

დროის, სივრცის და მეხსიერების მიჯნაზე: საქართველოს და
აზერბაიჯანის უდიეები

-

ალექსანდრე ქავთარაძე

*სამეცნიერო ნაშრომი წარდგენილია ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის
მეცნიერებათა და ხელოვნების ფაკულტეტზე, კულტურის კვლევების დოქტორის
ხარისხის მინიჭების მოთხოვნების შესაბამისად*

კულტურის კვლევების

სადოქტორო პროგრამა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ქეთევან გურჩიანი, პროფესორი

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

თბილისი, 2023

განაცხადი

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

ალექსანდრე ქავთარაძე 07.02.2023

აბსტრაქტი

კავკასიის ალბანელთა მცირერიცხოვანი შთამომავლები უდიეები დღესდღეობით კომპაქტურად ცხოვრობენ აზერბაიჯანში, საქართველოში და რეგიონის სხვა რამდენიმე ქვეყანაში. აღნიშნული კვლევა კონცენტრირებულია აზერბაიჯანსა და საქართველოში მცხოვრებ უდიებზე. ორივე ქვეყანაში უდიეები უმცირესობას წარმოადგენენ. აზერბაიჯანის შემთხვევაში უდიეები კავკასიის ალბანეთის სახელმწიფოს არსებობის პირობებში ერთ-ერთ ყველაზე მრავალრიცხოვან ეთნიკურ ჯგუფს წარმოადგენდნენ. ნაშრომში საუბარია თუ როგორ განსაზღვრავს ამ პირობებში დრო, სივრცე და მეხსიერება უდიური თემის ყოველდღიურობას, დღევანდელ ყოფას და იდენტობის ფორმირების და ამ იდენტობის პერფორმატიულობის პროცესს.

საძიებო სიტყვები: უდიეები, ზინობიანი, ვართაშენი, ოლუზი, ნიჯი, საქართველო, აზერბაიჯანი, დრო, სივრცე, მეხსიერება

Abstract

The descendants of Caucasian Albanians - Udis live mostly in modern-day Azerbaijan, Georgia and other countries of the region. This research is focusing on the Udis of Azerbaijan and Georgia. In both countries the Udis are a minority group. In the case of Azerbaijan, during the period of Caucasian Albania, Udis were once one of the main ethnic groups of the kingdom but later became a minority. This PhD thesis is concerned with how living on the edge of time, space and memory affect the everyday life of Udis and the process of creating and performing the identity within the Udi community in the current circumstances.

Keywords: Udis, Oghuz, Vartashen, Nij, Zinobiani, Georgia, Azerbaijan, Memory, Time, Space

მადლობა

ამ სადისერტაციო ნაშრომის წერის პროცესში და მისთვის საბოლოო სახის მიცემაში არაერთ ადამიანს აქვს წვლილი შეტანილი თანადგომით, რჩევებით და შენიშვნებით. ყველა ამ ადამიანისთვის ინდივიდუალურად მადლობის თქმას ალბათ ვერ შევძლებ, თუმცა მსურს მადლობა გადავუხადო რამდენიმე მათგანს მაინც.

განსაკუთრებული მადლობა მინდა გადავუხადო აღნიშნული სადისერტაციო ნაშრომის ხელმძღვანელს, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორს, ქალბატონ ქეთევან გურჩიანს არაერთი რჩევისა და რეკომენდაციისთვის. ქალბატონი ქეთევან გურჩიანის, როგორც მისი დარგის ერთ-ერთი გამორჩეული და საუკეთესო სპეციალისტის, კვალიფიციური რჩევებისა და დაკვალიანების გარეშე ამ ნაშრომის დასრულებას ვერ შევძლებდი. მადლობა მას დახარჯული დროისა და ენერჯისთვის. ნაშრომის ყველა ნაკლოვანება მხოლოდ ჩემს დაუდევრობას შეიძლება დაბრალდეს.

მსურს მადლობა გადავუხადო პროფესორ ფლორიან მიულფრიდს (Florian Mühlfried), რომლის რჩევები, შენიშვნები და რეკომენდაციები არაერთხელ დამხმარებია მთელს ამ პროცესში. ასევე, მადლობას ვუხდი სამეცნიერო ჟურნალ Caucasus Survey-ის რედაქტორს, ბატონ ლოურენს ბროერს (Laurence Broers) ყოველმხრივი დახმარებისთვის. მსურს მადლობა გადავუხადო ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის თანამშრომლებს დახმარების აღმოსაჩენად მუდმივი მზადყოფნისთვის. მადლობას ვუხდი აზერბაიჯანში მცხოვრებ უდიებს - ნდობისთვის და მასპინძლობისთვის. აგრეთვე, განსაკუთრებული მადლობა ანა აივაზაშვილს, თემურ აივაზაშვილს, ანა პაჭიკაშვილს, ჟენია მამულაშვილს, ზოია კაკულაშვილს და მათ ოჯახებს - სოფელ ზინობიანში ჩატარებული კვლევების პროცესში

აღმოჩენილი ყველანაირი დახმარებისთვის. ასევე, მსურს მადლობა გადავუხადო ზინობიანის თითოეულ მკვიდრს და მთლიანად საქართველოს უდიურ თემს - თანადგომისთვის, ნდობისთვის და დახმარებისთვის. ასევე მადლობა ზინა დალაქიშვილს - არაერთი მნიშვნელოვანი ზეპირი გადმოცემის გახსენებისა და გაზიარებისთვის.

მადლობა მინდა გადავუხადო ალექსანდრე ქუმსიევს და მის ოჯახს ვართაშენში (ოღუზში) ჩემი გამასპინძლებისთვის. მადლობას ვუხდით ვართაშენის (ოღუზის) და ნიჯის უდიებს მათი ნდობისა და გულისხმიერებისთვის. აქვე მსურს მადლობა გადავუხადო, ორ ახალგაზრდა აზერბაიჯანელ მკვლევარს - სამირ ნესიბზადესა და ჯავიდ ადას, აზერბაიჯანის უდიებსა და კავკასიის ალბანეთზე მათ მიერ მოწოდებული არაერთი საინტერესო და მნიშვნელოვანი ინფორმაციისთვის.

განსაკუთრებული მადლობა ჩემი ოჯახის თითოეულ წევრს. მადლობას ვუხდით დედას - ალა ქავთარაძეს, რომლის ყოველმხრივი თანადგომა გადამწყვეტი იყო მთელი ამ პროცესის განმავლობაში. თანადგომისა და რჩევებისთვის მადლობას ვუხდით მალხაზ სონღულაშვილს. განსაკუთრებული მადლობა სოფო ვერძეულს - გვერდში დგომისთვის და მოთმინებისთვის.

აქვე მადლობას ვუხდით საქართველოს უდიური თემის იმ წარმომადგენლებს, რომლებიც ჩვენთან აღარ არიან. ამ მხრივ, ყველაზე განსაკუთრებული მადლობა ბებიას - ნელი დალაქიშვილს, რომელმაც უდიური თემის მიმართ ინტერესი ბავშვობიდან გამიღვივა და საბოლოოდ, მეც უდიური თემის ნაწილად მაქცია. ბოლოს, მადლობას ვუხდით თითოეულ ადამიანს, რომელმაც თავისი წვლილი შეიტანა ამ კვლევის და სადისერტაციო ნაშრომის გასრულების საქმეში.

სარჩევი

შესავალი	8
ლიტერატურის მიმოხილვა და თეორიული ჩარჩო	13
მეთოდოლოგია	25
თავი 1: კავკასიის ალბანეთი და უდიები: ისტორია, პოლიტიკა და იდენტობა	27
1.1 კავკასიის ალბანეთი და უდიები: რეგიონის პოლიტიკურ გზაგასაყარზე	27
1.2 კავკასიის ალბანეთი, უდიები და მართლმადიდებლობა: წარსული და დღევანდელი	33
თავი 2: დრო-სივრცე: ოლუზი, ნიჯი და აზერბაიჯანის უდიები	41
2.1 ოლუზის უდიები და ჭადრის ხე	41
2.2 ოლუზის უდიები: სხვა საკრალური სივრცეები	52
2.3 გამაერთიანებელი სივრცე: ქორწილი ნიჯში და ოლუზის უდიები	59
2.4 დანაწევრებული სივრცე: ზინობიანი, ოლუზი და ნიჯი	66
2.5 ნორვეგია, აზერბაიჯანი და უდიები	72
თავი 3: უდიები საქართველოში: აზერბაიჯანიდან გადმოსვლა და დასახლება ყვარელთან	75
3.1 აზერბაიჯანიდან საქართველოში გადმოსახლების მიზეზები	75
3.2 საქართველოში ჩამოსვლა: სოფლის დაარსება	77
3.3 ზინობიანიდან ოქტომბრამდე: ზინობი სილიკაშვილის დახვეწა	81
თავი 4: უდიები იდენტობების გზაგასაყარზე: დრო და სივრცე საქართველოს უდიური თემის „წარმოქმნის“ პროცესში	84
4.1 უდიების იდენტობის საკითხის აღქმა ქართულ საზოგადოებაში ქართველ-უდინთა დამხმარე საზოგადოება	84

4.2 უდიური გვარები: საქართველოში გადმოსვლამდე და გადმოსვლის შემდეგ	92
4.3 ენის დაკარგვა: უდიურიდან ქართულზე გადასვლა	96
თავი 5: დრო-სივრცე: სოფელი ზინობიანი	104
5.1 სოფელი ზინობიანი: სივრცე და მოსახლეობა	106
5.2 სახლი და ოჯახი	111
5.3 ძირითადი საქმიანობა და შემოსავლის წყაროები	113
5.4 რელიგია: სივრცე და ყოველდღიურობა	122
5.5 ზინობიანი დროის კიდეზე: თაობათა ცვლა	126
თავი 6: კულტურული მეხსიერება და საქართველოს უდიური თემი	137
6.1 მეხსიერების და ისტორიის დაპირისპირება: უდიური თემი „ნამდვილი“ ისტორიის ძიებაში	137
6.2 დანაწევრებული კოლექტიური მეხსიერება	140
6.3 ჭაინახუპი: სამზარეულო, როგორც მეხსიერება	141
6.4 გამაერთიანებელი კულტურული მეხსიერება	145
შედეგები და დასკვნა	161
ბიბლიოგრაფია	164

შესავალი

უდიები ძველად კავკასიის ალბანეთის ტერიტორიაზე მოსახლე ერთ-ერთ ყველაზე დიდ ჯგუფს წარმოადგენდნენ. კავკასიის ალბანეთის სამეფო მეტწილად დღევანდელი აზერბაიჯანის ტერიტორიის ძირითად ნაწილს მოიცავდა. დღესდღეობით უდიები აზერბაიჯანის ერთ-ერთ ეთნიკურ უმცირესობას წარმოადგენენ და აზერბაიჯანშიც კი, გეოგრაფიულად ერთმანეთისგან დაშორებულ სივრცეებში მოსახლეობენ. აზერბაიჯანში უდიების აბსოლუტური უმრავლესობა ცხოვრობს სოფელ ნიჯსა და ქალაქ ოღუზში, რომლებიც ერთმანეთისგან დაახლოებით 40 კილომეტრით არიან დაშორებულები. საქართველოში უდიები ცხოვრობენ ყვარლის მუნიციპალიტეტის სოფელ ზინობიანში. უდიები კონცენტრირებულად ასევე ცხოვრობენ სომხეთის ტავუშის რაიონსა და რუსეთის ფედერაციაში. ჩემს ნაშრომში საქართველოსა და აზერბაიჯანში მცხოვრებ უდიურ თემებს ვიკვლევ რამდენიმე თეორიული ჩარჩოს გამოყენებით. ესენია: დრო, სივრცე და მეხსიერება. როგორ როლს ასრულებს დრო, სივრცე და მეხსიერება უდიური თემის ყოველდღიურობაში, იდენტობის ფორმირების პროცესში, მის პერფორმატიულობასა და შენარჩუნებაში? ეს იქნება აღნიშნული ნაშრომის მთავარი საკვლევო კითხვა.

უდიების უმრავლესობა საქართველოში 1922 წელს გადმოსახლდა. ისინი გამოერიდნენ აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე დაწყებულ სომხურ-აზერბაიჯანულ დაპირისპირებას. ამ დაპირისპირების შედეგად უდიური თემი რეალური საფრთხის წინაშე აღმოჩნდა, ამიტომ ვართაშენში (ოღუზში) მყოფმა უდიების ნაწილმა მიიღო გადაწყვეტილება საქართველოში გადმოსვლის შესახებ. უდიებს ამის მცდელობა ჯერ კიდევ 1920 წელს, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის არსებობის პირობებში ჰქონდათ, თუმცა მათი დიდი ნაწილის გადმოსახლება მხოლოდ 1922

წლისთვის მოხერხდა. უდიეები დასახლდნენ დღევანდელ ყვარლის მუნიციპალიტეტში (მაშინდელი თელავის მაზრა) და ეტაპობრივად გააშენეს სოფელი ზინობიანი (ქავთარაძე 2022). ამ ნაშრომში საუბარი მექნება გადმოსახლების მიზეზებზე, დევნის ზეპირ გადმოცემებზე, საქართველოში უდიური სოფლის დაარსებასა, თანმდევ გამოწვევებზე და გადმოსახლების ორგანიზატორის და თემის პირველი რწმუნებულის ზინობი სილიკაშვილის როლზე ამ პროცესებში.

საქართველოში უდიების გადმოსახლებას თან ახლდა თავისი გამოწვევები და იდენტობასთან დაკავშირებული საკითხების ბუნდოვანება, რაც დროთა განმავლობაში უდიური იდენტობის ქართულ იდენტობასთან შერწყმის გზით წარიმართა. დრომ და სივრცემ გადამწყვეტი როლი ითამაშეს ამ პროცესში. სივრცემ - როგორც გარემომ, რომელიც უდიებს დახვდათ და ასევე გარემომ, რომელსაც თავად ქმნიდნენ. ამავე კონტექსტში, ზინობიანის უდიურ თემს კოლექტიური და კულტურული მეხსიერების თეორიული ჩარჩოს პრიზმიდან შევხედავ, რისთვისაც ნაშრომში ზინობიანში და მის მიღმა ჩაწერილ ინტერვიუებსაც ვიყენებ.

დღესდღეობით სხვადასხვა ქვეყანაში მცხოვრები უდიური თემის წარმომადგენლები ცდილობენ არსებული კავშირები გაამყარონ ერთმანეთთან და ამასთანავე, საკუთარ წარსულთან. ხშირად მათ ამაში კავკასიის ალბანურ იდენტობასთან ბმა ეხმარებათ და ნაშრომის ერთ-ერთი თავი სწორედ უდიური იდენტობის ამ ასპექტს დაეთმობა. ნაშრომში, რამდენიმე მაგალითის საფუძველზე, აგრეთვე განვიხილავ სივრცის, დროის და კულტურული მეხსიერების მნიშვნელობას უდიური თემის ყოველდღიურობაში: ზინობიანში, ოღუხსა და ნიჯში. ამ ნაშრომში მე ვეცადე წარმომეჩინა თუ რამდენად ცენტრალური ადგილი უჭირავს დროის, სივრცის და თემის მეხსიერებაში დალექილი ამბებსა და მათ დღევანდელ ინტერპრეტაციებს ამ მცირერიცხოვანი თემის იდენტობაში. ამის გადააზრება ორმაგად მნიშვნელოვანია, რადგან საუბარი გვაქვს

ხალხზე, რომელიც აზერბაიჯანის შემთხვევაში, ცხოვრობს საკუთარ ისტორიულ სამშობლოში, მაგრამ როგორც ეთნიკური უმცირესობა, ხოლო აზერბაიჯანის მიღმა კი სრულად მოწყვეტილია ისტორიული სამშობლოს კონტექსტს.

ჩემი კვლევისას ნათლად წარმოჩინდა დროის, სივრცის და მეხსიერების როლი თემის ყოველდღიურ ცხოვრებაში, დისკურსში და იდენტობის ფორმირების თუ აღქმის პროცესში. დრო და სივრცე ნაშრომში ხშირად წარმოდგენილია შემდეგი ტერმინით: დრო-სივრცის (timespace) ფენომენზე საუბრისას ძირითადად ვეყრდნობი ნენსი მანის (Nancy Munn 1992) ნაშრომს.

რაც შეეხება, მეხსიერების ასპექტს: მე-20 საუკუნეში მოღვაწე ფრანგი ფილოსოფოსი მორის ჰალბვაქსი (1992) მეხსიერებას განიხილავდა როგორც სოციალურ ფენომენს. მანვე შეიმუშავა ტერმინი კოლექტიური მეხსიერება (რასელი 2006, 792), თუმცა ჰალბვაქსამდე კოლექტიურ ცნობიერებაზე, რომელიც ირიბად ასევე ასახავდა კოლექტიური მეხსიერების ფენომენსაც, საუბრობდა დურკჰაიმის (Schram, Argenti 2009). დურკჰაიმისთვის დროის, ცნობიერების განგრძობითობის აუცილებლობა, წარსულის და აწმყოს შეკავშირება მნიშვნელოვანი ასპექტი იყო ინდივიდებისა და ჯგუფების იდენტობის განსაზღვრისთვის (Misztal 2003). დურკჰაიმისთვის კოლექტიური ცნობიერება წარმოადგენდა „ხედვათა და სენტიმენტებთა ერთობლიობას, რომელიც მიღებული იყო ერთიდაიგივე საზოგადოების საშუალო სტატისტიკური წარმომადგენლის მიერ“ (Carithers 1977, 71). დურკჰაიმის დაკვირვების ერთ-ერთ საგანს წარმოადგენა კოლექტიური და ინდივიდუალური ცნობიერების ურთიერთმიმართებაც. მისი დაკვირვებით, საზოგადოების უფრო მკაფიოდ განსაზღვრული რწმენა-წარმოდგენები მცირე ადგილს ტოვებს ინდივიდუალური გადახვევებისთვის, ხოლო საპირისპირო მოცემულობით ვიღებთ საპირისპიროს შემთხვევას (Durkheim 1960, 152).

ნაშრომის ერთ-ერთი თავი მთლიანად ეთმობა უდიური თემისთვის კოლექტიური (და კულტურული) მეხსიერების მნიშვნელობას. ამასთანავე, ვისაუბრებ მეხსიერების და ისტორიის შეპირისპირებაზე უდიური თემის მაგალითზე. მეხსიერებაზე თავში განვიხილავ თუ რა როლს ასრულებს კოლექტიური მეხსიერება უდიური თემისთვის? რამდენად მნიშვნელოვანია მეხსიერება უდიური თემის იდენტობის განსაზღვრისთვის? რა მოვლენებთან მიმართებით არის მეხსიერება საერთო ან გამაერთიანებელი როლის მატარებელი და სად არის განსხვავებული და ფრაგმენტირებული?

ჩემი ნაშრომი არის მცდელობა, ერთი მხრივ, მოხდეს უდიების შესახებ არსებული მწირი ეთნოგრაფიული ცოდნის შევსება, ხოლო მეორე მხრივ, ამ თემატიკას მისადაგებული თეორიული ჩარჩოების გამოყენებით მოხდეს არსებულ აკადემიურ დისკურსში გარკვეული წვლილის შეტანა. ამ მიზნით ბოლო რამდენიმე წლის განმავლობაში განვახორციელე სავსე სამუშაოები აზერბაიჯანსა და საქართველოში. სწორედ ჩატარებული კვლევების საფუძველზე დავწერე მოცემული ნაშრომი.

აქვე მსურს აღვნიშნო, რომ არსებობდა და გარკვეულწილად, დღემდე არსებობს აზრთა სხვადასხვაობა უდი ხალხის აღმნიშვნელ ტერმინოლოგიასთან დაკავშირებით. უდიების აბსოლუტური უმრავლესობა დღესდღეობით თვითდასახელებაში იყენებს ტერმინს - უდინი (შესაბამისად: უდინები, უდინური და ა.შ.). ეს ტერმინი ასევე გამოიყენება უდიური თემის მიღმაც და მასთან ერთად, ქართულ ენაში დამკვიდრებულია კიდევ ერთი ტერმინი: უდეები. ნაშრომში გამოყენებული ტერმინი დაფუძნებულია უდი ენათმეცნიერის და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორის ევგენი ჯეირანიშვილის მიერ 1971 წელს გამოცემულ „უდიურ ენაში“ აღწერილი და მეცნიერულად განმარტებული ამ ხალხის დასახლების უფრო ზუსტი ტერმინი: უდი, უდიები, უდიური. ეს ტერმინები წარმოადგენენ ენათმეცნიერულად დამტკიცებულ ერთადერთ

მართებულ ფორმათა სისტემას.

ყურადღებას გავამახვილებ კიდევ ერთ გარემოებაზე, რომელიც საქართველოს უდიურ თემს ეხება. 2021 წლის 16 ოქტომბერს სოფელ ზინობიანში საზეიმოდ გაიხსნა სოფლის დამაარსებლის და საქართველოს უდიური თემის წინამძღოლის, ზინობი სილიკაშვილის (1891-1938) სკულპტურა და თანდართული საინფორმაციო დაფა. ეს მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო საქართველოს უდიური თემის თანამედროვე ყოფაში. იმის გათვალისწინებით, რომ აღნიშნული სკულპტურის დადგმის პროცესში და მისი დადგმისთვის წამოწყებულ კამპანიაში თავადაც შევიტანე წვლილი - მართებულად მივიჩნე, რომ წარმოდგენილ ნაშრომში ეს მოვლენა და მისი შედეგები მხოლოდ ზედაპირულად აღმეწერა.

ნაშრომის შესავალში, ლიტერატურის მიმოხილვის, მეთოდოლოგიისა და განსაკუთრებით, მისი მეორე თავის („დრო-სივრცე: ოღუზი, ნიჯი და აზერბაიჯანის უდიები“) პირველ ორ ქვეთავში - „ოღუზის უდიები და ჭადრის ხე“ და „ოღუზის უდიები და სხვა საკრალური სივრცეები“ გამოყენებულია ჩემს მიერ დაწერილი ინგლისურენოვანი სტატიის - “On the Edge of Time and Space: The Udis of Oghuz” (დროისა და სივრცის მიჯნაზე: ოღუზის უდიები) ჩემს მიერვე შესრულებული ქართული თარგმანი. მისი ამ ფორმით ნაშრომში გამოყენება ხდება სამეცნიერო ჟურნალ “Caucasus Survey” რედაქტორის - ლოურენს ბროერის (Laurence Broers) ნებართვით. აღნიშნული სტატია სწორედ აღნიშნულ სამეცნიერო ჟურნალში გამოქვეყნდა 2022 წლის მარტში. ამ სტატიის გამოქვეყნებასთან დაკავშირებული ზუსტი მონაცემები სრულად არის მოცემული ამ ნაშრომის ბიბლიოგრაფიის ნაწილში. ასევე, ნაშრომის პირველ თავში - „კავკასიის ალბანეთი და უდიები: ისტორია, პოლიტიკა და იდენტობა“ გამოყენებული მაქვს მასალა სტატიიდან („კავკასიის ალბანეთი, უდიები და მართლმადიდებლობა: წარსული და დღევანდელი“), რომელიც ნაშრომის წერის პროცესში გამოსაცემად გადაგზავნილ იქნა ჟურნალ

„მართლმადიდებლობა და თანამედროვეობაში” (აღნიშნული ჟურნალი კონრად ადენაურის ფონდის ხელშეწყობით გამოიცემა ქ. თბილისში), თუმცა ამ ნაშრომის გასრულებისას ის ჯერ არ არის დაბეჭდილი აღნიშნულ ჟურნალში. აქვე მსურს აღვნიშნო, რომ ნაშრომში იმ უცხოენოვანი ნაშრომებიდან მოვყვანილი ციტატების თარგმანი, რომელთა ქართული თარგმანები არ იქნა გამოყენებული, მე მეკუთვნის.

ლიტერატურის მიმოხილვა და თეორიული ჩარჩო

ნაშრომის თეორიულ ჩარჩოს წარმოადგენს დროის, სივრცის და მეხსიერების კონცეფციები. ამ სამივე კონცეფციაზე ანთროპოლოგიაში და მის მომიჯნავე დისციპლინებში უხვი მასალა არსებობს. სივრცის როლზე მის მონუმენტურ ნაშრომში საუბრობს გერმანელი ისტორიკოსი კარლ შლიოგელი (Schlögell 2016), რომელიც აღნიშნავს, რომ რთულია ისტორიული მოვლენების წარმოდგენა იმ სცენის (ანუ სივრცული კონტექსტის) გარეშე, რომელზეც ის თამაშდება. შლიოგელის მიხედვით, ამ ადგილების „წაკითხვა” ფაქტობრივად შეუძლებელია - ჩვენ მათ უნდა ვეწვიოთ და იქ უნდა ვიაროთ (ვიხეტიმო). სწორედ ამ მიდგომის გამოყენებით, ჩემს ნაშრომში აღწერილი კონკრეტული სივრცეების აღწერამდე, ამ სივრცეებში სიღრმისეული სავლე სამუშაოები განვახორციელე.

დროისა და სივრცის კონცეფციების შერჩევა ჩემს კვლევაში შემთხვევითი არ იყო. კვლევის ჩატარებამდეც და მისი მიმდინარეობისას, პირად საუბრებში, სწორედ ამ ორზე ხდებოდა ხშირად ყურადღების გამახვილება. ეს კონცეფციები და მათი ერთობლიობა ხშირად უფრო ცხადს ხდიდა უდიდების მიერ საკუთარი წარსულის განჭვრეტის მცდელობას ან საკუთარი იდენტობის აღქმას. ამ ორს შორის საზვრების მოძლას და მათ ერთ კონცეფციად წარმოჩენას ხელს უწყობს ტერმინი - *spacetime* (დრო-სივრცე - გარვეულწილად, დროის გეოგრაფია), რომელიც გამოყენებული აქვს ნენსი მუნს (Nancy Munn) გავას კუნძულის მკვიდრებზე დაწერილ, 1992 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში. ის ამ ნაშრომში წერს დროის და სივრცის სოციო-კულტურულ კონსტრუქციაზე. მანი (1992) აგრეთვე წერს, თუ როგორი მნიშვნელობა აქვთ ერთმანეთისთვის და როგორი გადაჭვულობა არსებობს დროსა და სივრცეს შორის. მანის მიხედვით, თავად დრო, სხვა ყველა კონცეფციაზე მიბმის გარეშე, უკვე წარმოადგენს სოციალური გამოცდილების და პრაქტიკის მნიშვნელოვან ასპექტს და მისი მეშვეობით უამრავი კულტურული გამოცდილების უკეთ აღქმა და შესწავლა შესაძლებელია.

დრო-სივრცის ტერმინი ასევე გამოყენებული აქვს ფილოსოფოს თეოდორ შატკის (Schatzki 2010). ის ხაზს უსვამდა ამ კონცეფციის მნიშვნელობას სოციალურ სისტემებში - განსაკუთრებით იმ შემთხვევებში, როდესაც ხდება იმის შესწავლა თუ როგორ არსებობს ან ცოცხლდება წარსული აწმყოში.

როგორც აღვნიშნე, დროის და სივრცის თეორიული ჩარჩოს გამოყენება გვხვდება არაერთი ანთროპოლოგის (ეთნოგრაფის) ნაშრომში. სილვერსტინი (Silverstein 2004), ბურდიეს მიერ ჩრდილოეთ აფრიკაში ჩატარებული კვლევის ზეგავლენით დაწერილ მის ნაშრომში, საუბრობს „დროზე დრომდე“ და „დროზე დროის დასაწყისამდე“. ის წერს, რომ

ალჟირში მცხოვრები კაბილებისთვის ეს კონცეფციები იქცა ფრანგული კოლონიზაციამდელი დროის აღწერის საშუალებად. სილვერსტინი (2004) აღნიშნავს, რომ კაბილებისთვის მნიშვნელოვანი იყო საკუთარი კულტურის სხვადასხვა გზით დაცვა, რადგან ისინი თავის კულტურის საფრთხის წინაშე მყოფ კულტურად აღიქვამდნენ. ამავე კონტექსტში, თუმცა უკვე სივრცესთან მიმართებით სილვერსტინი წერს, რომ „ამოძირკვის“ (“uprooting”) კონცეფციას, რომელიც კოლონიზაციის პერიოდიდან აღმოცენდა, დიდი გავლენა ჰქონდა იმაზე თუ როგორ აღიქვამდნენ კაბილები საკუთარ კულტურას. ეს გარკვეულწილად მიესადაგება უდიების მიერ „უძველეს ხანაზე“, „ძველ დროზე“ საუბარს. სავარაუდოდ, აქ ხდება იმ დროზე ყურადღების გამახვილება, როდესაც უდიები მათ ისტორიულ სამშობლოში გარკვეულ უმრავლესობას წარმოადგენდნენ და როდესაც გააჩნდათ საკუთარი სახელმწიფო. ეს ყველაფერი უდიების შემთხვევაში ეტაპობრივად გაქრა და ისინი ამ ტერიტორიაზე (აზერბაიჯანში) ერთ-ერთ უმცირესობად აქცია. ამ კონტექსტში, სილვერსტინი (2004) აანალიზებს ბურდიეს (Bourdieu 1963) ნაშრომს, სადაც ის წერს კაბილების მიერ ავთენტურ და „სუფთა“ (წმინდა) ადგილობრივ კულტურაზე ყურადღების გამახვილებაზე. ეს „სუფთა“ კულტურა, კაბილების წარმოდგენით, არის კოლონიური პერიოდის მიერ ხელშეუხებელი კულტურა. ბურდიე იმავე ნაშრომში აღნიშნავს, რომ ამ „სუფთა“ თუ „ავთენტური“ კულტურის საკმაოდ ნაწილი სწორედ მოგვიანებით იქნა შემოტანილი ადგილობრივ კულტურაში. კაბილების სივრცის კვლევისას ბურდიეს აინტერესებს აკჰამი (კაბილების ტრადიციული სახლი) და ის თუ როგორ მიება კაბილების იდენტობა ამ ტრადიციულ სახლებს. ის მთელ ამ პროცესს სტრუქტურულ ნოსტალგიას უწოდებს (Bourdieu 1963).

სივრცის მნიშვნელობის გადააზრებაზე და მის როლზე ეთნოგრაფიული კვლევისას საუბრობს კოკოთი (Kokot 2006). კოკოთის მიხედვით (2006), სივრცე აღარ შეიძლება იქნას აღქმული მხოლოდ კონკრეტულ საზღვრებში

მოქცეულ კონკრეტულ გეოგრაფიულ ადგილმდებარეობად, არამედ კონცეფციად, რომელსაც სხვადასხვა თემები იყენებენ მათ ყოველდღიურ ცხოვრებასა და დისკურსში. მის რეფერატში, სახელწოდებით „კულტურა და სივრცე - ანთროპოლოგიური მიდგომები” კოკოთი (2006) აღნიშნავს, რომ კონკრეტული საზოგადოებრივი გაერთიანებების თუ კულტურების შესწავლისას სივრცე რჩება მნიშვნელოვან დამხმარე ჩარჩოთ, რომელიც არათუ მოძველებული ინსტრუმენტია, არამედ ჩვენ დროში იძენს ახალ ფუნქციას და დატვირთვას. ბასომ (Basso 1996) ეს საკითხი შეისწავალა დასავლეთ აპაჩის ხალხთან მუშაობისას, მათ ლანდშაფტზე და ენაზე დაკვირვებით და აღნიშნა: „თუ ადგილის შექმნა არის წარსულის აღდგენის გზა - კაცობრიობის ისტორიის კეთების პატივსაცემი საშუალება, ის ასევე წარმოადგენს სოციალური ტრადიციების და ამ პროცესში პირად და სოციალური იდენტობების შექმნის საშუალებას” (1996, 7).

ლანდშაფტებზე და სივრცეზე საუბრისას ბენდერი (2002) ავლენს პირდაპირ ხაზს სივრცესა და დროს შორის. ის წერს იმაზე თუ როგორ არის შესაძლებელი ლანდშაფტის, გარემოს ცვლილება დროის განმავლობაში. ის ასევე იკვლევს როგორც კავშირშია ერთმანეთთან დროის ჩვენეული აღქმა სივრცესთან და როგორც ახდენს მეხსიერების გარკვეულ პროვოცირებას ეს კავშირი. ის აღნიშნავს: „ლანდშაფტები იქმნება ადამიანების მიერ გარშემო არსებულ სამყაროს აღქმებისა და მასთან ურთიერთქმედების საფუძველზე. ისინი მუდმივად ფორმირებისა და ფორმის ცვლილების პროცესში არიან. კონკრეტული მომენტის საკუთრებაში და ამ პროცესში ისინი ყოველთვის წარმავალები არიან. ისინი არ არიან ჩანაწერები, არამედ ჩაწერის აქტები. ეს ჩაწერის აქტი კი უფრო მეტია ვიდრე ადამიანის ფაქტორის და ქმედებების რეფლექსია: ის არის მათი შემოქმედი” (2002, 103).

ჰერფელი (2005) კულტურულ ინტიმურობაზე დაწერილი წიგნის პირველ თავში წერს პატარა თუ დიდი თემებისა და ერების განმსაზღვრელ ნარატივებზე. უდიური თემის მიერ საკუთარი თავის ან მათი იდენტობის გარედან აღქმის შესწავლისას მნიშვნელოვანია ჰერფელის დაკვირვებები ესენციალიზმის სკოლის გავლენებზე ასეთი გაერთიანებებზე თუ თემებზე. ჰერფელი ანდერსონზე დაფუძნებით საუბრობს „წარმოსახვითი თემის“ ('imagined community') კონცეფციაზე. აგრეთვე, თითქოსდა ერების მიერ უხსოვარი დროიდან ერთი, უწყვეტი იდენტობის ქონაზე ('eternal identity') და ამ იდენტობის შეურყვნელად შენარჩუნების მითზე და სიმბოლიზმე. უდიური თემის კონტექსტში საინტერესოა ისევე როგორც ზემოთ ხსენებული ასპექტების ანალიზი, აგრეთვე ჰერფელის მიერ შემდეგი საკითხების განხილვა: ანალოგიების გენეალოგიაში გარდაქმნა, თემის მიერ საკუთარი თავის განმსაზღვრელი ტერმინების დაფუძნება, კონკრეტული ჯგუფების მითოლოგიური საწყისების ამბები და კოლექტიური წარსულის ან „წარსულების“ ('collective pasts') კონცეფცია. ავტორი იკვლევს სოციალურ პოეტიკას, როგორც ესენციალიზმის ანალიზს ყოველდღიურ ცხოვრებაში, რაც ოღუხის უდიური თემის ეთნოგრაფიული კვლევისას მნიშვნელოვან ასპექტს წარმოადგენს.

უდიური კულტურის სხვადასხვა გამოვლინების ანალიზის კონტექსტში მნიშვნელოვანი ნაშრომია ინგოლდის და ჰალამის (2007) რედაქტირებით გამოსული ტექსტების კრებული კულტურულ იმპროვიზაციაზე. ტექსტის შესავალ ნაწილშივე კრებულის რედაქტორები გვამცნობენ, რომ სოციალური და კულტურული ცხოვრება აგებულია იმპროვიზაციებზე. ამ კონტექსტში, ერთი მხრივ, კულტურა იძენს ფენომენალურ ფორმებს, ხოლო მეორე მხრივ, ის რეაგირებს კულტურის მყოფთა ქმედებებსა და პერფომანსზე. ავტორების მიხედვით, კულტურა ერთგვარი ნაზავია წარსულის ტრადიციონალიზმის და თანამედროვეობაში ამ კულტურის ინოვაციური, ახლებური მიდგომების. სწორედ აქ შემოდის იმპროვიზაციის

ფაქტორი, რადგან კულტურა იმპროვიზაციით იწყებს რეაგირებას მუდამ ცვალებადი სამყაროს მიმართ.

ამის სადემონსტრაციოდ, ინგოლდი და ჰალამი იყენებენ შენობის მაგალითს, რომელიც დროთა განმავლობაში განახლებას საჭიროებს ან იმ დროის მოთხოვნილებებზე მორგებას და შესაბამისად, ცვლილებას (Ingold and Hallam 2007). ასე ხდება კულტურების შემთხვევაშიც, რომლებიც მარტივი ენით, რომ ვთქვათ უბრალოდ კონკრეტულ ინდივიდთა გაერთიანებებია და ცვალებადია დროსთან ერთად. ინგოლდის და ჰალამის მიხედვით, ადამიანები უბრალოდ ხელოვნურად კი არ გადასცემენ ერთმანეთს ადათებსა თუ ტრადიციებს, ან მექანიკურად კი ასრულებენ მათ, არამედ, სინამდვილეში, რადგან თითოეული ადამიანი და შესაბამისად კულტურა ცოცხალი ორგანიზმია, ისინი თავად ქმნიან ამ ტრადიციებს და ისტორიებს დროის განმავლობაში (2007). შესაბამისად, მუდმივი შემოქმედებითობა და იმპროვიზაცია კულტურის განუყოფელი ნაწილია. უდიური თემის კონტექსტში ეს მეტად მნიშვნელოვანი დაკვირვებაა, რადგან მათ ისტორიულ სამშობლოში ადრეულ შუა საუკუნეებში სახელმწიფოებრიობის ჩამოშლისას, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ხდებოდა შემოქმედებითობა და იმპროვიზაცია. ეს შემოქმედებითობა და იმპროვიზაცია მოქნილობას სძენდა კულტურას და მისი, ცვალებადი ფორმით, შენარჩუნების ერთგვარ საფუძველს იძლეოდა. ჩემი დაკვირვებით თემში ეს მიდგომა გამოიყენება ახლაც.

ნაშრომში, კავკასიის ალბანეთის და უდიების კონტექსტში, საუბარია რელიგიაზეც: წარსულსა და ამჟამინდელ ყოველდღიურობაში. რელიგიაზე ყოველდღიურობაში საუბარია ქეთევან გურჩიანის რედაქტორობით გამოცემულ ამავე დასახელების კრებულში: „რელიგია ყოველდღიურობაში“ (2018). ამ კრებულში შემავალ ერთ-ერთ სტატიაში - „საჯარო სკოლები: სივრცე და იდენტობა“, ქეთევან გურჩიანი საუბრობს

მესამე სივრცეზე - როგორც კონცეფტუალურ ხედვასა და ანალიტიკურ იარაღზე. აღნიშნულ სტატიაზე დაფუძნებით და აზერბაიჯანის უდიდების კონტექსტის გათვალისწინებით, ჩემს ნაშრომშიც ვსაუბრობ „მესამე სივრცის“ იდეაზე. რელიგიაზე, როგორც კულტურულ სისტემაზე, 1966 წელს გამოცემულ მის გავლენიან სტატიაში (2013) საუბრობს კლიფორდ გირცი. გირცი მის ნაშრომში აღნიშნავს, რომ მორწმუნეთათვის რელიგია ის პრიზმაა, რომლითაც ისინი უყურებენ სამყაროს და ამავე კონტექსტში მისდევენ ყოველდღიურ ცხოვრებას (Geertz 2013).

რაც შეეხება ტერმინ ყოველდღიურობას: აქ ვგულისხმობ ყოველდღიურ ყოფას, ცხოვრების ჩვეულებრივ რიტმს, რომელსაც თემი თუ ინდივიდები მიჰყვებიან.¹ ყოველდღიურობის თემაზე ბევრი იწერება ანთროპოლოგიის დარგში. ზემოთ მოვიყვანე ქეთევან გურჩიანის ნაშრომის მაგალითი, სადაც ის ყოველდღიურობაში რელიგიის როლზე საუბრობს კონკრეტულ მაგალითზე. ყოველდღიურობაზე მის ნაშრომში, თბილისში მცხოვრებ ინდოელი სტუდენტების მაგალითზე, საუბრობს ყულოშვილიც (2019), ხოლო მუსლიმი მესხებს მაგალითზე დარჩიაშვილი (2018). ყოველდღიურობაზე ამომწურავად წერენ ჰელერი (Heller 2015) და გარდინერი (Gardiner 2002).

ამ ნაშრომის ერთი სეგმენტი ეთმობა მეხსიერების, უფრო კონკრეტულად კი კოლექტიური და კულტურული მეხსიერების როლს, უდიური თემის ყოველდღიურობასა და თემის იდენტობის ფორმირების თუ განსაზღვრის კუთხით. მეხსიერების საკითხზე მნიშვნელოვანი ნაშრომი ეკუთვნის ფრანგ ფილოსოფოსს, მორის ჰალბვაქსს, რომელიც მეხსიერებას როგორც სოციალურ ფენომენს განიხილავდა (1992). რასელი (2006, 792) სწორედ ჰალბვაქსს მიაწერს კოლექტიური მეხსიერების ფენომენის შემუშავებასაც. ჰალბვაქსამდე ამ კოლექტიური ცნობიერების და მეხსიერების ფენომენზე

¹ ტერმინი ყოველდღიურობა - ყოველდღიური ყოფა, ცხოვრების ჩვეულებრივი რიტმი. <http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=14&t=203953>.

საუბრობდა დურკჰაიმის (Schram, Argenti 2009). დურკჰაიმის (1960) მიდგომებს ამ საკითხისადმი დეტალურად განიხილავენ მიცთალი (Misztal 2003) და კარიტერსი (Carithers 1977). ისტორიის და მეხსიერების შეპირისპირებაზე წერდა ფრანგი ისტორიკოსი პიერ ნორა (1989). ეს შეპირისპირება და მეხსიერების საჯარო სივრცეში ისტორიით ეტაპობრივი ჩანაცვლება მნიშვნელოვან დაკვირვებას წარმოადგენს და კარგად მიესადაგება უდიურ თემში არსებულ ნარატივებს. კოლექტიური მეხსიერების დროსა და სივრცეში ცვლილების შესაძლებლობაზე 2012 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში წერს სტეპნისკი. მეხსიერების კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი სამზარეულოა, რაზეც წერენ ოქსფელდი (2017) და ჰოლცმანი (2006). ჰოლცმანი (2006) საუბრობს საკვებზე, როგორც გახსენების აქტზე, რაც კარგად მიესადაგება უდიების მიერ სხვადასხვა კერძების დამზადების პროცესს (აქტს).

უდიების შესახებ ეთნოგრაფიული მასალები და უდიების დასახლებებში ჩატარებული სიღრმისეული კვლევები საკმაოდ მწირია, რაც ამ საკითხზე დაწერილ სამეცნიერო ლიტერატურაზეც აისახება. ამ მიმართულებით არის რამდენიმე გამონაკლისიც. მაგალითისთვის, უდიების შესახებ ეთნოგრაფიულ ცნობებს ვხვდებით თამარ შარაბიძის (2005) სტატიაში უდიების საქორწინო ურთიერთობების ნორმებზე, რომელსაც ავტორი ოთხი სოფლის მაგალითზე დაყრდნობით აცნობს მკითხველს (ავტორს მეოთხე სოფლის მაგალითად მოყვანილი ყავს ამჟამად უკვე გამქრალი, აზერბაიჯანში მდებარე, სოფელი ყიშლალი). ასევე, აღსანიშნავია ბეჟანიშვილის უდიური ეთნოგრაფიული მასალები (1956) და მისი ნაშრომი: „საქორწინო კავშირის დამყარებისთვის სავალდებულო წინაპირობები უდიებში“ (1960). სხვა მსგავსი ცნობების საკმაოდ საგრძნობი ნაწილი გვხვდება მე-19 და მე-20 საუკუნის დასაწყისში დაწერილ მასალებში. ასეთია, მაგალითისთვის, არუთინოვის (1905) რუსულენოვანი ნაშრომი - «Удины» (უდიები). არუთინოვის აღნიშნული ტექსტის მსგავსად, უდიების (ამ შემთხვევაში ქართველი უდიების) ფიზიკური მახასიათებლების და

აღწერის გარკვეული ცნობები გვხვდება 1956 წელს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბეში გამოცემულ ტექსტში - „უღების ანთროპოლოგიისთვის“.

უღების შესახებ სხვადასხვა ცნობას ვხვდებით მე-20 საუკუნის დასაწყისის ქართულ ჟურნალ-გაზეთებშიც. მაგალითისთვის, 1903 წლის ჟურნალ „მოგზაურის“ ერთ-ერთი ნომერში დიმიტრი ჯანაშვილის მიერ გამოქვეყნებული მასალები და ზ. ედილის (ზაქარია ედილაშვილის) მიერ 1908 წლის 10 დეკემბრის ნომერში გამოქვეყნებულ სტატიაში მოყვანილი ცნობები. მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოსკენ მნიშვნელოვან ეთნოგრაფიულ ცნობებს ვართაშენელ უღებზე გვაწვდის ადგილობრივი განმანათლებელი და საზოგადო მოღვაწე მიხეილ ბეჟანოვი. ბეჟანოვის ჩანაწერები გამოქვეყნდა 1892 წელს რუსეთის იმპერიის კავკასიის სასწავლო „ოკრუგის“ მიერ თბილისში გამოცემული კავკასიის ადგილებისა და ხალხების შესახებ შედგენილ მასალებში. ბეჟანოვს დეტალურად აქვს მოთხრობილი მამინდელი ვართაშენის (ამჟამინდელი ოღუზი) მკვიდრი უღების ყოფა-ცხოვრების, ტრადიციების, რიტუალების, ენისა და სხვა ყოფითი ასპექტების შესახებ.

უღების ისტორიულ სამშობლოზე - კავკასიის ალბანეთზე სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა საისტორიო პერსპექტივიდან დაწერილი არაერთი ნაშრომია ხელმისაწვდომი. ამ კუთხით ჩვენთვის ერთ-ერთ ძირითად წყაროს წარმოადგენს ანტიკური პერიოდის ზოგიერთი მემკვიდრის და გეოგრაფის არაერთი ცნობა. ეს წყაროები აღწერენ არამხოლოდ ამ სამეფოს ადგილმდებარეობას და მისთვის დამახასიათებელ ბუნებრივ პირობებს, არამედ ისტორიულ მოვლენებს, იქ მცხოვრები ხალხის ყოფას და მათ რელიგიურ წარმოდგენებს. კავკასიის ალბანეთზე ცნობებს ვხვდებით ანტიკური პერიოდის ისეთ ავტორებთან, როგორებიც არიან სტრაბონი, პლინიუსი, პლუტარქე და სხვები. ანტიკური წყაროებიდან გამოირჩევა ძვ.წ. პირველი და ახ. წ. პირველი საუკუნეების ბერძენი გეოგრაფი და

ისტორიკოსი სტრაბონი, რომელიც მის „გეოგრაფიაში“ (1857) გვაწვდის მნიშვნელოვან ინფორმაციას კავკასიის ალბანეთსა და მის მკვიდრ მოსახლეობაზე.

შუა საუკუნეების მთავარ წყაროს კი მოვსეს კალანკატუელის „ალვანთა ქვეყნის ისტორია“ წარმოადგენს, რომელსაც მეცნიერთა ერთი ნაწილის აზრით ორი ავტორი ჰყავდა. მოვსეს კალანკატუელის (კალანკატუაცი) ნაშრომი წარმოადგენს კავკასიის ალბანეთის ისტორიის შესახებ უმთავრეს წყაროს და ის იმითაც არის საგულისხმო, რომ მეცნიერთა ნაწილი მიიჩნევს, რომ შესაძლოა ნაშრომის (ერთ-ერთი) ავტორი თავადაც წარმოშვებით უდი იყო (რადგან ავტორი ტექსტში თავადაც აღნიშნავს, რომ უტიების (უდიების) გავარიდან (პროვინციიდან) არის). მოვსეს კალანკატუელის ნაშრომი დაწერილია სომხურ ენაზე, თუმცა თარგმნილია ქართულად, რუსულად და ხელმისაწვდომია სხვა ენებზეც.

კავკასიის ალბანეთზე დაწერილი თანამედროვე მასალებიდან აღსანიშნავია მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში კამილა ტრევერის მონუმენტური ნაშრომი (1959), სადაც ის აღწერს ალბანელთა ისტორიას, იქ მოსახლე ხალხის მატერიალურ კულტურას, ყოფას და სოციო-პოლიტიკურ წყობას. კავკასიის ალბანეთზე და მის ეკლესიაზე საინტერესო ცნობებს გვაწვდის, ილუმენ ალექსი ნიკონოროვის (Алексий Никоноров) ნაშრომი «История Церкви Кавказской Албании по Моисею Каланкатуйскому» (2021, „კავკასიის ალბანეთის ეკლესიის ისტორია მოვსეს კალანკატუელის მიხედვით“). აზერბაიჯანული სამეცნიერო წრეების პერსპექტივის შესასწავლად კი მნიშვნელოვანია კავკასიის ალბანეთის თემატიკაზე ფარიდა მამედოვას (Фарида Мамедова) ნაშრომების გაცნობა (Мамедова 1977; 2005).

საისტორიო-ეთნოგრაფიულ ნარკვევებთან ერთად, კავკასიურ ალბანურ ენაზე, დამწერლობაზე და აგრეთვე, უდიურ ენაზე შედგენილი ნაშრომებიც მოგვეპოვება. მათ შორის არის უდი ენათმეცნიერის, ევგენი ჯეირანიშვილის მიერ შედგენილი უდიური ენის ლექსიკონი, სასაუბრო და

გრამატიკა - „უდიური ენა“ (1971). უშუალოდ კავკასიურ ალბანურ დამწერლობაზე (სინას მთაზე აღმოჩენილი პალიფსესტების მიხედვით) და მის უდიურთან პირდაპირ კავშირზე საუბრობს ზაზა ალექსიძე 2003 წელს გამოცემულ ნაშრომში: „კავკასიის ალბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა“. აღნიშნულ პალიფსესტზე (რომელიც კავკასიურ ალბანურ ტექსტებს შეიცავდა). კავკასიის ალბანური და უდიური ენის საკითხებზე ასევე მუშაობდა გერმანელი ლინგვისტი ვოლფგანგ შულცე, ლინგვისტი იოსტ გიპერტთან ერთად (Schulze, Gippert 2007).

იქიდან გამომდინარე, რომ ჩემი კვლევის ერთი ნაწილი აზერბაიჯანს და იქ მოსახლე უდიებს ეხება, მნიშვნელოვანი იყო საკვლევ თემასთან დაკავშირებული აზერბაიჯანული კონტექსტის უკეთ გაცნობაც. განსაკუთრებით კი როცა საქმე აზერბაიჯანში მცხოვრებ უმცირესობებს და მათდამი სახელმწიფოს პოლიტიკას ეხება. ამაზე წერს ბროერსი (Broers) 2020 წელს გამოცემულ ნაშრომში, სადაც ის საუბრობს აზერბაიჯანის სახელმწიფოს ოფიციალურ დამოკიდებულებაზე ამ საკითხების მიმართ და იმაზე თუ როგორ პოზიციონირებს ის ქვეყნის გარეთ, რა როლს უსაზღვრავს სახელმწიფო მის წიაღში მცხოვრებ სხვადასხვა ეთნოსს და როგორც ცდილობს ის ეს ყოველივე ტოლერანტული მულტიკულტურულობის ჭრილში წარმოაჩინოს. აქვე ბროერსი საუბრობს აზერბაიჯანის ოფიციალურ რიტორიკაზე საკუთარი ტერიტორიების მიმართ და კავკასიის ალბანეთი ფაქტორის პოლიტიკურ ჭრილში გამოყენებაზე. თავის მხრივ, გოლუბოვი (Goluboff 2008) და გრანტი (Grant 2011) მათ ნაშრომებში, აზერბაიჯანის რეგიონებში ჩატარებულ კვლევებზე დაფუძნებით, საუბრობენ ყოველდღიურობაზე, სხვადასხვა ტიპის რიტუალებზე და პერფორმატიულობაზე. ამ მიმართულებით ასევე საინტერესოა ნინო აივაზიშვილ-გენეს (Nino Aivazashvili-Gehne) ნაშრომი ინგილოების შესახებ (2018), სადაც ის საქართველო-აზერბაიჯანის საზღვარზე მცხოვრები ინგილოების საკრალურ რიტუალებზე საუბრობს. საგულისხმოა, რომ უდიების შესახებ მსგავსი ლიტერატურა

ინგლისურენოვან სივრცეში თითქმის არ არსებობდა და ეს ნაშრომიც და ნაშრომამდე ჩემს მიერ ოლუზის უდიებზე გამოქვეყნებული სტატია (Kavtaradze 2022) სწორედ ამ ცოდნის შევსებას და აკადემიურ სივრცეში ამ თემატიკის წინ წამოწევას ემსახურება.

ნაშრომის ერთ-ერთი თავი - „დრო-სივრცე: სოფელი ზინობიანი” ეხება ზინობიანის მრავალმხრივ აღწერას, დრო-სივრცის თეორიული ჩარჩოს გამოყენებით. სოფლის და მისი ყოველდღიური ყოფის, სოფელში არსებული ტრადიციული ოჯახის ტიპის და იქ არსებული ურთიერთობების დინამიკის, მოსახლეობის, სოფლის წარსულის და აწმყოს შედარების და ანალიზისთვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ტექსტია თამარა დრაგაძის 1988 წელს გამოცემული ნაშრომი რაჭის სოფელ აბარზე (Dragadze 1988), რომელშიც ავტორი აღწერს საბჭოთა კონტექსტში ტრადიციული სოფლის ოჯახის ტიპს, მის ყოველდღიურობის, გენდერულ როლებს და ადათ-წესებს. აღნიშნული ტექსტის და ავტორის დასკვნების შედარება საინტერესოა სოფელი ზინობიანის კონტექსტთან, რადგან, სოფელი აბარისგან განსხვავებით, ზინობიანი სრულად საბჭოთა კავშირში ჩამოყალიბებული სოფელია და მან ყველა თავდაპირველი განვითარების ეტაპი სწორედ საბჭოთა პერიოდში განვლო.

აღნიშნული ლიტერატურის მიღმა ნაშრომში გამოყენებულია პერიოდული პრესის, ინტერნეტ გამოცემების სტატიები და სხვადასხვა ტიპის ჩანაწერები, რომლებიც უკავშირდება უდიური თემის, კავკასიის ალბანეთის და მთლიანობაში, ნაშრომში განხილულ საკვლევ თემატიკას.

მეთოდოლოგია

სადისერტაციო ნაშრომში წარმოდგენილი მონაცემების დიდი ნაწილი შევაგროვე 2018-2022 წლებში, საქართველოსა და აზერბაიჯანში ჩატარებული სავლე კვლებების დროს. აქედან აზერბაიჯანში (მეტწილად ქალაქ ოღუზში, სოფელ ნიჯში და მათ შემოგარენში) ჩატარებული კვლევები მოიცავდა 2018-2019 წლების პერიოდს, ხოლო საქართველოში, ყვარლის მუნიციპალიტეტ სოფელ ზინობიანში აქტიური სავლე სამუშაოები ჩავატარე 2019-2022 წლებში. სავლე სამუშაოების ძირითადი ნაწილი საქართველოში ჩავატარე. აზერბაიჯანში 2020 წლიდან ვიზიტების შეჩერების მიზეზი იყო კოვიდ-19-ის პანდემია, მასთან დაკავშირებული შეზღუდვები და აზერბაიჯანთან სახმელეთო მიმოსვლის შეჩერება. აზერბაიჯანში ვიზიტების დროს ქ. ოღუზში ჩემი მასპინძელი ერთ-ერთ უდიური ოჯახი იყო, თუმცა ვიზიტების დროს კომუნიკაცია მქონდა ქ. ოღუზში მცხოვრებ სხვა უდიებთანაც და ასევე, ნიჯის უდიებთან.

სავლე სამუშაოების დროს მთავარი მეთოდი, რომელიც გამოვიყენე იყო ჩართული დაკვირვება, რაც ძალიან დამეხმარა ადგილზე, ყოველდღიურ ყოფაში, გამეცნო საქართველოს და აზერბაიჯანის უდიური თემები და შემესწავლა ის საკვლევო საკითხები, რომლებიც ამ ნაშრომს უკავშირდება. სავლე სამუშაოების დროს ასევე ვაკეთებდი პირადი საუბრების პატარა ჩანაწერებს (რომლებსაც მოსაუბრეების ნებართვით ვიყენებ). აგრეთვე, სავლე სამუშაოების დროს ჩავწერე რამდენიმე ინტერვიუც. როგორც წესი, ჩანაწერებს ვაკეთებდი უბის წიგნაკში და აუდიო ან ვიდეო ფაილების სახით. სავლე სამუშაოებისას ადგილობრივებთან გამართული არაერთი საუბრის ჩანაწერების დიდ ნაწილს ინტერვიუების სახე არ ჰქონია და შესაბამისად, ისინი არც ინტერვიუების ფორმატში ჩამიწერია. კვლევის ფარგლებში შემდგარი ეს საუბრები და ჩაწერილი ინტერვიუებიც მნიშვნელოვანი ინფორმაციის წყაროს წარმოადგენს ამ კვლევისთვის.

