

MASCULINITIES IN THE SOUTH CAUCASUS

FORMS, HIERARCHIES, AND CHALLENGES

Edited by

David Gabunia
Henri Myrntinen
Lasha Kavtaradze
Durna Safarova
Armen Ohanyan



MASCULINITIES
IN THE SOUTH CAUCASUS
Forms, Hierarchies,
and Challenges

2024

MASCULINITIES
IN THE SOUTH CAUCASUS
Forms, Hierarchies,
and Challenges

2024

MASCULINITIES IN THE SOUTH CAUCASUS

Forms, Hierarchies, and Challenges

Editors: David Gabunia, Henri Myrntinen, Lasha Kavtaradze, Durna Safarova, Armen Ohanyan

Publisher: Heinrich Boell Foundation South Caucasus Regional Office

The authors use terms, toponyms, acronyms, and slang accepted internationally and/or in Armenia, Azerbaijan, or Georgia. The views expressed in the articles are the sole responsibility of the authors and may not reflect the position of the Heinrich Boell Foundation South Caucasus Regional Office.

მასკულინობები სამხრეთ კავკასიაში
ფორმები, იერარქიები და გამოწვევები

რედაქტორები: დავით გაბუნია, ჰენრი მირტინენი, ლაშა ქავთარაძე, დურნა საფაროვა,
არმენ ოჰანიანი

გამომცემელი: ჰაინრიხ ბიოლის ფონდის სამხრეთ კავკასიის რეგიონული ოფისი

ტექსტებში ავტორები იყენებენ როგორც საერთაშორისოდ, ასევე აზერბაიჯანში, საქართველოში და სომხეთში მიღებულ ტერმინებს, ტოპონიმებს, აკრონიმებსა და ჟარგონს. სტატიებში გამოთქმული მოსაზრებები ეკუთვნით ავტორებს და შესაძლოა არ გამოხატავდეს ჰაინრიხ ბიოლის ფონდის სამხრეთ კავკასიის რეგიონული ოფისის პოზიციას.

ՄԱՍԿՈՒՆԻՏԻՏԵՏՈՒՆԸ ՀԱՐԱՎԱՅԻՆ ԿՈՎԿԱՍՈՒՄ
դրսևորումներ, հիերարխիաներ և մարտահրավերներ

Խմբագիրներ՝ Դավիթ Գաբունիա, Հենრი Միրտինեն, Լաշա Կավտարաძե, Դուրնա Սաֆարովա, Արմեն Օհանյան

Հրատարակիչ՝ Հայերի Բյուրո հիմնադրամի Հարավային Կովկասի տարածաշրջանային գրասենյակ

Հեղինակներն օգտագործում են միջազգայնորեն և/կամ Հայաստանում, Ադրբეიჯანում և Կრասთანում ընդունված եզրույթներ, տեղանուններ, սելմանուններ և ժարգონներ: Հոդվածների բովանդակության համար պատասխանատու են բացառապես հեղինակները: Հոդվածներում տեղ գտած մտքերը չեն արտահայտում Հայերի Բյուրո հիմնադրամի Հարավային Կովկասի տարածաշրջանային գրասենյակի տեսակետը:

CƏNUBİ QAFQAZDA MASKULİNLİKLƏR

Formalar, iyerarxiyalar və çətinliklər

Redaktorlar: Davit Qabunia, Henri Mirtinen, Laşa Kavtaradze, Durna Səfərova, Armen Ohanyan

Nəşriyyat: Henrix Böll Fondunun Cənubi Qafqaz Regional Bürosu

Müəlliflər məqalələrdə beynəlxalq səviyyədə, eləcə də Azərbaycan, Ermənistan və ya Gürcüstanda qəbul edilmiş termin, toponim, abreviatur və jarqonlardan istifadə edirlər. Məqalələrdə səsləndirilən fikirlərə müəlliflər məsuldur və Henrix Böll Fondunun Cənubi Qafqaz Regional Bürosunun mövqeyini əks etdirmir.

CONTENTS

| | |
|--|-----------|
| Publisher’s Foreword | 9 |
| Editors’ Foreword | 11 |
| Forming and Embodying Masculinities | 20 |
| Don’t Touch! / Ձեռք մի՛ տուր Gevorg Ter-Gabrielyan / Գևորգ Տեր-Գաբրիելյան | 22 |
| Masculine Clothing and Clothing Masculinity: What Are Young Georgian Men Wearing in Tbilisi and Why მასკულინობის შემოსვა და შემოსილი მასკულინობა: რას და რატომ იცვამენ ახალგაზრდა ქართველი მამაკაცები თბილისში Mariam Kakhniashvili, Giorgi Kikoria / მარიამ კახნიაშვილი, გიორგი კიკორია | 78 |
| The Martial Arts Boys / საბრძოლო ხელოვნების ბიჭები Shorena Tevzadze / შორენა თევზაძე | 124 |
| The (Ir)reproachable Armenian Guy / (Ան)թերի հայ տղას Armine Danielyan / Արმინե Դანიելյան | 140 |
| “Dadfluencing” in Georgia: The Self-Representation of Fatherhood as Caring Masculinity on Social Media „ინფლუენსერი“ მამები საქართველოში: მამობის, როგორც მზრუნველი მასკულინობის თვითრეპრეზენტაცია სოციალურ მედიაში Tekla Nemanishvili / თეკლა ნემანიშვილი | 166 |

| | | | |
|---|-----|--|-----|
| Power, War, and Masculinities | 182 | Masculinities on the Margins | 370 |
| The Chairs of Hegemony / პეგემონიის სკამები Nino Gavasheli / ნინო გავაშელი | 184 | The Relationship between Criminal Practices, Criminal Subculture, and the Notion of Masculinity Քրեական բարքերի, ենթամշակույթի և «տղամարդկություն» եզրույթի առնչությունը Armen Grigoryan / Արմեն Գրիգորյան | 372 |
| #WeWillWin When We Become Good Citizens, or Hegemonic Masculinity in Armenian State War Rhetoric #Հաղթելու ենք, երբ դառնանք օրինակելի քաղաքացիներ կամ Հայաստանի ոսպնակաճի հոնտորաբանության մեջ գերիշխող մասկուլինությունը Elitza Kotzeva / Էլիցա Կոցևա | 198 | Place Your Bets Mariam Natroshvili / მარიამ ნატროშვილი | 392 |
| Politics of Masculinity Crisis and Gender Order in Post-2020 War Azerbaijan İkinci Qarabağ Müharibəsindən sonra maskulinlik böhranı və gender nizamının siyasi cəhətləri Sevinj Samadzade / Sevinc Səmədzadə | 240 | “The Forest Is My Space for Freedom”: Masculinity and a Private Hunting Ranch in the Forests of Racha „ტყე ჩემი თავისუფალი სივრცეა“: მასკულინობები და კერძო სამონადირეო მეურნეობა რაჭის ტყეებში Salome Kobalava / სალომე კობალავა | 418 |
| Military, LGBTQI+, and State Violence in Azerbaijan Azərbaycanda hərbi xidmət, LGBTQI+ və dövlət zorakılığı Ramil Zamanov / Ramil Zamanov | 264 | Masculinities and the Gendered Other | 456 |
| Exploring Clerical Masculinity in Georgia: An Analysis of Three Cases სასულიერო მასკულინობა საქართველოში: სამი შემთხვევის ანალიზი Ketevan Lapachi / ქეთევან ლაფაჩი | 312 | Navigating Gender Expectations as a Queer Individual in Azerbaijan Azərbaycanda gender gözləntiləri qarşısında kuir kimliklər Arel / Arel | 458 |
| War, Masculinity, and Death in the Early Cinema of Sergei Parajanov ომი, მასკულინობა და სიკვდილი სერგეი ფარაჯანოვის ადრეული პერიოდის ფილმებში Simon Garibyan / სიმონ გარიბიანი | 334 | “Feminism or Frivolity?”: Hegemonic Masculinities, Honour Culture, and the Feminist Movement in Azerbaijan “Feminizm, yoxsa özbaşınalıq?”: Azərbaycanıda hegemon maskulinlik, namus-qeyrət və feminizm hərəkatı Lala Darchinova / Lalə Darçinova | 470 |

PUBLISHER'S FOREWORD

What makes a man a man? Is it his face, his body, or his clothes? His profession or hobbies? His (lack of) emotional self-expression – do boys cry? Is it the way he cares for others, or for nature? His position in society? The values he embodies? And what does this all mean for men, other members of society, and society as a whole? These questions were at the root of our inquiry when we started this book project on masculinities in the South Caucasus.

Masculinities are commonly understood as a set of norms, values, roles, and behavioral patterns that communicate the explicit and implicit expectations of men and how men should or should not behave. Many societies and cultures perceive masculinity or manhood as a fixed, inflexible, pre-established, and original set of rules and characteristics impervious to change or (re)interpretation. Meanwhile, masculinities, as a set of norms that create structures, significantly influence the functioning of societies, and tend to dominate in relation to other gender norms.

Our book seeks to contribute to the emerging field of masculinity studies. As an interdisciplinary scholarly field grounded in sociology, psychology, anthropology, and history, it views masculinities as constructed through diverse interplays and configurations of historical, cultural, social, political, and economic contexts. Masculinity studies aim to explore and explain how masculine identities are constructed and performed and how the gendered hierarchies within and around masculinities are structured, produced, maintained, or challenged across different time and space contexts. They aim to provide insights into the sources and manifestations of masculine power, domination, and hegemony.

Over the past decades, the South Caucasus has experienced numerous armed conflicts and wars, the flourishing and, to some extent, the decline of criminal culture; varying degrees and configurations of traditionalism, religiosity, authoritarianism, democracy, and liberalism; men's dominance in the public, political, cultural, economic and the family structures; and the reluctance of states and societies to recognize diverse gender and sexual identities, to name but a few challenges. All these issues are characterized by patriarchal and masculine dominance, transposing into the everyday individual or societal lives of persons of all genders; this dominance re-produces and self-perpetuates.

While research on masculinities is evolving, in the South Caucasus, they remain relatively underexplored. This book is an attempt to reflect on, discuss, and analyze the different forms and manifestations of masculinities in the South Caucasus. Sixteen contributors from the region, working in different academic and non-academic fields, explore how masculinities coin the experiences of men and other genders in their cultures and shape individuals and the societies they live in; and

how these masculinities interact and are linked to politics and power relations. The sixteen contributions to this publication are original and were developed in 2022-2023. We selected the contributors based on an open call which yielded 83 submissions from Armenia, Azerbaijan, and Georgia, highlighting the relevance of the topic. With this publication, we would also like to encourage further research that applies critical feminist and queer theories and methodologies as well as intersectional analysis to societal and political analysis of the South Caucasus.

As the publication team of the Heinrich Boell Foundation South Caucasus, we would like to extend our sincere gratitude to each and every person engaged in the development of this book, whose extensive efforts and dedication have made this publication possible: The editorial team of David Gabunia, Lasha Kavtaradze, Durna Safarova, Armen Ohanyan, and Henri Myrntinen; our translators – Sopo Japaridze, Nino Mikashavidze, Aytaj Atakishiyeva, Hovhannes Galstyan, Ketii Chartolani, and Salome Kobalava; our language editors – Ninutsa Nadirashvili, Nino Saitidze, Durna Safarova, and Azniv Naslyan; our colleagues – Tamuna Shvangiradze and Tuta Chkheidze, who supported the process with their extensive experience and creative ideas; and our former colleague Mariam Tchantchaleishvili, who was instrumental in the early stages of the development of the book.

We wish all readers an insightful and enriching journey.

Tata Burduli,
Program Coordinator,
Heinrich Boell Foundation Tbilisi Office – South Caucasus Region

Eviya Hovhannisyan,
Program Coordinator,
Heinrich Boell Foundation Yerevan Office – South Caucasus Region

Sonja Katharina Schiffrers,
Director,
Heinrich Boell Foundation South Caucasus Regional Office

EDITORS' FOREWORD

Masculinities, as this rich volume shows, are varied, multiple, layered, dynamic, and often contradictory. Yet, in Armenia, Azerbaijan, and Georgia, as elsewhere on the planet, we often intuitively tend to think of masculinity in the singular, as static, and unchanging, and as something we may refer to with: "We know it when we see it." As with gender role expectations more broadly, we are often socialised into thinking of masculinities as innate, natural, and biologically pre-determined, at times as God-given for some, and easily knowable. We tend to assume that we already intuitively know what it means "to be a man" in our respective societies, what it means to be "manly" or not, and often use these as yardsticks to – consciously or subconsciously – judge others and ourselves, regardless of what gender we identify as. The authors of this volume do us a valuable favour by disturbing these ingrained assumptions; they do so in a way that is (self-)reflective, critical, nuanced, multi-faceted, and beautiful.

Concepts of South Caucasian masculinities have long played a central role in insider and outsider perceptions of societies in this region. They have been embedded in legends, folk tales, artworks, male-centric history books, but also in anecdotes, jokes, as well as pejorative and racist stereotypes. Common elements include stoic toughness, bravery, valour, heterosexual virility, social skills, a capacity for violence, adherence to "codes of honour" and – unless forbidden by religion – drinking and being able to hold one's liquor. As is often the case with gender role expectations, South Caucasian masculinities are often conceived of as ahistorical and static, a Thing that has been and is a constant benchmark for men to be measured against.

As the contributions to this book show, the lived realities of men are much more complex and dynamic, yet also shaped by those often-unrealistic expectations of "real" manhood. The lived realities of men covered in this book include emotional vulnerability, the juggling of competing expectations, economic hardship, political impotence in the face of unequal power relations, exposure to violence, trauma, failure, but also love, care, friendship, and crafting one's own way of being a man that may or may not align with societal expectations. As the chapters also show, masculinities are the products of historical processes. Masculinities in Armenia, Azerbaijan, and Georgia have been and are shaped by local cultures, Islam and Christianity, neighbouring powers, the experience of Russian and Soviet rule, the wars that affected all three countries, and the influences of modernisation, neo-liberalisation, urbanisation, and globalisation. As several chapters underscore, these historical shifts have also forced men to adapt multiple times to shifting circumstances and in part, radically changed frames of reference. Thus, South Caucasian

masculinities of today are a complex mix, in which the traces of these historical influences and men's responses to them are visible to differing degrees.

THEORISING MASCULINITIES – IN THE SOUTH CAUCASUS AND ELSEWHERE

Although notions of South Caucasian manhood and manliness have long shaped views of the region, critical, feminist sociological research on both the gendered ideological constructs that create gender role expectations as well as the actual lived realities of men and boys in Armenia, Azerbaijan, and Georgia is a relatively recent phenomenon. In this, the trajectory of critical masculinities studies in the South Caucasus is similar to, and strongly influenced by, global trends attached to the still relatively nascent field.

In many of the contributions to this volume, as in masculinities studies more generally, the influence of the Australian sociologist Raewyn Connell looms large, particularly her concept of *hegemonic masculinities*. Though the concept emerged out of the work of various theorists, it has arguably been Connell's (1995, 2005) work that has really popularised the concept and allowed it to travel globally. The concept of hegemonic masculinities draws heavily on the work of the Italian Marxist philosopher Antonio Gramsci, in particular the concept of cultural hegemony. Taking this concept as a basis to theorise about men's dominance in society, the concept of hegemonic masculinities refers to the most celebrated way of being a man in a given society at a given time, which forms the basis for legitimising patriarchal rule (Connell, 1995 and 2005; Connell & Messerschmidt, 2005). This legitimisation of the current patriarchal order works both in the sense of underpinning the dominant socio-economic and political positions of men (and of things associated with "manliness") over women and persons of other gender identities, but also the dominance of certain ways of being a man over others.

Over the years, as Nikki Wedgwood (2009) and Yuchen Yang (2020) amongst others have pointed out, this concept has itself become hegemonic in the field of masculinities studies, crowding out other ways of examining masculinities, including important other aspects of Connell's theories (1995, 2005), such as complicit and subordinate masculinities. Also, while Connell herself and others have stressed that hegemonic masculinities are dynamic, context-dependent, malleable, and constant work in progress, the concept has at times been mischaracterised as something static and monolithic.

Another tricky issue is the relationship between hegemonic masculinities and violence, and by extension, militarism. The concept of hegemonic masculinities has at times been used synonymously and interchangeably with violent, toxic, and/or military and militarised masculinities. This, however, is not always accurate. While men's violence against women, gender-diverse persons,

and other men is a central – and arguably the most problematic – part of patriarchy, it is not necessarily always part of the most *celebrated* way of being a man, though it can be. Men's use of violence against others may be celebrated sometimes, but in other cases, it may be seen as bringing shame on them, and reducing their "manly" status. This is visible for example in the often-ambiguous societal framing of men's violence against women. Generally speaking, a man physically assaulting a woman who is not their partner tends to be seen as acting "unmanly" in ways that a man physically assaulting another man would not be. Intimate partner violence by men, on the other hand, is paradoxically all-too-often justified on the grounds of patriarchal notions of "male honour," or other reasons, including the perverse equating of such violence to "a sign of love." Nonetheless, being a known, serial wife-beater is unlikely to be seen as a mark of respectable masculinity either. Thus, men's violence against women, which should never be justified, and its link to a man's status remain ambivalent. Furthermore, the concept of cultural hegemony stresses buy-in rather than coercion, even if the potential for the use of coercive force looms in the background: those in less powerful positions are consenting to the rule by the more powerful and see the power imbalance as justified and legitimate. The more coercion that is required to enforce that rule, the less legitimate it is.

Military and militarised masculinities¹ have at times also been equated with hegemonic masculinities, most notably by military institutions themselves, who seek to project an image of the military as the realm of "real men." The reality, however, is again, more complex, as several of the contributions to this book underscore. Although militaries and political leaders often mobilise the image of the valiant masculine warrior as being the epitome of masculinity, the grim reality – be it of World War II or the aftermath of the 2020 Nagorno-Karabakh War, both covered in this book – is one of brutality, loss, trauma, disability, suicide and, even for the veterans on the "winning" side, a lack of recognition.

An additional influential concept that comes up in several chapters of this book is that of the *performativity* of gender. This concept draws on the work of Judith Butler (1990), which focuses on the enactment and embodiment of gender roles. Rather than being biologically (or divinely) pre-determined, gender in Butler's view is essentially a script that we perform, and which is thereby produced, reproduced, and always slightly altered – within certain parameters – through our daily actions and interactions with others. Apart from helping us move away from essentialized notions of gender roles, using this approach also allows for an examination of gender in the micro- and macro-

¹ While the distinction between these terms may seem semantic, there is an important difference. Military masculinities refer to masculinities inside a military institution, while militarized masculinities may be civilian or military, and involve an active process of militarising gender identities and fusing militarism with notions of "manliness."

dynamics of our everyday lives, be it in speech acts, the way we dress or walk, or even what gendered messages about “manliness” and “unmanliness” our food and beverage choices send.

Intersectionality, a concept originating from Afro-American critiques of liberal feminism (see, for example, Crenshaw 1989), has also been essential in deepening the understanding of differences amongst varying femininities and masculinities. The concept urges us to always consider gender in conjunction with other social identity markers, such as age, race, socio-economic class, ethno-religious background, sexual orientation, marital status, or disability, and see how these intersect to create complex power differentials and structures of oppression. As Marsha Henry (2017) cautions though, the concept of intersectionality, originating from lived experiences of gendered, racialized, and class-based oppression of women of colour cannot simply be transposed to the study of men and masculinities without addressing men’s ongoing complicity in, and the patriarchal privileges emanating from, the very same structures of domination that the concept critiques.

Lastly, a notion that comes up in several chapters explicitly or implicitly is that of a “crisis of masculinity.” This is also a concept that often emerges in public rhetoric, as quoted in an article titled “Being a Man in the South Caucasus” that was published on the Chai Khana website in 2019. In it, an Azerbaijani respondent says:

“Real men seem to be a thing from the past. Up until 50 years ago, a man could express himself knowing that his words counted” (Gorgodze et al. 2019).

Much like complaints about “the youth of today,” this nostalgic notion that “real men no longer exist” has likely been around for millennia. However, in the context of a global backlash against women’s and LGBTIQ+ rights, the term “crisis of masculinity” has taken on a new, politicised meaning. In the South Caucasus, as elsewhere, many men and boys often do struggle with a range of very real and debilitating issues, be it unemployment, poverty, depression, substance abuse and addiction, suicidal ideation, poor health, or emotional seclusion, all of which are often exacerbated by internalised expectations of what “being a man” entails, such as not seeking help or opening up about emotions. However, many of those trafficking in the notion of manhood being in crisis are not concerned about these very real risks. Rather, they see masculinity – and men’s entitlement and privilege – as being under attack from gender equality and feminism. This is, however, a false argument. Not even in the most gender-equal countries in the world today has men’s continued

dominance in politics, society, the media and arts, economy, sports or other fields actually been overturned.

Critical masculinities research in the South Caucasus is a field that has been rapidly expanding in the past few years – and to which this book makes important contributions. There have been a range of publications highlighting how multi-faceted masculinities in the region are. For example, early work by Peter Kabachnik and others (2013) focused on the “traumatic masculinities” of men displaced by the Georgian-Abkhaz War, while Martin Demant Fredriksen has examined competing notions of what it means to be a “proper” man in post-Soviet Georgia (2011) and the role of boredom in young Georgian men’s lives (2013), Ani Kojoyan and Anna Gevorgyan (2014) explored gendered roles in Armenian soap operas, while Aia Beraia (2019) examined nationalism and hegemonic masculinities in post-Soviet Georgia, and Lala Mahmudova (2017) looked into the constructions of Azerbaijani masculinities. More recently, Giorgi Urchukhishvili (2020) researched the historical trajectories of constructions of masculinities in the Soviet Union and contemporary Tbilisi; meanwhile, Tamar Shirinian (2020) looked at patriarchy and fraternal bonds in Armenia, and Ramil Zamanov, who also contributed to this volume, has examined militarised masculinities in Azerbaijan (2023).

OVERVIEW OF BOOK CHAPTERS

As editors, we deliberately decided not to divide the book by countries, but to instead group the chapters thematically. We chose to do so in order to underscore that despite the different socio-political, religious and historical contexts and trajectories, the societies of the three South Caucasian countries share many similarities. These include shared historical legacies, similar but different rigid patriarchal notions of manhood, and struggles to accept many different forms of masculinities. Furthermore, notions of “proper masculinity” have been and are mobilised in ongoing and highly gendered societal processes of articulating nationhood in all three countries. The chapters of this book are divided into four sections. In the first section, “Forming and Embodying Masculinities,” the authors approach masculinities from very different angles, while all tracing how contemporary South Caucasian masculinities are the products of not only (re-imagined) local cultures but also the historical legacies of Soviet rule, the experiences of adapting to post-Soviet life and newer, global influences.

The book opens with “Don’t Touch!” by Gevorg Ter-Gabrielyan, which is a personal reflection on manhood in Armenia, from the last decades of the Soviet era to the present. Ter-Gabrielyan examines the constructions of masculinities through the use of language and art, taboos, and exposure to various forms of violence, discussing schoolyard bullying, the Gulag system, and war,

among other facets. In the second chapter, "Masculine Clothing and Clothing Masculinity," Mariam Kakhniashvili and Giorgi Kikoria explore how young Georgian men in Tbilisi craft their gendered selves through their choices of clothing. In doing so, they also reflect on their coming of age in the post-Soviet era, the changing expectations on masculinities and the role of one's socio-economic status as it intersects with gender identities. In the next chapter, "The Martial Arts Boys" by Shorena Tevzadze, we are granted insights into the world of Khridoli, and how particular masculinities are inculcated into boys in the homosocial spaces of martial arts. This chapter also examines the interplay of modernity and (reinvented) tradition in constructing gender expectations. In the fourth chapter, "The (Ir)reproachable Armenian Guy," Armine Danielyan dives into Armenian folklore and fairy tales. Danielyan explores how the stereotyped and exaggerated male characters from folk narratives continue to shape understandings of the "quintessential Armenian man." In the final chapter of this section, Tekla Nemanishvili's "'Dadfluencing' in Georgia," we learn about changing expectations of fatherhood in Georgia and how these are performed and reproduced on social media. These public displays of fatherhood include, as Nemanishvili puts it, "copious amounts of emotions, actions and narratives that are seen as inappropriate for a stereotypical Georgian man."

The second section, "Power, War, and Masculinity," opens with a visual contribution, "The Chairs of Hegemony," by Nino Gavasheli. Starting from the premise that "men do, after all, always have a place from which they rule," the series of pictures shows chairs of male power-wielders in the family, academia, politics, and the church. The following chapter, "#WeWillWin When We Become Good Citizens," by Elitza Kotzeva, is the first of several chapters examining the gendered impacts of the 2020 Nagorno-Karabakh War. In this chapter, Kotzeva delves into Prime Minister Nikol Pashinyan's political rhetoric, how notions of citizenship and masculinity are intertwined, and the question of what constitutes hegemonic masculinity. Turning to Azerbaijan, Sevinj Samadzade's "Politics of Masculinity Crisis and Gender Order in Post-2020 War Azerbaijan" examines the gendered after-effects of the same war. Samadzade explores both the heavy toll of the war on veterans but also the ensuing political backlash against women's and LGBTQI+ rights in the war's aftermath. Ramil Zamanov's contribution on "Military, LGBTQI+ and State Violence in Azerbaijan" builds in part on similar themes. The ethnographic chapter gives the reader a rare, rich, and multifaceted look into queer experiences within the Azerbaijani military. Next, is Ketevan Lapachi's "Exploring Clerical Masculinity in Georgia." Based on an examination of the lives of three priests (two Orthodox and one Protestant), the chapter reflects on the differences and continuities between dominant secular expectations of masculinity and clerical masculinity. Rounding off the second section, Simon Garibyan's "War, Masculinity, and Death in the Early

Cinema of Sergei Parajanov" takes us back to the Second World War in Ukraine and the post-war era. Garibyan examines how Parajanov's work engages subversively with masculinity, death, and laughter in the post-war Soviet Union.

The third section, "Masculinities on the Margins," reflects on three very different ways of enacting masculinities. In the first chapter, Armen Grigoryan's "The Relationship between Criminal Practices, Criminal Subculture, and the Notion of Masculinity," the reader is given a deep dive into the evolution of the violent world of "thieves-in-law" during and after the Soviet period, and how it links with understandings of masculinities. Grigoryan also outlines the continuing broader impacts of these notions and sub-culture on society and politics in Armenia and Georgia. The next chapter, "Place Your Bets" by Mariam Natroshvili, examines the lives of three Georgian men and their relationship with gambling. The chapter evocatively captures the thrill of addiction and the costs of gambling for men. The third chapter of this section, Salome Kobalava's "The Forest is My Space for Freedom" takes a very different angle, examining men's gendered relationship with their natural environment in the context of a land dispute. Kobalava explores the varied and multi-dimensional ways in which men interact with the forest, along with political and socio-economic power imbalances in contemporary Georgia.

In the fourth section, "Masculinities and the Gendered Other," masculinities are examined from the outside, as it were. First, Arel, in a personal essay – "Navigating Gender Expectations as a Queer Individual in Azerbaijan" – explores how the binary construction of gender is used to control people's everyday lives. Arel, a queer female person, also reflects on the contradictory ways in which expectations of "being more like a woman" or "more like a man" are employed. In the final chapter, "Feminism or Frivolity?," Lala Darchinova reflects on the backlash against the feminist movement in Azerbaijan as feminism challenges and redefines the contours of masculinity. Darchinova focuses on the role of the concept of "honour" and hegemonic constructions of masculinity in this political pushback.

Thus, this volume gives a significantly multi-faceted and rich insight into different aspects of masculinities in Armenia, Azerbaijan, and Georgia. As such, not only is it an incredibly valuable and rich contribution to academic debates in the region, but will hopefully also enliven broader societal debates on gender roles and expectations in the South Caucasus.

Henri Myrntinen
David Gabunia
Lasha Kavtaradze
Durna Safarova
Armen Ohanyan

REFERENCES

- Beraia, A. (2019). Hegemony in Post-Soviet Georgia: Types of Nationalisms and Masculinities, *Feminist Critique - Eastern European Journal of Feminist and Queer Studies*, <https://doi.org/10.52323/fc4-5>
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Abingdon: Routledge.
- Connell, R.W. (1995, 2005). *Masculinities*. Sydney: *Allen and Unwin*.
- Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic masculinity: Rethinking the concept. *Gender & society*, 19(6), 829-859.
- Crenshaw, K. (2013). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, no. 1, pp. 139–167.
- Fredriksen, M. (2011). Good Hearts or Big Bellies: Dzmak'atsoba and Images of Masculinity in the Republic of Georgia. In *Young men in uncertain times* (pp. 165-186). Berghahn Books.
- Frederiksen, M. (2013). *Young Men, Time, and Boredom in the Republic of Georgia*. Temple University Press.
- Gorgodze, S., Khalapyan, P., & Mathers, E. (June 26, 2019). Being a man in the South Caucasus. *Chai Khana*. <https://chaikhana.media/en/stories/840/being-a-man-in-the-south-caucasus>
- Henry, M. (2017). Problematizing Military Masculinity, Intersectionality and Male Vulnerability in Feminist Critical Military Studies. *Critical Military Studies*, 3(2), 182-199.
- Kabachnik, P., Grabowska, M., Regulska, J., Mitchneck, B., & Mayorova, O. V. (2013). Traumatic Masculinities: the Gendered Geographies of Georgian IDPs from Abkhazia. *Gender, Place & Culture*, 20(6), 773-793.
- Kojoyan, A., & Gevorgyan, A. (2014). Gendered Power in Armenian Soap Operas: Women, Masculinity and Violence.
- Mahmudova, L. (2017). *Azeri Masculinities and Making Men in Azerbaijan* (Doctoral dissertation, Loyola University Chicago).
- Shirinian, T. (2020). Intimate Sovereigns: Patriarchy, the Fraternal Horde, and the Limits of Power in Armenia. *Cultural Dynamics*, 32(3), 213-229.
- Urchukhishvili, G. (2020). Young Masculinity in the Central District of Tbilisi. Heinrich Böll Stiftung South Caucasus Region – Tbilisi Office. <https://feminism-boell.org/ka/2021/01/20/akhalgazrda-mamakatsuroba-tbilisis-tsentralur-ubnebshi>
- Wedgwood, N. (2009). Connell's Theory of Masculinity—Its Origins and Influences on the Study of Gender. *Journal of Gender Studies*, 18(4), 329-339.
- Yang, Y. (2020). What's Hegemonic about Hegemonic Masculinity? Legitimation and Beyond. *Sociological Theory*, 38(4), 318–333.
- Zamanov, R. (2023). Militarised Masculinities: Analysis of Hegemonic Azerbaijani Masculinities During the II Nagorno Karabakh War. In *Memory of Central and Eastern Europe*. pp. 119-145.

**Forming and
Embodying
Masculinities**

DON'T TOUCH!

Gevorg Ter-Gabrielyan

ՁԵՌՔ ՄԻ՛ ՏՈՒՐ

Գևորգ Տեր-Գաբրիելյան

Ռուսերենում բացահայտ է բլատնոյ աշխարհը, քֆուրի աշխարհը, բոնության աշխարհը: Աշխարհում բացահայտված և բացահայտվում է բոնության աշխարհը: Իմ ապրած երևանյան տղայական աշխարհը բացահայտված չէ ո՛չ գիտականորեն, ո՛չ գեղարվեստորեն: Համարում եմ՝ մինչև այն չսկսի բացահայտվել «մասկուլինիթի» կոչվածը չի հասկացվի:

Ծնողներիս ընկերները՝ կին թե տղամարդ, ասում էին. «Ինչու՞ ունե՛ս»: Եվ հրճվում: Երկու տարեկանից գիտեի, որ տղա եմ: Ինչու՛ էին խառնվում իմ մարմնի ինտիմ մասերին: Ինձ որպես օբյեկտ էին դիտարկում: Օգտագործում էին ինձ ինչ-որ նպատակով: Մարդը որպես օբյեկտ: Մարմին, մեքենա, մեխանիզմ: Մաշվում-կանց է առնում, դեն են նետում: Տարիներ հետո համարձակվեցի ու իմաստուն ավագ ընկերոջս ասացի.

– Ինչ էլ լինի, կինը տղամարդու համար մի քիչ օբյեկտ է մնում: Գուցեն հակառակն էլ է ճիշտ:

Մտածեց, լռեց: Ասաց.

– Թոռնիկս նստում է ուսերիս, ականջներիցս բռնած՝ գլուխս պտտում է այս և այն կողմ, որ ուղղորդի՝ ու՛ր քայլեմ: Ես նրա համար մի քիչ օբյեկտ եմ:

Ուզում էր ասել՝ սերը մարդուն մի քիչ օբյեկտ է դարձնում:

Չեմ հասկանում այդ ուրախությունը, աժիոտաժը փոքրիկների ծննդյան և առաջին տարիների շուրջ: Փոքրիկները մեծանան՝ նրանց հանգիստ ուղարկում են բանակ և պատերազմ՝ մսաղաց: Կարծես հենց դրա համար մեծացնելիս լինեն: Մայրիկները թե հանգիստ չեն ուղարկում՝ չեն էլ ապստամբում «կյանքի դրվածքի» դեմ:

Ներքևը կեղտ էր, վերևը՝ մաքուր: Ներքևը տաբու էր: Ամերիկայում ոտները դնում էին սեղանին, կամ աղջիկները նստում էին համալսարանի հատակին՝ տղաների զուգարանի դռների մոտ: Զուգարանը, իհարկե, աննախադեպ մաքուր էր Սովետի բոլոր հանրային զուգարանների համեմատ: Համալսարանի հատակը՝ նույնպես: Բոթասները լվանում էին հագուստի հետ՝ լվացքի մեքենայում: Ես դիտում էի «ներքևի» այդ ապատաբուացումը: Մինչ այդ արդեն կարդացել էի Բախտին և հասկացել կառնավալը՝ երբ վերևն ու ներքևը տեղերով փոխվում են – ժամանակավորապես, որպես շանթարգել՝ որ մարդիկ չապստամբեն, սակայն և՛ լրջորեն, ինչպես ամեն ծիծաղ է լուրջ. որպես նշան, որ աշխարհի սխալից, նրա թարս ու շիտակ լինելուց մարդիկ տեղյակ են, որքան էլ մնացած օրերին հարմարվեն արհեստական այդ համակարգերին: Կեղեքիչ, ստիպված ձևավորված, որ մարդկությունը մի կերպ յուր տանի: Մայրս էլ նշում էր իր զարմանքը, որ մուսուլման կանայք դեմքները փակում են, իսկ պորտները՝ բացում («Անապատի սպիտակ արևը» ֆիլմում): Ամերիկան շուտ չէր տալիս ներքևն ու վերևը, պարզապես՝ վերացնում տարբերությունը: Ինչպես և արևմտյան նորաձևությունն

The world of the *blatnoy* (Russian slang word for “criminal”), the world of profanity and the world of violence are well-studied in Russian culture. In other cultures too, the world of violence has been and is being profoundly explored. Yet, the world of my Yerevan boyhood has been explored neither scientifically, nor artistically. I think that unless it is scrutinized, so-called masculinity will not be understood.¹

My parents’ friends, both male and female, used to ask me: “Do you have a willy?” It cheered them up. I knew I was a boy at the age of two. Why did they meddle with my private parts? They viewed me as an object. Human as an object. No human dignity was assigned to me. A body, a machine, a mechanism. When it wears out, it is thrown away. Not until many years later did I have the courage to discuss this phenomenon with a wise older friend of mine: “And yet, a man views a woman as a bit of an object. Perhaps the opposite is also true.”

He fell silent, thinking. Then he said: “My grandson sits atop my shoulders, holding my ears and turning my head left and right to tell me where to go. I’m a bit of an object to him.” He wanted to say: love sometimes makes one into an object.

I don’t understand the joy and excitement of having a boy if, when they grow up, they are going to be readily sent into the army and thrown into the meat grinder of war. As if they are produced for this purpose. Mothers don’t rebel against the existing order of things.

The bottom was dirty and the top was clean. The bottom was a taboo subject. In America, people used to put their feet on the table, girls used to sit on the campus floor near the men’s room door. Needless to say, the toilet was exceptionally clean compared to the public toilets in the Soviet Union. So was the campus floor. American students used to wash their sneakers along with their clothes in the washing machine. I observed this de-tabooization of “the bottom.” I had previously read Bakhtin, and I understood the meaning of carnival – it’s when the top and bottom change places temporarily which serves as a lightning rod to prevent people from revolting. Carnival is also a serious event for there is always an element of seriousness in laughter; it signifies that people know what is wrong with the world, they are aware of its dubiousness no matter how they adapt to these artificial systems at times – oppressive by nature, imposed by force with a common justification: “so that humankind could survive.” My mother expressed her surprise at the fact that Muslim women covered their faces but exposed their

¹ Author’s note: This is not an academic article but a creative essay, therefore the referencing system is simplified, and no bibliography is provided. This essay is originally written in Armenian and for the Armenian-speaking audience. The omission of some contextual components may theoretically create difficulties for those English readers that are unaware of Soviet and post-Soviet realities, for which the author apologizes in advance. Great thanks to the translators and editors whose professionalism and devotion allowed for close to perfect (in my opinion) rendering of the original text.

աղջիկներից չպահանջեց դեմքները փակել, սակայն պորտերը՝ բացեց:

Մեր տանը ոտքերի սրբիչն առանձին էր, մարմնիսն առանձին, դեմքինն ու ձեռքներինն՝ առանձին: Ամեն մեկս էս, հայրս, մայրս, ունեինք մեր սրբիչները: Հետո մայրս սկսեց «գլուխ պահել» և նույնացրեց իր և հորը սրբիչները: Բանակում, երբ գնացի եռամսյա կուրսերի (1984)՝ Սովետաշեն, ծածկոցների վրա գրված էր «նոգի», որպեսզի չխառնենք: Որպեսզի, եթե սնկախտ են կպել մեր ոտքերը, դեմքներս չվարակենք: Այդ գրությունը կար Սովետի բոլոր պետական կացարանների ծածկոցներին, այնտեղ, ուր մարդիկ խմբերով էին գիշերում. ճամբարներում, հիվանդանոցներում, բանտերում, կայազորներում, «գժանոցներում», «ծերանոցներում», «որբանոցներում»:

Երկու տարեկանից կամ ավելի վաղուցվանից գիտեի, որ տղա եմ, և որ կա ներքև: Ներքևը նախ և առաջ տուտուզիկն էր, այն ավելի մեծ էր և ուրեմն ավելի արգելված պիտի լիներ, քան պուպուլիկը: Նրանով խաղալ չէր կարելի – ոչ քո, ոչ չ ուրիշի: Բայց էս հարևան աղջկա հետ բժիշկ-բժիշկ էի խաղում, իհարկե, երբ, երևի, հինգ տարեկան էինք: Տուտուզիկի հարցում ինձ, մի կողմից, հետաքրքրում էր, իհարկե, այդ հաճելի ուռուցիկությունը, այդ ատլասե մաշկը, դրա տակի մսի այդ պնդությունը և ոչ թե խորքային թաքնված անցքը, մյուս կողմից՝ էս ինքս ինձ կարող էի փորձում և չէի հասկանում ինչու է ինձ այդչափ քաշում այդ ուռուցիկությունը, սակայն նաև չի բավարարում, չարչարում է բավարարվելու անհնարինությունը, ասես կորցրած, մոռացված, բայց հանգիստ չտվող միտք, միտք, որը ներսից կրծում է՝ բայց չգիտես ինչ է: Առաջին անգամ էր, որ հստակորեն և թաքուն տաբու էի խախտում: Մի բան պարզ էր այն օրվանից. թե մի բան արգելված է, տաբու՝ էս դրա մերկացման «գել» եմ: Ազատատենչ: Թե ձեռք տալ չի կարելի՝ պետք է «ձեռ գցել», թեկուզ թաքուն: Բայց ձեռք տալու այդ խիզախությունն ու նրանց՝ աղջիկների համաձայնությունը երկար չտևեց:

Շուտով ընկղմվեցի դաժանության աշխարհ՝ դպրոց, ուր դասամիջոցին տղաներն իրար գրկում էին հետևից և գոռում. «բ...ցի, բ...ցի»: Արագ սովորեցի (*crash course*) բոլոր տաբուացած հասկացությունները, որոնք նախատեսված էին մարդկանց, հատկապես տղաներին (քանի որ աղջիկները «հաշիվ չէին») ստորացնելու համար, և դրանց փոխկապակցվածությունները: Ք...լ կարելի էր բերանից, կարելի էր ծծցնել, կարելի էր ծնողներին ք...լ (տեսականորեն բառերով), մոր պ...-ը անարգել և այլն: Ծնողներին հայհոյելը ոչնչացնում էր քո արժանապատվությունն ավելի, քան անձամբ քեզ հայհոյելը կամ հետևից, շորերի վրայով իբր-«բ...-ը», քանի որ քո ինքնության՝ քո առաջացման դեմ ընդվզում էր: Այդպես «գործը» կրվում էր խոսքին, այդպես խոսքի ուժը հասկացա. արարքի դրդող խոսքի ուժը երբեմն ավելի է ազդում ուղեղիդ, քան լուռ արարքը:

navels (as they do in the film *The White Sun of the Desert*). In America the top and bottom didn't swap roles, just their difference was being eliminated.

At home we used three separate towels for drying our bodies, hands and faces as well as feet. Each of us had his or her own towels. Then my mother stopped bothering too much about it and shared the same towels with my father. In Sovetashen, where I underwent a three-month training (1984) while I was serving in the Soviet army, the blankets were marked in Russian (“ноги” meaning “for feet”) so that if we had a fungal infection on our feet, it didn't spread to our face. Similar inscriptions could be found on all the blankets in all Soviet closed institutions – camps, hospitals, prisons, garrisons, “madhouses,” “old people's nursing homes,” “orphanages,” etc.

At about the age of two, I knew that I was a boy and that the lower existed. First, it was the tushies: these were fleshier, therefore they had to be more forbidden than the willy. You were not allowed to play with either your tushy or anyone else's. However, when I was about five years old, I played doctor with the girl next door. When it came to tushies, I was more interested in their pleasant, rounded shape, their satiny skin, and the firmness of the flesh underneath them than in the deep hole hidden in between them. On the other hand, despite my attempts to decipher myself, I couldn't understand why I was so attracted to that rounded shape. I was tortured by the impossibility of being satisfied, as if it were a lost and forgotten but tormenting thought – a thought you are haunted by even though you don't understand what it is about. It was the first time that I broke a taboo. One thing became clear to me from that day on; if certain things are forbidden and viewed as taboos, then I cannot help but lift these taboos. The role of a free spirit. If it's forbidden to touch them, one has to “grope” them, even if secretly. However, the game of touching them and having a girl's consent for that didn't last long.

Soon I was immersed in the world of violence named school, where at break boys hugged each other from behind and shouted, “I f*cked you, I f*cked you.” I learned quickly (crash course) all the taboo concepts meant to humiliate people, especially boys (as girls “didn't count”) as well as the relationships between these concepts. One could f*ck someone in the mouth, one could make someone perform fellatio, one could f*ck someone's parents (not in practice, just verbally) or f*ck someone's mom's c*nt, etc. Someone swearing at your parents was more humiliating than swearing at you directly or any imitation of “f*cking” you from behind over your trousers, because the former was a revolt against your identity, against your origin. That's why “actions” were subordinate to words, that's how I understood the power of words. The power of a word provoking action sometimes affects your brain more strongly than the power of an action.

The mother is considered a saintly figure in many cultures, including in the Armenian triad of *rabiz* (a vulgarized version of Armenian popular music, which also became a specific subculture associated with bad taste), criminal and *qyartu*

Մայրիկդ – որպես սրբություն. եթե *ռաբիզա-գողականա-քյարտուականից* դուրս հանենք՝ ազգիդ խորհրդանիշն է մարմնավորում: Ազգիդ կենսաբանականացումը: Այդ հայիտյանքի մեջ կար պահանջ, որպեսզի քեզ ընկալես որպես ծնողներիդ, կլանիդ, ցեղիդ մաս, ո՛չ թե առանձին անհատ: Ջուր չէ, որ ասում են, թե Ֆրանսիայում չկա «մորըդ ք...» հասկացության ազդեցությունը. «Որովհետև, – ասում է (չ) անարգվածը, – դա քո և իմ մայրիկի անձնական գործն է»: Ընտանիքի, կլանի, ցեղի, թրայրի մաս չի դառնում, մնում է առանձին անհատ, համոզված, որ, եթե պետք լինի, իր մայրը կկարողանա ինքզինքը պաշտպանել. նա է՛լ է առանձին անհատ: Հորն է՛լ օգնության չի կանչում / կանչի:

Իհարկե, մարդ կարող է չսիրել իր ազգականներին, բայց սոցիալական դիկտատը սովորեցրել է, որ սեփական «արյունդ» պիտի սիրես, ավելի պատասխանատու ես, որ մերձավորներիդ նեցուկ լինես, քան՝ «հեռավորներիդ»: Բայց պատկերացրեք աբսուրդ իրադրություն. ծնողիդ չես սիրում, ասում ես, բայց նրան հայիտյել են՝ ստիպված ես կռվել: Ինձ ծանոթ մարդու դեպք: Փողոցային շների դեպքում, ասենք, հենց որ լակոտները մեծացան, մայրը դադարում է նրանց ուրիշներից առանձնացնել, նույնիսկ կարող է նրանց հետ կենակցել, թեև գուցե շների մեջ էլ խելոքները կան, որոնք հասկանում են, որ այդ դեպքում սերունդը գուցե թույլ լինի:

Եթե ազգակցական կապի հանդեպ մարդկային այդ հատուկ վերաբերմունքն ունի ոչ կենսաբանական կամ *իշխա-շահագործողական* բացատրություն, վալ թե լեզուն է. ավելի հեշտ է հաղորդակցվել մերձավորներիդ հետ, քեզ ավելի հեշտ են հասկանում, նույն լեզվով եք խոսում: Իբր: Երբեմն: Գոնե հույսը կա, որ կհասկանան... rare Ear not too dull (Էմիլի Դիքինսոն)... Ձեր հիշողությունների, լեզունների մի մասը նույնն են, ավելի մեծ մասը, քան եթե իրար լրիվ օտար եք: Բայց՝ իրար չափից դուրս լավ եք հասկանում և ճանաչում, անհետաքրքիր եք միմյանց հաճախ, փոքր է ձեր խումբը մեծ աշխարհի հնարավորությունների հանդեպ: Իրար համաձայն չեք, իրարից հաշիվ ունեք, ո՛չ թե օտարից՝ մերձավորից: Օտարն իմ ի՛նչ գործն է, կարելի է չհուզվել: Հաճախ խաբուսիկ է ազգակցության և «ընդհանուր լեզվի» մերձավորությունը: Անգլո-ամերիկյան այդ դրդումը՝ թողնել տունն ու հայրենի անհետաքրքիր քաղաքիկն ու գաղթել այլուր, որքան կարելի է շուտ, – ապագային է միտված: Եվ հայտնի կենսաբանությունը. երբ ասում են, որ, իբր, տարբեր ցեղերի ներկայացուցիչների ամուսնությունից ավելի լավ երեխեք են ստացվում: Հանուն ազգապահպանման կամ իբր չուժացման շեշտվող հայոց *գյուղաքաղթենիական* դրույթը՝ «աշխատեք չամուսնանալ օտարազգիների հետ», անընդհատ խախտվող այդ ոչ այնքան էլ ուժեղ մեխվող (որովհետև կյանքն այն քանդում է) դրույթն «արյունապղծության»

(Armenian slang term for a “closed-minded person”) subcultures. This leads to another enigma. Is it because of declarative conservatism and traditionalism inherent in these subcultures or is it the desire to fit in with the values of the man in the street? If we get away from these stereotypes to understand deeper reasons behind the sacrilegious tradition of cursing one’s mother, apparently it targets the nation itself. It represents the biologization of one’s nation. Those specific swear words make you think of yourself as part of your family, your clan and your tribe, not as an individual. It’s not by accident that in France the swearing “f*ck your mom” has no derogatory effect. “The point is,” says the (un)disgraced one, “that this is a private matter between you and my mother.” This person is not part of a clan, tribe, or any group; he is an individual. He is convinced that, if need be, his mother can protect herself, she is an individual as well.

Of course, you may dislike your relatives, but social norms dictate that you should love “your own flesh and blood,” take on more responsibility for the care of your close relatives rather than of “distant” ones. But let’s imagine an absurd situation in which you hate your parents, but you must fight with the person who swore at them. It’s the case of someone I know. In the case of street dogs, once the pups grow up, their mother stops distinguishing them from other dogs. She may even mate with them unless she is a clever dog that is aware of the risks of having weak offspring if such a thing happens.

If this special human attitude towards kinship cannot be fully explained either in terms of biology or in terms of power and exploitation, perhaps the glue that keeps kinship meaningful is language. It is easier to communicate with your kind, they understand you more easily, and you speak the same language. So to speak. At times. There is at least some hope that they will understand you... *rare Ear not too dull* (Emily Dickinson)... Some of your and your kin’s memories and stories overlap, more so than if you were complete strangers. Often, however, you know and understand each other too well, you are uninterested in each other; your group is small compared to the possibilities of the larger world. You disagree with each other; you have more scores to settle with each other rather than with a stranger. You have nothing to do with a stranger, why bother? The affinity between kinship and “common language” is often deceptive. This common urge in the Anglo-American world to leave one’s home and dreary hometown and move elsewhere as soon as possible seems to be the future of our post-Soviet society too. Add to that the popular biological notion that mixed marriages produce healthier children. Does this mean that the Armenian small-town and hidebound principle of convincing your own people not to marry foreigners for preserving the nation and supposedly for avoiding assimilation – a principle, fortunately, not so deeply ingrained (as life demolishes it) and constantly violated – covertly contributes to inbreeding and thus to the decline of a tribe? It is known that inbreeding was widespread in Armenia and elsewhere in the world among the villagers or nobility,

և ուրեմն ցեղի թուլացման թաքուն կողմնակից է, – մի բան, որ հայոց և աշխարհի այլ ազգերի գյուղերում և արքունիքներում համատարած էր, համենայն դեպս զարմիկների միջև: Ճիշտ հակառակ՝ սխալ հասկացված ազգապահպանման նպատակով կամ ընտրության սահմանափակ լինելու պատճառով: «Արյունախառնությունից» վախենալը թույլիկի վայրէջքն է, նրա, ով վախենում է ուժանալուց, ո՛չ թե ուժացնելուց:

2022-ի սեպտեմբերի 17-ին գրեցի. «Առաջին անգամ երբ 100 տղուկ սպանեցին (2016 թ. ապրիլյան պատերազմում)՝ սարսափ էր: 2020 թ. 44-օրյա պատերազմում օրական երբ 100-ի չափ տղուկ էր ծվեն-ծվեն՝ կսկիծ էր և վայնասուն: Հետո եկավ Ուկրաինան, և սովորեցի, որ բյուրերով են սպանում «խրական մեծ աշխարհում»: Միբիային, իհարկե, «նեոկոլոնիալիստ» ուշադրություն չէի դարձրել շատ, չնայած նույնիսկ ազգակիցներիս՝ Հալեպին, Քեսաբին և այլն: Հեռու էր թվում: Էլ չասած՝ Աֆղանստան, Իրաք, ուկրաինական առաջին պատերազմ և այլն: Չէի ըմբռնում, ո՛նց կարող է չորս օրում 100 սպանվածի դեպքում (էլ չհաշված դիմացինի զոհերը) երեք հազար սպանվածը տասնյակ տարում (ներքնասպանությունները մեր բանակում) ըմբռնվել: Դրանք որ շաբաթը 1-ը, 2-ն էին սպանվում՝ իբր «տանելի» էր:

Հիմիկվա սպանվածների առումով արդեն բթացել էմ, չեմ զգում:

Հետո էլ ասում էք «դեմոգրաֆիա» և աղջիկների *աբոնոս*:

Հեռուն մոտիկ պահելը, հեռուն զգալը, հեռվին թեկուզ միայն ապրումակցելը, էլ չասած՝ հոգով-սրտով և արարքով մասնակցելը՝ որ վատը դադարի կամ կանխվի, - գիտակցության մեծ ճիգ են պահանջում, հոգեկան եռանդի մեծ ծախս: Առողջությանդ վնաս է: Հե՛շտ է անջատվելը... Հաղթահարելու ձևեր կան, բայց միևնույն է, հեռուն շատ է, մոտիկը՝ համեմատաբար ո՛չ այնքան: Հեռվին թե շատ ես ապրումակցում՝ մերձավորիդ զգալդ է թուլանում: Ամբողջ հեռուն չես պարփակի հոգումդ, եթե, իհարկե, աստված չես (կամ՝ Ամերիկայի պես գերտերություն): Էգոիզմը – և այն հաղթահարելու ճիգերը, ձևեր փնտրելը – մարդու գոյության հիմքերից են: Դրա համա՛ր է մարդը կենտավրոս. էգոիզմը՝ կա և «բնական» է, գիտակցությունն անբնականորեն, արհեստականորեն պահանջում է դրանից գոնե մի քիչ ձեռքազատվել:

Առաջին դասարանից խորհում եմ հայհոյանքների շուրջ: Հայհոյանքն արստրակցիա չէր, հայհոյանքի ռեֆերենտը ֆիզիկական արարքն էր: Բերանի հարցը զարմացնում էր. ու՛ր են կորչում ատամները, ինչու՞ նրանք չեն կծում առնանդամը, երբ փորձում են իրենց «ծծցնել»: Բնականաբար, ամենն ընկալում էի զուտ «քցելու», ստորացնելու տեսակետից: Որքա՞ն վախեցած ու ստորացած պիտի լինես, որ համաձայնես և չկծես: Երևի – զգվում են «ջեռի» համից, շուրթերը հեռու են պահում որքան կարող են: Օգու՛տը: Պիտի կծեն և դուրս թքեն:

Հայհոյանքների վերաբերյալ ընթերցել եմ բազում նյութեր, սակրալ

at least between cousins. It happened due to the misconstrued objective of preserving the nation or due to limited choices for a spouse. Inbreeding seems to be the downfall of a weakling – the one who is afraid of being assimilated rather than capable of forcing others to assimilate.

On September 17, 2022, I wrote: “The first time a hundred boys were killed (during the April War in 2016), we were horrified. During the 44-Day War, hundreds of boys were being blown to pieces every day, and we mourned and wept bitterly. Then came the war in Ukraine, and I got used to the fact that thousands are being killed in “the real great world.” Obviously, I, the “neocolonialist,” didn’t pay much attention to Syria even though my kinsfolk lived in Aleppo, Kessab, and elsewhere. They seemed far away. Not to mention Afghanistan, Iraq, the first Ukrainian war, etc. While thinking of those hundred soldiers killed in four days (not counting the casualties on the other side), I didn’t understand how one could grasp the fact that three thousand soldiers were killed in ten years (that has been the rate of violent deaths in our armed forces in relatively “peaceful” times). As if those incidents involving one or two fatalities a week were “bearable.”

As for those killed today, I am stupefied, I don’t feel anything. Meanwhile, you keep talking about problems with “demographics” and “sex-selective abortions.”

Out of sight, out of mind. Keeping a close eye on distant places, being aware of them, or just empathizing with them from afar, even more, making every endeavor to prevent bad things from happening there requires a tremendous effort, a great expenditure of psychic energy. It’s bad for your health. It’s easy to switch off and distract oneself. Distant disasters are countless compared to those that are within reach. You have no capacity to empathize with all things distant unless, of course, you are a god (or a superpower like America). The more you empathize with distant things, the less you will be able to feel for what is in proximity. Selfishness, together with the ways of overcoming it and seeking solutions lie at the foundations of human existence. Therefore, man is a centaur, a unity of natural and artificial (see below); though egoism is a “natural” and inherent phenomenon, our consciousness unnaturally and artificially calls for getting rid of it at least a little bit.

I have been thinking about profanity since the first grade. Swearing was not an abstraction, it referred to physical activity. I was disconcerted by the riddle of the mouth. How come the teeth are useless, why doesn’t one bite the penis when being forced to suck it off? Naturally, I perceived it as a way to humiliate and drag others down. You have to be too intimidated and humiliated in order to give in without biting. Probably one is repulsed by the taste of “piss,” trying hard to keep one’s lips off the penis. It’s no use! One has to bite it off.

I have read about swearing a lot, from the theory of sacred words which changed their meanings to the assertion that swearing is a way of expressing emotions. Gasan Guseynov has been analyzing this genre for decades – from Soviet swear words to Putin’s speeches. According to him, swear words fulfill the

բառերի վարկածից մինչև այն պնդումը, որ հայհոյանքներն անհրաժեշտ են էմոցիա արտահայտելու համար: Գասան Գուսեյնովը Մովսեսի հայհոյանքներից մինչև այսօրվա պուտինյան լեզուն վերլուծում է երկար տասնամյակներ: Նրա ձևակերպմամբ՝ ռուսերենում հայհոյանքները կատարում են հետևյալ դերերը. ա. իբր՝ *իշխից* ազատություն. բ. իբր՝ անկեղծություն. գ. քաղաքական տաբուներից չտառապելու միջոց. դ. *իշխի* (բռնության) լեզվին «համապատասխանելու» ձև: Կարևոր էմ համարում հայհոյանքների կապը *բլատնոյ*՝ քրեական լեզվին:

Դպրոցում երկար ժամանակ կարծում էի, որ ք... են միայն հետույքից (կամ բերանից և այլն), մեծ մասամբ տղաները՝ միմյանց, իսկ եթե աղջիկներին և կանանց՝ ապա նույնպես զուտ անարգելու նպատակով: Հաճույք՝ այո՛, կարծում էի, որ ստանում են, բայց՝ անարգելուց, և միայն անարգողները, ո՛չ անարգվողները:

Ստացվում էր դաժան կառնավալ. արտաթորանքն ու սեքսն իրար էին խառնվում (ասենք, տղամարդու դեպքում բնությունն արդեն խառնել էր՝ մեկ և նույն ջրանցքը հատկացնելով երկուսի համար էլ), բայց, սեփական հետույքը լիզող կատունների պես՝ մարդը խառնում էր նաև ուտելն ու սեքսը, վերևն ու ներքևը: Անարգվածի արցունքը ծորում էր հետույքի բլթակների միջև (Դանթե): Մամայի սրբիչները լրիվ անիմաստ էին դառնում: Պայքար հողմաղացների դեմ: Արտաթորանքը, թեև էլի ստորացուցիչ էր և տաբու, սակայն այդքան չէ՞: Դաժանության և տաբուության աստիճաններ կային, «քաքլան» ասելն այնքան ստորացուցիչ չէր, որքան՝ «բերանդ ք...մ» կամ «մորթդ պ... ք...մ»: Կար մի ամբողջ ասպարեզ՝ «զուգարանային հումոր», որն ավելի «ընդունելի» էր, քան սեքսի ասպարեզը բաց քննարկելը: Ռարլեն էլ «զուգարանային հումոր» ազատորեն է անում, իսկ սեքսը կարծես կորչի, դառնա զուգարանային հումորի մաս կամ ծաղրվի: Բայց ինչու՞ էր այդ բնական, թվում է, բանը՝ սեքսը, նույնքան և ավելի տաբուացած, քան արտաթորանքն ու դրան առնչվող աշխարհը, իբր՝ կեղտը, հակա-մաքրությունը, «հիվանդության բունը», որն էլ հենց ծնել էր «ձեռք մի՛ տուր, հո տ է գալու» արտահայտությունը, սակայն վերջինս պտտվել և եկել կպել էր սեքսին: Մերն ու սեքսը – աշխարհը տարփոդում էր տղամարդու և կնոջ սեքսը, առանց մանրամասնելու – բայց ինչպե՞ս էր միաժամանակ հաջողեցնում դա տաբուացրած պահել: Եվ դա կենդանականն ազնվազարմացնելու ձև չէ՞՞ արդյոք, և գուցե ճիշտ են մոայլ ֆունդամենտալիստ կրոնավորները: Կենդանիները ռեակցիա չեն տալիս, երբ նրանց ներկայությամբ կենակցում են: Եվ իրենք էլ չեն քաշվում ձեր ներկայությամբ կենակցելուց: Միմենոնն իր կյանքի պատմություններում ասում էր, թե Թահիթիում էլ է այդպես՝ առանց քաշվելու՝ են կանայք «տրվում» տղամարդկանց, բոլորի աչքի առաջ: Դեռահասի երագանք: «Դրա համար էլ Գոգենը գաղթեց այնտեղ»: «Վախենամ», դա է՛լ են արդեն փչացրել, ամոթացրել:

following functions: a. a way to exercise one's freedom from power, b. a way to be sincere, c. a way not to suffer from political taboos, and d. a way to fit or blend into the language of power and violence. I think it is important to emphasize the link between profanity and *blatnoy* or criminal language.

Throughout most of my initial school years, I thought that one got f*cked only in the ass (or in the mouth, etc.), and that it mostly took place between boys. And if it happened with a woman or a girl, it was only to humiliate her. I thought one definitely got pleasure from this activity, though deriving it from humiliating others. This pleasure belonged only to those who humiliated others. It was a cruel carnival; human waste and sex were mixed (as for men's willies, nature already mixed them by providing the same channel for both; the tushies, in my early interpretation of sex, had a similar feature). Like a cat licking its ass, man mixed food and sex, waste and sex, top and bottom. *The tears of the humiliated ran down the cleft of their buttocks* (Dante). Mom's towels proved to be completely useless. An exercise in tilting at windmills. The word "shit," though debasing and impermissible, was not the worst insult, was it? There were degrees of cruelty and taboo. Saying "you crapped your pants" was not as demeaning as "f*ck your mouth," or "f*ck your mom." There was a whole genre of profanity called "toilet humor" which was more "acceptable" than having an open talk about sex. Rabelais openly used toilet humor as well. Meanwhile, sex disappeared as a subject; it was either viewed as part of toilet humor or held up to ridicule. Why on earth is sex, this seemingly natural thing, perceived as much or even more taboo than waste excretion and everything it entails, namely filth, impurity, "the root cause of disease," all that provide the foundations for the expression "Don't touch shit and it won't stink." As for sex and attraction, the whole world glorified love between a man and a woman without going into detail. So smoothly did the world turn it into a taboo subject. Isn't it a good way to ennoble the animal side of human nature? Maybe gloomy religious fundamentalists are right. Animals do not react when people have sexual intercourse in their presence. Likewise, our presence doesn't bother them when they mate. In *Les Dictées*, Simenon writes that in the past, Tahiti girls "gave themselves" freely to men in front of everyone. A teenager's dream. "That's why Gauguin moved there." "I'm afraid" that eventually they cast a slur on this practice and stigmatized it as well.

The use of swear words in public written discourse has become acceptable in the Anglo-American world presumably since the nineteen-sixties and in the Russian-speaking world since perestroika (1985). As for the Armenian-speaking world, I think that, with few exceptions, it spread massively on Facebook during the 44-Day War (and "thanks to it"). It was both a progressive and sad fact. It was progress because as soon as swear words are used in public written discourse, they become less insulting.

Հայհոյանքների մուտքը հանրային գրավոր խոսույթ, որն անգլո-ամերիկյան աշխարհում կատարվեց, երևի, վաթսուներկաններից սկսած, ռուսալեզու աշխարհում կատարվեց պերեստրոյկայից սկսած, իսկ հայալեզու աշխարհում՝ չհաշված բացառիկ դեպքերը, իմ դիտարկումով ֆեյսբուքում մասսայական դարձավ 44-օրյա պատերազմի ընթացքում և «շնորհիվ»: Դա և՛ զարգացում էր, և՛ տխուր փաստ: Ջարգացում, որովհետև հանրային գրավոր խոսույթ մտնելով՝ դրանք իրենց անհատապես անարգիչ նշանակությունը մեղմում են: Հրանտ Մաթևոսյանը մի տեղ ունի մոտավորապես այսպիսի արտահայտություն գրված (կարծեմ «Կայարան»-ում)։ գործող անձն ասում է. «Քրֆի՛ր, քրֆի՛ր, դու է՛լ քրֆիր մայրիկիս, իմ մայրիկը սովոր է, ոչինչ» (սա ճշգրիտ ցիտատ չէ, հիշողությամբ եմ վերարտադրում)։ Գուցե «շուլալել» է ասում կամ նույնիսկ չեզոք «հայհոյել»։ Ի՞նչ պատճառներ պիտի լինեն, «ֆրանսիականից» բացի, որ ծնողին հայհոյելը ոստնելու ձգան չդառնա. ավելի մեծ օգուտ պիտի ստանաս կամ ավելի մեծ խնդիր լուծես, քան ծնողիդ քրֆելուց ստացածդ վիրավորանքը։ Վաշխառու ես և լիքը փող ես վաստակում պարտապանից, անտառապահ ես և անտառն ես պաշտպանում՝ ծառ կտրողին տուգանելով։ Ուժեղ ես, ուշադրություն չես դարձնում նրանց անգոր քֆուրներին։ Ինդիվիդուալ ես այլևս, ընդհանուրի մաս չես։ Կապիտալիզմ կամ քրիստոսություն։ Անհատ։ Կամ էլ հարմարվում ես, սողանցք «գտնում», եթե հայհոյանքը կարելի է մեկնաբանել որպես ոչ քեզ հասցեագրված, որպեսզի *քիլոյիլ* չստացվի։ Ա՛յո է պատճառը, որ հայհոյական բառերը՝ ինքզինք քչաքանակ, պատմականորեն բազում լեզվական փոխակերպումների են ենթարկվում, անսպառ լեզվաստեղծագործության հնարավորություն տալիս, որ հայհոյողն է՛լ ռիսկի չդիմի, և գրուցակցին (կամ ընթերցողին) չքվա, թե հենց իրեն, ի՛ր մայրիկին, հայրիկին և այլն նկատի ունեն։ Մարդու հոգու հետ խաղալու փայլուն միջոցներ։ Մաքսիմալիստ էի/եմ, նույնիսկ կողքովս անցնող տղան երբ թքում էր/է հինձ մոտիկ շառավղով, համարում էի/եմ, որ անձամբ ինձ անպատվելու նպատակով է անում։

Հանրային գրավոր խոսույթ ահա մտան քֆուրները հայոց ծիրում, դեռ էլի լրիվ չեն մտել, ինչպես, օրինակ, ռուսերենում, որտեղ տենդենցը հետևյալն էր. ստեղծագործաբար դրանք մտան գրականություն հատկապես պերեստրոյկայից սկսած, հետո մտան համացանց, հետո՝ սոցիալական ցանցեր և այնտեղ մնացին, թեև գրականությունից որոշ առումով դուրս մղվեցին ցենզուրայի պատճառով, որն ուղեկցեց պուտինյան ռեժիմի քարացումը։ Խոսքս, իհարկե, ամենակոպիտ մի քանի բառով քֆուրների մասին է, թեև բոլոր մնացած տարբերակները՝ Էվֆեմիզմները, թերասացությունները, նույնպես հետաքրքիր են, ինչպես, օրինակ, «մայրիկիդ լացացնեմ», «մաման գմփա» և այլն։ «Տիրոջ մայրը»՝ թեկուզ «տիրուդ մերը»... Կա՛մ Տիրամորն առնչվող (մաքուր քրիստոնեական քֆու՛ր։ Կրո՞նրդ են քրֆում), կա՛մ՝ անհասկանալի մեկ

In one of Hrant Matevosyan's writings a character utters such a phrase: "Cuss, cuss my mom out, go ahead, she is used to it, it's okay, I'll bear with it" (this is not an exact quote, I reproduce it from memory). Is there any case of cursing someone's parents that would not provoke a fight? Given you are not a French guy? You have to get more out of your work or tackle bigger problems than feeling resentment against those who swear at your parents. You are a moneylender, so you make good money by lending it. You are a forester, so you take care of the forest by charging illegal loggers. You are strong enough to ignore their helpless swearing. You are on your own, not in a group with others. An individual. Another option is to adapt to it or find a "loophole" that will allow you to interpret swear words as not being addressed to you and thus avoid a *kildim* (Armenian slang word for "mortal fight," uniting the English "kill" with the Turkic ending "dim"). Isn't that the reason why swear words – and there are not many – undergo countless linguistic transformations throughout history, providing an opportunity for endless linguistic creativity so that people who swear don't face risk and those who hear (or read) swear words don't think they are directed at them or their parents in particular? It's a brilliant way to tease people. I was/am a maximalist; even when a guy walking right past me spat on the ground near my feet, I took it as a personal insult.

Thus, profanity has entered public written discourse in Armenia, though not to the fullest extent as in Russia where the trend was as follows: it was first creatively manifested in literature, especially after perestroika, then it pervaded the internet and social networks and still occupies that space though partially expelled from literature by the censorship that accompanied the tightening grip of Putin's regime. Of course, I refer to the strongest swear words, though other versions, including euphemisms and innuendos, are always ready to substitute for the most naked and important words such as in *mayrikid latsatsnem* (Armenian swear expression, which literally translates as "I'll make your mother cry"), *maman gmpa* (literally translates as "blowing up a mom"), etc. *Tirud mery* is another Armenian expletive directed at "your master's mother." Either it refers to the mother of God (is it a purely Christian expletive used for cursing one's religion?), or to another unknown master, for if I am free and not owned by a master, then who is this cuss directed at? If I am a slave owned by someone else, then I should be happy in case my master's mother is screwed... Maybe the word "master" refers to one's father?

Let's take the example of those swear expressions that are not addressed to anyone. In Armenian one may say "f*ck the mouth" (not "f*ck your mouth"). In Russian many swear words lost their derogatory meaning (e.g. *blya*, meaning "what the f*ck," but literally coming from "(you are a) whore") and are used as placeholders. "Russian military slang" was a common expression in Soviet times, meaning that after serving in the Soviet army boys couldn't help but use curse words if they spoke Russian. Now this slang is spread among the Russian-speaking population, and one can see how it grew from 2014 until today. A compromise is

այլ տիրոջ, որովհետև եթե ես ազատ եմ և տեր չունեմ գլխիս, ապա ու՞մ են քրֆում... Իսկ եթե անազատ եմ՝ ճորտ, և տեր կա գլխիս, ապա ավելի լավ, եթե նրա մորը շինեն, վրեժս հանեն... Թե՞ հայրը որպես տեր: Տատի՞ն են քրֆում:

Կամ՝ ընդհանրապես քրֆելը, իբր՝ ոչ հասցեագրված, օրինակ՝ «բերանը (ոչ թե «բերանդ») ք...» Ռուսերենում տարածված է, որոշ բառեր (բլյա) քֆուրային իրենց իմաստը վաղուց են կորցրել բանավոր խոսքում, դարձել եղանակավորիչ: «Բանակային ռուսերեն» արտահայտությունը կար Սովետի ժամանակ: «Յոթ տվոյու մած»-ը ռուսերեն այլևս քեզ չէր վերաբերում իբր, չնայած «տվոյու»-ն անկրճատելի էր, ի տարբերություն հայերենի: Ռուս-արևելյան բանակային ռազմիկատ-բանակցությունների ողջ իմաստն էր՝ որ էլ «տվոյու»-ն ընդհանրապես ս է, քո մայրիկի՛ն չի դիպչում: Չէ, իհարկե, ընդհանրապես չէր, ֆրանսական էլ չէր, հենց քո ազգուտակն էր ջնջում-ջնջում, չկասկածես: Օտարալեզու քֆուրներն ավելի անհետևանք կարելի է վերարտադրել, իրենց քֆուրականությունը կարծես կորցնեն, կարծես իսկույն ընկղմվես լեզվաբանական հետազոտության դաշտ՝ օտար, քեզնից հեռու, որի համար դու պատասխանատու չես (ատվեչայ չես), կարծես երբ ուրբակոծում են Միրիան, ո՛չ թե քեզ, դրա համար, ասենք, *ֆաքը* կամ *ֆաքըբը*ը հայկական ֆեյսբուքում բացարձակապես խնդիր չէ:

Ռուսերենի հետաքրքիր հատկանիշներից է նաև, որ քֆուրները վաղուցվանից օգտագործվում են տղաների և աղջիկների, տղամարդկանց և կանանց կողմից հավասարապես, տղամարդիկ գրեթե չեն ամաչում կանանց ներկայությամբ քրֆել, նույնիսկ հաճախ կանայք են քրֆում՝ տղամարդկանցից էլ ավելի հաճույքով և կրքով: Գուցե կանայք այդպիսով ինքնահաստատվում են մասկուլին աշխարհում: Թեև երբ փոքր էինք, զարմանում էի, երբ աղջիկները քրֆում էին (դե, հայոց աշխարհում՝ հազվադեպ տղաների (իմ) առջև). չե՞ որ ֆիզիկապես նրանք անկարող էին իրենց քֆուրն ի կատար ածել¹: Էլի ռեֆերենտի հարցը: Խոսքի ու գործի միասնության – և՛ անպատասխանատու բաժանվածության – հարցը: Խոսքն ու գործը պիտի հնարավորինս միասնական լինեն, – ասում էր ներդաշնակության իմ փիլիսոփայությունը: Սպառնալիքը՝ գոնե տեսականորեն իրագործելի: Մի անգամ մի աղջկա ռիսկ արի, հարցրի, և նա բացատրեց ինչպե՛ս կարելի է դա անել՝ չնայած ֆիզիկական «սահմանափակմանը»: Պարզվեց՝ տարբեր ձևերով: Ի վերջո, ռուս ուստիկանները կտտանքի են ենթարկում այսօր զեկերին հաճախ հենց այնպես, ինչպես աղջիկը կարող է ի կատար ածել իր քֆուրը. կոպալը կամ շվարոնան ո... կոխելով:

1 Ինչպես իրավացիորեն նշեց Էվիյա Հովհաննիսյանը՝ ոչ բոլոր դեպքերում, օրինակ, հազվադեպ հանդիպող կանացի սեռական օրգաններին վերաբերող հայտնաբերումներ էլ կան՝ «պ...սս լիզես»:

the attempt to use these words without “really” targeting the listener or anybody in particular. Often it is claimed that *Yob tvoyu mat'* (literally translates as “f*ck your mother”) no longer refers to you though one cannot leave out the word “your,” as one does in Armenian. The English “motherf*cker” is apparently a similar compromise.

The whole point of many *razbirats* (slang term for “settling of scores based on the rules of criminal culture”) common to the Russian/Eastern militant cultures was to prove that the determiner “your” is used in a figurative sense and is not directed at your mother as such. As a matter of fact, it was not used in a figurative sense, it was not “the French thing” either, it simply was about humiliating you via targeting your kinsmen, no doubt about it. Foreign swear words are easier to reproduce as if they are losing their cursing power and making you delve into the field of linguistic research which is distant from you so that you assume no *atvechay* (criminal slang term for “responsibility”) for it. Just as when Syria is being bombed and not your country, the use of English words “f*ck” or “f*ckable” in the Armenian segment of Facebook today by men and women does not seem problematic at all.

One of the striking features of Russian culture is that swear words have long been used equally by boys and girls, men and women. Men are almost never shy about swearing in front of women. Women often curse with even greater pleasure and passion than men. Maybe this is how women assert themselves in the masculine world. However, when I was a kid, it always surprised me to hear women swear (in the Armenian realm they did so very rarely in front of men). They were physically unable to put their swear words into action after all.² Once again the question arises as to whom swear words refer to. It comes down to the unity of word and deed and to their irresponsible disconnection. My adolescent logic of harmony suggested that words and deeds should be as connected as possible. Any threat had to be at least theoretically feasible. Once I ventured to ask a girl about this, and she explained how it might work despite physical “limitations.” It turned out there were different ways. After all, today the Russian police torture the *zeks* (Russian slang term for “camp inmate”) in the same way that a girl can put her swear words into action, that is by shoving a mop or a baton up a man's ass.

In Russia, free public use of profanity started in times immemorial. Back in my student days in Moscow (1985-1988) I noticed that parents (including mothers) didn't mind their teenage children swearing in their presence. At least the elusive boundary between acceptable and unacceptable swearing was more playful and slippery. I noticed that Russian was sexier than Armenian, probably because sex

Ռուսերենում քֆուրների հանրային թագադրումը վաղուցվա պրոցես էր. դեռ Մոսկվայում ուսանելու տարիներին (1985-1988) նկատեցի, որ այնտեղ ծնողները (ներառյալ մայրերը) դեմ չեն, երբ իրենց պատանի զավակները քրֆում են իրենց ներկայությամբ, համենայն դեպս՝ թույլատրելի և անթույլատրելի քֆուրների դժվարամատչ այդ սահմանը խաղացվում էր, այլստան: Նկատեցի, որ ռուսերենն ավելի սեքսուալ լեզու է, քան հայերենը, գուցե որովհետև սեքսն այդ մշակույթում շատ է և «ազատ»: Բայց որ այդ «ազատությունը» պատմական ճորտատիրության պատճառով է, ինչպես ասում են որոշ հետազոտողներ՝ համը փչացնում է: Իսկ գուցե՝ որովհետև այսօրվա մեծ մշակույթի լեզու էր, որով ասվում էր շատ ավելի բան, քան իմ լեզվով, որով տեքստ քիչ է պահպանվել մարդկանց և տեքստերի ոչնչացման պատճառով, թեև հին է շատ: Մինչդեռ ես այդ ոչ մայրենի լեզվին տիրապետում էի, Սովետի շնորհիվ, գրեթե կատարելապես: Ես այս պահին գրում եմ սա՝ այնպես զգալով, ասես գրեթե առաջին անգամ է հայերեն այսպիսի տեքստ գրվում, մինչդեռ նույն այս պահին լիքը տեքստեր հենց այս հարցերի վերաբերյալ ստեղծվում են ռուսերեն: Տեքստեր այս հարցերի վերաբերյալ ստեղծվել են բազում-բազում՝ նաև այլ լեզուներով. չեխերեն կամ ֆրանսերեն կամ անգլերեն.

Тотальность и гомосексуальность неотделимы друг от друга. Погибая, субъект отрицает всё, что не является ему подобным. В условиях общественного строя, ставящего во главу угла принцип мужского господства в чистом виде, сглаживается противопоставленность сильного мужчины и покорного юноши. Превращая всё вокруг, в том числе якобы субъектов, в объекты, принцип этот обращается в тотальную пассивность, образно говоря – в женственность.

Ադորնոն²

Նույնիսկ Ադորնոն, Ադորնոն՝ն, – թեև ուժեղ է ասել՝ բայց ... «Իր ժամանակների» զոհ են իր արժեքները: Չի կարողացել ձևակերպել, որ խոսքը ոչ թե իրական կանացիության մասին է, այլ բռնի իշխի երազանքի՝ «օբյեկտների» «կզգրած» ունենալ ու պահել:

2 As Eviya Hovhannisyanyan rightly pointed out, this is not always the case. Though rare, there are also examples of expletives that women can address to others with a potential to put the words into action. For instance, “lick my c*nt.”

2 Ադորնոն, Թ. (1944). *Minima Moralia*. <https://arzasamas.academy/mag/1099-adorno> (ռուսերեն):

abounds in their culture, and it is “free.” The fact that some researchers say this “freedom” has its roots in serfdom, spoils one’s excitement. The Russian language is well adapted to great modern culture, allowing me to articulate many more things than in my own language; though my language is old, fewer Armenian texts are available due to the destruction of the people and their written heritage. As I am writing these lines now, it seems to me this is the first text written in Armenian on this subject (the knot of sex, swearing, violence and masculinity); whereas, at the moment a large number of texts are being created on these issues all over the world. A great deal has been written about it in other languages, for instance, in Czech, French, or English.

Totality and homosexuality belong together. (...) The opposites of the strong man and the compliant youth fuse into a social order, which unreservedly asserts the masculine principle of domination. By making everyone, without exception – even presumed subjects – into its objects, it recoils into total passivity, virtually into what is feminine. – Adorno³

Even Adorno himself fell into this trap... Though it’s very well put, his ideas fell victim to “his time.” He failed to articulate that it is not a question of true femininity but of the desire for violent power to put down its “objects.”

...the soldiers’ll be trained in field shooting, they’ll brawl with the Hungarians and we shall go gaily to the Carpathians. The Hungarians’ll come here to Budejovice to do garrison duty and the races’ll get mixed. There’s a theory that raping girls of another nationality is the best recipe against degeneration. The Swedes and Spaniards did it during the Thirty Years’ War, the French under Napoleon, and now, in the Budejovice region, the Hungarians’ll do it too; and it won’t be rape with gross violence. Everything will be all right in time. Fair exchange is no robbery. A Czech soldier will sleep with a Hungarian girl, an unfortunate Czech girl will take a Hungarian Honved⁴ into her bed, and centuries later there will be an interesting surprise for the anthropologists: why did people with protruding cheekbones appear on the banks of the Malše? – Hašek⁵

Yes, this is without a doubt the power of genius and fiction. No matter what “time” we live in, not one iota of “Švejk” needs to be changed.

3 Adorno, T. (1944). Minima Moralia. <https://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1951/mm/ch01.htm>

4 Defender of the homeland (Hungarian).

5 Hašek, J. (1973). *The Good Soldier Švejk* (translation from the Czech by Cecil Parrott).

Наши солдаты тем временем наловчатся в стрельбе и передерутся с мадьярами, и потом мы весело отправимся на Карпаты. А в Будейовицах разместят мадьярский гарнизон, и начнётся смешение племён. Существует такая теория, что изнасилование девушек другой национальности – лучшее средство против вырождения. Во время Тридцатилетней войны это делали шведы и испанцы, при Наполеоне – французы, а теперь в Будейовицком крае то же самое повторяют мадьяры, и это не будет носить характера грубого изнасилования. Всё получится само собой. Произойдёт простой обмен: чешский солдат переспит с венгерской девушкой, а бедная чешская батрачка примет к себе венгерского гонведа³. Через несколько столетий антропологи будут немало удивлены тем, что у обитателей берегов Мальши появились выдающиеся скулы.

Հաշեկ⁴

Այո, դա՛ է, անտարակույս, հանճարի և գեղարվեստի ուժը. ինչ «ժամանակ» էլ լինի՝ «Շվեյկ»-ի մի տառն իսկ ուղղելու կարիք չկա:

Ինչ-որ պահից ռուսերեն բանավորում և համացանցում քրֆելուց չամաչելը դարձավ համատարած, մասն էր ռուսալեզու հանուր, նաև գրավոր դիսկուրսի «ցածրացման», գոեհկացման, ինչը նաև սովետականացման, գուլագացման և հետո պոստինացման պրոցես էր, Գասան Գուսեյնովի կողմից անվանված՝ «կլոակային լեզու»⁵: Խամստվոն (boor, cad, lout, twerp)՝ հայերեն գրեթե անթարգմանելի (բիրտ անտաշություն դիմացինիդ հանդեպ), դարձավ ռուսերեն հաղորդակցության նորմալ ձև՝ պաշտոնականից մինչև «գիտական» և գրավոր. մարդիկ զարմանում են, որ դա կարող է ընկալվել որպես վիրավորանք, երբ այդ ոճով են գրում սոցցանցերում:

Ռուսաստանում հաճելի էր աղջիկների ազատ վարքը, ծնողների և զավակների միջև ավելի փոքր տարածքը, քան Հայաստանում: Ասես ծնողը քույրդ լինի կամ եղբայրդ, ոչ թե իշխանդ. քեզնից ոչ իմաստուն, քո չափ հուզվող, քեզնից բան (կյանքի դաժանությունը) չթաքցնող, երբեմն էլ նույնիսկ քեզնից օգնություն ակնկալող, նույնիսկ երբ փոքրիկ ես: Սակայն

3 Հայրենյաց պաշտպան (հունգարերեն):

4 Հաշեկ, Յ. *Քաջարի զինվոր Շվեյկի արկածները* [Гашек, Я. Похождения бравого солдата Швейка (перевод . Г. Богатырёва)]:

5 Գուսեյնով, Գ. (2020). «XXI դարի ռուս քաղաքական հոետորարանության մեջ ինքնարուխ մի փորձի մասին» [Гусейнов, Г. (2020). “Об одном невольном эксперименте в русской политической риторике XXI века”]- <https://magazines.gorky.media/nz/2020/4/ob-odnom-nevolnom-eksperimente-v-russkoj-politicheskoy-ritorike-hhi-veka.html> (ռուսերեն):

At some point in spoken Russian and on the internet, it became common not to shy away from swearing; this was a part of the process of “degradation” and vulgarization of all forms of Russian public discourse, also affected by Sovietization, Gulagization and Putinization – a phenomenon that Gasan Gusejnov calls “cloacal language.”⁶ *Khamstvo* (Russian word for “rude and boorish behavior”), which is almost untranslatable into Armenian, has become a normal form of Russian communication, from official to “scientific” and written language. It surprises many Russians that the way they communicate on social networks can be perceived as offensive by non-Russians.

In Russia, I liked the free-spirited behavior of girls and the smaller distance between parents and children compared to Armenia. As if your parent was your sister or brother rather than your ruler; not wiser than you, as susceptible as you are to the lifeworld’s influences, concealing nothing from you (the hardships of life), and sometimes seeking your help even though you were still a kid. The other side of the coin was that such a relationship resulted in the infantilization of parents rather than the democratization of children’s environments. This “equality” was mixed with *khamstvo* that people didn’t notice. The *khamstvo*-ization of (internet) discourse can be viewed as a degenerative democratization, a denaturation of people’s freedom, when there is no class system, and only the underclass exists. The *khamstvo* of power adds up to this phenomenon, shaping and controlling the *khamstvo* of “mere mortals.” The current *khamstvo* of power has its roots in the Soviet system and the Gulag. Its essence is that man is of no value. That’s the main focus of this text.

The usual way of “neutralizing” swear words is to suggest turning them into ordinary, supposedly “innocent” and “emotional” modal expressions. Whereas I would suggest the French way of achieving this goal, that is using several keywords related to sexuality in their literal meaning. Saying “d*ck” instead of “penis,” “f*ck” instead of “intercourse,” etc. Neutralizing swear words by declaring them merely modal expressions represents a compromise and a flawed approach as they will never cease to be demeaning and potentially insulting, and to connote *khamstvo*. Even if you defy authority and thus pretend to free yourself from it by using foul language, chances are that you will also insult a person walking past you and hearing what you just uttered, because you overstep the bounds of what distance should be kept between people. Likewise, by spitting in the street, you insult a passerby even though you didn’t intend to do so (supposedly) or didn’t even notice him or her. Supposedly. That’s the trick.

Using high-flown scientific euphemisms to refer to this “tabooed” part of

6 Gusejnov, G. (2020). “On an Involuntary Experiment in 21st-Century Russian Political Rhetoric” [in Russian]. <https://magazines.gorky.media/nz/2020/4/ob-odnom-nevolnom-eksperimente-v-russkoj-politicheskoy-ritorike-hhi-veka.html>

այդ հարաբերության մեջ եղած պոտենցիալ լավն այլասերվեց, դարձավ ծնողի ինֆանտիլիզացիա, ո՛չ թե երեխայի միջավայրի դեմոկրատիզացիա: Միավորվեց խամսավո՛ւն-ին որպես ո՛չ թե առանձին խավերի կամ անհատների վարք, այլ՝ գրեթե համատարած: (Համացանցային) դիսկուրսի *խամսավոյացումը* կարելի է համարել դեգեներացված դեմոկրատիզացիա՝ մարդկանց ազատության *դեկլասսիվացում*, երբ այլևս դասակարգեր և խավեր չկան, այլ կան միայն *դեկլասսիվացված* *элементы*: Բայց դրան գումարվում է իշխի հատուկ խամսավոն, որը և եղանակավորում է «սովորական» մահկանացուների խամսավոն, առաջնորդում այն: Իշխի այսօրվա խամսավոն գալիս է Սովետից՝ Գուլագից: Դրա էությունն է՝ մարդն արժեք չունի: Դա՛ է այս տեքստի շեշտը:

Քֆուրների ամենամեծ խնդիրն այն է, որ դրանց «չեզոքացման» ուղին համարվում է դրանք սովորական, իբր «անմեղ», «էմոցիոնալ» «եղանակավորող բառ» դարձնելը: Մինչդեռ դրանց իրական չեզոքացման իմ առաջարկած ուղին կլինե՛ր լրիվ այլը՝ ֆրանսականը. եթե այդ մի քանի բանալի բառը՝ սեռականությանն առնչվող, սկսե՛ին օգտագործվել իրենց ուղղակի իմաստով՝ սեռականությունն արտահայտելիս: Առնանդամի փոխարեն ասվե՛ր կ... , կենակցելու՝ ք... , և այլն: Որպես եղանակավորող բառ դրանց չեզոքացումը կոմպրոմիսային է և անկատար. դրանք չեն կորցնի լսողին նվաստացնող իրենց իմաստը, նրան վիրավորելու պոտենցիալը, խամսավոյի նշան լինելը: Նույնիսկ եթե դու մարտահրավեր ես նետում իշխին և այդպիսով քո արևին ազատագրվում՝ այն քրֆելով, իսկ կողքիդ մեկը պատահաբար լսում է՝ նրան է՛լ ես վիրավորում, քանի որ սահմանը հատում ես նրա ցանկության՝ թե որքա՛ն մերձ է ուզում լինել քեզ: Ինչպես որ փողոցում թքողը վիրավորում է կողքից անցնողին, թեև (իբր) նրան չէր թիրախավորում և նույնիսկ չի էլ, իբր, նկատում: Շենց ա՛յդ է, որ՝ (իբր) չի՛ նկատում:

Եվ կյանքաշխարհի այդ մասը նշելու համար դրանց փոխարեն գրական կամ գիտական վերամբարձ էվֆեմիզմներ օգտագործելը նույնպես կոմպրոմիս է: Կա՛ն այդ բառերը, դրանք նշանակում են ա՛յս, ա՛յս, ա՛յս, դրանք պիտի զրկվեն սակրալացումից, տաբուացումից և որպես վիրավորանք օգտագործվելու պոտենցիալից: Օգտագործվեն զուտ իրենց ուղիղ իմաստով:

Շեշտոցը՝ պ... կոչվի, մետոնիմիան, երբ անցնող աղջկա մասին իրար ասում են՝ «լավ պ... էր», կդառնա լրիվ անմեղ, գուցե էլ կարիք չլինի նորաստեղծ «ծիտ» էվֆեմիզմի և ֆեմինիզմի *իբրական* (երբ «ծիտ» տղերքին են ասում): Հայերեն տղուն «կ...» չեն ասում՝ «պինդ կ...» է կամ նման բան, ո՛չ տղեքը, ո՛չ աղջկեքը:

Կա, իհարկե, մի ձև. «ընդունել» աշխարհը: Ընդունել, որ փոքր ժամանակ մարդիկ դաժան են, որ մեր փոքր ժամանակ «սեռական դաստիարակություն» չկար, ընդունել, որ կյանքաշխարհում ամեն ինչ

the lifeworld is also a compromise. These words exist and they have a precise meaning. Therefore, they should be stripped of sacred connotations, taboos as well as offensive potential. They should be used exclusively in a literal sense. Once a vagina is called a c*nt, the metonymy “what a pretty c*nt” used to refer to a girl passing down the street will sound perfectly innocent. Perhaps then there would be no need either for this new euphemism *tsit* (Armenian slang word for “sexy person,” which literally translates as “bird”) or for distorting its feminine meaning (when boys are called *tsit*). In Armenian no one calls a boy a “d*ck” – neither boys nor girls. I am not against *tsit* which is more innocent than c*nt, obviously. I am not against metaphors; they enrich language enormously. I am against taboos that hide derogatory words but do not resolve the issue of the insulting meanings that underline them.

A widespread “forced landing” solution to this problem is to “accept” the world as it is. Accept that young people are, as a rule, often cruel, and when they become adults they bury their experiences of cruelty in their psyche, as if it has not happened. Yes, there was no “sex education” in our schooldays. Accept that anything can happen in this lifeworld but it doesn’t mean this world is a wrong thing. I am ready to adapt, I have adapted so many times, it’s no big deal... I am either magnanimous or weak. Accept that people have existed, exist, and will cease to exist one day (the mechanism will stop functioning), new ones will be born, it’s the natural order of things, but then does this imply that if we accept this dull epic cycle of life and death, our projects become meaningless? What is the point of striving for something, of trying to make the world a better place if you have to accept this crazy fact that though you are filled with a crazy desire, it should be taboo, and that there is a culture of humiliation and that you have to pretend that it’s “normal”; it is just a sign of masculinity, a rite of passage, no matter if it takes place at school, in the army or in a war. If you stay alive, you will be psychologically handicapped: that’s the way of human civilization – to produce psychologically handicapped people. Only those who know they are psychologically handicapped are not psychologically handicapped.

As a teenager, I used to shout in my mind, “I want a girl,” just like the uncle of the main character in *Amarcord*: he escaped from a mental asylum, climbed a tree, and kept shouting, “I want a woman.” Nobody could handle him until a small nun arrived and ordered him to climb down from the tree which he did obediently. “I want a girl,” I shouted in the wilderness, bewildered, whereas the adults considered it to be the legitimate first signs of a normal boy’s crush. Fellini kind-heartedly mocks sex in his films. Perhaps this is the best way to understand and portray sex. My mother adored him for that as well. Although Fellini is a genius, isn’t it kind of a cop-out and a clever way to exhaust a subject or circumvent a taboo? Making fun of sex is not that difficult after all... The combination of toilet and sex in *Amarcord* is superb, as evidenced by the way the guy called “Eau de cologne”

էլ կպատահի, բայց դա չի նշանակում, որ այն սխալ է, ընդունել նաև հակառակը. որ եթե մարդիկ ուզում են, որ իրենց այսինչ կերպ անվանեն, ոչ թե այնինչ կերպ՝ իրենց իրավունքն է: Ես համաձայն եմ հարմարվել, եղբա՛ն բանի եմ հարմարվել, դա ի՛նչ մեծ բան է, որ... – ես մեծահոգի եմ կամ՝ թույլ: Ընդունել, որ մարդիկ եղել են, կան և կգնան (մեխանիզմը շարքից դուրս կգա), նորերը կգան, և աշխարհի բանն է դա: Բայց այդ դեպքում, կյանքի և մահվան այդ անդամ, էպիկական այդ ցիկլն ընդունելու դեպքում արդյո՞ք մեր գրեթե ցանկացած պրոյեկտ չի իմաստագրվում: Էլ ի՛նչ իմաստ ունի ձգտել ինչ-որ բանի, փորձել փոխել աշխարհը դեպ լավը, եթե պիտի ընդունեն այն գծական փաստը, որ կա քո միջի գծական կիրքը, սակայն այն պիտի տաբուացված լինի, և որ կա ստորացման մշակույթը, սակայն պիտի ձև թափես, ասես դա է՛լ է նորմալ բան՝ տղամարդկայնացման, ինիցիացիայի միջոց – դպրոցում թե բանակում թե պատերազմում: Եթե սաղ մնացիր՝ կմնաս հոգեբանապես հաշմ, և հենց դա՛ է այս քաղաքակրթության միջոցը. հոգեբանապես հաշմ մարդկանց արտադրել. որոնք հոգեբանապես հաշմ չեն միայն՝ եթե գիտեն, որ հոգեբանապես հաշմ են:

Դեռահաս՝ մտքումս գոռում էի. «Աղջիկ եմ ուզու՛մ», ինչպես «Ամառկոռո՞ղ»-ում հերոսի գիժ հորեղբայրը, որ հոգեբուժարանից փախչում, մագլցում է ծառը և գոռում. «Կին եմ ուզու՛մ»: Կիկոսի Ֆելլինիյան տարբերակը: Ոչ ոք չի կարողանում իր հախից գալ, մինչև որ թզուկուհի իր բուժքույրն է գալիս, հրամայում, որ ծառից իջնի, և հորեղբայրը խելոք-խելոք իջնում է: «Աղջիկ եմ ուզու՛մ», - գոռում էի ես անապատին, իսկ մեծահասակները կարծում էին՝ նորմալ տղայի սիրահարության լեգիտիմ առաջին շորշոփներն են: Ֆելլինին բարիորդն է ծառում է սեքսն իր ֆիլմերում: Երևի, դա լավագույն ձևերից մեկն է, ինչ կարելի է անել, երբ սեքսն ես ուզում հասկանալ, պատկերել: Մայրս նաև դրա համա՛ր էր պաշտում իրեն: Բայց, թեև Ֆելլինին հանճար է, մի քիչ փախուստ չէ՞ դա, թեման հեշտությամբ սպառել չէ՞, տաբուն շրջանցելու խորամանկ միջոց... Եկե՛ք ծաղրենք սեքսը, ի՛նչ մի մեծ բան է... Զուգարանայինի և սեքսի միավորումն «Ամառկոռո՞ղ»-ում կատարյալ է, Օ-դե-կոլոնի կողմից հարուստուհու մատանին կոյահորում փնտրելը վկա: Օ-դե-կոլոնը քաքն է նվիրում, առաջարկում աշխարհին՝ կտոր առ կտոր: Բացահայտում, մերկացնում. մարգարի՛տ եք ուզում գտնել. քա՛քը պիտի ուսումնասիրեք, մի՛ խորշեք: Из какого софа растут стихи, не ведая стыда... Մարագինայի պարում սեքսի ծաղրը հանկարծ, իհարկե, դառնում է տարատարու: Նույնը՝ «Կազանովա»-ի որոշ դրվագներում: Ֆելլինին կիսատ է թողնում խորանալը, նշանը տալիս և դրաղ քաշվում – մնացածը ձեր մեջ ռեֆլեքսեք: Ես՝ սովետական դիսիդենտ հրապարակախոսությամբ դաստիարակվածս, ուզում եմ այդ կիսատը լրացնել, մինչև խորքը գնալ, երեսպաշտությունը մերկացնել և գամել խայտառակության պատին, ինչպես Լենինը Ռոզա

empties the cesspit in search of a rich woman's ring. "Eau de cologne" offers the world excrement piece by piece. He reveals the simple truth that you have to dig into excrement in search of pearls, it shouldn't put you off. *If you only knew what kind of trash poems shamelessly grow in* (Akhmatova)... The mockery of sex in Saraghina's dance suddenly becomes diabolical. The same is true of some episodes in *Casanova*. Fellini stops delving into the problem after giving some helpful hints, and steps aside, letting you ponder the rest. As someone who grew up on Soviet dissident literature, I wish to fill the gap, making every endeavor to delve deeper, expose hypocrisy and condemn it as vigorously as Lenin treated Rosa Luxemburg⁷. Needless to say, I am blamed for hypocrisy as well; some people call me a "lazy hypocritical bourgeois" who is blind to the merits of real sufferers and used to publicly discuss and peddle personal "little tragedies" the size of a mustard seed. Until the plague has swept away the world. *A prophet has no honor in his own country*. Especially if your country is the whole of humanity.

An object. While chatting with a girl, I didn't want to get to know her as much as I wanted to explain to her how I perceived the world. So that she could accept and love me as I am. It took many years before I could unravel the mystery of getting to know a girl as a person. Because if I perceived her as a friend, it implied that she was not sexually attractive and the future was going to be a relationship without sex. Sex immediately, at the beginning of the relationship, was what my nature required. Probably that's what scared girls and they walked out on me. Dating, engagement, and marriage? What a waste of time! Just sex immediately, for starters. I didn't realize that they expected me to behave differently. When I did, I also realized that this knowledge is a tool to "tame" girls as objects; it applied to "all girls," rather than a specific person. You just had to cheat, concealing your intentions, and flirting with them instead, as if setting the hook to catch fish. The only problem was that girls were better at this game; they "dynamoed" (Russian slang term for "cheating" or "backing out") you by fooling you and getting flirty without satisfying your desires.

Profanity, violence, humiliation, and sex, filling the space between the real and the theatrical, participated in a complex interplay. Swear words were well camouflaged so that their exact meaning no longer peeked out although everyone knew what they conveyed. Sex was either hidden behind scientific terms or present as humiliation, a "natural" manifestation of manhood, a rite of passage, a sacrilege, or a ritualistic marriage. The enigma, the real essence of sexuality and love was hidden behind all these layers. People didn't understand it, they hid from it without even trying to understand. The civilized world is wrapped in multiple

7 There was a joke in the Soviet times: 'Lenin exposed Rosa Luxemburg, put her against the wall and showed her weak points.' In Armenian 'weak' or 'vulnerable points' is խոցելի – literally meaning penetrable or pierceable.

Լյուքսեմբուրգի հետ էր վարվում: Թեև երեսպաշտությունն անսպառ է, և ինձ էլ «երեսպաշտ անդարդ բուրժուա» անվանողներ կան, ինձ էլ իրական տառապողների դադրը չտեսնող, իմ փոքրիկ, մանանեխահատիկի չափ տրագեդիաները մեյդան հանող և դրանցով առևտուր անող համարողներ կան: Քանի դեռ ժանտախտը, իբր, ողջ աշխարհը չի կալել: Չկա մարգարե իր հայրենիքում: Մանավանդ եթե հայրենիքդ ողջ մարդկությունն է:

Օբյեկտ: Նույնիսկ շաղակրատելիս ես ոչ այնքան ուզում էի աղջկան ճանաչել, որքան՝ բացատրել իրեն, թե ինչպես եմ ե՛ս ընկալում աշխարհը: Որ ինձ սիրի, ընդունի, ինչպես որ կամ: Շա՛տ տարիներ անցան, մինչև աղջկան որպես մարդ ճանաչելու առեղծվածը գոնե մի քիչ կարողացա լուծել: Որովհետև եթե նա ընկեր էր, և ճանաչում էի՝ ուրեմն սեքսուալապես հետաքրքիր չէր, անսեքս էինք շփվում: Սեքսը՝ սկզբում: Դա էր, վայ թե, վախեցնում աղջիկներին, յան էին տալիս: Ի՛նչ ժամադրություն, ի՛նչ փեսացուություն, ի՛նչ ամուսնություն – սեքսը՝ սկզբում: Ես չէի հասկանում, որ նրանք այլ տիպի վարք են սպասում: Երբ հասկացա, դա է՛լ աղջիկներին որպես օբյեկտ «ընտելացնելու» ձև էր, քանի որ դա «բոլոր» աղջիկներին էր վերաբերում, ո՛չ թե որոշակի մարդու. պետք էր խաբել, թաքցնել իրականում ի՛նչ ես ուզում, ֆլիրտ անել, ձուկ բռնելու պես՝ կարթը խաղացնել. ուրիշ բան, որ այդ պոկերն իրենք ինձնից լավ էին խաղում և, իհարկե, «դինամո» էին անում, ֆոցնում՝ ֆլիրտը ստանալով, իսկ իմ ուզածը՝ չտալով:

Քֆուր, բռնություն, ստորացում և սեքս – այդ ամենի՛ կյանքի իրականության և շինծու թատրոնի միջև հարաբերությունները բարդ էին, քֆուրները՝ միմիկրիա արած շատ և շատ ձևերով՝ որ իրենց հիմքում ընկած գլխավոր բառերն այլևս չծիկրակեն իրենց միջից, թեև բոլորը գիտեն՝ ինչի՛ մասին է խոսքը, սեքսը՝ գիտական կամ գրական տերմինների հետևում ծվարած, բռնությունն ու ստորացումը՝ իբր տղաների հասունացման, «ինիցիացիայի» «նորմալ» պրոցես, - աշխարհը հազար և մի կաղամբյան «շորիկ» էր իր գլխին հագել, որ տաբուացված իրականությունն ինքն իրենից թաքցնի. որոշել ու որոշում էր, իբր, թե կանոնն ինչ է, դրա խախտումը՝ ի՛նչ, և Լոուրենսի, Միլլերի կամ Բուկովսկու պես ապստամբների հախներից գալու միակ միջոց էր խորամանկագույն այդ ձևը՝ կանոնի մեջ նրանց ընդգրկելը, դասականացնելը. «քաղաքակիրթ» աշխարհի կողմից տաբուացվածին դեմադեմ դուրս գալու հեղափոխության վերջին դավաճանությունը, օրուելյան կեղեքիչ կապիտալիզմի ծուղակի գլխավոր կիրառուկը՝ կոռպտացիան:

Պետք էր հասկանալ կնոջը, և դա արդեն սխալ ձևակերպում էր, վանդակված սեփական ցիսգենդերության մեջ՝ պիտի հասկանայի ո՛չ թե կնոջը, այլ դիմացս եկող ամեն մարդուն, ինչու՛ ես չէի ուզում նույնպես հասկանալ «տղամարդուն»: Բայց կինը մարդ է՝ բայց որին «ցանկասիրում

layers of clothes to hide a reality full of taboos; it claims to govern the order of things by setting the rules and determining the limits of their violation. The cunning plan to deal with rebels like Lawrence, Miller or Bukowski was to recognize them as respectable parts of the canon and turn them into classic authors. This embodied the “civilized” world’s last betrayal of the rebellion against taboos, the last trap of despotic capitalism, the Ingsoc best described by Orwell, when rebellion is left toothless via co-optation into “high culture.”

One should understand a woman. This is by definition an incorrect statement trapped in one’s cis-genderness; the real issue was not to understand a woman but every person I encountered. How come I didn’t wish to understand a man as well? A woman is a human being but one that I desire. I should understand each creature I encounter – this child, this woman, this boy, this girl, this old man, this old woman, this dog, this cat, this mosquito, this tree, this stone, this hedgehog, this alien, and this leaf. Any generalization was an erroneous abstraction, although inevitable, because it constituted the central feature in each layer of language, forming its basis. Brodsky defined Platonov’s prose so well: “Platonov reveals the absurdity of language already contained in its grammar.”⁸ By the word “woman” we meant some vague and generalized creature that could be ugly, beautiful, old, young, outer, inner, have upper and lower parts, be a mother, a non-mother and a grandmother, etc. For centuries human civilization instilled these categories in us, so from the day I was born I have been taught to accept them unconditionally and live in this forest of uncertainties and simulacra. Meanwhile, “they” gladly accepted this hypocritical flirtation as well, by seeking male attention, dead flowers, etc. Grammar jumps through hoops to prevent us from saying “he/she” over and over again so that every time we say “man” we overlook the fact that a woman is a human being too. Like *The Adventures of Huckleberry Finn* which was banned in some U.S. school districts because of the N-word, the entire history of humankind together with all the texts ever produced should be revisited. It all went horribly wrong. As I adapted myself to the world of profanity, violence, humiliation, and sexuality full of taboos, so did “they”; the political economy of the old world taught “them” that once they gave birth to a child, they had to carry out solely domestic duties, while men were considered hunters. “They” learned how to sew and cook, while men knew how to handle a hammer and fix a bathroom leak. They give birth to a child; they are softer and have less body hair than men (until recently they have been concealing the fact that they shave their bodies). Apart from having slightly different bodies and being physically softer than men, “they” didn’t manage to become writers for centuries, only a few of them joined the army, and there were

8 Ratnikov, K. “Andrei Platonov Through Joseph Brodsky’s Eye” [in Russian]. <https://proza.ru/2020/10/25/1256>

ես»: Պետք էր հասկանալ յուրաքանչյուր արարածին՝ դեմքս ելնող, այս երեխային, այս տղամարդուն, այս կնոջը, այս տղային, այս աղջկան, այս ծերունուն, այս պառավին, այս շանը, այս կատվին, այս մժեղին, այս ծառին, այս քարին, այս ոգնուն, այս այլմոլորակայինին և այս տերևին: Ցանկացած ընդհանրացում սխալ էր, իսկ ընդհանրացումները՝ անխուսափելի. լեզվի ամեն շերտի գլխավոր հատկանիշ, լեզվի գոյության հիմք: Բրոդսկին լավ էր ձևակերպել Պլատոնովի արձակը. «Ցույց է տալիս լեզվի արսուրդը հենց քերականության մեջ»⁶: «Կին» ասելով հասկանում էինք ինչ-որ մի անորոշ ընդհանրական արարած, տգեղ, գեղեցիկ, տարեց, երիտասարդ, արտաքին, ներքին, վերև, ներքև, մայր, չմայր, տատ, - և այդ բոլոր կատեգորիաները քաղաքակրթությունը դարերով սերմանել էր, որ ես ծնվածս օրվանից դրանք առանց մտածելու ընդունեմ և ապրեմ այդ անորոշությունների, այդ սիմուլյակրերի անտառում: Եվ՝ «իրենք» էլ. հաճույքով ընդունել էին երեսպաշտ այդ ֆլիրտը՝ որ պետք է ուզել տղամարդուց ուշադրություն, մեռած ծաղիկ և այլն: Քերականությունը ուստնում էր, մոլեգնում, որ թույլ չտա ամեն անգամ ասել he/she, որ ամեն անգամ «մարդ» ասելիս մոռացնել տա, որ կինն է՛լ է մարդ, և, ինչպես «Հեքլըրբերի Ֆինն» էին արգելում ԱՄՆ որոշ դպրոցներում «սևամորթ» բառի հին ձևն օգտագործելու համար, պիտի մարդկության ո՛ր ղջ պատմությունը, բոլոր տեքստերը վերանայվեին: Ամբողջը սխալ էր գնացել ծայրեծայր: Ճիշտ ինչպես որ ես էի սովորել հարմարվել ընկղմվելով քֆուրի, բռնության, ստորացման և սեքսուալության տաբուացվածության մեջ, նույն կերպ էլ «նրանք» էին հարմարվել, հին աշխարհի քաղտնտեսությունը «նրանց» ուղղորդել էր, որ եթե երեխա են ծնում, ուրեմն պիտի տան հոգսերով զբաղվեն, իսկ տղամարդը լինի «որսորդը», «նրանք» սովորել էին կարուձև ու ճաշ եփել, տղամարդը՝ մեխ խփել և սանհանգույցը նորոգել, որ ջուրը չկաթի, նրանք երեխան էին ունենում՝ ուրեմն քնքուշ էին, մազածածկույթն էլ՝ տղամարդուց քիչ (իսկ սափրվելը մինչև վերջերս թաքցնում էին), ֆիզիոլոգիան էլ՝ մի քիչ ուրիշ, բայց եթե դա մոռանաս՝ նրանք ո՛չ միայն քնքուշ էին, այլև՝ գրող չէին դարձել դարեր շարունակ, ուսում չէին ստացել, զինվոր քիչ էին եղել, եթե նույնիսկ եզակիները թագուհի եղել էին, էլի հիմնականում տղամարդիկ էին իշխի տերը մեծ մասամբ (կանանց «իշխանավորումն» այս մասկուլին աշխարհում, առանց այն կառուցվածքորեն փոխելու, սովորաբար նրանց մասկուլինացում էր դառնում, այդ՝ – Մարգարեթ Տետչըրը), – աշխարհը լրիվ այլ կերպ էր լինելու, լեզուն էլ, գրականությունն էլ, պատմությունն էլ, - եթե ֆիզիկական-քաղտնտեսական պատճառներով նրանք եղած չլինեին բռնաբարվելիք, փող, փոխուտուրսի «անկամ» առարկա, մոնոգամ

6 Ռատնիկով, Կ. «Անդրեյ Պլատոնովը Իոսիֆ Բրոդսկու գնահատմամբ» [Ратников, К. “Андрей Платонов в оценке Иосифа Бродского”] <https://proza.ru/2020/10/25/1256> (ռուսերեն):

only a handful of queens that were registered in history as important figures; mostly men wielded enormous power (those women who assumed power in this masculine world without changing it structurally usually became masculine too, didn't they? Margaret Thatcher, for instance). The world, along with language, literature, and history would have been different, if they had not been regarded as sexual objects, as “docile” items of wealth and trade in humankind’s political economy that evolved as it did. Monogamy would not have prevailed, if there had been no economic reasons behind it. Or an understanding of health hazards – those pleasant but dangerous liaisons might transmit disease if they are reckless and diverse. That’s the way of the world now. One should revisit it. It’s worth imagining how the world would have looked like if there were as many female writers as there were male ones, or as many as there are now. The Soviet army not only or not so much liberated Europe, as (rather) raped her. The main culprit for the siege of Leningrad was not so much Nazi Germany as it was Stalin and the Soviet regime. Although Bandera and Nzhdeh were nationalists, anticommunists, and Nazi collaborators, they were also national heroes. After all, Vasak Syuni (a controversial figure in Armenian history) was more of a brilliant strategist than a traitor. The Founding Fathers who created the US Constitution were slave owners. One is left to speculate as to whether they were good slave owners or not. Pushkin too was a slave owner, albeit a good one. Apart from debunking all the myths (the myth of Pamfilov’s Twenty-Eight Guardsmen and other lies imposed by the authorities about Soviet or world history), one should demonstrate that the hero and the villain, the top and the bottom have been distinguished in an abstract and false way in the historical texts offered to us. *I’m worm, I’m God* (Derzhavin). People are centaurs; heroism and depravity are intertwined, they come together. While acting “heroically” one was also scared out of one’s wits, and during the attack, nobody shouted: “For the motherland! For Stalin!” The myth that the king of Denmark was wearing a yellow star was a fabrication, whereas the fact that he was a good man was not a lie. The fact that those who helped the Jews to flee Denmark did so for huge sums of money is, however, true too. Well, we learned these lessons very well from our own history of genocide. *The Naked Pioneer Girl* by Mikhail Kononov – in my view, one of the five best novels written since perestroika – based on the true story of a teenage girl suffering sexual abuse during wartime, was soon forgotten.

The literary canon is being (and must be) rewritten: Homer from the perspective of Helen and Penelope, the Minotaur myth from the perspective of Ariadne, *Daredevils of Sassoun* from the perspectives of Lady Khandut and Chimishkik Sultan, *Hamlet* from the perspectives of his mother and Ophelia. It’s a shame that both *Hamlet* and *Rosencrantz and Guildenstern Are Dead* by Stoppard – it would seem that the latter should have offered a female perspective – are written from a male point of view.

ընտանիքը վայ թե չհաղթեր, եթե տնտեսական պատճառը չլիներ ու՝ առողջությունը,- որ այդ հաճելի-սակայն-վտանգավոր լիեզուրից նաև հիվանդություններն են տարածվում, եթե այն անկազմակերպ է, խառը:

Այդպիսով աշխարհը դարձել էր այսպիսին: Պետք էր այն հետ բերել: Պետք էր պատկերացնել՝ աշխարհն ինչպիսին կլիներ, եթե կին գրողները դարեր առաջվանից նույնքան շատ լինեին, որքան՝ տղամարդ կամ որքան՝ իրենք այսօր են շատ: Մովետական գործը ո՛չ թե, ո՛չ միայն, ո՛չ այնքան ազատագրել էր Եվրոպան, այլ (որքան)՝ բռնաբարել: Լենինգրադյան բլոկադայի մեղավորը ո՛չ այնքան նացիստական Գերմանիան էր, որքան Մտալինն ու խորհրդային իշխը: Բանդերան և Նժդեհը նացիոնալիստ էին, հակախորհրդային, նացիստների հետ համագործակցած և միննույն ժամանակ՝ ազգային հերոս: Վասակը դավաճան չէր, ի վերջո, այլ խորաթափանց նավարկող: Ամերիկյան Մահմանադրության Հիմնադիր Հայրերը ստրկատեր էին: Մնում էր իմանալ՝ բարի ստրկատեր էին թե չար: Պուշկինն էլ էր ճորտատեր, բայց՝ բարի: Ո՛չ միայն գուտ միֆերը պիտի մաքրվեին (28 պանֆիլովականները, Մովետի – և աշխարհի պատմության իշխի կողմից պարտադրված – ամբողջ սուտը), այլև՝ հերոսն ու ստահակը նույն մարդն էր, վերինն ու ստորինը նույն արարածն էր «я червь, я бог»: «Հերոսության» գնալիս տակդ թրջում էիր, ոչ ոք չէր գոռում «За родину, за Сталина», և «ոչ ոք չէր ուզում մահանալ»: Դանիայի թագավորի՝ դեղին աստղ դոշին կպցնելու լեզենդը սուտ է, իսկ այն, որ ինքը լավ մարդ էր՝ ոչ: Իսկ այն, որ հրեաներին Դանիայից դուրս բերողները նրանցից հսկայական փող էին վերցնում՝ նույնպես ոչ: Դե, մենք աշխարհի այդ դրվածքը լավ գիտենք՝ խորքից, մե՛ր ցեղասպանության պատմությունից: Միխայիլ Կոնոնովի «Մերկ պիոներուհին» (1990-2001), որ, իմ կարծիքով, պերեստրոյկայից ի վեր ռուսերեն գրած հինգ ամենալավ վեպերից է՝ պատերազմի ժամանակ դեռահաս աղջկա օգտագործման մասին, այն էլ՝ վավերագրական հիմքով,- իհարկե, լրության մատնվեց արագ:

Ողջ գրականությունը վերաարտագրվում է կամ պիտի վերաարտագրվի. Հովերոսը՝ Հելենի և Պենելոպեի տեսակետից, Մինոտավրոսի միֆը՝ Արիադնեի, «Մասնա ծոերը»՝ Խանդութի ու Չմշկիկ Մուլթանի, «Համլետ»-ը՝ իր մայրիկի և Օֆելիայի: Ինչպիսի՛ խայտառակություն – «Համլետ»-ն էլ, Ստոպպարդի «Ռոզենկրանցն ու Գիլդենստերնը մեռած են» էլ, որ, թվում է, հենց դրա մասին պիտի լիներ՝ էլի բոլորը տղամարդկանց տեսակետից են: Ահա ձեզ հաղթական կոմերցիոն գաղափար. գրե՛ք «Համլետ»-ն Օֆելիայի տեսակետից, քանի չի գրված, և հաջողությունը երաշխավորված է: Օֆելիան պակաս Համլետ չէ. ինչու՞ է նա գծվում, մի թե նրանից, որ Համլետը սպանեց իր հորը: Թե՛ նրանից, որ խաբում էր Համլետին՝ հոր և սիրածի միջև խաչված: Թե՛ն կին-Համլետ եղել է, եթե ճիշտ եմ հիշում, ինչպես և սևամորթ Քրիստոս, իսկ խաչված կին՝ ոչ: Մատը բերանը ճխտած՝ արդեն այդ (տե՛ս հետո),

Here is a winning business idea. Write *Hamlet* from Ophelia's perspective before anyone else goes for it, it will be a great success. Ophelia is no less interesting a character than Hamlet. Why does she go mad? Is it because Hamlet killed her father? Or because she betrayed Hamlet, torn between her love for her father and her lover? There were female Hamlets, if I remember rightly. There was also a black Christ, but no crucified woman. We witnessed a woman with her fingers cut and stuck in her mouth (to which I will refer later), but never a crucified woman. Back in 2002, I made a watercolor of a crucified woman. My son loves this painting, and it hangs on his bedroom wall.

We were centaurs, a combination of nature and artificiality. Human civilization has for centuries wrapped the animal part of our being in social and artificial outfits, without really getting rid of it, and now is the right time for us to break with this tradition, pushing the animal part out as much as possible and rearranging the order of things in a meaningful way. "She is half a man, she's got her father's ears. When you kiss her ears, you kiss her father's ears." Everything is fluid and apt to change, everything is intertwined. There are no barriers, just as there is no traditional top and bottom, no matter how difficult it is to live that way. A more complex scenario is that these barriers are both existent and nonexistent. At times the opposition between the top and the bottom exists, at times it doesn't. If it is intense, you can make it moderate. If it doesn't exist, set it up within reason. Isn't liberalism all about moderation and compromise and isn't this why it is blamed for hypocrisy? "Woman" is a sweeping generalization; we are all human, everyone is an individual. There are genders, there are men and women, and a myriad of gender identities in between.

This can be regarded as an irresolvable absurdity or antinomy. We can try to resolve such antinomies through action, as Kant and Marx suggested. It doesn't matter what you are engrossed in, what matters is how you act. I came out of that meat grinder half tortured, I don't even know how I survived it, or if I survived it. Help your children, if possible, to avoid falling into these traps. Break taboos, don't just prohibit touching things with no explanation. However, I or any other individual child is not the biggest problem. There is a bigger and deeper problem that lies with our beloved civilized world, the liberal "order of things."

My research naturally led me to Solzhenitsyn's *Gulag* and the Gulag. I was fourteen or fifteen years old when I secretly read it at night. A friend of my mother who distributed books by dissident authors gave it to my parents for a couple of days. Many things were permanently imprinted on my mind, including the fact that the *maloletki* (Russian slang word for "delinquent minors"), who were born and/or raised in the Gulag, were the cruelest among the *bespredelschiki* (literally translates as "no-limiters," a Russian slang word for criminals who do not obey any rule and maximize cruelty).

Իսկ խաչված՝ ոչ: Մի անգամ՝ 2002-ին, ջրաներկով նկարեցի խաչված կին, տղաս այդ նկարը հավանում է, իր սենյակի պատին փակցված է:

Մենք կենտավրոս էինք՝ բնություն էինք և արհեստականություն, կենդանական մեր միջուկի վրա հագցվել էին քաղաքակրթության սոցիալական, արհեստական «շորիկները» հազարամյակների ընթացքում, և այժմ պետք էր այդ ամենը վերախմբագրել, կենդանականը դուրս մղել, որքան հնարավոր է, խելքով, գիտակցորեն ամենը վերադասավորել: «Նա կիսով չափ տղամարդ է, նրա ականջը հայրիկի ականջն է: Դու համբուրում ես նրա հայրիկի ականջը»: Ամենը ծորում է, հոսում և միմյանց մեջ է, չկա՝ անջրպետ, ինչպես որ չկա՝ վերն-ներքև, որքան էլ դժվար է այդպես ապրել: Կամ՝ ավելի բարդ. անջրպետը միաժամանակ կա և չկա: Երբեմն վերն-ներքև կա, երբեմն՝ ոչ: Եթե շատ է, քչացրու՝ եթե չկա՝ հիմնադրի՛ր մի քիչ (լիբերալիզմ, չափավորություն): «Կին»-ը սխալ ընդհանրացում է, բոլորս մարդ ենք, ամեն մեկս՝ առանձին մարդ, սակայն կան սեռեր, կան կանայք և տղամարդիկ, և մեջտեղները՝ հազար ու մի ջենդեր:

Սա կարելի է անլուծելի աբսուրդ համարել կամ անտիմոսիա: Բայց կարելի է և այդ անտիմոսիան փորձել լուծել այնպես, ինչպես Կանտն ու Մարքսն էին առաջարկում. արարքներով: Կարևոր չէ՝ ինչի մեջ ես խճճված, կարևոր է՝ ինչպե՛ս ես վարվում: Ես դուրս եկա այդ մտադաշից կիսախոշտանգված, չգիտեմ էլ՝ ինչպես հաղթահարեցի և հաղթահարեցի արդյոք: Օգնե՛ք ձեր երեխաներին չընկնել այդ ծուղակների մեջ, եթե հնարավոր է: Տարբուները քանդե՛ք, թու՛յլ տվեք ձեռք տալ իրար անմեղորեն: Բայց նույնիսկ դա՝ չէր խնդիրը, դա գեղեցիկ, քաղաքակիրթ աշխարհի խնդիր էր:

Հետազոտություններս, բնականաբար, բերեցին Սոլժենիցինի «Գուլագ»-ին և Գուլագին: 14-15 տարեկան էի, երբ կարդացի գիշերը թաքուն. մայրիկիս ընկերուհին, որ դիսիդենտական գրականություն էր մատակարարում, մի երկու օրով տվել էր ծնողներին: Շատ բաներ տպավորեցին մեկընդմիջտ, ի թիվս այլոց՝ որ ամենադաժան *բեսպրեձեձեղջիկները մալուլետկեքն* էին՝ Գուլագում ծնված և/կամ մեծացած:

Այդ օրվանից բազում տեքստեր եմ գրել, և՛ «Բռնության մշակույթը Հայաստանում» (2021)⁷, և՛ Armenia 3.0⁸ անգլերեն (2020) գրքերում, և՛ խոսել եմ, և՛ էլի կգրեմ ու կհետազոտեմ – Գուլագը որպես կոնկրետ սոցիոլոգիական հիմք՝ այդ բարքերի, որ հաստատվել էին Խորհրդային

7 Տեր-Գաբրիելյան, Գ. (գլխ. խմբագիր), Հովակիմյան, Գ., Սմբատյան, Հ., Պետրոսյան, Հ., Ավագյան, Յ., Խուրշուդյան, Շ. (2021). *Բռնության մշակույթը Հայաստանում*. Երևան, Հայաստան- <https://epfarmenia.am/hy/document/Culture-of-Violence-in-Armenia>

8 Տեր-Գաբրիելյան, Գ. (2020) *Արևելյան 3.0. հասկանալի 20-րդ դարի Հայաստանը* [Ter-Gabrielyan, G. Armenia 3.0. Understanding 20th Century Armenia. Yerevan, Armenia]- <https://epfarmenia.am/document/Armenia-3-0-Understanding-20th-Century-Armenia> (անգլերեն):

Since then, I have written a great deal on this subject, including in the books *Culture of Violence in Armenia* (2021)⁹ and *Armenia 3:0* (2020, written in English).¹⁰ I have talked about it, and I will continue to explore the Gulag as a specific sociological basis for the mores that were shaped in Soviet Armenia and passed on to us. My colleagues and I are carefully studying how these practices, along with Sovietization, encompassed one-sixth of the world. From the atrocities of WWI that gave rise to Bolshevism, the Cheka (All-Russian Extraordinary Commission, known as the early Soviet secret police agency), Stalinism, and WWII, to their mild versions that followed the Gulag, e.g., *tsekhavism* (a term derived from the Russian word “tsekh,” meaning “a factory department,” and associated with black market activities) which straight after independence evolved into a criminal oligarchy, a wild and oppressive form of capitalism. In my review of *The Empire Must Die* by Zygar (2018), I pointed out that the culture of reckless disregard for human values has its roots in Russian serfdom. It distorted and undermined basic rules of coexistence and has continued to shape the mores of post-Soviet Armenia to the present day, permeating schools and other closed environments, including prisons, the army and the “natural order” of families, breeding domestic violence. It is deeply embedded in our everyday life.

The unhealthy vulgarization of the immediate lifeworld around me by the criminal culture (for all its phony and farcical nature) was inherited from the Gulag, i.e., it had a specific reason and required a specific solution: the need for us to come out from the Gulag’s shadows. The relations at school were the parody of power relations inherited from the Gulag culture: the urge to “effeminize” or emasculate a man or a boy and make him a *zapadlo*¹¹, *garlakh*¹², *gyot* (offensive Armenian term for “gay person”), untouchable, that is more than an outcast, *haram* or filthy (whereas harem was like a dream), *pitukh* (literally translates as “rooster,” another slang term for “gay person” – oddly enough, the exact opposite of *geghi khoroz*, the Armenian expression for “cocky person,” which exemplifies the twisted nature of the world or *massaraksh*,¹³ as well as the carnivalization of

9 Ter-Gabrielyan, G., Hovakimyan, G., Smbatyan, H., Petrosyan, D., Avagyan, Y., & Khurshudyan, Sh. (2021). *Culture of Violence in Armenia*. Yerevan, Armenia [in Armenian with English summaries]. <https://epfarmenia.am/hy/document/Culture-of-Violence-in-Armenia>

10 Ter-Gabrielyan, G. (2020). *Armenia 3.0: Understanding 20th Century Armenia*. Yerevan, Armenia. <https://epfarmenia.am/document/Armenia-3-0-Understanding-20th-Century-Armenia>

11 Russian slang word for “dishonorable,” beyond the “tough guy’s” dignity. For instance, cleaning toilets in the army.

12 It has the same meaning as *zapadlo* in the Armenian slang – a place/situation the “tough guy” should not find himself in, or a male person who has become “untouchable” or “filthy” as he was engaged in “dishonorable” things. The author has to explain these concepts the way he can, as they cannot be found in Merriam-Webster’s Collegiate Dictionary.

13 A common expression in *The Inhabited Island* by Arkady and Boris Strugatsky, which literally meant “the world inside out.”

Հայաստանում, և որ ժառանգեցինք: Քայլ առ քայլ դիտարկում եմ, գործընկերների հետ, ինչպես էր խորհրդայնացմանը զուգահեռ մշակույթն այդ պարուրում աշխարհի մեկ վեցերորդ մասը: Առաջին համաշխարհայինի դաժանությունից՝ բռնկվելով, չեկա, ստալինիզմով, երկրորդ համաշխարհային, հետո էլ հետզուհետեւ «լայթ» տարբերակները՝ ցեխավիզմը, օրինակ, որ հանգեցրեց անկախությունից ի վեր վայրի կեղեքիչ կապիտալիզմի՝ քրեաօլիգարխիայի հաստատմանը: Մարդու արժեքը բանի տեղ չդնելու այդ մշակույթի արմատը Զիգարի «Կայսրությունը պիտի մահանա» գրքի գրախոսությունում (2018) փնտրել եմ Ռուսաստանի ճորտատիրական կարգերում: Ձևախեղում էր այդ մշակույթը եղած համակեցությունը՝ դեգեներացում, և պայմանավորեց հետխորհրդային Հայաստանի բարքերը՝ մինչ այսօր, ընդհուպ մինչև դպրոցը, փակ «միասեռ» միջավայրերը՝ բանտը, բանակը, և ընտանեկան բռնության «նորմալությունը»: Այն մնում է տարրալուծված մեր ամենօրյա կյանքում:

Գուլագից ժառանգած (թեկուզ՝ փսևդո-, թեկուզ պարողիական) գողական այդ մշակույթի կողմից իմ շրջակա անմիջական կյանքաշխարհի հիվանդ գոեհկացումը կոնկրետ պատճառ ուներ և կոնկրետ լուծում – Գուլագի այդ ստվերից դուրս գալու կարիք: Տղային, տղամարդուն «իզացնելը»՝ կնիկացնելը, *զապադլո* դարձնելու, գառլախացնելու, գյոթըցնելու, պարիայից էլ անդին՝ անդիպսելի դարձնելու իմաստով, հարամ (իսկ հարեմը՝ «երազանք»), անմաքուր, պիտուխ (տարօրինակաբար՝ գեղի խորոզի ճիշտ հակառակը. այդ շրջադարձները ցույց են տալիս աշխարհի շուտով անօրոշմանը՝ մասսառակշը (Ստրուգացկիներ)՝ *կառնավալիզացիան*՝ բռնության, բեպրեձեղի աշխարհում),- իշխային հարաբերության քվինտեսենցիան էր՝ մեր դպրոցում պարողիական կերպով *մշակութահիմնված*՝ առաջին դասարանի առաջին օրից: Եվ այդպես մեր կյանքը զարգացավ, իրար քրֆելով, ք...-ով, հայհոյելով ու քցելով, և հասանք էսօր: Էսօրվա հետսովետը մեր դասարանն է: Դպրոցում չէի հասկանում՝ ինչու են տղաներն եղպիսին, իսկ աղջիկներն ու ուսուցչուհիները՝ անտարբեր ու իբր՝ խուլուհամր, տղաների այդ մսաղացը չտեսնող: Գուլագը, հետո պատերազմը և այլն բացատրեցին, մեծահասակների աշխարհի երեսպաշտության հիմքը բացահայտեցին. «Ձեռք մի՛ տուր այդ թեմաները, քր իս են, զապադլո՛, գառլախ՛»,- ասում էին ինձ: «Դրանք չկա՛ն,- ասում էին ինձ,- գոյություն չունեն՛ն, չի՛ եղել: Ո՛չ ցեղասպանություն, ո՛չ Գուլագ, չի եղել ու չի լինում, աչքի՛ դ է երևում: Իսկ մենք այդ ընթացքում՝ քեզ բռնաբարենք»: Գուլագի և քաղքենիական լիբերալիզմի այդ հոյակապ ունիկալ համաձուլվածքը, որը և թույլ է տալիս բեպրեձեղյալ ըլատոնյիզմին՝ ծաղկել: Չէ՛: Եկեք խորանանք, տեսնենք՝ ինչե՛ր դուրս կգան: Я ассенизатор и водовоз (Մայակովսկի):

violence and lawlessness). That's how things turned out; we kept cursing, cussing, screwing, and dragging each other down until we ended up where we are now. Today's post-Soviet space is entirely the result of our Soviet school. At school, I didn't understand why boys behaved this way as opposed to girls who, along with teachers, were indifferent to such behavior, as if turning a deaf ear or a blind eye to the meat grinder boys were going through. The Gulag and wars, among other things, explained it to me, exposing the hypocrisy of the adult world. "Don't touch these subjects, they are filthy, *zavadlo* and *garlakh*," I am being told today. "They don't exist," they tell me, "They never happened. There is no such thing as genocide or Gulag, there never was, nor ever will be, they exist only in your imagination. In the meantime, we will rape you." This is a splendidly unique combination of the Gulag and philistine liberalism, which nurtures this lawless *blatnoy* culture. No way! Let's delve deeper into these subjects and find out more. *I, a latrine cleaner and water carrier* (Mayakovsky).

The problem of "top and bottom" in power relations can be perfectly illustrated by the "Zangezur Corridor."¹⁴ Why do we think in two dimensions, either ours or theirs? Let's use "design thinking." One creative possibility is that it takes the form of an overpass over Armenian territory. But in this case, somebody will say, the Azerbaijanis gain the upper hand over the Armenians; they might even throw apple cores or other objects at us from above. Perhaps it would be better to dig a passage and let them go in and out of their tunnel. In this case, "we" will outplay "them," staying "above." On the other hand, they can dig a hole up from there and thus damage the surface of our Syunik. Or they can plant a bomb deep underground and blow us up. Both war and *blatnoy* culture have the same mindset; weapons are a phallus designed to destroy human nature, or at least put it down.

Perhaps it would be better if the North-South Road corridor and the "Zangezur Corridor" intersected, creating a crossroads. The latter is imbued with a specific meaning; a cross is neither a yonic symbol though it has a center, nor a phallic symbol though it has edges. Although the cross served as an instrument of capital punishment (but also a symbol of resurrection), it is at least one of the most unique symbols outside the binary system of sex and violence. But they will certainly be squeamish about the cross too.

The reign of the Gulag political economy and culture in Soviet "peaceful life" imported *blatnoy* culture from the Gulag and turned the value and dignity of human life into dust – camp dust. Now it wants to turn human life into radioactive

Վերև-ներքևի խնդիրն իշխային հարաբերություններում փայլուն է արտահայտվում «Ձանգեզուրի միջանցքի» հարցում: Ինչու՞ ենք միշտ երկչափ մտածում: Տարբերակներից մեկն է՝ որ այն անցնի Հայաստանի տարածքի «վերևով»՝ որպես էստակադ: Բայց այդ դեպքում ստացվում է, որ արդրեջանցիները վեռիս են վեկալում հայերի վրա և վերևից կարող են ներքև շարտել կրծած խնձոր և այլ բաներ: Իսկ գուցե, այդ դեպքում, թունն էլ լինի փորված, *թունելով զնան-թունելով գա՞ն*: Բայց այդ դեպքում էլ նախ իրենք են «տակ» մնում, երկրորդը՝ այնտեղից էլ կարող են ծակ փորել և մեր Սյունիքի մակերևույթը վնասել, կամ՝ ռումբ դնել խորքերում և մեզ գնդակել: Պատերազմն ու բլատնոյիզմը նույն հոգեբանությունն են, զենքը՝ ֆալլոս, մարդուբնությունն ոչնչացնելու համար, կամ եթե ոչ՝ ապա գոնե *կզգնելու*:

Չէ, երևի՛ պիտի խաչ անեն, Հյուսիս-Հարավն ու «Ձանգեզուրի միջանցքն» իրար գան, խաչմերուկ կազմեն: Եվ դա հատուկ խորհուրդ է պարունակում, քանի որ խաչը, թեև կենտրոն ունի, յոնիկ սիմվոլ չէ և, չնայած ծայրեր ունի, *ֆալլիկ* էլ չէ: Բացառիկ սիմվոլներից է, որ, չնայած մահապատժի գործիք է եղել, սակայն գոնե սեքս-բռնություն *երկրությունից* դուրս է: Խաչից էլ իրենք կխորշեն...

Գուլագի քաղտնտեսության և մշակույթի թագավորները «խաղաղ» սովետական կյանքում բլատնոյ մշակույթը Գուլագից վերցրել-բերել ու մարդու գինը՝ կյանքի թե արժանապատվության, դարձրել էր փոշի՝ ճամբարափոշի: *Лагерная пыль*: Եվ հիմա ուզում է դարձնել *ядерная пыль*⁹: Դու գուցե երբեմն նույնիսկ օրենքով գող ես եղել, բայց մեծ մասամբ՝ չէ, տուժած. պարիա ես եղել կամ նույնիսկ չես եղել և խառոշի, լոխ, մուժիկ, հարիֆ կամ «ճշտով տղա» (չ) ես եղել և գուցե նույնիսկ «ընկած», «կզգված» ես եղել, բայց գալիս ես տուն՝ «խաղաղ» կյանքի, և ա՛յդ օրենքը կամ դրա պարողիան ես հիմնադրում: Գլուխ գովելով, իբր այնտեղ՝ ծակում էլ էիր ճշտովը: Խնդիրն այն է, որ, իհարկե, զեկերի խոշոր մասը չի էլ վերադարձել և, մի խոսքով, վիրտուխայների շանսը՝ առողջ լինելու և բազմանալու, բնականաբար շատ ավելի մեծ էր: Եվ ուրեմն այսօրվա մեր հասարակությունները կազմված են հիմնականում վիրտուխայների, պրիդուռլկների կամ «չեզոքների» սերունդներից – իսկ «չեզոքները» պիտի հարմարվեին վիրտուխայներին: Եվ գողական բեսպրեձելի այդ մշակույթը, բնականաբար, ոչ էլ այնքան նույնիսկ նստած-հեղաձուլներն են բերել և արմատավորել, որքան վիրտուխայներն ու իրենց սերունդները: Որոնք՝ *չեկիստակազեբեական վիրտուխայությունը*, հենց և հիմնադրել, խնամել, թիմարել ու ծաղկեցրել էին այդ մշակույթը. որ մարդն արժեք չունի:

14 The would-be Zangezur Corridor would connect the mainland of Azerbaijan with its exclave of Nakhchivan through Armenian territory.

9 2014 թ. Դեկտեմբերի Կիսելյովը հանրային ռուսական հեռուստատեսությամբ առաջին անգամ հանրայնորեն արտասանեց այդ բառակապակցությունը՝ *ядерный пепел*: *Ядерная пыль* նույն բանն է, ավելի է սազում:

dust.¹⁵ Some of you might have been a “thief in law¹⁶” in the Gulag, but most of you were victims. Maybe you were an outcast, or maybe you were not. You happened to be (or not) a *kharoshi* (slang term for “tough guy”), *lokh* (Russian slang word for “person who is easily fooled”), *muzhik* (Russian word for “real man”), *harif* (Armenian slang word for “naive person”), *chshtov tgha* (translates as “true guy,” Armenian slang expression for “tough guy with his own set of principles”), or even someone who was “fallen” and “put down.” Nonetheless, once you came back to a “peaceful life,” you tended to set the Gulag rules or a parody of them at home and in your quarters too. Of course, the thing is that most of the *zeks* did not even survive, so surely the *vertukhai* (Russian slang term for “camp guard”) stood a much better chance of staying healthy and multiplying. Thus, our societies today consist mostly of generations of the *vertukhai*, *pridurki* (the Russian word “pridurok” translates as “partly-imbecile” and refers to the *blatnoy* who agreed to cooperate with the state, i.e., become the *vertukhai*) and “neutrals” (if any) – the latter group, in turn, had to adapt to the *vertukhai*. The culture of no-limits *bespredel* was introduced and ingrained not so much by jailbirds as by the *vertukhai* and their descendants. It is the *chekists* (slang word for “political police officer”) and *gebeshniks* (slang word for “KGB man,” the letters “g” and “b” stand for “state security”) of the *vertukhai* clan who founded, nurtured, and cultivated this culture which places no value on human life. Reinforced and sustained by the *zeks* and the *vertukhai* alike, this symbiosis of *blatnoy* and *vertukhai* culture has continued right up to the present day. This contagious culture of the Gulag *bespredel* permeated the lifeworld in our backyards, neighborhoods, and schools. No matter whether it was a parody or not, we were destined to grow up to be its heirs.

If you are confronted by a no-limits beast, protect yourself from it by all means; every action against it is fair, whether you adapt to it or resort to no-limits behavior as well. Do as your common sense tells you. That’s why prisoners of war of advanced armies have permission to confess everything they know and divulge all their secrets; maybe then they will not be tortured unless their torturers turn out to be ruthless lunatics. Sometimes even this advice does not work out (to which I will refer later). That’s why a suicide bomber makes a last-ditch effort by killing innocent people and is prepared to do so, believing that it is the last resort against the no-limits *bespredel* of current civilization.

15 In 2014 Dmitry Kiselyov publicly uttered the phrase “radioactive ash” for the first time on Russian TV. Since then the possibility of a nuclear strike is mentioned daily, with special vigor since February 24, 2022.

16 The highest-ranking criminal position in the Gulag. More about this concept here: Aghasi Tadevosyan, Nikol Margaryan (2023). Explanatory Dictionary of Criminal (“Thief”) Slang: English Summary. Yerevan, Armenia. <https://epfarmenia.am/documents/dictionary-of-armenian-criminal-slang>

Միմյանց ամրապնդելով, իրար պաս տալով՝ զեկավիրտուխայ բլատնոյ մշակույթի սիմբիոզը եկել հասել է մեր օրեր: Գուլագային բեսպրեձելի էդ վարակիչ մշակույթը պայմանավորել էր մեր բակային և թաղային և դպրոցական կյանքաշխարհը, թեկուզև որպես պարողիա կամ ո՛չ այնքան որպես պարողիա, - և հետո մեծանալու ու դրա ժառանգներն էինք դառնալու:

Դեմդ բեսպրեձել գազան դուրս եկավ՝ իրենից ամեն կերպ պաշտպանվելը, իր դեմ ամեն քայլ արդարացի է, հարմարվես թե ինքդ էլ բեսպրեձելի դիմես. ինչպես որ քո լավագույն դատողությունը քեզ հուշի: Դրա համար գերիներին ասում են՝ ինչ գիտես՝ ասա՛, գաղտնիք մի՛ պահիր, գուցե այդ դեպքում չխոշտանգեն, թե լրիվ վայրագ գիծ չեն: Երբեմն դա է լ չի օգնում (տե՛ս հետո): Դրա համար ահաբեկիչը երբ որոշում է դիմադրության վերջին քայլին դիմել՝ իր հետ լիքը անմեղ կյանք է տանում և նախապես համաձայն է, որ այդպես է լինելու:

Եվ այսօր դրա վտանգը համաշխարհային ժողովրդավարության գլխին է կախվել. քանի որ այլ ելք չկա՝ պիտի բեսպրեձել լինես համաշխարհային բեսպրեձելի դեմ, նույնիսկ դրա զուտ հնարավորության դեմ, որովհետև ցինիկ աշխարհում օրը 200 կամ 800 մարդ ամիսներով սպանելը բեսպրեձել չէ դեռ, բայց՝ բեսպրեձելի հստակ հնարավորություն, որ ստիպում է երկմտել. «Իսկ արդյոք վախտը չէ՞, որ մենք էլ ի վերջո բեսպրեձելի դիմենք՝ մի որևէ «ասիմետրիկ պատասխանի» ձևով, որ հնարավոր արդեն լրի՛վ բեսպրեձելի դեմն առնենք»: Դա կոչվում է «անվտանգության դիլեմա»:

Ոչ-գեղարվեստական հետազոտություններիս թեման դարձավ – Մոլժենիցին: Ո՛չ միայն Հայաստանում քսաներորդ դարը, բռնաձնշումներն ու Գուլագը լավ չեն հետազոտվում: Ովքեր էլ հետազոտում են՝ իմ բարեկամները, երբեմն, թույլ տվեք քննադատեմ, սխալ մեթոդ են օգտագործում: Վեր են հանում անունները, մեղադրանքների ձևակերպումները, նայում, թե քանի, ասենք, մատնագիր՝ *դոնոս* կար գրած և այլն, - բայց մթնոլորտային այդ ձնշումը՝ գուլագային մշակույթի՝ համատարած հասարակական դառնալը, իրենց շատ կարևոր հավաքչարարական այդ գործն անելիս հաճախ զանց են առնում:

Մինչդեռ կեղտոն ազդում է ամեն կողմից և ամենքի վրա: Մոլժենիցին-Շալամով վեճն է. արդյոք Գուլագում մի լավ բան կար թե ոչ: Մի քիչ չհասկացված վեճ էր. Մոլժենիցինն ասում էր, որ չնայած դրան՝ մարդը պիտի փորձի և աշխատի մնալ մարդ, չէր ասում, թե լավ բան կա: Իսկ Շալամովն ասում էր՝ ո՛չ մի լավ բան չկա, և մարդն այդտեղ մարդ չի մնում: Ես հակված եմ Շալամովի կարծիքին, նայելով շուրջս: Նույն կերպ էլ Միլգրամից ժառանգած սոցիալական հետազոտություններն են քննադատում, երբ մարդուն ստուգում են՝ դաժան է թե ոչ, հիմար է թե ոչ, հարմարվող է թե ոչ, և պարզվում է, որ՝ այո՛, անսահման դաժան է, հիմար

Today this threat looms over global democracy. Since there seems no way out, many people think we are forced to turn to *bespredel* in order to fight against the aggression of the global *bespredel*, against the mere possibility of its victory; the fact that for months on end 200 or 800 people a day are killed in war in this cynical world does not imply that the global *bespredel* has already won, but a distinct possibility of that victory makes you wonder whether it's not time for you to finally turn to *bespredel* in the form of some “asymmetric response,” to crush that possibility of the global victory of *bespredel* for good, as long as it has not caught you yet. This is called the “security dilemma.”

Solzhenitsyn became the subject of my nonfiction research. The 20th century, the Gulag and mass repression are not properly examined in Armenia. Moreover, those who study these subjects, including my friends, sometimes adopt the wrong methods, I am bound to say. They identify the victims of repression and study the indictments or find out how many *donoses* (Russian word for “unsubscribed allegation”¹⁷) were written, etc. Nevertheless, despite carrying out the arduous task of gathering data, they often fail to examine atmospheric pressure, namely the fact that the Gulag culture has become a widespread social phenomenon in today's post-Soviet societies and is spreading out.

Meanwhile, viciousness affects every aspect of our lives. It all comes down to the dispute between Solzhenitsyn and Shalamov as to whether it is any good in the Gulag. To some extent, this dispute arose out of a misunderstanding. Solzhenitsyn argued that notwithstanding the Gulag, one should try to stay human; he didn't really say there was anything good in it. Shalamov, on the other hand, claimed there was nothing good in it, and one does not stay human there, full stop. When I look around, I lean toward Shalamov's opinion. Similarly, I am critical of social studies based on the Milgram-type experiments that find out whether people are cruel, stupid and adaptable. It turns out that people are indeed infinitely cruel, stupid, adaptable, and self-centered, if manipulated. I think the ethical approach implies that one should conduct no experiment in which one is forced to make a choice between “good” and “bad.” One should not be artificially forced to make such a choice. The “natural” lifeworld has already set enough traps. Those in charge of these experiments (those who have power in that situation) artificially make us face a dilemma, by luring us into thinking that the “bad” option is also possible or even acceptable, which is sufficient to legitimize the “bad” choice. In this way, it becomes contagious. When I take part in a TV debate with an intelligent but corrupt person, I set the bar high by offering to think seriously about a problem, which transforms my opponent into a more interesting and complex character, depriving him of an opportunity to use commonplace phrases. Demand

17 Донос (donos) (Russian) – the English equivalents may “squeal” or “song”. Доносчик (donoschik) (Russian) – snitch, informant, or squealer.

և հարմարվող և ոչ մեկի մասին չմտածող: Էստեղ էթիկական մոտեցումը պիտի լինի՝ չանել լ սոցիոլոգիական էքսպերիմենտներ, որոնցում մարդուն ստիպում են «ազատ» ընտրություն կատարել «լավ»-ի և «վատ»-ի միջև: Մարդուն չպե՛տք է դնել այդպիսի ընտրության առջև՝ արհեստականորեն: «Բնական» կյանքաշխարհն արդեն լիքը այդպիսի ծուղակներ տրամադրում է, հերիք է: Երբ արհեստականորեն այդպիսի երկրնորանք է նախագծվում՝ «վատ»-ի տարբերակը ճառագում է կազմակերպիչ-մարդկանց (իշխի) կողմից՝ որպես հնարավոր և նույնիսկ՝ թույլատրված, իսկ դա արդեն հերիք է, որ այն լեգիտիմանա: Եվ սկսում է վարակել: Խելոք, բայց ծախված և էթնոպիստ մարդու հետ եթե հեռուստաբանավեճի եմ՝ նրան ա՛յլ մակարդակի սանդղակ եմ առաջարկում. լուրջ մտածելու. կերպարանավոխվում է, դառնում է հետաքրքիր և անմիանշանակ: Պահանջի՛ր մարդուց լավը՝ դա՛ կատանաս, հիմնադրի՛ր ստորի մշակույթը՝ դա՛ : Եվ սուտ է, որ ասում են՝ «տղերքը կովում են կյանքի դպրոց է», կամ «բանակը կյանքի դպրոց է» – ինիցիացիայի այդ իբր-գովերգված սովետական ու հետսովետական տարբերակները հաշմանդամ դառնալու կամ մահանալու՝ դպրոց են: Վերքերը չեն սպիանում հոգումդ և արնակալում են մինչև կյանքիդ վերջ, իսկ որպեսզի չարնակալեն պիտի բթանաս, և ուրեմն եթե կյանքը բույթ լինելն է, եթե բույթ, անզգամ լինելն օգնում է ապրել՝ լավ, բայց այդ դեպքում ինչու՛ է մեզ տրվել զգալու, մտածելու, հասկանալու, ինքներս մեզնից անսահմանորեն մեծ լինելու, այլ կենդանիներից այդչափ տարբերվելու ունակությունը:

Ինչպես որ 2000-ականների մեջտեղից շփման գծում կրակոցներից – թշնամու էլ, «ինքնա-» էլ – գոհերի թիվն էր կամաց-կամաց ավելանում և «սովորական» լուր դառնում՝ այդպես էլ նույն ժամանակից Ռուսաստանն էր վերադառնում Գուլագին: **Պուտինը, դու մի ասա, իմ դասարանից էր:** Նա լի է քաղքենիական էրուդիցիայով և «քաղքի տղու» ոճերով, այդ ոճերը հիմնականում սովետական և գողական ֆոլկլորից են: Մի կողմից նույնիսկ ա՛յդ դեպքում դա ցույց է տալիս, որ նա բազմակողմանի ուղեղ ունի, մյուս կողմից՝ առանձին մարդու անհատական զարգացածությունը, ավաղ, անկարևոր է դառնում նյուրնբերգյան Հաագաների արժանի տառականների վերածվելու դեպքում: Իր խոսքը շա՛տ վաղուց ասաց՝ դեռ երբ նոր էր եկել գահին, չէ՛ենական երկրորդ պատերազմի կոնտեքստում. мочить в сортире: Միջուկային «գերտերության», տարածքով աշխարհի ամենամեծ տերության գերագույն գլխավոր իշխն ամենաբարձր ամբիոնից այդ լեզուն էր լեգիտիմացնում: Ո՛չ միայն սա այդ գերտերության բարձրագույն իշխն – «շշի վզիկի» ինքնության՝ գուլագա-գողական, զեկավիրտուխայական, չեկիստա-կագբեական պատմամշակույթի հետ նույնականացում էր, այլև արդե՛ն հենց իմ ասած՝ ստորացման մշակույթի (դպրոցից ինձ ներծծած) քվինտեսենցիոն ձևակերպում: Мочить, իհարկե՛ թացացնել, գողական լեզվով՝ դանակահարել՝

good deeds from people, and you will get them. Create a culture of meanness, and you will reap its fruits. The common expressions “let the boys fight, it’s the school of life” or “the army is the school of life” are simply not true; these supposedly glorified Soviet and post-Soviet versions of initiation rites epitomize the institutions where you are taught to be maimed or die. Soul wounds do not heal and instead, bleed for the rest of your life. To heal them, you need to be insensitive. If life is all about being insensitive, if being insensitive and callous helps you to survive, then it’s fine. On the other hand, why on earth are we endowed with the ability to feel, think and understand, to be part of something bigger than ourselves, to be so different from other earthly creatures?

Since the mid-2000s the number of soldiers killed in shooting incidents – both by enemy bullets and by their “own” – along the Line of Contact (Nagorno-Karabakh) had been gradually increasing, thus becoming nothing out of the ordinary anymore. In parallel, modern Russia began to relapse into the old Gulag ways. **It turns out that Putin was my classmate.** He is full of philistine erudition and has the demeanor of a streetwise guy; his manners are mostly copied from Soviet criminal folklore. On one hand, it implies that he has a versatile mind, but on the other hand, personal intelligence no longer matters if one morphs into a cockroach that should be on trial in Nuremberg or in The Hague. He said his first piece shortly after he had ascended the throne, by referring to the Second Chechen War: мочить в сортире (literally translates as “to wet in the outhouse”). The supreme ruler of a nuclear “superpower,” the country with the largest territory in the world, uses his bully pulpit to legitimize this language. This was not only a sign that this supreme power is based on a bottleneck system, inherent in the historical culture of the Gulag and criminality, the *zeks* and the *vertukhai*, the Cheka and the KGB, but also a quintessential expression of the culture in which the main value is humiliating others (the same culture that I have experienced since I was a schoolboy). In the criminal language “мочить” means to stab someone, to draw blood. But why in the outhouse? Because the supposedly “chivalrous” myths of *blatnoy* culture persist that doing it in the outhouse is *zapadlo* (beneath one’s dignity); people are most vulnerable there, so you need to wait until they have done their business, flushed the toilet (ha-ha), washed their hands (ha-ha) and come out of the outhouse. That’s when you wet them up. Who can be whacked in the outhouse, so it’s not considered *zapadlo*? Only the most humiliated person or your worst enemy, the one you can destroy in a latrine without being condemned or disapproved of by the criminals’ *kurultay* (or “mafia summit”). You can do so if you feel “morally right” to resort to *bespredel*. Obviously, you resort to *bespredel* in response to your enemy’s behavior, which you perceive to be no-limits. Using this metaphor in that historic speech, Putin was effectively conveying the message that he declares a no-limits war of *bespredel* against anything that would challenge his rule, and that the enemy was so unjust and vile that whatever action you took

արյունը թողնել, кровь пустить: Բայց ինչու՞ արտաքննողում: Որովհետև սովորաբար արտաքննողում դա անելը զապաղյալ է համարվում հենց բլատնոյների՝ իբր-«ասպետական», իբր «ճշտով» մշակույթի միջոցով: մարդն ամենաանպաշտպանն է այնտեղ, և ուրեմն սպասիր՝ իր գործն ավարտի, ջուրը քաշի (խա-խա), ձեռքերը լվանա (խա, խա) դուրս գա՛նո՛ր արյունը բացիր: Իսկ ո՞վ իրավունք ունի, ու՛մ դեպքում զապաղյալ չեն համարի՝ զուգարանու՛մ գլխին հաշվեհարդար տեսնելը: Ամենա ստորինի, ամենա թշնամու. նրա, ում նույնիսկ էթե զուգարանում ոչնչացնեն գողական կուրուլտայը քեզ չի մեղադրի և դատապարտի: Եվ կամ՝ էթե բեսպրեձե՛լ ես հայտարարել: Բեսպրեձե՛լ, բնական է, հայտարարում ես ի պատասխան թշնամու այն վարքի, որը բեսպրեձե՛լ ես ընկալում: Իր այդ առաջին պատմական խոսքով Պուտինն ասաց, որ բեսպրեձե՛լ է հայտարարում այն ամենին, ինչն իր իշխի դեմ է դուրս գալու, և որ այդ ամենն այնչափ անիրավ է և ստոր, որ նրանց հետ ինչպես էլ վարվես, սխալ չի լինի: Եթե տարիների ընթացքում ասված նրա «պատմական» խոսքերը վերլուծենք՝ խորացնում էր ա՛յդ մշակույթը, ա՛յդ իշխառճը, ա՛յդ քաղաքական համակարգը՝ մեր դպրոցի. ցենզուրա-երեսպաշտության և բեսպրեձե՛լի միասնության: Ահա ինչպես է դա պատկերում Գասան Գուսեյնովը՝ տարիներ շարունակ այդ ընթացքն ուսումնասիրողը.

«Эстетика отвратительного закрепляется, когда общество приноравливается к сосуществованию с тараканом в щели и – одновременно! – к отказу при всех произносить слово «мочеиспускание»: это же так некультурно! А уж начнёшь обсуждать историческую мизогинию национального гения, огребёшь ещё и за русофобию. Ишь, чего вздумали! У нас же эстетика, всё должно быть культурно, а тут – «мочеиспускание» какое-то»¹⁰. Սա ասվում է էլի վաղ ժամանակների՝ 2000-ականների սկզբի պուտինյան ևս մեկ «մարգարտի» առիթով. «обрезание всего лишнего, чтобы больше не выросло»: Ոչ միայն, ուրեմն, հանրային զուգարանում մորթել և այդպիսու՛մ «իզացնել», «աղջկացնել», կզցնել, գառլախացնել էր խոստանում բեսպրեձե՛լը չի կն իր թշնամիներին, այլև մշակութային երկու հսկա խմբերի թլփատման ավանդույթն էր սրբապղծում:

Արդեն ամենը պարզ էր. Հայաստանի իշխի գողականությունն ու գոեհկությունը թու՛յլ նմանակումն էր, կամ ինչպես սովետական անեկդոտն էր ասում՝ «փոքր ախպերն» էր ռուսաստանյան բլատնոյ-չեկիստական միության հսկա փղի մշակույթի: Ասես «մեծ ախպոր» «օրինանքն» առնելով՝ Ռոբերտ Քոչարյանն ու իր թիկնապահները ծեծելով մահվան հասցրին Պոդոս Պոդոսյանին «Պապլավով» պատմական երևանյան հայտնի սրճարանի զուգարանում, այդպիսով գառլախացնելով

10 Գուսեյնով, Գ. (2022). «Գարշելիի արտասովոր հմայքը» [Гусейнов, Г. (2022). “Странное обаяние отвратительного”]-<https://tinyurl.com/589yet99> (ռուսերեն):

against them would not be wrong. Analyzing his “historic” phrases uttered over the years, one realizes that he reinforced the very culture, leadership style and political system of our school class’s “school of thought:” an amalgam of censorship, hypocrisy, and no-limits *bespredel*. Gasan Gusejnov who has been studying this evolution for years, describes it in the following way:

The aesthetics of the disgusting persist when people accustom themselves to coexisting with a cockroach in a crevice and at the same time refuse to utter the word “urination” in public; it sounds so uncultured! Once you discuss the historical misogyny rooted in national genius you will be castigated for Russophobia. Oh, come on! What are you talking about? We have our own aesthetics. Let’s talk in a cultured way. “Urination” is off-limits.¹⁸

This passage refers to another Putin “gem” uttered in the early 2000s: “Circumcising in such a way that nothing will ever grow back.” Thus, not only did this *bespredelschik* vow to slaughter his enemies in a public toilet, thereby “effeminizing” and emasculating them, putting them down and making them *garlakh*, he also desecrated the practice of circumcision prevalent among two giant cultural groups.

Everything was as clear as day. The vulgarity and criminality peculiar to those who held power in Armenia were a pale imitation, or as the Soviet joke goes, exemplified the “little brother” of Russia’s *chekist* and *blatnoy* “elephant.” As if receiving the “blessing” of the “big brother,” Robert Kocharyan’s bodyguards beat Poghos Poghosyan to death in the toilet of “Poplavlok,” a well-known historic café in Yerevan. The café became a *garlakh* place; those who knew about the incident found it *zapadlo* to visit the place. Although killing Poghos Poghosyan in the toilet was considered *zapadlo*, the message the populace received was clear – it’s not true that the bitterest enemy cannot be killed in the toilet, the truth is everyone we kill in the toilet (it might be you) automatically becomes a bitter enemy. This message fully characterizes the hypocritical nature of *blatnoy* culture and the essence of *bespredel*: you turn the rules upside down whenever it is convenient for you, therefore, while dealing with you, there are no rules.

Tarantino also mocked bathroom killing in *Pulp Fiction* by murdering this “cute” and incompetent hitman played by Travolta, when he emerged from a most ordinary apartment toilet. Tarantino thus joins the ranks of creators like Fellini who mock the world’s depravity, this fusion of sex, toilet, and violence. The scene with the wristwatch which had been hidden in the ass is also a brilliant parody of the glorification of war.

18 Gusejnov, G. (2022). “The Strange Allure of the Disgusting” [in Russian]. Rfi.fr. <https://tinyurl.com/589yet99>

սրճարանը, որն այդ օրից այցելելը տեղյակները համարեցին զապաղլո: Պողոս Պողոսյանին զուգարանում սպանելը զապաղլո էր, սակայն հաղորդագրությունը հստակ էր. ո՛չ թե ամենաստոր թշնամուն չի կարելի սպանել զուգարանում, այլ մեր կողմից զուգարանում ամեն սպանված (իսկ դա կարող էս լինել դու՛) ինքնըստինքյան դառնում է ստոր թշնամի:

Տարանտինոն զուգարանում սպանելն էլ է ծաղրում, «Դեղին գրչակություն» (Pulp fiction) ֆիլմում «հաճելի» և անտեղյակ բանդիտ Տրավոլտային հանկարծ սպանելով «ամենաանմեղ» բնակարանային զուգարանում: Այդպիսով Տարանտինոն ընդգրկվում է ֆելլինիական այդ շարքը՝ ստեղծագործողների, որոնք ծաղրում են աշխարհի դուրսընկածությունը, սեքսի, զուգարանության և բռնության այդ համաձուլվածքը. հետույքում պահվող ժամացույցի դրվագը պատերազմի գովերգման փայլուն ծաղր է նույնպես:

Այսօր էլ ռաբիզա-քյառթու ծաղրածու Շնուռն է ցույց տալիս, որ ռուսաստանյան ցենզուրայի հաղթարշավի պայմաններում «վոյնա» բառը քաղաքականորեն-հանրայնորեն ասելն ավելի արգելված է (կբռնեն, կնստես), քան «խուլյոյա»-ն: Դա՛ է Գասանն անվանում «կլոակային լեզու»՝ զուգարանային, արտաքնոցային կամ՝ «տառականային». երբ բռնությունը, գոեհկությունն ու երեսպաշտությունը միավորված են հանդես գալիս. իրական բառերն արգելվում են, իսկ գոեհիկ խամստվոյականը՝ այլևս ոչ: Դրանով ավարտվեց այն, ինչ դեռահաս ինձ այդքա՛ն դուր էր գալիս Մովետի Ռուսաստանում. ծնողների և զավակների՝ մեր համեմատ նույն հարթության վրա լինելը, աղջիկների՝ նույնպես քֆուր տալը, քֆուրի՝ ավելի հանրային, անթաքուն լինելը, քան մեզանում էր:

Կարելի է պուտինյան այդ լեզվի տարեցտարի ծաղկման վերլուծությամբ դիտարկել ինչպե՛ս էր գուլագայնությունը «մենսթրիմանում» Ռուսաստանի կյանքում և շողքը գցում շուրջն ու ամենուր: Կարելի էր, իհարկե, նույնը դիտարկել՝ հետևելով շշերով կամ շվաբոսներով ք...լու՝ բանտա-ճամբարային իրենց համակարգում ահագնացող դեպքերի քանակի՝ խոշտանգումների պատմությանը: Իսկ շողքը... Վերն արդեն նշեցի, որ այստեղ կա մեթոդաբանական մի խնդիր. դու ուզում ես լավը լինես, մաքուրը, ճիշտը, դեմոկրատը, բայց դիմացդ մարդ չէ՝ բեսպրեճելչիկ է, քեզ ատող, մարդատեղ չդնող անթաքույց վտանգ: Ստիպված՝ դու է՛լ ես սկսում կանոնները խախտել, որ իրեն հաղթահարես: Ահա թե ինչու՛ է այսօր ժողովրդավարության հարացույցն ամենուր ճգնաժամի մեջ:

Բեսպրեճելը «շշի վզիկային» իշխի ահաբեկչական վոյունտարիզմի՝ կամայականության, գազաթնակետն է. կուզես՝ «փոքր մեղքի» համար ուժեղ կպատժես, կսպանես կամ «կգաղախացնես»: Կուզես՝ չէ: Կուզես՝ մեծ «մեղքի» համար «կներես»: Կուզես՝ երկար ժամանակ «ներած» կլինես, մեկ էլ՝ դը՛ իսկ: Կուզես՝ ամենաբարին կդրսևորվես, ամենա՛

Today, even a *rabiz* and *qyartu* clown like the Russian singer Shnur shows us that as censorship triumphs in Russia, it's politically more dangerous to openly use the word "war" (you will be thrown in jail) than the word "khuynya" (Russian slang word for "crap," literally referring to d*ck). This is what Gasan Gusejnov calls "cloacal" (toilet or outhouse) or "cockroach" language, a system in which violence, hypocrisy and vulgarity come together; real words are banned, whereas vulgar boorishness (or *khamstvo*) is not. That was how what I loved so much about Russia as a teenager degenerated, namely the absence of so much hypocrisy, the fact that unlike us, parents and children treat each other as equals, that girls curse too and that public cursing is more common among them.

