

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
ადმოსავლეთმცოდნეობის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი
თურქოლოგიის დეპარტამენტი

მ ზ ი ს ა ბ უ ს კ ი ვ ა ძ ე

ფემინიზმი თურქეთში და ქალი ავტორების საკითხისათვის თურქულ
ლიტერატურაში

(ფინარ ქურისა და დუიგუ ასენას შემოქმედების კონცეპტუალური
საკითხები)

ფილოლოგიის დოქტორის (Ph.D) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად
წარმოდგენილი დისერტაცია

სამეცნიერო ხელმძღვანელი : ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი
მარიკა ჯიქია

თანახელმძღვანელი: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი
გაგა ლომიძე



თბილისის
უნივერსიტეტის
ბაგოშვილის

2013

სარჩევი-----2

შესავალი -----4

თავი I

1.1. ფემინისტური მოძრაობის ზოგადი მიმოხილვა -----7

1.2. გენდერული პრობლემატიკის ისტორია-----22

თავი II

ფემინისტური მოძრაობა თურქეთში

1.1. ოსმალთა ქალთა მოძრაობა -----29

1.2. ფემინისტ ქალთა ორგანიზაციები -----56

1.3. ქალთა პოლიტიკური ორგანიზაციები -----60

1.4. “ქემალისტური ფემინიზმი” -----65

1.5. 80-იანი წლების ფემინისტური მოძრაობა -----73

1.6. 90-იანი წლების ფემინისტური მოძრაობა ----- 81

1.7. “ისლამური ფემინიზმი” -----85

1.8. ფემინისტური მიმართულებები თურქეთში -----90

1.9. ქალთა საკითხის კვლევის ისტორია -----92

თავი III

3.1. ლიტერატურის ფემინისტური კრიტიკა ----- 95

3.2. ფემინისტური კრიტიკა და თურქული ლიტერატურათმცოდნეობა----104

3.3. “ქალთა პროზის” განვითარების პერსპექტივები -----	112
3.4. იდეალური ქალის ტიპი მამაკაც მწერალთა შემოქმედებაში -----	115
3.5. “ქალთა ლიტერატურის” განსაზღვრის საკითხი -----	126

თავი IV

4.1. ფინარ ქური და დუიგუ ასენა (შემოქმედების კონცეპტუალური საკითხები) -----	153
4.2. ქალის სუბიექტობის კონცეფციის საკითხი -----	158
4.3. ქალის სექსუალობის განსაზღვრის საკითხი -----	178
4.4. დასკვნა -----	186
4.5. ბიბლიოგრაფია -----	195

შესავალი

კაცობრიობის ისტორიაში, უძველესი დროიდან დღემდე, ქალისა და მამაკაცის თანასწორობის დადგენის საკითხი მეცნიერების სხვადასხვა სფეროს წარმომადგენლების დიდ ინტერესს იწვევს. ქალის ადგილისა და როლის განსაზღვრა საზოგადოების განვითარების დონის მაჩვენებლადაც კი მიიჩნევა. სხვადასხვა ქვეყანაში ქალის უფლებრივ-ქონებრივი მდგომარეობა კონკრეტული ქვეყნის სოციალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური განვითარების დონეზე, რელიგიურ შეხედულებებზე და სხვა ფაქტორებზეა დამოკიდებული.

საქართველოში თურქოლოგიას მდიდარი ტრადიცია გააჩნია. ქართველი თურქოლოგები სიღრმისეულად იკვლევენ თურქული ენის, ლიტერატურის, ისტორიისა და კულტურის საკითხებს. თურქული ლიტერატურის ქართველი მკვლევრები განიხილავენ და აანალიზებენ როგორც ძველი, ისე თანამედროვე თურქული ლიტერატურის საკითხებს. ფემინისტურ ლიტერატურულ კრიტიკასა და ქალ მწერლებს ქართველი თურქოლოგები აქამდე არ შეჰხებიათ. სწორედ ამ ფაქტმა განაპირობა ჩემი დაინტერესება აღნიშნული საკითხით.

ჩვენი მიზანია თანამედროვე თურქი ქალი მწერლების შემოქმედების კვლევა ფემინისტური კრიტიკის კონტექსტში.

დროთა ცვალებადობას საზოგადოებრივი ნორმების, ტრადიციების, წეს-ჩვეულებების ახლებურად გადაფასება და აზროვნების სფეროში ძირეული ცვლილებები ახლავს თან. მე-19 საუკუნეში ქალთა საკითხი აქტუალური გახდა. მის გააქტიურებას ხელი მოახლოებულმა ბურჟუაზიულმა რევოლუციამ შეუწყო. ევროპაში დაწყებული ქალთა მოძრაობა მალე მთელ მსოფლიოს მოედო. ემანსიპაციისათვის ბრძოლის გზაზე ქალებს დიდი სირთულეების გადალახვა უწევდათ. თავისუფლებისათვის ბრძოლას უსისხლოდ არ ჩაუვლია, ფემინისტური მოძრაობის გამორჩეული ლიდერი, ოლიმპია დე გუჟი, სიკვდილით დასაჯეს. ფემინისტურ პრაქტიკას მდიდარი გამოცდილება დაუგროვდა, რომელსაც ცოდნის თეორიული დაფუძნება სჭირდებოდა. ეს თეორიული საფუძველი კი ფემინისტური თეორიები აღმოჩნდა.

ფემინისტურმა პრაქტიკამ და თეორიამ გავლენა ლიტერატურაზეც მოახდინა. მე-20 საუკუნის ლიტერატურის თეორიებსა და კონცეფციებს შორის

მნიშვნელოვანი ადგილი ფემინისტურმა კრიტიკამაც დაიკავა. ფემინისტური კრიტიკა ლიტერატურული ტექსტების “რევიზიულ წაკითხვას” ისახავდა მიზნად. მისი კვლევის ცენტრალური ობიექტი ქალი მწერალი და ქალ მწერალთა შემოქმედება გახდა. ფემინისტური კრიტიკა წინა პლანზე წამოსწევდა ისეთ საკითხებს როგორცაა: ქალი ავტორი, ქალი მკითხველი, ქალი პერსონაჟი, წერის ქალური სტილი, ავტობიოგრაფიული ჟანრი და მისი თავისებურება. ფემინისტურ კრიტიკაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს “ქალთა ლიტერატურის” ცნებას.

წარმოდგენილ სადისერტაციო ნაშრომში განხილულია ფემინისტური მოძრაობის ისტორია თურქეთში, მისი განვითარების პერსპექტივები, თურქულ ლიტერატურაში ფემინისტური კრიტიკის ადგილის საკითხი, “ქალთა ლიტერატურის” განსაზღვრის საკითხი, თანამედროვე ქალი მწერლების, ფინარ ქურისა და დუიგუ ასენას, შემოქმედების კონცეპტუალური საკითხები ფემინისტური კრიტიკის ჭრილში.

ჩვენ შევეცადეთ, ყურადღება გაგვემახვილებინა იმ ფუნდამენტურ საკითხებზე, რომლებიც აღნიშნული საკითხის კვლევას მეტ ნათელს მოჰფენდა. ოსმალეთის იმპერიაში ქალთა მოძრაობის შესახებ ინფორმაციის საუკეთესო წყარო იმ პერიოდის ქალთა ჟურნალ-გაზეთები და ქალთა ფემინისტური და პოლიტიკური ორგანიზაციებია. სადისერტაციო ნაშრომში თითქმის ყველა იმ ჟურნალსა და გაზეთზეა საუბარი, რომელთა მეშვეობით ოსმალ ქალები ფემინისტური იდეების პროპაგანდას აწარმოებდნენ. ნაშრომში ყურადღება მახვილდება “ქემალისტურ ფემინიზმზე”. აქცენტები კეთდება ქალების “დეგენდერიზაციის” საკითხზე და იმ მიზეზებზე, რომლებმაც ქალები “ასექსუალები” გახდა. 80 და 90-იან წლების ფემინისტური მოძრაობის შესახებ საუბრისას ყურადღება მახვილდება იმ განმასხვავებელ ნიშან-თვისებებზე, რომლებიც აღნიშნული პერიოდის ფემინისტური პრაქტიკისათვის არის დამახასიათებელი. ვიმსჯელებთ ისლამისა და ფემინიზმის ურთიერთობასა და მათ დიქტომიაზე. მნიშვნელოვანი ყურადღება დაეთმეთ თურქულ ლიტერატურაში “ქალთა პროზის” განვითარების პერსპექტივებსა და “ქალთა ლიტერატურის” განსაზღვრის საკითხს. ნაშრომში დიდი ყურადღება ექცევა თანამედროვე თურქი ქალი ავტორების მოსაზრებებს “ქალთა ლიტერატურაზე”. დეტალურად შევეხეთ ქალისადმი მამაკაცი ავტორების ამბივალენტური დამოკიდებულების თემას. თანამედროვე მწერლების, ფინარ ქურისა და დუიგუ ასენას, შემოქმედება იმიტომ

შევარჩიეთ, რომ მათ თხზულებებში ქალის საკითხი ცენტრალურ ადგილს იჭერს და, რაც მთავარია, პატრიარქალური დისკურსის რღვევა ქალ პერსონაჟთა სუბიექტობისა და სექსუალობის დადგენის გზით ხორციელდება. უპირატესობა იმ რომანების განხილვას მივანიჭეთ, რომლებშიც ქალთა სუბიექტობის და სექსუალობის საკითხი სიღრმისეულად არის გადმოცემული. აღნიშნული რომანებია:

ფინარ ქური: “Asılacak kadın” (“ქალი სახრჩობელაზე”),

“Bitmeyen Aşk” (“დაუსრულებელი სიყვარული”);

დუიგუ ასენა: “Kadının adı yok” (“ქალს სახელი არ აქვს”),

“Kahramanlar hep erkek” (“გმირები ყოველთვის მამაკაცები არიან”).

თავი I

1. ფემინისტური მოძრაობის ზოგადი მიმოხილვა

ყველაფერი, რაც კი დაწერილა მამაკაცების მიერ ქალების შესახებ, კითხვის ნიშნის ქვეშ უნდა დადგეს, ვინაიდან მამაკაცი ერთდროულად არის როგორც მსაჯული, ასევე დაცვის ერთ-ერთი მხარე.

პულენ დე ლა ბარი¹

საზოგადოებაში ქალის როლისა და ადგილის განსაზღვრის შესახებ სხვადასხვა მოსაზრებაა გამოთქმული. ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხები, როგორებიცაა: „სქესთა ბუნებრივი დანიშნულება“, რით და რატომ განსხვავდება ქალის მდგომარეობა მამაკაცის მდგომარეობისგან, რა იგულისხმება ცნებაში „ქალის დანიშნულება“, რა არის იმისათვის საჭირო, რომ ქალი გახდეს საზოგადოების სრულფასოვანი წევრი, რა გარემოებები ზღუდავს ქალთა თავისუფლებას, როგორ უნდა იქნეს ეს შეზღუდვები დაძლეული – ჰუმანიტარულ და სოციალურ მეცნიერებებში მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს.

დროთა ცვალებადობა, საზოგადოების მენტალური და სტრუქტურული ცვლილებები უმნიშვნელოდ მიჩნეული საკითხების აქტუალიზაციას უწყობს ხელს. გამყარებული ცნებების დეკონსტრუქცია საკითხების ახლებური და განსხვავებული პერსპექტივიდან განხილვის საუკეთესო საშუალებას წარმოადგენს.

თანამედროვე საზოგადოების განვითარებამ მოითხოვა არსებული მასკულიზური საზოგადოებრივი მოწყობის სტრუქტურის, სახელისუფლებო ინსტიტუტებისა და კულტურული ნორმების შეცვლა, ასევე ქალური საწყისის, როგორც ინერტულისა და დაქვემდებარებულის, ფილოსოფიურად დასაბუთებული სტერეოტიპების ახლებურად გააზრება. ევალიტარული თეორიის ცხოვრებაში

¹ განმანათლებლობის ეპოქის თვალსაჩინო წარმომადგენელი, გამოჩენილი ფემინისტი. 1673 წელს გამოაქვეყნა ნაშრომი “სქესთა თანასწორობის შესახებ”.

გატარება არსებული „ფუნდამენტური საკითხების“ გადახედვის აუცილებლობას ქმნის.

„ქალთა საკითხის“ ისტორია მე-19 საუკუნიდან იწყება, თუმცა ქალთა საკითხისადმი დაინტერესება უფრო შორეული წარსულიდან იღებს სათავეს. ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, ქალთა საკითხისადმი დაინტერესება აღორძინების ხანიდან იწყება და პირველ ფემინისტად პლატონია მიჩნეული. აღორძინების ეპოქში შეიქმნა ქრისტიანა პიზანელისა² და კორნეულის აგრიპას³ პირველი ტრაქტატები, სადაც საუბარი იყო ქალის პიროვნების დათრგუნვისა და მისდამი საზოგადოების უსამართლო დამოკიდებულებაზე. მსოფლიო ხალხთა მითების ანალიზი იმ იდეოლოგიური საფუძვლის გამოვლენის საშუალებას იძლევა, რომელსაც ქალსა და მამაკაცს შორის შრომის განაწილება ეფუძნება. დასავლეთისა და აღმოსავლეთის, სამხრეთისა და ჩრდილოეთის მითები სწორედ ამ ფაქტს აღწერენ და ხაზს უსვამენ „ქალის ბუნებრივ დანიშნულებას“, საუბრობენ „სქესის საიდუმლოს“ შესახებ, ქალური და მამაკაცური საწყისის თავისებურებაზე. მსოფლიო რელიგიები კიდევ უფრო შორს წავიდნენ და სქესთა შორის იერარქიის სანქცირება მოახდინეს. მამაკაცი არის სრულყოფილი ადამიანი, ისტორიის სუბიექტი, ქალი კი არსებაა, რომელიც ნდობას არ იმსახურებს და მამაკაცის ძალაუფლების ობიექტია. ასეთი შეხედულება საზოგადოების მიერ აღიარებულ ნორმად იქნა მიჩნეული. თუმცა არსებობდა ეჭვები, რომლებიც აღნიშნულ ნორმას კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებდა. საკმარისია გავიხსენოთ პლატონი და მისი ლეგენდა ანდროგენზე, ან არისტოფანე და მისი „ლისისტრატე“. ამ ეჭვების გაღრმავებას ხელი მოახლოებულმა ბურჟუაზიულმა რევოლუციებმა შეუწყო. აღნიშნული რევოლუციები ნათელი მაგალითი იყო იმისა, რომ ისტორია იმ ზღვარს მიაუხლოვდა, საიდანაც იწყება ახალი დრო – დრო დემოკრატიისა და მისი იდეალებისა, ისეთების, როგორიცაა: “თავისუფლება, თანასწორობა, ძმობა“. ახალი დრო კი საზოგადოებრივი ცხოვრების ფუნდამენტური საკითხების

² ქრისტიანა პიზანელი (1364-1430) ავტორი წიგნისა „ქალთა ქალაქი“, რომელშიც იგი აღწერს ქალაქ-თავშესაფარს, სადაც მამაკაცთა ძალადობას გამოქცეული ქალები ცხოვრობენ.

³ კორნელიუს აგრიპა (1486-1535) მე-15 საუკუნის გერმანელი ფილოსოფოსი, მწერალი და ოკულტიზმის თეორეტიკოსი, ქალთა უფლებების დამცველი, იგი ერეტიკოსობაში იქნა დადანაშაულებული. დეკლარაციაში „ქალთა სქესის მამაკაცთა სქესზე კეთილშობილისა და უპარატესის შესახებ იგი წერდა „მამაკაცთა ტირანია ართმევს ქალს თავისუფლებას, რომელიც მას დაბადებიდანვე ენიჭება“ (Энциклопедия кругосвет...)

გადახედვას მოითხოვდა, რაც თავისთავად გულისხმობდა შრომის პირველადი განაწილების საკითხის ახლებურად შესწავლას. შრომის განაწილება კი იერარქიის პრინციპზე იყო დამყარებული და არა თანამშრომლობის. სოციოლოგ მაქს ვებერის აზრით, ახალ დროში ხდება „სამყაროს გადალაგება“ და მისი განთავისუფლება ბუნებრივ-სქესობრივი საწყისებისგან, რომლებმაც განაპირობეს შრომის გადანაწილება პატრიარქალური სისტემის სასარგებლოდ. „სამყაროს გადალაგების“ პროცესი სქესთა შორის „გაადამიანურებულ“ ურთიერთობასაც გულისხმობს. „ბატონყმურ“ ურთიერთობას ნელა და თანდათანობით ის ურთიერთობა ცვლის, რომელიც „ერთმანეთის წინაშე პასუხისმგებლობას“ ეფუძნება, რაც საზოგადოებრივი ცხოვრების დონეზე კანონის წინაშე სქესთა თანასწორობას გულისხმობს. აღნიშნული პროცესი კი ახალი დროის გარიჟრაჟზე დაიწყო კამათით, რომელიც ქალთა მდგომარეობას და მის „ბუნებრივ დანიშნულებას“ ეხებოდა. ეს პროცესი დღესაც არ არის დასრულებული.

უკვე მე-17 საუკუნეში გამოჩნდა ნაწარმოებები, რომლებიც ამტკიცებდნენ, რომ ქალების ბუნებრივი მონაცემები არანაკლებ სრულყოფილია, ვიდრე მამაკაცების უბრალოდ, ისინი განსხვავებულია. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ქალი არასრულფასოვანი ადამიანია, ისიც ისეთივე თავისუფალი იბადება, როგორც მამაკაცი. ადრეული ფემინისტური პროტესტის ყველაზე მკვეთრ გამოვლინებად მიჩნეულია მე-17 საუკუნის პამფლეტისტი ქალების არფი ბენინის (1640-1689) და მერი ესტელის (1666-1731) შემოქმედება, რომლებსაც ხშირად ქალთა უფლებების პირველ დამცველებსაც უწოდებენ ბრიტანეთში. ისინი აღიარებდნენ ქალისა და მამაკაცის თავისუფლებას და თანასწორობას. მათ გამოსვლებს საკუთარი შემოქმედებით უერთდებოდნენ მამაკაცი მწერლებიც. უპირველს ყოვლისა, ფრანგი მწერალი პულენ დე ლა ბარი ესეთი „ორივე სქესის თანასწორობის შესახებ“. ესეში იგი ხაზს უსვამდა უთანასწორობის მთავარ მიზეზს. „უთანასწორობა არის შედეგი ქალების დაქვემდებარებისა უხეში მამაკაცური ძალისადმი და არა „ბუნებით განპირობებული“ (Энциклопедия кругосвет...). პულენ დე ლა ბარის ეს თეზისი გახდა ის ბიძგი, რომელმაც ეჭქვეშ დააყენა ყველაფერი, რაც კი მამაკაცებს უთქვამთ ქალის შესახებ. ამ ტრადიციამ კი ასახვა, მართალია, ნაწილობრივ, მაგრამ მაინც, განმანათლებლების შრომებში ჰპოვა. მითი ქალების უძღურებისა და უუნარობის შესახებ თავისი შინაარსით აბსურდულია. განმანათლებლებმა თავი შეიკავეს ქალის, როგორც ისტორიის ნაწილის,

აღიარებისაგან. ამის საფუძველს კი „ბუნებრივი უფლების“ შესახებ თეორია წარმოადგენდა, რომელიც ქალს მხოლოდ „ერის გამმრავლებლის“, სოციალური სივრცის მწარმოებლად მიიჩნევდა, სივრცისა, რომელშიც თავად ქალს ადგილი არ ჰქონდა. სწორედ ასე განსაზღვრავდა ქალის ფუნქციას რუსო და მისი გარემოცვა. მათ მიერ გამოცემული დეკრეტი „მეორე სქესის“ წარმომადგენლებს მიტინგებსა და საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში გამოჩენას უკრძალავდა. აღნიშნული დეკრეტი წინააღმდეგობაში მოდიოდა რევოლუციის პრინციპებთან, რომელიც „ადამიანთა თანასწორობას ქადაგებდა განურჩევლად სქესისა“. აღნიშნული წინააღმდეგობრივი ფაქტის გამართლების მიზნით კანონმდებლები იძულებულები გახდნენ, დაემატებინათ დეკლარაცია, სადაც ახსნილი იყო, ვინ შედიოდა „თავისუფლებისა და თანასწორობის“ კატეგორიაში. ქალები ამ კატეგორიაში ვერ მოხვდნენ. სწორედ უარმა, ეცნოთ ქალები საზოგადოების სრულფასოვან წევრებად, განაპირობა ახალი საზოგადოებრივი მოვლენის წარმოშობა, რომელიც ქალების პოლიტიკური უფლების დაცვას ისახავდა მიზნად. ეს საზოგადოებრივი მოვლენა კი ფემინიზმი⁴ იყო. ფემინისტური მოძრაობის პირველი წარმომადგენელია ოლიმპია დე გუჟი, რომელმაც დაწერა დეკლარაცია „ქალთა და მოქალაქეთა უფლებების შესახებ“. დეკლარაცია შეიცავდა მოთხოვნებს, რომელიც ქალებისათვის პოლიტიკური უფლებების მინიჭებას ითვალისწინებდა. ოლიმპია დე გუჟი „ბუნებრივი უფლების“ შესახებ თეორიის თავისებურ განმარტებას იძლეოდა. მას მიაჩნდა, რომ თეორია გულისხმობდა იმ უფლებებს, რომლებიც ყველასთვის საერთო იყო და ეწინააღმდეგებოდა ყველა სახის დესპოტიზმს. ქალების მთავარი „წინაღობა“ ძლიერი სქესის ტირანიაა. ქალთა მოძრაობას ორგანიზებული სახე რომ ჰქონოდა, დაარსდა “რევოლუციონერი რესპუბლიკელი ქალების საზოგადოება”. 1793 წელს კონვენტმა ეს საზოგადოება დახურა, ხოლო ოლიმპია დე გუჟი გილიოტინაზე დასაჯა. 1795 წელს საფრანგეთში, ქალებს აეკრძალათ საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებსა და პოლიტიკურ შეკრებებზე გამოჩენა. 1804 წელს ნაპოლეონმა გამოსცა დადგენილება, რომლის მიხედვითაც ქალებს არ ჰქონდათ სამოქალაქო უფლებები და ისინი ქმრებს უნდა დამორჩილებოდნენ. 1972 წელს ინგლისსა და ამერიკაში გამოქვეყნდა

⁴ ფემინიზმი (ფემინა-ქალი). ფემინიზმის ერთმნიშვნელოვანი განმარტება არ არსებობს. ლიტერატურაში არსებობს ტერმინის დაახლოებით 300–ამდე განმარტება. მაგ: ა. რიჩის აზრით ფემინიზმი არის „ეთიკა და მეთოდოლოგია“, კ. ვიდონის აზრით „პოლიტიკა, რომელიც ძალთა თანაფარდობაზეა ორიენტირებული“. და ა.შ.

მერი უოლსტონკრაფტის წიგნი „ქალთა უფლებების დაცვა“, რომელშიც დასმული იყო ეგალიტარული სოციალური ფილოსოფიის აქტუალური საკითხები. ავტორი მიიხნევდა, რომ რაციონალური აზროვნების უნარი არ არის დამოკიდებული სქესზე, ქალთა „სისუსტე“ და მამაკაცებისადმი მორჩილება არის შედეგი მამაკაცთა მისწრაფებისა, გაამძაფრონ ქალებში ეს თვისებები. მწერალი წერდა „კიდევ რამდენი თაობაა საჭირო, რომ საცოდავი მონების თავისუფალმა შთამომავლებმა თამამად შეძლონ ფეხზე დადგომა და მრავალმხრივი ნიჭის დემონსტრირება“ (Понятие..).

მერი უოლსტონკრაფტი მიიხნევდა, რომ სამართლიან საზოგადოებაში სქესის მიხედვით დისკრიმინაცია დაუშვებელია. მისი კონცეფციები ემყარებოდა იმ დროის ლიბერალურ შეხედულებებს, როცა თანასწორობად კანონის წინაშე თანასწორობა მიიხნეოდა. იმ პირობებში, როცა მთელი საკანონმდებლო და სასამართლო სისტემა დაფუძნებული იყო ქალის დამორჩილების იდეაზე, კანონის წინაშე ქალისა და მამაკაცის თანასწორობის მოთხოვნა პროგრესულ ფაქტად იქნა მიჩნეული. მწერალი სამ მოთხოვნას აყენებდა: პირველი – მიენიჭებინათ ქალებისათვის ეკონომიკური თავისუფლება, მეორე – მამაკაცების მსგავსად ქალებსაც ჰქონოდათ იურიდიული და სამოქალაქო უფლებები და მესამე – ქალებისთვის მიეცათ განათლების მიღების უფლება. შემდეგში ეს მოთხოვნები მე-19 საუკუნის ქალთა მოძრაობის მთავარ მოთხოვნებად იქცა. იმავე წელს, გერმანიაში გამოქვეყნდა თეოდორა ფონ ჰიპელის ნაშრომი „ქალთა სამოქალაქო უფლებების გაუმჯობესების“ შესახებ. ამგვარი სახის დონისძიებები ფემინიზმის პირველი ტალღის წარმოშობის საფუძველი გახდა. იმ პერიოდში მსგავსი სახის ნაშრომების გამოჩენა შემთხვევითი არ იყო. დღესდღეობით ნათელი ხდება, რომ ფემინისტური თეორიების ჩასახვა და ფორმირება მნიშვნელონად განაპირობა სხვადასხვა სოციალურ-ფილოსოფიური, პოლიტიკური და ინტელექტუალური მიმდინარეობის განვითარებამ.

ფემინისტური მოძრაობის მეორე ტალღა მე-19 საუკუნეში იწყება. მთელი მე-19 საუკუნე ფემინიზმის მომხრეები ცდილობდნენ არგუმენტების მოპოვებას ქალების სოციალური და პოლიტიკური უფლებამოსილების დასამტკიცებლად. მწერალი და ფილოსოფოსი ჟერმენა დე სტალი 1800 წელს გულისტკივილით წერდა “საზოგადოებაში ქალის არსებობა არანაირი პრიციპით არ არის განსაზღვრული. არც ბუნებრივი და არც სოციალური წესრიგით“ (Энциклопедия

кругосвет). ნაპოლეონი, რომელიც მუდმივად ეწინააღმდეგებოდა დე სტალის მოსაზრებებს, ამბობდა: „ასეთი წესრიგი არსებობს, მხოლოდ იგი მიმართულია ქალების სოციალური მოთხოვნების წინააღმდეგ. სწორედ ამიტომ ქალი ქმრის გარეშე არარაობა“ (Водопьянова, 2000). თუმცა იმავე პერიოდში გამოჩნდნენ ადამიანები, რომლებიც ამ პრინციპის საწინააღმდეგო მოსაზრებებს გამოთქვამდნენ. ერთ-ერთი მათგანი შარლ ფურიე იყო⁵. ნაშრომში „ოთხი მოძრაობის თეორია“ ფურიე წერდა „საერთო ჯამში, პროგრესი და ისტორიული პერიოდების ცვალებადობა ქალების თავისუფლების დონის შედეგია, თავისუფლების შემცირება სოციალური წესრიგის რეგრესზე მიუთითებს, ქალთა უფლებების გაფართოება არის სოციალური პროგრესის მთავარი პრინციპი“ (Айвазов,1998:12). ფურიეს მსგავსად, ქალის სოციუმსა და ისტორიაში შეყვანის მოსურნე მეორე სოციალისტ-უტოპისტი ანრი დე სენ სიმონი იყო მისი ერთობ იდუმალი ფრაზით „ქალი და მამაკაცი – აი, სოციალური ინდივიდი“. სოციალ-უტოპისტთა საერთო შეხედულებით, სქესთა საკითხის მოგვარება არსებულ საზოგადოებრივ სისტემაში შეუძლებელია, საჭიროა მისი რადიკალური შეცვლა. კონკრეტულად, საჭიროა კერძო საკუთრების გაუქმება. თეორეტიკოსების აზრით, იდეალურ საზოგადოებრივ სისტემაში ქალს საშუალება უნდა ჰქონოდა საზოგადოებრივ საქმიანობაში, ხოლო მამაკაცს – საშინაო საქმეებსა და ბავშვის აღზრდაში მიეღო მონაწილეობა. ოჯახს სოციალისტ-უტოპისტები მამაკაცთა ძალაუფლების წყაროდ განიხილავდნენ, მათ იგი „ეგოისტური ინდივიდუალიზმის ბასტიონად“ მიაჩნდათ. თავისუფალი საზოგადოების აუცილებელ პირობად ისინი სიყვარულის თავისუფლებას, პარტნიორის ცვლას და სქესთა შორის თანაბარი უფლებების არსებობას მიიჩნევდნენ. ამ ამოცანების პრაქტიკულ ცხოვრებაში გატარება ნაკლებად იყო მოსალოდნელი, ვინაიდან თავად ქალები როგორც საფრანგეთში, ისე ინგლისში ამ საკითხით არ დაინტერესებულან. ფურიეს და ინგლისში ოუენის თეორიებმა მხოლოდ საზოგადოების განათლებულ ფენებში პოვა გამოსხმაურება. დაბალ ფენებში კი ოჯახის არსებული სისტემა იყო ძალაში: ქმარი – მომპოვებელი, ცოლი – დიასახლისი.

ფურიეს და სენ სიმონის მოსაზრებებმა, შეიძლება ითქვას, საფუძველი შეურყია საზოგადოებრივ აზრს ქალის დანიშნულების შესახებ. მათ მოახერხეს „ქალის ბუნებრივი დანიშნულების“ შესახებ მითის მსხვერვა. ამან კი

⁵სიტყვა „ფემინიზმი“ შეთხზა და დაამკვიდრა სოციალისტ-უტოპისტმა შარლ ფურიემ.

შესაძლებელი გახდა, ქალებისათვის რეპროდუქციული ფუნქციის გარდა, სოციალური და სამოქალაქო ფუნქციების მინიჭების აცილებლობაში დაერწმუნებინა საზოგადოება.

მე-19 საუკუნის შუა წლებში მაღალი წრის წარმომადგენელი, განათლებული ქალები აქტიურად ჩაებნენ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და პოლიტიკური უფლებების მოპოვებისთვის დაიწყეს ბრძოლა. ინგლისსა და ამერიკის შეერთებულ შტატებში ხმის მიცემის უფლებისათვის წარმოებული ბრძოლა ისტორიაში “სუფრაჟიზმის”⁶ სახელით შევიდა. 1888 წელს პირველად ისტორიაში ამერიკელი ფემინისტების ინიციატივით დაარსდა ქალთა საერთაშორისო ორგანიზაცია, რამაც საფუძველი დაუდო ქალთა საერთაშორისო მოძრაობას. 50-ზე მეტ ქვეყანაში დაარსდა ქალთა ნაციონალური საბჭოები, რეგულარულად ეწეობოდა ქალთა კონგრესები. სუფრაჟიზმის წარმატებამ დროებით შეაჩერა ქალთა პოლიტიკური მოძრაობის საერთო განვითარება და მომდევნო თითქმის 40 წლის განმავლობაში იგი ძილქუშის მდგომარეობაში იყო. გამოღვიძება ანუ „ქალთა აღორძინება“ მე-20 საუკუნის 60-იან წლებში დაიწყო. ემანსიპაციისათვის ბრძოლის ახალი ტალღა განპირობებული იყო ღრმა სტრუქტურული ცვლილებებით სოციუმში, უპირველეს ყოვლისა კი – საზოგადოებრივ წარმოებაში ქალთა შრომის წილის ზრდით.

60-იან და 70-იან წლებში ფემინისტურმა მოძრაობამ რამდენადმე ექსტრაგაგანტური ხასიათი მიიღო, რაც საზოგადოებისთვის უჩვეულო, გამომწვევლო ხუნგებში გამოვლინდა. ფემინისტები მიისწრაფვოდნენ, გამოეღვიძებინათ ქალთა შეგნება, გაეთავისუფლებინათ საზოგადოებრივი ცნობიერება პატრიარქალურად ორიენტირებული მიზანდასახულთა იმპერიისაგან. ამ მიზნით ისინი იყენებდნენ „მოედნის თეატრებს“. 1968 წელს შექმნილი ამერიკული ორგანიზაციის ფურცლებში, რომელსაც „კუდიანი“ ერქვა, ნათქვამია: „ყველაფერს, რაც რეპრესიულია, აქვს მამაკაცური ორიენტაცია, შურიანია, აღინიშნება

⁶ ინგლისური სიტყვა „suffrage“ – ხმის უფლება. 1867 წელს მანჩესტერში ლიდია ბეკერის და რიჩარდ პანკჰერსტის აქტიური მონაწილეობით დაარსდა „ქალთა საარჩევნო უფლებისათვის მებრძოლი საზოგადოება“. საზოგადოების წევრებმა თავბრუდამხვევი პროპაგანდის წარმოება დაიწყეს, დააარსეს „ქალთა სუფრაჟისტული ჟურნალი“, რომელმაც უმოკლეს დროში საზოგადოების ყურადღება და ინტერესი დაიმსახურა.

პურიტანულობით და ავტორიტარულობით. იგი თქვენი კრიტიკის საფუძვლად უნდა იქცეს. თქვენი იარაღია თეატრი, სატირა, თქვენი მშვენიერი მოხვედრებითი წარმოსახვა. თქვენი ძალა თქვენგანვე მომდინარეობს. თქვენი მოვალეობაა, გაათავისუფლოთ თქვენი ძმები (უნდათ თუ არა მათ ეს) და თქვენი თავი სქესობრივი როლების სტერეოტიპებისაგან“ (თ. კიკნაძე, ნ. დონაძე, 2006:14). ფემინიზმის მერე ტაღლის მთავარ მიზანს ქალების ცნობიერების შეცვლა, ქალისადმი ახლებური დამოკიდებულების შემუშავება წარმოადგენდა და არა ქალების პატრიარქალურ ღირებულებებთან ადაპტირება. როგორც აღვნიშნეთ, ფემინიზმის განვითარების ახალი ეტაპი მე-20 საუკუნის 60-იან წლებში დაიწყო. ამ პერიოდში ფემინიზმის შიგნით ჩამოყალიბდა სამი ძირითადი მიმართულება: ლიბერალურ-რეფორმატორული, სოციალისტური და რადიკალური.

ლიბერალურ-რეფორმატორული მიმართულების მომხრენი ⁷ ძირითადად განაგრძობდნენ იდეებს, რომლებიც განმანათლებლობის ეპოქაში, მოგვიანებით კი მერი უოლსტოკრაფტის და ჯონ სტიუარტ მილის მიერ ვითარდებოდა. ისინი ქალთა უთანასწორობისა და უფლებების მიზეზს სამოქალაქო და იურიდიული უფლებების უქონლობაში ხედავდნენ. შესაბამისად, ამ პრობლემის გადაჭრის საშუალებად სოციალურ-ეკონომიკურ და იურიდიულ რეფორმებს მიიჩნევდნენ.

სოციალისტური მიმართულების მიმდევრებმა⁸ მარქსიზმისა და ფემინისტური შეხედულებების სინთეზი მოახდინეს. ქალთა დისკრიმინაციის მიზეზად კერძო საკუთრება და საზოგადოების კლასობრივი სტრუქტურა იქნა მიჩნეული. ამგვარ იდეებს ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნეში გამოთქვამდა ფ. ენგელსი ნაშრომში „ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა“. ენგელსისგან განსხვავებით, რომელიც დაუშვებლად მიიჩნევდა პროლეტარულისაგან განცალკავებული, განსაკუთრებული ქალთა მოძრაობის არსებობას, სოციალისტ-ფემინისტები დაუინებით მოითხოვდნენ ქალთა პრობლემების კლასობრივი და ზოგადი სოციალური პრობლემიდან გამოყოფას. აღსანიშნავია, რომ მარქსი და ენგელსი, საუბრობდნენ რა ქალთა ემანსიპაციის შესახებ, მიმართავდნენ არა ინდივიდს, არამედ მასებს – ქალთა მასებს, როგორც დაქირავებულ მუშახელს და მათ მეუღლეებს, რომლებიც ასევე დაქირავებულ მუშახელს წარმოადგენდნენ.

⁷ ამ მიმართულებას წარმოადგენდნენ ბეტი ფრიდანი და მისი მომხრეები ქალთა ეროვნული მოძრაობიდან.

⁸ ესენი იყვნენ: ზილა აიზენსთაინი, ლინდა გორდონი, ემი ოზრაინი და სხვ.

ისინი მათ უხსნიდნენ, რომ „ქორწინების საიდუმლოსა“ და „სქესის საიდუმლოს“ უკან „წარმოებითი ურთიერთობები“ იმალება. ურთიერთობა, რომელიც შთამომავლობის შობას გულისხმობს. ასეთი ურთიერთობა განიხილება როგორც ბუნებრივ, ასევე სოციალურ ურთიერთობად. გარდა ამისა, ამგვარი სახის ურთიერთობა არის სოციალური უთანასწორობის საფუძველი, რომელიც შრომის არათანაბარი განაწილებიდან მომდინარეობს. აქედან გამომდინარე, ცოლი და შვილები ქმრის მონებად არიან მიჩნეული. მსხვილ სამრეწველო საწარმოებში ქალთა შრომის გამოყენებამ ისინი ეკონომიკურად დამოუკიდებელი გახადა. „ქალთა საკითხის“ მარქსისტულ ანალიზში ქალთა შრომის საკითხს მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა. მაქრსიზმის მეორე თეზისი ეხება კლასობრივ სტრუქტურას, ანუ მშრომელ ქალთა მდგომარეობა განპირობებულია კლასობრივი სტრუქტურით. ქალი ეკუთვნის პროლეტარიატის კლასს, და შესაბამისად, მისი ემანსიპაცია პროლეტარიატის განთავისუფლების ტოლფასია. როგორც პროლეტარიატი, ისე ქალები დაინტერესებულნი არიან ექსპლუატაციის და ჩაგვრის ყველანაირი ფორმების აღმოფხვრით. ამგვარად, „ქალთა საკითხის“ სოციალურ საკითხებში გაერთიანებამ ქალებს ისტორიაში გარკვეული ადგილი განუსაზღვრა. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ქალთა ემანსიპაციის მარქსისტული კონცეფცია ერთ არსებით ნაკლს შეიცავდა, რაზეც ყურადღება ფრანგმა ეგზისტენციალისტმა სიმონა დე ბოვუარმა გაამახვილა ნაშრომში „მეორე სქესი“. ავტორმა მისი ნათელი ფორმულირებისგან თავი შეიკავა. ამ „ნაკლს“ ხაზი ფრანგმა სოციოლოგმა ე. მორენმა გაუსვა. მისი თქმით, „მცდელობა, ქალთა ჩაგვრის საკითხი განხილულ იქნეს კლასობრივი კატეგორიის ანალიზის მეშვეობით, წარმოადგენს საქმის გამარტივებას, თუნდაც იმიტომ, რომ ეს პრობლემა წარმოიშვა კლასობრივ პერიოდამდე და ისტორიამდე ეპოქამდე და ატარებს არა იმდენად სოციოლოგიურ, არამედ ანთროპოსოციოლოგიურ ხასიათს“ (Айвазова,1997:14).

იდეების მიხედვით ყველაზე გამორჩეული და გავლენიანი რადიკალური მიმართულება გახდა, რომელიც ქალთა ჩაგვრის ზოგად, სიღრმისეულ საკითხებს იკვლევდა.

ფემინისტური თეორიის წარმოშობა ფემინისტური მოძრაობის ლოგიკური შედეგი იყო. თუმცა მისი ჩამოყალიბება სრულიად სხვა სახის მოვლენად შეიძლება მივიჩნიოთ. თეორიული სახით ფემინიზმის ჩამოყალიბება მე-20 საუკუნის 50-იან

წლებში ხდება, როდესაც ინტელექტუალი ქალების ყურადღება ყოველდღიური ცხოვრების რეალიებმა მიიპყრო. ამით იწყება ფემინისტური იდეოლოგია, რომელიც არა მარტო ქალებისათვის იურიდიული უფლების მინიჭებისათვის იბრძვის, არამედ თანამედროვე საზოგადოებაში ქალებისა და მამაკაცების თანასწორობის მნიშვნელოვან მხარეზე ამახვილებს ყურადღებას. სქესთა შორის ურთიერთობის ამ ახალმა მოდელმა ძალიან ძალე გაიჩინა მომხრეებიც და მოწინააღმდეგეებიც.

ურიგო არ იქნება, თუ სხვადასხვა ქვეყნის ფემინიზმზე და მათ ეროვნულ მახასიათებლებზე გავამახვილებთ ყურადღებას. საფრანგეთში ფრანგულმა ინტელექტუალურმა ცხოვრებამ იმდენად დიდი გავლენა იქონია ფემინისტურ მოძრაობაზე, რომ მას თამამად შეიძლება ეწოდოს „ინტელექტუალური ფემინიზმი“. ფრანგული ფემინიზმის თეორიულ ფუნდამენტად, როგორც 70-იანი წლების დასაწყისში, ახლაც ფილოსოფია და ფსიქოანალიზი ითვლება. მიუხედავად იმისა, რომ იმ დროისათვის საფრანგეთში ფსიქოანალიზს მყარად არ ჰქონდა მოკიდებული ფეხი, ქალი ფსიქოანალიტიკოსების რაოდენობა საკმარისად იყო. გარდა ამისა, ფსიქოანალიზი უკვე ატარებდა ფემინისტურ „შეფერილობას“, ვინაიდან მისი ფრანგი წარმომადგენლები ამტკიცებდნენ, რომ მამაკაცს არ შეუძლია ქალის საიდუმლოს ამოხსნა. სრულიად განსხვავებული მდგომარეობა იყო ფემინიზმის ფილოსოფიური კუთხით განხილვის სფეროში.

1949 წელს გამოიცა სიმონა დე ბოვუარის⁹ წიგნი „მეორე სქესი“, რომელშიც ავტორი ფემინიზმის ცენტრალურ იდეას აფიქსირებს. პატრიარქატის დომინირებული სოციალური, ეკონომიკური და იდეოლოგიური სტრუქტურები,

⁹სიმონა დე ბოვუარი – მე-20 საუკუნის ფრანგი ფილოსოფოსი, ესეისტი და მწერალი, ფრანგული ეგზისტენციალიზმის ერთ-ერთი ლიდერი. მისმა წიგნმა „მეორე სქესი“ მნიშვნელოვანი როლი შესარულა ფემინიზმის თეორიის ჩამოყალიბებაში. ძირითად განსხვავებას ქალური კონცეფციის ეგზისტენციალური გაგებისა და მე-19 და მე-20 საუკუნის დასაწყისის ფემინისტურ კონცეფციას შორის ბოვუარის მიერ ქალთა დისკრიმინაციის საკითხის თეორიულ დონეზე დაყენება ქმნიდა. მწერალი დისკრიმინაციის საკითხს პოლიტიკურ და წარმოებით სფეროში არ განიხილავდა. მისი აზრით მე-19 საუკუნის ფემინისტებმა არსებითი შეცდომა დაუშვეს ქალური ფენომენის კონცეპტუალიზაციის საკითხში, როცა ქალთა ჩაგვრის პრობლემა უშუალოდ დაუკავშირეს პრობლემის სოციალურ-პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ასპექტებს. მწერლის მოსაზრებით, დაქვემდებარების ფენომენი ინდივიდუალური ფსიქოლოგიის და ინდივიდუალური არაცნობიერის დონეზე უნდა იქნეს განხილული. მხოლოდ ამ დაფარული ადამიანური რეალობის დონეების გაანალიზების შემდეგ უნდა დაისვას საკითხი კულტურაში ქალთა სტატუსის შესახებ .

ქალს არ აძლევენ უფლებას, ეზიაროს სოციუმის მატერიალურ და ინტელექტუალურ რესურსებს. პატრიარქატი ქალებს აიძულებს, შეასრულონ მეორეხარისხოვანი როლები და ქალთა სახეები ამბივალენტური სახითაა გადმოცემული. ქალი ან დედაა, ან ჰეტერა, წმინდანი ან ცოდვილი (მარიამ ღვთისმშობელი ან მარიამ მაგდალინელი). სიმონა დე ბოვუარი ეგზისტენციალისტური მეთოდოლოგიის გამოყენებით შეეცადა ფილოსოფიური თეორიის დონეზე აეხსნა გენდერული უთანასწორობის ფენომენი და კულტურასა და საზოგადოებაში სექსიზმის წარმოშობის მიზეზები. სიმონა დე ბოვუარის ფილოსოფიური და მხატვრული შემოქმედება არის კულტურაში ქალის ფენომენის, აზროვნების, ენის, წერის მანერის, ლიტერატურის, სუბიექტობის და გამოცდილების სტრუქტურის არტიკულირების პირველი თეორიული და ფილოსოფიური მცდელობა. ამ მიმართულებებს ფილოსოფიაში მოგვიანებით ფემინიზმის ფილოსოფია ან ფემინიზმის თეორია ეწოდა.

ფრანგული ფემინიზმის თეორეტიკოსების საბაზისო ფილოსოფიურ კონცეფციაში აშკარად ჩანს უაკ დერიდასა¹⁰ და უაკ ლაკანის¹¹ თეორიების გავლენის კვალი. დერიდამ წამოაყენა საკითხი „პირველი-მეორე“ შესახებ. „პირველი“ შესაძლოა მხოლოდ მაშინ ჩაითვალოს პირველად, თუ მას „მეორე“ მოსდევს. დერიდას „დეკონსტრუქციის“ თეორია მეტაფორების ამოცნობის პროცესს გულისხმობს. მათი იმ ფარული ლოგიკის გამომზეურებას, რომელიც ჩვეულებრივ არსებობს როგორც ცნებათა ბინარული ოპოზიცია (კაცი – ქალი, კულტურა – ბუნება და სხვ.). დერიდას აზრით, არ არსებობს წმინდა განსხვავებები დომინაციის გარეშე. ვინაიდან ამგვარ ოპოზიციაში ერთი მხარე მეორეს არის დაქვემდებარებული. ტერმინი „დეკონსტრუქცია“ აღნიშნავს ზოგადად, ნებისმიერი ცნებისათვის, როგორც იდეოლოგიურად ან კულტურულად კონსტრუირებისათვის, ფარდის ახდას და არა უბრალოდ ბუნებრივი რეალობის ასახვას. უაკ ლაკანმა თავის შრომებში, რომელთაგან ყველაზე მეტად ცნობილია „თხზულებები“ და „სემინარები“, ქალისა და მამაკაცის სქესის თვალსაზრისით განსხვავების ბიოლოგიური დეტერმინიზმის შესახებ მითი დაამსხვრია და არსებული განსხვავება კულტურის სიმბოლურ წესრიგს დაუკავშირა. ფრანგი ფილოსოფოსების ეს ნააზრევი ასახვას ფრანგულ ფემინიზმში პოულობს, სადაც

¹⁰ უაკ დერიდა – მე-20 საუკუნის ფრანგი ფილოსოფოსი, დეკონსტრუქტიციზმის დამაარსებელი.

¹¹ უაკ ლაკანი – მე-20 საუკუნის ფრანგი ფილოსოფოსი და ფსიქონალიტიკოსი.

კულტურაში ქალური საწყისი „მეორად“ და „განსხვავებულ“ ფენომენად აღიქმება. ამ მიდგომიდან გამომდინარე, მამაკაცი როგორც “ძლიერი”, თავისი სოციალური როლის რეალიზებას საზოგადოების მიერ „სუსტად“ მონათლული ქალის ხარჯზე ახდენს.

ინგლისური თეორიული ფემინიზმის ტრადიცია ზოგადი სახით შესაძლებელია დავახასიათოთ როგორც ემპირიულ-სოციოლოგიური. უნდა აღინიშნოს, რომ დიდ ბრიტანეთში ფემინისტური აზრი რეალიზებულაა სოციოლოგიასა და მის ისეთ განშტოებებში, როგორცაა შრომის სოციოლოგია, განათლება, ოჯახი და ჯანმრთელობა, აგრეთვე – ისტორია. ბრიტანული ფემინიზმის ემპირიზმი გულისხმობს გამოცდილების მრავალგვარობას. ქალთა გამოცდილების ეს მრავალგვარობა (კლასობრივი, რასობრივი, ეთნიკური, ასაკობრივი, ინდივიდუალური) ბრიტანული ფემინიზმის კვლევის მთავარი საკითხებია. ბრიტანეთში ფემინიზმის თეორიული კვლევების სპეციფიკა ყველაზე ნათლად ორი მიმართულებით გამოვლინდა. ერთი ეს არის: კოლონიალიზმის ფემინისტურ-ისტორიული სოციოლოგია და ე.წ. „კიბერფემინიზმი“, რომლის წარმოშობაც 1985 წლით თარიღდება. ბრიტანული ფემინისტებისათვის „პატრიარქალური“ აღნიშნავდა არა მხოლოდ კაპიტალისტურს ან ინდუსტრიულს, არამედ კოლონიალურსაც. ფემინისტური ისტორიული სოციოლოგია და, მათ შორის, კოლონიალიზმის სოციოლოგია მნიშვნელოვანი იყო ფემინისტური კვლევისა და ცნობიერების ფორმირების საკითხში ქალების მონაწილეობისათვის „სივრცის“ შესაქმნელად. ფემინისტების აზრით, ისტორია იწერებოდა მამაკაცების მიერ, ამიტომ ქალთა ისტორია, რომელიც გაცილებით ტრაგიკულია, ჩრდილში იყო მოქცეული. რაც შეეხება „კიბერფემინიზმს“ იგი იწყება ბიოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის დ. ჰარავის ესეთი „კიბორგის მანიფესტი“. ბრიტანეთში ფემინიზმი სხვადასხვა სოციალური სისტემის ფარგლებში ჩამოყალიბდა. მათ შორის ტექნიკური და ინსტრუმენტალური პრაქტიკაც უნდა გავითვალისწინოთ. ამ გარემოებამ განაპირობა კიბორგის როგორც მანქანისა და ორგანიზმის ჰიბრიდის კულტურული მეტაფორის გაძლიერება. გარდა ამისა, ფემინისტები ამტკიცებდნენ, რომ კიბორგი კონსტრუირებული იყო პატრიარქალური კულტურით. მასში მანქანური ნაწილი არის მასკულინური ხოლო, მისი სხეული არის ფემინური. ამგვარი სახით მითი კიბორგის შესახებ გამოხატავს ქალის დაქვემდებარებას.

გერმანულ თეორიულ ფემინიზმს შესაძლებელია ვუწოდოთ ეკოფემინიზმი. იგი ეყრდნობა იმ ოპოზიციურ ცნებებს, როგორებიცაა: ჭეშმარიტი და ხელოვნური, ბუნებრივი და კულტურული. გერმანიაში ქალური საწყისის კვლევა ხდება არა ტრადიციული ფორმით („მეორე სქესი“), არამედ როგორც „მეორე კულტურა“, რომელიც დათრგუნულია პატრიარქატის მიერ და იმავდროულად მიჩნეულია სოციალური მოწყობის პერსპექტიულ ფორმად, სადაც არ არის არანაირი ბატონობა, მათ შორის, არც ბატონობა ბუნებაზე. ასეთ საზოგადოებაში ურთიერთობა ბუნებასთან არ ატარებს ექსპლუატაციის ხასიათს. გერმანული ფემინიზმის თანახმად, პატრიარქატი იბრძვის ბუნებისა და ქალის წინააღმდეგ. ბატონობის ფუნქციას პატრიარქატი ახორციელებს ტექნიკისა და ტექნოლოგიის მეშვეობით. მამაკაცის პატრიარქალური როლი ეს არის როლი – ოდისევსისა. ტექნიკა ქალს ართმევს გადაწყვეტილების მიღების უფლებას, გამომდინარე იქიდან, რომ მამაკაცური გამოცდილება ქალურ გამოცდილებაზე მეტია. (აქ არ იგულისხმება გამოცდილება ოჯახურ სფეროში). გერმანელი ფემინისტები აღნიშნავენ, რომ ამგვარი სახით მამაკაცები შეძლებენ, ფრთები შეასხან ოცნებას, რომელიც ქალების გარეშე „ცხოვრებაში“ გამოიხატება. (იგულისხმება საზოგადოებრივი და მოღვაწეობის სხვა სფეროები). გერმანული ფემინისტური ტრადიცია პატრიარქატის რაციონალურ-კულტურული საკითხების დეკოდირებას ახდენს. ფემინიზმის თეორეტიკოსის კ. გუნტერ აბენდროტის თქმით, „მამაკაცი თავის თავს ტრასცენდენტულთან აიგივებს, სამყაროს სული ახალ იმედებს იძლევა და მათ შორის სულის უკვდავების პირობასაც დებს, რასაც მატრიარქატი არასდროს არავის დაჰპირებია“ (Водопьянова, 2000). თუ რაციონალური „სულის აპოლოგიის“ ტრადიციას გავითვალისწინებთ, პატრიარქატის ასეთი დახასიათება გერმანიისათვის ორგანულია. ქალური ემოციური გამოცდილება, სიცოცხლეზე ქალების იდუმალი ძალაუფლება არ შეესაბამება რაციონალობის მამაკაცურ იდეალს და აიძულებს მამაკაცურ ცნობიერებას, წინ აღუდგეს ბუნებას, რომელიც ქალური საწყისის სიმბოლოდ მიიჩნევა.

ფემინისტური თეორია¹² ზოგადი სახით შესაძლოა განმარტებული იქნეს როგორც სქესის გაგების ფილოსოფიურ - კულტურული ანალიზი. ტრადიციულად ეს განმარტება გამოიყენებოდა მორფოლოგიური და ფიზიოლოგიური განსხვავების აღსანიშნავად, რომლის მიხედვითაც კაცობრიობა იყოფა მამაკაცებად და ქალებად. მაგრამ ბიოლოგიურ განსხვავებასთან ერთად, ადამიანებს შორის არსებობს სოციალური როლების განაწილების ტრადიცია, სამოქმედო სფეროების, ქცევების, მენტალური და ემოციური ხასიათის განსხვავებები. გარდა ამისა, ის, რაც ერთ საზოგადოებაში ითვლება მამაკაცურად“, მეორე საზოგადოებაში შესაძლოა ჩაითვალოს „ქალურად“. თავად წარმოდგენა – „მამაკაცური“ და „ქალური“ – ძალიან ვარიირებადი. ამერიკელი ანთროპოლოგი მარგარეტ მიდი წერდა: „თუ ტემპერამენტის ის თვისებები, რომლებიც ჩვენ ქალის თვისებებად მიგვაჩნია (ემოციურობა, მზრუნველობა), ერთი ტომისათვის მამაკაცურ თვისებებად განისაზღვრება, მეორე ტომის ქალებისა და კაცებისათვის ისინი მამაკაცის თვისებად არ განიხილება. ჩვენ არ გვაქვს საფუძველი, ასეთი ასპექტები ბიოლოგიური სქესით განპირობებულად ჩავთვალოთ“ (Феминистская теория...). 70-იან, 80-იან წლებში ჩატარებულმა ისტორიულმა კვლევებმა, რომლებიც ეთნოგრაფებისა და ანთროპოლოგების იდეებს ეფუძნებოდა, გამოავლინა, რომ ქალური და მამაკაცური თვისებების შესახებ წარმოდგენები ერთსა და იმავე საზოგადოებაშიც კი განსხვავებულია. ამგვარად, ფემინიზმის თეორეტიკოსები მივიდნენ იმ დასკვნამდე, რომ ერთმანეთისგან უნდა გაერჩიათ ბიოლოგიური სქესი (ანატომიურ - ბიოლოგიური თვისებების ერთობლიობა – sex) და სოციალური სქესი – gender, როგორც სოციოკულტურული კონსტრუქტი, რომელსაც საზოგადოება „აშენებს“

¹² არსებობს ფემინისტური თეორიის სხვა განმარტებაც. ფემინისტური თეორია განიხილება როგორც შეხედულებების რთული სისტემა სოციალურ ცხოვრებასა და ადამიანურ გამოცდილებაზე, სადაც ამოსავალ წერტილად მიღებულია ქალის პრიორიტეტი. ის ფოკუსირებულია ქალზე და ქალებზე და ვლინდება სამი ძირითადი ასპექტით – შესწავლის ძირითადი ობიექტია სიტუაცია, ან სიტუაციები და პრობლემები, რომლებიც წამოიჭრებიან საზოგადოებაში ქალების წინაშე. ეს თეორია ქალებს განიხილავს მნიშვნელოვან „სუბიექტად, ანუ ეს თეორია მისწრაფვის, შეხედოს სამყაროს ქალის პოზიციიდან, ქალის როლიდან სოციალურ სინამდვილეში; და მესამე, ფემინიზმი, როგორც თეორია, აკრიტიკებს ქალის სახელით და მოქმედებს ქალის ინტერესებით, ცდილობს, შექმნას უკეთესი ვითრება ქალისათვის და, მაშასადამე, თვით ამ თეორიის თანახმად – მთელი კაცობრიობისათვის.

ფიზიოლოგიურ რეალობაზე. საბოლოო ჯამში, არა ბიოლოგიური სქესი, არამედ სოციოკულტურული ნორმები განაპირობებენ ფსიქოლოგიურ თვისებებს, ქცევის მოდელს, საქმიანობის ფორმებს, ქალისა და მამაკაცის პროფესიებს. იყო ქალი ან მამაკაცი ნიშნავს არა მხოლოდ ანატომიური მახასიათებლების ქონას, არამედ ამა თუ იმ გენდერული როლების შესრულებას. სწორედ ამას გულისხმობდა სიმონა დე ბოვუარი, როცა ამბობდა: „ქალად არ იბადებიან, ქალები ხდებიან“. ¹³

სქესის ბიოლოგიური და სოციალური ასპექტების ანალიზისას ფემინიზმის თეორეტიკოსებმა აღმოაჩინეს სქესის მესამე, სიმბოლური ანუ საკუთრივ კულტურული ასპექტი. ქალური და მამაკაცური ონტოლოგიურ და გნოსეოლოგიურ დონეზე არსებობენ, როგორც კულტურულ-სიმბოლური ელემენტები.

მამაკაცური: რაციონალური - სულიერი - ღვთიური - კულტურული

ქალური: მგრძნობიარე - მიწიერი - ცოდვილი - ბუნებასთან გაიგივებული

სქესის ბიოლოგიური ასპექტისგან განსხვავებით მისი სოციალური და კულტურული ასპექტები ფარული ღირებულებებისაგან შედგება, რომლებიც ისეა ფორმირებული, რომ „მამაკაცური“ მიჩნეულია დომინირებულად და პოზიტიურად, ხოლო „ქალური“ – ნეგატიურად და მარგინალურად. ეს გამოიხატება არა მხოლოდ იმით, რომ მამაკაცი და მამაკაცური პრედიკატები დომინირებულია საზოგადოებაში, არამედ იმითაც, რომ ბევრი რამ, რაც არ არის დაკავშირებული სქესთან (ბუნება და კულტურა, მიწიერი და ღვთიური), არსებული კულტურულ - სიმბოლური ელემენტებით გაიგივებულია „ქალურთან“ და „მამაკაცურთან“, ანუ იქმნება იერარქია ამ არასქესობრივ ცნებებს შორის. გარდა ამისა, ბევრი მოვლენა და ცნება იძენს „სქესობრივ“ (გენდერულ) შეფერილობას. „ქალურისა“ და

¹³ სიმონა დე ბოვუარი აფორმისად ქცეული ამ სიტყვებით უპირისპირდებოდა ფროიდის ცნობილ თეზას „ანატომია – ეს ბედია“. იგი ამტკიცებდა, რომ ქალისა და მამაკაცის ფიზიოლოგიური განსხვავება სრულიად არ მეტყველებს მათ ეგზისტენციურ განსხვავებაზე, განსხვავებაზე ისტორიის სუბიექტების თვალსაზრისით. ერთ გვევლინება ბატონად, ხოლო მეორე მონად. ეს განსხვავება განპირობებულია სოციალურ-ისტორიული გარემოებებით. როცა მამაკაცი გაიგივებული იქნა კულტურასთან და საზოგადოებასთან, ხოლო ქალი კი მიჩნეული იქნა სიცოცხლის მწარმოებლად. აქედან გამომდინარე, გაჩნდა სტერეოტიპები, რომლებიც მამაკაცს აიგივებენ კულტურასთან, ქალს კი – ბუნებასთან. სიმონა დე ბოვუარი ცდილობდა ეჩვენებინა, რომ ქალში ყველა ის პოტენციაა ჩადებული, რომელიც მამაკაცში დევს. მათი დათრგუნვა იწვევს ქალის პიროვნების დათრგუნვას, რაც არ აძლევს ქალს საშუალებას, პიროვნებად ჩამოყალიბდეს.

„მამაკაცურის“ კულტურულ-სიმბოლური მნიშვნელობის აღსანიშნავად ფემინიზმის თეორეტიკოსები იყენებენ ტერმინებს „ფემინური“ და „მასკულინური“.

გენდერის კონსტრუქციულ კატეგორიაში სქესი კულტურული მეტაფორა ხდება და ე. ფის განმარტებით „სულისა და ბუნების ურთიერთობას გადმოცემს. სული მამაკაცია, ბუნება ქალი. ხოლო შეცნობა აღმოცენდება, როგორც ფლობის გარკვეული აგრესიული აქტი. პასიური ბუნება განიცდის განსხეულებას, გახსნას, ადამიანი მის სიღრმეებში შეაღწევს და დაიმორჩილებს“ (კიკნაძე, დონაძე, 2006:16).

2. გენდერული პრობლემატიკის ისტორია

“მამაკაცურის” რაციონალობასთან, ხოლო “ქალურის” ემოციურობასთან დაკავშირებული სიმბოლური ასოციაციები ბერძნულ ფილოსოფიაში მყარად იყო ფეხმოკიდებული. პითაგორელები სამყაროს აფასებდნენ როგორც პრინციპთანარვეს, რაც ან წესრიგით, ან ქაოსით გამოიხატებოდა. პითაგორელებისათვის ქალური ექსპლიციტურად იყო დაკავშირებული უფორმობასთან და უწესრიგობასთან. მათ მიერ შედგენილი წყვილები – ფორმა და უფორმობა, მარჯვენა და მარცხენა, მამაკაცური და ქალური, კეთილი და ბოროტი – ისე იყო მოცემული, რომ პირველი პრინციპი (კონტრასტი) მეორეზე უფრო აღმატებული ყოფილიყო. მამაკაცური გაიგივებული იყო აქტიურ დეტერმინირებულ ფორმებთან, ხოლო ქალური – ქოტურ მატერიასთან. სულისა და ხორცის, ინტელექტისა და მატერიის დუალიზმი კონსტრუირდება პლატონის ნაშრომებში. პლატონისათვის ცოდნა არის არარაციონალური, შეუცნობელი მატერიის გარეგნული ფორმების შემეცნება. სწორედ პლატონის მიერ სულისა და ხორცის, ემოციურისა და რაციონალურის დუალიზმის შესახებ შემუშავებულმა პარადიგმებმა გარკვეული სახით განსაზღვრა ქალურის კონსტრუირება ფილოსოფიაში. თუმცა პლატონისათვის სოციალურ-პოლიტიკურ ნაშრომებში ქალებთან მიმართებაში ეგალიტარისტად გვევლინება, რამაც განაპირობა მისი აღიარება პირველ ფემინისტად.¹⁴

¹⁴ პლატონი „სახელმწიფოში“ ამბობს: „სახელმწიფოს მართვა-გამგებლობაში არ არსებობს საკუთრივ ქალისათვის და საკუთრივ კაცისათვის განკუთვნილი საქმე, ბუნებამ ერთი და იგივე უნარი უწილად ერთსაც და მეორესაც. ასე რომ, თავისი ბუნებით ქალსაც და მამაკაცსაც შეუძლიათ მონაწილეობა მიიღონ ერთსა და იმავე საქმეში. ოღონდ ქალი მამაკაცზე სუსტია“ (მეტრეველი, 2005:15).

აქტიური, შემოქმედებითი ფორმისა, და პასიური, ინერტული მატერიის დისტინქცია გააგრძელა არისტოტელემ.¹⁵ არისტოტელეს ფილოსოფიის თანახმად, ქალს არ აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს დამოუკიდებელი მიზნები და მახასიათებლები, რომლებიც დაკავშირებული არ იქნება მამაკაცთან. არისტოტელეს მიერ შემოთავაზებული საზოგადოებრივი აქტივობის ფორმა, რომელიც მან ქალებს განუსაზღვრა, მხოლოდ ოჯახური საქმიანობით შემოიფარგლება. ეს კი ოჯახში და, ზოგადად, სახელმწიფოში პატრიარქატის ავტორიტეტს აძლიერებს.

შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ფილოსოფიაში თომა აქვინელი, წმინდა აგუსტინე და ფილონ ალექსანდრიელი აგრძელებენ ფორმისა და მატერიის, ხორცისა და სულის, რაციონალურისა და ემოციურის დისტინქციის ტრადიციას. ფილონ ალექსანდრიელი თავის ნაშრომებში აერთიანებს ბიბლიური და ბერძნული ფილოსოფიის იდეებს. ამგვარი სახით, დუალიზმი ფემინურსა და მასკულინურს შორის კიდევ უფრო ძლიერდება. მისი აზრით მამაკაცური წარმოდგენს შემეცნებითს, ღვთიურს, ხოლო ქალური – ეს არის ბინძური ხორციელი სამყაროს სახე.¹⁶ სრულიად ნათელია, რომ ზემოთ გამოთქმული მოსაზრებების

¹⁵ ნაშრომში “ცხოველების წარმოშობის შესახებ” არისტოტელე ამტკიცებდა, რომ ნამდვილი მშობლები მამაკაცები არიან. სწორედ მამაკაცი აძლევს ძალას სიცოცხლეს, ხოლო ქალი მხოლოდ პასიური ჭურჭლის როლს ასრულებს. ქალები, არისტოტელეს აზრით, არიან უმდაბლესი არსებები, იმპოტენტი მამაკაცები. ვინაიდან მათ არ გააჩნიათ „სული“, რომელიც გაიგივებულია რაციონალობასთან. სქესის დიფერენციაცია, არისტოტელეს აზრით, ატარებს არაბიოლოგიურ ხასიათს, ვინაიდან იგი არ არის აუცილებელი კაცობრიობის წარმოშობისათვის. სქესის დიფერენციაცია ეს ონტოლოგიური პრინციპია, „როცა უმაღლესი პრინციპი გამოყოფილია უმდაბლესისგან. ეს ძალიან კარგია. და თუ ეს შესაძლებელია, მამაკაცურიც გამოყოფილია ქალურისგან.“ (Айвазова,1997:25).

¹⁶ ურიგო არ იქნება იმის გახსენება, რომ მაკედონიის საეკლესიო კრებაზე (585 წ.) საკითხი, იყო თუ არა ქალი ადამიანი, ჰქონდა თუ არა მას სული, დიდი დისკუსიის საგანი გახდა. საბოლოოდ კი მხოლოდ ერთი ხმის უპირატესობით ცნეს, რომ ქალს აქვს სული. ამის მიზეზი კი საღმრთო წერილი გახდა, სადაც მითითებულია, რომ იესო ქრისტე, ძე ღვთისა, იმავდროულად იყო ადამიანის შეილიც, ვინაიდან მისი დედა ადამიანი იყო. შუა საუკუნეებში „ალქაჯებზე ნადირობაში“ უამრავი ქალის სიცოცხლე შეიწირა. ბერებმა ი. შპრენგერმა და ჰეინრიხ კრამერმა (ლათინიზირებული ინსტიტორისი) „ალქაჯების უროში“ წარმოდგინეს ის მტკიცებულებები, რის გამოც ქალების ფიზიკური განადგურება ბუნებრივ ფაქტად იყო მიჩნეული. ბერები ირწმუნებოდნენ, რომ ქალები მცირედმორწმუნენი არიან და ამის გამო ხშირად ექცევიან ეშმაკის გავლენის ქვეშ. ისინი არიან დედამიწაზე ყველანაირი ბოროტების მატარებელნი.

თანახამად, მამაკაცური და ქალური კულტურულ-ფილოსოფიური ფუნქციის მატარებელია. მასკულიური და ფემინური ერთგვარად ცნებათა იერარქიულობას იწვევს: ერთის – როგორც „კარგის“, ხოლო მეორის – როგორც „ცულის“.

ანტიკური ხანის ფილოსოფიაში ჩასახული და შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში მეარად ფეხმოკიდებული რაციონალურისა და ბუნებრივის, მასკულიურისა და ფემინურის, როგორც კულტურული სიმბოლოების დიფერენციაცია ახალი პერიოდის ფილოსოფიაში მკვეთრად გამოხატული. მე-17 საუკუნეში ფეხს იკიდებს ახალი, ანტიკური და შუა საუკუნეების კონცეფციისგან განსხვავებული „შემეცნება... აღნიშნული დიქტომია გამოხატულია შემდეგი სახით: თუ ანტიკურ ტრადიციაში გონების “დავალებას” სამყაროს გააზრება წარმოადგენდა, მე-17 საუკუნის ინგლისელი ფილოსოფოსის ფრენსის ბეკონისათვის, რომელიც ახალი დროის ფილოსოფიის ფუძემდებელია, გონება ეს არის გაზომვის, შესწავლის საშუალება და, საბოლოო ჯამში, ბატონობა ბუნებაზე. გარდა ამისა, ბეკონისათვის მატერიალური სამყარო წარმოადგენს მოდელებისა და ნიმუშების ნაკრებს, რომელშიც ბუნება მექანიკის კანონების მიხედვით არის ორგანიზებული. ბეკონი ბუნებას აანალიზებს არა როგორც ორგანიზმის ანალოგიას, როგორც ამას ანტიკური ხანის მოაზროვნეები აკეთებდნენ, არამედ როგორც მანქანის ანალოგიას. ბუნების სწორედ ასეთი წარმოდგენა ხორცს ასხამს იმ იდეას, რომლის მიხედვით მეცნიერების დანიშნულებაა – ბუნებაზე დომინირების სწორი ფორმის გამოყენება და მის დაპყრობა. გარდა ამისა, ბეკონი საკუთარი ფილოსოფიური იდეების გამოხატვისათვის აქტიურად იყენებს სქესის მეტაფორას. ბუნება მისთვის ყოველთვის მდებარეობითი სქესისაა, ხოლო ცნობიერება, გონება და მეცნიერება – მამრობითი. ბეკონი საყვედურობდა აროსტოტელეს იმის გამო, რომ მან ბუნება „ხელუხლებელი“ დატოვა. თავად კი შემოგვთავაზა შემეცნებასა და ბუნებას შორის „კანონიერი ქორწინება“, რომელშიც შემეცნების სუბიექტს ეკისრება მამაკაცის როლი. იგი აძლიერებს თავის ძალაუფლებას ბუნებაზე. ამგვარი სახით ანტიკურ ფილოსოფიაში შემოთავაზებულ განმარტებას – “ცოდნა – მადლია”, ბეკონის ფილოსოფიაში ცვლის ფორმულა – „ცოდნა ძალაა“. ასეთ მიდგომას ფილოსოფოსმა კაროლინ მერჩანტმა „ბუნების სიკვდილი“ უწოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ანტიკურ და შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში ბუნება გონებასთან და სულთან მიმართებაში მეორეხარისხოვანად იყო მიჩნეული, იგი მაინც ითვლებოდა ცოცხლად, ირაციონალური ძალებით სავსედ. ბეკონთან კი ბუნება მექანიკური,

უსულო და მკვდარია. სწორედ ასეთი სახის ობიექტთან შეუძლია შემეცნების სუბიექტს სურვილისამებრ მოქცევა. შეუძლია აკონტროლოს, დაიმორჩილოს. მერჩანტის აზრით, ბუნებაზე ამგვარი სახით დომინირება ეკოლოგიურ პრობლემამდე მიგვიყვანს. ეს კი კაცობრიობის გადაშენებას და ცოდნის დეჰუმანიზაციას გამოიწვევს. დეკარტმა გააგრძელა იდეა, რომელიც ცნობიერების ყველა სახის დედაბუნებისაგან „გაწმენდას“ ეხებოდა. კარტეზიანობაში¹⁷ ფეხი მოიკიდა შემეცნების მასკულიზირება თეორიამ, რომელშიც ბუნებისგან გაუცხოება მიჩნეულია პოზიტიურ ეპისტემოლოგიურ ღირებულებად. კონსტრუირდება ახალი სამყარო, რომელშიც ყველაფერი კრეატიული და გენერატიული დაკავშირებულია ღმერთთან, მასკულიზირ რაციონალურ სულთან. ბუნებრივის, მატერიალურის და ხორციელის დათრგუნვის ტენდენცია კულტურაში ფემინურის დათრგუნვის პარალელურად მიმდინარეობდა.¹⁸ ფრანგი განმანათლებელი, ჟან ჟაკ რუსოც კი, რომელისთვისაც ბუნება წარმოადგენს ჭეშმარიტ ღირებულებას, ქაღს, რომელიც გაიგივებულია ბუნებასთან, მამაკაცთან შედარებით მორალურად დაბალ არსებად თვლის. ვინაიდან მხოლოდ მამაკაცი, რომელსაც არა აქვს ბუნებასთან მჭიდრო კავშირი, გონების მეშვეობით გადის ერთგვარ ინტელექტუალურ გზას საკუთარ თავში ჭეშმარიტი ადამიანური ბუნების გაძლიერებისათვის, რაც მას მორალურ არსებად აქცევს. რუსოს მიაჩნდა, რომ ვნებები, რომელიც ქალებთან ასოცირდება საზოგადოებისათვის საფრთხეს წარმოადგენს. რუსო იძლევა კარგი მოქალაქის და კარგი მეოჯახის სახეებს „ემილში“ და აღნიშნავს „ვინაიდან რთულია, იყო კარგი მოქალაქეც და კარგი მეოჯახეც, საჭიროა გაიყოს ეს სფეროები. ქალი უნდა გამოვითიშოთ საზოგადოებრივი სფეროდან და ადგილი ოჯახში მივუწინოთ“

¹⁷ კარტეზიანობა (ლათ. cartesius) -რენე დეკარტის ლათინიზებული სახელი, მიმართულება ფილოსოფიის ისტორიაში, როლისათვის დამახასიათებელია სკეპტიციზმი, რაციონალიზმი, სქოლასტიკური ტრადიციის კრიტიკა.

¹⁸ სამყაროს შესახებ ახალი წარმოდგენების ფორმირებას მე-16, მე-17 საუკუნეებში, წინ უძღოდა ქალების მასობრივი განადგურება. საქმე ეხება ე.წ. „კუდიანებზე ნადირობას“. როგორც საარქივო მასალებიდან ხდება ცნობილი, „კუდიანებში“ იგულისხმებოდა ექიმბაში ქალები, რომლებიც ბალახების მეშვეობით ამზადებდნენ წამლებს, რითაც ქალებს მშობიარობის პროცესის გაიოლებასა და შობადობის დარეგულირებაში ეხმარებოდნენ. შობადობასა და სექსუალობაზე კონტროლის ხალხური მეთოდები, რომლებსაც ადრე ქალები ფლობდნენ, შემდგომში „მეცნიერული მეთოდებით“ შეიცვალა, ხოლო ექიმბაშების ადგილი დიპლომირებულმა მამაკაცმა-სპეციალისტებმა დაიკავეს. ამან კი შედეგად, ქალური სექსუალობის მამაკაცების კონტროლის სფეროში გადასვლა გამოიწვია.

(Феминистская теория...). იმანუელ კანტი ავითარებდა იდეას ქალების დაბალი მენტალური შესაძლებლობების შესახებ და თვლიდა, რომ ეს საზოგადოების არსებობისათვის აუცილებელი იყო. ნაშრომში „ესსე ამადლებულისა და მშენიერის შესახებ“ ამტკიცებდა, რომ აბსტრაქტული აზროვნების არარსებობა ქალებში ავითარებს გემოვნებას, მშენიერების აღქმას, მგრძობელობას და პრაქტიკულობას. ოჯახურ ცხოვრებაში, რომელიც საზოგადოების ფუნქციონირებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს, მამაკაცი ავსებს ქალის ნაკლს და ამგვარი სახით იქმნება ჰარმონიული წყვილი, სადაც ქალური და მამაკაცური საწყისები ერთმანეთს ავსებენ. ჰეგელი ქალს და მასთან დაკავშირებული ყოფისა და აზროვნების ყველა ფორმას სამოქალაქო საზოგადოებისა და მორალის ფარგლებს მიღმა განიხილავს. „სულის ფენომენოლოგიაში“ იგი ოჯახს საზოგადოების ყველაზე დაბალ სტადიად მიიჩნევს. ვინაიდან ურთიერთობები ოჯახში წარმოებს სისხლით ნათესავებს შორის და არა მოქალაქეებს შორის. ჰეგელის აზრით, ეს არის „უმაღლესი სამყარო „და რახან ქალები არ არიან მოქალაქეები, ეს მათი სამყაროა. ურთიერთობები ოჯახში კერძო ხასიათისაა და ეთიკის სფეროში არ განიხილება. მამაკაცებს, ქალებისაგან განსხვავებით, მოღვაწეობის დამატებითი სფეროები აქვთ, სადაც ისინი მუშაობენ „უნივერსალურისა“ და „ეთიკურისათვის“. მამაკაცებისათვის ოჯახური ურთიერთობები პირად სფეროში რჩება, მათ არ სჭირდებათ საკუთრი ეთიკური ცხოვრების მსხვერპლად გაღება. ქალი მხოლოდ მაშინ შეძლებს ეთიკურ ცხოვრებასთან მიახლოებას, თუ მას ურთიერთობა ექნება ქმართან და შვილთან და ემსახურება მათ. თუმცა ეს ბადებს კონფლიქტს მამაკაცურს/უნივერსალურსა და ქალურს /ოჯახურ ცნობიერებას შორის. აქედან გამომდინარე, “ფემინური” საზოგადოების საფრთხეს წარმოადგენს, ამიტომ უნდა იყოს დათრგუნული და კერძო, პირად სფეროში გადატანილი.

ჰეგელის დამოკიდებულება ფემინურისადმი ამბივალენტურია. ერთი მხრივ, ეს არის რაციონალიზაცია, ქალისა და ქალურის გამორიცხვა სოციოკულტურული სფეროდან. ნაშრომში „უფლების ფილოსოფია“ ჰეგელი წერდა: „ქალები განსხვავდებიან მამაკაცებისაგან, როგორც მცენარეები ცხოველებისაგან“ (Феминистская теория...). პრინციპი, რომელიც ემსახურება მათ განვითარებას, არის გრძობა და არა უნივერსალურობის აღქმა. სწორედ ამიტომ მიაჩნია ჰეგელს ზოგადად “ფემინური” საზოგადოების საფრთხედ. მეორე მხრივ – დაბალი

ქალური სამყაროს არსებობა საზოგადოების აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია, ვინაიდან ეს სამყარო მამაკაცებს აძლევს საშუალებას განვითარდნენ როგორც თვითმყოფადი არსებები.

აღმოსავლურ ფილოსოფიაში ქალური და მამაკაცური საწყისის საკითხს დიდი ყურადღება ეთმობა. შუა საუკუნეების ფილოსოფოსისა და პოეტის ჯელალედინ რუმის კოსმოლოგია თელეოლოგიურ პრინციპს ეყრდნობა, რომლის მიხედვით სამყარო და ყველა სახის არსება შექმნილია განსაზღვრული მიზეზის გამო და ერთმანეთთან არიან კავშირში. მეგობრისადმი მიწერილ წერილში რუმი ამბობს: „სამყაროს მიზანს წარმოადგენს ადამიანი, სხეულის მიზანია სულის აღმოჩენა, სულის მიზანია გრძნობების რეგულირება, ხოლო გრძნობებისა და ორგანოების მიზანია გულის სრულყოფა, გულის მიზანი კი მისი სატრფოა“¹⁹ (Джавелидзе,1979:50). იგივე აზრია გატარებული დანტე ალიგიერის “მონარქიაში“. ეყრდნობა რა არისტოტელეს ფილოსოფიას, ალიგიერი წერს „ღმერთი და ბუნება ასე უბრალოდ არაფერს აკეთებს. ყველა არსება შექმნილია განსაზღვრული მიზნისათვის“ (Джавелидзе,1979:53). აღმოსავლურ ფილოსოფიაში და, მათ შორის, რუმის კოსმოლოგიურ სისტემაში, ერთმანეთისგან არის გამოიჯნული საერთო გონი, რომელიც არის აქტიური საწყისი, და ინდივიდუალური გონი, რომელიც სათავეს საერთო გონიდან იღებს და დამოკიდებულია მასზე. რუმის აზრით, „არფერია ინდივიდუალურ გონებაში ისეთი, რასაც ადგილი არ იქნება საერთო გონში. გონებას არ შეუძლია იმის შექმნა, რაც არ უნახავს. ადამიანები წერენ ნაწარმოებებს, იგონებენ გეომეტრიულ თეორიებს, თუმცა ეს ყველაფერი ახალი არ არის, ვინაიდან მათ უკვე რაღაც ამგვარი ნანახი აქვთ. თავად რომ შექმნან, ამისთვის ისინი საერთო გონამდე უნდა ამაღლდნენ“ (Джавелидзе,1979: 59). მაგრამ საერთო გონი ეს ისეთი აქტუალური საწყისია, რომელიც მხოლოდ საკუთარ თავს გაიაზრებს და მისი ქმედებები საკუთარი თავისკენ არის მიმართული. გარე სამყაროს ის „nefsi kul“- აბსოლუტური სულის, მეშვეობით უკავშირდება. ეს უკანასკნელი პასიური შესაძლებლობაა, რომელიც საერთო გონიდან მომდინარეობს სხივის სახით და არ შესწევს ძალა, უშუალოდ აღიქვას აბსოლუტური სილამაზე. აბსოლუტური სული ქმნის ხილულ სამყაროს, კოსმოსს, გადააქცევს რა მას მშვენიერ ქმნილებად. თუმცა იმავე დროს „მშვენიერი ქმნილება“ არის ფარდა, რომელიც ჭეშმარიტ მზეს ფარავს. სამყაროს ეს ორი საწყისი, მოქმედების

¹⁹სატრფოს სახეში ღმერთი მოიაზრებოდა

აქტიური პრინციპი და პასიური შესაძლებლობა, გაგებულია როგორც აბსოლუტური ჭეშმარიტების ორი ასპექტი. კოსმოლოგიაში ეს ორი ასპექტი წარმოდგენილია როგორც მდებრობითი და მამრობითი სქესი. ეს ორი ერთმანეთისგან განსხვავებული ცნება სუფიურ დიალექტიკურ აზროვნებაში სამყაროს შექმნისა და განვითარების აუცილებელ პირობად ითვლება. ისინი ქმნიან კოსმოსს, მნათობთა სისტემას, რომელთაგან თითოეულს აქვს საკუთარი სული და გონი, ანუ ქმედების აქტიური და პასიური შესაძლებლობები.