საველე სამუშაოებისას აზერბაიჯანში ძირითად სასაუბრო ენად რუსულს ვიყენებდი, თუმცა დროდადრო საუბრები იმართებოდა უდიურ ენაზეც, რაშიც უდიური ენის ჩემი მწირი ცოდნა მეხმარებოდა. საქართველოში კი სასაუბრო ენა ძირითადად ქართული იყო - აქაც, დროდადრო უდიურ ენაზე გადასვლით. უდიური ენის გარკვეულ დონეზე ცოდნა მნიშვნელოვანი დამხმარე ასპექტი გამოდგა კვლევისას. არა იმიტომ, რომ უდიური თემის წევრებთან აზერბაიჯანში ან საქართველოში ძირითადი ან ერთადერთი საკომუნიკაციო ენა იყო (რაც ასე არ ყოფილა), არამედ იმიტომ, რომ ხშირად თუნდაც რამდენიმე წუთით მასზე გადასვლისას ხდებოდა უფრო მეტად დაახლოვება თემის წარმომადგენლებთან, რაც საგრძნობლად აადვილებდა კვლევით პროცესს.

ჩართულმა დაკვირვებამ საშუალება მომცა როგორც მონაწილეს ისე მედევნებინა თვალი სხვადასხვა რიტუალისთვის, მნიშვნელოვანი დღესასწაულების აღნიშვნისთვის და დაკვირვებოდი ყოველდღიურ ყოფას. აგრეთვე, დამეზუსტებინა სხვადასხვა კვლევისთვის მნიშვნელოვანი დეტალი და საკითხი ამ დაკვირვებების დროს. ჩართული დაკვირვება ყველაზე შესაფერისი და მარტივად გამოსაყენებელი მეთოდი გამოდგა ჩემთვის. იმ ფაქტორის გათვალისწინებით, რომ თავადაც ნაწილობრივ უდი ვარ, თემის ნდობის მოპოვება არ გამჭირვებია. ზინობიანში ეს ნდობა გაორმაგებული იყო თემის პირველ წინამძღოლთან და სოფლის დამაარსებელთან - ზინობი სილიკაშვილთან ნათესაური კავშირის გამო.

კვლევის მიზნებიდან გამომდინარე, მნიშვნელოვანი იყო ისტორიოგრაფიული და საარქივო კვლევების ჩატარება, რომლებიც ასევე 2018-2022 წლებში ჩავატარე, საველე სამუშაოების პარალელურად. საარქივო მასალების მოკვლევა ნაწილობრივ თბილისის ცენტრალურ არქივში მოვახერხე, ხოლო მასალების ნაწილი აზერბაიჯანიდან აზერბაიჯანელი მეგობრის დახმარებით მოვიპოვე. ისტორიოგრაფიული კვლევისას

გამოვიყენე პირველადი და მეორადი საისტორიო წყაროები; აგრეთვე, მე-19 და მე-20 საუკუნის ჟურნალ-გაზეთების ჩანაწერები.

თავი 1: კავკასიის ალბანეთი და უდიები: ისტორია, პოლიტიკა და იდენტობა

1.1 კავკასიის ალბანეთი და უდიები: რეგიონის პოლიტიკურ გზაგასაყარზე

კავკასიის ალბანეთის სამეფომ, მეტ-ნაკლებად ერთიანი ფორმით, დაახლოებით ძვ.წ. მე-3-მე-4 საუკუნეებიდან ახ.წ. მე-8-მე-9 საუკუნეებამდე იარსება. მისი ტერიტორიები მოიცავდა დღევანდელი აზერბაიჯანის ძირითად ნაწილს (სხვადასხვა დროს ყარაბაღის ჩათვლით) და აგრეთვე, მისი ისტორიის სხვადასხვა მონაკვეთში, სამხრეთ დაღესტნისა და კახეთის აღმოსავლეთ ნაწილებს (ქავთარაძე 2022). ბერძენი გეოგრაფის, სტრაბონის ცნობით (1857), კავკასიის ალბანეთი დასახლებული იყო 26 სხვადასხვა ხალხის (ტომის) მიერ. კავკასიის ალბანეთში მოსახლე ხალხების ზუსტი რაოდენობის იდენტიფიცირება ამჟამად თითქმის შეუძლებელია, თუმცა

მეცნიერთა ნაწილი ვარაუდობს, რომ ამ ხალხებიდან ყველაზე მრავალრიცხოვანი ტომობრივი გაერთიანებები, სხვა რამდენიმე ჯგუფთან ერთად, იყვნენ: უდიები, გარგარები და გარდმანელები (პაპუაშვილი 1970). კავკასიის ალბანელებმა, ქართველების და სომხების მსგავსად, ქრისტიანობა მე-4 საუკუნეში მიიღეს და მალევე, რეგიონის ქალკედონურ და ანტი-ქალკედონურ ბანაკებს შორის დაპირისპირებაშიც გაერივნენ (უხტანესი, *ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან*).

ენობრივად, განსახლების არეალით და რელიგიური ფაქტორის გათვალისწინებით დღესდღეობით უდიები კავკასიის ალბანელთა მთავარ მემკვიდრეებად და პირდაპირ შთამომავლებად ითვლებიან (ალექსიძე 2003). სწორედ აქედან გამომდინარე, უდიების მიმართ ინტერესი არამხოლოდ კავკასიის ალბანეთის თემატიკით დაინტერესებულ სამეცნიერო წრეებში არსებობს, არამედ უდიები ხშირად რეგიონის პოლიტიკური ბატალიების ეპიცენტრშიც კი ხვდებიან.

თავად უდიების მიერ საკუთარი იდენტობის აღქმაზე გავლენას უამრავი ფაქტორი ახდენს. ამ გარემოებებს შორის არის საცხოვრებელი გარემო და შესაბამისად, იმ სახელმწიფოების სოციო-პოლიტიკური კონტექსტები, რომლებშიც ისინი ცხოვრობენ. უდიური თემი დღესდღეობით ფრაგმენტირებული თემია. უდიების ნაწილი აზერბაიჯანში ცხოვრობს, ნაწილი რუსეთში, ზოგი საქართველოში, სომხეთში და ასევე, რეგიონის სხვა ქვეყნებში. ყველა ამ თემზე გავლენას ახდენს იმ სახელმწიფოს პოლიტიკა და კულტურა, რომელშიც ისინი ცხოვრობენ. შესაბამისად, როგორც წესი, უდიური თემის შემთხვევაში, რთულია საუბარი რაიმე ერთიან, უნივერსალურ ხედვაზე საკითხების დიდ ნაწილზე. ასე მაგალითად, რუსეთში მცხოვრები უდიების საგრძნობი ნაწილი, რომელიც თვითიდენტიფიკაციას რუსეთის სახელმწიფოსთან ახდენს, შესაძლოა მხარს უჭერდეს უკრაინაში მიმდინარე ომს და ამას ღიად - სოციალურ ქსელებში ან პირად საუბრებში აფიქსირებდეს. შესაძლებელია, რომ ამავე

დროს უკრაინაში მცხოვრები უდიების ნაწილი სასტიკი წინააღმდეგი იყოს რუსეთის ამ ქმედებების და ამის გამო, ღია კონფლიქტი ჰქონდეს რუსეთში მცხოვრებ უდიებთან. ასევე, აზერბაიჯანის უდიების უმეტესობა აზერბაიჯანის კულტურის გავლენას განიცდიდეს და მისი ხელისუფლების პოლიტიკურ იდეოლოგიას ემხრობოდეს, ხოლო საქართველოში მცხოვრებ უდიებს კი ქართული კულტურის გავლენის და სხვა ფაქტორების შედეგად ნაკლებად ჰქონდეთ შენარჩუნებული სხვადასხვა უდიური ტრადიცია. შესაბამისად, დღევანდელ დროში მცხოვრები უდიების იდენტობა მრავალმხრივი და ფრაგმენტირებულია. ამის მიუხედავად, ხშირად კავკასიის ალბანური იდენტობა და მასთან გარკვეული ბმა მაინც რჩება გამაერთიანებელ ფაქტორად სხვადასხვა ქვეყანაში მცხოვრები არაერთი უდისთვის.

აზერბაიჯანში კავკასიის ალბანური იდენტობა საჯარო ცხოვრებაში ჩართული უდიების იდენტობის მთავარი შემადგენელი ნაწილია. ამის შესამჩნევად კი ისიც საკმარისია, რომ შევხედოთ აზერბაიჯანში პოლიტიკურად ყველაზე აქტიური უდიური ორგანიზაციის დასახელებას: ალბანო-უდიური ქრისტიანული თემი (Албано-Удинская Христианская Община)². უნდა აღინიშნოს, რომ მსგავს სახელს ატარებს სომხეთში არსებული უდიური ორგანიზაცია: სომხეთის ალბანო-უდიური თემი.³ ამ დასახელებებს შორის ორი განსხვავებაა: სომხეთის ალბანო-უდიური თემის სახელში არის მითითებული იმ ქვეყნის დასახელებაც, სადაც ეს ორგანიზაცია ფუნქციონირებს და აგრეთვე, არ არის სიტყვა - ქრისტიანული. ამის ახსნა შემდეგი გარემოებით არის შესაძლებელი: შესაძლოა, რომ აზერბაიჯანის უდიური თემის წარმომადგენლები არ თვლიან საჭიროდ ორგანიზაციის დასახელებაში აზერბაიჯანის სახელმწიფოს სახელის მითითებას, რადგან ისინი ისტორიულ სამშობლოში

² <https://udi.az/> - აღნიშნული ორგანიზაციის ოფიციალური გვერდი

³ <https://www.facebook.com/profile.php?id=100068942028743> - აღნიშნული ორგანიზაციის გვერდი სოციალურ ქსელ Facebook-ში

იმყოფებიან და ეს ისედაც გულისხმობს თავის თავში დღევანდელი აზერბაიჯანის ტერიტორიას. მათ დასახელებაში ვხვდებით სიტყვა - ქრისტიანულს. ეს განპირობებული უნდა იყოს იმ ფაქტორით, რომ უდიები აზერბაიჯანში წარმოადგენენ არამხოლოდ ეთნიკურ უმცირესობას, არამედ რელიგიურსაც. იმის მიუხედავად, რომ აზერბაიჯანი სეკულარულ სახელმწიფოდ მოიაზრება, მისი მოსახლეობის უმრავლესობა მაინც მუსლიმებს წარმოადგენენ, ხოლო უდიები ქრისტიანები არიან და დასახელებაში სწორედ ამას უსვამენ ხაზს. სომხეთში მცხოვრები უდიები, რომლებიც საკმაოდ მცირერიცხოვან ჯგუფს წარმოადგენენ და ძირითადად, შერეული (სომხურ-უდიური) ოჯახებიდან არიან (Hakopian 2007), არ თვლიან საჭიროდ ქრისტიანულ იდენტობაზე ყურადღების გამახვილებას, რადგან ისინი სომხეთში ცხოვრობენ - რომლის მოსახლეობის უმრავლესობა თვითიდენტიფიცირებას ქრისტიანად ახდენს. ამიტომ, უნდა ვივარაუდოთ, რომ აქაური უდიური თემის წარმომადგენლებმა საჭიროდ არ ჩათვალეს დამატებით გაესვათ ხაზი მათი იდენტობის რელიგიურ ასპექტზე.

ყველაზე გამოკვეთილად კავკასიის ალბანური იდენტობის საკითხი წინ არის წამოწეული აზერბაიჯანის უდიური თემის ცხოვრებაში. ამას მეტწილად განსაზღვრავს აზერბაიჯანის სახელმწიფო პოლიტიკაც (Broers 2020), რაც თავის მხრივ გავლენას ახდენს ამ მიმართულებით წარმოებულ სამეცნიერო საქმიანობაზეც და უდიური თემის წიაღში არსებული ორგანიზაციის, „ალბანო-უდიური ქრისტიანული თემის“ სხვადასხვა ტიპის აქტივობაზეც.

აზერბაიჯანის მიერ უდიური თემის და კავკასიის ალბანეთის საკითხების შეკავშირება არაერთ ოფიციალურ პუბლიკაციაშიც ჩანს. მაგალითისთვის, აზერბაიჯანის უდიურ სოფელ ნიჯზე 2014 წელს, აზერბაიჯანის ტურიზმის და კულტურის სამინისტროს ხელშეწყობით, გამოცემული ინგლისურენოვანი ტურისტული ბუკლეტის შესავალშივე აღნიშნულია ის

გარემოება, რომ უდიები კავკასიის ალბანელთა შთამომავლები არიან (Euybov 2014). აღნიშნულ პუბლიკაციაში, უდიების და კავკასიის ალბანეთის ისტორიაზე საუბრისას, ავტორი საუბრობს იმის თაობაზე თუ როგორ მოახდინეს რუსეთის იმპერიის მესვეურებმა ალბანეთის საკათალიკოსოს გაუქმება და მისი იძულებით სომხეთის ეკლესიისთვის დამორჩილება 1836 წელს (Euybov 2014, 6). ჩემი შეფასებით არ არსებობს არანაირი მტკიცებულება, რომ ამ დროისთვის კავკასიის ალბანეთის საკათალიკოსო რაიმე დამოუკიდებელ საქმიანობას ეწეოდა უდი სასულიერო პირების ხელმძღვანელობით. მეტიც, ყარაბაღის ტერიტორიაზე მდებარე განძასარის ეკლესიასთან არსებული კავკასიის ალბანეთის სახელთან დაკავშირებული ზემოთ აღნიშნული რელიგიური ერთეული ენობრივად და კულტურულად სრულად სომხურ წარმონაქმნს წარმოადგენდა და მას ადგილზე არ ჰყავდა ადგილობრივი კავკასიის ალბანელებისგან (ან კოკრეტულად - უდიებისგან) შემდგარი მრევლი (Новосельцев, Пашуто, Черепин 1972).

უდიების საკითხი და მათი რელიგიური კუთვნილება აზერბაიჯანში თითქმის სრულად პოლიტიზირებულ თემას წარმოადგენს. ნიჯში დაარსებული უდიების რელიგიური ორგანიზაცია (ალბანო-უდიური ქრისტიანული თემი) მჭიდროდ თანამშრომლობს ხელისუფლებასთან და მათი წარმომადგენლები ხშირად ჩადიან ყარაბაღის ტერიტორიაზე არსებულ სხვადასხვა ეკლესიაში ლოცვების აღსავლენად. ეს ფაქტი ადგილობრივ მედიაში აქტიურად შუქდება და სახელმწიფოს მიერ გამოყენებულია იმის დასტურად, რომ ყარაბაღის ტერიტორიაზე არსებული ტაძრები კავკასიურ ალბანურია და არა სომხური. აღნიშნული აქტივობების ნახვა მარტივად არის შესაძლებელი ორგანიზაციის ვებ-გვერდზე სტუმრობის მეშვეობით: <https://udi.az/>. მეორე მხრივ, უნდა აღინიშნოს, რომ ყარაბაღის კავკასიურ ალბანური მემკვიდრეობის მიმართ სკეპტიკური დამოკიდებულება აქვთ სომხეთში და იქ ისტორიის ფალსიფიკაციას უწოდებენ ყარაბაღში არსებული ეკლესიების

უმრავლესობის კავკასიის ალბანურ ეკლესიებად წარმოჩენის მცდელობას აზერბაიჯანის მხრიდან (Вендик 2020). ასევე აღსანიშნავია, რომ ბოლო წლებში შეიმჩნევა რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის, კერძოდ ბაქო-აზერბაიჯანის ეპარქიის, აქტიურობა აზერბაიჯანის უდიურ თემთან მიმართებით, რაც ნიჯის უდიურ ეკლესიებში არაერთი წირვა-ლოცვის აღვლენასა და ნათლობის რიტუალების ჩატარებითაც გამოიხატა.

კავკასიის ალბანეთის რელიგიური მემკვიდრეობის გარშემო წარმოქმნილმა დავებმა თავი იჩინა საქართველო-აზერბაიჯანის ურთიერთობებშიც. ბოლო წლებში ამის ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითი დავითგარეჯას კომპლექსში შემავალი ზოგიერთი მონასტრის გარშემო მიმდინარე განხილვებია. დავითგარეჯას, რომელსაც აზერბაიჯანში ქეშიქჩიდალად (ქეშიშდაგი) მოიხსენიებენ, საკითხის გარშემო დამაბულობამ პიკს 2019 წელს მიაღწია (ნეტგაზეთი, 2019). დავა კვლავ კომპლექსში შემავალი, საქართველო-აზერბაიჯანის საზღვარზე მდებარე, რამდენიმე ძეგლის საკითხის კუთვნილებას ეხებოდა. საქართველოს მხარე დავითგარეჯას სამონასტრო კომპლექსს ქართული კულტურის და ადგილობრივი ქრისტიანული მემკვიდრეობის განუყოფელ ნაწილად მიიჩნევს, ხოლო აზერბაიჯანის მხრიდან ხშირად ისმის კომპლექსში შემავალი ზოგიერთი ძეგლის (განსაკუთრებით, უდაბნოს მონასტრის) კავკასიის ალბანეთთან დაკავშირების მცდელობები (ამერიკის ხმა, 2019). 2020 წელს, „ალბანო-უდიური ქრისტიანული თემის“ თავჯდომარემ, წარმოშობით ნიჯელმა უდიმ, რობერტ მობილიმ დავითგარეჯას კომპლექსის აღნიშნული მონაკვეთი კავკასიის ალბანეთის ეკლესიას და მის რელიგიურ მემკვიდრეობას დაუკავშირა (Iki Sahil, 2020). 2019 წლიდან დღემდე გაგრძელებული ეს დამაბულობა ამ თემის ირგვლივ პირველი ხმაურიანი დაპირისპირება არ ყოფილა. მაგალითისთვის, 2007 წელს აზერბაიჯანის საგარეო საქმეთა მინისტრის მოადგილემ, ხალაფ ხალაფოვმა ეს მონასტერი

კავკასიის ალბანეთის რელიგიურ მემკვიდრეობას დაუკავშირა.⁴ ამ დრომდე საქართველოს უდიური თემი ამ საკითხის განხილვაში საჯაროდ არანაირი ფორმით არ ჩართულა. ნათელია, რომ აზერბაიჯანის სახელმწიფო, ყარაბაღის საკითხის მსგავსად, ამ საკითხთან მიმართებითაც ახდენს უდიური თემის გარკვეული დოზით ჩართვას და კავკასიის ალბანეთის მემკვიდრეობის პოლიტიზირებას. ნაშრომის დაწერისთვის დავითგარეჯას კომპლექსის სადავო ძეგლების გარშემო დაწყებული დავა ჯერ კიდევ გადაუჭრელ საკითხად რჩება.

ცხადია, რომ ისტორიის ასეთი მიზნებით გამოყენება და პოლიტიკური იდეოლოგიის სამსახურში ჩაყენების, პოლიტიკური დავების გადაწყვეტის თუ საკუთარი იდენტობის კონკრეტულ სივრცესთან მყარად დაკავშირების მიმართულებით არამხოლოდ სამხრეთ კავკასიის რეგიონისთვის არის დამახასიათებელი. დიტლერი (Dietler) მის ნაშრომში - „ჩვენი გალი წინაპრები: არქეოლოგია, ეთნიკური ნაციონალიზმი და კელტური იდენტობის მანიპულაცია თანამედროვე ევროპაში” (1994) აღწერს გალების (და ზოგადად, კელტური) მემკვიდრეობის პოლიტიკური მიზნებით გამოყენების საკითხებს საფრანგეთში და მის მიღმა. საფრანგეთში ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნეში ნაპოლეონ ბონაპარტის მიერ იქნა ეს საკითხი წინ წამოწეული, ხოლო 1985 წელს საფრანგეთის პრეზიდენტის, ფრანსუა მიტერანის მიერ კვლავ იქნა გამოყენებული, როდესაც მან გალებთან დაკავშირებულ ერთ-ერთ ადგილას საფრანგეთის ეროვნული ერთობის იდეაზე და მის მნიშვნელობაზე ისაუბრა (Dietler 1994). ხშირად, არქეოლოგიურ კვლევებზე ან ისტორიაზე აპელირებით ხდება კონკრეტულ დროსა და სივრცეში ახალი იდენტობის ჩამოყალიბება, მისი ცვლილება და განვითარება. ჩემი დაკვირვებით, ასეთ მიდგომასთან გვაქვს საქმე კავკასიის ალბანეთის მემკვიდრეობის კუთხითაც - განსაკუთრებით, აზერბაიჯანის

⁴ Nino Edilashvili (2007-04-12). "Border Dispute Breaks Harmony between Azerbaijan and Georgia". The Georgian Times. Archived from the original on 2007-07-08. Retrieved 2007-06-23.

სახელმწიფო პოლიტიკის კონტექსტში. კავკასიის ალბანეთის საკითხი, მისი რელიგიური მემკვიდრეობა და უდიეების იდენტობა დღეს იდეოლოგიურ ინსტრუმენტად არის ქცეული რეგიონის პოლიტიკურ ბატალიებში, ხოლო ფრაგმენტირებულ სივრცეში - სხვადასხვა სახელმწიფოში მოსახლე მცირერიცხოვანი უდიური თემის წარმომადგენელთა ხმა ხშირად მხოლოდ ამ ჭრილში ისმის.

2.1 კავკასიის ალბანეთი, უდიეები და მართლმადიდებლობა: წარსული და დღევანდელი

1970-იან წლებში ეგვიპტეში, სინას მთასთან მდებარე წმ. ეკატერინეს მონასტერში გაჩენილი ხანძრის შედეგად შემთხვევით გამოვლენილ ერთ საცავში ათასზე მეტი ძველი ხელნაწერი აღმოჩნდა. წლების შემდეგ მეცნიერთა ერთი ნაწილის განსაკუთრებული ინტერესი მიიპყრო პალიმფსესტებმა, რომლებზეც კავკასიურ ალბანური დამწერლობით და ამ ენაზე შესრულებული რელიგიური ტექსტები აღმოჩნდა. გამოჩენილი ენათმეცნიერის, ზაზა ალექსიძის თაოსნობით 1990-იან წლებში ჩატარებულმა ექსპედიციებმა გამოავლინა, რომ აღნიშნული ტექსტები შეიცავდა კავკასიურ ალბანურზე შესრულებულ ლექციონარს, რომელიც ბატონ ზაზა ალექსიძის მოსაზრებით შესაძლოა ჩვენამდე მოღწეული ერთ-ერთი ყველაზე ძველი ქრისტიანული ლექციონარი იყოს (ალექსიძე 2003). სამწუხაროდ, თავად კავკასიის ალბანეთის ეკლესიის შესახებ, ქართულ და სომხურ ეკლესიებთან შედარებით, გაცილებით ნაკლებმა ადამიანმა იცის ჩვენ საზოგადოებაშიც და მის მიღმაც.

ჩვენს ხელთ არსებული საისტორიო წყაროების მიხედვით, ქრისტიანობა კავკასიის ალბანეთში წმ. ელიშემ ჯერ კიდევ პირველ საუკუნეში იქადაგა. ამავე ცნობით, წმ. ელიშე მაცხოვრის ძმამ და იერუსალიმის პირველმა

ეპისკოპოსმა იაკობმა აკურთხა (კალანკატუაცი, *ალვანთა ქვეყნის ისტორია*). სავარაუდოდ, ელიშე წმ. თადეოსის (გადმოცემით, ქრისტეს სამოცდაათ მოციქულთაგან ერთ-ერთის) მოწაფე უნდა ყოფილიყო. არსებობს მოსაზრება, რომ ელიშემდეგ ალბანეთის მიწებზე ქრისტიანობა ჯერ კიდევ მოციქულმა ბართლომემ იქადაგა, თუმცა ალბანურმა ეკლესიამ ალბანეთშივე მოწამეობრივად აღსრულებული წმ. ელიშე გამოარჩია საკუთარი ერის განმანათლებლად (კალანკატუაცი, *ალვანთა ქვეყნის ისტორია*). მე-4 საუკუნის პირველ ნახევარში, სომხეთისა და საქართველოს ეკლესიების მსგავსად, ქრისტიანობა ალბანეთშიც სახელმწიფო რელიგიის სტატუსში აიყვანა. პირველი ქრისტიანი მეფე კი ურნაირი გახდა. ადგილობრივი ტრადიციით, ალბანეთის ეკლესიის პირველი წინამძღოლი წმ. ელიშე იყო, თუმცა ფორმალურად ამ ეკლესიის პირველ საჭეთმპყრობელად მე-4 საუკუნეში მოღვაწე და ასევე მოწამეობრივად აღსრულებული წმ. გრიგორისი უნდა მივიჩნიოთ. 488 წლისთვის ალბანელთა მეფე ვაჩაგან III ღვთისმოსავმა აღუენში მოიწვია კრება, სადაც შეკრებილმა სასულიერო და საერო პირებმა მიიღეს რიგი დადგენილებებისა, რომელთა მეშვეობით რეგულირდებოდა საეკლესიო და საერო ცხოვრების წესები (კალანკატუაცი, *ალვანთა ქვეყნის ისტორია*).

ამ დროისთვის და მომდევნო პერიოდშიც ალბანეთის ეკლესიის წიაღში და მასთან მიმართებითაც, როგორც ჩანს, არაერთი თეოლოგიური პოლემიკა და სხვადასხვა დოგმატური საკითხის განხილვა მიმდინარეობდა. აღნიშნულ ამბებს ვეცნობით მოვსეს კალანკატუაციის (კალანკატუელის) „ალვანთა ქვეყნის ისტორიაშიც“. ერთ-ერთი მთავარი ასეთი საკითხი გახლდათ დიოფიზიტებსა და მიაფიზიტებს (მონოფიზიტებს) შორის გამართული დებატები. მე-6 საუკუნის დასაწყისში დვინის პირველ კრებაზე კავკასიის ალბანეთის ეკლესია, მსგავსად სომხეთისა და ქართლის ეკლესიებისა, ქრისტეს ბუნებასთან დაკავშირებულ საკითხებთან მიმართებით შემრიგებლურ პოზიციაზე დგება და იღებს იმპერატორ ზენონის ჰენოტიკონს, თუმცა ამ საკითხებზე პოლემიკა ამით არ

შეწყვეტილა. მე-6 საუკუნის მიწურულს ამ საკითხებთან დაკავშირებით ალბანეთის ეკლესიის კათალიკოსი აბასი იღებს წერილებს სომხეთიდან და იერუსალიმიდან. აბასის დროს ალბანელთა საპატრიარქო ტახტი ჩორიდან (სავარაუდოდ, დარუბანდი) ქალაქ პარტავში (ბარდაში) გადმოაქვს და სწორედ ამ დროიდან, აღნიშნული ეკლესიის წინამძღოლების მოხსენიება ხდებოდა შემდეგნაირად: ალვანთა, ლფინთა და ჩორის კათალიკოსი. აბასისთვის გამოგზავნილი წერილებიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს იერუსალიმის ეპისკოპოსის (პატრიარქის), იოანე IV-ის წერილი, სადაც ის შეაგონებს ალბანელთა ეკლესიის წინამძღოლს, რათა ის მყარად დადგეს ქალკედონურ პოზიციაზე (ალექსიძე 2016, 226-257). ეს წერილი იმითაც არის საგულისხმო, რომ ჩვენს ხელთ არსებული ცნობებით, ამ მიმოწერას ხელს უწყობდა იერუსალიმში, ერთ-ერთ ალბანურ მონასტერში, მოღვაწე ალბანელი ბერი, სახელად თომა. ის გარემოება, რომ ალბანეთის ეკლესიას საკუთარი მონასტრები გააჩნდა წმინდა მიწაზე დასტურდება მოვსეს კალანკატუელის მონათხრობიდანაც, სადაც ის სახელობითად ჩამოთვლის შვიდ ალბანურ მონასტერს, თუმცა აცხადებს რომ ჯამში წმინდა მიწაზე ათამდე ალბანური სამონასტრო კერა იყო.

როგორც ჩანს, კავკასიის ალბანეთის ეკლესია მომდევნო საუკუნეების განმავლობაში მუდმივად მერყეობდა ქალკედონურ და ანტი-ქალკედონურ ბანაკებს შორის. ასე მაგალითად, მეცნიერთა ერთი ნაწილის აზრით, მეშვიდე საუკუნის პირველ ნახევარში კავკასიის ალბანეთის ეკლესიის საჭეთმპყრობელი ვიროდ დიოფიზიტურ პოზიციაზე უნდა ყოფილიყო და საკმაოდ გავლენიან ფიგურასაც წარმოადგენდა იმ ეპოქის ალბანეთში (Gippert 2008).

მე-8 საუკუნის დამდეგს, ალბანელთა კათალიკოსმა ნერსემ (ნერსე-ბაკური) დედოფალ სპარამთან (მეფე ვარაზ-გრიგორის მეუღლე) და სასულიერო პირთა ნაწილთან ერთად, სცადა ალბანეთის ეკლესია საბოლოოდ დაეყენებინა ქალკედონურ პოზიციაზე, რაც ალბანეთის ბიზანტიასთან

მჭიდროდ დაკავშირებასაც გაუღებდა კარს. ამ ფაქტმა დიდი დაპირისპირება გამოიწვია თავად ალბანელთა ეკლესიის წიაღში. ამასთანავე, ნერსეს ამ მცდელობით უკმაყოფილო სომეხთა კათოლიკოსმა ელიამ არაბთა ხალიფას წერილით მიმართა და მოთხოვა ალბანელთა ერთი ნაწილის მიერ ეკლესიის ქალკედონურ პოზიციაზე გადაყვანის მცდელობა აელაგმა, რადგან ეს მათი ქვეყნის პრო-ბიზანტიურ პოლიტიკურ კურსსაც გაამყარებდა და საფრთხეს შეუქმნიდა არაბთა ბატონობას რეგიონში. ეს მოვლენა საბედისწერო აღმოჩნდა არამხოლოდ ალბანეთის ეკლესიის წიაღში მყოფი ქალკედონური პოზიციის მომხრეთათვის, არამედ მთლიანად ალბანეთის ეკლესიისთვის, რადგან ნერსე და სპარამი სომეხთა კათოლიკოსის წაქეზებით და არაბთა ხალიფას ნებართვით დასაჯეს. „ალვანთა ქვეყნის ისტორიის“ ცნობით, ნერსემ ეს სასჯელი ვერ გადაიტანა და გარდაიცვალა, ხოლო ალბანეთის ეკლესია საბოლოოდ სომხეთის სამოციქულო ეკლესიამ დაიმორჩილა (კალანკატუაცი, *ალვანთა ქვეყნის ისტორია*).

კავკასიის ალბანეთის ეკლესიის მიერ დამოუკიდებლობის დაკარგვიდან მალევე ჩამოიშალა თავად ალბანეთის სამეფოც, რომლის ტერიტორიებზეც მე-11 საუკუნიდან ცენტრალური აზიიდან მოსული თურქული ტომები იწყებენ დასახლებას. ხმარებიდან ამოვარდა ალბანური დამწერლობაც. როგორც ჩანს, ალბანელთა დიდმა ნაწილმა მეზობელ ხალხებთან - სომხებთან და ქართველებთან, ხოლო მე-11 საუკუნიდან თურქულენოვან ხალხთან ასიმილაციის შედეგად, ეტაპობრივად დაკარგა საკუთარი იდენტობის სხვადასხვა მაჩვენებელი. ალბანელთა ის ნაწილი, რომელმაც არმენიზაცია განიცადა გახდა სომხური სამოციქულო ეკლესიის მრევლი და დაკარგა საკუთარი ენა. დაკარგეს საკუთარი ენა ქართველებთან შერწყმულმა ალბანელებმაც, რომლებმაც ბუნებრივია ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის წიაღში გადაინაცვლეს. ალბანელთა დიდმა ნაწილმა კი ეტაპობრივად ისლამი მიიღო. ეს პროცესი ჯერ კიდევ რეგიონში არაბების შემოსვლიდან უნდა დაწყებულიყო, თუმცა განსაკუთრებით

შეუვალი მე-11 საუკუნიდან უნდა გამხდარიყო. განვითარებული მოვლენების გამო, ალბანელთა იმ მცირერიცხოვანი ჯგუფისთვის - მეტწილად უდიების სახით - რომელთაც მოახერხეს საკუთარი ენის შენარჩუნება, დიდი მნიშვნელობა შეიძინა ასევე ქრისტიანული რელიგიური იდენტობის შენარჩუნებამაც. მართალია ქრისტიანი უდიების რიცხვი საუკუნეებთან ერთად მცირდებოდა, თუმცა ისინი მაინც განაგრძობდნენ ცხოვრებას თავიანთი ისტორიული სამშობლოს ტერიტორიაზე. აზერბაიჯანელი მკვლევრის, ჯავიდ ალას მოსაზრებით უდიებმა მე-15 საუკუნის დასაწყისში მცირე ხნით სცადეს საკუთარი საკათალიკოსოს დაარსება, ცენტრით ჯალუთის ეკლესიაში (მდებარეობს აზერბაიჯანის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში, დღევანდელი ოღუზის რაიონში), თუმცა ეს მცდელობა საბოლოო ჯამში წარუმატებელი გამოდგა.⁵

1724 წელს რამდენიმე სოფლის ქრისტიანმა უდიებმა წერილი მიწერეს რუსეთის იმპერატორ პეტრე I-ს, სადაც იმ გაუსაძლის მდგომარეობაზე და დევნაზე საუბრობდნენ, რასაც ისინი თავიანთ ისტორიულ სამშობლოში განიცდიდნენ (პაპუაშვილი 1970). რამდენიმე ცნობის მიხედვით ვგებულობთ, რომ 1730-იან და 1740-იან წლებში უდიებს საკუთარი სარწმუნოებრივი (და არამხოლოდ) იდენტობის შენარჩუნების მიზნით დიდი წინააღმდეგობა გაუწევიათ კავკასიის რეგიონში შემოჭრილი ნადირ-შაჰისთვის. ამავე გადმოცემით, მცირერიცხოვანი უდიების წინააღმდეგობას შედეგი გამოუღია და ყოველწლიური გადასახადის - ორი გირვანქა აბრეშუმის ფასად - საკუთარი რწმენა და ამ პატარა თემისთვის მნიშვნელოვანი იდენტობის სხვა ნიშან-თვისებები შეუნარჩუნებიათ (*ქართველ უდინების საქართველოში გადმოსახლების მოკლე ისტორია*, 1924).

⁵ ჯავიდ ალას ცნობები ჯალუთის მონასტრის შესახებ: <https://cavidaga.com/calut-monastirin-vacibliyi/> ბმულზე წვდომის თარიღი: 19. 09. 2022

გაზეთ „საქართველოს“ 1918 წლის 17 იანვრის ნომერი რამდენიმე საინტერესო ცნობას გვაწვდის მე-18 საუკუნეში უდიური თემის კავშირებზე ქართულ მართლმადიდებელ ეკლესიასთან. ამ ცნობების თანახმად, 1750-იანი წლების დასაწყისში აღმოსავლეთ საქართველოს ეკლესიის წინამძღოლს, ანტონ კათოლიკოსს უდიებით დასახლებულ სოფელ ვართაშენში (დღევანდელი ქ. ოლუზი, აზერბაიჯანი) გაუგზავნია ხუროთმოძღვარი იოსებ ქარსიძე, რომელსაც აღუდგენია ადგილობრივების ერთ-ერთი საყდარი და იქვე გარდაცვლილა. ამავე ნომერში აღწერილი ცნობებით თითქოს იოსებ ქარსიძე არამხოლოდ ხუროთმოძღვარი იყო, არამედ ის ვართაშენში წარგზავნილი იყო როგორც მღვდელი. ვართაშენში მან 1780-იანი წლების ბოლომდე იმსახურა და იქვე გარდაიცვალა. ერეკლე მეფე მას ჯამაგირსაც კი უხდიდა: წელიწადში თორმეტ თუმანს (საქართველო, 1918, N13, 3-4).

მე-20 საუკუნეში მოღვაწე ანთროპოლოგის, არუთინოვის ცნობით სწორედ ამ პერიოდში დაიწყო იქ იმ დრომდე სომხური ეკლესიის გავლენის ქვეშ მყოფი უდიების ნაწილში მართლმადიდებლობის (ხელახლა) გავრცელება. ეს პროცესი უკვე რუსეთის იმპერიის პირობებში გაგრძელდა. არუთინოვი გვაწვდის ცნობას, რომლის თანახმადაც საქართველოს ეგზარქოსის 1820 წლის 5 ივლისის ჩანაწერის მიხედვით 130 უდი ოჯახი გახდა მართლმადიდებელი (Арутинов 1905). უნდა აღინიშნოს, რომ მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში და მეოცე საუკუნის დასაწყისში მართლმადიდებელი უდიები მჭიდრო კავშირს ამყარებენ მეზობელ მართლმადიდებელ ქართველებთან. ასე მაგალითად, მე-19 საუკუნის ბოლოს ბოდბის წმ. ნინოს სახელობის დედათა მონასტერთან არსებულ სასწავლებელში 175 მოწაფიდან 7 უდი მოსწავლე იყო, ხოლო 1910 წელს - 129 მოწაფიდან 3 უდი მოსწავლე (სახალხო გაზეთი, 1910, N6 (37), 2).

მე-19 საუკუნის ბოლოს და მე-20 საუკუნის დასაწყისში უდიური თემი, არსებული დენომინაციური განსხვავების გამო, ფაქტობრივად ორად გაიყო:

ერთ მხარეს აღმოჩნდნენ მართლმადიდებელი უდიები, ხოლო მეორე მხარეს - სომხური სამოციქულო ეკლესიის მიმდევრები. თემის ეს გაყოფა ყველაზე ნათლად სოფელ ვართაშენში ჩანდა, სადაც ხშირად დენომინაციური განსხვავებების გამო მწვავე შიდა დაპირისპირებებიც ხდებოდა (მოგზაური, 1903, N 3-4, 65-75).

1915-1920 წლებში განსაკუთრებით დაიძაბა ვითარება აზერბაიჯანში მცხოვრებ სომხურენოვან და აზერბაიჯანულენოვან მოსახლეობებს შორის (Hovannisian 1971), რამაც გამოიწვია არაერთი შეტაკება, დარბევა და დევნა. აღნიშნულ დევნაში, მათი რელიგიური კუთვნილებისა და ხშირად შერეული ოჯახების (უდიურ-სომხური) არსებობის გამო, მოხვდნენ უდიებიც (ქავთარაძე 2022). ამ მძიმე გარემოებების გამო ვართაშენელი და ვართაშენთან მდებარე სოფელ ყიშლალის უდიების ნაწილმა გადაწყვიტა მეზობელ საქართველოში გადასახლება. ამ გადმოსახლებას ხელმძღვანელობდა ზინობი სილიკაშვილი, რომელიც საქართველოს უდიური თემის პირველი წინამძღოლიც გახდა (ქავთარაძე 2022). საქართველოში გადმოსულთა და კახეთში დასახლებულთა აბსოლუტურ უმრავლესობას მართლმადიდებელი უდიები შეადგენდნენ, თუმცა მათი ძირითადი ნაკადის გადმოსვლა 1922 წელს მოხდა და საბჭოთა სისტემის პირობებში სხვადასხვა ტიპის რელიგიური რიტუალი მათ მიერ მალულად სრულდებოდა. უდიებს საქართველოში გადმოყვნენ მართლმადიდებელი მღვდლებიც: მიხეილ ჯეირანიშვილი (ზინობი სილიკაშვილის ბიძა, უდი მღვდელი) და სოლომონ ჩიკვაიძე (მღვდელი ვართაშენის ქართულ-უდიური ოჯახიდან), რომლებმაც საქართველოში მასწავლებლობას მიჰყვეს ხელი.

ამჟამად უდიები კომპაქტურად ცხოვრობენ აზერბაიჯანის სოფელ ნიჯში, ქ. ოღუზში (ყოფილი ვართაშენი) - ჩემს მიერ მოპოვებული ბოლო მონაცემებით მხოლოდ 16 ოჯახი; საქართველოში - ყვარლის მუნიციპალიტეტის სოფელ ზინობიანში, რუსეთსა და სომხეთში.

აზერბაიჯანის უდიდების დიდი ნაწილი ბოლო ათწლეულებში, სოციო-ეკონომიკური მიზეზების გამო, რუსეთში და რეგიონის სხვა ქვეყნებში გადავიდა საცხოვრებლად. დღესდღეობით აღარ არსებობს დამოუკიდებელი კავკასიის ალბანეთის ეკლესია. ზინობიანის უდიდები მართლმადიდებლები არიან და საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მრევლს წარმოადგენენ. მართლმადიდებლებად მიიჩნევენ თავს ვართაშნელი უდიდებიც, რომლებიც დიდი ხნის განმავლობაში საინგილოში მდებარე ქურმუხის წმ. გიორგის ეკლესიაში დადიოდნენ გიორგობასა (6 მაისი) და აღდგომის დღესასწაულებზე, თუმცა ბოლო წლებში ნიჯელი და ვართაშნელი (ოღუზელი) უდიდების რელიგიური დაახლოება შეინიშნება. დიდი ხნის განმავლობაში ნიჯის უდიდები სომხური სამოციქულო ეკლესიის მრევლს წარმოადგენდნენ. ბოლო წლებში მათი ნაწილი თავს აღმოსავლური (ორიენტალური) საეკლესიო ტრადიციის მემკვიდრედ მიიჩნევენ, თუმცა საეკლესიო ინსტიტუტების არარსებობის გამო სახეზეა სხვადასხვა ტრადიციათა აღრევა, ერთიანი სისტემის და მიდგომების არარსებობა. თავის მხრივ, თემის შიგნით რელიგიით დაინტერესებულ პირთა მიერ ხარისხიანი თეოლოგიური განათლების არ ქონა გავლენას ახდენს არაერთი საეკლესიო საკითხის გაურკვევლობასა და გადაუჭრელობაზე.

თავი 2: დრო-სივრცე: ოღუზი, ნიჯი და აზერბაიჯანის უდიდები

2.1 ოღუზის უდიდები და ჭადრის ხე

ამ ქვეთავში ოღუზის (ყოფილი ვართაშენის) უდიდების საკითხს განვიხილავ ქალაქში მდგომი საკრალური ჭადრის ხის (იხ. ფოტო 1) და სხვა საკრალური

სივრცეების ჭრილში. აქვე შევხები დროის და სივრცის კიდეზე ცხოვრების ფენომენს ოლუზის უდიეების მაგალითზე. თუმცა დროის და სივრცის მიჯნაზე არსებობის საკითხი მხოლოდ ოლუზის უდიებს არ ეხება.

სივრცეც და დროც ოლუზის უდიეების, და არამხოლოდ ოლუზის უდიეების, შემთხვევაში მნიშვნელოვან ფაქტორს თამაშობს. ეს ორი ხშირად მხვდებოდა აქ ჩაწერილ, იდენტობის საკითხებთან დაკავშირებულ, საუბრებში. დროის და სივრცის კონცეფციებს შორის ხშირად საზღვრები ბუნდოვანია და მათი დასათაურება დრო-სივრცედაც (spacetime) შეიძლება. ეს ტერმინი - დრო-სივრცე (გარკვეულწილად, დროის გეოგრაფია) - 1992 წელს გამოცემულ, გაგას კუნძულის მკვიდრებზე დაწერილ, ნაშრომში ნენსი მუნმა (Munn 1992) გამოიყენა. ამ ნაშრომში ის საუბრობს, დროის და სივრცის სოციო-კულტურულ კონსტრუქციაზე და ინტერ-სუბიექტურ დრო-სივრცეზე - „მე“-ს და „სხვის“ პრაქტიკასა და ქმედებებში ჩამოყალიბებულ ურთიერთობაზე. ტერმინი დრო-სივრცე ასევე გვხვდება ფილოსოფოს თეოდორ შაცკის (2010) ნაწერშიც, სადაც ის ხაზს უსვამს მის მნიშვნელობაზე სოციალურ სისტემებში - განსაკუთრებით კი მაშინ, როცა ვსწავლობთ თუ როგორ არსებობს წარსული აწმყოში.

სწორედ ამიტომ, აქ გამოვიყენებ დრო-სივრცის (spacetime) ტერმინს - დროის და სივრცის ერთიანობის გადმოსაცემად, რომელიც შეიძლება გავანალიზოთ, როგორც დროის და სივრცის გარკვეული ახლართულობა და გადაჯაჭვა. ვეცდები წარმოვაჩინო, როგორ არღევენ და შლიან ყოველდღიურობისა და „ჩვეულებრივი ყოფის“ ჯაჭვს ოლუზის უდიეების მიერ საკუთარი საკრალური სივრცეების აღქმა და დრო-სივრცესთან დაკავშირებული მათი დისკურსები. აგრეთვე, როგორ გარდაქმნიან ისინი ამ ყოველივეს უდიური თემის „გადარჩენისთვის“ და იდენტობის შენარჩუნების უმნიშვნელოვანეს გზად.

ზოგადად, უდიეების საცხოვრებელი ან მათთან დაკავშირებული სივრცეები რუკაზე ჩანან როგორც პატარ-პატარა, ერთმანეთისგან დაშორებული

წერტილები და არა როგორც ერთიანი, საერთო სივრცე. ეს სივრცე დანაწევრებულია. ეს კი უბიძგებს ადგილზე მცხოვრებთ გაკრვეულწილად სივრცისა და დროის კიდეზე ცხოვრებისკენ - შესაძლოა, სტრუქტურებისგან დაცლილ კონტექსტშიც ან არსებული სტრუქტურების კიდეზე. ამ სტრუქტურებს კი შეიძლება წარმოადგენდნენ ის სახელმწიოფებიც, რომლებშიც უდიები ცხოვრობენ: აზერბაიჯანი, საქართველო, რუსეთი და სხვა. ამ ყოველივეს საილუსტრაციოდ გამოდგება მათი საცხოვრებელი სივრცის ჭრილში დანახული ოლუზის (ყოფილი ვართაშენის) უდიების მაგალითი. ეს არის თემი, რომელიც სივრცისა და დროის კიდეზე ცხოვრობს. განსაკუთრებით იმ დემოგრაფიული ცვლილებების პირობებში, რომელიც ოლუზმა განიცადა ბოლო ათწლეულებში, როცა უდიების და სომხების მორიგმა ნაკადმა დატოვა აქაურობა; მათ მიყვა ებრაელთა დიდი ნაწილიც. თავად აქაური უდიების თქმით, ეთნიკურად აზერბაიჯანელები (აზერები) აქ მასიურად დასახლებას მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ იწყებენ. აქაური სივრცის ძველი სტრუქტურა ეტაპობრივად ჩამოიშალა და ახლის საზღვრები ჯერ კიდევ მყიფეა. უდიები უმცირესობად იქცნენ ამ ქალაქში და მზარდმა იმიგრაციამ სამომავლოდ უდიების ოლუზში არსებობა კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენა. ამიტომ, უდიების ნაწილი ახლა, ძველი სიმბოლოების გაცოცხლებით, საკრალურ ადგილებში იდენტობის გათამაშებას, შენარჩუნებას - გარკვეული პერფომანსის დადგმას ახორციელებს.

კიბრეაბი (Kibreab 1999), ლიზა მალკისგან განსხვავებით (Malkki 1992), რომელიც სედენტარიზმის კრიტიკით არის ცნობილი, ხაზს უსვამს სივრცის იდენტობასთან კავშირის მნიშვნელობას. იმის მიუხედავად, რომ მალკი (1992) აღნიშნავს, რომ ადამიანები ყოველთვის „გადაადგილდებოდნენ“ და ეს გადაადგილებები ქმნიდა და ახდენდა გავლენას სხვადასხვა ჯგუფის იდენტობაზე - ოლუზის უდიების კვლევისას მე დავინახე, რომ გარკვეულ, კონკრეტულ ადგილას მკვიდრობა აქაური უდიებისთვის ერთ-ერთ გადამწყვეტ ფაქტორად იქცა და ამ ფაქტორს ისინი ხაზს უსვამენ. აქ

მნიშვნელოვანი ხდება „წინაპართა მიწასთან“ მიკუთვნება, ამ მიწაზე ხანგრძლივი ცხოვრება და მასთან ემოციური კავშირი.

კავკასიის ალბანელთა სამეფოს ჩამოშლის შემდეგ, მომდევნო საუკუნეებში, ამ ტერიტორიებზე უდიეების რაოდენობა საგრძნობლად შემცირდა, რამაც მათი ეთნიკური ჯგუფიც და ენაც (რომელიც მათი იდენტობის ერთ-ერთ მთავარ ასპექტს წარმოადგენს) დიდი საფრთხის წინაშე დააყენა.⁶ უდიეების ამბავი საკმაოდ გამორჩეული და საგამონაკლისო გახდა, რადგან ისინი ცხოვრობენ როგორც უმცირესობა მათი წინაპრების მიწაზე - საკუთარი ისტორიული სახელმწიფოს (სამეფოს) გარეშე, რომელიც ეტაპობრივად ჩამოიშალა არაბების მმართველობისას. მოგვიანებით ეს ტერიტორიები სხვადასხვა თურქ-სპარსულ სახანოებში მოექცა და საბოლოოდ, აზერბაიჯანის სახელმწიფოს ჩამოყალიბებით დაგვირგვინდა. უდიეები გარდაიქმნენ ჯგუფად, რომელიც ცხოვრობს დროის, სივრცის და სხვადასხვა იდენტობას შორის. მათი წარსული ხშირად გამოიყენება სხვადასხვა პოლიტიკური მიზნებისთვის - განსაკუთრებით ყარაბაღის შემთხვევაში, რომელიც დროდადრო კავკასიის ალბანეთის სახელმწიფოს კონტროლქვეშ ექცეოდა. ეს საკითხი აქტიურად გამოიყენება აზერბაიჯანის მიერ და თითქმის მთლიანად უარყოფილია სომხეთის მიერ, რომელიც მეტწილად უარყოფს ყარაბაღში რაიმე ტიპის კ. ალბანური მემკვიდრეობის არსებობას (Dudwick 1990; Mamedova 2005).

ამ საკითხის გარშემო არსებული ცხარე პოლიტიკური დაპირისპირება კიდევ ერთხელ ამოვიდა ზედაპირზე ყარაბაღის ბოლო კონფლიქტის დროს (de Waal 2020). ამ კონფლიქტის შემდეგ და არსებულ ვითარებაში, აზერბაიჯანის (ნიჯში დაარსებული) უდიური ორგანიზაციის ხელმძღვანელები არაერთხელ ეწვივნენ ყარაბაღში მდებარე სხვადასხვა ეკლესიებს, რომელთა ნაწილში უდიებს სავარაუდოდ არც არასდროს

⁶ UNESCO Atlas of the World Languages in Danger:
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000187026>; ბმულზე წვდომა: 19. 05. 2021

დაუდგამთ ფეხი იქამდე. მაგალითისთვის, 2021 წლის 6 თებერვალს vesti.az-მა საკუთარ ვებ-გვერდზე განათავსა ინფორმაცია, რომ უდიები ეწვივნენ აგოგლანის (ციცერნავანქის) მონასტერს ლაჩინში. არ დასტურდება რაიმე, ფაქტებით გამყარებული, კავშირი ამ კონკრეტულ მონასტერსა და კავკასიურ ალბანურ ან უდიურ მემკვიდრეობასთან. ამასობაში, ამ რეგიონში მდებარე ზოგიერთი სხვა ადგილი, რომლებსაც უფრო პირდაპირი კავშირი აქვთ კავკასიურ ალბანურ მემკვიდრეობასთან (ამარასის მონასტერი, ელიშე არაქიალის მონასტერი) მეტწილად ყურადღების მიღმა დარჩენილი. მეორე მხრივ, სომხური მხარე თითქმის მთლიანად უარყოფს რაიმე სახის კავკასიურ ალბანურ მემკვიდრეობას ყარაბაღის ტერიტორიებზე (Вендик 2020) და სოციალური ქსელების მცირე მიმოხილვაც კი ადასტურებს ზემოთხსენებულს.

უნდა აღვნიშნო რომ უდიების დიდი ნაწილი, რომელთანაც, სავსე კვლევების დროს (აზერბაიჯანის შემთხვევაში 2020 წლის ყარაბაღის კონფლიქტამდე) მქონდა შეხება, საკუთარი ყოველდღიურობით, ამ ნარატივების და ცხარე კამათების მიღმა ცხოვრობს. ისინი ცხოვრობენ საკუთარი იდენტობების შენარჩუნების მცდელობით (მათ შორის, კავკასიურ ალბანურ მემკვიდრეობასთან კავშირის გამყარებით), შორს არსებული პოლიტიკური კონტექსტებიდან და მისგან გამომდინარე დებატებისგან.

ოლუზში მდებარე უდიებისთვის საკრალური სტატუსის მქონე ჭადრის ხე გარკვეულწილად წინაპართა მიწისადმი და მემკვიდრეობისადმი კუთვნილების ერთ-ერთი სიმბოლოა - ის თითქოს დროისა და სივრცის შებოჭილობის მიღმა დგას, მაგრამ ამასთანავე იმ დრო-სივრცეში (spacetime), რომლის მუდმივად გარდაქმნა ხდება. ეს ჭადრის ხე შეჩერებული, განსაზღვრული დროის ნიშანია იმ სივრცეში, რომელსაც ის თავად ქმნის მის გარშემო.

ოლუზში და კიდევ უფრო მეტად ნიჯში თხილი შემოსავლების ერთ-ერთი მთავარი წყარო გახდა. თუმცა თხილის ეკონომიკური მნიშვნელობის მიუხედავად, თხილის ხე არ არის ის ხე, რომელსაც განსაკუთრებული, საკრალური სტატუსი აქვს უდიებისთვის. ჭადრის ხის - რომელსაც ეს სტატუსი აქვს - ნახვა შეიძლება ოლუზშიც და ნიჯის ერთ-ერთი ეკლესიის ეზოშიც.

უცნობია თუ ზუსტად როდის შეიძინა ჭადრის ხემ ეს სტატუსი უდიებისთვის. გვაქვს ერთი ამასთან დაკავშირებული ამბავი, რომელიც უდი საზოგადო მოღვაწის და განმანათლებლის, მიხეილ ბეჟანოვის ჩანაწერებმა შემოგვინახეს:

სოფელი ვართაშენის ზემო მხარეში დგას ხე, რომელსაც ჩინარი ქვია - ის სამეფო ხეა. მისი შემოწერილობა 32 არშინს⁷ უდრის. მასზე ერთი ლეგენდა არსებობს: ქრისტიანი უდიები იდევნებოდნენ თათრების მიერ და მათი რელიგიური პრაქტიკის განხორციელება ჩუმად უწევდათ. ერთხელაც, როდესაც მყისიერ შეტევას მოელოდნენ, ქრისტიანებმა მაჰმადიანთაგან ოთხთავის გადასარჩენად, ის მიწაში ჩაფლეს და იმისთვის, რომ ეს ადგილი არ დაევიწყებინათ, იქ დარგეს პატარა ჩინარის ხე. ის გაიზარდა და ახლა შესანიშნავი ხეა; ის საკრალურად ითვლება და მის ქვეშ ხალხი ანთლებს სანთლებს და მსხვერპლს წირავს. ვერავინ ბედავს მისთვის არათუ ახლადამოსული ტოტების ჩამოტეხვას, არამედ გამხმარები ტოტებისაც. გამხმარი ტოტების შეგროვება ხის ძირში ხდება და მათი გამოყენება მხოლოდ მსხვერპლშეწირვის რიტუალის დროს ხდება (Бежанов 1892, 256).

„რამდენიმე წლის წინად, ამ ხის ერთ-ერთი ტოტი ისე გაიზარდა, რომ გვერდით მდგომი სახლის სახურავზე გადავიდა“ - მეუბნება, 2019 წელს ოლუზში ჩემი მორიგი ჩასვლისას, ჩემი მასპინძელი და იქვე მდგომი ძველი სახლისკენ იშვერს ხელს. ჩემი ოლუზელი (ვართაშენელი) მასპინძელი ადგილობრივი უდია, რომელსაც ალექსანდრე ქვია. მას ჩემი პირველი ვიზიტასას შევხვდი. ჩვენ ამ უშველებელი ხის ქვეშ ვდგავართ, როცა ალექსანდრე, ოლუზის პატარა ტურის დროს, ამ ამბავს მიყვება: „მოკლედ, ამ სახლის აზერბაიჯანელმა მკვიდრებმა გადაწყვიტეს რაიმე

⁷ არშინი - ძველებური რუსული სიგრძის საზომი. უდრის 16 ვერშოკს (71,12 სანტიმეტრს). <http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=3&t=4811>

მოხერხებინათ ამ ტოტისთვის, მაგრამ ისინიც კი ვერ ბედავდნენ მისთვის ხელის დაკარებას. იკითხეს ვინმეს ხომ არ შეეძლო მისი მოჭრა, მაგრამ დიდი ხნის განმავლობაში ვერავინ იპოვეს. ბოლოს ერთი ვიღაც გამოჩნდა,” - ალექსანდრე დიდ პაუზას აკეთებს აქ და იწყებს სიცილს ამბის დასრულებასთან ერთად: „არავის უნახავს ის ბიჭი მას შემდეგ, რაც ამ ტოტის მოჭრას დასთანხმდა”. სანამ დავტოვებთ ეს ადგილი, მე კიდევ ერთხელ შევათვალთ ეს ხე და მის ქვემოთ არსებული სივრცე: ათასობით დანთებული სანთლის კვალი ახლაც ემჩნევა აქაურობას.