Analyzing how Putin's use of crude language flourishes year by year, one can see how Gulagization has entered the "mainstream" of Russian life and cast a shadow over everything. One can reach the same conclusion by monitoring the frightening rise in the number of torture cases in their prison camp system, where inmates are raped with bottles and mops. As for a shadow... I mentioned earlier that there is a methodological problem. Even though you strive to be a good, genuine, truthful person and a democrat, you have to deal with those who are not human, but rather dangerously no-limits people, who despise you and whose main aim is to crush your dignity. You are thus forced to seriously consider going no-limits, breaking all the rules to defeat them. This is why the democratic paradigm faces a crisis across the globe today.

Bespredel epitomizes the ultimate arbitrariness of the "bottleneck" system and its violent nature. It's up to you whether you punish, kill, or debase anyone who committed a "minor sin." It's up to you to "forgive" one's "great sins." It's up to you to grant a pardon to anyone and then suddenly destroy him or her. It's up to you to pretend to be kindness itself, abide by the rules and then on the spur of the moment choose to whack anyone who falls for that trick. It's up to you to punish the "guilty," or anyone you want, by teaching them a lesson. It's up to you to treat a person with kindness and then suddenly choose between punching him in the face so that his tongue is bitten off and his mouth is filled with blood or stabbing him in the stomach and heart. Being a fascist yourself, you call other people fascists. "Kremlin: Kyiv could end the suffering of its population by meeting Russia's demands." Torture and blackmail. Do whatever I want, and I'll leave you alone; it's your fault I'm torturing you. No-limits *bespredel* has no boundaries and respects nothing; this system imputes wrongdoing on others as if it were devoid of any. If it is unable to provide enough examples of the godlessness of "gayrope," it turns everything into a farce. The cartoon figures Cheburashka and Gena the Crocodile are now declared blasphemous or "gay." The Gulag lawlessness is highly contagious, it debases everything it touches. The culture of humiliation is more gripping than high culture, for it's too conspicuous. No-limits is more dominant and seems invincible. It attacks when

կանոնները հարգողը, մինչև խելքիդ չփչի գլխներին տալ նրանց, ով հավատացել էր: Կուզես «մեղավորին» կպատժես, կուզես ում ուզես, ում պատահեց. որ «մեղավորին» դաս լինի: Կուզես՝ բարի բառեր կասես դիմացինիդ, և հանկարծ տակից՝ հարված դնչին, որ լեզուն կծի, և բերանն արյուն լցվի, կամ՝ դանակով փորին, բզով՝ սրտին: Դու ֆաշիստ ես՝ ֆաշիստ կանվանես դիմացինիդ: «В Кремле заявили, что Украина может остановить страдания мирного населения, если выполнит требования РФ». շանտաժով կտտելը. ուզածս արա՝ ձեռքաշեն, դու՛ ես մեղավոր, որ ես քեզ խոշտանգում եմ: Բեսպրեձելը չունի պրեձել, սրբություն, և «կեղտ է բռնում» դիմացինի վրա, իբր՝ նա՛ չունի: Երբ «Գեյրոպա»-ի «սրբապիղծ» լինելու օրինակները չեն հերիքում՝ գործը հասնում է զավեշտի. այժմ արդեն Չեբուրաշկային և Կոկոդիլոս Գենային են սրբապիղծ հայտարարել, իբր՝ «գեյ»: Գուլագի բեսպրեձելը համապարփակ վարակիչ է. ով դրան առնչվում է՝ ստորին, ստորացնող մշակույթը շատ ավելի կայուն է, քան՝ բարձրաբերձը, քանի որ նայում և տեսնում ես. բեսպրեձելն ունի ամեն առավելություն, դեմը խաղ չկա, երբ ուզի՝ հարձակվի, երբ ուզի՝ կամավոր կզի, երբ ուզի՝ կզցնի, ոնց ուզի՝ էնպես հարձակվի և այլն, - սրբություն չկա հոբբսյան բեսպրեձելում, - իսկ դեմի «խղճուկ» խաղերը, որ ուզում են, իբր, երեսպաշտ լիբերալ կանոններով առաջնորդվել այդպիսի առավելություն չունեն: Կանոնը խախտում են, բայց՝ զգույշ, որ չբռնվեն, շրջահայաց, դանդաղ և ոչ այդքան հաճախ: Смущаются воронка (Իլֆ և Պետրով):

Դրա համա՛ր եմ ասում. բեսպրեձելի շա՛նս իսկ չի կարելի տալ մարդուն, նույնիսկ որպես սոցիալական էքսպերիմենտ. էն, որ ինքը գազան է և ամենավտանգավոր, քանի որ ուղեղ ունի՝ բեսպրեձելչիկ գազան՝ հայտնի է. դժվարը քաղաքակրթության մաշկը վրայից չքերթելն է:

Բեսպրեձելը, երբ չէիր սպասում, քեզ դարձնում է արժանապատվությունից զուրկ, «վերնները քեզ մարդատեղ չեն դրել՝ ուրեմն մարդատեղ չես» (Հրանտ, վերափոխված. Հրանտի գրողական կրեդոն էր՝ վերականգնել այն Մարդուն, որը զուտ վիճակագրություն է պատերազմողների պլաններում), հանկարծակի հարձակում՝ և դու արդեն Մարդ չես, բոմժ ես, գյոթնոցի բնակիչ, այն էլ՝ համաձայն և չտանջվող (Համբարձումի պատմվածքը վկա¹¹): Տարբերություն չկա՝ դու գյոթնոցում ես թե գյոթնոց դրկողներից՝ պրիդուռը կամ վիրտուխայ, երկու դեպքում էլ «ընգած ես», կոոպտացիան գյոթնոցներու լավագույն միջոցներից է: Կա՛մ ընգած ես իշխի՝ համակարգի կողմից, կա՛մ՝ էլ ավելի անարգված՝ «դա՛ բըլ» ընգած ես՝ ընգածի քառակուսին. իշխի կողմից *ընգածների* կողմից ես ընգած: Բայց դա նշանակում է, որ *ընգածների* կողմից ընգած լինելն, իհարկե, այլևս ընգած լինել չէ: Մտացվու՛մ է, որ միակ դիմադրությունն

11 Համբարձումյան, Հ. (2018). «Գյոթնոցի Բիձեն»- <https://inknagir.org/?p=8738>

it feels like that, it retreats when it feels like that, and it puts you down if it feels like that. There is no game against it, as the Armenian adage says. There reigns a complete disregard for moral values in this Hobbesian state of lawlessness. Attempts to oppose this system by adhering to hypocritical liberal rules are often unsuccessful. These rules are broken by liberals too, though usually carefully so as not to get caught; this is done not so often, and sometimes punished. *A bashful chiseller* (Ilf and Petrov).

That's why I say that no one should be trapped into no-limits, not even for the sake of a social experiment. It is known that man is a creature endowed with reason which makes it possible for him/her to be the most dangerous creature – a no-limits animal. It is too easy to peel off the layers of civilization from him/her.

No-limits *bespredel* robs you of your dignity when you least expect it: “the higher-ups didn't count you in, therefore you don't count” (this is an excerpt from Hrant Matevosyan's prose, a writer whose credo was to restore the Man who is a mere statistic in the plans of warring parties). A sudden attack and you are no longer human; you turn into a pariah, an inmate of *gyotnots* (literally translates as “faggot prison,” Armenian offensive term for “special department in jail where the “untouchables” are put”) who obeys its rules and adapts to being wretched forever (as Hambardzum Hambardzumyan's short story attests).¹⁹ But in fact, it doesn't much matter whether you are an inmate of *gyotnots* or a person sending others there, a *pridurok* or a *vertukhai*, for in both cases you become “fallen”; co-opting people is the best way to enslave (“faggotize”) them. Either you are humiliated by this system, or you are “doubly” humiliated – humiliated by those who were in turn humiliated by the system. But then are you really humiliated if you are humiliated by those already humiliated? Does this also mean that the last resort resistance is to be a no-limits extremist towards no-limits extremists? Is this how Christs (saints) are born?

Alas, liberal enlightenment is too slow to fight *bespredel*. This may end up like the parable of Mullah Nasreddin where a donkey, almost trained to do without food, sadly dropped dead all of a sudden. Liberal enlightenment will most likely not stop educating people unless the world ceases to exist. Let me put it another way. Liberal enlightenment is likely to succeed in educating a million people, but in the meantime, half of them together with more than three million people who have not been educated, will be destroyed or enslaved by *bespredel*.

Liberal: I spell man with a capital M. *Those who attack him*: You are a hypocrite, oppressing others for the sake of your Man, you have swindled us for centuries and now you preach to us, sitting on what you stole from us. *Liberal*: Let's liberate ourselves step by step. Show me my mistakes and I'll correct them. *They*: It's too

ապստամբ բեսպրեձելլչիկ ահաբեկիչ լինելն է: Ստացվում է: Բայց նաև՝ այդպես են ծնվում Քրիստոսները (սրբերը):

Լիբերալ լուսավորչականությունը բեսպրեձելլին, ավաղ, չափից դուրս դանդաղ է հաղթում, կարող է ստացվել մոլլա Նասրեդինի առակի պես, երբ էջն արդեն գրեթե սովորել էր սոված ապրել՝ ափսոս սատկեց: Լիբերալ լուսավորչականությունը գրեթե կհասցնի մարդկանց կրթել՝ բայց հանկարծ և աշխարհը մինչ այդ վերանա: Կամ նույնիսկ չվերանա, քանի որ այդ վերանալն է՛լ է եզոխստական. աշխարհը վերանա՝ նշանակում է դու՛ կվերանաս: Ասենք այլ կերպ. լիբերալ լուսավորչականությունը գրեթե կհասցնի միլիոն մարդու կրթել՝ բայց այդ միլիոնի կեսը և չկրթված ևս երեք միլիոնն այդ ընթացքում կոչնչացվեն կամ կգոյորցվեն բեսպրեձելլի կողմից: Լիբերալն ասում է՝ Մարդ մեծատառով, իր վրա հարձակվողներն ասում են՝ դու երեսպաշտ ես, ճնշում ես այլ մարդկանց հանուն քո՛ Մարդու, դարերով թալանել ես՝ հիմա էլ իրենցից դիզած գողոնի վրա նստած՝ քարոզում ես, նա ասում է՝ քայլ առ քայլ եկեք ազատագրվենք, սխալներս ցույց տվեք՝ ուղղենք, իրեն ասում են՝ ուշ է արդեն, դու էնքան հարուստ ես, որ երբևէ մեր ծակից մեր դուրս գալը չի ստացվելու, կամ էլ հարստությունը պարզապես բաժանի՛ր և ռադ էղիր, իսկ մենք, այդ գլխներին թափվող հարստության հետևից ընկած՝ շարունակենք իրար կոտորել:

Ինչ-որ տեղ ինչ-որ բան սխալ է: Անհատ մարդը դեռ կարող է «փրկվել», բայց... Եթե հավատացյալ չես՝ դեռ լրիվ «չփրկված», կամ՝ «կիսափրկված», կամ նույնիսկ՝ «փրկված», - *դռնը* գալիս քեզ վերացնում է, և վերջ, կամ բեսպրեձելլչիկը՝ գոյորցնում... Ի՞նչ օգուտ փրկված կամ կիսափրկված լինելուց... Հասարակությունն է՛րն են, որ չեն փրկվում... Դե արի ու մխիթարանք – մխիթարանք չեմ ուզում ասել, պասիվ բռն է, երեսպաշտ – դե արի՛ և Գեղեցկություն՝ ն գտիր այս գեղեցիկ աշխարհում, ուր մարդկանց մի տեսակը սկզբունքորեն կեղտ է արմատավորում որպես կյանքի կանոն:

Շալամովը ճիշտ էր, որոշեցի ես վերջապես, հասկանալով, որ Գուլագում էի և եմ ապրում (պատերազմն էլ՝ Գուլագի հեշտ տարբերակ). ո՛չ մի իմաստ և արդարացում չկա Գուլագի փորձում: Պիկասոն ասում էր. «Ես գտնում եմ, ո՛չ թե փնտրում», և գտավ «Գեոնիկա»-ն: Իմաստը, որքան ես եմ հասկանում՝ որ կյանքն ու դաժան, բիրտ, բռնի, կործանարար մահը միաձուլված են, և երկինքը երբ փլվում է գլխիդ՝ կենդանի մնացածները դիտում են, թեկուզև՝ շիվարած, կովի հայացքով. իր գտածն, ուրեմն, այն էր, որ կյանքն անկանգ է և մահվան ամեն տեսակին համահավասար, ո՛չ թե գոյությունը՝ չգոյությունից փոքր: Հալալ է իրեն: Եթե հավատացյալ չես և անդրշիրիմյան կյանքի որևէ շոշափելի ապացույց այնտեղից չես ստանում՝ մահը պարզապես վերացնում է, հնձում, ջնջում, և՛ ավելի վատ. գաղափարացումը մահացնում է ֆիզիկապես դեռ կենդանին: Ինչի՞ համար: Ի՞նչ են ապրում դռններից ոչնչացված տասնյակ հազարավոր պատանիները – անպատասխան ա՛յդ հարցն է տրոփում իմ սրտում:

19 Hambardzumyan, H. (2018). “The Old Geezer of Gyotnots” [in Armenian] <https://inknagir.org/?p=8738>

late, you are so rich that we'll never get our way. Divide your wealth among us and bug off. As for us, we'll keep cutting each other's throats to get our share of the windfall.

Something has gone seriously wrong. The individual can still be "saved" ... However, what if regardless of the fact that you are not yet "fully saved," "half-saved," or even "saved" – a drone hovering above destroys you or a no-limits man enslaves you? Also, what's the good of being individually saved or half-saved? It's societies that cannot be saved... How to find solace – the word "solace" does not belong here, it's a passive and deceptive word – how to find Beauty in this beautiful world, where a group of like-minded people deliberately perpetuate and successfully propagate their indecent way of life?

So, I decided that Shalamov was right, since I realized I was still living in the Gulag (war is a version of the Gulag). The Gulag experience makes no sense and cannot be justified. Picasso used to say, "I don't seek, I find." And he found his Guernica. As I understand it, this painting shows us that life and cruel, brutal, violent and destructive death fuse together, and as the sky collapses onto your head, the survivors still stand there, albeit gazing at the scene cow-eyed. Thus, what he found was that life, like dying, never stops – not that existence is less than nonexistence. Big kudos to him. For an unbeliever who has no real proof of an afterlife, death simply obliterates, reaps, destroys; and even worse – subjugation stifles all living things. Why? What do tens of thousands of young men feel when being destroyed by drones? This unanswered question torments my soul. Frankly, I cannot find the answer, but I seek it. I claim that Picasso didn't find it either, he merely sought it (for a real finding should be universally acceptable and indisputable). Hrant Matevosyan was also looking for a space that could serve as a countervailing force against the absurdity of this lifeworld, when he created the fictional village of Tsmakut. Unfortunately, his realism contradicts his desire to find a place where people behave like angels. This search is perhaps the only realistic, albeit insufficient, way of following what Kant had proposed. Is this search the only thing that makes sense? Is it all about the small deeds theory? Humanity as a cruel Milgram experiment.

Perhaps the crucial sense of writing is at least occasionally to try not to oversimplify the complex realities and be able to delve into their meaning and essence in pursuit of deeper and further significance. Alas, this may be what one calls pareidolia – a phantom, a deceptive phenomenon when unrelated objects are connected, and a meaning is imposed on them which this pattern does not objectively contain. This is what superstitions, divinations, conspiracy theories, etc., do. It's all about people's incapacity to avoid connecting unrelated things to continue cherishing faint hopes.

So perhaps the (hopeless) role of a writer is to capture life, revealing its inner meanings, even if this mostly results in pareidolia. But who knows? Maybe there

ճիշտն ասած, ես չեմ գտնում՝ (բայց) փնտրում եմ, Պիկասոն էլ, ուրեմն, չգտավ – բայց փնտրեց (որովհետև գտնելը պիտի բոլորի համար լինի և անհարցականացող), Հրանտն էլ էր փնտրում՝ կյանքի այս համատարած դաժանության մեջ մի հակակշիռ անկյուն – և այդ փնտրումն էր/է, վայ թե, միակ պոզիտիվ, թեև այդքան անբավարար արարքը՝ ըստ Կանտի թե Մարքսի առաջարկած լուծման: Միակ բանը, ինչ իմաստ ունի անել: «Փոքր գործերի տեսություն»: Մարդկությունը որպես սոցիալական, միլլիարդյան դաժան էքսպերիմենտ:

Գուցե գրի դերը դա է. կյանքի բարդ դրվագները փորձել, գոնե երբեմն, առանց պարզեցնելու ներկայացնել և հընթացս մեջը խորհրդանիշ և իմաստ փնտրել, խորքային, հավելյալ իմաստ: Եվ այդ դեպքերը հենց այն են, ավաղ, ինչը կոչվում է pareidolia՝ խաբուսիկ, խաբկանք-իմաստավորում, անկապություններն իրար կապել՝ ստացվածին իմաստ վերագրելով: Հենց այն, ինչ սնում է սնոտիապաշտությունը, գուշակությունը, դավադրության տեսությունները և այլն. մարդու անկարողությունը՝ անկապ ինֆորմացիան չհամակարգել, հույսեր չփայփայել:

Եվ գրողի (անհույս) գործը գուցե դա է. ֆիքսելով կյանքը՝ խորքային ներքին իմաստներ առաջարկել, փնտրելով, որոնց մեծ մասն ուրվական՝ պարեհիդոլիա է լինելու, իհարկե, բայց ո՞վ գիտի, մեկ էլ գտնվեցին մի քանիսը, որ իրոք իրար են կապում կյանքաշխարհի իմաստները:

Առնվազն Պուշկինի ժամանակներից ռուս մշակույթի խորհրդանշական կլիմաքսն է համարվում պոետի և ցարի երկխոսելը: Ես ռուս կամ ընդհանրապես պոետ չեմ և բուրգաիշխի շշի-վզիկային այդ հիերարխիկ պատկերացումը չեմ ընդունում. մյուս բոլորը հեջ՝ պոետն ու ցարը՝ մեջ: Թեկուզ իմ դասարանից է՝ հետը չեմ երկխոսելու: Եվ սակայն ուսումնասիրում եմ խորը մշակութաբանի այդ լեզուն, ինչպես վարակիչ տառականի: «Մեզ մոտ բոլոր քայլերը գրանցված են», - հիշեցնում է նա «12 աթոռի» ցիտատը՝ պնդելով, թե ուկրաինական հացահատիկն աղքատ երկրներ չի գնում: Մա, վայ թե, ամենամեղ ցիտատներից է. միաչքանի վասյուկինցին դա ասում է Բենդերին, երբ վերջինս շախմատի տախտակի վրայից գողանում է նրա թագուհուն: Արևմուտքը՝ խարդախ Օստապ Բենդեր, մենք՝ անմեղ, միամիտ, սակայն պայքարի պատրաստ վասյուկինցի, որին փորձում է հարիֆցնել Բենդեր-Արևմուտքը: Մեր Մեծ Մշակութաբանը հոյակապ ունակություն ունի, նույնիսկ իր «անմեղ» ցիտատների դեպքում, առնվազն գոնե ռաբիզացնել դասականը: «Գողը պիտի նստած լինի բանտում», - ասաց մեր էրուդիտը մինչև Խոդորկովսկու դատավարության ավարտը, տարիներ առաջ, ցիտելով անմիանշանակ միլիցու՝ հանճարեղ Վիսոցկու խաղացած կերպարին հայտնի ֆիլմից: Վիսոցկին դա ասում է, ի միջի այլոց, երբ հենց անմեղին է խարդախությամբ բանտ նստեցնում: Նստեցվողը գրպանահատ է, սակայն

will be a few writers who can really dig deep and connect the profound meanings of this lifeworld.

The theme of a conversation between “the tsar and the poet” has been considered the symbolic climax of Russian culture at least since Pushkin’s time. I am neither Russian, nor a poet, and I don’t approve of this hierarchical notion, another characteristic of the bottleneck system intrinsic to pyramid-shaped regimes. As if there was nothing more important than the relationship between a tsar and a poet. Even if the tsar is my classmate, I will not strike up a conversation with him. And yet, I study the language of this profound Cultural Analyst as I would study a cockroach that transmits a disease. “We have all the moves written down.” He quotes *The Twelve Chairs* by Ilf and Petrov, informing us that Ukraine’s grain is not going to developing countries. This is perhaps one of the most innocent quotes. This is what the one-eyed citizen of Vasyuki said to Bender when the latter stole his rook from the chessboard. The West is as crooked as Ostap Bender, whereas we are as naive and innocent as that citizen of Vasyuki, though ready to fight against the Bender-West who tries to make fools of us. Our Great Cultural Analyst has a remarkable ability to at least trivialize the classics, in this case with an “innocent” quote. “A thief should sit in jail,” said our Polymath many years ago, before Khodorkovsky’s trial was over. He quoted an ambiguous policeman from the famous movie, played by the brilliant Vysotsky. Incidentally, Vysotsky utters this phrase when he unjustly puts an innocent man in jail. The one they put away is a pickpocket, but this time he didn’t steal anything. They arrest him to make him denounce a much bigger “beast” that they believe he knows. Vysotsky plants evidence in his pocket and sends him to jail after “discovering” it during a search. This is exactly what the Russian Gulag “law enforcement” system has been doing for years. The logic behind it is impeccable. Everyone is a criminal, we will put away whoever we want by planting evidence on them, there is no such thing as innocent people. A thief must sit in jail, at least the one I personally chose to put in jail. Let the rest live in fear, it will be their turn soon. This has been the case since the early days of the Inquisition. All people are sinners, for everyone has sinned, it’s up to us to torture them and determine who is under the devil’s spell. After all, we the *bespredelschiki* are above the law, we the *blatnoy* act in the name of an infallible god; violent power is the name of our god. This purely archaic and anti-rational approach to the concept of guilt violates the core values of the legal system – from Roman law through Hobbes and Locke to modern liberalism.

How dare!! “We mustn’t paint police officers all in black and put them down,” the Great Folklorist says to me warningly. Putting others down is obviously **his** favorite pastime, **his** privilege, and it’s up to **him** to decide who and when to put down. The Great Chastushka (rhyming verse) Scholar recently declared that Western nations decided to rely on non-traditional types of energy since

այս անգամ ոչինչ չի գողացել, իրեն բռնել են՝ որ մատնի շատ ավելի խոշոր «գազանի», ում, կարծում են, ճանաչում է: Վիսոցկին խարդախությամբ նրա գրպանն է նետում հանցանշանը և, իբր հետո խուզարկությամբ «հայտնաբերելով» նստեցնում. այն, ինչ տարիներ շարունակ անում է գուլագառուսաստանյան «իրավապահ» համակարգը: Փիլիսոփայությունը խորն է. բոլորն են հանցավոր, ում ուզենք նստեցնենք՝ հանցանշանը գրպանները կսպրդեցնենք, անհանցավոր սույն աշխարհքում չիք: Գողը պիտի նստի բանտում. այն գողը, ում ես անձամբ որոշել եմ նստեցնել, մնացածներն էլ թող սակված մնան, քանի հերթն իրենց չի հասել: Ինկվիզիցիայի ժամանակներից ի վեր նույնն է. բոլորը մեղավոր են, բոլորը մեղք են գործել այս կյանքում, կտտանքների միջոցով մե՛նք կորոշենք՝ ով է սատանայի ազդեցության տակ, ով՝ ոչ: Որովհետև մենք՝ բեսպրեձել ենք, դատավճռից դուրս, անսխալական աստծո անունից գործող բլատնոյներ, այդ աստծո անունն էլ՝ իշխ: Մեղավորության արխայիկ իդեալական հակառակիճակականացում, հին Հռոմի ժամանակներից, Հոբբս ու Լոքքով մինչև մեր օրեր՝ զարգացած լիբերալ իրավական համակարգի հիմքերի բռնաբարում:

Բայց ո՞նց համարձակվեցի: «Չի՛ կարելի իրավապահ մարմիններին օրսկատե՛ կզցնել շրիշակից ցածր», սաստում է Մեծ Ֆոլկլորիստն ինձ, քանի որ կզցնելը, բնականաբար, իր ամենասիրելի զբաղմունքներից մեկն է, ի ընդհանրությունը, և ի՛նքն է որոշում՝ ում կզցնի, ում՝ ոչ: Վերջերս էլ Մեծ Չաստուշկայագետն ասաց, որ քանի որ Արևմուտքում բոլորը ֆիքսված են «ոչ-ավանդական հարաբերությունների վրա», դրա համար էլ ուզում են և ոչ-ավանդական էներգետիկական զարգացնել: Դե, ինքը, սանկցիաների դիմաց, հրաժարվում է ավանդական հույժը վաճառել Եվրոպային, «հասկանալի է», պատերազմ է (բառ, որ ինքն արգելել է): Ֆիքսենք, ինչու՛ է, ի վերջո, «ոչ-ավանդական» սեքսուալ հարաբերությունը պուտինալեզվում դարձել Արևմուտքի անվանում՝ «գեյթոպա»: Ո՛չ թե, ինչպես Եվրոպան այդպես անվանողներն են պնդում, իրենք ավանդական սեքսուալ և ընտանեկան հարաբերությունների կողմնակից են: Ո՛չ թե որովհետև «ոչ-ավանդական» հարաբերությունները դիտարկում են որպես ավանդական ընտանիքի փլուզման մեխանիզմ և դեմոգրաֆիկ կատաստրոֆի ճանապարհ, որի արդյունքում բոլորը, դառնալով գեյ և լեզբիան, կդադարեն շշի վզիկներին մատակարարել թնդանոթի մսեր և կամ թնդանոթի մսեր ծնողներ:

Իսկ որովհետև՝ իմ դարբնում և Գուլագում «ոչ-ավանդական» սեքսուալ հարաբերությունը գուտ կզցնելու, ստորացնելու ձև է, և նրա իդեալական, վերջնական տարբերակը չի կարող լինել այլ, ասենք՝ կոնսենսուալ: Գեյերն այստեղ կզցվածներն են, թեև երբ ես առաջին անգամ դա հասկացա, մի հարց առկախվեց. բոլորը: Իսկ «ակտիվները»: Չե՛ որ այդ նրանք են, որ կզցնում, «գյոթըցնում» են նրանց, ում ուզեն կամ ում որ պետք է: Իրենք չեն և գյոթըցնում

they are preoccupied with “non-traditional relations.” That’s when he “hit back” at Western sanctions by banning raw materials exports to Europe. For obvious reasons: it’s a war, isn’t it (the very word he banned, but it can be used by him or some others unless he decides that they must be prosecuted for using it. Will he ever decide to prosecute himself for violating his own rule?). After all, we must find out why the West is associated with “non-traditional sexual relations” and labelled as “gayrope” in Putin’s language. It’s not because those who call Europe by this term are advocates of traditional family relations. It’s not because, as they claim, they see “non-traditional relations” as a means of destroying traditional family values which will result in a demographic disaster during which everyone becomes gay or lesbian, no longer providing the bottleneck system with the needed amount of cannon fodder and/or producers of cannon fodder.

It’s because at my school and in the Gulag, “non-traditional” sexual relations are a way of humiliating, disgracing and subduing people; its ideal version serves only one purpose and cannot be consensual. Gays are those who are disgraced and subdued, full stop.

When I first realized this, one question remained unanswered. What about dominant guys? After all, they are the ones who humiliate or “faggotize” (enslave) whoever they want. It implies that they get “faggotized” too, doesn’t it? The guys in my class strongly disapproved of this interpretation. Thinking a lot as I got older, I concluded that it is those who put down somebody else that get “faggotized.”

The Gulag is a purely negative experience. It does not have to exist, it is a human creation, its existence depends on man, man is free to create a Gulag or not to create one. “Freedom or necessity,” “freedom or providence” – all these “thin” abstractions or antinomies proclaim that people are not free and make it impossible to argue against. As soon as an abstract and “thin” antinomy is brought forward, freedom gets destroyed. Or put down. As I said above, the solution to this problem, articulated by Kant himself, is action. Act, as if you were free, act the way you want others to act in a given situation. You don’t want to create a Gulag, do you? You don’t want to end up in it, do you? So don’t create it.

That’s easy for you to say. What about no-limits *bespredel*? How do you confront it without becoming a no-limits person? What about self-defense? Wouldn’t you tear off the civilization clothes imposed on human beings, turning into a wild beast, and lashing out in every direction if your mother’s fingers were cut off and put in her mouth – an episode we witnessed recently (see below)?

Let me remind you of one of Mr. Putin’s last “historic” phrases. Maybe even those who remember it have not quite got it right. On February 7, 2022, he uttered this phrase: “You may like it, you may not, bear with it, my beauty.” The original version goes:

համապատասխանաբար: Իմ դասարանի տղերքն այդ մեկնաբանությանը, իհարկե, սկզբունքորեն դեմ էին, սակայն ես երկա՛ր մտածելուց և ապրելուց հետո եկա եզրակացության, որ՝ այո՛ւ . կըզրցնողները, իրոք, գոթընում են: Եվ ավելին. հենց իրե՛նք են գոթընում, ո՛չ թե կըզրցվողները:

Գուլագը զուտ բացասական փորձ է, և այն կարող է չլինել, քանի որ նրա կերտելը մարդկանցից է կախված, իսկ մարդն ազատ վարքի տեր կենդանի է: Այո՛ւ, «ազատություն թե անհրաժեշտություն», «ազատություն թե նախախնամություն»՝ բոլոր այդ նիհար արստրակցիաները՝ անտինոմիաները, անհնար են դարձնում վեճը և մարդկանց ասում՝ դուք ազատ չեք, այսինքն՝ հենց որ նիհար արստրակտ անտինոմիա ես առաջադրում՝ ազատությունն արդեն կրված է: Կզգված: Ասացի, որ Կանտի՛ իր իսկ ձևակերպած այդ խնդրի լուծումն է՝ արարքը, վարքը: Վարվի՛ր այնպես, ասես ազատ ես, և՛ այնպես, ինչպես կուզեիր, որ վարվեին բոլորը տվյալ իրադրության մեջ: Դու չես ուզում, չէ՛, Գուլագ կերտել: Որ դու մեջն ընկնես: Մի՛ կերտիր:

Չեշտ է ասելը: Բա բեսպրեճե՞լը, դրա՞ն ինչպես հակադրվել առանց բեսպրեճելչիկ դառնալու: Բա ինքնապաշտպանություն՞նր: Ինչպե՞ս չհանել մարդկայնության շորիկները, չազատագրվել դրանցից և ամենավտանգավոր գազանի պես չարշավել՝ խժռելով շուրջբոլորդ, երբ մայրիկիդ մատը կտրել և կոխել են նրա մեռած բերանը. դրվագ, որ արձանագրվեց վերջերս (տե՛ս ստորև):

Չամենայն դեպս՝ պարոն Պուտինի վերջին «պատմական» խոսքերից մեկն էլ հիշեցնեմ, նույնիսկ ովքեր հիշում են՝ գուցե լավ չեն հասկանում. 2022 թ. փետրվարի 7-ին ասվեց. «Нравится-не нравится, терпи моя красавица»:

Օրիգինալն այսպես է.
Спит красавица в гробу
Я подкрался и ебу,
Нравится, не нравится
Спи, моя красавица!

Ինքը՝ չաստուշկան, արդե՛ն «ձեռք չտալու» քվինտեսենցիան է՝ խեղճ տղամարդու անհուսությունը՝ կնոջը համոզել, այն աստիճան, որ նեկրոֆիլիան է միակ ձևը մնում նրան հասնելու, վրեժը լուծելու և կիրքը բավարարելու՝ միաժամանակ (ասում են՝ ագրեսիայի և սեքսի կենտրոնները տղամարդու ուղեղում իրար մոտ են, և վրեժը ագրեսիայի ամենաքաղցր ձգանիկն է): Բայց մի բանի պուտինյան փոփոխությունը՝ терпи. դիմացիր, համբերիր, տառապիր (терпила-ն Գուլագում նա է, ով ստորացման առարկա է, ճար չունի, բացի համակերպվելուց), է՛լ ավելի խորն է տանում. բեսպրեճելչիկ նեկրոֆիլն այնպիսի՝ նեկրոֆիլ է, որ

In her coffin lies my darling,
I jumped in and started f*cking
You may like it, you may not,
Sleep, my beauty, it's your lot.²⁰

The rhyming verse itself is the quintessence of “don't touch” – an act of desperation when a man fails to seduce a woman and resorts to necrophilia to get his revenge and satisfy his desires at the same time (they say that brain mechanisms of male sexual behavior and aggression are linked, revenge is the sweetest form of aggression). The fact that Putin replaced the word “sleep” with “bear with it” (терпи), implying that the dead corpse should tolerate, endure and suffer such intercourse (in the Gulag the Russian word “терпила,” translated as “sufferer” refers to someone who is an object of humiliation and has no choice but to bear with it) makes things worse; a no-limits necrophiliac is no ordinary necrophiliac, since he claims that even a dead body should experience pain during the intercourse with him and has to bear with it. Revenge (for being turned down) and humiliation come together. As this phrase uttered by the head of a world power was addressed to a man and not a woman (a woman's corpse, to be precise), it claims to turn the former into a *garlakh*. This *blatnoy* first kills, then copulates with the corpse. He will seize Kherson, exterminating its population, then he will leave it and carpet-bomb the city, razing it to the ground.

The woman is dead in the rhyming verse. As for the Armenian servicewoman killed during the border attack of Azerbaijan on Armenia, on September 14, 2022, we don't know how it happened. Perhaps they first raped, then killed her, and most importantly, they cut off her fingers, put her severed fingers in her mouth, filming and posting it on the internet, so everyone could see her manicured fingers. Revenge, rape, humiliation, and mutilation come in one package. There is no limit to blood feud if no-limits *bespredel* reigns. Sex implies reciprocity, whereas “sweet” no-limits violence signifies a liberation from that “chimera” called civilization and its garments. It implies disrobing the beast. When the beast is naked, it wants everyone around it to be naked too. The prototype of the monument to the heroism of the Armenian people thus manifested itself. A female finger cut and stuck in the mouth of a killed woman soldier. In his address on February 7, 2022, the farsighted Great Connoisseur of Folklore, predicted it accurately.

Raping first, killing later, or vice versa? From the perspective of a no-limits person, there is only a slight difference. Inhumanity knows no bounds, you can step into it whenever you want, you can do it in any order you wish. The person standing before you is as much an object to you as a tearful child (Dostoevsky) or a hundred thousand people. Your plan is to destroy the soul, that is, the image of

20 <https://www.themoscowtimes.com/2022/02/11/a-russian-sleeping-beauty-a76338>

նույնիսկ մեռածը զգալու է իր կենակցելն ու ստիպված պիտի դրան դիմանա: Որ վրեժի մոմենտն է լ զգա: Եվ, քանի որ համաշխարհային իշխի այդ բարձունքի խոսքը տղամարդու է հասցեագրված՝ կինարմատ (նախկին. կինարմատի դի) է՛լ չէ այլևս հասցեատերը, այլ՝ գառախի: Բլատնոյը սկզբում սպանելու է, հետո կենակցի: Սկզբում խերսոնցիներին կոտորելու է, գրավի քաղաքը, հետո՝ նահանջի և աշխատի հողին հավասարեցնել գորգային ռմբակոծություններով:

Չաստուշկայում արդեն մեռած է, 2022 թ. սեպտեմբերի 14-ին հայ-ադրբեջանական ֆռոնտում հայ կին զինվորականին սպանելը չգիտենք, ինչպես է կատարվել. գուցե սկզբում բռնաբարել են, հետո սպանել, գլխավորը որ հետո՝ մատը կտրել և բերանն են կոխել, նկարել և դրել համացանց, որպեսզի խնամված, մանիկյուր արված մատը բոլորը տեսնեն: Որովհետև բռնանալն ավելի գորեղ կիրք է, քան սեքսը, վրեժը քաղցր է, վրեժ հեշտագին, արյան վրեժը թե զարգանում է բեսպրեձելի պայմաններում՝ պրեձել չկա: Մեքսը, ամեն դեպքում, երկուստեքություն է պահանջում, քաղցր բռնությունը՝ զուտ ազատագրում քաղաքակրթություն կոչված «քիմերից» այդ շորիկներից: Գազանի մերկացում: Գազանը երբ մերկ է՝ ուզում է բոլորին էլ շուրջը մերկացնել: Թեթև շունչ (Բունին): Գազաննալու կուլմինացիա՝ կլիմաքս: Հայ ազգի հերոսության հուշարձանի նախատիպն այդպիսով դրվեց: Մատը՝ բերանում: Ժողովրդական բանահյուսության մեծն գիտակը, ուրեմն, 2022 թ. փետրվարի 7-ին կանխագուշակեց ճշգրտորեն, «ասես ջրի մեջն էր նայում»:

Սկզբից բռնաբարել, հետո սպանել, թե՛ հակառակը. բեսպրեձելը չի կի տեսակետից տարբերությունը կարծես մինիմալ է: Անեզրությունն անեզրություն է, ո՞ր պահից էլ մեջն ընդգրկվելու ու ո՞ր հաջորդականությամբ էլ էր գծով գնաս. անմարդության անեզրությունը: Ինչպես որ երեխայի արցունքն ու հարյուր հազարի մահը՝ էլի դիմացինը օրյեկտ է, Աստվածակերպը, Աստվածամայրակերպը՝ հոգին ջնջիվելու ենթակա: Գլխավորը՝ հոգին ջնջիլու, փորձես ապականել (ապարդյուն), որպեսզի անհոգի քե՛զ հավասարեցնես, իսկ սպանելուց առաջ թե հետո էական չէ: Կենտավրոսը երկու տեսակի է լինում. գազանի և մարդու միասնություն կամ բնականի և Մարդու՝ աստվածակերպի: Թույլ չտալ այդ երկրորդ տեսակի գոյությունը՝ դա՛ է պուժինագուլազյան համավարակի հրամայականը:

Կինարմատը՝ ի՞նչ. «այն» չկա կոնցեպտուալ առումով. զուտ օրյեկտ, թնդանոթի միս արտադրելու մեխանիզմ: Այն բնակչության մեծամասնություն է, այն «ավելի» երկար է ապրում, այն մեծամասնություն է կարևորագույն մասնագիտական ասպարեզներում՝ բժշկություն և ուսուցում, այն ավելի կրթված է, այն այժմ նաև մասկուլին էս աշխարհի քաղաքական պաշտոններով մագլցում է և զուտ իր քանակի պատճառով,

God and of the mother of God. Your main task is to destroy the human soul, by trying to corrupt it (in vain) so that it is reduced to your inhuman nature. It doesn't matter whether you do it before or after the murder. The centaur is the amalgam of Man (as the image of God) with the animal side, the beast. The main aim of the pandemic of Putinism and Gulagism is to annihilate the former.

What is a female being? In that concept, "it" doesn't exist, it's just an object, a mechanism for producing cannon fodder. "Its" population exceeds that of men, "its" life span is longer, "it" dominates such important fields as medicine and teaching, "it" is more educated, and now "it" is climbing the political ladder of this masculine world. Even if politics don't change fundamentally, "it" will reach new heights due to "its" large population. At some point "it" will replace the "non-female being." But we will never let it happen. After all, "it" doesn't count, just as any other humiliated being.

A "natural" order of things consisting of the humiliated who, though dead, should also endure and tolerate the pain of rape as if experiencing Stockholm syndrome – that's the ideal of masculinity that prevails in our "school class," the epitome of Putinism and Gulagism and the embodiment of the world's depravity. That's the puerile bacchanalia of the *vertukhai* and *pridurki*, the criminal elements who gained the upper hand. God forbid that this plague befalling the human race now and then should pervade the lifeworld. Alas, it has the ambition and perhaps the potential to do exactly that.

նույնիսկ եթե քաղաքականությունը շատ գիտակցորեն չփոխվի էլ, շուտով ավելի՛ է հաստատվելու այդ գազաթներին, այն գուցե ինչ-որ պահի պարզապես դուրս մղի «ոչ կինարմատների» տեսակը,- բայց թույլ չե՛նք տա. այն մարդահաշիվ չէ, ինչպես և գառլախացած ցանկացած այլ:

Մեռած, բայց այնուամենայնիվ ցավ զգող գառլախացվածների ասոցիացիայի ստիպված, *ստոկհոլմաբար* դիմանալը *բեսպրեձեղաձև* բռնաբարվելուն որպես աշխարհի «բնականոն» կարգ. դա՛ է կյանքաշխարհի դուրսընկածության՝ «մեր դասարանի» գուլագապուտինյան մասկուլինության իդեալը, «վեռխ վեկալած» բլատնոյ *վիռտուխայների* և *պրիդուրկների* ինֆանտիլ, մալուլետկային վակխանալիան: Աստված չտա, որ հիվանդության այդ պատմությունը, մարդկության գլխին երբեմն վայրէջքող այդ ժահրն իրոք ճարակի համայն կյանքաշխարհ: Ավաղ, ինքն այդ հավակնությունն ու գուցեև պոտենցիան – ունի:

MASCULINE CLOTHING AND CLOTHING MASCULINITY: WHAT YOUNG GEORGIAN MEN ARE WEARING AND WHY

Mariam Kakhniashvili, Giorgi Kikoria

მასკულინობის შემოსვა და შემოსილი მასკულინობა: რას და რატომ იცვამენ ახალგაზრდა ქართველი მამაკაცები თბილისში

მარიამ კახნიაშვილი, გიორგი კიკორია

„[მამაკაცებს] ეცვათ, ძირითადად, კლასიკა და ადიდასები შემოვიდა მერე. ხო გვეუბნებით, მამაკაცისა დიდად არაფერი შეცვლილა. [...] ქალის ხაზი გრძელდება, კაცის ხაზი კი იკარგება“, – ჰყვება მკერავ-კონსტრუქტორი ჯუმბერ ბარნაბიშვილი „რადიო თავისუფლების“ სიუჟეტში, საბჭოთა მოდამე საუბრისას. საქართველოში გავრცელებული აზრია, რომ კაცი ჩაცმულობაზე განსაკუთრებულად არ ზრუნავს და მისი მოდასთან ურთიერთობა მარტივი და კომფორტული ტანსაცმლით შემოიფარგლება (ბაქრაძე, 2014, გვ. 2). ამ შეხედულების მიუხედავად, ბოლო ათწლეულში თბილისის ცენტრალურ უბნებში ახალგაზრდა ქართველი მამაკაცების ჩაცმულობა შესამჩნევად შეიცვალა. თუკი ადრე, ქუჩაში, უმეტესად შავ მაისურსა და სწორსილუეტის ჯინსებში ჩაცმულ კაცებს შეხვდებოდით, დღეს ახალგაზრდა კაცები ამ სტერეოტიპს გამიზნულად თუ გაუცნობიერებლად ანგრევენ. მათ ხშირად ნახავთ ფართო შარვლებსა და ფერად მაისურებში გამოწყობილებს, სამკაულებითა და აქსესუარებით. ისინი თითქოს გენდერულ საზღვრებს ეთამაშებიან და კვებენ, რაც 20 წლის წინაც კი რთულად იყო წარმოსადგენი. იმავე ტენდენციაზე მიგვანიშნებს კაცის ტანსაცმლის მაღაზიების, სპორტდარბაზებისა და ე.წ. ბარბერ შოპების ანუ მამაკაცთა სადალაქოების მომრავლებაც – კაცები უფრო მეტ დროსა და რესურსს უთმობენ თავის მოვლას.

შესაბამისად, ჩვენში ნელ-ნელა მისაღები ხდება, რომ მამაკაცმა საკუთარ გარეგნობასა და სამოსზე იზრუნოს, მისთვის ტანსაცმელს მხოლოდ პრაქტიკული დანიშნულება აღარ აქვს. ამას რამდენიმე მიზეზი აქვს, მაგალითად, პოსტსაბჭოთა საქართველოს გლობალიზაცია, სოციალური მედიისა და დასავლური კულტურის ზეგავლენა ჩაცმულობასა და ზოგადად თვითგამოხატვაზე და ა.შ. ეს განსაკუთრებით ნათლად ჩანს ახალგაზრდებში, რომლებიც ხშირად უფრო ღიები არიან ექსპერიმენტებისადმი საკუთარი იდენტობის გამოხატვისას (ომანაძე და სხვები, 2016, გვ. 12). ამასთან, ქართული საზოგადოების კოლექტიურობა (იქვე, გვ. 11), ჩაცმისადმი საბჭოთა დამოკიდებულებების გადმონაშთები, ადგილობრივი სუბკულტურული მოძრაობები, ტრადიციული შეხედულებები გენდერული როლების შესახებ და ამ ყოველივეს ურთიერთკვება ქვეყნის მატერიალურ პირობებთან, ქმნიან კონტექსტს, რომელთან შერწყმა ან შეჭახებაც უწევს ქართველ ახალგაზრდა მამაკაცს ყოველდღიური თვითპრეზენტაციისას.

თანამედროვე ქართველი კაცების ჩაცმულობის ანალიზი გვეხმარება, გავიგოთ, მასკულინობის როგორი ფორმები არსებობს თბილისში, რა ახდენს მათზე ზეგავლენას და როგორ იაზრებს ამ ფორმებს საზოგადოება. ამ ყოველივეს სრულფასოვნად შესასწავლად კი უნდა გავარკვიოთ:

- რამ გამოიწვია საქართველოში გენდერული გამოხატვის მიღებული ფორმების გაფართოება?
- სად და როგორ სწავლობს ქართველი მამაკაცი „კაცურად“/„კაცივით“ ჩაცმას და რას გვეუბნება მამაკაცთა ჩაცმულობა ზოგადად არსებულ გენდერულ კოდებზე?

“[Men] primarily wore the classics, with Adidas entering the scene at a later point. I’m telling you, it’s striking how little has truly evolved for men. [...] The women’s fashion line has persisted, while the men’s line has somewhat faded,” asserts Jumber Barnabishvili, a tailor-designer, as recounted in the narrative by “Radio Liberty,” discussing the realm of Soviet fashion. This sentiment is widely shared in Georgia – a belief that men generally hold limited concern for clothing, their engagement with fashion confined to straightforward and comfortable attire (Bakradze, 2014, p. 2). Nonetheless, over the past decade, the sartorial choices of young Georgian men in central neighborhoods of Tbilisi have undergone conspicuous change. Whereas the streets once teemed with men clad in black T-shirts and straight-cut jeans, today’s young men are dismantling this stereotype, whether consciously or inadvertently. It is now commonplace to encounter them adorned in large trousers and colorful shirts, often accompanied by jewelry and accessories. In many ways, they appear to revel in and traverse the boundaries of gender – a concept that would have been unfathomable a mere two decades ago. A similar trend is underscored by the proliferation of men’s clothing boutiques, fitness centers, and the ubiquity of barbershops or men’s grooming salons – a reflection of men channeling more time and resources into self-care.

As a result, a gradual transformation is taking place in our nation, wherein it is progressively becoming acceptable for men to attend to their appearance and attire, with clothing no longer serving solely practical purposes. This shift can be attributed to various factors, including the influence of post-Soviet Georgia’s integration into the global arena, the pervasive impact of social media, and Western cultural trends on clothing choices and self-expression as a whole. This transformation is particularly conspicuous among the younger generation, who exhibit a heightened inclination toward experimenting with their own identities (Omanadze et al., 2016, p. 12). Simultaneously, the collective nature of Georgian society (ibid., p. 11), remnants of Soviet-era attitudes towards clothing, localized subcultural movements, ingrained traditional perspectives on gender roles, and the intricate interplay of these elements with the nation’s socio-economic circumstances collectively create a backdrop against which young Georgian men must navigate in their daily presentations of self.

Exploring the attire of modern Georgian men provides valuable insights into the spectrum of masculinity prevalent in Tbilisi, the forces that influence it, and the societal perceptions surrounding these expressions. To comprehensively understand these dynamics, we need to address the following questions:

- What factors have facilitated the expansion of acceptable gender expressions in Georgia?

ამ კითხვებზე პასუხის გასაცემად, 18-დან 30 წლამდე 25 ახალგაზრდა მამაკაცთან ჩავატარეთ ნახევრად სტრუქტურირებული ინტერვიუ. კვლევის მეთოდოლოგიაზე ვრცლად სტატიის შემდეგ ქვეთავში ვისაუბრებთ, რის შემდეგაც მიმოვიხილავთ გენდერსა და ჩაცმულობასთან დაკავშირებულ თეორიულ ჩარჩოს. ამ ჩარჩოს მეშვეობით წინამდებარე კვლევაში შევისწავლეთ მასკულინობისა და ჩაცმულობის, როგორც მისი მახასიათებლის უშუალო გამოვლინებები ახალგაზრდა თბილისელი კაცების მაგალითზე. კვლევის შედეგების წარმოდგენამდე კი, მოკლედ მიმოვიხილავთ საქართველოს ჩაცმულობის ისტორიას, რათა უკეთ აღვიქვათ კონტექსტი, რომელშიც მოდა, როგორც იდენტობის გამოხატვის საშუალება, ვითარდებოდა.

1. მეთოდოლოგია

კვლევის მიზანი იყო, თბილისში, ახალგაზრდა მამაკაცების სპეციფიკური გამოცდილებების შესწავლა ჩაცმულობასთან დაკავშირებით. გავლენის მრავალი წყაროს არსებობის მიუხედავად, იდენტობის ჩაცმულობით გამოხატვა ინდივიდუალური ფენომენია, რომლის საფუძვლიანად შესასწავლადაც აუცილებელია მოტივებისა და გააზრების პროცესის ანალიზი. შესაბამისად, მნიშვნელოვანი იყო გაგვეანალიზებინა პირადი ისტორიები მასკულინური ჩაცმულობის გამოხატვის სხვადასხვა გზისა და სივრცის შესახებ. აქედან გამომდინარე, გადაწყვიტეთ, თვისებრივი კვლევის მეთოდები გამოგვეყენებინა.

კვლევაში მონაწილეობდნენ 18-დან 30 წლამდე, თბილისში მცხოვრები მამაკაცები. ჩაცმულობასთან დაკავშირებული ზოგადი ტენდენციების ილუსტრირებისათვის ახალგაზრდები მნიშვნელოვან ჯგუფს წარმოადგენენ. სწორედ ახალგაზრდებს მიუძღვით დიდი წვლილი როგორც პოპულარული კულტურის, ასევე სუბკულტურების შექმნაში (ამიტი, 2001, გვ. 16659). მათზე დაკვირვებით შეგვიძლია დავინახოთ როგორც მატერიალურად ხელმისაწვდომი, ისე საზოგადოებრივად მიღებული თვითგამოხატვის ფორმების დიაპაზონი.

დედაქალაქის გამოკვლევა პრიორიტეტულად ჩაითვალა, რადგან საქართველოში ხალხისა და კაპიტალის ყველაზე დიდ კონცენტრაციას ურბანულ ცენტრებში ვხვდებით. ქვეყნის მოსახლეობის თითქმის მესამედი თბილისში ცხოვრობს (საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახური, 2022). ამასთან, გლობალური კულტურის გავლენა განსაკუთრებით ურბანულ ცენტრებში იგრძნობა. ჩნდება სამომხმარებლო კულტურის მრავალფეროვანი გზები და, შესაბამისად, საზოგადოებას ცხოვრების სტილის განსხვავებული ფორმების შექმნის შესაძლებლობა აქვს (თორნსი, 2002, გვ. 120).

კვლევის ფარგლებში 25 ნახევრად სტრუქტურირებული ინტერვიუ ჩავატარეთ როგორც საჯარო სივრცეებში შემთხვევითობის პრინციპით, ასევე

- How and where do Georgian men learn to dress in a manner considered “manly” or aligned with traditional masculinity, and how do their clothing choices reflect broader gender norms?

In pursuit of these answers, we conducted semi-structured interviews with 25 young men aged between 18 and 30. Elaboration on our research methodology will be provided in the subsequent subsection of this article, followed by an exploration of the theoretical framework underpinning gender and clothing dynamics. Through this conceptual lens, our study delves into the direct manifestations of masculinity, particularly through clothing choices, focusing on young men from Tbilisi as exemplars. Prior to unveiling our research findings, a concise overview of Georgia’s clothing history will be provided to illuminate the backdrop against which the concept of fashion as a means of identity expression evolved.

1. METHODOLOGY

The primary objective of this study was to investigate the unique experiences of young men in Tbilisi concerning their clothing choices. Despite the multitude of influential factors, the act of expressing one’s identity through clothing remains a distinctly individual phenomenon. To comprehensively understand it, a detailed exploration of motivations and the cognitive processes involved is essential. This necessitated the analysis of personal narratives encompassing various approaches and contexts of masculine dress expression. Consequently, we opted to employ qualitative research methods as the most suitable approach for this endeavor.

The study enlisted the participation of men aged 18 to 30, all residing in Tbilisi. Young people present as important research subjects in studies that aim to shed light on prevailing clothing trends. Throughout history, youth has played a pivotal role in shaping mainstream culture as well as subcultures (Amit, 2001, p. 16659), making them a pertinent demographic for exploration. By observing this demographic, we gain a comprehensive view of the array of both practically attainable and socially endorsed avenues for self-expression.

Prioritizing the investigation of the capital city was a deliberate choice, driven by the recognition that urban centers, including Tbilisi, house a significant portion of the population and economic activity. Notably, close to one-third of Georgia’s population resides in Tbilisi (National Statistical Service of Georgia, 2022), emphasizing its pivotal role. At the same time, the impact of global culture is most potent within urban contexts, fostering a range of consumer culture dynamics and enabling the emergence of diverse lifestyles (Thorns, 2002, p. 120).

As part of the research, we conducted 25 semi-structured interviews using a combination of random sampling in public spaces and purposive sampling.

მიზნობრივად შერჩეულ რესპონდენტებთან. ინტერვიუსთვის რესპონდენტებს პირდაპირი მიმონერის მეშვეობით დავუკავშირდით. კვლევის თემატიკის გამო, რესპონდენტებს უნდა დაეკმაყოფილებინათ რამდენიმე კრიტერიუმი – ასაკი, საქართველოში ბავშვობიდან სოციალიზაციის გავლა და მამაკაცის იდენტობა.

ინტერვიუების გაშიფვრის შემდეგ, მოხდა ტექსტების ნარატიული ანალიზი. ნარატიულ ანალიზში, საწყისი წერტილი ადამიანების მიერ საკუთარი გამოცდილების შესახებ მოყოლილი ისტორიებია (ბუტინა, 2015, გვ. 190). თვისებრივი კვლევის შედეგების ამ მეთოდით გაანალიზება გვებმარება რესპონდენტების კულტურის, იდენტობისა და ცხოვრების სტილის სიღრმისეულად შესწავლაში. ინდივიდუალური ისტორიების შესწავლით და მათი თხრობითი ანალიზით კი საერთო საზოგადოებრივი სურათის დანახვა შეგვიძლია.

1.1. კვლევის ეთიკა და შეზღუდვები

გამოკითხვის პროცესში დაცული იყო ეთიკური ნორმები. რესპონდენტები გაეცნენ და ხელი მოაწერეს ინფორმირებული თანხმობის ფორმას, რომლითაც ინტერვიუების შედეგების და ვიზუალური მასალის გამოყენებისა და გასაჯაროების უფლება მოგვცეს. კვლევაში დაცულია რესპონდენტთა კონფიდენციალურობა და სრული სახელების ნაცვლად მხოლოდ ინფორმანტთა ინიციალებია გამოყენებული.

კვლევაში გამოყენებული ზოგიერთი ტერმინი შესაძლოა ცალკეული საზოგადოებრივი ჯგუფებისათვის შეურაცხმყოფელი იყოს, თუმცა რესპონდენტთა მონათხრობის ავთენტიკურობის შენარჩუნებისათვის, ისინი კვლევის მონაწილეთა ციტატებში უცვლელად არის დატოვებული.

ჩვენი, როგორც მკვლევრების ხედვაზე გავლენას ახდენს ჩვენი, როგორც „ქვიარ“ ადამიანების პოზიცია, რამაც გენდერის პერფორმატიულობის და ჩაცმულობის, როგორც კოდების სისტემის მნიშვნელობა განსაკუთრებით ნათელი ადრევე გახადა. აქვე, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჩვენი სოციალური პოზიციიდან გამომდინარე, ნაკლებად გვაქვს შესება ტრადიციული ღირებულებების მქონე ქართველ კაცებთან. შესაბამისად, ჩვენ მიერ გამოკითხული ახალგაზრდა მამაკაცების უმეტესობა ტრადიციულ-ქართული მასკულინობის იდეალში არ ჯდება. თუმცა, ეს არ ნიშნავს, რომ მათი მასკულინობა დომინანტურ მასკულინობებთან ურთიერთობისას არ ჩამოყალიბებულა. შესაბამისად, მათი გადმოსახედიდან დანახული ეს კულტურა კვლავაც ღირებულ ინფორმაციას გვანვდის. ამ დეტალების გათვალისწინებით, აუცილებელია ხაზი გავუსვათ, რომ როგორც მკვლევრები, ჩვენ არ ვართ ნეიტრალური დამკვირვებლები. ჩვენი წარსული და ამჟამინდელი გამოცდილებები გავლენას ახდენს ჩვენს ხედვაზე და გვებმარება თანსაცმლისა და გენდერის შესახებ საუბარში.

For the interviews, we directly reached out to respondents through messaging. Given the survey's subject matter, participants were required to fulfill specific criteria: they needed to meet age qualifications, have undergone socialization in Georgia since childhood, and identify as male.

Upon transcribing the interviews, we proceeded with a narrative analysis of the collected texts. Narrative analysis hinges on the stories individuals recount about their experiences, serving as its foundational premise (Butina, 2015, p. 190). Employing this method for the qualitative data enables us to delve extensively into the culture, identity, and lifestyle of the respondents. By scrutinizing individual narratives and conducting narrative analysis, a comprehensive overview of the broader societal context comes to light.

1.1. Research Ethics and Limitations

The survey process adhered to ethical norms throughout. Respondents were provided with an informed consent form, which they read and signed. This consent permitted the utilization and dissemination of the interview results and visual materials. Throughout the research, the confidentiality of the participants has been safeguarded, with only initials employed instead of full names.

It's important to note that certain terms used in the study might be deemed offensive by specific segments of the public. However, to maintain the authenticity of the interviewees' narratives, these terms remain unaltered within the quoted statements of the research participants.

Our perspective as researchers is shaped by our experiences as individuals that identify as queer, which quickly highlighted the significance of gender performativity and attire as a system of codes, particularly in the early stages of our study. It's worth noting that, due to our social position, our interactions with Georgian men adhering to traditional values are limited. As a result, most of the young men we interviewed don't conform to the archetype of conventional Georgian masculinity. However, this doesn't imply that their expressions of masculinity haven't been shaped in interaction with dominant masculine norms. Hence, their perspective on this cultural context continues to offer us valuable insights. It's crucial to emphasize that, as researchers, we don't occupy a neutral standpoint. Our personal histories and present experiences influence how we perceive and shape our discussions concerning clothing and gender.

2. GENDER THEORY

2.1. Masculinity as a Legible Gender Attribute

Our discourse on masculinity and its expressions should commence with an exploration of the term "gender." Given the central focus of this study on the daily experiences of individuals socialized as men, the term "socialization" underscores gender as an ever-evolving process. This process involves not

გენდერის თეორია

2.1. მასკულინობა, როგორც გენდერის ნაკითხვადი ნიშან-თვისება

მასკულინობასა და მის გამოხატულებებზე საუბარი სიტყვა „გენდერის“ განმარტებით უნდა დავიწყოთ. ვინაიდან ამ კვლევის ფოკუსში ექცევა მამაკაცად სოციალიზებული ინდივიდების ყოველდღიურობა, ტერმინი „სოციალიზაცია“ ხაზს უსვამს გენდერს, როგორც მუდმივად ჩამოყალიბებად პროცესს. მასში მონაწილეობს როგორც თვით ინდივიდი, ისე სხვა მრავალი ერთმანეთზე გადაჯაჭვული სტრუქტურა – სახელმწიფო დაწესებულებები, ოჯახი, გარემომცემი, ა.შ. ამ ნორმატიულ კონტექსტში კი საზოგადოების უმრავლესობის მხრიდან ადამიანი სოციალურ არსებად ვერ აღიქმება მისი გენდერული კლასიფიკაციის გარეშე. იმისათვის, რომ სოციალური აგენტი გენდერის თვალსაზრისით ბინარულად სოციალიზებული საზოგადოებისათვის „ნაკითხვადი“ გახდეს, მას გენდერის ბინარული ნიშან-თვისებები უნდა ჰქონდეს. ამით მას საშუალება აქვს, იქცეს საზოგადოების ნაწილად.

გენდერის თეორიის ერთ-ერთი მოწინავე მკვლევარის, ჯუდიტ ბატლერის (1988) მიხედვით, ეს ნიშან-თვისებები მიჯაჭვულია იმ საზოგადოების მატერიალურ და ისტორიულ რეალობაზე, რომელშიც სოციალიზაციის პროცესი მიმდინარეობს. შესაბამისად, გენდერი უნდა აღვიქვათ არა როგორც სტაბილური, კოდიფიცირებული იდენტობის ნაწილი, არამედ როგორც „სტილიზებული ქცევის განმეორება დროის განმავლობაში“ (იქვე, გვ. 519) ანუ, ე.წ. პერფორმანსი. თითოეული ადამიანის გენდერის გამოხატულება/პერფორმანსი ინდივიდუალურიცაა და, ყველა სხვა იდენტობის მსგავსად, კოლექტიურიც. კოლექტიური იდენტობის შექმნის ეს პროცესი მიმდინარეობს კონკრეტული საზოგადოების მიერ დაწესებული „გარკვეული სანქციებითა და დაუნერვლი კანონებით“ (იქვე, გვ. 525).

გენდერის პერფორმატიულობის თეორიას ბევრი კრიტიკოსიც ჰყავს. კრიტიკა უმეტესწილად ეხება იმას, რომ ის არ ითვალისწინებს გენდერულ ძალაუფლებას, როგორც ინსტიტუციურად დაკანონებულ, პოლიტიკურად სანქცირებულ შევიწროების მექანიზმს (ედვარდსი, 2004). ამის გამო ბატლერის თეორიამ შესაძლოა პოტენციურად ხელი შეუწყოს „ინდივიდუალიზმისა და თავისუფალი არჩევანის ფართო კაპიტალისტურ ლოგიკას“. ამ კვლევაში სწორედ გენდერის პერფორმატიულობის თეორიისა და მისი კრიტიკის გათვალისწინებით ვაანალიზებთ საქართველოში მასკულინობის გამოხატულებებს.

2.2. ძალა და ძალაუფლება

მნიშვნელოვანია, თუ სად და როდის იქმნება გენდერის ნორმატიული ხატი. საზოგადოების მიერ „ქალად“ ან „კაცად“ მონიშვნა ერთგვარი ძალა, პრივილეგია და, ამავე დროს, შეზღუდვაა. ამ დიქტომიის ახსნაში მიშელ ფუკოს (1978) ძალისა და დისციპლინის კონცეფციები გვხვდება.

only the individual themselves but also a network of interconnected structures – state institutions, family, peers, and more. In this normative context, an individual's gender classification is fundamental; it's a defining aspect for them to be perceived as a social entity within the wider society. To be "legible" within a binary-gendered society, a social actor must possess binary gender attributes. This alignment facilitates their integration into the societal fabric.

According to Judith Butler (1988), one of the leading figures in gender theory, these attributes are intricately intertwined with the material and historical contexts of the society within which the process of socialization unfolds. According to this perspective, gender should not be construed as a fixed and inherent facet of identity. Rather, it is better understood as "an identity instituted through a stylized repetition of acts," resembling a form of performance. An individual's gender expression merges their personal distinctiveness with collective influences, much like other dimensions of identity. This communal shaping of identity is guided by the imposition of "certain sanctions and proscriptions" upheld by the society in question (Butler, 1988, p. 525).

The theory of gender performativity has encountered its share of critics. A notable contention is that it overlooks the role of gendered power as an institutionally sanctioned and politically endorsed mechanism of oppression (Edwards, 2004). As a result, there's a concern that Butler's theory could inadvertently align with a "broader capitalist logic of individualism and free choice." Within the ambit of this study, we examine the expressions of masculinity in Georgia, considering the theory of gender performativity in tandem with its critiques.

2.2. Strength and Power

It is important to consider where and when the normative presentation of gender is created. Being labeled as "woman" or "man" by society grants both power and privilege, alongside imposing limitations. Michel Foucault's (1978) theories on power and discipline shed light on this duality. According to Foucault, power courses through networks of disciplinary codes and institutions. Norms and standards are established in education, healthcare, legal systems, prisons, religion, and even the arts. This flow of power actively shapes social interactions and creates subjective perspectives.

Discipline constitutes not merely an isolated incident but also a system where power codification and enforcement processes merge within institutions. Throughout the socialization process, men are encouraged to display competence in specific areas while other domains are strictly off-limits. For instance, men are channeled toward "masculine" vocations and steered away from "feminine" work. Paradoxically, this duality empowers the man as an

ფუკოს წარმოდგენით, ძალაუფლება დისციპლინური კოდებისა და ინსტიტუტების ქსელში ვრცელდება. ნორმები და სტანდარტები მკვიდრდება სკოლებში, მედიცინაში, სამართლებრივ სისტემაში, ციხეებში, რელიგიასა და ხელოვნებაშიც კი. ძალის მიმოქცევა აქტიურად განსაზღვრავს სოციალურ ურთიერთობებს და ქმნის სუბიექტურ პოზიციებს.

დისციპლინა არა მხოლოდ კონკრეტული მოვლენა, არამედ სისტემაცაა, რომელშიც ძალაუფლების კოდიფიკაციისა და აღსრულების პროცესები და ინსტიტუტები არის გაერთიანებული. სოციალიზაციის პროცესში, კაცებისთვის წახალისებულია კომპეტენტობის გამოვლენა ზოგ სფეროში, ხოლო ზოგში სრულიად აკრძალულია. მაგალითად, კაცი სოციალიზებულია ისე, რომ ის უნდა მიისწრაფოდეს „მასკულინური“ პროფესიებისაკენ და უნდა მოერიდოს „ქალურ“ საქმეს. პარადოქსია, თუმცა, ეს თან აძლიერებს კაცს როგორც სუბიექტს და თან იმორჩილებს და ბოჭავს მას სტერეოტიპულ გენდერულ პოზიციაში. შესაბამისად, ფუკოსთვის, ბატლერის გენდერის მოდელის მსგავსად, იდენტობა ფიქსირებული კი არ არის, არამედ ფრაგმენტირებული და ცვალებადია (ბერგერი, უოლისი და უოტსონი, 1995, გვ. 5-6).

ტრადიციულად, პატრიარქალურ იდეოლოგიაში ჰეტეროსექსუალური მასკულინობა დანახულია როგორც ნორმა, წარმატებული „კაცობა“ კი ითვალისწინებს ფემინურობის და ჰომოსექსუალობის სრულ უარყოფას. არაჰეტერონორმატიული მასკულინობა აღიქმება როგორც შეტევა არა მხოლოდ კაცობაზე, როგორც იდენტობის ნიშნულზე, არამედ თვით გენდერულ ესენციალიზმზე. ეს უკანასკნელი კი, ინდივიდისა და სოციუმის ურთიერთკავშირის დამყარების ერთ-ერთი საფუძველი და ძალაუფლების გავრცელების მექანიზმია (ბერგერი, უოლისი და უოტსონი, გვ. 5).

2.3. ტანსაცმელი – გენდერის გამოხატვის საშუალება

ტანსაცმელი გენდერის გამოხატვის ერთ-ერთი ყველაზე ნათელი, ვიზუალური ფორმაა. ეს არის ერთ-ერთი პირველი ნიშანი, რომლითაც საზოგადოება „გვკითხულობს“ და ადგენს ჩვენთან ურთიერთობის პრინციპებს (ლასიტი, 2021, გვ. xi). ამის გათვალისწინებით, ტანსაცმელი არ არის მხოლოდ ადამიანის სხეულის სტიქისგან დაცვის საშუალება – გააზრებულად თუ გაუაზრებლად, ჩვენ მას არავერბალური კომუნიკაციისთვისაც ვიყენებთ.

ტანსაცმლის შერჩევის უნარი არა თანდაყოლილი, არამედ დასწავლილია. საზოგადოება გვასწავლის ჩაცმას და შემდგომ, ადამიანები ამ ცოდნას საკუთარი იდენტობის კომუნიკაციისთვის იყენებენ. სწორედ ამ დასწავლის ნაწილია „მამაკაცურად“ და „ქალურად“ ჩაცმის ფორმები. ქალები უკვე მრავალი წელია იყენებენ ისეთ სამოსს, რომელიც ტრადიციულად მასკულინურად ითვლებოდა. ამის საპირისპიროდ, მასკულინურად ჩაცმის ნორმები მკაცრია და მისგან ნებისმიერი დევიაცია აჩენს მამაკაცური უპირატესობის დაკარგვის საშიშროებას (ლასიტი, გვ. 60). ამასთან, დასავლურ

individual while also subjecting him to and restricting him within stereotypical gender confines. Consequently, for Foucault, akin to Butler's gender framework, identity is fragmented and evolving, rather than fixed and unified (Berger, Wallis & Watson, 1995, pp. 5-6).

Traditionally, patriarchal ideology has upheld heterosexual masculinity as the norm, with a successful embodiment of "manhood" necessitating the outright rejection of femininity and homosexuality. Non-heteronormative masculinity is often viewed as a challenge not just to the construct of manhood as an identity marker, but also to the very foundation of gender essentialism. The latter underpins the establishment of the bond between individuals and society, as well as the mechanism through which power proliferates (Berger, Wallis & Watson, p. 5).

2.3. Clothing – Means for Gender Expression

Clothing stands out as one of the most overt and visual forms of gender expression. It serves as an initial signal that society uses to "read" and establish its interactions with us (Lascity, 2021, p. xi). Beyond its fundamental purpose of providing protection from the weather, clothing also operates as a tool for non-verbal communication, whether consciously or unconsciously.

The capability to select clothing is acquired rather than innate. Society imparts the knowledge of dressing, which individuals then employ to express their identity. The forms of "masculine" and "feminine" attire are integral to this education. Over time, women have adopted clothing traditionally deemed masculine. In contrast, the conventions for masculine dressing are rigid, and any deviation risks undermining the perceived advantages of masculinity (Lascity, p. 60). However, in Western culture, fashion was portrayed as a "feminine" pursuit that contradicted prevailing norms of masculinity (Barry, 2018, p. 1). The presence of fashion-conscious or "overly" well-dressed men challenges the presumption that masculinity is innate and effortless, casting doubt on the notion that men inherently possess it (Edwards, p. 99).

Today, there is a reconsideration of the norms surrounding men's clothing, yet fashion remains a challenging domain for men. The fear of appearing insufficiently masculine compels them to either "conceal" their bodies by adhering to dominant masculine expressions or "accentuate" their identity by incorporating unconventional elements (such as traditionally "feminine" clothing) into their personal style (Barry, p. 3). This interplay of masking and highlighting is a dynamic process that always holds the potential for shifts within these categories.

Research aligns with the notion that significant shifts in the material framework of society prompt a process of ideological reassessment and vice versa. These ideological shifts subsequently manifest in the tangible and visual

კულტურაში მოდა წარმოდგენილი იყო „ქალურ“ ინტერესად, რომელიც ეწინააღმდეგებოდა მასკულინობის ჰეგემონიურ ნორმებს (ბერი, 2018, გვ. 1). მოდაში დაინტერესებული ან „ზედმეტად“ კარგად ჩაცმული კაცების არსებობა კითხვის ქვეშ აყენებს დებულებას, რომ მასკულინობა ესენციალური და ბუნებრივი ფენომენია და კაცებისთვის მის გათავისებებას ძალისხმევა არ სჭირდება (ედვარდსი, გვ. 99).

დღეს, მამაკაცის სამოსის ნორმების გადააზრება ხდება, თუმცა მოდა მამაკაცებისთვის მაინც რთულ საკითხად რჩება. მასკულინობის არაადეკვატურად წარმოჩენის შიშის გამო, მათ უნევთ საკუთარი სხეულის „დაფარვა“, ანუ დომინანტური მამაკაცური გამოხატულებების ათვისება, ან „მონიშვნა“ – მარგინალური ელემენტების (როგორცაა ტიპურად „ფემინური“ სამოსი) საკუთარ სტილში შერწყმა (ბერი, გვ. 3). დაფარვისა და მონიშვნის ეს პროცესი დინამიკურია და ყოველთვის გულისხმობს ამ კატეგორიების მონაცვლეობის შესაძლებლობას.

კვლევა იზიარებს იმ შეხედულებას, რომ საზოგადოების მატერიალურ წყობაში ფართომასშტაბიანი ცვლილებები იწვევს იდეოლოგიური გადააზრების პროცესს და პირიქით. ეს იდეოლოგიური ცვლილებები შემდგომ საზოგადოების მატერიალურ და ვიზუალურ კულტურაში იჩენს თავს, რომლის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი ტანსაცმელიცაა. შემდეგ თავებში სწორედ ამ ურთიერთდამოკიდებულებაზე დაყრდნობით განვიხილავთ მატერიალურ ცვლილებებს საქართველოს ისტორიაში, რომლებმაც გავლენა მოახდინა როგორც კაცების ჩაცმულობაზე, ისე ზოგადად მასკულინობის აღქმაზე.

3. თანამედროვე ქართული მასკულინობები

რთულია ვისაუბროთ კაცების ჩაცმულობასა და ზოგადად მასკულინობაზე ისტორიული კონტექსტის გარეშე. საქართველოში მასკულინობის ერთ-ერთი მთავარი არქეტიპი არის „კავკასიელი მამაკაცი“, რაც გულისხმობს სიძლიერეს, დომინანტურობასა და ფიზიკურად აგრესიულობას (კაჭკაჭიშვილი, ნადარაია და რეხვიაშვილი, 2014, გვ. iii). მიუხედავად იმისა, რომ „კავკასიელი მამაკაცის“ სტერეოტიპი ფართოდ არის დამკვიდრებული, მისი იდეალიზებული როლი საზოგადოებაში რეალურად არასდროს ყოფილა სტატიკური. მართალია, გლობალიზაციის შედეგად შემოსული ტენდენციების გავლენა უდავოა ქართულ მასკულინურ სტერეოტიპებზე, მაგრამ იგი ჩამოყალიბების ისტორიული კონტექსტის გათვალისწინებით, მაინც დამოუკიდებელი სოციალური ფენომენია. ამიტომ დასავლურ აკადემიურ ნაშრომებში დადგენილ „მამაკაცურ“ იდეალებთან ვერ გავაიგივებთ.

მაგალითად, როგორც ურჩხუნიშვილი (2020) განიხილავს, საბჭოთა კავშირის დროს იდეალური კაცი „გმირი მუშაკის“ როლს ასრულებდა, რაც მთელი დღე დაუღალავად შრომას, ხოლო სამსახურის მერე

culture of the society, with clothing being one of its integral components. In the ensuing chapters, guided by this interconnectedness, we will explore the material transformations in Georgia's history that impacted both men's attire and the broader conception of masculinity.

3. CONTEMPORARY GEORGIAN MASCULINITIES

Discussing men's clothing and masculinity in a holistic manner requires historical context. In Georgia, a central masculinity archetype is the "Caucasian man," symbolizing strength, dominance, and physical aggressiveness (Kachkachishvili, Nadaraya & Rekhviashvili, 2014, p. iii). While the stereotype of the "Caucasian man" is widely recognized, his idealized societal role has consistently evolved and remained far from static. While the influence of globalization on Georgian masculine ideals is undeniable, the historical context of its development renders it a distinct social phenomenon. Therefore, it's imperative not to equate it with the "masculine" ideals found in Western academic discourse.

For instance, as discussed by Urchukhishvili (2020), in the Soviet Union, the ideal man embodied the persona of a "heroic worker," involving diligent day-long labor and socializing with his buddies over drinks after work (p. 4). In the post-Soviet era, masculinity underwent reconsideration within the framework of nationalism. It primarily revolved around national identity and violent practices (Urchukhishvili, pp. 4-5).

As highlighted by researcher Aia Beraia (2017), during the early 1990s, patriotism and religiosity became integral components of the Georgian man's identity (2017, p. 38-39). Simultaneously, the surge in crime rates and the shift to an unregulated market economy, in conjunction with the prevailing masculinity of that period, contributed to the emergence of "Thieving masculinity" (Kekoshvili, 49). This mindset exercised strict control over both the intrinsic and extrinsic dimensions of manhood (Bakradze, p. 7).

Following the "Rose Revolution" in 2003, the government's "zero tolerance" stance led to a decline in the influence of "thieves in law" across society. Nevertheless, their customs and the popularized aspects of their culture continued to wield a considerable impact, particularly on young men. This is evident in the perpetuation and imitation of this subculture among children through games (Kekoshvili, p. 1).

The period following the "Rose Revolution" and the influence of neoliberalism on prevailing masculinity are of particular significance. It was against this backdrop that the concept of the "new Georgian man" began to take shape – a figure expected to be civilized, educated, English-proficient, and hold pro-Western viewpoints (Beraia, p. 24). This construct gained prominence to align with the country's pursuit of neoliberal development (ibid., p. 44).

ძმაცაცებთან ერთად ქეიფს გულისხმობდა (გვ. 4). პოსტსაბჭოთა პერიოდში კი მასკულინობის ნაციონალიზმის კონტექსტში გადააზრება მოხდა და იგი ძირითადად ეროვნულ იდენტობას და ძალადობრივ პრაქტიკებს ეყრდნობოდა (ურჩუხიშვილი, გვ. 4-5).

როგორც მკვლევარი აია ბერაია (2017) აღნიშნავს, 1990-იანი წლების დასაწყისში ქართველი კაცის იდენტობის შემადგენელი ნაწილი იყო პატრიოტიზმი და რელიგიურობა (2017, გვ. 38-39). გაზრდილმა კრიმინალმა და უკონტროლო საბაზრო ეკონომიკაზე გადასვლამ მასკულინობის დომინანტურ ფორმებთან ერთად, ე.წ. ქურდული მასკულინობა წარმოშვა (კეკოშვილი, გვ. 49). ეს მენტალიტეტი კი მკაცრად აკონტროლებდა კაცობის როგორც შინაგან, ისე გარეგნულ მხარეებს (ბაქრაძე, გვ. 7).

2003 წლის „ვარდების რევოლუციის“ შემდეგ, მთავრობის მიერ გატარებული „ნულოვანი ტოლერანტობის“ პოლიტიკის შედეგად, „კანონიერი ქურდების“ გავლენა საზოგადოების ყველა სფეროზე შემცირდა. თუმცა, მათი ადათ-წესების და კულტურის გახალხურებული ფორმის გავლენა საზოგადოებასა და განსაკუთრებით, ახალგაზრდა მამაცაცებზე, უფრო მყარი აღმოჩნდა. ამას ადასტურებს ამ სუბკულტურის თამაშებში გადატანა და გამეორება ბავშვებში (კეკოშვილი, გვ. 1).

განსაკუთრებით საყურადღებოა „ვარდების რევოლუციის“ შემდგომი პერიოდის და ნეოლიბერალიზმის გავლენა მასკულინობის გავრცელებულ ფორმებზე. სწორედ ამ ფონზე დაიწყო „ახალი ქართველი კაცის“ მოდელის ჩამოყალიბება, რომელიც ცივილიზებული, განათლებული, ინგლისურის მცოდნე, პროდასავლური შეხედულებების მქონე უნდა ყოფილიყო (ბერაია, გვ. 24), რაც პრიორიტეტი იყო ქვეყნის ნეოლიბერალური განვითარებისთვის (იქვე, გვ. 44). ამავდროულად, მასკულინობის იდეალი კვლავაც „პატრიოტიზმით, ჯარში მსახურებისთვის მზადყოფნით და თავგანწირვის მზაობით“ გამოიხატებოდა, რომელიც ამჯერად ნეოლიბერალურ მისწრაფებებთან იყო შერწყმული (გვ. 52).

მასკულინობის ასეთი გაგება დღემდე გრძელდება. თუმცა მას ემატება ისეთი ღირებულებები, როგორცაა ქალთა უფლებების და სახელმწიფოებრივი კეთილდღეობის მხარდაჭერა (ბერაია, გვ. 62). ამის მიუხედავად, ქართველი კაცებისთვის გენდერული ქცევების დაშვებული დიპაზონი შეზღუდულია, მათ შორის სექსუალურად არაკონფორმულ ჯგუფებშიც, რაც ხაზს უსვამს დამკვიდრებული მასკულინურად ქცევის ნორმების სიმკაცრეს (ბერაია, გვ. 27). ეს ნორმები კი თვალნათლივ ვლინდება იდენტობის გამოხატვის ისეთ ვიზუალურ ხერხებში, როგორიც ჩაცმულობაა.

3.1. ტანსაცმელი საბჭოთა საქართველოში

დამოკიდებულება ტანსაცმლის და მისი, როგორც იდენტობის ვიზუალურად გამოხატვის საშუალებისადმი, სპეციფიკურ სოციალურ-

Concurrently, the notion of masculinity remained intertwined with expressions of “patriotism, preparedness for military service, and a willingness to make sacrifices,” now infused with neoliberal aspirations (p. 52).

This conception of masculinity persists to the present day. Nevertheless, it now encompasses additional values, such as advocating for women’s rights and endorsing state welfare (Beraia, p. 62). Nonetheless, there remains a restricted scope of acceptable gender behaviors for Georgian men, even among sexually non-conforming groups. This underscores the inflexibility of the established norms surrounding masculine conduct (Beraia, p. 27). These norms are evident in various visual methods of identity expression, including clothing.

3.1. Clothing in Soviet Georgia

Attitudes towards clothing and its role in visually expressing identity are shaped within a distinct socio-political framework. In the case of Georgia, this context is intimately intertwined with the Soviet and post-Soviet eras. Fashion wasn’t homogenous during the Soviet Union period. Amidst global and domestic geopolitical shifts, Soviet society underwent continual changes in its necessities, objectives, and approaches to clothing production. In the following section, we present a concise overview of these transformations, drawing from the insights of Nino Mgaloblishvili, Ph.D. in Cultural Studies, in her 2019 paper titled “Fashion as a Socio-Cultural Phenomenon in Post-Soviet Georgia.”

In the context of the USSR, a move towards collectivism emerged as a counter to individualism. This shift was also apparent in the fashion industry, which underwent complete centralization (Gurgenidze & Radio Liberty, 2021). An excessive preoccupation with clothing was deemed a “petty-bourgeois whim, which is alien to socialist ideology” (Mgaloblishvili, 2019, p. 83). Attire was intentionally plain, convenient, easily manufacturable, and affordable.

Subsequent years saw an increase in the overall quality of life within society, a transformation that was mirrored in the perception of fashion. As part of the process of industrial modernization, a network of fashion ateliers emerged. Additionally, acquiring clothing tailored to an individual became a customary aspect of socialist living (Mgaloblishvili, 2019 p. 83; Gurgenidze & Radio Liberty, 2021). However, fashion remained subject to state standardization (Mgaloblishvili, 2019, p. 84).

Soviet fashion gradually began to resemble European fashion, with the emergence of the so-called “Stilyagi” – a youth subculture known for emulating Western lifestyles, including American clothing (Mgaloblishvili, p. 96). While the “Stilyags” were predominantly from the ranks of the Soviet elites and thus didn’t reflect the circumstances of the broader society, their existence underscores the historical role of youth in propagating novel fashion trends (Kekoshvili, p. 26).

The 1960s and 1970s witnessed a period of countercultural movements in

პოლიტიკურ კონტექსტში ყალიბდება. საქართველოს შემთხვევაში კი, ეს კონტექსტი უშუალოდ საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა პერიოდს უკავშირდება. საბჭოთა კავშირში ჩაცმულობა არ იყო ერთგვაროვანი. მსოფლიო და შიდა გეოპოლიტიკური პროცესების ფონზე, საბჭოთა საზოგადოება, მისი მოთხოვნილებები, მიზნები და ტანსაცმლის წარმოების მეთოდები მუდმივად იცვლებოდა. შემოგთავაზებთ ამ ცვლილებების მოკლე მიმოხილვას, რომელიც ეფუძნება კულტურის კვლევების დოქტორის, ნინო მგალობლიშვილის 2019 წლის ნაშრომს „მოდა როგორც სოციალურ-კულტურული მოვლენა პოსტსაბჭოთა საქართველოში“.

სსრკ-ში, ინდივიდუალიზმის საპირისპიროდ, დაიწყო კოლექტივიზმის დამკვიდრება. სხვა ინდუსტრიების მსგავსად, მოდაც სრულიად ცენტრალიზირებული გახდა (გურგენიძე & რადიო თავისუფლება, 2021). ტანსაცმლის მიმართ გადამეტებული ინტერესი ითვლებოდა „წვრილბურჟუაზიულ ახირებად, რომელიც უცხოა სოციალისტური იდეოლოგიისათვის“ (მგალობლიშვილი, 2019, გვ. 83). ტანსაცმელი იყო სადა, მოხერხებული, ადვილად საწარმოებელი და ხელმისაწვდომი.

მომდევნო წლებში, საზოგადოების ცხოვრების ხარისხის შედარებით გაუმჯობესება მოდის მიმართ დამოკიდებულებაში აისახა. ინდუსტრიული მოდერნიზაციის პროცესში შეიქმნა ატელიეების სისტემა. ტანსაცმლის ინდივიდუალური შეკვეთით შექმნაც სოციალისტური ცხოვრების მიღებული ნაწილი გახდა (მგალობლიშვილი, 2019, გვ. 83; გურგენიძე & რადიო თავისუფლება, 2021). ამის მიუხედავად, მოდა მაინც სახელმწიფოს მიერ იყო სტანდარტიზებული (მგალობლიშვილი, 2019, გვ. 84).

საბჭოთა მოდა უფრო მეტად დაემსგავსა ევროპულს. გამოჩნდნენ ე.წ. სტილიაგები – ახალგაზრდული სუბკულტურა, რომელიც დასავლური ცხოვრების სტილის, მათ შორის, ამერიკული ჩაცმულობის მიბაძვით ხასიათდებოდა (იქვე, გვ. 96). მიუხედავად იმისა, რომ „სტილიაგები“, ძირითადად, საბჭოთა ელიტების შვილები იყვნენ და საბჭოთა საზოგადოების უმრავლესობის შესაძლებლობებს არ ასახავდნენ, მათი არსებობა კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს, რომ ახალგაზრდები ისტორიულად ახალი მოდის ტენდენციების გავრცელების მთავარ ძალას წარმოადგენენ (კეკოშვილი, გვ. 26).

1960-70-იანი წლები დასავლეთში (და არა მხოლოდ) კონტრკულტურული მოძრაობების და მათ მიერ გამოწვეული ცვლილების ეპოქა იყო, რომელმაც გამოძახილი ჰპოვა საბჭოთა კავშირშიც. გამოიკვეთა უცხოური მუსიკის და სუბკულტურების (მაგ. ჰიპების) გავლენა ახალგაზრდების ჩაცმულობის სტილზე (ბლექმორი, 2019).

გახშირდა მიგრაცია და თანამშრომლობა საბჭოთა და სატელიტ რესპუბლიკებს შორის, რის გამოც, დასავლური მოდის სიახლეები უფრო ადვილად აღწევდა საბჭოთა კავშირში (მგალობლიშვილი, გვ. 91). მოსახლეობის უმეტესობამ ატელიეებში ან დამოუკიდებლად დაიწყო ისეთი

the Western world and beyond, which also resonated within the Soviet Union. The impact of foreign music and subcultures, such as the hippie movement, left a noticeable imprint on the clothing style of the youth (Blakemore, 2019).

Migration and increased collaboration among the Soviet and satellite republics facilitated the smoother introduction of Western fashion trends into the Soviet Union (Mgaloblishvili, p. 91). A majority of the populace began to tailor their own attire at ateliers or independently, often drawing inspiration from magazines sourced from other Soviet nations or Western countries, and adapting designs to their personal preferences (Gronov & Zhuravlev, p. 15; Gurgenidze & Radio Liberty, 2021).

Until the collapse of the Soviet Union, clothing retained a rather uniform character due to a variety of factors. The imposition of production quotas rendered it unprofitable for factories to craft new, intricate, and costly garments. Consequently, major manufacturing units persisted in generating standardized clothing. Meanwhile, opulent and stylish attire was reserved exclusively for the privileged elite (Gronov & Zhuravlev, p. 18). It is against this backdrop that alternative avenues for obtaining clothing gained traction, alongside the notion of exceedingly rare items.

Simultaneously, an illicit market for clothing transactions flourished, with “speculators” and “Fartsovshchik” offering both legally and illicitly imported foreign apparel. Notably, a trend known as “Jinsomania” – the deification of jeans as the ultimate desire – also took root during this epoch (Mgaloblishvili, 2019, p. 102).

3.2. Clothing in Post-Soviet Georgia

The 1990s stand out as a time of remarkable chaos, primarily driven by drastic political and economic transformations. This upheaval had a direct impact on the attire and overall appearance of Georgians. The era saw the emergence of a market-driven economy and the rise of a consumer-focused society (Mgaloblishvili, 2019, p. 109). The yearning for individualism among Georgians became more pronounced, finding its outlet through clothing choices (ibid., p. 115).

During the 1990s, the fashion landscape of Georgians exhibited eclecticism (Mgaloblishvili, 2019, p. 115). This diversity emerged within the constraints of limited financial means and challenges in accessing goods, leading a significant portion of the populace to continue wearing attire fashioned during the Soviet era (ibid., p. 116).

Furthermore, in this period, a discernible trend arose in classifying clothing as either “Soviet” or “non-Soviet” (Gurgenidze & Radio Liberty, 2021). Donning “non-Soviet” apparel, which often encompassed hard-to-find and trendy items like jean pants or jackets, exposed individuals to the risk of theft.

თანსაცმლის შეკერვა, როგორც სხვა საბჭოთა ქვეყნებიდან ან დასავლეთიდან ჩამოტანილ შურნალებში ხედავდნენ ან თავისი გემოვნებით ქმნიდნენ (გრონოვი და ჟურავლევი, გვ. 15; გურგენიძე & რადიო თავისუფლება).

ცვლილებების მიუხედავად, პრაქტიკულად, საბჭოთა კავშირის დაშლამდე, თანსაცმელი მეტ-ნაკლებად ერთფეროვანი იყო. წარმოების დაწესებული კვოტების გამო, ქარხნებში ახლებური, ძვირადღირებული და სტილისტურად შედარებით რთული დიზაინის თანსაცმლის შეკერვა წამგებიანი იყო. შესაბამისად, დიდი ქარხნები აგრძელებენ სტანდარტული სტილის თანსაცმლის წარმოებას, ხოლო ხარისხიანი, მომხიბლავი სამოსი მხოლოდ ელიტებისთვის იყო ხელმისაწვდომი (გრონოვი და ჟურავლევი, გვ. 18). სწორედ ამ ფონზე გაჩნდა თანსაცმლის შექმნის არალეგალური გზები და „დეფიციტური“ ნივთების ცნება. ასევე გაჩნდნენ „სპეკულანტები“ და „ცეხავშიკები“, რომლებიც საზღვარგარეთიდან ლეგალურად და არალეგალურად ჩამოტანილ უცხოურ ნივთებსა და სამოსს ყიდდნენ. ამ პერიოდშივე გავრცელდა „ჯინსომანია“ (ანუ ჯინსის, როგორც ყველაზე სასურველი ნივთის კულტი) (მგალობლიშვილი, 2019, გვ. 102).

3.2. თანსაცმელი პოსტსაბჭოთა საქართველოში

1990-იანი წლები, პოლიტიკური და ეკონომიკური სისტემის მკვეთრი ცვლილების გამო, განსაკუთრებული ქაოსურობით გამოირჩევა. ეს პირდაპირ აისახა ქართველების ჩაცმულობასა და გარეგნობაზე. ჩამოყალიბდა საბაზრო ეკონომიკა და სამომხმარებლო საზოგადოება (მგალობლიშვილი, 2019, გვ. 109). გამძაფრდა ქართველების მისწრაფება ინდივიდუალიზმისა და მისი ჩაცმულობით გამოხატვისაკენ (იქვე, გვ. 115).

1990-იან წლებში ქართველების ჩაცმულობა ეკლექტური იყო (მგალობლიშვილი, 2019, გვ. 115) – შეზღუდული მატერიალური სახსრებისა და საქონელზე ხელმისაწვდომობის სირთულის ფონზე, მოსახლეობის უმრავლესობა კვლავაც საბჭოთა პერიოდში წარმოებულ თანსაცმელს იცვამდა (იქვე, გვ. 116). მეტიც, 1990-იანებში გაჩნდა თანსაცმლის „საბჭოურად“ და „არასაბჭოურად“ კატეგორიზაციის ტენდენცია (გურგენიძე & რადიო თავისუფლება, 2021). „არასაბჭოური“, ძნელად საშოვნელი და მოდური თანსაცმლის (მაგალითად, ჯინსის შარვლის ან ქურთუკის) ჩაცმა კი ნებისმიერ მოქალაქეს ქურდების სამიზნედ აქცევდა.

ამ ეპოქაში საქართველოში გავრცელებული ჩაცმულობის მთავარი ნიშანი მაინც შავი ფერის სიჭარბე იყო. ამას რამდენიმე ახსნა აქვს. პირველ რიგში, შავი და სხვა ფერის მუქი თანსაცმელი ხელმისაწვდომი და ერთმანეთთან ადვილად შესახამებელი იყო. ამასთან, შავი ფერი კანონიერი ქურდების სუბკულტურასთან ასოცირდებოდა (კეკოშვილი, 2019, გვ. 110). ეს სუბკულტურა კი, როგორც უკვე ვახსენეთ, ღრმად ინტეგრირდა საზოგადოებაში, როგორც ეკონომიკური და კულტურული კაპიტალის მოპოვების საშუალება (იქვე, გვ. 135).

In that era, the predominant hallmark of clothing in Georgia was an abundance of black attire. This inclination can be attributed to several reasons. Firstly, dark-colored garments, including black, were readily available and effortlessly matched. Additionally, the color black held connotations within the “thieves in law” subculture (Kekoshvili, 2019, p. 110). As previously noted, this subculture had become deeply ingrained in society, serving as a means to amass both economic and cultural capital (p. 135).

The 2000s marked the emergence of an open society in Georgia, coinciding with the adoption of “Western” behavior and fashion trends (Mgaloblishvili, 2019, p. 119). This era witnessed a relative improvement in economic opportunities for a segment of the population, contributing to the further development of consumer culture (Ibid., p. 120). However, concurrently, a noticeable material divide began to grow among different social strata. Clothing became a means to display one’s financial status, with individuals from less affluent backgrounds often striving to emulate the wealthy, occasionally resulting in a campy outward appearance (Ibid., p. 154).

In the years following the Soviet era, Georgian men’s fashion displayed an initial inclination toward modesty, with a preference for somber shades like gray, blue, and black. The clothing style was notably monotonous in style. Slowly, this norm shifted and the color palettes of classical suits diversified. Men adopted silhouettes and prints that were traditionally understood as “feminine.” The incorporation of accessories and jewelry also became increasingly commonplace (Ibid., p. 187). However, these shifts were largely concentrated in urban centers like Tbilisi and didn’t have widespread influence across society. There is little information to explain the factors that prompted this shift in men’s attire. Equally significant is the determination of the depth of these changes and whether they genuinely reflect a reevaluation of traditional masculinity. This inquiry will be delved into further in subsequent sections of the article as we explore the findings of the study.

4. CONTEMPORARY MASCULINITY AND THE ATTIRE OF YOUNG MEN IN TBILISI

The interviews conducted as part of the research unveiled a significant insight: performing masculinity demands continuous exertion. In the context of clothing, this exertion translates to navigating the anticipations of family, peers, and the broader society, all while articulating one’s identity in consideration or defiance of these expectations.

A considerable portion of respondents highlighted several recurring themes, which revolved around learning masculinity within the family context, the act of either conforming to or resisting prevailing dress norms, the privilege of personal self-expression, and the influence of global trends. Taking these

2000-იან წლებში საქართველოში ღია საზოგადოების დამკვიდრება დაიწყო, რასაც მოჰყვა „დასავლური“ ქცევისა და სტილის შემოსვლა (მგალობლიშვილი, 2019, გვ. 119). საზოგადოების ნაწილის ეკონომიკური შესაძლებლობები შედარებით გაუმჯობესდა და სამომხმარებლო კულტურა კიდევ უფრო განვითარდა (იქვე, გვ. 120). ამავდროულად, შეიმჩნეოდა საზოგადოების ფენებს შორის მზარდი მატერიალური დაყოფა. ადამიანები საკუთარი ფინანსური სტატუსის დემონსტრირებას ჩაცმულობით ახდენდნენ. ვინც ეკონომიკურად შეძლებულ ფენებს არ მიეკუთვნებოდა, ცდილობდა, მდიდრებისთვის მიეხატა, რაც მას ხშირად „გადაპრანჭულ“ იერსახეს სძენდა (იქვე, გვ. 154).

რაც შეეხება მასკულინურ მოდას, პოსტსაბჭოთა წლებში, ქართველი კაცის ჩაცმულობა თავდაპირველად ხასიათდება მოკრძალებული, მუქი (ძირითადად რუხი, ლურჯი ან შავი) და სტილისტურად მონოტონური ტანსაცმლით. თანდათან, ეს ნორმა შეიცვალა და კლასიკური კოსტიუმების ფერთა გამა გაფართოვდა. კაცებმა აითვისეს „ფემინურად“ აღქმული სილუეტები და პრინტები და გახშირდა აქსესუარებისა და სამკაულების ტარება (იქვე, გვ. 187). თუმცა, ეს ცვლილებები, უმეტესწილად, თბილისში იყო შესამჩნევი და არ ვრცელდებოდა საზოგადოების დიდ ნაწილზე. მწირი ინფორმაცია არსებობს იმაზე, თუ რამ განაპირობა მამაკაცური ჩაცმულობის მიმართ ასეთი გახსნილობა. ასევე, მნიშვნელოვანია დავადგინოთ, რამდენად ზედაპირული იყო ეს ცვლილებები და რეალურად ასახავს თუ არა იგი მასკულინობის გადაფასების პროცესს, რასაც სტატიის მომდევნო ნაწილებში კვლევის შედეგებზე საუბრისას შევეცდებით.

4. თანამედროვე მასკულინობა და ახალგაზრდა კაცების ჩაცმულობა თბილისში

კვლევისას ჩატარებული ინტერვიუების შედეგად გამოვლინდა, რომ მასკულინური როლის შესრულება მუდმივ ძალისხმევას მოითხოვს. ჩაცმულობის შემთხვევაში, ეს გულისხმობდა ოჯახის, თანატოლებისა და ფართო სოციუმის მოლოდინის მართვას და მათი გათვალისწინებით (ან მიუხედავად) იდენტობის გამოხატვას.

ის კონკრეტული თემები, რომლებსაც რესპონდენტების დიდი ნაწილი იზიარებდა, უკავშირდებოდა მასკულინობის სწავლას ოჯახში; გავრცელებული ჩაცმის ნორმებთან ადაპტირებას ან მათ უარყოფას; თვითგამოხატვის პრივილეგიას; და გლობალური ტენდენციების გავლენას. ამ ყოველივეს გათვალისწინებით, გადავწყვიტეთ, რომ მოპოვებული ინფორმაციის ანალიზის სტრუქტურა დაფუძნებული ყოფილიყო სოციალიზაციის იმ სფეროებზე, რომელშიც გემოთ ჩამოთვლილი პროცესები მიმდინარეობს: ოჯახი; გარემომყოფების სოციუმი და გლობალური სცენა.

aspects into account, we determined that the analysis of the gathered information should be structured according to the realms of socialization where the aforementioned dynamics unfold: the family unit, broader society, and the global landscape.

4.1. The Family

In Georgia, the family unit stands as the paramount social institution for young individuals, bearing significant influence (Omanadze, et al., p. 3). Recollections from a vast majority of respondents reveal that during their childhood, decisions regarding clothing were predominantly made by mothers within the family. This phenomenon can be traced back to the prevalent allocation of gender roles and the notion that considerations regarding a child's attire and clothing, in general, aren't within the realm of men's business. Consequently, the mother assumes the responsibility for shaping the young boy's socialization into a "man." This illustrates that the reinforcement and creation of masculine stereotypes are not solely perpetuated by men. Parents, influenced by their own socio-economic context, perpetuate the dominant gender ideology, endeavoring to mold the child into a socially "legible" member of the community.

According to the accounts of the majority of respondents, their childhood experiences were characterized by a lack of interest in clothing, rendering them wholly reliant on their parents' fashion choices. Throughout this phase, they scarcely took notice of their peers' attire and seldom questioned parental authority. For instance, one respondent recounted an instance where their mother primarily outfitted them in various football team uniforms:

I didn't pay much attention to other people's [clothing], I was so deceived [and thought] that my mother knew exactly how I should dress properly, – N.S.

However, certain boys were engaged in the process of selecting their own clothes from a young age, and their parents' preferences played a pivotal role in shaping their specific approach to dressing:

Dressing has held significant importance in my life from an early age [...] My mother frequently sought my opinion on clothing choices, asking questions like "Is this the right one? Does this go better or that?" [...] My mother used to pick out my clothes, but she involved me in the process, – N.T.

4.1. ოჯახი

საქართველოში, ახალგაზრდებისთვის ყველაზე გავლენიანი სოციალური ინსტიტუტი ოჯახია (ომანაძე და სხვები, გვ. 3). რესპონდენტების აბსოლუტური უმრავლესობა იხსენებს, რომ ბავშვობაში ტანსაცმელთან დაკავშირებულ გადაწყვეტილებებს ოჯახში უმეტესად დედები იღებდნენ. ეს შეგვიძლია მივაკუთვნოთ გენდერული როლების მიღებულ განაწილებას და იმ მოსაზრებას, რომ ბავშვის ჩაცმასა და ზოგადად ტანსაცმელზე ფიქრი კაცების „საქმე“ არ არის. შესაბამისად, ბიჭის „კაცად“ სწორად სოციალიზაციაზე პასუხისმგებლობას დედა იღებს. გასაგები ხდება, რომ მასკულინურ სტერეოტიპებს არამხოლოდ კაცები იმეორებენ და ქმნიან. მშობელი, საკუთარ სოციო-ეკონომიკურ რეალობაზე დაფუძნებით, იმეორებს დომინანტურ გენდერულ იდეოლოგიას და ცდილობს შვილი „წაკითხვად“ საზოგადოების წევრად ჩამოაყალიბოს.

როგორც რესპონდენტების უმრავლესობა აღნიშნავს, ბავშვობაში ტანსაცმელი არ აინტერესებდათ და მთლიანად მშობლის გემოვნებაზე იყვნენ დამოკიდებული. ამ პერიოდში, თანატოლების ჩაცმულობასაც არ უთმობდნენ განსაკუთრებულ ყურადღებას და მშობლის ავტორიტეტში ეჭვი იშვიათად შეჰქონდათ. მაგალითად, ერთ-ერთმა რესპონდენტმა, რომელსაც დედა უმეტესად ფეხბურთის სხვადასხვა გუნდის ფორმას აცმევდა, აღნიშნა:

„სხვების [ჩაცმულობას] დიდად არ ვაკვირდებოდი, იმდენად მოტყუებული ვიყავი [და მეგონა], რომ დედაჩემმა ზუსტად იცოდა, სწორად როგორ უნდა ჩამეცვა“, – ნ.ს.

თუმცა, ზოგიერთი ბიჭი ადრეული ასაკიდან იყო ჩართული ტანსაცმლის შერჩევაში და მშობლის გემოვნებამ ჩაცმისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულება ჩამოუყალიბა:

„ბავშვობიდან ჩაცმულობა ძალიან დიდ როლს თამაშობდა ჩემს ცხოვრებაში [...] დედაჩემი ყოველთვის მეკითხებოდა აზრს, რომ იცვამდა: „კაია ეს? ამას ეს უფრო უხდება თუ ის?“ [...] ჩემს ტანსაცმელსაც დედაჩემი არჩევდა, ოღონდ ჩემი ჩართულობით, რა თქმა უნდა“, – ნ.თ.

აღზრდასა და ტანსაცმელთან ურთიერთობაში ოჯახებს შორის ეს განსხვავებები მრავალი მიზეზით შეგვიძლია ავხსნათ. მაგალითად, განსხვავებული ფასეულობებითა და შვილის აღზრდისადმი სხვადასხვა დამოკიდებულებით. ხშირად, რესპონდენტები, რომლებიც ტანსაცმლის არჩევაში ადრევე იყვნენ ჩართულები, ისეთ ოჯახებში იზრდებოდნენ, რომლის წევრებსაც საზღვარგარეთ ცხოვრების გამოცდილება ჰქონდათ ან უშუალოდ ტანსაცმელთან დაკავშირებულ სფეროში მუშაობდნენ (მაგალითად, მეორეული ტანსაცმლის მაღაზიაში).

These disparities in family dynamics regarding child-rearing and clothing choices can be ascribed to a range of factors. Varied values and distinct attitudes towards raising children are among the potential drivers. Frequently, respondents who were actively engaged in early clothing selections often came from families where members had experienced living abroad or were employed in fields directly connected to clothing, such as working in thrift stores, for instance.

Irrespective of their individual interest in clothing, the respondents uniformly acknowledged that their family's socio-economic standing significantly influenced their initial outlook on clothing.

From a very early age, I had a clear sense of my preferences and I made my choices during shopping. I always had the freedom to choose; however, I was mindful of my parents' financial circumstances... – G.Ts.

For certain individuals, clothing served as a direct indicator of the family's financial standing and thus evoked feelings of embarrassment:

In my childhood, owing to financial constraints, I often wore second-hand clothes, and it felt humiliating. I recall an incident when a classmate spotted me on the street wearing a worn-out, soiled sweater. I was overcome with shame to the point where my eyes welled up with tears, and this memory remains vivid whenever I think of clothing, – G.G.

The majority of respondents found themselves desiring the autonomy to choose their own clothes between the ages of 13 and 17. This process was marked by several key aspects, one of which involved reevaluating the authority of their parents. This transition often followed a period of strong resistance to their parents' clothing choices. The "image" that their family had constructed for them ceased to align with their growing need to fully express their individual identity:

When my parents used to buy clothes for me, I began to long for my own style and the freedom to wear whatever I liked. Probably, one day, I didn't like whatever they bought me and decided to go and pick something out myself, – L.B.

Boys who embarked on the journey of selecting their own clothes often encountered limitations in fully expressing themselves due to their financial reliance on the family:

მიუხედავად იმისა, ჰქონდათ თუ არა ტანსაცმლისადმი პირადი ინტერესი, რესპონდენტებისთვის ოჯახის კლასობრივი პოზიციონირება და ფინანსური მდგომარეობა ჩაცმულობისადმი პირველადი დამოკიდებულების ჩამოყალიბებაში დიდ როლს თამაშობდა.

„საკმაოდ პატარა ასაკიდან ვხვდებოდი, რა მომწონდა და საყიდლების დროს ჩემით ვირჩევდი, რა მინდოდა. არჩევანის უფლება ყოველთვის მქონდა, უბრალოდ, მშობლების ფინანსურ მდგომარეობას ვითვალისწინებდი...“ – გ.ც.

ზოგისთვის ტანსაცმელი, როგორც ოჯახის მატერიალური მდგომარეობის ნათელი ამსახველი, სირცხვილის გრძნობასთან ასოცირდებოდა:

„ბავშვობაში, სიღარიბის გამო, მეორადი ტანსაცმელი მეცვა ხოლმე და მიტყდებოდა. ერთხელ კლასელმა გოგომ დამინახა ქუჩაში. რალაც დახეული, ბინძური სვიტრი მეცვა. იმდენად გამიტყდა, რომ ტირილი მინდოდა და პირველი ეს მახსენდება ტანსაცმელთან დაკავშირებით“, – გ.გ.

გამოკითხულთა უმეტესობას ტანსაცმლის დამოუკიდებლად შერჩევის სურვილი 13-17 წლის ასაკში გაუჩნდა. ამ პროცესში რამდენიმე ძირითადი ასპექტი გამოიკვეთა, რომელთაგან ერთ-ერთი მშობლების ავტორიტეტის გადაფასება იყო. ამას წინ უძღოდა მკვეთრი პროტესტის შეგრძნება მათი არჩეული ტანსაცმლის მიმართ. „იმიჯი“, რომელსაც ოჯახი ქმნიდა მათთვის, აღარ იყო დამაკმაყოფილებელი და არ ემთხვეოდა ბიჭების სურვილს, რომ საკუთარი იდენტობის კომუნიკაცია სრულყოფილად მოეხდინათ:

„როცა მშობელი მყიდულობდა ტანსაცმელს, მინდოდა, რომ ჩემი განსხვავებული სტილი მქონოდა და ის ჩამეცვა, რაც მე მომწონდა. ალბათ, ერთ დღეს ძალიან არ მომეწონა რალაც, რაც მიყიდეს და გადავწყვიტე, რომ ჩემით წავსულიყავი და შემერჩია“, – ლ.ბ.

ბიჭები, რომლებიც თავად იწყებდნენ ტანსაცმლის შერჩევას, ხშირად სწორედ ოჯახზე ფინანსურად დამოკიდებულების გამო ვერ ახერხებდნენ საკუთარი თავის სრულფასოვნად გამოხატვას:

„როდესაც დამოუკიდებლად ჩაცმის სურვილი გამიჩნდა, ჯერ ფინანსური დამოუკიდებლობა არ მქონდა. ხშირად მიწევდა ჭიდაობა იმასთან, ვისზეც ვიყავი დამოკიდებული – ოჯახის რომელი წევრიც შეპირებული იყო ყიდვას. სულ მომყვებოდნენ

Once I started wanting to dress on my own terms, I wasn't financially independent at that point. I had to deal with whoever I was dependent on at the time, usually a family member who had promised to pay. They'd come along with me, and if I picked something they didn't approve of, they'd try to talk me out of it, – N.S.

Conflicts within families about clothing went beyond just financial limitations and differing tastes. It held significance for boys to present themselves as “appropriate” and “manly.” For instance, one respondent recollected that his family was consistently pleased when he dressed in a conventionally masculine manner – like football uniforms or simple, dark attire (albeit it had to be clean and well-kept). Even minor transgressions past masculine norms led to criticism, particularly from fathers. Interestingly, while mothers traditionally shouldered the responsibility of tending to a child's clothing needs (shopping for and maintaining clothes) from an early age, fathers' roles often centered on policing perceptions of “masculinity” during the adolescent years:

My dad only seems to approve of my outfits when I'm dressed “straight” – you know, like wearing black shorts and a well-fitted T-shirt for sports, – N.I.

Respondents who opted for unconventional clothing choices noted that their families often had to “adjust” to this aspect rather than embracing their decisions. Owing to these reactions, many respondents felt constrained from expressing themselves freely:

In the past, there was some hostility from my relatives regarding earrings and colored hair, but eventually, they gradually came to terms with it as they realized I was going to do whatever I wanted anyway... Nonetheless, I still hold back on many things I'd like to do because of negative reactions in the past, – I.O.

It's important to highlight that criticism or reprimand from the family often stemmed from parental concern. The inclination to regulate a child's self-expression might not have solely stemmed from personal biases. Shielding the child from conflicts with those around them and sidestepping the possibility of the child or the entire family being labeled as “unconventional” or “different” by society played a key role:

და რამე ისეთს თუ ავარჩევდი, რაც თვითონ არ მოსწონდათ, ჩემს გადარწმუნებას ცდილობდნენ“, – ნ.ს.

ოჯახთან ჩაცმულობაზე დავა მხოლოდ ფინანსურ შეზღუდვებს და გემოვნებაში განსხვავებას არ უკავშირდებოდა. მნიშვნელოვანი იყო, რომ ბიჭს საკუთარი თავი „ადეკვატურად“ და „კაცურად“ წარმოეჩინა. მაგალითად, ერთი რესპონდენტი იხსენებს, რომ ოჯახი ყოველთვის კმაყოფილი იყო, როდესაც ის ტიპურად მასკულინურად იცვამდა – ფეხბურთის ფორმებს ან მარტივ, მუქ (მაგრამ აუცილებლად სუფთა და მოწესრიგებულ) ტანსაცმელს. მამაკაცურობის მსუბუქი ტრანსგრესიაც კი კრიტიკას იწვევდა, განსაკუთრებით მამების მხრიდან. საინტერესოა, რომ მამინ, როდესაც დედას ბავშვის ჩაცმულობაზე ფიზიკური ზრუნვა (ტანსაცმლის შექცევა, შენარჩუნება) ადრეული ასაკიდანვე ევალებოდა, მამის როლი უმეტესად მოზარდობის დროს „მამაკაცურობის“ კონტროლით შემოიფარგლებოდა:

„მამაჩემს მხოლოდ მაშინ მოსწონს ჩემი ტანსაცმელი, როცა ძალიან „სტრეითივით“ (ინგ. straight) მაცვია, ანუ მაგალითად სპორტული შავი შორტი და მომჭდარი მაისური“, – ნ.ი.

რესპონდენტები, რომლებიც არასტანდარტულად იცვამდნენ, აღნიშნავენ, რომ მათ ოჯახს ამ ფაქტთან „შეგუება“ უხდებოდა, იმის ნაცვლად, რომ მათი არჩევანი მიეღოთ – ამ რეაქციის გამო კი ბევრი რესპონდენტი თავისუფალი თვითგამოხატვისგან თავს იკავებდა:

„ადრე იყო აგრესია სანათესაოსგან საყურებზე და შეღებილ თმებზე, მაგრამ მერე ნელ-ნელა გადაუარათ, იმიტომ რომ მიხვდნენ, რომ რაც მინდოდა, იმას გააკეთებდი... მაგრამ, მაინც არ ვაკეთებ ბევრ რამეს, რაც მინდა, წინა ცუდი რეაქციებიდან გამომდინარე“, – ი.ო.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ ოჯახის მიერ კრიტიკის ან დასჯის მოტივი ხშირად მშობლების სიფრთხილე იყო. შვილის თვითგამოხატვის გაკონტროლების სურვილი შესაძლოა სრულიად არ ყოფილიყო პირად მოსაზრებებთან დაკავშირებული. მნიშვნელოვანი იყო როგორც შვილის გარშემომყოფებთან კონფლიქტისგან დაცვა, ასევე საზოგადოების მიერ შვილის და მთლიანი ოჯახის, „არასწორად“ ან „განსხვავებულად“ აღქმისგან თავიდან არიდება:

„ჩემების რეაქცია ხშირად არის: „კაი, გეყოს“. არადა, მუსტად ვიცი, რომ ძალიან მოსწონთ როგორც მაცვია, მაგრამ თან არ მოსწონთ, იმიტომ რომ, შეიძლება ითქვას, რომ ქართულად, ტრადიციულად არ მაცვია“, – ნ.ი.

My parents' reaction is typically like, "Alright, that's enough." Yet, I'm certain they genuinely appreciate my clothing choices, even if they're not entirely fond of them, probably because it could be argued that my style doesn't align with Georgian or traditional dressing, – N.I.

In conclusion, from the narratives provided by the respondents, it can be inferred that boys acquire an understanding within their families about the extent to which they can diverge from normative masculinity, as well as the manner in which such deviations might be received. Armed with this knowledge, they navigate the broader society with a sense of awareness.

4.2. Individual and Society

As per the accounts of the respondents, the act of resisting the clothing choices imposed by the family was frequently triggered by criticisms emanating from their social environment. As articulated by one of the research participants: "There comes an age when you start trusting your peers' opinions more" (N.S.). This juncture marks the significance of aligning with the attire of one's peers or the social group they aspire to belong to. Consequently, clothing emerges as a dynamic social phenomenon, subject to frequent transformation and learning.

Respondents emphasized that during adolescence, adhering to fashion trends was essential for securing a position within their peer group:

In hindsight, our dressing was quite bad, in my view, largely influenced by the trends of that era – brands like Bensimons, Adidas, – I.O.

During adolescence, a trend toward standardizing of a particular style became apparent in the journey of self-discovery. The primary source of influence, often in conjunction with peers, was the global trends that teenagers embraced. Even the "incorrect" adaptation of these trends wasn't immune to criticism. A respondent highlighted an example of a trend being "wrongly adapted" – purchasing counterfeit versions of branded clothing. Being in possession of counterfeit or second-hand branded items, or clothing that conveyed a "poor" appearance, often resulted in receiving reprimand.

I used to dress quite poorly in school – a bit of wear and tear, a touch of second-hand, and I mean really quite second-hand. Unfortunately, that made me fall short of being considered a cool guy, – G.R.

Apart from adhering to fashion trends, any departure from heteronormative or traditional masculine norms was also under close scrutiny within peer circles:

საბოლოო ჯამში, რესპონდენტების ნაამბობებზე დაყრდნობით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ბიჭები ოჯახში სწავლობენ, რამდენად და რა ფორმებით არის მათთვის ნორმატიული მასკულინობიდან გადახვევა დასაშვები და რა რეაქციები შეიძლება მოჰყვეს ასეთ ქმედებებს. შემდეგ, ისინი ამ ცოდნას ფართო სოციალურ ნავიგაციისთვის იყენებენ.

4.2. ინდივიდი და სოციუმი

რესპონდენტების თქმით, ოჯახის შერჩეული ტანსაცმლისადმი პროტესტს ხშირად წინ უძღოდა კრიტიკა გარემომცემების მხრიდან. როგორც კვლევის ერთ-ერთმა მონაწილემ ახსნა: „ყველა მიდის იმ ასაკამდე, როცა თავისი თანატოლების აზრს უფრო ენდობა“ (ნ.ს.). ამ დროს, მნიშვნელოვანი ხდება, თუ რა აცვიათ მის თანატოლებს ან ჯგუფს, რომლის წევრობაც მას სურს. შესაბამისად, ჩაცმულობა სოციალური მოვლენაა, რომელიც ხშირად იცვლება და რომლის დასწავლაც ხდება.

რესპონდენტებმა აღნიშნეს, რომ მოზარდობისას მნიშვნელოვანი იყო მოდის ტენდენციების მიხედვით ჩაცმა თანატოლების წრეში ადგილის დასამკვიდრებლად:

„ახლა რომ ვუყურებ, ძალიან ცუდად გვეცვა, ჩემი აზრით, და უფრო ტრენდებიდან გამომდინარე, რაც იყო თავის დროზე – ბენსიმონები, ადიდასები“, – ი.ო.

მოზარდობისას, თვითგამორკვევის პროცესში, შეიმჩნეოდა ერთგვარი სტილის სტანდარტიზაცია – ზეგავლენის მთავარი წყარო, თანატოლების წრესთან ერთად, ის გლობალური ტენდენციები ხდებოდა, რომლებსაც მოზარდები მისდევდნენ. კრიტიკას იმსახურებდა მათი „არასწორად“ ათვისებაც. როგორც ერთ-ერთმა რესპონდენტმა აღნიშნა, „არასწორად“ ათვისებული ტენდენციის მაგალითი ბრენდირებული ტანსაცმლის ყალბი ვერსიის შექმნა იყო – თუ ყალბი ან მეორეული ბრენდირებული პროდუქტი აღმოგაჩნდებოდა ან „ღარიბულად“ გვეცვა, გაგვიცხავდნენ:

„სკოლაში ძალიან ღარიბულად მეცვა. ცოტა დაგლეჯილი, ცოტა სეკონდჰენდი (ინგ. secondhand), ოღონდ მართლა ძალიან, ძალიან სეკონდჰენდი და ამის გამო არ ვითვლებოდი კარგ ტიპად“, – გ.რ.

გარდა ტრენდების სწორად ათვისებისა, თანატოლებში ასევე მკაცრად კონტროლდებოდა ნებისმიერი გადახვევა, რომელიც შესაძლოა არაპეტრონორმატიულად და არამასკულინურად ჩაეთვალო:

„პირდაპირი კონფლიქტი ჩაცმულობის გამო არ მქონია, მაგრამ სკოლაში ბულინგის ნაწილი იყო ტანსაცმელიც [...]“

I didn't directly face conflicts due to my clothing, but clothing was entangled in the bullying at school [...] If you didn't dress like a faggot, you'd avoid problems, but Lord only knows what was considered "faggot-like." I remember once wearing a pink hoodie... just a regular hoodie, no designs or slogans on it, but just because it was pink, it was labeled as something a "faggot" would wear, – G.G.

As highlighted in the quote, the criteria for determining what constituted normal attire and behavior often lacked clarity. However, from the narratives shared by the respondents, it became evident that their perception of "manhood" was measured against the prevailing cultural backdrop. Regardless of the district in Tbilisi where they grew up, a prevalent theme emerged – the notion of traditional masculine clothing was consistently described as monotone and dark, aligning with the pervasive stereotype of Georgian men's attire:

White sneakers, black jeans, black t-shirt, Ray-Bans on the head – this is emblematic of their lifestyle, hood style, – G.Ts.

Integral to this stereotype was the subculture of boys from the street, (i.e. "good" or "old" boys,) which holds significance within the Georgian collective consciousness. Describing a "hood boy," one respondent depicted them as "an aggressive man clad in black or gray attire, often hanging out with friends at their street corner, carrying the mindset of thieves in law."

Keti Bakradze's 2014 research on Georgian men's clothing and grooming furnishes significant insights into the "hood boy" culture and its attributes. Participants in the study highlight the potent influence of this mindset, which "rigorously controls both the external and internal aspects of masculinity, sharply demarcating the foreign from the domestic. Visually, it constricts the realm of new and innovative clothing choices" (Bakradze, 2014, p. 7). In the same study, one respondent perceives adopting a "different" style as tantamount to forsaking one's "Georgianness" in favor of superficially imitating European culture. This viewpoint underscores the role of nationalist narrative in shaping the dominant paradigm of Georgian men's attire – diverging from the norm implies relinquishing one's Georgian identity and replacing it with Western values.

In contrast, the majority of our survey respondents crafted their visual identities by intentionally diverging from the norms associated with the "hood boy" culture:

„პიდარასტულად“ თუ არ გეცვა, პრობლემა არ გექმნებოდა, მაგრამ „პიდარასტულში“ რა იგულისხმებოდა, ღმერთმა იცის. ეგეც ყოფილა, რომ ვარდისფერი ჰუდი მეცვა... ჩვეულებრივი ჰუდი იყო, არაფერი არ ეწერა და არ ესატა, მაგრამ რადგან ვარდისფერი იყო, „პიდარასტული“ იყო“, – გ.გ.

როგორც ციტატაშია ნახსენები, კრიტერიუმები, რომლითაც ჩაცმულობისა და ქცევის ნორმატიულობა განისაზღვრებოდა, ბუნდოვანი იყო. თუმცა, რესპონდენტების მონათხრობში გამოიკვეთა დომინანტური კულტურის სურათი, რომლის ფონზეც მათი „კაცობა“ ფასდებოდა. იმის განურჩევლად, თბილისის რომელ უბანში იზრდებოდნენ, უმრავლესობამ ტიპური მასკულინური ჩაცმულობა დაახასიათა, როგორც ერთფეროვანი და მუქი, რაც თანხვედრაშია ქართველი კაცის ჩაცმულობის შესახებ გავრცელებულ სტერეოტიპთან:

„თეთრი კეტები, შავი ჯინსი, შავი მაისური, თავზე რეიბანები – ეს მოდის მათი ცხოვრების სტილიდან, „ძველი“ ბიჭობიდან“, – გ.ც.

ამ სტერეოტიპის მნიშვნელოვანი ნაწილი ე.წ. ქუჩის ბიჭების (იგივე „კაი“ ან „ძველი“ ბიჭების) კულტურა იყო, რომელიც ქართული კოლექტიური ცნობიერების მნიშვნელოვანი ნაწილია. ერთ-ერთმა რესპონდენტმა „კაი ბიჭი“ დაახასიათა, როგორც „შავებში ან ნაცრისფერში ჩაცმული, ბირჟაზე ძმაკაცებთან მობინადრე, ქურდული მენტალიტეტის მქონე, აგრესიულად განწყობილი მამაკაცი“.

„ძველებიჭურ“ კულტურასა და მის მახასიათებლებზე მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვანვდის ქეთი ბაქრაძის 2014 წლის კვლევა ქართველი მამაკაცების ჩაცმულობისა და თავის მოვლის შესახებ. კვლევაში რესპონდენტები ხაზს უსვამენ ამ მენტალიტეტის გავლენას, რომელიც „მკაცრად აკონტროლებს მამრობითი სქესის გარეგნულ და შინაგან მხარეებს, ახდენს უცხო სა და შინაურის ერთმანეთისგან მკვეთრ გამიჯვნას. ვიზუალის თვალსაზრისით კი, მკაცრად ზღუდავს ახალ, ორიგინალურ ჩაცმულობას“ (ბაქრაძე, 2014, გვ. 7). ამავე კვლევის ერთ-ერთი რესპონდენტი „სხვანაირად“ ჩაცმას აღიქვამს, როგორც „ქართველობის“ დავინწყებას და ევროპული კულტურის ზედაპირულ მიბაძვას. ეს მოსაზრება ხაზს უსვამს ნაციონალისტური ნარატივის როლს ქართველი კაცის ჩაცმულობის დომინანტურ მოდელში – გეცვას განსხვავებულად, ნიშნავს, რომ უარს ამბობს ქართულ იდენტობაზე და მას დასავლურ ფასეულობებში ცვლი.

ამის საპირისპიროდ, ჩვენი კვლევის რესპონდენტთა უმეტესობა, „ძველებიჭობის“ კულტურის უარყოფაზე დაფუძნებით ქმნიდა ვიზუალურ იდენტობას:

I was well aware that the clothing favored by the “Babuliki” [modern-day hood boy] that period wasn’t my style. Dressing like that often marked one as a member of a specific group, a classification I had no interest in being associated with, – N.I.

In instances where one rejects involvement in this culture, a young man might find himself compelled to assert his status within the community by embodying a violent form of masculinity, especially when his attire is deemed unconventional. It’s only then that he might secure the prerogative to deviate from the established dress code:

At the age of 16, wearing tight pants wasn’t cool. Yeah, and I’ve been cussed at a couple times in the hood for my outfits. Someone might have bumped your shoulder as they passed by. However, [finally,] I stood my ground and made it clear I wouldn’t alter my choices for them. After that, I didn’t have any problems with the guys in my neighborhood when it came to clothing, – G.Ts.

The significance of one’s stance in relation to the prevailing culture highlights clothing as a communal or, as described by a respondent, a caste-based phenomenon. A significant number of participants emphasized the role of subcultures in the process of self-identification, the creation of social circles, the formation of support networks, and the reinforcement of associated ideologies. Different subcultures adhere to distinct stylistic norms and frequently offer space for varied forms of gender identity expression. This is particularly significant for marginalized groups, such as the queer community.

The process of joining specific subcultures often aligned with the formation of one’s individual style. Some respondents from the survey also directly correlated the growth of distinct life interests (especially musical preferences) with their clothing selections:

I tend to dress in ways influenced by the music I’m into at the time. For instance, during my “old school” rap phase, my outfits reflected that vibe. Later, I intentionally experimented with creating an emo alternative style, – K.A.

In addition to shaping individual style, music and other specialized interests held significant sway over the social circles where respondents navigated critical stages of socialization. As research participant K.A. recalls, while his alternative style sometimes led to conflicts within the school environment; outside of school, he predominantly forged connections with like-minded

„მაგ პერიოდის „ბაბულიკებს“ რაც ეცვათ, ვიცოდი, რომ არ მომწონდა. ეგრე თუ გეცვა, რაღაც კონკრეტული კასტის წევრი იყავი, რომლის ნაწილიც არ მინდოდა ვყოფილიყავი“, – ნ.ი.

იმ შემთხვევაში კი, თუ ამ კულტურაში მონაწილეობაზე უარს ამბობს, ახალგაზრდა მამაკაცს შესაძლოა უბანში თავის დამკვიდრება ძალადობრივი მასკულინური თვისებების გამოვლენით მოუწიოს. მით უმეტეს, თუკი მისი ჩაცმულობა არატიპურად აღიქმება. მხოლოდ ამის შემდეგ მოიპოვებს უფლებას, რომ ჩაცმულობის ნორმებიდან გადაუხვიოს:

„16 წლის რომ ვიყავი, ვინრო შარვალს რომ ჩაიცვამდი, „ნიტო პონტად“ ითვლებოდა. ხოდა ჩაცმულობის გამო უბანში რაღაც მოუძახებიათ, ხო. შეიძლებოდა ვინმეს მხარი გაერთყა, მაგრამ [ერთხელაც] არ დავუთმე და დავანახე, რომ საკუთარ არჩევანს მათ გამო არ შეეცვლიდი. ამის მერე უბნელებთან ჩაცმულობაზე პრობლემა არ მექონია“, – გ.ც.

დომინანტურ კულტურასთან მიმართებით პოზიციონირების მნიშვნელობა ხაზს უსვამს ჩაცმულობას, როგორც ჯგუფურ ან, როგორც ერთ-ერთმა რესპონდენტმა ახსენა, კასტურ ფენომენს. ამ მხრივ, რესპონდენტების დიდმა ნაწილმა ყურადღება გაამახვილა სუბკულტურის როლზე თვითიდენტიფიკაციის პროცესში, სამეგობრო წრის, მხარდაჭერის ქსელის ჩამოყალიბებასა და ასოცირებული იდეოლოგიის გამყარებაში. სხვადასხვა სუბკულტურა კი განსხვავებულ სტილისტურ ნორმებს მისდევს და ხშირად გენდერული იდენტობის გამოხატვის მრავალფეროვან ფორმებს ხდის შესაძლებელს. ეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მარგინალური ჯგუფებისთვის, მაგალითად, ქვიარ თემისთვის.

ამა თუ იმ სუბკულტურაში განწევრიანება ინდივიდუალური სტილის ჩამოყალიბების პერიოდშივე ხდებოდა. კვლევის რესპონდენტების ნაწილი ასევე პირდაპირ პარალელს ავლებს ცხოვრებაში ნიშური ინტერესების (განსაკუთრებით, მუსიკალური გემოვნების) განვითარებასა და ჩაცმულობას შორის:

„ხშირად იმ მუსიკის ინსპირაციით ვიცვამ, რაც მაგ დროს მომწონს. მაგალითად, „ოლდ სკულ“ (ინგ. old school) რეპის ფაზა რომ მექონდა, მასე ვიცვამდი. შემდეგ გამიზნულად ვცდილობდი, ემო ალტერნატიული სტილი შემექმნა“, – კ.ა.

ინდივიდუალური სტილის გარდა, მუსიკას და სხვა ნიშურ ინტერესებს დიდი გავლენა ჰქონდა ადამიანთა იმ წრეზე, სადაც რესპონდენტები სოციალიზაციის მნიშვნელოვან ეტაპებს გადიოდნენ. როგორც კვლევის მონაწილე კ.ა. იხსენებს, მიუხედავად იმისა, რომ სკოლაში თავისი ალტერნატიული სტილის გამო

“alternative” individuals who shared similar clothing choices. This circle of friends served as a strong support system for him.

Integrating attire with identity demanded a certain level of “courage” from numerous respondents, particularly when their identity deviated from societal norms. Pinpointing a singular shared proof of non-acceptance for individuals with non-normative identities is challenging, given the degree to which respondents experience judgment for their style choices is dependent on each individual. While some sensed nothing more than “glances” from society, others even encountered direct confrontations:

I've also received compliments while walking on the street, but mostly, when people glance at me, they might be thinking, “This is a fag” “This is a bum,” “Who is this crazy person,” and so on, – G.G.

Yeah, the neighbors might have made fun, but even that wasn't done with malice [...] Once I had my nails painted and these dudes came up to me [...] and my buddy had this blond hair shaved with black stars, and they were like, “Are you manly men?”. Though in the past five years, maybe just once or twice has someone approached me on the street like that, – N.I.

In recent years, there's been a noticeable rise in the prominence of subcultures and the emergence of new spaces (like nightclubs, for instance) where the norm is to dress with a “unique” and bold flair:

Over the past while, alternative culture has become more mainstream; more people are hitting up thrift shops, getting tattoos, and such. The vibes of indie, emo, and gothic styles are finding their way into people's fashion statements, – G.G.

Aesthetic cues that were once exclusive to specific subgroups have now transcended those boundaries. Today, they've evolved into symbols that anyone can wield to craft their own unique style. The significance of individualism is particularly emphasized in the contemporary era, unlike in previous decades. As one respondent put it:

During my childhood, I was a bit of a different, “fancy,” and strange kid. I mean, back then, it might have seemed odd, although it's very possible that the same outfit could be seen as “cool” nowadays, – N.T.

ხშირად მოსვლია კონფლიქტი, სკოლის გარეთ, ძირითადად „ალტერნატიულ“ ხალხთან მეგობრობდა, რომლებსაც იმავე სტილის ტანსაცმელი ეცვათ და მისთვის მხარდაჭერის წრეს წარმოადგენდნენ.

ჩაცმულობის იდენტობასთან შერწყმა ბევრი რესპონდენტისაგან ერთგვარ „სითამამეს“ მოითხოვდა, განსაკუთრებით, როდესაც მათი იდენტობა არანორმატიული იყო. ძნელია ვიპოვოთ ერთი საერთო მტკიცებულება არანორმატიული იდენტობის ადამიანების მიუღებლობის შესახებ, რადგან ის, თუ რამდენად განკითხულად გრძნობენ თავს რესპონდენტები თავიანთი სტილის გამო, განსხვავდებოდა. ზოგს სოციალური „მხერების“ გარდა არაფერი უგრძნია, ზოგს კი პირდაპირი შელაპარაკებაც მოსვლია:

„ქუჩაში ... კომპლიმენტებიც მიმიღია, მაგრამ ძირითადად, როცა ქუჩაში მიყურებენ, საგარაუდოდ ფიქრობენ, რომ „ეს პიდარასტია“, „ეს ბომჟია“, „ეს გიჟი ვინ არის“, ასე შემდეგ“, – გ.გ.

„უბნელებს ლადაობით თუ უთქვამთ რაღაც, მაგრამ ეგეც უწყინრად [...] ერთხელ მანიკურები მესვა და ვიღაც ტიპებმა გამაჩერეს [...] თან ჩემ მეგობარს გადაპარსული ქერა თმა ჰქონდა ზედ შავი ვარსკვლავებით და გვკითხეს, „თქვენ კაცური ბიჭები ხართ?“, თუმცა ბოლო ხუთის წლის მანძილზე ერთი-ორჯერ თუ მოსულა ასე ვინმე ქუჩაში“, – ნ.ი.

ბოლო წლებში ასევე შეიმჩნევა სუბკულტურების პოპულარიზაცია და ახალი სივრცეების გაჩენა (მაგალითად, ლამის კლუბების), სადაც ნორმა „განსხვავებულად“ და თამამად ჩაცმაა:

„ამ ბოლო პერიოდში ალტერნატიული კულტურა უფრო მეინსტრიმი ხდება; უფრო მეტი ხალხი დადის მეორადებში, იკეთებს ტატუებს, ა.შ; ინდი, ემო, გოტიკური ინსპირაციები შემოდის ხალხის სტილში“, – გ.გ.

ესთეტიკური ნიშნები, რომლებიც ადრე უფრო ვიწრო ჯგუფის არჩევანი და აღმნიშვნელი იყო, დღეს აღარ მიეკუთვნება მხოლოდ სუბკულტურებს. ახლა ისინი იქცნენ სიმბოლოებად, რომელიც ნებისმიერს შეუძლია თავისი ინდივიდუალური სტილის ასაწყობად გამოიყენოს. ინდივიდუალიზმი კი დღეს განსაკუთრებით დაფასებულია, წინა ათწლეულებთან შედარებით. როგორც ერთ-ერთმა რესპონდენტმა აღნიშნა:

„ბავშვობაში განსხვავებული, „ფენსი“ (ინგ. fancy) და უცნაური ბავშვი ვიყავი. ნუ, იმ პერიოდში ეს უცნაურობად ფასდებოდა, თუმცა სრულიად შესაძლოა, ახლა იგივენაირი ჩაცმულობა პირიქით, „კაი ტიპობა“ იყოს“, – ნ.თ.

Respondents also touched upon the shallowness of assimilating subcultural styles into the mainstream culture, which hinders their ability to identify who truly belongs to “their” group. The distinctive style they once relied on to identify fellow members of their own “caste” can now be adopted by anyone:

In my era, the divide was pretty clear – [now] it’s hard to gauge how someone sees things just from what they’re wearing, except on rare occasions. [...] The West’s influence has been strong – in Georgia, it’s quite rare to discern a person’s identity solely from their attire, as many folks opt for the same style... – K.A.

As highlighted by the quote, the “West” holds substantial sway over the widespread proliferation of subcultural styles. This influence is particularly pronounced among young individuals, with global trends being ushered in via the Internet. This phenomenon contributes to the integration of adapted global trends from various cultures into men’s fashion.

4.3. The Global “Me”

As highlighted by the research participants, the contours of traditional “manhood” in Georgia are undergoing transformation, evident through the increased acceptance of vibrant colors, relaxed attire, accessories, and longer hairstyles. One of the notable shifts pertains to men’s approach to self-care – encompassing fitness, grooming, and clothing. The responses from participants underscore that tending to one’s appearance is no longer viewed as “unmanly.” In fact, there’s a growing realization that an interest in clothing and fashion can bring about a sense of enjoyment:

For me, clothing is a priority, mainly because I take genuine pleasure in my outfits, – N.I.

We’re witnessing a similar trend to what has unfolded in Western consumer culture – a significant pathway for self-realization involves refining and showcasing the body and individualism. In this context, clothing isn’t just significant; it assumes a central role in unveiling one’s identity:

I truly believe that clothing speaks volumes about a person. As a result, I engage in thorough contemplation about my own identity – who I am, my interests, how I can manifest these aspects through my clothing – and then I make my choices accordingly, – N.S.

რესპონდენტებმა ასევე ისაუბრეს სუბკულტურული სტილების დომინანტურ კულტურაში შერწყმის ზედაპირულობაზე, რომელიც ხელს უშლით, მიხვდნენ, ვინ არის „მათიანი“. სტილი, რომლითაც ისინი ადრე საკუთარი კასტის წევრებს ცნობდნენ, ახლა შეიძლება ნებისმიერმა აითვისოს:

„ჩემს დროს დაყოფა იყო სერიოზული – [ახლა] არ შეგიძლია დაასკვნა, ეს ადამიანი შენ როგორ გიყურებს, მისი ჩაცმულობიდან გამომდინარე, იშვიათი შემთხვევების გარდა. [...] დასავლეთმა იქონია ძალიან დიდი გავლენა – საქართველოში ძალიან იშვიათია, ადამიანის იდენტობა დაინახო, რადგან ძალიან ბევრს აცვია ერთნაირ სტილში...“ – კ.ა.

როგორც აქ მოყვანილ ციტატაში ჩანს, „დასავლეთს“ მნიშვნელოვანი გავლენა აქვს სუბკულტურული სტილების ფართოდ გავრცელებაზე. განსაკუთრებით ახალგაზრდებში მსოფლიო ტენდენციები სწორედ ინტერნეტის მეშვეობით შემოდის, რაც ხელს უწყობს გლობალური, სხვადასხვა კულტურიდან ადაპტირებული ტრენდების შემოსვლას მამაკაცების ჩაცმულობაში.

4.3. გლობალური „მე“

როგორც კვლევის მონაწილეებმა აღნიშნეს, საქართველოში ტრადიციული „კაცობის“ საზღვრები იცვლება, რაც გამოიხატება ჭრელი ფერების, არაფორმალური ჩაცმულობის, აქსესუარებისა და გრძელი თმის ნორმალიზებით. ერთ-ერთი მთავარი ცვლილება უკავშირდება კაცების დამოკიდებულებას თავის მოვლის მიმართ – აქ მოიაზრება ფიტნესი, ვარჯიშობა და ჩაცმულობა. რესპონდენტების პასუხებიდან ირკვევა, რომ გარეგნობაზე ზრუნვა „არაკაცურად“ აღარ ითვლება და მეტიც, ტანსაცმელი და მოდიტი დაინტერესება სიამოვნების წყაროდ შეიძლება იყოს:

„ტანსაცმელი პრიორიტეტულია, ძირითადად იმიტომ, რომ მე თვითონ მივიღო სიამოვნება ჩემი ჩაცმულობით“, – ნ.ი.

ვხედავთ დასავლეთში სამომხმარებლო კულტურის გაჩენით გამოვლენილი ტენდენციის პარალელურ პროცესს – თვითრეალიზების მიღწევის მთავარი გზა სხეულის და საკუთარი ინდივიდუალიზმის გამოხატულების დახვეწა ხდება. ამ კონტექსტში, ტანსაცმელი არა მხოლოდ მნიშვნელოვანია, არამედ იდენტობის გამოვლენაში მოწინავე როლი ეკისრება:

„ვთვლი, რომ ბევრს მეტყველებს ჩაცმულობა ადამიანზე. შესაბამისად, ბევრს ვფიქრობ მეც, ვინ ვარ, როგორც ადამიანი,

I place substantial importance on clothing as a means of self-expression. I dedicate a considerable amount of time to selecting, coordinating colors, matching pieces, ensuring proper fit, and making my attire look good on me. I frequently visit tailors too, – N.T.

Masculine identity is molded by a consumer-driven logic – self-discovery is attained by acquiring clothing and showcasing these purchases to others. Many survey respondents point out that despite the prevalent stereotype that men purchase clothes solely for practical reasons, their motivations for buying and selecting attire are varied. The aspect of shopping for clothes as a form of recreation is particularly emphasized:

At times, when I'm feeling low, I turn to clothes shopping to lift my spirits. I might set out to buy something specific – perhaps socks or a T-shirt – and end up not only purchasing those items, but also a range of other things, – N.S.

I might initially intend to shop for jeans, but return with everything except jeans. I tend to spontaneously choose whatever catches my eye, try it on, and make my way back home, – D.Sh.

The research findings also uncovered that young men predominantly shop at fast fashion or thrift stores. Notably, there's a significant reevaluation of purchasing and wearing second-hand clothing. What was once associated with financial constraints is now regarded as a cultural status symbol. This shift is vividly exemplified by G.M.'s statement that "It would be better if I had thrifted it."

Thrift stores have gained popularity due to the comparatively high costs of items at "official" fast fashion retailers. Many consumers, particularly young individuals, find it challenging to afford clothes that genuinely express their uniqueness. Opting for second-hand clothing from thrift stores provides a more budget-friendly alternative. This trend is further fueled by the growing significance of clothing as a tool for expressing individualism. In the context of the limited clothing choices during the 1990s and 2000s, the desire to stand out becomes crucial. Purchasing second-hand items diminishes the likelihood of encountering others donning the same attire. Additionally, the contemporary landscape showcases more blending across social classes. As highlighted by K.A., individuals might adopt a similar style, yet their backgrounds and lifestyles remain distinct. This can be interpreted as an endeavor to minimize overt indicators of social class.

ჩემი ინტერესები რას მოიცავს, ეს როგორ შეიძლება აისახებოდეს ჩემს ტანსაცმელში და იმის მიხედვით ვარჩევ“, – ნ.ს.

„ტანსაცმელს დიდ მნიშვნელობას ვანიჭებ, როგორც თვითგამოხატვის ერთ-ერთ საშუალებას. დიდ დროს ვუთმობ არჩევას, ფერების შერჩევას, შეხამებას, მორგებას, მოხდენას. ხშირად მკერავთანაც მიმავს ტანსაცმელი“, – ნ.თ.

მასკულინური იდენტობის აწყობა მომხმარებლური ლოგიკით ხდება – თვითგამორკვევა ხდება ტანსაცმლის შექმნით და ამ შენაძენის გარშემომყოფებთან დემონსტრირებით. კვლევის რესპონდენტების უმეტესობა აღნიშნავს, რომ გავრცელებული სტერეოტიპის მიუხედავად, თითქოს მამაკაცები ტანსაცმელს მხოლოდ პრაქტიკული საჭიროების შემთხვევაში ყიდულობენ, მათ ტანსაცმლის შექმნისა და შერჩევის სხვადასხვა მოტივი აქვთ. განსაკუთრებით გამოიკვეთა ტანსაცმლის ყიდვის, როგორც რეკრეაციის ფუნქცია:

„ხანდახან, ცუდ ხასიათზე რომ ვარ, მაშინ მივდივარ ტანსაცმლის საყიდლად და საკუთარ თავს ვახალისებ ამით. შეიძლება რამე კონკრეტულის საყიდლად წავიდე, მაგალითად, რამე რომ გამომეღევა – წინდა ან მაისური, და ბოლოს არა მარტო ეგ, არამედ ბევრი სხვა რამეც ვიყიდო“, – ნ.ს.

„შეიძლება ჭინსის საყიდლად წავიდე და მოვიტანო ყველაფერი, ჭინსის გარდა, იმიტომ რომ, უცებ რაც მომეწონება, ვიღებ, ვიცვამ და მოვდივარ“, – დ.შ.

კვლევამ ასევე ცხადყო, რომ ახალგაზრდა მამაკაცები ტანსაცმელს უმეტესწილად სწრაფი მოდის ანდა მეორეული ტანსაცმლის მაღაზიებში ყიდულობენ. განსაკუთრებით დიდი კონტრასტი დავინახეთ მეორეული ტანსაცმლის ყიდვისა და ჩაცმის გადაფასებაში. რაც ადრე სიღარიბის ნიშნად ითვლებოდა, დღეს ერთგვარი კულტურული სტატუსის სიმბოლოა. ეს ნათლად ჩანს გ.მ.-ის შეფასებაში, რომ „უკეთესი იქნებოდა, რომ „ძონძებში“ ვყიდულობდე ტანსაცმელს“.

მეორეული ტანსაცმლის მაღაზიების პოპულარობის მიზეზია ისიც, რომ „ოფიციალური“, სწრაფი მოდის მაღაზიები, ხშირად, საკმაოდ ძვირია. მომხმარებელთა უმეტესობა, განსაკუთრებით კი ახალგაზრდები, ფინანსურად ვერ სწვდებიან იქ იმდენი და ისეთი ტანსაცმლის შექმნას, რომელიც მათ ინდივიდუალობას წარმოაჩენს. „მეორადებში“ ტანსაცმლის ყიდვა კი, უფრო ხელმისაწვდომია. ამას ემატება ტანსაცმლის, როგორც ინდივიდუალიზმის გამოხატვის საშუალების გაზრდილი მნიშვნელობა –

Another perspective that emerged is that, since clothing serves as a conduit for expressing individual identity, the viewpoints of those around you are of secondary importance:

What I noticed is that people stopped watching others and began to listen to themselves. – I.O.

Among young men, the pursuit of individuality gains precedence over conforming to rigid, conventional masculine norms. This shift is exemplified by the evolving attitudes towards traditionally feminine attire:

If you observe Tbilisi, you'll find it impossible to dress in a way that pleases everyone. Regardless of your attire, someone is bound to mock you, you're going to be an eyesore for someone. So, what significance does it hold if it's considered women's or men's clothing? – N.I.

Personally, I've never had an issue with embracing femininity, and I believe femininity has always been a part of me. The only line I needed to cross was to stop caring about others' opinions. Once I gained self-confidence, I understood that I shouldn't be concerned about others' judgments, and I began dressing as I pleased, which also involved expressing my femininity. – G.G.

The rise and prevalence of club culture in the city had a significant influence on how the participants approached their attire. Similar to any subculture, club venues enforce a distinct dress code, which is directly overseen through “face control” measures. As noted by one respondent, the preparation for a night at the club involves opting for more daring, provocative, and at times, even feminine garments and accessories, in contrast to their everyday attire.

Furthermore, a conspicuous trend among the participants was the inclination to eschew formal and traditional styles. As recounted by one respondent (G.Ch.), even when required to dress formally for office settings, they endeavor to incorporate their personal stylistic elements via accessories. This inclination aligns with Mgaloblishvili's notion of “casualization”, wherein contemporary fashion places an increasing emphasis on the everyday. Comfortable attire is favored, while overtly “formal” ensembles are shunned. The majority of respondents, when queried about changes in their style over recent years, echoed a similar sentiment: their style had become “more liberating and comfortable”. In addition to the prevailing quest for comfort, the popularity of relaxed silhouettes also merits attention, contrasting the conventional

გვახსენდება 1990-იანი და 2000-იანი წლების დროს ტანსაცმლის მწირი არჩევანით გამოწვეული მოსაზრება, რომ მნიშვნელოვანია სხვას შენაირად არ ეცვას, ხოლო რასაც „მეორადებში“ იყიდი, ნაკლებად მოსალოდნელია სხვასაც ეცვას. დღეს ასევე შეიმჩნევა მეტი კლასობრივი შერევა. როგორც კ.ა.-იმ აღნიშნა, ყველას შეიძლება დაახლოებით ერთ სტილში ეცვას, მაგრამ სრულიად სხვადასხვა ფენის წარმომადგენლები იყვნენ. ეს შეიძლება აღვიქვათ, როგორც მისწრაფება კლასობრივი ნიშნულების განულებისაკენ.

ასევე გამოიკვეთა მოსაზრება, რომ რადგან ტანსაცმელი ინდივიდუალური იდენტობის გამოხატვის საშუალებაა, გარშემომყოფების აზრი მეორეხარისხოვანია:

„რა შევამჩნიე და სხვების ყურებას მოეშვა ხალხი და საკუთარი თავის მოსმენა დაიწყეს“, – ი.ო

ახალგაზრდა მამაკაცებისთვის ინდივიდუალურობა უფრო პრიორიტეტული ხდება, ვიდრე მისი იდეალურ, ვინაშე მასკულინურ ჩარჩოებში წარმატებულად მოთავსება. ამას ადასტურებს შეცვლილი დამოკიდებულებები ტრადიციულად ფემინური ტანსაცმლის მიმართ:

„თბილისს რომ შეხედო, ვერასდროს ჩაიცმევ ისე, რომ ყველა დააკმაყოფილო. რაც არ უნდა ჩაიცვა, ვიღაცა უეჭველი დაგცინებს და ვიღაცას უეჭველი თვალში მოხვდება ცუდად. ხოდა, რაღა მნიშვნელობა აქვს უკვე, ქალის იქნება თუ კაცის?“ – ნ.ი.

„პირადად ფემინურობასთან პრობლემა არასოდეს მქონია და ვთვლი, რომ ჩემში ფემინურობა ყოველთვის იყო და არის. ერთადერთი, რისი გადაბიჯებაც დამჭირდა, იყო, რომ სხვების აზრი არ გამეთვალისწინებინა. როცა თავდაჯერებული გავხდი, მივხვდი, რომ არ უნდა მანუხებდეს სხვები რას იფიქრებენ და ისე დავიწყე ჩაცმა, როგორც მინდოდა, რაც ასევე ფემინურობასაც მოიცავდა“, – გ.გ.

დედაქალაქში კლუბური კულტურის გაჩენამ და პოპულარულობამ დიდი გავლენა იქონია რესპონდენტების ჩაცმულობაზე. როგორც ნებისმიერ სუბკულტურას, კლუბურ სივრცეებს სპეციფიკური ჩაცმულობის კოდები აქვთ, რომლის პირდაპირი რეგულირებაც „ფეის კონტროლის“ (ინგ. face control) საშუალებით ხდება. როგორც ერთ-ერთმა რესპონდენტმა აღნიშნა, ის განსხვავებულად ემზადება კლუბში წასასვლელად და უფრო თამამ, გამომწვევ და ხშირად ფემინურ ტანსაცმელსა და აქსესუარებს ირჩევს, ვიდრე ყოველდღიურობაში.

ამასთანავე, რესპონდენტების ჩაცმულობაში ერთ-ერთი ყველაზე გამოკვეთილი ტენდენცია ოფიციალური და კლასიკური სტილის უარყოფა

masculine silhouettes (such as suits) that historically accentuated physical strength.

Another notable trend in men's fashion, extensively discussed by numerous respondents, pertained to the incorporation of vibrant colors into their style. Colorful attire was regarded as a demonstration of cultural capital – individualism and color were equated. Nevertheless, this transformation didn't entail the complete eradication of black from men's wardrobes. Black still retains its prominence, albeit with a nuanced shift in connotation. In the contemporary context, the use of black is less linked to criminal symbolism. Several participants pointed out that donning black clothing offers them a means to navigate the overwhelming array of choices.

Despite the aforementioned changes, a significant number of individuals in Tbilisi still grapple with feelings of insecurity and potential judgment when they opt for clothing that deviates from the conventional Georgian masculine style. As highlighted by I.O., "Earrings, 'manicures,' and dresses are still very taboo...the dress, most of all."

5. CONCLUSION

In the current study, we delved into the narratives of self-discovery among young men residing in Tbilisi. While the respondent pool was constrained in size, their accounts illuminated patterns primarily linked to the journey of individualization as men, and the challenges intrinsic to this trajectory. The tales encompassing clothing and attire have unveiled the intricate interplay between men, their families, social circles, and wider networks, encompassing both local and global cultural and economic dimensions.

At present, Georgian masculinity is subject to a confluence of concurrent influences – the shifts ushered in by globalization and neoliberal politics, alongside the persisting legacies and behaviors rooted in the Soviet and post-Soviet backdrop. Evidently, the familial dynamics ingrained during Soviet times, particularly the mother-son relationship, continue to wield substantial sway over young men's perceptions of clothing. Concurrently, the impact of peers and subcultures is of equal significance in shaping the visual manifestation of identity among young men.

The proliferation of globalization and market-oriented dynamics has brought about a gradual attenuation of established conservative norms. This has given rise to an evolution in the image of an ideal man, mirroring the concurrent shifts in men's public roles (Mgaloblishvili, p. 175). Delving into historical perspectives, we have witnessed the transformative journey of masculine prototypes. By scrutinizing clothing trends, we discern the ways in which these overarching changes influence the visual articulation of masculinity. The prioritization of individualism has surpassed the strict

იყო. ერთ-ერთმა რესპონდენტმა (გ.ჭ.) აღწერა, რომ მაშინაც კი, როდესაც ოფისში კლასიკურად ჩაცმა უწევს, ცდილობს, რომ საკუთარი სტილისტური ელემენტები აქსესუარების სახით შეიტანოს. ეს ტენდენცია თანხვედრა მგალობლიშვილის დაკვირვებას „ქვეყალიზაციის“ შესახებ, რომლის თანახმადაც, თანამედროვე მოდა სულ უფრო მეტად ფოკუსირდება ყოველდღიურობაზე. კომფორტულ ტანსაცმელს ენიჭება უპირატესობა და ზედმეტად „ოფიციალური“ ტანსაცმელი უარყოფილია. რესპონდენტების უმეტესობის პასუხი სტილის ბოლო წლებში ცვლილების კითხვაზე, სწორედ ეს იყო: მათი სტილი „უფრო თავისუფალი, კომფორტული გახდა“. კომფორტისკენ ზოგადი მისწრაფების გარდა, ასევე აღსანიშნავია თავისუფალი სილუეტების პოპულარულობა, რაც კონტრასტში მოდის ტიპურ მასკულინურ სილუეტებთან (მაგალითად, შარვალ-კოსტიუმი), რომლებიც მამაკაცის ძალას უსვამდა ხაზს.

კიდევ ერთი ტენდენცია მასკულინურ ჩაცმულობაში, რომელზეც რესპონდენტების დიდმა ნაწილმა ისაუბრა, იყო მათი სტილის გაფერადება. ფერადი ტანსაცმელი აღქმული იყო როგორც კულტურული კაპიტალის მქონე – ინდივიდუალიზმი და სიფერადე ერთმანეთთან იყო გაიგივებული. თუმცა, ეს არ ნიშნავს, რომ შავი ფერი სრულად გაქრა კაცების გარდერობიდან. შავი კვლავაც დომინანტურია, მაგრამ ამჯერად მისი მოხმარება ნაკლებად უკავშირდება ქურდული სამყაროს სიმბოლიკას. მაგალითად, რამდენიმე რესპონდენტმა ახსენა, რომ შავი ტანსაცმლის ჩაცმა მათ არჩევანის სიმრავლესთან გამკლავების საშუალებას აძლევს.

ზემოთ განხილული ცვლილებების მიუხედავად, თბილისში ბევრი თავს კვლავაც დაუცველად და განკიცხულად გრძნობს, როდესაც რაიმე ისეთი აცვია, რაც ტიპურ ქართულ მასკულინურ ჩაცმულობაში არ ჯდება. როგორც ი.ო. აღნიშნავს: „საყურე, „მანიკურები“ და კაბა კვლავ ძალიან ტაბუდადებულია...კაბა ყველაზე მეტად“.

5. დასკვნა

წინამდებარე კვლევაში შევისწავლეთ თბილისში მცხოვრები ახალგაზრდა კაცების თვითგამორკვევის ისტორიები. მიუხედავად იმისა, რომ რესპონდენტების რაოდენობა შეზღუდული იყო, მათ გამოცდილებებზე დაყრდნობით დავინახეთ ტენდენციები, რომლებიც უმეტესად უკავშირდებოდა მათი კაცად ინდივიდუალიზაციის პროცესს და ამ პროცესთან დაკავშირებულ პრობლემებს. ტანსაცმლის და ჩაცმულობის ისტორიებმა გვაჩვენა კაცების კომპლექსური დამოკიდებულება როგორც ოჯახთან, გარშემომყოფებსა და თანატოლებთან, ასევე სახელმწიფოებრივ და გლობალურ ეკონომიკასა და კულტურასთან.

ამჟამად, ქართულ მასკულინობაზე ერთდროულად რამდენიმე პროცესი ახდენს გავლენას – გლობალიზაციის და ნეოლიბერალური პოლიტიკის მიერ შემოტანილი ცვლილებები და დაღეძილი, საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა

emulation of traditional masculine ideals. The embrace of vibrant attire, relaxed silhouettes, subcultural accents, and, in certain instances, even the donning of feminine garments, have become commonplace manifestations.

In this context, it's worth emphasizing the intricate interplay between the rise of social media platforms and the evolution of the market economy. The process of socialization among young men in Tbilisi, as well as the cultivation of their distinctive style, often occurs within the pervasive sphere of influence of social media networks. An important and distinctive aspect of this phenomenon in Georgia is the burgeoning diversity of subcultures and the subsequent diffusion of their aesthetic elements into the broader social landscape. Once confined to the fringes, these subcultures have found resonance in mainstream culture largely due to the amplifying effect of social media platforms. Consequently, an array of visual forms of self-expression have become more accessible and accepted. However, this widespread exposure has also led to a dilution of the traditional social function that subcultural styles used to embody.

It's important to recognize the significance of public spaces in shaping self-representation of individuals. Despite traditional norms persisting within families and the wider public sphere, and the fear of violence that accompanies their transgression, recent times have witnessed the emergence of spaces that not only accept but encourage experimentation. These spaces encompass physical venues such as cafes, bars, and clubs, as well as virtual communities online. The influence of clubbing spaces and the impact of queer culture on the younger generation in Georgia are particularly intriguing areas that could benefit from further in-depth research. Such investigations could offer valuable insights into the evolving landscape of self-identity and expression among the youth.

კონტექსტით განპირობებული წესები და ქცევები. იკვთება, რომ საბჭოთა საქართველოსთვის დამახასიათებელი ოჯახური სიმყარის და სპეციფიკურად დედა-ვაჟის დინამიკა, კვლავ რელევანტურია და დიდ გავლენას ახდენს ახალგაზრდა კაცების ტანსაცმლისადმი დამოკიდებულებაზე. არანაკლებ მნიშვნელოვანია თანატოლების და სუბკულტურების გავლენა ახალგაზრდა კაცების მიერ იდენტობის ვიზუალურად გამოხატვაზე.

გლობალიზაციისა და საბაზრო ურთიერთობების გავრცელებამ დამკვიდრებული კონსერვატიული ნორმები შეარბილა. შეინიშნება მამაკაცურობის იდეალური ხატის ტრანსფორმაცია, რომელიც თან ახლავს მამაკაცთა საზოგადოებრივი როლის ცვლას (მგალობლიშვილი, გვ. 175). ისტორიულ მიმოხილვაზე დაყრდნობით, დავინახეთ, როგორი ტრანსფორმაცია განიცადა მასკულინობის პროტოტიპებმა დროთა განმავლობაში. ჩაცმულობის შესწავლით კი, დავინახეთ, როგორ აისახება ეს ზოგადი ცვლილებები მასკულინობის ვიზუალურ გამოვლინებაზე. ინდივიდუალიზმის გამოხატვა უფრო პრიორიტეტული გახდა, ვიდრე მასკულინური იდეალის ზედმინევენით გამეორება. ხშირია ფერადი ტანსაცმელი, თავისუფალი სილუეტები, სუბკულტურული ელემენტების ათვისება და ზოგ შემთხვევაში, ფემინური ტანსაცმლის ჩაცმაც კი.

ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია საბაზრო ეკონომიკის განვითარებასთან გადაჯაჭვული სოციალური მედიის პლატფორმების მნიშვნელობა. თბილისში მცხოვრები ახალგაზრდა კაცების სოციალიზაცია და მათი სტილის ფორმირება ხშირად ზუსტად სოციალური მედიის პლატფორმების გავლენით ხდება. საქართველოში ამ ფენომენის აღმნიშვნელი ერთ-ერთი მთავარი მოვლენა სუბკულტურების გამრავალფეროვნება და მათი ესთეტიკური ნიშნულების შემდგომი ფილტრაციაა ფართო საზოგადოებაში. ის, რაც ადრე ნიშური იყო, ახლა სოციალური მედიის პლატფორმების დახმარებით, დომინანტურ კულტურაში გადმოვიდა. შედეგად, ვიზუალური თვითგამოხატვის მრავალი ფორმა გახდა უფრო ხელმისაწვდომი და მიღებული. თუმცა, ასევე შეიმჩნევა სუბკულტურული სტილის სოციალური ფუნქციის დაქვეითებაც.