თავი II

ფემინისტური მოძრაობა თურქეთში

2.1. ოსმალთა ქალთა მოძრაობა

ფემინისტური მოძრაობა, საყოველთაო ფემინისტური აზრი, ფემინისტური თეორიები და ლიტერატურის ფემინისტური კრიტიკა ევროპულ „მოვლენას“ წარმოადგენს, მაგრამ მისი უნიკალურობა სწორედ ისაა, რომ მან გავრცელება ჰპოვა არა მხოლოდ ევროპის, არამედ აღმოსავლეთის სხვადასხვა ქვეყანაშიც. სადაც კი გავრცელდა ფემინისტური მოძრაობა, ყველგან იმ ქვეყნის საზოგადოების, კულტურის, ისტორიის, ლიტერატურის ეროვნული ნიშნების მატარებელი შეიქნა. ამიტომ მეტნაკლები მსგავსების მიუხედავად, ყველა ქვეყნის ფემინიზმი ინდივიდუალურია.

თურქეთში ფემინისტური მოძრაობის და, ზოგადად, ფემინისტური აზრის გავრცელება მეტად რთული და კომპლექსური პროცესია. თანამედროვე თურქეთის მაგალითზე ფემინისტური მოძრაობის და ფემინისტური თეორიების ლიტერატურაზე ასახვის საკითხის განხილვამდე საჭიროა იმ პროცესების გაანალიზება, რომლებიც ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის ოსმალეთის იმპერიაში დაიწყო და ფემინისტური იდეების ჩასახვას და განვითარებას შეუწყო ხელი. უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ თურქეთში ფემინისტური მოძრაობის გაანალიზება სახელმწიფოს მიერ ამ მოძრაობისადმი გამოხატული რეაქციის გათვალისწინებით უნდა მოხდეს. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ თურქეთში ფემინისტური მოძრაობა პერიოდებად უნდა დაიყოს და გაანალიზდეს, რადგან 10-წლიანი პერიოდიც კი განსხვავებას იძლევა ისევე, როგორც 80-იანი და 90-იანი წლების ფემინისტური მოძრაობა. ამ საკითხებზე კონკრეტულად უფრო ქვემოთ გავამახვილებთ ყურადღებას. ასევე მნიშვნელოვანია რესპუბლიკის პერიოდის თურქეთში ფემინისტური მოძრაობის ცალკე განხილვა, ვინაიდან ამ პერიოდის ფემინისტურ მოძრაობას „ქემალისტური ფემინიზმი“ ან „სახელმწიფო ფემინიზმი“ ჰქვია. ფემინისტური მოძრაობის ამგვარი დახასიათება თურქეთის რესპუბლიკის პირველი პრეზიდენტის, მუსტაფა ქემალ ათათურქის ქალის საკითხისადმი

დამოკიდებულების შედეგის მაჩვენებელია. არანაკლებ მნიშვნელოვანია თანამდროვე თურქეთში ფემინისტური მოძრაობის მიმოხილვა. მიუხედავად იმისა, რომ დღევანდელ დღეს ფემინისტური მოძრაობა მკვეთრად გამოსატული სახით არ არსებობს, ქალთა საკითხის კვლევის სფეროში წარმოებული სამეცნიერო მუშაობა, უნივერსიტეტებში ქალთა კვლევების სახით დისციპლინის არსებობა ფემინიზმის არსებობის უშუალო დადასტურებაა. აქვე უნდა აღინიშნოს ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი ფაქტიც: თურქეთის რესპუბლიკაში „ისლამური ფემინიზმი“ ისეთივე მნიშვნელოვანია, როგორც ლიბერალური, სოციალური და რადიკალური ფემინიზმი. ვფიქრობ, „ისლამური ფემინიზმი“ ლოგიკური შედეგია ზოგადად ფემინიზმის არსებობისა თურქეთში. იგი ევროპული ფემინიზმის „მავნე“ გავლენისგან ერთგვარი თავდაცვითი პროცესია.

ოსმალეთის იმპერიასა და 1923 წლის 29 ოქტომბრიდან თურქეთის რესპუბლიკაში მწერლები აქტიური საზოგადო მოღვაწეები იყვნენ. ისინი უშუალო მონაწილეობას იღებდნენ ქვეყნის იდეოლოგიისა და ბედის განსაზღვრაში. ამიტომ ქვეყანაში მიმდინარე პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური, კულტურული პროცესები უშუალოდ აისახებოდა თურქულ ლიტერატურაზე. ქალთა საკითხისადმი დამოკიდებულება იმ პერიოდების მიხედვით იცვლება, რა პერიოდების გავლაც მოუწია ქვეყანას.

თურქი ერის ცხოვრებაში უმნიშვნელოვანეს პერიოდად მე-19 საუკუნე შეიძლება ჩავთვალოთ, კერძოდ კი ე.წ. “თანზიმათის ეპოქა”.²⁰ სწორედ „თანზიმათის პერიოდში“ იწყება ქალთა საკითხის წინ წამოწევა და მისი გადასაჭრელ ამოცანათა სიაში ჩართვა. თუმცა სანამ უშუალოდ თანზიმათის პერიოდის ლიტერატურაზე და ლიტერატურაში ქალის საკითხზე ვისაუბრებდეთ, საჭიროა მოკლედ მიმოვიხილოთ ის ისტორიული წინაპირობები, რამაც განაპირობა ოსმალეთის იმპერიაში რეფორმების გატარება და საზოგადო მოღვაწეებისა და მწერლების ქალის საკითხით დაინტერესება.

²⁰ თანზიმათი, როგორც ეპოქის დასახელება, მოიგონა თურქულმა ინტელიგენციამ. წარმოთქვამდნენ შებრუნებულად: Tanzimat-i hayınye – სასარგებლო ცვლილებები. საქმე ეხება ეპოქას, რომელშიც მნიშვნელოვანია კანონი და თანმიმდევრობის პრინციპის დაცვა. თავად სიტყვა არ უნდა გავიგოთ პირდაპირი მნიშვნელობით, როგორც ეს ლექსიკონშია მოცემული (Tanzim – მოწყობა), არამედ ისე, როგორც მას იმ ეპოქაში იყენებდნენ. თანზიმათი გულისხმობს არამარტო რეორგანიზაციას, არამედ აღნიშნავს მთლიანად ქვეყნის ცხოვრების ახლებურად მოწყობას და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია – განსახორციელებელი ცვლილებების დაკანონებას.

მე-19 საუკუნე, ევროპული ქვეყნების მიერ აღმოსავლური ქვეყნების, მათ შორის, ოსმალეთის იმპერიის ეკონომიკური და პოლიტიკური „ტყვეობის“ საუკუნედ არის მიჩნეული (Kurdakul ,1986:13). 1838 წელს ოსმალეთის იმპერიასა და ინგლისს შორის დადებული სავაჭრო ხელშეკრულებით ქვეყანაში ევროპული კაპიტალის მოდინება დაიწყო. ამან ადგილობრივი მეწარმეების გაკოტრება და გაქრობა გამოიწვია. ეკონომიკის სფეროში დანერგილმა ლიბერალურმა სისტემამ და კაპიტალიზაციამ სავაჭრო ბურჟუაზიის ჩამოყალიბებას შეუწყო ხელი. მწერალი და საზოგადო მოღვაწე ნამიქ ქემალი ამ მდგომარეობას შემდეგნაირად აფასებდა: „ჩვენ ისევე, როგორც სოფლის მეურნეობაში, ეკონომიკაშიც საკუთარ ცხიმში მოვიხრაკეთ. გვქონდა სახელოსნოები, რომლებიც ჩვენს ყველა მოთხოვნას აკმაყოფილებდა, 20-30 წელიწადში მათი კვალიც აღარ დარჩა. ამის მიზეზი კი ეჭვგარეშეა, რომ ევროპის ქვეყნებთან გაფორმებული ხელშეკრულება და მათთვის მიცემული ვაჭრობის თავისუფლებაა“ (Kurdakul ,1986:14).

უნდა აღინიშნოს, რომ ოსმალეთის იმპერიის დასავლეთისაკენ კურსის აღებას საზოგადო მოღვაწეებისა და მწერლების არაერთგვაროვანი დამოკიდებულება მოჰყვა. მათი კმაყოფილება თუ უკმაყოფილება კარგად არის ასახული მათსავე შემოქმედებაში.²¹ „მცდარი გავეროპელების“ თემა არაერთი მწერლის შემოქმედებაში იჭერს მნიშვნელოვან ადგილს. ოსმალეთის იმპერიის იმდროინდელ მდგომარეობას ევროპელი მკვლევრები „ავადმყოფ ადამიანს“ ადარებენ, რომელსაც აუცილებლად სჭირდება ცვლილებები. თუმცა სამართლიანად უნდა აღინიშნოს, რომ ევროპული ღირებულებების დანერგვამ ძალიან ბევრი რამ შეცვალა როგორც იმპერიის პოლიტიკურ, სოციალურ,

²¹ თურქეთში საგანმანათლებლო პოლიტიკა, უპირველეს ყოვლისა, ქვეყნის ისტორიული განვითარების სპეციფიკაზეა დამოკიდებული. რთული სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობა, დამოკიდებულება დასავლეთის ქვეყნებზე, არასტაბილურობის განცდას ქმნიდა ქვეყანაში. თურქული ბურჟუაზია, ერთი მხრივ, ცდილობდა, ბრძოლა ეწარმოებინა ფეოდალიზმის წინააღმდეგ და ოსმალეთის იმპერიის ფარგლებში შეენარჩუნებინა ქვეყნის მთლიანობა, მეორე მხრივ კი იგი ცდილობდა, თავი დაეღწია ევროპული კოლონიზაციისათვის. ამან კი განაპირობა ის ამბივალენტური დამოკიდებულება, რასაც თურქეთი დასავლეთის მიმართ იჩენდა. ერთი მხრივ, ის ქედს იხრიდა ევროპის მეცნიერული, კულტურული, ლიტერატურული პროგრესის წინაშე, მეორე მხრივ, თავიდან გაუცნობიერებლად, შემდეგ კი შეგნებულად დასავლეთს მტრად აღიქვამდა. თურქეთის ბურჟუაზია აპელირებდა ისლამით. ისლამს ისინი დასავლეთის ანექსიური პოლიტიკის წინააღმდეგ მიმართულ იდეოლოგიურ იარაღად განიხილავდნენ, რაც აბსოლუტიზმის დამარცხების საშუალებასაც წარმოადგენდა.

ეკონომიკურ, კულტურულ ცხოვრებაში, ისე საზოგადოების აზროვნებაში. დასავლეთში, კერძოდ კი საფრანგეთში, განათლებამიღებული ახალგაზრდები ახალი იდეებით ბრუნდებოდნენ სამშობლოში და მისი წინსვლისა და განვითარების ახლა გზებს სახავედნენ.

1839 წლის 3 ნოემბერს რეშიდ ფაშას მიერ გამოცხადებულმა თანზიმათის დეკრეტმა ძირეული ცვილებები მოუტანა ქვეყანას. დეკრეტში მოცემული იყო მნიშვნელოვანი საკითხები, რომლებიც ქვეყნის ლიბერალიზაციას შეუწყობდა ხელს. დეკრეტი ითვალისწინებდა სიცოცხლის, კერძო საკუთრების ხელშეუხებლობას, ადამიანის ღირებულებების პატივისცემას, სამხედრო სამსახურის ვადის შემცირებას. დეკრეტში გატარებული იყო მნიშვნელოვანი იდეა მოქალაქეთა უფლებების დაცვის შესახებ. ბოლო უნდა მოდებოდა ცუდ მმართველობას, მუსლიმებს და არამუსლიმებს უნდა ესარგებლათ თანაბარი უფლებებით.²² ახალგაზრდა თურქების საფრანგეთში განათლების მიღებამ, 1789 წლის საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციის იდეებმა, რა თქმა უნდა, დაახქრა ოსმალეთის იმპერიის მოდერნიზაციის პროცესი. „ახალი ოსმალების საზოგადოება“ მოითხოვდა ადამიანის უფლებებზე, ხელისუფლების ჰეგემონიის შეზღუდვაზე, პიროვნული ღირსების დაცვაზე ორიენტირებული კონსტიტუციის შექმნას. ქვეყანაში მიმდინარე პროცესებში მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა საგანმანათლებლო დაწესებულებები. კლასიკური პერიოდისაგან განსხვავებით განათლებას ახალგაზრდები მედრესებში აღარ იღებდნენ.²³ ხელისუფლებას სჭირდებოდა ისეთი სახელმწიფო მოხელეები, რომლებიც მათზე დაკისრებულ მოვალეობას თავს კარგად გაართმევდნენ. საქმე ეხებოდა საზოგადოებაში ევროპეიზაციის შესახებ იდეოლოგიის გატარებას.

²² მუსლიმებისა და არამუსლიმებისთვის თანაბარი იურიდიული უფლებების მინიჭებამ ისლამის პრინციპებზე დამყარებულ სახელმწიფოსა და საზოგადოებრივ სტრუქტურასაც დიდი დარტყმა მიაყენა. თანასწორობის იდეას უფრო მეტი ძალა რომ ჰქონოდა, 1856 წლის 18 თებერვალს გამოიცა დეკრეტი რეფორმების შესახებ (Hattı Hümayun). რეფორმების განხორციელებაში ყველაზე დიდ დაბრკოლებას სწორედ რელიგიური ასპექტები ქმნიდა.

²³ ოსმალეთის იმპერიაში განათლების ოთხი ფორმა არსებობდა. განათლების სახეობები სხვადასხვა მიზანს ემსახურებოდა და მეთოდებიც განსხვავებული ჰქონდა. Enderun- წარმოადგენდა სასახლის კარზე არსებულ საგანმანათლებლო ცენტრს, სადაც სახელმწიფო მმართველებს ამზადებდნენ. Kalem – სახელმწიფო კანცელარია, Dergâh (სავანე) და ბოლოს – Medrese

მე-19 საუკუნის ოსმალეთის იმპერიაში მიმდინარე პროცესებზე მსჯელობისას თითქმის ყოველთვის მახვილდება ყურადღება ადმინისტრაციულ, ფინანსურ, სამხედრო და ენის გამარტივების რეფორმებზე. ნაკლები ყურადღება ექცევა ქალთა საკითხს. მაშინ, როცა ოსმალეთის იმპერიაში ქვეყნის ბედის განსაზღვრაში, საზოგადოებრივი სტრუქტურის მოწყობაში, დასავლეთთან ურთიერთობის აკარგინების, განათლების, ოჯახის, ქალებისათვის იურიდიული, ეკონომიკური, პოლიტიკური უფლებების მინიჭების, საზოგადოებაში ქალის ადგილისა და ქალის, როგორც პიროვნების, განსაზღვრის საქმეში საკუთარ მოსაზრებებს იმ პერიოდის გამოჩენილი ქალები გამოთქვამდნენ. ოსმალეთის იმპერიაში ქალთა მოღვაწეობას სათანადო ყურადღება დათმობილი არა აქვს. პირიქით, თავად იმ ეპოქის ინტელიგენციაც კი ქალთა ნებისმიერ წამოწყებას არასერიოზულად აღიქვამდა და დასცინოდა კიდევ მათ. ქალთა უფლებების შესახებ ხშირად აღნიშნავენ, რომ „თურქეთში ქალთა უფლებების განხილვა დაიწყო რესპუბლიკის პერიოდში, ქალების მხრიდან კი არანაირი სახის მოთხოვნა არ იყო. სწორედ ამიტომ მათ მინიჭებული უფლებები არ დაუმსახურებიათ“ (Çakır, 2011:21). მართალია, ქალთა უფლებებზე აქტიური გამოსვლები რესპუბლიკის პერიოდის თურქეთში დაიწყო, მაგრამ ქალთა მოძრაობას უფრო შორს წასული ისტორია აქვს. 1913 წელს ჟურნალში „Kadınlar Dünyası“ („ქალთა სამყარო“) იწერებოდა: „უკანასკნელ პერიოდში ოსმალთა ქალებმა ყველას დაანახვეს საკუთარი არსებობა. ყოველ წამს გვესმის მათი კვნესანარევი ხმა, ჩვენ ვარსებობთ, ვიღვიძებთ, ფეხზე ვდგებით, გზა გვაჩვენეთ... მიგვაჩნია, რომ ჩვენი ცხოვრება კარგი ცხოვრება არ არის. დღეიდან ქალი ასე ვეღარ იცხოვრებს. ამაში შეგიძლიათ დარწმუნებული იყოთ“ (Çakır ,2011:53).

ოსმალეთის იმპერიაში ფემინისტური მოძრაობის, ქალთა მდგომარეობის და, ზოგადად, ფემინისტური მოძრაობისადმი საზოგადოების დამოკიდებულების გარკვევის საუკეთესო წყაროს იმ პერიოდში გამოცემული ჟურნალ - გაზეთები და ქალთა ორგანიზაციები წარმოადგენს. უნდა აღინიშნოს, რომ ქალებმა საკუთარი არსებობის შესახებ განაცხადი ბეჭდური მედიის საშუალებით გააკეთეს. ქალთა მიერ გამოცემული ჟურნალები პირველი ნაბიჯია წერასთან დაკავშირებული შიშისა და გაუბედობის გადალახვის გზაზე. გარდა ამისა, ქალებს სტატიების მეშვეობით საკუთარი აზრის დაფიქსირების საშუალება და საზოგადოების ფართო წრეებისათვის საკუთარი სურვილების გაცნობის შესაძლებლობაც მიეცათ.

თავდაპირველად ქალთა ჟურნალ-გაზეთების გამოცემას იმ პერიოდის განათლებული მამაკაცები უზრუნველყოფდნენ. ამ გამოცემების მთავარ მიზანს საზოგადოებაში ქალის როლის და უფლება-მოვალეობის შესახებ საკითხის დასმა წარმოადგენდა. 1868 წელს გამოცემულ გაზეთ „Terakki“-ში („პროგრესი“) ქალთა საკითხის შესახებ ანონიმური წერილები დაიბეჭდა. გაზეთის 104-ე ნომერში „სამი ქალბატონის“ ფსევდონიმით დაბეჭდილ წერილში გამოხატული იყო ის გულისტკივლი, რომელიც საზოგადოებაში ქალისა და მამაკაცის უფლებების განაწილებით არის გამოწვეული. ავტორი (ავტორები) გემზე არსებულ მდგომარეობას აკრიტიკებდა. გემზე ქალებისათვის განკუთვნილი ნაწილი, მამაკაცების ნაწილისაგან განსხვავებით, ძალიან ცუდი იყო იმის მიუხედავად, რომ მგზავრობის საფასური არ განსხვავდებოდა. გამოცემის თვალსაზრისით ქალთა პირველი გაზეთი “Terakki-i Muhadderât”²⁴ („ქალთა პროგრესი“) შინაარსით და გამოხატვის სტილითაც იმ პერიოდს და, ზოგადად, ქალთა მდგომარეობას აკრიტიკებდა. წერილში, რომელიც რაბიას ხელმოწერით დაიბეჭდა, განმარტებული იყო თავად ქალის ცნება: „ერთი რამ კარგად უნდა გვესმოდეს: არც მამაკაცები არიან ქალების მსახურები და არც ქალები – მამაკაცების მოახლეები. მამაკაცები თავისი ცოდნითა და საქმით უძღვებიან ოჯახს, ჩვენ რატომ არ შეგვიძლია ცოდნის შექმნა?! ხელი, ფეხი, თვალი, ჭკუა ჩვენც ისევე გვაქვს, როგორც მამაკაცებს. მაშ, რა განსხვავებაა ჩვენ შორის, განა ჩვენ ადამიანები არ ვართ? მხოლოდ სქესია იმის საფუძველი, რომ ჩვენ ასეთ მდგომარეობაში ვართ? ეს არანაირად არ არის საღი აზრით მისაღები. თუ ცოდნის შექმნის მთავარ დაბრკოლებად ჩვენი ჩადრის ტარებაა მიჩნეული, ამის პასუხად მინდორში მომუშავე ქალები შეიძლება დავასახელოთ, ვინაიდან ისინი მამაკაცებს ყველაფერში მხარში უდგანან და ეხმარებიან“ (Çakır, 2011:62). 1875 წელს გამოცემული გაზეთი “Vakit, yahut Mürebbi-i Muhadderât” („დრო, ანუ აღმზრდელი ქალები“), იმავე წელს გამოცემული ჟურნალი “Ayine” („სარკე“) ძირითადად ქორწინების საკითხს, მეუღლეების უფლება-მოვალეობებს, ბავშვის აღზრდასა და ჯანმრთელობის საკითხებს აშუქებდა. 1880 წელს გამოიცა ჟურნალი “Aile” („ოჯახი“), რომელშიც თითქმის ყველა წერილი მწერალსა და საზოგადო მოღვაწეს, გამოჩენილ ლექსიკოგრაფს შამსედდინ სამის ეკუთვნის. 1883 წელს გამოცემული ჟურნალი “İnsaniyet” („კაცობრიობა“) ჟურნალ “Aile”-ს („ოჯახის“)

²⁴Muhadderât– სიმწიფის ასაკს მიღწეული მუსლიმი ქალი

მსგავსად ქალების სხვადასხვა საკითხში ინფორმირებას ისახავდა მიზნად. ენციკლოპედიური ცნობების გარდა, ჟურნალში საუბარი იყო კალენდარსა და ვარსკვლავთა სისტემაზე. ჟურნალის რედაქტორის, მაჰმუდ ჯელალედინის, წერილების გარდა, ქალების მიერ სხვადასხვა ფსევდონიმით გამოგზავნილი წერილებიც იბეჭდებოდა. “სკოლის მოსწავლე გოგონას“ სახელით დაბეჭდილ წერილში მოთხოვნილი იყო ქალების მიერ გამოგზავნილი წერილების დაბეჭდვა. ყურადსაღებია ერთი გარემოება: წერილში ახსნილი იყო მიზეზები, რომელთა გამოც ქალების წერილებს მნიშვნელობას არავინ ანიჭებდა და ამიტომ ისინი იძულებულები იყვნენ, მამაკაცთა სახელით გამოეკვეყნებინათ წერილები. ამ საკითხს უფრო დაწვრილებით ქვემოთ შევეხებით. 1886 წელს გამოცემული ჟურნალი Şükûfezar „ყვავილების ბაღი“ ქალთა პირველი ჟურნალია, რომელშიც ყველა ავტორი მამებისა და ქმრების სახელების ნაცვლად საკუთარ სახელს იყენებს. ჟურნალის მიზანი შემდეგნაირად იყო განსაზღვრული: „ჩვენ, მამაკაცთა განსაზღვრებით, გრძელ თმიანი და მოკლე ჭკუის მქონე ჯგუფს წარმოვადგენთ, ჩვენ კი გვინდა მათ საპირიპირო დაეუმტკიცოთ...“ (Çakır ,2011:55). 1887 წელს გამოცემული გაზეთში “Mürüvvet” („დიდსულოვნება“) გაშუქებული იყო როგორც ქვეყნის შიდა პოლიტიკის, ლიტერატურის, განათლების საკითხები, ისე საზღვარგარეთ მიმდინარე პროცესები. ჟურნალი „დიდსულოვნება“, რომელიც გაზეთ „დიდსულოვნების“ დამატებას წარმოადგენდა, ქალების კულტურის სფეროში ცოდნის ამაღლებას, საზღვარგარეთ ქალების ცხოვრების აღწერასა და ოსმალთა ქალებისათვის გაცნობას ისახავდა მიზნად. პოეტი ქალების, ნიგარ ჰანიმის, ლეილა ჰანიმის და ფითნათ ჰანიმის შემოქმედებას მკითხველი პირველად ამ ჟურნალის მეშვეობით გაეცნო. 1895 წლის 1 აგვისტოს დაარსდა გაზეთი “Hanımlara Mahsus Gazetesi” („ქალთა გაზეთი“), რომლის გამოცემას უპირატესად ქალები წარმართავდნენ.²⁵ გაზეთის მთავარი რედაქტორები მამაკაცებთან ერთად ქალებიც იყვნენ. მაგალითად, მაკბულე ჰანიმი, ფათმა შადიე, გულისთან ისმეთი. გაზეთი სხვა ჟურნალ-გაზეთებთან შედარებით არსებობის 13 წელს ითვლიდა.

²⁵ გაზეთის წევრებს იმ პერიოდის ინტელიგენციის წარმომადგენლების შვილები ან მეუღლეები წარმოადგენდნენ: ფატმა ალიე და ემინე სემიე ისტორიკოს ჯევედუთ ფაშას ქალიშვილები იყვნენ, პოეტი ნიგარ სმანი, სამხედრო სკოლის დირექტორის ოსმან ფაშას ქალიშვილი იყო, პოეტი ლეილა (საზი) ექიმ ისმაილ ფაშას ქალიშვილი იყო, ჰამიდე მწერალ აბდულჰაკ ჰამიდის ქალიშვილი იყო, გულისტან ისმეთი, ბაღდადეგი მაიორის მეჰმედ თეფვიქების ქალიშვილი იყო. გულისტან ისმეთს ამერიკული ქალთა სასწავლებელი ჰქონდა დამთავრებული.

გაზეთში დაიბეჭდა ცნობილი, პირველი თურქი რომანისტი ქალის, ფატმა ალიეს, ნაწარმოებები. აგერთვე, ემინე სემიეს და პოეტ ნიგარ ჰანიმის პოეზიის ნიმუშები.

გაზეთში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობოდა იმ პერიოდის განათლებული მამაკაცების მიერ საზოგადოებაში ქალის ადგილისა და როლის განსაზღვრის შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებებს. გაზეთის მთავარ მიზანს, „თაობის აღზრდასთან“ ერთად, ქალების ცნობიერების ამაღლება და საზოგადოებისა და ქალის ურთიერთობის დარეგულირება წარმოადგენდა. „ერი ოჯახის ერთიანობით წარმოიშვება. თუ ოჯახში მხოლოდ მამაკაცია ცოდნით აღჭურვილი და ქალი – არა, ის ოჯახი და საზოგადოება წინ ვერ წავა. რაც უფრო განათლებულია ქალი, მით უფრო ნათელი მომავლის აღზრდა შეუძლია. ეს ნათელი მომავალი კი ერის პროგრესის საწინააღმდეგოა“ (Çakır, 2011:68). გარდა ამისა, გაზეთი მნიშვნელოვან ყურდლებას უთმობდა იმ პერიოდის ინტელექტუალი ქალების შემოქმედების გაშუქებას, რითაც ცდილობდა საზოგადოებისთვის ოსმალთა ქალების ნიჭიერება და შემოქმედებითი უნარი დაენახებინა. „ჩვენი მიზანი, ორი სიტყვით რომ გადმოგცეთ, შემდეგია: ოსმალთა ქალები დაბადებიდანვე ნიჭიერები არიან. მათი ეს ნიჭიერება და ნააზრვეი საზოგადოებამაც უნდა გაიგოს“ (Çakır, 2011:68). იმის აღნიშვნა, რომ გაზეთი მხოლოდ ქალის, როგორც კარგი დედის, როლის განსაზღვრით შემოიფარგლებოდა, სიმართლეს არ შეეფერება. პირიქით, ხშირად ქალების მდგომარეობას მამაკაცის მდგომარეობასთან ადარებდნენ და დისკრიმინაციის მთავარ მიზეზად საზოგადოებაზე მამაკაცთა გავლენას ასახელებდნენ. ამის ნათელი ნიმუშია მწერლის, ფატმა ალიეს, მიერ გამოთქმული მოსაზრება: „ნათლად ჩანს, რომ ცივილიზებულ ქვეყნებში ცოდნასა და მეცნიერებას ჯერ მამაკაცები ეზიარებიან, შემდეგ კი – ქალები. გაიგებენ რა ცოდნის ძალას, მამაკაცები ცდილობენ, ეს საუნჯე ქალებისათვის მიუწვდომელი გახადონ. ეს კი მამაკაცთა ეგოისტობის ბრალია. ეს ყოველთვის ასე იყო და ახლაც ასეა, თუმცა ცოდნის მიღების უფლება არა მხოლოდ მამაკაცებს, არამედ ქალებსაც აქვთ, ვინაიდან ეს უფლება მათ ღვთისგან ენიჭებათ“ (Çakır, 2011:69).

სამწერლობო სფეროში ქალების და, მით უფრო, ოსმალთა ქალების გამოცდილების შესახებ ინფორმაციას საზოგადოების მცირე ნაწილი ფლობს. ფატმა ალიეს განცხადებით, გასულ საუკუნეებში ოსმალთა ქალებმა ამ კუთხით დიდ წარმატებას მიაღწიეს. ამის ნათელი მაგალითია კვლევა ”ცნობილი

ისლამისტი ქალების“ შესახებ, რომელზეც თავად ფატმა ალიე მუშაობდა. მისი თქმით მე-13 საუკუნეში დაახლოებით ასამდე მუდერისი²⁶ ქალი მოღვაწეობდა. აგრეთვე იყვნენ თექვს (დერვიშთა საგანე) შეიხი (მეთაური) ქალებიც. ფატმა აბასის თექე დღევანდელი ქალთა თავშესაფრის ფუნქციას ასრულებდა. თავად მწერალი გამოთქვამდა გაკვირვებას ამ ყველაფრის შესახებ: „თავად ევროპაშიც კი იმ ეპოქაში ასეთი ქალები არ არსებობდნენ“, წერს მწერალი (Çakır, 2011:71). ამ ფაქტების გაცნობის შემდეგ ფატმა ალიე აკეთებდა დასკვნას, რომ ისლამი არ ზღუდავს ქალს განათლების მიღებასა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მონაწილეობაში. “Hanımlara Mahsus Gazetesi”-ში („ქალთა გაზეთი“) ძირითადი აქცენტი გადატანილი იყო ქალის როლსა და ფუნქცია-მოვალეობებზე ოჯახსა და საზოგადოებაში; აგრეთვე, ქალთა განათლების, სამოსის, ჯანმრთელობასა და მოდის საკითხებზე. გაზეთი ცდილობდა, ქალებს საკუთარი თავისადმი რწმენა გამძაფრებოდათ. ქალების ძირითად საქმიანობად კი სამკერვალო, საქსოვი საქმიანობა იქნა მიჩნეული. გაზეთში ყურადღება მახვილდებოდა საზღვარგარეთ მიმდინარე პროცესებზე. ქალების უფლებების მოპოვებისათვის ბრძოლას დიდი ყურადღება ექცეოდა. მაგალითად, საფრანგეთში ქალების მიერ ადვოკატობის უფლების მოპოვებას გაზეთის მხრიდან დიდი გამოხმაურება მოჰყვა. უნდა აღინიშნოს, რომ გაზეთმა დიდი ინტერესი დაიმსახურა არა მხოლოდ ოსმალეთის იმპერიაში, არამედ ევროპის სხვადასხვა ქვეყნებში. მაგალითად, მაღამ დურანი მონტილამ თავად გამოთქვა სურვილი, ყოფილიყო პარიზში გაზეთის კორესპონდენტი.

1908 წელს II კონსტიტუციური მმართველობის პერიოდში გაზეთებისა და ჟურნალების რიცხოვრივი რაოდენობა ძალიან გაიზარდა. ყველაზე ცნობილ ჟურნალში “Demet” („თაიგული“) პირველად იქნა გაშუქებული პოლიტიკური საკითხები. ჟურნალის მთავარი მიზანი ლიტერატურული, მეცნიერული და პოლიტიკური საკითხების გაშუქება იყო. ჟურნალში ადგილი ეთმობოდა მკითხველის მიერ გამოხატულ პროტესტსა თუ მოსაზრებას“ (Çakır ,2011:74).

²⁶სიტყვა აღნიშნავს „გაკეთილის ჩამტარებელს“. მუდერისი განსაზღვრავდა სწავლის პროცესს მედრესეში და პასუხს აგებდა მასზე. ოსმალეთის იმპერიაში მუდერისები დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ. ამის საფუძველს კი ისლამში მასწავლებლისათვის მინიჭებული მაღალი შეფასება წარმოადგენდა.

ჟურნალში იბეჭდებოდა იმ პერიოდის ცნობილი მწერლების წერილები.²⁷ ისმეთ ჰაკი ჟურნალ “Demet”-ის („თაიგულის“) გამოსვლამდე გაზეთ “İkdam”-ში („პროგრესი“) წერდა: „რა მონაწილეობას მივიღებთ ჩვენ ქვეყნის პროგრესში, ისევ ძველებურად უნდა მოვუდრიკოთ თავი მწუხარებასა და უუფლებობას? არა და არა, საკმარისად ვიტანჯეთ, აღარ გვინდა ჩრდილში ყოფნა“ (Çakar, 2011:75). ქალების ავტორობით დაწერილი წერილები სხვადასხვა გაზეთებსა და ჟურნალებში გვხვდება, მაგალითად, “Serveti-Fünun” -ში (“ცოდნის საგანძური“), “Sabah” -ში („დილა“), “Millet” -ში („ერი“). რაც შეეხება ჟურნალს “Mehasin” (“მშვენიერება“): იგი იყო პირველი ილუსტრირებული ქალთა ჟურნალი.²⁸ 1908 წლის მაისში სელანიკში გამოვიდა ჟურნალი “Kadın” („ქალი“). ჟურნალის მესვეურები იმ დროის ინტელექტუალი ქალები იყვნენ. მაგალითად: აიშე ისმეთი, ჯავიდე ფეიქერი, ემინე სემიე, ფატმა სანიე, ზეჟიე, ფატმა ჰაშიმი, ნაჟიე. პოლიტიკისა და ლიტერატურის სფეროში წერილებს აბდულჰაკ ჰამიდი, მეჰმეთ ემინი, ქაზიმ ნამი, აბდულაჰ ჯევედეთი ბეჭდავდნენ. ჟურნალში აქცენტი კეთდებოდა ქალების განათლებაზე, საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე, უსამართლობაზე, რომელსაც ქალები საზოგადოებაში აწყდებიან. ყურადღების მიღმა არც ევროპელი ქალების მიერ მოპოვებული უფლებები რჩებოდა. მაგალითად, საფრანგეთში ქალების მიერ უმაღლეს სასწავლებელში განათლების მიღების უფლების მოპოვება დიდ მონაპოვრად იქნა მიჩნეული. ეს ჟურნალ-გაზეთები მნიშვნელოვან მასალას გვაძლევს ოსმალეთის იმპერიაში ქალთა აქტივობისა და მოღვაწეობის შესახებ ცოდნის მოპოვების კუთხით. მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვან წყაროს, რომელიც ქალთა მოძრაობის ნათელ სურათს გვიხატავს, 1913 წელს გამოცემული ჟურნალი “Kadınlar Dünyası”²⁹ (“ქალთა სამყარო“) წარმოადგენს. ჟურნალი ფემინისტური ორგანიზაციის “Osmanlı Müdâfaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti” -ის („ოსმალთა ქალების

²⁷ ჯელალ საჰირი, მეჰმეთ აკიფი, მეჰმეთ ემინი, მიღჰათ ჯემალი, ფატმა მუხეჰერი, ჰალიდე ედიფი, ნიგარ ოსმანი, ისმეთ ჰაკი.

²⁸ ჟურნალი გამოირჩეოდა სხვადასხვა წამახალისებელი აქციების თაოსნობით. მაგალითად: მეტი მყიდველისა და მკითხველის მოზიდვის მიზნით ლატარიათ ათამაშებდა. ლატარიაში გამარჯვებული კი პარიზელი იუველირის მიერ დამზადებულ ალმასს მიიღებდა.

²⁹ თავად ჟურნალის დასახელება შეგნებულად იქნა შერჩეული. საზოგადოებას უნდა დაენახა, რომ არსებობდა ქალთა სამყარო და სურვილი, თუ როგორი უნდა იყოს იგი. ჟურნალი ოსმალურიდან თანამდროვე თურქულ ენაზე თარგმნილი და ინახება ქალთა შემოქმედების ბიბლიოთეკაში, ქალაქ სტამბოლში.

უფლებების დამცველი საზოგადოება“) საგამომცემლო ორგანოს წარმოადგენდა. ჟურნალმა სრულიად განსხვავებული მისია იტვირთა. მან ქალებისათვის სამყაროს ახლებურად დანახვისა და საკითხების ქალის თვალსაზრისით გაანალიზების მეთოდს მიმართა. აღსანიშნავია ერთი გარემოება: ჟურნალ “Kadınlar Dünyası” „ქალთა სამყაროს“ მსგავსად გამოდიოდა ჟურნალი Erkekler Dünyası” („მამაკაცთა სამყარო“), რომლის მიზანი იყო ქალებისა და მამაკაცების თანასწორობის შესახებ წერილებისა და სტატიების წერა. „ქალთა სამყარო და მამაკაცთა სამყარო თანდათან უნდა დაუახლოვდეს ერთმანეთს და შექმნას ადამიანთა საერთო სამყარო... ჩვენ მხოლოდ ადამიანთა სამყაროს ნახვა გვინდა, ამისათვის კი ქალისა და მამაკაცის ერთ დონზე დაყენებაა საჭირო, აი ამ მიზნის მისაღწევად ძალ-ღონეს არ დავიშურებთ“³⁰ (Çakar, 2011:85). უნდა ითქვას, რომ იმ დროის ოსმალეთის იმპერიაში, როდესაც ქალთა საკითხის განხილვაში იმ პერიოდის ინტელიგენციის სფეროს წარმომდგენლებში განსხვავებული მოსაზრებები არსებობდა, მამაკაცთა მხრიდან ასეთი პროგრესული ნაბჯის გადადგმა უდავოდ მისასაღმებელი ფაქტია. თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ჟურნალ „Erkekler Dünyası” („მამაკაცთა სამყარო“) დაამარსებელი და რედაქტორი, რიფათ მევლანი, ჟურნალ “Kadınlar Dünyası”-ის გამომცემლის, ულვიე მევლანას მეუღლეა, ჟურნალის პროგრესულობა გაკვირვებას აღარ იწვევს. ჟურნალში იბეჭდებოდა ქალთა საკითხზე საზოგადოების სხვადასხვა ფენიდან მოსული წერილები და შეხედულებები. ჟურნალი მნიშვნელოვან ინფორმაციას შეიცავს იმ დროის ოსმალეთის საზოგადოებრივ სტრუქტურაზე, პოლიტიკაზე, განათლების, სამართლის სისტემაზე და ოჯახზე. ჟურნალის მფლობელი და ჟურნალის წევრები მხოლოდ მდედრობითი სქესის წარმომადგენლები იყვნენ.³¹

³⁰ ჟურნალი “Erkekler Dünyası „ მამაკაცთა სამყარო „ გამოვიდა 1914 წლის 14 დეკემბერს, და მისი მხოლოდ ერთი ნუსხა ინახება ბიბლიოთეკაში. ჟურნალის ყდაზე ეწერა: „ჩვენი ჟურნალი ღიაა ოსმალთა ახალგაზრდების, ქალების მეცნიერული და ლიტერატურული ნაშრომებისათვის.

³¹ მიუხედავად იმისა, რომ ჟურნალში მომუშავე ქალების სურათი არსებობს, მათი ვინაობის შესახებ ინფორმაცია ნაკლებად მოიპოვება, თუმცა წერის სტილით რამდენიმე ქალის ვინაობის დადგენა შესაძლებელია. მაგალითად: ულვიე მევლანი, აზიზ ჰაიდარი, ემინე სეჰერ ალი, მუქერემ ბელქიზი, ატიე შუქრანი, ალიე ჯევადი, სიდიკა ალი რიზა, საფიე ბირან, მელიჰა ჯენანი...

ჟურნალის მფლობელი გახლდათ ულვიე მეველანი.³² ულვიე მეველანი არა მხოლოდ ჟურნალი, არამედ ქალთა დახმარების ორგანიზაციაც დაარსა. იგი ქალთა საკითხს იკვლევდა და გადასატრეული პრობლემების გზებსაც სახავდა; საზოგადოებაში ქალთა მდგომარეობას კი შემდეგნაირად აღწერდა: „ჩვენ გარშემო მყოფი მამაკაცები ქალებს „ქალად“ კი- არა, გარეულ არსებად აღიქვამენ. ეს საცოდავი არსება როგორც სახლში, ისე მის გარეთაც, მატარებელში, გემზე, სასადილოში, სავაჭრო ადგილებში შეურაცხყოფისა და შერცხვენას თავს ვერ აღწევენ“ (Çakır, 2011:140). ჟურნალი ფემინისტური იდეების გამტარებელი იყო და რადიკალიზმით გამოირჩეოდა. წევრების მხოლოდ ქალებისგან დაკომპლექტებას ისინი შემდეგნაირად ხსნიდნენ: „სანამ ჩვენი კანონები ქალის და მამაკაცის თანასწორობას არ აღიარებენ ჟურნალი მამაკაცთათვის დახურული იქნება“ (Çakır,2011:67). ულვიე მეველანი, მუქრემ ბელქიზი და ნიმეთ ჯემილი, პოეტი იაშარ ნეზიჰე ქალთა უფლებების, ფემინიზმის და სოციალური სფეროს საკითხებს აშუქებდნენ. პოეტი იაშარ ნეზიჰე ჟურნალის სხვა წევრებისაგან განსხვავებით დაბალ სოციალურ ფენას მიეკუთნებოდა. განათლების მიღების სურვილის გამო მამამ იგი სახლიდან გააგდო და თავს ყვაილების გაყიდვით ირჩენდა. ლექსების კრებულებში „ერთი კონა ია“ და „ამოძახილი“ პოეტი ქალი საზოგადოებრივი ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს საკითხებზე ამახვილებდა ყურადღებას. იაშარ ნეზიჰე პირველი პოეტი ქალია, რომელიც საზოგადოებრივ საკითხებზე წერს. მუქრემ ბელქიზი აქტიურად ეწეოდა ფემინისტური იდეების ქალებისათვის გაცნობასა და გაზიარების პროპაგანდას. იგი ქალებს რევოლუციისაკენ მოუწოდებდა. მისი აზრით ქალები მხოლოდ ერთობით შეძლებდნენ გამარჯვებას. იგი ჟურნალის ფურცლებიდან ქალებს მეტი აქტიურობისკენ მოუწოდებდა: „ერთად ვიფიქროთ, ამ მომაკვდინებელი ცხოვრებისგან განთავისუფლების გზები დაგსახოთ.

³²ნურიე ულვიე (1893-1964) ჟურნალისტ რიფატ მეველანზე დაქორწინების შემდეგ ულვიე მეველანის სახელითა და გვართ ბეჭდავდა სტატიებს. მეველანაზადე რიფატი (1869-1930) იმ დროის განათლებული ქურთული წარმომავლობის ჟურნალისტი იყო. ნურიე მეველანი წარმოშობით ჩერქეზი იყო. 1864 წელს რუსების მიერ კავკასიიდან გამოსახლებული ოჯახი ტრაპიზონში ჩამოვიდა. ოსმალთა ფაღვანობა ჩერქეზების ერთ ნაწილს ადგილი ბალიქესირის მხარეს, გორემეში, გამოუყო, მეორე ნაწილს კი – ჰათაის მხარეს. ნურიეს ოჯახი ჰათაიში დასახლდა, გოგონების მოტაცების შიშით ოჯახმა მათი სასახლეში მიბარება მოითხოვა. ნურიე 6 წლის ასაკში ილდიზის სასახლეში მიბარეს. სასახლეში დაარქვეს ულვიე. 13 წლის ასაკში მასზე გაცილებით უფროსს, აბდულჰამიდის ძმადნაფიც, ჰულისი ბეის მიათხოვეს. მეუღლის გარდაცვალების შემდეგ მისგან დატოვებული ქონებით ჟურნალი „ქალთა სამყაროს“ გამოცემა დაიწყო.

ამგვარი სახით ადამიანურ ვალს მოვიხდით. ჩვენ ხომ რევოლუციისათვის მოვედით... ვიმუშაოთ, ერთად დავდგეთ, მცდარ ტრადიციებსა და უკანონობას ბოლო უნდა მოელოს“ (Çakır,2011:100). ბელქიზ შევექეთი ინგლისურის, ისტორიისა და მუსიკის მასწავლებელი იყო. იგი იყო პირველი მუსლიმი ქალი, რომელიც თვითმფრინავში ჩაჯდა და რომლის სურათიც გამოქვეყნდა. ოსმალო ქალებს ღრმად სჯეროდათ, რომ ისინი ქალთა ცნობიერებაში „გადატრიალებას“ მოახდენდნენ. ქვეყანაში, სადაც წერა-კითხვის მცოდნე ქალი ძალიან ცოტა იყო, ჟურნალ-გაზეთები, რა თქმა უნდა, „გადატრიალების“ საუკეთესო საშუალება ვერ იქნებოდა. მიზნის განხორციელების საუკეთესო გზად ქალებთან უშუალო შეხვედრები და ქალთა საკითხის ირგვლივ კონფერენციის მოწყობა იქნა მიჩნეული. “ჩვენ რევოლუციას მოვაწყობთ, ამ საკითხზე ჩვენი განათლებული ქალები უკვე მუშაობენ. მაგრამ რამდენი განათლებული ქალია ჩვენს ირგვლივ?! ძალიან ცოტა. ან რამდენმა იცის წერა-კითხვა? მცირე ნაწილმა. ამ მცირე ნაწილიდან ნახევარი ჩვენი წინააღმდეგია. იმისათვის, რომ მიზანს მივაღწიოთ, საჭიროა განათლებული და გაუნათლებელი ქალების ერთად ყოფნა, ეს კი ძალიან ძლიერი ძალაა. ყველა ოჯახში მივიდეთ, ქალებს ახალი მოძრაობის შესახებ ვუამბოთ, ვასწავლოთ, ვაჩვენოთ, რომ ეს მოძრაობა მათთვის სიკეთის მომტანია და თუ ზოგიერთი ოჯახი ცუდად მიგვიღებს, ისევ და ისევ ვეცადოთ მათთან საერთო ენის გამონახვას. მხოლოდ ამ გზით შევძლებთ გამარჯვების მოპოვებას“ (Çakır: 2011:193).

ჟურნალი მხოლოდ ოსმალეთის იმპერიაში მცხოვრები ქალებისათვის სიახლეების გაცნობას და მათ გამოღვიძებას არ ისახავდა მიზნად. თავად ის ფაქტი, რომ ჟურნალის დამატებითი ნომერი ფრანგულ ენაზე გამოდიოდა, უკვე მეტყველებდა ჟურნალის საერთაშორისო ასპექტზეც. დამატებითი ნომრის ფრანგულ ენაზე გამოცემა შემდეგნაირად იყო ახსნილი: „ჩვენი მიზანია, ჩვენს ევროპელ და მუსლიმ მეგობრებთან დიალოგი“ (Çakır, 2011:135). ჟურნალში სტატიებს ბეჭდავდნენ ევროპის გაზეთებში კორესპონდენტად მომუშავე ქალები, მაგალითად: ოდეტა ფელდმანი, რომელიც გაზეთ „Berliner Tageblatt“-ის („ბერლინური დღის გაზეთი“) კორესპონდენტი იყო, გრეის ელისონი, რომელიც გარკვეული პერიოდი ცხოვრობდა სტამბოლში და ქალთა საკითხის კვლევას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა. იგი იყო გაზეთ Times-ის („დრო“) კორესპონდენტი და აქტიური სუფრაჟისტი. ევროპულ პრესასთან კავშირი ფემინისტური იდეების დანერგვაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა. ჟურნალის მთვარი უპირატესობა

ყველა სხვა დანარჩენი გაზეთსა და ჟურნალთან მიმართებაში ის იყო რომ, სწორედ მან დაიწყო აქტიური ბრძოლა ქალთა უფლებებისათვის, მან მოამზადა ნიადაგი ქალთა მოძრაობისათვის და, რაც მთავარია, ოსმალთა ქალების შესახებ მნიშვნელოვან ცნობებს სწორედ ეს ჟურნალი იძლევა. ჟურნალის მოღვაწეობა იმდენად ღია და აქტიური იყო, რომ იმ დროის განსახლების მინისტრი ბათხარია ეფენდი ჟურნალში “Jön Türk” („ახალგაზრდა თურქი“) წერდა: „ჟურნალი “Kadınlar Dünyası” („ქალთა სამყარო“) ფემინისტური მოთხოვნების განხორციელების მთავარი იარაღია... ჩვენს ქვეყანაში ქალების გამოღვიძება მართლაც რომ სასიამოვნო ფაქტია, ვინაიდან ინტელექტი, ჭკუა და გონება მხოლოდ მამაკაცის თვისება არ არის. მსოფლიოში არსებობენ ისეთი ქვეყნები, სადაც ლიტერატურა ქალების საქმედ არის მიჩნეული“ (Çakır, 2011:145). თავდაპირველად, ჟურნალის პირველ ნომერში აღნიშნული იყო, რომ მის მთავარ მიზანს ევროპელი და ამერიკელი ქალების მიერ გაკვალულ გზაზე სიარული, ქალების და ზოგადად, ქალთა საკითხთან დაკავშირებული წერილების წერა იყო. “ევროპელი და ამერიკელი ქალები ქალების შესახებ წერენ წიგნებს, კამათობენ მისი ადგილისა და როლის შესახებ. უფრო მეტიც, ევროპელი ქალები კანონის ძალით მოითხოვენ ქალებისა და მამაკაცების თანასწორობას” (Çakır, 2011:146). ევროპელი ქალების გამოცდილების გაზიარება, რა თქმა უნდა, მნიშვნელოვანი ფაქტი იყო ოსმალთა ქალების მიერ წარმოებულ გონიერულ ბრძოლაში. თავად ის ფაქტია ყურადღების ღირსი, რომ ოსმალთა ქალები არა მარტო საკუთარ ქვეყანაში მიმდინარე პროცესების, არამედ მსოფლიოში მიმდინარე პროცესების საქმის კურსში არიან. ჟურნალის მფლობელის და რედაქტორის, ულვიე მეველანის აზრით, უკვე დამდგარი იყო იმის დრო, როცა ქალებს უნდა შეეხედოთ არა როგორც “მომხმარებლებს”, არამედ როგორც “მწარმოებლებს”. ვფიქრობ, ყველაზე მნიშვნელოვანი მოვლენა, რაც ჟურნალის არსებობას უფრო მეტად ამართლებს, ქალებში წერის სურვილის გაღვიძება და საკუთარი ძალებისადმი რწმენის განმტკიცება წარმოადგენს. იმ დროს, როცა მამაკაცების მიერ გამოცემულ ჟურნალებში ქალები უმეტესწილად „გრძელთმიან და მოკლე ჭკუის არსებობად“ არიან მონათლული და მათ წერილებს არავენ ბეჭდავს, უფრო მეტიც, როცა ჟურნალები ქალთა წერილებს გარკვეულ ადგილს უთმობს, მაგრამ მათი გამოცემა ძალიან მალე წყდება, აი ამ ფონზე ჟურნალ „ქალთა სამყაროს“ თითქმის 13-წლიანი არსებობა, დროის მიერ წამოყენებული მოთხოვნების დაკმაყოფილება, უდავოდ მნიშვნელოვანი ფაქტია ქალთა თვითშეგნების, თვითრწმენის ამაღლების

საქმეში. ამის ნათელი დადასტურება კი მკითხველის მიერ გამოხატული ინტერესი და მადლობის წერილებია.³³ ამ წერილებიდან კარგად იკვეთება ოსმალთა ქალების მზაობა ცვლილებებისადმი. „უკანასკნელი პერიოდი, ქალებში სიცოცხლისუნარიანობა შეიმჩნევა, სრულიად ახალი და პროგრესისაკენ მიმართული. ასეთი სიცოცხლისუნარიანობა კარგა ხნის მიძინებული იყო ჩვენს ქალებში, ყველა ჩვენგანი კუთხეში ვიყავით მიუჭულები და სასოწარკვეთილებას ვეძლეოდით, უფრო სწორედ, კი გვეძინა, შეიძლება არც გვეძინა, მაგრამ სამყარომ ასე იცოდა. მსოფლიოს წინსვლისა და განვითარების შესახებ თითქმის არაფერი ვიცოდით. ნეტავ რატომ? იმიტომ ხომ არა, რომ სამყაროს ვიყავით მოწყვეტილები. თუმცა ჩვენ, ოსმალთა ქალებს, პროგრესი და წინსვლა ნამდვილად გვწყურია, ისიც გვესმოდა, რომ პროგრესისათვის განათლებაა საჭირო. აი ეს განათლება კი წერა-კითხვის შესწავლით უნდა შეიძინოს კაცმა. განათლების მიუხედავად, რატომ არის, რომ ოსმალთა ქალი მაინც არ არის საზოგადოებაში დაფასებული?“ (Çakır, 2011:154). ჟურნალი აკრიტიკებდა საზოგადოების მიერ თავად ცნება „ქალისადმი“ დამოკიდებულებას. „ამ ქვეყანაში ქალი დაფასებული და ბედნიერი არ არის... ჩვენში ქალი ერთ-ერთი ფრანგი ლიტერატორის თქმით, ფორმადაკარგული არსებობს. ჩვენს ქვეყანაში ქალები ისე არ კვდებიან, როგორც სხვა ქვეყნებში, ისინი ისედაც სიცოცხლეშივე განწირულები არიან, ისე იცხოვრონ, როგორც მკვდრებმა... უმეტესწილად ქალი საკუთარ სახლში მოახლეა. ქმარს შეუძლია ნებისმიერ დროს უმიზეზოდ ქუჩაში გააგდოს. ჩვენში ქალი ვერ იმღერებს, ვერ იცეკვებს, საზოგადოებას დაუკრავს, მხოლოდ ფარულად. საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში მამაკაცების თავხედური და შეურაცხმყოფელი მზერა მუდმივად თან დასდევს. ქალი მეუღლესთან ერთად ვერ ისაძილებს და ვერც წვეულებას დაესწრება. ქალები შავ ჩრდილებს ჰგვანან. აი, ასეთია ჩვენს ქვეყანაში მოკლედ ქალის განმარტება“ (Çakır, 2011:165). ქალები ღიად აცხადებდნენ, რომ მამაკაცები მათ მხოლოდ სიამოვნების მიღების იარაღად იყენებენ და, თურქი კაცების ფილოსოფიის თანახმად, ისინი ამ ქვეყნად მხოლოდ მამაკაცთა სიმშვიდის და

³³ ჟურნალის ერთ-ერთ ნომერში მკითხველი, ფერიდე ისმეთი, ჟურნალს დიდი მადლობას უხდოდა ქალთა საკითხით დაინტერესების გამო: „ჩვენს ქვეყანაში ქალების თითქმის ტყვეების და მონების როლში ყოფნის შესახებ პირველად თქვენ განაცხადეთ. ისიც აღნიშნეთ, რომ ქალებს სიცოცხლე სწყურიათ. ჩვენი კეთილშობილი ქალები იმსახურებენ კანონიერ თავისუფლებას, თქვენ რომ საცოდავი ოსმალთა ქალების გულში არსებული იარაღი არ დაგენახათ, ისინი ისევ გააგრძელებდნენ ოხვრასა და კენესას ამ დამცირებისა და შეურაცხყოფის მორევში“ (Çakır, 2011:102).

მეუღრობის შესაქმენლად არიან გაჩენილები. მამაკაცები ქალებს სამ კატეგორიად ჰყოფენ „სალონის ქალები“, „საშუალო შეძლების ქალები“ და „არაფრის მქონე ქალები“. მათთვის სალონის ქალები „ტკბილი ხილია“, საშუალო შეძლების ქალები – „მოახლე“, ხოლო არაფრის მქონე კი – „ტყვე“. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ჟურნალში წამოჭრილი ყველა საკითხი პასუხგაუცემელი არ რჩებოდა. იმ პერიოდის ქალებმა ძალიან კარგად იცოდნენ საზოგადოებაში ქალის მარგინალიზაციის მთავარი მიზეზები. ისინი კარგად ხვდებოდნენ, რომ ქალსა და მამაკაცს შორის გონებრივი განვითარების თვალსაზრისით განსხვავება არ არის. ქალების სიბეჭავის მიზეზი კი მათი ცხოვრების წესით და აღზრდით არის განპირობებული. „უპირველეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ ქალმა თავისი სახლის გარეთ რა ხდება, არ იცის, რადგან იძულებულია ოთხ კედელს შორის იჯდეს, საჭმელი აკეთოს, ოჯახს მოუაროს. გარეთ გასვლა მისთვის დიდი ცოდვაა, ქალი უნდა იყოს, მამაკაცის დესპოტიზმის წინააღმდეგ ხმის ამოდების უფლება არ აქვს. რადგან თმა გრძელი აქვს, ჭკუა კი – მოკლე. მამაკაცს შესწევს უნარი იაზროვნოს, ქალს კი – არა. და რადგან ვინც ვერ აზროვნებს, იმას არაფრის უფლება არ აქვს, ხმაც არ უნდა ამოიღოს. აი, ამ წესებზეა დამყარებული ოჯახების უმრავლესობა“ (Çakır, 2011:169). ასეთმა ქალებმა, რა თქმა უნდა, არ იცოდნენ საკუთარი უფლებების შესახებ. ეს კი მათი გაუნათლებლობით არის გამოწვეული. მათი თვითშეფასება იმდენად დაბალი იყო, რომ მამაკაცების მიერ ღოზუნგად ქცეულ გამონათქვამს „გრძელი თმისა და მოკლე ჭკუის“, შესახებ თავადაც ეთანხმებოდნენ. ქალის საზოგადოებისგან შორს ყოფნა და მუდმივად ოჯახური საქმეებით დაკავება, მათ პიროვნული განვითარების საშუალებას არ იძლეოდა. საზოგადოების მიერ მათზე დაკისრებული სოციალური როლი მხოლოდ კარგი დედობით და კარგი მეუღლეობით შემოიფარგლებოდა. ეს კი ქმნიდა იმ ფენომენს, რომელსაც „საზოგადოება ქალების გარეშე“ ერქვა. ქალები მიიჩნევდნენ, რომ მათი მარგინალიზაცია ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკურ ცხოვრებას დიდ ზიანს აყენებდა. აბდულჰაკ ჰამიდის („ერში ქალების მდგომარეობა იმ ერის განვითარების დონის მაჩვენებელია“) და თევფიქ ფიქრეთის („თუ ქალი უბედურია, უბედურია ერიც“) გამონათქვამები კარგად გამოხატავდა ქვეყნის განვითარებასა და ქალების მდგომარეობის შორის კავშირს. მამაკაცთა მიერ ზოგადად ქალთა საკითხისადმი დამოკიდებულებას უფრო დაწვრილებით ქვემოთ შევეხებით. როგორც ნილუფერ მაზლუმი ამბობდა, „ჩვენი ქვეყნის უბედურების მიზეზი სწორედ რომ „უქალებობაა“. იმავე აზრს ავითარებდა ჟურნალში გაგზავნილ

წერილში მეჯლისის მთავარი მდივანი მუსტაფა ასიმ ბეი. „ჩვენ უქალებო ვართ“ წერდა ის. თან ყურადღებას ამ სიტყვაზე ამახვილებდა: „თუ დააკვირდებით, მე ყურადღებას არ ვამახვილებ გაუნათლებლობაზე, მე „უქალებობას“ ვუსვამ ხაზს. ღმერთმა ყველა ვერი დაიფაროს ჩვენი ამუამინდელი მდგომარეობისგან. მის გამოსახატავად მხოლოდ ეს განმარტება თუ გამოდგება – „ერი ქალების გარეშე“. ძვირფასო ქალებო, ბულგარელი ქალებიც გაუნათლებელი არიან, რუსი ქალებიც, სერბი ქალებიც, მაგრამ ჩვენი მდგომარეობა განსხვავებულია. გაუნათლებლობის დაძლევა შესაძლებელია. თუმცა ჩვენ ვიძალებით, მაგრამ რისგან? დარწმუნებულები იყავით, რომ ცოდნისგან, სწავლისგან. იმიტომ, რომ ჩვენი ქალები მიჩვეულები არიან დამაღვას, ისინი ისევე იძალებიან საზოგადოების წინაშე, როგორც მამაკაცთა წინაშე, ჩადრის ტარებისას“. (Çakır, 2011:233). უნდა აღინიშნოს, რომ საზოგადოებრივ ცხოვრებას მოწყვეტამ ქალებში გარკვეული სახის პროტესტის გრძნობის ჩამოყალიბებას შეუწყო ხელი. ისინი აღიარებდნენ, რომ ამგვარმა ცხოვრებამ ისინი ძალიან დაღალა და მათაც, როგორც სხვა განვითარებული ერების ქალებს, სურდათ თავისუფლად, ბედნიერად ცხოვრება. ეს კი, უფლებების მოპოვებით იყო შესაძლებელი. ქალების მიერ თავისუფლების და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვის მოთხოვნა მხოლოდ ცარიელი სიტყვები არ ყოფილა. მათ კარგად იცოდნენ, რა უნდოდათ. „პგონიათ, რომ საზოგადოებრივ ტრანსპორტში ან თეატრში ადგილის გამოყოფით მაღლიერები ვართ. იციან კი, რას გულისხმობს საზოგადოებაში ადგილის დაკავება? ჩვენი აზრით, საზოგადოებაში ადგილის ქონით საკუთარი ცხოვრების ბატონ-პატრონი ხდება ადამიანი, ვისზე თხოვდება, ისიც იცის და ქმრის სახელში ბაზარში ნაყიდი თხასავით არ გრძნობს თავს“ (Çakır,2011:234). ქალებისათვის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვასთან დაკავშირებული საჭირო საკითხები იმ სტატიაში იყო ჩამოთვლილი, რომელსაც „ოსმალთა ქალების მოთხოვნები“ ერქვა. ქალები მოითხოვდნენ :

1. სკოლების გახსნას და ქალების ცოდნის დონის ამაღლების უზრუნველყოფას;
2. ქალების ეკონომიკური ცხოვრების უზრუნველყოფის მიზნით მათ სამრეწველო საქმიანობაში ჩართვას;

3. ტანსაცმლის ფორმის შეცვლას, განსაკუთრებით კი – საზოგადოებაში გამოსასვლელი ტანსაცმლის.³⁴

4. ქორწინებასთან დაკავშირებული წესების გამარტივებას და მცდარი ტრადიციების რღვევას;

5. ოჯახში ქალის ადგილის უფრო მეტად გაძლიერებას;

6. განათლებული შვილების აღზრდის უნარის მქონე დედების აღზრდას;

7. ქალების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვას.

ქალის საზოგადოებაში ჩართვა მას საშუალებას მისცემდა, საკუთარ უფლებებზე მეტი სცოდნოდა. სოციალური და ეკონომიკური უფლებების მოპოვების შემდეგ, რიგი პოლიტიკური უფლების მოპოვებაზე მიდგებოდა. თუმცა, ქალები პოლიტიკური უფლების მოპოვებას არ ჩქარობდნენ. ისინი თვლიდნენ, რომ საამისოდ ჯერ მზად არ იყვნენ. ძველი ტრადიციებისა და კანონების უარყოფით

³⁴ ქალების საზოგადოებისგან მოწყვეტის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი ჩადრია. ქალების ასეთი სახით შემოსვა სახელმწიფოს მხრიდან მკაცრ კონტროლს ექვემდებარებოდა. ოსმალ-თურქი ქალების ჩასაცმელი შემდეგი სახის თავისებურების მატარებელია. არსებობდა სახლში ჩასაცმელი სამოსი და სახლის გარეთ ჩასაცმელი სამოსი. სახლში ჩასაცმელი სამოსი მდიდრული უნდა ყოფილიყო, ხოლო გარეთ ჩასაცმელი სამოსი კი – ფერაჯე. სახლში ჩასაცმელი სამოსის სიმდიდრე ახლობელთა წრეების საჩვენებლად იყო გამოიხატული, ხოლო გარეთ ჩასაცმელი სამოსი კი მამაკაცის, უფრო მეტიც, სახელმწიფოს ნამუხის დამცველ ფუნქციას ატარებდა. თურქი ქალის სამოსი მუსლიმი ქალის სიმბოლო უნდა ყოფილიყო, რითაც იგი ქრისტიანი ქალების სამოსისაგან განიხილავდა. აკრძალული იყო ფერადი სამოსის ტარება. ოსმალ ქალები საუბრობდნენ რა სამოსის სახეცვალებზე, პირველ რიგში, მოითხოვდნენ პირსაბურავის მოხსნას. ქალები მიიჩნევდნენ, რომ მათსა და სამყაროს შორის სწორედ პირსაბურავია ფარდის ფუნქციის მატარებელი. იგი ქალების დამამცირებელ ფაქტორად იქნა მიჩნეული. მოდერნიზება უნდა განეცადა ჩადრსაც. იგი უფრო მოხერხებული უნდა ყოფილიყო, რათა ქალებს თავისუფლად შეძლებოდათ მუშაობა. ქალები არ მოითხოვდნენ ჩადრის გადაგდებას. ისინი ხაზგასმით მოითხოვდნენ მხოლოდ პირსაბურავების მოხსნას. თუმცა იმასაც აღიარებდნენ, რომ ჩადრის ტარება მხოლოდ დროის საკითხი იყო. ოსმალ ქალები სამოსელის შესახებ ცნობებს ინგლისის ელჩის მეუღლე ლედი მონტეგიუც იძლევა, რომელიც ძალიან კარგად იცნობდა ოსმალურ საზოგადოებას და თვლიდა, რომ მისი ცნობები უფრო სარწმუნო იყო, ვიდრე სხვა მოგზაურების. ლედი მონტეგიუ ქალთა პირსაბურავს თავისუფლების სიმბოლოდაც კი მიიჩნევდა. „მუსლიმი ქალები იმდენად კარგად იმალებიან სამოსში, რომ მდიდარს ღარიბისგან ვერ გაარჩევენ ყველაზე ეჭვიანი ქმარიც კი ვერ შეძლებს, საკუთარი ცოლი იცნოს. მიმანია, რომ იმპერიაში ყველაზე თავისაუფალი სწორედ თურქი ქალია“ (Yeğenoğlu: 1995:sayı 24).

შესაძლებელი იყო ერის განახლება. ქალების საზოგადოებრივი სტატუსის ცვლილება ეპოქის მოთხოვნებით იყო განპირობებული. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მე-19 საუკუნე ოსმალეთის იმპერიაში მნიშვნელოვანი ცვლილებების საუკუნედ არის მიჩნეული. თანზიმათის ფირმანში ყურადღება ქალთა მდგომარეობაზეც მახვილებოდა, თუმცა უმნიშვნელოდ. შეიძლება ითქვას, რომ ქალის სტატუსთან დაკავშირებით ცვლილებებს ადგილი არ ჰქონია. ქალის საზოგადოებაში და ოჯახში ადგილის განმსაზღვრელი ფაქტორების ფირმანებს თანზიმათის პერიოდშიც ვხვდებით. ოსმალთა ქალების აზრით, ქალი მუდმივი კონტროლის ქვეშ იმყოფება. ამის მიზანი მისი პიროვნული თავისუფლების შეზღუდვაა. საინტერესოა, როგორ ესმოდათ პიროვნული თავისუფლების საკითხი ოსმალთა ქალებს. “თავისუფალი მაშინ არის ადამიანი, როცა მას ყველა საკითხზე საკუთარი მოსაზრების გამოთქმა და სურვილისამებრ გადაწყვეტილების მიღება შეუძლია” (Çakır :2011:209).

უნდა აღინიშნოს, რომ ჟურნალისადმი გამოხატული ინტერესით შესაძლებელია იმის დადგენა, როგორი დამოკიდებულება ჰქონდათ მამაკაცებს ქალთა საკითხისადმი. მიუხედავად იმისა, რომ ჟურნალმა დიდი წარმატება და გამოხმაურება ჰპოვა როგორც ოსმალეთის იმპერიაში, ისე მის საზღვრებს გარეთაც, იმ პერიოდის „მამაკაცთა გაზეთების“ უმრავლესობა ჟურნალთან დაკავშირებით არ რეაგირებდა. “რამდენიმე თვეა ჩვენმა ქალებმა თავისი საქმით და შემართებით გაგვახალისეს, ჩვენში დაგროვილი ტანჯვა და სიმწარე ნელ-ნელ ნელდება, ვყვირით ხმის ჩახლეჩამდე, თუმცა ჩვენი ხმა ჩვენს მამაკაცებამდე არ აღწევს, ეგვიპტიდან, დასავლეთიდან მილოცვის წერილებს ვიღებთ და ეს ქალების გამარჯვებაა” (Çakır,2011:74). ჟურნალთან მიმართებაში მამაკაცები დამამცირებელ გამონათქვამებს ხშირად მიმართავდნენ. თუმცა არსებობდნენ ისეთი ჟურნალები, რომლებიც ქალთა ჟურნალით აღტაცებულები იყვნენ და მას ყოველგვარი სახის დახმარებასაც ჰპირდებოდნენ. ჩვენთვის ყურადსაღებია შემდეგი ფაქტი, ქალები მამაკაცებს, განსაკუთრებით კი მამაკაც მწერლებს, ქალთა საკითხის გადაჭრის საქმეში არაგულწრფელობაში ადანაშაულებდნენ. მათი უნდობლობა იმდენად დიდი იყო, რომ მათ მამაკაცების აღარ სჯეროდათ. „თურმე ქალები მამაკაცების სულიერი ცხოვრების თანამგზავრები ყოფილან. ეს ყველაფერი სიცრუეა. გარდა ამ სიცრუისა, ჩვენს გრძნობებში მუდმივად ეპარებათ ეჭვი და მუდმივად გვატყუებენ. სწორედ ამ ტყუილების გამოა, რომ ჩვენ საკუთარ უფლებებს ვერ ვიცავთ. ქალი და მამაკაცი ყოველთვის სხვადასხვა ცხოვრებით ცხოვრობს. მამაკაცების გამოა,

რომ ჩვენი ცხოვრება ასეთი შეზღუდულია. თანაც არასოდეს ყოფილა, რომ ქალი და მამაკაცი ერთმანეთის ჭეშმარიტი სულიერი მეგობარი და ცხოვრების თანამგზავრი ყოფილიყო.... მამაკაცების დახმარების იმედი არ უნდა გვექონდეს, რადგან ისინი ასეთი გულით და განწყობით, ასეთი აზროვნებით, ჩვენ არ დაგვეხმარებიან. ეს ცხოვრება მათთვის საესებოთ მისაღებია, ჩვენ სათამაშოები ვგონივართ და ერთობიან კიდევ. მამაკაცებისგან მოწყალება არ გვინდა, ჩვენ ვმუშაობთ და თავად გამოვასწორებთ ჩვენს მდგომარეობას. გვჯერა, რომ ჩვენი თანამემამულე ქალები ჩვენს მოსაზრებას გაიზიარებენ” (Çakır :2011:190). ქალებისა და მამაკაცების თანასწორობის შეუძლებლობაზე ბევრი მამაკაცი საუბრობდა. ამის დადასტურებაა ჟურნალში გაგზავნილი წერილი, რომელსაც ხელს ვინმე ჰასან ვეჰში აწერდა. ჰასან ვეჰში ქალებისა და მამაკაცების თანასწორობის აბსურდული იდეის გასაბათილებად სამხედრო სამსახურს ასახელებდა. „თუ გსურთ მამაკაცების თანასწორობი იყოთ, აგერ – თქვენ და აგერ – სამხედრო სამსახური“, წერდა ის (Çakır, 2011:222). თან დასძენდა, რომ ოცდაათკილოიანი თოფის, საბრძოლო მასალების, სამი დღის სამყოფი საგზლის ტარება და საბრძოლო პირობების გაძლება ქალებს არ შეუძლიათ. ამ წერილმა ჟურნალის მწვავე რეაქცია გამოიწვია. ჟურნალში სამხედრო ტანსაცმლითა და იარაღით აღჭურვილი ქალის სურათი დაიბეჭდა. ქალებმა მამაკაცებს ჩანაკალებს ომი და მათში ქალების მონაწილეობა და თავდადება შეახსენეს. ქალებს იმათთვისაც ჰქონდათ პასუხი, ვინც მათთვის უფლებების მინიჭების დამაბრკოლებელ ძალად რელიგიას მიიჩნევდა. ქალებს ეგონათ, რომ ყველაფერი ყურანის არასწორი კომენტარების და განმარტების ბრალია. ისინი არ იზიარებდნენ მოსაზრებას, რომ ისლამმა ქალი სახლში გამოკეტა და საზოგადოებრივ ცხოვრებას მოსწყვიტა. „წინასწარმეტყველი მუჰამედის დროს ქალები ხელისუფლების მართვაშიც იღებდნენ მონაწილეობას და თავისუფლებიც იყვნენო,, – ამბობდნენ ისინი (Çakır :2011:223).

ძალიან საინტერესოა ფემინიზმისადმი დამოკიდებულება როგორც თავად ქალების მხრიდან, ისე მთელი საზოგადოების მხრიდან. აქედანვე უნდა აღვნიშნოთ ის გარემოება, რომ დასავლეთის კულტურასთან ზიარება და ევროპის ქვეყნებში მიმდინარე პოლიტიკური პროცესები ოსმალთ თურქ მოსახლეობაზე გარკვეული სახის გავლენას ახდენდა. თავად ფემინიზმის შესახებ ინფორმაცია ქალთა საკითხით დაინტერესებულ ადამიანებს ჟურნალ-გაზეთებისა და თარგმნილი ლიტერატურის საშუალებით მოეპოვებოდათ. ეს, რა თქმა უნდა, არ გულისხმობდა

ევროპაში მიმდინარე ფემინისტური მოძრაობის და ფემინისტური იდეების ზედმიწევნით გაზიარებას და გადმოტანას. პირიქით, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ თურქული ფემინიზმი, როგორც ასეთი, არსებობს და იგი წარმოადგენს ორგანულ პრობლემებთან და საჭიროებებთან ადაპტირებულ მოძრაობას, რომელიც ფემინისტური იდეების პირდაპირ ტრანსლაციას კი არ ახდენს, არამედ თურქულ სოციოკულტურულ სინამდვილეს ერგება.

მე-19 საუკუნის ოსმალეთის იმპერიაში, და არა მხოლოდ მე-19 საუკუნეში, დღევანდელ დღემდე, მიმდინარეობს კამათი თურქეთში ფემინიზმისა და ზოგადად, მასთან დაკავშირებული იდეების ირგვლივ. ისლამის მიმდევარი ერისათვის ფემინიზმის მიერ ნაქადაგები ქალთა ემანსიპაციის მარტივად მიღება წარმოუდგენელი პროცესი იყო. არაერთი სტატია და წერილი დაიბეჭდა იმ დროის გაზეთებსა და ჟურნალებში ზოგადად ფემინიზმის, ისლამისა და ფემინიზმის ურთიერთობის შესახებ. საუბრობდნენ რა „გადატრიალებაზე“, ქალები გადატრიალების გზად ფემინიზმს მიიჩნევდნენ. ოსმალთა ქალები ფემინიზმს არა მხოლოდ ეპოქის იდეოლოგიის ცვლილებისა და ქალების ცნობიერების ამაღლების პროცესად, არამედ ბუნებრივ მოვლენად მიიჩნევდნენ, რომელიც საზოგადოებრივი განვითარების საქმეში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა. რას გულისხმობდა ფემინიზმი და რა მოთხოვნებს აყენებდა იგი, შემდეგი სახით იყო განმარტებული „ფემინიზმის მოთხოვნებს წარმოადგენს: ქალის საზოგადოებრივ ასპარეზზე გამოსვლა, ქალი მამაკაცის მსგავსად უნდა გახდეს ინჟინერი, მოხელე, ექიმი, მინისტრი და დეპუტატიც კი“ (Çakar,2011:85). ქალების გააქტიურება და მათი მხრიდან გარკვეული სახის უფლებების მოთხოვნა, ფემინიზმისადმი საზოგადოების უარყოფით რეაქციას იწვევდა და ამ მოძრაობას საზოგადოებისა და ქვეყნისათვის საზიანოდ მიიჩნევდა. ოსმალთა ქალები ფემინიზმთან დაკავშირებით არაერთ განმარტებას იძლეოდნენ. მათი აზრით, ასეთი დამოკიდებულება თავად სიტყვა ფემინიზმისადმი არასწორი მიდგომით იყო განპირობებული. ქალების წერილობითი განმარტებებით ნათლად იკვეთება, რომ საზოგადოებას ფემინიზმი ოჯახის საფუძვლის შემარყევლად, მორალური თვალსაზრისით ზიანის მიყენების მთავარ საშუალებად მიაჩნდა. „ფემინიზმი ზნეობისა და ოჯახის დამანგრეველი მოძრაობა არ არის, პირიქით ფემინიზმი ზნეობრივ პრინციპებზე დაყრდნობით ბედნიერების შეცნობის გზაა. იგი უსამართლობის, უთანასწორობის წინააღმდეგ იბრძვის. ფემინიზმის მიზანს ოჯახებსა და ადამიანებს შორის გულწრფელი

ურთიერთობების დამყარება წარმოადგენს“ (Çakır,2011:180). არსებობდა იაკუბ კადრის ასეთი მოსაზრება: იმის გამო, რომ თურქულ ენაში სიტყვა „ფემინიზმი“ არ არსებობს, არც ფემინისტური მოძრაობა შეიძლება არსებობდეს. იაკუბ კადრის ამ მოსაზრების საპასუხოდ ქალები წერდნენ: „ბატონი იაკუბ კადრი მიიჩნევს, რომ რადგან ენაში თავად სიტყვა „ფემინიზმი“ არ არსებობს, არც ფემინისტური მოძრაობა არსებობს, ამ მოსაზრებას ვერ გავიზიარებთ თუნდაც იმიტომ, რომ ძალიან ბევრი სიტყვა არსებობს მსოფლიოში, რომელიც ყოველგვარი თარგმანის გარეშე დამკვიდრებული სხვადასხვა ენაში (ტელეგრაფი, ავტომობილი, გემი) ჩვენ სიტყვის ყოველგვარი თარგმანის გარეშე გამოყენება გვირჩევნია“ (Çakır :2011:181).

სოციალიზმისა და ფემინიზმის შედარებისას ფემინიზმი თავისი გავრცელებისა და იდეების თვალსაზრისით სჯობნიდა სოციალიზმს. მაშინ, როცა სოციალიზმი ჯერ კიდევ არ იყო ფეხმოკიდებული, ფემინიზმი საკმაოდ გავრცელებული მოძრაობა იყო. ქალები მიიჩნევდნენ, რომ კაცობრიობის ბედნიერების ორი გზა არსებობს: სოციალიზმი და ფემინიზმი. თუმცა ფემინიზმი ამავე დროს „ხსნაცაა“. ქალებისათვის უფლებების მინიჭებით „შემფოთებულ“ საზოგადოებას მუდმივად სჭირდებოდა იმის ახსნა, რას გულისხმობდა ფემინიზმი. “ჰგონიათ, რომ როგორც კი ქალებს რაღაც უფლება მიენიჭებათ, მაშინვე თავსაბურავს მოიხსნიან. მუშაობას თუ დაიწყებენ, ქუჩაში გამოვლენ, ქმრის და მამის სიტყვას ყურს აღარ ათხოვებენ, როგორც გაუხარდებათ ისე მოიქცევიან. ქალებს კი მხოლოდ და მხოლოდ ტყვეობიდან თავის დაღწევა, ადამიანურად ცხოვრება და იმის გაგება უნდათ, რას ნიშნავს, იყო ადამიანი, ქალი, დედა, ბავშვი“ (Çakır ,2011:184).

საზოგადოებრივი აზრის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვან როლს არსებული იდეოლოგია ასრულებს. იდეოლოგიის ჩამოყალიბებაში კი მამაკაცის კულტურა დომინანტობს. ოსმალეთის იმპერიაში, მამაკაცების აზრით, საერთოდ არ იყო საჭირო ფემინისტური მოძრაობა. მათ მიერ გამოთქმული მოსაზრებები საზოგადოების დიდი ნაწილს ფემინისტური მოძრაობის წინააღმდეგ განაწყობდა. ერთ-ერთი გაზეთის ჟურნალისტი ფემინისტურ მოძრაობას სტატისტიკას უკავშირებდა. „მსოფლიოში ყველა მამაკაცზე რომ ერთი ქალი მოდიოდეს, მაშინ ფემინისტური მოძრაობა არ იარსებებდა“ (Çakır, 2011:95). მამაკაცების ასეთი დამოკიდებულება ერთგვარი შიშით იყო გამოწვეული, რომელიც მათი მშვიდი ცხოვრებისა და გაბატონებული სტეროტიპების ნგრევას უკავშირდებოდა. ისინი

არასოდეს მიიღებდნენ ქალს თავიანთ სამყაროში. მათი რეაქცია ან ქალთა საკითხის უგულვებელყოფით, ან ირონიული შენიშვნებით გამოიხატებოდა. იმ პერიოდის ცნობილი ჟურნალისტი ებუზია თეფფიქ ბეი 1899 წელს ქალებისათვის გამოცემულ ჟურნალში “Takvimün-Nisvan” („ქალთა კალენდარი“) ფემინიზმის შესახებ მეტად საინტერესო მოსაზრებებს გამოთქვამს. წერილი კი სიტყვა ფემინას ოსმალური შესატყვისი სიტყვასთან შედარებით იწყება. ჟურნალისტის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ფრანგულისა და არაბულის მცოდნე ბევრია, სიტყვა ფემინიზმი, როგორადაც არ უნდა ითარგმნოს, ზუსტ შინაარსს მაინც ვერ გამოხატავს. შემდეგ ებუზია ბეი ყურდლებას ფემინისტურ მოძრაობზე ამახვილებს და ევროპასა და ოსმალეთის იმპერიაში ქალთა მდგომარეობისა და უფლებების შესახებ ვრცლად საუბრობს. „მუსლიმი ქალი მშობლების მიერ მიცემულ ფულსა და ქონებას ქმრის დაუკითხავად, სურვილისამებრ ხარჯავს, ევროპელი ქალი კი საკუთარი შრომით მოპოვებულ ფულს ქმარს აძლევს. მუსლიმი ქალი კი –პირიქით, თუ ქმარი მეუღლეს ბაზარში გასაყიდ კერძებს დაამზადებინებს, ან პერანგს შეაკერინებს, მაშინ მასაც ისევე უნდა აუნაზღაუროს შრომის საფასური, როგორც სხვა ადამიანს აუნაზღაურებდა. თუ ასე არ მოიქცა, ცოლს უფლება აქვს, ქმარს უჩივლოს და ციხეში ჩასვას. ეს ქალთა სამოქალაქო უფლებით არის განსაზღვრული. ევროპაში სამედიცინო ფაკულტეტის კურსდამთავრებულ ქალს მუშაობის უფლება არა აქვს, ხოლო თუ მუსლიმ ქალს სამედიცინო განათლება აქვს და დაამტკიცებს, რომ კარგი ექიმია, შეუძლია იმუშაოს. თუ ქალი დამოუკიდებლად, ყველას დახმარების გარეშე შეიწავლის ისლამის კანონებს და გამოცდასაც კარგად ჩააბარებს, შეუძლია ვექილად იმუშაოს“ (Demircioğlu 1993:114). ამ სტატიიდან კარგად იკვეთება მამაკაცთა დამოკიდებულება ფემინიზმისადმი. როგორც ჩანს, მამაკაცები ქალთა საკითხის გადაჭრის აუცილებლობას ვერ, ან არ ხედავდნენ და ყველაფერს იდეალურად წარმოაჩენდნენ. ამიტომ საჭიროა ქალთა პერსპექტივიდან გავაანალიზოთ „ქალთა საკითხი“, რაც რეალური შედეგის მიღწევის ერთ-ერთ გზად მიგვაჩნია.

