

ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა  
და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

ISSN 1987 \_ 7374

კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული  
XIV

კრებული ეძღვნება ისტორიისა და ეთნოლოგიის  
ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების  
შექმნის 50 წლისთავს

0491-1/3

თბილისი  
ეთნოლოგიის ინსტიტუტი  
ბ ი ბ ლ ი თ ე



გამომცემლობა „ანიცირსალი“  
თბილისი 2012



ზინობიანის მკვიდრებიც არიან. ამ ეთნოსისადმი ინტერსი ამ გარემოებითაც არის ნაკარნახევი.

კრებულში წარმოდგენილი ნაშრომები კავკასიის ეთნოლოგიის სხვა პრობლემებსაც ეხება. როგორც წინა კრებულებში, ამ კრებულშიც ყურადღების მიღმა არ დაგვრჩა საქართველოს თანამედროვე საზღვრებს მიღმა დარჩენილი ეთნიკური ქართველები – საუბარია ტაო-კლარჯეთის ქართველებზე; აგრეთვე ქართველთა აწ დაკარგული ისტორიული ეთნოგრაფიული მხარე დვალეთი, სადაც გვიან შუა საუკუნეებში ქართველებს ოსები ჩაენაცლნენ.

კავკასიის ეთნოლოგიის XIV კრებულში გამოქვეყნებულია ცნობილი ქართველი ეთნოლოგის რუსუდან ხარაძის ხევისურული ეთნოლოგიური მასალების ბოლო ნაწილი, რომელთა ძირითადი ნაწილი XII და XIII კრებულებში გამოქვეყნდა. მასალები გამოსაცემად ქალბატონმა *მაია სახოკიამ* მოამზადა.

### საქართველოში მცხოვრები უდიების სოციალური ურთიერთობის პრობლემები

უდიებს, როგორც სხვა კავკასიელებს, ისტორიული განვითარების გრძელი გზა აქვთ გავლილი. მათი ეთნოლოგიური რეტროსპექტივა საკმაოდ ძნელია. ისინი ერთ-ერთი უძველესი ხალხის, კავკასიელი ალბანელების უშუალო შთამომავლები არიან და ეთნოგრაფიული მასალა, მით უმეტეს, სოციალური ყოფის შესახებ, ლიტერატურაში საკმაოდ მცირეა.

კავკასიელი ალბანელები აღმოსავლეთ კავკასიის მრავალი ადგილობრივი, მცირე ტომების შერევისა შედეგად იყვნენ წარმოშობილი. კავკასიის ალბანეთში თერთმეტი ისტორიული მხარე შედიოდა – ჭილბია, ლბინია, ქაბისენა, ეჯერი, ღა, შაკი, პაიტაკარანი, გარდმანი, არცახი, სიუნიკი და უტია. ამ კავშირში თავს იყრიდნენ – უდიები (უტიები), ლეკები, გარგარები, სიღვები, დიდურები (ტრევერი 1959: 46). როგორც ცნობილია ამ ქვეყანას ალბანეთი ბერძნულ-რომაული წყაროების მიხედვით ეწოდა. სომხურ წყაროებში მას, როგორც ალუანქ (ალუანქ) მოიხსენიებენ, ხოლო ქართულ წყაროებში იგი რანის სახელწოდებით გვხვდება. არაბულ წყაროებშიც კავკასიელი ალბანელები „არრან“ სახელწოდებით არიან ცნობილი. ამ სახელწოდების ხალხური ეტიმოლოგია მოსე ხორენელზე დაყრდნობით ზ. ალექსიძეს აქვს მოცემული. მისი მასალებით ალბანეთს ძველად პნარაკერტი უნდა რქმეოდა, „კეთილი საქმეებისთვის“ კი მას ალუანქალუანქ დაერქვა, ამიტომ მას ალუსალუსაც უწოდებდნენ. ლათინურად ალბან, albus (ალუან), კი თეთრიდან მომდინარეობს, რომელსაც „თავისუფლებას“ უთანაბრებენ. ამავე დროს, ტოპონიმი მთიან მხარეს, ქვეყანასაც აღნიშნავს.

ალბანეთის სახელმწიფომ კავკასიაში I ათასწლეულიდან ჩვენი წელთაღრიცხვის X საუკუნემდე იარსება. მათ ერთი საერთო მეფე ჰყავდათ და სახელმწიფოებრიობა გააჩნდათ. დასაწყისში მათი დედაქალაქი იყო ყაბალა, ხოლო მოგვიანებით მან ქ. უტიკში (უდიების) გადაინაცვლა.

ისტორიული ლიტერატურიდან ცნობილი ხდება, რომ ალბანთა უმეტესობა მტრის შემოსევებს შეეწირა, ნაწილი



კი სხვადასხვა (ძირითადად სომხურ, აზერბაიჯანულ) ეთნოსებში გაითქვიფა. უდიდეს მხოლოდ მცირერიცხოვანი ჯგუფი გადარჩა, რომელიც დღეს საქართველოს (ყვარლის რნის სოფ. ზინობიანში), აზერბაიჯანში (კაბალინსკოვოს რნის სოფ. ნიჯსა და რაიონულ ცენტრში ვართაშენში (ამჟამად ოღუზი), აგრეთვე რუსეთის ფედერაციაში (მსხვილ ქალაქებში გაფანტულად, უმეტესად როსტოვის ოლქში) ცხოვრობს.

ის ტერიტორია, სადაც უტიები, უდიები ცხოვრობდნენ ზ. ალექსიძის თანახმად მტკვრის მარჯვენა სანაპიროზე არცახი (მთიანი ყარაბაღი) და უტიქი (ველის ყარაბაღი) ძვ. წელთაღრიცხვიდან დიდი სომხეთის შემადგენლობაში შედიოდა (ალექსიძე 2003: 26-27).

„უტია“ ყარაბაღში იხსენიება X საუკუნეში იოანე კათალიკოსის მიერ. XIX ს-ის ბოლოს ეპისკოპოსი მ. ბარხუდარიანი უდიების ქრისტიანულ სოფელს ქ. ტაუზას ახლოს (სოფ. კირზანში და სხვაგან), ნუხის ზონაში, კუტკაშენში აფიქსირებს. როგორც ჩანს, ადრეულ შუასაუკუნეებში უდიები უფრო მრავალრიცხოვანი ხალხი უნდა ყოფილიყო და მათ საკმაოდ დიდი ტერიტორია უნდა სჭეროდათ. მოგვიანებით უდიების გარკვეული მასა, ისევე როგორც ალბანელთა სხვა ავტოქტონი ჯგუფები აზერბაიჯანელებში გაითქვიფნენ და ასიმილაცია განიცადეს (უდიები 1962: 195).

ახალი წელთაღრიცხვის 387 წლამდე უდიებს მხოლოდ მტკვრის მარცხენა სანაპირო, იორ-ალაზნის შუაწელი ეკავათ, თანამედროვე აღსუმდე. IV-V საუკუნეებისათვის არცახის მოსახლეობა მთლიანად, ხოლო უტიქისა (VI საუკუნისათვის) ნაწილობრივ გასომხდა. ამავე პერიოდში მტკვრის მარცხენა სანაპიროს ალბანელები, ე.ი. დასავლეთი ნაწილის მოსახლეობა, იორ-ალაზნის აუზში, გაქართველდა (ალექსიძე 2003: 27). თ. პაპუაშვილის თვალსაზრისით, უძველეს დროში, კავკასიის ალბანეთში საქართველოს ჰერეთიც იგულისხმებოდა, რომელშიაც „ქართველთა მონათესავე ჰერული ტომები – ჰერები, სუჯები, ლბინები, ჭილბები ცხოვრობდნენ. მართალია, ეს ტომები თავდაპირველად, გარკვეულ პერიოდში სხვა მრავალრიცხოვან ტომებთან ერთად ალბანურ გაერთიანებაში შედიოდნენ, მაგრამ მათი პოლიტიკურ-კულტურული შერწყმა იბერებთან ადრევე დაიწყო. ძვ. წელთაღრიცხვის III საუკუნის დასაწყისიდან იგი განსაკუთრებით

ინტენსიური ქართლის (იბერიის) ადრეკლასობრივი სახელმწიფოს წარმოქმნის შემდეგ გახდა“ (პაპუაშვილი 1970: 238-239). თუმცა, ისიც ცნობილია, რომ ჰერეთის ფეოდალური საზოგადოება ქართული ფეოდალური საზოგადოების „სისხლხორცეული“ ნაწილი იყო ყოველთვის და გარკვეული ლოკალური თავისებურების მქონე. ახალი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეებისათვის ჰერული ტომები ალბანური სახელმწიფოს პოლიტიკური წარმონაქმნის ორბიტაში უკვე აღარ იგულისხმებოდნენ (პაპუაშვილი 1970: 238).

როგორც ჩანს, ქართლის სამეფოში ჰერეთის შემოერთების დროისათვის ამ უკანასკნელში, სოციალურად განუვითარებელი საზოგადოება იყრიდა თავს. თუმცა, ამავე საზოგადოებას ქონებრივი და სოციალური დანაწევრება უკვე ეტყობოდა (პაპუაშვილი 1970: 240-244).

ალბანოლოგიის შესწავლა XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან დაიწყო. თავდაპირველად მას სომეხი მეცნიერები, მოგვიანებით კი რუსი, აზერბაიჯანელი და ქართველი მეცნიერებიც შეუერთდნენ.

კ. ტრევერის აზრით, ძველად კავკასიის ალბანეთის სახელმწიფოებრიობის განვითარება და პატრიარქალურ-გვაროვნული საზოგადოების რღვევა მდოვრედ მიმდინარეობდა. თუმცა, ამავე დროს, მათში ადრეფეოდალური ურთიერთობაც კარგად ჩანდა. კ. ტრევერი ამ წყობილებას „სათემო-მონათმფლობელურს“ უწოდებდა (ტრევერი 1959: 61).

სამწუხაროდ, სამეცნიერო ლიტერატურაში უდიების ყოფითი სოციალური საკითხები ცალკე არ არის განხილული. არსებული მასალების თანახმად, უნდა ვიფიქროთ, რომ VII-X საუკუნეებში მთელი ალბანეთის საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის და მათ შორის უდიებისთვის ფეოდალური ურთიერთობები იყო დამახასიათებელი. სწორედ სამეცნიერო ლიტერატურის წყალობით ჩანს, რომ სამი ძირითადი წოდებრიობა არსებობდა – თავადები იგივე აზატები (თავისუფალი დიდებულები), სამღვდელთა და უბრალო ხალხი, გლეხები. ყველა ფეოდალი თავის სათავადოში „მეფის ტოლი“ იყო და თავის „საუფლისწულო მამულს“ ფლობდა. თავადს პირადი, საკუთარი ჯარიც ჰყავდა, რომელიც საჭიროების შემთხვევაში, მასზე დამოკიდებული და დაქვემდებარებული ხალხისაგან, სწრაფად გროვდებოდა. ბეგარასაც იგივე ხალხი ნატურის სახით იხდიდა, იქნებოდა ეს შემოწირუ-



ლობა თუ საჩუქარი. თავადთა მიწები მემკვიდრეობითობას ექვემდებარებოდა და მამიდან ვაჟიშვილებზე გადადიოდა. თავდაპირველად გამონაკლისებიც არსებობდა, მეფეს შეეძლო, ერთი თავადის ქონება მეორესთვის გადაეცა. თუმცა, ასეთი რამ სამხედრო დაპირისპირებითა და სისხლისღვრით მთავრდებოდა (ბუტინოვი 1962: 155).

ზემოთ მოტანილი ალბანეთის დიდებულების ტერმინების გარდა მოსეს კალანკატუაც ისეთი სოციალური ტერმინებიც აქვს გამოყენებული, როგორცაა – „დიდებულები მეფეების ტომიდან“, „მხარეების მმართველები“, მათ გვერდით კი – „სოფლის უხუცესები“ და „გვარის უხუცესები“.

გარდა ამისა, ალუანის ტაძრის კანონთა „პროტოკოლში“ შემდეგი სოციალური ტერმინებია ნახმარი – „ნახაპეტი“, „ახაპეტი“, „ტერები“, „ახატები“ და სხვ. რ. გეიუშევის თვალსაზრისით პირველი სამი ტერმინი სინონიმებს წარმოადგენდა და გვაროვნული წყობიდან დაწინაურებულ დიდებულებს აღნიშნავდა. თუმცა, დროთა ვითარებაში მათი მნიშვნელობა ცვალებადობას განიცდიდა. ალუანების კანონებში ბეგარის გადამხდელი წოდებრიობის აღმნიშვნელი ტერმინებიც იყო მოხსენიებული – ძირითადად გლეხები, რომლებიც „მიწის მქონე“ და „უმიწოებად“ იყვნენ დაყოფილი (ბეიუშევი 1984: 10-12).

სამეცნიერო ლიტერატურიდან ჩანს, რომ ორი ფენა, მეფის შემდეგ ყველაზე მეტად არის დაწინაურებული თავადები და სამღვდელთა. მაღალი წოდებრიობა თანდათან უფრო მეტად დგებოდა სათავეში და დიდ ძალაუფლებასაც მოიპოვებდა. ამ წოდებრიობის სათავეში კათალიკოსი იყო, რომელიც ისეთ დიდ ძალაუფლებას ფლობდა, რომ მეფის ურჩობაც შეეძლო. მას მიწაზე საკმაოდ დიდი საკუთრების ფორმის გარდა რელიგიური ავტორიტეტიც ჰქონდა. ალბანეთი რამდენიმე საეპისკოპოსოდ იყო დაყოფილი, ყველა რელიგიური ეკლესიის წარმომადგენელი უბრალო მოსახლეობის ხარჯზე ცხოვრობდა და ყველანაირ მოთხოვნილებას იკმაყოფილებდა. კათალიკოსს ემორჩილებოდნენ – მღვდლები, დიაკვნები, ღვთისმეტყველი სწავლეულები და ბერები. საეპისკოპოსოების მმართველები იგივე თავადები იყვნენ, რომელთაგან ზოგიერთი მათგანი მწვალებლობით იყო დაკავებული. მაგრამ კათალიკოსისადმი ასეთი დაუმორჩილებლობა ისჯებოდა. თავადი ამ ქმედებას თუ გააგრძელებდა, მას სამ-

ხედრო ძალით სჯიდნენ, მიწასაც ართმევდნენ. VIII საუკუნის დასაწყისში, თანდათან ყველაზე დიდი მიწათმფლობელი ეკლესია გახდა. თავადები, ისევე როგორც ეკლესიები, მიწას მოსახლეობას არენდით აძლევდნენ, ხოლო შემდეგ გადასახადს ნატურით (მიწაზე მოყვანილი პროდუქტით, რძის ნაწარმითა და სხვ.) იღებდნენ. მთიანი მხარის მოსახლეობა, რომელიც უმეტესად მესაქონლე იყო, გადასახადს საქონლით იხდიდა, ყოველწლიური გადასახადი – ერთი ხარი და ერთი ცხენი იყო. ეკლესიური ცხოვრების წესების დარღვევისათვის ეპისკოპოსები ხალხს ჯარიმას ახდევინებდნენ, რომელიც ასევე მხოლოდ ნატურით, საქონლით იყო გადასახადი. ეკლესია იმდენად გაძლიერდა და გაძლიერდა, რომ საკუთარ შექმნილ კანონებს თავს ახვევდა როგორც ხალხს, ისე სახელმწიფოსაც.

შეიქმნა გარკვეული საოჯახო სამართალიც, რომლის თანახმადაც არავის შეეძლო შორეულ ნათესავეზე დაქორწინება. ითვალისწინებდნენ იმას, რომ მემკვიდრეობითობა მამაკაცის ხაზით მიდიოდა და მამიდან ვაჟიშვილზე გადადიოდა, თუ ოჯახს მემკვიდრე ვაჟი არ ჰყავდა ეკლესია პრეტენზიას გამოთქვამდა ამ ქონებაზე და უძრავ-მოძრავი ქონების ყველა ამგვარი სახე ეკლესიის ხელში გადადიოდა. ამრიგად, ტაძარში მიღებული კანონების შესრულებას სამღვდელთა, როგორც ხალხისგან, ისე მაღალი საზოგადოებისაგანაც მოითხოვდა, რომლის ცხოვრებაშიც უკვე თავისუფლად ერეოდა (ბუტინოვი 1962: 156-157).

ეს ძალაუფლება ალბანეთში ხალიფატის შემოჭრამ შეაჩერა. მათი მმართველობის დამყარებისთანავე ალბანეთი, სომხეთი და მდ. ტიგროსისა და მდ. ევფრატის ჩრდილოეთი ნაწილი გააერთიანეს და ე.წ. „მესამე არმინია“ გამოაცხადეს, რომლის სათავეში ამირა დაინიშნა და რომელიც აღმინისტრაციულ აპარატს მეთაურობდა. სახელმწიფო სამეფის-ნაცვლო პროვინციებად დაიყო, რომელსაც ასევე ამირა მართავდა (ბუტინოვი 1962: 167).

სხვადასხვა ჯურის მომხვედრმა მტერმა კავკასიის ალბანეთი ბრძოლაში ჩაითრია და მისი სახელმწიფოებრიობა საკმაოდ დაზარალდა. გარდა არაბებისა, თურქული მოდგმის ტომებმა კავკასიის ალბანელთა ნაწილი დახოცა, ნაწილი კი გაამუსლიმანა. როგორც უკვე ითქვა, გადარჩა მხოლოდ უდიდების უშუალო მემკვიდრეები, რომელთაც IV საუკუნის დასაწყ-



ყისში მიღებული სახელმწიფო სარწმუნოება – ნაწილმა ქრისტიანული მართლმადიდებლობა და ნაწილმა გრიგორიანული სარწმუნოება შეინარჩუნა. გარდა ამისა, სომეხი და რუსი მეცნიერების ვარაუდით, მათ V ს-დან მესროპ მაშტოცისა და სივნიელი თარჯიმნის – ბენიამინის დახმარებით შექმნილი დამწერლობაც შემოინახეს. აქედან გამომდინარე, უდიეზის ნაწილი საქართველოს ეკლესიის სამწყსოში, ხოლო ნაწილი სომხეთის ეკლესიაში შევიდა. გადარჩენილი უდიეზი სოფ. ვართაშენში, ნიჯსა და ყიშლაღში ცხოვრობდნენ (ყარაბაღი).

1920 წელს სომხეთსა და აზერბაიჯანს შორის მიმდინარე ეთნოკონფლიქტის ეპიცენტრში მოქცეულმა სოფ. ვართაშენის მოსახლეობამ, რომლებიც თითქმის მართლმადიდებელი უდიეზით იყო უმეტესად დასახლებული, გადაწყვიტა თავი გაქცევით გადაერჩინა. იმ დროისათვის, მართლმადიდებელი უდიეზი სომხურ ეკლესიას ეკუთვნოდნენ და სომხურ სკოლებში სწავლობდნენ, მაგრამ ეს მოსახლეები რელიგიური მრწამსის გამო არც სომხებთან და არც აზერბაიჯანელებთან ქორწინებაში არ შედიოდნენ.

როგორც ზემოთაც აღინიშნა, სომხურ-აზერბაიჯანული ეთნოკონფლიქტის გამო ურმებით, მთელი თავისი ქონებით სოფ. ვართაშენის მოსახლეობის უმეტესობა საქართველოსაკენ დაიძრა. ისინი თანამედროვე დადგენილი ერთ-ერთ ხეობაში შეჩერებულან, როდესაც მტრის უკან დახევის ცნობა მიუღიათ. მოსახლეობა კვლავ თავის საცხოვრებელს დაბრუნებია, მაგრამ ბრძოლა სომხებსა და აზერბაიჯანელებს შორის კვლავ განახლებულა. მაშინ, სოფ. ვართაშენის მცხოვრებმა, იმ დროისათვის რევოლუციონერმა ზინობი სულიკაშვილმა ჯერ ქართული ეკლესიის (შარაბიძე 2005: 179; მღებრიშვილი 2005: 183; ბახია 2011) და შემდეგ ქართული სახელმწიფოს დახმარებით, უდიეზის მიერ არჩეულ ადგილზე, აღმოსავლეთ საქართველოში, კახეთში, ყვარლის მხარეში, თელავი-ყვარელი-ლაგოდეხის საავტომობილო გზასთან მდებარე ტყიან ნაწილში ისურვა დასახლება. ეს ადგილი თბილისიდან 150 კმ-ზეა. სოფელს ზინობიანი შეარქვეს ზინობი სულიკაშვილის პატივსაცემად. მოსახლეობამ ტყე გაჩეხა, მასალა თავდაპირველი მიწურებისთვის გამოიყენა, რომელიც მიჯრით, ერთმანეთთან ახლოს ყოფილა მიდგმული.

„მიწურები ერთოთახიანი, უფანჯრო და კერიანი ყოფილა“ (თოფჩიშვილი 2007: 91; ბახია: 2011).

ტრადიციული საცხოვრებელი მაღალი სხვენიით (უღ) მათ სოფ. ვართაშენში ჰქონიათ. ძველთაგან მაღალი სხვენის სივრცე საქონლის საკვებისა, ხილის გასაშრობად და ზამთრის პროდუქტების შესანახად გამოიყენებოდა. საცხოვრებელი ერთ, დიდ, ოთხკუთხა ოთახს წარმოადგენდა. ჭერი ორი ბოძით მაგრდებოდა. შუაში კეთდებოდა ოთხკუთხა ხვრელი, რომლის ქვეშაც მიწაზე კერა ჰქონდათ გამართული. კერიის ბოლი ამ ხვრელით გადიოდა გარეთ. ეს სივრცე იყო მთელი ოჯახის თავყრილობის ადგილი. აქ მზადდებოდა საკვები, აქვე თბებოდნენ, ურთიერთობდნენ ერთმანეთთან. კერა ზამთარ-ზაფხულ, დღისთ და ღამით არ ქრებოდა. საცხოვრებლის კედლები ნესტიანი აგურით იყო ნაშენი და ფუნდამენტად ქვა იყო გამოყენებული. სახურავი ჩვეულებრივ თივისა ჰქონდა. დღისით სინათლისათვის კარები მუდმივ ღია იყო. საღამოს ოთახი ჭრაქით ნათდებოდა. კედლებზე ყველგან ნიშები იყო გაკეთებული, სადაც თაროებზე საოჯახო ნივთები (ლოგინები, ჭურჭელი – მეტალის, თიხის და სხვ.) ეწყო. ოთახის ერთ კუთხეში თიხისაგან გაკეთებულ ყუთში ფქვილი ინახებოდა და მარცვლეული. საქართველოში გადმოსახლების წინ უდიეზის ასეთი ტრადიციული საცხოვრებელი მხოლოდ იშვიათად თუ მოიძიებოდა ყარაბაღში. „მათ ორი და ერთსართულიანი ქვის საცხოვრებლები ჰქონდათ, ფანჯრებითა და აივნებით. ოთახების იატაკი კაკლის ხის ფიცრებისაგან კეთდებოდა, ხოლო სახურავი კრამიტით იყო გადახურული“ (ბეჟანოვი 1892 : 217-218; თოფჩიშვილი 2007 : 91).

XX საუკუნის დასაწყისში სოფ. ვართაშენის დასახლების სტრუქტურაც განსხვავდებოდა სხვა ყარაბაღის სოფლებისაგან. იგი სამ ნაწილად იყო დაყოფილი: ზემო, შუა და ქვემო უბნად. ზემო უბანში ქრისტიანი უდიეზი და გრიგორიანი სომხები, შუა უბანში – თავდაპირველად ასევე ქრისტიანი უდიეზი, ამჟამად იქ მუსლიმები ცხოვრობენ. ქვემო უბანი კი, ებრაელების იყო. XIX ს-ის 80-იან წლებში სოფლის ადმინისტრაციას სხვადასხვა საზოგადოების წარმომადგენლები შეადგენდნენ. „სტარშინას“ ჰყავდა სამი დამხმარე, რომელთაგან ერთი მართლმადიდებელი ქრისტიანი იყო, მეორე – ებრაელი, ხოლო მესამე – აზერბაიჯანელი. ადმინისტრაცია-



ში შედიოდა სოფლის სასამართლოც – მართლმადიდებლის, ებრაელის, აზერბაიჯანელისა და ორი გრიგორიანელი სომეხისაგან იყო შემდგარი. მწერალიც სომეხი ჰყავდათ (კუხნეცოვი 5-6).

თავისთავად ცხადია, საქართველოს რუსეთთან შეერთების შემდეგ სოფელ ზინობიანში უდიდების საცხოვრებლების ფორმაში, როგორც ადრეული ვართაშენული, ისე გვიანდროინდელი კონსტრუქციული თავისებურებები ვერ შეინარჩუნებდა თავს. 1922 წელს სოფ. ზინობიანში, რომელსაც საბჭოთა წყობილების დამყარების შემდეგ სახელი შეეცვალა და გახდა ოქტომბერი, მიწათმომწყოები კომისია და არქიტექტორი გაიგზავნა თბილისიდან. საბჭოთა წყობილების მაშინდელი კანონების თანახმად თითოეულ ოჯახს 0,45 ჰექტარი საკარმიდამო მიწა გამოუყვეს. სოფლის გეგმიური განაშენიანების თანახმად ერთი ცენტრალური და შვიდი პარალელური ქუჩა შეუერთეს ერთმანეთს. ცენტრალური ქუჩა 11 მეტრს აღწევდა, პარალელური ქუჩები მას უფრო ვიწრო შუკებით უკავშირდებოდა. ქუჩების გასწვრივ, ფასადით ქუჩისაკენ ტიპური, ერთნახევრიანი სართულის ხის სახლები იქნა დაპროექტებული და დადგმული. ტრადიციული თავისებურებიდან მხოლოდ სხვენი შემორჩათ, რომელიც როგორც ძველად, გამოყენებული იყო საზამთროდ ჩირის გამოსაშრობად, ხილის, სხვა პროდუქტის შესანახად. ამ დაგეგმარების წყალობით სოფ. ზინობიანი დღესაც გამოირჩევა სხვა კახური სოფლებისაგან.

სოფელი ზინობიანი ქვალორდიან-ბუჩქნარ, ტყიან ველზე გაშენდა. ახლოს ჩამომდინარე მთის მდინარეს მათ ავანი უწოდეს. სოფელში სახელმწიფო სესხით აშენებული აგურის, კრამიტის ქარხანა და ხის მასალის დამუშავების საწარმოები ხელს უწყობდა უდიდეს მცირე დროში ერთნახევარსართულიანი და ორსართულიანი სახლები აშენებისათ. ოთახების მარტივი განლაგებით და აივნით. თუმცა, სველი წერტილების გაუთვალისწინებლად, რომელიც ეზოს რომელიმე მოშორებულ კუთხეში კეთდებოდა. ეზოს დაგეგმარება ვართაშენული ეზოს მსგავსია. ფართო ეზო, ვარდებით და ყვავილებით, თუთის, ბლის და სხვა ხეხილის სახეობებით (ნეშუმაშვილი 2010 : 32). შეიქმნა და აშენდა კულტურული კომპლექსები, მაღაზია, სასადილო, საფოსტო განყოფილება, სკოლა და ა.შ.

საბჭოთა წყობილების რღვევის შემდეგ სოფელს კვლავ პირვანდელი სახელწოდება დაუბრუნდა.

დასახლების ფორმასთან დაკავშირებით საინტერესო მასალები აქვს თ. შარაბიძეს. იგი წერს, რომ გადმოსახლებულმა უდიდებმა, დასახლების ფორმის ტრადიცია შეინარჩუნეს, ზოგიერთი საგვარეულო ერთ უბნად დასახლდა. გადმოსახლების შემდეგ მათ გვარებს ქართული დაბოლოება დაუმკვიდრდათ. ასე მაგ.: ჰაივაზი – აივაზიშვილი, პაჯიკი – პაჯიკაშვილი, ნემუში – ნემუშაშვილი და ა. შ. გახდა (შარაბიძე 2005: 182; ბახია 2011).

როდესაც საცხოვრებელ ნაგებობას განვიხილავთ სოციალური ყოფის თვალსაზრისით, აუცილებელია ვისაუბროთ საცხოვრებლის შიდა სივრცის დაყოფაზე და იმ სტრუქტურულ დერძზე, რომელშიც ოჯახის წევრები იმყოფებიან. ამასთან, აუცილებელია განისაზღვროს ქალისა და მამაკაცის, როგორც სოციუმის ადგილი ამ სივრცეში.

სოფ. ვართაშენის მიწური საცხოვრებელი და მისი სივრცე, ჩვენი ვარაუდით, კავკასიის სხვა კუთხეების მსგავსად ოთახის შუაგულში გამართული საოჯახო წმინდა ადგილით, კერიის საშუალებით „საქალებო“ და „სამამაკაცო“ მხარეებად განიყოფებოდა. ამის თქმის საშუალებას იძლევა, როგორც არსებული მცირე სამეცნიერო ლიტერატურა, ისე გვიანი ეთნოგრაფიული მასალებიც. თუმცა, ამ ვარაუდს ი. კუხნეცოვი არ ეთანხმება. მისი თვალსაზრისით, უდიური საოჯახო სივრცე სამყაროს მოდელს წააგავდა და სამ ნაწილად იყოფოდა – ზეძირკვლად (ქვემოდ „უცხოდ“, ნაგებობად საქონლისათვის), რომლის ნიშნად ასახელებს ქვას; საცხოვრებლად – (შუაგულად ანუ „საკუთრად“ ადამიანებისათვის), რომლის ნიშნად თივასთან შერეულ თიხას და მიწის იატაკს ასახელებს, რომელიც აუცილებლად დატკეპნილი იყო; სხვენად – (ზემოთად, რომელიც „სხვისათვის“, ანუ პროდუქტებისა და აბრეშუმის ჭიისათვის იყო განკუთვნილი). ი. კუხნეცოვმა შიდა სივრცე, რომელიც ბოძებს ეფრდნობოდა – ზემო და ქვემო, კერიის მხარეები კი, „საქალებო“ და „მუქ“-ად დაჰყო. სახურავზე (ბოლისა და სინათლის) კვადრატული ნახვრეტი „სამამაკაცო“ მხარედ და „სინათლის წყაროდ“ მიიჩნია. რაც შეეხება ოჯახის წმინდა ადგილს, იგი მან სოფლის ცენტრში (მეხაღლე) მოათავსა, სადაც ეკლესია (წმ. ეგიშეს) იდგა, რომელიც ამავე დროს, მი-



სი თვალსაზრისით, იქვე არსებული წმინდა ჭალა და „ოჯახი“ უნდა ყოფილიყო (კუხნეცოვი 9).

ჩვენი ვარაუდით, ძველად, კავკასიური ტრადიციული საცხოვრებლის დაყოფის წესს განსაკუთრებული სოციალური ფუნქცია გააჩნდა. რომლის თანახმადაც, სხვადასხვა ხალხთა ეთნოგრაფიულ აღწერილობებში „სადედაკაცო“ და „სამამაკაცო“ სივრცეები არ ირღვეოდა. ოჯახის უფროსი მამაკაცებიც კი ცდილობდნენ მათთვის განკუთვნილი სივრცე საჭიროებისა და გამონაკლისის გარდა არ დაერღვიათ. ოჯახის ქალებიდან სამამაკაცო მხარეს, ღიასახლისის დასუფთავებისათვის თუ გადადიოდა, რომელსაც ეს საქმე ევალებოდა.

კერა იყო საოჯახო თავყრილობის, კვების, რელიგიური რიტუალების, სტუმრის მისაღები ადგილი. აქედან გამომდინარე, ჩვეულებრივ წმინდა ადგილმა სახლიდან მოშორებით, ეკლესიაში მხოლოდ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარების შემდეგ გადაინაცვლა. თუმცა, სანამ მიწური, შუა ცეცხლი, საერთო საოჯახო სივრცე არსებობდა, კერიას თავისი რელიგიური თუ სოციალური ფუნქცია არ დაუკარგავს. ჩვეულებრივ, სამამაკაცო მხარე საპატიო იყო, ამიტომ მუსიკალური ინსტრუმენტებიც, რომლებიც უფრო მაღალი მატერიალური და სულიერი მოთხოვნილების დამაკმაყოფილებელი იყო, ამ მხარეს კედელზე იკიდებოდა.

ჩვეულებრივ, კავკასიის უმეტეს ხალხებში კერიის მარცხენა მხარე „სადედაკაცო“-დ ითვლებოდა, სადაც თავსდებოდა მოსაველის წლიური სარჩო და ჯამ-ჭურჭელი. ამით სივრცე იყოფოდა ოჯახის ერთპიროვნული მმართველის საპატიო და სამეურნეო მხარედ, რომელიც ცხოვრებისათვის ორივე აუცილებლობას წარმოადგენდა. ზემოთ თქმული მოქმედებდა მანამ, სანამ ჯერ სასტუმრო ოთახის გამოყოფა, ხოლო მოგვიანებით საცხოვრებელი ფართის უფრო დანაწევრება სავალდებულო აუცილებლობა არ გახდა.

თავდაპირველად ოჯახის ყველა უძრავ-მოძრავი ქონება მამაკაცის ხელში გროვდებოდა. როდესაც ქონების გაყოფა მამის ე.ი. ოჯახის უფროსის სიცოცხლეშივე დაიწყო, მისი ერთპიროვნულობა მაშინ დაირღვა, რასაც ფართის დანაწევრებაც მოჰყვა. მიუხედავად ამისა, სანამ კერია არსებობდა საცხოვრებელში იგი სითბოს, სიყვარულის საკვების მომზადების და სიცოცხლის წყაროდ ითვლებოდა. საქონლის, სა-

კუჭნაოსა და სამზადისათვის ცალკე ნაგებობების აგების შედეგად, ისინი, ბუნებრივია, საცხოვრებელ ფართს დასცილდა და დასახლების ფორმის ცვალებადობაც აღინიშნა. თუმცა, მეურნეობის საფუძველი კვლავ ტრადიციული მიწათმოქმედება და მესაქონლეობა დარჩა.

წარსულში უდიებში საკუთრების ფორმა თავისებურ სახეს ატარებდა. მართალია, ჩვენ დასაწყისში უკვე გვქონდა ნაწილობრივ ამაზე საუბარი, მაგრამ მოვსეს კალანკატუაცის ნაშრომი გადასახადების შესახებ საინტერესო დასკვნის საშუალებას იძლევა. მაღალი წოდების მოსახლეობიდან იგი ასახელებს მეფეს, თავადებს, სამღვდელეობას, აზატებს (აზადი სპარსული სიტყვაა და იგი თავისუფალს აღნიშნავს), „ტაძრის მონებთან“ ერთად. როგორც ჩანს აზატებში იგი თავისუფალ მეთემეებსაც გულისხმობდა. მისი გადმოცემით, „ეპისკოპოსებმა და ხუცეებმა აზატებს მეფესთან უჩივლეს, სოფლის ორი თუ სამი ეკლესია მონასტრებად აქციესო. აზატებმაც მეფის წინაშე თავისი პირობა წააყენეს. მაშინ მეფემ ეპისკოპოსები და აზატები ასე მოარიგა: ეკლესიებს ხელი არავინ ახლოს, ხოლო ეკლესიის ჭირნახული და შემოსავალი მთავარ ეკლესიას დარჩეს“. ცოტა ქვემოთ იგი ამბობს, რომ „კვირობით ორივემ, ბატონმა და მსახურმა, მთავარ ეკლესიაში უნდა იაროს სალოცავად და მიცვალებულთა მოსახსენიებლად. სხვა მხრიდან მოსულებმა კი ეკლესიას უნდა გადაუხადონ მიცვალებულის სულის სააღაპე“. „აზატები, რომლებიც მეათედს იხდიან, ნახევარი დედა ეკლესიას უნდა გადაუხადონ, ნახევარი კი თავის ეკლესიას“ (კალანკატუეცი 1985: 48).

ბუნებრივია, მიწათსარგებლობა უბრალო მეთემეებს მხოლოდ არენდით აღებული მიწების საშუალებით შეეძლოთ. ეკლესია ან თავადი მათ ერთიანად გამოუყოფდა მიწას, რომელიც ნაკვეთებად იყოფოდა და შემდეგ თითოეულ მათგანზე კენჭისყრა ხორციელდებოდა. გადასახადი, რომელიც ნატურით იხდებოდა უდიებში „ბეის“ სახელწოდებით იყო ცნობილი.

ცხადია, საბჭოთა წყობილების პირობებში ს. ზინობიანის უდიების საკუთრების ფორმებზე საუბრისას აუცილებელია გათვალისწინებულ და გააზრებულ იქნეს სოციალისტური ეკონომიკისა და საკუთრების ფორმათა ნეგატიური ხასიათიც. ამ პერიოდისათვის დამახასიათებელი იყო წარმო-



ების ყველა საშუალებებზე საზოგადოებრივი საკუთრების ფორმა, რაც, ბუნებრივია, თავისუფალ ეკონომიკურ განვითარებას ზღუდავდა. საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების პირველივე დღეებიდანვე საფუძველი ჩაეყარა სახალხო მეურნეობის იძულებით სახეს – კოლექტივიზაციას, რამაც დიდი ზიანი მიაყენა საქართველოში, სომხეთში თუ აზერბაიჯანში მცხოვრებ როგორც უდიურ, ისე სხვა ეთნიკური წარმომადგენლების ყოფასაც.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ სოფ. ვართაშენი XX ს-ის დასაწყისშიც უზნებლად იყო დაყოფილი („აიზ-მაჰლებად“), სადაც ყველა ცალკეულ საგვაროს თავისი ტერიტორია გააჩნდა. ასე მაგ., კანანჩებს (ოფიციალურად კანანოვს), ყაზარის (კაზაროვს), ივანის (ივანოვს), ურუზის (ურუზოვს), ტღრის (ტიგიროვს), თოსტინს (ტოსტიევს), ჰაგინს (აჯიევს), ადასის (აღაროვს), ჰაჯიკს (ჰაჯიკოვს) და სხვა გვარებს ყველას საკუთარი ტერიტორიული სივრცე ჰქონდათ. თითოეული გვარი 4-5 და მეტი ოჯახისაგან შედგებოდა და მათ ერთი საერთო უბანი აერთიანებდა. ოჯახებში ორმოცამდე წევრიც კი შეიძლება ყოფილიყო. უბანს საერთო საძოვარი, ყანები („ხოიდეზი“), ანუ ბრინჯის ყანები, საერთო სასაფლაო და საერთო სალოცავი „ქილისა“ გააჩნდათ (შარაბიძე 2005: 180-181). სალოცავი უბანში რომელიმე ქრისტიანული წმინდანის სახელზე იყო აშენებული და იგი ამ უბნის მოსახლეობისა და საგვაროს მფარველადაც ითვლებოდა. ამიტომ, ჩვეულებრივ საგვარო დღესასწაული მხოლოდ ამ საგვაროს წარმომადგენლებისათვის იმართებოდა წელიწადის ერთ რომელიმე დღეს. ამ დღესასწაულზე სხვა გვარის წარმომადგენლის მონაწილეობა სასურველი არ იყო. როგორც ჩანს, ასეთ საგვარო თემებად დაყოფილმა მოსახლეობამ საქართველოში გადმოსახლების შემდეგაც სოფ. ზინობიანში ამგვარად დასახლება მოინდომა. მაგრამ, ზემოთ უკვე აღწერილი სახელმწიფოს მიერ დაგეგმილი მშენებლობის პირობებში, მხოლოდ ზოგიერთმა გვარმა მოახერხა ამის გაკეთება. ყველა საგვაროს წარმომადგენლის მოსახლეობას, რომლებიც აქ გადმოსახლდა „გვარის სალოცავი ნიში – „წიმერიდან“ წამოუღია. ზინობიანში მას „ეველოს“ უწოდებდნენ. გადმოტანილი ნიში ქვებისა და მიწის გროვას და ზედ გაკეთებულ ჯვარს წარმოადგენდა (შარაბიძე 2005: 182). მაგრამ, რადგანაც ასე საუბნო თემებად ისინი ვერ დასახლდნენ, საბჭოთა

წუობილების დაშლის შემდეგ, ყველა გვარის ნიშა ერთ საერთო გერგეთის წმ. გიორგის ეკლესიის მშენებლობას მოახმარეს, რამაც ისინი გააერთიანა. ნეკრესისა და ჰერეთის მიტროპოლიტის სერგის კურთხევით 2009 წელს სოფ. ზინობიანში წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია აშენდა, რომლის წინამძღვრად დეკანოზი ბადრი არჩუაძე დაინიშნა. დეკანოზი კარგად იცნობდა უდიების, ალბანური ეკლესიის, ზოგიერთ მცირე, მაგრამ მაინც განსხვავებულ წესებს და მათ ისტორიასაც (ნეშუმაშვილი 2010: 20, 45).

იმისათვის, რომ გავეცნოთ უდიურ საოჯახო ურთიერთობას, აუცილებელია იგი სოფ. ვართაშენსა და მათ წარსულთან შევადაროთ. ამ სოციალური ინსტიტუტის შესახებ სხვადასხვა მცირე ცნობები სამეცნიერო ლიტერატურაშია გაფანტული და შედარებით კარგად მხოლოდ ქორწინების საკითხებია შესწავლილი.

სოფ. ვართაშენში დიდი ოჯახების მმართველი უზუცესი მამაკაცი იყო, რომლის სიტყვა შეუცვლელი რჩებოდა. სადილის დროს ვაჟები მამას ემსახურებოდნენ და მის წინაშე ვერ ჯდებოდნენ. მამის სიცოცხლეში ქონება არ იყოფოდა, მაგრამ შემდეგ იგი მემკვიდრეობით ვაჟიშვილებზე გადადიოდა და მათ შორის თანაბრად ნაწილდებოდა. ბუნებრივია, ქალი ამ დროს მამაკაცზე იყო დაქვემდებარებული. ქალი მამაკაცებისაგან განცალკევებით სადილობდა, ოჯახის მცირეწლოვან წევრებთან ერთად. ქმრის ნებართვის გარეშე ვერსად ვერ წავიდოდა და ვერც გასცემდა სახლიდან რაიმეს. იგი პირბადით თავდაბურული დადიოდა და უცხო ადამიანებთან საუბარი ეკრძალებოდა (უდები 1902: 583; თოფჩიშვილი 2007: 94). თუმცა, XX ს-ის 30-50-იან წლებისათვის ქალის მსგავსი ტრადიციული სამოსი, თავსაბურავთან ერთად უკვე დაკარგულია.

თ. შარაბიძის მასალებით სოფ. ვართაშენის თითოეულ ოჯახში, XX საუკუნის დასაწყისისათვის ჯერ კიდევ 20-40 სული იყრიდა თავს, მაგრამ გადმოსახლების შემდეგ ასეთი მრავალსულიანი ოჯახები უკვე დაიშალა (შარაბიძე 2005: 179; ბახია 2011]. ჩვენ მიერ ს. ზინობიანში შეკრებილი მასალების თანახმად, საქართველოში გადმოსახლების შემდეგ უდიებმა ინდივიდუალურ, ნუკლეარულ ოჯახებად დაიწყეს ცხოვრება. მათ სტრუქტურაზე გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის თვით ინფორმატორების ოჯახის წარმომადგენლების

ეკონომიკის ინსტიტუტის  
ბ ი ბ ლ ი ო თ ე კ ა



შესწავლა. მათი ოჯახები ყველაზე რთული სამ თაობას მოიცავს – დედ-მამას, შვილებსა და შვილიშვილებს. უდიური ოჯახის ქალები საბჭოთა პერიოდიდან მოყოლებული უფრო თავისუფლები არიან. მათ შეუძლიათ სხვა ქალაქებში მოგზაურობა. ქალები მამაკაცებთან ერთად არ ერიდებიან წასვლა-წამოსვლას. მაგალითად, ცოლ-ქმარს მათი მოსაგლის უმეტესობა რუსეთში, ზოგჯერ ციმბრიშიც კი გაჰქონდათ გასაყიდად. იქ გამოსასყიდის ალებით საკმაოდ კმაყოფილები იყვნენ. მათი გადმოცემით ფული მათ ბევრი ჰქონდათ. ქალს თავისუფლად შეეძლო სახლიდან გასვლა, ზოგჯერ შვილთან ან მეზობელთან სტუმრობა. ქალები ამჟამადც თავისუფლები არიან, ისინი სავაჭრო საქმით არიან დაკავებულნი, საკუთარ მოყვანილ ჭირნახულს თვითვე ყიდიან, თუმცა, ჯერჯერობით გამოსასყიდს უფრო ნაკლებს იღებენ.

ხნიერ მოსახლეობაში სახელებით არ მიმართავენ ერთმანეთს („ქმარო“, „ცოლო“, „ქალო“, „კაცო“, „ჩემი ქმარი“, „ჩემი ცოლი“ და ა.შ.). მაგრამ მკაცრი აკრძალვები მაზლებთან, ქმრის ბიძაშვილებთან და ა.შ. ურთიერთობაში დარღვეულია. მიმართვის ფორმები რძალ-დედამთილს შორისაც გამარტივებულია. მართალია, ქორწილის მეორე დღესვე რძალი ხმამაღლა მიმართვისა და ლაპარაკისაგან თავს იკავებს, მაგრამ უფლება აქვს მიმართოს და კითხოს რაიმე მამამთილსა და დედამთილსაც. სხვადასხვა ინფორმატორების მონათხრობით ერთი კანონზომიერებაც იკვეთება – თუ თავიდანვე ან მოგვიანებით რძალ-დედამთილს შორის უსიამოვნება ჩამოვარდა, ისინი ცდილობენ ცალკე დასახლდნენ, ქმარ-შვილთან ერთად ოჯახს გამოეყონ. ზოგჯერ თვითონ ოჯახის უფროსი მამაკაცი და ქალი შესაძლებლობის ფარგლებში ცდილობენ შვილი და რძალი ცალკე დაასახლონ და ამით უსიამოვნება აიცილონ თავიდან.

როგორც ჩანს, უდიური ყოფის გარკვეული ტრადიციული კულტურის ელემენტები თანამედროვე ოჯახებში ქრება – მაგალითად, პატარძლის მიერ, ქმრის ახლო ნათესავი მამაკაცის სტუმრობის დროს ფეხის დაბანის რიტუალი, ან ცოლ-ქმრის პირველი დამის შემდეგ სისხლიანი ზეწრის ახლო ნათესავებში გამოფენა და ა.შ. ძველად ქორწილი რამდენიმე დღე გრძელდებოდა, ამჟამად სადღესასწაულო დღეებიც შემცირდა.

ოჯახში სოციალურ სტრუქტურასთან დაკავშირებული ტრადიციული ქცევის ნიშნები შემორჩენილია რელიგიასთან მიმართებაში. უდიებისათვის საკმაოდ მნიშვნელოვანია მართლმადიდებლური რწმენის დაცვა. თუ ოჯახი რელიგიურ წეს-ჩვეულებებს იცავს, მაშინ მშობლების მიერ დანერგილ სვეებს შვილებიც აგრძელებენ. ცნობილია, რომ უდიებისათვის ქრისტიანული დღეობა-დღესასწაულები, ბავშვის მონათვლა და ქორწინებასთან დაკავშირებული წესები ძველი ჩვეულებით მიმდინარეობს. დღესასწაულებში მოსახლეობის მონაწილეობის დროს სქესისა და ასაკის გათვალისწინებით რელიგიური ქცევის ნორმებს დღესაც მნიშვნელობა ენიჭება. ბუნებრივია, აქ იგულისხმება მოსახლეობის ყველა ჯგუფი, რომელიც სოციალურ-პროფესიულ და სქესობრივ-ასაკობრივად არის განსხვავებული. ეს არის თანამედროვე უდიების სოციალურ-კულტურული სახე, ამიტომ ახალგაზრდები ცდილობენ თავისი თავშეკავებული და ზრდილობიანი ქცევით უფროსი თაობის წარმომადგენლებს დადებითი შთაბეჭდილება შეუქმნან. როდესაც საქმე ეხება რელიგიური ტრადიციების სფეროს, კერძოდ, ნათლობას აქ ყველა ასაკისა თუ სქესის წარმომადგენელი ერთნაირად იქცევა. მიუხედავად რელიგიური მრწამსის მდგრადობისა, ყველა საკუთარ შვილს ნათლავს და თვითონაც ხდება ნათლია, მოუნათლავი არავინ რჩება. ბუნებრივია, ისინი დღესაც ცდილობენ, ეგზოგამია როგორც ნათესავეებს, ისე მოყვრობითა და ნათლობის შედეგად დანათესავეებულთა შორისაც დაცული იყოს. ბავშვებს დაბადებიდან მერვე დღეს, დედისა და ჩვილის აგადმყოფობის შემთხვევაში კი უფრო ადრეც, ნათლავენ (ბახია 2011).

სოფ. ვართაშენში ეგზოგამია ერთი გვარის ფარგლებში დაცული იყო. ქორწინება სხვადასხვა გვარის წარმომადგენლებში, იმ შემთხვევაში თუ მათ რაიმე ნათესაური კავშირი არ აერთიანებდათ, დაშვებული იყო. ამრიგად, „უდიებში ქორწინება, არა მხოლოდ ერთი სოფლის, არამედ ერთი უბნის შიგნითაც ნებადართული იყო. სხვადასხვა გვარის წარმომადგენლებს შორის, თუ ამ გვარებს შორის რაიმე ნათესაური კავშირი დადგინდებოდა, საქორწინო აკრძალვები მოქმედებდა (შარაბიძე 2005: 182).

საქართველოში დასახლების შემდეგ, უდიების სურვილი იყო უცხო ეროვნების ადამიანი თავიანთ ცხოვრებაში

საქართველოში  
სოციალური მედიის  
სამსახური



არ შემოეშვათ, თავი იზოლირებულად დაეჭირათ და საკუთარი კულტურისა და ტრადიციების რღვევას მორიდებოდნენ. მაგრამ, მალე ეროვნულ კულტურათა დაახლოების, უდიესა და ქართველებს შორის ინტეგრაციის პროცესის შეჩერება შეუძლებელი გახდა. ცხადია, ისტორიულ ლოგიკას მივყავართ იქით, რომ ერთ ქვეყანაში, ერთი რაიონის ფარგლებში, მეურნეობრივი, კულტურული ურთიერთობის განვითარება აუცილებლად ხელს შეუწყობდა ამ ორი ერთმორწმუნე ხალხის დაახლოებას. ერთ-ერთმა ინფორმატორმა ინტეგრაციის მიზეზად დაასახელა: „სახლეურები რომ არ ჩაკეტილიყო ჩვენ ქართველებთან არ ვიქორწინებდით. ახლა ამ სოფელში ყველა ერთმანეთის ნათესავია, ჩვენ კი ნათესაობის შივნით არ ვქორწინდებით“. დღეს უდიეების თითქმის ყველა ოჯახში არის ქართველი სიძე ან რძალი. მათი ადაპტაცია სწრაფი ტემპით მიმდინარეობს, ამჟამად ისინი ქვეყნის სოციალურ ცხოვრებაში ჩართული არიან, შრომობენ ისევე, როგორც ქართველები და ახალგაზრდები საქართველოს სხვადასხვა ქალაქებში სწავლობენ.

ცნობილია, რომ სოფელ ვართაშენსა და ყიშლაღში მართლმადიდებელი უდიეები, ხოლო სოფ. ნიჯში გრიგორიანული სარწმუნეობის აღმსარებლები ცხოვრობდნენ. ინფორმატორების მონაცემებიდან ჩანს, რომ საქორწინო ურთიერთობების დაწყებისას, უპირატესობას ყოველთვის ერთმორწმუნეებს ანიჭებდნენ და დღესაც ანიჭებენ. საბჭოთა წყობილების დროს სოფ. ვართაშენის, არც ყიშლაღის და ზინობიანის ქალები ცოლად ნიჯელ გრიგორიანელებს არ მიჰყვებოდნენ და მათზე დაქორწინებას არც მამაკაცები ცდილობდნენ. მაგრამ, სოფ. ზინობიანის რესპოდენტების გადმოცემით, საბჭოთა წყობილების რღვევის შედეგად, მათ შორის საზღვარი აღიმართა, სოფ. ვართაშენში დარჩენილი მცირერიცხოვანი მართლმადიდებელი მოსახლეობა, რომელიც ნათესაური კავშირის გამო არის შეზღუდული, ქორწინების აკრძალვას, მხოლოდ გრიგორიან ნიჯელებთან არღვევენ. აზერბაიჯანელებთან ქორწინებაში შესვლას დღესაც ერიდებიან. აზერბაიჯანელებთან ქორწინებაში შესვლას უდიეები დღესაც ერიდებიან. აზერბაიჯანელ ქალზე უდიეები დღესაც არ ქორწინდებიან, მაგრამ თუ ქალი აზერბაიჯანელზე გათხოვდა, მას დაკარგულად თვლიან და მასთან ყოველგვარ ნათესაობას წვევებენ. ასე სჯიან ეროვნულ-რელიგიური სარ-

წმუნოებრივი პრინციპის დამრღვევთ. როგორც უკვე ზემოთ აღვნიშნეთ, ჩვენი ინფორმატორების გადმოცემით ქორწინება არც ქართველებთან იყო სახარბიელო, მაგრამ ეგზოგამიის დარღვევის შიშით, ქართველებთან, როგორც ერთმორწმუნე ხალხთან, ქორწინებას უკვე ჩვეულებრივ მოვლენად თვლიან. თავის დროზე, ეგზოგამიის შესახებ მოვსეს კალანკატუაცი წერდა, რომ – „კაცმა მესამე თაობიდან ცოლი არ უნდა მოიყვანოს და არც მისი ძმის ცოლი არ უნდა შეირთოს“. იგი თავისი ქვეყნის ისტორიაში აღვანთა კანონს გვაცნობს, რომელიც ქალს შეეხება. „ვინც უმიზეზოდ ცოლს გაუშვებს, ან უგვირგვინოდ ცოლს მოიყვანს, ის ურჯულად და კაცის მკვლელია. ხოლო, ვინც ჯადოქრებს რჩევას ეკითხება, სამეფო კარზე შებორკილი უნდა მიიყვანონ და წამებით მოკლან“ (კალანკატუაცი 1985: 47).

გ. ბეჟანიშვილის ნაშრომში ვკითხულობთ: ისევე როგორც კავკასიის სხვა ხალხების, უდიეების ძველებური საქორწინო ჩვეულებებშიც შეიმჩნევა ისეთი მომენტებიც, რომლებიც ორივე სარწმუნოების ქრისტიანული და მუსლიმანური გავლენითაა შექმნილი“ (ბეჟანიშვილი 1960: 131). საქორწინო ურთიერთობების შესახებ თ. მისკალიშვილის (თ. შარაბიძის) საკანდიდატო დისერტაციაც არსებობს. ამდენად, გავიმეორებთ, რომ სოციალური პრობლემებიდან ყველაზე კარგად ეს საკითხია შესწავლილი.