აღსანიშნავია საზოგადოებრივი სივრცისა და მისდამი მიკუთვნებულობის მნიშვნელობა ადამიანის თვითრეპრეზენტაციის პროცესში. მიუხედავად იმისა, რომ ოჯახსა და საჯარო სივრცეებში მასკულინობა უმეტესწილად დოგმატური რჩება და მის ტრანსგრესიას ძალადობის შიში მოსდევს, ბოლო ხანებში მომრავლდა სივრცეები, სადაც ექსპერიმენტულობა არა მხოლოდ მიღებულია, არამედ ნახალისებულიც. ეს სივრცეები მხოლოდ ფიზიკურ სივრცეებს – კაფეებს, ბარებს, კლუბებს და ა.შ. არ გულისხმობს. ამას ემატება ციფრული საზოგადოებებიც. საკლუბო სივრცეებისა და ქვიარ კულტურის გავლენა ქართველ ახალგაზრდებზე განსაკუთრებით საინტერესო თემაა და, ჩვენი აზრით, სამომავლოდ მისი საფუძვლიანი კვლევა მიზანშეწონილია.

BIBLIOGRAPHY

გამოყენებული ლიტერატურა

- ბაქრაძე, ქ. (2014). ახალგაზრდა ქართველი კაცები და თავის მოვლა. In თ. მელაშვილი, *მასკულინობის კვლევები*, გვ. 2-7. გენდერის კვლევის ინსტიტუტი. [Bakradze, K. (2014) Young Georgian Men and Self-Care.]
- ბერაია, ა. (2017). ნაციონალიზმი და პეგემონური მასკულინობა პოსტსაბჭოთა საქართველოში [Doctoral dissertation]. <https://openscience.ge/handle/1/1279> [Beraia, A. (2017). Nationalism and Hegemonic Masculinity in ost-Soviet Georgia.]
- გურგენიძე, დ., & რადიო თავისუფლება. (2021, May 9). ± 21: მოდა დამოუკიდებელ საქართველოში [Video]. Facebook. <https://www.facebook.com/watch/?v=919596762168023> [Gurgenidze, D. & Radio Liberty. (2021, May 9) ± 21: Fashion in Independent Georgia.]
- კეკოშვილი, ვ. (2019). კანონიერი ქურდების სუბკულტურის გავლენა მოზარდების სოციალიზაციაზე პოსტ-საბჭოთა საქართველოში [Doctoral dissertation]. <http://eprints.iliauni.edu.ge/10254/> [Kekoshvili, V (2019). Impact of the „Thieves in Law” Subculture on the Socialization of Adolescents in Post-Soviet Georgia.]
- მგალობლიშვილი, ნ. (2019). მოდა როგორც სოციალურ-კულტურული მოვლენა პოსტსაბჭოთა საქართველოში [Doctoral dissertation]. http://press.tsu.ge/data/image_db_innova/Nino_Mgaloblishvili.pdf [Mgaloblishvili, N. (2019). Fashion as a Socio-cultural Phenomenon in post-Soviet Georgia.]
- ომანაძე, ს. გაჩეჩილაძე, ნ. ლებანიძე, და ჩაჩანიძე, ა. (2016). თაობა გარდამავალ პერიოდში. Friedrich Ebert Stiftung. <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/georgien/13151-20170131.pdf> [Omanadze, S. Gachechiladze, N. Lebanidze, & Chachanidze, S. (2016). A Generation in Transition.]
- ურჩუხიშვილი, გ. (2020). ახალგაზრდა მამაკაცურობა თბილისის ცენტრალურ უბანში. *ჰაინრიჰ ბიოლის ფონდის თბილისის ოფისი: ფემინიზმი და დემოკრატია*. <https://feminism-boell.org/ka/2021/01/20/akhalgazrda-mamakatsuroba-tbilisis-tsentralur-ubnebshi> [Urchukhishvili, G. (2020). Young masculinity in the central district of Tbilisi.]
- Amit, V. (2001). Youth Culture, Anthropology of. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 16657-16660. <https://doi.org/10.1016/b0-08-043076-7/00981-5> [ამიტი, ვ. (2001). ახალგაზრდების კულტურა, ანთროპოლოგია.]
- Barry, B. (2018). (Re)Fashioning Masculinity: Social Identity and Context in Men's Hybrid Masculinities through Dress. *Gender & Society*, 1-25. <https://doi.org/10.1177/0891243218774495> [ბერი, ბ. (2018). მასკულინობის (რე)მოდელობა: სოციალური იდენტობები და კონტექსტი კაცების ჰიბრიდულ მასკულინობებში სამოსის საშუალებით.]
- Berger, M., Wallis, B., & Watson, S. (1995). *Constructing Masculinity*. Psychology Press. [ბერგერი, მ., უოლისი, ბ., და უატსონი, ს. (1995). მასკულინობის კონსტრუქცია.]
- Blakemore, E. (2019, November 20). The Unlikely Hippies of the USSR. *JSTOR Daily*. <https://daily.jstor.org/the-unlikely-hippies-of-the-ussr/> [ბლეიკმორი, ე. (2019, 20 ნოემბერი). სსრკ-ს ნაკლებად მოსალოდნელი ჰიპები.]
- Butina, M. (2015). A Narrative Approach to Qualitative Inquiry. *American Society for Clinical Laboratory Science*, 28(3), 190-196. <https://doi.org/10.29074/ascls.28.3.190> [ბუტინა, მ. (2015). ნარატიული მიდგომა თვისებრივ კვლევაში.]
- Butler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Eessay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, 40(4), 519 – 531. <https://doi.org/10.2307/3207893> [ბატლერი, ჯ. (1988). პერფორმატიული აქტები და გენდერის აგება: ესე ფენომენოლოგიაში და ფემინისტურ თეორიაში.]
- Edwards, T. (2004). *Cultures of Masculinity*. Routledge. [ედვარდსი, ტ. (2004). მასკულინობის კულტურები.]
- Kachkachishvili, I., Nadaraia, KH., & Rekhviashvili, B. (2014). Men and Gender Relations in Georgia. *Institute of Social Studies and Analysis*. https://georgia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Men_and_Gender_Relations_in_Georgia_ENG.pdf [კაკაჩიშვილი, ი., ნადარაია, ხ., და რეხვიაშვილი, ბ. (2014). კაცები და გენდერული ურთიერთობები საქართველოში.]
- Lascity, M. E. (2021). *Communicating fashion: Clothing, Culture, and Media*. Bloomsbury Publishing. [ლასიტი, მ.ე. (2021). მოდის კომუნიკაცია: სამოსი, კულტურა და მედია.]
- Thorns, D. C. (2002). *The Transformation of Cities: Urban Theory and Urban Life*. Palgrave MacMillan. [თორნსი, დ. კ. (2002). ქალაქების ტრანსფორმაცია: ურბანული თეორია და ურბანული ცხოვრება.]

– ხრიდოლის წრეზე საერთოდ პირველი კლასიდან დავდივარ, ჯერ ჩემ ძველ სკოლაში [დავდიოდი]. მამაჩემმა მიჩნია, იარე, ძალიან კარგი არისო და გამოგადგება, დიდი რომ გაიზრდებიო. მეც დამაინტერესა და ვიყავი ერთ-ორ ვარჯიშზე. ძალიან მომეწონა და დავინწყე ვარჯიში. შაბათობითაც დავდიოდი ხოლმე და მერე შევიცვალე სკოლა, ოჯახური პრობლემების გამო და გადმოვედი სხვა სკოლაში. აქაც ხრიდოლს ასწავლიდნენ, მეც ვიცოდი, კარგი რომ იყო და შევედი ხრიდოლში. ამის მერე გავდიოდი შეჯიბრებზე და მივალნიე ძალიან დიდ წარმატებას. შეჯიბრი მქონდა ორჯერ. ერთ შეჯიბრში პირველი ადგილი დავიკავე, მეორეში – მეორე ადგილი. დედა წავიდა საზღვარგარეთ და მერე მოგვინია იმ თანხის გადახდა და ბინის დაგირავება, რომ იქ დახვედროდნენ და მერე ის ექნათ, რა ქვია, სამუშაო მიეცათ დედასთვის და მაგ მიზნით წავიდა, რა. მერე სკოლა შევიცვალე. ახლა სადაც ვარ, აქ პანსიონიც არის და ერთი წელი იქ ვიყავი, ახლა სახლიდან დავდივარ ხოლმე ზოგჯერ.

– პანსიონში ცხოვრობდი?

– კი, ერთი წელი.

– და ან ძმა გყავს?

– კი, ძმა.

– ორივენი ერთად იყავით პანსიონში?

– კი.

– მამა სად იყო?

– მამა მონასტერში არის ხოლმე, ისედაც მონასტერში დადიოდა და მამაოს ეხმარებოდა, კურსელები არიან, მეგობრები და იმას ეხმარებოდა ხოლმე მშენებლობაში, ინჟინერია და...

აკაკი 11 წლის იყო, ხრიდოლის წრეზე რომ გავიცანი, სადაც დოკუმენტური ფილმის პროექტის მასალების მოკვლევებზე ვმუშაობდი. ვაკვირდებოდი მასკულინურ კულტურას და მოზარდ ბიჭებს, არაფორმალურ საგანმანათლებლო სივრცეში. იმხანად ბევრისგან მესმოდა, რომ ბავშვი ხრიდოლის წრეზე დაჰყავთ. მათ შორის იყო ჩემი ძველი მეგობარიც. როგორც თავადაც მოზარდი ბიჭის დედას, სასკოლო ასაკის ბავშვებთან დაკავშირებული საკითხები განსაკუთრებით მაინტერესებდა. რას სთხოვს საზოგადოება ბიჭებს? რა უნარებს უნდა ფლობდნენ ისინი, რომ სრულფასოვნად შეძლონ ურთიერთობა? როგორ ახდენს მასკულინური გარემო მოზარდის ფორმირებას? როგორ იმკვიდრებენ თავს საკუთარ ასაკობრივ წრეებში? რა სირთულეების გადალახვა უწევთ? რა არის მისაღები და რა მიუღებელი?

გადავწყვიტე, თავადაც დავსწრებოდი გაკვეთილებს.

თბილისის ერთ-ერთ გარეუბანში, ოთხსართულიანი შენობის დარბაზის სახურავიდან ძლიერი წვიმის ხმა ისმოდა. იატაკზე ტატამი ეფინა. კედლებზე, აქა-იქ შერეული ორთაბრძოლის სპორტსმენთა სურათები ეკიდა, სურათებს

THE MARTIAL ARTS BOYS

Shorena Tevzadze

საბრძოლო ხელოვნების ბიჭები

შორენა თევზაძე

– I have been attending Khridoli classes since the first grade, starting at my old school. It was my father who encouraged me to go. “It is very good and it will come in handy when you grow up”, he said. Intrigued by his words, I attended one or two training sessions and found myself enjoying it, and so, I started training. I even went on Saturdays, and then I changed schools due to family problems. They taught Khridoli there too; I already knew how good it was and joined the trainings. After that, I ended up successfully competing in two tournaments. I got first place in one tournament and second place in the other. Afterwards, my mom went abroad and to finance her move, we rented out the apartment so that someone would meet her there, and then – you know – give her a job. This was the reason she had to leave. Then I changed schools again. Where I am now, it is also a boarding school, and I stayed there for a year, and now, sometimes, I commute from home.

– Did you live at the boarding school during that time?

– Yes, for a year.

– Do you have a brother or a sister?

– Yes, a brother.

– Were both of you together at the boarding school?

– Yes.

– Where was your father?

– My father spent most of his time in the monastery. He has always been involved there, helping the priest with various tasks. They went to college together and Dad, being an engineer, assists him in construction work and other projects.

Akaki was 11 years old when I met him at the Khridoli classes where I was doing research for a documentary. I was observing masculine culture and adolescent boys in informal educational settings. At the time, many people around me were taking their children to Khridoli classes, including an old friend of mine. Being a mother of a teenage boy myself, I was particularly interested in issues relating to school-aged children. I wanted to explore questions such as: What does society ask of boys? What skills should they possess to form relationships effectively? How does a masculine environment shape adolescents? How do they fit in with their peers? What kind of challenges do they have to overcome? Which behaviors are considered acceptable, and which are not?

I decided to attend Khridoli classes to see for myself.

In a Tbilisi suburb, the hall of a four-story building resonated with the rhythmic sounds of heavy rain pelting the roof. A mat was spread out on the floor. Posters of mixed martial artists adorned the walls, interspersed with Christian icons and calendars. A young man was pounding one of the many punching bags hanging in a row, while elsewhere, someone struck a massive tire with a sledgehammer, each blow reverberating throughout the hall. It was a space where men preferred the company of other men. I felt like an intruder, as though I was encroaching on their personal domain.

შორის კი – რამდენიმე საეკლესიო ხატი და კალენდარი. კრივის ბალიშების მწკრივში, ახალგაზრდა მამაკაცი გამეტებით უშენდა მუშტებს ტომარას. ვიღაც იატაკზე დაგდებულ უზარმაზარ საბურავს ურტყამდა უროს. ყოველი დარტყმა დარბაზში ექოს გამოსცემდა. ეს ის გარემოა, სადაც კაცებს მხოლოდ კაცებთან სურთ სოციალიზაცია. თავი გედმეტად ვიგრძენი, თითქოს მათ პირად სივრცეში ვიჭრებოდი.

ვიდრე დარბაზის საერთო ატმოსფეროს ვაკვირდებოდი, 7-დან 12 წლამდე ბიჭები ერთ ხაზზე განლაგდნენ. ერთ-ერთი მათგანი დანარჩენებს გამოეყო, აღმოსავლეთისკენ შეტრიალდა, ზურგით ბავშვებისკენ და ლოცვა დაიწყო. სხვები იმეორებდნენ. ასეთ დროს ყველა, ვინც დარბაზშია, აჩერებს ვარჯიშს, თავჩახრილები დგებიან და პირჯვარს იწერენ. აქ ყველა ვარჯიში ლოცვით იწყება და ლოცვითვე სრულდება, რის შემდეგაც მასწავლებელი ბავშვებს ესაუბრება. ის გარკვეულწილად მოძღვრის ფუნქციასაც ითავსებს და აღმზრდელით სამუშაოსაც ატარებს.

იქვე უფროსების ჯგუფიც ვარჯიშობდა. ბიჭები წრეზე დადიოდნენ, სხეულები რომ გაეხურებინათ. წინ მასწავლებელი მიუძღოდათ, მაისურზე ინგლისური წარწერით „Georgian Army“¹. მასწავლებლის მიხრა-მოხრა ცეკვას ჰგავდა. სიარულისას, წინამძღოლი უეცრად ტრიალებდა მარცხნივ და მარჯვნივ, თითქოს ჩასაფრებულ ხიფათს ელისო, და დანარჩენებიც რიტმში იმეორებდნენ მოძრაობას. როცა გახურების ფაზა დასრულდა, სპეციალური რეკვიზიტი შემოიტანეს – ხისგან დამზადებული დანა. მასწავლებელი ბიჭებს უხსნიდა, როგორ უნდა აიცილონ დანით გამონვეული საფრთხე და თავდამსხმელის მოქნევას იმიტირებდა. გაითამაშეს ჩაქოლვის, მოხრჩობისა და ჩხუბის სცენები. მასწავლებელი ბიჭებს უხსნიდა, რომ საფრთხეს ყველგან შეიძლება ელოდონ, იქნება ეს ქუჩა თუ ნათესავის ქორწილი. არ მეგონა, საბრძოლო ხელოვნების წრეზე ჩხუბში დანის მოქნევის ტრანექტორიებს თუ განიხილავდნენ. აბსურდს ჰგავდა ეს ყველაფერი. პატარა მოსწავლეები ხელების გამოუყენებლად, მხოლოდ სხეულებით მიცოცავდნენ ტატამზე. დარბაზში ისმოდა თვლის ხმა, ერთიდან ათამდე და მერე ისევ თავიდან. ეს ხმა ფონად გასდევდა მთელ გაკვეთილს.

დერეფნის ფანჯრებიდან მშობლები თვალს ადევნებდნენ გაკვეთილის მსვლელობას. გაკვეთილები დაახლოებით 2 საათი გრძელდებოდა. მინდოდა, გამეგო, რატომ დაჰყავდათ მშობლებს შვილები ამ წრეზე. „ხრიდოლი“ ოლიმპიური სპორტის სახეობა არ არის. შესაბამისად, ბავშვს, რომელიც აქ დადის, სპორტის ამ კონკრეტულ სახეობაში საერთაშორისო სპორტული მიღწევები და მომავალი ვერ ექნება.

„მე იმიტომ არ დამყავს ჩემი შვილი აქ, რომ ჩემპიონი გამოვიდეს. მე მინდა, რომ მის ჯანმრთელ სხეულში ჯანმრთელი სული იყოს,

1 „ქართული ჯარი“ (ინგ.)

While I observed the gym's ambiance, a line of boys between the ages of 7 and 12 formed before me. One of them split from the group, faced east, and began to pray with his back turned to the rest. Others followed suit. During these moments, everyone in the gym paused their workout, bowed their heads and made the sign of the cross. Here, each exercise started and ended with a prayer, followed by a talk between the instructor and the children. To some extent, the instructor served as a guardian figure and carried out educational work as well.

The senior group was also training nearby. Boys were walking in a circle to warm up under the guidance of the teacher, who wore a shirt emblazoned with the English inscription "Georgian Army". His movements appeared dance-like, swiftly veering right or left as if anticipating an ambush while the others would follow behind him rhythmically. After the warm-up, a special prop – a wooden knife – was brought out. The teacher demonstrated how to avoid the knife to his students, showcasing how an attacker might wield it. They acted out scenes of trampling, strangulation and general fighting. The instructor explained to the boys that danger could lurk anywhere, be it in the streets or at a relative's wedding. I did not imagine they would discuss the trajectories of a knife slash in a martial arts class. I couldn't help but find everything absurd. Nevertheless, the lessons continued with younger students crawling on the mat without using their hands. The hallway echoed with repeated counting from one to ten, serving as a constant backdrop to the entire session.

Parents observed the lesson's progression through windows lining the corridor. Sessions typically lasted two hours. I found myself curious about the reasons for parents enrolling their children in these Khridoli classes, especially considering that it wasn't categorized as an Olympic sport, meaning there wouldn't be opportunities for international sports exposure by investing in this sport.

I do not bring my child here for him to become a champion. I do it because I want him to develop a healthy soul in a healthy body, one that embodies Georgian values and the virtues of bravery that were esteemed in the past. Even if he doesn't win competitions or secure first-place trophies, we will still keep coming here because the bonds these boys form help preserve our traditions. Our family holds these values dearly, which is the main reason we are here. Some parents have specific ambitions for their children to become champions, to pursue Olympic sports. They don't know what their children are losing out on, a mother of an 8-year old tells me.

Khridoli classes are relatively affordable, even more so than the non-formal educational extracurriculars organized by the municipality's cultural and educational centers. Here, a one-month membership is 30 GEL per child.

The origins of Khridoli in Georgia trace back to the 1990s, a period marked by the dissolution of the USSR, prompting individuals to seek new identities.

ჭანსალი და ქართული, აი, მამაკაცური, როგორც ადრე იყვნენ ვაჟკაცები, აი, ეგეთი და მაგის გამო დამყავს. შეიძლება არცერთი გამარჯვება არ ჰქონდეს და არცერთი პირველი ადგილი, მაგრამ ჩვენ მაინც ვავაგრძელებთ სიარულს, იმიტომ, რომ ეს ბიჭები ამათმე ძალიან დიდ ზეგავლენას ახდენენ, რომ ამათში არ დაიკარგოს ტრადიცია და, რა ვიცი, ჩვენც ტრადიციული ოჯახიდან მოვდივართ და ამის გამო დავდივართ უფრო. ზოგს უნდა, რომ მაინცდამაინც ჩემპიონი გახდეს, ოლიმპიურ სპორტზე მიიყვანოს ბავშვი, ამ დროს არ იციან, რას კარგავენ შვილებისთვის“, – მიყვება 8 წლის ბიჭის დედა.

ხრიდოლის წრეზე სიარული საკმაოდ იაფია. უფრო იაფი, ვიდრე მუნიციპალიტეტის დაქვემდებარებაში არსებულ კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრებში არაფორმალური განათლების წრეები. აქ ერთი თვის საფასური ბავშვზე 30 ლარია.

ხრიდოლის ისტორია საქართველოში 1990-იანი წლებიდან იწყება, როცა საბჭოთა კავშირი დაინგრა, ადამიანები კი ახალი იდენტობის ძიებას იწყებდნენ. დღესდღეობით არაერთ სკოლაშია გახსნილი ხრიდოლის წრეები, როგორც თბილისში, ასევე ქუთაისში. სიტყვა „ხრიდოლი“ ერთ-ერთი მოძრაობის (ილეთის) სახელწოდებაა, როცა მებრძოლი მხოლოდ ცალი ხელით ერკინება მეტოქეს. იგი, ძირითადად, ქართული ჭიდაობისა და მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე შექმნილი საბრძოლო ხელოვნების ნაზავია და ფუნქციურად სასცენო, საჩვენებელი წარმოდგენის როლსაც ითავსებს. ქორეოგრაფიული მიმდინარეობაცაა და სპორტიც.

ლეგენდა ოქროს აკვანია

გაკვეთილების შემდეგ, მასწავლებელმა სასცენო წარმოდგენაზე დამპატიჟა, რომლის ერთ-ერთი მონაწილეც თავად იყო. წარმოდგენა ბაზალეთის ტბაზე კერძო ღონისძიებაზე ეწყობოდა. პროგრამაში, ხრიდოლის გარდა, შედიოდა ბაზიერების შოუ, ფოლკლორული ანსამბლების გამოსვლები და ხელნაკეთი იარაღის გამოფენა. ღონისძიებას ჩოხოსანთა საზოგადოების წევრებიც ესწრებოდნენ. ორგანიზატორი, დავითი, მხატვარი და მოქანდაკეა. წლის განმავლობაში არაერთ ფესტივალს მასპინძლობს ხოლმე თავის სასახლეში. ამ ეკლექტიკურ ნაგებობაში ერთმანეთს ერწყმის შუა საუკუნეების ევროპული არქიტექტურა და ქვისგან აგებული ხევსურული კომპლექსი. ღონისძიებას „მეიარაღეთა და ბაზიერთა ფესტივალი“ ერქვა, ლოზუნგით – „წინ, წინაპრებისკენ!“. დავითის სასახლეს კი, ცნობილი ლეგენდის მიხედვით, „ოქროს აკვანია“ ჰქვია. გადმოცემის თანახმად, ბაზალეთის ტბის ძირას ოქროს აკვანია, მასში ოქროსთმიანი ბიჭუნა წევს, რომელმაც ქვეყანა უნდა იხსნის.

Nowadays, Khridoli classes have become widely accessible, with numerous schools, including those in Tbilisi and Kutaisi, offering them. The term “Khridoli” refers to a specific combat technique used by warriors while wrestling an opponent with just one hand. In essence, it represents a fusion of Georgian wrestling and martial arts, drawing inspiration from ethnographic materials to create a stage-worthy performance. It blends sports maneuvers with choreography.

THE LEGEND OF THE GOLDEN CRADLE

After the lesson, the instructor extended an invitation to me to attend a performance in which he would be participating. The exclusive affair was set to take place at the Bazaleti Lake. Along with Khridoli, the program included a falcon show, performances by folklore ensembles, and a display of handcrafted weapons. The occasion also welcomed members of the Chokha Society¹. The event’s organizer, Davit, is an artist and a sculptor. He has hosted several festivals in his castle throughout the year. The castle is an eclectic structure that combines medieval European architecture with Khevsurian stone towers. The event was titled “Weaponsmiths and Falconry Festival” and the motto was, “Forward, to Our Forefathers!” Davit’s castle bore the name, “The Golden Cradle” from a famous local legend. According to the tale, hidden beneath the depths of Bazaleti Lake rests a golden cradle, believed to hold a boy with locks of gold, destined to become the nation’s savior.

It’s a remarkable legend, and my goal is to preserve its essence. On some level, our motto, “Forward, to Our Forefathers!” was indeed inspired by this story. It was born precisely because of this mythology, and we strive to make it more widely known and embraced because we believe in its significance. Our nation, too, needs this sense of belief in what the Golden Cradle symbolizes, Davit told me in a conversation.

Heroes and characters derived from myths and fictional works play an important role in masculine culture. Among them, the figure of the golden-haired boy stands out as the ideal that Khridoli students are encouraged to embody.

Davit’s castle looked like an amusement park, a whimsical toy that brought scenes from fairy tales, legends, and films to life. The whole event carried a surreal essence, reminiscent of a bygone Georgian movie. In the castle’s courtyard, a mountain people’s ritual unfolded, where men clad in traditional Chokhas formed a line, signing together with one hand resting on each other’s shoulder. The procession concluded with everyone sharing a sip of wine from a communal bowl placed on the ground.

¹ Chokha is traditional Georgian clothing worn by men.

„შესანიშნავი ლეგენდაა, რომელსაც მე ვემსახურები და ვცდილობ, რომ განხორციელდეს და ალბათ რაღაც გარკვეულწილად ამან გვიბიძგა იმისაკენ, რომ ჩვენი ლობუნგი, ამ სახლის ლობუნგი არის ესეთი: წინ, წინაპრებისკენ! ზუსტად ამ ლეგენდის შემდეგ წარმოიშვა და ვცდილობთ, როგორღაც მეტად პოპულარული გაგხადოთ ეს თემა, რამეთუ ყველას გვჭირდება და ჩვენს ქვეყანას ჭირდება ის რწმენა, რასაც ოქროს აკვნის არსებობა ქვია“, – ამბობს დავითი ჩემთან საუბრისას.

მასკულინურ კულტურაში მითებიდან და მხატვრული ნაწარმოებებიდან გადმოტანილი გმირები და გამოგონილი პერსონაჟები მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ. ოქროსთმიანი ბიჭი – ეს ის იდეალია, რომელზეც ხრიდოლის მოსწავლე ბავშვები უნდა აღიზარდონ.

„ოქროს აკვანი“ ატრაქციონს ჰგავდა, სათამაშოს, რომელიც ზღაპრებიდან, ლეგენდებიდან და ფილმებიდან იმეორებდა სცენებს. სიურრეალისტური განცდა თან სდევდა მთლიან ღონისძიებას. აქაურობა ძველ ქართულ ფილმებში ნანახ სცენებს მაგონებდა. მაგალითად, სასახლის ეზოში გათამაშებული მთის ხალხთა რიტუალი: ჩოხებში გამოწყობილი მამაკაცები ერთმანეთის უკან მიაბიჭებენ. მწკრივში ყველა მამაკაცს მის წინ მდგომის მხარზე აქვს ხელი შემოდებული და მღეროდა. მსვლელობის ბოლოს ყველამ სათითაოდ შესვა მინაზე დადებული საერთო თასიდან ღვინო.

– კარგ ყმას წყალობდეს წმინდა გიორგი! – ამბობს წინამძღოლი.
– წყალობდეს! წყალობდეს! – უპასუხებენ დანარჩენები.

ფესტივალის მონაწილეთა ენა ვაჟა-ფშაველას ნაწარმოებების გმირების ენას იმეორებდა. ცხადია, დღეს ჩვენში ასე არავინ საუბრობს. აქ ერთმანეთში ირეოდა რეალური და გამოგონილი, წარსული და აწმყო. ასე თეატრალიზებულად და თამაშ-თამაშით დაწყებული წარმოდგენა ნელ-ნელა უფრო სერიოზული გახდა. წინამძღოლმა საზოგადოებას მოუწოდა, სასურველია, ყველა მამაკაცი გამოვიდეს წინ და რიტუალში მიიღოს მონაწილეობა. ამ პროცესიაში ჩაბმით თითქოს კაცობის, ვაჟკაცობის ვალი მოიხადეს. სიმბოლურ დატვირთვას და ფორმებს აქ დიდი მნიშვნელობა აქვს.

რიტუალის დასასრულს მონაწილე მამაკაცები კმაყოფილებასა და სიამაყეს გამოხატავდნენ. მოგვიანებით ხრიდოლის წარმოდგენაც გაიმართა. ეროვნულ მოტივებზე შეკერილ შავ სამოსში გამოწყობილმა ახალგაზრდა მამაკაცებმა (მათ შორის იყო მასწავლებელიც) ცალი ხელით შერკინება წარმოადგინეს. ხმის გამაძლიერებლებში ისმოდა მუსიკა სუბიმივილების რეპერტუარიდან. შემდეგ იყო წარმოდგენა ხმლებით და მოწინააღმდეგის მინაზე გდება შეკრული ხელებით.

“May St. George have mercy on good men!” said the leader.
“Have mercy! Have mercy!” everyone responded.

The festivalgoer’s language bore a striking resemblance to that of Vaja Pshavela’s characters. Obviously, Georgians do not speak like that today. Here, the boundaries between reality and fantasy, the past and the present, seemed to blur. Performances, initially theatrical and playful, gradually grew more serious. The leader encouraged the audience to join, emphasizing the significance of every man stepping forward and engaging in the ritual. This was a way of affirming their masculinity, their manly essence. Symbolic meaning and form held immense importance here.

As the ritual concluded, a sense of pride and joy radiated from the participants. Later, the Khridoli performance was held as well. Young men, including the teacher who invited me, dressed in black attire adorned with national emblems showcased their skills in one-handed wrestling. They played music from Sukhishvilis’ discography. This was followed by swordplay where opponents were knocked to the ground and their hands tied.

Once the festival program drew to a close, many of the guests, including locals, went home. However, friends of the castle owner stayed. At dusk, Davit changed out of his traditional clothes and joined the feast table with the rest of the guests. Now the sounds of jazz and rock music filled the air. The remaining guests danced to Pink Floyd’s famous hit, “Another Brick in the Wall”.

THE TOURNAMENT

A city-wide tournament for kids was underway in the very hall where I had been observing the Khridoli classes. The center of attention was a boxing ring with medals and certificates set up nearby. Children were brought in from all the Khridoli schools, donning black uniforms as they scattered around the hall. Some people were nervous, some were engaged in playful antics, racing around and dangling from the ceiling-hung ropes. Parents, relatives and other supporters of the athletes were seated around the ring.

As the matches began, some parents cheered for their kids from their seats, others couldn’t contain their nerves and stood close to the ring. The adults were engrossed in the spectacle before them. Each throwdown of an opponent onto the ring floor reverberated throughout the hall. Although the teacher had advised everyone not to criticize or be overly aggressive during the fights, emotions ran high, and the spectators found it challenging to conceal their feelings. “Don’t give up!” “Go!” “Take him down!” and “Finish him!” the parents shouted.

Amidst the jubilation of winners being lifted in the air, there were those who were grappling with defeat. A small kid exited the ring with tears streaming down his face, shoulders hunched. He made his way down the hall and sat with his back

საფესტივალო პროგრამა დასრულდა. სტუმრების დიდი ნაწილი, მათ შორის ადგილობრივებიც, სახლებში წავიდა. სასახლეში მეპატრონის მეგობრები დარჩნენ. მოსაღამოებულზე დავითმა ეროვნული სამოსი გამოიცვალა და დარჩენილ სტუმრებთან ერთად სუფრას მიუჯდა. აქ უკვე ჯაზის და როკმუსიკის ხმა ისმოდა. ფესტივალიდან შემორჩენილი სტუმრები Pink Floyd-ის ცნობილ ჰიტზე, Another Brick in the Wall ცეკვავდნენ.

შეჯიბრება

დარბაზში, სადაც გაკვეთილებს ვესწრებოდი, ქალაქის მასშტაბით ბავშვთა შორის ტურნირი გაიმართა. ცენტრში კრივის რინგი დადგეს და იქვე მედლები და სიგელები დააწყვეს. ბავშვები ხრიდოლის ყველა სკოლიდან მოიყვანეს. შავ ფორმაში გამონყობილი ბიჭები დარბაზში გაიფანტნენ. ზოგი ღელავდა, ზოგიც ცელქობდა, დარბოდა და ჭერში დაკიდებულ ბანარზე ქანაობდა. გარშემო სკამებზე სპორტსმენთა მშობლები, ნათესავები და სხვა გულშემატკივრები ისხდნენ.

რინგზე ორთაბრძოლა დაიწყო. მშობლების ნაწილი სკამებიდან გულშემატკივრობდა შვილებს. ნაწილი რინგთან იდგა და მოჭარბებული ემოციების გამო ადგილს ვერ პოულობდა. სანახაობამ აზარტში შეიყვანა უფროსები. რინგის იატაკზე ბავშვის ყოველი მორიგი დახეთქება ექოსავით ისმოდა დარბაზში. მიუხედავად იმისა, რომ ასპარეზობის დაწყებამდე მასწავლებელმა ყველა გააფრთხილა, წაგების შემთხვევაში ბავშვი არ გაეკიცხათ და აგრესიული შეძახილებისგან თავი შეეკავებინათ, ბრძოლის მიმდინარეობისას მაყურებლები ემოციებს ვერ მალავდნენ. „არ დანებდე! მიდი! დააგდე! მოკალი!“ – ისმოდა მშობლების შეძახილები.

გამარჯვებულები ხელში აჰყავდათ, დამარცხებულები კი წაგებას განიცდიდნენ. პატარა ბიჭი ტირილით ჩამოვიდა რინგიდან, მხრებჩამოყრილმა გადაჭრა დარბაზი და რინგისკენ ზურგით დაჯდა. სხეულის მოძრაობაზე ეტყობოდა, რომ ტიროდა. რამდენიმე ბავშვი გვერდით მიუჯდა და მის გამხნეებას შეეცადა.

შეჯიბრების დასასრულს მონაწილეებს მედლები გადასცეს. მეორე ადგილზე აკაკი გავიდა. ჭილდოდ სიგელი და საზაფხულო ბანაკის საგზური მიიღო, რომელიც იმ წელს „ოქროს აკვანში“ მოეწყო.

ბიჭების ბანაკი

საბრძოლო ხელოვნების წრეები ყოველთვის პოპულარული იყო სასკოლო ასაკის ბავშვებში, მათ შორის გოგონებში. ბევრი მათგანი დადის კარატეზე, ტაიკვანდოზე, კრივსა და სპორტის სხვა ოლიმპიურ სახეობებზე. ხრიდოლის წრეზე კი გოგონები არასოდეს მინახავს. აკრძალული არ არის, უბრალოდ, ბუნებრივად ასე ხდება. ზაფხულის ბანაკშიც მხოლოდ ბიჭები შეიკრიბნენ.

მრავალფეროვანი პროგრამა იყო დაგეგმილი: კოშკებზე ცოცვა, ცურვა, სასახლის ერთ-ერთ დარბაზში ვარჯიში და დოკუმენტური ფილმების ყურება

turned to the ring, visibly upset. He appeared to be crying based on the movement of his body. Sensing his distress, some kids sat close to him, trying to console him.

Participants were recognized with medals at the end of the competition. Akaki came in second place. As a reward for his achievement, he was presented with a certificate and a ticket to the summer camp, “The Golden Cradle”, which was scheduled for that year.

BOYS’ CAMP

Martial arts lessons have always been popular among school-aged children, including girls. Many of them participate in karate, taekwondo, boxing, and other Olympic sports. However, I have never seen any girls in a Khridoli lesson. Although it is not prohibited, it simply doesn’t happen. Only boys attended the summer camp.

A diverse program was organized, encompassing activities such as climbing the towers, swimming, practicing in one of the castle halls, and watching documentaries on the history of martial arts. The most difficult problem was managing conflicts between boys. In such instances, the primary method of punishment was to make them stand on their knuckles. During fights, boys referred to each other as “woman”, considered to be highly insulting. Akaki also got emotionally caught up in disagreements between his peers.

“You’re such an emotional guy, what’s up with you?!” – remarked Akaki’s teacher one day.

Akaki tried to laugh it off to hide his embarrassment. He soon found himself feeling sad once again.

In this environment, boys displaying emotions was perceived as a weakness. However, the children found empathy in one another and seemed to grasp their feelings better than adults did. Coexisting under one roof proved challenging for both pupils and teachers. The latter, to some extent, took on a parental role, carrying significant responsibility for which they did not appear to be prepared. “Managing a child’s behavior is a difficult matter”, a young teacher informed me when I asked about how they dealt with it all. The teachers used both rewards and punishments to guide children’s behavior, resorting to measures such as push-ups and making them stand on their knuckles. During my time at the camp, I observed several instances of punishment often stemming from children laughing, teasing, or not taking a lesson remark seriously. In such situations, the entire group might be collectively punished and forced to get on their knuckles to make the kid in trouble feel guilty. In more severe cases, the wrongdoer could be assigned the task of disciplining others, with peers standing on their knuckles while the responsible child kept time. It’s no surprise that these experiences were discussed by the boys with their parents.

Son: “Dad, Dad, we’ve become experts at standing on our knuckles.”

Father: “That means you are all misbehaving.”

საბრძოლო ხელოვნების ისტორიის შესახებ. ყველაზე დიდი გამოწვევა ბიჭებს შორის წარმოქმნილი კონფლიქტების მართვა იყო, რომლის დროსაც დასჯის მეთოდად, ძირითადად, მუშტებზე დგომა გამოიყენებოდა. დაპირისპირების დროს, ბიჭები ერთმანეთს „ქალს“ ეძახდნენ. ეს ყველაზე სანყენ სიტყვად ითვლებოდა. კონფლიქტებში აკაკიც ჩაერთო, რომელიც ემოციურად აღიქვამდა თანატოლებთან ჩხუბს.

– რა ემოციური ტიპი ხარ, რა არის?! – უთხრა აკაკის მასწავლებელმა ერთ დღეს.

აკაკის შერცხვა და გაიცინა. ცოტა ხანში კი დასვედიანდა.

ბიჭის ემოციურობა აქ სისუსტედ ითვლება. თანაგრძნობას ბავშვები ისევ ერთმანეთისაგან იღებდნენ. უფროსებზე მეტად, ისევ თანატოლებს ესმოდათ ერთმანეთის. 24-საათიან რეჟიმში თანაცხოვრება ადვილი არც მოსწავლეებისთვის იყო და არც მასწავლებლებისთვის. ეს უკანასკნელი, გარკვეულწილად, მშობლის როლსაც ითავსებდნენ და მათზე საკმაოდ დიდი პასუხისმგებლობა მოდიოდა, რისთვისაც წინასწარ შემზადებულები არ ჩანდნენ. ბავშვის ქცევის მართვა რთული საკითხიაო, მითხრა ხრიდოლის ახალგაზრდა მასწავლებელმა, როცა ვკითხე, როგორ ართმევდნენ ამ ყველაფერს თავს. იყენებდნენ როგორც წამახალისებელ, ისე სადამსჯელო მეთოდებს, როგორცაა აზიდვები და მუშტებზე დგომა. ბანაკში ყოფნისას არაერთხელ შევესწარი დასჯის სცენებს და, ხშირად, ბავშვის დასჯის მიზეზი იყო ის, რომ გაკვეთილის პროცესში იცინოდა, ცელქობდა ან სერიოზულად არ ეკიდებოდა მიღებულ შენიშვნას. ასეთ დროს შესაძლებელია მთელი ჯგუფი დასაჯონ და მუშტებზე დააყენონ, რათა დამნაშავემ საკუთარი დანაშაული იგრძნოს. უკიდურეს შემთხვევაში კი, შეიძლება, თავად დამნაშავეს დაასჯევიონ დანარჩენები. ანუ სხვები დადგნენ მუშტებზე, დამნაშავემ კი დაუთვალოს. ცხადია, ბიჭები ამაზე მშობლებთანაც საუბრობდნენ.

შვილი – მა, მა, მუშტებზე დავსპეცდით ყველა.

მამა – ესე იგი, კარგად არ იქცევით.

შვილი – დღე არ გავა, მუშტებზე რომ არ დავდგეთ.

მამა – კარგად არ იქცევით, ესე იგი.

გამვლელი ბავშვი – ერთი ბავშვის გამო ხდება ეს.

სხვა ბავშვის რეპლიკა – მით უმეტეს, რომ ეგ ვგრეა!

შვილი ამ დროს მინაზე იხრება, მუშტებზე დგება და მამას აჩვენებს, როგორ ისტებიან ხოლმე.

დედა – კაი, შვილო, კაი.

მამა – ესეა ტრადიციულად, ერთი აშავებს, ყველა ისტება. ასე რომ, არცერთმა არ უნდა დააშავოთ.

დედა (იცინის, ნახევრად ხუმრობით) – ჯარში ხართ რა, ჯარშია ასე.

შვილი – მა, ეს ხელი მე და კოკას ერთ ადგილას გვტკივია!

პაუზა

Son: "Not a day goes by that we don't stand on our knuckles."

Father: "What you're saying is that you are not behaving well."

A child passing by: "It happens because of one kid."

Another child responds: "Bingo!"

At this point, the son knelt on the ground and stood on his fists, showing his father how they were being punished.

Mother: "Alright, son, alright."

Father: "That's how it always is: one gets in trouble and all are punished. So, no one should get into trouble."

Mother (laughs, half-jokingly): "You are basically in the army; it's like that in the army."

Son: "Dad, Koka's hand hurts in the same place as mine!"

Pause.

Son: "Dad!"

Dad: "What?"

Son: "Mine and Koka's hands hurt a lot in the same spot."

The father petted the boy's head, turning his attention to something else as they left the yard.

Parents felt that punishing the entire group for an individual's offense was fair. They believed that discipline was essential for a boy to become a man, subjecting him to various physical and mental tests. Adults tried to shape the youth by encouraging them to emulate fictional characters and heroes, even though the adults themselves didn't embody those ideals. They were only figments of their imagination. A 10-year-old boy was referred to as a man. They took pride in the child valiantly reciting songs about losing Abkhazia or diligently adhering to religious laws.

During the camp, another boy's grandfather paid a visit and appreciated the surroundings, particularly the castle. "Here you can feel the older days, which is important for future generations", he said. He also mentioned that his second grandchild, a girl, was sent to the village with her grandmother to learn traditional skills such as cheese-making and household chores.

"People in the city think we pick cheese from trees", He joked.

Georgian culture places a certain expectation on boys to be serious and act maturely, seemingly depriving them of a carefree childhood.

It was Akaki's birthday when he was telling me about his accomplishments in Khridoli and his family.

"Today is your birthday, yeah?"

"Yes."

"What do you wish for on your birthday?"

"Well, I wish for my mom to be here. Here...in general, and on my birthday."

Akaki's mother, like many other Georgian women, emigrated to help her family financially. Despite the expectations of greatness and emotional restraint placed upon him, Akaki remained a child who missed his mother. On that special day, we

შვილი – მამა!

მამა – რა?

შვილი – მე და კოკას ეს ადგილი გვტკივა მაგრა.

მამა თავზე უცაცუნებს ბიჭს ხელს, ყურადღება სხვა რამეზე გადააქვს და ეზოდან გადიან.

მშობლებს მიაჩნიათ, რომ თუკი ერთის გამო მთელი ჯგუფი დაისჯება, ეს სამართლიანია. ფიქრობენ, რომ დასჯა აუცილებელია, მით უმეტეს – ბიჭის, რომელიც კაცი უნდა გახდეს, ბევრ რამეს უნდა გაუძლოს, გამოიწვრთნას, ყველანაირი ფიზიკური თუ მენტალური გამოცდა გადალახოს და ასე დაკავდეს. უფროსები ცდილობენ პატარების იმ პერსონაჟებისა და გმირების მიბაძვით ჩამოყალიბებას, რომელთაც რეალობაში ვერ შევხვდებით. ამ პერსონაჟებს თავად უფროსებიც არ ჰგვანან, უბრალოდ, მათი წარმოსახვის ნაწილია. 10 წლის ბავშვს კაცს უწოდებენ. უხარიათ, როცა ის ომახიანად ამბობს ლექსებს დაკარგულ აფხაზეთზე ან როცა რელიგიურ წესებს ზედმინვნით იცავს.

ბანაკში სტუმრად ერთ-ერთი ბიჭის ბაბუაც მოვიდა. გარემო მოეწონა, განსაკუთრებით, სასახლე. აქ ძველებურობა იგრძნობა, ის, რაც მომავალი თაობებისთვის აუცილებელიაო, აღნიშნა. მასწავლებელს უყვებოდა, რომ მეორე შვილიშვილი, გოგონა ბებიასთან გაუშვეს სოფელში, საოჯახო საქმიანობასთან ერთად ყველის ამოყვანაც რომ ესწავლა.

– ქალაქში გონიათ, ყველი ხეზე იკრიფება, – იხუმრა ბაბუამ.

კულტურა ბიჭებისგან სერიოზულობას მოითხოვს, დიდებით უნდა მოიქცნენ, თითქოს, ბავშვობას არ აცლის. იმ დღეს, როცა აკაკი ხრიდოლის მიღწევებსა და თავის ოჯახზე მესაუბრებოდა, მისი დაბადების დღე იყო.

– დღეს შენი დაბადების დღეა, ხო?

– კი.

– რას ისურვებდი დაბადების დღეზე?

– აი, დედაჩემი რომ იყოს აქ. აქ რა... საერთოდ, ჩემს დაბადების დღეზე.

აკაკის დედაც, ბევრი სხვა ქართველი ქალის მსგავსად, ემიგრაციაში იყო, ოჯახს ფინანსურად რომ დახმარებოდა. როგორც არ უნდა მოსთხოვო დიდობა თუ ემოციების შეკავება, ბავშვია და დედა ენატრებოდა. იმ დღეს აკაკის ტორტი ვუყიდეთ. ბავშვებმა ტბაში იცურავეს, შემდეგ კი პლაჟზე, დავითის ღია კაფეში აკაკის დაბადების დღე აღნიშნეს.

ჩემი მოგზაურობაც, რომელიც თბილისის ერთ-ერთი გარეუბნის სპორტულ დარბაზში დაიწყო, აქ, ბაზალეთის ტბის პირას დასრულდა. გარემოში, სადაც პატრიარქალური კულტურის ყველა სიმბოლო ერთად იყრიდა თავს: სასახლე ქვის გალავნით, კოშკებითა და გუმბათებით, ლეგენდა ტბის ძირას ოქროს აკვანსა და ოქროსთმიან ბიჭუნაზე, ქანდაკებები, წარმართული რიტუალები, რელიგიური დღესასწაულები, მეთარალები, ბაზიერები და ბავშვები საბრძოლო ხელოვნებიდან. ამ ანტურაჟში კი ნათელი წერტილი ის ბავშვები იყვნენ, რომლებსაც ხშირად ვესაუბრებოდი და მათი ყველაზე კარგად მესმოდა:

bought Akaki a cake. The children swam in the lake and then celebrated Akaki's birthday at Davit's outdoor cafe on the beach.

My journey began in a sports hall on the outskirts of Tbilisi and finished here, on the shores of Bazaleti Lake which was immersed with patriarchal symbols: a castle with stone walls, towers, and domes, a legend about a golden cradle and a boy with golden hair at the bottom of the lake, statues, pagan rituals, religious festivals, weaponsmiths, falconry, and young martial artists. The children were the brightest part of this journey. It was with them that I forged a deep understanding, engaging in heartfelt conversations most often.

Giorgi, 13

"What do you think about this castle and fortress, Davit, and the surroundings?"

"I don't know, it's like something typical and ancient, like it was in Kartli (meaning the kingdom of Kartli). The towers are like that. The way we feast here feels like how they used to do in ancient times. It's like old methods. That's why it's rightfully called Georgian martial arts."

Guga, 13

"What do you think about punishing everyone because of one person's alleged bad behavior?"

"It seems that the punishment is to shame the person. ... They shame him, saying that because of you, others are punished for no reason, and that shouldn't happen again, so others won't be punished because of them. It's a way of making them feel responsibility..."

Here, he thought a little and then continued:

"No, not responsibility! It's more like they try to put a sense of guilt in you."

Giorgi, 13

"Our teacher thinks that the pushups are a way to punish us so we won't do it again; they are telling us something we shouldn't do, I don't know..."

Akaki, 12

"What do you think about the punishment?"

"I think it's bad, more so during playtime when they won't let us go in the yard."

"What about standing on your knuckles?"

"That's just a regular part of working out."

"Is this a punishment?"

"In my opinion, no. Not for me."

"Then why do they only make you stand on your knuckles when you misbehave?"

Akaki doesn't say anything; he shrugs his shoulders and laughs quietly.

გიორგი, 13 წლის

– რას ფიქრობ ამ ციხე-კოშკებზე, დავითზე და გარემოზე?

– რავი, ჩვეულებრივი ძველებური, როგორც ქართლში (გულისხმობს ქართლის სამეფოს) იყო თუ რაღაც, ისეთი კოშკებია. როგორც ძველად ტრაპეზობდნენ, ისე ვტრაპეზობთ ჩვენც. ძველებური მეთოდებია რა. მიტოქვია ქართული საბძოლო ხელოვნება.

გუგა, 13 წლის

– სხვისი ცუდი საქციელის გამო – ცუდი პირობითად – როცა ყველა ისტყებით, მაგაზე რას ფიქრობ?

– ვის გამოც შენ ისტყები, ესე ვთქვათ, ნამუსზე აგდებენ იმას რა... იმას აგდებენ ნამუსზე, რომ შენ გამო სხვები ტყუილუბრალოდ ისტყებიან და შენ ეგრე აღარ უნდა ვააკეთო და, რომ ისევე სხვები არ დაისაჯონ შენ გამო, პასუხისმგებლობის...

აქ ცოტას ფიქრობს და შემდეგ აგრძელებს:

– პასუხისმგებლობის გრძობა არა! უფრო დანაშაულის გრძობას გიღვიძებენ ამით.

გიორგი, 13 წლის

– ჩვენს მასწავლებელს გონია, რომ ვვსჯის ამ აჯიმანიებით, მეორეჯერ აღარ გავიმეორებთ, გვარიგებს რაღაცას, რაც არ უნდა ვავაკეთოთ და რა ვიცი...

აკაკი, 12 წლის

– დასჯაზე რას ფიქრობ?

– ჩემი აზრით, ცუდია, მით უმეტეს, თამაშის დროს, ეზოში რომ არ გვიშვებენ.

– მუშტებზე დგომა?

– მუშტებზე დგომა – ეს ჩვეულებრივი ვარჯიშის ნაწილია.

– დასჯაა თუ არა?

– ჩემი აზრით, არა. ჩემთვის არა.

– აბა, ცუდად როცა იქცევით, მაშინ რატომ გაყენებენ მუშტებზე?

აკაკი არაფერს ამბობს, მხრებს იჩეჩს და ჩუმად იცინის.

THE (IR)REPROACHABLE ARMENIAN GUY

Armine Danielyan

(ԱՆ)ԹԵՐԻ ՀԱՅ ՏՂԱՆ

Արմինե Դանիելյան

Նորույթ չէ, որ ցանկացած ազգության արքետիպային մտածելակերպի արմատները կարելի է գտնել բանահյուսության, մասնավորապես՝ հեքիաթների մեջ: Դա առավել տեսանելի է ավանդապաշտ հայրիշխանական մշակույթներում, որտեղ առանց մեծ դժվարության հնարավոր է նկատել կնաստյաց կարծրատիպերի հարյուրամյա կենսունակությունը:

Ինչպես նշում է Է. Կրանի-Ֆրանսիսը, մանկական գրականության մեջ, հատկապես հրաշապատում հեքիաթներում, (ակտիվ) առնականության և (պասիվ) կանացիության, (բարի) գեղեցկության և (չար) սգեղության, (անբիծ) սպիտակության և (պիղծ) սևության միջև առկա երկփեղկվածությունը վերածում է այս հասկացությունները յուրատիպ, ինքնուրույն, կենսունակ արքետիպերի: Հենց այսպես՝ երկբևեռ արժեհամակարգի տեսքով, դրանք արտատպվում են երեխաների ձևավորվող ուղեղների մեջ. գենդերային, ռասայական, դասակարգային վերլուծության դեպքում պարզ է դառնում, որ այս արքետիպերն ամեննին էգալիտար չեն (Կրանի-Ֆրանսիս, 2003, էջ. 244-245):

Հանրահայտ հեքիաթաբան Ջ. Ջայփսն իր «Հույսներդ չդնեք արքայազնի վրա» անթոլոգիայում փաստում է տարբեր մշակույթների հեքիաթներում առկա կարծրատիպերի և սեքսիստական պատկերումների մասին. «Հրաշապատում հերոսուհիները խեղճ աղջնակներ են կամ գեղեցիկ արքայադուստրեր, որոնք կստանան իրենց պարգևը, միայն եթե լինեն պասիվ, հնազանդ և ենթարկվող: Խորթ մայրերը միշտ չար են... Գեղեցկությունը կնոջ լավագույն արժանիքն է... Փողը և ունեցվածքը կնոջ համար ամենացանկալի ձեռքբերումներից են» (Ջայփս, 1986, էջ 56):

Մինչև օրս կատարված ուսումնասիրությունները թեև հիմնականում սևեռում են իրենց ուշադրությունը իզական սեռի ներկայացուցիչների գործառույթների ու դրանց մեկնության վրա, այնուամենայնիվ, փաստում են՝ հեքիաթներում արական սեռի հերոսները պատկերված են ավելի դրական լույսի ներքո, քան կանայք, որոնք հաճախ չափազանց պասիվ են կամ անօգնական, երբեմն էլ անտեսանելի են կամ իսպառ բացակայում են՝ միաժամանակ լինելով սյուժեի զարգացման կարևոր մասնիկ: Լենոր Վայցմանը նշում է, որ. «...հեքիաթներում տղամարդկանց հատկացված են արկածասերների ու առաջնորդների ակտիվ դերեր, իսկ կին կերպարներն ընթերցողին ներկայանում են աջակիցների ու օգնականների պասիվ դերերով» (Ռենցետի, Քրրն և Մայեր, էջ 117):

Ավելին, ինչպես իր 1997 թվականի աշխատության մեջ ձևակերպել է Ք. Օդինը, «կին կերպարները երկրորդային դեր են կատարում հեքիաթներում, և շատ քիչ թվով հերոսուհիներ են նկարագրվում քաջ, ֆիզիկապես առողջ կամ անկախ» (Ռենցետի, Քրրն և Մայեր, 2012, էջ 118):

Սույն աշխատությունը հիմնված է հայ ժողովրդական բանահյուսության հարուստ նյութի վրա, որ ներառում է նաև հայկական հեքիաթներ Վրաստանի, Թուրքիայի, Իրանի, Ադրբեջանի նախկինում հայաբնակ

It is hardly surprising that the archetypal mindset peculiar to each nation has its origins in folklore, particularly in folk tales. This is most pronounced in traditional patriarchal cultures with their long-standing traditions that have perpetuated misogyny for centuries.

According to Cranny-Francis, the dichotomies between (active) masculinity and (passive) femininity, (good) beauty and (evil) ugliness, and (pure) whiteness and (corrupt, contaminated) blackness recur as potent and special archetypes in children's stories, especially in fairy tales. "As such, they become inscribed on developing psyches as heavily encoded and covert signifiers of societal values, and from the point of view of gender, race and class analysis, they are far from egalitarian" (2003, p. 244-245).

In the introduction to his anthology of fairy tales and essays Don't Bet on the Prince, the renowned scholar Jack Zipes reveals the sexist imagery and stereotypes in fairy tales from different cultures: "Females are poor girls or beautiful princesses who will only be rewarded if they demonstrate passivity, obedience, and submissiveness... Stepmothers are always evil... Beauty is the highest value for women... Money and property are the most desirable goals in life" (1986, p. 56).

Although studies conducted so far have mainly focused on the role and interpretation of female characters, they show that male characters in fairy tales are portrayed in a more positive light. In contrast, women are often too passive or helpless, even invisible, or absent. Yet, they play an important role as the plot unfolds. Lenore Weitzman and her colleagues demonstrated that in fairy tales "males were usually depicted as active adventurers and leaders, while females were shown as passive followers and helpers" (Renzetti, Curran & Maier, 2012, p. 117). Moreover, as Kathleen Odean noted in her book (1997), "females are presented in supporting roles and very few female characters are brave, athletic, or independent" (Renzetti, Curran & Maier, 2012, p. 118).

This essay is based on the rich material of Armenian folklore, which also includes Armenian tales from the formerly Armenian-populated regions of Georgia, Turkey, Iran and Azerbaijan. Here we can encounter King Tarkhun (the Tarragon king), dyunya gyoza (the outstanding beauty), qyal manch (the foolish boy), cunning thieves, mullahs chanting "Allahu Akbar," and many others. Usually in Armenian fairy tales antonomastic characters (when a protagonist's epithet replaces a proper name) are also given personal names such as Sargis, Atabek, Simon, Miso, Ahmed, which is an expression of a caring and respectful attitude towards them. This essay does not seek to cast the Armenian fairy-tale guy in a negative light, ignoring the historical and cultural value of folk tales, as well as their vital importance in the formation and preservation of Armenian identity. It

շրջաններից: Այստեղ կարող ենք հանդիպել Թարխուն թագավորին, Դյունյա գյոզալին, քյալ մանչին, հունարով գողերին, «Ալլահ ու աքբար» կանչող մուլաներին և շատուշատ այլոց: Մովորաբար անտոնոմասիկ (հերոսին բնորոշող մակդիրը որպես հատուկ անուն գործածող) կերպարները հայ հրաշապատում տեքստերում նաև անձնանուն են ստանում՝ Սարգիս, Աթաբեկ, Միմոն, Միսո, Ահմեդ, Ջիկո, ինչը նրանց հանդեպ հոգատար և հարգալից վերաբերմունքի ցուցանիշ է: Աշխատությունն ամենևին նպատակ չունի ներկայացնելու հեքիաթային հայ տղային բացասական լույսի ներքո՝ անտեսելով հեքիաթի պատմամշակութային արժեքները, աննկարագրելի կարևորությունն ու ազդեցությունը հայ ինքնության ձևավորման և պահպանման մեջ, այլ պարզապես մատնանշում է որոշ կարծրատիպային կերպարներ, որոնց կարելի է գտնել նաև հիմա մեր առօրյա կյանքում:

Չայ ժողովրդական հեքիաթներում տղամարդու կերպարը կարելի է բաժանել երկու մեծ ընդհանրական խմբերի: Սակայն սրանք ամենևին «չար ու բարի» կամ «լավ ու վատ» տեսակները չեն՝ դրանց ավանդական ընկալմամբ: Պայմանավորված արական հերոսի կարիքներով՝ լավ կամ վատ արարքների, նպատակների, մտքերի, ցանկությունների սահմանագիծը փոփոխվում է: Ըստ այդմ՝ փորձենք բաժանել հրաշապատում կերպարներին «անթերի» և «թերի» խմբերի՝ դասակարգման համար հիմք ընդունելով հենց հեքիաթում թաքնված բնորոշումները: Երկու խմբի «հեքիաթային» տղամարդիկ պատումի գլխավոր հերոսներն են, և սյուժեն զարգանում է նրանց շուրջ:

Առաջին խմբում տարբեր բնավորության տեր տղամարդիկ են, սակայն անկախ հեքիաթի թեմատիկ առանձնահատկություններից՝ պատումի վերջում նրանք միշտ հաղթող են: Նրանց մասին երգեր են երգում, լեգենդներ հյուսում, նրանց կրկնօրինակում են ու հերոսացնում: Բանահյուսական տեքստերից դուրս եկած հիպերբոլացված (չափազանցված, որպես կանոն՝ գերադրական հատկանիշներով օժտված) տղամարդիկ հայ մշակույթում ամենից հաճախ հանդիպող կերպարներն են, որ մինչև օրս արվեստի ճյուղերում պատկերվում են որպես «իսկական հայ տղամարդ»:

Նախ՝ հրաշապատում հայ տղամարդը քաջ է: Նրան նկարագրելիս օգտագործվում է հոմանիշային ողջ գունապնակը՝ կտրիճ, անվախ, իզիթ, թառլան, կունդ, ադյուծ և այլն: Ալեքսանդրապոլ քաղաքում գրի առնված «Պռոշ թագավորն ու տղեն» հեքիաթը մեջբերում ենք ամբողջությամբ:

*Լաթարա Պռոշ թագավոր հաղ մե կր հարցու ուր պզտիկ տղին.
– Կովի գախ մարդուն յըմնուց յառեջ ի՞նչ է պետք:
– Յըմնուց յառեջ՝ քաջութե՛ն:
– Ըստ ուժն ու զենք յորի՞ն մոռցար:
– Թագավոր հեր,- կրսե տղեն,- կովի գախ կովողի մեջ օր քաջութեն չէղնի՛ ուժն ու զենք չըն օգնի ընդոր:*

simply points out some stereotypical characters that still exist in everyday life.

In Armenian folk tales, male characters can be divided into two main groups. However, these are neither “good and evil,” nor “positive and negative” categories in the traditional sense. Depending on the main protagonist’s needs, the boundaries between good and evil deeds, intentions, thoughts, and desires shift. Accordingly, considering the implicit characteristics used in folk tales, let us group fairy-tale protagonists into two categories – “reproachable” and “irreproachable.” Protagonists fall into one of these categories, moving the plot forward.

Although male characters belonging to the first group exhibit different character traits, they all win out in the end, regardless of the thematic features of folk tales. These protagonists are the subject of numerous songs and legends. Their behavior is copied and idolized. The hyperbolized male character (exaggerated, endowed with superior qualities) from folk narratives prevails in Armenian culture and is still portrayed in art as the “quintessential Armenian man.”

First, the Armenian fairy-tale guy is courageous. A plethora of synonyms is used to describe him: brave, fearless, valiant, gallant, gutsy, lionhearted, etc. Here is the full text of the folk tale “King Prosh and His Son,” which was recorded in Alexandropol.

King Prosh of Latar asks his youngest son.

“What is the most important thing in battle?”

“Courage, above all.”

“Why did you forget to mention strength and weapons.”

“Your Majesty,” replies the son, “if you are not brave in battle, strength and weapons will not help you.”

It’s said that on that day the king bequeathed his throne and crown to his youngest son (Harutyunyan, 1967, p. 473).

In folk tales, male characters are extremely intelligent and sometimes even wise. Their decisions are rarely subject to scrutiny, although there is no other reason for this than their gender. Needless to say, these characters are artful (more devious than the devil himself); in order to achieve their goals, they often resort to trickery, deception, and if necessary, cruelty and violence. The fairy tale “The Crafty Bald Man,” included in the collection “Armenian Folk Tales, Vol. 1,” is a perfect example of this.

The tale’s protagonist is a shepherd who becomes infatuated with the youngest daughter of a landlord and is determined to win her heart at all costs. They make an agreement that the landlord will marry off his daughter

Էդ օրվրնէ, կըսին, Լատարա Պոռոշ թագավորը ուր թախտն ու թագը կը ժառանգէ ուր պզտիկ տղին (Հարությունյան, 1967, էջ 473):

Մեջբերված տեքստի մեջ թագավորը հարցնում է իր կրտսեր որդուն, թե առաջին հերթին ինչ է անհրաժեշտ կովի մեկնող մարդուն: Որդին պատասխանում է՝ քաջություն, այլապես ուժն ու զենքը ոչ մի բանի չեն ծառայի: Հիացած թագավորն անմիջապես կտակում է ամբողջ թագավորությունը «գործից հասկացող» որդուն:

Հեքիաթում տղան չափազանց խելացի է, երբեմն՝ նույնիսկ իմաստուն: Նրա որոշումները հազվադեպ են քննվում, թեև սեռական պատկանելությունից զատ ոչինչ չի փաստում տղայի իրավացիությունը: Անխոս, այս հերոսները հնարամիտ են (սատանից սատանա կեղնի), իրենց նպատակներին հասնելու համար նրանք հաճախ դիմում են խորամանկության, խաբեության, եթե հարկ է, նաև դաժանության ու բռնության: Ասվածի հրաշալի օրինակ կարող է լինել «Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հատոր I» ժողովածուի մեջ տեղ գտած «Հնարագետ քաչալը» հեքիաթը: Հեքիաթի գլխավոր հերոսը մի հոտաղ է, որն աչք է դնում կալվածատիրոջ կրտսեր աղջկա վրա ու որոշում է ամեն գնով հասնել նրան: Պայմանավորվում են, որ եթե նա երեք տարի բարեխիղճ աշխատի, ապա տերը իր դստերը կամուսնացնի քաչալի հետ:

...Էթըմ են տունը: Որ էթըմ են տունը, քաչալի հ’աշկը ընկնում ա խագեինի իրեք ախյիկներից պուճուրին: Մտքի մեչը ասում ա. «Իրեք տարի հոտաղ կըլեն, թող պուճուր ախյիկը տա ինձ»: Ու ըտենց էլ ասում ա խագեինին:

Խագեինը ասում ա.- Շա՛տ լավ, տվեցի,- բայց իրա մտքի մեչը ասում ա. «Իրեք տարի կպահեն, էթիմ, քաչալ տղա ա, ընենց կանեն, որ ինքը փախչի» (Մելիք-Օհանջանյան, 1959ա, էջ 515):

Մի օր հանդում հոտը արածեցնելիս հեքիաթի գլխավոր հերոսը հանդիպում է սատանային ու խորամանկությամբ պարզում է, թե ինչպես կարելի է կախարդական բառերի շնորհիվ մարդկանց կամ առարկաները ստանձել միմյանց: Այդ պահից ի վեր նա սկսում է օգտագործել այս գերբնական գաղտնիքը, որպեսզի պատժի կալվածատիրոջը, որն արդեն ուրիշ փեսա էր գտել իր դստեր համար: Հարսանիքի օրը հնարագետ հոտաղը, մերթընդմերթ արտասանելով կախարդական բառերը, ստանձում է միմյանց նախ հարսին ու փեսային, այնուհետև իրար է միացնում նաև զոքանչին, խնամիներին, քավորի կնոջը: Կալվածատերը ճարահատյալ ուղարկում է հոտաղին, որ համազրուդացիներին օգնության կանչի: Հոտաղը գյուղում հանդիպում է մուլայի կնոջը, որը խոստանում է «թուղթուղիք անել»: Քաչալ հոտաղը այս

to the bald shepherd if the latter works dutifully as his servant for three years.

...They went to the landlord's house. There the shepherd couldn't take his eyes off the youngest of the landlord's three daughters. The shepherd said to himself: "I will work here for three years if he marries his daughter to me." That's exactly what he suggested to the landlord.

The landlord replied: "All right, it's a deal." But he said to himself: "He's a bald homeless guy. I'll keep him for three years and then make him run away from here" (Melik-Ohanjanyan, 1959a, p. 515).

One day, while flocking the herd, the protagonist met the devil and cunningly discovered how to glue people or objects together by using magic words. From then on, he began to exercise this supernatural power to punish the landlord, who wanted to marry his daughter to another man. On the wedding day, the crafty shepherd uttered the magic words one by one and glued the bride and groom together and then the landlord's wife, the bride's entire family as well as the godfather's wife. In desperation, the landlord sent the shepherd to call his fellow villagers for help. In the village, the shepherd met the mullah's wife who promised to break the spell. The bald shepherd tricked this woman into undressing and humiliated her in front of the whole village and strangers by uttering those magic words. At the end of the tale, the landowner agreed to marry off his daughter to the shepherd if the latter separated those who had been glued together.

There was a big pool of water in the middle of the road. The bald shepherd undressed, swam to the other side and put on his clothes.

He said to the mullah's wife: "Come, I'll hide in the trench so as not to embarrass you."

She undressed, stacked her clothes, put them on her head and got into the water holding the clothes with her hands. Meanwhile, the bald shepherd didn't take his eyes off the mullah's wife. When she came out of the water, the shepherd uttered the magic word. Her hands and the pile of clothes were glued together and stuck on her head. After several desperate attempts to tear the pile off her head, she cried (Melik-Ohanjanyan, 1959a, p. 518).

կնոջը խաբեությամբ մերկացնում է, հետո խայտառակ է անում ամբողջ գյուղի և բազմաթիվ անձանությունների առջև՝ ամեն անգամ արտաբերելով կախարդական բառերը: Հեքիաթի վերջում կալվածատերը համաձայնում է ամուսնացնել իր աղջկան հոտաղի հետ, միայն թե նա «ապաստսնձի» իր բարեկամներին ու հյուրերին:

Ճամփին մի մենձ ջուր կար, քաչալը տկրրացավ, մտավ ջուրն անց կացավ, էս դիհը շորերն հաքավ:

Ասեց, – Դե դու էլ արի՛, էս փոսի մեջ կմտնեմ, որ չամըչնաս:

Մոլլի կնիկը տկրրացավ, շորերը բոխչա արեց, դրեց գլխին, ձեռքերով բռնեց, մտավ ջուրը. համա քաչալի աշկը տակընհան մոլլի կնկա վրա էր:

Մոլլի կնիկը դուս գալու վախտը քաչալն ասեց.– Վը՛րոթ:

Մոլլի կնկա ձեռները կպավ բոխչիցը, բոխչեն կպավ գլխիցը: Մոլլի կնիկը տեհավ, որ չի կարճմ պոկի գլխից, շատ չարչարվավ ու լաց էլավ (Մելիք-Օհանջանյան, 1959ա, էջ 518):

Հնարագետ հոտաղը պատումի դրական կերպարն է. նա տանջում է բանից անտեղյակ փեսային և հարսանիքի հյուրերին, խայտառակ է անում կալվածատիրոջ ընտանիքին, նվաստացնում է անձանոթ կնոջը, որը փորձում էր օգնել: Մոլլայի կինը պատժվում է, քանի որ զբաղվում է մոգությամբ՝ «ոչ վայել գործով»: Թեև հեքիաթը գովերգում է քաչալի հնարամտությունն ու գերբնական ուժերի կիրառությունը, նրա դեպքում «սատանայական խոսքերի» արտաբերումն արդարացված է ու ցանկալի, նա պատժում է ստախոսին:

Հեքիաթների տեքստերը լի են «առնականացնող» գեղարվեստական հնարներով և իմաստային նրբերանգներով, որոնցից շատերը պահպանվել են մինչև այսօր. օրինակ՝ անպատժելիությունը: Հերոսի իրագործած դաժանությունը ամենևին չի պահանջում բացատրություն, տղամարդու կիրառած բռնությունը դիտարկվում է որպես նրա ունակությունների, ինքի, ազատ կամքի դրսևորում:

Որոշ հեքիաթներում հենց կնոջ «էությունն» է արդարացնում տղամարդու վարքը: Մա, թերևս, կնաստյաց մտածելակերպի խոսուն օրինակներից է, որը մինչև օրս արդիական է հայրիշխանական հասարակություններում: «Հայ ժողովրդական հեքիաթներ» ժողովածուի 2-րդ հատորում գտնում ենք «Մըռ չպահող կնիկ» հեքիաթը: Լինում են, չեն լինում, կին ու ամուսին են լինում: Ամեն օր կինը աղաչում է ամուսնուն ինչ-որ սըռ՝ գաղտնիք վստահել

The crafty shepherd is a positive character in this story. He torments the unsuspecting groom and wedding guests, disgraces the landowner's family and humiliates the woman who tried to help. Mullah's wife is punished for practicing magic, which is viewed as "improper conduct." The tale praises the bald man's ingenuity and his use of supernatural power; in his case, uttering the "devil's words" is justified and welcome, because by doing so he disciplines the liar.

The texts of fairy tales are full of artistic devices and semantic nuances, many of which still persist. For instance, one of them is impunity. The protagonist's cruelty does not require any explanation; male violence is viewed as a manifestation of his abilities, intelligence and free will.

In some fairy tales, it is the "essence" of women that justifies men's behavior. This is perhaps one of the most striking examples of the misogynist mindset that is still prevalent in patriarchal societies. In the collection "Armenian Folk Tales, Vol. 2," there is a story called "The Woman Who Kept No Secrets." Once upon a time, there lived a husband and a wife. Every day the wife begs her husband to tell her a secret. As a mirror of entrenched popular beliefs, folk tales often show the "negative sides and traits" of female characters, sometimes even in a blatant way. In this case, the husband is depicted as an experienced, mature and intelligent character. He knows very well the nature of his wife. *"Women are a bit feeble-minded; they cannot keep their mouths shut. It's tricky to share a secret with a woman, she will spill the beans about it"* (Melik-Ohanjanyan, 1959b, p. 490).

This is how men voice one of the common stereotypes about women. Women are frivolous, silly, naive, they cannot hold their tongues, they cannot be trusted with secrets. To prove his point, the husband decides to trick and then punish his wife. At night he secretly takes an egg from the hen house. In the morning he tells his wife that he has laid an egg. She easily believes this preposterous story, so by evening, the whole village is aware of her husband's incredible abilities. As the woman fails this test, the man "rightfully" beats up the blabbermouth.

That night before going to bed, the husband brings an egg and puts it under his blanket.

First thing in the morning he calls his wife.

"What is it?"

"You won't believe what happened, I laid an egg tonight."

"What are you talking about? People don't lay eggs."

"You doubt my word? Just have a look, but don't go blabbing to our neighbors about this" (Melik-Ohanjanyan, 1959b, p. 491).

իրեն: Հեքիաթները՝ որպես տվյալ ժողովրդի մեջ արմատացած կարծիքների արտացոլում, երբեմն նույնիսկ առանց քողարկելու պատկերում են կնոջ բնավորության «բացասական կողմերն ու հատկանիշները»: Այս հեքիաթում տղամարդը, անխոս, ներկայանում է որպես փորձառու, թրծված, խելացի կերպար: Նա հրաշալի ճանաչում է կնոջ էությունը. «Կնկա տամարը մի քիչ բոշ ա. բերնին չիր չի թրջվի. դժարն էն ա մի բան ասես՝ կէթա, սա՛ղ աշխարքը չավ կանի»:

Այսպես տղամարդու բերանով բարձրաձայնվում է կնոջ մասին ամենատարածված կարծրատիպերից մեկը՝ կինը թեթևամիտ է, անխելք, միամիտ, բերանը փակ պահել չի կարող, նրան գաղտնիքներ վստահել չի կարելի: Իր իրավացիությունն ապացուցելու նպատակով ամուսինը որոշում է խորամանկել և, իհարկե, խրատել կնոջը: Գիշերը նա հավանոցից գաղտնի վերցնում է մի ձու և առավոտյան կնոջը հայտարարում է, որ ինքը ձու է ածել: Կինը շատ արագ հավատում է անհեթեթ դիպվածին, և մինչև իրիկուն արդեն ամբողջ գյուղը տեղյակ էր նրա ամուսնու անհավանական ունակությունից: Երբ կինը ձախտողում է իր առջև դրված փորձությունը, ամուսինը «արդարացի» ծեծի է ենթարկում բացբերանին:

Էդ գշերը քնելիս, մարդն էթում ա թաքուն մի ձու բերում, դնում ծոցը: Առավոտը վեր ա կենում, կնկանը կանչում. – Ա՛յ կնիկ, ա՛յ կնիկ:

– Բ՛նչ ա, ա՛յ մարդ:

– Բա չես ասի՝ էս գշեր ես մի ձու եմ ածել:

– Չէ՛, դու է՛լ. մարդն էլ ձո՛ւ կածի:

– Չես ավատում, հրես ա՛ն տե՛ս. համա չըլնեմ-չիմանամ, էթաս մեր հարևաններին ասես, հա՛ (Մելիք-Օհանջանյան, 1959բ, էջ 491):

Իրիկունը մարդը բաղարիցը տուն ա գալի, տենում՝ իրենց հարևանի դռանը կնանիքը կիտվե գրից են անում: Դու հմի արի տես ի՞նչ են խոսում:

– Ա՛ դջի, բա չե՛ս ասի, էս մարդը էրեկ գշեր մի ձու ա ածել: – Ըսենց իրար ասում ին, մատով նրան շանց տալի:

Մարդն էլ անկաջը կախ արած ըստոնց քոմմա լսում ա: Թողում ա

գալի տուն, քաշում ա կնկանը՝ տո՛ւր թե կտաս, տո՛ւր թե կտաս՝ չոքացնում, կաննացնում, մին, է՛րկու, տա՛ սը, մախլաս, մի լա՛ վ, ձեր հավան կացած, գորսում ա (Մելիք-Օհանջանյան, 1959բ, էջ 491):

«Թագավոր գողացող տղան» հեքիաթում անպատժելի հանցանքը վերածվում է օբյեկտիվության: Գողանալը վատ է, բայց եթե դա արվում է հանուն երկրի կամ հարևան թագավորներին ծաղրելու համար, ապա գողին պախարակելու կարիք չկա: Երբ չես կարող հանցանքի դեմն առնել, պետք է այն պարզևատրել: Հեքիաթը պատմում է Ջիկո անունով (տրամաբանորեն

In the evening the husband returned from the market and saw women chattering outside a neighbor's house. He quietly eavesdropped on their conversion.

"Didn't you know that our neighbor laid an egg tonight?" they whispered to each other, pointing to the man.

The man listened in silence. Then he came home and beat seven bells out of his wife (Melik-Ohanjanyan, 1959b, p. 491).

In the folk tale "The Guy Who Stole the King," the notion of an unpunished crime becomes an oxymoron. Stealing is bad, but if it is done for the good of the country or to mock neighboring kings, then the thief should not be condemned. When crime cannot be tackled, it should be encouraged. It tells the story of an incredibly resourceful and skillful thief called Jiko (this name differs in other versions of the story). No one manages to stop Jiko. The fame of his "exploits" even reaches the ears of the kings of the neighboring countries. *"The guy steals so much that other kings reprimand the king of this country, 'There is such a thief in your realm, but you cannot catch him, it's a shame'"* (Melik-Ohanjanyan, 1959a, p. 512).

In desperation, the resentful king promises the kingdom's highest reward (in the context of the fairy tale) – marrying his daughter – to whoever catches the thief. Jiko himself comes to collect the reward. After the wedding, the king urges Jiko to use his power again and take revenge on those who mocked him. Late at night Jiko disguises himself as the archangel Gabriel and kidnaps the king of a neighboring country tricking the latter into meowing like a cat, barking like a dog and braying like a donkey.

Jiko opens the chest lid. The kidnapped king comes out and sees another king and other viziers. He looks around in amazement. And then the king of Jiko's country says to the other: "Well, you were laughing at me, you see, you have been abducted, and you didn't even notice it" (Melik-Ohanjanyan, 1959a, p. 514).

If a man has broken the law and committed an offense, that is no reason to punish him. If his skills serve the good of the country or the personal interests of the king – and sometimes the two coincide – he should be praised and rewarded. However, it must be remembered that only male protagonists get such special privileges; women are not forgiven even minor misdemeanors.

The Armenian fairy-tale guy is a heartthrob. The linear narrative is saturated with masculine symbols: sword, reed pipe, planted tree or garden, etc. Sometimes there are gallant male protagonists, ready to indulge every

այս անունը փոխվում է հեքիաթի բազմաթիվ տարբերակներում) չափազանց հնարամիտ ու աներևակայելի հմուտ գողի մասին: Ոչ մեկին չի հաջողվում կանգնեցնել Ջիկոյին: Նրա «սխրանքների» համբավը հասնում է մինչև հարևան երկրների թագավորներին: «Էտ տղան էնքան գողություն աս անըմ, որ ուրիշ թաքավորները էտ թաքավորին ամոթանք են տալի, թե. – Քու քաղաքըմը էտ տեսակ գող կա, դու չես կարըմ բռնես, ամո թ քեզի համար»:

Երկրի թագավորը, ճարահատյալ ու խայտառակված, գողին բռնելու դիմաց հայտարարում է թագավորության (և հեքիաթի հրաշապատում համատեքստում) ամենաբարձր պարգևը՝ իր աղջկան: Ջիկոն ինքն է գալիս ստանալու իր պարգևը, սակայն ամուսնությունից հետո թագավորը հորդորում է կրկին գործի դնել տղայի ունակություններն ու վրեժխնդիր լինել իրեն ծաղրողներից: Գիշերվա ժամին Գաբրիելը հրեշտակի ծպտանքով առևանգում է հարևան երկրներից մեկի թագավորին ու խորամանկությամբ ստիպում է բոլորի առաջ կատվի պես մլավել, շան պես հաչել ու էշի պես գոռալ:

Ջիկոն դուտկի դուռը բաց աս անըմ, թաքավորը վեր աս կենըմ, տենըմ աս, որ կողքերքին նստած են ուրիշ թաքավոր և վագրները: Մնըմ աս մոլորված:

Նոր էստեղ Ջիկոյի երկրի թաքավորը ասըմ աս էտ թաքավորին. – Տեսա՞ր, ինձ վրա ծիծաղըմ էիր, տե՛ս, տե՛ս, քեզ աս գողացե, և դու չես հասկացե (Մելիք-Օհանջանյան, 1959ա, էջ 514):

Եթե տղամարդը օրենք է խախտել ու հանցանք է կատարել, դա դեռ նրան պատժելու պատճառ չէ: Եթե նրա ունակությունները կարող են ծառայել հանուն երկրի բարօրության կամ թագավորի անձնական շահերի, իսկ երբեմն դրանք համընկնում են, ապա այդպիսի տղամարդուն անհրաժեշտ է գովերգել ու պարգևատրել: Սակայն չմոռանանք, որ նման վերաբերմունքի արժանանում են միայն արական սեռի հերոսները, կանանց հաճախ չեն ներում նույնիսկ չնչին զանցանքները:

Հրաշապատում հայ տղամարդը սրտակեր է: Գծային տեքստը լի է առնական խորհրդանիշներով՝ թուր, շվի, տնկած ծառ կամ այգի և այլն: Երբեմն կարդում ենք կնամեծար հերոսների մասին, որոնք պատրաստ են գեղեցկուհուն տիրելու համար կատարելու նրա բոլոր քմահաճույքները: Սակայն տղամարդու ցանկությունը գրեթե երբեք չի հանդիպում արգելքների, նա չի զսպում իրեն՝ անկախ կնոջ վերաբերմունքից:

Սյուժեում հանդիպող արական սեռի մյուս կերպարներն աջակցում են, օգնում են գլխավոր հերոսին նրա սեռական արկածներում: «Յոթ գողեր և թագավորի ախյիկը» հեքիաթում թագավորի աղջիկը միայնակ հաղթում է յոթ գողերից վեցին, որոնք հերթով հարձակվում են թագավորության վրա: Վերջին

whim of a beautiful woman to win her heart. However, a man's desire never faces obstacles; he does not restrain himself, regardless of the woman's attitude.

Other male characters support and assist the protagonist in his sexual adventures. In the folk tale "The Seven Thieves and the King's Daughter," the king's daughter single-handedly defeats six of the seven thief brothers who attacked the kingdom one by one. The last brother resorts to trickery and disguises himself to ask the king for his daughter's hand in marriage. Seeing a handsome stranger in expensive clothes in the middle of the garden, the king does not even think of finding out his identity. He doesn't refuse the stranger's request and "presents" his daughter to him. Although she is the sole defender of the realm, the king does not decline the stranger's offer. After all, female characters have less value than male characters. A woman dare not oppose the decision of her father, and in this case, the king.

The king asked: "Who wants to see me? He must be of high rank."

The king arrived and saw a man in royal robes who was standing by his horse and waiting. After they greeted each other, the king sat down and asked: "What do you want, young man?"

He replied: "I have come to ask for your daughter's hand in marriage." The king had a closer look at the young man's appearance and attire and said: "Isn't such a man worthy of any woman." And the king agreed to his request (Gevorgyan, 1984, p. 413).

The thief's name was Bakri Farhat. Giving the protagonist a proper name is a mark of respect; people treat male characters with reverence, regardless of their deeds and desires. A few days later, the disguised thief, trying to seduce the beautiful girl, ties her to a tree, pulls out his "sword" and attacks her. Miraculously, the girl manages to escape from the rapist.

They traveled on foot for a few days and then climbed a mountain. This young man's name was Bakri Fahrat. He tied the girl's hands and feet to adjacent trees, pulled out the sword and fell on her. Then his horses suddenly reared up, broke free from their tether and bolted. Bakri Farhat left the girl and ran after the horses (Gevorgyan, 1984, p. 413).

եղբայրը խարդախում է և ծպտված գալիս է թագավորից ուզելու նրա աղջկա ձեռքը: Տեսնելով, որ այգու մեջտեղում կանգնած է թանկարժեք հագուստով ու գեղեցկադեմ մի անծանոթ թագավորի մտքով անգամ չի անցնում պարզել տղամարդու ինքնությունը, նա չի մերժում վերջինիս խնդրանքը ու «հրամանում» է իր դստերը: Թեև դուստրը երկրի միակ պաշտպանն է, թագավորը չի մերժում անծանոթի առաջարկը: Միևնույնն է, կինն ավելի ցածր արժեք ունի, քան արական սեռի կերպարները: Կանայք չեն հանդգնում հակաճանել հոր, այս դեպքում նաև թագավորի որոշմանը:

Թագավորն ասեց.– Էս ի՞նչ մեծ մարդ է օր զիս կկանչէ, ախրը: Հ՛ելավ էկավ, տեսավ թագավորական շորերով մարդըմ հ՛իջեր է ուր ձիուց, բռներ է գուր ձին ու կանե: Բարև տվեց, բարև ատավ, հ՛ընցավ վրը աթոռքին նստավ: Ասեց.– Տղա՛, ի՞նչ կուզիս:

Ասեց.– Բան չըմ հ՛ուզի, էկեր իմ գրու ախչիկ կուզիմ ընծիկ:

Թագավորն իջքեց էդ տղի քես ու քիսբաթին, ասեց.– Իմա՞լ տղեմ էդնի օր ախչիկըմ չարժե.– տվեց գնաց (Գևորգյան, 1984, էջ 412):

Ավագակի անունը Բաքրի Ֆարհատ էր. Հերոսին հատուկ անուն տալու հնարը հարգանքի նշան է, ժողովուրդը ակնածանքով է վերաբերվում արական սեռի կերպարներին՝ անկախ նրանց արարքներից ու ցանկություններից: Այդպես, մի քանի օր գնալուց հետո ծպտված գողը որոշում է վերջապես տիրել աղջկան, հնազանդ գեղեցկուհուն կապում է ծառին, հանում է իր «թուրը» ու ընկնում է նրա վրա: Միայն հրաշքով աղջիկը կարողանում է փախչել բռնարարից:

Օրըմ, էրկու լէ կերթան, կելնին սարըմ: Էս տղի անուն լէ Բաքրի Ֆարհատ կէդնի, կբերե կապե ախչկա մեկ օտք մեկ ծառ, մեկ օտք լէ մեկ ծառ, մեկ ձեռք մեկ ծառ, մեկ ձեռք լէ մեկ ծառ, զրուր կատնե, օր հընկնի վրեն, ձիանք կկովնին, կկտրին զկյամ ուրանց, կփախնին: Բաքի Ֆարհատ կթողե զախչիկն ու կընկնի ձիանու հ՛ետնեն... (Գևորգյան, 1984, էջ 413):

Միևնույն հեքիաթի անհավանական և խճճված սյուժեն կարդալիս հանդիպում ենք մի թագավորի տղայի, ում սիրեցյալին չարակամները փոխատեղել էին ուրիշ կնոջով: Խաբված աղջիկը, տեսնելով շուրջբոլորը տիրող անարդարությունը, որոշում է մեռնել, խնդրում է իրեն շատ անգամներ օգնած մի ալևորի սարերի մեջ հյուղակ կառուցել, որտեղ էլ պառկում է ու «մեռնում»:

Following the incredible and convoluted plot of the same tale, we encounter a king's son whose beloved has been replaced by another woman by some ill-wishers. Seeing injustice surrounding her, the real beloved chooses to die. She asks an old man who has helped her many times to build a hut in the mountains where she would lie down and pass away.

*The girl said: "Are we forced to die, father? Is it up to me to live or die?"
And the day came when the girl lay down and said: "I'm dead, father."
The old man built a hut that had no door or window, put the girl in it,
and left (Gevorgyan, 1984, p. 420).*

Here we encounter the phenomenon of the so-called "languishing girl," which is perhaps one of the most common fairy-tale motifs. Almost all cultures have "sleeping beauties" who died, laid down, fell asleep, went blind, etc. The semantic generalizations of the verbs "to lie down," "to fall asleep," and "to die" open up multiple possibilities of interpretation. Even a cursory examination of their etymology helps us to grasp their implicit meanings.

1. To fall asleep (քնել) – to die (Armenian Explanatory Dictionary, 1945)
2. To lie down (պառնել) – to be buried (Armenian Explanatory Dictionary of Synonyms, 2004)
3. To die (մեռնել) – to close one's eyes, "to stretch out one's legs," to fall asleep, to repose, to fall into deep sleep, to sleep deeply, to fall into heavenly sleep, to fall into eternal sleep (Armenian Explanatory Dictionary of Synonyms, 2004)

The prominent scholar Bruno Bettelheim suggests that the deep sleep of the fairy-tale female character symbolizes her maturity and sexual development (1976, p. 226). The girl must fall asleep to be a good wife to the man who has chosen her. The same happens in the folk tale mentioned above. One day an unsuspecting prince spotted the mysterious hut and decided to go in. Noticing the unconscious girl, the prince succumbed to sexual temptation and had intercourse with the beauty. A few months later, the prince visited the hut in the mountains out of curiosity and discovered that she had given birth to a child. In fairy tales, sleeping beauties are awakened in various ways. Thanks to pop culture, especially Disney movies, the most popular way is through kissing. However, sex, living together for a few days, caring for the girl, shaking, crying, and magical powers are also helpful. In the aforementioned fairy tale, the woman was awakened while nursing her baby; the prince placed the child on the mother's chest which broke the spell.

Ախչիկն ասեց.– Աբո՛ւ, էղած մեռած ըսել է, գորո՞ւմ է, հո՞րի մեռնել ասարել իմ ձեռքն է:

Էղավ օր ավուր մեկըմ ախչիկ պառնկավ, ասեց.– Աբո՛ւ, ես մեռա:

Հավոռն է, հ'էլավ զէղ ախչիկ առավ, տարավ էնտեխ դրեց, հողիկըմ շինեց վրեն, նը՛ դուռ ու նը՛ երդիք թորկեց, թողեց էկավ ուր տուն (Գևորգյան, 1984, էջ 417):

Ահա հանդիպում ենք այսպես կոչված «թալկացած» աղջկա երևույթին, որն աշխարհում գուցե ամենատարածված հրաշապատում մոտիվներից է: Գրեթե բոլոր մշակույթներում կարելի է գտնել «քնած գեղեցկուհիների», որոնք մեռել են, պառնել են, քնել են, կուրացել են և այլն: Այս երևույթի բազմաբնույթ մեկնության հնարավորությունները տեսնում ենք նաև «պառնել-քնել-մեռնել» բայերի իմաստային ընդհանրությունները քննելիս: Դրանց հոմանիշներին մաստները շատ հեշտությամբ պարզում ենք նույնիսկ բառարանային հպանցիկ ստուգաբանումից հետո.

1. քնել – մեռնել (Հայերեն բացատրական բառարան, 1945),
2. պառնել – թաղվել (Հայոց լեզվի հոմանիշների բացատրական բառարան, 2004),
3. մեռնել – աչքերը փակել, ոտքերը երկարացնել, ննջել, խոր քուն մտնել, խոր քնով քնել, երկնային քուն մտնել, հավիտենական քնով քնել, նույն տեղում):

Հանրահայտ տեսաբան Բրունո Բեթելիայնը աղջկա խոր քունը դիտարկում է որպես նրա հասունացման և սեռական զարգացման փուլ (Բեթելիայն, 1976, էջ 226): Աղջիկը պետք է քուն մտնի, որպեսզի արթնանալուց հետո դառնա արժանի կին իրեն ընտրած տղամարդու համար: Նույնը տեսնում ենք վերոնշյալ հեքիաթում: Ոչինչ չկասկածող թագավորի տղան օրերից մի օր տեսնում է առեղծվածային հյուղակն ու որոշում է ներս մտնել: Հանդիպելով անգիտակից աղջկան՝ տղան չի զսպում իր սեռական ցանկություններն ու կենակցում է գեղեցկուհու հետ: Ամիսներ անց, հետաքրքրությունից դրդված, տղան կրկին այցելում է սարերում թաքնված հյուղակը ու հայտնաբերում է, որ գեղեցկուհին ծննդաբերել է: Տարբեր հեքիաթներում քնած գեղեցկուհիներն արթնանում են տարբեր հնարքներով: Փոփ մշակույթի և հատկապես Դիսնեյի շնորհիվ ամենահայտնի տարբերակը, իհարկե, համբույրն է, սակայն կարող է օգնել նաև սեքսը, մի քանի օր միասին ապրելը, աղջկան խնամելը, թափ տալը, լաց լինելը, կախարդական ուժերը: Մեր ուսումնասիրած հեքիաթում գեղեցկուհին զարթնում է իր երեխային կերակրելու շնորհիվ. թագավորի տղան մոտեցնում է երեխային մոր կրծքին՝ թովչազերծ անելով իր սիրեցյալին:

One day the prince came to those parts to hunt. Spotting the hut, he said: "That's strange; when I was here last time, there was no hut. What's in it? I must go in and find out." He tore down one of the walls, walked in and saw a beautiful girl lying motionless. He said: "Ah! Though it's a sin, I'll commit adultery with this girl and leave."

After the intercourse with her, he got up, rebuilt the wall, and went away. Ten or fifteen months later he came for a walk in the same area. Coming across the hut, he said: "I must go in and see what happened to that woman" (Gevorgyan, 1984, p. 420).

In some tales, women may turn into frivolous and self-serving characters, while men's actions (often coercive and violent) to satisfy their desires are completely justified. In "Armenian Folk Tales, Vol. 12" which includes tales from the region of Turuberan (Mush), there is a story about the adventures of a guy called Sargis. As often happens in fairy tales, the protagonist finds a magic bowl in the belly of a fish; the more water he pours into the bowl, the more gold he gets. Sargis begins to live a carefree life, indulging himself and having fun with women. One day, intoxicated, the protagonist quenched his thirst at a spring and then filled the bowl with water, turning it into gold. The king's daughter spotted his magic bowl and decided to get her hands on it at all costs.

The king's daughter saw a man lying near the spring with a bowl in his hand. When he scooped water from the spring, the water in the bowl turned to gold. She set her eyes on the bowl.

She said: "Will you give me that bowl, young man?"

He said: "I will."

The king's daughter asked: "What do you want in return?"

He replied: "If you lie down with me as a reward, I will give it to you."

She said: "So be it."

She lay down with him for a while and went away (Gevorgyan, 1984, p. 49).

If in this story the man's indecent proposal is considered a natural desire and therefore forgivable, the girl's willingness to lie down with a stranger for the sake of a magic bowl is deemed to be a reprehensible act. Obviously, the girl must receive a fitting punishment; she gets pregnant. The news reaches the king, who in anger orders his viziers to take his daughter to a remote area and kill her. The obedient servants, who often embody the will and conscience of the people, free the pregnant woman. This theme is common

Ավուրը մեկ թագավորի տղեն հ'ելավ էր տեսնանք, ավ ու խուշի, էկավ տեսավ էդտեխ քոխքիկը կեր, ասեց, «Ջանըմ, ես հ'ըմնօր կիզանք էդա տեխ, էդա տեխ քոխ չըկեր, էդա ի'նչ քոխ է, ես պիտի մտնիմ ներս, տեսնեմ»:

Ջարկեց զմեկ դին բլուց, մտավ ներս, տեսավ խորտոսիկ կնիկըմ պատկուկ էր, աման մեռուկ էր, ասեց. «Վալայի, մեղք լէ էդնի, ես պիտի հելնիմ էդա կնկա հետ շնութեն էնիմ, էորկիմ էրթամ»:

Հ'ելավ կնկա հետ գուր գործ տեսավ, թորկեց, շարեց զպատ, զնաց, զնաց, թե տասս, թե տրսնուհինգ ամիսն հ'ընցավ, հ'ելավ էկավ էդ սար կօլըդրեր, էկավ էդ հոլըկին էկավ հ'ըռաստ, ասեց՝ «Պիտի էրթամ տեսնամ, իմա լ էդավ էդ կնիկ» (Գևորգյան, 1984, էջ 420):

Որոշ դեպքերում կինը կարող է վերածվել թեթևամիտ ու նյութապաշտ կերպարի, մինչդեռ իր ցանկությունը բավարարող տղամարդու արարքները (հաճախ հարկադրաբար կամ բռնի) միանգամայն արդարացված են: «Նայ ժողովրդական հեքիաթներ»-ի 12-րդ հատորում, որտեղ զետեղված են Տուրուբերանի (Մուշի) շրջանի հեքիաթները, գտնում ենք Սարգիս անունով հերոսի արկածների մասին հրաշապատում տեքստը: Ինչպես հաճախ պատահում է, հերոսը բախտի քմահաճությամբ ձկան փորի մեջ գտնում է կախարդական մի թաս, որի մեջ ինչքան ջուր լցնես, այդքան ոսկի կունենաս: Սարգիսը սկսում է անհոգ կյանք վարել՝ ուտել-խմել, ճամփորդել ու զվարճանալ կանանց հետ: Մի անգամ էլ, երբ հարբած տղան աղբյուրից թասով ջուր է վերցնում ու փոխակերպում է ջուրը ոսկու, թագավորի աղջիկը նկատում է Սարգիսի կախարդական ամանը ու որոշում է ամեն գնով ձեռք բերել այն:

Ախջիկ զնաց տեսավ օր թե տղե մա պատկուկ էր հ'աղբրի վրեն, կտեսնե օր թե թասմ՝ ուր ձեռք կա: Համա կզարկա մեջ հ'աղբրին. կդարտկա ու կանա օսկի: Էդ աղջկա աչք կիյնա էդ թաս:

Կըսե.– Տղա՛, դու գեղ թաս չը՞ս իտաս ընձիկ:

Կըսե.– Կիտա մ:

– Հապա,– կըսե,– ի՞նչ կուզիս:

Ըսեց.– Մեկ հախ մը պատկիր իմ կուշտ, կիտամ քզիկ:

Ըսեց.– Թը ի էդնի:

Էլավ մի սահաթ մա պատկավ ըդրա կուշտ ու առավ զթաս զնաց (Գևորգյան, 1984, էջ 49):

Եթե տղայի անպարկեշտ առաջարկը հեքիաթում դիտարկվում է որպես բնական ցանկություն, հետևաբար՝ նաև ներելի, ապա

to a number of foreign-language fairy tales, especially in the Western European tradition. Perhaps, the most notable example is “Snow White” by the Brothers Grimm.

Although the king’s daughter is now able to amass a huge fortune, she is destined to fulfill a special function in this tale. With the riches she gained from the magic bowl, she builds a luxurious guesthouse at the crossroads where seven roads meet and waits for Sargis. Most fairy tales are designed to have a happy ending. The two main characters get married. The king also learns his lesson. Hearing about this magnificent building, the king goes to see it with his own eyes. The daughter recognizes her father and decides to punish him. Dressed in men’s clothing – apparently to make her words carry weight with the king – she offers the king the magic bowl in exchange for a few kicks up his arse. The king agrees but the moment he pulls down his trousers, the daughter tears off her clothes and reprimands her father. The king gets the point and forgives her; if a wise and experienced man like him was tempted by the magic bowl, how could his daughter resist the lure of gold?

In the folk tale “The Girl with a Three-Legged Horse,” the female protagonist has the supernatural power to capture all men who oppose her, by imprisoning them in golden cages. The king’s youngest son defeats the mysterious girl only when an old woman he meets on the way tells him the secret to dominating her. He must hide and wait for her to return home and get undressed. At that moment he must attack her, grab her firmly by the hair and not let go until the girl, totally distraught, surrenders and swears to be faithful to him forever. Taking possession of her body, the man also subjugates her mind and spirit; she ceases to be a brave warrior and invincible opponent. Further on, the plot revolves around the man’s desires and needs, which meet no serious resistance.

When the girl returned, the man hid behind the shovels. She got off her horse, went into the house and started to undress, as she was sweating. The man snuck in and squatted in the corner. She took off all her clothes and stood stark naked. At that moment the man lunged forward and grabbed her by the hair. The girl, unable to escape his clutches, said: “Let go! I’ll be your wife.” The man paid no attention.

She said in despair: “May God be my witness; I swear to be yours forever.” Only then did he stop grabbing her.

աղջկա՝ կախարդական թասի համար անծանոթի հետ պատկերվում պատրաստակամությունը համարվում է պարսավելի արարք: Բնականաբար վերջինս պետք է կրի իր արժանի պատիժը. աղջիկը հղիանում է, լուրը հասնում է թագավորին, որն էլ զայրացած հրամայում է իր վեզիրներին տանել իր դստերը հեռու սարեր-ձորեր ու սպանել: Հնագանդ ծառաները, որոնք հաճախ խորհրդանշում են ժողովրդի կամքն ու խիղճը, որոշում են ազատ արձակել հղի կնոջը: Այս մոտիվը կարող ենք հանդիպել մի շարք այլալեզու հեքիաթներում, հատկապես արևմտաեվրոպական դասական սյուժեներում, որոնցից ամենահայտնին, թերևս, Գրիմ եղբայրների Մայիտակաձյունիկն է:

Չնայած թագավորի աղջիկն այժմ ունի անասելի հարստություն դիզելու հնարավորություն, հեքիաթի սյուժեում նրան հատկացված է հստակ, շատ փոքր գործառույթ: Ջրից փոխակերպված ոսկիներով աղջիկը յոթ ճանապարհների խաչմերուկում շքեղ հյուրատուն է կառուցում ու սպասում է Մարգիսին: Հրաշապատում տեքստի կանոնների համաձայն՝ պատմությունն ունի երջանիկ ավարտ: Հերոսներն ամուսնանում են, խրատվում է նաև թագավորը: Վերջինս, լսելով արքայավայել շինության մասին, գնում է իր աչքով տեսնելու հյուրատունը: Աղջիկը ճանաչում է հորը և որոշում է խրատել նրան: Հագնելով տղամարդու շորեր, հավանաբար որպեսզի թագավորի առաջ իր խոսքն արժեք ունենա՝ նա առաջարկում է փոխանակել կախարդական թասը՝ փոխարենը ցանկանալով մի քանի հարված հասցնել հոր հետույքին: Հայրը համաձայնում է, բայց վարտիքն իջեցնելու պահին դուստրը պատռում է իր դիմակն ու հանդիմանում է հորը: Թագավորն ամեն ինչ հասկանում է ու ներում է թե ինքը՝ իմաստուն ու փորձառու տղամարդը, հրապտուրվեց կախարդական ամանով, ինչպես՝ կարող էր աղջիկը դիմադրել ոսկու գայթակղությանը:

«Իրեք օտեն ձիավոր ախշիկը» հեքիաթի մեջ հերոսուհին գերբնական ուժով օժտված կին է, որը գերեվարում է իր դեմ ելած բոլոր տղամարդկանց՝ վերջիններիս բանտարկելով ոսկյա վանդակների մեջ: Թագավորի կրտսեր տղան հաղթում է առեղծվածային աղջկան, միայն երբ ճանապարհին պատահած մի պառավից իմանում է աղջկան տիրելու գաղտնիքը: Անհրաժեշտ էր թաքնվել և սպասել, մինչև կինը կվերադառնար տուն, կմերկանար: Ապա պետք էր հարձակվել նրա վրա, ամուր բռնել նրա մազերից ու բաց չթողնել, մինչև հանկարծակիի եկած կինը չերդվեր տրվել տղամարդուն և հավերժ պատկանել նրան: Տիրելով կնոջ մարմնին՝ տղամարդը հպատակեցնում է նաև կնոջ ոգին ու միտքը. կինն այլևս քաջ ռազմիկ չէ, անպարտելի հակառակորդ չէ, ինչպիսին էր հեքիաթի սկզբում: Այնուհետև սյուժեն ընթանում է միայն տղամարդու կարիքների ու ցանկությունների շուրջը, որոնք, ըստ երևույթին, չեն հանդիպում զգալի դիմադրության:

They became husband and wife. She said to him: "You've tortured me so much. Let me put my head in your lap and rest a little" (Gevorgyan, 1984, p. 378).

Male characters belonging to the second group are unlike the perfect and irreproachable fairy-tale protagonist. They seem to be polar opposites. Foolishness and lack of experience are presented as men's greatest shortcomings. The extensive use of hyperbole, perhaps one of the most common stylistic devices in fairy tales, creates the image of a comic man with no social skills whatsoever. In the excerpt below, the protagonist embodies the collective behavior of other actors in this group, which is archetypal in every culture.

How can I stop crying, my lord? No matter what happens, you blame Simon. Well, your daughter-in-law has just given birth to a boy, are you going to say it's Simon's fault too? (Melik-Ohanjanyan, 1959b, p. 463)

In absurd situations, the foolish man turns into a comic character, almost always suffering physical punishment for his stupidity; his wife hits him on the head, his friends slap him, strangers beat him up. For instance, in the folk tales "The Foolish Man" and "No One is to Blame Except the Mother-in-Law," each new character in the story brutally beats the reproachable and weak man.

His wife asked: "Did you bring the bucket?"

"You won't believe what happened, I was carrying a bucket of water, but on my way home I noticed a fire in the forge and tried to put it out with water. At that moment two men rushed at me, beat me badly and ran away."

When his wife heard his story, she took a metal stick and began to beat her husband on his back and head, but neither admonitions nor beatings changed this man, he remained as stupid as before (Harutyunyan, 1967, p. 353).

Men's shortcomings are emphasized by comparing the male protagonist with female characters. In some folk tales, deception on women's part is

...Ախշիկն օր էկավ, տղեն հ'նկավ հ'ետև գողտուկըմ էկավ: Էկավ թիռու հ'ետև պատվըտավ: Ախշիկ հ'իջավ ձիուց, հ'էլավ վի, գշորեր կփոխեր, քրտներ էր, տղեն գողտուտիկ հ'էլավ, գնաց քունճըմ պպգավ: Ախշիկն հանեց զհալվըներ վրավեն, օր մնաց աղամու կաշով, մերկ ու մատորնա, տղեն վազեց զձեռք թալեց ծամեր, բռնեց:

Ախշիկն ի'նչ էրեց, ասեց.– Տղա՛, թող զիս, կատնիմ զքզիկ.– տղեն անկաճ չէջեց:

Ախշկա ճար կտրավ, ասեց.– Հացն ու գինին, տեր կենդանին վկա թող էղնի մըր մեջ, օր ես քզիկ, դու՛ ընծիկ.– նոր թողեց:

Առան զիրար: Ախշիկն ասեց տղին.– Ախր՛ր, դու զիս շատ չարչարեցիր, դիր զքու չոք, քիչըմ գլուխ դնիմ վրեն, պատկիմ քնիմ, ըթհաթիմ (Գևորգյան, 1984, էջ 378):

Երկրորդ խմբի մեջ հայտնվում են կերպարներ, որոնք հակադրվում են անթերի, կատարյալ հրաշապատում հերոսներին: Նրանք առաջինների հակապատկերն են: Անխելությունը, փորձառության պակասը տղամարդու ամենամեծ թերություններն են: Հնարավորինս առատորեն օգտագործելով հեքիաթի ժանրի, թերևս, ամենատարածված լեզվաոճական հնարներից մեկը՝ չափազանցությունը՝ պատումը ստեղծում է կոմիկական մի տղամարդու, որը պարզապես զուրկ է հասարակության մեջ ապրելու նույնիսկ չնչին հմտություններից: Մեջբերված հեքիաթի հերոս Միմոնը ծառայում է որպես հավաքական կերպար բոլոր մյուս այսպիսի գործող անձանց համար, որոնք արքետիպային են գրեթե բոլոր մշակույթների բանահյուսության մեջ:

...– Լաց չըլիմ, ի՞նչ անեմ, իսագեին: Ինչ որ պակասում ա, ասում եք՝ Միմոնի արածն ա, հիմի էլ հարսն ա ազատվե, տղա բերե, վախըմ եմ ասեք՝ էլի Միմոնի արածն ա (Մելիք-Օհանջանյան, 1959բ, էջ 463):

Անհեթեթ իրավիճակներում հայտնվելիս անխելք տղամարդը վերածվում է կատակերգական կերպարի՝ գրեթե միշտ ֆիզիկական պատիժ կրելով իր անմտության համար. կինը հարվածում է գլխին, բարեկամները ապտակում են, անձանդները ծեծում են: Այսպես՝ «Անխելք իրիկ» կամ «Ինչ գիկա՝ գոնքըջից գիկա» հեքիաթներում այուժեի զարգացման ընթացքում ի հայտ եկած ամեն նոր կերպար ավելի դաժան ծեծ է հասցնում «թերի»՝ թույլ հերոսներին:

portrayed as a great disgrace which is sometimes equated with death. A man deceived by a woman is treated with contempt. The excerpts presented in the article illustrate the main themes that characterize Armenian folk tales from different regions.

Ultimately, they show the archetype of the strongest, most capable and fairest man, mostly rooted in the traditional culture of Armenian society and respected by both women and men. The image of the “real” man is the cornerstone of the patriarchal mindset in all conservative cultures, and Armenia is no exception.

...– Զքուլակ բերի՞ր,– կը հարցու կնիկ:

– Քու հորն օղորմի, գուլակ լցի ջուր՝ գիկենք, տեսա մըջ դարբնոցի հմա՛լ կրակ մե կը վառի, ըսի՛՝ էն տան պես է, ջուր լցի, ըսի մերիմ զկրկա, էրկու մարդ թափան վրես, աղեկ մե ծեծին. փախցուցին:

Կնին, դու կնիկ, էս հաղ կը քաշե զհրրիսի անթրոց, ու ա՛ն հա գլխուն ու մեջքին, համ ի՛նչ, կըսին էդ մարդուն նա՛ խրատ, նա՛ ծեծ է օգնի, մանցեր է յառեջվա անխելք ու անխելք (Հարությունյան, 1967, էջ 353):

Տղամարդու թերություններն առավել ընդգծվում են, երբ հերոսին համեմատում են իզական կերպարների հետ: Կնոջից խաբված լինելը որոշ հեքիաթներում պատկերվում է որպես մեծ խայտառակություն, երբեմն՝ նույնիսկ հավասարագոր մեռնելուն: «Կնկա խաբուկը» վերածվում է նվաստացուցիչ էպիտետի: Ընտրված մեջբերումներն առավել տարածված մոտիվների նմուշներ են, որ կարելի է հանդիպել տարբեր շրջանների հայ ժողովրդական հեքիաթներում: Դրանք նախևառաջ ցույց են տալիս ամենաուժեղ, ամենակարող, ամենաարդար տղամարդու արքետիպը, որը պահպանվել է հայ հասարակության հատկապես ավանդապաշտ շերտերում, դրանց մեծ խնամքով են վերաբերվում թե՛ տղամարդիկ, թե՛ կանայք: «Ճիշտ» տղայի կերպարը հայրիշխանական մտածելակերպի հիմնաքարն է պահպանողական բոլոր մշակույթներում, և Հայաստանը բացառություն չէ:

BIBLIOGRAPHY

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Գևորգյան, Ս. (Խմբ.): (1984): Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, շ. 12: Երևան. ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: [Gevorgyan, S. (ed.). (1984). *Armenian Folk Tales*, Vol. 12.]

Հարությունյան, Ս. (Խմբ.): (1967): Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, շ. 10: Երևան. ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: [Harutyunyan, S. (ed.). (1967). *Armenian Folk Tales*, Vol. 10.]

Մելիք–Օհանջանյան, Վ. (Խմբ.): (1959ա): Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, շ. 1: Երևան. ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: [Melik-Ohanjanyan, K. (ed.). (1959a). *Armenian Folk Tales*, Vol. 1.]

Մելիք–Օհանջանյան, Վ. (Խմբ.): (1959բ): Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, շ. 2: Երևան. ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: [Melik-Ohanjanyan, K. (ed.). (1959b). *Armenian Folk Tales*, Vol. 2.]

Bettelheim, B. (1976). *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*. New York: Alfred A. Knopf Inc. [Բեթելհայմ, Բ. (1976). Կախարդանքի օգտակարությունը: Հրաշապատում հեքիաթների իմաստը և նշանակությունը:]

Cranny-Francis, A. (2003). *Gender Studies: Terms and Debates*. New York: Palgrave Macmillan. [Կրանի-Ֆրանսիս, Է. (2003). Գենդերային ուսումնասիրություններ. եզրույթներ և գիտավեճեր:]

Renzetti, C. M., Curran, D. J. and Maier L. S. (2012). *Women, Men and Society*, 6th edition, London: Pearson. [Րենցետի, Վ. Մ., Բրրն, Դ. Ջ. և Մայեր Լ. Ս. (2012). Կանայք, տղամարդիկ և հասարակությունը, 6-րդ հրատարակություն:]

Zipes, J. (1986). *Don't Bet on the Prince: Contemporary Feminist Fairy Tales in North America and England*. New York: Methuen. [Ջայփս, Ջ. (1986). Հույսներդ չդնեք արքայազնի վրա. Հյուսիսային Ամերիկայի և Անգլիայի ժամանակակից ֆեմինիստական հրաշապատում հեքիաթները:]

“DADFLUENCING” IN GEORGIA: THE SELF-REPRESENTATION OF FATHERHOOD AS CARING MASCULINITY ON SOCIAL MEDIA

Tekla Nemanishvili

„ინფლუენსარი“ მამები საქართველოში: მამობის, როგორც მზრუნველი მასკულინობის თვითრეპრეზენტაცია სოციალურ მედიაში

თეკლა ნემანიშვილი

შესავალი

რამდენიმე წლის წინ YouTube-ზე ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ქართველი კაცი „ინფლუენსერის“¹ ვიდეობლოგი შემომხვდა, რომელიც თავს უყრიდა შვილის მოლოდინის ცხრა თვის, მშობიარობისა და ბავშვის პირველი დღის კადრებს. ვიდეოში, სტერეოტიპული გაგებით, ქართველი კაცისთვის შეუსაბამო ემოციები, ქმედებები და ნარატივები უხვად იყო. შესაბამისად, ველოდი, რომ ვიდეო დიდი პოპულარობით ვერ ისარგებლებდა და მის ქვეშ დაწერილი კომენტარების მნიშვნელოვანი ნაწილიც უარყოფითი შინაარსის იქნებოდა. თუმცა, საკმაოდ პოპულარული აღმოჩნდა და მნახველთა რაოდენობამ 1.2 მილიონს გადააჭარბა, რაც საქართველოს მოსახლეობის რაოდენობის გათვალისწინებით, საკმაოდ მაღალი რიცხვია. კომენტარები კი ცხადყოფს, რომ (ინტერნეტ) საზოგადოების დიდი ნაწილი მეტ-ნაკლებად მზადაა, პოზიტიურად მიიღოს და დააფასოს მამობის არატრადიციული როლი.

მამობა გენდერული მნიშვნელობის მქონე კონსტრუქტია და აღწერს მამრობითი სქესის მშობლის სტატუსსა და გამოცდილებას (შაიბლინგი, 2020). ტრადიციულად, მამობა კაცის მასკულინურ როლთან იგივედებოდა და მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა დედობის გამოცდილებისაგან. კერძოდ, თუ დედებისგან გამომხატველი, ემოციური როლის მორგების მოლოდინი ჰქონდათ, რომელსაც ოჯახში ემოციური კეთილდღეობის შექმნა ეკისრებოდა (ჰეისი, 1996), მამას მაკონტროლებლის როლი ჰქონდა, რომელსაც ოჯახში წესრიგი უნდა შეენარჩუნებინა (უაიტი, 1994). თუმცა, 21-ე საუკუნეში ქალების დასაქმების და განქორწინების მაჩვენებლის ზრდამ კაცების ყოველდღიური რეალობა შეცვალა და ისინი ზრუნვაზე უფრო მეტად ორიენტირებულები გახდნენ (შაიბლინგი, 2020).

მეტიც, ახალმა რეალობამ გააჩინა მზრუნველი მასკულინობის კონსტრუქტი (ელიოტი, 2016) და მისი რეპრეზენტაცია სხვადასხვა, მათ შორის, ონლაინსივრცეში გახდა შესაძლებელი (ამარი და შიონბეკი, 2015). მაგალითად, დასავლეთ ევროპასა და ჩრდილოეთ ამერიკაში არაერთი ონლაინგვერდი არსებობს (სოციალურ მედიაში იქნება ეს თუ ბლოგის ფორმით), რომელიც მამობის გამოცდილების შესახებ უყვება მომხმარებლებს (ლაპტონი, პედერსენი და თომასი, 2016). თუმცა, როგორც ჩანს, მამა ბლოგერების რაოდენობა – საკმარისად დიდი, ხოლო მამის, როგორც მშობლის სტატუსი საკმარისად მნიშვნელოვანი არ აღმოჩნდა იმისთვის, რომ მკვლევრები დაინტერესებულიყვნენ. შესაბამისად, ამ დრომდე, აკადემიური ყურადღება უფრო მეტად დედების „ონლაინ“ აქტივობებისკენ იყო მიმართული. მხოლოდ ბოლო წლებში გამოჩნდა სამეცნიერო კვლევები, რომლებიც ონლაინსივრცეში მამობასა

1 ადამიანი, რომელიც აღვივებს ინტერესს რაიმეს (ჩვეულებრივ, სამომხმარებლო პროდუქტის) მიმართ, სოციალურ მედიაში „პოსტების“ გამოქვეყნების გზით.

INTRODUCTION

A few years ago, I came across a video blog on YouTube of one of the most acclaimed Georgian male “influencers”¹. The vlog consisted of footage of the nine months before, the day of, and the first day after childbirth. The video contained copious amounts of emotions, actions, and narratives that are seen as inappropriate for a stereotypical Georgian man. Therefore, I expected that the vlog would not become very trendy, and the comments would mostly be negative. However, it became quite popular, and the number of views exceeded 1.2 million, which is a considerably high figure considering Georgia’s population. The comments section unveiled that a large part of the (internet) society is mostly accepting and appreciative of non-traditional fatherhood.

Fatherhood is a gendered construct and describes the status and experience of a male parent (Scheibling, 2020). Traditionally, fatherhood has been equated with the masculine role of men and existed as significantly different from the experience of motherhood. While mothers were expected to adopt an expressive, emotional role, becoming responsible for keeping the emotional well-being of the family (Hays, 1996), fathers had a controlling role that was supposed to maintain order (White, 1994). However, in the 21st century, the increase in women’s employment and rising divorce rates have changed the daily reality of men, prompting them to become more care-oriented (Scheibling, 2020a, b).

Moreover, this new reality has given rise to the construct of caring masculinity (Elliott, 2016) and made its representation possible in various spaces, including online (Ammari & Schoenebeck, 2015). For instance, in Western Europe and North America, there are a number of online websites (on social media, or in a blog format) where men recount their fatherhood experiences (Lupton, Pedersen, & Thomas 2016). Still, it seems that the number of blogger fathers is not high enough and a father’s status as a parent is not a compelling subject for researchers to engage with. Consequently, until now, academic attention has focused more on mothers’ online activities, and scholarly studies examining fatherhood and masculinity in the online space have emerged only in recent years (e.g., Friedman, 2016; Ranson, 2017; Scheibling, 2019, 2020a, 2020b).

However, most of these studies have been conducted in a Western context and are less consistent with other cultures enshrining different values and socio-economic experiences. For example, in socialist countries, where the “emancipation” of women mainly meant the use of their labor force, and childcare was the responsibility of public institutions (schools, kindergartens),

¹ A person who generates interest in something (usually a consumer product) by publishing “posts” on social media.

და მასკულინობას შეისწავლის (მაგ., ფრიდმანი, 2016; რენსონი, 2017; შაიბლინგი, 2019, 2020ა, 2020ბ).

თუმცა, ამ კვლევების უმრავლესობა დასავლურ კონტექსტშია ჩატარებული და ნაკლებად არის თანხვედრაში სხვა კულტურებთან, რომლებსაც განსხვავებული ღირებულებები და სოციო-ეკონომიკური გამოცდილება აქვთ. მაგალითად, სოციალისტურ ქვეყნებში, სადაც ქალის „ემანსიპაცია“ ძირითადად მისი სამუშაო ძალის გამოყენებას ნიშნავდა, ხოლო ბავშვებზე მზრუნველობა ბავშვთა კოლექტიურ ინსტიტუტებს (სკოლა, საბავშვო ბაღი) ეკისრებიდათ, მამაკაცებში მამის როლი საერთოდ არ წახალისებულა (ტაკაჩი, 2020). შედეგად, პოსტსოციალისტურ პერიოდში ბავშვებზე ზრუნვის ვალდებულება ისევ დედებს დაეკისრათ (ტაკაჩი, 2020).

საქართველოში, ბოლო პერიოდში, იმის ფონზე, რომ სამთავრობო თუ არასამთავრობო ორგანიზაციებმა დაიწყეს მამობაზე ორიენტირებული პოლიტიკის/ინტერვენციების შემუშავება, მეტ-ნაკლებად შეიცვალა სიტუაცია და მამის, როგორც მზრუნველი მამაკაცის როლი, წინა პლანზე გადმოვიდა. მაგალითად, UNFPA (2020)-ის კვლევის მიხედვით, 2013 წელს გამოკითხულთა მხოლოდ 11% არ ეთანხმებოდა მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ ქალის მთავარი მოვალეობა ოჯახზე ზრუნვაა, 2019 წლისთვის კი ეს მაჩვენებელი 50%-მდე გაიზარდა. ამ ცვლილების ფონზე, ინტერნეტსივრცეში გამოჩნდნენ კაცები, რომლებიც, სხვა თემებთან ერთად, მამობის გამოცდილების შესახებაც საუბრობენ; სოციალურ ქსელებში შეიქმნა „მამების ჯგუფი“, სადაც ისინი ერთმანეთს გამოცდილებას უზიარებენ და ინფორმაციას ცვლიან; ტარდება ინტერნეტკამპანია „კაცები ზრუნავენ“ და სხვა.

კვლევის მეთოდი და ძირითადი მიზნები

მოცემული კვლევის მიზანია, შეისწავლოს, როგორია ქართველი მამების თვით(რე)პრეზენტაცია სოციალურ მედიაში და რამდენად ერგება იგი მზრუნველი მასკულინობის კონცეფციას. კვლევა უპასუხებს შემდეგ კითხვებს:

- როგორ ახდენენ ქართველი მამები სოციალურ მედიაში თვით(რე)პრეზენტაციას?
- რა როლი აქვს მზრუნველ მასკულინობას მამების სოციალურ მედიაში თვით(რე)პრეზენტაციის პროცესში?

წინამდებარე კვლევის ფარგლებში ანალიზისათვის გამოვიყენე სოციალურ ქსელებში საჯაროდ გამოქვეყნებული პოსტები, რომლებსაც კვლევის მონაწილე მამები 2018-2022 წლებში აქვეყნებდნენ Facebook-ზე, Instagram-სა და YouTube-ზე. ხელმისაწვდომობის შერჩევის პრინციპით, კვლევაში მოხვდა ექვსი მამა „ინფლუენსერი“, რომლებიც, ძირითად შემთხვევაში, საშუალო და საშუალოზე მაღალი სოციალური კლასის წარმომადგენელი, ჰეტეროსექსუალი, ეთნიკურად ქართველი, შუახნის

the familial role of a father was never promoted (Takacs, 2020). As a result, in the post-socialist period, the obligation of childcare was once again imposed on mothers (Takacs, 2020).

Recently, in Georgia, since governmental and non-governmental organizations have started developing policies/interventions focused on fatherhood, the situation has somewhat changed, and the role of the father as a caring parent has surfaced. For example, according to a study by UNFPA (2020), in 2013 only 11% of respondents disagreed with the opinion that a woman’s main duty is taking care of the family, while by 2019 this figure had increased to 50%. Against the background of this change, men appeared in the Internet space taking on, among other topics, the experience of fatherhood. A “Fathers’ Group” was also created online, where members share their experiences and exchange information. Additionally, an online campaign “Men Care” was started.

RESEARCH METHOD AND MAIN FINDINGS

The purpose of this study is to examine Georgian fathers’ self-(re) presentation on social media and find out whether it fits the concept of caring masculinity. The study will answer the following questions:

- How do Georgian fathers (re)present themselves on social media?
- What role does caring masculinity play in the process of self-(re) presentation of fathers on social media?

Within the framework of this study, I used publicly accessible posts on social networks. These posts were published on Facebook, Instagram, and YouTube in 2018-2022 by fathers participating in the study. Based on the convenience sampling method, six “influencer” dads were included in the study, who are, in most cases, middle-aged, heterosexual, and ethnically Georgian, representing the middle and upper-middle social classes. Additionally, I studied the “Fathers’ Group” (9,800 members) on Facebook and the Facebook page “Men Care” (62,000 subscribers), where fathers share information or experiences related to fatherhood.

The data was analyzed using the qualitative content analysis method, which involves processing text by coding information and creating basic categories. Considering the amount of data, it was not possible to analyze all posts published by the informants on social networks. So, based on the theory-based sampling method, I identified keywords and filtered the posts accordingly. These keywords were: “father”, “fatherhood”, “son/daughter”, “parent”, “parenthood”, “child”, “to take care” and “to look after”. Posts accompanied by a photo of a child were also included in the selection. In total, about 80 social media posts from both personal and public pages and groups were included in the database. To protect the privacy of the authors and their children, this article does not include their names and/or photos, but the results section cites excerpts from their posts without revealing identifying information.

კაცები არიან. ასევე, დამატებით, შევისწავლე Facebook-ჯგუფი „მამების ჯგუფი“ (9800 წევრი) და Facebook-გვერდი „კაცები ზრუნავენ“ (62 000 გამომწერი), სადაც მამები ერთმანეთს უზიარებენ სხვადასხვა ინფორმაციასა თუ მამობასთან დაკავშირებულ გამოცდილებას.

მონაცემები გაანალიზდა თვისებრივი კონტენტანალიზის მეთოდით, რაც გულისხმობს ტექსტის დამუშავებას ინფორმაციის კოდირებისა და ძირითადი კატეგორიების შექმნის გზით. მონაცემების მოცულობის გათვალისწინებით, ინფორმანტების მიერ სოციალურ ქსელებში გამოქვეყნებული ყველა პოსტის გაანალიზება შეუძლებელი იყო. შესაბამისად, თეორიული შერჩევის მეთოდზე დაფუძნებით, გამოვყავი საკვანძო სიტყვები, რომელთა საშუალებითაც პოსტები გაიფილტრა. ეს საკვანძო სიტყვები იყო: „მამა“, „მამობა“, „შვილი“, „მშობელი“, „მშობლობა“, „ბავშვი“, „ზრუნვა“ და „მოვლა“. ასევე, შერჩევაში მოხვდა ის პოსტები, რომელსაც თან ახლდა ბავშვის ფოტო. ჯამში, მონაცემთა ბაზაში მოხვდა სოციალურ მედიაში გამოქვეყნებული 80-მდე პოსტი, როგორც პირადი, ასევე საჯარო გვერდებიდან და ჯგუფიდან. პოსტის ავტორთა და მათი შვილების კონფიდენციალურობის დაცვის მიზნით სტატიაში მითითებული არ არის მათი სახელები ან/და ფოტოები, თუმცა შედეგების თავში წარმოდგენილია ამონარიდები მათი პოსტებიდან, იდენტიფიკაციის შემცველი ინფორმაციის გარეშე.

მონაცემთა ანალიზის შედეგად სამი მნიშვნელოვანი თემა გამოიკვეთა: მამობასთან დაკავშირებული პოზიტიური ემოციების განცდა, ზრუნვასთან დაკავშირებული უნარების გამომუშავება და ღირებულებების გადააზრება. მოცემული თემები ურთიერთკავშირშია და ეტაპობრივად ყალიბდება მამაკაცის ცხოვრებაში.

მამები სოციალურ ქსელებში განიხილავენ, რას ნიშნავს გახდენ მამა და როგორ ცვლის ეს მათ ცხოვრებას. ძირითად შემთხვევაში, ისინი ისეთ პოზიტიურ ცვლილებებზე ამახვილებენ ყურადღებას, როგორცაა, მაგალითად, პიროვნული ზრდა, ცხოვრების საზრისის პოვნა, მომწიფება, პასუხისმგებლობის მომატება და ა.შ. მაგალითად, კვლევის მონაწილე ერთ-ერთი მამა თავის პოსტში აღწერს, რომ მისთვის მამად გახდომა თავიდან დაბადებას ნიშნავდა, რადგან ეს დაკავშირებული იყო სრულიად ახალ ემოციებთან.

„...თმებს რომ მწინწინის და ლოყებს მიწელავს, მაშინაც თავიდან ვიბადები, რომ მკოცნის და მიყვარხარო მეუბნება, მაშინ არამხოლოდ ვიბადები, ერთბაშად ვიზრდები კიდევ. მოკლედ, არ ვიცი ამაზე ლამაზი და ძვირფასი რა შეიძლებოდა შემთხვევოდა ცხოვრებაში“.

Through data analysis, three crucial themes emerged: experiencing positive emotions related to fatherhood, cultivating caregiving skills, and reconsidering values. These themes are interconnected and are gradually developed throughout the life of a man.

Dads discuss what it means to be a father and how it transforms their lives on social media. Mainly they focus on positive changes such as personal growth, searching for a meaning in life, maturity, and an increased sense of responsibility. For example, one of the study’s participants described in his post that becoming a father was like being reborn because it brought up completely new emotions.

...when she tugs at my hair and pinches my cheeks, I am born again, when she kisses me and tells me she loves me, I am not only reborn, but it seems I have grown at the same time. In short, I don’t know what could be more wonderful and precious in my life.

Analysis of posts published on social networks also reveals that along with acquiring the identity of a father, men learn to express their emotions in a way that is generally considered non-normative for those in a masculine role. In some cases, emotions pertain to the responsibility for their children, protecting and ensuring their well-being; in other instances, they involve sharing the happiness experienced in a relationship with children. For example, one father points out in his post how he acquired a “feeling of invincibility” after the birth of his baby.

...the feeling that you are invincible, and you are invincible not for some selfish reason, but because of a very small, helpless being who gave you this power involuntarily, by being born.

These results are consistent with the findings of other studies, where it also appears that the acquisition of the role of a father is associated with transformations in self-concept², emotions and self-esteem (Habib, 2012). On the one hand, when becoming a father, anxiety, confusion, and fear escalate, but positive emotions such as excitement, pleasure, stimulation of interest, feeling of fulfillment, etc., prevail (Habib, 2012).

Blogger dads also point out that after the birth of their children, the identity of a father becomes chief among other identities. Moreover, they start to observe that this identity is dynamic and find this process enjoyable and beneficial for self-development.

2 Self-concept is a dynamic mental structure that includes many components such as self-esteem, memories about oneself, opinions about one’s qualities, motives, and values. Self-concept also includes the perception of one’s own body, ideas about what others think of the individual and how they perceive them, status, strong symbolic memories that are personal, goals, plans, intentions, expectations, etc.

სოციალურ ქსელებში გამოქვეყნებული პოსტების ანალიზი ასევე ცხადყოფს, რომ მამობის იდენტობის შექმნასთან ერთად, კაცები სწავლობენ ემოციების გამოხატვას, რაც, ზოგადად, მსაკულისური როლისთვის არანორმატიულად მიიჩნევა. ზოგიერთ შემთხვევაში, ემოციები ბავშვზე პასუხისმგებლობასთან, მის დაცვასა და კეთილდღეობის უზრუნველყოფასთანაა დაკავშირებული, სხვა შემთხვევაში კი, ბავშვთან ურთიერთობით განცდილი ბედნიერების გაზიარებაა. მაგალითად, ერთ-ერთი მამა თავის პოსტში აღნიშნავს, როგორ დაეფულა „უძლეველობის განცდა“ შვილის დაბადების შემდეგ.

„...განცდა, რომ უძლეველი ხარ და უძლეველი ხარ არა საკუთარი თავისთვის, არამედ ძალიან პატარა, უმწეო არსების გამო, რომელმაც ეს ძალა თავისდაუნებურად, დაბადებით მოგანიჭა“.

მოცემული შედეგები თანხვედრაში მოდის სხვა კვლევების მიგნებებთან, სადაც ასევე ჩანს, რომ მამის როლის შექმნა დაკავშირებულია მე-კონცეფციის², ემოციებისა და თვითშეფასების ცვლილებასთან (ჰაბიბი, 2012). ერთი მხრივ, მამად გახდომასთან ერთად იმატებს შფოთვა, დაბნეულობა და შიში, თუმცა პოზიტიური ემოციები, როგორცაა აღფრთოვანება, სიამოვნება, ინტერესის გაღვივება, სისავსის შეგრძნება და ა.შ., ჭარბობს (იქვე).

მამა ბლოგერები იმასაც აღნიშნავენ, რომ შვილის დაბადების შემდეგ მამის იდენტობა წამყვანი ხდება იდენტობათა შორის. მეტიც, ისინი დინამიკაში იწყებენ მამობის იდენტობაზე დაკვირვებას და ამ პროცესს სასიამოვნოდ და თვითგანვითარებაში ხელის შემწყობად მიიჩნევენ.

„ვსხედვართ და ვერც კი ვიხსენებთ რას ვაკეთებდით [ბავშვის] დაბადებამდე. ვიცით, რომ რალაცებს ვსაქმიანობდით, მაგრამ რისთვის, რატომ... ეს ჯერაც ვერ ამოგვიხსნია. ერთი ის მინდა, რომ ამოხსნის პროცესი კიდევ დიდხანს, ძალიან, ძალიან დიდხანს გაგრძელდეს“.

მაკელი და სიმონსი (1978) იდენტობის თეორიაზე მსჯელობისას საუბრობენ გამოკვეთილი იდენტობის კონცეფციის შესახებ. გამოკვეთილი იდენტობა გარკვეულ სტატუსზე სუბიექტური მნიშვნელობის მინიჭებას გულისხმობს და სამომავლოდ ქცევის მნიშვნელოვანი განმსაზღვრელია. როგორც ჩანს, ჩვენი კვლევის მონაწილეებში მამობის იდენტობა შვილის შექმნასთან ერთად სხვა იდენტობებზე მეტად გამოკვეთილი ხდება და მეტწილად განსაზღვრავს ჩართულობას შვილის ცხოვრებაში.

2 მე-კონცეფცია ეწოდება დინამიკურ ფსიქიკურ სტრუქტურას, რომელიც მრავალ კომპონენტს მოიცავს, მათ შორის, თვითშეფასებას, მოგონებებს საკუთარი თავის შესახებ, მოსაზრებებს საკუთარი თვისებების, მოტივებისა და ღირებულებების შესახებ. მე-კონცეფციაში, ასევე, ერთიანდება საკუთარი სხეულის აღქმა, წარმოდგენები იმის თაობაზე, თუ რას ფიქრობენ ინდივიდზე სხვები და როგორ აღიქვამენ მას, სტატუსი, მტკიცე სიმბოლური მოგონებები, რომლებიც პირადი ხასიათისაა, მიზნები, გეგმები, განზრახვები, მოლოდინები და ა.შ.

We can't even remember what we were doing before the baby was born. We know that we were doing something, but for what, why... we still haven't figured it out. I just want the process of figuring this out to last for a long, very, very long time.

McCall and Simmons (1978) examine the concept of a salient identity when discussing identity theory. The salient identity involves assigning a subjective value to a certain status and is a significant determinant of future behavior. It seems that for these participants, after the birth of their daughter/son, the identity of fatherhood becomes more salient than other identities and largely determines their involvement in their child's life.

Most of the posts in online groups and on social media are about engaging in various fun or educational activities with children, be it games, reading, sports, etc.

She tried snowboarding for the first time, but if we consider that she is only two years and ten months old, it is not a big thing that I had to carry her on my shoulders most of the time.

Fatherhood is related not only to pleasant experiences but also to the acquisition of new skills that are not usually associated with the male role. These are preparing food for the baby, bathing, tidying up, healthcare, etc. Posts about these kinds of experiences are mostly found in Facebook groups, where fathers share information, give advice, ask questions, and more. In this group, you will often see these kinds of questions: “Which pediatrician would you recommend?”, “Do you know fun places that kids enjoy?”, “How did you get your kids to love vegetables?”

However, it is interesting that posts on similar topics are not found on the public pages of “influencer” dads. Here, they talk a lot about fatherhood and the experience of fatherhood, although their public caring male identity does not go beyond the image of a “loving father” and focuses less on child-related household tasks, which are traditionally linked with women. Fathers may be trying to avoid judgment from their followers and there is less risk of this in a closed group where the rest of the members have similar experiences.

Perhaps these experiences are related to fathers' perceptions of how they should be involved in their children's lives. In terms of involvement, different types of fathers emerge: remote, traditional, supportive parent, equal parent and primary parent (Russel, 1983; Palm & Palkovits, 1988 in Habib, 2012). Based on the results of this study, we can conclude that in their Facebook Group fathers do not hesitate to present themselves as equal parents, while on public pages, they present themselves in the role of a supportive parent.

ონლაინჯგუფებსა და სოციალური მედიის გვერდებზე გამოქვეყნებული პოსტების უმრავლესობა, როგორც წესი, ბავშვებთან ერთად სხვადასხვა გასართობ თუ შემეცნებით აქტივობაში ჩართულობას შეეხება, იქნება ეს თამაში, კითხვა, სპორტი თუ სხვა.

„პირველად დადგა სნოუბორდზე, მაგრამ თუ გავიხსენებთ, რომ ჯერ 2 წლისა და 10 თვის არის, ეპატიება მთელი ტრასა მხრებით რო მომინია მისი სრიალიც“.

მამობა დაკავშირებულია არა მხოლოდ სასიამოვნო გამოცდილებებთან, არამედ ახალი უნარების დაუფლებასთანაც, რომლებიც, ჩვეულებრივ, მამაკაცის როლთან არ ასოცირდება. ასეთია, მაგალითად, ბავშვისთვის საჭმლის მომზადება, დაბანა, მონესრიგება, მის ჯანმრთელობაზე ზრუნვა და ა.შ. პოსტებს, რომლებიც მსგავს გამოცდილებებს შეეხება, ძირითადად Facebook-ჯგუფში ვხვდებით, სადაც მამები ერთმანეთს უზიარებენ ინფორმაციას, აძლევენ რჩევებს, სვამენ კითხვებს და ა.შ. ამ ჯგუფში ხშირად შეხვდებით შეკითხვებს: „რომელ პედიატრს მირჩევდით?“, „სად შეიძლება წავიყვანო ბავშვი გასართობად?“, „როგორ შეაყვარეთ თქვენს შვილებს ბოსტნეული?“ და ა.შ.

თუმცა, საინტერესოა, რომ მსგავსი თემატიკის პოსტები არ გვხვდება „ინფლუენსერი“ მამების საჯარო გვერდებზე. აქ ისინი ბევრს საუბრობენ მამობასა და მამობის გამოცდილებაზე, თუმცა მათი საჯარო მზრუნველი მამაკაცის იდენტობა არ სცდება უბრალოდ „მოსიყვარულე მამის“ იმიჯს და ნაკლებად ფოკუსირდება ბავშვთან დაკავშირებულ საოჯახო საქმეებზე, რაც ტრადიციულად ქალის როლთანაა დაკავშირებული. შესაძლოა, მამები ერიდებოდნენ განსჯას მიმდევრების მხრიდან, როცა დახურულ ჯგუფში ამის ნაკლები რისკია, რადგან ჯგუფის დანარჩენ წევრებსაც მსგავსი გამოცდილებები აქვთ.

შესაძლოა, მოცემული გამოცდილებები დაკავშირებული იყოს მამების აღქმასთან, თუ როგორ უნდა იყვნენ ისინი ჩართულები შვილის ცხოვრებაში. ჩართულობის მხრივ მამის სხვადასხვა ტიპს გამოყოფენ ხოლმე: დისტანციური, ტრადიციული, დამხმარე მშობელი, თანასწორი მშობელი და ძირითადი მშობელი (რასელი, 1983; პალმი და პალკოვიჩი, 1987 ციტირებული ჰაბიბის მიერ, 2012). მოცემული კვლევის შედეგებზე დაფუძნებით, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ „მამების“ Facebook-ჯგუფში მამები არ ერიდებიან წარმოჩინდნენ, როგორც დედის თანასწორი მშობლები. ხოლო საჯარო გვერდებზე ისინი დამხმარე მშობლის როლში თვითპრეზენტირდებიან.

ბლოგერი მამები, ძირითადად, აცნობიერებენ იმ სტერეოტიპებს, რაც მამების შესახებ არსებობს გლობალურად და განსაკუთრებით ისეთ ტრადიციულ ქვეყანაში, როგორც საქართველო. ონლაინსივრცეში თავიანთი საქმიანობით ისინი ცდილობენ, იბრძოლონ ამ სტერეოტიპების წინააღმდეგ და შექმნან მამობის ახალი გაგება. Facebook-გვერდი „კაცები

Blogger dads are mostly aware of the stereotypes that prevail about fathers globally and especially in a traditional country like Georgia. They try to challenge these stereotypes and create a new perception of fatherhood. The Facebook page “Men Care” is a good example of this trend. *“It is my greatest aspiration to smash all the stereotypes concerning parenthood, so that there is no longer any difference between the duties of a mother and a father”*, one of the fathers comments on the Facebook page.

Often, one’s idea of fatherhood is shaped by the kind of father they themselves had (Hofferth, Pleck & Vesely, 2012). As blogger dads note, their fathers’ experiences are often totally different from their own. Today’s fathers have more information and increased awareness of gender roles and are less likely to fall prey to stereotypes prevalent in society. By observing their own fathers and subsequently themselves, modern-day dads reexamine the idea of fatherhood and are offering their online audience a new understanding that is less burdened with stereotypes. One of the research participants writes in his post how his father differed from him when it came to care. If, in his father’s generation, a man looking after his kid was a subject of ridicule, in modern society it is perceived as less shameful.

My father was recollecting how he was not involved in my upbringing. He never cooked meals for me. [...] He had to adapt to the customs of that time, so as not to become an object of criticism or ridicule. I am not at all ashamed [...] that [...] I share responsibilities with my wife [...], I spend a lot of time with my kid.

Sometimes the new perception of fatherhood intersects with feminist values. Male bloggers, after adjusting to the role of a father, especially if they have a daughter, become more sensitive to women’s rights, experiences, and problems. As a result, they try to raise their children according to feminist principles.

Periodically, I try to tell the stories of women who, with their lives and work, shaped the modern times in our country, as well as, in other countries, and whose voices were not heard loud enough in those times.

It seems men are slowly realizing that despite their privileges, traditional masculine values do not bring them happiness. Consequently, it is becoming more important for them to revise their masculinity, self-perception, expression of emotions, and empathy, creating a new – caring – role of masculinity, which will have more traditionally feminine characteristics (Silverstain, 1996).

ზრუნავენ“ ამ ტენდენციის კარგი მაგალითია. *„ჩემი დიდი სურვილია, ყველამ ერთად დავამსხვრიოთ მშობლობის სტერეოტიპები და აღარ არსებობდეს დედისა და მამის მოვალეობებს შორის განსხვავება“*, – წერს ერთ-ერთი მამა Facebook-გვერდზე.

როგორც წესი, ადამიანებს მამობის გაგება იმის მიხედვით უყალიბდებათ, თუ როგორი მამა ჰყავდათ თავად მათ (ჰოფერსი, პლეკი და ვესელი, 2012). როგორც ბლოგერი მამები წერენ, ხშირად, მათი მამების გამოცდილება ღირებულებების დონეზე სრულიად განსხვავდება მათი გამოცდილებისგან. ახლანდელ მამებს აქვთ უფრო მეტი ინფორმაცია და გაზრდილი ცნობიერება გენდერულ როლებთან დაკავშირებით და ნაკლებად ხდებიან საზოგადოებაში გავრცელებული სტერეოტიპების მსხვერპლები. საკუთარ მამებსა და შემდგომ საკუთარ თავზე დაკვირვებით, მათ გადაიხარეს მამობის იდეა და სტერეოტიპებისგან მეტ-ნაკლებად დაცლილ მამობის გაგებას სთავაზობენ თავიანთ ონლაინაუდიტორიას. კვლევის ერთ-ერთი მონაწილე თავის პოსტში წერს, როგორ განსხვავდებოდა მამამისი მისგან, შვილზე ზრუნვის გამოცდილების თვალსაზრისით. თუ მამამისის თაობაში კაცის მიერ შვილის მოვლა დაცინვის საგანი იყო, თანამედროვე საზოგადოებაში ეს ნაკლებად სამარცხვინოდ აღიქმება.

„მამაჩემი იხსენებდა, თუ როგორ არ ერთვებოდა ჩემს გაზრდაში. ჩემთვის არასოდეს მოუმზადებია საჭმელი. [...] მაშინდელი ჩვეულებებისთვის ფეხის აწყობა უნევდა, რათა არ გამხდარიყო კრიტიკის, ან დაცინვის საგანი. მე საერთოდ არ მრცხვენია [...] რომ [...] ჩემს ცოლთან [...] ერთად პასუხისმგებლობებს ვინაწილებ, შვილს ბევრ დროს ვუთმობ“.

ზოგჯერ მამობის ახლებური გაგება ფემინისტურ ღირებულებებთან იკვეთება. ბლოგერი კაცები მამის როლის მორგების შემდეგ, განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, თუკი ქალიშვილი შეეძინებათ, უფრო მეტად მგრძობიარენი ხდებიან ქალების უფლებების, გამოცდილებებისა და პრობლემების მიმართ. შესაბამისად, ისინი ცდილობენ თავიანთი შვილებიც ფემინისტური პრინციპებით აღზარდონ.

„პერიოდულად ვცდილობ ხოლმე, რომ იმ ქალების ამბები მოვუყვე, რომლებმაც საკუთარი ცხოვრებითა და მოღვაწეობით ჩვენი თუ სხვა ქვეყნების თანამედროვეობა განსაზღვრეს და რომელთა ხმაც არასაკმარისად ისმოდა მათ დროს“.

შეიძლება ითქვას, კაცები ნელ-ნელა იაზრებენ, რომ მიუხედავად პრივილეგიებისა, ტრადიციულ მასკულინურ ღირებულებებს მათთვის ბედნიერება არ მოაქვს. შესაბამისად, მათთვის მნიშვნელოვანი ხდება

CONCLUSION

Analyzing information posted on personal Facebook, Instagram, and YouTube profiles of six influencers, one Facebook page, and one Facebook group, three representations of fatherhood emerged: experiencing positive emotions related to fatherhood, cultivating caregiving skills, and reconsidering values. The study has shown that becoming a father is associated with the acquisition of a new identity for bloggers, which significantly changes their lifestyle and mindset. This new identity facilitates both the process of self-determination and the development of a new, mature set of skills and characteristics, including taking responsibility for oneself and expressing emotions. In addition, fatherhood is a set of completely new experiences, which, on the one hand, requires involvement in children’s lives and activities, and on the other hand, helps to acquire new skills by imparting domestic responsibility. Finally, blogger dads realize their significance in changing gender stereotypes. Moreover, by being active on social networks, they not only challenge these stereotypes but in some cases, adopt a feminist ideology. In conclusion, we can assume that Georgian “influencer” dads, like Western bloggers, offer a specific representation of fatherhood and a new understanding of it. However, since this group is quite small and the information published often concerns topics other than fatherhood, it is difficult to evaluate the influence of these blogs – how much their activities affect the perception of fatherhood in the general public. Also, it is hard to tell how well the social media image of “influencer” dads matches their real-life personas. Are they the caring fathers in real life as they are portrayed on social media?! These issues are the subject of a separate research and I hope that they will soon be explored in Georgia, or elsewhere.

მამაკაცურობის, თვითაღქმის, ემოციების გამოხატვის, ემპათიის გადასინჯვა და მამაკაცურობის ახალი – მზრუნველი – როლის შექმნა, რომელსაც მეტი ფემინური მახასიათებელი ექნება (სილვერსტაინი, 1996).

დასკვნა

ექვსი „ინფლუენსერის“ პირად Facebook-ის, Instagram-ისა და Youtube-ის პროფილებში, ერთ Facebook-გვერდსა და ერთ Facebook-ჯგუფში გამოქვეყნებული ინფორმაციის გაანალიზების შედეგად მამობის რეპრეზენტაციის სამი კატეგორია გამოიკვეთა: მამობასთან დაკავშირებული პოზიტიური ემოციები, ზრუნვასთან დაკავშირებული უნარები და ღირებულებების გადააზრება. კვლევამ აჩვენა, რომ მამად გახდომა ბლოგერებისთვის ახალი იდენტობის შექმნასთან ასოცირდება, რაც მნიშვნელოვნად ცვლის მათი ცხოვრების სტილსა და საზრისს. ახალი იდენტობა ხელს უწყობს როგორც თვითგამორკვევის პროცესს, ისე ახალი, მომნიშვნელოვანი ასაკისთვის დამახასიათებელი უნარებისა და თვისებების გამომუშავებას, მათ შორის, პასუხისმგებლობის საკუთარ თავზე აღებისა და ემოციების გამოხატვის თვალსაზრისით. გარდა ამისა, მამობა სრულიად ახალი გამოცდილებების ერთობლიობაა, რაც, ერთი მხრივ, გულისხმობს ბავშვის ცხოვრებასა და მისთვის საინტერესო აქტივობებში ჩართვას, მეორე მხრივ კი, ხელს უწყობს ახალი უნარების შექმნას საოჯახო საქმეებზე პასუხისმგებლობის აღების გზით. დაბოლოს, ბლოგერი მამები იაზრებენ თავიანთ მნიშვნელობას გენდერულ როლებთან დაკავშირებული სტერეოტიპების შეცვლაში. მეტიც, სოციალურ ქსელებში აქტიურობით ისინი არა მხოლოდ სტერეოტიპებთან ბრძოლას ცდილობენ, არამედ, ზოგიერთ შემთხვევაში, თავადაც ითავისებენ ფემინისტურ იდეოლოგიას.

დასკვნისას, შეიძლება ითქვას, რომ ქართველი „ინფლუენსერი“ მამები, დასავლელი ბლოგერების მსგავსად, მამობის სპეციფიკურ რეპრეზენტაციას და მის ახლებურ გაგებას გვთავაზობენ. თუმცა, ვინაიდან ეს ჯგუფი მცირეა და მათ მიერ გამოქვეყნებული ინფორმაცია ხშირად მამობის გარდა სხვა თემებსაც შეეხება, რთულია ვისაუბროთ მოცემული ბლოგების გავლენაზე – რამდენად მოქმედებს მათი საქმიანობა მამობის არსის გადააზრებაზე ფართო საზოგადოებაში. ასევე, რთულია იმის თქმა, რამდენად ემთხვევა „ინფლუენსერი“ მამების სოციალური მედიაში მათ რეალურ „მეს“; არიან კი ისეთივე მზრუნველი მამები რეალურ ცხოვრებაში, როგორც ამას სოციალურ მედიაში წარმოაჩენენ?! ეს საკითხები ცალკე კვლევის საგანია და იმედს ვიტოვებ, უახლოეს მომავალში, საქართველოში თუ არა, მის საზღვრებს გარეთ მაინც შეისწავლიან.

BIBLIOGRAPHY

ბამოყენებული ლიტერატურა

Ammari, T., & Schoenebeck, S. (2015, April). Understanding and Supporting Fathers and Fatherhood on Social Media Sites. In *Proceedings of the 33rd Annual ACM Conference on Human Factors in Computing Systems* (pp. 1905-1914). [ამარი, ტ., და შიონბეკი, ს. (2015, აპრილი). მამებისა და მამობის გააზრება და მხარდაჭერა სოციალური მედიის საიტებზე.]

Definition of INFLUENCER. (n.d.). Influencer Definition & Meaning – Merriam-Webster. Retrieved January 29, 2023, from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/influencer>. [ინფლუენსერის განმარტება. (თარიღის გარეშე). ინფლუენსერის განმარტება და მნიშვნელობა – მერიამ-ვებსტერი. მოძიებული 2023 წლის 29 იანვარს.]

Elliott, K. (2016). Caring Masculinities: Theorizing an Emerging Concept. *Men and Masculinities*, 19(3), 240-259. [ელიოტი, კ. (2016). მზრუნველი მასკულინობა: ახლად აღმოცენებული კონცეფციის თეორია.]

Friedman, M. (2016). Daddyblogs Know Best: Histories of Fatherhood in the Cyber Age. In *Pops in Pop Culture* (pp. 87-103). Palgrave Macmillan, New York. [ფრიდმანი, მ. (2016). მამების ბლოგებმა უკეთ იცინა: მამობის ისტორიები კიბერეპოქაში.]

Habib, C. (2012). The Transition to Fatherhood: A Literature Review Exploring Paternal Involvement with Identity Theory. *Journal of Family Studies*, 18(2-3), 103-120. [ჰაბიბი, ჩ. (2012). მამობაზე გადართვა: ლიტერატურის მიმოხილვა, რომელიც იკვლევს მამის ჩართულობას იდენტობის თეორიით.]

Hays, S. (1996). *The Cultural Contradictions of Motherhood*. Yale University Press. [ჰეისი, შ. (1996). დედობის კულტურული წინააღმდეგობები.]

Hofferth, S. L., Pleck, J. H., & Vesely, C. K. (2012). The Transmission of Parenting from Fathers to Sons. *Parenting*, 12(4), 282-305. [ჰოფერტი, ს.ლ., პლეკი, ჯ.ჰ., და ვესელი, კ.კ. (2012). შვილების აღზრდის გადაცემა მამებიდან შვილებზე.]

Lupton, D., Pedersen, S., & Thomas, G. M. (2016). Parenting and Digital Media: From the Early Web to Contemporary Digital Society. *Sociology Compass*, 10(8), 730-743. [ლუპტონი, დ., პედერსენი, ს., და თომასი, გ.მ. (2016). აღზრდა და ციფრული მედია: ადრეული ინტერნეტიდან თანამედროვე ციფრულ საზოგადოებამდე. სოციოლოგიის კომპასი, 10 (8), 730-743.]

McCall, G. J., & Simmons, J. L. (1978). *Identities and Interactions* (Rev. ed.). New York, NY: Free Press. [მაკკალი, გ. ჯ. და სიმონსი, ჯ.ლ. (1978). იდენტობები და ინტერაქციები.]

Ranson, G. (2017). Understanding Fatherhood in the Digital Age. *Parenting for a Digital Future*. [რენსონი, გ. (2017). მამობის გაგება ციფრულ ეპოქაში.]

Russell, G. (1983). *The Changing Roles of Fathers*. St. Lucia, Queensland: University of Queensland Press. [რასელი, გ. (1983). მამების ცვალებადი როლები.]

Scheibling, C. (2019). *Digital Dads: The Culture of Fatherhood 2.0* (Doctoral dissertation). [შაიბლინგი, კ. (2019). ციფრული მამები: მამობის კულტურა 2.0 (სადოქტორო დისერტაცია)]

Scheibling, C. (2020a). “Real Heroes Care”: How Dad Bloggers are Reconstructing Fatherhood and Masculinities. *Men and Masculinities*, 23(1), 3-19. [შაიბლინგი, კ. (2020ა). „ნამდვილი გმირები ზრუნავენ“: როგორ აღადგენენ მამა ბლოგერები მამობას და მასკულინობას.]

Scheibling, C. (2020b). Doing Fatherhood Online: Men’s Parental Identities, Experiences, and Ideologies on Social Media. *Symbolic Interaction*, 43(3), 472-492. [შაიბლინგი, კ. (2020ბ). მამობა ონლაინ: მამაკაცი მშობლის იდენტობა, გამოცდილება და იდეოლოგია სოციალურ მედიაში.]

Silverstein, L. B. (1996). Fathering is a Feminist Issue. *Psychology of Women Quarterly*, 20(1), 3-37. [სილვერსტაინი, ლ.ბ. (1996). მამობა ფემინისტური საკითხია.]

Takács, J. (2020). How Involved are Involved Fathers in Hungary? Exploring Caring Masculinities in a Post-Socialist Context. *Families, Relationships and Societies*, 9(3), 487-502. [ტაკაჩი, ჯ. (2020). რამდენად ჩართულნი არიან მამები შვილების აღზრდაში უნგრეთში? მზრუნველი მასკულინობის კვლევა პოსტსოციალისტურ კონტექსტში.]

UNFPA (2020). *Women, Men, and Gender Relations in Georgia: Public Perceptions and Attitudes*. [გაეროს მოსახლეობის ფონდი (2020). კაცები, ქალები და გენდერული ურთიერთობები საქართველოში: საზოგადოების აღქმა და დამოკიდებულება.]

White, N. R. (1994). About Fathers: Masculinity and the Social Construction of Fatherhood. *The Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 30(2), 119-131. [უაიტი, ნ.რ. (1994). მამების შესახებ: მასკულინობა და მამობის სოციალური კონსტრუქცია.]

**Power, War,
and Masculinities**

THE CHAIRS OF HEGEMONY

Nino Gavasheli

ჰეგემონიის სკამები

ნინო გავაშელი

2017 წელს პირველად ვიყავი სვანეთში. სტუმრად ჩასულმა ერთ-ერთი მუზეუმის დირექტორი გადამწყვიტე, სადაც ადრეული სვანური ოჯახის ყოფილი ცხოვრებიდან ჰქონდათ ნივთები გამოფენილი.

მუზეუმში შესვლისთანავე ჩემი ყურადღება მიიპყრო სკამმა ოთახის ცენტრში. თუმცა არა იმიტომ, რომ ის გამორჩეულად ლამაზი იყო. ეს იყო ერთადერთი სკამი მთელ ოთახში. ეს იყო ადგილი, სადაც მხოლოდ ოჯახის თავი, კაცი უნდა მჯდარიყო. ბავშვებსა და ქალებს მასზე ჭდომის უფლება არ ჰქონდათ. მათ მხოლოდ ოჯახის თავის სკამის გარშემო შეეძლოთ დაეკავებინათ ადგილი პატარა, მოუხერხებელ ტაბურეტებზე.

მაშინ გავიაზრე, რამდენ რამეს ამბობს, რამდენად განსაკუთრებული ადგილი უკავია სკამს – ამ თითქოსდა უბრალო ობიექტს – ჩვენს ყოველდღიურობაში.

მიუხედავად იმისა, რომ ახლა სხვა რეალობაა და ეს სკამიც მხოლოდ და მხოლოდ სამუზეუმო ექსპონატია, იმ მომენტში თავს მაინც უხერხულად ვგრძნობდი. ვერ გავბედე, მასზე დავმჯდარიყავი. არ ვიყავი დარწმუნებული, რომ ამ საქციელს ჩვენი მასპინძელი (კაცი) უპატივცემულობაში არ ჩამითვლიდა.

ჩემმა უხერხულობამ სხვა სკამებზეც დამაფიქრა. სკამებზე, რომლებსაც ყოველდღიურობაში ვხვდებით და რომლებიც, გაუაზრებლად, შესაძლოა მასკულინური ჰეგემონიის სიმბოლოები იყოს.

კაცებს ხომ ყოველთვის აქვთ თავიანთი ადგილი, საიდანაც განაგებენ.

ილუსტრაციების ამ სერიაში ნაჩვენებია რამდენიმე სკამი: ოჯახში, სუფრის თავის სკამი, უნივერსიტეტის დეკანის სავარძელი, სავარძელი პარლამენტიდან, რომლის წევრთა სრულ უმრავლესობასაც კაცები წარმოადგენენ; და, რა თქმა უნდა, ტახტი ეკლესიიდან, სადაც მხოლოდ ეკლესიის კაც წარმომადგენლებს შეუძლიათ ადგილის დაკავება.

მინდოდა მეჩვენებინა ისიც, რომ ცვლილებები შესაძლებელია. შეგვიძლია, ძალაუფლების კონკრეტული სიმბოლოები, ეს ობიექტები ან მათი მნიშვნელობები ნელ-ნელა გავაქროთ. ამიტომ, შევეცადე, ჩემი ილუსტრაციები გამენადგურებინა. სკამები ფურცლიდან წავშალე.

თუმცა, როგორც უნდა ვეცადოთ ცვლილებებისკენ სწრაფვას, მსგავსი ფარული და გაუაზრებელი მასკულინური სიმბოლოები ისტორიაში მაინც ტოვებენ კვალს, რომლის გაქრობასაც ალბათ ძალიან დიდი დრო და ძალისხმევა სჭირდება.

In 2017, I went to Svaneti for the first time and decided to visit a museum exhibiting objects from the life of an early Svan family.

The chair in the center of the room caught my attention as I entered the museum. Not because it was particularly beautiful but because it was the only chair in the entire room. This was the seat where only the head of a family, a man, was supposed to sit. Women and children were not permitted to sit on it. Instead, they were relegated to little, unwieldy stools around the main chair.

Then I realized how much was behind the object; what a special place the chair – this seemingly ordinary thing – occupies in our daily lives.

Even though the situation had changed, and the chair was now merely part of a museum exhibit, I still felt uncomfortable. I lacked the gall to sit on it. I questioned whether our host, a man, would find this behavior disrespectful.

My discomfort made me think of other chairs as well – chairs that we encounter in everyday life and that may, unwittingly, be symbols of masculine hegemony.

Men do, after all, always have a place from which they rule.

