

СИМВОЛИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ КАМНЯ И ГОР В ЛИТЕРАТУРАХ НАРОДОВ АБХАЗИИ И СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

© 2021 г. В.А. Бигуаа

*Институт мировой литературы им. А.М. Горького
Российской академии наук, Москва, Россия*

Дата поступления статьи: 18 января 2020 г.

Дата одобрения рецензентами: 17 марта 2020 г.

Дата публикации: 25 декабря 2021 г.

<https://doi.org/10.22455/2500-4247-2021-6-4-344-371>

Аннотация: В статье исследуются особенности функционирования символических образов камня и гор в фольклоре и литературах народов Северного Кавказа и Абхазии. Объектом анализа стали мифы, героический эпос о нартах ряда кавказских народов, поэзия К. Мечиева, К. Кулиева, А. Кешокова, Р. Гамзатова, романы Б. Шинкубы «Рассеченный камень» и А. Гогуа «Нимб». Как показано в статье, образы камня и гор в каждой литературе по-разному функционируют в структуре художественного текста, в зависимости от авторского замысла. Вместе с тем эти образы изначально тесно связаны с историей, бытом, мифологией, фольклором народов, с тысячелетним историко-духовным опытом горцев. Процесс создания литературного образа, корни которого глубоко уходят в национальную историю и культуру, отражает взаимодействие разных типов мышления — исторического, мифологического, художественно-фольклорного и литературно-художественного; характер связи и диалог литературы с фольклором, историографией и этнографией говорят о роли смежных наук в развитии литературы, в постановке и художественно-эстетическом исследовании историософских проблем, об особенностях художественного историзма, который отличается от историзма историографии, философии истории.

Ключевые слова: символика камня и гор, литературы народов Северного Кавказа и Абхазии, поэзия, проза, истоки художественного образа, мифология, фольклор, компаративный метод исследования, междисциплинарный подход.

Информация об авторе: Вячеслав Акакиевич Бигуаа — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия.

E-mail: lit-sng@mail.ru

Для цитирования: Бигуаа В.А. Символические образы камня и гор в литературах народов Абхазии и Северного Кавказа // Studia Litterarum. 2021. Т. 6, № 4. С. 344–371. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2021-6-4-344-371>



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 6, no. 4, 2021

SYMBOLIC IMAGES OF STONE AND MOUNTAINS IN THE LITERATURES OF ABKHAZIAN AND NORTH CAUCASIAN NATIONS

© 2021. Vyacheslav A. Biguaa

*A.M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia*

Received: January 18, 2020

Approved after reviewing: March 17, 2020

Date of publication: December 25, 2021

Abstract: This article examines the peculiarities of the functioning of symbolic images of stone and mountains in the folklore and literatures of the peoples of the North Caucasus and Abkhazia. The objects of analysis are myths, a heroic epic about the sledges shared by a number of Caucasian peoples, poetry by K. Mechiev, K. Kuliev, A. Keshokov, and R. Gamzatov, novels by B. Shinkuba (*Dissected Stone*) and A. Gogua (*Nimbus*). As shown in the article, the images of stone and mountains in each literature function differently within the structure of a literary text, depending on the author's intention. At the same time, these images are initially closely connected with history, life, mythology, folklore of the people, and with thousand-year historical and spiritual experience of mountaineers. The process of creating a literary image, whose roots go deep into national history and culture, reflects the interaction of different types of thinking – historical, mythological, anthropological, and literary; the nature of the relationship and the dialogue of literature with folklore, historiography, and ethnography speak about the role of this interdisciplinary dialogue in the development of literature; this way, we can also speak of literary or artistic historicism which differs from historicism in historiography or philosophy of history.

Keywords: symbolism of stone and mountains, literatures of North Caucasian nations, Abkhazian literature, poetry, prose, roots of literary image, mythology, folklore, method of comparative research, interdisciplinary approach.

Information about the author: Vyacheslav A. Biguaa, DSc in Philology, Leading Research Fellow, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia.

E-mail: lit-sng@mail.ru

For citation: Biguaa, V.A. "Symbolic Images of Stone and Mountains in the Literatures of Abkhazian and North Caucasian Nations." *Studia Litterarum*, vol. 6, no. 4, 2021, pp. 344–371. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2021-6-4-344-371>

В течение тысячелетий, человек, как часть мироздания, пытался разгадать тайны вселенной, окружающей природы, с которой стремился выстраивать отношения. При этом природные качества человека, его естественные потребности, страх перед труднообъяснимыми явлениями способствовали развитию мифологического мышления, выработке этических принципов и норм, которые регулировали поведение человека в окружающей среде. Результатом мифотворчества стали различные мифы, божества, магические обряды. Велика его роль и в возникновении почти у всех народов героического эпоса, сказаний, легенд, преданий, сказок, в которых обнаруживаются общие и национальные черты (здесь влияние местного пространства со своим ландшафтом, флорой и фауной значительна). Впоследствии это своеобразие мифотворчества перешло и в литературы разных народов, в том числе Российской Федерации и сопредельных стран. С.А. Токарев и Е.М. Мелетинский писали: «...если позитивистская этнология 2-й половины 19 в. видела в мифах лишь “пережитки” и наивный донаучный способ объяснения непознанных сил природы, то этнология 20 в. доказала, что: во-первых, мифы в примитивных обществах тесно связаны с магией и обрядом и функционируют как средство поддержания природного и социального порядка и социального контроля; что, во-вторых, мифологическое мышление обладает известным логическим и психологическим своеобразием; в третьих, мифотворчество является древнейшей формой, своего рода символическим “языком”, в терминах которого человек моделировал, классифицировал и интерпретировал мир, общество и себя самого; но что, в-четвертых — своеобразные черты мифологического мышления имеют известные аналогии в продуктах фантазии человека не только глубокой

древности, но и других исторических эпох, и, таким образом, миф как тотальный или доминирующий способ мышления специфичен для культур архаических, но в качестве “некоего” уровня или “фрагмента” может присутствовать в самых различных культурах, особенно в литературе и искусстве, обязанных многим мифу генетически и отчасти имеющих с ним общие черты (“метафоризм” и т. д.)» [6, с. 19].

Объектом мифологического мышления были деревья, животные, горы, камни, которые часто превращались в символические образы в структуре фольклорных произведений, затем литературных. Многие части, например, реальной неживой природы становились элементами быта того или иного народа, затем некоторые из них обрастали мифами и легендами, превращаясь в архетипы. Впоследствии эти мифологизированные образы использовались писателями в художественном тексте или сами создавали новые мифы. В данном случае речь пойдет о символике камня и гор, которые занимали и занимают значительное место в фольклоре и литературе народов Абхазии и Северного Кавказа, иногда именуемых горцами. Есть и понятие «горская этика», сформировавшаяся не без влияния сурового кавказского ландшафта. При этом у каждого народа есть своя этическая система: у адыгов (адыгейцев, черкесов, кабардинцев) — Адыгъагъэ (или, по мнению некоторых, — Адыгэ хабзэ); у ингушей — Эздел; у абхазов — Апсуара и т. д. Эти неписанные духовно-нравственные законы, регулировавшие в прошлом и по сей день регулирующие взаимоотношения людей внутри семьи, общества, отношение человека к природе, изначально были отражены в мифах и фольклорных произведениях. В течение столетий, в процессе диалога с другими культурами, с такими мировыми религиями, как христианство и ислам, принципы и нормы этих систем претерпевали некоторые изменения, но национальное ценностное ядро сохранялось. Принципы и нормы этих горских этических систем во многом совпадают, и это — в определенной степени результат влияния в целом сходного ландшафта (особенно гор, скал, уникальной флоры). Они и составляют основу национального сознания и мировосприятия каждого народа и вместе с тем способствуют установлению диалога между разными народами, хотя и бывают проблемы. Все это отразилось в фольклоре и литературах народов Северного Кавказа и Абхазии. Я не случайно взял этот регион с его горским населением, ибо здесь обнаруживается много совпадений и перекличек не

только в быту, в ценностных ориентациях, но и в фольклоре и литературе, где в художественном пространстве особое место занимают взаимосвязанные мифологические и символические образы камня и гор.