ის, რომ სხვადასხვა ჯგუფს, მათ შორის სხვადასხვა რელიგიურ ჯგუფს, შეუძლია ჰქონდეს მოწიწება ერთი და იგივე საკრალური სივრცეებისა თუ სიმბოლოების მიმართ კავკასიის რეგიონისთვის უცხო არ არის. ფლორიან მიულფრიდი მის ნაშრომში (Mühlfried 2018) ასახელებს რამდენიმე კონკრეტულ, საზიარო საკრალურ სივრცეს კავკასიაში და ამასთანავე, ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ, ასეთი შემთხვევებისას, აუცილებელი არ არის სხვადასხვა ჯგუფი ამ ადგილებში ერთსა და იმავე რიტუალს ასრულებდეს. ამის მიუხედავად, მათ შეიძლება ჰქონდეთ იგივე ემოციური კავშირი ან თუნდაც ამ სივრცის თუ სიმბოლოს მნიშვნელობის მსგავსი აღქმა, როგორც ეს ზემოთ მოყვანილმა მაგალითმა გვაჩვენა. აგრეთვე, ხანდახან „საკრას არ გაზიარება” (Mühlfried 2018) ნაწილია დაუწერელი და გამოუთქმელი შეთანხმებისა, რომელიც სხვადასხვა თემს ერთ სივრცეში თანაარსებობის საშუალებას აძლევს. მე სწორედ იგივე მიდგომის მოწმე გავხდი ოლუში ჩემი კვლევისას: ჭადრის ხე - როგორც ხელშეუხებელი სიმბოლო უდიებისთვის, აზერებისთვის და სხვა ადგილობრივებისთვის.

ჭადრის ხეს, რომელსაც უდიები რუსულენოვან საზოგადოებებში გავრცელებული ტერმინით ჩინარით მოიხსენიებენ,⁸ აქვს უდიური დასახელებაც: ზიდდა ხოდ (ხოდ ხეს ნიშნავს). გარკვეული საკრალური სტატუსი, მეტწილად მისი სიძველის გამო, აქვს თელავში მდგარ ჭადრის

⁸ ЧИНАРА: <https://slovarozhegova.ru/word.php?wordid=35183> (ბმულზე წვდომა: 03.09.2021)

ხესაც. გადმოცემით, ეს ჭადრის ხე უკვე 900 წლისაა (დიდებაშვილი 2017). სხვადასხვა ხეს სხვადასხვა დროს საკრალური სტატუსი გააჩნდა მთელს რეგიონში და მაგალითისთვის შეგვიძლია მოვიყვანოთ მუხის ხე (ნოზაძე, 2011). ხშირად, არა მხოლოდ თავად ხე, არამედ მის გარშემო არსებული სივრცეც არის თაყვანისცემის, მოწიწების ობიექტი. აზერბაიჯანის პროვინციებში არსებული სალოცავების (ამ შემთხვევაში საუბარია შიიტურ და სუნიტურ საკრალურ სივრცეებზე) მნიშვნელობაზე წერისას გრანტი (Grant) აღნიშნავს, რომ ეს “საკრალური სივრცეები” მხოლოდ სხვა სამყაროსთან დასაკავშირებელი პორტალები კი არ არის, არამედ მათ შეგვიძლია შევხედოთ როგორც „ანალიტიკურ წერტილს თვითმყოფადობაზე, რომელიც გვიბიძგებს უკეთ გავიგოთ ავტონომიურობის, ტერიტორიული საზღვრების და დამოუკიდებლობის კონვენციური ლოგიკის გაქრობის მრავალმხრივი შრეები - სხვადასხვა ტიპის თვითმყოფადი ნორმებსა და ფორმებზე გამოდევნების და მათთან მიმართ გამოვლენილი პრაქტიკების კვალობაზე” (Grant 2011, 655). მაშასადამე, ზემოთხსენებული ჭადრის ხესაც, სხვა სიმბოლოებთან ერთობლიობაში, შეგვიძლია შევხედოთ როგორც ამ ანალიტიკურ წერტილს, ადგილობრივ უდიურ თემთან მიმართებაში. ეს ხე თითქოს ჩვენ თვალწინ გარდაიქმნება მიწასთან და წარსულთან დამაკავშირებელ წერტილად.

მის ნაშრომში მანი (Munn 1992) აღწერს იმ ტრანსფორმაციული ინტერაქციების კომპლექსურ სიმბოლურ პროცესს, რომლის მეშვეობითაც გავას კუნძულების მკვიდრები ცდილობენ შექმნან გარკვეული ღირებულება, ფასეულობა. მანი საუბრობს დრო-სივრცეზე, როგორც „მე“-ს და „სხვის“ ურთიერთობებზე, რომლებიც ქმედებებსა და პრაქტიკაში ყალიბდება (Munn 1992, 9). მანის მიხედვით, კუნძულ გავას მკვიდრების შემთხვევაში ასეთი პრაქტიკები და ქმედებებია: რაღაცის გაცემა და მგზავრობა (მოგზაურობა) - ორივე აკავშირებს ერთმანეთთან ადამიანებს და ადგილებს. ოლუზის უდიების შემთხვევაში შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იქ

მდგომ ჭადრის ხეს გარკვეულწილად გააჩნია ამ სიმბოლური ღირებულების შექმნელის ფუნქცია. აქ დროის კონცეფცია ხდება მნიშვნელოვანი იმდენად, რამდენადაც დრო ამ ჭადრის ხეს აკავშირებს დევნის პერიოდთან. თავად ეს დევნის ეპიზოდები მუდმივად ფიგურირებს საუბრებში და მნიშვნელოვანია ადგილობრივებისთვის. უდიეების შემთხვევაში შეგვიძლია გაკრვეულწილად ვისაუბროთ დევნის ისტორიებით დანახულ საკუთარ იდენტობაზე ან მის ერთ, საკმაოდ მნიშვნელოვან, ნაწილზე. კონკრეტული დევნის ისტორიებთან ერთად ზედაპირზე ამოდის სხვა გარემოებაც: უდიური თემი წარმოჩინდება, როგორც შეცვლილი სივრცის, განვლილი დროის და დემოგრაფიული ცვლილებების მსხვერპლი. ამ ისტორიების გახსენებაზე საუბრისას უნდა აღვნიშნო, რომ თავად მანიც (Munn 1992) წერს იმის თაობაზე თუ როგორ არის დაკავშირებული დრო-სივრცული პრაქტიკები გახსენების სუბიექტიურ ასპექტებთან (ან სუბიექტიურ ქმედებებთან). მაშასადამე, სხვადასხვა პრაქტიკით თუ „გახსენების“ აქტით დრო-სივრცე მუდმივად უნდა შეიქმნას ან გარდაიქმნას იმისთვის, რომ წინ აღუდგეს იმ გამოწვევებს, რომლის წინაშეც კონკრეტული თემი დგას. ჭადრის ხესთან თუ სხვა სივრცეებთან დაკავშირებული ძველი ამბების გახსენებით, ეს წარსული შემოდის აწმყოში, რათა კიდევ ერთხელ გაუსვას ხაზი უდიეების განსხვავებულ იდენტობას. მანი (1992,63) წერს: „გახსენებით შესაძლებელი ხდება ობიექტიური მედიუმის ან ქმედების გაქრობისგან დაცვა.“ მსგავსად ამისა, დრო და სივრცე მოუხელთებელი, გაურკვეველი აწმყოდან ბუნდოვან, მაგრამ „უკეთეს“ წარსულში „გაქცევის“ ფორმებადაც იქცევა ხოლმე. ჭადრის ხის ნარატივი კი ხშირად ხავერდოვნად ერწყმის უდიებით დასახლებული ადგილი ვართაშენის (ოლუზის) ისტორიულ ნარატივებს და იმ ხანას, როდესაც უდიეები აქ ერთ-ერთ დომინანტ ჯგუფს წარმოადგენდნენ.

უდიეების შემთხვევაში ზედაპირზე ამოდის გაქრობის წინაშე მდგარი საზოგადოების თუ თემის ნიშნები. შესაბამისად, საჭირო ხდება დროისა და სივრცის გარკვეული ფიქსაცია, იმისთვის, რომ შეჩერდეს ან შენეღდეს

დროის დამანგრეველი ძალა: მუდმივი შექმნის პროცესში მყოფი დრო-სივრცის მნიშვნელობა აქ მუდმივად ხაზგასმულია. ყოველივე ეს კომპლექსურ სიმბოლურ პროცესად გვევლინება, სადაც ასეთ სივრცეებთან დაკავშირებული ყველა აქტი (მოქმედება) იძენს სიმბოლურ მნიშვნელობას: „ის პრაქტიკები, რომლებითაც აქტორები ქმნიან საკუთარ სოციალურ სამყაროს, და პარალელურად საკუთარ თავებსაც და სამყაროში ყოფნის ხერხებსაც, შეიძლება ჩავთვალოთ სიმბოლურ წარმონაქმნებად და თავად სიმბოლურ პროცესებადაც (Munn 1992, 7).

როგორც უკვე აღვნიშნე, ოღუზის საკრალური ჭადრის ხის ძირში უამრავი დანთებული სანთლის კვალი ჯერ კიდევ მოჩანს და მოუთხრობს მნახველს იქ მისული ადამიანების მიერ ამ აქტის არაერთხელ შესრულების (სანთლების დანთება) შესახებ. აქ თავმოყრილია ისტორიის, ჭრილობების და დევნის ბევრი შრე. ეს ყოველივე აქ თავს იყრის კონკრეტულ დროსა და სივრცეში - იმ ხის გვერდით, რომელიც ახლა თითქმის მთლიანად გამოშიგნულია სიძველისგან. ოდესღაც უდიდებით დასახლებულ სახლებს შორის მოქცეული ხის სიდიდე ჯერ კიდევ შთამბეჭდავია. რა შეიძლება იყოს ადგილობრივებისთვის დაბერებული, გადაშენების საფრთხის წინაშე მყოფი თემის ამაზე უკეთესი სიმბოლო?

ჭადრის ხე სიმბოლურადაც გამოხატავს კავშირს ძველ დროებასთან და წინაპართა მიწასთან - მისი უშველებელი, მძლავრი, მიწაში გადგმული ფესვებით ის თითქოს თავად ამ მიწის საკრალურობას უსვამს ხაზს. ნებისმიერი სახის სივრცე და მიწის ნაკვეთი, რომელსაც ასეთი სტატუსი ენიჭება, ასევე იძენს სიმბოლურ, თუმცა მნიშვნელოვან როლს თემის იდენტობის ფორმირებასა და შენარჩუნებაში. ის ადამიანთა კონკრეტული ჯგუფისთვის იძენს სხვადასხვა ტიპის დატვირთვას და ეს მდგომარეობა შესაძლოა შემდეგნაირად გახმოვანდეს: „ჩვენ აქ ვიყავით უხსოვარი დროიდან. ეს მიწა ჩვენ გვეკუთვნის და ჩვენ კი მას”.

ამგვარ საკრალურ სივრცეებს შეუძლიათ მოგვითხრონ მასთან დაკავშირებული ადამიანების ამბავიც. სირთულეებით, დევნილობით და ტრაგედიებით სავსე პერიოდების დროს ამ სიმბოლოებად ქცეულ ადგილებს, გამაერთიანებელი ფუნქციაც გააჩნიათ. მათი მეშვეობით ნარჩუნდება იდენტობის გაკრვეული ელემენტები, რომლებიც შემდგომ მომავალ თაობებსაც უკავშირდება. ისეთი მარტივი ქმედებებიც კი, როგორც ძველი ჭადრის ხის ძირში სანთლის დანთებაა იძენს სიმბოლურ დატვირთვას და თითქოს ახსენებს იქ მყოფს, რომ ოდესღაც იგივეს მისი რომელიმე წინაპარიც აკეთებდა და „ახლა უკვე შენი ჯერია“. ამასთან დაკავშირებით, მანი წერს, რომ ეს სოციო-კულტურული აქტები უბრალოდ კი არ ხორციელდება დროსა და სივრცეში, არამედ მათ ასევე შესწევთ ძალა რომ თავად შექმნან ის დრო-სივრცე, რომელშიაც ხდება მათი განხორციელება (Munn 1992). ამ ყოველის გათვალისწინებით, თითქოს ახალი თაობა აღარ დგას მარტო და განცალკევებით, რადგან ის ხდება უფრო დიდი და საერთო ამბის თანამონაწილე და ამასთანავე, საერთო ისტორიისაც. ასეთ სივრცეებში შეწირული მსხვერპლიც და აღვლენილი ლოცვაც იძენს მნიშვნელობას მთლიანი თემისთვის და არა მხოლოდ მისი ცალკეული წევრებისთვის. ეს აქტები, ან რიტუალები, წარსულთან, საკუთარ თემთან და საცხოვრებელ სივრცესთან შეკავშირების და ამ კავშირის გამყარების გზებად გარდაიქმნებიან. ამ რიტუალების მეშვეობით ერთიანდება დრო და სივრცე, რომელიც ყალიბდება დრო-სივრცედ და ამ ორის (დროის და სივრცის) კიდეზე მცხოვრები თემისთვის თავად ხდება მაშველი რგოლი ან დამხმარე იარაღი.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჭადრის ხის მნიშვნელობაზე ადგილობრივები ხშირად წარსულ დროშიც საუბრობდნენ. დემოგრაფიულმა და სხვა ტიპის ცვლილებებმა თავისი გავლენა იქონიეს უდიდების მხრიდან ოლუში არსებულ სივრცეებთან ხშირ, უწყვეტ კავშირზე. არსებული ჭადრის ხის შემთხვევაში უნდა ითქვას, რომ მის გარშემო მდგარ სახლებში ოდესღაც უდიეები ცხოვრობდნენ, მაგრამ ახლა ეს სურათი შეცვლილია და იმ

უდიების სახლები, რომლებიც ჯერ კიდევ ცხოვრობენ ოლუზში, შედარებით მოშორებით მდებარეობს. ამის მიუხედავად, ჭადრის ხის მიმართ მოწიწება, მისი მნიშვნელობის კულტურულ მეხსიერებაში დალექვა მიგვანიშნებს იმ როლზე, რომელსაც ის იკავებს ამ თემისთვის. მხოლოდ ძველი დროის გახსენების ფუნქციაც რომ დარჩეს მას, ეს მაინც საკმარისი იქნება მისი მნიშვნელობის ხაზგასასმელად. ამ და სხვა სივრცეების მეშვეობით, ხდება წარსულის ერთგვარი რომანტიზირება და „დიდებული“ წარსულის ნარატივებში ეს სივრცეები ცენტრალურ როლს იკავებენ.

აღსანიშნავია, რომ არსებული საკრალური სივრცეების მიმართ მსგავს მიდგომებს, უდიების და სხვა ჯგუფების გარდა, ვხვდებით აზერბაიჯანის მუსლიმი ინგილოების შემთხვევაშიც. აივაზიშვილი-გენე (Aivazishvili-Gehne), ერთ-ერთ ასეთ საკრალურ სივრცესთან (საქართველო-აზერბაიჯანის საზღვართან მდებარე ჰასან სულთან ბაბაზე) დაკავშირებულ ტრადიციებსა და რიტუალებზე წერს, რომ: „ჰასან სულთან ბაბა არ წარმოადგენს ადგილს, სადაც მომლოცველები მხოლოდ გარკვეული რელიგიური აქტების ჩასატარებლად მიდიან. ამის გარდა, ეს ადგილი არის სივრცე, სადაც ინგილოების წარსული და აწმყო ერთმანეთს ხვდება... გარკვეულწილად ჰასან სულთან ბაბა მაგალითია უნიკალური საკრალური სივრცისა, რომელსაც შესწევს იმის ძალა, რომ ინგილოებისთვის იყოს იდენტობის წარმომშვეები სივრცე“ (Aivazishvili-Gehne, 2018, 128).

2.2 ოლუზის უდიები: სხვა საკრალური სივრცეები

ჭადრის ხის გარდა, რომელიც ქალაქის ზედა ნაწილში მდებარეობს, ოლუზში კიდევ არაერთი საკრალური სივრცეა. აქ გვხვდება სხადასხვა

დროს აგებული პატარა სამლოცველოები და ეკლესიები. ძველად (განსაკუთრებით კი მე-19 და მე-20 საუკუნეებში) აქაური უდიეები ორად იყვნენ გაყოფილნი და ამ დაყოფას განაპირობებდა მათი დენომინაციური კუთვნილება: ნაწილი უდიეებისა მართლმადიდებლები იყვნენ, ხოლო ნაწილი სომხური სამოციქულო ეკლესიის წევრები (მონოფიზიტები/მიაფიზიტები). იყო ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც მართლმადიდებელი ოჯახის წარმომადგენლებიდან ზოგიერთი სომხური სამოციქულო ეკლესიის წევრი ხდებოდა და პირიქითაც (Арутинов, 1905). ეს დენომინაციური განსხვავებულობა ხშირად დაპირისპირებასა და თემის კიდევ უფრო მეტ დანაწევრებამდეც მიდიოდა (მოგზაური, 1903, N1-2, 1-13), მაგრამ ამჟამად ოლუზის უდიეები აღარ არიან ორად გაყოფილნი. ისინი ნომინალურად, მაგრამ მაინც მართლმადიდებლები არიან, თუმცა ბოლო წლებში შეინიშნება აღმოსავლური (ორიენტალური) ტრადიციის მიმდევარ ნიჯის უდიებთან დენომინაციური დაახლოება (ოლუზის უდი ბავშვების ნათლობის მაგალითები ნიჯში და სხვა). როდესაც ვსაუბრობ ნომინალურ მართლმადიდებლობაზე, ვგულისხმობ იმ გარემოებას, რომ აქ არ გხვდება ხელდასხმული სასულიერო პირები, საეკლესიო იერარქია, სასულიერო პირების მიერ აღვლენილი წირვები და სხვა.

როგორც უკვე აღვნიშნე, ვართაშენში (ანუ ამჟამინდელ ოლუზში) უდიების რაოდენობა ათწლეულების განმავლობაში მცირდებოდა. მე-19 საუკუნეში და მე-20 საუკუნის დასაწყისში ვართაშენი მეტწილად უდიებით, სომხებით, ლეზგიებით და ებრაელებით დასახლებული ადგილია. აქ მოსახლე უდიების ნაწილი მე-20 საუკუნის დასაწყისში საქართველოში გადავიდა, ნაწილი პირველი ყარაბაღის ომის შემდეგ სომხეთში, ხოლო დანარჩენები ბოლო ათწლეულების განმავლობაში რუსეთსა და რეგიონის სხვა ქვეყნებში მიდიოდნენ უკეთესი სოციო-ეკონომიკური პირობების საძიებლად. 2019 წლითვის, ოლუზში ყოფნისას, მითხრეს, რომ ამჟამად იქ

მხოლოდ 16 უდი ოჯახია დარჩენილი. თავად ქალაქში კი სულ 7,000-მდე მოსახლეა.⁹

ადგილობრივი უდი მოსახლეობის რაოდენობის შემცირების პარალელურად, ჭადრის ხესთან ერთად, სხვა საკრალური სივრცეების „გამოყენების“ ინტენსივობაც ბუნებრივად შემცირდა. ოღუზში ჯერ კიდევ დგას არაერთი პატარა თუ დიდი სამლოცველოს შენობები - ზოგი უფრო მოვლილია ვიდრე სხვები. ეკლესიების და სხვადასხვა ტიპის სამლოცველოების რაოდენობა ყოფილი ვართაშენის ქრისტიანული მოსახლეობის სიმრავლის კიდევ ერთი მიმანიშნელებელია. როგორც უკვე დავწერე, აღნიშნულ ეკლესიებში წირვები არ ტარდება და ნებისმიერი სხვა რელიგიური რიტუალი საერო პირების მიერ სრულდება. ოღუზისგან განსხვავებით, ნიჯს აქვს ფუნქციური ეკლესია (რომელსაც დაემატა მეორე რესტავრირებული ეკლესიაც) და ნომინალურად - სასულიერო პირიც (მას ამ ეტაპზე არ მიუღია ხელდასხმა არცერთი კანონიკური ეკლესიისგან). ნიჯის წმ. ელიშეს სახელობის (ჩოთარი) ეკლესიის გარდა, ოღუზის უდიები დადიან კახში მდებარე წმ. გიორგის ქართულ ტაძარშიც, სადაც თავს ადგილობრივი ინგილოებიც იყრიან. აქ უდიები ძირითადად წელიწადში ორჯერ დადიან: აღდგომაზე და გიორგობას (6 მაისს). საბოლოო ჯამში, ოღუზში დარჩენილი უდიები უცნაურ რელიგიურ კონტექსტში არიან: ერთი მხრივ, უმცირესობაში, როგორც ქრისტიანები, ხოლო მეორე მხრივ - დენომინაციურ ბუნდოვანებაში. ასეთ ვითარებაში, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენენ ის საკრალური სივრცეები, რომლებიც აქაურ უდიებს თავიანთ მშობლიურ ქალაქში (დაბაში) აქვთ.

ოღუზის ეკლესიების ნაწილი უდავოდ სომხურ სამოციქულო ეკლესიასთან (მონოფიზიტურ) დაკავშირებულ სივრცეებს წარმოადგენდნენ, თუმცა უმრავლესობა, ისტორიულად, უდიურ თემთან არის ასოცირებული.

⁹ ქ. ოღუზის მოსახლეობა: <https://all-populations.com/en/az/population-of-oghuz.html>. ბმულზე წვდომა: 17. 04. 2021

აქაურობის წარსული დენომინაციური მრავალფეროვნება აშკარად სახეზეა. მართლმადიდებელი უდიეზი და მონოფიზიტი უდიეზი ქალაქის (ოდესლაც სოფლის) სხვადასხვა კუთხეში მიმოზნეულ ეკლესიებში დადიოდნენ. ადგილობრივი გადმოცემით, გამონაკლის შემთხვევებში, რომელიმე ერთ საერთო სივრცეშიც მიდიოდნენ ამა თუ იმ დღესასწაულზე.

ოღუზში ყველაზე დიდი ეკლესია - სამგუმბათოვანი ტაძარია, რომელიც აშკარად მონოფიზიტურ თემს ეკუთვნოდა (სომხურს და უდიურს), რაც ტაძრის აღმოსავლეთ მხარეში, საკურთხეველის სივრცის შემადგენელ ადგილას ყოფნაც ადასტურებს. კიდევ ერთი ეკლესია, რომელიც უკვე მართლმადიდებელ უდიებს ეკუთვნოდა, ნახევრად მიტოვებულ სასაფლაოზე მდებარეობს. ამ სასაფლაოზე აქაური უდიების და სომხების საფლავის ქვებზე მათი სახელები და გვარები დღემდე იკითხება. აქ მდებარე ეკლესია სადავო ეკლესია იყო მართლმადიდებლებსა და მიაფიზიტებს (მონოფიზიტებს) შორის. მართლმადიდებელი უდიების არგუმენტი იყო აქ მდებარე არაერთი ბზის ბუჩქი. ისინი აღნიშნავდნენ, რომ ბზას მხოლოდ მართლმადიდებლები იყენებდნენ ბზობისას (მოგზაური, 1903, N1-2, 1-13). კიდევ ერთი მცირე ზომის ეკლესია (ადგილობრივი უდიების ერთ-ერთი ყველაზე საკრალური ადგილის - წიმერის ნიშის ადგილას აშენებული) ქალაქის ზედა მხარეშია, სადაც კავკასიის მთების სიახლოვე კიდევ უფრო თვალშისაცემია. სამლოცველოს კარის ზემოთ დატანილი რუსული წარწერის თანახმად ეს სამლოცველო 1911 წელს აუგიათ (იმ ფორმით რა ფორმითაც ახლა დგას). ამ ადგილს აქაური უდიები ხშირად სტუმრობენ: ანთებენ სანთლებს, ასრულებენ სხვადასხვა რიტუალს - თუმცა, როგორც ზემოთ ვახსენე, სასულიერო პირების ჩართულობის გარეშე. კიდევ ერთი „ფუნქციური“ საკრალური სივრცე ქალაქის ყველაზე პატარა სამლოცველოა, რომელიც ერთ-ერთი უდიური სახლის ეზოში მდებარეობს. ეს სამლოცველო ხატების სიმრავლით გამოირჩევა და ზოგიერთი მათგანი შესაძლოა მე-19 საუკუნეში დაწერილ ხატსაც წარმოადგენდეს.

ამ სახლის მასპინძლებმა იქ ყოფნისას (2019 წელს) ჩაიზე მიგვიპატიყეს, სადაც ოჯახის მატრიარქი, 90 წელს მიტანებული ნინა კოტიევა სიხარულით გვესაუბრებოდა უდიური იდენტობის შენარჩუნების მნიშვნელობაზე. ნინა კოტიევა აღტაცებული აღნიშნავდა, რომ მან იცოდა უდიების ძველი ანბანი, რამაც ჩემი გაკვირვება გამოიწვია (რადგან კავკასიის ალბანური დამწერლობა შუა საუკუნეების შემდეგ აღარ გამოიყენება). მოგვიანებით მივხვდი, რომ ის კირილიცაზე დაფუძნებულ, მე-19 საუკუნეში შექმნილ ანბანზე საუბრობდა. ჩვენი საუბარი მეტწილად რუსულ ენაზე წარიმართა, ისევე როგორც ოლუზში გამართული ინტერაქციების დიდი ნაწილი, თუმცა დროდადრო უდიურზეც გადავდიოდით. საუბრისას საერთო ნათესავეებიც აღმოვაჩინეთ და ისიც, რომ ნინა კოტიევაც ზინობიანში ცხოვრობდა რაღაც დროით, თუმცა საბოლოოდ მშობლიურ ვართაშენში დაბრუნება არჩია. რაღაც ეტაპზე, საუბარი დევნის ამბებით გრძელდება. ეს თემა აქ თითქმის ყველა საუბარს გასდევს. ჩვენი საუბრის დასასრულს, ქალბატონმა ნინამ გამოგვხედა და სიამაყით აღნიშნა: „მათ ჩვენ მაინც ვერ გაგვტყუებს! აქ ვიყავით ოდითგანვე და ახლაც აქ ვართ“. თითქოს სიტყვა „მათ“ ახლა ყველა მოწინააღმდეგეს, მტერს, მდევნელს და დამყრობელს მიემართებოდა. „ჩვენ ისევ აქ ვართ“ - თქვა მან და გარშემო მიმოიხედა. დრო და სივრცე კიდევ ერთხელ იჩენს თავს ჩვენ საუბარში, როგორც იდენტობის მაფორმირებელი, განმსაზღვრელი კონტექსტი. ჩვენ დისკუსიაშიც წარსული სინთეზირებულია მიმდინარე დროსთან - აწმყოსთან (Munn 1992) და წარსული აწმყოს ნაწილი ხდება. წამოსვლისას კიდევ რამდენიმე ფოტო გადავუღე ეზოში მდგარ სალოცავს. როგორც კორიგანი აღნიშნავს: „ლანდშაფტი (გარემო) დროისგან თავის დაღწევას (landscape is timescape). ეს ყოველთვის ცნობილი იყო რელიგიისთვის.“ (Corrigan 2009, 172).

2018 წლის საველე კვლევისას მოვინახულე ოლუზში მდებარე კიდევ ერთი ეკლესია, რომელიც ახლა მუზეუმად არის ქცეული. ერთ-ერთი ვერსიით ეს ტაძარი ადგილობრივმა მართლმადიდებელმა უდი მოღვაწემ, პეტრე სილიკოვმა ააგო, თუმცა მოგვიანებით მისი შთამომავლები სომხურ

სამოციქულო ეკლესიას შეურთდნენ და ეკლესიაც დიდი დავის საგანი გამხდარა (მოგზაური 1903, N1-2, 1-13). ეკლესიის ეზოში აღმართულია სკულპტურა, რომელიც ერთ-ერთი აზერბაიჯანული ხალხური ზღაპრის გმირს ასახავს. ეკლესიის ეზოშივე გვხვდება ორი: აზერბაიჯანული და უდიური კულტურების შეპირისპირება. ტაძრის კედელზე საინფორმაციო დაფაა გამოკრული, რომლის მეშვეობითაც აზერბაიჯანის კულტურისა და ტურიზმის სამინისტრო გვამცნობს, რომ ეკლესია ადგილობრივი მნიშვნელობის ისტორიული ძეგლია და ის დაცულია სახელმწიფოს მიერ. ტაძრის შიგნით, მუზეუმის იატაკზე, მთლიან სივრცეში, ხალიჩებია გაფენილი და მუზეუმის ინტერიერი სავსეა ტრადიციული (აზერბაიჯანული) ნაკეთობებით და სამეწარმეო იარაღით. კედლებზე გვხვდება ფოტოები სხვა „ალბანური ეკლესიების“ გამოსახულებით და უმეტესობა მათგანი ნამდვილად შეიძლება ჩაითვალოს ასეთად, თუმცა საინტერესოა რომ ამ ფრაზით - „სხვა ალბანური ეკლესიები“ - ხდება ხაზგასმა იმ გარემოებაზე, რომ მუზეუმის მესვეურები ამ ეკლესიასაც ალბანურ მემკვიდრეობად მოიაზრებენ. აქ აღარ გვხვდება არანაირი განსხვავება და საზღვრები ალბანურსა და უდიურს შორის. მუზეუმისთვის არ აქვს მნიშვნელობა იმ გარემოებას, რომ ეკლესიის აშენება მოხდა კავკასიის ალბანეთის სამეფოს ჩამოშლიდან მრავალი საუკუნის შემდეგ. აქვე, ფოტოების გვერდით, არის კავკასიის ალბანეთის რუკა. ამ რუკაზე კავკასიის ალბანეთი საკმაოდ მოზრდილ სახელმწიფოდ ჩანს - კასპიის ზღვიდან სომხეთის თითქმის შუაგულამდე გადაჭიმული, ჩრდილოეთით კი საქართველოა, ხოლო სამხრეთით ის ირან-აზერბაიჯანის თანამედროვე საზღვრებამდე ჩადის. ეს რუკა, დიდი ალბათობით, არ გადმოსცემს კავკასიის ალბანეთის კონტროლქვეშ არსებული ტერიტორიების რეალურ სურათს. ამ რუკაზე ის სცდება მის ისტორიულ საზღვრებს და მეტიც, აქ დატანილი ტერიტორიები სცდება დღევანდელი აზერბაიჯანის სახელმწიფოში შემავალ ტერიტორიებსაც. მუზეუმის გიდი კეთილგანწყობილი აზერბაიჯანელი ქალბატონია, რომელიც სიხარულით

გვათვალთვალენებს მუზეუმის სივრცეს. ეკლესიის წარსულზე დასმულ კითხვებს ვერ პასუხობს და გვამისამართებს ადგილობრივი უდიური თემის წარმომადგენელთან - ალექსანდრე ქუმსიევთან. ეს კი გარკვეული ხაზგასმას იმაზე, რომ ეს სივრცე უდიური მემკვიდრეობის ნაწილია.

მუზეუმად გადაკეთებული ეს ეკლესია შეგვიძლია „მესამე სივრცის“ პრიზმიდან დავინახოთ, რომელზეც ქეთევან გურჩიანი (2017) მის ნაშრომში საუბრობს - ქართული სკოლის მაგალითზე მესამე სივრცის კონცეფციის ჩვენებისას. ამ სკოლებზე საუბრისას ის აღნიშნავს, რომ ეს სივრცეები გარკვეულწილად წარმოადგენენ „კვაზი-რელიგიურ“ შენობა-ნაგებობას, რომლებიც თავად ქმნიან ან განსაზღვრავენ სივრცეს. გურჩიანი (2017) დასავლეთ საქართველოში მდებარე ერთ-ერთი სკოლის აღწერისას აღნიშნავს, რომ ის ფაქტობრივად „პარავს“ სივრცეს ეკლესიას, შესასვლელში განთავსებული უამრავი ხატით და თავად ხდება საკრალური. აქ თანამედროვე საქართველოს ნარატივის გათამამება ხდება ვიზიტორებისა და სკოლის მოსწავლეების თუ თანამშრომლების წინაშე. მსგავსად ამ სივრცისა, ოლუზში მდებარე მუზეუმიც (ყოფილი ეკლესია) წარმოგვიდგება ერთგვარ ნაზავად აზერბაიჯანის ახალი იდენტობისა, რომელიც აერთიანებს კავკასიის ალბანეთის მემკვიდრეობას (რუკით, ალბანური ეკლესიების ფოტოებით) და იმ ექსპონატებს თუ ხალიჩებს, რომლებიც უფრო აზერულ (აზერბაიჯანულ) კულტურას მიეკუთვნებიან. ყოფილი უდიური ეკლესია იქცევა იდეალურ სივრცედ „მესამე სივრცის“ შესაქმნელად - გარკვეულ ალტერნატიულ, შესაძლოა თუნდაც საკრალურ, სივრცედ, სადაც გაერთიანებულია კავკასიურ ალბანური, უდიური და აზერული მემკვიდრეობა.

ამ ვიზიტიდან ერთი წლის შემდეგ, ალექსანდრე ქუმსიევთან ერთად ოლუზის სხვადასხვა ღირშესანიშნავობის სანახავად მისი მანქანით გადავადგილდებოდით და მის მიერ უდიურ ენაზე შესრულებულ სიმღერებს ვუსმენდით მანქანის მაგნიტოფონში. სიმღერების ფონზე ჩვენი

საუბარი წარსულს და უდიებით დასახლებულ სხვადასხვა ისტორიულ ადგილს შეეხო, რა დროსაც მან სევდიანად აღნიშნა: „კარგი იყო, როცა ხალხი არ არჩევდა სხვადასხვა წარმომავლობას და ერს. მაშინ არავის აინტერესებდა ეს განსხვავებები...”. ჩვენი საუბრიდან მალევე ვხვდები, რომ ეს „მაშინ” ნიშნავს საბჭოთა პერიოდს. სალამოს, ვახშმოზისას, ალექსანდრეს და მისი შვილის, ვასილის მიერ ქვევრებში დაყენებულ შავ ღვინოს შევექცეოდით. ვახშამზე ბევრი ისეთი კერძი იყო, რომელიც ბავშვობიდან მეცნობოდა და უდი ბებუის დამზადებულ კერძებს მახსენებდა. თითქოს წარსულის ყველა მოვლენა და ყველა საკრალური სივრცე ახლა აქ იყრიდა თავს და ასეთ დროს უფრო ცხადად ჩანდა თუ როგორც ცხოვრობს აქაური უდიური თემი იდენტობების, საზოგადოების, ისტორიის და გეოგრაფიული სივრცის კიდეზე. დრო-სივრცის მნიშვნელობა თან სდევდა მთელ ჩვენ იქ ყოფნას და ცაზე მთვარის გამოჩენა დამსწრეებს ახსენებდა სტრაბონის ცნობას (Strabo, *Geographica*, XI) კავკასიის ალბანელთა ქრისტიანობამდელ მთავარ ღვთაებაზე: მთვარეზე.

ჭადრის ხე და მის გარშემო არსებული სივრცე, სხვა საკრალურ სივრცეებთან და კონკრეტულ შენობებთან თუ ოღუზის უდიური თემის ნარატივებთან და ყოველდღიური ყოფის წარმმართველ დისკურსთან ერთად, მიგვანიშნებს დროის და სივრცის როლზე ამ თემის ცხოვრებაში. დროის და სივრცის ადგილობრივი აღქმა აკავშირებს თემს ზოგჯერ მძიმე, ზოგჯერ კი უფრო „დიდებულ” წარსულთან. ამ დროსა და სივრცეში, უფრო სწორად კი მათ კიდეზე, ხდებოდა და ხდება იდენტობის გამოძერწვა. იდენტობის ასეთი გათამაშება, ერთგვარი პერფორმანსი, სხვადასხვა თემში ყოველთვის დაკავშირებულია რაღაც უფრო ღირებულის, საზრიანის, „ძველის”, ყოველდღიურობის მიღმა არსებულის ძიებასთან. შესაბამისად, კონკრეტულ ადამიანთა ჯგუფი დროს აღარ უყურებს, როგორც ერთ, მარტივად ახსნად კონცეფციას და არც სივრცეა სტატიკური მოვლენა. რაიმე უფრო დიდ იდენტობასთან შერწყმის საჭიროება და სურვილი უფრო მკაფიოდ ჩანს ისეთ ხალხებში, როგორც უდიები არიან. ისინი აგრძელებენ

ცხოვრებას გარკვეულ ალტერნატიულ დროსა და სივრცეში: კოლექტიურ მეხსიერებაზე დაფუძნებულ ლეგენდარულ ქვეყანაში, რომელიც თავის მხრივ არსებობს ამჟამინდელ, რეალურ სახელმწიფოში. ამ საკითხთან დაკავშირებული შრეები ჩანს ენის საკითხთან მიმართებითაც: აქ ბავშვები ჯერ მშობლიურ უდიურს სწავლობენ, ხოლო შემდეგ აზერბაიჯანულს.

უნდა აღვნიშნო, რომ ოლუზის უდიები, მათი ყოველდღიური საქმიანობისას, დროის და სივრცის კონცეფციაზე განცალკევებით თავად არ საუბრობენ, თუმცა მათი რიტუალები, ქმედებები, აქტები, საუბარი ძველ დროზე და სხვადასხვა სივრცეზე წარმოაჩენს დრო-სივრცეს, როგორც მნიშვნელოვან კონცეფციას და სწორედ ეს გამოჩნდა ოლუზში ჩემს მიერ ჩატარებული სავსე სამუშაოების დროს.

2.3. გამაერთიანებელი სივრცე: ქორწილი ნიჯში და ოლუზის უდიები

2019 წლის ადრეულ შემოდგომაზე, ერთ-ერთ საღამოს, ოლუზის უდი ახალგაზრდებთან ერთად, ძველი მიკრო-ავტობუსით გავუყევით გზას 40 კილომეტრით დაშორებული სოფელი ნიჯისკენ. უდიებით დასახლებულ სოფელ ნიჯში, იმ საღამოს, იქაური უდიები სამზადისში იყვნენ. ნიჯში ქორწილის დღის წინა საღამოს იმართება ახალგაზრდებისთვის განკუთვნილი წვეულება, რომელიც გარკვეულწილად ქორწილის რეპეტიციას წააგავს.

ნიჯის მოსახლეობის ნახევარზე მეტი უდიები არიან, ამიტომ დღემდე ფაქტობრივად უდიურ სოფლად მოიხსენიება. აზერბაიჯანში უდიური თემის კომპაქტური დასახლებები - ოლუზი და ნიჯი - ერთმანეთისგან 40 კილომეტრით არიან დაშორებულები. ეს სივრცული დაყოფა, გარკვეული სიშორე და მათ შორის არსებული დისტანცია ყოველთვის ახდენდა

გავლენას ამ ორი უდიური თემის განსხვავებულობაზე. ამ საკითხებზე - ანთროპოლოგიური თვალსაწიერიდან დანახული სივრცის ერთიანობაზე, მის დანაწევრებაზე და დაყოფილ სივრცეებში არსებობაზე წერს საირაფი პალესტინის ორი ქალაქის და მათი საზოგადო სივრცეების მაგალითზე (Sairafi 2021). აზერბაიჯანის მცირერიცხოვანი უდიური თემის შემთხვევაში, თანამედროვე დროში და არსებული გარემოებების გათვალისწინებით, ოლუხსა და ნიჯს შორის არსებული სივრცის „გადალახვა“ მნიშვნელოვან ფაქტორად და მიზნად იქცა.

„აი, ეს არის შენი შესაძლებლობა ერთ-ერთ რიტუალს დააკვირდე! საინტერესო იქნება შენთვის. ჩვენ ვართაშენში არ გვაქვს ეს ორ დღიანი ქორწილი. მხოლოდ ერთი დღე გვაქვს” - განმაცხადა იმ საღამოს ჩემმა ოლუხელმა მასპინძელმა, ალექსანდრე ქუმსიევმა და შემომთავაზა ოლუხის უდიებს დავმგზავრებოდი ნიჯისკენ. დაახლოებით თხუთმეტ უდი ახალგაზრდასთან ერთად დავიძარით ოლუხიდან ნიჯისკენ. ოლუხში იმ დამითვე უნდა დავბრუნებულიყავით. 40 კილომეტრიანი დისტანციის მიუხედავად, მგზავრობისას ისეთი შეგრძნება დამეუფლა, თითქოს ქალაქის ერთი ბოლოდან მეორეში გადავდიოდით. ეს მანძილი დიდი სულაც არ არის იმ თემისთვის, რომელსაც ერთიანობის განცდის განმტკიცება სურს და ორ სხვადასხვა ადგილას ცხოვრობს. ვართაშენელი (ოლუხელი) უდიები მიყვებოდნენ, რომ მათ ფაქტობრივად ომის შემდეგ გაიგეს ნიჯელი უდიების არსებობის შესახებ. ამ ორ თემს ბევრი კავშირი ერთმანეთთან არ ქონია. მანძილთან ერთად ამას განსაზღვრავდა ისიც, რომ ვართაშენის უდიების საგრძნობი ნაწილი მართლმადიდებლები იყვნენ, ხოლო ნიჯისა კი - სომხური სამოციქულო ეკლესიის წევრები. მათ შორის ქორწინებები არ იმართებოდა, რაც საბჭოთა კავშირის დადგომასა და რელიგიური კუთვნილების უკანა პლანზე გადასვლასთან ერთად შეიცვალა. აქ ახლა უკვე არაერთი შერეული, ვართაშენულ-ნიჯური უდიური ოჯახია. ასეთივეა ჩემი მასპინძლის, ალექსანდრე ქუმსიევის ოჯახიც.

ალექსანდრეს მეუღლე ნიჯელი უდია. ისევე როგორც მათი შვილის, ვასილის მეუღლე. იმ დღესაც ჩვენ ასეთი წყვილის: იმ დროისთვის რუსეთში მცხოვრები ოლუზელი უდი ბიჭის და ადგილობრივი ნიჯელი გოგონას ქორწილში მივდივართ. ოლუზის უდიებისთვის ამ ქორწილის წინა საღამოს გამართულ წვეულებაზე დასწრება ძალიან მნიშვნელოვანია: მათ სურთ და თითქოს სჭირდებათ გამოჩენა.

დაახლოებით ერთ საათიანი გზა მანქანაში მჯდომი დაუქორწინებელი ბიჭების მიმართ ხუმრობებით იყო გაჯერებული, მათი ძირითადი ნაწილი მე მომემართებოდა. შეხუმრებულ ურთიერთობებზე და მათ მნიშვნელობაზე წერდა რადკლიფ-ბრაუნი (Radcliffe-Brown 1940). ასეთი ურთიერთობები დაფუძნებულია ერთი მხარის მიერ მეორესთან მიმართებით ხუმრობებზე აგებულ ურთიერთობებზე, როდესაც მეორე მხარე ამ ხუმრობებს არ იღებს შეურაცხყოფად. შეხუმრებული ურთიერთობები სხვადასხვა ტიპის ურთიერთობის გასამყარებლად და შესანარჩუნებლად მნიშვნელოვანი ინსტრუმენტი ხდება (Radcliffe-Brown 1940). სწორედ ამ ტიპის შეხუმრებული ურთიერთობა ყალიბდებოდა ოლუზის უდიური თემის რამდენიმე ახალგაზრდასა და ჩემს შორის. ეს იყო მათ მიერ ჩემთან კავშირის დამყარების არჩეული გზა. ჩვენი საუბრები რუსულიდან უდიურში და უდიურიდან რუსულში გადადიოდა.

ამ ხუმრობებიდან ასევე შევიტყვე, რომ ქორწილის წინა საღამოს შეკრება ხშირად ბიჭების და გოგონების მიერ ერთმანეთის შეთვალისებრების და მომავალი მეუღლის შერჩევითაც გამოირჩევა. ამ მიმართულებით რჩევებმა განსაკუთრებით მოიმატა, როდესაც ნიჯს მივუახლოვდით და დაგებული გზა სოფლის დანგრეულმა გზებმა ჩაანაცვლა. იმ ქუჩაზე, რომელზეც გადავუხვიეთ გარე განათება არ იყო, გზას კი ჩვენს უკან და წინ მყოფი მანქანების შუქები გვინათებდა.

მიკრო-ავტობუსი ისეთ ადგილას შეჩერდა, სადაც ათეულობით მანქანა და ადამიანი ერთმანეთში ირეოდა. ყველა დეტალის გარჩევა რთული იყო,

თუმცა აშკარა იყო, რომ ამ სივრცეში თხილის ხეების მთელი პლანტაცია იყო. შესასვლელთან გრძელი მაგიდაა, სადაც სხვადასხვა ტიპის სასმელი იყიდებოდა. უდი ახალგაზრდები ერთმანეთში ირეოდნენ და ნაცნობებს ეძებდნენ.

როგორც აღმოჩნდა, ეს ადგილი კერძო საკუთრება იყო. თხილის ხეებით შემოსაზღვრულ მოედანზე, გრძელი სკამებით წრე იყო შეკრული. „სცენასთან“ დიდი ბანერი ეკიდა, რომელზეც ახლად დაქორწინებულებისთვის მისალოცი სიტყვები ეწერა უდიურ ენაზე (ნიჯურ დიალექტზე). ბანერის ქვემოთ მოწყობილ პატარა სცენასთან ისხდნენ მუსიკოსები, აქვე იდო სხვადასხვა მუსიკალური ინსტრუმენტი და იდგა უშველებელი დინამიკები. წრის შუაგულში ცარიელი სივრცე იყო. ეს ადგილი აქ ცეკვის მსურველთათვის არის დატოვებული, თუმცა მალევე გაირკვა, რომ ცეკვის სურვილი აქ ნაკლებად არის გადამწყვეტი და ყველამ უნდა იცეკვოს. ოღუზიდან შუახნის უდი კაცი გამოგვყვა, რომელიც აქ ფოტოების გადასაღებად წამოვიდა. ის, როგორც სხვა არაერთი უდი, უკვე წლებია რუსეთში ცხოვრობს. ეს კაცი ყურადღებას ამახვილებდა სხვადასხვა დეტალზე და მის დაკვირვებებს მე მიზიარებდა. მან მითხრა, რომ ბანერზე ნიჯურ დიალექტზე ეწერა და შესაბამისად, „არასწორად“ ეწერა. ამ შემთხვევაში ეს იმას ნიშნავდა, რომ მხოლოდ ვართაშნული უდიური დიალექტია სწორი ფორმა. მალევე ჩვენმა „ფოტოგრაფმა“ გადმომძახა, რომ ღონისძიება წყვილის ცეკვით გაიხსნებოდა და მერე დაიწყებოდა წვეულებაც, სადაც ყველა იცეკვებდა.

იმ დროისთვის პოპოლურალი, ერთ-ერთი ბრიტანული, სიმღერის ფონზე წყვილმა პირველი ცეკვა შეასრულა და დატოვა წრე. ამის შემდეგ „ადგილობრივი“ მუსიკა ჩაერთო, რომელიც გაჯერებულია სომხურ-აზერულ-ქართული მუსიკის გავლენებით. სიმღერები უდიურ ენაზე სრულდება, თუმცა შეასრულეს ერთი-ორი ქართული სიმღერის რემიქსული ვერსიაც. ყველა მუსიკალური ნომრის დროს, ქალები კრავდნენ

წრეს და იწყებდნენ წრეში ცეკვას, მათ უკან კი ერთი-ორი კაციც ცეკვავდა ხოლმე. ცეკვები ნელი ტემპით იწყებოდა, თუმცა რაღაც დროის მერე ცეკვის ტემპი მატულობდა. ერთ-ერთი მორიგი ასეთი ცეკვის დროს ოლუზიდან წამოსულმა შუა ხნის ფოტოგრაფმა აღნიშნა, რომ ოლუზში ასე წრეში ცეკვა არ იციან და სხვანაირად ცეკვავენ ხოლმე. ჩვენი იქ ყოფნისას ყოველთვის იგრძნობოდა იმაზე ხაზგასმა, რომ ვართაშენის უდიეები განსხვავდებიან ნიჯელი უდიეებისგან.

არსებობს ასეთი ადგილობრივი გადმოცემაც, რომ ნიჯელი უდიეები ოდესღაც ყარაბაღიდან გადმოვიდნენ ამ ადგილას, რათა თავი დაეღწიათ არმენიზაციის პროცესისთვის. როგორც ჩანს, იმ დროისთვის, ისინი უკვე საკმაო სომხურ კულტურულ გავლენას განიცდიდნენ. სავარაუდოდ, ამ გავლენებმა მოიმატა ნიჯში გადმოსვლის შემდეგაც. ოლუზის უდიეები ასევე ხშირად ამახვილებენ ყურადღებას იმაზე, რომ ოლუზს ქალაქის სტატუსი აქვს, ხოლო ნიჯს - სოფლის. დროდადრო ვართაშენელი უდიეებისგან მესმოდა ასეთი ხუმრობანარევი შეფასებებიც: რომ ამ ყარაბაღელებს (ანუ ნიჯელებს) და სოფლელებს კიდევ ბევრი რამ აქვთ სასწავლი. ამის მიუხედავად, ასეთი შეკრებები ხაზს უსვამს ორი თემის კავშირსა და ამ კავშირების გამყარების სურვილზე.

წვეულებაზე პირველ ცეკვებს, ახლად დაქორწინებული წყვილის შემდეგ, პატარძლის ნათესავები და მეგობრები ასრულებენ. მათ ცეკვებს სხვა ნიჯელების ცეკვები მოსდევს და ბოლოსკენ, წრეს ვართაშენელი უდიეები კრავენ. ეს ის დროა, როცა მათ ეძლევათ შესაძლებლობა ყველას აცნობონ მათი აქ ყოფნის შესახებ. ამ დროს მხოლოდ ისინი ცეკვავენ. მათ უერთდებიან ოლუზში გათხოვილი ნიჯელი რძლებიც. მათი ცეკვის შემდეგ, ხალხი მუსიკოსებთან მიდიოდა და მათთვის სასურველი სიმღერების შესრულებას სთხოვდა. ოლუზის უდი ბიჭები ცდილობდნენ ყოველი მეორე სიმღერა მათი მოთხოვნით გაჟღერებულიყო, რასაც მალევე მოყვა შეხლა-შემოხლა ნიჯელებთან. ეს შეხლა-შემოხლა რამდენჯერმე განმეორდა,

თუმცა ყოველ ჯერზე მალევე სრულდებოდა. ეს გარკვეული რიტუალის ნაწილსაც კი წააგავდა.

ამასობაში, ვართაშენელ უდიებთან ერთად წრიდან ასიოდე მეტრის დაშორებით გაშლილ სუფრასთან წავედით. ჩვენთან ერთად მაგიდას რამდენიმე მხცოვანი და ახალგაზრდა ნიჯელი უდი იჯდა. სასმელებიდან აქ ღვინო და არაყი იყო. ყველამ თავისი სასმელი აირჩია და ვახშამიც დაიწყო. ერთ-ერთი ხანდაზმული ნიჯელი უდი სადღეგრძელოებს ამბობდა, რასაც ყველა უერთდებოდა. იქვე იჯდა ნეფეც. ცოტა ხანში სუფრას შემოუერთდნენ ვართაშენელი უდი ქალები. ნიჯელი უდი კაცები მაგიდას „ემსახურებოდნენ“ და დროდადრო საკვებს ან სასმელს ამატებენ. მაგიდა არ იყო გადატვირთული კერძებით. კერძების დიდი ნაწილი ხვალისთვის სწორედ იმ დროს მზადდებოდა. ნიჯელი და ვართაშენელი უდიები სადღეგრძელოებს ერთმანეთის მიყოლებით სვამდნენ. აქ არავინ ითხოვდა განსაკუთრებულ უფლებას სადღეგრძელოს სათქმელად. ნეფეს ყველა ეხუმრებოდა. ეს შეხუმრებული ურთიერთობების კიდევ ერთ მაგალითს წარმოადგენდა.

ვახშამი დაახლოებით ორმოც წუთს გაგრძელდა და როგორც ჩანს, მაგიდა მხოლოდ ოღუზიდან ჩამოსული უდიებისთვის გაეწყო. ცეკვები გაგრძელდა. როცა ყველამ გული იჯერა ცეკვით, დაიწყო სხვა ტიპის ცეკვები: ამ დროს ორ-ორი, სამ-სამი კაცი ან ქალი ცეკვავდა ერთად. ცეკვის ტემპები საკმაოდ მაღალი იყო. საღამოს დასასრულისკენ წყვილმა კიდევ ერთხელ იცეკვა და მათი ცეკვის შემდეგ მოულოდნელად აქ ყველა შუქი ჩააქრეს, სცენასთან კი საცეკვაო, მოციმციმე განათება ჩაირთო და თანამედროვე, ამერიკული და ევროპული, საცეკვაო სიმღერების ფონზე ყველა ერთად აცეკვდა. ნახევარი საათის შემდეგ წასვლის დროც დადგა და ოღუზის უდიები მიკრო-ავტობუსისკენ დაიძრნენ.

მსგავსი შეკრებები ამარტივებს ვართაშენელ და ნიჯელ უდიებს შორის შერეულ ქორწინებებს. ეს რიტუალები და ღონისძიებები სივრცულად

დაყოფილი თემისთვის ამ სივრცის გამაერთიანებელ როლს თამაშობს. ამ ღონისძიებებზე, წვეულებებზე და რიტუალებზე ხდება ერთიანობის ხაზგასმა. ერთიანობისა, რომელიც ასეთი მნიშვნელოვანი ხდება განსხვავებების და ორ თემს შორის არსებული მანძილის ფონზე. ამ ტიპის შეკრებები აერთიანებს სივრცულად და გარკვეული გაგებით, დროში დაშორებულ ამ ორ თემს. დროში დაშორება წარსულთან არის დაკავშირებული და ურთიერთობების დამყარების პროცესში დაკარგულ დროს განასახიერებს, ხოლო სივრცული დაშორება ახლაც სახეხეა: 40 კილომეტრიანი მანძილი ოღუზსა და ნიჯს შორის. დღესდღეობით შერეული ქორწინებები ამ ორ ჯგუფს შორის ჩვეულებრივ ამბად აღიქმება და იმის გამო, რომ უდიები (რელიგიის გამო) არ ქორწინდებიან ქვეყნის მუსლიმური თემების წარმომადგენლებთან (აზერებზე, ლეზგიებზე და სხვა ჯგუფების წარმომადგენლებზე), ეს ქორწინებები აქ თითქმის ერთადერთი გზაა (უდიური) ოჯახების შესაქმნელად. აღსანიშნავია, რომ ზინობიანელი უდიების შემთხვევაში რელიგიური ბარიერი არ არსებობს და ამიტომ, ზინობიანში მეტწილად ქართულ-უდიური ოჯახები გვხვდება.

ნიჯიდან ოღუზში დაბრუნების შემდეგ, უდი ახალგაზრდები მიკრო-ავტობუსიდან ქალაქის სხვადასხვა უბანში ჩადიოდნენ ეტაპობრივად. აქაც ჩანს, რომ არამხოლოდ ოღუზი და ნიჯია ერთმანეთისგან სივრცულად დაშორებული, არამედ თავად ოღუზის უდიების დიდი ნაწილი აღარ ცხოვრობს ერთმანეთის მეზობლად. ისინი მთელ ქალაქში არიან მიმოფანტულები. წვეულება, რომელსაც დავესწართ, დღის ბოლოს, უფრო ცხადად გამოიკვეთა გარკვეულ რიტუალად, რომელიც ამ ორ ჯგუფს აახლოვებს. ამგვარი შეკრებების მნიშვნელობა ორმაგდება იმის გააზრების შემდეგაც თუ როგორი მცირერიცხოვანია უდიური თემი და რომ დღეისთვის უფრო მეტი უდი ცხოვრობს აზერბაიჯანის გარეთ, ვიდრე აზერბაიჯანში.

