ასევე, ირაციონალური და ცრუმორწმუნე კულტურების მქონე, რომლებიც დასავლური განმანათლებლობის მიღმა დარჩნენ (Wolff 1994). ამგვარმა ხედვამ მნიშვნელოვანი ელემენტი დაამატა დასავლეთ-აღმოსავლეთის მიმართებას, კერძოდ, დრო. განვითარების ასპექტი, რომელიც დროსთან ურთიერთგადაჯაჭვულია, დღესაც ერთ-ერთი საკვანძოა დასავლეთის და აღმოსავლეთის შეფასებებში (Todorova 1997, 12), რაზეც, თუნდაც, ევროკავშირის დამფუძნებელი ქვეყნებისა და აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნების „ძველ“ და „ახალ“ ევროპად სახელდება მოწმობს.

ზემოაღნიშნული მსჯელობიდან ნათელია, რომ ორიენტალიზმი არა მხოლოდ წარსულის ფენომენია, არამედ თანამედროვე რეალობის მახასიათებელიც. მისი წარმმართველია გარკვეული ერების მიერ საკუთარი თავის სხვებზე დომინანტურად წარმორჩენა, სხვების მიუღებლობა და „ჩამორჩენილად“ თუ „არაცივილიზებულიად“ მიჩნევა. ამგვარი ხედვა, შესაძლოა, სხვადასხვა ფორმით გამოვლინდეს, იქნება ეს ბალკანიზმი ევროპაში, კავკასიური წარმოშობის ადამიანებისადმი ნეგატიური დამოკიდებულება რუსეთში („კავკასიური ეროვნების პირის“ იარლიყი) თუ თურქოფობია ან ირანოფობია საქართველოში.

ჰიბრიდიზაცია, კრეოლიზაცია და სინონიმური ცნებები

უდავოა, რომ ორიენტალიზმის დაძლევის ერთადერთი გზა მულტიკულტურალიზმია. ამ უკანასკნელის განხორციელების სხვადასხვა სტრატეგია არსებობს,

რომლებიც წინა თავში ვახსენეთ, როცა გლოკალიზაციაზე ვსაუბრობდით, კერძოდ, ჰიბრიდიზაცია, სინკრეტიზმი და კრეოლიზაცია. სამივე ტერმინი, არსებითად, მსგავსი შინაარსის მატარებელია, რადგან ორი ან მეტი კულტურის ელემენტების შერევას და მის საფუძველზე ახალი, უნიკალური მოცემულობის მიღებას გულისხმობს.

აღნიშნულ საკითხებზე მომუშავე სოციოლოგების და ანთროპოლოგების ნაშრომები, როგორც წესი, იმ სინონიმური ტერმინების გრძელი სიით იწყება, რომლებიც თანამედროვე რეალობაში კულტურებს შორის საზღვრების „გათხევადების“ და მათი კულტურული ელემენტების შერწყმის პროცესებს აღწერს: ჰიბრიდულობა, კოლაჟი, მელანჟი (რაც ფრანგულად „ნარევეს“ ნიშნავს), მონტაჟი, სინერგია, ბრიკოლაჟი, კრეოლიზაცია, სინკრეტიზმი, ტრანსკულტურაცია (Hannerz 2010; Pieterse 2010). ეს ის სიაა, რომელიც სოციოლოგების მიერ შედგენილ გლობალიზაციის გზამკვლევაში გვხვდება. აღნიშნული ტერმინები როგორც კულტურულ პროცესებს, ისე კულტურულ ფორმებსა და კულტურულ პროდუქტებს აღწერს, როგორცაა ენა, ხელოვნება, მუსიკა, რიტუალი, სამოსი, საკვები და ა.შ.

უღუ ჰენერცის თანახმად, ამ ტერმინებიდან დღეს ყველაზე ფართოდ გამოყენებადი „ჰიბრიდულობის“ ცნებაა, რაც კულტურული ჰიბრიდიზაციის შედეგებს აღწერს. მას ჯერ კიდევ მიხეილ ბახტინი განიხილავს საკუთარ ნაშრომებში, რომელიც ორი ენის, ორი ენობრივი ცნობიერების არსებობაზე საუბრობს ერთი განაცხადის თუ გამონათქვამის ფარგლებში (2010, 324). თავად „კულტურული ჰიბრიდიზაცია აზიური, აფრიკული, ამერიკული და ევროპული კულტურების შერევას გულისხმობს: ჰიბრიდიზაცია არის გლობალური კულტურის, როგორც გლობალური მელანჟის შექმნა“ (Pieterse 2010, 330). თუმცა, სხვადასხვა დისციპლინამ ამ ტერმინს განსხვავებული შინაარსი შესძინა და დღეს ის არაერთი სემანტიკური მნიშვნელობის მატარებელია, რომელთაგან აღსანიშნავია მისი გამოყენება რელიგიური ფორმების შერევის მნიშვნელობით, იმიგრანტების მეორე თაობის კულტურული იდენტობის აღსაწერად, სხვადასხვა ეთნოსის, კლასის, სტატუსის და ა.შ. ჯგუფებს შორის საზღვრების მოშლის აღსანიშნავად, ასევე, პოსტკოლონიურ დისკურსში, იმ კონტრნარატივების ხაზგასასმელად, რომლებიც დომინანტურ ნარატივს ეწინააღმდეგება (იქვე, 328).