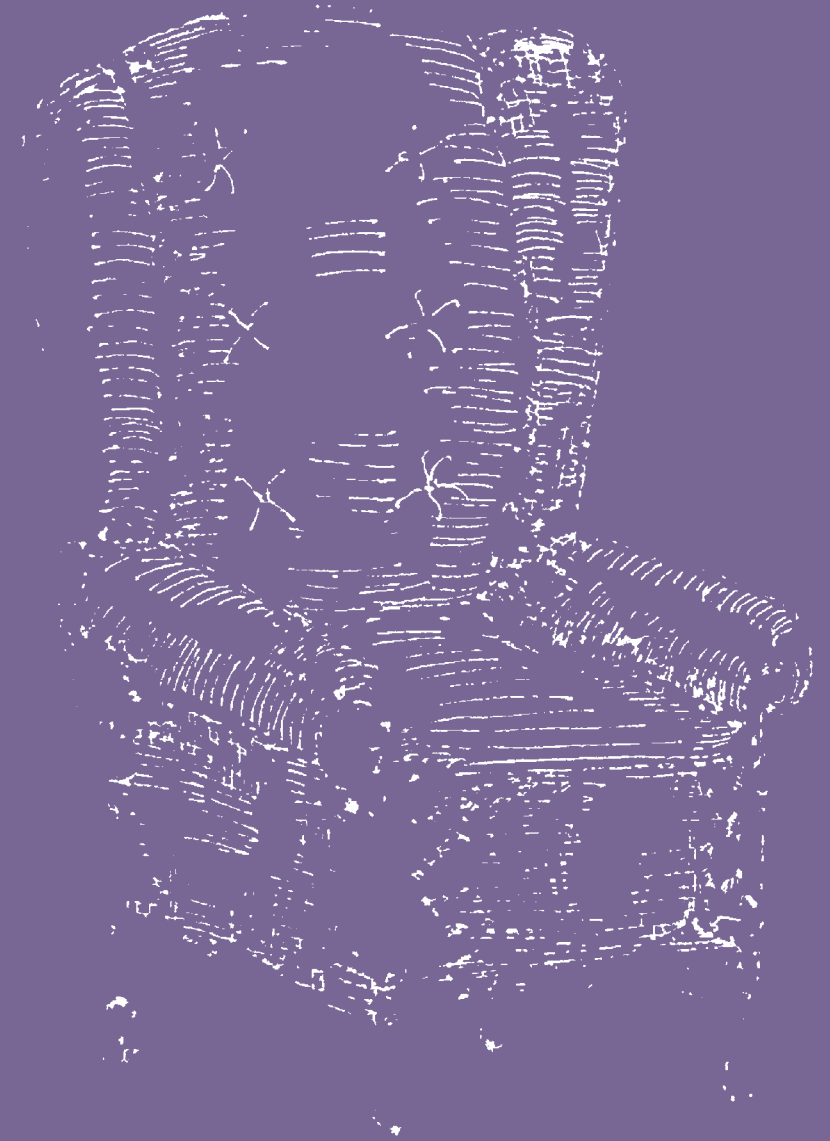
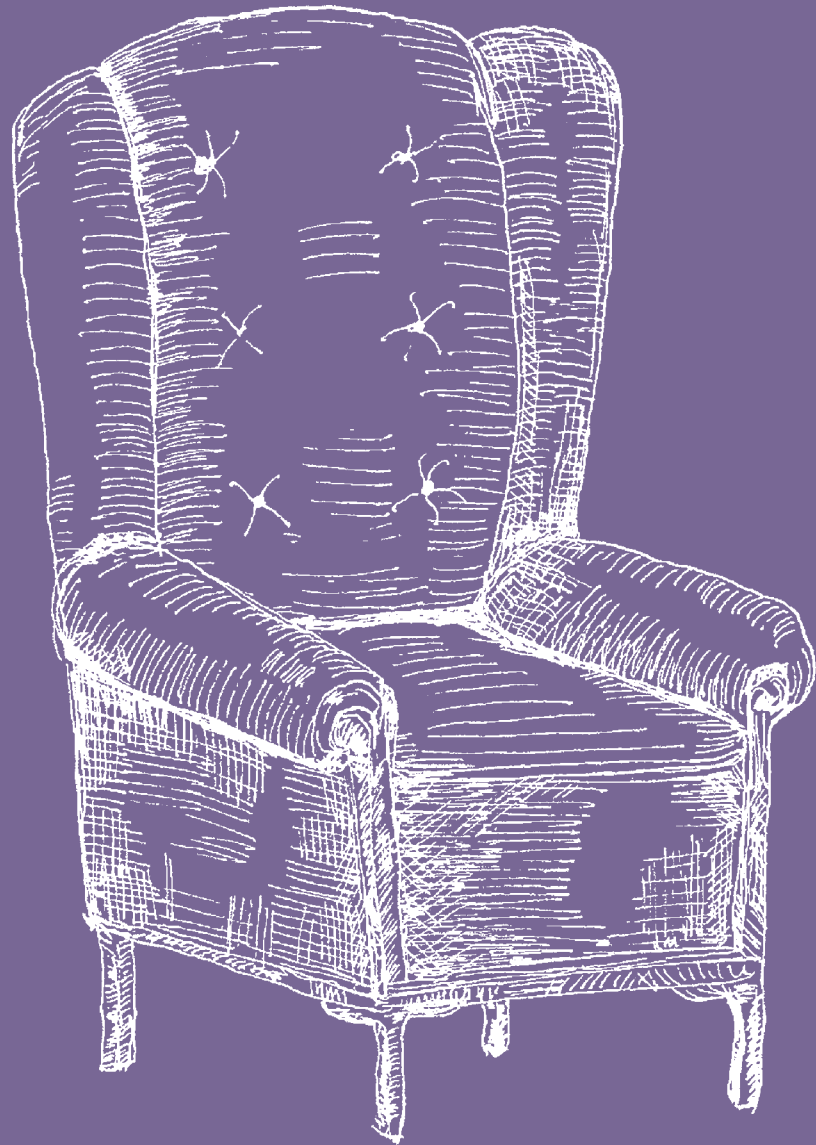
This series of illustrations shows several chairs: in the family, a chair at the head of the table, the chair of a university dean, a chair from parliament, the majority of its members being men; and, of course, the throne from a church, a seat which only male representatives of the institution can occupy.

I also wanted to show that changes are possible. We can gradually eliminate these specific symbols of power, these objects and their meanings. So I tried to destroy my illustrations. I deleted the chairs from each page.

Even though we ought to strive toward change, such covert and subconscious symbols of masculinity still put their stamps on history, and it will probably take a lot of time and effort for them to be eradicated.

**Men do,
after all,
always have a place
from which they rule.**











#WEWILLWIN WHEN WE BECOME GOOD CITIZENS, OR HEGEMONIC MASCULINITY IN ARMENIAN STATE WAR RHETORIC

Elitza Kotzeva

#ՀԱՂԹԵԼՈՒ ԵՆՔ, ԵՐԲ ԴԱՌՆԱՆՔ ՕՐԻՆԱԿԵԼԻ ՔԱՂԱՔԱՑԻՆԵՐ ԿԱՍ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՌԱԶՄԱԿԱՆ ՀՌԵՏՈՐԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ ԳԵՐԻՇԽՈՂ ՄԱՍԿՈՒԼԻՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Էլիզա Կոչևա

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Որպես Երևանում ապրող օտարերկրացի կին՝ մասկուլինության ու պատերազմի մասին մտքերս գրի եմ առնում մի ժամանակահատվածում, երբ իրավիճակը հայ-ադրբեջանական սահմանին դեռևս լարված է: Հարավային Կովկասում աշխարհաքաղաքական իրադրությունն էլ ավելի է սրվել՝ պայմանավորված ռուս-ուկրաինական պատերազմով, որը շեղեց աշխարհի ուշադրությունն այս տարածաշրջանից: 2020 թվականին Լեռնային Ղարաբաղի համար մղված հայ-ադրբեջանական պատերազմն ավարտվեց հրադադարի մասին հայտարարությամբ, թեև «վիճելի տարածքները» դեռևս չեն սահմանազատվել: 2022 թվականի սեպտեմբերին ռազմական լուրջ գործողությունները թիրախավորեցին ՀՀ ինքնիշխան տարածքը: Վերջին երկու տարում երկու երկրների միջև ռազմական բախումները չեն դադարում: Շարունակ լուր ենք առնում, որ շփման գծում հայ զինվոր է զոհվել: Հակամարտությունն ասես վերջ չունի: Օտարերկրացի դիտորդի, այդ թվում՝ ինձ համար սահմանից եկող ամեն մի լուր գոյաբանական վտանգ է պարունակում: Թեև եթե քաղաքական և ռազմական իրավիճակի մասին պատկերացում չունես, տեղի կյանքին հետևելով՝ վտանգի մասին գլխի չես ընկնի: մարդիկ շարունակում են զբաղվել իրենց առօրյա գործերով: Զբոսաշրջիկները, հյուրերն ու նույնիսկ դրսից այստեղ դասավանդելու եկածները, իրենց կարճ փորձառությունից ելնելով, հազիվ թե կռահեն, որ երկիրը պատերազմի մեջ է:

Մի պահ տեղափոխվենք անցյալ: ԿԳՄՍ նախարարության որոշմամբ 2020 թվականի 45-օրյա պատերազմի¹ ընթացքում ուսումնական հաստատությունները շարունակելու էին գործել՝ չնայած ռազմական դրությանը: Պատերազմի օրերին այս հանգամանքը ևս ազգային օրակարգի մաս էր՝ ցույց տալ թշնամուն, որ պատերազմը չի կարող ընդհատել կյանքը, էլ չասած՝ ուսումնական կյանքը: Կրթությունը հզոր զենք է: Այս միտքն էր գոտեպնդում ինձ: Պարտավոր էի օգնել ուսանողներին՝ հասկանալու, թե որն է իրենց առաքելությունը՝ բաց չթողնել դասերը, կատարել առաջադրանքները, մասնակցել քննարկումներին: Որպես դասախոս՝ ես էլ այսպես էի միացել համատեղ ջանքերով մղվող պայքարին:

Պատերազմի հաջորդ օրն արդեն Հայաստանը տասնյակ զոհեր ուներ, որոնց մեծ մասը երկամյա զինվորական ծառայության մեջ գտնվող երիտասարդ զինակոչիկ էր: Սկսվեց զորահավաքը: Այդ օրերին էլ ստացա տղա ուսանողներիցս մեկի էլեկտրոնային նամակը (գրեթե երեսուներեքամյակ)

1 Պատերազմի անվանումը դեռևս վիճելի է: Ոմանք այն անվանում են «44-օրյա պատերազմ», ոմանք էլ՝ 2020 թվականի դարաբաղյան պատերազմ: Վերջերս գիտական հոդվածներում հանդիպել է նաև «դարաբաղյան երկրորդ պատերազմ» անվանումը: Ես օգտագործում եմ «45-օրյա պատերազմ» տարբերակը, հայ ուսումնասիրողները հիմնավոր փաստարկներ են ներկայացրել այս անվանման օգտին՝ հակադրելով այն ադրբեջանական «44-օրյա պատերազմ» տարբերակին, որը թերագնահատում է հասցված փաստի չափը (Նիկողոսյան, Տեր-Մաթևոսյան, 2023):

INTRODUCTION

I write about masculinities and war as a non-Armenian woman living in the capital city, Yerevan, at a time when the situation at the Armenian national border remains tense. The geopolitical situation of the South Caucasus is additionally complicated by the Russo-Ukrainian war which deters the world’s attention from this region. The 2020 war between Armenia and Azerbaijan over Nagorno-Karabakh ended with a ceasefire agreement, but the borders of the disputed region have not been demarcated to this date. The most recent serious military clash of September 2022 even challenged the sovereign territory of the Republic of Armenia. In the last two years, skirmishes between the two countries have been frequent. Every other day we hear of Armenian soldiers dying at the border posts. The conflict seems to be never-ending. For a foreign observer, like me, the news conveys an unbearable daily existential threat. Yet, if one is not aware of the political and military situation, it would be difficult to learn about it from observing life in Armenia. Armenian citizens continue with their regular daily activities. Tourists, guests, and even visiting scholars would hardly be able to tell that the country is at war from their short-term experiences here.

Let me go back in time. During the 45-day 2020 war,¹ the Ministry of Education of Armenia decreed that the educational institutions in the country should continue working despite the military situation. That was, too, part of the national war agenda – we will not show the enemy that warfare can interrupt life, intellectual life at that. As a college instructor, I was thrilled – the educational system can fight back, even in times of war. Education is a powerful weapon, I relished the thought. I took it upon myself to make sure that my students were aware of their mission: they needed to come to class regularly, I required everyday homework; participation was obligatory. This is how I, as a teacher, was going to fight together with them for their cause.

By the second day of the war, Armenia had already lost a dozen soldiers – most of them conscripted young men doing their two-year military service. The draft had started. At about the same time I received my first email from one of my male students (there were only three or four boys in a class of three dozen). This wonderfully talented 18-year-old boy was delightful in the classroom – gentle, engaged, creative, and considerate of his classmates – a difficult task, especially in the online learning environment imposed by COVID-19 institutional regulations. His sensitivity and creative skills intrigued

1 The name of the war is still debatable. Some call it the 44-Day War; some call it the 2020 Nagorno-Karabakh War. Most recently, scholars have been referring to it as the Second Nagorno-Karabakh War. I use the term 45-Day War because Armenian scholars have made a strong case for this name of the conflict as an argument against the Azerbaijani version “44-Day War” which, according to them, diminishes the scope of the inflicted damage (see Nikoghosyan and Ter-Matevosyan 2023).

խմբում միայն երեք-չորսն էին տղա): Այս տասնութամյա տաղանդավոր երիտասարդն իր պահվածքով էլ էր առանձնանում. նրբանկատ էր, ակտիվ, ստեղծագործ միտք ուներ, դասընկերների նկատմամբ ուշադիր էր, ինչը հեշտ բան չէր հատկապես Քովիդ-19 համավարակի պարտադրած առցանց ուսուցման պայմաններում: Նրա նրբազգաց խառնվածքն ու ստեղծագործ հակումները դասընկերների աչքից էլ չէին վրիպել. բոլորիս համար խմբի արտիստն էր: Իր նամակում հրաժեշտ էր տալիս՝ ինձ ու իր դասընկերներին շնորհակալություն հայտնելով միասին անցած ճանապարհի համար: Գրում էր, որ պետք է մեկնի ռազմաճակատ, երկիրն իր կարիքն ունի: Մի պահ պատկերացրի զինվորական համազգեստ հագած, զենք ու զրահ կապած նրա նիհար կազմվածքը: Անհնարին բան էր: Նույնիսկ ուսապարկն էր մի կերպ մեջքին զգում: Առանց երկար մտածելու պատասխանս նամակ գրեցի: Ասացի, որ արգելում եմ դասերից բացակայել: Այլապես քննությունը չի հանձնի: Պնդեցի, որ հենց հաջորդ օրը դասին ներկա լինի: Զիջելու մտադրություն չունեի:

Տասնութամյա ուսանողս հաջորդ օրը դասի չեկավ: Գնաց ռազմաճակատ՝ ապացուցելու, որ իր երկրի օրինակելի քաղաքացի է՝ համարձակ, ուժեղ, անձնվեր, մարտական ընկերության օրինակ ծառայող, մեծ հայրենասեր ու մեծ մարտիկ: Միայն այն տարբերությամբ, որ նա ոչ թե մարտիկ էր, այլ արտիստ: Բայց պետությունը պահանջում էր, որ օրինակելի քաղաքացի լինի, ինչն իր համար այլ բան չէր նշանակում, քան ռազմաճակատում երկրի համար կռվելը:

Երեք օր անց Zoom-ում հայտնվեց նաև մի քառակուսի, տակն էլ՝ անունը՝ Արեգ², որն ասես արևի մի շող լիներ ծանր օրվա խավարում: Zoom-ի բոլոր քառակուսիները փայլում էին ուրախությունից: Բոլորս նույն մտքից էինք աշխարհով մեկ եղել՝ Արեգը կովի չի մեկնել: Հետո պարզեցինք, որ բժշկական զննության ընթացքում հայտնաբերել են թերքաշություն: Որպես երիտասարդ տղամարդ՝ Արեգը պատրաստ էր կատարելու իր քաղաքացիական պարտքը, բայց պետությունը նրան ճանաչել էր ծառայության համար ոչ պիտանի: Ես նրա ընկերների ու ընտանիքի անդամների հետ ուրախությունս չէի թաքցնում, որ ռազմաճակատ չգնաց, մինչդեռ նա ընկճված էր, քանի որ չէր կարող ծառայել իր երկրին. իբր չունեի տղամարդկային այն հատկանիշները, որոնք մարդուն օրինակելի քաղաքացի են դարձնում: Ես համոզում էի Արեգին, որ պետությունն իրենից ուրիշ ակնկալիք ունի: Օրինակելի քաղաքացի լինելը միայն պատերազմում կռվելը չէ, քաղաքացիական պարտքը կատարելու բազմաթիվ ձևեր կան: Ավաղ, իմ փաստարկները նրան համոզիչ չէին թվում:

Այս փորձառությունից ի վեր մտածում եմ, թե ինչպես է պետական

2 Հայկական դիցաբանության մեջ Արեգը արևի պաշտամունքը մարմնավորող աստվածն է: Ուսանողիս իրական անունը չէ:

the other students, and we all viewed him as the artist in our class. His email bid goodbye to me, thanking me and his classmates for what we have done for him. The young man then explained that his country needed him, and that he had to go to the frontline. I imagined his skinny body clad in military clothing, heavy gear wrapped around his slim figure. The thought was impossible. His small frame could barely hold his backpack. I sat down and wrote a response. He was not allowed to miss class, I commanded. He would not pass the course otherwise. I needed to see him the following day. I was firm.

My 18-year-old male student did not come to class on the following day. He had to go to war to show that he was a good citizen of his country – courageous, strong, self-sacrificing, and demonstrating comradeship in arms, a great patriot and a great warrior at the same time, all merged in one. Only that my 18-year-old male student was an artist, not a warrior. But the state asked him to be a good citizen, and to him, it meant that he needed to fight for his country on the battlefield.

Three days later, a small black square popped up in Zoom displaying this name. Areg,² a small ray of sunshine broke through the darkness on yet another difficult day. All squares in our Zoom meeting trembled with excitement. We all rejoiced in the discovery: Areg did not go to war. As it turned out, he had not passed the fitness test and was underweight. Areg was a young man ready to fulfill his citizenry duties, but the state's evaluation of his manhood labeled him unfit for military service. While I, his teacher, together with his friends and family were happy that he did not go to be a soldier at the frontline, Areg was crushed. He could not serve his country because he allegedly did not possess the masculine characteristics that render one capable of being a good citizen. I assured him that this was not what his country wanted from him. Being a good male citizen during war does not necessarily mean going to the frontline. Areg could practice his civic responsibility in other ways. But my arguments were hardly convincing.

Ever since this experience, I have been thinking about the way political state rhetoric constructs the image of a good citizen and warrior at the same time. In the case of Armenia, it is much more complex because of local traditional gender roles: all men are supposed to possess masculine characteristics that can make them good warriors while women are expected to be feminine, good mothers, obedient housewives and great homemakers (Ziemer, 2011). While many women actively participated in the nationalist movement of 1988 in their struggle against the Soviet Union, and then even

2 The male name Areg (Արեգ) refers to the god of Sun in Armenian mythology, Arev. It is not the real name of the student.

հռետորաբանությունը սահմանում միաժամանակ օրինակելի քաղաքացու և զինվորի կերպարը: Հայաստանի դեպքում խնդիրն ավելի բարդ է, քանի որ գենդերային դերերն ավանդական բնույթ ունեն. բոլոր տղամարդիկ պիտի օժտված լինեն տղամարդկային հատկանիշներով, որոնց շնորհիվ դառնում են լավ զինվոր, մինչդեռ կանայք պարտավոր են լինել կանացի, դառնալ լավ մայր, խոնարհ կողակից և հմուտ տնային տնտեսուհի (Յիմեր, 2011): Թեև բազմաթիվ կանայք են մասնակցել 1988-ի ազգային-ազատագրական շարժմանը՝ պայքարելով Խորհրդային Միության դեմ ու նույնիսկ 1990-ականների սկզբին տղամարդկանց հետ հավասար կռվել Լեռնային Ղարաբաղում, Հայաստանի անկախության հռչակումից հետո նորից արմատավորվեց այն պատկերացումը, որ կնոջ դերը տունն ու ընտանիքը շեն պահելն է (Բեռլյան, 2014, էջ 254): Հաշվի առնելով Հայաստանում գենդերային դերերի մասին ավանդական պատկերացումները՝ օտարերկրացի դիտորդի համար թե՛ ուշագրավ, թե՛ անսպասելի էր բոլոր հայերին ուղղված կոչը՝ մասնակցելու 2020 թվականի պատերազմին: Իրականում Հայաստանի ռազմական հռետորաբանությունը կատարողական բնույթ ուներ. յուրաքանչյուր քաղաքացու զինվոր էր դարձնում և համակում պատասխանատվության զգացումով՝ կոչ անելով բոլորին՝ անկախ սեռից, գործել հանուն հայրենիքի³:

Պատերազմի համատեքստում գենդերի մասին գրելիս հիմնվում եմ Քոնի (2012) մոտեցման վրա, ըստ որի՝ գենդերը մեկնության և ոչ թե բացատրության գործիք է: Նկատի եմ առել նաև հակամարտությունը գենդերային ուսպնյակի միջով դիտարկելու Յանգի (2003) մոտեցումը, որի համաձայն՝ որոշակի գենդերային մտածողությունն է թելադրում, թե ինչպես մեկնաբանել իրադարձությունները՝ հաճախ ծառայելով նաև որպես հնարավոր գործողության չափանիշ, երբեմն էլ՝ հիմնավորում: Հայաստանի պարագայում գենդերի մասին ավանդական պատկերացումները ենթադրում են վերը թվարկվածն ամբողջությամբ. պատերազմի ժամանակ քաղաքացու դերակատարության մասին գենդերային մեկնությունների համաձայն՝ թե՛ տղամարդիկ, թե՛ կանայք պետք է ներգրավվեն ռազմական գործողություններում, բայց յուրաքանչյուրն իր հնարավորությունների սահմաններում: 2020 թվականի պատերազմի ժամանակ հայկական ռազմական հռետորաբանությունը բոլոր քաղաքացիներին վերագրում էր «տղամարդկային» հատկանիշներ՝ վճռական, կարգապահ, անզիջում: Այս հարացուցային փոփոխությունը բացատրելու համար հողվածումս ուսումնասիրում եմ, թե ինչպես են պատերազմի օրերին օրինակելի քաղաքացի լինելու և մասկուլինության գաղափարները զուգորդվել

3 Հարկ է նշել, որ այսօր ՀՀ-ն չունի պրոֆեսիոնալ բանակ: Ռազմական հակամարտության ժամանակ պատերազմական գործողություններում ներգրավում է զինակոչիկներին ու կամավորներին:

The instrumental nature of hegemonic masculinity allows political speakers to present a state-authorized war story that advances an image of war as the only social practice available to the good citizen and patriot, regardless of gender.

վարչապետ Նիկոլ Փաշինյանի քաղաքական հռետորաբանության մեջ, որով փորձ էր արվում վերաիմաստավորելու գենդերային դերերի մասին ավանդական պատկերացումները: Փաշինյանի հռետորաբանությունը վերլուծելու մեկնակետ եմ ընտրել «գերիշխող մասկուլինություն» հասկացությունը, որը սահմանում է պատերազմին մասնակցող քաղաքացիների սոցիալական հարաբերությունները գենդերային դերերի վրա հիմնված մի հիերարխիայում, որի զագաթին վարչապետն է՝ տղամարդ առաջնորդն ու նահապետը: Սոցիոլոգ Ռեյվին Քոնելի հեղինակած «գերիշխող մասկուլինություն» հասկացությունը ստեղծումից ի վեր (1979) լայն տարածում ունի, հաճախ էլ սխալ է մեկնաբանվում, հատկապես այն դեպքում, երբ դուրս է բերվում տղամարդկանց և մասկուլինության մասին քննական տեսության համատեքստից (Critical Studies in Men and Masculinities)՝ բնությունն ու ռազմատենչ մասկուլինությունը զուգադրելու նպատակով (Միրտինեն, 2023): Չնայած գործածության խնդրահարույց դեպքերին ու խրթինությանը՝ «գերիշխող մասկուլինություն» հասկացությունը օգտակար վերլուծական գործիք է՝ բացատրելու գերիշխող հիերարխիայում ձևավորված գենդերային հարաբերությունների արժեհամակարգը թե՛ տեղական, թե՛ տարածաշրջանային ու գլոբալ համատեքստում: Քննության առարկա եմ ընտրել գերիշխող մասկուլինության այն ասպեկտը, որով այն, որպես քաղաքական մեխանիզմ, կապվում է «գերիշխանություն» հասկացության հետ, երբ ժողովուրդն իր համաձայնությունն է տալիս որոշակի կառավարման ձևին (Ֆլադ, 2002) կամ ինքնիշխան պետությանը (Յանգ, 2003): Գերիշխանությունը՝ որպես գենդերային գաղափար, պետության առաջ քաշած գերիշխող մասկուլինության դրսևորում է: Ըստ Սյրիս Յանգի (2003, էջ 7), որն իր տեսությունը կառուցել է Հոբսի գաղափարների հիման վրա՝ պետությունը ներկայանում է իբրև քաղաքացիների պաշտպանությունն ապահովող տղամարդու կերպար՝ դրա դիմաց հավատարմություն և հնազանդություն պահանջելով: Յանգն անվտանգային պետություն (security state) է անվանում այն երկրները, որոնք արտաքին թշնամուց պաշտպանելու նպատակով մշտական հսկողության տակ են պահում իրենց քաղաքացիներին (2003, էջ 8): Հարկ է նշել, որ այս ռազմատենչ երկրների իշխանությունները կարող են խաղաղություն ապահովել միայն այն դեպքում, երբ քաղաքացիների բազմակարծությունը վերածում են միակամության:

Պատերազմական իրավիճակում հայկական պետությունը վարվում է մի իշխանության պես, որը հորդորում է իր քաղաքացիներին լինել հնազանդ և անձնական կարծիքները մի կողմ դնելով՝ դառնալ մի բռունցք: Ավելին՝ հայրիշխանական արժեհամակարգի շնորհիվ պետությունը կարծես մի ընտանիք լինի՝ ազգ-ընտանիք (Շիրինյան, 2018): Ազգ-ընտանիքում նահապետի դերը ստանձնած վարչապետի մասկուլինությունը նրա հռետորաբանությանը հաղորդում է ավտորիտար

fought in the 1990s Nagorno-Karabakh war alongside men, they quickly returned to their traditional roles of housekeepers and family caretakers in the years after Armenian independence (Beukian, 2014, p. 254). Against the backdrop of this prevalent traditional view of gender roles in Armenia, the call to all Armenians to participate in the 2020 war was curious and rather unexpected to a foreign observer. In fact, in 2020, the Armenian state war rhetoric had a performative character – it made a warrior out of every citizen, and instilled a sense of responsibility as it called on all citizens to act in the name of the nation, regardless of their gender.³

When I write about gender in the context of war, I consider Cohn's (2012) view of gender as a tool for interpretation rather than explanation. I also follow Young's (2003) approach to analyzing conflict through a gender lens where a certain gendered logic organizes how people interpret events, often serves as a measurement for possible action, and sometimes even provides a rationale for action. In the Armenian case, the traditional view on gender offers all of the above – in times of war, gendered interpretations of the role of the citizen stipulate that both men and women should participate in the war effort but in different ways based on their possibilities for action. Yet, the 2020 war rhetoric of the Armenian state, like most military calls, envisions all citizens with characteristics rhetorically framed as masculine – resilient, disciplined, and relentless. To explain the observed paradigm shift, in this article, I explore how the political rhetoric of Prime Minister Nikol Pashinyan during the 2020 war intertwines citizenship and masculinity to override traditional views of gender roles. I use the notion of hegemonic masculinity as an interpretative lens for the analysis of Pashinyan's rhetoric which prescribes social relations between the citizens as war participants within a gendered power structure, whereby the Prime Minister assumes the role of dominant male leader, a patriarch. Since its coinage by Connell (1979), hegemonic masculinity has been profusely used in the literature; it has also been often misused, especially when exported from Critical Studies in Men and Masculinities (CSMM), to conflate violence with militarized masculinities (Myrntinen, 2023). Despite its problematic use and inherent complexity, hegemonic masculinity remains a useful analytical tool because it accounts for the relational gendered value system within a dominant hierarchical structure in the context of local, regional, and global geographies. I choose to capitalize on the aspect of hegemonic masculinity as a political mechanism that is tied to hegemony – a popular consent to a form of rule (Flood, 2002), or to a sovereign state (Young, 2003). Hegemony as a gendered idea is a

3 It is important to note that the Republic of Armenia currently does not have a professional army. In times of military conflict, the government relies on conscripts and volunteers.

ու միաժամանակ կատարողական բնույթ: Փաշինյանը պահանջում է, որ բոլորն իրենց ներդրումն ունենան ռազմական գործում, ինչն ինքնին քաղաքացիների սցիալական հարաբերությունները կառավարելու հայրիշխանական դրսևորում է թե՛ տեղական, թե՛ (ինչպես ավելի ուշ կտեսնենք) տարածաշրջանային համատեքստերի հիերարխիկ կառուցվածքում: Այս հողվածում փորձում եմ ցույց տալ, թե ինչպես է ՀՀ վարչապետը կիրառում գերիշխող մասկուլինության հիմքում ընկած գաղափարները տեղական գենդերային քաղաքականության մեջ, և որ նրա հոետորաբանական հնարները նույնն են, ինչ 2018-ին, երբ նա ստացավ ժողովրդի քվեն: Հողվածի սկզբում պատմական ակնարկով անդրադառնում եմ թավշյա հեղափոխության ժամանակ Նիկոլ Փաշինյանի գործածած հոետորաբանությանը, այնուհետև գերիշխող մասկուլինության համատեքստում քննության առնում նրա կոչերը 2020-ի պատերազմի օրերին, ինչպես նաև նրա ելույթներում նախանշված քաղաքացիական համագործակցությունը:

ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱԿՆԱՐԿ

2018 թվականի մայիսի 8-ին ՀՀ Ազգային ժողովի հատուկ նիստում Նիկոլ Փաշինյանն ընտրվեց ՀՀ վարչապետ: Այդ քվեարկությամբ նշանավորվեց Մերժ Սարգսյանի և նրա ղեկավարած Հայաստանի հանրապետական կուսակցության (ՀՀԿ) իշխանավարման դեմ ոչ բռնի աննախադեպ պայքարի հանգուցալուծումը: Իրադարձությունների հաջորդականությունը, որը հանգեցրեց ընդդիմության հաջողությանը և Փաշինյանի՝ ընդդիմության առաջնորդ ընտրվելուն, տեղի ունեցավ 2018 թվականի ապրիլից մայիս ընկած կարճ ժամանակահատվածում և ստացավ «թավշյա հեղափոխություն» անվանումը: Այս անվանումը, Հայաստանի փորձին առնչվելուց բացի, խորհրդանշորեն կապվում էր նաև 1980-ականների վերջում Կենտրոնական և Արևելյան Եվրոպայում դիմադրության շարժումների հետ: Ամբողջ աշխարհի համար հեղափոխությունը նշանակում էր, որ Հայաստանը նոր ուղի է բռնել՝ համարձակորեն հեռացնելով ռուսամետ իշխանություններին և փոխաբերական իմաստով բաժանվելով իր խորհրդային անցյալից:

Թավշյա հեղափոխությունը, որը դեպի ազատական ժողովրդավարություն, լավ կառավարում և քաղաքացիական ակտիվություն ուղղված քայլ էր, ճանաչվեց որպես Հայաստանի համար կարևոր ձեռքբերում: Այս իրադարձությունները ծավալվեցին աշխարհում թափ հավաքող աջ պոպուլիզմի ֆոնին, ու այդպիսով 2018 թվականի մայիսին Հայաստանը թևակոխեց հետճշմարտության սեփական դարաշրջան, որն ուղեկցվեց «անողորմ ղեկավարության պատերազմներով» (Բրոքերս, 2018, էջ 12): Այս պատերազմները կարճ ժամանակում հանգեցրին բանավիճող երկու ճամբարների ձևավորմանը՝ Նիկոլ Փաշինյանի կառավարության

version of dominant masculinity, represented by the state. Deriving his theory from Hobbes, Iris Young (2003, p. 7) asserts that the state presents itself as a male protector of citizens and, as such, demands loyalty and obedience. Young (2003, p.8) calls security states those states that subordinate citizens to constant surveillance for the sake of protection from an external enemy. It is important to note that the sovereign authorities in these militaristic states can secure peace only if they unite the plurality of citizens into one will.

The Armenian state during war functions like a sovereign authority that demands obedience from its citizens and asks them to unite their plurality into one will. More, because of the traditional patriarchal values of Armenians, the state operates like a family, a nation-family (Shirinian, 2018). The dominant masculinity of the patriarch in a nation-family, the Prime Minister, grants his rhetoric authoritarian and, with that, performative character. Pashinyan demands that all citizens be part of the military endeavor, which once spoken by the patriarch already governs their social relations within the hierarchical structure of the local and, as we will see later, regional contexts. In this essay, I argue that the Armenian Prime Minister appropriates ideas underpinning the concept of hegemonic masculinity to local gender politics, and that his rhetorical strategies are consistent with those he used in 2018 when he won the popular vote. I begin with a historical overview of Nikol Pashinyan's rhetoric during the Velvet Revolution, then examine his messages through the lens of hegemonic masculinity during the 2020 war, and in the end, compare citizen relations that his discourses envision.

HISTORICAL BACKGROUND

On May 8, 2018, in an extraordinary session, the National Assembly of the Republic of Armenia elected Nikol Pashinyan Prime Minister of the country. The parliamentary vote marked a historic resolution of an unprecedented non-violent uprising against the leadership of Serzh Sargsyan and his ruling Republican Party of Armenia (RPA). The sequence of events that led to the rise of Sargsyan's opposition and the election of his leader, Pashinyan, took place in the short period between April and May of 2018 and became known as the Velvet Revolution. The name referenced and symbolically connected Armenia's experience to that of the Central and Eastern European resistance movements in the late 1980s. To the world, the revolution signified that Armenia had taken a new path, boldly walking away from a pro-Russian government, and metaphorically divorcing from its Soviet past.

The Velvet Revolution, a movement toward liberal democracy, transparent governance, and civic inclusivity, was recognized as a domestic achievement. The series of events unfolded against a rising global tide of right-wing populism, and in May 2018 Armenia entered its own post-truth

աջակիցներ և նոր ձևավորվող քաղաքական միավորներ, որոնցից շատերը չէին խզել կապերը Մերժ Սարգսյանի հետ: Այժմ արդեն ընդդիմադիր Հանրապետական կուսակցությունը շարունակում էր վերահսկել լրատվամիջոցների զգալի մասը և կեղծ լուրերի, ինչպես նաև հակաիշխանական քարոզչության միջոցով հաջողությամբ մանիպուլյացիայի ենթարկել հանրային կարծիքը (Գրիգորյան, 2019): Արդյունքում Փաշինյանի վարկանիշն օրինաչափորեն նվազեց. եթե 2018-ին քաղաքացիների 89 տոկոսը Հայաստանում տեղի ունեցած իշխանափոխությունը դրական էր գնահատում, ապա 2019-ի հոկտեմբերին այդ ցուցանիշը դարձավ 69 տոկոս (ՄՀԻ, 2019): Նույն հարցման համաձայն՝ 2019 թվականին հայերի 37 տոկոսը կարծում էր, որ Լեռնային Ղարաբաղի հակամարտությունը կլուծվի ավելի քան մեկ տասնամյակում կամ էլ երբեք չի լուծվի, մինչդեռ 2018-ին հոռետեսորեն էր տրամադրված քաղաքացիների 28 տոկոսը: Մեկ տարվա ընթացքում նվազել էր այն մարդկանց թիվը, որոնք վստահ էին՝ կառավարությանը կհաջողվի հանգուցալուծել հակամարտությունը:

2020-ին՝ ընտրվելուց երկու տարի անց, Նիկոլ Փաշինյանը լուրջ փորձության ենթարկվեց: Նա էր երկրի դեկին Լեռնային Ղարաբաղի համար մղված հայ-ադրբեջանական 45-օրյա պատերազմի ժամանակ: 1990-ականների պատերազմից ի վեր այս ռազմական բախումն ամենաուժգինն էր տարածաշրջանում, որը Հայաստանին պատճառեց մարդկային, նյութական ու տարածքային ահռելի կորուստներ: Ռազմական գործողություններն ավարտվեցին հրադադարի մասին եռակողմ հայտարարությամբ, որով նախատեսվում էր նաև Ադրբեջանին վերադարձնել Հայաստանի վերահսկողության տակ գտնվող Լեռնային Ղարաբաղին հարող շրջանները: Հրադադարի մասին հայտարարությունը ցնցեց հանրությանը: Նույն գիշերը (2020 թվականի նոյեմբերի 9-10) Երևանում կատաղի բողոքի ցույցեր սկսվեցին, որոնք շարունակվեցին մի քանի ամիս: Փողոցներում մարդիկ պահանջում էին Փաշինյանի հրաժարականը՝ անվանելով նրան դավաճան («Փաշինյան դավաճան»):

Հանրությունը հատկապես դժգոհ էր այն փաստից, որ հայտարարության ստորագրման համար ընտրվել էր մի պահ, որի դրությամբ Ադրբեջանին հաջողվել էր հսկայական տարածքային ձեռքբերումներ ունենալ: Հայերը հույս ունեին, որ պատերազմը կդադարի միայն այն ժամանակ, երբ վերջնական հաղթանակ կտանեն՝ պաշտպանելով Լեռնային Ղարաբաղը և կանխելով ադրբեջանական ագրեսիան: Փաշինյանի կողմ 45-օրյա թեժ մարտերի ընթացքում համոզվեցին՝ «Հաղթելու ենք»: Մինչդեռ հրադադարի մասին հայտարարության համաձայն՝ Հայաստանը հանձնում էր Արցախի (Լեռնային Ղարաբաղի հայերեն անվանումը) մեծ մասը, որը համարվում էր պատմական Հայաստանի անբաժան մասը: Քաղաքացիները հատկապես խաբված էին զգում հաղթանակի և պատմական հողերը պահելու՝

era “characterized by vicious culture wars” (Broers, 2018, p. 12). These wars quickly galvanized public debates between two distinct groups – those who supported Nikol Pashinyan’s government and new political groups, the majority of whom maintained ties with Sargsyan’s party. The Republican Party, now in opposition, continued to control significant media outlets and benefited from fake news and anti-governmental campaigns to successfully manipulate public opinion (Grigoryan, 2019). As a result, the popularity of Pashinyan’s leadership naturally took a toll – in 2018, 89 % of the citizens saw Armenia’s change of government as a positive move while in October 2019, the percentage dropped to 69% (IRI, 2019). The same 2019 poll revealed that 37% of the Armenians believed that the conflict over Nagorno-Karabakh would be settled in more than ten years or never, compared to the 26% who were pessimistic in 2018. Over the course of one year, the faith of the general public in the capability of the new government to manage the conflict declined.

In 2020, only two years after his election, Nikol Pashinyan was put to the test. He led Armenia through a 45-day war[3] with Azerbaijan over the disputed region of Nagorno-Karabakh. The 2020 military conflict was the most significant outbreak of violence in the area since the war in the 1990s, and it ended with serious human, material, and territorial losses for Armenia. The hostilities ended with a trilateral ceasefire agreement which returned the Armenian-controlled territories surrounding Nagorno-Karabakh to Azerbaijani control. The signing of the armistice agreement came as a shock to the Armenian public. Violent protests erupted in Yerevan on the same night (November 9-10, 2020) and continued for several months. People in the streets demanded Pashinyan’s resignation, calling him a traitor (“Փաշինյանն դավաճան”).

The general public was unhappy mostly because of the time chosen to sign a ceasefire agreement – at that point of the war, Azerbaijan had made huge territorial gains. Armenians were hoping that they would end the military conflict only when they achieved victory, by defending the lands of Nagorno-Karabakh and preventing Azerbaijani occupation. Pashinyan’s call throughout the 45 days of intense fighting had been convincing: Հաղթելու ենք (We Will Win). Instead, under the agreement, Armenia gave away a large portion of Artsakh, the Armenian name for Nagorno-Karabakh, which is seen as an integral part of historic Armenia. The citizens felt particularly deceived by the state’s promises of victory and success in preserving their historic lands (Kramer, 2020; EVN Report, 2020b). It was precisely Pashinyan’s rhetoric that had asked Armenians to believe in their military success, to unite and forget the divisions created by domestic politics. I argue that the Prime Minister’s rhetorical strategies during the 2020 war evoked a sense of national

պետության տված խոստումներից հետո (Կրամեր, 2020; EVN Report, 2020b): Հենց Փաշինյանի հռետորաբանությունն էր հայերին կոչ անում հավատալու իրենց ռազմական հաջողությանը՝ համախմբվելով ու մի կողմ թողնելով ներքաղաքական տարաձայնությունները: Ես փորձում եմ հիմնավորել, որ վարչապետի գործածած հռետորաբանությունը պատերազմի ընթացքում մարդկանց միաբանելու փորձ էր՝ հիմնված գերիշխող մասկուլինության գաղափարի և ազատական արժեքների վրա. մի երևույթ, որը հայրենասիրական նպատակներով անտեսում է Հայաստանում ընդունված գենդերային դերերի ավանդական բնույթը:

ԳԵՐԻՇԽՈՂ ՄԱՍԿՈՒԼԻՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ՊԱՏԵՐԱԶՍԸ

Քսաներորդ դարի ֆեմինիստ գիտնականների մեծ մասը հասկացել և տեսական վերլուծության է ենթարկել օրինակելի քաղաքացի լինելու և ռազմատենչ մասկուլինության գաղափարների միջև կապը, որը գլխավորապես արտացոլված է գենդերային դերերի հիման վրա կառուցված հիերարխիայում (Փեյթման, 1989; Յանգ, 1989; Սնայդեր, 1999; Էնլո, 2004; Քոքորըն, 2012): Տղամարդկանց և կանանց քաղաքացիական դերերն այդպիսով դիտարկվում են որպես նրանց զինվորական ծառայության և պետության հանդեպ ունեցած պարտավորության գործառույթ ու կոնստրուկտ: Հետևապես զինվորական ծառայությունը տղամարդկանց շնորհում է ավելի բարձր կարգավիճակ ու արտոնություն՝ սահմանելով այն հատկանիշները, որոնցով պիտի օժտված լինի լավ զինվորը (Փեյթման, 1989; Յանգ, 2003): Այս տեսանկյունից ռազմատենչ մասկուլինությունն ընդլայնում է հայրիշխանական հասարակության և հատկապես պետության՝ որպես գերիշխող ինստիտուտի սահմանները: Այսուամենայնիվ, հայրիշխանությունը սոսկ գենդերային երկվության միջոցով նկարագրելու մոտեցումը թույլ չի տալիս անդրադառնալ մասկուլինության ժամանակակից դրսևորումներին, հատկապես պատերազմի ժամանակ: Չնայած այն հանգամանքին, որ դարեր շարունակ ռազմական հռետորաբանությունը մատնանշում է ռազմիկների քաջությունն ու սխրանքը (Ռոյսման, 2005), կանայք նույնպես կարող են դրսևորել (ու դրսևորում են) խիզախություն, վճռականություն, անձնագոհություն և զինակցություն (Քոն, 2013): Մրանով հանդերձ, կանանց ռազմական գործունեությունը դեռևս չափում են ռազմատենչ մասկուլինության տիպարի արշինով:

Գենդերի և պատերազմի մասին վերջին ուսումնասիրությունները ռազմատենչ մասկուլինությունը քննում են ավելի լայն համատեքստում, որտեղ կանացին և տղամարդկայինը ավելի բարդ փոխհարաբերության մեջ են: Մասկուլինության ժամանակակից տեսաբանների կարծիքով գերիշխող գենդերային հիերարխիան խթանում է տղամարդկանց և կանանց մյուս տարբերությունները՝ պայմանավորված տարածաշրջանային և գլոբալ աշխարհագրական միջավայրերի ու համատեքստերի փոխազդեցությամբ

community predicated on the idea of hegemonic masculinity and fortified by liberal democratic values – a phenomenon that downplayed the traditional role of gender in Armenian society in the name of patriotism.

HEGEMONIC MASCULINITY AND WAR

Most 20th-century feminist scholars understand and theorize the connection between militarized masculinity and citizenship as predominantly enshrined in a hierarchal structure organized by gender (Pateman, 1989; Young, 1989; Snyder, 1999; Enloe, 2004; Cockburn, 2012). Men’s and women’s civic roles, therefore, are seen as functions and constructs of their military service and commitment to the state. As follows, military service endows higher status and special privileges to men, affirming the values fundamental to the good man-warrior (Pateman, 1989; Young, 2003). In this view, militarized masculinity becomes an extension of the patriarchal organization of society and specifically the state as a hegemonic institution. The idea of patriarchy simply as gender dichotomy, however, fails to accommodate contemporary expressions of masculinity, especially during times of war. Even if for centuries the war rhetoric has capitalized on the manly character and performance of warriors (Roisman, 2005), women can and have exhibited courage, strength, self-control, self-sacrifice, and comradeship in arms (Cohn, 2013). Yet, women’s military performance is still measured by the yardstick of a militarized masculine ideal.

Recent scholarship investigating gender and war sees militarized masculinity in a broader conceptual frame, where the feminine and masculine intersect in a much more complicated way. Contemporary theorists of masculinity argue that a dominant hierarchical distinction sustains other hierarchies between men and women further conditioned by an interplay among local, regional, and global geographies and contexts (Cohn & Enloe, 2003; Connell & Messerschmidt, 2005). The notion of hegemonic masculinity, proposed first by Connell in 1979 (1995), allows for the valorization of the skills and actions of both men and women in a relational gendered value system. In Frank Barrett’s (1996) understanding, for example, hegemonic masculinity is a form of disciplinary power through which subjects are produced, feeding off but also reworking existing assumptions about gender and values. To further untangle power-subject relations in times of war, Hunt and Rygiel (2006, p. 3) develop the concept of “(en)gendering war” which helps disrupt and make visible the masculinized, sexualized, racialized, and class dynamics that shape the workings of war. They observe that gendered ideologies go unnoticed in the process of militarization because they are naturalized in military rhetoric and thus depoliticized (Hunt & Rygiel, 2006). At the same time, war stories – the official, state-authorized stories – directly

(Քոն և Էնլո, 2003; Քոնել և Մեսսերշմիդտ, 2005): Ինչպես արդեն նշվեց, գերիշխող մասկուլինության գաղափարը թույլ է տալիս գնահատել տղամարդկանց և կանանց հմտություններն ու գործողությունները գենդերային հարաբերությունների արժեհամակարգի շրջանակում: Օրինակ՝ Ֆրենկ Բարեթի տեսության համաձայն (1996)՝ գերիշխող մասկուլինությունը կարգապահական մեխանիզմ է, որի միջոցով վարժեցված սուբյեկտները ոչ միայն սնվում են գենդերի և այլ արժեքների մասին գոյություն ունեցող պատկերացումներով, այլև վերափոխում են դրանք: Պատերազմական պայմաններում իշխանություն-քաղաքացի հարաբերությունն ավելի պարզ ներկայացնելու համար Հանթը և Ռայջիլը (2006, էջ 3) մշակել են «(en)gendering war» (բառախաղ, որ բառացի նշանակում է «ձևավորված պատերազմ»՝ ընդգծելով նաև «գենդեր» արմատը) հասկացությունը, որն օգնում է վերհանելու պատերազմի ընթացքը պայմանավորող մասկուլինության, սեռականության, ռասայականության, ինչպես նաև դասակարգային տարրերը և այդպիսով նաև խափանում այդ ընթացքը: Այս տեսաբանները նշում են, որ գենդերի մասին պատկերացումներն աննկատ են մնում պատերազմական պայմաններում, քանի որ դրանք, ըստ էության, ռազմական հռետորաբանության անբաժան մասն են և ապաքաղաքականացված են (Հանթ և Ռայջիլ, 2006): Միաժամանակ, պատերազմական պատումները, մասնավորապես՝ պետության ներկայացրած պաշտոնական վարկածները, ուղղակի ազդեցություն ունեն քաղաքականության վրա, քանի որ քողարկում են քաղաքական շահերն ու ծրագրերը՝ լեգիտիմացնելու պատերազմը և ստանալու քաղաքացիների հավանությունը:

Տեղային հակամարտության խրթին համատեքստում դիտարկելիս «գերիշխող մասկուլինություն» հասկացությունն ավելի տարաբնույթ է դառնում և մեկնության կարիք ունի՝ պարզելու, թե ինչպես են պատերազմական պայմաններում տղամարդիկ և կանայք ձեռք ձեռքի տված վերարտադրում մասկուլինության խոսույթը (Միրտինեն և այլք, 2017): Ընդունելով որոշ ուսումնասիրողների՝ այս եզրույթը հակամարտության գոտիներում զգուշորեն կիրառելու դիտողությունը (Էլ-Բուշրա և Գարդներ, 2016)՝ առաջարկում են «գերիշխող մասկուլինություն» հասկացությունն օգտագործել որպես գենդերային դերերը և ուժային հարաբերությունները գնահատելու վերլուծական գործիք միայն այն պարագայում, երբ հաշվի է առնվում տվյալ համատեքստի բարդ հիերարխիկ համակարգը, ինչպես նաև դրանից բխող մտածելակերպը: Կարծում են, որ այս եզրույթը հատկապես օգտակար է պատերազմի ժամանակ գենդերի և օրինակելի քաղաքացի լինելու մասին քաղաքական հռետորաբանությունը վերլուծելու համար, քանի որ այն հաշվի է առնում գենդերային արժեքների սուբյեկտիվ և հարաբերական բնույթը:

Գերիշխող մասկուլինությունը ծառայում է որպես գործիք քաղաքական

affect politics as they camouflage political interests, policies, and agendas to legitimize war and gain citizen approval.

When placed in a complex relational context of any local conflict, hegemonic masculinity as a notion becomes even more nuanced and needs to be re-examined to see how men and women co-produce masculinities in war-afflicted situations (Myrntinen et al., 2017). I consider scholars' essentialist concerns when applying the term to the study of conflict zones (El-Bushra & Gardner, 2016) and suggest that hegemonic masculinity can be a functional analytical instrument for the valorization of gender roles and power relations only when we consider the complex hierarchical system of the context and its ensuing local subjectivities. I find the concept particularly useful in the analysis of political rhetoric about gender and citizenship in times of war because it accounts for the subjective and relational nature of gender values.

The instrumental nature of hegemonic masculinity allows political speakers to present a state-authorized war story that advances an image of war as the only social practice available to the good citizen and patriot, regardless of gender. I seek to understand how state political rhetoric in war contexts conceptualizes masculinity within a contemporary valorization system that reworks the traditional gendered hierarchical citizenship into its relational form. My goal is to find out how the war story legitimizes and justifies war for all citizens, gender neutralized while simultaneously conflating the values defining a good citizen and those of masculinity as historically connected to warfare.

HEGEMONIC MASCULINITY, WAR, AND STATE RHETORIC

Typically, state rhetoric during war reflects a set of ideologies that constitute a view of the nation with an emphasis on its right to sovereignty. In the case of the Nagorno-Karabakh military conflict of 2020, Armenian state rhetoric projects an image of the state as a guardian of the Armenian people who live in Artsakh and a protector of the Nagorno-Karabakh region as a historical part of Armenia. The ensuing paternalistic rhetoric reveals a set of gendered hierarchies at work in the government and in the subsequent image of the state.

Political scientists have explored extensively how patriarchy perpetuates gendered ideologies at the level of the state during war. Most notably, in times of conflict, gendered hierarchies structure access to political decision-making. Papić (1994), for example, discusses the absence of women in politics during the Yugoslav wars and their designation to the domestic space. While Horn (2010) sees female roles confined to the home during armed conflict, she places women at the “homefront” metaphorically indicating their equal importance to men at the “warfront” – all fighting for US national interests.

գործիչների համար՝ առաջ տանելու պատերազմի պաշտոնական պատումը, որտեղ պատերազմը ներկայացվում է իբրև մի հասարակական երևույթ, որին մասնակցելը օրինակելի և հայրենասեր քաղաքացու պարտքն է անկախ սեռից: Ես փորձում եմ հասկանալ, թե ինչպես է պատերազմական պայմաններում պետության հռետորաբանությունը դիտարկում մասկուլինությունը գնահատման ժամանակակից համակարգում, որի արդյունքում օրինակելի քաղաքացի լինելու գենդերային հիերարխիան ստանում է հարաբերական բնույթ: Իմ նպատակն է հասկանալ, թե ինչպես է պատերազմական պատումը լեգիտիմացնում և արդարացնում պատերազմը բոլոր քաղաքացիների համար՝ անկախ սեռից, և միախառնում լավ քաղաքացուն բնորոշ հատկություններն այն արժեքներին, որոնք վերագրվում են մասկուլինությանը և պատմականորեն առնչվում են ռազմական գործին:

ԳԵՐԻՇԽՈՂ ՄԱՍԿՈՒԼԻՆՈՒԹՅՈՒՆԸ, ՊԱՏԵՐԱԶՄԸ ԵՎ ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀՈՒՏՈՐԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Որպես կանոն, պատերազմի ժամանակ պետության հռետորաբանությունը մի շարք գաղափարների ամբողջություն է, որոնցով սահմանվում են «ազգ» հասկացությունն ու դրանից անբաժան ինքնիշխանությունը: Ղարաբաղյան պատերազմի օրերին ՀՀ հռետորաբանության համաձայն՝ հայկական պետությունը Հայաստանի պատմական մասը համարվող Լեռնային Ղարաբաղի տարածաշրջանի և այնտեղ բնակվող հայերի պաշտպանությունն ապահովողն է: Հայրիշխանական այս հռետորաբանության արդյունքում տեսանելի է դառնում այն գենդերային հիերարխիան, որ նշմարվում է կառավարության աշխատանքում ու այդպիսով նաև պետության կերպարում: Քաղաքագիտական գրականության մեջ լայնորեն ուսումնասիրվել է, թե ինչպես է հայրիշխանությունը պատերազմի ժամանակ պետական մակարդակով գենդերային կարծրատիպեր տարածում: Մասնավորապես, հակամարտության բռնկման դեպքում գենդերային հիերարխիան է թելադրում, թե ով կարող է մասնակցից լինել քաղաքական որոշումների կայացման գործընթացին: Պապիչն իր հետազոտության մեջ (1994) անդրադառնում է հարավսլավական պատերազմների ժամանակ քաղաքականության մեջ կանանց բացակայության, ինչպես նաև նրանց՝ մասնավոր տիրույթում փակված մնալու խնդիրներին: Ըստ Շոռնի (2010)՝ կանանց դերը զինված հակամարտության ժամանակ սահմանափակվում է տանը մնալով, թեև նրանք էլ ծառայում են «ներքին ճակատում» (homefront), ինչը փոխաբերական իմաստով պակաս կարևոր չէ, քան տղամարդկանց՝ ռազմաճակատ մեկնելը. վերջին հաշվով, բոլորն էլ գործում են հանուն ԱՄՆ ազգային շահերի: Նմանապես, Խաթիրը (2008) հետազոտում է կանանց քաղաքական ակտիվության փոփոխությունը Լիբանանի քաղաքացիական

While men and women in times of armed conflict are expected to act according to the affordances of their gender roles as prescribed by Armenian culture, they all need to be united as they obey the dominant masculine ideology of the state.

պատերազմի ընթացքում: Գլոբալ հակամարտությունների պայմաններում հայրիշխանությունը, որպես գենդերային ճնշման մեխանիզմ, որոշիչ դեր է խաղում քաղաքականության մեջ:

Քաղաքական հայրիշխանությունը վերաբերում է թե՛ ընտանիքում, թե՛ սոցիալական ոլորտում ձևավորված հիերարխիային (Կանն, 1999): Քաղաքական հայրիշխանության հայկական դրսևորումների ուսումնասիրության մեջ մարդաբան Շիրինյանը (2020) այս հասկացությունը դիտարկում է որպես «քաղաքական հայրության» շարունակություն (Բոռնման, 2004), իսկ հայկական պետությունը՝ որպես ազգ-ընտանիք (Շիրինյան, 2018): Այսպիսով, ազգային մակարդակում ընտանեկան հարաբերությունների միջոցով քաղաքական հայրիշխանությունը գուցե գերիշխող մասկուլինության հիերարխիկ կառուցվածքի հետ: 2020 թվականի պատերազմի օրերին Նիկոլ Փաշինյանի հռետորաբանությունից երևում էր, որ վարչապետը հստակ պատկերացում ունի գենդերի, օրինակելի քաղաքացի լինելու և «ազգ-ընտանիք» հասկացության միջև բարդ հարաբերության մասին: Փաշինյանի հռետորաբանական հնարների աստիճանական զարգացմանը կարելի էր հետևել 2018 թվականի իրադարձությունների ժամանակ, որի շնորհիվ նրան հաջողվեց համախմբել Հայաստանի քաղաքացիական հասարակությանը և անել ոչ բռնի հեղափոխություն (Օհանյան, 2020):

2020 թվականի սեպտեմբերի 27-ի վաղ առավոտյան, երբ սկսվեց պատերազմը, Նիկոլ Փաշինյանը ուղերձով դիմեց ժողովրդին՝ այն սկսելով հետևյալ կերպ. «Միրելի հայրենակիցներ, Հայաստանի Հանրապետության հպարտ քաղաքացիներ, Արցախի Հանրապետության հպարտ քաղաքացիներ, Սփյուռքի հպարտ հայություն, քույրեր և եղբայրներ» (Հայաստանի Հանրապետության վարչապետ, 2020բ): Վարչապետի խոսքն ուղղված է մի լսարանի, որում մարդիկ կապված են միմյանց քաղաքացիական, ազգային պատկանելության, ազգային հպարտության և բարեկամական ամուր կապերով: Փաշինյանը՝ որպես պետության հայր (Կանն, 1999), դիմում է իր ազգ-ընտանիքին Լեռնային Ղարաբաղը պաշտպանելու կոչով, որտեղ խաղաղ հայ բնակչությունը ադրբեջանական ագրեսիայի թիրախում է: Այս ուղերձում անդրադարձ է կատարվում վտանգված ժողովրդավարական արժեքներին. «Դա պատերազմ է մեր անկախության, ազատության և արժանապատվության դեմ» (Հայաստանի Հանրապետության վարչապետ, 2020բ): Փաշինյանը կոչ է անում պաշտպանելու ազատական ժողովրդավարության սկզբունքները, այն հարթակը, որի շնորհիվ 2018-ին հաղթեց ընտրություններում: Այնուհետև նա հայկականության գաղափարը համատեղում է ազատականության հետ՝ համարելով, որ Ադրբեջանի հարձակումը նույնպես հայաստացության երկարամյա քաղաքականության հետևանք է:

Similarly, Khatib (2008) discusses the effects of war on women’s political agency in Lebanon during the Civil War. Across global war contexts, patriarchy as a system of gendered oppression plays a major role in the sphere of the political.

Political patriarchy as a concept refers to the gendered hierarchies both in the home and in the greater social realm (Kann, 1999). In her exploration of the concept within the Armenian context, anthropologist Shirinian (2020) sees political patriarchy as an extension of political fatherhood (Borneman, 2004). Her study proposes an understanding of the Armenian state as a nation-family (Shirinian, 2018). Political patriarchy, therefore, intersects with the complex hierarchical structures of hegemonic masculinity within a national network of familial relations. During the 2020 war, Nikol Pashinyan’s rhetoric demonstrated the Prime Minister’s clear understanding of the mechanisms at work in the intricate relationship between gender, citizenship, and the nation-family. Pashinyan’s rhetorical strategies can be traced back to their emergence and gradual evolution during the events of 2018 when he managed to mobilize the Armenian civil society and orchestrate a non-violent revolution (see Ohanyan, 2020).

Early in the morning of September 27th when the 2020 war broke out, Nikol Pashinyan spoke to the nation by calling on the “compatriots, proud citizens of the Republic of Armenia, proud citizens of the Republic of Artsakh, proud Armenians of the Diaspora” and ended his address by referring to all as “sisters and brothers” (The Prime Minister of the Republic of Armenia, 2020b). The Prime Minister’s address envisions an audience that is tightly knit based on citizenship, ethnic origin, national pride, and familial ties. Pashinyan as a father of the state (Kann, 1999) asks his nation-family to act in defense of Nagorno-Karabakh where Armenian civilians are being attacked by Azerbaijan. Next, the address turns to the democratic values that are being threatened – “it is a war against our independence, freedom, and dignity” (The Prime Minister of the Republic of Armenia, 2020b). Pashinyan’s call is for the protection of liberal democracy and its principles – a platform that granted his election in 2018. Then, he merges Armenian-ness with ideas of liberalism by suggesting that the Azerbaijani attack is also a result of long-propagated Armenophobia.

We are united as always. We are united just as we used to be in the crucial moments of our history when the enemy threatened our existence, our identity, and our national values. Azerbaijan’s dictatorial regime should understand that they cannot bring the Armenian people to their knees (The Prime Minister of the Republic of Armenia, 2020b).

«Մենք միասնական ենք ինչպես միշտ: Մենք միասնական ենք, ինչպես եղել ենք մեր պատմության վճռորոշ բոլոր պահերին, երբ ոսոխը սպառնացել է մեր գոյությանը, մեր ինքնությանն ու արժեքներին: Աղբրեջանի բռնապետ իշխանությունները պետք է հասկանան, որ անհնարին է ծնկի բերել հայ ժողովրդին» (Հայաստանի Հանրապետության վարչապետ, 2020բ):

Բարեկամական կապերը, ընդհանուր պատմական ժառանգությունը, ազատական արժեքները միավորում են ամբողջ հայությանը թշնամու դեմ պայքարում: Փաշինյանը երկիրը տեսնում է մի բռունցք դարձած՝ գործածելով անձնական դերանվան առաջին դեմքի հոգնակին՝ «մենքը»: Նա իր առաջին ուղերձն ավարտում է քաղաքացի զինվորին ուղղված կոչով. «Կոչ եմ անում բոլորին ցուցաբերել բարձրագույն աստիճանի կարգապահություն և բարձր քաղաքացիական գիտակցություն» (Հայաստանի Հանրապետության վարչապետ, 2020բ): Լավ ռազմիկ լինելու դեպքում մենք կհաղթենք:

«Հաղթելու ենք»-ը դառնում է պատերազմի ժամանակ պետության հռետորաբանության կարգախոսը: Այս արտահայտությունն արագորեն վերածվում է սոցիալական ցանցերում ամենաշատն օգտագործվող հեշթեգերից: Փաշինյանը հաղթանակ է խոստանում բոլոր նրանց, ովքեր օրինակելի քաղաքացի են, հետևապես՝ ռազմիկ՝ անկախ սեռից:

«Մենք բոլորս մեր ժողովրդի զինվորներն ենք»,– հայտարարում է վարչապետը պատերազմի առաջին օրը Ազգային ժողովում ունեցած իր ելույթում (Հայաստանի Հանրապետության վարչապետ, 2020ա): Նա մանրամասնում է. «...երբ ծափահարում ենք այդ խոսքերի վրա, մենք ասում ենք մի բան՝ ծեր թե երիտասարդ, կին թե տղամարդ, պաշտոնյա թե գործազուրկ ... մենք պետք է նայենք իրար աչքերի մեջ և ասենք՝ մենք պատրաստ ենք զոհվելու հանուն մեր հայրենիքի»: Փաշինյանը պնդում է, որ հայերին միավորում է ոչ միայն մի ընտանիքի ու հայրենիքի զավակ լինելը, այլև ընդհանուր նպատակը՝ սեփական երկրի ու պատմական հողերի պաշտպանությունը: Ինքը քեզ հայ ես համարում ոչ միայն ազգային պատկանելությամբ կամ քաղաքացիությամբ, այլև ակտիվ քաղաքացիական կեցվածքով՝ գործելով հանուն երկրի բարօրության, պատասխանատվություն ստանձնելով պաշտպանելու Հայաստանի ազգային շահերը (Թոլոյան, 1996): Փաշինյանն իր ելույթում հստակ նշում է, որ իրենց քաղաքացիական պարտքը կատարելու համար պիտի զինվոր ու պատերազմի մասնակից դառնան նաև ծերերը, կանայք և գործազուրկները: Մակայն պետությունը չի պահանջում, որ բոլոր քաղաքացիները՝ անկախ տարիքից, սեռից և սոցիալական կարգավիճակից, մեկնեն ռազմաճակատ: Կովի ելնելու այս կոչը խիստ տարբերվում է հին հույն ճարտասանների կոչերից, որոնցում իսկական տղամարդկության մասին պատկերացումները համընկնում էին զինվորի հատկանիշների հետ (Ռոյսման, 2005): Փաշինյանն այլ կերպ է փորձում խրախուսել քաղաքացիներին՝ միանալու պայքարին: Նա իր խոսքում տղամարդկային

Familial relations, shared historical heritage, and liberal democratic values unite all Armenians in their fight against the enemy. Pashinyan sees the country as one and united by using the first-person plural “we”. His first speech ends with a call to the citizen-warrior: “abide by the highest level of discipline and show civic awareness” (The Prime Minister of the Republic of Armenia, 2020b). As a result of being good citizen-warriors, all of us will win (“Հաղթելու ենք”). “We Will Win” became the motto of the state rhetoric during the war. The appealing phrase quickly turns into one of the most often-used social media hashtags (#WeWillWin). Pashinyan promises victory to all who are good citizens and therefore warriors regardless of their gender.

“We are all soldiers of our people”, the Prime Minister announces in his speech delivered to the National Assembly on the first day of the war (The Prime Minister of the Republic of Armenia, 2020a). He elaborates: “When we applaud these words, we mean one thing – old or young, male or female, employed or unemployed... we must look into each other’s eyes and say, we are ready to die for our homeland.” In addition to being part of the same family, children of the Motherland, Pashinyan argues that we are all united by the common goal of protecting our country and its historic lands. Identifying as an Armenian requires more than claiming ethnic belonging or citizenship; it demands active citizenship – doing for the country by committing to the responsibilities required by the Armenian national cause (Tölölyan, 1996). Pashinyan’s proclamation clearly stipulates that to meet their civic duty, the elderly, women, and the unemployed, too, should become warriors and partake in the war. However, the state does not require all citizens, regardless of age, gender, and social status, to become soldiers on the frontline. This call to arms differs dramatically from the rhetoric of orators in classical Greece in which ideals of manhood for the most part overlap with the masculine characteristics of the warrior (Roisman, 2005). Pashinyan wants to engage all citizens in the war effort differently. His rhetoric projects masculine values on all regardless of age and gender – they need to be united, disciplined, and relentless – “we must stand firmly with our Armed Forces today, we must demonstrate that we have enough will and determination to defend our right to life... [our] will and determination are the most important here (repeated twice)” (The Prime Minister of the Republic of Armenia, 2020a). The masculine-coded values associated with the warrior are exhibited by every good citizen as a patriot, and therefore are not gendered. The citizens perform within a hegemonic masculine framework when they are resilient, disciplined, and united in their subordinate position to the security state (Young, 2003). Their exhibition of patriotism is mostly gauged by their ability to relate to each other as equals and one in the common effort against the enemy. While men and women in times of armed conflict are expected to act according to the

հատկանիշներով է օժտում բոլորին՝ անկախ տարիքից և սեռից: Բոլորը պիտի լինեն միասնական, կարգապահ և անզիջում. «...մենք այսօր պետք է ամուր կանգնենք մեր Ձինված ուժերի թիկունքին, և մենք պետք է այսօր ապացուցենք, որ ապրելու մեր իրավունքը պաշտպանելու բավարար կամք և վճռականություն ունենք կամքն ու վճռականությունը այստեղ ամենակարևորն են: Կամքը, վճռականությունն այստեղ ամենակարևորն են» (Հայաստանի Հանրապետության վարչապետ, 2020ա): Ձինվորին բնորոշ տղամարդկային հատկանիշներն այստեղ վերագրվում են նաև օրինակելի ու հայրենասեր քաղաքացուն, հետևապես ոչ մի գենդեր չեն ճանաչում: Քաղաքացիները գործում են գերիշխող մասկուլինության շրջանակում, երբ դրսևորում են տոկոսություն, կարգապահություն ու միասնականություն որպես անվտանգության պետության ենթակայաներ (Յանգ, 2003): Նրանց հայրենասիրությունը չափվում է միայն թշնամու դեմ պայքարում միմյանց հավասարի պես վերաբերվելու ունակությամբ: Ձինված հակամարտության ժամանակ կանայք և տղամարդիկ պետք է գործեն իրենց գենդերային դերին համապատասխան, ինչպես հայկական ավանդական մոտեցումն է թելադրում, ու միաժամանակ լինեն միասնական՝ ենթարկվելով պետության պարտադրած մասկուլինության գաղափարախոսությանը: Հայաստանի վարչապետը ժողովրդին դիմում է որպես նահապետ՝ ձգտելով ընդհանուր նպատակի շուրջ միավորելու իր հպատակներին և արմատավորելու պատերազմին մասնակից քաղաքացիների համագործակցության ժողովրդավարական սկզբունքներ:

ՀՈՒՆՏՈՐԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԳԵՐԻՇԽՈՂ ՄԱՍԿՈՒԼԻՆՈՒԹՅՈՒՆԸ: ՊԱՏԵՐԱԶՄ ԵՎ ՀԵՂԱՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆ

Փաշինյանը կարողանում է համոզիչ խոսել հանրության հետ: Իր խոսքում նա հաճախ է անցում կատարում դերանվան առաջին դեմքի եզակի թվից («ես») հոգնակի թվի («մենք»)։ հռետորաբանական մի հնարք, որը ճշգրտորեն հաստատում է 20-րդ դարի հաղորդակցության տեսաբան Քեննեթ Բրքի հռետորաբանության սահմանումը: Ըստ Բրքի՝ համոզումը նույնանալու կոչն է, «համագոյության (consubstantiality) կանոններով հաղորդակցությունը» (1969, էջ 62): Երբ մարդուն համոզում ես, որ նույն շահերն ունի, ինչ մյուսները, նա նույնացնում է իրեն մյուսներին, դառնում նրանց համագոյակից: Բրքի տեսության համաձայն՝ սուբստանցիան (գոյը) մարդկանց մղում է միասին գործելու, իսկ համագոյությունը արտացոլում է նրանց միաձուլումը, որն ի կատար է ածվում հռետորաբանության շնորհիվ: Իր ելույթում Հայաստանի վարչապետն իրեն նույնացնում է իր լսարանի՝ բոլոր քաղաքացիների հետ. բոլորս առաջին հերթին քաղաքացիներ ենք՝ համագոյակից մեկս մյուսին՝ անկախ սեռից, տարիքից ու մասնագիտությունից: Նրա խոսքերով՝ «Համայն հայ ժողովուրդը պետք է համախմբվի մեր պատմությունը, մեր հայրենիքը, մեր ինքնությունը,

affordances of their gender roles as prescribed by Armenian culture, they all need to be united as they obey the dominant masculine ideology of the state. The Armenian prime minister speaks to the nation as a patriarch who seeks to unite his subjects in a common effort and envisions democratic relations between its citizens as they partake in the war effort.

RHETORIC AND HEGEMONIC MASCULINITY. WAR AND REVOLUTION

Pashinyan knows how to speak persuasively to his Armenian audience. His speech shifts from the first-person singular (I) to the first-person plural (we) – a rhetorical device that exemplifies, at its finest, the definition of rhetoric by Kenneth Burke, the rhetorician of the 20th c. Persuasion, Burke (1969, p. 62) states, is an appeal to identification, or “communication by the signs of consubstantiality”. When one is persuaded that she has the same interests as another, they identify with each other and become consubstantial. In Burke’s (1969) theory, substance helps men act together, and consubstantiality reflects their identification achieved through rhetoric. In his speech, the Armenian Prime Minister identifies with the audience, with all citizens: we all are citizens first and foremost, consubstantial with one another in our acting-together, no matter age, gender, or profession. He believes that “[a]ll Armenians must unite to defend our history, our homeland, our identity, our future and our present. And we will win” (The Prime Minister of the Republic of Armenia, 2020a). If being an Armenian requires one to take action, being a good Armenian citizen in times of war means to take action together with others. The Prime Minister projects liberal-democratic structural relations among citizens: state rhetoric that is clearly underpinned by a broader understanding of hegemonic masculinity.

Nikol Pashinyan used similar rhetorical strategies in the second part of the Velvet Revolution which led to his election as Prime Minister – he asked people to act together, to be consubstantial in Burke’s sense. He started the political protests of 2018 with a different approach – talking about the fascist regime and the oppressed Armenian people. His initial rhetoric resembled the messages of post-Soviet political protest movements that took place in the 1990s and 2000s as a reaction to elections that were perceived as “stolen” (Zolyan, 2020). The post-election political protests attracted different crowds compared to that in the activist movement protests of recent years. The political protest participants were largely men in their late thirties and older, dressed in black, while the civic activist issues appealed to various groups of young people who had not been involved in politics beforehand (see Zolyan, 2020). To political scientists, Pashinyan’s rhetoric from the first part of the events in 2018 appealed “mostly [to] middle-aged men dressed in dark clothes” – a crowd similar to that of the post-Soviet political protests

մեր ապագան և մեր այսօրը պաշտպանելու համար: Եվ մենք կհաղթենք» (Հայաստանի Հանրապետության վարչապետ, 2020ա): Եթե հայ լինելու իմաստը գործելն է, ապա պատերազմի ժամանակ Հայաստանի օրինակելի քաղաքացի լինելու իմաստը միասնաբար գործելն է: Վարչապետը սերմանում է քաղաքացիների համագործակցության ազատական սկզբունքներ, մի հռետորաբանություն, որն ավելի լայն է ընկալում գերիշխող մասկուլինության գաղափարը:

Նիկոլ Փաշինյանը նման հռետորաբանություն քննարկեց թավշյա հեղափոխության երկրորդ փուլում, որի արդյունքում նաև ընտրվեց որպես վարչապետ: Նա հորդորում էր մարդկանց գործել միասնաբար, համագոյակցել (բըրքյան իմաստով): 2018-ի բողոքի ակցիաներն էլ սկսեց այլ մոտեցմամբ՝ խոսելով հանցավոր ռեժիմի և ճնշման ենթարկված հայ ժողովրդի մասին: Փաշինյանի ավելի վաղ հռետորաբանությունը հիշեցնում էր 1990-ականների և 2000-ականների բողոքի ցույցերի ժամանակ հնչած ուղերձները՝ ի պատասխան «գողացված ընտրությունների» (Ձույան, 2020): Հետընտրական բողոքի ցույցերին և վերջին տարիների ակտիվիստական շարժումներին մասնակցում էին տարբեր զանգվածներ: Հետընտրական ցույցերի մասնակիցները հիմնականում երեսուն տարին լրացած և ավելի բարձր տարիքի սևագգեստ տղամարդիկ էին, մինչդեռ քաղաքացիական շարժումներն իրենց կողմն էին գրավում երիտասարդների տարբեր խմբերի, որոնք նախկինում քաղաքականությամբ հետաքրքրված չէին (Ձույան, 2020): Որոշ քաղաքագետների կարծիքով՝ Փաշինյանի հռետորաբանությունը 2018-ի իրադարձությունների սկզբին իր կողմն էր քաջում «հիմնականում մուգ հագուստ կրող միջառնակ տղամարդկանց», ինչը բնորոշ էր հետխորհրդային երկրներում 1990-ականներին և 2000-ականներին անցկացվող բողոքի ցույցերին (Պատուրյան, 2020, էջ 110): Զանգվածային բողոքի ցույցեր հրահրելու փորձերը ձախողելուց հետո Փաշինյանը փոխեց մարտավարությունը՝ մարդկանց ոտքի կանգնեցնելու կոչերում շեշտը դնելով «հեղափոխություն» բառի ու «Հայաստանի հպարտ քաղաքացիներ» արտահայտության վրա: Հանրահավաքների ժողովրդագրական պատկերը նույնպես փոխվեց. դրանց սկսեցին մասնակցել կանայք և երիտասարդներ, որոնք որոշիչ ազդեցություն ունեցան իրադարձությունների զարգացման վրա (Շիրինյան, 2020):

Փաշինյանի նոր հռետորաբանության մեջ հեղափոխությունը ներկայացվում էր որպես սոցիալական երևույթ, ոչ թե «վերնից» ուղղորդվող, այլ հասարակական ուժերի կազմակերպած շարժում (Օհանյան, 2020; Պատուրյան, 2020): Իզուր չէր, որ ընտրվեց ապակենտրոն պայքարի մոդելը, որի շարժիչ ուժը քաղաքացիներն էին՝ անկախ սեռից, տարիքից կամ մասնագիտությունից (Շիրինյան, 2020): Փաշինյանը ոչ բռնի քաղաքացիական անհնազանդության կոչ անելու հետ մեկտեղ հորդորեց քաղաքացիներին համագործակցել ոստիկանության հետ հանուն ընտրված

The tropes of hegemonic masculinity as evoked by Pashinyan's discourse had died with his speeches, in which hegemony is understood in a Gramscian sense as the successful claim to authority, i.e., the state, in a collective struggle against an external dominant discourse of an aggressor.

նպատակի՝ քաղաքական փոփոխության: «Մա լինելու է քաղաքացու և ոստիկանների հարաբերության էությունը»,– խոստացավ առաջնորդը 2018 թվականի ապրիլի 28-ի հանրահավաքի ժամանակ: Ի տարբերություն նախորդ տարիների բողոքի ցույցերի՝ այս հանրահավաքներում տղամարդկանց հետ ուս ուսի պայքարում էին նաև կանայք (Մարտնյան, 2020; Շիրինյան, 2020): Ոստիկանության (որպես պետական ինստիտուտ) և քաղաքացիների (անկախ սեռից) միջև հորիզոնական հարաբերությունները, որ դրսևորվում են համատեղ գործելով, միանգամայն համահունչ են գերիշխող մասկուլինության մոդելին, որտեղ գնահատվում են տղամարդկանց և կանանց հմտություններն ու գործողությունները, նույնիսկ եթե դրանք հետևում են իշխանության կամ առաջնորդի կոչին:

2020 թվականի ռազմական գործողությունների ժամանակ վարչապետի խոսքում պատերազմը հեղափոխության պես ներկայացվում էր իբրև հասարակական երևույթ: Երկու դեպքում էլ ազգ-ընտանիքի քաղաքացիները՝ անկախ սեռից, տարիքից ու մասնագիտությունից, պետք է գործեին միասնաբար հանուն ազգային շահերի: 2018-ին Փաշինյանը մարդկանց կոչ արեց համախմբվելու՝ ընդդիմանալով այդ ժամանակ գործող իշխանություններին ու միաժամանակ դիմադրելով թշնամուն: Քաղաքացիներին առաջարկվեց մի կողմ դնել առօրյա գործերն ու միանալ 2018-ի ցույցերին կամ կովել 2020-ի պատերազմում: Թե՛ հեղափոխական, թե՛ ռազմական գաղափարախոսությունը արժևորում ու խրախուսում է քաղաքացիների անձնագոհությունը (Ուոլթ, 1996): Անձնագոհության գնալը ավանդական մշակույթներում դիտարկվում է որպես տղամարդկային արարք, ուստի դրան մոդո կոչն արդյունավետ է, երբ օգտագործվում է քաղաքացիներին համախմբելու նպատակով: Այս իմաստով, թե՛ հեղափոխության, թե՛ պատերազմի ժամանակ հայերին խրախուսում էին վարվել տղամարդու նման և անձնագոհության գնալ հանուն ընդհանուր բարօրության: Փաշինյանը հորդորում էր քաղաքացիներին մասնակցել քաղաքացիական անհնազանդության ակցիաներին. «Հայաստանի քաղաքացիներ, դուրս եկեք փողոց, փակեք բոլոր ճանապարհները» (Հովհաննիսյան, 2019): 2020 թվականի պատերազմի ժամանակ նա ուղիղ դիմեց մարդկանց՝ ասելով, որ պատրաստ են իրենց «գոհողության» (Հայաստանի Հանրապետության վարչապետ, 2020ա): Որոշ ուսումնասիրողներ մասկուլինությունը համարում են պատերազմի գլխավոր պայմանը (Գոլդշտայն, 2001; Հաթչինգս, 2008), ոմանք էլ կարծում են, որ պատերազմն ու մասկուլինությունը մշտապես փոխազդեցության մեջ են (Էլշտայն, 1995; Բարեթ, 1996): Փաշինյանի ռազմական հռետորաբանության մեջ մասկուլինությունը պատերազմի պայմանն ու շարժիչ ուժը չէ: Ժողովրդավարական երևակայության մեջ պատերազմն ավելի շուտ դրդում է լինելու օրինակելի քաղաքացի: Թավշյա հեղափոխության ու 2020-ի պատերազմի ժամանակ «տղամարդկային»

in the 1990s and 2000s (Paturyan, 2020, p. 110). After his initial attempts to incite massive protests proved unsuccessful, he changed his tactics, and his calls for action focused on “revolution” and “proud Armenian citizens”. The demographic of his rallies also changed: it included young people and women whose participation became instrumental in subsequent events (see Shirinian, 2020).

Pashinyan’s new rhetoric envisioned the revolution as a social practice, not a top-down phenomenon but rather a grassroots movement driven by social forces (Ohanyan, 2020; Paturyan, 2020). He insisted on a decentralized model – apakentronats’vats – that saw citizens as agents for change regardless of their age, gender, origin, or profession (Shirinian, 2020). Pashinyan called for non-violent civil disobedience and asked citizens to work together with the police for their common goal of political change – “this will become the essence of police and civilian relationship”, the leader promised in a rally on April 28, 2018 (EVN Report, 2018). Unlike protests of the past, these rallies featured women participating shoulder to shoulder with men (Maronian, 2020; Shirinian, 2020). The depicted horizontal relationship between the police as a state institution and the citizens, regardless of gender, in their acting-together fits the discussed model of hegemonic masculinity where skills and actions of both genders are valorized, even if subordinate to an authority or a leader.

During the 2020 war, the Prime Minister’s discourse illustrated war as a social practice similar to that of the 2018 revolution. In both cases, his speeches imagined citizens of the nation-family acting together as equals in the name of the nation, regardless of age, gender, and profession. In 2018, Pashinyan called on people to unite in their opposition to the previous government and in their resistance to the aggressor. Armenians were asked to sacrifice their everyday lifestyles and join the protest in 2018 or fight at the frontline in 2020. Both revolutionary and war ideologies value and encourage citizen sacrifice (Walt, 1996). A call for individual sacrifice – symbolically viewed as a masculine act in traditional cultures – therefore works if it can be used as a mobilizational device for all citizens. In this sense, all Armenians in the Velvet Revolution and the 2020 war were encouraged to act in a masculine way and sacrifice themselves in the name of the common good. Pashinyan called on people by asking them to participate in civil disobedience: “Citizens of Armenia, ... go out in the streets, block all roads!” (Hovannisian, 2019). During the 2020 war, he explicitly asked Armenians to prepare themselves for “sacrifice” (The Prime Minister of the Republic of Armenia, 2020a).

Some scholars see masculinity as an underlying condition of war (Goldstein, 2001; Hutchings, 2008); others view masculinity and war as mutually constitutive (Elshtain, 1995; Barrett, 1996). Pashinyan’s war rhetoric

համարվող արարքները՝ անհնազանդությունն ու անձնագոհությունը, մեկնաբանվում են որպես տղամարդկանց և կանանց գործունեության արդյունք, իսկ գենդերային հիերարխիան դիտարկվում է հասարակական ակտիվության ավելի լայն համատեքստում, որի վրա իրենց կնիքն են դրել հեղափոխությունն ու պատերազմը: Արտաքին խոսույթի դեմ միասնական պայքարի ժամանակ ենթակայությունն ըստ սեռի կամ դասի տարբերակելն անհնարին է (Լակլաու և Մուֆ, 2013): Փաշինյանի խոսքում ազգային միասնությունը չի հիմնվում գենդերային տարբերությունների կամ ենթակայության վրա: Քաղաքացիներին միավորող միակ բանը՝ միասնական պայքարն է կեղեքչի (արտաքին խոսույթի) դեմ, այսինքն՝ նախկին իշխանության դեմ հեղափոխության ժամանակ, իսկ պատերազմի ժամանակ թշնամու կամ ազդեցության: Ավելին՝ Փաշինյանն իր ելույթներում առաջարկում է կյանքի կոչել հավասարության և ազատության ժողովրդավարական սկզբունքները: Բոլոր հայերը, այդ թվում՝ երկրի առաջնորդը, միահամուռ պիտի մասնակցեն հեղափոխությանն ու պատերազմին: Նրա տեսաուղերձները, որոնք հեղափոխության օրերին լայնորեն տարածվում էին սոցիալական ցանցերում, ցույց են տալիս նրա վճռականությունը: «Ես կատարեցի իմ քայլը, դու էլ արա քո քայլը», այսպես էր հնչում նրա կոչը (Հովհաննիսյան, 2019): Նմանապես, պատերազմի առաջին օրը ունեցած ելույթում Փաշինյանը հղում է անում քաղաքացիական մասնակցության ժողովրդավարական սկզբունքին. «Այսօր ես չեմ եկել ասելու՝ որպես զերագույն հրամանատար, թե ինչի են պատրաստ մեր զինվորները, մեր զեներալները: Այսօր ես եկել եմ ասելու, թե ինչի եմ պատրաստ ես: Ես պատրաստ եմ զոհվելու հանուն մեր հայրենիքի» (Հայաստանի Հանրապետության վարչապետ, 2020ա):

2020 թվականի պատերազմում թշնամու արտաքին խոսույթը հաշվի չէր առել Հայաստանի քաղաքացիների սոցիալական դրությունը. ամբողջ հայությունն էր սպառնալիք զգում՝ անկախ սեռից, դասից, տարիքից և ծագումից: Թշնամու ազդեցիկ պաշտպանվելու համար անհրաժեշտ էր երկրում ժողովրդավարացնել սոցիալական, այդ թվում՝ գենդերային հարաբերությունները: Հայկական պետությունը գիտակցել է այդ անհրաժեշտությունն ու ներառել այն իր հոռետրաբանության մեջ: «Դա պատերազմ է մեր անկախության, ազատության և արժանապատվության դեմ», – հայտարարել էր Փաշինյանն իր ուղերձում (Հայաստանի Հանրապետության վարչապետ, 2020բ): Գերիշխող մասկուլինության մասին խոսելիս Քոնելը (1995, էջ 77) գերիշխանությունը դիտարկում է Գրամշիի տեսանկյունից, ըստ որի՝ այն «իշխանության ավելի հաջող հավակնություն է, քան ուղղակի բռնությունը»: Մակայն ռազմական հակամարտության դեպքում իշխանության հավակնություններն անխուսափելիորեն ուղեկցվում են ուղղակի բռնությամբ կամ դրա սպառնալիքով: Հակառակորդի ռազմական հզորությունը Հայաստանին դրդում է կառուցելու սոցիալական

does not place masculinity as the sole condition and agent for war. It is rather a vehicle for the practice of citizenship within a democratic imaginary. Masculine-coded actions during the Velvet Revolution and the 2020 war – revolt and sacrifice – are construed as products of both men and women, and gender hierarchies are placed within a broader system of social dynamics affected by revolution and war. In a collective struggle against external discourse, subordination as difference based on class or gender is not possible (see Laclau & Mouffe, 2013).

Pashinyan's discourse envisions a national unity free of gender difference and subordination. What unites the citizens is the common struggle against the external dominant discourse of the oppressor – the old government in the case of revolution – and the aggressor – that is the enemy in war. Furthermore, Pashinyan's speeches call for the practice of democratic principles of equality and liberty. All Armenians need to participate in the revolution and fight in the war, including the Prime Minister as a leader. His videos, which went viral during the revolution, show his determination as he declares, "I've taken my step, now take your step" (Hovannisian, 2019). Similarly, on the first day of the war, Pashinyan's speech evoked the democratic principles of equal citizen participation: "I have not come to tell you what our soldiers and our generals are ready for. Today I will tell you what I am ready for. I am ready to die for our homeland" (The Prime Minister of the Republic of Armenia, 2020a).

During the 2020 war, the external discourse of the enemy disregarded the social standing of Armenian citizens – all Armenians felt threatened, no matter class, gender, age, or origin. To defend themselves against the dominant power of the aggressor, the structure of the social relations in the country needed to be democratized, gender relations included. The Armenian state recognized the need and used it in its rhetoric. "It is a war against our independence, freedom, and dignity", declared Pashinyan (The Prime Minister of the Republic of Armenia, 2020b). When coining hegemonic masculinity, Connell (1995, p. 77) understands hegemony based on the Gramscian notion, and that is "the successful claim to authority, more than direct violence". In the case of a military conflict, however, the claim to authority is inevitably accompanied by direct violence or the threat of it. The military prowess of the enemy prompts the Armenian state to view the social relations in Armenia as democratic – since the country does not have a professional army, the state communication needs to persuade all citizens that they have to participate in the war effort in order to retain authority (or more specifically, defend Artsakh's right to self-determination). But in the liberal democratic state – defined by values of independence, freedom, and dignity – the notion of civic equality is inseparable from other citizen rights, including social rights

հարաբերությունները ժողովրդավարական սկզբունքների հիման վրա. քանի դեռ երկիրը չունի պրոֆեսիոնալ բանակ, պետությունը ստիպված է համոզել քաղաքացիներին մասնակցել պատերազմական գործողություններին և այդպիսով պահպանել գոյությունը (ավելի կոնկրետ՝ պաշտպանել Արցախի ինքնորոշման իրավունքը): Բայց ժողովրդավարական պետության մեջ, որի հիմքում ընկած են անկախության, ազատության ու արժանապատվության արժեքները, քաղաքացիների հավասարության սկզբունքն անբաժան է քաղաքացու մյուս, այդ թվում՝ սոցիալական իրավունքներից (Լակլաու և Մուֆ, 2013): Սոցիալական իրավունքները ենթադրում են սոցիալական պետության կարիքները հոգալու պատասխանատվություն: 2020 թվականի հոկտեմբերի 14-ին՝ պատերազմը սկսվելուց տասնութ օր անց, նա ուղերձով դիմեց քաղաքացիներին՝ համատեղելու ջանքերը Արցախի ինքնորոշման իրավունքի միջազգային ճանաչման գործում. «Մա մեր համազգային համախմբման կուլմինացիան է, և այս կուլմինացիան պետք է պսակվի մեր կոնկրետ ազգային նպատակների իրագործմամբ ... մեզնից յուրաքանչյուրը ամեն ոք, պետք է կենտրոնանա այս խնդրի իրագործման վրա» (EVN Report, 2020a):

Քաղաքացիական, ինչպես նաև գենդերային հավասարության համար որոշակի գին են վճարում ու պատասխանատվություն կրում: 2020 թվականի պատերազմը Հայաստանին պատճառեց ահեղի վնասներ: Դրան հաջորդած բողոքի ցույցերն արտացոլում էին քաղաքացիների պատասխանատվության իրենց բաժինը կրելու անկարողությունը: Նույնիսկ ինձ՝ Հայաստանում ապրող օտարերկրացու համար նկատելի էր ցույցերի ժողովրդագրական պատկերը. փողոց էին դուրս եկել հետընտրական ցույցերին և ոչ թե 2018-ի իրադարձություններին մասնակցած մարդիկ: Սևագգեստ տղամարդիկ փակում էին փողոցները, բղավում ու պատերին գրում, որ Փաշինյանը դավաճան է: Նրանց համար վարչապետը ազգ-ընտանիքի հայրը չէր, այլ մի խորամանկ քաղաքական գործիչ, որը հաղթանակ խոստացավ, բայց ի կատար չաճեց խոստումը: Փողոցներում ո՛չ կին կար, ո՛չ երիտասարդ: Պատերազմի ավարտից հետո մի երեկո Ազգային ժողովի շենքի մոտակայքում զբոսնում էի շանս հետ, երբ ինձ մոտեցան միջահասակ երկու տղամարդ և խորհուրդ տվեցին տուն գնալ: Զգուշացրին, որ գուցե բռնություն էլ գործադրվի, ապահով չէ դրսում մնալը: Այս մարդիկ ո՛չ թավջյա հեղափոխության մասնակիցներ էին, որոնք հանդես էին գալիս ոչ բռնի մեթոդներով քաղաքական փոփոխությունների օգտին, ո՛չ էլ պատերազմի ժամանակ իրենց պարտքը կատարած քաղաքացիներ ու զինվորներ: Այս ցուցարարները բոլորովին չէին ուզում պետության հետ մեկտեղ ունենալ պատասխանատվության իրենց բաժինը, չէին ուզում ենթարկվել վարչապետին որպես ազգ-ընտանիքի նահապետի՝ այդպիսով չընդունելով նաև նրա քարոզած քաղաքացիական հավասարության գաղափարը: Միաբանվելու և միասնական գործելու վարչապետի կոչը

(see Laclau & Mouffe, 2013). These social rights require responsibility for the needs of the social state. On October 14, 2020, 18 days after the beginning of the war, Pashinyan asked Armenian citizens to share the state responsibility to protect Artsakh's right to self-determination: "This is the culmination of our national unity, and this culmination must be crowned with the realization of our specific national goals... Each and every one of us must focus on achieving this goal" (EVN Report, 2020a).

Civic equality, gender equality included, comes with shared responsibility and at a shared cost. The 2020 war ended with great losses for Armenia. The citizen protests reflected the participants' inability to share civic responsibility. I, a non-Armenian living in Armenia, could recognize the demographics of those who took to the streets – people from the post-election protests, not the crowd from the 2018 revolution. Men in dark clothes blocked the streets, yelled and wrote on city walls that Pashinyan had betrayed them ("Փաշինյանն դավաճան"). They did not see him as the father of the nation-family. They pictured him as a cunning politician who had promised victory and did not fulfill his obligation. There were no women in the streets, no young people. In fact, one night after the end of the war while I was walking my dog by the National Assembly, two middle-aged men approached me and advised me to go home. There would be violence, they warned, and I would not be safe. These were definitely not the protesters from the Velvet Revolution who advocated for a non-violent political change, nor the citizen-soldiers from the war who served their civic duty. These protesters obviously did not want to share responsibility with the state in its decision, did not want to obey the Prime Minister as the nation-family's patriarch, and therefore did not believe in the civic equality he promoted. Pashinyan's rhetoric calling for a united nation of people who act together had not appealed to them. These protesters saw a better strategy to win the war in re-masculinization: let men do their job – fight and, if need be, die for their land. The tropes of hegemonic masculinity as evoked by Pashinyan's discourse had died with his speeches, in which hegemony is understood in a Gramscian sense as the successful claim to authority, i.e., the state, in a collective struggle against an external dominant discourse of an aggressor. That night the streets around the Parliament had turned black with people. The beautiful building of the National Assembly was choking in the tight grip of a big black spider, its legs long, black, and unforgiving.

On November 10, 2020, after having signed the ceasefire agreement, the Prime Minister spoke to the nation to justify his decision and to appeal again to the civic duty of the citizens. "We must learn ... from our collective mistakes", declared Pashinyan calling for shared civic responsibility not only for acting-together now but for having acted together during the war

նրանց սրտով չէր: Հաղթելու նրանց ռազմավարությունը մասկուլինության հին մոդելին վերադառնալն էր՝ կռվելն ու սեփական հողի համար մեռնելը (եթե անհրաժեշտ է) տղամարդու գործն է: Փաշինյանի կոչերի հետ մեկտեղ հոյս ցնդեցին նաև նրա հռետորաբանության մեջ գերիշխող մասկուլինության փոխաբերությունները, որտեղ գերիշխանությունն ընկալվում էր գրավչական իմաստով, այսինքն՝ որպես հակառակորդի արտաքին խոսույթի դեմ միասնական պայքարում պետության դիրքն ամուր պահելու միջոց: Այդ օրը երեկոյան խորհրդարանին կից փողոցները լցված էին սևազգեստ մարդկանցով: Ազգային ժողովի գեղեցիկ շենքը խեղդամահ էր լինում հսկա սարդակերպի սևաթավ, երկար ու անողոք ճանկերում:

2020 թվականի նոյեմբերի 10-ին եռակողմ հայտարարության ստորագրումից հետո վարչապետը կրկին հանդես եկավ ուղերձով՝ արդարացնելով իր որոշումը և քաղաքացիներին ևս մեկ անգամ կոչ անելով կատարելու իրենց քաղաքացիական պարտքը: «Մենք պետք է դասեր քաղենք ազգովի մեր գործած սխալներից», – ասաց Փաշինյանը՝ հորդորելով քաղաքացիներին ստանձնել պատասխանատվության իրենց բաժինը թե՛ համատեղ անելիքի, թե՛ պատերազմի օրերին համատեղ արվածի համար (Հայաստանի Հանրապետության վարչապետ, 2020գ): Նա դեռևս հավատացած է, որ համատեղ ուժերով գործելն ու որոշումներ կայացնելը լավագույն ծառայությունը կլինեն նահատակների հիշատակը հարգելու և երկիրը ոտքի կանգնեցնելու հարցում: Փաշինյանը խնդրեց քաղաքացիներին չտրվել սադրանքների և հակառակորդի արտաքին խոսույթի դեմ պայքարում համախմբվել կառավարության շուրջը: Որպես գերիշխող մասկուլինության կերպար և ազգ-ընտանիքի նահապետ՝ առաջարկեց ցուցաբերել պատասխանատվություն, համախմբվել ու վստահել կառավարությանը: 2020 թվականի պատերազմի իր վերջին ելույթում Փաշինյանը ջատագովեց քաղաքացիական այն հարաբերությունները, որոնց շնորհիվ կվերափոխվի գենդերային, տարիքային ու մասնագիտական ավանդական հիերարխիան՝ խթանելով քաղաքացիների իրավահավասարությունն ու ակտիվությունը:

ՎԵՐՁԱԲԱՆ

Պատերազմը սկսվելուց մի քանի օր անց քայլում էի Երևանի տանս փողոցով: Փողոցի երկայնքով իրար կպած տներում լռություն էր տիրում, այս կողմերին բնորոշ առօրյա եռուզեռը կարծես չքացած լիներ: Ո՛չ սպասքի չիկչիկոց, ո՛չ հարևան կանանց աղմկոտ զրույց, ո՛չ գայլիկունի կամ հորատիչի ձայն, ո՛չ էլ երեխաների ճիչ ու աղաղակ ականջիս չէին հասնում: Մտքերիս մեջ խորասուզված՝ շարունակում էի ճանապարհս, երբ տարօրինակ մի ձայնից հանկարծակիի եկա: Արձակվող ձայնի ուղղությամբ նայելով՝ տեսա մի փոքրիկ աղջկա, որը խաղալիք ատրճանակն ուղղել էր դեպի ինձ: Բետոնե շինությունից կախված խարխուլ պատշգամբում ութ

(Pashinyan, 2020c). He continues to believe that being united in the citizens' acts, decisions included, will do service to the memory of the fallen soldiers and will strengthen the nation. Pashinyan asked the citizens not to give in to provocations and to be consubstantial with the decisions of the government against an external dominant discourse of an aggressor. As a hegemonic masculine figure, a patriarch of the nation-family, he asks the citizens to share civic responsibility, stay united, and trust the government. In this final speech during the 2020 war, Pashinyan advocates for relations among Armenians that rework the traditional gender, age, and professional hierarchies and make them both equal and active citizens.

EPILOGUE

A few days into the war I was walking down my street in Yerevan. The small houses cuddled up against each other along the road were silent, devoid of the sounds of everyday activities that usually fill the neighborhood. No clinking of pots and pans, no loud exchanges between women, no drilling or jackhammering, not even children's voices. As I was strolling down the street sunk deep in my thoughts, a sudden "Kakh-Kukh" startled me. I looked up in the direction of the sound and saw a small girl pointing a toy gun at me. Standing there were two young kids, eight or nine years old, perched on the rickety balcony above the protruded concrete structure, leaning over the rusty railing, silently surveilling the street. I pretended that the toy gun bullet had got me and wriggled my body in a futile attempt to amuse them. No smile appeared on the lips of the kids. Their vigilant eyes were piercing through me with eerie seriousness. The boy was dressed in black pants and a black hoodie. The girl was wearing a pink tutu over dirty white tights. A princess tiara sparkled on the top of her head. Just a boy and a girl playing together with toy guns, I thought. Well, not quite.

ACKNOWLEDGMENTS

I would like to express my gratitude to those who helped me in the research and writing process of this chapter. Gender and peacebuilding scholar Henri Myrntinen was instrumental in the development of my theoretical approach. He offered me his expert advice, commented on different drafts of the paper, and was also tolerant of my interpretation of hegemonic masculinity – a notion that can be easily oversimplified without proper contextualization, especially in conflict-affected areas. Armenian gender historian Hasmik Khalapyan kindly assisted me in fleshing out the historical narrative. Finally, Tata Burduli of the Heinrich Boell Foundation South Caucasus Regional Office offered her sharp eye in the final editing stages of the text.

կամ ինը տարեկան երկու երեխա, ժանգոտ բազրիքին հենված, լուռ հետևում էին փողոցի անցուդարձին: Շուտուհուտ գալով ձևացրի՝ իբր փամփուշտը դիպել է ինձ, բայց նրանց ուրախացնելու ջանքս ապարդյուն էր. երեխաների դեմքին ժպիտ չերևաց: Աչալուրջ հայացքով գննում էին ինձ: Տղան սև տաբատով ու սև մարգաշապիկով էր: Աղջիկը փռչոտված գուգագուլպաների վրայից պարագզեստ էր հագել, գլխին էլ արքայադստեր փայլփլուռ թագ դրել: Երեխա են, էլի, խաղում են խաղալիք ատրճանակով, մտածում էի ես: Այդքան էլ այդպես չէ...

ԵՐԱՆՏԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԽՈՍՔ

Ցանկանում եմ իմ խորին երախտագիտությունը հայտնել բոլոր նրանց, ովքեր օգնեցին ինձ այս թեման հետազոտելու և գլուխը գրելու ընթացքում: Գենդերային և խաղաղաշինության թեմատիկ ոլորտների հետազոտող Հենրի Միրտինենը մեծ դեր ունեցավ իմ տեսական մոտեցման զարգացման հարցում: Նա ինձ օգնեց իր փորձագիտական խորհուրդներով, մեկնաբանեց հոդվածի սևագիր տարբերակները, ինչպես նաև հանդուրժող էր հեզմոն առնականության իմ մեկնաբանության նկատմամբ, մի հասկացություն, որը հեշտությամբ կարելի է գերպարզեցնել՝ առանց համապատասխան համատեքստայնացման հատկապես հակամարտություններից տուժած հասարակություններում: Հայագգի գենդերային պատմաբան Հասմիկ Խալափյանը սիրով օգնեց ինձ կազմելու պատմական պատումը: Վերջապես, Հայնրիխ Բյոլ հիմնադրամի Հարավային Կովկասի տարածաշրջանային գրասենյակի գենդերային ծրագրերի համակարգող Թաթա Բուրդուլին իր սուր աչքն առաջարկեց տեքստի խմբագրման վերջին փուլում:

BIBLIOGRAPHY

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Barrett, F. J. (1996). The Organizational Construction of Hegemonic Masculinity: The Case of the US Navy. *Gender, Work and Organization*, 3(3), 129–142. [Բարեթ, Ֆ. Ջ. (1996). «Գերիշխող մասկուլինության կազմակերպչական կառուցվածքը. ԱՄՆ ռազմածովային նավատորմի օրինակը»:]

Borneman, J. (2004). Introduction: Theorizing Regime Ends. In J. Borneman (Ed.), *Death of the Father: An Anthropology of the End in Political Authority* (pp. 1–32). Berghahn Books. [Բորնման, Ջ. (2004). «Ներածություն: Տեսաբանելով ռեժիմի ավարտը»:]

Broers, L. (2020). Introduction: An Unlikely Transition? In A. Ohanyan & L. Broers (Eds.), *Armenia's Velvet Revolution: Authoritarian Decline and Civil Resistance in a Multipolar World* (pp. 1–23). I.B. Tauris. [Բրոյերս, Լ. (2020). «Ներածություն: Անսպասելի փոփոխություն»:]

Burke, K. (1969). *A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press. [Բըրք, Կ. (1969). *Շարժառիթների հոնտորաբանությունը*:]

IRI. (2019). *Public Opinion Survey: Residents of Armenia*. [ՄՀԻ. (2019). *Հանրային կարծիքի ուսումնասիրություն. Հայաստանի առկա բնակչություն*:]

Cohn, C. (2012). Women and Wars: Toward a Conceptual Framework. In C. Cohn (Ed.), *Women and Wars: Contested Histories, Uncertain Futures* (pp. 1–35). Cambridge: Polity. [Բոն, Կ. (2012). «Կանայք և պատերազմները. Հասկացության շրջանակ»:]

Cohn, C., & Enloe, C. (2003). A Conversation with Cynthia Enloe: Feminists Look at Masculinity and the Men Who Wage War. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(4), 1187–1207. [Բոն, Կ. և Էնլո, Կ. (2003). «Հարցազրույց Մինթիա Էնլոյի հետ. մասկուլինությունը և պատերազմող տղամարդիկ ֆեմինիստական տեսանկյունից»:]

Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. University of California Press. [Բոնել, Ռ. Ու. (1995). *Մասկուլինություն*:]

Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19(6), 829–859. [Բոնել, Ռ. Ու. և Մեսսերշմիդտ, Ջ. Ու. (2005). «Վերախմաստավորելով «գերիշխող մասկուլինություն» հասկացությունը»:]

El-Bushra, J., & Gardner, J. (2016). The Impact of War on Somali Men: Feminist Analysis of Masculinities and Gender Relations in a Fragile Context. *Gender & Development*, 24(3), 443–458. <https://doi.org/10.1080/13552074.2016.1233668> [Էլ-Բուշրա, Ջ. և Գարդներ, Ջ. (2016). «Պատերազմի ազդեցությունը սոմալացի տղամարդկանց վրա. անկայունության պայմաններում դրսևորվող մասկուլինության և գենդերային հարաբերությունների ֆեմինիստական վերլուծություն»:]

Elstain, J. (1995). *Women and War*. University of Chicago Press. [Էլշտայն, Ջ. (1995). *Կանայք և պատերազմը*:]

EVN Report. (2018, April 28). *Below are passages of the speech that Nikol Pashinyan delivered in Vanadzor, Armenia*. Facebook. <https://m.facebook.com/evnreport/photos/below-are-passages-of-the-speech-that-nikol-pashinyan-delivered-in-vanadzor-armed-2138049953091815/> [EVN Report (2018, ապրիլի 28). Ստորև ներկայացված են հասկածներ Վանաձորում Նիկոլ Փաշինյանի ելույթից:]

EVN Report. (2020a, October 14). *Updates from Artsakh: A Solitary Battle against Terrorism and Aggression*. <https://evnreport.com/spotlight-karabakh/updates-from-artsakh-a-solitary-battle-against-terrorism-and-aggression/> [EVN Report. (2020ա, հոկտեմբերի 14) «Լուրեր Արցախից: Միայնակ պայքար ահաբեկչության և զավթողականության դեմ»:]

EVN Report. (2020b, November 11). *War Ends, What Follows? Live Updates*. <https://evnreport.com/spotlight-karabakh/war-ends-what-follows-live-updates-3> [EVN Report. (2020բ, նոյեմբերի 11). «Պատերազմն ավարտվեց, ի՞նչ է հաջորդելու պատերազմին: Թարմացումներ իրավիճակի վերաբերյալ»:]

Goldstein, J. S. (2001). *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*. Cambridge University Press. [Գոլդշտայն, Ջ. Ս. (2001). *Պատերազմը և գենդերը. ինչպես է գենդերը ձևավորում ռազմական համակարգը և հակառակը*:]

Grigoryan, A. (2019, September 4). “Armenia First”: Behind the Rise of Armenia’s Alt-Right Scene. *Open Democracy*. <https://www.opendemocracy.net/en/odr/armenia-first-behind-the-rise-of-armenias-alt-right-scene/> [Գրիգորյան, Ա. (2019, սեպտեմբերի 4). «Հայաստանն ամեն ինչից վեր: Ինչ է թաքնվում հայկական «ալտերնատիվ աջերի» գործունեության ետևում»:]

Horn, D. M. (2010). Boots and Bedsheets: Constructing the Military Support System in a Time of War. In L. Sjoberg & S. Via (Eds.), *Gender War and Militarism: Feminist Perspectives* (pp. 57–68). Praeger. [Հոռն, Դ. Մ. (2010). «Ճտքակոշիկ և սավան: Զինված ուժերին աջակցելու գործընթացը պատերազմի ժամանակ»:]

Hovanissian, G. (Director). (2019). *I Am Not Alone* [Film]. Avalanche Entertainment [Հովհաննիսյան, Կ. (ռեժիսոր) (2019). *Ես մենակ չեմ* [ֆիլմ]:]

Hunt, K., & Rygiel, K. (2008). (En)Gendering the War on Terror: War Stories and Camouflaged Politics. In K. Hunt & K. Rygiel (Eds.), *(En) Gendering the War on Terror: War Stories and Camouflaged Politics* (pp. 1–26). Ashgate. [Հանթ, Կ. և Ռայջիլ, Կ. (2008). «Ահաբեկչության դեմ պատերազմի գենդերացումը. պատերազմի մասին պատմություններ և քողարկվող քաղաքականություն»:]

Hutchings, K. (2008). Making Sense of Masculinity and War. *Men and Masculinities*, 10(4), 389–404. <https://doi.org/10.1177/1097184X07306740> [Հաթչինգս, Կ. (2008). «Իմաստավորելով մասկուլինությունը և պատերազմը»:]

Kann, M. E. (1999). *The Gendering of American Politics: Founding Mothers, Founding Fathers, and Political Patriarchy*. Praeger. [Կանն, Մ. (1999). «Ամերիկյան քաղաքականության գենդերացումը. հիմնադիր հայրերը, հիմնադիր մայրերը և քաղաքական հայրիշխանությունը»:]

Khatib, L. (2008). Gender, Citizenship and Political Agency in Lebanon. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 35(3), 437–451. <https://doi.org/10.1080/13530190802525189>. [Խաթիբ, Լ. (2008). «Գենդերը, քաղաքացիությունը և քաղաքական գործոնը Լիբանանում»:]

Kramer, A. (2020, November 9). Facing Military Debacle, Armenia Accepts a Deal in Nagorno-Karabakh War. *The New York Times*. <http://www.nytimes.com/2020/11/09/world/middleeast/armenia-settlement-nagorno-karabakh-azerbaijan.html> [Կրամեր, Ա. (2020, նոյեմբերի 9). «Ռազմական պարտություն կրելով՝ Հայաստանը համաձայնում է Լեռնային Ղարաբաղում պատերազմի ավարտի պայմաններին»:]

Laclau, E., & Mouffe, C. (2013). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Verso. [Լակլաու, Է. և Մուֆե, Շ. (2013). Գերիշխանությունը և սոցիալիստական ռազմավարությունը. դեպի արմատական ժողովրդավարական քաղաքականություն:]

Maronian, B. (Director). (2020). *Bloodless: The Path to Democracy [Film]*. Armenoid Productions. [Մարոնյան, Պ. (ռեժիսոր). (2020). Անարյուն. ճանապարհ դեպի ժողովրդավարություն (ֆիլմ):]

Myrntinen, H., Khattab, L., & Naujoks, J. (2017). Re-Thinking Hegemonic Masculinities in Conflict-Affected Contexts. *Critical Military Studies*, 3(2), 103–119. <https://doi.org/10.1080/23337486.2016.1262658> [Միրտինեն, Հ., Խաթաբ, Լ. Նաույոկս Յ. (2017). «Վերախնայողականությունը գերիշխող մասկուլինությունը հակամարտության պայմաններում»:]

Nikoghosyan, H. and Ter-Matevosyan, V. (2023). From “Revolution” to War: Deciphering Armenia’s Populist Foreign Policy-Making Process. *Southeast European and Black Sea Studies*, 23(2), 207–227. <https://doi.org/10.1080/14683857.2022.2111111> [Նիկողոսյան, Հ. և Տեր-Մաթևոսյան, Վ. (2023). ««Հեղափոխությունից» դեպի պատերազմ. վերծանելով Հայաստանի պոպուլիստական արտաքին քաղաքականությունը»:]

Ohanyan, A. (2020). Velvet Is Not a Colour: Armenia’s Democratic Transition in a Global Context. In A. Ohanyan & L. Broers (Eds.), *Armenia’s Velvet Revolution: Authoritarian Decline and Civil Resistance in a Multipolar World* (25–49). I.B. Tauris. [Օհանյան, Ա. (2020). «Թավիշը գունավոր չէ. Հայաստանի ժողովրդավարական անցումը գլոբալ համատեքստում»:]

Papic, Ž. (1994). Nationalism, Patriarchy and War in Ex-Yugoslavia. *Women’s History Review*, 3(1), 115–117. <https://doi.org/10.1080/09612029400200048> [Պապիչ, Շ. (1994). «Ազգայնականությունը, հայրիշխանությունը և պատերազմը նախկին Հարավսլավիայում»:]

Pateman, C. (1989). *The Disorder of Women*. Stanford University Press. [Փեյթման, Ք. (1989). Կանանց անկարգությունը:]

Paturyan, Y. J. (2020). Armenian Civil Society: Growing Pains, Honing Skills, and Possible Pitfalls. In A. Ohanyan & L. Broers (Eds.), *Armenia’s Velvet Revolution: Authoritarian Decline and Civil Resistance in a Multipolar World* (pp. 101–118). I.B. Tauris. [Պատուրյան, Ե. (2020). «Հայաստանի քաղաքացիական հասարակությունը. աճման ցավերը, կատարելագործվող հմտությունները և հնարավոր ծուղակները»:]

Roisman, J. (2005). *The Rhetoric of Manhood: Masculinity in the Attic Orators*. University of California Press. [Րոյսման, Ջ. (2005). Առնականության հռետորաբանությունը. մասկուլինությունը Ատտիկայի ճարտասանների խոսքում:]

Shirinian, T. (2018). The Nation-Family: Intimate Encounters and Genealogical Perversion in Armenia. *American Ethnologist*, 45(1), 48–59. [Շիրինյան, Թ. (2018). «Ազգ-ընտանիքը. անձնական շփումը և ծագումնաբանության աղավաղումը Հայաստանում»:]

Shirinian, T. (2020). Political Patriarchy: Gendered Hierarchies, Paternalism, and Gendered Spaces in Armenia’s “Velvet Revolution.” In A. Ohanyan & L. Broers (Eds.), *Armenia’s Velvet Revolution: Authoritarian Decline and Civil Resistance in a Multipolar World* (pp. 181–199). I.B. Tauris. [Շիրինյան, Թ. (2020). «Քաղաքական հայրիշխանություն. գենդերացված հիերարխիայի, պատենալիզմի և գենդերացված տարածքների դրսևորումները Հայաստանի թավշյա հեղափոխությունում»:]

Snyder, C. R. (1999). *Citizen-Soldiers and Manly Warriors: Military Service and Gender in the Civic Republican Tradition*. Rowman & Littlefield Publishers. [Սնայդեր, Ք. Ռ. (1999). Զինվոր-քաղաքացիներ և քաջարի մարտիկներ. զինվորական ծառայությունը և գենդերը քաղաքացիական ավանդույթում:]

Tölölyan, K. (1996). Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 5(1), 3–36. [Թոլոլյան Կ. (1996). «Վերախնայողականությունը սփյուռք(ներ)ը. անդրազգային պահի պետությունագործակալությունը»:]

The Prime Minister of the Republic of Armenia. (2020a, September 27). *Speech in the National Assembly*. <https://www.primeminister.am/en/statements-and-messages/item/2020/09/27/Nikol-Pashinyan-Speech/> [Հայաստանի Հանրապետության վարչապետ. (2020ա, սեպտեմբերի 27). Վարչապետի ելույթը Ազգային ժողովում:]

The Prime Minister of the Republic of Armenia. (2020b, September 27). *The Enemy Should Realize that All Armenians are Today Standing by Artsakh* [Prime Minister’s Message to the Nation]. <https://www.primeminister.am/en/statements-and-messages/item/2020/09/27/Nikol-Pashinyan-message/> [Հայաստանի Հանրապետության վարչապետ. (2020բ, սեպտեմբերի 27). Թշնամին պետք է հասկանա, որ Արցախի թիկունքին այսօր կանգնած է համայն հայությունը. վարչապետի ուղերձը ժողովրդին:]

The Prime Minister of the Republic of Armenia. (2020c, November 12). *That Document Does not Envisage a Substantive Solution to the Issue: Only a Cessation of Hostilities* [PM Addresses the Nation]. <https://www.primeminister.am/en/statements-and-messages/item/2020/11/12/Nikol-Pashinyan-Speech/> [Հայաստանի Հանրապետության վարչապետ. (2020գ, նոյեմբերի 12). Այս փաստաթղթով հարցի բովանդակային լուծում նախատեսված չէ, այլ ընդամենը ռազմական գործողությունների դադար. վարչապետի ուղերձը ժողովրդին:]

Walt, S. M. (1996). *Revolution and War*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9780801470011> [Ուոլթ, Ս. Մ. (1996). Հեղափոխություն և պատերազմ:]

Young, I. M. (2003). The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State. *Signs*, 29(1), 1–25. JSTOR. <https://doi.org/10.1086/375708> [Յանգ, Ա. Մ. (2003). «Մասկուլինային հովանավորության տրամաբանությունը. մտորումներ ժամանակակից անվտանգային պետության մասին»:]

Ziemer, U. (2011). *Ethnic Belonging, Gender, and Youth Cultural Practices in Contemporary Russia*. Ibidem-Verlag. [Յիմեր, Ու. (2011). Էթնիկ պատկանելությունը, գենդերը և երիտասարդների մշակութային կյանքը ժամանակակից Ռուսաստանում:]

Zolyan, M. (2020). Thirty Years of Protest: How Armenia's Legacy of Political and Civic Protests Prepared the Velvet Revolution. In A. Ohanyan & L. Broers (Eds.), *Armenia's Velvet Revolution: Authoritarian Decline and Civil Resistance in a Multipolar World* (pp. 51–72). I.B. Tauris. [Չոլյան, Մ. «Երեսուն տարվա պայքար. ինչպես Հայաստանում քաղաքական և քաղաքացիական ակտիվության ժառանգությունը կանխորոշեց թավշյա հեղափոխությունը»:]

GİRİŞ

İkinci Qarabağ müharibəsindən sonra Azərbaycanda müharibəyə və onun ehtiva etdiyi genişmiqyaslı zorakılığa haqq qazandıran militarist və millətçi narrativ kəskin şəkildə artıb. Üstəlik, bu zorakılıq müharibədən sonra özünü müxtəlif ictimai formalarda göstərməyə başlayıb. Bir tərəfdən qadınlara qarşı zorakılıq halları nəzərəcarpacaq dərəcədə artıb¹ və kuirləri hədəf alan nifrət nitqi və zorakılıq geniş yayılıb.² Digər tərəfdən isə müharibə veteranları arasında intihar halları çoxalıb. Müharibə veteranları rəsmi müzakirələrdə diqqət mərkəzində olsalar da, ümumilikdə onlar da daxil olmaqla, kişilərin müharibədən sonra üzləşdiyi maddi və emosional çətinliklərə biganə yanaşılmaqdadır. Nəticə etibarilə, 2020-ci ildə müharibə səylərinin hərəkətverici qüvvəsi olan maskulnlük bir qədər zəifləməyə başlayıb ki, bu da həm insanlararası, həm də insanın özünə qarşı zorakılığa yol açan böhran hallarına səbəb olub. Qadınların vəziyyətinə gəlincə, köhnə davranış tərzlərinin cəmiyyətdə bəyənilməməsi və qadınların məcburi olaraq qeyri-stabil və aşağı gəlirli işlərə daha çox cəlb edilməsi də müharibədən əvvəl mövcud olan gender nizamının pozulmasına səbəb olub.³

Eyni zamanda onu da qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycanda 2020-ci il müharibəsindən əvvəl mövcud olan gender nizamı Birinci Qarabağ Müharibəsindən sonrakı otuz illik militarist və millətçi siyasətin məhsulu idi. Keçmiş sovet ölkəsindən yeni dövlətə və dünya nizamına keçid ilə birgə Azərbaycanda yeni kişi və qadın rolları da müəyyən edilib və müharibədə hərbi məğlubiyyətdən sonra bu rollar ətrafındakı stereotiplər daha da möhkəmləndirilməyə başlayıb. Maskulinləşmiş siyasi səfərbərliyin və qızğın müharibənin ortasında qadınların rolu və fəaliyyəti humanitar böhranların, yoxsulluğun və qayğı böhranının həlli ilə məhdudlaşır (Nəcəfzadə, 2003).

1 2021-ci ilin rəsmi statistikasına görə, cinayət qurbanlarının 73%-i qadınlardır. 2021-ci ildə 767 qadın və qız öldürülüb ki, bu da ümumi qətl qurbanlarının 78%-ni təşkil edir. Bu cinayətlərin əksəriyyətinin niyyətini müəyyən etmək mümkün olmasa da, ehtiyatsızlıqdan adamöldürmə kimi təsnif edilir və bu cinayətlərin ən azı 18%-i qadınların qəsdən öldürməsi ilə bağlıdır (Dövlət Statistika Komitəsi, 2021a). Bundan əlavə, Dövlət Statistika Komitəsinin 2021-ci il üzrə hesabatına əsasən, Azərbaycanda məişət zorakılığı hallarının sayı 2020-ci ilə müqayisədə 19% artıb (Dövlət Statistika Komitəsi, 2021b).

2 Bax – “QueeRadar”ın 2021-ci il üzrə monitorinq hesabatı. Bu hesabatla görə, təhlil edilmiş 501 yerli media materialının üçdə ikisində LGBTIQ+a qarşı nifrət və ya qərəzli münasibət yer alıb (QueeRadar, 2022).

3 Dünya Bankının Gender Məlumat Portalında yerləşdirilmiş son hesabatına görə, Sovet İttifaqının süqutundan sonra Azərbaycanda qadınların qeyri-stabil və aşağı gəlirli işlərə cəlb edilməsi nəticəsində çoxlu sayda qadın yoxsulluğa sürüklənib (Dünya Bankı, 2021). Müharibədən sonra qadınların azmaşlı və qeyri-stabil işlərə cəlb olunması hallarının artması kifayət qədər araşdırılmayıb. Lakin qadınların müharibə veteranı olan ailə üzvlərini dolandırmaq üçün paralel olaraq bir neçə yerdə işləməyə məcbur edildiyini əks etdirən bir neçə məqalə yazılıb. Buna misal olaraq BBC tərəfindən hazırlanmış məqaləni göstərmək olar (Ağayeva, 2022).

POLITICS OF MASCULINITY CRISIS AND GENDER ORDER IN POST-2020 WAR AZERBAIJAN

Sevinj Samadzade

İKİNCİ QARABAĞ MÜHARİBƏSİNDƏN SONRA MASKULİNLİK BÖHRANI VƏ GENDER NİZAMININ SİYASİ CƏHƏTLƏRİ

Sevinc Səmədzadə

INTRODUCTION

The war in Nagorno-Karabakh in 2020 sharply increased militarist and nationalist narratives in Azerbaijan that justified the war and the extensive amount of violence it upheld. Furthermore, this violence did not end once the war stopped and instead, transformed itself into various societal forms. On one hand, quite noticeably, violence against women has increased¹ and hate speech and violence targeting queers have become widespread.² On the other hand, suicide among war veterans has also become prevalent. Women's needs in relation to the post-war context are systematically ignored, and although war veterans have been the centre of attention in the official discourse, the post-war material and emotional vulnerabilities that men, including war veterans, face have not been acknowledged either. Consequently, masculinities that were the driving forces of the war efforts in 2020 have begun to fluctuate, leading to crisis-based tendencies that trigger both interpersonal and self-directed violence. Additionally, social disapproval of old ways of behaving and the possible increased coercive involvement of women in precarious work also contribute to challenging the pre-existing gender order after the war.³

At the same time, it is important to point out that the gender order in Azerbaijan before the 2020 war was already a product of militarist and nationalist politics, existing for more than three decades after the First Karabakh War in the early 1990s. The post-Soviet transition to a new state and world order defined new Azerbaijani man and woman, further entrenching them in stereotypes after the military defeat of that war. In the middle of masculinised political mobilisation and the raging war, the role of women and their activities were limited to addressing humanitarian crises, poverty, and care crisis (Najafzadeh, 2003). Therefore, masculinist revivalism seemed to strengthen as men in power tried to control the emerging gender climate by justifying the securitization and militarization of the country. With gender politics evolving

1 See the latest state statistics in 2021, in which women make up 73% of the victims of crimes. Out of these victims, in 2021, 767 women and girls were killed – making up 78% of homicide victims. While it is hard to differentiate the intention of most of these crimes because they are categorized as non-negligent homicides, at least 18% of them are intentional femicides (Dövlət Statistika Komitəsi, 2021a). Additionally, according to the State Statistic Committee's report of 2021, the number of domestic violence cases has increased by 19% compared to 2020 in Azerbaijan (Dövlət Statistika Komitəsi, 2021b).

2 See QueeRadar's 2021 monitoring report that shows that 2/3 of 501 analysed local media pieces were hateful or biased against LGBTQ+ individuals (QueeRadar, 2022).

3 According to the World Bank's latest report, women's precarious employment in Azerbaijan increased after the fall of the Soviet Union, pushing more women into poverty – World Bank Gender Data Portal (World Bank, 2021). Post-war increase in women's participation in low-paid and precarious jobs is understudied; however, there are several stories that reflect how women are pushed to undertake multiple jobs to support their veteran family members, such as the story shared by BBC News (Ağayeva, 2022).

Buna görə də hakimiyyətdəki kişilər ölkədə təhlükəsizlik və militarizasiya tədbirlərinə haqq qazandırmaqla gender iqliminə nəzarət etməyə çalışdıqca maskulinist dirçəliş güclənməyə başlayıb. Onilliklər ərzində formalaşan gender siyasəti kontekstində “əsl” qadın və kişi ilə bağlı anlayışlar onların dövlət və millət qarşısındakı vəzifələri ilə müəyyən edilib: qadınlar nəsil artıran və digərlərinin qayğısına qalanlar kimi, kişilər isə əsgər və müdafiəçilər kimi. 2020-ci ildə müharibənin başlamasına cəmi iki ay qalmış minlərlə kişi Bakı küçələrində müharibə və hərbi səfərbərlik tələbi ilə etiraz aksiyası keçirəndə bu vəzifə bölgüsü bir daha özünü aydın göstərmiş oldu (BBC, 2020).

Bu oturmuş gender rollarına nəzərən, 44 günlük müharibə Azərbaycanda kişilər və qadınlar üçün fərqli maddi və psixoloji təsirə malik olub. Təsirin miqyasını anlamaq üçün bu müharibənin 1994-cü il atəşkəsindən bəri iki ölkə arasında baş verən ən böyük eskalasiya olduğunu, eyni zamanda “Covid pandemiyası” (böhran daxilində böhran) zamanı baş verdiyini də nəzərə almaq lazımdır. Bu təsirlər əvvəlcə qələbə əhval-ruhiyyəsi ilə ört-basdır edilse də, arxa planda ciddi narahatlıq, qorxu və silsilə böhranları da özü ilə gətirib. Yalnız indi, İkinci Qarabağ Müharibəsindən iki ildən çox vaxt keçdikdən sonra münaqişənin nəticələri, o cümlədən onun gender baxımından təsirləri üzə çıxmağa başlayıb.

Beləliklə, bu araşdırmada Azərbaycanda 2020-ci il müharibəsindən sonrakı gender nizamının necə formalaşması və bu prosesdə “maskulinlik böhranı”nın nə kimi rol oynaması məsələsinə toxunulur. Məqalədə müharibə şəraitində olan cəmiyyətlərdə “maskulinlik böhranı”nın hansı üsullarla yeni iyerarxiyalar bərqərar etdiyi, kişilərin qadınlar və digər imtiyazsız kişilər üzərində hökmranlığını necə təmin etdiyi təhlil edilir, bununla da Azərbaycan cəmiyyətində artmaqda olan zorakılıq halları araşdırılır. Eyni zamanda, hakimiyyətin maço-militarist hegemonluğunun və nəzarətinin xeyrinə olaraq gender nizamının hansı diskurslar və alətlər hesabına qorunub saxlanıldığını başa düşmək üçün Azərbaycan hökumətinin hazırkı gender siyasəti də analiz edilir.

POST-MÜHARİBƏ MASKULİNLİK BÖHRANI VƏ ONUN SİYASİ SƏVİYYƏDƏ TƏLQİNİ

Cəmiyyət müharibədən sonra gender və sosial münasibətlərin “normala” qayıtmasını arzulasa da, belə genişmiqyaslı zorakılıq bir çox hallarda dramatik dəyişikliklərə gətirib çıxarır. Bu dəyişikliklər mülki və hərbi həyat arasındakı dixotomiya dağılmağa başlayanda ortaya çıxır və müharibədən sonrakı cəmiyyət bu müharibənin təsiri ilə formalaşmağa davam edir. Müasir müharibələrin yüksək səviyyədə planlaşdırılmasına və pilotsuz təyyarələr kimi çoxsaylı müasir və təmassız texnologiyalardan istifadə olunmasına

over the decades, “proper” notions of a woman and a man have been defined by their duties to the state and nation: women as reproducers and caretakers and men as soldiers and protectors. These duties were reaffirmed when thousands of men protested on the streets in Baku, just two months before the outbreak of war in Karabakh in 2020, demanding war and military mobilization (BBC, 2020).

Following these established gender roles, material, and psychological effects of the 44-day war – the biggest escalation between the two countries since the 1994 ceasefire taking place during the Covid pandemic (“a crisis within a crisis”) – have been different for men and women in Azerbaijan. While these effects were primarily cloaked with the mood of victory, they nevertheless brought about severe concerns, fears, and a chain of crises in the background. It is only now, after more than two years since the Second Karabakh war that, the outcomes of the conflict have been revealed, including its gendered effects.

Thus, this research addresses the question of how the post-2020 war gender order is being shaped in Azerbaijan and what role the “crisis of masculinity” plays in this process. By analysing in what ways the “crisis of masculinity” in war-torn societies establishes new hierarchies and ensures the domination of men over women and other underprivileged men, this text explores the increasing violence in Azerbaijani society. The current gender politics of the Azerbaijani government will also be analysed to understand what discourses and tools sustain and reproduce the gender order in favour of its macho-militarist hegemony and control.

POST-WAR CRISIS OF MASCULINITY AND ITS POLITICAL INDOCTRINATION

Although society yearns for gender and social relations to return to “normal” after a war, violence of that scale often brings dramatic changes with it. These changes emerge once the dichotomy between civil and combatant life begins to dismantle, and the effects of war keep shaping the post-war society. Although modern wars are highly planned activities, involving a great deal of modern technology such as drones which avoid direct human interaction, violence is still an inherent part of it. The act of killing and the fear of dying in the midst of imagined collective threat merge into one mindset that distinguishes a battlefield from normal civil life to make sense of this violence. Nevertheless, threats of war diffuse into new forms of insecurities and anxieties that force society to adjust to the post-war context.

Meanwhile, women try to make new concessions and take on new roles to find their places in the new post-war order, to deal with the violence brought on by war and the hierarchy of losses resulting from it. On the other hand, wartime masculinities shift to a lower, weaker and more vulnerable state than their ideal hegemonic one. This coercive change, called the crisis of masculinity, begins

baxmayaraq, zorakılıq onun təməlinə dayanır. Öldürmək və xəyali kollektiv təhlükənin ortasında ölmək qorxusu bir zehniyyətdə birləşir ki, bu da zorakılığa mənə vermək üçün döyüş meydanını normal vətəndaş həyatından fərqləndirir. Buna baxmayaraq, müharibə təhdidləri cəmiyyəti müharibədən sonrakı kontekstə uyğunlaşmağa vadar edən yeni təhlükə və narahatlıq formalarına çevrilir.

Bununla bərabər, qadınlar müharibədən sonrakı yeni nizamda öz yerlərini tapmaq, müharibənin səbəb olduğu zorakılıq və onun nəticəsində meydana gələn bir sıra müxtəlif miqyaslı itkilərin öhdəsindən gələ bilmək üçün yeni güzəştlərə getməyə və yeni rollar almağa çalışır. Digər tərəfdən, maskulinliklər müharibə dövründəki ideal hegemon vəziyyətindən daha aşağı, daha zəif və daha həssas mövqelərə enir. Maskulinlik böhranı adlanan bu qaçılmaz dəyişikliklər ictimai diskurslarda maskulinliyə dair narahatlıqların kəskinləşməsi fonunda ortaya çıxmağa başlayır. Mifik və romantikləşdirilmiş “əsl” kişi (qəhrəman, fiziki cəhətdən güclü, heteroseksual) və “düzgün” qadın (qayğı göstərən, ana) rolları ilə bağlı nostalgiya “böhran” narrativlərini daha da gücləndirir (Foster, 2017). Təbii ki, köhnə gender nizamının itirilməsi ilə bağlı bu cür paranoya xəyalidir və bu, patriarxiyaya imkan verir ki, böhran meylləri daxilində yenidən baş qaldırsın və kişi hökmranlığı və bununla bağlı olan üstünlüklərin bir şəkildən başqa bir şəkə düşməsinə səbəb olsun.

Konnelin maskulinliyə dair araşdırmasına görə, gender nizamının bu cür böhran meylləri maskulinliyin qeyri-sabit olması ilə əlaqəlidir. Həm gender nizamı, həm də maskulinlik daxilindəki ziddiyyətlər onları mahiyyətə qeyri-sabit edir (Konnell, 2005). Buna görə də maskulinliyin təhlükə altında daim yenidən qurulması təəccüblü deyil. Bu təhdidlər çox vaxt xəyali olsa da, dəyişən sosial-iqtisadi və siyasi vəziyyət, eləcə də ictimai hərəkətlərin bərabərsizlik və ədalətsizliyə reaksiyası kontekstində böhran diskursu getdikcə kəskinləşir (Kimmel, 1997).

Birinci Qarabağ Müharibəsindən bəri Azərbaycanda böhran meylləri ardıcıl olaraq davam edib, bu da gender mühitinin həm müharibə, həm də müharibədən sonrakı vəziyyətə adaptasiyası prosesi ilə bağlı idi. Bununla belə, müharibə ilə yanaşı, yeni bazar iqtisadiyyatına keçid maskulinliyin təkamülü ilə nəticələnib. Meydana çıxan yeni sosial-iqtisadi şəraitdə “kişi” olmanın mənası dəyişdikcə dərinləşən sinfi iyerarxiyalar və maddi bərabərsizliklər mənəvi güc münasibətlərini üstələməyə başlayıb. ChaiKhana Media platformasında dərc olunan “Cənubi Qafqazda kişi olmaq nədir” başlıqlı məqalədə azərbaycanlı bir respondent nostalji hissələrini dilə gətirir: “Əsl kişilər sanki keçmişdə qalıb. 50 il əvvəl qədər kişilər söz deyəndə bilirdilər ki, sözlərini saya salırlar. {...} Bundan başqa, cəmiyyət kişilərin dəyərini pulla ölçür. Müasir dünyada hər şey pulla satılır” (Qorgodze, Xalapyan, & Mathers, 2019). Kişilərdən ailəyə “çörək pulu” gətirməyi gözləyən

to emerge as concerns about masculinity in popular and public discourse expand. Nostalgia for mythic and romanticized “real” male (heroic, physically strong, heterosexual) and “proper” female (nurturing, mother) roles reinforces “crisis” narratives (Foster, 2017). Of course, such paranoia around the loss of the old gender order is imaginary, allowing the patriarchy to reproduce itself within crisis tendencies and transform male domination and privilege from one scheme to another.

Connell’s research on masculinity associates such crisis tendencies of the gender order with masculinities being unstable. Both the gender order and the contradictions within masculinity make them inherently unstable (Connell, 2005). Therefore, it is not surprising that masculinity is constantly being reconstructed under threat. Although these threats are often imaginary, the discourse of crisis is becoming increasingly acute in the context of the changing socio-economic and political situation and the response of social movements to inequality and injustice (Kimmel, 1997).

Since the war in the early 1990s, crisis tendencies have been consistent in Azerbaijan, as the gender climate adapts to both war and post-war realities. Yet, along with the war, the transition to a new market economy has resulted in the evolution of masculinities. Deepening class hierarchies and material inequalities have overtaken moral power relations as new socio-economic contexts have shifted the meaning of being a man. In an article titled “Being a Man in the South Caucasus” – published on the Chai Khana media platform – an Azerbaijani respondent speaks with nostalgic disappointment: *“Real men seem to be a thing from the past. Up until 50 years ago, a man could express himself knowing that his words counted. [...] Also, society values men with money. In today’s world, everything is for sale”* (Gorgodze, Khalapyan, & Mathers, 2019). Unemployment and poverty are constant sources of anxiety for men in a society where they are expected to be the breadwinner. In post-war contexts, this anxiety inflates due to many men’s loss of ability to work and general economic decline. After the 2020 war, in the Imishli region of Azerbaijan where there are around 1200 war veterans, 80% of them are unemployed, presenting as a source of post-war precariousness for many ex-combatants (Azadlıq Radiosu, 2022). Moreover, because men culturally refrain from showing their vulnerabilities, such loss of power and status contributes greatly to the crisis of masculinity and its violent societal manifestations.

Despite this changing definition of manhood in Azerbaijan, “real” men or heroes are still idealized as parts of militarized politics. Young boys and schoolchildren are raised with the idea that becoming a soldier should be their ultimate goal. It is not only part of media and school propaganda, but also directly imposed by the men in power through their narratives. President Aliyev, visiting one community recently, praised a young boy who wanted to be

bir cəmiyyətdə işsizlik və yoxsulluq kişilər üçün daimi narahatlıq mənbəyidir. Postmüharibə şəraitində bu narahatlıq kişilərin bir çoxunun iş qabiliyyətini itirməsi və ümumi iqtisadi tənəzzül səbəbiylə daha da artmaqdadır. 2020-ci il müharibəsindən sonra İmişli rayonunda 1200-ə yaxın müharibə veteranının olması və onların 80%-nin işsiz olması o deməkdir ki, keçmiş müharibə iştirakçılarının bir çoxu üçün müharibədən sonrakı dövr maddi qayğılar və qeyri-müəyyənliklər ifadə edir (Azadlıq Radiosu, 2022). Bundan başqa, kişilər mentalitet səbəbindən öz zəifliklərini bürüzə verməkdən çəkindikləri üçün bu cür güc və status itkisi maskulinlik böhranını və onun cəmiyyətdə zorakı təzahürləri daha da kəskinləşdirmiş olur.

Azərbaycanda kişiliyin bu dəyişən tərifinə baxmayaraq, “əsl” kişilər və ya qəhrəmanlar hələ də hərbişdirilmiş siyasətin bir hissəsi kimi ideallaşdırılmaqdadır. Gənc oğlanlar və məktəblilər belə bir düşüncə ilə böyüyürlər ki, əsgər olmaq onların əsas məqsədi olmalıdır. Bu, təkcə media və məktəb təbliğatı olmayıb, həm də hakimiyyətdəki kişilər tərəfindən narrativlər yolu ilə birbaşa təlqin edilir. Prezident İlham Əliyev bu yaxınlarda bir icmaya baş çəkərkən əsgər olmaq istəyən gənc oğlanı tərifləyib, həkim olmaq istəyən uşağa isə məhəl qoymamışdı (Meydan TV, 2022). Hərbişdirilmiş maskulinliyin ideallaşdırılması məqsədi daşıyan bu yanaşma dövlət siyasətinin bir hissəsidir; bu, qəsdən aşağı sınıfdan olan gənc oğlanları həm gəlir mənbəyi, həm də kişi kimi şan-şöhrət qazanmaq fürsəti olaraq hərbi karyeranı seçməyə sövq edir.

Digər tərəfdən isə hərbişdirilmiş maskulinlik müharibənin simvolik və maddi nəticələrinə görə dəyişir. Azərbaycanda döyüşmək vətənin “namusunu” qorumaq hesab olunduğuna görə 1990-cı illərdəki hərbi məğlubiyət müharibə veteranlarını bir növ alçaldılmış vəziyyətə salmışdı. “Biz özümüzü biqeyrət hiss edirdik”, – deyə Birinci Qarabağ Müharibəsi veteranı bildirir. O, bu damğanın nə qədər ağır olduğunu, müharibədən sonra özünü nə qədər yararsız hiss etdiyini və İkinci Qarabağ Müharibəsindən sonra nə qədər qürur duyduğunu dilə gətirir (Modern.az, 2020). Beləliklə, heç də təsadüfi deyil ki, dövlət səviyyəsində İkinci Qarabağ Müharibəsi “Vətən müharibəsi” kimi qələmə verilməklə millətçi “namus” məfhumu bir daha təsdiqlənir və keçmişdə alçaldılmış maskulinliyin qisası alınmış olur.⁴

Keçmiş məğlubiyətlə əlaqələndirilən kişiliyin rüsvay olması fikrindən fərqli olaraq, İkinci Qarabağ Müharibəsi zamanı qazanılan hərbi qələbə yeni hegemon maskulinlik inşa etdi. Bu, hegemon maskulinliyin bilavasitə dövlətlə, hakim sınıfla və onların hər ikisinin təlqin etdiyi millətçi miflərlə

4 2020-ci il müharibəsi dövlət tərəfindən “Vətən müharibəsi” kimi təqdim edilməklə “ədətli müharibə” narrativləri və şan-şöhrət və milli qürur haqqında miflər daha geniş təbliğ olunub (President.az, 2021).

a soldier, and ignored the child who wanted to be a doctor (Meydan TV, 2022). Such a noticeable push for idealizing militarized masculinities strengthens the state's body politics that intentionally push young boys from the lower class to choose military careers both as a source of income and manly glory.

On the other hand, militarized masculinity changes according to war's symbolic and material consequences. Since fighting in Azerbaijan is considered a way of protecting the "honour" of the homeland, the defeat in the First Karabakh War also left war veterans in a state of humiliation: "We felt dishonoured" says the veteran of the 1st Karabakh War, when sharing how heavy that stigma was, how useless he was feeling after the war and how proud he feels now, after the Second Karabakh War (Modern.az, 2020). Thus, it is no coincidence that on the state level, the second Karabakh war is labeled as a "Patriotic war", to reaffirm the nationalist "honour" narrative and avenge past masculine humiliation.⁴

Unlike the grievances associated with past masculine dishonour, the result of the Second Karabakh War for Azerbaijan constructed new a hegemonic masculinity associated with victory. This hegemonic masculinity is the domination that arises directly from its relationship with the state, the ruling class and the nationalist myths they both impose. The ideology of nationalism and the values that determine who is or is not an integral part of the nation create nationalist myths. Differences in ethnicity, class or gender are overshadowed by nationality. It is the ruling class that now forms the national identity and convinces the population of Azerbaijan that they are a part of this imagined community, not the nationalist movements. The discourse of war, victory, defeat, and honour emerges precisely from masculine memory, masculine ambitions, humiliation, and masculinized hope expressed by men in power (Enloe, 1989). Symbolic manifestation of hegemonic masculinity presents certain newly constructed myths about being an ideal man, and these myths are interconnected with the nationalist ones.

According to Barthes (2013), myths do not necessarily contradict things, but make them look innocent and natural. Thus, myths of masculinity prevail themselves as clear, natural, and universal as possible. To many Azerbaijanis, this was probably how Aliyev appeared when he was giving victory speeches during wartime, symbolized by the "iron fist"⁵. On one hand, Aliyev's victory speeches appealed to larger audiences and were relatable to many men with their threatening and complacent rhetoric, on the other hand, Aliyev demonstrated

4 The 2020 war was presented as the "Patriotic war" by the state – reinforcing "just war" narratives and maintaining myths about glory and national pride (President.az, 2021).

5 The "iron fist" was the symbolic name of the successful operations Aliyev mentioned in his speeches during the second Karabakh war while waving his fist in the air. This later symbolized the victory of Azerbaijan in the war.

əlaqəsindən yaranan bir dominantlıqdır. Millətçilik ideologiyası və kimin millətin bir parçası olub-olmadığını müəyyən edən dəyərlər millətçi miflərin yaranmasına səbəb olur. Etnik mənsubiyyət, sinif və ya gender fərqləri isə milliyətin kölgəsində qalır. İndiki dövrdə milli kimliyi formalaşdıran və Azərbaycan xalqını bu xəyali cəmiyyətin bir parçası olduğuna inandıran millətçi hərəkətlər deyil, məhz hakim təbəqədir. Müharibə, qələbə, məğlubiyyət və namus-qeyrət barədə diskurslar məhz hakimiyyətdə olan kişiler tərəfindən ifadə olunan maskulin yaddaşdan, maskulin ambisiyadan, alçaldılmadan və maskulin ümiddən qaynaqlanır (Enloe, 1989). Hegemon maskulinliyin simvolik təzahürü ideal kişi olmağın nə demək olduğuna dair yeni qurulmuş mifləri ortaya qoyur və onlar millətçi miflərlə sıx şəkildə bağlıdır.

Barta (2013) görə, miflər heç də faktlarla ziddiyyət təşkil etmir, əksinə, onun məsum və təbii görünməsinə səbəb olur. Beləliklə də, maskulinliklə bağlı miflər mümkün qədər aydın, təbii və universal görünürlər. Çox güman ki, "dəmir yumruq"la simvolizə olunmuş müharibə dövründə qələbə çıxışları edən Prezident Əliyev bir çox azərbaycanlının gözündə məhz belə görünürdü. Bir tərəfdən Əliyevin qələbə nitqləri daha geniş auditoriyaya xitab edir və o öz hədələyici və özündənrazı ritorikası ilə bir çox kişinin ürəyinə yol tapırdı, digər tərəfdən o, "dəmir yumruq"unu havaya qaldırmaqla əzələ gücünü nümayiş etdirir və maskulin hegemonluğu və hakimiyyəti daha da gücləndirmiş olurdu. Təəccüblü deyil ki, müharibədən sonra mətbuatda Əliyevin Qarabağda pişiklə oynamasını və ya çay kənarında fikirli dayanmasını göstərən mərhəmətli və həssas şəkillər, onun ardınca isə sərt xarakterli Əliyevi və onun rəsmi qələbə simvolu olan "dəmir yumruğu"nu təsvir edən şəkillər dərc olunurdu. Hegemon maskulinliyin bu simvolik təsviri münaqişə ilə bağlı yeni miflərin yaranmasına və hakimiyyətdə olan şəxsin açıq-aşkar qələbəni öz adına çıxmasına, döyüş meydanında olan kişilərin isə onun təbəələri hesab olmasına səbəb olur.

Bundan başqa, uzun illər azərbaycanlılar üçün Şuşa şəhərinin rəmzi hesab olunan xarıbülbul indi şəhid olmuş əsgərlərin rəmzinə çevrilməklə müharibə dövrü maskulinliyinin giley (itaətkar) və şan-şöhrət (hegemon) tərəflərini təmsil edir. Rəsmi diskursda bu əlaqə belə təqdim olunur: "Xarıbülbul zəfərimizin incə, zərif tərəfinin əksidirsə, Dəmir Yumruq – sərt, güclü tərəfinin təcəssümüdür" (Zəfər, 2022).

Müharibədən sonra həm şəhidlər, həm də qazilər müharibə dövrünün itaətkar maskulinliklərini təmsil etməklə nəinki qələbənin onlara məxsus olduğunu inkar etməyə məhkumdurlar, həm də daha çox çətinliklərlə üzləşməkdədirlər. Hərbi qələbə dövlət, hakim sinif və cəmiyyət arasında avtoritarizmi və ümumi hegemon razılaşmanı gücləndirdiyi halda, maskulinlik ətrafında yeni qurulan miflər daxilə ziddiyyətlər yaradır. Müharibə zamanı

muscle strength with his “iron fist” thrusting in the air, consolidating masculine hegemony and power. It is not surprising that after the war, media outlets presented compassionate and sensitive Aliyev pictures, such as him playing with a cat or being thoughtful near the riverside in Karabakh, following them up with tough Aliyev and his “iron fist” – this becoming the official symbol of victory. This symbolic representation of hegemonic masculinity is transferred to other myths related to the conflict, apparently making the man in power own the victory, and men on the battlefield be regarded as subordinates. Moreover, “Kharibulbul”⁶ – a flower characterizing the city of Shusha/Shushi to Azerbaijanis for many years – has now become the symbol of killed soldiers representing the grievance (subordinated) and glory (hegemonic) parts of wartime masculinities. In official discourse, this relation is presented as such: “If Kharibulbul is the reflection of the gentle, delicate side of our victory, the Iron Fist is the embodiment of its hard, strong side” (Zefer.az, 2022).

In the aftermath of the war, both killed soldiers (*şəhidlər*) and war veterans (*qazilər*) represent the subordinated masculinities of wartime are not only doomed to disown the victory but also face further markdowns. While military victory strengthened authoritarianism and general hegemonic consent between the state, the ruling class and society, newly constructed myths around masculinities create contradictions within. Combatants who represented idealized forms of masculinity during the war are not only removed from the pedestal due to their change in status but in many cases, become subordinated once they do not conform to conventional masculinity standards due to disability or unemployment. This fallout is in complete opposition to the motivations men had when fighting and thereby, challenges the false romanticization of wartime for veterans.

Consequently, and rather symbolically, two years after the 44-day Karabakh war, the number of war veterans who have committed suicide is 44 (YeniPress, 2022). Veterans chose to commit suicide not only because of war-related post-traumatic stress disorder (PTSD) that commonly haunts combatants but also because of the unfair distribution of social support programs and the moral humiliation of once-idealized masculinities. Choosing the method of burning themselves as an extreme form of protest, veterans reemphasized how inherently political these suicides were. Despite significant social unrest

6 Kharibulbul is the Azerbaijani name of *Ophrys caucasica*, a flower that grows in the Caucasus region. The story around the flower originally is based on the romanticised literature and history of Karabakh Khanate and Shusha/Shushi City. Losing Shusha/Shushi in the defeat of the 1st Karabakh War became the centre of collective grievances for many Azerbaijanis. Thus, Kharibulbul became the symbol of grief and longing for many people. During the 2nd Karabakh War, getting back control over the Shusha/Shushi city completed the revanchist mission and immediately became the official symbol of victory.

ideallaşdırılmış maskulilik formalarını təmsil edən müharibə iştirakçıları status dəyişikliyinə görə nəinki tutduqları bu mövqedən uzaqlaşdırılır, həm də bir çox hallarda əlillik və ya işsizlik səbəbindən adi maskulilik standartlarına uyğun gəlmədikdə məcburən digərlərindən asılı vəziyyətə düşürlər. Belə bir acı nəticə müharibə zamanı kişilər arasında hökm sürən güclü motivasiya hissəsinə tamamilə ziddir və bununla da, veteranlar arasında müharibə dövründə geniş yayılmış yalançı romantizasiyaya bir növ təhdid yaratmış olur.

Beləliklə və daha dəqiq desək, simvolik olaraq, 44 günlük müharibənin ikinci ildönümündə intihar edən müharibə veteranlarının sayı 44 nəfər idi (YeniPress, 2022). Veteranlar təkcə müharibə ilə əlaqəli post-travmatik stress pozğunluğu (PTSP) səbəbindən deyil, həm də sosial dəstək proqramlarının ədalətsiz icrası və bir vaxtlar ideallaşdırılmış maskuliliyin mənəvi alçaldılması səbəbindən intihar edirlər. Etirazın ekstremal forması kimi veteranların özlərini yandırmaq üsulunu seçməsi bu intiharların mahiyyətə nə qədər siyasi xarakter daşdığını bir daha göstərir. Müharibə veteranları arasında ciddi sosial narazılıqlara baxmayaraq, dövlət onların ehtiyaclarına biganə yanaşaraq korrupsiya halları və ayrılan müavinətlərin ədalətsiz şəkildə bölüşdürülməsini ört-basdır etməyə davam edir (Mehralızadə, 2022). Məsələn, məşhur dövlət media saytlarından birində müharibə veteranlarının cəmiyyətə nümunə olmaları üçün necə davranmalı olduqlarına dair təlimat videosu var (APA, 2021). Videodakı respondentlərdən biri təklif edir ki, müharibə veteranları dövlət qarşısındakı tələblərindən əl çəkib əvəzində Allahdan həmd diləsinlər. Bu və buna bənzər diskursların məqsədi bərabərsizlikləri həll etmək üçün faktiki olaraq tələb olunan dövlət yardımını gözdən düşürməklə, veteranların ehtiyaclarını mücərrəd bir güclə əlaqələndirərək onların qəzəbini sakitləşdirmək məqsədi daşıyır. Dövlətin ümumi yanaşması müharibə veteranlarının hər hansı siyasi davranışını emosional və fürsətçi kimi qələmə verməkdən ibarətdir ki, bu da həmin videoreportajda vurğulanır: “Eyni zamanda da qazilik adı, qazilik dəyərini anlamayan bəzi insanlar var ki, davranışlarında şəxsi mənafe, pul qazanmaq hərisliyi daha çox üstünlük təşkil edir. Ona görə də müəyyən qruplar əlbir olub cəmiyyətdə neqativ fikirlərə səbəb olacaq addımlar atırlar ki, bu da yolverilməzdir” (APA, 2021).

Keçmiş müharibə iştirakçılarının və ya həlak olmuş hərbiçilərin ailələrinin maddi və mənəvi ehtiyaclarına siyasi don geyindirilməsi açıq şəkildə böyük siyasi potensiala malik olan kollektiv qəzəbi ört-basdır etmək cəhdidir. Ona görə də Azərbaycanda mövcud olan siyasi rejim müharibədən sonra ortaya çıxan maskulin qəzəbi və müəyyən dərəcədə onların alçaldılması faktını özünün millətçi və militarist siyasətinin bir hissəsi kimi cilovlamağa çalışır. Bu siyasi təlqin romantikləşdirilmiş və həqiqi maskulin obrazlar arasındakı uçurumu daha da dərinləşdirir və bilavasitə maskulilik böhranına gətirib çıxarır.

among the war veterans, the state keeps bypassing their needs and covering up corruption and unfair distribution of allocated benefits (Mehralizade, 2022). For instance, in a report by one of the popular state media sites, there is an instructional video on how war veterans should behave and what is acceptable of them in order to be an example for the rest of society (APA, 2021). One of the respondents in the video suggests that war veterans should give up their demands on the state and ask God for praise instead. This and similar discourses aim to pacify veterans' rage by linking their needs to an abstract power, bypassing the state power actually required to address inequalities. The overall approach by the state is to label any political behaviour of war veterans as emotional and opportunist, which is emphasized in the same video report: *"At the same time, there are some people who do not understand the name and value of being a veteran, and their behaviour is more dominated by personal interests and the greed to earn money. That is why certain groups collude and take steps that will cause negative thoughts in the society, which is unacceptable"* (APA, 2021).

Political appropriation of the material and emotional needs of ex-combatants or families of killed soldiers is an instrument to cover up collective outrage, which obviously has enormous political potential. Therefore, Azerbaijan's political regime attempts to control the post-war masculine outrage, and to some extent humiliation, by incorporating it into its nationalist and militarist politics. This political indoctrination reinforces the gap between romanticized and actual masculine imagery and directly contributes to the crisis of masculinity.

GENDERED BACKLASH AND VIOLENCE IN THE AFTERMATH OF THE WAR

Even if the conflict does not end after the signing of ceasefire agreements, there is a change in the level of violence once large-scale war stops, especially for the combatants. Nevertheless, new forms of violence continue to occur for women and LGBTQI+ individuals, and they sometimes become targets in response to the emerging imaginary changes within the gender order. After the war, this gender order crisis can be described as a backlash against women and queers. This backlash reveals itself in the increase of anti-women and anti-LGBTQI+ violence and discourse that seeks to limit their choices regarding social, economic, and political activities.

To clarify the reason for increased violence after the war, it is necessary to look at the consequences of the "crisis of masculinity". In a crisis, many men prefer to choose violence as a tool to reassert their manhood in exchange for restoring their lost power and hegemony and most of the time, the only area where this seems possible is intimate relationships (Sideris, 2001). Though some people believe that post-war trauma and chains of violence lead to abuse

MÜHARİBƏDƏN SONRA GENDERLƏŞMİŞ ƏKS-REAKSİYA VƏ ZORAKILIQ

Atəşkəs sazişləri adətən münaqişələrə son qoymasa da, genişmiqyaslı müharibənin dayandırılmasından sonra zorakılıq səviyyəsində müəyyən dəyişiklik müşahidə olunur – xüsusilə də müharibə iştirakçıları üçün. Buna baxmayaraq, qadınlar və LGBTQI+lara qarşı yeni zorakılıq formaları davam edir və onlar bəzən gender nizamında meydana çıxan xəyali dəyişikliklərə cavab olaraq hədəfə çevrilirlər. Müharibədən sonra baş verən gender nizamı böhranı qadınlara və kuirlərə qarşı əks-reaksiya kimi təsvir edilə bilər. Bu əks-reaksiya özünü qadın və LGBTQI+lara qarşı zorakılığın artmasında və onların sosial, iqtisadi və siyasi fəaliyyətlərlə bağlı seçimlərini məhdudlaşdırmağa çalışan diskursda özünü göstərir.

Müharibədən sonra zorakılığın artmasının səbəbini başa düşə bilmək üçün "maskulinlik böhranı"nın nəticələrinə baxmaq kifayətdir. Böhran vəziyyətinə düşən kişilərin bir çoxu itirilmiş gücü və hegemonluğu bərpa edə bilmədikdə öz maskulinliklərini bir daha təsdiq etmək üçün zorakılığa üstünlük verir – çox vaxt bunun mümkün göründüyü yeganə sahə intim münasibətlərdir (Sideris, 2001). Bəziləri kişilərin törətdiyi zorakılığın davam etmə səbəbini postmüharibə travması və silsilə zorakılıq halları ilə əlaqələndirərsələr də, zorakılığın maddi və mənəvi səbəblərə görə artmasına inananlar da var.

Maddi səbəblərə müharibədən sonra kişilər və qadınlar arasında mülkiyyət münasibətlərinin dəyişməsi aid edilə bilər. Veteran kişilərin əmək qabiliyyətini itirməsi qadınların məhsuldar əməyə daha çox cəlb edilməsinə və ənənəvi sosial reproduksiya fəaliyyətlərdə iştiraklarının azalmasına səbəb olur. Artıq ev işlərinin öhdəsindən gələ bilməyən qadın femininliyin "düzgün" formasına qarşı çıxdığı üçün əks reaksiya ilə üzləşir (Pankhörst, 2008). Eyni məntiqlə, bəzi kişilər artıq özlərini və ailələrini maddi cəhətdən təmin edə bilmədiklərinə, həmçinin dövlətdən gözlədikləri mükafatı ala bilmədiklərinə görə ya intihar yolunu, ya da adətən münasibətə girdikləri qadınlara qarşı zorakılığı seçirlər.⁵ Birinci hal tamamilə ümitsizliyin və gücsüzlüyün təcəssümü olduğu halda, ikinci halda zorakılıq qadınların malına, torpağına, sərvətlərinə və bədənələrinə sahib olmaq istəyi ilə həyata keçirilir. Belə ki, belə mürəkkəb güc münasibətlərində maskulinliyin böhran içində olduğunu gören kişi tək-cə qadından mənəvi cəhətdən üstün olmaq hissini tətbiq etməyi deyil, həm də maddi cəhətdən nəyisə onun əlindən almağı seçir. Buna görə

5 Ümumiyyətlə, müharibə veteranlarının intim partnyorlarının üzleşdiyi zorakılıqlar barədə kifayət qədər məlumat verilmir. Zorakılığın maddi motivləri yetərincə araşdırılmır. Bax - 2020-ci il müharibəsinin iştirakçısı olan partnyoru tərəfindən zorakılığa məruz qalan gənc qadının necə intihara cəhd etməsi haqqında məqalə (Modern.az, 2022). Məqalədə qadının eri tərəfindən bəzi saxtakarlıqlara sövq edilməsindən də bəhs olunur.

perpetuated by men, there are also those who believe that violence increases for material and moral reasons.

Material reasons are encompassed by the post-war change of ownership dependency among men and women. Veteran men's loss of labour capacity increases women's involvement in productive work and decreases their participation in social reproduction. A woman who is no longer able to take care of housework faces backlash because she opposes "proper" femininity (Pankhurst, 2008). By the same logic, since some men are no longer able to provide for themselves and their families materially, and also cannot receive the rewards they expect from the state, they choose violence either against their own selves through suicide or against women, usually intimate partners.⁷ While the first choice is a representation of utter hopelessness and powerlessness, in the second case, violence is practiced with the desire to possess women's property, land, resources and bodies. Thus, in such complex power relations, a man who finds his masculinity in crisis chooses not only to apply the feeling of being morally superior to a woman but also to take something from her materially. This is why, in some cases, men also rape women to get a sense of possession when it comes to women's bodies.

Raping is also a popular wartime weapon against women of the "enemy" (*other*) nation. Such crimes are considered to be the state of exception during war and are usually not punished. However, this state of exception seems to be permanent in post-war societies, as the lives and bodies of women are *othered* continuously. Impunity granted for rape and other crimes during the war is similar to violence against women being justified in post-war society. Brutal videos of war atrocities, including the mutilation of Armenian female combatants, reinforce the sexual weaponization of women's bodies once they are considered enemies or not "proper" (Avetisyan, 2022). Not punishing and instead sometimes praising these war crimes is an intentional tool of the state to maintain its monopoly of violence through masculine superiority, consequently justifying and legitimizing violence against any *othered* groups, including LGBTQI+ individuals and women.

Increased visibility of feminist and queer voices and movements that respond to this othering and justified violence has led to direct backlash and surveillance by the state. The state and its security structures, like the police and military, act as symbolic male guardians of women and further control them publicly, rejecting women's and queer subjectivities and agencies. Thus, in post-

⁷ In general, there is a lack of reporting about the violence intimate partners of war veterans face. Material motivations of violence are also under-researched. See the article describing how a young woman attempted suicide because of the violence she had been facing from her partner who is an ex-combatant of the 2020 war (Modern.az, 2022). The story also reflects that she was pushed by her husband to be involved in some fraudulent activities.

də bəzi hallarda kişilər qadınların bədəninə sahib olmaq hissini əldə etmək üçün qadınları hətta zorlaya da bilərlər.

Zorlama həm də "düşmən" (özgə) millətin qadınlarına qarşı geniş yayılmış müharibə silahıdır. Bu cür cinayətlər müharibə zamanı istisna hal sayılır və adətən cəzalandırılmır. Lakin bu istisna hal postmüharibə cəmiyyətlərində qalıcı görünür, çünki qadınların həyatları və bədənləri davamlı olaraq "özləşdirilir". Müharibə zamanı zorlama və digər cinayətlərin cəzasız qalması, postmüharibə cəmiyyətində qadınlara qarşı zorakılığa bəraət qazandırılmasına bənzəyir. Müharibə qəddarlıqlarını, o cümlədən erməni qadın döyüşçülərə əzab verildiyini əks etdirən videolar düşmən və ya "düzgün" hesab olmayan qadınların bədənlərinin cinsi silah kimi istifadə olunduğunu təsdiqləyir (Avetisyan, 2022). Bu kimi müharibə cinayətlərini cəzalandırmaq əvəzinə bəzən təqdir etmək dövlətin maskulin üstünlük vasitəsilə zorakılığı öz inhisarında saxlamaq üçün qəsdən istifadə etdiyi bir vasitədir. Nəticədə hər hansı "özləşdirilmiş" qruplara, o cümlədən LGBTQI+lara və qadınlara qarşı zorakılığa haqq qazandırılır və legitimləşdirilir.

Bu "özləşdirmə" və zorakılığa haqq qazandırma hallarına cavab verən feminist və kuir səslərin və hərəkatların aktivləşməsi dövlətin cavab tədbirləri görmək cəhdlərinə səbəb olub. Dövlət və onun polis və hərbiçilər kimi təhlükəsizlik strukturları qadınların simvolik kişi qəyyumları kimi çıxış etməyə və onlar üzərində daha çox ictimai nəzarət tətbiq etməyə çalışır, qadın və kuir fərdiyyətini və təmsilçiliklərini rədd edirlər. Beləliklə, 2020-ci ildən sonra Azərbaycanda feminist qruplara qarşı dövlət səviyyəsində təşkil edilmiş "cavab atəşi" və onların intim həyatlarına nəzarət militarist patriarxiyanın başqa bir məşhur silahına çevrildi. (Cəlil, 2021). Bundan əlavə, siyasətçilər tərəfindən LGBTQI+ vətəndaşlara qarşı nifrət nitqinin artması və kuirlərə qarşı zorakılığa açıq-aşkar haqq qazandırmaq cəhdləri də müharibədən sonrakı dövrdə həm ictimai, həm də siyasi səviyyədə gender-əsaslı sərt reaksiyalardan xəbər verir (Rəşidova, 2022).