В мифологии и фольклоре адыгов, абхазов, абазин, балкарцев, карачаевцев, осетин, чеченцев, ингушей и других камень выступает как основа Земли, источник прочности, вечности, рождения героя и новой жизни. Он один из важнейших элементов сюжетов о добывании огня. Об этом свидетельствует нартский эпос вышеперечисленных народов. Например, в сюжете адыгского эпоса, связанном с рождением главного героя Сосруко, мать нартов Сатаней-гуаша стирала на берегу реки Псыж (Кубань). На противоположном берегу пастух нартов пас коров. Он был пленен красотой Сатаней; у него вскипела кровь. Загорелась страстью и Сатаней и присела на прибрежный камень. Когда Сатаней собралась уходить домой, пастух окликнул ее: «Эй, Сатаней-красавица!.. Твоя мудрость превосходит ум мужчин... Зачем ты оставила этот камень? Возьми его и отнеси домой камень». Сатаней так и сделала: отнесла домой камень и положила в отруби. Камень стал расти, внутри его кипело, и был слышен шум. Затем Сатаней положила камень к теплому очагу. Через девять месяцев и девять дней кузнец нартов Тлепш расколол камень, и оттуда выпал ребенок, которому дали имя Сосруко.

Почти аналогичный сюжет встречается в абхазском нартском эпосе. Однажды мать 99-ти братьев нартов — прекрасная Сатаней-гуаша — спустилась к реке, чтобы искупаться. На противоположном берегу она увидела пастуха нартов Нарджхиоу (или Нузидж). Ей он понравился, и она захотела, чтобы пастух переплыл реку, с тем и окликнула его. У пастуха забурлила кровь, он бросился в реку, но не смог одолеть быстрое течение. Тогда он послал свою «стрелу» (с семенем), Сатаней укрылась за каменной глыбой. «Стрела» попала в камень, и на нем появился человеческий образ. Сатаней, по совету пастуха, привела кузнеца нартов Айнар-жи, у которого правая рука — молот, левая — клещи, а левая нога — наковальня. Кузнец высек каменный образ и, клещами прихватив одну ногу, извлек его из скалы, но та нога так и осталась уязвимой, подобно «ахиллесовой пяте». По другим вариантам, нога стала уязвимой после процедуры закаления Сасрыквы кузнецом в кипящей стали; незакаленной осталась та нога, которую держал Айнар-жи клещами. После Сатаней-гуаша некоторое время носила

каменный образ у тела. В итоге родился сотый брат нартов [30, с. 24–43; 9, с. 170–184; 31, с. 137, 148, 157; 2, с. 130–131], которого за свою необычность прозвали Сасыркой¹. «За описаниями “ухода” за камнем в абхазских и адыгских версиях эпоса следует появление на свет новорожденного» [2, с. 134; 3, с. 22].

Камень также встречается в сказании «Как Сасырква сбил звезду», где герой пытается победить хитростью великана (адау). Он рассказал великану о мнимых подвигах Сасырквы. Согласно одному из них, великан должен был разбить лбом огромный камень, который скатит Сасырква с горы. И, наконец, от такого камня и погибает сам Сасырква. Как видим, рождение и смерть героя связаны с камнем. Заметим, что эпизод с падающим камнем присутствует и в другом абхазском сказании об Абрскиле, использованный в романе Б. Шинкубы «Рассеченный камень», о котором скажем ниже.

Сюжеты о рождении одного из главных героев из камня и добычании огня присутствует и в нартском эпосе осетин, карачаевцев, балкарцев, чеченцев и ингушей. Факт свидетельствует о многовековых исторических и культурных взаимосвязях этих народов. Многие ученые признают сюжет с камнем самой архаичной частью эпоса. Вместе с тем, по мнению востоковеда В.Г. Ардзинбы — ученика Вяч.Вс. Иванова, «в адыгских, абхазских и абазинских версиях циклы о рождении героев из камня наряду с циклом о матери нартов Сатаней составляют даже по объему самую значительную часть эпоса. Следовательно, изучение этого сюжета — важный компонент поисков решения общей сложной проблемы происхождения эпоса» [2, с. 129; 3, с. 13].

Аналогичные сюжеты, связанные с рождением героя из камня можно обнаружить и в мифах других народов мира. В частности, Н.С. Трубецкой указывал на совпадение кавказского сюжета о рождении героя из камня с двумя вариантами фригийского мифа о Зевсе в изложении Павсания и Арнобия [11, с. 88–91].

1 Много споров вызывает этимология имени Сасырква / Сосруко. М.А. Кумахов, основываясь на шапсугско-хакучинский диалект адыгейского языка (*сэуэ-сыры-кэуэ*), объяснял его как «разящий огнем сын» [5, с. 61–65]. Л.Х. Акаба, разделяя точку зрения Кумахова, отмечала, что «правильность такого объяснения подтверждается и данными абхазского языка (*са* от более древнего *ца*, обозначавшего у многих кавказских народов, в том числе и у абхазов, молнию, огонь, *аср* от *асра* “ударять”, “разить”, *куа* — уже известный реликтовый патронимический формант» (означающий сын. — В.Б.) [1, с. 39]. По мнению Ш.Х. Салакая, имя Сасырква означает «сын камня» [8, с. 83–87]).

Об особом отношении абхазо-адыгских и других народов Северного Кавказа к камню свидетельствуют и другие мифы, традиционные религиозные верования, а также археологические материалы. Как рассказывали некоторые абхазские старейшины, камни в Абхазии имеют небесное происхождение. В рассказе Мамия Цвижба, записанном в 1966 г. в селении Члоу Л.Х. Акаба, говорится: «Сначала был хаос. Все тряслось. Потом бог послал на землю камни, тогда земля остановилась и перестала трястись, камни скрепили землю...» [1, с. 75]. В адыгском нартском эпосе и волшебных сказках часто встречается древняя форма клятвы: «Уащхъуэ, мываащхъуэ кІане...» («Синим небом и синим осколком камня клянусь...») [13, с. 20]. А.Т. Шортанов считал, что культ камня перекликается с космогоническими представлениями древних людей. «Камень соединялся с небом и огнем небесным» [13, с. 20]. В нартском эпосе адыгов, абхазов, карачаевцев и балкарцев герои Сосруко, Сасрыква и Ёрюзмек добывают огонь, сбивая звезду, или ударяя скалу. Так, Ёрюзмек «сложил листья и ветки возле скалы и потом ударил скалу глыбой с такой силой, что посыпались искры. Одни искры улетели на небо и превратились в звезды, другие упали на ворох сухих листьев и веток. Вспыхнул огонь» [15, с. 39; 24, с. 22]. В первобытном сознании огонь и камень были слиты в одно целое, ибо считалось, что «в камне (теле) находится огонь (душа). Отголоском этих воззрений было особое почитание тех предметов, в которых древние адыги, балкарцы и карачаевцы видели соприкосновение этих двух элементов — огня и камня. Дерево или камень, пораженные молнией, признавались священными и около них совершались многочисленные магические ритуалы» [13, с. 22].

Фольклорные и этнографические материалы, связанные с камнем и горами, оказали существенное влияние на многие литературы мира, в том числе на литературы народов Северного Кавказа и Абхазии. Примером могут служить произведения абхазских поэтов и прозаиков Баграта Шинкубы (1917–2004) и Алексей Гогуа (р. 1932), балкарских поэтов Кязима Мечиева (1859–1945) и Кайсына Кулиева (1917–1985), кабардинского поэта Алима Кешокова (1914–2001), аварского поэта Расула Гамзатова (1923–2003) и др.

К. Мечиев в 1910 г., находясь в качестве паломника на Ближнем Востоке, в частности в Дамаске, написал стихотворение «Серый камень сорвался с утеса...» (Дамаск, 1910). В нем лирический герой, тоскуя по родине, мысленно возвращается к родным кавказским горам, видит камень, сорвав-

шийся с утеса и оставшийся лежать «в мрачной бездне». Камень — часть вечной горной страны, он упал, но остался на родной земле. И герой хочет быть этим камнем: «Я молю тебя, господи, ныне: / Лучше в камень меня преврати, / Но остаться не дай на чужбине, / К моему очагу возврати!» (пер. С. Липкин) [23, с. 78].