თანამედროვე ინტერკულტურულ კომუნიკაციაში საკმაოდ პოპულარულია „სინერგიის“ ცნებაც, რომელიც თავდაპირველად რუთ ბენედიქტმა გამოიყენა იმგვარი უნარის თუ ქმედების აღსანიშნავად, რომელიც სასარგებლო იყო როგორც ინდივიდისთვის, ისე ჯგუფისთვის. დღეს ინტერკულტურული კომუნიკაციის სპეციალისტები ამ ტერმინს კულტურებს შორის კომუნიკაციის და მათი ელემენტების შერწყმის უპირატესობების ხაზგასასმელად იყენებენ. ინტერკულტურულ კომუნიკაციაში არანაკლებ პოპულარული გახდა „ტრანსკულტურაციის“ ცნებაც, რომელიც გლობალიზაციის პირობებში, უმეტესად, „აკულტურაციის“ ჩამნაცვლებლად გამოიყენება (Hannerz 2010, 324-325).

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

ამავე კონტექსტში უნდა გამოვიყენოთ „სინკრეტიზმის“ ცნებაც, რომელსაც, შესაძლოა, სხვადასხვა სოციალური პროცესი ედოს საფუძვლად, დაწყებული ინტერკულტურული ქორნიებითა და იმიგრაციით, დასრულებული სამხედრო დაპყრობით, რაც კულტურას უბიძგებს, ახალი კულტურული ელემენტები და წეს-ჩვეულებები აითვისოს. კულტურული სინკრეტიზმი „მონტაჟისა და კოლაჟის“ გზით ხორციელდება და მულტიეთნიკური მოდელების გავრცელებას ემსახურება (Pieterse 2010, 327). რაც შეეხება „ბრიკოლაჟის“ ცნებას, ის დეტალურად განვიხილეთ სუბკულტურების შესახებ თავში და უკვე ვიცით, რომ ის სხვადასხვა კონტექსტიდან კულტურული ელემენტების აღებას, მათ შემოქმედებით სინთეზსა და ახალი, უნიკალური კულტურული პროდუქტების შექმნას გულისხმობს.

ზემოაღნიშნული შინაარსით გამოიყენება წარმოდგენილ სიაში მოცემული სხვა ცნებებიც, რომელთაგან ერთ-ერთი უმთავრესია „კრეოლიზაციის“ ცნება. რადგან „კრეოლი“ შერეული რასის წარმომადგენელს ნიშნავს, კრეოლიზაცია იმგვარი სიტუაციების აღსანიშნავად გამოიყენება, როცა კულტურები ცენტრი-პერიფერიის მიმართებასა და ასიმეტრიულ ძალაუფლებრივ დამოკიდებულებაში იმყოფებიან (Hannerz 2010, 325). ამდენად, მიჩნეულია, რომ კრეოლიზაციის ცნება ერთ-ერთი ყველაზე გამოსადეგია ორიენტალიზმის დაძლევისა და მულტიკულტურალიზმის განვითარების სტრატეგიების შესამუშავებლად.

კოსმოპოლიტიზმი

მულტიკულტურალიზმზე საუბრისას, შეუძლებელია, გვერდი ავუაროთ კოსმოპოლიტიზმის ცნების განხილვას. კოსმოპოლიტიზმი ძველი ბერძნული სიტყვიდან მოდის და „სამყაროს მოქალაქეს“ ნიშნავს. მკვლევრებს მიაჩნიათ, რომ ის ეთიკურ მიდგომას წარმოადგენს, რომლის საფუძველზეც ინდივიდი ცდილობს, გადალახოს ფსიქოლოგიური წნეხი, რომ უპირატესობა მიანიჭოს საკუთარი ჯგუფის წევრებს (იქნება ეს ოჯახი, სანათესაო თუ ერი) და „სხვასთან“ („უცხოსთან“) კავშირები და დიალოგი დაამყაროს. ამდენად, მისთვის კულტურული განსხვავებულობა კავშირების დამყარების შესაძლებლობას და არა ბარიერს წარმოადგენს (Kendall et al. 2009, 1).