ოსმალთა ქალებს ევროპაში მიმდინარე ფემინისტური პროცესების შესახებ საკუთარი მოსაზრება გააჩნდათ. რადიკალური ფემინიზმზე მეტ მხარდაჭერას ლიბერალური ფემინიზმი იმსახურებდა. ამის მიზეზი კი სხვადასხვა ქვეყნების გამოცდილება იყო. ოსმალთა ქალები რადიკალური ფემინიზმის წარმომადგენლებს მოქმედების გზებსა და მეთოდებს უწუნებდნენ. მიაჩნდათ, რომ სუფრაჟისტების

გამოსვლამ ფემინისტური მოძრაობა დააზარალა. იგივე დაემართათ ჩინეთში, რადიკალიზმის გამო დაიხურა ქალთა ორგანიზაციები და სკოლები. ოსმალთა ქალები მიზნის მიღწევის ნელ, მაგრამ ეფექტურ მეთოდებს მიმართავდნენ. მათი პირველი საზრუნავი განათლების საკითხის მოგვარება იყო.

II კონსტიტუციური პერიოდი ქალთა საკითხის თვალსაზრისით ძალიან მნიშვნელოვანი პერიოდია.³⁵ II კონსტიტუციური მმართველობის დროს ქალთა საკითხი იმდროინდელი ისლამისტური, ევროპული და თურქისტული³⁶ იდეების მომხრე ჯგუფების დღის წესრიგში განხილვის ერთ-ერთ თემას წარმოადგენდა. ისლამისტური მიმართულების წარმომადგენლების აზრით, დასავლური კულტურა და ტექნიკა ტრადიციებისა და ღირებულებების განადგურებას გამოიწვევდა და ქალებს პროსტიტუციისკენ უბიძგებდა. ისინი წინააღმდეგები იყვნენ პოლიგამიის გაუქმების და მოითხოვდნენ ქვეყნის ისლამური სამართლის მიხედვით განვითარებას. ამის საპასუხოდ კი გაეწოდებოდა მომხრე ჯგუფი მოითხოვდა პოლიგამიის გაუქმებას, ქალებისათვის პარტნიორის არჩევის თავისუფლებას, მათთვის მედიცინის ფაკულტეტზე სწავლის უფლების მინიჭებას. გაეწოდებოდა მომხრე ჯგუფის აზრით, ქალი კარგი დედა და კარგი მეუღლე უნდა ყოფილიყო. ამისათვის კი განათლება იყო საჭირო. მათი იდეები იმ დროის ლიტერატურაში

³⁵ 1908 წელს „ახალგაზრდა თურქების“ მიერ მოწვეობილმა ბურჟუაზიულმა რევოლუციამ ბოლო მოუღო აბდულჰამიდ II-ის (1876–1908) ტირანულ მმართველობას. სულთანზე განხორციელებული პუტჩი II კონსტიტუციური მმართველობის დასაბამი გახდა.

³⁶ მე-19 საუკუნის ბოლოს და მე-20 საუკუნის დასაწყისში ოსმალეთის იმპერიაშია სხვადასხვა მიმართულების ჯგუფები არსებობდა, რომლებიც სახელმწიფოს განვითარების განსხვავებულ გზებსა და მეთოდებს სახავდნენ. ისლამისტური მიმართულება ცდილობდა, მუსლიმებს შორის ერთობის დამყარებას და ქვეყნის ისლამის დოგმების მიხედვით განვითარებას. ისლამისტური მიმართულება ვერ გაძლიერდა, რადგან მას ხელი ნაციონალურმა მიმდინარეობამ შეუშალა. აბდულჰამიდის დროს ქვეყნის გარეთ ისლამისტური მიმართულება საკმაოდ ძლიერი იყო. ქვეყნის შიგნით კი ოპოზიცია კონსტიტუციის პრინციპებზე დაყრდნობით ცდილობდა ქვეყნის განვითარებას. ევროპული მიმართულების სახელმწიფო დოქტრინა მოდერნიზაციის გზით ქვეყნის ხსნას ისახავდა მიზნად. ევროპული აზროვნება ევროპული კულტურის, პოლიტიკის, ეკონომიკის, ფილოსოფიის მიღწევების გაზიარება და ქვეყნისთვის მორგება აბდულაჰ ჯევედეთის, ჯედალ ნურის და სულეიმან ნაზიფის მთავარ მიზანს წარმოადგენდა. თურქისტული მიმართულება, რომელიც ოსმალეთის იმპერიის ფარგლებში მცხოვრები თურქების ენის, რელიგიური და კულტურული ღირებულებებით გაერთიანებას და იმპერიის საზღვრებს გარეთ მცხოვრებ თურქებთან კავშირს ისახავდა მიზნად, პოლიტიკურ და მმართველ ძალად ვერ გაფორმდა. თურქისტულ მიმართულებას საბოლოო ჯამში პანთურქისტული სახე მიეცა.

კარგად იქნა ასახული. თურქისტული მიმართულების ფუძემდებელი ზია გოქალფი (1876-1924), რომელიც „თურქული ნაციონალიზმის მამად“ არის მიჩნეული, ქალთა საკითხს დიდ ყურადღებას უთმობდა. მისი თურქისტული თეორია ემყარებოდა თანასწორობის, დემოკრატიისა და ფემინიზმის პრინციპებს. მისივე თქმით, „თურქები თან დემოკრატები, თან ფემინისტები იყვნენ“. თურქისტული მიმართულების წარმომადგენლები საზოგადოების მოდერნიზებას ისლამამდელი თურქი ხალხის დემოკრატიული და ეგალიტარული პრინციპების გატარებაში ხედავდნენ.

ქვეყნის მოდერნიზაციის შესახებ მოსაზრებას ოსმალო ქალებიც გამოთქვამდნენ. ისინი ემხრობოდნენ ქვეყნის დასავლურ კურსს. მათი აზრით, საჭირო იყო ევროპის „გამოყენება“ ქვეყნის სასიკეთოდ. განათლების სფეროში დასავლური მეთოდოლოგიის გამოყენება მკაცრი რელიგიური დოგმებისა და მორალური პრინციპების შერბილებას გამოიწვევდა. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქალები არ მოითხოვდნენ საკუთარ რელიგიაზე უარის თქმას. მათ მიზანს განათლების „გასოციალურება“ წარმოადგენდა. განათლების კუთხით II კონსტიტუციური პერიოდი მნიშვნელოვან პერიოდს წარმოადგენს. თუმცა მანამდე თანზიმათის პერიოდში წამოჭრილ საკითხებს შორის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი განათლებას ეთმობოდა. განათლების სისტემის მნიშვნელოვან ცვლილებას რელიგიური შინაარსის შემცველი საგნების ნაცვლად ევროპაში ადაპტირებული საგნების დანერგვა წარმოადგენდა. 1848 წელს გაიხსნა მამაკაც მასწავლებელთა სკოლა. სანამ ბავშვები მოზარდობის ასაკს მიაღწევდნენ, მანამდე სქესის მიხედვით განსხვავებას ადგილი არ ჰქონდა. შემდეგ კი გოგონებისა და ვაჟებისათვის სკოლების ცალ-ცალკე გახსნა იყო საჭირო. 1856 წელს რეფორმებთან დაკავშირებული ფირმანი, თანზიმათის ფირმანისგან განსხვავებით, განათლებას გაცილებით მეტ ყურადღებას უთმობდა. სკოლა ღია უნდა ყოფილიყო ყველსათვის. თუმცა სკოლის პროგრამები და მასწავლებლები განათლების სამინისტროს კონტროლის ქვეშ იმყოფებოდნენ. 1858 წელს გოგონათა პირველი სკოლა გაიხსნა, სადაც ხელსაქმის გარდა, სხვა დანარჩენ საგნებს კაცი მასწავლებლები ასწავლიდნენ. ამან ქალი მასწავლებელისთვის მასწავლებელთა სკოლების გახსნის საჭიროება შექმნა. სანამ ქალი მასწავლებლების მომზადება დასრულდებოდა, მანამდე გაკვეთილებს მოხუცი და მაღალი ზნეობით გამორჩეული

კაცი მასწავლებლები ატარებდნენ.³⁷ ქალთა სკოლები კი გაიხსნა, მაგრამ როგორც შენობის, ისე სასწავლო გეგმის თვალსაზრისით საგრძნობლად განსხვავდებოდა ვაჟთა სკოლებისაგან. სასკოლო პროგრამაში ყურადღება ეთმობოდა გოგონების მომზადებას ოჯახური ცხოვრებისათვის. „წერა-კითხვის ცოდნა ქალებისა და მამაკაცების ურთიერთობების დარეგულირებისთვის ძალიან მნიშვნელოვანია. მძიმე სამუშაო დღის შემდეგ სახლში მოსული მამაკაცი სახლის საქმეებისგან სრულიად თავისუფალი უნდა იყოს. ქალმა რელიგია და გარესამყარო იმიტომ უნდა იცოდეს, რომ მამაკაცების ბრძანებას დაემორჩილოს“ (Çakır,2011:298). ნათელია, რომ ამ შემთხვევაში განათლება ქალებისგან კარგი დიასახლისის ჩამოყალიბებას ისახავდა მიზნად. გარდა ამისა, სკოლები იმპერიის მასშტაბით არ გახსნილა. გოგონათა სკოლები ძირითადად სტამბოლში გაიხსნა. თუმცა საჭირო მოთხოვნებს მაინც ვერ აკმაყოფილებდა.³⁸

II კონსტიტუციური მმართველობის პერიოდში ქალთა განათლების შესახებ აქტიური საუბარი დაიწყო. გაიხსნა სკოლები და ქალთა უმაღლესი სასწავლებელი. 1913 წლის 15 სექტემბრის კანონით დაწყებითი განათლება სავალდებულო გახდა. ქალთა სასწავლებლები, რომლებიც მანამდე მხოლოდ 4 წლიანი იყო, 6-წლიანი გახდა. აგრეთვე გაიხსნა ქალთა პედაგოგიური სასწავლებელი და ლიცეუმები. 1914 წლის 12 სექტემბერს გაიხსნა ქალთა უნივერსიტეტი. იმის გამო, რომ ლექციები უნივერსიტეტის ძველ შენობაში ტარდებოდა და იქ ვაჟებიც სწავლობდნენ, ქალთა სასწავლებლის შენობა ჩაღოლდნენ³⁹ გადაიტანეს.

³⁷ 1870 წლის 8 თებერვალს ქალი მასწავლებლების მოსამზადებელი სკოლის გახსნას იმ დროის განათლების მინისტრი საფეთ ფაშა რელიგიური მოტივით ხსნიდა. გოგონების, რომლებიც 9-10 წლის შემდეგ ვალდებულნი არიან თავსაბურავი ატარონ, მასწავლებელი ქალი უნდა იყოს.

³⁸ სკოლათა რაოდენობრივი ზრდა ბევრს არაფერს ნიშნავდა. აბდულჰამიდ II-ის დროს რელიგიური ხასიათის საგნების სწავლებას დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. 1895 წელს ქალთა სასწავლებლის წესდებაში შესული ცვლილებები სქესთა მიხედვით განსხვავების ნათელ მაგალითს წარმოადგენს. წესდების მე-12 მუხლის მიხედვით, სასტიკად აიკრძალა ქალი და მამაკაცი მასწავლებლების ერთად თავშეყრა და ერთმანეთთან შეხვედრები. შენობაში შესვლის უფლება მხოლოდ დირექტორს და საჭიროების შემთხვევაში, განათლების მინისტრის თანხმობით, მამაკაც მასწავლებელს ჰქონდა.

³⁹ ჩაღოლდნენ – უბანი სტამბოლში.

ქალებისა და ვაჟების ერთად განათლების მიღება მხოლოდ 1921 წელს გახდა შესაძლებელი ⁴⁰. ყველაზე მნიშვნელოვანი განათლების საკითხთან მიმართებაში ქალების პროგრესული დამოკიდებულებაა. მათ სჯეროდათ, რომ განათლება ნებისმიერი სირთულის გადალახვის საუკეთესო საშუალებაა. „დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ განათლება ქალებს მამაკაცებზე მეტად სჭირდებათ. ვისაც გონება უჭრის, მან კარგად იცის, რომ ერის სიამაყე და სირცხვილი ქალია. ერი, რომელიც უარს ამბობს ქალების განათლებაზე, ამერიკული და ევროპული ტიპის ფაბრიკების გახსნით წინ ვერ წავა. ვინაიდან ფაბრიკას კარგი მმართველი, კანონს კარგი დამწერი სჭირდება. ასეთებს კი მხოლოდ განათლებული დედები ზრდიან“ (Çakır,2011:326). ქალები, საუბრობდნენ რა განათლების მიღების აუცილებლობაზე, აკრიტიკებდნენ თავად განათლების სისტემას. მოითხოვდნენ სკოლებში ბავშვების ცემის აკრძალვას ⁴¹. მათთვის სულიერად ძლიერი თაობის აღზრდა ძალიან მნიშვნელოვანი იყო. თუ ქალების მოთხოვნებს კარგად ჩაუვრდებოდათ, აღმოვაჩინოთ, რომ ქალებისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანი მაინც „კარგი დედების“ აღზრდაა. მოზარდებში ოჯახის, სამშობლოს სიყვარულის გაღვივება ყველა პედაგოგის ვალად მიაჩნდათ. დროის, ისტორიული პირობების გათვალისწინებით განათლებისგან სხვა მოლოდინი ალბათ არც არავის ექნებოდა.

ქალები გაუნათლებლობის მრავალ მიზეზს შორის მამების საკითხისადმი ტრადიციულ და ფანატიკურ დამოკიდებულებას ასახელებდნენ. „მამაკაცებს ჩვენ, ყოველთვის დამნაშავეის როლში გამოვყავართ. „ქალი ხომ უვიციაო“, ამბობენ. მართალია, ჩვენი ქალები გაუნათლებლები არიან, მაგრამ ვინ არ მისცა მათ განათლების საშუალება? გოგონების მხოლოდ 12 წლამდე სწავლების მომხრეები განა მამები არ არიან? ვთქვათ, დედები გაუნათლებლები არიან, მამები რას

⁴⁰ შერეული სწავლება განათლების მინისტრის ალი ქემალის ბრძანების საფუძველზე განხორციელდა. ამ ბრძანებას სტამბოლის უნივერსიტეტის რექტორი ბაბანზადე აჰმედ ნაზიმ ბეი უარყოფითად შეხვდა. „მე ამ ბრძანებას არ ვეთანხმები, მე ქალს და ვაჟს ერთად არ დავსვამ. ეს ჩემს რწმენას ეწინააღმდეგება“. რექტორის ამ განცხადებას სტუდენტების მხრიდან დიდი პროტესტი მოჰყვა. გოგონებმა უარი თქვეს თავიანთ ლექციებზე შესვლაზე და ვაჟების ლექციაზე შედიოდნენ.

⁴¹ ბავშვთა ცემის საკითხი ლიტერატურაშიც იქნა ასახული. თურქი მწერალი ომერ სეიფედინი (1884 -1920) მოთხრობაში „ფალაქა“ (წამების ერთგვარი იარაღია – ფეხებს გააყოფინებდნენ ორ ფიცარს შორის და ჯოხით სცემდნენ ფეხის გულზე) სკოლებში ბავშვების ამგვარი სახით დასჯაზე ამახვილებს ყურადღებას.

აკეთებენ? რა „სიკეთე“ ემეტებათ ჩვენთვის? რას ელოდებიან ჩვენგან, ან რისი მოლოდინის უფლება აქვთ?“ (Çakır,2011:305). ქალების განათლების საკითხი მხოლოდ ოსმალეთის იმპერიაში არ ითვლებდა მნიშვნელოვნად, იგი მნიშვნელოვანია დღესაც.

2.2 ფემინისტ ქალთა ორგანიზაციები:

II კონსტიტუციური მმართველობის პერიოდის ქალთა ორგანიზაციებს შორის ⁴² ფემინისტურ ორგანიზაციად მხოლოდ ერთი მათგანი შეიძლება მივიჩნიოთ. “Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti” („ოსმალთა ქალების უფლებების დამცველი საზოგადოება“, რომელიც 1913 წლის 28 მაისს დაარსდა. საზოგადოება მიზნად ისახავდა ოსმალთა ქალების თვითშეგნების ამაღლებას და უფლებების მოპოვებისათვის აქტიური ბრძოლის წარმოებას. „ოსმალთა ქალებში საზოგადოებრივ ცხოვრებაში აქტიურად ჩართვის სურვილი უნდა გავაღვიძოთ, განათლებული მომავლის საფუძველი განათლებულ ქალებშია. პირველ რიგში, უნდა გადაწყდეს ქალთა სამოსის საკითხი, მეორე მნიშვნელოვანი საკითხი ქალების დასაქმებაა, მესამე – ქალების ცოდნის ამაღლება“ (Çakır,2011:105). მნიშვნელოვანი ყურადღება ექცეოდა ქალების საზოგადოებრივ საქმიანობაში ჩართვას. იმ პერიოდის დასავლეთში ქალები პოლიტიკურ ცხოვრებაში ჩართვას მოითხოვდნენ. ოსმალეთში კი ფემინისტური ორგანიზაციის დღის წესრიგში ეს საკითხი არ იდგა. (პოლიტიკური უფლებების მოპოვების საკითხი ორგანიზაციის დღის წესრიგში მხოლოდ 1921 წელს შევიდა). იმ პირობებში, როცა ქალთა სოციალიზაცია კი კითხვის ნიშნის ქვეშ იდგა, პოლიტიკური უფლებების მოთხოვნას შედეგი არ

⁴² ოსმალეთის იმპერიაში ქალთა სხვადასხვა სახის ორგანიზაციები არსებობდა. მაგალითად: დახმარების ორგანიზაცია, რომელიც ობოლ ბავშვებსა და სიღარიბეში მყოფ ოჯახებს უწევდა დახმარებას, ქალთა პროფესიული განათლებისათვის მებრძოლი ორგანიზაცია, ქალთა დასაქმების ორგანიზაციები, კულტურული თვალსაზრისით ქალთა აღზრდის ორგანიზაცია, რომელიც ქალების სულიერი და ფიზიკური განვითარების მიზნით ბიბლიოთეკების, მუზეუმების, ლაბორატორიების და ატელიეების გახსნას მოითხოვდა. სტამბოლში არსებობდა „ქალთა ლიტერატურული წრე“.Teali-i Nisvan Cemiyeti (პროგრესულად მოაზროვნე ქალთა საზოგადოება) ჰალიდე ედიფმა და მისმა მეგობრებმა დააარსეს. საზოგადოების წევრობისათვის თურქული ენის კარგი ცოდნა იყო საჭირო. ყურადღება ექცეოდა ინგლისური ენის ცოდნასაც. საზოგადოების მიზანს ეროვნული ტრადიციების უფლებელყოფის გარეშე ქალების ცოდნასთან ზიარება წარმოადგენდა.

ექნებოდა. „ჩვენ, ოსმალთა ქალები, ამ ეტაპზე პოლიტიკური უფლებების მოპოვებისათვის ვერ ვიბრძოლებთ, მაგრამ ვიბრძოლებთ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვისა და ცოდნის ამაღლებისთვის. საზოგადოების სრულფასოვანი და მნიშვნელოვანი წევრები გავხდებით“ (Çakır,2011:109). ქალთა საზოგადოება ქალისა და მამაკაცის უთანასწორობის, უსამართლობის, ქალის უფლებების უგულვებელმყოფელი ტრადიციების, ქალთა გაუნათლებლობის წინააღმდეგ აქტიურ ბრძოლას აწარმოებდა. აღნიშნული ფემინისტური ორგანიზაცია დარწმუნებული იყო, რომ ქალებს საზოგადოების ყველა სფეროში, მათ შორის, პოლიტიკაშიც, შეუძლიათ წარმატებას მიღწევა. „უნდა ვაღიაროთ, რომ ქალებს შესწევთ უნარი, მრეწველობის, ვაჭრობის და ხელისუფლების მმართველ პარტიაშიც კი წარმატებას მიაღწიონ. ოსმალურ საზოგადოებაში ქალი ჯერ კიდევ არ არის სათანადო დონეზე წინ წასული. მაგრამ ამის მიზეზი ოსმალთა ქალების უუნარობა და უნიჭობა კი არ არის, არამედ ცხოვრების ის წესია, რომლითაც ისინი ცხოვრობენ“ (Çakır,2011:108). ფემინისტური საზოგადოების წევრებს სჯეროდათ, რომ უკვე „საზოგადოებრივი რევოლუციის“ მოწყობის დრო იყო დამდგარი. ისინი ქალებისთვის განქორწინების მინიჭების უფლებას, მრავალცოლიანობის გაუქმებას მოითხოვდნენ. იყვნენ გარიგების მეშვეობით ქორწინების წინააღმდეგი. საზოგადოების პროგრამაში მნიშვნელოვანი ადგილი ქალების სამოსის საკითხს ეჭირა. მათ სურდათ ეროვნული სამოსის შექმნა, რომელიც შარიათის კანონის შესაბამისი იქნებოდა. იგი უნდა ყოფილიყო სადა, ნაკლებად მორთულ-მოკაზმული. სამოსის ნიმუში ხელისუფლებასაც კი გაუგზავნეს. მეორე საკითხს, ქალების დასაქმების მიზნით სხვადასხვა სამუშაო ადგილების შექმნა წარმოადგენდა. ამგვარად, თან ქალების ეკონომიკური მდგომარეობა გამოსწორდებოდა, თან ქვეყნის მრეწველობის საქმეში ქალებიც თავის წვლილს შეიტანდნენ. ფემინისტურმა საზოგადოებამ სამკერვალო სახლი გახსნა, რომელიც თან ქალებს კერვას ასწავლიდნენ, თან შეკვეთებს იღებდა. მათ მთავარ წარმატებას ოსმალთა-თურქი ქალების საზოგადოებრივ გაერთიანებებში ჩართვა და მათი სოციალიზაცია წარმოადგენდა. ორგანიზაციის დიდი მცდელობის შემდეგ ბედრა ოსმან ჰანიმი და მისი მეგობრები ოსმალეთის სატელეფონო სააქციო საზოგადოებაში აიყვანეს სამუშაოდ. ბედრა ჰანიმი რევიზორადაც კი დანიშნეს. ამ ქალებს შორის თურქული კინოსა და თეატრის მსახიობი ბედია (მუვაჰიდ) ჰანიმიც იყო. იმის ნიშნად, რომ ორგანიზაცია ყველანაირი წინსვლისა და განვითარების აქტიური მომხრე იყო, მისი ერთ-ერთი წევრი, ბელქიზ ჰანიმი,

პილოტთან ერთად სამხედრო თვითმფრინავით სტამბოლიდან ედირნეში გაფრინდა. ამ მოვლენას ბელქიზ ჰანიმის მამა და მეგობრები ესწრებოდნენ. ჟურნალ „ქალთა სამყაროში“, ბელქიზ შევქათი წერდა „ევროპაში მიმდინარე პროცესების შესახებ ინფორმაციას ყოველდღე ვიღებდით. ოსმალურ საზოგადოებაში თვითმფრინავისადმი ინტერესი დღითი დღე იზრდებოდა. ფემინისტური ორგანიზაცია ამ ფაქტს გულგრილი ვერ შეხვდებოდა. ჩემი მოთხოვნის საფუძველზე ნება დამრთეს პილოტთან ერთად გაგფრენილიყავი“ (Çakar,2011:110). ამ ფაქტმა როგორც ქვეყნის შიგნით, ასევე მის ფარგლებს გარეთაც დიდი ინტერესი გამოიწვია.

საზოგადოება დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა განათლების საკითხს. მათი აზრით ძირეული ცვლილებები დაწყებით სკოლებს უნდა შეჰხებოდა. დაწყებითი განათლება სავალდებულო უნდა ყოფილიყო. ქვეყნის ყველა კუთხეში გოგონათა ლიცეუმები უნდა გახსნილიყო. ქალებს უმაღლესი განათლების მიღების საშუალება უნდა მისცემოდათ. გარდა ამისა, უმაღლესი განათლების მიღების მიზნით, გოგონები საზღვარგარეთ უნდა გაეგზავნათ. ორგანიზაციის ერთ-ერთმა წევრმა, აზიზ ჰაიდარ ჰანიმმა, საკუთარი ხარჯებით გახსნა სკოლა. იმის გამო, რომ საჯარო ბიბლიოთეკა ქალებისათვის დახურული იყო, ჯაზიბე ჰაქი ჰანიმმა ბიბლიოთეკა გახსნა. საზოგადოების თავმჯდომარედ უღვივე მეველან ჰანიმი, მდივნად – ფაქიზე სადრი, ბუღალტრად აზიზ ჰაიდარ ჰანიმი იქნა არჩეული. მმართველ კოლეგიაში კი ფათმა ფაქიზე, სურეია ლუთფუ, სიდია ალი რიზა, ბელქის შევქათი, იაშარ ნაზიჰე, სარა არიფი, ნიმეთ ჯემილი, შუქუფე ნიჰალი შედიოდნენ. საზოგადოებამ თავისი საქმიანობით არამარტო ქვეყნის შიგნით, არამედ ქვეყნის გარეთაც დიდი ინტერესი გამოიწვია. მათ შესახებ ინფორმაცია ამერიკულ, ინგლისურ, გერმანულ და რუსულ ჟურნალებში იყო დაბეჭდილი. ამაში კი ჟურნალ „ქალთა სამყაროს,, უცხოელ წევრებს დიდი წვლილი მიუძღვით. ფემინისტურ საზოგადოებას ოსმალთა ინტელიგენციისგან არც მატერიალური და არც მორალური დახმარება არ მიუღია. პირიქით, რადიკალიზმის გამო მას აკრიტიკებდნენ კიდევ. ისინი მხარდაჭერას საზოგადოების საშუალო ფენიდან იღებდნენ. ეს კი დასახული მიზნების მხოლოდ სანახევროდ განხორციელებას ნიშნავდა. მიუხედავად ამისა, აღნიშნულმა ფემინისტურმა საზოგადოებამ ოსმალთა ქალებს ახალი სოციალური სტატუსი შესძინა. ისინი აღარ იყვნენ მხოლოდ დედები და დიასახლისები.

“Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti”-ის („ოსმალო ქალების უფლებების დამცველი საზოგადოება“) გარდა, არსებობდა კიდევ სხვა ორგანიზაციები, რომლებიც ძირითადად კონფერენციების მოწვობით იყვნენ დაკავებული. ეს შეკრებები და კონფერენციები II კონსტიტუციური მმართველობის შემდეგ დაიწყო. სტამბოლში გამართულ კონფერენციაზე კონფერენციის მონაწილეების თეთრი სამოსის გამო, კონფერენციას „თეთრი კონფერენცია“ ეწოდა. ფატმა ნესიბე ჰანიმის მიერ გამართულ კონფერენციებს უამრავი ქალი ეწრებოდა. ქალების უფლებებისათვის ბრძოლის ნათელი მაგალითია კონფერენციის გახსნასთან დაკავშირებით ფატმა ნესიბე ჰანიმის სიტყვა. “ქალბატონებო, ყველა ქალის სახელით მადლობა მინდა მოგახსენოთ. ვხედავ, რომ დარბაზი სავსეა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ გზას, რომელსაც ჩვენ ვადგავართ, სულ მცირე 200 მიმდევარი ჰყავს. ჩვენი დღევანდელი მდგომარეობის მიზეზები წარსულში უნდა ვეძებოთ. უკვირთ და ამბობენ, რომ ქალებს არაფრის მოთხოვნის უფლება არა აქვთ და თუ რამე უნდათ, ისევ შემოქმედისგან ითხოვონ. ამბობენ, რომ სამყაროს მთავარი კანონი კანონზომიერებაა. ეს როგორი კანონზომიერებაა? როცა ერთნი ძლიერნი, ხოლო მეორენი კი, სუსტი და დაუცველები არიან. ჩვენი უბედურების მიზეზი გაუბედავ, მშვიდობისმოყვარე, მოწყალე დედებში უნდა ვეძებოთ, რომლებიც ყველანაირ უსამართლობას ეგუებოდნენ. დღეს ქალს, როგორც „სიამოვნების ობიექტს“ ისე უყურებენ. თავად კაცებს კი, როგორც ველურ მხეცებს, არც რწმენა, არც სინდისი და არც გრძნობები არ გააჩნიათ. ძალაუფლება, ქონება მხოლოდ მათ ხელშია. ჩვენ კი მათ ჩრდილებს წარმოვადგენთ. უნდა აღინიშნოს, რომ ქალი საზოგადოების ყველაზე დიდი ძალაა. კაცობრიობის სული და გულია. გჯეროდეთ, რომ ჩვენ მუდმივად ამ მდგომარეობაში არ ვიქნებით. დღევანდელი ჩვენი ყოფა ღრუბელს ჰგავს, რომელიც მალე გაიფანტება. მსოფლიოს ყველა კუთხეში რევოლუციის სუნი იგრძნობა. ეს რევოლუცია მამაკაცების რევოლუციის მსგავსად სისხლიანი არ იქნება. ევროპელი ქალები ჩვენზე წინ არიან წასულები, მაგრამ ჩვენ შგვიძლია მათი გამოცდილების გაზიარება. მეტად უნდა მოვინდომოთ და ყველაფერს მივაღწევთ“ (Çakır,2011:118,121).

2.3 ქალთა პოლიტიკური ორგანიზაციები

II კონსტიტუციური მმართველობის პერიოდში ქალებმა პოლიტიკური პარტია დააარსეს. ამის შესახებ ინფორმაცია 1923 წლის 15 ივნისს ჟურნალში „Süs“ („სამკაული“) გამოცხადდა. პარტიას სახელად „Kadınlar Halk Fırkası“ („ქალთა სახალხო პარტია“) ერქვა. პარტიის გენერალური მდივანი, შუქუფე ნიჰალი განმარტავდა, რომ ქალებს ადრე თუ გვიან არჩევნებში მონაწილეობის მიღების უფლება უნდა მინიჭებოდათ. იმისათვის, რომ პარტიას იურიდიული ძალა ჰქონოდა, ადგილობრივი მუნიციპალიტეტისაგან ნებართვა იყო საჭირო. ეს ნებართვა კი პარტიას არ მიეცა. 1923 წელს მიღებული საარჩევნო კანონი, 1909 წლის კანონისაგან არაფრით განსხვავდებოდა. თურქეთის მოქალაქე ყველა მამაკაცს უფლება ჰქონდა მონაწილეობა მიეღო არჩევნებში. ასეთი მიდგომა 1924 წელსაც არ შეცვლილა. ქალთა პარტიამ თავისი პროგრამა შეცვალა და პოლიტიკური შინაარსის მოთხოვნები პროგრამიდან ამოიღო. ამის შემდეგ მათ პარტიად გაფორმების უფლება მიეცათ. პარტიამ სახელად “Türk Kadınlar Birliği” (“თურქ ქალთა ერთობა“) დაირქვა. პარტიის თავმჯდომარე, ნეზიჰე მუჰედდინი, ⁴³ უკმაყოფილებას გამოთქვამდა იმის გამო, რომ ქალებს არჩევნებში მონაწილეობის მიღების უფლება არ ჰქონდათ. “მაშინ, როცა ყავახანის კუთხეში მჯდარ თრიაქის მწვეველ გაუნათლებელ მამაკაცს უფლება აქვს, არჩევნებში მიიღოს მონაწილეობა, რატომ არის, რომ განათლებულ ქალებს ამისი უფლება არა აქვთ?” (Çakır,2011:130). ხმის მიცემის უფლება ქალებს მხოლოდ 1930 წელს მიენიჭათ.

ოსმალეთის იმპერიაში ქალების ასეთი აქტიურობა და მათი საზოგადოებრივ სფეროში ჩართვის აუცილებლობა გარკვეული სახით დროის ცვალებადობასთან არის დაკავშირებული. ქალები კარგად ხედავდნენ პატრიარქალური საზოგადოების შედეგებს. ტრადიციები, რელიგია, უთანასწორობა, მათი თავისუფლების შეზღუდვის იარაღს წარმოადგენდა. ამიტომ ისინი დაუღალავ ბრძოლას აწარმოებდნენ კუთვნილი სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური უფლებების

⁴³ქალთა პოლიტიკური პარტიის მოთხოვნებს მწვავე კრიტიკით პასუხობდა პრესა. ამან, საბოლოო ჯამში, პარტიის თავმჯდომარის, ნეზიჰე მუჰედდინის, თანამდებობიდან გადაყენება გამოიწვია. თუმცა იგი, როგორც დამოუკიდებელი კანდიდატი, 1934 წლის არჩევნებში იღებდა მონაწილეობას. არჩევნებში მონაწილეობას იღებდა მწვერალი ქალი სუათ დერვიშიცი, რომელიც სულთან აჰმედის რაიონის კანდიდატი იყო.

მოსაპოვებლად. ისინი ხაზს უსვამდნენ ოჯახური ცხოვრების, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში სქესთა შორის ურთიერთობის დალაგების აუცილებლობას. ოსმალთა ქალები მიიჩნევდნენ, რომ საჭირო იყო რევოლუციის მოწვევა. რევოლუცია საზოგადოების მენტალურ ცვლილებებს გულისხმობდა. ვფიქრობ, ყველაზე მნიშვნელოვანი, რაც ოსმალთა ქალების მოძრაობის დამსახურებას წარმოადგენს, ის არის, რომ იმ დროინდელი საზოგადოების და ქვეყნის მდგომარეობის შესახებ ქალები საკუთარი გამოცდილებიდან და ქალური პერსპექტივიდან აკეთებდნენ დასკვნებს. ამიტომაც მათი მოღვაწეობა ესოდენ მნიშვნელოვანი. საკუთარი აზრის და საკუთარი არსებობის შესახებ მათ განაცხადი ბეჭდური მედიის საშუალებით გააკეთეს. მიზანს კი საზოგადოებისთვის როგორც საკუთარი, ასევე ევროპელი ქალების გამოცდილების გაზიარება წარმოადგენდა. ისინი ხაზს უსვამდნენ ქალთა იდენტობის საკითხს. ქალი არ იყო მხოლოდ დედა და მეუღლე, იგი საზოგადოების სრულფასოვანი წევრი იყო, რომელსაც შესწევდა უნარი ქვეყნისათვის სასარგებლო საქმე გაეკეთებინა. საზოგადოების ყველა ფენის წარმომადგენელ ქალს საკუთარი აზრისა და დარდის გამოხატვის შესაძლებლობა მიეცა. უფლებების მოპოვებისათვის ბრძოლაში მნიშვნელოვანი როლი ქალთა ფემინისტურმა და პოლიტიკურმა ორგანიზაციებმა შეასრულეს. მიხედვად იმისა, რომ ოსმალთა ქალთა მოძრაობა ფართო მასშტაბიანი მოძრაობა არ იყო, მან ოსმალთა ქალების ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი სიახლე და ცვლილება შეიტანა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ოსმალთა ქალთა მოძრაობაში ქალთა რიცხოვრები სიმრავლე იმდენად მნიშვნელოვანი არ არის, რამდენადაც ხარისხობრივი შედეგი. ოსმალეთის იმპერიაში ქალთა მოძრაობას ბევრი მიმდევარი რომ არ ჰყავდა, ეს ისევ და ისევ ქალთა გაუნათლებლობისა და ტრადიციული აზროვნების ბრალია. ოსმალთა ქალთა მოძრაობამ საზოგადოებაში ქალის ახალი სიმბოლოს შექმნას შეუწყო ხელი. შეიქმნა ქალის აქტიური და უფლებებისათვის მებრძოლი ტიპი. ქალებმა საკუთარი აზრისა და ბრძოლის წარმოების ორი გზა აირჩიეს: ჟურნალ-გაზეთები და ორგანიზაციები. პირველი მათ პიროვნული აზრის გამოხატვის საშუალებას აძლევდა, მეორე კი – მათი მოძრაობის ორგანიზებულობას, დასახული ამოცანების გადაჭრის გზების პოვნის საუკეთესო საშუალებას წარმოადგენდა.

საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრებიდან შორსმყოფ ქალებს ჟურნალების გამოცემის საქმეში ის მამაკაცები ეხმარებოდნენ, რომლებიც მიიჩნევდნენ, რომ ქალებისა და მამაკაცების სქესობრივი ნიშნით დაყოფით ცხოვრების დონე და

ხარისხი ყოველთვის დაბალია. ხაზგასასმელია ის ფაქტიც, რომ მამაკაცები თანახმა იყვნენ, იმ პერიოდის ქალი მწერლების ნაწარმოებები დაებეჭდათ და საზოგადოებისათვის გაეცნოთ. მაგალითად “Hanımlara Mahsus Gazetesi” („ქალთა გაზეთი“) სწორედ ამ მისიას ემსახურებოდა. აღნიშნულ გაზეთში ნაციონალური დისკურსი მნიშვნელოვნად დიდი იყო, რაც შემდგომში მამაკაცების მიერ გამოცემულ ჟურნალში “İnci” („მარგალიტი“) მთავარი პრინციპი გახდა. ჟურნალი “Kadınlar Dünyası” („ქალთა სამყარო“) კი იმ დროის ქალთა ჟურნალ-გაზეთებს შორის რადიკალიზმით გამოირჩეოდა. ჟურნალის ყველა წევრი მხოლოდ ქალი იყო. ჟურნალი მნიშვნელოვან ადგილს უთმობდა მკითხველის წერილებს, რაც დღევანდელი ჟურნალ-გაზეთებისაგან ნაკლებ მოსალოდნელია. მათ კარგად გაითავისეს ფემინისტური მოძრაობის იდეები. გაიზიარეს ევროპულ ქალთა გამოცდილება. ამიტომ ოსმალთა ქალთა მოძრაობა არ წარმოადგენს ევროპული ფემინიზმის მიბაძვას და ზედმიწევნით გადმოტანას. პირიქით, ისინი ევროპულ ქალებს მოქმედების გზებსაც კი უწუნებდნენ და ცდილობდნენ მათი შეცდომები არ გაემეორებინათ.

ქალებმა იცოდნენ, რომ თუ აზროვნების სფეროში გარდატეხა არ მოხდებოდა, ისინი თავისუფლებას და მამაკაცებთან თანასწორობას ვერ მოიპოვებდნენ. აზროვნებაში გარდატეხა კი, უპირველეს ყოვლისა, თავად ქალებში უნდა მომხდარიყო. ოსმალთა ქალები მათი დისკრიმინაციის მიზეზს სქესის თვალსაზრისით განსხვავებაში ხედავდნენ. ისინი ეძებდნენ პასუხს კითხვაზე: „განა ჩვენ ადამიანები არ ვართ?“ სქესის გამო ისინი ადამიანთა კატეგორიაში არ განიხილებოდნენ. გაზეთში “Kadınlar Dünyası” („ქალთა სამყარო“) სემიჰა ჰანიმი და ბედია ჰანიმი სოციალური და ბიოლოგიური სქესის შესახებ აქტიურად საუბრობდნენ. სემიჰა ჰანიმი სოციალურ სქესს ბიოლოგიურისგან გამოჰყოფდა. ბედია ჰანიმი კი აღნიშნავდა, რომ არანაირი სოციალური სქესი არ არსებობს, ეს მხოლოდ ადამიანთა მიერ გამოგონილი ცნებაა. ოსმალეთის იმპერიაში გენდერული როლების შესახებ კამათი ისეთი აქტიური ვერ იქნებოდა, როგორც მომდევნო საუკუნეებში და დღეს – მით უმეტეს. დღესდღეობით გენდერული კვლევების ცენტრები არსებობს. მაგრამ ვფიქრობ, იმ პერიოდისათვის სოციალური და ბიოლოგიური სქესის სხვაობის შესახებ ინფორმაციის ფლობა მნიშვნელოვანი ფაქტია. ქალები უკვე თამამად გამოთქვამდნენ აზრს მამაკაცების შესახებ. ვითარება ოდნავ შეიცვალა, აქამდე მხოლოდ მამაკაცები განმარტავდნენ ქალის

“რაგვარობას” და ეს, რა თქმა უნდა, მათი პროექციის შედეგი იყო და არა რეალობა.

იმავე პერიოდში ქალთა დაახლოებით ოცდაათამდე ორგანიზაცია არსებობდა, რომელიც ორი მიმართულებით მუშაობდა: ეროვნული საკითხები და ქალთა საკითხები. ეროვნული მიმართულების ორგანიზაციები, ძირითადად, ეროვნული ეკონომიკის გამოცოცხლებას, ეკონომიკური საკითხების მოგვარებას, ადგილობრივი საქონლის წარმოებას,⁴⁴ ქვეყნის დაცვის მეთოდების შემუშავებას ისახავდა მიზნად. ქალთა პროფესიული და უმაღლესი განათლება, გოგონათა სკოლების გახსნა, ქალთა უფლებების მოპოვება, ქალთა კულტურული აღზრდა, ქალთა საკითხებით დაინტერესებული ორგანიზაციების მთავარ მიზანს წარმოადგენდა.

ოსმალეთის იმპერიაში მიმდინარე ცვლილებები ქალებზეც აისახა. ქალთა უფლებების საკითხში მნიშვნელოვანი უპირატესობა ნაციონალურმა შეხედულებებმა მოიპოვა. კარგ თაობას კარგი აღმზრდელი სჭირდებოდა. ამიტომ საჭირო იყო ქალთა მდგომარეობის გაუმჯობესება. ეროვნული მახასიათებლების მქონე ოჯახის შექმნა, საზოგადოების მოდერნიზება, მხოლოდ ქალთა ცხოვრების დონის გაუმჯობესებით და უფლებების მინიჭებით იქნებოდა შესაძლებელი. ომის ქალების საქმედ არ მიხნევას ისინი შემდეგნაირად პასუხობდნენ: „თუ ქვეყნას დასჭირდა, ქალი ჯარისკაციც გახდება“. უფლებები მამაკაცებზე უწინ ქალებს უნდა მიენიჭოთ. ვინაიდან ქალი მხოლოდ კაცობრიობის დედა არ არის, იგი ცივილიზაციის დედა და საფუძველია. ისლამზე საუბრისას ხაზი მის არასწორ კომენტარებს ესმეოდა.

ოსმალთა ქალთა მოძრაობის მთავარი თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ ქალთა თავისუფლების, მამაკაცებთან თანასწორობის მოთხოვნა მხოლოდ პიროვნული თვალსაზრისით არ მნიშვნელოვნობდა, იგი საზოგადოების ძველი, ტრადიციული აზროვნებისგან განთავისუფლებას და მოდერნიზებას ისახავდა მიზნად. ფემინიზმს კი ახალი საზოგადოების შექმნის მისია დაეკისრა. ოსმალეთის იმპერიის ინტელიგენციის შეკითხვას – „ქვეყანა როგორ უნდა ვიხსნათ?“ მხოლოდ

⁴⁴ ოსმალთა ქალები ქვეყნის ეკონომიკურ და პოლიტიკურ დამოკიდებულებას სასტიკად აპროტესტებდნენ. ვაჭრობის თავისუფლება ქვეყნის ეკონომიკური „ტყვეობის“ ხსნად მიანდათ. მოსახლეობას ადგილობრივი წარმოების საქონლის შექმნისკენ მოუწოდებდნენ

ერთი პასუხი თუ შეეფერებოდა „მხოლოდ ქალთა სათანადოდ დაფასებით“. ქალების ხსნა და ქვეყნის ხსნა ერთმანეთთან იყო გაიგივებული.

ოსმალთა ქალთა მოძრაობა, ევროპულ ქალთა მოძრაობისგან განსხვავებით უფრო სხვა სახით იქნა პოლიტიზირებული. ისლამურ საზოგადოებაში ქალის მდგომარეობის შეცვლა უშუალო კავშირშია სახელმწიფოსა და საზოგადოებრივი სტრუქტურის შეცვლასთან. ეს ცვლილება რომ არ მომხდარიყო, სახელმწიფო ქალების საკითხის გადაჭრაში „პირველობას“ არავის უთმობდა. ქალის სამოსით დაწყებული, როგორი და რა წიგნების წაკითხვით დამთავრებული, ერთი სიტყვით, ქალის როგორც პირად, ასევე საზოგადოებრივ ცხოვრებაში გადაწყვეტილების მიღება მის პრეროგატივას წარმოადგენდა. ყოველივე ამის გათვალისწინებით, ქალთა მოთხოვნების დაკმაყოფილება, საზოგადოებრივი სტრუქტურის ცვლილება და ლაიცისტიკობა ერთგვარი „იძულების წესით“ მოხდა. II კონსტიტუციური მმართველობის დროს ტრადიციული ისლამური პატრიარქატი, მოდერნიზებული პატრიარქატით შეიცვალა. მე-20 საუკუნის დასაწყისამდე ოსმალურ საზოგადოებაში რელიგიური პრინციპები ძალიან მნიშვნელოვანია. ქალების ადგილი მხოლოდ სახლით არის განსაზღვრული. კონსტიტუციური მმართველობის დროს კი პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და აზროვნების სფეროში ძირეული ცვლილებები მოხდა, რამაც გავლენა ქალთა მდგომარეობაზეც მოახდინა. მათი თავისუფლებისა და თანასწორობის მოპოვებისათვის ბრძოლა თურქეთში ქალთა მოძრაობის პირველ ტალღად შეიძლება შევაფასოთ. მიჩნეულია, რომ თურქეთში ფემინისტური მოძრაობა მხოლოდ 1980 წლის სამხედრო გადატრიალების შემდეგ დაიწყო. ამ მოსაზრებას ვერ გავიზიარებ. ვინაიდან მოთხოვნების, ბრძოლის მეთოდების და საზოგადოებაში ფემინისტური იდეების პირველი გამავრცელებლები ოსმალთა ქალები არიან. კიდევ ერთი მიზეზი, თუ რატომ არ მიაჩნიათ ოსმალთა ქალების მოძრაობა ფემინისტურ მოძრაობად, მისი ევროპულ ფემინიზმთან შედარებაა. “ევროპაში „სუფრაჟისტების,, მიერ ხმის მიცემისათვის წარმოებული აქტიური ბრძოლის მსგავსი თურქეთში არაფერი მომხდარაო” – ამბობენ. ამ მოსაზრების ავტორებს მხედველობიდან ერთი ფაქტი რჩებათ. მაშინ, როცა ევროპული ქალები პოლიტიკური უფლებებისათვის იბრძოდნენ, ოსმალთა ქალები განათლების და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვის უფლების მოპოვებას ცდილობდნენ. როდესაც ორ ქვეყანას ერთმანეთს ვუდარებთ, საზომად ამ ქვეყნების რეალობა უნდა გამოვიყენოთ.

2.4. „ქემალისტური ფემინიზმი“

თურქეთში ქალთა მოძრაობა საზოგადოებრივი და პოლიტიკური პროექტების და იდეოლოგიის გავლენის ქვეშ ექცევა. ამის ყველაზე ნათელი მაგალითია რესპუბლიკური პერიოდის თურქეთი. 1923 წლის 29 ოქტომბერს მუსტაფა ქემალ ათათურქმა თურქეთი რესპუბლიკად გამოაცხადა. თავად კი თურქეთის რესპუბლიკის პირველი პრეზიდენტი გახდა. ათათურქის მიერ გატარებული რეფორმები „ქემალისტური რეფორმების,, სახელით არის ცნობილი. ქალთა საკითხს ათათურქი და მისი გარემოცვა დიდ ყურადღებას უთმობს. მუსტაფა ქემალის ქალთა საკითხისადმი „ღრმა“ დამოკიდებულებას თავისი მიზეზები გააჩნია. ქემალისტურ იდეოლოგიაში მნიშვნელოვანი ადგილი „უსქესობის“, „დეგენდერიზაციის“ პროექტს ეთმობა. ქემალისტების მიერ ქალურობის და მამაკაცურობის ცნებები თავიდან გადაფასდა. ყველაზე მნიშვნელოვანი კი „ახალი ქალის“ თურქი ერის სიმბოლოდ მიჩნევა წარმოადგენდა. ათათურქი თავად იყო დაინტერესებული „ახალი ქალის ტიპის“ შექმნით, რომელიც ძველი ტარდიციული და რელიგიური ნორმებისაგან გათავისუფლებულ ქალს ნიშნავდა.⁴⁵ რესპუბლიკური პერიოდის თურქეთში სქესთა თანასწორობის იდეოლოგია, რა თქმა უნდა, ფრანგი განმანათლებლების იდეების გავლენას განიცდიდა, მაგრამ თანასწორობისა და ლიბერალურობის შესახებ მოსაზრებები მკაცრ კორპორატისტულ-ეროვნულ ჩარჩოებში იყო მოქცეული. ქემალისტურ-ეროვნული პარადიგმის მიხედვით ქალისა და მამაკაცის თანასწორობა ერთი და იმავე პასუხისმგებლობისა და იდეალების მატარებელ საზოგადოებას ნიშნავდა. ახალგაზრდა თურქი ქალები და მამაკაცები მოდერნიზაციის, პროგრესის სიმბოლოები იყვნენ.

ქემალიზმი ინდივიდზე მორგებული იდეოლოგია არ ყოფილა. პირიქით, მის საფუძველს კორპორატისტული იდეოლოგია წარმოადგენდა. ოსმალეთის იმპერიაში მოდერნიზაციისათვის მებრძოლი თანზიმათელების და ახალგაზრდა თურქების პოლიტიკური და იდეოლოგიური დღის წესრიგში ქალთა საკითხი არცთუ ისე დიდ ადგილს იჭერდა. რესპუბლიკის პერიოდის თურქეთში მან ზენიტს მიაღწია. ვინაიდან სწორედ აღნიშნულ პერიოდში მიენიჭათ ქალებს განათლების, პოლიტიკური, იურიდიული უფლებები. ოსმალური საზოგადოება, რომელიც სქესთა

⁴⁵ ათათურქმა თავის მეუღლე ლატიფე ჰანუშთან ერთად, რომელსაც თავსაზურავი ეხურა და სამხედრო უნიფორმის მსგავს სამოსში იყო გამოწყობილი, მთელი თურქეთი მოიარა.

სხვაობაზე იყო დამყარებული, ლაიცისტურობისა და სქესთა თანასწორობის სისტემაზე გადასვლამ ქალთა ფუნქციების ახლებურად შეფასების აუცილებლობაში დაარწმუნა. უკვე ყურადღება ეთმობა არა სქესს, არამედ ქალთა პროფესიონალიზმს. ქალები აღარ წარმოადგენდნენ პატრიარქალური მორალისათვის საფრთხეს. აქედან გამომდინარე, ქემალიზმი რაც არ უნდა მოდერნიზებულ იდეოლოგიად მივიჩნიოთ, ქალთა საკითხში იგი მაინც ტრადიციული რჩება. ვინაიდან მორალური ნორმები ქალთა პიროვნულ და სქესობრივ თავისუფლებას ზღუდავს.⁴⁶ “ქემალისტური ქალის ტიპი“ გულისხმობდა შემდეგს: ქალიშვილობის დაცვას ქორწინებამდე, ცოლის ქმრისადმი ერთგულებას, საზოგადოებრივ სფეროში შედარებით „თავისუფალი“ სამოსით გამოჩენას, ქცევის ნორმების დაცვას. ეს ყველაფერი „ქემალისტური ელიტის“ მორალურ საფუძველს წარმოადგენდა. ქემალისტურ იდეოლოგიაში „ქალთა საკითხი“ ერთი შეხედვით მოდერნისტული იდეოლოგიით, მაგრამ უაღრესად ტრადიციულ და მორალის მკაცრ ჩარჩოებში მოქცეული ეკლექტიკური კუთხით იქნა განხილული. მართალია, „ქემალისტი ქალი“ არ ატარებს ჩადრს, მაგრამ ის საკუთარ სექსუალობაზე ამბობს უარს. „ქემალისტი ქალების“ სულიერ ჩამოყალიბებაზე მნიშვნელოვან გავლენას

⁴⁶ მუსტაფა ქემალი ხშირად იმეორებდა, “უცხოება სულთნობის ტოლფასიანო“ როცა ერთ დღეს ჰკითხეს, მაშ ცოლი რატომ შეირთეო, ამ რეფორმის გამოო, უპასუხა. ევროპული აზროვნების აპოლოგეტი მუსტაფა ქემალი თავისი ქცევით ჭეშმარიტი აღმოსავლელი აღმოჩნდა. სწორედ ამიტომ გამოდგა მისი ქორწინება უიღბლო. ამგავრი „აღმოსავლურ-დასავლური“ წინააღმდეგობები მის მეუღლეს, ლატიფე ჰანუმსაც ახასიათებდა. მართალია, ათათურქს ევროპული განათლება და შეხედულებები ჰქონდა და ქორწინებას ორი თანასწორი ადამიანის კავშირად აღიქვამდა, სადაც ადამიანები ერთმანეთზე გავლენას ახდენდნენ და ერთმანეთს მხარში ედგნენ, მაგრამ რეალურად არც არავის გავლენა სჭირდებოდა და არც დახმარება, მით უმეტეს – ქალისა. მას საკუთარი ცხოვრების წესი ჰქონდა, რომელსაც სახლშიც იცავდა და რომლის შეცვლას არ აპირებდა. სიტყვით და საქმით გენდერული თანასწორობის აპოლოგეტი, ბუნებით ამის წინააღმდეგი იყო. ქალებისაგან მხოლოდ სიამოვნების მიღება უკვარდა და მათ ერთადერთ ფუნქციად მამაკაცებისათვის სარგებლობის მოტანას მიიჩნევდა. ლატიფე ჰანუმმა იგი თავის დროზე მამაკაცური აზროვნებით მოხიბლა და ამ მხრივ საზიარო ბევრი ჰქონდათ. განქორწინებისას ევროპული წესით დაქორწინებულმა მუსტაფამ განქორწინების მუსლიმური წესი გამოიყენა, რომლის მიხედვითაც მამაკაცს ცოლთან გასაყრელად მხოლოდ იმის თქმა ჰყოფნიდა, გაგეყარეო. სულ რამდენიმე თვეში იგი ამას ვეღარ გააკეთებდა, რადგან მეჯლისმა ბოლოს და ბოლოს ახალი სამოქალაქო კანონი მიიღო, რომელიც შევიცარიულ სამოქალაქო კოდექსს ეფუძნებოდა და მისი რეფორმების ძირითად საძირკველს წარმოადგენდა. კანონის თანახმად, აიკრძალა მრავალცოლიანობა და განქორწინების ისლამური წესი. ახლა უკვე ქორწინებაც და განქორწინებაც ორივე მხარის თანასწორი უფლებების საფუძველზე მოხდებოდა (კინროსი,2011:65).

„ქემალისტი მამები“ ახდენენ. ისინი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ქალიშვილების აღზრდას, რომლებიც მამისა და, ზოგადად, ოჯახის ნამუსის სიმბოლო იყო.

ქემალისტებმა ქალთა საკითხის გადაწყვეტის საკითხში წინა თაობის პროგრესული მამაკაცების ფუნქციები იკისრეს. თანამედროვე სახელმწიფოსთან გაიგივებული თურქი ინტელიგენციისათვის სახელმწიფოს კულტურული მოდელის მნიშვნელოვან ნაწილს ქალები და მათი „ხსნა“ წარმოადგენდა. უდავოა, რომ თურქეთის თანამედროვე საზოგადოებაში ყველაზე მეტად სწორედ ქემალისტებს სურდათ ქალების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვა. ქემალისტი ქალი იძულებული იყო მამაკაცის როლი მოერგო. ბიუროკრატ მამაკაცთა შორის ადგილის დაჭერა ქალებისათვის, ქალურობაზე უარის თქმას ნიშნავდა. ათათურქი ქალების განათლებას დიდი მნიშვნელობას ანიჭებდა და ხაზს უსვამდა ევროპელების მცდარ შეხედულებას ისლამზე. ისლამი ქალს მამაკაცზე დაბლა მდგარ არსებად არ განიხილავს, პირიქით, ალაჰი ქალისა და მამაკაცის, ყველა მუსლიმის ცოდნასთან ზიარებას ბრძანებსო, –ამბობდა. ათათურქის სიტყვები ძალიან კარგად არის ასახული ზია გოქალფის ნააზრევში, რომელზეც ჩვენ ზემოთ ვისაუბრეთ. აქ შესაძლოა დავსძინოთ შემდეგი: ისლამამდელი პერიოდის შუა აზიაში მცხოვრებ თურქულ საზოგადოებაში ქალი გაიდევალებულია. ბიზანტიისა და ირანის გავლენით ქალთა მდგომარეობა მკვეთრად შეიცვალა. ამიტომ საჭირო იყო ახალ დროში „ეროვნული კულტურისა“ და თანასწორობის პრინციპების, „ფემინისტური იდეების“ ისევ გათავისება. ცივილიზაცია, ადამიანთა უფლებები, დემოკრატია და ფემინიზმი თურქული კულტურისათვის უცხო არ არის. „თურქები თან დემოკრატები, თან ფემინისტები იყვნენ. თანაც დემოკრატიული საზოგადოება იმავდროულად ფემინისტურიცაა. თურქები რომ ფემინისტები იყვნენ, ამის ნათელი მაგალითი შამანიზმია. ძველი თურქების აზრით, შამანიზმი ქალებში მადლს ხედავდა. სიწმინდის თვალსაზრისით, ტოინიზმისა და შამანიზმის თანასწორობა, იურიდიული თვალსაზრისით, ქალებისა და მამაკაცების თანასწორობის საბაბი გახდა“ (Gökalp, 1976:158). გოქალფის აზრით, “ეროვნული ოჯახი“ არ უნდა ყოფილიყო თანამედროვე ოჯახის ასლი. მაშინ, როცა ზოგიერთი ერი იძულებულია, დაივიწყოს თავისი წარსული, თურქეთი – პირიქით, ძველ დროში უნდა დაბრუნდეს. ნაციონალისტები გაევროპელების მომხრეებსაც აკრიტიკებდნენ

(ძირითადად ოჯახის საკითხში ევროპული ტრადიციების დანერგვის მომხრეებს) და ტრადიციულ შეხედულებებსაც უარყოფდნენ.

ათათურქმა საზოგადოებას „ანატოლიელი ქალის ტიპი“ შესთავაზა, რომელიც თანამედროვე ქალის ტიპს ჰარმონიულად ერწყმოდა. ეს ევროპისათვის თურქეთის ევროპულობის ერთგვარი მაჩვენებელი იქნებოდა. ევროპული, ქალაქელი ტიპის საწინააღმდეგოდ მშრომელი, პატიოსანი და ერთგული “ანატოლიელი ქალის ტიპი” 1910-1930 წლების თურქულ ლიტერატურაში მნიშვნელოვან თემას წარმოადგენს. ქემალისტების მიერ შემუშავებული „ემანსიპირებული“ ქალი, განათლებული, პროფესიის მქონე, ანატოლიელი გლეხი ქალისათვის შემუშავებული მოდელი არ ყოფილა. იგი მაღალი და საშუალო ფენის ქალებისთვის შემუშავებული მოდელი იყო, რომელიც ახალი რესპუბლიკის და მოდერნიზებული თურქეთის სიმბოლო უნდა გამხდარიყო. მეორე საკითხი, რომელზეც ათათურქი ამახვილებდა ყურადღებას, ჰარემის საკითხი იყო, რომლის შესახებ დასავლეთი საკმაო ინფორმაციას ფლობდა. ქალებზე საუბრისას ათათურქს მაგალითად ანატოლიელი გლეხი ქალი მოჰყავდა, რომლის შორომისმოყვარეობას, სხარტ აზროვნებას და ნიჭიერებას იგი ხოტბას ასხამდა. ხაზს უსვამდა, რომ ჰარემი მხოლოდ ქალაქისათვის დამახასიათებელი მოვლენა იყო. ამგვარად, ქემალისტური ნაციონალიზმი სახელის მოხვეჭის მიზნით თან საკუთარი იდეოლოგიის, თან ქალთა საკითხის სფეროში საზოგადოების მხარდაჭერის მოპოვებას ცდილობდა. აბადან-უნათი ამ საკითხზე შემდეგ კომენტარს აკეთებს: „ცდილობდა რა თურქი ქალის გათავისუფლებას, ათათურქი თანასწორობასა და ჰარმონიაზე დამყარებული ოჯახური ცხოვრების შექმნასთან ერთად, ქალების ენერჯის და შესაძლებლობების სხვადასხვა სფეროში ნაყოფიერად გამოყენებით ერის საძირკველს აძლიერებდა“ (Abadan -Unat, 1986:29)

ქემალისტური იდეოლოგია განსხვავებული სოციალური ფენის წარმომადგენლების, განათლების, სქესის ადამიანთა ერთ მთლიანობად წარმოიჩინას ცდილობდა, რომელთაც ერთმანეთის საწინააღმდეგო არაფერი აქვთ. აქედან გამომდინარე, ვინაიდან ქალები მოსახლეობის ნახევარს შეადგენენ, ისინიც მამაკაცების თანასწორები უნდა იყვნენ. უფრო სწორედ კი მათი დამხმარეები უნდა იყვნენ. ქალების “ეროვნულ პასუხისმგებლობას” უფრო დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, ვიდრე „სახლისა და ოჯახის საქმეებს“. “ცხოვრება მოქმედებას ნიშნავს, გარდა ამისა, თუ საზოგადოების ერთი ნაწილი შრომობს, ხოლო მეორე

კი –ზარმაცობს ის საზოგადოება წინ ვერ წავა. ცნობილია, რომ როგორც ყველა სფეროში, ისე საზოგადოებრივ სფეროში ფუნქციები და მოვალეობები იყოფა. ქალებმა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ისეთივე აქტიური როლი უნდა შეასრულონ, როგორც ოჯახში. ქალის საზოგადოებრივი ფუნქციები გაცილებით უფრო ფართო და მნიშვნელოვანია“ (Durakbaşa, 2012:123). ათათურქს თავისებური დამოკიდებულება ჰქონდა ჩადრის საკითხთან. იგი ამ საკითხის მოდერნისტული პერსპექტივიდან განხილვას და წარმოჩენას ცდილობდა. უნდა აღინიშნოს, რომ ქალებისა და მათი უფლებების შესახებ საუბრისას ათათურქი ტრადიციებისა და რელიგიური რწმენის საკითხებს დიდი სიფრთხილით ეკიდებოდა. მას არ სურდა რელიგიური სფეროს წარმომადგენლების გაღიზიანება. თუმცა მათთვის საკუთარი ძალის დემონსტრირებას არასდროს ერიდებოდა.⁴⁷

ქალთა სამოსის საკითხი ერთ-ერთი ის საკითხთაგანი იყო, რომელიც ერის სახეს წარმოაჩენდა. ჩადრის ფუნქცია ქალების ღირსების დაცვასთან იყო ასოცირებული. სამოსის რეფორმირებისას ეს მნიშვნელოვანი დეტალი აუცილებლად უნდა ყოფილიყო გათვალისწინებული ⁴⁸ . მუსტაფა ქემალი

⁴⁷ ანკარაში გამართულ პედაგოგთა კონგრესზე მამაკაცებთან ერთად ქალებიც მონაწილეობდნენ, თუმცა მათ დარბაზში ცალკე რიგი გამოუყვეს. როდესაც ხოჯებმა ამ კონგრესის შესახებ შეიტყვეს, აღშფოთებულებმა დაზისთან დელეგაცია მიავლინეს. დაზიმ მასწავლებელთა კავშირის თავმჯდომარე დაიბარა და უსაყვედურა, ეს რა გიქნიათ, პედაგოგთა კონგრესზე ქალებიც მიგიწვევიათო. ხოჯები აღფრთოვანებას ვერ მაღავენენ, მაგრამ დაზიმ თავმჯდომარის გაკიცხვა განაგრძო, ქალები ცალკე რატომ დასვით საკუთარი თავის იმედი არ გაქვთო, თუ ჩვენი ქალების ნამუსში გეპარებათ ეჭვიო. კულამოძუებული ხოჯები უხმოდ გაბრუნდნენ უკან (კინროსი,2011:260).

⁴⁸ ათათურქი არამხოლოდ ქალების სამოსის ცვლილებას, არამედ, ზოგადად, ევროპული სამოსის დამკვიდრებას ცდილობდა. პირველ ცდას იგი საკუთარ თავზე ატარებდა. თურქი მამაკაცების მიერ ფეხის ტარება მისი ევროპული შეხედულებებისათვის მიუღებელი იყო. ამიტომ აკრძალა კიდევ იგი. თავად კი ერთ-ერთი ფერმის გახსნაზე პანამით გადაიღო სურათი. ინეგოლში წარმოთქმულ სიტყვაში იგი ხაზს სამოსის ცვლილების აუცილებლობას უსვამდა: “ბატონებო, თურქეთის რესპუბლიკის შემქმნელი თურქი ხალხი ცივილიზებული ერია. ისტორიულადაც ასე იყო და ახლაც ასეა. მე, როგორც თქვენი ღვიძლი ძმა, მეგობარი, მამა გეუბნებით, რომ ეს აზროვნებით და შეხედულებებით უნდა დაგამტკიცოთ. ამიტომ გეკითხებით, ჩვენ ეროვნული ტანსაცმელი გვაცვია? ჩვენი სამოსი ცივილიზებულ საზოგადოებაში მიღებულია? ეს სასაცილო სამოსი არც ეროვნულია და არც – საერთაშორისო. ჩვენს ერს კი სწორედ ცივილიზებული ჩაცმა ეკადრება. ამიტომ უნდა ვატაროთ შარვალი, ჟილეტი, პერანგი, ჰალსტუხი, საყელო, პიჯაკი და, რა თქმა უნდა, ამის დამავიზგინებელი კეპიანი თავსაბურავი, რომელსაც „ქუდი“ ეწოდება“ (კინროსი,2011:260)

ცდილობდა ხალხი დაერწმუნებინა, რომ მისი რეფორმები ისლამისა და თურქი ხალხის „ჭეშმარიტი სულის„ წინააღმდეგ მიმართული რეფორმები არ იყო. 1926 წელს ქასთამონუში სიტყვით გამოსვლისას ათათურქი ამბობდა: “ჩვენი რელიგიის მიხედვით ჩადრი, როგორც ჩვენი ცხოვრების, ისე ჩვენი ღირსების განმსაზღვრელია. შარიათის მიხედვით, ჩვენი ქალები ჩადრის ტარებისას არც ძალიან უნდა დახურულიყვნენ და არც ძალიან გახსნილიყვნენ. ჩადრი ქალების საზოგადოებრივ, ეკონომიკურ, სამეცნიერო ცხოვრებაში ჩართვას წინააღმდეგობას არ უქმნის“ (კინროსი,2011:215). უნდა აღინიშნოს, რომ ათათურქი რელიგიურ დოგმებს ყოველთვის სოციალურ ძალასთან მიმართებაში განიხილავდა. ქალთა სტატუსის შესახებ საუბრისას იგი ქალების, როგორც ერის დედის, ეროვნული იდეალების დამცველის, მშრომელი, პატიოსანი და პატივსაცემი ადამიანის გაიდილებაზე სახეს ქმნიდა და საზოგადოებას ეროვნულ-განმათავისუფლებელ ომში თურქი ქალების როლს და თავგანწირვას ახსენებდა. იგი აღნიშნავდა, რომ საზოგადოება ორი სქესის წარმომადგენლებისგან შედგება და მათი ურთიერთთანამშრომლობის გარეშე ვერც ერთი საზოგადოება ვერ განვითარდება: „განა შესაძლებელია, რომ საზოგადოების ერთი ნაწილი ცაში აფრინდეს, როცა მეორე მიწასაა მიჯაჭვული? ეჭვგარეშეა, რომ პროგრესული ნაბიჯები მხოლოდ ერთად, ორივე სქესის წარმომადგენლების თანამშრომლობით, უნდა გადაიდგას. რეფორმებიც მარტო ამ შემთხვევაში იქნება წარმატებული. ხშირად მინახავს, მამაკაცების თანდასწრებით, როგორ მაღავენ სახეს ან თავდახრილები უბრად სხედან ჩვენი ქალები. რაში მდგომარეობას ამ ქცევის არსი? ბატონებო, განა დასაშვებია ცივილიზებულმა ერმა თავისი დედები და ქალიშვილები ამ დღეში ჩააგდოს? ეს ერის სირცხვილია და ვითარება სასწრაფოდ უნდა შეიცვალოს“⁴⁹ (კინროსი,2011:216).

ათათურქი ქალების განათლებას ძალიან დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა. საუბრობდა რა ქალების განათლებაზე, იგი ორ მიზეზს ასახელებდა: ქალებმა

⁴⁹ 1926 წელს, ქასთამონუს მოგაზაურობის შემდეგ მუსტაფა ქემალი იზმირში ჩავიდა და პირველი თურქული მეჯლისი მოაწყო, რომელზეც მხოლოდ მუსლიმები დაპატივეს ცოლებით. ორკესტრი ევროპულ მუსიკას უკრავდა დაზიმ ვალის ქალიშვილი გაიწვია საცეკვაოდ, სხვებისთვის მაგალითი რომ მიეცა. იმ დროისათვის არც ერთ თურქ ქალს თავის ქვეყანაში ხალხის თანდასწრებით მამაკაცთან არ უცეკვია. სტამბოლში ცეკვას მალე შეეჩვივნენ, თუმცა სხვა ქალაქებში ეს უფრო რთული პროცესი გამოდგა. ანკარაში ყოველ პარასკევს საღამოები ეწყობოდა, სადაც ყველას უნდა ეცეკვა. ამან, თავის მხრივ, ახალი პროფესია, ცეკვის მასწავლებლის ინსტიტუტი წარმოშვა.

სოციალურ სფეროში მამაკაცების გვერდით უნდა დაიკავონ ადგილი და ბავშვების პირველი აღმზრდელები ქალები არიან. აქ ათათურქი თავისი წინამორბედი რეფორმატორების ნააზრევს იმეორებს და ორიგინალობით არ გამოირჩევა. ანუ ახალი თაობის აღზრდა და ერის წინსვლა განათლებულ დედეებზეა დამოკიდებული. ქემალისტური იდეოლოგია მიზნად საზოგადოებრივ ცვლილებებს ისახავდა, ამ საქმეში კი, მამაკაცების გარდა, ქალებსაც უნდა მიეღოთ მონაწილეობა, ქემალისტური იდეოლოგიის გამავრცელებლები ქალებიც უნდა გამხდარიყვნენ. წერა-კითხვის გავრცელებასთან დაკავშირებული კამპანიები, დაწყებითი განათლების აუცილებლობა, იდეოლოგიის მნიშვნელოვანი ნაწილს წარმოადგენდა. მასწავლებლები ახალი რესპუბლიკის ყველაზე ერთგული მცველები იყვნენ, ვინაიდან მათ „განათლების ჩირადღანი“ ყველა ადამიანამდე უნდა მიეტანათ. რესპუბლიკის პერიოდში სახალხო სახლების წევრების რაოდენობამ ასე ათასს გადააჭარბა. მათი მთავარი ფუნქცია ლაიცისტურ-მოდერნისტული დოქტრინის გავრცელება იყო. ამ წევრებს შორის ათი ათასი მასწავლებელი და თვრამეტი ათასი ქალი ირიცხებოდა. წევრების უმეტესობა მაღალი დონის ჩინოვნიკები და სახელმწიფო მოხელეებისგან შედგებოდა. პარტიის იდეოლოგიის გავრცელებაში მონაწილეობა მათთვის სავალდებულო იყო.

ქემალისტურ იდეოლოგიაში „სქესთა შორის თანასწორობა“ ქალებისა და მამაკაცების ეროვნულ საკითხებში თანაბარი მნიშვნელობით ჩართვასა და საერთო იდეალების გაზიარებას მოიაზრებდა. ეს, რა თქმა უნდა, საზოგადოებაში გარკვეული სახის გაღიზიანებას იწვევდა. ამის ნათელი მაგალითია მამაკაცი მწერლების წერილი, რომელიც მათ „ქალთა გაერთიანების“ წევრების საქმიანობასთან დაკავშირებით გამოაქვეყნეს: “ზოგიერთი, ვითომდა კეთილშობილი ქალი იმის დასამტკიცებლად, რომ ქალები და მამაკაცები თანასწორები არიან, დიდი ხმაურს ტყეს. ამ მიმართულებით კამათს „ქალთა გაერთიანებაც“ აწარმოებს. ამ გაერთიანების მიზანი თურმე იმის დამტკიცება ყოფილა, რომ ქალისა და მამაკაცის შესაძლებლობები თანაბარია. ასეთი მცდელობა ამაღა. ასეთი სახის ფემინიზმის საჭიროება თურქეთში არ დგას და თუ ქალებს ნამდვილად უნდათ საქმის კეთება, მაშინ საზოგადოების საქმეებში ჩაებან“ (Durakbaşa,2012:126). რესპუბლიკის პირველ წლებში „ქალთა ხსნის“ შესახებ კამათი ეროვნული საქმისათვის ბრძოლის სტატუსით იწარმოებოდა და საზოგადოებაში ამ აზრის აქტიური გავრცელება ხდებოდა. რესპუბლიკის პერიოდის ქემალისტი

ქალები ხელისუფლებასთან განსაკუთრებულ ურთიერთობაში იმყოფებოდნენ. მათ სახელმწიფოს იდეოლოგია და მოძრაობა ძალიან კარგად გაითავისეს. ამიტომ ამ პერიოდის ქალთა მოძრაობას „ქემალისტური ფემინიზმი“ ან „სახელმწიფო ფემინიზმი“ შეიძლება ვუწოდოთ. ახალი რესპუბლიკის დამაარსებელმა, ქემალ ათათურქმა, ძალიან კარგად იცოდა, რომ თურქული საზოგადოება არ იყო მზად, ერთბაშად მიეღო მისი ევროპული შეხედულებები. თითოეული რეფორმის გატარების დროს მას სიფრთხილისა და სიმტკიცის გამოჩენა უხდებოდა. ეროვნულ საქმეში რაიმე სახის გაერთიანების ან პარტიის არსებობასაც ვერ დაუშვებდა.⁵⁰ ყველაფერი, რაც კეთდებოდა, მისი გეგმის მიხედვით უნდა განხორციელებულიყო. ქალთა საკითხის გადაჭრა მისი გეგმის მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენდა. ქემალისტური იდეოლოგია ქალებს თავს ქვეყნისათვის მნიშვნელოვან პირებად აგრძნობინებდა და თავიანთი ლიდერის პატივისცემას უნერგავდა. ქალთა ამ დამოკიდებულებას ჰამიდე თოფჩუოღლუს მოგონებები ძალიან კარგად გამოხატავს: “ჩვენ მართლა გამორჩეულები ვიყავით. უფროსები, მამაკაცები ძალიან დიდ პატივს გვცემდნენ. ჩვენ იმ რესპუბლიკის ლიდერები ვიყავით, რომელმაც მიზნად დაისახა ქალების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვა, უფლებების მინიჭება და პიროვნული თავისუფლება. პროფესიის ქონასაც სხვა კუთხით ვუყურებდით. ჩვენ, ჩვენი არსებობა ჩვენი საქმით უნდა დაგვემტკიცებინა“ (Durakbaşa,1988:171).

ქემალისტების მიერ შექმნილი „ახალი ქალის“ ტიპი იმდენად გავრცელებული და მისაბადი გახდა თურქულ საზოგადოებაში, რომ ქალების რეალურად პიროვნული თავისუფლება განხილვის საგანს აღარ წარმოადგენდა. იმ პერიოდის ქალები „ასექსუალები“ იყვნენ. მათი „მამაკაცური იდენტობა“ მათსავე ჩაცმულობაში გამოიხატა: მოკლედ შეჭრილი თმა, მკაცრი კოსტიუმი და მაკიაჟის არქონა (Göbenli,1995:30). იმის გამო, რომ ხელისუფლებამ ქალებს სამოქალაქო კანონით გარკვეული უფლებები მიანიჭა, რითაც ისინი მამაკაცების თანასწორად ითვლებოდნენ, იმ პერიოდში არსებული ქალთა ორგანიზაცია სახელად “Türk Kadın Birliği” („თურქი ქალების გაერთიანება“) დახურა. ამის შემდეგ ქალი, იდეოლოგიის თვალსაზრისით, ფემინიზმზე უფრო მეტად ქემალიზმთან იქნა

⁵⁰ მუსტაფა ქემალი დერვიშთა სექტებში მტერს ხედავდა, რომელსაც მარტივად შეეძლო, ხალხი მის წინააღმდეგ განეწყო. ამიტომ გააუქმა ისინი იმ მოტივით, რომ თურქეთის რესპუბლიკა დერვიშების, შეიხების და მიურიდების ქვეყანა ვერ იქნებოდა. ერთადერთი ორდენი ცივილიზაციის ორდენიყო, აცხადებდა იგი (კინროსი, 2011:256).

გაიგივებული. ქალების მდგომარეობის ოდნავ გამუჯობესებას შედეგად ის მოჰყვა, რომ ქალებმა ფემინიზმს ზურგი აქციეს. 1950-1970 წლებამდე არსებული ქალთა ორგანიზაციები მნიშვნელოვან ღონისძიებებზე ქალთა მდგომარეობის გაუმჯობესების და ლაიცისტური სახელმწიფოს შექმნის გამო ათათურქს მადლობას სწირავდნენ. თუმცა ოჯახში ისევ პატრიარქატი მეფობდა და სქესობრივი თანასწორობის საკითხი ქალების დღის წესრიგიდან საერთოდ იქნა ამოღებული. ქალების აზრით, მხოლოდ იმ ქალების საკითხი იყო მოსაგვარებელი, რომლებიც გაუნათლებლობის გამო კანონით მინიჭებულ უფლებებს ვერც სახლში იყენებდნენ და ვერც გარეთ. თავად კი ქალთა იმ კატეგორიას მიაკუთვნებდნენ თავს, რომლებიც მამაკაცებისაგან ჩაგვრასა და მათზე დამოკიდებულებას სრულიად არ განიცდიდნენ. ისინი „თავისუფალი ქალები“ იყვნენ.

2.5. 80-იანი წლების ფემინისტური მოძრაობა

1980-1990 წლები თურქეთში ფემინისტური თეორიების გავრცელების და ქალთა საკითხის კვლევის მნიშვნელოვან პერიოდს წარმოადგენს. ერთი შეხედვით, 10-წლიანი შუალედი მნიშვნელოვანი ცვლილებების არსებობის საფუძველს ვერ მოგვცემს, მაგრამ ფემინისტური იდეების თეორიულ დონეზე არსებობის და თურქულ საზოგადოებაში მნიშვნელოვანი როლის შესრულების უტყუარ ფაქტს წარმოადგენს. თურქი სოციოლოგები შირინ თექელი, აკსუ ბორა, აიშე დურაქბაშა, დენიზ კანდიოთი, ფატმაგიულ ბერქთაი თვლიან, რომ საზოგადოებაში ფემინისტური იდეების თეორიულ დონეზე დამუშავება 1980-1990 წლებში მოხდა. 1990-იან წლებში ქალთა საკითხის სფეროში კვლევის სხვადასხვა მეთოდები იქნა დამუშავებული. 1980-იან წლებში კი ქალთა საკითხი მხოლოდ მცირე ფემინისტური ჯგუფების განხილვის საგანს წარმოადგენდა. მაგალითად, ქალთა წრე ისე იქნა დაარსებული, როგორც საგამომცემლო ორგანო. იგი ინტელექტუალი ქალებისათვის „კულტურული კლუბის“ ფუნქციას ასრულებდა. 1980-იანი წლები მნიშვნელოვანი იმ თვალსაზრისითაა, რომ „ქალთა საკითხის“ შესახებ არსებული პარადიგმები ფემინისტური კუთხით შეფასდა და საკითხი ახლებურად დაისვა.

მნიშვნელოვანია იმის ცოდნა, როგორი იყო ამ დროს თურქული საზოგადოება. აღსანიშნავია, რომ თურქეთმა ბოლო 20 წლის განმავლობაში დიდი ცვლილებები განიცადა. მიუხედავად იმისა, რომ მოდერნიზაცია ტრადიციულ-

კლასიკურ ჯგუფებში სრული სახით წარმოდგენილი არ არის, შეიძლება ითქვას, რომ ტრადიციულობა თურქეთში მნიშვნელოვანწილად დაძლეულია. როგორც წესი, ღირებულებების, ქმედებების გადაფასება და შეცვლა უფრო რთული პროცესია, ვიდრე თავად სტრუქტურის ცვლილება. თუმცა ამ კუთხითაც ძირეული ცვლილებებია. თურქული საზოგადოება წარმოადგენს საზოგადოებას, რომელიც ახალგაზრდა და ერთმანეთისგან განსხვავებული კულტურის მქონე ჯგუფებისაგან შედგება. განსხვავებული კულტურის მქონე საზოგადოება უხეშად შესაძლოა სამ ნაწილად დაყოფილი: პირველ კატეგორიას განეკუთვნება ტრადიციული ან ფეოდალური ღირებულებების მატარებელი, სოფლის მეურნეობით დაკავებული, პროვინციებში მცხოვრები ადამიანთა ჯგუფები. ასეთ ჯგუფებში ქალის საზოგადოებაში ფუნქციონირების როლი ძალიან დაბალია. ბავშვებსაც ოჯახში აზრის გამოსატყვის უფლება არა აქვთ. საზოგადოებრივი ფასეულობები ოჯახისა და პიროვნების თავისუფლებას ძალიან ზღუდავს. საზოგადოების მეორე კატეგორიას განეკუთვნება საზოგადოების ის ნაწილი, რომელმაც დასავლეთის ღირებულებები კარგად შეითვისა. საზოგადოების ეს ნაწილი საზოგადოებრივი ზეწოლისგან შედარებით თავისუფალია. ქალები როგორც ოჯახში, ისე საზოგადოებაში გაცილებით თავისუფლები არიან და მამაკაცებიც თანასწორობის ტენდენციისაკენ იხრებიან. საზოგადოების მესამე ნაწილს განეკუთვნებიან ადამიანთა ის ჯგუფები, რომლებიც ზემოთ მოყვანილი ორი ჯგუფის გადაკვეთის ხაზთან იმყოფება (ესაა ძველისა და ახლის შეუზავებლობის ადგილი). მათ „ახალი ქალაქელი“ კულტურული ჯგუფი შეიძლება ეწოდოს. ქალი და ბავშვები საზოგადოების ამ ჯგუფში საზოგადოების მძლავრი ზეწოლის ქვეშ იმყოფება. ამის გამო ფასეულობათა კონფლიქტი, გაუცხოება ყველაზე დრამატული სახით არის წარმოდგენილი. სოციალური კლასები და საზოგადოების ფენებად დაყოფის სისტემა კომპლექსურ ხასიათს ატარებს. სოფლის მეურნეობის დაბალმა შემოსავალმა, მიწების არათანაბარმა განაწილებამ, სოფლის მეურნეობაში მუშახელის ტექნიკით ჩანაცვლებამ სოფლის მოსახლეობის ქალაქში დენას შეუწყო ხელი. 1970 წლებში ევროპის ქვეყნებში გავრცელებულმა ეკონომიკურმა კრიზისმა ქვეყნიდან მუშახელის გადინება გამოიწვია.⁵¹ ქვეყანაში მიმდინარე ცვლილებებმა საზოგადოების ერთი ნაწილი რადიკალური ზომების მიღების აუცილებლობაში

⁵¹ 1989 წელს ჩატარებული კვლევის საფუძველზე დადგინდა, რომ მოსახლეობის 30,7 პროცენტს თურქეთში სურდა ცხოვრება, ხოლო 22, 9 პროცენტს გერმანიაში. ეს კი ნათლად მეტყველებს იმაზე, რომ ადამიანები ფსიქოლოგიურად მზად იყვნენ, სხვაგან ეცხოვრათ.