Ölkədə gender məsələlərinə cavabdeh olan və qadınların individuallığını geniş şəkildə alətə çevirməsi ilə seçilən Ailə, Qadın və Uşaq Problemləri üzrə Dövlət Komitəsi 2020-ci il müharibəsindən sonra dövlətin maço-militarist gündəminin təbliğində fəal rol oynayıb. Patriot maskulin diskursunu təbliğ etməklə yanaşı, Komitə bu yaxınlarda Azərbaycanda mövcud ailə münasibətlərini təhlil edən, xüsusilə 2020-ci il müharibəsinin ailələrə təsirini işıqlandıran hesabat hazırlayıb. Digər dövlət qurumu Dövlət Sosial Araşdırmalar Mərkəzi ilə birgə hazırlanan hesabatda Azərbaycanda feminist və kuir səslərə qarşı siyasi yanaşma rəsmi şəkildə öz təsdiqini tapır. Hesabatın "Feminizmin ailə dəyərlərinə mənfi təsirləri" adlı fəslində Milli Dəyərlərin Təbliği Fondunun nümayəndəsi Emin Mehdiyevin sitatı yer

2020 Azerbaijan state-orchestrated backlash against feminist groups and sexual surveillance of their intimate lives has become another popular weapon of the militarist patriarchy (Jalil, 2021). Moreover, increasing hate speech against the LGBTQI+ communities by politicians and the visible legitimization of violence against queers also show that the post-war gendered backlash exists on both societal and political levels (Rashidova, 2022).

The State Committee on Family, Women's and Children's Affairs, a state body that is responsible for gender issues and is notable for its extensive instrumentalization of women's subjectivities, has been active in promoting the macho-militarist agenda of the state after the 2020 war. In addition to expanding the patriotic masculine discourse, they have recently issued a report that analyses the current family relations in Azerbaijan, specifically focusing on the impact of the 2020 war on families. Conducted in collaboration with another state body, State Social Research Centre, the report officially validates the political backlash against feminist and queer voices in Azerbaijan. In the chapter of the report called "Negative effects of feminism on family values", a quote is provided by Emin Mehdiyev from the Foundation for the Promotion of National Values: *"Yes, I consider it (feminism) a danger, it is dangerous to change the opinions of women who live normal lives or have families, and call it freedom. We have heard and seen that many families fell under the influence of these feminists"* (STM, 2022). Besides primarily considering feminism and LGBTQI+ movements as threats to family values and as sources of conflicts and violence in the family, the report refrains from acknowledging the actual impact of war on families. Furthermore, when measuring the impact of the Second Karabakh War on families, the survey they conducted claims that it had a positive impact on around 30% of families, leaving the nature of these positive effects unclear. Yet, it does not shy away from stating that war had a negative impact on nearly 50% of the surveyed families, mostly coming from low-income population groups (STM, 2022).

Overall, this report and the expanding patriarchal discourse embodied in nationalism reinforce the post-war gendered backlash and keep the link between the masculine hegemony of authorities and the hetero-patriarchal family secure. State policies make sure that national unity established during wartime remains for a longer period before any political fragmentation. Thus, post-war increased violence against women and queers in Azerbaijan is not only a direct manifestation of the crisis of masculinity, but it is also the outcome of political pushback that attempts to co-opt the crisis. The ambivalence of this crisis becomes clear when increased gendered violence – a by-product of war – is legitimized and encouraged by the local political system.

alır: "Bəli, mən bunu (feminizmi) təhlükə hesab edirəm, normal həyat sürən və ya ailəsi olan qadınların fikirlərini dəyişmək, bunu azadlıq adlandırmaq təhlükəlidir. Biz bir çox ailənin feministlərin təsirinə düşməsinə eşitmişik və görmüşük" (STM 2022). LGBTQI+ hərəkətlərinin ailə dəyərlərinə təhdid, ailədə münaqişə və zorakılıq mənbəyi kimi qiymətləndirildiyi hesabatda müharibənin ailələr üzərində faktiki təsirləri etiraf edilmir. Bundan başqa, İkinci Qarabağ Müharibəsinin ailələrə təsirini qiymətləndirərkən aparılan sorğuda iddia edilir ki, müharibə ailələrin təxminən 30%-nə müsbət təsir edib, lakin bu təsirin xarakterinə aydınlıq gətirilmir. Bununla belə, hesabat sorğuda iştirak edən ailələrin təxminən 50%-nə, əsasən də aztəminatlı ailələrə müharibənin mənfəi təsir göstərdiyini bildirməkdən də çəkinmir (STM, 2022).

Ümumilikdə, bu hesabat və genişlənərək özünü millətçilikdə təcəssüm etdirən patriarxal diskurs müharibədən sonrakı dövrdə gender-əsaslı əks-reaksiyanı daha da gücləndirir, həmçinin hakimiyyətin maskulin hegemonluğu və hetero-patriarxal ailə arasındakı əlaqənin təhlükəsizliyini təmin edir. Dövlət siyasəti müharibə dövründə qurulmuş milli birliyi uzun müddət hər hansı siyasi parçalanmaya qarşı qorumağa çalışır. Beləliklə, müharibədən sonra Azərbaycanda qadınlara və kuirlərə qarşı artan zorakılıq təkə maskulinlik böhranının birbaşa təzahürü deyil, həm də böhrandan öz xeyrinə istifadə etməyə çalışan siyasi təzyiğin də nəticəsidir. Müharibənin yan təsiri olaraq artan gender zorakılığının yerli siyasi sistem tərəfindən haqlı görülərək təşviq edilməsi fonunda bu böhrana dair qaranlıq məqamlar aradan qalxmağa başlayır.

NƏTİCƏ

Bu məqalədə əsas diqqət Azərbaycanda 2020-ci il müharibəsindən sonrakı dövrdə gender zorakılığının əsas mənbəyi kimi maskulinlik böhranının roluna yönəlib. Aydın olur ki, müharibə maskulinliklər daxilindəki böhran meyllərinə təsir edir və nəticədə gender nizamını sınağa çəkir. Həmçinin o da bəlli olur ki, əhalinin müharibədən sonrakı ehtiyaclarının siyasiləşdirilməsi bu böhranı daha da dərinləşdirir. Buna görə də Azərbaycanda müharibədən sonrakı gender nizamı və siyasəti dəyişməkdə olan bu dinamikanın qeyri-müəyyənliyini əks etdirən üç tendensiya ilə xarakterizə edilə bilər.

Birincisi, hərbi qələbədən sonra güclənən avtoritarizmlə bağlı olaraq yeni hegemon maskulinliyin yüksəlişi maskulinlik daxilindəki böhranı kəskinləşdirir. Müharibədən sonrakı maddi və emosional ehtiyaclar diqqətdən kənar qaldığına və nəticədə kişilərin qəzəbinə və təhqir olunmasına gətirib çıxardığına görə ideal hərbi maskulinlik alqaldılmış olur.

İkincisi, maskulin böhranın zorakı təzahürü gender-əsaslı neqativ reaksiyaya yol açır. Bir tərəfdən, qadınlara və kuirlərə qarşı artan zorakılıq

CONCLUSION

This article focused on the role of the post-war crisis of masculinity as a source of increased gendered violence after the 2020 war in Azerbaijan. While it is clear that the war affects crisis tendencies within masculinities and consequently challenges the gender order, it is also obvious that post-war political appropriation of population needs reinforces the crisis. Therefore, post-war gender order and politics in Azerbaijan can be characterized by three tendencies that present the ambivalence of these newly changing dynamics.

First, the rise of new hegemonic masculinity related to post-victory strengthening authoritarianism accelerates the crisis within masculinities. Ideal military masculinities are degraded as post-war material and emotional needs are neglected and eventually turned into masculine outrage and humiliation.

Second, the violent manifestation of the crisis of masculinity establishes gendered backlash. On one hand, increasing violence against women and queers is an explicit outcome of men perceiving a loss of their status and power after the war; on the other hand, the violence is reproduced by the political use of post-war masculine outrage against othered groups.

Third, political indoctrination of new imaginary threats to the gender order serves to strengthen the power of the ruling class and its hegemonic consent with the hetero-patriarchal family, thereby targeting the raising feminist and queer movements that inevitably challenge this alliance. Although the current marginal resistance against expanding gendered violence and injustice does not intimidate the state, the political system cynically exploits these voices to maintain its gendered control and surveillance.

Along these lines, more than two years after the 2020 war, the changing gender dynamics in Azerbaijan are going through a stage of liminality that accelerates the political instrumentalization of the perceived crisis of gender order to advance its power. By legitimizing violence and increasing anti-women, anti-queer discourse, the state is benefiting from post-war masculine outrage, consequently creating a permanent state of future imaginary collective threats.

müharibədən sonra kişilərin öz statuslarını və güclərini itirdiyini dərk etmələrinin açıq nəticəsidir. Digər tərəfdən, post-müharibə dövründə maskulin qəzəbin “özgələşmiş” qruplara qarşı siyasi istifadəsinin nəticəsi olaraq zorakılıq reproduksiya olunur.

Üçüncüsü, gender nizamına yeni xəyali təhdidlərin siyasi səviyyədə tələq edilməsi hakim sinfin gücünü və onun hetero-patriarxal ailə ilə hegemon razılaşmasını gücləndirməyə xidmət edir. Bununla da bu ittifaqa qaçılmaz şəkildə meydan oxuyan feminist və kuir hərəkatlarını hədəfə alır. Əhatə dairəsini genişləndirən gender zorakılığına və ədalətsizliyə qarşı mövcud marjinal müqavimət dövləti qorxutmasa da, siyasi sistem öz gender nəzarətini qoruyub saxlamaq üçün bu səslərdən məkrli şəkildə istifadə edir.

Bununla yanaşı, 2020-ci il müharibəsindən iki ildən çox vaxt keçdikdən sonra Azərbaycanda dəyişən gender dinamikası öz liminalıq (keçid anı) mərhələsini yaşayır. Bu, öz gücünü artırmaq üçün gender nizamı böhranının siyasi cəhətdən alətə çevrilməsini sürətləndirmək deməkdir. Zorakılığı legitimləşdirərək və anti-qadın və anti-kuir diskursunu gücləndirərək dövlət müharibədən sonrakı maskulin qəzəbdən fayda götürür, nəticədə gələcək xəyali kollektiv təhdidlərin daimiliyini təmin etmiş olur.

BIBLIOGRAPHY İSTİNADLAR

APA. (14 dekabr, 2021-ci il). *Qazilər əslində özlərini necə aparmalıdırlar?* <https://apa.az/az/apa-tv/xeber/xeberler/qaziler-eslinde-ozlerini-necə-aparmalıdırlar-67931> [APA. (December 14, 2021). How should veterans actually behave?]

Ağayeva, İ. (13 iyul, 2022-ci il). *21 yaşlı, bədəni qəlpəli qazinin hekayəsi: "Mən bu dövlətə nə etmişəm ki?"*. BBC Azərbaycanca: <https://www.bbc.com/azeri/articles/cv2rxe5d8j0o> [Aghayeva, I. (July 13, 2022). The story of a 21-year-old veteran with shrapnel: "What have I done to this country?"]

Avetisyan, A. (2022, September 16). *Footage Appears To Show Desecration of Female Armenian Soldier*. OC Media. <https://oc-media.org/footage-appears-to-show-desecration-of-female-armenian-soldier/> [Avetisyan, A. (2022). Videogörüntülərdə erməni qadın hərbiçilərin təhqir olunması göstərilir.]

Azadlıq Radiosu. (27 sentyabr, 2022-ci il). *Müharibədən sonra veteranlar: 'Gərək pul verəsən ki...'* Azadlıq Radiosu. <https://www.azadliq.org/a/veteranlar-ishsizlik-travma-es-eb-sinir-korrupsiya/32026128.html> [Radio Liberty. (September 27, 2022). After the war, veterans: 'You have to pay...']

Barthes, R. (2013) *Mythologies*. Hill Wang Inc., U.S., United States. [Bart, R. (2013). Mifologiyalar.]

BBC. (2020, July 15). *Azerbaijan Protesters Demand War After Armenia Clashes*. BBC News. <https://www.bbc.com/news/world-europe-53415693> [BBC. (2020). Azərbaycanda etirazçılar Ermənistanla toqquşmalardan sonra müharibə tələb edirlər.]

Connell, R. W. (2005). *Masculinities*. Allen & Unwin. [Konnell, R. V. (2005). Maskulinliklər.]

Dövlət Statistika Komitəsi. (2021a). *2021-ci İldə Qeydə Alınmış Cinayətlər Nəticəsində Zərərçəkənlər*. Stat.gov.az. https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?s-rc=https%3A%2F%2Fwww.stat.gov.az%2Fsource%2Fgender%2Faz%2Fqk%2F009_6.xls&wdOrigin=BROWSELINK [The State Statistics Committee. (2021a). Victims of Crimes Recorded in 2021.]

Dövlət Statistika Komitəsi. (2021b). *Sosial, iqtisadi inkişaf hesabatı*. Bakı. [The State Statistics Committee. (2021b). Social, Economic Development Report.]

Enloe, C. (1989). *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. University of California Press. [Enloe, S. (1989). Bananlar, çimərliklər və bazalar: Beynəlxalq siyasətdə feminist hisslərin yaradılması.]

Gorgodze, S., Khalapyan, P., & Mathers, E. (2019, June 26). *Being a Man in the South Caucasus*. Chaikhana. <https://chaikhana.media/en/stories/840/being-a-man-in-the-south-caucasus> [Qorqodze, S., Xalapyan, P., & Mathers, E. (2019). Cənubi Qafqazda kişi olmaq.]

Jalil, N. (2021, July 23). *The Panoptic State, Privacy, and Politicized Women*. Baku Research Institute. <https://bakuresearchinstitute.org/en/the-panoptic-state-privacy-and-politicized-women/> [Cəlil, N. (2021). Panoptik dövlət, şəxsilik və siyasiləşən qadın.]

Kimmel, M. S. (1997). *Masculinity As Homophobia: Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity*. In M. M. Gergen & S. N. Davis (Eds.), *Toward a new psychology of gender* (pp. 223–242). Taylor & Frances/Routledge. [Kimmel, M. S. (1997). Maskulinlik homofobiya kimi: Gender kimliyinin inşasında qorxu, utanc və sükut.]

MacKenzie, M., & Foster, A. (2017). *Masculinity Nostalgia: How War and Occupation Inspire a Yearning for Gender Order*. *Security Dialogue*, 48(3), 206–223. [Makkenzi, M. və Foster, A. (2017). Maskulinlik nostalgiyası: Müharibə və işğal gender nizamına necə ilham verir.]

Mehralizadə, F. (2022). *Müharibə iştirakçıları ilə bağlı sosial siyasət: problemlər və həlli yolları*. Agora-az. <https://agora-az.org/?p=5439> [Mehralizadə, F. (2022). Social Policy Related to War Participants: Problems and Solutions.]

Meydan TV. (2022). *Prezident həkim yox, hərbiçi olmaq istəyən uşaqları tərifləyir*. Meydan TV. <https://www.youtube.com/shorts/kKjwAcsC78g> [Meydan TV. (2022). The President Praises Children Who Want to Be Soldiers, not Doctors.]

Modern.az. (2020). *Qarabağda döyüşmüş ata-oğul: "Arxamızda bizi uğurlayan bir qadın vardı"*. Modern.az. <https://modern.az/az/news/266981/qarabagda-doyusmus-ata-ogul-arxamizda-bizi-ugurlayan-bir-qadin-vardi> [Modern.az. (2020). Father and Son who Fought in Karabakh: "There Was a Woman Behind Us Who Bid Us Farewell".]

Modern.az. (2022). *Müharibə iştirakçısı arvadını intihar həddinə çatdırdı*. Modern.az. https://modern.az/hadise/361446/qadin-erinin-davranislarina-gre-intihara-cehd-etdi/site_url/lang/news/cat/5 [Modern.az. (2022). A War Participant Brought His Wife to the Point of Suicide.]

Najafizadə, M. (2003). *Women's Empowering Carework in Post-Soviet Azerbaijan*. *Gender and Society*, 17(2), pp. 293–304. [Nəcəfizadə, M. (2003). Postsovet Azərbaycanında qadınların gücləndirici əməyi.]

Pankhurst, D. (2008). *Post-War Backlash Violence Against Women: What Can Masculinity Explain*. In *Gendered Peace: Women's Struggles for Post-War Justice and Reconciliation*. pp. 293–320. Routledge. [Pankhürst, D. (2008). Müharibədən sonra qadınlara qarşı zorakılıq: Maskulinlik nəyi izah edə bilər.]

President.az. (2021). *Vətən müharibəsi*. President.az: <https://president.az/en/pages/view/azerbaijan/karabakh2> [President.az. (2021). Patriotic War.]

QueeRadar. (2022). *Azərbaycan mediasında LGBTİQ+ qarşı nifrət nitqinin monitorinqi*. Queeradar.com: <https://queeradar.com/wp-content/uploads/2022/07/QR-2022-AZ.pdf> [QueeRadar. (2022). Monitoring of Hate Speech Against LGBTIQ+ in Azerbaijani Media.]

Rashidova, A. (2022, January 28). *The Rise of Homophobic Hate Speech in Azerbaijan*. OC Media: <https://oc-media.org/features/the-rise-of-homophobic-rhetoric-in-azerbaijan/> [Rəşidova, A. (2022). Azərbaycanda homofob nifrət nitqinin artışı.]

Sideris, T. (2001). *Rape in War and Peace: Social Context, Gender, Power and Identity*. The Aftermath. Women in Post-Conflict Transformation. Zed Books, London. [Sideris, T. (2001). Müharibə və sülh vaxtı zorlama: sosial kontekst, gender, güc və kimlik.]

STM (2022). *Azərbaycanda mövcud ailə münasibətləri: Sosial-psixoloji təhlil*. səh. 36-52. Bakı: Sosial Tədqiqatlar Mərkəzi; Azərbaycan Respublikası Ailə Qadın və Uşaq problemləri üzrə Dövlət Komitəsi. [STM (2022). Family relations in Azerbaijan: Social-psychological analysis.]

World Bank. (2021). *Gender Data Portal/Azerbaijan*. The World Bank Gender Data Portal: <https://genderdata.worldbank.org/countries/azerbaijan/> [Dünya Bankı. (2021). Gender məlumat bazası / Azərbaycan.]

Yenipress. (2022). *44 günlük müharibənin ildönümündə 44-cü qazi intihar etdi*. Yenipress.az: <https://yenipress.az/news/6890/44-gunluk-muharibenin-ildonumunde-44-cu-qazi-intihar-etdi> [Yenipress. (2022). On the anniversary of the 44-day war, the 44th veteran committed suicide.]

Zəfər (2022). *Xarıbülbul və dəmir yumruq*. Zefer.az. <https://zefer.az/az/xaribulbul-ve-demir-yumruq> [Zefer.az (2022). Kharibulbul and Iron Fist.]

MILITARY, LGBTQI+, AND STATE VIOLENCE IN AZERBAIJAN

Ramil Zamanov

AZƏRBAYCANDA HƏRBİ XİDMƏT, LGBTQİ+ VƏ DÖVLƏT ZORAKILIĞI

Ramil Zamanov

2021-ci ildə Firad¹ Azərbaycan ordusunda xidmət edirdi. Bir gün o, yüksək rütbəli bir zabitin qapısı bağlı otağında bir əsgərlə axşam saat 9-10 radələrində cinsi əlaqədə olması barədə şayiə eşidir. Firad bunun çox təhlükəli olduğunu düşünürdü: bu söz-söhbət kənara çıxardısa, bu iki nəfər hərbidə tutduqları mövqelərini itirə bilərdilər. Bir aydan sonra o eşidir ki, həmin əsgərin hərəkəti barədə yuxarı rütbəli şəxslər xəbər tutub və o, hərbi xidmətdən qovulub. İki aydan sonra isə Firad axşam saatlarında depodan lazımi avadanlıqları götürməyə gedir. Qapıya yaxınlaşanda cinsi əlaqədə olan iki kişinin səslerini eşidir. Firad *glazok*dan onlara baxmağa çalışan vaxt gözlərinə inana bilmir: həmin kişilərdən biri feminin davranışına görə onu (Firadı) incidən əsgər idi. Dərhal oradan uzaqlaşaraq, özünü heç nə olmamış kimi aparmağa davam edir. Daha sonra elə həmin oğlan Firada yaxınlaşıb onunla cinsi əlaqədə olmağı təklif edir, o isə rədd cavabı verir.

Firad hərbi xidmət dövründə 10-dan çox gey əsgərin xidmətdən qovulmasının şahidi olub. Həmin şəxslər ya homoseksual münasibətləri haqda şayiələr yayıldığına görə, ya da cinsi əlaqə üstündə tutulduqlarına görə ordudan qovulublar. Bir çox LGBTQİ+lar icbari hərbi xidməti ona görə keçir ki, onların gələcəyi hərbi biletdən² asılı olur və bu, onlara Azərbaycanda əmək bazarına çıxış imkanı verir. Firad özü xidmət etdiyi aylar ərzində gey kimliyini gizlədə bilsə də, başqaları üçün vəziyyət daha mürəkkəb olub. Belə ki, onunla birgə qulluq edən digər geylər və queerlər hərbi xidmətdə keçirdikləri bütün ayları və hərbi bilet əldə etmək imkanını itiriblər, çünki daha yüksək rütbəli məmurlar “gey/queer əsgərlərin”³ xidmətini müvafiq hesab etməyiblər. Bununla belə, artıq bəzi geylər/queerlər cəsarət tapıb Azərbaycanda hərbi xidmətdən yayınmağa başlayıblar. Bəs kimliyini gizlədərək əsgərliyə gedənlər necə?

Bu məqalədə məni maraqlandıran əsas məsələlərdən biri Azərbaycanda avtoritar rejimin hərbi səfərbərliyiGBTQİ+a qarşı sıxışdırılma vasitəsi⁴ kimi

1 Bütün araşdırma iştirakçılarının adları təhlükəsizlik məqsədilə təxəllüslərlə əvəz edilib.

2 Hərbi bilet “kişi” vətəndaşlara silahlı qüvvələrə və hərbi xidmətə çağırış zamanı verilən sənəddir. Şəxsiyyət vəsiqəsinin köhnə variantında kişinin hərbi xidmətdə olub-olmaması da qeyd olunurdu. Hərbi xidmətdən azad edilən LGBTQİ+ları da bu sənədi üzərində xüsusi möhür (“ruhi xəstəlik”) ilə alırlar.

3 Azərbaycanda fərdlərin özlərini müəyyən etmək üçün üstünlük verdiyi əsas çərçivədir. Araşdırmadakı LGBTQİ+ iştirakçılarını təsvir etmək üçün əsasən “queer” terminindən istifadə etmişəm. “Queer” ingilis dilində fərqli mənalarla malikdir, lakin bu söz həm də qeyri-heteroseksual təcrübələri birləşdirən çatır termininə çevrilmişdir. Bu mənada “queer” artıq yalnız anqlo-sakson dilindəki mənası ilə məhdudlaşmayıb, qlobal miqyasda LGBTQİ+u birləşdirmək və kimlik siyasətinə son qoymaq üçün istifadə olunan ümumi termindir (məsələn, lezbiyanlara nifrət edən geylər; və ya gey kişilərə nifrət edən transgənder qadınlar və başqaları) (Kondakov, 2022). Beləliklə, bu işdə “queer” və LGBTQİ+ sözləri bir-birini əvəz edir. Bundan əlavə, mən “homoseksual” sözündən Azərbaycan hakimiyyətinin işlətdiyi terminləri nümayiş etdirmək üçün istifadə etmişəm.

4 Bu məqalə özünü LGBTQİ+ kimi tanıdan və Azərbaycanda ordusunda hərbi xidmətdə olmuş və işləmiş şəxslər haqqındadır. Bu layihə çərçivəsində Azərbaycan ordusunda homoseksual davranışları açıq şəkildə araşdırmıram.

In 2021, Firad¹ (he/him) was still serving in the Azerbaijani military. One day, he heard a rumour that a soldier and a high-ranking officer had sexual relations between 9-10 pm in the officer's locked room. Firad thought this was too dangerous because if such a rumour got out, these two men could lose their positions in the military. After one month, he heard that the soldier was dismissed because the higher ranks (generals) were notified about his sexual misconduct. Two months later, in the evening, Firad went to take the necessary equipment from the depot. Before he opened the door, he overheard very passionate sounds of two men having sex. Firad tried to look at them through the peephole. He could not believe his eyes. One of those men was a soldier who bullied him (Firad) because of his feminine behaviour. He ran away and acted as if nothing had happened. Afterwards, the very same guy approached Firad and offered to have sex with him, and Firad refused. Before he completed his mandatory military service, he witnessed the dismissal of more than ten gay men. They were dismissed because they were caught, or rumours were spread about their homosexual relations. Many LGBTQI+ men complete their mandatory military service because their future relies on the "military ID"², which gives them access to the labour market in Azerbaijan. Even though Firad managed to hide his gay identity during the months he served, the situation was much more complex for others. As a result, these gays and queers³ lost all the months spent in military service and access to the military ID because the higher-ranking officials would no longer consider the service of "gay/queer soldiers". Some gays/queers find the courage to come out and avoid military service in Azerbaijan. What about the ones who join the military by concealing their identities?

In this article, I am particularly interested in the state violence perpetuated by the authoritarian regime in Azerbaijan, which determines the lives of LGBTQI+ masculinities through conscription as one of the means of oppression⁴. As I

- 1 The names of all research participants have been replaced with pseudonyms to protect them.
- 2 Military ID (or *hərbi bile*) is a document issued to "male" citizens at the time of conscription to the armed forces and military service. In the older version of ID documents, it was also mentioned if a man served in the military or not. LGBTQI+ individuals who are exempted from the military also receive this document with a special stamp (mental illness) on it.
- 3 In Azerbaijan, LGBT is the key frame that individuals prefer to identify with. I mainly employ the term "queer" to describe LGBTQI+ research participants. Queer has different connotations in English, but the definition of queer has also become an umbrella term to unite non-heterosexual experiences. In this sense, queer no longer has just the Anglo-Saxon definition; queer is a term to unite LGBTQI+ globally and end identity politics (e.g. gays hating lesbians, or trans women hating gay men, and others) (Kondakov, 2022). Thus, queer and LGBTQI+ are used interchangeably in this work. Additionally, when I use the word "homosexual", it is to demonstrate the terms used by Azerbaijani authorities.
- 4 This article is about individuals who identify as LGBTQI+ and have been or worked in the military in Azerbaijan. As a part of this project, I do not explicitly study homosexual behaviour in the Azerbaijani military.

istifadə etməsi və onlara qarşı göstərilən dövlət zorakılığıdır. Mən burada "ruhi xəstəlik" damğasının LGBTQI+lara qarşı necə istifadə olunduğuna, bir qrup LGBTQI+ vətəndaşın dövlət zorakılığı nəticəsində necə sıxışdırılmasına və onların hansı şəkildə Azərbaycan dövlətinin qeyri-bərabər subyektləri hesab olunmalarına toxunacağam. LGBTQI+ın "ruhi xəstə" kimi təsvir olunduğu hərbi narrativləri təhlil etməklə dövlət zorakılığının (Maynard, 2017; Ungar, 2000; Holquist, 2003) orduda xidmət etmiş, xidmət etmək istəyən və ya xidmətdə olan LGBTQI+/queer maskulinliklərinə təsirini öyrənməyə çalışmışam. Burada həmçinin LGBTQI+ların ordudan qovulması və rədd edilməsinin onlara necə təsir etdiyi etnoqrafik cəhətdən araşdırıram və Azərbaycandakı avtoritar rejimin LGBTQI+ vətəndaşları sıxışdırmaq üçün istifadə etdiyi alətlər və motivləri başa düşmək üçün dövlət zorakılığını nəzərdən keçirirəm. Metodoloji cəhətdən bu sənəd yarım-strukturlaşdırılmış müsahibə materiallarına və 2021-ci ilin mayından 2022-ci ilin iyuluna qədər Bakıda aparılan 10 aylıq sahə işinə əsaslanır. Məqalə hərbi xidmət keçən müxtəlif LGBTQI+ qrupları və onların hekayələrini işıqlandırır: militarizasiya tərəfdarları (hərbi qulluq keçmək istəyənlər), hərbi qulluğun əleyhinə olan, lakin iqtisadi və sosial təzyiqlərə görə qulluq etməyə məcbur olan LGBTQI+lar, ailələrinə görə istəmədən orduya qoşulanlar, *kaminq-aut* edən və "ruhi xəstə" diaqnozu qoyulan queerlər və "feminin" davranışlarına görə ordudan uzaqlaşdırılan geylər.

Bir faktı qeyd etməliyəm ki, Azərbaycanın "kişi" vətəndaşı olaraq məndən də məcburi hərbi xidməti başa vurmaq tələb olunur. Lakin bu məcburiyyətdən yayınmaq üçün (apardığım araşdırmada iştirak edən digər queerlərdən fərqli olaraq) ard-arda bakalavr, magistr, indi isə doktorantura dərəcələrini oxumağa qərar vermişəm. 2011-ci ildən fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi olan "kişi" vətəndaşlar "ziyalı" hesab olunduqları üçün məcburi hərbi xidmətdən azad ediləblər (Azərbaycan Respublikasının "Hərbi vəzifə və hərbi xidmət haqqında" Qanunu, 2012-ci il). Mən bir feminist və queer olaraq Azərbaycanda hərbinin və militarizasiyanın qəti əleyhinəyəm. Bununla belə, Cənubi Qafqazda son dövrlərdə baş verən dəyişikliklər, o cümlədən ikinci Dağlıq Qarabağ müharibəsi, Azərbaycanın 2022-ci ilin sentyabrında Ermənistan ərazilərinə daxil olması (Grzybowski et al., 2020; Zamanov, 2023; Kucera & Mejlumyan, 2022) və Rusiyanın Ukraynaya daxil olması ilə (Krawchuk, 2022) hərbi global miqyasda hətta "milli sərhədləri" qorumaq istəyən bir çox feminist və queer üçün daha ciddi əhəmiyyət kəsb etməyə başlayıb. Beləliklə, açıq şəkildə özünü anti-militarist kimi müəyyən etmək daha da çətinləşib.

will show, the frame of “mental illness” is used against LGBTQI+s and illustrates how state violence oppresses the group of LGBTQI+ citizens and how they are seen as unequal subjects of the Azerbaijani state. By analysing the military narratives of LGBTQI+ depicted as “mentally ill”, I study the impact of state violence (Maynard, 2017; Ungar, 2000; Holquist, 2003) on LGBTQI+s/queer masculinities who have served, wanted to serve, or been working in the military in Azerbaijan. By ethnographically exploring how the dismissal and rejection of Azerbaijani LGBTQI+s from the military affected them, I examine state violence to understand the tools and the motives of the Azerbaijani authoritarian regime in oppressing LGBTQI+ citizens of the “nation”. Methodologically, this paper builds on semi-structured interview materials and 10 months of fieldwork in Baku between May 2021 and July 2022. The article sheds light on different groups of LGBTQI+s involved in military duty by including their narratives: supporters of militarisation (willing participants), opponents of the duty but forced to contribute due to economic and social pressure, LGBTQI+s who are forced to join the military unwillingly because of their families, queers who come out and are diagnosed as “mentally ill”, and gay men who are rejected by the military because of being too “feminine”.

I need to highlight the fact that as a “male” citizen of Azerbaijan, I am also expected to complete mandatory military service. Unlike other queers who became my research participants, I decided to study BA, MA and now, PhD degrees without interruption to avoid mandatory military service. Since 2011, “male” citizens with PhD degrees have been exempted from mandatory military service because they are considered “intelligent” (Law of the Azerbaijan Republic: About conscription and military service, 2012). As a feminist and queer, I am firmly against the military and militarisation in Azerbaijan. However, the current changes in the South Caucasus, including the second Nagorno-Karabakh War in 2020, Azerbaijan entering Armenian territories in September 2022 (Grzybowski et al., 2020; Zamanov, 2023; Kucera & Mejlumyan, 2022), and Russia entering Ukraine (Krawchuk, 2022), the military has become more important globally, even for many feminists and queers who wish to protect “national borders”. Thus, it becomes more challenging to openly identify as an anti-militarist.

AZƏRBAYCANDA DÖVLƏT ZORAKILIĞI, HƏRBİ SİSTEM VƏ LGBTQI+ ANLAYIŞI

Hələ sovet dövründə orduda hərbinin LGBT olduğu məlum olarsa da, bu, ölümlə və ya daha da pis halda QULAQ-la⁵ nəticələnə bilərdi (Clech, 2021; Kondakov, 2022). Bununla belə, Azərbaycan müstəqilliyini əldə etdikdən sonra 2000-ci illərdə Avropa Şurası ilə bir sıra sazişlər imzalayıb və nəticədə orduda LGBTQI+lara qarşı amansız işgəncələr (konversiya terapiyaları, ölüm hökmləri) daha az zorakılıq ehtiva edən üsullarla əvəz edilib (LGBTQI+ kimliyinə görə hərbi xidmətdən azad olunma). Azərbaycanda queerlər əsgərlikdən qovulan və ya ümumiyyətlə hərbi qulluğa qəbul olunmayan bir çox LGBTQI+lara yaxşı tanıyırlar.

Artıq uzun zamandan bəri, istər Sovet dövründə, istərsə də Azərbaycan müstəqillik əldə etdikdən sonra LGBTQI+lar hərbi xidmətlə bağlı qaydalara (dövlət zorakılığının nəticəsi olaraq) qarşı əlləşib-vuruşurlar (Zamanov, 2020; Zamanov, 2022 (a) ; Paitjan və Dadashzadə, 2020). Ordudan qovulmaq və ya orduya qəbul edilməmək queerlərin seçimi və gücündən kənar bir reallıqdır. Çünki Azərbaycan kimi mühafizəkar cəmiyyətdə LGBTQI+ olmaq çətin və bəzən həyat üçün təhlükəlidir⁶.

LGBTQI+lar məcburi hərbi xidmət məsələsindən əziyyət çəksələr də, hərbi xidmət keçməklə bağlı fərqli maraqlar güdürlər. Məsələn, bəzi araşdırma iştirakçıları istəyir ki, kaminq-aut edərək hamı ilə bərabər hüquqlu⁷ rəftar görsünlər və hərbi xidmətə çağırılmaq imkanına malik olsunlar, bəziləri isə ümumiyyətlə hərbi sistemin⁸ bir hissəsi olmaq istəmir. Bu bərabərsizlikləri və çətinlikləri nəzərə alaraq belə bir sual qaldırıram: Azərbaycanda məcburi hərbi xidmət məsələsində dövlət zorakılığı LGBTQI+ subyektlərin həyatına və seçimlərinə necə təsir edir? Mənim əsas arqumentim odur ki, müxtəlif LGBTQI+ qrupları ya hərbi bilet və ailə təzyiqi səbəbindən orduda qulluq etməyə məcbur olur, yaxud da kaminq-aut etdikdən sonra “ruhi xəstə” adlandırılır və ya homoseksual kimi ordudan uzaqlaşdırılırlar. Bu kimi hallar Azərbaycanda LGBTQI+ subyektlərə hərbi təzyiqi təşviq edən dövlət zorakılığı ilə birbaşa bağlıdır. 2012-ci ildə Azərbaycanın *Avroviziya* mahnı

5 QULAQ Vladimir Lenin tərəfindən qurulan və İosif Stalinin hakimiyyəti dövründə öz pik səviyyəsinə çatan Sovet məcburi əmək düşərgələri şəbəkəsinə məsul olan dövlət qurumu idi (Clech, 2021).

6 Bakıda olarkən bir neçə LGBTQI+ şəxsin ölümü barədə eşitdim: azərbaycanlı jurnalist və LGBTQI+ hüquq müdafiəçisi Əvəz Hafizli 2022-ci ilin fevralında öz əmisi oğlu tərəfindən qətlə yetirilib; transgender qadın Nuray 2021-ci ilin avqustunda diri-diri yandırılıb; transgender qadın Aysu 2020-ci ilin iyununda bıçaqlanaraq qətlə yetirilib. Bütün bunlara əlavə olaraq, Azərbaycan hakimiyyəti tərəfindən zorakılıq kampaniyaları çərçivəsində 2017-ci ildə, sonra isə 2019-cu ildə “gey və ya biseksual olduğu güman edilən kişilər, eləcə də transgender qadınlar həbs edilərək onlara işgəncə verilib” (bax: Wakefield, 2022; Milton, 2021; Safarova, 2017).

7 Bu kontekstdə bərabərlik (LGBTQI+ iştirakçıları üçün) hərbi sistemdə homoseksual/queer subyektlərin heteroseksual şəxslər kimi olduğu kimi qəbul edilmələri deməkdir.

8 Növbəti bölmələrdə hərbi sistemlə bağlı müxtəlif qrupların maraqlarından danışacağam.

UNDERSTANDING STATE VIOLENCE, MILITARY, AND LGBTQI+ IN AZERBAIJAN

Back in Soviet times, being revealed as an LGBT in the military could be punishable by death or, even worse, Gulags⁵ (Clech, 2021; Kondakov, 2022). However, since its independence, Azerbaijan signed several agreements with the Council of Europe in the 2000s, and thus, the cruel tortures (conversion therapies, Gulags and death sentences) against LGBTQI+s in the military have been replaced with less violent options (such as exemption from military due to LGBTQI+ identity). Queers in Azerbaijan vividly know many LGBTQI+s who have been dismissed from the military or have not been admitted at all.

For more than several decades, both during Soviet times and since the independence of Azerbaijan, LGBTQI+s have been struggling with the regulations concerning military service (which has been a result of state violence) (Zamanov, 2020; Zamanov, 2022 (a); Paitjan & Dadashzadeh, 2020). Being dismissed or refused from the military is the momentum of something beyond choice and force for queers. Because being LGBTQI+ in a conservative culture like Azerbaijan is challenging and sometimes life-threatening⁶.

Even though LGBTQI+s suffer from the oppressive mandatory military service, they hold different interests when it comes to serving in the military. For instance, some interlocutors wish to be treated equally⁷ by coming out and having the possibility to enroll in the military, while others do not want to be part of the military system⁸. Considering these inequalities and challenges, I ask: How does state violence influence the lives and choices of various groups of LGBTQI+ subjects when it comes to mandatory military service in Azerbaijan? My main argument is that different groups of LGBTQI+s are either forced to participate in the military because of the military ID and family pressure, or they are depicted as “mentally ill” after coming out or being outed as homosexual in the military. These situations are directly linked with state violence which encourages military oppression of LGBTQI+ subjects in Azerbaijan.

Since 2012, after hosting the Eurovision Song Contest in Baku, social scientists have been increasingly preoccupied with Azerbaijan. Studies

5 Gulag was the state agency responsible for the Soviet network of forced labour camps established by Vladimir Lenin, reaching its peak during Joseph Stalin's rule (Clech, 2021).

6 While I was in Baku, I heard about several deaths of LGBTQI+ individuals: Azerbaijani journalist and LGBTQI+ rights activist, Avaz Hafizli was murdered by his cousin in February 2022; Trans woman – Nuray was burnt alive in August 2021; Trans woman – Aysu was stabbed to death in June 2020. On top of all this, Azerbaijani authorities launched violent campaigns, “arresting and torturing men presumed to be gay or bisexual, as well as transgender women” in 2017 and then, in 2019 (see: Wakefield, 2022; Milton, 2021; Safarova, 2017).

7 In this context, equality (for LGBTQI+ participants) means to be accepted as homosexual/queer subjects in the military system the same way heterosexual individuals are.

8 I will explain the interests of different groups concerning the military system in upcoming sections.

müsabiqəsinə ev sahibliyi etməsindən sonra ölkə sosial elm adamlarının diqqətini daha çox cəlb etməyə başlayıb. Tədqiqatlarda avtoritar rejim və dövlət zorakılığı araşdırılır, bəzən isə bu sistem altında Azərbaycan vətəndaşlarının siyasi və etik problemləri nəzərdən keçirilir (Rookwood, 2022; LaPorte 2015). Bununla belə, LGBTQI+ların üzləşdikləri çətinliklərə, ümumiyyətlə, antropoloqlar və gender tədqiqatçıları tərəfindən lazımi diqqət ayrılmayıb. Bir çox müəllif müxtəlif kontekstlərdə dövlət zorakılığı (Maynard, 2017; James, 1996; Davis, 2003; Nordstrom, 2004; Pugliese, 2013; Coronil & Skurski, 2006) və avtoritarizmi (Pearce & Kendzior, 2012; Schlumberger & Schedler, 2020) araşdırsa da, LGBTQI+ və queerlərin hərbiyə üzvləşdiyi çətinliklərə toxunulmur. Dövlət zorakılığı güc münasibətləri ilə dərinə bağlıdır, çünki dövlət vətəndaşlar üzərində hakimiyyətə malikdir, xüsusən də Azərbaycan kimi avtoritar rejimlərdə (Rookwood, 2022; LaPorte, 2015).

Robyn Maynardı (2017) izləyərək, mən də dövlət zorakılığını daha geniş kontekstdə, o cümlədən müəyyən bir vətəndaş qrupuna qarşı institusional zorakılıq kimi (məsələn, hərbi komissiya, səhiyyə qaydaları, sosial təminat və müavinətlər) nəzərdən keçirirəm. Mənim təklif etdiyim tərifdə dövlət zorakılığının davamlılığı və dövriyyəsi, eləcə də müəyyən qrup vətəndaşa qarşı ayrı-seçkilik xarakterli davranışları normallaşdıran və onlara haqq qazandıran norma və dəyərlər önə çəkilir. Azərbaycanda LGBTQI+a qarşı dövlət və ya dövlət tərəfindən maliyyələşdirilən layihələrin vurduğu zərərin izinə düşməklə, Maynardın – onun nəzəriyyəsi qaradərillərə qarşı törədilmiş dövlət zorakılığını da özündə ehtiva edir – iziylə getmiş oluram. Bu mənə imkan verir ki, Azərbaycanda LGBTQI+ların təcrübələrini qaradərillərə qarşı dövlət zorakılığına nəzərən təhlil edim və LGBTQI+ vətəndaşların Azərbaycan dövləti tərəfindən “arzuolunmaz” kateqoriya hesab olunduğunu anlama bilim. Qaradərillik bir irq kateqoriyası kimi LGBTQI+ kimliklərinin təhlilinə bərabər tutula bilməz, çünki Qafqazdakı queer problemləri fərqli antropoloji xüsusiyyətlərə malikdir. Buna baxmayaraq, məqsədim Azərbaycan ordusunda tətbiq olunan dövlət zorakılığının müxtəlif “gizli” üsullarını aşkar etmək üçün Maynardın nəzəriyyəsindən istifadə etməkdir.

Azərbaycanda hərbi xidmət sistemindən qovulma və qulluğa qəbul edilməmə mexanizmlərini (hərb və LGBTQI+ siyasətini əlaqələndirməklə) öyrənmək üçün avtoritar rejim altında dövlət zorakılığı nəzəriyyəsindən istifadə etmişəm. Bununla belə, daha geniş kontekstdə dövlət zorakılığı polis zorakılığı, bürokratik əngəllər, qanun pozuntuları, ayrı-seçkilik yaradan qanun-qaydalar və vətəndaşların həyatına birbaşa təsir edən digər üsullarla bağlı ola bilər (Torres, 2018). LGBTQI+ ilə ordu arasındakı əlaqələr artıq təkcə Qərbin akademik dairələrində deyil, (Goldbach & Castro, 2016; Sundevall & Persson, 2016; Estrada et al., 2013), həm də Türkiyə, Rusiya, Gürcüstan, Ermənistan və digər qonşu ölkələrdə də müzakirə olunub. (Cetin, 2016; Engin, 2015; Gencoglu Onbasi, 2016; Grigoryan,

explore the authoritarian regime and state violence, sometimes articulating the political and ethical challenges of Azerbaijani citizens under this system (Rookwood, 2022; LaPorte 2015). However, the experiences of Azerbaijani LGBTQI+ individuals, in general, have not received the deserved attention from anthropologists and gender scholars. In social sciences, many scholars have explored state violence (Maynard, 2017; James, 1996; Davis, 2003; Nordstrom, 2004; Pugliese, 2013; Coronil & Skurski, 2006) and authoritarianism (Pearce & Kendzior, 2012; Schlumberger & Schedler, 2020) in different contexts other than LGBTQI+ and military experiences of LGBTQI+. State violence is deeply connected with power relations since the state holds power over citizens, especially in authoritarian regimes like Azerbaijan (Rookwood, 2022; LaPorte, 2015).

Following Robyn Maynard (2017), I refer to state violence in a broader context, including institutional violence (such as military commission, healthcare regulations, social security, and benefits) against a specific group of citizens. My definition emphasises the oppression, continuity and circulation of state violence, its norms and values that normalise and justify discriminatory acts against a particular group of citizens. By tracing harm caused by state or state-funded projects against LGBTQI+ individuals in Azerbaijan, I follow Maynard, who theorises state violence as encompassing historical anti-Black state violence. This allows me to analyse Azerbaijani LGBTQI+ experiences in relation to anti-Black state violence and understand how LGBTQI+ individuals are seen as the “unwanted” category of state violence by the Azerbaijani state. Blackness as a race category cannot be equal to analysing LGBTQI+ identities since queer issues in the Caucasus present different anthropological issues. Nevertheless, I aim to employ Maynard’s theory to uncover various “hidden” techniques of state violence used by the Azerbaijani military.

I employ the theory of state violence under the authoritarian regime to study the mechanisms of dismissal and rejection – linking military and LGBTQI+ policies – in Azerbaijani military service. However, in a broader context, state violence can be associated with police brutality, bureaucratic challenges, legal erasure, discriminatory laws and regulations and other methods that directly affect citizens’ lives (Torres, 2018). The links between LGBTQI+ and the military have already been discussed not only in Western academia (Goldbach & Castro, 2016; Sundevall & Persson, 2016; Estrada et al., 2013), but also in neighbouring countries such as Turkey, Russia, Georgia, and Armenia (Cetin, 2016; Engin, 2015; Gencoglu Onbasi, 2016; Grigoryan, 2021; Clech, 2021; Kondakov, 2022). However, in many post-Soviet countries, this theme remains under-researched⁹.

⁹ Most of the works about post-Soviet states, including Russia, Georgia, Armenia, and Azerbaijan are circulated in grey literature. Hence, finding academic sources is extremely challenging.

2021; Clech, 2021; Kondakov, 2022). Bununla belə, bir çox postsovet ölkəsində bu mövzu hələ də ətraflı tədqiq olunmayıb⁹. Azərbaycanda LGBTQI+ ilə bağlı hüquq pozuntularına cavab olaraq, dövlət orqanları “ruhi xəstəlik”lə mübarizə aparmaq üçün daha sərt anti-queer tədbirlərinə əl atır. Amma müsahibələr göstərir ki, bəzi LGBTQI+lar bərabər hüquqlara malik olmaq naminə ordudan uzaqlaşmaq və daha inklüziv qaydalar (məsələn, ordu ilə əlaqəli iqtisadi və sosial faydaları aradan qaldırmaq kimi) yaratmaq istəyində deyillər.

Dövlət zorakılığı ilə yanaşı, avtoritarizm haqqında da ətraflı yazmaq istərdim; çünki o, avtoritar rejimdə dövlət zorakılığını başa düşmək üçün əsas amillərdən biridir. Avtoritarizm siyasi plüralizmin rədd edilməsi və ya psevdovücudluğu, siyasi status-kvonu saxlamaq üçün mərkəzi gücün istifadəsi və qanunun aliliyi, seçkilər və hakimiyyət bölgüsündə boşluqlarla xarakterizə edilən idarəetmə formasıdır (Schlumberger & Schedler, 2020). 1993-cü ildən Azərbaycan eyni ailə tərəfindən idarə olunur, İlham Əliyev isə 2003-cü ildən bəri artıq iyirmi ildir ki, hakimiyyətdədir (LaPorte, 2015). İqtisadçı Kəşfiyyat Birliyinin (2022-ci il) hesabatlarına görə, qonşu Gürcüstan (91-ci) və Ermənistandan (89-cu) fərqli olaraq, Azərbaycan 141-ci yerdə qərarlaşmaqla (ümumilikdə 167 ölkə) avtoritar rejimlər arasındadır. Jody LaPorte (2015) iddia edir ki, bu dinamikalar Azərbaycanı sabit hegemon avtoritarizm nümunəsi kimi müəyyən edir. Çünki belə rejimlərdə müxalifət partiyalarının həm qanuni, həm də praktik baxımdan fəaliyyətinə icazə verilir. Bundan əlavə, Azərbaycanın inkişaf edən neft sənayesi dövlətə milyonlarla gəlir gətirir (Rookwood, 2022). LaPorte (2015) onu da müəyyən edib ki, “Müxalifət maliyyə resurslarından məhrum edilib. Dövlətin iştirakı olmadan şəxsi biznesə malik olmaq mümkün deyil və dövlət müxalifətin biznesə malik olmasına imkan vermir” (səh. 342).

Nəhayət, bu məqalədə Azərbaycanda mövcud dominant və queer maskulinliklər ilə birbaşa əlaqəli olan “kişi” subyektlərin hərbi mükəlləfiyyətindən bəhs edilir. Burada mən Raewyn Connelin (2005) maskulinlik ideyasına istinad edirəm. O, maskulinlik ideyasını kişilərin cəmiyyətdə lider mövqelərini normallaşdıran və qalan əhalinin, xüsusən də qadınların və marjinallaşmış maskulinliklərin (queerlər, etnik azlıqlar, əlillər və başqaları) onlara tabeçiliyini rasionallaşdıran bir praktika kimi müəyyən edir. Azərbaycan nümunəsində “penis”lə doğulmaq və məcburi heteroseksualıq hegemon maskulinliyin ayrılmaz elementləri hesab edilir (Zamanov, 2020; Mahmudova, 2017; Zamanov, 2023). Sınıf və əlillik bu mənada ikinci dərəcəli kateqoriyalardır. Azərbaycanda hegemon maskulinlik güclü gender rolları və patriarxat qaydaları ilə sıx bağlıdır (Bu məqalənin “LGBTQI+ *agency* : Hərbidə gündəlik həyat” hissəsinə baxın).

⁹ Postsovet dövlətləri, o cümlədən Rusiya, Gürcüstan, Ermənistan və Azərbaycanla bağlı yazıların əksəriyyəti qeyri-akademik ədəbiyyatda tirajlandığı üçün akademik mənbələr tapmaq olduqca çətinidir.

In response to LGBTQI+ violations in Azerbaijan, the state authorities have responded with stricter anti-queer sentiments to fight against “mental illness”. Still, the interviews suggest that some LGBTQI+s do not want to withdraw from the military and establish more inclusionary regulations (such as removing the economic and social benefits linked to the military) until they have equal rights.

In addition to state violence, I would like to also elaborate on authoritarianism since it is one of the primary lenses for understanding state violence under an authoritarian regime. Authoritarianism is a form of government defined by the rejection or pseudo-presence of political plurality, the practice of strong central power to sustain the political status quo, and reductions in the rule of law, elections, and separation of powers (Schlumberger & Schedler, 2020). The same family has run Azerbaijan since 1993, and since 2003, İlham Aliyev has been in power for almost twenty years (LaPorte, 2015). According to the reports of the Economic Intelligence Unit (2022), Azerbaijan is ranked 141st (out of 167) among authoritarian regimes, unlike the neighbouring countries Georgia(91st) and Armenia(89th). Jody LaPorte (2015) argues that these dynamics distinguish Azerbaijan as a stable case of hegemonic authoritarianism since, in such regimes, opposition parties are allowed to be present both legally and in practice. Additionally, Azerbaijan’s booming oil industry has generated millions in profit for the state (Rookwood, 2022). LaPorte (2015) also uncovered that “The opposition has been deprived of financial resources. There is no room for private business without state involvement, and the state does not let the opposition have businesses” (p. 342).

Finally, this article deals with the military duty of “male” subjects, which is directly linked with Azerbaijani dominant and queer masculinities. Here, I refer to Raewyn Connell’s (2005) idea of masculinity, in which she defines it as a practice that normalises men’s leading position in societies and rationalises the subordination of the remaining populations, in particular, women and marginalised masculinities (including queer, ethnic, disabled and others). In the Azerbaijani case, being born with a “penis” and compulsory heterosexuality are inseparable elements of hegemonic masculinity (Zamanov, 2020; Mahmudova, 2017; Zamanov, 2023). Class and disability are the secondary categories in this sense. Hegemonic masculinity in Azerbaijan is very much associated with strong gender roles and the rules of the patriarchy (See, “LGBTQI+ agency: everyday lives in military” of this article).

AZƏRBAYCANDA LGBTQI+ İLƏ BAĞLI HÜQUQİ KONTEKST

Aparadığım sahə işləri boyunca bir çox hallarda etirazlar və mitinqlər zamanı siyasi və ictimai fəallara qarşı polis zorakılığının şahidi olmuşam (Zamanov, 2022 (c)). Azərbaycan dövləti beynəlxalq tədbirlərə ev sahibliyi etməklə özünü inkişaf etmiş ölkə kimi göstərməyə cəhd etsə də, eyni rejim siyasi və ictimai məsələlərdə ədalət tələb edən vətəndaşların hüquqlarını tapdalayır (Pearce & Kendzior, 2012; Radnitz, 2012).

1992-ci ildən bəri Azərbaycan Ümumdünya Səhiyyə Təşkilatının (ÜST) üzvüdür – bu qurum 1994-cü ildə homoseksuallığı psixi xəstəliklər təsnifatından çıxarıb (Kinq, 2003). 2000-ci ildə Avropa Şurasına üzvlüyü təmin etmək məqsədilə Azərbaycanda homoseksuallıq dekriminallaşdırılıb (Zamanov, 2021). Buna baxmayaraq, hətta indi də hərbi nizamnamələrə görə, LGBTQI+lar hərbi xidmətə yararsız hesab edilir və Azərbaycanda onlara “ruhi xəstəlik” diaqnozu qoyulur (Paitjan & Dadashzadeh, 2020; İsmayilzadə, 2021; Zamanov, 2020). Ordu tərəfindən bu rəqəmlər dərc edilmədiyini üçün xidmətdən tərxis edilən LGBTQI+ların sayı ilə bağlı ictimaiyyətə açıq məlumatlar yoxdur. Beynəlxalq Lezbiyan, Gey, Biseksual, Trans və İnterseks Assosiasiyasının¹⁰ (ILGA-Avropa, İllik Hesabat, 2022) hesabatlarına görə, avtoritar rejim və anti-LGBTQI+ sentimentləri Azərbaycanı queerlərin yaşaması baxımından Avropanın ən aşağı reytingli ölkəsinə çevirib.

Dövlət tərəfindən Azərbaycan Silahlı Qüvvələrində əmək qabiliyyətli bütün kişi¹¹ cinsli mülki şəxslər üçün müddətli həqiqi hərbi xidmət nəzərdə tutulur. Azərbaycan Konstitusiyasının 76-cı maddəsinin 2-ci bəndinə əsasən, vətəndaşın əqidəsi həqiqi hərbi xidmət keçməyə ziddirsə, qanunla müəyyən edilmiş hallar istisna olmaqla, həqiqi hərbi xidmətin alternativ xidmətlə¹² əvəz olunmasına yol verilmir¹³ (“Hərbi xidmət və hərbi vəzifə haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanunu, 2012). Azərbaycanda mövcud qaydalara əsasən, LGBTQI+ vətəndaş cinsi oriyentasiyası barədə hərbi komissiyaya məlumat verərsə, hərbi xidmətdən azad edilə bilər (Zamanov,

10 Hesab edirəm ki, “ILGA”-nın hesabatlarının daha ətraflı araşdırmasına ehtiyac var, çünki “ILGA Europe” tərəfindən bu statistika iştirakçı ölkələrin LGBTQI+ hesabatlarına və qanunlarına əsaslanaraq hazırlanır. Ona görə də Azərbaycanın bu hesabatlarda sonuncu yerdə olması Azərbaycanın “ən pis” olduğu anlamına gəlmir; Bu, əslində Rusiya, Türkiyə, Ermənistan və digər ölkələrdə olduğu kimi Azərbaycanda da LGBTQI+lar üçün vəziyyətin çətin olduğunu göstərir.

11 “Hərbi vəzifə və hərbi xidmət haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanununda aşağıdakı kimi göstərilir: “18 yaşından 35 yaşınadək Azərbaycan Respublikasının kişi cinsli vətəndaşları”. “Kişi cinsi” termini gender nəzəriyyəsinə ziddir. Azərbaycan dilində cinsin bioloji mahiyyətini müəyyən etmək üçün “erkek” sözündən istifadə etmək olardı.

12 Alternativ hərbi xidmət etiqadına görə hərbi xidmətdən imtina edən mülki şəxslər üçün seçimdir. Ümumi praktikada Azərbaycanda alternativ hərbi xidmətin olmaması LGBTQI+ kişiləri ya məcburi hərbi xidməti başa vurmağa, ya da hərbi bilet almaq və iş tapa bilmək üçün komissiyaya rüşvət verməyə məcbur edir.

13 19-40 yaş arası qadınlar da orduya könüllü olaraq əməkhaqqı müqabilində qəbul olunurlar.

THE LEGAL CONTEXTS IN AZERBAIJAN CONCERNING LGBTQI+

Throughout my fieldwork, there were many instances in which I observed police violence against political and social activists during protests and rallies (Zamanov, 2022 (c)). Even though the Azerbaijani state attempts to position itself as a well-developed country by hosting international events, the same regime oppresses the rights of citizens who demand justice in the political and social affairs of Azerbaijan (Pearce & Kendzior, 2012; Radnitz, 2012).

Since 1992, Azerbaijan has been a member of the World Health Organisation (WHO) which globally declassified homosexuality as a mental illness in 1994 (King, 2003). In 2000, Azerbaijan decriminalised homosexuality to join the Council of Europe (Zamanov, 2021). Nevertheless, even now, according to military regulations, LGBTQI+s are considered unfit for the military and are diagnosed with “mental illness” in Azerbaijan (Paitjan & Dadashzadeh, 2020; Ismayilzade, 2021; Zamanov, 2020). There is no official public data on the number of LGBTQI+s discharged from service, as the military does not publish these figures. The authoritarian regime and anti-LGBTQI+ sentiment made Azerbaijan Europe’s lowest-ranked country to live in as an LGBTQI+, according to the reports of ILGA Europe¹⁰ (ILGA Europe Annual Review, 2022).

The state has mandatory military service in the Azerbaijani Armed Forces for all able-bodied male¹¹ civilians, and conscription is at the age of 18. According to Article 76.2 of the Constitution of Azerbaijan, if a citizen’s conscience prevents him from completing mandatory military service, an alternative service¹² is not available¹³ unless it is defined under a particular circumstance (Law of the Azerbaijan Republic: About conscription and military service, 2012). Under the current Azerbaijani regulations, an LGBTQI+ masculinity can be exempted from military duty if “he” divulges information about his sexual orientation to the military commission (Zamanov, 2020). Most LGBTQI+ subjects receive a

10 I claim more detailed investigations of ILGA’s reports are needed because ILGA Europe produces these statistics based on LGBTQI+ reports and legislation in participating countries. Therefore, Azerbaijan coming last in these reports does not mean Azerbaijan is the “worst”; it rather means the situation is as challenging for LGBTQI+s in Azerbaijan as in Russia, Turkey, Armenia, and other countries.

11 This is mentioned in the document of Law of the Azerbaijan Republic: About conscription and military service – “18 yaşından 35 yaşınadək Azərbaycan Respublikasının kişi cinsli vətəndaşları” (Male citizens of the Republic of Azerbaijan between the ages of 18 and 35). The term “kişi cinsi” goes against gender theory since “kişi” means man and “cins” means sex. In Azerbaijani, to define the biological nature of sex, it is possible to use “erkek” to refer to male bodies.

12 Alternative military service is an option for a civilian who is a conscientious objector and objects to military service. The lack of alternative military service, in common practice, in Azerbaijan forces LGBTQI+ masculinities either to complete the mandatory duty or bribe the commission to get the military ID and find jobs.

13 Women between the ages of 19 and 40 are also accepted into the armed forces on a voluntary basis with salaries.

2020). Əksər LGBTQI+ subyektləri barəsində “Hərbi-həkim ekspertizası haqqında Əsasnamə”nin 18-ci maddəsinin b bəndinə əsasən qərar qəbul edilir və burada “kişi cinsindən olan” əsgərin şəxsiyyət pozğunluğuna görə hərbi xidmətə yararsız və ya qismən yararlı hesab edilib-edilmədiyini qeyd olunur (Paitjan & Dadashzadeh, 2020; Ismayilzade, 2021).

Bundan əlavə, LGBTQI+ həm də reaktiv psixoz və nevroitik pozğunluğun təsbit olunduğu 17/b sayılı Maddəyə uyğun olaraq kateqoriyalaşdırılır (bax – eyni mənbə). Dövlət sektorunda və bəzi hallarda hətta özəl sektorda işə qəbula mane olan “ruhi xəstə” diaqnozunu aldıqdan sonra queer “kişi”lər hərbi xidmətə yararsız hesab edilir və məcburi hərbi xidmətdən azad edirlər. Lakin bu, bir çox mümkün nəticələrdən yalnız biridir və bu məsələyə qarşıda bir daha toxununacağam.

AZƏRBAYCANDA LGBTQI+ VƏ MİLİTARİZM

Müsahiblərimdən bir çoxu Azərbaycan ordusunda xidmət etməyi həyatlarının çətin bir vəzifəsi kimi gördüklərini bildirirlər. Queer kimi hərbi xidmət keçmək sistem tərəfindən vətəndaşların çiyinə qoyulmuş böyük məsuliyyət və təhlükədir. Bir çox LGBTQI+lar, əsasən gey və biseksuallar başqa alternativ tapa bilmirlər. Azərbaycanda queerlərin hərbi narrativləri ilə bağlı arqumentimi kontekstləşdirmək və aydınlaşdırmaq məqsədilə bu bölmədə qonşu ölkələrin təcrübələrinə də toxunacağam. Çünki bu ölkələrdə, məsələn, Türkiyədə queerlərin hərbi təcrübələri akademik dairələrin diqqətini cəlb edir (Cetin, 2016; Engin, 2015; Gencoglu Onbasi, 2016).

Ordudan yayınmaq üçün kaminq-aut etməyə hazır olan queerlər ayrıca bir qrup təşkil edir. Bəs kimliklərini gizlədərək orduya qoşulan queerlər necə? Apardığım araşdırmada iştirakçıların bəziləri bu qrupdan idi. Onlar öz queer kimliklərini açıq şəkildə ifadə etməkdən imtina edərək 12 ay (bakalavr dərəcəsinə malik olduqları üçün. Əks halda, 18 ay hərbi qulluq keçməli idilər) hərbi qulluq keçmişdilər. Firadın hekayəsi rüşvət verməyə imkanı olmayan, “ruhi xəstəlik” diaqnozunu özünə yaraşdırmayan və ailəsini tərk etmək istəməyən geylərin vəziyyətini başa düşmək üçün gözəl bir nümunədir.

Rayonumuzda məndən 12 000 manat pul istəmişdilər. Mən bunu necə ödəyə bilərdim ki? Valideynlərimə gey olduğumu demək... Bu da mümkün deyil (ah çəkir). Hərbi komissiyada kaminq-aut eləseydim, bütün kənd gey olduğumu biləcəkdilər. Ailəm bundan sonra o kənddə necə yaşayacaqdı?

İşçi sinfindən olan 24 yaşlı Firad bakalavr təhsili almağa başlayandan bəri Bakıda yaşayır. O, məzun olduqdan sonra hərbi xidmətə (2020-2021-ci illərdə) yollanıb. Çünki nə hərbi komissiyaya rüşvət vermək üçün kifayət

decision based on Article 18, paragraph B of the Regulation on Military Medical Examinations, which highlights if a “male” soldier is considered unfit or partially fit for military service based on personality disorders (Paitjan & Dadashzadeh, 2020; Ismayilzade, 2021). Besides,GBTQI+ men are also categorised under Article 17/b, which specifies reactive psychoses and neurotic disorders (ibid). After receiving the “mentally sick” diagnosis, which does not allow “him” to be employed in the public sector and, in some cases, even the private sector, queer “male” bodies are considered unfit for the military and exempted from mandatory military duty. However, this is one of many outcomes, and thus, I will continue with other narratives in upcoming sections.

LGBTQI+ AND MILITARISM IN AZERBAIJAN

Many of my informants perceived serving in the Azerbaijani military as a challenging duty in their lives. Serving as a queer carried a huge responsibility and danger, which were put by this system on citizens’ shoulders. However, many LGBTQI+s, predominantly gay and bisexual men, could not find an alternative option. To contextualise and clarify my argument on Azerbaijani queer military narratives, in the upcoming part of this section, I will include experiences of neighbouring countries such as Turkey, where queer military experiences have gained academic attention (Cetin, 2016; Engin, 2015; Gencoglu Onbasi, 2016).

Queers who are ready to “come out” to avoid the military are one group. What about queers who join the military by hiding their identities? Some of my research participants were part of this group where they did not want to openly express their queer identities and joined the military for 12 months (because of their BA degree, otherwise, it would have been 18 months). The case of Firad was a great example to understand the situation of gay men who cannot afford to pay bribes and do not want to be associated with “mental illness” or abandon their families.

In my region, they asked me to pay 12000 manats [currently it is around 6600 €]. How could I even afford it? Saying to my parents that I am gay... It will be impossible, too (sighs). If I had come out at the military commission, my whole village would have known about my gay identity. How could my family live in that village?

Firad is a 24-year-old gay man from the working class who has lived in Baku since the start of his bachelor’s degree. After graduating, he joined the military (in 2020-2021) because he neither had enough money to bribe the military commission nor the will to “come out” as a gay man in the recruitment process. He was one of those participants who opposed mandatory military service but

qədər pulu var idi, nə də orduya çağırış prosesində gey kimi kaminq-aut etmək üçün iradəsi. O, məcburi hərbi xidmətə qarşı çıxan, lakin iqtisadi və sosial təzyiqlərə görə bu xidməti keçməyə məcbur olan çağırışçılardan biri idi. Firadın özü dedi ki, ailəsinin və ya yaxınlarının ondan “gey olduğunu” eşitməsini istəməyib. Eyni zamanda belə bir məlumatı hərbi komissiyadan eşitmək ailəsi üçün daha pis olardı, çünki bu, məhəllədə və ya kənddə ailənin ad-sanının batmağı demək olardı. Bu məqam dövlət zorakılığı ilə bağlı toxunmaq istədiyim ilk məsələlərdən biridir. Olduqca homofob bir ölkədə hərbi xidmətə məmurların uzunmüddətli mənfəət nəticələri nəzərə alınmadan bu cür həssas məlumatları necə fəş edib biləcəyini üzə çıxarmaq maraqlıdır. Belə hesab edirəm ki, hərbi xidmətdəki məmurlar bunu qəsdən ona görə edirlər ki, daha çox sayda queer vətəndaş ailəsinə xəbər vermədən “çağırışdan azad edilmə”dən¹⁴ faydalana bilməsin. Bu, əslində şəxsi həyatın toxunulmazlığının pozulmasıdır. Çünki bir çox gey orduya 18 yaşından sonra, yəni artıq yetkin vətəndaş kimi qoşulur. Bu o deməkdir ki, onlara məxsus həssas məlumatlar razılıqları olmadan paylaşılı bilməz. Lakin avtoritar rejim altında yaşamaq Azərbaycanda LGBTQI+ vətəndaşlara o qədər də geniş seçim imkanı təklif etmir. Başqa sözlə, hərbi xidmətdəki məmurlar rüşvət variantını yeganə məqsədəuyğun həll yolu kimi ona görə saxlamaq istəyə bilərlər ki, bu, onların işinə yararlıdır (Sadigov, 2017). Yeri gəlmişkən, çağırışdan azad edilmə halı bu məmurlara əlavə maddi gəlir gətirmir. Qonşu Türkiyədən fərqli olaraq (Gencoglu Onbasi, 2016), Azərbaycan çağırışdan azadolma üçün ödənilən vəsaiti qanuniləşdirmək niyyətində deyil. Əksinə, avtoritar sistem korrupsiyaya bulaşmış ordunu daha da gücləndirir, baxmayaraq ki, dövlət özünü şəffaf qələmə verməyə çalışır. Ümumiyyətlə, Azərbaycanda bütün queerlərin “kaminq-au” edərək aktivistə çevrilməsini gözləmək doğru deyil. Lakin bu o demək deyil ki, dövlət zorakılığı bu vəziyyətdə davam etməlidir.

Ceyla Engin (2015) iddia edir ki, Azərbaycandan fərqli olaraq, Türkiyədə geylər orduda zorakılığa məruz qalmaqdan qorxduqları üçün çağırışdan azadolma sənədi (çürük raporu) üçün müraciət edirlər. Türkiyədə homoseksuallığın psixoseksual pozuntu kimi qəbul edildiyinə görə orduda xidmət edən geylər xüsusi olaraq qınanılır (Cetin, 2016). Azərbaycan və Türkiyəni müqayisə etdikdə aydın olur ki, hərbi sahədə LGBTQI+lara qarşı prosedurlar çox oxşardır. Lakin Azərbaycanda bir çoxGBTQI+ çağırışdan azadolma üçün müraciət etmək əvəzinə hərbi xidmətə getməyə üstünlük verir. Firadın qeyd etdiyi səbəblərdən biri də ailə/qohumlar və reputasiya ilə bağlı narahatlıqdır. Müqayisə etsək, Türkiyə Azərbaycandan demək olar ki, on dəfə böyükdür və burada LGBTQI+lar üçün daha çox şərait mövcuddur.

14 Bir çoxGBTQI+şəxslər bu prosedurdan və onun nəticələrindən qaçmağa qərar versələr də, bəzi araşdırma iştirakçıları rüşvət vermək əvəzinə bu seçimdən istifadə etmək qərarına gəliblər.

was forced to participate in it due to economic and social pressure. As Firad says in his narrative, he did not want his family or relatives to hear from him that “he is gay.” However, hearing this from the military commission would have been even worse for his family since their reputation would be destroyed in their neighbourhood or village. This is one of the first concerns I would like to raise in relation to state violence. It is interesting to uncover how military personnel can divulge such sensitive information in a highly homophobic country without considering its long-term consequences. I claim that military personnel may take such actions on purpose, so not many queers can benefit from the “*çağırışdan azad edilmə*”, which can be translated as “being exempted from conscription” or just “exemption¹⁴” without informing their families. It is indeed a violation of privacy since many gay men join the military after 18, which suggests they are already adult citizens. Thus, their sensitive information should not be shared without their consent. Though, living under an authoritarian regime does not provide many opportunities for LGBTQI+s in Azerbaijan. In other words, these officers may wish to keep the bribery option as the only viable solution because it is in their best interest to benefit from it (Sadigov, 2017). Meanwhile, the case of exemption does not bring any extra finances to these officers. Unlike the neighbouring state of Turkey (Gencoglu Onbasi, 2016), Azerbaijan does not aim to legalise the military exemption fee. Instead, the authoritarian system strengthens the corruption-based military even though the state attempts to portray itself as transparent. Generally, it is not easy to expect all queers to come out and turn into activists in Azerbaijan. However, this does not mean that state violence should continue under these circumstances.

Unlike in Azerbaijan, Ceyla Engin (2015) argues that gay men often apply for the exemption document (*çürük raporu*) from the military because they fear experiencing violence in the military in Turkey. In Turkey, the military specifically condemns gay men serving in the Turkish military because homosexuality is accepted as a psychosexual disorder (Cetin, 2016). Comparing Azerbaijan and Turkey, it is clear that the procedures against LGBTQI+s in the military are very similar. However, in Azerbaijan, many LGBTQI+ masculinities prefer to join the military instead of applying for an exemption. One of the reasons, which Firad shared, is a concern about family/relatives and reputation. In comparison, Turkey is almost ten times bigger than Azerbaijan, and provides more opportunities for LGBTQI+s. In Azerbaijan, even migration to Baku does not solve the problems such as economic independence, social inclusion,

14 Exemption from the military or being exempted from conscription refers to a specific procedure during which LGBTQI+ individuals demand to be exempted from the mandatory military service in Azerbaijan by coming out to the military commission. Even though many LGBTQI+s avoid this procedure and its consequences, some of the research participants decided to use this option instead of paying the bribe.

Azərbaycanda hətta köçüb Bakıda məskunlaşma belə, LGBTQI+ların iqtisadi müstəqillik, sosial inteqrasiya, səhiyyə və həyat keyfiyyəti kimi problemlərini həll etmir. Bu səbəbdən də Türkiyədən fərqli olaraq, Azərbaycanda LGBTQI+ subyektləri çox vaxt çağırışdan azad olunma üçün müraciət etmirlər.

LGBTQI+ vətəndaşların hərbi xidməti başa vurmasının başqa bir səbəbi isə dövlət və ya özəl sektorda iş tapmaq imkanındır. Mən daha əvvəl bu məsələ barədə Eldarın hekayəsinə istinadən bəhs etmişəm (Zamanov, 2020, s. 59). Bu dəfə hətta özəl sektorda da məşğulluq problemlərini daha dərindən araşdırmaq istədim. Araşdırma iştirakçılarından olan Zurman müsahibə zamanı qeyd etdi ki, “Yararsızlıq möhürünün xüsusi nömrəsi var və onu hərbi bileyə yazırlar... İşəgötürənlərin çoxu bu nömrəni bilir və gey və ruhi xəstə olan birini işə götürümlər”. 29 yaşlı Zurman da işçi sinfindəndir, Bərdə şəhərindən paytaxta köçüb. O, heç vaxt hərbi xidmətdə olmayıb, çağırış vaxtı kaminq-aut edərək hərbi xidmətdən azad edilib. Lakin hərbi biletinə görə bir çox iş yerindən imtina alıb. Bu səbəbdən də bir müddət dolana bilmək üçün seks işçisi olmaqdan başqa çarəsi qalmayıb.

Azərbaycanda hərbi biletdən həm çox vacib, eyni zamanda həm də əhəmiyyətsiz bir sənəd hesab olunur. Qeyri-queer kişilər də “hərbiyə yararsız” möhürü vurulmuş bu sənədi sağlamlıq problemlərinə görə və ya rüşvət sayəsində alsalar da, özəl sektor tərəfindən işə qəbul edirlər. Lakin homoseksual kişilər kaminq-aut edib “psixi problemlər”ə görə “hərbi xidmətə yararsız” hesab olunarlarsa, özəl sektor da onlara qarşı queerfob mövqə tutur. Zurmanın hekayəsi dövlət zorakılığı şəraitində medalın digər üzünü göstərir. O, dövlətin LGBTQI+ları rəsmi olaraq “ruhi xəstəliyi” olan insanlar kimi tanımasının bariz nümunəsidir. Bu həm də onların dövlət sektorunda işlə təmin olunmaması deməkdir (Zamanov, 2020). Zurmanın hekayəsi özəl sektorda bir çox işəgötürən tərəfindən LGBTQI+lara qarşı göstərilən eyni rəftarı ortaya qoyur. Başqa sözlə, dövlət zorakılığı təkəvə avtoritar rejimin təsiri altında olan dövlət sektorunda deyil, həm də özəl sektorda özünü büruzə verir. Dövlət müəyyən mənada LGBTQI+ları ruhi xəstəliklə əlaqələndirməklə insanların onlar haqqında düşüncələrini bu yöndə formalaşdırmağa çalışır (bax, eyni mənbə). Nəticədə queerlər heç bir yerdə iş tapa bilmir və bəzi gey və queerlər istəmədən seks işçisinə çevrilirlər (Zamanov, 2022 (b)). Beləliklə, bir çox LGBTQI+ subyektləri ordu sıralarına qoşulur və gələcəkləri “hərbi biletdən” asılı olduğu üçün bu xidməti başa çatdırmağa çalışırlar.

Maynard (2017) görə, qaradəriliyə qarşı mübarizə nümunəsində dövlət zorakılığının başqa bir zamanda və başqa bir dövətdə mövcud olduğu güman edilir. Başqa sözlə, Maynard hesab edir ki, kanadalılar hal-hazırda Kanadada qaradəriliyə qarşı mübarizənin mövcud olmadığını düşünürlər. Bu, Azərbaycanda queerlərlə bağlı vəziyyətə çox bənzəyir. Belə ki, hakimiyyət cəmiyyəti, xarici və yerli medianı, ən əsası isə Azərbaycanın LGBTQI+

healthcare, and quality of life for LGBTQI+s. Hence, unlike Turkey, Azerbaijani LGBTQI+ subjects do not apply for the exemption very often.

Another reason that emerged for LGBTQI+ individuals to complete their military service is the ability to find a job in the public or private sectors. I have previously discussed this in my work by visiting Eldar's narrative (Zamanov, 2020, p. 59). This time, I would like to delve deeper into the challenges of employment, even in the private sector. One of the research participants, Zurman, mentioned during our interview that "The stamp for being unfit has its special number and they put it on your military ID... Most employers know this number, and they do not want to hire someone who is gay and mentally sick." Zurman is 29-year-old gay man from the working class who migrated to Baku from Barda city. He has never been in the military because he came out to the military commission and used this "exemption" to avoid serving. However, he received many job rejections because of his military ID. For some time, he was left with no other choice than to become a sex worker to afford to live.

In Azerbaijan, a military ID is considered a vital and unimportant document at the same time. Even though non-queer men also receive this document with an "unfit for military" stamp because of health reasons or bribery, it is still accepted in the private sector. However, if gay men came out and received the "unfit for military" because of "mental issues", the private sector also becomes very queerphobic. Zurman's narrative shows the other side of the coin under state violence. It proposes that the state officially recognises LGBTQI+s as people with "mental illness". This also means they are not employed in the public sector (Zamanov, 2020). Zurman's narrative uncovers that LGBTQI+s are treated in the same way by many employers in the private sector. To put it differently, state violence applies not only to the public sphere, which is under the influence of the authoritarian regime, but also to the private sector. In some way, the state wants to shape people's thoughts on LGBTQI+s by associating them with mental illnesses (ibid). By doing so, queers will not be employed in these jobs. In the end, some gay and queer masculinities become sex workers not because they want this job, but because state violence limits the spaces where they can work (Zamanov, 2022 (b)). Thus, many LGBTQI+ subjects join the military and attempt to complete it without further challenges because their future relies on that "military ID".

As Maynard (2017) argued, state violence in the case of anti-blackness is assumed to exist in another time and state. In other words, in Maynard's work, Canadians do not think that anti-blackness exists right now in Canada. It is very similar to the queer Azerbaijani case because authorities attempt to convince the citizens, foreign and local media, and most importantly, Azerbaijani LGBTQI+ individuals that "the state violence against LGBTQI+ individuals does not exist." However, Zurman's and Firad's narratives undoubtedly suggest that

vətəndaşlarını inandırmağa çalışır ki, ölkədə "LGBTQI+lara qarşı dövlət zorakılığı mövcud deyil". Lakin Zurman və Firadın hekayələri, şübhəsiz ki, onu göstərir ki, dövlət zorakılığı müxtəlif forma və şəkildə mövcuddur və Azərbaycanda queerlərin həyatına dolayısı ilə təsir etməkdədir. Belə bir vəziyyətdə Azərbaycanda mövcud avtoritar sistem öz neft gəlirlərinə (Rookwood, 2022) arxayın olur, bu da beynəlxalq media və tərəfdaşları manipulyasiya etməyə kömək edir. Bir şey dəyişməz olaraq qalır: Azərbaycanda queerlərin həyatı dövlət zorakılığının hədəfidir. Beləliklə, ordu və onun daxilində yaşanan təcrübələr LGBTQI+lara qarşı davam etməkdə olan dövlət zorakılığının ayrılmaz hissələridir.

KİMLİYİN GİZLƏDİLMƏSİ

Qısaca təqdim etdiyim kimi, queerlərin görünmə dərəcəsi Azərbaycanın hərbi sistemində əsas problemlərdən biridir. Buna görə də orduya qoşulan və ya orduda işləməyi üstün tutan queerlər ya məcburi hərbi xidməti başa vurmaq, ya da tamştatlı işlərini qoruyub saxlamaq üçün kimliklərini gizlətməyə məcbur olurlar. Araşdırma iştirakçılarından biri ilə müsahibəm vaxtaşırı icma görüşlərində iştirak edən partnyorunun (Sahara) köməkliyi ilə baş tutdu. Saharadan müsahibə alarkən o, orduda xidmət edən partnyoru barədə danışmağa başlamışdı. Mən onun partnyoru ilə görüşməzdən əvvəl hədsiz dərəcədə həyəcanlı idim. Çünki orduda işləyən və özünü maskulin lezbiyan kimi tanıdan birinin mənimlə danışmağa hazır olduğuna inana bilmirdim. Nabat təxminən 30 yaşındadır və beş ildən artıqdır ki, orduda işləyir. Buna görə də Nabat militarizasiyanın və LGBTQI+ların Azərbaycanda hərbi sistemə daxil edilməsinin tərəfdarlarını¹⁵ təmsil edir. Nabat özünü orta sinfə məxsus *butch* olaraq hesab edir və digər queerlərlə müqayisədə, o daha sabit işə və yaşayış səviyyəsinə malikdir.

Mən kursantlarla işləyirəm, onlar yeniyetmədirlər, yaşları azdır. Bizdə də olub belə yaxınlaşmaq hadisələri [queer münasibətləri nəzərdə tutur], amma həmin uşaqları qovublar. Qəti şəkildə qəbul olunmur. Əgər məni də bilsələr, məni də işdən çıxaracaqlar. Belə olan halda, məni töhmətlə işdən çıxaracaqlar, təqaüddən məhrum edəcəklər (məyus bir tonda)... Bu işdən əvvəl başqa hərbi hissədə idim. Mən yubka geyinməli olurdum. Bu məni narahat edirdi və illərimi onlarla keçirdiyimə görə peşman idim. Amma məcbur idim. Başqa harada işləyə bilərdim eee?

15 Nabat hərbişədirilmiş bir ailədə böyüyüb. Atası və əmiləri Dağlıq Qarabağ müharibəsi zamanı vuruşub və uzun illər ərzində Azərbaycanın hərbi sistemində qulluq ediblər. Beləliklə, müsahibə boyu Nabatın Azərbaycan dövlətinin maraqlarını qorumaq üçün bu hərbi rejimin və millətçi gündəmin tərəfdarı olduğu aydın olub. Bu baxımdan Nabat məsələyə təkəz iqtisadi deyil, həm də vətənpərvərlik nöqtəyi-nəzərindən yanaşan lezbiyanlardan biridir.

this state violence exists in different shapes and forms, indirectly influencing the lives of queers in Azerbaijan. In this case, the authoritarian Azerbaijani system heavily relies on its oil income (Rookwood, 2022), which also helps them justify and manipulate international media and partners. One thing remains unchanged: queer lives are the target of state violence in Azerbaijan. Hence, the military and the experiences within it are inseparable parts of state violence perpetuated against LGBTQI+s.

HIDING THE IDENTITY

As I have briefly introduced, queer visibility is one of the main challenges in the Azerbaijani military system. Therefore, queers/LGBTQI+s who join the military or prefer to work in the military are forced to conceal their identities to either complete the mandatory service or keep their full-time jobs. One of the research participants contributed to my interviews because of her partner (Sahara), who often attended community meetings. While interviewing Sahara (they/them), they began talking about their partner, who works in the military. I was extremely excited to meet their partner since I could not believe that somebody working in the military and identifying as a butch lesbian would be willing to talk to me. Nabat (she/her) is an almost 30-year-old butch lesbian and has been working in the military for more than five years. Hence, Nabat represents the supporters of militarisation¹⁵ and the inclusion of LGBTQI+s in the Azerbaijani military system. Nabat considered herself a middle-class butch, and in comparison, to other queers, she had a more stable job and living standards.

I work with kursants [trainees/students in the military in Russian], they are teenagers and young people. It happens [queer relations] among them, too. Such as getting closer to each other... But such kids are fired. It is strongly prohibited. If I am found out there, I will also be fired. They will fire me with töhmət [means "reprimand" in Azerbaijani]. My pension will be taken away. I will no longer be allowed to work in the public sector (in a disappointed tone)... Before this job, I was forced to wear a skirt at a different military unit. It annoyed me, and I regretted spending these years with them, but I was forced to do it. Where else could I work?

Clearly, there is a strong queerphobic environment where LGBTQI+ visibility is not allowed (Paitjan & Dadashzadeh, 2020; Ismayilzade, 2021). On the

¹⁵ Nabat grew up in a militarised family where her father and uncles served during the first Nagorno Karabakh War and worked for the Azerbaijani military system for decades. Hence, throughout the interview, it became clearer that Nabat was a supporter of this military regime and nationalist agenda to protect the interests of the Azerbaijani state. In this spectrum, Nabat is one of those butch lesbians who approached the issue not only from economic but also patriotic perspectives.

Göründüyü kimi, LGBTQI+ların varlığına icazə verilməyən güclü bir queerfob mühit mövcuddur (Paitjan & Dadashzadeh, 2020; Ismayilzade, 2021). Öz kimliyinlə var olmaq işdən çıxarılmaya və cəzalandırılır ki, bu işə sosial təminatın itirilməsi və hərbi xidmətə xitam verilməsi deməkdir. Orduda işləyən və ya hərbi xidmət keçən bir çox queer bunu yeganə əlverişli variant hesab edirlər. Çünki işlərini itirsələr və ya hərbi xidməti başa vurmasalar, Azərbaycanda heç vaxt heç nəyə nail ola bilməyəcəklər. Buna görə də mən Azərbaycanda queer vətəndaşların həyatının formalaşmasında dövlət zorakılığının rolunu son dərəcə vacib hesab edirəm.

Avtoritar rejimdə queer kimliklərin "ruhi xəstə" və ya "arzuolunmaz" kimi təsvir edildiyini və bunun Azərbaycan kontekstində onların əsas vətəndaşlıq və əmək hüquqlarını necə məhdudlaşdırdığını daha yaxşı başa düşmək üçün bir daha dövlət zorakılığı nəzəriyyəsinə qayıtmaq istədim. Dövlət zorakılığını Azərbaycan konteksti ilə əlaqələndirsək, o, qaydalara zidd olsa da, hələ də davam edir və ayrı-seçkilik timsalında özünü büruzə verir (Unqar, 2000). Bunu Nabatın hekayəsinə də şamil etmək olar. Bu həm də queerfob Azərbaycan dövlətinin bərabərhüquqlu vətəndaş hesab etməyi şəxslərə qarşı öz səlahiyyətlərindən necə sui-istifadə etdiyini anlamağa kömək edir. Bu o deməkdir ki, Nabatın timsalında digər Azərbaycan vətəndaşları kimi işləyən və vergi ödəyən əksər queerlər ordu ya da avtoritar dövlət tərəfindən "normal" kimi qəbul edilmirlər.

Maynardın (2017) nəzəriyyəsinə görə, dövlət özünün "milli subyektlərinin" "müdafiəçisi" qismində çıxış edir; reallıqda isə dövlət birbaşa (və ya dolayısı ilə) öz səlahiyyətləri və və zorakı davranışı ilə milli subyektlərinə zülm edir. Dövlət bəzi subyektlərini qoruduğu halda, bərabərhüquqlu vətəndaşlar hesab etmədiklərinin hüquqlarını sıxışdırır (Davis, 2003; James, 1996). Kanada cəmiyyətində bu funksiyaları irqçi və qaradəriliyə qarşı zorakılıq yerinə yetirirdi. Azərbaycana gəlməyə isə seksuallıq, xüsusən də LGBTQI+ kimliyi hələ də Azərbaycan dövlətinin dövlət zorakılığını bəzən birbaşa və çox vaxt dolayı yolla həyata keçirmək üçün istifadə etdiyi vasitələrdən biridir. Buna görə də orduda işləyən LGBTQI+lar "ruhi xəstə" kimi damğalanmamaq və ya işdən qovulmamaq üçün öz kimliklərini gizlətməyə məcbur olurlar.

Bu mənada qeyd etməliyəm ki, Azərbaycanın hərbi sistemi avtoritar Azərbaycan dövlətindən çox asılıdır. Lakin queerfob yanaşma sadəcə indiki hakimiyyətlə əlaqəli deyil; bu daha çox müstəmləkəçi Çar Rusiyasından, daha sonra SSRİ-dən miras qalmış bir yanaşmadır ki, LGBTQI+ların hərbi sistemdə görünməz olmasına gətirib çıxarır (Zamanov, 2020; Clech, 2021). Ümumilikdə, Azərbaycan ordusunda LGBTQI+ subyektlərin vəziyyəti ABŞ Silahlı Qüvvələrində 2011-ci ilə qədər mövcud olan keçmiş "soruşma, söyləmə" (do not ask, do not tell) siyasətini xatırladır (Goldbach & Castro,

contrary, it is punished through dismissal, which means losing social protection and termination of military service. In the end, many queers who are employed or serving in the military consider it the only viable option. Since, if they lose their job or do not complete military service, they will never be able to achieve anything in Azerbaijan. That is why I perceive the role of state violence in shaping queer citizens' lives in Azerbaijan as extremely important.

I would like to return to the theory of state violence to understand how queer identities are depicted as “mentally ill” or “unwanted” under the authoritarian regime and how this limits their primary citizenship and workers' rights in the Azerbaijani context. Linking state violence with the Azerbaijani context, it is enacted through discriminatory practices that may go against regulations but continue to happen (Ungar, 2000). It is very much applicable in Nabat's case and helps me understand how the queerphobic Azerbaijani state abuses its power against individuals whom it does not consider equal citizens. It suggests that many queers like Nabat who work and pay their taxes as Azerbaijani citizens are not accepted as “normal” by the military or the authoritarian state.

As Maynard (2017) theorises, the state is perceived as the “protector” of its “national subjects”; in reality, however, the state (in)directly oppresses its national subjects through its power and violence. The state protects some subjects by oppressing the rights of others who are not even seen as equal citizens of the “nation” (Davis, 2003; James, 1996). While in Canadian society, race/anti-Black violence played this role, in the Azerbaijani case, sexuality, especially LGBTQI+ identity, is still one of the tools that the Azerbaijani state uses to apply state violence sometimes directly and often indirectly. Therefore, LGBTQI+s working in the military are forced to conceal themselves to avoid being labeled as “mentally ill” or being dismissed from their job/duty.

In this sense, I need to highlight that Azerbaijan's military system heavily depends on the authoritarian Azerbaijani state. Nevertheless, the queerphobic approach, which is not the result of the current government but rather inherited from colonial Tsarist Russia and then the USSR, makes LGBTQI+s invisible in this military system even though they physically exist (Zamanov, 2020; Clech, 2021). Overall, the situation of LGBTQI+ subjects in the Azerbaijani military resembles the “do not ask, do not tell” policy of the old U.S. Armed Forces, which existed until 2011 (Goldbach & Castro, 2016). As long as Nabat serves the “nation” by hiding her identity, the system's violence is kept away from her.

During my fieldwork, I observed how activist and feminine queer/LGBTQI+ subjects often criticised other gay men who are in the military system and prefer to remain discreet. I claim it is apparent that demanding queers to become visible in the military might be a very selfish expectation of queer activists and researchers in Azerbaijan. For LGBTQI+s who serve or work in

2016). Nə qədər ki Nabat kimliyini gizlədərək “millətə” xidmət edir, sistemin zorakılığı bir o qədər ondan uzaq qalır.

Sahə tədqiqatım zamanı bir sıra aktivist və feminin queer/LGBTQI+ subyektlərin hərbi sistemdə qulluq edən və gizlin qalması üçün tutan gey kişiləri necə tənqid etdiklərinin şahidi oldum. Hesab edirəm ki, orduda xidmət edən queerlərdən özlərini aşkar etmələrini tələb etmək Azərbaycandakı queer aktivistlərin və araşdırmaçıların çox ejoist bir gözləntisi olaraq sayıla bilər. Orduda xidmət edən və ya işləyən LGBTQI+lar üçün bu onların gələcək iqtisadi və sosial təminatı üçün yeganə təminatdır. Bu o deməkdir ki, Azərbaycanda avtoritar rejim sistemi öz ehtiyaclarına uyğun formalaşdırır və queer vətəndaşlar onun qaydalarına əməl etməyə məcburlar (Zamanov, 2020). Dövlət zorakılığı, Nabat da daxil olmaqla, queerlərin avtoritar dövlət zorakılığından qorxduğu üçün orduda işləmək və ya xidmət etməkdən başqa variantları görə bilmədikləri bir sistem formalaşdırır.

İYERARXİYALAR

“Kimliyini gizlətmənin” səbəblərini başa düşməyə çalışarkən xüsusilə Nabat və Peykərin hekayələrində maraqlı bir məqam aşkar etdim. Orduda görünməz olan queerlər və ya queer münasibətlər üçün sinif və ya hərbi rütbənin rolunu qavramaq məqsədilə bu bölməni “İyerarxiyalar” adlandırmaq qərarına gəldim. Nabatla apardığım müsahibə mənə güc münasibətlərinin və iyerarxiyanın mühüm rol oynadığı ordunun mistik və qaranlıq tərəfini anlamağa kömək etdi.

Bir dəfə necə oldu... Yenə də hərbi sistemdə, amma başqa bir yerdə işləyirdim. Bir dəfə ad çıxdı ki, iki kişi otaqda bir yerdə qapını kilidləyiblər. Filankəs filankəs ilə birlikdədir. Bunları birtəhər pəncərədən güdüblər. Nə işə. Ondən sonra zabit bunu “yoxlamaq məqsədiylə” etdiyini dedi. Həmin zabitin partnyoru sırası əsgər deyildi. O, aşağı rütbəli, amma əsgər və ya kursantdan yüksək rütbəli idi. Komitə məsələyə baxdıqdan sonra onu [aşağı rütbəli zabit] işdən uzaqlaşdırdı. Üstündən bir az keçdi, zabitin başqası ilə adı çıxdı... Tutaq ki, birincisi “yoxlamaq üçün idi” idi, bəs bu? Deyərdim ki, bizim hərbi sistemdə belələri çoxdur [LGBTQI+i nəzərdə tutulur]... Ümumiyyətlə, yüksək rütbəli zabitlərin bunda maraqlı olduğunu müşahidə etmişəm. Bilmirəm niyə... Amma həqiqətən bunun mövcud olduğunu gördüm (susur).

the military, it is the only guarantee for their future economic and social security. This means, in Azerbaijan, the authoritarian regime shapes the system according to its needs, and the queer citizens are forced to follow its rules (Zamanov, 2020). State violence creates a bubble where queers, including Nabat, cannot see options other than working or serving in the military because of the fear of authoritarian state violence.

HIERARCHIES

While understanding the reasons behind “hiding their identity”, I also found an interesting aspect to uncover, especially in Nabat’s and Peykar’s narratives. I titled this section – hierarchies – in order to comprehend the role of class or military ranking for the invisibilised queers or queer relations in the military. The interview with Nabat helped me understand the mystical and dark side of the military, where power relations and hierarchy play an essential role.

Once it happened like this... I was working at a different place, but it was still in the military system. There was a rumour about two men being together and locking the door when they were inside. Some people somehow stalked them and saw them from the window. Anyway. The zabit [means a military officer in Azerbaijani] said, “I am doing this to check.” That zabit’s partner was not a soldier, either. He had a low-ranking position but higher than a soldier or kursant. The disciplinary committee checked the issue and sent him [the low-ranking officer] away. After this, zabit’s new rumours started with someone new... Let’s assume the first one was a rumour, what about the second one? I would say, in our military system, there are many like them [meansGBTQI+]... Generally, I have observed it is interesting for high-ranking officers. I do not know why... But really, I have seen that it exists (silence).

It is interesting to observe how officers from higher positions are not blamed when everyone in the military knows their “queerness”. However, by saying “I am doing this to check”, the officer saves himself from this reprimand. Since he holds power in this hierarchical system, he is allowed to frame the low-ranked queer as “mentally ill”. By “checking” him, he gets rid of him to save his reputation and position.

Grigoryan (2021) argues that almost in all the Armenian army bases, there are distinctive labels for soldiers who do not meet the requirements of the military system. To become highly ranked and distinguished, hypermasculine features, strong relations with state officials and highly ranked army personnel, or other connections are required. With this power, these “distinguished” military individuals attempt to humiliate and exploit other soldiers (Paitjan

Maraqlıdır ki, orduda qulluq edən hər hansı yüksək vəzifəli zabitin queer olması hamıya məlum olsa da, onları heç vaxt buna görə günahlandırmırlar. Lakin yenə də zabit “yoxlamaq məqsədiylə edirəm” deməklə özünü töhmətdən xilas etməyə çalışır. Zabit iyerarxik sistemdə səlahiyyətə malik olduğu üçün, aşağı rütbəli queeri “ruhi xəstə” kimi qələmə verə bilir. Onları “yoxlamaqla” öz reputasiyasını və mövqeyini xilas etmiş olur.

Grigoryan (2021) iddia edir ki, Ermənistan ordusunun demək olar ki, bütün bazalarında hərbi sistemin tələblərinə cavab verməyən əsgərlər üçün fərqləndirici etiketlər var. Yüksək rütbə əldə etmək və digərlərindən seçilmək üçün hipermaskulin xüsusiyyətlər, dövlət məmurları və yüksək rütbəli ordu heyəti ilə və ya digər mühüm şəxslərlə əlaqələrin olması tələb olunur. Bu kimi əlaqələrə malik “seçilmiş” hərbcilər digər əsgərləri alçaltmağa və istismar etməyə çalışırlar (Paitjan & Dadashzadeh, 2020). Türkiyədə bəzi homoseksual kişilər də etiraf ediblər ki, “hərbi xidmət yoldaşları və komandirləri tərəfindən zorlanma və ya cinsi zorakılığın digər formaları ilə hədələnilər” (Upper Tribunal, 2013). Belə ki, iyerarxiya və LGBTQI+lara qarşı zorakılıq baxımından Azərbaycan qonşu ölkələrdən heç də fərqlənmir.

Dövlət zorakılığı nöqteyi-nəzərindən baxsaq görərik ki, Azərbaycandakı dövlət zorakılığı üsulları müasir Rusiyada hələ də mövcud olan SSRİ sistemindən mənimsənilmiş və bir müddət sonra dövlət zorakılığı fərdi səviyyədə dövlət məmurları tərəfindən tətbiq olunmağa başlamışdır (Holquist, 2003; Kondakov, 2022). Rusiya nümunəsi müstəmləkə keçmişinə görə Azərbaycanda (Türkiyədən daha çox) daha çox tətbiq edilərsə də (Tlostanova, 2012), mən dövlət zorakılığının fərdi səviyyəsinə diqqət yetirmək istərdim. Nabatın haqqında danışdığı hekayədən məlum olduğu kimi, yüksək rütbəli zabit öz səlahiyyətindən (dövlət zorakılığına töhfə vermək üçün dövlət tərəfindən verilən səlahiyyətdən) istifadə edərək “ruhi xəstə” *petuxları*¹⁶ ordudan uzaqlaşdırmağa və beləliklə də, digərlərini manipulyasiya edə bilib. Bir müddət sonra dövlət tərəfindən yaradılmış iyerarxik sistem səbəbindən dövlət zorakılığı təkə dövlət səviyyəsində baş vermir (Holquist, 2003). Nəticə etibarlı ilə yüksək rütbəli zabitlər onları bu vəziyyətə salan dövlətin özündən qorunmaq üçün dövlət zorakılığından asanlıqla istifadə edə bilirlər. Bu misalda zabit öz səlahiyyətlərini iyerarxiyada daha aşağı mövqe tutan biri üzərində istifadə edir.

Queer münasibətlər Azərbaycan ordusunda açıq şəkildə dövlət tərəfindən qadağan olunur və qəbul edilməzdir. Bu, bir daha göstərir ki, dövlət bu

16 Bu söz rus həbsxanalarında zəif məhbusları alçaltmaq üçün istifadə edilir. Azərbaycan dilində isə gey subyektləri utandırmaq üçün bir jarqon kimi istifadə olunur. Bəzi azərbaycanlı queer fəalları və araşdırmaçılar onun utançverici mahiyyətindən qurtulmaq üçün bu cür sözlərdən istifadə etməyi israrla təbliğ etsələr də, mən də daxil olmaqla, digər queer azərbaycanlılar queerliyin belə bir qıcıqlandırıcı şəkildə assosiasiyaya edilməsinə qarşıyıq.

& Dadashzadeh, 2020). In Turkey, some gay men also confessed that “they feared or were threatened with rape or other forms of sexual violence by fellow conscripts and commanders” (Upper Tribunal, 2013). Regarding hierarchies and LGBTQI+ abuse, Azerbaijan is no different from its neighbouring countries.

While looking at it in relation to state violence, the Azerbaijani techniques of state violence were adopted from the USSR system in modern Russia, and after some time, state violence began to be operated by state officials on an individual level as well (Holquist, 2003; Kondakov, 2022). While the case of Russia is very much applicable to Azerbaijan (more than Turkey) due to its colonial past (Tlostanova, 2012), I would like to focus on the individual level of state violence. As in the narrative Nabat shared, the high-ranking officer manipulated others by using his power (the one given by the state to contribute to state violence) to fire the “mentally ill” – *petux*¹⁶. After some time, state violence does not only happen on the state level since the state has created a system of hierarchies (Holquist, 2003). As a result, high ranking officers can easily use state violence to protect themselves from the same state which puts them in this position. In this narrative, the *zabit* used this power over somebody lower in the hierarchy. These queer relations are clearly forbidden or unacceptable in the Azerbaijani military since the state decided so. This, again, shows that queer relations are part of the Azerbaijani military despite the fact that the state does not want to tolerate it (Polchar et al., 2014; Badasyan, 2016; Dalvi, 2004). Nevertheless, it always happened, and it continues to happen in the Azerbaijani military. The entangling part is that someone higher in this hierarchy can always save himself in such situations because of the privilege of being higher in this bubble of the Azerbaijani system. Meanwhile, the other queer is being fired, losing social security and, most importantly, being labeled with a “personality disorder”. What I aim to deliver here is to demonstrate how hierarchies and queerness can work for those who benefit from the hierarchies in the military system. Even though they enjoy these queer relations, they are ready to perform state violence on other “*petuxs*” who become a threat to their stability in the military.

Similar to military ranking, class issues also have a vital role in the Azerbaijani military. Peykar has been one of my research participants and close friends during my fieldwork. Peykar, a 29-year-old trans woman, was forced to join the military (2017-2018) by her mother, assuming that “her son” would become manly after serving in the Azerbaijani army. Indeed, it is heartbreaking to read

münasibətlərə tolerant yanaşmasa da, queer münasibətlər Azərbaycan ordusunun bir hissəsidir (Polchar et al., 2014; Badasyan, 2016; Dalvi, 2004). Buna baxmayaraq, bu, Azərbaycan ordusunda həmişə olub və indi də var. Çəşdirici məqam isə ondan ibarətdir ki, bu iyerarxiyada daha yüksək mövqedə olan biri belə vəziyyətlərdə həmişə özünü xilas edə bilir. Digər queer isə işdən qovulur, sosial təminatlarını itirir və ən əsası, “şəxsiyyət pozğunluğu” ilə damğalanır. Burada məqsədim hərbi sistemdə iyerarxiyadan faydalanan şəxslər üçün queerliyin və iyerarxiyaların bir arada necə işləyə biləcəyini nümayiş etdirməkdir. Onlar bu queer münasibətlərdən faydalansalar da, orduda tutduqları mövqelərinə təhlükə yarada biləcək digər “petuxlara” qarşı dövlət zorakılığını tətbiq etməkdən çəkinmirlər.

Hərbi rütbə kimi, Azərbaycan ordusunda sinif məsələləri də mühüm rol oynayır. Peykər sahə işlərim zamanı araşdırma iştirakçılarından və yaxın dostlarımdan biri olub. 29 yaşlı trans qadın Peykər hərbi xidmətə (2017-2018) getməyə anası tərəfindən məcbur edilib və anası orduda xidmət etdikdən sonra “oğlunun” kişiləşməyini güman edib. Doğrudan da, Peykəri məcburi hərbi xidmətə yazdırmaq üçün ananın hətta hərbi komissiyaya rüşvət verməsini oxumaq ürək ağrıdır. Peykər Azərbaycanda ailələrinin təzyiqi nəticəsində istəmədən orduya qoşulmağa məcbur olan LGBTQI+ların müstəsna qrupunu təmsil edir.

Əsgərlikdə bir oğlan var idi, Alxan (gülür)... Bu, çox kayfulla idi. Atası “shopping mall”un böyüyü idi. Çox imkanlı idi... Yavaş-yavaş mənə padxod eləməyə çalışırdı. Birinci, mənə telefonunda gey pornosu göstərdi. “Gəl baxaq” dedi, ilk dəfə belə başladı. Mən baxmaq istəmirəm, naryaddayam, deyirəm (gülür). Bundan sonra yenə yanıma gəldi və dedi ki, “səni uvalneniyaya çıxartdıracam, ev tutmuşam, gedib orda seks edəcəyik”. Mən “yox” dedim, amma əməli-başlı mənə deyir ki, “səninlə seks edəcəm”. Axırda heç yerə çıxmıdım, amma bundan sonra mənimlə mənfə danışımağa başladı... Bir dəfə məni tualetə saldı və qapını bağladı. Birdən penisini göstərdi. Mənə deyir ki, “bax gör varikoz yoxdur?”... Bir müddət sonra məni kaptorkaya salıb qapını kilidlədi və blowjoba məcbur etdi. Əks halda məni buraxmadı. Sonra da dedi ki, “Mən başqalarını da bunu etməyə məcbur etmişəm, narahat olma. Heç kim bilməyəcək”... Mən əsgərliyi qurtarıb gedəndə mənə “səni tapıb həyatını dözülməz edəcəyəm” dedi.

Peykərin hekayəsi göstərir ki, heç də ordudakı bütün LGBTQI+lar həssas kimliyə sahib olduqları üçün təzyiqlərə və viktimizasiyaya məruz qalmırlar. Queer olmaq Azərbaycanda mövcud olan bir çox kimliklərin səviyyələrindən

16 This word originally derives from the Russian prisons and it was used to humiliate weaker prisoners. However, in Azerbaijani, it became slang to embarrass gay subjects. Some Azerbaijani queer activists and researchers strongly promote using such words to get rid of their shameful nature, but other queer Azerbaijanis, including myself, are against such annoying association of queerness in Azerbaijani.

how her mother even bribed the military commission to register Peykar for mandatory military duty. Hence, she represents the very exceptional group of LGBTQI+s in Azerbaijan who are forced to unwillingly join the military due to pressure from their families.

There was a boy. I also remember his name, Alkhan (laughs)... He was very kayfulla¹⁷ since he joined the military. His father owned a shopping mall in Baku. He was very privileged... He was slowly trying to flirt with me. For the first time, he showed me gay porn on his phone. "Let's watch", he said, which was how it first began. I said no to him (laughs)... After that, he came to me again and told me, "I will take you on vacation, and I have rented a house for us. We will go and have sex there." I said no, but he still did not understand "no". In the end, I did not go anywhere, but after that, he began to talk to me negatively... Once, he locked us in the WC. Suddenly, he showed me his penis and asked me, "Look, are there any varicose veins?..." After a while, he locked me in the warehouse and forced me to give him a blowjob. Otherwise, he would not let me go. He also said, "I have made others do the same, don't worry. No one will know"... After all of these, just before I left, Alkhan said, "I will find you and make life unbearable for you."

Peykar's narrative suggests that not all LGBTQI+s in the military are oppressed and victimised because of their vulnerable identities. Being queer is one of the layers of many identities in Azerbaijan (Zamanov, 2022 (b)). When it comes to class issues, being upper-class and queer gives some privileges to individuals in the Azerbaijani military. Peykar's narrative also shows elements of sexual harassment. However, since Alkhan represents the upper class, nobody can take any action against him¹⁸.

Class seems like a crucial analytical category (Crenshaw, 1989; McCall, 2005) in the Azerbaijani military system when talking about forbidden and pathologised queerness (Paitjan & Dadashzadeh, 2020; Zamanov, 2020). Even though queers from working-class families are being harassed and framed with "personality disorder", the upper-class LGBTQI+s or the ones who have desires towards queers are far from these concerns due to their economic higher standing. Most of these narratives are not documented or spread publicly because many working-class queers, like Peykar, are afraid of upper-class

17 "Kayf" (in Russian) and "ullah" (in Arabic) – is a colloquial term referring to someone who does not care about rules and demands. It only exists in Azerbaijani as a slang word.

18 Peykar did not know whether Alkhan identified as a gay man or not. Therefore, I am unable to identify Alkhan within the gender spectrum; however, it is clear that Alkhan was interested in sexual connections with other "men" in the military.

biridir (Zamanov, 2022 (b)). Sinfi məsələlərə gəlincə, yuxarı sinifdən olan queerlər Azərbaycan ordusunda bəzi imtiyazlara malikdirlər. Peykərin hekayəsində bəzi cinsi zorakılıq elementlərini də görmək olar. Lakin Alxan yuxarı təbəqəni təmsil etdiyi üçün heç kim ona qarşı heç bir tədbir görə bilmir¹⁷.

Qadağan edilmiş və patoloji queerlik haqqında danışarkən sinif məfhumu (Crenshaw, 1989; McCall, 2005) Azərbaycanın hərbi sistemində (Paitjan & Dadashzadeh, 2020; Zamanov, 2020) həlledici analitik kateqoriya kimi görünür. Ailələri işçi sinfindən olan queerlərin təqib edilməsinə və "şəxsiyyət pozğunluğu" ilə damğalanmasına baxmayaraq, yüksək təbəqədən olan LGBTQI+lar və ya queerlərə qarşı istəkləri olanlar iqtisadi cəhətdən yüksək imkanlara sahib olduqlarına görə bu narahatlıqlardan uzaqdırlar. Bu hekayələrin əksəriyyəti sənədləşdirilmir və ya ictimaiyyətə açıqlanmır. Çünki Peykər kimi işçi sinfini təmsil edən bir çox queer yuxarı sinfi təmsil edən queerlərdən qorxurlar. Yuxarı təbəqədən olan queerlər başqaları üzərində gücə sahib olduqlarına görə bir çox işçi sinfi queerləri üçün hekayələrini bölüşmək çətin olur. Bu cür məsələlər həm də dövlət zorakılığı və onun hərbi sistem üzərində təsiri ilə birbaşa bağlıdır. Azərbaycanda şəffaf sistem mövcud olsaydı (Rookwood, 2022; LaPorte, 2015), əksər queerlər qarşılaşdıqları zorakı təcrübələr barədə danışardılar.

Ümumiyyətlə, istər mövqə, istərsə də sinif baxımından mövcud iyerarxiyalar ordudakı queerlərin hekayələrini başa düşmək üçün vacib kateqoriyalardır. İyerarxi strukturunu deməyə əsas verir ki, Azərbaycan ordusu heç də bütün queerlər üçün son dərəcə dözülməz yer deyil. Qəbul olunmaq və ya imtiyazlara malik olmaq üçün queerlər ya orduda yüksək vəzifə tutmalı ya da yuxarı sinifə mənsub olmalıdırlar. Nəbat və Peykərin hekayələrinə əsaslanaraq demək olar ki, Azərbaycan ordusu dövlət zorakılığı və queerlərə qarşı bərabər davranmayan güc münasibətlərinin təsiri altındadır.

17 Peykər Alxanın özünü homoseksual olaraq müəyyən edib-etmədiyini bilmir. Ona görə də mən Alxanı gender spektri daxilində müəyyən edə bilmərəm. Amma aydın görünür ki, Alxan əsgərlikdəki digər "kişilərlə" cinsi əlaqədə olmaqda maraqlı olub.

queers. Since those upper-class queers hold power over others, it becomes a challenge for many working-class queers to share their stories. Such issues are also deeply connected with state violence and how it influences the military system. If Azerbaijan had a transparent system (Rookwood, 2022; LaPorte, 2015), most queers would report these abusive experiences.

In general, hierarchies, either position or class, are essential categories in understanding the narratives of queers in the military. Hierarchical structures suggest that the Azerbaijani military is not an extremely unbearable place for all queers. To be accepted or have privileges, queers should either belong to highly ranked military positions or the upper class. Based on Nabat and Peykar's narratives, the Azerbaijani military is highly influenced by state violence and power relations, which do not equally treat queers in this system.

LGBTQI+ AGENCY: EVERYDAY LIVES IN THE MILITARY

I am sitting next to Peykar on the way to Gabala, and we are going to a queer workshop for a few days. On the road, as we continue to talk about her military experience, Peykar recalls the military oath ceremony for new soldiers – the one her family also attended. However, Peykar was not happy about it at all. Nevertheless, she wanted to be present and prove herself. Suddenly, Peykar got invited to the commander's room. The *komandir* (commander) told her, "You will not participate in the military oath." Peykar asked, "Why?" In return, the *komandir* told her, "Because you are very tender [in a feminine way]. You are not a good fit for the oath." Peykar was challenged with many unbelievable orders like these by her *komandir* and other colleagues, and this was part of her everyday life in the Azerbaijani military.

Being oppressed in the military system can be associated with state violence and the authoritarian regime in Azerbaijan. Despite all the challenges and fears, LGBTQI+s continue with their everyday lives in the military system. They evolve and find friends, common activities, and partners to complete their military service. If they are employed, they are also looking for different experiences and interesting queer fellows to make their time at work meaningful. Here, I would like to mainly write about how queers organise their everyday lives under state violence, where queerness is punished in the military. Thus, it is essential to highlight the significance of anthropologizing everyday lives to avoid the victimisation of queers.

When speaking about everyday life, I refer to Michel de Certeau (2013). Everyday life comprises of how people typically act, think, and feel on a daily basis. Everyday life is what we are given every day (or what is willed on us), what presses us, even oppresses us, because oppression does exist in the present (Certeau, 2013). It also implies that everyday lives are not monolithic, and they always have the potential to become a significant part of anthropological

LGBTQI+ AGENCY¹⁸: HƏRBİDƏ GÜNDƏLİK HƏYAT

Qəbələyə gedən yolda Peykərlə yan-yanı oturmaşuq və queerlərlə bağlı bir neçə günlük seminara yollanırdıq. Yol boyunca onun ordudakı təcrübələri haqqında danışmağa davam edərkən Peykər ailəsinin də iştirak etdiyi hərbi andıçmə mərasimini yada salır. Lakin Peykər buna qətiyyətlə sevinməyib. Buna baxmayaraq, o iştirak etmək və özünü sübut etmək istəyib. Lakin qəfildən Peykər komandirin otağına dəvət olunub. Komandir ona deyib ki, "Sən andıçmədə iştirak etməyəcəksən". Peykər səbəbini soruşanda komandir cavab verib ki, "Çünki çox zərifəsən [femininsən]. Sən andıçməyə yaramırsan". Peykər komandiri və digər yoldaşları tərəfindən bu cür ağıllasığmaz əmrlərlə tez-tez qarşılaşıb. Bu, Azərbaycan ordusunda onun gündəlik həyatının bir hissəsi olub.

Hərbi sistemdə təzyiqlərə məruz qalma halları Azərbaycanda dövlət zorakılığı və avtoritar rejimlə əlaqələndirilə bilər. Bütün çətinliklərə və qorxulara baxmayaraq, LGBTQI+lar hərbi sistemdə gündəlik həyatlarını davam etdirir, hərbi xidməti başa çatdırmaq üçün dostlar, ümumi fəaliyyətlər və partnyorlar tapırlar. İş tapdıqları halda isə vaxtlarını mənalı etmək üçün müxtəlif təcrübələr və maraqlı queer yoldaşlar axtarışına çıxırlar. Bu hissədə əsasən queerlərin dövlət zorakılığı altında və orduda queerliyin cəzalandırıldığı bir vəziyyətdə öz gündəlik həyatlarını necə təşkil etdikləri barədə yazmaq istəyirəm. Beləliklə, queerlərin viktimizasiyasının qarşısını almaq üçün gündəlik həyatın antropoloji cəhətdən tədqiqatının əhəmiyyətini vurğulamaq vacibdir.

Gündəlik həyatdan danışarkən mən Michel de Certeauya (2013) istinad edirəm. Gündəlik həyat – insanların adətən gündəlik necə davrandıqlarını, düşüncələrini və özlərini necə hiss etdiklərini ehtiva edir. Gündəlik həyat bizə hər gün verilən (yaxud bizə arzu olunan), bizə təzyiq olunan, hətta bizə əziyyət verən şeylərdir, çünki danılmazdır ki, zülm indiki zamanda da mövcuddur (Certeau, 2013). Bu həm də gündəlik həyatın yekparə olmadığını və hər zaman antropoloji araşdırmaların əhəmiyyətli bir hissəsinə çevrilmək potensialına malik olduğunu nəzərdə tutur (Hall, 1992; Ehn et al., 2015). Ona görə də LGBTQI+ların öz queer kimliklərini gizlətmək və ya saxtalaşdırmaq məcburiyyətlərinə baxmayaraq, gündəlik həyat onların sosiallaşmaq cəhdləri barədə daha yaxşı təsəvvür yarada bilər (Veur, 2007; Polchar et al., 2014; Dalvi, 2004). Əhvalatları təhlil edərkən cinsi və romantik münasibətlərin

18 Bu ifadənin Azərbaycan dilində qarşılığı olmadığı üçün, onu olduğu kimi təqdim edib və izah etmək qərarına gəldim. Agency, xüsusilə feminist agency fərdlərin viktimizasiya olunmasına və daim zəif və həssas tərəflərinin göstərilməsinə qarşı çıxır. Feminist agency anlayışı fərdlərin protest, aktivizm, kritik və digər potensiallarını göz önünə çəkərək, fərdlərin yalnız qurban imicində olmadığını və onların sistemə qarşı mübarizə potensialının müxtəlif yollarının olduğunu göstərir, fərdləri gücləndirməyi hədəfləyir.

studies (Hall, 1992; Ehn et al., 2015). Therefore, this can give a better picture of how Azerbaijani LGBTQI+s attempt to socialise even though they are forced to conceal or fake their queer identities (Veur, 2007; Polchar et al., 2014; Dalvi, 2004). While analysing narratives, I found exciting patterns for understanding how sexual and romantic relations are one of the main themes of queer everyday lives in the military.

I had a friend who has been in the military. Even he was happy for being in the military, and being surrounded by many hot guys (laughing loudly)... I asked about his experiences after the military. He told me, "I found a lover for myself in the military." He had been in the military for one year after graduating from university. They had been together for eight months as a couple in the military. After the military, they separated. Out of sight, out of mind (laughing)... He told me that "if you search, there are many among them" [meansGBTQI+]. (Nabat)

Finding queer partners or companions is one of the crucial elements of socialisation, as Nabat shares with me. Queers are left with no other choice than to hide their identities (Zamanov, 2022 (c); Paitjan & Dadashzadeh, 2020). Queer experiences, therefore, happen very discreetly, knowing that these relations should be kept as a "top secret" between participants. However, some queers are willing to share these experiences with their inner circles once the military is over. In this way, for a while, queers are forced to conceal their identities and desires as a sacrifice to comply with the rules of everyday life in the military. Once the military is over, that enforcement can change. Though this is not the case for queers who are employed in the military, it does not change the fact that, as Nabat mentioned, "if you search, there are many among them." LGBTQI+ relations are an undeniable part of Azerbaijani military service even though state violence attempts to erase queer identities from the system. Therefore, secretive sexual and romantic relations are one of the emerging (and bonding) elements for queers (either soldiers or employees). As a part of everyday life, a relationship allows queers to find other hidden bodies and share their vulnerabilities under the oppressive system. Indeed, this is one of the few hopes and positive memories they can carry with them even if they complete military service or leave their jobs. However, these relationships should be developed very carefully because rumours can end their careers or positions in the military system.

While secret sexual and romantic relations are one of the main ways of getting closer to other queers in the Azerbaijani military, in the U.S. army, gay choirs have become one of the main events for LGBTQI+ (Felkner, 2012). The standards and conditions are incomparable in the U.S. and Azerbaijani cases;

queerlərin ordudakı gündəlik həyatlarının əsas mövzularından biri olduğunu başa düşə bilmək üçün maraqlı nümunələrə rast gəldim.

Nabat: *Bir dostum var idi, o, əsgərliyə getmişdi. Hətta əsgərliyə getdiyinə görə və çoxlu yaraşlı oğlanların əhatəsində olduğuna sevinirdi (ucadan gülür)... Ondan soruşdum ki, necə keçdi? Dedi ki, "əsgərlikdə özümə sevgili tapmışdım". O, universiteti bitirdiyinə görə bir il hərbi xidmətdə olmuşdu. Onlar səkkiz ay əsgərlikdə bir yerdə oldular. Əsgərlikdən sonra da ayrılmışdılar. Gözdən uzaq, könlüdən iraq (gülür)... Mənə dedi ki, "axtarsan, onların arasında belələri çoxdur [GBTQI+ nəzərdə tutur]".*

Nabatın dediyinə görə, queer partnyorlar və ya yoldaşlar tapmaq sosiallaşmanın vacib elementlərindən biridir. Queerlərin öz kimliklərini gizlətməkdən başqa çarəsi qalmır (Zamanov, 2022 (c); Paitjan & Dadashzadeh, 2020). Buna görə də queerlər öz həyatlarını çox gizli şəkildə yaşayır və öz münasibətlərini "tam məxfi" saxlayırlar. Amma bəzi queerlər hərbi xidməti başa vurduqdan sonra bu təcrübələrini yaxın ətrafları ilə bölüşə bilirlər. Beləcə, queerlər bir müddət orduda gündəlik həyat qaydalarına riayət etmək üçün öz kimliklərini və istəklərini qurban vermiş olurlar. Əsgərlik qurtarıqdan sonra vəziyyət dəyişə də bilər. Orduda işləyən queerlər üçün bu belə olmasa da, Nabatın qeyd etdiyi kimi, bu, "axtarsan, belələri onların arasında çoxdur" faktını dəyişmir. LGBTQI+ münasibətləri Azərbaycanda hərbi xidmətin danılmaz hissəsidir, baxmayaraq ki, dövlət zorakılığı queer kimlikləri sistemdən sıxışdırıb çıxarmağa cəhd edir. Buna görə də gizli cinsi və romantik münasibətlər queerlər (əsgərlər və ya işçilər) üçün görünən (və birləşdirici) elementlərdən biridir. Gündəlik həyatın bir hissəsi olaraq, münasibətlər queerlərə imkan verir ki, digər gizli bədənəri tapsınlar və oppressiv sistem altında öz həssaslıqlarını bölüşə bilsinlər. Həqiqətən də, bu, hərbi xidməti başa vursalar da, işdən çıxsalar da, özləri ilə apara biləcəkləri ümidlərdən və müsbət xatirələrdən biridir. Bununla belə, bu münasibətləri davam etdirərkən çox diqqətli olmalıdırlar. Əks halda, yarana biləcək söz-söhbət onların karyerasına və ya hərbi sistemdə tutduqları vəzifəyə son qoya bilər.

Gizli seksual və romantik münasibətlər Azərbaycan ordusunda digər queerlərlə yaxınlaşmağın əsas yollarından biri olsa da, ABŞ ordusunda gey xorları LGBTQI+ üçün əsas hadisələrdən birinə çevrilib (Felkner, 2012). ABŞ və Azərbaycan nümunələrində mövcud standartlar və şərtlər müqayisəolunmazdır. Buna baxmayaraq, bu kimi nümunələrin araşdırılması LGBTQI+ münasibətlərinin Azərbaycanda niyə gizli romantik və seksual münasibətlərdən kənara çıxma bilmədiyini başa düşmək üçün çox vacibdir.

though, these case studies are crucial to understand why LGBTQI+ relations cannot go beyond covert romantic and sexual relations in Azerbaijan. Here, Maynard's (2017) state violence comes up again. Visibilizing black communities has always been under the power and supervision of the Canadian government. Without the state's approval, visibilization was a threat; hence, the government employed tools of state violence to avoid it in the early 20th century (Maynard, 2017). In the Azerbaijani case, the authoritarian state obviously considers homosexuality a mental disease. Thus, it is impossible to talk about visible LGBT choirs such as those in the U.S. As long as queers keep these romantic and sexual relations a "secret", they are allowed to perform them while serving/working in the Azerbaijani military. Otherwise, if found out, they are dismissed (Ismayilzade, 2021). In this context, sexual and romantic relations seem to be the "safest" option to perform queerness in the Azerbaijani military. Even though these sexual and romantic relations are apolitical (do not have any radical and political queer agenda), they are still part of these military queers' everyday lives. Since political acts (such as visibilizing queers) are too risky, my findings reveal that many queers in the military prefer to stick to "safe" options.

Apart from sexual and romantic relations, the military has a set of rules and duties that soldiers are forced to follow (Paitjan & Dadashzadeh, 2020). These rules are sometimes unwritten, and they become part of everyday life at some point. Some soldiers are even forced to give up on their feminine attributes and gender performativity to behave in a more masculine way.

I joined the army when the war broke out... I hate the military system and having to obey the orders of stupid people. After going there, I realised that... How can I say it? They treated me in a sexist way. They called me "petux", made fun of the way I talk and behave... The military consists of two stages in Azerbaijan. You spend the first 3 months in a "Youth training tabor [battalion]", and then nine months in another military unit (if you have a higher education). In the first 3 months, I learned where I was and that I could change some things. I could hide¹⁹ some things, for example, the way I speak, my behaviour, and my hand manners. It annoyed people... So, in the first 3 months, I started changing my characteristics according to their wishes. In the second part of military service, therefore, I completely changed. I am still experiencing the consequences of it (laughs)... If I did not conceal my habits, my reputation would be very low. (Firad)

Burada Maynard (2017) tərəfindən irəli sürülən dövlət zorakılığı yenidən gündəmə gəlir. Qaradərili icmaların ictimai həyatda varlığını təmin edilməsi həmişə Kanada hökumətinin səlahiyyətində və nəzarəti altında olub. Dövlətin icazəsi olmasaydı, bu, təhlükəyə çevrilə bilərdi. Bu səbəbdən də hökumət XX əsrin əvvəllərində bundan yayınmaq üçün dövlət zorakılığı alətlərindən istifadə edirdi (eyni mənbə). Azərbaycan nümunəsində isə avtoritar dövlət homoseksuallığı psixi xəstəlik hesab edir. Buna görə ABŞ-dəki kimi LGBT xorlarının Azərbaycanda ortaya çıxması barədə danışmaq mümkün deyil. Queerlər romantik və seksual münasibətləri "sirr" olaraq saxladığı təqdirdə, onlara Azərbaycan ordusunda xidmət etməyə/ işləməyə icazə verilir. Əks halda, aşkar edilərsə, onlar işdən azad edirlər (Ismayilzade, 2021). Bu kontekstdə seksual və romantik münasibətlər Azərbaycan ordusunda queerliyi yaşamaq üçün "ən təhlükəsiz" variant kimi görünür. Bu cinsi və romantik münasibətlər apolitik olsa da (hər hansı radikal və siyasi queer gündəmi olmasa da), hələ də hərbi qulluq edən queerlərin gündəlik həyatlarının bir hissəsidir. Siyasi davranışlar (məsələn, queerlərin təmsil olunmasını təmin etmək) çox riskli olduğuna görə gəldiyim nəticə ondan ibarətdir ki, ordudakı bir çox queer "təhlükəsiz" seçimlərə üstünlük verirlər.

Seksual və romantik münasibətlərdən başqa, hərbi əsgərlərin əməl etməyə məcbur olduğu bir sıra qayda və vəzifələr mövcuddur (Paitjan & Dadashzadeh, 2020). Bu qaydalar bəzən yazılmır və nə vaxtsa gündəlik həyatın bir hissəsinə çevrilir. Bəzi əsgərlər hətta daha çox maskulin davranmaq üçün feminin xüsusiyyətlərindən və gender performanslarından imtina etməyə məcbur olurlar.

Firad: *Mən hərbiyə müharibənin qızğın vaxtında getmişəm... Hərbi sistemə, axmaq adamların əmrinə tabe olmağa nifrət edirəm. Ora gedəndən sonra anladım ki... Necə deyim? Onlar mənə seksist tərzdə yanaşırdılar. Məni petux çağırırdılar, danışığıma, davranışıma lağ edirdilər... Azərbaycanda hərbi qulluq iki mərhələdən ibarətdir. İlk 3 ayı gənclərin hazırlığı taborunda, sonrakı doqquz ayı isə başqa hərbi hissədə (ali təhsil varsa) qulluq edirsiniz. İlk 3 ayda harada olduğumu və bəzi şeyləri dəyişə biləcəyimi anladım. Bəzi şeyləri maskalaya bilirdim, məsələn, danışqı tərzimi, davranışlarımı, əl hərəkətlərimi. Bu, ətrafdakıları narahat edirdi... İlk 3 ayda xarakterimi onların istəyinə uyğun dəyişməyə başladım. Ona görə də hərbi xidmətin ikinci hissəsində tamamilə dəyişdim. Fəsadlarını hələ də yaşayıram (gülür)... Vərdişlərimi gizlətməsəydim, hörmətim çox aşağı ola bilərdi.*

19 He metaphorically used the word "maskalanmaq" which can be translated into English as "to mask".

Being forced to change and give up on gender performativity is one of the realities of everyday life that queers face in the Azerbaijani military. As Judith Butler (1990) argues, gender performativity implies that gender consists of the acts that mark an individual as a “man” or “woman” (dress, behaviour, manners, and others). Also, thanks to the repetition of those gendered acts, the illusion of constant gender identity is shaped and created (ibid). Hence, Firad’s narrative demonstrates how everyday lives in the military are so vulnerable and flexible that they can lead queers to give up on their gender performativity. Many gay men are oppressed through gender norms. These norms are constructed to promote only the monolithic idea of masculinity, and if queers do not comply with them, they are forced to embrace them (Zamanov, 2020).

After three months, when Firad moved to the new *tabor*, he gave up on his more “feminine” side by clearly changing his voice, manners, and behaviour. In this context, state violence, authoritarianism, monolithic masculinity, and bullying equally participate in erasing feminine performativity. Hence, everyday life in the Azerbaijani military forces many queers like Firad to give up on their real identities. Even more, in Azerbaijan, the military is called “*kişilik məktəbi* – school of manhood”, which means that the system aims to erase the “feminine” side of men. Even though Firad still identifies as gay, he lost the gender performativity he used to have. During my field research, I managed to talk and hang out with some of Firad’s friends and colleagues. Most of them also agreed that Firad lost the feminine side of his identity after military service.

In Connell’s (2005) understanding, hegemonic masculinities believe there is only one notion of masculinity, and that is dependent on the socio-historical and political contexts which are used to legitimise the patriarchal order. Hegemonic masculinity is justified by violence, hegemony, compulsory heterosexuality, and many other elements associated with power. In this sense, masculinity is associated with bodily movements that must be more masculine and tough rather than tender and soft. In Azerbaijan, men’s superiority in family, society and politics makes them believe that they are superior and more rational than other subjects (Mahmudova, 2017; Zamanov, 2023). Hegemonic Azerbaijani masculinity is developed around the ideas of being superior, manly (which means no feminine behaviour or virtues), tough and proud. Since the military system consists of these hegemonic men, the expectations are the same in the military system as they are outside of the military system. Hence, some gay individuals struggle to fit into this image. In contrast, some gay men also compromise with the system and behave “manly” enough to be perceived as one of the hegemonic men.

To put it differently, mandatory military service should not be considered a duty of a “man” if it completely changes and erases the LGBTQI+ identity. Thus, it is vital to uncover the strong links between the military system and the

Dəyişməyə və gender performansından imtina etməyə məcbur olmaq Azərbaycan ordusunda queerlərin üzləşdiyi gündəlik həyat reallıqlarından biridir. Judith Butlerin (1990) iddia etdiyi kimi, gender performativliyi fərdləri “kişi” və ya “qadın” kimi göstərən hərəkətləri (geyim, davranış, jestlər və s.) ehtiva edir. Həmçinin həmin gender davranışlarının təkrarlanması sayəsində daimi gender kimliyi illüziyası formalaşır (eyni mənəbə). Beləliklə, Firadın hekayəsi orduda gündəlik həyatın nə qədər həssas və çəvik olduğunu nümayiş etdirir ki, bu, queerləri öz gender performanslarından imtina etməyə vadar edə bilər. Bir çox gey gender normaları ilə sıxışdırılır. Bu normalar yalnız yekparə maskulinlik ideyasını təbliğ etmək üçün qurulub və queerlər bu normalara cavab verməsələr, onlar bunu qəbul etməyə məcbur edirlər (Zamanov, 2020).

Üç aydan sonra Firad yeni tabora keçəndə səsini, jestlərini və davranışını açıq-aydın dəyişərək “feminin” xüsusiyyətlərindən imtina etmişdi. Bu kontekstdə dövlət zorakılığı, avtoritarizm, monolit maskulinlik və qısnama, feminin performansın silinməsində bərabər rola malikdir. Beləliklə, Azərbaycan ordusunda gündəlik həyat Firad kimi bir çox queerləri öz həqiqi kimliklərindən imtina etməyə məcbur edir. Hətta Azərbaycanda ordunu “kişilik məktəbi” adlandırırlar ki, bu sistemin də məqsədi kişilərin “feminin” tərəfini yox etməkdir. Firad özünü gey kimi təqdim etsə də, əvvəlki gender performansını itirib. Sahə araşdırmam zamanı Firadın bəzi dostları və həmkarları ilə söhbət edə bildim. Onlar da Firadın əsgərlikdən sonra kimliyinin feminin tərəfini itirdiyi ilə razılaşırdılar.

Connele görə (2005), hegemon kişilər yalnız bir cür maskulinlik anlayışının mövcud olduğuna inanırlar və bu, patriarxal nizamı legitimləşdirmək üçün istifadə olunan sosial-tarixi və siyasi kontekstlərdən asılıdır. Hegemon maskulinlik zorakılıq, hegemonluq, məcburi heteroseksuallıq və güc faktoru ilə bağlı bir çox başqa elementlərlə əsaslandırılır. Bu mənada maskulinlik incə və zərif deyil, daha maskulin və sərt bədən hərəkətləri ilə əlaqələndirilir. Azərbaycanda kişilərin ailədə, cəmiyyətdə və siyasətdə üstünlüyü onların özlərini digər subyektlərdən daha üstün və rəşadət hesab etməsinə səbəb olur (Mahmudova, 2017; Zamanov, 2023). Azərbaycanda hegemon maskulinlik digərlərindən üstün olma, kişisayağı (feminin davranış və ya xarakterdən kənar), sərt və qürurlu olmaq ideyaları ətrafında cərəyan edir. Hərbi sistem bu hegemon kişilərdən ibarət olduğuna görə hərbi sistemin xaricində də, daxilində də gözlənilən eynidir. Buna görə də bəzi homoseksuallar bu obraza uyğun gələ bilmək uğrunda səy göstərir və sistemin şərtləri ilə razılaşıaraq hegemon kişilərdən biri kimi qəbul edilmək üçün “kişisayağı” davranmağa məcbur olurlar.

Başqa sözlə desək, məcburi hərbi xidmət LGBTQI+ kimliyini tamamilə dəyişdirib yox edirsə, bu, “kişilik” borcu sayılmamalıdır. Beləliklə, hərbi

construction of the hegemonic Azerbaijani man. Azerbaijani military system assumes that tough, macho, and violent masculinity is the only masculinity model that does not embody feminine elements and gender performativity. These ideals are promoted through historical and social norms, which were built and strengthened after Azerbaijani independence. The concept of masculinity has radically evolved after the fall of communism and the wars between Azerbaijan and Armenia (Zamanov, 2023). The militarised system developed and spread a monolithic model of masculinity as the only socially acceptable variant. In other words, authoritarian state violence is the protector of the hegemonic masculinity model in Azerbaijan. Hence, many queers' everyday lives change radically, and they oppress themselves by adopting new "gender performativity" to catch up with the hegemonic masculinity in the military.

CONCLUSION

This ethnographic study of military and LGBTQI+ under state violence in Azerbaijan has demonstrated how LGBTQI+ masculinities go through a challenging life in the Azerbaijani military. Throughout the article, I have examined the relationship between being LGBTQI+ and serving or working in the Azerbaijani military, which considers homosexuality as a "mental illness". I then shifted the focus onto why queers decide to join the military and how the hierarchies in the military system affect them. Following, I began to elaborate on the everyday lives of these LGBTQI+ individuals who serve in the Azerbaijani military and how they survive by hiding their identities and trying to get away with hierarchies.

The relationship between state violence against queers and the unseen queer presence in the Azerbaijani military indicates that the oppressive authoritarian regime and its practices cannot undermine the LGBTQI+ existence in the Azerbaijani military. However, state violence forces queers to live under fear and threat, concealing LGBTQI+ identities to complete the mandatory military service, then, be able to find a job after it (and to not be labeled with "mental illness"), or just keep their jobs in the military system (Zamanov, 2020; Paitjan & Dadashzadeh, 2020; Ismayilzade, 2021; Veur, 2007). If queers are fit for the military, they are expected to follow the "rules" and conceal their identities (ibid). Otherwise, they are dismissed. There are many expectations and benefits linked to military service in Azerbaijan. In this case, the military system must shift from unpaid mandatory service to a paid and voluntary system. Also, all the benefits (economic and social) and challenges (military ID and mental illness) linked to the mandatory military system should no longer be a part of it. As long as this military system, social and economic benefits, and challenges exist, queer lives are subject to further marginalisation and discrimination under the state violence in Azerbaijan. As I expressed previously, the recent

sistemlə hegemon Azərbaycan kişininin formalaşdırılması arasında möhkəm əlaqələrin aşkarlanması vacib əhəmiyyət kəsb edir. Azərbaycanın hərbi sistemində feminin elementlərdən və gender performansından uzaq və özündə sərt, maçosayağı və zorakı maskulnluk kimi xüsusiyyətləri birləşdirən kişilik modeli yeganə model kimi qəbul edilir. Bu ideallar Azərbaycan müstəqillik əldə etdikdən sonra qurulan və möhkəmlənən tarixi və sosial normalar vasitəsilə təbliğ olunur. Maskulnluk anlayışı kommunizmin süqutundan və Azərbaycan və Ermənistan arasında baş verən müharibələrdən sonra köklü şəkildə təkamül edib (Zamanov, 2023). Maskulnluyin monolit modeli hərbişdirilmiş sistem tərəfindən yeganə sosial məqbul variant kimi inkişaf etdirilərək təbliğ olunmağa başlanılıb. Başqa sözlə, avtoritar dövlət zorakılığı Azərbaycanda hegemon maskulnluk modelinin müdafiəçisidir. Beləliklə, queerlərin bir çoxunun gündəlik həyatında köklü dəyişikliklər baş verir və onlar ordudakı hegemon kişiliklə ayaqlaşmaq üçün yeni "gender performansı" qəbul edərək özlərini təzyiq altında saxlamış olurlar.

NƏTİCƏ

Azərbaycanda dövlət zorakılığı şəraitində hərbi qulluq və LGBTQI+ ilə bağlı bu etnoqrafik araşdırma LGBTQI+ maskulnluklərinin Azərbaycan ordusunda hansı çətinliklərlə üzləşdiyini göstərir. Məqalə boyunca LGBTQI+ kimliyi ilə homoseksuallığı "ruhi xəstəlik" hesab edən Azərbaycan ordusunda xidmət keçmə və ya işləmək arasında əlaqəni araşdırdım. Daha sonra diqqətimi queerlərin nə üçün orduya qoşulmağa qərar verdiyinə və hərbi sistemdəki iyerarxiyanın onlara necə təsir etdiyinə yönəltdim. Ardınca isə Azərbaycan ordusunda xidmət edən bu LGBTQI+ların gündəlik həyatlarından, kimliklərini gizlətməsindən və iyerarxiyalardan qurtulmaq üçün hansı addımlar atmalarından ətraflı bəhs etdim.

Queerlərə qarşı dövlət qarşı zorakılığı ilə Azərbaycan ordusunda görünməyən queer varlığı arasındakı əlaqə onu göstərir ki, əzici avtoritar rejim və onun tərəfindən atılan addımlar Azərbaycan ordusunda LGBTQI+ varlığına xələl gətirə bilməz. Dövlət zorakılığı queerləri qorxu və təhdid altında yaşamağa, məcburi hərbi xidməti başa vurmaq, daha sonra iş tapa bilmək (həm də "ruhi xəstə" kimi damğalanmamaq üçün) və ya sadəcə hərbiyədəki iş yerlərini qorumaq üçün LGBTQI+ kimliklərini gizlətməyə məcbur edir (Zamanov, 2020; Paitjan & Dadashzadeh, 2020; Ismayilzade, 2021; Veur, 2007). Queerlər hərbi xidmət üçün yararlı hesab olunarlarsa, onlardan "qaydalara" əməl etmələri və kimliklərini gizlətmələri gözlənilir (eyni mənəbə). Əks halda, onlar ordudan uzaqlaşdırılırlar. Azərbaycanda hərbi xidmətlə bağlı çoxlu gözləntilər və imtiyazlar mövcuddur. Belə olan halda hərbi sistem ödənişsiz məcburi xidmətdən ödənişli və könüllü sistemə keçməlidir.

changes in Ukraine and globally, made military and militarisation more relevant than before. Hence, if the military system is still going to exist, this system should protect human rights. In the Azerbaijani case, it is essential to abolish degrading practices against LGBTQI+ subjects by adopting inclusive and non-discriminatory policies in the military system. However, this research suggests that the authoritarian regime is not interested in providing equal rights.

Whether the authoritarian Azerbaijani state aims to accept it or not, LGBTQI+ individuals exist in the Azerbaijani military. By worsening regulations against queers in the military, the authoritarian state only proves how oppressive it is. As gender scholars and anthropologists, it is crucial to shed light on queer narratives not only to show how LGBTQI+ communities are troubled but also to demonstrate how authoritarian states like Azerbaijan attempt to sell themselves to the world as “democratic” and “modern”.

Acknowledgements

I am grateful to the research participants for becoming a part of this research project. I also thank my supervisors, Prof. Dr. Sabine Strasser and Dr. Dagmar Lorenz-Meyer, and the editors of this book for their comments.

Funding

The fieldwork as part of my PhD dissertation was supported by Charles University Grant Agency: [Grant Number 2122].

Həmçinin məcburi hərbi sistemlə əlaqəli bütün imtiyazlar (iqtisadi və sosial) və çətinliklər (hərbi bilet və psixi xəstəlik) aradan qaldırılmalıdır. Belə bir hərbi sistem, onun sosial və iqtisadi faydaları və çətinlikləri mövcud olduqca, Azərbaycanda dövlət zorakılığı şəraitində queerlər daha çox marjinallaşmaya və ayrı-seçkiliyə məruz qalacaqlar. Əvvəl də qeyd etdiyim kimi, Ukraynada və dünyada baş verən son hadisələr hərbinə və hərbişdirməni əvvəlki dövrlərlə müqayisədə daha da aktuallaşdırıb. Deməli, əgər hərbi sistem hələ də mövcud olacaqsa, bu sistem insan hüquqlarını qorunmalıdır. Azərbaycanın hərbi sistemində inklüziv və ayrı-seçkiliyə yol verməyən qaydalar qəbul edilməli və LGBTQI+ subyektlərinə qarşı alçaldıcı təcrübələr ləğv edilməlidir. Lakin bu araşdırma avtoritar rejimin bərabər hüquqların təmin edilməsində maraqlı olmadığını deməyə əsas verir.

Avtoritar Azərbaycan dövləti bunu qəbul etməsə də, Azərbaycan ordusunda LGBTQI+ şəxslər mövcuddur. Orduda queerlərə qarşı qaydaları sərtləşdirməklə avtoritar dövlət yalnız özünün nə qədər despot olduğunu sübut edir. Gender tədqiqatçıları və antropoloqlar olaraq, yalnız LGBTQI+ icmalarının üzleşdiyi çətinlikləri deyil, həm də Azərbaycan kimi avtoritar dövlətlərin özünü dünyaya “demokratik” və “müasir” kimi qələmə verməyə çalışdığını nümayiş etdirmək üçün queerlərin hekayələrini işıqlandırmağımız çox vacibdir.

Təşəkkürlər

Bu araşdırma layihəsində iştirak etdikləri üçün araşdırma iştirakçılarına minnətdarlığımı bildirirəm. Elmi rəhbərlərim Professor Dr Sabine Strasser və Dr. Dagmar Lorenz-Meyerə və bu kitabın redaktorlarına şərhələrinə görə təşəkkür edirəm.

Qeyd

Məqalə müəllifi yazının ingiliscə versiyasına tam cavabdehlik daşıyır. Müəllifin istəyi ilə xarici şəxs adları ingiliscə verilib, eləcə də vasitəsiz nitqli cümlələrdə xarici ifadələr olduğu kimi saxlanılıb.

BIBLIOGRAPHY İSTİNADLAR

Badasyan, E. (2016). Live as you wish, but make sure other people do not know. *Heinrich Böll-Stiftung*. <https://www.boell.de/en/2016/12/08/situation-lgbti-individuals-soth-caucasus> [Badasyan, E. (2016). İstədiyiniz kimi yaşayın, amma başqalarına göstərməyin.]

Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge. [Batler C. (1990). Gender problemi: *Feminizm və kimliyin sarsıdılması*.]

Certeau, M. de, & Certeau, M. de. (2013). *The Practice of Everyday Life. 1* (2. print). Univ. of California Press. [Serto, M. de, & Serto, M. de. (2013). Gündəlik həyat praktikası.]

Çetin, Z. (2016). The Dynamics of the Queer Movement in Turkey before and during the Conservative AKP Government. *German Institute for International and Security Affairs*, 31. [Çetin, Z. (2016). Mühafizəkar AKP hökumətindən əvvəl və onun dövründə Türkiyədə queer hərəkatının dinamikası.]

Clech, A. (2021). An Inconspicuous Sexual Dissident in the Georgian Soviet Republic: Subjectification, Social Classes and the Culture of Suspicion in the late Soviet Period. *Cahiers du monde russe*, 62(2–3), 367–390. [Kleç, A. (2021). Gürcüstan Sovet Respublikasında gözə çarpmayan seksual dissident: Sovet dövrünün sonlarında subyektivizasiya, sosial siniflər və şübhə məfhumu.]

Connell, R. W. (2005). *Masculinities* (2nd ed). University of California Press. [Konnel, R. W. (2005). Maskulinliklər.]

Coronil, F., & Skurski, J. (Eds.). (2006). *States of violence*. University of Michigan Press. [Koronil, F., & Skurski, J. (Eds.). (2006). Zorakılıq dövlətləri.]

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1(1). <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf> [Krinşo, K. (1989). İrəq və cins kəsişməsinin marjinallıqdan çıxarılması: ayrı-seçkilik əleyhinə doktrinanın, feminist nəzəriyyənin və irqçilik əleyhinə siyasətin qaradərili feminist baxışdan tənqidi.]

Dalvi, S. (2004). Homosexuality and the European Court of Human Rights: Recent Judgments against the United Kingdom and Their Impact on Other Signatories to the European Convention of Human Rights. *UC Santa Barbara: Center for the Study of Sexual Minorities in the Military*, 15. <https://escholarship.org/uc/item/1qb9c6hh> [Dalvi, S. (2004). Homoseksuallıq və Avropa İnsan Hüquqları Məhkəməsi: Böyük Britaniyaya qarşı son qərarlar və onların Avropa İnsan Hüquqları Konvensiyasını imzalayan digər dövlətlərə təsiri.]

Davis, A. Y. (2003). *Are Prisons Obsolete?* Seven Stories Press. [Davis, A. Y. (2003). Həbsxanalar köhnəlibmi?]

Economic Intelligence Unit. *Democracy Index 2021*. <https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2022/> [İqtisadi Kəşfiyyat bölməsi] (2022).

Ehn, B., Löfgren, O., & Wilk, R. R. (2016). *Exploring Everyday Life: Strategies for Ethnography and Cultural Analysis*. Rowman & Littlefield. [Ehn, B., Löfgren, O., & Wilk, R. R. (2016). Gündəlik həyatın tədqiqi: Etnoqrafiya və mədəni təhlil üçün strategiyalar.]

Engin, C. (2015). LGBT in Turkey: Policies and Experiences. *Social Sciences*, 4(3), 838–858. [Engin, C. (2015). Türkiyədə LGBT: Siyasətlər və təcrübələr.]

Estrada, A. X., Dirosa, G. A., & Decostanza, A. H. (2013). Gays in the U.S. Military: Reviewing the Research and Conceptualizing a Way Forward. *Journal of Homosexuality*, 60(2–3), 327–355. [Estrada, A. X., Dirosa, G. A., & Dekostanza, A. H. (2013). ABŞ ordusunda geylər: tədqiqatın nəzərdən keçirilməsi və irəliyə aparın yolun konseptuallaşdırılması.]

Felkner, T. (2012). Gay Military Chorus Members Sing in First Holiday Show Without Fear of Being Fired. *Coronado Times*. <https://coronadotimes.com/news/2012/12/11/gay-military-chorus-members-sing-in-first-holiday-show-without-fear-of-being-fired/> [Felkner, T. (2012). Gey hərbi xor üzvləri ilk bayram şousunda işdən qovulmaqdan qorxmadan ifa edirlər.]

Gençoğlu Onbaşı, F. (2016). Paid military service at the intersection of militarism, nationalism, capitalism, and (hetero) patriarchy: Escaping without leaving 'manhood'. *Citizenship Studies*, 20(6–7), 883–898. [Gençoğlu Onbaşı, F. (2016). Militarizm, millətçilik, kapitalizm və (hetero) patriarxiyanın kəsişməsində pullu hərbi xidmət: "kişilikdən" çıxmada qaçış.]

Goldbach, J. T., & Castro, C. A. (2016). Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender (LGBT) Service Members: Life After Don't Ask, Don't Tell. *Current Psychiatry Reports*, 18(6), 56. [Qoldbax, J. T., & Kastro, C. A. (2016). Lesbiana, Gey, Biseksual və Transgender (LGBT) xidmət nümayəndələri: "Soruşma, demə"dən sonra həyat.]

Grigoryan, S. (2021). *The Armenian Military: From Hegemonic Masculinities to Victim Blaming* American University of Armenia. https://www.researchgate.net/publication/352284537_THE_ARMENIAN_MILITARY_FROM_HEGEMONIC_MASCULINITIES_TO_VICTIM_BLAMING [Qriqoryan, S. (2021). Erməni hərbiçiləri: Hegemon kişilikdən viktibleyminqə.]

Grzybowski, J., Oltramonti, G., & Verdebout, A. (2020). Fault Lines of a War Foretold. *Eurozine*. <https://www.eurozine.com/fault-lines-of-a-war-foretold/#> [Qribovski, J., Oltramonti, G., & Verdebut, A. (2020). Müharibənin qarşudurma xətlərini öncədən görmə].

Hall, E. T. (1992). *An Anthropology of Everyday Life: An Autobiography* (1st ed). Doubleday. [Holl, E. T. (1992). Gündəlik həyatın antropologiyası: avtobiografiya.]

Holquist, P. (2003). State Violence as Technique the Logic of Violence in Soviet totalitarianism. In A. Weiner, *Landscaping the Human Garden* (pp. 19–45). Stanford University Press. [Holkvist, P. (2003). Dövlət zorakılığı bir vasitə kimi. Sovet totalitarizmində zorakılığın məntiqi.]

ILGA Europe. (2022). *Annual Review of the Human Rights Situation of Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex People in Europe and Central Asia*. ILGA Europe. <https://ilga-europe.org/files/uploads/2022/04/annual-review-2022.pdf> [ILGA-Avropa. (2022). *Avropa və Mərkəzi Asiyada lezbiyan, gey, biseksual, trans və interseks şəxslərin insan hüquqları vəziyyətinin illik icmal.*]

Ismayilzade, A. (2021). 'Unfit for Military Service': How Azerbaijan Stigmatizes LGBTQ+ Military Personnel. *Global Voices*. <https://globalvoices.org/2021/11/26/unfit-for-military-service-how-azerbaijan-stigmatizes-lgbtq-military-personnel/> [Ismayilzadə, A. (2021). Hərbi xidmətə yararsız: Azərbaycanda LGBTQ+ hərbiçilər necə damğalanır.]

James, J. (1996). *Resisting State Violence: Radicalism, Gender, and Race in U.S. culture*. University of Minnesota Press. [Ceysms, J. (1996). Dövlət zorakılığına müqavimət: ABŞ mədəniyyətində radikalizm, gender və irq].

King, M. (2003). Dropping the Diagnosis of Homosexuality: Did it Change the Lot of Gays and Lesbians in Britain? *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*, 37(6), 684–688. [Kinq, M. (2003). Homoseksuallıq diaqnozundan imtina: bu, Britaniyada gey və lezbiyanların taleyini dəyişdimi?]

Kondakov, A. S. (2022). *Violent Affections: Queer sexuality, techniques of power, and law in Russia*. UCL Press. [Kondakov, A. S. (2022). Zorakı bağlılıq: Rusiyada queer seksualıq, iqtidar texnikası və qanun.]

Krawchuk, A. (2022). Narrating the war theologically: Does Russian Orthodoxy have a future in Ukraine? *Canadian Slavonic Papers*, 64(2–3), 173–189. [Krawchuk, A. (2022). Mühəribənin teoloji cəhətdən izahı: Ukraynada rus pravoslavlığının gələcəyi varmı?]

Kucera, J., & Mejlumyan, A. (2022). Azerbaijan launches wide-ranging attacks against Armenia *Eurasianet*. <https://eurasianet.org/azerbaijan-launches-wide-ranging-attacks-against-armenia> [Kucera, J., & Mejlumyan, A. (2022). Azərbaycan Ermənistanı qarşı genişmiqyaslı hücumlara başlayır.]

LaPorte, J. (2015). Hidden in plain sight: Political opposition and hegemonic authoritarianism in Azerbaijan. *Post-Soviet Affairs*, 31(4), 339–366. [LaPorte, J. (2015). İlk baxışdan gizlin görünən: Azərbaycanda siyasi müxalifət və hegemon avtoritarizm.]

"*Hərbi vəzifə və hərbi xidmət haqqında*" Azərbaycan Respublikasının Qanunu. (2012). <https://president.az/az/articles/view/4286> [Law of the Azerbaijan Republic: About conscription and military service.]

Mahmudova, L. (2017). *Azeri Masculinities and Making Men in Azerbaijan*. Loyola University Chicago. https://ecommons.luc.edu/luc_theses/3689/ [Mahmudova, L. (2017). Azərbaycan maskulinkləri və Azərbaycanda kişilik məfhumu.]

Maynard, R. (2017). *Policing Black Lives: State Violence in Canada from Slavery to the Present*. Fernwood Publishing. [Maynard, R. (2017). Qaradərili həyatların tənzimlənməsi: köləlikdən indiyə kimi Kanadada dövlət zorakılığı].

McCall, L. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30(3), 1771–1800. [Makkall, L. (2005). İnterseksionallığın mürəkkəbliyi].

Nordstrom, C. (2008). *Shadows of War: Violence, Power, and International Profiteering in the Twenty-first Century* (Nachdr.). Univ. of California Press. [Nordstrom, C. (2008). Mühəribə kölgələri: XXI əsrdə zorakılıq, güc və beynəlxalq möhtəklik.]

Paitjan, A., & Dadashzadeh, N. (2020). Armenia and Azerbaijan: Cross Views on Army and Homosexuality. *Caucasus Edition: Journal of Conflict Transformation*. <https://caucasusedition.net/armenia-and-azerbaijan-cross-views-on-army-and-homosexuality/> [Paityan, A., & Dadaşzadə, N. (2020). Ermənistan və Azərbaycan: orduya və homoseksuallığa əks baxışlar.]

Pearce, K. E., & Kendzior, S. (2012). Networked Authoritarianism and Social Media in Azerbaijan. *Journal of Communication*, 62(2), 283–298. [Pirs, K. E., & Kendzior, S. (2012). Azərbaycanda şəbəkələşmiş avtoritarizm və sosial media.]

Polchar, J., Sweijts, T., Marten, P., & Galdiga, J. (2014). *Lgbt Military Personnel: A Strategic Vision for Inclusion*. Hague Centre for Strategic Studies. [Polçar, J., Sveys, T., Marten, P., & Qaldıqa, J. (2014). LGBT hərbi heyəti: İnküzivlik üzrə strateji baxış.]

Pugliese, J. (2013). *State Violence and the Execution of Law*. Routledge. [Puqliyez, J. (2013). Dövlət zorakılığı və qanunların icrası.]

Radnitz, S. (2012). Oil in the family: Managing presidential succession in Azerbaijan. *Democratization*, 19(1), 60–77. [Radnitz, S. (2012). Ailədə neft: Azərbaycanda prezident varisiyinin idarə olunması.]

Rookwood, J. (2022). From sport-for-development to sports mega-events: Conflict, authoritarian modernisation and statecraft in Azerbaijan. *Sport in Society*, 25(4), 847–866. [Rukvud, J. (2022). "İnkişaf üçün idman"dan meqa idman tədbirlərinə: Azərbaycanda münaqişə, avtoritar modernləşmə və dövlətçilik.]

Sadigov, T. (2017). Localization, Formalism, and Passivity: Symbols Shaping Bribe Offers in Azerbaijan. *Journal of Civil Society*, 13(4), 406–425. [Sadıqov, T. (2017). "Lokallaşdırma, formalizm və passivlik: Azərbaycanda rüşvət təkliflərini formalaşdıran simvollar.]

Safarova, D. (2017). Azerbaijan: Detentions End but Pressure on LGBT Community Continues *Eurasianet*. <https://eurasianet.org/azerbaijan-detentions-end-but-pressure-on-lgbt-community-continues>. [Səfərova, D. (2017). Azərbaycan: həbslər dayanır, lakin LGBT icmasına təzyiqlər davam edir.]

Schlumberger, O., & Schedler, T. (2020). Authoritarianisms and Authoritarianization. In D. Berg-Schlosser, B. Badie, & L. Morlino, *the SAGE Handbook of Political Science* (pp. 712–729). SAGE Publications Ltd. [Şlumberqer, O., & Şedler, T. (2020). Avtoritarizm və avtoritarlaşma.]

Sundevall, F., & Persson, A. (2016). LGBT in the Military: Policy Development in Sweden 1944–2014. *Sexuality Research and Social Policy*, 13(2), 119–129. [Sundevall, F., & Persson, A. (2016). Hərbidə LGBT: İsveçdə 1944-2014-cü illərdə siyasətin inkişafı.]

Wakefield, L. (2022). Tireless LGBT+ journalist 'slaughtered, beheaded and has penis cut off' by own cousin. *PinkNews*. <https://www.pinknews.co.uk/2022/02/24/azerbaijan-murder-lgbt-journalist-avaz-hafizli/> [Veykfild, L. (2022). Yorulmaz LGBT+ jurnalist əmisi oğlu tərəfindən “qətlə yetirilib, başı və penisi kəsilib”.]

Tlostanova, M. (2012). Postsocialist ≠ Postcolonial? On post-Soviet Imaginary and Global Coloniality. *Journal of Postcolonial Writing*, 48(2), 130–142. [Tlostanova, M. (2012). Postsosialist ≠ postkolonial? Postsovet xəyalı və qlobal müstəmləkəçilik haqqında.]

Torres, M. G. (2018). State Violence. In A. J. Treviño (Ed.), *The Cambridge Handbook of Social Problems* (1st ed., pp. 381–398). Cambridge University Press. [Torres, M. G. (2018). Dövlət zorakılığı.]

Milton, J. (2021). Trans Woman Brutally Sstabbed and Burned Aalive in Azerbaijan. *PinkNews*. <https://www.pinknews.co.uk/2021/08/30/trans-azerbaijan-nurray/> [Milton, J. (2021). Azərbaycanca trans qadın vəhşicəsinə bıçaqlanaraq diri-diri yandırılıb.]

Ungar, M. (2000). State Violence and Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender (lgbt) Rights. *New Political Science*, 22(1), 61–75. [Unqar, M. (2000). Dövlət zorakılığı və lezbiyan, gey, biseksual və transgender (lgbt) hüquqları]

Upper Tribunal (Immigration and Asylum Chamber) SD (military service – sexual identity) Turkey CG [2013] UKUT 00612(IAC). (2013). [Yuxarı Tribunal (İmigrasiya və Sığınacaq Palatası) SD (hərbi xidmət – seksual kimlik).]

Veur, D. van der. (2007). *Forced Out: LGBT People in Azerbaijan* Report on ILGA-Europe/COC fact-finding mission. ILGA Europe. https://www.ilga-europe.org/sites/default/files/Attachments/forces_out_lgbt_people_in_azerbaijan_august_2007.pdf [Vör, D. van der. (2007). Məcburi köç: Azərbaycanda LGBT şəxslər.]

WHO. (2020). *Basic documents* (49th ed). WHO. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/339554> [ÜST. (2020). Baza sənədləri (49-cu buraxılış).]

Zamanov, R. (2020). *Gender, Ethnicity and Peacebuilding in the Nagorno-Karabakh Conflict*. Charles University. <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/221743> [Zamanov, R. (2020). Dağlıq Qarabağ münaqişəsində gender, etnik mənsubiyyət və sülh quruculuğu.]

Zamanov, R. (2021). Feminism in the South Caucasus Cannot Succeed without Queer Rights. *OC Media*. <https://oc-media.org/opinions/opinion-feminism-in-the-south-caucasus-cannot-succeed-without-queer-rights/> [Zamanov, R. (2021). Cənubi Qafqazda queer hüquqlar olmadan feminizm uğur qazana bilməz.]

Zamanov, R. (2022a). Challenges of Gender Studies in Azerbaijan. *IN:SIGHTS International Student Journal Of Anthropology*, 1(1), 184–191. [Zamanov, R. (2022a). Azərbaycanda gender araşdırmalarının çətinlikləri.]

Zamanov, R. (2022b). Understanding Intersectionality through LGBTQIA+/Queer Narratives in Azerbaijan. *Heinrich Böll-Stiftung*, 1–16. <https://feminism-boell.org/en/2022/07/18/understanding-intersectionality-through-lgbtqiaqueer-narratives-azerbaijan> [Zamanov, R. (2022b). Azərbaycanda LGBTQIA+/Queer narrativləri vasitəsilə interseksionallığı anlama.]

Zamanov, R. (2022c). No Safe Space for Queers. [Zamanov, R. (2022c). Queerlər üçün təhlükəsiz yer yoxdur]. *Chai Khana*. <https://chaikhana.media/en/stories/1312/no-safe-space-for-queers> [Zamanov, R. (2022b). Azərbaycanda LGBTQIA+/Queer narrativləri vasitəsilə interseksionallığı anlama.]

Zamanov, R. (2023) Militarised Masculinities: Analysis of Hegemonic Azerbaijani Masculinities During the II Nagorno Karabakh War. In Alena Marková & Mariia Kuznetcova, *Memory of Central and Eastern Europe Past Traumas, Present Challenges, Future Horizons* (pp. 119-145). In Alena Marková & Mariia Kuznetcova, *Memory of Central and Eastern Europe Past Traumas, Present Challenges, Future Horizons* (pp. 119-145). Karolinum Press. <https://karolinum.cz/knihy/markova-memory-of-central-and-eastern-europe-28498> [Zamanov, R. (2023). Hərbiləşdirilmiş maskulinliklər: II Dağlıq Qarabağ Müharibəsi dövründə hegemon Azərbaycan maskulinliklərinin təhlili.]

EXPLORING CLERICAL MASCULINITY IN GEORGIA: AN ANALYSIS OF THREE CASES

Ketevan Lapachi

სასულიერო მასკულინობა საქართველოში: სამი შემთხვევის ანალიზი

ქეთევან ლაფაჩი

შესავალი

2022 წლის სექტემბერში სამების საკათედრო ტაძრის მღვდელი მამა თეიმურაზ ბერიშვილი გაძარცვეს. მძარცველებმა მისი სახლიდან დიდი ოდენობით ოქრო და ფული წაიღეს¹. ამბის მედიაში გახმაურების შემდეგ, შემთხვევა ფართო განხილვის საგნად იქცა, რადგან სასულიერო პირის მედიასთან საუბრის მანერა, მის მფლობელობაში არსებული ნივთები (იარაღის კოლექცია) და ცხოვრების წესი არ შეესაბამებოდა წარმოდგენებს, რომელიც სასულიერო პირის შესახებ არსებობს საქართველოში. ძარცვის მსხვერპლი რომ საერო პირი ყოფილიყო, მისი სიმდიდრე, იარაღის ფლობა ან თუნდაც ლაპარაკის მანერა შესაძლოა სულ სხვანაირად აღქმულიყო და საზოგადოების ნაწილს მისდამი თანაგრძნობაც კი გასჩენოდა. სწორედ ამაზე მიუთითებს წინამდებარე კვლევის ერთ-ერთი მონაწილე, როდესაც აღნიშნავს, რომ საქართველოში ხშირად მღვდლობა ასკეტიზმთან ასოცირდება და ავიწყდება, რომ ეკლესია დინამიკური ორგანიზმია, ამიტომაც ცვალებადია მისი წევრების ცხოვრების სტილიც.

ჩემი კვლევა სწავლობს, თუ როგორ გამოხატავენ მასკულინობას სამღვდლოების წარმომადგენლები, რომელთათვისაც აკრძალული ან მიუღებელია ისეთი ქმედებები, რომლებიც ჰეგემონიური მასკულინობის მთავარ ატრიბუტებად შეიძლება ჩაითვალოს. მაგალითად, ასეთია ალკოჰოლის ჭარბად მიღება, სექსი, ძალადობა და ა.შ. კვლევაში, სამ შემთხვევაზე დაყრდნობით, ვაანალიზებ ქრისტიანული სასულიერო მასკულინობისთვის დამახასიათებელ ატრიბუტებს და მათ იმ საერო იდეალებს ვადარებ, რომლებიც საქართველოში მასკულინობის შესახებ არსებობს.

საქართველოში არა მხოლოდ სასულიერო, არამედ საერო მასკულინობაც არ არის საფუძვლიანად შესწავლილი და ამ თემაზე მხოლოდ ერთეული კვლევითი ნაშრომები მოიპოვება (ურჩუხიშვილი, 2020; ფრედერიკსენი, 2016; კაბახნიკი და სხვები, 2013). ფრედერიკსენისა და ურჩუხიშვილის კვლევის საგანი იმ ახალგაზრდა კაცების ყოველდღიურობა და მასკულინობაა, რომელთაც იმ ტრანსფორმაციებთან მოუხდათ გამკლავება, რაც საქართველომ დამოუკიდებლობის მოპოვებასთან ერთად განიცადა. ხოლო კვლევა „ტრანსფორმაციები მასკულინობაში: ქართველ აფხაზეთიდან იძულებით გადაადგილებულ პირთა გენდერული გეოგრაფია“, განიხილავს თბილისში, ქუთაისსა და ზუგდიდში მცხოვრებ, აფხაზეთიდან იძულებით გადაადგილებულ მამაკაცთა მასკულინობის ტრანსფორმაციას ქართულ-აფხაზური კონფლიქტის შემდეგ და მის მიმართებას საქართველოში არსებულ ჰეგემონიურ მასკულინობასთან

¹ ნოდარ მელაძის შაბათი. (2022, 17 სექტემბერი). მილიონერი მღვდელი ქურდული წარსულით კრიმინალებმა გაძარცვეს [ვიდეო]. Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=k3EK8rRq16s&t=269s>

INTRODUCTION

In September 2022, Father Teimuraz Berishvili, the priest of the Holy Trinity Cathedral, was robbed and a substantial amount of gold and money were stolen from his home.¹ This incident garnered widespread media attention, leading to extensive public discourse. The case drew particular interest due to the significant contrast between the priest's lifestyle – his behavior in the media, the possessions he held (including a collection of weapons), and the prevailing perceptions of clergy in Georgia. Had the victim of this robbery been a layperson, their wealth, possession of weapons, or manner of speaking might have been interpreted differently, and a segment of society might have even expressed sympathy. This observation, highlighted by one of our research participants, underscores a common association in Georgia of priesthood with asceticism. However, he notes that the church is a dynamic institution, and as such, the lifestyles of its members can evolve over time.

My research explores how masculinity is manifested by members of the clergy who are either prohibited or find it unacceptable to engage in actions typically associated with key attributes of hegemonic masculinity, such as excessive alcohol consumption, promiscuity, or violence. By examining three specific cases within the scope of this study, I aim to analyze the distinctive attributes that define Christian clerical masculinity. Additionally, I would like to draw comparisons between these attributes and the secular ideals of masculinity prevalent in Georgia.

In Georgia, the study of masculinity, both within the clerical and secular contexts, remains relatively underexplored, with only a few isolated research papers available on the subject (Urchukhishvili, 2020; Frederiksen, 2016; Kabachniki et al., 2013). Frederiksen and Urchukhishvili's research focuses on the everyday lives and expressions of masculinity of those young men who navigated the societal transformations that Georgia underwent following its independence. Furthermore, the study titled "Traumatic Masculinities: The Gendered Geographies of Georgian IDPs from Abkhazia" investigates how the concept of masculinity evolved among internally displaced persons (IDPs) from Abkhazia residing in Tbilisi, Kutaisi, and Zugdidi, examining the relationship between the Georgian-Abkhazian conflict and the prevalent hegemonic masculinity in Georgia (Kabachnik et al., 2013). Additionally, numerous non-governmental organizations have prepared separate reports delving into gender relations in Georgia (e.g.: Kachkachishvili, Nadaria, & Rekhviashvili, 2014). And there are various multimedia projects that address this topic (e.g., Tchanchaleishvili, 2019).

¹ Nodar Meladze's "Saturday" (2022, September 17): Millionaire Priest with a Checkered Past Robbed by Criminals. YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=k3EK8rRq16s&t=269s>

(კაბაჩნიკი და სხვები, 2013). გარდა ამისა, არსებობს სხვადასხვა არასამთავრობო ორგანიზაციის მიერ მომზადებული ცალკეული ანგარიშები, რომლებიც გენდერულ ურთიერთმიმართებებს სწავლობს საქართველოში (მაგ., კაჭკაჭიშვილი, ნადარაია და რეხვიაშვილი, 2014) და სხვადასხვა მულტიმედიაპროექტი, რომელიც ამ თემას მიმოიხილავს (ჭანჭალეიშვილი, 2019).

თუმცა, იმისათვის, რომ დავადგინოთ, კონკრეტულად რა ურთიერთმიმართება არსებობს სასულიერო და საერო მასკულინობებს შორის, საჭიროა, პირველ რიგში, გამოვკვავოთ, თუ რა ატრიბუტებით ხასიათდება საქართველოში საერო ჰეგემონიური მასკულინობა. კვლევა შედარებისთვის ნაწილობრივ ეყრდნობა თავად რესპონდენტების წარმოდგენებს საერო იდეალის შესახებ და გამოყოფს სამ თემას, რომლებიც საერო და სასულიერო ცხოვრების წესს შორის მთავარი განსხვავების მიზეზი შეიძლება იყოს. ესენია ოჯახი და სექსუალური ცხოვრება, ტრანსგრესია (ალკოჰოლი) და ფიზიკური ძალადობა.

სტატიის მომდევნო ნაწილში მიმოიხილულია რაივინ კონელისა და ჯუდიტ ბატლერის თეორიები მასკულინობის შესახებ, რომელსაც მოსდევს მოკლე მსჯელობა კვლევის მეთოდოლოგიის შესახებ. თეორიული და მეთოდოლოგიური გააზრებების შემდეგ კი კვლევის მთავარი მიგნებებია წარმოდგენილი.

თეორიული ჩარჩო და კვლევის მეთოდოლოგია

კონელის მიხედვით, მასკულინობა მხოლოდ ფემინურობასთან კონტრასტში არსებობს (კონელი, 2005, გვ. 68). კონელი გამოყოფს მასკულინობის ჰეგემონიურ და სუბორდინაციულ ფორმებს (იქვე, გვ. 76). ჰეგემონიის კონცეპტს ის ანტონიო გრამშისგან სესხულობს, რომელიც ამ ტერმინს იმ ურთიერთობების აღსანიშნავად იყენებდა, რომლის საშუალებითაც მმართველი კლასი არაძალადობრივი გზით – საკუთარი იდეოლოგიის, ფილოსოფიისა და ცხოვრების სტილის პოპულარიზაციით – ახერხებს, გაბატონდეს სხვა კლასებზე (გრინი, 2020, გვ. 8). ამიტომ ჰეგემონიური მასკულინობა კულტურულ იდეალსა და ინსტიტუციურ ძალაუფლებაზე დამოკიდებულია. შესაბამისად, ის შეიძლება შეიცვალოს ადგილისა და დროის მიხედვით და ჰეგემონიურ და სუბორდინაციულ პოზიციებში ყოფნის მიზეზები სხვადასხვა ფაქტორს ეფუძნებოდეს, მათ შორის, კლასს, რასას, და ა.შ. (კონელი, 2005, გვ. 77).

ჯუდიტ ბატლერის აზრით კი, გენდერი პერფორმატიულობით ხასიათდება. იმისათვის, რომ პიროვნება კაცად იქნეს აღქმული, მხოლოდ კაცად დაბადება არაა საკმარისი. უფრო მნიშვნელოვანია ის, თუ როგორ იქცევა იგი კაცად და ის მიმართებები, რომელშიც მისი კაცად განსაზღვრა ხდება (ბატლერი, 1990, გვ. 10). გარდა ამისა, მნიშვნელოვანია, რომ გენდერი სტატიკური მოცემულობა არ არის (ბატლერი, 1990, გვ. 112). ის მუდმივ

To establish a thorough understanding of the relationship between ecclesiastical and secular forms of masculinity, it is crucial to first identify the attributes that characterize secular hegemonic masculinity in Georgia. This study, for comparative purposes, partially relies on the respondents' own perceptions of the secular ideal and focuses on three key themes that may explain the primary differences between secular and religious lifestyles. These themes encompass family and sexuality, transgressive behaviors like alcohol consumption, and instances of physical violence.

The subsequent section of the article provides an overview of the theories of masculinity put forth by Raewyn Connell and Judith Butler, followed by a concise examination of the chosen research methodology. With a foundation in both theory and methodology, the article then proceeds to present key findings of the research.

THEORETICAL FRAMEWORK AND RESEARCH METHODOLOGY

According to Connell, masculinity is defined primarily in contrast to femininity (Connell, 2005, p. 68). Connell further distinguishes between two distinct forms of masculinity: hegemonic and subordinate (ibid, p. 76). She draws upon Antonio Gramsci's concept of hegemony, which denotes the manner in which the dominant class exercises control over other classes without resorting to violence, achieved by promoting its ideology, philosophy, and lifestyle (Green, 2020, p. 8). Consequently, hegemonic masculinity is reliant on cultural ideals and institutional power, making it subject to change based on location and era. Factors contributing to the positioning of masculinity as either hegemonic or subordinate encompass variables such as class, race, and more (Connell, 2005, p. 77).

Judith Butler's perspective posits that gender is fundamentally characterized by performativity. For a person, being born male is insufficient. To be perceived as a man, how one actively becomes and is socially defined as a man is more significant (Butler, 1990, p. 10). Furthermore, it's crucial to recognize that gender isn't a static, inherent attribute (Butler, 1990, p. 112). Instead, it is perpetually in the process of construction, making it both temporary and subject to change (Butler, 1990, p. 25). Consequently, to avoid questioning one's gender identity, a degree of discipline is required. For the participants of this study, this discipline manifests as moderation, involving a nuanced understanding of what actions are permissible and in what quantities.

The study relies on the analysis of three specific cases, which implies that the findings cannot be readily generalized. Therefore, this publication does not assert representativeness. Nevertheless, the study offers initial insights into how the participants perceive clerical masculinity within the context of secular masculinity.

ქმნადობაშია და აქედან გამომდინარე, დროებითი და ცვალებადია (ბატლერი, 1990, გვ. 25). სწორედ ამიტომ, იმისათვის, რომ პიროვნების გენდერული იდენტობა ეჭვქვეშ არ დადგეს, მას გარკვეული დისციპლინა მოეთხოვება. ამ შემთხვევაში, კვლევის მონაწილეებისთვის ესაა ზომიერების დაცვა ანუ იმის ცოდნა, რა ქმედებები რა დოზითაა დასაშვები.

კვლევა ეფუძნება სამი შემთხვევის ანალიზს, რაც გულისხმობს, რომ კვლევის შედეგების განზოგადება შეუძლებელია. შესაბამისად, რეპრეზენტატულობაზე წინამდებარე პუბლიკაციას პრეტენზია არ აქვს. მიუხედავად ამისა, კვლევა ერთგვარ პირველად წარმოდგენას ქმნის იმასთან დაკავშირებით, თუ როგორ ხედავენ მონაწილეები სასულიერო მასკულინობას საერო მასკულინობის ფონზე.

კვლევის მონაწილეების შერჩევისას გამოვიყენე თოვლის გუნდის პრინციპი. მათ სხვა მონაწილეებისა და მათი ნაცნობების მეშვეობით დავუკავშირდი, რათა დარწმუნებული ვყოფილიყავი, რომ რესპონდენტებს სურდათ თავიანთი ცხოვრების წესის შესახებ მკვლევართან საუბარი. წინააღმდეგ შემთხვევაში, წარმოიშვებოდა ნდობის პრობლემა და ჩემი, როგორც მკვლევრის მხრიდან არაეთიკური იქნებოდა პირადი ცხოვრების შესახებ კითხვების დასმა, რაც კვლევის მიზნებიდან გამომდინარე აუცილებელი იყო.

კვლევის სამივე მონაწილე ქრისტიანია, ორი მათგანი მართლმადიდებელია, ერთი კი – პროტესტანტი. მათი ასაკი 20-დან 40 წლამდე მერყეობს და სამივე მათგანს უმაღლესი განათლება აქვს მიღებული. აღსანიშნავია, რომ კარიერის შერჩევისას ორი მათგანისთვის სასულიერო სემინარიაში ჩაბარება და თეოლოგიის სწავლა თავდაპირველი გადაწყვეტილება არ ყოფილა და ამ არჩევანის გაკეთებამდე სხვა პროფესიებს ეუფლებოდნენ.

პირველი რესპონდენტი შავი სამღვდელოების² წარმომადგენელია და საქართველოს ერთ-ერთ ეპარქიაში ცხოვრობს. მის ეპარქიაში სასულიერო პირების სიმცირიდან გამომდინარე, ხშირად უწევს ჯვრისწერის, მონათვლის, წესის აგებისა და სხვა ცერემონიების ჩატარება, რაც მისთვის მონასტრის გარშემო არსებული სოფლების მცხოვრებლებთან ურთიერთობის მთავარი საშუალებაა.

მეორე რესპონდენტი თეოლოგიის საბაკალავრო პროგრამის სტუდენტია და ერთ-ერთი ეკლესიის წევრია ბავშვობიდან. ამჟამადაც ეწევა ეკლესიაში ღვთისმსახურებას, მაგრამ უფრო მეტი განათლების მიღება და უფრო მაღალ იერარქიულ საფეხურზე ასვლა სურს.

2 მართლმადიდებლობაში სამღვდელოება ორ ჯგუფად იყოფა: შავი და თეთრი სამღვდელოება. შავ სამღვდელოებას განეკუთვნებიან ბერ-მონაზვნები, რომლებიც საეკლესიო იერარქიას არ ეკუთვნიან, თუ, რა თქმა უნდა, არ იქნებიან ნაკურთხი მღვდლებად, რათა შეძლონ ღვთისმსახურების აღსრულება. თუმცა, მათი სტატუსი ამით არ იცვლება. ისინი რჩებიან შავ სამღვდელოებად საპირისპიროდ თეთრი სამღვდელოებისა, რომელიც ერთი მოღვაწეობს. (კიკნაძე, 2021, გვ. 148-167).

In the process of recruiting research participants, I employed snowball sampling. This method involved reaching out to individuals through existing participants and their acquaintances, ensuring that the respondents were willing to engage in open discussions about their lifestyles with the researcher. This approach was essential to establish trust and ethical research conduct, especially considering the need to inquire about personal matters aligned with the research objectives.

All three research participants identify as Christians, with two adhering to the Orthodox faith and one being a Protestant. Their ages span from 20 to 40 years, and all three hold higher education degrees. Notably, for two of these individuals, enrolling in a theological seminary and pursuing the study of theology wasn't an initial career choice. Prior to making this decision, they were already working within other professions.

The first respondent serves as a member of the black clergy² and resides within one of Georgia's dioceses. In his diocese, where there's a shortage of clergy, he frequently performs wedding ceremonies, baptisms, rituals, and various other ceremonies. These activities serve as his primary means of connecting with the residents of the villages in the vicinity of the monastery.

The second respondent is enrolled in a Bachelor of Theology program and has been a member of a church since childhood. Presently, he actively holds worship services within the church. However, he aspires to pursue further education and progress to a higher hierarchical level within the church structure.

The third respondent is actively involved in priestly duties abroad, despite having received theological education in Georgia. Prior to deciding to enroll in a theological seminary, he pursued a different field of study. It is worth noting that his entry into religious life was the outcome of a personal search and spiritual journey. He was not baptized as a child and made the deliberate choice to undergo baptism during his adolescence.

Drawing from the narratives provided by the respondents, this study undertakes an analysis of the practices that serve as primary means through which clergy members assert their masculinity, or conversely, actions that may undermine their social standing. As previously outlined, this research concentrates on three specific themes: family and sexual dynamics, transgressive behaviors with a focus on alcohol consumption, and instances of physical violence.

2 In Orthodox Christianity, the clergy is traditionally categorized into two distinct groups: the black clergy and the white clergy. The black clergy encompasses monks and nuns who typically do not hold positions within the formal Church hierarchy, unless they are ordained as priests to perform specific religious duties. However, their status within the Church remains that of the black clergy, distinct from the white clergy who fulfill various religious functions within the broader congregation (Kiknadze, 2021, p. 148-167).

მესამე რესპონდენტი კი საზღვარგარეთ ეწევა სამღვდელთა საქმიანობას, თუმცა სასულიერო განათლება საქართველოში მიიღო. სანამ სასულიერო სემინარიაში ჩაბარებას გადაწყვეტდა, მანამდე განსხვავებულ დარგს ეუფლებოდა. უნდა ითქვას, რომ მისთვის სასულიერო ცხოვრების დაწყება ძიების პროცესის შედეგი იყო. ბავშვობაში არ მონათლულა და მონათვლის გადაწყვეტილება მოგვიანებით, მოზარდობის ასაკში მიიღო.

კვლევა რესპონდენტების ნაამბობის საფუძველზე აანალიზებს პრაქტიკებს, რომლებიც სასულიერო პირებისთვის საკუთარი მასკულინობის დასამტკიცებლად მთავარი იარაღი შეიძლება იყოს, ან პირიქით, მათ დისკრედიტაციის უწყობდეს ხელს სოციალურ დონეზე. როგორც ზემოთ აღინიშნა, კვლევა ყურადღებას ამახვილებს შემდეგ თემებზე: ოჯახი და სექსუალური ცხოვრება, ტრანსგრესია (აღკოპოლი) და ფიზიკური ძალადობა.

ოჯახი და სექსუალური ცხოვრება

ფრედერიკსენი წიგნში „ახალგაზრდა კაცები, დრო და მონყენილობა საქართველოში“ (2016), საკუთარ გამოცდილებასა და წიგნის გმირების ცხოვრებაზე დაკვირვებისას ხაზს უსვამს, თუ როგორ იცვლება კაცის სტატუსი საქართველოში ოჯახის შექმნისა და შვილის ყოლის შემდეგ. ფრედერიკსენის დაკვირვებით, ოჯახის შექმნის შემდეგ მამაკაცის სახლში ისეთი აქტივობები წყდება, რომლებიც მანამდე პიროვნების ცხოვრების ნაწილი შეიძლება ყოფილიყო, მაგალითად, დაღევა, მეგობრების ხშირი სტუმრობა და ა.შ. ფრედერიკსენი ციტირებს თამარ დრაგაძეს, რომლის თანახმადაც, „მიიჩნევენ, რომ ადამიანს, რომელსაც ჯერ არ ჰყავს შვილები, შესაბამისად, ჯერ არ გააჩნია რეალური მიზანი, რომელზეც ღირს ყურადღების მიპყრობა და მონდომება. ამის გამო, მათ მიიჩნევენ ადამიანთა საზოგადოების ჯერ კიდევ არასრულყოფილ წევრებად“ (დრაგაძე, 1988, გვ. 145, ციტირებული ფრედერიკსენის მიერ, 2016, გვ. 141).

აქედან გამომდინარე, ოჯახის შექმნა და შვილის ყოლა მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილებაა კაცის ცხოვრებაში, რაც მისი სტატუსის ერთგვარ ამალღებას იწვევს. ამის მიზეზი კი ის არის, რომ ოჯახი აღიქმება კაცის დომინაციის ადგილად, სადაც იგი მამა და მარჩენალია და უფრო მეტი უფლებებით სარგებლობს, ვიდრე ოჯახის დანარჩენი წევრები.

ერთ-ერთი რესპონდენტი იხსენებს, რომ როდესაც მამამისმა გაიგო, რომ მღვდლობა გადაწყვიტა, ჰკითხა, უკეთესი ხომ არ იქნებოდა, ოჯახი შეექმნა. თუმცა ამ საუბარს გაგრძელება არ მოჰყოლია და ეს თემა ოჯახური შეკრებების განხილვის საგანიც არასოდეს ყოფილა. კვლევის მეორე მონაწილისათვის დაოჯახების საკითხი გარკვეულწილად აქტუალური იყო, ვიდრე ბერად აღიკვეცებოდა. თუმცა, ახლა მიიჩნევს, რომ სასულიერო პირად ყოფნაც ერთგვარი უღელია, რადგან მღვდელმა საკუთარ მრევლზე უნდა იზრუნოს და უფრო დიდი პასუხისმგებლობით უნდა გამოიჩინოს,

FAMILY AND SEX LIFE

In his book “Young Men, Time, and Boredom in the Republic of Georgia” (2016), Frederiksen, drawing from his own experiences and the lives of the characters in his book, emphasizes the notable shift in a man’s societal status in Georgia once he starts a family and becomes a father. According to Frederiksen’s observations, after the formation of a family, activities that were once integral to a person’s life, such as drinking and frequent visits from friends, come to a halt. Frederiksen quotes Tamar Dragadze, according to whom “It is thought that people who do not yet have children do not, therefore, have a realistic focus for their attention and endeavors. For this reason, they are considered not yet to be full participants in the human world” (Dragadze 1988, p. 145, as cited by Frederiksen, 2013, p. 145).

Hence, the act of forming a family and becoming a father represents a pivotal decision in a man’s life, resulting in a distinct elevation of his societal status. This elevation stems from the perception of the family as a domain of male dominance, wherein he assumes the roles of both father and breadwinner, affording him greater privileges and authority than other members of the family.

One of the respondents remembers that when he informed his father of his decision to become a priest, his father questioned whether it might be wiser for him to start a family instead. Nevertheless, this conversation did not progress further, and the topic never resurfaced during family gatherings. The second participant of the study found the prospect of marriage somewhat more relevant before embracing a monastic life. However, he currently regards being a clergyman as a responsibility because of the heightened accountability it entails, differentiating it from the life of an ordinary citizen. In his words, “What is forgiven to an ordinary person is not forgiven to a priest” due to the increased scrutiny directed at him. Additionally, he perceives family life as another responsibility, and bearing the weight of a double burden is indeed challenging for one person.

Furthermore, it is noteworthy to consider the experiences that the respondents gained in their secular lives, particularly in the context of forming personal relationships. These experiences, to some extent, played a role in their decision to refrain from starting a family.

Establishing a family is not inherently at odds with the religious way of life, especially in Protestantism and, to a certain extent, in Orthodoxy. In Orthodox Christianity, members of the white clergy are permitted to have families, with family life typically serving as a hindrance primarily for those aspiring to attain higher hierarchical positions within the Church. However, one of the study’s participants, who belongs to the black clergy, asserts that the pursuit of hierarchical advancement cannot be the primary reason for abstaining

ვიდრე ჩვეულებრივი მოქალაქე. მისი თქმით, „რაც უბრალო ადამიანს ეპატიება, ის მღვდელს არ ეპატიება“, რადგან მისკენ უფრო დიდი ყურადღებაა მიმართული. ხოლო ოჯახი მეორე უღელთა და ერთი ადამიანისთვის ორმაგი უღელის ზიდვა ძალიან მძიმეა.

გარდა ამისა, აღსანიშნავია ის გამოცდილებები, რომლებიც რესპონდენტებმა საერო ცხოვრებაში მიიღეს პირადი ურთიერთობების განვითარების კუთხით, რამაც გარკვეულწილად განაპირობა მათ მიერ ოჯახის შექმნაზე უარის თქმა.

ოჯახის შექმნა პროტესტანტიზმსა და, გარკვეულწილად, მართლმადიდებლობაში სასულიერო ცხოვრების წესთან წინააღმდეგობაში არ მოდის. მართლმადიდებლურ ქრისტიანობაში თეთრი სამღვდლოების წარმომადგენელს აქვს უფლება, რომ ოჯახი ჰყავდეს. ოჯახი ხელის შემშლელი ფაქტორი მხოლოდ მათთვის არის, ვისაც უფრო მაღალ იერარქულ საფეხურზე სურს ასვლა. თუმცა, კვლევის ერთ-ერთი მონაწილე, რომელიც შავ სამღვდლოებას განეკუთვნება, ამბობს, რომ იერარქული წინსვლა ვერ იქნება ოჯახის შექმნაზე უარის თქმის მთავარი მიზეზი. საქართველოში ეპისკოპოსების რაოდენობა საკმაოდ მცირეა და ვერავინ გათვლის წინასწარ, მიაღწევს თუ არა ესა თუ ის პიროვნება ამ სტატუსს.

შეიძლება ითქვას, რომ ოჯახის ყოლა შესაძლოა კაცს ახალ სტატუსს სძენდეს, თუმცა, როგორც საერო, ასევე სასულიერო ცხოვრებაში ოჯახის შექმნაზე უარის თქმა პიროვნულ მიზეზებსა და მის პირად გამოცდილებებზეა დამოკიდებული.

ოჯახის შექმნის საკითხი, ერთი მხრივ, შესაძლოა სასულიერო პირისთვის სექსუალური ცხოვრების დაწყებასთან კავშირშიც განვიხილოთ, რადგან ნებისმიერი ქრისტიანისთვის მნიშვნელოვანია ქორწინებამდე უბინობის აღთქმის შენახვა.

სექსუალური ცხოვრების დაწყება საქართველოში შეიძლება განვიხილოთ, როგორც „დაკაცება“ (ურჩუხიშვილი, 2020). ვაჟიშვილობა, მეორე მხრივ, მარგინალიზებული ფენომენია. ქრისტიან სასულიერო პირს კი, მისი სტატუსიდან და კონკრეტული დენომინაციის მიკუთვნებულობიდან გამომდინარე, შეიძლება სექსუალური ცხოვრების უფლება არ ჰქონდეს.

კვლევის ორი მონაწილე, რომელთაც უკვე სასულიერო პირის სტატუსი აქვთ, ხაზს უსვამენ, რომ სანამ ამ სტატუსს მიიღებდნენ, ჩვეულებრივი ცხოვრებით ცხოვრობდნენ, ჰყავდათ მეგობარი გოგოებიც და არც სექსუალური სურვილები ქრება საეკლესიო ცხოვრების დაწყებასთან ერთად. მათი თქმით, უბრალოდ უპირატესი ხდება აღთქმა, რომელიც სასულიერო პირად გახდომისას დადეს. გარდა ამისა, რესპონდენტები ამ საკითხზე საუბარსაც არ გაუბრძანებენ. ოჯახის შესახებ საუბრის დაწყებისას ერთ-ერთმა რესპონდენტმა მითხრა, „შეგიძლია მკითხო, გყოლია თუ არა გელფრენდი, მამაო“.

ასევე გასათვალისწინებელია, რომ აკრძალვები, რომელიც ეკლესიას აქვს ქორწინებისა და ოჯახის შექმნის მიზნის გარეშე თავისუფალ სექსუალურ

from starting a family. This perspective is grounded in the recognition that the number of bishops in Georgia is relatively small, making it unpredictable whether any particular individual will attain such a status.

It can be posited that starting a family can bestow a man with a new societal status. Nevertheless, the decision to abstain from forming a family, whether in secular or ecclesiastical life, hinges on individual aspirations and personal experiences.

On one hand, the issue of starting a family can be viewed in the context of a clergyman's initiation into sexual life, as maintaining the vow of chastity before marriage holds significant importance for Christians.

The commencement of sexual life in Georgia can be perceived as a significant rite of passage, often equated with "becoming a man" (Urchukhishvili, 2020). Meanwhile, the concept of virginity tends to occupy a marginalized position within this context. For a Christian cleric, the ability to engage in sexual relationships may be restricted due to their status and affiliation with a particular religious denomination.

Two of the study's participants, who now hold clergy status, stress that before attaining this position, they led typical lives, had romantic relationships, and that their sexual desires did not vanish upon entering church life. They emphasize that the vow they made when becoming clergymen now takes precedence. Moreover, these respondents exhibit a willingness to openly discuss this matter. At the start of the conversation regarding family, one of the interviewees remarked, "Feel free to ask me: Father, have you ever had a girlfriend?"

It's important to consider that the church's prohibitions concerning casual sexual relationships without the intention of marriage and family formation extend not only to clergy members but also to Christians in general. According to Christian moral principles, the initiation of sexual life should be linked to the establishment of a family and the act of procreation.

Nonetheless, while dominant forms of masculinity in Georgia often align with the preservation of traditional gender norms within the family, sharing common ground with the views of church authorities and Christian values in this regard, the same cannot be said about sexual life. Here, the ideal dictated by Christian morality, namely chastity before marriage, is a somewhat marginalized phenomenon in everyday life. Engaging in sexual activity before marriage is generally not negatively judged by society when it comes to men (Caucasus Research Resource Center, 2021).

ურთიერთობებთან დაკავშირებით, არა მარტო ეკლესიის წევრებზე ვრცელდება, არამედ ზოგადად ქრისტიანებზე. ამიტომ სექსუალური ცხოვრების დაწყება, ქრისტიანული მორალის თანახმად, დაკავშირებული უნდა იყოს ოჯახის შექმნასთან, პროკრეაციასთან.

თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ დომინანტური მასკულინობები საქართველოში ხშირად ოჯახში ტრადიციული გენდერული ნორმების დაცვაზე დგას და ამ მხრივ საეკლესიო ავტორიტეტების მიერ გამოთქმულ მოსაზრებებთან ან ქრისტიანულ ფასეულობებთან თანხვედრაშია, იმავეს ვერ ვიტყვით სექსუალურ ცხოვრებაზე. ამ კუთხით, ის, რაც ქრისტიანული მორალის მიხედვით იდეალია, ანუ ქორწინებამდე უბინობა, ყოველდღიურობაში მარგინალიზებული ფენომენია, რადგან მამაკაცის მიერ ქორწინებამდე სექსის ქონა საზოგადოების მხრიდან უარყოფითად არ ფასდება (კავკასიის კვლევითი რესურსების ცენტრი, 2021).

ალკოჰოლი

სხეული შეგვიძლია განვიხილოთ მასკულინობის რეპროდუქციის მთავარ იარაღად. ჰეგემონიური მასკულინობა კი შეიძლება ისეთ პრაქტიკებს გულისხმობდეს, რომელიც დამაზიანებელია სხეულისათვის, მაგალითად, ალკოჰოლის ჭარბად მიღებას (პერალტა, 2007, გვ. 743). ალკოჰოლის ჭარბი მოხმარება საქართველოშიც ხშირად არის მასკულინობის გამოხატვის ერთ-ერთი საშუალება, რომელიც ყველაზე შესამჩნევი ქართულ ტრადიციულ სუფრაზეა. სუფრა, თავის მხრივ, სოციალური მოვლენაა, სადაც სადღეგრძელოების საშუალებით კონკრეტული ჯგუფის ფასეულობის ხაზგასმა ხდება. შეიძლება ითქვას, რომ სუფრაზე კაცები ხშირად ეჭიბრებიან ალკოჰოლის, განსაკუთრებით ღვინის სმასა და ამტანობაში. ალკოჰოლის ჭარბად მიღების უნარი ერთგვარი ღირსებაა, რომელიც კაცს სოციალურ შეკრებებზე თვითდამკვიდრებაში ეხმარება.

სუფრის ტრადიციის შესწავლისას, მას ხშირად აიგივებენ ევქარისტიასთან, იგივე ზიარებასთან (მულფრიდი, 2007), რადგან ორივე შემთხვევაში ღვინო ისმევა, რომელიც ქრისტიანულ კულტურებში იცის ქრისტეს სისხლთან ასოცირდება. გარდა ამისა, საქართველო ხშირად მოიხსენიება, როგორც ღვინის სამშობლო და ქრისტიანობაშიც ღვინოს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. როგორც უკვე აღინიშნა, ევქარისტიისას ღვინო ქრისტეს სისხლს განსახიერებს, ხოლო ახალი აღთქმის მიხედვით, ქრისტემ კანაში ქორწილისას წყალი სასწაულებრივად სწორედ ღვინოდ გადააქცია (უტრევილი, 2020, გვ. 1).

მეორე მხრივ, ალკოჰოლის ჭარბი მიღება ქრისტიანული სწავლებით ცოდვად მიიჩნევა. კვლევის მონაწილეებისათვის დალევა აკრძალული პრაქტიკა არ არის, მაგრამ მათთვის მნიშვნელოვანია ალკოჰოლის დოზა, რადგან, როგორც ერთ-ერთი რესპონდენტი ამბობს, „მთვრალი მღვდელი არაა ლამაზი სანახავი“.

ALCOHOL

The body can be viewed as a primary instrument for the embodiment of masculinity, and hegemonic masculinity may encompass practices that are detrimental to the body, such as excessive alcohol consumption (Peralta, 2007, p. 743). In Georgia, excessive alcohol consumption often serves as a means of expressing masculinity, especially during the traditional Georgian feast – the supra. Supras, frequently centered around a communal table, are social events that place particular emphasis on a group's values through toasts. It is evident that, during these supras, men frequently engage in competitions related to alcohol consumption and tolerance, especially when it comes to wine. The ability to consume alcohol excessively is considered a form of virtue that aids a man in asserting himself in social gatherings.

When examining the tradition of supra, it is frequently likened to the Eucharist, akin to communion (Mulfried, 2007). This comparison arises from the shared consumption of wine, which, in Christian cultures, symbolizes the blood of Jesus Christ. Moreover, Georgia is often hailed as the birthplace of wine, and the significance of wine holds particular prominence within Christianity. As previously mentioned, wine used in the Eucharist represents the blood of Christ, and according to the New Testament, Christ performed the miracle of turning water into wine at the wedding in Cana (Outreville, 2020, p. 1).

On the other hand, excessive alcohol consumption is deemed a sin in Christian teachings. Drinking is not a forbidden practice for the participants of the study, but the dose of alcohol is important for them, because, as one of the respondents says, “A drunken priest is not a pretty sight.”

Nevertheless, partaking in alcohol consumption at a communal table or during other social gatherings often involves more than just sipping wine or other alcoholic beverages – it frequently entails getting intoxicated. Refusing to adhere to this tradition can create a kind of barrier when socializing in different environments. In a similar context, one of the respondents mentions that he wouldn't decline an invitation to attend a rock band concert or any other event with friends, even if he might feel uncomfortable due to his clergy status because relationships hold great value to him. However, he also expects those accompanying him to consider his lifestyle choices.

The respondents also underscore that drunkenness and adultery are considered unacceptable, even for secular individuals. However, the distinction between a layperson and a clergy member lies in the fact that, for the latter, engaging in such behavior can result in more severe consequences.

In Georgia, ecclesiastical life is frequently associated with asceticism, and incidents where clergy members are under the influence of alcohol often become the subject of viral videos. Consequently, excessive alcohol consumption can serve as the grounds for social discrediting of a clergyman.³

თუმცა, ალკოჰოლის მიღება სუფრაზე თუ სხვა სოციალური შეკრებისას თითქმის არასოდეს გულისხმობს ღვინის თუ სხვა ალკოჰოლური სასმლის მხოლოდ მიღებას, თრობის მიუღწევლად. თრობაზე უარის თქმა კი, სხვადასხვა გარემოში სოციალიზაციისას, ერთგვარ ბარიერს შეიძლება ქმნიდეს. მსგავსი სიტუაციის განხილვისას, ერთ-ერთი რესპონდენტი აღნიშნავს, რომ მეგობრებთან ერთად როკჯგუფის კონცერტზე ან ისეთ სხვა ღონისძიებაზე დასწრებაზე უარს არ იტყვის, სადაც შეიძლება ერთგვარი დისკომფორტი შეექმნას თავისი სტატუსის გამო, რადგან მისთვის ურთიერთობები ღირებულია. თუმცა, ამავდროულად, ამ ღონისძიებაზე თანმხლებმა პირმაც უნდა გაითვალისწინოს მისი ცხოვრების წესი.

რესპონდენტები ასევე ხაზს უსვამენ, რომ ლოთობა და მრუშობა არც საერო პირისთვისაა ნებადართული. თუმცა, საერო და სასულიერო პირს შორის განსხვავება ისაა, რომ ამ უკანასკნელის შემთხვევაში, ასეთ საქციელს უფრო მძიმე შედეგები შეიძლება მოჰყვეს, ვიდრე საერო პირის შემთხვევაში.

საქართველოში სასულიერო ცხოვრება ხშირად ასოცირდება ასკეტიზმთან, ხოლო შემთხვევები, როდესაც სასულიერო პირები ალკოჰოლის ზემოქმედების ქვეშ არიან, ხშირად ვირუსული ვიდეოების წყარო ხდება. ამიტომ ალკოჰოლის ჭარბი მიღება შესაძლოა სასულიერო პირის სოციალური დისკრედიტაციის საფუძველიც გახდეს³.

ფიზიკური ძალადობა

2021 წლის 25 აპრილს, ჭყონდიდის ეპარქიის ახალი მიტროპოლიტის სტეფანეს მომხრეები და მონინაალმდეგეები ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ. შიდა საეკლესიო დაპირისპირებისას სასულიერო პირები ერთმანეთს ფიზიკურადაც გაუსწორდნენ (სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, 2021), რაც მიუთითებს, რომ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წარმომადგენლებისათვის ფიზიკური ძალის გამოყენება დაუშვებელი არ არის. ხშირად არის საუბარი, რომ ფიზიკური ძალადობა ქრისტიანობის ნამდვილ არსთან წინააღმდეგობაში მოდის და სასულიერო პირები, რომლებიც ძალის გამოყენებას არ ერიდებიან, უბრალოდ ჭეშმარიტი ქრისტიანები არ არიან. თუმცა, ფიზიკური ძალის გამოყენება დომინაციის ერთ-ერთი საშუალება შეიძლება იყოს მამაკაცებისთვის, იმის მიუხედავად, საერო ცხოვრებას მისდევენ თუ სასულიეროს.

ძალადობაზე საუბრისას, კვლევის ორი მონაწილე იმონწებს სიტყვებს მათეს სახარებიდან „ნეტარ არიან მშვიდობისმყოფელები, ვინაიდან ისინი ღმრთის ძეგად იწოდებიან“ (მთ. 5, 9). თუმცა, მათი აზრით, სიტყვა მშვიდობისმყოფლის განმარტება სადავოა და ეს ფრაზა არ გულისხმობს, რომ ძალადობა არცერთ შემთხვევაში არაა გამართლებული

3 Priests' Affairs (2015, January 2). Drunken Priest Curses at Police [Video]. Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=zz_mYmKMY4I&t=51s

3 MGVDLEBIS SAQMEEBI. (2015, 2 იანვარი). მოვრალი მღვდელი პოლიციას აგინებს [ვიდეო]. Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=zz_mYmKMY4I&t=51s

PHYSICAL VIOLENCE

On April 25, 2021, supporters and opponents of Metropolitan Stefan of the Diocese of Chkondidi found themselves in a confrontation (Social Justice Center, 2021). During this internal church conflict, clergy members physically assaulted each other, shedding light on the fact that physical force is not impermissible among representatives of the Georgian Orthodox Church. It is a commonly held belief that physical violence contradicts the true essence of Christianity, and clergy who do not refrain from using force may be perceived as not embodying true Christian values. Nevertheless, the use of physical force can be a means of asserting dominance for men, regardless of whether they lead secular or clerical lives.

When discussing violence, two research participants reference the words from Matthew's Gospel: "Blessed are the peacemakers: for they shall be called the children of God." (Mt. 5, 9). However, in their opinion, the interpretation of the term "peacemaker" is open to debate, and the mentioned phrase does not necessarily imply that violence is never justified. They believe it is essential to consider the context in which force is employed, such as whether it is used in defense or not. For instance, one of the respondents states that "if necessary, you should take it upon yourself to establish peace and be prepared to fight for it."

This perspective aligns with the notion that violence may not be universally perceived as a crime if it is carried out in defense of one's honor (Spierenburg, 1998, p. 1). Choosing to remain passive in a violent situation might be associated with notions of femininity. Self-defense through the use of violence can also extend to protecting women and children, who are often considered less capable of resisting aggression. Moreover, a man's reputation may hinge on his courage and capacity to respond aggressively to insults (Spierenburg, 1998, p. 2), a factor significant in shaping the perception of an honorable man.

Furthermore, we can cite instances in which the Georgian Orthodox Church has had to issue statements condemning physical violence.⁴ These situations often arise when various far-right groups associated with the Church or even members of the clergy themselves become initiators and participants in acts of violence. Examples of such incidents include May 17, 2013,⁵ and July 5, 2021 (Bidzinashvili, 2021).

4 Orthodox Christianity Videos. (2013, May 22). Patriarchate's Statement on the May 17 Rally [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=nsUE3bbMK5A>

5 Note: A year prior, on May 17, 2012, members of the "Union of Orthodox Parents" and "Union of St. King Vakhtang Gorgasli" clashed with queer activists gathered in front of the Philharmonic. However, the escalated tensions on this day in 2013 were primarily attributed to violence initiated by the clergy during an anti-homophobic rally. Subsequently, in 2014, the Georgian Orthodox Church declared May 17 as the Day of Sanctity of the Family.

– გასათვალისწინებელია, რის წინააღმდეგ, ან რის დასაცავადაა ძალა მიმართული. მაგალითად, ერთ-ერთი რესპონდენტი ამბობს, რომ „თუ საჭირო გახდა, მშვიდობა შენ თვითონ უნდა შექმნა და ამისთვის უნდა იბრძოლო“.

ეს შეხედულება ამყარებს მოსაზრებას, რომ ძალადობა შესაძლოა დანაშაულად არ იყოს აღქმული, თუ ის ღირსების სახელით არის ჩადენილი (სპირენბურგი, 1998, გვ. 1). ძალადობრივ სიტუაციაში პასიურ როლში დარჩენა კი შესაძლოა ფემინურობასთან ასოცირდებოდეს. თავდაცვის მიზნით ძალადობა შეიძლება გულისხმობდეს ქალებისა და ბავშვების დაცვასაც, რომელთაც, ითვლება, რომ წინააღმდეგობის გაწევა არ შეუძლიათ. გარდა ამისა, მამაკაცის რეპუტაცია შეიძლება დამოკიდებული იყოს მის სიმამაცესა და შეურაცხყოფაზე აგრესიით პასუხის გაცემის უნარზე (სპირენბურგი, 1998, გვ. 2), რაც, თავის მხრივ, მნიშვნელოვანია ღირსეული კაცის იმიჯის შესაქმნელად.

გარდა ამისა, შეიძლება გავიხსენოთ შემთხვევები, როდესაც საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას უწევს, გააკეთოს განცხადება⁴ ფიზიკური ძალადობის დაგმობის შესახებ ისეთ მოვლენებთან მიმართებით, როდესაც მასთან დაკავშირებული სხვადასხვა ულტრამემარჯვენე ჯგუფი თუ თვითონ სასულიერო პირები ხდებიან ძალადობრივი აქტების ინიციატორები და მონაწილეები. ამის მაგალითებია 2013 წლის 17 მაისი⁵ და 2021 წლის 5 ივლისი (ბიძინაშვილი, 2021).

კვლევის ერთ-ერთი მონაწილისთვის სანიმუშო კაცის მაგალითი იესო ქრისტეა, რადგან ის არის ერთადერთი ადამიანი, რომელმაც დაითმინა ცილისწამება და ტანჯვა და არ ისურვა, რომ ძალა გამოეყენებინა ან სასწაული ეჩვენებინა და ამით გაეთავისუფლებინა თავი. თუმცა, რესპონდენტი აღნიშნავს, რომ ეს იდეალური ქცევის მოდელია და რეალურ ცხოვრებაში ადამიანი შეიძლება ყოველთვის იდეალის მიხედვით არ იქცეოდეს. იქვე დასძენს, რომ ეს მისი პირადი მოსაზრებაა და სხვა სასულიერო პირებს შესაძლოა, სხვა შეხედულება ჰქონდეთ ძალადობასთან დაკავშირებით.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ ფიზიკური ძალადობა არ პასუხობს ქრისტიანულ იდეალს, მაგრამ ეკლესიის წევრები/სასულიერო პირები ყოველთვის ერთსულოვანნი არ არიან

4 მართლმადიდებლური ვიდეოები. (2013, 22 მაისი). *საპატრიარქოს განცხადება 17 მაისის აქციის შესახებ* [ვიდეო]. YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=nsUE3bbMK5A>

5 შენიშვნა: ერთი წლით ადრე, 2012 წლის 17 მაისსაც დაუპირისპირდნენ „მართლმადიდებელ მშობელთა კავშირისა“ და „წმინდა მეფე ვახტანგ გორგასლის კავშირის“ წევრები ფილარმონიასთან შეკრებილ ქვიპარ აქტივისტებს. თუმცა ის დაძაბულობა, რომელიც ამ დღეს თან ახლავს, განაპირობა 2013 წელს სასულიერო პირების მიერ ინიცირებულმა ძალადობამ ანტიჰომოფობიური აქციის მონაწილეებისადმი და ერთი წლის შემდეგ, 2014 წელს, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ 17 მაისის ოჯახის სიწმინდის დღედ გამოცხადებამ.

For one of the research participants, Jesus Christ serves as the archetype of a man of virtue, as he is the only individual who endured slander and suffering without resorting to the use of force or performing miracles to free himself. Nonetheless, the respondent acknowledges that this represents an ideal model of behavior and that in real-life situations, individuals may not always behave in accordance with this ideal. However, the respondent emphasizes that this perspective represents his personal opinion, recognizing that other clergy members may have different viewpoints on the issue of violence.

Taking into account the points discussed above, it is fair to say that physical violence does not quite match up with the Christian ideal. However, within the church, there is not always a unanimous consensus on this matter. So, whether or not someone resorts to force often boils down to their own personal choices. In our reality, for some parishioners or church members, there might be a level of acceptance when it comes to physical violence, and adopting a religious way of life does not automatically mean rejecting it altogether.

DISCUSSION

The primary objective of this study was to examine how clergy in Georgia express their masculinity, drawing upon Judith Butler's theory of performativity and Raewyn Connell's types of masculinity. The research identifies several key themes that may account for the distinctions between secular and clerical masculinities, including family and sex life, alcohol use, and physical violence. Through an analysis of three specific clerical cases, the study assesses the proximity of clerical masculinity to secular ideals and the likelihood of it fitting within any of Connell's masculinity typologies.

On initial examination, clerical masculinity, rooted in Christian dogma and ethics, may appear to differ from the ideals underpinning Georgian hegemonic secular masculinities. One might assume that clerical masculinity should thus occupy a subordinate position to secular masculinity. However, the research findings and their analysis do not support this assumption. In the late 20th century, various socio-political developments bestowed a "special" role upon Orthodox Christianity in Georgia. The rise of religious nationalism in the 1990s positioned the Orthodox Church as a prominent contributor to the hegemonic culture. Following Georgia's declaration of independence, religious nationalism, alongside ethno-nationalism, emerged as the predominant ideology, effectively equating Georgians with Orthodox Christians (Zedania, 2011, p. 123). This elevated the church to one of the most authoritative institutions in Georgia (Filetti, 2013, p. 37). Georgian hegemonic masculinity frequently centers on Christianity, particularly Orthodox Christianity, and seeks to safeguard its traditions and rules. Consequently, it often clashes with other groups that may act in opposition to these norms.

ამ საკითხთან დაკავშირებით. ამიტომ ძალის გამოყენება უფრო მეტად ინდივიდუალურ გადაწყვეტილებებზე დამოკიდებულია. ჩვენს რეალობაში მრევლისა თუ ეკლესიის წარმომადგენელთა გარკვეული ნაწილისთვის ფიზიკური ძალადობა შეიძლება დასაშვებ იყოს გარკვეულ დონებზე და სასულიერო ცხოვრების წესი მასზე აბსოლუტურად უარის თქმას არ ნიშნავდეს.

დისკუსია

წინამდებარე კვლევის მიზანი იყო, ჯუღით ბატლერის პერფორმატიულობის ცნებისა და რაივინ კონელის მასკულინობის ტიპების დახმარებით გაეანალიზებინა, რა პრაქტიკებსა და სტრატეგიებს მიმართავენ სასულიერო პირები საქართველოში საკუთარი მასკულინობის გამოსახატავად. კვლევა გამოყოფს რამდენიმე თემას, რომლებიც საერო და სასულიერო მასკულინობებს შორის განსხვავების ძირითადი მიზეზი შეიძლება იყოს: ოჯახი და სექსუალური ცხოვრება, ალკოჰოლი, ფიზიკური ძალადობა, და სამი სასულიერო პირის შემთხვევის ანალიზზე დაყრდნობით სწავლობს, რამდენად ახლოსაა სასულიერო მასკულინობა საერო იდეალებთან და რამდენად შესაძლებელია მისი კონელისეული მასკულინობების რომელიმე ტიპისთვის მიკუთვნება.

ერთი შეხედვით, სასულიერო მასკულინობა, ქრისტიანული დოგმატიკიდან და ეთიკიდან გამომდინარე, შეიძლება არ იზიარებდეს იმ იდეალებს, რომლებზეც ქართული ჰეგემონიური საერო მასკულინობები დგას და, შესაბამისად, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ გარკვეულ სუბორდინაციულ პოზიციაში უნდა იყოს ამ უკანასკნელთან. თუმცა, კვლევის შედეგები და მათი ანალიზი არ ადასტურებს ამ ვარაუდს. გასული საუკუნის ბოლოს სხვადასხვა სოციო-პოლიტიკურმა პროცესმა საქართველოში მართლმადიდებლური ქრისტიანობის „განსაკუთრებული“ როლი განსაზღვრა. 90-იან წლებში საქართველოში რელიგიური ნაციონალიზმის აღზევების გამო, მართლმადიდებელი ეკლესია ჰეგემონიური კულტურის ერთ-ერთი შემოქმედი გახდა. საქართველოს მიერ დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ, ეთნონაციონალიზმთან ერთად წამყვან იდეოლოგიად რელიგიური ნაციონალიზმიც იქცა და ქართველი ავტორიტეტულად გაიგივდა მართლმადიდებელთან (ზედანია, 2011, გვ. 123). ამან კი ეკლესია საქართველოში ერთ-ერთ ყველაზე ავტორიტეტულ ინსტიტუტად აქცია (ფილეტი, 2013, გვ. 37). ხშირად, ქართული ჰეგემონიური მასკულინობა ქრისტიანობაზე, კერძოდ, მართლმადიდებლობაზე აკეთებს აქცენტს და მისი ტრადიციებისა და წესების დაცვას ცდილობს. და სწორედ ამ მიზეზით უპირისპირდება სხვა ჯგუფებს, რომლებიც შესაძლოა ამ წესების საპირისპიროდ მოქმედებდნენ.

ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის კულტურული ჰეგემონია შეიძლება მიჩნეულ იყოს ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფაქტორად, რომელმაც

The cultural hegemony of the Georgian Orthodox Church stands as a significant factor influencing the development of Georgian ecclesiastical masculinity. However, it is essential to recognize other factors highlighted by the research participants. They place great value on the initiation of religious life as a pivotal step in their existence, one that demands preparation and contemplation due to its profound life-altering nature. Nevertheless, according to one respondent, secular and religious lifestyles in Georgia exhibit minimal differences. In Georgia, religion often takes the form of tradition, causing the rules by which ecclesiastical individuals live to potentially encompass not solely religious elements but also a fusion of secular traditions with religious practices. Respondents also note that the similarity in the rules governing religious and secular life arises from the expectation that those leading a secular life should uphold Christian principles. Consequently, despite any existing distinctions between secular and ecclesiastical life, there has been no marginalization of clerical masculinity into a subordinate form.

In conclusion, the analysis of the research results reveals that Butlerian performativity can be described as the moderation that research participants aim to uphold in their daily lives concerning issues like family and sex life, alcohol, and physical violence. This suggests that it is challenging to categorize Georgian ecclesiastical masculinity within any specific Connellian masculinity type, primarily due to the prevailing socio-political context in the country.

LIMITATIONS OF THE STUDY

It is essential to acknowledge the limitations of this study and the scarcity of empirical data-based academic knowledge available in the public discourse, upon which this paper relies. This small-scale study represents the initial exploration of the topic of Christian priestly masculinity in the country. A separate examination focused solely on the black or white clergy of various Christian denominations might yield different results and provide alternative perspectives. Consequently, this subject warrants further comprehensive research in the future.

გავლენა მოახდინა ქართული სასულიერო მასკულინობის ჩამოყალიბებაზე. მაგრამ ასევე გასათვალისწინებელია სხვა ფაქტორებიც, რომლებსაც კვლევის მონაწილეები ხაზს უსვამენ. ისინი სასულიერო ცხოვრების დაწყებას თავიანთ ცხოვრებაში ყველაზე მნიშვნელოვან ნაბიჯად აფასებენ, რომელსაც მომზადება და დაფიქრება სჭირდება, რადგან იგი ცხოვრებას რადიკალურად ცვლის. თუმცა, ერთ-ერთი რესპონდენტის აზრით, საქართველოში საერო და სასულიერო ცხოვრების წესი ერთმანეთისაგან დიდად არ განსხვავდება. საქართველოში რელიგია ტრადიციის სახით არსებობს, შესაბამისად, წესები, რომლითაც სასულიერო პირები ცხოვრობენ, შეიძლება სულაც არ იყოს წმინდად რელიგიური. მათი ცხოვრების წესი, შესაძლოა, საერო ტრადიციების სასულიერო ცხოვრების წესთან შერწყმის შედეგი იყოს. რესპონდენტები იმასაც აღნიშნავენ, რომ სასულიერო და საერო ცხოვრების წესების მსგავსების მიზეზი ისიცაა, რომ ვინც საერო ცხოვრებას ეწევა, ისე უნდა იქცეოდეს, როგორც ჭეშმარიტ ქრისტიანს შეეფერება. ამიტომაც, მიუხედავად იმ განსხვავებებისა, რაც შეიძლება საერო და სასულიერო ცხოვრებას შორის არსებობდეს, სამღვდელოების რაიმე ნიშნით მარგინალიზება, როგორც სუბორდინაციული მასკულინობისა, არ მომხდარა.

დაბოლოს, კვლევის შედეგების ანალიზი აჩვენებს, რომ ბატლერისეულ პერფორმატიულობად შეიძლება შეფასდეს ზომიერება, რომლის დაცვასაც კვლევის მონაწილეები ყოველდღიურობაში ცდილობენ ისეთ საკითხებთან მიმართებით, როგორცაა: ოჯახი და სექსუალური ცხოვრება, ალკოჰოლი და ფიზიკური ძალადობა, და მიუთითებს, რომ რთულია, ქართული სასულიერო მასკულინობა კონველსიული მასკულინობების რომელიმე ტიპს მივაკუთვნოთ, ქვეყანაში არსებული სოციო-პოლიტიკური კონტექსტიდან გამომდინარე.

კვლევის შეზღუდვა

აქვე, კიდევ ერთხელ გასათვალისწინებელია წინამდებარე კვლევის შეზღუდვები და საჭარო დისკურსში ამ თემაზე ემპირიულ მონაცემებზე დაფუძნებული აკადემიური ცოდნის სიმწირე, რომელსაც ნაშრომი დაეყრდნობოდა. ეს მცირე კვლევა პირველია, რომელიც ქრისტიანული სამღვდელო მასკულინობის თემას იკვლევს ქვეყანაში. სხვადასხვა ქრისტიანული დენომინაციის მხოლოდ შავი ან თეთრი სამღვდელოების ცალკეულად შესწავლამ კი, შესაძლოა, განსხვავებული შედეგები გვიჩვენოს და საკითხი სხვა კუთხეებიდან დაგვანახვოს. შესაბამისად, ამ თემას ცალსახად სჭირდება სამომავლოდ სიღრმისეული კვლევა.

BIBLIOGRAPHY

გამოყენებული ლიტერატურა

ბიძინაშვილი ნ. (2021, 5 ივლისი). საპატრიარქო გმობს მის მიერვე მობილიზებული ადამიანების მხრიდან გამოვლენილ ძალადობას. *ნეტგაზეტი*. <https://netgazeti.ge/news/552186/> [Bidzinashvili N. (2021, July 5). The Patriarchate Condemns the Violence Committed by Its Mobilized Supporters. *Netgazeti*.]

კაჭკაჭიშვილი ი., ნადარაია ხ., და რეხვიაშვილი ბ. (2014). *კაცები და გენდერული ურთიერთობები საქართველოში*. UNFPA. https://georgia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Men_and_Gender_Relations_in_Georgia.pdf [Kachkachishvili I., Nadaraia K., & Rekhviashvili B. (2014). Men and Gender Relations in Georgia.]

კავკასიის კვლევითი რესურსების ცენტრი. (2021), „ევროკავშირის მიმართ დამოკიდებულებისა და ცოდნის შეფასება საქართველოში“, აგებულია მონაცემთა ონლაინანალიზის ვებგვერდზე. <https://caucasusbarometer.org/ge/eu2021ge/JUSTMANSEX/> [Caucasus Research Resource Center (2021). Assessment of Attitudes and Knowledge of the European Union in Georgia.]

კიკნაძე, ზ. (2021). მართლმადიდებლობა. მინდიაშვილი ბ., ზვიადაძე ს., ჭაბაშვილი ა. (რედ.) *რელიგიური მრავალფეროვნება საქართველოში*. საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული ტოლერანტობის ცენტრი. [Kiknadze, Z. (2021). Orthodox Christianity. Mindiashvili B., Zviadadze S., Chabashvili A. (ed.) *Religious Diversity in Georgia*. The Center of Tolerance under the Public Defender of Georgia.]

სოციალური სამართლიანობის ცენტრი. (2021, 10 მაისი). *სასულიერო პირების მხრიდან ძალადობა უკვე ტენდენცია გახდა და სოციალურ მშვიდობას არღვევს*. <https://socialjustice.org.ge/ka/products/sasuliero-pirebis-mkhridan-dzaladobis-faktebi-sotsialur-mshvidobas-arghvevs> [Social Justice Center (2021, 10 May). *Violence by the Clergy Has Already Become a Trend Disrupting Social Harmony*.]

ურჩუხიშვილი გ. (2020). *ახალგაზრდა მამაკაცურობა თბილისის ცენტრალურ უბანში*, ჰაინრიხ ბიოლის ფონდის სამხრეთ კავკასიის რეგიონალური ბიურო. [Urchukhishvili G. (2020). Young Manliness in the Central District of Tbilisi.]

ფრედერიკსენი მ.დ. (2016). *ახალგაზრდა კაცები, დრო და მოწყენილობა საქართველოში* (თარგმნა მ. ნიშნიანიძემ), კოლორ ჯგუფი, (ორიგინალი დაიბეჭდა 2013 წელს). [Fredericksen M.D. (2013). *Young Men, Time, and Boredom in The Republic of Georgia*.]

ჭანჭალეიშვილი მ. (2019, 19 აპრილი). მასკულინური შეჭიბრიდან გასვლა. *ჩაიხანა*. <https://chaikhana.media/ka/stories/1168/quitting-the-masculinity-contest> [Tchanchaleishvili, M. (2019, 19 April). Quitting the Masculinity Contest. *ChaiKhana*.]

Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge. [ბატლერი, ჯ. (1990). *გენდერზე შეფოთვა: ფემინიზმი და იდენტობის სუბვერსია*.]

Conell R. W. (2005). *Masculinities*, (2nd ed.). University of California Press. [კონელი, რ. (2005). *მასკულინობები*.]

Filetti, A. (2013). Religion in South Caucasus: Encouraging or Inhibiting Pro-Democratic Attitudes? *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 6 (1), 33-45. [ფილეტი, ა. (2013). რელიგია სამხრეთ კავკასიაში: პროდემოკრატიული დამოკიდებულებების წახალისება თუ შეზღუდვა?]

Green, M. (2002). Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of Subaltern, *Rethinking Marxism*, 14(3), 1-25. [გრინი, მ. (2002). გრამში ვერ ლაპარაკობს: გრამშის სუბალტერნის კონცეპტის წარმოდგენები და ინტერპრეტაციები.]

Kabachnik, P., Grabowska, M., Regulska, J., Mitchneck, B., & Mayorova, O. (2013). Traumatic Masculinities: the Gendered Geographies of Georgian IDPs from Abkhazia, *Gender, Place and Culture*, 20(6), 773- 793. [კაბაჩნიკი, პ., გრაბოვსკა, მ., რეგულსკა, ჯ., მიჩნეკი, ბ., და მაიოროვა, ო. (2013). ტრავმატული მასკულინობები: აფხაზეთიდან იძულებით გადაადგილებული ქართველების გენდერიზებული გეოგრაფიები.]

Mulfried, F. (2007). Celebrating Identities in Post-Soviet Georgia, In Darieva, T., Kaschuba, W. (eds.), *Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasian States* (pp. 282-300), Campus. [მულფრიდი, ფ. (2007). იდენტობების მრავალფეროვნება პოსტსაბჭოთა საქართველოში.]

Outreville, J-F. (2021). Wine Consumption and Religions: *A Research Note, Beverages*, 7 (70) 1-6. [უტრევილი, ჯ-ფ. (2021). ღვინის მოხმარება და რელიგია.]

Peralta, R. L. (2007). College Alcohol Use and the Embodiment of Hegemonic Masculinity among European American Men, *Sex Roles*, 57, 741-756. [პერალტა, რ.ლ. (2007). ალკოჰოლის მოხმარება კოლეჯში და ჰეგემონიური მასკულინობის განსხვავება ევროპელ ამერიკელ კაცებში.]

Spiereburg, P. (1998). Introduction. In Spiereburg, P. (ed.), *Men and Violence: Gender, Honor and Rituals in Modern Europe and America*, pp. 1-37. Ohio University Press. [სპირენბურგი, პ. შესავალი. წიგნში სპირენბურგი, პ. (რედ.), კაცები და ძალადობა: გენდერი, ღირსება და რიტუალები თანამედროვე ევროპასა და ამერიკაში.]

Zedania, G. (2011). The Rise of Religious Nationalism in Georgia, *Identity Studies*, 3, 120-128. [ზედანია, გ. (2011). რელიგიური ნაციონალიზმის ზრდა საქართველოში.]

WAR, MASCULINITY, AND DEATH IN THE EARLY CINEMA OF SERGEI PARAJANOV

Simon Garibyan

ომი, მასკულინობა და სიკვდილი სერგეი ფარაჯანოვის ადრეული პერიოდის ფილმებში

სიმონ გარიბიანი

ტიპურ თბილისურ უბანში გავიზარდე, სადაც დრო თამაშსა და მეზობელთა ბალებიდან ტყემლის კრეფაში გამყავდა. ერთ დღეს მეზობლები სამსხვერპლო ძროხის დასაკლავად შეიკრიბნენ. რამდენიმე კაცმა საწყალი ძროხა მიწაზე დასცა, მაგრამ რაღაც მომენტში ცხოველი პანიკამ მოიცვა, მან როგორღაც თავის გათავისუფლება მოახერხა და გაიქცა. მე და რამდენიმე ბიჭი უკან დავედევნეთ. შემადრწუნებელიც იყო და სასაცილოც იმის ყურება, როგორ მისდევდა საბჭოთა შენობებს შორის ძროხას კაცების მოზრდილი ჯგუფი. მოგვიანებით გავიგე, რომ ძროხა მსხვერპლად ჩვენი გარდაცვლილი მეზობლის სახელზე უნდა შეენირათ. მას მეშვიდე სართულიდან გადმოხტომით დაესრულებინა სიცოცხლე. თავი იმიტომ მოეკლა, რომ კარტში თანხა წაეგო და ვალს ვერ აბრუნებდა. ეს კი ღირსებას შეულახავდა, კაცად აღარ ჩათვლიდნენ, სტატუსს დაკარგავდა – ასე რომ, სიკვდილი არჩია. ჩემი მეზობელი მასკულინობის ხაფანგში გაება და კაცური ღირსების ტყვედ იქცა. ამ ესეში სწორედ ამ თემებზე მსურს საუბარი – მასკულინობაზე, სიკვდილსა და სიცილზე. რადგან სერგეი ფარაჯანოვი კინოხელოვნებისა და ვიზუალური ხელოვნების დახმარებით ხშირად იკვლევდა ამ თემებს, ჩემი მსჯელობისთვის ემპირიულ მასალად მის ფილმებს გამოვიყენებ.

ფარაჯანოვი ცნობილია როგორც რეჟისორი, რომელიც ფერად, პოეტურ კინოს ქმნიდა; თუმცა მან ასევე დაგვიტოვა სხვა ნამუშევრები, რომლებშიც ნაჩვენებია ომი, განადგურება, ფიზიკური სწულვები, იზოლაცია, პატიმრობა და სიკვდილი. ამასთან, ეს ფილმები მჭიდროდაა დაკავშირებული რეჟისორის ბიოგრაფიასთან: ფარაჯანოვი 17 წლის იყო, როცა, 1941 წლის 22 ივნისს, საბჭოთა კავშირში მეორე მსოფლიო ომის აღმოსავლეთის ფრონტი გაიხსნა. ომის მიმდინარეობა დაემთხვა მის სტუდენტობას, რომლის დროსაც მომავალმა რეჟისორმა რამდენჯერმე შეიცვალა სასწავლებელი და სპეციალობა¹. ომის წლების გამოცდილებამ ფარაჯანოვის შემოქმედებაზე კვალი დატოვა. ის რეგულარულად იდევნებოდა საბჭოთა ხელისუფლების მიერ, რის შედეგადაც სამჯერ დააპატიმრეს კიდევ: პირველად სტალინის მმართველობის პერიოდში, 1948 წელს, თბილისში, მეორედ ბრეჟნევის მმართველობის პერიოდში, 1973 წელს, კიევში, და მესამედ ანდროპოვის მმართველობის პერიოდში, 1982 წელს, თბილისში. ის „სუკის“ მიერ ჰომოსექსუალობისთვის ოფიციალურად იდევნებოდა. სახელმწიფოსგან არაერთხელ ნაწვნივი ძალადობის, დაპატიმრებების, შემოქმედებაზე დაწესებული ცენზურისა თუ ოსტრაციზმის

1 1942 წელს მან სამშენებლო მიმართულებით დაიწყო სწავლა, სანამ, ერთი წლის თავზე, თბილისის კონსერვატორიის ვოკალურ ფაკულტეტზე არ გადავიდა. ომის დასრულების მერე ფარაჯანოვი მოსკოვში წავიდა და ჩაიკოვსკის სახელობის მოსკოვის სახელმწიფო კონსერვატორიაში ჩააბარა. კინემატოგრაფიით ის 1946 წელს დაინტერესდა, რის შედეგადაც პრესტიჟულ საკავშირო სახელმწიფო კინემატოგრაფიის ინსტიტუტში (VGIK) მიიღეს, სადაც ცნობილი საბჭოთა რეჟისორის, იგორ სავჩენკოს ხელმძღვანელობის ქვეშ სწავლობდა.

I grew up in a typical Tbilisi suburb, playing games and picking Tkhemali¹ in neighborhood gardens. Once, our neighbors gathered to slaughter a cow as a sacrifice. Several men knocked the poor cow down to the ground, but at some point, the animal panicked and somehow managed to free itself and escape from the crowd. I and a couple of boys went after the cow. It was terrifying but at the same time funny to see this large group of men running behind a cow between Soviet-style buildings. I later learned that the reason for the sacrifice was the death of one of our neighbors. He had ended his life, jumping from the seventh floor. He committed suicide because he had lost a game of cards and could not pay his debt. This would affect his honor, he would lose all respect as a man, and he would lose his status – so he chose death. My neighbor fell into a trap of masculinity and became a captive of the male honor code. These are the themes I want to address in this essay – masculinity, death, and laughter. Since Sergei Parajanov often explores these topics in his cinema and visual art, I will use his films as frameworks for my discussion.

Parajanov is known as a director who shot colorful poetic cinema; however, he also left behind many other works depicting war, destruction, disability, isolation, imprisonment, and death. Moreover, these films intersected closely with the director's biography: Parajanov was 17 years old when the Eastern Front of World War II began on June 22, 1941, in the Soviet Union. The war took place while he was a student, during which he changed schools and programs several times.² This experience of living through wartime left a trace on Parajanov's work. He was regularly persecuted by Soviet authorities, and arrested three times: under Stalin's rule in 1948 in Tbilisi, under Brezhnev's rule in 1973 in Kyiv and under Andropov's rule in 1982 in Tbilisi. He was officially persecuted by the KGB for his homosexuality. Despite the violence Parajanov suffered at the hand of the state, his arrests, the censorship imposed on his work and the ostracism, he was able to overcome and, in his own words, "revenge this world with love."³

1 A myrobalan plum.

2 In 1942, he started studying construction, before transferring a year later to the Vocal Faculty of the Tbilisi Conservatoire. After the end of the war, Parajanov moved to Moscow and entered the Moscow State Tchaikovsky Conservatory. It was in 1946 that he decided to pursue cinematography and was accepted at the prestigious All Union State Institute of Cinematography (VGIK), where he studied under the supervision of the famous Soviet director Igor Savchenko.

3 According to Zaven Sargsyan, the founder of Sergei Parajanov Museum in Yerevan, the director pointed it out in their conversation (Balakyr & Sarakhman, 2017).

მიუხედავად, მან შეძლო, ყველა განსაცდელი დაეძლია და, მისივე სიტყვებით, „სიყვარულით ეძია შური ამ სამყაროზე“.²

ეს ესეი აანალიზებს ფარაჯანოვის იმ ადრეული ფილმების ევოლუციას, რომლებიც მან 1959-დან 1966 წლამდე პერიოდში უკრაინაში გადაიღო და შეისწავლის, თუ როგორ წარმოჩნდებოდა და იცვლებოდა მასკულინობის ხატი და ცნება ომისა და სიკვდილის თემების გამოყენებით.³ მსურს, გავიგო, როგორ გამოხატავს ის ომსა და მასკულინობას და როგორც გარდასახავს და უკავშირებს ამ ცნებებს სიკვდილს. ამ თემებს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია მის ისეთ ადრეულ ფილმებში, როგორებიცაა: *პირველი ჭაბუკი* (1958), რომელიც დემობილიზებული ჯარისკაცის შინ დაბრუნების ამბავს ჰყვება; *უკრაინული რაფსოდია* (1961), რომელიც მოგვითხრობს საბჭოელ სამხედრო ტყვესა და იმ არაერთ განსაცდელზე, რომელიც ომის დასრულების მერე შინ დაბრუნებისას დაატყდება თავს; და დაუსრულებელი ნამუშევარი, *კიევის ფრესკები* (1966), რომლის მოქმედებაც ომისშემდგომ კიევში მიმდინარეობს. ეს ადრეული ფილმები უკრაინის დოვჟენკოს კინოსტუდიის მიერაა გადაღებული და მათ, ფარაჯანოვის მეტად პოეტურ ნამუშევრებთან⁴ შედარებით, ნაკლებად სწავლობენ. არადა, რეჟისორმა სწორედ ამ ნამუშევრებში განავითარა ტრანსგრესიული მიდგომა გენდერული საზღვრებისადმი.

პირველი ფილმი ააშკარავებს, როგორ იმიტირებს ფარაჯანოვი სტალინისტური ესთეტიკის ელემენტებს, განსაკუთრებით კი, მასკულინობისა და მილიტარიზმის იდეოლოგიებზე ხედვას.⁵ მეორე ფილმში ფარაჯანოვი სტალინისტური კინოს უტოპიურ ესთეტიკას ომისშემდგომი პერიოდისთვის დამახასიათებელი განადგურების ხატებით ცვლის და მასკულინურ და დადებითად წარმოჩენილ ჯარისკაცებს ანაცვლებს დახეიბებული და დაჭრილი არაგმირი ჯარისკაცებით.⁶ ბოლო ფილმში კი დაღუპულ ჯარისკაცებს გვანახვებს და ნორმატიული მასკულინობის საწინააღმდეგო ხედვას წარმოაჩენს. ჩემი ესეი იკვლევს მასკულინური ჯარისკაცების ფიგურების რეპრეზენტაციას, რათა გამოიკვეთოს კავშირი ომსა და

2 ერევანში სერგეი ფარაჯანოვის მუზეუმის დამფუძნებლის, ზავენ სარგსიანის თანახმად, რეჟისორმა ეს სიტყვები მასთან საუბრისას თქვა (ბალაკირი და სარახმანი [Balakyr & Sarakhman, 2017]).

3 ამ ადრეულ ფილმებში ასევე ვხვდებით ისეთ თემებს, როგორიცაა ფემინურობა, ჰომოსექსუალურობა თუ ჰომოფობია. მათ განხილვას მომდევნო სტატიისთვის შემოვიწინებ.

4 *დავითაძის ნინაპრების აჩრდილები* (1965), *ბროწეულის ფერი* (1969), *ამბავი სურამის ციხისა* (1985), *აშვიკ-ქერიბი* (1988) ის სრულმეტრაჟიანი ფილმებია, რომლითაც ფარაჯანოვმა როგორც რეჟისორმა სახელი გაითქვა.

5 მე, ძირითადად, მივმართავ ნორმატიულ ანალიზს და არა – ვიზუალურს.

6 თავის წიგნში, *როგორ გაანადგურეს საბჭოთა ადამიანი [How the Soviet Man Was Unmade]*, ლილია კაგანოვსკი (2008) სტალინისტურ კინოში ჯარისკაცების დახეიბებული და დეზინტეგრირებული სხეულების როლზე წერს. დაჭრილი ჯარისკაცების ამ მასკულინურ ხატთან მსგავსების მიუხედავად, ფარაჯანოვი დაღუპულ ჯარისკაცებს გმირული ელემენტებისგან განსარჩევლად წარმოაჩენს.

This essay discusses the evolution of Parajanov's early films produced from 1959 to 1966 in Ukraine and examines how the image and concept of masculinity are represented and shifted in light of war and death.⁴ I want to find out how he expresses war and masculinity and how he transforms and relates these concepts to death. These topics occupy a prominent place in his early films: *The Top Guy* (1958) tells the story of a discharged soldier returning home; *Ukrainian Rhapsody* (1961) is about a Soviet war prisoner and the difficulties he encounters while trying to get back home after the war ends; and *Kyiv Frescoes* (1966), which he did not finish, takes place in post-war Kyiv. These early films were produced at Dovzhenko Film Studios in Ukraine and are not studied as thoroughly as his poetic films.⁵ However, it is in these works that the director developed his transgressive approach to gender boundaries.

The first film shows how Parajanov imitates elements of Stalinist aesthetics, especially, ideologically shaped frames of masculinity and militarism.⁶ In the second film, Parajanov changes features of Stalinist cinema from utopian aesthetics to destruction in post-war times, also shifting masculine and positive representations of soldiers to disabled and wounded non-heroic soldiers.⁷ Finally, Parajanov includes dead soldiers and expresses an oppositional ethos against various forms of masculine normativity in his last film. My essay examines the representation of figures of masculine soldiers to understand the connections between war and masculinity and discusses the dynamics of various images of (non)heroic soldiers. Analyzing these three films allows us to understand how Parajanov shifts masculine frames through death-ridden places and dying. My prime interest here is to look at how the motif of death and dying relates to violence and forms of masculinity in post-Stalin culture. Moreover, I argue that death does not signal the end of life, instead, it functions as a carnivalesque reversal of dying and rebirth in the context of war and practices of violence. Eventually, I reveal how Parajanov's early visual work breaks mimetic relationships with established cultural patterns of heroic masculinity.

მასკულინობას შორის და განიხილავს არა(გმირი) ჯარისკაცების სახეების განვითარებას. ამ სამი ფილმის ანალიზი საშუალებას გვაძლევს, გავიგოთ, როგორ ცვლის ფარაჯანოვი მასკულინობის პარადიგმებს სიკვდილით გაპარტახებული ადგილებისა და კვდომის ცნების მეშვეობით. ჩემი მთავარი ინტერესი იმისთვის თვალის შევლებაა, თუ როგორ უკავშირდება სიკვდილისა და კვდომის მოტივები ძალადობასა და მასკულინობის ფორმებს პოსტსტალინურ კულტურაში. ამას გარდა, მე ვამტკიცებ, რომ სიკვდილი არ უტოლდება სიცოცხლის დასასრულს, არამედ, სანაცვლოდ, ის ომისა თუ ძალადობის კონტექსტში კვდომისა და ხელახლა დაბადების კარნავალისეული როლების ცვლას აღნიშნავს. საბოლოოდ, ვაჩვენებ, როგორ წყვეტს ფარაჯანოვის ადრეული ვიზუალური შემოქმედება მიმეტიკურ ურთიერთობას იმ კულტურულ ნორმებთან, რომლებიც გმირული მასკულინობის ხატს ქმნიდა.

პირველი ჭაბუკი: როცა ჩვენ ყველანი ბედნიერად ვხსოვრებით

სერგეი ფარაჯანოვი თავისი გამორჩეული და უნიკალური პოეტური კინოს წყალობითაა საქვეყნოდ ცნობილი; თუმცა, კარიერის დასაწყისში მას ასევე გადაუღია სოცრეალისტური ფილმები, რომლებიც საბჭოთა სტალინისტურ ესთეტიკას იმიტირებდა. მასკულინური სხეულების შექმნის საბჭოთა იმპერიული წარმოსახვითი პრაქტიკების გათვალისწინებით, ჩნდება კითხვა – მაინც რა ხარისხით იმიტირებს ფარაჯანოვი მასკულინობის, პეროიზმის, ომისა თუ მილიტარიზმის სტალინისტურ ესთეტიკას? ამ ქვეთავში განვიხილავ ფარაჯანოვის ფილმს, *პირველი ჭაბუკი* (1958), რათა ვნახო, როგორ წარმოაჩენდა რეჟისორი უკრაინის გარშემო გადაღებულ თავის ადრეულ ფილმებში ჯარისკაცის, როგორც დადებითი გმირის, ხატსა და ჰომოსოციალურ მასკულინურ უტოპიაში არსებულ იერარქიებს.⁷

პირველი ჭაბუკი კიევში მდებარე დოფენკოს კინოსტუდიამ 1958 წელს გადაიღო. კომედიური და მუსიკალური მელოდრამის ჟანრში შექმნილი ეს სრულმეტრაჟიანი სურათი ფარაჯანოვის პირველი ნამუშევარია.⁸ სიუჟეტი ვითარდება უკრაინულ სოფელ კოხანივკასა⁹ და იქვე მდებარე კოლმეურნეობაში, რომელსაც მეორე მსოფლიო ომში საბჭოთა კავშირის

4 Other themes in his early films are femininity, homosociality, and homoeroticism. I will leave these for the next article

5 *Shadows of Forgotten Ancestors* (1965), *The Color of Pomegranates* (1969), *The Legend of Suram Fortress* (1985), and *Ashik Qerib* (1988) are full-length films that made Parajanov famous as a director.

6 I mainly conduct a narrative analysis, not a visual one.

7 In her book *How the Soviet Man Was Unmade*, Lilya Kaganovsky (2008) writes about the role of disabled and disintegrated soldier bodies in Stalinist cinema. In spite of similarities with this wounded masculine image of soldiers, Parajanov portrays dead soldiers with an absence of the heroic element.

7 დათბობისეულ („Оттепель“) კინოში სტალინისტური კულტურის პარადიგმების შესახებ იხილეთ: ალექსანდერ პროხოროვი. *მემკვიდრეობით მიღებული დისკურსი: სტალინისტური პარადიგმები დათბობის ლიტერატურასა და კინოში*. [Alexander Prokhorov. *Inherited Discourse: Stalinist Paradigms in Thaw Literature and Cinema/Unasledovannyi diskurs: paradigm stolinskoi kul'tury v literaturo i kino ottepeli*. St. Petersburg: Akademicheskii Proekt, 2007]. (1959 წლის შუიდან 1960-იან წლებამდე პერიოდს მოიხსენიებენ „დათბობის“ წლებად, რაც ხრუშჩოვის მიერ საბჭოთა კავშირში დაწყებულ დესტალინიზაციის პოლიტიკას მიემართება).

8 ფილმში აშკარად იგრძნობა გავლენა ფარაჯანოვის მასწავლებლის, საბჭოთა უკრაინელი რეჟისორის, იგორ სავჩენკოსი, რომელიც 1930-იან და 1940-იან წლებში მიუზიკლებსა და საკოლმეურნეო კომედიებს იღებდა.

9 მომდინარეობს უკრაინული ზმნიდან „კოხატ“ („სიყვარული“).



Image 1. *The Top Guy* (1958), Sergei Parajanov. © Dovzhenko Film Studios
სურათი 1. *პირველი ჭაბუკი* (1958), სერგეი ფარაჯანოვი. © Dovzhenko Film Studios

THE TOP GUY: WHEN WE ALL LIVED HAPPILY

Sergei Parajanov is well-known for his outstanding and unique poetic cinema; however, he also produced Socialist realist films and imitated Soviet Stalinist aesthetics during his early career. Considering the Soviet imperial imaginary practices of creating masculine bodies, a question arises – to what extent does Parajanov imitate Stalinist aesthetics on masculinity, heroism, war, and militarism? Here, I discuss Parajanov’s film *The Top Guy* (1958) to trace his illustration of the soldier as a positive hero and of hierarchies in a homosocial masculine utopia, present in his early films surrounding Ukraine.⁸

The Top Guy is a 1958 production of Dovzhenko Film Studios in Kyiv. This full-length feature made in the genre of comedy and musical melodrama is Parajanov’s earliest.⁹ The plot unfolds in the Ukrainian village of *Kokhanivka*,¹⁰ and on the nearby collective farm called *Pobeda* – referring to the Soviet Union’s victory in World War II. Efim Iushka, the main character,

8 For further reading on the paradigms of Stalinist culture in the “thaw” cinema, please see: Alexander Prokhorov. *Inherited Discourse: Stalinist Paradigms in Thaw Literature and Cinema/Unasledovannyyi diskurs: paradigmy stalinskoi kul’tury v literature i kino otpepli*. St. Petersburg: Akademicheskii Proekt, 2007.

9 The influences of Parajanov’s teacher Igor Savchenko, a Soviet Ukrainian film director who made Soviet musical films and kolkhoz comedies in the 1930s and 1940s, is obvious here.

10 Comes from the Ukrainian verb “kokhat” (“to love”).

გამარჯვების აღსანიშნავად პობედა ეწოდება. ეფიმ იუშკა, მთავარი გმირი, ადგილობრივი საფეხბურთო გუნდის კაპიტანი და სოფელში „პირველი ჭაბუკია“. კოლმეურნეობაში კი ელექტრიკოსად, ხელოსნად და მჭედლად მუშაობს. ის, ამასთან, სოფლის ადგილობრივი ახალგაზრდების თავკაცია და კარგ ხუმრობას არაფერი ურჩევნია. მეორე მთავარი გმირი, ოდარკა კუჩერავაია, კომკავშირის კომიტეტის მდივანია. ისიც მუშაობს კოლმეურნეობაში და მთლიან მხარეში ღორების საუკეთესო მომვლელის სახელი აქვს განთქმული.¹⁰ ფილმის კიდევ ერთი პროტაგონისტი დანილა კოჟემიაკა არის, დემობილიზებული ჯარისკაცი, რომელიც სოფლის ახალგაზრდებს შორის ლიდერად იქცა (სურ. 1).

იუშკა ოდარკას ყურადღების მოპოვებას ცდილობს, მაგრამ, სასიყვარულო ურთიერთობებში გამოუცდელობის გამო, ეს ერთობ უხეიროდ გამოისდის. რადგან შეცდომით ჰგონია, რომ ოდარკასა და დანილას ერთმანეთი მოსწონთ, იუშკა ეჭვიანობის ნიადაგზე ახალგაზრდა კაცის გამონვევას ცდილობს. ფილმის სიუჟეტი სასიყვარულო სამკუთხედის გარშემო აგებული: იუშკას ოდარკა უყვარს, მაგრამ არ იცის, როგორ მოიქცეს, რომ მასთან სასიყვარულო ურთიერთობა დაიწყოს. ამ სასიყვარულო ამბისა და რომანტიკული კონფლიქტის ფონად კი ფარაჯანოვი ხატავს იდილიურ სოფლურ გარემოს, სადაც ყველა ბედნიერია და ჰარმონია სუფევს. *პირველ ჭაბუკში*, სტალინური ეპოქის საბჭოთა ესთეტიკის ცენტრალური თემების გვერდით, ასევე ნაჩვენებია მასობრივი მოვლენები, კოლექტიური შრომა, სასოფლო-სამეურნეო წარმოების მექანიზაცია და მშრომელთა ყოფა.¹¹ რეჟისორი ამ გარემოს შესაქმნელად იყენებს საბჭოთა შიდა პოლიტიკის ისეთ ხატებს, როგორებიცაა: ელექტროენერჯისა და წყლის მომარაგების ინფრასტრუქტურა, მოსავლის აღება, ინდუსტრიალიზაცია, კოლმეურნეობა, უკრაინული სოფლის თეთრი სახლები, ვრცელ მდებარეობაზე მოძრავი ტრაქტორები, თივის ზვინები, მეღორეობა, მეფუტკრეობა და სოფელში გაყვანილი რკინიგზა, რომლის ფონადაც მზის ჩასვლისას უკრაინული შავი მინის მოხნული ნაკვეთები მოჩანს. საბჭოთა პერიოდის ადრეულ წლებში კოლმეურნეობის ცხოვრებაზე გადაღებულ კომედიურ მიუზიკლებსა და მათ რეჟისორებზე წერისას ლილია კაგანოვსკი (2013) აღნიშნავს, რომ ისეთი ემოციების გადმოცემა, როგორცაა „სიხარული, ხალისი და სიცილი“, პოლიტიკურად ნახალისებული და სახელმწიფოსგან დაფინანსებული იყო (კაგანოვსკი, 2013, გვ. 218). საბჭოურ ფილმებში ბედნიერებას პრიორიტეტული იმიტომ ენიჭება, რომ საბჭოთა კინო „დაიბადა სწორედ ისეთი მსუბუქი,

10 ამ პერსონაჟის ანალიზით, შესაძლოა, გამოიკვეთოს ფემინურობის თემა ფარაჯანოვის შემოქმედებაში. თუმცა აქ ჩემი ყურადღების ცენტრში კაცი პერსონაჟები რჩებიან.

11 სტალინისტური კულტურის შესახებ მეტის წასაკითხად, იხილეთ: ევგენი დობრენკო, გვიანდელი სტალინიზმი: პოლიტიკის ესთეტიკა. [Evgeny Dobrenko, Late Stalinism: The Aesthetics of Politics (2020)].

is the captain of a local football team, the “top guy” in the village. He works as an electrician, a mechanic, and a blacksmith on the collective farm. He is also a leader among rural youth and loves a good joke. Another main character, Odarka Kucheravaya is secretary to the Komsomol Committee. She also works on the collective farm and is known for being the best at caring for pigs in the whole district.¹¹ Another protagonist of the film is Danila Kozhemyaka, a discharged soldier, who became a leader among young villagers.

Lushka wants to attract Odarka’s attention, but he does so in a ridiculous manner due to his inexperience in love affairs. Believing mistakenly that Odarka and Danila are interested in each other, Lushka seeks conflict with the young man out of jealousy. The storyline is built around this love triangle: Lushka is in love with Odarka but he does not know how to behave and initiate a romantic relationship with her. Beyond the love story and the romantic conflict in the film, Parajanov stages the perfect rural world, where everyone is happy and harmony reigns. Next to the central topics of Soviet aesthetics in the Stalinist era which are represented in *The Top Guy*, the film also involves mass events, collective work, mechanization of the agricultural industry, and the workers’ daily lives.¹² The director structures this environment using the image of the Soviet domestic policy: electric and water supply infrastructure, harvesting, industrialization, kolkhoz, Ukrainian rural white houses, tractors on large fields, haystacks, pig farming, beekeeping, and railways in the village, with ploughed fields of Ukrainian black soil at sunset as background. Writing about the kolkhoz musical comedies and film directors in the early Soviet period, Lilya Kaganovsky (2013) points out that emotions such as “joy, cheerfulness and laughter” were politically stimulated, and state-sponsored (Kaganovsky, 2013, p. 218). Happiness occupies a place of choice in Soviet films because Soviet cinema “was born precisely out of this desire for light, joyous movies in which the audience would be able to recognize themselves on the screen” (Kaganovsky, 2013, p. 218). These positive emotions became an important part of Stalinist Soviet politics and culture when building a communist utopia.¹³

11 Analysis of this character can potentially reveal an interesting theme of femininity in Parajanov’s film. However, my focus here remains on male figures.
 12 For further reading about Stalinist culture: Evgeny Dobrenko, *Late Stalinism: The Aesthetics of Politics* (2020).
 13 In the context of early Soviet and Ukrainian film history, *The Top Guy* contains intertextual elements borrowed from Alexander Dovzhenko’s *Earth* (1930), Semyon Timoshenko’s film *The Goalkeeper* (1936), and Ivan Pyryev’s *Cossacks of the Kuban* (1950) – just to name a few.

ხალისიანი ფილმების გადაღების სურვილისგან, როგორც დახმარებითაც მაყურებლები ეკრანზე საკუთარი თავების ამოცნობას შეძლებდნენ“ (კაგანოვსკი, 2013, გვ. 218). ეს დადებითი ემოციები კომუნისტური უტოპიის მშენებლობისას სტალინისტური საბჭოთა პოლიტიკის მნიშვნელოვან ნაწილად იქცა.¹²

ფილმში ფარაჯანოვი კოლმეურნეობაში გათამაშებული მუსიკალური კომედიებისთვის დამახასიათებელ ბედნიერებისა თუ სიხარულის საბჭოთა უტოპიურ შტრიხებს იმიტირებს.¹³ ის წარმოგვიჩენს მოსავლის აღებას, კოლმეურნეობაში კოლექტიურად შრომის სიამოვნებას და ხორბლით დატვირთულ სატვირთოებს, რომლებსაც სიტყვები, „სახელმწიფოს პური“, აწერიათ. გამყიდველი ფედორი „სამაგალითო მაღაზიაში“ მუშაობს, სადაც მრავალფეროვანი მატერიისა და ფერის ქსოვილი უხვად იშოვება. თავისუფალ დროს კოლმეურნეები მთელი არსებით ერთვებიან ველოსიპედისტთა შეჯიბრებებში, გოგოები კი „მუშაობაში ინვრთენებიან“, – როგორც ამას კომენტატორი ამბობს. იუშკა ხალისით მუშაობს სატუმბავ სადგურზე, ქალები ბედნიერად ბანენ გოჭებს, რომლებიც ასევე ბედნიერები არიან. ფარაჯანოვი ამ ფილმით კომუნისტურ უტოპიას ქმნის და კომუნისტური პროგრამებით დაპირებული მომავლის სცენარს გვანახვებს.

ის ასევე გვანახვებს ბავშვებს, რომლებიც თამაშობენ, დადიან ექსკურსიებზე და კავდებიან სპორტით თავიანთ აღმზრდელებთან ერთად. ბავშვები განასახიერებენ ქვეყნის მომავალს, ნაყოფიერების მეტაფორას, კარგ ჰიგიენასა და სოფელში საკვების სიუხვს. ფარაჯანოვი ბავშვებს რეპროდუქციული პოლიტიკისა და საბჭოთა ფუტურისმიის სიმბოლოდ წარმოაჩენს. მეტიც, ის იმიტირებს პატერნალიზმის საბჭოთა ნარატივს, რომელიც ფილმის პერსონაჟთა შორის იერარქიას ქმნის. რეჟისორს კოლმეურნეობის თავმჯდომარედ გამოჰყავს პერსონაჟი, სახელად კირილ სანიჩი, რომელიც სქელულვაშიანი, შუახნის კაცია. ის განასახიერებს სახელმწიფოს პატერნალიზმს, ლიდერს, რომელმაც ყოველთვის იცის, რა არის სოფელში გასაკეთებელი. და, მართლაც, ერთი პრობლემა იჩენს თავს: მართალია, „ფეხბურთის საუკეთესო სტადიონი უკვე აშენდა, მაგრამ ფეხბურთის გუნდი არ ვარჯიშობს, არც სხვა გუნდებთან თამაშობს და, როგორც კირილ სანიჩი დანანებით აღნიშნავს, „კომკავშირული ცეცხლი“

12 ადრეული საბჭოთა და უკრაინული კინოს ისტორიის კონტექსტში, *პირველი ქაბუკი* შეიცავს ისეთი ფილმებისგან ნასესხებ ინტერტექსტურ ელემენტებს, როგორებიცაა ალექსანდრ დოვჟენკოს *მიწა* (1930), სემიონ ტიმოშენკოს *მეკარე* (1936), ივან პირიევის *ყუბანელი კაზაკები* (1950) და სხვა.
 13 ფარაჯანოვის მასწავლებელი, იგორ სავენკო, ერთ-ერთი პირველი რეჟისორი იყო, ვინც მუსიკალური კომედიის უანრი სოცრეალიზმის ოფიციალურ სტილს მორაგო. მაგალითად, სავენკოს ფილმი *აკორდეონი* (1934) მოგვითხრობს მხიარულ პროტაგონისტსა და კომკავშირის ხალისიან კოლექტივზე. მართალია, *პირველი ქაბუკი* პოსტსტალინურ პერიოდში შეიქმნა, მაგრამ ის მაინც იმიტირებს სავენკოსეულ სტილსა და უანრს – ისევე, როგორც სტალინისტური კინოსთვის დამახასიათებელ „სიხალისეს“.

In the film, Parajanov imitates these Soviet utopian features of happiness and joyfulness in kolkhoz musical comedies.¹⁴ He presents the harvest, the joys of collective work at the kolkhoz, and wheat-loaded trucks carrying the inscription “Bread of the State”. The shop tenant – Fedor – works “in an exemplary store”, where fabrics of diverse materials and colors are available in abundance. In their free time, collective farmers are deeply involved in cyclist competitions, while girls are “growing at work” – as the commentator says. Lushka enthusiastically works at the pumping station, the women happily wash piglets that are also happy. Parajanov creates a film of communist utopia and shows a futurist scenario promised by communist programs.

He also shows children playing, going on excursions, and doing sports with their caregivers. Children are presented as the future of the country, a metaphor for fertility, good hygiene, and the food abundance that reigns in the village. Here Parajanov presents children as signs of reproduction politics and embodiments of Soviet futurism. Moreover, he imitates a narrative of Soviet paternalism, which creates hierarchies between characters in the film. The director presents the character of Kiril Sanych, the chairperson of the collective farm, a middle-aged man with a lush mustache. He embodies state paternalism, a leader who always knows what must be done in the village. There is one problem: although the “best football stadium” has been built, the football team does not train or compete and lacks, as Kirill Sanych deplors, “komsomolian fire”. This image of paternalism is directly related to the cult of Stalin and is an internal component of the Soviet social structure.

This case of an absent football team is then resolved by Danila Kozhemyaka, the positive hero in the film. One day, Danila, a retired sergeant from the army, returns to the village and immediately attracts the local youth. After his arrival, Danila takes it upon himself to solve the problem of the stadium and bring together a football team for the upcoming village competition. In his view, what they need to do is to “improve at the sportive ABC.”¹⁵ His expression “happy at work” is a reference to Stalin’s phrase “And when we live happily, we work more efficiently”. Danila’s name refers to the famous folklore character, Nikita Kozhemyaka, a hero in Ukrainian fairy tales, and epic stories, well-known in Eastern Slavic mythology. This homonym emphasizes Danila’s masculine traits, physical

აკლია. პატერნალიზმის ამგვარი ხატი პირდაპირაა დაკავშირებული სტალინის კულტთან და საბჭოთა სოციალური სტრუქტურის შიდა კომპონენტით.

უმოქმედო საფეხბურთო გუნდის ამ პრობლემას აგვარებს დანილა კოჟემიაკა, ფილმის მთავარი გმირი. ერთ დღეს დანილა, ჯარის დემობილიზებული სერჟანტი, სოფელში ბრუნდება და მაშინვე თავის გარშემო შემოიკრებს ადგილობრივ ახალგაზრდებს. ჩამოსვლის მერე დანილა გადანწყვეტს, სტადიონის პრობლემას თავად მიხედოს და მომავალი სასოფლო მეცობრებისთვის საფეხბურთო გუნდი შეკრას. მისი აზრით, მთავარი, რაც სჭირდებათ, „სპორტულ ანაბანაში“ უკეთ გარკვევაა.¹⁴ მისი გამოთქმა, „მუშაობით ბედნიერი“, მიემართება სტალინის ფრაზას, „და როდესაც ბედნიერად ვცხოვრობთ, უკეთ ვმუშაობთ“. დანილას გვარი დაკავშირებულია ცნობილ ხალხურ გმირთან, ნიკიტა კოჟემიაკასთან, რომელიც უკრაინული ზღაპრებისა თუ თქმულებების პერსონაჟია და აღმოსავლურ სლავურ მითოლოგიაში კარგადაა ცნობილი. ეს ომონიმი ხაზს უსვამს დანილას მასკულინურ თვისებებს, ფიზიკურ ძალასა და მორალურ გმირულ სინამდისს. ის მცოდნე და ქარიზმატულია, რისი მეშვეობითაც ყველაზე ორჭოფი კაცების აყოლიებაც კი შეუძლია.¹⁵ რა თქმა უნდა, ის ქალურ ყურადღებასაც იზიდავს და, საბოლოოდ, ოდარკას უმეგობრდება.

ფარაჯანოვი დანილას ათლეთურ და მასკულინურ გმირად ხატავს. მისი ათლეთიზმი დაკავშირებულია მასკულინობასთან და გამოძერწილია ჯარისა და მილიტარიზებული იდეოლოგიური რეჟიმისგან. დანილას, საბჭოთა არმიის ჯარისკაცს, აქვს ვიზუალური და ვერბალური სტატუსი, რომელიც ყველა სხვა პერსონაჟზე მის აბსოლუტურ დომინანტობას აჩვენებს. დანილა ვერტიკალური იერარქიის მწვერვალზეა მოქცეული, რაც განპირობებულია მისი მასკულინობითა და მილიტარიზმით. ამასთან, თავად ფილმიც მილიტარიზმის, მასკულინობისა და სპორტის იდეოლოგიური ხატებითაა სავსე. ფარაჯანოვის საბჭოური პარადიგმა ამ სამი ცნების კვეთაზე მდებარეობს.

კიდევ ერთი გზა, რომლითაც ფარაჯანოვი სტალინისტურ ესთეტიკას იმიტირებს, მასების ფიზიკური განათლების წარმოჩენაა. ფილმში სპორტს მნიშვნელოვანი თემატური ადგილი უკავია და ფარაჯანოვი მის სხვადასხვა სახეობას გვიხატავს – იქნება ეს ტანვარჯიში, ფეხბურთი, ცურვა, სირბილი, ჭოკით ხტომა, ჭიდაობა, ძალოსნობა თუ სხვა. ეს ყველაფერი ცეკვისა თუ

14 Parajanov was a student of Igor Savchenko, who was one of the first film directors to adapt the genre of musical comedy for the official Socialist Realism style. For instance, Savchenko’s film *The Accordion* (1934) tells a story about cheerful protagonists and a joyful Komsomol collective. Although *The Top Guy* was produced in the post-Stalinist period, it imitates Savchenko’s style and genre as well as the “cheerfulness” of Stalinist cinema.

15 He said RLD [ГТО], “Ready for Labour and Defence” [Готов к труду и обороне]. This is a 1931 Soviet program and the norm for physical training and ideological education of young people.

14 ის ამბობს ГТО-ს: „მზად ვარ შრომისა და თავდაცვისათვის“ [Готов к труду и обороне]. ეს ფრაზა 1931 წლის საბჭოთა პროგრამა და ახალგაზრდების ფიზიკური წვრთნისა თუ იდეოლოგიური განათლების ნორმა იყო.

15 ადრეულ საბჭოთა კულტურაში ჰომოსოციალური მასკულინური ამხანაგობის შესახებ დამატებითი ინფორმაციისთვის, იხილეთ: ელიოტ ბორენშტეინი. *კაცები ქალების გარეშე: მასკულინობა და რევოლუცია რუსულ მხატვრულ ლიტერატურაში, 1917-1929*. [Eliot Borenstein. *Men without Women: Masculinity and Revolution in Russian Fiction, 1917–1929*. Duke University Press Books, 2001.]

strength, and moral heroic purity. He is knowledgeable and charismatic, able to convince the most hesitant people.¹⁶ Of course, he also attracts feminine attention, and, eventually, befriends Odarka.

Parajanov depicts Danila as an athletic and masculine hero. His athleticism is linked to masculinity and shaped by the army and its militarized ideological regime. Danila, a soldier in the Soviet army, has a visual and verbal status that is constructed to show his absolute domination over everyone. Danila is on top of the vertical hierarchy and his masculinity and militarism put him in the highest position. Moreover, the movie is shaped by the ideological frames of militarism, masculinity and sports. Parajanov's Soviet paradigm can be found at the intersection of these three concepts.

Another way Parajanov imitates Stalinist aesthetics is by depicting the physical education of the masses. Sports are an important theme in the film and Parajanov illustrates diverse types: gymnastics, football, swimming, running, pole jumping, wrestling, weightlifting and more. These are presented as forms of entertainment, similar to dancing and going to concerts after work.¹⁷ Here, athleticism and team sports are important both in terms of constructing bodies and mobilising the masses. These masculine bodies and mobilised masses coupled with militarisation, put the heroic leader at the top of the vertical hierarchy. Here, the power structure is brought together not only by the defining military affiliation of Danila but also by disciplining the collective through mass sport.

In *The Top Guy*, war is only evoked in discrete ways and through different types of military characters. We already saw that Danila's military experience is presented as a moral trait and one of the elements participating in the image of his heroic masculinity. Parajanov also uses the portrait of Odarka's father, an officer in the First World War, hanging on the wall of her room, highlighting the continuity of serving in the army from one generation to the next. Language is also militarized, with characters addressing each other as warriors (войка). Another example is a memorial sculpture representing a soldier, placed on the outskirts of the village, near the sowing field. These war memorials and symbols militarize the public space and suggest that the successful and happy environment where the plot unfolds is (at least partly) the result of generations serving in the army – fighting in two world wars and the Russian Civil War from 1918 to 1922. Such militaristic masculinity

16 For further information regarding the construction of homosocial masculine comradeship in early Soviet culture, please see: Eliot Borenstein. *Men without Women: Masculinity and Revolution in Russian Fiction, 1917-1929*. Duke University Press Books, 2001.

17 *The Top Guy* contains intertextual elements borrowed from Semyon Timoshenko's film *The Goalkeeper* (1936), which is also a football-themed musical comedy. Even the figure of lushka as the goalkeeper is repeated.

სამუშაოს მერე კონცერტებზე სიარულის მსგავს გართობის ფორმადაა დახატული.¹⁶ აქ ათლეტიზმი და გუნდური სპორტი მნიშვნელოვანია როგორც სხეულების ფორმირების, ასევე მასების მობილიზების გზა. ეს მასკულინური სხეულები და მობილიზებული მასები, მილიტარიზაციასთან ტანდემში, გმირ ლიდერს ვერტიკალური იერარქიის სათავეში ათავსებს. აქ ძალაუფლებრივი სტრუქტურა ფორმირდება არა მხოლოდ დანილას მილიტარისტული სტატუსის განსაზღვრით, არამედ კოლექტივის მასობრივი სპორტის დახმარებით დისციპლინირების გზითაც.

პირველ ჭაბუკში ომი მხოლოდ შეფარულად და სხვადასხვა ტიპის სამხედრო პერსონაჟის მეშვეობით ჩნდება. ჩვენ უკვე ვნახეთ, რომ დანილას სამხედრო გამოცდილება მორალურ თვისებად და მისი გმირული მასკულინობის ფორმირებისთვის საჭირო ერთ-ერთ ელემენტადაა წარმოჩენილი. ფარაჰანოვი ასევე იყენებს ოდარკას მამის, პირველი მსოფლიო ომის ოფიცრის, პორტრეტსაც, რომელიც ქალის ოთახის კედელზე ჰკიდია და თაობებს შორის ჯარში მსახურობის განგრძობითობას უსვამს ხაზს. ენაც მილიტარიზებულია, რაც იმით გამოიხატება, რომ პერსონაჟები ერთმანეთს მეომრებად (войка) მოიხსენიებენ. კიდევ ერთი მაგალითია ჯარისკაცის მემორიალური ქანდაკება, რომელიც სოფლის განაპირას, სათესი მიწის ახლოსაა აღმართული. ომის ეს მემორიალი და სიმბოლოები საჯარო სივრცეს ასამხედროებს და იმაზე მიანიშნებს, რომ ის წარმატებული და ბედნიერი გარემო, რომელშიც სიუჟეტი ვითარდება, (ნაწილობრივ მაინც) არმიაში თაობების მსახურების შედეგია – იგულისხმება ორ მსოფლიო ომსა და 1918-1922 წლების რუსეთის სამოქალაქო ომში ბრძოლა. ამგვარი მილიტარისტული მასკულინობა გმირული პათოსის გასაღვივებლად გამოიყენებოდა როგორც კინონარატივში, ასევე, ზოგადად, საბჭოთა კულტურაში (ჰაინზი, 2007, გვ. 284). სტალინურ პერიოდში და მოგვიანებითაც საბჭოთა ხელისუფლება ამ კატეგორიებსა და ვიზუალურ ელემენტებს პოლიტიკური მობილიზაციისა თუ ლეგიტიმაციის ხელსაწყოებად იყენებდა და ქმნიდა რეპრესიული ძალაუფლების ვერტიკალურ იერარქიებს.

განსაკუთრებით საინტერესოა ის, რომ ფილმის მთავარი „კონფლიქტი“ გაუგებრობას ეფუძნება. იუშკასა და დანილას შორის გაჩენილი პაექრობა „კარგსა“ და „საუკეთესო“ გმირებს შორის დაპირისპირებაა. თუკი თავდაპირველად სიუჟეტური ხაზი ვითარდება როგორც კლასიკური დრამა – სასიყვარულო სამკუთხედი – რეჟისორი მალევე ცხადყოფს, რომ კონფლიქტის რეალური საფუძველი არ არსებობს, რადგან იუშკას გულში ჩავარდნილი ქალისადმი დანილას რომანტიკული გრძნობები არ აქვს. ამასთან, დანილასა და იუშკას შორის პირადი კონფლიქტი ვითარდება

16 *პირველი ჭაბუკი* შეიცავს ინტერტექსტურად ნასესხებ ელემენტებს სემიონ ტიმოშენკოს ფილმიდან *მეკარე* (1936), რომელიც ასევე ფეხბურთის თემაზე შექმნილი მუსიკალური კომედიაა. ფილმში იუშკას, როგორც მეკარის, ფიგურაც კი გამოვლენილია.

was used for constructing heroic pathos in the film narrative as well as in the Soviet culture (Haynes, 2007, p. 284). During the Stalinist period and even later on, the Soviet state instrumentalised these categories and visual elements for political mobilization and legitimization, creating vertical hierarchies of repressive power.

It is particularly interesting that the main “conflict” in the film is based on a misunderstanding. The rivalry that flares up between Lushka and Danila is between the “good” and the “best” hero. If initially, the plot line begins as a classic drama – a love triangle – the director soon makes it clear that there is no reason for it because Danila is not romantically involved with Lushka’s love interest. Moreover, the personal conflict between Danila and Lushka develops through a sports competition on the football field, a harmless confrontation. Parajanov shows the football match between the local team *Peremoga* (“victory” in Ukrainian) and a team called *Zaria* (literally “daybreak”) from a neighboring kolkhoz. Lushka deceives Zaria’s goalkeeper to take his place during the game and plays against Peremoga – against his own team and native village, but most importantly against Danila. Lushka, wearing jersey number one, successfully intercepts all the former soldier’s shots, resulting in Peremoga losing 3 to 0. Soon, Lushka is considered a traitor to his village and Odarka, the secretary of the local Komsomol organization, proposes that they discuss Lushka’s morals at the next Komsomol Assembly. This plot twist illustrates the typical Soviet idea that physical strength is nothing without moral purity, which plays a significant role in the nature of the “good citizen”.

In this film, Parajanov constructs a utopian community with a vertical structure, where a masculine and heroic figure is at the top. He not only repeats and underlines the utopian aesthetics of late Stalinism in the film, but also introduces the viewer to the successful results of the political, economic, and social transformations taking place in the Soviet future – at least according to the official propaganda of the time. In *The Top Guy*, we see all elements of the late Stalinist aesthetics, with happy villagers leading carefree lives in the post-war time and only focusing on creating a football team. Despite the Khrushchev Thaw that started in the mid-1950s,¹⁸ the elements of Stalinist aesthetics are still there. Parajanov produced a film where he emphasized features of communist utopia such as the happiness, fertility, and heroism of former soldiers. However, throughout the following section of this essay, I will analyse how this tendency of imitation shifts in Parajanov’s work.

სპორტული შეჯიბრების მეშვეობით, საფეხბურთო მინდორზე, და უწყინარი დაპირისპირების სახე აქვს. ფარაჯანოვი ანახვეს საფეხბურთო მატჩს ადგილობრივ გუნდ „პერემოგას“ („გამარჯვება“ უკრაინულად) და მეზობელი კოლმეურნეობის გუნდ „ზარიას“ (პირდაპირი მნიშვნელობით, „განთიადი“) შორის. იუშკა „ზარიას“ მეკარეს ატყუებს, რათა მატჩში მისი ადგილი დაიკავოს და თამაშობს „პერემოგას“ – საკუთარი გუნდის, მშობლიური სოფლის და, რაც მთავარია, დანილას წინააღმდეგ. იუშკა, რომელსაც ერთნომრიანი მაისური აცვია, წარმატებით იღებს ყოფილი ჯარისკაცის მიერ კარში დარტყმულ ყველა ბურთს, რის შედეგადაც „პერემოგა“ სამით ნულს აგებს. იუშკას სოფლის გამყიდველად შერაცხავენ და ოდარკა, კომკავშირის ადგილობრივი ორგანიზაციის მდივანი, წამოაყენებს წინადადებას, მისი მორალური სიმწიფის საკითხი კომკავშირის მომდევნო კრებაზე განიხილოს. ეს სიუჟეტური განვითარება იმ ტიპური საბჭოთა იდეის წარმომჩენია, რომლის თანახმადაც, მორალური სიმწიფის გარეშე ფიზიკურ ძალას ფასი არ აქვს, რაც „კარგი მოქალაქის“ ბუნების განსაზღვრაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს.

ფილმში ფარაჯანოვი ქმნის უტოპიურ საზოგადოებას ვერტიკალური სტრუქტურით, რომელშიც მასკულინური და გმირი ფიგურა მწვერვალზეა მოქცეული. ის ფილმში არა მხოლოდ იმეორებს და ხაზს უსვამს გვიანდელი სტალინიზმისთვის ნიშნულ უტოპიურ ესთეტიკას, არამედ, ამასთან, მაყურებელს ანახვეს ისეთ საბჭოთა მომავალს, რომელშიც პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და სოციალურ ტრანსფორმაციას წარმატებული შედეგები მოუტანია – ყოველ შემთხვევაში, იმ გაგებით, რომლითაც იმ დროის ოფიციალური პროპაგანდა ხელმძღვანელობდა. *პირველ კაბუკში* ჩვენ გვიანდელი სტალინიზმის ესთეტიკის ყველა ამ ელემენტს ვაწყდებით და ვხედავთ, როგორ უზრუნველად ცხოვრობს ომისშემდგომ პერიოდში სოფლის ბედნიერი მოსახლეობა, რომლის ერთადერთი საზრუნავი საფეხბურთო გუნდის შექმნაა. მიუხედავად „ხრუშჩოვის დათბობისა“, რომელიც 1950-იანი წლების შუაში დაიწყო¹⁷, ფილმში მაინცაა სტალინისტური ესთეტიკის ელემენტები. ფარაჯანოვმა გადაიღო ფილმი, რომელშიც გამოკვეთა კომუნისტური უტოპიის ისეთი მახასიათებლები, როგორცაა ბედნიერება, ნაყოფიერება და ყოფილი ჯარისკაცების გმირობა. თუმცა, ამ ესეის დარჩენილ ნაწილში მე გავაანალიზებ, როგორ იცვლება ფარაჯანოვის შემოქმედებაში იმიტირების ეს ტენდენცია.

18 The period from the mid-1950s to the 1960s is marked as the Thaw, which refers to Nikita Khrushchev’s politics of destalinization in the USSR.

17 1959 წლის შუიდან 1960-იან წლებამდე პერიოდს მოიხსენიებენ „დათბობის“ წლებად, რაც ხრუშჩოვის მიერ საბჭოთა კავშირში დაწყებულ დესტალინიზაციის პოლიტიკას მიემართება.

UKRAINIAN RHAPSODY: DESTRUCTION AND REBIRTH

In his next film, *Ukrainian Rhapsody* (1961), Parajanov deepens the theme of war and moves away from the figure of the soldier as a positive hero. This melodrama is about a couple, vocalist Oksana and soldier Anton, living during World War II. The director transforms the figures of a captive and a soldier. In his notes, Parajanov writes about a scene that was not allowed to be screened due to Soviet censorship. In this prohibited scene, Parajanov wanted to show a German captive, who is injured, burnt and unconscious. As the scene continues, Soviet soldiers, who are wounded, take care of the German captive, their enemy. It is interesting that he purposefully went against the Soviet canon, even though he was hindered in the realization of his idea. In socialist realism, there was no conflict within society since society itself was ideally represented as harmonious. Instead, the conflict was transferred toward an external or internal enemy. This discourse constructed two different groups: “us”, who were endowed with the best qualities, vs. “them”, who personified the worst and were presented as enemies. With the German captive in the hospital, Parajanov disturbs this canon of socialist realism: the enemy is vulnerable, he is someone’s child, and is looked after by (maternal) nurses.

Another distinguishing feature of *Ukrainian Rhapsody* is its focus on the topic of pacifism, which occupies an important place in Parajanov’s work. While militarism is implicitly presented as a source of happiness and progress in *The Top Guy*, the idea of pacifism can be found in several scenes of *Ukrainian Rhapsody*, and especially comes to light in a dialogue between a newspaper seller, his client, and a young man. In this scene, through the figure of the newspaper seller, Parajanov compares Europe with a cemetery, a place in ruins. However, he combines this with the famous aria “Il dolce suono” (a sweet dream) from the opera *Lucia di Lammermoor*, creating a paradoxical effect, as the newspaper seller argues. On the contrary, his customer represents a man with a militaristic worldview, who tolerates “military marches only”. Between these characters, a conflict arises around the question of war and peace. The young man, a soldier wounded in combat, raises his crutches to demonstrate his disagreement with the customer, who probably did not participate in the war. The director uses the figure of the disabled soldier to deconstruct militaristic images, deromanticize war and de-heroicize soldiers. He shows the soldier not as a masculine hero, but as a wounded man who wishes for peace and wants to live.

Three paradoxes arise in this scene: first, the cemetery and ruins are combined with a beautiful and dramatic piece of music about love and madness; second, an older man in civil clothing, who did not participate in armed combat wishes for war and military marches, whereas a young soldier,

უკრაინული რაფსოდია: განადგურება და ხელახლა დაბადება

მომდევნო ფილმში, *უკრაინულ რაფსოდიაში* (1961), ფარაჯანოვი მეტად უღრმავდება ომის თემას და ჯარისკაცის ფიგურას დადებით გმირად აღარ წარმოაჩენს. ეს მელოდრამა ერთ წყვილზეა – ვოკალისტი ოქსანასა და ჯარისკაც ანტონზე – მოქმედება კი მეორე მსოფლიო ომის დროს ვითარდება. რეჟისორი ტყვისა და ჯარისკაცის ფიგურის ტრანსფორმირებას ახდენს. თავის ჩანაწერებში ფარაჯანოვი წერს სცენაზე, რომლის ჩვენებას საბჭოთა ცენზურამ აკრძალა. ამ აკრძალულ სცენაში მას სურდა, ენახებინა გერმანელი ჯარისკაცი, რომელიც დაჭრილია, დამწვრობები აქვს და უგონოდ არის. იმავე სცენაში საბჭოთა ჯარისკაცები, რომლებიც ასევე დაჭრილები არიან, გერმანელ ტყვეს, თავიანთ მტერს უვლიან. საინტერესოა, რომ ფარაჯანოვი მიზანმიმართულად წავიდა საბჭოთა ნორმების წინააღმდეგ, თუმცა, საბოლოოდ, თავისი იდეის განხორციელება ვერ შეძლო. სოცრეალისტური ხედვის თანახმად, საზოგადოების შიგნით კონფლიქტი არ არსებობდა, რადგან თავად საზოგადოება ჰარმონიულად და იდეალურად უნდა წარმოჩენილიყო. სანაცვლოდ, კონფლიქტი უნდა წამოსულიყო გარე ან შიდა მტრისგან. ამ დისკურსმა შექმნა ორი დაპირისპირებული ჯგუფი: „ჩვენ“, რომლის წევრებსაც ყველა დადებითი თვისება მიენერებოდა და „ისინი“, რომლის წევრებიც ყველაფერ ცუდს განასახიერებდნენ და მტრებად წარმოჩინდებოდნენ. საავადმყოფოში მყოფი გერმანელი ტყვის სახით ფარაჯანოვი სოცრეალიზმის ამ ნორმას არღვევს: მტერი სრულიად დაუცველია, ის ვიღაცის შვილია და მას (დედობრივი ფიგურები) ექთნები უვლიან.

უკრაინული რაფსოდის კიდევ ერთი განმასხვავებელი თავისებურება ისაა, რომ ის კონცენტრირდება პაციფიზმის თემაზე, რასაც ფარაჯანოვის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. მაშინ, როცა *პირველ ჭაბუკში* მილიტარიზმი ბედნიერებისა და პროგრესის წყაროდაა ნაგულისხმევი, *უკრაინული რაფსოდის* რამდენიმე სცენაში პაციფიზმის იდეა ჩანს და ის განსაკუთრებით იკვეთება გაზეთების გამყიდველს, ასაკოვან მყიდველსა და ახალგაზრდა კაცს შორის გაბმულ დიალოგში. ამ სცენაში გაზეთების გამყიდველის პირით ფარაჯანოვი ევროპას სასაფლაოს, გავერანებულ ადგილს ადარებს. თუმცა, ამ სიტყვებს ფონად ადებს ცნობილ არიას, „Il dolce suono“ (ტკბილი სიზმარი), ოპერადან, *Lucia di Lammermoor*, რაც გამყიდველის ნააზრევთან შეწყვილებით პარადოქსულ ეფექტს ქმნის. ამის საპირისპიროდ, მყიდველი განასახიერებს მილიტარისტული მსოფლმხედველობის მქონე კაცს, რომელიც „მხოლოდ სამხედრო მარშებს“ იტანს. ამ ორ პერსონაჟს შორის კონფლიქტი ომისა და მშვიდობის საკითხზე იჭრება. ახალგაზრდა კაცი, ბრძოლაში დაჭრილი ჯარისკაცი, თავის ყავარჯენს დემონსტრაციულად სწევს მაღლა, რათა შეეწინააღმდეგოს მყიდველს, რომელსაც, სავარაუდოდ, ომში მონაწილეობა არ მიუღია. რეჟისორი დახეიბებული ჯარისკაცის ფიგურას მილიტარისტული ხედვების,



Image 2. *Escaping the war. Ukrainian Rhapsody (1961) Sergei Parajanov.* © Dovzhenko Film Studios
სურათი 2. *ომისგან გაქცევა. უკრაინული რაფსოდია (1961), სერგეი ფარაჯანოვი.* © Dovzhenko Film Studios

who suffered in the war, wants peace on earth. Finally, the newspaper seller and the young man’s pacifist views contrast with the official Soviet ideology and regulatory language – Parajanov compares Europe with a cemetery while Soviet propaganda calls it “liberated territory”. Moreover, in opposition to Danila Kozhemyaka’s character in *The Top Guy*, a Soviet masculine war hero with physical strength and moral purity, several of the soldiers in *Ukrainian Rhapsody* are wounded, disabled, or blind. In this way, Parajanov breaks the relationships with the official image of the heroic Soviet soldier and juxtaposes ideological and normative languages.¹⁹ The director does not portray characters with heroic elements, their wounded bodies standing in contrast with the masculine bodies of Soviet soldiers.

Another shift in *Ukrainian Rhapsody* is that the main protagonist, soldier Anton, runs away from the war during the whole film.

19 It is worth mentioning that two years before, the figures of disabled soldiers had already been illustrated in other Soviet films: Grigorii Chukhrai’s *Ballad of a Soldier*, (1959) and Sergei Bondarchuk’s *Fate of a Man*, (1959).

ომის რომანტიზებისა და ჯარისკაცების გმირობის დეკონსტრუქციისთვის იყენებს. ის ჯარისკაცს ხატავს არა როგორც მასკულინურ გმირს, არამედ როგორც დაჭრილ კაცს, რომელიც მშვიდობასა და სიცოცხლეს შენატრის.

ამ სცენაში სამი პარადოქსი იჩენს თავს: პირველი, სასაფლაო და ნგრევა დანყვილებულია სიყვარულსა და სიგიჟეზე შექმნილ დრამატულ მუსიკალურ ნაწარმოებთან; მეორე, სამოქალაქო სამოსში გამოწყობილი ასაკოვანი კაცი, რომელსაც ბრძოლებში მონაწილეობა არ მიუღია, ომსა და სამხედრო მარშებს შენატრის, მაშინ, როცა ახალგაზრდა კაცს, რომელიც ომში დაიჭრა, საყოველთაო მშვიდობა სურს. მესამე, გაზეთების გამყიდველის და ახალგაზრდა კაცის პაციფისტური ხედვა კონტრასტში მოდის ოფიციალურ საბჭოთა იდეოლოგიასა და რეგულატორულ ენასთან – ფარაჯანოვი ევროპას სასაფლაოს ადარებს მაშინ, როცა საბჭოთა პროპაგანდა მას „გათავისუფლებულ ტერიტორიას“ უწოდებდა. გარდა ამისა, თუ *პირველ ჭაბუკში* დანილა კოჟემიაკას პერსონაჟი საბჭოთა მასკულინობის განმასახიერებელი ომის გმირია, რომელიც ფიზიკური ძალითა და მორალური სიმამრითაა დაჭილდოებული, *უკრაინულ რაფსოდიაში* ნაჩვენებია რამდენიმე ჯარისკაცი დაჭრილი, დახეიბრებული ან ბრმაა. ამ გზით ფარაჯანოვი განუდგება გმირი საბჭოთა ჯარისკაცის ოფიციალურ ხატს და იდეოლოგიურ და ნორმატიულ ენებს ერთმანეთს უპირისპირებს.¹⁸ რეჟისორი თავის პერსონაჟებს არ სძენს გმირულ ელემენტებს და მათი დაჭრილი სხეულები საბჭოთა ჯარისკაცების მასკულინურ სხეულებთან კონტრასტში მოდის.

უკრაინულ რაფსოდიაში კიდევ ერთი ცვლილება ისაა, რომ პროტაგონისტი, ჯარისკაცი ანტონი, მთელი ფილმის განმავლობაში ომს გაურბის (სურ.2).

გმირი ომიდან გზას თავისი სახლისა და სოფლისაკენ გადის. აშკარადაა ნაჩვენები, რომ ის არმიამი სახელმწიფომ გაიწვია და სიუჟეტის განვითარება მას მერე იწყება, რაც მას გერმანელები ჩაიგდებენ ტყვედ. ის ტყვეობას თავს აღწევს და გარბის ომისგან შორს, იმალება გერმანულ ლუთერანულ ეკლესიაში. ამის შემდეგ მას კვლავ იჭერენ, თუმცა, ამჯერად – ამერიკელები, თანაც, „რალაც ფორმალობების“ გამო, როგორც ამას ამერიკელი ოფიცერი ამბობს და, საბოლოოდ, მას მერე, რაც გაათავისუფლებენ, ის სახლში ბრუნდება. ფარაჯანოვი სივრცეს ავსებს გზებით, მატარებლებით, სარკინიგზო სადგურებით და ასე შემდეგ. ჯარისკაცის მოძრაობისა და ესკაპიზმის აღმნიშვნელი ეს ვიზუალი ეწინააღმდეგება ოფიციალურ პოლიტიკურ სლოგანს: „მტერზე, სამშობლოსათვის, წინ!“ ამ სლოგანს საბჭოთა პროპაგანდა მეორე მსოფლიო ომში ბრძოლისას შეტევაში გადასვლის დროს საომარ ყიჟინად იყენებდა. როგორც წესი, ოფიციალურ

18 მნიშვნელოვანია, აღინიშნოს, რომ დახეიბრებული ჯარისკაცების ფიგურები ორი წლით ადრე უკვე ეჩვენებინათ ისეთ სხვა საბჭოთა ფილმებში, როგორებიცაა: გრიგორი ჩუხრაის *ბალადა ჯარისკაცზე* (1959) და სერგეი ბონდარჩუკის *ადამიანის ბედი* (1959).

The movement of the hero is directed from the war to his home and village. It is clearly shown that he was mobilized by the state, and the plot starts after he is captured by the Germans. Then, he escapes and runs from the war, hiding in a German Lutheran church. After that, he again is arrested by the Americans because of “some formalities”, as the American officer puts it, and finally goes home after his release. Parajanov structures the space with roads, trains, train stations, etc. This image of movement and escapism of the soldier contradicts the official political slogan: “Onto the enemy, for the *homeland*, forward!” This slogan was used by Soviet propaganda as a war cry during World War II to launch an attack during battle. Usually, the soldiers used in the official posters were shown as energetic subjects, fighting with great enthusiasm. The frame was focused on the soldier as he moved forward, raising his weapon. His broad chest demonstrated strength, energy, and desire for dominance on the battlefield.

Parajanov also associates the war with captivity and death in other scenes. As Anton passes the gate of the American prison, he exclaims: “For three years I have been waiting for this day. I return as if from a different world. Oksana, probably, would not recognize me”. During Anton’s journey between life and death, the representation of prison as a place for the afterlife is balanced by churches as a place of passage back to life. Parajanov establishes a link between the symbolic death of a hero in captivity and his revival in these sacral places. The church is a place of passage between the afterlife and the world of the living, and the figure of Werner, the German organist, functions as a go-between.

In the scene following Anton’s release from the American prison, the organist says: “Everything is returning to life. And you returned. God willing, my Heinrich will return. I believe in that. I am returning to life”, while the protagonists cross a landscape of ruins, where civilians sell their possessions – chandeliers, musical instruments, carpets, furniture, samovars, clothing, mirrors, crucifixes. Each object has a metaphorical meaning and selling it embodies the destruction in the symbolic order of the hero. As receptacles preserving memory, these items should not be discarded and forgotten.

Parajanov carries on this theme in a scene where the three protagonists say their goodbyes at a train station before the organist presents Anton with a watch: “This is for you as a keepsake, wind it in the morning”. With this object, Parajanov combines the concepts of time and space through movement (hands of the watch, trains along the railway): by leaving Germany, captivity, and war to go back to Ukraine, his home and Oksana, Anton is being reborn from the afterlife, reintegrating into the world of the living. “Time stopped for me”, says the hero after his release. A watch allows him to return to his old life, to start time again. Once again, this “passage” is granted by the organist, who provides

პოსტერებზე გამოსახული ჯარისკაცები წარმოჩინდებოდნენ ენერგიულ მეომრებად, რომლებიც დიდი ენთუზიაზმით იბრძოდნენ. ფოკუსში მოქცეული იყო წინ მიმავალი და იარაღშემართული ჯარისკაცი. მისი განიერი მკერდი გამოხატავდა სიძლიერეს, ენერგიასა და ბრძოლის ველზე უპირატესობის მოპოვების სურვილს.

სხვა სცენებში ფარაჯანოვი ომს ასოციაციურად ტყვეობასა და სიკვდილთან აკავშირებს. ამერიკული ციხის კარიბჭიდან გამოსულ ანტონს აღმოხდება: „სამი წელი ველოდი ამ დღეს. თითქოს, სხვა სამყაროდან ვბრუნდებიო. ოქსანა ალბათ ვერც კი მიცნობს“. სიკვდილსა და სიცოცხლეს შორის ანტონის მოგზაურობისას ციხის, როგორც საიქიოს, სიმბოლო დაბალანსებულია ეკლესიებით, როგორც სიცოცხლესთან დამაბრუნებელი სივრცეებით. ფარაჯანოვი კავშირს აბამს ტყვეობაში მყოფი ჯარისკაცის სიმბოლურ სიკვდილსა და ამ წმინდა ადგილებში მის გამოცოცხლებას შორის. ეკლესია საიქიოსა და სააქაოს შორის გადებული გზაა, ხოლო ვერნერი, გერმანელი მეარღნე, შუამავლის ფუნქციას ასრულებს.

ამერიკული ციხიდან ანტონის გათავისუფლების მომდევნო სცენაში მეარღნე ამბობს: „ყველაფერი სიცოცხლეს უბრუნდება. და თქვენც დაბრუნდით. ღმერთის წყალობით, ჩემი ჰაინრიხიც დაბრუნდება. მე ამის მჯერა. მე სიცოცხლეს ვუბრუნდები“, მაშინ, როცა პროტაგონისტები კვეთენ გავერანებულ ლანდშაფტს, სადაც სამოქალაქო პირები ჰყიდიან ყველაფერს, რაც აბადიათ – ჭაღებს, მუსიკალურ ინსტრუმენტებს, ხალიჩებს, ავეჯს, სამოვრებს, ტანსაცმელს, სარკეებს, ჭვარცმებს. თითოეულ ნივთს მეტაფორული დატვირთვა აქვს და მისი გაყიდვა გმირის სიმბოლური სტრუქტურის განადგურებას განასახიერებს. როგორც მესხიერების საცავები, ეს ნივთები არ უნდა დაიკარგოს და არ უნდა მიეცეს დავიწყებას.

ფარაჯანოვი იმავე თემას აგრძელებს სხვა სცენაში, სადაც სამი პროტაგონისტი სარკინიგზო სადგურზე ემშვიდობება ერთმანეთს, რის მერეც მეარღნე ანტონს მაჯის საათს აჩუქებს: „ეს სამახსოვროდ გქონდეთ, დილაობით მომართეთ ხოლმე“. ამ ნივთით ფარაჯანოვი აერთიანებს დროისა და სივრცის ცნებებს, რაც მოძრაობით გამოიხატება (საათის ისრები, რელსებზე შემდგარი მატარებლები): გერმანიის, ტყვეობისა და ომის უკან მოტოვების გზით, რათა უკრაინაში, სახლში და ოქსანასთან დაბრუნდეს, ანტონი საიქიოდან ბრუნდება, ხელახლა იბადება და კვლავ ცოცხალთა სამყაროს ნაწილი ხდება. „დრო ჩემთვის გაჩერდა“, ამბობს გმირი გათავისუფლების მერე. მაჯის საათი მას საშუალებას აძლევს, თავის ძველ ცხოვრებას დაუბრუნდეს, დრო ხელახლა აამოძრაოს. ამ შემთხვევაშიც შუამავლის როლს მეარღნე ასრულებს, რომელიც გმირს აძლევს ჯადოსნურ ნივთს დაბრკოლებების გადასალახავად, ზუსტად ისე, როგორც ზღაპრებშია.

ფილმის კიდევ ერთი თავისებურება არასწორხაზოვანი თხრობაა. რეჟისორი მაყურებელს პერიოდულად წარსულში აბრუნებს და ამბის ასახსნელად პროტაგონისტების კადრს მიღმა გაჟღერებულ ხმებს იყენებს. სიუჟეტის

the hero with the magic tool needed to overcome obstacles, just like in fairy tales.

Another characteristic of the film is its non-linear plot narration and its use of flashbacks and voice-overs by the protagonists to explain their story. The structure of the plot mixes space and time. Parajanov alternates between the themes of life and death, eventually circling back to life. Passing through the ruined church where people are praying, Werner notes: “Look, a birch has grown on the altar. The Earth longs for peace.” In one of the last scenes in chronological order, but one of the first depicting Anton’s adventure, the young man bids farewell to Germany, his hell on Earth. Parajanov shows the destruction of space, “the whole world is in ruins”; it “resembles a cemetery” and seems to be “burned in the fire”. He shifts the visual elements of his work from prosperity and fertility in the post-war period (*The Top Guy*) to ruin and destruction (*Ukrainian Rhapsody*). The previous film was created with a utopian logic and view of the communist future, while the narrative of the latter film was driven by death. Parajanov depicts destroyed buildings, the remains of a church, wrecked sculptures, and a torn-down theatre. The war here is about fire, destruction and death, and not a heroic page in history. On the wall of the church, Parajanov displays sculptural figures without heads. Sculptures meant to glorify and sacralise political power are beheaded as a result of war.

In contrast with the official language, Parajanov radically transforms the images of soldiers in his film. Instead of masculine heroes such as Danila in *The Top Guy*, Parajanov portrays them as disabled, injured and vulnerable characters. In one scene, a Soviet soldier sits in the theatre and listens to opera music while he cannot see anything, having become blind. In another scene, Parajanov shows a German soldier who is also blind. The soldiers wear bandages, they walk on crutches, they are wounded and transported to hospitals on stretchers. Soldiers do not want to fight in the war, they are sick, and suffer terrible injuries. Parajanov clearly underlines that the war has a traumatic effect on soldiers, and physically weakens them. From victory and national pride, he shifts the war narrative to sadness, ruin, and disability. In the next section, I communicate how Parajanov evolves these themes even further to the dead and dying images of soldiers.

KYIV FRESCOES: THE LIVING DEAD

Later, Parajanov develops his idea of the aestheticization of death as well as the poetic representation of funerals and immortality. Finally, the theme of a soldier who died in the war also comes to the fore in his film *Kyiv Frescoes* (1965), where the concepts of masculinity, war and death are explored even further. It is particularly interesting that the director references scenes from his previous films, but parodies and transforms them. Parajanov wrote the script for

სტრუქტურა სივრცესა და დროს ერთმანეთში ურევს. ფარაჯანოვი სიცოცხლისა და სიკვდილის თემებს მონაცვლეობით მიმართავს და, საბოლოოდ, სიცოცხლეზე ჩერდება. მლოცველი ხალხით სავსე ეკლესიასთან ჩავლისას ვერნერი ამბობს: „შეხედეთ, საკურთხეველზე არყის ხე ამოზრდილა. დედამინა მშვიდობას მიელტვის“. ქრონოლოგიური რიგით ერთ-ერთ ბოლო სცენაში, რომელიც, ამასთან, ანტონის თავგადასავლის მაჩვენებელი პირველი სცენაა, ახალგაზრდა კაცი ემშვიდობება გერმანიას, თავის პირად ჯოჯოხეთს დედამინაზე. ფარაჯანოვი გავერანებულ სივრცეს ანახევებს, „მთლიანი სამყარო ნანგრევებშია“, ის „სასაფლაოს ჰგავს“ და თითქოს „ცეცხლშია დამწვარი“. მას თავის შემოქმედებაში ომისშემდგომი პერიოდის კეთილდღეობისა და ნაყოფიერებისგან (*პირველი ჭაბუკი*) მზერა გადააქვს ნგრევასა და განადგურებაზე (*უკრაინული რაფსოდია*). წინა ფილმი უტოპიურ ლოგიკასა და კომუნისტური მომავლის ხედვას ეყრდნობა, მაშინ, როცა მომდევნო ფილმის თხრობას სიკვდილი წარმართავს. ფარაჯანოვი ეკრანზე ასახავს ჩამოშლილ შენობებს, ეკლესიის ნანგრევებს, განადგურებულ ძეგლებსა და ჩამოქცეულ თეატრს. ომი აქ ნიშნავს ცეცხლს, ნგრევასა და სიკვდილს და არა – ისტორიის წიგნში ჩაწერილ გმირულ გვერდს. ეკლესიის კედელზე ფარაჯანოვი უთავო სკულპტურებს გამოსახავს. ქანდაკებებს, რომელთაც პოლიტიკური ძალის განდიდება და საკრალიზება ევალებოდათ, ომის შედეგად წასცლიათ თავები.

ოფიციალურ ენასთან საპირისპიროდ, ფარაჯანოვი ამ ფილმში რადიკალურად გარდაქმნის ჯარისკაცების ხატს. *პირველი ჭაბუკის* პროტაგონისტის, დანილას მსგავსი მასკულინური გმირების სანაცვლოდ, ფარაჯანოვი მათ დახეიბრებულ, დაჭრილ და დაუცველ პერსონაჟებად წარმოაჩენს. ერთ სცენაში საბჭოთა ჯარისკაცი თეატრში ზის და უსმენს ოპერის მუსიკას, თუმცა კი ვერაფერს ხედავს, რადგან ბრძოლისას დაბრმავებულია. კიდევ ერთ სცენაში ფარაჯანოვი გვანახავს გერმანელ ჯარისკაცს, რომელიც ასევე ბრმაა. ჯარისკაცებს სხეულები ბინტებით აქვთ გადახვეული, ისინი ყავარჯნებით დადიან ან, დაჭრილები, საკაცებით მიჰყავთ საავადმყოფოებში. ჯარისკაცებს ომში ბრძოლა არ უნდათ, ისინი ავად არიან და საშინელი ჭრილობებით იტანჯებიან. ფარაჯანოვი აშკარად გამოკვეთს, რომ ომს ჯარისკაცებზე ტრავმული გავლენა აქვს და მათ ფიზიკურად ასუსტებს. ის ომის წარატივს აცილებს გამარჯვებისა და ეროვნული სიამაყის თემებს და შემოაქვს სევდა, ნგრევა და უძლურება. მომდევნო ქვეთავში ვაჩვენებ, რომ ფარაჯანოვი კიდევ უფრო ღრმად ავითარებს ამ თემებს, რისთვისაც დაღუპული და მომავლადვი ჯარისკაცების ხატებს იყენებს.

კიევის ფრესკები: ცოცხალი მკვდრები

მოგვიანებით ფარაჯანოვი სიკვდილის ესთეტიკისა და დაკრძალვის თუ უკვდავების იდეებს ავითარებს. ფილმში, *კიევის ფრესკები* (1965), სადაც მასკულინობის, ომისა და სიკვდილის თემები კიდევ უფრო ღრმად გამოკვლეული, წინა პლანზე ომში დაღუპული ჯარისკაცის ხატი

Kyiv Frescoes in 1965, hoping to produce a short film celebrating the twentieth anniversary of the end of World War II. The film should have been produced at the Dovzhenko Film Studio in Kyiv. However, the Soviet Ukrainian authorities forbade its production. According to Kora Tsereteli, Georgian film critic and Parajanov's close friend, the Department of Culture of the Central Committee of the CP of Ukraine did not approve of the script because it was "penetrated by an idea of pacifism alien to the Soviet ideology" (Tsereteli, 2001, p. 51). Thanks to the cameraman, Alexander Antipenko, parts of the film were preserved: the 15-minute-long extract makes it possible to understand Parajanov's idea and language for this feature.

Parajanov explained that the idea for *Kyiv Frescoes* originated from a real story from his life in Kyiv. Kora Tsereteli recorded this story as follows:

On Victory Day, he [Parajanov] sent a basket of chrysanthemums to one of his acquaintances – a general. The person who delivered the flowers went to the wrong address, and the basket went to the widow of a soldier who died in the war. His wife served in the Kyiv Museum of Fine Arts: she guarded a valuable rarity – "Infante" by Velazquez – and continued to wait for her husband.

Tsereteli, 2001, p. 51

In the script, Parajanov reveals a short plotline starting from the glorification of military victory and ending in the deconstruction of militaristic ideology. Using flowers, sent by mistake to the wrong address, he shifts the focus from the general to the dead soldier. This contrast between festivities and mourning, life and death, the high rank of the general and the low position of the soldier in the army creates a twist. Parajanov transforms the emotional background by going from the euphoria of victory celebrations to the grieving atmosphere after the soldier's death. Moreover, the figure of the widow destroys the hegemonic order of militarism and ideological discourse. By continuing to wait for her husband's return even after his death, the soldier's wife makes him a living dead, physically deceased but symbolically alive. This paradox between life and death and the theme of the hero's resurrection can be found in most of Parajanov's works and notably in the film *Ukrainian Rhapsody*, where Anton dies on the symbolic level and has to go through a "rebirth process" in order to be able to return home.

The plot of this banned film was published in the posthumous anthology *Confession* (2001). Parajanov writes in the chapter called "Epilogue":

A copy of the sculpture "Samson", fragments...

The hand in black turns off the knife switch.

Against their will, the cascades of the Peterhof fountains flow...

გადმოდის. განსაკუთრებით საინტერესოა, რომ რეჟისორი აქ თავისი წინა ფილმებიდან სცენებს გამოიხმობს, თუმცა მათ პაროდირებას ახდენს და გარდაქმნის. ფარაჯანოვმა *კიევის ფრესკებისთვის* სცენარი 1965 წელს დაწერა და იმედოვნებდა, რომ მეორე მსოფლიო ომის დამთავრების მეოცე წლისთავს მიუძღვნოდა მოკლემეტრაჟიან სურათს. ფილმი კიევის დოვჟენკოს კინოსტუდიას უნდა გადაეღო. მაგრამ საბჭოთა უკრაინულმა ხელისუფლებამ გადაღებები აკრძალა. ქართველი კინოკრიტიკოსისა და ფარაჯანოვის ახლო მეგობრის, კორა წერეთლის თანახმად, უკრაინის კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის კულტურის განყოფილებამ სცენარი იმიტომ არ დაამტკიცა, რომ ის „გაჟღერებული იყო პაციფიზმის საბჭოთა იდეოლოგიისთვის უცხო იდეით“ (წერეთელი, 2001, გვ. 51). კინოლოგების, ალექსანდრ ანტიპენკოს წყალობით, ფილმის ნაწილები შენარჩუნდა: 15-წუთიანი ამონარიდი საშუალებას გვაძლევს, აღვიქვათ ფარაჯანოვის მიერ ამ ფილმში ჩადებული იდეა და გამოყენებული ენა.

ფარაჯანოვის თანახმად, *კიევის ფრესკების* იდეა მას იმ რეალური ამბის საფუძველზე დაებადა, რომელიც კიევში გადახდა. კორა წერეთელმა ეს მოვლენა ასე ჩაიწერა:

*გამარჯვების დღეს მან [ფარაჯანოვმა] ქრიზანთემების კალათა გაუგზავნა თავის ერთ ნაცნობს – გენერალს. პირი, რომელსაც ყვავილები უნდა მიეტანა, არასწორ მისამართზე მივიდა და კალათა ომში დაღუპული ჯარისკაცის ქვრივთან აღმოჩნდა. ცოლი კიევის სახვითი ხელოვნების მუზეუმში მუშაობდა: ის ხელოვნების ფასდაუდებელ ნიმუშს – ველასკესის *Infante*-ს – იცავდა და ქმრის ლოდინს განაგრძობდა.*

წერეთელი, 2001, გვ. 51

სცენარში ფარაჯანოვს ჩართული აქვს მოკლე სიუჟეტური ხაზი, რომელიც ომში გამარჯვების განდიდებით იწყება და სამხედრო იდეოლოგიის დეკონსტრუქციით სრულდება. არასწორ მისამართზე მიტანილი ყვავილების დახმარებით, მას ყურადღება გენერლიდან მკვდარ ჯარისკაცზე გადააქვს. ამგვარი კონტრასტი ზეიმსა და გლოვას შორის, სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის, გენერლის მაღალ ჩინსა და არმიაში ჯარისკაცის დაბალ პოზიციას შორის, სიუჟეტს მოულოდნელი მიმართულებით გარდატეხს. ფარაჯანოვი ემოციურ ფონს ცვლის და გამარჯვების ზეიმის ეიფორიიდან გადადის დაღუპული ჯარისკაცის სამგლოვიარო ატმოსფეროში. ამას გარდა, ქვრივის ფიგურა მილიტარიზმისა და იდეოლოგიური დისკურსის ჰეგემონიურ წესრიგს არღვევს. რადგან ცოლი ქმარს მისი დაღუპვის მერეც ელოდება, ის ჯარისკაცს აქცევს ცოცხალ მკვდრად, რომელიც ფიზიკურად კი განადგურებულია, მაგრამ სიმბოლურად კვლავ არსებობს. ერთდროულად ცოცხლად და მკვდრად ყოფნის ეს პარადოქსი და გმირის მკვდრებით

And the water, growling, leaves the pool.
On the bottom of the fountain, German sappers in black go to the center.
In the sappers' hands are electric saws...
The saws touch "Samson", tearing the lion.
The sappers in black are reflected in the gold of the sculpture like ghosts.
One after another, the saws are tuned on and sunk into the giant's body.
The bronze swarf sprays.
Zoo
With a roar, the living lions in the zoo throw themselves at the bars of the cage.
Bared, the panther throws itself at the bars...
The giant shudders and dismembers...

Tsereteli, 2001, p. 53

Parajanov's reference to the famous sculpture of Samson breaking the mouth of a lion, which adorns the Grand Cascade at the Peterhof Palace in Saint Petersburg, is strongly linked to the historical, cultural, and political context of the fountain. Peter I, the ruler of the Russian Empire, had an idea to order the sculpture of Heracles, which had to symbolize a military victory of the Russian Empire over Sweden. Later, Anna Ioannovna ordered the sculpture of Samson from the Italian architect Bartolomeo Carlo Rastrelli in 1735.²⁰ The monument needed to symbolize and glorify Russia's military superiority. The sacred figure of Samson the Hospitable was chosen as the patron saint of the Russian troops, whose enemy's emblem was a lion. Parajanov writes this passage of the script in a poetic format. The hero is the giant Samson, while the German sappers are antiheroes cutting down the sculpture with electric saws. On the one hand, Parajanov describes the process as a mechanical one, on the other, he uses metaphors such as "the bronze swarf sprays" and "the giant shudders and dismembers..."; suggesting that Samson is literally being dismembered alive, his wounds bleeding. The wound is important since it constructs the homoerotic image of the sculpture. Indeed, I consider that the wound is a metaphor for penetration and thus we can say that Parajanov creates a homoerotic figure. Alongside physical similarities of bleeding, penetration, shuddering, and bodily opening, the symbolic function of the wound is to illustrate the weakness of the figure. By describing how the sculpture is cut to pieces, Parajanov fragments the symbolic image embedded in the monument and shifts the hegemonic power in the sacral sense. According to Tsereteli, the text "In lieu of a prologue" was excluded from the early script to avoid Soviet censorship, since the director "perfectly understood that the 'idea of pacifism', sounding in the prologue,

20 During the Leningrad siege in Second World Two this sculpture disappeared (or was bombed), and in 1947 was raised again.

აღდგენის თემა გვხვდება ფარაჯანოვის ნამუშევართა უმრავლესობაში, ყველაზე გამოხატულად კი – უკრაინულ რაფსოდიაში, სადაც ანტონი სიმბოლურ დონეზე კვდება და იმისთვის, რომ შინ დაბრუნება შეძლოს, „ხელახლა დაბადების პროცესის“ გავლა უნევს.

ამ აკრძალული ფილმის სცენარი რეჟისორის გარდაცვალების მერე გამოქვეყნებულ ანთოლოგიაში, *ალსარება* (2001), დაიბეჭდა. ფარაჯანოვი თავში, „ეპილოგი“, წერს:

„სამსონის“ ქანდაკების ასლი, ფრაგმენტები...

ხელი შავში ჩამრახს თიშავს.

თავიანთი ნების საწინააღმდეგოდ, პეტერგოფის შადრევნების ჩანჩქერები მოედინებიან...

და წყალი, გრგვინვით, ტოვებს აუზს.

შადრევნის ფსკერზე, შავებში ჩაცმული გერმანელი მესანგრეები ცენტრისკენ მიდიან.

მესანგრეებს ელექტროხერხები უჭირავთ...

ხერხები „სამსონს“ ეხებიან, ლომს აპობენ.

მესანგრეები შავებში ქანდაკების ოქროსფერ ზედაპირზე მოჩვენებებით ირეკლებიან.

ერთმანეთის მიყოლებით, ხერხები ირთვება და გოლიათის სხეულში აღწევს. ბრინჯაოს ანათალები შხეფს.

ზოოპარკი

ღრიალით, ცოცხალი ლომები ზოოპარკში გალიის გისოსებს ეხლებიან.

თავდასხმისთვის შემართული, პანთერა გისოსებს ეხლება...

გოლიათი ცახცახებს და ნანევრდება...

წერეთელი, 2001, გვ. 53

ამ ამონარიდში ნახსენები ცნობილი ქანდაკება ასახავს სამსონს, რომელიც ლომს პირს უხლეჩს და ის სანქტ-პეტერბურგში, პეტერგოფის სასახლის „დიდ კასკადს“ ამშვენებს. ფარაჯანოვის მიერ ამ ქანდაკების გამოყენება მჭიდროდაა დაკავშირებული შადრევნის ისტორიულ, კულტურულ და პოლიტიკურ კონტექსტთან. რუსეთის იმპერიის მმართველ პეტრე I-ს განზრახული ჰქონდა, შეეკვთა პერაკლეს ქანდაკება, რომელიც რუსეთის იმპერიის მიერ შვედეთზე მოპოვებული სამხედრო გამარჯვების სიმბოლო უნდა გამხდარიყო. მაგრამ მოგვიანებით, 1735 წელს, ანა იოანეს ასულმა იტალიელ არქიტექტორს, ბარტოლომეო კარლო რასტრელის, სამსონის ქანდაკება შეუკვთა.¹⁹ ძველი რუსეთის სამხედრო ძღვევამოსილების სიმბოლო და სიდიადის წარმომჩენი უნდა ყოფილიყო. რუსული ჯარების მფარველად ღირსი სამსონ უცხოთშემწყნარებელი შეირჩა, ხოლო ლომმა მათი მტრები

19 მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში, ლენინგრადის ბლოკადის დროს ეს ქანდაკება გაუჩინარდა (ან დაიბომბა) და ის ხელახლა 1947 წელს აღმართეს.



Image 3. A living dead. *Kyiv Frescoes* (1966), Sergei Parajanov. © Dovzhenko Film Studios
სურათი 3. ცოცხალი მკვდარი. *კიევის ფრესკები* (1966), სერგეი ფარაჯანოვი.
 © Dovzhenko Film Studios

would cause rejection from the cinematic authorities” (Tsereteli, 2001, p. 52). However, Parajanov reintroduced it before producing the film himself.

In another scene, we first see the reflection of a young soldier in the mirror. In the next frame, the director shows the same man lying on a bed with his eyes closed.

He is dressed in a military uniform, wears a helmet on his head, and holds a gun in his hands. His boots sit in front of the bed. He looks as though he has just returned from the war or a parade, as Parajanov comments “in full uniform”, and is in the same rigid position a guard would hold when standing. In the third frame, a woman wearing a white bridal veil is lying next to him before suddenly rising from the bed, as if coming back to life. The recitation of an Orthodox prayer is heard, the atmosphere is sacred and solemn. Despite the fact that the dead soldier looks like a body prepared for a wake, his breathing is audible. This may be a reference to Hans Holbein’s picture *The Body of the Dead Christ in the Tomb*: Parajanov, by comparing the dead soldier to the tortured body of Christ, sacralises

განასახიერა. ფარაჯანოვი სცენარის ამ ნაწილს პოეტური ენით წერს. გმირი გოლიათი სამსონია, ხოლო გერმანელი მესანგრეები განასახიერებენ ანტიგმირებს, რომლებიც ქანდაკებას ელექტროხერხებით ანადგურებენ. ერთი მხრივ, ფარაჯანოვი ამ სცენას მექანიკურ პროცესად აღწერს, მეორე მხრივ კი, იყენებს ისეთ მეტაფორებს, როგორიცაა „ბრინჯაოს ანათალები შხეფს“ და „გოლიათი ცახცახებს და ნაწვერდება“, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ სამსონს, პირდაპირი მნიშვნელობით, ცოცხლად ანაწვერებენ, მისი ჭრილობებიდან სისხლი გადმოდის. ჭრილობა მნიშვნელოვანია, რადგან ის ქანდაკების ჰომოეროტიკულ ხატს წარმოაჩენს. კერძოდ, ჩემი აზრით, ჭრილობა პენეტრაციის მეტაფორაა და, ამგვარად, შევიძლია ვთქვათ, რომ ფარაჯანოვი ჰომოეროტიკულ ფიგურას ქმნის. სისხლის დენის, პენეტრაციის, ცახცახისა და სხეულის გადახსნის ფიზიკურ მსგავსებებთან ერთად, ჭრილობის სიმბოლური ფუნქცია ფიგურის სისუსტის ჩვენებაა. ქანდაკების დანაწვერების აღწერით, ფარაჯანოვი ძველის სიმბოლურ ხატს ფრაგმენტებად აქცევს და ჰეგემონიური ძალის საკრალურ დატვირთვას ცვლის. წერეთლის თანახმად, ფარაჯანოვმა ტექსტი, „In lieu of a prologue“, სცენარის ადრეული ვერსიიდან საბჭოთა ცენზურის შიშით ამოიღო, რადგან „მშვენივრად ესმოდა, რომ პროლოგში ჩადებული ‘საციფიზმის იდეას’ კინემატოგრაფიული სფეროს ხელისუფალნი უარყოფდნენ“ (წერეთელი, 2001, გვ. 52). მაგრამ ფარაჯანოვმა ეს ნაწილი სცენარში იქამდე დააბრუნა, სანამ ფილმს თავად გადაიღებდა.

სხვა სცენაში ჩვენ ახალგაზრდა ჯარისკაცის სარკეში არეკლილ გამოსახულებას ვხედავთ. მომდევნო კადრში რეჟისორი ანახევებს იმავე კაცს, რომელიც სანოლზე თვალდახუჭული წევს (სურ.3).

მას სამხედრო ფორმა აცვია, ჩაფხუტი ახურავს და ხელში იარაღი უჭირავს. მისი ჩექმები სანოლის წინ აწყვია. ის ისე გამოიყურება, თითქოს ეს-ესაა, დაბრუნდა ომიდან ან აღლუმიდან – როგორც ფარაჯანოვი კომენტარად ურთავს, „სრულ უნიფორმაში“ და იმავე გახევებულ პოზაში, როგორშიც ყარაული იდგებოდა. მესამე კადრში მის გვერდით, სახეზე თეთრი საქორწინო პირბადით, ქალი წევს, სანამ უცებ სანოლიდან არ წამოიშორდება, გეგონება, გაცოცხლდაო. ისმის მართლმადიდებლური ლოცვა, ატმოსფერო საკრალური და ამაღლებულია. იმის მიუხედავად, რომ მკვდარი ჯარისკაცი დაკრძალვის წინ ღამის თევისთვის გამზადებულ სხეულს ჰგავს, მისი სუნთქვა გვესმის. ეს, შესაძლოა, იყოს გადაძახილი ჰანს ჰოლბაინის ნახატთან, „მკვდარი ქრისტეს სხეული საფლავში“: ფარაჯანოვი, დალუპული ჯარისკაცის ქრისტეს ნაწამებ სხეულთან შედარების გზით, სცენის საკრალიზებას ახდენს და თავად სიკვდილის ესთეტიკას წარმოაჩენს. კაცმა უნდა იმსახუროს ჯარში, ის უნდა იყოს დაკუნთული, ტანადი და ფიზიკურად ძლიერი. ფარაჯანოვი გმირი ჯარისკაცის ამ ხატს ცვლის მკვდარი ჯარისკაცით და სიკვდილის სახეებს იმისთვის იყენებს, რომ დასძლიოს ჰეგემონიური კავშირი გმირულ მოწამეობასა და სამხედრო სლოგანთან – „გმირი არასდროს კვდება“. გმირები იხოცებიან, – ამტკიცებს

the scene and aestheticizes death itself. A man is to serve in the army, look muscular, slender, and physically strong. Parajanov transforms the image of a heroic soldier to one of a dead soldier and plays with the faces of death to overcome hegemonic relations with heroic victimhood and the militaristic slogan – “hero never dies”. Heroes die – Parajanov argues. Another important point is that Parajanov’s underlying idea is not to mock the dead but to parody the instrumentalising of dead soldiers by hegemonic powers. He might be mocking the whole idea of martyrdom as granting eternal existence (“martyrs do not die”), which is depicted exclusively as a portrayal of soldiers’ glory.

CONCLUSION

In these three early films, Parajanov evolves the image of a masculine and heroic soldier in the first film into a disabled and wounded figure in the second one, finally shifting it to the image of a dead body in the last one. Above, I displayed a connection between Stalinist utopian aesthetics and masculinity and militarism in the *Top Guy*. Parajanov imitates official forms for representing masculine soldier figures and illustrates heroic images of soldiers and portrays them as positive heroes. He also repeats the elements of Stalinist aesthetics such as militarism, masculinity, and sport. The film is also a clear continuation of the musical comedies in the *kolkhoz* and upholds the image of a positive hero as an important feature in the genre of socialist realism. He portrays the aesthetics of Stalinist cinema, militarises public spaces and constructs an image of communist utopia, where Soviet citizens live and work happily, while joyfully and cheerfully building communism in the *kolkhoz*.

In *Ukrainian Rhapsody* (1961), Parajanov changes the images of utopian communism into a destructed post-war space. He shows destruction, imprisonment, war, and wounded soldiers. He deconstructs the figure of a masculine and heroic soldier. Parajanov breaks down the masculine and heroic figures of the Soviet soldiers by representing them as blind and wounded. The depicted soldiers suffer from injuries and long to escape the war. Parajanov uses the theme of death in order to undermine the utopian idea of building communism. For him, death means the end of progress and a civilization, where there is no future for utopian communist happiness. In the film, Parajanov also humanizes “the enemy”, demonstrating compassion for the “other”.

The author imitates death, appropriates it, and parodies it. Parajanov uses repetition and parody as a device to create a dual effect of heroism and death. He shifts the meanings of military masculinity. His images of dead bodies show that soldiers are not only dead but will soon disappear once their corpses are

ფარაჯანოვი. ასევე მნიშვნელოვანია იმის ხაზგასმა, რომ ფარაჯანოვის მიზანი არაა მკვდართა დაცინვა, არამედ – ჰეგემონიური ძალების მიერ მკვდარი ჯარისკაცების ინსტრუმენტალიზების პაროდირება. ის, შესაძლოა, დასცინოდეს იმ მთლიან იდეას, თითქოს, მოწამეობა სამუდამო არსებობის გარანტია იყოს („მოწამეები არ იხოვებიან“), რაც ექსკლუზიურად ჯარისკაცების სიდიადის წარმოჩენით გადმოიციემა.

დასკვნა

ამ ადრეულ სამ ფილმში ფარაჯანოვი ჯარისკაცის ხატს გარდაქმნის: პირველ ფილმში ის მასკულინური და გმირული ფიგურაა, მეორეში – დახეიბებული და დაჭრილი, ხოლო მესამეში ის მკვდარი სხეულის სახეს იღებს. როგორც ზემოთ განვიხილეთ, პირველ *ტაბუკში* ერთმანეთთან დაკავშირებულია სტალინისტური უტოპიური ესთეტიკა თუ მასკულინობა და მილიტარიზმი. ფარაჯანოვი მასკულინური სამხედრო ფიგურების ოფიციალურ სახეებს იმიტირებს, ჯარისკაცების გმირულ ხატს ხატავს და მათ დადებით გმირებად წარმოაჩენს. ის ასევე იმეორებს სტალინისტური ესთეტიკის ისეთ ელემენტებს, როგორცაა მილიტარიზმი, მასკულინობა და სპორტი. ფილმი, ამასთან, აშკარა გაგრძელებაა საკოლმეურნეო მუსიკალური კომედიების ჟანრის და იცავს იმ პრინციპს, რომლის თანახმადაც, დადებითი გმირის სახე სოცრეალიზმის განუყრელი ნაწილი უნდა ყოფილიყო. ის სტალინისტური კინოს ესთეტიკას წარმოაჩენს, საჭარო სივრცეებს ასამხედროებს და ხატავს კომუნისტურ უტოპიას, რომელშიც საბჭოთა მოქალაქეები ბედნიერად ცხოვრობენ, მუშაობენ და ხალისით აშენებენ კომუნისტურ თავიანთ კოლმეურნეობაში.

უკრაინულ რაფსოდიაში ფარაჯანოვი უტოპიური კომუნისტური სურათებს ომისშემდგომი განადგურებული სივრცით ცვლის. აჩვენებს ნგრევას, ტყვეობას, ომსა და დაჭრილ ჯარისკაცებს. ის მასკულინური და გმირი ჯარისკაცის ფიგურის დეკონსტრუქციას ახდენს. დაბრმავებული და დაჭრილი სხეულების წარმოჩენით ფარაჯანოვი საბჭოთა ჯარისკაცების მასკულინურ და გმირულ ფიგურებს შლის. მის მიერ ნაჩვენები ჯარისკაცები ჭრილობებისგან იტანჯებიან და ომისგან თავის დაღწევაზე ოცნებობენ. ფარაჯანოვი სიკვდილის თემას კომუნისტური შენების უტოპიური იდეისთვის ძირის გამოსათხრელად იყენებს. მისთვის სიკვდილი ნიშნავს პროგრესისა და ცივილიზაციის დასასრულს, სადაც უტოპიურ კომუნისტურ ბედნიერებას მომავალი არ გააჩნია. ამას გარდა, ფარაჯანოვი ფილმში „მტერს“ ჰუმანურობას სძენს და „სხვისადმი“ თანაგრძნობას წარმოაჩენს.

ავტორი იმიტირებს სიკვდილს, ახდენს მის აპროპრიაციას და პაროდირებას. ფარაჯანოვი გმირობისა და სიკვდილის დუალისტური ეფექტის შესაქმნელად გამეორებასა და პაროდირებას იყენებს. ის სამხედრო მასკულინობის მნიშვნელობებს ცვლის. მის მიერ ნაჩვენები მკვდარი

fully decomposed. There is nothing heroic and glorious about death, according to the director. Here, death is an artistic device to break down militarism, heroism, and the glorification of war, along with the idea of a communist utopia and futurism. The author turns happiness into grief, fertility into ruins, heroic pathos into loss, masculinity into disability, utopia into future, and glory of war into death. His images of death are without heroic elements, bodies of soldiers are not sacral, but rather a parody of the forms of hegemony. This leads to the taking apart of the symbolic forms of masculine bodies, heroic soldiers, and death. Parajanov does not see death as the end of life and does not denote his characters as victims. Rather, death is a poetic device that battles the signs of the symbolic order in Stalinist aesthetics and Soviet masculine normativity. His poetry of death allows Parajanov to slide beyond the limits of presence or, beyond the boundary of the social order and hegemonic masculinity. *Parajanov transforms the relationship between heroic masculinity and death into a never-ending carnivalesque circle.*

In memory of Sergej Parajanov's 100th birthday.

სხეულები ცხადყოფს, რომ ჯარისკაცები არა მხოლოდ იღუპებიან, არამედ, სხეულების სრულად გახრწნის შემდეგ, სრულებითაც გაუჩინარდებიან. სიკვდილში არაფერია გმირული ან დიადი, გვეუბნება რეჟისორი. მისთვის სიკვდილი მხატვრული ხერხია, რომლითაც მილიტარიზმს, გმირობას და ომის, კომუნისტური უტოპიისა თუ ფუტურიზმის იდეათა განდიდებას ძლევს. ავტორი ბედნიერებას ანაცვლებს გლოვით, ნაყოფიერებას – ნგრევით, გმირულ შემართებას – დანაკარგით, მასკულინობას – უძღურებით, უტოპიას – უმომავლობით და ომისეულ დიდებას – სიკვდილით. სიკვდილის მისეული სურათები დაცლილია გმირული ელემენტებისგან, ჯარისკაცთა სხეულები კარგავენ საკრალურობას და, სანაცვლოდ, ჰეგემონიის ფორმათა პაროდირებას ემსახურებიან. ამას მასკულინური სხეულების, გმირი ჯარისკაცებისა და სიკვდილის სიმბოლური ფორმების განადგურებასთან მიყვავართ. ფარაჯანოვი სიკვდილს სიცოცხლის დასასრულად არ აღიქვამს და თავის პერსონაჟებს მსხვერპლებად არ წარმოაჩენს. სანაცვლოდ, სიკვდილი პოეტური ხერხია, რომლითაც რეჟისორი სტალინისტური ესთეტიკისა და საბჭოთა ნორმატიული მასკულინობის სიმბოლური წესრიგის ნიშნებს ებრძვის. სიკვდილის ამგვარი პოეტური სახე ფარაჯანოვს საშუალებას აძლევს, გააღწიოს არსებობის ჩარჩოების თუ სოციალური წესრიგისა და ჰეგემონიური მასკულინობის საზღვრებს მიღმა. ფარაჯანოვი გმირულ მასკულინობასა და სიკვდილს შორის ურთიერთობას დაუსრულებელ კარნავალისეულ წრედ გარდაქმნის.

სერგეი ფარაჯანოვის 100 წლის იუბილეს აღსანიშნავად.

BIBLIOGRAPHY ბიბლიოგრაფია

- Borenstein, E. (2001). *Men without Women: Masculinity and Revolution in Russian Fiction, 1917–1929*. Duke University Press Books. [ბორენშტეინი, ე. (2001). *კაცები ქალების გარეშე: მასკულინობა და რევოლუცია რუსულ მხატვრულ ლიტერატურაში, 1917-1929.*]
- Bakhtin, M. (1984). *Problems of Dostoevsky's Poetics*. London, Minneapolis, University of Minnesota Press. [ბახტინი, მ. (1984). *დოსტოევსკის პოეტიკის პრობლემები.*]
- Balaky, A. & Sarakhman, E. (2017, July 20). "Ya otomshhu Ukrayne" – druh Paradzhanova rasskazal, kak umyral rezhysser. ["I will revenge Ukraine" – Parajanov's Friend about the Director's Death]. *Gazeta. ua.* https://gazeta.ua/ru/articles/culture/_a-otomschu-ukraine-drug-paradzhanova-rasskazal-kak-umiral-rezhisser/745231 [ბალაკირი, ა. და სარახმანი, ე. (2017 წლის 20 ივლისი). „მე შურს ვიძიებ უკრაინისთვის“ – ფარაჯანოვის მეგობრის მონათხრობი რეჟისორის სიკვდილზე.]
- Dobrenko, E. (2020). *Pozdnij stalinizm: estetika politiki. Tom 1.* [Late Stalinism: The Aesthetics of Politics]. Moskva, Novoe literaturnoe obozrenie. [დობრენკო, ე. (2020). *გვიანდელი სტალინიზმი: პოლიტიკის ესთეტიკა.*]
- Haynes, J. (2007). *Film as Political Football: The Goalkeeper (1936)*, *Studies in Russian and Soviet Cinema*, 1:3, 283-297. [ჰაინზი, ჯ. (2007). *კინო, როგორც პოლიტიკური ფეხბურთი: მეკარე (1936).*]
- Kaganovsky, L. (2008). *How the Soviet Man Was Unmade*. Pittsburgh. [კაგანოვსკი, ლ. (2008). *როგორ გაანადგურეს საბჭოთა ადამიანი*]
- Kaganovsky, L. (2013). *Stalinist Cinema 1928-1953*. Editor. Salys, R. *The Russian Cinema Reader, Academic Studies Press*. [კაგანოვსკი, ლ. (2013). *სტალინისტური კინო 1928-1953.*]
- McCallum, C. (2015). *The Return: Postwar Masculinity and the Domestic Space in Stalinist Visual Culture, 1945–53*. *Russian Review*, January, pp. 117-143. [მაკკალუმი, კ. (2015). *დაბრუნება: ომის შემდგომი მასკულინობა და საოჯახო სივრცე სტალინისტურ ვიზუალურ კულტურაში, 1945-53.*]
- Parajanov, S. (2001). *Ispoved. [Confession]*. Editor. Kora Tsereteli. Sankt Petersburg, Azbuka. [ფარაჯანოვი, ს. (2001). *აღსარება.*]
- Prokhorov, A. (2007). *Inherited Discourse: Stalinist Paradigms in Thaw Literature and Cinema/Unasledovannyi diskurs: paradigmy stalinskoi kul'tury v literature i kino ottepeli*. St. Petersburg: Akademicheskii Proekt. [პროხოროვი, ა. (2007). *მემკვიდრეობით მიღებული დისკურსი: სტალინისტური პარადიგმები და თბობის ლიტერატურასა და კინოში.*]

**Masculinities
on the Margins**

THE RELATIONSHIP BETWEEN CRIMINAL PRACTICES, CRIMINAL SUBCULTURE, AND THE NOTION OF MASCULINITY

Armen Grigoryan

ՔՐԵԱԿԱՆ ԲԱՐՔԵՐԻ, ԵՆԹԱՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԵՎ «ՏՂԱՄԱՐԴԿՈՒԹՅՈՒՆ» ԵԶՐՈՒՅԹԻ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆԸ

Արմեն Գրիգորյան

Այս հրապարակումը հիմնված է 2020 թ. Բուխարեստի Նոր Եվրոպայի քոլեջի կազմակերպած «Մոխրագույնի երանգները. սևծովյան տարածաշրջանում 18-րդ դարից գոյություն ունեցող ոչ ֆորմալ հարաբերությունների ուսումնասիրություն» գիտաժողովում հեղինակի ներկայացրած զեկույցի վրա՝ որոշ լրացումներով: Այն հակիրճ ներկայացնում է ԽՍՀՄ-ում քրեական բարքերի լայն տարածման և աստիճանաբար որոշ առումով «նորմի» վերածվելու պատճառները՝ 70-80-ականներին որոշ հանրապետություններում, իսկ հետագայում նորանկախ երկրներում օրենքներին և ավանդական հասարակական նորմերին հավասար ազդեցությամբ (հետևաբար՝ գուգահեռ արժեհամակարգի ձևավորմամբ)՝ այն աստիճանի, որ պետական իշխանությունը և իրավապահ մարմինները կարող էին մասնակիորեն սերտաճել «օրենքով գողերի»՝ քրեական հեղինակությունների հետ, որոնք նաև օրինակ էին դարձել դեռահասների համար: Հրապարակումը նաև անդրադառնում է այդ գործընթացներին գուգահեռ քրեական խոսելաձևի, երգերի և «կոնտրմշակույթային» այլ երևույթների տարածմանը և հասարակության կողմից ընդունվելուն, մի շարք երկրներում լայնորեն տարածված հոմոֆոբիայի՝ քրեական բարքերի հետևանք լինելուն, ինչպես նաև ներկայում քրեական ենթամշակույթի դեմ պայքարելու փորձերին դիմադրությանը: Մասնավորապես, դիտարկվում են որոշ քաղաքական գործիչների կողմից քրեական ենթամշակույթը բռնանտիկ կերպով ներկայացնելու և որոշ հանցագործություններ արդարացնելու, քրեական աշխարհի հետ կապերի քրեականացումը կանխելու, ինչպես նաև քրեական ենթամշակույթն «ավանդական արժեքներին» կամ «տղամարդկության» ընկալման հետ կապելու փորձերը:

Հեղինակի կարծիքով Հայաստանում առկա իրավիճակն ընկալելու համար անհրաժեշտ է հասկանալ խորհրդային և հետխորհրդային համատեքստը: Ուստի հրապարակումը վերլուծում է ընդհանուր համատեքստի որոշ տարրեր՝ անդրադառնալով խորհրդային և հետխորհրդային, սակայն դեռևս արդիական իրողություններին, այնուհետև՝ նշված տարրերը տեղավորում է հայաստանյան համատեքստում:

ՔՐԵԱԿԱՆ ԵՆԹԱՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԱՐՄԱՏԱՎՈՐՈՒՄԸ

Քրեական ենթամշակույթը զուտ խորհրդային և հետխորհրդային երևույթ չէ: ԽՍՀՄ-ի տարիներին այլախոհ և քաղաքական բանտարկյալ, ներկայում հայտնի իրավապաշտպան Վարդան Հարությունյանը նկատել է, որ քրեական ենթամշակույթը հստակ ձևավորված էր դեռևս ցարական իշխանության վերջին տարիներին, սակայն խորհրդային իշխանությունն ուներ այն իր նպատակների համար օգտագործելու խնդիր (Հովակիմյան, 2020, էջ 33):

Խորհրդային շրջանում քրեական բարքերը և մտածելակերպը «նորմի» վերածելու պատճառներին և գործընթացին մանրամասն չենք կարող անդրադառնալ այս հակիրճ հրապարակման շրջանակում, կարող ենք միայն նշել «օրենքով գողերի» ազդեցիկ դառնալու և աստիճանաբար, հատկապես խորհրդային վարչակարգի գոյության վերջին տասնամյակներին, նրանց

This article is based on the author's presentation at the 2020 seminar "Shades of Gray: Inquiries into Informal Practices in the Black Sea Region since the Eighteenth Century", organized by the New Europe College (Bucharest). It summarizes the reasons why criminal practices were so rampant in the USSR and, in some respects, became the norm in the 1970s and 80s in several Soviet republics and later in the newly independent states. Criminal practices had as much influence as laws and traditional social norms (thus establishing a parallel value system), to the extent that the public authorities and law enforcement agencies partly merged with "thieves in law" or "criminal authorities", who also became role models for teenagers. Apart from these issues, the article examines the spread and public acceptance of criminal language, songs and other "countercultural" phenomena, including homophobia prevalent in a number of countries as a consequence of criminal traditions, and the continuing resistance to any attempts to combat criminal subculture. In particular, it explores the attempts by some politicians to romanticize criminal subculture and justify certain crimes, by obstructing the criminalization of ties to the underworld and linking criminal subculture to the notions of "traditional values" and "masculinity".

In order to understand the current situation in Armenia, one should get to the bottom of the Soviet and post-Soviet contexts. Therefore, this article analyzes some general contextual aspects related to the Soviet and post-Soviet realities that still prevail today and juxtaposes these elements with the present state of affairs in Armenia.

THE ENTRENCHMENT OF CRIMINAL SUBCULTURE

Criminal subculture is not necessarily a Soviet or post-Soviet phenomenon. Vardan Harutyunyan, a Soviet dissident and political prisoner, now a well-known human rights advocate, observed that criminal culture took definite shape during the last years of tsarist rule, and the Soviet authorities were tasked with using it for their own purposes (Hovakimyan, 2020, p. 33). We cannot discuss in detail within the scope of this short article why and how criminal practices and criminal mentality became the norm; we can only outline the reasons why "thieves in law" became highly influential and well-respected, especially during the last decades of the Soviet regime, thereby creating a parallel value system.

One of the major reasons for this development was the large number of prisoners during the Stalin era who were held in such conditions that the only way to survive or remain in a relatively bearable environment was to associate with members of the criminal underworld. In the post-Stalin period, most political prisoners of the Gulag were acquitted and released, but the lack of normal living conditions and any support for psychological and social rehabilitation forced many, especially those deprived of family and other

բավական հարգված լինելու, այդպիսով՝ զուգահեռ արժեհամակարգի առաջացման հիմնական պատճառները:

Դրա նախապայմաններից մեկը ստալինյան շրջանում ազատագրված վայրերում բանտարկվածների ահռելի թիվն էր՝ այնպիսի պայմաններում, որ ֆիզիկական գոյությունը պահպանելը կամ համեմատաբար տանելի միջավայրում գտնվելն ավելի հեշտ էր քրեական աշխարհի ներկայացուցիչների հետ մերձենալու դեպքում: Հետստալինյան շրջանում ճամբարների քաղաքական բանտարկյալների մեծամասնությունն արդարացվեց և ազատ արձակվեց, սակայն նորմալ կենսապայմանների, հոգեբանական և սոցիալական վերականգնման նպատակով օժանդակության բացակայությունը շատերին, հատկապես ընտանեկան և սոցիալական այլ կապերից զրկվածներին, որոնք ընդունակ չէին ադապտացվելու, դարձյալ դրդեց քրեական աշխարհի հետ մերձենալուն: Բացի այդ՝ շատ ուրիշներ, որոնք չէին ներգրավվել քրեական բնույթի գործունեության մեջ և ուղղակի փորձել էին վերադառնալ նորմալ կյանքին (խորհրդային չափանիշներով), հայտնվել էին քրեական աշխարհի հետ առնչություն ունեցող շատ բնակիչներ ունեցող բնակավայրերում՝ հաճախ նույնպես ստիպված լինելով հարմարվել տիրող բարքերին: Միևնույն ժամանակ, հասարակության տարբեր շերտերի շատ ներկայացուցիչներ յուրացրել էին քրեական խոսելաձևը:

Այդ իրողությունը նպաստեց նաև Հայաստանում քրեական բարքերի արմատավորմանը: Այսպես՝ ավանդական համայնքների կյանքում, որտեղ տարիքով, տնտեսապես ապահովված տղամարդիկ հեղինակություն էին վայելում և կարգավորում էին համայնքի կյանքը, ինչպես նաև երիտասարդ սերնդի նկատմամբ դաստիարակչական գործառույթ էին կատարում, գող լինելը պատվաբեր չէր: Այն հանգեցնում էր պարսավանքի և, ի վերջո, վտարման: Մակայն 20-րդ դարասկզբի արհավիրքների, այնուհետև կոմունիստական իշխանության հաստատման հետևանքով ավանդական համայնքային կենսակերպը շարունակաբար խարխալվել է: Ի վերջո, Երկրորդ աշխարհամարտն էլ՝ ավելի նվազեցրեց ավանդական առումով հեղինակավոր մարդկանց թիվը, ինչը նպաստեց քրեական աշխարհի հետ առնչություն ունեցող տարրերի՝ բռնությամբ հեղինակություն ձեռք բերելուն՝ նոր թաղային մշակույթի ձևավորմամբ (Հովակիմյան, 2020, էջ. 47–53):

Դրանից քիչ անց, նախկին կալանավորներին և քրեական ենթամշակույթին արդեն իսկ առնչված դեռահասներին գորակոչելու, միևնույն ժամանակ պատերազմին մասնակցած և քիչ թե շատ կուռ արժեհամակարգի կրող սպաներին և ենթասպաներին աստիճանաբար գորացրելու հետևանքով, խորհրդային բանակը նույնպես սկսեց առաջնորդվել քրեական արժեհամակարգով: Ինչ-որ պահից թե՛ բանակում ծառայած, թե՛ դատված լինելը սկսեցին կապվել «տղամարդկության» ընկալման հետ. սա դեռևս նկատելի է, օրինակ, ժամանակակից ռուս հասարակության ցածր խավերում, որոնց ներկայացուցիչների ընկալմամբ բանակում չծառայածները և չդատվածները «տղամարդ չեն» («не служил – не мужик», «не сидел – не мужик»):

social ties as well as unable to adapt, to mingle with the criminal world. In addition, many others who were not engaged in criminal activities and were simply trying to return to normal life (by Soviet standards) found themselves in communities with residents associated with the criminal world and were often forced to adapt to the prevailing customs. At the same time, the criminal language was mastered by many representatives of different social strata. This reality also contributed to the entrenchment of criminal practices in Armenia. Historically, in traditional communities where elderly, economically well-off and highly esteemed men, in addition to regulating community life, performed educational functions, it was not honorable to be a thief. The latter led to ostracism and, eventually, exile. However, as a result of the cataclysms of the 20th century and the establishment of the communist regime, the traditional communal way of life was constantly undermined. Finally, WWII further reduced the number of influential men in communities, allowing elements linked to the underworld to gain power through violence and create a new neighborhood culture (Hovakimyan, 2020, pp. 47-53).

Shortly thereafter, as a result of the mobilization of former prisoners and teenagers involved in criminal subculture and the gradual demobilization of officers and non-commissioned officers who had participated in the war and had more or less deep convictions, the Soviet Army also became oriented towards a criminal value system. At some point, both military service and criminal record became associated with the notion of “masculinity”, which is still evident in the lower strata of contemporary Russian society whose representatives perceive those who have not served in the army or have not been convicted as “not men” (“if you haven’t served in the army, you’re not a man”, or “if you haven’t been convicted, you’re not a man”).

CHANGES IN THE LAST DECADES OF SOVIET RULE

In such an environment accompanied by widespread distrust of Soviet justice and the absence of certain institutions (e.g., mediation), “thieves in law” and their associates became quite influential. One of the reasons for their growing influence, especially in the southern regions of the USSR, was the widespread shadow economy in the 1970s and 80s. Underground entrepreneurs or *tsekhoviks* took advantage of the inefficiency of the centrally planned economy, legislative shortcomings, and bribes to use state production facilities for illegal private enterprise. In addition to bribes paid to factory management, the “Department for Combating Theft of Socialist Property” (within the apparatus of the Ministry of Internal Affairs) and KGB officers, the *tsekhoviks* also had to pay “thieves in law” for the settlement of economic disputes and other mediation (in some regions representatives of the criminal world could even mediate family disputes). The increasing

ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐՋԻՆ ՏԱՄՆԱՄՅԱԿՆԵՐԻՆ ՏԵՂԻ ՈՒՆԵՑԱԾ ՓՈՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Այդպիսի միջավայրում՝ նաև խորհրդային արդարադատության նկատմամբ համատարած անվստահության անկայության, ինչպես նաև որոշ ինստիտուտների (օրինակ՝ մեղիացիայի) բացակայության պայմաններում, «օրենքով գողերը» և նրանց մերձավորներն աստիճանաբար բավական ազդեցիկ դարձան: Նրանց, հատկապես ԽՍՀՄ-ի հարավային մասում, հարգված դառնալու պատճառներից մեկն էլ 70-80-ականներին ընդհատակյա տնտեսության՝ «ցեխավիկների» լայն տարածումն էր. վերջիններս, օգտվելով տնտեսության կենտրոնական պլանավորման անարդյունավետությունից, օրենսդրության թերություններից և կաշառքներից, պետության սեփականությունը հանդիսացող արտադրական հզորություններն օգտագործում էին ապօրինի մասնավոր ձեռներեցության նպատակով: Գործարանների ղեկավարությանը, միլիցիայի՝ «սոցիալիստական սեփականության համալսարանների դեմ պայքարի բաժնին», ինչպես նաև ՊԱԿ-ի աշխատակիցներին տրվող կաշառքներից բացի՝ «ցեխավիկները», լինելով ընդհատակում, ստիպված էին նաև վճարել «օրենքով գողերին» տնտեսական վեճերի կարգավորման և այլ մեղիացիայի համար (դրան գուգահեռ, քրեական աշխարհի ներկայացուցիչները որոշ տարածաշրջաններում անգամ կարող էին ընտանեկան վեճերի մեղիացիայով զբաղվել): Տնտեսական ոլորտում «օրենքով գողերի» ներգրավվածության աճն աստիճանաբար հանգեցրեց պետական իշխանության և իրավապահ մարմինների հետ նրանց մասնակիորեն սերտաճելուն. այդ պայմաններում բարձրաստիճան «օրենքով գողերը», ձևականորեն պահպանելով իշխանությունների հետ չհամագործակցելու սկզբունքը, կարող էին պարբերաբար շփվել պետական պաշտոնյաների և իրավապահների հետ՝ սեփական շահերը պաշտպանելու համար: «Օրենքով գողի» կարգավիճակն այնքան եկամտաբեր էր դարձել, որ ԽՍՀՄ-ի փյուզումից որոշ ժամանակ առաջ, ինչպես նաև հետխորհրդային շրջանում, որոշ վրացի «օրենքով գողեր» վճարի դիմաց նոր «օրենքով գողերի» են «թագադրել» ընդունելով նրանց իրենց շարքերը, չնայած որ նախկինում նրանք չէին համապատասխանել այդ կարգավիճակին: ԽՍՀՄ-ի այլ հանրապետություններում, այնուհետև նորանկախ երկրներում, նման գործելակերպը բացասաբար էր ընկալվում: Միննույն ժամանակ, ազգային կամ էթնիկ պատկանելությունն «ավանդապաշտ» «օրենքով գողերի» շրջանակում երբևէ չի եղել խտրականության պատճառ:

Բացի այդ՝ հարկ է նշել, որ հետսոսալիստական շրջանում պետությունը հրաժարվեց նախկին պրակտիկայից, երբ պետական և պատժիչ համակարգը քրեական տարրերին համարում էր «սոցիալապես մերձավոր» (социально близкие)՝ ի տարբերություն «ժողովրդի թշնամիների» քաղաքական բանտարկյալների: Այդպիսով՝ որոշակիորեն արտոնյալ կարգավիճակի

role of “thieves in law” in the economic sphere gradually led to their partial merger with the public authorities and law enforcement agencies. Under these circumstances, high-ranking “thieves in law” who formally adhered to the principle of non-cooperation with the authorities, could regularly communicate with state officials and law enforcement officers to protect their own interests. The status of a “thief in law” became so lucrative that sometime prior to the collapse of the Soviet Union as well as in the post-Soviet period, some Georgian “thieves in law” ordained new “thieves in law” for a fee, promoting them to their ranks, even if they had not previously been entitled to this status. In other Soviet republics and later in the newly independent states, this practice was perceived negatively. At the same time, national or ethnic belonging was never a reason for discrimination among “traditionalist” thieves in law. It is worth noting that in the post-Stalinist period, the state abandoned the practice of treating criminal elements as “social allies” (the Russian expression *sotsial’no blizkie* might be rendered as “those of a kindred class”), as opposed to “enemies of the people” or political prisoners. Thus, representatives of the criminal world, frustrated by the loss of their somewhat privileged status, adopted a more hostile stance towards the system. Whereas during the Stalin era criminals in prisons and labor camps massively robbed and tortured “enemies of the people”², political prisoners started to be held in higher esteem in the last decades of the Soviet regime.

During the Soviet period, countercultural forms of expression were also very popular, including “thieves’ songs” or *blatnyak* with themes favored by representatives of the lower class and the underworld settled in urban areas. The performances of both Soviet self-taught singers and emigrants were widely disseminated through tape recordings. Many emigrants who performed old-fashioned “thieves’ songs” and parodies usually dating back to the 1920s, especially in Russian restaurants in Brighton Beach, returned to Russia in the 1990s and got rich; many locals took advantage of this opportunity too.

There are several subgenres of thieves’ songs. They are either pseudo-sentimental songs about injustices in the world and the destruction of thieves’ lives, about love for mother and separation, etc., or a series of invectives against the police, jailers, judges, prosecutors, and others. They also glorify thieves’ bounty and lavish lifestyle, occasionally interrupted by prison which is always portrayed as a haven for criminals.

1 See Solzhenitsyn, A. 1974. *The Gulag Archipelago, 1918-1956: An Experiment in Literary Investigation*, V-VII. p. 534
2 See, for instance, *Kolyma Tales* by Varlam Shalamov and *The Gulag Archipelago* by Aleksandr Solzhenitsyn.

կորստից հիասթափված քրեական աշխարհի ներկայացուցիչները սկսեցին ավելի բացասական վերաբերմունք ունենալ համակարգի հանդեպ: Մինչ ստալինյան շրջանում բանտերում և աշխատանքային ճամբարներում քրեական հանցագործները զանգվածաբար թալանում և կտտանքների էին ենթարկում «ժողովրդի թշնամիներին»¹, խորհրդային իշխանության վերջին տասնամյակներում քաղաքական բանտարկյալների նկատմամբ վերաբերմունքը բավական հարգալից էր դարձել:

Խորհրդային շրջանում նաև մեծ տարածում էին ստացել կոնտրոլշակության արտահայտությունները, օրինակ՝ քաղաքներում բնակություն հաստատած ցածր սոցիալական խավերի և քրեական աշխարհի ներկայացուցիչների նախընտրած թեմաներով «գողական» երգացանկը՝ «блатняк». Ի վերջո, այդպիսի երգերը լայն տարածում ստացան նաև նշված խավերին չպատկանողների շրջանում: Թե՛ ինքնուս խորհրդային երգիչների, թե՛ արտագաղթածների կատարումները լայնորեն տարածվում էին մազնիտոֆոնային ձայնագրությունների միջոցով: Արտագաղթածներից շատերը, որոնք հնաոճ՝ սովորաբար 20-ականներից սկիզբ առնող «գողական» երգեր և նմանակումներ էին կատարում, մասնավորապես Բրայթոն-Բիչի «ռուսական» ռեստորաններում, 90-ականներին վերադառնալով Ռուսաստան, դարձել էին մեծահարուստներ. նման հնարավորությունից օգտվել են նաև շատ տեղացիներ:

«Գողական» երգերի մի քանի ենթաժանր կա. դրանք կա՛մ պսևոսենտիմենտալ երգեր են՝ աշխարհի անարդարության և գողերի կյանքը կործանելու, մոր նկատմամբ սիրո և բաժանման և այլ նման թեմաների մասին, կա՛մ անեծքների շարան են՝ ոստիկանության, բանտապահների, դատավորների, դատախազների և այլոց հասցեին, կա՛մ էլ փառաբանում են գողերի առատաձեռնությունն ու շռայլ ապրելակերպը, որը երբեմն ընդհատվում է բանտարկության պատճառով, բայց բոլոր դեպքերում բանտը գողերի համար հարազատ տան պես է:

«Գողական» երգերը գրեթե մշտապես ռուսերեն են, սակայն կան նախկին ԽՍՀՄ հանրապետություններից, մասնավորապես Հարավային Կովկասից և Կենտրոնական Ասիայից, նաև Դադստանից և Ռուսաստանի որոշ այլ տարածաշրջաններից կատարողներ, որոնց երգերում առկա են քերականական և շարահյուսական բազմաթիվ սխալներ, ինչպես նաև ռուսերենին բավարար չտիրապետողներին բնորոշ հնչյունական հատկանիշներ:

ՆԵՏԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ՇՐՋԱՆԸ

Վաղ հետխորհրդային շրջանում «օրենքով գողերը» տարատեսակ գործունեություն են ծավալել: Ռուսաստանում ոմանք օգտվեցին սեփականաշնորհման և փողի լվացման հնարավորություններից՝ պաշտոնապես

1 Տե՛ս, օրինակ, Վադլամ Շալամովի «Կոլիմայի պատմվածքները» և Ալեքսանդր Սոլժենիցինի «Գուլագ արշիպելագը»:

Most of the thieves' songs are performed in Russian, but there are performers from the post-Soviet states, especially from the South Caucasus and Central Asia, as well as from Dagestan and some other regions of Russia, whose songs contain many grammatical and syntactic errors, as well as phonetic features typical of those who do not know Russian well enough.

POST-SOVIET ERA

In the early post-Soviet period, “thieves in law” engaged in a variety of activities. In Russia, some took advantage of privatization and money laundering opportunities, officially becoming millionaires, while many, such as Yaponchik (translates from Russian as “little Japanese”) and others, began to actively cooperate with the international underworld. In Georgia, some of them participated in the civil war in 1992-1993 and had a stake in state structures until the early 2000s. In general, becoming a “thief in law” was the preferred choice of profession among post-Soviet teenagers.

In the first half of the 1990s, Armenian Interior Minister Vano Siradeghyan attempted to force prominent members of the criminal hierarchy to leave the country, which he partially succeeded in doing. Many thieves left, mostly to Russia and Ukraine. Thus, unlike in Russia, extortion of money from aspiring private entrepreneurs was not widespread. However, in the absence of relevant legislation, those actions depended entirely on political will. Later the situation changed again, and criminal elements managed to penetrate the army and other state structures as well as to establish control over a significant part of big business.

In Armenia, as in a number of post-Soviet countries, a criminal value system has become so entrenched that even in army units there are “watchers” (or overseers) as in prisons. Such persons, subordinate to “thieves in law”, are engaged in establishing criminal customs, extorting money, solving disputes outside the law and rules, etc. This occurred in particular in the 1990s as a result of the infiltration of criminal elements into the Self-Defense Forces and later into the newly created regular army (Hovakimyan, 2020, pp. 55–57).

In the 1990s the criminal value system was presented as the new norm, but also became part of pop culture, as television and other show business tools began to openly promote and romanticize it, especially through films and TV series in which “criminal brotherhood”, strong kinship ties, fearlessness and extravagant lifestyle were portrayed in a positive way. A number of such products, including the TV series *Brigada* which depicts the reality of Russia's 1990s, are still very popular in Russia and some post-Soviet countries.

The Russian “Radio Chanson” and satellite “Chanson TV” (it should be noted that in Russian, the French word “chanson”, which means song, has turned into a catch-all term for several genres, including *blatnyak*) are quite

դառնալով միլիոնատեր, շատերն էլ՝ Յապոնիայից և ուրիշներ, միջազգային քրեական աշխարհի հետ լայնածավալ համագործակցություն սկսեցին: Վրաստանում նրանցից ոմանք մասնակցեցին 1992-1993 թթ. քաղաքացիական պատերազմին և մինչև վաղ 2000-ականները իշխանական կառույցներում իրենց մասնաբաժինն ունեին: Առհասարակ, «օրենքով գող» դառնալը հետխորհրդային շատ դեռահասների նախընտրած «կարիերան» էր:

Հայաստանում 90-ականների առաջին կեսին ներքին գործերի նախարար Վանո Սիրադեղյանը նախաձեռնել էր քրեական աշխարհի հիերարխիայի նկատելի ներկայացուցիչներին երկրից հեռանալ պարտադրելու փորձ, որը մասնակիորեն հաջողվեց. «գողականներից» շատերը հեռացան՝ մեծ մասամբ Ռուսաստան և Ուկրաինա: Այդպիսով, ի տարբերություն Ռուսաստանի, նորահայտ մասնավոր ձեռնարկատերերից փող կորզելը համատարած չդարձավ: Մակայն համապատասխան օրենսդրության բացակայության պայմաններում այդօրինակ գործողությունները լիովին կախված էին քաղաքական կամքի առկայությունից, և ավելի ուշ շրջանում իրավիճակը դարձյալ փոխվեց, իսկ քրեական տարրերին հաջողվեց ներթափանցել բանակ, այնուհետև՝ պետական այլ կառույցներ, ինչպես նաև վերահսկողություն հաստատել խոշոր բիզնեսի զգալի մասի նկատմամբ:

Ինչպես հետխորհրդային մի շարք այլ երկրներում, Հայաստանում ևս քրեական արժեհամակարգն այնքան է արմատավորվել, որ անգամ բանակի ստորաբաժանումներում կան «նայողներ», ինչպես ազատագրված վայրերում. «օրենքով գողերին» ենթարկվող այդպիսի անձինք զբաղված են քրեական բարքերի հաստատմամբ, դրամաշորթությամբ, վեճերի կարգավորմամբ՝ օրենքից և կանոնակարգից դուրս, և այլն: Սա տեղի ունեցավ, մասնավորապես, 90-ականներին քրեական տարրերի՝ ինքնապաշտպանական ջոկատներ, այնուհետև՝ նորաստեղծ կանոնավոր բանակ ներթափանցելու հետևանքով (Հովակիմյան, 2020, էջ. 55–57):

90-ականներին քրեական արժեհամակարգը ոչ միայն սկսեց մատուցվել որպես «նորմայի» ևս մի տեսակ, այլև դարձավ գանգվածային փոփ մշակույթի մաս, քանի որ հեռուստատեսությունը և շոու բիզնեսի մյուս գործիքները բացահայտորեն սկսեցին դրա հանրայնացումը և ռոմանտիկ ոճով մատուցումը, մասնավորապես բազմաթիվ ֆիլմերի և սերիալների միջոցով, որոնցում հանցագործների «երբայրությունը», ամուր ընկերական կապերը, խիզախությունը, շոայլ ապրելակերպը դրականորեն էին նկարագրվում: Նման արտադրանքի մի շարք նմուշներ՝ 90-ականների «Բրիգադա» սերիալը և այլն, մինչև այժմ էլ զգալի ժողովրդականություն են վայելում Ռուսաստանում և նախկին խորհրդային որոշ հանրապետություններում: Բավական մեծ ժողովրդականություն են վայելում ռուսական «Ռադիո Շանսոնը» և արբանյակային «Շանսոն հեռուստատեսությունը» (պետք է նկատի ունենալ, որ ռուսերենում ֆրանսերեն «chanson»-ը՝ «երգը», վերածվել է որոշակի ժանրերի, այդ թվում «գողական» հավաքական անվանման), «գողական» երգերը հաճախ

popular. Thieves' songs are often performed in restaurants and at various gatherings. In many post-Soviet retail outlets, there was a special place for these items (up until now, when high-speed internet makes it easier to download these songs even in the poorest and most remote communities) – illegal copies of cassettes and laserdiscs, at times with amusing box designs as shown in the examples below.

The degree of popularity of such music varies greatly, sometimes due to government intervention. For instance, in Georgia, during Mikheil Saakashvili's presidency, performing *blatnyak* and Russian pop music, in general, were de facto banned in public places as part of a large-scale government policy to combat the criminal value system.

In Armenia, as recently as 15-20 years ago, thieves' songs were heard in markets, subway stations and other places, exemplifying the preferred genre of cab drivers and bus drivers. Recently, this phenomenon has somewhat dwindled in public places and is common only in restaurants and still popular among a certain class of politicians and businessmen. At the same time, some songs of this genre, such as the pseudo-sentimental *Dolya Vorovskaya* ("Thieves' Fate"), which probably originated from Soviet Azerbaijan, are also frequently performed by street musicians. Despite some decline in the popularity of such countercultural phenomena, many Armenian TV series still use vocabulary and speech typical of criminal culture, abounding in aggression which has a strong influence on the way teenagers speak and behave.

There are also other problems related to the consequences of criminal practices that have been almost ubiquitous in orphanages and boarding schools since the early Soviet period.

In recent years in Russia, a phenomenon called "Prisoner way is the one" (*Arestanski ukhad edin or AUE*, which translates from Russian as "prisoner's way



կատարվում են ռեստորաններում և տարբեր հավաքույթների ընթացքում: Հետխորհրդային բազմաթիվ վաճառակետերի ապրանքացանկում նկատելի տեղ ունեին (հատկապես մինչև վերջերս, երբ որակյալ ինտերնետ կապի շնորհիվ անգամ ամենաաղքատ և մեկուսացված բնակավայրերում հեշտացել է ներբեռնումը) «գողական» երգերի ձայներիզները և լազերային սկավառակները՝ տուփերի երբեմն զավեշտալի ձևավորմամբ, ինչպես ստորև առկա նմուշներում:

Այդպիսի երաժշտության ժողովրդականության աստիճանը բավական տարբեր է լինում, երբեմն նաև պետական միջամտության փորձերի պատճառով: Այսպես՝ Վրաստանում Միխեիլ Սաակաշվիլիի իշխանության օրոք դե ֆակտո արգելված էին «գողական» երգերը և առհասարակ ռուսական փոփ երաժշտությունը հասարակական վայրերում՝ որպես քրեական արժեհամակարգի դեմ լայնածավալ պետական քաղաքականության մաս:

Հայաստանում դեռևս 15-20 տարի առաջ «գողական» երգերը մեծ տարածում ունեին շուկաներում, մետրոյի կայարանների և այլ տարածքների վաճառակետերում, ինչպես նաև տաքսիների և երթուղային տրանսպորտի վարորդների նախընտրած հիմնական երաժշտությունն էին: Վերջերս այդ երևույթը հանրային վայրերում մի փոքր նվազել է՝ պահպանվելով, օրինակ, քաղաքական գործիչների և գործարարների որոշակի ենթախավի նախընտրած ռեստորաններում: Միևնույն ժամանակ, այդ ժանրի որոշ երգեր, մասնավորապես պսևդոսենտիմենտալ «Դոլյա վոռովսկայան», որը հավանաբար ծագում է Խորհրդային Ադրբեջանից, հաճախ կատարում են նաև փողոցային երաժիշտները: Եվ թեև նման կոնտրմշակութային երևույթների նախկին ժողովրդականությունը որոշ չափով թուլացել է, բազմաթիվ հայկական սերիալներ դեռևս նկարահանվում են քրեական աշխարհին բնորոշ բառապաշարով ու խոսելաձևով, ինչպես նաև ագրեսիայով և ազդում են, մասնավորապես, դեռահասների խոսելաձևի և վարքի վրա:

Քրեական բարքերի լայն տարածման հետևանքներին առնչվող որոշակի այլ խնդիրներ էլ գոյություն ունեն: Օրինակ՝ դեռ խորհրդային իշխանության վաղ շրջանից այդպիսի բարքերը գրեթե համատարած էին մանկատներում և գիշերօթիկ դպրոցներում:

Վերջին տարիներին Ռուսաստանում՝ ոչ միայն սոցիալապես անապահով վայրերում, այլև բազմաթիվ ուսումնական հաստատություններում, ի հայտ է եկել «բանտարկյալների կանոնն ընդհանուր է» անվանմամբ (ռուս. «арестантский уклад един», հայտնի է նաև «AUE» հապավումով) երևույթը: 2020 թ. այն կառավարության կողմից ճանաչվել է ծայրահեղական գաղափարախոսություն, սակայն այդ քայլն անարդյունավետ եղավ՝ նույն կերպ, ինչպես և քրեական խմբավորումներին անդամակցությունը քրեորեն պատժելի համարող օրենքը:

Հայաստանի ուսումնական հաստատություններում իրավիճակը ծայրահեղ չէ: Այնուամենայնիվ, դեռևս խորհրդային շրջանում հասարակական բարքերի վատթարացումը, մի կողմից, հանգեցրել է քրեական ենթամշակույթի կրթական համակարգ ներթափանցմանը և դրա միջոցով տարածմանը

of life is uniform”) has become widespread not only in socially disadvantaged places but also in many educational institutions. In 2020 it was recognized by the government as an extremist ideology, but this move proved ineffective, as did the law criminalizing membership in criminal groups.

The situation in Armenian educational institutions is not so extreme. However, even in the Soviet period, the decline in public morality led to the penetration of criminal subculture into the education system and its further expansion (Hovakimyan, 2020, p. 54). On the other hand, profanity inherent in criminal subculture is seen as a sign of strength and “masculinity” (Hovakimyan, 2020, p. 63). It is also noted that criminal practices lie at the root of school violence, that “school violence is an endless social process of self-replication”, and “the concepts and value system that repeat criminal practices at school are mainly formed under the influence of students’ everyday interactions with family, relatives and neighbors” (Smbatyan, 2020, pp. 91-92).

Homophobic attitudes persisting in post-Soviet societies are among the consequences of the spread of criminal subculture. Perhaps the most heinous crime in Armenia motivated by such a worldview was carried out in 2012 when the DIY club, the only gay-friendly venue at the time, was set on fire. Notably, Hrayr Karapetyan and Artsvik Minasyan, MPs and members of the ARF (“Armenian Revolutionary Federation”), supporting traditionalist views, spoke in support of the defendants, expressing confidence that “what these young fellows did was a step in the right direction in the context of national ideology and for the good of our society.” For his part, Eduard Sharmazanov, spokesperson of the ruling RPA (“Republican Party of Armenia”), noted: “All those who try to stand up for homosexuals perverting our society, desecrate the image of the Armenian nation” (Epress 2012). Later that year, traditionalist groups blocked the screening of the Serbian LGBT rights film *Parade*,³ calling it “homosexual propaganda” (Khojoyan, 2012). Meanwhile, homophobia was also fostered by Russia’s propaganda machine which portrayed homosexuality as a “perversion imported from the West”. In 2013, when the Human Rights Defender’s Office presented a draft of anti-discrimination legislation, the Public Council Subcommittee on Religion expressed its opposition, viewing it as promoting the lifestyle of sexual minorities: “...It is undeniable that the draft law provides the foundations for the legalization of immorality and perversion in the Republic of Armenia...It will legitimize the relations of sexual minorities and propagate their way of life in our homeland...If homosexuality is legalized, final demoralization is inevitable” (Aravot, 2013). Nevertheless, without an entrenched criminal subculture and the phobias it induces, such propaganda would hardly be effective.

3 Dragojevic, S. (Director). (2011). *The Parade* [Film]. Artificial Eye.

(Հովակիմյան, 2020, էջ 54), մյուս կողմից՝ քրեական ենթամշակույթից սկիզբ առնող հայեցողությունների «ուժի», «տղամարդկության» նշան դառնալուն (Հովակիմյան 2020, էջ 63): Նշվել է նաև, որ «դպրոցական բռնության հիմքերը գրեթե լիովին համընկնում են քրեական ենթամշակույթի բարքերին», «դպրոցներում բռնությունն անվերջ ինքնավերարտադրվող սոցիալական գործընթաց է», ինչպես նաև «դպրոցական միջավայրում քրեական բարքերը կրկնող հասկացությունները և արժեքահամակարգը հիմնականում ձևավորվում են տարբեր աշակերտների առօրեական՝ բակային և ընտանեկան կենսամիտոսների միասնական ազդեցության հետևանքով» (Սմբատյան, 2020, էջ. 91–92):

Հետխորհրդային հասարակություններում հարատև հոմոֆոբիան ևս քրեական ենթամշակույթի տարածման հետևանքներից է: Հայաստանում այդ աշխարհընկալմամբ դրդված ամենահայտնի հանցագործությունը հավանաբար 2012 թ. «DIY» ակումբը, որն այն ժամանակ գեյերի նկատմամբ բարյացակամ միակ հաստատությունն էր, հրդեհելն էր: Բավական հատկանշական է, որ մեղադրյալների օգտին էին հանդես եկել ավանդապաշտ հայացքների կողմնակից երկու պատգամավորներ՝ ՀՅԴ ներկայացուցիչներ Հ. Կարապետյանը և Ա. Մինասյանը, որոնք համոզմունք են հայտնել, որ «այդ երիտասարդները շարժվել են մեր հասարակության և ազգային գաղափարաբանության համատեքստում, ճիշտ ձևով»: Իր հերթին, իշխող ՀՀԿ մամուլը խոսնակ էրուարդ Շարմազանովը նշել է. «Բոլոր նրանք, ովքեր փորձում են իրենց պաշտպանության տակ առնել մեր հասարակությունը այլասերող համասեռամոլներին, պղծում են հայերիս ազգային նկարագիրը» (Epress, 2012): Նույն տարում ավանդապաշտության դիրքերից հանդես եկող խմբավորումները նաև տապալեցին ԼԳԲՏ անձանց իրավունքներին վերաբերող սերբական «Շքերթ» ֆիլմի² ցուցադրումը՝ այն պիտակավորելով «միասեռականության քարոզ» (Խոջոյան 2012):

Միաժամանակ պետք է նշել, որ տվյալ ժամանակահատվածում հոմոֆոբիան նաև ինտենսիվորեն տարածվում էր ռուսական քարոզչամեթոդային կողմից, որը միասեռականությունը ներկայացնում էր որպես «Արևմուտքից ներմուծված այլասերություն»: 2013 թ., երբ Մարդու իրավունքների պաշտպանի գրասենյակը ներկայացրեց խտրականության դեմ օրենսդրական նախագիծը, Հանրային խորհրդի Կրոնի ենթահանձնաժողովի կողմից այն սեռական փոքրամասնությունների կենսակերպի հետ կապելը ևս բավական հատկանշական էր. «...անհերքելի իրականություն է, որ նշված օրինագծով հիմք է դրվում Հայաստանի Հանրապետությունում անբարոյության և այլասերվածության օրինականացմանը: ...օրինականացնելու է մեր հայրենիքում սեռական փոքրամասնությունների արմատավորումն ու նրանց կենսակերպի քարոզչության տարածումը... վերջնական բարոյազրկումը, որն անխուսափելի է միասեռականության օրինականացման դեպքում» (Առավոտ, 2013): Բայց

2 «Շքերթ» [Parada] (2011), ռեժ Մ Դրագոևիչ, Artificial Eye:

CRIMINAL SUBCULTURE IN CONTEMPORARY POLITICS

During Saakashvili’s tenure as president, the policy towards criminal subculture and lifestyle in Georgia can perhaps be considered the toughest in the post-Soviet space. This is probably due to the fact that the criminalization of ties to the underworld was preceded by a radical reform of the police which restored public trust in the law enforcement system. In addition, in Georgia, “thieves in law” and their subordinates were effectively isolated from other inmates which ultimately minimized contact between first-time offenders with representatives of the underworld, as well as the extent of their indoctrination. At the same time, the policy of zero-tolerance towards knife-wielding, drug dealing, petty theft and the use of verbal or physical violence to gain dominance reduced the extent to which teenagers had been exposed to criminal subculture, albeit at the expense of a sharp increase in criminal records.

In recent years, under the rule of the Georgian Dream, many prisoners have been granted amnesty which led to a slight increase in petty crime. Despite this fact, the basic principles underlying attitudes towards criminal subculture and lifestyle still persisted, sometimes accompanied by comical forms of protests. For instance, in 2019 the parliament discussed an amendment to Article 223 of the Criminal Code which envisaged imprisonment of 10-15 years for assisting criminal groups with monetary or material donations, cigarettes, etc. Emzar Kvitsiani, a representative of the right-wing populist party Alliance of Patriots of Georgia, who went into hiding for most of Saakashvili’s rule because of his criminal past and was reportedly in Russia, spoke out against the amendment, saying that it amounted to “genocide of Georgian youth” and that criminal subculture has its roots in old “national and Caucasian traditions” and should be valued and preserved (Unanyants, 2019).

In this regard, it is worth mentioning that in Armenia, even the government’s most uneven attempts to combat criminal practices were met with considerable resistance. In 2020, a certain part of the opposition, possessing large material and media resources, spoke out against the criminalization of ties to the underworld linking criminal traditions to the notions of “traditional values” and “masculinity,” which was quite reminiscent of Kvitsiani’s rhetoric. A legal provision calling on citizens to report corruption and other offenses through an electronic platform and mobile application led some opponents to insist that the government wants to turn people into “snitches”, whereas one should be guided by the underworld notion that it is shameful to report crimes to the authorities. Compared to Georgia, the situation in Armenia was even more absurd as the most fiery speeches were made by MP Gevorg Petrosyan, who was the Minister of Labor and Social Affairs back in 2008 and at the time, as an MP, also taught three courses in the Law Faculty of Yerevan State University (Eventually, his contract expired in July 2023 and has not been renewed).

ամեն դեպքում, առանց արմատավորված քրեական ենթամշակույթի և դրա առաջացրած ֆոբիաների, նման քարոզչությունը հազիվ թե արդյունավետ լիներ:

ՔՐԵԱԿԱՆ ԵՆԹԱՄՇԱԿՈՒՅԹՆ ԱՐԴԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ

Մ. Սաակաշվիլիի օրոք Վրաստանում քրեական ենթամշակույթի և ապրելակերպի դեմ քաղաքականությունը հավանաբար ամենախիստն է հետխորհրդային տարածաշրջանում: Հավանական պատճառն այն է, որ քրեական աշխարհին պատկանելության քրեականացմանը նախորդել է ոստիկանության արմատական բարեփոխումը, որով վերականգնվել է իրավապահ համակարգի նկատմամբ հանրային վստահությունը: Բացի այդ՝ Վրաստանում «օրենքով գողերը» և նրանց ենթականերն արդյունավետորեն մեկուսացվում էին այլ կալանավորներից, ինչի շնորհիվ նվազեցվել է առաջին անգամ հանցանք կատարածների ինտենսիվ շփումը քրեական ենթամշակույթի կրողների հետ և ինդոկտրինացիան: Միևնույն ժամանակ, դանակներ կրելու, թմրանյութերի շրջանառության, մանր գողության կամ գերակա դիրք զբաղեցնելու նպատակով բանավոր կամ ֆիզիկական բռնության կիրառման նկատմամբ «գրոյական հանդուրժողականության» քաղաքականությունը ևս նվազեցրել է դեռահասների շփումը քրեական ենթամշակույթի կրողների հետ, սակայն դատապարտյալների թվի կտրուկ աճի գնով:

Վերջին տարիներին՝ «Վրացական երազանքի» իշխանության ընթացքում, կալանավորներից շատերին համաներում է շնորհվել, ինչի հետևանքով որոշ չափով ավելացել է մանր հանցագործությունների քանակը: Չնայած դրան՝ քրեական ենթամշակույթի և ապրելակերպի նկատմամբ վերաբերմունքի հիմնական սկզբունքները պահպանվել են՝ երբեմն ուղեկցվելով բողոքի զավեշտալի արտահայտություններով: Օրինակ՝ 2019 թ. խորհրդարանում քննարկվում էր քրեական օրենսգրքի 223-րդ հոդվածում լրացում կատարելու հարցը, որի արդյունքում 5-10 տարվա ազատազրկում էր նախատեսվելու հանցավոր խմբավորումներին օժանդակելու համար՝ դրամական կամ նյութական նվիրատվություններով՝ սիգարետներով և այլն: Ազգայնական ամբողջավար «Հայրենասերների այյանսը» ներկայացնող պատգամավոր Էմզար Կվիցիանին, որը հանցավոր անցյալի պատճառով Մ. Սաակաշվիլիի պաշտոնավարման մեծ մասի շրջանում թաքստոցում էր և, ըստ որոշ տեղեկությունների, Ռուսաստանում էր, դեմ էր արտահայտվել լրացմանը՝ պնդելով, որ այն համարժեք է «վրացի երիտասարդության ցեղասպանությանը», և որ քրեական ենթամշակույթը, ըստ էության, հիմնված է հին «ազգային և կովկասյան ավանդույթների» վրա և պետք է արժևորվի ու պահպանվի (Ունանյան, 2019):

Այս համատեքստում հարկ է նաև հիշատակել Հայաստանում քրեական բարքերի դեմ միջոցներ ձեռնարկելու կառավարության անգամ ոչ հետևողական փորձերին հակազդեցությունը: 2020 թ. քրեական աշխարհին պատկանելության քրեականացման նախագծին դեմ էր հանդես եկել ընդդիմության որոշակի

Some politicians also used the rhetoric and vocabulary of criminal subculture in the run-up to the 2021 snap parliamentary elections. In particular, former president Serzh Sargsyan, at one of the meetings with his supporters, uttered a sexual slur allegedly addressed to Nikol Pashinyan by some third parties and stated that Pashinyan swallows such insults. By doing so, Sargsyan made it clear that Pashinyan is considered immoral according to the rules of the criminal subculture. Similarly, “many of the country’s major political figures do not act as champions of the rule of law but propagate criminal subculture, trying to downgrade their opponents by judging them in terms of this subculture” (Vardanyan, 2021, pp. 92-93). The tendency to cast doubt on the opponent’s masculinity is manifested in the use of disrespectful forms of address such as *ara* or *ay tgha* (translates from Armenian as “hey you”), in an attempt to put down the opponent through verbal humiliation (Grigoryan, 2021, pp. 15-16). The criminal subculture still persists in Armenia as a social phenomenon and is also ubiquitous in the political sphere. Comprehensive reforms of the police, judiciary and other state structures, as well as appropriate social, cultural and educational policies, are needed to change the situation.

հատված, որն ուներ նյութական և լրատվական մեծ ռեսուրսներ, և դարձյալ փորձ էր արվում «գողական» ավանդույթները կապելու «ավանդական արժեքների» և «տղամարդկության» ընկալման հետ՝ Է. Կվիցիանիի հռետորաբանության որոշակի նմանություններով: Այն դրույթը, որ քաղաքացիները պետք է հայտնեն կոռուպցիայի և այլ ապօրինությունների մասին՝ նաև առցանց հարթակի և բջջային հավելվածի միջոցով, հանգեցրեց նրան, որ որոշ ընդդիմադիրներ պնդում էին, թե կառավարությունը մարդկանց ցանկանում է դարձնել «գործ տվողներ», և որ անհրաժեշտ է շարունակել առաջնորդվել քրեական աշխարհի ընկալմամբ, ըստ որի՝ հանցագործությունների մասին իշխանության մարմիններին տեղեկացնելն ամոթալի է: Վրաստանի համեմատ իրավիճակն ավելի զավեշտալի էր, քանի որ բոցաշունչ հրապարակային ելույթներով ամենից շատ հանդես եկողը Ազգային ժողովի պատգամավոր Գևորգ Պետրոսյանն էր, որը 2009 թ. զբաղեցրել էր աշխատանքի և սոցիալական հարցերի նախարարի պաշտոնը և տվյալ պահին, լինելով պատգամավոր, նաև երեք դասընթաց էր վարում ԵՊՀ իրավագիտության ֆակուլտետում (2023 թ. հուլիսին ԵՊՀ-ում դասավանդելու վերաբերյալ աշխատանքային պայմանագրի ժամկետը լրացել է, որի հետևանքով պայմանագիրը լուծարվել է):

Որոշ քաղաքական գործիչներ կիրառել են քրեական ենթամշակույթի հռետորաբանությունը և բառապաշարը նաև 2021 թ. արտահերթ խորհրդարանական ընտրություններին նախորդած քարոզչությունում: Մասնավորապես, նախկինում նախագահի պաշտոնը զբաղեցրած Մերժ Մարգարյանն իր համախոհների հետ հանդիպումներից մեկի ժամանակ արտաբերել է իբր ինչ-որ երրորդ անձանց կողմից Նիկոլ Փաշինյանի հասցեին արված սեռական բնույթի հայեցողական ասելով, որ Փաշինյանը «կույ է տալիս» նման հայեցողականները: Ս. Մարգարյանը հասկացնել է տվել, որ Ն. Փաշինյանն անբարոյական է՝ ըստ քրեական ենթամշակույթի: Այդպիսով՝ «երկրի խոշոր քաղաքական գործիչներից շատերը հանդես են գալիս ոչ թե որպես իրավական պետության, այլ քրեական ենթամշակույթի ջատագովներ և փորձում են իրենց ընդդիմախոսների վարկանիշը գցել՝ վերջիններիս հենց այդ ենթամշակույթի հասկացությունների դիտանկյունից բացասական գնահատելով» (Վարդանյան, 2021, էջ. 92–93): Առավել համատարած էր ընդդիմախոսների տղամարդկությունը կասկածի ենթարկելու մտայնությունը, «արա», «այ տղա», այլ անհարգալից դիմելաձևերի օգտագործումը՝ բանավոր նվաստացմամբ ստորադաս կարգավիճակ պարտադրելու ձգտմամբ (Գրիգորյան, 2021, էջ. 15–16):

Քրեական ենթամշակույթը Հայաստանում դեռևս պահպանվում է որպես հասարակական երևույթ, ինչպես նաև զգալի չափով ներկայացված է քաղաքական ոլորտում: Իրավիճակը փոխելու համար անհրաժեշտ են ուստիկանության, դատական համակարգի և պետական այլ կառույցների համապարփակ բարեփոխումներ, որոնք պետք է ուղեկցվեն համապատասխան սոցիալական, մշակութային և կրթական քաղաքականությամբ:

BIBLIOGRAPHY

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Առավոտ. (2023). «Հանրային խորհրդի Կրոնի ենթահանձնաժողովի հայտարարությունը», 3 հունիսի: <https://www.aravot.am/2013/06/03/250473/> [Aravot. (2023). Statement of the Public Council Subcommittee on Religion.]

Epress. (2012). «Պետությունն անուղղակի նպաստում է մարդու իրավունքների ոտնահարմանը. նամակ Աղվան Հովսեփյանին», 11 հունիսի: <https://epress.am/2012/06/11/> Պետությունն-անուղղակի-նպաստում-է-մար.html [Epress. (2012). State Policies Indirectly Contribute to Human Rights Violations. A Letter to Aghvan Hovsepyan.]

Գրիգորյան, Ա. (2021). «Ներածություն» / Արտահերթ խորհրդարանական ընտրություններ 2021. նախընտրական ծրագրերի և քարոզչության վերլուծություն, խմբ. Արմեն Գրիգորյան և Զոհրակ Հովհաննիսյան, 8–17: Եր.: Քաղաքականության հետազոտական կենտրոն: [Grigoryan, A. (2021). Introduction. In Grigoryan, A., & Hovhannisyanyan, Z. (eds.). 2021 Snap Parliamentary Elections. Analysis of Election Programs and Campaign Agendas.]

Հովակիմյան, Գ. (2020). «Քրեական բարքերի, լեզվի և վարքագծի ազդեցությունը սոցիալական հարաբերություններում բռնության դրսևորման վրա» / Բռնության մշակույթը Հայաստանում, խմբ. Գևորգ Տեր-Գաբրիելյան, 27–90: Եր.: Եվրասիա համագործակցություն հիմնադրամ: [Hovakimyan, G. (2020). Influence of Criminal Habits, Language and Behavior on the Manifestation of Violence in Social Relations. In Ter-Gabrielyan, G. (ed.) Culture of Violence in Armenia.]

Խոջոյան, Սառա. (2012). «Ֆիլմի ցուցադրությունը ձախողվեց», A1+, 5 նոյեմբերի: <https://a1plus.am/hy/article/64897> [Khojoyan, S. (2012). Film Screening Axed. A1+]

Սմբատյան, Հ. (2020). «Բռնության առաջացման պատճառները և կանխարգելման մեխանիզմները ՀՀ միջնակարգ կրթության ոլորտում» / Բռնության մշակույթը Հայաստանում, խմբ. Գևորգ Տեր-Գաբրիելյան, 91–143. Եր.: Եվրասիա համագործակցություն հիմնադրամ: [Smbatyan, H. (2020). Causes of Violence and Prevention Mechanisms in the Field of Secondary Education in the Republic of Armenia. In Ter-Gabrielyan, G. (ed.) Culture of Violence in Armenia.]

Унанянц, В. (2019). «Воровские традиции Эмзара Квициани». Эхо Кавказа, 2 апреля. <https://www.ekhokavkaza.com/a/29857219.html>. [Unanyants, V. (2019). Emzar Kvitsiani's Criminal Traditions.]

Վարդանյան, Է. (2021). «Ատելության խոսքը, ռազմատենչ և վիրավորող հռետորաբանությունը 2021-ի ընտրությունների նախընտրական քարոզարշավի ժամանակահատվածում» / Արտահերթ խորհրդարանական ընտրություններ 2021. նախընտրական ծրագրերի և քարոզչության վերլուծություն, խմբ. Արմեն Գրիգորյան և Զոհրակ Հովհաննիսյան, 75–96. Եր.: Քաղաքականության հետազոտական կենտրոն:] Vardanyan, E. (2021). Hate Speech, Militant and Offensive Rhetoric during the 2021 Election Campaign. In Grigoryan, A., & Hovhannisyanyan, Z. (eds.). 2021 Snap Parliamentary Elections. Analysis of Election Programs and Campaign Agendas.]

თამაში საქართველოში ყველგან არის. თამაშია ბილბორდებზე, ეკრანებზე, ჭიბეში. თბილისის აეროპორტში ქალაქი პირველივე შეხვედრისას სათამაშოდ გეპატიჟება.

აზარტული თამაშები ახალგაზრდა კაცებისთვის, ხშირად, გართობისა და შემოსავლის ერთადერთი წყაროა. თუმცა, ერთი შეხედვით იოლ ფულს, ხშირად ვალები მოჰყვება ხოლმე. ვალები დაცარიელებულ სახლებად, დანგრეულ ოჯახებად, დაკარგულ მეგობრებად იქცევა. „რულეტკა“, სლოტები, პოკერი, ნარდი და ბურა – ტელეფონში ყველაფერია. თუ ადრე მოთამაშეები სათამაშოდ კაზინოში, ტოტალიზატორში ან სლოტებში უნდა წასულიყვნენ, დღეს კაზინო ყველგანაა, სადაც ინტერნეტია.

სხვისი თუ საკუთარი „ექაუნტებით“, სოფლებსა თუ ქალაქებში, ცენტრსა თუ გარეუბანში, ტელეფონის ეკრანებს მიჩერებული ახალგაზრდა კაცები აგებენ ყველაფერს, რაც აქვთ – ფულს, დროს, და ზოგჯერ, სიცოცხლესაც.

No more bets¹, – აცხადებს „რულეტკის“ კრუპიე, როდესაც ბურთულა უკვე ახლოს არის რიცხვში ჩავარდნასთან. No more bets – მოთამაშე ფსონს ვეღარ დადებს.

თამაშზე დამოკიდებულება ერთ-ერთი ყველაზე რთულად დასამარცხებელი დამოკიდებულებაა. აქაც მარტო ხარ, ისე, როგორც თამაშში. ერთი-ერთზე „გამასკასთან“.

თამაშისთვის თავის დანებება ზოგს უნდა, ზოგს არა. ზოგს უყვარს თამაში, ზოგს კი სძულს, მაგრამ არაფერი აქვს მის გარდა.

თამაშია ყველაფერი.

თამაშია ახალგაზრდა კაცების წითელი და შავი დღეები, ერთიდან ოცდათექვსმეტამდე.

Place your bets!²

მოთამაშეთა ისტორიები ჩანერილია თბილისში, სახელები შეცვლილია.³

PLACE YOUR BETS

Mariam Natroshvili

მარიამ ნატროშვილი

1 „ფსონების მიღება შეწყდა“ (ინგ.)

2 „დადეთ ფსონები“ (ინგ.)

3 სტილი დაცულია.

In Georgia, gambling is everywhere. It sprawls across billboards, flashes on screens, lurks within pockets. As soon as you step foot into Tbilisi Airport, the city extends an invitation to gamble. For many young men, it becomes the ultimate source of entertainment and income. Yet, the allure of easy money often conceals a darker reality of mounting debts. These debts have the power to disrupt people's lives, leaving behind deserted houses, broken families, and severed friendships. Roulette, slots, poker, backgammon, and bura¹ – all at your fingertips, accessible on your phone. Gone are the days when one had to venture to a casino, seek a bookmaker, or find a slot machine. Now the casino follows you everywhere there is an internet connection.

Amidst villages or cities, on the outskirts or at the heart of town, with their own "account" or someone else's, young men are ensnared by the world of gambling. Glued to their phone screens, they risk losing everything they have – money, precious time, and at times, their very lives.

"No more bets!" the roulette croupier's voice echoes as the ball nears its destined pocket. No more bets – the die is cast, and no further wagers are accepted.

Gambling addiction stands as one of the hardest addictions to conquer. In this struggle, you find yourself alone, just as you are amidst the game: helpless to walk away and unable to cut your losses.

Some yearn to break free from gambling, while others remain entangled, their affection for the game conflicting with their loathing for its consequences.

Yet gambling remains all-consuming.

In the hands of fate, young men's days vacillate between red and black, between the first to the thirty-sixth.

"Place your bets!" the call beckons, and the cycle resumes.

These stories of gamblers were documented in Tbilisi, with each individual's identity changed.²

GIORGI, 40

I mean, I started gambling back in school during the 9th grade. I wrote the first ticket and won, and that was it for me. I remember it clearly – writing down the teams from Series A, writing them down again and again. I was just 16, and there were no age restrictions on gambling; it was a different era. So that's how it went. Gradually I shifted my focus to the casino scene – slots, roulette, poker.

1 A type of card game.

2 Style of speech preserved.

გიორგი, 40 წლის

„თამაში დავიწყე, ესე იგი, სკოლიდან.

მე-9 კლასიდან. პირველი ბილეთი დავწერე და მოვიგე.

მანდ დავილუპე. გუნდები ჩამოვწერე, სერია A იყო. ჩამოვწერე, ჩამოვწერე და იმის მერე... 16 წლის ვიყავი. მაშინ არ იყო ასაკზე აკრძალვა. მაშინ სხვა დრო იყო.

ხოდა, ეგრე. მერე ნელ-ნელა გადავედი კაზინოზე. სლოტები, რულეტკები, პოკერი.

ფეხბურთი მიყვარდა. ფეხბურთს ვუყურებდი. შემეძლო, რომ ანალიზი გამეკეთებინა და ამ ანალიზით მომეგო თანხა. მაშინ დიდ თანხებზე არ ვთამაშობდი. პატარით დავიწყე. სახლიდან, საიდან უნდა მეშოვა. 10-20-30 ლარი. მეგობრები, ძმაკაცები, კლასელები ერთად მივიდიოდით ხოლმე.

ტოტალიზატორი ბევრი არ იყო. „კროკო“⁴ იყო, „არენა“ იყო.

ფეხბურთს სახლში ვერც უყურებდი. არ იყო არც ამდენი არხი, არც არაფერი. ტოტალიზატორში ვუყურებდით. იქ აბირჟავებდი, ფეხბურთს უყურებდი, ერთობლივად. მოიგებდი, მერე იქ სლოტებს ითამაშებდი, რალაცას, და ასე გაგვყავდა დრო. რიგები იყო, რიგში უნდა ჩამდგარიყავი, რომ დაგედო. მთელი კაიფები იყო. ესეა ტელეფონით აკეთებ ყველაფერს.

12-ზე იღებოდა და ვითომ სკოლაში ხარ, 7-8 საათამდე იქ ვატარებდი დროს. მობილური არ არსებობდა, არაფერი.

თუ რამეს იგებდი, იქვე ხარჯავდი, ან რა ვიცი, სახინკლე ან რამე. დალევდა. გართობა.

კაზინო უკვე მერე, 22 წლიდან.

სამი ძმაკაცი ვიყავით, დადება გვინდოდა. რალაც თამაში იყო, არ მახსოვს რა. ძაან გვინდოდა დადება. ვერსად ფული ვერ ვიშოვებ. ვერც ვერაფერი მოვიპარებ, ვერც გავყიდებ, ვერც ვერავის წავართვით.

რა ვქნათ, რა ვქნათ და მივედით „აჭარაში“. ვწრიალებთ, ვწრიალებთ. ვილაც ტიპი მოდის და გვეუბნება – გამაზვა ხო არ გინდათ? ვუყურებთ ესეა ამას, ვინ არის, რა არის. ვაფშე უცხოა. ეგრე ხდებოდა რა, „აჭარაში“. კაი, გავმაზვით. რალაცაზე გავმაზვით, რომ ეს მოიგებს, რალაცა გუნდი. 300 დოლარი. სამნი ვიყავით, 100-100 დოლარი გავიყავით. წავაგეთ, სად იყო ჩვენი მოსაგები. პირველი ეგ იყო ხელზე მაზი, რომ 300 დოლარი დავდეთ სამმა და წავაგეთ.

ფულს არ აძლევდი წინასწარ. ანუ ფული არ გქონდა და ისე მაზავდი. შეთანხმება იყო. ერთ კვირაში უნდა მიგეტანა ფული, ათ დღეში, ორ

4 „კროკო“, „არენა“, „სამი ტუზი“, „ნევადა“, „აჭარა“ – ტოტალიზატორების და კაზინოების სახელები.

Football was my passion, and I followed it closely. I had a knack for analyzing the games and even making some money out of it. Back then, we didn't play for big sums. I started small with the money I got from home, where else would a 16-year-old get it? 10, 20, 30 laris – those were the amounts we played for. My friends, some guys, classmates, and I used to go together.

During those days, there were only a handful of bookmakers. We had “Croco”³ and “Arena”.

Watching football matches at home wasn't common either, given the limited number of channels. We would gather and watch it at the bookmaker's spot. We used to hang out there, watching the matches and having fun. After winning our bets, we'd often try our luck at slots or other games to pass the time. The place was buzzing with lines forming as people queued up to place their bets. The atmosphere was electric and there was an undeniable thrill surrounding it all.

Nowadays, everything is done on the phone.

The bookmaker's joint opened at 12, and we used to pretend we were at school. I would stay there until 7 or 8 in the evening. It was a time when cell phones didn't exist, and life had a different pace.

If you happened to win something, you would spend it right there, perhaps go to an eatery to get khinkali and drinks. Enjoying the win and having fun.

The casino experience came into the picture later, at the age of 22.

There were three of us, friends, and we were eager to place a bet. It was a type of game that I can't recall now. The urge to bet was strong, but we couldn't get money from anywhere. Stealing or selling anything was out of the question, and we certainly couldn't take it from anyone.

What to do? Feeling stuck and desperate, we headed to “Adjara”. Pacing back and forth, we were unsure about our next move, when suddenly a stranger approached us and asked, “Wanna play?” We were puzzled, we couldn't figure out his intentions. Who is he? What is he? He's a total stranger. That's how it worked in “Adjara”. We thought, “Let's not miss out!” So, we placed our bet, choosing some team we hoped would win. The wager was significant, 300 dollars. There were three of us, and we put down 100 dollars each. But luck wasn't on our side that day. Our bet didn't pay off: we lost the entire sum. It was the first time we pooled 300 dollars on a hand between the three of us, and we lost.

You didn't deliver the money in advance; in fact, you didn't have any money at all when you made those bets. There were agreements. The arrangement allowed us to place bets without having to provide upfront payment. Instead, we could agree to deliver the money within a certain timeframe, which was negotiated depending on the situation. We were essentially mortgaging tomorrow for the sake of today's

3 “Croco”, “Armena”, “Three Aces”, “Nevada”, “Adjara” – the names of the casinos.

კვირაში, მოლაპარაკების საკითხი იყო, შეგეძლო ხვალზე გეთამაშა. უნდა მიგეტანა, არ არსებობს, რომ არ მიგეტანა. არ მიიტანდი და დაგიწყებდნენ დევნას.

ამის მერე ძალიან გაგვიადვილდა. წინასწარ ფულის შოვნაც აღარ გვჭირდებოდა. ამ ტიპთან ტელეფონითაც კონტაქტს ვამყარებდით და ესე, რა. დავიწყეთ ხელზე მარბოლა და წავაგეთ ძალიან ბევრი ფულები. ხელზეც მოგვიგია. მოგვიგია, აბა, რა. სულ არ აგებს მოთამაშე. მაშინ დაწყველილი უნდა იყოს, სულ რომ წააგოს.

ეუბნები, რომ აი, 20 რიცხვში ჩაბარდება თანხა. მოიგებ თუ წააგებ. თუ მოიგებ, მოგცემენ, თუ წააგებ, უნდა მიიტანო. 20 რიცხვამდე შენ შეგიძლია ყოველდღე ითამაშო კიდევ და ყოველდღე გააკეთო სტაკვა. იქნებ მოიგო და იქნებ ამოაგდო.

მაგრამ, როგორი თემები იყო, იცი? რო, ვთქვათ, 1000 დოლარზე მეტს ვერ წააგებ რა. 2000 დოლარი, 5000 დოლარი, ლიმიტი იყო. ზოგს ლიმიტი არ ქონდა. გააჩნია, ვისთან გექნებოდა თამაში.

ყველაზე ბევრი ხელზე წავაგე 10 000. ეგ იყო, ყველაზე მეტი. ისე მოხდა, რომ ავედი 10-მდე. დიდი პერიოდი იყო. ავედი, ავედი, ავედი და 10 000 დოლარის ჩაბარება მომიწია. მაგრამ, ყოფილა, რომ ხუთი მომიგია, შვიდი მომიგია. ოციც მომიგია, ხელზე არა ოღონდ.

ჩასაბარებელი რომ გაქვს ფული, ბოლო დღეს იწყებ ჩალიჩს, მანამდე არავინ არ იწყებს. იმედი გაქვს, რომ მოუგებ და ამოაგდებ. თუ არადა, ბოლო დღე რომ თენდება, უნდა იშოვო, სხვა გზა არაა. რას გააკეთებ, არ იცი, უნდა იშოვო. დალომბარდება – მილომბარდება, გაყიდვა, ოქრო. კრედიტი, ვალი. ყველა უნდა შეაწუხო, ყველას უნდა დაურევო. ყველას ეზიზღები, როგორც ხდება.

თვითონ სპორტიც მიყვარდა, თამაშიც მიყვარდა და პონტიც მიყვარდა. რისკავ, რა. როცა ხელზე თამაშობ, დებ რაღაცას, რაც არ გაგაჩნია, არ გაქვს. ხვდები? ძან ისეთი შემოთავაზებაა. არა გაქვს თანხა და თამაშობ. არის შანსი, რომ მოიგო. მაგრამ შანსია, რომ წააგო, ხო ხვდები. ის ფულიც არ გაქვს, რომ დადო. ვილაცას ურეკავ და ეუბნები – მოიგებს ეს გუნდი და 500 ლარს ვდებ. მაგრამ ეს 500 ლარი არ გაგაჩნია. წააგე. მეორე დღეს კიდევ ურეკავ. ეგრე გრძელდება.

ერთხელ წავაგე ერთ მარბოლაში. სამი დღე მაქვს დარჩენილი და რა გავაკეთო, არ ვიცი. დაურეკე. ძალიან ბევრი გაქვს უკვე წაგებული და ბოლო მარბოლა გაძღვევო. ბოლო 500-ლარიანი მარბოლა და მერე გიხურავო. აღარ გეთამაშებიო. 5000 მქონდა ლიმიტი და 5000-ს გადავცდი, 8-მდე ავედი.

bets. The agreement was clear and unwavering. We had to deliver the money as promised, there was no alternative. Failure to meet the commitment carried serious risks. They would start chasing you down.

After that encounter, things became much more convenient. We no longer needed to worry about coming up with the money in advance to place our bet. Instead, we stayed in touch with that guy through phone calls and that was all it took.

As time went on, placing bets with bookies brought a lot of loss.

Just as it brought winnings – of course, we also won!

In the realm of gambling, a player isn't perpetually doomed to face defeat. It's marked by highs and lows – wins and losses. He has to be genuinely cursed to lose every time.

The arrangement with the bookies was straightforward. We would tell them, "Look, the money will be delivered on the 20th." Regardless of whether we won or lost the bets. If you win, they paid out the winnings. If we lost, we had to pay everything we owed back. The timeframe for settling the debts was the 20th of the month, until then, we could play every day and make a bet every day. It was a cycle, with hopes of winning or hitting the jackpot in the meantime.

The catch was that there was a limit to how much we could lose. Depending on the person, the cap could be set at 1,000, 2,000 or 5,000 dollars. Some bookies had no such limits. It depended on the appetite for risk and the specific arrangements made with the bookies.

The most I ever lost was 10,000 dollars on a single bet. It so happened that I went up to 10 grand. It took me a good while. I climbed and climbed to that point. Then I had to hand over that \$10,000. It's not all bad news though, I've had my fair share of wins too! Scored 5 and 7 grand wins. I've even won twenty grand, but it wasn't from an official game.

When it comes to settling up and handing over the money, let me tell you, the hustle starts kicking in big time on that last day. Nobody jumps into action before that. We're all holding onto hope, praying for that big win, the jackpot moment. When that last day finally arrives, we are in a race to get that cash; there is no other way around it. You never know what you'll have to do to make it happen; you just know you have to get it somehow. You start pawning stuff, selling off gold, getting into debt, getting credit. You're on the phone non-stop, bothering everyone you know. You're a pest, people hate you.

That's the world of gambling – the sport of it, I love it too! Playing those games and soaking in the vibe.

რა გავაკეთო, არ ვიცი. საფრანგეთის ჩემპიონატი იწყებოდა და ვის დავურევო, ისიც არ ვიცი. ავიღე ტელეფონი. ბიძაჩემი 5-ლარიანი ბილეთებს დებდა ხოლმე. მანიაკია. დავურევე და 5 ლარი მაქვს, რაზე დავდო, ორი გუნდი მითხარი-მეთქი საფრანგეთში. მეუბნება ორ გუნდს, ესეც ნიჩიაო და ესეც ნიჩიაო.

ავიღე ტელეფონი და ვურევავ ისევ ამ ტიპს, 500-ლარიანი ორი ნიჩია-მეთქი. კაიო, მივიღეო.

გავიხედე და 1-1 და 0-0 გაიჩითა. მირევავს ეხლა, ვისაც მოვუგე, საიდან იცოდით, პროსტა მითხარიო, წილში გაჯენო.

სულ მთლიანად ამოვავდე 8000, რაც წაგებული მქონდა. იქიდან მირევავდა სამი დღე, რა იცოდით, მითხარიო, მოვიგოთო. რა იცოდა ეხლა, რო ბიძაჩემმა მითხრა. 8000 ხო ამოვავდე და კიდევ რაღაცა 700 ლარი დამრჩა მოგებული.

თუ წააგებდი და არ მიიტანდი, დაგინწყებდნენ ძებნას, მოკითხვას. სად იყავი, ვინ იყავი, რა იყავი. მაგრამ, ანუ შენ თვითონ, არ იზავდი ან ვერ იზავდი. სახელიც გიფუჭდება. თავმოყვარეობის ამბავია.

ბევრი გამიგია, რომ ფული წააგო, ვერ ჩააბარა და თავი მოიკლა. ბევრია ეგეთი. ისე არ არის, რო 5-10 იყვნენ, შეიძლება 100 და მეტი კიდევ. თავმოყვარეობის თემაა.

არის ხანდახან, რო ვერ აბარებ. ისე წააგე, რო ვერ იშოვე. შეიძლება, არც არავის არ ეცემე, შენი ცემა არავის არ უნდა რეალურად. მთავარია, ფული აიღონ. ვაფშე არავის არ აინტერესებს შენი ცემა. რომ ვერ ჩაიტან, უკვე პრობლემატური ტიპი ხარ. იმისთვისაც პრობლემა ხარ. მეორეჯერ ვეღარ თამაშობ. რომ გაიგებენ, რომ თქვი და ვერ გააკეთე, ყველა გერიდება. შენ თვითონაც ვეღარ იტყვი, რომ მოდი, კიდევ ვითამაშოთ.

ღამეები აღარ გძინავს, ეგრე როცა აგებ. ღამე მეღვიძებოდა ხოლმე, ცუდად რომ ხარ, რა გავაკეთო არ იცი. რო იცი, რო რაღაც დიდი გაქვს წაგებული და 3 ლარი გიდევს. საიდან უნდა მოიტანო, სად უნდა იშოვო. მერე ათას სისულელეს ფიქრობ, მერე ვიღაცეებს რაღაცეებს ატყუებ. სულ რომ არ გინდოდეს, ყველას მოატყუებ, დედას, ძმას, მამას, ბიძას.

ყოფილა კიდევ, რომ წავაგე რაღაცა, ფული მაქვს მისატანი, გამომირთმევია თანხა ახლობლისთვის. იმ თანხით შემედლო პრობლემა მომეგვარებინა, მაგრამ წავსულვარ და ისევ მითამაშია. ეგეთი ყოფილა ათასი.

აი, ეგაა უბედურება. კი არ გენანება, გინდა, რომ მოიგო.

მითამაშეს ყოველთვის ეგონება, რომ მოიგებს. თუ იცი, რომ წააგებ, არ დადებ. მქონია ეგეთიც, დავდო – არ დავდო და არ დამიღია. მიგრძენია. ეგ არის ძაან იშვიათად.

99% სულ გგონია, რომ მოიგებ.

When you bet with a bookie, you're taking a big risk. You are putting something on the line you do not have in the first place – you know? You know the drill. You don't have the cash, but you still want to play the game. There is a chance to win, but there is a chance you will lose – you know?! You call someone up and say, "Put 500 laris on this team, they are gonna win." But in reality, you do not have 500 laris. You lose. You call again the next day. It's all part of the game. You keep going and you call again the next day hoping for a better shot.

One time I lost to a bookie; it had me on edge with just three days left to sort things out. I was feeling the pressure big time. I decided to call him, hoping for a ray of hope. He said, "You have already lost too many times, but I am going to give you the last bet – the final 500 laris. After that, it's a wrap. No more bets from you." I had a limit of 5000 and when I exceeded 5000, I went up to 8 grand.

I was in a tight spot. The French championship was about to kick off, and I had no clue who to pick. I needed a lifeline, so I dialed my uncle. My uncle used to put five laris on tickets. He was the go-to guy for small bets, he is a maniac. I called him, and I said, "I've just got 5 laris. Give me two teams in France to bet on." He gives the two teams: "These two teams, both will end in a draw."

I called back the bookie and made a move. "Put 500 laris on those two draws", I said.

"Got it", he replied.

Talk about a stroke of luck! I looked, those two draws came through for me – 1-1 and 0-0. The bookie called me, "How did you know? Just tell me, and I'll give you a share of the winnings."

I managed to wipe out the 8000 debt. Bookie called me for three days wanting to get in on the action and learn my secret. "How did you know? Tell me, let's win together." he pleaded, not realizing my uncle had told me. I got rid of the 8,000-lari debt, and I still had a 700-lari win left over.

If you ever lost and couldn't pay up, they'd be on your tail in no time. Asking around, searching for answers – where were you, who were you, what were you up to. But there is just no way you could dodge the payment. That would be the ultimate blow to your reputation, and your dignity would take a beating.

I've heard stories of people who lost big and found themselves drowning in debts they couldn't handle, leading them to take their own lives. There are many instances. It's not like there were only five or ten suicides; there may have been over 100 cases. It is a matter of self-respect.

There are moments when you find yourself unable to settle your debts. You have lost the bet, and the money to pay it back seems out of reach. It's not about someone wanting to resort to violence; no one truly wants that. What they want is to get their money back. Beating you up is the last thing on their

ყოფილა, რომ ვიღაცას ვერ ჩაუბარებია და უჩალიჩიათ, ახლობლები უპოვიათ და გაურასხოდებიათ. პირდაპირ გარასხოდება არ მოსულა. ან კამათელი გაუგორებიათ, ან რამე უთამაშიათ გარასხოდებაზე.

რომ წააგებ ფულს და რომ გაჩუქონ, ძან შეურაცხმყოფელია შენთვის.

იშვითად, მაგრამ ეგეთი რალაცეები ხდებოდა. ვთქვათ, ეს ფული არ უნდა წაგებულიყო და მოგებულთან თამაშობთ რამეს, ისე, რომ უეჭველი წააგოს იმან, რომ გარასხოდდეს. რასხოდსაც არ ეძახდნენ, განულება ერქვა.

ხელზე მამაობა აიკრძალა სადღაც 2011-ში. 11-მდე იყვნენ. იყო, იყო. ვითომ აკრძალეს, ვიღაცეები დაიჭირეს, მაგრამ ისე იყო გავრცელებული, რომ... ინტერნეტებით და რალაცეებით გვარდებოდა. აღარ ურეკავდნენ ერთმანეთს. პირადად ხვდებოდი. მოვიდოდი და მოიგებს „ვალენსია“, 1000 დოლარი. და მიღებულა.

ალბათ, ეხლაც ვიღაცა აკეთებს ვერე.

ერთხელ, ფული მქონდა წაგებული, უნდა ჩამებარებინა და ისე დაემთხვა, რომ ამ ტიპებს დასდევდნენ, მამავშიკებს. ის დღე როცა დადგა, რომ ეს 4000 რალაცა, 5000-მდე ჩასაბარებელია, ძლივს მოვავროვე. ვურეკავ ამ ტიპს – სადა ხარ? ხან მეუბნება – ბათუმში ვარ, ხან მეუბნება – ზესტაფონში ვარ, ხან – ვარკეთილში ვარ. მერე სხვა რალაცა ნომრით მირეკავს და მეუბნება, ცუდი სიტუაციაა და შეიძლება ეს თანხა ვერ გამოგართვა, სხვას მიუტანე. ისე მოხდა, რომ კაროჩე, ეს ტიპი შევიხვედრე ბოლოს აჭარაში, მივეცი ეს თანხა და იმ დღეს დაიჭირეს.

ელოდებოდნენ თურმე.

მერე გადავედით უკვე ინტერნეტზე.

კაზინოში მისვლაც აღარ გინდა, ჭიბეში გიდევს კაზინო. რასაც გინდა, იმას ითამაშებ, გინდა ქართულზე, გინდა უცხოურზე.

კაზინოში ვეღარ მივდივარ, რაც რეგულაციები შეიცვალა. თუ საჭარო სამსახურში მუშაობ, ვეღარ მიდიხარ. თუ მიდიხარ, მესიჭი მიდის სამსახურში, რომ კაზინოში იყავი და მერე პრობლემები გაქვს.

ეხლა, ძირითადად, ყველა სხვისი ექაუნთებით თამაშობს. ვთქვათ, აქვს მეგობარს, რომელიც არ მუშაობს, იმას ჩაარციხინებ თანხას.

კი, პრობლემაა, დისკომფორტია. სხვას უნდა გააგებინო, რომ თამაშობ. ადრე ისე ითამაშებდი, ვერავინ ვერ გაიგებდა. ეხლა სხვა უნდა შეაწუხო.

მულამიც იგივე არა აქვს. ტელეფონი სულ სხვა თემაა. მეზიზღება რა ტელეფონით თამაში. მაგრამ ტელეფონითაც მომიგია დიდი ფული. და ბევრიც მომიგია.

mind. If you can't deliver the money, that's when the trouble starts. You become a problem for them, and they see you as someone who can't be trusted. The repercussions for not honoring your word are severe. You are excluded from playing again and everyone shuns you. You're not even allowed to say the words, "Let's play again."

Losing like that can take a real toll on you, especially when the weight of your debts keeps you up at night. I know the feeling well, waking up in the middle of the night worried sick, not knowing how to dig yourself out of that hole. When you know you have hit rock bottom, and you're left with just three laris in your pocket, it's like the walls are closing in on you. Desperation sets in – where can you get that money from? Where can you get it? That's when things get even messier. You find yourself weaving a web of lies, concocting all sorts of stories just to borrow some cash from anyone you can – your mother, brother, father, and uncle – even if you don't want to.

There was this one time I had the money to settle my debts, thanks to a family friend. With that money, I could have resolved my problem, but I went ahead and gambled again. There were thousand instances like this one.

That's the tragedy. It's a tragic truth of gambling; despite the regrets, the desire to win always overshadows everything.

A gambler is always confident that he will win. After all, why would you place a bet if you thought you were going to lose, right? I've had those moments too, where I wondered if I should play or not and decided not to play. But that is very rare.

99% of the time you believe you will win.

Indeed, there have been times when someone found themselves unable to settle their debts, and they hustled, reaching out to friends, and attempted to settle the score. However, just settling directly is not considered the most acceptable way to handle things in the gambling world. To truly pay back what you owe, you'll have to shoot dice or play some other game to earn your way out.

When you lose money, it can be quite insulting if someone just gives it to you as a present. Things like that happen rarely. You might play a game with the winner, ensuring that the other person loses, effectively cancelling out the debt. They didn't even call it "settling the score", but rather "cancelling out".

Being a bookie was outlawed somewhere in 2011. They were around until '11. They still were around. The authorities allegedly banned them; some people were even imprisoned, but it was so pervasive that it just went underground, shifting to the internet or somewhere else. They stopped calling each other on

ბოლოს ყველაზე ბევრი რაც მომიგია, არის ერთ დარტყმაში 20 000. სლოტზე მოვიგე. 20-ლარიან გაშვებას ვეთამაშებოდი და ერთ დარტყმაზე ხუთი შვიდიანი დავიჭირე. და 20 000 ლარი, მაგაზე მეტი ერთ დარტყმაზე არ მომიგია. სლოტებზე. Dazzling Hot[®]. სასწაული თამაშია. 2000 ლარამდე ავედი და ჩამოვედი 800-ზე და გამწარებულზე 20-ლარიანების დარტყმა დავიწყე და მოვიგე. 20 000 გამიხაზა, ისეთი ბედნიერი ვიყავი... ათ დღეში წავაგე.

რასაც იგებ, მერე იქვე აგებ. როგორც ადვილად იგებ, ეგრე ადვილად აგებ. აზრი არა აქვს, სისულელეა, საერთო ჯამში. გრჩება მართო პროცესი. და გაფუჭებული ნერვები.

ისე წამიგია, რომ ყველა შემზიზღებია. არავის დანახვა არ გინდა. ბინდი რომ გაქვს გადაკრული. გაბანძებული ხარ, ბოლომდე.

ბოლო წააგე და არაფერი არ გაქვს და ვეღარც იშოვი ფულს, ან საჭირო ფული წააგე, ან სესხი გააკეთე და წააგე.

რაც კი ვალი და კრედიტი მაქვს, თამაშის გამო მაქვს.

მაგას სულ ვთვლი, რამდენი მაქვს მოგებული და რამდენი წაგებული. იმხელა მინუსში ვარ, მაგ მინუსიდან ვერასდროს ვერ ამოვალ.

10-დან 9-ში წაგებული ხარ.

მაგრამ იმედი სულ მაქვს.

კი, უკვე მეზიზღება, მაგრამ, ვერ ანებებ თავს.

ძალიან ძნელია, რომ არ ითამაშო. მართლა აღარ ვითამაშებ, თუ ვალები გადავიხადე. აი, იმდენს თუ მოვიგებ, რომ ვალები რაც მაქვს, გადავიხადო, მერე მართლა აღარ ვითამაშებ. ისე შემზიზღდა, პროცესი მძულს.

ძირითადად იმიტომ ვთამაშობ, რომ მაქვს 500 ლარი, 1000 ლარი და მჭირდება 10 000. როგორ იშოვი, ხო ვერსაიდან ვერ იშოვი. როგორ უნდა იშოვო?

ერთადერთი გამოსავალია თამაში“.

დიბა, 38 წლის

„ბავშვობაში მასწავლა ბიძაჩემმა პოკერი, შუქი რომ არ იყო, სანთლის შუქზე. კომბინაციები მაშინ ვისწავლე. მერე ევროსპორტზე ვუყურე ტენისურს და ძალიან გამისწორდა. მაგარი თამაში იყო. მაგარი დარიგებები იყო. ეგრევე დავახურდავე ფული რკინებად და ეზოში ჩავედი, ყველას დავახურდავებინე და ვითამაშეთ. ტურნირი ვითამაშეთ. მე ტურნირს ვთამაშობდი ძირითადად. ანუ, ყველა დებს ფულს, ვინც მოიგებს, იმას მიაქვს მთელი ფული. მერე ფიშკებიც ვიშოვეთ. მერე ვილაც უცხო ტიპებიც გაიჩინენ სათამაშოდ. პოსლზე თამაში დავიწყეთ – თავიდანვე არ ჩალიჩობდი ფულს, თუ წააგებდი, მაშინ მოგქონდა.

5 ერთ-ერთი სლოტ თამაშის სახელწოდება.

the phone. Now, you'd have to meet them in person. I remember how it went down, I'd go, "Valencia will win. 1000 dollars", and they'd say, "Accepted." And you know what? I bet you somebody out there is still doing that.

I once lost money and had to turn it in, and it just so happened that the cops were after these bookies. When the time came to pay the 4000 to 5000 dollars, I was scrambling to gather it. I called up the guy, "Where are you?" One day he'd say, "I'm in Batumi", then the next, "I'm in Zestafoni", and then another time "I'm in Varketili". Then he calls me from some different number and tells me that the situation is dire, that he may be unable to get this money from me directly, and instead I should give it to this other guy. Finally, I set up a meeting with him at "Adjara". I paid him the cash, and the next day he was arrested. Turns out, they were following him.

Then we went digital. No need to hit the casino anymore; the casino is right there in your pocket. You can play whatever you wish – Georgian or foreign – on those apps.

I can't visit the casino anymore since they changed the rules. You can't go if you work in the public sector. If I go, a notification is sent to my workplace, and I will get in trouble. So, what's the workaround? We use other people's accounts. You find someone who has no job, and you give them the money to put in their account.

It's a hassle. I could play before without anyone knowing, but now you have to let others know. Now you have to bother someone else to make it work.

You know what? It's not the same. Playing on your phone lacks the same thrill. I hate playing games on my phone. But I've also won a lot of money that way. And I've won several times.

The largest sum I've ever won in a single stroke was a staggering 20,000 laris, all thanks to a slot machine. I was spinning a 20-lari spin wheel when I got five sevens in a row – and 20,000 laris. To this day, I have never won more in a single game. "Dazzling Hot"⁴ is a fantastic game. I went from 2000 laris to 800 laris, started hitting 20-lari ones angrily, and won. I was overjoyed when it hit the 20,000. As is often the case, it was gone in ten days.

Whatever you win, you lose it on the spot. Easy come, easy go. It's an illogical pursuit, and in the grand scheme of things, it is rather foolish. All that remains is the process itself. As well as strained nerves.

The aftermath of a terrible loss can be overwhelming, leaving you feeling isolated and bitter towards everyone around you. The weight of defeat can cast a shadow over your life, making it difficult to face the world. It feels as if you've been thoroughly ripped apart.

4 A type of slot game.

მე გასართობად ვთამაშობდი. ამიტომ არ წამიგია ძალიან ბევრი. ანუ, კი, წამიგია, მაგრამ მომიგია კიდევ. პოკერში პლიუსში ვარ.

მერე ონლაინ გაიჩითა, „პოკერ სტარსი“. ესე ყოველდღე ძნელი იყო კამანდის შეკრება და ონლაინ, როცა გინდა, მაშინ ითამაშებდი. პრობლემები სულ იყო, მაგალითად, 24 საათი ფული ვერ გამოგქონდა და ყველა ვარიანტში აგებდი.

პირველად რომ ვითამაშეთ, ბარათიც კი არ მქონდა. წავედი, ვილაცას გამოვართვი და მე და ჩემმა ძმაკაცმა ვითამაშეთ. მოვიგეთ ცოტა, 300 დოლარი, მე მგონი, და ეს უნდა გაგვეყო, გამოსატანად გადავიტანეთ. ღამე იმანაც წააგო თავისი წილი და მეც. ვერ ითმენდი.

მერე კაზინოში ვთამაშობდით. მე ვთამაშობდი უფრო სხვა მოთამაშებთან, იქაც არის კრუპიე, ოღონდ უბრალოდ გირიგებს, იგივე თამაშია. და ერთი ერთზე რომ ვთამაშები კაზინოში კრუპიეს, ეგ სულ სხვა თამაშია, პოკერი არცაა, არც ბლეფია, არც არაფერი, უბრალოდ, კარტებს თუ გაუჭრი, მაგაზეა.

ქართული ონლაინკაზინოები რომ გაიჩითა, ყველა პოკერს თამაშობდა. ყველა. ძალიან პოპულარული იყო. კარგ იგროკებს კაზინოები თრეულობდნენ, ანუ ფულს აძლევდნენ, რომ კაზინოს პონტში ეთამაშათ. ანუ, კაზინო გაძლევს სათამაშო ფულს, რომ სხვებს მოუგო. და მერე მოგებიდან პროცენტს გიხდიან.

ესლა ეგეთ ხოდში აღარ არის. კი, თამაშობენ, მაგრამ ეგეთი გაგიჟებულები აღარ არიან. ესლა ერთი IP მისამართიდან ველარც ითამაშებ ბევრი ექაუნთით.

ტურნირი იმიტომ არის კარგი, რომ თანაბრად ხართ, თანაბარი ფიშკები გაქვთ ყველას. „ქემ გეიმზე“ ძნელია, უნდა დაელოდო, რომ კარტი მოგივიდეს. ვილაცას შეიძლება ჰქონდეს 5000 დოლარი, ვილაცას – 50. ამ 50 დოლარში ვერაფერს ვერ აკეთებ. ბევრი ფული გაქვს – ბევრი შანსი გაქვს. ტურნირის ეგ მომწონს, რომ თანაბარი შანსი აქვს ყველას. ბევრს ვერ წააგებ, თუ ძაან არ მოინდომე. მერე პოსლემეც თუ თამაშობ, ძაან საზიზღარ ტიპებთან ერთად თუ არ თამაშობ, მართო რამდენიმეჯერ იმატებ. ბილიარდში იყო ხოლმე, ფულზე თამაშობდნენ ბილიარდს და ეგ კატასტროფა იყო, თუ გამოგიჭერდა ტიპი, ყველაფერს გართმევდა, ბოლო კაპიკამდე შეიძლება წაგეგო. პოკერში მაინცდამაინც ეგრე არ არის.

მე პროფებთან არ მითამაშია, და პროფი რომ არ ხარ, ეგრეც არ გყვლიფავენ. თუ პროფი ხარ, თამაშობ პროფებთან და იქ უკვე შენ თვითონ იღებ გადაწყვეტილებას, რამდენად გაინწეო. ონლაინ სხვა რამეა. შეიძლება, რაც გაქვს, ყველაფერი წააგო. ვერავის ვერ ხედავ, არარსებულ ტიპებს ვთამაშებთ ფაქტიურად. კი, გისწორდება, მაგრამ მანდ ძაან რთულია. მაგრამ ონლაინ პოსლემე მაზიანზე ვერ ითამაშებ. დარბიან ხოლმე მერე ბარათებით.

Sometimes you lose so much that it becomes impossible to keep playing. You lost the last one and now have nothing and can't play again, or you lost the money you needed, or you took out a loan and lost.

My debts and loans are all due to gambling.

I carefully track my wins and losses. It feels like recovery is out of reach.

The odds are against you, you will lose nine out of ten times.

Yet, hope remains.

Yes, you feel self-disgust, but you can't help yourself.

It's difficult to resist playing. If I manage to pay off my debts, I won't play anymore. If I win enough money to clear my debts, I really won't be lured back. I hate the whole thing so much; I am utterly sickened by it.

I find myself playing because I have only 500 and 1000 laris, and I need 10,000. There is no other way to get that amount. It feels like the only option I have is to play.

DIMA, 38

When I was a kid, my uncle taught me how to play poker by candlelight during the period of frequent power outages. I learned different card combos at the time. Then I saw Texas Hold'em on Eurosport and was blown away. It was a cool game. The hands looked cool! I quickly exchanged my money for coins and gathered my friends in the yard. I made everyone get change, and we played. We played in tournament style. I mostly participated in tournaments. That is, everyone bets money, and the winner gets the entire pot. Later, we got the chips for the game. As word spread, some strangers started showing up to play with us. We started playing on credit, which meant that from the outset, you didn't have to hustle to come up with buy-in to play, but if you lost, you had to pay it.

I was just having a good time with the game, so I didn't end up losing too much. Of course, I had my fair share of losses, but I also won. In poker, I'm in the black.

Then "Poker Stars" came online. It was difficult to find a regular crew to play with in person daily, but now I could play online whenever I wanted. There were always some problems, such as being unable to cash out for 24 hours and the fact that you ended up losing money anyway.

The first time we played, I didn't even have a bank card. So, I went out and borrowed one from someone, and my brother and I played. We managed to win a small amount – I believe it was 300 dollars – and had to split it. After moving the money to cash out, that very night, both my brother and I ended up losing our share. We were too impatient to wait for the cash to get transferred out.

Then we started gambling at the casino. I mostly played with other players; there's a croupier present, but their role is mainly dealing. It remained the same game. However, if you play one-on-one with a croupier at a casino, that's a

My debts and loans are all due to gambling.

I carefully track my wins and losses.

It feels like recovery is out of reach.

**The odds are against you,
you will lose nine out of ten times.**

Yet, hope remains.

**Yes, you feel self-disgust,
but you can't help yourself.**

completely different game. It's not poker; there's no bluffing; it's just luck, plain and simple.

When Georgian internet casinos first launched, everyone was playing poker. Everyone. It was really popular. Casinos recruited good players, essentially paying them to represent the casino. In other words, the casino provided players with money to compete against others, and in return, the players would receive a share of the profits.

That is no longer the case. They do play, but it's not as intense as it once was, mainly because playing with numerous accounts from the same IP address is no longer allowed.

A tournament is good because everyone is equal and has equal chips. Cash games, on the other hand, can be difficult since you have to wait for favorable cards. Some players may have a substantial amount of money, 5000, while others may only have 50. You can't do anything with 50 dollars. Having a larger bankroll definitely gives you more opportunities.

What I appreciate about tournaments is that everyone has a fair shot. You won't be able to lose much unless you deliberately take excessive risks. If you play with people who follow the "pay after" approach and not with very nasty people, the stakes stay relatively low. It's unlike billiards, where losing everything was a real catastrophe if someone cornered you, they would take away everything. In poker, it's not really like that.

I haven't played with pros, and when you're not a pro, they don't go all-out against you. If you're a pro, you play with the pros, and you control how much you're willing to risk. However, it's a whole different story online. You could end up losing everything you have. It's not like playing face-to-face with real people, you're basically playing with anonymous characters. Yes, it's still fun, but it's very difficult. But you can't play the "pay after" method on an internet bet. You have to deal with credit cards and all that hassle.

In roulette, you can win or lose in a split second. On the other hand, in poker, you stay up all night and play until late. It's an extremely emotional game. You must keep your emotions in check, and you have to be on guard for long periods, hiding your tells, sometimes playing as though you have bad cards. The mental effort and strain can be tiring.

Playing the game was my main motivation, I enjoyed the game. Of course, winning money was a nice bonus. But I wasn't in it for the money. You can earn money by playing any game, including Joker, Bura, and football.

In any case, if you do play, you should play for fun. You have no chance of winning if you don't cut your losses. Knowing when to step back and manage risks is crucial for any gambler.

რულეტკაზე ერთ წამში იგებ, ან ერთ წამში აგებ. პოკერში ყველა ვარიანტში ღამეს ათენებ, გვიანობამდე თამაშობ. ძაან ემოციური თამაშია. სულ უნდა შეიკავო შენი ემოციები, არ დაიწვა, რა კარტი გყავს, ან პირიქით, უნდა ითამაშო, რომ ვითომ ცუდი კარტი გყავს. ძალიან ილღები.

მე ვთამაშობდი თამაშის გამო. თამაში მომწონდა. რა თქმა უნდა, ფულსაც თუ მოიგებ, სასიამოვნოა. მაგრამ, ფულის გამო არ ვთამაშობდი. ფულზე ეგრე ნებისმიერ თამაშს ითამაშებ, ჭოკერსაც და ბურასაც და ფეხბურთსაც.

მოკლედ, თუ თამაშობ, გასართობად უნდა ითამაშო. თუ დაბამასკდი, შანსი აღარ გაქვს, რომ მოიგო. მთავარია თამაშში, რომ ზამასკა არ აიკიდო.

სხვა თამაშებიც მითამაშია. რაღაც მომენტში ყველაფერს თამაშობ.

გავიღვიძე ერთხელ და ამეკვიატა, დამესიზმრა თუ რა იყო, არ ვიცი, წარმოვიდგინე 19 წითელი. არც მქონდა ნათამაშები რულეტკა. ჩავედი ეზოში და მეტეი, რა ფერია 19? წითელია. ვა, მეტეი, ხილვა მქონდა, უნდა წავიდე, დავდო. ეგრევე ჩავჭექე მანქანაში, წავედი. 20 ლარი მქონდა. შევედი, ტრიალებს უკვე, შევაცურე ფული. ვაჭერ თითებს, მგონია, რომ ლარიანებს ვდებ, თურმე 10-თეთრიანებია. ბრაზს, გაჩერდა და ჩავარდა 19-ში. კაროჩე, ერთი ას-რაღაცა ლარი მაინც მოვიგე, მეტი ვერა. პირველად მაშინ ვითამაშე რულეტკა.

მერე, თუ 20 ლარი მქონდა, მივდიოდი ხოლმე სათამაშოდ. 20 ლარით შევდიოდი, 300 ლარამდე ავდიოდი, გამოვდიოდი. 20 ლარით ვერაფერს ვერ იზავ ცხოვრებაში და 300 ლარი უკვე რაღაცაა. წესი მქონდა ეგეთი, რომ უნდა დაგეხარჯა. იმ ფულით აღარ უნდა გეთამაშა. თუ ვაგებდი, მეტს აღარ ვდებდი. ერთხელ შევყევი, წავაგე და მერე აღარც მითამაშია.

ბევრს რომ მოიგებ, მერე აღარ გყოფნის“.

ბესო, 39 წლის

„წევადამი“ იყო ერთი რულეტკა. დილის 9 საათზე მანდ იჩითებოდა გადატვირთვა, ანუ როცა აპარატები უნდა გადაეტვირთათ.

გამოგიშვებდნენ, შანსი არაა, იქ რომ ყოფილიყავი. 15 წუთით გამოხვიდოდი. შეხვიდოდი უკან და ყველაფერი გადატვირთული იყო.

ჩვენ მივდიოდით ხოლმე დილიდან. ძმაკაცის შეყვარებული სწავლობდა სამედიცინოში და აცილებდა ხოლმე და მერე აქ შევდიოდით.

სლოტებს ვთამაშობდით. ყველას ვიცნობდით, დაცვას, ყველას. ყავა როგორი გვინდოდა, რა როგორი გვინდოდა, ზეპირად იცოდნენ. რომ ვიგებდით, ვჩუქნიდით ფულს. ჩვენ გარდა ეგრე ადრე არავინ არ დადიოდა. დილაობით.

I've also played other games. You eventually do play every kind of game.

I woke up one day with a peculiar feeling, as if I had a dream about it or a vision. I imagined 19 red on the roulette wheel. I hadn't even tried my hand at roulette at that time. I stepped outside and asked, "What color is 19?" It turned out to be red. It felt like a sign, so I had to go place a bet. I jumped in my car and drove away. I only had 20 laris. When I walked in, there was an ongoing game. I slipped the cash in. I thought I was putting it on the lari ones, but they're actually 10 Tetri. Bam! The wheel spun and it came to a stop, landed on the 19th spot. In any case, I won around one hundred laris, but not more.

That was my first time playing roulette.

Whenever I had 20 laris, I would go and play. I would go in with 20 laris, work my way up to 300, and leave. You can't do much in life with 20 laris but 300 is already something. I had a rule that I had to spend it elsewhere, not on gambling. If I started losing, I knew it was time to stop betting. There was one time when I played for too long, lost once, and ended up losing again and again.

It's true, when you win a lot, then you can't get enough.

BESO, 39

There was this particular roulette at "Nevada". At 9 AM, they would reboot everything and during that time, all players had to leave. You couldn't stay inside; they made sure of that. So, we would step out for about 15 minutes while they did the rebooting, and then we would go back in and everything was ready to play again.

We had a routine going. One of my friends had a girlfriend who was studying medicine, and he would see her off to university and then we would head straight to the casino. We would go in the morning.

We would play slots. We were regulars. We knew everyone – the security, the staff, everyone. They knew us well too; they knew how we liked our coffee, and everything else. When we would win, we would gift them money. No one besides us went there that early in the morning.

We had been going for one or two months. We knew the place inside and out. We would notice how someone would come in, put money in the machines, only to end up losing and leaving, cursing their luck. Meanwhile, we had been hearing the same numbers for months – 25-27-28 – after every reboot. When someone hit a number, the machine would make a loud noise, and it's a small hall, so you couldn't miss it.

"Nevada" was actually not a bad place; they had a raffle for a yellow Hammer. It was a cool spot. There was even a coffee house in that building.

One time someone came in and asked, "Guys, what should I place a bet on?" And Gio says, "27". We remember these numbers – 25-27-28 – right? We just kind of blurted it out. That's all we had been hearing – those numbers – so we

ერთი-ორი თვე დავდივართ. ზეპირად ვიცით, რა ხდება. ვილაცა შემოვა, დარიცხავს, წააგებს, გავა დედის გინებით. თვეებია, ერთი და იგივე რიცხვები გვესმის, 25-27-28. გადატვირთვის მერე. რიცხვში რო ჩააგდებს, ხო ხმამალა იძახის. და პატარა დარბაზია, გვესმის.

არ იყო ეს „ნევადა“ ცუდი პონტი, ყვითელ ჰამერს ათამაშებდნენ, საკაიფო პონტი იყო. ყავის სახლი რო იყო, მაგ შენობაში.

ვილაცა შემოდის ერთხელ, ბიჭებო, რაზე დავდო. და გიო ეუბნება – 27-ო. ხო გვახსოვს ეს 25-27-28. ვუთხარით, პროსტა. სუ რაც გვესმოდა, პირველი ეგ რიცხვები გაგვახსენდა. გააქანა და მოიგო. ტიპი რო გავიდა, ამას გადავხედე, ჩვენ რა, ყლევები ვართ-მეთქი?

ძმას ვფიცავარ, მეორე დღეს დილით 9 საათზე მივედით. ისე ავგლიჯეთ, გიორგა კამერებთან იდგა და „ხო მოგიტყანი პატრონიო“ ყვიროდა. ძაან კაი ფული მოვიგეთ.

ორი კვირა გავქაჩეთ. ორ კვირაში მიხვდნენ და აგვიკრძალეს. აღარ შეგვიშვეს. დილის 9 საათზე მოდიხარ, რულეტკას ფულს უგებ, მიდიხარ, რა პონტია.

მოკლედ რა იყო – პირველი გაგორება იქ უნდა ყოფილიყავი. პირველს უნდა შეგეცურებინა გადატვირთვის მერე. სულერთია, რომელ საათზე, მთავარია, რომ პირველი ყოფილიყავი. მაშინ ჯდებოდა ეგ რიცხვები, პირველი სამი გაგორება, მერე ურევდა. ჩვენამდე ვინმეს რო ეთამაშა, ის დღე ჩაგდებული იქნებოდა. ამ სამი რიცხვიდან რომელიმეს აგდებდა. ანუ პირველი გაგორება უეჭველი იყო სამი რიცხვიდან რომელიმე. თანმიმდევრობას ვერ გაართყავდი. ან 28-ით დაიწყებოდა, ან 25-ით, მაგრამ პირველ სამ გაგორებაში 25-27-28 იქნებოდა უეჭველი. ერთ ციფრზე მაშინ იდებოდა 5 ლარი. მეტი არ იდებოდა. ვიღებდით ამ ციფრებს, ხატაპურით, ყველაფერიანად, 19-36-მდე, ყველაფერს რა, რაც შეიძლებოდა რომ აგველო. მერე რომ ვიგებდით, მივდიოდით „აჭარაში“. იქ ვაგრძელებდით.

ერთხელაც შევდივართ და სად მიდიხართო – სათამაშოდ. არაო, თქვენო, კი გაფასებთ და რამეო, მაგრამ ველარ ითამაშებთო. სულ იგებთო, რამდენი მოვიგეთ, კი მაგრამ – ვეკითხებით. 30 000-მდე იყო. გადავხედეთ ერთმანეთს. ჩვენ დებილებივით, მივდიოდით, ვიგებდით და მერე „აჭარაში“ მივდიოდით სათამაშოდ და ვაგებდით. არც ვიცოდით, რამდენი გვექონდა მოგებული.

მერე დაკეტეს მალევე.

ჩვენ რახან ეგ გავაძრეთ, ყოველდღე შეგვეძლო სხვადასხვა ტიპი მიგვეშვა. და იფიქრეს, ერთი ამათიცო და დაკეტეს.

რეალურად, ეს რულეტკა არის მოსაძებნი. დილის 9 საათზე მიხვალ, ერთ ჭიქა ყავას დალევ, მოიგებ და გამოხვალ. 6-კაციანი მაგიდა იყო, დიდი რულეტკა კი არ იყო. მაგ აპარატს ვეძებ გიჟივით.

remembered them first. He went ahead and bet on 27 and won. When the guy passed us, I looked at Gio and said, “Are we a couple of numbskulls?”

I swear on my brother, we got there at 9 the next morning. We just wreaked havoc on that place. Giorgi was standing in front of the cameras and shouting, “We totally crushed you, didn’t we?!” We raked in a hefty sum of money.

We had a good run for two weeks. They caught on in two weeks and banned us. They didn’t let us in anymore. They didn’t want us showing up in the morning, winning money from the roulette and then leaving.

So, here is how it worked: we had to be there for the first roll after the reboot. Timing didn’t matter; we just needed to be the first. Those numbers would fall into place within the first three rolls, then they’d jumble. If someone had played before us, that day would have been wasted. It was guaranteed that one of those three would come up on the first roll. You couldn’t predict the exact sequence whether it would start with 28 or 25, but without a doubt, 25-27-28 would be in the first three rolls. At that time, one bet was 5 laris. Not more. We’d go all in on a high bet, 19 to 36, everything that we could possibly get; then, after having won, we would go to “Adjara” to keep the streak going.

Once, when we got down there, they asked, “Where are you going?” We replied, “To play.” “No. We admire you guys and all that, but you can’t play anymore. You always win”, they said. “Yeah, but how much money did we win?” we asked. It turned out to be 30,000. We looked over at each other, stunned. We used to go, win, and then go to “Adjara” to play and lose, never realizing how much money we had actually won.

That roulette place was then quickly closed.

We had different people go there every day after we discovered the secret. “Fuck these guys,” they thought, and they shut it down.

Actually, I’ve got to find this roulette machine. You get there at 9 a.m., sip a cup of coffee, win, and leave. It was a little roulette table for six people. I’m still on the hunt for that machine.

Now I play from home. If I go to a casino, I still end up coming back on foot, so, what’s the point of going there? Whether you let me go there with 10 or 1000 laris, I still come back on foot.

What options do I have? Ok, so let’s say I stop playing: then what? The truth is, I play because I want to keep playing indefinitely.

There is no limit; there is no end to it. Maybe one can stop at 5 or 6 million. Hahaha. I don’t want to win money; I just want to play, and money isn’t important to me.

Roulette is my favorite game. Roulette is the shit.

ეხლა სახლიდან ვთამაშობ, იქ მივდივარ და უკან მაინც ფეხით მოვდივარ და რა აზრი აქვს. 10 ლარით რომ გამიშვა და 1000 ლარით, მაინც ფეხით წამოვალ.

რა გავაკეთო, აი, გამოვედი და რა გავაკეთო. იმიტომ ვთამაშობ, რო სულ ვითამაშო.

ლიმიტი არ არსებობს, გაჩერება არ არსებობს. შეიძლება 5-6 მილიონზე გაჩერდე. ჰაჰაჰა. ფულის მოგება კი არ მინდა, თამაში მინდა, ფული არ მაინტერესებს.

რულეტკა მევასება ყველაზე მაგრად. რულეტკა მაგარია.

აი, ეხლახანს დავრიცხე 100 დოლარი და ავედი 26 000 ლარამდე.

იქ მოდის რიცხვები, თამაშის დროს. ყოფილა რო, ვთამაშობ, არ მოდის, არ მოდის და გავხედავ ვილაც ტიპს გვერდზე და მიკითხავს – რა რიცხვში ხარ დაბადებული? დამიღია, ჩავარდნილა.

მთავარია გარისკო. 13-15-ზე მაქსიმალურად სულ ვცდილობ, რომ მედოს. ვგენი სულ ერთად მოდიან ხოლმე. საზიზღარი რიცხვია 6, 34, 3. და 27-იც მეზიზღება. კაი რიცხვი ისაა, რომელიც მოდის. 29-ით მაქვს ყველაზე ბევრი მოგებული – 14 000.

რულეტკას ან მოიგებ, ან წააგებ. ყველგან აგებ და რულეტკაზე არის შანსი, რომ მოიგო იმდენი, რომ კარგად მოიგო. თუ წავაგე, ყველაზე ძალიან ის მიტყდება, რომ ვეღარ გავაგრძელებ თამაშს.

ჭეკპოტი უნდა მოვიგო. იმიტომ, რომ ვიცი ჭეკპოტს მოვიგებ. უეჭველი, დროის პონტია. მთავარი ჭეკპოტი, მისია სადაცაა. ლას-ვეგასია მისია, ადრე თუ გვიან, იქნება. გიჟად მთვლიან, მაგრამ ლას-ვეგასის ჭეკპოტს რო მოვიგებ, მერე ვნახოთ, ვინაა გიჟი. ვიგულავებ, ვაგულავებ ყველას, მაგრამ მე ვითამაშებ. მთავარია თამაში.

ჩამოვედი ერთხელ ებოში. მაქვს ერთი 30 ლარი. 30 ლარად დალევს პონტი იჩითებოდა, კოკა-კოლა, არაყი. ხუთი კაცია ქვემოთ, დალევა უნდათ. მოდი, დავლიოთო. დალევა არ მევასება. მეთქი, მე მივდივარ, „კონტინენტალის“ გვერდზე იყო „3 ტუზი“, 24 ლარი სათამაშო და 6 ლარი გზის ფული. იკამ, მე გამოგყვებით. წავიყვანე და უცხად მოვიგეთ 550 ლარი. „3 ტუზში“ ცეკვავდა იკა. იმათ დაურეკე-მეთქი. არ მაქვს დასარეკიო. აჰა, ეს 50 ლარი და დაირიცხე და სიგარეტი იყიდე და კაიო. და დაურეკე-მეთქი იმათ. მალე მოდი, თორე მერე შენ თავს დააბრალე. გავიდა, გარეთ თურმე თავისი კლასელი შეხვდა, იჭორავა, მერე ამათთან დარეკა, გამოდით, გულაობააო. მოდის სიგარეტებით. ტაქსიც ჩერდება, გადმოდის მთელი სასტავი, უნდა ვიგულაოთო. ამ დროს მე კართან

I recently deposited 100 dollars, which soared to 26,000 laris. The numbers just come to me during the game. There have been times when I'm playing and they elude me, and in my desperation, I look at some guy next to me and ask him, "What date were you born on?" I'll place a bet on that only to end up losing.

Taking risks is indeed a crucial part of gambling. In my case, I have this thing for betting on 13 and 15. They seem to be a lucky pair. However, I avoid numbers like 6, 34, and 3. I also hate 27. A good number is the one that comes to you. I have won the most with 29 – 14,000.

In the game of roulette, you either win or lose. While losses can happen anywhere, one aspect of roulette is the opportunity to win big. What upsets me the most if I lose is that I won't be able to continue playing.

I have to win a jackpot. Because I believe I will hit the jackpot. It is undeniably a matter of time. The ultimate goal is the jackpot. My mission is Las Vegas, and I am certain that time will come eventually. People think I'm insane, but once I win the Las Vegas jackpot, we'll see who's insane. I'm going to party and let others party with me too, but I'll also play. The most important thing is to be able to play.

Once, going down to the yard, with only 30 laris in my pocket, I was in a dilemma. For that much, we could get drunk – get some Coca-Cola and vodka. There were five people who wanted to drink downstairs. "Let's have a drink," they said. "I do not like drinking." I told them I was heading to The Three Aces, which was right next to The Continental. I had 24 laris to play with and 6 laris for travel. Ika said he would come with me. I took him, and we immediately won 550 laris. Ika was ecstatic and danced around in the Three Aces. I told him to call the others and invite them to join us in celebrating. He had run out of minutes on his phone; so, I told him, "Here, take this 50 laris and top up your minutes and buy some cigarettes." I told him to come back quickly, or he'd be the only one to blame for what could go wrong. He left. As it turned out, he ran into a classmate outside, chatted for a bit before making the calls and inviting everyone. He even got the cigarettes. When the taxi rolled up and everyone got out, ready for a night of celebration, I was sitting by the door, feeling downhearted. I had lost all the money. We went home. With no money left to pay the taxi driver, we offered him two packs of Camel in exchange for a ride home.

Once Data said to me, "You're a player, right? Then go and win." He put 30 laris on my account and I managed to turn it into 140. Then he took my phone away

ვზივარ დამწუხრებული, წავაგე. წამოვედით სახლში, ფული არ გვაქვს, ტაქსმა ორ პაჩკა „ქემელად“ წამოგვიყვანა.

ერთხელ დათამ, ხო ხარო იგროკიო, მოიგეო. თავის ექაუნთზე დამირიცხა 30 ლარი, ავედი 140 ლარზე. გამითიშა და წამართვა მობილური. კინალამ მოვკალი. მეორე დღეს ისევ, მერე კიდევ. მესხუთე დღეს ვარ ასული უკვე 700 ლარზე. 5 წუთში მართმევს ხოლმე. პროცენტებს მაძლევს. 700 ლარი რომ მომცა, გასასვლელი ვარო და 10 წუთი ითამაშე და გათიშეო. რულეტკაზე მოვიგე 1500, სლოტებზე გადავედი, ჯვარი დამეცა 500-ლარიანი, წამებში ავედი 2000 ლარზე. რულეტკა, რამე-რუმე და მე-19 წამზე მეჩითება 70 ლარი.

ვურეკავ, დრო გვჭირდება, 70 ლარზე ვარ-მეთქი. გაუტყდა. მომცა ევ 70 ლარი, ავედი 500 ლარზე და მერე სულ წავაგე. მართო არ უნდა დავეტოვებინე. რეალურად, ფული თუ გაქვს, რო იხალიჩო, დარჩები მოგებაში. ყოველ დღეს 1000 ლარი რომ მომცე, დღეში 200 ლარს მოგაგებინებ. თვეში 6000 ლარია. მე ჩემით ვერ ვჩერდები.

მთავარია, დროზე გამოხვიდეო და რო გამოვიდე, რა გავაკეთო? ყველაფერი მაქვს გასინჯული, ყველა ნარკოტიკი, მაგრამ ციფრში გარტყმას რო პრიხოდი აქვს, ეგეთს არაფერს“.

from me after 5 minutes. I almost killed him. Second day, he did the same thing, and it continued for several days. The fifth day, I had already gone up to 700 laris. He pays me a percentage of the winnings. When he let me play with the 700 laris, he had to leave and told me to play for 10 minutes and then stop. I won 1500 on roulette, then I switched to the slots, had a lucky strike, and won 500. I went up to 2000 in seconds. However, just as quickly, my luck turned and on the 19th second, I found myself down to 70 laris.

Desperate for more time, called him "I need time, I have 70 laris." He felt bad but gave me the chance to continue anyway. I went up to 500 and then lost everything. It was a reminder that he shouldn't have left me alone. In reality, I know if I have money and I focus on playing smart, I'll stay in the black. If you gave me 1000 laris a day, I would win you 200 each time. That's 6000 a month. However, the tick is, I can't stop on my own.

They say the most important thing is to leave quickly. But if I leave, what do I do then?

I have tried everything – all kinds of drugs – but there is no high like betting on the right number.



“THE FOREST IS MY SPACE FOR FREEDOM”: MASCULINITY AND A PRIVATE HUNTING RANCH IN THE FORESTS OF RACHA

Salome Kobalava

„ტყე ჩემი თავისუფალი სივრცეა“: მასკულინობები და კერძო სამონადირეო მეურნეობა რაჭის ტყეებში

სალომე კობალავა

ტყესთან დაკავშირებული მასკულინობის ქართულ კონტექსტში შესწავლა 2022 წლის გაზაფხულზე გადავწყვიტე, როცა რაჭის ტყის 104,712 ჰექტარი ფართობის კერძო კომპანიისთვის გადაცემის შესახებ მედიაში გახმაურდა. მაშინ, ჩემი ყურადღება რამდენიმე გარემოებამ მიიპყრო. პირველი, კერძო პირისთვის გადაცემულ ტყის ამ ტერიტორიაზე დაგეგმილი სამონადირეო მეურნეობის მონაცემები გულისხმობდა საქმიანობას, რომელიც ტრადიციულად მასკულინურ პრაქტიკად, მამაკაცების საქმიანობად მიიჩნევა. მეორე, ლიცენზია იმ გავლენიან კაცს გადაეცა, ვინც უკვე რამდენიმე სანადირო მეურნეობას ფლობს მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში¹. მესამე, ადგილობრივი მცხოვრებლები, რომლებიც რაჭის ტყის მთლიანი ტერიტორიის კერძო აქტორისთვის მათთვის დაუკითხავად გადაცემის პრობლემურობასა და საფრთხეებზე საჯაროდ საუბრობდნენ, საკითხის მედიასივრცეში შემოსვლის პირველ ეტაპზე, უმეტესად, კაცები იყვნენ. დაკვირვებული თვალი ადვილად შეამჩნევდა ამ მოვლენათა ჯაჭვის გამოკვეთილად მასკულინურ განზომილებას, რაც ჩემთვის, როგორც გარემოსდაცვითი სამართლიანობის და გენდერული თანასწორობის თანაკვეთაზე მომუშავე მკვლევრისთვის, განსაკუთრებულად თვალშისაცემი იყო.

რა სასარგებლო ცოდნას გვძენს რაჭის ტყის საქმის მასკულინობის პრიზმიდან შესწავლა? რა როლი აქვს მასკულინობას რაჭის მოსახლეობის წინააღმდეგობრივი განწყობების ჩამოყალიბებაში და რა ტიპის მასკულინობები იკვეთება, როცა საქმე ტყით სარგებლობასა და ტყის რესურსებზე წვდომას ეხება? ვიმედოვნებ, ამ კითხვებზე პასუხებს მკითხველი ამ კვლევაში იპოვის. თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ ბუნებრივ გარემოსთან კავშირში მასკულინობა, ქალებისა და ფემინურობისგან განსხვავებით, ნაკლებადაა შესწავლილი (მაკგრეგორი და სეიმური, 2017; კოლპერი, 2020), ვფიქრობ, ეს ნაშრომი ყურადსაღებ მიგნებებს სთავაზობს მათ, ვინც დაინტერესებულია ბუნებრივი გარემოსა და ადამიანების ურთიერთმიმართების გენდერული ანალიზით, ასევე, საქართველოში გარემოს დაცვისა და ტყის მართვის პოლიტიკით.

რას უნდა ელოდოს მკითხველი?

სტატიის პირველ ნაწილში მოკლედ მიმოვიხილავ ლიტერატურას მასკულინობაზე, კონკრეტულად, ბუნებრივი გარემოს, ნადირობისა და ტყესთან დაკავშირებული პრაქტიკების კონტექსტში. სტატიის მეორე ნაწილში განვიხილავ, თუ რა მნიშვნელობა აქვს ტყეს რაჭაში და როგორ ვლინდება მასკულინობები მასთან მიმართებით. ასევე ვსაუბრობ იმაზე, თუ როგორ განსაზღვრავს გენდერული ნიშნით შრომის დაყოფას ან,

1 On.ge (26, აპრილი, 2022). რას ამბობს დავით ხიდაშელი რაჭაში, 104,712 ჰექტარი ტყის 49-წლიანი იჯარით მიღებაზე. ხელმისაწვდომია: <https://bit.ly/3G3ChdT> [ბოლო ნახვა, 8 ნოემბერი, 2022]

I decided to explore forest-related masculinities in Georgia in the spring of 2022 when a media investigation revealed that 104,712 hectares of forestland in Racha were auctioned off to a private company. At that point, a few aspects drew my attention to the case. First, the company intended to set up a hunting ranch in the leased forest area, an enterprise that would be dedicated to an activity that is traditionally considered a masculine practice. Second, the lessee turned out to be an influential man who already owns multiple hunting ranches in different parts of the world.¹ Third, the local residents who spoke publicly about the dangers of granting a third of Racha’s entire territory to a private actor without the consent of the local community were mostly men, especially at the beginning when the media picked up the story. An observant eye could easily discern a markedly masculine dimension of the case which to me, a researcher working on the nexus of environmental justice and gender equity, seemed like a compelling subject for scrutiny.

What can we infer from the case of the Racha forest lease if we examine it through the lens of masculinity? What role does masculinity play in shaping the opposing sentiments among Racha community members towards the lease of the forest? And what kind of masculinities emerge when it comes to forest use and access to forest resources in Racha? I hope that this article provides answers to these questions for its readers. Considering that masculinities are relatively understudied in connection to nature, compared to women and femininity (MacGregor & Seymour, 2017; Colfer, 2020), I believe this study offers valuable findings to those interested in the gender analysis of nature-social relations, as well as those who engage with environmental and forest management policy issues in Georgia.

1. THEORETICAL FRAMEWORK AND RESEARCH METHODOLOGY

Throughout this article, gender analysis of Racha residents’ relations to the forest – or more broadly, to nature – is informed by the works of feminist geographers, ecofeminists, and other feminist scholars. The reason for this is the particular interest these thinkers have in masculinity, a concept that emerged from feminist theories (Gottzen et. al., 2019). The environmental and ecological strands of feminism especially, focus their attention on patriarchal practices, inequities, and structures of oppression that manifest themselves in human attitudes towards the environment and oppressed groups, as well as in the systems of governance, and institutions (Pease, 2019; Hultman & Pule, 2018). Thereby, the feminist conceptual framework opens up novel ways of looking at the case of the Racha forest lease from a gender perspective.

The feminist ethnographic method which I used on my field site during the data collection phase proved useful in thinking through the research questions and research participant’s viewpoints from a gender prism. This

თუნდაც, ტყეში გადაადგილებას აქ პატრიარქალური ნორმები. სტატიის ამავ ენაში შევხვები ადგილობრივ მოსახლეობაში ნადირობასთან დაკავშირებულ დამოკიდებულებებს კერძო სამონადირეო მეურნეობასთან შეპირისპირებით. ბოლოს კი, ვისაუბრებ რურალური მასკულინური იდენტობისთვის მნიშვნელოვან პრაქტიკაზე – რაჭაში ტყიდან მერქნის მოპოვებაზე და მის შემზღვევაზე არსებულ შიშზე, რაც ზრდის უარყოფით განწყობებს დაგეგმილი კერძო სამონადირეო მეურნეობის მიმართ.

1. თეორიული ჩარჩო და კვლევის მეთოდოლოგია

ბუნების, უფრო კონკრეტულად კი, ტყისა და რაჭის მცხოვრებლების ურთიერთმიმართების გენდერული ანალიზი, ამ კვლევაში, ფემინისტური გეოგრაფიის, ეკოფემინიზმისა და ზოგადად, ფემინისტური აზრის მოზიარე მეცნიერთა ნაშრომებს ეფუძნება. ამის მიზეზი, პირველ რიგში, არის ის, რომ თავისთავად წიაღში აღმოცენებულ მასკულინობის კონცეფციას (გოტზენი, et. al., 2019) ფემინიზმი, უფრო კონკრეტულად კი, ბუნებრივი გარემოთი და ეკოლოგიით დაინტერესებული მისი მიმდინარეობები, ბუნებასთან კავშირშიც განიხილავს. ფემინიზმის ამ პერსპექტივების ინტერესის საგანია ის, თუ როგორ ვლინდება პატრიარქალური პრაქტიკები, უთანასწორობები და ჩაგვრის მექანიზმები როგორც ბუნებრივი გარემოს, ისე სხვადასხვა ჩაგრული ჯგუფის მიმართ ადამიანთა დამოკიდებულებებში, მართვის ფორმებსა თუ ინსტიტუციებში (პიზი, 2019; ჰულტმანი და პულე, 2018). ამგვარად, ფემინისტური კონცეპტუალური ჩარჩო რაჭის ტყის გარშემო განვითარებული მოვლენების გენდერულ ჭრილში განხილვის ახალ და საინტერესო გზებს ხსნის.

ფემინისტური ეთნოგრაფიული მეთოდი, რომლითაც კვლევის მონაცემების მოპოვებისას ვიხელმძღვანელებ, სავლელ სამუშაოებისას დამეხმარა საკვლევო საკითხის და კვლევის მონაწილეთა შეხედულებების გენდერული პრიზმიდან გააზრებაში, ასევე ადგილობრივ კონტექსტში არსებული ძალაუფლებრივი ურთიერთობების (დევიისი და ქრევინი, 2020) და მათგან გამომდინარე პროცესების თუ უთანასწორობების ანალიზში.

კვლევა ეყრდნობა რაჭაში, ამბროლაურისა და ონის მუნიციპალიტეტებში, ასევე მიმდებარე სოფლების მცხოვრებლებთან ჩანერილ 15 ნახევრად სტრუქტურირებულ ინტერვიუსა და დამატებით, 5 ადგილობრივთან გასაუბრების შედეგად მოგროვებულ მონაცემებს. იდენტიფიცირების თავიდან ასაცილებლად, არც ინფორმანტების სახელები და არც მათი სოფლები ნახსენები არაა. თუმცა, საერთო ჯამში, ნაშრომში ექვსი სოფლის (ხვანჭკარა, კრიხი, ზუდალი, უნერა, შქმერი, ხიმში) და ქალაქ ამბროლაურის მცხოვრებლებთან ჩატარებული ინტერვიუებია თავმოყრილი. შემთხვევითობის პრინციპით შერჩეულ ინფორმანტთაგან, რომელთა ასაკი 30-დან 77 წლამდე მერყეობს, 14 კაცია და 6 ქალი. კვლევაში განხილულია მხოლოდ მამაკაცისა და ქალის გენდერული კატეგორიები.

method was also helpful in tracing power relations (Davis & Craven, 2020) and inequalities that emanate from various relationships in the local context.

This article draws on the data derived from 15 semi-structured and 5 unstructured interviews that I conducted in Ambrolauri, and Oni municipalities in Racha. For the protection of respondents' anonymity, neither their names nor their villages are specified. In total, I conducted interviews in six villages (Khvanchkara, Krikhi, Zudali, Utsera, Shkmeri, Khimshi), as well as in the city of Ambrolauri. Among the randomly selected respondents whose ages ranged from 30 to 77 years, 14 were men and 6 were women. There are only two gender categories – men and women – examined in the article.

It should be stressed that the initial research concept of this study had to be revised after the fieldwork showed how little information the locals had about the fact that a forestland equal to a third of the entire Racha territory was leased to a private company.

What Should the Reader Expect?

In the first section of the article, I review the literature on masculinity, specifically in relation to the natural environment, hunting, and other forest-related practices. In the second part of the article, I discuss the role of the forest in Racha and examine the ways in which patriarchal norms define the gendered division of labor and mobility within the borders of the forest in the local context. In the same section of the article, I explore the attitudes of locals towards the activity of hunting which I contrast with their attitudes about a private hunting ranch. Lastly, I discuss an important rural masculine practice – fuelwood and lumber harvesting – and unpack locals' discontent toward the intended establishment of a private hunting enterprise which is fueled by fears of losing access to essential forest resources.

1.1. Masculinity and the Natural Environment

According to the sociologist Raewyn Connell, masculinity is a practice and a form of behavior that has material implications and manifests itself in the language, culture, and institutions, as well as in interpersonal relations, and representations of the body (Connell, 1996, p. 163). As a social construct, masculinity is formed in opposition to femininity, producing gendered divisions in labor, as well as in access to opportunities to economic resources and power. It is flexible, and complex (Connell, 1990; Connell & Messerschmidt, 2005; Aboim, 2010), yet conflicting, capable of changing across contexts and time. While there are multiple forms of masculinities, hegemonic masculinity stands out. With its underlying set of values and practices, it dominates other forms of masculinities and sits at the top of the social hierarchy. Importantly, hegemonic masculinity is constructed not only

აქვე უნდა აღვნიშნო, რომ სავლელე სამუშაოებისას გამოჩნდა, თუ რამდენად მწირი ინფორმაცია გააჩნდათ ადგილობრივ მცხოვრებლებს ტყით დაფარული რაჩის ტერიტორიის მესამედის კერძო აქტორისთვის სპეციალური ლიცენზიით გადაცემის ფაქტზე, რის გამოც საჭირო გახდა კვლევის თავდაპირველი კონცეფციის ნაწილობრივი შესწორება.

რას უნდა ელოდოს მკითხველი?

სტატიის პირველ ნაწილში მოკლედ მიმოვიხილავ ლიტერატურას მასკულინობაზე, კონკრეტულად, ბუნებრივი გარემოს, ნადირობისა და ტყესთან დაკავშირებული პრაქტიკების კონტექსტში. სტატიის მეორე ნაწილში განვიხილავ, თუ რა მნიშვნელობა აქვს ტყეს რაჩაში და როგორ ვლინდება მასკულინობები მასთან მიმართებით. ასევე ვსაუბრობ იმაზე, თუ როგორ განსაზღვრავს გენდერული ნიშნით შრომის დაყოფას ან, თუნდაც, ტყეში გადაადგილებას აქ პატრიარქალური ნორმები. სტატიის ამავე ნაწილში შევეხები ადგილობრივ მოსახლეობაში ნადირობასთან დაკავშირებულ დამოკიდებულებებს კერძო სამონადირეო მეურნეობასთან შეპირისპირებით. ბოლოს კი, ვისაუბრებ რურალური მასკულინური იდენტობისთვის მნიშვნელოვან პრაქტიკაზე – რაჩაში ტყიდან მერქნის მოპოვებაზე და მის შეზღუდვაზე არსებულ შიშზე, რაც ზრდის უარყოფით განწყობებს დაგეგმილი კერძო სამონადირეო მეურნეობის მიმართ.

1.1. მასკულინობა და ბუნებრივი გარემო

სოციოლოგ რაივინ კონელის განმარტებით, მასკულინობა მატერიალური განზომილების მქონე პრაქტიკა და ქცევის ფორმაა (კონელი, 1996, გვ. 163), რომელიც ვლინდება როგორც ენაში, კულტურასა და ინსტიტუციებში, ისე ინდივიდუალურ დონეზე, პიროვნებათაშორის ურთიერთობებში, სხეულის რეპრეზენტაციასა და მისი გამოყენების ფორმებში. მასკულინობა, როგორც სოციალური კონსტრუქცია, ყალიბდება ფემინურობის საპირისპიროდ და წარმოქმნის გენდერულ დაყოფას შრომაში, ეკონომიკურ რესურსებსა და ძალაუფლებაზე წვდომის შესაძლებლობებში. ის მოქნილი, ამასთანავე კომპლექსური (კონელი, 1990; კონელი და მესერშიდტი, 2005; აბოიმი, 2010) და ხშირად, წინააღმდეგობრივი კონცეფცია და პრაქტიკაა, რაც ასევე განაპირობებს კონტექსტსა და დროში მის ცვალებადობას. მასკულინობა არ არის მონოლითური და მის არაერთ ფორმას შორის, გამოარჩევენ ჰეგემონიურ მასკულინობას, რომელიც თავის თავში მოიცავს ღირებულებებისა და პრაქტიკების ერთობლიობას. ის გულისხმობს დომინირებას სხვა ფორმის მასკულინობებზე და სოციალური იერარქიის სათავეშია მოქცეული. ამასთან, არა მარტო ფემინურობის, არამედ ბუნების საპირისპიროდაც ყალიბდება (კონელი, 1996; მაკგრეგორი და სეიმური, 2017).

ფემინისტური თეორიული სკოლის ერთი კონკრეტული მიმართულება, ეკოფემინიზმი ხაზს უსვამს ჰეგემონიური მასკულინობის ისტორიულ

in opposition to femininity but to nature as well (Connell, 1996; MacGregor & Seymour, 2017).

One of feminism’s theoretical schools – ecological feminism emphasizes that hegemonic masculinity has played a central role in shaping patriarchal societies, their socio-economic and political structures, behavioral norms, and mindsets that nurture inequalities while cementing the superiority of hegemonic masculinity over other humans, non-human animals, and nature (Littlefield, 2010, p. 98-99). Despite ecofeminism’s undisputed, historically significant intellectual contribution to studying masculinity and patriarchy in relation to nature, it should also be noted that some ecofeminist thinkers have been criticized for their binary and determinist convictions about women being inherently closer to nature than men and about women’s intrinsic, biologically determined ability of care (Hultman & Pulé, 2019, p. 482). Needless to say, reducing the matters of affinity with nature and capability for care to a biological fact is problematic since a dogmatic model of femininity and womanhood is established while men’s ability to care is overlooked, stifling opportunities for change, be it on an individual or structural level. At the same time, it needs to be emphasized that essentialism should not be ascribed to all strands of ecofeminism which like other feminist schools that study the links between gender and environment, is far more inclusive than some of its determinist counterparts (MacGregor & Seymour, 2017; Hultman & Pulé, 2019).

While the feminist school has produced a great deal of knowledge on the nature-society relations with respect to women and femininities, studies of masculinities in the same context are scant (Pease, 2019). Such asymmetry in knowledge prevents us from understanding the impact of masculine identities and practices on the environment (MacGregor & Seymour, 2017, p. 10; Pease, 2019) or the ways in which these identities shape, reinforce and even resist ecological crises (Pease, 2019). All the while, feminist and pro-feminist scholars argue that the current environmental plight reflects those socio-cultural, political, and economic relations that nature-dominating, hegemonic masculinities have produced (ibid., 2019, pp. 114-118).

On the other hand, masculinity researchers have maintained that when it comes to the existing modes of nature-social relations, the root cause for the current ecological crisis should be sought not with masculinity per se, but with types of masculinities that suppress in themselves the ability to care. They also contend that masculinity is capable of assuming the role of nature’s steward and protector (Pease, 2019). In contrast, feminists assert that even if masculinity becomes more caring, it will still reproduce inequalities due to its embeddedness in patriarchal value systems (Pease, 2017, 2019; Richiardeilli et al., 2010). Therefore, they urge to forgo the patriarchal ideals of masculinity

როლს პატრიარქალური საზოგადოებების ჩამოყალიბებაში. ასევე, ისეთი ეკონომიკური, პოლიტიკური და სოციალური სტრუქტურების, ქცევითი ნორმებისა თუ აზროვნების ფორმების გაბატონებაში, რომლებიც ინარჩუნებენ ან ამყარებენ უთანასწორობებს და მის უპირატესობას როგორც სხვა ადამიანებზე, ისე ცხოველებსა და მთლიანად ბუნებაზე (ლიტლფილდი, 2010, გვ. 98-99).

აღსანიშნავია, რომ მიუხედავად ეკოფემინიზმის ისტორიული მნიშვნელობის ინტელექტუალური წვლილისა ჰეგემონიური მასკულინობის ბუნებასთან დამოკიდებულების გააზრებაში, მის ზოგიერთ მიმართულებას წარსულში კრიტიკა ბინარული და ესენციალისტური ინტერპრეტაციებისთვისაც დაუმსახურებია. კონკრეტულად, იმ აზრის ჩამოყალიბების გამო, რომ მამაკაცებისგან განსხვავებით, ქალები ბუნებასთან ბევრად უფრო ახლო კავშირში იმყოფებიან, რასაც თან ერთვის მათში ზრუნვის თანდაყოლილი, ერთგვარად, ბიოლოგიურად განსაზღვრული უნარი (ჰულტმანი და პულე, 2019, გვ. 482). რა თქმა უნდა, საკითხის ამგვარი წარმოჩენა და მისი ბიოლოგიურ მოცემულობამდე დაყვანა პრობლემურია, რადგან ქმნის როგორც ქალად ყოფნის და ფემინურობის ერთგვარ დოგმას, ასევე უარყოფს მასკულინობებში ზრუნვის უნარის არსებობას, რითაც ახშობს ინდივიდუალურ დონეზე ცვლილების და სტრუქტურულ დონეზე გარდაქმნის შესაძლებლობას. თუმცა, ხაზი უნდა გაკვეთილ იქნას, რომ ამგვარი ესენციალისტური მსოფლმხედველობა არ წარმოადგენს ეკოფემინიზმის თეორიულ სკოლას ერთმნიშვნელოვნად და ეკოფემინიზმი, ისევე, როგორც მთლიანად, ბუნებრივ გარემოსა და გენდერს შორის კავშირის შემსწავლელი ფემინისტური კრიტიკა, მეტად ინკლუზიურია (მაკგრეგორი და სეიმური, 2017; ჰულტმანი და პულე, 2019).

ფემინისტური სკოლის მიერ გარემოსდაცვით პრაქტიკაში ქალების ჩართულობაზე შექმნილი ცოდნისგან განსხვავებით, მასკულინობის და მისი ფორმების კვლევა ბუნებასთან მიმართებით დღემდე მწირია (პიზი, 2019). ცოდნის ამგვარი ასიმეტრიულობა არ გვაძლევს საშუალებას, გავიგოთ, თუ რა გავლენა აქვთ მასკულინურ იდენტობებსა და პრაქტიკას ბუნებრივ გარემოზე (მაკგრეგორი და სეიმური, 2017, გვ. 10; პიზი, 2019), როგორ აყალიბებენ, ამყარებენ ან თუნდაც როგორ უნევენ ისინი წინააღმდეგობას ეკოლოგიური კრიზისის გაღრმავებას (პიზი, 2019). ამ ფონზე, ფემინისტი და პროფემინისტი თეორეტიკოსები ამტკიცებენ, რომ დღეს არსებული ეკოლოგიური კრიზისი იმ სოციო-კულტურული, პოლიტიკური და ეკონომიკური ურთერთობების ანარეკლია, რომელსაც ჰეგემონიური მასკულინობები ქმნიან და ბუნებრივ გარემოზეც ბატონობენ (პიზი, 2019, გვ. 114-118).

ეკოფემინისტებისგან განსხვავებით, უშუალოდ მასკულინობის მკვლევრები მიიჩნევენ, რომ როცა საკითხი ადამიანსა და ბუნებას შორის არსებული ფორმებით კავშირს ეხება, პრობლემა არა მასკულინობაში,

...[A] private hunting ranch in the forest of Racha epitomizes hegemonic masculinity as it involves the commercialization of hunting as a sports activity that exploits the lives of non-human animals for economic profit, masculine identity-building, and public display of one's social status. Furthermore, under such institutionalized form of dominance over the forest, not only nature and non-human creatures are incorporated but socially and economically underprivileged masculinities and local communities at large whose access to the forest is put at risk...

არამედ მის ისეთ ტიპებში უნდა ვეძებოთ, რომლებიც მიდრეკილნი არიან საკუთარ თავში ზრუნვის უნარის უარყოფისა და დათრგუნვისკენ (პიზი, 2019). ამავე შეხედულების თანახმად, მასკულინობას შესწევს უნარი, შეითავსოს ბუნების მცველის როლი, თუმცა, ფემინისტები ბოლომდე არც ამგვარ ფორმულირებას ეთანხმებიან. ისინი აღნიშნავენ, რომ მასკულინობა, თუნდაც უფრო მეტად მზრუნველი, მაინც უთანასწორობების კვლავწარმოების საფრთხეს ატარებს, გამომდინარე იქიდან, რომ მას საფუძვლად პატრიარქალური ღირებულებები უდევს (პიზი, 2019, 2017; რიჩარდელი და სხვები, 2010). ამიტომაც მიუთითებენ მასკულინობის პატრიარქალურ ჩარჩოებს მიღმა გასვლის საჭიროებაზე, უშუალოდ, გარემოს დაცვასთან მიმართებით კი – მამაკაცურობის გაგების იმგვარ ტრანსფორმაციაზე, რაც ბუნების ობიექტივიზაციის ნაცვლად, მასთან ემოციური კავშირის განვითარებას გულისხმობს (პიზი, 2019).

1.2. ნადირობა და მასკულინობა

ნადირობა ის პრაქტიკაა, რომელიც ბევრ კულტურაში მასკულინურ თვითიდენტობასთან ასოცირდება და ტრადიციული მასკულინური დროსტარების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფორმაა. მართალია, ამ საქმიანობას მხოლოდ კაცები არ მისდევენ, თუმცა უმეტესწილად სწორედ ისინი გვევლინებიან მონადირეებად. მეტიც, ხშირად, კაცების ბუნებასთან დაახლოება და მისი გაცნობა, ნადირობის საშუალებით ხდება (ქილი, 1996), ისევე, როგორც სოციალური კავშირების დამყარება ან გამყარება, მაგალითად, ნადირობისწინა სამზადისის, ნადირობის პროცესში შესვენებებისა და ნადირობისშემდგომი რიტუალების დროს (ბი, 2003). თანამედროვეობაში, როცა მონადირეობა, უმეტეს შემთხვევაში, გამოკვების მიზნით საჭირო აღარ არის, ნადირობას უფრო სიმბოლური დატვირთვა აქვს. ის მონადირისთვის გარკვეული უნარების გამომუშავების და გამოყენების, ინსტრუმენტალიზების, ამავდროულად, კონკრეტულ ბუნებრივ გარემოზე კონტროლის დამყარების საშუალებად იქცევა (იქვე, გვ. 146).

ეკოფემინისტური ფილოსოფიის პერსპექტივიდან, ნადირობა ადამიანთა ცხოველებზე გაბატონებული მდგომარეობის გამოხატულებაა, რომელიც თავის თავში მოკვლის აქტს მოიცავს (ლიტლფილდი, 2010). ამასთან, როგორც სპორტი და არა როგორც გადარჩენის საშუალება, ის მორალური კრიტიკის საგანიცაა. მაგალითად, ეკოფემინისტი მარტი ქილი ხაზს უსვამს ამ პრაქტიკის ასიმეტრიულ სტრუქტურას და ამბობს, რომ მაშინაც კი, როცა საქმე გვაქვს წესების დაცვით, ეგრეთ წოდებულ ჰუმანურ ნადირობასთან, მიზანში ამოღებული ცხოველი ამ თამაშის მონაწილე და დევნის ობიექტი ისე ხდება, რომ მას არც ამ აქტში ჩართვის ნება და, რაც მთავარია, არც მისი გამოხატვის უნარი არ გააჩნია (ქილი, 1996, გვ. 32). ქილის განმარტებით, მორალური თვალსაზრისით, ნადირობა, როგორც სპორტი, პრობლემური იმიტომაცა, რომ ადამიანის თვითშეფასებას და კონკრეტულად, მასკულინურ

and transform the dominant forms of being a man in a way that can encourage an emotional connection to nature rather than its objectification (Pease, 2019).

1.2. Hunting and Masculinity

Hunting as a practice is strongly associated with masculine identity in many cultures. It is an important form of traditional masculine pastime that might not be practiced by men exclusively but is male-dominated. Furthermore, getting closer to nature or connecting with it, often happens through the process of hunting for men (Kheel, 1996) while it enables them to build or strengthen social connections during pre-hunting preparation, hunting or post-kill rituals (Bye, 2003). As hunting no longer represents a major means of food sourcing for humans, it has shifted to a symbolic realm and transformed into a medium of skill-building which also enables hunters to exercise control over nature (ibid., p. 146).

According to ecofeminist philosophy, hunting epitomizes human dominance over nature and non-human animals which involves the act of killing (Littlefield, 2010). As a recreational and sports activity rather than a means for survival, hunting is a subject of moral criticism. For instance, ecofeminist Marti Kheel emphasizes the asymmetrical structure of this practice and argues that even when the idea of rule-based, ethical hunting is defended, it still requires objectification of a non-human animal that is coerced into the game of chase and kill, without consenting and more importantly, without having any ability to consent (Kheel, 1996, p. 32). According to Kheel, sports hunting is morally problematic because it boosts self-esteem and masculine identity at the expense of an animal's life and objectification. Lastly, when the outcome is predetermined, a game can no longer count as a sport (ibid.).

In Georgia, a variety of rule-based hunting traditions existed, especially in Racha where indigenous forms of hunting were preserved for longer than elsewhere in the country (Robakidze, 1941, p. 76). There, hunting was seen as a strongly patriarchal, sacred ritual and a sacred craft that obliged a hunter to follow a set of strict rules that included abstinence and avoidance of women before hunting (ibid., pp. 161-164). While still practiced, according to the interviewed locals, hunting in contemporary Racha is dis-embedded from the deep and now almost lost knowledge which enabled hunters to hunt without harming the forest or its biodiversity in the past.

თვითიდენტობას ცხოველის სიცოცხლის, მისი გასიმბოლოების და განცდების უგულებელყოფის ხარჯზე აგებს. გარდა ამისა, როცა შედეგი წინასწარგანსაზღვრულია, ნადირობა სპორტადაც ვეღარ ჩაითვლება (იქვე).

ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილესა და ყოფილი ნადირობის წესებისა და ორგანიზაციის არაერთი სახე არსებობდა, განსაკუთრებით რაჭაში, სადაც ნადირობის ძირძველი ფორმები შედარებით დიდხანს და კარგად იყო შემონახული (რობაქიძე, 1941, გვ. 76). აქ, ნადირობა საკრალურ რიტუალად, წმინდა ხელობად იყო მიჩნეული და მკვეთრად პატრიარქალურ ტრადიციას წარმოადგენდა, რომელიც მონადირეს ავალდებულებდა, სხვა წესებთან ერთად, დაეცვა ნადირობისწინა ერთ-ერთი მთავარი – ქალისგან გარიდების მკაცრი წესი (იქვე, გვ. 161-164). ნადირობას რაჭაში კვლავაც მისდევენ, თუმცა, ბოგიერთი ადგილობრივის თქმით, ის დიდი ცოდნა, რაც მონადირეებს წესების დაცვით, ტყისა და მისი ბიომრავალფეროვნების დაუზიანებლად ნადირობის საშუალებას აძლევდა, დღეს დიდწილად დაკარგულია.

1.3. ტყე და მასკულინობა

ბუნებრივი რელიეფიდან გამომდინარე, რაჭაში სანადირო არეალი ტყეა. დომინანტურ გლობალურ დისკურსში კი ტყე მასკულინურ სივრცედ მოიაზრება (კოლპერი, 2020), სადაც უსაფრთხო ნავიგაციისა და ხანდახან გადარჩენისთვის, მასკულინურად მიჩნეული თვისება – ფიზიკური ძალა უპირატესობად აღიქმება (იქვე, გვ. 220). გარდა ამისა, გენდერულადაა განსაზღვრული ტყეში რესურსების მოპოვების პასუხისმგებლობაც. მაგალითად, სხეულის დაზიანების მაღალი რისკის მქონე ხე-ტყის ჭრა, ისევე როგორც ნადირობა, მასკულინურ პრაქტიკად ითვლება (კოლპერი, 2020), მაშინ როცა შედარებით უსაფრთხო შემგროვებლობა, ბევრ კულტურაში, უფრო ფემინურ, ქალთა საქმედ მოინიშნება (რეზარეჟში და ელმერსტი, 2008, გვ. 216). თუმცა, თუ ტყის სანოვაგე შორ ან ძნელად მისადგომ ადგილებში მოიპოვება, მაშინ მოცემულობა იცვლება და ტყეში მისი შეგროვების პასუხისმგებლობა ამგვარ გენდერულ დიქტომიასაც აღარ ექვემდებარება.

ამგვარად, ტყის კონტექსტში შრომის გენდერული დაყოფა, რაც სოციო-კულტურული ნორმების გათვალისწინებით საქმიანობებს ქალის ან კაცის, იმავე ფემინურობისა და მასკულინობისთვის შესაფერისად ანაწილებს, დროის, ადგილისა და მოცემულობის მიხედვით შესაძლოა განსხვავდებოდეს. ტყესთან დაკავშირებული შრომის გენდერული ნიშნით კლასიფიკაცია არ გამორიცხავს იმას, რომ შემგროვებლობას კაცებიც ეწეოდნენ ან პირიქით, ქალებიც ნადირობდნენ, საკვებ-სანოვაგის, წყლის თუ საარსებოდ აუცილებელი სხვა რესურსების მოსაპოვებლად შორ და რთულად სავალ გზაზე დადიოდნენ და ჩართულნი იყვნენ თუნდაც, შეშის ჭრასა ან რეინჯერულ საქმიანობაში. ამის მიუხედავად, ტყე და მის მართვასთან დაკავშირებული საქმიანობები უფრო მასკულინურ კატეგორიას

1.3. The Forest and Masculinity

Because of the natural landscape, hunting grounds in Racha are forests. In the dominant discourse, forests are masculine spaces (Colfer, 2020) where physical prowess, often regarded as a masculine trait, is seen as advantageous for safe navigation and survival in the wild (ibid., p. 220). Not only that but the division of responsibilities concerning the acquisition of resources from forests is gendered as well. For instance, logging which involves high risks of physical harm, similar to hunting, is considered a masculine practice (Colfer, 2020) while foraging, a relatively safer activity, is marked as feminine (Resurrección & Elmhirst, 2008, p. 216), except when forest produce has to be scavenged in remote places or areas that are hard to get to. In such circumstances, foraging becomes less contingent on gender dichotomy.

Thus, forest-related, gendered division of labor in which tasks are allocated according to socio-cultural norms of femininity and masculinity may vary across time, space, and context. At the same time, gendered classification of practices or activities in forests does not rule out male foragers or female hunters, loggers and rangers who obtain necessary resources in far-flung areas. Still, forests and forest management fall into masculine categories while the knowledge that women possess on forests, the practices they engage in and the needs they have in relation to forests are understudied (Colfer, 2020, p. 220).

2. THE SIGNIFICANCE OF THE FOREST IN RACHA

Residents of Racha are well aware that the forest, occupying more than half of the region's land area², is their living environment, rather than a stand-alone, separate ecosystem. The forest provides an important economic, social, and cultural function in Racha while it is closely tied to the identities of locals and their sense of place. When asked what the forest means personally to them, some informants responded: *“I live in the forest,” “the forest is my space of freedom,” “it is our natural environment.”*

Considering poor socio-economic and infrastructural development, the forest in Racha fills multiple gaps as it continues to supply residents of adjacent communities with essential livelihood and resources, including foodstuff, firewood, lumber, medicinal herbs, and forage for their livestock. A resident of Ambrolauri municipality village pointed out:

People who remain here, especially in upper villages, maintain livelihoods thanks to these woodlands. Some use it as a pasture for their cattle, others for collecting fuelwood in the winter [...] the forest is what helps many locals keep their homes here [...]

მიენერება, ხოლო ქალებში ტყეზე არსებული ცოდნა, პრაქტიკები და საჭიროებები შედარებით ნაკლებად შეისწავლება (კოლფერი, 2020, გვ. 220).

2. ტყის მნიშვნელობა რაჭაში

რაჭის მცხოვრებლებს გაცნობიერებული აქვთ, რომ ტყე, რომელიც გეოგრაფიულად მთლიანი რეგიონის ნახევარზე მეტს მოიცავს², წარმოადგენს არა განყენებულ ეკოსისტემას, არამედ მათ საცხოვრებელ გარემოს. ტყეს რაჭის ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი სოციალური, ეკონომიკური და კულტურული დანიშნულება აქვს, რაზეც კვლევის მონაწილეთა პასუხებიც მიანიშნებს და მიუთითებს მათი იდენტობისა თუ ადგილის განცდის მჭიდრო კავშირზე ტყესთან. კითხვაზე, თუ რა მნიშვნელობა აქვს ტყეს რაჭისთვის და პირადად მათთვის, ასეთი პასუხები ისმოდა: „ტყეში ვცხოვრობ“, „ტყე არის ჩემი თავისუფალი სივრცე“, „ეს არის ჩვენი ბუნებრივი გარემო“.

რაჭის დაბალი სოციო-ეკონომიკური და ინფრასტრუქტურული განვითარების გათვალისწინებით, ტყის როლი რომ აქ განსაკუთრებულად დიდია, ისიც ადასტურებს, თუ როგორ სარგებლობენ მისით დღემდე ადგილობრივები. აქაურები ტყეში დღესაც მოიპოვებენ საკვებ პროდუქტებს, საწვავ შეშას, სამედიცინო მცენარეებს და იყენებენ მას სათიბისა თუ საძოვრების დანიშნულებით. ამბროლაურის მუნიციპალიტეტის ერთ-ერთი სოფლის მცხოვრები კაცი ამბობს:

„აქ, ხალხი რაც არის შენარჩუნებული, მით უმეტეს, ცოტა მაღალ სოფლებში, ისინი რაღაცა სარჩო-საბადებელს ამ ტყეებში პოულობენ. ზოგი საძოვრად იყენებს, ზოგი ზამთრისთვის შეშის გამოსატანად [...] ამითი ინარჩუნებს კიდე ბევრი ადგილობრივი თავის კარ-მიდამოს [...]“

მეტეც, სუსტად განვითარებული ან თითქმის არარსებული კულტურული ინფრასტრუქტურა, რაჭაში ტყის, როგორც სარეკრეაციო და დასვენების სივრცის ფუნქციას კიდევ უფრო ზრდის. მაგალითად, სოფლად მცხოვრები კაცებისთვის ის სოციალიზაციის ადგილის დანიშნულებასაც ითავსებს. ერთ-ერთი ადგილობრივი კაცის სიტყვებით:

„[ტყეს] გასართობად ვიყენებ. ხან შეშაა, ხან ვნადირობთ და ხან ვქეიფობთ“.

2 globalforestwatch.org. (n.d.). ხელმისაწვდომია: <https://bit.ly/3dEPEFD> [ბოლო ნახვა, 6 ნოემბერი, 2022]

In addition, the underdeveloped or non-existent cultural infrastructure in Racha amplifies the role of the forest and adds a recreational function to it. Especially for men living in villages, the forest provides a space for socialization. According to one interviewed male resident:

I use [the forest] for fun activities. Sometimes there's firewood, sometimes we hunt and sometimes we feast there.

Moreover, the forest is viewed as a source of economic empowerment both at micro and macro levels, whether for individual residents or the entire region of Racha. Without any exception, every interviewee asserted that nature and the forest specifically comprise the most important “riches” of Racha; therefore, it is the prerequisite of a prosperous local tourism industry and economy. A resident of one of the villages in Ambrolauri municipality stressed:

Without the forest, this area is poor [...] we don't have arable lands, there are no mills for production, and people don't have any income. There is only tourism, which works and brings in money for the region, as we all can see.

Besides the aforementioned economic and cultural functions the forest serves in Racha, there are gender-related matters that become visible when the local socio-natural relations are observed from the lens of masculinity. I discuss these matters below.

2.1. Masculinities, the Forest, and Spatial Consciousness in Racha

When considering masculinity and dominant ways of being a man, we should keep in mind the unequal positions that different types of masculinities occupy across structures of power and knowledge (Aboim, 2010). This sort of unevenness in the distribution of power among masculinities was observable on the field site where the co-existence of contradictory masculinities, such as eco-masculinity (Hultman & Pule, 2019) and a subordinate masculinity were detectable in the same respondents. For instance, a professional military servant who exemplified a hegemonic masculine type cared deeply about the forest and the environment and did not see nature as an object of exploitation. Rather, he understood the interdependence of humans and nature (Ibid., pp. 484-485) and emphasized that the protection of the environment carries vital importance for the people of Racha. The same respondent who was a hyper-masculine type, simultaneously held a subordinate and even marginalized position to the

რაჭის მცხოვრებლები ტყეს ინდივიდუალური და მთლიანად, რეგიონის ეკონომიკური გაძლიერების საშუალებადაც მოიაზრებენ. უკლებლივ ყველა გამოკითხულის აზრით, რაჭის მთავარი „სიმდიდრე“ ბუნება და ტყეა, შესაბამისად, აქ ტურიზმის, როგორც ეკონომიკურად სარგებლიანი და, ამავდროულად, მდგრადი ეკონომიკური განვითარების მთავარი პირობა. ონის მუნიციპალიტეტის ერთ-ერთი სოფლის მცხოვრები კაცი ამ საკითხზე საუბრისას აღნიშნავს:

„ტყე თუ არ იქნა, ძალიან მწირი შემოსავლიანი მხარეა [...] აქ, არც სახნავ-სათესი მიწებია, არც წისქვილ-კომბინატები მუშაობს, შესაბამისად, ხალხს შემოსავალი ფიზიკურად არ აქვს. ერთადერთი დარჩა ტურიზმი, რომელსაც ვხედავთ, რომ აქვს შედეგი და აქვს რაიონისთვის შემოსავალი“.