Невозможно представить очаг горцев без камня. Вообще в этнографической литературе очаг и составляющие его компоненты (очажная цепь, камни, котел, висящий на цепи и т. д.) рассматриваются как элементы домашнего быта горца. Это — этнографическая реальность, которая сопровождает жителя гор вот уже много столетий, приобретая особую значимость и смысл, превращаясь в важнейшую часть национального самосознания. Очаг стал символом судьбы как отдельной семьи, так и целого народа; причем важным элементом очага является очажный дым — символ благополучия. «Неугасающий огонь» в очаге говорит о бессмертии народа, сохранении преемственности поколений, культуры, языка, о процветании родины. В таком смысле этот образ встречается у многих горских поэтов.

Р. Гамзатов писал: «Вам так нигде тепло не будет, кроме / Как здесь, у очага в отцовском доме» (пер. Н. Гребнев) [16, с. 337]. А в стихотворении «Беда тебе, кунак» поэт утверждал: «Беда тебе, кунак, / Чье сердце не стучит. / Беда тебе, очаг, / Где пламя не горит» (пер. Н. Гребнев) [16, с. 336].

В горском понимании, если очаг не будет вечен, как и камень, то судьба рода, народа в будущем может быть трагичной. У многих горцев Кавказа родовой, фамильный дом воспринимается в качестве ядра, важного элемента родины и народа. И это все в поэзии воплощено в символическом образе очага.

К. Кулиев создал ряд произведений, в которых образ камня соседствует с образом очага. В стихотворении «Огонь очага» очаг символизирует нелегкую судьбу балкарцев. Оно написано в 1957 г., после реабилитации балкарцев и возвращения их на родину. Это, естественно, повлияло на оптимистический дух стихотворения. В нем утверждается: пока «Очаг родной горит, / Удача не покинет дом», «Горит очаг — и песнь жива, / И сыт мой отчий край... / Шепчу молитвенно слова: / — Очаг!.. Не остывай!» (пер. Ю. Нейман) [20, с. 135–136].

Через семь лет, словно поддерживая пафос Кулиева, Б. Шинкуба пишет стихотворение «Горит очаг, и пламя вьется...»:

Горит очаг, и пламя вьется.
Подбросить дров — не провороны!
Из рода в род передается
Неугасающий огонь.

Хочу, чтоб все беречь умели
Огонь, пришедший из веков,
Чей ответ лёг на колыбели
И на седины стариков.

[26, с. 108–109]

(Пер. Я. Козловский)

Вообще поэтическое пространство К. Кулиева усеяно камнями, обнесено горами, скалами. Об этом свидетельствуют его книги: «Горы» (М., 1957), «Я пришел с гор» (М., 1959), «Огонь на горе» (М., 1962), «Раненый камень» (М., 1964; М., 1968), «Трава и камень. Избр. стихи» (1977) и др. Здесь, видимо, сыграл свою роль долгая разлука поэта с родной горной страной. Дело в том, что в 1944 г. балкарский народ был депортирован в Среднюю Азию (в Киргизию). К. Кулиев был участником Великой Отечественной войны. После войны, благодаря усилиям многих членов Союза писателей СССР во главе с Н. Тихоновым, руководство страны сделало исключение для Кулиева, и разрешили ему любое место жительства (в Москве и Ленинграде), кроме родины. Но поэт посчитал, что в тяжелое для народа время он должен быть с народом, и уехал в Киргизию, где пробыл 11 лет. На это Р. Гамзатов в стихотворении «Мустаю Кариму» писал: «Помню: на сердце камень один / Мы носили, покуда в разлуке / Был с Кавказом Кулиев Кайсын. / Переживший молчания муки» (пер. Я. Козловский) [16, с. 105].

Поэзию К. Кулиева невозможно рассматривать вне мира гор. В горах, как и многие поэты Северного Кавказа, он сформировался как личность, придерживающаяся горской этики, сохраняющая свое горство (как говорится в ряде стихов Р. Гамзатова) в широком смысле этого слова; здесь у него появилось поэтическое восприятие этого мира. В стихотворении «Ты ждешь меня» К. Кулиев писал: «Каждый камень горы для поэта — стих, / Каждый выступ скалы — строка. / Сколько песен скрыто в тропах крутых, / И поэмой течёт река» (пер. Л. Шифферс) [20, с. 45].

В произведениях К. Кулиева камень, скалы и горы символизируют постоянство, вечный покой, твердость, высоту. Кроме того, у него камень — символ балкарского народа, его трагической судьбы, истории, непоколебимой твердости национального духа. Камень — свидетель прошлого и настоящего, он вечен. По словам поэта, вся история и традиционная культура народа заключены в этих «каменных страницах», их невозможно стереть. Камни — «книги», в них отражены и войны, и жизнь крестьян, и плач матерей, и боль поэта, и судьба предков... Камень — составная часть очага, но и надгробье человека; с одной стороны — бесконечность и земная жизнь, с другой — конец одной формы жизни и переход в вечность.

Много раз я писал о тебе... Издавна
Были камнем богаты аулы нагорий,
И народ мой оставил свои письма
В камне: мудрость свою, и надежду, и горе.

.....
В доме каменном, у очага, сколько раз,
Камень, ты согривал мои ноги босые.
Нам при жизни служил. А придет смертный час —
У могил имена сохранишь ты людские.

[21, с. 216]

А в статье «Песни горцев» К. Кулиев отмечал: «Я многим обязан камню. В горах он особый. Как ни странно, камень учил меня мыслить, учил сдержанности, оберегал, как и деревья, от многословья и болтливости в стихах, камнем гор порождены многие мои мысли... Камень сопровождал горца от рождения до смерти, он “общался” с ним каждый день. Поэтому так же часто встречается камень в горской поэзии, как, скажем, березка в русской» [22, с. 270–271]. Поэт утверждал, что в литературах народов Кавказа, которых он объединял под одним словом — «горцы», этот образ — совершенно естественное явление; подчеркивал, что общность исторических судеб способствовала рождению «родственного фольклора», возникновению сходных поэтических образов. По его словам, «В своих песнях горцы в час торжества или беды нередко обращаются к горе, скале, дереву, реке, дороге,

звездам, призывая их в свидетели, ища у них помощи, считая их опорой, поддержкой, утешением» [22, с. 262].

Мысли К. Кулиева подтверждает и поэзия А. Кешокова, который посвятил балкарскому поэту (во время Великой Отечественной войны с ним он прошел путь от Сальских степей до Восточной Пруссии) стихотворение «Кайсыну Кулиеву» (1964). В нем подчеркивается близость судеб двух земляков-горцев, которые «пили воду из Чегема», встречали «одну зарю, одну грозу», во время войны сражались вместе, «перед атакою в Крыму» «к одной скале» они «прижимались», и им тогда «припоминались / Вершины горные в дыму» (речь идет о кавказских горах). А когда К. Кулиев, «оклеветанный молвой» был разлучен с Кавказом, его собрат-поэт «жил со склоненной головой». Два поэта ищут славы для Кавказа, «неся годов сердечный груз»; «И как назначено судьбою, / Мы — горской песни два крыла» (пер. Я. Козловский) [19, с. 198–199].

В поэтическом пространстве А. Кешокова образы камня, скалы, гор также используются в качестве символа божественной истины, чистоты, крепости, мужества, чести, величия, справедливости, они же — молчаливые свидетели прошлого, носители тайн истории; общение с ними, словно с живыми существами, стимулирует мысль, способствует лучшему пониманию жизни. В стихотворении «Рожденному на камне, мне в наследство» (1964) поэт писал:

Рожденному на камне, мне в наследство
 Был отдан камень волею судеб.
 — Мужчиной будь, — мне говорили с детства, —
 Чтобы уметь из камня выжать хлеб.

 Едва рожденному, он был мне зыбкой,
 И, оторвавшись от родимых скал,
 На низменной земле, на почве зыбкой
 Я все же свойства камня сохранял.

 Я жил под щедрым камнезвездным небом,
 Я стал частицей этих твердых скал.

Порой из них не мог я выжать хлеба,
Но слово я из камня выжимал.

[19, с. 200]

(Пер. Н. Гребнев)

Образы камня и гор занимают значительное место в поэтике других стихотворений А. Кешокова — «Кавказ» (1939), «Горы» (1941), «Собрание гор» (1952), «Горы молчат» (1959), «На вершине горы» (1959), «Эльбрус» (1959), «Я знаю, горы, чуток слух у вас...» (1962), «Камень» (1960–1964), «Двуглавый Эльбрус» (1960–1964), «В горах, как древней рукописи строки...» (1966), «Меня позвали горные вершины» (1966), «Утес» (1970), «Легенда о горе» (1979) и др.

В стихотворении «Камень» утверждается, что камень из века в век сопровождал жизнь горца, как важный элемент быта и национального самосознания: «Из камня пламень высекал мой предок с давних пор, / Когда очаг он разжигал иль разводил костер. / Точил о камень саблю впрок, а если умирал, / Он над собою завещал нести ему дозор» (пер. Я. Козловский) [19, с. 214].

А в стихотворении «В горах, как древней рукописи строки...» лирический герой видит на скале «морщин сплетенье», похожие на древние рукописи; они вечны как и сама скала. «Какие начертали их пророки / На неподвижном сумрачном челе?» — спрашивает он и «пальцами» ведет «по тем морщинам», «как по странице книги для слепых»; «И чудится, что в небе ястребином / Вновь буря поминает всех святых». Герой хочет разгадать тайны прошлого, почувствовать духовные истоки, но сделать это нелегко: «Судьбы ли знаки, времени ли числа, / Иль шрамами увенчанная честь? / Я письма магического смысла / За целый век беспомощен прочесть» (пер. Я. Козловский) [19, с. 228].

Северокавказские поэтические камни и горы, в частности образы К. Кулиева, были близко восприняты Б. Шинкубой. В 1959 г. он написал стихотворение «Тот камушек, который ты дал мне когда-то», посвященное К. Кулиеву. В нем читаем: «Вытащил и посмотрел я на камушек, / Который ты дал мне когда-то. / Он символ памяти вечной, / Бережно храню его, словно золото» [33, с. 185] (Здесь и далее подстрочный перевод мой. — В.Б.).

Б. Шинкуба хорошо знал К. Кулиева, высоко ценил его поэзию. И не случайно он обратил внимание на символический образ камня в поэзии

Кулиева. В стихотворении лирический герой «вытащил и посмотрел на камушек» (имеется в виду, конечно, не предмет, а поэтический образ), благодаря которому перед ним раскрылась такая картина: «Камушек упал с ладони / И превратился в гору, / Ставшую выше Эльбруса».

Сюжеты, связанные с «ростом» камня известны в мировой мифологии, где камни — структурная основа земли, символ начала начал, рождения жизни. Пока растут, «размножаются» камни — жизни людей ничего не угрожает, будет и богатый урожай.

Символическая, живописная картина дополняется образом К. Кулиева, который несет людям правду жизни, правду о нелегкой судьбе родного народа.

Спустя много лет после стихотворения «Тот камушек, который ты дал мне когда-то» Б. Шинкуба обращается к образу рассеченного камня, создает роман «Рассеченный камень» (1978–1991). В нем художественно исследованы важнейшие проблемы истории и культуры абхазского народа в переломную эпоху, наступившую после установления советской власти в Абхазии в 1921 г. Писатель создает историко-духовный портрет этноса 1920–1930-х гг., раскрывает судьбу Апсуары — основы этнической идентичности, которая оказалась на грани исчезновения в эпоху коллективизации сельского хозяйства, гонений на абхазскую культуру и интеллигенцию, отражает особенности этнического сознания абхазов, их мировоззрения, философских взглядов. В качестве «исторической личности» в романе выступает сам автор в лице главного повествователя и свидетеля событий Лагана. Наличие автобиографического элемента усиливает историзм произведения. Примечательной чертой романа является то, что в нем фольклорные и этнографические материалы органично вплетаются в поэтическую структуру произведения и несут в себе большую смысловую нагрузку. Часто этнографический и фольклорный материал превращается в полифункциональный символический образ (Абрскил, рассеченный камень, Сасыква, очаг), углубляющий содержание романа и усиливающий его эстетическую значимость. Особое место в структуре романа занимает символический образ рассеченного камня.

В основе образа рассеченного камня лежит героико-мифологическое предание об Абрскиле². Согласно одной из распространенных версий [7,

² Этимологией имени Абрскил занимались Н.Я. Марр, Г.В. Цулая, Ш.Х. Салакая, Л.Х. Акаба и др. По мнению Цулая, имя расшифровывается на основе скифского языка,

с. 22–23; 28, с. 111–118], Абрскил родился чудесным образом от непорочной девы. Рос он быстро, вскоре стал непобедимым богатырем, защитником своего народа. Абрскил считал, что он по своим возможностям, силе и могуществу может соперничать с верховным богом Анцва. Так началась вражда между богом и Абрскилом. У Абрскила был крылатый конь-аращ, на котором он поднимался в поднебесье. Сбрасывая валуны, он производил шум, аналогичный небесному грому, а рассекая саблей облака, извлекал молнию. Разгневанный Анцва приказал своим подчиненным поймать Абрскила и заточить в пещеру. В итоге герой был схвачен и прикован вместе с конем к железному столбу в пещере. И с тех пор Абрскил пытается вырваться на волю, но все его усилия оканчиваются неудачно.

Дед Лагана — Бежан — поведал внуку о первоначальном значении символического образа рассеченного камня. Холм, на котором лежит этот камень, находился недалеко от дома. Он — реальность прошлого, настоящего и будущего времени; он вечен, ибо сам камень, как символ постоянства и вечности, покоится на холме тысячелетиями, обрастая легендами и мифами. По утверждению Бежана, холм издавна почитается сельчанами как святыня.

Когда Лаган с дедушкой впервые поднялся на холм и увидел там камень величиной с амбар, он оторопело уставился на него. Его больше всего удивило то, что камень был разрублен на две части. Дед рассказал, как божи ратники безуспешно гнались за Абрскилом, для которого холм был излюбленным местом для отдыха: «И вот однажды, когда Абрскил отдыхал здесь после трудов, враги выследили его, и решили схватить... Они знали: если Абрскил успеет вскочить на коня, то тут же поднимется в небо. Вот они и договорились: раз не получается на земле, давайте попробуем в небе.

термин *абр* не встречается в кавказских языках и его появление в этих языках может быть результатом их общения с индоевропейскими языками, главным образом со скифским, в котором *абр* означал «небо» [12, с. 87–89]. Дело в том, что аналогичного предания с таким героем нет в фольклоре индоевропейских и иных народов, но есть схожие образы героев (греческий Прометей, грузинский Амирани и т. д.). Другую этимологизацию имени Абрскила дает Ш.Х. Салакая. Он считает, что имя героя состоит из *абр* и *скил*, но он объясняет *абр* на основе абхазо-адыгских языков; возводит данный компонент к адыгскому *абра-мыва*, *амбырмыжьо* — «абра-камень», встречающееся в нартском эпосе адыгов. Относительно *скил* ученый придерживается позиции Н. Марра, который исходил из мегрельского *скир* — «сын». При этом Салакая полагает, что имена Абрскил и героя нартского эпоса Сасрыкwa одного корня происхождения и означают «сын камня» [8, с. 121, 123].

Договорились — и полетели к холму, и столько их собралось, что день померк...». Абрскил «поднял с земли вот этот громадный камень, который сам же принес сюда на всякий случай, размахнулся и запустил его в самую гущу небесного воинства. Камень, пока летел, такой ветер поднял, что крылатых ратников просто-напросто сдуло с неба, как мух... Небо снова стало чистым, выглянуло солнце, а камень полетел вниз. Абрскил встал и занес над головою меч... И когда камень готов был уже вот-вот обрушиться на Абрскила, герой принял камень на свой меч, и меч рассек его пополам, словно яблоко, и его половины упали по обе стороны от Абрскила... Абрскил вложил меч в ножны, <...> глянул на эти половинки и молвил: “Так вот распалась сегодня и моя жизнь... Это мое прошлое”, — и показал на ту половинку, что упала срезом вверх, навзничь, как бы открыв лицо. А про другую, которая упала срезом вниз, ничком, словно бы спрятавшую лицо, сказал: “А вот мое будущее. И одно отделено от другого”. Такими были последние слова героя...». [27, с. 43–44]. В абхазском оригинале последние слова Абрскила завершаются так: «И одно отделено от другого, это, конечно, плохо» [31, с. 276, 301]. Слово «плохо» в устах героя имеет оценочный оттенок. Отделение одной части от другой, разрыв связей между прошлым и будущим ведет к забвению корней, историко-культурных традиций народа.