2.4 დანაწევრებული სივრცე: ზინობიანი, ოღუზი და ნიჯი

დღევანდელ დროში ტერმინ დიასპორას ზოგიერთ ეთნიკურ ჯგუფში გარკვეული ნეგატიური კონოტაციები გააჩნია. ხშირად ტერმინი დიასპორა ასოცირდება მშობლიურ ქვეყანაში სხვა ქვეყნის წარმომადგენლად ყოფნასთან და ეს მაშინ, როდესაც კონკრეტული ეთნიკური უმცირესობები ცდილობენ სრულად ინტეგრირდნენ იმ ქვეყანაში, რომელშიც ცხოვრობენ. ამ კუთხით, საქართველოში მცხოვრები უდიეები თავს დიასპორად არ მიიჩნევენ და უდიური თემი შეგვიძლია ქართულ საზოგადოებასთან ფაქტობრივად სრულად ინტეგრირებულ თემად მოვიაზროთ. ეს განპირობებულია მეტწილად შერეული - ქართულ-უდიური - ოჯახების არსებობით, ქართული ენის თავისუფლად ფლობით და აგრეთვე, მართლმადიდებელი უდიების და მართლმადიდებელი ქართველების საერთო რელიგიური დენომინაციით. ასევე მნიშვნელოვან გარემოებას წარმოადგენს უდიების საქართველოში გადმოსვლიდან გასული ერთი საუკუნეც. ყველაფრის მიუხედავად, უდიებს, სადაც არ უნდა იყვნენ ისინი, მაინც აქვთ გარკვეული ბმა (თუნდაც იდენტობის დონეზე) ისტორიულ სამშობლოსთან - კავკასიის ალბანეთთან, რომლის ტერიტორიები ამჟამად, მეტწილად, აზერბაიჯანში მდებარეობს. დღესდღეობით უდიეები ფრაგმენტირებულ თემს წარმოადგენენ და ეს სივრცული ფრაგმენტირება ეტაპობრივად, ბოლო ათწლეულებში, კულტურულ, ენობრივ და სხვა ტიპის გაუცხოებაში გადაიზარდა.

ანთროპოლოგიური თვალსაწიერიდან დიასპორაზე, განცალკევებით მცხოვრებ, სხვადასხვა სივრცეში მიმოფანტულ ჯგუფებზე არაერთი სტატია დაწერილა. ჯეიმს კლიფორდი (Clifford 1994) თავის ნაშრომში სწორედ ასეთ საკითხებს განიხილავს და განსაკუთრებით კონცენტრირდება ისეთ კითხვებზე, როგორცაა: რა დისკურსები გვხვდება ასეთ თემებში? როგორ

უყურებენ ისინი გადასახლების, საცხოვრებელი ადგილის შეცვლის გამოცდილებას? რომელ გამოცდილებებს უარყოფენ ან ცდილობენ მათ ჩანაცვლებას? ეს კითხვები რელევანტურია საქართველოს უდიური თემის წარმომადგენლების ნიჯელ და ოლუზელ უდიებთან კომუნიკაციის კონტექსტშიც.

კიდევ ერთი კონტექსტი, რომელშიც აღნიშნული საკითხი შეიძლება იქნეს განხილული არის გარდამავალი იდენტობების თემატიკა, რაზეც ასევე დაწერილა სხვადასხვა ქვეყნის და ეთნიკური ჯგუფის თუ ჯგუფების კონტექსტში. ავსტრალიის მაგალითზე დაყდრნობით ამ საკითხზე წერს ქარუთერსი (Carruthers 2013), რომელიც მის სტატიაში იკვლევს ავსტრალიის მულტიკულტურულობის კონცეფციას და გარდამავალ იდენტობებს, იქ მოსახლე რამდენიმე ეთნიკური ჯგუფის მაგალითზე: ვიეტნამელების, კამბოჯელების, თურქების და სხვა.

წინა ქვეთავის ტექსტიდან ნაწილობრივ ჩანს ოლუზის და ნიჯის უდიებს შორის არსებული ინტერაქცია, სხვადასხვა ტიპის კომუნიკაცია და ურთიერთობების ფორმა. ოლუზიც და ნიჯიც ერთ სახელმწიფოში - აზერბაიჯანში მდებარეობს და როგორც უკვე აღვნიშნე, მათ შორის მანძილი 40 კილომეტრამდეა. ეს გარემოება ამარტივებს ურთიერთობების შენარჩუნებას, რასაც ასევე ხელს უწყობს შერეული ქორწინებების შედეგად წარმოქმნილი ნათესაური კავშირები. ოლუზსა და ნიჯთან კომუნიკაციის საკუთარი ფორმების ძიებაშია ზინობიანის უდიური თემი, რომელსაც აზერბაიჯანის უდიებთან ისტორიული კავშირები გადმოსახლების შემდეგ არ გაუწყვეტია, თუმცა ამ კავშირების შენარჩუნება დიდი გამოწვევაა ახალგაზრდა თაობებისთვის.

1922 წელს საქართველოში გადმოსული უდიების პირველ თაობაში მშობლიური უდიური ენის ცოდნის პრობლემა არ იდგა. იმ ეტაპზე უდიები ჯერ კიდევ უდიურად საუბრობდნენ და ნელ-ნელა იწყებდნენ ქართული ენის შესწავლას. ბოლო ათწლეულების განმავლობაში ზინობიანში

უდიური ენის ცოდნის დონე საგრძნობლად შემცირდა და ეს გარემოება პირდაპირ არის დაკავშირებული აზერბაიჯანის უდიებთან კონტაქტების გამყარება-შენარჩუნების პროცესთან. უდიური ენის არმცოდნე ახალი თაობების პირობებში ზინობიანელ უდიებს უფრო მეტად უჭირთ ვართაშენელ (ოღუზულ) და ნიჯელ უდიებთან კონტაქტების შენარჩუნება. აქვე უნდა აღვნიშნო, რომ საქართველოში მოსახლე ახალგაზრდებში რუსული ენის მცოდნეთა რიცხვის სიმცირე ასევე ართულებს კომუნიკაციას, რადგან უდიურის ალტერნატივად, ეს ენაც გამოდგებოდა კომუნიკაციისთვის.

აღნიშნულ საკითხებს ემატება სხვა გარემოებებიც. საბჭოთა კავშირის ჩამოშლასთან და ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკებს შორის რეალური საზღვრების გაჩენასთან ერთად, შედარებით გართულდა მიმოსვლაც. ამასთანავე, საბჭოთა კავშირის ჩამოშლასთან ერთად, დამძიმდა სოციო-ეკონომიკური და პოლიტიკური გარემოც, რამაც ასევე იქონია გავლენა მიმოსვლის შემცირებაზე. მიმოსვლების რაოდენობის შემცირება დასტურდება სოფელ ზინობიანში ბოლო წლებში ჩემს მიერ ჩაწერილი პირადი საუბრებით და ინტერვიუბითაც. ასე მაგალითად, ზინობიანის მკვიდრი, შუა ხნის ასაკის თემურ აივაზაშვილი (მისი წინაპრები ვართაშენთან მდებარე სოფ. ყიშლალიდან იყვნენ) 2021 წლის გაზაფხულზე ჩაწერილ ინტერვიუში იხსენებს აზერბაიჯანში, წინაპრების სოფელში - ყიშლაღში, მის პირველ გადასვლას:

თემურ აივაზაშვილი: ვიქნებოდი ასე შვიდი წლის დაახლოებით ჩაველით ვართაშენში...თვითონ პაპაჩემსაც უკვე ისე ვეღარ ახსოვდა - იმიტომ, რომ ისიც პატარა ჩამოვიდა. იქნებოდა ასე 10-12 წლის მაშინ, ალბათ.... ჰოდა, ჩაველით და რომ მიველით ნასახლარები იყო და უკვე სულ გატყვევებული იყო. დიდი ხეები და რაღაც ნანგრევები...ნასახლარები იყო. უკვე იქ ხალხი არ ცხოვრობდა.

ინტერვიუერი (ალექსანდრე ქავთარაძე): იმის მერე ყოფილხართ კიდევ იქით?

თემურ აივაზაშვილი: კი, ძალიან ბევრჯერ. ძალიან ხშირად ჩავდიოდით. აი, ბოლოს ის რომ მოხდა... 90-იანი წლებში, დიდი არეულობა რომ იყო - მაშინაც გადავდიოდით იქ, ვართაშენშიც. ნეჟიდან (ნიჯიდან) მოგვყვავდა ბოლოს ღორები და რალაც ეგეთები... ვვაჭრობდით.

ა.ქ.: ანუ კავშირი იყო იმ დროს ჯერ კიდევ ზინობიანელებსა და ვართაშენელებს, ნიჯელებს შორის.

თემურ აივაზაშვილი: კი, კი. მე აი, ჩემი სიძეც მყავდა წაყვანილი იქ. მძახალიც მყავდა წაყვანილი. საბუელები არიან. გავაცანი იქ ნათესავები ვართაშენში. ნეჟაშიც¹⁰ მყავდნენ. (13.03.2021)

უნდა აღინიშნოს, რომ ერთმანეთთან მიმოსვლა, გაკრვეული დოზით და საგამონაკლისო შემთხვევებში, პანდემიამდე და ორი ქვეყნის (საქართველოს და აზერბაიჯანის) დამაკავშირებელი სახმელეთო გზების, ამ დროისთვის, უვადო ჩაკეტვამდე, მაინც გრძელდებოდა. პანდემიის დაწყებისთანავე ეს მიმოსვლაც შეჩერდა.

იმის გარდა, რომ ზინობიანელი უდიები სწორედ აზერბაიჯანიდან გადმოვიდნენ საქართველოში და მათ ეს გარემოებაც პირდაპირ აკავშირებდა და აკავშირებს აზერბაიჯანში დარჩენილ უდიურ თემთან, ასევე აღსანიშნავია, რომ ზინობიანში დღესაც არის ზინობიანელი და ნიჯელი, ზინობიანელი და ვართაშენელი უდიების მიერ შექმნილი რამდენიმე შერეული ოჯახი. ასეთი ოჯახები არ აღემატება ათს და ამ ეტაპზე უნდა ითვლიდეს დაახლოებით 6-7 ოჯახს. აქ საქმე გვაქვს მეტწილად შუა ხნის ასაკის პირებთან და იმ ოჯახებთან, რომელთა დიდი ნაწილი ჯერ კიდევ საბჭოთა კავშირის ან მისი ჩამოშლის პერიოდში შეიქმნა. ყველა ასეთ ოჯახში კაცი ზინობიანელია, ხოლო ქალი - ნიჯელი ან ვართაშენელი (ოღუზელი). ეს ქორწინებები ასევე უწყობდა ხელს ამ კონკრეტულ ოჯახებში მცხოვრებთა შედარებით ხშირ მიმოსვლას

¹⁰ უდიებით დასახლებული სოფელი ნიჯი, აზერბაიჯანი.

ერთმანეთთან და ნათესაური კავშირების დამყარებას ზინობიანელებს, ვართაშნელებს და ნიჯელებს შორის. ზინობიანში მოსახლე ახალ თაობებში მსგავსი შერეული ოჯახები აღარ გვხვდება და შერეული ოჯახების აბსოლუტური უმრავლესობა ქართულ-უდიურია.

ზინობიანის უდიური თემის შუა ხნის და შედარებით ხანდაზმული წარმომადგენლები გულდაწყვეტით აღნიშნავენ ნიჯთან და ოლუზთან მიმოსვლის სიხშირის შემცირებას. როგორი ვითარებაა ამ მხრივ აზერბაიჯანის უდიურ თემში? ოლუზელი უდიების ერთი ნაწილი ისევე დადიოდა ზინობიანში, როგორც ზინობიანელთა ერთი ნაწილი ოლუზში. ბუნებრივია, რომ ოლუზსა და ზინობიანს შორის უფრო დიდი კავშირი იყო ყოველთვის. ეს კი გამომდინარეობდა იმ ფაქტიდან, რომ უდიები საქართველოში სწორედ ვართაშენიდან, ამჟამინდელი ოლუზიდან, გადმოსახლდნენ. 2018-2019 წლებში, ჯერ კიდევ პანდემიამდე, ჩემთან საუბრებში ოლუზის უდიები ასევე დანაწევრებით აღნიშნავდნენ, რომ ერთმანეთთან მიმოსვლა აღარ იყო ისეთი ხშირი. ამასთანავე, ოლუზის უდიები ხაზგასმით აღნიშნავდნენ ენობრივი ბარიერის არსებობას. მათ მოყავდათ ზინობიანში ქორწილებში სტუმრად ჩამოსვლის მაგალითები, როცა მთელი ქორწილის განმავლობაში არავინ საუბრობდა უდიურად და ყველა სადღეგრძელოც ქართულად წარმოითქმებოდა. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ ოლუზიდან ჩამოსული უდიები ვერ იგებდნენ რაზე იყო საუბარი.

ნიჯის და ზინობიანის უდიების ურთიერთობის შემთხვევაში ერთ-ერთ მთავარ ფაქტორს ძველად შექმნილი შერეული ოჯახების მეშვეობით დანათესავება წარმოადგენს, რაც ხელს უწყობდა ამ ორი ჯგუფის გარკვეულ დაახლოებას. ზინობიანში მყოფი ნიჯელი რძლები გულდაწყვეტით საუბრობდნენ პანდემიის გამო სახმელეთო გზების ჩაკეტვის შესახებ და გზების დროულად გახსნის შემთხვევაში გამოთქვამდნენ მშობლიურ ნიჯში ჩასვლის სურვილს. უნდა აღინიშნოს, რომ დროის გასვლასთან და კავშირების შემცირებასთან ერთად, ქართულ და აზერბაიჯანულ უდიურ

თემებს შორის იზრდება გაუცხოების დონეც, რაც მეტწილად კულტურულ განსხვავებებში და ახალგაზრდების შემთხვევაში, ენობრივ ბარიერში ვლინდება. ორივე ქვეყნის უდიურ თემში აღინიშნება იმ ქვეყნების კულტურული გავლენები, რომლებშიც ისინი ცხოვრობენ და ეს კიდევ უფრო მეტად აშორებს ერთმანეთს ისედაც სხვადასხვა სივრცეში მცხოვრებ ამ ორ ჯგუფს. ასევე, ზინობიანში შედარებით მარტივად იკარგება ის ტრადიციები და წეს-ჩვეულებები, რომლებიც ჯერ კიდევ არსებობს და შემორჩა აზერბაიჯანის უდიურ თემში. უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოს უდიური თემის ახალგაზრდების გარკვეულ ნაწილში ბოლო წლებში (2019-2022) შეინიშნება აზერბაიჯანის უდიებთან (არა მხოლოდ ადამიანებთან, არამედ უშუალოდ იქაურ სივრცეებთან) კავშირის აღდგენის და გამყარების სურვილი, რასაც ზემოთ მოყვანილ წლებში, პირად საუბრებში, სხვა რამდენიმე ახალგაზრდასთან ერთად, ადასტურებდა თემის აქტიური წევრი და ახალი თაობის ერთ-ერთი წარმომადგენელი ანა აივაზაშვილიც.

სივრცული დანაწევრების და დაყოფის მიუხედავად, საკუთარი ეთნიკური ჯგუფის ისტორიით დაინტერესებული ზოგიერთი ზინობიანელი უდი ცდილობს ხშირად გაუსვას ხაზი უდიების ძველი სახელმწიფოს არსებობას, მის სიდიადეს, მრავალრიცხოვნობას და წარსულთან დაკავშირებულ სხვა ფაქტორებს. აქ გვხვდება ერთგვარი მცდელობა დაყოფილი სივრცის გამთლიანების, რაც ახლა ფიზიკურად შეუძლებელია, თუმცა წარსულის აწმყოში გადმოტანით სივრცე იძენს დამატებით მნიშვნელობას. გარკვეულ დრო-სივრცეში ხდება უდიების „დიდებული“ წარსულის „შექმნა“, მისი აწმყოში შემოტანა და დაყოფილი თემის ფიზიკური სივრცეების მიღმა გაერთიანება.

2.5 ნორვეგია, აზერბაიჯანი და უდიები

უდიებთან დაკავშირებული სხვადასხვა იდენტობათა სიიდან გამორჩეულად არაერთგვაროვანი და პარადოქსულია ნორვეგიასთან დაკავშირებული საკითხი. ნორვეგია-აზერბაიჯანის და გარკვეულწილად, ნორვეგიასთან აზერბაიჯანის უდიური თემის კავშირი სათავეს იღებს ნორვეგიელი მოგზაურის და რიგი მოსაზრებების გამო, სამეცნიერო წრეებში სადავო რეპუტაციის მქონე მკვლევრის, თორ ჰეიერდალის კავკასიაში მოგზაურობიდან. ეს და სხვა მოგზაურობები, წლების შემდეგ, მან თავადვე აღწერა მის ავტობიოგრაფიულ წიგნში (Heyerdahl 2001). ჰეიერდალმა მოგვიანებით სიტყვა „აზერი“ დაუკავშირა სკანდინავიელთა პანთეონის ღმერთების აღმნიშვნელ „ასერს“ (ასები) და განაცხადა, რომ სავსებით შესაძლებელია იმის დაშვება, რომ ვიკინგების წინაპრები სწორედ დღევანდელი აზერბაიჯანის ტერიტორიიდან გადასახლდნენ სკანდინავიაში. ამ ვარაუდის განსამტკიცებლად ერთ-ერთ მაგალითად მოყავდა ბაქოს სამხრეთით მდებარე გობუსტანის პეტროგლიფები. ჰეიერდალი გობუსტანში გამოსახულ გემებს (ნავებს) ვიკინგების გემებს ამსგავსებდა (Heyerdahl 2001). ამასთანავე, ჰეიერდალის აზრით სკანდინავიური მითოლოგიის ერთ-ერთი მთავარი ღვთაება ოდინი სინამდვილეში ისტორიული ფიგურა უნდა ყოფილიყო, რომლის სახელიც ჰეიერდალმა უდიებს დაუკავშირა: უდი/უდინი - ოდინი (Roggen 2014). ჰეიერდალი შესაძლებლად მიიჩნევდა, რომ ოდინი, თანამედროვე აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე ძველად მოსახლე ხალხის გარკვეულ ჯგუფთან ერთად, ოდესღაც აქედან სკანდინავიისკენ დაიძრა და იქ დასახლდა (Roggen 2014). ნორვეგიაში გავრცელებული ამ მოსაზრების და ზოგადად, ნორვეგიის და უდიების ამ უცნაური კავშირის შესახებ, პირველად 2008 წელს შევიტყვე, როდესაც საქართველოში სტუმრად მყოფმა

ერთ-ერთმა ნორვეგიელმა პირად საუბარში ნახევრად ხუმრობით აღნიშნა, რომ მან იცოდა უდიების შესახებ, რადგან ოდინის სახელის შესაძლოა სწორედ ამ ხალხს უკავშირდებოდეს.

ჰეიერდალის ეს მოსაზრება იმდენად გავრცელდა, რომ 2015 წელს ვიკიგნების შესაძლო კავკასიური წარმომავლობის შესახებ პატარა ჩანაწერი ჟურნალ National Geographic-შიც კი გამოქვეყნდა (Salopek 2015). აზერბაიჯანული მედია კი 2020 წელსაც წერდა ჰეიერდალის შესახებ - რადროსაც მოჰყავდათ ჰეიერდალის სიტყვები იმის თაობაზე, რომ აზერბაიჯანმა უნდა იამაყოს მისი უძველესი კულტურით (azertag.az, 2020). 2016 წელს კი ერთ-ერთ სამეცნიერო ჟურნალში თომას სოლომონმა (Thomas Solomon) გამოაქვეყნა სტატია, სადაც მიმოიხილავს ისტორიისა და მუსიკის როლს ნორვეგია-აზერბაიჯანის კავშირთან მიმართებით (Solomon 2016).

ამ კავშირებზე საუბარმა ისეთ დონეს მიაღწია, რომ 2000-იანების დასაწყისში ნორვეგიამ საკუთარ თავზე აიღო ზოგიერთი კავკასიის ალბანური ეკლესიის აღდგენის დაფინანსება, თუმცა საკითხს სკანდალის გარეშე არ ჩაუვლია და ნორვეგიელებმა ნიჯის უდიური ეკლესიის აღდგენის პროექტში მონაწილეობა ეჭვქვეშ დააყენეს მას შემდეგ, რაც ეკლესიის აღდგენისას შეგნებულად იქნა წაშლილი ეკლესიის ზოგიერთი სომხური წარწერა (BBC, 2005). აღნიშნულ პროექტში და მთლიანად აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე, 1996 წლიდან, ანუ ჰეიერდალის მოსაზრებების გაჟღერების შემდეგ, აქტიურ საქმიანობას ეწეოდა ნორვეგიული არასამთავრობო ორგანიზაცია - Norwegian Humanitarian Enterprise¹¹.

ნორვეგიულ-აზერბაიჯანული და ნორვეგიულ-უდიური ურთიერთობების კიდევ ერთი მაგალითი თავად ვიხილე 2018 წელს, აზერბაიჯანში

¹¹ დამატებითი ინფორმაცია Norwegian Humanitarian Enterprise-ის საქმიანობის შესახებ: <https://www.linkedin.com/company/norwegian-humanitarian-enterprise-nhe->

ჩატარებული საველე სამუშაოების დროს. აზერბაიჯანის ჩრდილოეთით მდებარე გიშის ეკლესიასთან დგას თორ ჰეიერდალის ბიუსტი, რომელიც მუდმივად ახსენებს ვიზიტორებს ამ კავშირის შესახებ. აღსანიშნავია, რომ გიშის ეკლესია კ. ალბანური ტრადიციის მიხედვით ითვლება პირველ ეკლესიად მთელს რეგიონში. გადმოცემით, აქ ეკლესიას საფუძველი ალბანელთა განმანათლებელმა წმ. ელიშემ ჩაუყარა ჯერ კიდევ ახ. წ. პირველ საუკუნეში (კალანკატუაცი, *ალვანთა ქვეყნის ისტორია*). ამჟამინდელი ნაგებობა გვიანდელ პერიოდს განეკუთვნება და შემდგომ საუკუნეებში, ასწლეულების განმავლობაში საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის იურისდიქციაში შედიოდა (ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 1978, ტ.3, 173), მაგრამ მისი ისტორიული როლი კავკასიის ალბანეთის ქრისტიანულ მემკვიდრეობაში ორმაგ სიმბოლურ დატვირთვას სძენს აქ ჰეიერდალის ბიუსტის განთავსებას და კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ნორვეგიასა და აზერბაიჯანს და ამასთანავე, ნორვეგიასა და უდიეზს შორის არსებულ ამ მეტად უცნაურ კავშირს.

თავი 3: უდიეზი საქართველოში: აზერბაიჯანიდან გადმოსვლა და დასახლება ყვარელთან

3.1 აზერბაიჯანიდან საქართველოში გადმოსახლების მიზეზები

1915-1920 წლებში, კავკასიაში სახელმწიფოებრივი იდენტობების ჩამოყალიბების პერიოდში, აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე გაჩაღდა დაპირისპირება სომხურ და აზერბაიჯანულ მოსახლეობებს შორის

(Hovannisian 1971). ამ დაპირისპირებამ განსაკუთრებულად სასტიკი სახე მიიღო და ის შეეხო აზერბაიჯანის ჩრდილოეთით მცხოვრებ უდიეების პატარა თემსაც, რომლის დიდი ნაწილიც ამ დროისთვის მეტწილად სოფელ ვართაშენში, ყიშლალსა და ნიჯში იყო კონცენტრირებული. ჯერ კიდევ 1917 წელს, და მანამდეც, იგზავნებოდა ტელეგრაფები თბილისში ნუხის მაზრაში მიმდინარე დარბევების და მარცვა-გლეჯის შესახებ. 11 ოქტომბრით დათარიღებულ ერთ-ერთ ასეთ ტელეგრაფში საუბარია ადგილობრივი მოსახლეობის მარცვაზე, მკვლელობაზე და გოგონების გაუპატიურების შემთხვევებზე. ტელეგრაფის გამომგზავნებს შორის არის ადგილობრივი უდი მღვდელი - მიხეილ ჯეირანიშვილი.¹² 1918 წლიდან ქართულ გაზეთებში მოიმატა ცნობებმა უდიეების დარბევასა და დევნაზე (ერთობა, 1918, N4, 2). 1920 წლისთვის საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობასთან შედგა კომუნიკაცია უდიეების ნაწილის გადმოსახლებასთან დაკავშირებით, თუმცა ეს საკითხი 1921-1922 წლებამდე (საქართველოს გასაბჭოებამდე) ვერ გადაწყდა (კომუნისტი, 1923, N 122, 3).

ერთ-ერთი ზეპირი გადმოცემით, 1920-1921 წლებისთვის მოსკოვიდან მშობლიურ მხარეში დაბრუნებულმა ვართაშენის უდიური თემის აქტიურმა მოღვაწემ, ზინობი სილიკაშვილმა ვართაშენთან მდებარე სოფელ ყიშლალში აღმოაჩინა, რომ დევნას გადარჩენილი იქაური უდიეების ნაწილმა თავი შეაფარა ახლომდებარე ვართაშენს. ამავე გადმოცემით, მანამდე ვართაშენში, დევნისა და არეულობის დროს, ადგილობრივი უდიეების ერთ ნაწილთან ერთად, დაწვეს მისი ბიძა - მღვდელი ნიკოლაი სილიკოვი.¹³

1921 წლის დეკემბერში ზინობი სილიკაშვილი თბილისში, ერთ-ერთ შეხვედრაზე მყოფ, სერგეი კიროვს აწვდის ინფორმაციას უდიეების ნაწილის საქართველოში გადმოსახლების სურვილზე. კიროვი იმავე წლის 9

¹² *Управление делами Закавказ. комитета*, № 14562, окт. 1917 г.

¹³ ზ. სილიკაშვილის დის შვილის, ზეინაზ (ზინა) დალაქიშვილის გადმოცემა. ჩაწერილია ჩემს მიერ 2020 წელს.

დეკემბერს უგზავნის წერილს აზერბაიჯანის საბჭოთა მთავრობის თავჯდომარეს, ნარიმან ნარიმანოვს, თხოვნით, რომ ეს საკითხი იქნას განხილული.¹⁴ ამის შემდეგ, ზინობი სილიკაშვილი ჩადის ბაქოში და 1921 წლის 24 დეკემბერს წერილით მიმართავს აზერბაიჯანის კომუნისტური პარტიის ცეკავშირს, სადაც მათ ატყობინებს, რომ ნუხის მაზრის სოფელი ვართაშენის „ქართველ-უდინების“ დაახლოებით 600-მდე მოსახლემ საქართველოს მთავრობისგან მოითხოვა ნებართვა გადასახლებაზე, რაც დაკმაყოფილდა 1921 წლის 29 მაისს. ამ საკითხის შესასწავლად აზერბაიჯანის კომუნისტური პარტიის ცეკავშირმა გამოყო კომისია, რომელიც გაემგზავრა ვართაშენში. კომისია ვართაშენში 1922 წლის 20 იანვარს ჩავიდა. ზინობი სილიკაშვილი წინა დღისით ჩავიდა სოფელში და კომისიას უკვე ადგილზე დახვდა. როგორც ჩანს, კომისიას მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება ჰქონდა უდიების ნაწილის საქართველოში გადასვლის სურვილთან დაკავშირებით. საქართველოში უდიების გადმოსვლის იდეების წამოყენება მან საქართველოს გაკრვეულ პოლიტიკურ ჯგუფებს მიაწერა, რომელთაც ეხმარებოდნენ ადგილობრივი უდი ინტელიგენტები (Исмайллов 1981). ვართაშენელი და იქ შეფარებული ყიშლაღელი უდიების (შარაბიძე 2005) გადმოსვლის ამბავი საბოლოოდ დადებითად გადაწყდა. ადგილის შერჩევის პროცესის დროს მათ შეთავაზებული ქონდათ აფხაზეთიც და ყვარელთან მდებარე ოსური დასახლებაც, თუმცა თემის უხუცესებმა ეს წინადადება უარყვეს და საბოლოო შეჯერება ამავე რაიონის მუხნარით დაფარულ ერთ ადგილზე შეაჩერეს.¹⁵ ვართაშენის მსგავსად, ეს ადგილიც კავკასიის მთების ძირში იყო განლაგებული. ამ ადგილიდან ვართაშენი დაახლოებით 190 კილომეტრის სავალ გზაზე იყო და მისკენ გზა პირდაპირ, ლაგოდეხის გავლით, მიდიოდა.

¹⁴ Архив азербайджанского филияла имл при цк КПСС ф. 64 оп. 74 ед. хр. 126 л. 20

¹⁵ სოფელი ზინობიანის მკვიდრების ზეპირი გადმოცემები. ჩაწერილია ჩემს მიერ 2020-2021 წლებში.

3.2 საქართველოში ჩამოსვლა: სოფლის დაარსება

ვართაშენიდან საქართველოში გადმოსვლის შესახებ ცნობები შემორჩენილია ზინობიანის უდიური თემის მეხსიერებაში და მის კოლექტიურ მეხსიერებაში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უკავია. ვართაშენიდან საქართველოში გადმოსვლის ამბებთან დაკავშირებით 2021 წლის აგვისტოში გავესაუბრე სოფლის უხუცეს მკვიდრს - 1932 წელს დაბადებულ ზოია კაკულაშვილს (ქორწინებამდე - თევდორაშვილი), რომელმაც ამასთან დაკავშირებით შემდეგი რამ თქვა:

„ვართაშენიდან რომ წამოვიდნენ... აი, გორას იქით აკოპები ამოთხარეს. იმ აკოპებში ცხოვრობდნენ. მერე ნახეს ეს ადგილი...ეს იყო სულ მუხნარი. ხევის ახლოს. დასახლდნენ. ზოგი უკან წავიდა. ზინოვმა მოიყვანა: აქაც, გაგრაშიც. სად მოგეწონებათ? აქ მოგეწონებათ თუ გაგრაში? აქ კაი მუხის ხეები იყო და აირჩიეს ეს ადგილი. მაშინ წყალი ეზოებში მოდიოდა. ეხლა წყალი გვენატრება. ხეები სულ გადახმა. აქედან ვართაშენამდე და ვართაშენიდან აქამდე სამი დღე უნდებოდნენ: წასვლა-მოსვლას. თათრებთან შედიოდნენ, გაათენებდნენ ღამეს. ღებულოდბენ თათრებიც.“
(27.08.2021)

უდიების ძირითადი ნაკადი კახეთისკენ 1922 წლის მიწურულს დაიძრა. ისინი მოდიოდნენ ურმებით, ცხენებით და ფეხით, რის გამოც ვერ მოახერხეს ქონების დიდი ნაწილის წამოღება. შემდგომ წლებში ისინი ითხოვდნენ ნებართვას, რომ ეს ქონება გაეყიდათ (კომუნისტი, 1924, N48, 4), თუმცა ამასთან დაკავშირებით აზერბაიჯანიდან მტკიცე უარი მიიღეს, რადგან სახლები და ყველა დატოვებული ქონება უკვე დარიგებული, გადაცემული და განაწილებული იყო ადგილობრივ მუშა-გლეხებზე.

(Исмайллов 1981). იმ მცირედში, რისი წამოღებაც უდიებმა მოახერხეს, იყო ვართაშენის სხვადასხვა სალოცავიდან, ხოლო სხვა ცნობით მხოლოდ ერთი სალოცავიდან - წიმერიდან (შარაბიძე 2005), შეკრებილი ქვები, რომელიც დღევანდელი ჩანთლისყურესა და ზინობიანს შორის მდებარე ბორცვზე დააწყვეს, რითაც ეს ადგილი მსხვერპლშეწირვის, ანუ წმინდა ადგილად მონიშნეს და ისევე, როგორც ვართაშენში, ახალი დასახლების ადგილზეც - „წიმერი“ უწოდეს. რამდენიმე ოჯახმა ასევე წამოიღო საკუთარი გვარის პატარა რელიგიური ნიშების ქვები და ტრადიციისამებრ, მოგვიანებით, საკუთარი ახალი სახლების ეზოებშიც მოაწყვეს მსგავსი ნიშები. ერთ-ერთი გადმოცემით, ყველა გვარს საკუთარი მფარველი წმინდანი ან ანგელოზი ჰყავდა გამორჩეული.¹⁶

უდიები მაშინდელ თელავის მაზრაში, ყვარელთან ახლოს, გადმოსვლისას, სოფლის დაგეგმარებამდე და მის გაშენებამდე, ამჟამინდელი სოფლის მიმდებარედ, მიწურებში ცხოვრობდნენ (კომუნისტი, 1923, N282, 3). 1923 წელს იწყება სოფლის განაშენიანება და მაღლიერი უდიები სოფელს ზინობი სილიკაშვილის საპატივცემულოდ არქმევენ ზინობიანს (კომუნისტი, 1923, N282, 3). 1925 წლისთვის სოფელი უკვე თითქმის გაშენებულია და აქ ვხვდებით წითელი ჯვრის სამედიცინო პუნქტს, სახერხის, კრამიტის და ტყავეულობის ქარხნებს, გოგირდის აბანოს, კოოპერატივს და ფოსტას (კომუნისტი, 1925, N193, 4). სილიკაშვილის მიერ განათლების სახალხო კომისარისადმი გაგზავნილი 1924 წლის 22 აპრილის მოთხოვნით, გერმანული სასოფლო სკოლის მსგავს მოდელზე, სოფელში მალევე დაარსდა სკოლაც (საქართველოს უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფ. 300, ად. 1, 17106, გვ. 56). ამ დროისთვის ქართული საზოგადოების ზოგიერთი წარმომადგენლის დიდ ყურადღებას იქცევს უდიების მიერ ბრინჯის კულტურის შემოტანა (კომუნისტი, 1923, N282, 3). ზინობიანის ერთ-ერთმა მცხოვრებმა პირადი საუბრისას ამის თაობაზე

¹⁶ ნელი დალაქიშვილის ზეპირი გადმოცემა. ჩაწერილია ჩემს მიერ 2014 წელს.

მიიხრა, რომ ბრინჯი ზინობიანელებს წლების განმავლობაში მოჰყავდათ, თუმცა შემდეგ ის მიწებიც დაკარგეს. უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბრინჯი უდიური სამზარეულოს მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილია. უდიურ სამზარეულოში არსებობს სხვადასხვა ფლავის მომზადების ტრადიცია, მათ შორის: ფახლინხუპის და ჭაინახუპის. ეს უკანასკნელი, ადგილობრივი ტრადიციის მიხედვით, დიდმარხვის დაწყებამდე ბოლო კვირა დღეს, ანუ ყველიერის (იგივე - შენდობის) კვირას მზადდება და ამასთან დაკავშირებით, ოჯახებში სუფრაც იშლება.

უდიების საქართველოში დასახლების პირველ პერიოდში ქართულ საგაზეთო ცნობებში ხშირად ვხვდებით უდიების შესახებ დაბეჭდილ სხვადასხვა ცნობას. მათი დიდი ნაწილი უდიების მიმართ დადებითი ემოციებით და დამოკიდებულებებით არის გამსჭვალული. გაზეთ კომუნისტის 1925 წლის 22 დეკემბრის ნომერში ვკითხულობთ:

უდინებმა ისეთი ენერჯია და საქმის უნარი გამოიჩინეს, რომ სულ მოკლე ხნის განმავლობაში ზინობიანი სანიმუშო სოფლად გადაიქცა. მათ მოაწყვეს ხერხ(ვის)ის მოზრდილი ქარხანა, წისქვილი, კრამიტის და აგურის ქარხანა, საექიმო პუნქტი, კოოპერატივი და დღეს აშენებენ სკოლას (კომუნისტი, 1925, N294, 6)

საქართველოს სსრ. სახალხო კომისართა საბჭოს 1936 წლის 29 ივნისის დადგენილებაში სხვა კურორტების ჩამონათვალში არის დასახელებული ზინობიანიც (დადგენილება ს.კ.ს., 136)¹⁷. ზინობიანს საბჭოთა პერიოდში კურორტის სტატუსი მიენიჭა - მეტწილად, აქ არსებული გოგირდის აბანოსა და მინერალური წყლების არსებობის გამო. ადგილობრივების თქმით, კურორტ ზინობიანში დასასვენებლად დადიოდნენ სხვადასხვა კუთხიდან, მათ შორის თავად კახეთის სხვა დასახლებებიდანაც.

¹⁷ საქართველოს სსრ საკურორტო ადგილებში პასპორტების ჩაწერისათვის ერთიანი სახელმწიფო ბაჟის გადახდევინების წესის შესახებ: http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/44356/1/Kanonta_Da_Gankargulebata_Krebuli_1936_N2_3.pdf#page=17 ; ბმულზე წვდომა: 21.05.2021

უდიების ზინობიანში დასახლებას თან სდევდა გამოწვევებიც. ზინობიანში მცხოვრები აივაზაშვილების ქართველი ასაკოვანი ქართველი რძალი, ნინა სარდლიშვილი ერთ-ერთ პირად საუბარში იხსენებდა ქმრისგან და მამამთლისიგან გადმოცემულ ამბავს: „აქ მცხოვრები ლეკების შიში ქონდა ყველას მაშინ და ზინომ ყველას იარაღები დაურიგა. გარშემო ქართული სოფლებიც ნახევრად დაცლილი იყო და ყველას ეშინოდა.“ ნინა სარდლიშვილის შვილი, თემურ აივაზაშვილი, 2021 წლის მარტში ჩაწერილ ინტერვიუში, ამასთან დაკავშირებით იხსენებდა ერთ გადმოცემას:

„ერთი ლეკი ყაჩაღი იყო - იდრისა. ამ იდრისას შიშით მთელი გარშემო სოფლების მაცხოვრებლები ჯგუფ-ჯგუფად მიდიოდნენ ხოლმე ყვარელში, რომ გზად რამე არ დაეშვებინა. იდრისას ვერავინ იჭერდა - ვერც ყვარლიდან, ვერც შილდიდან. ერთხელ ვენახში იყო ჩვენი უდინი ქალი, ჰოდა ეს იდრისა გამოჩენილა მაგ დროს. ამ ქალს იარაღი ქონდა თან, იდრისამ იფიქრა რა უნდა დამიშავოსო, მაგრამ ამ ჩვენმა უდინმა ქალმა დაიჭირა ეგ იდრისა. ყვარელში რომ წაიყვანეს ხელფეხშეკრული მთელი ხალხი გარეთ გამოვიდა, რომ ენახათ ეს დაჭერილი იდრისა. ყველას უკვირდა.“ (13.03.2021)

3.3 ზინობიანიდან ოქტომბრამდე: ზინობი სილიკაშვილის დახვრეტა

1937-1938 წლებში საბჭოთა კავშირში მასობრივი დაპატიმრებების და დახვრეტების პერიოდია. რამდენიმე წლით ადრე, 1933-1934 წლებში, უდი მღვდელი მიხეილ ჯეირანიშვილი და მისი ძმა, თეოდორე ჯეირანიშვილი¹⁸

¹⁸ საქართველოს უდიების რწმუნებულის, ზინობი სილიკაშვილის ბიძები (დედის ძმები)

აქვეყნებენ ლათინურ გრაფემაზე დაფუძნებულ უდიურ ანბანს და რამდენიმე სასწავლო წიგნს (Гукасян 1974). ამავე წლებში ყალიბდებდა კომისია, რომელიც გეგმავს უდიური სასაუბროს და ლექსიკონის გამოშვებას. კომისიაში შედიოდნენ: ძმები ჯეირანიშვილები, ზინობი სილიკაშვილი, ალექსანდრე აჯიაშვილი (ზინობიანელი უდი), ვაგან გუკასიანი (ნიჯელი უდი) და ქართველი ფილოლოგი და სასულიერო პირი დავით კარბელაშვილი (Гукасян 1974).

ამ წამოწყებიდან რამდენიმე წელიწადში, 1937 წელს ჯერ დავით კარბელაშვილი ეწირება საბჭოთა რეპრესიებს,¹⁹ ხოლო 1938 წლის 11 ოქტომბერს აპატიმრებენ ზინობი სილიკაშვილსაც. ოფიციალურ ბრალდებაში მას ჩაუწერენ „რომ იყო მემარჯვენეთა ა/ს ორგანიზაციის წევრი, ეწეოდა აქტიურ ძირგამომთხრელ საქმიანობას და იყო პარტიისა და ხელისუფლების ხელმძღვანელობის წინააღმდეგ ტერორისტული აქტის მომზადების საქმის კურსში“.²⁰ აღსაღნიშნავია, რომ უდიური თემის წინამძღოლს ეროვნების გრაფაში ქართველი ჩაუწერეს, თუმცა ზინობი სილიკაშვილი არ იყო ერთადერთი უდი, ვისი ეთნიკური წამომავლობის ასახვაც შესაბამის ოფიციალურ საბუთებში არასწორად მოხდა. ამ საკითხს ქვემოთ მოყვანილ ქვეთავებში შევხვები. ზინობი სილიკაშვილი იმავე წლის 16 ოქტომბერს დახვრიტეს, ხოლო მის ოჯახს კი ქონება ჩამოართვეს. მისი დახვრეტიდან 1 თვეში სოფელ ზინობიანს დასახელება შეუცვალეს და მას 1938 წლის 16 ნოემბერს ეწოდა ოქტომბერი.²¹ სოფელმა პირვანდელი სახელწოდება 2010 წლის 16 ნოემბერს დაიბრუნა²².

¹⁹დავით კარბელაშვილის დახვრეტის ოქმი: <http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=26&t=5774> (წვდომის თარიღი: 23 იანვარი, 2020 წელი).

²⁰ ზინობი სილიკაშვილის დახვრეტის ოქმი: <http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=26&t=6829> (წვდომის თარიღი: 23 იანვარი, 2020 წელი).

²¹ საქართველოს საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის უმაღლესი საბჭოს უწყებანი, 1938 წლის დეკემბერი, N2:

2020-2021 წლებში ზინობიანში საველე სამუშაოების დროს რამდენიმე მოსახლესთან გასაუბრებამ გამოავლინა სოფელში არსებული დამოკიდებულებები სოფლის ბედთან დაკავშირებით, ზინობი სილიკაშვილის დახვრეტის შემდეგ. ამ მოვლენებზე საუბრისას 2021 წელს ჩაწერილ ინტერვიუში თემურ აივაზაშვილმა აღნიშნა:

„დიდი კაცი იყო. სოფლისთვის ბევრ საქმეს აკეთებდა. მაგ ამბების მერე უკან დაიწია სოფელმა. მერე ჭიკაძანს შეუერთეს ჩვენი სოფელი და ბევრი მიწა დაკარგა სოფელმა.“ (13.03.2021)

ამავე თემაზე საუბრობს აივაზაშვილების ქართველი რძალი, ნინა სარდლიშვილი, 2021 წლის გაზაფხულზე ჩაწერილ ინტერვიუში:

„მე ვიცი გადმოცემით - ამ სოფელს ზინოს დროს ყველაფერი ქონდა. გარშემო სოფლებში კი არა, მე არ ვიცი სად იყო კიდე ასეთი მოწესრიგებული, კარგად დაგეგმილი სოფელი. გარეთ შუქიც კი იყო მაშინ. სკოლა გინდა, ბიბლიოთეკა გინდა, ფაბრიკა-ქარხნები გინდა. მოკლედ, სულ ყველაფერი იყო...“. 2020 წლის ზაფხულში ზინობი სილიკაშვილის დის შვილთან, ზინა დალაქიშვილთან ჩაწერილი საუბრიდან კიდეც ერთი ამბავიც შევიტყვე: „ზინოს დახვრეტის მერე წლები იყო გასული უკვე. ომის მერე იყო, თუ არ ვცდები (იგულისხმება მეორე მსოფლიო ომი). ყვარლის სოფლებში ხმა გავარდა ზინო ბრუნდებაო. ხალხი დაიძრა მარტო ზინობიანიდან კი არა, ოთხი-ხუთი სოფლიდან და წავიდნენ დასახვედრად, რკინიგზის სადგურისკენ. მერე ვიღაცას უთქვამს ამ ხალხისთვის - რას აკეთებთ, ხალხო. ეგ კაცი დიდი ხნის მკვდარიაო და ესენიც დაბრუნდნენ სახლებში.“ (13.03.2021)

http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/281014/1/Umaglesi_Sabchos_Uwyebebi_1938_N2.pdf

(წვდომის თარიღი: 21.01.2020)

²² საქართველოს პრეზიდენტის ბრძანებულება N925, 2010 წლის 16 ნოემბერი:

<https://matsne.gov.ge/ka/document/view/1099284?publication=0> (წვდომის თარიღი: 16.10.2020)

როგორც აღვნიშნე, სოფელმა პირვანდელი სახელი ოფიციალურად 2010 წელს დაიბრუნა, თუმცა მანამდე უკვე იყო ამის მცდელობები. ზინო სილიკაშვილის დისშვილის, ზეინაბ (ზინა) დალაქიშვილის თქმით სოფლისთვის სახელის დაბრუნებას აქტიურად ითხოვდა, ამჟამად უკვე გარდაცვლილი, ადგილობრივი უდი - არჩილ აჯიაშვილი:

„აჯიაშვილი არჩილა ითხოვდა სოფლის სახელის დაბრუნებას. ეგ კაცი ჯერ კომუნისტების დროს იბრძოდა, რომ სოფელს დაეუბრუნებინა თავისი სახელი. ეუბნებოდა იმათ - ხო დამტკიცდა, რომ უდანაშაულოა ეგ კაცი. დაარქვით ისევ რაც ერქვა სოფელსო” (18.12.2021)

ზინობი სილიკაშვილის უდანაშაულობის ამბავში აქ იგულისხმება ამიერკავკასიის სამხედრო ტრიბუნალის 1956 წლის 21 თებერვლის განჩინება, რომლის მიხედვითაც ზინობი სილიკაშვილი რეაბილიტირებულია. ეს განჩინება დასტურდება საქართველოს შინაგან საქმეთა სამინისტროს საარქივო სამმართველოს მიერ, ზინობი სილიკაშვილის შვილის - ლეილა სილიკაშვილისთვის, 2011 წლის 12 ივლისს გაცემული ოფიციალური ცნობითაც.²³

თავი 4: უდიები იდენტობების გზაგასაყარზე: დრო და სივრცე საქართველოს უდიური თემის „წარმოქმნის” პროცესში

4.1 უდიების იდენტობის საკითხის აღქმა ქართულ საზოგადოებაში და ქართველ-უდინთა დამხმარე საზოგადოება

²³ საქართველოს შსს-ს საარქივო სამმართველოს ცნობა, N830335. 12.07.2011.

მე-19-მე-20 საუკუნეები საქართველოს ტერიტორიაზე მნიშვნელოვანი ცვლილებების ეპოქაა. რუსეთის იმპერიის რეგიონში შემოსვლამ და შემდგომში, რუსეთის იმპერიის საბჭოთა კავშირით ჩანაცვლებამ მნიშვნელოვანი ცვლილებები გამოიწვია მთლიანად რეგიონში და მათ შორის, ქართულ საზოგადოებაშიც (Sunny 1994).

ამ პერიოდში ქართულ საზოგადოებაში უდიდესი მიმართ დამოკიდებულება რამდენიმენაირად შეიძლება ჩამოყალიბდეს: უდიდესი საქართველოში გადმოსვლამდე, ისევე როგორც მათი გადმოსახლების პერიოდშიც, ფართო საზოგადოებისთვის უდიდესი წარმომავლობა საკმაოდ ბუნდოვან საკითხად რჩებოდა. შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ კიდევ უფრო დიდი ნაწილი საერთოდ არ იცნობდა უდიდესი საკითხს. აკადემიურ და საზოგადოებრივ წრეებში ჯერ კიდევ არ იყო საერთო პოზიცია უდიდესი წარმომავლობასა და მათ ეთნიკურ კუთვნილებასთან დაკავშირებით. ამ ყველაფერს ხელს უწყობდა თავად უდიდური თემის დენომინაციური დაყოფაც, რადგან უდიდესი ერთი ნაწილი მართლმადიდებლები იყვნენ, ხოლო მეორე ნაწილი სომხური სამოციქულო ეკლესიის წევრები. ეს გაყოფა თავად ვართაშენშიც ცხადი იყო - იმ ადგილას, საიდანაც უდიდესი ნაწილი საქართველოში გადმოსახლდა (Арутинов 1905). როგორც ჩანს, ქართული საზოგადოების გარკვეული სეგმენტებისთვის, რელიგიური კუთვნილების საკითხი მნიშვნელოვან და განმსაზღვრელ ფაქტორს წარმოადგენდა. მაგალითისთვის, ქართველი ისტორიკოსი ნიკოლოზ ბერძენიშვილი მის ერთ-ერთ ნაშრომში, ვართაშენელ უდიდებზე საუბრისას, აღნიშნავს უდიდესი „ქართულ“ ქრისტიანობას (ბერძენიშვილი 1966, 258). აქ მართლმადიდებლობა იგივედება ქართულთან, რაც მართლმადიდებელ უდიდებს პირდაპირ აკავშირებს ქართულ იდენტობასთან.

მართლმადიდებელ უდიდებს მე-19 საუკუნეში და მე-20 საუკუნის დამდეგსაც მჭიდრო ურთიერთობები ჰქონდათ მეზობელ საქართველოსთან. მათ შორის, ქართულ მართლმადიდებელ ეკლესიასთან

(ამ დროისთვის ჯერ კიდევ საეგზარქოსოს სახით არსებულთან). მაგალითისთვის, 1910 წელს ვართაშენის უდი მღვდელი, მიხეილ ჯეირანიშვილი (ჯეირანოვი) ადგილობრივი სინოდის 30 მარტის განჩინებით, ქართულ სამრევლოებში მყოფ მართლმადიდებელ მღვდლებთან ერთად ჯილდოვდება კამილაკვით²⁴ (მწყემსი, 1910, N7-8, 2). ასევე, მიხეილ ჯეირანიშვილის დის შვილი და მოგვიანებით, ქართული უდიური თემის რწმუნებული, ზინობი სილიკაშვილი სწავლობდა თბილისის სასულიერო სასწავლებელში²⁵. უდიების ერთი ნაწილის ქართულ საზოგადოებასთან აქტიური ურთიერთობები დასტურდება მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრის და მე-20 საუკუნის დასაწყისის ჟურნალ-გაზეთების ჩანაწერებითაც, სადაც აღწერილია უდიების ყოფა, მათი სამოსახლო გარემო. აგრეთვე, ამ პერიოდში, ქართულ ჟურნალ-გაზეთებში, უდიები თავად იწერებინან ვართაშენის საჭირბოროტო საკითხებზე, უდიური თემის პრობლემებზე, ხოლო მოგვიანებით ასევე დევნა-რბევაზეც (ერთობა, 1918, N4, 2). გაზეთ „ივერიის“ 1890 წლის ერთ-ერთი ნომერი გვამცნობს ვართაშენელი სტეფანე ბეჟანიშვილის გარდაცვალებას (ივერია, 1890, N87, 2-3). საგულისხმოა, რომ საქართველოში უდიების გადმოსახლებამდე დაახლოებით 30 წლით ადრე მისი გვარი უკვე ქართული დაბოლოებით არის მოცემული. ზემოაღნიშნული ცნობის ავტორი წერს, რომ სტეფანე ბეჟანიშვილის გარდაცვალების შემდეგ უდიებთან დაკავშირებით არცთუ ისე ბევრ ინფორმაციას იღებენ. ავტორი ასევე წერს, რომ ბეჟანიშვილს „გულ-მხურვალედ სწამდა, რომ უდი ერთი მუჟა ხალხი რომ არ აღიგავოს დედა-მიწის პირიდან და არ შთაიყლაპოს მეზობელ უცხო ტომთაგან, აუცილებლად უნდა შეუახლოვდეს და დაუკავშირდეს თვის მეგვარტომე ქართველებსაო. ამ აზრით გამსჭვალული

²⁴ კამილაკვა - მართლმადიდებელი სასულიერო პირების ცილინდრის ფორმის, გაფართოვებული თავსაბურავი. <http://www.nplg.gov.ge/wikidict/index.php/კამილაკვა>. ბმულზე წვდომა: 22.04.2021

²⁵ Выпускники Тифлисской духовной семинарии 1891-1893, 1895-1904, 1910-1913, 1915 г.

<https://www.petergen.com/bovkaloduhov/tiflissem.html>. ბმულზე წვდომა: 22.04.2021

ბეჟანიშვილი მარადის იმას სცდილობდა და ზრუნავდა, რომ უღებში გაეგრძელებინა ქართული წერა-კითხვა” (ივერია, 1890, N87, 2-3). ქართველობასთან ასე მჭიდროდ შეკავშირების იდეა და ფაქტობრივად, განსხვავებულ ენაზე მოსაუბრე მართლმადიდებელ უდიების ქართველებთან გაიგივება გვხვდება მე-20 საუკუნის დასაწყისში, დიმიტრი ჯანაშვილის ჩანაწერშიც (*მოგ ზაური*, 1903 წელი, N1-2, 1-13), სადაც ის მათ „ქართველ უდიებად”, ხოლო რიგ შემთხვევებში უბრალოდ ქართველებად მოიხსენიებს (სომხური ეკლესიის წევრი უდიებისგან გამოსარჩევად) და ასევე აღნიშნავს, რომ ორი მართლმადიდებელი უდი ქალი (ჯეირანიშვილების გვარიდან) სწავლობენ ქიზიყში, წმ. ნინოს მონასტერში.²⁶

უდიების საქართველოსთან მჭიდრო ურთიერთობების და აქ მიმოსვლის კიდევ ერთ დასტურს მოსე ჯანაშვილის ჩანაწერებში ვხვდებით, სადაც ის საუბრობს მღვდელ მიხეილ პაჭიკაშვილზე და მის მიერ „საულოდან” საგარეჯოში წამოყვანილ ობლად დარჩენილ ალექსანდრე უგუზაშვილზე (ჯანაშვილი 2006). უდიების ნაწილის ქართველებად („გურჯები”) მოხსენიება ხდებოდა აზერბაიჯანელ-სომხური დაპირისპირების დროსაც, ვართაშენელი უდიების ნაწილის საქართველოში გადმოსახლებამდე. მათ ასე აზერბაიჯანული მოსახლეობა მოიხსენიებდა და ამით გამოარჩევდა ასევე ქრისტიანი სომხებისგან.²⁷

1877 წელს გამოქვეყნებულ წერილში (ივერია, 1877, N10, 1-2), სახელწოდებით „ვიცინოთ, თუ ვიტროთ?” ილია ჭავჭავაძე, გორის სემინარიაზე საუბრისას, აღნიშნავს რომ იქ ქართველებთან და სხვა ეთნიკური კუთვნილების მოსწავლეებთან ერთად იყო ერთი უდი მოსწავლევ (რომლის ვინაობაც ამ დრომდე უცნობია). ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, თავად წერილში წარმოდგენილი განხილვივად არ ჩანს, რომ

²⁶ აქ იგულისხმება ბოდბეში არსებული მონასტერი

²⁷ ნელი დალაქიშვილის ზეპირი გადმოცემა. ჩაწერილია ჩემს მიერ 2014 წელს.

ქავჭავაძე უდიებს ქართული ეთნოსის ნაწილად მოიაზრებს, თუმცა გორის სემინარიაში უდი მოწაფის ყოფნა კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს, ამ დროში არსებულ, უდიების მჭიდრო კავშირს მეზობელ ქართულ საზოგადოებასთან.

მეოცე საუკუნის პირველ ნახევარში უდიების და უდიური ენის შესახებ წერდა ქართული სამეცნიერო საზოგადოების გამორჩეული წარმომადგენელი, ივანე ჯავახიშვილიც:

უდებსა და უდურ ენას უკვე მე-XIX ს. მეორე ნახევარში მეტად მცირე ასპარეზი-და ეკავა: ორ სოფლის გარდა, უდური უკვე აღარსად ისმოდა. განჯის გუბერნიის მაზრის ს. ვართაშენსა, ანუ ორთაშენსა, და ს. ნიჟმი-და იყო უდური შერჩენილი... ამ ჟამად უდების ერთი ნაწილი გადმოსახლებულია საქართველოში და კახეთში, ს. ზინობიანშია დაბინავებული. (ჯავახიშვილი 1992,46)

ჯოუნსის (Jones 1988) მიხედვით, 1920-იანი წლები საბჭოთა კავშირში მოსახლე ერებისთვის, სოციო-პოლიტიკური განვითარების თვალსაზრისით, ერთ-ერთი ყველაზე გამორჩეული პერიოდი იყო. უდიებს გადმოსახლება უწევთ „კორენიზაციის“ მიდგომის გამოცხადებამდე (1923 წლის აპრილი) და საქართველოში გადმოსახლებულ სხვა ეთნიკურ ჯგუფებს შორის ისინი ერთ-ერთი ბოლოები იყვნენ. მათ შემდეგ, ასეთი ტიპის გადმოსვლა მხოლოდ 1957 წელს და ისიც ასევე დღევანდელი ყვარლის მუნიციპალიტეტში, ხუნძების იქ დასახლებისას, დაფიქსირდა (ეთნოსები საქართველოში, 2008). 1922 წელს და 1957 წელს შორის საქართველოში არა რომელიმე ჯგუფების გადმოსახლება, არამედ ქვეყნიდან გადასახლების შემთხვევები ფიქსირდება (მაგალითისთვის: გერმანელები და მესხები).