კოსმოპოლიტიზმის კვლევის სათავედ სოციოლოგიაში გეორგ ზიმელის ნააზრევი უნდა განვიხილოთ, როცა ის „უცხოს“ ფენომენს მოდერნული ურბანული გარემოს არსებით მახასიათებლად წარმოაჩენს. თუმცა, ცხადია, კოსმოპოლიტიზმის მნიშვნელობა განსაკუთრებით გაზრდილია მიმდინარე გლობალიზაციის პირობებში და ავტორები, რომლებიც გლობალიზაციაზე წერენ, კოსმოპოლიტიზმის ფენომენსაც განიხილავენ ხოლმე. შედეგად, არცთუ იშვიათად, ამ ორ ცნებას ანალოგიური მნიშვნელობით იყენებენ. მართალია, გლობალიზაციის პირობებში, მზარდი მობილობა ტრანსკულტურულ ინტერაქციებს უბიძგებს, რაც კოსმოპოლიტიზმს ნაახალისებს, მაგრამ მხოლოდ მობილობა კოსმოპოლიტიზმის განვითარების გა-

რანტი ვერ იქნება, რადგან მზარდმა მობილობამ, შესაძლოა, არაკოსმოპოლიტიურ სენტიმენტებსა და ქმედებებსაც უბიძგოს (იქვე, 3).

ამდენად, ჩნდება შეკითხვა, თუ რა ინვესს კოსმოპოლიტიური ხედვის განვითარებას? როგორც სოციალური მკვლევრები აღნიშნავენ, თანამედროვე პირობებში სულ უფრო აქტუალური ხდება დროისა და სივრცის ახალი ცნებების გათავისება და ისეთი აზროვნების წესის განვითარება, რომელიც ერისა და მოქალაქეობის საზღვრებს სცდება (იქვე, 13). ეს გარემოებები მუდმივ მოძრაობას და მოგზაურობას წაახალისებს, რაც სახლისადმი მიჯაჭვულობის გრძნობას ასუსტებს და ქმნის განცდას, რომ ინდივიდისთვის მთელი სამყარო „სახლია“. სწორედ, ეს არის კოსმოპოლიტის მამოძრავებელი სენტიმენტი. აპადურაის ანალოგიით, კენდალი და მისი კოლეგები „კოსმონაკადების“ (“cosmoscapes”) ცნებას გვთავაზობენ, რაც პრაქტიკების, ადგილების, ობიექტებისა და ვიზუალური ხატების ქსელებს გულისხმობს, რომლებიც კოსმოპოლიტიურ ურთიერთობებს რეალურად განხორციელებადს ხდის (იქვე, 127).

როგორც წესი, სხვადასხვა კულტურის გაცნობა და თვალსაწიერის გაფართოება ახალი გამოცდილებებისა და განსხვავებული ხედვების მიმართ ადამიანების მიმღებლობას ზრდის. ამდენად, კულტურათა კონტაქტი და ინტერკულტურული კომუნიკაცია კოსმოპოლიტიური ხედვის განვითარების საწინდარია; თუმცა, ეს არ ნიშნავს, რომ ის ავტომატურად ვითარდება სხვა კულტურებთან შეხების საფუძველზე. მიჩნეულია, რომ წარმატებული ინტერკულტურული კომუნიკაციისთვის სათანადო კომპეტენციების ფლობაა საჭირო, რომელთაც მომდევნო ქვეთავში შევხებით.

ინტერკულტურული კომუნიკაციის კომპეტენციები

როგორც მულტიკულტურალიზმის განმარტება გვიჩვენებს, ის სხვა კულტურების წარმომადგენლების თვალთ საწყაროს დანახვას გულისხმობს. ამ უნარის განვითარებას ინტერკულტურული კომუნიკაციის კომპეტენციები განაპირობებს, რაც ინდივიდების მიერ ერთმანეთის კულტურული მსგავსება-განსხვავებების წვდომის ეფექტურ გზებს გულისხმობს. ეს კომპეტენციები ფასდება ინდივიდების უნარით, მულტიეთნიკურ გარემოსთან სათანადოდ ადაპტირდნენ და სხვებთან ნაყოფიერი თანამშრომლობა დაამყარონ. ინტერკულტურული კომუნიკაციის კვლევები ჯერ კიდევ 1940-50-იანი წლებიდან იღებს სათავეს. სოციოლოგების, ლინგვისტების და კომუნიკაციის სპეციალისტების ინტერესის ზრდასთან ერთად, ინტერკულტურული კომუნიკაციის კვლევებში ორი დამოუკიდებელი მიმართულება განვითარდა: კულტურული დიალოგის და კულტურული კრიტიკის (Chen and Starosta 2008, 217).