XX საუკუნის დასაწყისშიც და შემდგომ პერიოდშიც უდიეების საქორწინო ურთიერთობები ტრადიციული კულტურის ელემენტების მდგრადი არსებობით გამოირჩეოდა. ძველად, მოქმედებდა სყიდვითი ქორწინებები. პატარძლის გამოსასყიდს ქალისა და მამაკაცის ნათესავები მოლაპარაკების შედეგად ადგენდნენ. სასიძოს ახლობლები ამ გამოსასყიდს ახლო ნათესავებში ურთიერთდახმარების ნიადაგზე აგროვებდნენ. ყველა ვალდებული იყო მისი წილი გადაეხადა. როდესაც სასიძოს ეს ქონება საპატარძლოს სახლში მიჰქონდა, მისი ახლობელი ნათესავები შეიარაღებული მას პატარძლის სახლის ჭიშკრამდე მიაცილებდნენ, გადასახადის გადახდამდე სასიძოს ახლობლებს იქ არ შეუშვებდნენ. პატარძლის ძმა გამოსასყიდს როცა ჩაიბარებდა, ჭიშკარი სტუმრებისათვის იღებოდა.

ქორწინებაში ვაჟები 16 წლიდან, ხოლო ქალები 13 წლიდან შედიოდნენ. უდიეებში საქორწინო ურთიერთობების



წინა პირობები საკმაოდ თავისებურად ვითარდებოდა. ჩვეულებრივ ორივე სქესის ახალგაზრდები ეკლესიაში ბზობასა და აღდგომა დღეს იყრიდნენ თავს, რომ საკუთარ სიწმინდეებს ზიარებოდნენ. ამ ორ დღეს ხდებოდა საცოლის შეთვალეობა. აღდგომის წინა საღამოს, მზის ჩასვლისას ახალგაზრდები წირვის დაწყებამდე გართობა-თამაშობებსა და ცეკვებს მართავდნენ. მაგრამ, „ხშირად ვაჟისგან განსხვავებით რომელიმე ქალს თუ მამა შეათვალეობდა და მოეწონებოდა, მაშინ ქალს იგი სხვისი, მეგობრის ან ახლო ნათესავის პირით შეატყობინებდა. ვაჟს სხვა რომ მოსწონებოდა, იგი მაინც ვალდებული იყო მამის რჩევა უღაპარაკოდ მიედლო. ქალის გათხოვებაში ყველაზე მნიშვნელოვან როლს დედის ძმა, ქალის ბიძა ასრულებდა. მის აზრს საფუძვლიან ყურადღებას უთმობდნენ. თუ მშობლებს დედის ძმა რჩეულს დაუწუნებდა, ისინი ვალდებული იყვნენ მისი აზრი გაეთვალისწინებინათ. როგორც ჩანს, გამოსასყიდის გადასახადის სიმძიმის გამო ვაჟები ქალის მოტაცებასაც არ ერიდებოდნენ. ამიტომ, უდიურ ოჯახებს თავიანთი ქალიშვილები გათხოვებამდე, დაცვის მიზნით, მონასტერში მიჰყავდათ (უღები 1902: 584).

1950-იანი წლების ბოლოს და 60-იანი წლების დასაწყისში გ. ბეჟანიშვილი ასეთ მასალას გვაწვდის, „ხშირად თუ ქალი მამას მოეწონებოდა, ვაჟს შეუთვლიდა ამის შესახებ, ახლობლის შუამავლობით. ვაჟი მოვალე იყო მამის რჩევა გაეთვალისწინებინა“ (ბეჟანიშვილი 1960: 132; ბეჟანიშვილი 1950-1960: 1-9).

ძველად საქმროს მშობლები ქალის დედის ძმასთან შეთანხმების შემდეგ სარძლოს სახლში მიდიოდნენ და მოლაპარაკებას იწყებდნენ. სასიძო ვალდებული იყო საპატარძლოს დედის ძმისა და მისი მშობლებისათვის აენახლაურებინა: 1. გზის ფული 10 კაცის შემადგენლობით, ე.ი. დაახლოებით 60 მანეთი, აქ სასიძოს ოჯახის შესაძლებლობები იყო გათვალისწინებული; 2. უნდა გადაეხადა ე.წ. „ქრთამი“ 12 მანეთი; 3. ქალისთვის საჩუქრად ვერცხლის ქამარი უნდა მიეცა; 4. თავსაბურავის გასაწყობი წვრილი ვერცხლის მონეტები უნდა მიერთმია. ქალის ბიძა, მოლაპარაკების შედეგად, მშობლებს ვერცხლის ბეჭედს მიუტანდა, რაც იმას ნიშნავდა, რომ „მცირე ნიშნობა“ „ბელგა“ შედგა. თუ ქალს რამდენიმე მთხოვნელი ჰყავდა, პატარძალს ამორჩევის უფ-

ლებას აძლევდნენ. მეტალის სინზე საქმროების მიერ გადაღებულ რაიმე ნივთებს (ვაშლს, ქალაღლის მანეთიანს, ან სხვა რამეს) დააწყობდნენ და პატარძალს მიუტანდნენ, რომელსაც ვის რომელი ნივთი ეკუთვნოდა აუხსნიდნენ და პიროვნებებსაც დაუსახელებდნენ. აძლევდნენ საშუალებას ამ ნივთებიდან რომელიმე აერჩია. რომელ ნივთსაც ქალი აიღებდა, მისი რჩეულიც ის ხდებოდა. თუ ქალს მხოლოდ ერთი მთხოვნელი ჰყავდა, მაშინ მას აღარაფერს ეკითხებოდნენ. სადილზე „ტაპაკ“-ს (ე.ი. ხონჩას ყველანაირი ტკბილეულით, შაქრის ნატეხით, არყის ბოთლით, მოხარშული ყვერულით და სხვ.) და მეორე მდიდრულ ხონჩას, სადაც დიდი წითელი აბრეშუმის თავსაფარი, 10 მანეთი, ორი ვერცხლის ბეჭედი იყო, საპატარძლოს დედის ძმას მიართმევდნენ. გარდა ამისა, პატარძლის ოჯახისათვის ერთ ცოცხალ ცხვარს გაამზადებდნენ გასაგზავნად. „ტაპაკ“-ს სასიძოს მშობლებიც გზავნიდნენ პატარძალთან, რომელზედაც ტკბილეულთან ერთად საქსოვი შალის ძაფი, 2 მანეთი და საღებავი იყო. ეს ნივთები იმაზე მიანიშნებდა, რომ ქალის ნათესავებს მზითვი უნდა გაემზადებინათ, ხოლო ძაფით ქორწილამდე ქალს ჩანთა, საპურის გადასაფარებელი უნდა მოექსოვა და თოკიც დაეწნა. მზითვი სასიძოს შესაძლებლობის, გამოსასყიდის გარკვეული ნაწილით მზადდებოდა. თუმცა, მასში სისხლით-ნათესაური ახლო გაერთიანება „ხოიც“ (პატრონიმია) იღებდა მონაწილეობას. პატარძალი ერთიდან ოთხ წლამდე რჩებოდა დანიშნული. ამ დროში ქალისათვის მზითვი მზადდებოდა. „დიდი ნიშნობის“ შემდეგ ერთ წელზე ადრე და არც უფრო გვიან ჯვრისწერა არ შეიძლებოდა. დღესასწაულებზე სასიძო ვალდებული იყო პატარძალთან საჩუქრებით მისულიყო. საჩუქრებში ყველაზე ფასეული შალის თავსაბურავი, საკაბე ქსოვილი და სხვ. იყო. თავშალს აუცილებლად მოზრდილ სანთელზე ბაფთივით მიაკრავდა. ამ სანთელს ჯვრისწერის დროს იყენებდნენ. ჩვეულებრივ საქორწილო კაბისთვის ქსოვილს სასიძო ყიდულობდა. იგი ფარჩისა და ჩითის ქსოვილს ერთი ნაკით ადრე აგზავნიდა, რომ პატარძალს შეეკრვა მოესწრო. მშობლები პატარძლის კაბისათვის ცალკე ქსოვილს ყიდულობდნენ. მიჰქონდათ და მიჰყავდათ ახლო ნათესავი, რომელიც კერვაშიც მონაწილეობას მიიღებდა (ბეჟანოვი 1960: 232-237; კუხნეცოვი 138; ბეჟანიშვილი 1960: 131-138). თავისთავად ცხადია, ამჟამად მსყიდველობითი ქორწინება გა-



დავარდნილია, მაგრამ უდიეები ცდილობენ საქორწინო წეს-ჩვეულებები შემოინახონ. მიუხედავად ამისა, ამჟამინდელი საქორწინო წესები მაინც გამარტივებულია და განსხვავებული.

ძველად ქორწილის დღეს სასიძოს მისი მეგობრები თაფლიან წყალში აბანაებდნენ. მაგრამ მის დაბანასა და წყლის დასხმაში მხოლოდ ის მეგობარი მონაწილეობდა, რომლის მშობლებიც ცოცხლები იყვნენ. განმბანველს სასიძოს ნათესავეები ფულს ორიდან ხუთ მანეთამდე უხდიდნენ.

ჯვრის წერის ცერემონიაზე, ეკლესიაში ახალგაზრდების მშობლების გარდა ყველა გროვდებოდა. ეკლესიიდან დაბრუნებულ სასიძოს დედა წითელი შალის თავსაფრით ეგებებოდა და შვილს კისერზე ახვევდა, ცოლის მოყვანას ულოცავდა. უფრო მცირე ზომის თავშალს შვილის ნათლიმამას უკეთებდა ყელზე. სტუმრების შეგროვების შემდეგ სინს, რომელიც საჩუქრებისთვის იყო გამზადებული, გამოსაჩენად გილას დებდნენ. მასზე ყველა სტუმარი 10 კაპიკიდან 5 მანეთამდე ან აბრეშუმისა და უბრალო, ჩითის თავსაფრებს დებდნენ. იქვე სიძის მეგობარი ღვინის ჭიქით ხელში ხელებოდა, რომ ახალგაზრდები მათ დაელოცათ. მოვიანებით ამ ფულსა და თავსაფრებს ნათლიმამა ითვლიდა და თუ რამდენი შეგროვდა, ზურნის თანხლებით აცხადებდა. ამ ცერემონიას „საქმროს გამეფება“ ეწოდებოდა (ბეჟანიშვილი 1960: 131-138). ცერემონიის ეს ნაწილი ამჟამაც არის შემონახული, მაგრამ თანამედროვე ქორწილში უკვე სინის გარეშე, სიძის მეგობარს და ახლობლებს ფულს პირდაპირ აძლევენ, ცეკვის დროს ხელში უდებენ. უფრო ძვირფას საჩუქრებს პატარძალი იღებს, რომლის მაგიდასთანაც სათითაოდ, რიგის მიხედვით ორივე მხრიდან ნათესავეები მიდიან და უმეტესად ოქროს ნაკეთობებს უძღვნიან. სანახაობა საკმაოდ თავისებურად გამოიყურება. ბეჭდებს, ყელსაბამებს, სამაჯურებს ყველას თავისი იარღილი ადევს. პატარძალს როგორც მეკრდი, ისე თითები ევსება საჩუქრებით (ბახია 2011).

საოჯახო ყოფის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ჩვეულება იყო და არის სამგლოვიარო და დაკრძალვის ჩვეულება. რადგანაც იგი რელიგიასთან არის კავშირში, ამიტომ ზოგიერთი ტრადიციული წესიც კარგად არის შემორჩენილი. უდიეები ცდილობენ მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები არ დაარღვიონ. დღეს საკმაოდ დიდი გავლენა ამ წეს-ჩვეულებებზე მართლმადიდებლურ ეკლესიას გააჩნია. საბჭოთა წყობილების

რღვევის შემდეგ ქრისტიანული წესების დაცვა უფრო მნიშვნელოვანი გახდა. ყველა უდი, მორწმუნეა იგი თუ ურწმუნო, მღვდლის რეკომენდაციებს ითვალისწინებს. მიცვალებულის განბანვისა და კუბოში ჩასვენების წესიც იგივე რჩება. მოსახლეობა თუ მიცვალებულს ადრე სხვადასხვა ნივთებს ატანდა, ეს ნივთები დღეს „საჭიროებას აღარ წარმოადგენს“. განრიდების წესების რღვევის შედეგად საყვარელი ადამიანის დაკარგვის ტკივილის გამო, ახლა მშობელს, ქმარს ან ცოლს თავისი ემოციების გამოხატვა აღარ ეკრძალება.

თავისთავად ცხადია, გლოვის გამოხატულების რეგლამენტაციაც ხდება. იკარგება ღრმა შაგების ტარების ჩვეულება და გლოვის განსაკუთრებული მანერები. ბუნებრივია, სოფ. ზინობიანში დაკრძალვის ცერემონიაში მთელი სოფელი იღებს მონაწილეობას. სამეზობლოში, ისევე როგორც „ხოიში“, ნათესაური კატეგორიების გათვალისწინებით გროვდება გადასახალი: სისხლით ნათესავეებს „ხოი“-ს (პატრონიმია) უფრო მეტი გადასახლის ვალდებულება აკისრია, ვიდრე მოყვრობით და ხელოვნურად დანათესავებულებს. ამჟამად, მეზობლებიც სიახლოვე-სიშორის გათვალისწინებით იხდიან სავალდებულო დახმარების წილს. სოფ. ზინობიანში საერთო სასაფლაოზე გვარებს თავისი კუთხე აქვთ გამოყოფილი.

ჩვენ მიერ ველზე შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალებიდანაც კი კარგად ჩანს, რომ პატრონიმიული ორგანიზაცია ყარაბაღის უდიეებში მოქმედი უნდა ყოფილიყო. თუმცა, დროთა ვითარებაში, მიგრაციის პირობებში მან თანდათან დაკარგა თავისი მნიშვნელობა. იგი დღემდე მხოლოდ ახლო ნათესაურ გაერთიანებაში ურთიერთდახმარების ფორმისა და იდეოლოგიური ერთობლიობის (ნიშში, დღეობადღესასწაულების ახლო წარსულამდე ერთად გადახდის პრაქტიკაში) ჩვეულებაში შემოინახა, რომელიც შემდეგ სამეზობლო თემში დაინერგა. ამას ადასტურებს ისიც, რომ ტერმინი „ხოი“ მამის სახით წასულ ახლო ნათესაურ ჯგუფს შემორჩა სახელწოდებად. ხოე ნიჯური დიდიეკტით სავაროს, მოღმას, შთამომავლობას აღნიშნავს (ჯეირანაშვილი 1971: 240, ნეშუმაშვილი 2009: 92).

ამჟამად, უდიეები, რომლებიც ქართველების გვერდით სახლობენ და ქვეყნის მშენებლობაში მათთან ერთად მონაწილეობენ, ურთიერთობისთვის ქართულ ენას იყენებენ. თუმცა, მათ საკუთარი სალაპარაკო ენაც გააჩნიათ. ისინი ინტეგრაციაში შედიან ქართველებთან. მართალია, მიგრანტები თავისი ტრადიციული



წმიდა გიორგის ქართული ხალხური ეპითეტები  
(სვანეთი)

საეკლესიო გადმოცემით, სწავლება წმიდა გიორგის ცხოვრებისა და მოწამებრივი ღვაწლის შესახებ ქართველ საზოგადოებაში გაავრცელა მოციქულთა სწორმა წმიდა ნინომ. საქართველოში წმიდა გიორგის სახელზე პირველი ეკლესია IV-V საუკუნეებში აშენებულა, შემდეგ კი იმდენი ტაძარი აგებულა, რამდენი დღეცაა წელიწადში – „არ არის ბორცვი, ანუ მაღალნი გორანი, რომელსა ზედა არ იყოს შენნი ეკლესიანი წმინდისა გიორგისანნი“ (ქართლის ცხოვრება 1973: 40). ივანე ჯავახიშვილის დაკვირვებით, „არც ერთი წმიდანის სახელობაზე არ მოიპოვება იმდენი ტაძარი საქართველოში, რამდენიც წმიდა გიორგის სახელობაზეა აშენებული“ (ჯავახიშვილი 1979: 88).

წმიდა გიორგის ხატებას გამორჩეული ადგილი უკავია ტრადიციულ ქართულ კულტურაში. მართალია, წმიდა გიორგის თაყვანს სცემენ მთელ ქრისტიანულ სამყაროში, მაგრამ საქართველო ამ მხრივაც გამორჩეულია (Меликсет-беков 1916) და ცნობილი ბიზანტიოლოგი ა. რისტენკო სწორედ საქართველოს უწოდებს წმიდა გიორგიზე ლეგენდების კლასიკურ მხარეს (Рыстенко 1909: 108). ცნობილია, საქართველოს ძველად გეორგიაც ერქვა, საისტორიო ტრადიციით, ეს სახელი წმიდა გიორგის უკავშირდება, რადგან იგი ძველთაგანვე ქართველთა მსხნელად და მფარველად აღიქმებოდა.

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ საქართველოში მთავარმოწამე წმიდა გიორგისადმი თაყვანისცემის „გავრცელება თავიდანვე – ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების პერიოდიდანვე უნდა მომხდარიყო. შემდგომ ხანაში კი იგი ვითარდება, ძლიერდება და მტკიცდება“ (ნინიძე 1991: 164).

წმიდა გიორგი კაბადოკიელის წამების ამსახველი თხზულების ქართული თარგმანი შემოგვრჩა X საუკუნიდან, მოგვეპოვება გიორგი მთაწმინდელის (XI ს.) მიერ შესრულებული თარგმანიც და ა. შ. (კეკელიძე 1945; ვაბიძაშვილი 1991; ლექსიკონი 2007: 204-205). წმიდა გიორგის ფრესკული

გამოსახულებები გვაქვს ადრექრისტიანული ხანიდან (წებელი, მარტვილი...).

წმიდა გიორგისადმი თაყვანისცემამ განსაკუთრებული მასშტაბები საქართველოში IX საუკუნიდან შეიძინა (კეკელიძე 1945). ამ დროიდან ითარგმნება წმინდანის ცხოვრებასი, იწერება გალობები, აკროსტიხები, იგება დიდი რაოდენობით ამ წმინდანის სახელობის ეკლესია-მონასტრები, ფრესკებზე კი გამოსახავენ უკვე არა მხოლოდ წმინდანის წამების, არამედ გმირობების, მეომრული ღვაწლისა და სასწაულების ამსახველ სცენებსაც. გ. აკოფაშვილის დასკვნით, წმიდა გიორგისადმი თაყვანისცემის ესოდენი განმტკიცება განაპირობა ქართულ სახელმწიფოებრივ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მომხდარმა ცვლილებებმა: ეს ის ხანაა, რდესაც ფეოდალიზმი საქართველოში უკვე გამარჯვებულია, ჩამოყალიბებულია ვასალურ ურთიერთობაზე დამყარებული სამხედრო წყობა, თავის ძლევამოსილ სვლას სახელმწიფოებრივ ასპარეზზე იწყებს ქართული რაინდობა, რაინდული დაშქარი (აკოფაშვილი 1999). მნიშვნელოვანია მეორე მომენტიც, ამ დროს ბიზანტიაშიც წმიდა გიორგი იმპერატორისა და მისი დაშქრის პატრონად აღიარეს, შეცვალეს წმინდანის იკონოგრაფიული ტიპიც – მას უკვე მეომარ წმინდანად გამოსატყვენ. გიორგი ჩუბინაშვილის აზრით, ამგვარი ხატების შექმნის იდეა საქართველოდან გავრცელდა ბიზანტიაში და არა პირუკუ. საყურადღებოა, რომ ამ დასკვნამდე გ. ჩუბინაშვილი მივიდა სვანეთის სიწმიდეების შესწავლისა და ანალიზის შედეგად (Чубинашвили 1959: 450-477; აკოფაშვილი 1999).

წმიდა გიორგის წმიდა ნაწილები და სასწაულთმოქმედი რელიქვიები (მწვილდი, ისრები, ჯაჭვი...) ინახება საქართველოს ეკლესია-მონასტრებშიც.

წმიდა გიორგის ხატება გამოსახული იყო სამეფო (ბაგრატიონთა), სადროშოთა და დაწინაურებულ საგვარეულოთა გერბებზე. სახელი გიორგი დამკვიდრდა სამეფო სახელად.

სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობაა წმიდა გიორგის „კულტის“ გენეზისთან დაკავშირებით. მას ქართულ წარმართულ – მთვარის, ომის, ან მიწათმოქმედების ღვთაებებთან – აკავშირებდნენ, სხვათა აზრით, წმიდა გიორგისადმი თაყვანისცემა მითრიაზმის გამოძახილი იყო



და ა. შ. ვუიქრობ, როდესაც სამეცნიერო ლიტერატურაში საუბრია წმინდა გიორგისადმი ქართველთა თაყვანისცემის შესახებ, გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება: ცნობილია, მთავარმოწამე წმიდა გიორგი რეალურად არსებული, კონკრეტული ბიოგრაფიის ადამიანი იყო, გამოჩენილი მხედართმთავარი, ქრისტიანობისათვის წამებული და შემდგომ ეკლესიისაგან წმინდანად შერაცხული. ქართველებმა მას საქართველო და ქართული მხედრობა შეავედრეს და ჩვენი ქვეყნის მფარველად მიიჩნიეს. ამიტომ, როდესაც წმიდა გიორგის „კულტის“ (და აქ მოკრძალებით შევნიშნავ, რომ წმინდანთან მიმართებით ტერმინ „კულტის“ გამოყენება გარკვეულ უხერხულობას ქმნის, ამგვარი დამოკიდებულება ევოლუციონისტური და შემდგომ მარქსისტულ-ლენინური სწავლებიდან მომდინარეა და დღეს უკვე ანაქრონიზმად მოჩანს) გენეზისის შესახებ იწერება გამოკვლევები, გათვალისწინებული უნდა იყოს მორწმუნე მოსახლეობის მსოფლადქმა და მრავალსაუკუნოვანი ქართული ტრადიცია, რომლის თანახმადაც ქრისტიანული სამყარო და მათ შორის, უპირველესად, ქართველები, კონკრეტულად წმინდა გიორგის თაყვანებოდნენ და არა გაურკვეველი, წინარე, არქაული კულტების გამოძახილს, რომლიდანაც თითქოსდა ამოიზარდა ამ წმინდანისადმი თაყვანისცემა – წმიდა გიორგი რეალური, ისტორიული პიროვნება იყო და წმინდანად შერაცხვის შემდეგ სწორედ ამ კონკრეტული წმინდანისა სწამდათ ქართველებს და არა ოდინდელი ქრისტიანობამდელი კულტების გადმონაშთებისა. ბუნებრივია, კვლევისას ისტორიული დინამიკის ჩვენება სასურველი და ობიექტური სამეცნიერო მიდგომაა.

წმიდა გიორგის სახელზე მთელ საქართველოში იგებოდა ეკლესია-მონასტრები, იქმნებოდა ხატები, ფრესკები. მხოლოდ სვანეთში ასზე მეტ წმიდა გიორგის ეკლესიას მოითვლიან, რომელთა შორისაც უდიდეს ისტორიულ ფუნქციას სვანეთის საერისთავოს სასულიერო და სოციალური ცენტრი – სეტის წმიდა გიორგის მონასტერი – ასრულებდა. ცნობილია, სეტის წმიდა გიორგის ეკლესიაში ქორეპისკოპოსები მოღვაწეობდნენ, ე. თაყაიშვილის აზრით, შესაძლოა, სეტის მონასტერი საეპისკოპოსო საყდარიც ყოფილიყო (თა-

ყაიშვილი 1991: 299). იქვე ინახებოდა სვანეთის საერისთავო დროშა „ღევი“.

ქართული ეკლესია მთავარმოწამე წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილ ორ დიდ დღესასწაულს აღნიშნავს: 23 აპრილს (ახალი სტილით 6 მაისს) და 10 ნოემბერს (ახალი სტილით 23 ნოემბერს). ამათგან ნოემბრის გიორგობას, წმიდა გიორგის ბორბალზე დაკერის დღეს, მთელ მართლმადიდებელ მსოფლიოში მხოლოდ საქართველოში მიაგებენ პატივს<sup>1</sup> და, საგულისხმოა, რომ თვესაც ქართველებმა გიორგობისთვის შეარქვეს. კანონიკური დღესასწაულების პარალელურად საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილი სხვა მრავალი ხალხური დღეობაც აღინიშნება. დღეობები სატაძრო, სათემო, სახეგო, საგვარეულო მნიშვნელობისაა და ხშირად ამა თუ იმ რეგიონის ისტორიულ მომენტთან, ძირითადად, საგმირო ეპიზოდებთანაა დაკავშირებული.

წმიდა გიორგი სხვადასხვა ხალხური ეპითეტით მოიხსენიება ტრადიციულ ყოფაში: თეთრი გიორგი, ჯგირაგ, ჯგირაგ/ჯგირაგ/გაგა, ლაშარი, თეთროსანი, ნაღვარმშენიერი, მოისარი, შუბოსანი, ხანგარამი (ხანგაროსანი), ქაუშელდიანი (კაუშვილდიანი) და სხვ.

ქართული ენის სვანურ კილოებზე წმიდა გიორგის აღსანიშნავად ტერმინი „ჯგირაგ“ გამოიყენება. ეს დადასტურებულია ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალით. „ჯგირაგ“-ის ეტიმოლოგია ხშირადაა ლინგვისტთა კვლევის საგანი და აზრთა სხვადასხვაობის გამომწვევი მიზეზი. ნ. მარი, მაგალითად, ამ ტერმინის ადეკვატურობას წმიდა გიორგისთან კატეგორიულად გამორიცხავდა და მას წმიდა მუხის კულტს უკავშირებდა. ა. შანიძის დასკვნით, „არ ჩანს, რომ მარის ანალიზი სწორი იყოს, „ჯგირაგ“ სწორედ გიორგია და სხვა კი არა, არამედ წმინდა გიორგია“ (შანიძე 1973: 112). ა. შანიძე გამოყოფს ფუძე „ჯგირ“-ს, რაც მეგრულად ძველად აღ-

<sup>1</sup>ნოემბრის გიორგობას, წმიდა გიორგის ბორბალზე დაკერის დღეს, მთელ მართლმადიდებელ მსოფლიოში მხოლოდ საქართველოში აღნიშნავენ და, საგულისხმოა, რომ თვესაც ქართველებმა გიორგობისთვის შეარქვეს.



ნიშნავდა „წმიდას“, გვიან კი „კარგის“ აღმნიშვნელი გახდა და ფუძე „გივარგის“, რომელთა შეერთებაც ქმნის „ჯგირაგ“-ს (შანიძე 1973: 112). ა. ლეკიაშვილის ვარაუდით, „ჯგირაგ“-ი „ჯგერაგუნას“ ნაირსახეობაა. ე. გაზდელიანის აზრით, „ჯგირაგ“-ი ძველად წმიდა ადგილს (ჯგირ აგი/არდგილ) აღნიშნავდა და ამ კონტექსტში იგი უკავშირდება ტერმინ „ლიჯგურის“, რაც „კურთხევის“ გულისხმობს სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში (გაზდელიანი 1989) და სხვ.

ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ რომ „ჯგირაგ“ ქართული ენის ყველა სვანურ დიალექტში კონკრეტულად წმიდა გიორგის აღნიშნავს; ხოლო ტერმინი „ლიჯგური“ იქიდან გამომდინარე, რომ ძველად ჯგირაგი ზოგადად წმიდა ადგილის აღმნიშვნელი სიტყვაც იყო, „კურთხევის“ მნიშვნელობითაც გამოიყენება.

წმიდა გიორგი – „ჯგირაგ“-ი სვანეთშიც, ისევე როგორც მთელ საქართველოში, სხვადასხვა ეპითეტით იხსენიება. სვანეთში არსებული ვარიაციებია: „წმიდა გიორგი მთისარი“, „წმიდა გიორგი შუბოსანი“, „წმიდა გიორგი კავშივლიანი“, თეთროსანი წმიდა გიორგი და სხვ.

წმიდა გიორგის ეკლესიები აღმართულია ზემო და ქვემო სვანეთის ყოველ თემში, ზოგან – რამდენიმეც, ასევე დალის სვანეთში (აჯარის წმიდა გიორგის ეკლესია, შყერის წმიდა გიორგის ეკლესია). ეთნოგრაფიული კუთხით აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ბარად ჩასახლებულმა ეკომიგრანტმა ქართველმა მთიელებმა (სვანებმა) უკვე ახალ საცხოვრისებშიც ააგეს წმიდა გიორგის ეკლესიები (თეთრიწყაროს, მანგლისის, დმანისის, მარნეულის, გარდაბნის, წალკის რაიონებში) და გულმოდგინედ ზეიმობენ გიორგობის დღესასწაულებს.

სვანეთის ბევრი საგვარეულო ხაზგასმული სიამაყით თავის გვარს წმიდა გიორგის მრევლს („ჯგირაგში მართლ“) უწოდებს. ეს საგვარეულოები (სეტიელები, ფალიანები, რატიანები, ნიგურიანები, მჭედლიანები, ჯაფარიძეთა ერთი შტო, გუჯეჯიანები, ქობალიები, ჭკადუების ზოგიერთი შტო, ქურდიანები..) წმიდა გიორგის ამა თუ იმ ეკლესიის მრევლნი და მომეღელნი არიან. მენტალური თვალსაზრისით, მეტად შთამბეჭდავია მესტიელ სეტიელთა, ფალიანთა, რატიან-

თა, ნიგურიანთა, მჭედლიანთა და ჯაფარიძეთა (ერთი შტო-ში) შორის არსებული ტრადიცია: ეს საგვარეულოები თავიანთ თავს „მოლჯგირაგი“-ს უწოდებენ, სეტის წმიდა გიორგის მრევლად ითვლებიან და სეტის წმიდა გიორგის საეკლესიო დღეობების დროს სხვა მესტიელებთან შედარებით დიდ უპირატესობას ფლობენ. მათ შორის დაცულია გადმოცემა, რომ წმიდა გიორგი თავიდან ადამიანი ყოფილა, ორი უმცროსი ძმა ჰყოლია. შემდეგ იგი გამოჩენილი მეომარი გამხდარა. ბოლოს წმიდა გიორგი ღმერთს თავისთან წაუყვანია. ამ ორი ძმის შთამომავლები კი ჩვენ ვართო (სვანური... 1978: 88). ამ გადმოცემის სხვა ვარიანტით, „მოლჯგირაგი“-თა კიდევ ერთი გვარი – მუტვილიანები – ადრევე გადაშენებულან. ამავე ეკლესიასთან სრულდება მაშტაბურობით გამორჩეული ხალხური დღესასწაული ჰულიშობა (გუჯეჯიანი 2005).

სვანეთში აღინიშნება ოფიციალური საეკლესიო გიორგობის ორივე დღესასწაული, მაგრამ ამ მხარეში სხვა დროსაც ზეიმობენ წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილ დღეობებს: ეს არის წმიდა გიორგის სახელობის ეკლესიების სატაძრო, ასევე სხვადასხვა სათემო დღესასწაულები. ასეთ დღეებში მთელი თემი, სოფელი, ლასკარი ან გვარი თავს იყრის წმიდა გიორგის საყდრების გარშემო და იმართება ტრადიციული „ლიმზირ“-ი – ლოცვა.

გიორგობის დღესასწაულებს ქართული ენის სვანურ დიალექტებზე „ლიგერგი“-ს უწოდებენ. ტრადიციული ლოცვის აუცილებელი კომპონენტია სასულიერო საგალობელი – „ჯგირაგ“ რომელიც დღესაც სრულდება სვანეთში. ეს საგალობელი წმიდა გიორგის ეძღვნება და გარდა ოფიციალური საეკლესიო დღეობებისა, აღევლინება ხალხურ დღესასწაულებზეც, რომლებიც, ასევე, წმიდა გიორგის – დიდი მეომრის, საქართველოს მსხენელისადმი მიმართული.

„წმიდაო გიორგი, შენ შეგვეწიე!  
როგორც ღმერთს შევსთხოვთ,  
ისემც შეგვეწიეხარ  
შენი მადლითა და წყალობით!“

ცნობილია, „ჯგირაგ“-ის სხვა ვარიანტიც:

„წმიდა გიორგიმც შეგვეწიე,  
შეგვეწიე,  
შეგვეწიე“



წმიდა გიორგი, შენ შეგვეწიე” (სვანური პოეზია 1939: 312-312).

წმიდა გიორგის დღეობებისადმი მიძღვნილ შესაწირავ ზეარაკს „გერგაი“ ჰქვია.

წმიდა გიორგის ხატებას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია სუფრის ტრადიციებშიც. ცნობილია, სვანეთში შემონახულია ძველქართული მენტალობის მრავალი ელემენტი, რომელთა შორის სუფრის წარმართვის წესებიცაა: სადღეგრძელოების თანმიმდევრობა, ტერმინოლოგია და საწესო სადიდებელთა წარმოთქმის ფორმა და თანმიმდევრობა. სვანეთში სუფრის წარმართვისას აუცილებელ ელემენტად ითვლება **მესამე ლოცვა-სადღეგრძელოს წმიდა გიორგისადმი მიძღვნა**. პირველი ლოცვა-სადღეგრძელო უფალს („ღერმეთ“) ეძღვნება, მეორე – მთავარანგელოზებს („თარგლეზერ“), ხოლო მესამე ლოცვა-დღეგრძელება წმიდა გიორგისადმი აღევლინება და მას ავედრებენ სამშობლოს, კონკრეტულად სვანეთის ხეობას და ქართულ მხედრობას (მამაკაცებს). სუფრის წარმართვის ეს წესი, ცხადია, ტრადიციულია, კულტურის ადრეული პლასტებიდან მომდინარეა და დღესაც მოქმედი. ტრადიციული ქართული კულტურის მობილობის ნათელი დასტურია ის ფაქტი, რომ სუფრის გაძღოლის ეს ძველქართული ტრადიცია სვანეთიდან საქართველოს სხვა მხარეებში ჩასახლებულმა ეკომიგრანტებმა ახალ დასახლებებშიც გადმოიტანეს და ადგილობრივ მეზობელ ქართველთა ყოფაშიც დანერგეს.

სვანეთში დღემდე შემონახულია წმიდა გიორგის ეკლესიებისათვის შეწირული **საეკლესიო მიწები და ტყეები** (მესტია, მულახი, ეცერი, ფარი, ლახამულა, საყდარი, შყერი, ჩხალთა...). სვანეთში დაცულია ლენხუმის ხეამლის წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილი ტყის მცირედი მონაკვეთებიც ეცერისა, ფარისა და ლახამულის თემებში და სხვა. ასეთ საეკლესიო მიწებს და ტყეებს **წმიდა გიორგის მიწა, წმიდა გიორგის ტყე** ჰქვია (გუჯუჯიანი 2006).

**წმიდა გიორგი ქართველთა მსოფლადქმით საქართველოს მსხნელია, ქართული მხედრობის მფარველია.** ქართველები, ისტორიული ძნელბედობიდან გამომდინარე, მუდამ სამშობლოს იცავდნენ ურიცხვი მტრების შემოსევებისაგან. ომში მიმავალ ქართველს გულზე წმიდა გიორგის ხატი ეკი-

და და ეს წმინდანი სვანეთშიც, მსგავსად საქართველოს სხვა მხარეებისა, მეომართა, სამშობლოს დამცველთა მფარველად მიჩნეული.

საყოველთაოდ ცნობილი საისტორიო გადმოცემით, საქართველოსათვის უმნიშვნელოვანეს დიდგორის ბრძოლაში წმიდა გიორგი განცხადებულად და ყოველთა სახილველად წინ მიუძღოდა დავით აღმაშენებელს და ქართულ მხედრობას: „რამეთუ პირველსავე ომსა იოტა ბანაკი მათი და ივლტოდა, რამეთუ ხელი მადლისა შეეწოდა, და ძალი ზეგარდმო ფარვიდა მას, და წმიდა მოწამე გიორგი განცხადებულად და ყოველთა სახილველად წინაუძღოდა მას და მკლავითა თუსითა მოსრვიდა ზედამოწვევულთა უსჯულოთა მათ წარმართთა, რომელ თვთ იგი უსჯულონი და უმეცარნი მოღმართ აღიარებდეს და მოგუთხრობდეს სასწაულსა ამას მთავარ-მოწამისა გიორგისსა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 341). ამ დიდი სასწაულის („ძღვევაი საკვირველი“) ამსახველი მრავალი ხალხური ვარიანტი სვანეთის ეთნოგრაფიულმა მასალამ შემოგვინახა ლეგენდა-გადმოცემების სახით.

ძველთაგანვე სვანეთის საერისთავო საქართველოს ჩრდილო-დასავლეთ საზღვრის ერთგული დამცველი და მეციხოვნე იყო. აქაური დიდგვაროვანი მადალ სამხედრო სახელოებს ფლობდნენ სამეფო კარზე და გამორჩეულ მეომრებად იყვნენ ცნობილნი. სვანები ქვეყნის ერთიანობის დაშლის შემდეგაც, უკვე მხოლოდ საკუთარი ძალებით, უმკლავდებოდნენ ჩრდილოკავკასიელთა შემოსევებს და „თათრების“ წინააღმდეგ გამართულ ბრძოლებში სწორედ წმიდა გიორგი მოჩანს ქართველთა შემწედ და მფარველად ამ მხარეშიც. მრავალი ასეთი გადმოცემა სვანეთში დაცული. შემონახულია ის ეკლესიებიც, რომელთა მახლობლადაც სასწაულები მომხდარა, მაგალითად, ადიშის, იფარის, ნაკიფარის, მულახის, შიხრის, შყერის, საყდრის, ლახამულის ხიდის წმიდა გიორგის და სხვა სოფლების წმიდა გიორგის ეკლესიები, აგრეთვე, კაიშის მთავარანგელოზის და სხვა საყდრები. გადმოცემებით, ამ და სხვა ადგილებში, რომლებიც ძირითადად უდელტეხილების მახლობლად მდებარეობს, საიდანაც საუღელტეხილო გზებით გადმოდიოდა მტრის ლაშქარი, სამშობლოს დამცველ ქართველ მეომრებს წინ განცხადებულად მიუძღოდა წმიდა გიორგი, მისი შემწეობით ამარცხებ-



დნენ ქართველები მტერს, ხოლო ერთ-ერთი ასეთი დიდი გამარჯვების აღსანიშნავად მადლიერმა სვანებმა წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილი ხალხური დღესასწაული **ლამპრობა/ლინედურაღ-ი** დააწესეს. „ლამპრობა“ მრავალი ისტორიული შრის მომცველი დღეობაა და წმინდა გიორგის ხატება შერწყმულია „ლამპრობის“ – ადრექრისტიანული დღესასწაულის – სვანურ ხალხურ ვარიაციასთან და ამჟამად სადღეობო ღოცვა, ფაქტობრივად, ამ წმინდანს ეძღვნება<sup>1</sup>. ერთ-ერთი გადმოცემით, უხსოვარ დროში, როდესაც ჯერ კიდევ მშვილდ-ისრებით იბრძოდნენ და თოფები ჯერ არ არსებობდა, სვანეთს „თათრები“ შემოსევთან, თათრებს ქართველების სრული ამოწყვეტა და მათ მიწა-წყალზე დასახლება სდომებოდათ. რიცხვობრივი უპირატესობით თათრები ბევრად სჯობნიდნენ ქართველებს, ქართველთა ჯარები ბრძოლების შედეგად განახევრებულა, მტერს კი ახალ-ახლი რაზმები ემატებოდა. სვანების ჯარს დაუჩოქია და წმიდა გიორგის დახმარებას შევედრებია. მყისვე ცის კაბადონზე წმიდა გიორგი გამოჩენილა, ქართველებს წინ წასძღოლია და მტერი ამოუქლევია. ამ გადმოცემის მრავალი ვარიანტი არსებობს, მასში ფიგურირებს ანთებული ლამპრები, როგორც მეგუშაგეთა და მხედართა სამხედრო ატრიბუცია. სხვა გადმოცემით, „თათრების“ მორიგი შემოსევისას მტერს მთლიანად ამოუწყვეტია მეომერი ქართველები; ქალებსა და ბავშვებს შეველა წმიდა გიორგისათვის უთხოვიათ. წმიდა გიორგი ხილულად გამოჩენილა საომარ ველზე, ერთ მახლობელ გორაკზე გაჩერებულა და თავისი მშვილდ-ისრით მტერი ერთიანად ამოუხოცავს. ასე გადაურჩენია მხედარ წმინდანს სვანეთი მერამდენედ და ამის მერე ხალხს მისთვის სიყვარულით შეურქმევია **„წმიდა გიორგი მოისარი“** (სვანური... 1978: 89). **მოისარობის** დღესასწაული (სვანეთში – „**მეისარაბ**“//„**მეისარობ**“) ცნობილია მთელ დასავლეთ საქართველოში, იგი ყველგან უშუალოდ წმიდა გიორგის ეძღვნება და დღეობის სახელადაც წმინდანის ეს ხალხური ეპითეტი – **„მოისარი“** ფიგურირებს: „**ჯეგე-მისარონი**“ (დღეობა აღნიშნება შემდეგი დასახლებუ-

<sup>1</sup>ქართულ ტრადიციაში არსებულ „ლამპრობის“ დღეობებთან დაკავშირებით მომზადებულია გამოკვლევა, რომელიც უახლოეს ხანებში გამოქვეყნდება.

ლი პუნქტების წმიდა ადგლებში: ჯუშითი, ჯიხასკარი, გეჯეთი, ნაქალაქევი, საღხინო და სხვ.). დღეობას სამეგრელოში „**მირსობა**“//„**ნირსობა**“ ჰქვია; გურიაში – „**მოისარობა**“; რაჭა-სა და ლეჩხუმში – „**მეისარობა**“; ხოლო სვანეთში, როგორც უკვე ითქვა – „**მეისარაბ**“//„**მეისარობ**“ (აბაკელია 1985).

წმიდა გიორგის სვანეთში არსებულ სხვა ეპითეტობას აღსანიშნავია ტერმინი **„შუბოსანი“**. ცნობილია, სვანეთში, არათუ ძველად, არამედ, **დღესაც უძველიან წმიდა მხედარს, ნიშნად მადლიერებისა, შუბებსა და ისრებს და მთაყარმოწამეს საქართველოსა და ქართული მხედრობის სიმდიერეს ავედრებენ**. ამ მიძღვნას საინტერესო გადმოცემა ასახრდოებს: ძველად, ყარაჩაიდან გადმოსულ მტერს მთელი ბალსქვემო სვანეთი აუოხრებია და ქართველი მამაკაცების დიდი ნაწილი ბრძოლაში დაღუპულა. ჩუბეხევის თემის ქალები და ბავშვები მაღალ მთაზე აღმართულ კაიშის მთავარანგელოზების ეკლესიას შეჰფარვიან და წმიდა მხედრისთვის შეველა უთხოვიათ. სასწაულებრივად გამოჩენილი წმიდა გიორგი მტრის ურიცხვ ჯარს შეგბია, წმინდა მხედარს ეკლესიის მახლობლად მდებარე სახატო ტყეში აღმართული ნაძვებიც მიშველებიან, შუბის და ისრისპირებად ქცეულ ნაძვის წიწვებს მტერი დაუსეტყვავთ. წმინდა მხედარს მტრისთვის მუსრი გაუვლია. ამის შემდეგ მადლიერი სვანები ზაფხულის ერთ დღეს ამ სასწაულის აღნიშვნას უთმობენ და დღემდე სწირავენ ეკლესიას ხისაგან გამოთლილ შუბებსა და მშვილდ-ისრებს. იქვე მდებარე საეკლესიო ტყე კი ამჟამადაც სათუთად დაცულია და შემონახულია.

სვანეთში შემონახულია წმიდა გიორგის სასწაულებრივი ძლიერების კიდევ ერთი გამოხატულება: ტრადიციული სვანის აზრით, წმიდა გიორგის შეუძლია ქუხილად მოველინოს მტერს და შემუსროს: ლახამულის მასალით, „თათრები“ ხშირად ესხმოდნენ თავს ამ თემს. ერთხელაც იმდენი მტერი შემოტრილა, რომ იქაურობა სულ დაუფარავს. მტრის ჯარით ავსებულა მთელი მიმდებარე ტერიტორია. ქვემო ლახამულელების მოთავეს თოფი გაუსვრია წმიდა გიორგის ეკლესიის მიმართულებით და მთელი ხმით უყვირია: „მადლიანო წმიდა გიორგი, გვიშველე, თორემ დღეს ამოწყდება შენი მრველი“-ო. უეცრად ეკლესიაში ისეთი სასწაულებრივი ქუხილის ხმა გავარდნილა, რომ სოფელს შემოხვეული „თათრები“ ერთია-



ნად დაბრმავებულან და ქართველებს ისინი მთლიანად ამო-  
უწვევით (სვანური... 1978: 191).

სვანეთში შემონახული გადმოცემით, წმიდა გიორგის  
შექმნილად / დაწესებულად ითვლება **მშვილდი და ისარი,  
ხმალი და ხანჯალი, შუბი და ფარი.**

სვანი მოგზაური შინიდან გასვლამდე, წმიდა გიორგის  
სახელზე ლოცულობს, მას შესთხოვს ბედნიერ მგზავრობას.  
სახიფათო უღელტეხილების გადავლის დროსაც, სვანებს,  
თავიანთ შემწედ და მფარველად წმიდა გიორგი მიანდათ.  
შორეული სახიფათო გზიდან შინ მშვიდობით მობრუნებული  
მგზავრი სამადლობელ ლოცვას კვლავ წმიდა გიორგის  
აღუვლენს. დღესაც, ყოველი ტრადიციული სვანი სვანეთი-  
დან გასვლამდე, ენგურის ხეობის გავლით, ე. წ. ღენხერის  
გზაზე, ლახამულის წმიდა გიორგის ეკლესიას (**„ჯგირაგ  
ბოგაშ“-ს**, - ხიდის წმიდა გიორგის) გამოსთხოვს მშვიდობი-  
ან მგზავრობას.

წმიდა გიორგის ერთ-ერთი ეპიტეტი სვანეთში **“თეთროს-  
სანია”**, მაგალითად, **თეთროსან შქედელი**. ეს წმიდა ადგილი  
(შქედის წმიდა გიორგის ნაეკლესიარი) ლახამულის თემში  
მდებარეობს და იქ თეთროსანი წმიდა გიორგისადმი მიძ-  
ღენილი დღეობა იმართებოდა. ლოცვის ტექსტებში მლოცვე-  
ლები **„თეთროსან შქედელ“-ს** მიმართავენ.

საგულისხმოა, რომ სამეგრელოში დაფიქსირებული  
წმიდა გიორგის ერთ-ერთი ეპიტეტის - **„ჯეგე ხანგარამი“-ს**  
- არსიც სვანური მასალით ირკვევა: ცნობილია, ტერმინი  
“ხანგარი” სვანურად ხანჯალს, დაშნას, საბრძოლო დანას,  
ხმალს აღნიშნავს და ის შემონახულია ამირანის მითში -  
ამირანის იარაღია. ამ მასალის საფუძველზე ა. შანიძე ას-  
კენის, რომ **„ჯეგე ხანგარამი“** წმიდა გიორგის ერთ-ერთი  
ეპიტეტია და წმიდანის იმ იარაღის აღმნიშვნელია, რომლი-  
თაც იგი გველემშაპს კლავს. შესაძლოა, ეს იყოს ლახვარი  
(შანიძე 1973).

სვანეთში წმიდა გიორგის **„ქაუშელდიანის“** - კავ-  
მშვილდიანის ეპიტეტითაც იხსენიებენ. ს. კვიციანიშა შეის-  
წავლა მზის ან მთვარის დაბნელების პერიოდში სვანეთში  
არსებული წეს-ჩვეულებები. მასალა საგულისხმო და მრავ-  
ლის მეტყველია: როდესაც გველემშაპი გადაყლაპვას დაუპი-  
რებდა მზეს ან მთვარეს, ხალხი სახლებიდან გარეთ გამოც-

ხედებოდა და დაიწყებდა ძახილს: „ქაუშელდიანო, სადა  
ხარ, გაიღვიძე, გვიშველე, მთვარე (მზე) წავგაროვეს, გველემ-  
შაპი ყლაპავს, უშველე!“ სვანეთში ქაუშელდიანთან მზის  
(მთვარის) მხსნელად **„ქალბბარიც“** მოიხრება: „აა, ქალბ-  
ბარ, ქაუშელდიან, სადა ხართ?! გაიღვიძეთ, გაიღვიძეთ!  
მზეს (მთვარეს) მიეშველეთ!“ ამ შეძახილების პარალელუ-  
რად, მოსახლეობა თავის ადგილობრივ ეკლესიებსა და  
წმინდანებსაც ევედრებოდა მზის (მთვარის) შველას. თან  
თოფებს ისროდნენ, რკინულს (რკინისა და სპილენძის ქვა-  
ბებს, ტაფებს, სურებს) ახმაურებდნენ, რათა ბოროტი - ბნე-  
ლი ძალა - გველემშაპი დაეფრთხოთ და მზეს (მთვარეს) -  
ნათელს - მიშველებოდნენ. ს. კვიციანის მართებული დაკ-  
ყირვებით, სრულიად ბუნებრივია, რომ **ქაუშელდიანი იგივე  
კავმშვილდიანია** და ამ სიტყვის სვანურ ვარიაციას წარმო-  
ადგენს, **მიესადაგება წმიდა გიორგის - მეთმარს, მხსნელს,  
რომლის საომარ აღჭურვილობაში, ცხადია, კავი და  
მშვილდიც მთავრებოდა; ხოლო ქალბბარი - წმიდა მთა-  
ვარმწამე ბარბარეა, რომლის ხატებასაც დიდი ადგილი  
უჭირავს სვანეთის ტრადიციულ ქართულ ყოფაში** (კვიციანი  
1991: 78-83).

წმიდა გიორგის ხატება ასახულია ქართულ (სვანურ)  
ყოლკლორში (ლევენდები, ზღაპრები...), მითოლოგიასა და  
სამონადირეო რიტულებსა თუ ეპოსში.

მითოლოგიური გადმოცემებით, **წმიდა გიორგის დევთა  
და გველემშაპთა შემმუსვრელია** (კვიციანი 1991). **წმიდა გი-  
ორგი ითვლება ნადირთა და მონადირეთა მფარველადაც.**  
მას „ემორჩილება“ ნადირთმწყემსი ქალ-ღვთაება დალი.  
„დალს წმ. გიორგისგან ჩაბარებული ჰყავს ჯიხვები და არ-  
ხეები“ (ნიჟარაძე 1964: 35).

სვანი მონადირე გულდასმით იცავდა წინაპართაგან  
მომდინარე, ტრადიციებსა და აღკვეთებს. გამთენიისას საგ-  
ხალს უმძრახად აიღებდა და სოფლიდან გადიოდა. სანადი-  
რო ადგილებს მიახლოებული კი ლოცვას ადავლენდა „დი-  
დი ღმერთის“ - სევბელის მომნიჭებლის სახელზე. მონადი-  
რე მოკლავდა თუ არა ჯიხვს ან არჩვს, გაატყავებდა, გულ-  
ღვიძლს ამოაცლიდა, შეწვადა და ისევ ილოცებდა. ამჯე-  
რად სამადლობელ ლოცვას ადავლენდა. შინ დაბრუნებული  
ეკლესიას მიაშურებდა, თან მიჰქონდა სანთლები, ზედაშე



(ენგურის ხეობაში – არაყი, ცხენისწყლის ხეობაში – ღვინო), სეფისკვერები / „ლემზირები“ და ღმერთს მადლობას სწირავდა. საღამოს კი ნათესავ-მეზობლებს ნანადირევზე კპატიუებდა. მონადირის ლოცვა ასეთი სახის იყო: „დიდება ღმერთს, მადლი ღმერთს, დამბადებელო, ბატონო ქვეყნისაო, ნანადირევი და მონადირე ყველა შენი გაჩენილია, რა დროსაც კი მოგმართო, ყოველ დროს შენი კარგი ჯვარი დამწერე, მადლი და სახელი იქნება შენი. ქრისტე მაცხოვარო! **დიდება შენდა... მწყალობელო, ცხოველო წმ. გიორგი! დიდება შენდა. ადამიანის მწყალობელი შენა ბრძანდები, დღე და ღამე მარჯვნივ მომყევი, ქაჯ-ეშმაკი მაშორე.** ჩემს მწყალობელ ღმერთს დიდება... დაღს კლდისას დიდება!..“ (ნიუარაძე 1964: 36-37)!

ამავე დროს, მგელს სვანური მითოლოგიით „წმიდა გიორგის ძაღლს“ ეძახიან. არსებობს გადმოცემები, რომლებშიც მონადირე მოკლულ მგელს „ბოდიშს უხდის“, „მონადირე ებოდიშებოდა მოკლულ მგელს, რომ შემთხვევით მოუხ-

სვანური სამონადირეო რწმენა-წარმოდგენების დიდი გავლენა შეინიშნება აფხაზთა სამონადირეო წეს-ჩვეულებებზე და ეს ძირითადად წმიდა გიორგის ხატებას ეხება (Гулия 1926). ცნობილია, აფხაზები მონადირეობის დეთაების – აუვეიფშაას პარალელურად იყენებდნენ სახელს „აირგ“-ს და მას გაიაზრებდნენ, როგორც **თეთრ ცხენზე ამხედრებულ მეომარს.** სანადიროდ მიმავალ მამაკაცს შემხვედრნი მიმართავდნენ შემდეგი სიტყვებით: „დაე, ნადირობაში ხელი მოვიმართოს აირგმა“ (Гулия 1926). **ცხადია, აქ წმიდა გიორგის გახალხურებულ აღქმასთან გვაქვს საქმე,** რადგანაც ქრისტიანობის გავლენით, ყველგან და მათ შორის აფხაზეთშიც, ნადირობის და მონადირეთა მფარველად, სეპტემბრის მომცემად წმინდა გიორგი ითვლება. დ. გულიას აზრით, აფხაზეთი გადმოცემებით თვალნათლივ ჩანს, რომ საუბარია წმიდა გიორგიზე (Гулия 1926), რაც გვიან შუა საუკუნეებიდან საქართველოში – აფხაზეთში – ჩამოსახლებულმა აბაზურ-ადიღეურმა ტომებმა (შემდგომმა აფსუათა ეთნიკურმა ჯგუფმა), ადგილობრივ ქართველთაგან, ძირითადად დაღის ხეობელი ქართველებისაგან (სვანებისგან) შეითვისეს (შოშიტაშვილი... 2008).