დაარწმუნა. მათ ოჯახისა და ფასეულობების მკვეთრად გაძლიერების ტენდენციას დაუჭირეს მხარი. 1970 წელს მემარცხენე რადიკალიზმთან ერთად, მემარჯვენე ისლამური რადიკალიზმიც გამოცოცხლდა. 1980 წლის სამხედრო გადატრიალებისას⁵² ისლამური რადიკალიზმი მემარცხენე რადიკალიზმისაგან განსხვავებით, დიდ ზეწოლას არ განიცდიდა. 1980-იან წლებში ევროპის ქვეყნების მსგავსად შუა აღმოსავლეთში რელიგიური ჯგუფების რადიკალიზაცია განსაკუთრებით შესამჩნევი გახდა. უნდა ითქვას, რომ ამ პროცესს მხარს სახელმწიფო უჭერდა. საქმე იქამდეც კი მივიდა, რომ ისლამურ სამყაროში იმ იშვიათ ქვეყნებს შორის, რომლებიც ლაიციზმით არის ცნობილი, თურქეთში რადიკალურ ისლამისტებს, საზოგადოებისა და სახელმწიფოს საფრთხედ აღიქვამდნენ. 1980-იან წლებში მიმდინარე საზოგადოებრივ ცვლილებებს შორის კიდევ ერთი მთავარი ცვლილება პოლიტიკის სფეროში კომპრომისის ძიება იყო. 1970-იან წლებში დაწყებული და 1980-იან წლებში სამხედრო გადატრიალებით დამთავრებული პოლიტიკური პოლარიზაცია და კრიზისი ტერორსაც გულისხმობდა. სამხედრო რეჟიმმა დღის წესრიგში დემოკრატიის დამკვიდრების აუცილებლობა დააყენა. 1980 წლების ბოლოს სახელმწიფო მიხვდა, რომ ბოლო 20 წლის განმავლობაში ჩამოყალიბებულ სხვადასხვა საზოგადოებრივ ჯგუფებს ვერ გაანადგურებდა. ამან ერთმანეთთან დაპირისპირებულ სამოქალაქო საზოგადოების ჩამოყალიბებას შეუწყო ხელი. აქედან გამომდინარე, ჯგუფები, რომლებიც აქამდე ერთმანეთის არსებობას არ აღიარებდნენ, ახლა კომპრომისის გამონახვასა და სახელმწიფოს მხრიდან გარანტიებს მოითხოვდნენ. საზოგადოება მიხვდა, რომ 1982 წელს მიღებული კონსტიტუცია და მის საფუძველზე დამტკიცებული სხვა კანონები საზოგადოების განვითარებისთვის ვიწრო და ანტიდემოკრატიული იყო. იდეოლოგიის თვალსაზრისით, საზოგადოებამ დიდი ცვლილება განიცადა. რელიგიის საფუძველზე დაფუძნებული ოსმალეთის კულტურული მრავალფეროვნება, რესპუბლიკის პერიოდში გარკვეულწილად შემცირდა და ადგილი გეოგრაფიულ ფაქტორს დაეთმო. მიუხედავად იმისა, რომ ე.წ. “დასავლეთ-აღმოსავლეთის“ სინთეზი ვერ მოხდა. სხვადასხვა კულტურულ ნორმებზე

⁵² 1980 წლის გადატრიალება განხორციელდა 12 სექტემბერს, რაც გამოიხატებოდა თურქეთის შეიარაღებული ძალების მიერ ქვეყნის მთელ ტერიტორიაზე ხელისუფლების საკუთარ ხელში აღებით. სამხედრო მეთაურების მიზანი, მათივე განმარტებით, იყო ქვეყნისა და ერის ერთიანობის, ხალხის უფლებებისა და თავისუფლების დაცვა, ქონებისა და სიცოცხლის უსაფრთხოების შიშისგან განთავისუფლება და ბედნიერების უზრუნველყოფა (ლებანიძე, 2011:90).

დაფუძნებული მუსულმანობა, ლაიცისტური ევროპელობა და ათეისტური სოციალიზმი გვერდიგვერდ აგრძელებდა თანაცხოვრებას, რაც მრავალფეროვან კულტურულ მოზაიკას ქმნიდა.⁵³ ამ ზოგადი სურათის ფარგლებში საინტერესოა ქალის ადგილის განსაზღვრა.

1970 წელს თურქეთში რესპუბლიკური სახალხო პარტიის მემარცხენე, სოციალისტურად განწყობილმა ახალგაზრდულმა ფრთამ, საკმაო რაოდენობის მხარდამჭერი შეიძინა. თურქეთის ნაკლებ განვითარებულობა, დასავლეთის ქვეყნებზე დამოკიდებულება, შემოსავლებისა და შესაძლებლობების უთანასწორობა, კლასებს შორის უფსკრულის არსებობა იმ პერიოდის მნიშვნელოვან საკითხებს წარმოადგენდა. უთანასწორობისა და დისკრიმინაციის ცნებებმა პოლიტიკური დატვირთვა შეიძინა. ამან კი ქალების, როგორც „უუფლებოთა ჯგუფის“, არსებობა ცხადი გახადა. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ 1970 წლის ბოლოს გავრცელებული ეს შეხედულება ანუ „ქალთა საკითხი“, როგორც მას იმ პერიოდის თურქეთში უწოდებდნენ, მარქსიზმის ანტიფემინისტურ ანალიზს ეფუძნებოდა. თუ აქამდე დისკრიმინირებული ქალის როლში გლეხი ქალი გამოდიოდა, ახლა მისი ადგილი მუშა ქალმა დაიკავა. ქალების „განთავისუფლების“ მთავარ საშუალებად სოციალიზმი იქნა მიჩნეული, ანუ მათ მამაკაცების მხარდამხარ უნდა ემუშავათ. ასეთმა დამოკიდებულებამ წარმოშვა ცნება „ბაჯი“, Bacı „და“. ის იმავე იდენტობის მატარებელი იყო, როგორც „ქემალისტი ასექსუალური ქალი“. მემარცხენე სოციალისტების მიერ ქალების კონტროლი მათი „გაბურჟუებით“ ხორციელდებოდა. ქალების სამოსის, ქცევის და ქალებთან დაკავშირებული სხვა საკითხების კონტროლის მექანიზმების ლეგიტიმაცია სოციალისტებს საკუთარი იდეოლოგიის მარტივად და

⁵³საკონსტიტუციო სამართლის სპეციალისტების მიერ ერთხმად არის აღიარებული, რომ 1982 წლის კონსტიტუცია თურქული კონსტიტუციონალიზმის განვითარებაში უკან გადადგმული ნაბიჯი იყო. იგი შორის იდგა საკაცობრიო დემოკრატიული სტანდარტებისგან. პრეამბულიდან დაწყებული უკანასკნელ თავამდე კონსტიტუცია თავისი აკრძალვებით და შეზღუდვებით პრაქტიკულად გამორიცხავდა ადამიანის ძირითად უფლებებსა და თავისუფლებას. სამაგიეროდ, ეროვნული უშიშროების საბჭოს და გენერალური შტაბის გაძლიერებით სამხედროთა პოლიტიკურ წონას არნახულ მასშტაბებს სძენდა. 1982 წლის კონსტიტუცია იყო კორპორატივიზმის კლასიკური გამოვლინება და მიმართული იყო სახელმწიფო იდეოლოგიის თითქმის რელიგიის დონეზე აყვანისკენ. ამის გამო, კონსტიტუციის ცალკეული მუხლები ძალიან ხელსაყრელი ხდებოდა ანტისახელმწიფოებრიობის მოტივით ხელოვნების, კულტურისა თუ სამოქალაქო, საგანმანათლებლო საქმიანობის აკრძალვა-შეზღუდვისათვის (ლუბანიძე, 2011: 93).

უმტკივნეულოდ გავრცელებაში დაეხმარებოდა. მათ მიერ შემუშავებული „ბაჯის“ ცნება პიროვნული თვისებების არმქონე „ქალი მეგობარი, იყო. ლოზუნგით – „ჩემი სიყვარული ეკუთვნის ჩემს ხალხს და ყველა ქალი ჩემი დაა“ – მამაკაცები პოტენციურად „დისჰარმონიული ძალისგან“ თავის დაზღვევას ცდილობდნენ. სოციოლოგ ფატმაგიულ ბერქთაის აზრით, „ქალი მეგობარი“ მომთმენი უნდა იყოს, ბრძოლაში უნდა ჩაებას და უნდა დაამტკიცოს, რომ არსებობს. სანამ საკუთარ არსებობას დაამტკიცებენ, მანამდე ბურჟუები არიან. ეს კი მათში ეჭვის შეტანის ყველაზე კარგი საშუალებაა“ (Berkta, 2010:283).

ფემინიზმი, 1980 წლის სამხედრო გადატრიალების შემდეგ პოლიტიკური გაერთიანებების დღის წესრიგში მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს. ზოგიერთი მოსაზრების თანახმად მემარცხენეთა მოძრაობაში ჩართული ქალები ადრე თუ გვიან მიხვდებოდნენ, რომ ისინი დისკრიმინირებული იყვნენ, სხვა მოსაზრების თანახმად კი, რომ არა 12 სექტემბრის გადატრიალება, ფემინიზმს ჰეგემონური იდეოლოგიის დაძლევა ძალიან გაუჭირდებოდა. ყველაზე მნიშვნელოვანი ფაქტორი, რომელსაც ხაზი უნდა გაესვას, საზოგადოების სიახლეებისთვის მზადყოფნაა. იმ ახალ ფასეულობებს შორის, რომელიც თანდათან იმკვიდრებდა საზოგადოებაში ადგილს, პიროვნების ინდივიდუალიზაციის პროცესს მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა. ამ სფეროში კი სოციალური აქტორების როლს ქალები და ახალგაზრდები წარმოადგენდნენ. ქალისა და მამაკაცის თანასწორობის საკითხი ყურადღების ცენტრში ექცევა. მაგალითად: ცნობილი თეზა, რომ ოჯახი ქალის საქმეა და მამაკაცი სრულიად არ ინტერესდება მისით, ახლებურად გადაფასდა და მისი ადგილი უკვე მამაკაცების ოჯახის საქმეებში აქტიურად ჩარევის თეზამ დაიკავა. საზოგადოების 45%-ის შეხედულება ასეთია, ხოლო 40% მიიჩნევს, რომ ქალი საზოგადოებრივ საქმეებში არ უნდა ჩაერთოს და მხოლოდ ოჯახის საქმეებით უნდა დაკავდეს. აქვე უნდა დავსძინოთ, რომ მოცემული მაჩვენებლები პირობითია, რადგან მსგავსი სახის ცვლილებები ბოლომდე რეალიზებული არ არის და თუ არის, ისიც მხოლოდ დიდ ქალაქებში და არა სრულიად თურქეთში. ქალისა და მამაკაცის თანასწორობის და ურთიერთობის შესახებ არსებული ტრადიციული შეხედულებების სწრაფი შეცვლა წარმოუდგენელია. მაგალითად, ქალისა და ვაჟის ურთიერთობა, ქორწინება, შვილების ყოლა და აბორტი ქალის გადასაწყვეტ საკითხთა სიაში არ შედის, მას ოჯახი წყვეტს. 80-იან წლებში ტელევიზია და პრესა ფემინისტი ქალების, ქალთა საკითხის ირგვლივ არსებული ფილმების და

ქალთა საკითხის შემცველი წიგნების შესახებ არაერთ განცხადებას აკეთებდა. „ქალთა ფილმების“ სახელწოდებით ცნობილ ფილმებში ყურადღება ქალების პიროვნულ და სექსუალურ თავისუფლებაზე მახვილდებოდა. აქამდე ტაბუდადებული „სქესობრიობის“ ცნება ქალთა სხვადასხვა ჟურნალსა და გაზეთში განხილვის მნიშვნელოვანი თემა იყო. ქალები საკუთარი ქალურობის ახლებურად შეფასების გზებს ეძებენ, პირადი და სექსუალური ცხოვრების შემზღვეველი მორალური პრინციპების წინააღმდეგ გამოდიან. 1980-იან წლებში ქალები წინა პლანზე „თანამედროვე“ მამაკაცებთან (იქნება ეს მეგობარი, ნათესავი თუ თანამშრომელი) ურთიერთობაში მნიშვნელოვან საკითხად მათ მიერ პიროვნული თვისებების დათრგუნვის საკითხს წამოსწევენ. ისინი მემარცხენე სოციალისტურ ჯგუფებში გაერთიანებულ ქალებს პატერნალიზმში ადანაშაულებენ. სწორედ 80-იან წლებში მოხდა ქალის, როგორც პიროვნების აღქმა. 1980-იანი წლების შემდეგ ფემინისტური მოძრაობის შიგნით შემდეგი სახის თეზა იყო გავრცელებული: ქალთა საკითხის ეროვნულ და ისლამურ ჩარჩოებში განხილვამ მისი, როგორც დამოუკიდებელი მოძრაობის არსებობა ეჭვქვეშ დააყენა. გარდა ამისა, ფემინისტური მოძრაობის პოლიტიზირებამ ინდივიდის პიროვნული თავისუფლების შეზღუდვა გამოიწვია. შირინი თექელი 1980 წლის სამხედრო გადატრიალების შემდგომ ვითარებას ასე აღწერს: “საცოდავი ინდივიდი, რომელიც თურქული ნაციონალიზმის და ისლამური რწმენისადმი მსხვერპლად იქნა შეწირული, სახელმწიფოსა და საზოგადოების მიერ მნიშვნელოვან პირად იქნა აღიარებული. უფრო მეტიც, მემარცხენე ჯგუფმა „აღმოაჩინა“, რომ საზოგადოება ახალგაზრდების, მოხუცების, ჰომოსექსუალების, ჰეტეროსექსუალების, ხელოვანების, ფეხბურთის მოყვარულების და, კიდევ უფრო მეტი, ქალებისა და მამაკაცებისაგან შედგება“⁵⁴ (Tekeli,2010:27).

1981 წელს სტამბოლსა და ანკარაში ქალთა აქტიური მოძრაობა დაიწყო. “YAZKO”-ს (Yazarlar Kooperatifi) (მწერალთა კოოპერატივი) მიერ მოწყობილი შეკრების შემდეგ, რომელიც ქალთა საკითხს მიეძღვნა, ფემინისტი მწერლების წიგნების თარგმნა და საზოგადოებისთვის გაცნობის კამპანია დაიწყო. YAZKO- ს

⁵⁴ მემარცხენე სოციალისტური ჯგუფი ზნეობრიობისა და ტრადიციულობის მაგალითი იყო. ისინი ჰომოსექსუალიზმისა და სექსუალური თავისუფლების სასტიკი წინააღმდეგები იყვნენ. მათი აზრით, ეს „გულისამრევი და ავადმყოფური ურთიერთობები იყო“, რომელიც კაპიტალიზმის რეგრესის შედეგს წარმოაჩენდა (Berkay, 2010:282).

მიერ გამოცემულ ჟურნალში „Kaktüs“ (“კაქტუსი“) ერთი გვერდი მოლიანად ქალთა საკითხის გაშუქებას ეთმობოდა. ქალები, რომლებიც ფემინისტურ იდეებს იზიარებდნენ, თავდაპირველად, „სახლის შეკრებებს“ აწყოდნენ. აღნიშნული შეკრებები ქალთა თვითშეგნების ამაღლებას ემსახურებოდა. განხილვის თემას დედობის საკითხი, შვილებთან ურთიერთობა, ძალადობა, მამაკაცური ჰეგემონიის დაძლევის გზების ძიება წარმოადგენდა. „სახლის შეკრებების“ მონაწილე მუეზენ აითაჩი იხსენებს: „პირველი შეკრება სირმანის სახლში მოვაწყვეთ, თუ არ ვცდები, 1982-83 წელი იქნებოდა. დამსწრეთა უმრავლესობას ტექნიკური უნივერსიტეტის სტუდენტები და სასწავლო პერსონალი შეადგენდა, მხოლოდ მე ვიყავი დიასახლისი, მაგრამ მათგან განსხვავებით მე სტამბოლში დაწყებული „სახლის შეკრებების“ აქტიური მონაწილე ვიყავი. ჩემი ქალიშვილი, შულე, სტამბოლის „სახლის შეკრებებში“ იღებდა მონაწილეობას. მეც იმ დროს მივედიოდი სტამბოლში, როცა შეკრება ტარდებოდა. შეკრებებზე მხოლოდ მსმენლის როლით შემოვიფარგლებოდი. თუმცა სათქმელი ბევრი მქონდა. როცა ანკარაში დაიწყო შეკრებები, ამას ვერ გამოვაკლდებოდი, უფრო მეტიც, „სახლის შეკრებები“ ჩემს სახლში ეწყობოდა... თურქეთში ფემინისტური ლიტერატურის თარგმნა ახალი დაწყებული იყო. სტამბოლის ფემინისტური ჯგუფისგან განსხვავებით, რომელიც ქალებს თავის რიგებში მხოლოდ რეკომენდაციით აწევრიანებდა, ჩვენ, ანკარის ფემინისტურმა ჯგუფმა, კარი ყველა მსურველს გავუღეთ“ (Timsi, Gevrek, 2009:16).

ფემინისტ ქალებს ძალიან კარგად ესმოდათ, რომ „სახლის შეკრებებით“ მათი იდეები მხოლოდ საზოგადოების ვიწრო წრისთვის იქნებოდა ცნობილი. ამიტომ მათ სამოქმედო ასპარეზად ქუჩა აირჩიეს. ანკარაში მოღვაწე ფემინისტმა ქალებმა 1987 წლის 10 მაისს „ძალადობის საწინააღმდეგო კამპანიის,, მხარდასაჭერი აქცია გამართეს. ამ მოვლენას აქციის მონაწილე მუეზინ აითაჩი შემდეგნაირად აღწერს. “ფემინიზმის სახელით პირველად გავედი ქუჩაში. ძალიან დიდი შრომა გავწიეთ. მე მაგალითად, ჩანკაიას უბანში რაც ოფისი და სამუშაო ადგილი იყო, ყველა შემოვიარე. იქ მომუშავე ქალებს ჩვენ მიერ წამოწყებული კამპანიის მნიშვნელობის შესახებ ვესაუბრე. ზოგი დაინტერესდა, ზოგი – არა, თუმცა ჩემთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი ქალებისათვის ინფორმაციის მიწოდება და ჩვენ მხარეზე გადმობირება იყო. ვფიქრობ, წარმატებას მივაღწიე“ (Timsi, Gevrek, 2009:23). ამერიკის კულტურის ცენტრში გამართულ შეკრებაზე განხილვის საგანი იყო ფემინიზმის რაობა და ფემინისტური მიმართულებები. 80-იანი წლების

ფემინისტური მოძრაობის ანალიზისას მხედველობიდან არ უნდა გამოვგრჩეს ერთი გარემოება – ფემინისტ ქალთა რიგებში გაერთიანებული ქალების სოციალური იერარქია, გამოცდილება და განათლება. ეს განსხვავება გარკვეული სახის უთანხმოების მიზეზიც კი ხდებოდა. გამოცდილების მქონე ქალები ახალ შექმნილ წევრებზე ავტორიტეტის დამყარებას ცდილობდნენ. გარდა ამისა, მემარცხენე სოციალისტური ჯგუფის წევრი ქალები მკაცრი კრიტიკის ქვეშ ექცეოდნენ. ყოველივე ამან ფემინისტურ ჯგუფებს შორის დაპირისპირება გამოიწვია, რამაც რა თქმა უნდა, ფემინისტური მოძრაობის განვითარება მცირედით შეაფერხა. “ფემინიზმის მნიშვნელოვან პრობლემას ქალთა შორის მეტოქეობა, არაკომუნიკაბელურობა და სიყვარულის ნაკლებობა ქმნიდა. გამოსავალი მხოლოდ მეტოქეობის დაძლევისა და ერთმანეთის სიყვარულში არ იყო. პრობლემის გადაწყვეტა საკითხის სიღრმისეულად განხილვასა და მისთვის სახელის სწორად დარქმევას მოითხოვდა. ფემინიზმი თავის თავში როგორც საზოგადოებრივ, ისე ინდივიდუალურ საკითხებს აერთიანებს“ (Bora, 2009:35). ფემინისტურ ჯგუფებს შორის ყველაზე გამორჩეული “Perşembe grubu” („ხუთშაბათის ჯგუფი“) იყო. 1989 წლის 11-12 თებერვალს „ხუთშაბათის ჯგუფის“ ორგანიზებით ჩატარებულ შეკრებას თითქმის ქალთა ყველა გაერთიანება ესწრებოდა. სწორედ ამ შეკრებაზე რომელსაც „ფემინისტური კვირეული“ ერქვა, გაჩნდა ფემინისტური კონგრესის ჩატარების იდეა. კონგრესზე მნიშვნელოვან საკითხებს შორის იყო ქალთა პოლიტიკა, ფემინისტური იდენტობა, სქესთა ურთიერთობა, ფემინისტური თეორია. 1980 წელის ფემინისტური მოძრაობა ქალთა საკითხის ფემინისტური პერსპექტივიდან განხილვის პერიოდს წარმოადგენს. ქალები აქტიურად ეწევიან ფემინისტური იდეების პროპაგანდას.

2.6. 90-იანი წლების ფემინისტური მოძრაობა

1990-იანი წლები ფემინისტური მოძრაობის უფრო მშვიდი პერიოდია. 90-იან წლებში თავი სხვა საკითხებმა იჩინა. ქურთი ქალების მოძრაობა⁵⁵ და ისლამისტი ქალების მოძრაობა განხილვის აქტიური საგანი გახდა. ქურთი ქალები ფემინისტურ მოძრაობას ისე აფასებდნენ, როგორც ნაციონალურ მოძრაობას. ისლამური ფემინიზმის მიმდევარი ქალები კი ქალთა დისკრიმინაციას საერთოდ უარყოფდნენ. 90-იანი წლები ქალთა გაერთიანებების სიმრავლით გამოირჩევა, რომელთაგან ყველაზე გამორჩეული Ka-Der- ია (Kadın adayları eğitime ve destekleme derneği) (ქალი კანდიდატების განათლებისა და მხარდაჭერის ფონდი) იგი 1997 წელს დაარსდა. მის მიზანს „პოლიტიკაში ქალებისა და მამაკაცების თანასწორობის უზრუნველყოფა, ქალთა ნააზრვეის მეჯლისამდე მიტანა და ამგვარი გზით ქალებისა და ქვეყნის ბედის შეცვლა წარმოადგენდა“ (Bora,2009:115). ფონდი მეჯლისში⁵⁶ ქალი კანდიდატების რაოდენობის გაზრდასა და ქალების

⁵⁵ თურქეთში ქურთთა ეროვნული მოძრაობა ინტელექტუალმა მამაკაცებმა წამოიწიეს. 90-იანი წლების დასაწყისში მან მასობრივი ხასიათი მიიღო. 1980 წლის სამხედრო გადატრიალების შემდეგ ასპარეზზე გამოსული ქურთი ქალები თავდაპირველად დაპატიმრებული მამაკაცი ნათესავების დაცვას ისახავდნენ მიზნად. 1993 წლის შემდეგ კი ქალები მამაკაცებთან ერთად პოლიტიკურ პროცესებში აქტიურად ერთვებოდნენ. ქურთი ფემინისტი ქალების გაერთიანება და თავისუფალ ქალთა პლატფორმა 90-იან წლებში ჩამოყალიბდა. ქურთ ქალებს ჰქონდათ საკუთარი ჟურნალები, რომლებიც კონცეპტუალურ საკითხებში ერთმანეთისგან განსხვავდებოდა. ჟურნალი Yaşamda özgür kadın („თავისუფალი ქალი ცხოვრებაში“) თავს წარმოაჩენდა როგორც ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის აქტიურ მონაწილეს და ეროვნული და დემოკრატიული თავისუფლებისათვის მებრძოლ ორგანიზაციად. ჟურნალი ქალთა სექსუალურ თავისუფლებაზე, ოჯახში ძალადობაზე და ამგვარი სახის სხვა საკითხებზე ყურადღებას არ ამახვილებდა, ჟურნალი 1998 წლიდან გამოდიოდა. თუმცა, 2000 წლის მარტის თვეში მისი გამოცემა აიკრძალა. ქურთ ქალთა პირველი ფემინისტური ჟურნალი „Ghoza“ („მზე“) 1996 წლიდან გამოდის. ჟურნალის განმარტებით, იგი წარმოადგენს ქალთა ჯგუფს, რომელიც ქურთული იდენტობის გამო თურქული ფემინისტური გარემოდან, ხოლო ფემინისტური იდენტობის გამო კი ქურთული პოლიტიკური გარემოდან არის იზოლირებული“ (Açık,2009:281). ჟურნალი ქალთა დისკრიმინაციასა და ქალებზე ძალადობის საკითხებს დიდი მნიშვნელობას ანიჭებს. ქალთა ჟურნალები ქვეყნისა და ქალის თავისუფლების დაკარგავს ერთმანეთთან აიგივებენ: “ჩვენმა ქვეყანამ ქალების მსგავსად საკუთარი თავისადმი რწმენა დაკარგა“, ნათქვამი იყო ჟურნალში „თავისუფალი ქალის ცხოვრება“ (Açık, 2009:283).

⁵⁶ თურქეთის პარლამენტი

პოლიტიკისათვის მომზადებას მთელი ძალისხმევით ცდილობდა. ცდილობდნენ რა პოლიტიკაში აქტიურ ჩარევას, ქალები მხოლოდ ქვეყნის ბუდის გადაწყვეტაში მონაწილეობის მიღების აუცილებლობაზე საუბრობდნენ. „პირადი სარგებლობის გამო არ გვსურს პოლიტიკაში მონაწილეობის მიღება, ქალებისა და, ზოგადად, ხალხის წარმომადგენლები გვინდა ვიყოთ“ (Bora,2009:116). მწერალი აიშე კულინი ქალების პოლიტიკაში ჩართვას შემდეგნაირად აფასებს: „თუ ქალები პოლიტიკაში ჩაერთვებიან, დარწმუნებულები უნდა იყოს, რომ ცვლილებები დაიწყება. იმისათვის, რომ ქალებმა მომავალ თაობას სუფთა და მოდერნიზებული ქვეყანა დაუტოვონ, ყველაფერი უნდა გააკეთონ. გამომდინარე იქიდან, რომ განათლებისა და ჯანმრთელობის საკითხიდან დაწყებული რძის ფასებით დამთავრებული, ცხოვრების ყოველდღიური დეტალები მათი მოსაგვარებელია, ისინი შექმნიან საკითხის არა დროებით, არამედ მუდმივ გადაწყვეტას“ (Bora,2009:118). Ka-Der –მა პრესის დიდი მხარდაჭერა დაიმსახურა.⁵⁷ ყველაზე მნიშვნელოვანი საკითხი, რასაც ყურადღება უნდა მივაქციოთ, არის ის, რომ Ka-Der-ის საქმიანობა ქალთა საკითხის პოლიტიკის დონეზე აყვანასა და გადაწყვეტას ისახავდა მიზნად. ორგანიზაციის ასეთ აქტიურ საქმიანობას საფუძველი 1990 წელს დაარსებულმა „ქალთა სტატუსისა და საკითხის განმსაზღვრელმა მთავარმა სამმართველომ“ დაუდო. სამმართველოს დაარსებას ხელისუფლებაში მოღვაწე ტრადიციული შეხედულების წარმომადგენლები უარყოფითად შეხვდნენ. მათი აზრით, ქალების პოლიტიკითა და საზოგადოებრივი საქმიანობით დაკავება ოჯახის ერთიანობას საფუძველს შეურყევდა. მათ მიერ წარმოდგენილ ანგარიშში ნათქვამი იყო: „მოსახლეობის ქალაქში მოდინება და „გაქალაქელება“ ტრადიციული ოჯახის ღირებულებების გაუფასურებას იწვევს. ოჯახის მატერიალური მდგომარეობა ქალს აიძულებს, სამსახური იშოვოს, თუმცა ყველას ავიწყდება ის პრობლემები, რომელიც ქალების ოჯახიდან გასვლას ახლავს თან. ოჯახში დედის ავტორიტეტი შეირყა. ტრადიციულ თურქულ ოჯახში მამა ოჯახის უფროსია, დედა კი –

⁵⁷ Ka-Der-ის დაარსების მნიშვნელობა რომ გავიგოთ, იმ პერიოდის პოლიტიკური ვითარება უნდა გავიხსენოთ. შარიათის და ლაიცისტური პრინციპების დაპირისპირება საზოგადოებაში დაძაბულობას ქმნიდა. გრძნობდნენ რა შარიათის გაძლიერებას, ქალები სხვადასხვა ქალთა პლატფორმებს აარსებდნენ. ასეთ პირობებში ქალთა სამმართველოს დაარსება, რომელიც პოლიტიკურ პროცესებში მიიღებდა მონაწილეობას, რა თქმა უნდა, მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო. მით უმეტეს, რომ Ka-Der-ის პრინციპებს ქვეყნის ლაიცისტურობის დაცვა და ყოველგვარი ფანატიზმის, რასიზმის წინააღმდეგ აქტიური მოქმედება შეადგენდა.

სიწმინდის სიმბოლო“⁵⁸ (Acuner,2009:129). ხელისუფლების ლიბერალური ფრთის წარმომადგენლები ქალების დასაქმებას მამაკაცების კერძო სექტორში დასაქმებას უკავშირებდნენ. ეს ქალებს საზოგადოებრივ სფეროში ჩართვის მეტ საშუალებას აძლევდა. თავად ქალები სახელმწიფოს მხრიდან ქალთა უფლებების დაცვის მექანიზმების შექმნას მოითხოვდნენ. 1989 წლის 5-6 დეკემბერს გამართულ სემინარზე პროფესორი ნერმინ აბადან-უნათი ამბობდა: “ქალისა და მამაკაცის თანასწორობის საკითხი ფონდებისა და ორგანიზაციების საქმე არ არის, არც ქუჩაში გამოსული მომიტინგეების საქმეა. მსგავსი სახის დონისძიებები მხოლოდ მხარდაჭერას და საზოგადოებრივი აზრის შექმნას უზრუნველყოფს. საკითხის მოგვარება კი უშუალოდ სახელმწიფოს პასუხისმგებლობაა. რას გულისხმობს სახელმწიფოს პასუხისმგებლობა? გენდერის საკითხის, სხვა დანარჩენი საქმეების მსგავსად, სახელმწიფო დონეზე განხილვას. ამ საკითხის გადაჭრის მექანიზმად კი ქალთა უფლებების სამინისტროს დაარსება შეიძლება მივიჩნიოთ“ (Acuner,2009:132). ამ ინიციატივას, რა თქმა უნდა, მოწინააღმდეგეებიც ჰყავდა. სოციოლოგი პროფესორის შირინ თექელის აზრით, სახელმწიფოს დაქვემდებარებული ქალთა სამმართველო ან სამინისტრო აუცილებლად მოექცეოდა მისი იდეოლოგიის გავლენის ქვეშ. მით უმეტეს, რომ ამის გამოცდილება უკვე ჰქონდათ „სახელმწიფო ფემინიზმის“ სახით. ამ კონკრეტულ საკითხში მეცნიერების მოსაზრებას მხოლოდ ნაწილობრივ ვიზიარებ. სახელმწიფო დონეზე ქალთა საკითხის დაყენება უდავოდ

⁵⁸ ფემინისტების აქტიურობა და სახელმწიფოსადამი გარკვეული სახის მოთხოვნების წაყენება საზოგადოების ნაწილის გაღიზიანებას იწვევდა. სტატიაში „ქალთა იდენტობის ძიება და ფემინიზმი სახელმწიფოს ხელით“ აილა აღაბეგუმი წერდა: “ფემინისტების რამდენი ჯგუფიც არ უნდა არსებობდეს, ყველა მათგანის მოთხოვნა ერთია: რატომ უნდა გავატაროთ მთელი ცხოვრება სახლში გამოკეტილებმა? რატომ არის მამაკაცი ოჯახის უფროსი? რატომ არ შეგვიძლია იმ საქმის კეთება, რომელსაც მამაკაცები აკეთებენ? საბოლოო ჯამში ეს ყველაფერი იქამდე მიგვიყვანს, რომ ოჯახისა და საზოგადოების სიმშვიდეს ბოლო მოეღებ. ფემინისტებს ჰგონიათ, რომ კანონები მათი სურვილების მიხედვით უნდა იქნეს მიღებული. დეკემბერში ანკარის უნივერსიტეტში ჩატარებულ კონგრესზე მოწვეული ყველა სტუმრის გამოსვლა ასე იწყებოდა: „მე ფემინისტი ვარ“. კონგრესზე სხვადასხვა საკითხი იქნა მიღებული: 1. ქალების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში აქტიური ჩართვა, 2. ქალიშვილობის ინსტიტუტის მოსაპოვა, 3. ქალების დასაქმება ისეთ სფეროებში, სადაც მათი რაოდენობა მცირეა, 4. უნივერსიტეტებში ქალთა საკითხის კვლევის ცენტრის დაარსება, 5. არჩევნებში ქალთა კვოტის 25%-ამდე გაზრდა, 6. სამოქალაქო კანონის უმოკლეს დროში შეცვლა, 7. ქალთა წინააღმდეგ ყოველგვარი ძალადობის აღმკვეთი საერთაშორისო ხელშეკრულების ამოქმედება. ავტორი კრიტიკულად ეკიდება ფემინისტების ამგვარ ინიციატივას და სვამს კითხვას: სახელმწიფოს მხრიდან ფემინიზმის მხარდაჭერას უნდა შევეგუოთ?“(Ağabeygüm,1994:53).

მნიშვნელოვანია, მაგრამ სახელმწიფო საკუთარი ინტერესებიდან გამომდინარე მოახდენს ქალთა საკითხის პოლიტიზირებას. გენდერის საკითხის გადაჭრა ისე, როგორც ამას ფემინისტები მოითხოვენ, სახელმწიფოს ინტერესის სფეროში არ შედის. შირინ თექელის შიში, რომ სახელმწიფო იდეოლოგია ქალებს დამოუკიდებელი მოქმედების საშუალებას არ მისცემდა, სრულიად გასაგებია. თუმცა ვაფიქსირებ, რომ სახელმწიფო დონეზე ქალთა საკითხის დაყენებას გარკვეული სახის შედეგი ექნებოდა. თუნდაც ქვეყნის დემოკრატიულობის ხაზგასმისათვის. ფემინისტური იდეოლოგიისა და თურქეთის რესპუბლიკის იდეოლოგიის თავსებადობა, რა თქმა უნდა, ძნელად წარმოსადგენია.

90-იან წლებში მნიშვნელოვანი ყურადღება ეთმობოდა საზოგადოების აქამდე ტაბუდადებული თემების განხილვას. ქალები თვლიდნენ, რომ ვინაიდან თავიანთი სხეულის ბატონ-პატრონები თავად არიან, არავის აქვს უფლება მათზე იძაღადოს. სწორედ ამიტომ, მათ „ჩვენი სხეული ჩვენ გვეკუთვნის“ კამპანია წამოიწიეს. ქალწულობის კონტროლი და ნამუსთან დაკავშირებული მკვლევლობა ქალებზე ძალადობის ყველაზე უკიდურესი ფორმაა. კამპანიის სათავეში ბოსფორის უნივერსიტეტის სტუდენტი გოგონები იდგნენ. 1992 წელს გამოცემულ ბიულეტენში, რომელსაც „ქალწულობის შესახებ“ ერქვა ქალთა სხვადასხვა მოსაზრება იყო გამოთქმული. აიშე გიულის აზრით, „ქალები სექსუალურ ცხოვრებას მაშინ იწყებენ, როცა თხოვდებიან, მანამდე მათ მის შესახებ არაფერი იციან. სქესობრივი კავშირის დროს ქალი თავის უმწიკვლო სხეულს მამაკაცს აბარებს, მამაკაცი კი თავის ძალას უფრო მეტად შეიგრძნობს. აქედან გამომდინარე, სქესობრივი კავშირი შორს დგას ყოველგვარი ნაზი და წრფელი გრძნობებისგან“ (Altınay,2009:336). ქალთა „სქესობრივი თავისუფლების“ საკითხი ქალი მწერლების შემოქმედებაში იქნა ასახული.

1993 წელს პრემიერ- მინისტრად ქალის, თანსუ ჩილერის, დანიშვნა 90-იანი წლების უმნიშვნელოვანესი მოვლენაა. სხვადასხვა პოლიტიკური სპექტრის წარმომადგენლები და, განსაკუთრებით, ქალები აღფრთოვანებულები იყვნენ ამ ფაქტით. მათ წინაშე წარდგა ქალი თავისი მომხიბვლელი ღიმლით, რომელსაც განათლება ამერიკაში ჰქონდა მიღებული და ინგლისურად თურქულზე უკეთ საუბრობდა. მასში ხედავდნენ ევროპეიზაციის გზაზე დადგომის დიდ იმედს. თუმცა თანსუ ჩილერმა ფემინისტი ქალების იმედები ვერ გაამართლა, ვინაიდან ქალთა საკითხს ის ნაკლებ ყურადღებას უთმობდა.

2.7. “ისლამური ფემინიზმი”

90-იან წლებში ქურთი ქალების ფემინისტური მოძრაობის გარდა, გააქტიურდა ისლამური ფემინიზმის⁵⁹ სახელით ცნობილი ისლამისტი ქალების მოძრაობაც. თურქეთში რესპუბლიკის შექმნის შემდეგ, რელიგიური გაერთიანებები სახელმწიფოს უშუალო დაქვემდებარების და კონტროლის ქვეშ მოექცა. ამის მიზეზი კი, სახელმწიფოს ლაიცისტურობასთან ერთად, დემოკრატიულობაცაა. რელიგიური ჯგუფების არსებობა კი როგორც ლაიცისტურობის, ისე დემოკრატიის საფრთხედ იქნა მიჩნეული. როგორც საზოგადოებრივ, ისე ოჯახის სფეროში ისლამური გავლენის შესუსტება მნიშვნელოვან ფაქტორს წარმოადგენდა. სამოქალაქო კანონის შემოღებამ საზოგადოებრივ და პირად (ოჯახის) სფეროში ქალების კანონის წინაშე თანასწორობა უზრუნველყო. 1980 წლის შემდეგ კი სახელმწიფო თავად ცდილობდა რელიგიური ჯგუფების გაძლიერებას. რელიგიურ ჯგუფებს ფინანსური დამოუკიდებლობა მიენიჭათ, რაც მათ საშუალებას აძლევდა, ისლამური ფასეულობების და ტრადიციების გავრცელებაზე ორიენტირებული ორგანიზაციები დაეარსებინათ. საგანმანათლებლო სასწავლებლებში რელიგიის გაკვეთილი სავალდებულო გახდა. განათლების სამინისტრომ ყურანის შემსწავლელი კურსები გახსნა. ასეთ ვითარებაში ისლამურ მოძრაობაში ქალების როლი უდავოდ გაიზარდა. თავსაბურავის მატარებელთა რაოდენობამ საგრძნობლად მოიმატა და ხაზი გაესვა ცხოვრებაში ისლამური ტრადიციების აუცილებლობას. უნივერსიტეტში თავსაბურავით სწავლის უფლების მოპოვებისათვის მშვიდობიანი მსვლელობები დაიწყო. ეს ყველაფერი საზოგადოებაში ისლამური მოძრაობის გაძლიერებას და მათ ძლიერ ძალად ჩამოყალიბებას მოასწავებდა.

⁵⁹ ვირჯინიის უნივერსიტეტის პროფესორი, თეოლოგი და პირველი იმამი ქალი ამინა ვადუდი ისლამისტ ფემინისტებს სხვაგვარად „მუსლიმ ფემინისტებს“ უწოდებს. ამ ქალების ერთი ნაწილი მოითხოვს ყურანის ახლებურ განმარტებას, რადგან მიიჩნევენ, რომ ქალებისა და მამაკაცების “მტრობის” ამბავი უმეცრების პერიოდიდან იწყება (İngün, 2005:5).

ისლამური მოძრაობის გაძლიერებაზე საუბრისას საკითხი ცალსახად არ უნდა განვიხილოთ. „ისლამური ფემინიზმის“ წარმომადგენელი ქალების ერთი ჯგუფი ისლამში ქალის ადგილის შესახებ აქტიურ კამათს აწარმოებდა. ისინი მუსლიმურ საზოგადოებაში ქალის დისკრიმინაციის მიზეზს, მამაკაცების მცდარ შეხედულებებს უკავშირებდნენ. ისლამური იდეოლოგიისა და ქალის და მამაკაცის თანასწორობის შესახებ არსებული წარმოდგენების ფემინიზმთან ადაპტაცია ცოტა რთული საკითხია. მაგალითად, მრავალცოლიანობის გამართლება იმით, რომ ქალი მატერიალურად არის უზრუნველყოფილი, ანდა ქალების მიერ გათხოვების შემდეგ მიღებული ფულადი სარგებელი არ წარმოდგენს იმის მიზეზს, რომ ისლამური კანონების ფარგლებში ქალისა და მამაკაცის თანასწორობის შესახებ ვისაუბროთ. “ყურანის ყველაზე მეცნიერულ კომენტარებში ქალისა და მამაკაცის თანასწორობა კი არაა წამოწეული, არამედ ის, რომ ისინი ერთმანეთს ავსებენ “ (Arat,2010:94).

ისლამისტური მოძრაობა თურქეთში არსებული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების ალტერნატივას წარმოადგენდა. იგი ქალის საკითხს აქტიურად ეხმაურებოდა და რაც შეიძლება მეტი მომხრის შექმნას ცდილობდა. ისლამისტური მოძრაობის დღის წესრიგში მდგარი ქალთა საკითხი რამდენიმე თვალსაზრისით არის საინტერესო: ისლამი არის რელიგია, რომელიც საზოგადოებაში ქალთა საკითხს, ქალთა უფლებებს და სხვა სახის თემებს გულისყურით ეკიდება. იგი დიდ ყურადღებას უთმობს სქესთა შორის ურთიერთობებს, ოჯახის მოწყობის საკითხს და ახლავს ხარდების ისლამის პრინციპების მიხედვით აღზრდას. ქვეყნის მოდერნიზაციის ლაიცისტური პრინციპები კი ისლამის პრინციპების საწინააღმდეგოდ მოქმედებდა. ქალის საკითხი რესპუბლიკური და ისლამისტური იდეოლოგიის ერთგვარი „საბრძოლო მოედანი“ გახდა. შირინი თექელის აზრით “ისლამისტურ იდეოლოგიაში ქემალისტური რეფორმები და უფრო ადრე ქალთათვის მინიჭებული უფლებები უარყოფით კონტექსტშია განხილული. მაშინ, როცა ლაიცისტურობას და მოდერნიზმს წლები დასჭირდა, დღევანდელ თურქეთში ისლამისტური აზროვნება თანამედროვე ცხოვრების ორ უმნიშვნელოვანეს მონაპოვარს – ლაიცისტურობასა და მოდერნიზაციას – ისე განიხილავს, როგორც ქალების დამცირებისა და დისკრიმინაციის ფორმას “ (Tekeli,1986:25).

ისლამური ფემინიზმის წარმომადგენლები თავიანთ შეხედულებებს ძირითადად ჟურნალ-გაზეთების მეშვეობით აცნობდნენ საზოგადოებას. ყველაზე მნიშვნელოვანი ჟურნალები “Kadın ve Aile,” („ქალი და ოჯახი“) ”Bizim Ailemiz” („ჩვენი ოჯახი“) და “Mektup” (“წერილი“). ამ ჟურნალებში ნათლად არის გამოკვეთილი ის პრინციპები, რომლებიც ქალის სტატუსსა და ადგილს განსაზღვრავს. აღნიშნული პრინციპები შეიძლება შემდეგნაირად დავაჯგუფოთ:

1. დისკურსი ოჯახში ქალის როლის შესახებ

ზემოთ აღნიშნულ სამსავე ჟურნალში მნიშვნელოვანი ყურადღება ეთმობა ქალის, როგორც დედის, მეუღლის და დიასახლისის როლს. ჟურნალებში ეს საკითხები მეტ-ნაკლები სიმბაფრით არის წარმოჩენილი. მაგალითად, ჟურნალში “Kadın ve Aile”, („ქალი და ოჯახი“) დედობის საკითხს და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, შვილების ისლამური ფასეულობებით აღზრდის მეთოდებს დიდი ყურადღება ეთმობა. იგივე საკითხი ნაკლებად არის გაშუქებული ჟურნალში “Mektup”(„წერილი“). ოჯახური ცხოვრების იდილიის აღწერით ისლამისტი ქალები ტრადიციების შენარჩუნებას ცდილობდნენ.

2. დისკურსი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ქალის როლის შესახებ

საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ქალის როლზე საუბრისას ისლამური ჟურნალები ქალების განათლებაზე, დასაქმებაზე ამახვილებდნენ ყურადღებას. ეს ორი საკითხი ერთმანეთისგან განსხვავებულ ასპექტში განიხილებოდა. მაგალითად, თუ ოსმალთა ქალებს და ქემალისტ ქალებს მიაჩნდათ, რომ განათლება დასაქმების საუკეთესო გზაა, ისლამისტი ქალები ასე არ ფიქრობდნენ. ისინი განათლების მომხრეები იმდენად იყვნენ, რამდენადაც თავად რელიგია არ კრძალავდა ამას. ქალების დასაქმებას ისინი მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიიჩნევდნენ გამართლებულად, თუ ეს ოჯახის მატერიალური მდგომარეობით იყო შეპირობებული. მაგრამ გარკვეული სახის შეზღუდვას აქაც შევხვდით. სამსახური ისეთი უნდა ყოფილიყო, რომ ქალებს მამაკაცებთან შეხება არ ჰქონოდათ. ჟურნალი „ქალი და ოჯახი“ ქალებს სახლში დარჩენასა და ხელსაქმით ოჯახის ბიუჯეტის შევსებას ურჩევდა. ჟურნალი „Mektup” („წერილი“) ქალების საზოგადოებრივი საქმიანობის განსაზღვრაში რადიკალიზმით გამოირჩეოდა.

ჟურნალები “Kadin ve Aile“ („ქალი და ოჯახი“), „Bizim ailemiz“ („ჩვენი ოჯახი“) „მუსლიმი ქალის“ ტიპის შექმნას ცდილობდნენ, რომელიც „ისლამური ცხოვრებით“ იცხოვრებდა. „წერილი“ კი „მოჯაჰიდი ქალის ტიპის“ შექმნისკენ იხრებოდა. ისლამის გავრცელება, რწმენისთვის თავდადებულობა ქალების საზოგადოებრივ აქტივობად მიიჩნეოდა. ყველაზე მნიშვნელოვანი კი, რაც სამივე ჟურნალს აერთიანებს, დასავლეთისადმი „მტრობა“ა. ქალებისათვის ევროპის უარყოფითი გავლენა რომ დაენახებინათ, მუსლიმი ქალისა და გაევროპელებული ქალის შედარებას ახდენდნენ. მორალური მხარის წინ წამოწევით ქალებში „სინდისის ქენჯნის“ გაღვივებას ცდილობდნენ.

ჟურნალები ყურადღებას ქალისა და მამაკაცის თანასწორობაზეც ამახვილებდნენ. მათი აზრით, ქალი და მამაკაცი ალაჰის წინაშე თანასწორები არიან და ისინი ერთმანეთს ავსებენ. ამიტომ მართებულად არ მიიჩნევენ ქალისა და მამაკაცის უთანასწორობის შესახებ საუბარს. აღსანიშნავია, რომ არცერთი ჟურნალი არ ბეჭდავდა მასალებს პოლიგამიის, ქალებზე ძალადობის, ანდა სასამართლოზე ქალების მოწმედ ყოფნის შესახებ, სადაც ორი ქალის ჩვენება ერთი მამაკაცის ჩვენებას უდრიდა.

ურიგო არ იქნება ჟურნალების დადებით მხარეზეც გავამახვილოთ ყურადღება. გარდა იმისა, რომ ისინი ისლამური იდეოლოგიის პროპაგანდას ეწეოდნენ, რისი შეთავაზება შეეძლოთ მათ ქალებისათვის? პირველი ის, რომ თავად ჟურნალში მომუშავე ქალები დიასახლისები და ოჯახის პატრონები იყვნენ. მათთვის ოჯახის გარდა, საზოგადოებრივი სფეროც არსებობდა, სადაც მათ საკუთარი აზრის დაფიქსირება შეეძლოთ. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ქალები ისლამური იდეოლოგიის აქტიური გამტარებლები და მქადაგებლები იყვნენ, მათ მიერ ჩატარებული სხვადასხვა სახის შეკრებები (ყურანის კითხვა, რელიგიური დღესასწაულების აღნიშვნა, ქორწილისა და წინადაცვეთის ცერემონიები) მათ საშუალებას აძლევდა, ხელმძღვანელები ყოფილიყვნენ და გარკვეული სახის ორგანიზაციების ჩამოყალიბების უნარი შეეძინათ. გარდა ამისა, თავსაბურავების ტარებასთან დაკავშირებით გამართულ მსვლელობებზე მონაწილეობა მათ პოლიტიკის მნიშვნელობას ნათლად წარმოუჩინდა. ჩამოთვლილი მაგალითები ქალების საზოგადოებაში ჩართვის შესაძლებლობად შეიძლება შევაფასოთ.

„ისლამურ ფემინიზმს“ ახლაგაზრდა თაობაში, უნივერსიტეტის სტუდენტებისა და ლიცეუმის მოსწავლეების სახით, ბევრი მიმდევარი ჰყავს. შუა

აღმოსავლეთის უნივერსიტეტის პროფესორის, ფერიდე აჯარის, მიერ ჩატარებული გამოკითხვის შედეგი ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის თანამდროვე ცხოვრებაში “ისლამური ფემინიზმის” შესახებ. სტუდენტები იცავენ და იზიარებენ ისლამის ყველა პრინციპს. ზოგიერთი მათგანისათვის თავსაბურავი⁶⁰ საზოგადოებისგან თავდაცვის საშუალებას წარმოადგენს. უმეტესობას საზოგადოებაში უჭირს ადაპტაცია და ამიტომ „ხსნის“ გზად რელიგია მიაჩნია. სწავლობენ, მაგრამ ქორწინების შემდეგ მუშაობას არ აპირებენ. პოლიგამიას ნორმად მიიჩნევენ და თვლიან, რომ „ალაჰმა მათზე უკეთ იცის, რაშია მათი ბედნიერების საიდუმლო“ (Acar,2010:86).

⁶⁰ 1981 წელს თურქეთში „თავსაბურავის ომი“ დაწყო. 1990 წლის ოქტომბრის თვეში გაზეთში „ქალთა სტატუსისა და საკითხების მთავარი სამმართველოს“ დაფუძნებასთან დაკავშირებული კანონის შესახებ გამოქვეყნდა ინფორმაცია. აღნიშნული კანონი „თავსაბურავის აკრძალვად“ იქნა შეფასებული. ასეთი შეფასების მიზეზი კი კანონის მე-17 მუხლი გახდა, რომელიც უმაღლეს სასწავლებლებში ჩაცმის თავისუფლებას გულისხმობდა. „მოქმედი კანონების შესაბამისად უმაღლეს საგანმანათლებლო დაწესებულებებში დაშვებულია სამოსის თავისუფლება“. ამან ქალთა ორგანიზაციების, მწერლების და სხვადსხვა პარტიების მძაფრი რეაქცია გამოიწვია. ყველაზე მკაფიოდ საკუთარი პოზიცია „ჭეშმარიტი გზის პარტიის“ ლიდერმა მაჰმუთ ოზთურქმა გამოხატა. მისი სიტყვები პატრიარქალური იდეოლოგიის ნათელი გამოსატყულებაა, რომელიც რელიგიურ საფუძვლებს ეფუძნება. „თუ თურქი ქალის უფლებები მთავარმა სამმართველომ უნდა დაიცვას, ეს ნიშნავს, რომ იგი ყველა უფლებას კარგავს. თურქი ქალის უფლებები ყურანით არის დაცული. ჩვენ ტრადიციებით და წეს-ჩვეულებებით არის დაცული... ჩვენ ყველა იმ უფლებას ვაღიარებთ, რაც ქალებს უნდა განესაზღვრათ, ვინაიდან წინასწარმეტყველის მშობელი ქალია. მაგრამ ჩვენ სხვა რამე გვადევნებს. ზოგიერთი ფემინისტური ორგანიზაციის წინ წამოწევა და მხარდაჭერა ჩვენ ქალებს ზეწოლის ქვეშ აქცევს, რისი წინააღმდეგებიც ვართ. თურქი ქალი საკუთარ ნამუსს თავად იცავს“ (Acuner,2009:150). 1999 წელს სამხედროებმა პრემიერს ულტიმატუმი წაუყენეს, რის შემდეგაც იგი იძულებული გახდა, ჩაცმის სტილი გაემკაცრებინა.

2.8. ფემინისტური მიმართულებები თურქეთში

თურქეთში, ევროპის ქვეყნების მსგავსად, ფემინისტური მოძრაობის შიგნით სხვადასხვა მიმართულება ჩამოყალიბდა: რადიკალური, ლიბერალური და სოციალისტური (მარქსისტული).

1. რადიკალური ფემინიზმი

რადიკალური ფემინიზმის წარმომადგენლები პატრიარქალური ღირებულებების გადაფასებასა და ქალთა საკითხის ირგვლივ გაერთიანებას მოითხოვდნენ. რადიკალი ფემინისტების აზრით, პატრიარქალური იდეოლოგია ქალების დისკრიმინაციას შემდეგ სფეროში ახდენს: 1. სახლი, რომელიც ქალის პირად სფეროდ არის მიჩნეული, 2. საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებსა და ქუჩებში არსებული საგანგაშო მდგომარეობა. (ქუჩებში ქალების გამოჩენასთან დაკავშირებულ პრობლემებზე ოსმალთა ქალებიც ამახვილებდნენ ყურადღებას, მამაკაცთა შეურაცხყოფელი მზერა მათ უხერხულობას უქმნიდა). 3. სქესობრივ ურთიერთობებში დამამცირებელი მდგომარეობა. 4. პროფესიულ ცხოვრებაში მარგინალიზაცია. 5. ეკონომიკის, პოლიტიკის, კულტურისა და სხვა სფეროში ქალების არსებობის უგულვებელყოფა. ლოზუნგი – „თუ მომავალი ჩვენი იქნება, მაშინ მომავალი ქალშია“ – რადიკალური ფემინისტების პოზიციას კარგად გამოხატავს. ისინი, სხვა ფემინისტებისგან განსხვავებით, ქალის სხეულს, ხმას, სილამაზეს, სინაზეს და სხვა მსგავსი სახის თვისებებს წინა პლანზე წამოსწევენ. რადიკალური ფემინიზმის მიმდევრები ჟურნალ “Feminist hafta sonu“ („ფემინისტური შაბათ-კვირა“) გარშემო არიან შეკრებილები.

2. ლიბერალური ფემინიზმი

ლიბერალური ფემინიზმის წარმომადგენლები ყველა სფეროში ქალისა და მამაკაცის თანასწორობას უსვამენ ხაზს. მათი აზრით, საბოლოო მიზანი მამაკაცებზე უფრო აღმატებული ყოფნა კი არ არის, არამედ მათთან თანასწორობაა. საზოგადოებრივ სფეროში ადგილის დაკავება ქალთა

თავისუფლების აუცილებელი პირობაა. მუშაობა ქალისათვის წარმატების ტოლფასია, მაგრამ ყველაზე მეტად ქალს ეკონომიკური თავისუფლება სჭირდება, ვინაიდან ეკონომიკური თავისუფლება სიტყვისა და ცხოვრების თავისუფლებას ნიშნავს. ქალის სიტყვის თავისუფლება მას მამაკაცზე დამოკიდებულებისგან იხსნის, ოჯახში ქალისა და მამაკაცის ფუნქციები თანაბარი უნდა იყოს, ქალს უნდა შეეძლოს დამოუკიდებლად მიიღოს გადაწყვეტილება. არასასურველი ქორწინებისგან თავის დაღწევის მიზნით განქორწინების წესები უნდა გამარტივდეს. ლიბერალური ფემინიზმის პოლიტიკა ეგალიტარული პოლიტიკაა. მათ მიერ შემოთავაზებული თავისუფლების ცნება სექსუალურ თავისუფლებასაც გულისხმობს. ქალწულობის საკითხი ქალის პიროვნულ თავისუფლებას ზღუდავს. ლიბერალი ფემინისტების აზრით, ქალს აქვს უფლება, ურთიერთობა ჰქონდეს სასურველ მამაკაცთან იმ შემთხვევაშიც კი, თუ იგი დაქორწინებულია. ვფიქრობ, ლიბერალი ფემინისტები ამ საკითხში რადიკალური ფემინისტებს ძალიან ჰგვანან. პოზიციის რადიკალიზაციის თვალსაზრისით, შეიძლება აჭარბებენ კიდევ მათ. თურქული ლიბერალური ფემინიზმის წარმომადგენლები ჟურნალს „Kadınca“ („ქალური“) გამოსცემენ.

3. სოციალისტური ფემინიზმი (მარქსისტული)

რადიკალური ფემინიზმის წარმომადგენლები ქალების დისკრიმინაციას პატრიარქალურ ფაქტორს უკავშირებდნენ, სოციალისტი ფემინისტები კი – ეკონომიკურ ფაქტორს. ისინი, ზოგადად, კაპიტალიზმის წინააღმდეგ გამოდიოდნენ. ვინაიდან მათი აზრით, კაპიტალიზმმა მამაკაცებს საზოგადოებრივ, ქალებს კი ოჯახის სფეროში მიუჩინა ადგილი. სოციალისტ-ფემინისტებმა სლოგანით „პირადი არის პოლიტიკური“ ქალთა ეკონომიკური თავისუფლებისათვის აქტიური ბრძოლა დაიწყო. ისინი ოჯახში არსებული სტერეოტიპების რღვევას ქადაგებდნენ, რაც მხოლოდ სოციალისტურ საზოგადოებაში იქნებოდა შესაძლებელი. სოციალისტ ფემინისტების აზრით, თურქულ კულტურაში არსებული სქესობრივი ნორმების გადაფასება ქალების თავისუფლების აუცილებელი წინაპირობაა. ისინი სოციალისტურ-ფემინისტური ჟურნალის “Kaktüs” („კაქტუსი“) ირგვლივ არიან შეკრებილები

2.9. ქალთა საკითხის კვლევის ოსტორია

ქალთა კვლევების, როგორც აკადემიური დისციპლინის, ჩამოყალიბება ფემინისტური მოძრაობის პირველ ტალღას უკავშირდება. ყველაზე დიდი გავლენა კი სიმონა დე ბოვუარის წიგნმა „მეორე სექსი“ მოახდინა. პირველი სასწავლო პროგრამა ქალთა საკითხის კვლევის შესახებ 1970 წელს სან-დიეგოს უნივერსიტეტში იქნა მიღებული. ქალთა საკითხის კვლევა ძირითადად ტრადიციული სოციალური და ჰუმანიტარული დისციპლინების ფარგლებში ხდებოდა. ძირითადად ლიტერატურაში, ფილოსოფიასა და ფსიქოლოგიაში. პირველი ფემინისტური მოთხოვნა, რომელიც უნივერსიტეტებს წაუყენეს, ქალების სასწავლო გეგმაში, სასწავლო მასალებში, საგამომცემლო კატალოგებში „დამატება“ იყო. ტრადიციული სოციალურ და ჰუმანიტარულ დისციპლინებში „ქალების დამატების“ შესახებ თეზისი იმ ფაქტის გაანალიზებით იყო გამოწვეული, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში ქალების სოციალური დისკურსიდან გამოდევნასა და მხოლოდ ოჯახის სფეროსთან ასოცირებას ეყრდნობოდა. თუმცა მალევე გახდა ნათელი, რომ სოციალურ ცნობიერებაში „ქალების დამატება“ საკმარისი არ იყო, რადგან არც ერთი ტრადიციული დისციპლინა არ იყო „მზად“ ქალის ცხოვრების სრულყოფილი აღქმისათვის. უნივერსიტეტის მასწავლებლები და მეცნიერები მიხვდნენ, რომ ქალთა საკითხის კვლევის სფეროში უფრო მიზანმიმართული და დამოუკიდებელი პროგრამების შემუშავება იყო საჭირო, რომლებიც ე.წ. „ქალთა გამოცდილების“ საფუძველზე ქალების ცხოვრებას შეისწავლიდა. ყოველივე ამან შედეგად ის მოიტანა, რომ ძალიან ბევრ უნივერსიტეტში დაარსდა ფაკულტეტები, ცენტრები, კათედრები, სადაც შესაძლებელი იყო ქალური პერსპექტივიდან, ზოგადად, სამყაროს შესწავლა. სწორედ ეს არის ის განმასხვავებელი ნიშანი, რითაც ქალთა საკითხის კვლევის შესახებ არსებული პროგრამები სოციოლოგიის, ფსიქოლოგიის, ეკონომიკისა და ისტორიის ფაკულტეტებისაგან განსხვავდება. 1980 წელს მთავარი ყურადღება გადატანილ იქნა არამარტო საზოგადოებრივ სფეროში ქალის როლის გააზრების საკითხზე, არამედ ცოდნის ტრადიციული დისციპლინების გადააზრების საკითხზეც. 80-იან წლებში ქალთა საკითხის კვლევა მულტიკულტურული პერსპექტივიდან დაიწყო. მოხდა კონცეპტუალური საკითხების რეკონსტრუქცია, რომელიც რასობრივ, ეთნიკურ სექსუალურ უმცირესობათა სფეროს

უკავშირდებოდა. 1990 წელს ქალთა საკითხის კვლევა გლობალიზაციის პერსპექტივიდან ხდება. ქალთა საკითხთან დაკავშირებული საგანმანათლებლო პროგრამებისა და პროექტების გავრცელება ხდება დასავლეთ ევროპაში, ახლო აღმოსავლეთში, აფრიკაში, აზიაში. ამან კი ინფორმაციის გაცნობისა და გაცვლის შესაძლებლობა შექმნა. იქმნება საერთაშორისო ზაფხულის სკოლები, ტარდება საერთაშორისო კონფერენციები. შეიქმნა სამაგისტრო და სადოქტორო პროგრამები.

1980 წელს თურქეთში ფემინისტური იდეების აქტიურად გავრცელებამ და სხვადასხვა ფემინისტური მიმართულებების მიერ ფემინისტური ჟურნალების დაარსებამ, მყარი საფუძველი შექმნა უნივერსიტეტებში ქალთა საკითხის კვლევის ცენტრების ჩამოყალიბებისათვის.

უნივერსიტეტებში ქალთა საკითხის კვლევის სფეროში ორი მიმართულებით მუშაობენ. პირველ ჯგუფში შედის ის კვლევითი ცენტრები, რომლებიც სხვადასხვა დისციპლინებისა და სამეცნიერო სფეროს წარმომადგენელ ადამიანებს აერთიანებს. ისინი გენდერის, ქალის ეკონომიკური და სოციალური სტატუსის, განათლების, ჯანმრთელობის საკითხებზე მუშაობენ. მეორე ჯგუფში გაერთიანებულია ის მიმართულებები, რომლებიც სოციალურ ფაქტორებს ექვემდებარება.

ქალთა საკითხის კვლევის ცენტრები თავდაპირველად მხოლოდ ანკარისა და სტამბოლის უნივერსიტეტებში არსებობდა. 10 წლის განმავლობაში კი მათმა რაოდენობამ 13-ს მიაწია.⁶¹ აღნიშნულ ცენტრებში გარდა იმისა, რომ მუშავდება სხვადასხვა სახის პროექტები, რომლებიც ქალთა საკითხს ეხება, იმართება კონფერენციები და სიმპოზიუმები. კვლევითი ცენტრები, ერთი მხრივ, ცდილობენ, ქალთა საკითხი აკადემიურ სივრცეში გადაიტანონ და განიხილონ, მეორე მხრივ კი ტრადიციული თეორიებისა და აზროვნების ფორმების შესახებ აქტიურ კამათს აწარმოებენ.

ქალთა საკითხის კვლევის ცენტრები არსებობს შემდეგ უნივერსიტეტებში:

⁶¹ ჩუქუროვას უნივერსიტეტის ქალთა საკითხის კვლევის ცენტრი, დაზის უნივერსიტეტის ქალთა საკითხისა და შესწავლის ცენტრი, გაზიანთეფის უნივერსიტეტის ქალთა საკითხის კვლევისა და შესწავლის ცენტრი, ჩანკაიას უნივერსიტეტის ქალთა საკითხის კვლევის ცენტრი, მერსინის უნივერსიტეტის ქალთა საკითხის კვლევის ცენტრი, ესქიშეჰირის უნივერსიტეტის ქალთა საკითხის კვლევის ცენტრი, ჰაჯეთეფეს უნივერსიტეტის ქალთა საკითხის კვლევისა და შესწავლის ცენტრი.

1. სტამბოლის უნივერსიტეტის ქალთა საკითხის კვლევისა და შესწავლის ცენტრი, რომელიც 1989 წელს დაარსდა. ცენტრი იკვლევს ქალთა განათლების, კულტურის, ჯანმრთელობის, ეკონომიკისა და პოლიტიკის სფეროში ქალთა როლის ირგვლივ არსებულ საკითხებს.

2. მარმარას უნივერსიტეტის ქალთა სამუშაო ძალის გამოყენების კვლევითი ცენტრი. დაარსდა 1992 წელს. ცენტრი იკვლევს ქალთა დასაქმების სფეროებს, აწეობს კონფერენციებსა და სემინარებს.

3. ანკარის უნივერსიტეტის ქალთა საკითხის კვლევისა და შესწავლის ცენტრი. დაარსდა 1993 წელს. ცენტრის მთავარი მიზანია საზოგადოებაში სქესობრივი საკითხისადმი უფრო შეგნებული დამოკიდებულების გამომუშავება.

4. ეგეოსის უნივერსიტეტის ქალთა საკითხის კვლევისა და შესწავლის ცენტრი. დაარსდა 1996 წელს. ცენტრის მიზანია სამოქალაქო საზოგადოებაში ქალისა და მამაკაცის თანასწორობის სფეროში ცნობიერების ამაღლება.

აღნიშნულ უნივერსიტეტებში არსებობს სამაგისტრო პროგრამები გენდერის კვლევის საკითხში.

თავი III

3.1. ლიტერატურის ფემინისტური კრიტიკა

ფემინისტური თეორიების ჩამოყალიბება და ფემინისტური კრიტიკის არსებობა უშუალოდ უკავშირდება ფემინისტურ მოძრაობას. მიუხედავად იმისა, რომ ამ საკითხის ირგვლივ კამათი დღემდე მიმდინარეობს, ფაქტი ერთია: ფემინისტური კვლევების არსებობა ფემინისტურმა მოძრაობამ განაპირობა. გარდა ამისა, ფემინიზმი, როგორც სოციოკულტურული განვითარების ალტერნატიულ-ფილოსოფიური კონცეფცია ერთბაშად არ ჩამოყალიბებულა. იგი, როგორც ქალთა სოციალურ-პოლიტიკური თანასწორობისათვის წარმოებული მოძრაობა, დიდი ხნის განმავლობაში არსებობდა. თანამედროვე ფემინისტურ თეორიებს მიეკუთვნება მეორე და მესამე ტალღის ფემინისტური კონცეფციები. მეორე ტალღას მიეკუთვნება რადიკალური, ლიბერალური და სოციალური ფემინისტური თეორიები, ხოლო მესამეს – კულტურული, პოსტმოდერნისტული ფემინიზმი. მესამე ტალღის ფემინისტურ თეორიებს შორის მკვეთრად გამოხატული კონცეფციური სხვაობა არ არსებობს და ისინი მოიაზრებიან პოსტფემინისტურ სივრცეში.

მიუხედავად თეორიული და იდეოლოგიური სხვაობისა, თანამედროვე ფემინისტური დისკურსის ლოგიკურ საფუძვლად სიმონა დე ბოვუარის მიერ შემოთავაზებული „ქალურობის“ ფილოსოფიური კონცეფციაა მიჩნეული. მხედველობაში გვაქვს პატრიარქალურ კულტურაში ქალის სუბიექტობის გააზრება როგორც „განსხვავებულის“ და „სხვის“.

აქედან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ ფემინისტური თეორიის მთავარი მიზანია ქალური სუბიექტობის წინა პლანზე წამოწევა, რომელიც როგორც კლასიკურ, ისე არაკლასიკურ სოციალურ თეორიებში მეორეხარისხოვნად იყო მიჩნეული. გარდა ამისა, მნიშვნელოვანია აზროვნებასა და კულტურაში ქალის სუბიექტობის რეპრეზენტაციისათვის დისკურსიული გზების ძიება. სუბიექტობის ახალი ფემინისტური ეპისტემოლოგია ეფუძნება „სხვის“ კონცეფციას, რომელიც სპეციფიკურ და მრავალგვარ „ქალთა გამოცდილებასა“ და არსებობის ქალურ შესაძლებლობებს გულისხმობს. ქალურობის აქცენტირებამ ფემინისტურ თეორიას საშუალება მისცა, სუბიექტობის ახალი ფილოსოფიური კონსტრუქცია გამოეკვლინა. ვგულისხმობთ გენდერულად მარკირებულ სუბიექტობას, რაც კლასიკური

„უსქესობისგან“ ძალიან განსხვავებულია. უნდა აღინიშნოს, რომ კულტურაში ქალური სუბიექტობის ლოგიკური საფუძვლების ფემინისტურ-ეპისტემოლოგიური ძიება, თანამედროვე აზროვნებაში სუბიექტობის ეპისტემოლოგიის ცვლილებების პარალელურად მიმდინარეობს.⁶²

ფემინისტური თეორიის ახალი საგანი თავისთავად მოითხოვს ახალ, არაკლასიკურ დისკურსებს და წერის პრაქტიკას, რომელიც ფემინისტურ თეორიაში რეალიზდება ფალოგოცენტრისტული ტიპის დისკურსის დეკონსტრუქციითა და კრიტიკით. ეს კი ფემინისტურ თეორიას სხვა კრიტიკული დისკურსების (პოსტმოდერნიზმი ან პოსტკოლონიალიზმი) სიაში აერთიანებს. ფემინისტური თეორიის მეშვეობით, თანამედროვე დისკურსიულ პრაქტიკაში შეტანილია ახალი დისკურსიული კრიტერიუმი, რომელიც სქესობრივ სხვაობას გულისხმობს. გარდა ამისა, ფემინისტური თეორიის თავისებურებად ითვლება მისი პოლიტიკური მიმართულება, რომელიც საზოგადოებაში სოციალური, პატრიარქალური და გენდერული წყობის ცვლილებას ითვალისწინებს.

ქალის სუბიექტობის და, ზოგადად, ქალური გამოცდილების დადგენის პროცესში მნიშვნელოვანი როლი პოსტრუქტურალისტური ფილოსოფიის ძირითადმა მეთოდმა – დეკონსტრუქციამ ითმაშა. დაპირისპირებულ სტრუქტურათა დერიდასეული კრიტიკა დეკონსტრუქციული ანალიზის მეთოდის, ანუ დეკონსტრუქციული წაკითხვის სტრატეგიის შესაძლებლობას იძლევა. „კლასიკური ფილოსოფიური გაგებით, წერს დერიდა, – საქმე გვაქვს არა დაპირისპირებულთა მშვიდობიან თანაარსებობასთან, არამედ მძლავრ იერარქიულ წყობასთან, სადაც ორიდან ერთი მართავს მეორეს და მასზე მაღლა დგას. დეკონსტრუქციის მიზანი, უპირველეს ყოვლისა, დაპირისპირებულობის ამ იერარქიული კიბის ნგრევაში მდგომარეობს“ (კავთიაშვილი, 2001:37). რეკონსტრუირება სტრუქტურალისტური უესტიც იყო, იგი გარკვეულ სტრუქტურალისტურ პრობლემატიკას გულისხმობდა. თუმცა იმავდროულად იგი ანტი-სტრუქტურალისტური უესტიც იყო. მისი ბედი მნიშვნელოვანწილად ამ ორაზროვნებასთან არის დაკავშირებული. იგი ნგრევას კი არ გულისხმობდა, არამედ რეკონსტრუქციას, რომელიც ითვალისწინებდა იმის გარკვევას, თუ როგორაა ესა თუ ის „ანსამბლი“ კონსტრუირებული. „გარკვეული

⁶² აღნიშნული პარადიგმატული ცვლილებების კონტექსტში განიხილება აგრეთვე კლასობრივი, რასობრივი და ეროვნული ტიპის იდენტობაც. მათი საერთო მახასიათებელია ტრადიციულ და კლასიკურ აზროვნებასა და კულტურასთან დაპირისპირება.

დისკურსის დეკონსტრუირება ნიშნავს, აჩვენო ის, თუ როგორ შეიძლება დაშალო ამ დისკურსის მიერ დაფუძნებული ფილოსოფია, ან ის იერარქიული ოპოზიცია, რომელსაც იგი ეფუძნება“ (ხარბედია, 2008:170). რომელიმე სტრუქტურის დემონტაჟი არ წარმოადგენს მარტივი ელემენტის რეგრესს, გარკვეული განუყოფელი პირველ საწყისის მიმართულებით, არამედ თავად ეს არქედირებულებები ისევე როგორც ზოგადად ანალიზი, წარმოადგენენ გარკვეულ ფილოსოფემებს, რომლებიც უნდა დეკონსტრუირდნენ. დეკონსტრუქციული მეთოდი მისაღები აღმოჩნდა ფემინიზის თეორეტიკოსებისათვის, ვინაიდან სწორედ ბინარულ ოპოზიციათა და იერარქიულობის სისტემის გაუქმების სურვილი იძლეოდა მარგინალიზირებული ქალური საწყისის ფილოსოფიურად დასაბუთებული (არისტოტელე, შოპენჰაუერი, რუსო, კანტი, ფროიდი, ლაკანი) პოზიციის ახლებური გააზრების შესაძლებლობას. დეკონსტრუქციის გავლენით ფემინისტურ თეორიაში ჩამოყალიბდა მიმართულება, რომელსაც ფემინისტური კრიტიკა ჰქვია.

ფემინისტური პოსტსტრუქტურალიზმის წარმომადგენლები ლიტერატურული, ისტორიული, სამართლებრივი თუ სასკოლო სახელმძღვანელოების ტექსტების დეკონსტრუირებისას, ნათელყოფენ, რომ არაცნობიერი განწყობის დონეზე კულტურაში ქალი მიჩნეულია „განხვავებულად“, „მარგინალურად“, „სხვად“, „გადახრის გამოვლინებად“, რაც ისტორიულ-კულტურული სისტემის პატრიარქალურობაზე მეტყველებს.

ფემინისტური კრიტიკა 1960 წლის ბოლოს ჩამოყალიბდა. მაგრამ მას წინ კულტურაში ქალთა როლისა და მიღწევების აღიარებისათვის ბრძოლის ორსაუკუნოვანი ისტორია უძღოდა. ქალთა საზოგადოებრივი და პოლიტიკური უფლებებისათვის ბრძოლას ეხება ისეთი წიგნები, როგორიცაა ჯონ სტიუარტ მილის „ქალთა დამორჩილება“, ვირჯინია ვულფის ესე „საკუთარი ოთახი“, სიმონა დე ბოვუარის „მეორე სქესი“. მნიშვნელოვანია ქეთ მილეტის ნაშრომი „სქესობრივი პოლიტიკა“. სიტყვა „პოლიტიკაში“ ქეთ მილეთი გულისხმობს მექანიზმებს, რომლებიც საზოგადოებაში ძალაუფლებრივ მდგომარეობას გამოხატავენ და განამტკიცებენ. მას დასავლეთში სოციალური წესრიგის ფორმები და ინსტიტუციები ძალაუფლებით მანიპულირების ფარულ საშუალებად მიაჩნია, რაც მიზნად ისახავს მამაკაცების დომინანტური როლის განმტკიცებას და ქალების დაქვემდებარებას. ავტორი უპირისპირდება ფროიდის ფსიქოანალიზში მამაკაცის როლის გამძაფრებას და, იმავდროულად ჰენრი მილერის, ნორმან

მეილერის და ჟან ჟენეს ტექსტებში გამოავლენს პასაჟებს, სადაც ავტორები თავიანთ პროზაში წინა პლანზე წამოსწევენ აგრესიულ ფალიკურ „მე“-ს და ქალებს “სექსუალურ ობიექტებად” განიხილავენ. 1969 წლიდან ფემინისტურ კრიტიკაში უამრავი ნაშრომი გამოჩნდა, რომლებიც სხვადასხვა პერსპექტივაში განიხილავდნენ კულტურაში ქალის როლის საკითხს. მათ ფსიქოანალიზის, მარქსიზმის და სხვადასხვა პოსტსტრუქტურალისტური თეორიის ანალიზი სწორედ ამ ჭრილში დაიწყო.

ფემინისტური ლიტერატურული კრიტიკის ფენომენი ძალიან მნიშვნელოვანია ფემინისტური თეორიისათვის, ვინაიდან სწორედ აღნიშნული „პრობლემური ველი“ შიგნით დაისვა ისეთი კონცეპტუალური საკითხები, როგორებიცაა ქალური სუბიექტობის სტრუქტურის საკითხი, რომელიც მამაკაცური სუბიექტობისგან განსხვავდება, ქალური ენისა და აზროვნების თავისებურების საკითხი, ქალური გამოცდილებისა და სექსუალობის საკითხი, რეპრეზენტაციის ქალური სტარტეგიებისა და ქალური პოლიტიკური სტარტეგიების საკითხი. ფემინისტური კრიტიკის წარმომადგენლებისათვის მნიშვნელოვანი იყო სამყაროს ალტერნატიული აღქმის (სამყაროს ქალური აღქმა) პერსპექტივის შექმნა. სხვა თანამედროვე კრიტიკული სკოლებისგან განსხვავებით ფემინისტური კრიტიკის ლიტერატურული პრინციპები მხოლოდ ერთ ავტორიტეტულ აზრს ან საკრალურ ტექსტებს არ ეფუძნება. თუმცა დღესდღეობით, აერთიანებს რა სხვადასხვა სკოლების (სტრუქტურალიზმი, ლინგვისტიკა, ფსიქოანალიზი, დეკონსტრუქცია) ელემენტებს, თავისი კანონიკური ტექსტებით იგი თანდათან ორთოდოქსული ხდება. როგორც თეორია და მეთოდი ფემინისტური კრიტიკა გვთავაზობს ლიტერატურის ანალიზის ახალ პრინციპებს და არგუმენტაციის ახალ შესაძლებლობებს. თავდაპირველად ფემინიზმი უარყოფდა ყოველგვარი სახის ობიექტივიზმს, დიქტომიასა და იერარქიულობას. დეკონსტრუქციასა და ფემინისტურ კრიტიკას აერთიანებს მასალის გადმოცემის ხერხების, მეტაფორებისა და მნიშვნელობების ფართო განმარტება. როგორც ერთი, ისე მეორე ტრადიციული ბინარული აზროვნების დეკონსტრუქციას ახდენს. ფემინიზმი ეძებს ენისა და სქესის სფეროში ურთიერთქმედების ახალ გზებსა და შესაძლებლობებს. ფემინისტური კრიტიკის ფრანგი წარმომადგენლები მამაკაცი მწერლების შემოქმედებაში ე.წ. „ქალური ენის“ ძიებით არიან დაკავებული. მიიჩნევენ, რომ ენა არის რეალური საშუალება, რომლითაც შესაძლებელია სტეროტიპებთან ბრძოლა. ეს კი ნიშნავს, რომ ფემინისტური კრიტიკა მიზნად ისახავს ობიექტივიზმის, ჰომოგენიის, სიკეთისა და

ბოროტების კატეგორიების ამოხსნას. ფემინიზმი ახლებურად გაიაზრებს ცნებებს „ქალი“ და „მამაკაცი“ ეს კი იწვევს კლასიკური წყვილების სტრუქტურული დიქტომიის (მამაკაცი - ქალი, სული - სხეული, კულტურა - ბუნება, აქტიურობა - პასიურობა, დღე - ღამე, და ა.შ.) დეკონსტრუირების აუცილებლობას.

უკანასკნელი 30 წლის განმავლობაში ფემინისტური კრიტიკა ფართოდ გავრცელდა ევროპასა და ამერიკის შეერთებულ შტატებში. ფემინისტური კრიტიკის ძირითად მიზანს წარმოადგენს ლიტერატურის იმგვარად შეფასება, რომ ქალების მოსაზრებები, ინტერესები და ფასეულობები წინა პლანზე იყოს წამოწეული. ერთ-ერთი ამოცანაა ლიტერატურის „რევიზიული კითხვა“, რაც ფარული სქესობრივი დისკრიმინაციის გამოვლენის საშუალებას იძლევა. ფემინისტური კრიტიკა, თეორიული თვალსაზრისით, შესაძლებელია სხვადასხვა საკითხზე იყოს ორიენტირებული, მაგრამ ერთი რამ ყველასათვის საერთოა – სამყაროში ქალური არსებობის განსაკუთრებული შესაძლებლობების და შესაბამისი ქალური რეპრეზენტაციული სტრატეგიის არსებობის აღიარება. სწორედ ამიტომ, ფემინისტური თეორია და ფემინისტური კრიტიკის ტექსტუალური პრაქტიკა ინტელექტუალური კულტურის ტრადიციული/მამაკაცური ფასეულობების წინააღმდეგია. აღნიშნული ტრადიციულობა ქალური გამოცდილებას, როგორც „მეორეხარისხოვნის“ კონსტრუირებას ახდენს. ხაზი ესმევა ენის ტრადიციულ ფუნქციონირებას, რომელიც ისეთი კლასიკური ცნებებითაა მოცული, როგორცაა: „სუბიექტობა“, „წესრიგი“, „საზოგადოება“. აქედან გამომდინარეობს ფემინისტური თეორიის ძირითადი მოთხოვნაც: ლიტერატურული ტექსტების კლასიკური კანონის გადააზრება, გაფართოება ან სრულიად უარყოფა. აგრეთვე, “ქალთა ლიტერატურის” სოციალური ისტორიის შექმნა. ფემინისტურ თეორიას და კრიტიკას ცოდნის თეორიული დაფუძნება სჭირდებოდა. ასეთი თეორიული საფუძველი პოსტსტრუქტურალისტური კონცეფცია აღმოჩნდა, რომლის მეშვეობით შესაძლებელი გახდა სპეციფიკური ქალური ცნობიერების, ენის, წერის ქალური სტილისა და ლიტერატურის შესახებ აქტიური კამათის დაწყება. “უკანასკნელ პერიოდამდე – წერს ელენ შოულტერი – ფემინისტურ კრიტიკას არ გააჩნდა თეორიული საფუძველი. თეორიულ შტორმში იგი „ემპირიული ობოლი“ იყო. 1975 წელს მე დარწმუნებული ვიყავი, რომ ვერც ერთი თეორიული მანიფესტი ვერ შეძლებდა ყველა იმ მრავალფეროვანი მეთოდოლოგიისა და იდეოლოგიის

ადეკვატურად წარმოჩენას, რომლებიც თავის თავში ფემინისტურ კითხვას ან წერას აერთიანებდა “(Жеребкина,2000:136).