ინტერკულტურული კომუნიკაციის მკვლევრები შესაბამისი კომპეტენციების მოდელს გვთავაზობენ, რომელიც სამ ძირითად კომპონენტს მოიცავს: 1. აფექტურს, რაც ინტერკულტურულ მგრძობელობას გულისხმობს; 2. კოგნიტურს, რაც ინტერკულტურულ ცნობიერებას გულისხმობს; 3. ქცევითს, რაც ინტერკულტურულ განაფულობას გულისხმობს (იქვე, 221).

აფექტური პროცესი: ინტერკულტურული მგრძობელობა

აფექტური პროცესი პიროვნულ გრძობებზე ან გრძობების ცვლილებაზე ამახვილებს ყურადღებას, რასაც ცალკეული სიტუაცია, გარემო თუ ადამიანები იწვევს. პროცესი ეფექტურია, თუ ინდივიდებს შესწევთ უნარი, პოზიტიური ემოციები გასცენ და სხვებისგანაც პოზიტიური პასუხები მიიღონ ინტერკულტურული ინტერაქციის პროცესში და შემდგომ. თავის მხრივ, ეს პოზიტიური ემოციური პასუხები ხელს უწყობს კულტურული განსხვავებულობის აღიარებასა და დაფასებას, რის საფუძველზეც ინტერკულტურული მგრძობელობა ყალიბდება. ეს ყოველივე კი მულტიკულტურალიზმის განვითარების საწინდარია.

ინტერკულტურული კომუნიკაციის აფექტური კომპეტენციის საფუძველს ოთხი პიროვნული განწყობა ქმნის: 1. საკუთარი თავის აღქმა და თვითშეფასება, რომელიც მნიშვნელოვნად განაპირობებს ინდივიდის დამოკიდებულებას სამყაროსადმი. კვლევები აჩვენებს, რომ მაღალი თვითშეფასების მქონე ადამიანები სხვებსაც მეტად პოზიტიურად აფასებენ, ვიდრე დაბალი თვითშეფასების მქონე ადამიანები; ამასთან, მაღალი თვითშეფასების მქონე ადამიანები სხვების მიერაც მეტად პოზიტიურად აღიქმებიან და სხვების ნეგატიური კომენტარებისგან თავდაცვის უკეთესი უნარიც შესწევთ. 2. მიმღებლობა/გახსნილობა გულისხმობს, რომ ინდივიდები საკუთარ შეხედულებებსაც ღიად გამოხატავენ და სხვების თუ განსხვავებული აზრების მიმართაც მაღალ მიმღებლობას ავლენენ, რაც მულტიკულტურალიზმის ქვაკუთხედიანია. 3. არაშეფასებითი დამოკიდებულება ნიშნავს, რომ ინტერკულტურული ინტერაქციის პროცესში ინდივიდები კულტურული სტერეოტიპებისგან თავისუფალნი არიან. 4. სოციალური განტვირთვა გულისხმობს, რომ ინდივიდს არ ეუფლება შფოთის და საფრთხის შეგრძნება უცხოებთან/სხვა კულტურის წევრებთან ინტერაქციის პროცესში (იქვე, 221-223).

კოგნიტური პროცესი: ინტერკულტურული ცნობიერება

ინტერკულტურული კომუნიკაციის კოგნიტური კომპეტენცია აზროვნების წესის ცვლილებას გულისხმობს, საკუთარი და სხვისი კულტურების განსხვავებული მახასიათებლების გაცნობიერების საფუძველზე. ამ გზით ხდება სიტუაციური გაურკვეველობის გადალახვა ინტერკულტურული კომუნიკაციისას. აღნიშნული პროცესი ორ ასპექტს მოიცავს: თვითცნობიერებას და კულტურულ ცნობიერებას. მაღალი თვითცნობიერების მქონე ინდივიდი ინტერკულტურული კომუნიკაციის მონაწილეების თვითპრეზენტაციისა და ქცევითი მინიშნებების მიმართ სათანადო მგრძობელობას იჩენს და საკუთარ ქცევას ამ მინიშნებების საფუძველზე წარმართავს. კულტურული ცნობიერება კი საკუთარი და სხვების კულტურული კონვენციების ცოდნას გულისხმობს, რაც მოცემული კულტურის წევრების აზროვნებასა და ქცევას წარმართავს. კულტურული ცნობიერების ქვაკუთხედიანია კულტურებს შორის მსგავსება-განსხვავებების გააზრება, რასაც ჰოფსტედე და ტრომპენაარსი კულტურული განზომილებების სახით გვთავაზობენ. ავტორები ამერიკელი ან-

თროპოლოგის კლaid კლაკჰონის სიტყვებს იშველიებენ, რომლის თქმით, კულტურული ცნობიერების განვითარება „კულტურული რუკის“ შექმნას ჰგავს: თუ რუკა სწორად შედგენილია და ნაკითხვადია, ინდივიდი არ დაიკარგება (იქვე, 223-224).