ეს ამბავი, თორემ ისევე არ გაიმეტებდა სასიკვდილოდ, როგორც საკუთარ ძმას“ (ჩიტაია 2001: 222). მგლის მოკვლა ერთგვარად ტაბუირებული იყო და მთხრობელთა აზრით, ეს დაკავშირებულია იმასთან, რომ „მგელი წმიდა გიორგის ძაღლია“: „ძველად, უხსოვარ დროს, მგლები არ ყოფილან, მგლები შემდეგ, წმიდა გიორგის ძაღლებისგან გამრავლებულან“ (სვანური... 1978: 90-91).

წმიდა გიორგისთან დაკავშირებულ სვანურ და მეგრულ მასალას განსაკუთრებული მსაგავსება ახასიათებს. მსხეხი გეოგრაფიული სიხალოვეცაა და სვანეთის მოსახლეობის სამეგრელოში მიგრაციის სიხშირეც, ხოლო ზოგიერთი წმიდა გიორგის ხატი კონკრეტულად სვანეთიდან არის გადატანილი სამეგრელოში და ადგილზე წარმოქმნილ დღეობაში ტრადიციული ქართული სულიერი კულტურის არაერთი სვანური ვარიაცია იკვეთება. მაგალითად, ცნობილია, რომ „ყულის წმ. გიორგის ჯვარი (ხატი) ხალხური გადმოცემით სვანეთიდან ჩამოუტანა როგას წინაპარს. ამ ხატს სოვლიან ილორის წმ. გიორგის ყურად, ილორის წმ. გიორგი კი გულიაო. ყულის ხატის მესატულებს და მღვდლებს ირჩევდნენ როგასა და მაქაცარიების გვარიდან“ (მაკალათია 1941: 364); ასევე, „ხეთაში ურთის მთაზე დგას ეკლესია „ჯეგეთა“ ანუ ჯეგეს (წმ. გიორგი) მთად მიჩნეული... ჯეგეს მთაზე წამომდგარია ეკლესია... შიგ ხატიც ყოფილა წმ. გიორგისა, რომელიც მეგრელებს მოუპარავთ სვანეთში ისევე როგორც ყულისკარის წმ. გიორგის ხატი მოპარულია იმავე მეგრელებისაგან სვანეთშივე“ (სახოკია 1956: 63) და სხვ.

ამრიგად, სვანეთში შემონახულია წმიდა გიორგისთან დაკავშირებული ტრადიციული ქართული საეკლესიო და საისტორიო გადმოცემების მრავალი ხალხური ვარიაცია. წმინდანის აღმნიშვნელი ხალხური ეპითეტებიც საეკლესიო სწავლებიდან და წმიდა გიორგის იკონოგრაფიის ქართული ტიპიდან და საისტორიო თხზულებებიდან მომდინარეა. მათში ასახულია რეალური საისტორიო ეპიზოდები და სხაგვ. დასხვა ეპოქალური დანაშრევი.



**დამოწმებული ლიტერატურა:**

- აბაკელია 1985** – ნ. აბაკელია, ქრისტიანული წმინდანები და-  
სავლურ-ქართულ რწმენა-წარმოდგენებში. – მაცნე ის-  
ტორიის... სერია, 3, თბ., 1985.
- აკოფაშვილი 1999** – გ. აკოფაშვილი, წმინდა გიორგის სახე  
ქართულ ფეოდალურ კულტურაში. – კრ., საქართვე-  
ლოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები, VII,  
თბ., 1999.
- გაზდელიანი 1989** – ე. გაზდელიანი, ჯგირაგ კომპოზიციის  
შესახებ სვანურში, – ეტიმოლოგიური ძიებანი, თბ.,  
1989.
- გუჯეჯიანი 2005** – რ. გუჯეჯიანი, ელიაობა სვანეთში, –  
კრ., ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, IX, თბ.,  
2005.
- გუჯეჯიანი 2006** – რ. გუჯეჯიანი, საეკლესიო მიწები სვა-  
ნეთში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, X, თბ.,  
2006.
- კეკელიძე 1945** – კ. კეკელიძე, „წმინდა“ მხედარი, ეტიუდები  
ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. I,  
თბ., 1945.
- კვიციანი 1991** – ი. კვიციანი, ახალი წლის ზოგიერთი თავი-  
სებურებანი სვანეთში. კრ., აია, თბ., 1991.
- ლეკიაშვილი 1979** – ა. ლეკიაშვილი, წმინდა გიორგის ქარ-  
თული კულტის საკითხისათვის, – საენათმეცნიერო  
კრებული, თბ., 1979.
- ლექსიკონი 2007** – საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლე-  
სიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, ავტორ-შემდგენელ-  
ნი: ე. გაბიძაშვილი (ხელმძღვანელი), მ. მამაცაშვილი,  
ა. ღამბაშიძე, თბ., 2007.
- მაკალათია 1941** – ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და  
ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
- ნინიძე 1991** – დ. ნინიძე, წმინდა გიორგის კულტის ისტორიი-  
დან საქართველოში, მნათობი, №11-12, თბ., 1991.
- სახოკია 1956** – თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ.,  
1956.
- სვანური... 1978** – სვანური ენის ქრესტომათია, თსუ ძველი  
ქართული ენის კათედრის შრომები, 21, თბ., 1978.

- სვანური პოეზია 1939** – სვანური პოეზია, I, თბ., 1939.
- ქართლის ცხოვრება 1955** – ქართლის ცხოვრება, ტექსტი  
დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს.  
ვაუხნიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955.
- ქართლის ცხოვრება 1973** – ქართლის ცხოვრება, ტექსტი  
დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს.  
ვაუხნიშვილის მიერ, ტ. II, თბ., 1973.
- შანიძე 1973** – ა. შანიძე, სვანური კულტის ტერმინი **ჯგრაგ**,  
მაცნე ენისა და ლიტერატურის სერია, №2, თბ., 1973.
- შოშიტაშვილი... 2008** – ნ. შოშიტაშვილი, ს. ჭანტურიშვილი,  
ნ. მინდაძე, ქ. ხუციშვილი, რ. გუჯეჯიანი, გ. ჭეიშვილი,  
აფხაზეთის ეთნოგრაფიული სამყარო, - კრ. საერთაშო-  
რისო სამეცნიერო კონფერენციის – “საქართველოში  
არსებული კონფლიქტები და მშვიდობის პერსპექტივე-  
ბი” (საქართველოს საპატრიარქო და კონრად აღენაუე-  
რის ფონდი) – მასალები, თბ., 2009.
- ჩიტაია 2001** – გ. ჩიტაია, ანიმისტური წარმოშობის კულტები  
საქართველოში, შრომები, IV, თბ., 2001.
- ცხადაია 2000** – პ. ცხადაია, წმინდანის ეპითეტები მეგრულ-  
ში (ტოპონიმიკური მასალის მიხედვით), – კრ., ქუთაი-  
სური საუბრები, VII, ქუთაისი, 2000.
- წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში 1991** – წმინდა  
გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში, შეადგინა, გამო-  
საცემად მოამზადა, შესავალი, ლექსიკონი და კომენტა-  
რი დაურთო ენრიკო გაბიძაშვილმა, თბ., 1991.
- ჯავახიშვილი 1979** – ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორ-  
მეტ ტომად, ტ. I, თბ., 1979.
- Гулия 1926** - Гулия Д., Божества Охоты и Охотничий Язык у  
Абхазов. Сухум, 19226.
- Рыстенко 1909** - Рыстенко А. Легенда о св. Георгии и драконе в  
византийской и славянорусской литературе. Одесса, 1909.
- Меликсет-беков 1916** – Меликсет-беков Страна св. Георгия.  
ИКОИРГО. 1916.
- Чубинашвили 1959** - Чубинашвили Г. Н. Грузинское чеканное  
искусство. Тб., 1959.



ოსთა ეთნოგენეზის შესახებ

მკვლევარები, როდესაც ამა თუ იმ ეთნოსის ეთნოგენეზის საკითხებზე მსჯელობენ, პირველ ყოვლისა, არკვევენ ეთნოსის ფორმირების ტერიტორიას, ენობრივ მიკუთვნებულობას, ანთროპოლოგიურ ტიპს და ეთნიკურ კულტურას. ცდილობენ განსაზღვრონ როდის მოხდა ამა თუ იმ ხალხის ჩამოყალიბება.

კავკასია დასახლებულია როგორც ადგილობრივი, ძირძველი კავკასიელებით, ისე მოსული, მიგრირებული ეთნოსებით. არაავტოქტონი ეთნოსები კავკასიაში დიდი ხნის წინ დასახლდნენ და დროთა განმავლობაში ისინიც ისეთივე კავკასიელებად იქცნენ, როგორც ადგილობრივი წარმოშობის ეთნოსები. დღეს ჩრდილოეთ კავკასიასა და სამხრეთ კავკასიაში ასეთ კავკასიელებს შორის შეიძლება დავასახელოთ თურქულენოვანი და ირანულენოვანი ხალხები: აზერბაიჯანელები, ყუშუბები, ბალყარელები, ყარაჩაელები, ოსები. ოსები მკვიდრობენ როგორც ჩრდილოეთ კავკასიასში, ისე სამხრეთ კავკასიაში, კერძოდ, საქართველოში. საქართველოს ტერიტორიაზე ოსური ეთნოსი საკმაოდ გვიან, XVII საუკუნის შუა ხანებიდან განსახლდა (თოფჩიშვილი 1997; თოფჩიშვილი 2009: 135–171; Toichishvili 2009: 111–138). ისინი აქ ჩრდილოეთ კავკასიის მთებიდან გადმოსახლდნენ. დადგენილია, რომ ირანულენოვანი ოსები კავკასიის ოდინდელი მკვიდრნი არ არიან.

ოსურ ისტორიოგრაფიაში არის მცდელობა ოსთა კავკასიაში (და, მათი აზრით, საქართველოშიც) დასახლების ძალიან ძველ პერიოდში გადატანისა. უფრო მეტიც, აქ აღმოჩენილ სხვადასხვა ეპოქის მატერიალურ-არქეოლოგიურ კულტურას ირანულენოვანი ხალხის, ანუ ოსების წინაპართა კუთვნილებად აცხადებენ, მაგალითად, შეიძლება ე. წ. ყობანური არქეოლოგიური კულტურა დავასახელოთ. მეტ-ნაკლებად ყველა ცნობილი მკვლევარი ერთხმად აღიარებს, რომ ყობანური კულტურა მხოლოდ და მხოლოდ ადგილობრივი კავკასიელების შემოქმედებაა და რომ ამ კულტურასთან ირანულენოვან ალან-ოსებს არავითარი კავშირი არა აქვთ.

საილუსტრაციოდ შეიძლება არქეოლოგ ვ. კუზნეცოვის ნაშრომიდან ამონარიდები მოვიყვანოთ: «На очерченной территории «скифского выступа» обитали (как и в горной зоне) аборигенные племена кобанской культуры, сформировавшейся еще в доскифское время (нижний хронологический рубеж – XII в. до н. э.) и генетически не связанной ни древнеиранским миром вообще, ни скифами в частности». «Согласно М. П. Абрамовой, и в сарматскую эпоху, т. е. III в. до н. э. – IV в. н. э., течение этнических процессов зависело от их приуроченности к той или иной ландшафтной зоне Центрального Кавказа: в горах продолжали обитать племена позднекобанской культуры, характеризующейся устойчивостью древних традиций...» (Кузнецов В.А. Иранизация и туркизация центральнокавказского субрегиона. <http://www.archeologia.ru/Librarybook/c4fea0f78d9f>). მაგრამ ოსი მეცნიერები მაინც აცხადებენ, რომ მათი წინაპრები იმ დროს უკვე კავკასიის მკვიდრნი იყვნენ და ყობანური კულტურა ირანულენოვანი ოსთა წინაპრების შექმნილია. ისტორიის მითოლოგემების შემქმნელნი განსაკუთრებით ბოლო ორი-სამი ათეული წელია გააქტიურდნენ. მიზანი ნათელია: სხვათა ტერიტორიების მიტაცება ისტორიული საფუძვლებით შეამაგრონ. დაბეჯითებით ამტკიცებენ იმასაც, რომ აქ ამ ტერიტორიაზე, როგორც ჩრდილოეთ, ისე სამხრეთ კავკასიაში მოხდა ოსი ხალხის ჩამოყალიბება (ეთნოგენეზი).

რეალურად როდის და სად მოხდა ოსური ეთნოსის ჩამოყალიბება? რა ეთნიკური კომპონენტები შეერია ერთმანეთს? ამ პრობლემით დაინტერესებულ ოს და რუს მეცნიერებს პირველი კითხვაზე ასეთი პასუხი აქვთ: კავკასიაში. ეთნოგენეზის პერიოდად კი სრულიად განსხვავებულ ეპოქებს გვთავაზობენ, ერთნი მას ალანთა კავკასიაში გამოჩენას უკავშირებენ, მეორენი ამ მოვლენას უფრო აძველებენ და თანამედროვე ოსთა წინაპრებად სარმატებსა და სკვითებს მიიჩნევენ. ასე რომ, ძვ. წ. VII საუკუნეში ჩრდილოეთ კავკასიაში სკვითების გამოჩენას ოსი ხალხის ჩამოყალიბების საწყის ეტაპად აცხადებენ. ამავე დროს, ანთროპოლოგები და ლინგვისტები ხაზს უსვამენ, რომ მოსული ირანულენოვანი მოსახლეობა ადგილობრივ კავკასიურ მოსახლეობას დაეფინა, ე. ი. ოსური ეთნოსი მემკვიდრეა არა მხოლოდ მოსული ირანულენოვანი ალანებისა, სარმატებისა და სკვითებისა, არამედ ადგილობრივი კავკასიელებისაც. ადგილობრივი



კავკასიურ ელემენტს თანამედროვე ოსური ეთნოსი უდავოდ შეიცავს, მაგრამ დასადგენია, როდის, რა ვითარებაში ხდებოდა ადგილობრივი კავკასიელების ირანულენოვან ერთობაში შეღწევა: კავკასიელთა და ირანულენოვანი მასის შერევა ახალი ეთნოსის ფორმირებას იწვევდა, თუ უბრალოდ ხდებოდა უკვე კარგა ხნის წინ ჩამოყალიბებული ერთი ეთნოსის მიერ სხვათა ასიმილაცია?

ეთნოლოგიის თეორიაში ცნობილია ეთნიკური პროცესების ორგვარი სახე: 1. ეთნოგენეზი და 2. ეთნიკური ისტორია. პირველი გულისხმობს ორი ან რამდენიმე ეთნოსის შერევის შედეგად ახალი ენობრივი ერთობის წარმოქმნას, ახალი ეთნოსის ფორმირებას. მეორე, ეთნიკური ისტორია კი მოიცავს ეთნოსის მთელ შემდეგდროინდელ ისტორიას, რომლის დროსაც ხდება ერთ ეთნოსში სხვა ეთნოსის წარმომადგენელთა ინფილტრაცია, შეღწევა. ამ პროცესს მსოფლიოში არსებული ვერც ერთი ეთნოსი ვერ გაექცა, მათ შორის, კავკასიაში მოსული ირანულენოვანი ალანური ეთნოსიც, რომლის სრული ენობრივი და ეთნიკური მემკვიდრენი არიან ოსები. ყველა სერიოზული მეცნიერი, რომელიც ოსთა ეთნოგენეზის საკითხს შეხებია, ერთხმად მიიჩნევდა, რომ ოსები იგივე ალანები, ალანთა მემკვიდრეები არიან.

ოსთა ეთნოგენეზსა და ეთნიკურ ისტორიასთან დაკავშირებით ჩვენი მიდგომა ასეთია: მკვეთრად უნდა გაიმიჯნოს ალან-ოსთა ეთნოგენეზი და ოსების ეთნიკური ისტორია, ის ეთნიკური პროცესები, რომელიც ოსურ ეთნოსს ახლდა საუკუნეების განმავლობაში. რადგან მკვლევარები იმაზე შეთანხმებული არიან, რომ ოსები ალანების მემკვიდრეები არიან, მაშინ წინასწარ უნდა ხაზგასმით აღვნიშნოთ, რომ ალან-ოსების ეთნოგენეზი, ისევე როგორც ყველა სხვა ირანულენოვანი ხალხისა, კავკასიაში არ მომხდარა: კავკასიაში მიმდინარეობდა შუა აზიასა და მის მომიჯნავე ტერიტორიებზე ჩამოყალიბებულ და აქ დამკვიდრებულ ირანულენოვან მასასთან ადგილობრივი ეთნოსების წარმომადგენელთა შერწყმა, ეთნიკური ასიმილაცია. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ალან-ოსებს ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში არა მარტო კავკასიელები, არამედ მონღოლოიდური მოსახლეობაც შეუერთა (ოღონდ საკითხავია, პუნები, მონღოლები, თუ ნოღაელები) და ეს შერევაც არა ეთნოგენეზური მოვლენა,

არამედ, ჩვეულებრივი ეთნიკური პროცესი იყო და ისიც ეთნიკური ისტორიის ჩარჩოებში თავსდება.

ალან-ოსთა ეთნოგენეზისა და ეთნიკური ისტორიის შესახებ ჩვენი დასკვნა, რომელიც ეფუძნება ყველა იმ წყაროს, რომელშიც ისინი არიან მოხსენიებულნი, ასეთია:

I. ირანულენოვანი ალანების, რომლებიც თანამედროვე ოსების უშუალო წინაპრები იყვნენ, ეთნოგენეზი შუა აზიის ტერიტორიაზე მოხდა. მათი თავდაპირველი განსახლების არეალი იყო ტერიტორია ჰინდიუსიდან და ჰიმალაიდან მდინარე ვოლგამდე. წყაროებში მოხსენიებული „ალანთა მთები“ იგივე სამხრეთ ურალის მუგოჯორის მთებია. ესაა თანამედროვე ყაზახეთის ტერიტორია. რაც შეეხება აორსებს, წყაროების მიხედვით, ისინი ალანებისაგან სამხრეთით, სირ-დარიასთან ლოკალიზდებიან. ალანების ძველ საცხოვრისში დარჩენილი ნაწილი, ალანებისავე სახელწოდებით, შუა აზიაში X საუკუნის ბოლომდე მკვიდრობდა, რომლებიც დროთა განმავლობაში გათურქდნენ. ალანთა მომთაბარე ტომები პირველად ძველი წელთაღრიცხვის II საუკუნეში ჩინურ წყაროებში არიან მოხსენიებულნი. ჩინური წყაროების თვალსაწიერი კი კასპიის ზღვის აღმოსავლეთ მონაკვეთს არ სცილდებოდა. კლასიკურ ავტორთა თვალსაწიერში კი ალანები პირველად მხოლოდ ახალი წელთაღრიცხვის I საუკუნეში ჩნდებიან, მას შემდეგ, რაც მათ ევრაზიის სივრცის ევროპულ მონაკვეთში დაიწყეს მომთაბარეობა და გამოცალკევდნენ აზიელი ალანებისაგან.

II. ახალი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნიდან ალანები დასავლეთის მიმართულებით იწვევნ და მომთაბარეობას იწყებენ დღევანდელი სამხრეთ რუსეთისა და უკრაინის სტეპებში. ახალი წელთაღრიცხვის მეოთხე საუკუნის ბოლოდან ალანები აღნიშნულ სამომთაბარეო არეალს, ფაქტობრივად, ჰკარგავენ.

III. ალანების ისტორიაში ერთგვარი ტეხილი იყო IV საუკუნის 70-იანი წლები, როდესაც მათ სამომთაბარეო არეალს (კასპიის ზღვის ჩრდილოეთი მონაკვეთიდან აზოვის ზღვამდე) პუნები შემოესივნენ. პუნებმა ალანები აამოძრავეს. ალანების ნაწილი დასავლეთ ევროპის მიმართულებით, პუნებსა და სხვადასხვა გერმანულ ტომებთან ერთად, სათარეშოდ მიდის, ნაწილი სამომთაბარეო არეალს დუნაიმდე იფართოვებს და ნაწილი ჩრდილოეთ კავკასიის დაბლობში



სახლდება და ქმნის სახელმწიფოებრივ წარმონაქმნს, რომელთანაც საქართველოს სახელმწიფოს ხანგრძლივი ურთიერთობა ჰქონდა. ჰუნების შემოსევის შემდეგ, ალანები არა მარტო ჩრდილოეთ კავკასიის დაბლობში სახლდებიან, არამედ ჰუნების ნაწილთან – სავიარებთან ერთად ჩრდილოეთ კავკასიის მთაში, იალბუხის მიდამოებშიც. აქ ალანებს (ოსებს) უშუალოდ ქართველი მთიელები – სვანები და აფხაზები ესაზღვრებიან.

IV. ჩრდილოეთ კავკასიის ველებში მცხოვრები ალანები ადრე შუა საუკუნეებში თურქულენოვანი ხაზარებისა და ყივჩაყების მეზობლები იყვნენ; მკვიდრობდნენ ყირიმშიც; მონღოლთა შემოსევებამდე ემეზობლებოდნენ ყირიმსა და შავი ზღვის ჩრდილოეთ მონაკვეთში მცხოვრებ გუთებსაც. ადრე შუა საუკუნეებში ალანები ზამთრობით მეოტიის, ანუ აზოვის ზღვის სანაპიროებში ბინადრობდნენ. რაც შეეხება სამხრეთიდან ჩრდილოეთის მიმართულებას, მონღოლთა შემოსევებამდე ალანებს ჩრდილოეთით თუ ყივჩაყები ესაზღვრებოდნენ, სამხრეთით მათი მოსაზღვრე ჩერქეზები იყვნენ. იმდროინდელი ყივჩაყების საცხოვრებელი ტერიტორია სხვა არაფერი იყო, თუ არა ის მიწა-წყალი, რომელზედაც I-IV საუკუნეებში (ჰუნთა შემოსევამდე) ალანები მკვიდრობდნენ.

V. ისტორიოგრაფიაში გაერცვლებულია შეხედულება, რომ „დარიალი“ ალანურ-ოსური სიტყვაა და ალანთა დასახლებულ ტერიტორიაზე გასასვლელს ნიშნავს – სიმართლეს არ შეესაბამება. სინამდვილეში დაბლობის (სტეპების) ალან-ოსთა სახელმწიფო დარიალიდან საკმაოდ შორს, დაახლოებით ფეხით ათი დღის სავალზე იყო. „დარიალი“ ირანელთა მიერ შერქმეული სახელია, რაც, მართლაც, ალანთა ქვეყანაში გასასვლელს ნიშნავს. ეს სახელი კი იმიტიმ ეწოდა, რომ იმ დროისათვის ჩრდილო კავკასიაში ერთადერთი ხალხი ალანები იყვნენ, რომლებსაც სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნი გააჩნდათ. სხვა, ადგილობრივი კავკასიური ეთნოსები, რომლებიც უმეტესად მთებში იყვნენ ჩაკეტილი, უცხოელ ავტორთათვის ნაკლებად იყვნენ ცნობილი.

VI. ახალი ტეხილი ალან-ოსთა ცხოვრებაში მონღოლთა შემოსევების შემდეგ იწყება. მონღოლებმა, მიუხედავად იმისა, რომ ალანები წინააღმდეგობას დიდხანს უწევდნენ, მოახერხეს მათი დამორჩილება. მონღოლებმა დაამარცხეს

ალან-ოსების ჩრდილოეთით მცხოვრები ყივჩაყებიც და ამიერიდან როგორც ერთი, ისე მეორე ეთნოსის განსახლების არეალი რადიკალურად იცვლება. XIII საუკუნეში ალან-ოსები კვლავ უწევდნენ წინააღმდეგობას მონღოლებს, თუმცა ამ საუკუნის შუა ხანებიდან ცენტრალური კავკასიის მთიანეთში მათი შესახლება უკვე დაწყებული იყო. ალან-ოსების ძირითადი ნაწილის კავკასიის მთიან ხეობებში შემოსახლება XIV-XV საუკუნეებში განხორციელდა (აქ დიგორელები არ იტულისხმებიან. ისინი VI საუკუნეში – 558 წლის შემდეგ – კავკასიაში ავარების შემოჭრის შედეგად მთაში შემოსული ალანების შთამომავალნი არიან. ამავე დროს დასახლდნენ ჩრდილოეთ კავკასიის დასავლეთ მთიანეთში, ალანების დასავლეთით ჰუნ-სავიარებიც). ამის შემდეგ ბარის მკვიდრი, „სტეპნიაკი“ ალან-ოსები მთიელებად იქცნენ; აითვისეს ადგილობრივ მთიელთა – კავკასიელთა ტერიტორია, შეერივნენ ადგილობრივ მოსახლეობას (კავკასიელებს), ნაწილობრივ მონღოლური მოდგმის ნოღაელებს. გამარჯვებული ირანული ჯგუფის ალანური (ოსური) ენა გამოვიდა, ხოლო ეთნიკური კულტურის სფეროში – ადგილობრივი კავკასიური. ეთნიკური პროცესები კავკასიის მთებში დასახლების შემდეგ კარგა ხნის განმავლობაში გრძელდებოდა. ამის დამადასტურებელია მათ მიერ XVI-XVII საუკუნეებში ქართველი მთიელების – დვალეების ასიმილაცია. დვალეთის ზახას ხეობაში ეს პროცესი მოგვიანებითაც კი არ იყო დამთავრებული. თვით ოსი მეცნიერის ბ. კალოევის ცნობით, სამი-ოთხი თაობის წინაც დვალეთის ზახას ხეობაში (ესაზღვრება თრუსოს) მკვიდრი ორენოვანი იყვნენ – ლაპარაკობდნენ ოსურად და ქართულად. ზახასი და დვალეთის სხვა ხეობების მკვიდრთა ქართველობის დამადასტურებელია აქ უამრავი ქართული მიკროტოპონიმიც.

VII. ალანებმა სისხლი ევრაზიის სივრცეში მოსახლე მრავალ ეთნოსს გადაუსხეს, შეერივნენ ევროპელებსაც და საბოლოო ნავსაყუდელი იმ დროისათვის საკმაოდ მრავალრიცხოვანი ხალხის მცირე ნაწილმა კავკასიის მთებში ნახა.

VIII. მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში ალან-ოსები სად აღარ ბინადრობდნენ დაწყებული ამურ-დარიიდან მდინარე დუნაიმდე (გაუნგრელებული ალანების შთამომავლები აქ დღესაც მკვიდრობენ), მაგრამ არც ერთი წყარო ალანებს საქართველოში არ ასახელებს. მონღოლთა შემოს-



ვლამდე ალანების განსახლების უკიდურესი სამხრეთი წერტილი კავკასიის მთების მისადგომები, ანუ მთისა და ბარის მოსახლურ ტერიტორიები იყო. ჩრდილოეთ კავკასიის მთიანეთის ის მონაკვეთი, რომელიც შემდეგ ალანებმა დაიკავეს, ადგილობრივი კავკასიური მოდემის ხალხების საცხოვრისი იყო, რომელთა შორის ქართველი მთიელები – დვალელები იყვნენ, თუმცა მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში ქართველებთან ალან-ოსებს სხვადასხვა სახის ინტენსიური ურთიერთობა ჰქონდათ. დადგენილია, რომ ალან-ოსები როგორც ისტორიული, ისე თანამედროვე საქართველოს ტერიტორიაზე საკმაოდ გვიან გამოჩნდნენ: დვალეთში, რომელსაც XX საუკუნის მეორე ნახევარში ოსმა მეცნიერებმა ცენტრალური ოსეთი შეარქვეს, – XVI საუკუნეში, ხოლო შიდა ქართლის მთიანეთში – XVII საუკუნის შუა ხანებიდან. ამდენად, არავითარი საფუძველი არა აქვს იმ მითოლოგიებს, რომლის თანახმადაც თურმე ირანულენოვანი ალანური (სარმატული) ტომები საქართველოს მკვიდრნი არიან, ქართველებმა წაართვეს მათ შიდა ქართლის ტერიტორია, რომელსაც, თურმე, სარმატია უნდა ეწოდებოდეს. მიმოხილული წყაროებით აშკარაა, რომ ალანური ტომების საცხოვრისი სამხრეთ რუსეთის სტეპები და სამხრეთ უკრაინა იყო, ჩრდილოეთ კავკასიის სტეპებიდანაც კი საკმაოდ შორს.

IX. პუნების შემოსევებამდე ალანები მხოლოდ მომთაბარე ცხოვრებას ეწოდნენ – არ ჰქონდათ მუდმივი საცხოვრებელი სახლები. თავის რჩენის საშუალებას კი მეკობრეობა, ლაშქრობა და სხვა ხალხების ძარცვა წარმოადგენდა. ამ მიზნით ხშირად მიეჭირავებოდნენ ხოლმე სხვადასხვა ქვეყნის ხელისუფალთ. იკვებებოდნენ ხორციითა და რძის პროდუქტებით. ალანებმა მიწათმოქმედებაზე გადასვლა მხოლოდ IV–V საუკუნეების მიჯნიდან დაიწყეს მას შემდეგ, რაც ისინი ჩრდილოეთ კავკასიის ველების მკვიდრნი გახდნენ. როგორც სხვა მომთაბარეებს, ბუნებრივია, ალანებსაც მუდმივი სალოცავი ადგილი, ნაგებობა არ ჰქონდათ; მათი სალოცავი იყო მიწაში ჩარტობილი მახვილი. ბინადრობაზე გადასული ალანები დროთა განმავლობაში ქრისტიანობას იღებენ, მაგრამ ფორმალურად. მთებში შეხიზვნის შემდეგ კი მათში ძველი რწმენა-წარმოდგენების ფაქტობრივი რეანიმაცია მოხდა (თოფჩიშვილი 2008; Топчишвили 2009).

ზემოთ თქმულის საილუსტრაციოდ სხვა ავტორთა რამდენიმე ციტატას შემოვთავაზებთ: «Во II в. до н. э. на берегах Каспийского моря жили сарматы, а во II в. н. э. это была восточная окраина союза племен, возглавленных аланами, которых около 158 г. хунны оттеснили на запад, за Волгу» (Гумилев 2002: 284).

«Под натиском народов, двигавшихся в западном направлении (сначала гуннов, позднее монголов и других), аланы со временем были постепенно оттеснены в горные районы Кавказа, где они под именем осетин проживают до сих пор» (Алемань 2003: 18).

«Аланские горы – это, по-видимому, горы Мугоджоры в степях Казахстана, естественное продолжение Южного Урала к северо-востоку от Каспийского моря. Аланорсы, конфедерация алан и аорсов, возможно с «неарийскими» народами аланами-скифами, живут севернее этой Скифии, к востоку от Волги; аорсы и их соседи асиоты, с другой стороны, обнаруживаются снова слишком далеко, около яксартов, народа у Сыр-Дарьи» (Алемань 2003: 151).

ევრაზიის სტეპების ეთნოსების შესანიშნავი მცოდნე დევი გუმილიოვი ხაზარებისადმი მიძღვნილ ნაშრომში საუბრობს ამ უკანასკნელთა მეზობლების შესახებ VII–VIII საუკუნეებში. ორიოდე წინადადებას მასაც დავესესხებით: «Гузы на востоке, мадьяры на севере, аланы и болгары (черные) на западе не всегда были друзьями хазар. Но эти степи были не нужны уграм и аланам, обитавшим в роскошных злаковых степях между Кубанью и Доном» (Гумилев 2002: 388).

«...первым народом, принявшим на себя гунский удар, оказались аланы-танаиты. Со времен Птолемея, поместившего это племя «у поворота реки Танаис», все древние авторы непременно отводили ему территории между Северским Донцом и Днепром. То есть земли в европейской части Сарматии, а вовсе не тогдашней Азии – между Доном и Кубанью» (Коломийцев 2005: 117).

ამრიგად, აშკარაა, რომ ოსთა ანუ მათი წინაპარი ალანების ეთნოგენეზი საქართველოდან საკმაოდ შორს – შუა აზიის ტერიტორიაზე მოხდა. თუმცა მათ მუდმივი განსახლების არეალი არ ჰქონიათ; ისინი ჯერ შუა აზიის ტერიტორიაზე, შემდეგ კი ევრაზიის სტეპებში მომთაბარეობდნენ, კავ-



კასიელებად კი საკმაოდ გვიან, IV–V საუკუნეებში იქცნენ, მაგრამ არა მთიელ კავკასიელებად, არამედ ველის მკვიდრებად. კავკასიელების ირანიზაცია მხოლოდ მთისწინა ველებში ხდებოდა და არა მთაში. ალანიზაციას მთისწინა დაბლობში VIII საუკუნიდან თურქიზაცია ჩაენაცვლა. თანამედროვე ოსური ფიზიკური ტიპი და ეთნოგრაფიული კულტურა კი XIV საუკუნეში მთაში ჩამოყალიბდა, რაც ეთნოსის ეთნოსფერის, ლანდშაფტის შეცვლით იყო განპირობებული: «Окончателное оформление физического облика осетин, их этнографической культуры происходит в XIV в. (на что указывают обильные материалы из склепа в Дзивгисе, раскопанного в 1982 г., но, к сожалению, пока неопубликованного), но это происходит уже не на предгорной равнине, а глубоко в горах и более не связано с этноязыковой иранизацией» (Кузнецов Иранизация и туркизация центральнокавказского субрегиона. <http://www.archeologia.ru/Library/book/c4fea0f78d9f>).

მიუხედავად ამისა, დღესაც ოსი მეცნიერები დაბეჭდვით „უმტკიცებენ“ მკითხველებს, რომ ისინი, მართალია, ირანულენოვანი არიან, მაგრამ მათი ეთნოსის ჩამოყალიბება უძველესი დროიდან კავკასიის სივრცეში მოხდა ადგილობრივი კავკასიური და ირანულენოვანი ჯგუფების შერევის შედეგად.

დღეს ოსები კავკასიელები არიან. არა მარტო იმიტომ, რომ ისინი კავკასიაში ცხოვრობენ, არამედ იმიტომაც, რომ, როგორც სათანადოდაა დადასტურებული, ეთნიკური კულტურაც მათ კავკასიური ჰქონდათ და აქვთ, განსაკუთრებით ის მატერიალურ კულტურასა და სამეურნეო ყოფაზე ითქმის. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ეთნიკური კულტურის ამ კომპონენტებს ძირითადად ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო აყალიბებს.

ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა ეთნოსისთვისაც, ოსთა ეთნოგენეზისა და ეთნიკური ისტორიისათვის პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა აქვს ენას. დღეს ოსური ენა არაირანული ენების გარემოცვაშია. კავკასია კი არასოდეს ყოფილა ირანულენოვანი ეთნოსების ფორმირების არეალი. მათი განსახლების თავდაპირველი ტერიტორია (არა მხოლოდ ალან-ოსების, არამედ სხვა ირანულენოვანი ხალხებისაც) შუა აზია და მისი მიმდებარე რაიონები იყო. ამასთანავე განსახლების არეალი დროთა განმავლობაში იცვლებოდა,

მხოლოდ ირანულენოვანი ეთნოსებისა. საუკუნეების განმავლობაში ირანულენოვანი ტომების სამომთაბარეო სივრცე (და მუდმივი ბინადრობის ტერიტორიაც) – ევრაზიის სტეპები შეიცვალა.

ყველა მეცნიერი შეთანხმებულია იმ საკითხში, რომ ძვ. წ. II საუკუნიდან წყაროებში მოხსენიებული ალანები ოსთა წინაპრები არიან (თუმცა ზოგიერთი მეცნიერი შეცდომით ასეთივე წინაპრებად განიხილავს სკვითებსა და სარმატებს). ამ თეზისს ჩვენც ვიზიარებთ, მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ თანამედროვე ოსები ისტორიული ალანების სრულ ასლს არა წარმოადგენენ. კავკასიაში მოსვლის შემდეგ მათ სხვადასხვა კავკასიური და არაკავკასიური ეთნოსიც დაეფინა, შეერია ეს გარემოება მთელ რიგ მკვლევარებს აფიქრებინებს, რომ კავკასიურ გარემოში ახალი ეთნოსის ფორმირებაზე ისაუბრონ.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ხშირად ალანებს სარმატული წარმოშობის ირანულენოვანი ტომებად მიიჩნევენ. მიგვაჩნია, რომ ეს საკითხი ჯერ კიდევ გასარკვევია: ალანები ევრაზიის სივრცეში მომთაბარე სარმატების უშუალო შთამომავლები არიან თუ სრულიად სხვანი, უბრალოდ, მათი მონათესავე ტომი? სარმატებისა და ალანების საერთო წარმოშობა ალბათ რეალობას უნდა შეესაბამებოდეს, მაგრამ ალანები არ ყოფილან ერთ-ერთი სარმატული ტომი. უკანასკნელ ხანს ამ პრობლემას გამოკვლევა მიუძღვნა ე. გალკინამ. ის საერთოდ გამორიცხავს ალანების სარმატობას (Галкина 2005).

ალანები თავისი სახელწოდებით შუა აზიაში ჩამოყალიბდნენ. ისინი ძველი და ახალი წელთაღრიცხვების მიჯნაზე მოვიდნენ ევრაზიის სივრცეში, თუმცა ამის შემდგომაც ალანთა ნაწილს არ შეუწყვეტია ბინადრობა შუა აზიის ტერიტორიაზე. სარმატები და ალანები თუ ერთი ეთნოსი იყო, მაშინ რაღად ატარებდნენ ისინი სხვადასხვა სახელწოდებებს? საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ჩრდილო შავიზღვისპირეთში და ჩრდილოეთ კავკასიის სტეპებში სარმატებმა სკვითები ძვ. წ. III საუკუნეში შეცვალეს, ხოლო ალანები კასპიისა და აზოვის ზღვების ჩრდილოეთ მონაკვეთში ძველი და ახალი ერის მიჯნაზე მოვიდნენ. ამასთანავე, როგორც დადგენილია სკვითები და სარმატები მონათესავე,



მაგრამ სხვადასხვა ეთნოსი იყო: «Скифы, конечно же, доводились последним родней, но все же это были два разных этноса. Любой историк без труда укажет десятки различий в обрядах, оружии и внешнем облике скифов и сарматов. Археологические исследования показывают - не было постепенного вытеснения сарматами скифов, как и не было медленного поглощения одной культуры другой» (Коломийцев 2005: 63<sup>1</sup>). ამრიგად, ძვ. წ. III საუკუნიდან სკვითები ქრებიან თავიანთი განსახლების არეალიდან. მაშ როგორღა არიან თანამედროვე ოსები სკვითების შთამომავლებიც?

ოსების წინაპარი ალანები რომ აზიელი ურდოების ზეწოლით იქნენ კავკასიაში შეტენილნი, ამას ჯერ კიდევ დიდი ხნის წინ „ბრიტანული ენციკლოპედია“ წერდა (ავტორი ე. მინზი). ამ სტატიაში ასევე ხაზგასმითაა ნათქვამი, რომ ალანები და შესაბამისად მათი კავკასიელი შთამომავლები – ოსები კავკასიელები არ იყვნენ და რომ სხვადასხვა ურდოების თავდასხმების შედეგად იქცნენ კავკასიელებად. ეს ურდოები კი ჯერ იყვნენ ჰუნები და შემდეგ – მონღოლები. საბჭოთა საისტორიო ენციკლოპედიაც ხაზს უსვამს, რომ II–IX საუკუნეებში ალანები ჩრდილოეთ კავკასიის ველებში, ქვემო დონსა და სამხრეთ ურალს შორის მომთაბარებოდნენ.

ვ. აბაევი და ბევრი მისი წინამორბედი ოსთა ეთნოგენეზში დიდ მნიშვნელობას ნართების ეპოსს ანიჭებდა. ის წერდა, რომ ალანები კავკასიაში არა მხოლოდ თავისი ენით, არამედ ეპოსითაც მოვიდნენ. ის ასკვნიდა, რომ ოსთა ეთნოგენეზში ორი კომპონენტი მონაწილეობდა: მოსული ირანული და ადგილობრივი კავკასიური (ჩვენ ამ მოვლენას მხოლოდ ეთნიკური ისტორიის ჩარჩოებში განვიხილავთ და არა – ეთნოგენეზის. ეთნოსი, რომელსაც სხვა ეთნოსი ერევა და ენას ინარჩუნებს, რა თქმა უნდა, ახალ ეთნოსად აღარ იქცევა. ის მხოლოდ მისი კულტურის ზოგიერთ ელემენტს იღებს).

<sup>1</sup> ამ საყურადღებო ნაშრომის 70-ე გვერდზე მოთავსებულ ხალხთა დიდი გადასახლების დროინდელ რუკაზე კავკასიისაგან ძალიან შორს, შავი და აზოვის ზღვების ჩრდილოეთით, საკმაოდ დაშორებით, მდინარეებს დონსა და დნეპრს შორის არიან დატანილი მომთაბარე ალანები.

ვ. აბაევი ყოველთვის ხაზს უსვამდა იმას, რომ სადაც ალანები მივიდნენ, იქ უკვე ადგილობრივი მოსახლეობა ბინადრობდა. საამისოდ სხვა ენობრივ მონაცემებთან ერთად ის ტოპონიმებსაც მოიხმობდა. ამავე დროს იმასაც აღნიშნავდა, რომ არაა არავითარი მონაცემი, რომ ეს მოსახლეობა ამოწვევტილიყო ან სხვაგან გადასახლებულიყო. თუმცა არსებობს სხვა შეხედულებაც: 1. ალანებს ადგილზე არ დახვდნენ ადგილობრივი მოსახლეობა ან თუ დახვდათ, ისინი უმნიშვნელო რაოდენობით იყვნენ და 2. ადგილობრივი მოსახლეობა უფრო მეტი იყო, ვიდრე მოსული (Абаев 1967: 21).

მოსული ირანული ენობრივი ერთეული ერთიან ენობრივ-ეთნიკურ მოსახლეობას დაეფუძნა, დაემყნო, თუ სხვადასხვა ენის მატარებელს, ეს საკითხიც კამათის საგანია. ვ. აბაევი ამტკიცებს, რომ ენობრივად კავკასიური ელემენტი დაქუცმაცებული და ჭრელი უნდა ყოფილიყო. ერთ-ერთ სუბსტრატულ ელემენტად ის დვალებს (თუალებს) მიიჩნევდა. უფრო სხვა ზუსტი მონაცემები ალანამდელი მოსახლეობის შესახებ არ გავაჩნიათ. ვ. აბაევის ამ თეზისის შესახებ შემდეგი კომენტარი უნდა გავაკეთოთ: 1. დვალური ელემენტი უდავოდ რომ შევიდა ოსურ ეთნოსში ეს ფაქტია. თუმცა ის ვერ გვიხასიათებს დვალებს ლინგვისტურად. ის უბრალოდ მათ ერთ-ერთ იბერიულ-კავკასიურ ენაზე მოლაპარაკე ეთნოსად მიიჩნევდა. აქ არაფერს ვამბობთ იმაზე, რომ დვალები, ყველა ქართული წყაროს მიხედვით, ერთ-ერთ ქართულ დიალექტზე მეტყველი ქართველი მთიელები იყვნენ. მეორე და უმთავარესი: დვალებში მოსვლისას ოსები უკვე სამოყალიბებული ეთნიკური ერთეული იყვნენ. ოსებს ადგილზე დარჩენილი ქართული ერთობა შეერია, უფრო სწორედ ირანულენოვანმა ერთობამ ადგილობრივ ქართველ მთიელთა ასიმილაცია მოახდინა და ეს პროცესი – ეთნიკური შერევა – მხოლოდ ეთნიკური ისტორიის კონტექსტში უნდა განვიხილოთ, და არა ეთნოგენეზისა. 2. ვ. აბაევი უფრო ადრე დაბეჭდილ ნაშრომებში, კერძოდ, მონოგრაფიაში „ოსთა ენა და ფოლკლორი“ საგანგებოდ აღნიშნავდა ოსურ ენაში ქართველური სუბსტრატის არსებობას. ასეთ ყველაზე დიდ ფენად ის ზანურს მიიჩნევდა და შემდეგ, მეორე სუბსტრატულ ფენად – სვანურს (Абаев 1949: 323-330).



ის თანამედროვე ოსურ ენაში ვაინახურ სუბსტრატს საერთოდ ვერ პოულობდა. მაგრამ, დისკუსიაში ოსთა ეთნოგენეზის საკითხებზე რომ გაიმართა ქ. ორჯონიკიძეში, ვ. აბაევი ამ ფაქტებს საერთოდ აღარ ახსენებს. ამრიგად, ქართველური (ზანური და სვანური) სუბსტრატი პირდაპირ მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ ოსებს კავკასიის მთებში შემოსვლისას ქართველური ენობრივ ჯგუფები შეერივნენ. გარდა დვალეთის ტერიტორიისა, დვალეები ყველა მონაცემებით ალაგირისა და დიგორის ხეობებშიც მკვიდრობდნენ. დვალეებს რომ ბევრი საერთო ჰქონდათ ზანებთან ეს ფაქტი სათანადოდ უკვე არგუმენტირებულია (*თოფჩიშვილი 1997: 6-72; Топчишвили 2009: 44-65*).

ოსთა ეთნოგენეზის პრობლემას ე. კრუპნოვიც შეეხო (*Крупнов 1967*), რომელიც ვ. აბაევის დასკვნას, რომ „ოსური ეთნოენობრივი კულტურის ფორმირებაში კავკასიური ელემენტი მონაწილეობდა არა მხოლოდ როგორც გარეშე, უცხო ფაქტორი, არამედ შიდა, ორგანული ფაქტორი, როგორც ქვენიდაგური ფენა, რომელსაც ირანული დაეფინა“ – ოქროს სიტყვებს უწოდებდა. მაგრამ როდის მოხდა ეს დაფენება, შერევა, აი, ესაა მთავარი. როგორც ე. კრუპნოვსა და სხვა ზოგიერთ არქეოლოგს ჰგონია, ყობანური კულტურის პერიოდში? რა თქმა უნდა, არა. ეს მკვლევარები, სამწუხაროდ, მხოლოდ არქეოლოგიური მასალის ინტერპრეტაციას განცალკევებულად ახდენენ და საისტორიო წყაროებს არ ითვალისწინებენ. მთელი კატეგორიულობით უნდა ითქვას, რომ ალანური ფენის ადგილობრივ კავკასიელებთან დაფენებასა და შერევას, ძველ არქეოლოგიურ მასალასთან არავითარი კავშირი არა აქვს და ყობანური კულტურის ირანულობაც სრული ნონსენსია. ე. კრუპნოვი მაგალითად აღნიშნავდა, რომ კავკასიურზე ირანულის დაფენება შედარებით ახალი, ადრე შუა საუკუნეებიდან მომდინარე მოვლენა იყო და ის ერთდროულად კი არ განხორციელდა, არამედ ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში, დაახლოებით ათი საუკუნის მანძილზე გრძელდებოდა, ჰუნების ეპოქიდან მონღოლთა ეპოქის ჩათვლით. მიგვანჩნია, რომ ალანების ადგილობრივ კავკასიელებთან შერევა ჰუნების შემოსევის შემდეგ კავკასიის ველებშიც უნდა განხორციელდებულყო.

ე. კრუპნოვი ზოგიერთი ოსი მეცნიერის აზრების გამხიარებელია, რომლებიც დაჟინებით აღნიშნავენ, რომ ჩრდილოეთ კავკასიის ბარის რაიონების ირანიზაცია დაიწყო აქ სკვით-სარმატთა პირველი შემოჭრისთანავე, ე. ი. ძვ. წ. VII-VI საუკუნეებში, თუმცა, იქვე იმასაც აღნიშნავს, რომ ეს შერევა მასობრივი არ ყოფილა და, რომ ზოგიერთი კავკასიური ჯგუფის ირანიზაციას მაშინ ჩაეყარა საფუძველი. შესაძლებელია ამ პერიოდის არქეოლოგიური მასალა მართლაც იძლევა სკვით-სარმატების ადგილობრივ მოსახლეობასთან შერევის მტკიცების საშუალებას, მაგრამ რა კავშირი აქვს ამას ალანების კავკასიელებთან შერევის საკითხთან? არაფერი. ლაპარაკია იმ ალანებზე, რომლებიც კავკასიის სიახლოვეს, მის ჩრდილოეთ საზღვართან აზოვის ზღვიდან კასპიის ზღვის ჩრდილოეთამდე ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისში გამოჩნდნენ. ანდა ვინ დაადგინა, რომ ადგილობრივი კავკასიელების ირანიზაცია მოხდა? ამის დასადასტურებელი წყარო ხომ საერთოდ არ არსებობს. ამასთანავე, ცენტრალური კავკასიის მიმდებარე ველები სკვითთა და სარმატთა სამომთაბარეო არეალი საერთოდ არ ყოფილა. ე. კრუპნოვი აგრძელებს: ძვ. წ. IV-III საუკუნეების მიჯნაზე და მოგვიანებითაც მთელ ჩრდილოეთ კავკასიაში გაიარეს (ნაიქროლეს) უფრო ძლიერმა სტეპის მკვიდრთა ტალღებმა – ირანულენოვანმა სარმატებმა. მათ გაუგრძელდებოდათ კავკასიის ველების ირანიზაცია, რომელიც ახალი წელთაღრიცხვის I საუკუნეში ალანებს დაუმთავრებიათ და საბოლოოდ დაუსრულდებიათ ეს პროცესი (*Крупнов 1967: 40*).

მაგრამ ეს ავტორი თავის თავს ეწინააღმდეგება და ხაზს უსვამს, რომ ეს პროცესი, რა თქმა უნდა, მაშინვე და უცხად, ერთჯერადად არ მომხდარაო. ამის მაგალითად კი მოჰყავს შემდეგი: ალანთათვის დამახასიათებელი კატაკომბები მთაში, განსაკუთრებით ოსეთში VII საუკუნეზე ადრე არ ჩნდებო. საბოლოო დასკვნა კი ისაა, რომ ცენტრალური კავკასიის ირანიზაცია I ათასწლეულის შუა ხანებზე ადრე არ შეიძლება მომხდარიყო. ჩვენ მის ამ ნათქვამს შემდეგი კომენტარი შეიძლება დავურთოთ: თუ კატაკომბები ნამდვილად ალანებისათვის იყო დამახასიათებელი და ცენტრალურ კავკასიაში VII საუკუნიდან ჩნდება, მაშინ პირდაპირ რატომ არ კეთდება დასკვნა, რომ ალანები დასავლეთ



ოსეთში ანუ დიგორიაში (ბაღყარეთის ტერიტორიასთან ერთად) VII საუკუნიდან გაჩნდნენ? რას პასუხობენ ოსი ავტორები თვით ე. კრუპნოვის დასკვნას? ის ოსი ავტორები, რომლებიც ალან-ოსურ ელემენტს საქართველოშიც ძვ. წ. VII საუკუნიდან ეძებენ? ე. კრუპნოვის ერთი პლიუსი ისიცაა, რომ ყობანურ კულტურას ის ალან-ოსურად არ მიიჩნევს. მაგრამ ყობანური კულტურის მატარებელთა ენა გადაფარა მოსული ალანების ენამო. ამაში ეძებს ის ოსთა ეთნოგენეზის გასაღებს. იგივე ავტორს მიაჩნია, რომ არ შეიძლება ვისაუბროთ ოსთა მოსულობის თეორიაზეო, რადგან, მართალია, ენობრივად ოსები ირანელები არიან, მაგრამ კულტურითა და ანთროპოლოგიით – ტიპური კავკასიელები არიან. რა ლოგიკაში ჯდება ე. კრუპნოვის ეს დასკვნა? არავითარში. ეთნოსის ძირითადი მატარებელი თუ ენაა, თუ ირანელები მოვიდნენ (და ეს მართლაც ასეა!), მაშინ უნდა ვაღიაროთ იმ ეთნოსის მოსულობაც. რაც შეეხება ანთროპოლოგიურ ტიპს: ჩრდილოეთ კავკასიის ჯერ სტეპებში და შემდეგ მთებში მოსული ალანები ანთროპოლოგიურად ძალიან განსხვავდებოდნენ კავკასიელებისაგან? ჯერ ესაა გასარკვევი. ორივენი ხომ ევროპეიდები იყვნენ, ამ რასის ტიპური წარმომადგენლები და კავკასიაში მოსული უცხო ენობრივი ერთეული შერევის გარდა შინაგან ტრანსფორმაციას ხომ განიცდიდა? ეს შერევა ხომ ერთხელ და სამუდამოდ არ მოხდა? მთაში შემოსახლების შემდეგ მათ ხომ ხანგრძლივი ეთნოკულტურული კონტაქტები ჰქონდათ ადგილობრივ მოსახლეობასთან. კიდევ ერთი: ზემოთაც აღვნიშნეთ და კვლავ უნდა გავიმეოროთ, რომ როდესაც ანთროპოლოგიურ ტიპზე საუბრობენ, მკვლევარებს ავიწყდებათ ერთი რამ – ოსებს გამოკვეთილი მონღოლოიდური ნიშნები გააჩნიათ. ასე რომ, ისინი დანარჩენი კავკასიელებისაგან ამ ნიშნითაც განსხვავდებიან და მათი ანალოგიური არ არიან. დასკვნა: ალანებს მხოლოდ ენა არ მოუხვევიათ თავზე კავკასიელებისათვის. ისინი კავკასიაში მნიშვნელოვანი რაოდენობით შემოვიდნენ, ყოველ შემთხვევაში კავკასიელებთან შერევის ზონაში ნამდვილად ჭარბობდნენ ადგილობრივ კავკასიელებს, ველი იყო ეს თუ მთა, ამას მნიშვნელობა არა აქვს. დღემდე არავის მიუქცევია ყურადღება იმისათვის რა ხასიათის იყო ალანების კავკასიაში შემოსახლება, გინდ ჰუნების შემოსევის შემდეგ ჩრდილოეთ კავკასიის ველებში, სტეპებში და გინდ მონ-

ღლთა შემოსევის შემდეგ ცენტრალური კავკასიის მთისა და მთისწინა მონაკვეთში. ადგილობრივი მოსახლეობა მათ წინააღმდეგობას არ უწევდა? თუ ისინი სხვა რაიმე მიზეზის გამო დემოგრაფიულად განახევრებულნი მაინც არ იყვნენ, ისე ადვილად დაუთმობდნენ ალანებს განსახლების არეალს? რა თქმა უნდა, არა. პრეცედენტი მათი სამხრეთით წაშლვის შესახებ გვაქვს. დვალეთის მოსახლეობა ალან-ოსებმა ჯერ თარეშების, მეკობრეობის შედეგად აიძულეს მამა-პაპათა საცხოვრისიდან აყრილიყვნენ და საქართველოს სხდასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში გაფანტულიყვნენ და შემდეგ მოსახლეობისაგან გამეჩხვრებულ დვალეთში დასახლდნენ უფრო ადვილად მოახერხეს. იგივე სიტუაცია განმეორდა შიდა ქართლის მთიანეთში. რაც შეეხება კულტურას; კულტურას, განსაკუთრებით მატერიალურ კულტურასა და სამეურნეო ყოფას ხომ ძირითადად ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო და მეზობლებთან კონტაქტი აყალიბებს. სამწუხაროდ, ამ მნიშვნელოვან გარემოებას მხედველობაში, ფაქტობრივად, არავინ იღებს. ასე რომ, კანონზომიერია, როდესაც მოსული თანაც ენობრივად ჭარბი ერთობა ადგილობრივ კულტურას, განსაკუთრებით მატერიალურ და სამეურნეო ყოფას ითვისებს, რასაც ნაკლებად ვიტყვი სულიერ კულტურაზე. ალან-ოსები მთაში შემოსვლისას მნიშვნელოვანი რაოდენობით რომ იყვნენ ადგილობრივ კავკასიელებზე ამას ნართების ეპოსიც ადასტურებს. სტეპებში შექმნილი ნართების ეპოსი მათ მთაშიც შემოიტანეს, ის არ დაევიწყებიათ, რადგან კავკასიელებთან შერევისას ისინი მნიშვნელოვანი კომპონენტნი იყვნენ, ყოველ შემთხვევაში, კავკასიელები მთებში შერევისას ნამდვილად არ ჭარბობდნენ მიგრირებულ ირანულენოვან ეთნიკურ ერთობას.