Миф об Абрскиле играет ключевую роль в художественной системе романа, с ним связан и основной полифункциональный символический образ рассеченного камня. Этот образ — свидетельство того, как природное явление (камень) превращается в фольклорный образ, а фольклорный — в литературный. Естественно, без включения всего мифа в повествовательную структуру произведения, значение символа осталось бы непонятным, тем более что в «Рассеченном камне» ему присуща смысловая динамичность, которая и делает его полифункциональным элементом поэтики романа. Неоднократная трансформация значения образа камня происходит на разных уровнях повествования и художественного раскрытия жизни общества в 20–30-х гг. XX в. и характеров персонажей.

Исходя из этого, можно выстроить синонимический ряд понятий, связанных с «рассеченностью»: разделение, раскол общества, раздвоение личности героя и т. д. Внутри этого ряда образуются оппозиции, антиномии: «новое», считавшееся прогрессивным, сталкивается со «старым», якобы отжившим свой век; происходит поляризация общественного сознания

на основе его идеологизации, раскалывающая народ «на врагов» и «не врагов»; усиливается антиномичность некоторых действующих лиц. Все труднее становится ответить на вопросы: что есть добро? А что есть зло?

В глубине души каждого человека заложены зерна добра и зла. Какое же из них будет прорасти — зависит от тех или иных условий и воздействий. Иногда добро и зло настолько переплетены, что человек мечется между двумя полюсами; он изменчив, непостоянен, от него можно ожидать всякое; его взгляды порою антиномичны. Антиномичность мировоззрения, с одной стороны, может сформироваться на базе осознанного идеологизированного восприятия явлений действительности. При этом идеологизированность сознания становится главной причиной раздвоения личности, конфликта того или иного человека с другими людьми, которые не разделяют его точку зрения на общественно-политические и иные процессы в стране, конфликта индивидуума — представителя молодого поколения — со старшим поколением — носителем народной культуры, традиций, Апусуары, ослабления связи «нового человека» с прошлым, с национальными корнями.

С другой стороны, немаловажную роль играют и подсознательные факторы, которые часто, незаметно для самого человека, определяют его характер, манеру поведения, моральный облик. Его амбициозность, мания величия не имеют предела. Такой человек иногда может показаться незаурядной личностью, иногда — отвратительным, бездушным, низким и жестоким индивидуумом.

Линия «рассечения», «разделения», «раздвоения» проходит везде: в сознании, душе персонажей романа «Рассеченный камень», в жизни общества. Она порождена самим человеком. Лагану повезло, что он рос в традиционной семье, которая, благодаря стараниям его деда Бежана, чтит Апусуару, способствующую воспитанию достойного наследника — хранителя очага. Где бы Лаган ни находился, он всегда вспоминал о Холме Рассеченного камня.

Особый интерес представляет трагическая судьба крестьянина, одаренного скотовода Джомлата, которого внесли в список «кулаков». Примечательна его речь в горах перед самоубийством; она образна, метафорична, эмоциональна и философична. Одна часть речи адресована милиционерам, другая — обращена к горам.

Обращаясь к милиционерам, преследующим его как «врага народа», Джомлат говорит: «...Вы, преследующие меня, ...зачем стреляете? Может быть, по поводу какой-то радостной вести?.. Или из-за того, что я ушел из низины, поросшей бурьяном, и поднялся вверх, поближе к небу?.. Вы жалкие люди!.. Вы, как волки, неожиданно набрасываетесь на невинного человека. Арестовываете его и бросаете в тюрьму. Вы не хотите знать, в чем его обвиняют, вы даже не обращаете внимания на плачущих его детей...» [34, с. 495].

Для Джомлата верх (вершина горы, скалы) — символ божественной истины, чистоты и справедливости. Достижение высоты — это сближение с небом, где обитает Бог. Милиционеры не смогли догнать Джомлата, ибо эта высота им недоступна, они связаны только с низиной, где творится зло. А горы не любят, когда грубо нарушают их законы, стихию. Пальба из пистолетов в невинного человека, тем более всегда чтящего эти законы, — тоже нарушение традиционных правил общения с природой, норм поведения в горах.

В другой части речи, обращенной к горам — свидетелям тысячелетней истории абхазов и других горских народов Кавказа, мудрый старик сжато, но емко раскрыл суть философии истории горцев XIX–XX вв., описал судьбу традиционной культуры абхазов, показал их философские взгляды на взаимоотношения человека и природы: «О, вы, мои родные горы!.. Бог сотворил вас так, что вы постоянно стоите на ногах, свысока смотря на землю!.. Вы знаете, что скоро будете окутаны трауром, хотя это скрываете от нас!.. По вашему взгляду видно, что вы понимаете сложившуюся нынешнюю ситуацию; вы также знаете, что нас ждет завтра, но не говорите об этом. Своим молчанием вы, видимо, предупреждаете нас: “Вы сами должны понять ситуацию, в которой оказались!” ...О, мои горы... Я не прошу вас объяснить, почему вы обижены на нас; вы сами видите, что мы перестали проводить традиционные моления, посвященные вам... Если спрашиваешь внуков: какие божества они знают? — они начинают смеяться. “Нет ни Бога, ни святилищ, все это ложь!” — так воспитывают их учителя. О, родимые горы, наши предки так высоко чтили вас, что создали... специальный охотничий язык³, на котором они говорили только в горах... Мы... забыли этот язык; и

3 С древнейших времен абхазы, как и другие горцы Кавказа, занимались скотоводством и охотой. Находясь в горах, охотники и пастухи пользовались специальным языком, иноска-

когда вы видите охотника, вы уже не радуетесь ему... Раньше мы бережно относились к горным родникам, ...не загрязняли их...» [34, с. 497–498].

По мнению старого пастуха, забвение традиций и обычаев народа, культуры общения человека с природой может привести к экологической катастрофе, к деградации нации, потере нравственности, в конечном итоге — потере Апсуары. Взгляды Джомлата — это продолжение мировоззрения предков, которое формировалось на полирелигиозной основе. Согласно такому мировосприятию, человек — неотъемлемая часть природы; и человек, как и природа, — божественное творение. Религиозное сознание предполагает гармоническое сосуществование этих двух элементов мироздания. Беспокойство Джомлата вызвано тем, что эта гармония начала разрушаться; между человеком и природой образовалась трещина, которая, благодаря новым порядкам в жизни, постепенно увеличивалась и скоро могла дойти до полного «рассечения». Система или власть, отрицающая духовную, культурную основу, ведет общество к катастрофе, деградации народа, к гибели самой системы. В такой ситуации разрушается и очаг предков, являющийся основой этноса; начинают господствовать зло, лицемерие, ложь, вытесняются добро, честь, совесть, правда, ибо они кому-то экономически не выгодны. Но до поры до времени...

Не случайно в устах мудрого Сита звучат слова, обращенные к брату Джомлату: «Вспомни, не чужие люди убили Сасрыкву!» [34, с. 452]. В первые главы романа «Рассеченный камень» автор включает песню о герое эпоса о нартах, Сасрыкве, которую исполняет известный на селе сказитель и певец Мамсыр, играя на апхярце — народном смычковом инструменте. В гибели Сасрыквы были виноваты его же братья.

Читая речь Джомлата, вспоминаешь ряд произведений Р. Гамзатова, в частности стихотворения «Здесь на вершинах», «Горцам, переселяющимся с гор», «Проклятие», «Горцы», «На груди материнской», «Старые горцы», поэму «В горах мое сердце». Вообще у поэта понятие «горство» обладает особым смыслом, оно включает этические принципы и нормы, которые близки почти всем горцам Кавказа. Быть горцем нелегко, но позорно горцу не быть горцем. Вот строки из стихотворения «Проклятие»:

заниями; они называли животных по-другому. Видимо, возникновение иносказаний было обусловлено религиозными традициями и прагматическими мотивами (если не говорить настоящее название зверя, то можно надеяться на успех в охоте) [4, с. 293–308].

Проклятье тем, кто и понятия
Иметь о чести не привык,
Проклятие, мое проклятие
Унизившим родной язык.

.....

Будь проклято в любом обличи
Мне ненавистное вранье.
Забывшим горские обычаи
Презренье горское мое!