ქცევითი პროცესი: ინტერკულტურული განაფულობა

ინტერკულტურული კომუნიკაციის ქცევითი კომპეტენცია აღწერს, თუ როგორ უნდა მოიქცეს ინდივიდი სხვა კულტურების წარმომადგენლებთან ინტერაქციისას, რათა კომუნიკაცია წარმატებული იყოს. ამისთვის მას სათანადო ინტერკულტურული განაფულობა სჭირდება, რაც შესაბამის ვერბალურ და არავერბალურ უნარებს გულისხმობს: გზავნილის გაგზავნის უნარს, სათანადო გახსნილობას, ქცევით მოქნილობას, ინტერაქციის მართვას და სოციალურ უნარებს.

გზავნილის გაგზავნის უნარი გულისხმობს, რომ ინდივიდს, მშობლიური ენის გარდა, სხვა ენაზეც შეუძლია საუბარი. ინტერკულტურული დიალოგი სწორედ ამ კომპეტენციით იწყება. სათანადო გახსნილობა გულისხმობს, რომ ინდივიდი მზადაა, გულწრფელად გაუზიაროს მოსაუბრეს საკუთარი თავის შესახებ ინფორმაცია. „სათანადოს“ გაგება განსხვავებულია კულტურებს შორის, რადგან სხვადასხვა კულტურაში მისაღებად მიიჩნევა ინფორმაციის სხვადასხვა ფორმითა და დოზით გაზიარება. ქცევითი მოქნილობა იმ სიტუაციური გაურკვევლობისადმი სწრაფად ადაპტირებას გულისხმობს, რასაც უცხო კულტურის წარმომადგენელთან ინტერაქცია იწვევს. ეს არის ინდივიდის უნარი, სათანადო ქცევა შეარჩიოს განსხვავებულ კონტექსტსა და სიტუაციაში. ინტერაქციის მართვა ნიშნავს საუბრის ადეკვატურად წარმართვას, საუბრის სათანადოდ გახსნას და დახურვას, რიგითობის დაცვას და ა.შ. ეს ის უნარებია, რასაც დისკურსის ანალიზის ლინგვისტური მიდგომის წარმომადგენლები იკვლევენ. და ბოლოს, ინტერკულტურული კომუნიკაციის უნარები ისეთ სოციალურ უნარებსაც მოიცავს, როგორცაა ემპათია და თანამოსაუბრის იდენტიფიკაციის წვდომა (იქვე, 225-226).

ინტერკულტურული კომუნიკაციის სამივე კომპეტენცია – აფექტური, კოგნიტური და ქცევითი – ერთნაირად მნიშვნელოვანია წარმატებული ინტერკულტურული ურთიერთობისთვის. ისინი მჭიდროდ ურთიერთდაკავშირებულია და ერთად შეაქვთ წვლილი მულტიკულტურული ხედვის განვითარებაში.

კვლევის ნიმუში: ამონარიდი ლია წულაძის ნაშრომიდან „დასავლური წარმოსახვის“ მიმართ ქართველების, რუმინელების და პოლონელების „თავდაცვით სტრატეგიებზე“ (2013)

მოცემულ ამონარიდში წარმოდგენილია მიგნებები კროსკულტურული კვლევიდან ახალგაზრდების დისკურსებზე ევროპეიზაციის შესახებ ევროკავშირის აღმოსავლეთ გაფართოების ორი ტალღის ქვეყნებში (პოლონეთი (პირველი ტალღა) და რუმინეთი (მეორე ტალღა)) და მათ სამეზობლოში (საქართველო). კვლევის ფოკუსს წარმოადგენდა ახალგაზრდების ხედვები მათი ქვეყნების ევროპეიზაციასთან