ე. კრუპნოვის მითითებით (*Крупнов 1967: 40-41*), ანთროპოლოგიურად შუა საუკუნეების ოსები თითქმის არ განსხვავდებოდნენ ჩერქეზებისაგან, ყაბარდოელებისაგან და მხარის სხვა აბორიგენებისაგან, მიუხედავად იმისა, რომ ენობრივად მკვეთრად განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან. საინტერესოა, კრუპნოვი და მისი წყარო ანთროპოლოგები შუა საუკუნეების სამარხების მიხედვით როგორ, რა ხერხებით აღგენენ რომელი სამარხი რომელი ეთნოსისა? რომ სამარხი ძვლოვანი მასალა, კრანოლოგიური მონაცემები



ოსებს ეკუთვნის, ჩერქეზებს, ყაბარდოელებს თუ სხვა კავკასიელებს? ძვლებს სადმე ეთნიკურობა აწერია? არავინ არ ითვალისწინებს იმას, რომ ჩრდილოეთ კავკასიაში ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში ეთნოსები სხვადასხვა ფაქტორთა გამოისობით საცხოვრებელ არეალებს იცვლიდნენ და, მათ შორის, ზემოთ დასახელებული ეთნოსებიც. ამასთანავე, ნებისმიერ ენციკლოპედიასა და საცნობარო ლიტერატურაში თუ ჩავიხედავთ, აღმოვაჩენთ, რომ ალან-ოსები და ადიღეური მოდგმის ეთნოსები ანთროპოლოგიურად ნამდვილად ერთგვაროვანი არ იყვნენ. ამდენად, ე. კრუპნოვი ცდება, როდესაც ოსთა ეთნოგენეზში წამყვან ელემენტად კავკასიურ ელემენტს მიიჩნევს და არა მოსულ ირანულს.

ე. კრუპნოვი იზიარებს ვ. აბაევის თეზისს, რომ ოსთა ეთნოგენეტიკური პროცესი მიმდინარეობდა კავკასიურ სუბსტრატზე დაყრდნობით, რასაც ადასტურებს არქეოლოგიის, ანთროპოლოგიის, ეთნოლოგიის მონაცემები, ე. ი. ოსთა ეთნოგენეზში მონაწილეობდა კავკასიური ელემენტი. მისი დასკვნა ასეთია: ერთ-ერთი სკვითურ-სარმატული ტომი – ალანები შეერია ადგილობრივ ავტოქტონურ მოსახლეობას და გადასცა მას თავისი ენა. ჩვენი აზრით, მთავარი მაინც ისაა როდის და რომელ ტერიტორიულ ერთეულზე მოხდა ეს? პასუხი ასეთია: ეს პროცესი დიგორიაში VII საუკუნიდან განხორციელდა, ხოლო აღმოსავლეთ ოსეთში (ალაგირი, ქურთაული, თაგაური) XIII–XIV საუკუნეებიდან. ზემოხსენებულ ავტორებს კი ეს პროცესი ისტორიის სიღრმეში გადააქვთ.

ფიქრობთ, სერიოზულად განსახველია: აღნიშნული პროცესი, ანუ ირანულენოვანი ალან-ოსების ადგილობრივ კავკასიელებთან შერევა ეთნოგენეზის ფაქტად უნდა განვიხილოთ, თუ ეთნიკური ისტორიისა? ამ კითხვაზე ჩვენი წინასწარი პასუხი ასეთია – ეთნიკური ისტორიისა. იმის გამო, რომ შერევით არ მივიდეთ ახალი ენა და გამარჯვებული გამოვიდა მოსული ეთნოსი, და მოსულებზე ადგილობრივმა ეთნიკურმა ერთობამ რაიმე მნიშვნელოვანი კვალი ვერ დაამჩნია. ეთნიკური თვალსაზრისით ეს კონტაქტები მხოლოდ და მხოლოდ ეთნიკური ისტორიის ფაქტებადაა განსახილველი. ვ. აბაევი ფიქრობდა, რომ კავკასიური გარემო ენობრივად მრავალფეროვანი იყო. შესაბამისად, არქეოლოგები ცენტრალურ კავკასიაში ძვ. წ. I ათასწლეულისა და ახ. წ. I ათასწლეულის არქეოლოგიურ (მატერიალურ) კულტურაში

სამ ლოკალურ ვარიანტს გამოყოფენ. შესაბამისად, ასკენიან, რომ ეს ტერიტორია სამი სხვადასხვა ტომისა თუ ტომთა ჯგუფის განსახლების არეალი უნდა ყოფილიყო (Кузнецов 1967: 44). არქეოლოგთა და ლინგვისტთა ეს მონაცემები და დასკვნა პირდაპირ თანხვედბა წერილობით და არქეოლოგიურ მონაცემებს. ახლი წელთაღრიცხვის I ათასწლეულის მთელ მანძილზე ჩრდილოეთ კავკასიის ცენტრალურ ნაწილში სხვადასხვა მატერიალური კულტურა იყო, რომლებიც ოსურში სუბსტრატის სახით შევიდნენ. ეს მონაცემები პირდაპირ მიუთითებენ იმაზე, რომ ოსები აქ მართლაც ახალი წელთაღრიცხვის II ათასწლეულიდან არიან მოსული (ბუნებრივია, ამ შემთხვევაში ცენტრალური ოსეთის მთიანი და მთისწინა მონაკვეთი იგულისხმება). ამ ტერიტორიაზე თუ ერთიანი ოსური ეთნოსის წარმომადგენლები ცხრობდნენ, ახ. წ. I ათასწლეულში აქ უნდა გვეპოვოდა ერთი და არა სამი განსხვავებული მატერიალური კულტურა.

აქ კიდევ ერთ საკითხს უნდა დავუბრუნდეთ. ყველა მკვლევარი ერთმნიშვნელოვნად აღიარებს, რომ დიგორული დიალექტი ირონულ დიალექტზე არქაულია. ვ. აბაევის დასკვნით, დიგორული ძველ ირონულიდან თანამედროვე ირონულზე გარდამავალი ენობრივი ნორმების შემცველია. დიგორულისათვის დამახასიათებელია ძველი ნორმები. ამ გარემოებას ვ. კუზნეცოვი კავკასიაში ალანთა მიგრაციის ორი ტალღით ხსნის, რომელთაგანაც პირველი (დიგორული) იყო ადრეული, მეორე (ირონული) – გვიანდელი. ადრე მიგრირებულმა და მთებში ჩაკეტილი დიგორელი ოსების ენამ უფრო მეტი არქაულობა ამიტომაც შეინარჩუნა. ამ მოსაზრების დამადასტურებელია ქართული წყაროებიც (სხვა მონაცემებიც). აღმოსავლეთ ცენტრალურ კავკასიაში მცხოვრები ოსები (ალაგირი, ქურთაული, თაგაური) საკმაოდ გვიან, აქ მხოლოდ XIII საუკუნის ბოლოდან, ძირითადად XIV–XV საუკუნეებში დასახლდნენ. ალაგირელ ოსთა მეტყველება დიდი ხნის მანძილზე ვითარდებოდა ჩრდილოეთ კავკასიის ველებში, განსხვავებით დასავლეთელი (დიგორელი) ოსებისაგან. დიგორელი ალან-ოსები ველებიდან VI–VII საუკუნეებში იყვნენ შემოსულები. ქართული წყაროებით, ალან-ოსებს საზღვარი ქართველებთან სწორედ ამ ტერიტორიებით ჰქონდათ (ისინი აფხაზეთსა და სვანეთს ემეზობლებოდნენ). ამ მონა-



ცემებითაც საფუძველი ეცლება სხვადასხვა მეცნიერთა მტკიცებას, რომ ალან-ოსები უძველესი დროიდან ცხოვრობდნენ ცენტრალური კავკასიის მთიანეთში.

სამწუხაროდ, აღნიშნულ მონაცემებს, შეგნებულად თუ შეუგნებლად, გვერდს უვლიან ოსთა ეთნოგენეზისა და ეთნიკური ისტორიის პრობლემებზე მომუშავე ოსი მეცნიერები.

პრობლემის ამ თვალსაზრისით შესწავლისათვის მნიშვნელოვანია სომხური გეოგრაფიის მონაცემებიც, რომლის მიხედვითაც დიგორიის უკან კავკასიის მთების არდოზის ოლქში ცხოვრობენ ალანები, საიდანაც გამომდინარეობს მდინარე არმნა, რომელიც მიემართება ჩრდილოეთით და კვეთს დაუსრულებელ სტეპებს... შემდეგ აღმოსავლეთის მიმართულებით ჩამოთვლილია სხვადასხვა ხალხი, მათ შორის, დვალეები და წანარები. ამ უკანასკნელთა მიწაზე კი მდებარეობს ალანის კარიო, ე. ი. სომხური გეოგრაფიის მიხედვითაც ალანები მხოლოდ დიგორიის მიდამოებში ცხოვრობდნენ. ცენტრალური კავკასიის აღმოსავლეთ ნაწილში კი ისინი განსახლებულნი არ იყვნენ. რაც ყველაზე ნიშანდობლივია დარიალი წანარების (ქართველი მთიელების) მიწა-წყალზეა. ეს კიდევ ერთი მინიშნებაა იმაზე, რომ თაგაურის, ქურთაულის და ალაგირის ხეობები VII საუკუნეში ადგილობრივი კავკასიელებით იყო დასახლებული და არა ალან-ოსებით. ეს ეთნიკური სიტუაცია კი მონდოლთა შემოსევებამდე, ფაქტობრივად, უცვლელი იყო. ვ. კუზნეცოვის დასკვნით ამ მონაცემებს არქეოლოგიური მონაცემებიც შეესატყვისება. ახალი წელთაღრიცხვის I ათასწლეულში ალანები არდოზის მხარეში (სომხური გეოგრაფიით) ანუ ოსეთის ველებში, ბარის ტერიტორიაზე ცხოვრობდნენ. უფრო მეტიც: ვ. კუზნეცოვის მიხედვით, ალანები ამ დროს არა მხოლოდ არდოზის მხარეში (ოლქში) – ოსეთის ველებში უნდა ყოფილიყვნენ განსახლებულნი, არამედ უფრო ვრცელ ტერიტორიაზე – პიატიგორიიდან გროზნომდე (Кузнецов 1967).

ამრიგად, სომხური გეოგრაფიის თანახმად, VII საუკუნეში ალანთა ტომის ორი მონათესავე ჯგუფიდან ერთი (დასავლეთისა) მთაში – აშდიგორში ცხოვრობდა, მეორე (აღმოსავლეთისა) – არდოზის ოლქში (ველებში) აგრძელებდა ცხოვრებას. ამასთანავე, ოსებში მრავალრიცხოვანნი სწო-

რედ ეს უკანასკნელნი არიან, რომლებიც დიდხანს ველებში ცხოვრობდნენ და გვიან შემოვიდნენ კავკასიის მთებში.

ოსი მეცნიერები ხშირად აღნიშნავენ, რომ ისინი სკვითებისაგან მომდინარეობენ, რომლებიც ძვ. ძ. VII საუკუნეში შემოიჭრნენ ჩრდილოეთ კავკასიაში. ვ. კუზნეცოვის დასკვნით კი ამ მოვლენას ჩრდილოეთ კავკასიის ცენტრალურ ნაწილში მასობრივი ირანიზაცია არ გამოუწვევია, ე. ი. ეთნიკური სიტუაცია მაშინ არ შეცვლილა (Кузнецов 1967: 66). უფრო მეტიც, ახ. წ. VIII საუკუნიდან ცენტრალური კავკასიის მთისწინა სტეპებსა და სტავროპოლის მაღლობზე, თურქთა მიგრაციის შედეგად, ალანიზაცია თურქიზაციით იცვლება. ამ დროს ალანთა მნიშვნელოვანმა ნაწილმა აქედან მდინარეების დონისა და დონცის ზემო წელში გადაინაცვლა (Кузнецов В.А. Иранизация и туркизация центральнокавказского субрегиона. <http://www.archeologia.ru/Library/book/c4fea0f78d9f>).

XI–XII საუკუნეებში ყუბანისპირეთის აღმოსავლეთში – ალანთა განსახლების არეალში – თურქიზაციის მეორე ეტაპი დაიწყო. სწორედ ამის შედეგად მოხდა XII საუკუნის დასაწყისში ქვემო ახრისში (დიდი ზელენჩუკის ხეობა) ალანთა ეპარქიის გაუქმება. XI–XII საუკუნეების მიჯნიდან ალანის ამ ნაწილში უკვე მომთაბარეები ჭარბობდნენ.

ოსთა ეთნოგენეზის კავკასიაში ირანული ელემენტის ძვ. წ. VII საუკუნეში შემოჭრას უკავშირებს ი. გაგლოთი. ცნობილია, რომ ჰეროდოტეს მიხედვით, სკვითები სამხრეთ კავკასიაშიც შემოიჭრნენ. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორთა უმეტესობა აღიარებს, რომ სამხრეთ კავკასიაში და აქედან წინა აზიაში სკვითები დერბენტის გზით შემოიჭრნენ, ი. გაგლოთი მაინც ასკვნის, რომ ისინი ცენტრალური კავკასიის გადასასვლელით – დარიალით შევიდნენ. და, თურმე, ამ სკვითების ნარჩენნი არიან სამხრეთ კავკასიაში, ანუ საქართველოში მცხოვრები ოსები. ი. გაგლოთი ასევე საუბრობს ამავე პერიოდში ჩრდილოეთ კავკასიაში სკვითების ბინადრობაზე (დასახლებაზე): „ამრიგად, ჩრდილოეთ კავკასიაში სარმატულ-ალანური ტომების გამოჩენამდე უკვე ბინადრობდა სკვითი ტომების დიდი ჯგუფი. მათი შერევა ალანებთან და გათქვეფვა ალანურ გარემოში მოწმობს იმას, რომ სკვითური ელემენტი წარმოადგენს ერთ-ერთ ძირითად



კომპონენტს, რომელიც შევიდა ოსური ეთნოსის შემადგენლობაში“ (*Газлойти 1967: 76*).

ი. გაგლოითის ე. წ. ეს დებულება მხოლოდ აკვიტებულ აზრის ნაყოფია. რის საფუძველზე ადგენს ის, რომ ამ ტერიტორიაზე ჩრდილოეთ კავკასიაში სკვითები ბინადრობდნენ ანდა იმას, რომ სკვითები ალანებში გაითქვიფნენ, გაუგებარია. ის ჯერ ვარაუდობს და შემდეგ ამ ვარაუდს აქსიომად, დადგენილ ფაქტად აცხადებს. რატომ? იმიტომ, რომ ოსი ხალხის ეთნოგენეზი, კავკასიაში მათი დასახლება რაც შეიძლება დააძველოს. ამასთანავე, ი. გაგლოითი ჩრდილოეთ კავკასიის მთებში ალანთა გამოჩენასაც აძველებს და ამ მოვლენას ის ახ. წ. I საუკუნით ათარიღებს.

ი. გაგლოითს მიაჩნია, რომ ოსთა ეთნოგენეზი, უპირველეს ყოვლისა, ეს იყო ჩრდილოეთ კავკასიაში სკვითურ-სარმატულ-ალანური ტომების ხანგრძლივი შინაგანი განვითარების შედეგი. შეესაბამება თუ არა ეს რეალურ ვითარებას? რა თქმა უნდა, არა! თანამედროვე ოსები ნამდვილად არიან ჩრდილოეთ კავკასიაში ახ. წ. IV საუკუნის ბოლოს მიგრირებულ ალანთა და კავკასიელთა შერევის უშუალო შთამომავალნი. ოსებს საერთო არაფერი აქვთ სკვითებთან და სარმატებთან. არავითარი წყაროთი არ დასტურდება ის გარემოება, რომ სკვითების კავკასიაში ბინადრობა მოხდა, მითუმეტეს, კავკასიის მთებსა და სამხრეთ კავკასიაში. ი. გაგლოითის ეს მოსაზრებანი მხოლოდ წინასწარ აკვიტებულ აზრებზეა დამყარებული, სასურველის რეალობად გამოცხადებაა. მიზანი კი ისაა, რომ კავკასიაში ოსური ეთნოსის მკვიდრობა დააძველონ. ზემოთ თქმულს ი. გაგლოითის კიდევ ერთი დასკვნა მოსდევს: ირანულ ტომებს ადგილზე იბერიულ-კავკასიური მოდგმის მოსახლეობა დახვდათ, რომელთა ასიმილაციაც მოახდინეს და ოსთა ეთნოგენეზში მიიღეს მონაწილეობა (*Газлойти 1967: 87*). „გვაქვს საფუძველი ვივარაუდოთ, რომ იბერიულ-კავკასიელთა ენობრივი ასიმილაცია დაიწყო ჩრდილოეთ კავკასიაში სკვითების გამოჩენით და ეს პროცესი ძირითადად ალან-სარმატების გამოჩენით დამთავრდა“ (*Газлойти 1967: 87*). ეთნოგრაფი ბ. კალოევიც ხაზს უსვამდა, რომ თანამედროვე ოსთა ეთნოგრაფიული იერსახე ფორმირებულია საუკუნეების განმავლობაში ორი ეთნიკური და კულტურული ტრადიციის: კავკასიურის და ჩრდილო-

ურსის (სკვითურ-სარმატულ-ალანური) ურთიერთქმედებისა და ორგანული სინთეზის შედეგად. აქაც, ამ ავტორთანაც ხაზი ესმის იმ გარემოებას, რომ ოსთა ეთნოგენეზი საუკუნეების სიღრმეში მოხდა და რომ მოსულ ჩრდილო ირანულ კომპონენტში აუცილებლად იგულისხმება არა მხოლოდ ალანური, არამედ სკვითური და სარმატული.

ოსები რომ კავკასიის მთების მკვიდრნი არ იყვნენ, ამას ნართების ეპოსიც ადასტურებს. რიგ თქმულებებში სწორად ფიგურირებს ნართების მიერ თევზის ჭერა დიდ მდინარეებსა და ზღვაზე. დასახელებული ეთნოგრაფიული მსხალით, მთიელ ოსებში არსებობდა თევზისა და მეთევზეთა დვთაება – *დონბეტირი* და ისიც საყურადღებოა, რომ ამ დვთაების მიმართ დღესასწაულს აწყობდნენ ყოველწლიურად ჩრდილოეთ ოსეთის იმ მთიან რაიონებშიც, სადაც მდინარეებიც კი არ იყო. ბ. კალოევისავე მონაცემებით, ტოპონიმები აშკარად მიუთითებენ ოსთა ეთნოგენეზში კავკასიური კომპონენტის მონაწილეობაზე. მთიანი ოსეთის ბევრი სახელწოდება არ იხსნება ოსური ენის საშუალებით (და სხვადასხვა კავკასიური ენებითაც), რაც ძველ კავკასიურ სუბსტრატზე მიუთითებსო (*Калоев 1967: 107*). თუ დავაკვირდებით კიდევ ერთ ტენდენციას აღმოვაჩინოთ: არის მისწრაფება იმისაკენ, რომ ეს სუბსტრატი რომელიმე ცოცხალი კავკასიური ენა არ იყოს. აქვე კიდევ ერთხელ უნდა მივანიშნოთ იმის შესახებ, რომ ვ. აბაევი ოსურ ენაში, უპირველეს ყოვლისა, ზანიზმებსა და სვანიზმებს ხედავდა. ეს მასალა კი ეთნიკური ისტორიის საკითხებით დაინტერესებულ ოსი მკვლევარების ყურადღების ღირსიც არ ხდება.

განსაკუთრებული ყურადღება გვინდა შევანეროთ ვ. ვინოგრადოვის მოსაზრებებზე, რომელიც ფაქტობრივად აცამტკვერებს ი. გაგლოითის ე. წ. დებულებებს ოსთა ეთნოგენეზის შესახებ, რომელიც თანამედროვე ოსებს სრულიად უსაფუძვლოდ სკვითურ-სარმატულ პერიოდს უკავშირებს და რომ, თურმე, ეს უკანასკნელნი ძვ. წ. VII–III საუკუნეებში მყარად მკვიდრობდნენ ცენტრალური კავკასიის მთიანეთში. ვ. ვინოგრადოვი მთელი კატეგორიულობით აცხადებს, რომლის პოზიცია საისტორიო წყაროებსა და არქეოლოგიურ მონაცემებს ემყარება, რომ არავითარ არგუმენტებს არ ემყარება იმის მცდელობა, რომ სკვით-სარმატების ეპოქაში ცენ-



ტრალური კავკასიის მთიანეთი დასახლებული იყო ირანულენოვანი ხალხით, მითუმეტეს, მთის ავტოქტონი მოსახლეობის გარემოში და რომ იმ დროს პირველებმა მეორეთა ასიმილაცია მოახდინეს. უფრო დაწვრილებით: ყველა ვითარებას გაცნობილ ანტიკურ ავტორებს (ჰეროდოტე, სტრაბონი, პლინიუსი და სხვები) ძალიან ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდათ კავკასიის მთელი რიგი რეგიონების შესახებ, კერძოდ, ცენტრალურ კავკასიისწინეთზე. მათი მონაცემები ამა თუ იმ ჯგუფის კავკასიური მოსახლეობის შესახებ უფრო ხშირად არასწორია, მიახლოებითაა. ის სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ძველი ისტორიკოსები და გეოგრაფები, როგორც წესი, ნაკლებად იყვნენ დაინტერესებული ბარბაროსების ეთნოგენეტიკური პრობლემებით.

სკვითებმა, რომლებიც კავკასიისწინეთის სტეპებში იმყოფებოდნენ, არაერთხელ გადალახეს მთაგარი ქედი და ილაშქრეს სამხრეთით ძვ. წ. VII საუკუნეში. მათ შედარებით გვიან, ძვ. წ. VI-V საუკუნეებში და მონათესავე სავრომატებმა პირველი უშუალო კონტაქტები დაამყარეს ხეობებისა და ქედის მკვიდრებთან (თანაც უფრო ხშირად მათ შორის მყოფი ეთნიკური ჯგუფების საშუალებით). მაგრამ დასახლდნენ თუ არა ისინი ტყიან მთისწინეთსა და მით უმეტეს მთებში? არქეოლოგიას ამაზე დადებითი პასუხი არ გააჩნია. იმდროინდელი ყოფითი ძეგლები, რომლებიც ადგილობრივი კავკასიური ტომების დანატოვარია, მხოლოდ ყობანურ კულტურას ეკუთვნის. ვ. ვინოგრადოვი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ყაბარდო-ბალყარეთისა და ჩრდილოეთ ოსეთის ტერიტორიაზე არც ერთ სამაროვან კომპლექსს ეთნიკურ სკვითებსა და სავრომატებთან არავითარ კავშირში არა აქვს. ასეთი სკვითური ძეგლების რამდენიმე ნიმუში მხოლოდ ველის იმ პუნქტებშია ცნობილი, რომლებიც სკვითურ-სარმატული სამხედრო მარშრუტების გზაზე მდებარეობენ და რომლებიც ხელსაყრელი იყო მომთაბარე მეურნეობის საწარმოებლად. აღნიშნული პერიოდის არქეოლოგიური კულტურით მხოლოდ სკვითურ-სარმატული კულტურის ზომიერ გავლენაზე შეიძლება საუბარი და არა სკვითურ-სარმატულ კულტურაზე. ვ. ვინოგრადოვის დასკვნით, ძვ. წ. VII-IV საუკუნეებში ბალყარეთისა და ოსეთის ტყიან მთისწინეთში ცხოვრობდნენ მხოლოდ ნამდვილი ყობანელები. არქეოლოგებისათვის ეს უტყუარი ჭეშმარიტებააო - ასკვნის მკვლევარი.

რა მონაცემები გვაქვს წერილობით წყაროებში დაფიქსირებული, რომლებიც ი. გაგლოითის რწმენას თუ ჭეშმარიტებად მივიღებთ, თითქოს ისინი კავკასიის მაღალმთიანეთში სკვითური ტომების ბინადრობაზე მიუთითებენ. ი. გაგლოითს თავისი თეზისის გასამყარებლად, რომ კავკასიაში ბინადრობდნენ ირანულენოვანი ტომები - სკვითთა ურდოების ნამსხერვეები - „ისეიდინები“, „მელანქლები“ - საუდხატები, „დანდარიები“, ვ. ვინოგრადოვი დაუსაბუთებელს უწოდებს. სინამდვილეში აღნიშნული ეთნონიმებით ტომები ლოკალიზებულიან არა კავკასიის მთებში, არამედ მისგან ძალიან შორს. ი. გაგლოევი გვიმტკიცებს, რომ თითქოს ისეიდინების ლოკალიზებას პლინიუსი „კავკასიის მაღალ მთებში“, კოლხების მეზობლად ახდენს (Виноградов 1967: 180). ოსი ავტორი წყაროს მხოლოდ თვითნებურ ინტერპრეტაციას ახდენს, რადგან სინამდვილეში პლინიუსი საერთოდ არ იძლევა ისეიდინების საკუთრივ კავკასიაში ლოკალიზაციას. იგივე შეიძლება ითქვას დანდარიელებისა და მელანქლების შესახებ. ვ. ვინოგრადოვის დასკვნით, უნდა უკუვაგდოთ თეზისი იმის შესახებ, რომ სკვითთა მნიშვნელოვანი მასები შეიჭრნენ ცენტრალური კავკასიისწინეთის მთისწინა და მთიან რაიონებში, დასახლდნენ აქ და რომ სარმატ-ალანების მოსვლამდე თურმე ადგილობრივი ტომების ასიმილაციის პროცესი თითქოს დასრულებული იყო.

ახლა სარმატების შესახებ: „სტეპნიაკების“ ამ დიდმა სამყარომ ძვ. წ. III საუკუნეში მუდმივი ბინადრობის ადგილად კავკასიისწინეთი აირჩია. ეს წერილობითი წყაროებით დასტურდება. მაგრამ რომელი იყო „სარმატების ველი“ ჩრდილოეთ კავკასიაში? სად გადიოდა მათი საზღვარი კავკასიელ ავტოქტონებთან? როგორც ვ. ვინოგრადოვი აღნიშნავს ყოველ შემთხვევაში ეს მთისწინეთის ტყიანი ზოლი არ იყო. სხვათა შორის, სწორედ ცენტრალურ კავკასიისწინეთში მოსული სარმატები შორეულ საზღვრებთან გაჩერდნენ. ზემო ყუბანისპირეთში თუ ისინი მდინარეების ლაბისა და ყუბანს შორის განსახლდნენ, თერგ-სუნჯის აუზში - მდ. სუნჯამდე, მაშინ როდესაც ისინი აქ თანამედროვე ყაბარდო-ბალყარეთისა და ჩრდილოეთ ოსეთის რესპუბლიკების ყველაზე ჩრდილოეთ განაპირა საზღვრებსაც არ გასცდნენიან. მთიან რაიონებში აღნიშნული დროისათვის ისევ ყობანური



კულტურა აგრძელებდა არსებობას და ამ ძეგლებში სარმატული ელემენტი მხოლოდ იშვიათად და ფრაგმენტულად შეიმჩნევა. ცხადია, რომ აქ კავკასიელები ცხოვრობდნენ, რომლებსაც საკუთარი კულტურული ტრადიციები ჰქონდათ, თუმცადა ზოგიერთი ელემენტი სარმატული კულტურიდან ნასესხები კი ჰქონდათ. მაგრამ ირანელების მიერ მათ ასიმილაციაზე ლაპარაკიც არ შეიძლება. სტრაბონიც ხომ სარმატებისაგან ცენტრალური კავკასიისწინეთის მთიელებს ეთნიკურად აშკარად ანსხვავებს. კიდევ მეტი: მათსა და ირანულენოვან სარმატებს შორის მომთაბარეობდა კიდევ ერთი რომელიღაც ხალხი („ნაბიანები და პანკსანები“). ვ. ვინოგრადოვი მიუთითებს, რომ ისინი ველების ადგილობრივი ტომი იყვნენ, რომლებმაც სარმატიზაცია განიცადეს. იმავე ვ. ვინოგრადოვის მონაცემებით, ძვ. წ. ბარის რაიონების სარმატული კულტურა განსხვავდება ახ. წ. დასაწყისის სარმატული კულტურისაგან, რომელიც სწორედ ეთნიკურ ალანებთანაა დაკავშირებული, რომელთა გამოჩენაც ახ. წ. I საუკუნით თარიღდება. არქეოლოგიური მასალებით, ალანური დაკრძალვის ძეგლების – კატაკომბების ტოპოგრაფია I-IV საუკუნეებისაა. ანალოგიური ძეგლები იმავე პერიოდის ჩრდილოეთ ოსეთისა და ყაბარდო-ბალყარეთის მთებში არ არის. მთაში ისევ ტრადიციული კავკასიური სამაროვნებია ტრადიციული კავკასიური კულტურით. ისევ დავესესხები ვ. ვინოგრადოვს, რომ ცენტრალური კავკასიის მთისა და მთისწინა რაიონებში ადგილობრივი მოსახლეობის ასიმილაცია ჯერ კიდევ არ იყო მომხდარი. ამ დროს აშკარად შეიმჩნევა ირანულენოვანი მოსახლეობისა და მთიელების ურთიერთობა, მაგრამ ესაა ურთიერთობა თანაბარუფლებიანი მეზობლებისა ეთნიკური და კულტურული თვალსაზრისით. მათი მატერიალური კულტურის ძეგლები ძალიან უბრალოდ და ნათლად განსხვავდება ერთმანეთისაგან (Виноградов 1967: 185).

ამრიგად, როგორც ირკვევა, ოსთა წინაპარი ალანების თავდაპირველი განსახლების არეალი იყო არა კავკასია, არამედ შუა აზიის ტერიტორია. ალანები ავტოქტონი კავკასიური ეთნოსი არ ყოფილა. ისინი კავკასიის ჯერ ველებში და შემდეგ მთისწინა და მთიან მონაკვეთებში მოვიდნენ როგორც ყოველმხრივ ჩამოყალიბებული ეთნოსი. ამდენად, მეცნიერთა მტკიცება, რომ ალან-ოსების ეთნოგენეზი მოხდა

კავკასიაში მოსული ალანებისა და ადგილობრივი კავკასიელების შერევის, სინთეზის გზით, არ შეესაბამება ისტორიულ რეალობას. ფაქტია, რომ მოსულ ირანულენოვან ეთნიკურ ერთობას ადგილობრივი კავკასიელები ნამდვილად შეერივნენ. მაშ რა მოვლენა იყო ეს? მიგვაჩნია, რომ ეს იყო მხოლოდ და მხოლოდ დამხველურ ეთნოსთა და მოსულ ალან-ოსთა ეთნიკური ურთიერთობა, რაც ეთნიკური ისტორიის ჩარჩოებში თავსდება. მოსული ეთნიკურ ერთობას შეერთია ადგილობრივი მოსახლეობა. მოსულმა ეთნიკურობა და ესა არ დაკარგა. ალან-ოსური ეთნოსი ისევ იმავე ეთნოსად დარჩა. ამდენად აღნიშნულ მოვლენას ვერავითარ შემთხვევაში ეთნოგენეზის ფაქტად ვერ განვიხილავთ; ის იყო მხოლოდ ეთნიკური პროცესი, ახალი ეთნოსის წარმოქმნა არ მომხდარა.

ბუნებრივია, კავკასიაში მოსვლისას ალან-ოსურმა ეთნოსმა ტრადიციის, კულტურისა და ყოფის მთელი რიგი მახასიათებლები შეიცვალა. და ეს ცვლილება მხოლოდ ერთხელ არ მომხდარა. პირველად ის IV-V საუკუნეთა მიჯნაზე განხორციელდა, როდესაც მომთაბარეობიდან ალან-ოსები ბინადარ ცხოვრებაზე გადავიდნენ. აქ პირველ რიგში იგულისხმება ის, რომ მომთაბარე მესაქონლეები თანდათან მიწათმოქმედ-მესაქონლეებად იქცნენ. მეორე ცვლილება ეთნიკური კულტურისა მონდოლთა შემოსევებთანაა დაკავშირებული – ამ დროს სტეპების მკვიდრი ალანები (ოსები) მთის მაცხოვრებლებად იქცნენ. ბუნებრივია ამ მოვლენამაც მათ სამეურნეო ყოფასა და მატერიალურ კულტურას დიდი ღალი დაასვა – ის რადიკალურად შეიცვალა. ერთგვარი ცვლილება განიცადა ალან-ოსების სულიერმა კულტურამაც. ქრისტიანობამიღებულები ისინი კვლავ დაუბრუნდნენ ტრადიციულ რწმენა-წარმოდგენებს. სტეპებიდან მოიყოლეს მათ ნართების ეპოსიც. ეს ეპოსი ამავე დროს დამადასტურებელია იმ ფაქტისა, რომ ალან-ოსების ეთნიკური ფორმირება მოხდა არა მთაში, არამედ ველებში, სტეპებში ცხოვრებისას. ამრიგად, ალან-ოსურმა ეთნოსმა კავკასიაში მოსვლისას ეთნიკური ცვლილება არ განიცადა. შუა აზიიდან მიგრირებულების ეთნიკურობის ძირითად მახასიათებელი – ენა არსებითად არ შეცვლილა. ხდებოდა მხოლოდ სხვადასხვა ეთნიკურ ერთეულთა ალანურ-ოსურ ეთნოსში შესვლა-ინფილტრაცია, რასაც ეთნოგენეზურ მოვლენად ვერავითარ



შემთხვევაში ვერ განვიხილავთ. ეს იყო ეთნიკური ისტორიისათვის დამახასიათებელი ჩვეულებრივი ეთნიკური პროცესი, ანალოგიური ეთნიკური ურთიერთობები თითქმის ყველა ეთნოსისათვის იყო დამახასიათებელი, რა თქმა უნდა, იზოლატ ხალხებს თუ არ მივიღებთ მხედველობაში. რაც შეეხება ეთნიკურ კულტურას, ბუნებრივია, ახალ და განსხვავებულ ბუნებრივ-გეოგრაფიულ გარემოში, ის შეიცვალა. ეთნიკური კულტურის შეცვლა მომთაბარეობიდან ბინადრობაზე გადასვლაშიც განაპირობა. ახალი ტრადიციების, ყოფისა და კულტურის წარმოქმნით ახალი ეთნოსის ფორმირება არ მოხდა და არც შეიძლება მომხდარიყო. ალან-ოსთა ენამ არსებითი ცვლილება არ განიცადა, ეთნოსმა თავი გადაირჩინა (საუბარია ალანთა მხოლოდ იმ ჯგუფზე, რომელიც კავკასიაში დასახლდა), რომლის ჩამოყალიბება კავკასიიდან შორს – შუა აზიის ტერიტორიაზე (არაღისპირეთში) მოხდა იმ დროს, როდესაც აქ სხვა ირანულენოვანი ეთნოსების ეთნოგენეზიც განხორციელდა.

ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს ის მოსაზრებაც, რომ თითქოს ალან-ოსები შთამომავლები არიან არა მხოლოდ ალანებისა, არამედ სკვითებისა და სარმატებისაც. არც ერთი საისტორიო წყაროთი, არქეოლოგიური მონაცემებით ეს ახირებული მოსაზრება არ დასტურდება. ალანების სარმატობას საერთოდ გამორიცხავს ე. გალკინა (Галкина 2005).

თანამედროვე ოსები არიან უშუალო მემკვიდრენი IV-V საუკუნეების მიჯნაზე კავკასიის სტეპებში (ველებში) უფრო ჩრდილოეთიდან – ვერაზიის სივრციდან ჩამოწეული ალანებისა, სადაც მათ რამდენიმე ადგილობრივი კავკასიური ეთნოსის ასიმილაცია მოახდინეს. ალან-ოსების კავკასიელობა თექვსმეტი საუკუნით განისაზღვრება და არა ორი ათას ხუთასი წლით, როგორც ამას ტენდენციური ავტორები მიუთითებენ (История СО 1959: 31).

მეცნიერებაში მხოლოდ ზოგადი დებულება არსებობს იმის შესახებ, რომ ალანები კავკასიაში ადგილობრივ იბერიულ-კავკასიური მოდგმის ეთნიკურ ერთობას ან ეთნიკურ ერთობებს შეერივნენ. კონკრეტულად ვინ იყვნენ ეს კავკასიელები, პასუხი ნათელი არაა. ყველა მონაცემების მიხედვით ძირითადი ნაწილი ამ ადგილობრივი მოსახლეობისა იყო

ქართველური ფენა. ამ დასკვნის საფუძველს გვაძლევს ის, რომ ჩრდილოეთ ცენტრალურ კავკასიის მთიანი ნაწილის ტოპონიმების მნიშვნელოვანი რაოდენობა ქართული ენის საშუალებით იხსნება (დიდი რაოდენობითაა ქართული ტოპონიმები ალაგირში, განსაკუთრებით კი ისტორიულ დედალეთში (Цагаева 1971)) და ვ. აბაევის წყალგაუმტარი დასკვნა იმის შესახებ, რომ თანამედროვე ოსურ ენაში სუბსტრატის ორი ფენა გამოიყოფა – ზანური და სვანური. მე-სამე დიდი არგუმენტი ცენტრალურ და დასავლეთ კავკასიის მთებში ქართული ელემენტის მკვიდრობისა არის არქეოლოგიური კულტურა, რომელიც მეცნიერებაში ყობანური კულტურის სახელითაა ცნობილი და რომ ყობანური კულტურა მხოლოდ კოლხური კულტურის ერთგვარი ვარიანტი იყო. კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტი აღნიშნული მოსაზრების სასარგებლოდ ისაა, რომ ჩრდილოეთ კავკასიაში ბოლო დრომდე კომპაქტური დასახლებები ჰქონდათ შექმნილი დასავლეთ საქართველოს მთიელებს – სვანებს.

ოსებს უდავოდ აქვთ თურქული და მონღოლოიდური მინარევიც. თურქულენოვანი ეთნოსის შერევა ძირითადად დიგორიაში უნდა განხორციელებულიყო. ეს აქ უნდა მომხდარიყო ადრე, როგორც სავიარებთან, ისე ყიფჩაყებთან ურთიერთობის დროს, როდესაც ამ უკანასკნელებმა მეზობლად ბაღყარულ ეთნოსს მისცეს დასაბამი. ოსების მონღოლური მინარევის შესახებ ოსთა ეთნოგენეზისადმი მიძღვნილ კონფერენციაზე ცნობილი ანთროპოლოგები აშკარად არ საუბრობდნენ. მონღოლოიდური მინარევების შესახებ პირად საუბარში არაერთხელ აღუნიშნავს აკადემიკოს მალხაზ აბდუშელიშვილსაც. ისტორიის ინსტიტუტში ჩატარებულ ეთნოგრაფთა პირველ სესიაზე ისტორიკოს ცხოვრებოვის შეკითხვაზე ოსთა ანთროპოლოგიური ტიპის შესახებ, მან დაადასტურა ოსური ეთნოსის წარმომადგენლებს შორის მონღოლოიდური ნიშნების არსებობა (წინ წამოწეული ყვრიმალეები და სხვა). მხოლოდ გასარკვევია რომელ მონღოლოიდურ ეთნოსთან (ჰუნები, მონღოლები და ნოღაელები) ჰქონდათ ალან-ოსებს ურთიერთობა და რა რაოდენობით შეერივნენ ისინი მათ. სავარაუდებელია, ალანებთან ამ თვალსაზრისით ყველაზე მეტი ურთიერთობა ჰუნებს ჰქონოდათ. ჰუნებმა განსაკუთრებული კვალი დაამჩნიეს კავკასიას. ისინი გარ-



კვეული ხნის განმავლობაში ფაქტობრივად დომინირებდნენ ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიის ველებში. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება (Гадло: 1979: 152), რომ „ჰუნების სამეფო“ თავისი ეთნიკური შემადგენლობით საკმაოდ რთული იყო, ჰუნური ელემენტი გაითქვიფა ირანულენოვან გარემოში და ჩაყლაპა ძველმა ადგილობრივმა მოსახლეობამ, რადგან კავკასიისწინეთში მოსვლისთანავე მათ მჭიდრო და მრავალმხრივი კავშირები ჰქონდათ ადგილობრივებთან. ამგვარად, მიგვანჩნია, რომ მონღოლურ-თურქული მინარევები სწორედ ჰუნებთან შერევისა და კონტაქტის შედეგი იყო. ეს კონტაქტები VI–VII საუკუნეებით უნდა დათარიღდეს.

დაბოლოს, ოსთა ეთნოგენეზისა და ეთნიკური ისტორიის საკითხები მჭიდროდაა დაკავშირებული საქართველოში ოსთა მიგრაციის საკითხებთან. ოსთა მიგრაციასთან საქართველოში გასარკვევი არაფერია, მაგრამ იმის გამო, რომ ხელოვნურად და მიზანმიმართულად ხდება ისტორიის გაყალბება, ისტორიის ქურდობა, ოსთა მიგრაციის დაძველება და ქართველთა ერთ-ერთი ეთნოგრაფიული ერთეულის – დვანების ოსებად გამოცხადება, ამიტომ ოსთა რეალური ეთნოგენეზისა და ეთნიკური ისტორიის საკითხების გარკვევა პირდაპირ კავშირშია ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან. ოსები და მათი წინაპარი ალანები საქართველოს ტერიტორიაზე გვიან შუა საუკუნეებამდე არ ყოფილან და, მითუმეტეს, არც ძვ. წ. VII საუკუნეში მოსულან აქ სკვითების სახით, როგორც ამას ფალსიფიკატორი მეცნიერები წერენ (Гаглойти 1996; Блиев 2006; Калоев 1999).

#### დამოწმებული ლიტერატურა

- თოფჩიშვილი 1967** – თოფჩიშვილი რ. საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და შიდა ქართლის ეთნოისტორიის საკითხები. – თბ., 1997.
- თოფჩიშვილი 2009** – თოფჩიშვილი რ. ეთნიკური პროცესები შიდა ქართლში. – საქართველოში არსებული კონფლიქტები და მშვიდობის პერსპექტივები, თბ., 2009. *თოფჩიშ*

- ვოლი 2008* – თოფჩიშვილი რ. ოსთა წინაპარი ალანების თავდაპირველი განსახლების არეალი, თბ. – 2008.
- Абаев 1967** – **Абаев В.** Этногенез осетин по данным языка. – Происхождение осетинского народа (далее: Происхождение...). – Ордж-дзе, 1967.
- Абаев – Абаев В.** Осетинский язык и фольклор. – М. 1949.
- Алемань 2003** – **Алемань А.** Аланы в древних и средневековых письменных источниках. – М., 2003.
- Блиев 2006** – **Блиев М.** Южная Осетия в коллизиях российско-грузинских отношений. – М., 2006.
- Виноградов 1967** – **Виноградов В.** Античные источники и данные археологии скифо-сарматского времени в Центральном Предкавказье в свете проблемы этногенеза осетин. – Происхождение... Ордж-дзе, 1967.
- Гаглойти 1967** – **Гаглойти Ю.** Этногенез осетин по данным письменных источников. – Происхождение... Ордж-дзе, 1967.
- Гаглойти 1996** – **Гаглойти Ю.** Проблемы этнической истории южных осетин. – Цхинвали, 1996.
- Гадло 1979** – **Гадло А. В.** Этническая история Северного кавказа IV-X вв. – Л., 1979.
- Галкина 2005** – **Галкина Е.** «Белые пятна» этногенеза средневековых алан и этнические процессы в Центральном Предкавказье первых веков нашей эры. – Кавказский сборник, т. 2 (34), М., Русская панорама, 2005.
- Гумилев 2002** – **Гумилев Л. Н.** Этносфера: история людей и история природы. – С-П, М. 2002.
- История СО 1959** – История Северо-Осетинской АССР. – М., 1959, стр. 31.
- Калоев 1967** – **Калоев Б.** Данные этнографии и фольклора о происхождении осетин. – Происхождение... Ордж-дзе, 1967.
- Калоев 1999** – **Калоев Б.** Осетинские историко-этнографические этюды. – М., 1999. **Коломийцев 2005** – **Коломийцев И. П.** Тайны Великой Скифии. – М., 2005.
- Крупнов 1967** – **Крупнов Е.** Проблема происхождения осетин по археологическим данным. – Происхождение... Ордж-дзе, 1967.



- Кузнецов** – **Кузнецов В.А.** Иранизация и туркизация центральнокавказского субрегиона.  
<http://www.archeologia.ru/Library/book/c4fea0f78d9>
- Кузнецов 1967** – **Кузнецов В.** Некоторые вопросы этногенеза осетин по данным средневековой археологии. – Происхождение... Ордж-дзе, 1967
- Топчишвили 2009** – **Топчишвили Р.** Осетины в Грузии: миф и реальность. – Тб., 2009.
- Цагаева 1967** – **Цагаева А. Дз.** Вопросы этногенеза осетин по данным топонимики. – Происхождение... Ордж-дзе, 1967.
- Цагаева 1971** – **Цагаева А. Дз.** Топонимия Северной Осетии, Часть 1. – Ордж-идзе, 1971.
- Tohchishvili 2009** – **Tohchishvili R.** Ethnic Processes in Shida Kartli (The Ossetians in Georgia). – Causes of War Prospects for Peace, Tbilisi, 2009, p. 111\_138.

### საქართველოში მცხოვრები უდიების რელიგია და რწმენა-წარმოდგენები

უდიები კავკასიის ერთ-ერთი ძველი მკვიდრი ეთნოსია. ისინი სამხრეთ კავკასიის ორ სახელმწიფოში – აზერბაიჯანსა და საქართველოში ცხოვრობენ. აზერბაიჯანში მკვიდრობენ სოფ. ნიჯსა და რაიონულ ცენტრ ვართაშენში (ამჟამად ოღუზი), საქართველოში – ზინობიანში. საქართველოს ყვარლის რაიონის სოფ. ზინობიანში უდიები 1920-1922 წლებში ვართაშენიდან გადმოსახლდნენ. „უდი ხალხი ორენოვანია, სწავლა და ოფიციალური საქმის წარმოება საქართველოში ქართულადაა, აზერბაიჯანში – აზერბაიჯანულად. მათი ენა განეკუთვნება დაღესტნურ ენათა ლეზგიურ ქვეჯგუფს. სალიტერატურო ენად იყენებენ აზერბაიჯანულს, რუსულს, ქართულს, სომხურს. მორწმუნე ქრისტიანები (მართლმადიდებლები და გრიგორიანები) არიან. მატერიალური და სულიერი კულტურით ახლოს დგანან აზერბაიჯანელებთან (საქართველოში ქართველებთან). უდიები (საკუთარი სახელწოდება „უდი / უტი“) 1978 წლის მონაცემებით ყოფილ საბჭოთა კავშირში დაახლოებით 6,9 ათასს შეადგენდა (ენციკლოპედია 1986: 102). 1926 წლის საკავშირო აღწერის მიხედვით, აზერბაიჯანის რესპუბლიკაში უდიები 1344 მამაკაცს და 1101 ქალს არ ითვლიდნენ: ნუხის მაზრაში – 1341 კაცი, 1098 ქალი. აქედან ვართაშენში 190 კაცი და 166 ქალი, ხოლო ნიჯში 1151 მამაკაცი და 932 ქალი ირიცხებოდა (საკავშირო 1926: 73).

კავკასიაში ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების ყოველწლიური ანგარიშის მიხედვით, 1863-1867 წლებში უდიები, ორივე სქესის მოსახლეობა 1289 ადამიანს აღწევდა. 1868 წლის აღნიშნული ანგარიშის ცნობით, უდიები საინგილოს სამრევლოში ირიცხებოდნენ, მათი რაოდენობა აქ 398 ადამიანს შეადგენდა. უუნქციონირებდა აგრეთვე სკოლა და ეკლესია. ეს უკანასკნელი სახელმწიფო საზინის მიერ 1821 წელს აუშენებიათ. მოძღვრი იყო ახმეტელოვი. აზერბაიჯანში, ნუხის მაზრის ორ სოფელში მცხოვრები უდიების რაოდენობა 750 ოჯახი ყოფილა. აქედან ვართაშენში ცხოვრობდა 400 ოჯახი, ნიუში (ნიჯში) – 350. მათ შორის 110 ოჯახი მართლმადიდებელი იყო, რომლებიც ვართაშენში ცხოვრობდნენ, ხოლო 450 ოჯახი სომხურ-გრიგორიანული



სარწმუნოების აღმსარებელი და 190 მაჰმადიანი (ანგარიში 1868: XXX).

მართლმადიდებელ და გრიგორიანულ უდიებს შემორჩენილი ჰქონდათ მესისხლეობა. რელიგიური განსხვავებულობის თუ სხვა ისტორიული გარემოებების გამო, მათ მუდმივი მტრობა ჰქონდათ ერთმანეთში.

ეს მცირერიცხოვანი ხალხი მრავალრიცხოვანი ერის ნაშთია. ხალხში შემორჩენილი გადმოცემის მიხედვით, ძველად ისინი ცხოვრობდნენ შაქის – ამჟამინდელი ნუხის – მახრასში. შემოსევების გამო სხვადასხვა მხარეში დაიფანტნენ. ვართაშენელებმა და ნიჯელებმა შეინარჩუნეს ენა, ხოლო დანარჩენებმა ის დაივიწყეს და გაბატონებული ხალხის – თათრების ენა შეითვისეს.

სომხური მატრიანეები უდიებს სომხური წარმოშობის ჯგუფს აკუთვნებენ, მაგრამ მეცნიერებაში ეს თეორია გაზიარებული არ არის. კაკასიის ალბანეთი ამიერკავკასიაში ეგრის-იბერიისა და სომხეთის გვერდით, მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ერთეული იყო. ანტიკური მწერლების და აგრეთვე შუასაუკუნეების სომეხი ავტორების გადმოცემით, ეს ქვეყანა ძირითადად მოიცავდა მდინარეების – მტკვრისა და არაქსის ქვემო დინებას; ჩრდილოეთით იგი აღწევდა კაკასიონის მთავარ ქედამდე. აღმოსავლეთით კასპიის ზღვამდე, დასავლეთით კი – ქართლის სამეფოს ესაზღვრებოდა. თ. პაპუაშვილის აზრით, „უდიების (უდინების) განსახლების ტერიტორია მოიცავდა მტკვრის მარცხენა და მარჯვენა სანაპიროს, მდ. ალაზნის შესართავს ქვემოთ. ხოლო დასავლეთი ალბანეთი resp. ქართული წყაროების პირველი უკვე IV-V სს-ში ქართლის სახელმწიფოში შემავალი ქვეყანა იყო“ (პაპუაშვილი 1970: 58; 13).

VII ს-ის შუა ხანებში ალბანეთი არაბებმა დაიპყრეს. ამ პერიოდიდან დაიწყო ალბანეთის მოსახლეობის გამაჰმადიანება. დასავლეთი ალბანეთი (პირეთი, შაკიხი), რომელიც უძველესი დროიდანვე ქართული კულტურის სფეროში მოექცა, VIII ს. I ნახევარში ქართველთა ერისმთავარ არჩილის საგამგებლოში შედიოდა (ენციკლოპედია 1986: 276). არაბთა სახალიფოს დასუსტებას VIII ს-ის დასასრულსა და IX ს-ის დასაწყისში მოჰყვა მის პერიფერიებში დამოუკიდებელი ადრინდელი ფეოდალური სამთავროების წარმოქმნა. მათ შორის პირეთის, რომელსაც ბაგრატიონთა დინასტია ედგა სათავეში. XI ს-ში ამიერკავკასია თურქ-სელსუკებმა დაიპყრეს

და მასობრივად დასახლდნენ ალბანეთის ტერიტორიაზე, რასაც ადგილობრივი მოსახლეობის დეეთნიზაცია მოჰყვა. ალბანეთის მოსახლეობის ერთმა ნაწილმა აზერბაიჯანელი ხალხის ჩამოყალიბებაში მიიღო მონაწილეობა, მეორე ნაწილი კი გასომხდა, (მთიან ყარაბაღში); ალბანელთა რაღაც ნაწილი გაქართველდა.

ალბანეთის მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის კვლევას ართულებს ორი გარემოება: «...во первых, это история не укладывается в строго определенные географические рамки на протяжении времен, и во вторых, важнейший в этой "истории", вопрос о происхождении удин - переплетается с теорией о т.н. миграциях, которая, конечно, весьма усложняет трактовку вообще об исторических судьбах удин вне территории их современного расселения (მელიქსეთ-ბეკოვი 1942: 26).

შედარებით უკეთესად არიან უდიები შესწავლილი ლინგვისტური, ანთროპოლოგიური და ეთნოლოგიური თვალსაზრისით.