ფემინისტური კრიტიკის არსებობამ მნიშვნელოვნად განაპირობა ქალი მწერლების ნაწარმოებების აღმოჩენა და კვლევა. მისი მეშვეობით მოხდა ქალი და მამაკაცი ავტორების მიერ შექმნილი ნაწარმოებების ანალიზი ანტიკური ტექსტებიდან თანამედროვეობამდე. შესაძლებელი გახდა კლასიკური ლიტერატურული ტრადიციის ახლებური ინტერპრეტაცია, შეიქმნა ლიტერატურული თეორიის ახალი აპარატი, რომელიც გამდიდრებულია ფემინისტური ლიტერატურული კრიტიკით. შეიძლება ითქვას, რომ დღესდღეობით თითქმის არ არსებობს ლიტერატურული და ფილოსოფიური ტექსტების წაკითხვა და ანალიზი ფემინისტური, ან გენდერული ინტერპრეტაციის გარეშე. რაც მთავარია, შექმნილია ახალი აკადემიური დისციპლინა, რომელიც წერის ქალური სტილის, არსებობის ქალური გამოცდილების საკითხებს იკვლევს. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ სანამ ფემინისტური კრიტიკა ჩამოყალიბდებოდა, კრიტიკა, რომელიც ქალთა შემოქმედებას აფასებდა „ანდროგინული პოეტიკის“ ხასიათს ატარებდა. სადაც უარყოფილი იყო უნიკალური ქალური ლიტერატურული ცნობიერება და ხაზი ესმოდა შეფასების იმ უნივერსალურ სტანდარტებს, რომელსაც ქალი მწერლები უნდა დამორჩილებოდნენ. 1968 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში “ფიქრები ქალზე” წიგნის ავტორი მერი ელემენი წერდა: “ტრადიციულად ლიტერატურულ კრიტიკაში წამყვანი ადგილი მამაკაც-კრიტიკოსებს უკავიათ, რომლებიც კითხვისა და ლიტერატურული ტექსტების ანალიზის დროს საკუთარი შესაძლებლობების ინტერპრეტირებას ახდენენ“ (Жеребкина,2000:141). ასეთი სახის ლიტერატურულ კრიტიკას მწერალი „ფალიკურს“ უწოდებს. „ფალიკური კრიტიკოსი“, როგორც წესი, უარყოფს ტექსტუალური მნიშვნელობის მრავალფეროვნებას, იგი ცდილობს ინერპრეტაციის ერთიანი და უნივერსალური სისტემის შექმნას. ტრადიციულ ლიტერატურულ კრიტიკაში შემუშავებულ მეთოდებს ელემენი ირონიულად „სექსუალური ანალოგიებით აზროვნებას“ უწოდებს“. 60-იან წლებში ვითარება მკვეთრად შეიცვალა. ფემინისტურმა კრიტიკამ ყურადღება გაამახვილა როგორც პატრიარქალურ კულტურაზე, ასევე ქალურ ესთეტიკაზე, რომელიც ქალური კულტურის არსებობას უსვამდა ხაზს. 70-იანი წლების შუა ხანებში აკადემიური ფემინისტური კრიტიკა, რომელიც ინტერდისციპლინარული ფემინური კვლევების შედეგებს განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა განვითარების ახალ ფაზაში

შევიდა. ეს ახალი ფაზა კი გინოკრიტიკა იყო. ფემინისტური კრიტიკის უმნიშვნელოვანესი ნაწილია გინეზისი, ანუ პოსტსტრუქტურალისტური ფემინისტური კრიტიკა, რომელიც იკვლევს ქალურ საწყისს ფილოსოფიაში, ენასა და ფსიქოანალიზში. 80-იანი წლების მეორე ნახევარში აღმავლობას განიცდის გენდერული თეორია, რომელიც სქესობრივი განსხვავების შესწავლაზეა ორიენტირებული.⁶³

ფემინისტური კრიტიკის მთავარი თეორიული პრობლემა ქალთა სუბიექტობის საკითხია. აღნიშნული საკითხის გადაწყვეტის ორი მეთოდი იქნა შერჩეული. პირველი – ქალური სუბიექტობის სტრუქტურის განსაზღვრა, როგორც „სხვა“⁶⁴, „განსხვავებული“ (მამაკაცურსა და ტრადიციულობასთან

⁶³ ფემინისტურმა თეორიამ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა გენდერული კვლევების სფეროში. ფემინისტური თეორია წარმოადგენს ქალური სუბიექტობის, როგორც „განსხვავებულის“ კონცეპტუალურ საფუძველს. გენდერული კვლევების სპეციფიკა კი იმაში მდგომარეობს, რომ კვლევის საგანია არა ერთი, ან თუნდაც ორი ქალი და მამაკაცი, არამედ თანამედროვე კულტურის სულ მცირე ხუთი სუბიექტი (ქალური, მამაკაცური, ჰომოსექსუალური, ჰეტეროსექსუალური, ტრანსსექსუალური). თითოეული მათგანი გენდერული შესწავლის საგანს წარმოადგენს. მეთოდოლოგიური საფუძველი კი „განსხვავებულობის“ კრიტიკაშია. ფემინისტური დისკურსი უშუალოდ უკავშირდება თანამედროვეობის სხვა ფილოსოფიურ და სოციალურ თეორიებს. გენდერული კვლევები კი ჯერ ფემინისტური თეორიის მეთოდოლოგიურ საფუძველებს იყენებენ და შემდეგ უკვე სხვა კრიტიკულ დისკურსებს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ 90-იან წლებში გენდერული კვლევების ძირითადი თეორიული აპარატი და მეთოდოლოგია ფემინიზმის თეორეტიკოსების მიერ მუშავდებოდა.

⁶⁴ სიმონა დე ბოვუარი სუბიექტობის კონცეფციაზე მსჯელობისას ჟან-პოლ სარტრის ფილოსოფიურ თეორიას ეყრდნობოდა. სარტრი უარს ამბობს სუბიექტობის კონცეფციის ყველა სახის დეტერმინიზმზე. ეგზისტენციური სუბიექტი არის არჩევნის სუბიექტი, ანუ ადამიანი არის ის, რასაც თავად ირჩევს. სუბიექტის არჩევანი არასოდეს არის წინასწარ განსაზღვრული და არ შეესაბამება სოციალურ-ეკონომიკურ, ან ფსიქოლოგიურ დეტერმინიზმს. იგი არასოდეს სრულდება და მისთვის სტაბილურობა უცხოა. ეგზისტენციალიზმის თეორიაში სუბიექტობის კონცეფცია დაკავშირებულია აგრეთვე „ნეგაციის“ ეგზისტენციალურ კონცეფციასთან. სარტრის აზრით, სუბიექტის არსებობა განისაზღვრება შემდეგი ოპოზიციური დონეების შესაბამისად: „მე“ და „არა მე“. ეგზისტენციური ფილოსოფიის მიხედვით, ადამიანი სამყაროში მარტო არ არის. სუბიექტი ჩართულია „სხვებთან“ ურთიერთობაში. სარტრმა შეიმუშავა „მე“-ს და „სხვის“ ეგზისტენციური დიალექტიკა, რომელიც ნებისმიერი სახის ინდივიდუალურ სიტუაციას ისე განსაზღვრავს, როგორც ორგვარ ურთიერთობას. მხოლოდ სხვა ცნობიერების არსებობა განსაზღვრავს და ასტიმულირებს ჩვენს საკუთარ ცნობიერებას. მხოლოდ „სხვების“ მეშვეობით ვახდენთ ჩვენი საკუთარი „მე“-ს კონსტრუირებას (Жеребкина, 2000:16).

მიმართებაში) და მეორე – ქალური სუბიექტობის სტრუქტურის განსაზღვრა „ქალურობის“ დამოუკიდებელ და უნიკალურ ტოპოლოგიის „შენების“ გზით. პირველ მეთოდოლოგიურ საფუძველზე გავლენა ეგზისტენციალურმა იდეებმა მოახდინა. სიმონა დე ბოვუარი წიგნში „მეორე სქესი“, ქალის ბუნებას „განსხვავებულის“ და „ავთენტურობის“ ცნებებთან მიმართებაში განსაზღვრავს. ბოვუარის აზრით, ქალების „განსხვავებულობა“ ყოველთვის განისაზღვრება ფალოსის ტრანსცენდენტული გააზრებით, რომელთან მიმართებაში ქალი ყოველთვის „სხვაა“ ანუ ობიექტია “(Жеребкина, 2000:137). რაც შეეხება მეორე მეთოდოლოგიურ საფუძველს, აქ მნიშვნელოვანი როლი ფემინისტურმა პოსტსტრუქტურალიზმმა ითამაშა, სადაც ძირითადი ყურადღება გადატანილია უშუალოდ ქალური სუბიექტობის სტრუქტურაზე, ოღონდ არა მამაკაცურთან მიმართებაში.

ლიტერატურის ფემინისტური კრიტიკა შესაძლოა დაიყოს შემდეგ ნაწილებად:⁶⁵

- 1) ქალთა ლიტერატურა – აქცენტი კეთდება ავტორის სქესზე;
- 2) ქალთა საკითხავი – აქცენტი კეთდება მკითხველის სქესზე;
- 3) ქალური წერა – აქცენტი კეთდება ტექსტის სტილზე;
- 4) ავტობიოგრაფიული ტექსტები – აქცენტი კეთდება ტექსტის შინაარსზე.

ზემოთ ჩამოთვლილი კრიტიკული მიმართულებების გათვალისწინებით ერთმანეთისგან გამიჯნულია ტექსტების სამი ძირითადი სახეობა:

- 1) „ქალთა ტექსტები“ – ტექსტები, რომლებიც შექმნეს ქალმა ავტორებმა;
- 2) „ფემინური ტექსტები“ – რომლებიც, წერის კულტურის თვალსაზრისით, ქალური სტილით არის დაწერილი;
- 3) „ფემინისტური ტექსტები“ – რომლებიც უპირისპირდება ლიტერატურული კანონის პატრიარქალურ მიზნებს, ამოცანებსა და მეთოდებს.

⁶⁵ ფემინისტური ლიტერატურული კრიტიკის აღნიშნული კლასიფიკაცია ეკუთვნის ფემინიზმის თეორეტიკოსს ელიზაბეთ გროსს.

ლიტერატურის ისტორიაში ქალი ავტორების შემოქმედების წინ წამოწევა წარმოშვა „ქალთა ლიტერატურის“ ცნება, რომელიც გულისხმობს ქალის მიერ შექმნილი თემების, ჟანრების, ლიტერატურის სტრუქტურათა შესწავლას. საგნების რიცხვში კი შედის ფსიქოდინამიკის, ლინგვისტიკის და ქალური ენის დინამიკის, ქალის კარიერის ინდივიდუალური და კოლექტიური ტრაექტორიის, ლიტერატურის ისტორიისა და ცალკეულ მწერალ ქალთა ნაწარმოებების შესწავლა. თავად ცნება „ქალთა ლიტერატურა“ ლიტერატურის თეორეტიკოსებსა და მწერლებს შორის აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. ამ კონკრეტულ საკითხს ჩვენ უფრო დაწვრილებით ქვემოთ შევხებით. სტატიაში „ფემინისტური პოეტიკის საკითხისათვის“ ელენ შოულტერი ლიტერატურის ფემინისტური ანალიზის ორ ძირითად მეთოდს გამოყოფს.

1) „ფემინისტური კრიტიკა“ – ქალი არის ტექსტის მკითხველი:

2) „გინოკრიტიკა“ – ქალი არის ტექსტის ავტორი.

შოულტერის აზრით, პირველი მეთოდი გამოხატავს მამაკაცების ტრადიციულ წარმოდგენას ლიტერატურაში ქალებისა და ქალურობის შესახებ, ხოლო მეორე მეთოდი გამოხატავს ლიტერატურული დისკურსის ახალ მოდელებს, რომლებიც საკუთრივ ქალურ გამოცდილებას ეფუძნება. ქალი, როგორც ტექსტის მკითხველი, ეცნობა და კითხულობს „მამაკაცურ“ ტექსტს, ხოლო ქალი, როგორც ტექსტის ავტორი ტრადიციული ტექსტუალური კოდებისა და გენდერული სტერეოტიპების დეკოდირებას ახდენს. გინოკრიტიკა ქმნის ქალურობის დისკურსის ახალ სახეებს და უარს ამბობს ლიტერატურის მამაკაცური თეორიებისა და მოდელების მარტივ ადაპტაციაზე. „გინოკრიტიკა იწყება მაშინ, როცა ჩვენ ვთავისუფლდებით აბსოლუტური და სწორხაზოვანი პატრიარქალური ლიტერატურის ისტორიისგან და მის ნაცვლად ვფოკუსირდებით ახალ, ხილულ საკუთრივ ქალურ კულტურაზე“ (Шоулер, 2004:324). გინოკრიტიკაზე საუბრისას მნიშვნელოვანია აღვნიშნოთ ის უპირატესობა, რაც მას სხვა მეთოდოლოგიებისგან გამოარჩევს. გინოკრიტიკა არის კრიტიკა, რომელიც დაინტრესებულია ისეთი განსაკუთრებული ქალური სტრუქტურის შექმნით, რომლის საშუალებითაც შესაძლებელი იქნება ქალი ავტორების მიერ დაწერილი ტექსტების ანალიზი ყველა ასპექტით -მათი შექმნის, მოტივაციის, ინტერპრეტაციის ჩათვლით და ყველა ლიტერატურული ფორმის გათვალისწინებით. სწორედ ამიტომ გახდა ჩვენთვის გინოკრიტიკა მნიშვნელოვანი. ვფიქრობ, რომ გინოკრიტიკის მეშვეობით

შესაძლებელია ქალის, როგორც ავტორის და სპეციფიკურად ქალური იდენტობის დადგენა და გამოვლენა, სამყაროს ქალური აღქმის პერსპექტივის გაფართოება.

3.2. ფემინისტური კრიტიკა და თურქული ლიტერატურათმცოდნეობა

თურქულ ლიტერატურაში მკვლევარების მხრიდან ქალი მწერლების შემოქმედებით დაინტერესებამ ფემინისტური კრიტიკისადმი ინტერესი გაზარდა. ცნობილი თურქი კრიტიკოსი ბერნა მორანი წიგნში “ლიტერატურული თეორიები და კრიტიკა” ფემინისტურ კრიტიკას ცალკე თავს უთმობს. ბერნა მორანი აანალიზებს ფემინისტური კრიტიკის ამერიკელი და ფრანგი წარმომადგენლების ნააზრევს და ყურადღებას ამახვილებს ქალზე, როგორც ავტორზე და როგორც მკითხველზე. კრიტიკოსი ქალისადმი ამბივალენტური დამოკიდებულების საკითხს დაწვრილებით ეხება და სუზან გუბარისა და სანდრა გილბერტის მსგავსად, თურქულ ლიტერატურაში “ანგელოზი” და “ვატალური” ქალის ტიპებს იკვლევს. ბერნა მორანი ინტერესდება ქალის ავტორობის საკითხითაც. იგი მიიჩნევს, რომ ქალის ავტორობის საკითხი თურქულ ლიტერატურაში შესწავლილი არ არის. კრიტიკოსი “ქალური ენის” მნიშვნელობაზეც საუბრობს და მას ქალური სუბიექტობის გამოვლენის სტრატეგიად მიიჩნევს. “ფემინისტური კრიტიკა ფემინისტური მოძრაობის შემდეგ წარმოიშვა. თავდაპირველად, იგი მამაკაცი ავტორების ტექსტებში ქალის საკითხის კვლევაზე იყო ორიენტირებული. მოგვიანებით კი მისი ყურადღების ცენტრში ქალი ავტორი მოექცა. ფემინისტური კრიტიკა შეეცადა ლიტერატურის ისტორიაში ქალური ტრადიციის დადგენას და ქალი ავტორების ტექსტების სპეციფიკურობის გამოვლენას. მნიშვნელოვანი ყურადღება მიექცა ენას. პატრიარქალურ კულტურაში ენა ქალის დამცირების იარაღს წარმოადგენს, ამიტომ დღის წესრიგში “ქალური ენის” დადგენის საკითხი დადგა” (Moran, 2002:379).

თურქული ლიტერატურის თეორეტიკოსი და კრიტიკოსი ქალე პარლა ფემინისტური კრიტიკის შესახებ საუბრისას ყურადღებას გენდერზე ამახვილებს და ფემინისტური კრიტიკის მიზანს შემდეგი სახით წარმოადგენს: “ფემინისტურმა კრიტიკამ ისეთ მეთოდს მიმართა, რომლისთვისაც მანამდე ლიტერატურის არცერთ თეორიას არ მიუძღარათავს. ფემინისტურ კრიტიკას საფუძვლად მე-18 საუკუნეში

დაწყებული ქალთა მოძრაობა დაედო. ფემინისტური კრიტიკის მიზანია მამაკაცური იდეოლოგიის მიერ განსაზღვრული სქესობრივი როლების გამოვლენა. იგი სოციალური ფაქტორების შემეცნებას, გაანალიზებას და შეცვლას ისახავს მიზნად”(Irzik , Parla, 2004:180)

პროფესორი (ლიტერატორი) გურსელ აითაჩი სტატიაში “ფემინისტური მეთოდოლოგია” დაწვრილებით მიმოიხილავს ფემინისტური ლიტერატურული კრიტიკის განვითარების ისტორიას. იგი ყურადღებას “ქალთა ლიტერატურაზე” ამახვილებს. იგი ქალის მწერლობისა და დედობის საკითხს ერთმანეთს უკავშირებს. იგი იმ სირთულეებზე ამახვილებს ყურადღებას, რომელიც ამ პროცესს ახლავს. მას მაგალითი თურქული ლიტერატურიდან მოჰყავს: ”ჩვენს ლიტერატურაშიც არიან ქალი მწერლები, რომლებიც მწერლობისა და დედობის საკითხის პრობლემატიზაციას ეხება. მაგალითად, ფერიდე ჯელალი რომანებში “სამი ქალი” და “მგლები” სწორედ ამ საკითხს ეხება” (Aytaç,1999:108).

მკვლევარი ებრუ აიქუთ თურქერი სტატიაში “ფემინისტური ლიტერატურული კრიტიკა” ფემინისტური კრიტიკის ფუნდამენტალურ საკითხებს ეხება. იგი ყურადღებას ქალურ ენაზე ამახვილებს. “მამაკაცის სხეულისა და სექსუალობის საწინააღმდეგოდ საჭიროა ქალის სხეულისა და სექსუალობიდან გამომდინარე ქალური ენის, დისკურსის წინ წამოწევა”(Türker, 2003:293).

პროფესორი თია ბათუმ მენტეშე სტატიაში ”ჯენტლმენი კრიტიკოსები და ქალი მწერლებიდან ფემინისტურ კრიტიკამდე” ქალების სამწერლობო სივრცეში ადგილის დამკვიდრების საკითხს ეხება. იგი ხაზს უსვამს იმ სირთულეებს, რომლებსაც ქალი ავტორები აწყდებიან. თია ბათუმის აზრით ფემინიზმის მნიშვნელოვან მონაპოვრად ქალის იდენტობის თემის წინა პლანზე წამოწევაა. იგი გინოკრიტიკაზეც ამახვილებს ყურადღებას. გინოკრიტიკის წარმომადგენლებისთვის მნიშვნელოვანია ქალის იდენტობის დადგენა, რომელიც უშუალოდ უკავშირდება ქალი მწერლის საკითხს” (Menteşe,1996:58).

თურქულ ლიტერატურაში ფემინისტური კრიტიკის ირგვლივ არსებული სამეცნიერო ნაშრომები ამით არ ამოიწურება. შევეცადე იმ სამეცნიერო მასალის წარმოჩენა, რომლებშიც ფემინისტური კრიტიკის თეორიული საფუძველია პოსტულირებული. პრაქტიკული თვალსაზრისით სამეცნიერო ნაშრომები

(სტატიები, სამაგისტრო თუ სადოქტორო ნაშრომები), რომლებიც ფემინისტური კრიტიკის მეთოდებს იყენებენ, რა თქმა უნდა, მეტია.

ფემინისტური კრიტიკა საშუალებას იძლევა ქალი ავტორების შემოქმედებითი გზა ისტორიულ ჭრილში დაეინახოს, ანუ ისტორიის სხვადასხვა პერიოდში ქალთა შემოქმედება გავანალიზოთ და შევაფასოთ ქვეყნის პოლიტიკური, სოციალური, ეკონომიკური და კულტურული მდგომარეობის გათვალისწინებით. როდესაც თურქ მწერალ და პოეტ ქალებზე ვსაუბრობთ საუბარს მხოლოდ მე-19, მე-20 საუკუნეში მოღვაწე ქალი ავტორებიდან ვერ დავიწყებთ. ვინაიდან თურქ ქალ ავტორთა ისტორია უფრო ადრინდელი პერიოდიდან იწყება. მიზეზები, რამაც ქალი პოეტებისა და მწერლების სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსვლა შეაფერხა, საზოგადოებრივი მოწყობის სისტემაში უნდა ვეძებოთ. ისლამის მიღებამდე თურქები მომთაბარე ცხოვრებას ეწოდნენ, დროთა განმავლობაში ისინი მკვიდრ ცხოვრებაზე გადავიდნენ. აღნიშნული „ცვლილება“ ქალთა მდგომარეობაზეც აისახა. “მომთაბარე ცხოვრება ქალსა და მამაკაცს თანაბარ პირობებში აყენებდა. ამის საფუძველს მომთაბარე ცხოვრების წესით გამოწვეული პრიმიტიული დემოკრატიული ტრადიციები და შამანიზმი იყო. შამანიზმში სამყაროს შემადგენელი ელემენტები ერთმანეთს ავსებს და ერთმანეთისგან არ გამოიყოფა. იერარქიას და უთანასწორობას ადგილი არა აქვს. იმ დროს მამაკაცი მხოლოდ ერთ ქალზე ქორწინდებოდა, ქალს თითქმის ყველა იმ საქმის გაკეთება შეეძლო, რასაც მამაკაცი აკეთებდა. შეეძლო ცხნეზე ჯდომა, ისრის სროლა, ხმლის ხმარება და ომში მონაწილეობის მიღება. გარდა ამისა, ქალს შეეძლო მმართველის ადგილიც დაეჭირა და მისი სიტყვა გადამწყვეტი ყოფილიყო” (Mutlu, 2006:456). მომთაბარეობის სისტემაში ადამიანის ფაქტორი ძალიან მნიშვნელოვანია. აქედან გამომდინარე, მომთაბარე თურქულ საზოგადოებაში ქალს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. მაშინ, როცა მამაკაცები ომში, ან სანადიროდ იყვნენ წასულები ოჯახზე, შვილებზე, საკვებსა და თავშესაფარზე პასუხისმგებლები ქალები იყვნენ. მკაცრი ბუნებრივი და მომთაბარე ცხოვრების პირობებში, ქალი მამაკაცის მსგავსად ძლიერი და მებრძოლი ხასიათით გამოირჩეოდა. მომთაბარე თურქულ საზოგადოებაში ადგილის და ფუნქციების თვალსაზრისით სქესთა შორის მნიშვნელოვანი სხვაობა არ გვხვდება. მე-8 საუკუნის ორჰონის წარწერებში თურქი ქალი პატივისცემით მოიხსენიება. წარწერებში საუბარია ოღუზი პრინციების საზოგადოებრივი და

პოლიტიკური მოღვაწეობის შესახებ. ორპონის წარწერებში ყურადსაღებია ის ფაქტი, რომ ქალი და მამაკაცი ერთად მართავს სახელმწიფოს. „სახელმწიფოს მართავს ხანი, სახელმწიფო იცის ხათუნმა“. ტრადიციების მიხედვით ბრძანება, რომელიც იწყებოდა სიტყვებით „ხანმა ბრძანა“, ძალადაკარგულად ითვლებოდა. მხოლოდ ის ბრძანება იყო კანონიერი, თუ იგი შემდეგი სიტყვებით იწყებოდა – „ხანისა და ხათუნის ბრძანებით“ (Mutlu, 2006:456). ქალის აქტიური როლი, რომელიც მომთაბარე საზოგადოებისათვის იყო დამახასიათებელი, მკვიდრ ცხოვრებაზე გადასვლის დროს პასიური გახდა. თუმცა, პრიმიტიული დემოკრატიული ტრადიციები მაინც შენარჩუნდა. ამის საფუძველად კი, სოფლის მეურნეობაში ადამიანური რესურსის გამოყენება უნდა მივიჩნიოთ. მართალია, სოფლის მეურნეობა ქალებს არ „აღმოუჩენიათ“, თურქმა მომთაბარე საზოგადოებამ იგი სხვა კულტურებისგან შეითვისა, მაგრამ მეურნეობაზე დაფუძნებული მკვიდრ საზოგადოებაში ქალმა ადრინდელი მდგომარეობა და სტატუსი მაინც შეინარჩუნა. შუა აზიაში სხვადასხვა რელიგიების არსებობამ პატრიარქალური სისტემის ჩამოყალიბებაზე მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია. თუმცა იმის აღნიშვნა, რომ მხოლოდ რელიგიათა მრავალფეროვნებამ განაპირობა პატრიარქალური სისტემის ჩამოყალიბება და ქალების საზოგადოებრივი სფეროდან იზოლირება, მართებული არ იქნება.

ძალიან საინტერესოა გამუსლიმების პროცესში ქალის როლისა და ადგილის განსაზღვრის საკითხი. გამუსლიმების პროცესის დროს ადრინდელი ტრადიციები თავის ძალას კიდევ კარგა ხანს ინარჩუნებდა. მაგალითად, ჰარემი და თავსაბურავი ისლამის მიღების საწყის ეტაპზე ისლამური კულტურისათვის არ იყო დამახასიათებელი. სახის დაფარვა, ფეჩეს ხმარება ბიზანტიური და ირანული კულტურის გავლენას წარმოადგენს და მისი მოხმარება ფათიჰ სულთანის სულთნობის შემდგომი პერიოდიდან იწყება.⁶⁶ ისლამის მიღების შემდეგ ქალის მდგომარეობა მკვეთრად შეიცვალა. მაგალითად, ირანში ზოროასტრიზმის მიხედვით ყველა სახის ბოროტების წყარო ქალია. თურქული საზოგადოება დროთა განმავლობაში არაბული და სპარსული ისლამური კულტურის გავლენის

⁶⁶ ბიზანტიური და სპარსული კულტურის გავლენის შესახებ წერს ნ. გელოვანიც: „ჩადრი და კარჩაკეტილობა არ არის წმინდა ისლამური მოვლენა. ჩადრი უძველესი დროიდან ქალის მორთულობისა და ჩაცმულობის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენდა. მაგრამ ეს წესი უცხო იყო ისლამამდელი არაბებისათვის, ჩადრის ჩვეულება მუსლიმებთან გავრცელდა მეზობელი ბიზანტიიდან და სპარსეთიდან“ (გელოვანი, 2005:136).

ქვეშ მოექცა. ისლამის შემდგომი პერიოდის სქესთა შორის ურთიერთობის და ქალთა მდგომარეობის შესახებ ნათელი წარმოდგენას იმ დროის ლიტერატურული ძეგლები გვიქმნიან. პირველი ასეთი ძეგლია “Kutadgu Bilig” („კურთხეული ცოდნა“), რომლის ავტორია იუსუფ ჰას ჰაჯიბი. ძეგლი აღმოსავლეთ ყარახანების მმართველ თაუგან ულუგ ბუღრას ეძღვნება. აღნიშნული ძეგლი ყარახანების საზოგადოებრივი მოწყობის, რელიგიური და მორალურ-ზნეობრივი საკითხების თვალსაზრისით ძალიან საინტერესოა. ძეგლი დაწერილია ისლამის მიღების საწყის ეტაპზე. ამიტომ ისლამის გავლენა საგრძნობლად დიდია. თუმცა სპარსული, ძველი ჩინური და ინდური კულტურის, შამანიზმის ელემენტები, ბუდისტური, მანიქეისტური უიღურული კულტურის გავლენაც აშკარაა. იუსუფ ჰასის აზრით, ქალები ბოროტები, მატყუარები, არასანდო „სექსუალური ობიექტები“ არიან. მიუხედავად იმისა, რომ ისლამის გავლენა დიდია, ქალის ბოროტების საწყისად მიჩნევა არაბულ-სპარსული კულტურის გავლენაა, ისლამი ხომ სწორედ ამ კულტურის წიაღში წარმოიშვა. თუმცა არაბულ და სპარსულ კულტურაში ისლამის გავრცელების შემდეგ ქალები გაცილებით უკეთეს მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ, ვიდრე ისლამის მიღებამდე იყვნენ. საკითხს მეტი ნათელი რომ მოვფინოთ, რამდენიმე ბეითის მოყვანაც საკმარისია:

Kutadgu Bilig, ბეითი 4510: ქალი სწრაფად უნდა გაათხოვო, თორემ სინანული მოგკლავს.

ბეითი 4511: ჩემო მეგობარო, გოგო, საერთოდ, თუ არ დაიბადება, კარგია, თუ დაიბადება და არ იცოცხლებს უკეთესია.

ბეითი 4512: ქალი ყოველთვის სახლში გამოკეტე, ქალებისთვის შინ და გარეთ არ არსებობს.

ბეითი 4519: ქალი მხოლოდ ხორცია ამიტომ შენახვა უნდა, რომ არ გაფუჭდეს (Uğurcan,2002:25).

როგორც მოყვანილი მაგალითებიდან ჩანს, იუსუფ ჰას ჰაჯიბის აზრით, ქალები მატყუარა, არასანდო, “სექსუალური ობიექტები” არიან. უნდა ითქვას, რომ მსგავსი სახის შეხედულება დღესაც ძალაშია. ვფიქრობ ლიტერატურულ ძეგლში მოცემულ შეფასებას არც ადამიანური და არც რელიგიური თვალსაზრისით გამართლება არა აქვს.

მეორე მნიშვნელოვანი ძეგლი, რომელიც ქალის მდგომარეობას ეხება, მაჰმუდ კაშგარელის “Divan-ü Lügat’it Türk“ („თურქულ ენათა ლექსიკონია“). მიუხედავად იმისა, რომ ძეგლი ლექსიკონის სახით არის შედგენილი, იმდროინდელი თურქული საზოგადოების შესახებ მნიშვნელოვანი ინფორმაციის მატარებელია. ძეგლში ხაზგასმულია ქალისა და მამაკაცის ის თვისებები, რომლებსაც იმდროინდელი თურქები დიდი ყურადღებას აქცევდნენ. მამაკაცი უნდა ყოფილიყო მამაცი, ვაჟკაცი, სიკეთისმქმნელი, ქალი კი – მომთმენი, გამგებიანი, მოსიყვარულე, სუფთა. ყურადსაღებია ის გარემოება, რომ ძეგლში, ოჯახის გოგონების გარდა, მოიხსენიება მოახლე ქალებიც. კიდევ ერთი გარემოება, რაც ჩვენს ყურადღებას იქცევს, ეს ქალიშვილობის საკითხია. ახალგაზრდა გოგონას ღირსებად ქალიშვილობა იყო მიჩნეული. მაგალითად, „პატარძალს დაფარული რამ აქვს“ – ეს სიტყვები გადატანითი მნიშვნელობითაა ნახმარი და „დაფარულში“ სწორედ ქალიშვილობა იგულისხმება. როგორც ვხედავთ, „თურქულ ენათა ლექსიკონში“ „Divan-ü Lügat’it Türk“, განსხვავებით „Kutadgu Bilig“-ისაგან ქალების შესახებ წარმოდგენა უფრო დადებითია და ისინი ბოროტების საწყისებად არ მიიჩნევიან. ქალები მხოლოდ „სექსუალურ ობიექტებად“ არ აღიქმებიან. ძეგლში ქორწინების შესახებ არსებულ ინფორმაციაზე დაყრდნობით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგი პატრიარქალური ხასიათის მატარებელია. მაგალითად, სიტყვები – „ქმარმა ცოლს შეურაცხყოფა მიაყენა“ – (იგულისხმება ფიზიკური და სიტყვიერი შეურაცხყოფა) მამაკაცების ცოლებისადმი ბუნებრივ დამოკიდებულად არის მიჩნეული, რასაც თავად ქალებიც „გაგებით“ ეკიდებიან.

მესამე ლიტერატურული ძეგლი, რომელშიც ქალთა მდგომარეობა და სტატუსი კარგადაა წარმოხენილი, არის „Dede Korkut Kitabı“⁶⁷ „დედე ქორქუთის წიგნი“. ჩვენთვის წიგნი შემდეგი თვალსაზრისით არის საინტერესო : 1. ნაწარმოებში მოცემული ქალთა პანორამა მრავალფეროვანია. 2. იგი ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის იმდროინდელ თურქულ საზოგადოებაში ქალის ადგილისა და როლის შესახებ. მიუხედავად იმისა, რომ „დედე ქორქუთში“ აღწერილია

⁶⁷ ოღუზური ენის მიხედვით ნაწარმოების სრული სახელია "Kitab-ı Dede Korkut Ala Lisan-ı Taife-i Oğuzan". ფუად ქოფრულუ წიგნის შესახებ წერდა: „მოთელი თურქული ლიტერატურა რომ სასწორის ერთ მხარეს დაედოთ, ხოლო მეორე მხარეს – „დედე ქორქუთი“, მაინც “დედე ქორქუთი” გადასწონის“ (Ceyhun,1984.5). ნაწარმოებში აღწერილია ოღუზების ისლამის მიღების ადრეული პერიოდის მდგომარეობა.

ისლამის მიღების ადრეული პერიოდი, ქალებისადმი დამოკიდებულება ჯერ სრულიად შეცვლილი არ არის. შესავალ ნაწილში საუბარია ქალის ოთხი ტიპის შესახებ. "ქალები ოთხი ჯურისანი არიან: ერთი ჯიშის დამაკნინებელია, ერთი მათრეველა და შარახვეტია, ერთი ოჯახის დედაბოძია, ერთიც, რაც გინდა თქვი და, ყველაზე უარესია" (ჯაველიძე, შაყულაშვილი, 1987:32).⁶⁸ წიგნში მოთხრობილია 12 ამბავი, რომლებიც ძირითადად მამაკაცთა საგმირო საქმეების ეხება. თუმცა, რამდენიმე ამბის მოვარი გმირი ქალია. ეს ქალები, უპირველეს ყოვლისა, დედები და მეუღლეები არიან. აქ უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ ქალებისათვის კარგი დედისა და მეუღლის ფუნქციის მინიჭება ისლამური კულტურის გავლენის შედეგია. ვინაიდან ისლამამდელ ხანაში ქალები არამხოლოდ კარგი დედობით და მეუღლეობით ფასდებოდნენ, არამედ ფიზიკური ძალითა და გამბედაობით. ქალისა და მამაკაცის თანასწორობის შესახებ საუბრის საშუალებას წიგნში არსებული ინფორმაცია გვაძლევს. წიგნში აღწერილი ოღუზი თურქები იურთებში (გადასატანი საცხოვრებელი სახლი) ცხოვრობენ, ნადირობენ, ჰყავთ შინაური ცხოველები ხშირად უწევთ სხვადასხვა ტომების თავდასხმის მოგერიება. ასეთ პირობებში მცხოვრები ქალი, გასაკვირი არ არის, რომ ფიზიკურად ძლიერი, მამაცი და გაბედულია. მამაკაცებიც მეუღლეებად ასეთ ქალებს ირჩევენ. ბამსი ბეირეჯი მამას ისეთი ქალის მოძებნას სთხოვს, რომელიც მასზე უკეთესი იქნება "მამა, ისეთ ასულზე დამნიშნე, რომ ვიდრე მე ავდგებოდე, ის უკვე ზეზე იყოს, ვიდრე მე შარვაზე ავმხედრდებოდე, ის უკვე შავარდნის ზურგზე იჯდეს, ვიდრე მე მტერზე მივალ, მან უკვე მტრის თავი მომიტანოს" (ჯაველიძე, შაყულაშვილი, 1987:67). ქან თურალიც იმავეს ითხოვს მამისგან "მამავ, ვიდრე მე ავდგები, ის უნდა ადგეს, ვიდრე მე ჩემს სწრაფმავალ ცხენს მოვახტები, ის უნდა ამხედრდეს, ვიდრე მე სისხლისმსმელი გიაურების ქვეყანას მივალ, ის მივიდეს, მოკვეთილი თავი მომართვას" (ჯაველიძე, შაყულაშვილი, 1987:11). ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი იმის ხაზგასმას, რომ ქალები თავად ირჩევენ ქმრებს. ოღონდ მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მათ საომარ ხელოვნებასა და ვაჟკაცობას გამოცდიან. ბანუ ჩიჩეჯი ბამსი ბეირეჯს ვინაობას უმაღლავს და ვაჟკაცობაში გაჯიბრებას სთავაზობს. "ის გოგო ისეთი არ არის, შენ გეჩვენოს, მე ბანუ ჩიჩეჯის

⁶⁸ პირველ კატეგორიაში ქალთა ის ჯგუფია იგულისხმება, რომელიც ოჯახს ძალიან კარგად უძღვება. მეორე კატეგორიაში – ოჯახით და ქმრით უკმაყოფილო ქალები იგულისხმება, მესამეში – ქალები, რომლებიც ოჯახით არ ინტერესდებიან და მეოთხეში – ქალები, რომლებსთვისაც არც ქმარი ფასობს და არც სტუმარი.

გამდელი ვარ. მოდი, გავიდეთ სანადიროდ. თუ შენი ცხენი ჩემსას გაასწრებს, მაშინ იმის ცხენსაც გაასწრებს, მოდი, ისარი ვტყორცნოთ. თუ შენ მე მაჯობებ, იმასაც აჯობებ; მოდი დავეჭიდოთ, თუ მე წამაქცევ, იმასაც წააქცევ” (ჯავახიძე, შაყულაშვილი, 1987:67). „დედე ქორქუთის წიგნში“ ფიქსირდება ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტი: ქალი არ აღიქმება როგორც „სიამოვნების ობიექტი“. წიგნში ლეილასა და მეჯუნის, ქერემისა და ასლის და „აკრძალულ სიყვარულში“ ასახული სიყვარულის ისტორიას ვერსად შევხვდებით. ზემოთ დასახელებულ ნაწარმოებებში სიყვარული სულიერი და მატერიალური სიძნელეების დაძლევის საშუალებას წარმოადგენს. აღნიშნული „სულიერება“ მომთაბარე ტომისათვის, რა თქმა უნდა, დამახასიათებელი ვერ იქნებოდა. დამოკიდებულება ქალისა და მამაკაცის ურთიერთობისადმი და გამოხატვის ფორმები განსხვავებულია. ამ „განსხვავებულობის“ მთვარი მიზეზი მომთაბარე ცხოვრებაა. აღნიშნულ პერიოდში ასევე ნაკლებ მოსალოდნელია ადამიანში პიროვნული ღირებულებების ძიება. მნიშვნელოვანი ფიზიკური ძალა და ჯანსაღი სხეულის ქონაა. სწორედ ამით არის გამოწვეული ის გარემოება, რომ როგორც ქალები, ასევე მამაკაცები ერთმანეთში ფიზიკურ ძალასა და გამძლეობას აფასებენ. წიგნში თურქების გამუსლიმების ადრეული პერიოდის შესახებაა საუბარი. თუმცა საწყის ეტაპზე რელიგიური გავლენა იმდენად დიდი არ არის, რომ ქალისა და მამაკაცს შორის მკვეთრად გამოხატულ უთანასწორობაზე ვისაუბროთ.

თუ სამივე ლიტერატურულ ძეგლს შევაჯამებთ, ადრეული პერიოდის თურქულ საზოგადოებაში ქალის ადგილისა და როლის შესახებ გარკვეული დასკვნების გაკეთებას შევძლებთ. „Kutadgu Bilig“-ში („კურთხეული ცოდნა“) ქალი უარყოფით კონტექსტშია მოხსენიებული. გაცილებით დადებითად არის შეფასებული ქალის როლი “Divan-ü Lügat’it Türk” -ში („თურქულ ენათა ლექსიკონში“). თუმცა აქ მამაკაცისადმი მორჩილების ტენდენცია აშკარად არის გამოხატული. „დედე ქორქუთის წიგნში“ ქალები პატივისცემით სარგებლობენ. ვფიქრობ, ისლამამდელი ხანის თურქულ საზოგადოებაში ქალის როლი უფრო დიდი და საპასუხისმგებლო იყო, ვიდრე ისლამის შემდგომი პერიოდის თურქულ საზოგადოებაში. აქვე უნდა აღინიშნოს ერთი ფაქტიც, ისლამის გავლენა რომც არ ყოფილიყო, მკვიდრ ცხოვრებაზე გადასვლა მაინც შეზღუდავდა ქალის უფლებებს.

3.3. “ქალთა პროზის” განვითარების პერსპექტივები თურქულ ლიტერატურაში

ლიტერატურის ისტორიაში ისევე, როგორც სხვა ისტორიოგრაფიულ დისციპლინებში, გენდერის კატეგორიის უგულვებლყოფამ განაპირობა „მამრობითობის“, პოეტიკის მამრობითი ნორმების, წერის მამრობითი წესის, მამაკაცების მიერ შექმნილი სახეების „ზოგადსაკაცობრიოსთან“ გაიგივება. ჭეშმარიტი ქალური საწყისი კი მხედველობის მიღმა დარჩა. თუ წერა, მეტადრე მხატვრული, „მამრობითი“ მოვლენაა, ლიტერატურის ისტორიაც მამაკაცი ავტორების ისტორია უნდა იყოს. თუმცა, ახალ დროში იწყება „სამყაროს გადაღაგების“ პროცესი, რაც სქესთა შორის „გაუმჯობესებულ“ ურთიერთობას გულისხმობს. ქალური საწყისის, როგორც ინერტულისა და დაქვემდებარებულის ფილოსოფიურად დასაბუთებული სტერეოტიპების რღვევის, ლიტერატურაში ქალი მწერლების როლის განსაზღვრის, მათი ლიტერატურული ცხოვრებიდან „გამოდევნის“ მიზეზების ძიების, მათი შემოქმედების ანალიზისა და „რევიზიული“ წაკითხვის უმიშვნელოვანესი გზა ფემინისტური ლიტერატურული კრიტიკაა.

თურქული ლიტერატურის ისტორია ისევე, როგორც სხვა ქვეყნების ლიტერატურის ისტორია, „მამაკაცური“ იდეოლოგიით, ფასეულობებით, ლოგიკით, რაციონალიზმით არის გამსჭვალული. ქალი მწერლებისათვის სამწერლობო სივრცეში ადგილის დამკვიდრება მეტად რთული და ნელი პროცესია. ამის მიზეზები კი ისტორიულად, რელიგიურად, სოციალურად, პოლიტიკურად განპირობებული კონსტრუქციების, საზოგადოებრივი მოწყობის, აზროვნების სფეროში უნდა ვეძებოთ. მამაკაცური, პატრიარქალური აზროვნება წერასა და ქმნალობას ქალის საქმედ არ მიიჩნევს. ვინაიდან ქალი არ შეიძლება იყოს შემქმნელი, ქალის ხელში კალმის აღება არამხოლოდ შეუფერებელი საქციელია, არამედ ბუნების საწინააღმდეგოც. პატრიარქალური იდეოლოგიისათვის რაც არ უნდა მიუღებელი იყოს „ქალთა ლიტერატურის“ არსებობა, თანამედროვე მეცნიერული და მხატვრული კონცეფციებში ცენტრალურ ადგილს ქალი იკავებს. ქალი ხდება სხვადასხვა დისკურსების განხილვის და შესწავლის საგანი თუ საკითხი. მაგალითად, რომანტიკული დისკურსი, რეალისტური დისკურსი, პოსტმოდერნისტული დისკურსი და ა.შ. ლიტერატურაში ქალი განხილვობდა როგორც „შემოქმედების ობიექტი“, ანუ ხდებოდა ან მისი მითოლოგიზაცია, ან

მისით მანიპულირება. ქალის „მოლაპარაკე სუბიექტად“ აღიარება მას საშუალებას აძლევს, დაამსხვრიოს სოციომითოლოგიზირებული ხატი და საკუთარი მსოფლმხედველობიდან და პერსპექტივიდან შეაფასოს გარესამყარო.

რატომ არის მნიშვნელოვანი ქალი ავტორების, როგორც „მოლაპარაკე სუბიექტის“, იდენტიფიკაციის საკითხი? უპირველეს ყოვლისა, სწორედ იდენტიფიკაციისას ვლინდება ფენომენ „მოლაპარაკე სუბიექტის“ სირთულე და ამბივალენტურობა. სამყაროში, სადაც ფემინური ფასეულობები უგულვებელყოფილია, ქალი ავტორები ცდილობენ საკუთარი ადგილის დამკვიდრებას. ეს კი ის ნაბიჯია, რომელიც სიმამაცესა და გარკვეული სახის თვითშეგნებას მოითხოვს. „ქალთა პროზასთან“, როგორც ფემინურ იდეასთან იდენტიფიკაცია, ქალ ავტორებში აღნიშნულ იდეისგან გაუცხოებასაც იწვევს. ეს გამოწვეულია არა მხოლოდ ექსტრა ლიტერატურული ფაქტორებით, არამედ არაცნობიერად ქალები პატრიარქალურ-ლინგვისტური ტრადიციის მატარებლები არიან. საკითხს უფრო მეტად აღრმავებს ის გარემოებაც, რომ ქალი ფსიქოლოგიურად და ისტორიულად შეეგუა მასთან, როგორც საზოგადოებრივი ნორმებისა და ტრადიციების შემნახველ და დამცველ არსებასთან, იდენტიფიცირებას. ეს სიმბოზი ქალი ავტორების შემოქმედებაში პოულობს გამოვლინებას.

ქალი ავტორების შემოქმედება მეორეხარისხოვნად იყო მიჩნეული. ახდენდნენ რა მარგინალური სუბიექტობისა და ენობრივი გამოხატულების მარგინალური პრაქტიკის რეპრეზენტირებას, მათთვის “მაღალი ლიტერატურის“ პირობებში პატრიარქალური დისკურსის დაძლევა თითქმის წარმოუდგენელი იყო. ქალი ავტორების მარგინალური ტოპოლოგიის თავისებურებას ძირითადად ერთი ფაქტი განაპირობებს. ისინი კულტურაში აღიქმებოდნენ ჯერ ქალებად და, შემდეგ უკვე მწერლებად ან პოეტებად. ამის გამომწვევ მიზეზს კი ლიტერატურული დისკურსის ქალის სხეულთან დაკავშირება წარმოადგენს. იგულისხმება აფექტურობა, ემოციურობა და მგრძნობელობა. ქალთა შემოქმედება განიხილებოდა არა როგორც წერის ტექნოლოგიური შედეგი, არამედ, როგორც ქალის ბუნებრივი კრეატიულობისა და ფსიქოლოგიური თავისებურების შედეგი. აქედან გამომდინარე, სფერო, სადაც ქალების სხეულისმიერი თვისებების გამძაფრება ხდება, მათი პირადი ცხოვრების სფეროა. სწორედ ამიტომ ქალთა შემოქმედება განიხილება როგორც უნიკალური ქალური ემოციურობისა და ტრაგიკული ბედის ამსახველი

მოვლენა და არა როგორც ენობრივი ექსპერიმენტი. გარდა ამისა, ქალი ავტორების ძირითად ამოცანას დომინირებული ესთეტიკური და სოციალური ღირებულებების ინტერპრეტაცია და ინტერნალიზაცია წარმოადგენდა. ქალური მარგინალური ტოპოლოგიის ტიპიურ გამოვლინებად ქალების მიერ მამების, ქმრების სახელების ან ანონიმურობის დაცვის მიზნით ფსევდონიმების გამოყენება ითვლება. ამის მაგალითები ჩვენ თურქული ბეჭდური მასალებიდან შეგვიძლია მოვიშველიოთ. თავად ლიტერატურაში ფიქსირდება ფაქტი, როცა მწერალი საკუთრი ვინაობის დასაფარად ფსევდონიმს, ან მამაკაცის სახელს იყენებს. მაგალითად, პირველმა რომანისტმა ქალმა, ფატმა ალიემ, ფრანგი მწერლის, ჟორჟ ონეს, რომანის „სურვილი“ თარგმანი „ერთი ქალბატონის“ ფსევდონიმით გამოაქვეყნა. მამაკაც მწერლებს დიდხანს არ უნდოდათ იმის დაჯერება, რომ მთარგმნელი ქალი იყო. რესპუბლიკის პერიოდის ლიტერატურის წარმომადგენელი ქალი ავტორი, ჯაჰიდე უნოქი სალიტერატურო სივრცეში ადგილის დამკვიდრების მიზნით მამაკაცის სახელს და გვარს იყენებეს. იგი, როგორც ჯაჰით უნოქი, ისეა ცნობილი.⁶⁹ ბეჭდური მასალებიდან მაგალითის მოყვანას გამართლებულად ვთვლით იმიტომ, რომ თურქმა ქალებმა სამწერლობო სივრცეში განაცხადი სწორედ ჟურნალ-გაზეთების მეშვეობით გააკეთეს. მაგალითად, 1868 წელს გამოცემულ გაზეთში Terakki („პროგრესი“) დაიბეჭდა წერილი, რომლის ავტორები საკუთარ ვინაობას არ ასახელებდნენ. წერილი ხელმოწერილი იყო „სამი ქალბატონის“ სახელით. 1883 წელს გაზეთში “Hanımlar” („ქალბატონები“) გამოქვეყნდა წერილი ხელმოწერით „ცოლ-ქმარი“. ამ მოვლენას ფემინისტური ლიტერატურული კრიტიკის ცნობილი წარმომადგენელი ნენსი მილერი შემდეგნაირად ხსნის: „ტრადიციულ კულტურაში მხოლოდ მამაკაც ავტორს აქვს „საკუთარი სახელი“, რომელიც მხოლოდ მას ეკუთვნის და მისი უნიკალური სუბიექტობის მარიკირებას ახდენს. ქალ ავტორს კი საკუთარი სახელი არ გააჩნია. ამიტომ იგი იძულებულია „ისესხოს“ იგი ან მამისგან, ან ქმრისგან“ (Жеребкина, 2000:33). ქალური სუბიექტობის კონსტრუქცია განისაზღვრება დევიაციის კონსტრუქციის მეშვეობით და იმ თანმხლები ფაქტორების გათვალისწინებით, რომელიც ქალებს „დანაშაულის გრძნობას“ უღვიძებს „ნორმატიულ“ მამაკაცურ სუბიექტობასთან მიმართებაში. სწორედ ამან

⁶⁹ ჯაჰიდე უნოქი აღფრთოვანებული იყო ჰალიდე ედიფის შემოქმედებით და პიროვნებით. თუმცა საყვედურს გამოთქამდა, რომ ჰალიდე ედიფმა ქმრის გვარი მიიღო. თავად ოთხჯერ იყო გათხოვილი და არც ერთხელ არ გადასულა ქმრის გვარზე. ამით იგი საკუთარ ინდივიდუალობას უსვამდა ხაზს (Hazer, 2005:45-55).

განაპირობა ქალური ენის მარგინალურობა. იგი მიიჩნეოდა აფექტურობის, „სიგიჟის ენად“.

ფემინისტური ლიტერატურის კრიტიკოსები სანდრა გილბერტი და სუზან გუბარი ნაშრომში „შეშლილი ქალი სხვენში“ ხაზს ტრადიციულ კულტურაში ქალური ტოპოლოგიის ბინარიზმს უსვამენ, ანუ ქალი ან ჯადოქრია, ან ანგელოზი. აღნიშნული ბინარიზმის შესახებ საუბრობს თურქული ლიტერატურის კრიტიკოსი ბერნა მორანი. ნაშრომში „ლიტერატურის თეორიები და კრიტიკა“ იგი წერს: „ფემინისტური კრიტიკის მიერ გამოვლენილ ჭეშმარიტებათაგან ერთ-ერთია მამაკაცი ავტორების მიერ შექმნილი ქალის ორი ტიპის არსებობის დადგენა. "ჯადოქარი" და "ანგელოზი" ქალის ტიპი მამაკაცის პროექციის შედეგია. ქალის აღნიშნული ტიპები თურქულ ლიტერატურაშიც გხვდება. მე მათ „თავგანწირული“ და „ფატალური ქალის“ სახელი დავარქვი. თავგანწირული ქალის ტიპი შემდეგი თვისებების მატარებელია: პატიოსანი, მორჩილი, მამაკაცის გაბედნიერებისათვის თავგადადებული. მაგალითად, შამსედდინ სამის რომანის “Taaşuk-ı Talat ve Fitnat” („თალათისა და ფითნათის სიყვარული“) მთავარი გმირი ფითნათი, ნამიქ ქემალის რომანის “İntibah” („გამოღვიძება“) პერსონაჟი დილაშუბი, აჰმედ მიდჰათის რომანის “Felatun bey ve Rakim bey” („ფელათუნ ბეი და რაქიმ ბეი“) მთავარი გმირი ჯანანი, სამი ფაშაზადე სეზაის რომანის “Sergüzeşt” („თავგადასავალი“) პერსონაჟი დილბერი. ფატალური ქალი კი მსხვერპლი ქალის საწინააღმდეგო თვისებებით გამოირჩევა. იგი არის არსებული ავტორიტეტული, პატრიარქალური ჰეგემონიის წინააღმდეგ მებრძოლი, რომელიც ნონკონფორმისტობის გამო ჯადოქრად არის შერაცხული. მაგალითად, რომანში „გამოღვიძება“ მეჰფეიქერი სწორედ ასეთ ქალად ჰყავს წარმოდგენილი ავტორს, ან ნაბიზადე ნაზიმის გმირი ზეჰრა, აჰმედ მიდჰათის რომანის „ანგელოზი მიწაზე“ გმირი, არიფე“ (Moran, 2002:253).

3.4. იდეალური ქალის ტიპი მამაკაც მწერალთა შემოქმედებაში

არის თუ არა ქალი მამაკაცური პროექციის შედეგი? ამის ნათელი მაგალითი მამაკაცი ავტორების შემოქმედებაა. თურქულ ლიტერატურაში მამაკაცი ავტორების მიერ დახატული ქალი პერსონაჟები მაღალი ზნეობის მქონე, კარგი მეოჯახე და კარგი დედები არიან. მწერალთა უმეტესობა ქალში სწორედ ამ თვისებებს ეძებს და მათთვის იგი, როგორც ინდივიდი, საინტერესო არ არის. მით უმეტეს არ

ინტერესდებიან ქალთა სექსუალობის საკითხით, თუ გამონაკლისის სახით ატილა ილჰანს არ ჩავთვლით. ატილა ილჰანი პირველი თურქი მწერალია, რომელიც არატრადიციული ორიენტაციის ადამიანებზე წერს.⁷⁰ რის გამოც მან არაერთხელ დაიმსახურა საზოგადოების კრიტიკა. თავად მწერლისათვის მნიშვნელოვანი ადამიანის არჩევანია.

თურქულ ლიტერატურაში ქალის საკითხი წინ მამაკაცმა მწერლებმა წამოსწიეს. ეს კი ოსმალეთის იმპერიის მიერ დასავლეთისკენ კურსის ადების მნიშვნელოვან შედეგად უნდა შევაფასოთ. მწერალი და საზოგადო მოღვაწე აბდულჰაკ ჰამიდი წერდა: „ჩვენი განვითარების მთავარი გზა ევროპაა“ (Кямилев, 1969:25). მწერალი და საზოგადო მოღვაწის ნამიქ ქემალის შეფასებით „საზოგადოების განვითარება უშუალო კავშირშია ქალთა მდგომარეობის გაუმჯობესებასთან“ (Enginün, 2007:135). მწერალი სტატიაში „ოჯახის პრობლემები“ წერდა: „კიდევ რამდენ ხანს გაგრძელდება მამების ძალადობა შვილებზე, რომ ისინი ისეთები იყვნენ, როგორებიც თვითონ არიან? როდემდე უნდა დაწყევლონ საკუთარი შვილები იმის გამო, რომ მათ, მაგალითად, ექიმობა მოინდომეს. დედები საკუთარ ქალიშვილებს როდემდე უნდა ექცეოდნენ ისე, როგორც გასაყიდ ნივთებს, როდემდე უნდა ათხოვებდნენ მათ, თავიანთი სურვილის საწინააღმდეგოდ?“ (Кямилев, 1969:24,25). თურქი განმანათლებლები ქალის ემანსიპაციის საკითხს დიდ ყურადღებას უთმობდნენ. ერთ-ერთი წერილში გამოთქმული იყო მოსაზრება, რომ „საზოგადოების განვითარებისათვის საკმარისი არ არის მხოლოდ მამაკაცი, როგორც ჩიტს არ შეუძლია ერთი ფრთით ფრენა ისე, სამყაროც წარმოუდგენელია მხოლოდ ქალების, ან მხოლოდ მამაკაცების სახით. რაც შეეხება გონებრივ განვითარებას, მართალია, მამაკაცი ქალზე მეტად არის განვითარებული, მაგრამ ეს მხოლოდ იმით აიხსნება, რომ მამაკაცი აქტიურად მონაწილეობს საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და საქმიანობაში. ქალების შესახებ ფართოდ გაავრცელებული გამოთქმა, რომ „მას თმა გრძელია აქვს, ჭკუა კი მოკლე“ უკვე მოძველდა“ (Кямилев, 1969:24). ძირითადი საკითხები, რომლებსაც მამაკაცი მწერლები ეხებიან, ქალთა „მონობის“ საკითხს ეხება. ქალები ან საკუთარი მშობლების, ან ქმრის ოჯახის მონებად ითვლებიან. ქორწინების საკითხი

⁷⁰ რომანებში *Bıçağın ucu* „დანის წვერი“, *Yanlış Kadınlar ve Yanlış Erkekler* „შეცდომით ქალები და შეცდომით მამაკაცები“ სწორედ არატრადიციული ორიენტაციის ადამიანებზე საუბარი. წიგნი „*Hangi Seks*“ „რომელი სქესი“ თურქულ ლიტერატურაში სექსუალობის საკითხს ეხება.

ყველაზე მტკივნეულ საკითხთა შორის იკავებს ადგილს. ახალგაზრდა გოგონები და ზოგჯერ ვაჟებიც, საკუთარი სურვილის წინააღმდეგ ქორწინდებიან. მრავალცოლიანობა, განქორწინება, პროსტიტუცია ის საკითხებია, რომლებსაც მამაკაცი მწერლები აქტიურად განიხილავენ. ისინი ქალების განათლების საკითხსაც დიდი ყურადღებას აქცევენ. თუმცა განათლება მათთვის იმდენად არის მნიშვნელოვანი, რამდენადაც მხოლოდ განათლებულ დედას შესწევს უნარი, „კარგი შვილები“ გაუზარდოს ქვეყანას. სხვა მოტივით, მაგალითად, საზოგადოებაში ადგილის დამკვირდების მოტივით, ან დასაქმების მოტივით განათლების მიღება მამაკაცი მწერლების შემოქმედებაში არ განიხილება. იმ პერიოდის მწერლებისათვის მნიშვნელოვანი იყო ქალების იმ თვისებების ხაზგასმა, რომელიც საზოგადოების მორალურ და ზნეობრივ პრინციპებთან შესაბამისობაში მოდიოდა. მათ მიზანს კარგი მეოჯახისა და კარგი დედის ხატის შექმნა წარმოადგენდა. კიდევ ერთი საკითხი, რომელსაც მამაკაცი მწერლები ეხებიან, ეროტიზმის თემაა. ისინი მას მეძაობად მიიჩნევენ და ქალი პერსონაჟები, რომლებიც აღნიშნული საქმით არიან დაკავებულები, ყოველთვის უარყოფით კონტექსტში არიან მოხსენიებული. ეს საკითხი ქალი მწერლების შემოქმედებაშიც არის განხილული. მაგალითად, სუათ დერვიშის Fosforlu Cevriye („ფოსფორიანი ჯვერიე“). იმ განსხვავებით, რომ აქ მთავარი გმირის ცხოვრება ისეა წარმოდგენილი, რომ გაკიცხვას არა ის, არამედ საზოგადოება იმსახურებს. მეძავი ქალის საკითხისადამი მამაკაცი და ქალი მწერლების დამოკიდებულების შეფასებისას არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ ასეთი განსხვავებული დამოკიდებულება სქესის ანალოგიებით აზროვნების შედეგია. სუათ დერვიშის მიერ ჯვერიესადმი გამოხატული თანაგრძნობა ამორალურობის მხარდაჭერას არ ნიშნავს. აქ მნიშვნელოვანია საზოგადოების ადამიანისადმი დამოკიდებულება. კიდევ ერთი რამ, რაც შეიძლება ითქვას, ის არის, რომ ქალი მწერლისათვის ქალის პერსპექტივიდან საკითხის გაშუქება მკითხველში გმირისადმი დადებით დამოკიდებულებას იწვევს.

როგორც აღვნიშნეთ, თანზიმათის პერიოდის მამაკაცი მწერლები ქორწინების საკითხს დიდი ყურადღებას უთმობდნენ. აჰმედ მიდჰათი ნაწარმოებში “Tevhül” („ქორწინება“) და “Felsefe-i Zenan” („ქალთა ფილოსოფია“), მშობლების სურვილის წინააღმდეგ წასულ ახალგაზრდა ქალებს ხატავს. რომანში „ქორწინება“ პირველად თურქულ ლიტერატურაში მოცემულია ქალი პერსონაჟი, რომელიც მუსლიმური

წეს-ჩვეულებების და ფეოდალური შეხედულებების წინააღმდეგ გამოდის და დამოუკიდებელი ცხოვრებისთვის იბრძვის. რომანის „ქალთა ფილოსოფია“ პერსონაჟები განათლებული და დამოუკიდებელი ქალები არიან. ისინი მამაკაცის გარეშე ცხოვრებას ანიჭებენ უპირატესობას. რომანის მთავარი გმირი ფაზილა ორ გოგონას იშვილებს და ზრდის. უფროსი გოგონა აქილე ქორწინებას ტყვეობად მიიჩნევს, ხოლო მეორე ქალიშვილი ზეჰია კი დედასა და დას არ ეთანხმება და გათხოვებას ამჯობინებს. საბოლოო ჯამში გათხოვებით თავისუფლებადაკარგული ზეჰია ქმრის დალატის გამო კვდება. ერთი შეხედვით, მწერალი ქალების ასეთ “თავისუფლებას” მიესალმება. თუმცა, მამაკაცის გარეშე ცხოვრების, მთელი დღე წიგნის კითხვის გარდა არაფრის კეთებით, საკვების შეკვეთით და სარეცხის სამრეცხაოში ჩაბარებით დაკავებული ქალების სახეში ხელოვნური, არაბუნებრივი ქალის ტიპს ხატავს, რითაც ფარულად ფემინიზმს დასცინის. ნაწარმოებში “Gençlik” („ახალგაზრდობა“) ერთ-ერთი პერსონაჟის სიტყვები ავტორის ქორწინების საკითხთან დამოკიდებულებას გამოხატავს: “ჩვენს ქვეყანაში გოგონებს არ შეუძლიათ საკუთარი სურვილის მიხედვით და სიყვარულით გათხოვება. სასიძოვებს მშობლები ირჩევენ და თუ ისინი გაიგებენ, რომ გოგონა ვინმეზე შეყვარებული, მას ზნედაცემულად მიიჩნევენ“ (Литература Востока, 1975:129) აჰმედ მიდჰათთან ჩვენ ვხვდებით ქალ პერსონაჟებს, რომლებიც „მამაკაცური თვისებების“ მატარებლები არიან. განსჯის უნარი და სიბრძნე მათ მამაკაცებზე მეტი აქვთ. ასეთ პერსონაჟები არიან რომანის “Dünyaya ikinci geliş” („მეორედ დაბადება“) მთავარი პერსონაჟი ნარგიზი, რომანის “Hüseyin Fellah” „ჰუსეინ ფელაჰი“ შეჰლევანდი და რომანის “Dürdane Hanım” „ქალბატონი დურდანე“ ულვიე. სამივე პერსონაჟი მამაკაც პერსონაჟებზე მეტი ვაჟკაცობით, გონებაგამჭრიახობით გამოირჩევა. ისინი განსაზღვარვენ მამაკაცთა ცხოვრებას და მოქმედებას. მამაკაცები კი, „ქალური თვისებების“ მატარებლები არიან. მაგალითად, ნარგიზი ოსმანის ფიზიკურ სისუსტეს, სიბრიყვეს მუდმივად დასცინის. გამოქვაბულიდან თავის დაღწევის გეგმას თავად სახავს და ოსმანს ეუბნება „შენ აქ იყავი, დაიბინე, საქმეს კი მე მივხედავ“ (Yıldız, 2000:81). ულვიე ყაჩაღების თავდასხმას მამაკაცებთან ერთად იგერიებს. მისი სიტყვებით „ყველაფერს თავისი დროს აქვს. ამ ყაჩაღების მოგერიება მხოლოდ თქვენი საქმე არ არის, იგი ყველას საქმეა. მათგან ქვეყანა უნდა გავათავისუფლოთ, რომ ვაჟკაცები გვერქვას“ (Yıldız,2000:81). მწერალი პერსონაჟის ენაზე ამახვილებს ყურადღებას და მას „მამაკაცივით მოურიდებელი ენას“ ადარებს. მიუხედავად იმისა, რომ აჰმედ მიდჰათი ქალის

პერსონაჟების დახატვისას მათი ხასიათის სიმტკიცეს უსვამს ხაზს, ისინი იმდენად არიან ძლიერები, რამდენადაც „მამაკაცური ენის და თვისებების“ მატარებლები არიან. ბოლო პერსონაჟი ულვიე მეგრუპ ბეისგან მოტყუებულ და მიტოვებულ ქალს, დუნდარეს, ეხმარება. მამაკაცზე შურისძიების მოსურნე დუნდარეს გადაწყვეტილებას შემდეგი სიტყვებით მოუწონებს: “ყოჩად, ქალბატონო დუნდარე, დაე, იცოდნენ მამაკაცებმა, რომ ქალებსაც შეუძლიათ შურისძიება. იცოდნენ და ამის შემდეგ ვეღარ გაბედონ ქალების ცხვირსაწმენდი ხელსახოცივით თავიდან მოშორება“ (Yıldız, 2000:82).

შამსედდინ სამის რომანი “Taaşuk-ı Talat ve Fitnat”⁷¹ („თალათისა და ფიტნათის სიყვარული“) პირველი თურქული რომანია. აღნიშნულ რომანში მწერალი მაშვლობის წესით ქალის გათხოვების წინააღმდეგია. მწერალი ხაზს უსვამს ძალიან გავრცელებული ტრადიციის უარყოფით მხარეებს. გარდა ამისა, რომანი წარმოადგენს ძალიან კარგ მასალს იმ დროის საზოგადოების შესახებ, კონკრეტულად, საზოგადოების მიერ ქალის საკითხისადმი დამოკიდებულების შესახებ. ავტორი საკითხისადმი თავის დამოკიდებულებას შერიფე ქადინის სიტყვებით გამოხატავს:

„ცოლი ვერც მუდგერისი იქნება და ვერც მდივანი, რა საჭიროა გოგონების ამდენი განათლება? მათთვის ყველაზე საჭირო კერვა, ქარგვა და ამის მსგავსი ხელსაქმის ცოდნაა“ (Uğurlu, Balık, 2008:442). მწერალი ხაზს უსვამს ოჯახში მამების ავტორიტეტის საკითხს. ფიტნათის მამინაცვალმა მას მოხუც მდიდარ მამაკაცს მიათხოვებს, რომელიც საბოლოო ჯამში ფიტნათის მამა აღმოჩნდება. იგივე თემა გრძელდება ნამიქ ქემალის რომანში “Zavallı çocuk” („საბრალო ბავშვი“). მამის დესპოტიზმისგან თავის დაღწევის მიზნით შეფიკა მდიდარ მოხუც კაცზე გათხოვებას მორჩილად ხვდება. უნდა ითქვას, რომ ნამიქ ქემალის შემოქმედებაში ქალთა სახეების ორი ჯგუფია მოცემული. ერთ ჯგუფს განეკუთვნება პროგრესულად მოაზროვნე ქალთა ჯგუფი, რომელთა რაოდენობა ძალიან მცირეა,

⁷¹ შამსედდინ სამის ეს რომანი რომანისათვის დამახასიათებელი თვისებებით არ გამოირჩევა (ენა, ნარატივი, მთვარი გმირები, სიუჟეტი) რომანი თურქული ლიტერატურისათვის დამახასიათებელ ჟანრს არ წამოადგენს, იგი მან ევროპიდან შეითვისა. ევროპულ რომანებს მკითხველი თარგმანების მეშვეობით ეცნობოდა. მიუხედავ იმისა, რომ რომანის ტექნიკას იმდროინდელი მწერლები ნაკლებად ფლობდნენ, პირველი თურქული რომანის არსებობა დივანის ლიტერატურის ჟანრებისგან განთავისუფლებას და ლიტერატურის ახალი ჟანრებით გამდიდრების მჩვენებელი იყო.

ხოლო მეორე ჯგუფს კი – ტრადიციულად მოაზროვნე ქალთა ჯგუფი. წერილში „ოჯახი“ მწერალი ნათლად აღწერს ქალის ერთფეროვან ცხოვრებას და იმ უსამართლობაზე ამახვილებს ყურადღებას, რომელიც არა მხოლოდ ერთ კონკრეტულ ქალს გულისხმობს, არამედ ზოგადად, ქალების უმარველესობა სწორედ უსამართლობის და უთანასწორობის მსხვერპლია. „6-7 წლის ასაკში მამა აჭმევდა და აცმევდა, 14-15 წლის ასაკში მეურვის ადგილი ქმარმა დაიკავა“ (Enginün, 2007:201). მიუხედავად იმისა, რომ ნამიქ ქემალი ქალთა და მამაკაცთა უთანასწორობის წინააღმდეგია, საკითხის გადაჭრის გზებს იგი ან არ სახაავს, ან ძალიან ბუნდოვან მინიშნებას იძლევა. მწერალი მორჩილი, კარგად აღზრდილი, სიყვარულისათვის თავგანწირული ქალებისადმი დამოკიდებულებას თბილი სიტყვებით გამოხატავს. მაგალითად, რომანში İntibah („გამოღვიძება“) დილაშუბს ამკობს ასეთი ეპითეტებით: „საბრალო“, „უცოდველი“, „ბავშვი“, ხოლო მეჰმედიქერს კი – „მეძავი“, „ცოდვილი“, „წყეული“. 1889 წელს გამოქვეყნდა სამი ფაშაზადე სეზაის რომანი “Sergüzeşt,” („თავგადასავალი“), რომელშიც ავტორი ტყვე გოგონას თავგადასავალს აღწერს. ქალის საკითხისადმი დამოკიდებულებას იგი რომანის მთავარი გმირის დილბერის ისტორიის აღწერით გადმოგვცემს. აქ მნიშვნელოვანია თავად ის ფაქტი, რომ ოსმალეთის იმპერიაში ქალების ტყვედ გაყიდვა ჩვეულებრივი ამბავია. ოჯახი, სადაც დილბერი მოსამსახურედ მუშაობს, ვალების გამო მის გაყიდვას გადაწყვეტს. რომანის პროტაგონისტი ორჯერ გაყიდეს ტყვედ. 1890 წელს დაიბეჭდა ნაბიზადე ნაზიმის რომანი “Karabibik” („ქარაბიბიქი“). ქარაბიბიქი ერთი ღარიბი გლეხის სახელია, რომელიც ყანის დამუშავებისათვის საჭირო ხარების შეძენის გამო მზადაა, თავისი ქალიშვილი ნებისმიერ ადამიანს მიათხოვოს. 1896 წელს ნაბიზადე ნაზიმის რომანი “Zehra” („ზეჰრა“) გამოქვეყნდა. რომანში ქალთა ტყვეობის გარდა, საუბარია მრავალცოლიანობაზე და მეძაობის საკითხზე. ქალთა სახეების მრავალფეროვნებით გამოირჩევა მწერალი ჰალიდ ზია უშაქლიგილი. მწერალი სამი კატეგორიის ქალებს ხატავს. პირველი – სტამბოლის მაღალი წრის წარმომადგენელი ქალები, მეორე – მაღალ წრის საზოგადოებაში ადგილდამკვიდრებული დაბალი სოციალური ფენის ქალები და მესამე, მეოცნებე, ნაზი და რომანტიკული სულის მქონე ახალგაზრდა გოგონები. მწერალი, ისევე, როგორც სხვა მამაკაცი მწერლები, დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ქალების ზნეობრივ-მორალურ მხარეს. რომანში “Aşk-ı Memnu” („აკრძალული სიყვარული“) მთავარი გმირის, ბიჰთერის, ცხოვრება ზოგადი თვალსაზრისით უარყოფით კონტექსტშია მოცემული. მატერიალური სიმდიდრის გამო ახალგაზრდა

გოგონა მასზე გაცილებით მოხუც მამაკაცზე თხოვდება. შემდეგ ქმარს, აღნან ბეის, მისივე დისწულ ბეჰლულთან დალატობს. მწერლის მიერ გაიდეალებული ქალის ტიპს რომან “Nes-i Âhir” („უკანასკნელი თაობა“) გმირის აზრას სახეში ვხედავთ. აზრა ევროპული და აღმოსავლური ტრადიციების შერწყმას ახერხებს. ინდივიდუალურობით, განსჯის უნარით იგი აშკარად განსხვავდება მწერლის სხვა ქალი პერსონაჟებისაგან. მწერლის თქმით „აზრა იმ ქალებს არ ჰგავს, რომლებიც მთელ დღეს სიზარმაცეში ატარებენ“ (Kerman,1990:80). რომანში “Kırık Hayatlar” (“დანგრეული ცხოვრება“) ვაღიდეხ სახით მწერალი საუკეთესო დედისა და ცოლის ხატს ქმნის. ვაღიდე ღვთისმოსიში, ოჯახისა და შვილებისათვის თავგანწირული ქალია, რომელიც „დიდსულოვნად“ პატიობს ქმარს დალატს. ჰუსეინ რაჰმი გურფინარის მიერ აღწერილი ქალი პერსონაჟები ძირითადად ცრუმორწმუნე, გაუნათლებელი ქალები არიან. თუმცა ეხება რა მწერალი ქალისა და მამაკაცის თანასწორობის თემას, ქალების გონებრივ შესაძლებლობას მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს. ნაწარმოებში “Kuyruklu Yıldız altında İzdivaç” („ქორწინება კომეტის ქვეშ“) ცრუმორწმუნე ქალებთან ერთად, ლუტიფეს სახით საკმაოდ განათლებულ და ჭკვიან ქალის სახეს ხატავს. ლუტიფე შეძლებს ირფან გალიბის გულის მოგებას, ისე რომ ირფან გალიბს იგი ერთხელაც არ უნახავს. რეშად ნური გიუნთეჟინი, იაკუბ კადრი კარაოსმანოღლუ, ფეიაში საფა, აჰმედ ჰამდი თანფინარი მამაკაც მწერალთა იმ კატეგორიას მიეკუთვნებიან, რომლებიც ქალთა მორალური სიწმინდის საკითხებს დიდ ყურადღებას უთმობენ. აღნიშნული მწერლები გაეევროპელების უარყოფით მხარეებზე ამახვილებენ ყურადღებას და მათ მიერ აღწერილი ქალი პერსონაჟები, ოსმალეთის იპერიის-დროინდელი ქალების, ანუ სტუმართმოყვარე, ოჯახზე დამოკიდებული, ზედმიწევნით პატიოსანი, ჩუმი, მორჩილი ქალის სიმბოლოს წარმოადგენს. ამ მწერლებისათვის ზნეობა და სექსუალობა ერთმანეთთან არის გაიგივებული. რეშად ნური გიუნთეჟინის რომანში “Çalikuşu” („ნარჩიტა“) მთავარი გმირი, ფერიდე, საქმროს დალატით გულგატეხილი გარბის სახლიდან და ანატოლიის ყველაზე მიყრუებულ სოფელში მიდის მასწავლებლად. რომანში ყველაზე საინტერესო ის არის, რომ მწერალი ფერიდეს არცერთი მამაკაცისთვის „არ იმეტებს“ გარდა ქამრანისა, რომელმაც ფერიდეს უდალატა. საბოლოოდ ფერიდე ისევ ქამრანს დაუბრუნდა, თანაც სრულიად „უმწიკვლო“. მწერლის ამ გადაწყვეტილების შესახებ მწერალი ქალი ფინარ ქური წერს: „თურქულ ლიტერატურაში წლების განმავლობაში მამაკაცები ქალებს ისე ხატავდნენ და ისე წარმოადგენდნენ,

როგორც თავად სურდათ. მაგალითად, რეჰად ნური გიუნთექინმა ნარჩიტას მთელი ანატოლია მოატარა, გაათხოვა, მაგრამ ქამრანს რომ სუფთა დაბრუნებოდა, განა ქალიშვილად არ დატოვა?“ (Kür, 1999:4). აჰმედ ჰამდი თანფინარი რომანში “Sahnenin dışındakiler” („სცენის მიღმა დარჩენილები“) ქვეყანაში მიმდინარე პროცესებზე, განსაკუთრებით კი, ქალთა უფლებების დამცველი საზოგადოების შექმნაზე, ქალთა დასაქმებაზე ირონიულად საუბრობს. რომანის მთავრი გმირი საბიჰა ჯერ კიდევ 13-14 წლის ასაკში იწყებს ქალთა უფლებების შესახებ ფიქრს. იგი მიიჩნევს, რომ ოსმალეთის იმპერიაში მიმდინარე პროცესები, რომლებიც ქალთა უფლებებს ეხება, ყალბია და უშედეგო. „ქალთა საკითხი ოჯახის, სახლის საკითხის გაანალიზების გარეშე ვერასდროს მოგვარდება“ (Uğurcan, 2002:15). იაკუბ კადრისათვის მორალურად დაცემული ქალის ხსნა უკვე აღარ არსებობს. მწერლისათვის ქალთა სექსუალობა ცოდვასთან არის გაიგივებული. სელიმ ილერის თქმით „იაკუბ კადრისთან მოვლენები, პერიოდები და პერსონაჟები რღვევას განიცდიან. ამ რღვევის ეკონომიკური მიზეზები 1883 წელს დადებული სავაჭრო ხელშეკრულებაა ⁷² (Akatlı, 1999:4). რომანში „Kiralık Konak“ („გასაქირავებელი სასახლე“) მთავარი გმირის სენიჰას სახით ევროპაზე და ყველაფერ ევროპულზე შეყვარებული ქალის სახეა მოცემული, რომლისთვისაც ყველაზე მნიშვნელოვანი ლამაზი ნივთები და ტანსაცმელია. მწერლის აზრით, ქალთა მორალური „გადაგვარება“ ტრადიციების მივიწყებისა და ევროპის მიბაძვის შედეგია. ფეიაში საფა რომანებში სხვადასხვა ტიპის ქალებს ხატავს. მწერალი „გამამაკაცებული“ ტიპის ქალებს აკრიტიკებს, მიიჩნევს რა, რომ მათი გემოვნება და შეხედულებები ძალიან განსხვავდება სათნო ქალებისაგან. რომანში “Bir Tereddüdün romanı” („რომანი მერყეობის შესახებ“) იგი ვილდანის სახით „ახალი ქალის“ სახეს გვაძლევს, რომელიც მუდმივ მერყეობას და კრიზისს განიცდის. თუ რატომ ხატავს მწერალი მხოლოდ ასეთი თვისებების მქონე ქალებს, ამაზე პასუხს თავად იძლევა: „ყველა ქალი, რომელსაც ვიცნობდი, ისტერიული იყო. ამიტომ ჩემს რომანებში ქალები ასეთები არიან“ (Genç, 1990:57). მწერლისათვის იდეალურად ითვლება ქალი, რომელიც ძველსა და ახალ ფასეულობებს ერთმანეთს კარგად უთავსებს. უნდა ითქვას, რომ ფეიაში საფა ევროპულ ფასეულებებში დიდ საფრთხეს ხედავდა. ვინაიდან ქვეყანაში მიმდინარე პროცესები ქალთა

⁷² იგულისხმება 1883 წელს ინგლისსა და ოსმალეთის იმპერიას შორის დადებული სავაჭრო ხელშეკრულება.