დაკავშირებით სამ პოსტკომუნისტურ ქვეყანაში, რომელთაგან ორი ევროკავშირის წევრია, ერთი კი – პროევროპული მისწრაფებებით გამოირჩევა. მონაცემების მოპოვების მიზნით, გაანალიზდა როგორც ამ თემის მკვლევარ ექსპერტთა, ისე ზემოხსენებული სამი ქვეყნის ახალგაზრდების (17-25 წლის ასაკის) დისკურსები მათი ქვეყნების ევროკავშირთან ინტეგრაციის შესახებ. ემპირიული მონაცემების მოსაპოვებლად, სიღრმისეული ინტერვიუები და ფოკუსჯგუფები ჩავატარე სამივე სამიზნე ქვეყნის ახალგაზრდებთან. კვლევამ აჩვენა, რომ სამი ქვეყნის ახალგაზრდების დისკურსები საკმაოდ მსგავსია და ევროპეიზაციის მიმართ მათ ამბივალენტურ დამოკიდებულებებს ავლენს, რაც, გარკვეულწილად, მათ თავდაცვით რეაქციას წარმოადგენს ე.წ. „დასავლურ წარმოსახვაზე“. ამდენად, კვლევის საკვანძო შეკითხვად იქცა, თუ როგორ უყურებს დასავლეთ ევროპა მის აღმოსავლეთით მდებარე ქვეყნებს და რა გავლენას ახდენს ეს ხედვა ამბივალენტური იდენტობების ფორმირებაზე აღმოსავლეთ გაფართოების ქვეყნებსა და მათ სამეზობლოში.

„დასავლური წარმოსახვისთვის“ დამახასიათებელ ძირითად დისკურსებად შეგვიძლია მივიჩნიოთ „სტიგმატიზაციის გამომწვევი“ დისკურსი და „განმანათლებლობის“ დისკურსი. „სტიგმატიზაციის გამომწვევი“ დისკურსი იმ „იარლიყს“ შედეგია, რომელსაც დასავლეთი, ნებით თუ უნებლიედ, აღმოსავლეთ ევროპას და ევროპის პერიფერიას მიაკრავს. ამ დისკურსის ნაირსახეობებია:

- „სხვად მიჩნევის“ დისკურსი, რომელიც საზოგადოებებს ცივილიზაციის დაღმავალ სკალაზე განიხილავს და „ძველ“ ანუ „ნამდვილ“ და „ახალ“ ანუ „ჩამოყალიბების პროცესში მყოფ“ ევროპას შორის განსხვავებებს უსვამს ხაზს (Todorova 1997);
- „ასიმეტრიული“ დისკურსი, რომელიც გულისხმობს, რომ, თუ იმ „უნივერსალური ერთობის“ წევრი არ ხარ (ამ შემთხვევაში, ევროკავშირის), რომელიც გარკვეულ ნორმატიულ სტანდარტადაც კი განიხილება, მასზე ასიმეტრიულად დამოკიდებული ხდები (Melegh 2006), კერძოდ, ის უფლებამოსილია, „პირობითობა“ (სასჯელი/ჯილდო) გამოიყენოს აღმოსავლეთ ევროპის მიმართ, ამ უკანასკნელმა კი „ბეჯითი მოსწავლის“ როლი უნდა შეასრულოს.

რა თავდაცვითი სტრატეგიები გამოიყენება „სტიგმატიზაციის გამომწვევი“ დისკურსის წინააღმდეგ?

- „სხვად მიჩნევის“ დისკურსის წინააღმდეგ ძირითად სტრატეგიად მიჩნეულია სტიგმის პროექცია სხვა, უფრო აღმოსავლეთით მდებარე ქვეყნებზე და მათი *ორიენტალიზაცია*, იმავდროულად კი, საკუთარი თავის *ოქსიდენტალიზაცია*, ანუ სხვის დასავლეთად წარმოჩენა (Todorova 1997). ამასთან, აღნიშნული ქვეყნები ცდილობენ, ევროკავშირის უკიდურესი აღმოსავლეთ საზღვრის სტატუსისგან განთავისუფლდნენ და ამიტომ ღიად ლობიერებენ მათი აღმოსავლელი მეზობლების ევროკავშირში განწევრიანებას; ანუ მათ ახასიათებთ ევროკავშირის საზღვრის კიდევ უფრო აღმოსავლეთით გადაწევისკენ პრაგმატული სწრაფვა. მაგალითად, პოლონელების დისკურსში მათი ქვეყანა ხშირად ცენ-

ტრალური ევროპის სახელით მოიხსენიება და ისინი მხარდაჭერას უცხადებენ უკრაინის ევროკავშირში გაწევრიანებას; რუმინელებიც მსგავსი მისწრაფებით გამოიჩინებოდნენ მოლდოვასთან მიმართებით.

- „ასიმეტრიული“ დისკურსის წინააღმდეგ ძირითადი სტრატეგიაა „ევროპული სტატუსის“ მოპოვების მცდელობა (Melegh 2006), რაც თვალსაჩინოდ აისახება ქართველების რიტორიკაში და იდენტობის სხვადასხვა დონეზე ვლინდება: „მე ვარ ქართველი და, მაშასადამე, ვარ ევროპელი“ (დისკურსული დონე); მზია და ზეზვა, როგორც პირველი ევროპელები (ისტორიულ ფაქტებზე აპელირების დონე); საქართველო, როგორც ერთ-ერთი პირველი ქრისტიანული ქვეყანა, რაც მისი ევროპულობის გამომხატულებაა (კულტურულ მემკვიდრეობაზე აპელირების დონე).