ქართულ წყაროებში ქვეყნის სახელი „ალვანეთი“ არ გვხვდება; მას პირველად თეიმურაზ ბაგრატიონი ახსენებს. სახელწოდება „ალვანეთის“ ახსნის ცდა მოცემული აქვს ქართველ ისტორიკოსს თეიმურაზ ბაგრატიონს. მისი ცნობით, „ალვანეთი“ წარმოდგება კახეთის გეოგრაფიულ პუნქტ „ალვანისაგან“. იგი წერდა: „ესე წოდება ალვანია – არის უძველესთა ჟამთა შინა სახელისდება. ალვანია ქართულისა წოდებისამებრ ითქმის სავანედ ალის (ე.ი. სადგურად ცეცხლისა); ხოლო უკეთუ რომელთამე გულისხმის ყოფისამებრ ვიტყვიოთ და განვმარტავთ სპარსულად ალვან ნიშნავს მშენიერსა ადგილსა (მაგრამ მე არა ვგონებ ესე ჭეშმარიტ იყოს). ალვანი არს სოფელი დასაწყისსა შინა შინაგანისა კახეთისა გაღმა მხარისასა, გაღმით ალაზან მდინარისა, პირისპირ დიდისა მის დაბისა ახმეტისა და ქვემოთ ალვანისა მინდორი დიდი ალვანის მინდვრად სახელდებული... უძველესთან დროთა შინა ადგილთა ამათ შინა ალვანისა სოფლისა და მინდვრისათა ქალაქი ფრიად დიდი ყოფილ არს და ამის გამო სრულიად კახეთისა სამზღვართა და ვიდრე კასპიისა ზღვამდე ალვანიად სახელ ედვა, ბერძენნიცა უწოდებდეს ეგრეთვე ალვანიად და ისტორიათაცა შინა მათთა და ევროპულთასა მოხსენებულ არს ესრეთ“ (ბაგრატიონი 1948: 20-21).



ქართულ წყაროებში ალბანეთი=ალვანეთი, „რანი“, „ჰერეთი“, „ალუანი“ მოიხსენიება. ამიტომ, იყო, რომ ა. შანიძე ძველ ალბანელთა ენას ჰერულს უწოდებდა (შანიძე 1938: 63).

ბერძნულ-რომაული წყაროების მიხედვით, მას ალბანეთი ეწოდება, ხოლო სომხურ წყაროებში ალუან-ქ (ალუან-ქ)-ად მოიხსენიება. კავკასიის ალბანეთის, ან როგორც მას უწოდებენ ბალკანეთის ალბანეთისაგან განსასხვავებლად, სახელწოდების მრავალნაირი ხალხური ეტიმოლოგიაა მოცემული, მაგრამ ამჯერად სცილდება ჩვენს საკვლევ საკითხს.

კავკასიოლოგიაში ალბანოლოგიის შესახებ ძირითადად ორი, ერთმანეთისაგან რადიკალურად განსხვავებული პოზიცია ჩამოყალიბდა: სახელდობრ, სომხური და აზერბაიჯანული ალბანოლოგია. ზოგადად სომხური ალბანოლოგია ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს. ალბანეთის ტერიტორიები მტკვრის მარჯვენა სანაპიროზე – არცახი (მთიან ყარაბაღი) და უტიქი (ველის ყარაბაღი) ძვ. წ. II საუკუნიდან დიდი სომხეთის შემადგენლობაშია. ამიტომ ამ დროიდან მოკიდებული ახ. წ. 387 წლამდე ალბანეთის სამეფოს უკავია მხოლოდ მტკვრის მარცხენა სანაპირო იორ-ალაზნის შუა წელიდან თანამედროვე აღ-სუმდე. ამ ხნის მანძილზე არცახის მოსახლეობა (IV-V სს-ისათვის) მთლიანად, ხოლო უტიქისა (VI ს-ისათვის) დიდ ნაწილად – გასომხდა. ამავე პერიოდში გაქართველდა მტკვრის მარცხენა სანაპიროს დასავლეთი ნაწილის ალბანური მოსახლეობა იორ-ალაზნის აუზში (ალექსიძე 2003: 27-28). არსებობს ვარაუდი, რომ ჰერეთი ანტიკურ ხანაში ალბანურ ტომთა გაერთიანებაში შედიოდა.

აზერბაიჯანულ მეცნიერთა შეხედულებით, ალბანეთის ტერიტორია არსებითად უცვლელია მთელი მისი არსებობის მანძილზე მტკვრის მარჯვენა სანაპიროს ჩათვლით და მასში შედის უტიქი და არცახის გარდა სივნიეთიც... ალბანეთის მთელი ტერიტორია, თანამედროვე აზერბაიჯანის სადავო პროვინციის – ყარაბაღის ჩათვლით, დასახლებულია ეთნიკურად ერთი წარმომავლობის მოსახლეობით, რომელიც საუკუნეების მანძილზე იცვლის მხოლოდ ენას და სარწმუნოებას (ალექსიძე 2003: 31).

მიუხედავად ასეთი პოლარული თვალსაზრისებისა, პოლემიკაში ჩართული მეცნიერების წყალობით თანდათან გროვდება მასალა ობიექტური მკვლევარისათვის.

რაც მთავარია, ბოლო ხანის გამოკვლევებმა დაადასტურა, რომ უდი ხალხი მიჩნეულია კავკასიის ისტორიული ალბანეთის ერთ-ერთ (ზოგის აზრით, ერთადერთი) გადარჩენილ ტომად, როსელსაც ძველად გაერცვლების დიდი არე ჰქონდა. ამასთან, ეს ტომი ძველი დამწერლობის მქონეც უნდა ყოფილიყო (ჯეირანაშვილი 1971: 6). უდიები დიდი ხანია იქცევენ კავკასიის ხალხთა ეთნოგენეზის საკითხებით დაინტერესებულ მეცნიერთა ყურადღებას. ამ დარგში სიტყვა ისეთმა ავტორიტეტებმა თქვეს, როგორებიც არიან: ა. შიფერი, ა. ღირი, ფრ. მიულერი, რ. ერკერტი, ნ. ტრუბეცკოი, რ. ლაფონი და სხვა. ყველაზე დიდი ღვაწლი მაინც ქართველ მეცნიერებს ივ. ჯავახიშვილს, ა. შანიძეს, ა. ჩიქობავას, პ. ინგოროყვას, ი. აბულაძეს, ზ. ალექსიძეს მიუძღვით. „უდიურს პირველად ივ. ჯავახიშვილმა უწოდა ალბანური. ი. აბულაძის სახელს ალბანური ენის აღმოჩენა უკავშირდება. ეს ანბანი აკ. შანიძემ შეისწავლა და უდიურ ენასთან მისი კავშირი დაადასტურა, ხოლო ზ. ალექსიძემ სინას მთაზე პალიმფსესტურ ხელნაწერებში ალბანური დამწერლობა აღმოაჩინა. ხოლო ძველი, რომელიც ამ ხელნაწერებს შემოუნახავს არის ბიბლიის ალბანური, ე.ი. უდიური თარგმანი“ (ჩიქვაძე 2005 : 16). შესაბამისად, უდიური ენა არის ალბანური ენის მემკვიდრე.

კავკასიის ალვანთა დაკარგული ანბანის შესახებ მნიშვნელოვანი შეხედულება ეკუთვნის პ. ინგოროყვას. მისი აზრით, კავკასიის შესახებ წყაროები, რომელიც VI-X სს. ეკუთვნის ადასტურებს, რომ ალბანელებს ჰქონდათ თავისი ანბანი და თავისი ნაციონალური ლიტერატურა. ასე V ს-ში ალბანურ ენაზე უთარგმნაით საეკლესიო წიგნები. ალბანელთა ლიტერატურა კატასტროფულად დაიღუპა საუკუნეთა განმავლობაში მათი დევნიზაციის მიზეზით (ინგოროყვა 1927: 2). ალბანელთა დევნიზაცია იწყება XI საუკუნიდან, როდესაც თურქის ტომების დიდი მასები დაბინავდნენ როგორც კავკასიის ალბანეთში, ისე მეზობელ ქვეყნებში – სპარსეთის აზერბაიჯანში და მცირე აზიაში. ეს იყო ალბანელთა კატასტროფა. ამ გადმოსახლების დროს ნაწილი ადგილობრივი მოსახლეობისა გაწყდა, ხოლო მთავარი მასა თანდათანობით შეერია შემოსულ თურქებს. ამ გზით წარმოიშვა თანამედროვე აზერბაიჯანის მოსახლეობა (ინგოროყვა 1927: 2). როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, XI ს-ში, თურქ-სელჩუკებმა დაიპყრეს ამიერკავკასია და მასობრივად დასახლდნენ ალბანეთის ტერიტორიაზე, რასაც ადგილობრივ მოსახლეობასთან ასიმილაცია მოჰყვა. ალბანეთის მოსახლეობის ერთმა ნაწილმა აზერბაიჯანე



ლი ხალხის ჩამოყალიბებაში მიიღო მონაწილეობა, მეორე ნაწილი მთიანი ყარაბაღის სომხებსა და დაღესტნის მოსახლეობას შეერწყა. იგივე პროცესი გაიარა ალბანეთში არაბობის პერიოდში (VII ს-ის შუა ხანებში). „აბორიგენი მოსახლეობის ის ნაწილი, რომელიც გადაურჩა გასომხების პროცესს, არაბობის ხანაში მიიღო ისლამი, ხოლო შემდეგ შეერწყა მოსულ თურქული მოდგმის ტომებს, რის შედეგადაც მივიღეთ თანამედროვე აზერბაიჯანი ხალხი“ (ალექსიძე 2003: 28-29). ასე გაითქვიფნენ ალბანელები დროთა განმავლობაში თურქული მოდგმის ტომებსა და მეზობელ ხალხებში.

ქრისტიანობა ალბანეთში სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა IV ს-ის 70-იან წლებში. „პირველი მქადაგებელი ნუხის მაზრაში და ზაქათალის ოლქში – კაკელისენში წმ. მოციქული თადეოზი, ხოლო მერე მისი მოწაფე ელისე იყო. ეს უკანასკნელი გამოგზავნა აქ საქადაგებლად „უფლისა ძმამან იაკობმა, პირველმა იერუსალიმის ეპისკოპოსმა. ის შემოვიდა ამ მხარეს სპარსეთით და უქადაგა ზღვის პირას მცხოვრებ მასკუტებს, იქადაგა დერბენდში და სხვაგან. აქედან მოვიდა ნუხის მაზრაში. თან გამოჰყენენ სამნი მოწაფენი, ახლად ქრისტეს რჯულზე მოქცეულ ხალხთა შვილთაგანნი, მაგრამ მათი ნათესავეები გამოუდგნენ წმ. ელისეს, მოეწივნენ, მოჰკლეს ერთი მისი მოწაფე უდინების ქვეყანაში, ხოლო ორმა კი დატოვეს წმ. ელისე და გაჰყვნენ ისევ ნათესავეებს. წმ. ელისე მოვიდა ქიზნუხს, გაავრცელა აქ ქართველთა შორის ქრისტიანობა, აღაშენა ეკლესია და შესწირა ღმერთს მსხვერპლი“ (ჯანაშვილი 1902ა: 93). რ. გუეშევის მიხედვით, ქრისტიანობის პირველი მქადაგებელი ალბანეთში იყო ელისე (ელიშე), რომელიც წმ. იაკობის ხელდასხმით იქნა გამოგზავნილი... წმ. ელისემ თავისი მისიონერული საქმიანობა ალბანეთის აღმოსავლეთის მიწებზე განახორციელა და მხოლოდ ისინი გააქრისტიანა (გუეშევი 1984: 25). მისივე ცნობით, ქრისტიანობა გავრცელდა ალბანეთში ძირითადად მტკვრისა და არაქსის ველებზე და მთისწინა ზონაში, სადაც კარგად იყო განვითარებული სამეურნეო წყობა. ეს მხარე ძველთაგანვე იყო მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის მაღალგანვითარებული რაიონი (გუეშევი 1984: 6). წმ. ელისეს სახელზედ ვართაშენში არსებობს ძველი ეკლესიის ალაგი (ნიშები), რომელსაც სომხები უწოდებენ „ელიაშე არაქელ“ (ელისე მოციქული) და რომელიც მათ და ჩვეულებისამებრ, დაუსაკუთრებიათ (ახალ... 1902: 2).

ამგვარად, გიში, იგივე გისი ანტიკური ხანის მნიშვნელოვანი საკულტო ცენტრია, რომელიც ლოკალიზდება ნუხის მახლობლად მდებარე თანამედროვე სოფ. გიშთან (კიში). იგი მრავალჯერ არის მოხსენებული მოსე კალაკანტუელის „აღვანეთის ისტორიაში“ და მასში დაცული ცნობების მიხედვით, იგი გვევლინება, როგორც ქრისტიანობის ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული ცენტრი. ამ გადმოცემაში მთავარია ის, რომ წმ. ელისემ სოფ. გისში ქრისტიანობა იქადაგა და აქ ეკლესია ააგო უფრო ადრე, ვიდრე სომხეთში და რომ გიშის ეკლესია არის „დედა ე.ი. მეტროპოლია აღმოსავლეთის ყველა ეკლესიებისა“ (პაპუაშვილი 1970 : 238). ე.ი. ალბანური ეკლესია ჯერ კიდევ I საუკუნეშია დაარსებული, სომხეთისაგან სრულიად დამოუკიდებლად, რომელსაც იერუსალიმის პატრიარქისაგან სამისიონეროდ „წილად ხვდა აღმოსავლეთი“. წმ. ელისემ ზერგუნის ველზე (იგივე ზერნა) „მოწამებრივი გვირგვინი დაიდგა“ და უცნობია ეს ვისი ხელით მოხდა. აქ წარმართნი ცხოვრობდნენ. ის ვილაცამ მოჰკლა და ორმოში ჩააგდო. წმ. ელისეს შემდეგ ამ მხარეში უქადაგნია III ს-ში, გრიგოლ სომეხთა განმანათლებლის შეილიშვილს ჭაბუკს გრიგორისს, მაგრამ ისიც მოუკლავთ დაღესტანში: „ორი მომდევნო ეკლესიისათვის ამარასის გაქარსა და ქ. ცრიში (უტიკი) – საფუძველი შესაბამისად წმ. გრიგოლ სომეხსა (განმანათლებელს) და მის შვილიშვილს გრიგორისს ჩაუყრიათ. V ს-ის ბოლოს ალბანეთის ეკლესიას უკვე თავისი არქიეპისკოპოსი ჰყავდა (რეზიდენცია ქ. პარტაუ-ბარდავში) და რვა ეპარქია (პარტავის, ყაბაღის, გარდმანის, შექის, ფაიტაკარანის, ამარასის და სხვა) (თოფჩიშვილი 2007: 285-286).

IV-VIII სს-ში ქრისტიანული რწმენის სიმბოლოსა და სარწმუნოების მრწამსის სხვადასხვა სახის მწვალებლობისაგან დასაცავად, რამდენიმე მსოფლიო საეკლესიო კრება მოეწოდნა. მონოფიზიტობისა და დიოფიზიტობის საკითხზე IV მსოფლიო საეკლესიო კრება, ქ. ქალკედონში გაიმართა. 506 წელს, სომხეთში, დვინში მონოფიზიტობისა და დიოფიზიტობის მიმართ თავისი პოზიციის გამოსახატავად ქართლის, სომხეთის და ალბანეთის მღვდელმთავრები შეიკრიბნენ... ქართლის და ალბანეთის ეკლესია დიოფიზიტობას იცავდა, ხოლო სომხეთი სპარსეთის ზეგავლენით მონოფიზიტურ მრწამსს იზიარებდა... საინტერესოა ვიცოდეთ, რომ



„მონოფიზიტობაზე გადასვლას ალბანეთის ეკლესიის სომეხთა კათალიკოსზე დაქვემდებარება, ალბანეთის ეკლესიაში სომხური ენისა და დამწერლობის გაბატონება მოჰყვა. ამან კი მტკვრის მარჯვენა ნაწილის ალბანეთის, იგივე რანის თანდათანობით გასომხება გამოიწვია“ (ბერაძე, სანაძე 2003: 106-107). უფრო გავრცელებული აზრით, სომხეთი და ალბანეთი უკვე მონოფიზიტური იყო V ს-ის II ნახევრიდან. დიონის 551 საეკლესიო კრებაზე ალბანეთი სომხეთთან ერთად გაემიჯნა ქალკედონიტობას. ხოლო 552 წელს დაარსდა იერარქიულად სომხეთის საპატრიარქოზე დამოკიდებული ალბანეთის საკათალიკოსო. VII ს-ის დასაწყისიდან ალბანეთის ეკლესია, ქართულთან ერთად, ქალკედონურ მრწამსზე გადავიდა, ხოლო VIII ს-ის დამდეგს, არაბთა ბატონობის დამყარების შედეგად, სამუდამოდ დაუბრუნდა მონოფიზიტობას... VIII ს-ის დასაწყისიდან ალბანეთის ეკლესია გახდა სომხურის ნაწილი და მთლიანად გადავიდა სომხურ ენაზე. ასე დამთავრდა მტკვრის მარჯვენა სანაპიროს მოსახლეობის სრული არმენიზაციის პროცესი და ასე აღიგავა სამუდამოდ პირისაგან მიწისა ალბანური მწერლობა (ალექსიძე 2003: 28). სომეხთა სამოციქულო ეკლესია ჯერ კიდევ VI ს-ში ცდილობდა ავტოკეფალური ალბანური ეკლესია შეერთებინა (შარაბიძე, კომახია 2008: 214).

უდიდების დასავლური ჯგუფების საბოლოო გადასვლა მართლმადიდებლობაზე, სავარაუდოდ XI-XIII სს-ში დაიწყო, რეგიონში ქართული ეკლესიის გააქტიურების გამო. IX-X სს-ში ალბანელებს ერთიანი სამეფო უკვე აღარ ჰქონდათ და ცალკეულ სამეფო-სამთავროებად იყვნენ დაყოფილნი. საერთოდ, არაბთა სახალიფოს დასუსტებას VIII ს-ის ბოლოს და IX ს-ის დასაწყისში მოჰყვა მის პერიფერიებში დამოუკიდებელი ადრინდელი ფეოდალური სამთავროების წარმოქმნა. ამ ხანის ქართული წერილობითი წყაროები ასახელებენ მოვაკანს და რანს. მოვაკანი დღევანდელი აზერბაიჯანის მტკვრის მარცხენა სანაპიროს მოიცავდა, სადაც შემდგომში შაქი და შარვანი წარმოიშვა. რანს დღევანდელი აზერბაიჯანის მტკვრის მარჯვენა სანაპირო ეკავა. XII ს-ში, შარვანის... დასავლეთი ნაწილის პერთა მოძმე მოსახლეობაში მაჰმადიანობა ჯერ კიდევ ფეხმოკიდებული არ იყო და ეს მხარე პურეთ-კახეთთან ერთად ქართველობას იჩემებდა, ქართველ ხალხში შემოდიოდა (ამასვე მოწმობს შამახიის ახლოს მის დასავლეთით ორი „ქართველთა მონასტერი“ და ვართაშენე-

ლი უდიდების მიერ ჩვენ დრომდე შემონახული „ქართული ქრისტიანობა“) (ბერძენიშვილი 1966: 257-258). თ. პაპუაშვილმა დაასკვნა, რომ თავდაპირველად ჰერული ტომები, როგორც ამას წერილობითი წყაროების მონაცემები მოწმობენ, ალბანურ გაერთიანებაში არიან სავარაუდებელნი. მაგრამ შემდეგში, დროთა განსვლილობაში, ისინი თანდათანობით იბერიის სახელმწიფოს შემადგენლობაში ექცევიან (პაპუაშვილი 1970: 64). უდიდელი ეპისკოპოსი - ქიშელი („ქიშ“ სოფელია ნუხთან) ქართველ მეფეთა გვირგვინის კურთხევისას კათალიკოსის მარცხნივ მე-II ადგილს იკავებდა საქართველოს კათალიკოსს ეფთვიმეს XI ს-ში ვართაშენში, XII ელიას ეკლესია დაუთვალეირებია. ამის შესახებ ცნობას იძლევა ე. წ. მაღალაშვილისეული სახარების 1310 წლით დათარიღებული მინაწერი: კერძოდ, „ქ. ოდეს სანატრელმან მან პატრიარქმან ჩუენმან ექ(უ)თიმე მოიხილა კახეთს: ანწუხისა საეპისკოპოსო და მიერთიგან გადმოვიდა წახურს, კაკულისენს და მოვლო საყდარნი: კასრი სამებისა, ყუმი ღმრთისმშობლისა, ღე-ქართს წმიდისა მოციქულთა სწორისა ნინოისი, ხარს წმიდისა სთავარმოწამისა გიორგისი, ვარდიანს წმიდისა (მ)აშოისი, განუხს არხილისი, ქიშნუსს ღმრთისმშობლისა, ვარდთაშენს ელიადისი, თა...სარანს ყოვლადწმიდის მოციქულის პეტრესი, კუალად საყდარნი ხუნძთა, ნახნთა, ტობეთისა, ნეკრესისა, ლაგოეთისა, ბელქანისა, მაჯ-ფიფინეთისა, ფერიჯან-მუხახ მამრეხისა და ყოვლისა ეკისა, ე.ი. არს ძუელი(სა) მოვაკანისა და ელისენისა(ნი), ვერხვიანით ზეგანით გამო ვიდრე ივრის მდინარის ჩასართავამდე ალბანისა და ამან სანატრელმან ექუთიმე მიბრძანა ქურმუხისა მთაწარეპისკოპოსისა და ყოვლისა მთეულისა წარგზავნად თითოეულისათვის ეკლესიისა. მეც გადავაწერინენ ეკისა წმინდისა ბარბარეს ტაძრის მღვდელსა იასე ქიტიაშვილსა და ათორმეტთა მისთა მოწაფეთა და წარგზავნენ საყდართა, მონასტერთა და შეიღთა სასწავლებელთა თავსმდგომთადმი და ვუბრძანე სწავლებლად სჯული ჭეშმარიტი და ფილასოფოსობა(დ) მამათა ცხორებად, ქართლისა ცხორება და ცხორება(დ) ავლანისა, ე.ი. არს სავანისა, რომელი დაწერა პეტრე ლავაკემან და ვინმე სომეხმან გა(დაიღო) იგი და საკუთრივ დაწერილად გამოაცხადა და სომეხთაც ადვილად იწამეს ჩვეულებისამებრ“ (ეპეკელიძე 1941: 314-315). საქართველოს კათალიკოსმა მოიხილა რა კახეთის ეპარქიები და ჩრდილოეთ კავკასიის იქაური ეკლესიები, დარწმუნდა, რომ ამ მხარის ეკლესიებს ნაკლებად აქვთ წიგნები. იგი წახურიდან მობრძანდა კაკს და ნახა გიშელ-ქურმუხელი მთავარეპისკო-



პოსი კირილე დონაური. იმას უბრძანა გადაეწერებინა საეკლესიო და საერო წიგნები და დაერიგებინა ეკლესიებისა და შვიდთა შკოლისათვის. იმანაც უბრძანა მღვდელს იასე ქიტიაშვილს, დაესხა მას თავისი 12 შეგირდი და მათთან ერთად გადაეწერა სახარებანი, სხვა საეკლესიო წიგნები, აგრეთვე „ქართლის ცხოვრება“ და „ცხოვრება ალბანიისა“ ე.ი. სევანისა. მან გადაწერა და გაუგზავნა ეკლესიებს და შვიდ სკოლის ზედამხედველებს და უბრძანა სწავლებად: „სჯული ტეშმარიტისა, ფილოსოფიისა, წმიდათა მამათა ცხოვრებისა, ქართლის ცხოვრებისა და ცხოვრებისა ალბანიისა ე.ი. სევანისა, რომელიც დაწერა პეტრე ლავაძემ ასე წერს ამას კირილე დონაური ერთ ამ სახარებათაგანზე, რომელიც მან გადააწერინა მღვდელ ქიტიაშვილს“ (ჯანაშვილი 1902ბ: 96).

ზემოაღნიშნული ე.წ. მაღალაშვილისეული სახარების მინაწერი მრავალმხრივ საეურადღებო ცნობებს მოიცავს. ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა ის, რომ სახარება და სხვა საეკლესიო წიგნები გიშქურმუხელმა ეპისკოპოსმა გაუგზავნა არა მარტო ანწუხის, წახურის, ხუნძთა, ნაჭთა და სხვა ეპარქიებს, არამედ „შვიდთა სასწავლებელთა თავსდგომთადმი“. რას ნიშნავს შვიდთა სასწავლებელთა თავსდგომნი? ეკ. ნეშუმაშვილის მიხედვით, „დავთარ, ეული დავთარ – (ქართულად) დავთარი, შვიდი დავთარი. ეს უღების ძლიერი და პატივცემული სალოცავია. ახლაც მიუთითებენ ახერბაიჯანის ტერიტორიაზე ვართაშენის მიმდებარე მთებზე დიდი და პატარა ეკლესიების ნანგრევებზე, რომელიც უხსოვარი დროიდან, საუკუნეთა მიღმიდან დღემდე შემორჩენილია. როგორც ჩანს ის ყოფილა საეკლესიო – სამონასტრო კომპლექსი, სწავლა-განათლების ცენტრი, რადგან რაიმე კონკრეტული დღესასწაულის დღე თვით გასული საუკუნის მოღვაწე მღვდელ-მსახურთაც არა აქვთ მითითებული. ხალხში დღემდე შემორჩენილია ღრმა რწმენა, წმინდა ფიცში შვიდ ღვთაებად მოხსენება და თუ ვინმე შვიდ დავთარს დაიფიცებს, იმაში ეჭვი აღარ უნდა შეიტანო.

1986 წ. ჩვენ გვინდოდა ავსულიყავით შვიდი დავთრის სამონასტრო კომპლექსში, მაგრამ ვერ მოვახერხეთ. მისი ადგილ-მდებარეობა მხოლოდ მონადირეთათვის იყო ცნობილი, აგრეთვე უხუცესთათვის. ხალხი უკვე ვეღარ დადიოდა იქ ვნახეთ კიდევ ვართაშენელი კაცი, რომელმაც იცოდა ადგილმდებარეობა, მაგრამ უარი გვითხრა წაყვანაზე. მერე აქ

ყოფნა აღარ გვიწერიაო. ახლა ისინიც გარდაიცვალნენ და შვიდი დავთრის საეკლესიო სამონასტრო კომპლექსი მთლიანად დაუკარგა საქრისტიანოს... ე.ი. შვიდთა სასწავლებელთა თავსდგომნი – შვიდი დავთრის თავსდგომნი უნდა იყვნენ“ (ნეშუმაშვილი 2002: 113-114).

ცნობილია, რომ ვართაშენის მოსახლეობა (უღიები), გიშქურმუხის (ქიშის) მართლმადიდებლური საეპისკოპოსოს მრევლი იყო I საუკუნიდან. ვიში შესანიშნავია, როგორც ეკლესიის ისტორიაში, აგრეთვე საქართველოს სამეფო ისტორიაშიც. აქაური ერისთავები დიდად მიანხდათ მეფეებს, რადგან ისინი იყვნენ საქართველოს მცველნი აღმოსავლეთის მხრით... 1330 წლამდე ქრისტიანობა ამ მხარეს მაინც ძლიერი ყოფილა. სხენებულ თარიღში მეფემ გიორგი ბრწყინვალემ ბრძოლა აუტეხა მონღოლებს, მიღეწა ისინი ნუხისა და არეშ-აღტაშის მაზრებში და დაამყარა თავისი უფლება. ამ ლაშქრობაში ძლიერ ისახელეს თავი გიშქელ-ქურმუხელთ მთავარეპისკოპოსების სამწყვსოს ჯარებმა – ძირითადად და ამისათვის მეფემაც გიშქელ-ქურმუხელებს მისცა ნუხის მაზრაში: ზვრები, მამულები, საბალახოები, სათევზურნი და მრავალი საჩუქრები. მაგრამ 1484 წელს შემოესია საქართველოს თემურლენგი. იმან შვიდჯერ გადაფარცხა საქართველო, ააოხრა სრულიად ნუხ-აღტაშის მაზრები, მიანგრ-მოანგრია ეკლესიები და მონასტრები, მკვიდრნი ქართველნი გასწყვიტა და გააძლიერა მუსულმანობა. ამის შემდეგ გაძლიერდა სპარსეთიც. შამ-თამაზი შემოვიდა ნუხის მაზრაში, დაიპყრო შაქის ციხე 1551 წელს, მოაგლიჯა შაქი საქართველოს... ქალაქ ნუხს ინგილოები ედახიან ნუხი, ხოლო ნუხელი მუსულმანები უწოდებენ შაქი... XV, XVI, XVII და XVIII საუკუნეებში ქალაქი ნუხი იხსენიება ქართლის ცხოვრებაში შაქად. ამ საუკუნეებში ის ყოფილა სპარსეთის ხანების სატახტო ქალაქად... სახელდობრ, რომელ წელს გაუქმდა ვიშის ეპარქია არავინ იცის. ვიშის ეკლესია ახლა (1902 წ.) უჭირავთ სომხებს. ისინი აქ არიან გადმოსახლებულნი 1830 წლებში გრაფ პასკევიჩისაგან (ჯანაშვილი 1902ბ: 410-411).

ზ. ედილის ცნობით, როცა ვიშში ქართველობა შესუსტდა და თვით საქართველოს ეკლესიასაც კათალიკოსი აღარ ჰყავდა, მაშინ უპატრონო ეკლესიას სომხის სამღვდლოება დაეპატრონა და თავისად გამოაცხადეს იგი 1852 წლიდან... 1910 წელს თავად ზ. ედილს ვიშის ეკლესია მოუნახულებია. ის კარგად ყოფილა შენახული. ნუხიდან 6 კმ-ის სიშორეზე მდებარე ვიშის სალოცავი, გიშქურმუხის ეპისკოპოსის რეზიდენციის ტაძარი,



სიგრძით 24 მეტრი და სიგანით 18 მეტრი ყოფილა. ადგილობრივი ნათალი ქვით აგებული, დიდი და კონუსური ფორმის გუმბათით დამშვენებული, როგორც სწვევით საზოგადოდ საქართველოს ძველ ეკლესიებს. მას ირგვლივ ქვიტიკირის გალავანი ჰქონდა შემოვლებული. აქ ქრისტიანობა XVIII ს-მდე ძლიერი უნდა ყოფილიყო (ედილი 1997: 181-182).

მაშინ როდესაც საქართველო ნებით „შეუერთდა“ სჯულით მოძმე რუსეთს, ეს უღების მხარე ასეთ მდგომარეობაში იყო თურმე: შაჰ-აბასისგან აოხრებული საქართველოს აღმოსავლეთი ნაწილი, საინგილო გამაჰმადიანებული იყო. ასე რომ, უდიეები (ინგილოთა მომიჯნავენი) მოწყვეტილნი იყვნენ დანარჩენ საქართველოსგან. აღა-მაჰმად-ხანის მიერ საქართველოს აკლესიის შემდეგ, ხომ სრულიად მოისპო ქართველთა და უღთა შორის ძმური კავშირი. მხოლოდ ექვსიოდე უღების სოფელია (ვართაშენი, ქიში, ნიჯი, სულთან ნუხი, მირზაბეგლუ, ჭალითი, ეგიქნთი და სხვა) დარჩენილიყო მაშინ მართლმადიდებლად. ქართველ ეპისკოპოსების მიერ (ქიშ-ქურმუხელთ და ბოდბელთ) ნაკურთხი მღვდლებიც აღარ იყვნენ. რა უნდა ექნათ უდიებს? საჭირო წესნი, ნათლობა, ჯვრის წერა, დასაფლავება და სხვა რჩებოდა უმღვდლოდ. ამ გარემოებაში რა თქმა უნდა, თათრებზედ სარჩევნი იყვნენ იმ დროს აქეთ გადმოსახლებული სომეხნი. იმათი მღვდლები ასრულებდნენ საჭირო წესებს და ამ სახით უდიების უმრავლესობა სომხად ჩაიწერა XIX ს-ის 20-იან წლებამდე (ე.ი. 1880-იან წლებში – ი.კ.). 20-იან წლებში მართლმადიდებლობდა 100 კომლი მხოლოდ სოფ. ვართაშენში. დანარჩენი უღები (ვართაშენისა, ზოგი ნიჯში, სულთან ნუხი, ქიში, მირზაბეგლი, ჭალითი და სხვა) სომხის სარწმუნოებაზედ იყვნენ და ერთი მცირე ნაწილიც გამაჰმადიან-გადაგვარებულიყო და არის ახლაც. მაჰმადიანი უღები ითვლებიან: თვით ნუხში, სოფ. ფადარში, ხანმაზში, ვარდანლუში (ვარდიანი), ზაგზითში, ორობანში, ხალხალში (ეს ხალხალია მოსე ხორენაცის „ხილხალია“), ალბანელთა მეფეთა საზაფხულო სამყოფელი; საზამთრო სამყოფელად ჰქონიათ პარტავი, აწ სოფ. ბარდა შუშის მაზრაში). აქ უნდა ითქვას, რომ მაშინ უდიეები მართლმადიდებლობას გადაუდგნენ მხოლოდ ზემოსხენებული გარემოების წყალობით: ანუ მართლმადიდებელ მღვდელთა მოსპობისა და არა სომეხთა მეცადინეობით. მაშინ აქაურ სომეხობას ამის თავი არა ჰქონდა; ესენი ოციოდე წლის გადმოსულნი იყვნენ და შე-

ქელ (ნუხის) ხანების ყმებად ითვლებოდნენ. იმათ თავიანთი თავისაც ეშინოდათ არ გაგვათათრონო...

XIX საუკუნის 20-იან წლებში რუსის მთავრობამ აუგო უდიებს სოფ. ვართაშენში მშვენიერი ტაძარი, ღირებული არა უმცირეს 25 ათას მანეთამდე და მღვდელიც დაუნიშნა. ამით აიხსნება ის, რომ არამცთუ მრავალი გადამღვარი ვართაშენელი უდი შეუერთდა ისევ მამა-პაპათა სჯულს, არამედ სომეხთაც დაეტყუთ სურვილი მართლმადიდებლობის მიღებისა. ერთმა სოფელმაც, თაზაქენტმა მიიღო კიდევ მართლმადიდებლობა. მაშინდელმა ჩვენმა სასულიერო მთავრობამ ვერ მოახერხა ესარგებლა ამ გარემოებით. აქეთ, მთელ განჯის გუბერნიასი, არც ერთი მართლმადიდებელი ეკლესია არ არსებობდა. თვით უდიების მეზობელი ინგილონიც ჯერ ისევ მაჰმადიანობაში იყვნენ ჩაფლულნი (ახალ... 1902: 2). სხვა ცნობებით, ვართაშენის ელიშას სახელობის სათემო ეკლესია აშენებულია 1822 წელს ვართაშენელი მღვდლის, ბეჟანი იოსების მიერ. ქვები ჩამოტანილია ურმებით ქ. შემახიის ქვების სამტყელოდან (ნეშუმაშვილი 2008: 43). 1900 წლის მონაცემებით, ვართაშენში 400 კომლი ურია იყო, 350 კომლი გასომხებული უდი (მათ შორის 40 ნამდვილი სომეხი). 100 კომლი მაჰმადიანი უდი და თათარი. 160 კომლიც მართლმადიდებელი უდი (ახალ... 1902: 3).

საქართველოში საცხოვრებლად წამოსულ უდიებს ოფიციალურ ცნობებში უწოდებენ „გრუზინო უდინ“-ებს. ეს სახს უსვამდა ქართველთა მართლმადიდებლურ მიმდევრობას. „1836 წ. რუსეთის იმპერატორმა ნიკოლოზ I უდიებს ალბანური ტრადიციის უარყოფა აიძულა, რის გამოც ვართაშენის უდიეები ქართულ მართლმადიდებელ ეკლესიას შეუერთდნენ. ეს, სავარაუდოდ, ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი იყო სოფ. ზინობიანში მათი ემიგრაციისა. სოფ. ნიჯში მცხოვრები უდიეები კი სომხურ გრიგორიანულ ეკლესიას შეერწყნენ. ამ ფაქტორის გამო უდიების ბევრმა გვარმა სომხური დაბოლოება მიიღო... სომხური მხარის შეფასებით, უდიეები სომეხთა ეკლესიის მიმდევრები იყვნენ, ისევე როგორც ადრე კავკასიელი ალბანელები. ამიტომაც ისინი მათ „სომეხ უდიებად“ მოიხსენიებდნენ, „ქართველი უდიებისგან“ განსხვავებით, რომლებიც მართლმადიდებელი სარწმუნოების მიმდევრები არიან. ამან ხელი შეუწყო იქაური უდიების იდენტიფიცირებას სომეხებთან, რამაც მთიანი ყარაბაღის ომის დროს მათი შევიწროება გამოიწვია, რის გამოც ისინი იძულებულნი გახდნენ სოფ. ნიჯიდან აყრილიყვნენ. ოღუზის (ყოფ. ვართაშენი) რაიონში მცხოვრები უდიეები მართლმადიდებლები არიან, თუმცა მათ შო-



რის სომეხთა ეკლესიის წევრებსაც ეხედებით. ისინი ძირითადად, სოფ. ნიჯში ცხოვრობენ. უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტიანობას უდი-  
ებმა თავისი ძველი რელიგიური წარმოდგენებიც შეუერთეს. ამის გა-  
მო საღვთისმეტყველო ცერემონიები უდიური რწმენისა და ქრისტიანუ-  
ლი კულტების ნაზავს წარმოადგენს“ (შარაბიძე, კომახია 2008: 214).

უდიებსა და ქართველებს შორის მთელი რიგი ტრადიციების  
მსგავსება გააჩნდათ, განსაკუთრებით – საქორწილო წესჩვეულებ-  
აში. „რასაკვირველია, ასეთივე ნათესაური კავშირი არსებობს  
უდიებსა და კავკასიის სხვა ხალხთა შორის. ამდენად, უდიური ეთ-  
ნოგრაფიული მასალის შესწავლა შეუქს მოპვენს არა მხოლოდ  
უდიების წარსულს, არამედ კავკასიის სხვადასხვა ხალხთა ისტო-  
რიასაც, მათ ზნეჩვეულებებს (ბეჟანიშვილი 1960: 138). ისტორიისა  
და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში ინახება გ. ბეჟანიშვილის  
უდიური გამოკვლევებით მასალები, რომლის შესწავლა ხაზს უს-  
ვამს მნიშვნელოვან გარემოებას, რომ უდიების საქორწილო ურთი-  
ერთობაში მოქმედებდა სარწმუნოებრივი პრინციპი. სახელდობრ,  
ქალის ნიშნობაზე იმავე დაწინდვაზე ნიშანი სამშაბათს, ხუთშა-  
ბათს ან შაბათს უნდა წავლოთ, დანარჩენი დღეები მათი რწმენით  
ნავსი დღეებია. ე.ი. უნდა შევნიშნოთ, რომ სამარხეო წმინდა დღე-  
ებს ოთხშაბათს, პარასკევს ნიშნობას არ ამთხვევდნენ როცა ქალი  
თავის სახლიდან გამოჰყავდათ, მაშინ ქალი თავის მამის ხატზე  
სანთელს ანთებდა. ქორწილის დროს, ხაშის მხელი ადამიანი უბე-  
ლო ანუ ქმარ- ან ცოლგამონაცვალნი არ უნდა ყოფილიყო. პატარ-  
ძლის შემოსველი ბუნდაცვალნი არ შეიძლება, ქმარშვილიანია სა-  
ჭირო. ხაშის მოხელისას იქ მყოფი ნათესავები მოლოცვის თქმით  
ფულს სდებდნენ. უდიების ქორწილებში მართალია ფულის აღება  
არის, მაგრამ ის ყალიბი არ არის. ყალიბი თათრებმა იციან. თათ-  
რებს სწვევით აგრეთვე მის ცოლის შერთვა და მამამთილის პა-  
ტარძლთან ცხოვრება, ეს უდიებში არ იყო. სომეხზე უდ ქალს  
ათხოვებდნენ (ნიჯში მცხოვრებნი უდიები ხომ გრიგორიანელები  
არიან). ახლა ქალი ვაჟთან ერთად მჯდარი პურს ჭამს. ძველად  
ასეთი საქმე არ იყო. 1956 წლის საველე მასალების მიხედვით, უდი  
ქალები გათხოვების შემდეგ სახე დაფარული დადიოდნენ. პატარ-  
ძალს პირისახე იეშმადით დახურული ჰქონდა. ერთი ცხვირიდა ღი-  
ად ჰქონდა. პურის ჭამისას ფარდის ქვეშიდან ჭამდა, რომ არ ენა-  
ხათ. ამ საქმეს მაგრად ინახავდნენ. მთხრობელის თქმით: „მე მახ-  
სოვს ცოლის მოყვანიდან ერთი წლის შემდეგ, ეს საქმეები გავაგ-  
დებინე, მაგრამ ჩემმა სიმამრმა და სიდედრმა მე ერთი-ორი წელი  
ხმა არ გამცეს, გავჯავრდნენ. ამბობდნენ, ალათი შეცვალე ჩვენი პა-

მებისაგან დარჩენილი ალათია, რომ „დინგა“, „იეშმადი“ სიკვდილამ-  
დე არის, არ იშორებენ. შენ ჩვენი ქალი შეარცხვინე. ახალგაზრდა  
ქალის იეშმადი წითელი არის, მოხუცის – თეთრი. ზევთან ქალე-  
ბი პირბადეს იფარავდნენ. ამ 50 წლის წინ ასე იყო, მერე შეიცვალა“  
(ბეჟანიშვილი 1956: 20).

უდიებში დასაქორწინებლად ქალს რელიგიურ დღესასწაუ-  
ლებზე ირჩევდნენ და ითავისებდნენ სხვადასხვა ნიშნით. ეს საეკლუ-  
სიო დღესასწაულებია „ზარაზართარი“ (ბზობა) და „ვართივარი“ –  
ყურისცვალება. ამ დღეებში ახალგაზრდები ცხადია დღესასწაუ-  
ლებს ეკლესიაში ესწრებოდნენ და საბუღოსაც ირჩევდნენ. აქ ქა-  
ლებს სახე იეშმადით დაფარული არ ჰქონდათ. „საპატარძლოს არჩე-  
ვა ხდებოდა აგრეთვე აღდგომის მესამე დღეს, როცა ყველა ქალი  
და კაცი ღვთისმსახურებაზე წავიდოდა ტაძარში. უძველესია, რომ ეს  
საზოგადო დღესასწაულის დროს ქალის მოტაცების გადმონაშთია“  
(ენციკლოპედია 1884: 583). ნიშანდობლივია, რომ ნიშნობიდან ქორწი-  
ლამდე ერთიდან ოთხ წლამდე გადიოდა. მ. ბეჟანიშვილის ცნობით, ამ  
ხნის მანძილზე უდი სასიძო ყოველ ქრისტიანულ დიდ დღესასწაუ-  
ლებზე საჩუქრებით მიიხანჯლებდა თავის რჩეულს (ბეჟანიშვილი 1892:  
234-235).

ეთნოგრაფიული მასალებით, საქორწილო ურთიერთო-  
ბისას უპირატესობა ენიჭებოდა სარწმუნოებას და შემდეგ –  
ეთნიკურობას. ვართაშენელ და ნიჯელ უდიებს შორის, ნი-  
ჯელების მიერ გრიგორიანული სარწმუნოების აღიარების  
შემდეგ, აიკრძალა საქორწილო ურთიერთობა. ვართაშენელი  
უდიები არ ატანდნენ რა ქალს ნიჯელებს, უპირატესობას  
ანიჭებდნენ ერთმორწმუნე ინვილოებს და მათში ათხოვებ-  
დნენ ქალებს, მეტწილად შინაბერებს (20 წლის ზევით) უმ-  
სითვოდ და უქორწილოდ. ინვილოების უპირატესობა გრი-  
გორიან ნიჯელებზე შესაძლებელია ისტორიული წარსულის  
გავლენის შედეგად იყოს. უმკაცრესად იკრძალებოდა საქორ-  
წილო ურთიერთობები აზერბაიჯანელებთან არა მხოლოდ  
სარწმუნოების, ენის, ეთნიკურობის და წესჩვეულებათა გან-  
სხვავებულობის გამო, არამედ ეს იყო წინააღმდეგობის გა-  
მოხატვის ერთ-ერთი ფორმა დამპყრობთა მიმართ. ამ წესის  
დამრღვევთ ნათესავად არ თვლიდნენ (შარაბიძე 2005: 184-  
185). ნიშანდობლივია, რომ ერთადერთი ფაქტია ცნობილი,  
როდესაც უდი ქალი ცოლად გაჰყვა აზერბაიჯანელს.

მკაცრად იყო აკრძალული სისხლით ნათესავებს შო-  
რის ქორწინება. უდიელთა რწმენით, სისხლით ნათესავებს



ანუ საერთო მშობლებისგან – ნათესავი ცოლ-ქმრისგან დაბადებული შვილები სუსტნი და ავადმყოფნი გამოვიდოდნენ. უდიური გვარის გამომხატველია „ხოი“. ერთი ხოის წარმომადგენელთა სქესობრივი აღრევა შეუწყნარებელია, როგორც ხოისთვის, ისე ღმერთისათვის, ხოლო ეს უკანასკნელი დაღუპვით ემუქრება ყველა იმას, ვინც გაბედავს დაქორწინებას ან სქესობრივ აღრევას ხოის შიგნით. აკი კიდევაც დაიღუპა ტოტინ ხოი (გადმოცემის მიხედვით) (ბეჟანიშვილი 1960: 133-134). ცნობილია, რომ ახლო ნათესავების შერთვა თათრების საქმეა, ებრაელებიც ამ წესს მისდევენ. უდიებში ეს გაუგონარი რამე იყო. ე.ი. ეგზოგამია უდიებში მტკიცედ იყო დაცული, თუმცა ერთი ხოის წარმომადგენელთა შორის დაქორწინების შემთხვევა ყოფილა, ოღონდ შეუღლებულნი მე-7 თაობას გადაცილებულნი, უკვე შორეულნი იყვნენ. სამაგიეროდ, უდიებისთვის წარმოდგენელი იყო დედის ხოიდან ქალის მოყვანა. ამ მხრივ, შვიდ თაობას გადაცილებულთა შეუღლებაც იკრძალებოდა, თუ დასაქორწინებულთა დედები ერთი გვარიდან იყვნენ გამოსულნი. თუ შორეულ ნათესავთა, სისხლით ნათესავთა შორის ქორწინება გარკვეულ ეტაპზე დასაშვებია იყო და საძრახისად არ ითვლებოდა, სამაგიეროდ ნათლისა და ნათლულთა ხოის შთამომავლებს შორის ქორწინება მკაცრად იკრძალებოდა. ხელოვნური დანათესავების ეს ფორმა ქრისტიანული რწმენის სიმტკიცეზე მიაწინებებს, თუმცა მუსლიმანური რელიგიის გავლენაც აშკარაა. კერძოდ, ვართაშენში, როგორც გ. ბეჟანიშვილი წერდა, უდი დეიდაშვილები შეუღლებულან, რაც უნდა მიეწეროს მაჰმადიანური წესის გავლენას (ბეჟანიშვილი 1960: 135).

სხვა ხალხთა მსგავსად, უდიებსაც სწამდათ სამყაროში კეთილი და ბოროტი სულების არსებობა. კეთილ სულებს ისინი ანგელოზებს (უდიურად ქარიშტა) უწოდებდნენ, რომლებიც ხალხს სამეურნეო საქმიანობაში ეხმარებოდნენ. კეთილი სულებისადმი ღოცვითი მიმართვა ანუ შევედრების ფორმულა ლიტურატურაში ვერ მოვიძიეთ. სხვადასხვა სამეურნეო საქმიანობისას უშუალოდ ღმერთს მიმართავდნენ. მაგ., თესვის დაწყებისას, ღოცულობდნენ. „ჰე, ღმერთო, უხვი მოსავალი შენ მოგვეცი, რომ სიხარულით გვერგოს“ (ბეჟანიშვილი 1956: 10).

გაცილებით მეტი ინფორმაცია შემოინახა ღემონურ ძალებზე. კერძოდ, სწამთ ავი სულის, „ქავთარ ქუსტი“-ს არსებობა. გადმოცემის მიხედვით, ერთი პატარძალი ღმერთმა ქავთარ ქუსტად გადააქცია. ავ სულს აქვს ტანსაცმელი ძაღლისთანა და სხვა ცხოველისთანა, რომელსაც „ხრხი“-ს ეძახიან. ეს პატარძალი ღმერთი იცვამს ხრხი-ს, მიდის, დადის, რაც შეხვეება მას ყველაფერს ჭამს, ძაღლიდან ტურამდე გათენებისას მოდის სახლში. თავის ბავშვს ჭუჭუს აძლევს. ერთხელ ხედავენ პატარძალი შინ არ არის. ნახეს, რომ დილით მოვიდა. მეორე ღამით უთვალთვალეს. ხედავენ, რომ ტყეში მიდის „ხრხი“ ჩაცმული, მეორე დღეს იმ „ხრხის“ დაწვავენ. ის პატარძალი მივა, ნახავს რომ „ხრხი“ არ არის. იწყებს ყვირილს. პატარძალს იჭერენ და აბამენ. მერე გამოკეთდება. ამიტომ არის, რომ ასანთის ანთებისას ხორთამას ეშინია, ჰგონია, თავისი ხრხი იწვის. სხვა გადმოცემით, ქავთარ ქუსტი გვამია, რომელიც ღმერთი ხორთამად გადაქცეული პატარ-პატარა ბავშვებს იპარავს და ჭამს. დღისით კი გათენებისას მიდის თავის ადგილში დასაწოლად. ამბობენ, ერეგნის მხარეში ბევრი არის ამისთანა გვამებიო. სწამთ, რომ ღმერთი ქუსტი სასაფლაოებზე დადის. იმის შიშით, ღმერთი სასაფლაოს შორიხლო არავინ არ დადის. სწამთ აგრეთვე, ალის არსებობა. კერძოდ, ახალ დაბადებულ ბავშვს თითქოს ალი იპარავს. ამბობენ, რომ როდესაც ალი ქალს ბავშვს აპარავს, ამ ქალს ყური ეძირება, ენა ეძირება, ამიტომ ბავშვის დაბადებისას ქალს ყურებს და ენას უწვენ. თოფს ისვრიან. თოფის სროლისა ალს ეშინია და ამით მამაკაცი წისქვილის ფარის ქვეშ მძრომ ალს აგდებს. ჯინიც ალის მსგავსი რამეა. ის მოტყუებით ეძახის ადამიანებს. მთხრობელის თქმით, ერთხელ ჩემთან მოვიდა მეწისქვილე და მითხრა, რომ ამიერიდან ის წისქვილში არ დარჩებოდა, იმისათვის რომ მას მთელი ღამე გათენებამდე ჯინები აცეკვებდნენ (ბეჟანიშვილი 1956: 7). ბავშვის გულის წასვლისას, ამბობენ, რომ ალმა წაიყვანა. მიდიან და ერთი ადამიანის სახლიდან მოაქვთ ქვა, ბავშვი რჩება. ასევე მშობიარე ქალიც მიჰყავს ალს. მიდიან ერთი ადამიანის სახლიდან მოაქვთ ქვა. ამბობენ, რომ ამ ადამიანმა ალის სულიდან ძალით აიღო. ეს ქალი რომ ნახავს, რჩება.

ამრიგად, ბოროტი სულებიდან სწამთ ალის („ჰალ“), ჯინის („ჯინ“), ეშმაკის („შეითან“), „კოჭლი ეშმაკის („კალა შეითან“) და სულთა მხუთავის („ქავთარ ქუსტი“) არსებობა. ისინი ცხოველების სახით მოვლენილნი, იტაცებდნენ ბავშვებს, აცლიდნენ ადამიანებს გულ-ღვიძლს და აწამებდნენ მათ.



უდიელთა რწმენით, მიწიერი, მანკიერი ადამიანი გარდაცვალების შემდეგ ცხოველად, უფრო სწორად მხეცად, „ქავთარ ქუსტად“ გადაიქცევა, დადის ეზოებში, იპარავს და მიჰყავს ბავშვები და ჭამს. ის ძალიან დიდი არის და ადამიანს ბევრ ზარალს აყენებს. მათი რწმენით, ქავთარ ქუსტი ახლაც არის (ბეჟანიშვილი 1956: 3). ჩვეულებრივი ადამიანის მგლის სახედ გადაქცევა, სათანადო ქურქის ჩაცმის შემდეგ, უდიებში მტკიცედ სწამდათ. მ. ბეჟანოვს კონკრეტული ადამიანის ინიციალებიც კი აქვს მითითებული ასეთი პიროვნების შესახებ. მთხრობელს მისთვის დაუზუსტებია, რომ ეს ამბავი 35 წლის წინათ მომხდარა. მთელი დღე მწოდიარე ავადმყოფი, ღამით მგლად გადაიქცეოდა, იცვამდა ჯადოსნურ ქურქს, რომელსაც საიდუმლო ადგილას ინახავდა. მეზობლები ერთმანეთს შესწიოდნენ, რომ მათ საქონელს ვიღაცა აზარალებდა. მას ჩაუსაფრდნენ და იმ დროს ესროლეს როდესაც ქურქს იცმევდა. თუ უკვე ჩაცმული აქვს, ამ დროს არ შეიძლება მოკლა. გახადეს ქურქი, ხეს მიაბეს ეს შეპყრობილი ადამიანი. სანამ არ დააბამენ ქურქის დაწვა არ შეიძლება, ისეთ ღრიალს და ღმუილს იწყებს, ადამიანის ყურთასმენა ზიანდება. ქურქის დაწვის შემდეგ ისეთივე ჩვეულებრივი, გონიერი ადამიანი ხდება, როგორც დაავადებამდე იყო (ბეჟანოვი 1892: 234).

სხვა ცნობით, „ჰალ“ = ალი, მშობიარეს სიცოცხლეს მოსასწრაფად, გულ-ღვიძლს აცლის. მელოგინეს ამ დროს გული მისდის. მამაკაცები ამ შემთხვევაში თოფებს ისვრიან, პირს აღებინებენ, ენას უჭერენ, ყურებს უსრესენ, სახელს ეძახიან და მისგან ალს ასე განდევნიან. ავსული მეორედ რომ არ მოვიდეს, კიდევ სხვა ცერემონიას მიმართავენ.

ჯინებიც ახრჩობენ ადამიანებს; აგრეთვე ცხენებს ფავარზე ასხდებიან და დააჭენებენ.