ამ პერიოდში ქართული საზოგადოების მიერ უდიების მიმართ ჩამოყალიბებულ აღქმებზე საუბრისას აუცილებლად უნდა აღინიშნოს გაზეთ „კომუნისტის“ 1925 წლის 25 აგვისტოს ნომერში გამოქვეყნებული ჩანაწერი, სახელწოდებით: „დაბრუნებული უდინები: ნუხის მაზრის სოფ.

ვართაშენიდან უდინების გადმოსახლების შესახებ საქართველოში” (კომუნისტი, 1925, N193, 4). ჩანაწერის ავტორი, გ. ბაიდაშვილი, დასათაურებაში იყენებს სიტყვას - „დაბრუნებულები”, თუმცა უცნობია რას გულისხმობს ამაში. ჩვენ არ გაგვაჩნია რაიმე სახის წყარო, რომელიც დაადასტურებდა იმ ფაქტს, რომ უდიებს, 1920-იან წლებამდე, ოდესმე კომპაქტურად ეცხოვროთ საქართველოს რომელიმე კუთხეში. ყველა სანდო საისტორიო წყარო მათ ისტორიულ სამშობლოდ მოიაზრებს დღევანდელი აზერბაიჯანის ტერიტორიას. მაშინ, ერთი შეხედვით, გაუგებარია რას გულისხმობს ავტორი სიტყვა „დაბრუნებულებში”. ვფიქრობ, ეს ტერმინი შემთხვევით არ არის გამოყენებული და არც რაიმე მექანიკურ შეცდომას წარმოადგენს. ჩანაწერის ეს სათაური გამოხატავს, ამ დროისთვის, ქართული და უდიური საზოგადოების ერთ ნაწილში დამკვიდრებულ წარმოდგენებს, რომ უდიები ქართულ კულტურულ სივრცეს ეკუთვნიან და მეტიც, რომ ისინი შესაძლოა ეთნიკურად ქართველებიც კი არიან. ფაქტობრივად, მათ მიმართ იკვეთება იგივე დამოკიდებულება, როგორც მათ მეზობლად მოსახლე ინგილოების მიმამრთ. შესაბამისად, სიტყვა „დაბრუნებულები” პირდაპირ მიმანიშნებელია უდიების, როგორც ქართული სივრცის განყუფელი ნაწილის, ქართულ საცხოვრებელ სივრცეში დაბრუნებას და არა როგორც უცხო ხალხის ჩამოსახლებას. ეს წარმოდგენები დღემდე გვხვდება სოფელი ზინობიანის მოსახლეების უმრავლესობაშიც. ეს ხშირად ჩანს სოფელში ადგილობრივების ყოველდღიური საქმიანობისას ჩემს მიერ ჩაწერილი საუბრებიდანაც. მაგალითისთვის, 2021 წლის აპრილში, ერთ თემაზე საუბრისას, ზინობიანის შუახნის მკვიდრი ინგილოებზე ამბობს: „ისინიც ქართველები არიან. ჩვენსავით.” ასევე, უდი ენათმეცნიერ ევგენი ჯეირანიშვილზე საუბრისას ერთი ხანდაზმული ქალბატონი აღნიშნავს: „ეგ ამბობდა ჩვენ ლეკები ვართო. არ არის ეგრე.” საუბარია ევგენი ჯეირანიშვილის და სხვა ლინგვისტების მიერ უდიური ენის ნახურ-დადესტნურ ენათა ჯგუფისთვის მიკუთვნებაზე. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ხანდაზმული ქალბატონი

უდიებს ქართველელურ ჯგუფად არ მოიხსენიებდა და დამატებით აღნიშნავდა, რომ უდიები ალბანელები არიან. როგორ წესი, ასეთ შემთხვევებშიც, ალბანური კულტურის ქართულის მონათესავე კულტურად წარმოჩენა ხდება და ამით ის კვლავ ქართულ იდენტობას უკავშირდება. ზოგადად, საქართველოს უდიურ თემში დიდი ბუნდოვანებაა იმასთან დაკავშირებით თუ ვინ არიან უდიები და სამეცნიერო დისკურსს და კონსესუსს ამ საკითხებზე აქ ნაკლებად აქვს ფეხი მოკიდებული, თუმცა ამაზე უფრო დეტალურად სხვა თავში ვისაუბრებ.

მე-20 საუკუნის პირველ ნახევარში მოღვაწე ქართველი მეცნიერების დიდი ნაწილი უდიების საკითხით განსაკუთრებით ლინგვისტური კუთხით ინტერესდება. გაზეთ კომუნისტის 1927 წლის 22 იანვრით დათარიღებულ ნომერში განთავსებულია სტატია, სათაურით - „კავკასიის ალვანთა დაკარგული ანბანი“ (კომუნისტი, 1927, N17, 4), სადაც მოთხრობილია პავლე ინგოროყვას მიერ ამ თემაზე წაკითხული მოხსენების შესახებ. ეს ჩანაწერი იმით არის საინტერესო, რომ ინგოროყვას მოყვანილ ცნობებში უკვე გამოკვეთილად არის აღნიშნული უდიურისა და კავკასიურ ალბანური ენის პირდაპირი კავშირის შესახებ. ამ გარემოების გამო, ინგოროყვა მოგზაურობს უდიებით დასახლებულ ვართაშენსა და ნიჯშიც. საინტერესოა, რომ სტატიაში არაფერი წერია ამ დროისთვის უკვე საქართველოში გადმოსახლებულ უდიებთან ინგოროყვას რაიმე ტიპის ვიზიტზე ან კავშირზე.

1937 წლის 28 სექტემბერს, ძველ სომხურ ხელნაწერებზე მუშაობისას, ახალგაზრდა ქართველმა ენათმეცნიერმა ილია აბულაძემ აღმოაჩინა მისთვის უცნობი ანბანის აღწერილობა. ანბანის წარმომავლობა ირკვეოდა თანდართული სომხური მინაწერიდან. ეს ანბანი ალბანურ ანბანად იყო წარმოდგენილი ხელნაწერის ავტორის მიერ (აბულაძე 1938). ილია აბულაძის აღმოჩენა გამოსაცემად გადაეცა პროფესორ აკაკი შანიძეს, რომელიც დაინტერესებული იყო კავკასიურ ალბანური ენის და

დამწერლობის თემატიკით. 1960 წელს აკაკი შანიძემ გამოაქვეყნა ნაშრომი, სახელწოდებით „Язык и письмо Кавказских Албанцев” (კავკასიის ალბანელთა ენა და მწერლობა) (Шанидзе 1960). კავკასიის ალბანური ენისა და დამწერლობით დაინტერესებიდან გამომდინარე, აკაკი შანიძე ასევე ესტუმრა აზერბაიჯანს, მინგეჩაურთან არსებული ერთ-ერთი ეკლესიის ნანგრევებში აღმოჩენილ პედესტალზე კავკასიურ ალბანური წარწერის ადგილზე სანახავად. არსებობს ამ ვიზიტის ამსახველი, დათარიღებული (1957 წლის 28 ოქტომბერი) ფოტოც.²⁸ შესაბამისად, მე-20 საუკუნეში კავკასიური ალბანური თემატიკა ფართო განხილვის საგანს წარმოადგენდა ქართულ სამეცნიერო წრეებში. მათი ნაწერებიდან ირკვევა, რომ ამ საკითხით დაინტერესებულ მეცნიერთა მიერ ალბანელთა შთამომავლებად და ამ ენის თანამედროვე ვერსიაზე მოსაუბრეებად თითქმის ერთხმად უდიები მიიჩნეოდნენ.

აღსანიშნავია, რომ უდიები თავის ერთ-ერთ ჩანაწერში მოხსენიებული ჰყავს მწერალ გრიგოლ რობაქიძესაც, რომელსაც ისინი გაქრობის პირას მყოფ, იდენტობა დაკარგულ, ხალხად ყავს დახასიათებული:

მე ვიცი, კავკასიაში ბინადრობს ერთი ხალხის ნაშთი, სახელად უდეები, რომელთაგან სამი-ოთხი სოფელიდაა შემორჩენილი. ერთი შეხედვით ისინი სხვა ხალხებივით, ჩვეულებრივად ცხოვრობენ, მაგრამ კარგად თუ ჩავუკვირდებით, მივხვდებით, რომ მათი სათუთი მყუდროება მეტაფიზიკური სიკვდილის მოახლოების მაუწყებელია. ყველა ნიშანი მოწმობს, რომ იდუმალებით მოცული მიზეზების გამო მათ თაურხატს ნამდვილობა აქვს დაკარგული (რობაქიძე, *ჰიტლერი*, 10)²⁹.

1920-იან წლებში, საქართველოში ჩამოსვლიდან მალევე, დაარსდა „ქართველ-უდინთა დამხმარე საზოგადოება”, რომელსაც თავისი ფილიალები გააჩნდა თბილისში, თელავსა და ფოთში, იგეგმებოდა

²⁸ აკაკი შანიძის ფოტო მინგეჩაურში აღმოჩენილ პედესტალთან: <https://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/216066>. ბმულზე წვდომა: 07.10.2021

²⁹ გრიგოლ რობაქიძე, *ჰიტლერი*, გვ.10
http://kartvelologybooks.tsu.ge/uploads/book/Robakidze_Hitleri.pdf; ბმულზე წვდომა: 04.03.2021

წარმომადგენლობების გახსნა ბათუმსა და სიღნაღშიც (კომუნისტი, 1924 წ., N48, 4). უნდა აღინიშნოს, რომ ამ დროისთვის უდიეების დიდი ნაწილის თვითდასახელება იყო (და ეს წესი დღემდე შემორჩა) - „უდინები“ (მხოლოდით რიცხვში - უდინი). „უდინები“ რუსული ენიდან დამკვიდრებული დასახელება უნდა იყოს და სამეცნიერო წრეებში ფართო კონსენსუსის შედეგად მიჩნეულია, რომ ამ ხალხის სწორი დასახელება უდიებია. ამ საკითხს, მის ნაშრომში, შეეხო უდი ენათმეცნიერი და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, ევგენი ჯეირანიშვილი:

„...უ დ ი ბოლოხმოვანი და ფუძეუკვეცილი სატომო სახელია და მისგან ნაწარმოები ტერმინული მნიშვნელობის ზედსართავი სახელი უნდა იწარმოებოდეს ასე: ქართულად უდიური და არა „უდური““ (ჯეირანიშვილი 1971, 9)

„ქართველ-უდინთა დამხმარე საზოგადოების“ ორგანიზებით იგეგმებოდა სხვადასხვა ტიპის ღონისძიება - მოხსენებები, წარმოდგენები და საქველმოქმედო საღამოები (კომუნისტი, 1923, N144, 3). აგრეთვე, ეს საზოგადოება გაზეთ კომუნისტის მეშვეობით ახდენდა საზოგადოების ინფორმირებას ახლად გადმოსახლებული უდიეების ყოფასა და საჭიროებებზე. საზოგადოების გამგეობის წევრების რიგებში იყვნენ ივანე ჯავახიშვილი და შალვა დადიანი (კომუნისტი, 1923, N70, 3). ამავე საზოგადოების ორგანიზებით, უდიეების შესახებ მოხსენება წაიკითხა მოსე ჯანაშვილმა (კომუნისტი, 1923, N144, 3). სხდომებზე სიტყვით არაერთხელ გამოვიდა ზინობი სილიკაშვილიც (კომუნისტი, 1923, N144, 3).

ამავე საზოგადოების გავრცელებულ ცნობებში ვკითხულობთ ინფორმაციას საქართველოში გადმოსახლებული უდიეების რაოდენობის შესახებაც. ერთ-ერთი ცნობით, საქართველოში წამოვიდა 160 ოჯახი და ელოდებოდნენ კიდევ 68 ოჯახს (კომუნისტი, 1923, N67, 2), ხოლო მეორე ცნობით გადმოსახლდა 137 ოჯახი და ჯამში უნდა გადმოსახლებული 207 ოჯახი

(კომუნისტი, 1923, N122, 3). ჩამოსული უდიების რაოდენობაზე სხვადასხვა ცნობა ასევე განპირობებული უნდა იყოს იმ ფაქტორითაც, რომ ჩამოსულების ნაწილი უკან დაბრუნდა.³⁰

4.2 უდიური გვარები: საქართველოში გადმოსვლამდე და გადმოსვლის შემდეგ

საქართველოში გადმოსვლამდე უდიური გვარების სამგვარი ტიპი გვხვდებოდა: ერთი შედარებით უფრო ტრადიციული ტიპის, მეორე სომხური გავლენის შედეგად სომხური დაბოლოების - „იან“-ის მქონე, ხოლო მესამე რუსული დაბოლოებებით. მაგალითისთვის, გვარი ჰაჯინი ხშირად იწერებოდა აჯიევად, ხოლო საქართველოში გადმოსვლის შემდეგ: აჯიაშვილად. სილიკი იწერებოდა სილიკოვად, საქართველოში გადმოსვლისას - სილიკაშვილი, ურუზი უროზოვად (ურუზაშვილი საქართველოში გადმოსვლის შემდეგ), ყოტინ - ყოტიევად, ხოლო საქართველოში გადმოსვლის შემდეგ კოტიაშვილად იწერებოდა. დინაკარუხ/დინაკარი დინაკარიანად იწერებოდა (შარაბიძე, 2005). აქ მხოლოდ რამდენიმე მაგალით მოვიყვანე თვალსაჩინოებისთვის.

საქართველოში 1922 წლისთვის გადმოსახლებულების აბსოლუტური უმრავლესობა ვართაშნელი უდიები იყვნენ, თუმცა მინიმუმ ორი გვარი: აივაზაშვილები (ჰაივაზი) და ხაჩიკაშვილები (ხაჩიკი) ყიშლაღელი უდიების შთამომავლები არიან (შარაბიძე, 2005). ყიშლაღელი უდიების შთამომავლები შესაძლოა იყვნენ თევდორაშვილებიც, რაც სოფელ ზინობიანის უხუცეს მკვიდრთან, ზოია კაკულაშვილთან (ქორწინებამდე თევდორაშვილი) 2021 წლის ზაფხულში ჩაწერილი გასაუბრების დროს

³⁰ ვართაშნელი ნინა კოტიევას ზეპირი მონათხრობი, რომელიც დასტურდება ზინობიანში ჩაწერილი ზეპირი გადმოცემებითაც.

გამოვლინდა. ამ დროისთვის სოფელ ზინობიანში ის ერთადერთი თევდორაშვილი იყო:

„თევდორაშვილები თითქმის აღარ არიან. ერთი ალიკაღა დარჩა. მამის ძმის შვილი... აქ აღარავინ დარჩა. ისიც რუსთავში ცხოვრობს, მაგრამ აქაც სახლი აქვს. თევდორაშვილები ცოტანი იყვნენ. თორმეტი შვილი ყავდათ თევდორაშვილებს. აქ ჩამოსვლისას ერთი ბიჭიღა დარჩა. აქ ჩამოიყვანა. ისიც თავის ბებიამ წაიყვანა ვართაშენში. წაბლის ხეს ბერტყავდა, ჩამოვარდა იქიდან და მოკვდა. მარტო მამაჩემი იყო თევდორაშვილი. მამაჩემს ყავდა მარტო ერთი ბიჭი. ჩემ ძმასაც ერთი ბიჭი. იმასაც ერთი ბიჭი.“ (27.08.2021)

ყიშლალი ვართაშენთან მდებარე სოფელი იყო, სადაც უდიეები კომპაქტურად ცხოვრობდნენ, თუმცა მე-20 საუკუნის დასაწყისში წარმოებული დევნის შედეგად, მათი გადარჩენილი ნაწილი 1920 წლისთვის ვართაშენში გადავიდა, მათ შორის იყვნენ აივაზაშვილების და ხაჩიკაშვილების წინაპრებიც, რომელთა წარმომადგენლებიც შემდგომ საქართველოში წამომსვლელთა სიას შეემატნენ (შარაბიძე, 2005). აღსანიშნავია, რომ 1920 წლისთვის მშობლიურ მხარეში დაბრუნებულმა ზინობი სილიკაშვილმა, უდიეებისგან დაცარიელებულ ყიშლალში მოხვედრის შემდეგ შეიტყო დევნის მასშტაბების შესახებ ადგილობრივი აზერბაიჯანელებისგან და ამის შემდეგ გაეშურა მშობლიურ ვართაშენში.³¹

ნიჯის უდიეებისგან განსხვავებით, რომლებიც უზნებად დაყოფილ სოფელში ცხოვრობდნენ, ვართაშენის უდიეები გვარების მიხედვით იყვნენ გადანაწილებულები. გვარები ხშირად 20-40 წევრს აერთიანებდა, მათ შორის იკრძალებოდა ქორწინება, გვარებს გააჩნდათ საკუთარი, ინდივიდუალური სალოცავები ანუ რელიგიური ნიშები და როგორც წესი, ისინი სახლის ეზოში იყო განთავსებული (შარაბიძე 2005). ამასთან

³¹ ზ. სილიკაშვილის დის შვილის ზეინაბ (ზინა) დალაქიშვილის ზეპირი გადმოცემა. ჩაწერილია ჩემს მიერ 2020 წელს.

დაკავშირებით გთავაზობთ 2014 წელს ნელი დალაქიშვილთან პირადი საუბრის ჩანაწერის ამონარიდს: „ყველა გვარს თავისი წმინდანი ან მფარველი ანგელოზი ყავდა. ჩვენი გვარის სალოცავი მთავარანგელოზ მიქაელის სახელზე იყო და ეზოში ქონდათ. მამაჩემისგან ვიცი ეს.” უდიების ნაწილმა ამ ნიშებიდან ქვები და მიწა წამოიღეს და ახლად დასახლებულ ადგილასაც მოაწყვეს ეს ნიშები, რომლებიც ჯერ კიდევ შემორჩენილია ზოგიერთი სახლის ეზოში. დღევანდელ ყვარლის მუნიციპალიტეტში დასახლების შემდეგ, ზოგიერთმა უდიურმა გვარმა შეინარჩუნა გვარების ერთ უბანში ცხოვრების წესი, თუმცა მეტწილად ისე გადანაწილდნენ, როგორც და სადაც ერგოთ სამოსახლო ადგილები (შარაბიძე 2005).

უდიური გვარების ქართულ ყაიდაზე (მეტწილად ბოლოში „შვილი“-ს დამატებით) გადმოკეთების პრაქტიკა, როგორც ჩანს, თავიდანვე დაინერგა. ზინობი სილიკაშვილს, უდიების გადმოსვლისთვის, გვარი უკვე სილიკაშვილად უნდა ჰქონოდა გამოფრმებული, თუმცა, წლებით ადრე, თბილისის სემინარიაში სწავლისას ის ჯერ კიდევ სილიკოვია.³² გაზეთ „ერთობის“ 1920 წლის 17 აგვისტოს ნომერში, სადაც ქართველი ვაჭრები მადლობას უხდიან ზინობის რუსეთის საპატიმროდან გამოხსნის და საქართველოში დაბრუნებაში ხელშეწყობისთვის, ის სილიკაშვილად არის მოხსენიებული (ერთობა, 1920, N185, 4). ასევე, 1923 წლის ივლისისთვის (ამ დროს კი უდიების საქართველოში გადმოსახლებიდან ჯერ სრული ერთი წელიც არ იყო გასული), ქართული დაბოლოების გვარი აქვს ალექსანდრე აჯიაშვილსაც (აჯიევი/ჰაჯინი) (კომუნისტი, 1923, N153, 4) საეკლესიო ჟურნალ მწყემსის 1910 წლის ერთ-ერთ გამოცემაში (მწყემსი, 1910, N7-8, 1-2) ვკითხულობთ უდი მღვდლის, მიხეილ ჯეირანოვის დაჯილდოვების შესახებ, თუმცა გვიანდელი ცნობებით (მათ შორის, 1930-იანი წლებში შედგენილ უდიური ანბანთან დაკავშირებული ამბებიდან) ვგებულებთ, რომ მიხეილი უკვე ჯეირანიშვილად იწერება. შესაბამისად, შეგვიძლია

³² სემინარიელთა სია: <https://www.petergen.com/bovkalo/duhov/tiflissem.html> (ბმულზე წვდომა: 22.05.2021)

დავასკვნათ, რომ საქართველოში გადმოსახლებული უდიდების დიდი ნაწილი 1920-იანი წლებიდან და მათი აბსოლუტური უმრავლესობა კი, 1930-იანები წლების დასაწყისისთვის უკვე ქართული დაბოლოების მქონე გვარებს ატარებს. გვარებისთვის ქართული დაბოლოებების მიმატებასთან დაკავშირებით 2020 წლის ზაფხულში ზინობიანის ერთ-ერთ ქართულ-უდიურ (შერეულ) ოჯახში მოსმენილი ამბიდან გავარკვიე, რომ ერთ-ერთ შემთხვევაში ერთ-ერთ უდი კაცს გვარისთვის ტრადიციული „შვილი“-ს ნაცვალად მთიულური დაბოლოება „ური“ დაუმატებია, რასაც ეს ოჯახიც და მისი საახლობლოც კომიკურ ამბად მიიჩნევდა. ერთ გვარს არ მოუწია გვარების დაბოლოების შეცვლა, რადგან ის ისედაც ქართული გვარი იყო: ჩიკვაიძე. ჩიკვაიძის გარდა უდიებში კიდევ ორი ქართული გვარი იყო. ამასთან დაკავშირებით არსებობს გადმოცემა, რომელსაც თამარ შარაბიძე (2005) აღწერს მის ნაშრომში:

მეფის რუსეთის დროს სამხედრო სამსახურიდან გაქცეულა სამი ქართველი ჯარისკაცი (შარაბიძე, ჩიკვაიძე და კიდევ ერთი, რომლის გვარიც არ ახსოვთ, რადგანაც შთამომავლობა არ დარჩენია). ზარების რეკვის ხმაზე (ჩვენნიანები ყოფილანო) მისულან სოფელ ყიშლაღში. სამივეს იქაური ქალები უთხოვიათ და იქვე დასახლებულან. შარაბიძე ჩაუსახლებიათ მისხალებს³³. მისხალები სამი ძმა ყოფილან და ერთი გაუთხოვარი და ჰყოლიათ, რადგანაც შეძლებული ოჯახი ჰქონიათ და მდიდარი მამულების პატრონები ყოფილან, დისთვის შესაფერი საქმრო ვერ მოუძებნიათ და შინაბერად (იმ დროისთვის ქალი 20 წლის ასაკში უკვე შინაბერად მიიჩნეოდა) დარჩენიათ. უცხო ეროვნების, მაგრამ ერთმორწმუნე ქართველი დავით შარაბიძე კი მოწონებიათ და ზედსიძედ მოუყვანიათ. ჩასიძებულს მისხალის გვარი მიუღია და მისი შთამომავლებიც ამ გვარით არიან ცნობილნი საბუთების მიხედვით, თუმცა მოსახლეობა დღემდე მათ შარაბებად მოიხსენიებს და გულისწყრომასაც გამოთქვამს დავით შარაბიძის ასეთი ქმედების გამო - მამულის გამო კაცმა გვარი არ უნდა დაკარგოსო. (შარაბიძე 2005, 185)

მრავალი საუკუნის განმავლობაში საკუთარი სახელმწიფოს არარსებობის პირობებში უდიურ საზოგადოებას აღარ გააჩნია ფორმალურად განსაზღვრული თავად-აზნაურობის სეგმენტი (Кузнецов 2003), თუმცა არაფორმალურად სოციალურ საფეხურზე დაწინაურებულ ოჯახებათ (სოციო-ეკონომიკურად და განათლების დონის კუთხით) სოფელ

³³ ზინობიანში - მისკალიშვილები

ვართაშენში ითვლებოდნენ სილიკოვები, ჯეირანოვები, ბეჟანოვები და ტოწკონოვები.

4.3 ენის დაკარგვა: უდიურიდან ქართულზე გადასვლა

უდიური ენის წინაპარ ენად კავკასიურ ალბანური (რომელიც ძველ უდიურადაც მოიხსენიება) ითვლება (Gippert 2007; Schulze 2005). უდიური ენით დაინტერესება და მისი შესწავლა ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის დასაწყისში იწყება (ჯავახიშვილი 1992). უდიური ენა ენათმეცნიერების განსაკუთრებული ყურადღების ცენტრში წმ. ეკატერინეს მონასტერში აღმოჩენილი, კავკასიურ ალბანურ ენაზე დაწერილი ტექსტების შემცველი, პალიმფსესტების აღმოჩენის შემდეგ მოექცა (ალექსიძე 2003).

პალიმფსესტების აღმოჩენასთან ერთად გამყარდა ენათმეცნიერთა აზრი უდიური ენისა და კავკასიურ ალბანურის/პროტო-უდიურის პირდაპირ კავშირთან დაკავშირებით (Schulze 2018). უდიური ენის სპეციალისტმა, გერმანელმა ენათმეცნიერმა, ვოლფგანგ შულცემ პალიმფსესტებში აღმოჩენილი ალბანური ტექსტების მიხედვით წარმოადგინა დასკვნა, რომ ალბანური შესაძლებელია მოვიხსენიოთ უდიურის გარკვეულ წინაპარ ენად. პალიმფსესტის ნაწერების ენას შულცემ პროტო უდიური უწოდა, რადგან პალიმფსესტის „ალბანური“, შულცეს აზრით, უნდა ყოფილიყო თანამედროვე ვართაშნული და ნიჯური დიალექტებისგან განსხვავებული, უფრო ძველი დიალექტი (Schulze 2018).

უდიური ენის და მისი საქართველოში შენარჩუნება-დაკარგვის საკითხის უკეთ გასაგებად მნიშვნელოვანია საბჭოთა ენობრივი პოლიტიკის რამდენიმე ასპექტს გავეცნოთ, რადგან უდიების საქართველოში გადმოსვლა სწორედ გასაბჭოების პირველ წლებს ემთხვევა. საბჭოთა კავშირის ენობრივი პოლიტიკა პირველი წლების განმავლობაში

გამოირჩეოდა შედარებით თავისუფალი მიდგომით ადგილობრივ ენებთან მიმართებით, რაც ეტაპობრივად შეიცვალა 1930-იან წლებიდან და გარკვეულწილად ეს პოლიტიკა ენობრივი რუსიფიკაციის გზას დაადგა (Ornstein 1959). საბჭოთა კავშირის შექმნის შემდეგ იქმნებოდა კონკრეტულ ენებზე თუ დიალექტებზე მომუშავე კომისიები, ხორციელდებოდა ექსპედიციები და ტარდებოდა სხვა ტიპის ღონისძიებები. საბჭოთა რეჟიმისთვის მნიშვნელოვანი იყო გაბატონებული იდეოლოგიის სათქმელი ადგილობრივ ენებსა და დიალექტებზე მიეტანა ამ ტერიტორიებზე მცხოვრებ ხალხებამდე. ხდებოდა ლათინურ ანბანზე დაფუძნებული დამწერლობების შექმნის წახალისებაც (Ornstein 1959). ეს მიდგომები შეეხო მცირერიცხოვან უდიურ თემსაც.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, 1934 წლისთვის ზინობიანში გადმოსულმა უდი ძმებმა, მიხეილ და თეოდორე ჯეირანიშვილებმა (თემის წინამძღოლის, ზინობი სილიკაშვილის ბიძები) შეიმუშავეს ახალი უდიური ენის ანბანი და გამოსცეს ამავე ენის სასწავლო წიგნი, ხოლო 1933-1934 წლებში შედგა კომისია, რომელიც მუშაობდა უდიურ ენაზე სასაუბროსა და ასევე, ლექსიკონის გამოცემაზე. (Гукасян 1974). ლათინურ გრაფიკაზე დაფუძნებული უდიური ანბანი დიდხანს არ დარჩენილა გამოყენებაში. 1930-იანი წლებში საბჭოთა კავშირის ენობრივი პოლიტიკა შეიცვალა. საბჭოთა ხელისუფლებას გაუჩნდა შიშები, რომ ადგილობრივი ენების შესწავლის წახალისებით და პოპულარიზაციით შესაძლოა მომხდარიყო ეროვნული თვითგამორკვევის წახალისებაც. მალევე, ლათინური ანბანიც ანტი-პროლეტარიულ მოვლენად შეირაცხა და კირილიცათი ჩანაცვლდა (Ornstein 1959).

სოფელ ზინობიანში უდიების გადმოსვლისას, უდიების აბსოლუტურმა უმრავლესობამ ქართული ენა არ იცოდა. მათი მშობლიურ ენა - ის ენა, რომელსაც ისინი ოჯახშიც და მათ ახალ დასახლებაში ერთმანეთთან სასაუბროდ იყენებდნენ, იყო უდიური ენა. სოფლის მკვიდრი, თემური

აივაზაშვილი (რომელსაც დედა ეთნიკურად ქართველი ყავს) ენასთან დაკავშირებულ საკითხებზე საუბრისას, მასთან ჩაწერილი ინტერვიუს დროს, ამბობდა შემდეგს:

„ბაბოჩემმა საერთოდ არ იცოდა ქართული. პაპაჩემმა ბევრი ენა იცოდა: ქართული, სომხური, თათრული, რუსული... დედაჩემმაც ასე ისწავლა ჩვენი ენა. ბაბოს რომ დაკავშირებოდი. ასე ვისწავლეთ ძირითადად... და სოფელში, სხვათაშორის, იმ დროს დიდიან-პატარიანად ყველა ლაპარაკობდა უდიურად. ეს მერე... მერე მოხდა რა, 80-იან, 90-იან წლებში უკვე თითქმის აღარ გამოიყენებოდა..ნამდვილი უდიები ვინც არიან (მე ხომ დედით ქართველი ვარ), აი, ნიჯიდან მოსული რძლებიც ვისაც ყავთ, იმათ ოჯახშიც კი უკვე ქართულად ლაპარაკობენ. თვითონ ისინიც ქართულად ლაპარაკობენ. (თავიდან რომ გადმოვიდნენ) ძალიან ბევრი იყო, ვინც ქართული არ იცოდა. ბაბოჩემმა სიცოცხლის ბოლომდეც კი ვერ ისწავლა კარგად. კი ლაპარაკობდა რაღაცეებს, მაგრამ არ იცოდა რა... წმინდად. პაპაჩემი თავის შვილებსა ჯობნიდა. ქალაქში გაიზარდნენ აგერ ბიძაჩემი ერთი, მეორეც და იმათზეც კარგად ლაპარაკობდა (ქართულად). პაპამ აქ ისწავლა ქართული. იმიტომ, რომ კავშირი ქონდა: ძალიან ბევრი ახალსოფლელები ყავდა... მეგობრობდა, ნათესაობდნენ, მისვლა-მოსვლა ქონდათ. ჭიკაანთან ქონდა დიდი კავშირები. მონადირე იყო. ჭიკაანელებთან ერთად დადიოდნენ, ნადირობდნენ, ერთად პურს ჭამდნენ. ბრიგადირი კაცი იყო და ისწავლა რა იქიდან ქართული... მაგრამ ისწავლა.“

(13.03.2021)

საქართველოში გადმოსახლებული უდიეების პირველი თაობის მიერ ქართული ენის არ ფლობა 2014 წელს ნელი დალაქიშვილთან ჩაწერილი პირადი საუბრის შედეგადაც დასტურდება. ის იხსენებდა, რომ მამისმა, ზაქარია დალაქიშვილმა, ქართული ენა არ იცოდა. ნელი დალაქიშვილის და, ზინა დალაქიშვილი 2019 წელს, პირად საუბარში აღნიშნავდა, რომ მისმა დედამ, ანასტასია სილიკაშვილმა მხოლოდ იმიტომ იცოდა ქართული, რომ ის ძმამ (ზინობი სილიკაშვილმა) ბავშვობაში, ქართულის სასწავლებლად მიაბარა ცნობილი ქართველი ლოტბარის, მარო თარხნიშვილის რძალს, ქალაქ გორში. შესაბამისად, გადმოსახლებული უდიეების პირველი თაობის წარმომადგენლებმა ქართული ენა მხოლოდ საგანამონაკლისო წესით იცოდნენ. ქალაქში მცხოვრები უდიეების ნაწილი შვილებს რუსულენოვან განათლებას აძლევდა, რადგან ზოგიერთები მას უფრო პრესტიჟულად თვლიდნენ. თავად სოფელ ზინობიანში სკოლაში სწავლება მიმდინარეობდა ქართულ ენაზე და 9 კლასის გასრულების შემდეგ ზინობიანელი ბავშვები, როგორც წესი, სწავლას მეზობელ სოფლებში აგრძელებდნენ (როგორც წესი: ახალსოფელი ან ჭიკაანი). ეს ტრადიცია დღემდე შენარჩუნდა, რადგან ზინობიანის სკოლაში სწავლა მხოლოდ მე-9 კლასამდეა. სკოლაში უდიური ენის სასწავლებლად ორი საათია გამოყოფილი, თუმცა როგორც 2020-2021 წლებში ადგილობრივებთან ჩაწერილი ინტერვიუებიდან ირკვევა ენის სწავლება არაეფექტურია და ბავშვების დიდი ნაწილი ისე ამთავრებს სკოლას, რომ უდიურად რამდენიმე სიტყვის გარდა არაფერი იცის. შესაბამისად, უდიური ენის ცოდნის დონე ზინობიანელ ახალგაზრდებში საკმაოდ დაბალია.

ენისა და იდენტობის ურთიერთმიმართება მნიშვნელოვანი და საფუძვლიანი ანთროპოლოგიური კვლევის საგანს წარმოადგენს. ბუხოლცი და ჰოლი ენას „იდენტობის კულტურული წარმოების“ კუთხით ყველაზე „მოქნილ და გავრცელებულ“ ფორმად მიიჩნევენ (Bucholz, Hall 2004, 368).

კულტურული ესენციალიზმისთვის კი ენა უმთავრესი კომპონენტია (Bucholz, Hall 2004, 374). ბუხოლცისა და ჰოლის მიხედვით, რომანტიზმის ეპოქის პერსპექტივიდან, რომელიც „მოტივირებული იყო ნაციონალიზმის აღმოცენებით“, ენა ეთნიკურობას დაუკავშირდა: „ეთნიკურობის ამ ვერსიის მიხედვით, რომელიც კვლავ გზავდა აკადემიურ და საზოგადო დისკურსში, იდენტობა გენეტიკურობაზე კი არ არის დაფუძნებული, არამედ მემკვიდრეობით კულტურულ ფორმებზე, განსაკუთრებით ენაზე, რომლებიც სიმბოლურად ასახავენ, ხოლო ესენციალიზმის უფრო რადიკალურ ფორმებში, პირდაპირ განასახიერებენ ეთნიკური ჯგუფის განსხვავებულ კულტურულ იდენტობას” (Bucholz, Hall 2004, 374). კულტურული ესენციალიზმის როლი კი ყველაზე ნათლად გამოჩნდა მე-20 საუკუნეში, ეთნიკური უმცირესობების შესწავლისას (Bucholz, Hall 2004).

კულტურული ესენციალიზმის მიდგომების საფუძვლიანი კრიტიკის მიუხედავად, გვერდს ვერ ავუვლით იმ მოცემულობას, რომ საქართველოს უდიური თემისთვის ენა რჩება ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან და რიგ შემთხვევაში, შესაძლოა ყველაზე მნიშვნელოვან განმასხვავებულ ნიშნად დანარჩენი ქართული საზოგადოების ძირითადი ნაწილისგან. შერეული ოჯახების მზარდი რაოდენობის (აქ ქართულ-უდიური ოჯახები იგულისხმება) და არაერთი მივიწყებული ტრადიციისა თუ წეს-ჩვეულების ფონზე, დომინანტური ეთნიკური ჯგუფის მსგავსად დენომინაციურად მართლმადიდებელი უდიებისთვის ენა რჩება მთავარ განმასხვავებულ ნიშნად და ასევე მონიშნავს საკუთარი იდენტობისა, როგორც ქართულისგან განსხვავებულისა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოში მცხოვრები უდიების საკმაოდ დიდი ნაწილისთვის მათ ყოველდღიურობაში უდიური ენის არსებობა წარმოადგენდა იდენტობის სწორედ იმ ასპექტს, რომელიც მათ ბოლომდე, სრულად „გაქართველებას“ უშლიდა ხელს. ამიტომ, უდიური ენის საზოგადოებრივი თუ ოჯახური სივრციდან განდევნა ხანდახან შეგნებულადაც კი ხდებოდა. ზინობიანს მიღმა გაზრდილმა და მცხოვრებმა უდიური თემის ერთ-ერთმა

წარმომადგენელმა პირად საუბარში განმიცხადა, რომ უდიური ენის და მასთან მიბმული ამ იდენტობის არსებობამ მას ბავშვობა გაუმწარა და ამ ენის გაგონება საერთოდ აღარ უნდა. შესაბამისად, უდიური ენის ქართული ენით ეტაპობრივი ჩანაცვლება უფრო და უფრო აქტიურ ხასიათს იძენს ბოლო ათწლეულების განმავლობაში. ქართულ იდენტობაზე სრულად გადასვლის პროცესში უდიური ენის როლის დაკნინებასა და შემცირებას ლოგიკური საფუძვლები გააჩნია სოციალური ჯგუფების შესწავლის კუთხით, რადგან: „სოციალური დაჯგუფების პროცესი მხოლოდ იმ მსგავსებების, რომლებიც წინ უსწრებს და აყალიბებს იდენტობას, აღმოჩენა და დადასტურება კი არა, არამედ უფრო ფუნდამენტურად, განსხვავებულობის ჩახშობის გზით მსგავსების გამოგონებაა” (Bucholz, Hall 2004, 371). ამიტომ, შეგვიძლია ჩავთვალოთ, რომ უდიური ენა, როგორც სრულად გაქართველების გზაზე არსებული ერთადერთი მნიშვნელოვანი ბარიერი, ყველაზე დიდი დარტყმის ქვეშ თავად უდიური თემის წარმომადგენელთა მხრიდან მოექცა.

ბოლო წლებში, რამდენიმე უდი ახალგაზრდა დაინტერესდა მშობლიური ენის შესწავლით, რასაც მათთან ჩატარებული ინტერვიუებიც ცხადყოფენ. ისინი აქტიურად ეძებენ სხვადასხვა რესურსს ენის შესასწავლად, თუმცა ენის პრაქტიკულ ჭრილში გამოყენების საფუძვლის გარეშე, მათთვის ენის შესწავლის ეს ამოცანა საკმაოდ რთულ გამოწვევად რჩება.

უდიური ენის შესწავლის მსურველთათვის მთავარ სახელმძღვანელოდ 1971 წელს, უდი ენთმეცნიერის, ევგენი ჯეირანიშვილის ავტორობით გამოცემული „უდიური ენა” რჩება, რომელშიც ვხვდებით უდიურ-ქართულ და ქართულ-უდიურ ლექსიკონებს, სასაუბროს, გამოთქმებს, ანდაზებს და გრამატიკას. უდიური ანდაზების და გამოთქმების დიდი ნაწილი უფროსი თაობების ყოველდღიური საუბრებიდან კი თითქმის გამქრალია. ასევე, უნდა აღვნიშნო, რომ ლოცვისას უდიური ენა ხშირად გამოიყენებოდა 1930-

იან წლებში დაბადებული თაობის მიერ, თუმცა ამჟამად ეს პრაქტიკაც საგამონაკლისო წესით გვხვდება.

უდიური ენიდან ქართულზე გადასვლის პროცესში თემში ორი ურთიერთგამომრიცხავი და ერთმანეთთან შეპირისპირებული მიდგომა გვხვდება: ერთი - სიამაყის და მეორე - სირცხვილის. ეს განაპირობებს იმასაც, რომ სხვადასხვა ვითარებიდან გამომდინარე ხდება უდიურიდან ქართულზე ან ქართულიდან უდიურზე გადასვლა. ამ მოვლენას სოციოლინგვისტიკაში code switching-ის ტერმინით იცნობენ. ასეთ დროს ერთ-ერთი მთავარი კითხვაა თუ რა დროს გამოიყენება მშობლიური ენა და რა დროს შეძენილი - ახალი სამშობლოს ან გარემოს ენა. Code switching-ზე არაერთი ნაშრომი დაწერილა და მეცნიერები მას სხვადასხვა პრიზმიდან სწავლობენ (Nilep 2006). ბარკერი (Barker 1972) მექსიკურ-ამერიკულ თემზე დაკვირვებისას ამჩნევდა, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში ადგილობრივები მათ მშობლიურ ენაზე საუბრობდნენ, თუმცა გარკვეულ ეპიზოდებში ინგლისურზე გადადიოდნენ. ჩემი დაკვირვებების საფუძველზე შემიძლია ვთქვა, რომ საქართველოს უდიურ თემში უდიური ენის გამოყენება საგრძნობლად მცირდება და მისი გამოყენება თითქმის სამარცხვინოდ ითვლება ზინობიანის გარეთ მცხოვრები უდიების ერთ ნაწილში. ის უდიები, რომელთაც ჯერ კიდევ იციან უდიური ენა მას იყენებენ სახლში (თუ ყავთ სხვა უდიურად მოსაუბრე) ან ისეთ პირობებში, სადაც მას ვერ გაიგებენ სხვები. თავად ზინობიანშიც კი უდიური ენის გამოყენება საკმაოდ იშვიათად ხდება, თუმცა მისი გამოყენებისას სიამაყით აღნიშნავენ და ხაზს უსვამენ ამ გარემოებას და ენის ცოდნის ფაქტს. სიამაყესა და სირცხვილს შორის მერყევი მშობლიური ენა უდიური თემისთვის მნიშვნელოვან განმასხვავებელ ფაქტორად რჩება, თუმცა მისი ეტაპობრივი გაქრობის საფრთხე საკმაოდ მაღალია და ამ კუთხით, ის თემის ზოგიერთ წევრში ბოლო დროში სიამაყის მიზეზი უფროა ვიდრე სირცხვილის.

თავი 5: დრო-სივრცე: სოფელი ზინობიანი

სოფლის ცხოვრებაზე დაკვირვებისას ხშირად მკვლევარი იმდენად იქცევა სოფლის ყოფის ნაწილად, რომ შესაძლოა ვერ მიხვდეს რა იქნება საინტერესო მკითხველისთვის. ნაშრომები, რომლებიც საბჭოთა პერიოდის ან პოსტ-საბჭოთა პერიოდის სოფლის აღწერს, არც თუ ისე ბევრია. ამ მხრივ გამონაკლისია თამარა დრაგაძის ნაშრომი. 1970-იან წლებში თამარა დრაგაძემ ეთნოგრაფიული კვლევა ჩაატარა რაჭაში, სოფელ აბარში. დრაგაძის ნაშრომი 1988 წელს გამოქვეყნდა (Dragadze 1988). ის ამ ნაშრომში საუბრობს სოფლის ცხოვრებაზე - აღწერს სოფლის სახლებს, ამ სახლებში მცხოვრებ ოჯახებში არსებულ გენდერულ როლებზე და საოჯახო საქმის გენდერულ გადანაწილებაზე, სოფლის მოსახლეობის ძირითად საქმიანობაზე და შემოსავლის წყაროებზე, ადგილობრივ გვარებზე და სხვა სოფლის ცხოვრებასთან დაკავშირებულ სხვა საკითხებზე საბჭოთა კავშირის კონტექსტში. დრაგაძე (Dragadze 1988) ნაშრომის დასკვნით ნაწილში აღნიშნავს, რომ „ტრადიციული“, შეიძლება ითქვას გასაბჭოებამდე არსებული წესები და სოფლის ცხოვრების დინამიკა, მეტწილად შენარჩუნდა საბჭოთა კონტექსტის პირობებშიც კი. თამარა დრაგაძის ნაშრომი საკვლევია სოფლის აღწერისთვის გარკვეულ კლასიკურ მოდელს იძლევა და სწორედ ეს მოდელი გამოვიყენე ზინობიანთან მიმართებით ამ თავშიც. ასევე, საინტერესოა ის კონტრასტიც, რომელიც დრაგაძის მიერ აღწერილ სოფელსა და ზინობიანს შორის არსებობს. ამ კონტრასტს და რიგ განსხვავებებს ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი განსაზღვრავს: ზინობიანი სრულად საბჭოთა ეპოქაში ჩამოყალიბებული სოფელია. ეს გარემოება იძლევა შესაძლებლობას, რომ მოვახდინო საბჭოთა

ზინობიანის და პოსტ-საბჭოთა ზინობიანის ერთმანეთთან შედარება და აგრეთვე, დროში შეცვლილი აღქმების, ტრადიციების და სივრცის აღწერა.

როგორც აღვნიშნე, სოფელი ზინობიანი (იხ. ფოტო 2) საბჭოთა კავშირის პირობებში შექმნილი სოფელია და მისი განვითარების პირველი ეტაპებიც სწორედ საბჭოთა პერიოდს უკავშირდება. 1922 წელს უდიეზის საქართველოში გადმოსვლისთვის ქვეყანა უკვე ბოლშევიკების მიერ კონტროლდებოდა. შესაბამისად, ზინობიანის ისტორია გადაჯაჭვულია საბჭოთა კავშირის და კონკრეტულად საბჭოთა საქართველოს ისტორიასთან. ამ კონტექსტის გარეშე ზინობიანის ამბის მოყოლა, მისი ჩამოყალიბების და განვითარების ისტორიის გადმოცემა შეუძლებელია. სწორედ საბჭოთა ეპოქაში იქმნებოდა სოფლის განაშენიანების გეგმა, ხდებოდა ამ გეგმის განხორციელება, ამ პერიოდში შენდებოდა ფაბრიკა-ქარხნები, სკოლა, ბაღი, სამედიცინო პუნქტი, ფოსტა და სხვა დაწესებულები. ზინობიანზე, როგორც სამაგალითო და გამორჩეულ სოფელზე, აქტიურად იწერებოდა 1920-იანი და 1930-იანი წლების საბჭოთა პრესაშიც.

ზინობიანის დამაარსებლის, ზინობი სილიკაშვილის ამბავიც მჭიდროდ უკავშირდება საბჭოთა ეპოქას. მის ოჯახში შემორჩენილი გადმოცემით, სილიკაშვილი საბჭოთა პოლიტიკური ელიტის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენლის, სერგეი კიროვის (კოსტრიკოვის) ამხანაგი იყო და სწორედ მისი ხელშეწყობით შეძლო უდიეზის ნაწილის აზერბაიჯანიდან საქართველოში გადმოსახლება. ზინობი წლების განმავლობაში მუშაობდა საქართველოს კომუნალური მეურნეობის სახალხო კომისარიატის ტრესტ "საქმომარაგების" სამმართველოს უფროსად. 1938 წელს ის საბჭოთა რეპრესიებს შეეწირა. თავად კიროვი, საექვო გარემოებაში, 1934 წელს იყო მოკლული და სწორედ ეს ამბავი გახდა ერთ-ერთი საბაზი საბჭოთა რეპრესიების დაწყებისთვის (Furr 2017). ზინობი სილიკაშვილის მიერ დაარსებულ სოფელს, რომელიც მის დახვრეტამდე მის სახელსვე ატარებდა,

მალევე ოქტომბერი დაარქვეს. სოფელი ამ სახელს 2010 წლამდე ატარებდა (ქავთარაძე 2022). შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო, რომ დახვრეტილი მოღვაწის სახელობის სოფელს სწორედ ოქტომბერი დაარქვეს - ოქტომბრის გადატრიალების (რევოლუციის) მოსაგონრად. ოქტომბერი (ზინობიანი) წარმატებული საბჭოთა სოფლის მოდელად უნდა დარჩენილიყო.

5.1 სოფელი ზინობიანი: სივრცე და მოსახლეობა

სოფელი ზინობიანი თბილისიდან დაახლოებით 160 კმ.-ში მდებარეობს, კახეთის რეგიონული ცენტრიდან, თელავიდან კი დაახლოებით 40 კმ.-ში. მუნიციპალიტეტის ცენტრს, ქალაქ ყვარელს, სოფელს მხოლოდ 13 კმ. აშორებს. ზინობიანი ზღვის დონიდან დაახლოებით 450 მეტრზე, გაშლილ ვაკეზე მდებარეობს. მას ჩრდილო-აღმოსავლეთის მხრიდან სოფელთან გამავალი ყვარელი-ლაგოდეხის დამაკავშირებელი გზა, გზის მეორე მხარეს მდებარე ვენახები და ბაღები და კავკასიის ქედის ტყით დაფარული მთები აკრავს, სოფლის სამხრეთ-დასავლეთით ალაზნის ველი და სოფლები: ჭიკვანი და გავაზი მდებარეობს. სამხრეთ-აღმოსავლეთიდან ზინობიანს მდინარე ავანისხევი და ყვარელთან ერთად, მუნიციპალიტეტის ერთ-ერთი ყველაზე დიდი დასახლებული პუნქტი - ახალსოფელი ესაზღვრება. ზინობიანის ჩრდილო-დასავლეთით მდებარეობს მუნიციპალიტეტის ცენტრი - ქალაქი ყვარელი.

სოფელი ზინობიანი გარკვეულწილად გამოირჩევა მუნიციპალიტეტის და რეგიონის შედარებით ძველი და ქოტურად განაშენიანებული სოფლებისგან. მე-20 საუკუნის დასაწყისში მის გაშენებაში ზინობი სილიკაშვილის მიერ თბილისიდან ჩაყვანილი სპეციალისტები იღებდნენ მონაწილეობას. მაგალითისთვის, გაზეთ „კომუნისტის“ 1927 წლის 15

ოქტომბრის ნომერში ვკითხულობთ, რომ სოფლის წყლის გაყვანილობა ინჟინერ ბოჭორიძის მიერ იქნა დაპროექტებული და რომ სოფელი ქალაქის სისტემის მიხედვით იქნა გაშენებული (კომუნისტი, 1927, N234, 3). „ქართველ უდინების საქართველოში გადმოსახლების მოკლე ისტორიაში“ (1924) ვკითხულობთ, რომ საქართველოში გადმოსულ უდიეებს სოფლის გასაშენებლად საკმაოდ ნოყიერი მიწა ერგოთ, ეს კი ავტომატურად განაპირობებდა იმას, რომ უდიეებისთვის სოფლის მეურნეობა ერთ-ერთი წამყვანი დარგი იქნებოდა. გადმოცემით, სოფლის გასაშენებლად მუხის ტყე გაიკაფა, სოფლის გაშენების შემდეგ კი სოფლის გარშემო მდებარე მიწები უდიებმა ძირითადად ვენახების გასაშენებლად და საქონლის საძოვრების დანიშნულებით აითვისეს. სოფელში, ყვარლის მხრიდან შემოსასვლელთან, გამოიყო ადგილები მომცრო ფაბრიკა-ქარხნებისთვის, რომელთა ნანგრევების ერთი ნაწილი დღესაც შემორჩენილია, თუმცა მათი დიდი ნაწილი ახლა გასხვისებულია. სოფლის განაშენიანების ხატოვან აღწერას ვხვდებით „ახალგაზრდა კომუნისტის“ 1987 წლის ერთ-ერთ ნომერში. ამ უჩვეულო, მხატვრულ სტილში დაწერილი ჩანაწერის მთავარი გმირი უდიური თემის გამორჩეული წევრი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი და ცნობილი ლინგვისტი, ევგენი ჯეირანიშვილია. ჩანაწერის ავტორი, დ. გაბუნია მოგვითხრობს ხანდაზმული პროფესორის მშობლიურ სოფელში ვიზიტის შესახებ. მონათხრობის დასაწყისშივე განსაკუთრებული სიამაყით არის აღნიშნული სოფლის სივრცული მოწყობის ზოგიერთი დეტალი: მაგალითად, მისი ქალაქის ტიპის დაგეგმარება, რომელიც გამოარჩევს მას გარშემო მყოფი სხვა სოფლებისგან (ახალგაზრდა კომუნისტი, 1987, N11, 50-54).

სოფელ ზინობიანს აქვს ცენტრიც, რომელიც მეზობელ სოფელთან, ჭიკაანთან დამაკავშირებელ ცენტრალურ გზასთან მდებარეობს. ცენტრში ვხვდებით სკოლის შენობას, მეორე მსოფლიო ომში დაღუპულთა რესტავრირებულ მემორიალს, ახლად გაშენებულ (ევროკავშირის მხარდაჭერითა და ადგილობრივი მუნიციპალიტეტის

თანამონაწილეობით) სკვერს, სტადიონს და ყოფილი კლუბის შენობას, სადაც 2023 წლისთვის უნდა განთავსდეს: მუზეუმი, საგამოფენო სივრცე და ბიბლიოთეკა. გზის მეორე მხარეს დგას ძველი ბიბლიოთეკის მომცრო ზომის შენობა, რომელიც ამჟამად სავალალო მდგომარეობაშია. ამ შენობის გვერდით, 2021 წლის 16 ოქტომბრიდან, დგას სოფლის დამაარსებლის და თემის პირველი წინამძღოლის, ზინობი სილიკაშვილის სკულპტურა (იხ. ფოტო 3). ამავე სივრცეში მდებარეობს სოფლის მკვიდრების მიერ აშენებული მომცრო წმ. გაბრიელის სახელობის სალოცავი. უდიეხისთვის გაცილებით უფრო დიდი საკრალური მნიშვნელობის მატარებელი სივრცე, სოფლის შემოსასვლელთან, გორაზე მდებარე პატარა სალოცავი - წიმერია. წიმერი უდიურ ტრადიციაში წმინდა, მსხვერპლის შესაწირ ადგილს ქვია. მასზე უფრო დეტალურად ქვემოთ, ერთ-ერთ ქვეთავში ვისაუბრებ. ამ ნაშრომის გასრულების დროისთვის სოფელში არ არის მაღაზია, აფთიაქი და სამედიცინო პუნქტი. მაღაზიაში სოფლის მაცხოვრებლები, როგორც წესი, გვერდით მდებარე სოფლებში - ახალსოფელში ან ჭიკაანში გადადიან. ადგილზე არ არსებული სხვა ტიპის სერვისების მისაღებად კი ყვარელში, ველისციხეში, გურჯაანში, თელავში და თბილისში მიდიან.

სოფელ ზინობიანში დაახლოებით რვა უბანია. მისი განაშენიანების გეგმიდან გამომდინარე ეს უბნები მეტწილად მის სიღრმეში შემავალი, ერთმანეთის პარალელური და სოფლის ერთი მთავარი, გრძელი გზის გადამკვეთი გზებისგან შედგება. ყველა უბანში, შერეულად, სხვადასხვა გვარის ოჯახები ცხოვრობენ. ხშირად ერთ უბანში მოსახლე გვარებს ერთმანეთთან ნათესაური კავშირიც აქვთ, თუმცა უნდა აღვნიშნო, რომ ზინობიანში მცხოვრები უდიეხის დიდ ნაწილს აკავშირებთ ერთმანეთთან გარკვეული, ახლო ან შორეული, ნათესაობა. ეს ნათესაური კავშირები ძველად იმასაც ნიშნავდა, რომ საქართველოში გადმოსული უდიეხის დიდი ნაწილი ერთმანეთში არ ქორწინდებოდა და ამიტომ, ადგილობრივ უდი კაცებს ოჯახში ვართაშენელი და ნიჯელი რძლები მოჰყავდათ ან ქართველ ქალებზე ქორწინდებოდნენ. უდი ქალები მეტწილად ქართველ კაცებზე

ქორწინდებოდნენ. ასე შეიქმნა შერეული, ქართულ-უდიური ოჯახები, რომლებიც ამჟამად სოფელში უმრავლესობას წარმოადგენენ.

2014 წლის საყოველთაო აღწერის მონაცემების თანახმად, სოფელ ზინობიანში 337 ადამიანი ცხოვრობდა³⁴. ეს რიცხვი ამჟამად შეცვლილი უნდა იყოს, რადგან ბოლო წლებში არაერთი უდი გადაცხოვრდა ქვეყნის სხვადასხვა დიდ ქალაქში (მეტწილად: თბილისი და რუსთავი), ზოგიერთი კი საზღვარგარეთ წავიდა. იყო ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც სოფელში დაბრუნების ფაქტებიც ხდებოდა - განსაკუთრებით, კორონავირუსის პანდემიის დაწყებასთან ერთად. არიან ისეთი ოჯახებიც, რომლებიც სოფელ ზინობიანში წლის მხოლოდ გარკვეულ პერიოდებში ჩადიან (განსაკუთრებით, ზაფხულის და შემოდგომის თვეებში), ამიტომ სოფლის მაცხოვრებელთა რიცხვი შეიძლება განსხვავდებოდეს წლის დროების მიხედვით. ამჟამად, სოფლის ზოგიერთი წარმომადგენლის თქმით, სოფელში 250-დან 300-მდე მაცხოვრებელი უნდა იყოს. აქ მოსახლე უდიების და ქართველების გარდა, სოფელში სომხური (უდიების გადმოსახლებისას წამოსულთა შთამომავლები) და რუსული წარმომავლობის რამდენიმე ადამიანიც ცხოვრობს. აღსანიშნავია, რომ სოფლის ერთ-ერთ მკვიდრთან საუბრისას ის იხსენებდა გადმოცემას, რომ ამ ადგილებში 1920-იან წლებში უდიების გადმოსვლისას უკვე ცხოვრობდა რამდენიმე რუსი ოჯახი. ისინი აქ ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნეში ან მე-20 საუკუნის დასაწყისში უნდა ყოფილიყვნენ დასახლებულები.

სოფელი ზინობიანის ყველაზე მრავალრიცხოვანი გვარებია: ათაქიშვილი, ბარხუდარაშვილი, ქუმსიაშვილი, დალაქიშვილი და სხვა. არის ისეთი მცირერიცხოვანი გვარებიც, რომელთა მხოლოდ ერთი ან რამდენიმე წარმომადგენელია დარჩენილი სოფელში. ასე მაგალითად: კომმატაშვილების გვარიდან მხოლოდ ორი ქალია დარჩენილი სოფელში.

³⁴ მოსახლეობის 2014 წლის საყოველთაო აღწერა.

<https://www.geostat.ge/ka/modules/categories/568/mosakhleobis-2014-tslis-saqoveltao-aghtsera>.

ადგილობრივთა გადმოცემით, არის ისეთი გვარებიც, რომელთა არცერთი წარმომადგენელი აღარ ცხოვრობს სოფელში. მაგალითად: ყურახი/კურახჩი (კურახჩაშვილი), გუმბურაშვილი და სხვა. გვარების დიდი ნაწილი სოფელი ვართაშენიდან იღებს სათავეს, თუმცა არის ისეთი გვარებიც, რომლებიც ვართაშენთან მდებარე სოფელი ყიშლალიდან არიან გადმოსულები და ამ ოჯახებში ეს ჯერ კიდევ ახსოვთ. ასეთი გვარებია: აივაზაშვილი, თევდორაშვილი და სხვა. ბოლო ათწლეულებში განვითარებულმა მიგრაციულმა პროცესებმა და შერეული ქორწინებების რაოდენობის ზრდამ საგრძნობი გავლენა იქონია სოფელში მოსახლე უდიური გვარების რაოდენობაზე და ზოგადად, სოფლის დემოგრაფიულ სურათზე. ზინობიანი მეტწილად ეთნიკურად უდიური სოფლიდან ეტაპობრივად შერეულ, ქართულ-უდიურ სოფლად იქცა.

ზინობიანის მეზობლად მდებარეობს ავარული (ხუნძური)³⁵ სოფლებიც, როგორებიცაა: ჩანთლისყურე, თივი და სარუსო. ავარები ცხოვრობდნენ თხილისწყაროსა და მთისძირშიც, თუმცა ამჟამად ეს სოფლები ავარებისგან თითქმის მთლიანად დაცლილია. მეზობლად მცხოვრებ ავარებთან უდიების დიდ ნაწილს რაიმე ახლო ტიპის ურთიერთობები არ აქვთ და ეს ძირითადად რელიგიური განსხვავებულობისგან უნდა გამომდინარეობდეს, რადგან ავარები მუსლიმები არიან. უდიები ავარებს ლეკებს ეძახიან, ისევე როგორც აქ მოსახლე ქართული სოფლის მკვიდრები. უდიებს ავარები, გარკვეული ანაზღაურების სანაცვლოდ, ძირითადად რთველის დროს დღიურ მუშა ხელად მოჰყავთ. ავარებთან თანაკვეთის კიდევ ერთი ადგილი კვირაობით, სოფელ ახალსოფელთან გამართული ბაზრობა ან რომელიმე სოფლის დღეობაა. რამდენიმე უდიურ ოჯახში შემორჩენილია გადმოცემა, რომლის მიხედვითაც უდიების ამ ადგილებში დასახლებისას, იქ მოსახლე „ლეკები“ შიშის ზარს სცემდნენ ნახევრად დაცარიელებულ ქართულ სოფლებს. ამ გადმოცემის მიხედვით, ხშირი იყო

³⁵ ავარები, იგივე ხუნძები - დადესტნური წარმოშობის ხალხია

ყაჩაღობისა და მკვლელობის ფაქტები. აქ გადმოსახლებისას უდიეებისთვის ზინობი სილიკაშვილს იარაღები დაურიგებია, რის შემდეგად უდიებს გარკვეული წესრიგით კი დაუმყარებიათ რაიონში. როგორც ნაშრომის სხვა თავში აღვნიშნე, ერთ-ერთი გადმოცემით, რომელსაც ახლაც ადგილობრივები იუმორნარევი სიამაყით იხსენებენ, „ლეკების“ ცნობილი ყაჩაღი, სახელად იდრისა ადგილობრივ უდი ქალს დაუჭერია იარაღის გამოყენებით, როცა იდრისა მას ვენახში მუშაობისას დაადგა თავს. დაჭერილი იდრისას ყვარელში გადაყვანის სანახავად გვერდითა სოფლებიდანაც გამოსულა ხალხი მთავარ გზაზე. ყვარლის მუნიციპალიტეტში, სოფელი ზინობიანის მეზობლად, რამდენიმე სოფელში ცხოვრობენ ოსებიც. ოსებთან პირველი შეხება უდიებს ჯერ კიდევ 1920-იან წლებში ჰქონდათ, როდესაც აქ მოსახლე ოსები წინ აღუდგნენ უდიების მიერ ზინობიანის მიმდებარედ არსებული ტყის გაკაფვას, რადგან, მათივე თქმით, აქ მათი სამოსახლო იყო, საიდანაც ისინი იძულებით აყარეს. თემის რწმუნებულს ყურადღებით მოუსმენია აქ მოსახლე ოსების მიერ გამოთქმული გულისტკივილისთვის და ტყის გაჩეხვაზე ხელი აუღია (კომუნისტი, 1925, N 294, 6).

5.2 სახლი და ოჯახი

სოფელი ზინობიანის სახლები დღეს დიდად არ განსხვავდება კახეთის და შეიძლება ითქვას, აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა ქართული სოფლების სახლებისგან - არც სივრცული მოწყობით და არც გენდერული როლების თუ სივრცეების გადანაწილების მიხედვით. სოფელში არსებული სახლების შესწავლა, როგორც წესი, გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის თავად სოფელზე და იქ მოსახლე ადამიანებზე. ამ მხრივ მნიშვნელოვან ტექსტს წარმოადგენს ფრანგი სოციოლოგის, ბურდიეს ერთ-ერთი ყველაზე

ცნობილი ნაშრომი (Bourdieu, 1970), რომელიც ჩრდილოეთ ალჟირში მცხოვრები ბერბერის (კაბილების) სახლის აღწერას და მისი სივრცული მოწყობის ანალიზს ეხება. ეს ნაშრომი მნიშვნელოვანი მეგზურია სხვადასხვა სივრცის გააზრებაში თუ ახლიდან გადააზრებაში. გამონაკლისი არც უდიდებით დასახლებული სივრცეებია. ბურდიე ნაშრომში ბერბერების სახლის დეტალური აღწერისას, ამ სივრცის გენდერული დაყოფისა და გადანაწილების სურათსაც გადმოგვცემს: ამ კულტურაში სახლს გააჩნია მკაფიოდ გამოყოფილი ქალის და კაცის სივრცეები. ბურდიეს (1970) გადმოცემით, სახლს აქვს ქვედა, ბნელი მხარე და ზედა - განათებული მხარე. აგრეთვე, შუა, გამყოფი კედელი, რომელიც ერთმანეთისგან ყოფს ადამიანთა და ცხოველთა საცხოვრებელს. სახლის შუაში არსებული დიდი ბოძი (იგივე დედა ბოძი) – ქალთან, ქალურ საწყისებთან ასოცირდება, ხოლო ხის კოჭი (მორი) კაცთან და მის ღირსებასთან. ასევე, ბურდიე აღნიშნავს, რომ კაცისთვის სახლი მისგან გასვლასთან ასოცირდება, ხოლო ქალისთვის შიდა სივრცეა უფრო დიდი მნიშვნელობის მატარებელი (Bourdieu 1970). აქვე უნდა აღვნიშნო, რომ საქართველოში, სვანური სახლის და სივრცის გენდერული ანალიზი, რომელიც რელიგიურ ყოფაშიც ირეკლება, დეტალურად აქვთ შესწავლილი ქვეინ თუითს (Kevin Tuite), ნინო წერედიანსა და პაატა ბუხრაშვილს.

სოფელ ზინობიანში უდიურ სამოსახლოებზე ჩემი დაკვირვებისას შევამჩნიე, რომ სახლში ქალის და კაცის სივრცეები არც ისე დრამატულად არის გამოყოფილი ერთმანეთისგან, თუმცა ეს დაყოფა მცირედით მაინც შეიმჩნევა. ბურდიესთან სივრცის ეს დაყოფა უფრო მკაფიო და გამოკვეთილია. კაბილებთან ჩანს, რომ სახლი ერთმანეთთან დაპირისპირებული კუთხეებით არის ორგანიზებული: ქალი - კაცი, წყალი - ცეცხლი, ჩრდილი - დღის სინათლე. იგივე დაპირისპირება (ოპოზიცია) არის სახლსა და დანარჩენ სამყაროს შორის. გარეთა სივრცე - საჯაროა: კაცების, სოფლის მეურნეობის, სახლი კი - ქალის, პრივატულობის,

ინტიმურობის. ის ერთგვარი საკრალური სივრცეა, რომელიც ასევე კაცის ღირსებასთანაც არის დაკავშირებული. ასეთი შედარებების მოყვანა სოფელი ზინობიანის სახლის და მის გარშემო მდებარე სივრცეებთან მიმართებით გაუმართლებელი იქნება, რადგან რამდენიმე წლიანი კვლევისას სივრცის ამგვარი დაყოფის მხოლოდ მცირე ნიშნები შევამჩნიე. ეს დაყოფა მსგავსია კახეთის სოფლის სახლების სივრცული მოწყობისა და განსაკუთრებული მახასიათებლებით არ გამოირჩევა.

სოფელ ზინობიანში, როგორც წესი, ვხვდებით საქონლისთვის გამოყოფილ სივრცეს ეზოში, ყვავილების პატარა ბაღებს სახლის წინ, ზოგჯერ პატარა ვენახს, ბაღას ან სიმინდის ყანას სახლთან მდებარე ეზოში. უნდა აღვნიშნო, რომ ვენახების ძირითადი ნაწილი სოფლის გარშემო დანაწილებულ მიწებზე მდებარეობს. სახლში შესვლისას სტუმრებს ფეხსაცმლის გახდას არ თხოვენ, თუმცა ჩემი დაკვირვებით ეს სასურველია, რადგან თავად მასპინძლები, როგორც წესი, საგარეო ფეხსაცმელს ყოველთვის იხდიან და სახლში საშინაო ფეხსაცმელს იყენებენ. სახლში, როგორც ეს რეგიონის და შესაძლოა ქვეყნის სხვა დასახლებებშია გავრცელებული, სამზარეულო მეტწილად ქალის სივრცედ ითვლება. სახლების დიდ ნაწილს აქვთ გამოყოფილი ხატების კუთხე. ეს კუთხე, როგორც წესი, სახლების მისაღებ ოთახში, გამოსაჩენ ადგილას, გვხვდება. ამჟამინდელი სახლების ძირითადი ნაწილი ორ სართულიანია, თუმცა შემორჩენილი (და მეტწილად მიტოვებული) ყველაზე ძველი სახლების საკმაოდ ნაწილი ერთ სართულიანია. ზოგიერთ სახლს აქვს სარდაფიც და აქვე ან ცალკე გამოყოფილი სივრცე მარნისთვის. სახლების ნაწილს აქვს სხვენიც. სოფლის ზოგიერთი სახლი ჯერ კიდევ გადახურულია ზინობიანის კრამიტის ქარხნის მიერ (ამჟამად ეს ქარხანა აღარ არსებობს) დამზადებული ადგილობრივი წარმოების კრამიტით. ადგილობრივების თქმით, აქ კრამიტის საყიდლად სხვა სოფლებიდანაც მოდიოდნენ. ადგილობრივი წარმოების კრამიტით გადახურული სახლის

მეპატრონეების ერთ ნაწილთან გასაუბრებისას შეიმჩნევა ამ გარემოებით გამოწვეული სიამაყე, რადგან კრამიტების წარმოება ავტომატურად უკავშირდება სოფლის იმ „ოქროს ხანას“, როდესაც სოფელში რამდენიმე ქარხანა-ფაბრიკა ფუნქციონირებდა.

5.3 ძირითადი საქმიანობა და შემოსავლის წყაროები

სოფელი ზინობიანის ოჯახების უმრავლესობა, სხვა სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობასთან ერთად, ხელს მიჰყოფს მევენახეობას. სოფელ ზინობიანში ძირითადად მოჰყავთ ორი ჯიშის ყურძენი: საფერავი და რქაწითელი, თუმცა საგამონაკლისო წესით 2022 წლისთვის ერთ-ერთ ოჯახს მცირე ფართობზე ჰქონდა გაშენებული ქისის ჯიშის ყურძნის ვენახი. რთველი, ამ რეგიონის სხვა დასახლებების მსგავსად, ტრადიციულად სექტემბრის დამდეგს იწყება. მართალია ვენახის სამუშაოები, სხვადასხვა ფორმით, მთელი წლის განმავლობაში გრძელდება, მაგრამ აქტიური სამუშაოების დიდი ნაწილი სწორედ რთველის პერიოდში ხორციელდება. დაკრეფილი ყურძნის დიდი ნაწილი ზინობიანელების უმეტესობას უახლოეს ყურძნის ჩამბარებელ პუნქტებში (როგორც წესი, ღვინის კომპანიების მფლობელობაში არსებული ობიექტები) მიაქვთ, ნაწილს კი იტოვებენ სახლის პირობებში ღვინის დასაყენებლად. ეს ღვინო შემდეგ მთელი წლის განმავლობაში სხვადასხვა დღეობაზე, დღესასწაულსა და შეკრებისას გამოიყენება.

იმის მიუხედავად, რომ კახეთში გადმოსვლისას არაერთი ოჯახი ღვინოს ქვევრებში აყენებდა, ახლა უკვე აქ ქვევრებს თითქმის არავინ იყენებს. ერთ-ერთ ოჯახს ქვევრების „ჩაყრის“ ამსახველი ფოტომასალაც აქვს და როგორც ამ ოჯახში აღნიშნავენ, მაშინ ამ პროცესში მიიხმარეს აქ საგანგებოდ

ჩამოყვანილი რაჭველები. ქვევრში ღვინის დაყენება უდიეზისთვის არც კახეთში გადმოსვლამდე ყოფილა უცხო და ამას მე-19 საუკუნის მიწურულის და მე-20 საუკუნის დასაწყისის ფოტომასალაც ადასტურებს. ქვევრში ღვინოს ვართაშენის (ოლუზის) უდიეზი დღესაც აყენებენ, რაც 2018-2019 წლებში ამ ადგილას ჩატარებული კვლევებისას თავად ვიხილე. როგორც ჩანს, მე-19 საუკუნის მიწურულს ღვინოსთან ერთად უდიეზში არაყიც პოპულარული სასმელი იყო, რაც 1898 წლის გაზეთ „ცნობის ფურცელის“ ერთ-ერთი ნომრის ცნობებითაც დასტურდება: მეფე ერეკლეს გარდაცვალებიდან 100 წლის თავზე, სოფელ ვართაშენში გადაუხდიათ წირვა და „პანაშვიდი ღვთივ განსვენებულ მეფის სულის საოხად“ (ცნობის ფურცელი, 1898, N475, 2). ამ ცნობის მიხედვით მღვდელი ადგილობრივებს გაესაუბრა ერეკლე მეორის ღვაწლის შესახებ, ხოლო პანაშვიდის გადახდის შემდეგ, აქაური წესით, დამსწრეებს თითო ჭიქა არაყი და წანდილი დაურიგდათ.

ზინობიანში ბოლო წლებში აშკარაა სოფლის ტურისტული პოტენციალით დაინტერესებაც. ტურიზმი ამჟამად საქართველოს ეკონომიკის ერთ-ერთ ძირითად საკვანძო სექტორს წარმოადგენს (Schmidd, Gugushvili and Kohler, 2022). დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ პერიოდს თუ შევხედავთ, დაახლოებით ბოლო 15 წელია რაც საქართველოში უცხოელი ვიზიტორების ზრდა და ტურიზმის სექტორის საგრძნობი განვითარება შეიმჩნევა. ეს გარკვეულწილად ზინობიანსაც შეეხო, თუმცა ზინობიანის ტურისტული პოტენციალის განხილვა და ამ მხრივ გადადგმული ნაბიჯები თუ გამოხატული ინტერესი მხოლოდ ბოლო რამდენიმე წელია შეიმჩნევა. ზინობიანის ტურისტულ პოტენციალზე პირად საუბრებში და სხვადასხვა ღონისძიებაზე საუბრობენ მუნიციპალიტეტის წარმომადგენლებიც, რომლებიც ზინობიანის გარკვეულ ეთნო-სოფლის მოდელად წარმოჩენის იდეას ავითარებენ. ბოლო წლებში, სხვადასხვა აქტივობისა და არაერთი პროექტის განხორციელებასთან ერთად სოფელში შესამჩნევად გაზრდილია

საოჯახო სასტუმროებისა და აგრო-ტურიზმის მიმართულებით დაინტერესება.

ზინობიანში პირველი სრულფასოვანი საოჯახო სასტუმრო 2021 წლისთვის ამუშავდა და ის ანა პაჭიკაშვილის ოჯახს ეკუთვნის. ანა პაჭიკაშვილი ზინობიანელი ახალგაზრდაა. ის შერეული, ქართულ-უდიური ოჯახიდან არის: მისი მამა უდია, ხოლო დედა ქართველი (მეზობელი სოფლიდან - ჭიკანაიდან). ანასთან, 2019-2022 წლებში, შემდგარი არაერთი პირადი გასაუბრებიდან თუ ინტერვიუდან ჩანს, რომ მისი ინტერესი უდიური თემის ისტორიის, კულტურის თუ ენის მიმართ საკმაოდ გვიან გაღვივდა. ადრეულ ასაკში მას, ისევე როგორც მისი ასაკის სხვა ბავშვებს, უჭირდათ რაიონის სხვა დასახლებული პუნქტების თანატოლებთან საკუთარი იდენტობის საკითხებზე სიღრმისეულად საუბარი, რადგან თავადაც ბევრი რამ არ იცოდნენ ამის შესახებ. რამდენიმე ზინობიანელი ახალგაზრდა, ანას მსგავსად, ადასტურებს ისეთ შემთხვევებსაც, როდესაც მათი იდენტობის გამო ისინი თანატოლებისგან გარკვეულ ზეწოლას განიცდიდნენ. მათ ხშირად ემახდნენ „თათრებს“ (როდესაც იგებდნენ, რომ მათი წინაპრები აზერბაიჯანიდან გადმოვიდნენ საქართველოში), ხოლო როდესაც იგებდნენ, რომ უდიეებიც ქრისტიანები იყვნენ- ხანდახან სომხებადაც მოიხსენიებდნენ. ზინობიანელებს გამუდმებით იმის მტკიცება უწევდათ, რომ ისინი არც სომხები იყვნენ და არც აზერბაიჯანელები, თუმცა ბევრს ამის გაკეთება საკმაოდ რთულ ამოცანად ესახებოდა, რადგან დიდმა ნაწილმა ზუსტად არ იცოდა უდიების წარმომავლობასთან დაკავშირებული ფაქტების შესახებ. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ზოგიერთ ზინობიანელს ერჩივნა საკუთარი იდენტობის მიჩქმალვა ან მასზე ნაკლები საუბარი, რაც უდიური იდენტობის და მასთან დაკავშირებული ასპექტების (მათ შორის, ენის) მიმართ გაუცხოებას იწვევდა.

ანას შემთხვევაში საკუთარი უდიური იდენტობის მიმართ განახლებული ინტერესი ზინობიანის ტურისტული პოტენციალის განვითარების

პერსპექტივას დაუკავშირდა. ამ მიმართულებით ანამ, მეუღლესთან ერთად, საოჯახო სასტუმროს და მასთან არსებული აპითერაპიის (ფუტკრებთან დაკავშირებული მკურნალობის ერთ-ერთი საშუალება) კოტეჯის გაკეთება გადაწყვიტა. ამ პროცესში კი სტუმრების ზინობიანით დაინტერესება უდიური იდენტობის წინა პლანზე წამოწევის მიმართულებით წამოიჭრა. ანასთვის მნიშვნელოვანი გახდა უდიების ისტორიის, კულტურის და მათ შორის, სამზარეულოს შესახებ უფრო მეტის გაგება. ბოლო წლებში ანა და მისი ოჯახი უკვე არაერთ სტუმარს გაუმასპინძლდა უდიური სამზარეულოს ისეთი ტრადიციული კერძით, როგორც ფახლინ ხუპია (ლობოს და ბრინჯის ფლავი), გამაგრილებელი სასმელით - ყორხეთი და უდიური სამზარეულოს სხვა ტრადიციული კერძებით.

საკუთარი თემის ისტორიაზე ინფორმაციების მოძიების პროცესში ანასთვის მნიშვნელობა შეიძინა არამხოლოდ უდიების და კავკასიის ალბანეთის კავშირების და კავკასიის ალბანეთის სახელმწიფოს ისტორიის შესახებ ფაქტების მოძიებამ, არამედ უდიების საქართველოში დასახლების ისტორიის უკეთ გაცნობამაც. ანას გაუღვივდა ინტერესი უდიური ენის მიმართაც, რომელსაც ის არ ფლობს (ანას მამა, თემურ პაჭიკაშვილი უდიური ენის კარგი მცოდნეა). ანას შემთხვევაში უდიური ენისა და იდენტობის მიმართ ინტერესი კიდევ ერთმა ფაქტორმა გააძლიერა. ეს ფაქტორი ანას მამიდაა, რომლის სახელსაც თავად ანა ატარებს. ანას მამიდა - უდი ლინგვისტი, ანა პაჭიკაშვილი იყო, რომელსაც არაერთი ნაშრომი აქვს დაწერილი უდიური ენის შესახებ. მის გამოქვეყნებულ ნაშრომებს შორის არის 1984 წელს გამოქვეყნებული „ზოგი მსხვილფეხა პირუტყვის აღმნიშვნელი სიტყვა უდიურ ენაში“ და 1981 წელს გამოქვეყნებული „მესაქონლეობის ლექსიკა უდიურ ენაში“. ანას მამიდის ზოგიერთი ჩანაწერი თუ ნაშრომი, მისი გარდაცვალების შემდეგ ისე დაიკარგა, რომ დღის სინათლე ვერ იხილა. ეს ანასთვის, რომელმაც მოგვიანებით გაიაზრა

ამ ჩანაწერების ფასი, დიდი გულის ტკივილის საგანია და ამ საკითხზე ის ყოველთვის გულდაწყვეტით საუბრობს.

უნდა აღნიშნოს, რომ ვიზიტორებისთვის ზინობიანის საინტერესო ადგილად მონიშვნა მხოლოდ ბოლო რამდენიმე წელში არ მომხდარა. სოფლის დაარსებიდან მალევე, ჯერ კიდევ საბჭოთა კავშირის პერიოდში, სოფელმა ზინობიანმა საბჭოთა ხელისუფლების ყურადღება მიიქცია იქ აღმოჩენილი „რადიო-აქტიური წყაროებით“ (წითელარმიელი, 1926, N145, 1). გაზეთ „წითელარმიელის“ 1926 წლის 15 აგვისტოს ნომერში ვკითხულობთ, რომ 1925 წელს ზინობიანში აღმოაჩინეს რადიო-აქტიური წყაროები და რომ 1926 წელს აქ დაიდგა „ქვაბი წყლის გასათბობად. ახლო-მახლო სოფლებიდან სამკურნალოდ ჩამოდის დიდძალი გლეხობა“ (წითელარმიელი, 1926, N145, 1). ამავე გაზეთში აღნიშნული ამბავი დასათაურებულია და შესაბამისად, სოფელი ზინობიანი მოხსენიებულია როგორც „გლეხთა აგარაკი“. სოფელი ოქტომბერი (ოქტომბერი სოფელს 1938 წლიდან 2010 წლამდე ერქვა) მოხსენიებულია კურორტად 1989 წელს გამოცემულ საქართველოს კურორტების ატლასში და რუკაზე სხვა კურორტებთან ერთად მონიშნულია სხვადასხვა სამკურნალო თვისებებზე ხაზგასმით (საქართველოს სსრ კურორტები და საკურორტო რესურსები, 1989). საბჭოთა პერიოდში ზინობიანის (ოქტომბერის) კურორტის (აგარაკის) სტატუსის შესახებ ცნობა გავრცელებული იყო კახეთის სხვა რაიონების მკვიდრებისთვის, რასაც ადასტურებს 2018 წლის ზაფხულში ახმეტის მუნიციპალიტეტის სოფელ ოჟიოში პირადი გასაუბრებისას ნახსენები ფაქტი, სადაც 30 წლამდე ადგილობრივმა ახალგაზრდამ გაიხსენა პაპის შესახებ მოყოლილი ამბავი, რომლის მიხედვითაც პაპამისი ხშირად დადიოდა ზინობიანში დასასვენებლად - სამკურნალო მიზნებით. ზინობიანი კურორტად მოხსენიებულია აგრეთვე 2014 წელს გამოცემულ წიგნში - „საქართველოს 100 კურორტი“. აღნიშნულ წიგნში ზინობიანზე, როგორც კურორტულ ზონაზე, გაკეთებული ჩანაწერებიდან ვკითხულობთ, რომ ზინობიანის კლიმატი ზომიერად ტენიანია და ნალექების საშუალო

წლიური რაოდენობა 600-800 მმ.-ს შეადგენს. სოფლის ბუნებრივი სამკურნალო ფაქტორები კი შემდეგნაირად ხასიათდება: „დაბალი მთის ჰავა, სუსტად სულფიდური, ჰიდროკარბონატულ-ქლორიდული, ნატრიუმიან-კალციუმიანი მინერალური წყლები ... სუბთერმული ქლორიდულ-ნატრიუმიანი, ბორის მჟავისა და იოდის შემცველი მინერალური წყლები...” (საქართველოს 100 კურორტი, 2014). რაც შეეხება მკურნალობის სახეობებს: „მინერალური წყლის აბაზანები, პასიური კლიმატოთერაპია”, ხოლო სამკურნალო ჩვენებების მიმართულებით: „ძვალ-სახსროვანი, პერიფერიული ნერვული სისტემისა და კანის დაავადებები, ასევე ნივთიერებათა ცვლის მოშლა” (საქართველოს 100 კურორტი, 2014).

ამჟამად ზინობიანის კურორტად მოხსენიება და მისი ასეთად აღქმა დიდ იშვიათობას წარმოადგენს თავად სოფელ ზინობიანში და მის მიღმაც. ზემოთმოყვანილ წიგნსა და სხვა ცნობებში აღნიშნულ სამკურნალო წყლებს კი, ჩემი დაკვირვებით, არავინ იყენებს. სავარაუდოა, რომ აღნიშნული სამკურნალო წყლების ერთი ნაწილი (თუ მთლიანი არა) უნდა იყოს სოფლიდან 4 კილომეტრით დაშორებული ყოფილი გოგირდის აბანოების მიმდებარე ტერიტორია. აქ გოგირდის აბანოები თავდაპირველად უდიური თემის წინამძღოლმა, ზინობი სილიკაშვილმა მოაწყო (კომუნისტი, 1927, N277, 3).

ზინობიანში ხელს მიჰყოფენ მესაქონლეობასაც. სოფელში ძროხები და სხვა შინაური ცხოველები არაერთ ოჯახს ჰყავს. თავდაპირველად ზინობიანში კამეჩებიც ჰყავდათ, თუმცა ბოლო მონაცემებით, კამეჩი სოფელში ახლა უკვე არავის ჰყავს. ზინობიანში შინაური ცხოველებიდან ძირითადად მხოლოდ ძროხები და ღორები ჰყავთ (ბევრ ოჯახს ჰყავს ქათმებიც). საქონელს სამოვრებზე დილით მიერეკებიან და საღამოს ექვსისკენ საქონელი (განსაკუთრებით შემოდგომაზე, ზაფხულში ეს დრო უფრო გვიან იწევს) უკვე სოფელში ბრუნდება. საქონელს, სამოვრებზე ყოფნისას, მორიგეობით დარაჯობენ და კონკრეტულ თვეში საქონლის სამოვრებზე

გარეკვის და მეთვალყურეობის დღეებს ძირითადად მეპატრონეების ძროხების რაოდენობის მიხედვით ითვლიან: ვისაც მეტი ჰყავს, მას უფრო ბევრი დღე მოუწევს. სამოვრები სოფელთან ახლოს არის. ძირითად სამოვრებად გზის გადაღმა, ზინობიანის ტბის მიმდებარე და ახალსოფელთან მომიჯნავე ტერიტორიები ითვლება. სამოვრებთან დაკავშირებით უკვე წლებია სოფლის მოსახლეობა სერიოზული გამოწვევის წინაშე დგას. ადგილობრივების თქმით სამოვრებისკენ მიმავალ გზაზე არსებული მიწის გარკვეული მონაკვეთი ახალსოფლის მკვიდრმა წლების წინ შეიძინა. მიწის მეპატრონე სამომავლოდ აქ გარკვეული მშენებლობის წარმოებას გეგმავს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ზინობიანელების საქონელს სამოვრისკენ მიმავალი გზა ფაქტობრივად ჩაეკეტებათ. ამ ფაქტმა დიდი უკმაყოფილება გამოიწვია ზინობიანში, რასაც სასამართლო დავაც კი მოყვა. ზინობიანელების დიდი ნაწილის უკმაყოფილება მიმართულია იმდროინდელი მუნიციპალიტეტის მაღალჩინოსნების მიმართ, რადგან აღნიშნული მიწის გაყიდვისას არ გაითვალისწინეს ამ ტერიტორიებზე არსებული სოფლის სამოვრების საკითხი. უნდა აღინიშნოს, რომ ამ კონკრეტული მიწის გარშემო არსებული დავა არაერთხელ გადაზრდილა ხელჩართულ ჩხუბში ზინობიანელებსა და იმ ახალსოფლელებს შორის, რომლებიც ამ მიწის მეპატრონესთან არიან დაკავშირებულები. სასამართლო პროცესი უკვე არაერთხელ გადაიდო და ჯერ-ჯერობით ზინობიანელებს ჯერ კიდევ აქვთ საქონლის სამოვრებზე გარეკვის შესაძლებლობა, თუმცა ბევრი მათგანი მოელის, რომ ეს გარემოება ადრე თუ გვიან შეიცვლება.

აღნიშნული საკითხი შესაძლოა განხილული იყოს მთლიანად ქვეყანაში მიწების გადანაწილება-გასხვისებასთან დაკავშირებული ზოგადი უკმაყოფილების და სამოვრების დაკარგვის კონტექსტში. ზინობიანში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა არაერთ სოფელში, სოფლის მიწების საერთო საკუთრებიდან კერძო საკუთრებაში გადასვლის პროცესში წარმოქმნილი პრობლემები მტკივნეული აღმოჩნდა. მაგალითისთვის

შეგვიძლია მოვიყვანოთ ბოლო წლებში სამოვრების გასხვისებასთან დაკავშირებით სხვადასხვა მუნიციპალიტეტში მცხოვრები უკმაყოფილო მოსახლეობის აქციებიც.³⁶ საქართველოს სასოფლო-სამეურნეო მიწის გამოყენების პრობლემებზე და მათი მოგვარების გზებზე ასევე დეტალურად წერს ჭითანავა (2019).

ბოლო წლებში სოფელ ზინობიანში ამ საკითხთან დაკავშირებით რამდენიმე ადგილობრივს გავესაუბრე. საკითხი იმდენად მტკივნეულია, რომ ამ ინდივიდუალური საუბრების მიღმაც ყოველდღიურ შეკრებებსა და სუფრებზეც კი არაერთხელ შევსწრებივარ ამ თემების განხილვას და მათ შორის, ცხარე კამათსაც. საუბრებიდან გამომდინარე აღნიშნული გარემოებით გამოწვეული უკმაყოფილების ადრესატი, როგორც წესი, არის: მთავრობა, ადგილობრივი ხელისუფლება, შეძლებული ბიზნესმენები, მეზობელი სოფლების მკვიდრები და თანასოფლელებიც კი. აქედან ყველაზე მტკივნეული და თემში დაძაბულობის შემომტანი არის მიწებთან დაკავშირებით თანასოფლელებს შორის წარმოქმნილი დავები. ეს დავები ძირითადად მაშინ წარმოიშვება ხოლმე, როდესაც სოფლის რომელიმე მკვიდრი შეიძენს სოფელთან არსებულ ისეთ მიწას, რომელიც აქამდე საერთო მოხმარებაში იყო. ეს განსაკუთრებით მძიმედ აღსაქმელი ამბავია სოფლის ზოგიერთი მკვიდრისთვის, რადგან არსებობს მოლოდინი, რომ მათი თანასოფლელი უფრო მეტად უნდა აფასებდეს ასეთი ტიპის მიწებს, რომელთა რაოდენობა ყოველწლიურად მცირდება. შესაბამისად, შეიძლება ითქვას, რომ თანასოფლელების მიმართ უკმაყოფილებაც და ამ ქმედებებიდან გამომდინარე იმედგაცრუების დონეც ხშირად უფრო დიდია ვიდრე ხელისუფლების ან სხვა სოფლების მკვიდრების მიმართ.

ამ საკითხებზე პირადი საუბრებისას თუ სხვადასხვა შეკრების დროს მოსმენილ საუბრებში თითქოს ხშირად იკითხება კონკრეტული სივრცის და კონკრეტული დროის საკრალიზაცია. სივრცის შემთხვევაში ეს სოფლის და

³⁶ „აქცია სამოვრების გასხვისების წინააღმდეგ“, <https://1tv.ge/video/aqcia-sadzovrebis-gaskhvisbis-winaaghmdeg/>.

მის საკუთრებაში ოდესღაც არსებული მიწების გასხვისების მიუღებლობაში გამოიხატება, რადგან ეს მიწა აღიქმება როგორც „აღთქმული მიწა“ - ადგილი, რომელიც მათ ზინობი სილიკაშივინა გამოუყო საქართველოში გადმოსახლებისას და რომლითაც ადგილობრივების წინაპრები სარგებლობდნენ. აქედან მომდინარეობს მაშინდელი დროის საკრალიზაციაც - დროისა, რომელშიც ეს მიწები ხელშეუხებელი იყო და „სოფელს ეკუთვნოდა“. არაერთი ადგილობრივის აღქმაში დაუდევრობის, მოუფრთხილებლობის, უსამართლობის, მეზობელი სოფლების მკვიდრების უხეში ჩარევით, დროების და საკითხისადმი სახელმწიფოს პოლიტიკის ცვლილების შედეგად ამ მიწების გასხვისება და მათი დაკარგვა სასირცხვილო ამბად ითვლება. ზინობიანში მცხოვრებთა დიდი ნაწილისთვის ეს თითქოს ხაზს უსვამს სოფლის უკუსვლას, მის დაკნინებას და კონკრეტულ დრო-სივრცეში მისი „ოქროს ხანიდან“ დაშორებას.

5.4 რელიგია: სივრცე და ყოველდღიურობა

საქართველოში ახლად გადმოსულმა უდიებმა პირველი სალოცავის ადგილად სოფელთან არსებული მცირე ბორცვი მონიშნეს. ზოგიერთი ადგილობრივის გადმოცემით, საქართველოში გადმოსულმა უდიებმა მშობლიური ვართაშენის ერთ-ერთი ყველაზე საკრალური ადგილიდან - წიმერიდან - წამოღებული ქვებით აქ პატარა ნიში გააკეთეს, ხოლო სხვების გადმოცემით, ამ ნიშისთვის, უდიებმა ვართაშენის შვიდი სხვადასხვა სალოცავიდან წამოიღეს ქვები. ამ ადგილს უდიებმა, მათი მშობლიური ვართაშენის წიმერის მსგავსად, წიმერი უწოდეს (იხ. ფოტო 4). ევგენი ჯეირანიშვილი, 1971 წელს გამოცემულ ლექსიკონში, წიმერის განმარტავს როგორც წმინდა ადგილს და შესაწირავის მისატანს (ჯეირანიშვილი, 1971). 2022 წელს, სოფელი ზინობიანის ერთ-ერთ უხუცეს მკვიდრთან გასაუბრებისას ვიკითხე საბჭოთა პერიოდში წიმერზე ასვლის თაობაზე -

თუ რამდენად ხშირად ან ღიად ადიოდა ხალხი იქ სანთლების დასანთებად და სალოცავად. ამ ხანდაზმულმა ქალბატონმა აღნიშნა, რომ თავდაპირველად ადგილობრივები დიდ სიფრთხილეს იჩენდნენ, თუმცა მოგვიანებით წიმერზე უკვე ფარულად აღარ ადიოდნენ და ამას უფრო თავისუფლად აკეთებდნენ.

ვართაშენში არსებული წიმერის (ნიშის) ადგილას 1911 წელს უდიებმა პატარა სალოცავი ააგეს და ამ სალოცავის აშენების შესახებ თანდართული წარწერა დღესაც სალოცავის კარის ზემოთ არის განთავსებული. რამდენიმე წლის წინ (2000-იანების დასაწყისში) მცირე ზომის სალოცავი (და იქვე მდებარე სამრეკლო) დაშენდა ზინობიანის წიმერიზეც. სალოცავის საძირკველში ჩააყოლეს ვართაშენიდან წამოღებული აქ განთავსებული ქვებიც. სალოცავის აშენებაში სოფლის მკვიდრები იღებდნენ მონაწილეობას და მისი მშენებლობისთვის იმ დროისთვის რუსეთში მოღვაწე სოფლის ერთ-ერთმა მკვიდრმა გაიღო თანხა. შემდგომში წიმერის ადგილზე სალოცავის აშენებამ სოფლის რამდენიმე მკვიდრის გარკვეული უკმაყოფილებაც გამოიწვია, რომლებიც ამას პირად საუბრებში აღნიშნავენ. უკმაყოფილების მიზეზი წიმერის პირვანდელი სახით შენარჩუნების სურვილს უკავშირდება. შესაბამისად, ვართაშენშიც (გაცილებით ადრე) და ზინობიანშიც წიმერის დაეკარგა პირვანდელი სახე და ორივეგან მის ადგილას სალოცავი (მომცრო, ბაზილიკური ტიპის ეკლესიების ფორმით) აშენდა. წიმერის შიდა სივრცეში, რომელიც საქართველოში არსებული ნებისმიერი სხვა მომცრო ზომის ეკლესიის ყაიდაზეა მოწყობილი (საკურთხევლისათვის გამოყოფილი ადგილით, სასანთლეებით და სხვა) არაერთი ხატია განთავსებული. წიმერის სალოცავში წირვები არ აღევლინება და გარკვეულწილად, ამ სივრცეს იგივე ფუნქცია აქვს შენარჩუნებული, რომელიც ამ სალოცავის აშენებამდე ჰქონდა. აქ ადამიანები სანთლების დასანთებად და ინდივიდუალური ლოცვებისთვის ამოდიან. ზინობიანში, შესაძლოა ვართაშენშიც, ნიშის ადგილას აშენებული სალოცავი შეიძლება იყოს დაკავშირებული ამ ადგილების ქრისტიანული,

ტრადიციული საეკლესიო ტიპის ნაგებობის კონტექსტში მოქცევასთან. ზინობიანის წიმერი, თითქმის მიწის დონეზე, ჰორიზონტალურად ჩამწკრივებული ქვებისგან შედგებოდა, სადაც შვიდი სანთლის დასანთები ადგილი იყო გამოყოფილი. შესაძლებელია, რომ მისთვის ეკლესიის სახის მიცემა უფრო მნიშვნელოვანი გახდა თანამედროვე, პოსტ-საბჭოთა კონტექსტში, სადაც მართლმადიდებელი ეკლესიის როლი ქვეყანაში და საზოგადოების ყოველდღიურ ცხოვრებაში საგრძნობლად გაიზარდა. ამ აქტით გარკვეული ხაზგასმა ხდება იმაზე, რომ ადგილობრივებიც ისეთივე ქრისტიანები არიან, როგორც რეგიონში მცხოვრები მოსახლეობის დიდი ნაწილი.

ამ კუთხით ასევე საინტერესო ფენომენს წარმოადგენს უშუალოდ სოფლის შუაგულში, ყოფილი ბიბლიოთეკის მიტოვებული შენობის გვერდით, აგებული წმ. გაბრიელის სახელობის სალოცავი. რამდენიმე ადგილობრივისგან მოვისმინე, რომ ეს გახლავთ საქართველოში აშენებული პირველი სალოცავი, რომელიც ბერი გაბრიელის სახელობისაა. ეს ბევრისთვის გარკვეული სიამაყის საგანს წარმოადგენს. გარეგნულად და შიდა მოწყობით (სტილისტურად) აღნიშნული სალოცავი არ მოგაგონებთ რომელიმე ტიპურ ქართულ მართლმადიდებლურ ეკლესიას. ერთი შეხედვით, ის უფრო მოგრძო ზომის სახლს წააგავს. აქ ლოცვა (წირვა იშვიათად ტარდება), როგორც წესი, კვირაში ერთხელ იმართება. მღვდელი ადგილობრივი არ არის და როგორც წესი, ის ყვარლიდან ჩამოდის, თუმცა არა კვირა დღეს, არამედ კვირის რომელიმე სხვა დღეს. ხშირად ეს დღე ოთხშაბათია. სხვა დროს ამ სალოცავში, წიმერის მსგავსად, სანთლების დასანთებად და ინდივიდუალურად სალოცავად დადიან. 2000-იანი წლების პირველ ნახევარში ზინობიანში იგეგმებოდა კიდევ ერთი, ჯვარ-გუმბათოვანი ტიპის ეკლესიის მშენებლობა. დაწყებული იყო საძირკვლის ჩასხმაც, თუმცა სახსრების არ არსებობის გამო ეს პროექტი შეჩერდა. ჯვარ-გუმბათოვანი ეკლესიის მშენებლობის იდეაც დაკავშირებული შეიძლება იყოს ეკლესიების ადგილობრივი, შედარებით კლასიკური

არქიტექტურული ფორმების გამოყენებასთან და მის სიმბოლურ დატვირთვასთან - ქრისტიანული (მართლმადიდებლური) იდენტობის ხაზგასმასთან.

2021 წლის 16 ოქტომბერს, სოფელ ზინობიანში თემის პირველი წინამძღოლის, ზინობი სილიკაშვილის სკულპტურის გახსნისას, ადგილობრივმა მკვიდრმა, ქალბატონმა ჟენია მამულაშვილმა, რომელიც უდიური ენაზე ლექსებსაც წერს, სიტყვით გამოსვლაში ისაუბრა უდიეებზე, როგორც ერთ-ერთ ძირძველ ქრისტიან ხალხზე. აქვე აღნიშნა, რომ მართალია უდიები ტომით უცხონი არიან, მაგრამ სულით დღეს ქართველები არიან. მან სიამაყით აღნიშნა, რომ კავკასიელი ალბანელების წმინდანების შესახებ ისაუბრა ალავერდელმა ეპისკოპოსმაც. ქალბატონმა ჟენიამ მადლობა შესწირა ღმერთს იმისთვის, რომ უდიები მართლმადიდებლები არიან. ქრისტიანულ იდენტობაზე ხაზგასმა განსაკუთრებული სიამაყის საგანს წარმოადგენს უდიების დიდი ნაწილისთვის. ამით გარკვეულწილად ხდება შეხსენება საკუთარი თავისთვისაც და სხვებისთვისაც, რომ უდიების და ქართველების ეთნიკური („ტომობრივი“) განსხვავებულობის მიუხედავად, ამ ორ ხალხს (მათ უმრავლესობას) აერთიანებს საერთო რელიგია - მეტიც, კონკრეტული რელიგიური დენომინაცია მართლმადიდებლობის სახით. ამ ყველაფრით, გარკვეულწილად იდენტობის წინა პლანზე გადმოდის რელიგიური კუთვნილება და შესაძლებელია, ქართული საზოგადოების იმ ნაწილისთვის (მართლმადიდებელი ქართველების), რომლებსაც უდიების შესახებ გაუგიათ - უდიებს უფრო ახლობელს ხდის ვიდრე, ეთნიკურად ქართველ არამართლმადიდებელ მოსახლეობას. შესაძლოა, ამ რელიგიური ფაქტორით იყო გამოწვეული ისიც, რომ უდიები, მათი გადმოსახლების

პირველივე ხანაში, „ქართველ უდინებად“ იყვნენ მოხსენიებულები პრესაში და არამხოლოდ³⁷.

სოფელ ზინობიანის არაერთ სახლში გამოსაჩენ ადგილას არის მოწყობილი ხატების კუთხე - ზოგ სახლში ამ კუთხეს უფრო დიდი ადგილი აქვს დათმობილი, ზოგში კი შედარებით მცირე. ეს კიდევ ერთი სიმბოლური გამოხატულება და ხაზგასმას საკუთარი რელიგიური იდენტობისა. იმის გამო, რომ კვირაობით ზინობიანში წირვები თითქმის არ აღევლინება - ზინობიანის ის მკვიდრები, რომლებიც ეკლესიაში შედარებით აქტიურად დადიან, როგორც წესი, წირვებზე მეზობელ სოფლებში - ჭიკაანსა და გავაზში მიდიან. რამდენიმე ოჯახში ძველი (საბჭოთა პერიოდის) ფოტოების დათვალიერებისას გამოჩნდა, რომ სხვადასხვა დღეობასა თუ რელიგიურ დღესასწაულზე ზინობიანელთა საგრძნობი ნაწილი მეზობელი ახალსოფლის სალოცავებსაც სტუმრობდა, თუმცა საბჭოთა პერიოდში ეს სტუმრობა მეტწილად იქვე სუფრის გაშლით შემოიფარგლებოდა და არა წირვაზე დასწრებით (რომლებიც ამ სალოცავებში ფაქტობრივად არ ტარდებოდა). დიდ რელიგიურ დღესასწაულებზე (აღდგომა და შობა) ზინობიანელთა ერთი ნაწილი გავაზში ან ჭიკაანში გადადის - მეტწილად, გეოგრაფიული სიახლოვის გამო. ზინობიანელთა დიდ ნაწილში რელიგია - კონკრეტულად კი ქრისტიანობა (მართლმადიდებლობა) - იდენტობის მნიშვნელოვან და განუყოფელ ნაწილად აღიქმება.

5.5 ზინობიანი დროის კიდეზე: თაობათა ცვლა

სოფელ ზინობიანში დაარსებიდან დღემდე დაახლოებით ხუთმა, ზოგ შემთხვევაში ექვსმა თაობამ ჩაანაცვლა ერთმანეთში. აზერბაიჯანიდან

³⁷ მაგალითისთვის იხ. 1920-იანი წლების პრესა: გაზეთი „კომუნისტი“, „მუშა“ და სხვა. აგრეთვე, 1924 წელს გამოცემული ბუკლეტი: „ქართველ უდინების საქართველოში გადმოსახლების მოკლე ისტორია“.

საქართველოში გადმოსული უდიეზის პირველი ნაკადიდან ამჟამად ცოცხალი არავინაა. სოფელში ცხოვრობს მათი მომდევნო თაობის ჩემი გამოკვლევით ერთი (თუმცა შესაძლოა ორი ან სამი წარმომადგენელი) და ამ თაობის შვილების, შვილიშვილების და შვილთაშვილების თაობა. პირველი ნაკადის უდიეზისთვის მშობლიური ენა ბუნებრივია უდიური ენა იყო, თუმცა გარკვეულმა ნაწილმა სიცოცხლეშივე მოასწრო ქართული ენის შესწავლა. იყვნენ ისეთებიც, ვინც ქართული ენა ზინობიანში დასახლებამდე იცოდა, რადგან საქართველოში სწავლობდნენ ან სხვა ტიპის შეხება ჰქონდათ საქართველოსთან. გადმოსულთა პირველი ნაკადის და მათი შვილთაშვილების და მათი შვილების ენობრივი მდგომარეობა რადიკალურად განსხვავდება. რამდენიმე თაობაში, შერეული ქორწინებების და სხვადასხვა სოციო-პოლიტიკური ცვლილებების შედეგად, ახალი თაობების სალაპარაკო და მშობლიურ ენად ქართული იქცა. ქართულმა უდიური ენა ჩანაცვლა სახლების (ოჯახების) დიდ ნაწილშიც და სოფლის საჯარო სივრცეშიც. უდიური ენის ქართულით ჩანაცვლებამ, რამდენიმე გამონაკლისის გარდა, 1990-იან და 2000-იანი წლების დასაწყისში, ზეგავლენა იქონია ახალი თაობების იდენტობაზე - უფრო მეტად კი საკუთარი იდენტობის აღქმაზე. შეიცვალა და დავიწყებას მიეცა პირველ ორ (საგამონაკლისოდ - სამ) თაობაში ისტორიული სამშობლოდან გადმოტანილი ადათ-წესების და კონკრეტული ტრადიციების დიდი ნაწილი.

იმ ტრადიციებიდან, რომელიც უკვე გაქრა ყოველდღიურობიდან არის ქორწილის უდიური წესით გადახდაც. 2021 წლის 15 აგვისტოს ამ საკითხთან დაკავშირებით ჩავწერე ინტერვიუ სოფლის ერთ-ერთი მკვიდრთან, რომლის ვინაობასაც გარკვეული მიზეზები გამო არ გავსაჯაროვებ და მხოლოდ ინიციალებით (მ.პ.) მოვიხსენიებ. ეს არის ამონარიდი ამ ინტერვიუდან (საუბრობს აღნიშნული პიროვნება, რომელსაც თავადაც ამ წესით ჰქონდა გადახდილი ქორწილი ძველად):

„ქორწილი ორ დღიანი ქონდათ. ე.ი. შაბათ საღამოს გოგოს სახლში მიმდინარეობდა...ჩვეულებრივად იმართებოდა (იმლებოდა) სუფრა. იმ დროს მოუტანდნენ ხოლმე ოქროულს და საპატარძლო ტანსაცმელს. იმ საღამოს იქ მთავრდებოდა ჩვეულებრივი სუფრით... სანამ ქორწილი დაიწყებოდა სიძის ოჯახი ირჩევდა ხელმძღვანელს - ამას ერქვა თოიბაში. ე.ი. ხელმძღვანელი, ორგანიზატორი, რომელიც თამადობასაც (მერე ის) აგრძელებდა. მაყრები, ბიჭები განსაკუთრებით, ერთი 10-12 ბიჭი იყო მაყარი. ეს მაყრები სპეციალურად ცალკე იყვნენ - ეს მაყრები... რომლებსაც თოფები ქონდათ თან. ატარებდნენ. ქორწილისთვის ეს ერთ-ერთი რიტუალივით იყო. ამათ ჰყავდათ ხელმძღვანელი - ამას ეძახოდნენ მაყარბაშს... ე.ი. მაყრების უფროსი. თოიბაში იყო...აი, რომ ცეკვავენ, მხიარულობენ არის მომენტები რომ აღარავინ აღარ ცეკვავს, აღარ უნდათ. მაგრამ ის ვალდებულია, რომ ის გამოიწვიოს, ან ვიღაცა გადმოიპატიჟოს...იმას ერქვა თოიბაში. დაახლოებით 12 საათისთვის მოდიოდნენ მეორე დღეს ქალის ოჯახში; პატარძლის ოჯახში... კიდე იყო ჯოხზე დამაგრებული რაიმე ნივთი: შეიძლება ქათმის თავი, ბურთი... ხეზე იყო დამაგრებული და თან, ისეთ ადგილას იყო დამაგრებული, რომ თავისუფლად ვერ მიწვდებოდი, თავისუფლად ვერ ჩამოაგდებდი; უნდა გეწვალა... ჰოდა, ამ თოფებით იდგნენ ესენი და ამ თოფებით უნდა ჩამოეგდოთ...ვინც ჩამოაგდებდა იმას მერე ასაჩუქრებდნენ...ამის მერე ჩვეულებრივად გამოყავდათ პატარძალი, მაგრამ პატარძალს ისე ვერ გამოიყვანდნენ თუ კარებში... ვიღაცა ქალი იდგა, ახლობელი, ნათესავი...აუცილებლად რაღაცა თანხა ან რაღაცა უნდა მიეცათ, რომ კარები გაეღო. არ გახსნიდა მანამდე არ შეთანხმდებოდნენ რამდენი უნდა გადაეხადა... შემდეგ ამის მერე გამოყავდათ პატარძალი. იქ პატარა სუფრა იყო... ცოტას დალევდნენ და მერე მიდიოდნენ. რა თქმა უნდა, ეს ყველაფერი ხდებოდა მუსიკის ფონზე... ეხლა უკვე აღარც სოფლელია და აღარც არაფერი... ისეთი სიტუაციაა უკვე ყველა მხრიდან მიყავთ და მოყავთ, მაგრამ აი, იმ დროისთვის უფრო ხშირად თვითონ სოფელში და

სოფლებში ხდებოდა ეს ყველაფერი... ვინც უკრავდა ისიც ჩვენი სოფელი იყო ხოლმე...იმან იცოდა რომელ წუთში რომელი მუსიკა უნდა შეესაბამებინა... რომ მივიდოდნენ სიძის ოჯახში იქ იმართებოდა ჩვეულებრივად... მუსიკა, ცეკვა-თამაში, მხიარულობა... ყველაზე საინტერესო იყო მაინც საჩუქრის გადაცემის მომენტი... ამ დროს დგანან ერთ მწკრივში ნეფე, პატარძალი; აი, ეს არჩეული პიროვნებები კიდე: თოიბაში, მაყარბაში... პირველ საჩუქარს გადასცემდა სიძის დედა. რა თქმა უნდა, ამ დროს ასაჩუქრებდა პატარძალსაც, სიძესაც და პლიუს, იმ ხალხს ვინც არჩეული ყავდათ... საჩუქარი რა იყო: ნაჭერი, რაღაცა ძვირფასი ნაჭერი და პირდაპირ ხელზე უხვევდნენ... ოქროული და რაღაცაც იყო. იქ მაგიდაზე აწყობდნენ... ვინც ახლო ნათესავები იყვნენ ისინი ხონჩას - ასე იტყვიან - ხონჩასაც მიართმევდნენ. ხონჩა იყო ტაბლა - დიდი ტაბლა იყო. ტაბლაზე იყო დაწყობილი ნაირ-ნაირი ხილი, ტკბილეული... გრძელი მაგიდა იყო და იმ მაგიდაზე აწყობდნენ იმ საჩუქრებთან ერთად... ამის მერე მიდიოდა ცეკვა, მხიარულება; დასხდებოდნენ მაგიდასთან და შემდეგ გრძელდებოდა ჩვეულებრივი ქორწილის რიტუალი” (15.08.2021).

უდიური ქორწილის ტრადიცია ნელ-ნელა სრულად გაქრა ზინობიანის უდიების ცხოვრებიდან. როგორც 2021 წლის აგვისტოში ჩაწერილმა მ.პ.-მ აღნიშნა ძველად ამ ტრადიციის შენარჩუნებას ხელს უწყობდა სოფლებს შორის შემდგარი ქორწილები, თუმცა ეტაპობრივად, შერეული (ქართულ-უდიური) ოჯახების მომრავლებასთან ერთად, ეს ტრადიცია უკვე მხოლოდ მეხსიერებაში შემორჩათ ზინობიანის უფროსი თაობის წარმომადგენლებს. კიდეც ერთი ტრადიცია, რომელიც ზინობიანში გადმოსვლის შემდეგ გაქრა პირადი საუბრისას გამიზიარა სოფლის ერთ-ერთმა მკვიდრმა და ის გარდაცვლილთა დასაფლავების წესს შეეხება. სოფლის მკვიდრი, მზია აივაზაშვილი პირად საუბარში იხსენებდა, რომ ძველად სარკოფაგივით ამოაშენებდნენ მიწაში საფლავს, რისთვისაც, როგორც წესი, აგურებს

იყენებდნენ და ასე ასაფლავებდნენ გარდაცვლილებს. ეს ტრადიციაც ამჟამად გამქრალია.

აღსანიშნავია, რომ სოფელში ჯერ კიდევ არის შენარჩუნებული ზოგიერთი ტრადიცია. ეს ტრადიციები ჯერ კიდევ აერთიანებენ სხვადასხვა თაობის ადამიანებს და უდიურ იდენტობასთან დამაკავშირებელ გარკვეულ ჯაჭვს წარმოადგენენ. აღნიშნული ტრადიციებიდან აღვნიშნავდი ჭაინახუპობას, რომელიც ყველიერის (პატიების) კვირა დღეს, ანუ დიდმარხვის დაწყებამდე ბოლო კვირა დღეს იმართება. ამ დღეს ოჯახებში საგანგებოდ იხარშება ტრადიციული უდიური ფლავი: ჭაინახუპი (პირდაპირი თარგმანი: კარაქის/ერბოს ფლავი). ეს სიმბოლურად დაკავშირებულია დიდმარხვის დაწყებამდე რძის ნაწარმის ბოლოჯერ მიღებასთან.

შემორჩენილი ტრადიციებიდან არის ტაპაკობაც, რომელის სექტემბრის ბოლო კვირა დღეს იმართება. ამ დროს უდიები სასაფლაოზე გადიან. მათ თან მიაქვთ საკვები და ღვინო. ძველად სუფრა ერთ დიდ ლოდზე იშლებოდა და მთელი სოფელი ერთად იკრიბებოდა. ტაპაკობის ტრადიციის წარმომავლობა უცნობია. იმის გამო, რომ ის სექტემბრის ბოლოს იმართება - შესაძლოა უკავშირდებოდეს მოსავლის აღების ძველ დღესასწაულებს. ასეთი ტიპის დღესასწაულები, რომლებიც ასევე სექტემბრის ბოლო მონაკვეთში აღინიშნება, საქართველოშიც არის შემორჩენილი. მაგალითად: ალავერდობა. უცნობია რატომ არის ტაპაკობა დაკავშირებული საფლავებზე გასვლასთან. უდიები სასაფლაოზე აღდგომის მეორე დღეს ისედაც გადიან. შესაძლოა, რომ რაღაც დროს მოსავლის აღების დღესასწაული დაუკავშირდა მიცვალებულთა მოხსენიების ტრადიციას. თავად სიტყვა ტაპაკი ხონჩას ნიშნავს. ევგენი ჯეირანიშვილის ლექსიკონში ტაპაკ-ბესუნ ნიშნავს ტაპაკის კეთებას - „სასაფლაოზე მკვდრის სულის მოსახსენებლად ტაპაკებით (ხონჩებით) საჭმელ-სასმელისა და ხილეულ-ტკბილეულის მიტანა“ (ჯეირანიშვილი 1971, 197).

ზინობიანის სხვადასხვა თაობის ერთმანეთთან დამაკავშირებელ სივრცედ შეგვიძლია მოვიაზროთ სოფელთან არსებული სალოცავი - წიმერი. დღესასწაულზე და მათ მიღმაც წიმერზე ზინობიანის სხვადასხვა თაობის წარმომადგენლები ადიან - ზოგჯერ ბევრი ადამიანი ერთად, მაგრამ მეტწილად ინდივიდუალურად ან მცირე ჯგუფებით. წიმერი პირდაპირ უკავშირდება საქართველოში გადმოსული უდიების პირველ თაობას, რომლებმაც ეს სივრცე ამ სალოცავისთვის გამოყვეს. უფრო მეტიც, ის უკავშირდება თავად ვართაშენსაც, რადგან სწორედ იქიდან წამოღებული ქვებით გაკეთდა აქ პატარა ნიში თავის დროზე. ეს ქვები ახლა აქ რამდენიმე წლის წინ აგებული სალოცავის საძირკველში არიან მოქცეულები, რაც გარკვეული სიმბოლური გამოხატულებაა თაობებს შორის კავშირის - ძველზე დაშენებული ახალი, განგრძობითობის და ერთიანობის. აქ სივრცე და დრო ერთიანდება და გარდაიქმნება დრო-სივრცედ.

ახალგაზრდებს უფროს თაობებთან აკავშირებს ზოგიერთი აქტივობაც. მაგალითად, ნადირობა - რომელსაც ზინობიანის პირველი მკვიდრებიც მიჰყოფდნენ ხელს ახლომდებარე ტყეებში. კიდევ ერთი ასეთი აქტივობაა ახლომდებარე მთებზე არსებულ ტყეში წაბლზე წასვლა. სოფელი ზინობიანის ახალგაზრდების ერთი ნაწილი (როგორც წესი, ბიჭები), შემოდგომისთვის, ზინობიანთან მდებარე მთებში წაბლის მოსაგროვებლად ადიან. წაბლებთან ასასვლელად ძირითადად ორი გზა გამოიყენება: წიმერიდან (უდიური სალოცავიდან) ასასვლელი გზა და ახალსოფელთან არსებული გზა, რომელიც უფრო მოწესრიგებულია იმ გაგებით, რომ ნაკლები ტყისა და ბუჩქნარის გავლაა საჭირო. ტყეში წაბლის ხეები უხვად არის, თუმცა მათ ნაწილს დროდადრო დათვები აზიანებენ. ზოგჯერ წაბლის მოსაგროვებლად მთაში ასული ახალგაზრდები ღამეს იქვე ათევენ და ძირითადად ქეიფობენ, მეორე დღეს კი წაბლით დატვირთულები უკან ბრუნდებიან. ამ ტყის წაბლი ხარისხიან წაბლად ითვლება და ის ადგილობრივ სამზარეულოშიც გამოიყენება. ის, მოხარშული სახით, უდიების ერთ-ერთი მთავარ კერძში - ჭაინახუპში გამოიყენება.

ამ ყველაფრის მიუხედავად, რთულია იმის თქმა, რომ ზინობიანელი ახალგაზრდების დიდი ნაწილი გამოკვეთილი უდიური იდენტობის მატარებელია. ამას ნაწილობრივ განსაზღვრავს მათი სამეგობრო წრეების ფაქტორიც. ბევრი ზინობიანელი ახალგაზრდა მეზობლად მდებარე ქართული სოფლის ახალგაზრდებთან მეგობრობს. შერეული ქორწინებების შედეგად, ამ ახალგაზრდებთან მათ ზოგჯერ ნათესაური კავშირიც აქვთ, ხოლო ზოგიერთ მათგანთან ერთ სკოლაშიც სწავლობენ ან სწავლობდნენ, რადგან ზინობიანის სკოლა მხოლოდ ცხრა კლასიან სწავლებას მოიცავს და ის მოსწავლეები, რომლებსაც სწავლის გაგრძელება სურთ, მეტწილად, მუნიციპალიტეტის სხვა სკოლებში გადადიან სასწავლებლად. ბოლო წლებს თუ არ ჩავთვლით და ზოგ შემთხვევაში ახლაც ასეა, ბევრმა ადგილობრივმა ახალგაზრდამ ცოტა რამ თუ იცის საკუთარი - ანუ უდიების ისტორიისა ან კულტურის შესახებ; მათი უმრავლესობა არ ფლობს უდიურ ენასაც. ამ ყველაფრის გათვალისწინებით, ხშირად უდიურ იდენტობასთან მათი მთავარი დამაკავშირებელი წერტილი ის სივრცეა, რომელშიც ცხოვრობენ და აგრეთვე, ოჯახებში იშვიათად (ზოგ ოჯახში უფრო ხშირად) გაგონილი უდიურ ენაზე საუბარი ან ამბები, რომლებსაც უფროსი თაობები ყვებიან. უდიურ იდენტობას ნელ-ნელა ქართული ანაცვლებს, რაც საკუთარ უდიურ კულტურასთან ბუნებრივ გაუცხოებას იწვევს. ეს პრობლემა იდგა მათთვისაც, ვინც ახლა აქტიურად არის ჩართული თემის ცხოვრებაში, ცდილობს უდიური იდენტობის წინა პლანზე გადმოტანას და მასზე ინფორმაციის სხვებისთვის გაზიარებას. 2022 წელს, ერთ-ერთ პირად საუბარში, ადგილობრივი თემის და ახალი თაობის ერთ-ერთი ყველაზე აქტიური წარმომადგენელი, ანა პაჭიკაშვილი ამბობდა, რომ მას ბევრჯერ დაუჭერია საკუთარი თავი იმაზე, რომ უდიურ იდენტობას თითქოს გვერდიდან უყურებდა და ბოლომდე ვერ აღიქვამდა როგორც საკუთარს. შესაბამისად, ის თავს ხშირად ვერ აღიქვამდა უდიური თემის, კულტურის სრულფასოვან წარმომადგენლად. ეს აღქმა დღემდე

იჩენს თავს დროდადრო, თუმცა თემის საქმეებში ჩართულობის დონიდან გამომდინარე მას ისე ხშირად აღარ ახსენებს თავს.

საუბრობენ ან ბოლო ათწლეულში საუბრობდნენ თუ არა სოფლის ახალგაზრდები უდიებზე და უდიურ იდენტობაზე, როდესაც იკრიბებოდნენ? ეს კითხვა 2023 წლის დეკემბერში დავუსვი უდიური თემის ახალგაზრდების ერთ-ერთ ყველაზე აქტიურ წარმომადგენელს და ადგილობრივი სათემო ორგანიზაციის თანადამფუძნებელს, ანა აივაზაშვილს. ანას თავის პასუხში საუბრობს მისი თაობის (30 წლამდე ახალგაზრდებზე და საგამონაკლისოდ, მცირედით უფროსებზე) ახალგაზრდებთან მიმართებით:

„დაახლოებით ჩემი ასაკის ბავშვები ვინც იყვნენ ან ჩემზე რამდენიმე წლით დიდები... იყო რაღაც დოზით საუბარი. არ იყო ეს ხშირი შემთხვევები. იყო იშვიათი, თუმცა იყო ხოლმე, მაგალითად, მსგავსი ის, რომ... თუ იყო მაგალითად კითხვა ამ თემებთან დაკავშირებით - „იცით, რომ ჩვენ უდიები ვართ?“ შეიძლება ყველას ვერ განემარტა რას ნიშნავს უდიები, მაგრამ ზოგი მაგალითად იყო ვინც ამბობდა, რომ აი, ჩვენ მაგალითად დიდი ისტორიის მქონე ადამიანები ვართ. რაღაც საუბრები, ზუსტად ტექსტები აღარ მახსოვს, მაგრამ იყო ხოლმე. შეიძლება 4-5 წლით დიდები ვინც არიან, უფრო მეტად იყო მათში. ალბათ უფრო მეტად ახსოვდათ ხოლმე - მათი ოჯახებიდან გამომდინარე. ჩემი ასაკის ბავშვებშიც იყო ხოლმე... სკოლაშიც რაღაც ეტაჟზე... (ზოგი) ოჯახშიც კითხულობდა რას ნიშნავს (უდიები)? და ოჯახი ასე თუ (გან)უმარტავდა. მცირედით მაინც იცოდნენ ვინ იყვნენ და ცდილობდნენ მერე ეს ინფორმაცია სხვებისთვისაც გაეზიარებინათ.“ (15. 12. 2023)

აქედან გამომდინარე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ გარკვეული საბაზისო ცოდნა უდიური იდენტობის შესახებ ბოლო ათწლეულში ახალგაზრდებში იყო და ზოგი მათგანი გამოხატავდა გარკვეულ ინტერეს უდიების ვინაობის

შესახებ. ის ფაქტი, რომ, ცხოვრების გარკვეულ ეტაპზე, თავად უდიური თემის ახალგაზრდები ინტერესდებოდნენ უდიების ვინაობის შესახებ უკვე მეტყველებს იმაზე, რომ მათ ამ თემაზე ოჯახებშიც არ ქონდათ მანამდე ბევრი საუბარი და ამის შესახებ, საკუთარი ნება-სურვილით, თითქმის არავინ ესაუბრებოდა. შესაბამისად, შუა ხნის ზინობიანელების გარკვეული სეგმენტი თავს არიდებდა ან საჭიროდ არ თვლიდა ამ თემაზე საუბარს. ეს ნაწილობრივ უკავშირდება იმ დისკრიმინაციასაც, რომელსაც ისინი ქართულ სკოლებში განიცდიდნენ თანატოლებისგან, რომლებიც მათ შეცდომით აზერბაიჯანელებს ან სომხებს უკავშირებდა.

თამარა დრაგაძე საბჭოთა პერიოდში სოფელ აბარში მცხოვრებ ოჯახებზე საუბრისას, აღნიშნავს ერთგვარ მდგრადობას (Dragadze 1988). მისი კვლევის მიხედვით ამ სოფლის და იქ მცხოვრები ოჯახების მდგრადობა შეურყეველია საბჭოთა კავშირის კონტექსტშიც და იმ ზოგადი ცვლილებების ფონზეც კი, რაც იმ დროში ხორციელდებოდა. ეს მდგრადობა გამოიხატება იმაში, რომ საბჭოთა კავშირის სისტემის მიუხედავად, სოფლის ოჯახის ცხოვრებაში, მის ყოველდღიურ ყოფაში, ბევრი არაფერი შეცვლილა. ფასეულობათა გარკვეული წყება, ადათ-წესების დიდი ნაწილი და მიდგომები დიდად არ შეცვლილა (Dragadze 1988).

ზინობიანის შემთხვევაში, რომელიც საბჭოთა კავშირში დაარსებული და ჩამოყალიბებული სოფელია, სხვა სურათი გვაქვს. საბჭოთა და პოსტ-საბჭოთა ზინობიანის ცხოვრებაში საგრძნობი ცვლილებებია. შეიცვალა ზინობიანის სივრცე: ძველი კლუბის შენობა ახლა სამუზეუმო, საბიბლიოთეკო და საგამოფენო სივრცედ გარდასახვის პროცესშია, თუმცა ეს ის შემთხვევა, როდესაც პოზიტიურ ცვლილებასთან გვაქვს საქმე. სოფელში აღარ ფუნქციონირებს ფაბრიკა-ქარხნები, სამედიცინო პუნქტი და ფოსტა. სოფელს აქვს სასამელ წყალთან, სამოვრებთან და სხვა მიწებთან

დაკავშირებული პრობლემები. საბჭოთა პერიოდის მიწურულს დაიწყო ცვლილებები სოფლის მოსახლეობის იდენტობის კუთხითაც. ოდესღაც უდიურ ენაზე მოსაუბრე სოფლის მოსახლეობის საგრძნობი ნაწილი უდიურ ენას აღარ ფლობს (განსაკუთრებით ახალგაზრდები) ან მასზე, როგორც წესი, შეგნებულად არ საუბრობს საჯარო სივრცეებში და ოჯახებშიც კი. ენას მიბმული უდიური იდენტობაც გაქრობის პირასაა, თუმცა უნდა აღინიშნოს რამდენიმე ახალგაზრდის აქტიურობა ამ იდენტობის რაიმე ფორმით შენარჩუნების მიმართულებით. მთლიანობაში, პოსტ-საბჭოთა ზინობიანი განსხვავდება საბჭოთა პერიოდის, განსაკუთრებით პირველი რამდენიმე ათწლეულის, ზინობიანისგან. სოფლის ოქროს ხანა საბჭოთა პერიოდთან ასოცირდება, როდესაც ზინობიანი (1938 წლიდან - ოქტომბერი) გამორჩეულ, სამაგალითო სოფლად იყო წარმოდგენილი. ეს განწყობები კარგად ჩანს გაზეთ „სოფლის ცხოვრების“ 1960 წლის 6 ნოემბრის ნომერში, სადაც სოფლის მკვიდრი ალტაცებით და სიამაყით საუბრობს საკოლმეურნეო ცხოვრების სიკეთეებზე, ოქტომბრელ (ზინობიანელთა) კოლმეურნეთა გამორჩეულ წარმატებებზე, ახალი (ორ სართულიანი) სახლების მშენებლობაზე. ავტორი სიხარულით აღნიშნავს, რომ სოფელს აქვს საკუთარი ბიბლიოთეკა, სკოლა და რომ მალე დასრულდება სოფლის კლუბის მშენებლობაც. ის ასევე სიამაყით აღნიშნავს, რომ სოფელი სრულად ელექტროფიცირებულია და რომ თითქმის ყველა ოჯახს აქვს რადიომიმღები, ხოლო ზოგიერთ ოჯახში უკვე ტელევიზორიც გამოჩნდა. ჩანაწერის ავტორი ყურადღებას ამახვილებს ოქტომბრელი (ზინობიანელი) ინტელიგენციით: ექიმებით, მასწავლებლებით და მეცნიერ-მუშაკებით. ის ასევე საუბრობს სოფლის საკურორტო პოტენციალზე (სოფლის ცხოვრება, 1960, N. 134, გვ. 2). ჩანაწერის ავტორი აღნიშნავს ერთ გარემოებასაც, რომ 1956 წელს სოფლის კოლმეურნეობა სოფელ ჭიკაანის კოლმეურნეობას შეურთდა. ეს იყო ხრუშოვის პოლიტიკის გამოძახილი - დიდი სათემო ერთეულების შექმნის კუთხით, რომელზეც მის ნაშრომში თამარა დრაგაძეც საუბრობს (Dragadze

1988). საქმე იმაშია, რომ ზინობიანი დღემდე რჩება ჭიკაძის თემის ნაწილად და მას არ ყავს თავისი წარმომადგენელი მუნიციპალიტეტის საკრებულოში. ეს კი უაღრესად ნეგატიურად აღიქმება სოფლის მოსახლეობის მიერ. ხშირად, პირად საუბრებში, ისიც კი აღინიშნება, რომ ზინობიანის ჭიკაძისთან „მიბმასთან“ ერთად დაიწყო სოფლის უფლებების შელახვაც და მისი დაღმასვლაც. შესაბამისად, სოფლის საბჭოთა პერიოდის ოქროს ხანაშიც კი მოიძებნება ისეთი ეპიზოდები, რომელთა უარყოფით შედეგებს სოფელი დღემდე იმკის, მაგრამ ასეთი ეპიზოდები გამონაკლისებს წარმოადგენენ.

იმ პირობებში, როდესაც სოფელში ასეთი საგრძნობი ცვლილებები მოხდა და იდენტობის კრიზისიც კი წარმოიქმნა, თემის ერთმა ნაწილმა, ამა თუ იმ ფორმით, გარკვეულ კულტურულ იმპროვიზაციას მიმართა. ამ საკითხის მიმოხილვისას, ინგოლდი და ჰალამი (Ingold and Hallam 2007) წერენ, რომ ხშირად სოციო-კულტურული ცხოვრება აგებულია სწორედ ასეთი ტიპის იმპროვიზაციებზე. მათი აზრით, კულტურა არის ერთგვარი ნაზავი ტრადიციონალიზმზე დაფუძნებული წარსულის და თანამედროვეობაში ამ კულტურის ინოვაციური ან ახლებური მიდგომებისა (Ingold and Hallam, 2007). ვფიქრობ, ამ თავში ეს ნათლად გამოჩნდა სოფელი ზინობიანის უდიური თემის მაგალითზე. ამ ტიპის კულტურულ იმპროვიზაციებში ამ შემთხვევაში ჩვენ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ სივრცეებიც, რომელთაც განსაკუთრებული დატვირთვა ენიჭება, ძველი ტრადიციების გახსენება და გაზიარება, თითქმის გამქრალი ენაც და მასზე წარმოთქმული რამდენიმე სიტყვაც კი. სოფლის დრო-სივრცეში კულტურული იმპროვიზაციის სხვადასხვა ელემენტი და მათი როლი დიდია იდენტობის ფორმირების, რაიმე ფორმით შენარჩუნების ან თუნდაც აღდგენის საქმეში. ცვალებად დროსა და სივრცეში სოფელი ცდილობს წარსულთან და ჯერ კიდევ არსებულ სივრცესთან სხვადასხვა ფორმით გააბას კავშირი. ეს არის ერთგვარი კომუნიკაციის ფორმა საკუთარ იდენტობასთან და ამ

კომუნიკაციაში ყოველ ჯერზე ეს თემა ახლიდან იბადება კონკრეტულ დრო-სივრცეში.

თავი 6: . კულტურული მეხსიერება და საქართველოს უდიური თემა

6.1 მეხსიერების და ისტორიის დაპირისპირება: უდიური თემა „ნამდვილი“ ისტორიის ძიებაში

1989 წელს გამოცემულ ნაშრომში ფრანგი ისტორიკოსი, პიერ ნორა მეხსიერებისა და ისტორიის ამ დაპირისპირებაზე წერს. ნორა (Pierre Nora) აღნიშნავს, რომ „ჩვენ ვსაუბრობთ ამდენს მეხსიერებაზე სწორედ იმიტომ, რომ ის ასე ცოტაა შემორჩენილი“ (Nora 1989,7). მისი აზრით, ისტორია ანაცვლებს მეხსიერების გადმონაშთებს ყველა სივრცეში. ეს არ გამორიცხავს იმის შესაძლებლობას, რომ უდიურ თემაში თუ სხვა ამ ტიპის ჯგუფებში, მეხსიერება შეიძლება ასრულებდეს მთავარ და ხშირად, გადამწყვეტ როლს. მეხსიერება კრავს, აერთიანებს და ზოგჯერ, ანაწევრებს თემს, მაგრამ ყოველთვის ილტვის იქცეს კულტურული იდენტობის ნაწილად. იქ, სადაც სხვა არაფრისთვის რჩება სივრცე და სადაც სიცარიელეა - კულტურული

მეხსიერება ავსებს მას. მეხსიერება თავად ხდება გარკვეული სივრცე, სადაც ამ კონკრეტული მაგალითის შემთხვევაში, უდიური თემი პოულობს საკუთარ თავს.

ეს არ ნიშნავს იმას, რომ როგორც ნორა (Nora 1989) აღნიშნავს, არ ხდება ისტორიის მიერ მეხსიერების ჩანაცვლება და ერთგვარი, გაქრობაც კი, მაგრამ ისეთი მომცრო საზოგადოებებისთვის, რომლებიც ცხოვრებას დროისა და სივრცის კიდეზე განაგრძობენ, მეხსიერება ხდება ისტორია - ყველაზე ნამდვილი და რეალური ისტორია. ნორა (Nora 1989) მის ნაშრომში აღნიშნავს, რომ მეხსიერება „ცოცხალია“ (ცხოველი მოვლენაა), ხოლო ისტორია მეტწილად რეკონსტრუქციაა (Nora 1989). ამ კუთხით, ის ასევე იშველიებს კოლექტიური (იგივე კულტურული) მეხსიერების ცნების ერთ-ერთ ფუძემდებელს ჰალბვაქსს, რომლის მიხედვით არსებობს იმდენივე მეხსიერება, რამდენიც ადამიანთა ჯგუფია.

ისტორია მეხსიერების ჩანაცვლებასთან ერთად, ანაცვლებს და სახეს უცვლის მეხსიერების სივრცეებსაც. ამის შემდეგ ეს ადგილები, ნორას მიხედვით, აღარ არიან „მეხსიერების სივრცეები“ (Nora 1989, 9). თავის დროზე კი მეხსიერების ეს სივრცეები იქმნებოდა „მეხსიერებისა და ისტორიის შეთამაშებით“ (Nora 1989, 19).

საბოლოო ჯამში, ისტორიას აქვს მცდელობა იქცეს „ნამდვილ“, ჭეშმარიტ მეხსიერებად და სწორედ ამიტომ, ნორა აღნიშნავს, რომ „ის, რასაც მეხსიერებას ვუწოდებთ, სინამდვილეში ისტორიაა“, ხოლო „მეხსიერების (მოგონების) ძიება კი ხშირად საკუთარი ისტორიის ძიებაა“ (Nora 1989,13). ნორას მიხედვით, მეხსიერების ჩაწერის და ერთგვარი დაარქივების მცდელობაც, მხოლოდ იმის მიმანიშნებელი შეიძლება იყოს, რომ ის (მეხსიერება) კვდება ან უკვე მკვდარია. ჩვენ ვკრეფთ იმას, რაც მისგან შემორჩა: „გახსენების ვალდებულობა ყველას საკუთარი თავის ისტორიკოსად აქცევს“ (Nora 1989, 15). ამ კუთხით შეგვიძლია შევხედოთ უდიურ თემსაც: ისინი, ვისაც ჯერ კიდევ „ახსოვს“ არიან თემის ისტორიის

ჭემმარიტი მემატინეები. რაც დრო გადის, განსაკუთრებით საქართველოს უდიური თემის შემთხვევაში, უდიობის განმსაზღრელად ის გარემოება იქცევა, რომ ინდივიდს ახსოვს, რომ ის უდია. ნორას მოყავს სეკულარული ებრაელების მაგალითი, რომლებიც არც რიტუალებს ასრულებენ და ხშირად ენაც არ იციან. მათ შემთხვევაში „იყო ებრაელი ნიშნავს გახსოვდეს, რომ ხარ ებრაელი“ (Nora 1989, 16). ენისა და სხვადასხვა ტრადიციის დაკარგვასთან ერთად, განსაკუთრებით ზინობიანში და აზერბაიჯანის ფარგლებს მიღმა, ჩვენ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ იდენტობის განმსაზღვრელი იგივე ფორმულა: იყო უდი ნიშნავს გახსოვდეს, რომ ხარ უდი.

კულტურული მეხსიერება წარმოადგენს „წარსულის კონსტრუირებულ აღქმას, რომელიც ერთი თაობიდან მეორეს გადაეცემა ტექსტებით, ზეპირსიტყვიერი ტრადიციით, მონუმენტებით, რიტუალებით და სხვა სიმბოლოებით“ (National Geographic Society)³⁸. თავად კულტურული (კოლექტიური) მეხსიერების ფორმაც და შინაარსიც კი შესაძლოა იცვლებოდეს დროსა და სივრცეში (Stepnisky 2012).

საქართველოში მცხოვრები უდიების კულტურული მეხსიერება მრავალფეროვანი და მრავალწახნაგოვანია. ეს მეხსიერება არის ამბების ერთი მთლიანი კორპუსი და იმავდროულად, წარმოადგენს ფრაგმენტირებულ მეხსიერებათა ნაკადს, რომელიც იცვლებოდა და იცვლება დროსთან და სივრცესთან ურთიერთქმედებისას.

³⁸ Cultural Memory: <https://education.nationalgeographic.org/resource/cultural-memory>; ბმულზე წვდომა: 05.04. 2022

6.2 დანაწევრებული კოლექტიური მეხსიერება

საქართველოს უდიური თემში გვხვდება მეხსიერებაში განსხვავებულად შემონახული ამბები. არის ამბები და თემთან დაკავშირებული ისტორიული მოვლენები, რომელთა შესახებ თემში არ არის საერთო აზრი: განსხვავდება მოვლენების აღწერა, თარიღები და სხვა ფაქტები. ზოგ შემთხვევაში განსხვავებები მცირე და უმნიშვნელოა - მაგალითად, როცა საქმე თარიღებს ეხება, მაგრამ ზოგიერთი შემთხვევა საგულისხმოა - მაგალითად, როცა საქმე უდიების წარმომავლობის საკითხს ეხება. საბოლოო ჯამში, ასეთ შემთხვევებში წინა პლანზე წამოწეულია ინდივიდუალური შეფასებები და აზრები. ამ მოვლენას კოლექტიური მეხსიერება ნაკლებად შეიძლება ეწოდოს. ამის საილუსტრაციოდ მნიშვნელოვანია რამდენიმე მაგალითის განხილვა.

უდიურ თემში საქართველოში გადმოსახლების თარიღთან დაკავშირებით სხვადასხვა ვერსიაა გავრცელებული. ზინობიანში 2020 წლის ზაფხულში ჩაწერილ ინტერვიუში სოფლის ერთ-ერთმა მცხოვანმა მკვიდრმა აღნიშნულ თემაზე საუბრისას თქვა, რომ „ჩვენი ხალხი 1917 წელს გადმოსახლდა“, ხოლო მეორე ქალბატონმა 2021 წლის დასაწყისში ჩემთან საუბრისას აღნიშნა შემდეგი: „1922 წელსაც მოვიდნენ, მაგრამ ხალხი მანამდეც ჩამოდიოდა - 1915, 1916, 1917 წლებშიც და მერეც...“. ცნობილი უდი ენათმეცნიერი და გადმოსახლების ორგანიზატორის, ზინობი სილიკაშვილის ბიძაშვილის, ევგენი ჯეირანიშვილის (1971, 5) ცნობით კი გადმოსახლების პროცესი 1920-1922 წლებში მიმდინარეობდა. აღსანიშნავია, რომ 1920-იანი წლების გაზეთ „კომუნისტი“-ს არაერთ ნომერში გადმოსახლების ზუსტ წლად მითითებულია 1922 წელი.

უდიური თემში განსხვავებული და ამბივალენტური წარმოდგენები არსებობს უდიების წარმომავლობის შესახებ. 2021 წლის დასაწყისში თემის ერთ-ერთი წარმომადგენელი პირად საუბარში უდიებს წარმოაჩენდა

ისეთივე ქართველებად, როგორც საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში ისტორიულად მცხოვრებ ჯგუფებს (მაგ.: ქართლები, იმერლები და ა.შ.). რამდენიმე უდი ახალგაზრდა კი, განსაკუთრებით ბოლო ხანებში, დაინტერესდა უდიების კავკასიურ ალბანური წარმოშობით და ამ ფაქტს საუბრებშიც და საჯარო სივრცეშიც უსვამს ხაზს.

კავკასიის ალბანური წარმოშობის შესახებ საქართველოს უდიური თემის კოლექტიურ თუ კულტურულ მეხსიერებაში თითქმის არაფერია შემორჩენილი. ქართველი უდიების მნიშვნელოვანი ნაწილისთვის იდენტობის კავკასიურ ალბანური ნაწილი ხშირად გარედან - სამეცნიერო წრებიდან, სოციალური ქსელებიდან და ჟურნალ-გაზეთებიდან შემოსული ცნებაა. ევგენი ჯეირანიშვილი უდიების წარმომავლობის თაობაზე წერს, რომ:

უდი ხალხი, რომელიც ამჟამად კავკასიის ერთ ძალიან მცირერიცხოვან ეთნიკურ ჯგუფს შეადგენს, დიდი ხანია იქცევეს კავკასიის ხალხთა ეთნოგენეზისის საკითხებით დაინტერესებულ მეცნიერთა ყურადღებას. ამ მკვლევართა მეტი ნაწილის უდი ხალხი მიჩნეულია კავკასიის ისტორიული ალბანეთის (ქართული წყაროების მიხედვით - ჰერეთის) ერთ-ერთ (ზოგის აზრით, ერთადერთ) გადარჩენილ ტომად, რომელსაც ძველად გავრცელების დიდი არე ჰქონდა. ამასთან, ეს ტომი ძველი დამწერლობის მქონეც უნდა ყოფილიყო. (ჯეირანიშვილი 1971, 6)

6.3 *ჭაინახუპი: სამზარეულო, როგორც მეხსიერება*

საკვების, ტრადიციული სამზარეულოს და მეხსიერების კავშირი უკვე დიდი ხანია რაც ანთროპოლოგთა დაკვირვების საგნად არის ქცეული. საკვების და მეხსიერების ურთიერთმიმართებაზე წერს ლუპტონი (Lupton 1994), სადაც ის საუბრობს საკვების და მეხსიერების ურთიერთმიმართების მნიშვნელობასა და საკვებთან დაკავშირებული ღონისძიებების სიმბოლურ და სოციალურ ბუნებაზე. ავტორი მის ნაშრომში იკვლევს საკვების სოციო-კულტურულ მნიშვნელობას. ასევე გვხვდება ანთროპოლოგიური

ლიტერატურა საკვების მრავალმხრივ მნიშვნელობაზე კონკრეტულ კულტურულ კონტექსტში: ოქსფელდის (Oxford 2017) სტატიაში ვკითხულობთ საკვების მნიშვნელობაზე და მის მოდერნულობასთან ურთიერთმიმართებაზე ჩინეთში.

საკვების და მეხსიერების კავშირზე წერს ჰოლცმანი (Holtzman 2006), რომელიც აღნიშნავს თუ როგორი მრავალმხრივი და მრავალმხრიანი მზერით შეგვიძლია შევხედოთ საკვებს. მასზე საუბრისას ერთმანეთთან იკვეთება სოციალური, ფსიქოლოგიური, ფიზიოლოგიური და სიმბოლური შრეები. ტრადიციულ საკვებზე და ადგილობრივ სამზარეულოებზე საუბარი შეიძლება ერთდროულად რამდენიმე პრიზმიდან: მეხსიერება, ისტორია, კულინარია, ანთროპოლოგია და სოციოლოგია. ჰოლცმანის აზრით, საკვები უნდა აღვიქვათ კულტურულ კონსტრუქტად, როგორც ამას ვაკეთებთ ოჯახის, გენდერის და რელიგიის შემთხვევაში (Holtzman 2006). ჰოლცმანი მის ნაშრომში, საილუსტრაციოდ ასახელებს იმ რამდენიმე მიმართულებასაც, რომლებთან მიმართებითაც შეგვიძლია საკვების შესწავლა. ასეთებია: საკვები და ეთნიკური იდენტობა, საკვები და ნოსტალგია, საკვები და ქალები (როგორც მეხსიერების აქტორები) და სხვა (Holtzman 2006).

ჰოლცმანი საუბრობს საკვებზე, როგორც გახსენების აქტზე (Holtzman 2006). ამ კონტექსტში მნიშვნელოვან სიტყვას გვხვდება: „აკეთებდნენ“. „აკეთებდნენ“ - როგორც დაკარგული, ოდესღაც არსებული ტრადიციის მოხმობა. საქართველოს უდიურ თემში გვხვდება ისეთი კერძები, რომლებთან მიმართებითაც გამოიყენება ეს სიტყვა და მიდგომა, მაგრამ არის ისეთი ტრადიციული კერძებიც რომელიც ჯერ კიდევ კეთდება და მათი მნიშვნელობა ამით ორმაგდება. უდიურ სამზარეულოში გვხვდება კერძთა ნაირსახეობა, თუმცა ზოგიერთი კერძის დამზადება ნელ-ნელა მივიწყებას მიეცა. მაგალითისთვის, უდიების ერთ-ერთი ტრადიციული ფლავია ფახლინხუპი (ლობოს და ბრინჯის ფლავი, რომელიც შესაძლოა უდიურ

სამზარეულოში გვიანდელი გავლენით აღმოჩნდა). ადგილობრივ სამზარეულოში ასევე გვხვდება დოდაჭი - დოს შეჭამანდი, ბიში - ქადა, ხაფუქი შ - მწვანილ-ხავითა და კვერცხით მომზადებული დაკეპილი ხორცი (რომელიც ახლა ბევრს არც ახსოვს) და სხვა კერძები. უდიურ სამზარეულოში არის ასევე გამაგრებელი სასმელი - ყორეხე, რომელიც მაყვლის ან შვინდის (ძველად იშვიათად ბროწეულის) წვენი - როგორც წესი, შეკაზმულია ნივრით, კამით და კიტრით (ჯეირანიშვილი 1971).

დიდმარხვის დაწყების წინა დღეს, ყველიერის კვირა დღეს, უდიები ჭაინახუპს (ჭაინა - ერბო/კარაქი, ხუპ - ფლავი) ამზადებენ. ჭაინახუპი ტრადიციული უდიური ფლავებიდან ერთ-ერთია. ერბოს (და ზოგჯერ მაწონის) შემცველობა, მარხვის შემნახველებისთვის მისი მარხვის დროს მირთმევას გამორიცხავდა და შესაბამისად, უდიებისთვის ჭაინახუპის ყველიერის კვირა დღეს დამზადება იქცა მარხვის მოახლოების ერთ-ერთ მანიშნებლად. 2021 წელს ჭაინახუპის დამზადების პროცესის დაკვირვებისას წამოწყებული საუბრის დროს, სოფლის ერთმა შუა ხნის ასაკის მაცხოვრებელმა მისი დაკვირვება გაუზიარა გარშემომყოფებს: „აი, მართლა როგორ ქონდათ გათვლილი ჩვენ წინაპრებს. დიდმარხვის დროს რომ არ შეიძლებოდა ამის ჭამა. მაგიტომ ამზადებდნენ ამ დღეს. მერე ორმოცი დღე ვეღარ შეჭამდი ჭაინახუპს“.

ამ და სხვა გარემოებების გათვალისწინებით, ჭაინახუპი, უდიური სამზარეულოს სხვა კერძებთან ერთად, საქართველოს უდიურ თემში განსხვავებულობის შესახებ მეხსიერების შემნახველ საშუალებად იქცა. ეს დატვირთვა მხოლოდ ჭაინახუპს არ აქვს. უდიური სამზარეულოს სხვა კერძები ან სასმელები იძენენ წარსულის მოხმობის, წარსული დროის აწმყოში შემოტანის მნიშვნელოვან როლს.

ძველი ტრადიციების და „უდიობის“ შენარჩუნების, განსახვავებულ ეთნო-კულტურულ ჯგუფად გადარჩენის და საკუთარი იდენტობის მომავალი თაობებისთვის გაზიარების გზაზე ტრადიციული სამზარეულო პატარა

უდიური თემისთვის მნიშვნელოვან დატვირთვას იძენს. თემის ახალგაზრდა წევრი - ანა აივაზაშვილი პირად საუბარში (2022 წელს) აცხადებდა, რომ ის გეგმავს უდიური კერძების თუ სასმელების სახელების და მომზადების წესების ჩაწერას: „სანამ ჯერ კიდევ ახსოვთ ან ამზადებენ მინდა ჩავიწერო, თორემ მერე დაიკარგება. ახალგაზრდებიდან ბევრმა აღარ იცის ზოგიერთი საჭმლის გაკეთება.” აქ მნიშვნელოვანია ფრაზა: „სანამ ჯერ კიდევ ახსოვთ”. ანას ეს სიტყვები მიგვანიშნებს, რომ ძველი თაობების წასვლასთან ერთად ეს მეხსიერება შეიძლება დაიკარგოს. აქ მეხსიერების და საკვების ურთიერთკავშირი კიდევ ერთხელ იჩენს თავს. შესაბამისად, ანას და თემის სხვა რამდენიმე ახალგაზრდა წარმომადგენლის ერთ-ერთ მიზნად შეიძლება წარმოვიდგინოთ ადგილობრივი საკვების დამზადების ტრადიციების გაგრძელება, მაგრამ ასევე, აღნიშნულ კერძებზე მეხსიერების შენარჩუნება. საკვები, მეხსიერების გავლით, უფრო მჭიდროდ დაკავშირებული ხდება კონკრეტული თემის ისტორიასთან. ასე მაგალითად, სატონი (Sutton) წერს რომ საბერძნეთის კუნძულ კალიმნოსზე მისი ინფორმანტები იხსენებდნენ “მორეული წარსულის” მოვლენებს საკვების მეშვეობით და დახმარებით (Sutton 2001).

საქართველოს უდიურ თემშიც და სხვა მცირერიცხოვან თემებშიც, როგორც ჩანს, ადგილობრივ სამზარეულოს, სხვადასხვა კერძსა თუ სასმელს, ენიჭება არამხოლოდ საკუთარი იდენტობის ან მის შეასხებ მეხსიერების შენარჩუნების მნიშვნელობა, არამედ ის გარკვეულწილად ხდება ამ კონკრეტული ჯგუფის თუ ჯგუფების კოლექტიური მეხსიერების ნაწილი - საკვების დამზადების პროცესი და მისი არსებობა თავად ხდება მეხსიერება.

6.4 გამაერთიანებელი კულტურული მეხსიერება

უდიური თემში კოლექტიური მეხსიერების არსებობის დასტურად გვხვდება რამდენიმე ამბავი. ამ ამბების და მოვლენების შესახებ თითქმის მსგავსი, ერთობ უნიფორმული მიდგომები იკვეთება. ამის საილუსტრაციოდ ორ მაგალითს მოვიყვან.

უდიური თემისთვის, საქართველოშიც და აზერბაიჯანშიც, კოლექტიური მეხსიერების კუთხით ერთ-ერთ მთავარ გამაერთიანებელ ფაქტორად რჩება დევნის ისტორიები. უდიებისთვის მათი დევნის ამბები იქცა „უდიობის“ განუყოფელ ნაწილად. დევნაზე თითქმის ყველას აქვს თავისი ამბავი, მაგრამ ეს ამბები უდიების დევნის საერთო კონტექსტშია მოქცეული. დევნის შესახებ ზეპირი გადმოცემები უხვად მოიპოვება ზინობიანის უდიურ თემშიც და მის მიღმაც. ხშირად, განსაკუთრებით აზერბაიჯანში, მე-20 საუკუნის დევნის ამბები თითქმის შერწყმულია დევნისა და თავდასხმების უფრო ადრეულ გადმოცემებთან. ზეპირი გადმოცემების მოსმენისას, დევნის ამბების ქრონოლოგიები, ზუსტი თარიღები და მასთან დაკავშირებული მოვლენები ხშირად ერთმანეთში ირევა, თუმცა გამაერთიანებელ ხაზად რჩება თავად დევნა გამოვლილი წინაპრების ისტორია.

მე-20 საუკუნის დასაწყისში აზერბაიჯანში მომხდარი დევნისა და თავდასხმების ამბები არა მხოლოდ ზინობიანელი უდიების კოლექტიურ მეხსიერებაშია აღბეჭდილი, არამედ ვართაშენშიც და ნიჯშიც. როგორც სხვა თავებში უკვე აღვნიშნე, მე-20 საუკუნის დასაწყისში სომხურ-აზერული დაპირისპირებები გადაიზარდა აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე კომპაქტურად მოსახლე სომხურ მოსახლეობაზე თავდასხმებში. ამ თავდასხმების დროს აზერბაიჯანის ჩრდილოეთით რამდენიმე სოფელში მცხოვრები უდიური თემი, რომელიც ქრისტიანულ უმცირესობას წარმოადგენდა (სომხურ თემთან ერთად), ასევე აღმოჩნდა დევნის

მსხვერპლი. უდიების დევნის ამბები იმდროინდელ ქართულ პრესაშიც გადმოიცემოდა. მაგალითისთვის, გაზეთ ერთობის 1918 წლის 6 იანვრის ნომერში (ერთობა, 1918, N4, 2) ვკითხულობთ ცნობებს ნუხის მაზრაში (აზერბაიჯანის ტერიტორია) მცხოვრები უდიების დევნის შესახებ.

დევნის შედარებით ადრეულ გადმოცემაზე, 2019 წელს ჩაწერილ საუბარში, ყვებოდა სოფელ ზინობიანის მკვიდრი ო.ქ., რომელიც საუბრისას ვერ აკონკრეტებდა ამ თავდასხმის ზუსტ დროს, თუმცა აცხადებდა, რომ ეს ირანის ერთ-ერთი შაჰის დროს ხდებოდა. მის მიერ მოთხრობილი გადმოცემა ემთხვევა „საქართველოში გადმოსახლებულ უდინთა დამხმარე საზოგადოების ფოთის განყოფილების“ მიერ 1924 წელს „ქართველ უდინების საქართველოში გადმოსახლების მოკლე ისტორიაში“ აღწერილ ამბავს (6-7):

სასტიკი და შეუზღუდავი განადგურება უდისტანისა მოხდა ცნობილი ნადირხანის³⁹ საქართველოში შემოსევის დროს. ამ დროს თითქმის მთელი უდისტანი იქმნა გამუსულმანებული და დაფანტული. მხოლოდ შვიდმა პატრიარქარულმა დიდმა ოჯახმა შესძლო და გაუწია სასტიკი წინააღმდეგობა მოძალადეებს. მათ არ იწამეს ისლამი, გაიხიზნენ მიუვალ მთებში და იქიდან, მოკლებული ყოველივე ელემენტარულ საჭირო საგნებს, მშვიერ-მწყურვალნი, ებრძოდნენ მტერს. ბოლოს ნადირხანი დარწმუნდა ამ ერთი მუჰა ხალხის ურყევ ნებისყოფაში, დართო მათ ნება ჩამოსულიყვნენ ბარში, შეენარჩუნებინათ თავისი ენა და სარწმუნოება და ეცხოვრათ მშვიდობიანათ, რის მაგივრადაც მათ უნდა ეხადათ ხარკი... (ქართველ უდინების საქართველოში გადმოსახლების მოკლე ისტორია, 6-7)

აღნიშნულ ჩანაწერებში საუბარია უდიების დევნის ხშირ და ზოგად ხასიათზე, რაც ასევე გამოიხატება შემდეგ ფრაზაში: „მუდამ სდევნიდნენ ამ პატარა ხალხს, ისინი მოწადინებულები იყვნენ გაენადგურებინათ უდინები“ (საუბარია უდიების მეზობელ ხალხებზე). სავარაუდოდ, ამ ტექსტის მომზადებაში ავტორები კონსულტაციას გადიოდნენ თავად ამ ორგანიზაციის ერთ-ერთ დამფუძნებელთან ზინობი სილიკაშვილთან და

³⁹ იგულისხმება მე-18 საუკუნის შუა რიცხვებში მოღვაწე ირანის შაჰი: ნადირ-შაჰი (თამაზ I ყული-ხანი)

თემის სხვა წევრებთან. შესაბამისად, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ დევნის საკითხი მაშინვე მნიშვნელოვან როლს იკავებდა უდიეების კოლექტიურ და კულტურულ მეხსიერებაში, როგორც იდენტობის განმსაზღვრელი ერთ-ერთი ფაქტორი. უდიეები წარმოჩენილები იყვნენ როგორც მუდამ დევნილი, მცირერიცხოვანი ხალხი. მე-18 საუკუნეში უდიეების დევნასთან დაკავშირებული კიდევ ერთი ამბავი უკავშირდება 1724 წელს რამდენიმე სოფლის უდიეების მიერ (დღევანდელი აზერბაიჯანის ტერიტორიიდან) რუსეთის იმპერატორ პეტრე პირველისადმი მიწერილი წერილიც ⁴⁰. წერილში უდიეები აღწერენ დევნის და იძულებით სარწმუნოების შეცვლის ფაქტებსა და მცდელობებს. საგულისხმოა, რომ ამავე წერილში უდიეები თავს აღვანელებად მოიხსენიებენ, რაც კავკასიის ალბანეთის სომხური დასახელებას წარმოადგენს და მიანიშნებს იმაზე, რომ მე-18 საუკუნის პირველ ნახევარში უდიეებს ჯერ კიდევ ახსოვთ მათი ალბანური წარმოშობის შესახებ. ასევე, უნდა აღინიშნოს ისტორიული კონტექსტი, რომელშიაც იწერება ეს წერილი: 1724 წელი მნიშვნელოვანი თარიღია კავკასიის რეგიონისთვის. ამ წელს რუსეთის იმპერიასა და ოსმალეთს შორის ფორმდება კონსტანტინოპოლის ზავი, რომლის მიხედვითაც ხდება სპარსეთის მიერ კავკასიაში დაკავებული ტერიტორიების ამ ორ სახელმწიფოს შორის გადანაწილება (The Cambridge History of Iran, 1991). უდიური სოფლების დიდი ნაწილი ამ დროისთვის რუსეთის იმპერიის კონტროლის ქვეშ უნდა მოქცეულიყო.

დევნისა და შევიწროების ორ ტიპს - ინტიმურსა და კოლექტიურს - განარჩევენ გოებელი და ჰერიმანი (Goebel, Herriman). მათი მოსაზრებით ყველა დევნა და მასთან დაკავშირებული ამბავი ამ ორ ხაზს მიყვება. განმარტებისთვის: როდესაც მდევნელი კარგად იცნობს დევნილს - ეს ინტიმური ხასიათის დევნის კატეგორიაა, ხოლო როდესაც არ გვაქვს ეს მოცემულობა - მაშინ კოლექტიურთან გვაქვს საქმე (Goebel, Herriman 2013).

⁴⁰ Архив вн. политики России, мид. СССР, 1724, N4, А, 27

უდიების შემთხვევაში ეს ორივე ხაზი სახეზეა. ისინი, გარკვეულწილად, გახდნენ დევნის ობიექტები იმ ხალხის ხელით, ვის გვერდითაც ცხოვრობდნენ და მეორე მხრივ, უფრო მასშტაბური და კოლექტიური ტიპის დევნის - სხვა რეგიონებიდან ან რაიონებიდან მოსული ხალხის მიერ. ინტიმური კატეგორიის ერთ-ერთ ნიმუშად გამოდგება ზინობიანის უხუცესი ქალბატონის, ზოია კაკულაშვილის მოყოლილი ერთი ასეთი ამბავი უდი მღვდლის (ზინობი სილიკაშვილის ბიძის - დედის ძმის) მიხეილ ჯეირანიშვილის (ჯეირანი/ჯეირანოვი) მონაწილეობით. დევნის ამ ეპიზოდის გახსენებისას ზოია კაკულაშვილი ამბობდა:

„...ვართაშენში რომ იყვნენ ეკლესიაში გამოკეტილები და ალყაში მაგ ბედნში⁴¹ მიხეილთან ერთად, ეს გამოვიდა პურით და მარილით ხელში იმათთან.. თათრებთან და უთხრა - გეყოფათო... ნულარ გვკლავთო.” (27.08.2021)

პურის და მარილის სიმბოლური დატვირთვა ზოგან მხოლოდ სტუმრის დახვედრასთან ასოცირდება, თუმცა ახლო აღმოსავლეთის ზოგიერთ რეგიონში, მათ შორის არაბულ კულტურაშიც, გაცილებით მეტს ნიშნავს და ის პურის ერთად გატეხვის/ჭამის შედეგად ერთგვარი მოკავშირეობის დამყარებას უტოლდება (Zeng 2020).

მე-20-ე საუკუნის დევნის სხვა ამბებიც ამ თარგებზეა აწყობილი და შემონახული მეხსიერებაში. ეს ინდივიდუალური ამბებისა და ზოგადი დევნის სურათის ამსახველი ამბებია. მაგალითისთვის მოვიყვან ზინობიანში და აზერბაიჯანის ჩაწერილ რამდენიმე ამბავს:

1. თემურ აივაზაშვილი ყვება, პაპასთან ერთად, ბავშვობისას, ვართაშენთან მდებარე წინაპრების სოფელ ყიშლაღში სტუმრობის

⁴¹ უდიურად მღვდელს ნიშნავს

შესახებ (სოფელი ყიშლალის უდიები განსაკუთრებით დაზარლდნენ დევნის დროს):

„ჩაველით და რომ მიველით ნასახლარები იყო და უკვე სულ ის იყო...გატყვევებული...დიდი ხეები და ნანგრევები, რაღაც ეგეთი ისინი ვნახეთ...ნასახლარები იყო. უკვე იქ ხალხი არ ცხოვრობდა - არაფერი. არავინ აღარ იყო.” (13.03.2021)

თემურ აივაზაშვილის პაპა, ბებია და სხვა წინაპრები უშუალოდ მოყვნენ მე-20 საუკუნის დასაწყისში არსებული კონფლიქტის დროს დაწყებულ დევნაში. პაპამისზე, ხარიტონ აივაზაშვილზე და ბებიაშის ოჯახზე (ყულათამი/კულატამიშვილებზე) საუბრისას ის იხსნებს:

„ტყვედ იყო ჩავარდნილი და მიყავდათ პაპაჩემი. მიყავდიო და ერთმანეთში რაღაც უთანხმოება მოუხდათო და იმ მომენტში გამოვიპარეო. იქნებოდა მაშინ 12-13 წლისა დაახლოებით.... ბაბოჩემს სამი ძმა ყავდა და დებიც.. ბაბოჩემის ერთ-ერთი დის გულიზე ლეკვებმა..რავი, მოსწონებია ერთ ლეკს და ერთხელ მოიტაცეს. მაგ დროს ქორწილიდან წამოიყვანეს მამამ და ძმებმა, მაგრამ მეორედ დაესხნენ თავს და მშობლებიც დახოცეს. ბაბოჩემის თვალწინ დახოცეს მშობლები და თავის და მაინც წაიყვანეს. იმათ ოჯახშიც ვართ ნამყოფები. ვართაშენში ცხოვრობენ ეგენიც. მივდიოდით ხშირად, ისინიც მოდიოდნენ. ბაბოჩემიც გვყავდა ერთხელ წაყვანილი. რომ მივიდა და შეხედა იმ კაცის სურათს... ბოდიში და მიაფურთხა ეგრევე. თავის და ნახა, ენატრებოდა. ორი ბიჭი ყავდა იმას. ერთ-ერთს ჩვენი ხალხი უყვარდა. ისიც ხშირად მოდიოდა, ჩვენც მივდიოდით. მეორე ძმა ყოფილა ძალიან ცუდი. თურმე ჩვენი ხალხი არ ყვარებია. თუ ჩვენი ხალხის... უდიების ღორები ან რამე შევიდოდნენ იმათთან, დაუხოცავდა ხოლმე თურმე. სხვანაირი ადამიანი ყოფილა.” (13.03.2021)

2. სოფელი ზინობიანის კიდევ ერთი მკვიდრი, ჟენია მამულაშვილი, რომლის დედაც ნიჯელი უდიების შტოს მიეკუთვნებოდა, იხსენებს გადმოცემით გაგონილ ამბებს დევნის სისასტიკეზე:

„ყვებოდნენ ჩემები ისეთ ამბებს... ისეთ საშინელებებს. თურმე ტყეში და მთებში გაიხიზნენ. მიდიოდნენ კაცები, ქალები, ბავშვები. ერთ ახალგაზრდა დედას ჩვილი ბავშვი მიყავდა და გზაში ტიროდა. არ შეიძლებოდა... გაიგებდნენ და იპოვიდნენ. ჰოდა რომ ვერ გააჩუმა, სხვების გადასარჩენად სხვა გზა არ იყო, ყველას მოკლავდნენ და კლდიდან მოისროლა ეს ბავშვი... მერე თურმე ერთხელ ტყიდან უყურებენ ესენი ვიღაც ჩვენი შვილებიანი ქალები როგორ დაიჭირეს თათრებმა. დიდი ცეცხლი ენთოთ. პატარა ბავშვი ეჭირა ერთსო და უყვიროდა ამ დედას - გადმოდი ჩვენ სარწმუნოებაზე, თორემ ბავშვს ცეცხლში შევაგდებო. ამან უთხრა, რაც გინდათ ის უქენით. არ შევიცვლი სარწმუნოებასო. შეაგდეს ეს ბავშვი ცეცხლში და მერე თავი მოკვეთეს ამ ქალებს. აი, ესეთი რამეები გამოიარა ამ ხალხმა...” (14.10.2021)

3. ზინობი სილიკაშვილის დის შვილი, ზინა დალაქიშვილი, 2019 წელს თბილისში ჩაწერილ ინტერვიუში იხსენებს ერთ ეპიზოდს, რომელიც მათ ოჯახს უკავშირდებოდა:

„ზინოს და ტასოს (ზ. სილიკაშვილის და და ზინა დალაქიშვილის დედა) ბიძა იყო მღვდელი, ნიკოლაი სილიკოვი. ეს კაცი, ოთხას უდინთან ერთად ჩაუკეტიათ ერთგან...მგონი ეკლესიაში და დაწვეს ყველანი.” (18.12.2021)

4. ერთ-ერთი გადმოცემა უკავშირდება კასპიის ზღვის დასახელების უდიდების დევნასთან დაკავშირების ეპიზოდსაც. სოფლის ერთ-ერთი მკვიდრი, მ.პ. მასთან ჩაწერილ ინტერვიუში ყვება შემდეგს:

„თქმულების თანხმად, ეხლა რამდენად მართალია მე არ ვიცი, დღევანდელი კასპიის ზღვა რომ არის, ამბობენ - ძალიან დიდი რაოდენობით ხალხი, უღები არიან დახოცილები და გადაყრილი ამ წყალში...და სიტყვა „კასპი“ არის უდინური სიტყვა და ნიშნავს დახოცილებს. ამბობენ, რომ მისი სახელწოდებაც ზუსტად აქედან არის მიღებული... კასპი, ე.ი. დახოცილები.“ (15.08.2021)

როგორც აღვნიშნე, დევნაზე კოლექტიურ მეხსიერებაში დალექილი ამბები აერთიანებთ არა მხოლოდ ზინობიანელ უდიებს, არამედ სხვა უდიებსაც. ორი ასეთი გადმოცემა ჩავიწერე 2018 წელს ოღუზსა (ვართაშენი) და ნიჯში:

1. 2018 წელს ვართაშენში (ქ. ოღუზში) პირველი სტუმრობისას, ჩვენი მძღოლი ადგილობრივი აზერბაიჯანელი კაცი იყო, რომელთან ერთადაც შემთხვევით მივაკვლიეთ უდიურ ოჯახს. ეს იყო ალექსანდრე ქუმსიევის ოჯახი, რომელთანაც სტუმრობისას, მან ზინობიანში უდიების ნაწილის გადასვლისას, იქვე დაკიდებული ხანჯალი აიღო და თქვა: „ჩვენ ამ ხანჯლის ქვეშ გაგვატარეს. ესე ამბობს ჩვენი ხალხი. ბევრი ადამიანი დახოცეს მაშინ...“

2. იმავე წელს სოფელ ნიჯში სტუმრობისას, ჩვენი ადგილობრივი უდი მეგზური ალბანელთა ძველი დედაქალაქისკენ - ქაბალისკენ (გაბალა) მიმავალ გზაზე მიგვითითებდა ადგილებზე, რომლებსაც დიდი დევნის დროს უდიები თავს აფარებდნენ. როდესაც ვცადე დაზუსტება დროის რომელ მონაკვეთზე იყო საუბარი, მან აღნიშნა, რომ ის საუბრობდა დიდი ხნის წინ მომხდარ ამბებზე, თუმცა დამატებითი კითხვების შემდეგაც გაურკვეველი დარჩა საუბარი იყო მე-20 საუკუნის ამბებზე თუ კიდევ

უფრო ძველ ეპიზოდებზე. რჩებოდა შთაბეჭდილება, რომ ამ ნარატივში დევნის სხვადასხვა ეპიზოდები ერთმანეთში იყო არეული.