მდგომარეობაზეც ახდენდა გავლენას, ქალებისათვის ევროპული განათლებისა და ტრადიციების გადაფასების შესაძლებლობას იგი საფრთხედ მიიჩნევდა. ქალთა და მამაკაცთა თანასწორობის შესახებ საუბრისას აღნიშნავდა, რომ აუცილებელია ზღვარის გავლება, ვინაიდან სხვაობა, რომელიც ქალსა და მამაკაცს შორის არსებობს, ქალის კვერცხუჯრედში უნდა ვეძებოთ. „ყველგან, მთელ მსოფლიოში, 5 წლის გოგონას პირველი სათამაშო თოჯინაა, ხოლო ბიჭისა კი – თოფი. არჩევნის ეს სხვაობა 2 წლიდან ვლინდება. ეს კი გარემოს და აღზრდის გავლენა არ არის“ (Genç, 1990:57). მწერალი ქალს სუსტ არსებად მიიჩნევს. ქალისთვის გზის მაჩვენებელი მამაკაცია. ეს აზრია გატარებული რომანში “Matmazel Noraliya'nın koltuğu” („მადმაზელ ნორალიას საგარბელი“). სელმას მაგალითზე მწერალი ხაზს უსვამს ქალის პიროვნების ჩამოყალიბებაში მამაკაცის გადამწყვეტ როლს. სელმა ფერიდის გულის მოსაგებად მის სურვილებს ასრულებს. ქალის ასეთი არამდგრადობა ფერიდისათვის მოსაწყენია და სელმას საქციელს შემდეგ შეფასებას აძლევს: „უგუნურება ქალის ყველაზე დიდი თვისებაა“ (Safa, 1981:13). ზოგადად უნდა ითქვას, რომ ფეიაში საფასათვის ქალი იმდენად ფასობს, რამდენადაც დედაა და მუსლიმური ტრადიციების დამცველი. სხვა შემთხვევაში ქალი უგრძობი, მერყევი და უძლური არსებაა. თურქულ ლიტერატურაში „მშრომელი ქალის“ სახის შექმნა ორჰან ქემალს უკავშირდება. რაც შეეხება “სოფლელი ქალის“ სახის შექმნას, იგი იაშარ ქემალისა და ბექირ ილდიზის სახელთანაა დაკავშირებული. იაშარ ქემალის მერიემჯე და ფაქირ ბაიკურთის ირაზჯე სოფლის რომანის პროტოტიპები არიან. ორივე მწერალი ქალის, როგორც დედის, როლს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს. ლიტერატურის კრიტიკოსი ჰილმი იავუზი, საუბრობს რა ბექირ ილდიზის ქალი პერსონაჟების შესახებ, აღნიშნავს: “ილდიზის მიერ აღწერილი ადამიანები მორალურ-ზნეობრივ ნორმებს, ტრადიციებს შეუგნებლად და თვალდახუჭულად ემორჩილებიან. ქალები ნორმების წინააღმდეგ არ იბრძვიან და მათ შეცვლას არ ცდილობენ. საკითხის ირგვლივ ქალებისა და მამაკაცების დამოკიდებულება განსხვავებულია. ილდიზი გვიჩვენებს, რომ პატრიარქალურ საზოგადოებაში ქალს არსებული ნორმების დამორჩილების გარდა, სხვა გზა არ რჩება. ნაწარმოებში “Karaçarşafli gelin” („შავთავშლიანი პატარძალი“) დედა დანაშაულის საფასურად საკუთარი ხელით აძლევს ქალიშვილს იმ ოჯახს, რომელსაც მისმა ქმარმა ოჯახის წევრი მოუკლა. ეს ეპიზოდი კარგად გამოხატავს ქალების უძლურებას. ამის საწინააღმდეგოდ ტრადიციების შეცვლის მოსურნე ისევ და ისევ მამაკაცია“ (Akatlı, 1999:5). მეჰმეთ აქიფის ლექსებში ქალისა და

ოჯახის თემას მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა. პროფესორი ბილგე ერჯილასუნი პოეტის ლექსებში აღნიშნულ საკითხთან მიმართებაში ორ მიმართულებას გამოჰყოფს. 1. აღმოსავლეთში დამკვიდრებული მცდარი შეხედულებები და 2. დასავლეთის გავლენით საზოგადოებაში ფეხმოკიდებული მცდარი შეხედულებები. პირველ შემთხვევაში გაკრიტიკებულია შარიათის კანონების სურვილისამებრ გაანალიზება. იგულისხმება მრავალცოლიანობისა და განქორწინების უფლების არასწორი გააზრება. „ცოლი ფეხსაცმელივითაა. ცოტა დრო რომ გავა, უნდა გამოცვალო“ (Ercilasun, 2007:36). ასეთი დამოკიდებულება ქალის, როგორც დედისა და ოჯახის დამცველის, დიდი შეურაცხყოფაა. დასავლეთის ფასეულობების არასწორად დამკვირდებლას აქიფი თავისუფლების არასწორად გააზრებას უკავშირებს. მიიჩნევს, რომ „თავისუფლების გამოცხადება ვერაფერს შეცვლის, თუ აზროვნების თავისუფლებას არ მივეჩვენებ“ (Ercilasun, 2007:39).

აღნიშნულ მონაკვეთში შევეცადეთ გვეჩვენებინა მამაკაცი ავტორების ქალის საკითხისადმი დამოკიდებულება. შევარჩიეთ ის მწერლები, რომლებსაც თურქულ ლიტერატურაში საკითხების მრავალფეროვნებით, ენით, ესთეტიკით და ნაწარმოებების მხატვრული ღირებულების თვალსაზრისით განსხვავებული ადგილი უჭირავთ. მიუხედავად „განსხვავებულობისა“, მათ ერთი რამე აერთიანებთ. ეს ქალთა საკითხისადმი ერთგვაროვანი დამოკიდებულებაა. ყველა ჩვენ მიერ ჩამოთვლილი მწერლისათვის ქალის ღირსება მხოლოდ მისი დედობით, მორჩილებით, ოჯახისადმი თავდადებით განისაზღვრება. მათი შინაგანი სამყარო, შინაგანი დამოუკიდებლობა და სამყაროს მათეული ხედვა და აღქმა მნიშვნელოვანი არ არის. ნამიქ ქემალის, შამსედდინ სამის, ნაბიზადე ნაზიმის, აჰმედ მიდჰათის, ჰალიდ ზია უშაქლიგილის, რეშად ნური გიუნთექინის და სხვა ზემოთ ჩამოთვლილი მწერლების პერსონაჟები მამაკაცთა თვალთახედვით დანახული ქალის სახეს წარმოადგენენ. უმეტესად ამ მწერალთა ნაწარმოებებში მათ მიერ გაიდევალებული ქალები კვდებიან. მათი სიკვდილი „გამართლებულია“ იმდენად, რამდენადაც ისინი სიყვარულს ეწირებიან. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მწერლებს ურჩევნიათ ისინი სუსტ, უძლურ, ნაზ არსებად წარმოაჩინონ, ვიდრე საკუთარი სიყვარულისათვის აბრძოლონ. მწერლები ქალთა სექსუალობის წინააღმდეგი არიან. ახდენენ მის ცოდვასთან გაიგივებას და იმ პერსონაჟებს, რომლებსაც ასეთი „სექსუალური თავისუფლების“ „უფლებას“ აძლევენ, ყოველთვის უარყოფით კონტექსტში განიხილავენ. გამონაკლისის სახით შეიძლება დავასახელოთ აჰმედ მიდჰათი. ნაწარმოებში Henüz on yedi yaşında („ჯერ მხოლოდ

ჩვიდმეტი წლისა“) მწერალი ახალგაზრდა მეძავი გოგონას მძიმე ცხოვრებას აღწერს. თუმცა მას საბოლოოდ ასეთი ცხოვრებისათვის მაინც ვერ იმეტებს. საზოგადოებაში ამ მოვლენის არსებობას მწერალი ცხოვრების დაბალი სოციალური დონით ხსნის. ქალისა და მამაკაცის ურთიერთსიყვარულზე მნიშვნელოვან დასკვნებს აკეთებს მწერალი ომერ სეიფედინი. “ახალგაზრდა გოგონასთან ოჯახის შესაქმენლად და მასთან სიცოცხლის ბოლომდე ბედნიერად ცხოვრებისათვის საჭიროა ურთიერთობა, გაგება და სიყვარული... თუმცა, ჩვენს საზოგადოებაში სიყვარული იკრძალება. თურქი 14 წლის გახდება თუ არა, დედის, დის, დეიდის და მამიდის გარდა, სხვა ქალის სახეს ვერ ხედავს. აბა ვისღა შეიყვარებს. გამოდის, რომ არავის. თურქებში ქალისა და მამაკაცის ურთიერთსიყვარულის ამკრძალავი ძალა „საზოგადოებრივი სინდისია“. საზოგადოებრივ სინდისს კი ყველა იცავს. დედები ქალიშვილებს სიყვარულს კი არა, ლამაზად ჩაცმის უფლებასაც არ აძლევენ. ოჯახები კი ერთმანეთის მაკონტროლებლად გადაიქცნენ“ (Elisener, 1999:20).

უნდა ითქვას, რომ ისტორიის განმავლობაში თურქებმა ცივილიზაციის სამი ფაზა გაიარეს. შესაბამისად მათი მსოფლმხედველობა სამი განსხვავებული ფაზის ღირებულებათა სისტემამ განსაზღვრა. პროფესორი მეჰმეთ კაპლანი, ამ სამ ფაზაში ქალთა ტიპების შესახებ ყურადსაღებ დასკვნებს აკეთებს. „ცივილიზაციის იმ პერიოდების გათვალისწინებით, რომლებშიც მოგვიწია ცხოვრება, ლიტერატურაში ქალის სამი ტიპი იქნა ჩამოყალიბებული. 1. ისლამამდელ ხანაში, მომთაბარე ცხოვრების დროს, ვხვდებით „გმირი ქალის“ ტიპს. 2. მკვიდრ ცხოვრებაზე გადასვლისა და ისლამის მიღების შემდეგ ქალის გმირული თვისებები მნიშვნელობას კარგავს და იგი სურვილისა და სიყვარულის ობიექტი ხდება. 3. დასავლურმა ცივილიზაციამ ქალი მამაკაცის თანასწორი გახადა“ (Kaplan:2009,52). ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი ქალის მესამე ტიპია, რომელსაც მამაკაცთან თანასწორობისათვის ბევრი ბრძოლა დასჭირდა და დღესაც სჭირდება. მამაკაცი ავტორების შემოქმედებაში ქალი პერსონაჟების კლასიფიკაციას თუ შევეცდებით, შესაძლოა ასეთი სურათი მივიღოთ: 1. ტრადიციული ქალები, რომლებიც მამაკაცი მწერლების იდეალს წარმოადგენენ. 2. ევროპაში განათლებამიღებული ქალები, რომლებიც საზოგადოებისგან გაუცხოებულები არიან. 3. დამოუკიდებელი ქალები, რომლებიც მამაკაცის გარეშე ცხოვრებას ამჯობინებენ, მაგრამ საკუთარ სინდისსა და პატიოსნებას არ დალატობენ. 4.

„ცუდი ცოლები“, რომლებიც ქმრებს „ჩაგრავენ“ მაგალითად, ორჰან ქემალის რომანის „Evlerden biri“ („სახლებიდან ერთ-ერთი“) გმირი ლემანი, რომელიც გაკოტრებულ ქმარს დასანახად ვერ იტანს და მხოლოდ საკუთარ გართობაზე ფიქრობს. ან რეშად ნური გიუნთეჟინის რომანის Yaprak dökümü („ფოთოლცვენა“) პერსონაჟი, ჰაირიე ჰანიმი. აღნიშნულ შემთხვევებში მწერლები როლების შეცვლას უსვამენ ხაზს, რაც, მათი აზრით, უიღბლო ქორწინებას იწვევს.

აღსანიშნავია, რომ პატრიარქალური დისკურსის მქონე ნაწარმოებებში ქალის, როგორც დედის, მითოლოგიზირება ხდება. ქალთა სექსუალობა მჭიდროდ უკავშირდება ზნეობას. აქედან გამომდინარე, თუ ქალი მამაკაცთა პროექციის მიხედვით არ მოიქცევა, მისი, როგორც მწერლის ან ხელოვნების რომელიმე სფეროს წარმომდგენლის, მარტივად მიღება ძალიან რთული პროცესია. თანამედროვე ქალი მწერლების სამწერლო სივრცეში დამკვიდრებას წინ მდიდარი ისტორია აქვს. ვგულისხმობთ შუა საუკუნეების პოეტ ქალებს, რომლებმაც, ჩემი აზრით, ძალიან მტკიცე საფუძველი ჩაუყარეს „ქალთა ლიტერატურის“ არსებობას.

3.5 „ქალთა ლიტერატურის“ განსაზღვრის საკითხი

ქალი ავტორების იდენტიფიკაციის საკითხი უშუალოდ უკავშირდება ცნება „ქალთა ლიტერატურის“ ჩამოყალიბებას. „ქალთა ლიტერატურის“ ცნება გულისხმობს ქალის მიერ შექმნილი თემების, ჟანრების, ლიტერატურის სტრუქტურათა შესწავლას. საგნების რიცხვში კი შედის ფსიქოლინამიკა, ლინგვისტიკა და ქალის მეტყველების დინამიკა, ქალის კარიერის ინდივიდუალური და კოლექტიური ტრაექტორიები, ლიტერატურის ისტორია და ცალკეულ მწერალ ქალთა ნაწარმოებები. ცნებას „ქალთა ლიტერატურა“ ჰყავს როგორც მოწინააღმდეგეები, ასევე მომხრეებიც. რატომ გახდა ეს საკითხი აქტიური დისკუსიის საგანი? ლიტერატურათმცოდნე ელენე ტროფიმოვას განმარტებით „ლიტერატურა წარმოადგენს კულტურის ველის იმ ნაწილს, სადაც ქალური ყოველთვის თამაშობდა და თამაშობს აშკარად გამოკვეთილ როლს და ქალთა სახელებიც მეტია. გარდა ამისა, ქალთა ცხოვრების შესახებ ინფორმაციის წყაროს სწორედ ლიტერატურული ტექსტები წარმოადგენდნენ“ (Трофимова, 2002:184). მოწინააღმდეგეთა აზრით, თავად ლიტერატურის დაყოფა სქესის მიხედვით

არ არის სწორი, ლიტერატურა შეიძლება იყოს კარგი ან ცუდი. ამ თეზისიდან გამომდინარე, ლიტერატურული ნაწარმოების შეფასება უნდა მოხდეს ავტორის პიროვნული თვისებების გათვალისწინებლად. თუმცა თუ გავითვალისწინებთ, რომ ხელოვნება ინდივიდუალური შემოქმედებითი აქტია, სადაც შემოქმედის პიროვნული განსაკუთრებულობა, მისი ფსიქოლოგიური და სულიერი მდგომარეობა უშუალო გავლენას ახდენს ნაწარმოების ფორმასა და შინაარსზე, ამ მოსაზრებას ვეღარ გავიზიარებთ. გარდა ამისა, ფსიქოლოგიაში არსებული გამოკვლევები იძლევა საშუალებას, ვიმსჯელოთ ქალური და მამაკაცური კომპლექსებისა და არქეტიპების შესახებ, რომლებიც პიროვნების მენტალობის ჩამოყალიბებაზე დიდ გავლენას ახდენს. რუსი ფემინისტი მწერლების განცხადებით: „ქალთა პროზა არსებობს, ვინაიდან არსებობს ქალთა სამყარო, რომელიც მამაკაცთა სამყაროსაგან განსხვავებულია“ (Ровенская, 2000:5). ფემინიზმის ამერიკელი წარმომადგენელი სანდრა გილბერტი სვამს კითხვას: „თუ ავტორი ქალია, როგორ შეიძლება მისი სქესობრივი მიკუთვნებულობა მისი ლიტერატურული ენერჯისაგან გამოვეყოთ?“ (Шоуолтер, 2004:321).

„ქალთა“ და „მამაკაცთა“ ლიტერატურის დიქტომიის არსებობა იმ რეალობით არის განპირობებული, რომელსაც სქესის ანალოგიებით აზროვნება ჰქვია. ეს პოზიცია კი ყველაზე ნათლად ლაკანისეულ ფსიქოანალიზში ვლინდება, რომელიც აღწერს ქალი სუბიექტის გაორების პროცესს ენაში. ფსიქოლინგვისტურ სამყაროში, რომელიც კონსტრუირდება მამისა და ვაჟიშვილის ურთიერთობებზე და მამაკაცურ ლოგიკაზეა აგებული, ქალი სიცარიელესა და სინჟმესთან ასოცირდება. იგი განხილულია, როგორც უხილავი სქესი. ლაკანის განმარტებით, „ადამიანური არსი ენაში იბადება და სწორედ ენის ჩარჩოებში კონსტრუირდება ადამიანის სუბიექტი“ (Трофимова, 2002:184). არსებულ კულტურაში სიტყვები „ქალური“ და „მამაკაცური“ მეტყველებს არამარტო ბიოლოგიურ სხვაობაზე, არამედ შეფასებითი კატეგორიებიცაა, რომელიც ყალიბდება სოციუმის მიერ და მყარად იკიდებს ფეხს საზოგადოებისა თუ ცალკეული ინდივიდის ცნობიერებაში. საზოგადოებაში აზრის მყარად დამკვიდრება კი სწორედ ენის მეშვეობით ხდება. სიტყვა „ქალური“ „მეორადის“, „უარსესის“, „რადაციისგან წარმოებულის“, კონოტაციას ახდენს. შესაბამისად, ქალების სამოქმედო არეალი იზღუდება. გარდა ამისა, „ქალურისა“ და „მამაკაცურის“ დიქტომია ყოველთვის პატრიარქალური პოზიციიდან ხორციელდება, ანუ არსებობს a priori მოსაზრება,

რომ მამაკაცური კულტურა და მისთვის დამახასიათებელი იერარქიულობა არის ნებისმიერი სახის ეთიკური და ესთეტიკური ღირებულებების საზომი. აქედან გამომდინარე, ნორმად მიჩნეულია მამაკაცის პოზიცია, მსოფლმხედველობა. გაბატონებულია მასკულიური წესები. შესაბამისად, ცნება „ქალთა ლიტერატურა“ აღიქმება ნეგატიურად და ირონიულად. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „ქალთა ლიტერატურისადმი“ უარყოფითმა დამოკიდებულებამ ხელი შეუწყო მითების წარმოქმნას იმის შესახებ, რომ ქალებს ლიტერატურისა და ხელოვნების სფეროში ღირებული არაფერი შეუქმნიათ. ხელოვნების და ლიტერატურის ისტორია ეს მამაკაცური გენის ისტორიაა.⁷³ ამ მოსაზრების გამზიარებლებს და ირონიული შენიშვნის ავტორს, რომ „მწერლობისათვის ჯვარზე გაკრული ქალი არსად გვინახავს“ ერთი ფაქტი ავიწყდებათ. საუკუნეების განმავლობაში ქალებს „მაღალ ლიტერატურასთან“ ზიარების უფლებას არავინ აძლევდა. ამის მაგალითად ოსმალთა ქალების მოსაზრება შეიძლება მოვიყვანოთ. ისინი უკმაყოფილებას გამოხატავდნენ, რომ მამაკაცებს ცოდნასთან ზიარების შემდეგ ქალებისათვის ამ საუნჯის გაზიარების სურვილი აღარ აქვთ (ამ საკითხს ჩვენ უფრო ვრცლად შევეხეთ ნაშრომის მეორე თავში). ლიტერატურა და ხელოვნება ქალების საქმედ არასდროს ითვლებოდა. ქალთა მოღვაწეობის სივრცე მხოლოდ სახლით შემოიფარგლა. მათი დამოკიდებულება გარესამყაროსთან მუსიკაში, ხელსაქმეში, ზღაპრებში გამოიხატა. საზოგადოებისგან მოწყვეტამ ე.წ. „სახლის კულტურა“ ჩამოაყალიბა, სადაც ქალი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა. აღნიშნულმა „სახლის კულტურამ“ კი ქალები ლიტერატურიდან „გამოაძევა“. ისინი წარმოდგენდნენ ფონს უფრო მნიშვნელოვანი, საზოგადოებრივი და შემოქმედებითი ცხოვრების განხორციელებისათვის. პატრიარქალური სისტემა ქალს განვითარების და რეალიზაციის საშუალებას არ აძლევდა. შესაბამისად, იმის მტკიცება, რომ ქალებს ღირებული არაფერი შეუქმნიათ, საფუძველს მოკლებულად მიმაჩნია.

თურქი პროფესორი (ლიტერატორი) ზეჰრა ტოსკა ცნება „ქალთა ლიტერატურის“ შესახებ შემდეგ მოსაზრებას გამოთქვამს: „ლიტერატურაში ქალის საკითხის განხილვა შესაძლოა არსებული წესრიგის არღვევს. რადგან საკითხი ტრადიციის საზღვრებს სცილდება, დიდ ვნებათაღელვას იწვევს. თუ ლიტერატურა,

⁷³ მიუხედავად იმისა, რომ ქალ შემოქმედთა რაოდენობა მცირეა, არსებობენ ქალი ავტორები, რომელთაც მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში მამაკაცი ავტორების გვერდით ღირსეული ადგილი დაიმკვიდრეს. მაგალითად პოეტი ქალი საფო, დები ბრონტეები, ჟორჟ სანდი, ემილი დიკინსონი.

ისევე როგორც სხვა დისციპლინები, საკითხს ამ კუთხით შეისწავლის, ეს მხოლოდ მის განვითარებას შეუწყობს ხელს“ (Toska, 1996:45). „ქალთა ლიტერატურა“, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს ლიტერატურის დაყოფას „ქალურად“ და „მამაკაცურად“; იგი ტექნიკური ტერმინია, რომელიც ქალი ავტორებისა და მათი შემოქმედების არსებობას უსვამს ხაზს. უნდა ითქვას, რომ ქალისათვის იყოს მწერალი ან პოეტი, ძალიან რთული და, შეიძლება ითქვას, მტკივნეული პროცესიცაა. ამის ერთ-ერთ მიზეზად გარე ლიტერატურული ფაქტორები უნდა ჩავთვალოთ. ფემინისტური ლიტერატურის კრიტიკოსი ელენ მოერსი წიგნში „ლიტერატურული ქალი“ წერს: „მამაკაცების ავტორობა ჩამოყალიბდა უნივერსიტეტის გარემოში, მამაკაცების სამეგობრო წრეში და საჯარო ლიტერატურული დისკუსიების დროს. ქალები კი, რომლებსაც განათლების მიღებისა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მონაწილეობის საშუალება არ ჰქონდათ და მოგზაურობისა და მეგობრების გარეშე ცხოვრობდნენ სახლის გარემოში, როგორც ავტორები, ოჯახის ინტიმურ გარემოში ჩამოყალიბდნენ“ (Жеребкина, 2000:140). ქალებისათვის „მე-ს“ წინ წამოწევა და არსებობის შესახებ ხმამაღალი განაცხადის გაკეთება რთული და ხშირად მიუღწეველი მიზანიც არის. ჰეგემონური კულტურა ქალებს დამოუკიდებლად ყოფნის უფლებას არ აძლევს. ანუ „მაღალი ლიტერატურა“ მხოლოდ მაშინ აღიარებს ქალ მწერლებს, თუ ისინი მის კანონებს ემორჩილებიან. თუ მწერალი ქალი „მამაკაცივით მოურიდებელ ენას“ ფლობს, იგი ღირსია მწერალი ერქვას. თუმცა რეკომენდებულია, გამოყენებული იქნეს სიტყვები არა ქალი მწერალი, ქალი პოეტი ან ქალი ხელოვანი, არამედ, ზოგადად, მწერალი, პოეტი და ხელოვანი. ძალიან საინტერესოა აღნიშნული მოვლენისადმი თურქი პროფესორის და ფემინისტური კრიტიკის წარმომადგენლის ფათმაგულ ბერქთაის მოსაზრება: “მწერლები და ხელოვანები თავიანთ შემოქმედებაში იმ მატერიალურ და სულიერ ღირებულებებს აღწერენ, რომელთა გარემოცვაშიც უწევთ ცხოვრება. როცა საქმე გენდერზე მიდგება, მაშინვე პროტესტი იწყება. ამის მიზეზი, გარდა არაინფორმირებულობისა, ჩვენი საზოგადოების ერთ მკვეთრად გამოხატულ თავისებურებაში უნდა ვეძებოთ. ეს თავისებურება კი კრიტიკული აზრისადმი მტრული დამოკიდებულებაა. ბიოლოგიურ სხვაობაზე უფრო მეტად კულტურის სხვაობით განპირობებული იდენტობა, სამწერლობო საქმიანობაზეც ახდენს გავლენას. ჩვენს საზოგადოებაში, სადაც სქესობრივი სხვაობა მკვეთრად გამოხატულ სახეს იძენს, ქალისა და მამაკაცის ცხოვრება და გამოცდილება ძალიან განსხვავებულია“ (Berktay, 1998:8-9). ლიტერატურის თეორიაში

ქალებისათვის „მეორეხარისხოვანი ავტორობის“ როლია განკუთვნილი, რაც გულისხმობს, რომ ცნობილი ქალი ავტორები, რომლებიც ლიტერატურის კანონში მოხვდნენ, მოცემული ეტაპის გაბატონებულ გენდერულ და ენობრივ ნორმებს და სტერეოტიპებს იზიარებენ. სხვა შემთხვევაში, ისინი ვერ მოხვდებოდნენ ლიტერატურის კანონში. იმის განსაზღვრა, თუ რა ადგილი უჭირავს ქალს „მაღალ ლიტერატურად“ მონათლულ, პატრიარქალური დომინანტებით გაჯერებულ შემოქმედებით სივრცეში, საშუალებას გვაძლევს, ვისაუბროთ თურქეთში „ქალთა ლიტერატურის“ განვითარების პერსპექტივებზე.

შუა საუკუნეების თურქულ ლიტერატურაში ქალი პოეტების იდენტიფიკაციის საკითხი ისეთივე მნიშვნელოვანია, როგორც თანამედროვე ქალი ავტორების. მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიული, საზოგადოებრივი, სოციალ-პოლიტიკური მდგომარეობა განსხვავებულია, ქალი ავტორების იდენტიფიკაციის საკითხი შესაძლებელია ერთ სიბრტყეზე განვიხილოთ. შუა საუკუნეების ცნობილი პოეტი და მოაზროვნე ჯელალედინ რუმი ქალთა საკითხისადმი ძალიან საინტერესო მოსაზრებას გამოთქვამს: “ქალი ღვთის სხივია, ტრფობის ობიექტი კი არა, თითქოს შემქმნელია და არა შექმნილი“ (ჯაველიძე, 1985:13).

შუა საუკუნეებში მოღვაწე პოეტი ქალებიდან ყველაზე გამორჩეული მიჰრი ხათუნის, ზეინებ ხათუნისა და ფითნათ ჰანიმის ცხოვრებაა.⁷⁴ დივანის ლიტერატურის პოეტებზე საუბრისას ხშირად აღინიშნება, რომ ამ პერიოდის წარმომადგენელი ქალი პოეტები მაღალი საზოგადოების წრეს ეკუთვნოდნენ. მაგრამ განა მხოლოდ ეს იყო საკმარისი იმისთვის, რომ ისინი პოეტებად ელიარებინათ. ნუთუ მათ, პატრიარქალური ჰეგემონიის პირობებში მათთვის განკუთვნილი ადგილის დასაკავებლად ძალისხმევა არ დასჭირვებიათ? რა თქმა უნდა, კი. ცნობილია, რომ ძველი თურქული ე.წ. დივანის ლიტერატურის ქვაკუთხედს ქმნის იგივეობის ესთეტიკა, რომელიც მკაცრად კანონიკურ ხასიათს ატარებს და დაფუძნებულია წინასწარ დადგენილ და მიღებული კონვენციებსა და წესებზე. ეს წესები და კანონები, როგორც აუცილებელი და დაურღვეველი პირობა, მოცემულია შემოქმედის ცნობიერებაში და შემოქმედებითი პროცესიც მთლიანად ამ წინასწარ მოცემული მოდელებით არის წარმართული. ამან, რა თქმა უნდა, განაპირობა მხატვრული წარმოსახვის თავისებურებაც. მჭევრმეტყველება

⁷⁴ დივანის ლიტერატურის ქალი პოეტები არიან: აიშე ჰუბი ხათუნი, თუთი ხათუნი, ლეილა ჰანიმი და სირი ჰანიმი.

და პოეტიკა არ იყო გამიჯნული. ამიტომ მხატვრული განსხეულების დონეზე მოქმედებდა საერთო წესები და კანონები. ყურადღება ექცეოდა ამ წესების დაცვას, რაც აპირობებდა კიდევ ენის მხატვრულობას. ასეთ პირობებში ქალი პოეტი მამაკაც პოეტს კონკურენციას ვერ უწევს. მაგრამ ქალების ნიჭიერების, ქალური გრძნობების და სამყაროს ქალური პერსპექტივიდან აღქმის ყველაზე ნათელი მაგალითი სწორედ შუა საუკუნეების დივანის ლიტერატურიდან იწყება. მას კი სათავეში მიძრი ხათუნი უდგას. მურათ ურაზი წიგნში „ქალი პოეტები და მწერლები“ წერს: „დივანის ლიტერატურაში პოეტი ქალებიდან მხოლოდ მიძრიმ შეძლო თავისი სქესის გრძნობების გულწრფელად გადმოცემა, მისი გახელები ძალიან განსხვავდება იმ ქალი პოეტების გახელებისგან, რომლებიც მამაკაცურ ფორმებს იყენებენ. იგი ქალის სულის მუსიკასა და წუხილს აერთიანებს“ (Yavuz,1988:12). თეხქერეს ავტორი ლატიფიც მიძრის ქალურობას უსვამს ხაზს. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ფითნათ ჰანიმის⁷⁵ მსგავსი ქალი პოეტიც კი იძულებულია სამწერლობო სივრცეში ადგილის დამკვირდების მიზნით მამაკაცური დისკურსი აღიაროს, საზოგადოებაში, სადაც მამაკაცური კულტურა ჰეგემონურია, მიძრის ასეთი ინდივიდუალიზმი გარკვეული სახის ამბოხიცაა. წიგნის „ოსმალური პოეზია“ ავტორი ე. გიბი მიძრი ხათუნის შესახებ წერდა: „იგი არ გამოირჩევა ორიგინალობით. მისი მეტაფორები და შედარებები იშვიათად არის მისი თანამედროვეებისგან განსხვავებული. მაგრამ მიძრი ხათუნს არც აქვს სურვილი ლექსის ტექნიკით ბრწყინავდეს. მის ლექსებში იგრძნობა სურვილი, რომ გამოხატული იყოს მისი გრძნობები და აზრები. აქვე გაგახსენებთ, რა ძნელი იქნებოდა მისთვის, ქალისთვის, შუა საუკუნეების თურქეთში მიეღო სათანადო განათლება. ამიტომ შეუძლებელია, არ აღგაფრთოვანოს იმ სულმა და ენერგიამ, ნიჭმა, რომელმაც გადალახა ყველა წინააღმდეგობა და საშუალება მისცა პოეტ ქალს, შეექმნა პოეზია, რომელიც მისი თანამედროვე მამაკაცების პოეზიას

⁷⁵ფითნათ ჰანიმთან დაკავშირებული ისტორია ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის იმ პერიოდის მამაკაცი პოეტების ქალი პოეტებისადმი დამოკიდებულების შესახებ. “ბაირამის წინა დღეს ფითნათ ჰანიმი მსხვერპლად შესაწირ ვერძს ეძებდა. ამ დროს გზად ალა რაგიფ ფაშამ და პოეტმა ჰაშმეთმა ჩამოიარეს. დაინახეს რა ფითნათ ჰანიმი, მისი გამასხარავება გადაწყვიტეს. ჰაშმეთი მიუახლოვდა და უთხრა: “ჩემო ქალბატონო, რა საჭიროა ვერძის ძებნა? თქვენი ვერძი, ჰაშმეთი, თქვენს სამსახურში იგულებო”, ფითნათ ჰანიმმა აღმაცერად გახედა და უპასუხა: “შენ ჯერ ბატკანი ხარ, მე კი რქებიანი ვერძი მჭირდება”. ჰაშმეთმა კი – ქალბატონო, თქვენთან ორი დღით დამტოვეთ და ჩემს რქებსაც ნახავთო, უპასუხა“ (Yavuz,1988:12). ამ სიტყვა-პასუხიდან პოეტი ჰაშმეთი შეურაცხყოფას აყენებს ფითნათ ჰანიმს. სიმბოლური გზით მას მეძაეთან აიგივებს.

კონკურენციას გაუწევდა და გაუძლებდა“ (Маштакова, 1967:55). მიძრის თანამედროვე მამაკაცი პოეტებიდან კი ყველაზე ცნობილი ისა ნეჯათია, რომელსაც სასახლის კარზე ყველა დიდ პატივს სცემდა, მათ შორის, მიძრიც. პოეტი ისა ნეჯათი არ გამოირჩეოდა ორიგინალობით და საკითხთა მრავალფეროვნებით, იგი იყო პოეტური სიტყვის დიდოსტატი. მიძრი ნეჯათის შემოქმედებას დიდ პატივს სცემდა, ამიტომ საკუთარ ლექსებს ხშირად უგზავნიდა მას. თუმცა როგორც იმ დროის თეხქერეს ავტორთაგან ერთ-ერთი, აშუკ ჩელები, წერს: „ისა ნეჯათი არ იყო აღფრთოვანებული მიძრი ხათუნის შემოქმედებით“ ეს მის მიერ წარმოთქმულ ლექსშიც კარგად იკვეთება:

„ო, შენ, რომელიც წერ ნაზირეს ჩემი მიბაძვით,
ფრთხილად იყავი, ეთიკის ზღვარს არ გადახვიდე.
არ თქვა “მოცულობით და რითმით ჩემი ლექსი ნეჯათისას უახლოვდება,
მართალია, სამი ასოა (ხმოვანი) ორივე სიტყვაში,
მაგრამ განა „სირცხვილი და „ცოდნა“ ერთსა და იმავეს ნიშნავს?!”

(Маштакова, 1967:42)

ამ ერთი სტროფიდან არამხოლოდ იმას ვიგებთ, აღფრთოვანებული იყო თუ არა ისა ნეჯათი მიძრი ხათუნის შემოქმედებით, არამედ იმასაც, რამდენად იყვნენ ქალი პოეტები მიღებული მამაკაც პოეტთა საზოგადოებაში. ისა ნეჯათი საკუთარ უპირატესობას ცალსახად უსვამს ხაზს. შედარების თვალსაზრისითაც იგი ზედმეტად მკაცრია. მიძრის შემოქმედება მისთვის „სირცხვილია“, საკუთარი კი – „ცოდნა“. უნდა ითქვას, რომ თავად მიძრი ხათუნმაც კარგად იცოდა მამაკაცების ქალებისადამი დამოკიდებულების შესახებ. იგი საკმაოდ თამამ ლექსებს წერს, რითაც მამაკაცების შემოქმედებით უპირატესობას კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს:

„ამბობენ, რომ ქალებს მოკლე ჭკუა აქვთ,
და მათი ყოველი სიტყვა ნაკლულია.
მიძრი, რომელიც ჭკვიანი და განათლებულია,
თვლის, რომ ერთი ღირსეული ქალი ათას უღირს მამაკაცს სჯობია,

ერთი გონებანათელი ქალი ათას უგუნურ მამაკაცს სჯობია“ (Sezer, 2005:146). მიძრი ხათუნს ეყო გამბედაობა ლექსებში გაეცხადებინა თავისი სიყვარულის ობიექტის ვინაობა. რუსი მეცნიერი, აღმოსავლეთმცოდნე ელენა მაშტაკოვა, წიგნში „მიძრი-ხათუნის დივანი“ წერს: „ჩვენამდე მოღწეული ლექსები და წერილობითი წყაროები პირდაპირ ასახელებენ იმ ადამიანებს, რომლებთანაც დაკავშირებულია

პოეტი ქალის სასიყვარულო ლირიკა: მუედზადე აბდურახმან ჩელები, რომელიც მიძრის ბავშვობის მეგობარი იყო და ისქენდერ ჩელები. პოეტი ისქენდერ ჩელების სახელის აშკარად ხსენებას ერიდება და მას ხშირად ლეგენდარული ალექსანდრე მაკედონელის სახელით იხსენიებს“ (Маштакова, 1967:26). მუედზადესა და მიძრის სასიყვარულო ურთიერთობაზე საუბრობს მწერალი და პოეტი სენურ სეზერი: „მუედზადესა და მიძრის შორის გრძნობის გამჟღავნება მუედზადეს ლექსებით დაიწყო. გულგრილი არც მიძრი დარჩენილა. პირიქით, იგი მუედზადეს იმაზე მეტ სიყვარულს დაჰპირდა, ვიდრე სხვა რომელიმე ყმაწვილს შეეძლო. ისქენდერისა და მიძრის სიყვარულზე საუბრისას ავტორი წერს, რომ მიძრის სიყვარული უპასუხო დარჩა. თეზქერეებში ისინი, ვინც მიძრი ხათუნის სიყვარულის ობიექტების შესახებ საუბრობენ, ამბობენ, რომ ეს სიყვარული პლატონურია და მას მიწიერ სიყვარულთან კავშირი არ აქვს“ (Sezer, 2005:167). თუმცა წიგნის ავტორი აღნიშნავს: “თეზქერეს ავტორები ცდილობენ, ხაზი გაუსვან იმ ფაქტს, რომ მიძრის ინტიმური ურთიერთობა არ ჰქონია არავისთან. პოეტის „პატიოსნების“ შესახებ ლატიფის თეზქერეში ვრცლადაა საუბარი. „ამგვარი სიღმაზის პატრონი შეყვარებულის სიწმინდე და ნამუსის კალთა ყოველგვარი სიბინძურისაგან შორსაა“. თანამედროვე ცხოვრებაშიც ქალის სიწმინდე ნამუსის საზომად არის მიჩნეული. ამიტომ მე უფლება არ მაქვს, უარყოფითი შეფასება მივცე იმ სტრიქონებს, რომლებიც საზოგადოებაში პოეტი ქალის „წმინდად,, წარმოჩენას ცდილობენ. ქალის ნამუსის შესახებ საუბარი ძნელია, ცილისწამება კი ცოდვაა, ვინაიდან ქალისა და მამაკაცის ქორწინების გარეშე ურთიერთობა სიკვდილითაც კი შეიძლება ისჯებოდეს. მისი თანამედროვეების მიერ პოეტის სიყვარულის შესახებ მოცემული განმარტება მათ ცილისმწამებლის როლისაგან ათავისუფლებს. თუმცა ამ საკითხზე თავად პოეტის ახსნა-განმარტებას ღვთისადმი მის მიმართვაში ვხედავთ. იგი ღმერთს ჩადენილი ცოდვების მიტევებას სთხოვს. ცოდვებისა, რომლის შესახებ მხოლოდ მან იცის და თუ ამას ხალხი გაიგებს, შეიძლება ჩაქოლონ კიდევ. ჩაქოლვა კი სასჯელია ჩადენილი მრუშობის გამო. მრუშობის გამო ქალი შეიძლება არ მოკლან, მაგრამ მისი დისკრიმინაცია აუცილებლად მოხდება. ამიტომ მიძრის რცხვენია და, უფრო მეტიც, ეშინია სიყვარულის (Sezer, 2005:169). მიუხედავად იმისა, რომ სენურ სეზერის მოსაზრება, ერთი შეხედვით, მართებულად შეიძლება მოგვეჩვენოს, იგი აკადემიურ საფუძველს არის მოკლებული. დივანის ლიტერატურაზე საუბრისას გასათვალისწინებელია შუა საუკუნეების ესთეტიკური ფასეულობები. სიყვარული განიხილება როგორც

მისტიკური და ღვთიური. ამიტომ მისი პირდაპირი გაგება მცდარ ანალიზამდე მიგვიყვანს. არც თანამედროვე რეალობიდან უნდა შევაფასოთ შუა საუკუნეების ლიტერატურა და ხელოვნება. ქართველი მეცნიერი, აღმოსავლეთმცოდნე ელიზბარ ჯაველიძე აღნიშნავს: “პოეტი ქალბატონის ჯიუტი მტკიცება, რომ შეყვარებულმა ხელი უნდა აიღოს ნამუსზე, როდი ნიშნავს საკუთარი უზნეობის ხაზგასმას. მისი ამგვარი მორალური პოზიცია არც პოეტის პირადი სამიჯნური თავგადასავლებით და ცხოვრების წესით უნდა ავხსნათ. არამედ ეს გახლავთ მეღამეთურ-რინდული მსოფლმხედველობის აღიარება, როცა გადმოცემულია თავდავიწყებული მიჯნურის უგონობა და სიხელე, რომელიც ღვთიური სიყვარულის ამადლების გზას აგვირგვინებს. ამ საფეხურზე გახელეებულ მიჯნურს არ მოეთხოვება, დაიცვას დადგენილი ნორმები. ეს გახლავთ ზნეობრივი პოზიცია, რომელიც უგულბებლყოფს საზოგადოების მიერ შემუშავებული მორალის მოთხოვნებს, ძირითადად გარეგნულ, მოჩვენებით პატიოსნებას რომ ქადაგებს“ (ჯაველიძე, 2010:267).

პოეტი საკუთარ გრძნობებს არ მალავს, მიუხედავად იმისა, რომ ძალიან კარგად იცის სასულიერო პირების დამოკიდებულება მისი ამგვარი „თავისუფლებისადმი“. მიძრი ხათუნის „ბუნტარული“ ხასიათის ლექსებზე რინდული მსოფლმხედველობის გავლენა იგრძნობა, რამაც მას საშუალება მისცა, მკაცრი ასკეტიზმის და სოციალური ნორმების წინააღმდეგ აზრი გამოეხატა. პროფესორი და ლიტერატორი ზეჰრა ტოსკა სტატიაში „ქალთა ლიტერატურის შესახებ“ წერს: „მიუხედავად იმისა, რომ დივანის ლიტერატურის პოეტები სიყვარულზე საუბრისას საკუთარი სიყვარულის, ჭეშმარიტი გრძნობების პირდაპირ აღწერას თავს არიდებენ, არიან ის იშვიათი გამონაკლისებიც, რომლებიც ამ წესს არ ემორჩილებიან. უფრო მეტიც, ლექსებში სატრფოს სახელების აშკარა ხსენებასაც არ ერიდებიან. ამათგან ერთ-ერთი კი მიძრია. რატომ არის იგი ასეთი თვალშისაცემი? იმიტომ რომ იგი ქალია და იმ პერიოდის ქალი პოეტებისგან განსხვავებით დადგენილი ნორმიდან გადაუხვია“ (Toska,1996:50). მიძრის თანამედროვის, ზეინებ ხათუნის, შემოქმედება ლექსების სიუხვით არ გამოირჩევა. ამას თავისი მიზეზი გააჩნია. გათხოვების შემდეგ მას მეუღლემ წერა აუკრძალა. ამ ფაქტის შესახებ პოეტი და მწერალი სენურ სეზერი წიგნში „თურქი საფო – მიძრი ხათუნი“ წერს: „მიძრი ზეინებისგან წერილს ელოდებოდა, იცოდა, რომ სტრიქონებს შორის ამოკითხავდა, ბედნიერი იყო თუ არა მისი მეგობარი. წერილზე პასუხი ზეინების მეუღლემ, ისაკ ვეჰში ჩელებიმ გასცა. მოკითხვის გამო მადლობას უხდიდა მიძრის, ზეინების შესახებ კი წერდა, რომ იგი გათხოვდა და წერას თავი დაანება“ (Sezer, 2005:142). აღსანიშნავია,

რომ თეზქერეს ავტორი აშუიკ ჩელები წიგნში „პოეტების გრძნობები“ Meşairü-Şuara წერს, რომ „ზეინებ ხათუნმა წერას თავი დაანება, ქმრის მოთხოვნით სხვა მამაკაც პოეტებთან ურთიერთობა შეწყვიტა და ქმარს დამორჩილდა“ (Mutlu, 2002:28). ამ ფაქტს აშუიკ ჩელები დადებითად აფასებს. გამოდის, რომ ოჯახის შექმნის შემდეგ წერა ქალისათვის შესაფერის საქმიანობად აღარ მიიჩნევა. შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ მიჰრიმ იცოდა რა, რომ ქორწინება შესაძლოა მისი თავისუფლებისა და შემოქმედებითი ნიჭის განვითარების მთავარი დამაბრკოლებელი მოვლენა ყოფილიყო და მასაც ზეინების ბედი უნდა გაეზიარებინა, არ გათხოვილა. მიჰრიმ ხათუნი პირველი ქალი პოეტია, რომელმაც ქალისა და მამაკაცის უთანასწორობის შესახებ განაცხადა, და საინტერესოა, რომ ამის შემდეგ თანზიმათის პერიოდის ლიტერატურამდე ამ საკითხზე რეაქცია არცერთ ქალ მწერალსა და პოეტს არ გამოუხატავს.

თანზიმათის რეფორმების შემდეგ ლიტერატურა გახდა ის სფერო, რომლის მეშვეობით თურქული ინტელიგენცია ქვეყანაში არსებული მდგომარეობის შესახებ აზრს გამოხატავდა. დიდი დატვირთვა ეძლეოდა ცნებებს: თავისუფლება, სამშობლო, სამართლიანობა. რეფორმისტებისათვის ლიტერატურა წარმოადგენდა როგორც ერთმანეთთან ურთიერთობისა და აზრთა გაცვლა-გამოცვლის საშუალებას, ასევე ფართო მასებთან ურთიერთობის საშუალებასაც. დასავლეთთან ურთიერთობამ განაპირობა რომანის ჟანრის დამკვიდრებაც. რომანის ჟანრი აღმოსავლური ლიტერატურისათვის დამახასიათებელი ჟანრი არ არის. იგი მან ევროპიდან შეიტვისა. ამ ფაქტთან დაკავშირებით აჰმედ ჰამდი თანფინარი წერს: ”თურქული რომანის განხილვისას არ უნდა დაგვავიწყდეს ერთი ჭეშმარიტება, რომანი ჩვენთან მოთხრობის ტრადიციების საფუძველზე არ წარმოქმნილა, იგი სრულიად ახალი მოვლენაა... გარდა ამისა, საწყის ეტაპზე რომანის განვითარებას საზოგადოების ცალმხრივმა განვითარებამაც შეუშალა ხელი. საზოგადოება ქალის გარეშე ცხოვრებისეულ გამოცდილებას არასაკმარისად იძენს, პიროვნების ცხოვრებაში, სადაც არ უნდა იყოს იგი, ბედნიერების საკითხი თავისთავად დგება დღის წესრიგში. ამას კი, საბოლოო ჯამში, სიყვარულამდე მიყვავართ“ (Tanpınar,2010:19). “ჩვენი რომანისტები მუდმივად თურქეთის სოციალურ რეალობას და ამ რეალობაში არსებული ცვლილებების შესახებ წერენ. მაგრამ ამას, როგორც წესი, არა როგორც რომანისტები, არამედ როგორც მასწავლებლები ისე აკეთებენ. რომანისტი, აღწერს რა ინდივიდს, საზოგადოებრივ რეალობასაც აღწერს.

ბალზაკი, ტოლსტოი, სტენდალი ასეთი რომანისტები არიან” (Naci, 2012:12). ფეოქი ნაჯის ეს შეფასება ნათლად ასახავს თურქეთში რომანის განვითარების პროცესებს. იმის გამო, რომ ხელოვანები უფრო “მასწავლებლობდნენ”, რომანის განვითარება შეფერხდა. კიდევ ერთი გარემოება, რამაც რომანის განვითარება შეაფერხა სათანადო დონეზე კრიტიკის განუვითარებლობაა. ამის გამო, რომ თანზიმათის პერიოდში უფრო მეტი წარმატება წილად გაზეთებსა და ჟურნალებში დაბეჭდილ პოლიტიკური ხასიათის წიგნებს ხვდა. პოლიტიკური ხასიათი განაპირობებდა რომანის ხარისხს. თუ რომანში მოცემული იდეა არსებულ იდეოლოგიას შეესაბამებოდა, მაშინ იგი პოპულარული ხდებოდა. თუმცა რომანში მოცემული იდეა როგორი ხასიათისაც არ უნდა იყოს, მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ იმით, თუ რა არის მასში აღწერილი, არამედ იმითაც, თუ როგორ არის აღწერილი.⁷⁶

თანზიმათის პერიოდში ქალთა მდგომარეობის შესახებ თურქული ინტელიგენცია არაერთ განცხადებას აკეთებდა. ქალთა განათლების საკითხი მნიშვნელოვან საკითხთა შორის იჭერდა ადგილს. ჩვენ არაერთხელ აღვნიშნეთ, რომ იმ პერიოდის თურქული ინტელიგენციისათვის განათლებული დედების აღზრდა მნიშვნელოვანი იყო. მაგრამ რამდენად მიესაღებოდნენ ისინი ქალი მწერლების არსებობას, ეს სხვა საკითხია. თანზიმათის პერიოდის ყველაზე გამოჩენილი მწერალი ქალია ფატმა ალიე. თურქული ლიტერატურის ისტორიაში ფატმა ალიე პირველი რომანისტ ქალად არის მიჩნეული. ფატმა ალიე ცნობილი ისტორიკოსისა და საზოგადო მოღვაწის ჯევედეთ ფაშას ქალიშვილია. ამან, რა თქმა უნდა, მისი განათლების საკითხში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა. ფატმა ალიეს ძალიან კარგი განათლება ჰქონდა მიღებული. მისი სამწერლობო მოღვაწეობა თარგმანით დაიწყო. მან თარგმნა ფრანგი მწერლის ჟორჟ ონეს რომანი “სურვილი” და იგი “ერთი ქალის” ფსევდონიმით გამოაქვეყნა. მწერლის ამგვარი გადაწყვეტილება შესაძლებელია შემდეგი გარემოებით ავსხნათ. მკითხველი მზად არ იყო ქალი ავტორის მისაღებად. მწერალმა პირველი რომანი 1910 წელს გამოაქვეყნა. წიგნის შესავალში აჰმედ მიდჰათის სიტყვა იყო დაბეჭდილი. აჰმედ მიდჰათი მაღალ შეფასებას აძლევდა რომანს და თავად რომანის ავტორს.

⁷⁶ აღემდარ იალჩინი თავისებურების გათვალისწინებით რომანის 4 ტიპს ვეთავაზობს. 1. სოციალური და პოლიტიკური მოვლენების ამსახველი რომანები. 2 “ანატოლიის” რომანი. 3. ისტორიული რომანები. 4. სასიყვარულო რომანი (Yalçın, 2006:23-24).

თურქული ლიტერატურის პაკერის აღნიშვნით “აჰმედ მიდჰათის მხრიდან მთარგნელისათვის მადლობის წერილის გაგზავნამ და იმის აღნიშვნამ, რომ ფატმა ალიე ისტორიკოსს ჯევედეთ ფაშას ქალიშვილია, თარგმანი კრიტიკოსებისაგან დაიცვა. მით უფრო, რომ აჰმედ მიდჰათი აღნიშნავდა: “ეს ქალბატონი ქების ღირსია არამხოლოდ იმის გამო, რომ თარგმნა გაბედა, არამედ იმიტომ რომ მამაკაცი მწერლის რომანის თარგმნის გამბედაობა ეყო და რომანი “მამაკაცური სტილით” თარგმნა”⁷⁷ (Paker,1991:280). თუმცა მწერლის შემოქმედებითი ცხოვრება იოლი არ ყოფილა. გათხოვების შემდეგ მას მეუღლე, ფაიქ ბეი, წერის უფლებას არ აძლევდა. სანამ ფაიქ ბეი სამსახურის გამო კონიაში არ გადაიყვანეს, ფატმა ალიე⁷⁸ მხოლოდ საოჯახო საქმეებით იყო დაკავებული.⁷⁹ მხოლოდ მეუღლის გამგზავრების შემდეგ დაუბრუნდა იგი სამწერლობო მოღვაწეობას. ფატმა ალიეს თანამედროვე პოეტი ნიგარ ჰანიმი, რომელმაც თავი შეიკავა საკუთარი მოგონებების დღიურის გამოქვეყნებისგან. აღნიშნული დღიური მისი გარდაცვალებიდან დიდი ხნის შემდეგ დაიბეჭდა. დღიურში პოეტი უიღბლო ქორწინების, ქალთა პირადი ტრაგედიის საკითხებს ეხებოდა. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია იმ ფაქტის ხაზგასმა, რომ პოეტმა თავის სიცოცხლეში არ ისურვა მოგონებების დღიურის გამოქვეყნება, რაც ოსმალო ქალი პოეტებისა და მწერლების წერასთან დაკავშირებულ შიშსა და გაუბედაობას უსვამს ხაზს.

გუზიდე საბრი 11-12 წლის იყო, წერა რომ დაიწყო. მისი ნაწერები მასწავლებელს, ტაჰირ ეფენდის, ჩაუვარდა ხელში, რაზეც მას მწვავე რექცია ჰქონდა: “რა არის ეს? ჩიტები, ღრუბლები, ყვავილები, საღამო და დილა, ლექსების წერის ნაცვლად რელიგიური წეს-ჩვეულებების დაცვა და შესრულება გესწავლა. ლამის ერთი კვირაა, ყურანის ერთი სტრიქონიც ვერ დაგიხეპირებია” (Karaca,

⁷⁷ ფატმა ალიე თათრული ლიტერატურის ფუძემდებელ ფატიჰ ქერიმთან საუბრისას აღნიშნავს, რომ იგი მუშაობს წიგნზე, რომელიც ქალთა უფლება-მოვალეობებს ეხება. თუმცა სურს, რომ ეს წიგნი საფრანგეთში დაიბეჭდოს. კითხვაზე, რატომ არ უნდა მწერალს წიგნის თურქეთში დაბეჭდვა, პასუხობს: „არა, ჩემო ბატონო, თურქეთში თუ დაიბეჭდა, თავს მეს დამატებენ, ქალისა და ოჯახის საკითხზე ჩვენი მამაკაცების შეხედულება არ იცვლება, აქამდე გამოქვეყნებული წერილების გამო უამრავი მუქარისა და შეურაცხყოფის წერილი მივიღე“ (Koloğlu, 2002:12).

⁷⁸ ფატმა ალიეს დამ, ემინე სემიემ, სრულიად განსახვავებული გზა აირჩია. ისიც იმ დროისათვის საკმაოდ ცნობილი ქალი იყო, წერდა სტატიებს მათემატიკის, რომანის და მოთხრობის შესახებ. განათლებამ პროგრესულობამ მას იმის გამბედაობა მისცა, რომ პირველ ქმარს განქორწინებოდა (Karaca,2006:16).

⁷⁹ ფატმა ალიემ ცხოვრების ეს მონაკვეთი რომანში ‘Muhadarat’ ასახა.

2006:10). პოეტს გათხოვების შემდეგ მეუღლე, საბრი ბეი, უკრძალავდა წერას. ძალიან საინტერესოა 1938 წელს გუზიდე საბრის მიერ მიცემული ინტერვიუ, სადაც იგი ცალსახად აღნიშნავს, რომ აუცილებელია მხოლოდ მწერალ მამაკაცზე გათხოვება. სხვა შემთხვევაში ძნელია მწერალი ქალის გაგება: ”როდესაც ადამიანი ისეთი მეუღლის გვერდით ცხოვრობს, რომელსაც მისი გრძნობებისა და განცდების გაგება არ შეუძლია, იგი ყველაფერს საკუთარ თავში ინახავს. ჩემმა მეუღლემ ვერ შეძლო ჩემი განცდების სიღრმეს ჩასწვდომოდა. მე 20 წელი საკუთარი გრძნობების ჩაკვლის ხარჯზე ვცხოვრობდი მასთან. სანამ ცოცხალი იყო, მის დაძინებას ველოდებოდი, შემდეგ ვდგებოდი და დილაზე ვწერდი” (Karaca, 2006:15).⁸⁰

შუფუკე ნიჰალ ბაშარიც ქალ მწერალთა იმ კატეგორიას მიეკუთვნება, რომელსაც განათლების მიღებისა და წერილობითი საქმიანობის უფლების მოპოვებისათვის უკიდურესი ზომის მიღებაც კი დასჭირდა. მამამ იგი ძალიან ადრე გაათხოვა, რადგან პოეტს გათხოვების ნაცვლად სწავლა უნდოდა, მან თავის მოკვლაც კი გადაწყვიტა. ამ თემაზე პოეტი თავად საუბრობს ერთ-ერთ ინტერვიუში: “ჩემი ყველაზე დიდი ოცნება ხელოვნების სფეროში მოღვაწეობა და საკუთარი თავის განვითარება იყო. მაგრამ, სამწუხაროდ, ადრე გამათხოვეს, ამისაგან თავის დასაღწევად თვითმკვლელობაც კი ვცადე” (Malkoç-Öztürkmen, 1999:26).

ქალი მწერლების შემოქმედება სრულიად სხვა გზით განვითარდა რესპუბლიკის პერიოდის თურქეთში. “ქალთა საკითხის” გადაჭრით ევროპული ორიენტაციის მამაკაცი მწერლები იყვნენ დაკავებულები. მამაკაცი მწერლები, ერთი მხრივ, ქალების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვას მოითხოვდნენ, მეორე მხრივ კი ”უსაფრთხო” ქალის სახის შექმნას ცდილობდნენ. ეს საზოგადოების მხრიდან უარყოფითი რეაქციის თავიდან აცილების კარგი საშუალება იყო. ქალი მწერლები ძირითადად მამაკაცების მიერ შემუშავებულ დისკურსს აგრძელებდნენ. ქალთა უფლების მინიჭებას ისინი ეროვნულობისა და სამშობლოს სიყვარულის სახელით მოითხოვდნენ. ამგვარად, მათ ევროპაში გავრცელებულ ფემინიზმს “ეროვნული”

⁸⁰ თანამედროვე ქალი ავტორი ერდენიზ ათასუ იმავე მოსაზრებას გამოთქვამს: ”გათხოვილი როდესაც ვიყავი, არ ვწერდი. ახლა ისევ რომ გადავწყვიტო დაქორწინება, ისეთ ადამიანს შევარჩევ, რომელსაც ჩემი მწერლობა არ შეაწუხებს” (Kadınlar, 2000:77).

დისკურსი დაუპირისპირეს.⁸¹ 1909 წელს ჰალიდე ედიფი წერდა: ”ქალი, უპირველეს ყოვლისა, პატრიოტი უნდა იყოს, ქვეყნის უფლებები ქალის უფლებაზე მნიშვნელოვანი და აღმატებულია. აქედან გამომდინარე, როდესაც ქალები უფლებებზე საუბრობენ, ამას საკუთარი თავის გამო კი არა, სამშობლოსათვის ღირსეული შეილების აღმზრდელი დედებისათვის ითხოვენ” (Durakbaşa,1988:6). “ახალი ტიპის ქალი” ქალების იდენტობის საკითხს კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებდა. ისინი ქალებად კი არ აღიქმებოდნენ, არამედ – მამაკაცის “კარგ მეგობრებად”. ამის ყველაზე ნათელი მაგალითი ისევ და ისევ მწერალი ჰალიდე ედიფია. მოგონებებში იგი წერს: “საკუთარი თავის ჩემს ერთან გაიგივების ძალა უფრო მეტად ძლიერდებოდა. ან მეზობლების გვერდით დავიკავებდი ადგილს, ან მათთან ერთად მოგვედებოდი. ჩემი დეაწლი რაც არ უნდა მცირე და უმნიშვნელო იყოს, ამას ჩემთვის მნიშვნელობა არა აქვს” (Adivar,1928:283). ჰალიდე ედიფის რომანებში ქალი პერსონაჟები არისტოკრატიული წარმომავლობის განათლებული, ძლიერი და ინტელექტუალი ქალები არიან. მაგრამ მწერალი, ხატავს რა ძლიერი ქალის სახეებს, მათ ზედმიწევნით პატიოსან, ოჯახისა და რელიგიური ტრადიციების დამცველ ქალებად წამოაჩენს. რომანში Seviye Talib (“სევიე ტალიბი”) იგი სევიეს სახით განათლებულ მუსიკოს ქალს ხატავს, რომელიც მეუღლესთან შეუგუებლობის გამო მასთან გაყრას ცდილობს. გაყრის მიზეზი სევიეს მუსიკოს ჯემალისადმი სიყვარულიც არის. ტალიბი, რომელიც მიიჩნევს, რომ ცოლი მისი საკუთრებაა, გაყრას არ თანხმდება. სევიე მას მიატოვებს და საცხოვრებლად საყვარელ მამაკაცთან გადავა. სევიეს მიაჩნია, რომ ქორწინება მხოლოდ მაშინ არის გამართლებული, თუ ორ ადამიანს შორის ამისი სურვილი არსებობს. თუმცა აქ უნდა აღინიშნოს ერთი ფაქტი. მართალია, რომანის მთავარი გმირის სევიეა,

⁸¹ ქალთა საკითხის გადაჭრა მნიშვნელოვან ადგილს იჭერდა მუსტაფა ქემალ ათათურქის რეფორმებში. მისთვის სტამბოლის მაღალ საზოგადოებასთან, მიწათმფლობელებთან, ოფიცრებთან საერთო ენის გამონახვა და ერთობლივი მუშაობა ძალიან მნიშვნელოვანი იყო. ქალთან დაკავშირებული რეფორმები შესაძლოა მარტივად მიეღო სტამბოლის მეწარმეებს, ოფიცრებს, დეპუტატებს, მაგრამ ანატოლიის დიდგვაროვნებისა და მიწათმფლობელების დაყოლიება ძალიან რთული იქნებოდა. მათ შეეძლოთ რესპუბლიკის განვითარებისათვის შეეშლათ ხელი და ხალხიც კი აეჯანყებინათ სლოგანით: ”რელიგია ხელიდან გვეცლება”. 1921 წელს გამართულ პარლამენტის სხდომაზე პარლამენტის წევრი, რომელიც პროფესიით ექიმი იყო, გამოვიდა ასეთი ინიციატივით: ქორწინებამდე წყვილის შემოწმება კანონით ყოფილიყო გათვალისწინებული. ამან შარიათის მომხრეების მოთმინების ფილა აავსო. მათი აზრით, ქვეყნის რეგრესის მიზეზი რელიგიური საქმეების სახელმწიფო საქმეებიდან გამოყოფის გამო ხდება (Arat,1986:120).

მწერალს კი გაღმერთებული ჰყავს სხვა პერსონაჟი ქალი, მაჯიდე. მაჯიდე მუსლიმური თურქული ზნეობის მქონე ქალია, რომელიც ინგლისში განათლება-მიღებული ქმრის მოთხოვნის გამო საკუთარი სურვილის მიუხედავად თანამედროვე ქალის ნიღაბს ირგებს. ანუ მაჯიდეში გაერთიანებულია როგორც აღმოსავლური, ასევე დასავლური ფასეულობები. იგი სწავლობს ინგლისურს, უკრავს პიანინოზე, ქვეყანაში მიმდინარე პროცესების საქმის კურსშია. რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია – იგი არის კარგი დედა. მწერალი თვლის, რომ პროგრესი სევიეს ან განათლებული ფაჰირის მსგავს ადამიანებზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ მაჯიდეს მსგავს ქალებზე. მეორე მნიშვნელოვანი პერსონაჟი, რომელშიც ინტელექტუალი ქალის სახეა მოცემული, ჰანდანია. უნდა ითქვას, რომ ჰალიდე ედიფი ქალი პერსონაჟების ფიზიკურ სილამაზეს დიდი მნიშვნელობას არ ანიჭებს, პირიქით, ისინი უფრო მამაკაცური გარეგნობის არიან. ეს კი მათ “ასექსუალობას” უსვამს ხაზს. მამაკაცური გარეგნობა მათთან თანასწორობისა და ინტელექტუალური შესაძლებლობების ერთ სიბრტყეზე განხილვის მეტაფორადაც შეიძლება მივიჩნიოთ. მიუხედავად იმისა, რომ ჰანდანი ძალიან განათლებული, კულტურული და პროგრესულად მოაზროვნე ახალგაზრდა ქალია, ბედნიერებას მაინც ვერ პოულობს. რევოლუციონერ ნაზიმს ცოლობაზე უარს იმის გამო ეუბნება, რომ მას მხოლოდ კარგ მეგობრად და თანამოაზრედ მიიჩნევს. მისი აზრით, მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ მეგობრობა, არამედ სულთა ერთობაც. ჰანდანს ვერც მეუღლე, ჰუსნუ ფაშა, გააბედნიერებს. პირიქით, მისი დალატი ლოგინადაც კი ჩააგდებს. რომანში ყველაზე მნიშვნელოვანი ჰანდანისა და რეფიქ ჯემალის ურთიერთობაა. ჰალიდე ედიფი დიდი ყურადღებას უთმობს მორალურ მხარეს. ჰანდანისა და რეფიქ ჯემალის სიყვარული მხოლოდ პლატონურია. მწერალი გმირს მეგობრის ქმრის შეყვარების გამო სინდისის ქენჯნას უმძაფრებს და საბოლოოდ კლავს კიდევაც მას.

მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელიც ჰალიდე ედიფის შემოქმედებაში ყურადღებას იქცევს, ეს “მამაკაცი ნარატორია”. ქალი ნარატორი არასოდეს გვხვდება. აღნიშნული ფაქტი პატრიარქალური ტრადიციების ჩარჩოებში მოქცევასთან ერთად, მკითხველისა და საზოგადოების ნდობის მოპოვების მცდელობად შეიძლება შევაფასოთ. ვინაიდან ავტორი ისედაც ქალია, “ქალი ნარატორი” მკითხველში არასანდოობის გრძნობას აღძრავდა, რადგან ისინი მამაკაც ნარატორს არიან მიჩვეულები. მეორე სავარაუდო ვარიანტი, რატომ მიმართავს მწერალი “მამაკაცი ნარატორის” ფენომენს სიყვარულსა და ინტიმური

საკითხების შესახებ, თავისუფლად წერა მიგვაჩნია. რომანში “ჰანდანი” მწერალი ინტიმურ საკითხებზე მსჯელობს, თუმცა არაგამოკვეთილი სახით. ჰანდანი სულიერი კრიზისის დროს სიზმარში მისი და რეფიქ ჯემალის სასიყვარულო სცენას ხედავს. რასაც შემდეგ ძალიან განიცდის: “ცუდი სიზმარი ვნახე, სიცხე მქონდა, გონება დაავადებული. იქ ინტიმური ურთიერთობა გექონდა, ისეთი, არსოდეს რომ აღარ ექნება ორ ადამიანს. ახლა გავიღვიძე, არასოდეს ვნახავ იმ სიზმარს, ნერიმან, გულში ისევ ის სიყვარული მაქვს... პირობას გაძღვე, რომ სხვა დროს ასეთ სიზმარს აღარ ვნახავ.....ამისთვის ყველა ღონეს ვხმარობ, მაგრამ ვნახე, ნერიმან...” (Adivar, 2007:208). ამ კონკრეტული ეპიზოდის გარდა, ჰალიდე ედიფი ქალის სექსუალობის შესახებ არსად საუბრობს. პირიქით, მის რომანებში სწორედ ისეთი ქალი პერსონაჟები გვხვდება, რომლებიც სექსუალობას თრგუნავენ. ამის ნათელი მაგალითი რომანის “Yeni Turan” (“ახალი თურანი”) მთავარი გმირია კაია. ჰალიდე ედიფი ძლიერ ქალ პერსონაჟებს ხატავს, თუმცა ისინი “ასექსუალები” არიან. “საკუთარ სურვილებს ეროვნულ საქმეს სწირავენ” (Irzik, Parla, 2004:165).

ჰალიდე ედიფი რესპუბლიკის პერიოდის გამორჩეული მწერალი ქალია. მას ღირსეული ადგილი უკავია თურქულ ლიტერატურაში. თუ მწერლის შემოქმედებაში პატრიარქალური დისკურსის დაძლევაზე ვისაუბრებთ, მაშინ უნდა ითქვას, რომ პატრიარქალური დისკურსი დაძლეული არ არის. ჰალიდე ედიფი მისი თანამედროვე მამაკაცი მწერლებისგან დიდად არ განსხვავდება. ქვეყანაში მიმდინარე პროცესები ლიტერატურაშიც აისახა. ეროვნული სულის გაღვივება და ამ პროცესში ქალისა და მამაკაცის თანაბარი მონაწილეობა ამ პერიოდის ლიტერატურის მთავარი საკითხია. რატომ მიიღო ჰალიდე ედიფი მკითხველმა და თურქულმა შემოქმედებებმა სამყარომ? ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ იგი მკვეთრად გამოხატული ფიგურაა, რომელიც არც ომში მონაწილეობას გაურბის და არც მუსტაფა ქემალთან დაპირისპირების ეშინია.⁸² მეორე, იგი, როგორც მწერალი,

⁸² განმათავისუფლებელი ბრძოლის საწყის ეტაპზე ჰალიდე ედიფმა მუსტაფა ქემალ ათათურქს წერილი მისწერა, რომელშიც იმ დადებით მხარეებზე ამახვილებდა ყურადღებას, რაც ამერიკელებისაგან მანდატის მიღებას მოჰყვებოდა შედეგად. საზოგადოებაში, ბეჭდვით ორგანოებში ჰალიდე ედიფის შესახებ განსხვავებული აზრია გავრცელებული. ჰალიდე ედიფის ათათურქთან დაპირისპირება და მისი რეჟიმის დიქტატორულად მოხსენიება დალატად არის შეფასებული. “ჰალიდე ედიფს რეფორმებისათვის მხარი რომ დაეჭირა და ეგოისტურად არ მოქცეულიყო, მაშინ თავის მისიას შეასრულებდა. საკუთარი ეგოისტური პოლიტიკური მოსაზრებების ნაცვლად საერთო საქმეში უნდა ჩართულიყო” (Betin,1951:77).

ეპოქის იდეოლოგიის გამტარებელია და მკვეთრად გამოხატული მამაკაცური კალმის პატრონია. ჰალიდუ ედიფის შემოქმედებაში ქალთა საკითხი მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს, თუმცა იგი განხილულია არა ქალური პერსპექტივიდან, არამედ პატრიარქალური კულტურის თვალსაწიერიდან.

თურქული ლიტერატურის მკვლევარი, პროფესორი ინჯი ენგინუნი რესპუბლიკის პერიოდის მწერლებს ორ კატეგორიად ჰყოფს. პირველი – 1923-1950 წლებში მოღვაწე ქალი ავტორები, მეორე – 1950 წლის შემდეგ მოღვაწე ქალი ავტორები. ქალი ავტორების შემოქმედება მათ მიერ გაშუქებულ საკითხთა გათვალისწინებით შესაძლოა ოთხ ჯგუფად დავეყოთ.

პირველი ჯგუფი: ეროვნული ფასეულებებისა და ტრადიციების დამცველი ქალი ავტორები. მათ ჯგუფში შეიძლება გავაერთიანოთ სამიჰა აივერდი (1906-1993), საფიე ეროლი (1900-1964), ნეზიჰე არაზი (1922-2009); მეორე ჯგუფი – რესპუბლიკის პერიოდში სოციალური საკითხებით, სოფლისა და უბრალო ხალხის ბედით დაინტერესებული ქალი ავტორები – სუათ დერვიში, აფეთ მუჰტერემოღლუ. 1950 წლის შემდეგ მოღვაწე ქალი ავტორებიდან უნდა დავასახელოთ სევვი სოისალი, ოია ბაიდარი; მესამე ჯგუფი – ქალი ავტორები, რომლებიც ქალთა საკითხს სხვადასხვა პერსპექტივიდან განიხილავენ. პირველ რიგში, უნდა დავასახელოთ ფერიდე ჯელალი, მუქერემ ქამილ სუ, ჯაჰით უჩუქი, ნეზიჰე მუედდინი და სხვ. მეოთხე ჯგუფი – ქალი ავტორები, რომელთა შემოქმედებაზე თანამედროვე ლიტერატურული მიმდინარეობების კვალი აშკარაა. ამ ჯგუფში ერთიანდებიან ნეზიჰე მერიჩი, ლეილა ერბილი, ტომრის უიარი, ადალეთ ალაოღლუ (Enginün, 2007:150). ინჯი ენგინუნის მიერ მესამე ჯგუფში გაერთიანებულ ქალთა სახელებს შესაძლოა დაემატოს ფურუზანი, აილა ქუთლუ, ინჯი არალი, სევიმ ბურაქი, ფუსნუ აკატლი, ინჯი არალი, ერდენიზ ათასუ, ნაზლი ერაი, ფეიზა ჰეჰნილინგირლერი, ბუქეთ უზუნერი, ფინარ ქური, დუიგუ ასენა, აფეთ ილგაზი ზეინეფ ორალი, ლატიფე თექინი.

რესპუბლიკის პერიოდის ლიტერატურის შემდგომი პერიოდის “ქალთა პროზა” მნიშვნელოვნად განსხვავდება წინა პერიოდის “ქალური პროზისაგან”. განსხვავებაში ვგულისხმობთ ლიტერატურულ ნაწარმოებებში საკითხთა ახლებუარდა დასმასა და გაანალიზებს. მწერლების დამოკიდებულება ადამიანისადამი, საზოგადოებისადმი, ზოგადად, ადამიანთა შორის ურთიერთობისადამი უფრო ფსიქოლოგიური ხასიათისაა, ვიდრე ამას მანამდე

ჰქონდა ადგილი. მწერალ, ოია ბაიდარის, აღნიშვნით “1960-1980 წლებში ქალთა მოძრაობისა და ორგანიზაციების არსებობა ლიტერატურაზეც აისახა და მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა სიმბოლომ “Bacı” (“და”). მოთხრობასა და რომანში ქალის, როგორც პიროვნების, აღქმა უკვე 1980 წლიდან მოხდა. ამაზე, რა თქმა უნდა, გავლენა 1980 წლის 12 სექტემბრის სამხედრო გადატრიალებამ და ფემინიზმმა მოახდინა. “სოციალურ-საზოგადოებრივი ქალის” სიმბოლო ქალის, როგორც პიროვნების, სიმბოლომ შეცვალა (Baydar, 2001:131). ქალი ავტორების მიერ ქალთა საკითხით დაინტერესება გაცილებით სხვა მიმართულებით ვითარდება. კრიტიკოსი მელიქე ქოჩაქი აღნიშნავს: ”ქალი კაცზე და მის მიერ შექმნილ კომფორტზეა დამოკიდებული, ამან კი იგი საკუთარ თავს დააშორა. აქედან გამომდინარე, გონებრივი და ემოციური თვალსაზრისითაც მამაკაცთან მიმართებაში უწინარი ხდება. იგი ცხოვრებაში სუბიექტის როლს არ ასრულებს. იგი არის მამაკაცი - სუბიექტის ობიექტი. საზოგადოებრივი და პოლიტიკური სტრუქტურა, ჰეგემონური მამაკაცური ხედვა, სქესობრივი პოლიტიკა ქალის იდენტობას “განსხვავებულს” ფორმულირებას აძლევს, რაც იწვევს ქალის გაუცხოებას როგორც საკუთარი თავისადმი, ისე გარე სამყაროსადმი. ქალის საკუთარი თავისადმი გაუცხოება მას მამაკაცის ობიექტად აქცევს. ეს კი მისი იდენტობის არქონის დამადასტურებელი საბუთია თითქოს” (Erden, 2011:21). ჩვენ მიერ ზემოთ ჩამოთვლილი ქალი მწერლების უმეტესი ნაწილი, განსაკუთრებით კი სუათ დერვიში, სამიჯა აიგერდი და სხვ. მათი თანამედროვე ავტორები იდენტობის საკითხს დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებენ. ქალი მწერლების მიერ საკუთარ იდენტობაზე ფიქრი 1980 წლის შემდეგ იწყება. მათთვის ისეთივე რთულია ლიტერატურის სივრცეში ადგილის დამკვიდრება, როგორც მათი წინამორბედებისათვის.⁸³ ფერიდე ჯელაღის თქმით, “მას არ მოსწონდა ბაბიაღის აღმართზე სიარული, ვინაიდან იმ სამყაროში მას და, ზოგადად, ქალებს უყურებდნენ ისე, როგორც საწინააღმდეგო სქესის წარმომადგენელს” (Hazer, 2005:55). ცნობილი მწერალი აიშე კულინი კითხვაზე – “ლიტერატურის სამყაროში

⁸³სევეგი სოისაღის რომანს “დეიდა როზა” Tante Rosa, რომელშიც მწერალი გერმანული წარმოშობის ქალის ისტორიას აღწერს, კრიტიკოსების უარყოფითი რეაქცია მოჰყვა. მათი აზრით, რომანში აღწერილი მოვლენები, ადამიანები და ატმოსფერო უცხოა თურქული საზოგადოებისთვის. სევეგი სოისაღს კრიტიკა უადგილოდ მიაჩნია და აღნიშნავს: “შესაძლოა, ჩემი დანაშაული ის არის, რომ რომანს “დეიდა აიშე” არ ვუწოდებ” (Erden, 2011:23). ეს კი მწერლის ირონიული დამოკიდებულებაა კრიტიკოსებისადმი.

ქალ ავტორებს ჰყავთ თუ არა მტერი? პასუხობს: ”მამაკაცების მხრიდან ასეთ რამეს აშკარად ვგრძნობ, ვინაიდან მამაკაცებს არ უყვართ ქალებთან მეტოქეობა. სამსახურშიც კი ქალების ხელქვეითად მუშაობას მიძიმედ ეგუებიან” (Erden, 2011:45). ქალების შემოქმედებითი საქმიანობა, საკუთარი სახელის დაუფარავად გამოყენება და სხვა ამგვარი სახის “ღონისძიებები” ქალისათვის შეუფერებელ საქმიანობად ითვლება, მასზე ზედგამოჭრილია ზღაპრის მოყოლა, სიმღერა, მაქმანების ქარგვა. ქალის ხვედრი ჩუმად და საკუთარი იდენტობის გარეშე ყოფნაა. თურქულ ლიტერატურაში ეს საკითხი სათანადოდ შესწავლილი არ არის, თუმცა ქალი მწერლების მოღვაწეობასთან დაკავშირებული უარყოფითი შეხედულება ნათლად იკვეთება მწერალ ფეიაში საფას რომანში „რომანი მერყეობის შესახებ“. მთავარი გმირი, რომელიც მწერლის პროტოტიპია, პირანდელოს⁸⁴ თარგმნით დაკავებულ მწერალ ქალთან, ვილდანთან, კამათისას აღნიშნავს: „ქალის ლიტერატურა მის გონიერებაში კი არა, მის საშოშია, ანუ ქალმა თავად აურია ქმნადობის ადგილი” (Moran,2002:25). მწერლის აზრით, მამაკაცი ან მამა უნდა იყოს, ან ხელოვანი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მამაკაცს როგორც პენისით, ისე კალმით ქმნადობის უნარი შესწევს. ქალის როლი კი მხოლოდ დედობაა.⁸⁵ დროთა განმავლობაში ეს დამოკიდებულება იცვლება. იდენტობისა და “მოლაპარაკე სუბიექტის” საკითხის განხილვა ფემინისტურ კრიტიკასთან არის დაკავშირებული. ზოგადად, უნდა ითქვას, რომ ფემინისტურმა მოძრაობამ და ფემინისტურმა თეორიამ ქალთა თვითშეგნების ამადლების საკითხში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა. ერთი მხრივ, ქალები ცდილობენ მათზე დაკისრებული სოციალური როლის მიხედვით “თამაშს”, მეორე მხრივ კი სამწერლობო და ხელოვნების სივრცეში ადგილის დამკვიდრებისათვის იღვწიან. იდენტობის საკითხმა თავისთავად განაპირობა “ქალი მწერლის” ცნების არსებობა. თუ ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ქალის იდენტობა მამაკაცის მიერ არის განსაზღვრული როგორც მამაკაცის ობიექტი, მაშინ იგი იდენტობის დაბრუნების მიზნით შემოქმედებით სფეროში როგორც “ქალი მწერალი” ისე უნდა დაბრუნდეს. კითხვაზე – რატომ წერენ ქალები? – თანამედროვე მწერალი ასლი ერდოდანი პასუხობს: ”საკუთარი ხმის გაგონების

⁸⁴ ლუიჯი პირანდელი (1867–1936) იტალიელი მწერალი, პოეტი, დრამატურგი.

⁸⁵ ქალის, როგორც დედის, მნიშვნელობა ისლამით არის განპირობებული, ვინაიდან ქალი ფასობს მაშინ, როცა იგი დედაა. უშილო ქალი უსარგებლო ადამიანად ითვლებოდა. მას ან მამის ოჯახში აბრუნებდნენ, ან ქმარს მეორე ცოლი მოჰყავდა. თუ ქალი გაუთხოვარი გარდაიცვლებოდა, ითვლებოდა, რომ მან მოვალეობა ვერ შეასრულა.

მიზნით, საბოლოო ჯამში, იმის გასაგებად, თუ “ვინ ვარ მე”, საკუთარი იდენტობის დასადგენად, არასოდეს არ დასმულა კითხვა “მამაკაცი მწერალი არსებობს თუ არა”, მწერალი ისედაც მამაკაცია. იდენტობის საკითხი უმცირესობის საკითხია, ქალებიც ამ კატეგორიაში მოიაზრება” (Erdoğan, 2005:387). ცნება “ქალთა ლიტერატურა” და “ქალი მწერალი” ქალ ავტორებს შორის აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. ცნობილი მწერალი ქალები – ადალეთ ადაოღლუ, სევინჩ ჩოქუმი, ბუკეტ უზუნერი, ნახლი ერაი, ფერიდე ჯელალი – ქალი მწერლების იმ კატეგორიას მიეკუთვნებიან, რომლებიც აპროტესტებენ ცნებებს „ქალთა პროზასა” და „ქალთა ლიტერატურას“ . **ადალეთ ადაოღლუ** აცხადებს: „როცა ცდილობენ სიტყვა “მწერალს” წინ სიტყვა “ქალი” მიამატონ, რომელიდაც პარტიის წევრი მგონია თავი“ (Karaca, 2006:34).

სევინჩ ჩოქუმის და სხვა მწერლების მოსაზრება კი ერთმანეთს ძალიან ჰგავს.

ფერიდე ჯელალი: “ხელოვანი, ქალი იქნება თუ კაცი, ამას ჩემთვის მნიშვნელობა არა აქვს. მამაკაც მწერლებს შორისაც არიან იაშარ ქემალივითა და ორჰან ფამუქივით კარგი მწერლები. ვფიქრობ, იაკუბ კადრის, საით ფაიქის და კიდევ სხვა პატივსაცემი მწერლების გზას ვადგავართ და ხელოვნების სფეროში ღირებულ ნაწარმოებებს ვქმნით” (Karaca, 2006:225)

სევინჩ ჩოქუმი: „მე არ ვყოფ მწერლებს ქალ და მამაკაც მწერლებად, მნიშვნელოვანი შემოქმედებითი ნიჭია და თუ ადამიანს შემოქმედებითი ნიჭი აქვს, ის შესაბამის ნაწარმოებს შექმნის” (Karaca, 2006:294).

ფინარ ქური ერდენიზ ათასუ, ინჯი არალი, ლეილა ერბილი, ნეზიჰე არაზი, ლატიფე თექინი მწერალთა იმ კატეგორიას მიეკუთვნებიან, რომლებიც პატრიარქალურ კულტურაში ქალი მწერლების იდენტიფიკაციაზე, ადგილის დამკვიდრებასა და მასთან დაკავშირებულ საკითხებზე ამახვილებენ ყურდლებას.