„შეითანი“ ანუ ეშმაკი და „კოჭლი ეშმაკი, აცდუნებენ ადამიანებს; ისინი ადამიანის სახით გამოეცხადებიან თავიანთ მსხვერპლს ტყეში ან მთებში და ხრამში ავდებენ. მ. ბეჟანოვის ცნობით, ამ 20-25 წლის წინათ გარდაიცვალა სომეხი, რომლის ცხედარი ეკლესიაში დაასვენეს. მეორე დღეს ლიტურგიაზე მისულ ჭირისუფალს ეკლესიის კარები შიგნით დახვდათ ჩაკეტილი. ვერანაირად ვერ გააღეს. ერთი გამბედავი გამოიჩინეს თავს იმით, რომ სახურავიდან ეცდებოდა ეკლესიაში შეღწევას. ასეც მოიქცევა და რას ხედავს? გარ-

დაცვლილი შეითანებს ესაუბრება. მის დანახვაზე არაწმინდა სულები დაიმაღლებიან, ხოლო გარდაცვლილი კვლავ ჩვეულ ფორმას უბრუნდება. გამბედავი ადამიანი გარეთ გამოდის, მაგრამ შიშისაგან მუნჯდება. ამ დღიდან იგი დაავადმყოფდა და მალე აღესრულა. ამბობენ, რომ გარდაცვლილი იყო ცოდვილი ადამიანი და მისი სული დემონებს ჩაბარდა, რომლებიც ეკლესიაში მასზე მბრძანებლობდნენ (ბეჟანოვი 1892: 261-262).

პარასკევი ბედნიერ დღედ ითვლებოდა, ამ დღეს დაწყებული ნებისმიერი საქმე უდიელთა რწმენით წარმატებით დასრულდებოდა. ოთხშაბათი და ნაწილობრივ შაბათი უბედურ დღეებად მიაჩნდათ. ოთხშაბათ საღამოს მუშაობა ცოდვად ითვლებოდა. ერთ-ერთ ოჯახში პატარძალი ოთხშაბათს მწუხრზე არასოდეს არ მუშაობდა. ახლობლები ამის გამო გადაეკიდნენ და მშობიარობისას იგი მარტო დატოვეს. მოხდა სასწაული, კარის ჭუჭრუტანიდან მოცქერალმა პატარძლის ახლობლებმა დაინახეს თუ როგორ აივსო ოთახი უცნობებით და მან როგორ უპრობლემოდ იმშობიარა. გაცეხული ოჯახის წევრები, ამის მიზეზს მიხვდნენ და თვითონაც ოთხშაბათ ღამით აღარასოდეს არ მუშაობდნენ. ამავე გადმოცემის მსგავსია ის შემთხვევაც, როდესაც დიდ ოჯახში ახალმოყვანილი რძალი გაცეხული რჩებოდა, როდესაც ოთხშაბათ საღამოს ოჯახის წევრები უქმედ არ ინახავდნენ. ისიც ჩაერთვება და ძაფის გორგალს დაახვევს. ყველა რომ დაიძინებს პატარძალი იმ გორგალს ცეცხლს მისცემს. დილით მის ადგილას ოქროს ნაჭერი ხვდებათ. პატარძალი გაცეხადებს მის მიზეზს და ყველა მიხვდება, რომ ამ დღეს მუშაობა ცოდვად ეთვლებოდათ და გადაეჩვენებინათ. რაც შეეხება იმას, თუ რატომ იყო ოთხშაბათი საღამო უბედური და ნავსი დღე და პარასკევი ბედნიერი, ცოტა გაურკვეველია. გადმოცემები ამის შესახებ დუმილს ამჯობინებენ.

ძალზე საინტერესოა რელიგიურ ცნებათა გამომხატველი ტერმინები. ამ მხრივ, ქრისტიანული ტერმინოლოგია საკმაოდ მდიდარი აქვთ და თავისებურებებით გამოირჩევილი. სახელდობრ; აღდგომა უდიურად „ახციმა“. სინონიმია „ქალა ახციმა“ – „დიდი აღდგომა“ და „კიწკე ახციმა“ – პატარა აღდგომა. ნიშანდობლივია, რომ შობას, ქრისტეშობას პატარა აღდგომას უწოდებენ.



მარხვა ღირუხ, დიდმარხვა ქალა ღირუხ. მღვდელი ბემენშ, მღვდლის ცოლი ბემენშუნ ჩუბუხ. ნაკურთხი „აქრეფი“, საზიარებელ ღვინოს ნაკურთხ ღვინოს მუგინ-ს ეძახიან. ჯვარი – ხან, პირჯვარი, პირჯვრის გადასახვა ხანესუნ. ხატეშტუნ (უდიური ენა ორ დიალექტად იყოფა, ვართაშნულ-ზინობიანური და ნიჯურ დიალექტებად). ჯვრისწერა – ფუსაკ. საკლავი – საადღომო საკლავი არის „ახარ“, ხოლო საქორწილო საკლავი აბტუგ. ყველიერი პარიკენთან და ა.შ. (ჯეირანაშვილი 1971: 240-242). მ. ნეშუმაშვილის უდიურ-ქართულ ლექსიკონში საყურადღებოა რამდენიმე ტერმინი თუ ფრაზა. მაგ., მაწი გიორგი – ქართულად თეთრი გიორგი. ნეშ – უდიების საკუთარი უძველესი სახელწოდებაა და ნეი>შ – ქართულად წირვა. ჯუუტ (ჯუუდ) – ქართ. იუდა, იუდეველი, ურია, ებრაელი. წიმერი არის 1. წმ. ადგილი, შესაწირავის მისატანი, ანუ სარიტუალო და მსხვერპლშეწირვის ადგილი. 2. წმ. მარიამის სახელობის სალოცავი ადგილი, ეკლესია (ნეშუმაშვილი 2009: 40). ზოგი მკვლევარი წიმერს წმ. მერთან აიგივებს, რაც მცდარი შედარებაა (მღებრიშვილი 2005: 184).

თარამა – შემოდგომის ბუნიაობის დღესასწაული ანუ მზის ძალის გაცილება. თარამა დღეს, წლის განმავლობაში მეორეჯერ ხდება გარდაცვლილთა გახსენება, ყოველგვარი ნუგბარის, საჭმლის, სასმლის და ხილის მირთმევა. ეს ემთხვევა სექტემბრის ბოლო კვირას. ხსოვნის აღმნიშვნელი უდიური უპირველესი დღესასწაულია ადღომის მეორე დღეს საფლავზე გასვლა და ტაბაკზე დაწობილი საკურთხის მირთმევა წინაპრებისა და ახალგარდაცვლილთა სულებისადმი. ტაბაკი ანუ ხონჩა არის მერქნისაგან დამზადებული ბრტყელი, მრგვალი და ფართო სინი, სადაც ალაგებდნენ წითელ კვერცხებს, ფლავს და ხილს. ამას ეწოდება უდიურად დაი ქოუდულუნ ტაბაკ. უდიან აგრეთვე პურიტალი – გარდაცვლილის სულის მოსახსენიებელი დღე. გერგეც არის ეკლესია და ამავე დროს წმ. გიორგის სახელობის ეკლესია. საეკლესიო დღესასწაულებიდან აღსანიშნავია 1. ზარრაზართარ – ბზობა. 2. ვართივარ – ფერიცვალება, მარიამობა. კალენდარული ორი სხვადასხვა დღესასწაულია გაერთიანებული. საინტერესოა უდიური „დიმ ბაზ“ – საგაზაფხულო შრომის, ზეიმის რიტუალი, ხუთშაბათს, მარ-

თლმადიდებლურ ადღომამდე სამი დღით ადრე (ნეშუმაშვილი 2009: 37-87). 3. ადღომა – ახწიმა ადღომის წინა დღეს, მზის ჩასვლისას, უდიები ეკლესიასთან იკრიბებოდნენ, მიჰქონდათ მოხარშული ცხვრის ხორცი („ახარ“), რომელსაც ღარბებს უწილადებდნენ და ზეიმობდნენ. იმ დამით კლავდნენ შესაწირავ ცხვრებს, რომელთაც წინასწარ შეგროვებული ფულით ყიდულობდნენ და ხორცს არიგებდნენ. ნიშანდობლივია წყალკურთხევის უდიური სახელწოდება „ხაშხენა“. როგორც ეკ. ნეშუმაშვილი წერს, უდიებიც ამ დღესასწაულს ზუსტად 19 იანვარს აღნიშნავენ და იმავე შინაარსით, როგორც ყველა მართლმადიდებელი ქრისტიანი. მას ხაშხენა ჰქვია. გასათვალისწინებელია ერთი ნიუანსი. ხაშ – უდიურად მთვარეა, ხენა – წყალში ე.ი. მთვარე წყალში... რომ შეეკითხო უდინს – რა რჯულის ხარ? გიპასუხებთ „ხაშპარაზ“ ანუ ქრისტიანი. ხაშ აქაც მთვარეა. პა – ორი, რაზ – რაზა ე.ი. მთვარე ორი ხაზით, ანუ ჯვარით. სხვა ტერმინებიც სადაც ხაშ ფიგურებს ნათლის, სინათლის გარშემო ტრიალებს. ხაშბაბა – ნათლია, ხაშდესუნ – განათება, ხაშ – სინათლე, ხაშტესუნ – მონათვლა და ა.შ. (ნეშუმაშვილი 2002: 108-109). აქვე უნდა გავიხსენოთ, ქრისტიანობის მიღებამდე ალბანელების წარმართობა და შესაბამისად ალბანელთა წარმართული პანთეონის პირველი ღვთაება იყო მთვარე, რომლის მთავარი ტაძარი, იბერიის საზღვართან მდებარეობდა. სტრაბონის ცნობით, „ღმერთებად აღიარებენ მზეს, ზევსს და მთვარეს, გამორჩევით მთვარეს. მისი სალოცავი არის იბერიის მახლობლად“ (ყაუხჩიშვილი 1957: 134). არსებობს ცნობილი შეხედულება, რომ მთვარის კულტს ქრისტიანული წმინდა გიორგის ხატება ჩაენაცვლა. ეს უკანასკნელი უდიებში დღესაც მთავარი სალოცავია. 2009 წელს, ზინობიანში მაღალ ყოვლად უსამღვდლოესი, ნეკრესისა და ჰერეთის მიტროპოლიტის სერგის კურთხევით გაიხსნა წმიდა გიორგის სახელობის ეკლესია. ზინობიანში მცხოვრებმა უდიებმა ამ მთავარ წმინდა გიორგის სალოცავის საძირკველში მიუჩინეს ადგილი თავიანთ საგვარეულო ნიშებს. მის საძირკველში 13 ასეთი ნიში ჩაშენდა. ოლია ტიგიროვას თქმით, მე-11 ნიში, ტიგიროვას ნიში იყო. საერთო საგვარეულო სალოცავი უდიებმა არ იცოდნენ. ნორა მისკალოვას ხატოვანი თქმით: „დაილოცოს ჩვენი მამაპაპური ეკლესია ნიშით წამოდებული“ (კვაშილავა 2011: 2). დაე, დაი-



ლოცოს იმ ხალხის მრწამსი, რომელიც საუკუნეების მანძილზე შემდეგნაირად შეავედრებდა თავს სამყაროს გამჩენს: „ბიხს-ნ ზა ყანთადი, ზუ გენა ტულაგრა – ღმერთო მე მიწყალობე მე კი – გლახაკს (მივცემ) (ნეშუმაშვილი 2009: 23). ბიბლიური ჭეშმარიტება ამ სიტყვებზე უკეთესად გამოითქმება, მაგრამ ამაზე უაღმატებულესად ვერ შესრულდება. გლახაკის და უპოვარისთვის ხელის გამართვა ხომ ერთ-ერთ მთავარ საცხოვნებელ ღვაწლად დაგვაკისრა უფალმა.

უდიებს დღესაც მტკიცედ სწამთ, რომ ღმერთის პირველი ტომები არიან, თათრებში იმდენ ხანს დარჩნენ, რომ ისრაელებივით არიან. მათი ნიშით წამოღებული ეკლესია „კალა ციცკი“, „კიცკე გერგეცი“, „ალუნ წიმიერი“, „ტიგრი ეველი“, „კახარადარი ეველი“, „ტოსტინ ეველი“ და სხვა (კვაშილავა 2011: 4) ეწეოდეთ მათ თვითმყოფადობისა და მართლმადიდებელი ქრისტიანობის დაცვასა და შენარჩუნებაში. მათი თქმით, ძველად ჩვენ თითოეულს ცალკე ხატი გვექონდა. ბებისგან გამიგონია, რომ ერთ-ერთ ბაზრობის დღეს, „მზე შუა დღისით“, ღვეკები დაესხნენ თავს. დაბნეულმა ხალხმა გაქცევაც ვერ მოახერხა. ნაწილი ამოხოცეს, დანარჩენი წაიყვანეს. ეკლესიაში სხვაგან წასვლა ვეღარ შეძლეს. სადაც დარჩნენ იქ ერთი ქვა დადებული ლოცულობდნენ, ღმერთს საშველად უხმობდნენ (ბეჟანიშვილი 1956: 11). ღმერთმა შეისმინა ტანჯული ხალხის ძახილი და აქამდე მოიყვანა. თუმცა მათი რწმენა მუსულმანური და გრიგორიანული რელიგიის გავლენის გამო, განსხვავებულ ნიუანსებს შეიცავს. ენამ შემოინახა ამ გავლენის ზოგიერთი თავისებურება. სახელდობრ, ნამაზ – სამლოცველო, ეკლესია. შეითანი – ეშმაკი, საჩუქარი – ფეშქაში, სტუმარი – ყონადი. ალახო – მალდიდან, ზემოდან. ალახო ბაქი, ალააჰო ბაქი – ღვთისგან დამიხეხებული, ღვთისგან დაავადებული. ალახი თადი – ღვთისგან მონიჭებული, განსაკუთრებული. ალახუნ – ღმერთმანი. ნამაზ ბესუნ – ლოცვის რიტუალი, ყურბან – შეთქმული მსხვერპლი, ბატკანი ან მამალი. ყურბან ბესუნ მსხვერპლთშეწირვის დათქმული რიტუალის შესრულება და ა.შ. (ნეშუმაშვილი 1997: 394-467).

1920-22 წლებში საქართველოში ჩამოსახლებულ უდიებს, ანუ „გერუზინო უდიებს“ ვართაშენიდან გამოჰყვათ უდი მღვდელი მ. ჯეირანაშვილი და დიაკვანი ს. ჩიკვაძე. მამა მიხეილ ჯეირანაშვილი იყო სახალხო მასწავლებელი. მისი

დამსახურება იყო როგორც ვართაშენში, ისე ზინობიანში ღვთისმსახურების და სხვა რიტუალების უმაღლეს დონეზე ჩატარება. მ. ნეშუმაშვილის ცნობით, რეპრესიების მიუხედავად, 1937-1939 წწ. მას შეუნარჩუნეს ნაკურთხი ჯვარი და ანაფორა (ნეშუმაშვილი 2010: 18). მისი გარდაცვალების შემდეგ, უდიები ვართაშენიდან ჩამოტანილ ნიშებთან ლოცულობდნენ, სანამ წმიდა გიორგის სალოცავი აშენდებოდა და იკურთხებოდა.

ამრიგად, სოფელ ვართაშენსა (აზერბაიჯანი, ამუამად ოღუზი) და ზინობიანის (საქართველო, ყვარელი) მკვიდრი უდიები მართლმადიდებელი ქრისტიანები (დიოფიზიტები), ხოლო ნიჯისა გრიგორიანელი ქრისტიანები (მონოფიზიტები) არიან. მათი საერთო რაოდენობა არის დაახლოებით 8000 ადამიანი, რომელთა 80% სოფ. ნიჯში ბინადრობს და ენასაც საკმაოდ კარგად ინახავენ. ზინობიანში მცხოვრები უდიები, ქართველების მსგავსად მართლმადიდებლობას იცავენ. ბუნებრივი ცვლილებების მიუხედავად, მცირერიცხოვანმა უდიებმა ეთნიკური თვითმყოფადობა შეინარჩუნეს და ცხადია მათ კულტურულ მემკვიდრეობის დაცვასაც არანაირი საფრთხე არ ემუქრება.

### დამოწმებული ლიტერატურა

- ალექსიძე 2003* – ხ. ალექსიძე, კავკასიის ალბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა, თბ., 2003.
- ახალ... 1902* – ახალ თიზირელი მწყემსი, უდები და მათი ვინაობა, გაზ. „ივერია“, №21, 1902.
- ანგარიში 1968* – Отчет общество восстановления православного христианство на Кавказе за 1868 г.
- ბაგრატიონი 1948* – თ. ბაგრატიონი, ისტორია დაწყებითგან ივერისა, ესე იგი გიორგისა, რომელ არს სრულიად საქართველოსა, სპბ, 1948.
- ბერაძე, სანაძე 2008* – თ. ბერაძე, მ. სანაძე, საქართველოს ისტორია, წ. 1, თბ., 2003.
- ბეჟანიშვილი 1960* – გ. ბეჟანიშვილი, საქარწილო კავშირის დამყარებისათვის სავალდებულო წინაპირობები უდებში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XI, 1960.



- ბეჟანიშვილი 1956** – გ. ბეჟანიშვილი, უდური მასალები, სსიპ ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, 1956.
- ბეჟანოვი 1892** – М. Бежанов, краткие сведения о с. Варташене и его жителей, сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. XIV, 1892.
- ბერძენიშვილი 1966** – ნ. ბერძენიშვილი/აღმოსავლეთ კახეთის წარსულიდან, წიგნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. 3, თბ., 1966.
- ბეუშევი 1984** – Р. Геюшев, христианство в кавказских Албании, Баку, 1984.
- ედილი 1997** – ზ. ედილი, საინგილო, თბ., 1997.
- ენციკლოპედია 1986** – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 10, თბ., 1986.
- ენციკლოპედია 1884** – Энциклопедический словарь, изд. Ф. Брокгаузы, И. Ефрон, т. XXXIV, 1884.
- თოფჩიშვილი 2007** – რ. თოფჩიშვილი, კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფია, თბ., 2007.
- ინგოროყვა 1927** – პ. ინგოროყვა, კავკასიის აღევანთა დაკარგული ანბანი, გაზ. „კომუნისტი“, 22 იანვარი, 1927.
- კეკელიძე 1941** – კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბ., 1941.
- კვაშილავა 2011** – ი. კვაშილავა, სავლელ ეთნოგრაფიული დღიური, სოფ. ზინობიანი, 2011 წ.
- ნეშუმაშვილი 1997** – მ. ნეშუმაშვილი, ისტორია და უფლის დიმიდი, თბ., 1997.
- ნეშუმაშვილი 2010** – ნ. ნეშუმაშვილი, უდიები, თბ., 2010.
- ნეშუმაშვილი 2009** – მ. ნეშუმაშვილი, უდიურ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 2009.
- პაპუაშვილი 1970** – თ. პაპუაშვილი, ჰერეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 1970.
- მელიქსეთ-ბეკოვი 1942** – Л. Меликсет-Беков, к истории Удин, тобиლისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, 23, 1942.
- მღებრიშვილი 2005** – ლ. მღებრიშვილი, რა ელის უდების სოფელ ზინობიანს? კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, IX, 2005.

- საკავშირო 1926** – Всесоюзная перепись населения. 1926 г. т. XIV, отд. I, М., 1929.
- ვაუხნიშვილი 1957** – თ. ვაუხნიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, თბ., 1957.
- შანიძე 1938** – ა. შანიძე, Новооткрытый алфавит кавказских албанцев и его значение для науки, ენიქის მოამბე, ტ. IV, ნაკვ. I, 1938.
- შარაბიძე, კომახია 2008** – თ. შარაბიძე, მ. კომახია, უდიები, წ. ეთნოსები საქართველოში, თბ., 2008.
- შარაბიძე 2005** – თ. შარაბიძე, საქორწილო ურთიერთობის სხვადასხვა ნორმები უდიებში, ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, VII, თბ., 2005.
- ჩიკვაიძე 2005** – ც. ჩიკვაიძე, უდიური უძველესი კავკასიური ენა, სინას მთის პალიმფესტების საიდუმლო, ჟურნ. „ახალი ხილი“, №11, 2005.
- ჯეირანაშვილი 1971** – ევბ. ჯეირანაშვილი, უდიური ენა, თბ., 1971.
- ჯანაშვილი 1902ა** – მ. ჯანაშვილი, ჰერეთის აღწერა, ჟურნ. „მოგზაური“, №2, 1902.
- ნეშუმაშვილი 2002** – ეკ. ნეშუმაშვილი, ვინ არიან უდინები, თბ., 2002.
- ჯანაშვილი 1902ბ** – ისტორიული და გეოგრაფიული აღწერა ჰერეთისა, ჟურნ. „მოგზაური“, №7-8, 1902.



- ქორიძე 1996** – დ.ქორიძე-კოლხური კულტურის ისტორი-  
სათვის თბ.1965.
- ჩართოლანი 1996** – შ. ჩართოლანი. ძველი სვანეთი, თბ.,  
1996.
- ძიბიგური 1994** – ლ. ძიბიგური. ძველი კოლხეთის სამეურ-  
ნეო კულტურა, თბ., 1994.
- ჯაფარიძე 1991** – ო. ჯაფარიძე. საქართველოს არქეოლოგია,  
თბ., 1991.
- ჯაფარიძე 1955** – ო.ჯაფარიძე. ლითონის წარმოების ადრეუ-  
ლი საფეხური საქართველოში, თბ., 1955.
- ჯაფარიძე 1976** – ო. ჯაფარიძე. ქართველ ტომთა ეთნიკური  
ისტორიის საკითხები, თბ., 1976.
- ჯიბლაძე 2007** – ლ. ჯიბლაძე, კოლხეთის დაბლობის ძვ. წ.  
III-II ათასწლეულების ნამოსახლარები, თბ., 2007.
- Куптин 1950** – Б. Куптин. К вопросу о древнейших корнях  
грузинской культуры на Кавказе по данным археологии.  
Тб., 1950.

**რუსული სამხედრო ექსპედიცია თავაურელთა  
წინააღმდეგ კ. კნორინგის ხელმძღვანელობით (1802 წ.)  
და მდინარე თერგის ხეობაში ოსთა დასახლების  
ისტორიიდან**

რუსეთის სახელმწიფომ აქტიური დამპყრობლური პო-  
ლიტიკის გატარება კავკასიაში XVIII საუკუნის მეორე ნახევ-  
რიდან დაიწყო. ამ პერიოდში ჩრდილო კავკასიის დაბლობზე  
რუსული თავდაცვითი ნაგებობების სისტემა ე. წ. საკორდონო  
ხაზები შეიქმნა. მას ჩრდილოკავკასიელებისა და ველის მომ-  
თაბარეთაგან რუსეთის ტერიტორიების დაცვის გარდა, სამ-  
ხრეთის მიმართულებით შეტევის პლაცდარმის დანიშნულე-  
ბაც ჰქონდა და ადგილობრივ ხალხებზე რუსეთის სახელმწი-  
ფოს გავლენის გაზრცელებისთვის იყო გამიზნული. სტრატე-  
გიულად მნიშვნელოვან ადგილებში საფუძველი ჩაეყარა  
ახალ რუსულ ციხე-სიმაგრეებსაც, სადაც კაზაკ კოლონი-  
სტებს სისტემატიურად ასახლებდნენ. ამ უკანასკნელთა მიგრა-  
ციას საიმპერატორო კარის მიერ შემუშავებული გადასახლე-  
ბის მოქნილი სისტემა უწყობდა ხელს (ტყავაშვილი 2007: 67-  
78). მთელი რიგი შედაგათებისა და პრივილეგიების გამო რუ-  
სულ სამხედრო დასახლებებთან ადგილობრივი კავკასიელი  
მოსახლეობაც დასახლდა.

დაბლობი რაიონების მიტაცებას ჩრდილო კავკასიელები  
თავდასხმებით პასუხობდნენ, რასაც რუსეთის მხრიდან სას-  
ტიკი სამხედრო ექსპედიციები მოსდევდა.

დაპყრობისთვის უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა რუსე-  
თის მხრიდან დარიალის ხეობაზე გამავალი გზის კონ-  
ტროლს, რომელიც ამ პერიოდში ჩრდილო და სამხრეთ კავ-  
კასიის დამაკავშირებელ ერთ-ერთ უმთავრეს მაგისტრალს  
წარმოადგენდა. მთიანი რელიეფისა და მკაცრი კლიმატის გა-  
მო, გზა საკმაოდ სახიფათო იყო და მოძრაობაც ხშირად  
წყდებოდა. ამას ემატებოდა ადგილობრივთა მიერ რუსეთის  
ქვეშევრდომებზე მოწყობილი თავდასხმები და გზების გადა-  
კეპვა.

აღნიშნული გზის ყველაზე რთულ მონაკვეთად XVIII  
საუკუნის ბოლოსა და XIX საუკუნის დასაწყისში, აქ მცხოვ-



რები მოსახლეობის რუსეთის მიმართ მტრული დამოკიდებულების გამო, მდინარე თერგის ხეობის მარცხენა ნაპირი, კერძოდ კი ბალთა-ლარსის მონაკვეთი, მიიჩნეოდა, რომელიც ამ პერიოდში ერთ-ერთი ოსური საზოგადოების – თავაურელთა ხელში იყო.

გერმანელი მეცნიერის ი. კლაპროტის ცნობით, რომელმაც მდინარე თერგის ხეობაში XIX საუკუნის დასაწყისში იმოგზაურა, ოსები აქ დაახლოებით XVIII საუკუნის 20-30-იან წლებში დასახლებულან. აღნიშნული მოგზაური წერდა: „მთელ სივრცეს ბალთიდან ლარსამდე ოსები ჩიხს ეძახიან. სოფლები ბალთაში, დალაგაკაუ, ულაგცმიკაუ და ლარსი ეკუთვნის სლონატეს გვარს, რომელიც წარმოშობით მდინარე ფიაგზე მდებარე ალაგირის სოფელ ბადიდანაა. აქ მცხოვრები სლონატეს საგვარეულოს ახალი შტოს მამამთავარი ილაღდია. იგი ალაგირიდან დაახლოებით 70 წლის წინ გამოიქცა და თერგზე დასახლდა. აქ მან დაარსა სოფელი ულაგცმიკაუ, ანუ ჩიმი. მისი უმცროსი შვილი – ახმეტი მშობლებთან ერთად საცხოვრებლად იქ (ჩიმში – ავტორის შენიშვნა) დარჩა. ამ უკანასკნელის დანარჩენი ორი ძმა კი, თემირ-სულტანი და ბაგირი გამოეყვნენ მათ და დააარსეს დამოუკიდებელი სოფლები. თემირ-სულთანმა – ბალთაში, ბაგირმა – დალაგაკაუ, ანუ ქვემო სოფელი. ეს სოფლები დარჩათ მათ შთამომავლებს“ (კლაპროტი 1967: 119).

კლაპროტი წერს: „გადმოსახლების პირველ წლებში ოსები გადასახადს უხდიდნენ ინგუშებს, რომლებსაც მიტაცებული ჰქონდათ ეს ადგილი. შემდგომ გამოქცეულებისა და ახალი მოსულების ხარჯზე ისინი თანდათან გაძლიერდნენ და მალე ინგუშებს გადასახადის გადახდა შეუწყვიტეს“. როგორც ამ ციტატიდან ჩანს, კლაპროტისთვის მიწოდებული ინფორმაციის მიხედვით, ინგუშებს ოსებისთვის თერგის ხეობის აღნიშნული მონაკვეთის წართმევა უცდიათ, მაგრამ ოსები გაძლიერებულან და ვეღარ მოუხერხებიათ.

თუმცა, ჩვენ განსხვავებული მოსაზრება გვაქვს. ჩვენის აზრით, კლაპროტის აღნიშნული ცნობა იმაზე მიანიშნებს, რომ სლონატეს ოჯახი გადმოსახლებისას ინგუშების კუთვნილ ტერიტორიაზე გადასახადების გადახდის სანაცვლოდ დასახლდა, მოძლიერების შემდეგ კი ოსებმა ინგუშებს გადასახადის გადახდა შეუწყვიტეს. ინგუშებმა კუთვნილი ტერიტორიის დაბრუნება მოინდომეს, მაგრამ ვეღარ მოახერხეს.

კაძლიერებულმა ოსებმა ტერიტორია მიითვისეს. ამ უკანასკნელი მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს რუსი ელჩების რუსეთის სამეფო კარისადმი საქართველოში მოგზაურობის შესახებ გაკეთებული ანგარიშები, რომელშიც ისინი წერენ, რომ აღნიშნული ტერიტორია იმ უამად, (1589-1590 წწ.) ისტუმებს, კერძოდ კი ოქოქის მფლობელის შიხ-მურზას ძმას – სალტან-მურზას ეკუთვნოდა (ბელოკუროვი 1889: 150). ცოტათი ადრე, კი თერგის ხეობის აღნიშნული მონაკვეთი ყაზარდოელი ჩერქეზების სამფლობელო ყოფილა (ბელოკუროვი 1889: 127).

კლაპროტის აღნიშნული ცნობიდან ისიც ირკვევა, რომ მდინარე თერგის ხეობაში დასახლებული ოსები არ იყვნენ თავაურელები.

შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ ვახუშტი ბატონიშვილი, რომელიც სწორედ იმ პერიოდში წერდა თავის ისტორიას, რომელსაც, კლაპროტის მიხედვით, თერგის ხეობაში ალაგირელ ოსთა გადასახლება მომხდარა, თავის მატინანეში გარკვეულწილად აღასტურებს კლაპროტის ამ ცნობას. მის ნაშრომში ვკითხულობთ: „სახელნი მათნი (რომელნი დაშინენ მეფეთა ოესთა) არიან ესენი: ჩიმი, თავაური, ქურთაული, ვალაგირი, ფაიქომი, დიგორი და ბასიანი“ (ვახუშტი 1973: 633). როგორც აღნიშნული ციტატიდან ირკვევა, ვახუშტი ჩიხს და თავაურს ცალ-ცალკე მოიხსენიებს, რაც, ჩვენის აზრით, იმას ნიშნავს, რომ ვახუშტი თერგის ხეობაში მცხოვრებ ოსებს თავაურელებად არ მიიჩნევდა. ეს კი შესაძლოა სწორედ იმით აიხსნას, რომ ისინი სხვა ტერიტორიიდან გადმოსახლებულნი იყვნენ. სავარაუდოდ, ვახუშტიმ ეს კარგად იცოდა და მათ იმ სოფლის სახელით მოიხსენიებდა, რომელიც დააარსეს. როგორც ჩანს, ილაღდ სლონატეს ოჯახი ამ დროს ჩიმში ერთად ცხოვრობდა და მისი შვილები ახალ ადგილებზე ჯერ კიდევ არ იყვნენ გადასახლებულნი.

ვახუშტი ჩიხის, ანუ სლონატეს გვარის კუთვნილი ტერიტორიის ლოკალიზებას შემდეგნაირად ახდენს: „ქისტის წყლის შესართავს, არაგვის (მდ. თერგი იგულისხმება) მალა მთის ძირს, არს ჩიმი, დაბა დიდი და კოშკოვანი. მოსახლენი არიან ოვსნი, სიღამონნი გუარითა“ (ვახუშტი 1973: 642).

თავაურელთა სამოსახლო ანუ თავაურის ხეობა კი, ვახუშტის მიხედვით, „ამა ჩიხის დასავლით და ხევის დასავლით არს. ამისი მდინარე გამოსდის მყინვარის კავკასსა და



ხოხისასა. სიგრძით არს ხოხიდამ ჩერქეზამდე და დის სამხრიდამ ჩრდილოთ, და მიერთვის არაგუს დასავლეთიდამ. ხოლო ამ თაგაურის მდინარეს ერთვის ჩიმიითის წყალი, რომელი გამოსდის ახოტის კავკასს. ამ ხევზედ არს ჩიმიოთი, დაბადიდი და კოშკოვანი, ვითარცა ჩიმი ყოველითავე“ (ვახუშტი 1973: 642).

XIX საუკუნის დასაწყისში სლონატეს საგვარეულოს თავდაპირველი დასახლების ადგილი ჩიმი ილღალდ სლონატეს შთამომავლებიდან ეკუთვნოდა ახმეტის (ილღალდის ერთ-ერთი ვაჟი) შვილს დუდარუკს. დალლაგაკაუში ცხოვრობდა მაქსიმ სლონატე (იგი ქრისტიანი იყო), ბალთაში კი – ცნობილი დევლეთ-მურზა, რომელსაც რუსები დევლეთკას სახელით იცნობდნენ (კლაპროტი 1967: 120).

მდინარე თერგის ხეობაში მცხოვრებ თაგაურებთან კარგი ურთიერთობა რუსეთისთვის ძალზე მნიშვნელოვანი იყო. გზის მომსახურებისა და მგზავრების გაცილების სანაცვლოდ თაგაურებს რუსებისგან საკმაოდ დიდი შემოსავალი – XVIII ს-ის 70-იან წლებში წლიურად 50-დან 100 ლარამდე მანეთი ჰქონდათ (აქტები 1866: 85).

მიუხედავად ამისა, მდინარე თერგის ხეობაში მცხოვრები თაგაურები, რომლებიც კარგად ხვდებოდნენ რუსების ნამდვილ ზრახვებს, ხშირად ეურჩებოდნენ რუსეთის ხელისუფლებას და არ ასრულებდნენ ნაკისრ ვალდებულებას: არ აცილებდნენ მგზავრებს, არ ახდენდნენ გზებისა და ხიდების შეკეთებას, ძარცვავდნენ რუსეთის ქვეშევრდომებს და ტყვედ მიჰყავდათ ისინი. მაგალითად, 1772 წელს თაგაურელმა ოსებმა დაატყვევეს გერმანელი მოგზაური და მეცნიერი გიულდენშტედტი. გიულდენშტედტის გამოსახსნელად გენერალმა დე მელემმა თაგაურების წინააღმდეგ გაგზავნა რაზმი მაიორ კრიდნერის ხელმძღვანელობით. კრიდნერმა თაგაურებს 30 მანეთის საჩუქრები გაუგზავნა, რის შემდეგაც თაგაურებმა გიულდენშტედტი რუსებს გადასცეს, მათი მფლობელი დუდარუკო ახმეტოვი კი იძულებული გახდა რუსებისთვის მძევალი მიეცა (აქტები 1866: 86). ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ყველაფერი უსისხლოდ მოგვარდა, მაგრამ ყოველთვის ასე არ ხდებოდა.

ოსების კეთილგანწყობა მცირე ხანს ვრძელდებოდა. ისინი მალევე ივიწყებდნენ დაპირებებს, არ უშინდებოდნენ რუსების მუქარებს და ურჩობას აგრძელებდნენ. ეს კარგად

მოკლდა რუსეთის ხელისუფლებამ. ისინი ოსებს არ ენდობოდნენ. რის გამოც ამ გზის და აქ მცხოვრები ხალხის უკეთეს კონტროლის და საერთოდ, კავკასიის დაპყრობისთვის პირობების შემზადების მიზნით, 1784 წელს მდინარე თერგის ხეობაში ინგუშურ სოფელ ზაურეგში საფუძველი ჩაეყარა ვლადიკავკაზის ციხე-სიმაგრეს (ისტორია 1988: 12), რომლის სახელწოდებაც გარდა იმისა, რომ ნათელს ჰფენს რუსეთის საჩუქო კარის პოლიტიკურ და სამხედრო მიზნებს კავკასიასთან მიმართებაში, ამ ციხე-სიმაგრის უდიდეს სტრატეგიულ მნიშვნელობაზეც მიუთითებს.

1803 წელს საქართველოს მთავარსარდალი გენ. პ. ციციანოვი წერდა, რომ ამ ციხე-სიმაგრეში არსებული გარნიზონი თაგაურელთა მორჩილებაში მოსაყვანად იყო საჭირო (აქტები 1868: 224).

ვლადიკავკაზის ციხე-სიმაგრის ჩადგმამ, თაგაურელთა ურჩობის შემთხვევაში, რუსებს მათი დასჯა გაუადვილა, მაგრამ თაგაურელი ამან ოსები ვერ შეაშინა. ისინი კვლავინდებურად ეურჩებოდნენ რუსებს. ძველებურად სახიფათო იყო მგზავრობაც.

1801 წელს თაგაურებთან პრობლემა შეექმნა მოზდოკიდან ტფილისში მიმავალ გრაფ მუსინ-პუშკინს. თაგაურებმა მას სამთო საქმიანობისთვის აუცილებელი ხელსაწყოები და სხვა საჭირო ნივთები წაართვეს (აქტები 1866: 396). ასეთი შემთხვევები თერგის ხეობაში საკმაოდ ხშირი იყო. მგზავრების მხრიდან წინააღმდეგობის შემთხვევაში თაგაურები მათ მოკვლასაც არ ერიდებოდნენ (აქტები 1868: 229).

რუსეთის ხელისუფლება მუდმივ მოლაპარაკებებს აწარმოებდა მათთან, თუმცა უშედეგოდ. 1800 წლის 6 აგვისტოს აღმოსავლეთ საქართველოს მმართველი პ. კოვალევსკი წერდა საქართველოს მთავარსარდალ გენ.-ლეიტ. კარლ კნორინგს, რომ მისი აზრით, მდინარე თერგზე არსებული ხიდების შესაკეთებლად საჭირო იყო ერთი ბატალიონის ბალთაში განლაგება (აული ბალთა ვლადიკავკაზიდან სამხრეთით, 7 კერსავე მდებარეობდა და წარმოადგენდა მდინარე თერგის ხეობაში თაგაურელთა პირველ დასახლებულ პუნქტს ჩრდილოეთიდან), რადგან იგი ოსებსა და ქართველებს არ ენდობოდა (აქტები 1986: 130).

როგორც ჩანს, გზებისა და ხიდების მოწესრიგებაში რუსების ჩარევის შესაძლებლობამ თაგაურელები შეაფიქრია-



ნა. 1802 წლის იანვარში თავაურის მამასახლისები შეიკრიბნენ და ერთობლივად გადაწყვიტეს, რომ ბალთიდან დარიალამდე მიმავალი გზის შეკეთება და გზის ამ მონაკვეთზე ხიდების აშენება თავის თავზე აეღოთ. ამის სანაცვლოდ ისინი რუსეთის ხელისუფლებისგან წლიურად თვითოეული ხიდის მომსახურებისთვის 30 მანეთს ითხოვდნენ ვერცხლით. რუსეთის კავკასიურ ადმინისტრაციას ისინი პირდებოდნენ, რომ მთელი წლის განმავლობაში უზრუნველყოფდნენ ხიდებზე უსაფრთხო მგზავრობასაც, გარდა ზაფხულის სამი თვისა, როდესაც მდინარეები დიდდებოდა და ხიდები მიჰქონდა. წყალდიდობის პერიოდში ოსებს ხიდები უნდა დაეშალათ, შემდეგ კი ისევ გაეწყოთ. მეზობელი მთის ხალხის თავდასხმებისგან ხიდების დასაცავად თავაურელებს ხიდებზე უნდა დაეყენებინათ დარაჯები, რომლებსაც უნდა დანიშნოდათ ხელფასი (აქტები 1866: 527).

1802 წლის თებერვალში „მდინარე თერგის ხეობით საქართველოში მიმავალი გზის და კავკასიის გასასვლელების ყველა მფლობელმა თავაურელთა ათმა გვარმა დუდაროვებმა, კუნდუხოვებმა, ესენეებმა, ტუგანოვებმა, სანაეებმა, ტელატოვებმა, მანსუროვებმა, იზაგეევებმა, ალდატოვებმა და ტხოეტოვებმა კნორინგის წინაშე პირობა დადეს, რომ ბალთიდან დარიალამდე არსებული ცამეტი ხიდი ყოველთვის იქნებოდა წესრიგში და საკმაოდ მყარი, რომელსაც დაზიანების შემთხვევაში თავიანთი მასალით შეაკეთებდნენ. ასევე, უსაფრთხო და კარგ მდგომარეობაში, გადაადგილებისთვის ყოველთვის ვარგისი იქნებოდა მათ სამფლობელოზე გამავალი საქართველოსთან დამაკავშირებელი გზაც. ამ გზაზე შეუფერხებლად და გადასახადის გარეშე უნდა გაევიდნენ:

1. ყველა კურიერს, რომელიც სახელმწიფოს დავალებით მგზავრობდა;

2. ყველა სახელმწიფო მოხელეს, რომელიც ან საქართველოში მსახურობდა ან საქართველოდან მიემგზავრებოდა, გარდა იმ შემთხვევისა, როდესაც ასეთი მოხელე საკუთარი სურვილით წაიღებდა სხვა პირის სავაჭრო საქონელს. ამ შემთხვევაში მას უნდა გადაეხადა ბაჟი, რომელიც ძველთაგან იყო განსაზღვრული და რომლის ალების აკრძალვაც რუსეთს თავაულებისთვის არ შეეძლო;

3. ხაზინის კუთვნილ ქონებას (სახაზინო ამუნიაციებს და სახაზინო მარაგებს);

4. ხამხედრო ნაწილებსა და აბოზებს და საერთოდ, ყველა დანარჩენს, რომლებიც რუსეთის სახელმწიფოს სამსახურებრივი მიზნებისთვის გადაადგილებდებოდნენ ამ გზაზე, გარდა ვაჭრებისა (ანუ პირადი მიზნებისა)“ (აქტები 1866: 527).

თავაურელმა ოსებმა ამ პირობების შესრულებისთვის მსოთხოვეს ვერცხლით ან შესაბამისი ოქროს ვალუტით, წყალდიდობის ხიდებისა და გზების გაწმენდისთვის – 400 მანეთი, მუდმივი დარაჯებისთვის – 100 მანეთი, ქისტებისთვის გამორთმეული მძევლის (ამანათის) გამოსაკვებად – 25 მანეთი (გზებზე ქისტების თავდასხმების თავიდან ასარიდებლად, თავაურელებს ქისტებისთვის უნდა გამოერთმიათ მძევალი), სულ 525 მანეთი, აქედან ნახევარი 262 მანეთი და 50 კაპიკი მსოთხოვეს შეთანხმების დადების მომენტში, დანარჩენი კი ნახევარი წლის შემდეგ – 1802 წლის სექტემბერში (აქტები 1866: 527).

რუსებთან დადებული აღნიშნული პირობების მიუხედავად, XIX საუკუნის დასაწყისში თავაურები კვლავ აგრძელებდნენ ურჩობას. ოსი ისტორიკოსების მ. ბლივეისა და რ. ბზაროვის ავტორობით გამოცემულ სახელმძღვანელოში კეთილშელობით, რომ ოსები უკმაყოფილონი დარჩნენ იმით, რომ რუსეთის ხელისუფლებამ მათ ბაჟის ალების უფლება შეეზღუდა, რის გამოც გზა გადაკეტეს (ისტორია 2000: 255).

ოსთაგან ყველაზე მეტად რუსეთს დუდარუკო ახმეტოვი ეუბრებოდა.

1802 წლის 28 ივნისს საქართველოს მოავარსარდალი კ. კნორინგი წერდა, რომ საქართველოსკენ მიმავალ გზაზე, კავკასიის ერთ-ერთ ხეობაში მცხოვრებ თავაურელთა მამასახლისმა დუდარუკო ახმეტოვმა უკვე არაერთხელ ჩაიღინა რუსეთის საწინააღმდეგო ქმედება; იგი თანამოსრევებთან ერთად ხეობის ვიწრო ადგილზე დაუხვდა საქართველოდან მოხდოკში მიმავალ კურიერს, რომელსაც ფოსტა მიჰქონდა, და კურიერის შიშობილ ეჭვს კაზაკს ცხენები და იარაღი წაართვა. მკითხველს შეეძლო დროს, 40 კაზაკის თანხლებით საქართველოდან რუსეთში მიმავალ შტაბს და ობერ-ოფიცერებს, მან, გზაზე გარბობის სანაცვლოდ, ძალით 200 მანეთი გამოართვა. კნორინგი აღნიშნავდა, რომ ამგვარი ისეთ ვიწროებში ჩახაფრდა, რომ კაზაკებმა ვერ შეძლეს ოფიცერების დახმარება. XIX საუკუნის დასაწყისში თავაურებმა გააძარცვეს ხომები ეპისკოპოსი გრიგორიც (აქტები 1866: 588).



რუსეთის ხელისუფლება დუდარუკოს ურჩობას ამ პერიოდში საქართველოში მიმდინარე ანტირუსულ გამოსვლებს უკავშირებდა. როგორც არაერთი რუსული ოფიციალური დოკუმენტი მოწმობს, რუსეთის კავკასიურ ადმინისტრაციას ზუსტი ინფორმაცია ჰქონდა დუდარუკოსა და ქართველი ბაგრატიონების თანამოაზრეობის შესახებ (აქტები 1866: 269, 274, 359; აქტები 1868: 112).

რუსების ხელისუფლების არაერთგზისი მოთხოვნის მიუხედავად დუდარუკო ახმეტოვი არ წყვეტდა რუსეთის საწინააღმდეგო ქმედებებს, რის გამოც კნორინგმა მიიღო გადაწყვეტილება, იგი სამაგალითოდ დაესაჯა.

საქართველოს მთავარსარდალმა კ. კნორინგმა ვლადიკავკაზის ციხე-სიმაგრეში განლაგებული გრენადერთა ორი როტიდან ერთ-ერთს კავკასიის ხეობაში 25 ვერსით სიღრმეში შესვლა უბრძანა. დუდარუკოს წინააღმდეგ სამხრეთიდან უნდა დაძრულიყო კნორინგიც, რომელიც ამ დროს თბილისში იმყოფებოდა და დარიალის გავლით კავკასიის ხაზზე მიემგზავრებოდა. მას კახაკები აცილებდნენ (აქტები 1868: 588).

1802 წლის 20 ივნისს კნორინგი კახაკებით უკვე იმყოფებოდა დუდარუკო ახმეტოვის სოფლის მისადგომებთან, რომელიც მთაზე მდებარეობდა. კნორინგმა დუდარუკოს მასთან მისვლა და ჩადენილი საქციელის გამო ახსნა-განმარტების მიცემა მოსთხოვა.

დუდარუკოს კნორინგის სამხედრო ექსპედიციის შესახებ ინფორმაცია წინასწარ ჰქონდა და თავდაცვისთვისაც სათანადოდ იყო მომზადებული – მისი მომხრეები სამ კოშკში იყვნენ გამაგრებულნი.

კნორინგის ცდებმა, მოლაპარაკებებით, შებრძოლების გარეშე მოეხდინა დუდარუკოს დამორჩილება, შედეგი არ გამოიღო, რის შემდეგაც მან ბრძანება გასცა, ორასი კახაკი და გრენადერთა ერთი როტა მიახლოებოდა დუდარუკოს საცხოვრებელს და იერიშით აეღო იგი.

რუსები აულში შეიჭრნენ. თავაურელებმა მათ ცეცხლი გაუხსნეს. იმ დროს, როდესაც კოშკში მყოფი დუდარუკო რუს ჯარისკაცებს იგერიებდა, რუსთა რაზმის მეორე ნაწილმა მისი საცხოვრებელი მთლიანად გაანადგურა და ყველაფერი გადაწვა.

ამ ექსპედიციას დუდარუკოს ცხრამეტი მომხრე შეეწირა, ექვსი კი მძიმედ დაიჭრა. ერთ-ერთი ოფიციალური დოკუ-

მენტის მიხედვით, რუსებმა ორი გრენადერი დაკარგეს, თვრამეტი მსუბუქად დაიჭრა (აქტები 1866: 375, 588). დუდარუკო იძულებული გახდა კნორინგისთვის საბრძოლო მოქმედებების შეწყობა ეთხოვა და რუსების მოთხოვნების შესრულების პირობა დაედო.

დუდარუკოსთვის სასჯელის არიდების სანაცვლოდ, რუსეთის ხელისუფლების წინაშე მას თავდებად ექვსი ოსი მასახლისი დაუდგა. მათ პირობა დადეს, რომ იგი რუსეთს აღარ შეეწინააღმდეგებოდა. ამასთან ერთად, დუდარუკოს უნდა დაებრუნებინა ყველაფერი, რაც მგზავრების გაძარცვით ან კავკასიის ხაზზე ავაზაკობით ჰქონდა წაღებული (აქტები 1866: 588).

ახმეტოვი იძულებული გახდა არა მარტო სახეიმოდ მიეღო ფიცი, არამედ დაედო პირობა, რომ არასდროს დაესხმებოდა თავს მგზავრებს, და მათ უსაფრთხოებაზეც იზრუნებდა. იგი დათანხმდა იმაზეც, რომ მონაწილეობას მიიღებდა გზის უსაფრთხოებისთვის ჩატარებულ ყველა ღონისძიებაში, რომელშიც თავაურელთა დანარჩენი მამასახლისები მონაწილეობდნენ და მათსავე რუსებს მძევალსაც მისცემდა (აქტები 1866: 589).

მოცემულ პერიოდში რუსეთის ხელისუფლებისთვის დუდარუკოს დასჯაზე ხელსაყრელი მისი შემორიგება და მორჩილება იყო. 1802 წლის 29 აგვისტოს კნორინგმა დუდარუკოს შემდეგი ხასიათის წერილი გაუგზავნა: «я знал сам многие такие случаи, кои не могут быть некогда сносимы равнодушно достоинством в обширнейшей в свете Империи. Но прошедшее изложено будет из памяти, ежели вы в вящшее утверждение, усердие и верности ваших Е. Н. В. дадите надежного аманата и сохраните точности клятвенное обещание пред Богом вами произнесенное ж; тогда можете надеяться на все те выгоды, коими честные и добрые люди всегда награждаются» (აქტები 1866: 589).

თავაურელების წინააღმდეგ კნორინგის ხელმძღვანელობით მოწყობილი სამხედრო ექსპედიციის მიმდინარეობისას ხუთი კვირის განმავლობაში შეწყვეტილი იყო მიმოსვლა მოზდოკსა და საქართველოს შორის. თავაურელი ოსები ფოსტასაც არ ატარებდნენ (აქტები 1866: 396-397). იმ დროს, როდესაც რუსეთს კავკასიაში საკმაოდ მცირე სამხედრო კონტიგენტი ჰყავდა, მსგავსი შემთხვევები მის პოზიციებს კავკასიაში სერიოზულ საფრთხეს უქმნიდა. რუსეთის სახე-



ლისუფლებლო წრეებში თავაურელთა მიმართ უფრო ვეპქტური ღონისძიებების გატარებაზე დაიწვეს ფიქრი.

გრაფი მუსინ-პუშკინი მიიხრევადა, რომ ამიერკავკასიაში და საერთოდ კავკასიაში რუსეთის პოზიციების განმტკიცებისთვის ექვსი აუცილებელი ღონისძიებიდან ერთ-ერთი თავაურელი ოსების ყაჩაღობის აღკვეთა იყო. რადგანაც თავაურთა მიერ დარიალის გზის გადაკეტვის შემდეგ კავკასიის ხაზსა და საქართველოს შორის მიმოსვლის შეწყვეტა გარდა იმისა, რომ უარყოფითად მოქმედებდა ამ ორი ქვეყნის ურთიერთობებზე და საერთოდ, რუსეთის პოზიციებზე კავკასიაში, ამავე დროს, კავკასიელი ხალხის აზროვნებაში იწვევდა ეჭვს რუსეთის სამხედრო შესაძლებლობების შესახებ, რომელიც ვერაფერს აწეობდა 1000-მდე შეიარაღებულ ყაჩაღთან (აქტები 1866: 398).

მუსინ-პუშკინის მოსაზრებით, თავაურთა მორჩილებაში მოყვანა ადვილად შეიძლებოდა. საჭირო იყო მხოლოდ მდინარე თერგის ხეობის სამ ვიწრო ადგილას (იქ სადაც თერგი საშინელი სიჩქარით მიედინება), კერძოდ კი, – აულ ბალთაში (თერგის ხეობის შესასვლელთან და მდინარე თერგის პირველი გადაკვეთის ადგილზე), აულ ლარსში (ხეობის ყველაზე ვიწრო ადგილზე) და დარიალის გასასვლელთან, – მცირე სამხედრო პოსტების დადგმა და თვითოელის ორი მცირე ქვემეხით აღჭურვა. ამ ღონისძიებებით არა მარტო აღიკვეთებოდა ოსთა ყაჩაღობა ამ გზაზე არამედ მთიელები რუსეთის ნებართვის გარეშე ამ გზაზე გამოჩენასაც ვერ შეძლებდნენ (აქტები 1866: 398).

1802 წლის კარლ კნორინგის ნაცვლად საქართველოს მთავარსარდლის პოსტზე მკაცრი და ენერგიული პ. ციციანოვი დაინიშნა. იგი კავკასიაში გადამჭრელი სამხედრო ზომების მიღების მომხრე იყო. ციციანოვი მთიელების მიმართ დათმობებზე არ მიდიოდა. თავაურელთა მოსადრეკად და დარიალის გზაზე სრული კონტროლის მიზნით, მის დროს ახალი ე. წ. „ალექსანდროვის გზის“ მშენებლობის პროექტი შეიქმნა, რომლის მიხედვითაც, მდინარე თერგის ხეობაში, ოსურ რამდენიმე დასახლებულ პუნქტში, რუსთა სამხედრო გარნიზონი უნდა განთავსებულიყო (აქტები 1868: 224). რუსი სამხედრო და სამოქალაქო მოხელეების აზრით, ამ ღონისძიებებით შედარებით ადვილად მოხერხდებოდა ურჩი თავაურების მორჩილებაში მოყვანა.

## დამოწმებული ლიტერატურა

- აქტები 1866** – Акты Кавказской Археографической Комиссии, ред. Ад. Берже, т. I, Тифлис, 1866.
- აქტები 1868** – Акты Кавказской Археографической Комиссии, ред. Ад. Берже, т. II, Тифлис, 1868.
- ბელოკუროვი 1889** – Белокуров. Сношения России с Кавказом. Москва, 1889.
- ისტორია 1988** – История Народов Северного Кавказа (конец XVIII в. 1917 г.), ред. А. Нарочницкий. Москва, 1988
- ისტორია 2000** – История Осетии с древнейших времен до конца XIX века. Учебник для старших классов средней школы, ред. Блиев М. М. Бзаров Р. С. Владикавказ, 2000.
- კლაპროტი 1967** – Ю. Клапрот. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807-1808 гг., в сборн: Осетины глазами русских и иностранных путешественников, составление, вводная статья и примечания Б. А. Калоева. Перевод П. С. Зевакиной. Орджоникидзе, 1967.
- გიულდენშტედტი 1962** – გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, რედ. გ. გელაშვილი, თბილისი, 1962.
- ვახუშტი 1955** – ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ვახუშტიშვილის მიერ, ქართლის ცხოვრება, IV, თბილისი, 1973.
- ტყავაშვილი 2007** – მ. ტყავაშვილი, კახაკთა ყოფა-ცხოვრება ჩრდილო კავკასიაში და მათი გადასახლების სისტემა, ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები, 2, თბ., 2007.