ანდრეას ჰიუსენი (Huyssen) თვლის, რომ მეხსიერება არ არის წარსულის უბრალო რეპროდუქცია ან გადათამაშება, არამედ ის იქმნება შერჩევითად სხვადასხვა ფაქტორების გათვალისწინებით, რომელთა შორის არის თავად ის ადამიანი, რომელიც იხსენებს რაიმეს და თემის თანამედროვე სოციალური კონტექსტი თუ აღქმები და ხშირად, ეს ინდივიდუალური მეხსიერება საკმაოდ არასანდოა (Huyssen 1993).

უდიური თემის თანამედროვე კონტექსტზე საუბრისას უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ საქმე გვაქვს მცირერიცხოვან, გაფანტულ, იდენტობის მაძიებელ და ბევრი მიმართულებით გაქრობის პირას მყოფ თემთან. ამ თემისთვის დევნის ისტორიები არის ერთ-ერთი ფაქტორი, რომელიც მას კრავს, აერთიანებს და აყალიბებს, როგორც თემს, რომელმაც ერთად გაიარა წარსულის ქარტეხილები და კრიზისები. ზოგადად, მეხსიერებაზე კონცენტრირება ბევრი კულტურისთვის ხაზს უსვამს წარსულის სოციალურ კონსტრუქციის ფენომენს (Schramm, Argenti 2009). როგორც უკვე ვნახეთ, დევნის ისტორიები თანამედროვე უდიურ ზეპირ გადმოცემებში მე-18 საუკუნემდეც კი მიდის და არ შემოიფარგლება მხოლოდ უახლოეს წარსულში (მე-20 საუკუნეში) გადატანილი კრიზისული ეპიზოდებით. წარსულის გახსენებისას და თემის საერთო წარსულის და ისტორიის შექმნისას, დევნის ამბებს გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვთ შემენილი ამ მცირერიცხოვანი თემისთვის. ეს თემი ამ მხრივ ცხადია გამონაკლისს არ წარმოადგენს, თუმცა მისი გამოცდილება ერთ-ერთია მრავალ უნიკალურ გამოცდილებათა შორის. ეს ყოველივე ტოვებს შთაბეჭდილებას, რომ დევნის ამბები ამ თემისთვის კულტურული მეხსიერების ნაწილად არის ქცეული. ამასთანავე, დევნისა და შევიწროვების ეს ამბები დაკავშირებულია კონკრეტულ სივრცეებთან. თავად სოფელი ზინობიანი კი თავადაც დევნის მორიგი ეპიზოდის

შედეგად დაარსდა და ამ მიზეზით არის წარმოქმნილი მე-20 საუკუნის დასაწყისში.

საქართველოს უდიური თემის მეხსიერებაში დევნის ისტორიების მსგავს გამაერთიანებელ ფაქტორს წარმოადგენს ზინობი სილიკაშვილის პიროვნებაც, რომელმაც უდიები სწორედ ამ დევნას და კრიზისულ სიტუაციას გამოარიდა. მისი ფიგურა ზინობიანის თემის წარმოდგენასა და მეხსიერებაში განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს. ზინობის ბიძაშვილი, ენათმეცნიერი და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი ევგენი ჯეირანიშვილი 1971 წელს გამოცემული „უდიური ენის“ შესავალში წერს:

ოქტომბერში მცხოვრები უდი ხალხი ვართაშნიდანაა (1920-1922 წლებში) გადმოსახლებული. ამ სოფელს ჯერ, როგორც აღინიშნა, ერქვა ზ ი ნ ო ბ ი ა ნ ი, რაც ამ ხალხის წინამძღოლისა და აზერბაიჯანიდან საქართველოში გადმოსახლების თაოსნის, თვალსაჩინო საზოგადო მოღვაწისა და ცნობილი კულტურტრეგერის ზინობი სილიკაშვილის (1890⁴²-1938) სახელს უკავშირდება. (ჯეირანიშვილი 1971, 5)

აქ ასევე აღსანიშნავია, ამჟამად უკვე ხმარებიდან მეტწილად ამოღებული ტერმინის - „კულტურტრეგერის“ გამოყენება ზინობი სილიკაშვილთან მიმართებით. ეს ტერმინი ნიშნავს კულტურის მატარებელს, გამავრცელებს და შემტანს (ისტორიულ ტერმინთა სასკოლო ლექსიკონი, 2008). ამ ტერმინის გამოყენება გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის ზინობი სილიკაშვილის როლის აღქმაზე საქართველოს უდიური თემის გარკვეულ სეგმენტში.

საინტერესოა თუ რამდენად არის შესაძლებელი უდიურ მეხსიერებაში მითების დონეზე აყვანილი ამბების ძირითადი სიღრმისეული სტრუქტურის აღმოჩენა, როგორც ამას აკეთებს ლევი-სტროსი (Lévi-Strauss). ამის გასარკვევად და ზინობიანის უდიური თემისთვის ზინობი

⁴² დახვრეტის ოქმში ზ. სილიკაშვილის დაბადების წლად 1891 წელია მითითებული.

სილიკაშვილის როლის განსაზღვრისა და წარმოჩენისთვის ლევი-სტროსის (Lévi-Strauss 1960) ვინებაგოს ოთხი მითის ანალიზთან შედარება მნიშვნელოვანი იქნება. აღნიშნული ნაშრომის (1960) მთავარ ხაზს წარმოადგენს ამერიკის ერთ-ერთი მკვიდრი მოსახლეობის - ვინებაგოს ხალხის რამდენიმე მითზე დაფუძნებით გმირის (ჰეროიკული/გამორჩეული) ცხოვრების ჩვეულებრივთან (“ordinary”) შეპირისპირება და შედარება. ამ მითებზე და რადინისეულ ანალიზზე დაფუძნებით, ლევი-სტროსი (Lévi-Strauss 1960) მსჯელობს გმირად გახდომის მთავარ ელემენტებზე: გმირი შესაძლოა მოკვდეს დროზე ადრე, მან შეიძლება გაწიროს საკუთარი თავი და ის მოკლან მტრებმა. ამქვეყნად მისი გამოუყენებელი დროის ერთმანეთში გადანაწილება კი მისი თემის/ტომის ხალხმა ან ნათესავებმა შესაძლოა ზეციურ სულებს მოსთხოვონ. ამ გმირის ეს აქტი შეიცავს სარგებელს მისთვისაც და არა მხოლოდ მისი ხალხისთვის, რადგან ის ამქვეყნიური სიცოცხლის წლების დათმობის სანაცვლოდ იძენს უკვდავებას. შესაბამისად, არაორდინალური (პოზიტიური გაგებით), გამორჩეული ადამიანი კვდება დროზე ადრე, მაგრამ ცხოვრობს მეტს, ხოლო ორდინალური, ჩვეულებრივი ადამიანი გადის სიცოცხლის (ცხოვრობს დიდი ხანი) და სიკვდილის სრულ გზას: ის ცხოვრობს სრულად და კვდება ასევე სრულად (Lévi-Strauss 1960).

ამ კონტექსტის გათვალისწინებით, ზინობი სილიკაშვილის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ თემში არსებული ძირითადი წარმოდგენები და გადმოცემები ასე ლაგდება:

1. ახალგაზრდა ზინოს ატყობინებენ მისი ხალხის გასაჭირის შესახებ, რის შემდეგაც ის გამოემშურება მათ დასახმარებლად. საილუსტრაციოდ მოვიყვან სოფელ ზინობიანში ერთ-ერთ ქალბატონთან (მ.პ.) 2021 წლის ზაფხულში ჩაწერილ ინტერვიუს:

„ზინო რუსეთში სწავლობდა და დეპეშა გაუგზავნა პაპაჩემმა. პაპაჩემი ვართაშენის ფოსტაში იყო მაშინ. უთხრა ზინოს ასე და ასე არისო - ძალიან შავ დღეში ვართო. ზინომ პოლკი წამოიყვანა... აი, დღეს რომ „სპეცნაზს“ ეძახიან ეგეთი ხალხი და ჩავიდა იქ. გააჩერა მკვლელობები, დევნა და მერე ჩვენი ხალხი წამოიყვანა აქეთ.”
(15.08.2021)

მეორე გადმოცემის თანახმად, ზინობი სილიკაშვილი კრიზისის სრულ სურათს იგებს უკვე სოფელ ვართაშენის მისადგომებთან არსებულ მეორე სოფელში - ყიშლალში. ამაზე ყვება ზინობი სილიკაშვილის დის შვილი, ზინა დალაქიშვილი თბილისში ჩაწერილ ინტერვიუში:

„ზინო ყიშლალში რომ ჩავიდა, ნახა ნახევრად დაცარიელებული სოფელი. მივიდა ერთ სახლთან. „თათრების“ ოჯახი იყო და მაგათ კითხა თავიანთ ენაზე ეს ჩემი ხალხი სად არიანო. იმათ უთხრეს, ეგენი ვართაშენში გადაიყვანეს ყველანი და გამოკეტილი ყავთ ერთ დიდ შენობაშიო. სასწრაფოდ წასულა ვართაშენში. თავიდან მარტო ზინოს ნათესავები მოდიოდნენ და მერე დანარჩენი ხალხი გადაუდგა, უთხრეს თუ აქედან ჩვენც არ წავიყვან, არ გაგიშვებთო და ეგრე წამოიყვანა ისინიც...” (18.12.2021)

2. ზინობი სილიკაშვილი ასახლებს ხალხს წინასწარ შერჩეულ ადგილას საქართველოში. საქართველოში დასახლებასთან დაკავშირებით სოფელი ზინობიანის შუახნის მკვიდრი, თემურ აივაზაშვილი იხსენებს ასეთ გადმოცემას:

„იმ კაცმა⁴³ უთხრა, რომ აი აქ სადაც იტყვით იქ გამოგიყოფთ ადგილსო. აქ გვერდით ოსების დასახლება იყო - იმაზეც უთხრა ხალხს, რომ თუ გინდათ ესენი სხვაგან გადავლენ და მაგ ადგილას დასახლდითო. მერე ეს ადგილი შეირჩა. მუხების ტყე იყო აქ და უხუცესებმა... ამ უხუცესს დიდი ფაფახები ეხურათ მაშინ... თქვეს, რომ ეს ადგილი იყოსო. მაგრამ სანამ სოფელი გაშენდა მიწურებში ცხოვრობდნენ აგე იქით, ჩანთლისყურესთან, სადაც ჩვენი წიმერია (უდიების წმინდა სალოცავი), იმის ძირში... მერე რომ ჩამოსახლდა ჩვენი ხალხი, აქ გარშემო ქართული სოფლები თითქმის დაცარიელებული იყო. აქვე იყო ლეკური სოფლები და ამ ქართველებს ეშინოდათ ძალიან. ყვარელში მარტო ვერ მიდიოდნენ საქმეზე. ერთი ათნი მოქუჩდებოდნენ და ისე გადადიოდნენ. დაყაჩაღების ეშინოდათ. ჩვენი ხალხი დასახლდა თუ არა, ზინომ ყველა ოჯახს იარაღი დაურიგა და მერე ნელ-ნელა დალაგდა სიტუაცია ჩვენი ხალხის ჩამოსვლის მერე...”
(13.03.2021)

უდიების წარმოდგენით, ზინო ქმნის უსაფრთხო სივრცეს უდიებისთვის, სადაც მათ მშვიდ გარემოში ცხოვრების გაგრძელების საშუალება ეძლევათ. ზინო ასევე ხდება მთავარი მაკავშირებელი ჯაჭვი ქართულ საზოგადოებასთან, რადგან მას როგორც „დიდ კაცს“ და „თანამდებობის პირს“ აქვს კავშირები ქართული საზოგადოების გარკვეულ წრეებთან. ამ წარმოდგენებისა და აღქმების მიხედვით: ის ხდება უდიების „პატრონი“, მზრუნველი ზედამხედველი და წარმომადგენელი დანარჩენ საზოგადოებასთან.

საქართველოში დასახლების პროცესში ზინობი სილიკაშვილის და მისი მეგობრების ორგანიზებით იმართება საქველმოქმედო საღამოები და წარმოდგენები ახლადგადმოსული უდიების დასახმარებლად.

⁴³ იგულისხმება ზ. სილიკაშვილი

მაგალითისთვის გაზეთ „კომუნისტი“-ს 1923 წლის 23 დეკემბრის ნომერი გადმოგვცემს, რომ გაიმართა „წარმოდგენა უდინების სასარგებლოდ“ (კომუნისტი, 1923, N296, 4). ზინობი სილიკაშვილი აქტიურად არის ჩართული ახლადგადმოსული უდიების დახმარების საქმეში. ამის შესახებ ასეთ ცნობას ვკითხულობთ გაზეთ კომუნისტის 1923 წლის 7 დეკემბრის ნომერში:

თუ რამ თვალსაჩინო გაკეთებულა სოფლისთვის დღემდე, მაგ. სახერხი ქარხანა, გოგირდის წყლებზე, თუმცა პრიმიტიულად, მაგრამ მაინც ბანაობის მოწყობა, კოოპერატივი და სხვა, ეს შედეგია განსაკუთრებით ამხ. ზინობი სილიკაშვილის შრომისა. ამხ. ზინო მთელ ძალღონეს, ენერგიას, ჯამაგირს და ერთი სიტყვით ყველაფერს რაც მას გააჩნია, აწვდის ამ ხალხს. მხოლოდ და მხოლოდ მისი არაჩვეულებრივი ცდით იქნა ეს ხალხი ჩამოსახლებული საქართველოში და, რა თქმა უნდა, ხალხიც კმაყოფილია ამხ. ზინოთი. შესანიშნავი იყო ზინოს შეხვედრა ხალხთან. ყველა სიყვარულის თვალებით და იმედით შესცქერის მას, გარს ეხვევიან დიდი და პატარა და უზიარებენ თავის გაჭირვებას. ამ სურათით უსათუოდ დავრწმუნდი თუ რა შეუძლია საზოგადოებისთვის ერთ პიროვნებას, თუ ის თავს გადადებს ისე, როგორც ამას შერება ზინო სილიკაშვილი. ამხ. ზინოს მისი დაუზოგავი შრომისთვის და იმ თავდავიწყებამდე სიყვარულისათვის, რომლითაც ის გამსჭვალულია თავისი ხალხისადმი, სოფელმა შესანიშნავად დააჯილდოვა: სოფელს დაერქვა ზინოს სახელი - ზინობიანი. სოფელმა ზინოს სიცოცხლეშივე შეუძმო თავი უკვდავი გვირგვინით. (კომუნისტი, 1923, N282, 3)

მნიშვნელოვანია ამ ამონარიდის ბოლოს მოყვანილი ფრაზა, სადაც საუბარია სოფლის მხრიდან ზინოს სიცოცხლეშივე მისი უკვდავი გვირგვინით შემკობა, რაც სოფლისთვის მისი სახელის დარქმევაში გამოიხატა. ეს უკვდავების გვირგვინი შეგვიძლია შევადაროთ ლევი-სტროსის (Lévi-Strauss 1960) მიერ განხილულ გმირის უკვდავების ფენომენს - ვინებაგოს ხალხის მითების მიხედვით. ეს ფაქტი ამ შემთხვევაში ზინობი სილიკაშვილის სიცოცხლეშივე ფიქსირდება, თუმცა აღსაღნიშნავია, რომ გმირის სიცოცხლის დროზე ადრე შეწყვეტის გარემოება სილიკაშვილსაც მიესადაგება. ზინობი 1938 წელს საბჭოთა რეპრესიების დროს დახვრიტეს, ხოლო დახვრეტიდან ზუსტად 1 თვეში - 1938 წლის 16 ნოემბერს (იხ. „ბრძანებულება ყვარლის რაიონის სოფ. ზინობიანის სახელის შეცვლის შესახებ“) - სოფელს გადაარქვეს სახელი და უწოდეს „ოქტომბერი“. უდიურ

თემში დროთა განმავლობაში ეს ზინობისთვის, მის სიცოცხლეშივე, მინიჭებული „უკვდავების გვირგვინის“ წართმევის მცდელობად იქნა აღქმული და სოფლისთვის სახელის დაბრუნებას მისი თემის წევრები მომდევნო პერიოდში აქტიურად ცდილობდნენ.

შესაბამისად, უდიური თემის აღქმაში ზინობი სილიკაშვილს ჩამოჰყავს მისი ხალხი უსაფრთხო ადგილას, ეხმარება, უშენებს სოფელს გამართული ინფრასტრუქტურითა და სამუშაო ადგილებით, თუმცა მისი სიცოცხლე წყდება დროზე ადრე (1938 წლისთვის ზინობი სილიკაშვილი 47 წლის იყო) და სიცოცხლეშივე მიღებული სტატუსი კიდევ უფრო მყარდება ამ გარემოებით. ის იძენს არაორდინალური, ჩვეულებრივობიდან ამოვარდინილი პიროვნების - გმირის სტატუსს. მისი სიცოცხლე და მოღვაწეობა არ განიხილება, როგორც ჩვეულებრივი ადამიანის, არამედ გმირის და აქ ჩანს ნათლად ლევი-სტროსის (Lévi-Strauss 1960) მიერ გაანალიზებული პარადიგმა გმირის ადრე სიკვდილისა და მის მიერ უკვადების მოპოვების კუთხით. ზინობის შემთხვევაშიც საქმე არ გვაქვს უბრალოდ ნაადრევ გარდაცვალებასთან, არამედ მტრების ხელით სიკვდილთან. თემი უძღურია საკუთარი წინამძღოლის დაცვის საქმეში, მაგრამ მას სიკვდილის შემდეგაც ეძლევა შესაძლებლობა ზინობის უკვდავყოფის და ეს ხდება სწორედ მისი სახელის უკვდავყოფით. იმის მიუხედავად, რომ სოფელი მალევე კარგავს მის პირვანდელ სახელწოდებას, თემი „იბრძვის“ სახელის დასაბრუნებლად. ოფიციალურად სოფელს სახელი ზინობიანი უბრუნდება 2010 წელს, თუმცა ზინობიანი გამოიყენება მანამდეც. აგრეთვე, სოფლის სასაფლაოზე დაკრძალული ზინობი სილიკაშვილის მეუღლის, ნადეჟდა ანტიპოვას საფლავზე გხვდება წარწერა: „ზინოს მეუღლე“. კიდევ ერთი ინდიკატორი ოჯახისა და თემის მიერ ზინოს სახელის შენარჩუნების და წარმოჩენის კუთხით (მით უმეტეს, იმ პირობებში, როდესაც სხვა რეპრესირებულთა მსგავსად არ არსებობს ზინოს საფლავი).

ამის მიღმა, ზინობის სახელის უკვდავყოფის და მეხსიერებაში მისი ჩაბეჭვდის მაგალითად შეიძლება მოვიყვანოთ სადღეგრძელოები. სოფლის მკვიდრი, ხანდაზმული ქართველი რძალი, პირად საუბარში იხსენებს: „სუფრა არ ჩაივლიდა ამ სახლში ისე, რომ იმის (ზ. სილიკაშვილი) სადღეგრძელო არ დაეღია გინდ ჩემ მამამთილს და გინდ ნოდარის (წინას მუღლეს). მეორე, მესამე სადღეგრძელო იმისი უნდა დაეღიათ. ფეხზე წამოუდგებოდნენ ხოლმე...” ზინობის სადღეგრძელოს დაღევის წესს სოფელში გაშლილ არაერთ სუფრაზე თავადაც შევესწარი. სადღეგრძელოებში საუბრობენ ზინოს „ფასდაუდებელ ღვაწლზე“, მის „უსამართლო დაღუპვის“ ამბავზე (რომელიც სოფლის რამდენიმე მკვიდრის წინაპარსაც ბრალდება, როგორც მისი საქმის ცრუ მოწმეებს) და შემდეგი ფრაზის სხვადასხვა ვარიანტს: „იმ კაცს კიდე, რომ ეცოცხლა რამდენ რამეს მოასწრებდა...”

ზინობი სილიკაშვილის სახელის უკვდავყოფის კუთხით უნდა აღინიშნოს კიდევ ერთი გარემოება. სოფელში ათწლეულების განმავლობაში საუბრობდნენ ზინობისთვის რაიმე სახის მონუმენტის დადგმის თაობაზე. ერთ-ერთ ადგილად სახელდებოდა სასაფლაოც, რასაც კიდევ ერთხელ მივყავართ იმ ტრავმულ გამოცდილებასთან, რომ ზინოს გვამი არ გადაეცა ოჯახს და სოფელს შესაბამისი წესით დასაკრძალად. სოფელში ჩემი კვლევის ფარგლებში მოსმენილი ამ სურვილის შემდეგ, რამდენიმე ახალგაზრდის აქტიური ჩართულობის ფონზე გადაწყდა სოფლის და თემის ამ სურვილის განხორციელება. ზინობი სილიკაშვილის სკულპტურა და საინფორმაციო დაფა სოფელში 2021 წლის 16 ოქტომბერს დაიდგა. გახსნის ღონისძიებაზე სოფლის მკვიდრმა, ჟენია მამულაშვილმა წლების წინ ზინო სილიკაშვილზე, უდიურ ენაზე, დაწერილი ლექსი წაიკითხა, სადაც შვილებისა და შვილიშვილებისთვის მისი ამბის გადაცემის აუცილებლობის შესახებ წერს.

ლევი-სტროსი (Lévi-Strauss 1960) ახსენებს ვინებაგოს ხალხის ერთ-ერთ მითს ორი მეგობრის შესახებ, რომელთაგან ერთ-ერთი ცწირავს საკუთარ სიცოცხლეს მისი თემისთვის, ჩადის ქვესკნელში და მოიპოვებს რეინკარნაციის უფლებას. „გმირების“ ცხოვრება ერთგვარი რეინკარნაციაა, როდესაც მათი სახელის მუდმივი უკვდავყოფის პროცესი ხორციელდება მათი თემის მიერ. უდიური თემის კოლექტიურ მეხსიერებაში ზინობი სილიკაშვილის სახელის უკვდავყოფის პროცესი მუდმივად ახდენს მის რეინკარნაციას და მისთვის თემის გამაერთიანებლის ფუნქციის მინიჭებას. ამ შემთხვევაში ერთი პიროვნება ხდება არა მხოლოდ კოლექტიური მეხსიერების ნაწილი, არამედ უფრო კონკრეტული - კულტურული მეხსიერების ნაწილი.

როგორც უკვე ზემოთ მოყვანილი აღწერიდან და გადმოცემებიდან ჩანს, ხშირად კოლექტიურ მეხსიერებაში დალექილი ამბები არ შეესაბამება ისტორიულ წყაროებს და მეცნიერებაში ფაქტებად მიღებულ მოვლენებს. თემის მეხსიერება ამ შემთხვევაში გარკვეულწილად უპირისპირდება ისტორიას. ის თავად ქმნის ისტორიას, რომელიც მისთვის უფრო ნამდვილია ვიდრე ნებისმიერი ისტორიული წყარო თუ თეზისი. ასეთ შემთხვევაში, ხანდახან რაც არ უნდა გითხრას რომელიმე ისტორიკოსმა ან რაც არ უნდა ამოიკითხო რომელიმე ცნობარში, შენი მეხსიერება, წინაპრებისგან მოსმენილი ცნობები, უფრო სანდო ისტორიულ წყაროდ რჩება შენთვის. ამას ადასტურებს უდიური თემში ჩაწერილი არაერთი ზეპირი გადმოცემა.

შედეგები და დასკვნა

ჩატარებული კვლევების შეჯამება ამგვარად არის შესაძლებელი:

- 1) აზერბაიჯანის უდიდების შემთხვევაში, კავკასიის ალბანეთის ისტორიული და თანამდევი პოლიტიკური კონტექსტის გათვალისწინებით, სივრცის და დროის აღქმა, წარსულის აწმყოში შემოყვანა და სივრცის დროსთან დაკავშირება მნიშვნელოვან როლს ასრულებს იქ მცხოვრები თემის მიერ საკუთარი იდენტობის აღქმაში, და იდენტობის პერფორმატიულობაში, თუმცა ყოველდღიური ყოფა ზოგჯერ დაცლილია კავკასიის ალბანეთის იდენტობასთან დაკავშირებული სხვადასხვა ასპექტისგან.
- 2) საქართველოს უდიდური თემის წარმოქმნის და ჩამოყალიბების პროცესში ისტორიული სამშობლოს სივრცესთან დაშორების შედეგად, მნიშვნელოვან როლი დაიკავა დროსთან მიბმულმა კოლექტიურმა მეხსიერებამ, რომელიც ხშირად წარმოდგენილია როგორც რეალური ისტორიული ნარატივი, თუმცა ზოგჯერ აცდენილია კონრკეტულ რეალურ ისტორიულ ფაქტებს. მნიშვნელოვანი როლი შეიძინა საქართველოში დაარსებული სოფლის სივრცემაც, რომელიც გარკვეულ საკრალურ წარსულს - სოფლის „ოქროს ხანას“ დაუკავშირდა.
- 3) საქართველოს და აზერბაიჯანის უდიდებს შორის სივრცული იზოლაცია გავლენას ახდენს ამ ორი თემის მიერ საკუთარი იდენტობის ჩამოყალიბების, განვითარების და შენარჩუნების გზებზე. არსებული პოლიტიკური თუ კულტურული ფაქტორებიდან გამომდინარე ეს გზები ხშირად ერთმანეთს არ ემთხვევა. ენობრივი ბარიერი სულ უფრო მეტად აშორებს ამ ორ თემს ერთმანეთთან, თუმცა ბოლო წლებში საქართველოს უდიდური თემის რამდენიმე

ახალგაზრდის მიერ კონტაქტების დამყარების მზარდი სურვილი და ძველ თაობებში ჯერ კიდევ შემორჩენილი ნათესაური კავშირები დანაწევრებული სივრცის გამთლიანების გარკვეულ შესაძლებლობას იძლევა.

კავკასიის ალბანეთის სამეფოს ჩამოშლის, მომდევნო საუკუნეების დემოგრაფიული და კულტურული ცვლილებების და უდიური თემის სხვადასხვა სივრცეში მოხვედრის შედეგად საქართველოს და აზერბაიჯანის უდიების მიერ მათ ყოველდღიურობაში საკუთარი იდენტობის პერფორმატიულობასა და ჩამოყალიბების პროცესში დიდი როლი შეასრულა დროის და სივრცის აღქმამ და კოლექტიური მეხსიერების სხვადასხვა ფორმით ჩამოყალიბებამ.

მაშინ როდესაც ახალ თაობებში, განსაკუთრებით საქართველოში, უდიების ენა და არაერთი ტრადიციები იკარგება, თემში რჩება მეხსიერება - მეხსიერება იმის შესახებ, რომ ხარ უდი და უდიუობა განისაზღვრება იმით, გახსოვს თუ არა, რომ ხარ უდი. ამას ებმის კოლექტიურ მეხსიერებაში დალექილი სხვა ამბები, მაგრამ მთავარი ღერძი აქ - უდიობის შესახებ შემორჩენილი მოგონებაა.

ამასთანავე, როდესაც დიდი სივრცეები ქრება და აღარ არსებობს სახელმწიფოებრიობის აღმნიშვნელი სივრცეები და სამშობლოს იდეა ახლა სხვა სახელმწიფოებზე გადის, ისტორიულად არსებული სივრცეების გადმოტანა და აღდგენა ხდება პატარა სივრცეებში. უდიების მაგალითზე ვხედავთ, რომ ხდება ალტერნატიული სივრცეების შექმნაც. ამ სივრცეებში ხდება საკუთარი იდენტობის (რაობის, „თვითმყოფადი“, „შეურყვნელი“, „დიდი“ კულტურის) გადათამაშება.

ამ სივრცეებში წარსული ყოველდღიურად გადმოედინება აწმყოში. აწმყო ხდება წარსულით დატვირთული დრო, რომელიც მუდმივად ახსენებს

ინდივიდს და თემს, რა იყო და რა ხდებოდა ოდესღაც და რა არის ან რა ხდება ახლა. უდიური თემის შიგნით არსებულ დისკურსში ხშირად ხდება აპელირება იმაზე თუ ვინ იყვნენ და ვინ არიან ახლა. ასეთ დროს მომავლისთვის ძალიან მცირე სივრცე რჩება. მომავალი აღიქმება გამანადგურებელ ძალად, რომელსაც შეუძლია ერთი ხელის მოსმით წაშალოს წარსული და მთლიანად თემის რაობა. შესაბამისად, დრო, სივრცე და მეხსიერება იქცნენ სამ ძირითად საყრდენად გარკვეულწილად გამოყოფილი, განცალკევებული იდენტობის შენარჩუნების გზაზე, თუმცა მხოლოდ იმ შემთხვევებში, როდესაც ამ იდენტობის შენარჩუნების სურვილი არსებობს. ჩემი დაკვირვებით მისი შენარჩუნება არ წარმოადგენს თემის ყველა წევრის გამოხატულ სურვილს და არის ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც ეს იდენტობა უარყოფილია, როგორც ზედმეტი, არაფრის მომცემი, შემარცხვენელი ან საზოგადოების ძირითადი ნაკადიდან გამრიყავი. ამის გამო ეს იდენტობა ზოგისთვის სიამაყის, ზოგისთვის კი სირცხვილის მიზეზად არის ქცეული. საბოლოო ჯამში, წარსული და მასთან მიბმული თემის რაობა შესაძლოა იყოს ცოცხალი ძალა და მოქმედი ელემენტი თემის ცხოვრებაში, როდესაც მას აწმყოში აცოცხლებს ინდივიდი ან ამ ინდივიდთა კოლექტიური ერთობა. უდიური თემის ძირითადი ნაწილის შემთხვევაში, საქართველოშიც და აზერბაიჯანშიც, ეს წარსული მუდმივად მიბმულია აწმყოსთან, კონკრეტულ სივრცეებთან და რაც დრო გადის, კიდევ უფრო მეტად, მეხსიერებასთან. ფრაგმენტირებული უდიური თემი აგრძელებს ცხოვრებას დროის, სივრცის და მეხსიერების მიჯნაზე.

ბიბლიოგრაფია:

Aivazishvili-Gehne, Nino. 2018. "The Power of the Shrine and Creative Performances in Ingiloy Sacred Rituals". *Sacred Places, Emerging Spaces: Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus*, ed. Tsypylma Darieva, Florian Mühlfried and Kevin Tuite; 113-132. New York/Oxford: Berghahn Books.

Algar, H., Gavin, H., Avery, P., Fisher, W.B. and Melville, C.V., 1991. *The Cambridge History of Iran*.

Argenti, N. and Schramm, K. eds., 2009. *Remembering violence: Anthropological perspectives on intergenerational transmission*. Berghahn Books.

Barker, G.C., 1972. *Social functions of language in a Mexican-American community* (Vol. 22). University of Arizona Press.

Basso, Keith, H. 1996. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press

Bati, A., 2015. *Thor Heyerdahl's Search for Odin: Ancient Links Between Azerbaijan and Scandinavia?* <http://www.visions.az/en/news/635/338ee4e7/>; Accessed: 20.01.2023.

BBC: *Azeri Church Sparks Political Row*, 2005.
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4336733.stm>; accessed: 21.01.2023

Bender, Barbara. 2002. Time and Landscape in *Current Anthropology* (Vol. 43, No. S4), pp. S103-S122. Retrieved 8th of May, 2020, Chicago Journals.

Binbaş, E., 2005. *Encyclopedia for the Middle Ages - Online. A Supplement to Lex-Ma Online*. Brepols.

Bourdieu, Pierre. 1963. The Attitude of Algerian Peasant Towards Time. *Mediterranean Countryman*, 6. pp. 55-72. London: Palgrave Macmillan.

Bourdieu, P., 1970. The Berber house or the world reversed. *Social science information*, 9(2), pp.151-170.

Broers, L., 2020. Cartographies of Consensus and Grievance: Visualising the Territory of Azerbaijan. *Europe-Asia Studies*, 72(9), pp.1468-1497.

Brubaker, R. and Cooper, F., 2000. Beyond Identity in *Theory and Society* Vol. 29, No. 1, pp. 1-47.

- Bucholtz, M. and Hall, K., 2004. Language and identity. *A companion to linguistic anthropology*, 1, pp.369-394.
- Carithers, M. W., 1977. "Conceptualization and Analytic Unit in Durkheim." *Mid-American Review of Sociology*: 71-77
- Carruthers, A., 2013. National multiculturalism, transnational identities. *Journal of Intercultural Studies*, 34(2), pp.214-228.
- Clifford, J., 1994. Diasporas. *Cultural anthropology*, 9(3), pp.302-338.
- Corrigan, John. 2009. *Spatiality and Religion* in "The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives", edited by Warf B. and Arias S.; 157-172 Abingdon, Oxon: Routledge.
- Davies, James and Spencer, Dimitrina, ed., 2010. *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford, California: Stanford University Press.
- de Waal, T. 2020. Perspectives | Now comes a Karabakh war over cultural heritage. *Eurasianet*, 16 November, <https://eurasianet.org/perspectives-now-comes-a-karabakh-war-over-cultural-heritage> (accessed: 1 September 2021).
- Dietler, M., 1994. "Our Ancestors the Gauls": archaeology, ethnic nationalism, and the manipulation of Celtic identity in modern Europe. *American anthropologist*, pp.584-605.
- Doerfer G, 2000. *Encyclopaedia Iranica*. Vol. III, Fasc. 3, pp. 245-248. Bibliotheca Persica Press.
- Dragadze T., 1988. *Rural Families in Soviet Georgia: A Case Study in Ratcha Province*. Routledge: London and New York
- Dudwick, N., 1990. The case of the Caucasian Albanians: Ethnohistory and ethnic politics. *Cahiers du Monde Russe* 31-2-3: 337-383.
- Durkheim, E., 1960. Montesquieu and Rousseau: Forerunners of sociology.
- Euybov, E., 2014. *Nich (Ethno Tourism in Azerbaijan)*. Baku: Golden Book Publishing House.
- Finke, P., Sökefeld, M., 2018. *Identity in Anthropology* in Callan, Harry – The International Encyclopedia of Anthropology. U.S.A: John Wiley & Sons, 3091- 3103.
- Furr, G., 2017. Yezhov vs. Stalin: The Causes of the Mass Repressions of 1937–1938 in the USSR. *Journal of Labor and Society*, 20(3), pp.325-347.
- Gardiner, M., 2002. *Critiques of everyday life: an introduction*. Routledge.

Geertz, C., 2013. Religion as a cultural system. *In Anthropological approaches to the study of religion*. pp. 1-46. Routledge.

Gippert, J., Schulze, W., 2007. "Some Remarks on the Caucasian Albanian Palimpsest" in *Iran and the Caucasus*. 11 (2) 201-212.

Gippert J., 2008. *The Caucasian Albanian Manuscripts of Mt. Sinai*. Brepols.

Gippert J., 2014 (2016). The Albanian Inscriptions Revisited. A corrected version of the original edition in *Religions in the Caucasus: A Collection of Articles and Essays*. pp. 75-87. Baku: TEAS publishing house.

Goebel, Z. and Herriman, N., 2013. The Intimacy of Persecution: Gossip, stereotype, and violence. *Tilburg Papers in Cultural Studies*, (79).

Goluboff, S. L., 2008. "Patriarchy through lamentation in Azerbaijan." *American Ethnologist* 35, no. 1. pp. 81-94.

Grant, B., 2011. *Shrines and Sovereigns: Life, Death and Religion in Rural Azerbaijan in Comparative Studies in Society and History*, 53(3): 654-681.

Gurchiani, K., 2017. Georgia in-between: religion in public schools. *Nationalities Papers*, 45(6), pp.1100-1117.

Hage, G., 2010. "Hating Israel in the Field: On Ethnography and Political Emotions in *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. ed. Davies, James and Spencer, Dimitrina. Stanford, California: Stanford University Press.

Halbwachs, M., 1992. *On collective memory*. Chicago: University of Chicago Press.

Heller, A., 2015. *Everyday life*. Routledge.

Heyerdahl, T., 2011. *In The Footsteps of Adam*. London: Abacus

Holtzman, J.D., 2006. Food and memory. *Annual review of anthropology*, 35, p.361

Huysen, A., 1993. Monument and memory in a postmodern age. *The Yale Journal of Criticism*, 6(2), p.249.

iki Sahil: *Dini icma sedri: Keşikçidağ qədimdən alban kilsəsi olub*, 2020.

<https://ikisahil.az/post/172300-dini-icma-sedri-keshikchidag-qedimden-alban-kilsesi-olub>; accessed: 17.01.2023

Jones, S., 1988. The establishment of Soviet power in Transcaucasia: The case of Georgia 1921-1928. *Soviet Studies*, 40(4), pp.616-639.

Kibreab, Gaim. 1999. Revisiting the debate on people, place, identity and displacement in *Journal of Refugee Studies*, vol. 12, No.4. Oxford: Oxford University Press.

Kokot, Waltraud. 2006. Culture and Space – anthropological approaches, *Key Concepts in Social Anthropology*, module workshop 'Space'. Paper presented at the Swiss programme in Ethnology/Anthropology. Basel.

Lévi-Strauss, C., 1967. 25. Four Winnebago Myths: A Structural Sketch. *Myth and Cosmos*, p.15.

Lupton, D., 1994. Food, memory and meaning: the symbolic and social nature of food events. *The Sociological Review*, 42(4), pp.664-685.

Malkki, Liisa. 1992. National Geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees in *Cultural Anthropology*, vol. 7, No.1, *Space, Identity, and The Politics of Difference*, pp. 22- 44.

Mamedova, Farida. 2005. *Kavkazkaia Albania i Albani*. centr isledovanii Kavkazkoi Albanii. Baku: Cika.

Misztal, Barbara A. 2003. Durkheim on collective memory. *Journal of Classical Sociology* 3, no. 2: 123-143.

Mühlfried, Florian. 2018. "Not Sharing the Sacra" in "Sacred Places, Emerging Spaces: Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus"; ed. Tsypylma Darieva, Florian Mühlfried and Kevin Tuite; 150-176. New York/Oxford: Berghahn Books.

Munn, Nancy D. 1992. The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay in *Annual Review of Anthropology (Vol.21)*, pp. 99-123. Retrieved January 24, 2020 from www.jstor.org/stable/2155982

Munn, Nancy D. 1992. *The Fame of Gawa: a symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Durham and London: Duke University Press.

National Geographic Society. Cultural Memory. May 20, 2020. <https://education.nationalgeographic.org/resource/cultural-memory> (accessed: 18.01.2022).

Nilep, C., 2006. "Code switching" in sociocultural linguistics. *Colorado research in linguistics*.

Nora, P., 1989. Memory and History. *Les Lieux de Mémoire" Representations*, 26, p.7.

Ornstein, J., 1959. Soviet language policy: Theory and practice. *The Slavic and East European Journal*, 3(1), pp.1-24.

Oxfeld, E., 2017. Bitter and sweet: food, meaning, and modernity in rural China (Vol. 63). Univ of California Press.

- Radcliffe-Brown, A.R., 1940. On joking relationships. *Africa*, 13(3), pp.195-210.
- Rahimli, G., 2020. *Thor Heyerdahl: Azerbaijanis Should Be Proud of their Ancient Culture*.
https://azertag.az/en/xeber/Thor_Heyerdahl_Azerbaijanis_should_be_proud_of_their_ancient_culture-1519929; accessed: 21.01.2023.
- Russell, N., 2006. Collective Memory before and after Halbwachs. *The French Review*, pp.792-804.
- Sairafi, M., 2021. Providing unity where there is division: rethinking public space in the twin cities of Ramallah and Al-Bireh, Palestine (Doctoral dissertation, University of Westminster).
- Salopek, P., 2015. *Did Viking Really Hail from Craggy Caucasus?*
<https://www.nationalgeographic.org/projects/out-of-eden-walk/articles/2015-12-did-vikings-really-hail-from-the-craggy-caucasus/>; accessed: 20.01.2023
- Schatzki, Theodore, 2010. *The Timespace of Human Activity: On Performance, Society, and History as Indeterminate Teleological Events*. Lexington Books.
- Schlögel, Karl. 2016. *In Space We Read Time: On the History of Civilization and Geopolitics*. New York: Bard Graduate Center.
- Schmid, L.G., Gugushvili, T. and Kohler, T., 2022. The rise of guesthouse tourism in the Greater Caucasus and the effects of the covid pandemic. The example of Lagodekhi town and its Protected Area, Georgia. *Erdkunde*, 76(1), pp.41-58.
- Schulze, Wolfgang. 2005. "Towards a History of Udi". *International Journal of Diachronic Linguistics*. 7, 1-27.
- Schulze, Wolfgang. 2018. "Caucasian Albanian and the Question of Language and Ethnicity" in "Sprache, Völker und Phantome". ed. Mumm, Peter-Arnold. pp. 275-312. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Silverstein, Paul, A. 2004. *Of rooting and uprooting: Kabyle habitus, domesticity, and structural nostalgia*. Sage Publications. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi.
- Solomon, T., 2016. "The Land of our Origin ": Music and History in the Norway-Azerbaijan Connection. *Yearbook for Traditional Music*, 48, pp.115-135.
- Stepnisky, J., 2012. Collective memory. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization*.
- Strabo, *Geographica*, XI. (H.G. Bohn, 1857. The Geography of Strabo. London: John Childs and Son, Printers.)
- Suny, R.G., 1994. *The making of the Georgian nation*. Indiana University Press.

Sutton, D.E., 2001. Remembrance of repasts: an anthropology of food and memory. Berg Publishers.

Zeng, B., 2020. *Bread and Salt: The Art of Eastern Hospitality*. <https://ponbee.com/art-of-eastern-hospitality/>; accessed: 21.11.2021

რუსულენოვანი წყაროები:

Акопян, Т., 2007. Исчезающие Удины Армении. *IWPR*. <https://iwpr.net/ru/global-voices/ischezayuschie-udiny-armenii>. (ბმულზე წვდომა: 02.09.2021)

Арутинов, Д.Д., 1905. *Удины* (Для Антропологий Кавказа). Москва: типография с.п. Семёнова.

Архив азербайджанского филиала имл при цк кпсс ф. 64 оп. 74 ед. хр. 126 л. 20 (სერგეი კიროვის მიმართვა ნარიმან ნარიმანოვს უდიების საქართველოში დასახლების თაობაზე)

Архив вн. политики Россий, мид. СССР, 1724, N4, A, 27 (უდიების 1724 წლის წერილი რუსეთის იმპერატორის მიმართ)

Бежанов, М., 1892. Краткія Свь'д'нія о с. Варташень и его жителейъ. *Сборникъ Матеріаловъ для Описанія Мѣстностей и Племеньъ Кавказа*. Тифлисъ: типографія канцеларіи Главноначалствующаго гражданскою частью на Кавказе.

Вендик, Ю., 2020. Карабах и Албания. Как война историков отражается на памятниках истории. *BBC*. <https://www.bbc.com/russian/features-55424041>. (ბმულზე წვდომა: 1.09.2021)

Выпускники Тифлисской духовной семинарии 1891-1893, 1895-1904, 1910-1913, 1915 г. <https://www.petergen.com/bovkalov/duhov/tiflissem.html>. (ბმულზე წვდომა: 22.04.2021)

Гукасян, В., 1974. *Удинско-Азербайджанско-Русский Словарь*. Баку: ЭЛМ

Исмаилов И.З. Оглы, 1981. *Район 15-ти национальностей (Варташен. р-н АзССР)*. Баку: Б.и.

Мобили, Р., 2010. *Удинско-Азербайджанско-Русский словарь*. Ваки: Leman.

Stalin.memo.ru.: Сталинские списки – Зиновий Андреевич Силикашвили.

<https://stalin.memo.ru/persons/p41882/>; accessed: 9.01.2020

Кузнецов И., 2003. Удины. <http://www.vehi.net/istoriya/armenia/kagantv/udiny.html>
(ბმულზე წვდომა: 03.09.2021)

Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепин Л.В., 1972. *Пути Развития Феодализма (Закавказье, Средняя Азия, Русь, Прибалтика)*. Москва: Наука.

Шанидзе, А., 1960. Язык и письмо Кавказских Албанцев. *Академия Наук Грузинской ССР*. с. 169-189. Тбилиси: Академия Наук Грузинской ССР.

ქართულენოვანი წყაროები:

აბდუშელიშვილი მ. (წარმოადგინა აკადემიკოსმა ა. ნათიშვილმა - 25.3.1955), 1956. *უძველესი ანთროპოლოგიისთვის*. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტომი XVII, N5, გვ. 455-462. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.

აბულაძე, ი., 1938. კავკასიის ალბანელთა ანბანის აღმოჩენისთვის. *ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე*. გვ. 69-71, N IV, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.

ალექსიძე ზ., 2003. *კავკასიის ალბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა: აღმოჩენა სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერში*. თბილისი: ბიბლიურ-თეოლოგიური ინსტიტუტი.

ალექსიძე ზ., 2016. რელიგიური სიტუაცია კავკასიაში VI ს-ის ბოლო მეოთხედში (იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლე). რედაქტორი: ზაზა ალექსიძე, *ქრისტიანული კავკასია*, ტ.3, გვ. 226-257. თბილისი: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი.

ახალგაზრდა კომუნისტი, 1987 „*თვალადთა და ახოვანთა*” *შთამომავლები*. N11, 27 იანვარი, თბილისი.

ბერძენიშვილი ნ., 1966. აღმოსავლეთ კახეთის წარსულიდან. *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, III. გვ. 253-276. თბილისი: მეცნიერება.

გურჩიანი, ქ., 2018. საჯარო სკოლები: სივრცე და იდენტობა. რედაქტორი: ქეთევან გურჩიანი. *რელიგია ყოველდღიურობაში*. გვ. 9-89. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

დარჩიაშვილი, მ., 2018. *მესხების ეკონომიკური და კულტურული პრაქტიკები ყოველდღიურობაში: ნასაკირალის მაგალითი* (Doctoral dissertation, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი).

ერთობა, 1918, *ნუხის მაზრაში მცხოვრები უდინები ატყობინებენ ეროვნულ საბჭოს...* N4, 6 იანვარი, თბილისი

ერთობა, 1920, *წერილი რედ. მიმართ.* N185, 17 აგვისტო, თბილისი

თოფჩიშვილი, რ., 2007. უდიები. *კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფია*, გვ. 156-167. თბილისი: უნივერსალი.

ივერია, 1890, *სტეფანე ბეჟანიშვილი - უდების ცხოვრების ამწერი და გულშემატკივარი.* N87, 26 აპრილი, თბილისი

ივერია, 1877, *ვიცინოთ თუ ვიტროთ.* N10, 5 მაისი, თბილისი.

კომუნისტი, 1923, *ქართველ უდინთა ცხოვრებიდან. ს. ზინობიანი.* N282, 7 დეკემბერი, თბილისი

კომუნისტი, 1923, *წარმოდგენა უდინების სასარგებლოდ.* N296, 23 დეკემბერი, თბილისი

კომუნისტი, 1923, *ქართველ უდინების ცხოვრებიდან.* N 122, 31 მაისი, თბილისი

კომუნისტი, 1923, *უდინთა დამხმარე საზოგადოებაში.* N144, 25 ივნისი, თბილისი

კომუნისტი, 1923, *ქართველ უდინების საქართველოში გადმოსახლების გამო.* N67, 25 მარტი, თბილისი

კომუნისტი, 1923, *ქართველი უდინების დამხმარე საზოგადოების საორგანიზაციო კრება.* N70, 29 მარტი, თბილისი

კომუნისტი, 1923, *ქართველ-უდინების საქართველოში გადმოსახლების გამო,* 6 ივლისი, N153, თბილისი.

კომუნისტი, 1924, *ქართველ უდინთა დამხმარე საზოგადოებაში.* N48, 28 თებერვალი, თბილისი

კომუნისტი, 1925, *დაბრუნებული უდინები.* N193, 4, 25 აგვისტო, თბილისი

კომუნისტი, 1925, *მოუგვარებელი საკითხი,* N 294, 22 დეკემბერი, თბილისი

კომუნისტი, 1927, *ქართველ უდინთა ცხოვრებიდან.* 7 დეკემბერი, N277, თბილისი.

კომუნისტი, 1927, ს. ზინობიანი, თელავის მაზრა: აღმშენებლობა ფართოვდება.

N234, 15 ოქტომბერი, თბილისი

კომუნისტი, 1927, კავკასიის ალვანთა დაკარგული ანბანი. N17, 22 იანვარი,

თბილისი.

ლიპარტელიანი ი., ნინიკაშვილი თ., 2014. საქართველოს 100 კურორტი.

თბილისი: გამომცემლობა „კლიო“.

მოგზაური, 1903, ისტორიული და გეოგრაფიული აღწერა ჰერეთისა. N1-2, გვ. 1-13

მოგზაური, 1903, ისტორიული და გეოგრაფიული აღწერა ჰერეთისა (გაგრძელება).
N 3-4, გვ. 65-75

მწყემსი, 1910, განჩინება უწმიდესი სინოდისა. N7-8, 31 მაისი, თბილისი

პაპუაშვილი თ., 1970. ჰერეთის ისტორიის საკითხები. თბილისი: მეცნიერება.

რობაქიძე გ., ჰიტლერი:

http://kartvelologybooks.tsu.ge/uploads/book/Robakidze_Hitleri.pdf; ბმულზე წვდომა:
04.03.2021

საქართველო, 1918, ერეკლე მეფე და განაპირა პატარა ერები. N13, 17 იანვარი,
თბილისი.

საქართველოს სსრ საკურორტო ადგილებში პასპორტების ჩაწერისთვის ერთიანი
სახელმწიფო ბაჟის გადახდევინების წესის შესახებ:

http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/44356/1/Kanonta_Da_Gankargulebata_Krebuli_1936_N23.pdf#page=17 ; ბმულზე წვდომა: 21.05.2021

საქართველოს სსრ კურორტები და საკურორტო რესურსები, 1989. მოსკოვი: სსსრ

მინისტრთა საბჭოსთან არსებული გეოდეზიისა და კარტოგრაფიის მთავარი

სამმართველო.

საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახური. მოსახლეობის 2014 წლის

საყოველთაო აღწერა. <https://www.geostat.ge/ka/modules/categories/568/mosakhleobis-2014-tslis-saqoveltao-aghtsera>. ბმულზე წვდომის თარიღი: 23.09. 2022

სახალხო გაზეთი - სურათებიანი დამატება, ბოდბის წმინდა ნინოს დედათა
მონასტერი. 1910, N6 (37), 20 ივნისი, თბილისი.

სკოლა სოფელ ზინობიანში (ზინობი სილიკაშვილის მიმართვა). საქართველოს
უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფ. 300, ად. 1, 17106, გვ. 56

სოფლის ცხოვრება, 1960, *ჩვენი სოფელი ოქტომბერი*. N. 134, 6 ნომბერი, თბილისი.

უხტანესი. *ისტორია განყოფისა ქართველთა სომეხთაგან*. სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ (1975). თბილისი: მეცნიერება.

ქავთარაძე ა., 2022. *უდიები*. თბილისი: ახალი ეონის ბიბლიოთეკა.

ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 1978. ირაკლი აბაშიძე. ტ. 3, გვ. 173. თბილისი: მთავარი სამეცნიერო რედაქცია

ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 1984. რედაქტორი: ირაკლი აბაშიძე. ტ.8, გვ. 506, თბილისი: მთავარი სამეცნიერო რედაქცია

ყულოშვილი, ა., 2019. *ინდოელი სტუდენტების ქართული ყოველდღიურობა (ევროპის უნივერსიტეტის ინდოელი სტუდენტების მაგალითზე)* (Doctoral dissertation, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი).

შარაბიძე, თ., 2005. საქორწინო ურთიერთობების სხვადასხვა ნორმები უდიებში, *ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი* (VII), რედაქტორი: ვალერიან ითონიშვილი. გვ. 178-188. თბილისი: ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი.

ცნობის ფურცელი, 1898, *ს. ვართაშენი. პანაშვიდი მეფე ერეკლზე*. N475, 8 მარტი, თბილისი.

წითელარმიელი, 1926, *გლებთა აგარაკი*. N145, 15 აგვისტო, თბილისი

ჭითანავა ნ., 2019. საქართველოს სასოფლო-სამეურნეო დანიშნულების მიწის გამოყენების პრობლემები. *ბიზნესი და კანონმდებლობა*, 12(1), pp.5-16.

ჯავახიშვილი, ივანე (1992), *თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი X*. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი.

ჯალაბაძე ნ., 2008. ავარიელები და სხვა დადესტნელი ხალხები. რედაქტორი: მერაბ ბასიალაია, *ეთნოსები საქართველოში*. გვ. 174-183. თბილისი: საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული ტოლერანტობის ცენტრი.

ჯანაშვილი, მოსე 2006, *ჟამი ძიებისა და განსჯისა*. გვ. თბილისი: გამომცემლობა „საარი“

ჯეირანიშვილი, ევგენი, 1971 წ. *უდიური ენა*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

ქართულენოვანი ონლაინ გამომცემლობების ბმულები:

ამბიონი (საზოგადოებრივ-რელიგიური ინტერნეტჟურნალი): *ხეთა თაყვანისცემა და მისი ზოგიერთი ეკოლოგიური ასპექტი საქართველოში*, 2011.
<http://www.ambioni.ge/xeta-tayvaniscema>; (ბმულზე წვდომა: 24.09.2020)

ამერიკის ხმა: *რა არის სადავო დავითგარეჯში*. 30.05.2019.
<https://www.amerikiskhma.com/a/georgia-azerbaijan-davitgareja-patriarchate-monastery-border-demilitarization/4937885.html>. (ბმულზე წვდომა: 02.04.2022)

ნეტგაზეთი: *საზღვრის საკითხი მე წამოვიწიე, შეიძლება ამან რაღაც შედეგი გამოიწვიოს - ზურაბიშვილი*. 26.05.2019. <https://netgazeti.ge/news/367015/> (ბმულზე წვდომა: 02.04.2022)

საზოგადოებრივი მაუწყებელი: *აქცია საძოვრების გასხვისების წინააღმდეგ*
<https://1tv.ge/video/aqcia-sadzovrebis-gaskhvisebis-winaaghmdge/>. (ბმულზე წვდომა: 25.09.2022)

საზოგადოებრივი მაუწყებელი: *თელავში 900 წლოვან ჭადრის ხეს გახმობის საფრთხე ემუქრება*, 2017. <https://1tv.ge/news/telavshi-900-wlovan-chadris-khes-gakhmobis-saftrkhe-emuqreba/>; (ბმულზე წვდომა: 2.11.2020)

ინტერვიუები:

- 1) ზინობიანის მკვიდრი, მ.პ. ინტერვიუს ჩაწერის თარიღი: 15.08. 2021
ინტერვიუს ჩაწერის ადგილი: სოფელი ზინობიანი.
- 2) ანა აივაზაშვილი. ინტერვიუს ჩაწერის თარიღი: 15.12.2023. ინტერვიუ ჩაიწერა ონლაინ.
- 3) ჟენია მამულაშვილი. ინტერვიუს ჩაწერის თარიღი: 14.10.2021.
ინტერვიუს ჩაწერის ადგილი: სოფელი ზინობიანი
- 4) ზოია კაკულაშვილი. ინტერვიუს ჩაწერის თარიღი: 27.08.2021
ინტერვიუს ჩაწერის ადგილი: სოფელი ზინობიანი.
- 5) თემური აივაზაშვილი. ინტერვიუს ჩაწერის თარიღი: 13.03.2021
ინტერვიუს ჩაწერის ადგილი: სოფელი ზინობიანი.
- 6) ნინა სარდლიშვილი. ინტერვიუს ჩაწერის თარიღი: 13.03.2021
ინტერვიუს ჩაწერილის ადგილი: სოფელი ზინობიანი
- 7) ზინა დალაქიშვილი. ინტერვიუს ჩაწერის თარიღი: 18.12. 2021.
ინტერვიუს ჩაწერის ადგილი: ქ. თბილისი



ფოტო 1: ოღუზის (ვართაშენის) ჭადრის ხე



ფოტო 2: ზინობიანი Google Maps-ში



ფოტო 3: ზინობი სილიკაშვილის სკულპტურა



ფოტო 4: ზინობიანის წიმერი