სარჩოსა და სანვავი შეშის მოპოვება, სათიბ-საძოვრებით და სახნავ-სათესით სარგებლობა, რეკრეაცია და საოჯახო ან სათემო ტურიზმის განვითარება ის ძირითადი ეკონომიკური და კულტურული დატვირთვის მქონე საქმიანობებია, რომლებიც რაჭაში ტყეებს უკავშირდება. ამასთან, იკვეთება ტყესთან გადაჭაჭვული და უშუალოდ გენდერულ ურთიერთობებში გამოხატული სხვა საკითხებიც, რომლებსაც ხილულს ხდის მასკულინობის პრიზმიდან დაკვირვება და რომლებსაც ქვემოთ განვიხილავ.

2.1. მასკულინობები, ტყე და სივრცითი ცნობიერება რაჭაში

მასკულინობაზე მსჯელობისას, არ უნდა დავივიწყოთ ემპირიული რეალობა, რომელშიც სხვადასხვა ტიპის მასკულინობას განსხვავებული პოზიცია უკავია ძალაუფლებისა და ცოდნის მრავალგანზომილებიან სტრუქტურებში (აბოიმი, 2010). ამბროლაურისა და ონის მუნიციპალიტეტებში ჩატარებული სავლეს სამუშაოს პერიოდში, ადგილობრივ მცხოვრებლებთან ტყის ლიცენზიით გაცემის თაობაზე საუბრებისას, მასკულინობების ამგვარი არაერთგვაროვანი პოზიციონირებულობა ნათლად გამოჩნდა. ამასთან, გამოიკვეთა რამდენიმე ტიპის, ხანდახან, ურთიერთგამომრიცხავი მასკულინობების, როგორცაა ჰიპერმასკულინობა, ეკომასკულინობა (ჰულტმანი და პულე, 2019) და დაქვემდებარებული მასკულინობის ერთდროულად თანაარსებობა ერთსა და იმავე რესპონდენტ კაცებში. მაგალითად, პროფესიონალი სამხედრო, რომელიც საჯარო დისკურსში დამკვიდრებული ჰეგემონიური და ჰიპერმასკულინობის ეტალონია, ამავდროულად, რაჭის ტყესა და ბუნებრივ გარემოზე მზრუნველიც აღმოჩნდა. ის ბუნებას აღიქვამდა არა ექსპლუატაციის ობიექტად, არამედ აღიარებდა მატერიალურ ურთიერთდამოკიდებულებას ადამიანებსა და ბუნებრივ გარემოს შორის (იქვე, გვ. 484-485) და ხაზს უსვამდა ბუნებაზე ზრუნვის სასიცოცხლო მნიშვნელობას თავად რაჭის მოსახლეობისთვის. ამის პარალელურად, ძალაუფლებრივად მაღლა მდგომ ინსტიტუციასთან,

institution of power, represented by the male-dominated local government which dismissed and ignored every one of his pitches and efforts concerning the improvement of public spaces or protection of the environment, ranging from ill-conceived hydropower plants to road construction damage. While theories on democracy and governance can provide explanations to this case, examined from a feminist lens and the concept of masculinity, it also speaks of power inequalities that exist between hegemonic and subordinate masculinities, as well as the fluidity and contingency of masculinities in general.

That the forest in Racha is viewed as a masculine space was confirmed both by male and female respondents on the field site. In response to the question about why and for what purposes local women usually go to the forest, a resident of one of Oni municipality villages remarked:

Why should a woman go to the forest at all? She's a housewife and belongs at home. Sure, some go to pick mushrooms there [...] but a man going to the forest and a woman going to the forest are two very different things. What would a woman do in the forest? Women do better at home...

Besides reflecting patriarchal convictions that confine women's competencies, skills and responsibilities to the domestic sphere, this quote is also indicative of local perceptions about the forest as a cultural boundary of sorts. Hence, the forest in Racha seems to be viewed not only as a biophysical space but also as a socio-cultural construct, serving as a classifier, including gender roles and differences. This state of affairs can be explained by feminist critique postulating that boundaries typically mirror power relations that prevail under the patriarchal symbolic and material order which reinforces differences and beliefs about who belongs to certain spaces or what kind of work is permissible for whom (Wastl-Walter & Staeheli, 2013).

According to a female resident from one of the villages on the field site, women should not and cannot travel too far in the forest:

Men are the ones who should travel to a distant location; women are not able to collect [berries and other food far in the forest].

In the same vein, another female respondent from the same village underscored that usually, it is men who take responsibility when foraging in the forest demands travel on a difficult and long trail:

რომელსაც ძირითადად კაცებით დაკომპლექტებული ადგილობრივი თვითმმართველობა წარმოადგენს, რესპონდენტი მარგინალიზებული და დაქვემდებარებული მასკულინობის პოზიციაში მოგვევლინა. გარემოსდაცვითი ან საჭარო სივრცის კეთილმოწყობასთან დაკავშირებული მისი ყველა ინიციატივა, რომელიც დაუდევრად დაპროექტებული ჰიდროელექტროსადგურის გარემოზე უარყოფითი ზეგავლენის საპასუხოდ ან ახალი გზის მშენებლობისას დაზიანებული შემოგარენის აღდგენაზე წამოაყენა, არათუ მხარდაჭერის გარეშე, არამედ, საერთოდ უპასუხოდ დარჩა. ამ შემთხვევის ახსნა, ერთი მხრივ, არადემოკრატიული და არაეფექტიანი მმართველობის თეორიებით შეიძლება, თუმცა, თუ მას მასკულინობის ფემინისტური პრიზმიდან განვიხილავთ, ჰეგემონიურ და დაქვემდებარებულ მასკულინობებს შორის ძალაუფლებრივ უთანასწორობებზე და, ამასთან, ამ მასკულინობების ფლუიდურობაზეც მიუთითებს.

ის, რომ რაჭაში ტყე უფრო მეტად მასკულინურ სივრცედ აღიქმება, როგორც კაცი, ისე ქალი რესპონდენტების ნაამბობშიც იკითხებოდა. კითხვაზე, თუ რა საჭიროებებისთვის დადიან ქალები ტყეში, ონის მუნიციპალიტეტის ერთ-ერთი სოფლის მკვიდრმა კაცმა ასე უპასუხა:

„ქალს რა უნდა ტყეში? დიასახლისია, უნდა იყოს სახლში. დადიან, როგორ არა, სოკოზეც გადიან [...] მარა საერთოდ, სად კაცი რომ გავა ტყეში და სად ქალი. რა უნდა ქალს ტყეში? ქალი სახლში უფრო“.

გარდა იმისა, რომ ციტატა ასახავს პატრიარქალურ წარმოდგენებს, რომლებიც ქალების კომპეტენციებს, უნარებსა და მოვალეობებს საშინაო სფეროსთვის შესაფერისად შემოფარგლავს, ასევე მიანიშნებს ადგილობრივ კონტექსტში არსებული ტყის, როგორც კულტურული საზღვრის არსებობაზე. ამგვარად, ბიოფიზიკურ სივრცესთან ერთად, ტყე რაჭაში ერთგვარ სოციო-კულტურულ კონსტრუქციად გვევლინება და როგორც ქალის, ისე კაცის გენდერული როლების განმაცალკევებელ ზღვრად იქცევა. ფემინისტურ კრიტიკას თუ მოვიშველიებთ, ზღვარი (boundary) აირეკლავს პატრიარქალური სიმბოლური და მატერიალური წესრიგის პირობებში არსებული საზოგადოების ძალაუფლებრივ ურთიერთობებს და აძლიერებს განსხვავებულობას, ასევე რწმენებს იმასთან დაკავშირებით, თუ ვინ განეკუთვნება გარკვეულ სივრცეებს და ვისთვისაა შესაფერისი ესა თუ ის საქმიანობა (უესლ-უოლტერი და შტეელი, 2013).

ონის მუნიციპალიტეტის იმავე სოფლის მკვიდრმა ქალმა ასევე აღნიშნა, რომ ტყეში ქალების გადაადგილება მხოლოდ ახლო მანძილზეა მიზანშეწონილი:

„შორ მანძილზე კაცები უნდა წავიდნენ, ქალები [კენკრას და სხვა საკვებს შორის] ვერ მოიპოვებენ“.

Men go to the mountains [covered with forest] and bring blueberries, rosehip, blackberries, hawthorn...

The statements of these women demonstrate that the reproducers of the values and norms of hegemonic masculinity are not only men but can be women as well and ultimately, masculinity is not determined exclusively by biological sex (Connell, 1996, p. 163; Hultman & Pule, 2019; Leikam, 2017). However, one should keep in mind that patriarchal ideology and its norms of masculinity affect the lives of women quite differently from those of men. These gendered impacts can be detected in many aspects of social life, ranging from patterns of behavior to structural inequalities, disparities in daily life, and overt or covert forms of oppression.

Going back to the quotes and the themes reflected in them, the respondents' views on the gendered division of labor concerning foraging in the forest echo local perceptions of gender roles. These perceptions identify masculinity not only with physical strength which should enable men to get different resources from far-flung and poorly accessible locations, but also grant them the privilege of unrestricted mobility in space.

Observing the matter of mobility in the forest from a gender perspective elucidates a spatial order where a woman is designated to a closed, domestic space while a man is seen as someone belonging to public space, and even to the wild or the forest where his movement is unconstrained, unless his physical disabilities prevent such freedom. The geographer Doreen Massey refers to disparities in mobility as “power geometry” which defines not only who moves or who does not in space but who can initiate movement in it as well (Massey, 1993 in Martin, 2013). Furthermore, mobility exceeds the limits of individual agency (Hyndman, 2013) and channels political, social, and cultural hierarchies (Martin, 2013, p. 28) that result in men's relative freedom in mobility compared to women. However, certain differences in this respect, depend on a man's social and political position in the power structure.

A comment from a man from Oni municipality illustrates a masculine privilege in relation to unrestricted movement in the forest:

Since childhood [...] I would take tourists upstream of the river or to any attraction available here. I would show them around for free [...] I'm like Mowgli, I know every nook and cranny in this area, every rock, every cathedral, every landmark, nature...

Since the gender category of woman is constructed differently in space and time (Mouffe, 1992 in Hyndman, 2013) and to a varying degree, associated with the domestic sphere, it is less likely that a woman would

მეორე რესპონდენტმა ქალმა დაადასტურა, რომ როცა სანოვანის მოგროვება ტყეში რთულად სავალ, ან შორ გზაზე სიარულს მოითხოვს, მაშინ პასუხისმგებლობას თავის თავზე, როგორც წესი, კაცები იღებენ:

„კაცები მიდიან მთაში [ტყითაა დაფარული] და მოცვის ფოთოლიც მოაქვთ, ნაყოფიც მოაქვთ, ასკილი მოაქვთ, მაყვალნი, კუნელი...“

ამ ციტატებში ჩანს, რომ ჰეგემონიური მასკულინური სოციო-კულტურული ნორმების კვლავმწარმოებლებად არა მხოლოდ კაცები, არამედ ქალებიც შეიძლება მოგვევლინონ და მასკულინობა არ არის აუცილებლად განპირობებული ბიოლოგიური სქესით (კონელი, 1996, გვ. 163; ჰულტმანი და პულე, 2019; ლაიკამი, 2017). თუმცა, არ უნდა დაგვავინწყდეს არც ის, რომ ქალთა ცხოვრებაზე პატრიარქალურ იდეოლოგიასა და მის მიერ განსაზღვრულ მასკულინურ ნორმებს განსხვავებული გავლენები აქვთ. ეს გავლენები გამოიხატება როგორც ქცევის კონკრეტულ მოდელებსა და სტანდარტებში, ისე სხვადასხვა ტიპის, ყოველდღიურ თუ სისტემურ უთანასწორობებში, ასევე, ღია ან შეფარულ ჩაგვრის ფორმებში.

ციტატების შინაარსს რომ დავუბრუნდეთ, რესპონდენტების მიერ ტყეში სანოვანის მოპოვებისთვის შრომის დაყოფა სირთულისა და სიშორის მიხედვით, ადგილობრივ კონტექსტში არსებული გენდერული როლების აღქმებზეც მეტყველებს. ეს აღქმები კი მასკულინობასთან აიგივებენ არა მარტო ფიზიკურ სიძლიერეს, რაც კაცებს საშუალებას აძლევს, შორი ან მიუდგომელი გზის გავლით მოაგროვონ საჭირო რესურსი, არამედ, სივრცეში გადაადგილებაშიც მეტ თავისუფლებას ანიჭებენ მათ.

ტყეში გადაადგილების, იგივე მობილობის გენდერული პრივილეგიის დაკვირვება ხილულს ხდის სივრცით წესრიგს, რომელშიც ქალი უფრო მეტად საშინაო და ჩაკეტილ სფეროს მიეკუთვნება, ხოლო კაცი – ღიას და საზოგადოს, თუნდაც ველურ ბუნებასა და ტყეს, სადაც ის არ იზღუდება გადაადგილებაში, თუკი ფიზიკური შესაძლებლობა ხელს უწყობს. მობილობაში ამგვარ განსხვავებებს გეოგრაფი დორინ მესი „ძალაუფლების გეომეტრიას“ (power geometry) უწოდებს, რაც განსაზღვრავს არა მარტო იმას, თუ ვინ მოძრაობს და ვინ არა კონკრეტულ სივრცეში, არამედ იმასაც, თუ ვის შეუძლია იქ გადაადგილების ინიცირება (მესი, 1993 ციტირებული მარტინის მიერ, 2013). მეტიც, მობილობა სცილდება ინდივიდუალური აგენტობის ფარგლებს (ჰინდმანი, 2013) და წარმოადგენს პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული იერარქიების ერთგვარ გამტარს (მარტინი, 2013, გვ. 28), რაც განაპირობებს კაცების, როგორც გენდერული ჯგუფის, თავისუფალ მობილობას, ქალებთან შედარებით. თუმცა, განსხვავებები აქაც გვხვდება, იმის მიხედვით, თუ რა სოციო-პოლიტიკურ პოზიციას იკავებს ესა თუ ის კაცი ინდივიდუალურად ძალაუფლების სკალაზე.

assume a role similar to the above-mentioned respondent under the same circumstances. Thus, the privilege of unrestricted mobility in the forest or in other spaces is expressed in geography and underpinned by patriarchal order at the structural level.

It is not a coincidence that almost all male respondents relate the forest to the concept of freedom and unrestricted movement. “Enclosure” and “containment” of this space through a private hunting ranch, as most of them described, only fuels their discontent with the enterprise. They also express negative feelings towards the forest lessee who was put in place without their consent and who is now seizing their cherished space.

That masculine identity and spatial consciousness are intimately tied to the feeling of territoriality (Schoene, 2004, p. 121; Doering & Evers, 2019), is reflected in the words of a man from a village in Oni municipality.

[...] Forest is my natural surroundings, I will move around here as I please but if you fence it off, and don't allow me in because I did not pay you money, it's only logical that I wouldn't be pleased.

The subject of territoriality was recurrent in the conversations with respondents. They articulated their position on the private actor's establishment of control over the forest with phrases such as: “They are taking away our territories” and “These are our territories.” In feminist theories, neither territoriality nor borders are gender-neutral concepts. They are entwined with identity, as well as with the ideas and practices of difference (Wastle-Walter & Staeheli, 2013). They are as tied to masculinity as the latter is to the discourse of national sovereignty (Dowler, 2012) which is echoed in the comment of a man from a village in Ambrolauri:

We must defend our territory [forest] with our locked arms. Our land ought to be ours and at our disposal [...]. If we lose it, if we no longer have the right to breathe the air, and walk in our forest, what kind of homeland do we have then?

Considering the historical and political context in Georgia, nationhood is often associated with territory, closely tying personal and collective imaginaries to the local terrain (Swann-Quinn, 2020, p. 134). In this vein, the forest in Racha comprises a part of the local landscape and retaining control over it equals the preservation of the self and national identity.

2.2. “Killing Some Time” – The Role of Hunting in Racha versus Hunting on a Ranch

From an ecofeminist perspective, the fact of licensing and operating a private hunting ranch in the forest of Racha epitomizes hegemonic masculinity. The issue at hand concerns the commercialization of hunting as a form of sports and entertainment that exploits and instrumentalizes

ტყეში გადაადგილების მაგალითზე, მასკულინობის შედარებით პრივილეგიას ასახავს ონის მუნიციპალიტეტის მკვიდრი კაცის ნაამბობიც:

„ბავშვობიდან [...] უსასყიდლოდ თუ ვინმე ტურისტი იქნებოდა, ხან მდინარის სათავესთან, ღირსშესანიშნაობები რაც იყო, მიმყავდა და ვაჩვენებდი [...] მაუგლივით ვარ, თითველი კუთხე-კუნჭული ვიცი, თითველი ქვა, ტაძრები, ღირსშესანიშნაობები, ბუნებრივი გარემო, სად რა არის...“

რადგან სივრცესა და დროში გენდერული კატეგორია ქალი სხვაგვარად კონსტრუირდება (მუფი, 1992 ციტირებული ჰინდემენის მიერ, 2013) და კონტექსტიდან გამომდინარე, მეტ-ნაკლები სხვაობებით უკავშირდება საშინაო სფეროს, ნაკლებად წარმოსადგენია ქალი, რომელსაც ამ ციტატის ავტორის მსგავსი როლის მორგების შესაძლებლობა ექნებოდა იმავე გარემოში. ამგვარად, მობილობა და ტყესა თუ სხვა სივრცეში გადაადგილების შეუზღუდაობის პრივილეგია გეოგრაფიაში გამოხატავს სტრუქტურულ დონეზე არსებულ პატრიარქალურ წესრიგსაც.

შემთხვევითი არც ის არის, რომ თითქმის ყველა კაცი რესპონდენტის ნაამბობში ტყე ერთმნიშვნელოვნად ფიგურირებს თავისუფლებისა და შეუზღუდავი გადაადგილების სივრცედ. ამ სივრცის „შემოღობვა“ და „შემოკავება“, როგორც ამას მათი უმრავლესობა აღწერდა, კერძო სანადირო მუხრანობის მიმართ პროტესტს კიდევ უფრო აღვივებს. ისინი მიანიშნებენ უარყოფით განცდებზეც, რაც განპირობებულია შეგრძნებით, რომ ტყის კერძო განმკარგავის მათ დაუკითხავად შემოყვანით, მათსავე სივრცეში ავიწროებენ.

იმას, რომ მასკულინური იდენტობა და მისი სივრცითი ცნობიერება მჭიდროდ უკავშირდება ტერიტორიულობის ძლიერ განცდას (შონე, 2004, გვ. 121; დურინგი და ევერსი, 2019), ონის მუნიციპალიტეტის მკვიდრი კაცის სიტყვებიც გადმოსცემს:

„[...] ჩემი ბუნებაა, მინდა გავალ და მინდა გამოვალ და მე რომ ეს გადამიღობო, იქით მინდოდეს შესვლა და თანხის გამო ვერ შევდიოდე, ლოგიკურია, არ მესიამოვნება“.

ტერიტორიულობის თემამ არაერთხელ წამოიწია რესპონდენტებში, რომლებიც რაჭის ტყეში კერძო აქტორების მიერ კონტროლის ფორმების დაწესებას გამოხატავდნენ ფრაზებით: „ტერიტორიებს გვართმევენ“, „ეს ჩვენი ტერიტორიებია“. ფემინისტური თეორიების მიხედვით კი, არც ტერიტორიულობა და არც საზღვრები გენდერულად ნეიტრალურ კონცეფციებს არ წარმოადგენენ, არამედ გადაჭაჭვულნი არიან იდენტობასთან, განსხვავებულობის იდეასა და პრაქტიკებთან (უესლ-

the lives of non-human animals for economic profit, boosting masculine identities and serving as a way of demonstrating social status. Furthermore, this institutionalized form of dominance extends not only to nature and its non-human creatures but to socially and economically underprivileged masculinities and local communities at large, whose access to the forest is put at risk by a private hunting ranch.

To hunt in Racha, an activity in which locals still engage, one needs to acquire a special license. Against this backdrop, entrusting the forest to a private actor incites fears in locals who worry that the forest might become a no-go zone for them unless they pay exorbitant access fees. Considering the rampant poverty in Racha, they also fear that imposing additional charges for hunting in the privatized forest area would essentially deprive locals of the possibility to engage in the traditional practice of hunting purely on economic grounds. One respondent noted that the forests that are currently more or less accessible to locals may “become a playground for millionaires and billionaires only”, where “they will be able to hunt whatever they please and whenever they please”.

As interviews suggest, in today’s Racha, where social and public infrastructure is underdeveloped³, hunting acquires a new meaning for men and unveils disparate attitudes that exist toward it. Some respondents underscored the importance of hunting as an everyday practice that serves as a masculine form of stress relief and a way of coping with hopelessness provoked by grim social and economic conditions. One male respondent pointed out:

People are not financially strong enough to pay thousands to a hunting ranch. People here live on hunting; it is a hobby for them. They do it not for the sake of getting food but because they are stressed and depressed. Some go out in the forest, hunt, and recharge [...] A peasant still goes there, no matter if he catches anything or not [...]

That hunting is a masculine form of leisure and even a medium of socialization, was confirmed by a young resident from Ambrolauri municipality, who stressed that he likes to hunt for pleasure. He insisted that killing an animal is a secondary reward to him in the overall process of hunting.

[Hunting] is fun for me, nothing more. A dog and a gun. There have been instances when we didn’t kill anything but just wandered. We bring our food from home, we eat there, we drink and kill some time, you know [...]

უოლტერი და შტეელი, 2013). ისინი ისევე უკავშირდებიან მასკულინობას, როგორც ეს უკანასკნელი – ეროვნული სუვერენულობის დისკურსს (დოლუერი, 2012), რაზეც ამბროლაურის სოფლის მკვიდრი კაცის ციტატაც მიანიშნებს:

„ხელიხელჩაკიდებულმა უნდა დავიცვათ ჩვენი ტერიტორია [ტყე]. ჩვენი არემარე უნდა გვეკუთვნოდეს ჩვენ და ჩვენს განკარგულებაში უნდა იყვეს [...] თუ ჩვენ დავკარგეთ და არ გვექნება უფლება გავიდეთ, ჰაერი ჩავყლაპოთ, გავისეირნოთ ჩვენს ტყეში, აბა, რა სამშობლოა?“

საქართველოს ისტორიული და პოლიტიკური კონტექსტიდან გამომდინარე, ეროვნულობა ხშირად გაიგივებულია ტერიტორიასთან და აერთიანებს როგორც პირად, ისე კოლექტიურ წარმოსახვებს ადგილობრივ ლანდშაფტთან (სუნ-ქუინი, 2020, გვ. 134). ამ შემთხვევაში, რაჭის ტყეც იმ ადგილობრივი ლანდშაფტის ნაწილია, რომელზე კონტროლის შენარჩუნებაც თვითიდენტობასა და ეროვნულ იდენტობას ათანაბრებს და მათ შენარჩუნებას უტოლდება.

2.2. „დროს ვკლავთ“ – ნადირობის როლი რაჭაში და სანადირო მეურნეობა

კერძო სამონადირეო მეურნეობის მოსაწყობად რაჭის ტყის ლიცენზიით გაცემა ეკოფემინისტური პერსპექტივიდან ჰეგემონიური მასკულინობის კლასიკური მოდელია. აქ საქმე გვაქვს ნადირობის, როგორც სპორტის და გართობის კომერციულ ორგანიზებასთან, რომელიც ცხოველთა სიცოცხლეს ეკონომიკური მოგების, მასკულინური იდენტობის ფორმირების და სოციალური სტატუსის როგორც აგების, ისე დემონსტრირების საშუალებად განიხილავს. ყურადსაღებია ისიც, რომ ტყესა და ცხოველებზე გაბატონების ამ ინსტიტუციონალიზებული ფორმის ქვეშ ექცევიან არა მხოლოდ ცხოველები და ბიოფიზიკური გარემო, არამედ სოციო-ეკონომიკურად უფრო დაბლა მდგომი, არაპრივილეგირებული მასკულინობები და მთლიანად, ადგილობრივი თემებიც, რომლებსაც სამონადირეო მეურნეობამ, პირდაპირი თუ ირიბი ფორმებით, შესაძლოა მათთვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვან ტყეზე წვდომა შეუზღუდოს.

რაჭაში, დღეს ნადირობა სპეციალური ლიცენზიებით რეგულირდება, თუმცა, ადგილობრივ მცხოვრებთათვის ის ჯერ კიდევ შესაძლებელი საქმიანობაა. ამ ფონზე, კერძო აქტორისთვის ტყის გადაცემა კვებას ადგილობრივთა შიშს იმაზე, რომ მაღალი საფასურის გადაუხდელოდ, კერძო პირის განკარგვის ქვეშ მყოფ ტერიტორიაზე აღარავინ შეუშვებთ. რაჭის მოსახლეობის სიღარიბის გათვალისწინებით, ტყის ფრაგმენტაცია და გაკერძოებულ ზონაში ნადირობაზე გადასახადების დაწესება, ამ ტრადიციული პრაქტიკისგან მათ ჩამოცილებას უტოლდება, თანაც,

...[T]he forest and forest-related micro-economic and social practices are closely tied to the masculine identities in Racha. The forest is both a biophysical and a socio-cultural space in Racha where unrestricted mobility, labor, opportunities for socialization, or even leisure and recreation are masculinized and conform to the logic of patriarchal order...

ეკონომიკური უთანასწორობის საფუძველზე. როგორც ერთმა რესპონდენტმა აღნიშნა, აქამდე მეტ-ნაკლებად ხელმისაწვდომი ტყეები, შესაძლოა, მხოლოდ „მილიონერების და მილიარდერების სათარეშოდ იქცეს“, სადაც „როცა უნდათ და რასაც უნდათ, იმას მონადირებენ“.

რაჭის დღევანდელ რეალობაში, სადაც სოციალური თუ ფიზიკური ინფრასტრუქტურა სუსტად ან თითქმის არ არის განვითარებული³, ნადირობა კაცებისთვის ახალ მნიშვნელობასაც იძენს და მის მიმართ არსებული არაერთგვაროვან დამოკიდებულებებსაც წარმოაჩენს. საყურადღებოა, რომ კვლევის ზოგიერთი მონაწილის თქმით, როგორც ყოველდღიური პრაქტიკა, ნადირობა ზოგადი სოციო-ეკონომიკური ფონით გამოწვეული სტრესის შერბილების და უიმედობასთან გამკლავების მასკულიზირებულ ფორმად გვევლინება. ერთ-ერთმა რესპონდენტმა კაცმა აღნიშნა:

„ხალხი ფინანსურად ისე არ არის ძლიერი, რომ იმ სანადირო მეურნეობაში ათასები იხადოს. აქ ხალხი მაგითი ცხოვრობს, ჰობი არის. განა მოპოვების და კვების მიზნით. ხალხს სტრესი აქვს, დეპრესიები აქვს, რაღაცა. გადის ტყეში, ნადირობს, განმუხტვა ხდება [...] ის გლეხი კიდევ წავა, მოიპოვებს თუ არ მოიპოვებს, იმისთვის დიდი მნიშვნელობა არ აქვს [...]“

ნადირობა რომ მასკულიზირებული სოციალიზაციისა და რეკრეაციის საშუალებაა, ამაზე ამბროლაურის მუნიციპალიტეტის მკვიდრმა, ნადირობის მოყვარულმა ახალგაზრდა კაცმაც ისაუბრა და დაამატა, რომ ცხოველის მოკვლა ნადირობაში მისთვის მეორეხარისხოვანია.

„[ნადირობა] გართობაა ჩემთვის, სხვა არაფერი. ძალი და თოფი. შეიძლება ბევრჯერ წავსულვარ და არც არაფერი მოგვიკლია და პროსტა გვივლია. სახლიდან მიგვაქვს საჭმელი, იქ ვჭამთ, ვსვამთ და დროს ვკლავთ, რა [...]“

მიუხედავად იმისა, რომ ყველა რესპონდენტმა აღნიშნა ნადირობის ეთიკისა და წესების დაცვის აუცილებლობა, რასაც საფუძველად რაჭაში უკვე დაკარგვის პირას მყოფი „ბუნების კანონის“ ცოდნა უნდა ედოს, რესპონდენტი კაცების უმრავლესობას არ განუხილავს ცხოველებზე ნადირობის, როგორც ყოველდღიური პრაქტიკის მორალური და ეთიკური მხარე, გარდა ერთი გამორჩეული შემთხვევისა. ამ რესპონდენტმა ყურადღება ადამიანიდან ცხოველის სუბიექტურ განცდებზე გადაიტანა და

³ gov.ge. (n.d.). რაჭა-ლეჩხუმისა და ქვემო სვანეთის რეგიონის განვითარების სტრატეგია 2014-2021 წლებისთვის. ხელმისაწვდომია: https://www.gov.ge/files/275_38379_941560_137419.09.13%E2%80%9331.pdf [ბოლო ნახვა, 6 ნოემბერი, 2022]

Even though every respondent emphasized that adherence to traditional rules and ethics of hunting, which is rooted in the knowledge of the “*law of nature*”, is imperative, most male respondents did not problematize or consider hunting from a moral and ethical perspective, except for one. Said respondent shifted the attention from humans to the subjectivity of non-human animals and accentuated the cruelty of hunting. He also criticized the concept of a private hunting ranch:

[...] Hunting and abusing animals in this manner is unacceptable to me, yet my personal beliefs decide nothing [...] The human mind has not yet matured to understand [...] that one can't mistreat an animal like this. Let's say I acquire a huge territory just so someone can come, pay dough, enter the forest, and chase and slaughter animals. This is just unacceptable [...] This is slaughter, an inhumane behavior [...]

In contrast, most male respondents negatively evaluated only the practice of poaching and portrayed hunters as mediators with nature, who not only possess exclusive knowledge about the forest but traditionally have “played an important role in [forest stewardship]” (in the words of a local).

Unlike the traditional form of rule-based hunting, the concept of a private hunting ranch in the forest was met with negative responses from all respondents. They feared that commercial hunting might become a pastime for the privileged few, increasing risks of uncontrolled hunting in the forest and harming its biodiversity. A private hunting enterprise was also seen as an impediment to the development of ecotourism in Racha since the safety of visitors would not be ensured on the territory of a private hunting enterprise. Respondents believed that subsequently, both local communities and the entire region of Racha would lose an opportunity for economic development.

2.3. Timber Harvesting and Masculinity in Racha

Fuelwood and lumber harvesting are rural practices that have historically been associated with masculine activities that take place in the forest (Brandth & Haugen, 2005; Colfer, 2020; MacGregor & Seymour, 2017). They are tasks typically considered to be appropriate for a man who, according to the conventional norms of gender, is a breadwinner and provider, possessing the bodily characteristics of a masculine ideal such as physical strength and the ability to tackle a threat with physical force, if needed (Colfer, 2020). Thus, harvesting wood in the forest, and provision of the family or community with it, is a practice that interrelates with the rural masculine self-identity.

Nowadays, the forest code restricts timber and firewood extraction in Racha and elsewhere in Georgia. Against this background, the respondents

ნადირობის არაპუმანურობაზე ილაპარაკა. ასევე გააკრიტიკა თავად კერძო სანადირო მეურნეობის იდეაც:

„[...] ჩემთვის მიუღებელია ნადირობა და ცხოველზე ესეთი დამოკიდებულება, მაგრამ ეს არაფერს არ წყვეტავს [...] ადამიანის გონებასმდე ჯერ არ არის დასული ის [...] შეგრძნება, რომ ცხოველთან ასეთი მოქცევა არ შეიძლება. მე ამხელა ტერიტორია ავიღო, რომ ვილაპა მოვიდეს, მაყუთი გადაიხადოს, ტყეში შევიდეს, ცხოველებს ვსდიო და ვხოცო? ძალიან მიუღებელია ჩემთვის [...] ჩემთვის ეს არის სასაკლავო, არაპუმანური საქციელი [...]“

ამის საპირისპიროდ, რესპონდენტი კაცების უმრავლესობამ უარყოფითად მხოლოდ ბრაკონიერული საქმიანობა შეაფასა, ხოლო მონადირეები ბუნებასთან ერთგვარ მედიატორებად დასახა, რომლებიც არა მარტო განსაკუთრებულ ცოდნას ფლობენ ტყესა და მის ეკოსისტემაზე, არამედ ტრადიციულად „ძალიან დიდ როლს თამაშობდნენ [ტყის დაცვის] მიმართულებით“ (ადგილობრივის სიტყვები).

ტრადიციული წესების დაცვით ნადირობისგან განსხვავებით, ტყეში კერძო სანადირო მეურნეობის გაჩენის იდეა რესპონდენტებისთვის მიუღებელი აღმოჩნდა. ისინი შიშობდნენ, რომ კომერციული ნადირობა მხოლოდ პრივილეგიებულების საქმიანობად გადაიქცევა და რაჭის ტყეებში გაიზრდება უკონტროლო ნადირობის რისკებიც, რაც ბუნებასა და ბიომრავალფეროვნებას დააზიანებს. გარდა ამისა, კერძო მეურნეობის გაჩენა რაჭის მცხოვრებლებს ხელს შეუშლის ეკოტურისტული ინიციატივების განვითარებაში, ვინაიდან ვიზიტორების უსაფრთხოება იმავე ტყეში, სადაც კერძო სანადირო მეურნეობა იარსებებს, დაცული ვერ იქნება. საბოლოო ჯამში კი, აღარც ადგილობრივ თემებსა და აღარც მთლიანად რეგიონს აღარ მიეცემა ეკონომიკური გაძლიერების საშუალება.

2.3. მერქნის მოპოვება რაჭაში და მასკულინობა

შემისა და სამასალე მერქნის მოპოვება კიდევ ერთი რურალური პრაქტიკაა, რომელიც, ტრადიციულად, ტყესთან დაკავშირებულ მასკულინურ საქმედ ითვლება (ბრენტი და ჰოგენი, 2005; კოლპერი, 2020; მაკგრეგორი და სეიმური, 2017). ის გადაჭაჭვულია კაცის როგორც ოჯახში შემომტანის და მარჩენლის კონვენციურ გენდერულ როლთან, ასევე ნორმატიული მასკულინობის იდეალის ისეთ სხეულებრივ მახასიათებელთან, როგორიცაა ფიზიკური ძალა და საფრთხესთან ძალისმიერი გამკლავების უნარი (კოლპერი, 2020). ტყეში მერქნის მოპოვება და ამ რესურსით ოჯახის ან თემის მომარაგება რურალური მასკულინობის განმსაზღვრელი ის მატერიალური პრაქტიკაა, რომელიც ურთიერთქმედებაშია თვითიდენტობასთან.

ამჟამად, რაჭაში ტყიდან მერქნის მოპოვება, მოქმედი რეგულაციით,

see a private hunting ranch and subsequent privatization of the forestland as additional factors that will curtail the availability of lumber and firewood. As a result, they will lose access not only to the essential timber resource but also the possibility of expressing socio-culturally defined normative masculinity and means for fulfilling their gender roles.

Considering the natural surroundings in Racha, the extraction of firewood and timber from the forest is an integral part of the local way of life. Respondents emphasized that in the past, the forest in Racha was managed in a way that avoided excessive felling and clearcutting. The local population followed standards of felling and used pruning and thinning techniques among other sustainable methods. As one male respondent highlighted, *“Felling trees at the wrong time and in the wrong place was unthinkable”*.

The data obtained from interviews with research participants also suggest that knowledge and practices of tree felling and the use of forest resources were masculinized in Racha. It also indicates that this important knowledge is alive and well and that locals have a vision of how the forest should be managed so that the access for locals to the critical wood and other forest resources can be increased without overexploitation of the forest ecosystem. Without exception, all respondents highlighted the inaccessibility of fuelwood and timber, as well as the challenges that the recent regulatory reforms have produced for the forest ecosystem, local livelihoods, and the broader socio-economic situation in Racha.

A resident from a village in Ambrolauri municipality explained the repercussions of complications in lumber and fuelwood accessibility by recalling the Velevi village case.

[...] As a result of the reform, a man from Velevi [...] has to travel to Ambrolauri to acquire firewood. A logger [...] has to bring the timber to Ambrolauri which at the end of the day, doubles its costs, both for the government and for residents [...] The local population has been put in a rough situation.

The respondent emphasized that the Velevi community once thrived on timber harvesting which it sourced from the adjacent forest and supplied other villages with it. However, the reform and subsequent restrictions killed the lumber-based economy of the village, resulting in the exodus of its working-age population.

In Racha, where villages do not have an alternative source of energy to fuelwood, provision of families with it is a crucial part of performing a provider's role for local men. Besides, as residents struggle to acquire firewood, they regard leasing a considerable part of the forest as a threat to

რიგითი მცხოვრებლებისთვის ისედაც შეზღუდულია. ამის ფონზე, კერძო მეურნეობის გაჩენა ადგილობრივებს აფიქრებინებს, რომ მერქანზე წვდომა მათთვის კიდევ უფრო გართულებდა. შედეგად კი, სოციო-კულტურული ნორმებით განსაზღვრული ნორმატიული მასკულინობის გამოხატვის და გენდერული როლის შესრულების შესაძლებლობები, როგორც აქ მცხოვრები კაცების მოსაზრებებიდან ჩანს, კიდევ უფრო შემცირდება.

რაჭის ბუნებრივი გარემოდან გამომდინარე, მერქნის მოპოვება ადგილობრივი ყოფის განუყოფელი ნაწილია. რესპონდენტების თქმით, წარსულში აქ ტყე იმგვარად იმართებოდა, რომ მოსახლეობის სანვაში თუ სამასალე მარაგებით უზრუნველყოფა ჭარბი და დაუდევარი ჭრის გარეშე ხერხდებოდა. მეტიც, თავად მოსახლეობა იცავდა ჭრის წესებს და იყენებდა, მაგალითად, გადაბეღვისა და გამოხშირვის მეთოდებს. როგორც ერთ-ერთმა რესპონდენტმა აღნიშნა, „უდროო დროს და უადგილო ადგილზე გამორიცხული იყო გაჩეხვები“.

მონათხრობებიდან ისიც ჩანს, რომ ტყის მერქნული რესურსის ჭრასა და მდგრად გამოყენებასთან დაკავშირებული ცოდნა თუ პრაქტიკები რაჭაში მასკულინიზებული იყო. დღესაც, კვლევის მონაწილეების მოსაზრებებში იკითხება, რომ ეს ცოდნა არ დაკარგულა და ადგილობრივებს აქვთ ხედვა ტყის მართვის ისეთ ფორმებსა და მეთოდებზე, რომლებსაც ეკოსისტემის დაუზიანებლად შეუძლია გააუმჯობესოს რაჭის მცხოვრებლების წვდომა სასიცოცხლოდ საჭირო მერქანზე. გამონაკლისის გარეშე, ყველა რესპონდენტი შეეხო შეშისა და სამასალე მერქნის ხელმიუწვდომლობის საკითხს და ბოლო წლებში განხორციელებული რეფორმების პრობლემებს, რომლებიც უარყოფითად აისახება როგორც თავად ტყის ეკოსისტემაზე, ისე შინამეურნეობებსა და ზოგადად, რეგიონის სოციო-ეკონომიკურ მდგომარეობაზე.

ამბროლაურის მუნიციპალიტეტის მკვიდრმა კაცმა რაჭის მცხოვრებთათვის ტყის მერქნულ რესურსებზე პირდაპირი წვდომის გართულების შედეგები სოფელ ველევის მაგალითზე ახსნა.

„[...] რეფორმების შედეგად, ველეველი კაცი [...] უნდა ჩამოვიდეს ამბროლაურში შეშაზე და აქედან უნდა წაიღოს. დამამზადებელმა [...] უნდა ჩამოიტანოს ამბროლაურში და რეალურად, ხარჯი დღევანდელ პირობებში ორმაგდება, როგორც სახელმწიფოსთვის, ასევე მოსახლისთვის [...] ძალიან ცუდ პირობებში ჩადგა მოსახლეობა“.

რესპონდენტმა ისიც აღნიშნა, რომ სოფელი ველევი, რომელიც ერთ დროს შემოგარენ ტყეში მერქნის დამზადებით ცხოვრობდა და სხვა სოფლებსაც ამარაგებდა, რეფორმების შედეგად დანერგილი აკრძალვების გამო შრომისუნარიანი მოსახლეობისგან დაიცალა.

the accessibility of this already barely attainable resource. One resident said, “Some areas will definitely close down for us and things won’t be as they were, anymore.” According to another respondent, such development of events will lead to a backlash from the local population.

Let’s consider Ghebi, Glola, and other villages [...] people go there and use the [forest] resources. We are not talking about just timber here. There are pastures [...] serious problems may arise [...] Tensions are inevitable if locals are prevented from using the forest for their needs [...]

Thus, locals’ concerns about the inaccessibility of fuelwood and timber, as well as the expected curtailment of critical forest-based agricultural activities could lead to their resistance towards the anticipated establishment of a private hunting ranch. If we keep in mind their particular stress on the increased risks of the disruption of male-dominated rural practices, and overall resource attainability, then the masculinity factor of local discontent against the private hunting ranch has to be considered as well.

CONCLUSION

This research demonstrates that the forest and forest-related micro-economic and social practices are closely tied to the masculine identities in Racha. The forest is both a biophysical and a socio-cultural space in Racha where unrestricted mobility, labor, opportunities for socialization, or even leisure and recreation are masculinized and conform to the logic of patriarchal order within its borders.

This research also shows the complexity and contingency of masculinities, evidenced by those respondents who, despite their hyper-masculinity in terms of appearance, experiences, and general attitudes, expressed non-hegemonic, non-dominant views about hunting, the forest, and nature, more broadly. It also shows that the male respondents who do have certain privileges based on their gender, politically or socially, find themselves in the position of subordinate masculinities, especially in relation to the institutions of power such as local government, in this specific case.

Another finding of this research stresses the role of masculinity in shaping the opposing sentiments of local communities regarding the lease of the forest. Because the livelihoods in Racha still depend on the forest, the leasing of its substantial area by a private actor feeds fears about the curtailment of resources and erosion of forest-related practices that are male-dominated under established socio-cultural norms. These circumstances underscore the role of a locally dominant masculine identity which is interlinked with the forest and should not be overlooked when the emergence of social resistance is examined.

რაჭაში, სადაც სოფლებს გათბობის ალტერნატიული წყარო, გარდა სანვავი შეშისა, პრაქტიკულად, არ გააჩნიათ, მერქნით მომმარაგებლის როლი აქ მცხოვრები კაცებისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია. იმ ფონზე, როცა მოსახლეობას პირადი საჭიროებისთვისაც კი უჭირს შეშის მოპოვება, ტყის კერძო აქტორისთვის მიბარებაში რესპონდენტების უმრავლესობა საფრთხეს ხედავს. ისინი ეჭვობენ, რომ შესაძლოა მერქნის უკვე ისედაც გართულებული ხელმისაწვდომობა კიდევ უფრო შეიზღუდოს. მაგალითად, ერთ-ერთი მკვიდრი აღნიშნავს, რომ „იქ რაღაც ტერიტორიებს აუცილებლად გადაკეტავენ და ისე აღარ იქნება, როგორც იყო“. მეორე რესპონდენტი ამტკიცებს, რომ მოვლენების ასეთ განვითარებას მოსახლეობის მხრიდან საპასუხო რეაქცია მოჰყვება.

„ავიღოთ ახლა სოფელი დები, გლოლა და სხვა სოფლები [...] იქ ხალხი დადის და სარგებლობს რესურსით. არა მარტო ხე-ტყეზე არის ლაპარაკი, არის სათიბ-საძოვრები [...] შეიძლება სერიოზული პრობლემები შეიქმნას [...] დაძაბულობა იქნება აუცილებლად, თუ ტყე ადგილობრივმა მოსახლეობამ არ გამოიყენა თავის სასარგებლოდ [...]“

ამგვარად, რაჭის მცხოვრებთა წუხილი, რომელიც კერძო სამონადირეო მუხრანობის ტყეში შემოსვლით მერქანზე წვდომის და სხვა სასიცოცხლოდ საჭირო სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობების შეზღუდვას უკავშირდება, ადგილობრივებში წინააღმდეგობრივ სენტიმენტებს აღვივებს. თუ გავითვალისწინებთ, რომ რესპონდენტები ყურადღებას იმ რესურსების და რურალური პრაქტიკების მოსალოდნელ მოშლაზე ამახვილებენ, რომელთა მოპოვებასა და კვლავწარმოებაშიც კაცები დომინირებენ, მაშინ ამ წინააღმდეგობის მასკულინური განზომილებაც მხედველობაშია მისაღები.

დასკვნა

კვლევამ აჩვენა, რომ დღესდღეობით, ტყე და მასთან ასოცირებული საქმიანობები მჭიდროდ უკავშირდება და განსაზღვრავს რაჭაში მცხოვრები კაცების მასკულინურ იდენტობას. აქ, ტყე ბიო-ფიზიკურთან ერთად, სოციო-კულტურულ სივრცედაც გვევლინება, სადაც შეუზღუდავი გადაადგილება, შრომა, სოციალიზაცია ან თუნდაც, რეკრეაცია პატრიარქალური გენდერული წესრიგის ლოგიკას მიუყვება და უფრო მეტად მასკულინიზებულია.

გამოიკვეთა ასევე, ტყესა და ბუნებრივ გარემოსთან მიმართებით კვლევის მონაწილეთა მასკულინობების კომპლექსურობა და სიტუაციურობა, რაც გამოიხატებოდა იმაში, რომ ჰეგემონიური ან ჰიპერმასკულინობის გარეგნული ნიშნების, გამოცდილებებისა თუ რწმენების მქონე ზოგიერთმა ინფორმანტმა ნადირობასთან ან ტყესთან დაკავშირებით არაჰეგემონიური დამოკიდებულებები გამოავლინა. ასევე, გენდერული კუთხით უპირატეს

From an ecofeminist perspective, handing over a considerable part of Racha’s forest area to a private hunting enterprise exemplifies an institutionalized form of hegemonic masculinity since the matter at hand concerns the commercialization of hunting as a form of entertainment which treats the lives of non-human animals as a medium for economic gain, masculine identity construction, and expression of social and economic status. With respect to the subject of this article, this type of instrumentalization and subordination extends not only to non-human animals, forests, and nature but also to the people and local communities who reside in and depend on the same environment.

Even though masculinity plays a significant role in shaping opposing attitudes of Racha residents towards the development, which is unfolding in connection to the forest lease, for future reference, it is imperative to study women’s practices, needs, and uses of the forest as well. Shifting the gaze to women’s perspectives, knowledge, and experiences that relate to the forest would reveal the multilayered impacts of the establishment of a private hunting ranch and its repercussions on local women’s access to natural resources, as well as their labor and care work upon which rural livelihoods rely. Researching women’s relations to the forest would uncover not only their needs but also opportunities and challenges that undermine women’s political participation and engagement in decision-making processes, including with respect to the lease of the forest in Racha.

Note

I would like to express my sincere gratitude to The Racha Community Organization for providing their steadfast support on the field site.

პოზიციამი მყოფი რესპონდენტები, ეკონომიკური, სოციალური ან პოლიტიკური თვალსაზრისით, პრივილეგირებულ ან ჰეგემონიური მასკულინობის პოზიციამი სულაც არ იმყოფებიან, განსაკუთრებით მაშინ, როცა საქმე ძალაუფლების ადმინისტრაციულ და მმართველ შტოებთან ურთიერთობას ეხება.

მასკულინობის როლი ყურადსაღებია ტყის ლიცენზიით გადაცემის წინააღმდეგ განწყობების ჩამოყალიბებაშიც. რადგანაც რაჭაში ადგილობრივი მოსახლეობა ტყეზე დღესაც მრავალმხრივად დამოკიდებული, კერძო აქტორის მიერ ტყის დაკავება აჩენს შიშს სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი იმ საქმიანობებისა და რესურსების შეზღუდვაზე, რომელთა წარმართვასა თუ მოპოვებაში, დამკვიდრებული სოციო-კულტურული ნორმების შესაბამისად, დღესაც კაცები დომინირებენ. ეს გარემოება კი გამოკვეთს წინააღმდეგობრივი განწყობების გაჩენაში ტყესთან გადაჭაჭვული მასკულინური იდენტობის მნიშვნელობას.

გარდა ამისა, თუ ეკოფემინისტური პერსპექტივიდან შევხედავთ, რაჭის ტყის ნაწილის კერძო სამონადირეო მეურნეობად შემოსაზღვრა, ჰეგემონიური მასკულინობის ინსტიტუციონალიზებულ ფორმად გვევლინება. აქ საქმე გვაქვს ნადირობის, როგორც სპორტის და გართობის კომერციულ ორგანიზებასთან, რომელიც ცხოველთა სიცოცხლეს ეკონომიკური მოგების, მასკულინური იდენტობის ფორმირების და სოციალური თუ ეკონომიკური სტატუსის აგების ან დემონსტრირების საშუალებად განიხილავს. მნიშვნელოვანია იმის ხაზგასმაც, რომ ბუნებრივი გარემოს დაქვემდებარების ამ მოდელის ქვეშ ექცევიან არა მხოლოდ ცხოველები, ტყე და ბიო-ფიზიკური გარემო, არამედ ადამიანები და ადგილობრივი საზოგადოებებიც.

მართალია, მასკულინობები რაჭის ტყის გარშემო განვითარებულ მოვლენებსა და წინააღმდეგობრივი განწყობების ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ, სამომავლოდ, ასევე აუცილებელია ადგილზე მცხოვრები ქალების ტყით სარგებლობის პრაქტიკებისა და საჭიროებების სისტემურად შესწავლაც. აქცენტის ქალთა პერსპექტივაზე, ცოდნასა და გამოცდილებებზე გადატანა გამოავლენდა, თუ რა გავლენები შეიძლება ჰქონდეს ტყეში კერძო სამონადირეო მეურნეობის მოწყობას უშუალოდ ქალებზე ადგილობრივ კონტექსტში. უფრო კონკრეტულად კი, ქალების ბუნებრივ რესურსებზე წვდომაზე, ქალთა ხილულ თუ უხილავ შრომასა და ზრუნვის პრაქტიკებზე, რომლებზეც დიდწილად დგას სოფლის ცხოვრება და შინამეურნეობები. ტყესთან მიმართებით ქალთა გამოცდილებებისა და პერსპექტივების კვლევა ასევე დაგვანახვებდა მათი პოლიტიკური მონაწილეობისა და გადამწყვეტილების მიღების პროცესში ჩართულობის მხრივ არსებულ კონკრეტულ გამოწვევებსა და შესაძლებლობებს.

შენიშვნა

რაჭაში განეული თანადგომისთვის განსაკუთრებულ მადლობას ვუხდის რაჭის სათემო ორგანიზაციას.

BIBLIOGRAPHY ბამოყენებული ლიტერატურა

რობაქიძე, ალექსანდრე. (1941). შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო მეურნეობაში: I: კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში. [Robakidze, A. (1941). Forms of Labor Organization in the Public Economy of Ancient Georgia: I: The Remnants of Collective Hunting in Racha.]

სუონ-ქუინი, ჯ. (2020). ექსტრაქტივიზმის ეკოლოგიური გეოპოლიტიკა საქართველოს ოქროსა და სპილენძის მომპოვებელ ინდუსტრიაში. *ექსტრაქტივისტული გადაკვეთები: პოლიტიკა, ეკოლოგია და სოციალური სამართლიანობა*. თბილისი: ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი, ჰაინრიხ ბიოლის ფონდის თბილისის ოფისი – სამხრეთ კავკასია. [Swann-Quinn, J. (2020). „Environmental Geopolitics of Extractivism in the Gold and Copper Mining Industry of Georgia“. *Extractivist Intersections: Politics, Ecology, and Social Justice*.]

Gov.ge. (n.d.). რაჭა-ლეჩხუმისა და ქვემო სვანეთის რეგიონის განვითარების სტრატეგია 2014-2021 წლებისთვის. https://www.gov.ge/files/275_38379_941560_137419.09.13%E2%80%931.pdf [ბოლო ნახვა, 6 ნოემბერი, 2022]. [gov.ge. (n.d.). Racha-Lechkhumi and Kvemo Svaneti region Development Strategy 2014-2021.]

On.ge (26, აპრილი, 2022). რას ამბობს დავით ხიდაშელი რაჭაში, 104,712 ჰექტარი ტყის 49-წლიანი იჯარით მიღებაზე. <https://bit.ly/3G3ChdT> [ბოლო ნახვა, 8 ნოემბერი, 2022. [On.ge (April 26, 2022). What does Davit Khidasheli say about Receiving a 49-year Lease of 104,712 Hectares of Forest in Racha.]

Aboim, S. (2010). Plural Masculinities: The Remaking of the Self in Private Life. *Ashgate*. [აბოიმი, ს., (2010). „პლურალური მასკულინობები: თვითობის გარდაქმნა პირად ცხოვრებაში“.]

Brandth, B., & Haugen, M. S. (2005). Doing Rural Masculinity – from Logging to Outfield Tourism. *Journal of Gender Studies*, 14(1), 13-22. [ბრენტი, ბ., და ჰოგენი, მ. ს. (2005). რურალური მასკულინობა – ხის ტრიდან ტურიზმამდე.]

Bye, L. M. (2003). Masculinity and rurality at play in stories about hunting. *Norsk Geografisk Tidsskrift-Norwegian Journal of Geography*, 57(3), 145-153. [ბი, ლ. მ. (2003). მასკულინობა და რურალურობა ნადირობის შესახებ ამბებში.]

Colfer, C. J. P. (2020). The Relevance of Masculinities for Forests and their Management. In *Masculinities in Forests* (pp. 218-230). Routledge. [კოლფერი, ქ. ჯ. ფ. (2020). მასკულინობის შესაბამისობა ტყეებთან და მათ მართვასთან.]

Connell, R. W. (1996). New Directions in Gender Theory, Masculinity Research, and Gender Politics. *Ethnos*, 61(3-4), 157-176. [კონელი, რ. (1996). ახალი მიმართულებები გენდერის თეორიაში, მასკულინობის კვლევა და გენდერული პოლიტიკა.]

Connell, R. W. (1990). A Whole New World: Remaking Masculinity in the Context of the Environmental Movement. *Gender & Society*, 4(4), 452-478. [კონელი, რ., (1990). სრულიად ახალი სამყარო: მასკულინობის გარდაქმნა გარემოსდაცვითი მოძრაობის კონტექსტში.]

Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19(6), 829-859. [კონელი, რ., და მესერშიდტი, ჯ. (2005). ჰეგემონიური მასკულინობა: კონცეფციის გადააზრება.]

Davis, D. A., & Craven, C. (2020). Feminist Ethnography. *Companion to Feminist Studies*, 281-299. [დევისი, დ. ა., და ქრეივენი, ქ. (2020). ფემინისტური ეთნოგრაფია.]

Doering, A., & Evers, C. (2019). Maintaining Masculinities in Japan's Transnational Surfscapes: Space, Place, and Gender. *Journal of Sport and Social Issues*, 43(5), 386-406. [დორინგი, ა., და ევერსი, კ. (2019). მასკულინობის შენარჩუნება იაპონიის ტრანსნაციონალურ სერფერულ სივრცეში: სივრცე, ადგილი და გენდერი.]

Dowler, L. (2012). Gender, Militarization and Sovereignty. *Geography Compass*, 6(8), 490-499. [დოულერი, ლ. (2012). გენდერი, მილიტარიზაცია და სუვერენულობა.]

Gottzén, L., Mellström, U., & Shefer, T. (Eds.). (2019). Introduction: Mapping the field of masculinity studies. In *Routledge International Handbook of Masculinity Studies* (pp. 1-16). Routledge. [გოტზენი, ლ., მელსტრემი, უ., და შეფერი, ტ. (რედ.). (2019). შესავალი: მასკულინობების კვლევების რუკა.]

Globalforestwatch.org. (n.d.). [<https://bit.ly/3dEPEFD>] [Last accessed November 6, 2022].

Hultman, M., & Pulé, P. M. (2018). Ecological Masculinities: Theoretical Foundations and Practical Guidance. Routledge. [ჰულტმანი, მ., და პულე, პ. მ. (2018). ეკოლოგიური მასკულინობები: თეორიული საფუძვლები და პრაქტიკული გზამკვლევი.]

Hultman, M., & Pulé, P. (2019). Ecological Masculinities: A Response to the Anthropocene Question?. In *Routledge International Handbook of Masculinity Studies* (pp. 477-487). Routledge. [ჰულტმანი, მ., და პულე, პ. (2019). ეკოლოგიური მასკულინობები: პასუხი კითხვაზე მენტროპოცენის შესახებ?]

Hyndman, J. (2013). The (Geo) Politics of Gendered Mobility. In *Mapping Women, Making Politics* (pp. 169-184). Routledge. [ჰინდმენი, ჯ. (2013). გენდერული მობილობის (გეო)პოლიტიკა.]

Kheel, M. (1996). The killing game: An Ecofeminist Critique of Hunting. *Journal of the Philosophy of Sport*, 23(1), 30-44. [ქილი, მ., (1996). მოკვლის თამაში: ნადირობის ეკოფემინისტური კრიტიკა.]

Leikam, S. (2017). Of Storms, Floods, and Flying Sharks: The Extreme Weather Hero in Contemporary American Culture. *RCC Perspectives*, (4), 29-36. [ლაიკამი, ს. (2017). შტორმებზე, წყალდიდობებზე და მფრინავ ზვიგენებზე: ექსტრემალური ამინდის გმირი თანამედროვე ამერიკულ კულტურაში.]

Littlefield, J. (2010). Men on the Hunt: Ecofeminist Insights into Masculinity. *Marketing Theory*, 10(1), 97-117. [ლიტლფილდი, ჯ. (2010). კაცები ნადირობისას: ეკოფემინისტური აზრი მასკულინობაზე.]

MacGregor, S. (Ed.). (2017). *Routledge Handbook of Gender and Environment*. Taylor & Francis. [მაკგრეგორი, შ., (რედ.). (2017). რუთლედჯის სახელმძღვანელო გენდერსა და გარემოზე.]

MacGregor, S., & Seymour, N. (2017). Men and Nature: Hegemonic Masculinities and Environmental Change. [მაკგრეგორი, შ., და სეიმური, ნ. (2017). კაცები და ბუნება: ჰეგემონიური მასკულინობები და ბუნებრივი გარემოს ცვლილება.]

Martin, P. M. (2013). Contextualizing Feminist Political Theory. In *Mapping Women, Making Politics* (pp. 20-34). Routledge. [მარტინი, პ. მ. (2013). ფემინისტური პოლიტიკური თეორიის კონტექსტუალიზება.]

Pease, B. (2019). Recreating Men's Relationship with Nature: Toward a Profeminist Environmentalism. *Men and Masculinities*, 22(1), 113-123. [პიზი, ბ. (2019). ბუნებასთან კაცთა ურთიერთობის თავიდან შენება: გზა პროფემინისტური ეკოლოგიურობისკენ.]

Resurrección, B. P., & Elmhirst, R. (2008). *Gender and Natural Resource Management*. London: Earthscan. [რეზარეჟონი ბ. ფ., და ელმერსტი, რ. (2008). გენდერი და ბუნებრივი რესურსების მართვა.]

Ricciardelli, R., Clow, K. A., & White, P. (2010). Investigating Hegemonic Masculinity: Portrayals of Masculinity in Men's Lifestyle Magazines. *Sex Roles*, 63(1), 64-78. [რიჩარდელი, რ., ქლოუ, კ. ა., და უაიტი, ფ. (2010). ჰეგემონიური მასკულინობის მოკვლევა: მასკულინობის ხატები მამაკაცთა ჟურნალებში.]

Schoene, B. (2004). Nervous Men, Mobile Nation: Masculinity and Psychopathology in Irvine Welsh's *Filth and Glue*. In *Scotland in Theory* (pp. 121-145). Brill. [შონე, ბ. (2004). ნერვიული კაცები, მობილური ერი: მასკულინობა და ფსიქოპათია ირვინ უელშის რომანებში „ჭუჭყი“ და „წებო“.]

Wastl-Walter, D., & Staeheli, L. A. (2013). Territory, Territoriality, and Boundaries. In *Mapping Women, Making Politics* (pp. 143-153). Routledge. [უესლ-უოლტერი, დ., და შტეელი, ლ. ა. (2013). ტერიტორია, ტერიტორიულობა და ზღვრები.]

**Masculinities and
the Gendered Other**

NAVIGATING GENDER EXPECTATIONS AS A QUEER INDIVIDUAL IN AZERBAIJAN

Arel

AZƏRBAYCANDA GENDER GÖZLƏNTİLƏRİ QARŞISINDA KUIR KİMLİKLƏR

Arel

Cənubi Qafqaz kimi mühafizəkar bir regionda kuir (queer) dişi olaraq böyümək müəyyən anlayışlarla bağlı qəliblərə sığmayan təcrübədir. “Sən indiki dövrdə kişilərin edə bildiyi nəyi edə bilmirsən ki?”, “İndi biz bərabərlik, sənə, kişilərin malik olduğu hansı üstünlüklər var ki, ondan sənə yoxdur?” kimi suallarla qarşılaşanda cavab verməyə söz belə tapa bilmirəm. Onlara cavab verəndə ki, indiki cəmiyyətdə kişi olmaqla yanaşı, maskulin xüsusiyyətlərə malik olmaq (cinsindən asılı olmayaraq) müəyyən faydalar gətirir, vəziyyət daha da gərginləşir. Ümumiyyətlə, dişi bədənində dünyanı gəzməyin nə dərəcədə təhlükəli olduğunu müzakirə etməyə belə dəyməz. Mən bu təhlükələrə gətirib çıxaran hər şey haqqında – sistemi təşkil edən yüzlərlə müxtəlif kiçik hissəcik və üzləşdiyimiz məhdudiyətləri daha da möhkəmləndirən çərçivədən bəhs etmək istəyirəm. Gündəlik həyatımızda adılşmış, fərqi varmadığımız mikro-aqressiya halları barədə nə demək olar? Birbaşa ayrı-seçkilik ehtiva edən jarqonlardan çəkinsələr belə, femininliyi alçaltmaq üçün insanların istifadə etdiyi müxtəlif yaradıcı üsulları nə ilə izah etmək olar?

Bu cəmiyyətdəki hər uşaq kimi, mən də ciddi şəkildə müəyyən olunmuş gender rolları, femininlik və maskulinlik anlayışları ilə çox erkən yaşda tanış olmuşam. Halbuki beşinci sinfə keçənə qədər bu mövzunu o qədər də qavramamışdım. Həmin ildən etibarən bütün dünya mənim cəmiyyətdəki yerim barədə yüksək səslə “qışqırmağa” başladı. Böyüklərin üzərimizdəki nəzarəti çoxaldı və bizdən tələb etməyə başladılar ki, özümüzü müəyyən tərzdə aparaq. Məsələn, həmin yaş dövründə oğlanlarla dost olmaq artıq adi hal hesab olunmurdu. Artıq buna görə utanmağa, lağa və danlağa məruz qalmağa başlamışdıq. “Qız kimi otur”, “Oğlanların yanında belə demə/belə hərəkət etmə”, “Sən qızsan, bundan xoşun gəlməməlidir/bunu eləməməlisən” və s. kimi cümlələr artıq oğlanlarla mənim aramda sədd olduğunu göstərirdi. Biz artıq bir-birimizin yanında rahat deyildik. Həyatım boyu tez-tez həmin anlara qayıdıram. Hələ də yaxşı xatırladığım bəzi hisslər var. İllər keçməsinə baxmayaraq, həmin hisslər hələ də məni incidir. Sanki bu xatirələrdən çox doğurduğu çaşqınlıq və qəzəb hissi içimdə özünə yer edib.

Məktəbdə oxuyanda həmişə sinfimizin ən yaxşı şagirdlərindən olmuşam. Nə vaxt ki yaxşı bir nəticə ortaya qoyurdum, məni maskulin ifadələrlə tərifləyirdilər. Dilimizdə kompliment kimi qəbul olunan bəzi ifadələr var ki, bir çox insan onların arxasında duran mənanı görməzdən gəlir. Kimsə cinsindən asılı olmayaraq tədqirəlayiq bir iş görəndə ona “oğulsan!” və ya “kişi kimi qız”, “kişi qeyrətli qız” kimi ifadələrlə tərif yağdırırlar. Bu ifadələrin qəribəliyi hələ də dünyagörüşünü formalaşdırmaqda olan, kim olduğunu və ətrafdakı insanlar tərəfindən kim olaraq qəbul edildiyini anlamağa çalışan bir yeniyetmə kimi mənim diqqətimdən yan keçməmişdi. Qadın

Growing up as a queer female person, especially in a region as conservative as the South Caucasus, is an experience that does not fit into neatly arranged examples of specific instances. I often find myself at a loss for words when I am confronted with questions such as: “What can you do that men can’t do in this century?”, “We are equal now, what privileges do you think men have that you don’t?”; it gets even worse when I mention that in addition to being a man, being masculine regardless of gender comes with certain benefits in today’s society. Because we are far past discussing the obvious dangers of navigating the world in a female body, I want to talk about everything that leads up to those dangers, hundreds of different little pieces making up the whole puzzle, the corners, and the frame that surround and solidify the limitations imposed on us. But how do you even begin to describe daily micro-aggressions that have been normalized into becoming undetectable? How do we explain the various creative ways people demean femininity as they avoid all the big buzzwords of tangible discrimination?

Like every kid in this society, I was introduced to strict gender roles and concepts of femininity and masculinity pretty early on. However, I did not really have a strong grasp of it up until I was in the fifth grade. That year in my life was when the entire world began to loudly shout at me about my place in it. Adults started to watch us more, asking us to behave in ways I did not understand. Being friends with boys was not an innocent thing anymore; one would get shamed, teased, or scolded because of that. “Sit like a girl”, “Do not say/do that when boys are around”, “You are a girl, you shouldn’t like/do that”, and so many other remarks started to build a wall between me and boys; we were not comfortable around each other anymore. Throughout my life, I have gone back to that moment and various others leading up to it. There are certain feelings I remember sharply; those burn hot even after all these years. It is like my body has clung to that confusion and anger more than it has to the memories forming them.

I was always one of the top students in my class during high school. Whenever I performed exceptionally well, I was praised with very “masculine” phrases. We have some expressions in our language that are recognized as compliments and most people happily ignore the implications behind them. When someone, regardless of gender, does something remarkable, people tell them “oğulsan!” which can be translated to “you are the son!”, or “kişi kimi qız” (a girl like a man), “kişi qeyretli qız” (a girl with the honor of a man). The oddness of these expressions did not escape me – a teenager still forming their worldview, figuring out who they were, and inevitably who they were perceived as by people around them. I distinctly remember the time one of our female teachers patted me on the back rather roughly and said, “oğulsan!”. I remember being uncomfortable and confused, thinking about why I was being referred to as a different gender when being praised, as if my gender did not do justice to whatever I had accomplished.

müəllimlərimizdən birinin kürəyimin ortasına əli ilə bir qədər kobudcasına vurub “oğulsan!” dediği anı və bunun mənim üçün nə dərəcədə narahatlıq və çaşqınlıq yaratdığını xatırlayıram. İnsanların nə üçün tərifləyərkən mənə başqa cinsə məxsus tərzdə xitab etmələri məni düşündürürdü, sanki mənə sub olduğum cins mənim nailiyyətlərimə layiq deyilmiş... Açığı, nəyə görə təriflədiyimi heç xatırlamıram. Xatırladığım tək şey bu hadisənin doğurduğu məyusluq və qəzəb hissidir. Bunun əksinin də doğru olması vəziyyəti daha da ağırlaşdırır. Kimisə təhqir etmək üçün feminin ifadələrdən istifadə etmək də cəmiyyətdə kök salıb. Məsələn, “arvad kimi danışmaq”. Bu, adətən kiminsə arxasınca danışmaq və ya “emosional” olmaq kimi mənfi bir halı ifadə etmək üçün işlənir. Bunun nə demək olduğunu hələ də tam başa düşə bilmirəm, amma heç vaxt müsbət kontekstdə eşitməmişəm.

Hamımız bu ifadələri eşidərək böyüyür, insanlara qarşı belə münasibət göstərməyə erkən yaşlarımızdan öyrəşirik. Bu ifadələri həm evdə, həm məktəbdə güvəndiyimiz və hörmət etdiyimiz insanlardan eşidirik. İstər-istəməz beynimizdə fərqi varmadığımız bir proses başlayır. Biz uğuru, gücü, nailiyyətləri, sabitliyi, cəsarəti və bir çox başqa arzuolunan keyfiyyətləri kişilərlə və kişiliklə əlaqələndirməyə başlayırıq. Beləliklə, bir növ insanlara qarşı olan gözləntilərin təməli qoyulur. Burada insanların daxili keyfiyyətlərini nəzərdə tuturam. Maskulilik anlayışı “kişi olmaq”la ilə sıx bağlı olduğu üçün o həm də kişilərin nə geyinməli, necə yeriməli olduğunu və s. davranışlarını şərtləndirir. Buna görə də kimsə maskulinliyin bu elementlərini qabarıq şəkildə bürüzə verirsə, insanlar onların yuxarıda qeyd olunan müsbət keyfiyyətlərə sahib olduqlarını düşünürlər. Maskulinliyin müsbət xüsusiyyətlərlə əlaqələndirilməsi insanların şüurunda çox sürətli şəkildə baş verir. Sizin özünüifadəiniz maskulilikdən nə qədər uzaq olsa, insanların sizi bu pozitiv xüsusiyyətlərlə əlaqələndirməsi də bir o qədər çətinləşir. Oturuşmuş gender normalarından nə qədər çox kənara çıxsan, insanlar sənin nailiyyətlərinə bir o qədər inanmaq istəməyəcək, sənə daha az etimad göstərəcək; qaşlarını çatıb, dodaqlarını büzərək “Necə yəni?” reaksiyası verməklə bu məlumatı başa düşməyə və təsəvvürlərindəki uğurlu insan obrazını qarşılındakı bu insanla birləşdirməyə çalışacaqlar. Bu kiçik, amma əslində insanı çox incidən bir reaksiyadır. Onlara sual versən ki, “necə yəni?” ilə nə demək istəyirsiniz?”, yersiz görünə bilər. Çünki həmin insanlar əslində əyər-əskik nəse deməyiblər, elə deyilmi? Onlar “siz bu uğuru əldə edə bilənə oxşamırsız” kimi bir fikir bildirməyiblər, sadəcə buna eyham ediblər.

Nəticə etibarilə, bu cür yanaşma sayəsində qadınlara qarşı ayrı-seçkilik böyüyür. Bu ayrı-seçkilik cinsindən asılı olmayaraq femininliyi də əhatə edir. Təqdirəlayiq bir insan olmaq maskuliliklə sıx əlaqələndirilsə, femininlik necə olsun? Femininlik şeytanlaşdırılır. Əlbəttə, qadınların femininlik

Frankly, I do not even remember what the occasion was, or what I was being praised for. All I remember is the frustration and seeds of anger prickling. It doesn't help that the opposite is also true. There is this tendency to use feminine terms to insult someone, such as "arvad kimi danışmaq", which can be roughly translated as "to talk like a woman". It usually refers to something negative like talking behind someone's back or getting "emotional". I still do not fully understand what this means, but I have never heard it in a positive context.

We all hear these phrases and become accustomed to the general attitude toward people really early on. We hear them at home; we hear them at school; we hear them from people we trust and look up to. Inevitably, a process begins in our brains that usually goes unnoticed. We start to associate success, strength, achievements, stability, bravery, and many more desirable qualities with men, and eventually with masculinity. It kind of forms the baseline for what people are expected to be. I am talking about inherent qualities. Since the concept of masculinity is intertwined with "being a man", it is also heavily associated with what men are expected to wear, how they are expected to walk, and so on. Therefore, when someone presents those visible elements of masculinity, people are rather quick to think they possess the above-mentioned inherent positive qualities too. It becomes a very quick, swift connection in people's minds. And it becomes increasingly difficult for people to associate positive qualities with those whose self-expression differs from what is considered to be more masculine than feminine. The further you go from gender norms, the more proof people require to believe your achievements, the more they question your credentials, and the more often you get the reaction of "huh" with a downturned bottom lip, a nod, and raised eyebrows as people try to process this information and connect that image of success in their head with the appearance in front of them. It is subtle but noticeable enough to hurt. Still, it is not a big enough reaction to point out and say "Hey, what do you mean by 'huh'?" Because they did not really say anything, did they? They did not say "You don't look like you could have pulled it off"; they implied it, but they never said it.

Eventually, discrimination against women grows and covers femininity too, regardless of gender. When being an admirable human being is heavily associated with masculinity, where does this leave femininity? Femininity gets demonized. Sure, it is always "appreciated" when women show femininity; it is expected, even demanded. But it comes at a cost – condescension, even infantilization at times, deeming of femininity as inferior to masculinity.

As a kid, I was tormented by the duality of it all. Once I became a teenager, my family members and even school staff encouraged, no, pushed me to present more feminine. I was told to wear skirts and forced to do so if I protested. As time passed, make-up became a part of this encouragement too. I was consistently told to walk "more like a girl" and talk like one as well. Meanwhile, I was also

nümayiş etdirməsi həmişə "təqdirəlayiq" hesab olunur. Qadınlardan feminin davranışlar gözlənilir, hətta tələb olunur. Ancaq bu, baha başa gəlir, yəni femininliyin aşağılanması, hətta bəzi hallarda infantilizasiya və femininliyin maskulünlük qarşısında əskildilməsi hesabına.

Uşaq ikən bu yanaşma mənə əzab verirdi. Yeniyetmə olandan sonra ailə üzvlərim, eləcə də məktəb müəlimlərim məni daha da feminin olmağa nəinki həvəsləndirir, hətta buna vadar edirdilər. Məndən etək geyinməyimi istəyir, etiraz edəndə isə məcbur edirdilər. Zaman keçdikcə makiyaj da bu tələbin bir hissəsi oldu. Məndən davamlı olaraq "qız kimi gəzmək" və "qız kimi danışmaq" tələb edilirdi. Bəzən isə məni "kişi" adlandırır tərifləyir, əsəbləşib özümdən çıxanda isə "qız kimi" ifadəsi ilə alçaldırıdılar. Yaşım artdıqca daha da qız kimi, daha da qadın kimi davranmağımı tələb edirdilər. Bu, uşağa ötürülə biləcək çaşdırıcı bir mesajdır. Ətrafımdakılar femininliyi təhqir kimi görür, buna baxmayaraq, məni belə olmağa məcbur edirdilər. Həmin insanların "qadın kimi" danışanlara necə lağ etdiklərini yaxşı xatırlayıram (bir insanın danışarkən əl hərəkətlərindən çox istifadə etməsi və ya daha çox emosiya göstərməsi adətən qadına xas xüsusiyyət hesab olunur). Sonra onlar sanki bir neçə dəqiqə əvvəl başqasını necə ələ saldıqlarını xatırlamırlarmış kimi yenidən mənim necə qız kimi oturub-durmamı və danışmamı olduğum barədə söhbətlərə qayıdırıdılar.

Bu vəziyyət mənə o dərəcədə təsir etmişdi ki, qəsdən feminin olmaqdan qaçır, səs tonuma nəzarət edir və daha ciddi qəbul edilmək və lağa qoyulmamaq üçün feminin geyimlərdən imtina edirdim. Bu, həyatımın əsas prinsipinə çevrilmişdi. Özümü daha çox maskulin kimi təqdim edəndə məktəbdə və universitetdə mənə daha yaxşı münasibət nümayiş etdirirdilər. İnsanlar mənə daha çox hörmət göstərir və etibar edirdilər. Məsələn, müzakirə olunan mövzularla bağlı fikrimi tez-tez soruşur, nəzakətlə danışır, məni dinləyib fikirlərimi nəzərə alırdılar. Bu hal, ümumiyyətlə, insanların mənimlə daha çox ünsiyyət qurmağına səbəb olurdu. Maskulünlüklə bağlı müsbət şeylərin əksəriyyəti öz nəticəsini verirdi. Qeyd edirəm ki, mən heç vaxt sırf maskulin davranmırdım. Sadəcə olaraq feminin davranışlardan çəkinirdim. Yəni makiyajdan və feminin geyimlərdən uzaq durur, aşağı səs tonu ilə danışmağa çalışırdım. Beləliklə, heç kim məni maskulin adlandırmır və ya maskulin kimi qəbul etmirdi. Sadəcə feminin biri kimi tanıyırdılar. Və bu, kifayət qədər yaxşı alınır, çünki femininlikdən imtina edəndə insanların mənə münasibətindəki fərqi hiss etməyə başlayırdım. Amma bu fərqlər qızıl xətti keçməyən, çox da uzağa getməyən xırda fərqlər idi. Amma yenə də insanlar mənimlə istədiyim kimi davransın deyə, maskalanmağım və özümü olmadığım kimi təqdim etməyim artıq kifayət qədər uzağa getmək demək idi. Nəhayət, sonda bu oyunu oynamağı dayandırdım. Artıq 23 yaşım var və mənə elə gəlir ki, əslində etəklərə heç vaxt nifrət etməmişəm.

praised by being called “a man” and insulted with the expression “like a girl” when I lost my temper. People told me to be more like a girl, to be more like a woman as I was getting older. This is kind of a confusing message to give a child. Those around me considered femininity inferior and were forcing me to become that regardless. I remember the very same people making fun of others talking in a rather “feminine” manner in front of me (it was usually considered feminine when someone used their hands more in a certain way or showed a bigger palette of emotions while talking). Then they would go back to conversations about how I should act and talk more like a girl as if they did not even remember how they mocked someone else mere minutes ago (that someone was often a woman).

It affected me to a point where I was avoiding femininity on purpose, policing my tone of voice, and discarding clothes associated with it just to be taken more seriously and escape mockery. It became the center point of my life. I was treated better at school and university when I presented as more masculine. People treated me with more respect and deemed me more trustworthy and reliable. For example, they would ask for my opinion on things they discussed more often, and actually listen and consider my thoughts, not just speak with me out of politeness. Overall, they would spend more time talking to me. Again, most positive things associated with masculinity played their role. For the record, I have never presented particularly masculine, just not feminine, is all. Avoiding make-up and dresses, keeping my tone lower. So, nobody was calling me, or even recognizing me as a masculine person in particular, just not feminine. And it seemed to be good enough because the moment I stopped doing that, I noticed the differences in people’s attitudes toward me. Subtle implications, always edging on the line, never crossing it far enough to pinpoint. Still, far enough for me to keep masking and pretending so I would be treated the way I wanted to be treated; eventually, I forgot how much of it was an act. I am 23 years old now and I am starting to think I never really hated skirts and I actually find make-up interesting. Pink is kind of pretty. These are things I did not allow myself to do or feel in order to be recognized and treated like a person.

These concepts have made their way into all aspects of our lives, including our identities and sexualities. Before I realized I was queer, my family members usually complained about me not being feminine. When I came out, however, suddenly I was too feminine to be gay. Expressions like “but you are a normal girl” (by that they mostly meant I did not have a buzzcut) started to be thrown around. They seemed to adopt this idea immediately after my coming out because that’s certainly not what they had been telling me all those years prior. After those initial heated arguments, they settled into denial which sounded like “You are not like those lesbians. You will come around.” By “those lesbians” they were referring to women who were considered very masculine by society. They did not even let me look at clothes in the men’s sections of stores after that; apparently, that was

Makiyaj əslində mənə maraqlıdır və çəhrayı bir növ gözəl rəngdir. Bütün bunlar bir insan kimi qəbul edilmək və insan kimi rəftar edilmək xətrinə özümə qadağan etdiyim şeylər idi.

Bu anlayışlar həyatımızın bütün sahələrinə, o cümlədən kimliyimizə və cinsimizə qədər sirayət edib. Kuir olduğumu dərk etməzdən əvvəl ailə üzvlərim adətən feminin olmamağımdan şikayətlənirdi. Amma onlara kimliyim barədə deyəndən sonra birdən-birə gey olmaq üçün həddən artıq feminin olduğumu deməyə başladılar. “Sən normal qızsan axı” kimi (bununla onlar daha çox kişilərdə müşahidə etdikləri “buzz” saç kəsimimin olmadığını nəzərdə tuturdular) ifadələri hər tərəfdən üstümə yağdırmağa başladılar. Bütün qızgın mübahisələrin sonunda ətrafımdakılar özlərinə belə təsəlli verdilər ki, “Sən o lezbiyanlara bənzəmirsən. Əvvəl-axır özünə qayıdacaqsan”. “Həmin lezbiyanlar” dedikdə isə onlar cəmiyyət tərəfindən daha çox maskulin kimi qəbul edilən qadınları nəzərdə tuturdular. Kaminq-aut edəndən sonra ailəm mənə mağazaların kişi geyimləri satılan bölmələrində paltarlara baxmağa belə icazə vermədi. Sanki ordan alış-veriş etmək məni “digər tərəfə” göndərəcək son addım olacaqdı. Onsuz əvvəldən də oradan alış-veriş etməyə icazə verilmirdi. Amma kaminq-out edəndən sonra bu daha ciddi qadağaya çevrilməyə başladı. Hətta sonradan tanış olduğum kuirələrin o qədər də kobud olmayan, amma mahiyyətə eyni reaksiyası ilə qarşılaşdım: “Sən kuirsən? Heç vaxt təxmin etməzdim! Heç kuirə oxşamırsan”. Halbuki sadəcə uzun saçlarım var idi və bənövşəyi sviter geyinmişdim. Düşünürəm ki, bu cəmiyyətdə əksəriyyət kuir qadınların (əsasən gey və biseksual qadınların) daha çox maskulin olmalı olduğunu düşünür. Hətta kimlik və seksuallıq da bu anlayış ətrafında köklənib. Birinin kuir olaraq necə qəbul edilməsi və kənardan gördüyü rəftar əsasən onların maskulinliklə olan əlaqəsindən asılıdır. Mən əslində heç bir gender kimliyinə mənsub deyiləm, amma doğulanda mənə təyin olunmuş cinsə görə qadın kimi qəbul olunuram. Daha əvvəl də qeyd etdiyim kimi, maskunlinlik və femininliyə gəldikdə, mən çox neytral özünüifadə tərzinə üstünlük verirəm. Biseksual dostlarımdan da tez-tez eşidirəm ki, feminin davranış və görünüşlərinə görə onların biseksual kimlikləri çox da ciddi qəbul edilmir. Cəmiyyət biseksual qadınların heteroseksual olduqlarına inanır; hesab edirlər ki, biseksuallıq əyləncə və ya ekspertiment xarakteri daşıyır və gözləyirlər ki, onlar axırda kişi cisindən olan biri ilə münasibət quracaqlar.

Orta məktəbdə oxuyanda yaşadığım şəhərdə kuir olmaq çox ciddi bir tabu idi. Bu ya qəddar zarafatların hədəfi ola bilirdi, ya xəstəlik, yaxud da bir növ lənətlənmə kimi qələmə verilirdi. İnsanlar ya bu barədə susar, ya da pıçıltı ilə danışardılar. Bu anlayış həmişə stereotiplərlə əhatə olunurdu. Uşaqlıqdan bizə öyrədirlər ki, feminin və ya kuir olmaq bir insanın ola

a step that could send me to “the other side” once and for all. I was never allowed to shop there from the beginning, but it became more of a taboo when I came out. Even the queer people I met later in life had a less rude but essentially the same reaction: “Oh you are queer? I would have never guessed! You don’t look very queer.” I just had long hair and was wearing a purple sweater. I think it is rather common in this society to assume queer women (mostly gay and bisexual women) are more masculine. Even identities and sexualities are centered around that notion. How one is perceived and treated as a queer person largely depends on their relationship to masculinity. I do not really identify with any gender, but I am perceived as a woman because of the sex I was assigned at birth. As I have mentioned before, I am usually very neutral in my self-expression when it comes to masculinity and femininity. I have also often heard from my bisexual friends that people do not take their bisexual identity very seriously because they are very feminine in their gender presentation. Society tells bisexual women that they are just straight and looking to experiment and have fun; eventually, they are expected to settle down with a man.

During my high school years, queerness was as taboo as it could get in my city. It was only mentioned as a punchline of cruel jokes, or otherwise hushed and whispered about, framed as either illness or some kind of a curse. It was always wrapped up in stereotypes too. We were raised to think that being feminine or queer was the sickest thing a man could do. Nothing seemed to appall our parents or teachers more than a man who used mannerisms that were typically deemed feminine. This is why I am not sure if that one kid from my class at the beginning of high school was “weird”, “unpleasant”, or just feminine and/or queer. I recall a lot of bullying both from our classmates and teachers towards that kid. Everybody said he was strange and sick, but nobody really mentioned what seemed to be the issue. We were told to stay away and not to indulge him. Now that I am thinking about it, I do not remember anything bad or particularly annoying he did. He was just speaking in a rather high-pitched voice and maybe laughing a bit more loudly than others. Still, he was subjected to constant mockery. One time, they even made up a rumor that he smelled really bad like he never showered. I used to sit behind him during our native language lessons and I remember wondering what all those people were talking about because I couldn’t smell anything. Once we were leaving school and some boys were already sitting at the bottom of the stairs. When that kid was out of the door (with me and other students) one of the guys (traditionally masculine, kind of popular too) got up and stood face-to-face with him until their chests touched. He was not exactly threatening or pushing. I was confused until I realized he was trying to seduce the kid, in a way. He was standing too close and staring down at him with a smirk. It became very disturbing when he wouldn’t let the kid pass and the boy who was being mocked blushed bright red. Everyone was laughing at how

biləcəyi ən pis şeydir. Belə görünür ki, valideyn və ya müəllimlərimizi ən çox qorxudan şey kişilərin “qadın”a xas olan olan tərzdə davranmaları idi.

O uşağın həm sinif yoldaşlarım, həm də müəllimlər tərəfindən necə qısnamaya məruz qaldığını indi də xatırlayıram. Hamı onu qəribə və xəstə adlandırır, amma heç kim problemin nədən ibarət olduğunu demirdi. Bizə tapşırırdılar ki, ondan uzaq duraq və ona baş qoşmayaq. Halbuki onun hansısa pis və ya narahatedici hərəkəti indiyədək yadıma gəlmir. O, sadəcə bir qədər ucadan danışar və bəlkə də, başqalarına nisbətən bir qədər ucadan gülərdi. Lakin daim istehzaya məruz qalırdı. Bir dəfə hətta şayiə də uydurdular ki, ondan elə iy gəlir, elə bil heç vaxt çimməyib. Ancaq mən Azərbaycan Dili dərslərimdə onun arxasındakı partada əyləşdiyim və ondan gələn pis qoxu hiss etmədiyim üçün başa düşmürdüm ki, uşaqlar niyə belə danışır. Bir dəfə dərstdən sonra bir neçə oğlanın pilləkənin aşağısında oturduğunu gördüm. O uşaq qapıdan çıxanda (mən və digər şagirdlərlə birlikdə) uşaqlardan biri (ənənəvi maskulin xüsusiyyətlərə malik biri) ayağa qalxdı, həmin uşağın qarşısını kəsib sinəsi onun sinəsinə toxunana qədər yaxınlaşdı. Amma nə hədə-qorxu gəlir, nə də itələyirdi. Əvvəlcə çaşıb qalsam da, həmin maskulin oğlanın bir növ ona sataşmağa çalışdığını anladım. O, uşağa çox yaxın dayanmışdı və özündən razı halda gülümsəyərək ona yuxarıdan aşağı baxırdı. Keçib getməyə imkan vermədikcə qısnamaya məruz qalan oğlanın üzü qızarmağa başlayırdı. Hamı onun necə narahatlıq keçirdiyinə gülür, hərə bir yandan söz atırdı. Ətrafdakı şagirdlərdən heç biri zorbalıq edənə müdaxilə edib onun özünü necə apardığına dair bir kəlmə də demədi. Onların aləmində bu bir “zarafət” idi. O gün başa düşdüm ki, insanlar qısnamaya məruz qalan uşağın gey olduğunu düşünür və yəqin ki, “O, xəstədir” və ya “O, bacıları ilə böyüyüb” deyəndə bunu nəzərdə tuturdular. Cəmiyyətin gözündə kişi hər nə desən ola bilər, əsas odur ki, maskulin olsun.

Kuirin cinsindən və özünüifadə tərzindən asılı olmayaraq, bir çox cəhətdən ayrı-seçkiliyə məruz qaldığını düşünür və görəəm. Bununla belə, kuir bir kişi nə qədər çox ənənəvi maskulin xüsusiyyətlərə malik olarsa, insanlar tərəfindən bir o qədər az qısnamaya məruz qalır. Burada əsas fikir odur ki, “o, qüsurlu olsa da, kişidir”.

Təbii ki, vəziyyətə müxtəlif amillər də təsir edə bilər. Bir feminin kişinin arxasında onu dəstəkləyən dostları və ailə üzvləri varsa, insanlar ona o qədər də ilişməyəcəklər. Yaxud kuir şəxs çox mehriban və ya xarizmatik birdirsə, hətta əksər homofoblar belə onunla yaxşı yola gedə bilərlər.

Burada danışdıqlarım əsasən müşahidə etdiyim ümumi tendensiyalara əsaslanır. Amma heç bir halda hamının təcrübəsinin eyni olduğunu deyə bilmərəm. Digər kuir kimlikləri daşıyan insanlar da femininlik və maskulinliklə bağlı mənasız təsəvvürlərin mənşəsinə sızılırlar. Sadəcə

frustrated he was, throwing remarks. Not a single one of the students made fun of the popular guy for how he behaved and how close he was standing. It was supposed to be a “joke”. That day, I understood that people thought the bullied kid was gay, and that was probably what they were referring to when they said “He is sick”, or “He grew up with just his sisters”. A man could be anything, as long as he was masculine.

I do acknowledge that queer people get discriminated against in many ways regardless of their gender and self-expression. Yet, when a queer man is more traditionally masculine, they get bullied significantly less even though people know they are queer. The underlying idea is that “he is a man with a flaw, but a man nevertheless”, as opposed to feminine queer men that are targeted and made fun of consistently. Of course, different factors can also influence the situation. If this feminine man has more supporting friends and family members, people may leave him alone. He can also be a very friendly or charismatic person that even most homophobes can get along with.

The things that I am describing are rough generalizations and tendencies I have observed. I, by no means, believe that these observations are true for everyone.

Other queer identities are not free from the clutches of constricting notions about how people are expected to perform femininity or masculinity. Still, they are a bit more nuanced and harder to observe since we are living in a very homophobic society and most people are not openly queer.

In all of this, it seems to me that people’s neutral baseline for how a human should act to be taken seriously is inherently masculine. Society associates most desirable traits with masculinity, deeming feminine qualities as inherently less valuable or secondary. However, as gender roles are very prominent in my country, female people are “required” to act feminine, and then are judged based on the very femininity that was imposed upon them. We adopt certain aspects of traditional masculinity at certain points of our lives, so people listen to us, not sexualize us, and treat us as equals. When one deviates from masculinity, people tend to question that person’s credibility, identity, and even intelligence. In most situations, like those described above, gender performance affects how queer people are perceived (forced to dress or speak in a certain way so that their queer identity won’t be questioned or doubted), treated, and encouraged to act (maybe, perform) in order to navigate everyday life more easily.

biz çox homofob bir cəmiyyətdə yaşadığımız üçün insanların çoxu kuir kimlikləri ilə açıq şəkildə yaşamaqdan çəkinir və bu halda, üzləşdikləri ayır-seçkiliyə dair nüansları müşahidə etmək bir qədər çətindir.

Bütün bunları nəzərə alsaq, mənə elə gəlir ki, insanın ciddi qəbul edilməsi üçün necə davranmalı olduğuna dair neytral prinsip mahiyyətə maskulin xüsusiyyətlərə əsaslanır. Cəmiyyət ən arzuolunan xüsusiyyətləri kişiliklə əlaqələndirir, qadınlara xas keyfiyyətləri isə daha dəyərsiz və ya ikinci dərəcəli hesab edir. Bununla belə, yaşadığım cəmiyyətdə gender rolları çox qabarıq olduğu üçün qadınlardan “qadın kimi” davranmaq “tələb olunur” və onlar haqqında təyin olunmuş femininlik əsasında mühakimə yürüdüldür. Biz həyatımızın müəyyən məqamlarında ənənəvi maskulinliyin müəyyən aspektlərini sərgiləyirik ki, insanlar bizi dinləsin və eyni cür davransınlar. Kimsə maskulin standartlardan kənara çıxarsa, insanlar həmin şəxsin etibarını, kimliyini və intellektini şübhə altına alırlar. Əksər hallarda, yuxarıda təsvir edildiyi kimi, maskulinlik və femininlik anlayışları kuir insanların necə qəbul edilməsinə (kuirlər kimliklərinin şübhə doğurmaması üçün müəyyən tərzdə geyinməyə və ya danışmağa məcbur olurlar), onlara qarşı rəftara və gündəlik həyatı daha asan idarə edə bilmələri üçün atacaqları addımlara təsir göstərir.

GİRİŞ

Azərbaycanda son illərdə formalaşmağa başlayan feminizm hərəkatı hegemon maskulinliyin təsiri altında formalaşmış gender normalarını, həyat tərzini, bilik və diskursu dəyişməkdədir. Feminizm və maskulinliyə dair yeni ədəbiyyat nümunələrinin və müzakirələrin meydana gəlməsinə baxmayaraq, hər iki mövzu ölkədə kifayət qədər araşdırılmayıb. Bu məqalənin məqsədi məhz feminist hərəkatın Azərbaycanda maskulinlik praktikasına və diskursuna necə meydan oxuduğunu, onu necə dəyişdirdiyini və formalaşdırdığını araşdırmaqdır.

Azərbaycanda qadınların emansipasiyası və bərabər hüquqları məsələsi həm sovet dövründə, həm də ondan sonra ölkədə müxtəlif qruplar tərəfindən aktual mövzu olaraq qaldırılıb. Lakin feminizm fərqli bir anlayış, ideya və mübarizə forması kimi bu ölkə üçün nisbətən yeni fenomendir.

2010-cu illərin sonlarında formalaşmağa başlayan feminizm hərəkatı müstəqilliyin ilk illərində meydana gələn qadın hüquqları hərəkatından əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir. Azərbaycanda feminist şüura dair ədəbiyyatda qəbul edilir ki, müstəqilliyin ilk illərində mövcud olan qadın hüquqları hərəkatları (birinci nəsil) və 2010-cu illərin sonundan etibarən yüksəlməyə başlayan feminist aktivizm (ikinci nəsil) feminizmə dair fərqli mövqelərə malikdirlər (Uoş, 2020). Birinci nəsil qadın hüquqları hərəkatının nümayəndələri özlərini feminist kimi tam şəkildə tanıtməsalar da, ikinci nəsil gənc fəallar “F” sözünü istifadə etməkdən çəkinmirlər. Üstəlik, ikinci nəsil feminist hərəkatı LGBTQI+ hüquqları uğrunda mübarizə aparan kuir aktivizmi ilə paralel olaraq ortaya çıxıb (Əliyev, 2021). Nəticədə, ikinci nəsil Azərbaycan cəmiyyətində böyük narahatlığa səbəb olub, çünki burada patriarxal dəyərlər sistemi gender oyunçularının rol və funksiyalarını müəyyən edir və onların ətrafında diskurs aparır.

Feminizmdən fərqli olaraq, Azərbaycanda maskulinliyə dair araşdırmalar məhduddur və patriarxat və gender kimliyi ilə bağlı müzakirələrə və yazılara əsaslanır. Əsasən hərbi xidmət, güclü kişi ideyası, sünnet, evlilik və “çörəkpuşu qazanan” funksiyası Azərbaycan cəmiyyətində kişi kimi müəyyən olunmaq istəyənlər üçün tələb olunan əsas xüsusiyyətlərdir (Mahmudova, 2017). Bundan əlavə, Azərbaycanda maskulin hegemonluq həm də qadınların cinsiliyinə, bədəninə və siyasi həyatda iştirakına nəzarət etmək, ailənin qorunması və qadınların həyatı və bədəni üzərində son söz sahibi olmaq kimi stereotipləri özündə əks etdirən patriarxal diskurs deməkdir. Azərbaycanda patriarxat və genderlə bağlı araşdırmalar dolayısı ilə bu maskulin təzahürünü anlamağa kömək edir. Qadınlar əmək və təhsil sahələrində azadlıq əldə etsələr də, ictimai sahədən kənar qalır, kişi himayəsinə ehtiyac duyur və cinsi həyatlarına hakim dura bilmirlər.

“FEMINISM OR FRIVOLITY?” HEGEMONIC MASCULINITIES, HONOUR CULTURE, AND THE FEMINIST MOVEMENT IN AZERBAIJAN

Lala Darchinova

“FEMİNİZM, YOXSƏ ÖZBAŞINALIQ?” AZƏRBAYCANDA HEGEMON MASKULİNLİK, NAMUS-QEYRƏT VƏ FEMİNİZM HƏRƏKATI

Lalə Darçinova

INTRODUCTION

The feminist movement, formed in Azerbaijan in recent years, is changing established gender norms, lifestyle, knowledge, and discourse, which are influenced by hegemonic masculine practices. Despite emerging literature and discussions on feminism and masculinities, both topics are under-researched in the country. This article aims to investigate how the feminist movement challenges, changes, and shapes the masculine practices and discourses in Azerbaijan.

Azerbaijan is a post-Soviet country located in the South Caucasus. The questions of women's emancipation and equal rights were topical for different groups in the country both during the Soviet period and after. However, feminism as a distinct concept, idea and form of struggle is a relatively new phenomenon in the country.

The feminist movement that started to form in the late 2010s significantly differs from the women's rights movement of the early years of independence. The literature on feminist consciousness in Azerbaijan agrees that women's rights movements in the early years of independence (first generation) and feminist activism (second generation) rising from the late 2010s have a different stance on feminism (Walsh, 2020).¹ While the representatives of the first generation of women's rights movements did not fully identify as feminists, the second generation of young activists did not hesitate to use the F word. Moreover, the second-generation feminist movement emerged in parallel with queer activism, fighting for the rights of the LGBTQI+ community (Aliyev, 2021). As a result, the second generation caused huge anxieties in Azerbaijani society – where the patriarchal value system determines the roles and functions of, and discourse around gendered actors.

In contrast to feminism, research on masculinities in Azerbaijan is limited and derived from the discussions and writings on patriarchy and gender identity. Mostly, military service, the idea of a strong man, circumcision, marriage and the function of a breadwinner are the main traits required by Azerbaijani society for those who wish to be defined as masculine (Mahmudova, 2017). In addition, masculine hegemony in Azerbaijan also means controlling women's sexuality, bodies, and political participation, the patriarchal discourse manifesting masculine stereotypes such as protection of family, and having the final say over female lives and bodies. Research on patriarchy and gender in Azerbaijan indirectly helps us understand this masculine manifestation. Even though women were emancipated in the fields of labour and education, they remained out of the public sphere, needed male protection, and could not be in charge of their sexual lives.

Ona görə də ölkədə maskulinliyin dəyişən formalarını anlamaq üçün bu məqalə 2010-cu illərin sonlarında feminist hərəkatın Azərbaycanda hegemon maskulinlik diskursuna necə təsir etdiyini araşdırmaq məqsədi daşıyır. Burada həm də müxtəlif siyasi aktyorlar tərəfindən onlayn və sosial mediada dərc olunan fərqli mənbələr araşdırılır.

Azərbaycanda siyasi rejimin avtoritar xarakterini və ifadə azadlığının aşağı səviyyədə olmasını (Freedom House, 2022) nəzərə alsaq, məqalənin əsas təhlil mənbəyi onlayn və sosial media platformalarıdır. Aşağıdakı suallara cavab tapmaq üçün bir sıra mətn və vizual məzmun təhlil edilib:

- Feminizm hərəkatı maskulinliklə bağlı stereotipləri necə qırır? Bu sahədə əsas nailiyyətlər nədən ibarətdir?
- Media diskursunda daha çox hansı kişi obrazı müdafiə olunur?
- Mediada feminist fəaliyyətlər necə əks etdirilir?
- Feministlər və feminist ideyalarla (hökumət, müxalifət, millətçilər, dini qruplar və s.) qarşıdurmada əsas fiqurlar kimlərdir?

AZƏRBAYCANDA HEGEMON MASKULİNLİKDƏN NAMUS MƏFHUMUNA DOĞRU

Bu məqalə boyu istinad edilən “hegemon maskulinlik” (1980-ci illərdə irəli sürülən konsepsiya) cəmiyyətdə gender rollarının formalaşmasında müxtəlif növ təcrübələrin və stereotiplərin qarşılıqlı əlaqəsini izah edir (Konnel & Messerşmit, 2005). Bu anlayışın vaxtilə tənqid olunmasına və yenidən nəzərdən keçirilməsinə baxmayaraq, bu, hələ də maskulinliklə bağlı araşdırmalarda istifadə olunan təsirli təriflərdən biridir. Gender rollarını cəmiyyətdə sabit bir anlayış kimi müəyyən edən və müəyyən olunmuş rolların arxasında duran güc dinamikasını tam olaraq izah etməyən rol nəzəriyyəsi ilə müqayisədə, hegemon maskulinlik konsepsiyası maskulin ənənələrinin zaman və məkan baxımından necə dəyişdiyini, genderlər arasında hansı güc dinamikasının mövcud olduğunu və hegemon maskulinlik tərəfindən cəmiyyətdə hansı iyerarxiyanın yaradıldığını araşdırmağa imkan verir. Məsələn, ədəbiyyatda maskulinliyin homogen olmadığı göstərilir. Maskulinlik hegemon və qeyri-hegemon (örtülü, marjinallaşdırılmış) də ola bilər (Konnel & Messerşmit, 2005). Gizli maskulinliyin bariz nümunəsi isə dünyanın bəzi yerlərində hegemon diskurs tərəfindən qəbul edilən, digərlərində isə hələ də marjinallaşdırılan və sıxışdırılan homoseksual maskulinlikdir. Bundan başqa, bu cür nəzəri çərçivə imkan verir ki, maskulinliyi ən üstün gender mövqeyi kimi qəbul etməkdənsə, onu patriarxal sistemin bir hissəsi kimi öyrənək. Bu yanaşmaya görə, maskulinlik anlayışı cəmiyyət tərəfindən yaradılmış

Therefore, to understand the changing forms of masculinity in the country, this article aims to explore how the feminist movement of the late 2010s influenced the hegemonic masculinity discourse in Azerbaijan. The research investigates various resources published online and on social media by different political actors.

Considering the authoritarian nature of the political regime and the low level of freedom of expression in Azerbaijan (Freedom House, 2022), online and social media spaces are the main sources of analysis. Texts and visual content are analysed to answer the following questions:

- How does the feminist movement disrupt masculine narratives? What is its main achievement?
- What kind of masculine image is defended more in media discourse?
- How does the media portray feminist activities?
- Who are the main actors in conflict with feminists and feminist ideas (government, opposition, nationalists, religious groups, etc.)?

FROM HEGEMONIC MASCULINITIES TO HONOUR CULTURE IN AZERBAIJAN

Hegemonic masculinity – a concept coined in the 1980s – which is referred to throughout this article explains the interrelation of different types of practices and narratives in shaping gender roles in society (Connell & Messerschmidt, 2005). Although this concept has been criticized and rethought, it is still one of the influential definitions in masculinity studies. In comparison to role theory which determines gender roles as fixed in society and does not fully explain the power dynamics behind the assigned roles, the concept of hegemonic masculinities allows for an exploration of how masculine traditions change over time and space, what power dynamics exist among genders, and what kind of hierarchy hegemonic masculinities create in the society. For example, the literature suggests that masculinity is not homogenous. There are hegemonic and non-hegemonic (implicit, marginalized) masculinities (Connell & Messerschmidt, 2005). A vivid example of implicit masculinity is homosexual masculinity, which in some parts of the world is accepted by the hegemonic discourse and is still marginalized and oppressed in others. Moreover, instead of accepting the masculine position as a simple winner in the gender hierarchy, such theoretical framing allows us to investigate the concept within the patriarchal system, accepting that masculinity is socially constructed (Holter, 2005) while acknowledging its connection to the body and its material existence within our culture and institutions.

This paper tries to explore how masculinities in Azerbaijan are positioned in the patriarchal structure, their influence on gendered power relations and how

olsa da (Holter, 2005), o bizim mədəniyyətdə və sosial institutlarda kök salmaqla, cəmiyyətin insan bədənini necə müəyyənləşdirdiyi və istifadə etdiyini göstərir.

Bu məqalə həm də Azərbaycanda maskulinliyin patriarxal quruluşda hansı mövqe tutduğu, onların genderləşmiş güc münasibətləri üzərində təsirini və feminist hərəkatın inkişafının bu cür maskulinliyə necə təsir etdiyini araşdırmağa çalışır. Azərbaycan cəmiyyətində hegemon maskulinliyin müxtəlif təzahürlərinə, məsələn, hərbi xidmət, güclü kişi ideyası, sünnət, nikah və “çörəkpulu qazanan” funksiyasına baxmayaraq, bu məqalədə namus məfhumu üzərində durulacaq. Namus məfhumun ən gözəçarpan nümunəsi kişilər (ata, qardaş, ər, yaxud hər hansı digər yaxın kişi qohumlar) tərəfindən qadınların/kuirlərin bədənələrinə və cinsiliyinə nəzarətdir. Təhsil və iş baxımından nisbətən müəyyən səlahiyyətlərə nail olmalarına baxmayaraq, Azərbaycan qadınları itaətkar və kişi müdafiəsindən asılı olaraq qalmaqdadırlar (Tohidi, 1996).

Araşdırmalar göstərir ki, namus məfhumu hegemon maskulinlik təzahürlərinin bir hissəsidir. O cəmiyyətdə ki kişilər sosial statuslarını öz reputasiyaları (namusları) sayəsində əldə edirlər, orada bir növ qadınlarla mülkiyyətçi yanaşmaya əsaslanan cinsi münasibətlər qururlar. Namus məfhumu qadınlara əşya kimi yanaşmağı, onların bədənini və cinsiliyi üzərində mülkiyyət qurmaq haqqını normallaşdırır, çünki qadınların müstəqil davranmasını cəmiyyətdə kişilərin namus və nüfuzuna təhlükə hesab edir (Braun və başqaları, 2018). Azərbaycan kimi olduqca patriarxal cəmiyyətdə “namus” özünü maskulin davranışın bir hissəsi kimi göstərir. Kişilər qadınların cinsiliyinə görə məsuliyyət daşdıqları ideyası və yükü ilə böyüdülmür və onların cəmiyyətdəki nüfuzu qadının davranışı ilə şərtləndirilir.

Namus məfhumuna dair digər nümunə isə qadınları tək buraxmama, hara getsələr, daima kişi qohumu tərəfindən müşayiət edilmə və onların həmişə ailə müstəvisində mövcud olmağa məcbur edilməsi ola bilər. Hesab olunur ki, əks təqdirdə, subay qadınlar qeyri-ciddi davrana və ailə adına ləkə gətirə bilərlər. Bundan əlavə, bu cür yanaşmanı cəmiyyətin quruluşunda və kollektiv yaddaşda möhkəmləndirən atalar sözlərinə də rast gəlinir. Bu mövzuda geniş yayılmış atalar sözlərindən biri budur: “Qızını döyməyən dizini döyər”. Bu atalar sözü belə bir mentaliteti təbliğ edir ki, qızları itaətkar etmək və müstəqil olmaq imkanlarını azaltmaq üçün uşaq ikən onları döymək lazımdır.

Kişi hökmranlığına dəlalət edən başqa biri atalar sözü isə belə səslənir: “Ərsiz arvad – cilovsuz atdır”. Bu və buna bənzər bir çox başqa atalar sözləri cəmiyyətdə geniş şəkildə qəbul edilir və kişi və qadın davranışının mühüm şərtləri olan sərt patriarxal quruluşları əmələ gətirir. Beləliklə, belə bir patriarxal təməldən çıxarılan əsas maskulin xüsusiyyət ondan ibarətdir

the development of the feminist movement affects these masculinities. Despite various manifestations of hegemonic masculinities in Azerbaijani society, such as military service, the idea of a strong man, circumcision, marriage and the function of a breadwinner, this paper focuses on the feminist resistance against the practice of honour culture, which is an integral and accepted manifestation of hegemonic masculinity. The most visible practice of honour culture is men (immediate relatives: father, brother, husband, or any other close male relative) controlling women's/ queers' bodies and sexualities. While achieving relative empowerment in education and employment, Azerbaijani women remain subservient and dependent on male protection (Tohidi, 1996).

Research shows that honour culture is part of hegemonic masculinity manifestations. In honour-based cultures where men derive their social status from their reputation (honour), they engage in proprietorial sexual relations with women. In honour cultures treating women as property and executing ownership over their bodies and sexualities is normalized, especially since independent women's acts can be a threat to men's honour and reputation in society (Brown et al., 2018). Azerbaijan, being a highly patriarchal society, manifests honour culture as part of masculine behaviour. Men are raised with the idea and burden that they are responsible for women's sexualities, and their reputation in society depends on women's behaviour.

A vivid example of honour culture can be the old tradition of not leaving females alone without a male relative and always forcing them to be in some form of a family. Otherwise, there is a risk that single women can become frivolous and bring disgrace to their family name. In addition, such behaviour is cemented in the societal structure and collective memory by the use of proverbs. One of the widely used ones is “qızını döyməyən dizini döyər” which literally translates as “if one does not beat his daughter (when she is a child) then they will beat their own knees (when the child is grown-up, they will beat their own knees as a sign of regret).” This proverb promotes the mentality of beating girls while they are kids to make them obedient and reduce their chances of becoming independent.

Another one indicating male dominance is “ərsiz arvad – cilovsuz at” which translates as “a woman without a husband is similar to a horse without a bridle.” These and many other similar proverbs are widely accepted in society and form rigid patriarchal structures, which are important determinants of masculine and feminine behaviour. Thus, the main masculine trait deduced from such a patriarchal foundation is that men should discipline women into obedience from an early age and not leave them on their own at any stage of life.

In recent years, a certain change both in gendered roles and masculinities has been observed. Such change can be influenced by many factors, such as globalization, economic development, or pop culture. This article explores

ki, kişilər qadınları kiçik yaşlarından itaətkar tərbiyə etməli və həyatın heç bir mərhələsində onları özbaşına buraxmamalıdır.

Lakin son illərdə həm gender rollarında, həm də maskulnlıqla bağlı davranışlarda müəyyən dəyişikliklər müşahidə olunur. Bu cür dəyişikliyə qloballaşma, iqtisadi inkişaf və ya pop mədəniyyəti kimi bir çox amillər təsir edə bilər. Bu məqalədə Azərbaycanda 2010-cu illərin sonlarında yaranan feminist hərəkat və onun hegemon maskulnlıyın dəyişməsinə, xüsusən də namus məfhumun təzahürünə hansı şəkildə təsir etdiyi araşdırılır. Mənim gəldiyim nəticə ondan ibarətdir ki, feminist hərəkat ortaya çıxdığı gündən namus anlayışı ətrafında kök salmış maskulin davranışlara meydan oxuyub və maskulnlıyın təhlükə altında olması ilə bağlı fikirlərin yaranmasına səbəb olub. Bu təhlükə təkcə hökumət mənbələri tərəfindən deyil, həm də müxalifət və dini qruplar tərəfindən feminist hərəkata qarşı artan diskursiv hücumlarda özünü göstərir. Hücumlara baxmayaraq, bu hərəkat həm də maskulnlıq və ya femininliyə alternativ ola biləcək imkanlar və anlayışlar barədə düşüncələrə təkan verir və hegemon normalardan kənarında mövcud olmaq, birləşmək və təşkilatlanmaq üçün bir növ məkan yaratmış olur.

Bununla belə, namus məfhumunun hegemon maskulnlıyın təzahür forması kimi araşdırılmasına hələ də ehtiyac var. Hərtərəfli tədqiqat olmadan namus anlayışının şəhər və kənd yerlərində özünü necə büruzə verməsini müəyyən etmək, eləcə də bu anlayışla bağlı normaların kişilərin əksəriyyəti, yoxsa yalnız bir qrupu tərəfindən (məsələn, gənclərin etiraz edə bilmədiyini ağsaqqallar tərəfindən) tətbiq edildiyini başa düşmək çətinidir.

METODOLOGİYA

Azərbaycanda mövcud avtoritar siyasi rejim ifadə və sərbəst toplaşma azadlığına qarşı aqressiv mühit səbəbindən fəallar və media platformaları onlayn sferaya köç edib. Xüsusilə sosial media aktivizm və siyasi tənqid üçün ən əlverişli məkana çevrilib. Belə ki, burada ictimai, siyasi və ya diskursiv dəyişiklikləri müşahidə etmək, yaxud ölçmək olar. Bu məqalədə bu dəyişiklikləri araşdırmaq üçün əsas metodologiya kimi tənqidi diskurs təhlilindən istifadə olunur.

Feminist hərəkatın hegemon maskulnlıya necə təsir etdiyini anlamaq üçün hökumətə bağlı, eləcə də dini və müxalif mənbələrdə yer alan məzmun təhlil edilib. Onlayn mediada feministlərin necə təsvir edildiyini, feminist hərəkatı gözdən salmaq və ya dəstəkləmək üçün hansı dildən istifadə edildiyini, bu diskursun Azərbaycandakı hegemon maskulnlıqla hansı şəkildə əlaqəli olduğunu, onun haradan qaynaqlandığını və bu diskursun hansı ictimai-siyasi kontekstdə baş verdiyini müəyyən etmək üçün tənqidi diskurs təhlili aparılıb.

the feminist movement that emerged in Azerbaijan in the late 2010s – and in what ways it influenced the shifts in hegemonic masculinity, particularly in the manifestation of honour culture. My assumption and argument are that the emergence of the feminist movement challenged masculine behaviour rooted in the honour culture and triggered a feeling of being threatened. This threat is reflected in an increased number of discursive attacks on the feminist movement, not only from governmental sources but also from the opposition and religious groups. Despite these attacks, this movement also allowed for alternative possibilities and definitions of masculinities/femininities to be thought of and created a space for so-called deviations from the hegemonic norm to exist, unite and organize.

However, there is a further need to research and understand the practice of honour culture as a manifestation of hegemonic masculinity. Without comprehensive research, it is challenging to differentiate how honour culture manifests in urban and rural areas, whether it is genuinely practised by the majority of men or enforced by one group for example, elders who cannot be opposed by younger men.

METHODOLOGY

Azerbaijan's authoritarian political regime and hostile environment for freedom of expression and assembly moved activists and media platforms to the online sphere. Particularly, social media has become the most viable space for activism and political critique. Thus, this is where one can observe and measure societal, political, or discursive shifts. This article uses critical discourse analysis as its main methodology to research these changes.

To understand how hegemonic masculinity is affected by the feminist movement, content from government-affiliated, religious and opposition sources was analysed. The critical discourse analysis was used to determine how online actors portray feminists, what kind of language they use to discredit or support the feminist movement, how this discourse is related to the hegemonic masculinities in Azerbaijan, which actors this discourse comes from, and how this discourse is situated in the socio-political context.

The distinguishing feature of critical discourse analysis as a method is its approach to the text, not as a simple combination of words but words situated in a historical, ideological, and power context (Wodak & Meyer, 2001). It is important to analyse who uses which words, where, and in which situations. It is also important to mention that discourse does not only signify written texts or visual content but also includes the practices of actors that are accepted in society as normative. An example of this would be the managerial discourse and everyday practices that dominate schools and are a part of the capitalistic hegemonic discourse. In the case of Azerbaijan, honour culture and proverbs

Bir metod kimi tənqidi diskurs təhlilinin fərqləndirici xüsusiyyəti onun mətnə sözlərin adı birləşməsi kimi deyil, həmin sözlərin tarixi, ideoloji və güc kontekstində birləşməsi kimi yanaşmasıdır (Wodak & Meyer, 2001). Burada hansı sözlərin kim tərəfindən, harada və hansı hallarda istifadə edildiyini təhlil etmək vacibdir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, diskurs tək cəmiyyətdə norma kimi qəbul edilən təcrübələrini də əhatə edir. Buna misal olaraq məktəblərdə hökmranlıq edən və kapitalist hegemon diskursun bir hissəsi olan idarəedici diskursu və gündəlik təcrübələri misal göstərmək olar. Azərbaycana gəldikdə isə yuxarıda bəhs etdiyimiz namus məfhumu və atalar sözləri hegemon maskulinlik diskursunun bir hissəsidir. Faktiki təhlilə keçməzdən əvvəl qeyd etmək istərdim ki, hegemon diskursların mövcudluğu digər diskursların yoxluğu demək deyil. Bu cür diskurslar mövcuddur, lakin onlar susdurulur və ya hegemon praktikalar tərəfindən mənimsənilir (yuxarıda müzakirə edilən homoseksual maskulinlik buna misaldır). Belə bir şəraitdə feminist hərəkatın ortaya çıxması bu diskursun müqavimətlə üzləşdiyini və maskulinliyə alternativ formaların eşidilməsinə və normallaşmasına şəraitin yaradıldığını göstərir.

Əsas metodoloji yanaşma olaraq diskurs təhlili ilə yanaşı, bu tədqiqatın müəllifi kimi öz mövqeyimi aydınlaşdırmaq mənim üçün vacib əhəmiyyət kəsb edir. Burada paylaşdığım müşahidələr hazırda Azərbaycanda yaşayan və feminist aktivizmlə məşğul olan bir şəxs kimi yaşadığım təcrübələrin bir hissəsidir.

ANTI-FEMİNİST DİSKURS TƏHDİD EDİLƏN MASKULİNLİYİN TƏZAHÜRÜ KİMİ

“Feminizm: şeytanın qadın batalyonu, yoxsa cəmiyyətin incisi?” adlı kitabça müsəlman icması üçün nəşr olunmuş bir vəsaitdir və burada feminizmin cəmiyyət üçün yaratdığı 11 əsas təhlükə müzakirə edilir. Bu kitabçada müsəlman cəmiyyətində feminist ideyalara hücum etmək və onları gözdən salmaq məqsədi güdülmür. Burada sadalanan təhdidlər bunlardan ibarətdir: “pis kişilər” və “yaxşı qadınlar”, dinə zidd getmək, mental dəyərlər, ailə və evlilik, ana və ataya üsyan, müxalifliyin yeni növü, mənəvi boşluq və məqsədsizlik, maskulin qadınlar, surroqat analar və abortlar, azad seks və əxlaqsızlıq, Qərbin maraqlarına xidmət. Bununla belə, bunların hamısı bir təhlükədə birləşdirilə bilər - qadınların azadlığı və ətraflarındakı çərçivələri qıraraq bədənəri üzərində söz sahibi olmaq imkanları. Məsələn, aşağıda həmin kitabçadakı abzaslardan birinə baxaq:

discussed above are parts of the hegemonic masculinities discourse. Before proceeding with the actual analysis, I would like to highlight that hegemonic discourses do not imply the absence of any other discourses. Such discourses exist, but they are silenced or appropriated by hegemonic practices (i.e., homosexual masculinity discussed above). In such a situation, the emergence of the feminist movement also indicates resistance to this discourse by enabling alternative forms of masculinities to be heard and normalized.

Along with discourse analysis as a primary methodological approach, it is important for me to clarify my positionality as the author of this research. The observations shared here are parts of my lived experiences as I am currently living in Azerbaijan and involved in feminist activism.

ANTI-FEMINIST DISCOURSE AS A MANIFESTATION OF THREATENED MASCULINITY

The handbook “Feminism: A Female Battalion of Satan? Or Peril of Society?” is a published resource for the religious Muslim community where eleven main threats feminism creates for society are discussed. The handbook aims to attack and discredit feminist ideas in the Muslim community. The listed threats are: “bad men” and “good women”, opposing religion, mental values, family and marriage, rebellion against mother and father, new opposition type, moral emptiness and aimlessness, masculine women, surrogate mothers and abortions, free sex and immorality, service to the West’s interests. However, all of them can be combined into one single threat – the emancipation of women and their ability to get out of the private realm and have a say over their bodies. For example, below is a translation of one of the paragraphs:

Feminists, who think that being married is equal to being a slave, are against marriage and call on those who get married to have abortions. They think that children tie the hands and arms of women and deprive them of life. In short, a feminist woman who does not know what a woman’s true happiness is, sometimes prefers finding a job and serving unknown men in offices to being the mistress of her house, serving her husband and child. As a result, she serves men she does not know, not her husband and child; and in her own words, becomes a slave to strangers. A feminist should ask herself: if she can serve those outside, why can’t she serve those in her home? However, when she sits at home, she is in a safer place, and her sustenance comes without demand for reciprocation. Outside, the woman is in a more dangerous place, and she has to earn money with difficulty. Whichever way we approach it, the contradictions of feminists are clearly visible. (Əsədov, 2020)

“Ərdə olmağın “kölə olmağa” bərabər olduğunu düşünən feministlər həm evliliyə qarşı çıxır, həm də evlənənlərin uşaq salmasına, abort etdirməsinə çağırır, uşaqların belə qadının əlini-qolunu bağladığını, həyatdan məhrum etdiyini düşünür. Bir sözlə, qadının əsl xoşbəxtliyinin nədə olduğunu bilməyən feminist bir qadın bəzən özünə iş taparaq ofislərdə tanımadığı kişilərə xidmət etməyi evinin xanımı olmaq, ərinə, uşağına xidmət etməkdən üstün tutur. Nəticədə isə öz ərinə, uşağına deyil, tanımadığı kişilərə xidmət etmiş və öz təbirilə desək; yad insanlara qul olur. Feminist insan özünə sual verməlidir ki, əgər o öz evindəkilərə xidmət etməyi özünə ar bilirsə, çöldəkilərə xidmət etməyi niyə özünə ar bilmir? Halbuki, evində oturduqda həm daha təhlükəsiz yerdə olur, həm də ruzisi qarşılıqsız gəlir. Çöldə isə qadın daha təhlükəli yerdə olur, həm də əziyyətlə pul qazanmalı olur. Hansı tərəfdən yanaşırıqsa yanaşaq, yenə feministlərin ziddiyyətləri açıq-aydın görünməkdədir”. (Əsədov, 2020)

Müəlliflər oxucunu inandırmağa çalışırlar ki, qadının yeri evdədir, ictimai məkan isə təhlükədir. Onlar iddia edir ki, qadınlara əsl xoşbəxtlik gətirən şey ailə sahibi olmaq və evdə olmaqdır. Azərbaycanda patriarxal sistem və hegemon maskulinlik ictimai məkanı əsasən kişilər üçün nəzərdə tutur. Maskulinlik norması tələb edir ki, kişilər ictimai yerdə olub ictimai həyatla məşğul olsunlar, qadınlar isə belə fəaliyyətlərdən kənar dursunlar. Qadınlar çölə çıxıb bilər, lakin bu, müəlliflərin aşağıdakı abzasda qeyd etdiyi kimi, onların ictimai həyatda iştirak etmələri demək deyil:

“Lakin, feministlər unudurlar ki, evdə qadın da çölə çıxır, lakin öz ailəsini və sahib olduğu dəyərlərini qoruyaraq bunu edir”. (Əsədov, 2020)

Qadınlar texniki olaraq evlərindən çıxıb bilərlər, lakin bu, ictimai həyatla məşğul olmaq demək deyil. Qadınlardan gözlənilən davranış şəxsi ailə həyatına aid olmaqdır. Kişilərdən gözlənilən davranış isə qadınların ictimai fəaliyyətlə məşğul olmasının qarşısını almaq və onları ictimai həyatın “təhlükələrindən” qorumaqdır.

Lakin feminist hərəkatlar bu anlayışlara uğurla meydan oxumaqla patriarxal diskurs ətrafında müzakirələrə yol açdı. İlk feminist nümayişləri (Bakıda Feminist yürüşü, 2023) zamanı səsləndirilən şüarlarından biri “Bizimdir hürr küçələr” idi. Bu, ictimai etirazlara hökumət tərəfindən icazə verilmədiyi və qadınlara və kuirlərə münasibətdə isə patriarxal normalar tərəfindən qadağan edildiyi avtoritar və patriarxal Azərbaycanda ictimai

The authors try to persuade the reader that a woman's place is at home while the public space is a threat. They argue that having a family and being at home is what brings women true happiness. The patriarchal system and hegemonic masculinity in Azerbaijan reserve public space mainly for men. The masculine norm is for men to be outside and engage in public life, while women refrain from such activities. Women can go out; however, it does not mean that they participate in public life, as the authors state in the following paragraph:

However, feminists forget that a housewife also goes out, but she does it while protecting her family and the values she has. (Asadov, 2020)

Women can technically go outside of their houses, but it does not imply engagement in public life. The expected behaviour from women is to belong to private family life. The expected masculine behaviour is to prevent women from engaging in public activities and to protect them from the so-called dangers of public life.

However, feminist movements successfully challenged these notions resulting in discussions around the patriarchal discourse. One of the slogans of the first feminist marches (Feminist march in Baku, 2023) was “Streets are Free for Us”. This was one of the bravest reclaimings of the public space in authoritarian and patriarchal Azerbaijan, where public protest is not allowed by the government and, in the case of women and queers, is also forbidden by patriarchal norms. Reclaiming of public space was first opposed by government-affiliated sources. The Public TV channel published short footage covering the feminist protests in Baku in 2020. The overall tone of the footage is negative and accusatory. The main reason for the accusation was the poster with the following slogan: “Vagina is mine and I can decide to whom to give it”. This is a rephrasing of the Azerbaijani proverb, “The daughter is mine; I can give her to whomever I want”, which literally means that the father can decide who his daughter should marry.

This poster caused a lot of anxiety in the public discourse. Prior to this demonstration, feminists conducted two more in 2018 and 2019. Both were criticized but also evoked interest without leading to such an aggregated reaction. A more organized and consistent attack on feminists from government-affiliated sources started in 2020. For example, Public TV named the short video coverage of the protest “Feminism or Frivolity?” (2020), and the main argument in the coverage was that feminism should not advocate for sexual emancipation, which is against the mentality of the Azerbaijani society. Rather, feminism should advocate for the rights of women, their education and work. They continued this topic by dedicating a full-time TV program to the emergence of feminism in Azerbaijan, where the main message again was

məkanın ən cəsəətli bir şəkildə fəthi idi. İctimai məkanın nümayişçilər tərəfindən geri alınmasına ilk qarşı çıxanlar hökumətə bağlı mənbələr oldu. İctimai Televiziyada 2020-ci ildə Bakıda keçirilən feminist etiraz aksiyalarını əks etdirən qısa reportaj göstərildi. Reportajın ümumi tonu mənfə və ittihamedicidir. İttihamın əsas səbəbi isə üzərində “Vagina mənimdir, kimə istəsəm verərəm” şüarı yazılmış plakat oldu. Bu, “Qız mənimdir, kimə istəsəm, verərəm” kimi səslənən Azərbaycan atalar sözünün fərqli ifadəsidir.

Bu plakat ictimai diskursda böyük narahatlığa səbəb oldu. Bu nümayişdən əvvəl feministlər 2018 və 2019-cu illərdə daha iki nümayiş keçiriblər. Bu etiraz aksiyasının hər ikisi tənqid edilmiş, amma hər hansı aqressiv reaksiyaya səbəb olmadan maraq doğura bilmişdi. Hökumətə bağlı mənbələrdən feministlərə qarşı daha mütəşəkkil və ardıcıl hücum 2020-ci ildə başladı. Məsələn, İctimai TV-də bu aksiya ilə bağlı “Feminizm, yoxsa özbaşınalıq?” (2020) adı altında videoreportaj efirə verildi. Bu reportajda əsas arqument ondan ibarət idi ki, feminizm Azərbaycan cəmiyyətinin mentalitetinə zidd olan seksual azadlığı təbliğ etməməlidir. Əksinə, feminizm qadınların hüquqlarını, təhsilini və işləməsini müdafiə etməlidir. Daha sonra həmin telekanalda Azərbaycanda feminizmin yaranmasına tammetrajlı televiziya proqramı həsr edilərək bu mövzu davam etdirildi. Burada əsas mesaj yenə də ondan ibarət idi ki, qadınların cəmiyyətdə fəal, təhsilli olmasına və işlə təmin olunmasına baxmayaraq, onlar ana kimi öz bioloji rollarına laqeyd qalmamalıdır (“Azərbaycanda Feminizm”, 2020).

Bu cür maarifləndirici yanaşma Azərbaycan xalqının kollektiv yaddaşında dərin köklərə malikdir. Sovet İttifaqının dağılmasından sonra yaranan ictimai müzakirələrdə belə bir fikir irəli sürülür ki, feminizmin ideal xarakteri qadın hüquqlarını maarifləndirmə şəklində müdafiə etməkdir. Bu yanaşmanın həm də keçmiş sovet gender paradoksu fenomenində dərin kökləri var ki, bu da qadınların bədənini kişilərin nəzarəti altında saxlamaqla onların cəmiyyətin savadlı və işləyən qüvvəsi kimi mövqə tutmasına doğru keçidini sürətləndirib. Belə gender emansipasiyası Sovet dövründən əvvəl, çar hakimiyyəti vaxtında formalaşmağa başlayıb. Beləliklə, sovet hakimiyyəti tərəfindən emansipasiyanın formalarının dəyişdirilməsi və yenilərinin irəli sürülməsi əvəzinə, namus məfhumu və qadınların cinsiliyi üzərində hökmranlıq hegemon kişiliyin formaları kimi daha da gücləndirilib (Qradskova, 2021).

Qadınların öz bədənləri üzərində azadlıq əldə bilmələri və plakatda iddia edildiyi kimi, reproduktiv orqanlarına nəzarət edə bilmələri hegemon maskuliniyin əsas aspektlərindən birinə böyük təhlükə yaradır. Buna görə də feminist hərəkat bütün cəbhələrdən - hökumət, dini və müxalif qurumlar tərəfindən ittihamlar və təzyiqlərə məruz qaldı. İctimai televiziya ilə yanaşı, parlament üzvlərinin etiraz dolu açıqlamaları feminizmin hegemon maskuliniyə zərbə vurmasının başqa bir nümunəsidir:

that women are active in society, are educated and have jobs, but they cannot neglect their biological roles as mothers (“Azərbaycanda Feminizm [Feminism in Azerbaijan]”, 2020).

Such an enlightening approach has deep roots in the collective memory of the Azerbaijani people. Public discourse after the dissolution of the Soviet Union asserts that the ideal character of feminism is the advocacy for women’s rights in the form of enlightenment. Such an approach also has deep roots in the phenomenon of the Soviet gender paradox, which accelerated the shift towards women’s position as educated and working halves of society while keeping women’s bodies under the control of men. Such gender emancipation started to form prior to the Soviets under the Russian Empire’s rule. Thus, the Soviets, instead of changing and bringing new forms of emancipation, strengthened honour culture and the domination over women’s sexualities as forms of hegemonic masculinity (Gradszkova, 2021).

The fact that women can reclaim their bodily autonomy and, as it was argued in the poster, could have control over their reproductive organs presents a major threat to one of the main practices of hegemonic masculinity. That’s why the feminist movement faced accusations and oppression from all fronts: governmental, religious, and oppositional structures. Along with public TV, hostile statements by parliament members are another example of the way feminism undermined hegemonic masculinities:

Azerbaijan is the first republic to give women the right to vote. Women’s education has always been positively regarded in the country. Azerbaijan has always been a civilized state. Unfortunately, the ignorance that arose in the Soviet era is increasing, and in some cases, women are looked down upon. Girls are distracted from education in a number of cases, etc. I believe that there should be a special program to eliminate these problems. A state program for the protection of families and women should be drafted and ideological work should be carried out in accordance with the program. Women’s rights should be constantly defended and promoted in television programs and social networks. In addition, negative trends enter Azerbaijan through a number of media outlets. Such groups want to turn society into immorality. As an example of this, we can show the artificial feminist movement. Such movements are generally not in accordance with the character of the Azerbaijani people and have not brought us any good so far. Those groups operate at the expense of grants received from abroad. The activities of such movements that aim to destroy the Azerbaijani people and create negative trends are unacceptable (Karimli, 2021).

“Azərbaycan qadına seçki hüququ verən ilk respublikadır. Ölkədə qadınların təhsilinə hər zaman isti yanaşıblar. Azərbaycan hər zaman sivil dövlət olub. Lakin təəssüflər olsun ki, Sovet dövründə yaranmaqda olan cahillik artır və bir sıra hallarda qadına yuxarıdan aşağı baxırlar. Qızları bir sıra hallarda təhsildən yayındırırlar və s. Hesab edirəm ki, bu problemləri aradan qaldırmaq üçün xüsusi proqram olmalıdır. Ailələrin və qadınların qorunması üçün dövlət proqramı tərtib edilməli və proqrama uyğun ideoloji iş aparılmalıdır. Televiziya proqramlarında, sosial şəbəkələrdə qadınların hüquqları daim müdafiə olunmalı, təbliğat işi aparılmalıdır. Bundan başqa, Azərbaycana bir sıra informasiya vasitələri ilə mənfi tendensiyalar daxil olur. Belə qruplar cəmiyyəti əxlaqsızlığa yuvarlatmaq istəyirlər. Buna misal olaraq, süni feminist hərəkatını göstərə bilərik. Belə hərəkatlar ümumiyyətlə Azərbaycan xalqının xarakterinə uyğun deyil və indiyə kimi bizə heç bir xeyir gətirməyib. Həmin qruplar xaricdən alınan qrantlar hesabına fəaliyyət göstərirlər. Azərbaycan xalqını məhv edən, mənfi tendensiyalar yaradan belə hərəkatların fəaliyyəti yolverilməzdir” (Kərimli, 2021).

Hökumət rəsmiləri qadın hüquqlarının təhsil, seçki və iş ilə məhdudlaşdığı görüntüsü yaratmağa çalışır. Ataların, ərlərin və ya hər hansı digər kişi ailə üzvlərinin icazəsi olmadan öz bədənini ilə bağlı qərarlar qəbul etmək son nəticədə özbaşınalıq sayılır və qadınlara “yüngüləxlaqlı” damğası vurulur.

Hakimiyyətlə yanaşı, eyni düşmən münasibət əsas müxalifət mənbələri tərəfindən də nümayiş olunur. Bir vaxtlar müxalifətin əsas kanallarından biri olan, hazırda hökumət tərəfindən dəstəklənən, lakin hələ də tənqidi platforma sayılan “Yeni Müsavat”da feministlər (heyvan haqları müdafiəçiləri də daxil olmaqla) Azərbaycan cəmiyyətində ənənəvi dəyərləri məhv etmək istəyən və Qərbi dövlətlərinin əlində oyuncaq olan qüvvə kimi təqdim olunur.

“Son illər ölkələrə xaricdən müdaxilə imkanları sıfırlanan beynəlxalq güclər yeni metodlarla işləməyə başlayıblar. Müxalifət və QHT-lər vasitəsilə ölkələrin siyasi həyatına təsir etmək imkanından məhrum olanlar yeni qüvvələri meydana atır... Azərbaycanda isə siyasi vəziyyəti gərginləşdirmək, ölkənin əsas problemindən (Qarabağ məsələsi, Ermənistanla sərhədlərin müəyyənləşməsi) diqqəti yayındırmaq üçün heyvansevərlər və feministlər meydana çıxarılıb” (Abbaslı, 2021).

Government officials try to create an image of women's rights as limited to education, elections, and work. Making decisions about one's body without permission from fathers, husbands, or any other male family member is considered ultimately frivolous behaviour, which turns women into so-called sluts.

In addition to the government, the same hostile attitude is observed from mainstream opposition sources. Musavat.com, once one of the main opposition channels, currently co-opted by the government but still a critical platform, portrays feminists (along with animal rights activists) as puppets in the hands of the Western powers, which want to destroy the traditional values of Azerbaijani society.

In recent years, the international powers, whose opportunities for foreign intervention in countries have been zeroed out, have started working with new methods. Those who are deprived of the opportunity to influence the political life of countries through the opposition and NGOs create new forces... In Azerbaijan, animal lovers and feminists were brought to the fore in order to intensify the political situation and divert attention from the country's main problem (the Karabakh issue, the demarcation of borders with Armenia). (Abbasli, 2021)

Such discourse is similar to the one utilized and exploited by the government. The same rhetoric exemplified by the opposition sources shows that patriarchal values are common on officially opposing sides. In fact, political opposition when it comes to women's and queer rights exemplifies extreme solidarity with the government. Another example of solidarity comes from Sərdar Cəlaloğlu (Sardar Jalaloglu) – the leader of the Azerbaijani Democratic Party. In his interview, he rejects the rights of women to have a say over their bodies and equates these demands with immorality and desire to have sex.

Feminists try to liberate women from being sexual objects. They aim to socially liberate women, make them economically independent and active participants in social and political life. What does this have to do with sex? Our feminists misunderstand prostitution as feminism. They think by promoting prostitution, they promote feminism. Nowhere in the world do women have a right to have a say over their bodies. According to Quran, the body is given by Allah and should be returned as it was given. No nation in the world promotes women's immorality or accepts it. (Azad, 2021)

Similar to other sources, the political opposition employs the same masculine narrative when it comes to women's rights.

Bu cür diskurs hökumət tərəfindən istifadə və istismar olunan diskursa bənzəyir. Müxalif mənbələrin misal gətirdiyi eyni ritorika göstərir ki, patriarxal dəyərlərə münasibətdə siyasi baxımdan əks qütblərdə olan tərəflər müştərəkdir. Əslində qadın və kuir hüquqları məsələsində siyasi müxalifət hökumətlə həddindən artıq həmrəylik nümayiş etdirir. Digər həmrəylik nümunəsi Azərbaycan Demokrat Partiyasının lideri Sərdar Cəlaloğludan gəlir. O, qadınların öz bədənləri üzərində söz sahibi olmaq hüquqlarını rədd edir və bu tələbləri əxlaqsızlıq və cinsi əlaqə istəyi ilə eyniləşdirir.

“Feminizmin əsas məqsədi qadını kişilərin seksual obyektinə olmaqdan azad etməkdir. Onlar qadınları sosial cəhətdən azad etmək, iqtisadi cəhətdən müstəqil və ictimai-siyasi həyatın fəal iştirakçılıqlarına çevirmək məqsədi daşıyır. Bunun cinsi əlaqə ilə nə əlaqəsi var? Bizim feministlər fahişəliklə feminizmi qarışdırırlar. Fahişəliyi təbliğ etməklə qadın azadlığını təbliğ etdiklərini düşünürlər. Qadınların öz bədənləri ilə istədikləri kimi rəftar etmək hüququ dünyanın heç bir yerində yoxdur. Qurana görə, bədən Allah tərəfindən insana verilmiş əmanətdir, verildiyi kimi də Allaha qaytarılmalıdır. Dünyanın heç bir millətində qadın əxlaqsızlığı nə təbliğ olunur, nə də qəbul edilir”. (Azad, 2021)

Digər mənbələrdə olduğu kimi, siyasi müxalifət də qadın hüquqlarına gəldikdə eyni maskulin stereotiplərdən istifadə edir.

Bu cür dəstək hətta feminist olduqlarını iddia edən və Azərbaycanda qadın hüquqları müdafiəçilərinin birinci dalğası sayılan vətəndaş cəmiyyəti nümayəndələrindən də gəlir. Belə ki, “ikinci dalğa” feministlərin etiraz aksiyalarından sonra “birinci dalğa” da ümummilli hücumlara qoşularaq maskulin diskursla həmrəylik nümayiş etdirib.

“Sağlam həyat, sağlam ailə, erkən nikah, təhsil və karyera imkanları və s. kimi mövzuları qadın, eləcə də cəmiyyət üçün daha vacib, daha faydalı hesab edirik. Qadın haqlarının cəmiyyətdə seks və cinsi azadlıqların qabardılması görünütüsü ilə təqdimatı ümumiyyətlə, qadın hüquq və azadlıqlarının müdafiəsi mövzusunun cəmiyyətdə gözden salınması ilə nəticələnir. Azərbaycan hökumətini ölkəmizdə feminizmin qorxu və fobiyaya çevirilməməsi üçün dayanıqlı dəstək göstərməyə çağırırıq. Beynəlxalq təşkilatları və onların Azərbaycandakı nümayəndəliklərini radikal feminizm elementlərinin ölkəyə ixracı prosesində iştirak etməməyə çağırırıq” (“Qadın hüquq müdafiəçiləri ETİRAZ BƏYANATI yaydılar”, 2021).

Such support even comes from civil society representatives who claim to be feminists and are considered the first-wave women’s rights activists in Azerbaijan. After the protests organized by feminist groups, these groups of women’s rights activists joined the nationwide attacks and demonstrated solidarity with the masculine discourse.

We consider healthy lifestyle and family, the problem of early marriages, education and career opportunities as more important and healthy topics for women and society. We also emphasize that highlighting the sex and sexual minorities as part of women’s rights protection has a negative impact on our activism. We call on the Azerbaijani government to show sustainable support to prevent the turn of feminism and women’s rights protection into fear in Azerbaijan. We call on international organizations and their representatives in Azerbaijan not to participate in the import of radical feminist ideas into the country. (“Qadın hüquq müdafiəçiləri ETİRAZ BƏYANATI yaydılar (Female human rights activists published a STATEMENT as a sign of objection)”; 2021)

They ask for support from the Azerbaijani government for the cause of feminism, failing to understand that they are instrumentalized and unwillingly become a part of an orchestrated campaign against feminist ideology, which, for the first time after the independence, is creating a threat and stands in real opposition to hegemonic masculinity.

There is also an elitist, ageist and class element in instrumentalizing women against women. For example, one of the articles starts with the statement that “Prominent women activists were dissatisfied with the behaviour of the participants of the ‘8 March’ action” (Azad, 2020). The article shares views of older women with a higher social status level where they condemn such protests and equate the inexperience of young women and their low level of education as being misinformed on the situation.

In addition, the discourse on all sides considers being members and supporters of the LGBTQI+ community as something humiliating. Such discourse also contributes to undermining the queer movements and showing them as inferior and deviant parts of society. For example, opposition representative Sardar Jalalolu suggests segregating queer communities by creating separate places where they can gather.

The accepted rule throughout the world is that the rights of minorities should be recognized, but they should not interfere with the rights of the majority. In this regard, special places should be reserved for minorities. Separate cafes, baths, saunas, and parks should be built for them to

Onlar özləri də müstəqillikdən sonra ilk dəfə olaraq təhlükəyə çevrilə bilən və hegemon maskulinliyə qarşı əsl müxalifət yaradan feminist ideologiyasına qarşı mütəşəkkil kampaniyanın alətinə və bir hissəsinə çevrildiklərini anlamadan feminizm naminə Azərbaycan hökumətindən dəstək istəyirlər.

Qadınların qadınlara qarşı alət kimi istifadə edilməsində elitist və sinfi element, eləcə də yaş diskriminasiyası var. Məsələn, məqalələrdən biri “Tanınmış qadın fəallar “8 Mart” aksiyası iştirakçılarının davranışından narazı qalıb” (Azad, 2020) cümləsi ilə başlayır. Məqalədə sosial statusu daha yüksək olan yaşlı qadınların fikirləri paylaşılır, onlar bu cür etirazları pisləyir və gənc qadınların təcrübəsizliyini və onların aşağı təhsil səviyyəsini vəziyyətlə bağlı yanlış məlumatlandırmaya bərabər tuturlar.

Bundan əlavə, aparılan bütün diskurslarda LGBTQI+ kimliyi və tərəfdaşları alçaldıcı bir şey hesab edilir. Bu cür diskurs həm də kuir hərəkatlarını sarsıtmağa və onları cəmiyyətin aşağı və pozğun nümayəndələri kimi göstərməyə xidmət edir. Məsələn, müxalif siyasi fiqur Sərdar Cəlaloğlu kuir icmalarının toplaşa biləcəkləri xüsusi yerlər yaratmaqla onları təcrid etməyi təklif edir.

“Bütün dünyada qəbul edilmiş qayda belədir ki, azlıqların hüquqları tanınmalıdır, amma onlar çoxluqların hüquqlarına mane olmamalıdırlar. Bu baxımdan azlıqlar üçün xüsusi yerlər ayrılmalıdır. Onların vaxt keçirməsi üçün ayrıca kafe, hamam, sauna, parklar tikilməlidir. Problemlər bu yolla həll olunmalıdır. Lakin bizim cəmiyyətdə heç kəsi azlıq olduğuna görə işdən qovmurlar, heç kəs cinsi azlıq olduğu üçün təhsilini yarımçıq saxlamır” (Azad, 2021).

Nəhayət, feministlər əslində əzab çəkən qadınların taleyinə biganə olan, ancaq öz maraqlarını düşünən (İlhamə, 2021)¹ və psixoloji cəhətdən xəstə və peşəkar yardıma möhtac eqoist qadınlar kimi təsvir edilir (Qabilqızı, 2022).

spend time. Problems should be solved in this way. But in our society, no one is fired for being a minority, no one's education is suspended for being a sexual minority. (Azad, 2021)

Finally, feminists are depicted as selfish women who do not actually care about the fate of suffering women but think only about their own interests (Ilhame, 2021)² and are psychologically ill and in need of professional help (Gabilgizi, 2022).

CONCLUSION

This analysis shows that the feminist movement that emerged in Azerbaijan in recent years caused a serious threat to the masculine honour culture and hegemonic masculine discourse. Accusations from all sides – government, opposition, religious groups – and even instrumentalization of women against women show that patriarchal values dominating public life are threatened. Therefore, the patriarchal government system successfully mobilizes different kinds of information campaigns against feminist activists and marginalizes them. The opposition, religious groups, several civil society representatives, and first-generation gender activists show solidarity in this fight, becoming instruments of the government and actually upholding patriarchal values.

The nature of campaigns and discourse analysis shows what elements of masculine honour culture have been threatened. The accusations can be grouped into the following categories:

- Feminists want to destroy our family values. This discourse is widely used by all types of actors (government, opposition, religious, and civil society).
- Feminists are immoral and frivolous because they want to control their own bodies and freely decide how to engage in sexual and family relations.
- Feminists are a group of women who could not get enough attention from men, and that's why they became their enemies. In reality, they just want to be accepted by men.
- Feminists are part of the LGBTQI+ community; they are lesbians and gays who want to destroy family values, decrease the birth rate, and destroy the nation.
- Feminists are instruments in the hands of Western groups who want to destroy our traditions which leads to the destruction of our nation.

NƏTİCƏ

Bu təhlil onu göstərir ki, Azərbaycanda son illərdə yaranan feminist hərəkat maskulin namus məfhumuna və hegemon maskulin diskursa ciddi təhlükə yaradıb. Hər tərəfdən (hökumətdən, müxalifətdən və dini qruplardan) gələn ittihamları, hətta qadınların qadınlara qarşı bir alət kimi istifadə edilməsi ictimai həyatda hökmranlıq edən patriarxal dəyərlərin təhlükə altında olduğunu göstərir. Buna görə də patriarxal hökumət sistemi feminist fəallara qarşı müxtəlif növ məlumat kampaniyalarını uğurla səfərbər edərək onları marjinalaşdırır. Müxalifət, dini qruplar, bir sıra vətəndaş cəmiyyəti nümayəndələri və birinci nəsil gender fəalları bu mübarizədə həmrəylik nümayiş etdirir, hakimiyyətin alətinə çevrilirlər və beləliklə də əslində patriarxal dəyərləri müdafiə etmiş olurlar.

Kampaniyaların xarakteri və diskursun təhlili maskulin namus məfhumunun hansı elementlərinin təhdid edildiyini göstərir. İttihamları aşağıdakı kateqoriyalara bölmək olar:

- Feministlər ailə dəyərlərimizi məhv etmək istəyirlər. Bu diskursdan bütün tərəflər (hökumət, müxalifət, dini və vətəndaş cəmiyyəti) geniş istifadə edir.
- Feministlər əxlaqsız və özbaşınadırlar, çünki onlar öz bədənlərini idarə etmək və cinsi və ailə münasibətlərində necə davranacaqlarına sərbəst qərar vermək istəyirlər.
- Feministlər kişilərdən yetərinə diqqət ala bilməyən bir qrup qadınlardır və buna görə də onların düşməninə çevrilirlər. Əslində onlar sadəcə kişilər tərəfindən qəbul olunmaq istəyirlər.
- Feministlər LGBTQI+ icmasının bir hissəsidir. Onlar ailə dəyərlərini məhv etmək, doğum səviyyəsini azaltmaq, milləti məhv etmək istəyən lezbiyanlar və geylərdir.
- Feministlər adət-ənənələrimizi məhv etmək istəyən Qərbin əlində bir alətdir və bu da millətimizin məhvini gətirib çıxarır.
- Feministlər təhsilsiz və hay-küy yayan aşağı təbəqədən olan qadınlardır.
- Feministlər mübarizə apararı digər yoxsul qadınlara əhəmiyyət verməyən və yalnız əxlaqsız davranışların arxasınca gedən qadınlardır.
- Feministlər ruhi xəstə qadınlardır. Onların peşəkar yardıma ehtiyacı var.

Feministlərin aşağı təbəqəli qadınlar olmasına baxmayaraq, yoxsul qadınlara əhəmiyyət verməmələri, yaxud kişilərin diqqətini çəkmək istədikləri, həm də eyni zamanda bədənlərinə nəzarət tələb etmələri kimi bir-birinə açıq-

- Feminists are uneducated, lower-class women who spread fuss and clamour.
- Feminists are women who do not care about other struggling poor women and only want to engage in immoral behaviour.
- Feminists are mentally ill women. They need professional help.

Despite obviously contradicting statements, such as feminists being lower class women but at the same time not caring about the same poor women or feminists desiring male attention but at the same time demanding control over their bodies, this narrative is successfully weaponized and spread, which contributes to the marginalization of the movement and feminist ideas.

However, even under such conditions, the feminist movement resists hegemonic masculine discourse and, at the same time, creates an opportunity for implicit masculine discourses to become more visible and influential. On online media platforms, these groups are active, creating alternative content. People are getting used to such content, even accepting the word feminism. This slowly affects and changes the hegemonic discourse by allowing dissident voices to become more vocal.

aydın ziddiyyət təşkil edən açıqlamalara baxmayaraq, bu yanlış fikilər uğurla bir silah kimi istifadə olunur, yayılır və hərəkatın və feminist ideyaların daha da marjinallaşmasına xidmət edir.

Lakin belə bir şəraitdə feminist hərəkat hegemon maskulin diskursa müqavimət göstərə bilir və eyni zamanda gizli maskulin diskursların daha aşkar və təsirli olmasına imkan yaradır. Onlayn media platformalarında bu qruplar aktiv olmaqla alternativ məzmun yaradırlar. İnsanlar belə məzmunu öyrəşir, hətta feminizm sözünü belə qəbul edirlər. Bu, dissident səslərin daha çox eşidilməsinə imkan verməklə, yavaş-yavaş hegemon diskursa təsir edir və onu dəyişir.

BIBLIOGRAPHY İSTİNADLAR

Abbaslı, C. (Avqust 10, 2021). Feministlər və heyvansevərlər Bakıda 'yeni müxalifət rolunda' *Yeni Müsavat*. https://www.musavat.com/news/feministler-ve-heyvanseverler-bakida-yeni-muxalifet-rolunda_820636.html [Feminists and animal lovers in the role of 'the new opposition' in Baku.]

Azad, A. (Avqust 11, 2021). Sərdar Cəlaloğlu: 'Cinsi azlıqlara restoran, park ayrılmalıdır...' *Teleqraf.com* (blog). <https://teleqraf.com/news/toplum/297421.html> [Sərdar Cəlaloğlu: 'Restaurants and Parks Should be Allocated to Sexual Minorities'...]

Azərbaycanda Feminizm [Feminism in Azerbaijan]. (2020). *Sabaha Saxlamayaq*. İctimai TV. <https://www.youtube.com/watch?v=ZhaUgVKjYLw> [*Let's not postpone for tomorrow.*]

Kulis.az. (fevral 2, 2021). Doğranıb zibilliyə atılan qadın və bizim feministlər (2021). <https://kulis.az/xeber/media/Dogranib-zibilliy-atilan-qadin-v-colorredbizim-feministlr-color-36440> [Kulis.az. (February 2, 2021). Woman Cut and Disposed in the Trash Bin and Our Feminists.]

Əsədov, S. (2020). Feminizm Şeytanın qadın batalyonu? Yoxsa Cəmiyyətin incisi? *Tovhid.info* (blog). <https://tovhid.info/wp-content/uploads/2020/06/feminizm.pdf> [Feminism. Satan's female battalion? Or Pearl of the Society?]

Feminizm, yoxsa özbaşınalıq? (2020). İTV Xəbər. İctimai TV. <https://www.youtube.com/watch?v=0DI8SHD4nf0&t=2s> [Feminism or Frivolity?]

İlhamə. (2021). Çadra və 'Mini Ətək' Arasında Seçim, Yaxud Feministlər Nə İstəyir... Online Media. *Bizimyol.info*. <https://www.bizimyol.info/az/news/329598.html> [The Choice between Chador (Veil) and 'Mini-Skirt' or What Feminists Want...]

Kərimli, T. (2021). 'Süni feminist hərəkatları Azərbaycanı daxildən parçalayır. Mənfi tendensiyalar yaranan belə hərəkatlar müqəddəs ailə dəyərlərini məhv edir'. *Meclis.info*. <https://meclis.info/news/suni-feminist-hrkatlar-azrbaycan-daxildn-parcalayr-mnfi-tendensiyalar-yaradan-bel-hrkatlar-muqdds-ail-dyrlrini-mhv-edir/> [Artificial feminist movements destroy Azerbaijan from within. Such movements destroy family values by creating negative tendencies. Official website of the Parliament of Azerbaijan.]

G. (2020). Exploring Two Generations of Women Activists in Azerbaijan: Between Feminism and a Post-Soviet Locality. In *Women's Everyday Lives in War and Peace in the South Caucasus*, edited by Ulrike Ziemer, 225–52. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-25517-6_10 [Əliyeva, Y. G. (2020). Azərbaycanda qadın fəalların iki nəslini araşdırarkən: feminizmlə postsovet məkanı arasında]

Aliyev, V. (March 3, 2021). Opinion | Who Are the Feminists in Azerbaijan? *OC Media*. <https://oc-media.org/opinions/opinion-who-are-the-feminists-in-azerbaijan/> [Əliyev, V. (Mart 3, 2021). Rəy. Azərbaycanda feministlər kimlədir?]

Brown, P., Baughman, K., & Carvallo, M. (2018). Culture, Masculine Honor, and Violence Toward Women. *Personality and Social Psychology Bulletin* 44 (4): 538–49. <https://doi.org/10.1177/0146167217744195> [Braun, P., Bauhman, K., və Karvallo, M. (2018). Mədəniyyət, kişi namusu və qadınlara qarşı zorakılıq.]

Connell, R. W., and Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society* 19 (6): 829–59. <https://doi.org/10.1177/0891243205278639> [Konnell, R. W., və Messerşmit, J. W. (2005). Hegemon maskulinlik: Konsepsiyanın yenidən nəzərdən keçirilməsi.]

Feminist March in Baku: Police Does Not Interfere With Protesters For The First Time. (2023.) Online Media. *JamNews*. <https://jam-news.net/feminist-march-in-baku-police-does-not-interfere-with-protesters-for-the-first-time/> ["Bakıda feminist marşı: Polis ilk dəfə etirazçılara müdaxilə etmir." (2023).]

Qabilqızı, G. (2022). Feministlərin 8 Mart yürüşü - Onlar nə istəyir? [Online Media. *YeniAzərbaycan.com*. https://www.yeniazerbaycan.com/Sosial_e66863_az.html 8 March Demonstration by Feminists - What do they want?]

Qadın hüquq müdafiəçiləri ETİRAZ BƏYANATI yaydılar. (2021) Online Media. *Musavat.com* (blog). https://www.musavat.com/news/qadin-huquq-mudafiecileri-etiraz-beyanati-yaydilar_785849.html?d=2. [Female human rights activists published a STATEMENT as a sign of objection.]

Freedom House. (2022). Nations in Transit 2022. Freedom House. <https://freedomhouse.org/country/azerbaijan/nations-transit/2022> [Keçid dövründə olan xalqlar 2022.]

Gradskova, Y. (2021). Woman of the East and Soviet Orientalism: Reviewing the Soviet Story on the 'Emancipation' of Women in Azerbaijan in the 1920s-1930s. *Kafkasya Çalışmaları*, 1–22. [Qradskova, Y. (2021). Şərqi qadını və sovet şərqişünaslığı: 1920-1930-cu illərdə Azərbaycanda qadınların "azadlığı" haqqında sovet hekayəsinə baxış]

Holter, Ø. G. (2005). Social Theories For Researching Men And Masculinities. Direct Gender Hierarchy and Structural Inequality. In *Handbook of Studies on Men & Masculinities*, 15–34. SAGE Publications, Inc. [Holter, Ø. G. (2005). Kişilərin və maskulinliyin tədqiqi üçün sosial nəzəriyyələr. Birbaşa gender iyerarxiyası və struktur bərabərsizliyi]

Mahmudova, L. (2017). Azeri Masculinities and Making Men in Azerbaijan. Loyola University Chicago. https://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4688&context=luc_theses [Mahmudova, L. (2017). Azərbaycanda maskulinliklər və kişilərin obrazının yaradılması.]

Namazov, K. (2021). Emerging Political Feminism in Azerbaijan: The Most Visible Other. *Heinrich Boll Stiftung South Caucasus*. <https://feminism-boell.org/en/2021/10/25/emerging-political-feminism-azerbaijan-most-visible-other> [Namazov, X. (2021). Azərbaycanda yaranan siyasi feminizm: Qadınlara daha görünən olması.]

Tohidi, N. (1996). Soviet in Public, Azeri in Private. *Women's Studies International Forum* 19 (1–2): 111–23. [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(95\)00074-7](https://doi.org/10.1016/0277-5395(95)00074-7) [Tohidi, N. (1996). Sovet - cəmiyyətdə, Azərbaycan – şəxsidə.]

Walsh, S. (2020). Feminism in Azerbaijan: Gender, Community and Nation-Building. In *Women's Everyday Lives in War and Peace in the South Caucasus*, edited by Ulrike Ziemer, 253–75. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-25517-6_11 [Uolş, S. (2020). Azərbaycanca Feminizm: Gender, İcma və Millət Quruculuğu.]

Wodak, R., & Michael M. (2001). *Methods of Critical Discourse Analysis*. 6 Bonhill Street, London EC2A 4PU: SAGE Publications, Ltd. <https://doi.org/10.4135/9780857028020> [Vodak, R., & Maykl M. (2001). Tənqidi diskursun təhlili metodları.]

* * *

The Heinrich Boell Foundation is a think tank and an international policy network. As a political foundation closely affiliated with the German Green Party, our main tenets are ecology and sustainability, democracy and human rights, self-determination and justice. We place particular emphasis on gender democracy, which entails social, political, and economic emancipation and equal rights for people of all genders.

The South Caucasus Regional Office of the Heinrich Boell Foundation was established in Tbilisi in 2003. In 2017, we established a branch office in Yerevan. Our overarching goal is to contribute to the democratization processes of Georgia, Armenia, and Azerbaijan. As part of our work, we aim to contribute to gender equality and more feminist societies in the South Caucasus.

Translation: Aytaj Atakishiyeva, Hovhannes Galstyan, Sopo Japaridze, Ketj Chartolani (Simon Garibyan's text), Salome Kobalava (her own text), Nino Mikashavidze (Tekla Nemanishvili's text)
Language editing and proofreading: Ninutsa Nadirashvili, Azniv Naslyan, Durna Safarova, Nino Saitidze
Layout: Tornike Lortkipanidze
Cover art: Koka Kitiashvili
Cover design: Tatia Nadareishvili
Printed: LTD Market Leader


თარგმანი: აითაჯ ათაკიშიევა, ჰოვანეს გალსტიანი, სოფო ჯაფარიძე, სალომე კობალავა (საკუთარი ტექსტის მთარგმნელი), ნინო მიქაშავიძე (თეკლა ნემანიშვილის ტექსტის მთარგმნელი), ქეთი ჩართოლანი (სიმონ გარიბიანის ტექსტის მთარგმნელი)
ენობრივი რედაქტირება და კორექტურა: ნინუცა ნადირაშვილი, ნინო საითიძე,
დურნა საფაროვა, აზნივ ნასლიანი
დაკაბადონება: თორნიკე ლორთქიფანიძე
ყდის ილუსტრაცია: კოკა ქიტიაშვილი
ყდის დიზაინი: თათია ნადარეიშვილი
დაბეჭდილია: შპს მარკეტ ლიდერი

Թարգմանություն՝ Այթաջ Ատակիշիև, Հովհաննես Գալստյան, Սոփո Ջարթոլանի,
Քեթի Չարթոլանի (Միմոն Ղարիբյանի տեքստը), Սալոմե Կոբալավա (իր տեքստը), Նինո
Միկաշավիձե (Թեկլա Նեմանիշվիլիի տեքստը)
Խմբագրում և սրբագրում՝ Նինուցա Նադիրաշվիլի, Ազնիվ Նասլյան, Դուրնա Սաֆարովա,
Նինո Սաիթիձե
Էջադրում՝ Թոնիկե Լորթքիփանիձե
Շապիկի նկար՝ Կոկա Քիթիաշվիլի
Շապիկի ձևավորում՝ Թաթիա Նադարեիշվիլի

Tərcümə: Aytaj Atakışiyeva, Ovanes Qalstyan, Sopo Caparidze, Ketj Çartolani (Simon Qaribyanın mətni), Salome Kobalava (öz mətni), Nino Mikaşavidze (Tekla Nemanışvilinin mətni)
Tərcümə mətninin redaktəsi və korreksiya: Ninutsa Nadiraşvili, Azniv Naslyan, Durna Səfərova, Nino Saitidze
Tərtibat: Tornike Lortkipanidze
Üz qapağı rəsmi: Koka Kitiaşvili
Üz qapağı dizaynı: Tatia Nadareişvili

© Heinrich Boell Foundation South Caucasus Regional Office, 2024
46a, I. Abashidze st., 0179 Tbilisi, Georgia
T +995 32 238 04 67
50, Nalbandyan st., apt. 6, 0010 Yerevan, Armenia
T +374 10 58 32 34
info@ge.boell.org / am-info@am.boell.org / ge.boell.org /
feminism-boell.org / facebook.com/hbf.caucasus / facebook.com/am.boell

ISBN: 978-9941-8-6545-9



“Masculinities in the South Caucasus: Forms, Hierarchies, and Challenges” represents the first comprehensive book examining masculinities in the South Caucasus. Masculinities are commonly understood as a set of norms, values, roles, and behavioral patterns that communicate the explicit and implicit expectations of men and how men should or should not behave. This book asks: How do masculinities coin the experiences of men and, in fact, persons of all genders in the South Caucasus? What are the sources and manifestations of masculine power, and (how) are they changing?

In their original contributions, sixteen authors from/based in the South Caucasus discuss masculinities in relation to diverse social phenomena, including, but not limited to, clothing, fatherhood, sports, the military, criminal practices, and sexual identity. The book follows an interdisciplinary, multi-format approach, containing academic articles but also autobiographical stories, oral histories, and illustrations.

Are men in crisis? This book does not provide definite answers, but it presents in-depth analysis and thought-provoking reflections to inspire critical discussions on gender relations in the South Caucasus.