- Fishman 1985**- Fishman, Joshua A. The Rise and Fall of the Ethnic Revival: Perspectives on Language and Ethnicity. Berlin:Mouton, 1985.
- ფუტკარაძე 2007** – ფუტკარაძე ტ. იმერკვევის მეტყველი მიწა-წყალი, ქუთაისი, 2007.
- ფუტკარაძე 1993** – ფუტკარაძე შ. ჩვენებურების ქართული, წ. I, ბათუმი, 1993.
- Kane 1997** – Kane D. Language death and language revivalism: The case of Manchu. Central Asiatic Journal 41: 241, 1997.
- Krauss 2001** – Krauss M. Mass language extinction, and documentation: The race against time. In Osamu Sakiyama (ed.), 2001, p. 23.
- Mesthrie 1994** – Mesthrie R. Language maintenance, shift and death. In R. E. Asher (Editor - in - Chief), Vol. 4, 1994.
- Pawley 1991** – Pawley A. Vanishing languages of the Pacific: What price progress? Slightly revised text of seminar talk to Department of linguistics, The Faculties. The Australian National University, April 3, 1991, 7.
- Rouchdy 1989** – Rouchdy A. Persistence or tip in Egyptian Nubian. In Nancy C. Dorian (ed.), 1989, p. 96.
- Schmidt 1990** – Schmidt A. The loss of Australia's Aboriginal Language Heritage. საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია, თბ., 2010.
- Wardhaugh 1987** - Wardhaugh R. Languages in Competition: Dominance, Diversity, and Decline. Basil Blackwell in association with Andre Deutsch, 1987, p. 43.
- Zepeda and Jane 1991** – Zepeda O. and Jane H. H. The conditions of native American languages in the United States. In Robert H. Robins and Eugenius M. Uhlenbeck (eds.), 1991, pp. 138, 141.
- ცეცხლაძე 2000** – ცეცხლაძე ნ. შავშეთ-იმერხევის ტოპონომია, თბ., 2000.

აკულტურაციის სპეციფიკა საქართველოს უდიებში

1920-იანი წლების დასაწყისში აზერბაიჯანის სოფელ ვართაშენიდან საქართველოში, ყვარლის რაიონში კავკასიელი ალბანელების შთამომავალთა მცირერიცხოვანი ჯგუფი (112 ოჯახი) გადმოსახლდა. წინაპირობა აზერბაიჯანულ-სომხური კონფლიქტი იყო. სოფელს თავდაპირველად ზინობიანი უწოდეს, უდიების საქართველოში მიგრაციის ინიციატორის ზინობ სელიკოვ/სელიკაშვილის საპატივმულოდ; მერე ოქტომბერი დაარქვეს, ბოლოს კი კვლავ პირველი სახელწოდება აღუდგინეს. დღეს ზინობიანში, სადაც ვართაშენელების გარდა, ნიჯელი უდიებიც არიან, 80-მდე კომლი ცხოვრობს, დაახლოებით 200 სული. პირველმოსახლეთაგან სულ რამდენიმე დრმად მოხუცებული ადამიანიდაა დარჩენილი, ანუ ფაქტობრივად მთელი სოფლის ადგილობრივი უდი მოსახლეობა საქართველოშია დაბადებული; ამათგან თავიანთ სამშობლოდ ყველა საქართველოს მიიჩნევს, ხოლო ვართაშენსა და ნიჯს კი წინაპართა მიწად.

სოფელს, ერთი შეხედვით, სოციალისტური პერიოდის სამეურნეო-საწარმო დაბის იერი დაჰკრავს. ეს გასაკვირი არცაა, რადგან აქ თავის დროზე ფუნქციონირებდა სსრკ-ში მეტად მნიშვნელოვანი მეაბრეშუმეობისა და აბრეშუმის ძაფსახვევი ქარხანა, ასევე აგურ-კრამიტის, ხის და ტყავის დასამუშავებელი საწარმოები. რასაკვირველია, საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდგომი პერიოდის მოვლენებმა აქაც სათანადო ასახვა ჰპოვა მეურნეობის მოშლის, საწარმოების გაუქმების, ყოფითი პირობების გაუარესების და მოსახლეობის გადინების თვალსაზრისით.

ოფიციალურ ცნობებში ზინობიანელ უდიებს გრუზინო-უდინებს უწოდებენ (ნეშუმაშვილი 2010) და მასში ალბათ მართო მათი გეოგრაფიულად საქართველოში არსებობა არ უნდა ვიგულისხმეთ. ამ სახელწოდებაში მოიაზრება ისიც, რაც მათ იდენტური ჰქონდათ (პირველ რიგში სარწმუნოება – მართლმადიდებლური ქრისტიანობა) და აგრეთვე ქართველებთან თანაცხოვრების მანძილზე ჩამოყალიბებული მახასიათებლები. ნაშრომში სწორედ მათი ქართველებთან ურ-



თიერთობის შედეგებზე, კერძოდ, უდიდების აკულტურაციის პრობლემებზე იქნება გამახვილებული ყურადღება.

ცნობილია, რომ იმიგრირებული ჯგუფების შესწავლისას, აუცილებელია ახალ კულტურულ გარემოსთან მათი შეგუების პრობლემის კვლევა. ეს იგივე აკულტურაციის საკითხია, რაც განსხვავებულ კულტურათა და მათ წარმომადგენელთა შორის ხანგრძლივი და უშუალო ურთიერთობის შედეგად კულტურათა მოდიფიკაციას გულისხმობს. ტრადიციული განმარტებით აკულტურაცია არის განსხვავებული იდენტობის მქონე ინდივიდებისა თუ ჯგუფების მიერ მათთვის უცხო კულტურის ასპექტების ათვისების პროცესი (<http://www.newworldencyclopedia.org>).

დღეს ჩვენ გარშემო არსებულ მულტიკულტურულ სამყაროში ყოველდღიურად უფრო მეტი ადამიანი თუ ჯგუფი განიცდის აკულტურაციას. ინტერკულტურული კომუნიკაციის პროცესში დომინანტ და უმცირესობის კულტურებს შორის ურთიერთობა, შესაძლოა, სხვადასხვა მიმართულებით განვითარდეს, მოხდეს კულტურული ელემენტების შერევა (დიფუზია), შთანთქმა, უგულვებელყოფა, და სხვ. ზოგჯერ აკულტურაციის პროცესი შეუქცევადია და ხელს უწყობს მეორე, მიმდები კულტურის გაქრობას და მისი ახალი, დომინანტი კულტურით ჩანაცვლებას (მაგ. კანადის აბორიგენი მოსახლეობა, ავტოქტონი ამერიკელები აშშ-ში, ავსტრალიელი აბორიგენები და სხვ.) ანუ, მიზეზთა გამო, აკულტურაცია განსხვავებულ ფორმებს იძენს, რომელიც მის ძირითად ტიპებად ან სტრატეგიებად არის ცნობილი. საყოველთაოდ აღიარებულია ჯ. ბერის აკულტურაციის ოთხგანზომილებიანი მოდელი შემდეგი ძირითადი სტრატეგიებით: ასიმილაცია, სეპარაცია, მარგინალიზაცია და ინტეგრაცია. ცნობილია, რომ ასიმილაცია უცხო კულტურის ღირებულებათა და ნორმათა მთლიანად მიღებასა და საკუთარზე უარის თქმას გულისხმობს, როდესაც ინდივიდის სურვილია საერთოდ არანაირი, ან მინიმალური, კონტაქტი ჰქონდეს თავის ორიგინალურ კულტურასთან და, ამასთანავე, მასპინძელ კულტურასთან ძალიან ახლო კონტაქტი შეინარჩუნოს. დღეს მიჩნეულია, რომ სრული ასიმილაციის შემთხვევები ძალზე იშვიათია; ჩვეულებრივ, ადგილი აქვს უმცირესობის კულტურის ამა თუ იმ ხარისხით ტრანსფორმაციას დომინირებადი

ეთნიკური ჯგუფის კულტურის ზეგავლენით. ამასთან, ხშირად უმცირესობის კულტურის უკუზეგავლენაც საკმაოდ ძლიერია (წერეთელი, კაკიტელაშვილი 2006). რაც შეეხება, დანარჩენ სტრატეგიებს, სეპარაციის შემთხვევაში ხდება უცხო კულტურის უარყოფა და საკუთარ კულტურასთან იდენტიფიკაციის შენარჩუნება, როდესაც არადომინანტური ჯგუფის წარმომადგენლები ამჯობინებენ მაქსიმალური კავშირების ქონას საკუთარ და მინიმალურ კავშირს მასპინძელ კულტურასთან. მარგინალიზაცია გულისხმობს ერთი მხრივ, საკუთარ და, მეორე მხრივ, უმრავლესობის კულტურასთან იდენტობაზე უარის თქმას. როდესაც საკუთარი კულტურის შენარჩუნების საშუალება და ინტერესი ისევე მცირეა, როგორც სხვა კულტურასთან კავშირების ქონის ინტერესი და ინდივიდსა თუ ჯგუფს არც ერთ კულტურასთან კონტაქტის სურვილი არ აქვს. ხოლო, ინტეგრაცია არის იდენტიფიკაცია როგორც საკუთარ, ისე ახალ კულტურასთან. როდესაც ინდივიდი ან ჯგუფი მიისწრაფის შეინარჩუნოს მაღალი ჩართულობა თავის ორიგინალურ კულტურაში და ამავე დროს ყოველდღიურ ურთიერთობაში დომინანტ კულტურაზე მოახდინოს სწორება (Berry 1996: 296). აკულტურაციის პროცესში ინდივიდმა ან ჯგუფმა უნდა გადაჭრას ორი პრობლემა – თავისი კულტურული იდენტობის შენარჩუნება და უცხო კულტურაში ჩართვა. ხოლო, იმის მიხედვით, თუ კულტურათაშორისი ურთიერთობის როგორ ფორმას აირჩევენ ისინი, საქმე აკულტურაციის რომელიმე ზემოთ აღნიშნულ სტრატეგიასთან ექნებათ.

საქართველოში სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში მიგრირებული განსხვავებული ეთნოსის წარმომადგენლების აკულტურაცია, ერთგვაროვანი სტრატეგიით არ წარმართულა. ზოგან არაქართულმა ჯგუფებმა სეპარაცია ირჩიეს (მაგ. ბოშები, დუხობორები), ზოგან ასიმილაცია (რუსი კახაკები), ძირითადად კი ზემოთ აღნიშნულ სტრატეგიათაგან ინტეგრაციას წამყვანი ადგილი უჭირავს. რა ვითარებაა ამ მხრივ საქართველოში მცხოვრებ უდიდებთან მიმართებაში? აკულტურაციის როგორ სტრატეგიას ანიჭებს უპირატესობას ეს მცირერიცხოვანი ეთნიკური ჯგუფი? რამდენად დაცულია იგი ასიმილაციისაგან და რა პერსპექტივა აქვს მის ეთნო-კულტურულ იდენტობას?



როგორც ცნობილია, მოსახლეობის მიგრაციის პროცესში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება მიგრაციის ხასიათს – ნებაყოფლობით ან იძულებით და ჯგუფის სოციოფსიქოლოგიურ განწყობას. მიგრაციის განსხვავებული ხასიათი ჯგუფში განსხვავებულ – დადებით ან უარყოფით სოციალურ განწყობებს აყალიბებს. ამ განწყობათა შესაბამისად თანდათან იკვეთება ახალ გარემოსთან ჯგუფის აკულტურაციის კონკრეტული სტრატეგია, რის შედეგადაც შესაძლებელია ადგილი ჰქონდეს როგორც სრულ იზოლაციას ან მარგინალიზაციას, ისე ინტეგრაციას ან ასიმილაციას.

საქართველოში უდიდების გადმოსახლება ნებაყოფლობითი იყო; აზერბაიჯანში შექმნილ სიტუაციას გამოექცა ვართაშენის მართლმადიდებელი ქრისტიანი უდიდების ერთი ნაწილი. ისინი ხსნას ერთმორწმუნე საქართველოში ეკებდნენ, სადაც რელიგიური მრწამსის გამო მათ არსებობას საფრთხე აღარ შეექმნებოდა. ამიტომ უდიდების საქართველოში მიგრაციაზე, უპირველეს ყოვლისა, რელიგიური რწმენის ერთიანობის ფაქტორს უნდა ემოქმედა. სპეციალისტები სწორედ მათი და ქართველთა იდენტური რელიგიური ორიენტაციით ხსნიან აღნიშნულ გადაწყვეტილებას. მ. ნეშუმაშვილის ინფორმაციით, ვართაშენელი უდიდები ყვარლის რაიონში გადმოსახლების თაობაზე მათი რელიგიური წინამძღოლის, ქართლის საეპისკოპოსოს ნუხის ეპარქიის მღვდლის მიხედვით ჯეირანაშვილის წინადადებას მხოლოდ იმ პირობით დათანხმდნენ, რომ მათთან ახლოს იქნებოდა წმინდა გიორგის ეკლესია (ნეშუმაშვილი 2010: 20). რელიგიური იდენტობის გამო, ქართველებთან უდიდების კულტურული ადაპტაცია შედარებით იოლად უნდა წარმართულიყო. ასევე იოლად უნდა მომხდარიყო მათი ახალ ფიზიკურ გეოგრაფიულ გარემოსთან ადაპტაცია, ვინაიდან უდიდების ახალი და ძველი საცხოვრებელი ტერიტორია ამ თვალსაზრისით დიდად არ განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან, პირიქით, მრავალფეროვანი სამეურნეო ყოფის შესაძლებლობის მხრივ საქართველო უფრო მომგებიანი და სახარბიელო იყო, ვიდრე ვართაშენი.

ყვარლის რაიონში გადმოსული უდიდები კომპაქტურად დასახლდნენ, რაც ხელსაყრელ პირობას ქმნიდა მათი იდენტობის შენახუნებისთვის. მოსახლეობა ლაპარაკობდა უდიურად (ნაწილმა იცოდა ასევე აზერბაიჯანული, სომხური და რუსული ენები). მათ არ გაუწყვეტიათ კავშირი აზერბაი-

ჯანში (ვართაშენში) დარჩენილ ნათესავებთან, რაც ამყარებდა მათ კავშირებს და ეთნიკურ თვითშეგნებას. საბჭოთა პერიოდში, როდესაც მიმოსვლა თავისუფალი და უპრობლემო იყო, უდიდებს ჰქონდათ ორმხრივი ინტენსიური მიმოსვლა ერთმანეთთან, ხშირად მიდიოდნენ თავიანთ სამშობლოში, სტუმრობდნენ ერთმანეთს ტრადიციულ რელიგიური დღესასწაულებზე, გვარის დღეობებზე სხვა მნიშვნელოვანი თარიღების აღსანიშნავად. ამდენად, შეუზღუდავი ინტენსიური კავშირები ხელს უწყობდა მათი იდენტობის შენარჩუნებას.

საქართველოში გადმოსახლებულმა უდიდებმა გეზი ინტეგრაციისკენ აიღეს. მოხდა მათი გვარების ქართული გვარების ყაიდაზე გაფორმება. ასე რომ, თუ ვართაშენში გვარების დაბოლოვება „ოვ“-ზე მთავრდებოდა, საქართველოში მათი გვარის ფუძემ „შვილი“ დაბოლოვება მიიღო. მაგალითად, სელიკოვი – სელიკოშვილი, ტიზლაროვი – ტიზლარიშვილი და სხვ. თუმცა საბჭოთა პერიოდში პასპორტში ეროვნების გრაფაში მათ უდინი ეწერათ, ერთი შეხედვით, გვარის მიხედვით მათი ქართველისაგან განსხვავება რთული იყო.

საქართველოში უდიდებმა საგანმანათლებლო ენად ქართული აირჩიეს. როგორც აღნიშნავს მ. ნეშუმაშვილი: „სოფლის განვითარების პირველი ნაბიჯები ახალგაზრდობის სწავლების საკითხის მოგვარებით დაიწყო. უკვე, 1925 წლის გაზაფხულზე ახლებურად დაგეგმარებულ სოფელში მოხილულ იქნა ხე მასალა და დაიწყო სკოლის აშენება. სწავლების ენად არჩეულ იქნა ქართული. 1934 წელს შემოთავაზებულ იქნა ლათინურ გრაფიკაზე შექმნილი უდიური ანბანი, აგრეთვე ასეთი ანბანით აწყობილი უდიური საკითხავი წიგნი „სამჯი დას“ (ნეშუმაშვილი 2010: 28).

„სამჯი დას“-ით უდიური ენა ისწავლებოდა სკოლაში 1939 წლამდე, ხოლო ამის შემდეგ უდიური საოჯახო ენად რჩებოდა. საქართველოში გადმოსახლებული უდიდების ქართულ ენაზე განათლების მიღებამ ხელი შეუწყო ახალგაზრდა თაობის ორიენტაციას ქართული კულტურისკენ. ამდენად საშუალო სკოლის დამთავრების შემდეგ უდი ახალგაზრდები უმაღლეს განათლებას საქართველოში იღებდნენ (ახლაც ასეა) და სამუშაოდაც აქვე რჩებოდნენ. უდიდების მიერ ქართული ენის ცოდნა მხარეებს შორის ვერბალური კონტაქტის დამყარების შესაძლებლობას იძლეოდა და ქმნი-



და კულტურათაშორისი კომუნიკაციის და ევექტური კავშირების დამყარების საფუძველს. მაღალი იყო ამ კონტინგენტის ჩართულობა ქვეყნის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში, რაც, თავითავად, ინტეგრაციის ერთ-ერთი უმთავრესი ხელშემწყობი ფაქტორია.

2002 წლიდან ზინობიანის სკოლაში აღდგა უდიური ენის სწავლება ფაკულტატური საგნის სტატუსით. ქართულ სკოლაში უდიური ენის სწავლების მიზნით მომზადდა ქართული შრიფტის გრაფიკაზე დიაკრიტების კომბინაციით აგებული ქართულ-უდიური ანბანი (ნეშუმაშვილი 2010: 28). ყურადსაღებია, რომ უდიური ანბანი ქართული შრიფტის საფუძველზეა შექმნილი (თუმცა არის ლათინური გრაფიკით შექმნილი ანბანიც). ნიჯში XX საუკუნის 70-იან წლებში გამოიყენებოდა ენათმეცნიერ ვ. გუკასიანის მიერ შექმნილი რუსულ-უდიური შრიფტი, დღესდღეობით კი ხმარობენ ლათინურ გრაფიკაზე აგებულ ინტეგრირებულ შრიფტს. ქართული უდიების შემთხვევაში აღნიშნული ვითარება უდიების ქართულ კულტურასთან მაღალი ინტეგრაციის მანიშნებულობა. ზინობიანელი რესპონდენტის ინფორმაციით, განათლების თვალსაზრისით დღევანდელი ვითარება სოფელში ასეთია: „ჩვენი სკოლა 9 წლიანია, აქ 35 მოსწავლემდე სწავლობს. ამ სკოლაში 4 ბავშვი დადის ჭიკაბანიდან. ჩვენთან უფრო კარგი პირობაა განათლების მისაღებად, რადგანაც სკოლაში ცოტა მოსწავლეა, და თითოეულ მოსწავლეს პედაგოგი მეტ დროს უთმობს. ამიტომაც აქ დაჰყავთ ბავშვები. ჩვენ სკოლაში უდიურის სწავლება ნებაყოფლობითია. უდიური ანბანი დაწყებითში, 4 კლასამდე ისწავლება. უდიურს ქართველი ბავშვებიც სწავლობენ. მაგ. შარშან გუყავდა ასეთი ქართველი მოსწავლეები. დღეს თანდათან დვივდება ინტერესი უდიური ტრადიციების მიმართ, ხდება მათი აღორძინება და შენარჩუნება. ჩვენ ვმუშაობთ რომ შევინარჩუნოთ ტრადიციები. მაღალ კლასებში ხდება უდიური კულტურის სხვადასხვა ასპექტების ფოლკლორის, სამხარეულოს, და სხვა ტრადიციების გაცნობა“.

თავისთავად, უდიური ენის სწავლების აღდგენა სკოლაში ძალიან მნიშვნელოვანია ეთნიკური უმცირესობის კულტურული იდენტობის შენარჩუნების თვალსაზრისით; ინტეგრაციის ხელისშემწყობი იყო ისიც, რომ ზინობიანში საბჭოთა კავშირის არსებობის პირველივე პერიოდი-

დან, ფუნქციონირებდა მთელი რიგი საწარმოები (აგურ-კრამიტის, აბრეშუმის დამამზადებელი, ხე-ტყის დამამუშავებელი), სადაც უდიების გარდა ქართველები და სხვა ეთნოსების წარმომადგენლებიც მუშაობდნენ. ამგვარი სოციალური კავშირები ერთიან საკომუნიკაციო სივრცეს ქმნიდა, რაც უდიების და განსხვავებული ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენელთა (აქ ქართველების) კულტურული ინტეგრაციის წინაპირობა იყო.

უდი მოსახლეობის საქართველოში კულტურული ინტეგრაციის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფაქტორი შერეული ოჯახების არსებობა იყო. ასეთი ოჯახების შემთხვევაში აღვილი აქვს კულტურის ელემენტთა დიფუზიას, როდესაც სხვადასხვა კულტურის წარმომადგენელთათვის ორივე კულტურა მისაღები ხდება, ორივე მხარე უკეთ ეცნობა ერთმანეთის ყოფით და სულიერ ტრადიციებს, სწავლობს ერთმანეთის ენას, ღირებულებებს, ქცევის ნორმებს და. ა. შ. მათი შეილები ბილინგვები და ორივე კულტურის მატარებლები ხდებიან. ამავე დროს ასეთი ურთიერთობა განაპირობებს, არა მარტო, უშუალოდ ცოლ-ქმრის, არამედ, ორივეს მხრიდან სანათესაოს შორის კავშირებსაც. მათი გადაკვეთა ხდება საოჯახო თავყრილობების დროს (ქორწილი, ნათლობა, რელიგიური დღესასწაული, დაბადების დღე, პანაშვიდი, დაკრძალვა), სადაც სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენლები უკვე ნათესავისა თუ მოყვრის სტატუსით ურთიერთობენ ერთმანეთთან. რასაკვირველია, შერეული ქორწინების უპირველეს მიზეზად სამეზობლო ურთიერთობა და ინტენსიური სოციალური კავშირები უნდა ჩაითვალოს; მაგრამ არის კიდევ რელიგიური ხასიათის ფაქტორიც, რაც ზინობიანელი უდიების ქართველებთან დაოჯახებას განაპირობებს. უდიები მართლმადიდებლური ქრისტიანული ტრადიციისამებრ ქორწინების აკრძალვას 7 თაობას შორის იცავენ. ზინობიანში გადმოსახლებული უდიები აღნიშნული აკრძალვის გამო საქორწინო წყვილის არჩევანში შეზღუდულები იყვნენ, ვინაიდან, მათი უმეტესობა ერთმანეთის ნათესავი იყო. ამიტომ ან აზერბაიჯანიდან მოჰყავდათ უდი ქალები ცოლად ან ქართველებზე (ძირითადად ყვარლის რაიონიდან) ქორწინდებოდნენ. „ქორწინება 7 თაობაზე იკრძალება, როგორ ქართველებშია ისე. აქ იმიტომ მოჰყავთ ქართველი ქა-



ლები, რომ აქ ხომ ნათესავეები არიან და ნათესავს ხომ არ მოიყვანენ? ამიტომ, აქ შერეული ოჯახები ბევრია“.

რელიგიური მიკუთვნილობის გამო უდსა და აზერბაიჯანელს შორის ქორწინებები პრაქტიკულად არ ხდებოდა და არც ახლა ხდება. ვინაიდან მუსლიმს უდი არ მიჰყვებოდა, ცოლად მოჰყავდათ ერთმორწმუნე ინგილოებიც, თუმცა ზოგიერთი ცნობით, უდიები ინგილოებს მაშინ მიათხოვებდნენ ქალს, როცა ქალს გათხოვების ასაკი გადაუცდებოდა, ანუ უკვე გაუთხოვრად ითვლებოდა (მისკალიშვილი 2008, თოფნიშვილი 2006).

შერეული ქორწინების უპირველეს მიზეზად სამეზობლო ურთიერთობა და ინტენსიური სოციალური კავშირები უნდა ჩაითვალოს. მაგრამ არის კიდევ რელიგიური ხასიათის ფაქტორიც, რაც ზინობიანელი უდიების ქართველებთან და ოჯახებას განაპირობებს. უდიები მართლმადიდებლური ქრისტიანული ტრადიციისამებრ ქორწინების აკრძალვას 7 თაობას შორის იცავენ. ზინობიანში გადმოსახლებული უდიები აღნიშნული აკრძალვის გამო საქორწინო წყვილის არჩევანში შეზღუდვები იყვნენ, ვინაიდან, მათი უმეტესობა ერთმანეთის ნათესავი იყო. ამიტომ ან აზერბაიჯანიდან მოჰყავდათ უდი ქალები ცოლად ან ქართველებზე (ძირითადად ყვარლის რაიონიდან) ქორწინდებოდნენ. „შედარებით მუსლიმანებთან უდიები სომხებთან უფრო ახლოს არიან, მუსლიმანებთან იშვიათად ერევიან. ჩემ დროს ქართველებთან ქორწინება უფრო იშვიათი იყო; ახლა ოჯახი არ არის რომ ქართველი რძალი ან სიძე არ ჰყავდეს. უმეტესობას ქართველი რძლები ჰყავთ“.

შერეულ ოჯახებში დიდ როლს თამაშობს დედის ეთნიკური იდენტობა. უდი დედა შვილებს ენის გარდა უდიურ ტრადიციებსაც აზიარებს. ქართულ-უდიურ ოჯახებში კი ქართველი დედის გაზრდილმა ახალგაზრდა უდთა ნაწილმა ენა პრაქტიკულად ძალიან ცუდად ან საერთოდ არ იცის. ზინობიანელი ინფორმატორის მონაცემებით: „ქართველს რომ არ გაჰყოლოდნენ ჩვენი ქალები, აბა აქ ყველა თითქმის ერთმანეთის ნათესავია! ჩვენ სახეს ვინარჩუნებთ ენით. ოჯახში ცდილობდნენ, ყველას ესწავლა ენა. დღეს შუახნის ასაკის ხალხმა ყველამ იცის უდიური, 40 წლის ქვევით თითქმის არავენ. ქართველი რძლები ქართულად ლაპარაკობენ. ვინც ვიცით უდიური, ერთმანეთთან ვსაუბრობთ, მაგრამ შერეული

ოჯახების შემთხვევაში დედა როგორც ლაპარაკობს, ისე. დღეს ნიჯიდან რომ არიან გამოთხოვილი ჩვენთან გოგოები, ისინიც კი ქართულად ლაპარაკობენ. ადრე საბავშვო ბაღში ყველა თანამშრომელი უდი იყო; ხოდა უდიურად ლაპარაკობდნენ. მაშინ, ვინც ბაღში დადიოდა, ყველა ბავშვმა ისწავლა ენა, ვინდა ქართველი ჰყოლოდა დედა და ვინდა უდი. ახლაც გვაქვს აქ ბავი. ბავი ქართულია და წინათაც ქართული იყო, მაგრამ უდი მასწავლებლების წყალობით სწავლობდნენ უდიურს“.

რელიგიური ფაქტორის გარდა, მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ პერიოდში ქართულ-უდიური შერეული ოჯახების ზრდა განაპირობა ომის შემდეგად ფერტილური ასაკის უდი მამაკაცების რაოდენობის შემცირებამ. სტატისტიკური მონაცემებით ომში წასული მამაკაცებიდან სოფელში არ დაბრუნებული მათი ნახევარი (ნეშუმაშვილი 2010: 35). აქედან გამომდინარე, ხდებოდა ოჯახის მეწყვილის ძებნა სხვა ეთნიკურ ჯგუფში, რომელიც მათთან უფრო ახლოს და კულტურული თვალსაზრისით უფრო მისაღები იყო (ძირითადად ქართველებში). ასე თუ ისე, ე.წ. „გრუზინო-უდინები“ უფრო მეტად ქართველებს ვრეოდნენ, რაც მათი ინტეგრაციის პროცესის დამაჩქარებელ ფაქტორად უნდა ჩაითვალოს. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ დღევანდელ ვითარებაში ქართველებთან შერეული ქორწინება მათი ასიმილაციის განმაპირობებელ ფაქტორად ისახება.

აღსანიშნავია, რომ უდიებსა და ქართველებს შორის კულტურული განსხვავების შესახებ, როგორც ქართველი ისე უდი ინფორმანტები პირველ რიგში ტრადიციებს უსვამენ ხაზს. ისინი საუბრობენ განსხვავებებზე მათი დაკრძალვის, ქორწინების წესებში, ხასიათის თავისებურებებში, კულინარიაში, მუსიკალურ კულტურაში, სამეურნეო ტრადიციებში, თუმცა იმასაც აღნიშნავენ, რომ საქართველოში გადმოსახლების შემდეგ, უდიებმა შეითვისეს და გაითავისეს ბევრი ქართული ტრადიცია და ქართველობასაც კი იჩემებენ: „ქართველები ცოტა განსხვავებული ვართ უდებისაგან. ესენი ცუდი ხალხი არ არიან, მაგრამ ცოტა კარნაკეტილი ხალხია. ძალიან ტრადიციების მიმდევარი ხალხია. ვართაშენშიც და აქაც ძალიან ანგარიშს უწვენ დედამთილ-მამამთილის აზრს. ადრე ქორწილი და გასვენება განსხვავებული იყო ჩვენებურისაგან. დასაფლავება აზერბაიჯანში მცხოვ-



რებმა უდიებმა მესამე დღეს იცოდნენ. აქ ახლა, როგორც აქაური წესია, ისე აკეთებენ. ჩვენ ვიცოდით მეშვიდე დღეს საფლაგზე გასვლა. უდიებმა მერვე დღეს, სანამ მორწმუნეობა შემოვიდოდა. მთელი სოფელი მოდიოდა, დასაფლავების დღეს და შვიდზეც. ისე, როგორც ორმოცზე აკეთებ, ისე აკეთებდნენ სუფრას. ახლა შეიცვალა, და მეცხრე დღეს მოდიან. აზერბაიჯანში უდიები მიცვალებულს სუდარაში ახვევდნენ. მერე ჩვეულებრივად, კუბოთი ასაფლავებდნენ. აქაურებსაც ჰქონდათ განსხვავებული წესები. აქ რომ მოვედი, გამიკვირდა, რომ ესენი აღდგომის მეორე დღეს გადიოდნენ საფლაგზე. ახლა კი ჩვენთანაც ხომ ასე შემოიღეს. ვართაშენში არ იციან ჩვენებურად ქორწილი. იქ მარტო ვართობა იციან, ცოტა საჭმელი და მერე ცეკვა-თამაში. ამათი წესით ქალს მეჯვარედ მაშიდა უნდა ჰყოლოდა, ან მამის მხრიდან ვინმე. კაცს უნდა ჰყოლოდა თავისი ნათლია მეჯვარედ. უდიური სამზარეულო განსხვავდებოდა ქართულისაგან, ჩემი დედამთილისაგან ბევრი ჩვენთვის უცხო კერძი მინახავს ჩაილახუბი, ფახლისუბი... ვართაშენშიც კეთდება ესენი, იქით ბრინჯს თესავდნენ, აქეთ აღარა, პირობები აღარ იყო. საერთოდ იქ უფრო იცავენ ტრადიციებს. აქეთ თანდათან მიივიწყეს და უფრო ქართულ საჭმელებს ამზადებენ. ისე, უდიები ამბობენ ქართველები ვართო. თუ აზერბაიჯანელები არიან, აბა მაშინ რატო გამოყარეს აზერბაიჯანიდან.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, საბჭოთა პერიოდში საქართველოში და აზერბაიჯანში მცხოვრებ უდიებს შორის კავშირები შეუზღუდავი და ინტენსიური იყო, რაც ხელს უწყობდა ზინობიანელი უდიების იდენტობის შენარჩუნებას. სიტუაცია მნიშვნელოვნად შეიცვალა 1990-იანი წლების შემდგომ, კონკრეტულად კი საბჭოთა კავშირის დაშლის გამოსობით, როდესაც ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკებში ნაციონალური მოძრაობის აღმავლობამ ეთნიკურ-რელიგიური ხასიათის კონფლიქტთა ინსპირირება მოახდინა. ამას დაერთო ეკონომიკური და იდეოლოგიური კრიზისი, რამაც პირველ ფაქტორთან ერთად მკვიდრი მოსახლეობის მიგრაციას შეუწყობდა ხელი. აღნიშნული ვითარების, კერძოდ 1989 წლის სომხურ-აზერბაიჯანული კონფლიქტის გამო, უდ მართლმადიდებელთა ნაწილი, რომელიც არასახარბიელო მდგომარეობაში აღმოჩნდა, საცხოვრებლად რუსეთში წავიდა. როგორც ადგილობრივები გვიყვებიან, კონფლიქტის დროს ასობით უდი

გამოიქცა აზერბაიჯანიდან ზინობიანში და ნათესავებთან აფარებდნენ თავს. ისინი გარკვეული პერიოდის განმავლობაში დარჩნენ საქართველოში, მაგრამ საბოლოოდ ისევ რუსეთში არჩიეს წასვლა იქ მყოფ თავიანთ ნათესავებთან.

ზინობიანელი ინფორმანტების ცნობით, დღეს ვართაშენში (ოგუზში) მხოლოდ 30-მდე უდიური ოჯახია დარჩენილი. თუმცა ოფიციალურ ცნობებში მითითებულია 16-17 ოჯახი. ახალმა ვითარებამ გართულა თავისუფალი გადაადგილება ახლა უკვე დამოუკიდებელ მეზობელ სხელმწიფოებში და ზინობიანელთა და ვართაშენელთა ურთიერთ-მიმოსვლა (იმის გათვალისწინებითაც, რომ ვართაშენელთა დიდი ნაწილი რუსეთში იმყოფება) იშვიათი გახდა.

დღეს სოფელ ზინობიანის მოსახლეობა უმეტესად შუახნის და შუახნის გადაცილებული ინდივიდებისაგან შედგება. ახალგაზრდა თაობის უმეტესობა, ძირითადად საქართველოს სხვადასხვა ქალაქებში ცხოვრობს. უმადლესი განათლების მიღების შემდეგ, ისინი სამუშაოდ და საცხოვრებლად უკან იშვიათად ბრუნდებიან. როგორც თვითონ ამბობენ: „ყველას შვილები თბილისში ჰყავს, ვინც ისწავლა, იქ დარჩა“.

არ შეიძლება არ აღინიშნოს გასულ საუკუნეში არსებული საქართველოს უდიების ერთი ნაწილის განწყობა, რის შესახებაც გულისტკივილით საუბრობენ ზინობიანელი რესპონდენტები. თითქოსდა ისინი, რატომღაც თაკილობდნენ თავიანთ ეთნიკურ წარმომავლობას და ქართველებად ეწერებოდნენ. სპეციალურ ლიტერატურაში კი იგივე პროცესი დაკავშირებულია 1960-70 წლებთან, როდესაც ზინობიანელმა უდიებმა იწყეს გადასვლა საქართველოს ცენტრალურ ქალაქებში და ურბანულ გარემოში ცხოვრებამ მათი უდიური ეთნიკური თვითშეგნება შეუსუსტა (Vashakidze 2008). ანალოგიური განწყობა უცხო არ არის საქართველოში მცხოვრებ სომხებთან, ოსებთან და სხვ. მიმართებაში.

დღეს ამგვარი პოზიცია აშკარად შეცვლილია, უდიური კულტურა მეცნიერთა აქტიური ინტერესის და სახელმწიფოს ზრუნვის ობიექტი გახდა. ახალგაზრდებში გაჩნდა საკუთარი ენისა და კულტურის შესწავლის ინტერესი და სიამაყეც, მათი უძველეს ალბანურ კულტურასთან იდენტიფიკაციის გამო. მიუხედავად იმისა, რომ უდიები ეთნიკურ უმცირესო-



ბას წარმოადგენენ, ადგილობრივი მოსახლეობა ერთხმად აღნიშნავს, რომ ისინი ამ ნიშნით ქართველებისაგან გამორჩევიან, არანაირი პრიორიტეტით არ სარგებლობენ: „ეთნოუმცირესობასთან თუ კარგი დამოკიდებულება არ ექნა სახელმწიფოს, ევროკავშირში ვერ შევა, ამიტომ შეძლებისდაგვარად ხელს გვიწყობს, თუმცა განსაკუთრებული პრიორიტეტები, როგორც ეთნოუმცირესობას, მაგ. უმაღლესში ჩაბარების დროს, არ გვაქვს, ისე, როგორც ეს აზერბაიჯანელებს და სომხებს აქვთ. პატრიარქმა დააყენა ჩვენი საკითხი, ეპისტოლეშიც მოიხსენია უღები, უკვე მეორე უდ ბავშვს ნათლავს. წელს პატრიარქის საჩუქარი ერთი ტომარა ფქვილი დაგვირიგეს. მაგრამ, ზოგადად, ჩვენც იმ უფლებებით ვსარგებლობთ, რითაც სხვა ქართველი და რაიმე განსაკუთრებული უპირატესობა არ გაგვანია.

ასეთი ვითარება ერთი მხრივ უღებს არ გამოარჩევს ქართველებისაგან და სხვადასხვა ასპექტში ისინი პრაქტიკულად ტიტულოვანი მოსახლეობის დონეზე იმყოფებიან, რაც მათი ასიმილაციისთვის გარკვეულ საფუძველს ქმნის.

კავკასიელი ალბანელების შთამომავლებად მიჩნეული უდიების ყოფისა და კულტურის შესწავლა სპეციალისტთათვის დღეს საკმაოდ საშური საქმეა, ვინაიდან ზემოხსენებული მიგრაციული პროცესების გამოისობით, უღთა დიდი ნაწილი თავიანთი სამშობლოდან (ვგულისხმობ აზერბაიჯანს) ემიგრაციაში წავიდა. ამდენად, აკულტურაციის შედეგების სავარაუდო პროგნოზირებით, შესაძლებელია დროთა ვითარებაში მოხდეს კულტურული ასიმილაცია იმ ხალხთან, ვის გარემოცვაშიც მათ უხდებათ ყოფა – რუსეთში რუსებთან, საქართველოში – ქართველებთან და ა.შ. თავის დროზე უდიები კარგად ინტეგრირდნენ ქართულ სახელმწიფოში, რაც განპირობებული იყო მთელი რიგი ფაქტორებით: საერთო რელიგიით, განათლებით ქართულ ენაზე, შერეული ოჯახების არსებობით, ფსიქოლოგიური განწყობით და სხვ. მაგრამ, ამავდროულად, ბოლო პერიოდში აღინიშნება ასიმილაციის ძლიერი ტენდენციები, რასაც საფუძველს უმაგრებს იგივე ფაქტორები, რამაც თავის დროზე ქართულ სახელმწიფო და კულტურულ სივრცეში მათ ინტეგრაციას შეუწყობდა. პირველ რიგში, ისევ რელიგია, რომელიც განსაკუთრებით ბოლო ხანებში, კერძოდ 1990-იანი წლების რელიგიური აღმავლობის შემდგომ პერიოდში, გახდა ძალიან მნიშ-

ვნელოვანი (ზინობიანში რუსეთში მოღვაწე უღმა ბიზნეს-ქსენმა ააშენა წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია, რომელიც მოქმედია, აქ სრულდება სათანადო წირვა-ლოცვა, ეკლესიას ჰყავს არა მარტო ადგილობრივი მრევლი). ასევე უდიების რაოდენობრივი შემცირება საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდგომ პერიოდში მათი რუსეთში მიგრაციის ფონზე, ურთიერთმიმოსვლის შესუსტება, ქართულ-უდიური ოჯახების ზრდა და ქართული კულტურული ტრადიციების პრევალირება. ხოლო ის პროცესები, რაც ამის პარალელურად მიმდინარეობს – ინტერესის გაღვივება უდიური კულტურის მიმართ, უდიური ენის და კულტურული ტრადიციების სწავლების დანერგვა ზინობიანის საშუალო სკოლაში, ასიმილაციის საშიშროების წინაშე მდგარი ჯგუფის მიერ კულტურული იდენტობის დაცვის და შენარჩუნების ერთგვარი მექანიზმია.

#### დამოწმებული ლიტერატურა

*თოფჩიშვილი 2006* – თოფჩიშვილი რ. უდიები, კვ X, თბ. 2006.

*ნეშუმაშვილი* – ნეშუმაშვილი მ. უდიები <http://udige.s3.serv.ge/files/PDF/Udiebi.pdf>

*შარაბიძე 2008* – შარაბიძე თ. უდიები, კრებ. ეთნოსები საქართველოში, თბ., 2008

*წერეთელი, კაკიტელაშვილი 2006* – წერეთელი ი. კაკიტელაშვილი ქ. კულტურა და მოდერნიზაცია: სალექციო კურსი სოც. მეცნ. მაგისტრატურისათვის, თბ. 2006. <http://www.culturedialogue.com/resources/library/terms/asimilacia.shtml>

*Ландер, Майсак Ганенков* – Ю. Ландер, Т. Майсак и Д. Ганенков, У УДИ, 2004 [udilang@narod.ru](mailto:udilang@narod.ru)

*Садохин 2005* – Садохин А.П. Введение в теорию межкультурной коммуникации, Москва 2005.

Berry John 1996 Berry W. John 1996 Handbook of Cross-cultural Psychology: Social behavior and applications, vol.3. Boston.

*Vashakidze 2008* – Tia Vashakidze, Ethnic Groups in Georgia # 3 – Udis 2008.02.25 <http://www.geotimes.ge>



<http://www.newworldencyclopedia.org>  
 Canberra: Aboriginal Studies Press, 15, 1990.  
**Spolsky 1995** – Spolsky B. Conditions for language revitalization: A comparison of the Cases of Hebrew and Maori. *Current Issues in language and Society* 2(3): 179, 1995.  
**Tsunoda 2006** – Tsunoda T. *Language Endangerment and Language Revitalization. An Introduction.* Mouton de Gruyter, Berlin - New York, 2006.

საქართველოში მცხოვრები უდიების  
 სამეურნეო ყოფა

გასული საუკუნის 90-იანი წლებში საქართველოში განვითარებულმა პროცესებმა მეტად გაართულა ეთნოლოგიური კვლევები, თითქმის მთლიანად შეწყდა საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციები. ამასთან, მკვეთრად ტრანსფორმირებულმა სოციოპოლიტიკურმა და ეკონომიკურმა სიტუაციამ მნიშვნელოვანი ზემოქმედება მოახდინა ტრადიციული ყოფისა და კულტურის თითქმის ყველა კომპონენტზე. საინტერესოა როგორ აისახა შეცვლილი ვითარება ერთის მხრივ საქართველოს ტიტულარულ მოსახლეობაზე (ქართველებზე), მეორეს მხრივ აქ მცხოვრებ შედარებით მრავალრიცხოვან თუ მცირერიცხოვან ჯგუფებზე; როგორ ახერხებენ ისინი სიცოცხლის უზრუნველყოფისა და კვლავწარმოებისათვის აუცილებელი პირობების შექმნას; როგორია მათი სამეურნეო-ეკონომიკური ორიენტირები. წინამდებარე სტატიაში განხილულია საქართველოში (ყვარლის რ-ნის სოფ. ზინობიანში) მცხოვრები უდიების სამეურნეო ყოფა. ეს საკითხი ნაკლებადაა შესწავლილი. საცნობარო თუ სამეცნიერო ლიტერატურაში მხოლოდ ფრაგმენტული სახით გვხვდება ემპირიული მონაცემები უდიების მეურნეობის შესახებ (ბეჟანოვი 1892; ვოლკოვა 1977; თოფჩიშვილი 2007; შარაბიძე 2003; მღებრიშვილი 2005; ნეშუმაშვილი 2002; კუნეცოვი და სხვა). სტატიაში სამეცნიერო ლიტერატურაში, ელექტრონულსა და ბეჭდვით მედიაში გამოქვეყნებული მონაცემების გარდა გამოყენებულია 2011 წლის ზაფხულში სოფ. ზინობიანში მოპოვებული საველე-ეთნოგრაფიული მასალა.

უდიები კავკასიის ალბანეთის სახელმწიფოსა და კულტურის ერთ-ერთ შემქმნელებად არიან მიჩნეული, რომელთაც დღემდე შემოინახეს ალბანური ენა (თოფჩიშვილი 2007: 71-83; ალექსიძე 2003: 126) ბეჟანოვი გადმოგვცემს, რომ ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში მთელს ნუხის მაზრაში მრავლად ნახავდით უდიურ ენაზე მოსაუბრე მოხუცებს, თუმცა მათი რიცხვი მეტად შემცირებული იყო. უდიები ცხოვრობდნენ სომხებთან ერთად ელიზავეტოპოლის გუბერნიის (დღეს შე-



დის აზერბაიჯანის რესპუბლიკაში) სულ რამდენიმე სოფელში (ძირითადად ნიჯსა და ვართაშენში) (ბეჟანოვი 1892).

უდიების საცხოვრებელი ადგილები ძირითადად მთაგორიან ადგილებში იყო განლაგებული, რომლებიც მდიდარი იყო წყლით, ტყეებითა და საძოვრებით. ისინი მისდევდნენ – მემარცვლეობას (ხორბალი, ქერი, ჭვავი და ა.შ.), მებაბრეშუმეობას (ეს დარგი განსაკუთრებით ყვაოდა XIX საუკუნის 50-იან წლებამდე, შემდეგ ფრანგების მიერ შემოტანილი დაავადებული თესლის გავლენით დაეცა, მაგრამ თანდათან კვლავ გაიმართა), მებაღეობას (ნივოზი, თხილი, წაბლი და ა.შ.), მებაღეობას და მესაქონლეობას. წამყვანი ადგილი სარწყავ მიწათმოქმედებას ეჭირა. ხორბლის, ფეტვის და ქერის გარდა მათ მოჰყავდათ ბრინჯიც; მისდევდნენ მუვინახეობას; იცოდნენ მეთუნეობა, განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა კრამიტის დამზადებას.

XIX ს-ში უდიების ეთნოგრაფიულ ყოფას შემდეგი თავისებურებები ახასიათებდა: მიწის ნაკვეთებს ანაწილებდნენ წილის ყრით. მრავალი არქაული ნიშანი იყო შემორჩენილი საცხოვრებელი სივრცის მოწყობაში. საცხოვრებელ ოთახებს ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში სარკმელის ნაცვლად ჭრილები ჰქონდა, მოწყობილი იყო შუა ცეცხლი, რომელიც ჭერში გაკეთებული ღია ნახვრეტიდან გადიოდა, კერია არასოდეს ქრებოდა, არც დღისით და არც ღამით. დღისით კარებს არ ხურავდნენ, რათა სინათლე შემოსულიყო. ღამე საცხოვრისს თიხის ჭრაქით ანათებდნენ. მამაკაცები ჩითის ან აბრეშუმის ახალუხებს, ადგილობრივი მატერიის ან მაუდის ჩოხას და იმავე მასალისაგან დამზადებულ „შაროვარებს“ ატარებდნენ. ახალუხს ღარიბები ტყავის, ხოლო მდიდრები ვერცხლის, ქამრით იკრავდნენ. ფეხსაცმლად ზამთარ-ზაფხულ ქალამნებს ხმარობდნენ. ქალები გრძელ ღამაზი ფერის პერანგს და მის ზემოთ ახალუხს იცვამდნენ, რომელიც ვერცხლის მძივებით და მონეტებით იყო მორთული. უდიების საკვები საკმაოდ მრავალფეროვანი იყო (მცენარეული, რძის, ხორცის თუ ფქვილის ნაწარმი). შემორჩენილი იყო პატრიარქალური ურთიერთობების ნიშნები (ბეჟანოვი 1892).

უდიების მეურნეობა ხასიათდებოდა სიმბიოზურობით, იგი წარმოდგენილი იყო სახნავი მიწათმოქმედებითა და საიალადლო მესაქონლეობით. ზოგიერთი ცნობით აქ გავრცელებული სპეციფიკური დარგები, მებაბრეშუმეობა და მეთამბაქეობა მუსლიმურ

გარემოში ნაკლებ პრესტიჟულად ითვლებოდა და ძირითადად ებრაელების საქმიანობას წარმოადგენდა. უდიები მთის ებრაელებისა და სომხებისაგან განსხვავებით, ნაკლებად მისდევდნენ ვაჭრობასაც (კუხნეცოვი).

დასახლება ჯგუფური დაგეგმარების იყო, ერთი (ვართაშენში) ან რამდენიმე (ნიჯში) ცენტრით. ცენტრში მდებარეობდა ეკლესია, სკოლა, მაღაზიები. ერთსართულიან მაღალცოკოლიან, საცხოვრებელ ნაგებობებს, გამოუწვავი აგურისაგან აშენებდნენ. ფასადები ორიენტირებული იყო სამხრეთისაკენ.

ვართაშენელი უდიების ნაწილი საბჭოთა წყობილების პირველ წლებში – 1922 წელს საქართველოში გადმოსახლდა (564 ადამიანი) და კახეთში (ყვარლის რ-ნი) ჩანტლის ყურის მთის ძირას დაიდო ბინა. ე. ნეშუმაშვილი ასე გადმოგვცემს ახალმოსახლეთა საცხოვრებელ პირობებს „დასახლება ახალ ადგილზე შიშველ ველზე მოუწიათ. არავითარი ხე-ტყის მასალა, არავითარი საცხოვრებელი პირობები, ღია ცის ქვეშ შემოდგომის ცივ ნისლიან დღეებში. ჩანტლის ყურის ფერდის ძირას, დაღლილ-დაქანცულმა ხალხმა დაიწყო მიწურების თხრა, როგორმე ზამთარი გადაეტანათ“ (ნეშუმაშვილი 2002: 80). ახალ ეთნიკურ, სოციალურ და გეოგრაფიულ გარემოსთან ადაპტაცია მეტად რთული და მრავალმხრივი პროცესია, რომელშიც მონაწილეობს მატერიალური და სულიერი კულტურის თითქმის ყველა ელემენტი (შუბითიძე 1998: 163-171). ამიტომ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ხელისუფლების მხრიდან შესაბამისი ღონისძიებების გატარებას. ასეთ ღონისძიებათა რიგს უპირველესად განეკუთნება სათანადო ეთნოკულტურული გარემოს შერჩევა და სოციალ-ეკონომიკური ხასიათის შედგენილება. ე.ი. ისეთი ეთნოკოსისტიკის ფორმირება, რომელშიც გადასახლებულებს სიცოცხლისათვის და სოციალური ფუნქციონირებისათვის აუცილებელი პირობები ექნებათ. ამ თვალსაზრისით უდიები არც თუ სახარბიელო მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ. საბჭოთა რუსეთმა ის-ის იყო მოახდინა საქართველოს ოკუპირება, მაგრამ რევოლუციებითა და სამოქალაქო ომით დასუსტებულ რუსეთს არ შეეძლო დიდი ინვესტიციები განეხორციელებინა კავკასიაში, ხოლო ადგილობრივი მთავრობა ჯერ კიდევ არ იყო მომზადებული არც პოლიტიკური და არც ეკონომიკური თვალსაზრისით. ამიტომ ხელისუფლებას სურ-



ვილიც რომ ჰქონოდა გაუჭირდებოდა სათანადო პირობები შეექმნა ახალმოსახლეებისათვის.

ახლადჩამოსახლებულ უდიესს მეურნეობის საწარმებლად სათანადო იარაღი და ტექნიკა არ გააჩნდათ. ამასთანავე, აზერბაიჯანის ხელისუფლებამ აუკრძალა სასურსათო მარაგის გადმოტანაც. გადმოსახლებულთა რწმუნებულმა ზ. სილიკაშვილმა თხოვნით მიმართა, საბჭოთა საქართველოს მთავრობას, რომ უდიეებისათვის კრედიტით ან დახმარების სახით გადაეცათ სასოფლო-სამეურნეო იარაღი და ტექნიკა, რათა მათ ელემენტარული საცხოვრებელი პირობების შექმნის შესაძლებლობა ჰქონოდათ. უნდა ითქვას რომ, სახალხო კომისართა საბჭომ სილიკაშვილის ეს შუამდგომლობა დააკმაყოფილა (ნეშუმაშვილი 2002: 75-78).

უდიები, როგორც ეს საერთოდ მცირერიცხოვან მიგრანტთა ჯგუფებს ახასიათებთ, საკმაოდ ღლიაღური იყვნენ ხელისუფლებისადმი. საქართველოში ჩამოსვლისთანავე მათ გადაწყვეტილი ჰქონდათ არტელის შექმნა. 1935 წელს უდიეებით დასახლებულ სოფელში (მაშინ მას ოქტომბერი ერქვა) ჩამოყალიბდა კოლექტივი (კოლმეურნეობა), რომელიც შემდეგ პერიოდში თანდათანობით ფართოვდებოდა.

კოლმეურნეობის არსებობის პირობებში, შრომითი საქმიანობის ორგანიზება თითქმის მთლიანად სოფლის ხელმძღვანელობის ხელში გადავიდა და შემოსავალიც კოლმეურნეობის მდგომარეობის მიხედვით განისაზღვრებოდა. ტრადიციული დარგების გარდა საბჭოთა პერიოდში აქ იყო მცირე მოცულობის სამრეწველო ობიექტებიც. კერძოდ, სოფელ ზინობიანში კომუნისტების პერიოდში მუშაობდა კრამიტის და სახერხი ქარხანები. უდიებს აბრეშუმის მოყვანის დიდი ტრადიცია გააჩნდათ. ყველა ოჯახს ჰქონდა თუთის ხეები, რომელიც მთხრობელთა თქმით „პრაქტიკულად სტრატეგიული მნიშვნელობის იყო“. აკეთებდნენ თუთის ბადაგს „ბაქმაზს“. სოფელში იმდენი თუთა იყო, რომ თითოეული ოჯახი 10 გრამ აბრეშუმის „თესლს“ იღებდა და 200 კილომდე აბრეშუმის პარკს აბარებდა. „კახეთის აბრეშუმის ძირითადი ოდენობა ჩვენ სოფელში მოდიოდა, მაგრამ 80-იან წლების ბოლოს თუთის ხეების ნაწილი ამოძირკვეს“.

ბოლო ხანებში საოჯახო მეურნეობაში მნიშვნელოვანი ადგილი დაიჭირა თხილის პლანტაციებმა. ზინობიანში თხილი განსაკუთრებით პოპულარული ბოლო 20 წლის მანძილ-

ზე გახდა, თუმცა ეს კულტურა საკმაოდ გავრცელებული იყო ვართაშენშიც.