[17, с. 67–68]

(Пер. Я. Козловский)

В горах человек становится чище, если, конечно, он чтит законы гор. Лирический герой стихотворения «Здесь на вершинах» предлагает друзьям оставить порочную низину и подняться в горы:

Мой друг, кончай пустые споры,
Смех прекрати, сотри слезу,
Быстрее поднимайся в горы,
Ты, суетящийся внизу!

.....

Здесь каждый человек почтенен,
Со всеми дружен и знаком.
Здесь должен преклонять колени
Он только перед родником.

Друзья мои, кончайте споры,
Из духоты своих квартир
Быстрее поднимайтесь в горы,
Чтоб с высоты увидеть мир.

[16, с. 182–183]

(Пер. Н. Гребнев)

А в стихотворении «Горцам, переселяющимся с гор» поэт призывает тех, кто спускается в «равнинные просторы», не забывать свое «горство»:

«Горцы, вы, с новой свыкаясь судьбою, / Переходя на равнинный простор, / Горство свое захватите с собою, / Мужество, дружество, запахи гор»; «Больше там света, тепла и красот... / Чистой вершины отваги и чести / Не покидайте, спускаясь с высот»; «Бедность забудьте на каменных склонах. / Честность ее заберите с собой!»; «Горцы, покинув родные жилища, / Горскую честь захватите с собой»; «Горцы, кувшины возьмите с собою — / Вы издалека в них воду несли, / С отчих могил захватите с собою / Камня осколок, щепотку земли!» (пер. Н. Гребнев) [16, с. 186–187].

Понятие «горство» у Р. Гамзатова, как у многих поэтов Северного Кавказа, следует рассматривать в качестве этической категории, горской этики со своими принципами и ценностями, в числе которых: человечность, честь, совесть, терпимость, стыд, мужество, преемственность, связанная прежде всего с продолжением лучших духовно-нравственных традиций народа, любовь к родине, родному языку, гостеприимство, куначество (побратимство), бережное отношение к природе и т. д.⁴

После «Рассеченного камня» Б. Шинкубы нельзя не вспомнить и о романе А. Гогуа⁵ «Нимб» (1966), который, с моей точки зрения, входит в число лучших художественных произведений советской эпохи о второй половине 30-х – 40-х гг. прошлого столетия. В нем в контексте трагической судьбы народа и героев функционируют образы горы и камня. Посредством символических и метафорических образов проблемы, поставленные в произведении, приобретают универсальный характер. Можно согласиться с В.Л. Цвинариа, который писал: «Благодаря символическим отступлениям, похожими на стихи, <...> роман “Нимб” выходит за рамки того историче-

4 О горской этической системе на примере абхазских и адыгских материалов я писал в разделе «Этические основы художественного образа в литературах абхазо-адыгских народов. Апсоара и Адыгагъэ: Этнологический аспект. Литературные реминисценции» моей книги. См.: *Бигуаа В.А. Абхазская литература и литературы народов Северного Кавказа. (Историко-культурный контекст. Диаспора)*. М.: Изд-во РГТЭУ, 2011. 308 с.

5 А.Н. Гогуа — один из ведущих современных абхазских писателей. С его именем связано развитие и утверждение психологической прозы в абхазской литературе во второй половине XX в. Произведения писателя отличаются сложностью повествовательной структуры, характеров героев, обилием символических образов — камня, горы, нимба, деревьев, животных, мифологем (рассказы и повести: «Звезда абазина», «Дорога в три дня и в три ночи», «За семью камнями», «Поляна Ананы-Гунды», «Вкус воды», «Гора-красивая»; романы: «Снег и молния», «Настолько он был близок, а ты его не заметил», «Уже можно было различить впереди идущего», «Нимб», «Большой снег» и др.). Многие произведения переведены на русский язык, ряд книг издан в Москве.

ского времени, из которого он вышел. Символические образы, взятые из древних сказаний, греческой мифологии, абхазских преданий, библейские мотивы, или выдуманные самим автором образы ... ставят проблемы вечности» [28, с. 321]. К сожалению, этот сложный по стилю, языку и поэтической структуре роман до сих пор не переведен на русский и другие языки.

Милая, романтическая, правдолюбивая и благородная Шасия — самый замечательный женский образ в романе «Нимб». На ее глазах происходят трагические события 1930–1940-х гг. Долгое время героиня не понимала суть «уважаемого человека», «заслуженного учителя» Аджыра (буквальный перевод имени — сталь, стальной). Случайно обнаруженный в доме Аджыра дневник ее возлюбленного Батала позволил ей разобраться в причинах гибели отца Батала — Даута (брата Аджыра) и судьбы самого Батала. Оказалось, что лицемерный, хитрый, тщеславный и жестокий Аджыр, умело приспособившийся к сложившейся тогда ситуации, был главным виновником трагедии. Именно такие, как он, разрушили жизнь Шасии. Но спустя много лет Аджыр продолжает жить припеваючи, пользуясь уважением части сельчан. И на фоне трагических событий и кажущейся мирной жизни, в разных местах повествования появляются «курсивные» вставки или, по словам В.Л. Цвинариа, «символические отступления», которые способствуют реализации масштабного авторского замысла. Эти вставки можно определить как символично-философские стихи в прозе. Любопытно, что их семь и они выделены писателем курсивом и римскими цифрами. На первый взгляд может показаться, что они занимают самостоятельную позицию в структуре произведения, но эти вставки появляются в определенных местах в связи с той или иной линией повествования, с монологами и судьбой тех или иных героев. Выделим две из них, в которых функционируют образы камня и гор.

Одна из самых поэтичных «курсивных» вставок — символично-философское стихотворение в прозе о трагической судьбе двух серн, которое органично связано с размышлениями Шасии. Она, как и другие сельчане, пришла в дом Аджыра для оказания помощи в подготовке торжественного пира в связи с проведением на пенсию «заслуженного учителя». Когда Шасия вошла в пристройку, где когда-то обитал Батал, четверо молодых девушек по очереди играли роль невесты: показывали сцену «встречи жениха и невесты», «в их глазах выражалась сильная и пылкая любовь

до смерти». Увидев Шасию, девушки накинули на ее голову «косынку невесты» и поставили, согласно свадебной традиции абхазов, в угол. Шасия стала еще прекрасней. Она представила себя в роли невесты, а перед ней стоял он — Батал. Ее охватили романтические чувства. Но затем героиня пришла в себя и вернула девчатам косынку. Она подошла к окну и посмотрела вдаль: «Там, вдалеке она заметила голые вершины гор, без снега...». И далее начинается поэтическое повествование о трагической судьбе серна на фоне величественного зимнего, но еще не снежного, сурового горного пейзажа: «Разрываются голые скалы: “Уу-уу” — воет ветер... “Уу-уу” — вздыхают утесы. Ветер доносит до них звуки горных потоков... Они срываются с ледников на вершинах гор. “Уу-уу” — говорит ветер, “уу-уу” — произносят и скалы... Там, за теми горами, над потоком, срываемся с ледника, на большом камне стоит красивая серна-самка темноватой окраски и узорчатой полоской на спине. Подставив бок солнцу, она грелась. А вокруг камня, скрещивая рога, бодались самцы. И каждый из них пытается завладеть той серной, с блестящими глазами. Самцы дерутся, скрещивая свои крепкие рога, словно мечи. И эхо звуков сталкивающихся рог разносится по горам. А серна стоит неподвижно, приподняв свои янтарные рога, будто молится богу со свечами. “Уу-уу” — воет ветер... “Уу-уу” — вздыхают утесы. Они не могут заглушить голос борьбы за любовь. И этот голос отзывается в скалах, проходит потоки» [29, с. 103–104] (Здесь и далее переводы отрывков «Нимба» с абхазского мои. — В.Б.). И вдруг эту природную гармонию нарушает выстрел: «Будто где-то взорвались горы, раздался ужасный звук». И наступила гробовая тишина. А затем: «Серна вздрогнула, ее глаза кричали, и она, не издав ни звука, подкосившись, упала на камень и поскользнулась вниз, обагрив камень кровью. Она растянулась. Самцы застыли на месте... Любовь и смерть! Смерть и любовь!.. Когда серна-самка погибает, самцы долгое время не покидают ее... В этот момент они не боятся смерти, не чувствуют страха...» [29, с. 104]. Следующим выстрелом охотник убил самую красивую серну-самца: «И один из самых красивых самцов упал, пораженный пулей. И скалы закричали, будто в них попала пуля». Яркий пример мастерского использования художественного параллелизма. Невинные серны и кровожадный охотник... Прообраз не менее трагической человеческой жизни. Охотник убил любовь, будущую жизнь. Не так ли сложилась судьба Шасии? Интересно то, что Шасию тянет в дом Аджыра, ибо с ним

связано ее прошлое, воспоминания о любимом человеке Батале. Но этот дом предал Батала, Даута и других. И после прочтения дневника Батала Шасия уже больше никогда не переступит его порог.