„განმანათლებლობის“ დისკურსის თანახმად, ევროპას (ამ შემთხვევაში, ევროკავშირს) კულტურული მისია აკისრია, „ევროპული ღირებულებების“ კულტივაცია მოახდინოს მათში, ვისაც დემოკრატიულ ქვეყნებად ყოფნაზე აქვს პრეტენზია. ამდენად, ევროპეიზაციის პროცესი ამ ქვეყნების მოდერნიზაციის მთავარ მექანიზმად განიხილება. ამ დისკურსს, ძირითადად, „ცივილიზაციის“ დისკურსის სახე აქვს (Elias 1994) და ვინაიდან მისი მხარდამჭერი და გამავრცელებელი ადგილობრივი ელიტაა, ხშირად „ელიტურ“ დისკურსადაც გვევლინება, რომლის თანახმად, ევროპას/ევროკავშირს ტოლერანტობა და ნესრიგი მოაქვს და „ახალი“ ევროპის ქვეყნებს ადგილობრივი „ეთნიკური“ ნაციონალიზმის დაძლევაში ეხმარება (Melegh 2006). „განმანათლებლობის“ დისკურსის წინააღმდეგ თავდაცვითი სტრატეგიების ნიმუშია როგორც აღმოსავლეთევროპულ მკვლევართა ტომეულები იმის საილუსტრაციოდ, რომ აღმოსავლეთ- და დასავლეთევროპული ნაციონალიზმი სულაც არაა განსხვავებული, როგორც ამას გავრცელებული სტერეოტიპები გვთავაზობს, ისე დასავლეთევროპულ მკვლევართა მიერ დასავლეთ და აღმოსავლეთ ევროპას შორის „სოციალურად კონსტრუირებული“ საზღვრების ხაზგასმა, რაც ძნელად მოსაშლელია, რადგან „წარმოსახვითი“ და არახელშესახებია (Taras 2009).

რა თავდაცვითი სტრატეგიები გამოიყენება „სტიგმატიზაციის გამომწვევი“ და „განმანათლებლობის“ დისკურსის წინააღმდეგ პოპულარულ დონეზე? როგორც ნესი, გავრცელებული სტრატეგიები შემდეგი საპირისპირო პოლუსებიდან ერთ-ერთისკენ იხრება: 1. „რადიკალური ემიგრაცია“ და „კულტურული ამნეზია“ და 2. „მგზნებარე ნაციონალიზმი“ და „ჰიპერბოლური სიამაყე“ (Kiossev 2002). სამი ქვეყნის ახალგაზრდებთან ევროპეიზაციის დისკურსების კვლევამ მიჩვენა, რომ „დასავლური წარმოსახვისთვის“ წინააღმდეგობის გასაწევად, სამიზნე ჯგუფის წევრები, მართლაც, აღნიშნულ პოლუსებთან მიახლოებულ სტრატეგიებს იყენებენ.

„კულტურული ამნეზიის“ ნიმუშია პოლონელების მცდელობა, რომ ინგლისში (სადაც ბოლო პერიოდში პოლონელების მიგრაცია საკმაოდ მაღალია) ბრიტანული აქცენტით ისაუბრონ. კვლევის მონაწილეები აღიარებენ, რომ ინგლისში ჩასვლის-

კულტურის სოციოლოგია, როგორ გვანიჭებს საზრისს კულტურა

თანავე არა მხოლოდ ინგლისელებთან ცდილობენ ბრიტანული აქცენტით საუბარს, არამედ თანამემამულეებთან პოლონურად საუბრის დროსაც კი ბრიტანულ აქცენტს იყენებენ, რათა მათაც აჩვენონ, თუ რამდენად ინტეგრირებულნი არიან მიმღებ საზოგადოებაში. მსგავს მიზანს ემსახურება რუმინელების სტრატეგიაც, რომ დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში ყოფნისას მათი ეროვნული იდენტობა დამალონ. ვინაიდან, რუმინული ენის იტალიურთან სიახლოვის გამო, რუმინელები იტალიურს სწრაფად და მარტივად ითვისებენ, ამასთან, მათ ნაკლებ იცნობენ დასავლეთის ქვეყნებში, ამიტომ დასავლეთ ევროპაში ყოფნისას, აღმოსავლეთევროპული სტიგმის თავიდან აცილების მიზნით, არცთუ იშვიათად, ისინი თავს იტალიელებად ასაღებენ. რამდენიმე რესპონდენტმა ისიც კი აღიარა, რომ იტალიაშიც კი არაერთხელ გაუსაღებია თავი იტალიელად. კვლევამ აჩვენა, რომ მსგავსი სტრატეგიები არც ქართველი ახალგაზრდებისთვისაა უცხო.