ფინარ ქური ამბოზს: „მსოფლიოს ყველა ქვეყანაში მწერლობა ძალიან რთულია, ხოლო თურქეთში კი ორმაგად რთულია, მით უმეტეს, თუ მწერალი ქალია. პატრიარქალური იდეოლოგიის ჰეგემონიის ქვეშ მოქცეულ ქვეყანაში ქალი მწერლისათვის ადგილის დამკვიდრება და საზოგადოებისათვის საკუთარი ხმის მიწვდენა სასწაულად უნდა ჩაითვალოს. თუმცა, ჩემი ღრმა რწმენით, ეს სასწაული,

მიუხედავად მისი ნელი სელისა, აუცილებლად მოხდება, სწორედ ამიტომ არ ვწყვეტ წერას”(Karaca, 2006:264). **ნეზიჰე არაზი:** „ის, რომ ქალი ხართ, უკვე ნიშნავს, რომ დამნაშავე ხართ, თუ შეძელით და ქალთა საკითხი დღის წესრიგში დააყენეთ და ცოტა წარმატებასაც მიაღწიეთ, ორმაგად დამნაშავე ხართ. მე რეალისტის თვალთ ვუყურებ ქალთა საკითხს და ჩემი მეგობრების შეფასებას, რომ „მე ქალურ ზღაპრებს ვყვები“, არ ვეთანხმები. მიმაჩნია, რომ თურქეთში ეს საკითხი უფრო ღრმა კვლევის საგანი უნდა გახდეს“ (Karaca, 2006:231). **ღეილა ერბილი:** „თავდაპირველად ქალი და მამაკაცი მწერლების დიქტომიის წინააღმდეგი ვიყავი, მაგრამ დღეს აზრი შევიცვალე... ჩემი მაშინდელი პროტესტი საკუთარი თავის გადარჩენა უფრო იყო“ (Karaca, 2006:202). **ინჯი არალი:** „ჩვენს საზოგადოებაში ქალებს გაცილებით მეტ პასუხისმგებლობას აკისრებენ: ოჯახი, ბავშვები. ლიტერატურა კი მეორე ადგილზე რჩება, ანუ უპირატესობას სახლის საქმეებს ვანიჭებთ. მხოლოდ მათი დასრულების შემდეგ ვუბრუნდებით წერას. მამაკაცი კი ასე არ არის. ამ საკითხში მას დრო და თავისუფლება მეტი აქვს. გარდა ამისა, ყოველდღიური ცხოვრების პრაქტიკასთან დაკავშირებული პასუხისმგებლობებიც ნაკლები აქვს“ (Karaca, 2006:167) **ლატიფე თექინი:** “ისეთ გარემოში გავიზარდე, სადაც ქალების მიერ მამაკაცების მტრად აღქმა და პირიქით, ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. თუ მწერალი უნდა მიწოდოთ, მაშინ მირჩევნია „ქალი მწერალი“ მერქვას, რადგან ქალების გამაგიჟებელი მზერითა და ჩურჩულით მამაკაცების სისუსტის, მათი ჰეგემონიის რყევის შეგრძნება ძალიან დიდ სიამოვნებას მანიჭებს“ (Çağdaş, 1993:25) **ერდენიზ ათასუ:** “მე დადებითად ვუყურებ ცნებას „ქალთა ლიტერატურა“, მინდა ხაზი გავუსვა, რომ ეს ცნება პატრიარქალური კულტურის კარგად ამსახველი ცნებაა. გარდა ამისა, მიმაჩნია, რომ ქალი მწერალი სიუჟეტს, ენასა და სიმბოლოებს მამაკაცი მწერლებისგან განსხვავებულად იყენებს” (Karaca, 2006:343).

ვფიქრობ, იმ მწერლების დამოკიდებულებას, რომლებიც ცნება „ქალთა ლიტერატურის“ წინააღმდეგი არიან, დიდად განაპირობებს საზოგადოებრივი განწყობა. სიტყვა „ქალი“ ქალების საზოგადოებაში მარგინალურ სტატუსთან არის ასოცირებული. ქალი მწერლების შემოქმედებაზე საუბრისას, თურქი მწერალი ქალების შემოქმედების მკვლევარი პაკერი ყურადღებას სიტყვა „ქალის“ მხოლოდობით რიცხვში წარმოებაზე ამახვილებს („ქალის უფლება“, „ქალის საკითხი“) და ამ ენობრივ ფენომენს ქალურობის აღქმას უკავშირებს. სასაუბრო

ენაში სიტყვა ქალი „მეორეხარისხოვანისა“ და „განსხვავებულის“ მნიშვნელობას ატარებს.“ თურქულში სიტყვა „ქალი“ მხოლოდ სიტყვა მამაკაცისგან განსხვავების მნიშვნელობით არ იხმარება. მას არაქალიშვილი გოგონას ქალიშვილი გოგონასგან განსხვავების მნიშვნელობაც აქვს. სასაუბრო ენაში „ქალი“ დაბალი სტატუსის მაჩვენებელია, რადგან ტერმინი უშუალოდ უკავშირდება სქესს. ამის ნათელი მაგალითია სიტყვა „ქალის“ „დამლაგებლის“ მნიშვნელობით გამოყენება. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში სქესის სტატუსი დამლაგებლის სტატუსთან არის გაიგივებული. სახლის უფროსი თავის მეუღლეს „ჰანიმს“ უწოდებს. ამგვარად, „ჰანიმის“ თქმის შემთხვევაში სქესის სტატუსი სოციალური სტატუსის ქვეშ დაფარული სახით არის მოცემული, ხოლო სიტყვა „ქალის“ ხმარების შემთხვევაში დაბალი სოციალური სტატუსი იგულისხმება. იმის გამო, რომ სიტყვა „ქალი“ სქესობრივი და რეპროდუქციული მნიშვნელობის მატარებელია და, გარდა ამისა, „არაქალიშვილს“ „ქალიშვილისგან“ განასხვავებს (ანუ მორალურ საკითხთან არის დაკავშირებული), თურქეთში ცნება „ქალი მწერლის“ დამკვიდრების პროცესი კიდევ უფრო გართულებულია. მწერალი აფეთ ილგაზი ცნებისადმი თავის დუალისტურ დამოკიდებულებაზე საუბრობს: „ჩვენ ვცდილობთ, სიტყვა „ქალს“ მივეჩვიოთ. თურქულმა საზოგადოებამ მას უარყოფითი მნიშვნელობა მიანიჭა. ქალობის ძალიან გვრცხვენია, ზოგიერთი ჩვენი თანამემამულე საერთოდ არ აღიარებს მას. მეც მათ რიგებში ვიყავი, ორჰან ქემალს „მამაკაც მწერალს“ უწოდებს ვინმე? მაშინ მე რა უფლებით მიწოდებთ ქალ მწერალს? თუმცა ახლა ვხვდები, რომ ჩვენ სწორედ ამგვარი დამოკიდებულების გამო ვერ ვიღებთ და ვითავისებთ ცნება „ქალ მწერალს“, რითაც ქალურობაზე ვამბობთ უარს და მიგვაჩნია, რომ ქალად ყოფნა მხოლოდ სქესის თვალსაზრისით განსხვავებას ნიშნავს“ (Durakbaşı, 2012:16).

კრიტიკოსისა და პროფესორის ჰასან ბულენტ კაჰრამანის აზრით, “თურქეთში იყო ქალი, ძალიან რთული პროფესიაა” (Kahraman, 2003:5). მიუხედავად ამისა, 1970-1980-იანი წლები ნათლად აჩვენებს, რომ ქალ მწერლებს გარკვეული სახის გამოცდილება დაუგროვდათ. ჰულია არგუნშაჰი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ქალი მწერლები სამწერლობო სივრცეში აქტიური სახით 1970 წლის შემდეგ გამოჩნდნენ. ”ჩვენს ლიტერატურაში არასოდეს ყოფილან ქალი მწერლები ისეთი დიდი რაოდენობით, როგორც ეს 1970 წლის შემდეგაა. ამ დრომდე ქალები ლიტერატურის “მომხმარებლებად” ითვლებოდნენ. 1970 წლის შემდეგ კი სიტუაცია

ისე შეიცვალა, რომ ლიტერატურაში ქალს მნიშვნელოვანი ადგილი მიენიჭა. ეს ყველაფერი კი საზოგადოებრივი პროცესების, კარგი განათლების, ლიტერატურაში სოციალური საკითხების ასახვის კარგად გაცნობიერების, ლიტერატურაში ქალის ადგილისა და ქალი მწერლის შესახებ არსებული კრიტიკის შედეგია” (Argunşah, 1999:35). 1970 წლამდე რატომ წერდნენ ქალები მხოლოდ პოლიტიკური და სოციალური საკითხების შესახებ და რატომ უგულვებელყოფდნენ ქალთა საკითხს? რატომ იკავებდნენ ისინი თავს მამაკაცური ჰეგემონიის კრიტიკის შემთხვევაში? ეს მოვლენა დაკავშირებულია “დანაშაულის გრძნობასთან”, რომელსაც ქალებს ტრადიციული მორალი უვითარებს.

1980 წელს ქალი ავტორები თანამედროვე ქალების პრობლემებს სხვადასხვა კუთხით აშუქებენ. მწერალი ნალან ბარბაროსოდღუ 1980-იან წლებს შემდეგნაირად ახასიათებს: “1980 წელი მართლაც გამორჩეულია. ადამიანები მარტო დარჩნენ. ქალები კი ისედაც მარტო იყვნენ. ლიტერატურა მარტოობის დაძლევის კარგი საშუალება იყო. ხშირად გვსაყვედურობენ, რომ ჩვენს ნაწარმოებებში დიალოგი არ არის, ჩვენ მხოლოდ საკუთარ თავთან საუბრით ვცხოვრობთ”(Erden, 2011:29). ქალი ავტორები პიროვნების ჩამოყალიბებაში საზოგადოების როლისა და ფსიქოლოგიური ფაქტორის მნიშვნელობას უსვამენ ხაზს. რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, ისინი ღიად საუბრობენ ქალის სექსუალობის საკითხზე. ქალისა მამაკაცის ურთიერთობის თემა თითქმის ყველა ქალი ავტორის შემოქმედებაში იკავებს ადგილს. მწერლებისათვის მნიშვნელოვანია, რომ ისინი აღიქვან არა მხოლოდ როგორც ქალები, არამედ როგორც ადამიანები. ადალეთ ალაოდღუ რომანში *Ölmeye yatmak* (“მზადება სიკვდილისთვის”) განათლებული ქალის დრამას აღწერს, რომლის სურვილია, რომ “იგი აღიქვან არა ისეთ ქალად, რომლის მოვალეობა კაცებთან დაწოლა და საჭმლის მომზადებაა, არამედ ადამიანად.” 90-იან და 2000-იან წლებში ქალი ავტორების შემოქმედებაში მნიშვნელოვან ადგილს შემდეგი საკითხები იჭერს: საზოგადოებაში ქალის, როგორც ინდივიდის, პრობლემა, ქალთა შინაგანი სამყაროს აღწერა, პოლიტიკური კონფლიქტებით დაინტერესება, მარტოობის, პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობა, სექსუალური ძალადობა, ინცესტი, ბავშვებზე სექსუალური ძალადობა, ქორწინებაში სექსუალური პრობლემები, მენოპაუზა, მშობიარობა, ტრადიციები და სამყაროს ახლებული ხედვის პერსპექტივები. აღნიშნული საკითხებს ხშირად ეხებიან ისეთი მწერლები, როგორებიც არიან ლეილა ერბილი, აიშე კულინი, ემინე

იშინსუ, ფინარ ქური, დუიგუ ასენა, ფეიზა ჰეჰილინგირლერ, ერდენიზ ათასუ, ფურუზანი, ელიფ შაფაქი და სხვები. ფინარ ქური, დუიგუ ასენა, ერდენიზ ათასუ და ინჯი არალი ქალთა საკითხს ფემინისტური თვალთახედვით განიხილავენ. მათ თამამად შეიძლება ვუწოდოთ ფემინისტი მწერლები. დუიგუ ასენა ქალის თვალთახედვით დანახულ მამაკაცთა სამყაროსაც აღწერს. ინჯი არალი აღნიშნავს “ყოველთვის წინააღმდეგი ვიყავი იმ დამოკიდებულებისა, რომელსაც საზოგადოება იხენდა ქალის მიმართ. ვთვლი, რომ ქალი ლამაზი, ჭკვიანი და ძლიერია. განსაკუთრებით მინდა აღვნიშნო ფემინიზმის როლი. მამაკაცებს პატივს ვცემ და ვთვლი, რომ მთავარი დამნაშავე საზოგადოებრივი ვადებულებებია. მე ვხედავ, როგორი სუსტები არიან და როგორ ეშინიათ მამაკაცებს ქალების. საჭიროა მამაკაცებთან ერთად გამოსავლის პოვნა. დიას, ყველა მამაკაცის შიგნით არის ქალი და ყველა ქალის შიგნით – მამაკაცი” (Öğüt, 2007:66). ქალი ავტორის ანდროგენულობის შესახებ საუბრობს მწერალი ერდენიზ ათასუც. მისი აზრით, “ანდროგენული სულის მქონე ქალ მწერალს უნდა შეეძლოს საკუთარი თავი წარმოიდგინოს როგორც ქალი, ისე მამაკაცი გმირის სახეში”(Atasü, 2001:10).

2000 წლიდან არსებობს ქალი ავტორების მიერ დაარსებული ქალ მწერალთა გაერთიანებები, რომლებიც ქალი მწერლების პრობლემებს, მწერლობასთან დაკავშირებული სიძნელების საკითხს განიხილავენ. ამ გაერთიანებებიდან ყველაზე ცნობილი გაერთიანებებია “ავტოფიოგრაფია/ბებიის ატელიე”, “ეგოსელი ქალი მწერლები” და თურქეთის პენ ცენტრის ქალ მწერალთა კომიტეტი.

ქალთა საკითხს მწერლები სხვადასხვა კონტექსტიდან განიხილავენ. ვფიქრობ, მათ მიერ დანახული ქალი კარგად ასახავს საზოგადოებისა და პიროვნების პრობლემას. მწერალი ნალან თუნთაში წერს: ”ჩვენს ქვეყანაში მართლაც ასეა, ქალი დამცირებული, შურაცხყოფილი და დისკრიმინირებულია. ქვეყნის აღმოსავლეთით – წეს-ჩვეულებებით, დასავლეთით კი სხვა ფორმით ხდება მათზე ძალადობა. თურქეთში ქალი მუდამ მარგინალიზებულია. მოდელები, ხელოვნების სფეროში მოღვაწე ქალები, რომლებიც თითქოს დამოუკიდებელი ქალები არიან, დისკრიმინაციის თვალსაზრისით არაფრით განსხვავდებიან აღმოსავლეთ ნაწილში მცხოვრები ქალებისაგან. ეს ორი ჯგუფი სქესობრივი თვალსაზრისითაც თანაბარ დონეზე განიცდის დისკრიმინაციას” (Tuntaş, 2010:7-8).

“ქალთა ლიტერატურის” განვითარების პერსპექტივა დაკავშირებულია ქალის საზოგადოებაში და ხელოვნებაში ადგილის განსაზღვრის საკითხთან. ეს კი უშუალოდ უკავშირდება ქალთა ემანსიპაციის დონეს. თურქეთში ქალის ემანსიპაციის საკითხი ქვეყანაში მიმდინარე გავეროპელების პროცესებს უკავშირდება. ამ პროცესის მნიშვნელოვანი შედეგია ფემინისტური პრაქტიკის არსებობაც. მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი მწერალი უარყოფს ფემინიზმთან ურთიერთობას, სწორედ ქალთა მოძრაობამ, ფემინისტურმა თეორიამ და პრაქტიკამ ჩამოაყალიბა ის მნიშვნელოვანი “იდეა”, რომლის ირგვლივაც ქალი ავტორები არიან გაერთიანებულები. მათ შემოქმედებაში კვლევის ობიექტი არის ქალი და მასთან დაკავშირებული საკითხები. თუმცა ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ქალი ავტორები მხოლოდ ქალის საკითხზე წერენ ვიწრო კუთხით. ისინი პოლიტიკური და საზოგადოებრივი თემებით თანაბრად ინტერესდებიან. თუ მწერალი არის ადამიანი, რომელიც საკუთარი თავის შესახებ წერს, მაშინ წერს რა საკუთარ ისტორიას, საზოგადოების და კაცობრიობის ისტორიის მწერალიც გამოდის. ჟერარ ჟენეტის თქმით: “დღეს თუ ვინმეს ეჭვი არ ეპარება იმაში, აქვს თუ არა წერის უფლება, იგი მწერლად არ ითვლება. ის, ვინც ვერ ხედავს სამყაროს, რომელშიც ცხოვრობს, გამოდის, რომ ამ სამყაროზეც ვერაფერს იტყვის”(Andaç, 2004:17).

”ქალთა პროზის” არსებობა ლიტერატურის გამდიდრების გზადაც შეიძლება შევაფასოთ. პატრიარქალურ, მკაცრ ნორმებში მოქცეულ ლიტერატურას ქალური ემოციურობა, მგრძობელობა სხვა სილამაზეს მატებს. თუ ვიტყვით, რომ ქალმა ავტორებმა ლიტერატურის განვითარებაში საკუთარი წვლილი შეიტანეს და დღესაც შეაქვთ, გადაჭარბებული შეფასება არ გამოგვივა. გასაანალიზებელ თემათა მრავალფეროვნება, ან თუნდაც ახალი ჟანრის დამკვიდრება ლიტერატურას უფრო ამდიდრებს. მაგალითად, ავტობიოგრაფიული ჟანრი “ქალურ” ჟანრად არის მიჩნეული. ჩვენ უკვე შევეხეთ ქალი ავტორების ლიტერატურაში დამკვიდრების საკითხს, მაგრამ დამატების სახით შეგვიძლია დავსძინოთ შემდეგი: დღეს თუ თურქულ ლიტერატურაში ქალ ავტორთა რაოდენობა დიდია, მათ აფასებენ და უყვართ, ეს ხანგრძლივი და მტკივნეული პროცესის შედეგია, რამაც საბოლოო ჯამში ქალთა გამოცდილების დაგროვებას შეუწყო ხელი. ეს გამოცდილება კი უშუალოდ არის დაკავშირებული იმ საკითხებთან, რომლებიც ქალთა მოძრაობამ დააყენა — იდენტურობა, სექსუალურობა, სხეული და ფემინისტური პოლიტიკური პრაქტიკა. არსებობს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება, რაც, ერთგვარად,

ქალური პროზის არსებობის “გამართლება”. ეს არის მკითხველი. მკითხველისათვის საინტერესო ხდება, ქალი მწერლის თვალთაც შეხედოს სამყაროს, ყურადღება მიაქციოს იმ საკითხებს, რომლებიც მანამდე არ გაშუქებულა. ქალი ავტორების შემოქმედებით მკითხველის დაინტერესებას ფინარ ქური ერთ ახსნას უძებნის: ”ადამიანს სურვილი უნდა აქამდე “უცნობი” დედის, ცოლის შესახებ წაიკითხოს და გაიცნოს იგი”(Kür,1999:6).

კითხვას – რატომ წერენ ქალები? – შეიძლება ბევრი პასუხი მოეძებნოს, მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი ალბათ მაინც ის არის, რომ წერა აძლევს ქალს საშუალებას, თავი სუბიექტად იგრძნოს. რენე დეკარტის ცნობილ გამონათქვამს – “ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ” – შესაძლოა შემდეგი სახის ინტერპრეტაციაც მივცეთ: “ვწერ, მაშასადამე ვარსებობ”. “ტექსტის დაწერა და კითხვა არის გამოცდილება, რომლითაც სუბიექტი დაკავშირებულია საზოგადოებასთან და ლიტერატურულ საქმიანობასთან (Рюткёнен, 2000:6). გარდა ამისა, წერა აძლევს ქალს საშუალებას, შეაღწიოს სხვა ადამიანების სამყაროში და ხელახლა დაიბადოს; მოიპოვოს ავტონომიური სუბიექტის სტატუსი. ცნობილი მწერალი ნეზიჰე მერიჩი საკუთარი ცხოვრების აზრს წერაში ხედავს. მისი აზრით, “მხოლოდ ხელოვნებით არის შესაძლებელი, ადამიანმა საკუთარი თავის გამოხატვა შეძლოს” (Andaç, 2004:20). იგივე დამოკიდებულება აქვს **ემინე იშინსუს**: “ვწერ იმიტომ, რომ ბედნიერი მინდა ვიყო, არაფერი ისე არ მახებნიერებს, როგორც წერა. თუ არ დავწერ, მოკვდები, წერა ჩემი ცხოვრების აზრია. მჯერა, რომ წერისთვის დავიბადე. და თუ წერას თავს დავანებებ, შეიძლება მოკვდე, შინაგანად ცარიელი ვიქნები” (Karaca, 2006:101). **ადალეთ ალაოღლუსათვის** ხელოვნება ჭეშმარიტი თავისუფლების სფეროა: “ხელოვნება ერთადერთი სამყაროა, რომელშიც არსებობა შესაძლებელია, ადამიანი ჭეშმარიტად თავისუფალი სწორედ იქ არის” (Karaca, 2006:27). შინაგანი სიცარიელის დაძლევის მიზნით წერის შესახებ საუბრობს მწერალი **ელიფ შაფაქი**: “ვწერდი, რადგან რეალურ ცხოვრებაზე უფრო მეტად ცხოვრებისეული ჩემთვის ირეალური ცხოვრება იყო” (Karaca, 2006:99). მწერალი **თომრის უიარი** აღნიშნავს: ”წერა, შესაძლოა, ადგილის განსაზღვრის მცდელობად შევაფასოთ. შესაძლოა, გვინდა როგორც ცხოვრებისა და დროის განსაზღვრა, ასევე იმ ადგილის განსაზღვრაც, სადაც ვცხოვრობთ” (Andaç, 2004:21). **აისელ ოხქანისთვის** წერა ჰეგემონური კულტურის წინააღმდეგ ბრძოლის მთავარი იარაღია: ”ჰეგემონურმა იდეოლოგიამ, ადამიანთა ურთიერთობაზე გავლენის მქონე

ღირებულებათა სისტემამ და ამ ყველაფრისადმი მახინჯმა დამოკიდებულებამ წერისკენ მიბიძგა” (Andaç, 2004:23). ფერიდე ჩინქოღლუს აზრით, “ლიტერატურა სხვის ცხოვრებაში ჩარევის საშუალებაა, მოსწავლეობის ხანს სკარლეტ ოჰარას გამო ვღვრიდი ცრემლებს, შემდეგ კამიუს “უცხოში” საკუთარი თავი დავინახე. ახლაც შემიძლია საკუთარი ცხოვრებიდან გაქცევა, მომწონს, როცა საკუთარ გამოცდილებას სხვას ვუზიარებ და თუ საკუთარი იდენტობის დაცვა მინდა, უნდა ვწერო” (İleri, 1987:2). ფერიდე ჩინქოღლუს ეს სიტყვები შესაძლოა ყველა ქალ მწერალზე განვაზოგადოთ. მხოლოდ საკუთარი იდენტობის დაცვით, მხოლოდ იმის გაცნობიერებით, რომ ქალი მწერალი ხარ, შესაძლებელია ვიმსჯელოთ “ქალთა პროზის” არსებობასა და განვითარების პერსპექტივაზე.

თურქულ ლიტერატურაში ქალთა პროზის განვითარების და პერსპექტივების შესახებ საუბრისას ვცდილობთ, გამოვავლინოთ ის მიზეზები და შედეგები, რომლებიც საკითხის კვლევაში მეტ სიცხადეს შეიტანს. ვცდილობთ, დავადგინოთ მოტივაცია, რატომ წერენ ქალები, გამოვავლინოთ ის საკითხები, რომლებიც მნიშვნელოვან და ცენტრალურ ადგილს იჭერენ ქალი ავტორების შემოქმედებაში.

“ქალთა პროზის” კლასიფიკაციას თუ შევეცდებით, იმ ისტორიული, პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ატმოსფეროს გათვალისწინება დაგვჭირდება, რომელშიც “ქალთა პროზას” ჩაეყარა საფუძველი. 1950-60-იანი წლების შემდეგ ქალისადმი დამოკიდებულება შეიცვალა, იმიტომ რომ ისტორიული პირობები შეიცვალა.

ჰალიდე ვდიფის “იდეალური და ასექსუალი ქალის ტიპი” საკუთარი “იდენტობის მოპოვებაზე ორიენტირებულმა ქალის ტიპმა” შეცვალა. დღის წესრიგში ქალთა სექსუალობის საკითხი დადგა. ხაზი ქალის თვითშეგნების ამადლების საკითხს გაესვა. აქამდე ტაბუდადებული თემების შესახებ ღია მსჯელობა ქალთა თავისუფალი აზროვნების მაჩვენებელია, რაც გარკვეული სახით დროსაც უკავშირდება; ანუ მსოფლიოში მიმდინარე პროცესები მეტ-ნაკლებ გავლენას ყველა ქვეყანაზე ახდენს. დროთა განმავლობაში ღირებულებათა გადაფასება ფუნდამენტური საკითხების დეკონსტრუქციისა და ახლებურად რეკონსტრუქციის აუცილებლობას ქმნის. ყველაზე მნიშვნელოვანი კი ის არის, რომ აღნიშნულ საკითხებზე ქალი მწერლები აქტიურობენ და გადაჭრის გზებს სახავენ. ჩვენ ვეცადეთ იმ ქალი მწერლების მოსაზრებები გაგვეცნო, რომლებიც თურქულ ლიტერატურაში გამორჩეულ ადგილს იკავებენ. მათი უმეტესობა თავს ფემინისტად არ მიიჩნევს, თუმცა ქალთა საკითხის კვლევის სფეროში ფემინიზმის კვალი

შესამჩნევად დიდია. არიან ისეთი მწერლებიც, რომლებიც ფემინიზმით დაინტერესებას და მის გავლენას არ უარყოფენ და ფემინიზმის აპოლოგეტადაც კი ითვლებიან. მხედველობაში მყავს თანამედროვე მწერალი ქალები დუიგუ ასენა და ფინარ ქური.

თავი IV

4.1 ფინარ ქური და დუიგუ ასენა (შემოქმედების კონცეპტუალური საკითხები)

თურქულ ლიტერატურაში ფემინისტური თეორიებისა და პრაქტიკის კვალი ყველაზე მეტად ფინარ ქურისა⁸⁶ და დუიგუ ასენა⁸⁷ შემოქმედებაში იგრძნობა. მათი მოღვაწეობა იმ პერიოდთან არის დაკავშირებული, როდესაც ქალი მწერლების შემოქმედებაში ცენტრალური ადგილი ქალმა დაიჭირა. მიუხედავად იმისა, რომ ქალთა საკითხს სხვა ქალი მწერლებიც აშუქებენ, მიმაჩნია, რომ აღნიშნული ქალი მწერლები საკითხის დასმის თვალსაზრისით რადიკალურობით გამოირჩევიან. მათი კვლევის ცენტრალური ობიექტი არის ქალი და ყველა ის სოციალური, პოლიტიკური, რელიგიური თუ ტრადიციულ-მორალური საკითხები, რომელიც ქალის პიროვნების ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ. მათ შემოქმედებაში პროტაგონისტი ქალების ორ ჯგუფს ვხედავთ. არიან როგორც კომფორმისტი ქალები, ისე ნონკომფორმისტი ქალები. თუმცა ქალი

⁸⁶ ფინარ ქური დაიბადა 1945 წელს ბურსაში. დედა – ისმეთ ქური, საბავშვო მწერალი იყო, მამა ბეჰრამ ქური –მათემატიკოსი. ფინარ ქური არის ცნობილი ქალი მწერლების ჰალიდე ნუსრეთ ზორლუტუნას დისშვილი და ემინე იშინსუს დედაშვილი. ანკარაში კოლეჯის დასრულების შემდეგ სწავლა გააგრძელა საფრანგეთში, სორბონას უნივერსიტეტში. დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია თემაზე “მე-20 საუკუნის თეატრი, რეალობა და ილუზია”. ჰყავს ერთი ვაჟი. 1964 წლიდან დღემდე არის ბილგის უნივერსიტეტის მოწვეული პროფესორი. 1984 წელს მიენიჭა საით ფაიქის სახელობის პრემია.

⁸⁷ დუიგუ ასენა დაიბადა 1946 წლის 19 აპრილს სტამბოლში. დაამთავრა სტამბოლის უნივერსიტეტის ლიტერატურის ფაკულტეტის პედაგოგიური განყოფილება. გარკვეულ პერიოდი მუშაობდა როგორც პედაგოგი. 1972 წლიდან დაიწყო ჟურნალისტად მუშობა გაზეთ “თავისუფლებაში” თავად იყო. ჟურნალების: ”Kadınca“ (“ქალური,”), ”Onyedi“ (“ჩვიდმეტი”), “Negatif” (“ნეგატივი”), “Kim” (“ვინ”), “Ev kadimi” (“დიასახლისი”) ხელმძღვანელი. 1987-2004 წლებში 8 წიგნი დაბეჭდა. გარდაიცვალა 2006 წელს.

პერსონაჟების ასეთი კლასიფიცირება მწერალთა “ფარული მიზნის” გამოვლენას ემსახურება. მათი შედარებისას ჩვენ შეგვიძლია დასკვნების გაკეთება, როგორი დამოკიდებულება აქვთ თავად მწერლებს ქალთა საკითხისადმი. არსებობს საკითხები, რომლებშიც მწერლების მოსაზრება ერთმანეთს ემთხვევა, მაგრამ საკითხის გადაჭრის გზები განსხვავებულია. დუიგუ ასენა კონკრეტულ გამოსავალს გვთავაზობს, ფინარ ქური კი ზოგ შემთხვევაში ფაქტის კონსტატაციით შემოიფარგლება და დასკვნების გამოტანას მკითხველს ანდობს.

ორივე მწერალი თავისებურად საინტერესოა. ფინარ ქურის შესახებ პროფესორი ფერიდუნ ანდაჩი წერს “ფინარ ქური სალიტერატურო სივრცეში 70-იან წლებში გამოჩნდა. მკითხველის წინაშე ახალი, განსხვავებული ხედვის მწერალი წარდგა. პიროვნების საზოგადოებასთან კონფლიქტი, ქალისა და მამაკაცის ურთიერთობის საკითხი ახლებურად განიხილებოდა. და რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, მის ყველა ნაწარმოებში იგრძნობა მწერლის მაღალი თვითშეგნება” (Andaç;2004;24). ფინარ ქურისათვის ლიტერატურა არის სფერო, რომელშიც რეალური სამყაროა აღწერილი. იგი იმ საკითხებზე ამახვილებს ყურადღებას, რომელიც იმ ეპოქას ასახავს, რომელშიც თავად ცხოვრობს. “ნაცნობი საკითხების ახლებური განხილვა, მათზე განსხვავებული ფიქრი, ანუ საკითხის დასმა აი, რა არის ხელოვანის მთავარი მიზანი” (Yazko,1980:81). ჩვენ მიერ დაწერილ ყველა სტრიქონში ჩვენს ეპოქას ვეცნობით,” – ამბობს მწერალი. აქედან გამომდინარე, იგი, როგორც მწერალი და მით უფრო, ქალი მწერალი, მეტი სიმძაფრით აღიქვამს ქალის საკითხს. ჩვენ არაერთხელ აღვნიშნეთ, რომ ქალი მწერლების მიერ ქალთა საკითხის განხილვა ქალური პერსპექტივიდან ხდება, რაც მკვეთრად განსხვავდება ქალის მამაკაცური პროექციისგან. ქალური პერსპექტივა კი ნიშნავს ქალი მწერლების მხრიდან “სხეულისმიერი”, “ემოციური”, თემების წინ წამოწევას. “ქალი მწერალი საკუთარ ემოციურ მხარეებს მეტ ყურადღებას აქცევს, რა თქმა უნდა. მისი ცხოვრებისეული გამოცდილებაც განსხვავებულია. ამან კი ქალს სხეულისმიერ, სულიერ, მორალურ საკითხებში მეტი სიღრმე შესძინა. ცხოვრებისეული განსხვავების ხელოვნების ნიმუშში ასახვა ბუნებრივი მოვლენაა. გარდა ამისა, ჩვენს საზოგადოებაში, სადაც ინდუსტრიალიზაციის პროცესი ჯერ კიდევ არ დასრულებულა, ქალსა და მამაკაცს შორის კლასობრივი განსხვავებაც არსებობს. მართალია, ამას ბევრი არ ეთანხმება, მაგრამ ფაქტი ჯიუტია. თურქეთში ქალი, რომელი კლასის წარმომადგენელიც არ უნდა იყოს, იქნება ის ბურჟუა,

მუშა, გლეხი, დისკრიმინირებულ კლასს წარმოადგენს. იმ ქალთა რიცხვი, რომლებმაც ეკონომიკური თავისუფლება მოიპოვეს, იმდენად მცირეა, რომ ეკონომიკური თავისუფლების მიუხედავად, საზოგადოებრივ თავისუფლებას მოკლებულნი არიან. ამ ძალადობის, დისკრიმინაციის, ყველაზე მკვეთრად აღმქმელი, გამგები და ამსახველი კი ქალი მწერალია” (Andaç, 2004:24). ცნების ”ქალი მწერალი” დამკვიდრებას ფინარ ქური ფემინიზმის დამსახურებად მიიჩნევს. “ქალი მწერლებისადმი სერიოზული დამოკიდებულება და ჩვენს ლიტერატურაში ლოკომოტივის როლის შესრულება 1970 წლის შემდეგ დაიწყო. ცნება “ქალი მწერალი” დღეს ირონიას აღარ იწვევს. ეს კი ფემინისტების დამსახურებაა. ისინი ამბობენ, რომ ქალს გაცნობიერებული უნდა ჰქონდეს, რომ ქალია და საკუთარი შინაგანი სამყარო უნდა აღწეროს, საკუთარი ქალურობა უნდა გამოიყენოს. მე სავსებით ვიზიარებ მათ მოსაზრებას” (Karaca,2006:264).

დუიგუ ასენასათვის ქალის თავისუფლება, იქნება ეს ეკონომიკური, საზოგადოებრივი თუ სექსუალური, ძალიან მნიშვნელოვანია. რატომ აირჩია მწერალმა კვლევის ობიექტად ქალი? ”ვხედავდი, რომ ქალი მარტოხელა და ძალიან სუსტია. მოზარდობის ასაკიდან მოყოლებული ვცდილობდი, გამეგო ოჯახში მამის ავტორიტეტის ფენომენი. ყველაფრის გაგების და ამოხსნის სურვილი თანდათან დაგროვდა ჩემში. გარკვეული პერიოდი ქალების გრძნობებს ყურადღებას არ ვაქცევდი. მათ მიერ განცდილი და გადატანილი ცხოვრებისეული სიმძნელები ბუნებრივად მიმაჩნდა. ქალები ვერ საუბრობენ ქალის განცდებთან დაკავშირებულ საკითხებზე. სექსუალური ურთიერთობა, ოვულაცია, გინეკოლოგთან წასვლა, აბორტი, თითქმის არასოდეს განიხილება. თუმცა ეს საკითხები ძალიან დიდი გავლენს ახდენს ქალზე. უსამართლობა ყოველთვის ბრახს იწვევდა ჩემში. უსამართლობის მოწმე თუ გავმხდარვარ, ისიც ქალების წინააღმდეგ ჩადენილი უსამართლობა იყო. სწორედ ამიტომ ავირჩიე ეს საკითხი. ამას შედეგად ის მოჰყვა, რომ ბევრი რამ შევიტყვე და ჩემი რეაქცია უფრო მკვეთრი გახდა. ეს რეაქცია კი ყოველგვარი შელამაზების გარეშე გადმოვეცი. თან ძალიან მინდოდა ჩემი საკითხისადმი დამოკიდებულება სხვებისათვის გამეზიარებინა” (Karaca,2006:45). საკუთარი გრძნობებისა და აზრის გამოხატვის ყველაზე კარგი საშუალება კი მწერლისათვის ლიტერატურა აღმოჩნდა. რეალისტური თვალთ ალწერილი გარემო ლიტერატურის კრიტიკოსებისა და საზოგადოების გარკვეული ნაწილისათვის მიუღებელი აღმოჩნდა. მასზე წერდნენ,

რომ მისი რომანები მხატვრულობით არ გამოირჩევა, იგი არის ავადმყოფური წარმოსახვის მქონე მწერალი, რომელიც თვით “დედობის” ფენომენსაც არ სცემს პატივს (Karaca;2006). თუმცა თავად მწერალი კრიტიკას დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებდა. ერთ-ერთ ინტერვიუში იგი ცნობილი მწერლის, აზიზ ნესინის, მისთვის ნათქვამ სიტყვებს იხსენებს: “სხვების სიტყვებს ყურადღება არ მიაქციო, წიგნი თუ დროს უძღვებს, გამოდის, რომ მარადიულია” (Karaca,2006:97). საზოგადოების დარჩენილი ნაწილისათვის კი დუიგუ ასენა არის მწერალი, რომელიც ტაბუდადებულ თემებზე ღიად საუბრობს, მისი სახელი ასოცირდება გამბედაობასთან და თავისუფლებასთან. “დუიგუ ასენა დაკავშირებულია თავისუფლების, სიმართლის თქმასთან, ფლირტთან, სიყვარულთან, მამაკაცებისა და ქალების თანასწორ თანაცხოვრებასთან” (Arman,2005:5). სწორედ დუიგუ ასენას სახელთან არის დაკავშირებული ცნება “ქალურობის” დამკვიდრება.

მნიშვნელოვანია იმისა აღნიშვნა, რა დამოკიდებულება ჰქონდათ ფინარ ქურსა და დუიგუ ასენას ფემინიზმთან. თურქეთში დუიგუ ასენა ფემინიზმის ყველაზე აქტიურ წარმომადგენლად არის მიჩნეული. როგორც სოციოლოგი შირინი თექელი აღნიშნავს, “დუიგუ ასენას ნაქადაგები თანასწორობა 1949 წელს სიმონა დე ბოვუარის “მეორე სქესსა” და 1963 წელს ბეტი ფრიდანის “ქალური მისტიკის” მთავარ აზრს ეხმიანება” (Tekeli,1987:6). მკითხველი დუიგუ ასენას თურქულ ენაზე უწოდებს და მისადმი მაღლიერებას გამოხატავს. მან ქალებს დაანახა, რომ შესაძლებელია გახდე ფემინისტი, შესაძლებელია გააკრიტიკო მამაკაცური ჰეგემონური კულტურა. თავად მწერალი კი წერს: ”მე ერთ დღეში არ გავმხდარვარ ფემინისტი, კონსერვატორი მამის შვილი ვარ, მაგრამ მას შემდეგ, რაც ფემინისტი გავხდი, ვიცი, რომ მამაკაცებისგან განსხვავებულები ვართ და მათთან ჰარმონიაში ყოფნა წარმოუდგენელია” (Vatansever, 2003:7). ფინარ ქური თურქეთში ფემინიზმისა და, ზოგადად, ფემინისტების შესახებ დამოკიდებულებას შემდგენაირად აღწერს: “მიუხედავად იმისა, რომ თურქეთში მკვეთრად გამოხატული ფემინისტური მოძრაობა არ არის, ანტიფემინისტური პროპაგანდა საკმაოდ დიდია. მამაკაცური ჰეგემონია იმდენად ძლიერია ჩვენს ქვეყანაში, რომ სიტყვა ფემინიზმის გაგებაც კი მწვავე რეაქციას იწვევს. მაგრამ ამ სიტყვის შინაარსი არავინ იცის და არც არავის აინტერესებს. რეაქცია ზღვარსაც სცილდება და შეურაცხყოფის, დამცირებისა და დაცინვის სახეს იღებს. ასეთი დამოკიდებულება ცივილიზებული, განათლებული მემარცხენე ადამიანებისგან მოდის, თორემ უბრალო, ქუჩაში მდგომმა ადამიანმა

ფემინიზმის შესახებ შესაძლოა არაფერი იცოდეს. ანტიფემინისტური პროპაგანდა ფემინიზმის არსის გაანალიზებით არ არის დაკავებული, ფემინისტებს ან “მამაკაცების მტრად”, ან “მამაკაცებზე გაგიჟებულ ქალებად” იხსენიებს. ქალი, რომელიც ამბობს, რომ ფემინისტი არ არის, გარკვეული სახით, ასეთი “ბრალდებისგან” იცავს თავს, ან ჰგონია, რომ იცავს. საჭიროა ერთობლივი და შეგნებული მუშაობა. არსებობენ ქალები, რომლებიც ამბობენ, რომ მეუღლეებისგან დისკრიმინაციას არ განიცდიან და სახლის საქმეებშიც კი მხარდაჭერას გრძნობენ მათგან. ასეთი შეხედულების მქონე ქალი, რა თქმა უნდა, ფემინიზმით არ დაინტერესდება. მაგრამ საჭიროა, სწორედ მათ აეხსნათ, რა განსხვავებაა ყალბ სიმშვიდესა და ნამდვილ თანასწორობასა და თავისუფლებას შორის” (Somut,1989:9). მწერლების ფემინიზმისადამი აშკარა დამოკიდებულება რაღაც დოზით მათ შემოქმედებით საქმიანობაზე აისახა. ფინარ ქური გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ იყო მწერალი, თურქეთში ძალიან რთულია, რადგან არც სახელმწიფოს და არც კრიტიკოსებს მწერლის მხარდაჭერის სურვილი არ აქვს. “აქამდე გამოქვეყნებული რომანები იმის გამო იყო გაკრიტიკებული, რომ მხოლოდ ქალის დისკრიმინაციასა და მასზე სექსუალური ძალადობის საკითხს ვეხებოდი. მიუხედავად იმისა, რომ რომანში “ქალი სახრჩობელაზე” სამი ნარატორი მამაკაცი პერსონაჟია, ეს “გამბედაობად” არავინ შეაფასა. პირიქით, კრიტიკა დავიმსახურე. ამის მიზეზი კი ფემინიზმის თანდათან დამკვიდრების შიშის შედეგია” (Somut,1989:9). დუიგუ ასენა ერთ-ერთ ინტერვიუში წერდა: “იმის გამო, რომ ისეთ საკითხებს შევეხე, რომელთაც აქამდე ასე ღიად არავინ შეჰხებია, ქალი მწერლების ერთი ნაწილისგან დამცირებისა და შეურაცხყოფის ატანაც მომიხდა” (Akgiin,2003). 2006 წელს გაზეთ “დროის” ჟურნალისტი, მწერალი ნიჰალ ბენგსუ კარაჯა სტატიაში “ჩვენი გამყოფი მდინარეები” წერდა: “დუიგუ ასენას გარდაცვალება ბევრ ჩემს ნაცნობ მამაკაცს გაუხარდა. ასენა თურქულ-მუსლიმურ კულტურაში ქალთან დაკავშირებულ წარმოდგენებსა და მისტიციზმს დიდ ზიანს აყენებდა” (Karaca;2006).

ფინარ ქურისა და დუიგუ ასენას შემოქმედების კონცეპტუალური საკითხები

ფინარ ქურისა და დუიგუ ასენას შემოქმედებიდან ჩვენ შემდეგი კონცეპტუალური საკითხები გამოვყავით:

1. ქალის სუბიექტობის კონცეფციის საკითხი
2. ქალის სექსუალობის საკითხი

აღნიშნულ საკითხებს ვაანალიზებთ მწერლების რომანების მაგალითზე. ფინარ ქურის რომანები “Asılacak kadın” (“ქალი სახრჩობელაზე”), “Bitmeyen Aşk” (“დაუსრულებელი სიყვარული”); დუიგუ ასენას რომანები: “Kadının adı yok” (“ქალს სახელი არ აქვს”), “Kahramanlar hep erkek” (“გმირები მუდამ მამაკაცები არიან”).

4.2. ქალური სუბიექტობის კონცეფციის საკითხი

ფემინისტურ კრიტიკაში ქალური სუბიექტობის გააზრების საკითხი მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს. ძალიან მნიშვნელოვანია აგრეთვე, ქალური სუბიექტობის რეპრეზენტაციისათვის დისკურსიული გზების ძიებაც. სანამ ამ საკითხის განხილვაზე გადავიდოდეთ, ვფიქრობ, უნარის საკითხის გარკვევა ამ კონკრეტულ საკითხს მეტ ნათელს მოჰფენს.

“მაღალი ლიტერატურის” კანონში სხვადასხვა უნარებს შორის ავტობიოგრაფიის უნარი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანია. მიჩნეულია, რომ იგი დღიურებისა და მემუარების მსგავსად “ქალურ” უნარს განეკუთვნება. ფემინისტური კრიტიკა ავტობიოგრაფიულ უნარს შემდეგი კუთხით განიხილავს. ქალის ავტობიოგრაფიული წერის მთავარი ამოცანაა გენდერული, ქალური “მე-ს” რეპრეზენტაცია. ამ თვალსაზრისით ავტობიოგრაფიის ტრადიციული გაგება იცვლება ავტოგინოგრაფიით, რომლითაც ავტობიოგრაფიულ წერაში აქცენტი კეთდება ქალის სპეციფიკურ სუბიექტობაზე. ავტობიოგრაფია, როგორც უნარი, წარმოადგენს ქალების მცდელობას, ილაპარაკონ ქალთა საკითხსა და ქალთა სპეციფიკურ ენაზე. ავტობიოგრაფიის მთავარ თემად ითვლება ოჯახისა და სახლის თემა. ოჯახი მიჩნეულია გენდერული იდენტიფიკაციის ფორმირების მოდელად. კლასიკური “ქალური” ავტობიოგრაფიისგან განსხვავებით გადამწყვეტ

საკითხად ოჯახი და ინტიმური ურთიერთობებია მიჩნეული. დიდი ყურადღება ეთმობა საკუთარი სხეულისა და სექსუალობის შესახებ უშიშრად წერას. “ქალური” ავტობიოგრაფიული ისტორიის ყოველი სიტყვა, როგორც სხეულისა და სექსუალობის ისტორია, აფექტურია. სხეული, მშობიარობა, ძალადობა, ოვულაცია, ავადმყოფობა, ფეხმძიმობა, სიყვარული, სიძულვილი, ვნებები – ის ძირითადი საკითხებია, რომლებიც “ქალურ” ავტობიოგრაფიულ წერაში მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს.

რატომ გავამახვილეთ ყურადღება ავტობიოგრაფიის ჟანრზე? ჩვენ მიერ შერჩეული მწერლების ბიოგრაფიისა და შემოქმედების ანალიზმა მიგვიყვანა დასკვნამდე, მათი შემოქმედება მოგვეთავსებინა “ნახევრადავტობიოგრაფიული” ჟანრის ჩარჩოებაში. როგორც ფინარ ქური, ისე დუიგუ ასენა პირად საკითხებზე საუბრისას აღნიშნავენ, რომ პერსონაჟები, რომელთაც ისინი ქმნიან, მხოლოდ მათი წარმოსახვის ნაყოფს არ წარმოადგენენ. პერსონაჟების ისტორიები უშუალოდ მათივე ცხოვრებიდან არის აღებული. ორივე მწერალი ღიად საუბრობს მშობლებთან დამოკიდებულების შესახებ. განსაკუთრებით კი მამასთან ურთიერთობაა ხაზგასასმელი. ფინარ ქურის პირად არქივში დაცული მასალების მიხედვით ირკვევა, რომ მწერლის სამწერლო ცხოვრება მეტწილად მამის მიერ არის განსაზღვრული. სწორედ მამამ ურჩია მას, მსახიობობისათვის თავი დაენებებინა და მეტი დრო მწერლობისათვის დაეთმო. “მამაჩემი მათემატიკოსი იყო. სკოლაში ყველაზე დაბალი ნიშნები მათემატიკაში მყავდა. მომდევნო წლებში მათემატიკოსებთან მომიხდა ურთიერთობა”⁸⁸. დედაჩემს რაც შეეხება, იგი ძალიან ნიჭიერი ადამიანი იყო. ადრეულ ასაკში გათხოვების გამო არარეალიზებულად მიიჩნევა თავს. ეს ძირითადად მამაჩემის ეჭვიანობით და ბევრი საქმით იყო გამოწვეული. მე დედაზე არ ვბრაზობ, იგი თავად ბრაზობდა ჩვენზე. იმის გამო, რომ იძულებული გახდა, შვილები გაეზარდა, წერას თავი დაანება”(Kür, Özel arşiv). დუიგუ ასენა “დილის გაზეთში” წერდა: „მამისგან რომ მეტი სიყვარული და სიბოლო მეგრძნო, ჩემი პიროვნული თვისებები უფრო სხვა კუთხით განვითარდებოდა. მამის სიყვარულის ნაკლებობის გრძნობა რომ დამეძლია, სიყვარულს სხვა მამაკაცებში ვეძებდი. ამის გამო მივმართავ ყველა დედასა და მამას, თქვენი ქალიშვილებისადმი სათანადო ყურადღება გამოიჩინეთ” (Sabah gazetesi, 2004). გაზეთში მუშაობისას დუიგუ ასენა თანამშრომელთან სასიყვარულო

⁸⁸ ფინარ ქურის მეუღლე, ჯან ქოლუქისა, მათემატიკოსია. ისინი გაშორებულები არიან.

ურთიერთობის გამო სამსახურიდანც კი იქნა დათხოვნილი. მწერლის ცხოვრების ეს ეპიზოდი ასახულია რომანში “ქალს სახელი არ აქვს”. ვფიქრობ, რომ ავტობიოგრაფიული წერა “აღიარების” დისკურსს ეყრდნობა. ქალი, როგორც სოციალურად მარგინალიზებული ობიექტი, აღიარების დისკურსის საშუალებით სუბიექტი ხდება. ვინაიდან ავტობიოგრაფიული ნარატივის ცენტრი არის თავად ქალი, რომლის მთავარი ამოცანაა, თავად განაგოს საკუთარი ცხოვრება, გადალახოს ტრადიციული გენდერული სტერეოტიპებით გამყარებული საზღვრები და დამოუკიდებლად მოახდინოს საკუთარი სუბიექტობის რეალიზაცია. სწორედ ამიტომ მივაქციეთ ყურადღება მწერალთა შემოქმედებაში ქალური სუბიექტობის კონცეფციის საკითხს.

ქალური სუბიექტობის საკითხი, როგორც ”მეორადი” და “სხვა” სიმონა დე ბოვუარის მიერ იქნა წინ წამოწეული. ქალის პოზიციას იგი ტრანსცენდენტურის მიღმა განსაზღვრავდა. “სუბიექტი, რომელიც ცდილობს სამყაროში ადგილის დამკვიდრებას, ყოველთვის ტრანსცენდენტულ პოზიციას იკავებს. თუმცა საკუთარი პოზიციის დაკავებაში მას ხელს მამაკაცი უშლის, რომელიც მისწრაფვის, იგი “მოთხოვნილების ობიექტად” აქციოს” (Де Бовуар,1997:29). სიმონა დე ბოვუარი ასახელებს იმ მიზეზებს, რომლებიც ქალის დაქვემდებარებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ. პირველი, ეს არის მამაკაცური სტრატეგია, სხვადასხვა დონეზე ქალები ობიექტად აქციოს, ვინაიდან მხოლოდ ასეთი გზით ხდება მამაკაცური ფუნქციის განმტკიცება “სხვის”, “მეორის” ანუ ქალის მიმართ. მეორე – ქალების მხრიდან “ნებაყოფლობითი” მსხვერპლის როლის მორგება. ამ გზით ქალს შეუძლია თავი აარიდოს ეგზისტენციალურ პასუხისმგებლობას და თავისუფლებას. ფემინიზმის დემოკრატიულ თეორიებში ითვლებოდა, რომ სოციუმში ქალის ასეთი როლი სოციალურ-ეკონომიკური პირობებით არის გამოწვეული. საკმარისია შეიცვალოს ეს პირობები და საკითხიც მოიხსნება დღის წესრიგიდან. ამის საწინააღმდეგოდ, სიმონა დე ბოვუარი ცდილობს, ხაზი ფსიქოლოგიურ ფაქტორს გაუსვას. ფემინისტური კრიტიკის ფრანგი წარმომადგენელი იულია კრისტევა ქალურ სუბიექტობაზე საუბრისას ჰეგელის მიერ შემოთავაზებულ თვითშემეცნების ცნებას ეყრდნობა, რომელსაც იგი ნეგაციის მეშვეობით წარმოადგენს. ამ ორი ცნების ერთმანეთთან დაკავშირების მთავარი არგუმენტი მდგომარეობს თვითშემეცნების იმ სპეციფიკურობაში, როგორცაა ობიექტის ნეგაცია. ანუ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ნეგაცია არის ობიექტის ანიგილაცია და მისი

შემეცნების სუბიექტის სტრუქტურაში შეყვანა. როგორც სიმონა დე ბოუვართან, ისე იულია კრისტევასთან ქალური სუბიექტობა განიხილება როგორც “მეორადი” და “მარგინალური”. ქალური სუბიექტობის კონცეფცია ეფუძნება “სხვის” კონცეფციას, ანუ ქალი კულტურაში “მეორადის” კონოტაციას ახდენს და სუბიექტად მიჩნეული მამაკაცის ობიექტს წარმოადგენს. ქალის სუბიექტობა ვლინდება გენდერულად მარკირებულ სუბიექტობაში, რომელიც კლასიკური “უსქესობისგან” ძალიან განსხვავდება. ფინარ ქურისა და დუიგუ ასენას რომანების გაანალიზებისას ჩვენ სწორედ ქალის სუბიექტობის საკითხს მივანიჭეთ დიდი მნიშვნელობა, რადგან ვთვლით, რომ სწორედ მის დადგენასთან არის დაკავშირებული სხეულისა და სექსუალობის განსაზღვრის საკითხი

ქალის სუბიექტობის რეპრეზენტაციის საშუალებად შესაძლოა სხვადასხვა მეთოდები იქნას გამოყენებული, მაგრამ ჩვენ ყურადღება ქალური ისტერიის ტექნიკაზე შევაჩერეთ.

ქალის ისტერიულობას პირველად ყურადღება ფროიდმა მიაქცია. ფროიდი ქალის სუბიექტობას სწორედ ისტერიას უკავშირებს. ქალის ისტერიულობის ფსიქონალიტიკური ინტერპრეტაცია „ქალური არსის,“ „ქალური სულის“ დადგენას გულისხმობს. „ქალური სული“ მუდმივად ცვალებადია და ისტერიულობის მიღმა იმალება. იგი ქალის სუბიექტობას მამაკაცური სუბიექტობისგან გამოყოფს. ლაკანი ქალის ისტერიას სექსუალობისა და სურვილის სფეროს უკავშირებს. ლაკანის განმარტებით, “ისტერია არის საშუალება, რომლის მეშვეობით ქალის სუბიექტობა ინტერპრეტაციის ან სიმბოლიზაციის არსებულ ფორმებს ეწინააღმდეგება” (Жеребкина, 2000:94).

ფსიქონალიზისა და ფემინისტური კრიტიკის ფრანგი წარმომადგენლები ელენ სიქსუ და კატრინ კლემანი, ქალის ისტერიულობის ნორმალიზებას ახდენენ და მას ქალის სუბიექტობის რეალიზების საშუალებად მიიჩნევენ. ელენ სიქსუს აზრით, ისტერიული სურვილი თავისი ინტენსიურობისა და ექსცესიურობის გამო, არასოდეს იქნება დათრგუნული. ლუსი ირიგარე ისტერიულობას პატრიარქალური დისკურსის რღვევის ქალურ ტექნიკად მიიჩნევს.

ლუსი ირიგარეს აზრით, საჭიროა ქალის, როგორც „სხვის“ ფალოცენტრისტული კონსტრუქციის, დეკონსტრუქცია და ამავე დროს ისეთი ხერხის მიგნება, რომლის საშუალებითაც შესაძლებელი გახდება ავტონომიური

ტერმინების დისკურსში ქალური სპეციფიკურობის გამოვლენა. ქალს უნდა მოვაშოროთ კულტურაში ფალოცენტრისტული სტატუსი, ვინაიდან იგი ფუნქციონირებს ან როგორც მამაკაცთა „მისაკუთრების“ ობიექტი, ან როგორც „გაცვლის“ ობიექტი⁸⁹ ამიტომ საჭიროა მოიძებნოს კულტურაში ქალური ეროტიზმისა და სექსუალობის, ანუ ქალის ავტონომიური სუბიექტობის „კვალი“, რაც არ თავსდება პატრიარქალურ კულტურულ ნორმებში და აღემატება მას. იმის გათვალისწინებით, რომ ქალი სრულად არის გარემოცული პატრიარქალური კულტურით, რა შეიძლება წარმოადგენდეს ისეთ რესურსს, რომლის მეშვეობით ქალი შეიძლება საკუთარი განცდებისა და გამოცდილების არტიკულირებას? უპირველეს ყოვლისა, მან კრიტიკულად უნდა გაიაზროს პატრიარქალური დისკურსი და ისარგებლოს მისით. ტრადიციული პატრიარქალური დისკურსის ტექნიკის გამოყენება ქალს აძლევს საშუალებას, „შეარყოს“ პატრიარქალური ღირებულებები. ამის მთავარი გზა კი ისტერიულობის ტექნიკით სარგებლობაა. ისტერიულობა არის ქალური აქტივობის სპეციფიკური ფორმა, რომლის მეშვეობით კულტურაში ქალის პასიურობა კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება. ისტერიულობის ტექნიკის მეშვეობით ქალი ახდენს საკუთარი თავის, როგორც კასტრირებულის, უგულვებელყოფას და რეალიზდება საკუთარი სიმპტომების საშუალებით (სიმპტომში იგულისხმება სხეულის სხვადასხვა ნაწილი). ისტერიული ქალი ახდენს ექსტატური ტიპის დისკურსის არტიკულირებას. მის მაგივრად ლაპარაკობენ მისი სიმპტომები. ქალური ისტერიული დისკურსის არსი მდგომარეობს იმაში, რომ ისტერიული ქალი სიმპტომების მეშვეობით ორგანული ქაოსის იმიტირებას ახდენს, იგი ჰარმონიულობაში იმყოფება არა მთლიანად საკუთარ სხეულთან, არამედ სხეულის სხვადასხვა ნაწილთან. ამიტომ სიმპტომი ყოველთვის ექსცესიურია. ისტერიული ქალი საკუთარი „დაავადების“ გამოვლენისას უარს ამბობს იმ ფუნქციების შესრულებაზე, რომლებსაც მას საზოგადოება აკისრებს. ასეთი დამოკიდებულება ერთგვარი პაროდიაა პატრიარქალურ კულტურაზე. “ქალი

⁸⁹ ფსიქოანალიტიკოსი და გენდერული კვლევების პროფესორი ჯულიეტ მიტჩელი ლევი-სტროსის შრომებზე დაყრდნობით მიიჩნევს, რომ საზოგადოების უნივერსალურ კანონს არეგულირებს საქორწინო ურთიერთობები და მისი ძირითადი პრინციპი ინცესტის აკრძალვაა. ეს კანონი აიძულებს ოჯახს, მისი ერთ-ერთი წევრი „გაცვალოს“ სხვა ოჯახში. გაცვლის აქტი არის საზოგადოების გამყარების საფუძველი და როგორც არ უნდა იყოს საზოგადოება – დედის თუ მამის ნათესაური კავშირის ხაზით განპირობებული – მამაკაცები ყოველთვის „ცვლიან“ ქალებს. (Митчел,2004:181)

ამართლებს პატრიარქალური კულტურის მოლოდინს ისე, რომ ასრულებს არა მის მოთხოვნებს, არამედ საკუთარს. ექსცესიური მიმესისის საშუალებით ისტერიულ ქალს პასიური აქტიურში გადაყავს, რაც მისი სუბიექტობის გამოვლენის სტრატეგიას წარმოადგენს” (ბუსკივაძე, 2013).

ფინარ ქურისა და დუიგუ ასენას ქალი პერსონაჟები ორ ჯგუფად შეიძლება დავეყოთ. კონფორმისტი და ნონკონფორმისტი ქალი პერსონაჟები. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ორივე კატეგორიის ქალთა სუბიექტობის განსაზღვრა. როგორ აღიქვამენ პროტაგონისტები სამყაროს და გააჩნიათ თუ არა მათ იდენტობა, რაც, ჩემი აზრით, უშუალოდ არის დაკავშირებული ქალურ სუბიექტობასთან. მწერლების მიერ დახატული ქალი პერსონაჟები ისტერიულები არიან. მათი “დაავადების” მთავარი მიზეზი პატრიარქალური დომინანტებით გაჯერებული სამყაროა, სადაც მათ თავისუფალი მოქმედების საშუალება არ აქვთ. ისტერიულობის ტექნიკაზე საუბრისას ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ იგი პატრიარქალური კულტურის ერთგვარი პაროდიაა. ისტერიულობის ტექნიკა შეიძლება ფსევდომორჩილებადაც შევაფასოთ.

ორივე მწერლის შემოქმედებაში არსებობენ რომანები, რომლებიც მათ საეტაპო ნაწარმოებებად შეიძლება დავასახელოთ. მხედველობაში გვაქვს ფინარ ქურის რომანი “Asilacak kadın” (“ქალი სასრჩობელაზე”) და დუიგუ ასენას რომანი “Kadının adı yok” (“ქალს სახელი არ აქვს”). აღნიშნული რომანები მორალური თვალსაზრისით არსანდობის გამო სასამართლოს მიერ იქნა აკრძალული. 1988 წელს სასამართლოს გადაწყვეტილებით აიკრძალა დუიგუ ასენას რომანის “ქალს სახელი არ აქვს” გაყიდვა. აკრძალვის საფუძველს წიგნის მორალური მხარე წარმოადგენდა. ადმინისტრაციული სასამართლოს გადაწყვეტილებაში ნათქვამი იყო: “წიგნის საკითხი, რომელიც დავის საგანს წარმოადგენს, შემდეგი სახით გადაწყდა. ექსპერტის დასკვნის საფუძველზე წიგნი მორალური თვალსაზრისით მაგნე გავლენას ახდენს ბავშვებზე. ამიტომ სასამართლოს გადაწყვეტლება ძალაში უნდა შევიდეს” (Cumhuriyet:1991). იგივე ბედი ეწია ფინარ ქურის რომანს “ქალი სასრჩობელაზე”. მწერალი სასამართლოს გადაწყვეტილების შეცვლას სთხოვდა, რადგან თვლიდა, რომ რომანი სწორედ მორალური კუთხით არის მნიშვნელოვანი. “1979 წელს რომანის მკითხველთა რაოდენობამ ასი ათასს მიაღწია, ფილმიც კი გადაიდეს რომანის მიხედვით. არც მკითხველს და არც ფილმის მაყურებელს იგი ამორალურად არ მიუჩნევია. დაუცველი, დისკრიმინირებული და გასაცოდავებული

ქალის ისტორია სწორედ რომ მორალური კუთხით არის საინტერესო. რეალურ ფაქტებზე დამყარებული რომანი, რომელიც საზოგადოების ყველაზე მტკივნეულ ჭრილობას კიდევ უფრო მეტად მტკივნეულის ხდის, თურქული ლიტერატურის ყველაზე ტრაგიკული რომანებიდან ერთ-ერთია. ჩვენს ქვეყანაში, სადაც ქალის გაყიდვა ჯერ კიდევ ძალაშია ქალის საკითხი, მხოლოდ ერთი რომანის კი არა, ხელოვნების სხვადასხვა დარგის მთავარ თემად უნდა იქცეს. ადამიანი თვითონ იღებს გადაწყვეტილებას, რა უნდა წაიკითხოს მეორე მხრივ, საზოგადოება, რომელიც გადაწყვეტილების მიღებისას შეზღუდულია, ცხვრის ფარას ემსგავსება, რომელიც სამართავად ადვილია. თავისუფლად მოაზროვნე ადამიანების მოსპობის ყველაზე კარგი გზა კი ისეთი თაობის აღზრდაა, რომელმაც აზროვნება არ იცის. მიზეზი, რატომ მცირდება ჩვენს ქვეყანაში თავისუფლად მოაზროვნე ადამიანების რიცხვი, სწორედ ეს არის. დღეს უცხო ენიდან თარგმნილი სექსუალური ლტოლვის აღმძვრელი წიგნები ითარგმნება და ეს არ იკრძალება. ჩემი ორი რომანი კი, რომელიც სრულიად სხვა მიზანს ემსახურება, აიკრძალა. ამ პოლიტიკის განტეგების ვაცი დღეს თუ მე ვარ, ხვალ მთელი თურქი ხალხი იქნება. ცივილიზებულ სამყაროში წიგნების აკრძალვა დანაშაულის ტოლფასია. გთხოვთ, რომანის გამოქვეყნებასთან დაკავშირებული აკრძალვა გააუქმოთ” (Kür,1988:5).

ეფიქრობ, რომანს „Kadının adı yok“ (“ქალს სახელი არ აქვს”) სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს. მწერალი მთავარ გმირს სახელს არ არქმევს. რომანში დასმული საკითხები კონკრეტულად ერთი ქალის ცხოვრებისეული საკითხები არ არის. იგი ყველა ქალის ცხოვრებაშია მნიშვნელოვანი, იქნება ეს ერთგულების, ღალატის, სიყვარულის, სექსუალური გამოცდილების თუ სხვა მსგავსი სახის საკითხები, გავლენას ყველა ქალის ცხოვრებაზე ახდენს. პატრიარქალურ საზოგადოებაში ქალს სახელი შესაძლოა არ ჰქონდეს, მაგარმ სწორედ მისთვის სახელის “დარქმევას” ცდილობს მწერალი მთელი ძალისხმევით. ქალის მარგინალიზირებული სტატუსის დაძლევა ისევ და ისევ ქალური გამოცდილების არტიკულირებით არის შესაძლებელი. პატრიარქალურ კულტურაში ოპოზიციური წყვილების შეცვლა, ანუ ობიექტის პოზიციის ნაცვლად სუბიექტის პოზიციის დაკავება, საკუთარი უპირატესობის დამტკიცება, საბოლოო ჯამში, საზოგადოებაში ქალის ღირსეული ადგილის დამკვიდრებას უზრუნველყოფს. ფინარ ქურის რომანი „Asılacak kadın“ (“ქალი სახრჩობელაზე”) ქალის საკითხს ფართო სპექტრში განიხილავს. აღნიშნულ რომანთან დაკავშირებით მიცემულ ინტერვიუში მწერალი აღნიშნავს: ”ამ რომანში ქალის საკითხს უფრო ღრმად ვეხები, ვიდრე სხვა

რომანებში. მელექი ძალადობის მსხვერპლი ქალის სიმბოლოა. იგი არის ყველა დისკრიმინირებული, ჯერ კიდევ დაბალი თვითშეგნების მქონე ადამიანის სიმბოლო. აქედან გამომდინარე, საქმე გვაქვს უფრო ფართო პრობლემასთან, კერძოდ, არსებული წესრიგის, ნამდვილი დამნაშავის დასჯაზე არაორიენტირებულ სამართალთან. საზოგადოების ის ნაწილი კი, რომელიც უსამართლობას ხედავს, შიშით ხმას არ იღებს. მიუხედავად იმისა, რომ ხშირად საუბრობენ თურქეთში ქალის ემანსიპაციის შესახებ, იგი მაინც დისკრიმინირებულია. ქალთა საკითხში თურქეთის ჩამორჩენილობა რელიგიასთანაც არის კავშირში. ქალის “სახლში გამოკეტვის” ტრადიცია ძალიან არის ფუნქციონირებული. მხოლოდ ეკონომიკური თავისუფლებაა ის საფუძველი, რომელიც ქალს სახლიდან გარეთ გამოიყვანს. ამგვარი სახით რელიგიური ზეწოლაც შემცირდება. მხოლოდ სექსუალურ ძალადობაში არ არის პრობლემა. პრობლემა საზოგადოებრივ გულგრილობასა და პასიურობაშია. ძალადობის წინააღმდეგ გაჩუმება დანაშაულია (Kür, Özel arşiv).

ორივე მწერალი ძალიან კარგად აცნობიერებს და ითავისებს ქალთა საკითხს. ისინი პროტაგონისტებს იმ თვისებებით ამკობენ, რომლებიც მათი შინაგანი და მენტალური თავისუფლების მაჩვენებელია. ეს, რა თქმა უნდა, განაპირობებს მათ სუბიექტობას და დამოუკიდებლობას. მათი ისტერიულობა, ფსევდომოჩვენებითი მორჩილება კულტურაში მამაკაცური დისკურსის რღვევას იწვევს. მათი ქმედებები, ერთ შეხედვით, პატრიარქალური კულტურის ნორმებს ერგება. ისინი ზუსტად ისე იქცევიან, როგორც ამას საზოგადოებრივი ნორმები და ტრადიციები ითხოვს. მაგრამ მნიშვნელოვანია შედეგი, რომელიც პროტაგონისტების ქმედებებს მოჰყვება და გვაფიქრებინებს, რომ ისინი მზად არიან საკუთარი ინდივიდუალურობისა და სუბიექტობის მოპოვებისათვის სიცოცხლეზეც კი თქვან უარი.

დუიგუ ასენას რომანებში პროტაგონისტების ისტერიულობა ძირითადად მამაკაცებთან ურთიერთობასა და ქორწინებაში გამოიხატება. ქორწინებასთან დაკავშირებული პროცედურები ტრადიციის დაცვით ხდება. გმირის საოჯახო ცხოვრებაც პატრიარქალური კულტურის ნორმების შესაბამისად მიმდინარეობს. ქმარსა და სახლზე მზრუნველობა ქალის უპირველესი მოვალეობაა

„დილით ადრე ვდგები, საუზმეს ვამზადებ, მისი წასვლის შემდეგ საყიდლებზე მივდივარ, დედაჩემის რეცეპტით კერძებს ვამზადებ, შემდეგ საღამოს ავტობუსის გაჩერებაზე მივდივარ, მის მოსვლას ველოდები, სახლში ერთად

ვბრუნდებით, სუფრას ვაწყო, ერთად ვეხშობთ, შემდეგ სუფრას ვალაგებ, ისიც მეხმარება...“(Asena, 2008:62).

ამ მონაკვეთში ქალის ერთფეროვანი ცხოვრებაა ნახვენები. მისი ფუნქციები მხოლოდ ოჯახზე ზრუნვით შემოიფარგლება. ქალის ასეთი ტიპი მამაკაცის მიერ გაიდებულ „ანგელოზი ქალის ტიპს“ უფრო წარმოადგენს. მთავარი გმირის ასეთი ცხოვრება მალევე იცვლება, რაც მისი ორსულობით არის გამოწვეული. შვილის გაჩენის სიხარულს მისი მეუღლე ცივად ხვდება. მიზეზად ოჯახის არასტაბილურ ფინანსურ მდგომარეობას ასახელებს. ქმარი თავად აძლევს მთავარ გმირს აბორტის გასაკეთებელ ფულს. ქალი მამაკაცის ამ მოთხოვნასაც ემორჩილება. მაგრამ, როცა გარკვეული დროის შემდეგ თავად ქმარი გადაწყვეტს, რომ ახლა უკვე დროა, შვილები იყოლიონ, იგი სასტიკი წინააღმდეგია.

„შენ გინდა, რომ მამა გახდე, მაგრამ, აბა, მე მკითხე, მინდა, რომ დედა გავხდე? შენ თუ შვილს გავიხენ, ამით ქალის წმინდა მოვალეობას შევასრულებ ალბათ, მე ყველაფერზე უარი უნდა ვთქვა, მეგობრებზე, სამსახურზე, შვილები მე უნდა გავზარდო, მათი აღზრდა, ავადმყოფობა, სწავლა ჩემს კისერზე უნდა გადავიდეს, შენ მეგობრებთან უნდა გაერთო... პირველ შვილზე შენ თქვი უარი, მეც დაეთანხმდი, მამაკაცია და ასეა საჭირო-მეთქი, ვიფიქრე. თუმცა, შვილი ძალიან მინდოდა. ვფიქრობდი, რომ ასე იყო საჭირო, იმიტომ, რომ ასე გამზარდეს.. გათხოვდები, შვილი გეყოლება. ბედნიერი ქალი იქნები... ქალის ერთადერთი და წმინდა მოვალეობა დედობაა.. მხოლოდ ის ქალები, რომლებიც დედები ვერ ხდებიან, კარიერაზე ამახვილებენ ყურადღებას, დედად არყოფნა ხომ დეფექტად არის მიჩნეული და, თურმე ქალები იმის გამო, რომ პენისი არა აქვთ, მამაკაცებზე საშინლად ეჭვიანობენ. უკმარისობის გრძნობის დაძლევის ყველაზე კარგი საშუალება კი კარიერული წარმატება ყოფილა. თუ პენისის არქონის გამო ვცდილობ წინსვლასა და წარმატების მიღწევას, მაშინ ძალიან ბედნიერი ვარ. ნეტავ, სხვა ქალებიც ჩემნაირად ფიქრობდნენ“ (Asena, 2008:103).

ოჯახის საკითხთან დაკავშირებით გმირის დამოკიდებულება აგრეთვე ისტერიულია. საწყის ეტაპზე იგი ფიქრობს, რომ საკუთარი ოჯახი მამის ტყვეობიდან თავის დახსნის ყველაზე კარგი საშუალებაა, თუმცა, საბოლოო ჯამში, საკუთარი სურვილით ანგრევს მას.

“მთელ დღეებს ოჯახურ ცხოვრებაზე ოცნებაში ვატარებდი, პატარა სახლი...მამაჩემის ტყეობიდან თავის დახსნა...სურვილის მიხედვით დროის გატარება... სეირნობა... ევროპა... თავისუფლება” (Asena,2008:56).

გმირის ასეთი პოზიტიური დამოკიდებულება მაღევე ნეგატიურ დამოკიდებულებაში გადადის. ამის მიზეზი კი ეკონომიკურ თავისუფლებასთან ერთად, შინაგანი თავისუფლებაცაა. იმის გაცნობიერება, რომ თავისუფალია, პატრიარქალური დისკურსის რღვევისათვის გმირს მეტ ძალას მატებს.

“მბრძანებლობას თავი დაანებე, მე შენი მოახლე არ ვარ. მეც ისევე ვმუშაობ როგორც შენ, შენოდენა ხელფასს ვიღებ. რატომ ფიქრობ, რომ უფლება გაქვს მოსამსახურედ გამიხადო, რით ხარ ჩემზე უპირატესი?”(Asena,2008:108)

მეუღლის კითხვაზე, რატომ უნდა დაშორდნენ ერთმანეთს, ისინი ხომ დაქორწინებულები არიან და ეს სახლი მათი ბუდეა, გმირი პასუხობს:

“ეს არის ბუდე? ქორწინებაა იმის პირობა, რომ სახლი ბუდედ იქცეს? ოთხ კედელს შორის მოქცეული, ერთმანეთისადმი გაუცხოებული ორი ადამიანის ერთად ყოფნაა ბუდე? ეს ბუდე კი არა, პანსიონია. მე მივდივარ, წარმატებული ვიქნები... იცი მაინც, რა არის ქორწინება? იცი მაინც, როგორ უნდა იქცეოდეს ქორწინებაში მყოფი ადამიანი? სამყაროში მილიონობით ადამიანი ცხოვრობს, შენ კი ერთს ირჩევ. შენზე დაქორწინებულ ადამიანს დანაკლისის გრძნობა არ უნდა უჩნდებოდეს, შენ ერთხელ მაინც თუ ვიფიქრია, მე რა მაკლია? თავისუფალი ვარ, მე თავად გავაცნობიერე ეს” (Asena,2008:109).

გმირი კარიერულ წარმატებას იოლად ვერ აღწევს. მისი სამსახურში წინსვლა ყოველთვის მამაკაცი კოლეგების ქილიკის და განკითხვის საგანი ხდება. ისინი ქალების სამსახურში წინსვლას მათ ფიზიკური სილამაზეს და სამსახურის უფროსთან სასიყვარულო ურთიერთობის გაბმას უკავშირებენ.

“ქალად ყოფნასაც აქვს თავისი დადებითი მხარე, ღამაში ქალის დანახვაზე ყველას გული მისდის, შენც ამიტომ ავიყვანეს სამსახურში”. ამ სიტყვების გაგონებაზე გული ყელში მომებჯინა.

– მე საკუთარი შრომითა და ოფლით მოვიპოვე ეს სამსახური, დღე და ღამე ვირივით ვმუშაობ

– ეგ ოფლი მაგ ღამაზ შუბლზე რომ არ ყოფილიყო, ვერაფერს გააწვობდიო, – ამბობს თეოდანი” (Asena, 2008:122).

დუიგუ ასენას რომანებში იკვეთება ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი. ქალები აცნობიერებენ, რომ ისინი ქალები არიან და საკუთარ დისკრიმინაციაში მამაკაცებზე უფრო მეტად თავად იღებენ მონაწილეობას. ამიტომ თვლიან, რომ საჭიროა ბრძოლა და საკუთარი იდენტობის დაბრუნება.

“იმის გამო, რომ ქალი ვარ, ცდილობ, დამიცვა, შემიცოდო, იმის გამო, რომ ქალად დავიბადე, თითქოს საცოდავი არსება ვარ და ბევრი რამ მეპატიება. ან ვპატიობენ, ან ბრალს ვდებენ მხოლოდ იმის გამო, რომ ქალი ხარ...მამაკაც ხელმძღვანელებს ყველაფრის უფლება აქვთ, ჩვენ – არა, სამსახურში თუ ვინმე შევიყვარდა, მაშინვე დაცინვას, დამცირებას დაიწყებენ. მხოლოდ იმ “მონა” გოგონებს არ ეხებიან, რომლებიც უფროსებთან აბამენ სასიყვარულო ურთიერთობებს. ვინ მისცა მათ ჩვენი დამცირების და განკითხვის უფლება? რა თქმა უნდა, ჩვენ, ქალები, ვაძლევთ მათ ამის უფლებას. მთელი ცხოვრების განმავლობაში მამები, ქმრები, დირექტორები, შეფები, მეგობარი მამაკაცები ყველაფერს გვიკრძალავენ. თუ რაღაც მათი საწინააღმდეგო გააკეთე, ან გიყის სახელს გარქმევენ, ან მსუბუქი ყოფაქცევის ქალის დამღას გასვამენ. ვინ აძლევს მათ ამის უფლებას? ჩვენ, ქალები” (Asena, 2008:122).

წიგნში “Kahramanlar hep erkek” (“გმირები ყოველთვის მამაკაცები არიან”) მწერალი სხვადასხვა ქალის ისტორიას აერთიანებს. ყველა მათგანი განსხვავებულია, მაგრამ ქალურობის სპეციფიკური ბუნების გამოვლენას და ქალური გამოცდილების არტიკულირებას ისინიც ისტერიულობის ტექნიკით ახდენენ. მინდა ყურადღება გავამახვილო წიგნის სათაურზე. არიან კი მამაკაცები ყოველთვის გმირები? იქნებ პირიქით, ქალები არიან გმირები? ნილი, ჯანდანი, ნური, ჩიხო ის ქალი პერსონაჟები არიან, რომლებმაც “საკუთარი სახელის” პოვნა მოახერხეს. არსებული საზოგადოებრივი წესრიგი დარღვიეს და თავს დამოუკიდებლად, თავისუფლად ცხოვრების საშუალება მისცეს. ზემოთ ჩამოთვლილი ქალი პერსონაჟები მამაკაცებს საკუთარ უპირატესობას უმტკიცებენ, მათ გვერდით ისინი პასიურ პოზიციაში იმყოფებიან. მწერალი ქალური სუბიექტობის არტიკულირების მთავარ სტრატეგიას ქალის მიერ საკუთარი თავის არა როგორც ”სხვის”, არამედ როგორც სუბიექტის გააზრებაში ხედავს.

“ძლიერები უნდა იყოს. საკუთარი თავის რწმენა უნდა გქონდეთ, მაგრამ ეს დიდ ძალისხმევას მოითხოვს. ყველა ადამიანის ბუნებაში დევს სუსტის დაჩაგვრა და, რა სამწუხაროა, რომ ეს უძღურთა არმია ქალთა არმიაა. თუ თქვენ პირველ ბრძანებას, აკრძალვას, სილის გაწნას წინ არ აღვუდგებით, ეს ყოველთვის ასე გაგრძელდება. მაგრამ მტკიცე უარი ძალიან ბევრ რამეს შეცვლის. თუ სიყვარულს და სურვილს გრძნობ ჰემ მიმართ, მაშინ ნუ დამამცირებ, ჩვენ თანასწორები ვართ და თუ ასე არ ფიქრობ, წავალ. პატივს სცემენ თქვენს პრინციპებს, მაგრამ საჭიროა, გქონდეთ ისინი” (Asena,2008:169).

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ დუიგუ ასენას პერსონაჟები ქალის სუბიექტობას მამაკაცებთან მიმართებაში ავლენენ. მამაკაცური ჰეგემონური კულტურის ნორმები ქალებს “აიძულებს”, დამოუკიდებლობა გახდენენ, აზროვნება, ფიქრი ისწავლონ. ანუ თავად პატრიარქალური კულტურა აძლევს ქალს ძალას, რომ საკუთარი თავი იპოვოს:

“მამაკაცებზე ვფიქრობ, ყოვლისმცოდნე ალიზე, მეჰმეთზე, რომელმაც პირველად გული სასიამოვნოდ შემიტოკა, ოქტაიზე, რომელმაც პირველმა გამიღვიბა სექსუალური სურვილი, ერჰანზე, რომელმაც მიმახვედრა, რომ მამაკაცები ქალში მხოლოდ სექსუალურ ობიექტებს ხედავენ, გურქანზე, რომელმაც ყაღბი სიყვარულითა და გრძნობებით, ტყუილით ჩემი მისადმი გაუცხოება გამოიწვია, მეჰმეთზე, რომელთანაც მივხვდი, რომ მხოლოდ სიყვარული არ არის მნიშვნელოვანი ჩვენს ცხოვრებაში, ოზჯანსა და სულეიმანზე, რომელთათვისაც მე მხოლოდ ქალის მკერდთან ვასოცირდებოდი, მამაზე, რომელიც წუხდა, რომ ვაჟი არ ჰყავდა და ჩვენთვის სიყვარული ვერ გაიმეტა, რომელიც საკუთარ თავს ყველაფრის უფლებას აძლევდა, მაგრამ დედას ზღვაზე ტანსაცმლის გახდისა და ბანაობის უფლებასაც კი - არა. ყველა ეს უსამართლობა და ძალადობა ფიქრს მაიძულებდა, საკუთარი თავის დაცვას მასწავლიდა” (Asena,2008:232).

კონფორმისტი პერსონაჟები პატრიარქალური დისკურსის არტიკულირებას ახდენენ. ისინი ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე თანხმდებიან საზოგადოებაში მათთვის განკუთვნილ როლზე. შინაგანი პროტესტის გრძნობაც არ უხნდებათ. ყველაზე მნიშვნელოვანი ფუნქცია, რაც მათ არსებობას განსაზღვრავს, დედობაა. ამის ყველაზე კარგ მაგალითს დუიგუ ასენას რომანის “Kadın Adı Yok” (“ქალს სახელი არ აქვს”) გმირის ბერინის სახეში ვხედავთ.

“ჩემმა დამ მეორე შვილი გააჩინა, ძალიან ბედნიერია. პატარა ექვსი თვისაა, უფროსი კი – წლინახევრის. ჩემს დას ზუსტად 15 კილო აქვს მომატებული. ახლა განიერ ტანსაცმელს იცვამს. ორ შვილთან ერთად ძალიან ბედნიერია, ცდილობს კარგი დედა იყოს. როცა მივედი, მეუღლის პერანგებს აუთოებდა, ბავშვები დიდი ძალისხმევით შემდეგ, როგორც იქნა, დაეძინებინა.

– იქნებ დამხმარე აიყვანო-მეთქი, ვურჩიე.

– თხუთმეტ დღეში ერთხელ დამლაგებელი მოდის, ამაზე მეტის უფლებას თავს ვერ მივცემ.

– უნივერსიტეტში რატომ აღარ დადიხარ, ძველ მეგობრებს ნახავდი, გახალისდებოდი...

– ასეთ მდგომარეობაში? თანაც ქმარი ამის უფლებას არ მაძლევს. “შენი ადგილი ახლა სახლშიაო, ამბობს”. მართალიცაა, მე გათხოვილი ქალი ვარ უკვე” (Asena, 2008:52).