В повествовании о сернах просматриваются образы камня и гор, как символы вечности и терпения. Вместе с тем горы и скалы наделены чувствами, они переживают, «вздыхают», «кричат от боли». И ветер «воет», усиливая трагизм ситуации.

Другая примечательная «курсивная» вставка появляется вновь в связи с Шасией. Она долго сидела на *камне* на берегу реки и читала дневник Батала. А после завершения чтения Шасия не вернулась в дом Аджыра, где уже собралось много людей, а отправилась к себе домой. В течение всего лишь двух-трех часов она пережила целую жизнь; перед ней открылись многие тайны прошлого. В стихотворении камни — свидетели прошлого. Из них сложены и крепости, защищавшие борцов за свободу родины, и очаг с неугасающим огнем. Они одушевлены, обладают чувством и памятью, умеют говорить:

— Мы знаем, что такое страдание, мы знаем, как обжигает огонь горя!

— Вы кто такие, откуда вы?..

— Мы — КАМНИ, мы — камни, стоящие на могилах, у изголовья сыновей этой земли, мы — памятники, вышедшие из природы, и вечные, как природа...

— А вы кто такие?..

— Мы — КАМНИ ИЗ КРЕПОСТИ, до разрушения которой защищавшие героев от стрел, пуль и снарядов. Погибли герои из героев, умерла крепость, но остались мы, отвалившиеся от крепости части, чтобы стать памятниками этих героев» [29, с. 236–237] (Здесь и далее слова прописными буквами выделены самим А. Гогуа. — В.Б.).

Камни слышат голоса героев, и передают их мысли и переживания, ибо они помнят о их жизни, борьбе против завоевателей и предателей:

МЫ, встав на колени, целовали родную землю, мы пахали сохой и косили косой... Наша зеленая трава была мягка, как наша любовь... А ты принес в нашу землю меч и слезы, обагрил нашу траву кровью...

Наша земля покрылась травой, но раны не зажили... Если даже ты подавишь дух некоторых выживших потомков, то из наших провалившихся могил, словно огромные каменные дольмены, встанут мертвецы, вскипят под тобою наши чистые реки...

Каждым своим шагом ты наступаешь на наши сердца, и за тобой следуют другие, подавляя нашу любовь... Но однажды вы уйдете туда, откуда не возвращаются!.. [29, с. 237–238].

За этими строками кроется трагическая история Абхазии с древних времен, которым неоднократно пытались завладеть захватчики. Завоеватели с разных сторон превращали страну в руины, приносили горе в каждый дом. Страдания народа не прекращались и в XIX–XX вв. Но в голосах героев звучит надежда, что родная земля будет очищена от врагов.

Далее говорят камни из очага:

– Мы – ОСНОВА ОЧАГА...

– Мы – камни, из которых сложены каминьы...

– ...Мы, как памятники, стоим над огнями, оставленными героями, огнями, пылающими их любовью... Только мы знаем, насколько горяча их любовь... И нас КАМНЕЙ... обжигает этот огонь, превращает нас в пепел...

Но он остается, остается навсегда...

И страдание не оставляет его, но сопутствует и счастье!.. [29, с. 238].

Образ камня встречается и при описании старого кладбища, где были похоронены князь Арзакан, в гибели которого виновен тот же Аджыр, и многие другие. Здесь камень выступает как символ вечности, заставляющий задуматься о жизни и смерти, о кратковременности индивидуальной человеческой жизни в контексте вечности.

Представленный материал свидетельствует о том, что ни одна национальная культура, литература не может существовать в замкнутой системе без связей и диалога с другими культурами; в противном случае национальной культуре грозит гибель.

Возникновение непосредственного диалога, параллельных и перекликающихся мировоззрений, поэтических структур, художественных

образов в фольклоре и литературе обусловлено следующими факторами: природные, социально-общественные и экономические условия, при которых происходит возникновение и развитие этноса, народа; религия и идеология; общность, сходство исторических судеб (на уровне генеалогии этноса, наличия общих языковых, фольклорных, религиозных традиций; нахождение в лоне одной и той же цивилизации, государства, идеологической системы); исторические и культурные контакты.

В связи с рассмотренными образами камня и гор, можно сказать следующее: в каждой литературе они по-разному функционируют в структуре художественного текста, в зависимости от авторского замысла. Вместе с тем эти образы изначально тесно связаны с историей, бытом, мифологией, фольклором народов; показывают тысячелетний историко-духовный опыт народов, своеобразии национального самосознания, мировосприятия. Часто эти образы — свидетельство того, как природное явление (камень, гора) превращается в мифологический и фольклорный образ, а затем — в литературный. Процесс создания литературного образа, корни которого глубоко уходят в национальную историю и культуру, отражает взаимодействие разных типов мышления — исторического, мифологического, художественно-фольклорного и литературно-художественного; характер связи и диалог литературы с фольклором, историографией и этнографией говорят о роли смежных наук в развитии литературы, в постановке и художественно-эстетическом исследовании историософских проблем, об особенностях художественного историзма, который отличается от историзма историографии, философии истории.

Для раскрытия структуры таких сложных художественных образов и их смысловых основ, необходим комплексный, междисциплинарный подход. Не обойтись, конечно, без использования данных историографии, этнографии, фольклористики, лингвистики и даже природоведения.

Список литературы

Исследования

- 1 *Акаба Л.Х.* Из мифологии абхазов. Сухуми: Алашара, 1976. 103 с.
- 2 *Ардзинба В.Г.* Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М.: Наука, 1985. С. 128–168.

- 3 *Ардзинба В.Г.* Собр. трудов: в 3 т. М.; Сухум: ИВ РАН, АБИГИ им. Д.И. Гулиа АН Абхазии, 2015. Т. III: Кавказские мифы, языки, этносы. 320 с.
- 4 *Гулиа Д.* Божество охоты и охотничий язык у абхазов // *Гулиа Д.* Собр. соч.: в 6 т. Сухуми: Алашара, 1986. Т. 6. С. 293–308.
- 5 *Кумахов М.А.* О соотношении Сосруко и Сослан // Ученые записки Адыгейского НИИ. Краснодар; Майкоп, 1966. С. 61–65.
- 6 Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1980. Т. 1. 672 с.
- 7 Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1991. Т. 1. 672 с.
- 8 *Салакая Ш.Х.* Абхазский народный героический эпос. Тбилиси: Мецниереба, 1966. 184 с.
- 9 *Салакая Ш.Х.* Абхазский нартский эпос. Тбилиси: Мецниереба, 1976. 236 с.
- 10 Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. (Сб. статей) / редкол.: А.А. Петросян (отв. ред.), А.И. Алиева, В.М. Гацак, У.Б. Далгат. М.: Наука, 1969. 548 с.
- 11 *Трубецкой Н.С.* Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (-земли) // Этнографическое обозрение. М.: Тип. Императорского Московского ун-та, 1909. Кн. LXXVIII. № 3. С. 88–91.
- 12 *Цулая Г.В.* К истории имени «Абрскил» // Сов. этнография. 1966. № 6. С. 84–89.
- 13 *Шортанов А.Т.* Адыгские культы. Нальчик: Эльбрус, 1992. 166 с.
- 14 *АцИнариа В.Л.* Аамтеи аршИамтеи. АлитературатИв-критикатИв статиаква [Цвинариа В.Л. Время и творчество. Лит.-крит. статьи]. Сухуми: Алашара, 1989. 447 с.

Источники

- 15 Балкаро-Карачаевский нартский эпос. Нальчик: Эльбрус, 1973. 156 с.
- 16 *Гамзатов Р.* Избр.: в 2 т. Стихотворения и поэмы. 1943–1963. М.: Худож. лит., 1964. Т. 1 / пер. с аварского. 392 с.
- 17 *Гамзатов Р.* Собр. соч.: в 5 т. М.: Худож. лит., 1981. Т. 2: Стихотворения. Поэмы / пер. с аварского. 568 с.
- 18 Кабардинский фольклор. 2-е, доп. изд-е / общ. ред. Г. И. Бройдо, ред. А.М. Гутов. Нальчик: Эль-Фа, 2000. 650 с.
- 19 *Кешоков А.* Собр. соч.: в 4 т. М.: Худож. лит., 1982. Т. 4: Стихотворения и поэмы / авториз. пер. с кабардинского. 496 с.
- 20 *Кулиев К.* Собр. соч.: в 3 т. М.: Худож. лит., 1987. Т. 1: Стихотворения и поэмы. 416 с.
- 21 *Кулиев К.* Раненый камень. Стихи и поэмы / авториз. пер. с балкарского. М.: Сов. писатель, 1964. 312 с.
- 22 *Кулиев К.* Так растет и дерево. М.: Современник, 1975. 463 с.
- 23 *Кязим [Мечиев].* Стихи и поэмы. Нальчик: «Полиграфсервис и Т», 2003. 400 с.

- 24 Нарты: Адыгский героический эпос / сост.: А.И. Алиева, А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев; тексты подгот.: на адыгейском яз. и его диалектах А.М. Гадагатль, на кабардино-черкесском яз. З.П. Кардангушев; пер. А.И. Алиевой; отв. ред. В.М. Гацак. М.: Гл. ред. восточной лит-ры изд-ва «Наука», 1974. 414 с.
- 25 Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев. Абхазский народный эпос / текст подгот.: Ш.Д. Иналипа, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба; пер. с абхазского Г. Гулиа (проза) и С. Липкин (стихи). М.: Худож. лит., 1962. 288 с.
- 26 *Шинкуба Б.В.* Избр. произведения: в 2 т. М.: Худож. лит., 1982. Т. 1: Стихи. Песня о скале. Роман в стихах. 336 с.
- 27 *Шинкуба Б.В.* Рассеченный камень. Роман / пер. с абхазского И. Бехтерев. М.: Сов. писатель, 1986. 320 с.
- 28 Апсуа жвлар ршIапыцтIв ршIиапта / Еиквишвейт Ш.Хь. Салакъаиа⁶ [Абхазское народное поэтическое творчество / сост. Ш.Х. Салакая]. Тбилиси; Сухуми: Ганатлеба, Алашара, 1975. 376 с.
- 29 *Гогва А.Н.* Июымтаква реизга: 5-томкны. 4-тIви ат.: Ароман. Адрама [Гогва А.Н. Собр. соч.: в 5 т. Т. 4: Роман. Драма]. Сухум: Абгосиздат, 2007. 544 с.
- 30 Нарт Сасрыкъвечи пшынюажви зежвюык иара иашьцвеи. Апсуа жвлар репос / еиквдыршвейт Ш.Д. Иналипа, К.С. Шьакърыл, Б.В. Шьынквба [Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев. Абхазский народный эпос / сост.: Ш.Д. Иналипа, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба]. Сухуми: Абгосиздат, 1962. 366 с.
- 31 *Шьынквба Б.* АхьырчIвачIва. (Апсуа жвлар ршIапыцтIв хIвтамтаквечи, ретнографиацIв бзазара иадхIвалуо аматериалквечи) [*Шинкуба Б.* Золотые россыпи. (Абхазские устные народные сказания и этнографические материалы)]. Сухуми: Алашара, 1990. 492 с.
- 32 *Шьынквба Б.* АхахIв еиюса. Ароман [*Шинкуба Б.* Рассеченный камень. Роман]. Сухуми: Алашара, 1983. 264 с.
- 33 *Шьынквба Б.* Июымтаква реизга: 3-томкны. 1-тIви ат. [*Шинкуба Б.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 1]. Сухуми: Алашара, 1977. 564 с.
- 34 *Шьынквба Б.* Июымтаква реизга: 4-томкны. 4-тIви ат. (АхахIв еиюса. Ароман) [*Шинкуба Б.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. (Рассеченный камень. Роман)]. Сухум: Алашара, 1998. 660 с.

6 Из-за технических трудностей при использовании абхазского шрифта (64 буквы, часть из которых имеет необычное графическое изображение), здесь, при написании абхазских слов, привлечены возможности абазинского алфавита (70 букв, на основе кириллицы без дополнительных начертаний). К тому же абхазский и абазинский очень близкие языки.

References

- 1 Akaba, L.Kh. *Iz mifologii abkhazov* [*From the Mythology of the Abkhazian*]. Sukhumi, Alashara Publ., 1976. 103 p. (In Russ.)
- 2 Ardzinba, V.G. “Nartskii siuzhet o rozhdenii geroia iz kamnia” [“Nart Story about the Birth of a Hero from Stone”]. *Drevniiia Anatoliia* [*Ancient Anatolia*]. Moscow, Nauka Publ., 1985, pp. 128–168. (In Russ.)
- 3 Ardzinba, V.G. *Sobranie trudov: v 3 t.* [*Collection of Works: in 3 vols.*], vol. III: Kavkazskie mify, iazyki, etnosy [Caucasian Myths, Languages, Ethnic Groups]. Moscow; Sukhum, IV RAS, AbIGI im. D.I. Gulia AN Abkhazii Publ., 2015. 320 p. (In Russ.)
- 4 Gulia, D. “Bozhestvo okhoty i okhotnichii iazyk u abkhazov” [“The Deity of Hunting and Hunting Language among the Abkhazians”]. Gulia, D. *Sobranie sochinenii: v 6 t.* [*Collected Works: in 6 vols.*], vol. 6. Sukhumi, Alashara Publ., 1986, pp. 293–308. (In Russ.)
- 5 Kumakhov, M.A. “O sootnoshenii Sosruko i Soslan” [“On the Relationship of Sosruko and Soslan”]. *Uchenye zapiski Adygeiskogo NII*. Krasnodar, Maikop, 1966, pp. 61–65. (In Russ.)
- 6 *Mify narodov mira: Entsiklopediia: v 2 t.* [*World Myths: Encyclopedia: in 2 vols.*], vol. 1. Moscow, Sovetskaia entsiklopediia Publ., 1980. 672 p. (In Russ.)
- 7 *Mify narodov mira: Entsiklopediia: v 2 t.* [*World Myths: Encyclopedia: in 2 vols.*], vol. 1. Moscow, Sovetskaia entsiklopediia Publ., 1991. 672 p. (In Russ.)
- 8 Salakaia, Sh.Kh. *Abkhazskii narodnyi geroicheskii epos* [*Abkhazian Folk Heroic Epic*]. Tbilisi, Metsniereba Publ., 1966. 184 p. (In Russ.)
- 9 Salakaia, Sh.Kh. *Abkhazskii nartskii epos* [*Abkhazian Nart Epic*]. Tbilisi, Metsniereba Publ., 1976. 236 p. (In Russ.)
- 10 *Skazaniia o nartakh — epos narodov Kavkaza. (Sbornik statei)* [*Tales of the Narts — an Epic of the Peoples of the Caucasus. (Collection of Articles)*], editorial board: A.A. Petrosyan (editor-in-chief), A.I. Alieva, V.M. Gatsak, U.B. Dalgat. Moscow, Nauka Publ., 1969. 548 p. (In Russ.)
- 11 Trubetskoi, N.S. “Kavkazskie paralleli k frigiiskomu mifu o rozhdenii iz kamnia (-zemli)” [“Caucasian Parallels to the Phrygian Myth of Birth from Stone (-the Earth)”]. *Etnograficheskoe obozrenie* [*Ethnographic Review*], book LXXVIII, no. 3. Moscow, Tipografiia Imperatorskogo Moskovskogo universiteta Publ., 1909, pp. 88–91. (In Russ.)
- 12 Tsulaia, G.V. “K istorii imeni Abrskil” [“On the History of the Name Abrskil”]. *Sovetskaia etnografiia*, no. 6, 1966, pp. 84–89. (In Russ.)
- 13 Shortanov, A.T. *Adygskie kul'ty* [*Adyghe Cults*]. Nal'chik, El'brus Publ., 1992. 166 p. (In Russ.)
- 14 Ats'naria, V.L. *Aamtei arch'iamtei. Aliteraturat'-kritikat' statiakua* [*Time and Work. Articles in Literary Criticism*]. Sukhumi, Alashara Publ., 1989. 447 p. (In Abkhazian)