„ჰიპერბოლური სიამაყე“, რომელიც „კულტურული ამნეზიის“ საპირისპირო პოლუსზე ხვდება, სამივე ქვეყნის წარმომადგენლებში გავრცელებული მნიშვნელოვანი სტრატეგიაა, რომელიც მათ იდენტურ დისკურსებში ვლინდება, კერძოდ, ტენდენციამ, რომ დიად წარსულზე მოხდეს ფოკუსირება და ის თანამედროვე წარუმატებლობების კომპენსატორად იქნას განხილული; რომ ეროვნული თვისებების ზედმეტად ხაზგასმა მოხდეს, რაც ქართველობას/რუმინელობას/პოლონელობას გამორჩეულ მახასიათებლად წარმოაჩენს (მაგალითად, რიტორიკა, რომ ასეთი სტუმართმოყვარეობა მხოლოდ ქართველებს ახასიათებთ, რომ ქართული სუფრა უნიკალურია და ა.შ.); საკუთარი გამორჩეულობის თუ „რჩეულობის“ ხაზგასმა (მაგალითად, დისკურსი: „რაც კარგები ვართ, ქართველები ვართ“ (იუმორით) ან „საქართველო ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყანაა“ (იუმორის გარეშე)); შიში, რომ ეროვნულ იდენტობას საფრთხე ემუქრება გარედან შემოსული სხვადასხვა პროცესის გავლენით, იქნება ეს გლობალიზაცია თუ ევროპეიზაცია. ზემოხსენებული მახასიათებლები, საბოლოო ჯამში, ამბივალენტურ დამოკიდებულებებს ინვესტ ევროინტეგრაციისა და თანმდევი ევროპეიზაციის პროცესის მიმართ: ერთი მხრივ, აღნიშნული სამი ქვეყნის წარმომადგენლები მისკენ ისწრაფვიან (პრაგმატული გაგებით), მეორე მხრივ კი – უფრთხიან (იდენტობის დაკარგვის შიშით).

გამოყენებული ლიტერატურა

ჰოფსტედე, გირტ, და გერტ იან ჰოფსტედე. 2011. *კულტურები და ორგანიზაციები*. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

Adler, Peter. 1977. "Beyond Cultural Identity: Reflections on Cultural and Multicultural Man". In *Culture learning: Concepts, application and research*, edited by Robert Brislin, 24–41. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.

Chen Guo-Ming, and William J. Starosta. 2008. "Intercultural Communication Competence:

- A Synthesis". In *The Global Intercultural Communication Reader*, edited by Molefi Kete Asante, Yoshitaka Miike, and Jing Yin, 215-238. New York: Routledge.
- Foucault, Michel. 1972. *The Archeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- Hannerz, Ulf. 2010. "Flows, Boundaries and Hybrids: Key Words in Transnational Anthropology". In *Readings in Globalization: Key Concepts and Major Debates*, edited by George Ritzer and Zeynep Atalay, 324-326. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Jandt, Fred E. 2018. *An Introduction to Intercultural Communication*. 9th ed. Los Angeles: Sage.
- Kendall, Gavin, Ian Woodward, and Zlatko Skribis. 2009. *The Sociology of Cosmopolitanism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Pieterse, Jan Nederveen. 2010. "Globalization as Hybridization". In *Readings in Globalization: Key Concepts and Major Debates*, edited by George Ritzer and Zeynep Atalay, 326-333. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Rattansi, Ali. 1997. "Postcolonialism and Its Discontents". *Economy and Society* 26 (4): 480-500.
- Said, Edward W. 2003 [1978]. *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Shaules, Joseph. 2007. *Deep Culture: The Hidden Challenges of Global Living*. Clevedon: Multilingual Matters LTD.
- Todorova, Maria. 1997. *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press.
- Tsuladze, Lia. 2013. "Western Imaginary and Imagined Defence Strategies of Eastern Europe and its Borderlands". *Central European Journal of International and Security Studies* 7 (4): 107-126.
- Wolff, Larry. 1994. *Inventing Eastern Europe*. Stanford: Stanford University Press.

გამომცემლობის რედაქტორი	რუსუდან მიქენაია
გარეკანის დიზაინი	მარიამ ებრალიძე
დაკაბადონება	ლალი კურდღელაშვილი
გამოცემის მენეჯერი	მარიკა ერქომაიშვილი

0128 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 1
1, Ilia Tchavtchavadze Ave., Tbilisi 0179
Tel 995(32) 225 04 84, 6284/6279
<https://www.tsu.ge/ka/publishing-house>