აღსანიშნავია, რომ მწერალი კონფორმისტ პერსონაჟებს ნაკლებ ყურადღებას უთმობს. ისინი უფრო ფონის შესაქმნელად სჭირდება. ასენას ყურადღების ცენტრში ძლიერი ქალია მოქცეული. შეიძლება ითქვას, რომ მწერალი ქალის ახლი ტიპის შექმნას ცდილობს, რომელიც თავისი ქალურობის გამო უნდა მიიღოს საზოგადოებამ. კონფორმისტი ქალების შესახებ მწერალი შემდეგ დასკვნას აკეთებს: ”როცა ქალისა და მამაკაცის თანასწორობისა და საზოგადოებრივ ცხოვრების ყველა სფეროში მათ თანაბარ პირობებში თანაარსებობის შესახებ ვსაუბრობ, 30-35 წლის ახლგაზრდა ქალები ჩუმიდებიან და თავის თავში იკეტებიან. ქალი, რომელიც ცხოვრების არცერთ ეტაპზე მამაკაცის თანასწორი არ ყოფილა, უნდა ხვდებოდეს ჩემი სიტყვების ჭეშმარიტებას. მაგრამ უმრავლესობას უკვე შეჩვეული ცხოვრების სტილის შეცვლის ძალა აღარ აქვს. ცვლილებას დიდი ძალა სჭირდება იგი დინების საწინააღმდეგოდ ცურვას ჰგავს” (Asena,1985:1). კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტი, რასაც ყურადღება უნდა მივაქციოთ, ის არის, რომ მწერალი ქალების გარეგნული სილამაზის შესახებ არაფერს არ წერს. იგი საერთოდ არ იძლევა ქალის ფიზიკურობის შესახებ ინფორმაციას. ვფიქრობ, მწერლის ასეთი დამოკიდებულება ნათლად გამოხატავს ბინარული წყვილებიდან – შინაგანი სამყარო – გარეგნული სილამაზე – რომელს ანიჭებს უპირატესობას. ქალის გარეგნულ მხარეს ყველა ხედავს, მის შინაგან

სამყაროს კი – ძალიან ცოტა. ამიტომ, მნიშვნელოვანია არა იმის ხაზგასმა, რაც ისედაც ყველასთვის თვალსაჩინოა, არამედ იმის წარმოჩენა, რაც ფარულია და რასაც დანახვა სჭირდება.

ფინარ ქურის ქალი პროტაგონისტები დუიგუ ასენას ქალი პროტაგონისტებისგან ძალიან განსხვავდებიან. მწერალი ერთი შეხედვით სუსტი ქალის სახე ქმნის, მაგრამ საბოლოოდ სწორედ ეს “სისუსტე” არის ის სტრატეგია, რომლის მეშვეობით ქალური სუბიექტობის არტიკულირება ხდება.

რომანი ”Asılacak Kadın” (“ქალი სახრჩობელაზე”) რეალურ ისტორიას ეფუძნება. მწერალი რომანის შესახებ წერდა: ”21 წლის ვიყავი, როცა ჩამოხრჩობილი ქალის ისტორია მოვისმინე და სურათი ენახე. ამან დიდი გავლენა იქონია ჩემზე. წლების განმავლობაში ვფიქრობდი მასზე. ორ წელიწადნახევარი ვწერდი. საერთო ჯამში კი რომანი “ქალი სახრჩობელაზე” 15 წლის ფიქრისა და მუშაობის შედეგია” (Kür,1988:129). ფინარ ქური აღნიშნულ რომანში სამი ტიპის მამაკაცის სახეს ქმნის. ერთი შეხედვით მთავარი გმირია არა მელექი, არამედ მოსამართლე ფაიქ ირფანი, მელექის ქმარი, მოხუცი ჰუსერეკ ებრუზადე და ახალგაზრდა იდეალისტი იაღჩინ ოზვერენი. თუმცა ეს სამივე მამაკაცი მელექის გარშემო ტრიალებს. სიმბოლური სქემა შესაძლოა შემდეგი სახით წარმოვადგინოთ:

მჩაგვრელი (მჩაგვრელები) – ჩაგრული – “მხსნელი”

რატომ დასჭირდა მწერალს რომანის ასეთი სახით სტრუქტურირება? ვფიქრობ, რომ ამგვარი სახით უფრო ნათელი წარმოდგენა იქმნება საზოგადოებაში ჰეგემონი, პატრიარქალური კულტურის რეალური სახისა. რომანში ძალიან დიდი ყურადღება ექცევა დუმილის ფენომენს. მთავარი გმირის, მელექ ებრუზადეს, ხმა მხოლოდ ორჯერ ისმის. პირველად, როცა სახელს ეკითხებიან, მეორედ როცა მოხუცი ქმრის ნასწავლ ფრანგულ სიტყვას იმეორებს.

რატომ არის მელექი “მდუმარე პერსონაჟი”? ამას თავისი ახსნა აქვს, რასაც ქვემოთ წარმოვადგენთ.

რომანის პირველ ნაწილში მელექისა და იაღჩინის სასამართლო პროცესია აღწერილი. მათ დიდგვაროვანი ჰუსერეკ ებრუზადეს მკვლელობაში ედებათ ბრალი. სხდომის თავმჯდომარე, ფაიქ ირფანი, დარწმუნებულია, რომ მელექი მკვლეელია და

მისი ჩამოხრჩობის ძალიან დიდი სურვილი აქვს. ფაიქ ირფანს “დამნაშავეს” დუმილი ძალიან აღიზიანებს.

“როგორც კი სხდომათა დარბაზში შემოვიდა, მაშინვე ვიცანი. ის არის ყველა სიბოროტისა და უწმინდურობის სიმბოლო. პირველსავე დანახვისას მივხვდი, რომ დამნაშავე იყო. შეუძლებელია მისი მსგავსები უდანაშაულოები იყვნენ. დანაშაული რომ ჩაიდინა, ესეც ნათელია. რამდენი მოწმეც არ უნდა მოიყვანონ, გადაწყვეტილებას მაინც არ შევცვლი. მაგრამ მოწმეებმა კიდევ უფრო დაამძიმეს მისი დანაშაული. მხოლოდ ეს ახალგაზრდა არ გადაუყვანია ჭკუიდან. კიდევ რამდენ კაცთან იწვა? მეფარეთი კი შემამსუბუქებელ გარემოებებზე საუბრობს. ჰო, მაგრამ პროტესტი გამოხატა? თავი დაიცვა? თქვა, რომ დანაშაული მას არ ჩაუდენია? სასამართლოზე სიტყვაც კი არ დაუძრავს” (Kür ,2003a:12).

მოსამართლის მეღექისადამი ასეთი დამოკიდებლება ერთი ფაქტით არის განპირობებული. იგი, ზოგადად, ყველა ქალს “დამნაშავედ” თვლის, უპირველეს ყოვლისა კი – საკუთარ მეუღლეს, ნიჰალს. მისთვის ქალი არის ბოროტების საწყისი, რომელიც სასჯელის უმაღლეს ზომას, ჩამოხრჩობას, იმსახურებს. ნიჰალი მხოლოდ იმიტომ მოიყვანა ცოლად, რომ 15 წლის “ხელდაუკარებელი” გოგო იყო. მაგრამ ვინაიდან ქალები დაბადებიდანვე უწმინდურები არიან, მათი ნდობა არ შეიძლება.

“ვინ იფიქრებდა, რომ პროვინციაში, ტრადიციულ ოჯახში გაზრდილ 15 წლის გოგოს შეეყარებული ეყოლებოდა. სიმდიდრეში, ხელისგულზე გაზრდილი გოგოც კი, თავისი ზნიდან გამომდინარე, შევარცხვენს” (Kür,2003b:12).

ფაიქ ირფანი მამაკაცთა იმ კატეგორიას მიეკუთვნება, რომელიც თვლის, რომ ქალს განათლება არ სჭირდება. მისი აზრით, ვინაიდან ქალები ემოციურები არიან, მათგან მოსამართლე ვერ დადგება.

“ქალისგან მოსამართლე არ დადგება, არც ადვოკატად ივარგებს, იურიდიული ფაკულტეტის სტუდენტების მიზანი სწავლაზე მეტად არის ქმრის შოვნა” (Kür ,2003a:32).

მოსამართლე, რომელიც სრულიად დარწმუნებულია მეღექის დანაშაულში, ყველანაირად ცდილობს, სხდომის სხვა წევრებიც დაიყოლიოს. ქალი წევრის

გარდა, მოსამართლის გადაწყვეტილებას ყველა ეთანხმება. ფაიქ ირფანს ჰგონია, რომ რადგან მეფარეთი ქალია, ამიტომ ცდილობს იგი დამნაშავის გამართლებას.

“რახან თავადაც ქალია, ამიტომ ცდილობს თავგამოდებით დამნაშავის დაცვას. კვითხე: დამნაშავის სკამზე მამაკაცი რომ მჯდარიყო, ისევე ასეთი ძალისხმევით გააგრძელებდით მის დაცვას? წარბაწეულმა შემომხედა და მიპასუხა: “გადაწყვეტილების მიღებისას ბრალდებულის სქესს ჩემთვის მნიშვნელობა არა აქვს”. რაც არ უნდა იყოს, ეს ფაიქ ირფანის მიერ მიღებული გადაწყვეტილებაა, ამიტომ მას ვერავინ შეცვლის” (Kür ,200a 3:31).

მიუხედავად იმისა, რომ მოსამართლის გადაწყვეტილება საბოლოო და მელექის ჩამოსრჩობით იგი ყველა ქალზე შურს ძიობს, სწორედ მელექია ის ადამიანი, რომელიც მას მოსვენებას უკარგავს. მელექის დუმილი მისთვის იმდენად აუტანელია, რომ ფიზიკურ ტკივილსაც კი გრძნობს.

მწერალი ჰუსრევ ებრუხადეს სახით დიდგვაროვან, თავკერძა და ავადმყოფური წარმოსახვის მქონე მამაკაცს წარმოგვიდგენს. 65 წლის მოხუცმა მოსამსახურე მელექი ცოლად იმიტომ მოიყვანა, რომ საზოგადოებას იგი არ განეკითხა. სრულიად ახალაზრდა მელექი მისი ქმრის ავადმყოფური წარმოსახვის მსხვერპლი ხდება. მოხუცი ჰუსრევ ბეი საღამოობით მიდის მამაკაცების თავშეყრის ადგილებში და მელექთან მამაკაცები მოჰყავს, რომლებთანაც მას სექსუალური კავშირის დამყარებას აიძულებს. თვითონ სავარძელში მოკალათებული მშვიდად უყურებს ყველაფერს. მიუხედავად იმისა, რომ მთელმა ქალაქმა იცის ამ ამორალური ფაქტის შესახებ, ხმას არავინ იღებს მარტივი მიზეზის გამო: მამაკაცი ცოლს ისე უნდა მოექცეს, როგორც მოესურვება. თუ ქალი ძალადობის წინააღმდეგი არ არის, ოფიციალურადაც არ ჩივის, კანონიერად ცოლ-ქმრის საქმეში ჩარევის უფლება არავის აქვს. საზოგადოებამ ეს იცის და შორიდან გულდამშვიდებული აკვირდება მოვლენებს. ერთადერთი ადამიანი, რომელიც მელექის მონობიდან ხსნას გადაწყვეტს, ჰუსრევ ბეის მეზაღისა და მოახლის შვილი, იალჩინ ოზვერენია. მელექისა და ჰუსრევ ბეის ამბავი მასზე დიდ შთაბეჭდილებას ახდენს. იგი გამოსავალს იმაში პოულობს, რომ ჰუსრევ ბეის კლავს, რითაც საბოლოოდ მელექის სიცოცხლეს აყენებს საფრთხის ქვეშ. სასამართლო ხომ მელექს მიუსჯის ჩამოსრჩობას და არა მას. იალჩინი ისეთი იდეალისტია, რომ რეალობას ვერ აღიქვამს. მისი აზრით, თუ ჰუსრევ ბეი მოკვდება, მელექის მონობა დასრულდება.

“მხოლოდ მის ხსნაზე ვფიქრობდი, ალბათ შემთხვევარდა კიდევ, მაგრამ მკვლევლობისას სიყვარულზე არ ვფიქრობდი, მისი თავისუფლება მინდოდა. ამიტომ მოკვალი მოძალადე” (Kür ,2003a:105).

იალჩინი სხვებზე მეტად ხვდება მელექის ტრაგედიას. იგი ხვდება მიზეზს, რატომ ეგუება მელექი ძალადობას.

“მელექს არავის მოკვლა არ შეეძლო, არც არასოდეს იფიქრებდა ამას, რადგან ისე გაიზარდა, რომ ძალადობის წინააღმდეგ ბრძოლა არავის უსწავლებია. ძალადობა, დისკრიმინაცია ცხოვრების შემადგენელი ნაწილი ეგონა. ეს ძალადობა კი მამაკაცების მხრიდან ხორციელდება, რადგან ძლიერები ისინი არიან, ყველაფერი მათ ხელშია” (Kür ,2003a:127).

მიუხედავად იმისა, რომ იალჩინს გულწრფელად უნდა მელექის დახმარება, არც ის განსხვავდება სხვა მამაკაცებისგან. როგორც სხვები, ისიც ისე ეძლევა მელექის სხეულით ტკობას, თანაც – არაერთხელ. თუმცა სხვებისგან განსხვავებით იგი საკუთარ დანაშაულს აცნობიერებს.

მწერალი მელექის სახეში საბრალო, ძალადობის მსხვერპლ ქალს ხატავს. იგი ბავშობიდანვე მიაბარეს მოსამსახურედ. არასოდეს უგრძენია დედის და ოჯახის სიყვარული. მელექის ჯამაგირს მამინაცვალი იღებს. მწერალი მელექის ფიზიკურობაზე საუბრისას ყურადღებას გმირის თვალებზე ამახვილებს. სხვა სახის აღწერას არ გვაძლევს. მელექი სრულიად მარტოა პატრიარქალურ საზოგადოებაში. ერთადერთი ბუნდოვანი მოგონება, რაც მის მეხსიერებას შემორჩა მოხუცი ბაბუა და მისი ნამღერი სიმღერაა. მელექმა არ იცის, რა არის სიყვარული. იალჩინის კითხვაზე, “გეყვარვარ თუ არაო”, პასუხი არა აქვს. მელექმა იმ “სიყვარულის” შესახებ, რომელსაც მას მამაკაცები სთავაზობენ, არაფერი არ იცის. იალჩინმაც ისეთივე ტკივილი მიაყენა მას, როგორც სხვებმა.

“შენი ხსნა მინდაო, მეუბნება, “მეყვარხარო”. პირველად ეს სიტყვები მისგან გავიგე, ეს როგორი სიყვარულია? ჩემი ხსნა თუ უნდოდა, ჰუსრევ ბეის მითითებებს რატომ ასრულებდა? განა მანაც ისევე არა მომაყენა ტკივილი, როგორც სხვებმა?” (Kür,2003a:72).

მელექი თანდათან იხსენებდა ბაბუის სიტყვებს: ”შე რომ აღარ ვიქნები, ვინ მოგივლის, ნეტავ ბიჭი ყოფილიყავიო”. იგი ძალიან კარგად ხვდება ამ სიტყვების შინაარსს.

“ჩემო საბრალო ბაბუა, მე რომ ბიჭი ყოფილიყავი, თავის დაცვას შევძლებდი, ის, რასაც პუსრევ ბეი ჩადიოდა, ვერ ჩაიდენდა. მაგრამ ღმერთმა ქალად შემქმნა და ჩემი ბედისწერაც ეს ყოფილა” (Kür ,2003a:75).

მელექმა იცის, რა არის სიყვარული: *”სიყვარული მხოლოდ მოხუცი ბაბუის ხელებმა მაგრძნობინა, თმებიდან თეთრი ყვავილებს მაცლიდა და სიმღერას მიმღეროდა, გამოდის, რომ თეთრწვერა მოხუცი ბაბუის სიმღერა ყოფილა სიყვარული”*(Kür ,2003a:75).

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ მელექი არასოდეს ლაპარაკობს. მან იცი, რომ იგი მარტოა, ყველა მისი წინააღმდეგია. ამიტომ იგი ღირსეულ პასუხს აძლევს საზოგადოებას. ეს კი დუმილით გამოხატული პროტესტია. სწორედ დუმილია ის ისტერიული ტექნიკა, რომელიც პატრიარქალურ დისკურსს არღვევს. მოსამართლე ფაიქ ირფანს მელექის დუმილი აღიზიანებს, იაღჩინს და მთელი ქალაქს კი – აოცებს.

რომანში “Bitmeyen aşk” (“დაუსრულებელი სიყვარული”) ფინარ ქური მსახიობ ნიღუნ ფამირისა და პოეტ სინან ქეჩეჯიოღლუს სიყვარულის ისტორიას მოგვითხრობს. მწერალი პერსონაჟებზე საუბრისას უპირატესობას ნიღუნს ანიჭებს. მაგალითისთვის ისიც კმარა, თუ ვიტყვით, რომ ნიღუნის ცნობილი და წარმატებული მსახიობია, სინანი კი წარუმატებელი პოეტი. ფინარ ქური ნიღუნის და სინანის სიყვარულის ისტორიის აღწერით ქალის ფსიქოლოგიურ პორტრეტს ხატავს, რომელსაც სიყვარულის შესახებ მხოლოდ რომანებიდან თუ გაუგია რამე. ნიღუნის მიერ ლიცეუმის მიტოვება, უცხო ქალაქში მასზე 10 წლით უფროს მამაკაცთან გაქცევა სწორედ ამ მოტივით აიხსნება. რეალობა კი განსხვავებულია. დედასთან დალაპარაკების მიზნით სინანი ნიღუნს სამი დღე სრულიად მარტო დატოვებს უცხო ქალაქის რომელიღაც მიყრუებულ სასტუმროში. ნიღუნის გარკვეული დროის მერე ანაალიზებს მომხდარს:

“რამდენიმე საათით დამტოვა და მაღე მოვა.. საღამოსკენ დაბრუნდება, დედამისთან წამიყვანს. მაგრამ მნიშვნელოვანი ის კი არ არის, რამდენი საათით დამტოვა, არამედ ის, რა გავიღე მე მისთვის და მან – ჩემთვის. ყველაფერი

დავტოვე მის გამო. ლიცეუმის გამოცდები აღარ მაინტერესებს, ყველაფერი ისე გავაკეთე, როგორც მას უნდოდა. ამ უცხო და შორეულ ქალაქში მასთან ერთად წამოვედი. მე, პატარა ასაკში თუ ამის გაკეთება შეეძელი, ის, ჩამოყალიბებული მამაკაცი, რატომ ვერ ახერხებს, მივიდეს დედამისთან და უთხრას: “აი ეს გოგო მიყვარს და მასზე მინდა დაქორწინებაო” რა საჭიროა წინასწარი სამზადისი. ამით ძალიან დამცირებულად ვგრძნობ თავს. თითქოს ქუჩიდან წამოყვანილი სულელი გოგო ვიყო” (Kür ,2003b:26).

სინანთან ერთად გაქცევა, მასთან სიყვარულით ტკობა ნილგუნს საწყის ეტაპზე თავისუფლებად მიაჩნია. თუმცა ეს ფსევდოთავისუფლება მალევე ქრება და ტკივილით აღსავსე ძიების პროცესი იწყება. გმირის მონოლოგებში მუდმივად საკუთარი თავის დადანაშაულების დისკურსი იჩენს თავს.

“კარგი, მაგრამ რატომ? გამუდმებით იმეორებდა, რომ უჩემოდ ცხოვრება არ შეეძლო, შესაძლოა ჩემი რცხვენია. იმის გამო, რომ მასთან ერთად წამოვედი, სხვა გოგოებივით რომ არ მოვიქეცი, მოფერების ნება რომ მივეცი...თავად უნდოდა, რომ თავისუფალი და საკუთარი თავის ბატონ-პატრონი ვყოფილიყავი, მეც მინდოდა და საბოლოოდ გავხდი კიდევ თავისუფალი” (Kür ,2003b:31).

ნილგუნი უცხო ქალაქიდან სტამბოლში დაბრუნების შემდეგ თეატრალურ სკოლაში აბარებს და წარმატებული სტუდენტი ხდება. სინანის გარდა მის ცხოვრებაში სხვა მამაკაცებიც არსებობდნენ. მათგან იგი იმას იღებდა, რაც საკუთარი უპირატესობის დასამტკიცებლად სჭირდებოდა. 17 წლის შემდეგ ნილგუნი და სინანი ისევ ხვდებიან ერთმანეთს. ნილგუნი მას ცოლად მიჰყვება. ერთი შეხედვით გმირის ასეთი გადაწყვეტილება გაოცებას იწვევს. მეტწილად ხომ სინანის დალატმა განაპირობა მისი ცხოვრების შემდგომი განვითარება. ნილგუნის ასეთ გადაწყვეტილებას თავისი ახსნა გააჩნია. მხოლოდ სინანთან ცხოვრებით შეუძლია დაამტკიცოს, რომ მას არ ეკუთვნის, რომ იგი ვედარასოდეს მიაყენებს მას ტკივილის:

“ხშირად ვაცნობიერებ, რომ მას აღარ ვეკუთვნი. არაფერს აღარ ვაქცევ ყურადღებას. მაგრამ ზოგჯერ მისი ხან ამაყი, ხან საცოდავი, ხან თავხედური გამოხედვა ნერვებს მიშლის, იქნებ ეს გამოხედვაზე უფრო მეტად ტკივილია, დამარცხებით გამოწვეული უცნობი შიში. მასთან იმიტომ ვრჩები, რომ ვერასოდეს მომაყენებს ტკივილს” (Kür ,2003b:467).

ნიღგუნი ბრაზობს ქალებზე, რომელთაც საკუთარი დარდი სააშკარაოზე გამოაქვთ. მით უფრო არ ებრალება ისინი, ვინც მამაკაცის გამო იტანჯება:

“მიუხედავად იმის, რომ დანაშაულის გრძნობა არ მაწუხებდა, დერიას ტირილისაგან გაწითლებული და გასიებული თვალები, გასაცოდავებული სახე, ჩამოყრილი მხრები, ძალიან მოქმედებდა ჩემზე. ტანჯვისთვის ქედის მოხრა და სააშკარაოზე გამოტანა ძალიან მალიზიანებდა. მის მაგივრად მრცხვენოდა კიდევ. გარდა ამისა, ეჭვი მეპარებოდა მის ტანჯვაში. ღრმა და ძლიერი დარდი ასე მარტივად სააშკარაოზე არავის გამოაქვს. ჩემზე უკეთ ეს არავინ იცის” (Kür, 2003b:195).

ნიღგუნი ნამდვილ თავისუფლებას მხოლოდ მას შემდეგ მოიპოვებს რაც წარსულისგან თავისუფლდება. სინანის დალატი სწორედ ის ბიძგია, რომელიც მას საკუთარ სუბიექტობას გააცნობიერებინებს. მართალია, ამის გაცნობიერებას დიდი დრო მიაქვს, მაგრამ მან იცის, რომ “გზას თუ გააგრძლებს, ცოცხალი იქნება, და სანამ ფეხზე დგომას შეძლებს, არ მოკვდება” (Kür, 2003b:43).

ფინარ ქურისა და დუიგუ ასენას შემოქმედებაში ქალური სუბიექტობა “სხვის” კონცეფციასთან მიმართებაში განიხილება. მწერლების მიერ დახატული კაცი პერსონაჟები ქალებს “სექსუალურ ობიექტად” განიხილავენ, რომლებიც ვერასოდეს შეძლებენ საზოგადოებაში რეალიზებას. მაგრამ სწორედ ეს დამოკიდებულება უწყობს ხელს გმირების სუბიექტობის მოპოვებას და პატრიარქალური კულტურის დისკურსის რღვევას, არსებული ტრადიციების გადაფასებას, ქალური თვითშეგნების ამაღლებას. მწერლებთან მამაკაცები ქალური სუბიექტობის გამოვლენის მთავარ იმპულსად არიან მიჩნეულები. მათ მიერ მარგინალიზირებული ქალები, ბინარული წყვილებიდან – სუბიექტი-ობიექტი – სუბიექტის ადგილს იკავებენ. მამაკაცური კულტურისადამი აშკარა თუ დუმილით გამოწვეული პროტესტი, ქალური ისტერიულობით, საკუთარი იდენტობით, საკუთარი სხეულის შეცნობით, ქალურობის რეპრეზენტაციის გზების ძიებით ქალი პროტაგონისტები პატრიარქალური კულტურის მკაცრად განსაზღვრულ ჩარჩოებს არღვევენ და საზოგადოებას ახალი იდენტობით უბრუნდებიან. ისინი არიან ქალები, რომელთაც “სახელი” აქვთ.

4.3. ქალის სექსუალობის განსაზღვრის საკითხი

ფემინისტურ კრიტიკაში ქალის სხეულისა და სექსუალობის საკითხი მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს. აღნიშნული საკითხის კვლევაში დიდი როლი მიშელ ფუკოს მარგინალურ პრაქტიკათა თეორიამ ითამაშა. მიშელ ფუკოს ფილოსოფიურ კონცეფციაში სხეული დაკავშირებულია ძალაუფლებისა და ძალადობის მექანიზმთან. ფილოსოფოსი მიიჩნევს, რომ “ძალაუფლება ეს არის ძალისმიერი ურთიერთობების ჯაჭვი”. შემეცნების სფეროში სექსუალობა კონსტრუირდება მხოლოდ ძალაუფლებრივი ურთიერთობების ფონზე. აქედან გამომდინარე, სექსუალობა ეს არის არა ბიოლოგიური, არამედ სოციალური კონსტრუქტი, რომელიც ისტორიული ეპოქებიდან გამომდინარე რეპრეზენტაციის ფორმას იცვლის. მაგალითად, სექსუალობის ცნება ძველ ბერძნებთან და რომაელებთან არ იყო დაკავშირებული ცოდვასთან. შუა საუკუნეებში სექსუალურობის რეპრეზენტაცია არ იცნობს საჯარო და პირადი სახის მარკირებებს, ამიტომ აბანო ფუნქციონირებს, როგორც შეხვედრებისა და თავშეყრის ადგილი. სექსუალობის, როგორც ცოდვის, აღქმა მე-19 საუკუნის ძალაუფლებრივ დისკურსს ეფუძნება, რომელმაც რეალობის ყველა სფერო ნორმატიულ და არანორმატიულ სფეროებად დაჰყო. აქედან გამომდინარე, სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდებში სექსუალობის ფორმირება და სქესთა შორის ურთიერთობა, ასევე გენდერული ასიმეტრია, ძალაუფლების სოციალური კონსტრუქციის ტრანსფორმაციას უკავშირდება. სწორედ ეს წარმოადგენს სექსუალურობის პარადოქსალურობასა და არაერთგვაროვნებას. მაგალითად, ტრადიციულ კულტურაში ”ქალიშვილობის” ფენომენი, რომელიც “ქალური სულიერების” დადგენის უმნიშვნელოვანეს გზას წარმოადგენს, ატარებს არა ფიზიოლოგიურ, არამედ მორალურ-ფსიქოლოგიურ ხასიათს.

ფინარ ქურისა და დუიგუ ასენას შემოქმედებაში ქალის სექსუალობის საკითხის გაანალიზებისას მნიშვნელოვანია იმ კონცეპტუალური საკითხების გამოყოფა, რომლებიც ქალის სექსუალობის გამოვლენას უშლიდა ხელს. მხედველობაში გვაქვს ტრადიციები, ოჯახი, რომელშიც მამის ავტორიტეტი მნიშვნელოვნად დიდია. ოჯახში არსებული იერარქიულობა, რა თქმა უნდა, უშაულო კავშირშია გენდერული სტერეოტიპების ჩამოყალიბებასთან.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ გინოკრიტიკა ეხება წმინდა ქალურ თემებს, რომლებიც ნებისმიერი ქალის ცხოვრებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს და ქალური გამოცდილების დაგროვებას უწყობს ხელს. ვფიქრობ, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღება უნდა მივაქციოთ ქალის მიერ საკუთარი სხეულის “აღმოჩენის” და საკუთარი სექსუალობის დადგენის საკითხს. სხეულის “აღმოჩენა” მოწიფულობის ასაკიდან იწყება, როცა ქალი მოზარდობის ასაკიდან მოწიფულობის ასაკში გადადის. ამის გამოხატულებას კი მკერდი და ოვულაცია წარმოადგენს. ეს არის პირველი ემოცია, რომელიც ქალს საკუთარ მარგინალურობას აგრძნობინებს. იგი არის ქალისა და მამაკაცის არამხოლოდ ფიზიოლოგიური განსხვავების მაჩვენებელი, არამედ იერარქიულობის აშკარა გამოხატულება. რომანში “Kadın adı yok” (ქალს სახელი არ აქვს) დუიგუ ასენა ამ პროცესს დედისა და ქალიშვილის დიალოგით გადმოგვცემს:

- დედა, მკერდი მექნება?
- გექნება, შვილო, უკვე დიდი ხარ.
- რატომ უნდა მქონდეს მკერდი? რა საჭიროა?
- შვილი რომ გეყოლება, რძე უნდა მისცე.
- კარგი, მამასაც ხომ აქვს მკერდი, მისი რძე რატომ არ ისმევა?
- იმიტომ, რომ მამებს სხვა მოვალეობები აქვთ,
- რა მოვალეობა?
- მათი მოვალეობაა შვილების კარგი აღზრდა, ისინი ფულს შოულობენ.

სახლში მოაქვთ, შვილებს აცმევენ, ასწავლიან, ზრდიან.

- ამას იმიტომ აკეთებენ, რომ მკერდი არა აქვთ?
- არა, შვილო, მათი მოვალეობა მუშაობა და ფულის შოვნაა.
- თქვენ რატომ არ მუშაობთ და ფულს რატომ არ შოულობთ? მკერდი რომ გაქვთ ამის გამო?

- არა შეიძლება, თუ მოვისურვებთ ჩვენც შევიძლია მუშაობა, მაგრამ მერე თქვენზე ვინ იზრუნებს?

- მე არ მინდა, მკერდი გამეზარდოს, მინდა ფული ვიშოვო. თუ ფული მექნება ყველა სურვილის ასრულებას შევძლებ” (Asena, 2008:12).

უნდა აღინიშნოს, რომ ქალის სხეული ხასიათდება ან როგორც “უწმინდური და ბინძური”, ან ამაღლებული და სულიერი. იგი იკავებს ან ცენტრალურ უადგილს ან პერიფერიულს. მაგალითად, ახლაგაზრდა გოგონას ოფულაცია და ბიჭების წინადაცვეთის პროცესს სრულიად განსხვავებული გამოხატულება გააჩნია. ერთ შემთხვევაში ის “უწმინდურობასთან” ასოცირდება, ამიტომ საჭიროა მისი დაფარვა, მეორე შემთხვევაში კი – საჯარო ცერემონიალის ჩატარება.

თურქულ საზოგადოებაში ქალის სექსუალობაზე ხმამაღლა საუბარი ქალი მწერლების დიდ გამბედაობად უნდა შევაფასოთ. პროფესორი, ქალთა საკითხის მკვლევარი ნეჯლა არათი წიგნში ”ქალი და სექსუალობა” წერს: ”თურქეთში სექსუალობაზე საუბრისას მნიშვნელოვანია, ყურადღება მიექცეს, საზოგადოების რომელ ფენას ეკუთვნიან ახლაგაზრდები. თუ ერთი ფენა დემოკრატიული ღირებულებების მქონე ოჯახიდან მოდის, არსებობს მეორე ფენა, რომელიც რელიგიური და ტრადიციების ზეწოლის ქვეშ იმყოფება. ამ ფენის ახლაგაზრდებში ნაადრევი ქორწინება ჩვეულებრივი მოვლენაა. იზღუდება ყველა სახის ქორწინებამდელი ურთიერთობები” (Arat,1993:26). გამომდინარე იქიდან, რომ თურქულ საზოგადოებაში სექსუალობა მორალთან და ზნეობასთან არის დაკავშირებული, ქალის სხეულისა და სექსუალობის კონტროლის მექანიზმი მამაკაცების ხელშია. ახლაგაზრდა გოგონას ქალიშვილობის საკითხი ოჯახის თავმოყვარეობასთან, კერძოდ მამების სინდის-ნამუსთან არის დაკავშირებული. სოციოლოგი დენიზ ქანდიოტი ამ ფაქტს “კლასიკურ პატრიარქატს” უწოდებს, რომელიც თურქულ საზოგადოებაში მძლავრად არის ფეხმოკიდებული. “ქალის სექსუალობის დათრგუნვა და მამაკაცების მიერ ქალების კონტროლი “პატრიარქალურ მორალს” ეფუძნება” (Kandiyoti,1988:275). დამატების სახით შეიძლება ითქვას, რომ ქალის სექსუალობის საკითხი უშუალოდ არის დაკავშირებული საზოგადოებაში მამაკაცის სტატუსთან.

ეფიქრობ, ოჯახი⁹⁰ არის ის სოციალური ინსტიტუტი, საიდანაც იწყება ქალის სექსუალობის დათრგუნვა. ოჯახში არსებული იერარქიულობა და გენდერული სტერეოტიპები მნიშვნელოვნად განაპირობებს ქალის საზოგადოებაში ინტეგრაციის და საკუთარი შესაძლებლობების რეალიზაციის საკითხს. პასიურ პოზიციაში მყოფი დედების როლს შემდეგ უკვე ქალიშვილები ირგებენ.

ფინარ ქურისა და დუიგუ ასენას ჩვენ მიერ შერჩეულ რომანებში ქალი პროტაგონისტები საკუთარ სექსუალობას ჯერ გაუცნობიერებლად თანტოლებთან ურთიერთობისას და წაკითხული რომანებიდან შეიგრძნობენ, შემდეგ ან საყვარელ მამაკაცთან ურთიერთობით ან ძალადობრივი გზით.

“ახალგაზრდა გოგონები, როგორც წესი, სიყვარულთან და სექსუალობასთან დაკავშირებულ პირველ განცდას რომანებიდან, ფილმებიდან, სიმღერებიდან ეცნობიან. ოცნებები, რომლებიც ლიტერატურის, რადიოს, თეატრის მეშვეობით წარმოიშვება სინამდვილეს არ შეესაბამება. 17-18 წლის ახალგაზრდა გოგონების მოლოდინი, რომ მათ თანატოლები რომანში აღწერილ სიყვარულს განაცდევინებენ, ძალიან იშვიათად მართლდება. რომანებში, რომელსაც მე ვკითხულობდი, ადამიანები ერთმანეთთან ფიზიკური სიახლოვისას თავს კარგავდნენ, რატომ არ მოხდა ასე ჩემს შემთხვევაში? სინანის მოფერებისას მხოლოდ ტკივილს ვგრძნობდი. მხოლოდ იმაზე ვფიქრობდი, რომ კაცის წინ შიშველი ვიდექი. მე ვიყავი გამონაკლისი, თუ რომანებში აღწერილი “თავის დაკარგვის” საკითხი იყო გადაჭარბებული?” (Kür,2003b:88).

⁹⁰XVI საუკუნის მეცნიერმა ალი ეფენდი ქინალიზადე წიგნში “საზოგადობრივი მორალი” ოჯახის საკითხსაც ეხება. ქინალიზადე ისლამისტი მეცნიერი იყო, შესაბამისად მისი შეხედულება ისლამურ სამართალსა და თურქულ ტრადიციებს ეყრდნობოდა. ქინალიზადეს მიხედვით, ოჯახის შედგება მამის, დედის, შვილების და მოახლეებისგან. ოჯახის თავი არის მამაკაცი და იგი უნდა ფლობდეს ოჯახის მართვის ხელოვნებას. იგი დაკავებული უნდა იყოს ან ვაჭრობით, ან სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობით ან რაიმე სახის ხელობას უნდა ფლობდეს, რომ ოჯახის რჩენა შეძლოს. მან უნდა იცოდეს გამომუშავებული თანხის რა ნაწილი უნდა დახარჯოს საჭმელსა და ჩასაცმელზე. იგი უნდა დაქორწინდეს რომ გვარი გაგრძელდეს. ქინალიზადეს აზრით, ქალი უნდა იყოს ჯანმრთელი როგორც ფიზიკურად, ისე სულიერად, რომ შეძლოს ოჯახის შენარჩუნება. ქინალიზადე მონოგამიის მომხრე იყო და ამბობდა “მამაკაცს უნდა ჰყავდეს ერთი ცოლი, მამაკაცი არის ოჯახის სული, ისე როგორც ერთი სული არ თავსდება ორ სხეულში, ისე ორ სახლს არ უნდა ჰყავდეს ერთი მამაკაცი” (История,2006:402). მონოგამიის მომხრე იყო ზია გოქალფი, რომელიც სტატიის “ოჯახი” წერდა: “ძველ თურქებში ოჯახი მონოგამიური იყო და ქალისა და მამაკაცის თანასწორობას ემყარებოდა. კაცები იძულებულები იყვნენ, პატივი ეცათ ცოლებისათვის” (Gökapl,1976:23).

“დამაღობანას თამაშისას, მხოლოდ მეჭმეთთან მიხდა დავიძალო. მასთან ერთად პატარა ნაძვის ხის ქვეშ ვიძალებით. ერთმანეთს ვეხუტებით. ერთხელაც ბუნკერში დავიძალებთ. მეჭმეთმა კარი დაკეტა. “აქ ძალიან ბნელა, მეშინია”-მეთქი, თუმცა საშიში არაფერი იყო. მეჭმეთი პატარაა, მაგრამ ძალიან ძლიერია. მხარზე ხელი დამადო და ძლიერად მომიჭირა. იმ წამს მეგონა, გული ამომიფარდებოდა. მიხდოდა, თავი მხარზე დამედო და დიდხანს ვყოფილიყავი ასე, მაგრამ თავი მხარზე ვერ დავადე. ისე მოვიქეცი თითქოს დამაღვის მეტი არაფერი მაინტერესებდა” (Asena,2008:17).

პროტაგონისტებს ბუნდოვანი წარმოდგენა აქვთ სექსუალობის შესახებ. მათ იციან, რომ მამაკაცებთან სიახლოვე პლატონური ურთიერთობა არ არის. თანაც არც მამაკაცები თანხმდებიან მხოლოდ “სულიერ სიყვარულზე”. ნილგუნი საღად აფასებს სინანთან ურთიერთობას და იცის, რომ მათი ფარული შეხვედრები დიდხანს არ გაგრძელდება.

“ჩვენი ურთიერთობის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილი სექსუალური საკითხია. ადამიანი, რომელიც 30 წლისაა, მხოლოდ პლატონური ურთიერთობებით არ დაკმაყოფილდება. საღამოს სემრას ჰკითხა: “ნეტავ, ნამდვილად როდის მაკოცებსო?”, სემრას პასუხზე, “ძალიან მაღეო”, ტანში ჟრუანტელმა დაუარა. მაგრამ ნილგუნის წარმოდგენა სექსუალობაზე ძალიან განსხვავდებოდა სინანის წარმოდგენისგან. მან თეორიული თვალსაზრისით ძალიან კარგად იცოდა, რომ მამაკაცების სურვილსა და ქალის სურვილს შორის დიდი განსხვავება იყო. ვარდა ამისა, სკოლის მეგობრები წვეულებებზე მიღებულ გამოცდილებასა და წაკითხული რომანებზე დაყრდნობით, ხშირად აფრთხილებდნენ ამის შესახებ” (Kür,2003:90).

ღუიგუ ასენას გმირი საკუთარი მეგობრების გამოცდილებიდან გამომდინარე, ცდილობს, თავი აარიდოს იმ არასასურველ შედეგს, რომელიც მამაკაცთან ურთიერთობას შეიძლება მოჰყვეს.

“ერჰანის მშობლები დასასვენებლად წავიდნენ. “წამოდი, ჩემთან წავიდეთო” ამბობს... უარს არ ვეუბნები. მივდივართ... ერჰანს დიდი ხანია ვიცნობ, ისეთი კარგი და ისეთი კეთილია, რომ მთელი ცხოვრება მასთან მიხდა ვიყო. როგორც კი სახლში შევედი, კისერზე მომეფერა. დასაღვეს მთავაზობს... მოდუნდებიო, მეუბნება... ცოტა მომწყინდა. მოდი, ბანქო ვითამაშოთ-თქო, ვთავაზობს... ვითამაშობთ... ცოტა ხნის შემდეგ ჩემს გვერდით ჯდება, მეხვევა, მკოცნის, ერთმანეთს ვკოცნით.

“უკვე დავიღალეო”, ამბობს, უკვე დიდი ხარ და იცი, რომ კოცნის გარდა სხვა რამეებიც არსებობს. ჩემს გახდას იწყებს, თვითონაც იხდის. ქუჩაში გაწუწული კატასავით ვკანკალებ, თავში ათასი აზრი მიტრიალებს. ჩემს მეგობარ ფუგენზე ვფიქრობ. მამაკაცების სურვილის დაკმაყოფილების გამო ტკივილის იტანს, ფეხშიძემდ დარჩა, შერცხვენილი და უბედურია. სასწრაფოდ ვიცვამ კაბას, სახლიდან შეშლილივით გამოვრბივარ” (Asena,2008:47).

მნიშვნელოვანი საკითხი, რასაც ორივე მწერალი აქცევს ყურადღებას, ეს ქორწინების, როგორც სექსუალური თავისუფლების მოპოვების, საკითხია. სტატიაში “ქალის თავისუფლება” დუიგუ ასენა წერდა: “უმრავლესობა იმიტომ ვთხოვდებით, რომ გვინდა თავისუფლები ვიყოთ. საზოგადოებაში, სადაც ქალისა და ვაჟის მეგობრობა აკრძალულია, შეეყვარებულთან ერთად სახლში დაბრუნებაზე დიდი თავისუფლება არ არსებობს. რამდენი წლისაც არ უნდა იყოთ, ქუჩაში თავისუფლად ვერ გაივლით, შეეყვარებულთან ერთად დასასვენებლად ვერ წახვალთ, ბევრი რამ არსებობს, რასაც ვერ აკეთებთ, ამის გამო თხოვდებით. ახალზარდა გოგო საყვარელ მამაკაცთან თავისუფლად ურთიერთობას მხოლოდ ამ გზით ახერხებს. მაგრამ როცა გათხოვილი ქალის სტატუსი გაქვთ, იქ სხვა აკრძალვები იჩენს თავს. ქალმა, რომელიც მუშაობს, თანამშრომელთან სადილზე გასვლისგან შეიძლება თავი შეიკავოს. სადილი უბრალო რამეა, მაგრამ შეიძლება ვინმემ დაინახოს და გაკიცხვის საგანი გახდეს”(Asena,2005:11).

ფინარ ქურის გმირი ნილგუნი იმ შეგნებით გაიზარდა, რომ ქალი უნდა გათხოვდეს. სწორედ ამიტომ დათანხმდება იგი სინანთან ინტიმურ კავშირს, სჯერა რა, რომ იგი მისი ქმარი გახდება. იმის გამო, რომ ქალის ქალიშვილობის საკითხი ოჯახის ნამუსთან არის დაკავშირებული, გმირები ძალიან ძნელად თანხმდებიან საყვარელ მამაკაცებთან ფიზიკურ სიახლოვეს.

“გადაწყვეტილი მქონდა, თავისუფალი ვყოფილიყავი. კარის წინ ვიდექი და ვერ ვადამეწყვიტა, ზარი დამერეკა თუ არა. ტვინში ერთმა აზრმა გამიელვა: “მამამ რომ გაივოს, რას ვაკეთებ, გული რომ გაუსკდეს? არა, მას ამას ვერ გავუკეთებ” (Kür,2003:112).

სინანი ქალების გაუბედობას აღზრდას აბრალებს. მისი აზრით, გოგონებს დაბადებიდანვე უნერგავენ მომავალი სექსუალური ცხოვრების შიშს. ამით

ცდილობენ მათი “ნაადრევი თავისუფლება” შეზღუდონ და ტარდიციების ხარჩოებში მოაქციონ.

“თქვენში ნაადრევი თავისუფლების სურვილი რომ ჩაკლან, არარეალურ შიშს ნერგენ. და თუ ერთ დღესაც საზოგადოების ზეწოლის წინააღმდეგ გაილაშქრებთ, ეს შიში მაინც დაბრკოლება იქნება თქვენთვის” (Kür,2003:119).

მიუხედავად იმისა, რომ სინანი ასე “პროგრესულად” აზროვნებს, როცა საქმე საკუთარ ქალიშვილზე მიდგება, მზადაა მოკლას კიდევ.

“ერჰანთან თავს კარგად ვგრძნობ. ერთმანეთს ვკოცნით და ვეფერებით. მაგრამ მე სწავლა მინდა, გათხოვება არა. თუ არ გაეთხოვდები ნამდვილ განცდებს როგორ შევიგრძნობ... მაგრამ ვიცი, რომ გათხოვებისას ქალი ქალიშვილი უნდა იყოს. მხოლოდ ასე თუ დაუმტკიცებს მამაკაცს, რომ მის ნამუსს არავინ შეხებია. მათ სიამოვნება უნდა მიიღონ, ჩვენ კი არა” (Asena,2008:47).

ქალები მხოლოდ საკუთარი სურვილით არ შეიგრძნობენ საკუთარ სექსუალობას. ეს შეიძლება ძალადობრივი გზითაც მოხდეს, როგორც ეს მელექის შემთხვევაშია. ჰუსრევ ბეის მიერ მოყვანილ მამაკაცებთან ურთიერთობისას მელექი ყოველთვის ძლიერ ტკივილს განიცდის. თუ სხვა პერსონაჟები საკუთარი სხეულისა და სექსუალობის შესახებ თეორიულ ცოდნას ფლობენ, მელექის შემთხვევაში ეს ასე არ არის. იგი როგორც ფსიქოლოგიური, ისე ფიზიკური ძალადობის მსხვერპლია.

“ვფიქრობდი, ნეტა ცა ჩამოიქცეს და თან ჩამიტანოს. ვკვდები... თითქოს კანს მაცლიან, ეს ტკივილი გულამდე აღწევს. მგონი ამას დასასრული არ აქვს, მაგრამ ტკივილისაც აქვს დასასრული. ორი დღე სისხლი მდიოდა, შემდეგ ტკივილი გაქრა” (Kür,2003:45).

მწერლათა რომანებში სხეულისა და სექსუალობის საკითხის განხილვისას ყურადღება უნდა მივაქციოთ აღნიშნული საკითხისადამი პატრიარქალური დისკურსის ამბივალენტურობას. ქალის სხეული ერთდროულად არის როგორც უარყოფილი, ისე “გამოყენებული”. ანუ მისით ან ტკბებიან, ან უარყოფენ როგორც “უწმინდურს”. ქალი იძულებულია მხოლოდ არაპირდაპირი სხეულისმიერი ქმედებებით აიძულოს საზოგადოება, დაინახონ მისი გრძნობები და აღიარონ მისი

არსებობა. რეპრეზენტირებისას ქალი იმდენად ძლიერი უნდა იყოს, რომ მისი სხეულისადმი მიმართულ ყველა სახის რეპრესიას გაუძლოს.

მწერლების მიერ დახატული ქალი პროტაგონისტები საბოლოო ჯამში საკუთარი სექსუალობის “დადგენის” შემდეგ უფრო მეტ თავისუფლებას გრძნობენ. სხეულისმიერი ტკივილი მათ საშუალებას აძლევს, უფრო “ფემინურები” გახდნენ. “ფემინურობაში” ვგულისხმობთ ქალის სხეულის ექსტატიურ ურთიერთობას სამყაროსთან. ქალური ლიბიდო ისევე მნიშვნელოვანია, როგორც მამაკაცური. ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ იგი “უკმარისობის” გრძნობას არ წარმოადგენს, როგორც ამას ფროიდი ამტკიცებს. ფრანგი ფემინისტური კრიტიკის წარმომადგენლის, ლუსი ირიგარეს, განმარტებით “ტრადიციულ კულტურაში ქალური ლიბიდოს დათრგუნვა გვაიძულებს დავივიწყოთ მისი მრავალგვარობა და ჰეტეროგენულობა” (Жеребкина,2000:167). ქალური ლიბიდო აუტოეროტიული და პლურალურია. მამაკაცების სექსუალობა ფოკუსირდება სურვილის ერთადერთ ობიექტზე – პენისზე, ქალური სექსუალობა კი რეალიზდება სხვადასხვა ორგანოების მეშვეობით. პატრიარქალური ლოგიკა ქალური სექსუალობის მარტივად მანიპულირების მიზნით მას ტაბუდადებულ თემად აცხადებს. ფინარ ქურისა და დუიგუ ასენასათან ქალური სუბიექტობა პირადად კავშირშია ქალის სექსუალობასთან. მათ მიერ დახატული ქალი პერსონაჟები, აცნობიერებენ რა საკუთარ მარგინალურობას, ცდილობენ “წართმეული” იდენტობის დაბრუნებას, რაც დიდად განაპირობებს მათ სექსუალურ თავისუფლებას. შიში, სირცხვილი, საზოგადოებრივი ზეწოლა რეპრესიის ის მახვენებლებია, რომელთა გადალახვა ქალის სექსუალობის რეპრეზენტაციის საშუალებას იძლევა. სუბიექტობისა და სექსუალობის გაცნობიერება ქალს შინაგან თავისუფლებას სძენს. იგი თავად იღებს გადაწყვეტილებას, დაშორდეს მეუღლეს, დაარღვიოს საზოგადოებრივი ნორმები და იყოს თავისუფალი.

დასკვნა

სადისერტაციო ნაშრომის მიზანია თურქეთში ფემინისტური მოძრაობის, ფემინისტური თეორიისა და კრიტიკის გაანალიზება და თანამედროვე ქალი მწერლების, ფინარ ქურისა და ღუიგუ ასენას, შემოქმედებაზე მისი ასახვის წარმოჩენა.

1980 წლის სამხედრო გადატრიალების შემდეგ თურქეთში ფემინისტური პოლიტიკის შემუშავება დაიწყო. მოსაზრება, რომ მანამდე ფემინისტური მოძრაობა არ არსებობდა, საფუძველს არის მოკლებული. ოსმალეთის იმპერიაში მიმდინარე პროცესებმა მყარი ნიადაგი მოამზადა ფემინისტური მოძრაობის შემდგომი განვითარებისათვის. მართალია, რესპუბლიკის პერიოდის თურქეთში ქალთა მოძრაობამ სხვა მიმართულება მიიღო, მაგრამ, ვფიქრობ, ისტორიული, პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური პირობებიდან გამომდინარე, „სახელმწიფო ფემინიზმის“ არსებობა მოსალოდნელიც იყო. თურქეთში ფემინისტური მოძრაობა სამ პერიოდად შეიძლება დავეყოთ: პირველი პერიოდი მოიცავს ოსმალეთის იმპერიის რღვევისა და „გავეროპელების“ პროცესებს, რომელმაც ქალთა საკითხის წინ წამოწევა და განათლებული ოსმალ ქალების მიერ უფლებებისა და საზოგადოებაში ადგილის განსაზღვრისათვის აქტიური ბრძოლა განაპირობა. ეს კი, ჟურნალ-გაზეთებსა და ქალთა სხვადასხვა ორგანიზაციების დაარსებაში გამოიხატა. ქალთა მოძრაობის მწვერვალს II კონსტიტუციური მმართველობის პერიოდი წარმოადგენს. ოსმალ ქალები ქალის როლის, განათლების, ქალთა სამოსის, ქვეყნის მომავლის განსაზღვრის შესახებ უმარავ წერილს აქვეყნებდნენ. ქალთა უფლებების შესახებ საუბარი ევროპაში განათლებამიღებულმა ახლაგაზრდებმა დაიწყეს. მართალია, ისინი ქალის განათლების მომხრეები იყვნენ, მაგრამ ძირითად მიზანს არა ქალების პიროვნული თავისუფლება, არამედ კარგი შვილების აღზრდელებად მომზადება წარმოადგენდა. „ოსმალ ინტელიგენცია არც სახელმწიფოებრივ-რელიგიურ სისტემაზე ამბობდა უარს და არც სქესთა შორის დემოკრატიულ ურთიერთობაზე ფიქრობდა“ (Tekeli,1988:313). მიუხედავად იმისა, რომ ოსმალ ქალების მოძრაობას მასიური ხასიათი არ მიუღია, იგი ფემინისტური მოძრაობის განვითარების საქმეში გადადგმულ „პირველ ნაბიჯად“ უნდა შევაფასოთ.

მეორე პერიოდს რესპუბლიკის პერიოდში მიმდინარე ფემინისტური პროცესებია. 1926 წელს მიღებულმა სამოქალაქო კანონმა, 1934 წლის არჩევნებში ქალების მონაწილეობის შესახებ კანონმა ქალებს კანონიერად განუსაზღვრა სტატუსი. თუმცა ქემალისტურმა იდეოლოგიამ ქალები „ასექსუალები“ გახდა. „სახელმწიფო ფემინიზმმა“ ქალებს თითქოს შიზოფრენიული იდენტობა შესძინა. მართალია, ისინი ჩადრს აღარ ატარებდნენ, მაგრამ თავიანთი „სქესობრივი იდენტობა“ დაკარგეს. სოციოლოგი, პროფესორი დენიზ ქანდიოტი აღნიშნავს: „გატარებული რეფორმები ქალების უფლებების დაცვის საქმეში რაც არ უნდა სასარგებლო იყოს, ისინი ქალების განთავისუფლებისათვის საკმარისი არ არის. თურქი ქალისათვის კანონის დონეზე თანასწორობის აღიარებამ საფასურად მისი პიროვნული თავისუფლება მოითხოვა“ (Kandiyoti,2010:332). აქ ალბათ ზედმეტი არ იქნება, თუ „ქემალისტი ქალების“ დისკრიმინაციაზე ვისაუბრებთ. მართალია, ისინი სახელმწიფო სამსახურში იდგნენ და სხვადასხვა საქმით იყვნენ დაკავებული, მაგრამ სახლის საქმეებს ისევ ისინი აკეთებდნენ. ოჯახი, შვილები მათი საზრუნავი იყო. ვინაიდან იგი „რჩეულია“, სახლში დიასახლისივით, ხოლო გარეთ ნამდვილი „მამაკაცივით“ უნდა მოქცეს. ეს კი მისი „ორმაგი შრომის“ საუკეთესო გამართლება იყო.

მესამე პერიოდი კი 1980 წლის სამხედრო გადატრიალების შემდგომი პერიოდია. აღნიშნული პერიოდი რთული პოლიტიკური, სოციალური, რელიგიური პროცესებით გამოირჩევა. ფემინისტური მოძრაობა უფრო გამოკვეთილ ხასიათს იძენს. ადგილი აქვს ფემინისტური პოლიტიკის ჩამოყალიბებას. სახელმწიფოსა და ქალების დიალოგს. შეიქმნა „ქალთა სტატუსისა და საკითხების განმსაზღვრელი მთავარი სამმართველო“. თავად ქალებს შორის ფემინისტური იდეოლოგია დიდად გავრცელდა. სტამბოლში, ანკარაში, ანტალიასა და სხვა ქალაქებში ქალთა ორგანიზაციები ჩამოყალიბდა. 1990 წელს დაარსდა “Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi“, („ქალთა შემოქმედების ბიბლიოთეკა და საინფორმაციო ცენტრი“), სადაც თავმოყრილია ქალი მწერლების, პოეტების, მხატვრების, მუსიკოსების, რეჟისორების შემოქმედება და პირადი არქივები. აღნიშნულ პერიოდში თავი იჩინა ქურთი ქალების ფემინისტურმა მოძრაობამ და “ისლამურმა ფემინიზმმა”, რაც ფემინისტური მოძრაობის უფრო რთულ მოზაიკას ქმნის. დაიწყო ქალთა საკითხის გადაჭრისათვის სხვადასხვა პროექტების

მომზადება. უნივერსიტეტებში გაიხსნა ქალთა საკითხის კვლევის ცენტრები. ქალები ხმამაღლა ალაპარაკდნენ სქესობრივი თავისუფლებაზე.

ფემინიზმის არსებობამ დიდი წვლილი შეიტანა თურქული სამოქალაქო საზოგადოების განვითარების საქმეში. თანასწორობა, განსხვავებულობა და დამოუკიდებლობა ის ცნებებია, რომლებსაც ფემინიზმი აქტიურად იყენებს. ქალები არა მხოლოდ უფლებების მინიჭებას მოითხოვენ, არამედ თანამდროვე სამოქალაქო საზოგადოების ფორმირებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ.

ფემინისტურმა მოძრაობამ და ფემინისტურმა თეორიებმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ლიტერატურაში, ფემინისტური ლიტერატურული კრიტიკის ჩამოყალიბების საქმეში. ამან კი ქალი მწერლებისა და პოეტების შემოქმედების ქალური პერსპექტივიდან გაანალიზების შესაძლებლობა შექმნა. ლიტერატურის ფემინისტურმა ანალიზმა უანრის სფეროშიც შეიტანა სიახლე. ავტობიოგრაფია “ქალურ უანრად” იქნა მიჩნეული. ავტობიოგრაფიული ნაწარმოებები “ალიარების” დისკურსს მიმართავენ. ნარატორად გვევლინება არა მამაკაცი, არამედ ქალი.

მიმაჩნია, რომ არა ფემინისტური მოძრაობა, თურქეთში ქალი მწერლების სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსვლა კიდევ დიდი ხნით გადაიწვედა უკან. ფემინიზმის მნიშვნელოვან დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ ქალთა თვითშეგნებისა და თვითშეფასების საკითხში მან გადამწყვეტი როლი ითამაშა. კითხვაზე, რამ განაპირობა ფემინისტური მოძრაობის წარმოშობა, ცალსახა პასუხი არ არსებობს. იქნება ეს ევროპასთან სიახლოვე, ურბანიზაცია, ეკონომიკური მდგომარეობა, განმათავისუფლებელი ომი თუ სხვა მრავალი მოსაზრება, ფაქტი ერთია: თურქული ფემინიზმი არსებობს და იგი წარმოადგენს ორგანულ პრობლემებთან და საჭიროებებთან ადაპტირებულ მოძრაობას, რომელიც ფემინისტური იდეების პირდაპირ ტრანსლაციას კი არ ახდენს, არამედ თურქულ სოციოკულტურულ სინამდვილეს ერგება.

გფიქრობ, ფემინისტურმა კრიტიკის ირგვლივ არსებული სამეცნიერო ნაშრომები თურქული ლიტერატურის შემდგომის განვითარების საქმეში მნიშვნელოვან როლს შეასრულებს. ფემინისტური კრიტიკის არსებობამ ქალი ავტორების შემოქმედების “რევიზიული” წაკითხვა განაპირობა. წარმოიშვა ისეთი ცნება, როგორცაა “ ქალთა ლიტერატურა”, რომლის მიზანია ქალი ავტორების მიერ შექმნილი ლიტერატურული ნაწარმოებების ქალური პროექციით განხილვა.

ცნებას “ქალთა ლიტერატურა” ჰყავს როგორც მომხრეები, ისე მოწინააღმდეგეები. ჩემი აზრით, “ქალთა ლიტერატურა” ლიტერატურის დიქტოტომიას არ ისახავს მიზნად. საქმე ეხება ქალი ავტორების იდენტობის საკითხს. იდენტობის საკითხი უშუალოდ არის დაკავშირებული ქალი ავტორების მიერ საზოგადოებრივ და ლიტერატურულ სივრცეში ადგილის დამკვიდრებასთან. მეორე მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელსაც ფემინისტური კრიტიკა ეხება, ქალისადმი მამაკაცების ამბივალენტურ დამოკიდებულებას ეხება. ეს კი პატრიარქალური აზროვნების შედეგად უნდა შევაფასოთ. ჰეგემონი კულტურა ცდილობს, საკუთარი სქესის უპირატესობა დაამტკიცოს “მეორე სქესის” დისკრიმინაციის ხარჯზე.

თანამედროვე თურქულ ლიტერატურაში ქალი ავტორები ყურადღებას ადამიანის პიროვნულ თვისებებზე და მის შინაგან სამყაროზე ამახვილებენ. მნიშვნელოვანია აგრეთვე ქალური სექსუალობის შესახებ დაუფარავი და უშიშარი საუბარი. ქალები ყურადღებას ამახვილებენ სხეულზე და მის ბატონ-პატრონად არა მამაკაცს, არამედ საკუთარ თავს მიიჩნევენ. ტაბუდადებულ თემებზე წერა ტრადიციებთან კონფლიქტს იწვევს. საზოგადოებრივი მორალი ქალის სექსუალობის დამთრგუნველი ფაქტორია.

თანამედროვე ქალი მწერლები, ფინარ ქური და დუიგუ ასენა, ქალის საკითხის განხილვას ქალური პერსპექტივიდან ცდილობენ. მათთვის მნიშვნელოვანია ქალის სუბიექტობისა და სექსუალობის წინა პლანზე წამოწევა. მწერლები რომანებში ქალის სუბიექტობის კონცეფციის განხილვისას, ქალის, როგორც “სხვის”, კონცეფციას ეყრდნობიან. მამაკაცური დისკურსის რღვევას ისინი ისტერიული ტექნიკის მეშვეობით ცდილობენ. ქალური ისტერიის არტიკულირება პატრიარქალური იდეოლოგიის პაროდიასთან არის დაკავშირებული. მწერლების მიერ დახატული ნონკონფორმისტი პერსონაჟები სუბიექტობას ჰეგემონური კულტურის წინააღმდეგ პროტესტით მოიპოვებენ. შეგვიძლია თამამად განვაცხადოთ, რომ ბინარულ წყვილებში სუბიექტი – ობიექტი, ანუ, მამაკაცი და ქალი, ქალი სუბიექტის პოზიციას იჭერს. აღნიშნული პოზიციის დაკავებისათვის პროტაგონისტებს დიდი ძალისხმევა სჭირდებათ.

მწერლები დიდი ყურადღებას აქცევენ ქალის სხეულისა და სექსუალობის საკითხს. აღნიშნული საკითხის განხილვისას ისინი ტრადიციებთან კონფლიქტს წამოსწევენ წინ. საზოგადოებრივი მორალის პერსონიფიცირებული სახეა მამის სახე. მწერლები ქალის მიერ სხეულის “აღმოჩენის” თემას მნიშვნელოვან

ყურადღებას უთმობენ. ამ საკითხის გაანალიზება გვაფიქრებინებს, რომ ქალები საკუთარ მარგინალიზირებულ სტატუსს მოწიფულობის ასაკიდან აცნობიერებენ. გარდა ამისა, ქალების სექსუალობა სხეულისმიერ ტკივილთან არის დაკავშირებული. შიში, გაუბედაობა და სირცხვილი სექსუალობის სფეროში ქალების დაბალი თვითშეგნების საფუძველია. აღნიშული საკითხის გაანალიზებას მიყვავართ იმ დასკვნამდე, რომ საზოგადოება ქალებს ორ ჯგუფად ჰყოფს: “კარგი გოგოები” და “ცუდი გოგოები”. ისინი, ვინც დამოუკიდებელი ცხოვრება აირჩია ამორალურ ქალებად არიან მიჩნეულები. მაგალითად, ნილგუნი და რომანის “ქალს სახელი არ აქვს” მთავარი გმირი. მათზე საუბრისას მამაკაცი პერსონაჟები ხაზგასმით აღნიშნავენ, რომ ისინი ყველა მამაკაცთან თანხმდებიან სექსუალურ ურთიერთობას და არც სხვისი ოჯახის დანგრევას ერიდებიან. ქალის სექსუალობის დადგენა უშუალოდ უკავშირდება ქალის სუბიექტობის კონცეფციას. თუ ქალი სუბიექტი ვერ გახდება, ვერც “ავტონომიურ სექსუალობას” მოიპოვებს. “ავტონომიური სექსუალობა” კი საკუთარი სხეულის ფლობას გულისხმობს.

დასასრულ, შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე თურქულ ლიტერატურაში ქალი მწერლები პატრიარქალური დისკურსის პირობებში საკუთრივ ქალური სპეციფიკურობის გამოვლენას მაინც ახერხებენ. ასეთი კონცეპტუალური ცვლილებები ქალი ავტორების როლის, ადგილისა და გამოცდილების განსაზღვრის საქმეში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს. ეს კი ფემინისტური იდეებით არის განპირობებული. მიუხედავად იმისა, რომ ქალი მწერლები მამაკაცებთან თანასწორობისთვის ბრძოლაში სოციალური ნორმების სიმძიმეს კარგად გრძნობენ, მათ საკუთარი გამოცდილების, მისწრაფებების, იდენტობის გამოხატვის გზებს მაინც მიაგნეს.

ბიბლიოგრაფია:

ტექსტები:

Asena Duygu: Kadının adı yok , Doğan Kitap yayımları İstanbul

2008

Asena Duygu : Kahramanlar hep erkek , Doğan Kitap yayımları İstanbul

2006

Kür Pınar: Asılacak kadın, Everest Yayınları İstanbul

2003

Kür Pınar : Bitmeyen Aşk, Everest Yayınları İstanbul

2003

ბუსკივაძე მ. 2013	ქალი ავტორების იდენტიფიკაციის საკითხისათვის თანამედროვე თურქულ ლიტერატურაში. რეცენზირებადი ელექტრონული ბილინგვური ჟურნალი "სპეკალი" №7. თბილისი
ბუსკივაძე მ. 2011	ფემინისტური მოძრაობა თურქეთში. საერთაშორისო პერიოდული სამეცნიერო ჟურნალი "ინტელექტი" № 1 (39), გვ. 233-235.
გელოვანი ნ. 2005	ქალი ისლამში (VII-X სს). თბილისი, გამომცემლობა "უნივერსალი"
ღონაძე ნ. კიკნაძე თ 2006	გენდერი –სოციალური და პოლიტიკური სწავლებანი. თბილისი. სოციალურ მეცნიერებათა ფონდი.
მეტრეველი მ. 2004	ქალის სახე მ. კარადაცისის შემოქმედებაში. სადისერტაციო ნაშრომი.
კავთიაშვილი ვ. 2001	დეკონსტრუქცია– ანალიზის მეთოდი. კრიტიკიუმი №4, თბილისი რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. თბილისი
კინროსი ლორდი. 2011	ათათურქი – ერის მეორედ დაბადება. მთარგმნელი ნ.ჯანაშია. თბილისი, ქართული ბიოგრაფიული ცენტრი
ლენგერმანი მ. ნიუბრუგე-ბრანტლი ჯ. 2011	ფემინიზმის თანამედროვე თეორია. http://socium.ge/index.php

- ლეხანიძე ტ. პოლიტიკური პარტიები და პოლიტიკური
2011 მდგომარეობა თურქეთში XIX საუკუნის ბოლოს
და XX საუკუნის პირველ ნახევარში. თბილისი.
გამომცემლობა „უნივერსალი“
- ნადარეიშვილი ქ. ქალი კლასიკური ათენსა და ბერძნულ ტრაგედიაში.
2008 თბილისი. სადისერტაციო ნაშრომი
- ხარბედია მ. პოსტსრუქტურალიზმი და დეკონსტრუქცია – XX
2008 საუკუნის ძირითადი მეთოდოლოგიური კონცეფციები
და მიმდინარეობები. თბილისი, ლიტერატურის
ინსტიტუტის გამომცემლობა
- ჯაველიძე ე. ფუთუვეთი – სულიერ-რაინდული ძმობა.
2010 (ფეთა-ჯავანმარდი-აიარი –რინდი –აჰი-ყარაჩოღელი) თბილისი
- ჯაველიძე ე. შაყულაშვილი გ. “დედე ქორქუთის წიგნი”. თბილისი,
1987 გამომცემლობა ”საბჭოთა საქართველო”
- ჯაველიძე ე. შტუდიები. თბილისი, გამომცემლობა
1985 “საბჭოთა საქართველო”
- ჭოლაძე მ. ლიტერატურის ანალიზის ფემინისტური თეორიების
2009 ისტორიისათვის საერთაშორის პერიოდულისამეცნიერო
ჟურნალი“ინტელექტი” 3(35)თბილისი
- Айвазова С. Симона Де Бовуар. Санкт- Петербург
1997

- Айвазова С. Феминисткая традиция в России. Москва
1998
- Водопьянова Е. Европейский феминизм, идеи и движение. <http://ieras.ru>.
- Де Бовуар С. Второй пол. Санкт- Петербург
1997
- Жеребкина И. Прочти моё желание . Москва
2000
- Жеребкина И. Феминисткая теория 90-х годов: проблематизация женской субъективности. Харьков
2001
- Ровенская Т. Феномен женщины говорящей. Идентификация женской прозы 80-90гг.
2000
- Рюткёнен М. Гендер и литература, проблема “женского письма” и “женского чтения” Филологические науки. 2000. № 3. СС. 5-17
2000
- Трофимова Е.И Терминологические вопросы в гендерных исследованиях
2001 Общественные науки и современность №2
- Трофимова Е.И О концептуальных понятиях и терминах в гендерных исследованиях и феминистской теории
http://lib.uni-dubna.ru/search/files/sr_konc_termin/~sr_konc_termin.htm
- Джавелидзе Э. Д. У истоков Турецкой Литературы, I. Джелальеддин Руми
1979 Вопросы мировоззрения. Тбилиси
- Легенгаузен М. Современные вопросы исламской мысли. Москва
2009

Понятие Женского Творчества . <http://education.gender-az.org/Files/4.14.5.ru.pdf>

Литература Востока В новое время. Москва

1975

Кямилев Х. У истоков современной Турецкой Литературы. Москва

1967

Машгакова Е.И. Михри Хатун. Диван. Москва

1967

Пушкаръ Г. Топология и поэтика женской прозы, гендерный аспект. Ставрополь

2007

Тукачева Ю. Историко-философская интерпретация гендера.

2011

<http://dom-hors.ru/issue/fik/1-2011-1-2/tukacheva.pdf>

Нордгрэн Э. Развитие постструктурализма в теории литературного феминизма

1994 Русский феминистский журнал №2

Феминистская теория как философско-культурологический анализ понятия пола.

www.5ballov.ru.

Феминизм. Энциклопедия кругосвет. www.krugoscvet.ru

Шоултер Е. Современная литературная теория. Антология. Москва

2004

История Османского государства общества и цивилизаций. Том I. Москва

2006

Леви Строс К. Первобытное мышление. Москва

1999

- Митчел Дж. Святое семейство. Современная литературная теория. Антология. Москва
2004
- Луков В. А, Кириллина В.Н. Гендерный конфликт, система понятия.
2005 Знание, понимание, умение №1. Москва
- Пензина О.В. Критерии гендерного анализа женской прозы конца XIX века в
современном литературоведении. Филологические науки, Ставрополь
2008
- Göbenli M. Zeitgenössische Türkisch Frauenliteratur Eine vergleichende Literaturanalyse
ausgewählter Werke von Leylâ Erbil, Fûruzan, Pınar Kür und Aysel Özakın. Hamburg
1999
- Göbenli M. Die Türkische Feministische Frauenbewegung der 80er Jahre –Darstellung und
analyse der entwicklungen, probleme, perspektiven. Göttingen
1995
- Babka A. Literatur, Literaturwissenschaft, Literaturtheorie. Wien
2007
- Atasü E. Kadın Yazar. Dil Dergisi (Ankara Üniversitesi) Mart ,sayı 101
2001a
- Atasü E. Kadın edebiyatı .Kadınlar edebiyatı. Kadınlığım, yazalığım, Yurdum. Ankara
2001b
- Atasü E. Kadın yazar Kimliği . www.erdenizatasu.com
- Atasü E. Kadın ve Duyarlık. Kadınlığım, yazalığım, Yurdum. Ankara
2001c
- Atasü E. Kadınlar farklı mı yazıyor. Dosya, N25
2000
- Argunşah H. Kadın ve Edebiyat, I Kaşgar, 9 Mayıs 34-40

- 1999
- Yalçın A. Cumhuriyet Dönemi Çağdaş Türk Romanı. Ankara
- 2005
- Abadan-Untan N. Toplumsal Değişim ve Türk Kadını, Türk toplumda kadın. Türk sosyal bilimler dergisi. Ankara
- 1982
- Acuner S. Kurumsallaşmanın doğuş aşamaları . İstanbul
- 2009
- Acar F. Kadın dergiler ve bir grup Üniversite öğrencisi üzerine bir inceleme 80'ler Türkiyesinde. İstanbul
- 2010
- Arat Y. Feminizm ve İslam, Kadın ve Aile dergisinin düşündükleri. İstanbul
- 2010
- Ağabeygüm A. Kadınlık kimlik arayışı ve devlet eliyle feminizm. Kadın ve aile, sayı 53,Ocak 1994 İstanbul
- Altınay A. Bedenimiz ve Biz . Bekaret ve cinselliğin siyaseti . İstanbul
- 2009
- Aytaç G. Feminist yaklaşım. Genel edebiyat Bilim. Ankara
- 1991
- Açık N. Çağdaş Tür Kadın Dergilerinin bir analizi . İstanbul
- 2009
- Akatlı F. Türk kadının Yüzyılı . Panel .Ankara
- 1999
- Arat N. Kadın ve cinsellik . İstanbul
- 1993

- Arat N. Feminizmin ABC' si . İstanbul
1991
- Arat N. Kadın sorunu . İstanbul
1986
- Adivar H. Halide Edibin anıları . Londra
1928
- Adivar H. Handan. İletişim yayınları, İstanbul.
2007
- Andaç F. Edebiyatımızın Kadınları . İstanbul
2004
- Arman A. Duygu Asena kadınlara adam gibi sevmeyi öğretti. Vatan 2 Aralık
2005
- Akgün B. Duygu Asena. Akşam gazetesi N 15
2003
- Asena D. İlkel zafer dürtüsü ve sevgi sözcükleri . Kadınca
1985
- Asena D. İyi kızlar kötü kızlar. Kimlik , temmuz sayı 14
1996
- Berktaş F. Türkiye Solu'nun kadına bakışı, değişen birşey var mı? 80'ler Türkiyesinde kadın
2010 bakış açısından kadınlar. İstanbul
- Berktaş F. Kadın olmak, Yaşamak, Yazmak. İstanbul
1998
- Bora A. Yapabilirlik olarak Ka-Der . 90'larda Türkiye'de Feminizm. İstanbul

2009

Bora A. Köker E. Feminizm ve kadın hareketi . Siyaset yeniden Mart , sayı 59

1994

Betin İ. Atatürk inkılabı ve Ziya Gökalp, Yahya Kemal , Halide Edib . İstanbul

1995

Bele T. Edebiyatımızda kadın. Bursa Edebiyat günleri.(Bildiri metinleri) Bursa. S.152-159

2001

Baydar O. Türkiye'nin çeyrek Yüzyıllık Defterinde kadın. Varlık Mart, 1050.8-9

1995

Baydar O. Kadın yazar olmanın dayanılmaz hafifliği. Bursa Edebiyat Günleri. Bursa.

2001

Cumhuriyet ... Kadının adı yok kitabı yasaklandı. N 23

1991

Coşkun B. Türk modernleşmesinin Kadın Romancıları üzerine okumak Tanzimattan Cumhuriyete. International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or
Turic Volume 5.4 fall

Ceyhun A. Dede korkut Kitabında Türk Kadını. Milli Kültür. Ankara

1984

Çakır S. Osmalı kadın hareketi. İstanbul

2011

Çağdaş Türk Edebiyatında Kadın yazarlar. Yayıma hazırlayan Can Kurultay. İstanbul

1993

Çalışkan A. Edebiyat Teorisi üzerine -3. Edebiyat teorilerinin sınıflandırılması.

- 2012 Uluslararası sosyal arařtırmalar dergisi Cilt 5: sayı 21: Bahar
- Demirciođlu A. Osmalı basında feminizm. Tarih ve Toplum , sayı: 114
- 1993
- Durakbařa A. Halide Edip , Türk modernleřmesi ve Feminizm. İletiřim yayınları, İstanbul
- 2012
- Durakbařa A. Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın kimliđinin oluřumu.
- 1988 Tarih ve Toplum N:91
- Duygulu B. Asılacak Kadın . Somut dergisi N 15
- 1983
- Ercilasun B. Mehmet Akıf 'in Őirlerinde Kadın Tipi ve aile temi. Gösteri dergisi N7
- 2007
- Eliřenler S. Ömer Seyfettine göre Kadın . Tarih ve toplum sayı : 20
- 1999
- Erden A. Türk edebiyatında Kadın Yazarlar. Ktclk, Cinsellik, Erotizm. İstanbul
- 2011.
- Erdođan A. Kadın kendi sesini duymak iēin yazıyor. Türk edebiyatı. İstanbul
- 2005
- Enginün İ. Namık Kemalın eđitim konusundaki görüřleri. Yeni Türk Edebiyatı
- 2007 Arařtırmaları. İstanbul
- Enginün İ. Türk Kadın Romancıları. Yeni Türk Edebiyatı Arařtırmaları. İstanbul
- 2007
- Enginün İ. Türk Kadın Yazarları ve Halide Edib. Yeni Türk Edebiyatı zerine Arařtırmalar

- 1983 İstanbul
- Genç A. Peyami Safa'nın romanlarında kadın. Milli Kültür. Kasım, sayı: 1981 Ankara.
- 1990
- Genç İ. Eski Türk edebiyatı tarihi , Giriş. İzmir
- 2006
- Gökalp Z. Türkçülüğün Esasları. İstanbul
- 1976
- İleri S. Feride Çiçekoğlu ile söyleşi. Cumhuriyet gazetesı sayı 22
- 1996
- Hazer G. Kadın öykü yazarının biryesel ve kurgusal sorunları. Dosya , Kadın öykücüler, S:8
- 2005
- İngün Ö. Feminizm ve islam ilişkisi. Doktora tezi . İzmir 9 Eylül Üniversitesi
- 2005
- İrzık S. Parla J. Kadınlar Dile düşünce. Edebiyat ve Toplumsal cinsiyet. İstanbul
- 2004
- Karaca N. Bizi ayıran Nehirler. http://www.zaman.com.tr/null/duygu-asena-ve-bizi-ayiran-nehir-ler_331563.html
- 2006
- Karaca N. T Edebiyatımızın Kadın Kalemleri. Ankara
- 2006
- Kahraman B. Kadın olmak zor zannat. Radikal gazetesi, sayı 36
- 2003

- Kür P. Pınar Kür'ün savunması. Özel Arşiv. 11 Şubat, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi
1988 Merkezi Vakfı
- Kür P. Türk edebiyatında Erkekler.... Hürriyet N 25
1999
- Kür P. Baba ve anne yorumu. Özel Arşiv. Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı
- Kür P. Asılacak Kadınlı ilgili söyleşi. Özel Arşiv. Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi
Vakfı
- Kür P. Türkiye'de romancının durumu. Özel Arşiv. Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi
Merkezi Vakfı
- Kerman Z. Romancılarımızın İdeal Kadın tipleri. Yeni Türk Edebiyatı İncelemeleri.
İstanbul
2009
- Koloğlu O. 1913'te Türk Kadın hareketi üzerine gündemdeki tarif. Tarih ve Toplum. Sayı:22
2002
- Kandiyotı D. Ataerkil görüntüler, Türk Toplumunda Erkek egemenliğinin Çözümlemesine
2010 yönelik notlar. İstanbul. 80'ler Türkiyesinde Kadın bakışaısından Kadımlar
- Kartaş E. Türkiye'de Kadın hareketleri ve Edebiyatımızda kadın sesleri. International
Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turic. 4.8 Fall
2009
- Kuş S. Murahtan Mungan'ın hayat Hanım , ilk tayin adlı öyküsünün feminist biçembilimsel
Yaklaşım. Kadın ve Edebiyat. İÜ Sanat ve Tasarım Dergisi özel sayısı , cilt -2, Mayıs
2011
- Karaca Ş. İlk kadın yazarlar ve trajedileri. Türk Edebiyatı , S.387 İstanbul
2006

Kurdakul Ş. Çağdaş Türk Edebiyatı . Meşrutiyet Dönemi. İstanbul

1986

Kadın üzerine görüşler, portreler . Milliyet Haftaya bakış 1-7 Mart

1987

Kaplan M. Dede Korkut kitabında kadın. Türk Edebiyatı üzerinde Araştırmalar. İstanbul

2009

Malkoç-Öztürkmen N. Şüfuke Nihal Başar. Edebiler, Sefirler, Hanımefendiler: S 26

1999

Moran B. Edebiyat kuramları ve Eleştiri. İstanbul

2002

Menteşe O. Centilmen Eleştirmenlerden ve Bayan yazarlardan Feminist eleştiriye . Bir

1996 Düşün yolculuğu, Ankara

Mutlu S. 1923 öncesi Döneminde Türk Kadını.

www.aydinlama1923.org/sayi/A1923_46_3mutlu.pdf

Nida Ö. Kadın Romancılarımız (Başlangıçtan günümüze)1892-1991. İstanbul

1991

Naci F. Yüzyılın 100 Türk Romanı. İstanbul

2012

Öğüt N. Yazarlığımın 30 yılında İnci Aral. Varlık, Nisan, SS: 65-70

2007

Safa P. Kadın Erkek farkı.Kadın ,aşk, aile .Objektif serisi N:5

1981

Sezer S. Türk Safosu- Mihri Hatun .İstanbul

2005

Sabah gazetesi 2004 : Duygu Asena itiraf etti. sayı 33

Somut: Pınar Kürle söyleştiklerimiz "Fena halde feminist". 9 Aralık

1983

Paker S. Womens Writing in Türkisch . Londra.

1991

Türker. E. A. Feminist Edebiyat Eleştirisi- Hacı Eleştiri. Özel sayısı-6

2003

Tekeli Ş. Emegence of the feminist movoment in Turkey . Londra

1986

Tekeli Ş. 1980'Ler Türkiyesinde Kadınlar. İstanbul

2010

Tekeli Ş. Kadınlar için. İstanbul

1988

Tekeli Ş. Duygu Asena neyi yakaladı. Nokta dergisi sayı 23

1987

Toska Z. Kadın Edebiyatına dair. Sanat dünyamız sayı:63

1996

Tanpınar A. H. XIX Asır Türk Edebiyatı tarihi. İstanbul

2010

Tuntaş N. Nalan Tuntaşla söyleşi, Söke Öykü Roman dergisi, Kent- Mekan- Esin – Yazın.

2010

- Timsi N. Gevrek M.A. 1990'larda kadına yönelik Aile içi şiddetle mücadele hareketi içinde
2009 oluşmuş bazı gözlem ve düşüncüler. İstanbul
- Tuğyan T. Duygu Asena, söylecek sözü vardı. Kıbrıs yazıları, sayı 3/ Yaz-Güz
2006
- Toris A. Bir biyografi ya da Duygu Asena'nın Kahramanları. Somut dergisi,
1993 Ocak, Sayı N5
- Uğurcan S. Osmanlı –Türk Romanında kadın tipleri. Türklük araştırmaları dergisi 11 Mart
2002
- Uğurlu A. Balık M. Nazlı Erayının öyküsünde kentli kadın kimliği. Yazım ve değişebilim
2008 İzmir
- Yavuz H. Feminizm, Orientalizm ve Divan. Kültür- Sanat 12-13
1988
- Yeğenoğlu M. Haremdeki Leydi, Montegu'nun mektuplarında feminizm ve oriyentalizm.
1995 Defter , Yaz, N:24
- Yıldız A. Ahmed Midhat Efendi'nin romanlarında sıradışı kadın tipleri. Tarih ve Toplum
2000 Sayı: 165 Mart