ამრიგად, სოციალისტურ ეპოქაში ზინობიანის მკვიდრთა შემოსავლის მთავრი წყარო კოლმეურნეობიდან მიღებული ანაზღაურება იყო. უდიეებისათვის დამახასიათებელი არ ყოფილა გარე სამუშაოებზე სიარული, პირიქით, როგორც ვართაშენში, ისე კახეთში დამკვიდრების პირველ ხანებში მათთან სეზონურ სამუშაოზე დაიარებოდნენ ღეკები სამხრეთ დაღესტნიდან და აზერბაიჯანიდან (კახის რაიონიდან), რომლებიც მთიბავებად მუშაობდნენ (თოფჩიშვილი 2007: 90).

საბჭოთა პერიოდში თანდათანობით შეიცვალა დასახლების სტრუქტურა და საცხოვრებელი ნაგებობები. მიწური სახლების ადგილი თანდათანობით დაიჭირა ერთ და ორსართულიანმა კაპიტალურმა, ქვის ნაგებობებმა. მეურნეობის თავისებურება და ცხოვრების წესი კარგად არის ასახული სოფლების სტრუქტურასა და საცხოვრებელ კომპლექსში. სახლები მიმართულია ერთ კედლით გზისაკენ და ფასადით ეზოსაკენ. ეზოები შედარებით მომცროსი და მიჯრით ერთმანეთზე მიწობილი.

მეურნეობის წამყვანი დარგი გასული საუკუნის 90-იან წლებამდე მევენახეობა იყო. ვაზის მოვლა-პატრონობის ტრადიცია ისევე, როგორც ამ საქმიანობასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგია, მთლიანად კახურია. ვაზი ადრე ჭიგოზე იყო, მოგვიანებით კი ძირითადად მავთულზე გადაიყვანეს. ვაზის მყნობა იშვიათი იყო, გაამზადებდნენ ვაზის რქას ასე 7 კვირზე. შეარჩევდნენ ადგილს, ნერგისათვის. შემოდგომით მიწას დაამუშავებდნენ, გაჭრიდნენ კარგა ღრმად, ისე რომ, მაღლითა მიწა დაბლა მოქცეოდა დაბლითა კი მაღლა. გაზაფხულზე გამზადებულ რქებს დარგავდნენ. თანდათან რქა ყლორტს გამოიღებდა და შემოდგომით უკვე გამოჩნდებოდა, რომელი ნერგი ჯობდა. ნერგის სიკეთეს არჩევდნენ იმის მიხედვით, როგორი ფესვი ექნებოდა. 100 ნერგიდან დაახლოებით 70 თუ გამოდგებოდა. იმავე შემოდგომით დაახლოებით მიწა ვაზის ჩასაყრელად, სავენახე ბოლო ხანებში ტრაქტორით იხვნებოდა ღრმად, ადრე კი ორმოებს ჭრიდნენ და ჩაყრიდნენ ვაზს. ვაზი ირგვებოდა ღეკებმურ-იანვარიში. მიწა უნდა დაჯდეს, „დაიხეპოს“. გაზაფხულზე დარგული ნერგი ნაკლებად ივარგებს.



ვენახის მოვლა ძალზე შრომატევადი საქმეა „ერთ ვახთან 35-ჯერ მაინც უნდა მიხვიდე“. ვენახის მოვლა-პატრონობის აღწერას ჩვენი მთხრობლები „ვახის გასხვლით“ იწყებენ. გასხვლა შემოდგომით, უკეთესია, მაგრამ ამ ბოლო ხანებში ასე აღრიანად აღარ სხლავენ, რადგან, წალმისაგან განთავისუფლებული მავთული ადვილი ასახსნელია – ქურდები სარსაც იპარავენ და მავთულსაც. ამჟამად ვენახის გასხვლა თებერვალში იწყება. შემდეგ ვახი სუფთავდება წალმისგან, გამართავენ ჭიგოებს, გაასწორებენ და გაჭიმავენ მავთულს. შემდეგი ოპერაციაა ვახის „დაკავება“ სიმინდის „ქეჩენით“. ადრე ვენახი იხენებოდა, ტრაქტორს გაატარებდნენ, ბალახი რომ არ ამოსულიყო. ამჟამად ვეღარ ხნავენ. ბალახის საწინააღმდეგოდ ზოგი წამალს ხმარობს, ზოგიერთი კი უბრალოდ თიბავს. „იმდენი ყურძენი მაინც მოვა ოჯახში საღვინედ მეყოფაო“ – ამბობს გლეხი.

პრობლემაა ზვრების „გაპატივებაც“. ვენახის გასანოყირებლად ადრე ზვრებში ნაკელი შეჰქონდათ, მერე „კოლმეურნეობას ვაგონებით მოჰქონდა სასუქი. სასუქისაგან მიწა გამოიფიტა, ღალა გამოეცალა. ახლა ძნელია სასუქის ყოველწლიურად შეტანა, რადგან ძალიან ძვირია, შესაბამისად მოსავალსაც ნაკლებს ვღებულობთ“.

ვახს შეწამვლაც ჭირდება. „წამლობას ვიწყებთ, როდესაც ყლორტი 15 სმ. გახდება, რაც ბევრჯერ უწამლებ უკეთესია; ზოგი 9-10-ჯერ წამლობს. ახლა ათასგვარ წამალს ვხმარობთ, ზოგი აკეთებს ზოგი აფუჭებს. ადრე მხოლოდ „ბორდოს ხსნარით“ – შაბიამნითა და კირით იწამლებოდა ვახი“. წამლობას აგვისტოში მორჩებიან როდესაც ვენახი „აჭრელდება“. საერთოდ ვახის მორწყვაც კარგია, ვისაც საშუალება აქვს ივლის-აგვისტოში ერთი-ორჯერ მაინც მორწყავს ვენახს.

თანდათან დავიწყებას მიეცა ყურძნის დამუშავების და ღვინის მიღების მამა-პაპური წესები. ჩვენ მთხრობელს, 60 წელს გადაცილებულ მამაკაცს, მხოლოდ ერთი შემთხვევა ახსენდება, როდესაც მამამისმა „დრაბილკა“ ვერ იშოვა და ყურძენი ფეხით დაჭყლიტა. ღვინისათვის ყურძენს მექანიკურ საწნეხით – „დრაბილკით“ ამუშავებენ, დაჭყლევით მასას საგანგებო ჭურჭლებში „ციხტერნებში“ ათავსებენ. ეს ჭურჭელი, ზოგჯერ ძალიან დიდი მოცულობისაა, 10 ტონამდეც კი. იქ მოთავსებული მასა 2-3, ზოგჯერ კი 4 კვირას „დაიდუ-

ლებს“, შემდეგ კი ღვინოს კასრებში ან ქვევრებში გადაიტანენ. საღვინე ჭურჭელი სახლში აქვთ მოთავსებული, როგორც წესი, პირველ სართულზე. განყოფილებას სადაც ღვინოს ინახავენ, მარანს ეძახიან. „ზინობიანში ცალკე მარანი არავის უღვა ყველას სახლში აქვს“. ღვინის შესანახად ქვევრები იშვიათია. ტრადიციულად ამისათვის 200-300 ლიტრიანი მუხის კასრები ჰქონდათ. ახლა კი პოპულარულია პოლიეთილენის და თუნუქის (საკვებად ვარგისი) კასრები.

ნიადაგის გაღარიბების გამო ცვლილებები განიცადა მემარცვლელობამაც. სასუქის გარეშე მოსავალი აღარ მოდის, არც სიმინდი და აღარც ხორბალი. კოლექტივის დროს სასუქი ბლომად მოჰქონდათ. სიმინდის დასათესი ნაკვეთები ისეთ ადგილას აქვთ, რომელიც უფრო ტენიანია. ამიტომ მოხენითაც გვიან იხენება, რადგან თუ ნაკვეთი არ გაშრა. ხორბალს აღარ თესენ, რადგან მისი მოყვანა ძალიან ძვირი ჯდება. ერთი ჰექტარის დამუშავებისათვის დაახლოებით 800 ლარია საჭირო. ჰექტარზე კარგი მოსავალი 4 ტონა ხორბალია, რომლის ფასი დაახლოებით 30-40 თეთრს შორის მერყეობს. ბოლო ხანებში ნათესებიც ფუჭდება – „ხშირად ხორბლის ჯეჯილი რომ მოგეწონება ისეთია, მაგრამ თანდათან შვრიად იტყვევა და მხოლოდ საქონლისა და ღორის საკვებად თუ გამოიყენება“.

ტრადიციულად სოფელი საშემოდგომო ხორბალს თესდა. ხვნას იწყებდნენ ოქტომბრის თვეში. „თავდაპირველად მოხნული ყანა, რამდენიმე (3-5) დღეში (იმის მიხედვით მზიან ამინდებს დაიჭერდა თუ არა), დაიოშებოდა, საოშში გასწორდებოდა. მერე უკვე თესლი უნდა მოემზადებინათ. ვიდრე ტრაქტორები შემოვიდოდა მიწები იხენებოდა ხარ-კამეჩით. სახნავად იყენებდნენ დიდ, ერთფრთიან გუთანს, რომელიც მიწაში 25-30 სმ. სიღრმეზე ჩადიოდა. ყველა ოჯახს ბუნებრივია არ ყავდა სახნავად აუცილებელი ხარ-კამეჩი, ამიტომაც ერთმანეთს უხნავდნენ, რაშიც გარკვეულ გასამრჯელოს უხდიდნენ“.

მიწა კავით იხენებოდა. კახური კავი საკმაოდ რთული აგებულების იყო. იგი შედგებოდა – მხრის, ერქვანის ქუსლის, საკვეთლისა და სახნისისაგან (ჯალაბაძე 1954: 241). „ზაფხულზე მოწეული ხორბალი იმკებოდა და ძნებად „ათეულებად“ ან „ოცეულებად“ იწყობოდა, მერე იქვე კეთდება სა-



ერთო კალო, სადაც რიგრიგობით კევრის საშუალებით ღეწდნენ, ზოგი ხარით, ზოგი კი ცხენით. გაღწეული ხორბალი განიავედებოდა, ბზე და მარცვალი ერთმანეთისაგან გამოირჩეოდა. განიავებული ხორბალი სახლში „ხახალზე“ კიდევ უნდა გასუფთავებულიყო და ისე წაეღოთ წისქვილში დასაფქვადა. აქ ხევზე ოთხი წისქვილი იყო, ყველა მეწისქვილის საკუთრება. ფქვილისაგან თონეში ცხვებოდა ლავაში. უდიების ლავაში სომხურზე უფრო სქელი, ხოლო დედას პურზე უფრო თხელი იყო.

თესდნენ (ახლაც თესენ) ქართულ წითელ სიმინდს. სიმინდისთვის მიწა აპრილის თვეში იხვნება. „თუ მოხვანას დავაგვიანებთ ნათეს გვალვა მოუსწრებს და მორწყვის გარეშე შეიძლება საერთოდ ცარიელი დავრჩეთ“. ცალკე პრობლემაა მორწყვა „რადგანაც სიმინდის ყანები სოფლიდან მოშორებითაა, სარწყავი წყალი კიდევ რომ გადავუგდოთ, იქ თუ არ გაჩერდი, ვიღაც მოშლის და თავის ნაკვეთში გადაუგდებს. სულ იქ ხომ არ დაჯდები?! აქ კიდევ ხევისწყალი მოდის სარწყავად. გამოყოფილია მერუე და წყლის რიგსაც ის უწყებს. მერუე სოფლის საბჭოდან (თვითმმართველობიდან) არის მიმაგრებული, ანაზღაურება ოფიციალურად არა აქვს და ფულს უხდის ვისი ნაკვეთიც ირწყვება, ზოგი საათში 2-3 ლარს, ზოგი მეტს, ზოგი კი საერთოდ სუფრაზე დაპატიუებს. რიგს თავად მერუე განაგებს, რვეული აქვს და იქ იწერს. ზემოდან ზოგჯერ წყალს ავანის ხევში გადაუშვებენ ხოლმე, რუის სათავეს დაარღვევენ, სათავეში კი კარგად თუ არ დაგუბდა წყალი, რუში არაფერი წამოვა. მორწყვა სჭირდება როგორც სიმინდს, ასევე ვენახსაც“.

ზინობიანის მცხოვრებლებს, დანარჩენი კახეთის მოსახლეობის მსგავსად ყავს მსხვილფეხა რქოსანი და წვრილფეხა პირუტყვი (ძროხა, კამენი, ცხვარი, ღორი და ა.შ). განსაკუთრებული წილი საოჯახო მეურნეობაში ძროხას უჭირავს. კამენი ადრე უფრო მეტი იყო, რადგან გამწვევს სამუშაო ძალას წარმოადგენდა, თანაც მისი ყველი და ხორციც უფრო ფასობდა. თანდათანობით კამენმა გამწვევი ძალის ფუნქცია დაკარგა. მისი ხორცი არც თუ დიდი მოწონებით სარგებლობს. ამასთანავე, როგორც სოფელში ამბობდნენ საქონლის ხბო რომ 200-300 ლარი ღირს, მისი ზომის ზაქს 70-80 ლარად თუ იყიდის „თათარი“. აღნიშნავენ იმა-

საც რომ, ერთ ხანობას სოფელში სულ ავადმყოფი ზაქები იბადებოდა, ამიტომაც ამჟამად ეს ცხოველი ნაკლებადაა.

რაც შეეხება ცხვრებს, ზოგ ოჯახს 3-4 სული ჰყავს, ზოგს კი უფრო მეტი. კომუნისტები უშლიდნენ ბევრი ცხვრის ყოლას. ახლა მხოლოდ ერთ ოჯახს ჰყავს სოფელში ცხვრის ფარა. ცხვარს შემოდგომიდან გაზაფხულამდე სოფლის სანახებში ინახავენ, ზაფხულზე კი მთაზე უშვებენ სამწყემსად. ცხვარი მეზობელი სოფლის მწყემსებს დაჰყავთ მთაზე მაგ. ჭიკაანელებს. მწყემსს მოურიგდებიან, ფულს გადაუხდიან, შეიძლება ყველით აუნაზღაურონ ან სხვა რაიმეთი. „ცხვარი იქნება თუ საქონელი მწყემსი ყველაფერს ჭირდება. საერთოდ ზინობიანში მწყემსობა რიგ-რიგობითაა, რამდენი სული საქონელიც ჰყავს დიდი თუ მცირე, იმდენი დღე უნდა იმორიგეოს მწყემსად ოჯახის რომელიმე წევრმა. სოფლის ნახირი ორადაა გაყოფილი და ცალ-ცალკე დადის. ადრე სოფელში მრავლად ჰყავდათ ღორები, მაგრამ მერე როგორც ამბობენ ჭირი გაჩნდა და სულ გადაშენდა“.

უდიების მეზობელ სოფლებშიც მწყემსობის ორგანიზაციის ანალოგიური ფორმები გვხვდება. კახეთში ჩამოსახლებულმა დაღესტნელებმა იცოდნენ მწყემსთა გაერთიანებების („პალმალთლი“) შექმნა და ასევე მწყემსის დაქირავებაც. ამ დაქირავებულ პირს ევალეობდა მწყემსობის ორგანიზაციისათვის საჭირო ყველა საქმის მოწესრიგება (ომარაშვილი 2008: 235).

საქონლის სადგომი – ბოსელი, როგორც წესი, განცალკევებით სახლისაგან მოშორებით მდგომი ცალკე შენობაა. ნაკელს ტრადიციულად სასოფლო სავარგულებისათვის (ვენახებისათვის) იყენებდნენ, ამჟამად კი, როგორც წესი, თხილის პლანტაციასში შეაქვთ.

საველე-ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზით დგინდება, რომ ბოლო 20 წლის მანძილზე რადიკალურად შეიცვალა ზინობიანის მოსახლეობის ეკონომიკური ორიენტირი. მიწათმოქმედების დარგები (მევენახეობა-მემარცვლეობა) და მესაქონლეობა, მართალია, ინარჩუნებენ გარკვეულ ფუნქციას, მაგრამ ძირითადად დამხმარე დარგებად იქცნენ. საოჯახო ბიუჯეტში გაიზარდა გარე სამუშაოებზე (ხშირად უცხოეთში) ან ქალაქად წასული წევრების მიერ გამოგზავნილი თანხის ხვედრითი წილი. თუ ადრე ძირითადად კოლმეურნეობაში დასაქმებით (ძირითადად მევენახეობით) ღებულობ-



დნენ შემოსავალს, ამჟამად უფრო მეტი მოგება აქვთ თხილისა და კარალიოკის გაყიდვით.

უდიები გარკვეულ ყურადღებას აქცევენ ეთნიკური იდენტობის შენარჩუნებას. ზინობიანის სკოლაში არსებობს ეთნოგრაფიული მუზეუმი, ისწავლება უდიური ენა და სულიერი თუ მატერიალური კულტურის თავისებურებები (მაგალითად, ტრადიციული კერძების მომზადება). ცდილობენ შეინარჩუნონ წეს-ჩვეულებები. დიდი პატივისცემით ეპყრობიან მიცვალებულთა ხსოვნას. მთხრობელთა გადმოცემით, ისინი აღდგომის „მეორე დღეს (ორშაბათს) სასაფლაოზე მაშინაც კი გადიდნენ, როდესაც კომუნისტები კრძალავდნენ ამას და მთელი საქართველო კვირა (აღდგომის) დღეს მოიხსენიებდა მიცვალებულებს“. აუცილებლად ითვლება მიცვალებულთთვის პატივის მიგება სექტემბრის ბოლო კვირას (ტაბაკობა). ამ დღეს სოფელში ჩამოდის აქედან წასული მოსახლეობის უმეტესობა. იკვლება საკლავი, შემოდგომის ნობათით მიდიან სასაფლაოზე, ანთებენ სანთლებს და ა.შ. „არ შეიძლება მიცვალებული ამ დღეს მიტოვებული იყოს. ზინობიანში თითქმის ყველა ერთმანეთის ნათესავია, ამიტომ ყურადღების მიღმა არც ერთი საფლავი არ რჩება“.

უდიებს თავიანთი ჩამოსახლების ადგილთან სოფ. ვართაშენთან დღემდე აქვთ ურთიერთობა. „მართალია, იქ მხოლოდ 30 ოჯახი შემორჩა, მაგრამ აქედან დადიან ხოლმე რათა არ დაივიწყონ საკუთარი წარმომავლობა. ვართაშენში გასულ წელს ვიყავით კოტიაშვილების საგვარეულო ეკლესიის, დღესასწაულზე (ყველა ოჯახს ეზოში აქვს პატარა სამლოცველო). ეზოში გაშალეს დიდი სუფრა. ზეიმს სხვა ეროვნების ადამიანებიც ესწრებოდნენ“ – გვეუბნება ჩვენი მთხრობელი.

უნდა ითქვას რომ, მეურნეობისაგან განსხვავებით ნაკლები ცვლილებები განიცადა უდიების კვების რაციონმა. ვართაშენის მკვიდრთათვის დამახასიათებელი საკვების მრავალფეროვნება (კუხნეცოვი, ტერი) უცხო არაა ზინობიანში მცხოვრები უდიებისთვისაც. ისინი ტრადიციულად<sup>1</sup> მიიჩნევენ შემდეგ კერძებს – „ჭაინა სუპ“ – ერბოს ფლავი, „წაბულუნ

<sup>1</sup> მასალა აღებულია უდიების მიერ სასკოლო პროგრამისათვის შეკრებილი რეცეპტებიდან.

ილარი“ – წაბლის შილაფლავი, „ლობიოს ფლავი“, „ლობიოს შილაფლავი“, „ბურუსურუნ სუპ“ – საქონლის თავფეხის ფლავი, „მაწვნის სუფი“ და ა.შ. დასახელებული კერძები შეიცავს როგორც მცენარეულ (ლობიო, ბრინჯი, თხილი, კაკალი, ბოსტნეული, კენკრა, კომბოსტო, გოგრა, სხვადასხვა სახის ფხაღეული), ისე ცხოველურ (საქონლის, ქათმის, ღორის, ცხვრის და ა.შ ხორცი და რძის პროდუქტებს).

გასული საუკუნის ბოლოს მომხდარმა სოციალ-პოლიტიკურმა და ეკონომიკურმა ცვლილებებმა მნიშვნელოვნად შეცვალა ზინობიანის მკვიდრთა სამეურნეო ყოფა. უდიების სამეურნეო-ეკონომიკური ხასიათის პრობლემები, ამ რეგიონის მოსახლეობის პრობლემების იდენტურია. ჩვენთან საუბრისას გამოიკვეთა საკითხები რომელთა გადაწყვეტა აქაურ მოსახლეობას მეტად მნიშვნელოვნად მიაჩნია:

1. გაზიფიკაციის პრობლემა – ზინობიანის მახლობელი ტყეები თითქმის მთლიანად გაიჩეხა. შეშა ძირითადად ბაზარზე უნდა შეიძინონ. ამიტომ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება გაზიფიცირებას. სოფელში გაზი არ არის, თუმცა ჩვენს მუშობელ ჭიკანში უკვე გაიყვანეს

2. სკოლის შენობისათვის ხარემონტო სახსრების გამოკვება – სოფლის სკოლა იაპონიის საელჩოს უნდა შეერემონტებინა, მაგრამ თავად რომ მიწისძვრა დაატყდათ და ვეღარ განახორციელეს.

3. შემოსავლების შემცირება აისახა ცხოვრების ყველა სფეროზე, მათ შორის საკვებ პროდუქტებზეც. მარცვლოვანი კულტურების შეზღუდვის გამო ხორბალი ადგილზე აღარ მოყავთ. ძალზე უჭირთ პურის გამოსაცხობი ფქვილის შექმნა და ნაკლებად იყენებენ ტრადიციულ პურის საცხობ თონეს. გასულ წელს პატრიარქის საჩუქარი, კომლზე თითო ტომარა ფქვილიც კი დიდი შეღავათი იყო.

4. საქართველოში განვითარებული მიგრაციული პროცესები ძალზე მტკივნეულად აისახა ზინობიანზეც. სოფელში ახალგაზრდობა თითქმის აღარაა, უმეტესობა თბილისში სასწავლებლად მიდის და იქვე რჩება.

5. ძალზე მომგებიანად ითვლება თხილი და კარალიოკი. თითქმის ყველა ოჯახს აქვს თხილის პლანტაციები, თხილი საკმაოდ კარგ ფასში იყიდება. კარალიოკი ძირითადად უკრაინაში გააქვთ გასასყიდლად, მაგრამ ბოლო ხანებ-



ში კარალიოკის რეალიზაცია ვერ მოხერხდა, რადგან ადრეულმა ყინვებმა მოუსწრო და მთლიანად გააფუჭა.

6. მართალია ტრადიციული მიწათმოქმედება (ვენახი, სიმინდი, ხორბალი) გარკვეულ როლს ინარჩუნებს, მაგრამ მწვავედ დგას ირიგაციის პრობლემა. ძველი არხები ნაწილობრივ გარემონტდა, თუმცა ივლისის მეორე ნახევარსა და აგვისტოში მაინც უწყლობაა. „დაბურღული წყალი ერთი საათი 5 ლარი ღირს, 30 მეასედის მორწყვას 3-4 საათი სჭირდება“.

7. მეურნეობის დაქვეითების ძირითად მიზეზად ითვლება არაეფექტური მმართველობა და პოლიტიკური პოპულიზმი. როცა არჩევნები მოდის მაშინ ვახსენდებით, არჩევნები რომ ჩაივლის საერთოდ აღარ ვჭირდებით – ამბობენ ზინობიანი მკვიდრნი.

ზემომოტანილი მასალა საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ საქართველოში გადმოსახლებული უდიეები სამეურნეო თვალსაზრისით სრულიად არიან ინტეგრირებული კახეთის ადგილობრივ გარემოსთან. მათ მთლიანად აითვისეს ადგილობრივი სამეურნეო იარაღი და შრომის წარმოების წესები. მართალია, ცდილობენ შეინარჩუნონ უდიური ენა მაგრამ მეურნეობასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგია ქართულია. ასევე ტიპურია უდიეების სამეურნეო პრობლემები და ეკონომიკური ორიენტაციებიც.

### დამოწმებული ლიტერატურა

- ალექსიძე 2003* – ალექსიძე ზ. კავკასიის ალბანელთა დამწერლობა, ენა და მწერლობა: აღმოჩენა სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერში. საქ. მეც. აკად. ხელნაწერთა ინ-ტი, თბ., 2003
- თოფჩიშვილი 2007* – თოფჩიშვილი რ. უდიეები (ეთნოისტორიული გამოკვლევა), კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, X. თბ., 2007
- მღებრიშვილი 2005* – მღებრიშვილი ლ. რა ელის უდიეების სოფელ ზინობიანს?, კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, IX, თბ., 2005

*ნეშუმაშვილი 2002* – ნეშუმაშვილი ე. ვინ არიან უდიეები, თბ., 2002

*ომარაშვილი 2008* – ომარაშვილი ნ. კახეთში მცხოვრები დაღესტნელები (ჩამოსახლების ისტორია, ყოფა და კულტურა, თბ., 2008

*შარაბიძე 2003* – შარაბიძე თ. ვინ არიან უდიეები?! (წყაროებისა და სპეციალური ლიტერატურის მიმოხილვა), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, V, თბ., 2003

*შუბითიძე 1998* – შუბითიძე ვ. ადაპტაციური პროცესები პოლიეთნიკურ რეგიონში, კონფლიქტური სიტუაციები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში, მშვიდობის, პროექტის ავტორი ლ. მელიქიშვილი, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი, თბილისი, 1998

*ჯალაბაძე 1994* – ჯალაბაძე გ. აღმოსავლეთ საქართველოს სამიწათმოქმედო იარაღების ისტორიიდან, თბ., 1954.

*Аадов 1993* – Аадов Ф., Арабские источники о тюрках в раннее средновековье, Баку-ЭЛМ-1993.

*Бежанов 1892* – Бежанов М. Краткие сведения о селе Варташен и его жителях // СМОМПК. Тифлис, 1892. Вып. 14.

*Каракашлы 1964* – Каракашлы К. Материальная культура Азербайджанцев, Баку, 1964

*Кузнецов* – Кузнецов И. Удины, internet versia <http://www.vehi.net/istoriya/armenia/kagantv/udiny.html>

*Тер* – Тер В. Удины. Историко-этнографическое исследование в рамках краевой программы «Культура сближает народы», <http://www.szori.ru/content/section/111/detail/547/>



*Георгий Автандилашвили*

Взгляд на Двалети из Мтис Рача:  
о происхождении двалов и двальском говоре

Среди потерянных историко-этнографических краев Грузии Двалети упоминается редко. Тем не менее, начиная со времен царя Парнаваза (рубеж IV-III веков до н. э.), этот край был неотъемлемой частью Грузии (*Вахушти* 1973: 633) до тех пор, пока в 1858 году российские власти окончательно не отторгли его от Грузии. Сегодня Двалети территориально входит в состав Северной Осетии. Его общая площадь равна 3 581 кв км (*Топчишвили* 2002: 59-61).

Двалети расположен в центральной части Кавказского хребта. С востока с ним граничат Хеви и Трусо, с запада – Мтис Рача (Горная Рача) и Кударо, с юга – нагорье Шида Картли (истоки Диди Лиахви), с севера – Алагирское ущелье. Двалети состоит из шести ущелий: *Касрис Хеви*, *Зрамага*, *Жгеле*, *Нара*, *Зрого* и *Заха*. Подобно некоторым другим этнографическим единицам нагорья Грузии (Тушети, Хеви, Пирикита Хевсурети), Двалети расположен по ту (северную) сторону Главного (Водораздельного) Кавказского хребта. Несмотря на вышесказанное, географически Двалети был гораздо теснее связан с остальной Грузией, нежели с Осетией. Это обуславливалось тем, что хребет, расположенный на севере Двалети, был более высоким и труднопроходимым, чем примыкающий к нему с юга Главный Кавказский хребет. Из 11 различных переходов, ведущих из горного участка Шида Картли в Двалети, главным был *Зекара*. Этими путями можно было пользоваться и зимой, тогда как единственный переход из Двалети в Осетию – Касрис Кари – функционировал лишь летом три-четыре месяца. Этот проход в Грузию через Касрис Кари в грузинских источниках известен также под названием «Двалетской дороги». О Касрис Кари у Вахушти Багратиони читаем: «...и есть здесь врата скальные, нерукотворные, созданные самой природой, возвышающиеся над рекой, укрепленные грузинскими царями, чтобы через них не проникали в страну овсы» (*Вахушти* 1973б: 644-645).

О Двалети и двалах в грузинской исторической и этнологической науке существует немало трудов (*Гврителишвили* 1949: 109-121; *Гамрекели* 1961; *Гамрекели*; ГСЭ; Т. 3; *Топчишвили* 1997; *Топчишвили* 1999: 50-55; *Топчишвили* 2001: 16-20; *Топчишвили* 2011: 56-79; *Топчишвили* 2011: 88-123; *Гамкрелидзе* 1998; *Итонишвили* ). Постольку в настоящей работе мы не коснемся данной проблемы. Отметим лишь то, что в последнее время было опубликовано несколько трудов, в которых аргументировано соображение о том, что двалы являлись грузинскими горцами, говорившими на одном из диалектов грузинского языка (*Топчишвили* 2005: 169-178; *Топчишвили*: 2011. – 56-79; *Топчишвили* 2011: 88-123; *Гамкрелидзе* 1998). Подчеркнем также, что полученные грузинскими учеными выводы о картвелстве двалов опираются на исторические источники, архивные и ономастические данные, памятники материальной культуры и на анализ этнографических материалов.

После распада единого грузинского царства Двалети в основном входил в состав Картлийского (затем Картлийско-Кахетинского) царства. Периодически, как видно, одна – западная – часть Двалети входила в Имеретинское царство. С этой точки зрения заслуживает внимания титулатура имеретинского царя Александра III (первая половина XVII века): «царь царей, всех имеров, абхазов, сванов, двалов, осетин повелитель и праведный царь царей» (АСИ 1991: 225).

Этнографическая группа двалов исчезла, и в XVI-XVII веках грузин здесь сменили этнические осетины. Однако несколько затруднительно точно определить, какими этнографическими особенностями характеризовались двалы или к какому диалекту грузинского языка была наиболее близка грузинская речь двалов. Примечательно, что в двалетском ущелье Заха определенная часть населения в XIX веке еще сохраняла грузинский язык; здешние осетины были двуязычными (*Калоев* 1999: 274). С востока к Двалети прилегал историко-этнографический край Хеви (Трусо), с юга – нагорье Шида Картли, а с запада – Мтис Рача. В истоке Терека есть проход в Захское ущелье Двалети, а из Мтис Рача (из ущелья Чанчахи – левого притока Риони) по нынешнему Мамисонскому перевалу есть



проход к Жгельскому ущелью Двалети. Предположительно, двальский диалект имел общее либо с диалектами горных районов Восточной Грузии, либо с рачинским диалектом. Если проанализировать данные, имеющиеся об этнографической группе двалов, думается, можно ответить на этот вопрос. В этом плане все-таки наиболее значительны заключения, сделанные грузинскими языковедами. В грузинской лингвистической науке получено заключение о том, что глольский говор жителей горного рачинского села Глола обнаруживает близкое сходство с говорами историко-этнографических областей нагорья Восточной Грузии: «В чиорагебском говоре (Чиора и Геби – села в Мтис Рача. – Пер.) наблюдается влияние сванского, т. е. заметен след сванского субстрата. Особняком стоит глольский говор. В нем довольно прочно укоренены грамматические архаизмы (частое употребление показателя множественности имени существительного *-н*, сохранение у глаголов в III лице прошлого времени суффикса *-эс*, согласование сказуемого с объектами на *-н*, образование фамилий отделившихся семей и т. д.), что сегодня сближает глольский с горными говорами и исторически восточными диалектами. Эту близость подтверждают этнографические факты, в музыке – песни композитора Дмитрия Аракишвили, предания и прочие данные» (*Гигинеишвили, Топуриа, Кавтарадзе* 1961).

Как правило, диалекты разных этнографических краев похожи друг на друга в том случае, если территориально они являются соседями, и этим путем им передаются друг от друга те или иные диалектные характеристики. В то время как говор двух сел Мтис Рача – чиорский и гебский – похож на сванский, а квеморачинский похож на лечхумский и квемоимеретинский, подобное сходство неудивительно, поскольку Квемо Рача, Лечхуми и Квемо Имерети – соседние этнографическо-диалектные края. Отдельно стоит диалект одного села – Глола. Естественно, возникает вопрос: почему глольский говор отличается от остальных рачинских говоров, тем более – от гебского и чиорского (говор этих двух сел называют «*ривнистаули*», поскольку они расположены в истоке р. Риони), и

почему он больше похож на диалекты нагорья Восточной Грузии, ведь горные диалекты Восточной Грузии территориально очень отдалены от села Глола, расположенного в Мтис Рача? Еще раз вспомним, что село Глола граничит с Двалети с запада. Как явствует из добытых в Мтис Рача этнографических данных, жители Глола имели интенсивные хозяйственно-экономические контакты с осетинским населением Двалети. Эти взаимоотношения носили традиционный характер и, естественно, существовали еще в те времена, когда в Двалети жили грузинские горцы – двалы. Считаем, что сходство глольского наречия с восточногрузинскими горными диалектами вполне объяснимо. Диалект двалетских грузинских горцев – двалов – также входил в группу восточных горных диалектов грузинского языка. Вследствие набегов осетин в Двалети и их миграции в этот край двалы рассеялись по всей Грузии, в том числе и в Рача. В сопредельном же с Двалети горном рачинском селе Глола они поселились компактно, принеся с собой наречие, на котором они говорили в Двалети. Иного объяснения близости глольского диалекта с горными диалектами Восточной Грузии нет.

В ходе сбора этнографических материалов в Глола выяснилось, что среди местного населения, в отличие от других сел, имеется довольно большой объем информации о Двалети. «Прежде двалы были грузинами, теперь же там живут осетины. Как перейдешь, там (в Двалети) много башен построено. Мы в основном переходили на древесные работы. По ту сторону Мамисонского перевала было много сел: Сата, Дзрамага, Зрого, Жгеле. Первым селом после перевала было Калака. В Двалети лесов нет. Этот край беднее, чем наш. Там маленькие деревеньки, простенькие домишки стоят. Башни видел своими глазами, но крыши у всех покривились. Дома штукатурили навозом. В Двалети очень уважали грузин, так же как и грузины – двалетских осетин. Мы были друг для друга и кумовьями, крестными, и хлеб-соль ели вместе. В Двалети стойла обычно были пристроены к домам, иногда стояли поодаль» (*Сулханишвили Ражден*, 85 лет, с. Глола, 2011 год).



Жители Геби и Чиора имели торговые и культурные связи в основном с соседними грузинскими горцами – сванами (гора, по которой проходит дорога, ведущая от истока Риони в Сванети, называется *Сасвано Гора*); с двалетскими же осетинами они фактически отношений не поддерживали. Хотя они часто отправлялись торговать за Кавказский хребет, но для них удобнее было переходить в Дигорское общество Осетии, в Кабарду и Балкарию, чем в Двалети. Через гору Карагон гебцы переходили в Дигорию, хотя избегали контактов с дигорцами. Между ними было больше вражды, нежели культурные и торговые отношения. Иную ситуацию мы видим в Глола. Местное население имело возможность торговать с двалетскими осетинами, наниматься к ним на работу. Двалети территориально находился ближе к Глола, поэтому глолцам легче было переходить туда; но из Глола нетрудно было переходить и в Дигорию. Тем не менее, глолцы предпочитали общаться с жителями Двалети. Местное население Глола однозначно отмечает, что осетины, живущие в Дигорском ущелье, и осетины, живущие в Двалети, очень отличаются друг от друга. Предположительно, это обусловлено тем, что дигорские осетины, в отличие от остальных осетин, были мусульманами, однако нельзя игнорировать и другие факторы. Дело в том, что жители Глола исторически помнили отношение их предков к населению Двалети. Они знали, что некогда здесь жили грузины, поэтому по инерции, интуитивно их тянуло сюда. Следует отметить также, что в Двалети жили и ассимилированные двалы, забывшие грузинский язык, и, как пишет Вахушти, «ныне они говорят на осетинском». Но это обстоятельство не мешало их культурному общению. Естественно, обосетинившиеся двалы также помнили от своих предков, какие отношения связывали их с соседними народами, и, по всей видимости, они сохраняли эти контакты, ведь это было и в их интересах.

Наблюдение над материальным бытом населения Мтис Рача, особенно же жителей Глола, убедило нас в том, что близость глольского диалекта с восточногрузинским диалектом не простое совпадение. По характеру хозяйственной деятельности и

материального быта население Мтис Рача стоит ближе к горцам Восточной Грузии, чем к населению остальной Рача. Интересную информацию содержат некоторые элементы духовной культуры, зафиксированные в селе Глола в начале XX века. Согласно записанному Серги Макалатиа материалу, из христианских божеств в Глола наиболее почитался святой Георгий. В двух верстах от Глола на красивейшем лугу находится святилище *Шхельского святого Георгия*, окруженное нерукотворным дремучим лесом, где рубить деревья категорически запрещено. По поводу *хатоба* (религиозного праздника) в Шхели автор пишет: «В Шхели хатоба проводится дважды в год: первый раз в мае – праздник языческого содержания «Атанигена» и второй раз, 10 ноября, – «Гиоргоба». *Атанигеноба* здесь празднуют жители Глола, собирается вся сельская община, несут с собой «ганатеги» (ритуальная выпечка. - Пер.), вино, жертвенных животных. На Атанигеноба старейшина общины просит у божества усиления и успеха своей общины» (*Макалатиа* 1987: 86-87). Женщинам запрещалось приближаться к территории Шхельского святого Георгия. Также было запрещено объезжать луг вокруг святилища верхом на лошади. Если присмотреться, обнаруживается большое сходство между здешним «Атанигена» и праздником «Атенгеноба», распространенным в разных краях нагорья Восточной Грузии – в Хеви, Хевсурети, Тушети. Что главное, Атингеноба отмечали и в Двалети. В двалетском селе Тли у святилища «Самхто джвари» местное население праздновало «Атингеноба» (*Топчишвили* 2011: 14). Несколько раньше – во время путешествия 1920 года – аналогичные сведения зафиксировал Эквтимэ Такашвили: «К западу от Глола, посреди леса, находилась вторая церковь – церковь святого Георгия, имевшая для жителей большее значение. Так именуют «Шхельскую церковь». В ее честь установлена целая неделя поста, за две недели до масленицы. На Пасху в эту церковь приходят и из других сел Земо Рача и устраивают там трапезу. Осенью, в месяц Гиоргоба, здесь справляют праздник Атенгеноба» (*Такашвили* 1963: 24). Сходство очевидное – как с точки зрения названия праздника, так и с точки зрения его течения. Думается, не случайно, что глолцы



дважды отмечают праздник Шхельского святого Георгия: один раз, в мае, когда собираются только жители Глольской общины – на *Атенигеноба*, а во второй раз – 10 ноября, когда в Шхели уже приходят молящиеся из разных уголков Рача праздновать собственно *Гиоргоба*. По всей вероятности, паломники, приходившие в Шхельскую / Глольскую церковь святого Георгия из разных рачинских сел, переселились из Мтис Рача в XVI-XVII веках. В научной литературе миграционный процесс в указанном регионе зафиксирован именно в этот период: «В XVI-XVII вв. горские села Хидури, Брили, Теврешо, Буба... вследствие постоянных набегов внешнего врага полностью опустели. Жители этих сел мигрировали в Квемо Сванети и другие села Рача» (*Берадзе* 1983: 31). Естественно, на высвободившуюся территорию, в нашем случае в с. Буба (Глола), устремились грузинские горцы из близлежащего Двалети – двалы, в свою очередь интенсивно вытесняемые осетинами, пришедшими из Алагирского ущелья. Последние насильственно поселялись и закреплялись в местах жительства коренных двалов. Пришедшие в Глола из Двалети грузинские горцы принесли с собой праздник «Атенигеноба». На связь глолцев, и соответственно двалов, с этнографическим бытом нагорья Восточной Грузии указывает и то обстоятельство, что в праздник *Шхельского святого Георгия – Атенигеноба* присутствие женщин вблизи святилища не разрешалось. Почему из разных сел Рача народ стекался к Шхельскому святому Георгию? Почему в одном святилище / церкви праздновались и Гиоргоба и Атенигеноба и почему на Атенигеноба здесь молились только жители Глола? Ответ прост: население, приходящее на праздник Гиоргоба из разных сел Рача, в свое время мигрировало из Глола, и потомки этих мигрантов, согласно грузинской традиции, не забывали святилища предков. Празднование Атенигеноба в Шхельской церкви святого Георгия также связано с миграцией. Население, мигрировавшее в Глола из Двалети, предположительно из села Тли, принесло с собой часть святыни предков Атенигена – нишу – и поместило эту нишу в *Шхельской церкви святого Георгия*. Вот

почему жители Глола праздновали Атенигеноба в церкви святого Георгия.

Заслуживает интереса еще одно предание, связанное со Шхельским святилищем, также зафиксированное Серги Макалатиа. Согласно этому преданию, в старину Шхельская церковь святого Георгия была богата дорогими иконами. Однажды внутри церкви вспыхнул пожар, и все иконы сгорели дотла. Оказывается, икон было так много, что от расплавленного золота и серебра образовалось целое озеро. Единственное, что чудом избежало огня, был крест Шхельского святого Георгия, который после пожара перенесся в Осетию. Естественно, здесь под Осетией подразумевается Двалети / двалы. Таким образом, благодаря этому сведению еще раз прослеживается связь между существующим в Глола Шхельским святым Георгием, где праздновали Атенигеноба, с Двалети и двалами. Как мы уже отмечали, для горцев Восточной Грузии, в случае миграции, была характерна традиция перенесения святыни на новое место жительства. Почему крест Шхельского святого Георгия, спасшийся от пожара, ушел /улетел в Осетию (реально – в Двалети)? Ответ и здесь прост: крест нашел пристанище в том месте, откуда он и пришел. Это соображение подтверждают верования и представления, зафиксированные в нагорье Восточной Грузии.

Из этнографической литературы также известно, что в Грузии для сбивания сливок в масло использовались два типа сбивалок (маслобоек). Во всей Грузии преимущественно распространена горизонтальная сбивалка небольших размеров, называемая *вариа*. В отличие от нее, только в горах Восточной Грузии (Тушети, Хевсурети, Пшави, Хеви) и в Мтис Рача распространена вертикальная сбивалка на подставке – *хутбрунели*. Бытование в Мтис Рача на первый взгляд незначительного элемента – вертикальной маслобойки – подкрепляет наше соображение о двальском происхождении жителей Глола и, главное, то, что наречие двалов – диалект грузинского языка, имевший сходство с диалектами нагорья Восточной Грузии, с которыми у двальского диалекта была территориальная, соседская близость: с востока с Двалети граничил Хеви, Хеви – с Хевсурети и т.



д. Население Двалети своим говором, духовной культурой, типу хозяйствования и материальному быту было близко к горскому населению Восточной Грузии. Подобно другим горцам, двалы строили башни, занимались скотоводством и, что главное, охраняли проход, ведущий из Осетии в Грузию, – *Касрис Кари*.

Следует сказать еще об одной этнологической особенности, свидетельствующей о языковой, этнической и культурной близости Двалети (через Глола) с историко-этнографическими краями нагорья Восточной Грузии. Мы имеем в виду «*хмит натиралеби*» – распевный плач, точнее, оплакивание мужчинами нараспев покойника во время косьбы и жатвы: «Если «хмит натиралеби» был присущ женщинам, то в горах (в Хевсурети) оплакивание мужчинами во время косьбы и жатвы умершего называется «*гврини*» (протяжная покосная песня). Аналогичная песня сохранилась и в Мтис Рача. Она исполнялась на печальной ноте в такт ритму движения косы во время косьбы» (*Топчишвили* 2008: 296).

На связь глолцев с историко-этнографическими краями нагорья Восточной Грузии, в данном случае с Хеви (и Двалети), по-видимому, указывает еще один факт. Э. Такаишвили вычитал на стене церкви Глола такую надпись: «Боже, дай здравия, помилуй *Давитет*» (*Такаишвили*: 1963:). «Давитет» – местная форма выражения отыменной фамилии *Давитисдзе*. Подобная форма была характерна и для мохевского диалекта.

Рачинская этнографическая экспедиция выявила еще один немаловажный факт. Название первого же поселения после Мамисонского перевала при переходе из Рача в Двалети *Калака*. Этот топоним засвидетельствован также у Вахушти Багратиони. Примечательно, что аналогичные топонимы встречаются и в Мтис Рача: центральная часть сёл Геби и Глола, где возвышались башни и крепости, называлась *Зедкалаки*. Аналогичные топонимы, насколько нам известно, в других историко-этнографических краях Грузии не встречаются. Данное обстоятельство, по всей вероятности, также должно свидетельствовать в пользу того, что Двалети и прилегающая к Рача территория составляли единый грузинский этнический мир. В

Мтис Рача и в Двалети зафиксирован еще один общий топоним. До Мамисонского перевала (на рачинской стороне) один из притоков реки *Чанчахи* называется *Неписцкали*, а в Двалети, т. е. по другую сторону Мамисонского перевала, до входа в село Калака название первой реки // ущелья – *Дедоплисцкали / Тамарисцкали*. О грузинской этимологии двалетских топонимов в грузинской науке существует ряд довольно аргументированных исследований (*Топчишвили* 2011: 56-79; *Топчишвили* 2011: 88-123). Приведенные нами факты подтверждают высказанные в этой сфере соображения.

Думается, вышеприведенные этнографические данные достаточны для того, чтобы можно было говорить об этническом картельстве двалов. Эти материалы позволяют с уверенностью заявлять, что двальский диалект входил в группу диалектов нагорья Восточной Грузии. Таким образом, высказанное в грузинской науке соображение о том, что двалы – этнические грузины, одна из грузинских этнографических групп, приобретает большую убедительность.

#### Использованная литература

- АСИ* 1991 – Аннотированный словарь имен. Т. 1. – Тбилиси, 1991.
- Берадзе* 1983 – *Берадзе Т.* К вопросу социального развития нагорья Имеретинского царства // Особенности социально-экономического развития нагорья Грузии в эпоху феодализма. – Тбилиси, 1983.
- Вахушти* 1973 – *Вахушти Багратиони.* Описание царства Грузинского // Картлис цховреба. Т. IV / Издание С. Каухчишвили. – Тбилиси, 1973. – С. 633, 644-645.
- Гамкрелидзе* 1998 – *Гамкрелидзе Б.* К этнической истории Центрального Кавказа (к вопросу соотносительности этнонимов «оси» и «двали») // Исторические разыскания. I. – Тбилиси, 1998.
- Гамрекели* 1961 – *Гамрекели В. А.* Двалы и Двалетия в I-XV вв. н. э. – Тбилиси, 1961.



- Гамрекели – Гамрекели В.* – Двалы // Грузинская Советская Энциклопедия. Т. 3.
- Гврителишвили 1949 – Гврителишвили Д.* К вопросу этнической принадлежности двалов и переселения осетин в Грузию // Мимомхилвели. – Тбилиси, 1949.
- Гигинеишвили, Топуриа, Кавтарадзе 1961 – Гигинеишвили И., Топуриа В., Кавтарадзе И.* Грузинская диалектология. I. – Тбилиси, 1961.
- Итонишвили 1992 – Итонишвили В.* Из истории нагорья Восточной Грузии. – Тбилиси, 1992.
- Калоев 1999 – Калоев Б. А.* Осетинские историко-этнографические этюды. – Москва, 1999. *Макалатиа 1987 – Макалатиа С.* Горная Рача. – Тбилиси, 1987
- Такаишвили 1963 – Такаишвили Э.* Археологическое путешествие в Рача в 1919 и 1920 гг. – Тбилиси, 1963.
- Топчишвили 1997 – Топчишвили Р.* Вопросы переселения осетин в Грузию и этноистории Шида Картли. – Тбилиси, 1997.
- Топчишвили 1999 – Топчишвили Р.* Вновь об этнической принадлежности двалов // Анналы. – 1999. – № 2.
- Топчишвили 2001 – Топчишвили Р.* К этнической истории Центрального Кавказа // Анналы. – 2001.
- Топчишвили 2011 – Топчишвили Р.* Ономастические данные об этнической принадлежности двалов // Труды Института истории Грузии Тбилисского государственного университета им. И. Джавахишвили. Т. 3. – Тбилиси, 2011.
- Топчишвили 2011а – Топчишвили Р.* Об этнической принадлежности двалов // Топчишвили Р. Кавказоведческие исследования. – Тбилиси, 2011.
- Топчишвили 2005 – Топчишвили Р.* Этноисторические этюды. Кн. 1. – Тбилиси, 2005.
- Топчишвили 2002 – Топчишвили Р.* Этническая история грузин и историко-этнографические края Грузии. – Тбилиси, 2002.
- Топчишвили 2008 – Топчишвили Р.* Этнология Грузии. – Тбилиси, 2008.

#### Репрезентация этнической / национальной идентичности в современных армянских букварях

Всякое человеческое «знание» формируется, сохраняется и передается в конкретных социально-культурных ситуациях, и надо попытаться понять те процессы, посредством которых это происходит и в результате чего «знание» становится само собой разумеющейся «реальностью» для рядового человека. Вторичная социализация представляет собой интернализацию институциональных или институционально обоснованных «подмиров» (Бергер, Лукман 1995: 13). Школа одна из основных институтов вторичной социализации, где ученики проводят часть своего времени и получают «легитимные» знания и концепты, рамки которых установлены прежде всего государством, с помощью образовательной политики и разработанных специалистами разных отраслей национальных стандартов. На это явление еще в 1976 г. обратил внимание Ойген Вебер в книге «Крестьяне становятся французами», в которой указывается вся важность школьной программы и визуальных учебных материалов на формирование сознания гражданственности и национальности во Франции 19-го века (Weber 1976). Помимо государственных стандартов и учебников, в процессе конструирования реальности в рамках школьного образования взаимодействуют и другие факторы: авторы учебников и учебных материалов, которые создают учебный текст, учителя, которые транслируют и интерпретируют учебный текст в ходе учебного процесса. В этой статье будут рассматриваться два важнейших конструирующих этно-национальную идентичность компонента общеобразовательной системы: государственные стандарты и букварь-первый учебник для школьников. На материале современных букварей, по которым учатся школьники первых классов в



### გიორგი სახუათა სახონაური

ჩვენ პაპათა ჭანთეთი კაცი შემოჰკლომია ქისტი ყოფილა და იქიდან სანაგი რქმევია სახელად. პირველად ბარისახოში მოსულა არც ცოლი არც შვილ არაინ არ ჰყოლია მარტოს ყოფილა, მაშინ ქალბიჭების რჩევა ყოფილა. იმ ქალს კაფით უთქვამს ქისტის გასაგონად ეგ კაც მე მინდაო, და მამრე იმ კაცს მაუყვანი ის ქალი. მაუყვანია ერთი ბაღლი ჰყოლია ისევე მამის სახელი სანაგი დარქმევია. იქ დახვევია ხალხი, რატომ გადმოვიდა ჩვენს ქვეყანაში ქისტი რა უნდაო მოვიცალოთ აქედან წავიდეს გადაითხიას აქედანო. მერე წამოსულა იქიდან და ჭალისოფელ დამდგარა. სამშვილ ჰყოლია ბივარ იმას ვაჟები ის შვილები, 23.17 სამ თავთავად გაყრილან და სანაგიც გადაცვლილა. შვილებს ერქვათ: ნებიერი, ღივი, დათვიაი. ის სხვან ღივი ბოქწვილოში წასულა, ნებიერი ჭალისოფლის გადმათა მარტო სახლობდა, (იახსართან დამდგარა) დათვიაი აჭეში მოსულა, აჭურ ქალ შაურთავ მას და ზედსიძეთ შემოსულა. იმას მემრ ჰყოლებივ შვილები და აქ დამდგარა დამდგარა ის.

### ფილანი; კლუმანი

დანაჭრელას სახლის კაცები იქნებიან ფილანი; სამნი ძმანი ყოფილან დანაჭრელა კლუმა და ფილა. პირველად მთელ ხევსურეთს ბასხაჯაურნი ყოფილა. პირველად აქ კვათიონი, ბოსტელი ყოფილა და თათრი ჭეტკოელი ყოფილან ლიქოკში თათრის ჯარი, რომ მასულა ყოფილა და უწყვეტია და მხოლოდ ბასხაჯაური და დარჩენილა დამაღულა. ბასხაჯაურში (ადგ.სახ.) ერთიდა გადარჩენილა თათრის ჯარიდან, ქართული არ სცოდნია და ძიმა უთქვამს.

### სარჩევი

რედაქტორისაგან.....	3
საღლომე ბახია-თქრუაშვილი.....	5
საქართველოში მცხოვრები უდიების სოციალური ურთიერთობის პრობლემები	
როზუტა გუჯავჯიანი.....	28
წმიდა გიორგის ქართული ხალხური ეპითეტები (სვანეთი)	
როლანდ თოფჩიშვილი.....	44
ოსთა ეთნოგენეზის შესახებ	
ირმა კვაშილავა.....	75
საქართველოში მცხოვრები უდიების რელიგია და რწმენა-წარმოდგენები	
ზვიად კვიციანი.....	100
სამეურნეო იარაღები სვანეთიდან (ბრინჯაოს ფართო სამუშაოპირიანი თოხი)	
მზია ტყავაშვილი.....	105
რუსული სამხედრო ექსპედიცია თავაურელთა წინააღმდეგ კ. კნორინგის ხელმძღვანელობით (1802 წ.) და მდინარე თერგის ხეობაში ოსთა დასახლების ისტორიიდან	
ინგა ღუტიძე.....	116
ეთნიკური ენის შენარჩუნების ფაქტორები თურქეთის ქართველებში	
ნათია ჯალაბაძე.....	125
აკულტურაციის სპეციფიკა საქართველოს უდიებში	
ლავრენტი ჯანიაშვილი.....	139
საქართველოში მცხოვრები უდიების სამეურნეო ყოფა	



Георгий Автандилашвили ..... 152

Взгляд на Двалети из Мтис Рача: о происхождении двалов и двальском говоре

Сатеник Мкртчян..... 163

Репрезентация этнической / национальной идентичности в современных армянских букварях

რელანდ თოფჩიშვილი..... 171

რეცენზია ნინო მინდაძის მიერ ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე „ქართული ხალხური სამედიცინო კულტურა“

რუსუდან ხარაძე..... 177

ხევსურეთის საარქივო ეთნოგრაფიული მასალები



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის ბაზ. 1, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge